

تبیینی ساخت‌گرا از تباین نیروانا و فنا

بهزاد برهان*

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران

علیرضا حاجیان‌نژاد

دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران

(از ص ۴۱ تا ۶۱)

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۷/۱۱/۱۶، تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۸/۶/۲۳

علمی-پژوهشی

چکیده

غایت و مقصد سلوک در عرفان اسلامی، فنا و در عرفان بودایی، نیرواناست. رسیدن به هر دو مقصد، از راه زدودن صفات و خواهش‌های نفسانی است. شباهت‌های فنا و نیروانا آن قدر هست که گاه مفهومی مشترک قلمداد می‌شوند. فنا و نیروانا تجربه‌هایی عرفانی هستند و با نظریه‌های رایج در پژوهش‌های تجارب عرفانی نیز مطالعه می‌شوند. یکی از این نظریه‌ها، ساخت‌گرایی است که تجارب عرفانی را پردازش شده و سامان‌یافته از باورها و انتظاراتی می‌داند که عارف با خود به تجربه می‌آورد. در نگاه ساخت‌گرا، عارف در حالی به تجربه عرفانی پا می‌گذارد که از آموزه‌ها و مفاهیم سنتی دین و آیینش زمینه‌مند شده است و از آنجا که آموزه‌ها و مفاهیم سنتی ادیان و مذاهب از اساس با هم متفاوت‌اند، تجربه‌های عرفانی عارفان آنها نیز نمی‌تواند یکسان باشد. در این مقاله، زمینه‌مندی‌های عارفان اسلامی و بودایی را در تجربه فنا و نیروانا از دریچه ساخت‌گرایی بررسی کرده‌ایم. ما استدلال می‌کنیم که تفاوت عقاید و آموزه‌های این دو آیین، مسیر سلوک و طریقت عارفان را از اساس متفاوت ترسیم می‌کند و این دو مسیر از اساس متفاوت، به مقصد واحدی نمی‌رسند؛ بنابراین، فنا و نیروانا یکسان نخواهند بود. این مقاله با گفتار مختصری در تجربه عرفانی و معرفی اجمالی نظریه‌های ساخت‌گرایی و ذات‌گرایی آغاز می‌شود، سپس با بحثی در آموزه‌های اصلی عرفان اسلامی و بودایی برای رسیدن به فنا و نیروانا ادامه می‌یابد و در آخر، با قیاس این آموزه‌ها و بیان نتیجه استدلال تمام می‌شود.

واژه‌های کلیدی: ساخت‌گرایی، استیون کتزر، تجربه عرفانی، عرفان بودایی، عرفان اسلامی، فنا،

نیروانا.

۱. مقدمه

تجربه عرفانی نوعی مواجهه با واقعیتی عینی است که تجربه‌کننده‌اش آن را عرفانی می‌انگارد؛ نوعی رویارویی ذهن‌گراست با امری قدسی. مطالعات نظام‌مند این تجارب با سلسله‌گفتارهای ویلیام جیمز در دانشگاه ادینبرای اسکاتلند آغاز شد که بعدها در کتابی با نام *تنوع تجارب دینی* (۱۳۹۳) چاپ شد و بابت تازه در مطالعه آکادمیک این تجارب گشود. جیمز با تعیین شرایطی برای عرفانی‌بودن یا نبودن تجربه‌ها، آنها را ریشه و مرکز تجربه‌های دینی می‌دانست و معتقد بود نه تمام تجربه‌های عرفانی، دقیقاً دینی و نه تمام تجربه‌های دینی، تماماً عرفانی است؛ اما تمام تجربه‌های قوی دینی، عرفانی است و این همان نوع تجربه‌هایی بود که در کتابش کاوید (Bernard, 1997: 12-13). جیمز چهار ویژگی مشترک را برای هر تجربه دینی برشمرد. تقریباً تمام مطالعات بعدی با رد و قبول و قبض و بسط آنچه جیمز گفته بود، پیش رفت. آثار کسانی چون رودلف اتو (Rudolf Otto)، ریچارد سوئین‌برن (Richard Swinburne)، ویلیام آلستون (William Alston)، والتر تی. استیس (Walter T. Stace) و ویلیام وین‌رایت (William Wainwright) هر کدام به‌نحوی بر غنای این مطالعات افزود و دامنه‌اش را گسترده‌تر کرد. کم‌کم مطالعات جدیدتری نیز با رویکردی بیشتر علمی آغاز شد که مطالعه تجارب عرفانی را به آزمایشگاه‌ها برد و نظریه‌ها را به‌گونه‌ای دیگر آزمود؛ مطالعاتی مانند آنچه در حوزه‌های عصب‌پژوهی و روان‌شناسی تجربه‌های دینی صورت گرفت.

یکی از این حوزه‌های مطالعه تجارب عرفانی، مطالعه رابطه تعبیر و تجربه است؛ یعنی مطالعه نسبت تعبیر عارف با تجربه‌اش. تمام آنچه ما از تجربه عرفانی داریم، یعنی تنها دسترسی ما به آن، از کلماتی است که عارف پس از تجربه‌اش گزارش می‌کند، اما آیا عارف می‌تواند همه آنچه تجربه کرده است، در قالب الفاظ درآورد و گزارش کند؟ اگر بتواند، گزارش و تعبیر عارفان ادیان و مذاهب مختلف چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی دارد؟ آیا تجربه آنان واحد است؟ تعبیرشان چه؟ دو نگاه جامع به ارتباط تجربه و تعبیر، دو پاسخ متفاوت برای این پرسش‌ها دارد. ذات‌گرایی^۱ تجربه را مقدم بر تعبیر می‌داند و یکسان در سنت‌های مختلف، و ساخت‌گرایی (Constructivism) یا زمینه‌مندانگاری (Contextualism) تعبیر را مقدم بر تجربه می‌داند و تجربه را ساخته و پردازش‌شده سنت‌ها و تعبیر فرهنگی مختلف و متفاوت. در ادامه، این دو نگاه را قدری قیاس خواهیم کرد و با تشریح بیشتر نگاه ساخت‌گرا، از کاربرد آن در شناخت تفاوت‌های بنیادین فنای اسلامی و نیروانای بودایی خواهیم گفت.

۲. ذات‌گرایی یا جاودان‌نگاری

ذات‌گرایان تجربه‌ها را در فرهنگ‌ها، آیین‌ها و ادیان مختلف، دارای ذات یکسان می‌دانند؛ تجربه‌هایی خالص و مستقل از ذهن تجربه‌گر. آنان تجربه‌عرفانی را ارتباطی مستقیم با یک سرچشمه‌متعالی می‌دانند و معتقدند اگرچه این ارتباط در هر فرهنگ و سنتی به‌گونه‌ای متفاوت برقرار می‌شود، هسته‌ای یکسان دارد. تبیین آنها این است که حین تجربه‌عرفانی، قوای ذهنی عارف تعلیق و دسترسی او به معلوماتش قطع می‌شود و به حالتی فرازمانی و فرامکانی و جهان‌شمول می‌رسد که میان ادیان و مذاهب مختلف یکسان است و وقتی این ذات یکسان در تجربه، در قالب الفاظ ریخته می‌شود، از فرهنگ و سنت زبانی و دینی عارف متأثر می‌شود. به باور ذات‌گرایان خود تجربه، فراتر از فرهنگ عارفان است، اما زبانی که عارفان برای توصیف تجاربشان به‌کار می‌گیرند، از لحاظ فرهنگی محدود است. در واقع برای طرفداران ذات‌گرایی، نظام‌های مفهومی از قبیل الهیات، اسطوره‌شناسی و فلسفه، تنها در شکل‌دهی تعبیر عارف از تجربه‌اش مؤثر است و نه در شکل‌دهی مضامین و مفاهیم خود تجربه؛ یعنی معتقدند تعبیر به تجارب اضافه می‌شود؛ درست بعد از آنکه تجارب واقع شدند. در واقع در ذات‌گرایی رابطه تجربه و تعبیر آن، یک راه یک‌طرفه است که حرکت در آن از سوی تجارب است به تعبیر (کتر، ۱۳۸۳: ۳۴؛ Hollenback, 2000: 5-8 & K. C. Forman, 1990: 3).

ویلیام جیمز معتقد بود که حالات حقیقی عرفانی، به احساسات می‌مانند و هیچ‌کس نمی‌تواند آنها را برای کسی که تجربه‌شان نکرده است، توصیف کند یا کیفیتش را باز نماید (James, 1902: 17). استیسی این ناتوانی را در توصیف تجربه، از تفاوت جهان تجارب غیرعرفانی با جهان تجارب عرفانی می‌داند؛ با این توضیح که عارفان نیز انسان‌هایی‌اند که در جهان منطقی می‌زییند و با زبان حقیقی سخن می‌گویند، اما تجربه آنان مفهوم و منطقی ندارد و از یک وحدت بی‌تعین آمده است و ناچار در زبان منطقی و مفهومی نمی‌گنجد؛ بنابراین، هرچه پس از تجربه در بیانش بکوشند، راه به دهی نمی‌برند و تجربه متناقض‌نمایشان در زبان نمی‌نشیند. در نظر استیسی زبان متناقض‌نمای عارف در توصیف تجربه‌اش، از تجربه متناقض‌نمای او حاصل می‌شود (۱۳۶۷: ۳۱۷-۳۱۸). نینیان اسمارت (Ninian Smart) این بیان‌ناپذیری را ویژگی مطلق تجربه دینی نمی‌شمارد و آن را ناشی از ریشه‌های گوناگونی چون جنبه کرداری (performative aspect) این تعبیرها می‌داند؛ یعنی معتقد است احساس و هیجان قوی وجودی که حین این تجارب به عارف دست می‌دهد، او را بر آن می‌دارد که با بیان جملاتی حاکی از وصف‌ناپذیری و خارج از دایره

واژگان بودن تجربه‌اش، این را برساند که این تجربه فراتر از آن چیزی است که از معنای قراردادی کلماتش برمی‌آید؛ درست مانند وقتی که به کسی می‌گوییم: «نمی‌توانم بگویم که چقدر از شما سپاسگزارم». با این جمله، در واقع سپاسگزاریمان را اظهار می‌کنیم، اما به مخاطبمان این را نیز می‌رسانیم که این کلمات میزان سپاس ما را نمی‌رساند و فراتر از آداب و رسوم سپاسگزاری، قدردان او هستیم (Smart, 1978: 18).

