

The common historical identity of Fana and Nirvana in the literature of Sufis and Buddhists of the Great Khorasan

Peiman Abolbashari^{*}, Hassan Sadeghi samarjani^{}**

Ali Yahyaei^{*}**

Abstract

There have been many discussions among the historians of religions about the influence of the concepts of Fana and Nirvana, which, despite being fruitful, have been inconclusive and have not led to a definite conclusion. This disagreement seems to have been originated from purely theological interpretations outside the historical framework. In the meantime, there has been a hidden and perhaps unintentional tendency to highlight the semantic differences between the two concepts of Fana and Nirvana, especially by Iranian scholars, who have used the interpretation of Sufi death and Fana in their virtual meanings. This article is an attempt to show the Buddhist-Sufi religious interactions based on historical evidences and clues and the issue of corpse in Sufi narrations as well as the use of common symbols in Buddhist literature and Persian mystical texts in the common geographical space of the Great Khorasan. Such an investigation has been neglected

* Assistant Professor, Department of Archeology and History, university of Neyshabur, Neyshabur, Iran (Corresponding Author), p.abolbashari@neyshabur.ac.ir

** Assistant Professor, Department of Archeology and History, university of Neyshabur, Neyshabur, Iran, sadeghi@neyshabur.ac.ir

*** Assistant Professor of History, Hakim Sabzevari University, Iran a.yahyaei@hsu.ac.ir

Date received: 11/05/2021, Date of acceptance: 03/08/2021

Copyright © 2010, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

in the field of interdisciplinary research. The research method in this paper was historical research based on library sources.

Keywords: Buddhism, Sufism, The Great Khorasan, Fana, Nirvana.



هویت مشترک تاریخی فنا و نیروانه در ادبیات صوفیان و بوداییان خراسان بزرگ

پیمان ابوالبشری*

حسن صادقی سمرجانی**، علی یحیایی***

چکیده

گفت‌وگوها و پژوهش‌های بسیاری بین مورخان تاریخ ادیان بر سر تأثیر و تأثرات مفاهیم فنا و نیروانه انجام شده است که به‌رغم پُریار بودن، تاکنون راه به جایی نبرده و به نتیجه‌ای قطعی، منجر نشده است. به نظر می‌رسد این عدم توافق، از تفاسیر الهیاتی محض و خارج از چارچوب تاریخی سرچشمه گرفته باشد. در این میان تمایلی پنهان و شاید ناخواسته خصوصاً از سوی محققان ایرانی در راستای برجسته‌سازی تفاوت‌های معنایی دو مفهوم فنا و نیروانه وجود داشته است که تعبیر مرگ و فنای صوفیانه را در معنای مجازی آن به‌کار برده‌اند. در این مقاله کوشش شده براساس شواهد و سرنخ‌های تاریخی و مسئلهٔ فنای جسم در روایات صوفیانه و همچنین استفاده از سمبل‌های مشترک در ادبیات بودایی و متون عرفانی فارسی در فضای جغرافیایی مشترک خراسان بزرگ، تعاملات دینی بوداییان-صوفیان، نشان داده شود که احتمالاً پیش از این در سپهر پژوهش‌های میان‌رشته‌ای مغفول بوده است. روش پژوهش در این جستار، تحقیق تاریخی است که براساس منابع کتابخانه‌ای انجام شده است.

* استادیار گروه باستان‌شناسی و تاریخ، دانشگاه نیشابور، نیشابور، ایران (نویسندهٔ مسئول)،

p.abolbashari@neyshabur.ac.ir

** استادیار گروه باستان‌شناسی و تاریخ، دانشگاه نیشابور، نیشابور، ایران،

h.sadeghi@neyshabur.ac.ir

*** استادیار گروه تاریخ، دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران،

a.yahyaei@hsu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۲۱، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۵/۱۲

کلیدواژه‌ها: آیین بودا، تصوف، خراسان بزرگ، فنا، نیروانه.

۱. مقدمه

بی‌تردید یکی از اصطلاحات مهم در تصوف، مسئله «فنا»ست. صوفی برای رسیدن به کمال، یعنی همان مرحلهٔ فنا لازم است تن به سختی‌ها بسپارد تا با مرگ اختیاری، این لحظهٔ باشکوه را تجربه کند. از همان قرون نخستین اسلامی در خراسان بزرگ، پیشگامان حوزهٔ تفسیر مبانی نظری عرفان اسلامی در کوششی الهیاتی سعی در تعریف و تفسیر این موضوع داشته‌اند؛ اما هر کجا پُلی بین این اصطلاح معرفتی و مفهوم نیروانه بوده، آن را قطع کرده‌اند، که در ادامه به آن اشاره خواهد شد.

