

بررسی تطبیقی «فنا» و «نیروانا»

در آموزه‌های بودا، کارلوس کاستاندا و مولانا

(بخش نخست)

سید عبدالحمید ضیایی*

مقدمه

بر مبنای معرفت‌شناسی سنتی، آدمی قادر بود از راه حواس و به‌مدد روش‌های تجربی، اشیاء را چنان که هست، بشناسد و به‌واقعیت پی ببرد. پس از نظریه کانت در معرفت‌شناسی که بعد از او پذیرش عام یافته است، معلوم شد که معرفت، دستاورد تعامل عین و ذهن است و عامل شناسا (سوژه)، در موضوع شناسایی (ابژه) تصرف‌هایی دارد و ما با «نمود» اشیا سروکار داریم، نه با «بود» اشیا. ما نمی‌توانیم به‌واقعیت، آن‌گونه که هست برسیم، بلکه تنها می‌توانیم واقعیت را آن‌گونه که می‌نماید، بشناسیم. به‌عبارت دیگر ما با «فنومن‌ها» سروکار داریم نه با «نومن‌ها».

به‌نظر می‌رسد که در روزگار پست مدرن، بر اثر ظهور معرفت‌شناسی جدید و درهم شکسته شدن اقتدار علم (Science) و متدهای تجربی و کمرنگ شدن جزمیت و اثبات‌گرایی در علوم و اکتفا به ابطال‌گرایی، راه برای مکتب‌های عرفانی و معنوی، که انسان را به‌درک شهودی و یقینی فرا می‌خوانند، گشوده شده است.

شبه دین‌ها، معنویت‌های مدرن و سیستم‌های عرفانی در کنار ادیان توحیدی و غیرتوحیدی، متاع خویش را به‌بازار آورده و بساط تبلیغ و تبیین را گسترده‌اند. برخی از این مکاتب عرفانی متأثر از سنت‌های عرفانی دینی‌اند که در تداوم تاریخی خود

با گسست از بنیان‌های معرفتی خود، راهی دیگر برگزیده‌اند و برخی دیگر ریشه در نیازهای انسان مدرن به فضا/تفکر معنوی فارغ از پیشفرض‌های دینی و غیردینی دارند. در این مقاله می‌کوشیم با بررسی تطبیقی سه سیستم عرفانی (بودیسم، عرفان سرخپوستی و عرفان مولانا)، فرجام و غایت سلوک را برمبنای دریافت‌ها و آموزه‌های این سه مکتب مورد بررسی و ارزیابی قرار دهیم.

نیروانا در عرفان بودایی

ریشه‌های واژه «نیروانا» را باید در زبان سانسکریت جستجو کرد. این واژه که در زبان پالی، نیبانه (Nibbaina) خوانده می‌شود، از حبث لغوی، معنای سلبی^۱ «خاموش شده» را با خود به همراه دارد.^۲ در بررسی وجوه اشتقاق این واژه دو قول دیده می‌شود: الف) ریشه این واژه مرکب از «ni» به معنای «نه» و «va» به معنای «زیدن، باد زدن و دمیدن» است که در این صورت «nirvaina» اسم مفعول از فعل «nisvai» است که به معنای خاموش شدن چراغ، آتش و امثال آن و «nirvaina» به معنای خاموش شده، سرد شده و فرونشسته است. براساس قول دوم، این واژه مشتق از دو کلمه «nir» به معنای روگرداندن و «vaina» به معنای شهوت، تشنگی و طلب است که در این صورت «nirvaina» به معنای دوری و پرهیز از شهوت است. آفات تشنگی، لذت‌طلبی و...

سلوک در عرفان بودایی

دو اشتباه رایج در فهم تفکر بودا، در بین بسیاری از مخاطبان دیده می‌شود؛ نخستین خطا این است که بسیاری او را اندیشمند بدینی می‌شناسند که معتقد است زندگی سراسر

۱. منظور از معنای سلبی این است که براساس هر دو قولی که اشاره می‌شود سالک در وصول به نیروانا چیزی را از دست می‌دهد در قول نخست (که بیشتر مورد توجه است)، آن آتش شعله‌ور در وجود انسان با نیل به «نیروانا» سرد و خاموش می‌شود و وصول به «نیروانا» همانا و نابودی مطلق وجود انسان و زوال همه چیز همان قول دوم نیز ناظر به این معناست که نیل به این خاموشی مساوی با از بین رفتن تشنگی در وجود انسان و سرچشمه منشأ زایش و تولد دوباره است. این دوری گرداندن و ا پشت کردن نیز (اگرچه نه به عمق و وسعت قول نخست) متضمن از بین رفتن و نابودی چیز خاصی در وجود انسان است که دل‌بستگی او را به دنیا و امور دنیوی زایل می‌کند. (برای پژوهش بیشتر در این خصوص ر.ک: Enc. of Religion and Religions, p.277)

2. Nirvana in Merriam-Webster's Encyclopedia of World Religion.

۳. ع. پاشایی: بودا، تهران، ص ۵۷۰.

درد و بنابراین بیهوده است. دوم این که عده‌ای معتقدند که او دنیا را وجودی خیالی و موهوم می‌پندارد. این دو تلقی، محلّ ایراد است، بودا رنج را حاصل روش بودن ما می‌داند و آنچه که به نظر او موهوم و خیالی است نه وجود اشیا بلکه تغییر ناپذیری و پایداری آن‌ها است.

یکی از جالب‌ترین ویژگی‌های فکری بودا این است که وی طرح مباحثی همچون وجود یا عدم خداوند، آخرت، جاودانگی روح و بسیاری از مباحث متافیزیکی، معرفت‌شناسیک و... را بیهوده و بی‌حاصل دانسته و مبادی لاهوت و فلسفه ماوراءالطبیعه و امثال آن و مباحث عقلانی نزد وی وزنی ندارد. چنان‌که خود به صراحت گفته است:

«من در باب قدمت عالم و ازلیت جهان توضیحی ندادم و همچنین در باب

محدودیت و تناهی وجود تفسیری نکردم...»^۱

علاوه بر این بودا معتقد است که پرسش از این مباحث مانند آن است که آدمی تیرخورده و در حال احتضار، از طیب، نام و نشان، جنسیت و انگیزه تیرانداز را طلب کند!

بودا همچنین مراجعه به کتاب‌های مقدّس یا اقوال بزرگان و نظریه‌پردازی‌های دور و دراز را به‌عنوان راهی برای شناخت حقیقت مردود دانسته، به‌رجعی جز تجربه و شناخت خود فرد باور ندارد. می‌توان گفت که به اصطلاح فیلسوفان، بودا به نوعی معرفت‌پیشینی معتقد است و طبیعتاً از کسانی همچون «هیرم» یا «الاک» فاصله دارد. او حتی طریقت و فلسفه خود را صرفاً به‌عنوان اشاره‌ای به سمت حقیقت و نه خود حقیقت معرفی می‌نماید. یکی از بزرگترین مشکلاتی که از همین رهگذر بر سر راه آیین بودا پدیدآمده، این است که این آیین بر اثر پرهیز از مباحث نظری^۲ و اعتقادی و نپرداختن به‌سؤالاتی که درباره‌ی مبدأ و معاد در اذهان مخاطبان وجود دارد، دچار نوعی

۱. جان، بی‌نام: تاریخ جامع ادیان، علی اصغر حکمت، انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰ ه.ش، ص ۱۸

۲. در کتاب ذیل به بحث و تحلیل فلسفی درباره‌ی نومینالیسم (نام‌گرایی) در آیین بودایی پرداخته شده است:

Dunne, John, D.: "Buddhist Doctrine of Nominalism", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, 1st ed, 1998, Vol. 7.