۳. ساخت‌گرایی یا زمینه‌مندانگاری

تبیین ساخت‌گرا از تجربه عرفانی، تعابیر متفاوت را به هسته‌ای واحد در اصل تجربه برنمی‌گرداند. در این نگاه، تعابیر متفاوت سازنده تجارب متفاوت است؛ این یعنی ترکیب «تجربه و تعبیر» در زبان ساخت‌گرایی به «تعبیر و تجربه» مقلوب می‌شود. نگاه ساخت‌گرا در مطالعه تجارب عرفانی در آثار استیون کتز (Steven Katz) جان گرفت. پیش از او کسانی چون روفوس جونز (Rufus M. Jones) به گونه‌هایی از تأثیر باورها و انتظارات تجربه‌کننده در تجربه‌های عرفانی اشاره کرده بودند (Jones, 1909: xxxiv)، اما کامل‌ترین بیان این نظر در آثار کتز آمد. او طی چهار مقاله بلند در چهار کتابش سویه‌های مختلف زمینه‌مندی‌های تجارب عرفانی را کاوید. دو مقاله اصلی او، یعنی «زبان، معرفت‌شناسی و عرفان» در کتاب *عرفان و تحلیل فلسفی* (Katz, 1978: 22-74) و «سرشت سنتی تجربه عرفانی» در کتاب *عرفان و سنت‌های دینی* (1983: 3-60)، به ترتیب در سال‌های ۱۹۷۸ و ۱۹۸۳ منتشر شد.^۲ این دو مقاله چنان باقوت و پرنفوذ بیان شده بود که عملاً به دیدگاه پذیرفته‌شده دهه هشتاد در مطالعات تجارب عرفانی تبدیل شد؛ به گونه‌ای که تنها بین ۱۹۸۲ تا ۱۹۸۴ قریب به پانزده مقاله در شرح و بسط مقاله کتز نگاشته شد.^۳ مقاله سوم در ۱۹۹۲ با نام «گفتار عرفانی و معنای عرفانی» در کتاب *عرفان و زبان* (1992: 3-41) منتشر شد و در کنار چند مقاله دیگر زمینه‌مندی‌های زبانی عارفان را مطالعه کرد. مقاله چهارم هم با نام «عرفان و تفسیر متن مقدس» در کتاب *عرفان و متن مقدس* (2000: 7-67) در سال ۲۰۰۰ به چاپ رسید. این مقاله نیز به صورت مقایسه‌ای، متون تفسیری ادیان مختلف و تأثیر آنها را در زمینه‌مندکردن عارفان‌شان بررسی کرد. اساس استدلال کتز در الگوی ساخت‌گرا از عرفان، این بود که «هیچ تجربه خالصی (یعنی بی‌واسطه‌ای) وجود ندارد؛ نه تجارب عرفانی و نه انواع عادی‌تر تجربه، هیچ دلالتی بر بی‌واسطه‌بودنشان ندارند و دلیلی بر این امر به دست نمی‌دهند؛ بدین معنا که تجارب از راه‌های بسیار پیچیده معرفتی پردازش شده، سازمان یافته و برای ما حاصل می‌شوند» (۳۸: ۱۳۸۳).

مقالات کتز در این کتاب‌ها همراه با مقالاتی از همکارانش، به‌ویژه رابرت گیملو (Robert Gimello)، پیتر مور (Peter Moore)، فردریک استرنج (Frederick Streng)، نینیان اسمارت و جری گیل (Jerry Gill) پشتیبانی شد (فورمن، ۱۳۸۴: ۶۹)، اما هیچ‌کدام به‌اندازه مقالات کتز مسیر مطالعات تجارب دینی را تغییر نداد.^۴ کتز نگاهی حداکثری به زمینه‌مندی تجارب عرفانی داشت؛ او معتقد بود:

«فهم عرفان، فقط مسئله مطالعه گزارش‌های عرفا بعد از وقوع تجربه نیست، بلکه [مستلزم] اهمیت‌دادن به این واقعیت است که خود تجربه، همانند صورتی که در آن گزارش می‌شود، توسط آن مفاهیمی شکل می‌گیرد که عارف با خود به تجربه‌اش می‌آورد و آن مفاهیم [تجربه‌اش را شکل می‌دهند؛ مثلاً چنین نیست که یک عارف هندو، تجربه‌ای از X دارد که آن را پس از تجربه به زبان و نمادهای هندویی آشنا برای خود توصیف می‌کند، بلکه او یک «تجربه هندویی» دارد؛ یعنی تجربه او یک تجربه بی‌واسطه از X نیست، بلکه خود، دست‌کم تاحدی، تجربه هندویی از پیش‌شکل‌یافته و موردانتظار از برهن است» (۱۳۸۳: ۳۸).

این، یعنی نه‌اینکه عارف هندو تجربه‌ای عرفانی داشته باشد و بعد به آن برگردد و با زبان و فرهنگ و مفاهیم هندویی آن را تفسیر کند، بلکه همان تعبیری که عارف هندو از مباحث عرفانی دارد، سازنده تجربه اوست و همان تعلیماتی که در آیین او مطرح است، او را زمینه‌مند و آماده می‌کند تا به تجربه آن برود؛ تجربه آنچه انتظار تجربه‌اش را دارد. همچنین این‌گونه نیست که با فرض بی‌خویشی و ناخودآگاهی حین تجربه، هنگامی که عارف مسلمان یا مسیحی، پس از تجربه، آگاهی خود را باز می‌یابد، آن حقیقت نامشخصی را که تجربه کرده، در قالب مفاهیم و زبان دین خود بیان کند و مثلاً گزارش دهد که خدا را تجربه کرده است، بلکه در واقع آنچه او از خدا می‌شناسد و آن تصویری که متون مقدس دین و یا فرهنگ دینی او از خدا به او داده است، جزئیات آن تجربه را شکل می‌دهد؛ بنابراین، آنچه عارف مسیحی در چارچوب تثلیث و مسیح تجربه می‌کند، با آنچه عارف مسلمان تجربه کرده است، تفاوت‌های بنیادین دارد. در نگاه ساخت‌گرا از عرفان، تجارب عرفانی یکسره ساخته زمینه‌های عارفان است؛ زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی، آموزه‌های دینی و سنتی، زمینه‌های زبانی و امثال آن. عارف اسلامی تجربه‌ای برمبنای آنچه منابع دین اسلام می‌شناسد دارد و عارف مسیحی و بودایی آنچه را تجربه می‌کند که آیینش قبلاً به او معرفی کرده و او برای تجربه آن آماده است. بنابراین، نمی‌توان تفاوت تجارب عرفانی را در ادیان و مذاهب مختلف، به تفاوت تعبیر مفهومی و لغوی آنها از امری یکسان محدود کرد. در واقع، تفاوت گزارش عارفان آیین و مذاهب مختلف از تجارب عرفانی خود، برمبنای آن تعالیم و تصاویری خواهد بود که آن آیین از

عرفان، معنویت، خدا و سلوک می‌شناسد، با همان جزئیات. و از آنجاکه این تصویر در آیین‌های مختلف متفاوت است، گزارش عارفان آنها نیز از تجارب متفاوت خواهد بود؛ مثلاً تجارب عارفان ادیان ابراهیمی (اسلام، یهودیت و مسیحیت) بیشتر درباره‌ی خدایی متشخص صورت می‌پذیرد و در قیاس با عارفان آیین بودایی که قائل به خدایی با این مشخصات نیستند، از اساس متفاوت است و گزارش‌های آنها از تجاربشان نیز ما را به درک این تفاوت می‌رساند.

احتمالاً مقایسه‌ی مفهوم «فنا» در عرفان اسلامی با مفهوم «نیروانا» در عرفان بودایی این تفاوت را روشن‌تر می‌کند. هردوی این مفاهیم فرجام تجربه‌ی عرفانی در آیین خود هستند و غایتی‌اند که سالکان می‌کوشند به آن دست یابند.