پیش از این، مقالات متنوعی با رویکردهای مختلف ادبی و تاریخی دربارهٔ مقایسهٔ مفاهیم نیروانه و فنا نوشته شده است. احتمالاً برجسته‌ترین آن‌ها به مقدم‌پور تعلق دارد که مقالهٔ بسیار کاملی است و بیشتر به کتابچه‌ای می‌ماند. بُن‌مایهٔ اصلی دیدگاه وی به این موضوع اختصاص دارد که خدای مطرح در عرفان اسلامی به مفهوم دهرمه‌کایا به عنوان روح زنده و جاری طبیعت در فرقهٔ مهاییانهٔ بودیسم شباهت دارد (مقدم‌پور، ۱۳۸۵: ۷۸-۱). رستمیان نیز در مقاله‌ای دیگر به مؤلفه‌های مشابه در فنا و نیروانه پرداخته است؛ اما او نیز مانند مقدم‌پور فنا را نابودی مطلق تصویر نمی‌کند و آن را اضمحلال صفات بشری می‌داند و در نهایت، تأثیر و تأثر این دو را به فرصتی دیگر موقوف می‌کند (رستمیان، ۱۳۸۴: ۲۲۸-۱۸۹). نوشته‌ای دیگر نیز عرفان‌های بودایی، اسلامی و سرخپوستی را با هم مقایسه و بر مفاهیم مشترکی مانند فنا و رنج، تأکید کرده و راه را بر تعاملات بین‌ادیانی گشوده است (ضیایی، ۱۳۸۸: ۲۷۵-۲۵۸). عناوین مشابه دیگری نیز در مسیر تمرکز یا یافتن تشابه بر مفاهیم فنا و نیروانه نوشته شده است که از این بین می‌توان به نوشتهٔ شاهرودی و بهاریه اشاره کرد (شاهرودی و بهاریه، ۱۳۸۹: ۴۲-۳۷)، یا نوشتهٔ حامدی و تقوی بهبهانی که تعاریف صوفیان دربارهٔ فنا و نیروانه را جمع‌آوری کرده‌اند (حامدی، ۱۳۹۱: ۲۷۸-۲۴۹)، تقوی بهبهانی، ۱۳۹۳: ۲۴۱-۲۲۵). مقاله دیگری نیز وجود دارد که با روش‌شناسی برگرفته شده از ایزوتسو، دست به مقایسه مفاهیم فنا و نیروانا زده و نقاط اشتراک و افتراق طریقت مولوی و دین بودایی را در رهاشدگی از دنیای مادی نشان داده (قنبری، ۱۳۹۳: ۲۷-۲۲) است. در نوشته دیگری نویسندگان به مقایسهٔ مفهوم فنا در اندیشهٔ ابوسعید ابوالخیر

و سهراب سپهری پرداخته و از تأثیر و تأثرات مفاهیم هندی در آثار شاعران معاصر سخن گفته‌اند (عرب جعفری محمدآبادی و شعبانزاده، ۱۳۹۵: ۱۰۷-۹۰) آنچه در این مقالات بر آن تأکید شده است، فنا و مرگ را در گفتمان صوفیانه، واقعیاتی روحانی قلم داد می‌کند و نه جسمانی. به عبارت دیگر فنا در تصوف با نابودی اصل ذات آدمی تطابق ندارد و بر فنای ذات، خط بطلان می‌کشد. در این نظریه سالک طالب فنا به مرگ معنوی و عارفانه دست می‌یابد.

نوشته مزبور راه دیگری پیموده است به این معنا که تلاش داشته براساس شواهد و فکت‌های تاریخی فنای جسم و موتیف‌های مشابه همچون سمبل شمع مُرده در هردو سنت، ارتباط معنادار اصطلاح معرفتی فناء فی الله را در تصوف با نیروانه بودایی، آشکار و مفهوم خودکشی‌های صوفیانه را در کنار واژه فنا برجسته کند تا اندیشه متفاوت برخی از صوفیه از مفهوم فنا بر خوانندگان روشن شود.

۲. فناء فی الله

برخی از محققان تاریخ ادیان بر این باورند که مفهوم فنا با ظهور بایزید بسطامی در قرن سوم هجری به دنیای تصوف قدم گذاشته است. اگر سخن زرین کوب را مبنی بر تأثیرپذیری بایزید از ابوعلی سنندی در زمینه علم توحید و حقایق را بپذیریم (زرین کوب، ۱۳۴۴: ۶۰)، می‌توان این احتمال را مطرح کرد که قول فنا را هم بایزید به تعالیم هندوان مدیون است؛ به شرطی که ابوعلی سنندی را به واسطهٔ پسوند سنندی اش دارای اندیشه‌های هندی بدانیم. در این مبحث آنچه به عنوان پیش فرض باید در نظر گرفت، این است که فناء فی الله در سنت اسلام، مفهومی محوری نیست و جزو دستورات و لازمه و آرمان دین برای مسلمانان محسوب نمی‌شود که بسیاری از فقها و محدثان اهل سنت و مخالفان صوفیه، به آن اشاره و دلایل خود را ذکر کرده‌اند (ابن جوزی، ۱۳۶۸: ۱۳۷).

باین حال، برخی از محققان دیدگاه دیگری در این زمینه دارند (طاهری، ۱۳۸۵: ۷۸-۶۱).

فنا در لغت به معنای نیستی و خاموشی است و آن قدر این عبارت آشکار است که اهل لغت برای توضیح آن به ذکر مترادفش، یعنی عدم اکتفا کرده‌اند (عمید، ۱۳۵۶: ۸۲). این واژه به معنای زوال لذت‌های دنیوی است (سجادی، ۱۳۸۳: ۶۲۸) که قشیری آن را فنای کامل منیت فردی تعریف می‌کند (قشیری، ۱۳۴۵: ۱۰۹-۱۰۶). احتمالاً در دورهٔ معاصر

هیچ‌کس به اندازهٔ ایزوتسو به تعریف دقیقی از فنا نزدیک نشده است، آنجا که می‌گوید: «فنا، محو و الغای کامل خودآگاهی است... و صوفی، نقطهٔ آغازین را که تنها خداوند است تجربه می‌کند» (شیمل، ۱۳۷۷: ۲۵۲). با این حال، هنوز تعریف شفافی از فنا و مراحل آن وجود ندارد (شایگان، ۱۳۸۷: ۳۸۱). دستینه‌های صوفیانه خراسان در این اصطلاح دشوار، تعاریف متفاوتی ارائه کرده‌اند. به همین دلیل دانسته نیست که وقتی رهرو در انتهای طریقت به فنا می‌رسد به طور کلی نابود می‌شود یا تغییر و تحولی در یکی از ابعاد وجودی‌اش رخ می‌دهد؟

