

The Common Historical Identity of Fana and Nirvana in the Literature of Sufis and Buddhists of the Great Khorasan

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

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

* 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 © 2018, 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.

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 میان مورخان تاریخ ادیان بر سر تأثیر و تأثرات مفاهیم فنا و نیروانه انجام شده است که، به‌رغم پُربار بودن، تاکنون راه به جایی نبرده و به نتیجه‌ای قطعی منجر نشده است. به‌نظر می‌رسد این عدم توافق از تفاسیر الهیاتی محض و خارج از چهارچوب تاریخی سرچشمه گرفته باشد. در این میان، تمایلی پنهان و شاید ناخواسته، به‌ویژه، از سوی محققان ایرانی در جهت 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 با 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 پیش‌ازین در سپهر پژوهش‌های میان‌رشته‌ای مغفول بوده است. روش پژوهش در این جستار تحقیق تاریخی و براساس منابع کتاب‌خانه‌ای است.

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

* 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



۱. مقدمه

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

پیش‌ازاین، مقالات متنوعی با رویکردهای مختلف ادبی و تاریخی درباره مقایسه مفاهیم فنا و نیروانه نوشته شده است. احتمالاً، برجسته‌ترین آن‌ها به مقدم‌پور تعلق دارد که مقاله بسیار کاملی است و بیش‌تر به کتاب‌چه‌ای می‌ماند. بُن‌مایه اصلی دیدگاه وی به این موضوع اختصاص دارد که خدای مطرح در عرفان اسلامی به مفهوم دهرمه‌کایا، به‌عنوان روح زنده و جاری طبیعت در فرقه مه‌ایانه بودیسم، شباهت دارد (مقدم‌پور ۱۳۸۵: ۱-۷۸). 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، درنهایت، تأثیر و تأثر این دو را به فرصتی دیگر موکول می‌کند (رستمیان ۱۳۸۴: ۱۸۹-۲۲۸). در نوشته‌ای دیگر نیز عرفان‌های بودایی، اسلامی، و سرخ‌پوستی با هم مقایسه و بر مفاهیم مشترکی مانند فنا و رنج تأکید، و راه بر تعاملات بینادینانی گشوده شده است (ضیایی ۱۳۸۸: ۲۵۸-۲۷۵). عناوین مشابه دیگری نیز در مسیر تمرکز یا یافتن تشابه بر مفاهیم فنا و نیروانه نوشته شده است که از این میان می‌توان به نوشته شاهرودی و بهاریه اشاره کرد (۱۳۸۹: ۳۷-۴۲) یا نوشته حامدی و تقوی بهبهانی که تعاریف صوفیان درباره فنا و نیروانه را جمع‌آوری کرده‌اند (حامدی ۱۳۹۱: ۲۴۹-۲۷۸؛ تقوی بهبهانی ۱۳۹۳: ۲۲۵-۲۴۱). در مقاله دیگری نیز با روش‌شناسی برگرفته‌شده از ایزوتسو به مقایسه مفاهیم فنا و نیروانا پرداخته شده و نقاط اشتراک و افتراق طریقت مولوی و دین بودایی در رهاشدگی از دنیای مادی نشان داده شده است (قنبری ۱۳۹۳: ۲۲-۲۷). در نوشته دیگری نویسندگان به مقایسه مفهوم فنا در اندیشه ابوسعید ابوالخیر و سهراب سپهری پرداخته و از تأثیر و تأثرات مفاهیم هندی در آثار شاعران معاصر سخن گفته‌اند (عرب‌جعفری محمدآبادی و شعبان‌زاده ۱۳۹۵: ۹۰-۱۰۷). آن‌چه در این مقالات بر آن تأکید شده است فنا و مرگ را در گفتمان صوفیانه واقعیاتی روحانی قلمداد می‌کند و نه جسمانی. به‌عبارت‌دیگر، فنا در تصوف با نابودی اصل

ذاتِ 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 هر دو سنت، ارتباط معنادار اصطلاح معرفتی فناء فی‌الله 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 فی‌الله

