

نقش دین بودائی در دوره ایلخانی با تأکید بر آرای علماءالدوله سمنانی

محمد مشهدی نوش آبادی، استادیار گروه ادیان و فلسفه دانشگاه کاشان
خدیجه کار دوست فینی، دانشجوی دکترای ادیان و عرفان دانشگاه کاشان (نویسنده مسئول)*

چکیده

با ورود ایلخانیان به ایران این کشور به یکی از مراکز گسترش افکار و جریان‌ها (Vajrayana) بودائی تبدیل گشت. این مذهب با تصوف نیز برخورد کرده و تأثیر و تأثراتی بر جای نهاد. در این مقاله سعی شده است ضمن واکاوی نقش دین بودائی در دوره ایلخانی به‌ویژه در دوران ارغون شاه، به تعاملات بین دین بودائی و تصوف با تأکید بر شخصیت علماءالدوله سمنانی پرداخته شود. سمنانی که بحران‌های روحی، وی را از خدمت در دستگاه مغول به عزلت و عبادت و خانقاه تصوف کشانید، در مدت همکاری با ارغون، با بخشیان و کاهنان بودائی حشرونشر داشت و گر چه منتقد افکار ایشان بود، خواسته یا ناخواسته زیر تأثیر آراء آنان قرار داشت. سؤال اصلی این است که تصوف علماءالدوله سمنانی چه تأثیراتی احتمالی از دین بودائی تنتره ای، پذیرفته است؟ حاصل پژوهش نشان می‌دهد تأثیرات سمنانی از دین بودا در آثار وی بازتاب منفی داشته است مانند مخالفت وی با اصل تناسخ و نقد وی بر وحدت وجود ابن عربی که می‌تواند پیامد مواجهه با افکار بودائیان باشد، اما در بحث لطایف سبعة نیز گر چه اصل آن را از منابع کبرویه اخذ کرده، اما ممکن است در برخی جزئیات زیر تأثیر آموزه چاکره‌های هفتگانه در یوگای کوندالینی باشد.

واژگان کلیدی: ایلخانان، علماءالدوله سمنانی، دین بودائی، بخشیان، تصوف.

تاریخ پذیرش: ۹۹/۰۲/۰۶

تاریخ دریافت: ۹۸/۰۶/۱۲

*E-mail: erf407@gmail.com

مقدمه

دین بودا دارای سه فرقه عمده تیره واده (هینه‌یانه)، مه‌یانه و وجریانه است. تهرواده در کشورهایمانند کامبوج، سری لانکا، برمه گسترش یافت و مه‌یانه که بزرگترین فرقه بودائی است در چین، کره و ژاپن. وجریانه که با نام‌های متنوعی چون لامائیسیم، تئتریسیسم بودائی و «آیین بودای تبتی» شناخته می‌شود، در تبت، نپال و مغولستان گسترش یافت. این مذهب که علی‌رغم پیروان کمتر نسبت به دو فرقه پیشین توجه زیادی را به خود جلب کرده است بر سه پایه آموزه‌های مه‌یانه، تئتریسیسم هندی و بن، مذهب شمنی بومی تبت استوار است. در دوران ایلخانان مغول به‌ویژه از زمان هلاکو به بعد ایران یکی از مراکز مهم رشد و گسترش افکار بودائی بوده است و از آنجا که بسیاری از ایلخانان مغول پیرو وجره یانه بودند سعی و تلاش فراوانی برای بسط دین بودائی به کار بردند و در اندک زمانی سیل بخشیان، لاماهای تبتی و راهبانان بودائی تبت، مغولستان، سرزمین ایغور و حتی هند به ایران سرازیر شد و مغولان معابد بودائی زیادی برپا و رهبران مذهبی بودائی که بخشیان خوانده می‌شدند در نشر آیین خود از حمایت سیاسی ایلخانان به‌رمند گشتند. آباق‌خان و ارغون در رواج دین بودائی تلاش فراوانی مبذول داشتند و در دوره آنان دین بودائی در ایران گسترش زیادی یافت.

یکی از مهمترین حوزه‌های برخورد و تبادل دین بودائی و فرهنگ اسلامی- ایرانی را می‌توان در تصوف یافت؛ زیرا بن‌مایه‌های مشترکی بین تصوف و دین بودائی که رهبران آن در دربار ایلخانان حضور فعال داشتند وجود دارد. این امر باعث درک همدلانه‌ای از تصوف در میان ایلخانان بود و روزبازار صوفیه و مجامع خانقاهی آنان در این عصر رونق یافت. در حقیقت می‌توان گفت که مغولان در سرزمین‌های مفتوحه ناگهان در پیران تصوف، چهره شمن‌های خود را بازیافته بودند. ارادت هلاکو به خواجه نصیر طوسی و سرسپردگی غازان به شیخ زاهد گیلانی، ارادت الجایتو به بایزید بسطامی و ارادت ارغون به سمنانی از جمله شواهد این مدعاست. در دربار ایلخانان هم رهبران بودائی حضور داشتند و هم مشایخ تصوف. یک نمونه بارز آن حضور علاءالدوله سمنانی در دربار ارغون شاه پیش و پس از گرایش به تصوف است و مناظره بین وی و یکی از روحانیان بودائی (بخشی) است. علی‌رغم این تقابله‌ها که در این مناظره نشان داده شده است اما شواهد نشان می‌دهد که دین بودائی تبتی خواه ناخواه تأثیرات خود را بر این شیخ صوفی گذاشته است. البته نباید از نظر دور داشت که حوزه تصوف از چند قرن پیش بواسطه نزدیکی با جریان عرفانی بودائی تأثیرات قابل ملاحظه‌ای یافته بود که در آثار

نجم کبری و شاگردانش از جمله سعدالدین حمویه نمودار بود، اما به لحاظ مواجهه مستقیم و تأثیرات محسوس تر علماءالدوله نمونه بارزتری است.

سؤال اصلی این است که مواجهه علماءالدوله سمنانی با دین بودائی چگونه بوده و آیا وی متأثر از تعالیم بودائی است؟ فرض ما این است که برخورد سمنانی با دین بودائی عمدتاً جنبه منفی و مقابله‌ای داشته است؛ با این اوصاف ممکن است در برخی دیدگاه‌ها مانند لطایف سبعة خواه ناخواه تا حدودی زیر تأثیر بخشیان در آموزه چکره های هفتگانه دین بودائی بوده باشد.

در رابطه با پیشینه تحقیق باید گفت تاکنون مقاله یا تحقیق مستقلی با این عنوان کار نشده است اما در حوزه تأثیرات دین بودائی در ایران باید به مقاله ریچارد فولتس با عنوان آیین بودا در ایران اشاره کرد که ضمن مباحث کلی تاریخی، اشاره‌ی به دین بودائی در ایران دوره ایلخانی شده است. (فولتس، زمستان ۱۳۸۶). دکتر مصطفی وزیری (۲۰۱۲) در کتاب خود تعاملات و ارتباطات میان مسلمانان به‌ویژه صوفیه و بوداییان را به بحث گذاشته است و برآنست که زندگی سمنانی چون دربار ایلخانی را برای یک زندگی زاهدانه رها کرد، شبیه به زندگی بودا است و معتقد است که سمنانی راه را برای وحدت و یگانگی بودیزم و تصوف هموار ساخته است و سمنانی را همچون بودای صوفیه تلقی کرده است که زندگی بودا الهام بخش او بوده است. (Vaziri, 2012:128). البته این دیدگاه در مقاله تبیین و نقد شده است. گذشته از این، در این باره تأثیرات دین بودائی تتره ای بر علماءالدوله سمنانی باید به تحقیقات داریوش شایگان اشاره کرد که هم در کتاب آیین هندو و عرفان اسلامی (بر اساس مجمع البحرین داراشکوه)، به صورت جزئی (شایگان، ۱۳۸۲) و هم در کتاب ادیان و مکتبهای فلسفی هند (۱۳۹۴) به صورت کلی به تأثیرات یوگای کوندالینی و آموزه چاکره های هفت گانه تتریسیم بودائی بر لطایف سبعة علماءالدوله پرداخته و همچون هانری کربن در کتاب انسان نورانی در تصوف ایرانی، (کربن، ۱۳۷۹) طرح لطایف سبعة در علماءالدوله سمنانی را زیر تأثیر دین بودائی تتره ای دانسته است. عبدالحسین زرین کوب نیز به تبیین این موضوع و لطایف سبعة علماءالدوله پرداخته است و رد و انکار سمنانی نسبت به نظریه وحدت وجود ابن عربی را ناشی از آشنایی وی با عقاید هندوان و بوداییان و تشخیص شباهت بین این نظریه و دیدگاه‌های آنان دانسته است (زرین کوب، ۱۳۸۵) همچنین در مقاله با عنوان «اندیشه تقریب مذاهب در چهل مجلس علماءالدوله سمنانی» (سرمدی، ۱۳۹۲: ۶۹ و ۷۰) در عناوینی همچون رد قائلان به تناسخ و دفاع از اسلام و پیامبر در مقابل انتقادات بوداییان به مناظره سمنانی و رهبران بودائی در درگاه ارغون شاه پرداخته شده است. در آثار و نوشته‌هایی که به تاریخ مغولان و ایلخانان در ایران پرداخته شده نیز به اعتقادات ایلخانان و احیاناً ارتباط با عقاید صوفیان به صورت کلی پرداخته‌اند.