کلابادی، فنا را در نابودی آرزوها می‌داند (کلابادی، ۱۳۷۱: ۴۲۷) و تأکید می‌کند که فنا به معنای فناى جسم نیست (همان: ۴۳۳). تلاش معنادار صوفیان در تقلیل معنای فنا به فناى صفات در نوشته‌های پیشینیان و به‌ویژه صوفیان مکتب بغداد قابل ردگیری است، آن‌جا که ابونصر سراج طوسی می‌نویسد:

اما گروهی در مورد زوال بشریت به خطا رفته‌اند، گفتار محققان را درباره فنا شنیدند و گمان کردند که مقصود از فنا، استهلاک و زوال بشریت است و در فهم درست آن به شبهه افتادند... صفات بشریت، جوهره و بشریت محض نیست و مراد از اشاره به مقام فنا، زوال شعور سالک است نسبت به مشاهده و رؤیت اعمال و طاعات به بقای رؤیت عبد در برابر قیام حق (سراج طوسی، ۱۳۸۸: ۴۴۴).

در مطالب فوق، سراج طوسی تلویحا اشاره دارد که عده‌ای فنا را جسمانی و برخی دیگر، فنا را زوال صفات بشری تعریف کرده‌اند و در همان ابتدا تأکید می‌کند که فناء فی الله از مسیر زوال جسمانی میسر نمی‌شود.

هجویری نیز این باور هندوبودایی را که فنا، فقدان ذات و تباهی تن است، پوچ و بی‌معنا می‌داند و از مفهوم فنا نزد هندوان روایت می‌کند که: «ایشان فنا را نابودی نفس و فناى کلیت می‌دانند» (هجویری، ۱۳۹۲: ۳۶۴-۳۶۰). آنچه در نتیجه‌گیری اولیه مشخص می‌شود این است که به نظر می‌رسد صوفیان مسلمان کوشیده‌اند فنا را به گونه‌ای تعریف کنند که رنگ و بوی هندوبودایی نگیرد. به عبارت دیگر، از همان آغازین نوشته‌های مورخان صوفی پیداست که آنها تلاشی پیگیر در حذف ارتباط و تهی‌کردن مفهوم فنا از تعبیر «فناى جسم» داشته‌اند تا به تعریف نیروانه در آیین بودا و خودسوزی‌های آیینی در راه رسیدن به کمال در منطقهٔ خراسان بزرگ نزدیک نشود و شباهت پیدا نکند. با اینکه این

تعاریف نظری از سوی افرادی همچون هجویری از فنا در معنای فنای نفس ارائه شد، در ادامه مقاله با ذکر مصادیقی تاریخی از فنای جسم در میان برخی از صوفیه این تعاریف نظری به چالش کشیده می‌شود تا سیطره و استحاله مفهوم فنا و نزدیکی آن به مفهوم نیروانه هندوبودایی در حافظه تاریخی خراسان بزرگ نشان داده شود.

۱.۲ فنای جسم در ادبیات صوفیانه

به نظر می‌رسد، نخستین نقطه مشترک بین مفاهیم فناء فی الله و نیروانه در عنصر نابودی جسم رهرو نهفته است که پیش از این در تحقیقات مشابه از آن غفلت شده است. در واقع، یکی از راه‌های رسیدن به فنا و نیروانه در دو سنت تصوف و باورهای هندوبودایی، مرگ‌خواهی جسمانی و تنانه رهروست. رگه‌ها و سرنخ‌هایی در دست است که نشان می‌دهد صوفیان در بعضی موارد فنا را در مرگ جسمانی نیز تفسیر کرده‌اند. این باور خاص، دیدگاه‌های تکراری محققان معاصر را درخصوص مقایسه دو مفهوم فنا و نیروانه زیر سؤال می‌برد.

هجویری، دستینه‌نویس مشهور غزنه، سخن گفتن از مقوله فنا را دشوارترین عبارت صوفیانه می‌داند (هجویری، ۱۳۹۲: ۳۶۰). او معتقد است که برخی به اشتباه تصور می‌کنند، فنا به معنای فقدان اصل ذات و از بین رفتن شخصیت است. وی همچنین هر فردی را که معتقد است: «فنا به معنای فنای جسم و ذات است»، بدعت‌گذار می‌نامد. هجویری به‌طور ضمنی دویپارگی تعریف فنا را در خراسان ذیل این حکایت توضیح می‌دهد که: «در هندوستان مردی دیدم... چون نگاه کردم، وی خود می‌فنا را نشناخت... و از جهال این طایفه بسیارند که فنای کلیت روا می‌دارند» (همان: ۳۶۳). اشاره به چنین مناظره‌هایی بین هندوبوداییان و بزرگان صوفی درباره مفهوم فنا، نشان از آشنایی کامل صوفیه با مفهوم نیروانه (همان: ۳۶۴) یا اصطلاح مشترک توکل در بین صوفیان و بوداییان (عطار، ۱۳۷۰: ۲۳۲) و همچنین رسوم مربوط به خودسوزی و خودکشی‌های مرسوم رهروان بودایی در خراسان بزرگ در راستای نیل به نیروانه دارد (ابوالبشری و دیگران، ۱۳۹۵: ۱-۲۲).