خلاً مباحث کلامی و استدلالی گردیده و برای پرکردن این خلأ به افسانه‌ها و اساطیر متوسل می‌شود.

از اوصاف متمایز آیین بودا این است که از بین بنیان‌گذاران ادیان، بودا یگانه قدیسی است که خود را صرفاً یک انسان معمولی دانسته و ادعای خدایی، تجسد الوهی، پیامبری و الهام گرفتن از خداوند را نداشته است. علاوه بر این، بودا تمام موفقیت و کایابی‌اش را به‌خرد و جهد بشری نسبت داده بر این باور بود که هر انسانی توان و استعداد بالقوه بودا شدن را در درون خویش دارد. بودا یک انسان در حد کمال بود و این کمال در انسانیت چندان به‌غایت بود که پس از مرگ، نزد عوام بودایی، «انسان مافوق» تلقی شد. در نگرش بودا، هیچ‌قدرت بیرونی که بتواند سرفروشت انسان را رقم بزند، وجود ندارد، انسان خداوندگار خویش است و باید که تنها «در خودش پناه بجوید و از کس دیگری طلب یاری نکند»^۱

به هر روی، آیین بودایی آغازین، مبتنی بر سه اصل بنیادی بوده است:

الف) همه چیز ناپاینده است؛ ب) همه چیز رنج است؛ ج) هیچ چیز خود نیست.

بر بنیاد این سه اصل، چهار حقیقت عالی بنا نهاده شده است:

الف) هر هستی رنج است؛

ب) عطش (خواهنگی) خاستگاه و علت رنج است؛

ج) راهی از رنج، یعنی فرونشاندن خواهنگی و عطش که به فرونشاندن رنج

می‌انجامد؛

د) راهی که به فرونشاندن رنج می‌انجامد.^۲

حقیقت چهارم خود همان راه هشت‌گانه عالی به‌قرار ذیل است:

۱. یکی از بهترین مقدمه‌ها بر تفکر آیین بودای اولیه کتابی با مشخصات ذیل است که نویسنده آن، خود از رامبان و پژوهشگران بزرگ بودایی در روزگار معاصر است:

What the Buddha Taught, By Walpola Rahula, Grove Press, 1974.

۲. بری مطالعه درباره خاستگاه رنج از نگاه بودا رک:

Marek Mejer: "Buddhist Views of origination of Suffering", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, 1st ed., 1998, Vol. IX, pp.215-219.

شناخت درست، اندیشه درست، گفتار درست، کردار درست، زیست درست، کوشش درست، آگاهی درست، و یکدلی درست.

از دیدگاه بودا، رنج میوه و ثمره دوباره زاییده شدن در کارما است. کارما ثمره کارهایی است که بنابر قانون علت و معلول اثرگذارند. کارما انسان و جهان را به فرمان دارد و علت آن نادانی است که سبب زنجیری از تولدهای پیاپی گردونه (سامسارا) می‌شود.

نظریه نادانی در دوازده حلقه زنجیر علی بدین شرح بیان شده است:

در آغاز نادانی است، از نادانی، کارما برمی‌خیزد، از کارماها، دانستگی برمی‌خیزد. از دانستگی، نام و شکل؛ از نام و شکل، شش بنیاد حس؛ از شش بنیاد حس، تماس؛ از تماس، احساس؛ از احساس، تشنگی؛ از تشنگی، دل بستگی؛ از دل بستگی، وجود یا شدن؛ از وجود، تولد؛ و سرانجام از تولد، رنج برمی‌خیزد.

در باب معرفت شناسایی بودایی ناگزیریم به این نکته اشاره کنیم که پیروان بودا پس از مرگ وی دو گروه شدند، گروه بیشتر مهاییانا و گروه کمتر هینایانا نام گرفتند. هریک از این گروه‌ها نیز در درون خود به مکتب‌های گوناگونی تقسیم شدند؛ از مهاییانا دو مکتب فلسفی به نام‌های یوگاچاره و مادیامیکا انشعاب یافت.

بر اساس نگرش یوگاچاره، شناسایی (معرفت) بر سه قسم است:

الف) پنداری یا خیالی؛ ب) نسبی؛ ج) مطلق.

در این رویکرد، ریشه تمام رنج‌ها و گرفتاری ما در زندگی، به شناسایی خیالی و پنداری ما برمی‌گردد. اندیشه خودپرستی و خودمحوری نیز وابسته به این مرتبه از شناسایی است. این اندیشه خود موجب عقاید و اعمالی می‌شود که از نادانی سرچشمه می‌گیرد. بر بنیاد این اندیشه است که می‌اندیشیم که به ظاهر «هست» می‌نماید، در واقعیت هم هست.

۱. برای تفصیل مطلب ر.ک: راه بودا، سوزوکی، ترجمه ع. پاشایی اسپرک، تهران، ۱۳۶۸ ه.ش، ص ۲-۶۱ و نیز: بودا، ص ۷-۲۵.

گر نه دوم شناسایی، شناسایی نسبی است؛ گاهی این شناسایی را حقیقت می‌پندارند، گویا با نمی‌توانیم حقیقت مطلق را در زندگی روزانه‌مان بشناسیم، از این رو حقیقت نسبی را برای حوزه تجربه انسانی کامل یا مطلق می‌دانند، اما این شناسایی تجربه درونی نیست. بنا به نظر بوداییان همه اندیشه‌ها، تعلیم‌ها و کتاب‌های مقدس و اعمال دینی و نیز خود آیین بودا، نسبی‌اند و شناسایی مطلق از آن روشنی یافتگان است. یافتن این شناسایی، حاصل تجربه درونی است، و هرکوششی که در شرح آن به‌کار برده شود، از حوزه نسبیت است. این شناسایی کامل یا روشن شدگی، (اشراق) است که به‌رهایی نهایی (نیروانا) منجر می‌شود.

شناسایی نسبی، تا زمانی که هستی نسبی ما ادامه دارد، دارای ارزش ویژه خویش است. خطا، آن گاه رخ می‌دهد که شناسایی نسبی را شناسایی مطلق بپنداریم.^۱ در دین بودا مرگ همواره با ورود دوباره به‌این جهان همراه بوده و تنها راه نجات، رسیدن به مرحله «نیروانا» است؛ مرحله‌ای که در آن انسان از گردونه جهان خارج شده و به‌فنی مطلق دست می‌یابد. این مرحله البته نهایی‌ترین و اعلاترین حد‌رهایی است و افراد به‌شیوه‌های متفاوت و در زمان‌های متفاوت به «نیروانا» می‌رسند. وصول به‌نیروانا مستلزم عبور از تناسخ بوده و به‌یکبارگی و در یک‌دوره زندگی میسر نمی‌گردد.