دین بودائی در دوره اسلامی

برخی عقیده دارند که هم‌زمان با ظهور اسلام دین بودا در نواحی شمال غربی هند رو به افول نهاد و هیچ پایگاه حکومتی از آن دفاع نمی‌کرد. این مساله در شرق ایران نیز جریان داشت و در مناطقی همچون سمرقند دین زرتشتی جای آن را گرفته بود. (عدلی، ۱۳۹۴: ۱۰۹) آیین بودائی در منابع اسلامی با نام‌های شکمانیون و سمنیه یا سمنیه خوانده می‌شوند که بیشتر به بودائیان فرا رود اطلاق می‌شد (فریامنش، ۱۳۸۵: ۱۳۹-۱۴۲). واژه بُد در میان نویسندگان مسلمان به ۳ معنی بت، بتکده و بودا آمده است. واژه شاکمونی هم در آثار اسلامی درباره بودا به چشم می‌خورد، با این اوصاف توصیف دین بودائی در مکتوبات اسلامی با حقیقت این دین فاصله زیادی دارد و بیشتر عقایدی که به بودائیان منتسب می‌شود ربطی به آنان ندارد و عقایدی کلی که می‌توان به همه ادیان هندی منتسب کرد. خطای دیگر این است که بودای تاریخی را با بوداسف (بودهی ستوه) یکی گرفته‌اند. (عدلی، ۱۳۹۴: ۱۱۱) برخی مانند بیرونی هم دین بودائی را با دین صابئان یکی پنداشته‌اند (بیرونی، ۱۳۸۹: ۲۹۳ و ۲۹۶). ابن ندیم در بیان معنی بت به تمثال بودا اشاره و از آن توصیفی ارائه می‌کند، از نگاه پیروان وی را حکیمی از جانب خدا با صفات اعظم می‌داند و از اهل خراسان روایت می‌کند که بیشتر اهالی ماوراءالنهر پیش از اسلام پیروان بودائی بوده آمد. وی بوداییان را باسخت‌ترین افراد می‌داند که به مردم نه نگفته و آنها را اجابت می‌کنند (ابن ندیم، ۱۳۸۱: ۶۱۶). بیرونی ضمن نقل پاره‌ای از اعتقادات آنها از جمله اعتقاد به تناسخ، به «بهارهای اصنام و فرخارها (۱) و دیگر آثار ایشان در ثغور خراسان که به هند متصل است»، اشاره دارد. (بیرونی، ۱۳۸۹: ۲۹۷) در این میان داستان بلوهر و بوداسف که در اصل داستان زندگی بوداست در منابع اسلامی بازتاب زیادی یافته است. (مجتبایی، ۱۳۸۳: ۵۳۱ - ۵۳۶) از طرفی به خاطر نزدیکی‌های تعالیم تصوف و دین بودائی از همان آغاز نضح تصوف نزدیکی‌ها و احیاناً وام‌گیری‌های تصوف از دین بودائی در مباحثی مانند مقام احوال مورد نقد و بررسی قرار گرفته است. یکی از موارد مورد بررسی شباهت داستان زندگی ابراهیم ادهم و بوداست. چنان که هر دو از کاخ بیرون آمده و برخورد با حوادث دنیای بیرون کاخ آنها را به تامل و داشته و باعث بیرون آمدنشان از قصر و پرداختن به زهد و سلوک شد.

دین بودائی در دوره ایلخانی (ارغون و غازان خان)

وضع دین بودا در ایران در دوره مغول‌ها یکی از مبهم‌ترین و تاریک‌ترین مباحث این زمان است. منابع تاریخی آن زمان نیز در این ابهام مقصر هستند. برای مورخین مسلمان نیز توصیف اینکه در سرزمین مسلمانان، دین بودا ده‌ها سال تا آن اندازه قدرت داشت، بسیار دردناک بوده است و به این سبب اغلب مورخان مسلمان در این باره سکوت کرده‌اند. از آنجائی که تحولات بعدی نشان داد که دوران تفوق دین بودا زودگذر بوده است، مورخین برای تشریح آن چندان اهمیتی قائل نشده‌اند. به این سبب ما هیچگونه تصویری از فرقه‌های گوناگون دین بودا در ایران در دست نداریم. لذا باید ناگزیر بطور عمومی از دین بودا صحبت کرد (اشپولر، ۱۳۵۱: ۱۸۷-۱۸۶). در حقیقت، احساسات ضد بودیزم سبب شده که نویسندگان صوفی و مسلمان، اثرات بودیزم را در این دوره به‌ویژه تعاملات و وابستگی‌های بین صوفیه و بوداییان را پنهان سازند (Vaziri, 2012: 122). هنگامیکه مغولان بر سرزمین‌های پهناور دست یافتند، پیرو عقیده شمنی بودند که در آن اصول معتقدات کاملاً مشخص نگردیده بود. دین آنان روی هم رفته از اجرای مناسک مخصوص، جادوگری و احضار ارواح تشکیل می‌شد (اشپولر، ۱۳۵۱: ۱۷۴). چنگیز خان و اوکتای تا پایان عمرشان شمنی ماندند، اما از هنگامی که قویلای دین بودا را پذیرفت و برادرش هلاکو نسبت به این دین تمایل فراوان ابراز داشت تا حدودی می‌توان گفت که او پیرو دین بودا بوده است و دین شمنی دیگر نتوانست نقش دین رسمی را داشته باشد (همان: ۱۸۵)، گر چه بسیاری از سنت‌های شمنی که دین بومی منطقه تبت و مغولستان بود، از قرن‌ها پیش در دین لامائیسم هضم شده بود. (الیاده، ۱۳۸۷: ۶۷۰ و ۶۳۳).

با گسترش قلمرو مغولی در غرب مغولستان، ابتدا ترکان آسیای مرکزی و سپس ساکنان ماوراءالنهر و شرق خراسان بزرگ کم و بیش تحت نفوذ آیین بودائی قرار گرفته بودند، به خصوص که این منطقه وسیع از گذشته‌های دور نیز پیوسته در معرض تهاجم فکری بوداییان قرار داشت. چون حکومت ایلخانی در ایالت آذربایجان تمرکز یافت و مراغه به پایتختی برگزیده شد، نفوذ بوداییان، غرب ایران را نیز فرا گرفت (بیانی، ۱۳۷۱: ۳۷۵). از شش حکمران اولی ایلخانیان پنج تن از آنها، به جز احمد تکودار پیرو دین بودائی تبتی بودند. هلاکو خان خودش بودائی پر حرارت و متعصبی بود و به همین سبب فرمان داده بود که در خوی معبد بودائی بسازند (صفا، ج ۳، ۱۳۵۵: ۱۱۰). وی شخصاً با بخششیان (۲) (راهبان بودائی) به خصوص لاماهای تبتی که در چین نیروی برتر به حساب می‌آمدند، بسیار حشرونشر داشت؛ و بخششی به نام «جنکلاون» از جمله مشاوران اصلی و یاران نزدیک وی به شمار می‌رفت و چون این خان علاقه‌ای مفرط به کیمیا داشت، کیمیگران را گرد می‌آورد و پول‌های هنگفت خرج کیمیایگری می‌کرد، بوداییان از این راه نیز بر نفوذ خود در دستگاه می‌افزودند (بیانی، ۱۳۷۱: ۳۷۵).