نویسنده کشف‌المحجوب در این زمینه، همانند صوفیان معتدل به فنای صفات، و نه فنای ذات معتقد است و فنای جسم را زندقه می‌داند. در اللمع نیز سخنی مشابه روایت شده است: «شیخ گفت: کسانی که در فنای بشریت به خطا رفته‌اند از آن جهت است که

سخنان پختگان و کاملان را در باب فنا شنیده‌اند و آن را فنای واقعی پنداشته‌اند» (سراج طوسی، ۱۳۸۸: ۴۴۴). بسیاری از محققان خواسته‌اند که این تأثیر و تأثرها را نادیده بگیرند؛ اما شباهت‌ها در عرفان عملی و سلوک برخی از شیوخ خراسانی بیش از آن چیزی است که تصور می‌شود. در این باره باید گفت: هجویری حتی حکایاتی در اثر خود نقل می‌کند که با مفهوم مورد نظرش از فنای صفات تناقض دارد. او روایتی از ذوالنون مصری نقل می‌کند که در منا بود و خلق مشغول رسم قربانی. جوانی نفس خود را قربانی کرد، بیفتاد. مرده بود (هجویری، ۱۳۹۲: ۴۸۴). اشارهٔ او به فنای جسم که از آن جهال می‌داند و از دیگر سو تحسین جوانی که نفس خود را قربانی می‌کند، تصویری تناقض‌آمیز می‌آفریند. نکته‌ای که نباید نادیده گرفت این است که برخی از صوفیان خراسانی نیز در حکایاتی که از ایشان نقل شده است، تن به مرگ جسمانی داده‌اند و این امر می‌تواند دلیل بر عقیدهٔ ایشان به مفهوم فنای جسم باشد. آنچه مشخصاً نخستین سر نخ و حلقهٔ اتصال از ارتباط تاریخی و اشتراک معنایی بین مفاهیم فنا و نیروانه را در اختیار قرار می‌دهد، فنای جسم است که در هر دو سنت تصوف و بودیسم خراسان بزرگ مشاهده می‌شود که در ادامه به ذکر مصادیق آن خواهیم پرداخت.

وقتی مفهوم فنا به تنهایی و در چارچوب ادلهٔ الهیاتی نمی‌تواند در حوزهٔ افکار و سنن بودایی قرار گیرد یا شباهت نظری‌اش آشکار شود، آنگاه باید از نشانه‌های نزدیک تاریخی به آن بهره برد. در نمونه‌هایی از این حکایات، صوفی از شدت جذب و عشق به یکی شدن و وصال با معشوق عملاً دست به خودکشی می‌زند که این نوع از مرگ‌خواهی‌های جسمانی، ارتباطی ناگسستنی با سنت دیرپای خودکشی در فنای هندو بودایی سرزمین خراسان دارد و نقش این خرده‌گفتمان مهجور و کناره را در شرق جهان اسلام نشان می‌دهد. به عبارت دیگر، خودکشی‌های صوفیانه در کنار واژهٔ فنا می‌تواند باور برخی از صوفیه را از قرابت اصطلاح فنا با نیروانه بازتاب دهد. این حکایات برای بایزید بسطامی، ابوسعید ابوالخیر (جمال‌الدین ابوروح، ۱۳۸۴: ۷۷)، شمس تبریزی و ابومنصور سوخته با پرتاب کردن خود از کوه یا آتش زدن جسم خویش در فضای فکری و فرهنگی خراسان بزرگ شکل گرفته است (جامی، ۱۳۷۰: ۳۴۴). اگر بتوان فنای جسم را در این حکایات، فصل مشترک و لازمهٔ فناء فی الله و رسیدن به نیروانه تلقی کرد، آنگاه فضا برای دنبال کردن تأثیر و تأثرهای بین فرهنگی گشوده خواهد شد. به عنوان نمونه از خرقانی نقل شده است که گفت:

هویت مشترک تاریخی فنا و نیروانه در ... (پیمان ابولبشری و دیگران) ۳۹

... از خویشتن سیر شدم، خویشتن را با آب دادم، غرقه نشد. به آتشها دادم نسوخت، از آنچه این خلق خوردند چهار ماه و ده روز از حلق بازگرفتم بنمرد، سر بر آستان عجز نهادم فتوح سر در کرد تا به جایگاهی رسیدم که صفت نتوان کرد (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۴: ۱۶۹).

در روایتی دیگر، آشکارگی مرگ جسمانی داوطلبانه در روایت شمس تبریزی بیش‌تر نمایان است. آنجا که می‌گوید:

از بامداد تا نماز پیشین، راه غلط کرده بودم و رفته که سه روزه بودی از بالای کوه: نشیبی عظیم و پیش، آب بزرگ و از سو، جاده‌ای راه و ده و نشیب چندانکه آن ده حلقه انگشتی می‌نمود و کمرهای کوه به چه صفت. فی‌الجمله دل به مرگ دادم و از بالا خیز کردم. از آن ده، خلقی می‌نگریستند که این حیوان باشد، پلنگ باشد یا غیره؟ نشیب هموار، همچون کف دست فرو افتادم. حاصل: چون به ده آمدم، همه آمدند و در پای من افتادند و در من حیران شده که این پری است؟ خضر است؟ چه خلق است که آن چنان جای به سلامت ماند؟ (شمس‌الدین محمد تبریزی، ۱۳۸۶: ۲۲).

حکایات روشن‌تری وجود دارد که به آگاهی و ارادت صوفیان از فنای جسم اشاره دارند. مثلاً یکی از مریدان ابوسعید ابوالخیر، به نام ابوطاهر که چندی در هند می‌زیسته است، وقتی از او درباره شیخ و رهبر روحانی‌اش سؤال می‌کنند، می‌گوید:

نخست ابوسعید ابوالخیر و سپس امام قشیری و آنگاه جوانی از کفار هند که در یکی از معابد هند او را دیدم که خود را در شعله‌ها سوخت تا جان سپرد. گفتند که این جوان، عاشق صنم شده بود. پیر من در درجه نخست ابوسعید و بعد قشیری و بعد، آن جوان عاشق در معبد هند بود (محمدبن منور، ۱۳۷۱: مقدمه ۴۳).

علاوه بر این، جامی در نفحات‌الانس این‌گونه روایت می‌کند: «با منصور سوخته، پیری بود در قهندز. وقتی خویشتن را فراسوختن داد از بهر او، بنسوخت. او را سوخته نام کردند». (جامی، ۱۳۷۰: ۳۴۴) این حکایت احتمالاً نشان‌دهنده تمرین‌های خودسوزی برخی از صوفیه در راستای خودسازی و فناست که شباهت شگفت‌انگیزی با همین‌گونه از مراسم نیاکان بودایی‌شان در خراسان بزرگ دارد.

