

شناخت مسلمانان از دین بودایی: بررسی متون اولیه اسلامی و شواهدی از دوره پیش از اسلام

محمد رضا عدلی*

چکیده

در مکتوبات اولیه اسلامی، توصیف دقیق و روشنی از اندیشه‌ها و تعالیم بودایی ارائه نشده و غالب سخنان، بسیار کلی و ناقص است. در بیشتر منابع، باورها و اعمالی به بودائی‌ان نسبت داده میشود که یا اساساً نادرست است و یا اصلاً اختصاص به بودائی‌ان ندارد و سایر سنن هندی نیز بدانها پایبندند. برای یافتن علت این امر، باید به دوره پیش از اسلام رجوع کرد و گسترش دین بودایی را در مناطقی که بعدها در زمره سرزمینهای اسلامی قرار گرفتند، بررسی نمود. بنظر میرسد که آشنایی ناقص با تعالیم بودایی اختصاص به دوره اسلامی ندارد، بلکه دست‌کم در نواحی غربی و مرکزی ایران پیش از اسلام نیز اوضاع اینگونه بوده است. اما در نواحی شرقی ایران و در مسیر جاده ابریشم، مراکز بودایی مهمی وجود داشته است. با این حال، پس از ظهور اسلام، صومعه‌های بودایی این مناطق نیز بتدریج ویران شد و جز خاطره‌ی مبهم چیزی از آنها باقی

۱۰۱

* استادیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی؛ Moh_adli@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۹۴/۸/۲۴ تاریخ تأیید: ۹۴/۱۲/۴



نمانده است. از اینرو، زمانی که تاریخ‌نگاران اسلامی میخواستند از دین بودایی سخن بگویند، به منبع موثقی دسترسی نداشتند. نوشتار حاضر در پی روشن‌سازی زمینه‌های مذکور می‌باشد.

کلیدواژه‌ها: دین بودایی، اسلام، تاریخ‌نگاری اسلامی، سمنیه، بوداسف، صابین، ایران باستان

* * *

مقدمه

دین بودایی از سده پنجم قبل از میلاد در سرزمین هند ظهور یافت و ادبیات دینی بودایی، نخست به زبان پالی و بعد به زبانهای سنسکریت، چینی، ژاپنی، تبتی، خنتی، سغدی و ... در گستره جغرافیایی وسیعی انتشار یافت؛ تا حدی که در میان ادیان جهان، چنین ادبیات گسترده‌یی بی‌نظیر است. اما برغم این گسترش، دین بودایی ناگهان چنان از هند و نواحی اطراف آن رخ برتافت که زمانی که ابوریحان بیرونی (ف. ۴۲۷ ه. ق.) قصد آن داشت تا درباره آن به مطالعه بپردازد، منبع بودایی موثقی نیافت. در واقع، دین بودایی از چندین قرن پیش از آن در سرزمینهای شرقی‌تر و کشورهای خاور دور مأوا گرفته بود. برای مطالعه دانسته‌های مسلمانان درباره دین بودایی، بررسی ظهور و افول این دین در این مناطق ضروری است. از اینرو، در نوشتار حاضر نخست تاریخچه مختصری در اینباره ارائه میشود و سپس منابع اولیه اسلامی مورد بررسی می‌گیرد.

دین بودایی در ایران پیش از اسلام

بدرستی دانسته نیست که دین بودایی چگونه و در چه زمانی در نواحی شرقی ایران گسترش یافت. در منابع اسلامی از ظهور بوداسف در زمان تهمورث، پادشاه سلسله اساطیری پیشدادیان، سخن رفته و گفته شده که دین او در همان زمان در ایران رواج یافت.^(۱) از سوی دیگر، در متون اولیه بودایی نیز از دو تن از شاگردان بودا یاد شده که بازرگانانی بلخی بودند و گفته شده که دین بودایی را برای نخستین بار آنها در بیرون از هند رواج دادند^(۲)، این روایت نیز زمان ورود دین بودایی به شرق ایران (بلخ) را تا عصر بودا به عقب میبرد. هر دو روایت بر قدمت دین بودایی



در ایران تأکید دارند، اما از این روایات که بگذریم، بنا بر شواهد تاریخی میدانیم که بخش گسترده‌یی از نواحی شرقی ایران برای سده‌های متمادی تحت نفوذ دین و فرهنگ بودایی بوده است.

دین بودایی در نواحی مرزی ایران، تحت تأثیر فعالیتهای مبلغان بودایی در سده سوم پیش از میلاد اشاعه یافت. این مبلغان از جانب آشوکا (حک. ۲۶۹-۲۳۲ ق.م) حمایت میشدند. آشوکا کتیبه‌هایی را به اقصی نقاط امپراتوری خود میفرستاد و بیشتر دانسته‌های ما درباره اقدامات او برگرفته از این سنگ‌نبشته‌هاست. این سنگ‌نبشته‌ها «ستون‌ها و صخره‌های احکام» خوانده میشوند. محتوای این سنگ‌نبشته‌ها متنوع است، اما بیشتر آنها اصول اخلاقی بودایی را ترویج میکنند؛ اصولی که آشوکا خیال انتشارشان را در سر داشت. بیشتر این سنگ‌نبشته‌ها به زبانهای پراکریت^۱ محلی است که با خط براهمی^۲ (خطی مقتبس از خط سنسکریت) نگاشته شده‌اند، البته آشوکا در نواحی شمال غربی از خط کهروشتی^۳ (خطی مقتبس از خط آرامی) نیز برای ثبت دو سنگ‌نبشته خود استفاده کرده است. همچنین از زبان آرامی نیز برای چندین سنگ‌نبشته در نواحی شمال غربی بهره برده است. یکی از این سنگ‌نبشته‌ها که سنگ‌نبشته‌یی دوزبانه (یونانی و آرامی) است، در سال ۱۹۵۸م در قندهار افغانستان کشف شد. استفاده از خط آرامی و کهروشتی نشاندهنده تأثیر فرهنگ و سنت ایرانی است. حتی در دو نمونه از صخره‌های احکام، در منطقه شاهبازگری و مانسیرا^۴ که به زبان پراکریت و خط کهروشتی نگاشته شده‌اند، وام‌واژه‌های ایرانی نیز بکار رفته است. در این نواحی مرزی (یعنی مرز میان سرزمینهای ایرانی تحت سلطه حاکمان یونانی و سرزمینهای هندی) هندوان، یونانیان و ایرانیان در کنار هم میزیستند.^(۳)

در سده نخست پیش از میلاد، دین بودایی تا باکتريا (تُخارستان) و ختن پیش رفت، اما گسترش بیشتر این دین به سده‌های نخست میلادی، یعنی دوره گسترش و تحکیم امپراتوری کوشانها باز میگردد. کوشانیان در طی سده‌های نخست تا سوم میلادی، بر آسیای مرکزی و شمال هند سلطه کامل داشتند و در قدرت همدوش با همسایگان غربی خود، یعنی اشکانیان، پیش میتاختند. اصل و نسب آنها بروشنی برای

1. Prākritis
2. Brāhmī
3. Kharosthī
4. Sāhbāzgarhī and Mānsehrā

۱۰۳



محمد رضا عدلی؛ شناخت مسلمانان از دین بودایی ...

ما دانسته نیست، اما از زبان آنها و عاداتی که به آنان منسوب است، میتوان دریافت که احتمالاً به اقوام هندو - اروپایی تعلق داشتند.^(۴) آنان در قندهار یکی از زبانهای ایرانی شرقی را که امروزه به زبان بلخی مشهور است، زبان رسمی خود اعلام کردند. نزد کوشانیان، خط یونانی برای نوشتن زبان محلی بکار گرفته شد که به الفبای تُخاری معروف گردیده است. هشت قطعه دست‌نوشته به خط یونانی - باکتریایی در ترکستان چین بدست آمده که بنظر میرسد متعلق به بودائیان بوده است.^(۵)

کوشانیان جاده‌یی بازرگانی برای عبور کاروانها، از تکسیلا به بامیان، بلخ و ترمذ تا مرز افغانستان، احداث کردند. در سراسر این جاده و بویژه در شرق آن، بقایایی برجای مانده که از علاقه کوشانیان به دین بودایی حکایت میکنند. تردیدی نیست که از طریق این جاده بود که دین بودایی به آسیای مرکزی و ترکستان چین رسید و ارتباط خود را با هند حفظ کرد. مشهورترین کوه‌نگاره ایرانی به زمان کوشانیان مربوط میشود؛ پیکره‌های عظیم‌الجثه بودا، به ارتفاع ۳۵ و ۵۳ متر که در دل کوه در بامیان افغانستان تراشیده شده‌اند. شوآن تسانگ (سیاح چینی که در سده هفتم میلادی به هند سفر کرد)، در سفرنامه خود از عظمت این پیکره‌ها و تزئینات گرانها و چشمگیر آنها سخن گفته است.^(۶) پادشاه پرآوازه کوشانی، کانیشکای اول^۱ (سده اول و دوم میلادی) که در متون بودایی به آشوکای ثانی مشهور است، فصل جدیدی را در گسترش دین بودایی گشود و این آیین را در نقاطی که تا پیش از آن راه نیافته بود، بسط داد. کتیبه‌یی از وی به الفبای تُخاری در سرخ کُتل (میان بلخ و بدخشان) بدست آمده است. امروزه بقایای فراوانی از استوپه^(۷) ها و معابدی که پادشاهان کوشانی ساخته‌اند در سراسر افغانستان دیده میشود. بطور کلی کوشانیان به رفتار مهرآمیز با اصحاب ادیان مختلف و رواداری دینی شهرت داشتند. بر روی سکه‌های شاهان کوشانی نیز تمثال خدایان مختلف حکاکی شده که از جمله میتوان به خدای شیوای هندویی و میترای هندوایرانی اشاره کرد. حمایت کوشانیان از دین بودایی در زمان کانیشکا سبب شد که تصویر بودا نیز بر روی سکه‌های آنان حک شود.^(۸)

اما در هند نیز در ایامی (سده‌های نخست میلادی) دین بودایی رونق فراوان داشت. در شمال غرب بودائیان در اکثریت بودند و اساساً در آن دوره، دین هندویی پیروان چندانی در آن منطقه نداشت. همچنین با توجه به استوپه‌ها و صومعه‌های برجای مانده در سراسر هند، میتوان دریافت که در نقاط دیگر نیز دین بودایی رواجی