هلاکو و آباقاخان با روحانیون بودائی به‌خصوص لاماهای تبتی بسیار محشور بودند و عبادتگاه‌های بودائی ساختند و ثروت فراوان در آنجا جا دادند. معابد بودائی ظاهراً در سراسر ایران پراکنده بوده است، چه گفته می‌شود که در سال ۶۹۵ ه. ق. تعدادی از این معابد ویران شده است. از قرار در این معابد گروه کثیری از روحانیون بودائی ساکن بوده‌اند. نفوذ این روحانیان در فرمانروایان مغول شایان توجه بوده است (اشپولر، ۱۳۵۱: ۱۸۷). به هر حال با وجود سکوت منابع، می‌توان گفت که دین بودائی در عهد آباقاخان به اوج شکوفایی خود رسیده بود و رهبانان که در سراسر ایران پراکنده شده بودند، به سرعت در نشر عقاید خویش، ایجاد بت‌خانه‌ها و کسب نیروی روزافزون در دستگاه حکومت و سرکوبی ایرانیان می‌کوشیدند. آباقاخان و اغلب افراد خاندان وی که بودائی بودند، از هیچ کوششی برای تقویت این گروه فرو گذار نمی‌کردند. رهبانان و عبادتگاه‌هایشان از پرداخت عوارض و مالیات معاف بودند. مشاوران و دوستان عمده خان را روحانیان و کیمیاگران بودائی، به‌خصوص لاماهای تبتی تشکیل می‌دادند و تبتی‌ها بیش از هر قوم و دسته دیگری در امپراطوری ریشه دوانیده بودند (بیانی، ۱۳۷۱: ۳۷۶). تصویری که سمنانی از این دوران به دست می‌دهد تصویری عینی و واقعی است: «و در این میان دلی پر درد داشتم از تاریکی ظالمان و بت پرستان که عالم فرو گرفته بودند و مسلمانان از دست ایشان گرفتار بودند، چنان که در دیار اسلام معابد اصنام ساختند و تصرف کردند در اوقاف مدار و مساجد و خانقاهات» (سمنانی، ۱۳۶۲: ۳۱۳).

ارغون

جلوس ارغون بر تخت ایلخانی در حکم پیروزی جدید دین بودا و آغاز یک دوران ضد اسلامی بود (اشپولر، ۱۳۵۱: ۱۹۰). وی با اسلام میانه‌ای نداشت امر کرد مسلمانان را در کارها دخالت ندهند (آشتیانی، ۱۳۸۸: ۲۴۲). ارغون بودائی متعصبی بود و بخشیان او را احاطه کرده بودند. علاقه 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 شدند و به ساختن معابد و گردآوری پیرو مشغول شدند (۳). معابد ساخته شده شده بار دیگر به صورت مراکز عمده تجمع ثروت و آثار هنری درآمد. نقاشان و مجسمه‌سازان طراز اول بودائی از سرزمین‌هایشان فراخوانده شدند و با ثروت کلانی که در اختیار آنان قرار می‌گرفت، به تزئین معابد پرداختند. البته بعدها با تخریب این معابد آثار آنان نیز از میان رفت. در چین جوی بزرگان مغولی به تبع خان و به تحریص و تشویق بخشیان، گروه گروه به آیین بودائی می‌گرویدند و ایران در ظاهر به

یک سرزمین بودائی تبدیل شده بود و مسلمانان در انتظار فرصت سر در بال خود فرو برده بودند (بیانی، ۱۳۷۱: ۴۲۱). ارغون به کیمیا و نجوم و سحر و جادو مثل غالب سلاطین مغول عقیده‌ای راسخ داشت. به همین جهت بخشیان در دستگاه او قرب و منزلتی تمام داشتند (آشتیانی، ۱۳۸۸: ۲۴۲). بر این اصل و اساس است که نفوذ و قدرت روحانیون بودائی در دوره فرمانروایی ارغون به منتهای شدت رسید. ارغون به شدت تحت نفوذ روحانیون بودائی قرار داشت و در پایان حیاتش گذشته از وزراء تنها بخشیان را به حضور می‌پذیرفت (اشپولر، ۱۳۵۱: ۱۸۷ و ۱۹۰). به بیانی دیگر، ارغون جز اولین نسل مغول‌های متولد ایران است که تحت آموزش بودائی قرار گرفته بود. در کاخ او اغلب راهبان بودائی با متفکران مسلمان بحث می‌کردند تا صحت و درستی جایگاه بودائی ارغون ثابت شود (Vaziri, ۲۰۱۲: ۱۲۶). همچنین ارغون بخاطر بدست آوردن راز کیمیا و داروی زندگی جاوید به بخشیان توجه داشت و حتی آنان داروهایی برایش تجویز کرده و وی را به چله می‌نشانند و گویا بر سر استعمال همین داروها بیماریش عود کرد و درگذشت. (تنوی و دیگران، ۱۳۸۲، ج ۶: ۴۲۰۱-۴۲۰۰).

غازان خان

غازان در سال‌های کودکی نزد جد خود اباقاخان بود و خان مغول مایل به شیوه و راه بخشیان بود و او را به یکی - دو بخشی سپرد. بخشیان را از هند و کشمیر و ختای (چین) و شهرهای اوغور آوردند و در هر جا معبد ساختند. غازان همواره در این معابد با بخشیان همراه بود و بتان را عبادت می‌کرد (رجب‌زاده، ۱۳۸۳: ۶۶-۸۸). غازان همواره با بخشیان باهم در معبد ملازم بود و آن شیوه را ملاحظه می‌نمود و روزبه‌روز میل او به آن معنی زیادت می‌شد و اعتقادش در آن باب مستحکم می‌گشت؛ در شهر خبوشان بتخانه‌های معتبر بساخت؛ و اکثر اوقات گفت و شنید و خوردن و آشامیدن او در آن بتخانه‌ها با بخشیان می‌بود و رسوخ اعتقادی که بدان طریقه داشت و عبادتی که بتان را می‌کرد زیادت از حد وصف بود. در این دوره این است که خواجه رشیدالدین همدانی به دستور غازان خان برای نخستین بار اصیل‌ترین و مفصل‌ترین شرح‌حال بودا را به فارسی به رشته تحریر درآورده است. رشیدالدین این زندگینامه را از زبان و یا قلم یک شخصیت روحانی بودائی که او را کمالشیری می‌نامد و ظاهراً از بخشیان کشمیری بوده است بازگو می‌کند و همه‌جا بودا را با عنوان «بود شاکمونی» یاد می‌کند. (رشید الدین فضل الله، ۱۳۸۴: ۱۰۶-۱۰۹). (۴) باین‌همه، غازان در اول شعبان ۶۹۴ ه. ق. در محضر شیخ صدرالدین ابراهیم حموی در فیروزکوه به دین اسلام تشریف یافت (اشپولر، ۱۳۵۱: ۱۹۱).

اسلام آوردن غازان خان واقعه‌ای بسیار مهم در تاریخ ایران و منشأ تحوّل عظیمی در تاریخ حکومت ایلخانان بر ایران است. چراکه «می‌توان دریافت که تا قبل از اسلام آوردن غازان تا چه حد کار بودائیان در ایران رونق داشته و حتی احتمال بودائی شدن این سرزمین در کار بوده است» (بیانی، ۱۳۷۱: ۴۴۲). از این رو، اهمیت دینی تغییر کیش غازان در آن است که دین اسلام را از خطر برافتادن در ایران رهایی بخشید و از غلبه سایر ادیان که خواه‌وناخواه در حال توسعه بود پیش‌گیری کرد. بدین خاطر که «دین اسلام که از اوان تسلط مغول بر ایران تا این تاریخ یعنی متجاوز از هفتادسال از رسمیت قاطع افتاده و به‌صورت یکی از ادیان مجاز در ردیف دین‌های بودائی و مسیحی و یهودی درآمده بود، از آن حال خارج شد زیرا با نخستین فرمان غازان قبول اسلام برای همه آحاد مغول در قلمرو سلطنت او و اجرای آداب دین واجب گردید و به غازان عنوان «پادشاه اسلام» داده شود (صفا، ج ۳، ۱۳۵۵: ۱۳۰-۱۲۷).

غازان خان به شدّت با بودایی‌گری به مخالفت پرداخت و بخشیان را مجبور ساخت که یا قبول اسلام کنند و یا به اوطان قدیم خود بازگردند و یا عقیده خود را به‌هیچ‌روی اظهار نمایند (صفا، ج ۳، ۱۳۵۵: ۱۳۱). «فی‌الجمله بخشیان را گفت: که مرا معلوم است که شما را علمی نیست، لیکن پادشاهان از سر تعصب باید که تمامت اصناف خلق رعیت ایشان باشند بدان سبب جمله را محافظت و تیمار داشت کنند و بهایم را نیز که هیچ ادراک و عقل ندارند پادشاهان و اهل اسلام و عموم مردم جهت مصالح و احتیاج غمخوارگی کنند و نگاه‌دارند. از آن شما نیز برین طریق است اما باید که به سر مویی از شما اثر بت‌پرستی و تعصب و ناراستی ظاهر نگردد و الا شما را علف شمشیر گردانم» (۵) (همدانی، ۱۳۳۶: ۲۸-۲۹). نتیجه سختگیری غازان خان آن شد که در دوره او بخشیان بت‌پرست بودائی یا همه مسلمان شدند و یا اگر معدودی از آنان باقی‌مانده بودند قدرت نداشتند تا معتقد خود را اظهار نمایند (صفا، ج ۳، ۱۳۵۵: ۱۳۱). بنا بر آنچه آمد می‌توان دریافت، گرچه غازان اسلام را پذیرفت و یک مسلمان صمیمی بود، اما همواره یک «بودائی مسلمان شده» زیست (بیانی، ۱۳۷۱: ۴۴۴).