نظریه تناسخ (Reincarnation یا Transmigration)، نظریه‌ای وجودی - معرفتی به‌شمار می‌آید؛ وجودی است به‌این علت که مستقیماً بیانگر تعالی و تکامل وجود انسان از مراحل و مدارج دانی به‌عالی و برعکس است و از طرف دیگر معرفتی است زیرا که تعالی یا سقوط وجودی روح آدمیان وابسته به‌اعمال آنها می‌باشد که نشأت گرفته از شناخت انسان نسبت به‌خود و خالق است.

از لحاظ تاریخی می‌توان این نظریه را متعلق به‌هندوها دانست چرا که قدیمی‌ترین منابع تفکر بشری یعنی «اوپانیشادها» و «ریگ ودا» اشاره به‌این امر دارند.

به‌اجمال می‌توان گفت که هدف از تناسخ، تطهیر ارواح و اتحاد آنها با برهما است به‌همان صورتی که در روز اول خلقت پاک و متحد با او بودند. وصل به‌این هدف

۱. برای ایضاح مطلب ر.ک: ذن چیست؟ ع. پاشایی، نیلوفر، تهران، ۱۳۷۱ ه.ش، ص ۶-۱۵.

خواهان تلاش بی‌وقفه انسان در زندگی دنیوی و اعراض از دنیا است. «کبیر» یکی از استادان آیین سیکیزم، عشق خالصانه به خداوند را سبب رهایی آدمی از رنج قانون کارما و چرخه سمساره می‌شمارد. «نانک» از استادان دیگر این آیین، همواره به باد خدا بودن را سبب رهایی از تناسخ می‌داند... البته نظریه بودا درباره تناسخ اندکی با نظریه سایر فرقه‌ها متفاوت است، وی تناسخ را انتقال مستقیم روح به عنوان ماده‌ای مستقل به جسم نمی‌داند. بلکه به انتقال صفات و عوارض حیات از جسمی مرده به جسمی که در حالت جنینی است باور دارد.

از تمایزات سلوک بودایی با هندویی هم در روش و هم در نتیجه این است که آن چه که معمولاً با کاربرد کلمات نفس (soul)، خود (self)، من (ego) و یا از طریق کاربرد تعبیر سانسکریت آتمن (ātman) به آن اشاره می‌شود، این است که در انسان یک جوهر مطلق، جاودانی و ثابت هست که عبارت است از یک ذات تغییرناپذیر در پس جهان پدیداری تغییرپذیر. باور عمومی بر این است که هر فردی یک چنین نفس مجزایی دارد که آفریده خداوند است، و پس از مرگ جاوید و پابنده در دوزخ یا فردوس بسر خواهد برد و سرنوشتش بسته به داوری او است. بر طبق ادیان دیگر، نفس چندین زندگی را از سر می‌گذراند تا کاملاً مُهذَّب شود و مآلاً با خدا یا برهمن (Brahman) که در اصل از آن نشأت گرفته است، متحد شود. این «نفس» یا «خود» در انسان، اندیشنده اندیشه‌ها (مُدِرِکِ مُدْرَکاتِ بُوْدَه)، احساسات را حس می‌کند و دریافت کننده کیفر و پاداش همه کردارهای خوب و بد می‌باشد. بودا، علیه وجود این «نفس» و «خود» موضعگیری کرده است. براساس تعلیم بودا، اعتقاد به وجود «خود» باوری موهوم و ناصحیح بوده و اندیشه‌های زیان‌آور «من» و «مال من»، مایه ایجاد شوق خودخواهانه، آرزو، تعلق و دل‌بستگی، کین، بدخواهی، کبر و عُجب و خودبینی خودپرستی، آرایش و ناپاکی می‌شود و به‌دیگر سخن، تمامی مصائب و شرور هستی رهگذر همین اندیشه خطا پدید می‌آیند^۱.

برخی از محققان با اشاره به نزدیکی‌ها و شباهت‌های صوری نیروانای بودیستی و بنای اسلامی این دو مفهوم را یکی دانسته و به یک معنا به کار گرفته‌اند:

«از جمله شباهت‌های بسیاری که بین کیش بودایی و مسلک تصوف هست یکی ترتیب مقامات است که سالک به ترتیب و تدریج از مقامی به مقام دیگر بالا می‌رود تا به مقام «فنا» یا «نیروانا» می‌رسد. در طریقه بودائیان هشت مقام وجود دارد یعنی راه سلوک عبارت از هشت منزل است. همانطور که اهل سلوک مسلمین در طی طریقت از مراحل مختلفی می‌گذرند. اگر چه جزئیات شروط سلوک و خصوصیات مقامات راه با یکدیگر فرق دارند، ولی در اصول هر دو مشترکند. در هر طریقه سالکان متوسل به حصر فکر می‌شوند که صوفیه «مراقبه» و بودائیان «دیانا» می‌نامند و هر دو به طرف این اصل می‌روند که عارف و معرف یکی شود»^۱.

در همین پژوهش به تبیین تفاوت‌های بنیادی فنای مورد نظر عرفان اسلامی و نیروانا در آیین بودایی خواهیم پرداخت.

سلوک و فنا در عرفان سرخوستی

پیش از هر سخنی دربارهٔ عرفان سرخپوستی، دربارهٔ این مکتب عرفانی و رهبر مشهور آن لازم به ذکر است که علی‌رغم عمر کوتاه آن، این مکتب در هاله‌ای از ابهام‌های عجیب و روایت‌های متنوع و متعدد واقع شده است تا بدان‌جا که، پاره‌ای از سخنان خلاف واقع و متناقض کاساندا دربارهٔ زندگی شخصی‌اش، برخی منتقدان را بر آن داشته که در وجود استاد و مرشدی به نام دون‌خوان، تشکیک نموده، کتاب‌های او را

۱. مشکور، محمد جواد: نامه باستانک، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۸ ه. ش، صص ۸-۴۰۷. علاوه بر این مؤلف به دو ویژگی دیگر هم اشاره می‌کند که از عرفان بودایی وارد عرفان اسلامی شده است:

«به عقیده فون کرمر «خرقه پوشیدن که رمز فقر و انزواست از رسوم بودایی و هندی است و نیز ذکر که توسط صوفیه با شکل و هیأت مخصوصی ادا می‌شود در اصل از عادات هندی و بودایی است و ذکر و ورد هر دو هندی است و از آغاز در ایالت شرقی اسلام یعنی خراسان قدیم و بلخ که مرکز نفوذ دین بودایی بوده پیدا شده و بعد در دیگر بلاد اسلامی شایع شده است».