۱۰۴

1. Kaniška I

چشمگیر داشته است. آثار معماری بودایی که از جمله زیباترین آثار باستانی هندی، امروزه در بسیاری از نقاط هند و سرزمینهای اطراف آن دیده میشوند. با این حال، دین بودایی در هیچ جای هند بطور کامل جانشین کیش و آیینهای پیشین نشد و همواره سنتهای دینی گذشته بنحوی به کار خود ادامه دادند. مردمان عامی، اگرچه از راهبان بودایی حمایت میکردند و در معابد بودایی به نیایش میپرداختند، اما همزمان، نذوراتی را نیز به برهمنان پیشکش میکردند و در آیینهای برهمنی حضور بهم میرساندند. این آیینها (آیین تولد، تشریف، ازدواج و تدفین)، مهمترین مناسک دینی مردمان هند از روزگار باستان بشمار میرفتند. در واقع، بیرون از صومعه‌های بودایی افراد اندکی بودند که منحصرأ خود را بودایی میدانستند. حتی آشوکا، بزرگترین حامی دین بودایی نیز زیردستانش را به احترام به تمامی ادیان دعوت میکرد و خودش علاوه بر دین بودایی، از سایر سنتهای دینی هند حمایت مینمود.^(۹)

در سده چهارم میلادی، امپراتوری گوپتا در هند به قدرت رسید. این امپراتوری در دوره اوج قدرتش، تمام سرزمینهای شمالی هند را تحت سیطره خود درآورد. بیشتر شاهان قدرتمند این سلسله هندو بودند و از مذهب ویشنوی حمایت میکردند. از این دوره بود که دین بودایی رفته‌رفته جایگاه خود را در سرزمین هند از دست داد. سیاح چینی، فاشین^۱ که اوایل سده پنجم میلادی (۳۹۹ - ۴۱۴ م.)، به هند سفر کرده بود، از صومعه‌های بودایی در سراسر هند سخن میگوید. او اشاره میکند که بودائی‌ان و هندوها آیینها و مناسک دینیشان را با هم و بطور مشترک انجام میدادند، از اینرو، دین بودایی بیش از آنکه دین مستقلی باشد، یکی از فرقه‌های هندوی بنظر میرسید.^(۱۰) اما سیاحان دیگر چینی که در سده‌های بعدی به هند سفر کردند، اوضاع را بشکلی دیگر یافتند؛ از جمله، شوآن تسانگ از افول چشمگیر دین بودایی سخن میگوید. بنا به گزارش وی، بسیاری از صومعه‌های بودایی ویران شده بود و بسیاری از راهبان بودایی نیز دچار انحراف شده و به خرافه و مناسک غیربودایی روی آورده بودند. مهمترین مآمن و پناهگاه بودایی از این دوره به بعد بیهار و بنگال بود، در بیهار بزرگترین صومعه بودایی، نآلندا^۲، در حدود سده پنجم میلادی تأسیس شد. این صومعه یکی از معتبرترین مراکز آموزشی در سراسر هند بشمار میرفت که در آن، علوم دینی و غیردینی تدریس میشد و طالبان علم از نقاط دور، همچون چین

۱۰۵

1. Fa-hsien
2. Nālandā



محمد رضا عدلی؛ شناخت مسلمانان از دین بودایی ...

و جاوه، به آنجا می‌آمدند. دین بودایی در شرق هند، تا سده دوازدهم میلادی همچنان شکوفا باقی ماند. از همین ناحیه بود که در سده هشتم میلادی، دین بودایی به نپال و تبت راه یافت.^(۱۱)

اما به گزارش شوآن تسانگ در همین زمان، دین بودایی در سرزمینهای چینی از رونق خوبی برخوردار بود. در ختن سکاها (که اصل و نسب ایرانی داشتند) یکی از پُرشورترین هواداران دین بودایی بشمار میرفتند. البته تاریخ نفوذ دین بودایی به ختن به پیش از این دوره بازمیگردد. بنا بر متون چینی، در سده دوم میلادی نیز جماعتی بودایی در ختن زندگی میکردند. در واقع، از میانه سده سوم، سفر زائران بودایی چینی به این منطقه متداول شد. این زائران که برای رفتن به هند باید از ختن میگذشتند، در سفرنامه‌های خود از وجود مرکزی برای آموزش بودایی در این منطقه سخن گفته‌اند. اما در سده هفتم میلادی، رونق دین بودایی در ختن به اوج خود رسید؛ شوآن - تسانگ که در مسیر بازگشتش از هند به چین، چند ماهی را در آنجا گذرانده بود، به این موضوع اشاره کرده است. در بیشتر سفرنامه‌ها از صومعه‌های پُرشمار ختن سخن رفته است. بر طبق منابع ختنی دین بودایی در سده‌های نهم و دهم میلادی نیز در آنجا رواج داشت. مجموعه چشمگیری از متون مهاییانه‌یی (سنسکریت)، خواه بطور کامل و خواه بشکل ناقص، به زبان ختنی ترجمه شده است. افزون بر ترجمه، ختنیها خود به نگارش رساله‌های بودایی نیز میپرداختند. یکی از مشهورترین این آثار کتاب زَمَبَسْتَه^۱ است که اصول دین بودایی را به نظم بیان میکند. در نیمه دوم سده دهم میلادی متون تنتره‌یی نیز به زبان ختنی تألیف شدند.^(۱۲)

جای دیگری که دین بودایی در آن رواج یافت، سرزمین سغد بود. اما شواهد بودایی بدست آمده از سغد به زمان نسبتاً متأخرتری مربوط است. از زبان سغدی آثاری مربوط به دین بودایی، مانوی و مسیحی برجای مانده است. آثار بودایی احتمالاً مربوط به سده‌های هشتم و نهم میلادی است. متون بودایی سغدی از دو ناحیه در ترکستان چین بدست آمده است: ترفان و تون‌هوانگ.^۲ تقریباً تمام این متون به مذهب مهاییانه مربوط میشود که از زبان چینی به سغدی ترجمه شده‌اند. این ترجمه‌ها، در مجموع، ترجمه‌های نادرستی هستند که بدست سغدیانی صورت گرفته است که از زبان چینی تنها برای بازرگانی استفاده میکردند. بظاهر مردم سغد، دین بودایی را از چینیان اخذ کردند.^(۱۳)

1. Zambasta

2. Tunhuang

باری در غرب ایران بدلیل اقتدار موبدان ساسانی، دین بودایی مجال چندانی برای عرضه اندام پیدا نکرد. کرتیر موبد نامی عصر ساسانیان در کتیبه‌اش از سرکوب غیر زرتشتیان سخن میگوید که در میان آنها به نام شمن^{۱۴}ها (بودائیان) نیز اشاره شده است.^(۱۴) شاید به همین دلیل در زبانهای ایرانی غربی، بویژه در متون پهلوی، تنها اشاراتی پراکنده و مبهم به دین بودایی شده است؛ مثلاً در بندهش بُت را در زمره دیوان شمرده‌اند و صرفاً اشاره‌ی مبهم به باور تناسخ شده است.^(۱۵) به همین سبب، فردوسی نیز که برای سرودن شاهنامه بیشتر متکی بر این منابع بوده است، اطلاعاتی در اینباب بدست نمیدهد و تنها به ذکر نامی از شمنان و هندوان بت‌پرست اکتفا میکند.^(۱۶)

از سوی دیگر، آمیخته شدن تاریخ ایران با افسانه و اسطوره در عصر ساسانیان نیز زمینه را برای شکلگیری برخی تصورات نادرست فراهم کرد. پاتریشیا کرون با اشاره به کتیبه کرتیر و نیز ذکر شواهدی از تهاجمات ساسانیان به صومعه‌های بودایی ترمذ در سده‌های سوم و چهارم میلادی، این فرضیه را مطرح میکند که پادشاهان ساسانی میکوشیدند مقابله خود با بودائیان را که یادآور جهاد گشتاسب و پسرش با دشمنان دین زرتشتی بود (آنگونه که در یادگار زریران نقل شده است)، با تاریخ اساطیری ایران مرتبط سازند تا معزل دین شمنی را بکلی از عصر خود حذف کنند.^(۱۷) خواه این فرضیه را بپذیریم یا نه، میتوان پذیرفت که آمیخته شدن برخی مضامین بودایی با تاریخ اساطیری ایران به پیش از اسلام باز میگردد؛ حتی شاید مانویان نیز در این امر دخیل بودند.

البته در هند نیز دین بودایی بتدریج در دیگر سنن دینی، بویژه دین هندویی، جذب میشد و در نتیجه تعالیم اصیل آن رنگ میباخت. از دوره گوپتاها شاهد آنیم که در معابد هند، بودا بمثابه یکی از خدایان هندویی ستایش میشد. راهبان بودایی نیز در کنار برهمنان هندو در مناسک حاضر میشدند. احتمالاً در نظرگاه مردم عامی که در مجاورت صومعه‌های بودایی زندگی میکردند، بودا یکی از خدایان پُرشمار سنت هندویی بشمار میرفت. آنان برای عبادت به صومعه میرفتند و پیشکشهایی به تمثال مقدس بودا تقدیم میکردند و این صرفاً بدلیل سنتی بود که از نیاکانشان به ارث برده بودند، اما آنان هرگز بودا را از خدایان و دین هندویی منفک نمیدانستند. دین هندویی سده‌های میانه، انشعابات فراوانی داشت و فرقه‌های پُرشمار هندویی در نقاط مختلف فعال بودند. هر فرقه‌ی خدای برتر خود را داشت و خدایان دیگر

۱۰۷

1. Šaman



محمدرضا عدلی؛ شناخت مسلمانان از دین بودایی ...

بعنوان تجلیات یا صور ثانویه آن خدای متعال مورد احترام بودند. بنابراین، از نظر مردم عامی هند، دین بودایی نیز در چنین چارچوبی قرار میگرفت و آنان تصور میکردند که این دین فرقه‌یی از دین هندویی است که نظام ستایشی خاص خود را دارد. البته در همین عصر نیز فعالیتهایی ضدبودایی در برخی نواحی صورت میپذیرفت. گزارش این فعالیتها اغلب در منابع بودایی روایت شده است که البته بنظر میرسد خالی از اغراق و مبالغه نباشد. در این منابع از آزار و اذیت راهبان بودایی به دستور برخی از شاهان هندو سخن رفته، حتی گفته شده است که برخی از پادشاهان برای ستر راهبان بودایی جایزه تعیین میکردند. فارغ از اغراقهای احتمالی میدانیم که برخی از شاهان هندویی بشدت ضدبودایی بودند و برای مقابله با این دین از هیچ اقدامی کوتاهی نمیکردند. اما مخالفت جدی‌تر با دین بودایی از سوی فیلسوفان هندویی سده‌های میانی و شاگردان آنان صورت گرفته است. گفته میشود که حکیمانی چون کوماریله^۱ (حدود سده هشتم) و شنکره^۲ (د ح ۸۲۰ م.) به سراسر هند سفر میکردند و ضمن گسترش و دفاع از آراء خود به سنتهای رقیب بشدت می‌تاختند و بنظر میرسد که آنان به دین بودایی بعنوان یکی از این رقبا عنایت ویژه‌یی داشتند. باری این تبلیغات ضدبودایی، خواه از سوی شاهان و خواه از سوی حکیمان، در افول دین بودایی بسیار مؤثر بوده است.