علاءالدوله سمنانی

علاءالدوله سمنانی از مشایخ بزرگ توصف در دوره ایلخانی است که خرقه خود را از طریق نورالدین عبدالرحمن کسرقی اسفراینی (وفات ۶۹۵) و شیخ احمد جوزفانی (وفات ۶۶۹) به شیخ رضی الدین علی لالا از مشایخ کبرویه می‌رسانید. وی از خاندان بزرگان و امراء سمنان بودند، (سمنانی، ۱۳۷۸:

۱۳۷۸: ۱۵). در ابتدا وی نیز امیر جوانی در در دستگاه ارغون شاه بود که دچار احوالات غریبی شد. از این رو دربار را ترک و به عزلت و عبادت و نشست و در جستجوی طریق رهایی تقریباً همان کاری را کرد که از قدمای مشایخ صوفیه مثل ابراهیم ادهم و شبلی نقل کرده‌اند. داستان توبه و گرایش وی به تصوف آن‌گونه که خود وی در کتاب العروه لاهل الخلوه و دیگر آثارش حکایت کرده است یک ماجرای واقعی صوفیانه است. وی در ذی‌الحجه ۶۵۹ ولادت یافت و تعلق به خانواده‌ای از اعیان و محتشمان ولایت داشت. پدرش شرف‌الدین محمد بن احمد البیبانکی در زمان ارغون یک‌چند حکومت بغداد و عراق داشت، عمش وزیر ارغون و خالش قاضی ممالک بود (زرین کوب، ۱۳۸۵: ۱۶۹). (۶) به تصریح خودش «عم من ملک جلال‌الدین سمنانی وزیر او بود و خال من قاضی ممالک و ندیم و جمله‌الملک ارغون بود» (سمنانی، ۱۳۷۸: ۱۶۶).

از این رو خود وی خیلی زود و از همان اوان جوانی وارد خدمات دیوانی شد و عنوان علماءالدوله که بر نام او (رکن‌الدین احمد) افزوده شد به سبب همین اشتغال وی به خدمات دیوانی بود. در سال ۶۸۳ ظاهراً شانزدهم ماه صفر که بین ارغون و عمش سلطان احمد تکودار بر در قزوین در محلی به نام آق خواجه تلافی خصمانه‌ای روی داد، علماءالدوله در سپاه ارغون بود و بیست و چهار سال داشت. در گیرودار این جنگ بود که علماءالدوله می‌خواست جلادت و شجاعت خویش را به رخ ارغون بکشد و خود را در نظر او عزیزتر کند؛ اما حالتی روحانی به شکل یک نور مجهول در قلب خویش احساس کرد که وی را دگرگون ساخت. درست وقتی صدای الله‌اکبر وی که در آن ایام حتی در لشکر مغول نشانه و شعار آغاز حمله بود، برآمد این نور مرموز به درون قلبش تابش یافت. در یک لحظه گویی حجاب از پیش چشم وی برداشتند و امیر جوان دنیای ماوراء گور را بدان گونه که توصیف آن را از علماء شنیده بود مشاهده کرد. این لحظه بود که بیهودگی جنگ و بیهودگی خدمت و طاعت مخلوق به‌طور بارزی پیش چشم وی مجسم شد. نوری که در این لحظه در دلش تابید او را رها نکرد و تا روز بعد با وی همراه بود. تا وقتی دو لشکر از یکدیگر جدا شدند علماءالدوله همچنان مبهوت و بیخود بر روی اسب خویش مانده بود. بود. حتی روز دیگر که آن حالت وی را رها کرد تأثیر آن همچنان باقی بود (زرین کوب، ۱۳۸۵: ۶۹-۱۷۰). پس از آن توبه کرد و به کم خوردن و کم گفتن پرداخت و به عبادت و قضایای نماز پرداخت، دو سال بعد وقتی به بیماری لاعلاجی مبتلا بود دربار را ترک کرد و به سمنان رفت و بیماری وی بهبود یافت، کنیزان و غلامان را آزاد کرد و به عمارت خانقاه سکاکیه پرداخت، از طریق آشنایی با صوفی به نام شرف‌الدین که سمنانی برایش تجربیات خود را بیان کرد با نورالدین اسفراینی از مشایخ آن دوره بغداد آشنایی یافت اما در راه رفتن به نزد شیخ در همدان توسط یاران ارغون به سمت سلطانیه هدایت

شد و با روحانیان بخشی به مناظره نشست، ارغون اصرار داشت در کاخ نزد وی بماند اما سمنانی امتناع کرد و به طرف سمنان بازگشت و ارغون مواظب بود که به بغداد نرود اما وی مخفیانه به بغداد رفت و به دستور اسفراینی به چله نشست و سپس به حج رهنمون شد، در بازگشت نیز خلوتی زیر نظر شیخ به سر آورد و شیخ به وی اذن ارشاد طالبان داشت. از آن پس سمنانی در خانقاه خود و دیگر خانقاه‌هایی که بنا کرده بود به تعلیم شاگردان پرداخت و ضمن آن به تألیف آثاری چند در تصوف پرداخت. چهل مجلس حاصل ملفوظات و سخنان اوست به دست یکی از شاگردانش به نام امیر اقبال سجستانی مکتوب شده است. به جز آن آثار متعدد دیگری به فارسی دارد که ذیل عنوان مصنفات فارسی منتشر شده است. مهم‌ترین اثر او کتاب العروه لاهل خلوه است که سمنانی در اواخر عمر نوشته و دیدگاه‌های خود را در موضوعات مختلف دینی، عرفانی و فکری بیان کرده است. اصل کتاب به عربی است اما بلافاصله توسط توسط وی یا یکی از شاگردانش به فارسی ترجمه شده است که تفاوت‌های جزئی با اصل عربی دارد.

نشانه‌ها و مشابهت‌ها

برخی محققان با بیان مشابهت‌های اتفاقات زندگی و تجارب سمنانی مانند حشرونشر با بخشیان درگاه ارغون و آگاهی وی از برخی اصطلاحات و مفاهیم دین بودائی را تحت تأثیر دین بودائی و شخص شخص بودا می‌دانند. این پژوهشگران همچنان که برخی شباهت‌ها بین زندگی سمنانی و بودا از جمله ترک دربار ایلخانی و زندگی زاهدانه وی را یادآور ترک کاخ سلطنتی توسط بودا و وسوسه شیطان در خلوت سمنانی را یادآور تلاش مارا (۷) در جهت اغوای بودا دانسته‌اند (۸). (Vaziri, 2012: 126-128). درست است که سمنانی از کودکی و در مدت همکاری با ارغون با بخشیان و کاهنان بودائی محشور کرده بوده است که در آثار سمنانی مانده العروه یا چهل مجلس بعضی از آن‌ها انعکاس دارد و حاکی از آشنایی وی با مفاهیم بودائی است، اما عمده این موارد متضمن نقد دیدگاه‌های بوداییان است. حتی آشنایی وی با دیدگاه‌های بوداییان باعث شده تا هر آنچه در تصوف مشابه با دیدگاه بوداییان تلقی می‌کرده است مانند دیدگاه وحدت وجود ابن عربی، مورد انکار قرار دهد. از طرفی وجود مشابهت بین بودیزم و تصوف مانند ترک و عزلت و دنیاگریزی، نقش پیر در تصوف و آموزگار (گورو) (۹) در دین بودائی تتره ای غیرقابل انکار است (۱۰) (ترایب و معلم، ۱۳۸۸: ۱۴۳-۱۴۲)؛ اما این امور صرفاً شباهت است و به نظر نمی‌رسد سمنانی در سلوک و افکار خود تأثیر چندانی از دین بودائی پذیرفته باشد، گر چه در مقولاتی مانند لطایف سبعة سمنانی امکان تأثیر پذیری وجود دارد، بنابراین ضمن پذیرش احتمال

تأثیرپذیری جزئی سمنانی از دین بودائی، برخی وجوه مشترک مطرح شده در آثار سمنانی را مورد دقت قرار داده می‌شود.