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 زرین‌کوب را مبنی بر تأثیرپذیری بایزید از ابوعلی سندی در زمینه علم توحید و حقایق بپذیریم (زرین‌کوب ۱۳۴۴: ۶۰)، می‌توان این احتمال را مطرح کرد که قول فنا را هم بایزید به تعالیم هندوان مدیون است؛ به شرطی که ابوعلی سندی را به واسطهٔ پس‌وند سندی‌اش دارای اندیشه‌های هندی بدانیم. در این مبحث آنچه پیش‌فرض باید در نظر گرفت این است که فناء فی‌الله در سنت اسلام مفهومی محوری نیست و جزو دستورها 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). با این حال، برخی محققان دیدگاه دیگری در این زمینه دارند (طاهری ۱۳۸۵: ۶۱-۷۸).

فنا در لغت به معنای «نیستی» و «خاموشی» است و آن‌قدر این عبارت آشکار است که اهل لغت برای توضیح آن به ذکر مترادف‌ش، یعنی عدم، اکتفا کرده‌اند (عمید ۱۳۵۶: ۸۸۲). این واژه به معنای «زوال لذت‌های دنیوی» است (سجادی ۱۳۸۳: ۶۲۸) که قشیری آن را فنای کامل مَنیت فردی تعریف می‌کند (قشیری ۱۳۴۵: ۱۰۶-۱۰۹). احتمالاً در دورهٔ معاصر هیچ‌کس به اندازهٔ ایزوتسو به تعریف دقیقی از فنا نزدیک نشده است، آن‌جاکه 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 صوفیانهٔ خراسان در این اصطلاح دشوار تعاریف متفاوتی ارائه کرده‌اند. به همین دلیل، دانسته نیست که وقتی رهرو در انتهای طریقت به فنا می‌رسد به‌طور کلی نابود می‌شود یا تغییر و تحولی در یکی از ابعاد وجودی‌اش رخ می‌دهد؟

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

اما گروهی در مورد زوال بشریت به‌خطا رفته‌اند، گفتار محققان را درباره فنا شنیدند و گمان کردند که مقصود از فنا استهلاک و زوال بشریت است و در فهم درست آن به‌شبهه 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 بالا، سراج طوسی تلویحاً اشاره می‌کند که عده‌ای فنا را جسمانی و برخی دیگر فنا را زوال صفات بشری تعریف کرده‌اند و در همان ابتدا تأکید می‌کند که فناء فی‌الله 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 فنای کلیت می‌دانند» (هجویری ۱۳۹۲: ۳۶۰-۳۶۴). آن‌چه در نتیجه‌گیری اولیه مشخص می‌شود این است که به‌نظر می‌رسد صوفیان مسلمان کوشیده‌اند فنا را به‌گونه‌ای تعریف کنند که رنگ‌وبوی هندوبودایی نگیرد. به‌عبارت‌دیگر، از همان آغازین نوشته‌های مورخان صوفی پیداست که آن‌ها تلاشی پی‌گیر در حذف ارتباط و تهی‌کردن مفهوم فنا از تعبیر «فنا جسم» داشته‌اند تا به تعریف نیروانه در آیین بودا و خودسوزی‌های آیینی در راه رسیدن به کمال در منطقه خراسان بزرگ نزدیک نشود و شباهت پیدا نکند. با این‌که این تعاریف نظری را افرادی هم‌چون هجویری از فنا در معنای فنای نفس ارائه کردند، در ادامه مقاله، با ذکر مصادیقی تاریخی از فنای جسم در میان برخی از صوفیه، این تعاریف نظری به‌چالش 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

به‌نظر می‌رسد نخستین نقطه مشترک بین مفاهیم فناء فی‌الله و نیروانه در عنصر نابودی جسم ره‌رو نهفته است که پیش‌ازاین در تحقیقات مشابه از آن غفلت شده است.

