دراسات الجامعة الإسلامية العالمية شيتاغونغ
ISSN 1813-7733
المجلد السابع ديسمبر ٢٠١٠م (طبع في ديسمبر ٢٠١١م) (ص ٩-٢٠)

الارتقاء الروحي عند البوذية وتأثر الصوفية به:

دراسة تحليلية نقدية

الدكتور محمد غياث الدين حافظ*

إشكاليات البحث: إن المستشرق "جولد زيهر" يدعي أن التصوف الإسلامي تأثر بالبوذية عملياً (١). والحقيقة خلاف ذلك، وقد تبين لي من خلال دراستي للبوذية أن هناك بعضا من التشابه بينها وبين اتجاه الصوفية في الإسلام. خاصة في الفناء والطقوس وغيرها. ولكن معظم ذلك إنما هو في الظاهر لا في الحقيقة. فاخترت هذا الموضوع لأبرز هذه الجوانب.

وقد تكلمت فيه عن دعوى تأثر المتصوفة المسلمين بكلام البوذية والرد عليها. وأوجه التشابه والاختلاف بين البوذية والصوفية. وقد أنهيت النقاش بخاتمة فيها بعض النتائج التي انتهى إليها هذا البحث.

دعوى تأثر المتصوفة المسلمين بكلام البوذية:

قبل أن ندخل في صلب الموضوع عن دعوى تأثر المتصوفة المسلمين بكلام البوذية، نذكر بعض الاعتراضات التي قدمها الدكتور عرفان عبد الحميد فتاح في مقدمة كتابه "نشأة الفلسفة ..." أشار فيها إلى أن: "التجربة الروحية في تصورنا، ظاهرة إسلامية تارة، وغريبة بعيدة عن حقائق الإسلام تارة أخرى، ونحن نرى جمعا من الباحثين يربط الحركة جملة وتفصيلا بالمؤثرات الأجنبية حتى يخيل لنا أن صوفية الإسلام لم يكونوا إلا نسخا مكررة باهتة لمن سبقوهم من رواد التطهر الروحي في الأديان الأخرى، وعلى العكس وقد نرى جمعا آخر يحاول جاهدا لربط الحركة في مجموعها بالإسلام: عقيدة ومنهجا، حتى يتراءى لنا أن التصوف اسم مرادف

---

* الأستاذ المشارك السابق، بقسم علوم القرآن والدراسات الإسلامية، الجامعة الإسلامية العالمية شيتاغونغ.

للإسلام من حيث عقيدته ومضمونه، مع تنكر يكون تاما لأثر العناصر الأجنبية ودورها في نمو الحركة وتطورها"(٢).

وسنورد بعض الأقوال التي قالها بعض المستشرقين عن تأثر الصوفية من مصادر أجنبية عموما، و من المصادر البوذية خصوصا: إن علماء الأديان الذين درسوا وبحثوا من التصوف، خاصة الفناء والاستغراق في الله، مثل: Annemarie Schimmel قالت: "التصوف نبت غريب في صحراء الإسلام القاحلة" (٣). وكان البعض قد ركبوا كل صعب في محاولة العثور على مصدر لهذا التصوف الإسلامي خارج دائرة الإسلام، الكتاب والسنة، وسيرة الرسول-صلى الله عليه وسلم- وصحابته -رضوان الله عليهم أجمعين-. وأنه أجنبي تسرب إلى الإسلام من أقصى الشرق من الهندوس والبوذيين والزرادشتيين والمزدكيين والمانويين تارة، أو من أقصى الغرب من الأفلاطونية واليهودية والمسيحية تارة أخرى. وأنهم ادعوا أن التصوف أجنبي عن الإسلام الذي لا يتمتع بروحانية عميقة فائقة كتلك التي يعكسها التصوف.

ويعلق الدكتور أبو العلاء عفيفي على دعوى أسين بلاسيوس بإرجاع روحية الغزالي-تصوفه- بل روحية الإسلام كله إلى مصادر أجنبية غير إسلامية أخصها المصدر المسيحي بقوله: "ويظهر دعوى تأثر التصوف بعوامل أجنبية. أنه جاء عن منطق البحث العلمي وحده" (٤).

وبين الدكتور التفتازاني بأن المستشرقين الذين عنوا بدراسة التصوف الإسلامي قد أخطئوا، حيث قال: إنهم قد تورطوا في أحكام عامة ليست علمية. إذ قالوا عن التصوف: إنه دخيل على الإسلام، وإنه فلسفة سلبية (٥).

