

بررسی تطبیقی «فنا» و «نیروانا» در آموزه‌های بودا، کارلوس کاستاندا و مولانا (بخش نخست)

سید عبدالحمید ضیایی*

مقدمه

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

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

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

* مسئول خانه فرهنگ جمهوری اسلامی ایران، دهلی‌نو.

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

نیروانا در عرفان بودایی

ریشه‌های واژه «نیروانا» را باید در زبان سانسکریت جستجو کرد. این واژه که در زبان پالی، نیبانه (Nibbana) خوانده می‌شود، از حیث لغوی، معنای سلبی^۱ «خاموش شده» را با خود به همراه دارد.^۲ در بررسی وجوه اشتقاق این واژه دو قول دیده می‌شود: الف) ریشه این واژه مرکب از «ni» به معنای «نه» و «va» به معنای وزیدن، باد زدن و دمیدن است که در این صورت «nirvaina» اسم مفعول از فعل «nisvai» است که به معنای خاموش شدن چراغ، آتش و امثال آن و «nirvaina» به معنای خاموش شده، سرد شده و فرونشسته است. براساس قول دوم، این واژه مشتق از دو کلمه «nir» به معنای روگرداندن و «vaina» به معنای شهوت، تشنگی و طلب است که در این صورت «nirvaina» به معنای دوری و پرهیز از شهوت است.^۳

سلوک در عرفان بودایی

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

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

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

۳. ع. پاشایی: بودا، تهران، ص ۵۷۰.

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

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

”من در باب قدمت عالم و ازلیت جهان توضیحی ندادم و همچنین در باب محدودیت و تناهی وجود تفسیری نکردم...“^۱

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

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

۱. جان، بی‌ناس: تاریخ جامع ادیان، علی اصغر حکمت، انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰ ه.ش، ص ۱۸۸.

۲. در کتاب ذیل به‌بحث و تحلیل فلسفی درباره‌ی نومیالیسم (نام‌گرایی) در آیین بودایی پرداخته شده است:

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

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

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

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

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

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

الف) هر هستی رنج است؛

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

ج) رهایی از رنج، یعنی فرونشاندن خواهنگی و عطش که به‌فرونشاندن رنج می‌انجامد؛

د) راهی که به‌فرونشاندن رنج می‌انجامد.^۲

حقیقت چهارم خود همان راه هشت‌گانه عالی به‌قرار ذیل است:

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

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

۲. برای مطالعه درباره‌ی خاستگاه رنج از نگاه بودا ر.ک:

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

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

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

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

در آغاز نادانی است، از نادانی، کارما برمی‌خیزد، از کارماها، دانستگی برمی‌خیزد. از دانستگی، نام و شکل؛ از نام و شکل، شش بنیاد حس؛ از شش بنیاد حس، تماس؛ از تماس، احساس؛ از احساس، تشنگی؛ از تشنگی، دل بستگی؛ از دل بستگی، وجود یا شدن؛ از وجود، تولد؛ و سرانجام از تولد، رنج برمی‌خیزد^۱.

در باب معرفت شناسایی بودایی ناگزیریم به این نکته اشاره کنیم که پیروان بودا پس از مرگ وی دو گروه شدند، گروه بیشتر مهاییانا و گروه کمتر هینایانا نام گرفتند.

هریک از این گروه‌ها نیز در درون خود به مکتب‌های گوناگونی تقسیم شدند؛ از مهاییانا دو مکتب فلسفی به نام‌های یوگاچاره و مادیامیکا انشعاب یافت.

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

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

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

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

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

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

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

از لحاظ تاریخی می‌توان این نظریه را متعلق به‌هندوها دانست چرا که قدیمی‌ترین منابع تفکر بشری یعنی «اوپانیشادها» و «ریگ ودا» اشاره به‌این امر دارند. به‌اجمال می‌توان گفت که هدف از تناسخ، تطهیر ارواح و اتحاد آن‌ها با برهما است به‌همان صورتی که در روز اول خلقت پاک و متحد با او بودند. وصل به‌این هدف

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

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

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

1. *What the Buddha Taught*, IBID, Chapter 6.

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

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

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

سلوک و فنا در عرفان سرخپوستی

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

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

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

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

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

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

سلوک در عرفان سرخپوستی

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

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

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

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

ب) پذیرش مسئولیت رفتار و کردار: در این صورت، قدرت عمل در وجود ما خواهد جوشید و نیازی به‌توسل و تمسک به‌گذشته خویش و هم‌نوعان نخواهیم داشت.

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

استفاده از گیاهان روانگردان

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

۱. کاستاندا و آموزش‌های دون‌خوان/۷۸، چرخ زمان/۸۱، به‌نقل از سفر به‌دیگرسو.

۲. سفر به‌دیگرسو/۳۰۰.

۳. همان/۴۰-۳۱.