مقایسه‌ی فنا و نیروانا، به این عنوان، موضوع چندین پژوهش بوده است. این پژوهش‌ها اغلب با واژه‌شناسی و پدیدارشناسی این دو مفهوم آغاز می‌شوند و با واکاوی آنها در متون و معرفتی‌شان از زبان عارفان این دو آیین ادامه می‌یابند. محمدعلی رستمیان (۱۳۸۴) و بعد فاطمه مقدم‌پور (۱۳۸۵)، در دو مقاله‌ی مفصل با اشتراکات زیاد، مبانی فنا و نیروانا را در اهم منابع عرفانی اسلام و کهن‌ترین منابع آیین بودایی بررسی کرده‌اند و در آخر با مقایسه‌ی این مبانی، شباهت‌ها و تفاوت‌ها را نشان داده‌اند. عبدالحمید ضیایی غایت سلوک را در عرفان سرخ‌پوستی با آموزه‌های بودا و مولوی مقایسه کرده است (۱۳۸۸)؛ کاری که به‌نحوی بخشعلی قنبری هم با تطبیق مراد مولوی از فنا با مواردی از مبانی نیروانا در متون بودایی کرده است (۱۳۹۳). در بررسی مفهوم فنا نزد عرفا نیز چندین پژوهش موجود است: فنا نزد ابن عربی (شجاری، ۱۳۸۷)، نزد عطار در منطق‌الطیر (فدوی و طغیانی، ۱۳۸۹)، نزد بیدل دهلوی (خادمی و سرورمولایی، ۱۳۹۲)؛ و در سیر تکاملی مفهوم آن: علیپور (۱۳۹۳) و میرباقری‌فرد و رضاپور (۱۳۹۲).

تفصیل این پژوهش‌ها در مباحث پدیدارشناسانه و مثال‌های پرشمار آنها از فنا و نیروانا و مراتب آنها در متون و نزد عرفا، ما را از تکرار و تشریح این مبانی و مثال‌ها بی‌نیاز کرد و فرصت داد تا به‌جای مقایسه‌ی این دو مقصد در انتهای سلوک، مسیر عارفان را از ابتدای سلوکشان تا رسیدن به این مقاصد بررسییم و تباین آنها را به‌گونه‌ای دیگر نشان دهیم.

ما فنا و نیروانا را تجربه‌هایی عرفانی می‌شماریم و با نظریه‌ی ساخت‌گرا در بررسی این تجارب مطالعه‌شان می‌کنیم. در این مقاله، با تکیه بر نظریه‌ی ساخت‌گرا، استدلال می‌کنیم که ذره‌ذره‌ی مسیر عارفان اسلامی و بودایی در سلوک، از آموزه‌های آیین آنها که با هم

تفاوت‌های بنیادین دارند، زمینه‌مند شده است و عارفان این دو آیین، از ابتدای مسیر در طریقی متفاوت گام می‌گذارند که به‌تبع این تفاوت، غایت و انجامی یکسان نخواهد داشت؛ پس فنا و نیروانا به‌عنوان مقصد و مقصود دو طریق سلوک متفاوت که جزئیاتی متباین دارند، نمی‌توانند یکسان باشند.

۴. فنا در عرفان اسلامی

فنا در عرفان اسلامی جایگاه ویژه‌ای دارد که سرچشمه آن احتمالاً این آیات قرآن است: «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ * وَ يَبْقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَ الْاِكْرَامِ» (الرحمن: ۲۶-۲۷): (هرچه بر روی زمین است فنا می‌پذیرد. و ذات پروردگار صاحب جلالت و اکرام توست که باقی می‌ماند). بیشتر مفسران «علیها» را در این آیه به زمین برمی‌گردانند و مضمون آن را ناظر به رویدادی در آینده می‌دانند، اما صوفیان و نویسندگان متون تصوف، این مفهوم را از حد این آیه بارها فراتر برده و درباره آن مضمون‌سازی‌ها کرده‌اند؛ مثلاً از «يَبْقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ» مفهوم «بقا» را به‌عنوان نقطه مقابل و یا حتی مرحله تکمیلی فنا دانسته‌اند تا با این دوگانۀ فنا و بقا، آخرین مراحل سلوک را مفصل‌تر تبیین کنند. این تعریف قشیری از فنا را ببینید:

«قوم اشاره کرده‌اند به فنا و گفته‌اند پاک‌شدن است از صفات نکوهیده و اشاره کرده‌اند به بقا به تحصیل اوصاف ستوده و چون بنده از این دو حال به یکی موصوف بود، به هیچ حال ازین خالی نبود؛ چون این اندرآید، آن دیگر برود، متعاقب باشند بر یکدیگر ... و هرکی سلطان حقیقت بر وی غلبه گرفت تا از اغیار هیچ چیز نبیند، نه عین و نه اثر، او را گویند از خلق فانی شد و به حق باقی شد و فنای بنده از احوال نکوهیده او و احوال خسیس او، نیستی این فعل‌ها بود و فنای او از نفسش و از خلق، آن بود که او را به خویشتن و به ایشان حس نبود ... هرکه از جهل خویش فانی شود، به علم او باقی گردد و هرکه از شهوت فانی شود، به انابت باقی گردد و هرکی از رغبت فانی شود، به زهدت باقی گردد و هرکه از آرزو فانی شود، به ارادت باقی گردد و همه صفات او بر این جمله بود ... اول فانی‌شدن از نفس و صفات خویش به بقای حق و صفات او، پس فانی‌شدن از شهوت به هلاک‌شدن در وجود حق» (قشیری، ۱۳۷۴: ۱۰۶-۱۰۹).

فنا با تهی‌شدن عارف از خود معنا می‌شود و مراتبی هم دارد: فنای افعالی یا محو، فنای صفاتی یا طمس و فنای ذاتی یا محق؛ در این مراتب، عارف از فعل خود فانی می‌شود و خدا را فاعل می‌بیند، صفات خود را از دست می‌دهد و صفات حق را می‌بیند. او به بی‌صفتی و خلوص نمی‌رسد؛ تنها صفات خود را با صفات حق جایگزین می‌کند. او زمینه‌مند به تجربه فنا گام می‌گذارد تا با از دست دادن صفات مذموم، صفاتی محمود بر جای آن بنشانند؛ با ندیدن خود، خدا را ببیند؛ با فنای آرزوهای خود، آرزوی خدا را بقا

دهد؛ با فنای صفات خود، صفات خدایی را بقا بخشد و از خود فانی شود و در حق باقی. این دوگانۀ فنا و بقا و فانی و باقی، بخش اصلی تعاریف صوفیان از فناست؛ از ابوسعید خراسانی، که به قول هجویری صاحب‌مذهب است و نخستین کسی که از فنا و بقا سخن گفته و طریقت خود بر آن بنا کرده (هجویری، ۱۳۸۹: ۳۶۰)، تا نسل‌هایی بعد صوفیان، همگی از فنای مراد خود و بقا به مراد حق (ابونصر سراج، ۱۳۸۲: ۲۵۳)، نهایت سیر الی الله در فنا و بدایت سیر فی الله در بقا (کاشانی، بی‌تا: ۴۲۶)، سقوط اوصاف مذمومه در فنا و اوصاف محموده در بقا (جرجانی، ۱۳۷۰: ۷۳) و دوگانه‌هایی این‌چنینی سخن گفته‌اند. زمینه‌مندی عارفان در تجربۀ فنا با دوگانه‌ها و تعاریفی این‌چنینی معنا می‌یابد. عارف مسلمان برای جایگزین کردن صفات و افعال و ارادۀ حق، به جای آنچه قرار است بزداید، به سمت تجربۀ فنا می‌رود. او از پیش می‌داند چه چیز را تجربه خواهد کرد و چه چیز را نه و اینها همه برآمده از سنت دینی و فرهنگی اوست. فرهنگ صوفیانه و متون معتبر آن، که از اساس با فرهنگ‌های دیگر متفاوت است، به صوفی نقشۀ راه می‌دهد و او را برای تجربه‌اش آماده می‌کند. او در فنا به نیستی نمی‌رسد، بلکه به هستی می‌رسد؛ اما هستی در خدا، به بی‌تعلقات شدن نمی‌رسد، به تعلق می‌رسد؛ اما تعلق به خدا، به بی‌صفتی نمی‌رسد، به صفت می‌رسد؛ اما صفت خدا و قس‌علی‌هذا. در واقع عارف مسلمان نمی‌رود که به تعبیر عرفانی، زنگار و رنگ تعلقات دنیوی و خواهش‌های نفسانی را از آیینۀ دل زدوده کند و به صافی و بی‌رنگی برسد؛ او می‌رود که با پاک کردن رنگ تعلقات، «رنگ خدا» بر دل بمالد؛ و رنگ خدا حتماً جدای از بی‌رنگی است.^۵

از طرفی اگر ویتگنشتاینی نگاه کنیم و مرزهای زبان عارف را مرزهای جهان او بشماریم، عارف مسلمان با وضع بقا، عملاً مرحله‌ای به مفهوم فنا افزوده است و به جای توقف در فناء فی الله به بقاء بالله گام می‌گذارد. همین کار، فنا و بقا را به یکی از محوری‌ترین عناصر اندیشه و اصطلاحات صوفیۀ بدل کرده است؛ تاجایی که بسیاری از اصطلاحات و خاصه دوگانه‌های محوری تعالیم صوفیۀ با فنا و بقا تبیین می‌شود. توحید بقای خداست در برابر فنای هرچه غیر اوست (ابونصر سراج، ۱۳۸۲: ۳۲-۳۳)، هیبت فنای نفس دوستان، به تجلّی جلال است و انس فنای نفس ایشان، به تجلّی جمال (هجویری، ۱۳۸۹: ۵۵۲). محو، فنا بود به حق و صحو، بقا بود به او (قشیری، ۱۳۷۴: ۱۰۱). قبض، اوّل اسباب فناست و بسط، اوّل اسباب بقا (عطّار، ۱۹۰۵: ۲۸۸). «ولی»، آن کسی است که از حال خویش فانی بود و به مشاهدت حق باقی بود (قشیری، ۱۳۷۴: ۴۳۲) و نزدیک‌ترین دوگانه به آن هم محو و اثبات است که به‌گفته کاشانی تفاوتشان آلاً به اشارتی دقیق و