أما المستشرق اليهودي جولد زيهر الذي يدعي أن التصوف الإسلامي تأثر بالبوذية، فقد أخذ برأي ابن خلدون في التفرقة بين اتجاهين في التصوف الإسلامي.

الأول: الزهد. وهذا في نظر جولد زيهر قريب من روح الإسلام، وإن كان متأثرا بالرهبنة المسيحية.

والثاني: التصوف بمعناه الدقيق وما يتصل به من كلام في المعرفة والأحوال والمواجيد والأذواق، وهو متأثر من ناحية بالأفلاطونية الحديثة، ومن ناحية أخرى بالبوذية الهندية، وقد أخذ بهذه التفرقة من بعد جولد زيهر كل من كتب عن التصوف من الغربيين (٦).

أما الدكتور أبو العلا فإنه يلخص ذلك قائلا: قد بذل "هورتن" من الجهود في إثبات هذه النظرية ما لم يبذله أي كاتب أخر، فقد كتب في سنتي ١٩٢٧م و ١٩٢٨م مقالتين، "أن التصوف الإسلامي في القرن الثالث الهجري كان مشبعا بالأفكار الهندية، وأن الأثر الهندي أظهر ما يكون في حالة "الحلاج". وفي المقالة الثانية يؤيد النظرية نفسها عن طريق بحث المصطلحات الصوفية الفارسية بحثا فيلولوجيا، وينتهي إلى أن التصوف الإسلامي هو بعينه مذهب الفيدانتا الهندية"(٧).

ولقد عبر الأستاذ أربري عن إعجابه بمنهج ماسنيون وموافقته له في النتيجة التي تحصل عليها قائلا:

> It cannot be enough to state boldly that the Sufi doctrine of "fana" has been borrowed from the Dayana of Patanji and leave it there. Before such a theory can be accepted it is necessary to prove certain things, among them the vital point is that actual exchange of ideas was possible and reliable at that period of history between India and Islam. (٨)

وعن رأيه الخاص لمصدر التصوف قال "أربري": وفيما يتعلق بدراساتي الخاصة عن الحياة الصوفية والفكر الصوفي الإسلامي، تبين لي بوضوح أن التصوف–في واقع الأمر– عن دون هذين التوأمين: القرآن والحديث، ما كان له أن يشيد بناءه الرائع الشامخ أو يحافظ عليه (٩).

وقد نحا المستشرق Richard Hartman نحو "ماكس هورتن"، فذكر في كتابه عن القشيرى ورسالته: Abu Ali Sindi was the teacher of Abu Yazid Bistami, which is a clear and irrefutable proof of the Indian origin of Sufism (١٠) (أن

المتصوف -أبا على السندي- كان أستاذا لأبي يزيد البسطامى، وهذا برهان واضح لا يمكن دحضه على أن أصل التصوف الإسلامي هندي).

ويعبر "أربري" عن دهشة من دعوى "هارتمان" هذه، فيقول: "لا أدري على أي أساس سوغ هارتمان لنفسه أن ينسب السندي إلى السند -- إقليم هندي معروف – والواقع أن هذه النسبة إلى قريته – السند Sand – وهي قرية في خرا سان، وأشار إليها ياقوت في معجمه ج٥ ص١٥٢. وقد كان مسقط رأس البسطامى في الإقليم نفسه، وليس هنالك شئ أكثر طبيعية من أن يتتلمذ أحد سكان قرية على يد رجل من قرية مجاورة"(١١).

وقد اهتم "Arberry" بقضية أبي يزيد البسطامى، وناقشها في أربعة بحوث متابعة. هذا ما ذكره "أربري".

أما الدكتور على حسين عبد القادر، فيقدم تلخيصا وافيا لمقالة "هارتمان" التي نشرت سنة ١٩١٦م في مجلة "*Der Islam* الإسلام" قائلا: "إن خلاصة بحثه أن التصوف الإسلامي مدين للفلسفة الهندية من جهة، وللقبالة اليهودية والرهبنة المسيحية والغنوصية والأفلاطونية الحديثة من جهة أخرى، وهو يرى أن الذي جمع هذه العناصر كلها ومزجها مزجا تاما في التصوف هو أبو القاسم الجنيد البغدادي (ت٢٩٧ هـ) فإليه يجب أن تتجه عناية الباحثين"(١٢).