حاصل توهم و قدرت خیال‌پردازی کاستاندا به‌شمار آورند. اما ناقدان دیگر با اشاره به تعالیم خود وی مبنی بر نفی گذشته شخصی، ضرورت زیستن اسرارآمیز در فضایی مه‌آلود و شناور و نیز لزوم بی‌خبری دیگران از اسرار زندگی سالک و وضع حال و گذشته او که نتیجه آن گرفتاری سالک در دام دنیایی است که دون‌خوان آن را توصیفی و غیرواقعی می‌نامد خلاف گویی‌های کاستاندا را توجیه کرده‌اند.

با این همه اجمالاً لازم به ذکر است که کارلوس کاستاندا، دانشجوی دکترای رشته مردم‌شناسی دانشگاه لوس آنجلس، در سال ۱۹۶۰ میلادی جهت انجام رساله دکترای خویش، به مکزیک سفر می‌کند تا این که اطلاعاتی درباره گیاهان توهم زا و روانگردان فراهم آورد. اما در طول سفر، ناخواسته رهسپار سلوکی عجیب می‌شود که عصاره و نتیجه این سفر در قالب کتاب‌هایی منتشر و به زبان‌های مختلف ترجمه شده است. یازده کتاب کارلوس کاستاندا شامل گزارش مفصلی است از مفاهیم و آموزه‌های دون‌خوان، سالک سالخورده و گمنامی که خود را ساحر و صاحب معرفتی نهانی می‌دانست.

آثار وی به ترتیب سال نشر عبارتند از: تعلیمات دون‌خوان (۱۹۶۸)، حقیقتی دیگر (۱۹۷۱)، سفر به دیگر سو (۱۹۷۲)، افسانه‌های قدرت (۱۹۷۴)، حلقه قدرت (۱۹۷۷)، هدیه عقاب (۱۹۸۱)، آتشی از درون (۱۹۸۱)، حرکات جادویی، هنر رؤیا بینی، چرخ زمان و قدرت سکوت.

سلوک در عرفان سرخپوستی

یکی از مهم‌ترین آموزه‌های عرفان سرخپوستی نفی گذشته شخصی است. در این عرفان توضیح داده می‌شود که وابستگی و دلبستگی ما به گذشته خود در کنار شناختی که دیگران از گذشته ما دارند، در پایداری گفت‌وگوی درونی و ماندگاری ما در تونال، اثرگذار است. مراد از گذشته شخصی، آگاهی‌ها و دانستنی‌هایی است که انسان‌ها درباره زندگی ما می‌دانند. وقتی گذشته شخصی داریم، ناگزیریم این امر را تأیید کنیم و برابر خواست و انگاره آنان سلوک کنیم. در پاسخ به این پرسش که چگونه از گذشته شخصی خویش رها شویم؟ دون‌خوان به کاستاندا می‌گوید:

”از کارهای ساده شروع کن، به دیگران نگو چه می‌کنی و بعد تمام افرادی را که تو را خوب می‌شناسند رها کن، بدین ترتیب فضای مه‌آلودی در اطراف ایجاد خواهی کرد“^۱.

آن‌گاه که از گذشته خویش رهایی پیدا کنیم، اندیشه‌های ممنوعان و گرایش‌های ذهنی خود ما، قادر به اسیر نگهداشتن ما نخواهند بود و به آزادی در افکار و رفتار خود دسترسی پیدا می‌کنیم. دون‌خوان سه شیوه عملی و فن را نیز برای پیروزی در نفی گذشته شخصی ارایه می‌کند:

الف) فراموش کردن و رهایی از اهمیت شخصی: در تمثیل و تشبیهی نازیبا این پیشنهاد چنین توصیف شده است: ”تا هنگامی که فکر می‌کنی مهم‌ترین چیز عالم هستی، قادر به شناخت دنیای اطرافت نیستی، مثل اسبی با چشم بند خواهی بود. در کل هستی تفاوتی بین تو و یک سرگین غلطان نیست“^۲.

ب) پذیرش مسئولیت رفتار و کردار: در این صورت، قدرت عمل در وجود ما خواهد جوشید و نیازی به توسل و تمسک به گذشته خویش و ممنوعان نخواهیم داشت.

ج) مشورت با مرگ: این پیشنهاد و توصیه از شگفتی‌های این عرفان به‌شمار می‌آید، دون‌خوان ما را فرامی‌خواند تا با استقبال از اندیشه و انتظار مرگ، نیروی تازه‌ای بیابیم و در نتیجه از رویدادهای کوچک به‌خشم نیابیم، خود را ضابطه‌مند ساخته، در زندگی انضباط داشته باشیم و با توجه دقیق و عمیق به مسائل اساسی از شبهه‌ها و نامسأله‌ها رهایی یافته و دوری جویم.^۳

استفاده از گیاهان روانگردان

در عرفان سرخپوستی استفاده از این گیاهان، با هدف پدیدآوردن گونه‌ای آمادگی شخصی برای طریقت معرفت انجام می‌گیرد. تردیدی در این‌که برخی گیاهان دارای

۱. کاستاندا و آموزش‌های دون‌خوان/۷۸، چرخ زمان/۸۱، به‌نقل از سفر به دیگر سو.

۲. سفر به دیگر سو/۳۰۱.

۳. همان/۴۰-۳۱.

اثرات ویژه روانی هستند، وجود ندارد. قبایل سرخپوست از دیرباز، به این اثرگذاری‌ها آگاه بوده و از آن‌ها برای سرخوشی، مداوا، افسونگری و به دست آوردن حالت خلسه استفاده می‌کردند این پدیده حتی پس از گسترش و نفوذ مسیحیت در آن دیار، نیز با اجرای مناسک خوردن «پیوت» تداوم یافت.^۱

از نظر استیس، حالت عرفانی را می‌توان با مواد مخدری مانند مسکالین و اسید لیسرژیک (Lyserjic Acid) و... به وجود آورد. اگرچه وی یادآوری می‌کند که مسکالین، آن حال را در سالک پدیدار نساخته، بلکه بازدارنده‌های روانی را برداشته که پیش از آن، او را از دیدن چیزها، آن گونه که در واقع هستند، باز می‌داشته‌اند.^۲

همچنین آزمایش‌ها نشان می‌دهند که ماده شیمیایی مسکالین که از گیاه (پیوت) گرفته شده است، حالتی همراه با پندارهای شدیدی از رنگ‌ها و فرم‌ها پدید می‌آورد. از نظر دون خوان، کار پیوت آن است که ما را با یک نیروی یاور، پیوند داده و این نیرو نقش آموزگار را ایفا می‌کند و ما را به حوزه ناول می‌برد. چهار گیاه قدرت زا و روانگردان عبارتند از قارچ (دودک) پیوت، تاتوره (علف جمیسون) و بذری ذرت. بنابه اعتقاد عارف سرخپوست، قارچ و پیوت، بیشتر برای به دست آوردن (معرفت) و (رویت) استفاده می‌شود، در حالی که تاتوره او، بذری ذرت، برای به دست آوردن قدرت است، قدرتی که دون خوان آن را همزاد نامیده است تاتوره نیز از گیاهان عجیب مورد استفاده کاستاندا به شلمار می‌رود. کاستاندا در فلسفه کهن شرقی، به عنوان ابجد مهم سیف دون خوان، پس از دیگر گونی‌هایی که در این گیاه پدید می‌آورد، آن را به کاستاندا می‌خوراند. به کاستاندا حالت شگفتی دست می‌داد، ماهیچه‌هایش از نیرو متورم می‌شد، مشت‌هایش به خارش می‌افتاد و پاشنه‌های پاهایش میل به دنبال کردن کسی پیدا می‌کرد. دون خوان مدعی است در جوانی با خوردن تاتوره، توانسته است موردی را با یک ضربت آهسته بازو بکشد. همچنین گاومیشی را که ایست مردم از عهده آن بر نمی‌آمدند به زمین

۱. *77*، ص ۱۹۰، *تالیفات*.