همزمان با تهاجمات مسلمانان به سرزمین هند (سده دوازهم میلادی / ششم هجری)، دین بودایی بسرعت در دین هندویی جذب شد و جایگاه بودا بعنوان یکی از اوتاره‌های^۳ (تجلیات) ویشنو^۴ تثبیت گشت. بدین ترتیب، بودا تا سطح خدایان محبوبی چون رامه^۵ و کریشنه^۶ در دین هندویی تعالی یافت. آنگاه که سواران ترک بیهار و بنگال را به زیر ستم اسبان خویش گرفتند، بسیاری از راهبان بودایی را کشتند و صومعه‌های آنان را ویران کردند. این امر ضربه نهایی را به دین در حال افول بودایی وارد ساخت. زیرا این دین برای حیات خود کاملاً به صومعه وابسته بود. ازاینرو، بتدریج دین بودایی از نواحی شمال غربی هند افول کرد و تنها توانست در

۱۰۸

-
1. Kumāriila
 2. Śankara
 3. avatāra
 4. Visnu
 5. Rāma
 6. Krsna



شرق، در کوهپایه‌های هیمالایا (بوئژه در نپال) به حیات خود ادامه دهد.^(۱۸)

شواهد دیگری نیز میتوان از تلفیق دین بودایی با عناصری از اقوام دیگر ارائه داد که این موضوع گاهی تمایز میان مؤلفه‌های بودایی و غیربودایی را بسیار مشکل میکند؛ مثلاً میتوان به ایزدستان کوشانی و سغدی اشاره نمود.^(۱۹) همچنین یافته‌های باستان‌شناختی نیز این موضوع را تأیید میکند؛ مثلاً در خانه‌یی که در حدود سال ۷۰۰ م در پنجکنت ساخته شده، هم ایزدان ایرانی و هم خدایانی از مناطق دیگر (مهمتر از همه زن‌خدای بابلی نانا) دیده میشود. در یکی از تالارهای این خانه تمثالهای عظیمی از خدایان برتری که برای مالک خانه محترم بودند، در کنار تمثالهایی کوچکتر از خدایان و زن‌خدایان دیگر بچشم میخورد. در این میان، تمثال کوچکی از بودا نیز وجود دارد که هاله‌یی از نور و شعله‌های آتش آن را دربر گرفته‌اند. بظاهر مالک خانه بودایی نبود، اما بودا را نیز به مجموعه دینی خود افزوده و آشکارا او را یکی از خدایان خویش قلمداد کرده است. در واقع بسیاری از مردمان غیربودایی سغد نیز به داشتن تمثالی از بودا تمایل داشتند. نشانه‌هایی از این موضوع در سمرقند و نسف نیز یافت شده است. از سوی دیگر، بودائیان هم مفاهیم و نمادهای ایرانی را جذب کردند (یا پس از تغییر دین همچنان حفظ نمودند)، مفاهیمی از قبیل ثنویت، سخن گفتن از بودا مزدا، به تصویر کشیدن بودا در میان زبانه‌های آتش (که احتمالاً تحت‌تأثیر مفهوم خورنه زرتشتی بوده است) و ... ساکنان پنجکنت از مناسک آتش زرتشتیان و نیز شیوه تدفین آنان پیروی میکردند، اما برغم آنکه در دین زرتشتی اقرار به انزجار از دیوان امری واجب است، بظاهر مردمان سغد دیو را بمتابۀ موجودی الوهی محترم میشمردند. آخرین پادشاه پنجکنت دیواشتیچ بمعنی «دیوسان، دیو مانند»، یا به بیان دیگر «الوهی»، خوانده میشد. باری بدرستی دانسته نیست که واژه «دیو» در نام او تحت‌تأثیر ادیان هندی یا بازمانده از سنتهای کهن ایران باستان بوده است، اما به هر روی، همه این موارد، نشاندهنده آمیختگی سنتهای ایرانی و بودایی در شرق ایران است.^(۲۰)

از مجموع شواهدی که بیان شد، میتوان گفت مقارن با ظهور اسلام، دین بودایی در نواحی شمال غربی هند بشدت تضعیف شده و از پایگاه رسمی و حمایت دولتی بهره‌یی نداشت. حتی در مراکز مهم شرقی ایران، همچون سمرقند، نیز بنظر میرسد دین زرتشتی بیش از دین بودایی رواج داشته است.^(۲۱)

1. divine



محمد رضا عدلی؛ شناخت مسلمانان از دین بودایی ...

در اینباره بررسی شواهدی از دین مانوی نیز میتواند کارگشا باشد. در تحقیقات اولیه اغلب درباره نفوذ عناصر بودایی در دین مانوی مبالغه میشد، اما امروزه پژوهشگران دامنه این نفوذ را بسیار محدود میدانند. اگرچه مانی این بخت را داشت که با دین بودایی آشنا شود، زیرا کوشانیان و پارتیها^(۲۲) پیوندهای جغرافیایی و فرهنگی گسترده‌یی داشتند و خود مانی نیز بین سالهای ۲۴۰ - ۲۴۲ م. به هند سفر کرده بود، اما با اینهمه در متون مانوی اندیشه‌های بودایی، چندان انعکاس نیافته، بلکه در واقع این اندیشه‌ها و آموزه‌های زرتشتی است که در متون مانوی جایگاه برجسته‌یی دارد.^(۲۳) حتی بنظر میرسد با سفر مانی به هند بیش از آنکه آراء بودایی در او نفوذ کرده باشد، گفته‌ها و موعظه‌های وی در بودائیان کارگر افتاده بود. چنانکه در یکی از متون مانوی میخوانیم که در سفر او به هند کلامش در پادشاه بودایی توران چنان نافذ می‌افتد که توران‌شاه به دین او درمی‌آید و خطاب به او میگوید:

(۲۴)
až imīn harwīn tū wuzurgistar ud rōšnistar ay, čē pad rāštīft tū wxad but ay.

از همه اینها تو بزرگتر و روشنتر هستی، زیرا براستی تو خود بودا هستی.

گفته‌های ابن‌ندیم نیز این موضوع را تأیید میکند. وی درباره دین مانی مینویسد:

و استخراج مانی مذهب من المجوسیه و النصرانیه، و كذلك القلم الذی یکتبُ
به کُتِبَ الدیانات مستخرج من السریانی و الفارسی ... و کان مانی دَعَا الیهند و
الصین و أهل خراسان، و خَلَفَ فی کل ناحیه صاحباً.^(۲۵)

چنانکه میبینیم تنها از تأثیر دین زرتشتی و مسیحیت بر دین مانوی سخن رفته است و هیچ ذکری از بودائیان بمیان نیامده، بلکه برعکس از نفوذ دین مانی در مناطقی که معروف است دین بودایی در آنجا رواج داشته، سخن گفته شده است. البته ابن‌ندیم از دین بودایی (سُمَنیه) و رواج آن در این مناطق باخبر بوده، حتی در جایی مینویسد که پیش از مانویان پیروان سُمَنیه در شهرهای ماوراءالنهر ساکن بودند. او نبی سُمَنیه را بوداسف میخواند و پیروان وی را شریفترین مردم در بین تمام ادیان میدانند، زیرا هرگز به کسی «نه» نمیگفتند.^(۲۶) این تلویحاً شاید بدین معنی است که کسی را از خود نمیراندند و پذیرای همگان بودند.

باری، تنها باور بودایی که در متون مانوی بازتاب یافته، باور به تناسخ است و این متون از این حیث بسیار شبیه به مکتوبات اسلامی هستند. با این حال برخی از



پژوهشگران، رواج باور تناسخ در مانویت را تحت تأثیر دین بودایی نمیدانند، بلکه اصل و منشأی گنوسی برای آن قائلند. بنظر میرسد مانی بیشتر تحت تأثیر ظواهر دین بودایی قرار گرفته و مانند آنان امت خویش را به دو گروه راهبان (برگزیدگان) و عامیان (نیوشندگان) تقسیم کرده بود. اما باید اشاره کرد که این موضوع نیز چندان قطعی نیست؛ چنانکه برخی از پژوهشگران حتی این تأثیر را نیز نپذیرفته‌اند. مشابه همین گفته را درباره آیین اعتراف در دین مانی و بودایی نیز مطرح کرده‌اند.^(۲۷)

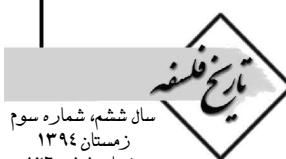
دین بودایی در دوره اسلامی

در مکتوبات اسلامی اغلب دین بودایی را «سُمَنیه» میخوانند. واژه عربی «سُمَنیه» که گاه بصورت «سَمَنیه» یا «شَمَنیه» نیز بکار رفته است، از واژه سنسکریت «Śramana» (بمعنی «راهب» و «راهب بودایی») مأخوذ شده است. پیش از اعراب، یونانیان عصر هلنیزم (از جمله در مکتوبات فروریوس بصورت Σαμαναίον) و ایرانیان عصر ساسانی (در کتیبه کرتیر بصورت saman) نیز از لفظی مشابه برای اشاره به بودائیان استفاده میکردند. با این حال باید توجه داشت که اصطلاح شمنیزم که در مطالعات نوین ادیان در اشاره به برخی از اقوام ابتدایی بکار میرود، از زبان مردمان سیبری گرفته شده و ارتباطی به دین بودایی ندارد.^(۲۸) علاوه بر لفظ سُمَنیه از واژه‌های دیگری نیز برای اشاره به دین بودایی و بودائیان استفاده شده است؛ از جمله اصحاب بدّده، پیروان شاکمین / شاکمونی، پیروان بوداسف، صابئین و تناسخیان.

توصیف دین بودایی در بیشتر مکتوبات اسلامی با حقیقت این دین فاصله بسیار دارد و غالب باورهایی که به بودائیان نسبت داده میشود یا اساساً ارتباطی به تعالیم سنتی بودایی ندارد یا اینکه باوری کلی است که میتوان به تمام هندوان (اعم از بودایی و غیر بودایی) نسبت داد. در بررسی این مکتوبات، نخست باید توجه داشت که در برخی از آنها میان بودا و بوداسف (سنسکریت: بودهی ستوه^(۲۹)) خلط شده است.^(۳۰) از اینرو، در این دسته از آثار میبینیم که بوداسف را پیامبر و پیشوای شمنان (یا صابئین) معرفی کرده‌اند.^(۳۱) البته واژه «بُد» نیز در ادبیات اسلامی بکار رفته است.^(۳۲) اما این واژه در نوشته‌های مسلمانان در سه معنی مختلف استفاده میشود: «بت»، «بتکده» و «بودا».^(۳۳) از سوی دیگر، واژه شاکمین / شاکمونی (سنسکریت: شاکیمونی^(۳۴)) نیز در آثار اسلامی بچشم میخورد.^(۳۵)

حمزه اصفهانی در تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء (نگارش ۳۵۹ ه.ق) مینویسد:

۱۱۱



محمدرضا عدلی؛ شناخت مسلمانان از دین بودایی ...