وكما أن "ديلاسى أوليرى" قد قلل من شأن نظرية المصدر الهندي بقوله: ومما يستحق الملاحظة أن الزاهد "إبراهيم بن أدهم" (ت١٦٢ هـ) يوصف عادة بأنه أمير بلخ، ترك العرش ليصبح درويشا.

وقال "نيكلسون" متابعا في ذلك "جولد زيهر": يجب أن نذكر هنا بأن إبراهيم بن أدهم أحد أمراء بلخ، وأنه قصته حيكت على مثال قصة بوذا (١٣).

ولدى الدراسة الفاحصة لا يبدو – على أي حال – أن المؤثرات البوذية يمكن أن تكون قوية جدا، لأن ثمة نقطة خلاف جوهرية بين الصوفية والبوذية، ويوجد شبه سطحي بين "النرفانا" (Nirvana) البوذية وبين "الفناء" الصوفي الذي يقصد استغراق النفس في الروح الإلهية. الاستغراق بالكلية في الذات الإلهية أو الاستغراق بالكلية في العبودية.

ونحن نقارن أن المذهب البوذي ليمثل النفس، كأنها فقدت فرديتها في الطمأنينة التي في السكينة المطلقة، على حين نجد المذهب الصوفي على الرغم من قوله بفقدان الفردية، يعتبر الحياة الباقية في جوهرها تأملا وجديا للجمال الإلهي. وثمة شبيه هندي للفناء، ولكن ليس في البوذية، وإنما فيما تقول به "الفيدانتا" من وحدة الوجود (١٤).

أما "Massignon –وهو رائد المدرسة الفرنسية في دراسة التصوف الإسلامي– فقد نظر إلى مسألة أصل التصوف نظرة علمية منصفة، وقد اتخذ لإثبات نظريته في مصدر التصوف منهجا علميا دقيقا، وهو بحث مصطلحات الصوفية وإرجاعها إلى مصادرها الأولى، مظهرا بذلك العوامل التي ساعدت على نشأة التصوف في الإسلام، وكان لها تأثير في تكوينه وتطوره، وقد ذكر في كتابه: "إن مصادر المصطلحات الصوفية ثلاثة:

أولها: القرآن والحديث، وثانيها: العلوم العربية الإسلامية، وثالثها: اللغة العلمية وهي لغة العلم والفلسفة"(١٥).

ويوضح د. عبد الرحمن بدوي، رأي "ماسنيون" بقوله: إن التصوف الإسلامي نشأ عن أصول إسلامية خالصة مستمدة من القرآن الكريم وسنة الرسول وحياته –صلى الله عليه وسلم– وحياة أصحابه ذوى النزعات الزاهدة (١٦).

ونلاحظ أن الأستاذ "ماسنيون" كان أثبت رأيه في رد التصوف الإسلامي في القرون الثلاثة الأولى إلى مصادر إسلامية، أما الأستاذ نيكلسون فقد كان ميالا إلى الرأي نفسه، ولكن ليس بالحسم والوضوح ذاته، إذ كان مترددا في رأيه إلى حد ما.

أوجه التشابه والاختلاف بين البوذية والصوفية:

إن التجربة الصوفية تجربة فردانية خالصة، فهي في جوهرها حالة نفسية وموقف وجداني. وإن التصوف ظاهرة دينية تتسم بالعالمية، فلا تتقيد بحدود الزمان والمكان، واللغات والأديان، أو الدوائر الحضارية، "فلا وطن لها ولا تاريخ ميلاد (١٧). فهذا واضح أن التصوف ليس وراثة أو

ميراث واحد من الطائفة الخاصة أو الديانة، بل يشمل الكل بغض النظر إلى البلاد أو اللون، ويوجد في الأديان كلها.

ونقل د. أبو العلا عفيفي عن نيكلسون نصا مهما جاء فيه أن: كل الأفكار التي وصفت بأنها دخيلة على المسلمين، ووليدة ثقافة أجنبية غير إسلامية. إنما هي وليدة الزهد والتصوف الذين نشأ في الإسلام كانا إسلاميين في الصميم (١٨).