۲.۲ معناکوی فنا و نیروانه

در کنار شواهد تاریخیِ فنای جسم که امکان قرابت معناییِ مفاهیم فنا و نیروانه را ممکن می‌کند، می‌توان بر فضای الهیاتی مشابه بین این دو مفهوم دشوار در هر دو سنت تمرکز کرد. در دوره معاصر بسیاری از محققان، مفاهیم فنا و نیروانه را مقایسه کرده و به نتیجه‌گیری‌هایی هم دست زده‌اند. نیکلسون معتقد است که مفهوم فنا خاستگاهی هندی دارد؛ اما آن را متفاوت از اصطلاح نیروانه تلقی می‌کند. دلایل او این است که نیروانه، نگرشی کاملاً منفی به فنای فردیت دارد، در صورتی که فنا در تصوف، مستلزم حیات سرمدی در خداوند است. نیکلسون بر این باور است که فنا به باورهای وحدت وجود ودانتایی نزدیک‌تر است؛ اما غالب محققان مانند برتلس معتقدند که هیچ ارتباطی بین فنا و نیروانه بودایی وجود ندارد (برتلس، ۱۳۷۶: ۳۵). زرین‌کوب نیز این چنین نوشته است:

باید توجه کرد که فنای صوفیه را به هیچ‌وجه نمی‌توان با آنچه نزد بودا و هندوان به نیروانه تعبیر می‌شود یکی دانست؛ زیرا نیروانه در واقع انتهای تناسخ صورت است و هیچ ارتباطی با تصور وجود خدا ندارد و... فنای صوفیه البته فنای ذات و صورت نیست و فنای صفات بشریت است (زرین‌کوب، ۱۳۴۴: ۱۰۵-۱۰۴).

آنماری شیمل نیز بر این باور است که فنا به این دلیل به نیروانه شباهتی ندارد که فنا، تجربه‌ی رهایی از چرخه سمساره (Samsara) نیست؛ زیرا در اسلام اندیشه گرمه (Karma) وجود ندارد و اسلام مفهوم روح فردی را می‌پذیرد (شیمل، ۱۳۷۷: ۲۵۰). نکته‌ای که باید به آن توجه کرد، اینکه هیچکدام از این مستشرقان برجسته، دلایل محکم و متقنی درباره تفاوت‌های معنایی این دو مفهوم ارائه نکرده‌اند.

هدف نویسندگان مقاله این است که باید در باب نقاط اختلاف و تضاد مفاهیم مزبور دقیق‌تر شد. اولین دلیل زرین‌کوب برای نشان دادن عدم شباهت دو اصطلاح فنا و نیروانه این است که می‌نویسد: «نیروانه در واقع پایان انتهای صورت است»، در صورتی که این تعریف بسیار کلی و به لحاظ زمانی، کهنه است. در غرب هم نیروانه اغلب به نابودی صرف تعبیر می‌شود؛ اما باید گفت که حتی در بودیسم اولیه هم چنین چیزی پذیرفته شده نبوده است. نیروانه نزد ایشان شیوه دیگری از زندگی تلقی می‌شد و بیشتر آن را به یک منزل ابدی تعبیر می‌کردند که رهرو را به روشن شدگی می‌رساند (The Seekers Glossary of Buddhism, 1998: 516).

در مکتب مه‌ایانه نیز با همین تعریف از نیروانه مواجهیم. فردی که به این مرحله می‌رسد، حضور سمساره در این دنیا را تحمل می‌کند (چاندراچاترچی، ۱۳۸۴: ۳۳۴) و با دستاویز دعا و ذکر، سعادت ابدی و لذت جاودانه را در همین جهان تجربه می‌کند (گراوند، مفاخری، ۱۳۹۶: ۱۱۱).

به نظر می‌رسد که عقیده زرین‌کوب در مورد فَنای ذات در آیین بودا برگرفته از تعالیم اولیه هینه‌یانه‌ای‌ها است و گونه این مفهوم در طول زمان تغییرات چشمگیری پیدا کرده و با مفهوم «واقعیت متعالی» پیوند خورده است. دلیل دیگری که زرین‌کوب درباره تضاد بین این مفاهیم به آن اشاره می‌کند، نبود تصور خدا در آیین بوداست. با این حال، تصور می‌شود که این ویژگی در دایره دیدگاه‌های هینه‌یانه‌ای بگنجد (همان: ۳۲۶). در آیین مه‌ایانه که پیروان زیادی در مرزهای شرقی ایران دوره باستان داشت، وضع به گونه‌ای دیگر رقم خورد. در این مکتب اندیشه‌ای به وجود آمد که معتقد بود: «موجودات پدیده‌های جدا از هم نیستند و تمایز ظاهری میان انسان‌ها توهم و خیال است و همه اجزای عالم از یک واقعیت متعالی سرچشمه گرفته‌اند». مه‌ایانه‌ای‌ها پذیرفتند که بودا همان قدرت متعالی است. این فرقه با یکی دانستن بودا با خدا به تمنیات و نیازهای دینی کسانی که بودیسم را پذیرفتند، این‌گونه پاسخ داد. به عبارت دیگر، در راستای نقش جدید بودا، مفهوم تری‌کایا مطرح شد. این مفهوم بیان می‌کند که بودا تجلی یک حقیقت متعالی تری بود که از آن به دهرمه‌کایا تعبیر می‌شود و یکی بیش نیست و تقریباً وجه باطنی تمام موجودات دنیاست. کالبد جسمانی و مادی بودا، نیرمانه‌کایا است. مه‌ایانه سیر وحدت به کثرت در عالم را از طریق این سه کالبد توضیح می‌دهد (چاندراچاترچی، ۱۳۸۴: ۳۳۵).