سال ششم، شماره سوم
زمستان ۱۳۹۴
صفحات ۱۰۱-۱۲۶

و هؤلاء الأمم كلهم كانوا في قديم الدهر - قبل ظهور الشرائع الدينية - صنفا واحدا، مسمين باسمين: سميين و كلدانيين. فالسميون كانوا سكان جانب المشرق، و بقاياهم الساعة بأطراف الهند و أرض الصين، و أهل خراسان يسمونهم الساعة شمنان، و يسمى الواحد منهم شمن و الكلدانيون كانوا سكان جانب المغرب و بقايا هم الساعة بمدینتی حران و الرها، و قد أسقطوا عن أنفسهم هذا الاسم منذ أيام المأمون، و تسموا بالصابئين.^(۳۶)

چنانکه در این روایت ملاحظه میشود در برخی از نخستین منابع اسلامی، دین بودایی (سمنیه) و دین صابئین یکسان قلمداد میشدند. حمزه اصفهانی آنان را پیروان بوداسف مینامد و میگوید بوداسف در زمان تهمورث بت پرستی و روزه‌داری را رواج داد و تأکید میکند که صابئین نامی است که آنان بعد از ظهور اسلام بر خود نهادند، در حالی که صابئین حقیقی فرقه‌یی از مسیحیان بودند.^(۳۷) البته پیش از حمزه اصفهانی، طبری (ف. ۳۰۱ ه. ق.) نیز در تاریخ خود اشاره‌یی مختصر به ظهور بوداسف در عصر تهمورث و رواج دین صابئین کرده بود.^(۳۸) ابوعبدالله خوارزمی نیز در *مفاتیح العلوم* (نگارش ۳۶۷ - ۳۷۲ ه. ق.) بوداسف را فردی معرفی میکند که در زمان تهمورث از هند خروج کرد. او نیز وی را پیشوای سُمَیون و کلدانیون میخواند، فقط چنین اضافه میکند که برخی او را هرمس میخوانند.^(۳۹) در واقع خوارزمی هرمس، شخصیتی که معمولاً بعنوان پیامبر صابئین معرفی میشود را با بوداسف خلط مینماید. مسعودی (ف. ۳۴۵ ه. ق.) بوداسف را فردی هندی میداند که به سند، سیستان، زابلستان و کرمان سفر کرده بود. او میگوید:

و زعم أنه [= بوداسف] رسول الله، وأنه واسطة بين الله و بين خلقه، وأتی أرض فارس، وذلك فی أوائل ملک طهمورث ملک فارس، وقیل: ذلك فی ملک جَمٍّ، وهو أول من أظهر مذاهب الصابئة.^(۴۰)

در جایی دیگر مسعودی دین صابئین را دین حنفا میخواند و میگوید ایرانیان پیش از ظهور زرتشت حنیف بودند و این دین را بوداسف بر تهمورث عرضه کرده بود.^(۴۱) علاوه بر این، مسعودی از لفظ شمنیه نیز استفاده میکند و میگوید:

و الشمنیه و هم صابئه لصین و غیرهم و هم علی مذاهب بوداسف و عوام الیونانیین و توجههم فی صلاتهم الی المشرق.^(۴۲)

چنانکه ملاحظه شد مسعودی برای اشاره به پیروان بوداسف از سه لفظ استفاده

میکنند: صابئین، حنفاء و شمنان.

رابطه حنیف با صابئین چندان مبهم نیست. آنگونه که و. م. وات نشان داده است، حنیف در اینجا نه بمعنی قرآنی آن، که بر امت ابراهیم (ع) و یکتاپرستان دلالت دارد، بلکه در واقع بمعنی کافر و بت پرست است. او با استناد به منابع مسیحی اشاره میکند که در این منابع، حنیف در معنی اخیر بکار رفته است و مسعودی و برخی دیگر نیز حنیف را بمعنی کافر بکار برده‌اند.^(۴۳) اما پرسش این است که چرا بودائیان را با صابئین یکی انگاشتند؟ برای این پرسش، پاسخ دقیقی نمیتوان یافت و صرفاً میتوان به حدس و گمان پناه برد. پاتریشیا کرون معتقد است این موضوع در تحولاتی که پیش از اسلام رخ داده ریشه دارد. او در اینباره مینویسد:

دین بودایی و کیش کفرآمیز ایران باستان (= دین پیشازرتشتی) در نواحی شرقی ایران چنان با هم تلفیق شده بودند که به چشم زرتشتیان دینی واحد بنظر میرسیدند. از اینرو، سغدیانی که اغلب در خارج از سغد بودایی بنظر میرسیدند، در موطن خود چنین بنظر نمی‌آمدند. ... [آنان] بودا را در مجموعه خدایان التقاطی خود جای داده بودند. ... احتمالاً این بودائیان شرق ایران بودند که بوداسف را با سلسله پیشدادیان مرتبط ساختند، تا از این طریق نوعی نسب‌نامه بومی برای دین خود فراهم سازند، اما در نظر زرتشتیان این نسب‌نامه چیزی نبود جز رشته‌یی که بوداسف را بعنوان مؤسس دین کفرآمیز (= دیویسنی) به ایران باستان پیوند میداد؛ دینی که زرتشت با آن مقابله کرد. در زمانی نامعلوم، نام پادشاهان پیشدادی و کیانی به عراق انتقال یافت و در آنجا در حافظه تاریخی ایرانیان، جایگزین هخامنشیان شدند و بعنوان فرمانروایان ایران باستان و بابل بشمار رفتند. در همانجا بود که نام بوداسف در مباحثات مربوط به سرچشمه‌های بت پرستی مطرح شد؛ مباحثاتی که مدتها پیش از ظهور ساسانیان آغاز شد. نمرود، پادشاه شریر باستان، در بابل معروفترین بنیانگذار بت پرستی بشمار میرفت. برخلاف انتظار، بوداسف با نمرود یکی قلمداد نشد، احتمالاً بدلیل اینکه او پادشاه نبود و اینکه نمرود خودش پیش از آن با بیوراسب (ضحاک)، پادشاه شریری که مدتی در عهد پیشدادیان زمام امور را بدست داشت، مرتبط یا یکی شد. ... با این حال، شخصیت بوداسف نیز گاهی با بیوراسب خلط شده است. در دینکرد (دینکرد ۷، ۴: ۷۲) ضحاک، یکی از پادشاهان پیشازرتشتی بابل است که به جادو مردمان را به بت پرستی وا میدارد؛

دینی که زرتشت به مقابله با آن برخاست. در برخی از روایات که احتمالاً به ابن‌کلبی برمیگردد، واضح دین صابئین واقعاً بیوراسب خوانده میشود، اما در آنجا گفته میشود که او در عصر تهمورث ظاهر شده و خودش پادشاه نبوده است. بدین ترتیب بیوراسب بسیاری از ویژگیهای بوداسف را به خود گرفته است. با اینهمه، بوداسف بعنوان بنیانگذار بت‌پرستی کلدانی/ صابئی، بی‌تردید به مباحثات عراقی درباب سرچشمه‌های بت‌پرستی اضافه شد، جایی که پیش از وی نمرود و/ یا بیوراسب شخصیت‌های اصلی بودند، اما در عین حال او نام بودایی خود را نیز حفظ کرد.^(۴۴)

بر طبق این فرضیه، نام و ویژگیهای بوداسف در زمانی نامعلوم در نواحی غربی ایران با سنت‌های دینی آن منطقه بویژه دین حرانیان خلط شده است. حدس دیگری که میتوان مطرح کرد این است که شاید آمیخته شدن سمنیه با مانویت سبب ارتباط یافتن این گروه با صابئین شده باشد. زیرا چنانکه میدانیم حرانیان گروه‌های مختلفی بودند؛ مثلاً شهرستانی (ف. ۵۴۸ ه. ق.) میان حرانیان بت‌پرست و حرانیان ستاره‌پرست فرق میگذارد.^(۴۵) در میان آنها گروهی بودند که بنام صابئین شناخته میشدند. این صابئین پیروان یحیی تعمیددهنده بودند و از آنجا که تعمید و غسل نزد آنان بسیار اهمیت داشت، اعراب آنان را مغتسله میخواندند. پدر مانی در زمره این گروه درآمد^(۴۶) و خود مانی نیز با این گروه پیوند خورد.^(۴۷) باری ابن‌ندیم (ف. ۳۸۰ ه. ق.) نیز در ذیل عنوان «سخن درباره بُد»^(۴۸) به بوداسف اشاره میکند. وی میگوید که هندوان عقاید گوناگونی درباره بُد دارند؛ گروهی آن را تمثال خدای متعال دانند و گروهی گویند او فرستاده خداست که این فرستاده خدا را گروهی فرشته، گروهی انسان و گروهی دیگر دیو میدانند. همچنین طایفه‌یی دیگر بُد را تمثال بوداسف حکیم گفته‌اند که از طرف خدای تعالی آمد.^(۴۹) ابن‌ندیم همچنین از سه کتاب با عنوانهای کتاب البدء (احتمالاً منظور بُد است)، کتاب بوداسف و بلوهر و کتاب بوداسف نام میبرد که در اوایل عهد عباسی به عربی ترجمه شده بودند.^(۵۰)

اگرچه این کتابها تا روزگار ما برجای نمانده، اما داستان بلوهر و بوداسف در برخی از منابع اسلامی بازتاب یافته است. این داستان که بظاهر در اصل بدست مانویان براساس روایات بودایی ساخته شده^(۵۱) در واقع روایتی از زندگی بوداست. شیخ صدوق (ف. ۳۸۱ ه. ق.) در کتاب کمال الدین و تمام النعمه روایتی از آن را از

قول محدث شیعی، ابو عبدالله محمد بن زکریا معروف به غلابی نقل کرده است^(۵۲) و روایت مفصلتری از آن در آثار اسماعیلیه وجود دارد. همچنین محمد باقر مجلسی (ف. ۱۱۱۰ ه. ق.) روایت شیخ صدوق را در کتاب *بحار الانوار* به عربی و در کتاب *عین الحیة* به فارسی نقل کرده است.^(۵۳) در این منابع، بوداسف گاه بعنوان فردی حکیم و گاهی نیز بعنوان پیامبر و نبی توصیف شده است.^(۵۴) اما بیرونی در *آثار الباقیه* در بخش پیامبران دروغین (المتنبئین) از بوداسف سخن میگوید و همچون مسعودی و دیگران او را به عصر تهمورث ربط میدهد و دینش را صابئین میخواند.^(۵۵) او همچنین میگوید:

و قد کان الناس - قبل ظهور الشرائع و خروج بوداسف - شمئین سکان
الجانب الشرقي من الأرض؛ ... و بقایاهم الآن بالهند و الصين و التغرغز؛ و
یسمیهم أهل خراسان شمنان.^(۵۶)

در این عبارت اخیر، بیرونی به وجهی سخن میگوید که گویی میان دین صابئین و شمنیه تفاوت قائل است و دین شمنی را کهنتر از آن میداند. بیرونی در *تحقیق ماللهند* مینویسد:

أن الفرقة المعروفة بالشمئینة ... و قد كانت خراسان و فارس و العراق و الموصل
إلى حدود الشام فی القديم علی دینهم إلى أن نجم زردشت من اذریجان و
دعا ببلخ الی الموسیة و راجت دعوته عند کشتاسب و قام بنشرها ابنه
إسفندیار فی بلاد المشرق و المغرب قهرا و صلحا و نصب بیوت النیران من
الصین إلى الروم، ثم استصفی الملوک بعده فارس و العراق لمآلتهم فانجلت
الشمئینة عنها إلى مشارق بلخ.^(۵۷)

شاید در این گفته بیرونی تفوق دین زرتشتی در عصر ساسانیان با گسترش اولیه آن خلط شده باشد. با این حال، اشاره‌ی است به رقابت شمنیه با دین زرتشتی؛ موضوعی که پیشتر شواهدی از آن را در دوره ساسانی ذکر کردیم.

اگرچه اطلاعاتی که بیرونی ارائه میدهد آشفته و نظام نیافته است، با این حال به نکات جالبی اشاره میکند؛ از جمله از عداوت شمنان و برهمنان سخن میگوید و در عین حال ادعان میدارد که برغم این عداوت باورهای آنان به هم نزدیک است.^(۵۸) بظاهر وی بدنبال کتب و منابع شمنی میگشت؛ جستجویی که چندان ثمربخش نبوده

۱۱۵



محمد رضا عدلی؛ شناخت مسلمانان از دین بودایی ...

سال ششم، شماره سوم
زمستان ۱۳۹۴
صفحات ۱۰۱-۱۲۶

است، زیرا در جایی مینویسد که برای یافتن اطلاعاتی درباره کوه مقدس مرو^۱ هیچ منبعی از شمنیه نیافته است.^(۵۹) با این حال، از برخی کتب بودایی یاد میکند.^(۶۰) او میگوید:

و قد یسمی هرمس یادریس، الذی ذکر فی التوراة اخنوخ؛ و بعضهم زعم أن بوذاسف، هو هرمس. و قد قیل أن هؤلاء الحرائیة، لیسوا هم الصابئة بالحقیقة، بل هم المسمون فی الكتب بالحنفاء و الوثنیة؛ فان الصابئة، هم الذین تخلّفوا ببابل، من جملة الأسباط الناهضة - فی آیام کورش و آیام ارطخشست - الی بیت المقدس، و مالوا الی شرائع المجوس؛ فصبوا الی دین بخت نصر، فذهبوا مذهبا ممتزجا من المجوسیة و اليهودیة، کالسامرة بالشام.^(۶۱)

در واقع، بیرونی روایات مختلفی را که درباره صابئین شنیده است صرفاً نقل میکند. نکته جالب این است که او شاید نخستین کسی است که به تلفیق سنت زرتشتی و یهودی اشاره میکند؛ تلفیقی که امروزه پس از کشف طومارهای بحرالمیت برای پژوهشگران نوین آشکار شده است. این طومارها به جامعه قمران اختصاص داشته و میدانیم که اعضای این جامعه با صابئین ارتباطاتی داشته‌اند.

همچنین بیرونی به تمایز میان مقام بودیستوه (بوذاسفیه) و مقام بودا (بودیه) اشاره‌ی گذار دارد و میگوید به باور شمنیه آدمی پس از رسیدن به مقام اخیر از تناسخ‌رهای میباید.^(۶۲) بیرونی حتی بطور مبهم از سه گوهر بودایی نیز سخن میگوید، وی «بد دهرم سنک» (= بودا، دهرمه و سنگهه) را سه قوای پنهان در ماده و معادل عقل، دین و جهل میخواند.^(۶۳)

شهرستانی (ف. ۵۴۸ ه. ق) از پیروان بودا با نام «اصحاب بدده» (پیروان بددها) یاد میکند و میگوید:

و معنی البد عندهم شخص فی هذا العالم لا یولد، و لا ینکح، و لا یطعم، و لا یشرب، و لا یهرم، و لا یموت. و أول بُد ظهر فی العالم اسمه شاکمین و تفسیره: السید الشریف، و من وقت ظهوره الی وقت الهجرة خمسة آلاف سنة. قالوا: ودون مرتبة البد مرتبة البودیسیه و معناه الإنسان الطالب سبیل الحق.^(۶۴)

در واقع شهرستانی میان بودا (بُد) و بودهیستوه‌ها تمایز قائل میشود و از اینرو

1 . Meru

باید گفت نسبت به نویسندگانی که تاکنون به آثارشان اشاره شده درک درست‌تری از دین بودایی داشته است. مهمتر اینکه پس از آن از گناهان دهگانه (الذنوب العشره) و فضایل دهگانه دین بودایی نیز یاد میکند که این توصیف بسیار به متون بودایی نزدیک است. اما متأسفانه توصیف شهرستانی بسیار کوتاه و کمتر از دو صفحه است.

در منابعی که باختصار بدانها اشاره شد، باورها و اعمالی نیز به شمنان نسبت داده شده است. در بیشتر آثار آنان بت‌پرست، اهل زهد و ریاضت^(۶۵) و نیز ستاره‌پرست معرفی شده‌اند.^(۶۶) گفته شده که آنان به قدم دهر و تناسخ ارواح اعتقاد داشتند، همچنین باوری مبهم مبنی بر سیر نزولی عالم نیز بدانها منسوب است.^(۶۷) شاید بیرونی در *آثار الباقیه* کوشیده این باور مبهم را تشریح کند آنجا که میگوید:

و هوی الفلک فی خلاء غیر متناه، و لذلک يتحرک علی استدارة، فإن الشیء المدور - إذا أزیل - ینزل مع دوران.^(۶۸)

همچنین بیرونی می‌افزاید که بعضی از ایشان به حدوث عالم اعتقاد داشتند و نیز به نظریه ادوار چهارگانه زمان (یوگه‌ها) که از سنت ودایی به دین بودایی راه یافته اشاره میکنند و می‌گویند:

آنان بر این باورند که عمر عالم هزار هزار سال (یک میلیون) است که به چهار دوره تقسیم میشود: چهارصد هزار سال نخست آن صلاح و خیر است؛ سیصد هزار سال دوم که نسبت به دوره نخست کمتر خوب است، دوره سوم دویست هزار سال است که نسبت به دو دوره پیشین کمتر خوب است و قسم چهارم که یکصد هزار سال است و زمان شر و فساد میباشد و ما در این بخش اخیر هستیم.

۱۱۷ در ادامه می‌گوید: «برخی از آنان (= سمنیه) به ابوت آدم اقرار دارند و برخی منکر این امرند و برای هر دسته‌یی از بشر یک پدر جداگانه قائلند».^(۶۹) عبدالقادر بغدادی (ف. ۴۲۹ ه. ق) در *الفرق بین الفرق* در بخش «اصول اعتقادی اهل سنت» مینویسد: «تمام پیامبران دروغین (متنبئین) قبل از اسلام یعنی زرادشت، بوداسف، مانی، دیصان، مرقیون و مزدک از نظر ایشان (= اهل سنت) کافرند».^(۷۰) او معتقد است که اصحاب تناسخ یا سمنیه پیش از ظهور اسلام وجود داشتند و پس از

ظهور اسلام نیز دوباره پدیدار شدند؛ آنان به قدم عالم باور داشتند، معرفت را فقط مبتنی بر حواس پنجگانه میدانستند و هرگونه نظر و استدلال را باطل می‌شمردند [یعنی معتقد بودند هیچ عقیده‌یی را نمیتوان اثبات یا رد کرد، در واقع قائل به تکافوی ادله بودند]، همچنین تجسد دوباره (تناسخ) را مبتنی بر میزان اعمال ثواب افراد میدانستند.^(۷۱) البته بغدادی باور به «سیر نزولی عالم» را نه به سمنیه بلکه به دهریون نسبت میدهد.^(۷۲)

در منابع تاریخی اسلامی اشاراتی به معابد و مناسک بودایی نیز شده، اگرچه گاه بصراحت از بودایی بودن آنها ذکری نرفته است. مشهورترین این بناها پرستشگاهی در بلخ است که به نوبهار (از واژه سنسکریت نوه-ویهاره^۱ بمعنی «معبد نو») مشهور بود. یاقوت حموی (ف. ۶۲۶ ه. ق.) در معجم البلدان این بنا را با برمکیان مرتبط میداند و از شخصی بنام ابن الازرق کرمانی نقل میکند که این پرستشگاه در گذشته مانند کعبه در زمان جاهلیت بوده و در آن اصنام با پارچه‌ها قیمتی و جواهرات آراسته شده بودند. احوال زائران آن نیز شبیه به حجاج بود که گرد آن طواف میکردند.^(۷۳) بیرونی نیز در آثار الباقیه به بهارهای اصنام (بتخانه‌ها) و فرخارها (صومعه‌ها) و دیگر آثار سمنیه در ثغور خراسان اشاره میکند.^(۷۴) همچنین حسینی علوی در کتاب بیان الادیان (تألیف ۴۸۵ ه. ق.) در ذیل عنوان «مذهب بت پرستان» از نوبهار بلخ نام میبرد.^(۷۵)

در آثار نخستین شعرای پارسی‌گو نظیر فرخی، دقیقی، انوری و ... اشاراتی به این بتخانه نوبهار شده است؛ از جمله مسعود سعد چنین میسراید:

آورد نوبهار بتان را و هیچ بت ماند تو به خوبی در نوبهار نیست^(۷۶)

امروزه نیز هنوز روستاهای متعددی در حوالی خراسان و افغانستان به نوبهار موسومند.^(۷۷) به این بتخانه‌ها فرخار نیز میگفتند. اسدی طوسی در لغت فرس ذیل واژه فرخار این بیت را نقل کرده است:

بت من جائور آمد شمش بی دل و جان منم او را شمن و خانه من فرخار است^(۷۸)

علاوه بر نوبهار بلخ در مکتوبات این دوره به برخی دیگر از آثار و ابنیه بوداییان نیز اشاره شده است؛ از جمله به پیکره‌های عظیم بودا در بامیان که به «سرخ بت» و «خنگ بت» (= بت سفید) مشهور بودند.^(۷۹) این دو پیکره نیز به موضوعی برای استعاره‌ها شاعرانه بدل شدند؛ از جمله خاقانی چنین سروده است:

1. nava-vihāra

گر صبح رخ گردون چون خنگ بتی سازد تو سرخ بتی از می بنگار به صبح اندر^(۸۰)
واژه بت که احتمالاً از واژه سُغدی «bwt/pwt» (فارسی میانه: but) بمعنی «بودا»
مأخوذ است^(۸۱) در اشعار فارسی استعاره‌ی برای «زیبارویی» شد و در ترکیبات
مختلفی نظیر «بت ماه‌روی»، «بت بلخ»، «بت قندهار»، «بت چین» و ... بکار رفت.
استعاره «سیم تن» نیز احتمالاً به پیکره‌های نقره‌اندود بودایی اشاره دارد. رفته‌رفته
عبارت «ترک ماه‌چهر» به استعاره‌ی متداول در ادبیات فارسی بدل شد که اقتباسی از
هنر بودایی است که در آن چهره افراد بصورت قرص ماه و با ابروان باریک ترسیم
میشوند. منشأ این هنر نیز مناطقی نظیر ترکستان چین، سغد و ... است.^(۸۲)

بنظر میرسد که با گسترش قلمرو اسلامی تنها خاطره‌ی مبهم از فرهنگ بودایی در
جهان ایرانی و نواحی اطراف آن باقی ماند؛ بشکلی که تنها نشانه‌هایی از آن را میتوان در
آثار اسلامی اولیه دنبال کرد. البته شاید پدیدآورندگان آن آثار نیز خود از منشأ اصلی
گفته‌هایشان باخبر نبودند. جای شگفتی نیست که شاعران دربار غزنویان (عصری،
فرخی، منوچهری و بعدها مسعود سعد) و مناطق شمال‌شرقی ایران (نظیر ناصرخسرو و
سیف‌الدین اسفرنگی) بیش از دیگران از تمثیلهای بودایی استفاده میکردند.^(۸۳)

اما برخی از داستانهای بودایی نیز در ادبیات اسلامی نفوذ یافته است؛ البته
مطالعه میزان این نفوذ به پژوهشی مستقل و بسیار گسترده است که در آن، مجموعه
وسیع ادبیات اسلامی مورد مطالعه قرار گیرد. ما در اینجا صرفاً به چند مورد مشهور
اشاره میکنیم. ذکر این نکته ضروری است که در ادبیات هند، نقل داستان و تمثیل
دامنه‌ی بسیار گسترده دارد و مضامین دینی، اخلاقی، عرفانی و اجتماعی در قالب
داستانهای جذاب و دلنشین روایت میشود.^(۸۴) این موضوعی است که در بیشتر
ادیان هندی رواج داشته و در واقع یکی از وظایف مهم روحانیان هندویی، بودایی و
جینی ضبط و نقل داستانهایی با مضامین اخلاقی بوده است. از اینرو، گاه داستانی
واحد در متون مقدس ادیان مختلف هندی تکرار میشود. البته این نقل و انتقال
داستانها از یک سنت دینی به سستی دیگر، صرفاً به ادیان هندی محدود نمیشد، بلکه
میتوان ردپای داستانهای هندی را در ادبیات مانوی، مسیحی، اسلامی و ... نیز دنبال
کرد. داستانهای بودایی، بسبب سابقه حضور طولانی آن دین در شرق ایران، از
دیرباز در ادبیات فارسی بازتاب یافته‌اند. شمار قابل توجهی از این داستانها در متون
ایرانی میانه شرقی، از جمله سغدی و ختنی، باقی مانده‌اند. از اینرو، انتقال این
داستانها به ادبیات فارسی دری و عربی نیز طبیعی بنظر میرسد.

شبهات سرگذشت ابراهیم ادهم با داستان زندگی بودا یکی از این موارد است

که بسیاری از پژوهشگران بدان اشاره کرده‌اند.^(۸۵) مضمون اصلی داستان، یعنی اینکه فردی زندگی در ناز و نعمت را رها کند و به زهد و فقر روی آورد، در ادبیات دینی جهان بسیار شایع است و نمیتوان همه این موارد را متأثر از سرگذشت بودا دانست. از اینرو، در این مورد نیز نمیتوان بطور قطعی گفت که در داستان زندگی ادهم چه میزان از مضامین بودایی اقتباس شده است، اما به هر روی بعید نیست که برخی از روایات بودایی با داستان ابراهیم ادهم آمیخته باشد.^(۸۶) داستان «پیل در میان کوران» هم از جمله داستانهای تمثیلی هندی است که در ادبیات عرفانی اسلامی بازتاب یافته است؛ معروفترین آنها مثنوی معنوی (دفتر سوم) است. اما مولانا در آنجا تغییراتی در داستان داده و از «پیل در خانه تاریک» سخن میگوید. خواه این تغییرات را سهوی و بر اثر نقل مکرر داستان بدانیم و خواه آن را عمدی فرض کنیم و بر این باور باشیم که وی با توجه به مفهومی که در ذهن داشته تغییراتی در داستان بوجود آورده است^(۸۷)، باید بپذیریم که در ادبیات اسلامی اقتباس صرف صورت نگرفته است، بلکه راویان جدید این داستانها با توجه به تعالیمی که در ذهن داشتند، داستانها را بشکلی نو روایت میکردند. این موضوع در مورد نقل داستان بلوهر و بوداسف که پیشتر بدان اشاره شد، نیز دیده میشود.

نتیجه گیری

چنانکه ملاحظه شد، دین بودایی که از حدود سده سوم پیش از میلاد رواج گسترده خود را در مناطق غربی هند آغاز کرده بود، در سده‌های اول تا سوم میلادی، یعنی در عصر کوشانیان، به اوج نفوذش در این مناطق رسید. اما از آن زمان به بعد، بدلیل عدم حمایت دولتی، دلسرد شدن مردم هند از این دین، تبلیغات منفی حکمای هندویی و نیز سرکوب و فشاری که گهگاه از شرق و غرب دامنگیر بودائیان میشد، نفوذ خود را در این مناطق از دست داد و برای بقا بناچار با سایر سنتهای منطقه تلفیق شد. اما آنچه میتوان آن را سنت اصیل بودایی نامید، در نواحی شرقی هند و سرزمینهای جنوبی شبه قاره به حیات خود ادامه داد. بنابراین، زمانی که مسلمانان به ایران و سرزمینهای شرقی آن وارد شدند، تصویر روشنی درباره آراء و اندیشه‌های بودایی در این مناطق وجود نداشت. از اینرو، آموزه‌های بودایی بشکل بسیار ناقص و مبهم در آثار اسلامی بازتاب یافت. تنها چیزی که مسلمانان فاتح با آن روبرو میشدند، نمادهای ظاهری بودایی، یعنی تمثالهای بودا (البُد) و صومعه‌های بودایی بود. بنابراین، از اندیشه‌های اصلی بودایی نشانی در مکتوبات اولیه اسلامی دیده نمیشود. برخی از

۱۲۰



باورهای که در این آثار به بودائیان نسبت داده میشود عبارتند از اعتقاد به قدم دهر (البته گفته شده که گروهی از بودائیان عالم را حادث میدانند)، اعتقاد به ادوار چهارگانه (تصور دوری از زمان که در قالب چهار دوره مکرراً تکرار میشود)، معتبر دانستن معرفت حسی بعنوان تنها راه کسب معرفت، باور به تکافوی ادله، باور به وجود سه قوه پنهان در ماده، باور به تناسخ و ارتباط آن با اعمال فردی، تأکید بر زهد و ریاضت‌کشی، ذکر گناهان دهگانه‌یی که افراد باید از آنها دوری کنند و فضایل دهگانه‌یی که باید کسب نمایند، باور به این موضوع که افراد با طی طریق به مقامات و مراتبی نایل میشوند از جمله مقام بوداسفی و بودایی (البته در بیشتر منابع میان بوداسف و بودا خلط شده است) و باور به اینکه اگر فردی بودا شود از تناسخ نجات مییابد. اعمالی نیز به بودائیان نسبت داده شده که عبارتند از: بت‌پرستی، ستاره‌پرستی، روزه‌داری و نیز زیارت بتخانه‌ها به سیاق اعراب عهد جاهلیت.

پی‌نوشتها:

۱. از جمله ر.ک: حمزه اصفهانی، *تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء*، ص ۲۷؛ مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، بتحقیق محمد محی‌الدین عبدالحمید، ج ۲، ص ۲۳۷.
۲. فولتس، ریچارد، *گذر معنویت از ایران زمین*، ص ۱۰۳.
3. Emmerick, Ronal Eric, "Buddhism in Pre-Islamic Times".
4. Bivar, A. D. H., "Kushan Dynasty i. Dynastic History".
۵. ابوالقاسمی، محسن، *تاریخ زبان فارسی*، ص ۱۲۶؛ تفضلی، احمد، *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*، ص ۳۶۷.
6. Hsüan-tsang, *Si-Yu-Ki: Buddhist Records of the Western World*, vol.1, p. 51.
۷. stūpa: نوعی پرستشگاه بودایی که معمولاً اجسام منسوب به بودا یا سایر شخصیت‌های مهم دین بودایی در آن نگهداری میشود.
8. Emmerick, Ronal Eric, *op.cit.*.
9. De Bary, Theodore (ed.), *Sources of Indian Tradition*, pp. 187-188.
10. Fa-hien, *A Record of Buddhistic Kingdoms*, pp.77-80.
11. De Bary, *op.cit.*, pp. 187,188.
12. Emmerick, Ronal Eric, *op.cit.*

تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، ص ۳۶۵.

۱۳. تاریخ زبان فارسی، ص ۱۲۸؛

۱۲۱

Emmerick, Ronal Eric, *op.cit.*

۱۴. آموزگار، ژاله، گزارشی ساده از سنگ نوشته‌های کردیر، بخارا، ش ۶۴، ص ۴۶؛ عریان، سعید، *راهنمای کتیبه‌های ایرانی میانه*، ص ۱۸۸.