أما نيكلسون فإنه قد أصاب عند ما أرجع الفناء عن وجود السوى إلى أصول خارجية. أما كون ذلك الأصل هنديا، لم يرجحه نيكلسون فليست الأدلة كافية والذي دفعه إلى ذلك أوجه التشابه بين الفناء والنرفانا، وإن كان نيكلسون لا يقول بالتشابه المطلق. بل يتحفظ كما يقول أستاذنا عرفان عبد الحميد بخلاف جولد زيهر فإنه أطلق القول. وربط بين الفناء والنرفانا. ولقد اعتمد جولد زيهر في ذلك على قول أبي يزيد البسطامي: "صحبت أبا علي السندي فكنت ألقنه ما يقيم به فرضه، وكان يعلمني التوحيد والحقائق (١٩). ومال إلى هذا الرأي نيكلسون.

وقال نيكلسون: أما في شرق فارس- حيث ظهرت فكرة الفناء لأول مرة ظهورا واضحا - فلابد أنها كانت متأثرة إلى حد كبير بأفكار هندية فارسية. ويدل تعريف الصوفية للفناء من الناحية الخلقية بأنه محو الصفات الذميمة والتخلق بكل خلق حميدة، ووصفهم لوسائل قمع الهوى والشهوات، على وجود أثر للفلسفة البوذية فيهم بما لا يدع مجالا للشك، أن تعريفهم هذا يتفق تمام الاتفاق مع تعريف "النرفانا". أما الفناء في عرف أصحاب وحدة الوجود فربما كان أشد اتصالا بفكرة "الفيدانتا" وما ماثلها من الأفكار الهندية. وليس لدينا من الأدلة ما يثبت ذلك سوى تراجم حياة الصوفية أنفسهم والأقوال المأثورة عنهم، وبعض الشواهد التاريخية. مثال ذلك أن أبا يزيد البسطامي كان من أهل خرا سان، وكان جده زرادشتيا وشيخه في التصوف كرديا. ويقال إنه أخذ عقيدة الفناء الصوفي عن أبي علي السندي الذي علمه الطريقة الهندية التي يسمونها: "مراقبة الأنفاس" والتي وصفها هو بأنها: "عبادة العارف بالله" (٢٠). ومع ذلك فيجدر أن نشير هنا إلى قول نيكلسون في مقدمته لترجمة ديوان شمس تبريز. وهي من أوائل الأعمال عن التصوف، إن لم تكن أولها، قال: إن المادة العلمية المتاحة لم تزل غير كافية

لتمكننا من تحديد المصدر الذي انبثق عنه التصوف الإسلامي، وإن مثل هذه المحاولة ستكون محفوفة -على كل حال- بصعوبات بالغة. وإن تماثل أو تشابه عقيدتين لا يبرهن بحال على أن إحداهما قد تأثرت بالأخرى، فقد يكونان معا نتيجة سبب مشترك:

> The identity of two beliefs does not prove that one is generated by the other, they may be the result of a like cause.

وما لم نستوثق من الصلة بين هذين المذهبين أنه من المستحيل أن نتبين أيهما السابق وأيهما اللاحق، أو المؤثر والمتأثر (٢١).

هذا، وإن وجود تشابه ظاهري بين وحدة الوجود البراهمانية والاتحاد الصوفي، أو بين الفناء الصوفي والنرفانا البوذية، فإننا لا نستطيع أن نؤسس على ذلك أن الاتحاد الصوفي والفناء مستمدان من مصدر هندي. لأن هناك فروقا جوهرية بين هذه، وتلك (٢٢). والأرجح أن يكون التصوف الإسلامي — رغم هذه التشابهات الظاهرة – صادرا عن بواطن المسلمين. إذ معرفتهم كما يقولون هم أنفسهم ذوق وعيان. ولا تتأتى عن طريق النقل والبرهان(٢٣). وهناك فرض معقول طرحه د. التفتازاني مؤداه: أن متوصفة الإسلام لم يكونوا نقلة من غيرهم؛ لأن التصوف متعلق أساسا بالشعور والوجدان. والنفس الإنسانية واحدة على الرغم من اختلاف الشعوب والأجناس. وما تصل إليه نفس بشرية بطريقة المجاهدة والرياضة الروحية قد تصل إليه أخرى، دون اتصال أي منهما بالأخرى. وهذا يعني وحدة التجربة الصوفية (٢٤).