۲. انسان و اتمبول‌هایش، کارل گوستاو یونگ، ابوطالب صارمی، ص ۱۷۰، الفقه، ۲، پیش‌چینیه، ۲۰۰۰.

۳. عرفان و فلسفه، استیس، بهاء‌الدین خرمشاهی، سروش، تهران، ۱۳۶۱ ه.ش، ص ۱۹، *Intel*، ۷۵.

مکوبد. یک بار توانسته است چنان بپرد که از برگ‌های بلندترین درخت فراتر رود. اما به روشنی می‌گوید:

«او و دیگر سرخپوستان، کم کم علاقه خود را به پیوت از دست داده‌اند، زیرا در پی قدرت نیستند. آنان اکنون به معرفت و رؤیت بها می‌دهند»^۱.

منتقدان آثار کاستاندا اعتقاد دارند که در عرفان سرخپوستی، از داروهای توهم‌زا مانند مسکالین یا پیوت پس از تعلیم مقدمات لازم برای شکستن قالب معمولی جهان استفاده می‌شود. اثر اولیه آن، «نیرو یا الهه» توهم‌زا است و آثار ثانوی این تجربه، عبارت از یک خستگی عمومی، تأثیر مالیخولیایی، رویاها و کابوس‌های آزار دهنده

است. عمده‌ترین هدف استفاده از این دارو این است که شخص با دیدن توهمات و صورت‌های واهی در چهره عادی جهان تردید کرده، بتواند از آن بگذرد تا به نیروی جهانی متصل شود. البته به ندرت این کار به موفقیت می‌انجامد. کاستاندا بنابر عقیده کاستاندا، جنگ‌جو یا سالک می‌تواند علاوه بر پیوستن به روح جهانی یا نیروهای طبیعت و سرشار ساختن اراده خود از آن، از این اتحاد هم بالاتر رفته و به وحدت برسد؛ یعنی دیگر خودی در میان نباشد و اثری از خود نداشته باشد و تنها روح جهانی را بنمایاند. دره حالت اتحاد، جنگ‌جو با ترک همه چیز و بی‌اهمیت یافتن همه چیز، اراده خود را در قدرت طبیعت فانی می‌بیند؛ ولی در حالت وحدت، فقط آن ارواح را می‌بیند؛ چه در خود و چه در همه جا و این اوج اقتدار است که اگر ظرفیت به قدره کفایت نباشد، مرگ عارف را در پی خواهد داشت. کاستاندا در کتاب حقیقتی دیگر چنین می‌گوید: «باید به ریشه ریشه‌ها رسید و علت‌ها را شناخت و ریشه‌ها را از ریشه‌ها جدا کرد تا انسان می‌تواند دیدن را فراگیرد. با فراگرفتن دیدن دیگر نیازی به این ندارد که ریشه‌ها را جدا کند یا جدا کند یا جدا کند یا جدا کند. انسان هیچ و همه را

۱. تعلیمات دون‌خوان، ص ۷۳.

۲. برای توضیح بیشتر رک: مقاله ارزشمند «درنگی در معنویت‌گرایی عصر جدید» حمیدرضا مظاهری سیف،

مدرج در: <http://bashgah.net/pages-1849.html>

چیز می‌شود. شاید بتوان گفت که محو می‌شود؛ در حالی که بجا است. اعتقاد من این است زمانی که انسان می‌تواند هرچه آرزو می‌کند باشد یا هرچه آرزو می‌کند به دست آورد؛ اما چنین انسانی هیچ آرزو نمی‌کند.^۱

چنین کسی دریافته که حقیقتش و حقیقت همه چیز همان روح جهانی است؛ پس غیر از آن به راستی چیزی نیست. در این حال او روح جهان شده و از قدرت آن کاملاً برخوردار است و خود او است. پس هرچه بخواهد می‌تواند انجام دهد؛ ولی چون حقیقت همه چیز، روح جهانی و نیروی طبیعت است، پس دیگر چیزی نخواهد و آرزویی ندارد. در این حالت وحدت، عارف مقتدرانه‌ترین و عارفانه‌ترین زندگی و مرگ را خواهد داشت.

دونخوان از زبان کاستاندا، برای سلوک قایل به مراتبی است که اوج آن، مقام «مرد شناخت» و پایین‌ترین مرتبه آن «جادوگر»؛ یعنی کسی که دنیا را متوقف کرده و نیروهای جهان را به کار گرفته و به کمک آنها طی طریق می‌کند، معرفی شده است. «یک جنگجو شکارچی بی نقصی است که به شکار قدرت می‌رود. اگر در این شکار موفق شود، مرد شناخت [اهل معرفت] می‌شود».^۲

به عقیده کاستاندا، جادوگر یک شکارچی ناقص است که اقتدار اشیا را دزدیده، برای تصویرسازی از آنها استفاده می‌جوید. پاسخ دونخوان به کاستاندا درباره ماهیت و حقیقت این نیروها چنین است:

«فقط می‌توانم آنها را نیرو یا روح یا هوا یا باد یا چیزی از این قبیل بنامم».^۳
پس از مقام جادوگری، سالک به مرتبه شکارچی می‌رسد و انسان شکارچی باید:
«آزاد، جاری و غیرقابل پیش‌بینی باشد و به چیزی عادت نداشته باشد».^۴

۱. کاستاندا، کارلوس: حقیقتی دیگر، ترجمه ابراهیم مکلّا، نشر آگاه، ۱۳۷۱ ه.ش، ص ۱۷۱.

۲. همان، ص ۱۳۹.

۳. همان، ص ۱۱۴.

۴. همان، ص ۹۹.

سالک پس از عبور از مرتبه شکارچی و کسب آمادگی جهت ادراک بصیرت - که راه صحیح دستیابی به اقتدار و تسلط بر نیروهای طبیعی است - به مقام «جنگجو» می‌رسد، مرتبه‌ای که به قول دون‌خوان باید:

«هم مواظب خودت باشی و هم خودت را رها کنی. این آن چیزی است که من رفتار جنگجو می‌نامم»^۱.

جنگجو در این شرایط، شیوه کسب بصیرت و اقتدار را آموخته است. دون‌خوان انرژی جهانی و نیروی طبیعت را به‌عنوان راه تلقی نموده و بر آن است که:

«آن‌گاه که جنگاور با راه یکی شد، از آن آرامش و نشاط می‌گیرد»^۲.