۳. شمع مُرده؛ کهن‌الگوی مشترک

در جایی دیگر به تفصیل توضیح داده شده است که به نظر می‌رسد «استحاله» یکی از مناسک بوداییان در خراسان بزرگ که شامل خودسوزی آیینی می‌شده و در راستای نیل به نیروانه بوده به شکل موتیف «شمع و پروانه» با مضمون سوختن رهرو، وارد ادبیات تصوف شده است (ابولبشری و دیگران، ۱۳۹۵: ۲۲-۱). در این راستا بیدل دهلوی به گونه‌ای شگفت از پیوند و هم‌نشینی آداب بودایی سوختن، فنا، لاله در مقام نیستی و شهادت رهرو و در نهایت معبد بودایی نوبهار در این بیت، پرده برمی‌دارد:

چو لاله بی تو ز بس رنگ اعتبارم سوخت خزان به باد فنا داد و نوبهارم سوخت

(بیدل دهلوی، ۱۳۸۶: ۵۹۴)

اما آنچه به گونه‌ای روشن‌تر تأثیر و تأثرات را در متون صوفیانه و بودایی نشان می‌دهد، مفهوم شمع مُرده است که در ادبیات هر دو سنت، اشاره به رهروی است که فنا و نیروانه را در آخرین مرحلهٔ سلوک معنوی‌اش تجربه کرده است. در این قسمت باید از تعاریف شروع کرد:

۴. نیروانه

نیروانه واژه‌ای سانسکریت است که در زبان پالی، نیبانه تلفظ می‌شود (چاندرراچاترچی، ۱۳۸۴: ۲۷۹). ریشهٔ این واژهٔ مرکب از NI به معنای نَه و VA به معنای وزیدن، باد زدن و دمیدن است. نیروانه حاکی از آن است که انسان در وصول به این مرحله چیزی را از دست می‌دهد و به همین دلیل دارای معنای سلبی است. آتشی در وجود انسان شعله‌ور است و با رسیدن نیروانه این حرارت خاموش می‌شود (The Seekers Glossary of Buddhism, 1998: 516).

برداشت عمومی از این خاموشی، همان از بین رفتن تشنگی در وجود انسان است. پس نیروانه به زائل شدن و از بین رفتن چیزی درون انسان اشاره می‌کند که فرد باید در جهت نابودی آن کوشش کند. در متن کهن بودایی، مشهور به ایتی ووتکه در راستای رسیدن به نیروانه آمده است: «... رهرو با دل سپردن ژرف/باشد که به خاموشی رنج برسد» (پاشایی، ۱۳۸۳: ۳۱). در متون پالی نیز نیروانه را از سنخ فروپاشی تعریف می‌کنند (پاشایی، ۱۳۸۰: ۶۹ و ۷۵ و ۸۸). فروپاشی مذکور تداعی کننده «آرامش نهایی و برترین نیکبختی است» (کازینز، ۱۳۷۹: ۱۰۱). باین حال، به نظر می‌رسد در آثار اولیهٔ بودایی تمایلی به نظریه‌پردازی دربارهٔ نیروانه وجود ندارد و از هرگونه بحث فلسفی در این خصوص خودداری می‌شود. باورهای هندو بودایی، نیروانه را شمع خاموش شده معنا می‌کنند (Shah kazemi, 2010, 50) که آزادی و رهایی ابدی و رستگاری را تداعی می‌کند. شاه‌کازمی در قالب مباحث الهیاتی سعی در نشان دادن این شباهت‌ها داشته است. «خاموشی راهبان به مثابهٔ چراغی است که با سوخت می‌سوزد؛ ولی چراغی که دیگر بدان سوخت ندهند... شعلهٔ آن ای راهبان فرونشیند

هویت مشترک تاریخی فنا و نیروانه در ... (پیمان ابولبشری و دیگران) ۴۳

و آن چراغ خاموش گردد» (شایگان، ج ۱، ۱۳۷۵: ۱۶۶-۱۶۵). به نظر می‌رسد استعاره شمع مُرده که برای مفهوم نیروانه در فرهنگ هندی به کار رفت، نزد صوفیان خراسان نیز با همان کیفیت و مضمون، در راستای شرح معنای فنا مجال ظهور یافت که به نمونه‌هایی از آن اشاره می‌شود. عطار نیشابوری نیز در موارد متعددی به شمع خاموش پرداخته که سبمل فناسست (غزل شماره ۳۳۳ و ۴۰۸) و آن را در غایت هنرمندی با بن‌مایه شمع مرده شرح داده است:

عشق جانان همچو شمع از قدم تا سر بسوخت

مرغ جان را نیز چون پروانه بال و پر بسوخت

چون رسید این جایگه عطار، نه هست و نه نیست

کفر و ایمانش نماند و مؤمن و کافر بسوخت

(غزل شماره ۲۲)

چو بمیرد شمع برهد از بالا نه دگر سوزنده نه گریان بود
هر دم از سرگیر چو شمع و بسوز زانکه سوز شمع تا پایان بود
چون بسوزی پاک پیش چشم تو هر دو کون و ذره‌ای یکسان بود

(غزل شماره ۳۲۷)

یا در جای دیگر می‌سراید:

ز من چو شمع تا یک ذره باقی‌ست نخواهد بود جز آتش مقام
مرا جز سوختن کار دیگر نیست بیا تا خوش بسوزم زانکه خامم

(غزل شماره ۵۴۶)

و در غزلی دیگر:

از زندگی خویش بمیرند همچو شمع پس همچو شمع زنده بی‌خواب و خور زی‌اند
فانی شوند و باقی مطلق شوند باز و آنکه از این دو پرده برون پرده در زی‌اند

(غزل ۳۱۸)

عطار در غزل بالا برای توضیح مقام فنا از تعبیر شمع مرده استفاده کرده است که شباهت بین موتیف‌های ادبی در متون تصوف و آیین بودایی را نشان می‌دهد. به نظر می‌رسد

کاربرد شمع مرده برای توصیف مقام فنا تصادفی نیست. این موتیف بعدها در دورهٔ اسلامی از سوی شاعران ایرانی، کلیشه شد. در دیوان حزین لاهیجی نیز به نمونه‌های این چینی برمی‌خوریم.