ایمایی لطیف ادراک نمی‌شود (بی‌تا: ۱۴۴). و همچنین است درباره علم‌الیقین و عین‌الیقین و حق‌الیقین، فقر و غنا، صبر، ایمان و چندی دیگر از اصطلاحات صوفیه، اما فنا به اینجا ختم نمی‌شود؛ صوفیان فنای حقیقی را آن می‌دانند که سالک از فنا هم فانی شود و این بیان پارادوکسی فنای از فنا را آخرین مرحله فنا و لازمه ورود به بقا می‌دانند؛ یعنی بعد از فنا، سالک باید همین فنا شدن را هم از یاد ببرد و از فنای خود هم فانی شود: ^۶

هرکه او رفت از میان اینک فنا چون فنا گشت از فنا اینک بقا...
گم شو و زین گم‌شدن هم گم باش پس از این قسم دوم هم گم باش
(عطار، ۱۳۸۳: ۴۱۵)

این فنا به معنی مرگ نیست. عارف به تن زنده می‌ماند و باطن و درونش در حق فانی می‌شود (مستملی، ۱۳۶۳: ۹۰۰ و هجویری، ۱۳۸۹: ۳۶۲) و در این فنا اختیاری هم ندارد. فنا و بقای او از جانب خداست و اوست که نفس دوستانش را فانی می‌کند و با تجلی جمالش باقی می‌گرداند (هجویری، ۱۳۸۹: ۵۵۲). بیش از این قصد نداریم فنا را بکاویم. آنچه آورده شد، در راستای هدف این پژوهش بود تا هم مفهوم ساخت‌گرایی و زمینه‌مندی در تجربه‌های عرفانی اسلامی روشن‌تر شود و هم در ادامه، با قیاس این جنبه‌های فنای اسلامی با نیروانای بودایی، تفاوت تجارب عارفان آنها را نشان دهیم. جمع‌بندی آنچه از فنای اسلامی آورده شد، این پنج مورد است:

۱. عارف مسلمان در تجربه فنا، به نیستی و بی‌صفتی و عدم‌تعلق نمی‌رسد؛ او می‌رود که به جای هرچه از صفت، فعل، تعلق، ذات و مانند آن می‌زداید، نسخه الهی آن را جایگزین کند. او با ندیدن فعل خود، فعل خدا را می‌بیند و با زدودن رنگ دنیوی از دل، رنگ خدا بر آن می‌زند؛

۲. مفهوم فنا در عرفان اسلامی پایان تجربه نیست، صوفیان مفاهیمی به‌عنوان بقای بالله بعد از فنای فی‌الله یا فنای از فنا دارند؛

۳. فنای صوفیان کششی است و نه کوششی؛ این خداست که نفس عارف را فانی می‌کند و به خود باقی؛

۴. فنا مرگ تن نیست؛ عارف به تن زنده می‌ماند و به معنی و باطن می‌میرد؛

۵. به‌عنوان نتیجه برآمده از موارد بالا باید گفت تعالیم آیین تصوّف از پیش، حدود و ثغور تجربه عارفان را تعیین کرده است و چهار مورد بالا به‌عنوان نقشه راه صوفی در تجربه فنا، پیش روی اوست؛ به بیان دیگر، این شرایط خاص که از تعالیم آیین تصوّف برمی‌آید، عارف مسلمان را زمینه‌مند می‌سازد و انتظار او را از آنچه به‌عنوان فنا تجربه خواهد کرد، شکل می‌دهد.

۵. نیروانا در عرفان بودایی

برای ورود به بحث نیروانا به حکایت جالبی از مناظره هجویری با مردی در هندوستان اشاره می‌کنیم؛ مردی که براساس آنچه طبق آیین خود از مفهوم نیروانا می‌شناخته، با هجویری درباره فنا مناظره کرده است: «و اندر هندوستان مردی دیدم که مدعی بود به تفسیر و تذکیر و علم، که با من اندر این معنی [یعنی فنا] مناظره کرد. چون نگاه کردم، وی خود می‌فنا را نشناخت و بقا را، و قدیم را از محدث فرق نمی‌دانست کرد» (هجویری، ۱۳۸۹: ۳۶۲). اگر این حدس درست و آن مرد هندی مدعی دانش، بودایی یا هندو باشد، داوری هجویری پس از مناظره درباره اینکه او فنا و بقا را نمی‌شناسد، می‌رساند که از همان قرون اولیه شکل‌گیری تصوف، فنای عرفان اسلامی و نیروانا نزد صوفیان، تفاوت ماهوی عمیقی داشته است. اساس آموزه‌های بودا بر مفهوم «رنج» استوار است. در واقع اُس اساس آموزه‌های بودا سه مفهوم سلسله‌وار است: چهار حقیقت شریف، راه مقدس هشت‌گانه و نیروانا. در نظر بودا، زیست در این دنیا رنج‌بار است و آدمی گریز و گزیری از آن ندارد. تنها می‌تواند با درک چهار حقیقت شریف، این رنج را بشناسد و با راه مقدس هشت‌گانه از آن رها شود و به غایت نیروانا برسد. تنها از این راه است که آدمی از تولد ادواری یا سامسارا رها می‌شود. این الگوی سه‌گانه از نخستین آموزه‌هایی است که بودا پس از روشن‌شدگی، برای رسیدن به رستگاری ترسیم کرد. چهار حقیقت شریف اینهاست:

۱. زیست آدمی محکوم به رنج است: «بودا در خطبه معروف بنارس ... می‌گوید: این است ای راهبان حقیقت شریف رنج جهانی: تولد رنج است و بیماری رنج است و مرگ رنج است، وصال با آنکه دوست ندارید، رنج است و فراق از دوست رنج است و نیافتن آنچه دل می‌طلبد، رنج است» (شایگان، ۱۳۹۲: ۱۴۳). مفهومی که بودا از رنج مُراد دارد، به هرآن چیزی برمی‌گردد که زوال‌پذیر است، اما آدمی دل در آن می‌بندد؛ به بیان روشن‌تر، آدمی با دل بستن و طلب شادمانی از حالات و اشیاء ناپایدار و زوال‌پذیر، هم از شادمانی حقیقی بازمی‌ماند و هم با زوال آن حالات و اشیاء، به رنج می‌رسد؛
۲. این رنج خاستگاهی دارد: عطش، خاستگاه رنج و حالتی ذهنی است در ارضای هوس‌ها. در نظر بودا لذت، عطش می‌آورد و عطش رنج است. آدمی در راه ارضای خواسته‌ها و شهواتی که او را دربرگرفته گام برمی‌دارد و از آنجا که دنیا پیوسته در حال تغییر است و ارضای همه شهوات ناممکن، آدمی مدام در ناامیدی و رنج به‌سر می‌برد. این عطش بر سه قسم است: الف. عطش جسمانی: عطش لذت‌های حسی و جسمی که ذیل

آن لذت‌هایی چون ثروت، قدرت، ایده‌ها و آرمان‌ها، مفاهیم و باورها را نیز باید گنجانده؛ چه آنها هم لذاتی حسی و جسمی در پی دارند. ب. عطش بودن: عطش جاودانگی، بقا و سلامت؛ و مراد از آن، تمایل آدمی به ماندن در وضعیت و تجربه کنونی یا وضعیت‌های مطلوب دیگر است و آن دسته از خواهش‌هایی است که با «ای کاش» بیان می‌شود؛ ج. عطش نبودن: میل شدید انسان به تجربه‌نکردن هرچیز ناگوار؛ مراد آن بخش از سرشت آدمی است که طبق آن از مواجهه با افراد نامطلوبش سربازمی‌زند یا از تجربه اموری که دلخواهش نیست، می‌گریزد و یا طوری می‌زیید که به آنها دچار نشود، حتی خودکشی در زمره همین عطش نبودن است؛ با این تفاوت که در چشم‌انداز تناسخ بودایی، نتیجه آن به تولد دوباره در وضعیتی پست‌تر موقوف می‌شود (Harvey, 2013: 63)؛

۳. می‌توان این رنج را از میان‌برد: این رنج‌ها پایان‌پذیرند. آدمی می‌تواند با شناخت آنها و خاستگاهشان و نیز با بریدن رشته خواسته‌های نفسانی و عطش‌ها، از این رنج رها شود. این چنین است که از دور تولد دوباره و ناخشنودی رها می‌شود؛

۴. راه مقدس هشت‌گانه، این رنج را از میان می‌برد: این راه هشت‌گانه در سه دسته کلی بصیرت، اخلاق‌مداری و تمرکز روانی جای می‌گیرد که اجمالاً در زیر می‌آید:

الف. بصیرت

۱. جهان‌بینی نیک (samyag dr ṣ ṭ i/right view)^۷: درک مفاهیم بنیادین بودیسم، فهم «کارما» و چهار حقیقت شریف. درک اینکه اعمال و گفتار و باورهای ما تبعاتی دارد که بعد از مرگ، در تولد دوباره ما ظاهر می‌شود. جهان‌بینی نیک را می‌توان به دو دسته «این‌جهانی» و «فراجهانی» تقسیم کرد. در جهان‌بینی نیک این‌جهانی که مناسب غیرروحانیان است، هدف، کسب این معرفت است که رفتارهای خوب ما نتایج خوبی دارد و ما را شایسته تولد دوباره دلخواه‌مان می‌کند. در جهان‌بینی نیک فراجهانی که به اقتضای درک عمیقش مناسب روحانیان است، هدف، درک چهار حقیقت شریف است که متضمن کارما و تولد دوباره است، و پیشروی تا روشن شدن و رهایی از تولد‌های دوباره و گریز از رنج و سامسارا (Bodhi, 2005: 147, 446).