درواقع، یکی از راه‌های رسیدن به فنا و نیروانه در دو سنت تصوف و باورهای هندوبودایی مرگ‌خواهی جسمانی و تنانۀ ره‌روست. رگه‌ها و سرخ‌هایی در دست است که نشان می‌دهد صوفیان در بعضی موارد فنا را مرگ جسمانی نیز تفسیر کرده‌اند. این باور خاص دیدگاه‌های تکراری محققان معاصر را در خصوص مقایسه دو مفهوم فنا و نیروانه زیر سؤال می‌برد.

هجویری، دستینه‌نویس مشهور غزنه، سخن‌گفتن از مقولۀ فنا را دشوارترین عبارت صوفیانه می‌داند (همان: ۳۶۰). او معتقد است که برخی به اشتباه تصور می‌کنند فنا به معنای فقدان اصل ذات و ازین رفتن شخصیت است. وی هم‌چنین هر فردی را که معتقد است «فنا به معنای فناى جسم و ذات است» بدعت‌گذار می‌نامد. هجویری، به‌طور ضمنی، دوپارگی تعریف فنا را در خراسان ذیل این حکایت توضیح می‌دهد: «در هندوستان مردی دیدم ... چون نگاه کردم، وی خود می‌فنا را نشناخت ... و از جهال این طایفه بسیارند که فناى کلیت روامی دارند» (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 جهت نیل به نیروانه دارد (ابوالبشری و دیگران ۱۳۹۵: ۱-۲۲).

نویسنده کشف‌المحجوب در این زمینه، همانند صوفیان معتدل، به فناى صفات و نه فناى ذات معتقد است و فناى جسم را زندقه می‌داند. در اللمع نیز سخنی مشابه روایت شده است: «شیخ گفت: کسانی که در فناى بشریت به خطا رفته‌اند از آن جهت است که سخنان پختگان و کاملان را درباب فنا شنیده‌اند و آن را فناى 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 موردنظرش از فناى 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). اشاره او به فناى جسم، که از آن جهال می‌داند، و، ازدیگرسو، 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 عقیده ایشان به مفهوم فنای جسم باشد. آنچه مشخصاً نخستین سرنخ و حلقه 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 چهارچوب ادله الهیاتی نمی‌تواند در حوزه 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 به خودکشی دست 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 واژه فنا می‌تواند باور برخی از صوفیه را از قرابت اصطلاح فنا با نیروانه بازتاب دهد. این حکایات برای بایزید بسطامی، ابوسعید ابوالخیر (ابی سعید بن ابی سعد 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 لازمه فناء فی‌الله و رسیدن به نیروانه تلقی کرد، آن‌گاه فضا برای دنبال کردن تأثیر و تأثرهای بین‌فرهنگی گشوده خواهد شد. از باب نمونه، از خرقانی نقل شده است:

... از خویشان سیر شدم، خویشان را ها آب دادم، غرقه نشد. به آتش‌ها دادم نسوخت، از آنچ این خلق خوردند چهار ماه و ده روز از حلق بازگرفتم بنمرد، سر بر آستان عجز نهادم فتوح سر درکرد 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. آن‌جاکه 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 چندان که آن ده حلقه انگشتی می‌نمود و کمرهای کوه به چه صفت. فی‌الجمله، دل به مرگ دادم و

هویت مشترک تاریخی فنا و نیروانه ... (پیمان ابوالبشری و دیگران) ۳۷

از بالا خیز کردم. از آن ده خلقی می‌نگریستند که این حیوان باشد، پلنگ باشد یا غیره؟ نشیب هموار، هم‌چون کف دست فروافتادم. حاصل: چون به ده آمدم، همه آمدند و درپای من افتادند و در من حیران شده که این پری است؟ خضر است؟ چه خلق است که آن‌چنان جای به سلامت ماند؟ (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 درباره‌ی 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 درجه‌ی نخست ابوسعید و بعد قشیری و بعد آن جوان عاشق در معبد هند بود (میهنی ۱۳۷۱: ۴۳).