سرگرم فنا فکر دگر هیچ ندارد شمع سحری برگ سفر هیچ ندارد
(لاهیجی، ۱۳۷۴: ۲۵۱)

مولانا جلال‌الدین محمد بلخی نیز از همین بن‌مایه برای عاشقی که همچون شمع، خاموش شده است در شعر خود استفاده کرده است:

به عاشق ده تو هر جا شمع مرده است که او را صد هزار انوار باشد
(کلیات شمس تبریزی، غزل ۶۶۲)

موسی بیدار شد، دید دلبر شده، شمع مرده (شمس‌الدین محمد تبریزی، ۱۳۸۶: ۳) به تأکید باید گفت: مولوی، صوفی و شاعر پرآوازهٔ ایرانی، از آن خاطرۀ کهن‌الگویی در بلخ بودایی؛ جایی که تولد یافت، روایتی دارد با این وصف که:

از جمادی مردم و نامی شدم وز نما مُردم به حیوان بر زدم
مردم از حیوانی و آدم شدم پس چه ترسم کی زمردن کم شدم

اشارات شاعر صوفی به تناسخ و فنا بی‌ارتباط نیست، به خصوص اگر شعر را تا سطور پایین ادامه دهیم که بعد از مقولۀ تناسخ به فنا اشاره دارد و مهم‌تر از آن واژهٔ نیلوفر را به کار گرفته که در تمامی مثنوی معنوی دوبار بیشتر تکرار نشده است.

همچو نیلوفر برو زین طرف جو همچو مستسقی حریص و مرگ جو
مرگ او آبست و او جویای آب می‌خورد والله اعلم بالصواب

معنای ظاهری این ابیات چنین است که مرگ اختیاری (= فنا) انتخاب کن و با اشتیاق جویای حقیقت باش، هرچند که می‌دانی این تلاش و دستیابی تو را فنا خواهد کرد. نکتهٔ اصلی این است که چرا مولوی از واژهٔ نیلوفر برای نشان دادن انسان در جست‌وجوی مرگ و خواهندهٔ نابودی امیال و خواسته‌های مادی استفاده کرده است؟ به نظر می‌رسد پیوند دادن سه مفهوم تناسخ و فنا و نیلوفر در شعری عرفانی تمثیلی کار دشواری نباشد. نیلوفر - بودا در نظر مولانا کنایه از انسان تشنهٔ حقیقت است. سالکی که در راستای تکامل و رسیدن به فنا

گام برمی‌دارد و برای رسیدن به مقصود، خود (نیازهای خویش) را نابود می‌کند و می‌میراند. دانسته است که در فرهنگ بودایی، نیلوفر سمبل شاکيامونی بودا و به طور کلی نماد آگاهی و بیداری است. کلمه نیلوفر در کنار مفاهیم فنا و تناسخ صوفیان در این شعر خاص می‌تواند اشاره به احیای کاربرد کهن‌الگوهای بودایی در شرق ایران از زبان شاعر بلخی داشته باشد. به عبارت بهتر می‌توان به این باور رسید که عرفای خراسان همچون مولوی با مفاهیم هندی نیروانه و تناسخ و نیلوفر آشنا بوده‌اند و از این اصطلاحات و با همان بارمعنایی، گهگاه در شعر خود استفاده می‌کرده‌اند. بعید به نظر می‌رسد که جلال‌الدین محمد بلخی به کاربرد سمبل‌ها آشنا نبوده و به طور تصادفی از این واژه‌ها در کنار هم استفاده نموده است. البته با توجه به مکان زندگی‌اش در زمان کودکی که در بلخ بوده احتمال دارد یکسری وام‌گیری‌هایی در این زمینه انجام شده باشد که در نهایت تعاملات بودیسم و صوفیسم را برجسته می‌کند.

۵. نتیجه‌گیری

در سده‌های نخستین اسلامی، عرفای خراسان برخی از مؤلفه‌های هویتی کیش‌های قدیم را وام گرفتند. فهم و درک متفاوت صوفیان از ادیان کهن و آمیختگی و استحاله برخی از عناصر آن با فرهنگ جدید را می‌توان ابتکار اصلی صوفیان خراسان قلمداد کرد که در این حوزه می‌توان دو مفهوم فنا و نیروانه را به عنوان نمونه‌ای درخشان از تأثیر و تأثرهای میان بوداییان و صوفیان نام برد. هدف نویسندگان نوشته حاضر این است که ضمن در نظر گرفتن دیدگاه‌های سنتی از مفهوم فنا که آن را نابودی خواسته‌ها و مرگ عرفانی قلمداد می‌کند، رویکردی نو به مفاهیم مزبور داشته باشد. اشاره به شواهد تاریخی از مرگ‌های خودخواسته جسمانی در راستای نیل به فنا و نیروانه، استفاده از موتیف‌های مشترک همچون شمع مُرده برای نشان دادن فنا و نیروانه در ادبیات سنت‌های بودایی و پارسی و تعاریف مجدد و بازشناسی دوباره الهیاتی این دو مفهوم، همچون زنجیره‌ای محکم چتر تعاملات میان صوفیسم و بودیسم را می‌گسترده و آبشخور مشترک معنایی در هر دو سنت بودایی و صوفیانه را در سرزمین خراسان بزرگ یادآور می‌شود.