۲. اراده نیک (samyag samkalpa/right resolve): اراده برای رهایی از زندگی جهانی و وقف خویشتن در اهداف معنوی. این راه هم دو مرتبه دارد: مرتبه این‌جهانی که معطوف به اراده‌ای است در بی‌آزاری و کینه و خشم به هستی و متعلق‌اتش برای کارمای بهتر در راه تولد دوباره؛ مرتبه فراجهانی آن اراده است برای درک اینکه همه‌کس و همه‌چیز زوال‌پذیر، ناپایدار و خاستگاهی از رنج است (Encyclopedia of Buddhism, 2013: 333).

ب. اخلاق‌مداری

۳. گفتار نیک (samyag vāc/right speech): در متون بودایی گفتار نیک به دو صورت سلبی و ایجابی است. در شکل سلبی، گفتار نیک پرهیز از چهار شکل گفتار است: دروغ، تهمت و دشنام، گفتارِ تفرقه‌انداز و حرف‌های بی‌اساس. در شکل ایجابی آن؛ پرهیز از دروغ به شکل گفتن حقیقت، گفتن سخنان قابل‌اعتماد و عاری از فریب‌کاری است؛ پرهیز از گفتارِ تفرقه‌انداز به شکلِ لذتِ ایجاد توافق است؛ پرهیز از دشنام به شکل گفتاری مهربان و مؤدبانه و لذت‌بخش برای مخاطبان است؛ و پرهیز از سخنان بی‌اساس به شکل گفتن سخنانی در راستای اهدافِ بلند رهایی.

۴. کردار نیک (samyag karman/right action): پرهیز از سه کردار کشتن، دزدی و رابطه جنسی ناشایست است. پرهیز از کشتن به انسان محدود نمی‌شود و به استثنای نباتات که ادراک ندارند، حیوانات و پرندگان و حشرات را نیز دربرمی‌گیرد. پرهیز از دزدی برداشتن چیزی در نهان یا با زور و فریب است. رابطه جنسی ناشایست هم عبارت است از رابطه جنسی با نابالغان، متأهلان، خویشاوندان و راهبه‌ها (Bodhi, 2010: 57-62).

۵. زیست نیک (samyag jeevika/right livelihood): فضیلتِ زیستی بی‌زیان که در آن هیچ آسیبی به هیچ موجودی نرسد؛ زیستی که در آن تجارت اسلحه، موجودات زنده، گوشت و الکل نباشد و جایی برای کشتار حیوانات نگذارد.

ج. تمرکز روانی

۶. کوشش نیک (samyag prayaas/right effort): به کارگیری نهایت تلاش و تمام قوای ذهنی است برای جلوگیری از ایجاد شر و حالات ذهنی ناگوار و برکندن آنها در صورت وجود. مراد از حالات ذهنی ناگوار در متون بودایی، احساسات و اغراضی است که از «پنج بازدارنده» ناشی می‌شود؛ این پنج بازدارنده، پنج حالت ذهنی است که مانع مراقبه و پیشروی در مسیر سعادت می‌شود و اینهاست: ۱. خواهش‌های نفسانی و کام‌جویی؛ ۲. خشم و کین؛ ۳. کسلی و تنبلی؛ ۴. بی‌قراری و نگرانی؛ ۵. شک به راه پیش رو. کوشش نیک، مجموعه کوشش‌ها در مسیر پیشگیری از پنج بازدارنده است (Bodhi, 2010: 67-68; Vetter, 1988: 12).

۷. ذهن‌آگاهی نیک (samyag smṛ ti/right mindfulness): آگاهی از واقعیت چیزهاست؛ همان‌گونه که واقعاً هستند و نه چیزی فراتر از آن؛ دیدن آگاهانه، هوشیارانه و به‌دور از تمایلات بدن به‌عنوان بدن، احساسات به‌عنوان احساسات، حالاتِ ذهنی به‌عنوان حالاتِ ذهنی و قس‌علی‌هذا. این آگاهی به راهب کمک می‌کند تا با مراقبت از ذهنش، به هیچ

چیز فانی و زوال‌پذیر مایل نشود. او با آگاهی نیک از حقیقت اشیاء و حالات، درخواست یافت که آنها مایه رنج، فانی و بی‌روح هستند. در واقع آگاه می‌شود که بدن، احساسات، ذهن و تمام اشیاء، همین است که دیده می‌شود و نه هیچ چیز فراتر از آن و نباید به آن ذات یا روحی نسبت دهد (Bodhi, 2013: 21-27 & Trainor, 2004: 74).

۸. تمرکز نیک (samyag samādhi/right concentration): تمرکز نیک، یعنی رسیدن به تک‌نشانگی^۸ ذهنی و متحدساختن تمام عوامل ذهنی با هم، اما این تک‌نشانگی یا تمرکز به یک نقطه واحد با آنچه که شکارچی با شکارش و تیرانداز با هدفش می‌کند، متفاوت است؛ در اینجا، شکارچی یا تیرانداز تمام قوای ذهنی و آگاهی خود را بر یک چیز متمرکز می‌کنند (بر شکار یا نقطه میان هدف تیراندازی)، اما مفهوم تک‌نشانگی در تمرکز نیک، حالتی از آگاهی است که در آن هیچ واقعیت عینی و ذهنی‌ای حضور ندارد و قوای ذهنی به سوی خلأ و تهی‌وارگی می‌رود (Bodhi, 2010: 57-62). هیچ مفعول و هیچ شیئی موضوع تمرکز نیست و اساساً هدف تمرکز، رهایی از مفعول‌ها و شیء‌هاست.

مجموعه دو مفهوم سلسه‌وار چهار حقیقت شریف و راه مقدس هشت‌گانه به نیروانا ختم می‌شود؛ نیروانا غایتی است که با رعایت هشت عامل این راه حاصل می‌شود. در متون کهن بودایی تعریف روشنی از نیروانا نیامده است. از گفته بودا این برمی‌آید که نیروانا مقام فرونشاندن رنج‌ها و خاموشی شعله عطش‌هاست: «این است ای راهبان! حقیقت شریف فرونشاندن رنج؛ یعنی خاموشی میل و عطش به واسطه نابودی کامل تمایلات و این خاموشی، ای راهبان! به مثابه چراغی است که با سوخت (روغن) می‌سوزد، ولی چراغی که دیگر بدان سوخت ندهند و از فتیله آن نگاهداری نکنند، به‌عزت تمام شدن و تجدیدنشدن سوخت، شعله آن، ای راهبان! فرونشیند و آن چراغ خاموش گردد» (شایگان، ۱۳۹۲: ب: ۱۶۶). در واقع در سخنان بازمانده از بودا، نیروانا به خاموشی، خاموش کردن عطش خواهش‌ها و پایان‌بخشیدن به رنج‌ها از طریق راه مقدس هشت‌گانه خلاصه می‌شود. بودا نیروانا را هدف غایی سفر معنوی انسان و نقطه رهایی از سامسارا می‌داند و چرخه تولدها و رنج‌بردن، تا نرسیدن به نیروانا ادامه خواهد داشت. در *دَمَه‌پَدا* (Dhammapada) که مجموعه سخنان بوداست، نیروانا، بالاترین و پایدارترین شادی وصف شده است؛ شادی‌ای برآمده از اموری جاودانه و دارای کیفیت نامحدود. مکتب‌هایی که بعد از مرگ بودا به تئوریزه کردن آیین او پرداخته‌اند، هرکدام فلسفه‌ای خاص با جزئیاتی معین برای نیروانا تعیین کردند؛ مثلاً سنت‌های مدرسی بودایی، به دو سطح یا دو نوع نیروانا قائل‌اند: نیروانای درون‌زیستی (nibbāna-in-life) و نیروانای پسامرگی (nibbāna-)

after-death)؛ اولی، مبهم و کلی است و دومی، دقیق و معین. نیروانای درون‌زیستی به زندگی راهبی مربوط می‌شود که به کلی از تمایلات نفسانی و عطش‌های رنج‌زا بریده و به رنج‌هایش پایان داده است، اما هنوز زنده است و نام و نشان فیزیکی-روانی و البته پیکر دارد. اما نیروانای پسامرگی بریدن است از همه‌چیز؛ از آگاهی و رنج تا زیست و تولد دوباره که خاتمه‌اش با مرگ است (Collins, 1982: 206) یا با تمسک به استعاره سوخت چراغ در بیان بودا و این گفته او که «نیروانا بالاترین و پایدارترین شادی است»، دو نوع نیروانای با بازمانده (nirvana with residue) و بدون بازمانده (nirvana without residue) وضع کرده‌اند؛ در نیروانای با بازمانده، آتش تمایلات خاموش شده است، اما هنوز هم از پنج توده^۹ سوخت بازمانده است، هرچند این سوخت دیگر شعله‌ور نمی‌سازد و آتشی در پی ندارد. این نیروانای درون‌زیستی، حاصل دگرگونی ذهن به شادی والا و صلح و آرامش و رهایی از حالات ذهنی ناخوشایند است و نیروانای بدون بازمانده، نیروانای نهایی است، انفجار است در لحظه مرگ؛ جایی که دیگر هیچ سوختی باقی نمی‌ماند (Gombrich, 2006: 68-69). سطح دوم نیروانا، یعنی نیروانای پسامرگی یا نیروانای بدون بازمانده را «پاری‌نیروانا» (parinirvāna) می‌نامند و آنچه بعد از رسیدن به آن رخ می‌دهد، از پرسش‌های پاسخ‌ناپذیر^{۱۰} است.