تناسخ

علاءالدوله ضمن اشاره به مباحثه فراوان با بخشیان (۱۱)، بیان می‌کند: «معتقد ایشان در سلوک تناسخ است و در وصول اتحاد؛ یعنی می‌گویند که چون تناسخ به نهایت رسد، وصول حاصل شود و آن وصول را اتحاد می‌گویند، هداهم الله الی نور الرشاد و باوجود این اتحاد، اثبات می‌کنند سرای آخرت را و آنچه در وی است از نعیم مقیم، از برای سعدا و عذاب الیم از برای اشقیاء، اما به طریق تناسخ، نه چنان که اهل حق اعتقاد دارند و دعوی می‌کنند که کمال مطلوب حاصل نمی‌شود، مگر به عبور از صفات ذمیمه که سبعیه و بهیمیه است و شیطانیه و غیر آن؛ و چنین می‌گویند که ممکن نیست گذشتن از صفات ذمیمه، مگر به خلع بدن اول و پیوستن به بدنی دیگر و تناسخ این است و واصل را «تَرَخَان» (۱۲) می‌گویند» (سمنانی، ۱۳۶۲: ۲۶۷-۲۶۸). اما وی تناسخ را تبدیل صفات سالک می‌داند و معتقد است که روح به هیچ بدن دیگری نمی‌رود. در باب تصحیح نظریه تناسخ بیان می‌کند: «به‌درستی که ما در یک بدن عبور می‌کنیم که جمیع صفات ذمیمه حیوانی و شیطانی را داریم و ما را صفات حمیده ملکی حاصل می‌شود و از آن نیز به جذب الهی ترقی می‌کنیم تا به محاضر صفات حق تعالی، حاضر می‌شویم و تخلّق به اخلاق حق می‌یابیم، بی‌آنکه از این بدن ظاهر به بدنی دیگر رویم، چه کمتر و چه بهتر و چگونگی عبور و تبدیل صفات ذمیمه را به حمیده در سلوک مشاهده می‌کنیم، آن زمانی که از مقامی به مقامی دیگر ترقی می‌کنیم، چنان که می‌بینیم» (سمنانی، ۱۳۶۲: ۲۶۸). بدین ترتیب از نظر وی آنچه تناسخیان تبدیل جسم می‌نامند در واقع تحولات و دگرگونی‌های روحی است که برای سالک طریق پدید می‌آید (محمدی وایقانی، ۱۳۸۱: ۲۱۲).

سمنانی در بیانی عجیب بر آن است که به طور مستقیم آثار بزرگان دین بودائی و هندوئیسم را خوانده و حقیقت آن را دریافته اما بخشیان معاصر وی این معانی را نیافته‌اند، وی بر آن است که منظور رهبران این آیین‌ها از نسخ، مسخ و فسخ را ناشی از تعلق روح به بدن انسانی، حیوانی و جمادی است و همه این موارد متضمن تبدیل صفات سالک است: «اکنون بدانید که سبب واقع شدن شما در وادی تناسخ و اعتقاد بد کردن، آن بوده که کتاب استاد خود را مطالعه کرده‌اید و حقیقت آن ندانسته‌اید که آن قوت متخیله شما چیزهای دیگر باز نموده و حال ایشان چیزی دیگر بوده، چه ایشان را که استادان شما

بوده‌اند، دیدم و خواندم که در کتاب‌های خود نوشته‌اند. شما از نادانی در تیه تناسخ گرفتار شدید و ایشان را دیدم که چنین اعتقاد داشتند. اگر تعلق روح را به بدنی انسانی دیده بودند، آن جهت را نسخ می‌گفتند و اگر دیده بودند که روح به بدن حیوانی متعلق شد، آن را مسخ گفتند و اگر دیدند که آن صاحب روح نباتی شد، آن را فسخ می‌گفتند و اگر دیدند که به جسم جمادی مبدل شد آن را رسخ نام نهادند. پس چون به ایشان باز نمودم که این‌همه تبدیل صفات سالک است و به هیچ بدن دیگری نمی‌رود روح ایشان» (سمنانی، ۱۳۶۲: ۲۷۰-۲۶۹). لذا آنچه سمنانی از تناسخ تعبیر کرده است، همان چیزی است که در تصوف به عنوان تبدیل صفات سالک است که در بدن وی واقع می‌شود. گویا سمنانی بر این باور بوده که در آثار بزرگان بودائی نیز منظور از تناسخ همین بوده است، نه تناسخ به معنی ورود انواع روح‌های انسانی، حیوانی و احیاناً گیاهی در یکدیگر است. به هر روی سمنانی دیدگاه تناسخ بودائیان را نمی‌پذیرد و مفهومی صوفیانه را بر آن حمل می‌کند که هیچ نسبتی با دیدگاه هندوان و بودائیان ندارد. (سمنانی، ۱۳۶۹: ۲۲۴ و ۲۲۵) نکته قابل ذکر در ارتباط با سمنانی و بخشیان اهمیت دارد این است که سمنانی بین می‌کند که با پس از بیان مباحثه خود با بخشیان در موضوع تناسخ از مجاب شدن و مسلمان شدن آنان یاد می‌کند: «انصاف داده و گفتند حق با شماست؛ و بیشتر مسلمان شدند» (همان: ۲۲۵) گر چه ممکن است برخی بودائیان برحسب ظاهر در نزد سمنانی پذیرش اسلام کرده و در باطن به به مرام خود پایبند بوده‌اند، اما این موضوع اگر مربوط به روزگار برتری اسلام بر دین بودائی در دربار ایلخانان باشد تعجبی ندارد چون به طبع پادشاه برخی از سالکان بودائی در حوزه فرهنگی اسلام و ایران صوفی شده‌اند؛ احتمالاً بابا براق از صوفیان وابسته به دربار ایلخانان از آن جمله باشد. (کاوندی و دیگران، ۱۳۸۹: ۸۱).

وحدت وجود

نظریه وحدت وجود ابن عربی یکی از دیدگاه‌های مهم در تصوف است که با وجود اینکه بیشتر صوفیه از این دیدگاه استقبال کرده‌اند، اما دو مخالف سرسخت نیز در بین آنها یافت می‌شود که عبارتند از علماء‌الدوله سمنانی و احمد سرهندی. در این میان شاید سمنانی به خاطر نقدهای صریح و تند به ابن عربی و نامه‌ای که بین عبدالرزاق کاشانی و وی رد و بدل شده است، شهرت بیشتری دارد و علی‌رغم اینکه شباهت‌هایی بین دیدگاه سمنانی و ابن عربی در مباحث دیگر وجود دارد، اما در مقوله وحدت وجود کاملاً دیدگاهی متعارض با ابن عربی دارد. برخی مانند زرین کوب بر این عقیده هستند که رد و

انکار سمنانی نسبت به دیدگاه وحدت وجود ناشی از آشنایی وی با عقاید هندوان و بوداییان و تشخیص شباهت بین این نظریه و دیدگاه‌های آنان دانسته است. (زرین کوب، ۱۳۸۵: ۱۷۲) علاءالدوله پرسش و پاسخی را در مورد نهایت تناسخ بیان کرده است که نسخ را نهایی هست یا نه؟ تناسخیانی که بر طریقه شاکمونی سلوک می‌کنند و مدعای ایشان آن است که نسخ را نهایت هست؛ تا در عالم تلون است شقی سعید و سعید شقی و غنی فقیر و فقیر غنی شود، فاما چون به کمال مطلوب رسید به‌حق متحد شد و نسخ نماند. این بیچاره را با ایشان مباحثه بسیار اتفاق افتاد تا حدی که گفت: مذهب شکمان آن است که می‌گویند: نفوس چون قطرات‌اند و حق تعالی همچون دریا. چون قطره به دریا رسید رسید متحد شد؛ و ایشان آن شخص را «برخان» گویند به معنی اصل. این بیچاره گفت: آن قطرات اگر از همان دریا بیرون آمد تا کمال حاصل کند، لازم آید که آن دریا از حلیت کمال عاقل بوده باشد و حق تعالی از نقص منزّه است؛ و اگر از دریای دیگر - که ناقص بوده - بیرون آمده شرک ثابت گردد و به نزدیک ایشان شرک باطل است و در توحید ثابت‌قدم‌اند (سمنانی، ۱۳۶۹: ۲۲۴).

این مفهوم که قطره‌ها به دریا باز می‌گردند و در واقع کثرات تبدیل به وجود آغازین می‌شوند، در واقع بیان گر اصل آموزه سه پیکر بوداست که اصلی مهیایانه ای است که دین بودائی تنتره ای نیز مانند دیگر اصول مهیایانه آن را پذیرفته است و آن نظریه تتاگته گربه است که ابتدا لقب بودا بود اما در مهیایانه گسترش یافت و مفهوم مطلق یا بودای جاودانه (درمه - کایه) گرفت. بر اساس این دیدگاه فقط این گوهر واقعی است و بقیه چیزها ناواقعی و نمود محض و عاری از خود هستند (گوشه، ۱۳۸۲: ۳۴) که متضمن دیدگاهی وحدت گراست و شباهت با م t هوم وحدت وجود این عربی دارد. شاید از این روست که سمنانی این وجه شباهت عقاید بوداییان با ابن عربی را مستمسک رد دیدگاه وحدت وجود ابن عربی قرار داده است. وی کم و بیش در وحدت وجود همین دیدگاه را دارد و در عروه آورده است: «و دیگر جماعتی که به وجود مطلق قائلند و وجود مطلق را ذات حق اعتقاد دارند و می‌گویند که آن وجود مطلق را بی افراد در خارج وجودی ندارد. همین قوم مباحی‌اند و از ایشان تبری کردن واجب است. گر چه برخی صفات مباحیان ظاهر نمی‌کنند.» (سمنانی، ۱۳۶۲: ۲۷۶ و ۲۷۷) وی ایشان را بدتر از طبیعیون و دهریون دانسته و قائل است که قابل ارشاد نیستند. (همان: ۲۷۷)(۱۳) چنان که در نامه‌اش به عبدالرزاق کاشانی در نقد دیدگاه وحدت وجود ابن عربی می‌نویسد، این دیدگاه را از جمله موافق با دیدگاه الشاکمانیون (بودائیان) می‌یابد: «هذا الهذیان تب الی الله توبه نصوحاً لتنجو من هذه الورطه الوعره الی یستنکف منها الدهریون و الطبیعیون و الشکمانیون و السلام من اتبع الهدی» (سمنانی، ۱۳۷۸: ۵۱).