وأضاف إلى ذلك أن للرحلة الروحية (التصوف) في الإسلام مستويين. في مقابل التصوف الهندي والبوذي والمسيحي، والقبالة اليهودية، والحسيدية التي لها جانب واحد أو مستوى واحد، حيث إن هدفها النهائي هو: الفناء. أما التصوف الإسلامي فإن المرحلة الأولى فيه هي: الفناء ثم تأتي المرحلة الثانية وهي: "البقاء بالله" ويرى المتصوف المعاصر الشيخ رباني: أن حياة المتصوفة بعد المرحلة الثانية-بعد إتمام العروج الروحي تكون أكثر فاعلية وأعمق معنى، وتصبح حياة حقيقية بالقياس إلى ما كانت عليه من قبل. لأن السالك قد تزود-فيها- بالمواهب الربانية: فهو آنئذ يبصر بنور الله، ويسمع بسمع الله، ويفعل ما يفعل بقوة الله تعالى... ويصبح السالك بعدها

أكثر أمانة وإخلاصا وشفقة وعطفا على الناس جميعا. وأكثر قدرة على التفاني والتضحية... ولا يكون أكثر عزلة عن المجتمع مثلما يحدث في الرهبنة المسيحية. والرهبنة البوذية (٢٥).

> A part from the fact that Sufism like every other religious movement in Islam, has its roots in the Koran and Sunnah and cannot be understood unless we study it from the source upwards. (٢٦)

هذا رأي "نيكلسون" أحد رواد دراسة التصوف الإسلامي في الغرب في القرن العشرين وشيخ المدرسة الإنجليزية.

وقال Goldziher يحمل على ذينك النوعين أي الفناء عن شهود السوى. والفناء عن وجود السوي حيث قال: غير أن نظرة الصوفية في فناء الشخصية هي التي تقترب وحدها من فكرة الجوهر الذاتي الهندية (اتما Atma) إذا لم تتفق معها تماما (٢٧).

وقد ذهب لفيف من المستشرقين إلى رفض هذا الترابط ومن هؤلاء أربري والذي يظهر للباحث. أنه باستثناء النوع الأول من الفناء. وهو الفناء عن عبادة السوي فإن ذينك النوعين (الفناء عن شهود السوي. والفناء عن وجود السوى) وبالأخص الأخير دخيل في التصوف الإسلامي.

وذهب ما سنيون إلى إرجاء هذه النظرية إلى "ذي النون المصري" (ت٢٤٥ هـ.) أما د. طلعت غنام فإنه وافق نيكلسون في كون النظرية من أصل هندي. ولكن لم يشر إلى النرفانا. بل أشار إلى مصطلح (الديانا والسمادي) Dhyana and Samadhi ومعناه في الفلسفة الصوفية الهندية البوذية (التأمل والمراقبة) وهذا معنى (الديانا) والاستغراق هو معنى (السمادي) (٢٨).

والتأمل هو المرحلة النهائية التي تقسمها النصوص إلى ثلاث مراتب. تسهيلا للدراسة. وهي التثبت (دهارانا) ثم (التأمل) (دهاينا) ثم التأمل المركز (سمادي) فإذا وصل المريد إلى مرتبة التأمل. فإنه يكون قد نسي جسده بفضل الوضع الملائم الذي اتخذه. والسمادي ليس إلا تجربة الاتحاد بين الأتمان والبراهمان (٢٩). إلا أن الدكتور طلعت أبعد النجعة عندما نسب النظرية برمتها إلى أصل هندي. بل لابد من تفصيل الأمر. فإن ثمة فناء يكون دينيا مشروعا.

وأن ديلاس أولبري قارن بين النرفانا (Nirvana) البوذية وبين الفناء الصوفي الذي يقصد استغراق النفس في الروح الإلهي. إن المذهب البوذي ليمثل النفس كأنها فقدت فرديتها في الطمأنينة التي في السكينة المطلقة. على حين نجد المذهب الصوفي على الرغم من قوله بفقدان الفردية. يعتبر الحياة الباقية في جوهرها تأملا وجديا للجمال الإلهي. وثمة شبيه هندي للفناء ولكن ليس في البوذية. وإنما فيما تقول به الفيدانتا من وحدة الوجود كما أشرنا قبل قليل (٣٠).

إن بين "الفناء" عند الصوفية. و"نرفانا" في البوذية كما لاحظنا مما سبق أوجه كثيرة في التشابه وأنه هناك أيضاً فرقا بينهما. وهو أن الفناء يعقبه الاتحاد بالله. وشعور الفاني. بأنه هو الله واحد. وأنه باق بقاء جديدا في الألوهية.