نکته مهم این است که سخنان و ادعاهای کاستاندا، هیچ‌گونه پشتوانه معرفتی و استدلالی نداشته، صرفاً شکل اعلامی دارند. به‌علاوه وی هیچ مدرک و سندی در تأیید سخنان و ادعاهای خود به‌دست نمی‌دهد و همین نکته باعث سلب اطمینان مخاطبان از درستی گزارش‌های وی از دون‌خوان و دیگر ساحران می‌شود. در خیلی از موارد، مدعیات ارائه شده توسط کاستاندا، در ذهن انسان غریب و گاه محال می‌آید. یادآوری می‌شود که این ادعاها از مایه‌ها و مفاهیم عرفانی تهی نیست. اگرچه به‌دلیل شباهت‌ها و همانندی‌های آن با دیگر مدرسه‌های عرفانی، احتمال اخذ و اقتباس کاستاندا از دیگر عرفان‌ها منتفی نیست و بعید نیست که وی این مفاهیم عمیق را با حکایت‌های اقوام و قبایل سرخپوست و خیال‌انگیزی‌ها و پندارهای خود درآمیخته باشد، به‌عنوان مثال مفاهیمی مثل توجه به حقیقتی دیگر و ساختی برتر، کوشش برای (رؤیت) و معرفت نهودی و برتری راه دل بر عقل، شرایط سلوک و نیاز سالک به‌مرشد و... شباهت بسیار زیادی به‌تعالیم عرفان اسلامی دارد.

ننا در عرفان اسلامی

دو مفهوم فنا و بقا از مسایل بسیار مهم صوفیه و در واقع آخرین مرحله‌ای است که صوفی باید به آن‌جا برسد. همه کوشش صوفیان در طی مجاهدات مستمرشان، مصروف

۱. کاستاندا، کارلوس: حقیقتی دیگر، ترجمه ابراهیم مکل، نشر آگاه، ۱۳۷۱ ه.ش، ص ۱۵۳.

۲. همان، ص ۱۵۳.

رسیدن به این وادی می‌شود. رسیدن به این مرحله مبتنی بر ترک تعلقات است. وقتی اسباب مضمحل شود و رسوم باطل گردد و صفات الهی به جای صفات بنده بنشینند، در این هنگام است که سالک از کلیه اوصاف بشری و تعلقات امکانی رها شده و صفات الهی در او تجلی می‌یابد. در این مرحله است که کسانی همچون منصور حلاج دم از «انالحق» زده و در عین توحید، فنا گشته‌اند.

علم فنا و بقا در اصطلاح صوفیان عبارت است از آن که سالک بعد از فنای از خود، باقی به حق شود. عارفان اسلامی در این باره نکات بسیار ارجمندی را مطرح نموده‌اند و تفاوت فنا و بقا را باز نموده‌اند^۱ با گذر سالک از «فنا» از افعال، فنای از صفات و فنای از ذات^۲ به مثابه مراحل فنا^۳ (که عزالدین کاشانی این سه مرتبه را مرتبه واحدی تلقی کرده و آن را فنای متحقق به حق می‌نامد) وی به مرحله عالی فنا می‌رسد. مؤلف کتاب کشف المحجوب، هجویری، معتقد است که فنا و به‌قادر زبان علم به معنی خاص خود و در زبان حال به معنی دیگر به کار می‌رود. وی بقا را بر سه قسم می‌داند:

«پس بقا بر زبان علم و مقتضای لغت بر سه گونه باشد: یکی بقایی که طرف اول وی اندر فناست و طرف آخر اندر بقا، چون این جهان که ابتدا نبود و در انتها نباشد، و اندر وقت هست. و دیگر بقایی که هرگز نبوده و بوده گشت، و هرگز

۱. در «شرح تعریف» آمده است که: «لفظ فنا و بقا در لفظاند میان این طایفه که گویند: فلان، فانی شده است یا فانی است و گویند: «فلان باقی شده است»، یا باقی است. و این معنی فنا و بقا، نه آن خواهند که اهل لغت خواهند؛ از بهر آن که، باقی به نزدیک اهل لغت، آن است که به وقت ثانی «بقا» یابد و آن بر دو گونه است: بقای الهی مدت. چون بقای دنیا و اهل او خواهند. و بقای لالی مدت، چون بقای آخرت و اهل او، و بقای حق و بقای صفات او خواهند. باز نزدیک این طایفه، فنا و بقا را معنی دیگر است. و از بقا، بقای ذات آن چیز نخواهند لکن بقای صفات او خواهند. و از فنا، فنای آن چیز نخواهند، لکن فنای صفات او خواهند و نیز نزدیک این طایفه، آن باشد که خطها از او فانی گردد و او را در چیزی حفظ نماند و تمیز از او ساقط گردد و آن بقا که از پس این فنا آید، آن باشد که چون بنده فانی گشت از آنچه او راست، باقی گردد به آنچه حق راست. «بقا» مقام پیغمبران است، که حق، ایشان را سکینه در پوشانیده است، تا هر بلا که به ایشان رسد، ایشان را باز ندارد از فرایض و از فضایل و این فضل خداست، آن را دهد که خواهد...»

برای تفصیل این موضوع رک: شرح تعریف لفظ تصوف، مستملی بخاری، تصحیح محمد روشن، انتشارات اساطیر، چاپ ۱۳۶۳ ه.ش، ربع چهارم، ص ۷۴-۱۵۶۹.

۲. این سه مرحله را محو، طمس و محق نیز نامیده‌اند.

فانی نشد، و آن بهشت است و دوزخ و آن جهان ر اهل آن. دیگر بقایی که هرگز نبود که نبود و هرگز نباشد که نباشد، و آن بقای حق است و صفات وی - جل جلاله - وی با صفاتش قدیم است و مراد از بقای وی، دوام وجود وی است. پس علم بقا آن بود که بداننی که عقبی باقی است^۱.

هجویری با تعصب و قاطعیت هرچه تمام‌تر، تنها روایت و تلقی درست از فنا و بقا را همین تعبیر دانسته و به مخاطبان خود یادآور می‌شود که:

"قاعده علم فنا و بقا بر اخلاص و حدانیت است؛ یعنی چون بنده به وحدانیت حق مقرر آید، خود را مغلوب و مقهور حکم حق ببیند، و مغلوب اندر غلبه غالب، فانی بود. و چون فنای وی، بر وی درست گردد و به عجز خود اقرار کند و جز بندگی او چاره‌ای نبیند، و هر که فنا و بقا را جز این عبارتی کند، یعنی عبارتی که فنا را فنای عین داند و بقا را بقای عین، زندقه باشد"^۲.