علاوه‌براین، 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 نشان‌دهنده‌ی تمرین‌های خودسوزی برخی از صوفیه در جهت خودسازی و فناست که شباهت شگفت‌انگیزی با همین‌گونه از مراسم نیاکان بودایی‌شان در خراسان بزرگ دارد.

۲.۲ معناکوی فنا و نیروانه

درکنار شواهد تاریخی فنای جسم، که امکان قرابت معنایی مفاهیم فنا و نیروانه را ممکن می‌کند، می‌توان بر فضای الهیاتی مشابه بین این دو مفهوم دشوار در هر دو سنت تمرکز کرد. در دوره‌ی معاصر بسیاری از محققان مفاهیم فنا و نیروانه را مقایسه و نتیجه‌گیری‌هایی هم کرده‌اند. 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 هیچ وجه 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 (زرین کوب ۱۳۴۴: ۱۰۴-۱۰۵).

آنماری شیمل نیز بر این باور است که فنا به این دلیل به نیروانه شباهتی ندارد که فنا تجربهٔ رهایی از چرخهٔ سمساره (samsara) نیست، زیرا در اسلام اندیشهٔ کَرَمه (karma) وجود ندارد و اسلام مفهوم روح فردی را می‌پذیرد (شیمل ۱۳۷۷: ۲۵۰). نکته‌ای که باید به آن توجه کرد این است که هیچ‌کدام از این مستشرقان برجسته دلایل محکم و متقنی دربارهٔ 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 زرین کوب 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 شیوهٔ دیگری از زندگی تلقی می‌شد و بیش‌تر آن را به یک منزل ابدی تعبیر می‌کردند که رهرو را به روشن‌شدگی می‌رساند (The Seekers Glossary of Buddhism 1998: 516).

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

به نظر می‌رسد عقیدهٔ زرین کوب دربارهٔ فنای ذات در آیین بودا برگرفته از تعالیم اولیهٔ هینه‌یانه‌ای هاست، وگرنه این مفهوم در طی زمان تغییرات چشم‌گیری کرده و با مفهوم «واقعیت متعالی» پیوند خورده است. دلیل دیگری که زرین کوب دربارهٔ تضاد بین این مفاهیم به آن اشاره می‌کند نبود تصور خدا در آیین بوداست. با این حال، تصور می‌شود که این ویژگی در دایرهٔ دیدگاه‌های هینه‌یانه‌ای بگنجد (همان: ۳۲۶). در آیین مهاییانه، که پیروان زیادی در مرزهای شرقی ایران دورهٔ 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 جهت نقش جدید بودا، مفهوم تری‌کایا مطرح شد. این مفهوم بیان می‌کند که بودا تجلی حقیقت متعالی تری است که از آن به دهرمه‌کایا تعبیر می‌شود و یکی بیش نیست و تقریباً وجه باطنی همه موجودات دنیاست. کالبد جسمانی و مادی بودا نیرومانه‌کایاست. مه‌ایانه سیر وحدت به کثرت در عالم را از طریق این سه کالبد توضیح می‌دهد (چاندرراچاترچی و موهان دانا ۱۳۸۴: ۳۳۵).

۳. شمع مُرده؛ کهن‌الگوی مشترک

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

چو لاله بی تو ز بس رنگ اعتبارم سوختن خزان به باد فنا داد و نوبهارم سوخت
(دهلوی ۱۳۸۶: ۵۹۴)

اما آنچه به‌گونه‌ای 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 مرحله سلوک معنوی‌اش تجربه کرده است. در این بخش باید از تعاریف شروع کرد:

۴. نیروانه

نیروانه واژه‌ای سانسکریت است که در زبان پالی «نیبانه» تلفظ می‌شود (چاندرراچاترچی و موهان دانا ۱۳۸۴: ۲۷۹). ریشه این واژه مرکب از NI به معنای «نه» و VA به معنای