وعلى هذا قال الجنيد سيد هذه الطائفة: "إذا فني الفناء عن أوصافه أدرك البقاء بتمامه"(٣١).

وقال أبو يزيد البسطامي: "غبت عن الله ثلاثين سنة. وكانت غيبتي عنه ذكرى إياه. فلما خنست عنه وجدته في كل حال حتى كأنه أنا(٣٢)".

أما "نرفانا" فإن فناءها فناء تام. مطلق. نهائي. في النفس الكلية فقط. حيث لا يبقى وجود ذاتي للفاني. ولا يبقى في نفسه ولا تفكيره شئ لا إله ولا غيره.

وعلى هذا يمكن القول. بأن الفرق بينهما هو في نقطة النهاية فقط. فنهاية الفناء الوصول إلى حضرة الربوبية. و مشاهدة الذات والاتحاد به. أما نهاية "نرفانا" فهي الفراغ من كل شئ. هذا مع الاتفاق بين الصوفية والبوذية في أن الوصول إلى هذه النهاية مرتبة الكمال وسعادة النفس.

وخلاصة القول. إن التجربة الصوفية. وهي حالة شعورية. وليست قضية عقلية. و هي لم تسترشد بالأدب القرآني وأدب العقل. فإنها بذاتها مشروع منفتح على القول بالاتحاد. نوعا. وإن تباينت صورة ذلك أن الغاية النهائية لها هي اختزال المسافة والهوة الفاصلة. من وجهة نظر التوحيد والتنزيه بين الله. – الحقيقة المطلقة في عرف الصوفية – والعالم، وتأحد الذات مع موضوع الإدراك ولهذا جعل وليم جيمس هذا التأحد في كتابه –تنوع الخبرة الدينية– من مظاهر العامة المشتركة في المتصوفات الدينية.

خاتمة البحث

نسجل أهم النتائج التي توصلنا إليها من خلال هذا البحث.

- إن الإسلام يختلف عن جميع الأديان. سواء أكانت الديانة أرضية. أم منزلة. حيث إن أصوله ومصادره ظلت ثابتة موثقة لم يتطرق إليها تحريف أو تغيير.
- إن الإسلام يأخذ دائما بفضيلة الوسط لا إفراط فيه ولا تفريط. فلا يحرم الرغبة أو الشهوة. ولكن ينظمها. ويدعو إلى ممارستها في إطار الضوابط التي تحمي الطبيعة البشرية من الانهيار والتحلل.
- إن الصوفية فرقة دينية أخلاقية فلسفية تقوم على الزهد. والتقشف. والانصراف إلى الروح. وتعتمد على أنواع من المجاهدات والرياضات. وذلك للوصول إلى الغاية. وهي الاتصال بالذات الإلهية والفناء فيها.
- من الأشياء التي تشترك فيها الصوفية والبوذية: الحلول والفناء وصفة الطريق إلى الفناء. والرياضات النفسية. وأساليب مجاهدة النفس. والتبتل. والجوع. والصمت. والخلوة. وصفة الذكر. والمراقبة. وفي التسول وترك العمل.
- نشأت الصوفية في القرن الثاني للهجرة. وكانت ترتكن على ركنين أساسيين: الزهد. وحب الله. ثم تطورت بعد ذلك تطورا كبيرا حتى أصبحت فنا مستقلا وفكرا مبنيا على أصول الشريعة.
- أن التصوف هو الأخلاق الدينية المستمدة من الكتاب والسنة. وعلى أساس أن الصوفية قد ورثوا جانبا من وظائف النبوة. وقد استأنسنا بأقوال شيوخ الصوفية وأوليائهم. واقتبسنا أقوال كبار المستشرقين. الذين برهنوا فيها على أن مصدر التصوف إسلامي خالص في بداية نشأته. وهو الكتاب والسنة.
- أعلن بوذا. أنه اكتشف الحقائق الأربع للكون والحياة وهي: الألم. ومصدر الألم. وإعدام الألم. والسبيل إلى إعدام الألم. وادعى أنه اكتشفها بجهوده الجبارة وتجاربه النفسية المختلفة.
- وقد ركز بوذا تعاليمه كلها على إعدام الألم وكيفية التخلص من الحياة واكتشف ما يسمى بـ "نرفانا" أو الفناء الكلي عن النفس. وعن الدنيا وما فيها. وافترض لهذا الفناء نظاما رهبانيا يتبعه كل من أراد الوصول إليه من أتباعه.
- وختاما نؤكد أن كتاب الله وسنة رسوله الكريم -صلى الله عليه وسلم- قد رسما لنا الطريق الصحيح للوصول إلى الله سبحانه وتعالى.