یکی از مهم‌ترین تفاوت‌های فنا در عرفان اسلامی با گونه‌های مشابه آن در سایر عرفان‌ها این است که در عرفان اسلامی، فنا نابودی مطلق نیست؛ یعنی در سخن هیچ‌یک از عارفان دیده نمی‌شود که فنا را نابودی و از بین رفتن سالک به‌طور کلی تصویر کرده باشد، بلکه برعکس تفسیریهات و تقراین بسیاری را می‌توان یافت که حکایت از «وجود خاص» سالک حتی در فنای ذاتی دارد. مسئله بقا از جمله فرائن و شواهد قوی بر این مدعا است که همواره در کنار فنا می‌توان آن را مشاهده کرد. هیچ‌فنائی نیست الا این که بقایی در پی دارد. در یافت بدیهی و ابتدایی ما از سخنان عارفان نیز این نکته را می‌رساند که مقصود آن‌ها از بقا در این جا جایگزین آن چیزی است که در فنا از دست می‌رود. در این سخن ابن عربی می‌توانیم رابطه فنا و بقا را به خوبی فهم کنیم:

"در طریق سیر و سلوک جز فانی باقی نمی‌ماند و به جز باقی فانی نمی‌شود و چیزی به فنا موصوف نمی‌شود، مگر در حال بقا و چیزی به بقا موصوف

۱. کشف‌المحجوب؛ هجویری غزنوی، تصحیح زوکوفسکی، انتشارات طهوری، چاپ ۱۳۵۸ ه.ش، ص ۶-۳۱۱.

۲. همان، ص ۳۱۶.

نمی‌شود، مگر در حال فنا، پس در نسبت بقاء، حق مشاهده می‌شود و در نسبت فنا، خلق^۱.

تفاوت اصلی تعالیم عارفان مسلمان با بودایی‌ها در مبحث فنا این است که ایزجا است که مقام «بقای بعد از فنا» به مثابه یکی از نقاط قوت و ممتاز عرفان اسلامی، در عرفان ذن بودیستی دیده نمی‌شود و بارها عارفان مسلمان بر این نکته تأکید کرده‌اند که مقام فنا، قلّه اوج کمال سالک نیست؛ بلکه سالک باید از فنا هم فانی شود. دو شاهد نیرومند بر فنای فنا، مرگ ملک‌الموت و نیز مرگ اصل موت در مواقع قیامت کبری است؛ زیرا معنای مردن ملک‌الموت و نیز مردن اصل مرگ به معنای زوال و فنای اصل تغییر و تحوّل است که چون نفی در نفی است، مساوی اثبات می‌شود؛ پس مرگ مرگ و مردن فرشته مرگ به معنای تحقق ثبات و بقا و ابدیت منزّه از زوال خواهد بود، نه به معنای فنای همه چیز؛ زیرا در این فرض، اصل فنا رخت بر بسته، نه آن که فراگیر شده باشد. در آن مرحله که اشیا یا اشخاص دیگر می‌مردند، برای این بود که اصل مردن زنده بود. اکنون که اصل مرگ مرده است، همگان برای همیشه زنده خواهند بود. در عرفان اسلامی، مقام فنا، قلّه اوج کمال سالک نیست؛ بلکه سالک باید از فنا هم فانی شود. مرگ ملک‌الموت و نیز مرگ اصل موت که در مواقع قیامت کبری مطرح است، دو شاهد نیرومند بر فنای فنا است؛ زیرا معنای مردن ملک‌الموت و نیز مردن اصل مرگ به معنای زوال و فنای اصل تغییر و تحوّل است که چون نفی در نفی است، مساوی اثبات می‌شود؛ پس مرگ مرگ و مردن فرشته مرگ به معنای تحقق ثبات و بقا و ابدیت منزّه از زوال خواهد بود، نه به معنای فنای همه چیز؛ زیرا در این فرض، اصل فنا رخت بر بسته، نه آن که فراگیر شده باشد. در آن مرحله که اشیا یا اشخاص دیگر می‌مردند، برای این بود که اصل مردن زنده بود. اکنون که اصل مرگ مرده است، همگان برای همیشه زنده خواهند بود. اما در ذن بودیسم، در فرقه هینه‌یانه کسی که به مقام نیروانا

۱. الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۵۱۵. همچنین ابن عربی در فصوص الحکم، فنا و بقا را به تکرار تجلی خداوند ربط می‌دهد که در هر آن، خداوند در عالم متجلی شده تجلی او فنا و بقای او را در پی دارد (ر.ک: شرح قبصری بر فصوص الحکم، ص ۷۹۵).

(فنا) برسد، «ارهت» نام می‌گیرد مقامی که حصول به آن فقط برای راهبان ممکن بوده و مردم عادی، امکان رسیدن به آن را ندارند. در فرقه مه‌ایانه، آرمان «بوده‌ستیوه» مطرح است و آن اصلی است که به‌مقام نیروانا (فنا) رسیده؛ اما فقط به فکر نجات خود نیست؛ بلکه برای رهایی همه موجودات می‌کوشد.

مولانا با استفاده از بیان تمثیلی و با شواهدی ملموس، دو مفهوم پیچیده فنا و بقا را تبیین می‌کند در نگاه مولانا، آدمی در سراسر زندگی خود، پیوسته گرفتار فنا و بقاست. و هر نفس با مرگ و رجعت دست‌به‌گریبان است. زمان عمر و حیات آدمی که در ظاهر مستمر می‌نماید، در حقیقت از لحظه‌هایی تشکیل شده است که تا آنی، فنا نگردد، آن لحظه دیگر حادث نمی‌شود. و این تغییر و تبدل و نو و کهنه شدن، و فنا و بقا، در تمام عالم هستی جاری و ساری است.

باز شد کانا الیه راجعون	صورت از بی‌صورتی آمد برون
مصطفی فرمود دنیا ساعتی است	پس تو را هر لحظه مرگ و رجعتی است
بی‌خبر از نوشدن اندر بقا	هر نفس نو می‌شود دنیا و ما
مستمری می‌نماید در جسد	عمر همچون جوی نونو می‌رسد
چون شررکش تیز جنبانی به دست	آن ز تیزی مستمر شکل آمدست
می‌نماید سرعت‌انگیزی صنع ^۱	این درازی مدت از تیزی صنع

نوع نگرش مولانا به مرگ نیز بسیار عجیب و ادل‌انگیز است همه از مرگ می‌ترسند، او مرگ را می‌ستاید:

تا کشم خوش در کنارش تنگ تنگ	مرگ اگر مرد است آید پیش من
او ز من دل‌قی ستاند رنگ رنگ	من از او جانی برم بی‌رنگ و بو

در این نگاه مرگ، شکلی دیگر از زندگی و بلکه رسیدن به زندگی جاودانه روحانی است به‌خصوص که مرگ، مرگی عاشقانه و در ادامه یک عمر بندگی و ربودگی و دلبردگی باشد:

مردن عشاق خود یک نوع نیست	عاشقان را هر زمانی مردنی است
و آن دو صد را می‌کند هر دم فدای	او دو صد جان دارد از جان هدای

۱. مثنوی معنوی؛ مولانا جلال‌الدین، تصحیح رینولد نیکلسون، انتشارات مولی، چاپ ۱۳۶۸ ه. ش. دفتر اول.