کتاب‌نامه

- ابن جوزی، ابوالفرج (۱۳۶۸). تلیس ابلیس، ترجمه علیرضا ذکاوتی فراگزلو، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ابوالبشری، پیمان و وکیلی، هادی، و ناظمیان فرد، علی (۱۳۹۵). ریشه‌یابی تاریخی سوختن انسان کامل در فرهنگ صوفیانه، نشریه مطالعات تاریخ فرهنگی، سال هشتم، شماره ۲۹: ۲۲-۱.
- ابی سعید بن ابی سعد، جمال‌الدین ابوروح لطف الله (۱۳۸۴). حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر، محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- برتلس، آندری یوگینیویچ (۱۳۷۶). تصوف و ادبیات تصوف، سیروس ایزدی، تهران: امیرکبیر.
- پاشایی، ع (۱۳۸۰). راه آیین، تهران: نگاه معاصر.
- پاشایی، ع (۱۳۸۳). ایتی ووتکه، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- تبریزی، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۶). مقالات شمس، ویرایش جعفر مدرس صادقی، تهران: مرکز.
- تقوی‌بهبهانی، مجید (۱۳۹۳). فنا یا نیستی در عرفان اسلامی و تفاوت آن با نیروانای هندوئیسم، فصلنامه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی مشهد، ش ۳۸: ۲۴۱-۲۲۵.
- جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۰). نفحات الانس، تصحیح محمود عابدی، تهران: اطلاعات.
- چاندراچاترچی، ساتیش و موهان دانا، دریندا (۱۳۸۴)، معرفی مکتب‌های فلسفی هند، ترجمه فرناز ناظرزاده کرمانی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- حامدی، عقیقه (۱۳۹۱). نیروانا در عرفان هندی، فصلنامه ادیان و عرفان، سال هشتم، شماره ۳۱: ۲۷۸-۲۴۹.
- حزین لاهیجی، محمدعلی (۱۳۷۴). دیوان، ذبیح الله صاحبکار، قم: سایه.
- دهلوی، بیدل (۱۳۸۶). کلیات، مصحح اکبر بهداروند، ج ۲، تهران: نگاه.
- رستمیان، محمدعلی (۱۳۸۴). فنا و نیروانه، نشریه هفت آسمان، ش ۲۵: ۲۲۸-۱۸۹.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۴۴). ارزش میراث صوفیه، تهران: امیرکبیر.
- سجادی، جعفر (۱۳۸۳). فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، تهران: طهوری.
- سراج طوسی، ابونصر (۱۳۸۸). اللمع فی التصوف، رینولد نیکلسون، ترجمه مهدی محبتی، تهران: اساطیر.
- شاهرودی، فاطمه و بهاریه، مریم (۱۳۸۹). تجسم نمادین نیروانا در معماری بودایی، فصلنامه هنرهای تجسمی نقش‌مایه، سال سوم، شماره ۶: ۴۲-۳۷.
- شایگان، داریوش (۱۳۷۵). ادیان و مکاتب فلسفی هند، ج ۱، تهران: امیرکبیر.

هویت مشترک تاریخی فنا و نیروانه در ... (پیمان ابولبشری و دیگران) ۴۷

- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۴). نوشته بر دریا، تهران: سخن.
- شمس‌الدین محمد تبریزی (۱۳۸۶). مقالات شمس، ویرایش جعفر مدرس صادقی، تهران: مرکز. شیمیل، آنماری (۱۳۷۷). ابعاد عرفانی اسلام، عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ضیایی، سید عبدالحمید (۱۳۸۸). بررسی تطبیقی فنا و نیروانا در آموزه های بودا، کاستاندا و مولانا، پژوهشنامه ادب حماسی، ش ۹: ۲۷۵-۲۵۸.
- طاهری، حمید (۱۳۸۵). از توبه تا فنا و نمودهای آن، مجله دانشکده علوم انسانی سمنان، سال ۵، ش ۱۶: ۶۱-۷۸.
- عطار، فریدالدین (۱۳۷۰). تذکرةالاولیاء. تصحیح محمد استعلامی. تهران: زوار.
- عرب جعفری محمدآبادی، مهدی، شعبانزاده، مریم (۱۳۹۵). مقایسه مفهوم فنا در اندیشه های ابوسعید ابوالخیر و سهراب سپهری، مجله عرفانیات در ادب پارسی، شماره ۲۷: ۱۰۷-۹۰.
- قنبری، بخشعلی (۱۳۹۳). بررسی مقایسه ای نیروانه بودایی و فنا و بقا در دیدگاه مولوی، اطلاعات حکمت و معرفت، سال نهم، ش ۱۲: ۲۷-۲۲.
- کازینز، ال. اس (۱۳۷۹). مفهوم نیروانه در آیین بودا، ترجمه علی رضا شجاعی، هفت آسمان، سال دوم، ش ۷: ۹۹-۱۱۰.
- کلابادی، ابوبکر محمد (۱۳۷۱). التعرف، ترجمه محمدجواد شریعت، تهران: اساطیر.
- گراوند، سعید و مفاخری، لیلا (۱۳۹۶). مهاسوکهه (لذت جاودانه) در آئین تنتره بودایی، پژوهشنامه ادیان، سال یازدهم، ش ۲۱: ۱۳۲-۱۱۱.
- محمدبن منور میهنی (۱۳۷۱). اسرارالتوحید، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگاه.
- مقدم پور، فاطمه (۱۳۸۵). بررسی تطبیقی در مفهوم فنا و در عرفان اسلامی و نیروانه در آیین بودا، نامه انجمن، ضمیمه شماره ۵: ۷۸-۱.
- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان (۱۳۹۲). کشف المحجوب، مقدمه و تصحیح دکتر محمود عابدی، تهران: سروش.