«وزیدن»، «بادزدن»، و «دمیدن» است. نیروانه حاکی از آن است که انسان در وصول به این مرحله چیزی را ازدست می‌دهد و به‌همین 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 ازبین‌رفتن تشنگی در وجود انسان است. پس نیروانه به زایل‌شدن و ازبین‌رفتن چیزی درون انسان اشاره می‌کند که فرد باید برای نابودی آن کوشش کند. در متن کهن بودایی، مشهور به *ایتی ووتکه*، برای رسیدن به نیروانه آمده است: «ره‌رو با دل‌سپردن ژرف، باشد که به خاموشی رنج برسد» (پاشایی ۱۳۸۳: ۳۱). در متون پالی نیز نیروانه را از سنخ فروپاشی تعریف می‌کنند (همان: ۶۹، ۷۵، ۸۸). فروپاشی یادشده تداعی‌کنندهٔ «آرامش نهایی و برترین نیک‌بختی است» (کازینز ۱۳۷۹: ۱۰۱). باین‌حال، به‌نظر می‌رسد در آثار اولیهٔ بودایی تمایلی به نظریه‌پردازی دربارهٔ نیروانه وجود ندارد و از هرگونه بحث فلسفی در این خصوص خودداری می‌شود. باورهای هندوبودایی نیروانه را شمع خاموش شده معنا می‌کنند (Shahkazemi 2010: 50) که آزادی و رهایی ابدی و رستگاری را تداعی می‌کند. شاه‌کاظمی در قالب مباحث الهیاتی سعی در نشان‌دادن این شباهت‌ها داشته است. «خاموشی راهبان به‌مثابهٔ چراغی است که با سوخت می‌سوزد، ولی چراغی که دیگر بدان سوخت ندهند ... شعلهٔ آن ای راهبان فرونشیند و آن چراغ خاموش گردد» (شایگان ۱۳۷۵: ج ۱، ۱۶۵-۱۶۶). به‌نظر می‌رسد استعارهٔ شمع مُرده، که برای مفهوم نیروانه در فرهنگ هندی به‌کار رفت، نزد صوفیان خراسان نیز با همان کیفیت و مضمون، در جهت شرح معنای فنا مجال ظهور یافت که به نمونه‌هایی از آن اشاره می‌شود. عطار نیشابوری نیز در موارد متعددی به شمع خاموش پرداخته که سمبل فناست (غزل ۳۳۳ و ۴۰۸) و آن را درغایت هنرمندی با بن‌مایهٔ شمع مرده شرح داده است:

عشق جانان هم‌چو شمع از قدم تا سر بسوخت

مرغ جان را نیز چون پروانه بال‌وپر بسوخت

چون رسید این جایگه عطار، نه هست و نه نیست

کفر و ایمانش نماند و مؤمن و کافر بسوخت

(غزل ۲۲)

هویت مشترک تاریخی فنا و نیروانه ... (پیمان ابوالبشری و دیگران) ۴۱

چو بمیرد شمع برهد از بلا نه دگر سوزنده نه گریان بود
هردم از سر گیر چو شمع و بسوز زان که سوز شمع تا پایان بود
چون بسوزی پاک پیش چشم تو هر دو کون و ذره‌ای یکسان بود

(غزل ۳۲۷)

یا در جای دیگر می‌سراید:

ز من چون شمع تا یک ذره باقی‌ست نخواهد بود جز آتش مقام
مرا جز سوختن کار دیگر نیست بیا تا خوش بسوزم زان که خام

(غزل 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 دوره اسلامی از سوی شاعران ایرانی کلیشه شد. در دیوان حزین لاهیجی نیز به نمونه‌های این چنینی برمی‌خوریم:

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

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

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

«موسی بیدار شد، دید دلبر شده، شمع مرده» (تبریزی ۱۳۸۶: ۳).