توصیفات ساده بودا از نیروانا، تجربه‌ای ساده از آن را هم در پی داشته است. او در هشتاد سالگی، اعلام می‌کند که به‌زودی به نیروانا می‌رود و پیکر زمینی‌اش را بدرود خواهد گفت. پس به همراه یاران و ملازم همیشگی‌اش آناندا به جنگلی در کوشیناگار می‌رود، تختی بین درختان می‌گذارد و با مرگ تن به نیروانای کامل یا پاری‌نیروانا می‌رسد. مکاتب مختلف بودایی، نیروانا و آیین بودا را تفسیرهای متفاوتی کرده‌اند که به آن نمی‌پردازیم. تنها به تناسب مقصودمان و به‌عنوان خلاصه آنچه از آیین بودا و شرایط رسیدن به نیروانا آوردیم، این چند نکته را مشخص می‌کنیم:

۱. نیروانا آخرین نقطه سفر معنوی برای هر بودایی است؛ غایتی است که مابعدی ندارد، هدفی است که راهب بودایی از ابتدا به دنبال کسب آن است و رسیدن به آن پایان ماجراست. عارف بودایی با نیروانا از چرخه تولدهای ادواری یا سامسارا رها می‌شود و باز تولدی نخواهد داشت.

۲. نیروانا از یک راه هشت‌گانه حاصل می‌شود که در آن، همه ساحات درونی و بیرونی (جهان‌بینی، اراده، گفتار، کردار، زیست، کوشش، آگاهی و تمرکز با قواعد خاص از پیش تعیین شده آن چنان‌که در سنت گفته شده است)، مشروط و مقید می‌شود. عمل و پایبندی به این هشت شرط، لازمه رسیدن به نیروانا است.

۳. نیروانا نقطه‌ رهایی از رنج و خاموش کردن شعله‌ خواهش‌هاست.
۴. نیروانا دو سطح یا نوع دارد: در یکی تن زنده است و دیگری (پاری‌نیروانا، نیروانای کامل) با مرگ تن به‌دست‌می‌آید.
۵. نیروانا حالتی وجودی‌است که می‌توان به آن دست یافت (دست‌یافتنی است). بودا از پیش اعلام کرد که زمان نیروانایش فرارسیده است.

۶. تبیین ساخت‌گرا از تباین نیروانا و فنا

در نگاه ساخت‌گرا به تجربه‌های عرفانی، همه‌ تجربه‌ها با مؤلفه‌هایی که سنت و آیین از پیش تعیین کرده است، شکل می‌گیرد. فنا و نیروانا غایت تجربه‌های عرفانی در اسلام و بودیسم است؛ هدفی است که عارفان این دو سنت از ابتدا به دنبال رسیدن به آن هستند. آن‌طور که این مفاهیم را در این دو سنت عرفانی کاویدیم، مؤلفه‌هایی که این تجربه را می‌سازد، راهی که برای رسیدن به آن معرفی شده است و آنچه بعد از تجربه رخ می‌دهد، در بعضی نقاط شباهت و در بعضی تفاوت بنیادین دارد. گمان می‌شود استعاره‌ نقشه در اشاره به آنچه عارف از سنت و دین و آیین خود برای رسیدن به تجربه‌ عرفانی خاص می‌گیرد، استعاره‌ خوبی باشد و تبیین ساخت‌گرا از تجربه‌های عرفانی را روشن‌تر کند. اصلاً در عرفان اسلامی، استعاره‌هایی چون سالک و سلوک و منزل و میدان، و استعاره‌ سفر معنوی در عرفان بودایی، دستان را برای طرح ایده‌ نقشه برای آنچه سنت و آیین برای رسیدن به کمال معرفی می‌کند، باز گذاشته است. حال راهبی بودایی را تصور کنید که به یک عارف کامل بودایی می‌پیوندد تا در سفر معنوی او را راهنمایی کند. آنچه این عارف کامل بودایی به راهب تازه‌کار می‌آموزد، مبتنی بر آموزه‌هایی است که از سخنان و رفتار بودا برجای‌مانده است، به‌علاوه مضامین و فلسفه‌هایی که مکاتب بعدی براساس میراث بودا وضع کرده‌اند. اینها همگی متون مرجع‌اند برای معلم آیین بودا که براساس آن شاگردان و راهبان را راهنمایی می‌کند. نقشه‌ای که او برای راهبان تعیین می‌کند، کمابیش آن چیزی است که کمی پیش‌تر کاویدیم و هدفش رسیدن به نیرواناست. راهب تازه‌کار براساس آن نقشه و برای رسیدن به جزء‌جزء مراحل و سطوحی که در نقشه آمده است، گام برمی‌دارد. او باید چهار حقیقت شریف را بشناسد، باید بداند اعمال او کارمایی دارد و برای کارمای بهتر، باید رفتارش را با رفتار آرمانی‌ای که در سنت آمده است، مطابق کند یا در مواجهه با راه مقدس هشت‌گانه، تمام ساحات وجودی خود را مطابق با حالت آرمانی‌ای که در آن آمده است، تغییر دهد؛ مثلاً برای رسیدن به زیست نیک، باید زیستی را برگزیند که در آن هیچ آزار و هیچ کشتاری برای

هیچ موجود زنده‌ای نباشد، گوشت نخورد و با این کار باعث کشتن هیچ حیوانی نشود. یا برای داشتن تمرکز نیک، باید تمرکز خود را به تهی‌وارگی و تک‌نشانگی برساند؛ به حالتی که در آن هیچ واقعیت عینی و ذهنی‌ای نیست؛ مراقبه‌ای که موضوع و مفعولی ندارد. همین‌طور در مورد شش مؤلفه دیگر این راه هشت‌گانه. و درنهایت، به غایت این سفر معنوی و این سلوک، یعنی *نیروانا* می‌رسد. نیروانایی هم که او تجربه می‌کند، آن چیزی است که در سنت بودایی آمده و شرایط و مؤلفه‌هایش را آموخته است و انتظار تجربه‌اش را دارد. این نقشه راه عارف بودایی است برای تجربه‌ای که به دنبالش است؛ نقشه‌ای که زمینه ذهنی او در تجربه‌اش و انتظار او را از آنچه پیش رو دارد، می‌سازد. به‌گفته کتز: «آنچه او در طول طریق می‌خواند، یاد می‌گیرد، می‌داند، قصد می‌کند و تجربه می‌کند تا اندازه‌ای (اجازه دهید این «تا اندازه‌ای» را کماکان مبهم رها سازیم). تجربه موردانتظار ظاهر شده را خلق می‌کند؛ به عبارت دیگر، رابطه‌ای نزدیک و حتی ضروری میان متون دینی و عرفانی مقبول، تجربه‌ای که عارف واجد آن می‌شود و تجربه عرفانی گزارش شده وجود دارد» (کتز، ۱۳۸۳: ۱۳۵).