15. But dēw ān kē-š pad Hindūgān paristēnd u-š waxš pad ān ī Butīhā mehmān čiyōn Budāsf paristēd (27: 43).

ترجمه: «بت دیو آن است که او را به هندوستان پرستند و او را روان بدان بوداها مستقر است و چون بوداسف پرستند.» (بهار، مهرداد، *پژوهشی در اساطیر ایران*، ص ۱۶۸)؛



محمدرضا عدلی؛ شناخت مسلمانان از دین بودایی ...

Pakzad, Fazlollah, *Bundahišn: Zoroastrische Kosmogonie und Kosmologie*, p. 325.

۱۶. رضائی باغیبدی، حسن، «هند در شاهنامه فردوسی»، شاهنامه در شبه قاره، زیر نظر محمدرضا نصیری، ص ۳-۵.
17. Crone, Patricia, "Buddhism as Ancient Iranian Paganism", p. 36.
18. De Bary, Theodore *op.cit.*, pp.191-193.
19. Grenet, Frantz, "Zoroastrianism in Central Asia", pp. 130-131; Bivar, A. D. H., *op.cit.*
20. Crone, Patricia, *op.cit.*, pp. 30- 31.

گذار معنویت از ایران زمین، ص ۱۱۲.

21. Yoshida, Yutaka, "Sogian Literature: Buddhist".

۲۲. بر طبق برخی از روایات، مانی اصل و نسب اشکانی (پارتی) داشته است. این ندیم در اینباب مینویسد: «مانی بن فتق بابک ... و اسمُ أمه ... مریم من وکد الأشعانیه (= اشکانیان)». (ابن ندیم، الفهرست، تحقیق ایمن فؤاد سید، ج ۲، ص ۳۷۹).

23. Bryder, P., "Manichism: Buddhist Element".

24. Boyce, Mary, *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*, p. 34.

۲۵. «مانی دین خود را از مذهب مجوسیت و نصرانیت درآورده و همچنین خطی که با آن کتابهای دینی را مینوشت، از سریانی و فارسی استخراج شده بود ... مانی هندیان و چینیان و خراسانیان را به خود خوانده و در آنجاها نماینده‌یی از خود داشت» (الفهرست، ج ۱، ص ۳۸۱).

۲۶. «أولُ من دخل بلاد ما وراء النهر، من غیر السُمنیه، من الأديان: المَنَانیه» (همان، ج ۱، ص ۴۰۱) ... «نبی السمنیه بوداسف و علی هذا المذهب کان اکثر أهل ماوراء النهر قبل الإسلام و فی القديم. و معنی السمنیه منسوب الی سُمنی، و هم أَسْمَى أهل الأرض و الأديان ... و قولُ "لا" عندهم من فعل الشيطان» (همان، ص ۴۲۲).

27. Bryder, P., "Manicheism: Buddhist Element".

28. Monnot, G., "Sumaniyya", p. 869.

۲۹. Skt. Bodhisattva (Pali: Bodhisatta): بمعنی شخصی (ستوه) است که در طریق اشراق (بودهی) گام برمیدارد، همچنین آن را به «وجود بیدار» (= آنکه قلبش به نور حقیقت منور است) نیز ترجمه کرده‌اند. این اصطلاح بویژه در دین بودایی متأخر بسیار اهمیت یافت و بطور خلاصه بر انسان کاملی اطلاق میشده که رسیدن به رهایی را بمنظور نجات سایر انسانها به تأخیر می‌اندازد.

30. Monnot, G., *op.cit.*, p. 870.

فریامنش، مسعود، «سمنیه فرقه‌ای بودایی در جهان اسلام»، مجله هفت آسمان، ش ۳۱، ص ۱۴۲.

۳۱. مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین، التنبيه و الاشراف، ص ۱۶۱؛ تاریخ سنی ملوک الارض و الانبياء، ص ۲۷؛ خوارزمی، ابو عبدالله محمد بن احمد، مفاتیح العلوم، ص ۳۶.

۳۲. الفهرست، ج ۲، ص ۴۲۸؛ بیرونی، ابوریحان، تحقیق ماللهند، ص ۱۱۰.

33. Carra De Vaux, B., "budd", pp. 1283-1284.

۳۴. Śākyamuni: بمعنی «حکیم قوم شاکیه» یکی از القاب بوداست در متون دینی بودایی.

۱۲۲ ۳۵. شهرستانی، ابوفتح محمد بن عبدالکریم، الملل و النحل، تحقیق امیرعلی مهنا، علی حسن فاعور، ج ۱، ص ۶۰۳؛ رشید الدین، جامع التواریخ، ص ۱۰۰.

۳۶. «تمام اقوام جهان تا قبل از ظهور شرایع دینی (= ادیان وحیانی) صنفی واحد بودند که با دو نام شناخته میشدند: آنان را در نواحی شرقی سُمَینیون و در نواحی غربی کلدانیون میخواندند. هر دو گروه همچنان به حیات خود ادامه داده‌اند، سُمَینیون در هند و چین، کلدانیون در حران و رها. اکنون در خراسان سُمَینیون را شمنان میخوانند، درحالی که اخلاف کلدانیون از زمان مامون به صابئین شهره‌اند.» (تاریخ سنی ملوک الارض و الانبياء، ص ۷).

۳۷. همان، ص ۲۷.



۳۸. طبری، محمد بن جریر، *تاریخ طبری یا تاریخ الرسل و الملوک*، ج ۱، ص ۱۱۵؛ همو، *تاریخنامه طبری* (ترجمه تاریخ الرسل و الملوک)، ج ۱، ص ۸۹.
۳۹. *مفاتیح العلوم*، ص ۳۶.
۴۰. «بوداسف ادعای نبوت داشت و خود را پیامبر خدا و واسطه میان او و مخلوقاتش میدانست. بوداسف در زمان تهمورث به سرزمین فارس آمد، البته برخی میگویند در زمان جمشید، او اولین کسی بود که دین صابئین را رواج داد» (مروج الذهب، ج ۲، ص ۲۳۷).
۴۱. *التنبیه و الاشراف*، ص ۹۰ و ۹۱.
۴۲. «شمندان که صابئین چین و بر مذهب بوداسفند، و عوام یونان بسوی مشرق نماز میگزاردند» (همان، ص ۱۶۱).
43. Watt, William Montgomery, "Hanif", vol. 3, p.166.
44. Crone, Patricia, *op.cit.*, pp. 30-32.
۴۵. *الملل و النحل*، ج ۲، ص ۳۶۵.
۴۶. *الفهرست*، ج ۲، ص ۳۸۱.
۴۷. الکک، ویکتور، «تأثیر صابئین حران در تمدن اسلامی»، *مجله دانشکده ادبیات*، ش ۳۲، ص ۳۶۰.
۴۸. *الکلام علی البید*.
۴۹. *الفهرست*، ج ۲، ص ۴۲۸.
۵۰. همان، ص ۳۲۶.
۵۱. مجتبیایی، فتح الله، «بلوهر و بوداسف» *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*، ص ۵۳۱.
۵۲. ابن بابویه، محمد، *کمال الدین و تمام النعمه*، ص ۵۷۷ - ۶۳۸.
۵۳. مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، ج ۷۵، ص ۳۸۳؛ همو، *عین الحیة*، ص ۲۷۶.
۵۴. «بلوهر و بوداسف»، *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*، ص ۵۳۳؛ ثبوت، «آیین بودا در جوامع اسلامی» *دانشنامه جهان اسلام*؛ میرعابدینی، ابوطالب، بلوهر و بوداسف به روایت شیخ صدق و ملا محمد باقر مجلسی، ص ۴۵.
۵۵. بیرونی، ابوریحان، *آثارالباقیه*، ص ۲۰۴.
۵۶. «مردم پیش از ظهور شرایع و خروج بوداسف شمنی (شمینی) بودند و در جنوب شرقی کره زمین جای داشتند و باقیمانده‌های ایشان اکنون در هند و چین و تُغْرُغُز موجودند. اهل خراسان ایشان را شمنان گویند» (همان، ص ۲۰۶).
۵۷. «خراسان تا فارس، عراق و موصل تا نواحی مرزی سوریه زمانی پیرو دین شمنیه بودند. این امر ادامه داشت تا زمانی که زرتشت در آذربایجان ظاهر شد و در بلخ دعوت خویش آشکار کرد، جایی که گشتاسب و پسرش اسفندیار به دین زرتشتی (مجوس) درآمدند و این دین را با قهر و صلح در شرق و غرب رواج دادند، آتشکده‌هایی در سراسر مسیر چین تا امپراتوری روم برپا کردند. پادشاهان بعدی فارس و عراق (شاید منظور ساسانیان است) نیز این دین را برگزیدند، بدینسان شمنیه تا بلخ عقب‌نشینی کرد» (تحقیق ماللهند، ص ۱۹).
۵۸. همانجا.
۵۹. همان، ص ۱۷۹.
۶۰. همان، ص ۸۲، ۱۱۰.
۶۱. «گروهی ادریس را که در تورات نامش احنوخ است هرمس مینامند، در حالی که برخی دیگر هرمس را با بوداسف یکی می‌انگارند. گروهی معتقدند که حرانیان صابئین حقیقی نیستند، بلکه آنان کسانی هستند که در کتابها از آنان با عنوان حنفاء و وثیه یاد شده است. زیرا صابئین یکی از اسباط یهود هستند که در زمان کوروش و اردحشست (اردشیر) در بابل باقی ماندند، درحالی که بقیه یهودیان به اورشلیم بازگشته بودند. این اسباط باقیمانده در بابل جذب مناسک مجوس شدند و نیز به دین بخت‌نصر گرایش یافتند، از اینرو، در شام دینی التقاطی را که مرکب بود از سنت مجوس و دین یهود، اختیار کردند» (آثارالباقیه، ص ۲۰۶).
۶۲. ترجمه آثارالباقیه، ترجمه اکبر دانا سرشت، ص ۲۹۸.