اندام شناسی عرفانی (هفت چاکرا) و لطایف سببعه سمnانی

یکی از موضوعات مهم در اندیشه سمnانی بحث لطایف سببعه است که شباهت آشکاری با چاکره های هفت گانه تنتریزم دارد و در مقایسه بین دیدگاه سمnانی و دین بودائی تنتره ای بیشتر مورد توجه است. حال باید دید تا چه مقدار این موضوع زیر تأثیر دین بودائی است و یا اینکه اساساً از مقوله شباهت است و سمnانی این موضوع را از آموزه‌های تصوف و عرفان اسلامی اخذ کرده است. بودیزم تنتره با دیگر مکاتب تنتریزم اتفاق نظر دارد که بدن معبد همه حقایق است و بدن عالم صغیر است که همه حقایق عالم را در خود دارد. در بودیزم تنتره بدن به‌عنوان واسطه‌ای است که از طریق آن می‌توان به حقیقت دست‌یافت (Dasgupta, 1950: 161). در حقیقت، ارتباط بین بدن و جهان، بین عالم صغیر و عالم کبیر، بین انسان و خدا، بین موجودات و اعمال، کمابیش اصلی ضروری در جهان‌بینی و اعمال تنتریزم است (Smith, 2005: 8992). در مکتب تنتره، سالک برای رسیدن به مقصد آزادی، باید مرحله‌ی و منازل را پشت سر گذارده و اعمال ویژه‌ای را انجام دهد که یوگای تنتره ای (۱۴) یا کوندالینی نامیده می‌شود. انسان با طی مراحل یوگای تنتره می‌تواند به مقصد نهایی برسد (قرایی، ۱۳۸۱: ۵۷). گفته شده است همان‌طور که یک در با یک کلید باز می‌شود، یوگی نیز در رهایی و نجات را با بیدار کردن نیروی کوندالینی می‌گشاید (Smith, 2005: 8993). کوندالینی (kundalini) از لغت سنسکریت کوندا (Kunda) به معنای درهم پیچیده که در ادبیات تنتره‌ای انرژی درونی انسان و معادل انرژی کیهانی شکتی است. این انرژی درونی همچون مار در پایین‌ترین نقطه بدن حلقه زده است و به موازات ریاضتها و تمرینهای جسمی و روحی سالک با گذشتن از ۶ مرکز (cakre) که گفته می‌شود در ستون فقرات قرار دارند آزاد شده و سالک در مرحله هفتم به مرتبه آگاهی و اتحاد با شیوا می‌رسد. این چاکره‌های چاکرا عبارتند از: مولادارا: بین مقعد و آلت تناسلی مرتبط با خاک و برهما؛ سوادیشتانا چاکرا: بین اعضای تناسلی مرتبط با آب و ویشنو؛ آناهاتا چاکرا: ناف مرتبط با آتش و رودرا؛ مانیپورا چاکرا: قلب مرتبط با هوا و ایشوارا؛ ویشودی چاکرا: گلو مرتبط با ائیر و نارینا؛ آجینیا چاکرا: بین دو ابرو، مرتبط با نیروی شناخت و بودهی؛ ساهاسرا چاکرا: سر مرتبط با اساس آگاهی و شیوا (شایگان، ۱۳۸۲: ۱۲۰-۱۱۸). اتحاد نمادین کوندالینی با شیوا که در انسان یعنی عالم صغیر واقع می‌شود نمونه اتحاد دو اصل کیهانی شیوا و شکتی است که در کیهان و عالم کبیر حاصل می‌شود.

از طرفی سمnانی معتقد است که بدن انسان را به عنوان عالم صغیر است در مقابل عالم کبیر که هستی است. (سمnانی، ۱۳۶۹: ۱۴۷). وی افلاک، عناصر اربعه را قابل تطبیق با بدن انسان دانسته (۱۵)

و لطایف هفت گانه وجود را بر عالم کبیر تطبیق داده است: «نفوس فلکی و عقول فلکی به جای لطیفه قالبی است که در انسان موجود است و نفس کَلّی که عرش است، به جای لطیفه نفسی انسانی است و عقل کَلّی که لوح محفوظ است، به جای لطیفه قلبی انسانی است و مدارِ نوری به جای لطیفه سَرّی انسانی است و دواتِ نونی به جای لطیفه روحی است و قلمِ قدسی که پنهان است از چشم عقل، به جای لطیفه خفی (۱۶) انسانی است و فیض که از حق تعالی فایض می‌گردد، به صفت واجدی در وقت تجلّی تا شناخته شود، به جای لطیفه حقی (۱۷) است که بی‌واسطه از حق مبین فیض می‌گیرد و عالم شهادت به جای ظاهر بدن انسانی است» سمنانی، ۱۳۶۲: ۲۶۲-۲۶۱؛ (سمنانی، ۱۳۶۲: ۲۲۹-۲۳۰) سرانجام آن که هر از این ناحیه‌ها یا اندام‌ها با نور رنگینی به نشان درمی‌آید که عارف، در حالتی از ژرف‌اندیشی، توانایی به دیده آوردن آن را پیدا می‌کند و باید بیاموزد که بدان نگرش داشته باشد، چراکه این رنگ به او از حالت مینوی خودش آگاهی می‌دهد (کربن، ۱۳۷۹: ۱۷۸)؛ هر کدام از این انوار که هفت پرده غیبی نام دارد، ده هزار حجاب است که به ترتیب عبارتند از پرده غیب شیطان، کدر، پرده غیب نفس کبود، پرده غیب (دل) سرخ‌رنگ عقیقی، پرده غیب سر، سفید؛ پرده روح به‌غایت دل‌فریب؛ پرده غیب خفی، رنگ آن پرده صافی و پرده غیب الغیب با رنگ آن سبز. (سمنانی، ۱۳۶۹: ۳۱۱-۳۱۰).

سالک با تسخیر هر لطیفه، به حالات و قوایی دست می‌یابد که می‌تواند نفوس و نیروهایی را مسخر خود گرداند و به کرامات عیانی و بیانی برسد و حتی ارواح طیبه ساجد او می‌شوند و به مرحله خلع بدن هم می‌رسد. (۱۸) میان رخدادهای جهان بیرونی و رخدادهای درونی جان همانندی‌ای هست؛ میان آنچه سمنانی زمان آفاقی، زمان افق‌ها یا زمان افقی می‌نامد همان زمان فیزیکی برشمارنده تاریخ و زمان انفسی یا زمان روانی نیز همانندی‌ای است. درست از همین روست که هر راستی بیرونی می‌تواند به ناحیه‌ای درونی که با آن هم‌نواپی دارد، بازگشت داده شود. این ناحیه یکی از رشته اندام‌های لطیف اندام شناسی عرفانی است و هر یک از اندام‌ها، به دلیل باهم نسبت داشتن زمان‌ها، رمزی است از پیامبری که در جهان کوچک آدمی یافت می‌شود و این اندام انگاره و نقش او را بر خود می‌پذیرد. (کربن، ۱۳۷۹: ۱۷۸). از این‌روی، این هفت لطیفه با ادوار نبوت مقایسه پذیر است که از آدم آغاز می‌شود و به حضرت محمد ختم می‌شود.