حال این نقشه را با نقشه‌ای مقایسه کنید که مرید مسلمان از مراد یا پیر و در اساس از آیین خود می‌گیرد؛ نقشه‌ای که غایتش فناست. برای طریقت سلوک در عرفان اسلامی نقشه‌های زیادی هست که با نام منازل، مقامات، میادین، حجاب‌ها و امثال آن شناخته می‌شود، حتی تعداد این منازل و مقامات و حجاب‌ها هم متفاوت است؛ از هفت گرفته تا هزار و بالاتر. این منازل و مقامات را در عرفان اسلامی با راه مقدس هشت‌گانه آیین بودا مقایسه کنید. این نقشه‌ها از اساس باهم متفاوت‌اند و به‌آسانی نمی‌توان تصور کرد که رهرو را به مقصدی واحد می‌رسانند. نه در مسیر رسیدن، راهشان یکی است و نه سرمنزل و هدف و غایت راهشان. در منازل و مقاماتی که صوفی به‌عنوان راه آرمانی می‌شناسد، خبری از نخوردن گوشت یا پرهیز از کشتن حیوانات و پرندگان و حشرات نیست، خبری از پرهیز از رابطه جنسی هم نیست. مفهوم رنج در آن جایی ندارد، حتی مراقبه‌های آنان از اساس متفاوت است. بودیست‌ها ذهن را به خلأ و تهی‌وارگی می‌رسانند، بی‌هیچ مفعول و موضوعی، اما صوفیان در مراقبه یا نیایش‌هایشان تمام قوای ذهنی را متوجه الله می‌کنند. اساساً هدف صوفیان از مراقبه، خالی و جداکردن ذهن از هر چیزی و نشاندن الله به‌جای همه آنهاست. چطور می‌توان این دو مراقبه را یکسان پنداشت؟ اوضاع در نیایش‌ها هم از همین قرار است؛ مفهوم ذکر را با مانترا مقایسه کنید. مانتراها اصواتی هستند که با آوا و لحنی خاص به دفعات پشت سرهم بیان

می‌شوند. بیشتر آنها هیچ معنایی ندارند، اما در متون مقدّس مکتب بودایی و در آپانیشاده‌ها دارای قدرت معنوی فوق‌العاده‌ای هستند و ادای آن از اصول اعمال و نیایش‌هاست. مانترای «أم» را که از معروف‌ترین آنهاست، در نظر بگیرید؛ لفظی بی‌معنی یا غیرقابل‌فهم که میم آن در نیایش‌ها تا سه هجا کشیده می‌شود. احتمالاً کاربرد علمی و عملی آن به‌خاطر رساندن ذهن و خالی‌کردن آن از افکار و اندیشه‌ها باشد، اما فقط همین. هر هندو یا بودایی در حال نیایش در حین ادای أم هیچ تصویری در ذهن نخواهد داشت؛ چون اساساً أم معنا و تصویری ندارد که او در خیال آورد و با این کار تنها ذهنش را از خیال‌ها دور می‌کند و به بی‌اندیشگی می‌رساند، اما عارفی که ذکر «الله» و «سبحان الله» و «استغفر الله» می‌گوید، اگر هم از همه تعلّقات و اندیشه‌ها دور شود و مثلاً مطابق تعریف ابن‌عربی مشغول ذکر بلا ذکر شود، هنوز در این میان خدایی را می‌بیند که در آیین بودا جایی ندارد. اساساً او زمینه‌مند می‌رود که همین حال را تجربه کند؛ می‌رود که با نیایش و ذکر، خدایش را ببیند و جز او هیچ نبیند. به این احوال بهاء‌ولد نگاه کنید؛ او سردرد دارد و می‌رود که با ذکر الله و تعمیق در آن، از درد سر و همه دردها آسوده شود:

«به مسجد رفتم. سرم درد می‌کرد. گفتم ذکر الله چنان می‌باید که بگویم که الله مرا فراغتی دهد از درد سر و از همه دردها و از همه اندیشه‌ها. گفتم چو الله را یاد کنم، باید که به هر وجهی که رقت و خوشی آیدم، آن را بگیرم و الله را بدان وجه یاد کنم و از وجوه دیگر که رقتم نیاید، آن را نفی می‌کنم از ذکر و دیگر از آن هیچ نیندیشم ... در ذکر الله یادم آمد بر وجه مخاطبه؛ یعنی که الله را می‌بینم و می‌زارم-در پیش او ... باز چون ذکر آغاز می‌کنم، نخست بر وجه مغایبه می‌کنم. آنگاه زان پس بر وجه مخاطبه می‌کنم؛ از آنکه غایب بوده باشم که به الله آیم و ذکر الله به مخاطبه گویم که ای الله! و ای خداوند! این گوشت من و کالبد من آستانه در تست و من در آنجا خفته‌ام و نشسته‌ام و در پیش توام و از پیش تو جای دیگر می‌نروم.» (بهاء ولد، ۱۳۸۲: ۱۴-۱۵).

می‌گوید در ذکر الله گفتن، نخست به شکل مغایبه، تنها الله می‌گویم و یاد خدا می‌کنم، ولی پس از آن، او را مخاطب قرار می‌دهم و صدایش می‌کنم و با او صحبت می‌کنم. بر چه اساسی می‌توان نیایش یک بودایی با ذکر أم با آن لحن و کشش خاص برای رسیدن به تهی‌شدن ذهنی و تجربه معنوی حاصل از آن را با حال یک عارف «الله» و «لا اله الا الله» گو که مدام می‌گوید «خدایی جز الله نیست» و حتی خدایش را مخاطب قرار می‌دهد، یکسان دانست؟ حتی اگر بشود ارزش‌داوری هم کرد، که بعید به‌نظر می‌رسد، ما در پی آن نیستیم. مراد ما نشان‌دادن این است که آنچه سنت بودایی به‌عنوان نیایش، ذکر و مسیر سلوک معرفی می‌کند؛ نیایش، ذکر و مسیر پیروان این آیین را شکل می‌دهد و

چون این عوامل از اساس با آنچه اسلام می‌آموزد، متفاوت است، لاجرم تجربه‌های عرفانی پیروان آن نیز که با این عوامل و از این مسیرها شکل گرفته است، یکسان نخواهد بود.

۷. نتیجه

۱. نیروانا پایان تجربه است، پایان رنج‌های زندگی است و هیچ مابعدی ندارد. راهب بودایی با رسیدن به نیروانا از سامسارا رها می‌شود و به نقطه پایانی سفر معنوی خود می‌رسد، اما فنا پایان نیست؛ صوفی بعد از فنا فی الله به فنا از فنا و بقای بالله می‌رسد. او با فانی شدن از خود، در حق باقی می‌شود.

۲. نیروانا زدودن خواسته‌ها و عطش‌هاست. تا اینجا با فنا هم‌راستاست؛ هدف فنا هم زدودن صفات و خواهش‌ها از خود و ندیدن خود است. نقطه افتراق، آن است که صوفیان به جای صفات و خواهشی که زدوده می‌شود، نسخه خدایی/الهی آن را می‌نشانند؛ نسخه‌ای که اساساً در آیین بودا نیست. صوفی تمام صفات و خواهش‌های نفسانی و جهانی‌اش را از دل می‌زداید و به جای آن تنها خدا را می‌خواهد، اما عارف بودایی با زدودن خواسته‌ها و صفات به بی‌صفتی می‌رسد. او نه خدا و صفت خدایی می‌شناسد و نه هیچ چیز بالاتر از این جهانی که می‌بیند.

۳. نیروانا دست‌یافتنی است؛ با انجام یکسری اعمال و با پایبندی به راه مقدس هشت‌گانه که با جزئیات از پیش معین است، می‌توان به نیروانا دست یافت، اما فنا از جانب خداست؛ این خداست که نفس عارف را فانی می‌کند و به خود باقی. نیروانا کوششی است و فنا کششی.

۴. نیروانا دو سطح یا دو نوع دارد: در یکی تن زنده است، نام و نشان فیزیکی-روانی برجاست و خواهش‌ها و عطش‌ها در دل مرده است (به زبان استعاری متون بودایی، سوخت برای شعله خواسته‌ها و عطش‌ها هست، اما چون شعله‌ور نمی‌سازد، شعله خواهش‌ها خاموش است) که تا اینجا به فنا می‌ماند، و سطح دوم، نیروانای کامل است که طی آن تن هم باقی نمی‌ماند و با مرگ، سوخت نیز از میان برداشته می‌شود و هیچ از شخص نمی‌ماند. اما در آموزه‌های تصوف، فنا، فنا فی ذات و نابودی فیزیکی و مرگ نیست.

پی‌نوشت

۱. معمولاً به جز ذات‌گرایی (Essentialism) از معادل جاودان‌انگاری، جاودان‌گرایی (Perennialism) و مکتب حکمت خالده، جاودان‌خرّد، حکمت جاویدان (perennial philosophy school) نیز استفاده می‌شود. اصطلاح ذات‌گرایی را فیلیپ آلموند (Philip Almond) برای توصیف رویکردی در تعارض با زمینه‌مندانگاری (Contextualism) وضع کرد (Almond, 1988).

۲. عطا انزلی، ترجمه فارسی این دو مقاله و تحلیل آنها را همراه مقدمه‌ای که کتز برای این ترجمه نوشته است، در کتاب *ساخت‌گرایی، سنت و عرفان* (کتز، ۱۳۸۳) آورده است. ارجاع‌های نگارندگان به این کتاب خواهد بود.

۳. برای سیاهه‌ای از آنها ن. ک: (فورمن، ۱۳۸۴: ۲۶۴). فورمن می‌گوید: «در یکی از کنفرانس‌های آکادمی دین آمریکا (۱۹۸۵)، بیش از هفت مقاله به ملاحظاتی درباب این مقاله اختصاص داشت» (همان).

۴. بروس جنز، استاد فلسفه دانشگاه فلوریدای مرکزی معتقد است: «اگر میزان موفقیت یک مقاله فلسفی میزان توجهی است که هدایت می‌کند، کتز پیروز است. هرچند توجهات نسبتاً کمی مثبت بوده است» (Janz, 1995: 78).

۵. «صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً» (بقره: ۱۳۸) «رنگ خداوند و از خداوند خوش‌رنگ‌تر کیست؟»
۶. برای تفصیل بیشتر از «فنا از فنا» ن. ک: (ابونصر سراج، ۱۹۱۴: ۳۴۷ و ۳۸۸؛ بقلی شیرازی، ۱۳۸۱: ۲۶؛ فرغانی، ۱۳۷۹: ۶۷ و ۲۶۲ و هجویری، ۱۳۸۹: ۳۶۶).