هریکی جان را ستاند ده بها از نیب خون عشره امثالها
 گر بریزد خون من آن دوست رو پای کوبان جان برافشانم بر او
 آزمودم مرگ من در زندگی است چون رهم زین زندگی پایندگی است
 اقتلونی اقتلونی یا ثقات ان فی قتل حیاتا فی حیات

در بین فیلسوفان غربی، نیچه درباره مرگ معتقد بود که:

«همه مرگ را سترگ می‌انگارند. اما هنوز مرگ را جشن نگرفته‌اند. آدمیان هنوز نیاموخته‌اند که زیباترین جشن‌ها را مقدس شمارند»^۱.

مولانا نیز چنین نگرشی داشته، مرگ را عین عروسی می‌شمارد و به‌صراحت می‌گوید که مرگ من، عروسی من با معشوق جاودانه است و وصیت می‌کند که در مرگش عزا نگیرند بلکه به‌شادی و رقص و نواختن دف و رباب و نی پردازند. کما اینکه هر سال در فونیه و در آرامگاه او چنین کرده، شب مرگ مولانا را «شب عروس» می‌نامند.

مولانا برخلاف آموزه‌های عارفان و مدرسه‌های عرفانی دیگر، دست در دامن عشق می‌آویزد و از رنج‌های جهان‌رهایی می‌یابد. وی محبوس غم نبود، بلکه غم اگر گرد او می‌گشت او را گردن می‌زد.

باده غمگینان خورند و ما ز می‌خوشدل‌تریم

پروشکاوا علوم ما به محبوسان غم‌ده ساقیا افیون خویش

خون ما بر غم حرام و خون غم بر ما حلال

هر غمی کوگرد ما گردد شود در خون خویش^۲

انسانی که هیچ‌گاه ترسان و خائف نبود و این همه دلیری را از دولت عشق داشت:

مرده بدم زنده شدم، گریه بدم خنده شدم دولت عشق آمد و من دولت پاینده شدم

دیده سیر است مرا، جان دلیر است مرا زهره شیر است مرا، زهره تابنده شدم^۳

*

۱. برای مطالعه تفصیلی نظرات نیچه درباره مرگ ر.ک: نیچه، فردریش: چنین گفت زرتشت، ترجمه داریوش آشوری. آگه. تهران، ۱۳۷۷ ه.ش.

۲. دیوان کبیر، غزل ۱۲۴۷.

۳. گزیده غزلیات شمس، غزل ۲۱۰.

ترس مویی نیست اندر پیش عشق
عشق وصف ایزد است اما که خوف
زاهد با ترس می‌پرد به‌پا
کی رسند این خائفان درگرد عشق
در ره معشوق ما ترسندگان را کار نیست
جمله قربانند اندر کیش عشق
وصف بنده مبتلای فرج و جوف
عاشقان پران‌تر از برق و هوا
کاسمان را فرش سازد درد عشق^۱
جمله شاهانند آن‌جا، بندگان را بار نیست^۲

مولانا غرق عشقی بود که عشق‌های اولین و آخرین در آن غرقه بود، وادی طلب را درنوردیده و به‌وصال معشوق محتشم خود رسیده بود. صفحه دل او طوماری بود به‌درازای ابد که نقش «تو مرو» در آن تکرار شده بود:

گر رود دیده و عقل و خرد و جان، تو مرو
که مرا دیدن تو بهتر از ایشان، تو مرو
هست طومار دل من به‌درازای ابد
بر نوشته ز سرش تا سوی پایان تو مرو^۳

آیا در این آخرین غزل مولانا نمی‌توان به‌وضوح بوی خوش وصال معشوق را استشمام کرد؟

شمس و قمرم آمد سمع و بصرم آمد
وان سیمبرم آمد، وان کان زرم آمد
مستی سرم آمد، نور نظرم آمد
چیز دگر ار خواهی، چیز دگرم آمد
آن راهزمن آمد، توبه شکنم آمد
وان یوسف سیمین بر، ناگه به‌برم آمد...
از مرگ چرا ترسم کو آب حیات آمد
وز طعنه چرا ترسم چون او سپرم آمد
از حد چو بشد دردم در عشق سفر کردم
با رب، چه سعادت‌ها که زین سفرم آمد
وقت است که می‌نوشم تا برق زند هوشم
وقت است که بر پرّم چون بال و پرّم آمد
بیتی دو بماند انا، بردند مرا جانان
جایی که جهان آن‌جا، بس مختصرم آمد^۴

از یاد نبریم که در باب منشأ رنج، بین دیدگاه بودا و مولانا شباهت‌های فراوانی دیده می‌شود. مولانا نیز مصدر و سرچشمه همه رنج‌ها و خوشی‌های آدمی را به‌درون وی ارجاع داده، بر این باور است که منبع جمیع خوشی‌ها و اندوه‌ها، دل و ضمیر انسان است و در واقع آنچه ما به‌نام رنج یا شادمانی می‌شناسیم، سایه ضمیر ماست که بر اشیاء

۱. مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۷-۲۱۸۶ و ۵-۲۱۹۴.

۲. دیوان کبیر، غزل ۳۹۶.

۳. گزیده غزلیات شمس، غزل ۳۶۰.

۴. همان، غزل ۱۱۲.

و امور خارجی افکنده شده است. مولانا یادآوری می‌کند که آدمی به دلیل عدم فهم و نادانی خود، «ابزار خوشی را با سرچشمه خوشی درهم می‌آمیزد و در نتیجه ابزار خوشی را منشأ خوشی می‌پندارد». وی برای توضیح و تبیین این نکته به داستان شخصی گرسنه استناد می‌کند که ساده‌ترین غذا، بیشترین لذت را برای او به همراه می‌آورد و چون سیر شد، رنگین‌ترین غذاها در نظر او هیچ لذتی نمی‌آفریند و ای بسا نفرت‌انگیز هم جلوه کند!



ژورنال‌های علمی و مطالعات فرهنگی

راه لذت از درون دان، نه از بیرون
 آن یکی در گنج مسجد، مست و شاد
 قصر چیزی نیست، ویران کن بتن
 این نمی‌بینی که در بزم شراب
 ابلهی دان جستن قصر و حصون
 و آن دگر در باغ، ترش و بی‌مُراد
 گنج در ویرانی است ای میر سن
 مست آن گه شود، کوشد خرب؟

مثنوی معنوی، تصحیح رینولد نیکلسون، امیرکبیر، چاپ اول ۱۳۶۳ ه.ش، دفتر ششم، ابیات ۲۳-۳۴۲۰.

هر خوشی را آن، خوش از دل حاصل است
 لطف شیر و انگبین، عکس دل است

همان، دفتر سوم، بیت ۲۲۶۵

شاهراه باغ جان‌ها شرع اوست
 اصل و سرچشمه خوشی آن است آن
 باغ و بستان‌های عالم، فرع اوست
 زود تجری تحتها الانهار خوان

همان، دفتر دوم، ابیات ۴-۲۴۵۳

تو خوش و خوبی و کان هر خوشی
 تو چرا خود، منت باده کشی

همان، دفتر پنجم، بیت ۵۷۳