لطفه	مراتب وجودی	مراتب معنوی	الوان انوار	مراتب فیض
قالیبه	شیطان	آدم	مکدر	کرسی
نفسیه	نفس کلی	نوح	کبود	عرش
قلبیبه	عقل کلی	ابراهیم	سرخ	لوح محفوظ
سریه	سر	موسی	سفید	مداد نوری
روحیه	روح	داود	زرد	دوات نونی
خفیه	نهانخانه دل و فیض	عیسی	صافی مهیب	قلم قدسی
حقیه	گوهر حقیقت	محمد	سبز	صفت واحدی و احدی

بنا بر آنچه آمد، می‌توان دریافت، مراکز لطیف و چاکراها و پدیده‌های بصری و رنگین و الهی آن‌ها به طرز مشابهی مطرح شده‌اند. برخی بر این اعتقادند که سممانی از تکنیک‌ها و تمرین‌های چاکره‌ای که بوداییان آموزش می‌دادند را برای چیره شدن بر نفس استفاده کرده، اما تنها لغات صوفیه را به کاربرند (Vaziri, 2012: 128-131)؛ اما دقت در آثار سممانی نشان می‌دهد که احتمال چنین چیزی ضعیف است و در فکر وی اصالتی وجود دارد که نشان می‌دهد وی دارای استقلال رای است. (زرین کوب، ۱۳۸۵: ۱۷۸-۱۷۳). در این باره ذکر چند نکته ضروری است. اولاً اینکه هم بحث انوار و هم لطایف هفتگانه که در تعلیم وی موجود است، سابقه در تعالیم صوفیه قبل از وی به‌ویژه کبرویه دارد؛ زیرا پیش از وی نجم الدین کبری مبحث تجربه عرفانی بر پایه نور و رنگ‌های مختلف را بیان کرده است (همان: ۹۳-۹۱)؛ و هم سعدالدین حمویه در بحثی مستوفاً به بحث اطوار قلبی و مباحث رنگ‌ها پراخته است. سعدالدین حمویه (۵۸۶-۶۵۰ ه.ق) در رساله قلب المنقلب که در معرفت اطوار قلب تالیف کرده است اطوار قلبی را عبارت می‌داند از: صدر، قلب، شغاف، فؤاد، حبه‌القب، سویدا و مهجه. وی از کمال قلب معنوی سالک و عارف، ولایت و تجلیات اسماء حسنی در هر یک از اطوار مذکور

سخن گفته و به تطبیق حالات برخی مشایخ مانند ابوالسعید ابوالخیر، بایزید بسطامی، حلاج و خواجه عبدالله انصاری تطبیق می‌دهد (حمویه، ۱۳۶۷: ۲۵۷). تقسیم بندی سعدالدین با تقسیم بندی علماء الدوله الدوله سمنانی از جهت تقسیم بندی هفت گانه و نیز تقسیم بر حسب قران و نیز ارتباط هر طور با پیامبران که به طور ضمنی دران گنجانده شده است همخوانی دارد.

همچنین نجم رازی در کتاب مرصاد العباد خود تقسیم بندی هفت گانه ای هم در باب اطوار انجام داده است و در این تقسیم بندی به انوار رنگی قابل رویت توجه کرده است (رازی، ۱۳۶۹: ۱۸۷) که به اختصار عبارتند از: صدر معدن گوهر اسلام؛ قلب معدن ایمان؛ شغاف معدن محبت و عشق؛ فؤاد معدن مشاهده و رویت؛ حبه القلب معدن حضرت الوهیت و خاصان؛ سویدا معدن مکاشفات غیبی و علوم لدنی و مهجه القلب که معدن ظهور انوار تجلی‌های صفات الوهیت است (همان، ۱۹۸-۱۹۷). هم سعدالدین و هم نجم رازی از تربیت یافتگان نجم کبری هستند. نجم کبری همچنین اولین عارف دنیای اسلام است که تجارب عرفانی و مراحل روحی و شرایط عارف در اطوار سیر را در قالب رنگ‌ها منعکس کرده است. گویا سمنانی نیز شبیه به این تعلیم را از عبدالرحمن اسفراینی که از طریق رضی الدین علی لالا از مشایخ کبرویه، تعلیم یافته است. وی در العروه از محتوای اولین مکتوب اسفراینی به خود می‌نویسد که متضمن تعلیم لطایف هفتگانه قلبی است: «هر چه در خاطرت آید از نیک و بد همه را از خود دور کنی که خاطرها حجاب است میان تو و مطلوب تو و حجاب، حجاب است اگر اطلس و حریر است یا گلیم سیاه؛ و بدرستی که حضرت مصطفی صلی الله علیه و سلم فرموده: ان سبعین الف حجاب من نور و ظلمه، الی آخره؛ یعنی: خداوند را جل ذکره هفتاد هزار حجاب است از نور و ظلمت که بنده بواسطه آن حجاب از حق بازمانده» این شواهد نشان می‌دهد که سمنانی بن مایه‌های لطایف هفتگانه را از معارف عرفان اسلامی اخذ کرده است. هر چند نمی‌توان تأثیرات از بودائیان را به کلی نادیده گرفت، ولی نمی‌توان گفت لطایف سبعة را از بودائیان اخذ کرده است.

نتیجه

در دوران ایلخانان مغول به‌ویژه از زمان هلاکو به بعد کشور ما یکی از مراکز مهم رشد و گسترش افکار بودائی در غرب آسیا بوده است. از این رو، در اندک زمانی سیل بخشیان، لاماهای تبتی و راهبان بودائی از چین، تبت، سرزمین اویغور و حتی هند به ایران سرازیر شد. به واسطه آشنایی ایلخانان با آداب و مفاهیم عرفانی در تتریسیم بودائی، تصوف برایشان امری آشنا تلقی می‌شد و گاهی به پیران تصوف

ارادت نشان می‌دادند. در این میان سخن از تأثیر دین بودائی تتره که مغولان با خود به ایران آوردند بر تصوف و به‌ویژه آرای علاءالدوله سمنانینیز در میان است، برخی در این باره مبالغه کرده‌اند سعی کرده‌اند کرده‌اند وی را متأثر از شخصیت بودا و تعالیم بخشیان روحانیان بودای تتره بدانند که سمنانی ایام نوجوانی و جوانی را در دربار با آنها سپری کرده بود، اما مطالعات ما نشان داد که سمنانی نه تنها زیر تأثیر این گروه نبوده بلکه در آرای خود چهره‌ای مخالف نشان داده و حتی ارای مشابهی که در دنیای اسلام نیز بوده را مورد نقد قرار داده است. لذا در ذیل بحث تناسخ، وحدت وجود معلوم شده که وی به کلی با دیدگاه بودائیان مخالف است و در موضوع لطایف سبعة هم بیشتر به آرای متقدمان خود و رهبران کبرویه وام دار است تا تعلیم چکره های هفتگانه دین بودائی تتره. با این اوصاف این که کسانی از رهبران کبرویه در خوارزم و آسیای میانه قبل از وی به خاطر نزدیکی‌های جغرافیایی و فرهنگی خواه ناخواه زیر تأثیر دین بودائی تتره باشند نیز ممکن است اما عمده این تأثیرات ظاهری است و نمی‌باید چندان عمقی داشته باشد.

یادداشت‌ها

- ^۱ - بهار و فرخار به معنای بت خانه است.
- ^۲ - بخشی کلمه‌ایست سانسکریتی و در اصل به معنی عالم مذهب بودائی است و از بخشیان عده‌ای را که به انزوا سرمیکرده‌اند توین می‌گفتند. ولی پس از حشر با قوم اویغور که طایفه‌ای از ایشان دین بودائی داشتند از این بخشیان جمعی را به عنوان دبیری و کتابت به خدمت خود گرفتند و ایشان علاوه بر آشنا کردن مغول به خط اویغوری دسته‌ای از مغول را هم به آئین بت‌پرستی بودائی و احترام به آفتاب واداشتند و غالباً رؤسا و امرای مغول در باب سحر و جادو نیز از آن گروه استشاره می‌نمودند به همین مناسبات کلمه بخشی در میان مورخین قدیم معانی بت‌پرستی و عالم به سحر و جادو و منشی و کاتب را پیدا کرده است (آشتیانی، ۱۳۸۸: ۸۷). همچنین گفته شده بخشی به معنی روحانی بودائی محرف کلمه چینی پوشی (حکیم و فرزانه) است؛ همان که در تبت لاما گویند (ذکاوئی قراگزلو، ۱۳۷۹: ۱۸). بخشی گویا از لغت مغولی (بغشی) که معنی عالم و معلم را افاده می‌کند گرفته شده است (سمنانی، ۱۳۷۸: ۱۳۱).
- ^۳ - در دوره ارغون این سرزمین پر از معابد و صومعه‌های بودائی بود. واعظان و راهبان بودائی را از هندوستان به ایران می‌آوردند و مسلمانان و مسیحیان و یهودیان بدون شک، این توسعه سریع بت پرستی را با وحشت می‌نگریستند (ساندرز، ۱۳۶۳: ۱۷۳). رک: (صفا، ج ۳، ۱۳۵۵: ۱۱۱).
- ^۴ - متابعان شاکمونی سه فریق‌اند، یکی را شیرواک گویند و ایشان از طبقه نازل‌اند و مقلد، گویند: شاکمونی راهی سخت دشوار نموده است، به جهد و سعی ما چگونه به مقصد رسیدیم، یا چگونه کسی را ارشاد و هدایت کنیم. بکوشیم و خویشتن را تنها خلاص دهیم. فرقت دوم: سرتیکند و این‌ها متوسط‌اند و ماورای طبقه نخستین. زعم ایشان چنان است که اهل دنیا را از بلاها خلاص دهند و مدد و معاونت نمایند؛ و فرقت سیوم: سمیک سمند گویند که مرتبه اعلی دارند و افق اقصی ایشان هم خلایق را ارشاد و هدایت نمایند و تکمیل نفوس ناقص کنند و مردم را از [طبقه و] مرتبه حیوانیت و شیطانت به مرتبه ملائکه و عقول مقدسه رسانند (رشید الدین فضل الله، ۱۳۸۴: ۱۰۴).