۷. در تمام موارد، ابتدا سانسکریت اصطلاح و بعد معادل انگلیسی آن آورده شده است. در برابر *सम्यक्* سانسکریت، در انگلیسی بیشتر *right* و در فارسی، درست (پاشایی، ۱۳۸۳) یا راست را به کار برده‌اند. به نظر می‌رسد «نیک» معادل بهتری باشد که با نگاه به دایره معنایی آن در فارسی، هم مفهوم «خوب و درست» (*right* انگلیسی، در مقابل بد و نادرست) را دربردارد و هم معنی «شایسته و پسندیده»، «مفید» و «کامل» را.

۸. اصطلاح *Ekaggatā* سانسکریت را در انگلیسی «one-pointedness» ترجمه کرده‌اند. اِکاگانا حالتی ذهنی است که در آن ذهن تنها و تنها بر یک چیز تمرکز می‌کند، به‌مانند شکارچی یا تیراندازی که یک نقطه خاص را به‌عنوان هدف قرار می‌دهد. در فارسی داریوش شایگان معادل «تمرکز فکر به یک نقطه واحد» را برای آن آورده است (شایگان، ۱۳۹۲: ۶۴۴). ما در متن معادل «تک‌نشانگی» را آورده‌ایم. از آنجاکه *pointed* در انگلیسی، یعنی نشانه‌گیری شده و *pointedness* حالتی است که در آن دقیقاً یک چیز یا یک نفر نشانه و جهت حرکت قرار گیرد، تک‌نشانگی کوتاه‌تر و احتمالاً قدری دقیق‌تر است.

۹. مفهوم پنج‌توده یا اسکاندا (*Skānda*) در بودیسم، پنج عاملی است که وجود ذهنی و جسمی هر موجود مدرکی را تشکیل می‌دهد و اینهاست: ۱. شکل یا پیکر، ۲. احساس یا شعور، ۳. ادراک و تخیل، ۴. قوای ذهنی، ۵. آگاهی.

۱۰. *unanswerable question* یا *avyākada* در سانسکریت پرسش‌های فلسفی متداولی بود که باتوجه‌به متون بودایی، بودا از پاسخ به آنها سر باز زد. تعداد این پرسش‌ها در مکتب‌های مختلف بین ده تا چهارده متفاوت است.

منابع

ابونصر سراج، عبدالله بن علی (۱۹۱۴)، *اللمع فی التصوف*، لیدن، بریل.
_____ (۱۳۸۲)، *اللمع فی التصوف*، ترجمه مهدی مجتبی، تصحیح رینلد الین نیکلسون، تهران، اساطیر.

استیس، و. ت. (۱۳۶۷)، *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، سروش.
بقلی شیرازی، روزبهان (۱۳۸۱)، *رساله القدس*، تهران، یلدا قلم.

- بهاء ولد (۱۳۸۲)، معارف، تهران، طهوری.
- پاشایی. ع (۱۳۸۳)، بودا: زندگی بودا، آیین او، و انجمن رهروان او، گزارش متن‌های کانون پالی، ویراست ۳، تهران، نگاه معاصر.
- جرجانی، علی بن محمد (۱۳۷۰)، کتاب التعریفات، تهران، ناصر خسرو.
- جیمز، ویلیام (۱۳۹۳)، تنوع تجربه دینی، ترجمه حسین کیانی، تهران، حکمت.
- خادمی، سمیه و محمد سرور مولایی (۱۳۹۲)، «فنا و بقا و اتحاد و اتصال در دیوان بیدل دهلوی»، *ادبیات عرفانی*، ش ۸، ۶۵-۹۲.
- رستمیان، محمدعلی (۱۳۸۴)، «فنا و نیروانه (مقایسه‌ای بین عنایت سلوک در عرفان اسلامی و بودایی)»، *هفت آسمان*، ش ۲۵، ۱۸۹-۲۲۸.
- شایگان، داریوش (۱۳۹۲)، *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*، تهران، فرزانه روز.
- شجاری، مرتضی (۱۳۸۷)، «فنا از دیدگاه ابن عربی و ارتباط آن با معرفت نفس»، *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی*، ش ۱۳، ۱۴۷-۱۷۰.
- ضیایی، عبدالحمید (۱۳۸۸)، «بررسی تطبیقی فنا و نیروانا در آموزه‌های بودا، کارلوس کاستاندا و مولانا»، *ادب حماسی*، ش ۹، ۲۵۸-۲۷۵.
- عطار، محمد بن ابراهیم (۱۹۰۵)، *تذکرة الأولیاء*، تصحیح رینولد آلن نیکلسون، لیدن، مطبعة لیدن.
- علیپور، حسن (۱۳۹۳)، «سیر تاریخی و تکاملی اندیشه فنا در عرفان اسلامی»، *آیین حکمت*، ش ۶، ۹۵-۱۲۰.
- فدوی، طیبه و اسحاق طغیانی (۱۳۸۹)، «بررسی و تحلیل بازتاب فنا در منطق الطیر عطار»، *آینه معرفت*، ش ۲۲، ۹۹-۱۲۰.
- فرغانی، سعیدالدین (۱۳۷۹)، *مشارق الدراری شرح تائیه ابن فارض*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- فورمن، رابرت (۱۳۸۴)، *عرفان، ذهن، آگاهی*، ترجمه عطا انزلی، قم، دانشگاه مفید.
- قشیری، عبدالکریم‌بن هوزن (۱۳۷۴)، *رساله قشیریه*، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، علمی و فرهنگی.
- قنبری، بخشعلی (۱۳۹۳)، «بررسی مقایسه‌ای نیروانه بودایی و فنا و بقا در دیدگاه مولوی»، *اطلاعات حکمت و معرفت*، ش ۱۰۷، ۲۲-۲۷.
- کاشانی، عزالدین محمودبن علی (بی‌تا)، *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*، تهران، هما.
- کتر، استیون (۱۳۸۳)، *ساخت‌گرایی، سنت و عرفان*، ترجمه عطا انزلی، قم، آیت عشق.
- مستملی، اسماعیل بن محمد (۱۳۶۳)، *شرح التعرف لمذهب التصوف*، تصحیح محمد روشن، تهران، اساطیر.
- مقدم‌پور، فاطمه (۱۳۸۵)، «بررسی تطبیقی دو مفهوم فنا در عرفان اسلامی و نیروانه در آیین بودا»، *نامه انجمن*، ش ۵، ۱-۷۸.
- میرباقری‌فرد، علی‌اصغر و زینب رضاپور (۱۳۹۲)، «تحلیل و مقایسه فنا و بقا در سنت عرفانی اول و دوم»، *مطالعات عرفانی*، ش ۱۷، ۱۷۵-۲۰۴.
- هجویری، علی بن عثمان (۱۳۸۹)، *کشف المحجوب*، تصحیح محمود عابدی، تهران، سروش.

- Almond, Philip (1988), "Mysticism and its contexts", *Sophia*, 27(1), 40-49.
- Bernard, G. William (1997), *Exploring unseen worlds: William James and the philosophy of mysticism*, Albany. Universtity of New York Press.
- Bodhi, Bhikkhu (2005), *In the Buddha's Words: An Anthology of Discourses from the Pali Canon*, Wisdom.
- (2010), *The Noble Eightfold Path: Way to the End of Suffering*, Kandi. Buddhist Publication Society.
- (2013), "What does Mindfulness really mean? A Canonical perspective", In J. M. G. Williams & J. Kabat-Zinn (eds.), *Mindfulness: Diverse Perspectives on Its Meaning, Origins and Applications*, 19-40, New York. Routledge.
- Collins, Steven (1982), *Selfless Persons: Imagery and Thought in Theravada Buddhism*, New York. Cambridge University.
- Encyclopedia of Buddhism* (2013), New York. Routledge.
- Gombrich, Richard F (2006), *How Buddhism Began, The conditioned genesis of the early teachings*, New York, Routledge.
- Harvey, Peter (2013), *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices*, Cambridge. Cambridge University.
- Hollenback, Jess Byron (2000), *Mysticism: Experience, Response, and Empowerment*, Pennsylvania. Pennsylvania State University Press.
- James, William (1902), *The Varieties of Religious Experience*, London and Bombay. Longmans, Green & Co.
- Janz, Bruce (1995), "Mysticism and understanding: Steven Katz and his critics", *Studies in Religion / Sciences Religieuses* 24/1, 77-94.
- Jones, R. M (1909), *Studies in Mystical Religion*, London. MacMillan.
- K. C. Forman, Robert (1990), "Mysticism, Constructivism, and Forgetting", In R. K. C. Forman (ed.), *The Problem of Pure Consciousness*, 3-4, New York. Oxford University Press.
- Katz, Steven T. (ed.) (1978), *Mysticism and Philosophical Analysis*, New York. Oxford University Press.
- (1983), *Mysticism and Religious Traditions*, New York. Oxford University Press.
- (ed.) (1992), *Mysticism and Language*, New York. Oxford University Press.
- (2000), *Mysticism and Sacred Scripture*, New York, Oxford University Press.
- Smart, Ninian (1978), "Understanding Religious Experience", In S. T. Katz (ed.), *Mysticism and Philosophical analysis*, 10-21, New York. Oxford University Press.
- Trainor, Kevin (2004), *Buddhism: The Illustrated Guide*, New York. Oxford University Press.
- Vetter, Tilmann (1988), *The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism*, Leiden. Brill.