المصادر والمراجع

١ جولد زيهر. أجناس. **العقيدة والشريعة في الإسلام**. ص١٤٤.

٢ الأستاذ د. عرفان عبد الحميد فتاح. **نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها**. (بيروت: دار الجيل. ١٩٩٣م). ص٥-٦.

٣ Annemarie Schimmel, **Mystical Dimension of Islam**, (USA: North Carolina. 1975) p.16.

٤ أبو العلا عفيفي. **في التصوف الإسلامي وتاريخه**. (مصر: لجنة التأليف والترجمة والنشر. د.ت.). ص مقدمة.

٥ د. التفتازاني. **مدخل إلى التصوف الإسلامي**. (القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر. ١٩٧٩م). ص١٩.

٦ د. عفيفي. مقدمته لكتاب **في التصوف الإسلامي**. ص ز.

٧ أبو العلا عفيفي . نفس المرجع والصفحة.

٨ Arbarry. **An Introduction to the History of Sufism**. Oxford 1942, p.33-34, ibid.p.34.

١٠ ibid.p.34

١١ **A Bistami Legend**, Journal of the Royal Asiatic Society. 1838, pp.89-91

١٢ Dr. Ali Hassan Abdel Qadir, **The life personality and writings of al-Junayd**. London 1962. p.10

١٣ نيكلسون. **في التصوف الإسلامي**. ترجمة د. عفيفي. ص٧٠.

١٤ ديلاس أوليري. **الفكر العربي ومكانه في التاريخ**. ترجمة د. تمام حسان. القاهرة: ١٩٦١م ص١٩٩-٢٠٠

١٥ **Essai sur ies origins du lexique technique de la mystique musulmane**. Paris 1922. نقلا عن كتاب التصوف الإسلام. د. عبد الله.

١٦ د. عبد الرحمن بدوي. **تاريخ التصوف الإسلامي**. الطبعة الثالثة. (الكويت: وكالة المطبعات. ١٩٧٥م). ص١٣.

١٧ وليم جيمس. ١٩٧٨م. ص٣٧٠. نقلا عن **ورقة المحاضرات** للدكتور عرفان عبد الفتاح.

١٨ نيكلسون. نفس المرجع. ص٤.

١٩ فتاح. عبد الحميد. **نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها**. ص١٩٢-١٩٣.

٢٠ نيكلسون. نفس المرجع. ص٧٥.

٢١ نيكلسون. نفس المرجع. ص مقدمةج

٢٢ محمد مصطفى حلمي. **الحياة الروحية في الإسلام**. ص٤٨.

٢٣ د. أبو الوفاء التفتازاني. **مدخل إلى التصوف الإسلامي**. ص٣٥.

٢٤ نفس المرجع. ٣.

٢٥ W. B. Rabbani, **Islamic Sufism**, Lahore, 1990. p.93.

٢٦ Nicholson, **The idea of personality in Sufism**, Lahore: 1964, p.4.

٢٧ جولد زيهر. أجناس. **العقيدة والشريعة في الإسلام**. ص١٤٤.

٢٨ غنام. طلعت. **أضواء على التصوف دراسة موضوعية تحليل ونقد من وجهة النظر الإسلامية والفكرية**. (القاهرة: عالم الكتب. د. ط. ت.). ص٢٩٧-٢٩٨.

٢٩ زيمور. على. **الفلسفة الهندية**. الطبعة الثانية. (بيروت: دار الأندلس. ١٩٨٣م). ص٣٧٢-٣٧٣.

٣٠ ديلاس أولبرى. **الفكر العربي ومكانه في التاريخ**. ترجمة د. تمام حسان. القاهرة: ١٩٦١م ص١٩٩-٢٠٠

٣١ الطوسي. نفس المرجع. ص٢٨٥.

٣٢ الأصفهاني. أبو نعيم أحمد بن عبد الله. **حلية الأولياء**. (بيروت: دار الكتب العلمية. د. ت.). ص٣٥/١٠.