۶۳. تحقیق ماللهند، ص ۳۲.
۶۴. «بَدَّ یعنی کسی که در این عالم متولد نشود، نکاح نکند، نخورد، نیاشامد، پیر نشود و نمیرد. اولین بد که در عالم ظاهر شد شاکمین [=شاکیمونی] نام داشت. شاکمین بمعنی سید شریف است و از زمان ظهور او تا زمان هجرت پیامبر اسلام پنج هزار سال فاصله است. میگویند که مرتبه پایین تر از بُد، البودیسیه [=بودی ستوه] است و معنای آن طالب سیل حق است» (الملل و النحل، ج ۱، ص ۶۰۳).
۶۵. تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء، ص ۲۷؛ مفاتیح العلوم، ص ۳۶.
۶۶. مروج الذهب، ج ۲، ص ۲۳۷.
۶۷. «ان الارض تهوی سفلا ابداً» مفاتیح العلوم، ص ۳۶.
۶۸. «شمنان میگفتند که [فلک در یک خلاء نامتناهی پرتاب شده و از اینجا است که حرکت دورانی دارد، زیرا چون چیزی مدور از محل خود زایل شود به حال دورانی فرود می آید» (آثارالباقیه، ص ۲۰۶).
۶۹. آثارالباقیه، ترجمه اکبر داناسرشت، ص ۲۹۷ و ۲۹۸.
۷۰. بغدادی، ابو منصور عبدالقاهر بن طاهر، الفرق بین الفرق، تحقیق محمد عثمان الخشت، ص ۲۹۵.
۷۱. همان، ص ۲۳۵.
۷۲. همان، ص ۲۸۵.
۷۳. یاقوت حموی، معجم البلدان، ذیل «نوبهار»، ج ۵، ص ۳۰۷ و ۳۰۸.
۷۴. آثارالباقیه، ص ۲۰۶.
۷۵. حسینی علوی، محمد، بیان الادیان: در شرح ادیان و مذاهب جاهلی و اسلامی، بکوشش عباس اقبال آشتیانی، محمدتقی دانشپژوه، سیدمحمد دبیر سیاقی، ص ۳۴ و ۳۵.
۷۶. بنقل از لغتنامه دهخدا، ذیل «نوبهار».
77. Melikian-Chirvani, A. S., "Buddhism II. In Islamic Times".
۷۸. اسدی طوسی، ابومنصور علی بن احمد، لغت فرس، بکوشش عباس اقبال، ص ۱۲۲.
۷۹. حدود العالم، ص ۶۲.
۸۰. بنقل از لغتنامه دهخدا، ذیل «خنگ بت».
۸۱. حسن دوست، محمد، فرهنگ ریشه‌شناختی زبان فارسی، ج ۱، ص ۴۰۸.
82. Melikian-Chirvani, A. S., "Buddhism II. In Islamic Times".
83. Ibid.
۸۴. مجتبیایی، فتح الله، «عیسی در ادبیات بودایی»، بنگاله در قند پارسی، ص ۴۱۹.
85. Nicholson, R. A., *Mystics of Islam*, p. 17, Zaehner, R. C., *Hindu and Muslim Mysticism*, pp. 21-22.
۸۶. مجتبیایی، فتح الله، «ابراهیم ادهم»، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ص ۴۰۴.
۸۷. مجتبیایی، فتح الله، «پیل چرا در خانه تاریک بود؟»، بنگاله در قند پارسی، ص ۴۳۲.

منابع فارسی:

۱. آموزگار، ژاله، «گزارشی ساده از سنگ‌نوشته‌های کردیر»، بخارا، ش ۶۴، آذر و اسفند ۱۳۸۶.
۲. ابن بابویه، محمد، کمال الدین و تمام النعمه، بکوشش علی‌اکبر غفاری، قم، ۱۴۰۵.ق.
۳. ابن ندیم، محمد بن اسحاق، الفهرست، تحقیق ایمن فواد سید، لندن، مؤسسه الفرقان للتراث الاسلامی، ۱۴۳۰ ق/۲۰۰۹ م.
۴. ابوالقاسمی، محسن، تاریخ زبان فارسی، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۹۰.
۵. اسدی طوسی، ابومنصور علی بن احمد، لغت فرس، بکوشش عباس اقبال، تهران، چاپخانه مجلس، ۱۳۱۹.
۶. الأصفهانی، حمزه بن الحسن، تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء، بیروت، دار مکتبة الحیاء، ۱۹۶۱ م.
۷. الکک، ویکتور، «تأثیر صابئین حران در تمدن اسلامی»، مجله دانشکده ادبیات، ش ۳۲، فروردین ۱۳۴۲.



۸. بغدادی، ابومنصور عبدالقاهر بن طاهر، *الفرق بین الفرق و بیان الفرقه الناجیه منهم*، تحقیق محمد عثمان الخشت، قاهره، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۸م.
۹. بهار، مهرداد، *پژوهشی در اساطیر ایران*، تهران، انتشارات آگاه، ۱۳۸۴.
۱۰. بیرونی، ابوریحان، *آثار الباقیه*، بکوشش زحانثو، لایپزیگ، ۱۸۷۸م.
۱۱. _____، *آثار الباقیه*، ترجمه اکبر داناسرشت، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۹.
۱۲. _____، *تحقیق ماللهند*، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۲۹ق/۲۰۰۸م.
۱۳. تفضلی، احمد، *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۸۶.
۱۴. ثبوت، اکبر، «آیین بودا در جوامع اسلامی»، *دانشنامه جهان اسلام*، در <http://www.encyclopaediaislamica.com>.
۱۵. *حدود العالم من المشرق الی المغرب*، بکوشش سیدجلال‌الدین طهرانی، تهران، مطبوعه مجلس، ۱۳۵۲ق/۱۳۱۲ش.
۱۶. حسن دوست، محمد، *فرهنگ ریشه‌شناختی زبان فارسی*، تهران، فرهنگستان زبان و ادب فارسی، ۱۳۹۳.
۱۷. حسینی علوی، محمد، *بیان الادیان*: در شرح ادیان و مذاهب جاهلی و اسلامی، بکوشش عباس اقبال آشتیانی، محمدتقی دانش‌پژوه، سیدمحمد دبیر سیاقی، تهران، انتشارات روزنه، ۱۳۷۶.
۱۸. خوارزمی، ابوعبدالله محمد بن احمد، *مفاتیح العلوم*، وان ولوتن، لیدن، بریل، ۱۸۹۵م.
۱۹. رضائی باغبندی، حسن، «هند در شاهنامه فردوسی»، *شاهنامه در شبه‌قاره*، زیر نظر محمدرضا نصیری، تهران، فرهنگستان زبان و ادب فارسی، ۱۳۹۲.
۲۰. شهرستانی، ابوفتح محمد بن عبدالکریم، *الملل و النحل*، تحقیق امیر علی مهنا و علی حسن فاعور، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۴ق/۱۹۹۳م.
۲۱. طبری، محمد بن جریر، *تاریخ طبری یا تاریخ الرسل و الملوک*، ترجمه ابوالقاسم پاینده، انتشارات اساطیر، ۱۳۹۰.
۲۲. _____، *تاریخنامه طبری (ترجمه تاریخ الرسل و الملوک)*، ترجمه منسوب به ابوعلی بلعمی، بکوشش حسن روشن، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۸۹.
۲۳. عدلی، محمدرضا، *صوفیان و بودائیان: سیری در تصوف اسلامی و رهبانیت بودایی*، تهران، انتشارات هرمس، ۱۳۹۲.
۲۴. عریان، سعید، *راهنمای کتیبه‌های ایرانی میانه*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۲.
۲۵. فریامنش، مسعود، «سمنیه فرقه‌ای بودایی در جهان اسلام»، *مجله هفت آسمان*، ش ۳۱، پاییز ۱۳۸۵.
۲۶. فولتنس، ریچارد، *گذار معنویت از ایران زمین*، جمعی از مترجمان، قم، نشر ایان، ۱۳۹۰.
۲۷. مجتبیایی، فتح الله، «ابراهیم ادهم»، *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، ۱۳۷۴.
۲۸. _____، «بلوهر و بوداستف»، *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، ۱۳۸۳.
۲۹. _____، «پیل چرا در خانه تاریک بود؟»، *بنگاله در قند پارسی*، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۹۲.
۳۰. _____، «عیسی در ادبیات بودایی»، *بنگاله در قند پارسی*، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۹۲.
۳۱. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت ۱۴۰۳ق.
۳۲. _____، *عین الحیاه*، تهران، ۱۳۴۹.
۳۳. مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین، *التنبیه و الاشراف*، لیدن، بریل، ۱۸۹۳م.
۳۴. _____، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، بتحقیق محمد محی‌الدین عبدالحمید، بیروت، دارالفکر، ۱۳۹۳ق/۱۹۷۳م.
۳۵. میرعابدینی، ابوطالب، *بلوهر و بوداستف به روایت شیخ صدوق و ملا محمد باقر مجلسی*، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۵.
۳۶. یاقوت حموی، *معجم البلدان*، بیروت، دارصادر، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م.



منابع انگلیسی:

1. Bivar, A. D. H., "Kushan Dynasty i. Dynastic History", *Encyclopædia Iranica*, at <http://www.iranicaonline.org>.
2. Boyce, Mary, *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*, Leiden, Brill, 1975.
3. Bryder, P., "Manicheism: Buddhist Element", *Encyclopaedia Iranica*, at: <http://www.iranicaonline.org>.
4. Carra De Vaux, B., "budd", *Encyclopedia of Islam* Bosworth, , C. E., Donzel, E. Van, Lewis B., and Pellat, Ch. (eds.), Leiden, Brill, 1986.
5. Crone, Patricia, "Buddhism as Ancient Iranian Paganism", *Late Antiquity: Eastern Perspectives*, Teresa Bernheimer and Adam Silverstein (eds.), Great Britain, Gibb Memorial Trust, 2012.
6. De Bary, Theodore (ed.), *Sources of Indian Tradition*, New York, 1958.
7. Emmerick, Ronal Eric, "Buddhism in Pre-Islamic Times", *Encyclopædia Iranica*, at <http://www.iranicaonline.org>.
8. Fa-hien, *A Record of Buddhistic Kingdoms*, James Legge (trans.), Oxford, The Clarendon Press, 1886.
9. Grenet, Frantz, "Zoroastrianism in Central Asia", *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*, Stausberg, M., and Vevaina, Y. S., (eds.), UK, John Wiley & Sons, 2015.
10. Hsüan-tsang, *Si-Yu-Ki: Buddhist Records of the Western World*, Samuel Beal (trans. from Chinese), London, 1884.
11. Melikian-Chirvani, A. S., "Buddhism II. In Islamic Times", *Encyclopædia Iranica*, at <http://www.iranicaonline.org>.
12. Monnot, G., "Sumaniiya", *Encyclopedia of Islam*, Bosworth, C. E., Donzel, E. Van, Lewis, B., and Pellat, Ch. (eds.), Leiden, Brill, 1986.
13. Nicholson, Reynold Alleyne, *Mystics of Islam*, London, 1914.
14. Pakzad, Fazlollah, *Bundahišn: Zoroastrishe Kosmogonie und Kosmologie*, Tehran, Center for the Great Islamic Encyclopaedia, 2005.
15. Watt, William Montgomery, "*Hanīf*", Bosworth, C. E., Donzel, E. Van, Lewis, B., and Pellat, Ch. (eds.), Leiden, Brill, 1986.
16. Yoshida, Yutaka, "Sogian Literature: Buddhist", *Encyclopædia Iranica*, at <http://www.iranicaonline.org>.
17. Zaehner, R. C., *Hindu and Muslim Mysticism*, London, 1960.