به تأکید باید گفت مولوی، صوفی و شاعر پُرآوازه ایرانی، از آن خاطره کهن‌الگویی در بلخ بودایی، جایی که تولد یافت، روایتی دارد با این وصف:

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

اشارات شاعر صوفی به تناسخ و فنا بی‌ارتباط نیست، به‌خصوص اگر شعر را تا سطور پایین ادامه دهیم که بعد از مقوله تناسخ به فنا اشاره دارد و مهم‌تر از آن واژه نیلوفر را به‌کار گرفته که در سراسر مثنوی معنوی دو بار بیش‌تر تکرار نشده است:

هم‌چو نیلوفر برو زین طرفِ جو هم‌چو مستقی حریص و مرگ‌جو
مرگ او آب است 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. نکته اصلی این است که چرا مولوی از واژه «نیلوفر» برای نشان‌دادن انسان در جست‌وجوی مرگ و خواهنده نابودی امیال و خواسته‌های مادی استفاده کرده است؟ به‌نظر می‌رسد پیوند دادن سه مفهوم تناسخ، فنا، و نیلوفر در شعر عرفانی – تمثیلی کار دشواری نباشد. نیلوفر – بودا در نظر مولانا کنایه از انسان تشنه حقیقت است؛ سالکی که در جهت 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 شاکیامونی بودا و به‌طور کلی نماد آگاهی و بیداری است. کلمه نیلوفر در کنار مفاهیم فنا و تناسخ صوفیان در این شعر خاص می‌تواند به احیای کاربرد کهن‌الگوهای بودایی در شرق ایران از زبان شاعر بلخی اشاره داشته باشد. به‌عبارت‌بتر، می‌توان به این باور رسید که عرفای خراسان، هم‌چون مولوی، با مفاهیم هندی نیروانه و تناسخ و نیلوفر آشنا بوده و از این اصطلاحات و با همان بار معنایی، گه‌گاه، در شعر خود استفاده می‌کرده‌اند. بعید به‌نظر می‌رسد که جلال‌الدین محمد بلخی به کاربرد سمبل‌ها آشنا نبوده و به‌طور تصادفی از این واژه‌ها در کنار هم استفاده کرده باشد. البته، با توجه به مکان زندگی‌اش در زمان کودکی، که در بلخ بوده، احتمال دارد یک رشته 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 به‌عنوان 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 می‌کنند، رویکردی نو به مفاهیم مزبور داشته باشند. اشاره به شواهد تاریخی از مرگ‌های خودخواسته جسمانی در جهت نیل به فنا و نیروانه، استفاده از موتیف‌های مشترک هم‌چون شمع مُرده برای نشان‌دادن 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 آبخشور مشترک معنایی در هر دو سنت بودایی و صوفیانه را در سرزمین خراسان بزرگ یادآور می‌شود.

کتاب‌نامه

- ابن جوزی، ابوالفرج (۱۳۶۸)، *تلبیس ابلیس*، ترجمه علیرضا ذکاوتی فراگزلو، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ابوالبشری، پیمان، هادی و کیلی، و علی ناظمیان‌فرد (۱۳۹۵)، «ریشه‌یابی تاریخی سوختن انسان کامل در فرهنگ صوفیانه»، *نشریه مطالعات تاریخ فرهنگی*، س ۸، ش ۲۹.
- ابی سعید بن ابی سعد، جمال‌الدین ابوروح لطف‌الله (۱۳۸۴)، *حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر*، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- برتلز، آندری یوگینیویچ (۱۳۷۶)، *تصوف و ادبیات تصوف*، ترجمه سیروس ایزدی، تهران: امیرکبیر.
- پاشایی، ع. (۱۳۸۰)، *راه آیین*، تهران: نگاه معاصر.
- پاشایی، ع. (۱۳۸۳)، *ایتی و ووتکه*، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- تبریزی، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۶)، *مقالات شمس*، ویرایش جعفر مدرس صادقی، تهران: مرکز.
- تقوی بهبهانی، مجید (۱۳۹۳)، «فنا یا نیستی در عرفان اسلامی و تفاوت آن با نیروانای هندویسم»، *فصل‌نامه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی مشهد*، ش ۳۸.
- جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۰)، *نفعات‌الانس*، تصحیح محمود عابدی، تهران: اطلاعات.