^۵ - نیز رک: رجب زاده، ۱۳۸۳: ۹۴؛ (صفا، ج ۳، ۱۳۵۵: ۱۳۱).

^۶-Vaziri, ۲۰۱۲: ۱۲۵

^۷Mara

^۸ - مواجهه‌ای که سمنانی پس از شرح آن بیان می‌دارد: «چون شیطان به وسوسه غلبه می‌کرد به او التفات نکردم و در ریاضت و مجاهده افزودم» (سمنانی، ۱۳۶۹: ۱۲).

^۹Guru

^{۱۰-} در مورد سنن عرفانی ایران اسلامی شده مشکل بتوان بین آنچه میراث ملی است و آنچه ناشی از تأثیرات اسلامی یا شرقی است تقسیم بندی دقیقی انجام داد؛ اما هیچ مشکلی وجود ندارد که تعدادی از افسانه‌ها و معجزاتی که در تذکره اولیاء ایرانیان یافت می‌شود به سهم عمومی جادوگری و خصوصاً شمنیسم تعلق دارد. (الیاده، ۱۳۸۷: ۵۸۸).

^{۱۱-} «این بیچاره را با ایشان (بخشیان) مباحثه بسیار اتفاق افتاد» (سمنانی، ۱۳۶۹: ۲۲۴)

^{۱۲-} ترخان امیری در دستگاه مغول بوده که از دادن غنایم و دیگر عایدات به دربار معاف بوده است، سمنانی در ادامه ترخان را به معنی واصل آورده است.

^{۱۳-} سمنانی جایی دیگر در نقد دیدگاه وحدت وجودیان، لحن ملایمتری دارد (سمنانی، ۱۳۶۹: ۲۲۵).

۱۴- Tantric Yoga

^{۱۵-} سمنانی همچنین بر آن است کوه‌ها به‌جای استخوان بدن آدمی است و جوی‌ها به‌جای رگ‌های آدمی و درختان به‌جای موی‌های وی و هفت‌اقلیم به‌جای هفت اعضای آدمی که دودست و دوزانو و دوپای و یک سر است و باقی را بر این قیاس می‌کن و استنباط می‌کن، اگر از اهل قیاس و اجتهادی» (سمنانی، ۱۳۶۲: ۲۶۱-۲۶۲).

^{۱۶-} مج: حقی.

^{۱۷-} مج: خفی.

^{۱۸-} ر.ک: سمنانی، ۱۳۶۹: ۲۶۱-۲۶۳.

منابع

- ابن ندیم، محمد بن اسحاق. ۱۳۸۱. الفهرست. ترجمه محمدرضا تجدد. تهران: اساطیر.
- اشپولر، برتولد. ۱۳۵۱. تاریخ مغول در ایران: سیاست، حکومت و فرهنگ دوره ایلخانان. ترجمه محمود میرآفتاب. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- اقبال آشتیانی، عباس. ۱۳۸۸. تاریخ مغول از حمله چنگیز تا تشکیل دولت تیموری. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- الیاده، میرچا. ۱۳۸۷. شمنیسم: فنون کهن خلسه. ترجمه محمدکاظم مهاجری، قم: نشر ادیان.
- بیانی، شیرین. ۱۳۷۱. دین و دولت در ایران عهد مغول. جلد دوم (حکومت ایلخانی: نبرد میان دو فرهنگ). چاپ اول. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- بیرونی، ابوریحان محمد بن احمد (۱۳۸۹). آثارالباقیه. ترجمه اکبر داناسرشت. تهران: امیرکبیر.
- تتوی، احمد بن نصرالله و آصف خان قزوینی. ۱۳۸۲. تاریخ الفی (تاریخ هزارساله اسلام)، مصحح غلامرضا طباطبایی مجد. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ترایب، آنتونی و ملیحه معلم. ۱۳۸۸. «آیین بودای تنتره‌یانه». مجله هفت‌آسمان. شماره ۴۴. ص ۱۳۷-۱۶۰.
- حمویه، سعدالدین، ۱۳۶۷. قلب المنقلب، معارف دوره پنجم، شماره ۲، مرداد-آبان ۱۳۶۷.
- ذکاوتی قراقرلو، علیرضا، ۱۳۷۹. «کتاب بازتاب بودا در ایران و اسلام». مجله آینه پژوهش، دوره ۱۱، شماره ۶۵، صفحه ۱۵-۱۹.
- رازی، شیخ نجم الدین، ۱۳۶۹. مرصادالعباد من المبدأ الی المعاد، تهران: کتابخانه سنایی.
- رجب‌زاده، هاشم. ۱۳۸۳. سرگذشت غازان خان، تلخیص و بازنویسی بخش تاریخ مبارک غازانی از کتاب جامع التواریخ اثر رشیدالدین فضل‌الله همدانی. تهران: اهل‌قلم.
- رشیدالدین فضل‌الله همدانی. ۱۳۸۴. جامع التواریخ: تاریخ هند و سند و کشمیر. تصحیح محمد روشن. تهران: میراث مکتوب.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. ۱۳۸۵. دنباله جستجو در تصوف ایران. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ساندرز، ج.ج. ۱۳۶۳. تاریخ فتوحات مغول. ترجمه ابوالقاسم حالت. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- سمنانی، علماءالدوله. ۱۳۶۲. العروه الاهل الخلوه و الجلوه. تصحیح نجیب مایل هروی. تهران: انتشارات مولی.
- سمنانی، علماءالدوله. ۱۳۷۸. چهل مجلس. تحریر امیر اقبال سیستانی، تصحیح عبدالرفیع حقیقت (رفیع). تهران: اساطیر.

سمنانی، علاءالدوله. ۱۳۶۹. مصنفات فارسی. به اهتمام نجیب مایل هروی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

شایگان، داریوش. ۱۳۸۲. آیین هندو و عرفان اسلامی (بر اساس مجمع البحرین داراشکوه)، ترجمه جمشید ارجمند. تهران: نشر و پژوهش فرزاد روز.

صفا، ذبیح‌الله. ۱۳۵۵. تاریخ ادبیات ایران، جلد سوم، تلخیص از محمد ترابی. تهران: فردوس.

عدلی، محمد رضا، زمستان ۱۳۹۶. «شناخت مسلمانان از دین بودائی: بررسی متون اولیه اسلامی و شواهدی از دوره پیش از اسلام»، تاریخ فلسفه، سال ششم - شماره ۳، ص ۱۰۱ تا ۱۲۶

فریامنش، مسعود. ۱۳۸۵. «سمنیه، فرقه‌ای بودائی در جهان اسلام». مجله هفت‌آسمان. شماره ۳۱.

گوشه، آشوّ، بیداری ایمان در مهیانه، ۱۳۸۲، ترجمه و تحقیق ع پاشایی، تهران: نگاه معاصر و مرکز گفتگوی تمدن‌ها.

کاوندی، سحر؛ احمدوند، عباس؛ مومنی هزاوه، امیر، (بهار و تابستان ۱۳۸۹)، «براق بابا صوفی ناشناخته»، ادیان و عرفان (مقالات بررسی‌ها)، سال ۴۳، ش ۱، صفحه ۷۳ تا ۸۳.

کربن، هانری. ۱۳۷۹. انسان نورانی در تصوّف ایرانی. ترجمه فرامرز جواهری نیا. تهران: گلبن.

مجتبایی، فتح‌الله، ۱۳۸۳. «بلوهر و بوداسف»، دایره المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۲. زیر نظر محمدکاظم بجنوردی، تهران: مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی

محمدی وایقانی، کاظم. ۱۳۸۱. علاءالدوله سمنانی؛ شرح زندگانی، اندیشه و سلوک حکیم و عارف قرن هفتم و هشتم هجری قمری، وزیر ارغون شاه مغول، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

Dasgupta, shashibhusan, ۱۹۵۰. *An Introduction to Tantric Buddhism*, Calcutta.

Smith, Brian. K. Tantrism, 2005. *Encyclopedia of Religion*, Lindsay Jones. Mircea Eliade, Charles J. Vol ۱۳. Second edition. Detroit: Macmillan Reference USA.

Vaziri, Mostafa. ۲۰۱۲. *Buddhism in Iran: An Anthropological Approach to Traces and Influences*. United States: Palgrave Macmillan, ۲۰۱۲.