- چاندراچاترچی، ساتیش و دریندا موهان دانا (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، س ۸، ش ۳۱.
- حزین لاهیجی، محمدعلی (۱۳۷۴)، دیوان، تصحیح ذبیح‌الله صاحبکار، قم: سایه.
- دهلوی، بیدل (۱۳۸۶)، کلیات، تصحیح اکبر بهداروند، تهران: نگاه.
- رستمیان، محمدعلی (۱۳۸۴)، «فنا و نیروانه»، نشریه هفت آسمان، ش ۲۵.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۴۴)، ارزش میراث صوفیه، تهران: امیرکبیر.
- سجادی، جعفر (۱۳۸۳)، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، تهران: طهوری.
- سراج طوسی، ابونصر (۱۳۸۸)، اللمع فی التصوف، تصحیح رینولد نیکلسون، ترجمه مهدی محبتی، تهران: اساطیر.
- شاهرودی، فاطمه و مریم بهاریه (۱۳۸۹)، تجسم نمادین نیروانا در معماری بودایی، فصل‌نامه هنرهای تجسمی نقش‌مایه، س ۳، ش ۶.
- شایگان، داریوش (۱۳۷۵)، ادیان و مکاتب فلسفی هند، تهران: امیرکبیر.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۴)، نوشته بر دریا، تهران: سخن.
- شیمیل، آنماری (۱۳۷۷)، ابعاد عرفانی اسلام، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ضیایی، سیدعبدالحمید (۱۳۸۸)، «بررسی تطبیقی فنا و نیروانا در آموزه‌های بودا، کاستاندا، و مولانا»، پژوهش‌نامه ادب حماسی، ش ۹.
- طاهری، حمید (۱۳۸۵)، «از توبه تا فنا و نمودهای آن»، مجله دانشکده علوم انسانی سمنان، س ۵، ش ۱۶.
- عطار، فریدالدین (۱۳۷۰)، تذکرة‌الاولیا، تصحیح محمد استعلامی، تهران: زوار.
- عرب‌جعفری محمدآبادی، مهدی و مریم شعبان‌زاده (۱۳۹۵)، «مقایسه مفهوم فنا در اندیشه‌های ابوسعید ابوالخیر و سهراب سپهری»، مجله عرفانیات در ادب پارسی، ش ۲۷.
- قنبری، بخش‌علی (۱۳۹۳)، «بررسی مقایسه‌ای نیروانه بودایی و فنا و بقا در دیدگاه مولوی»، اطلاعات حکمت و معرفت، س ۹، ش ۱۲.
- کازینز، ال. اس. (۱۳۷۹)، «مفهوم نیروانه در آیین بودا»، ترجمه علی‌رضا شجاعی، هفت آسمان، س ۲، ش ۷.
- کلابادی، ابوبکر محمد (۱۳۷۱)، التعرف، ترجمه محمدجواد شریعت، تهران: اساطیر.

هویت مشترک تاریخی فنا و نیروانه ... (پیمان ابوالبشری و دیگران) ۴۵

گراوند، سعید و لیلا مفاخری (۱۳۹۶)، «مهاسوکهه (لذت جاودانه) در آیین تتره بودایی»، پژوهشنامه ادیان، س ۱۱، ش ۲۱.

مقدم‌پور، فاطمه (۱۳۸۵)، «بررسی تطبیقی دو مفهوم فنا در عرفان اسلامی و نیروانه در آیین بودا»، نامه انجمن، ضمیمه ش ۵.

میهنی، محمد بن منور (۱۳۷۱)، *اسرار التوحید*، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگاه.

هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان (۱۳۹۲)، *کشف‌المحجوب*، تصحیح محمود عابدی، تهران: سروش.

Shahkazemi, Reza (2010), *Common Ground between Islam and Buddhism*, Fonsvitae-Jordan.
The Seekers Glossary of Buddhism (1998), Sutra Translation Committee, USA: vol. 42, no. 2,
Published by: Brill.