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

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

همچنین آزمایش‌ها نشان می‌دهند که ماده شیمیایی مسکالین که از گیاه (پیوت) گرفته شده است، حالتی همراه با پندارهای شدیدی از رنگ‌ها و فرم‌ها پدید می‌آورد. از نظر دون‌خوان، کار پیوت آن است که ما را با یک نیروی یاور، پیوند داده و این نیرو نقش آموزگار را ایفا می‌کند و ما را به‌حوزه نوال می‌برد. چهار گیاه قدرت زا و روانگردان عبارتند از قارچ (دودک) پیوت، تاتوره (علف جمیسون) و بذر ذرت. بنا به اعتقاد عارف سرخپوست، قارچ و پیوت، بیشتر برای به‌دست آوردن (معرفت) و (رؤیت) استفاده می‌شود، درحالی‌که تاتوره و بذر ذرت، برای به‌دست آوردن قدرت است، قدرتی که دون‌خوان آن را همزاد نامیده است تاتوره نیز از گیاهان عجیب مورد استفاده کاستاندا به‌شمار می‌رود.

دون‌خوان، پس از دگرگونی‌هایی که در این گیاه پدید می‌آورد، آن را به‌کاستاندا می‌خوراند. به‌کاستاندا حالت شگفتی دست می‌داد، ماهیچه‌هایش از نیرو متورم می‌شد، مشت‌هایش به‌خارش می‌افتاد و پاشنه‌های پاهایش میل به‌دنبال کردن کسی پیدا می‌کرد. دون‌خوان مدعی است در جوانی با خوردن تاتوره توانسته است مردی را با یک ضربت آهسته بازو بکشد. همچنین گاومیشی را که بیست مرد از عهده آن بر نمی‌آمدند به‌زمین

۱. انسان و سمبول‌هایش، کارل گوستاو یونگ، ابوطالب صارمی، ص ۱۷.

۲. عرفان و فلسفه، استیس، بهاء‌الدین خرمشاهی، سروش، تهران، ۱۳۶۱ ه.ش، ص ۱۹، ۶۵.

بگوید. یکبار توانسته است چنان بپرد که از برگ‌های بلندترین درخت فراتر رود. اما به روشنی می‌گوید:

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

منتقدان آثار کاستاندا اعتقاد دارند که در عرفان سرخپوستی، از داروهای توهم‌زا مانند مسکالین یا پیوت پس از تعلیم مقدمات لازم برای شکستن قالب معمولی جهان استفاده می‌شود. اثر اولیه آن، «نیرو یا الهه» توهم‌زا است و آثار ثانوی این تجربه، عبارت از یک خستگی عمومی، تأثیر مالیخولیایی، رویاها و کابوس‌های آزار دهنده است.^۲

عمده‌ترین هدف استفاده از این دارو این است که شخص با دیدن توهمات و صورت‌های وهمی در چهره عادی جهان تردید کرده، بتواند از آن بگذرد تا به نیروی جهانی متصل شود.

بنابر عقیده کاستاندا، جنگجو یا سالک می‌تواند علاوه بر پیوستن به روح جهانی یا نیروهای طبیعت و سرشار ساختن اراده خود از آن، از این اتحاد هم بالاتر رفته و به وحدت برسد؛ یعنی دیگر خودی در میان نباشد و اثری از خود نداشته باشد و تنها روح جهانی را بنمایاند. در حالت اتحاد، جنگجو با ترک همه چیز و بی‌اهمیت یافتن همه چیز، اراده خود را در قدرت طبیعت فانی می‌بیند؛ ولی در حالت وحدت، فقط آن روح را می‌بیند؛ چه در خود و چه در همه‌جا و این اوج اقتدار است که اگر ظرفیت به‌قدر کفایت نباشد، مرگ عارف را در پی خواهد داشت. کاستاندا در کتاب حقیقتی دیگر چنین می‌گوید:

”انسان می‌تواند دیدن را فراگیرد. با فراگرفتن دیدن دیگر نیازی به این ندارد که مانند جنگاور زندگی کند یا جادوگر باشد. با فراگرفتن دیدن، انسان هیچ و همه

۱. تعلیمات دون‌خوان، ص ۷۳.

۲. برای توضیح بیشتر رک: مقاله ارزشمند ”درنگی در معنویت‌گرایی عصر جدید“، حمید رضا مظاهری سیف، مندرج در: <http://bashgah.net/pages-1849.html>

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

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

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

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

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

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

۲. همان، ص ۱۳۹.

۳. همان، ص ۱۱۴.

۴. همان، ص ۹۹.

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

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

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

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

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

فنا در عرفان اسلامی

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

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

۲. همان، ص ۱۵۳.

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

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

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

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

برای تفصیل این موضوع ر.ک: شرح تعرف لمذهب التصوف، مستملی بخاری، تصحیح محمد روشن، انتشارات اساطیر، چاپ ۱۳۶۳ ه.ش، ربیع چهارم، ص ۷۴-۱۵۶۹.

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

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

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

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

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

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

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

۲. همان، ص ۳۱۶.

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

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

۱. الفتوحات‌المکّیّه، ج ۲، ص ۵۱۵. همچنین ابن عربی در فصوص‌الحکم، فنا و بقا را به‌تکرار تجلی خداوند ربط می‌دهد که در هر آن، خداوند در عالم متجلی شده تجلی او فنا و بقایی را در پی دارد (ر.ک: شرح قیصری بر فصوص‌الحکم، ص ۷۹۵).

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

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

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

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

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

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

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

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

هریکی جان را ستاند ده بها از نیبِ خوانِ عشرهٔ أمثالها
 گر بریزد خون من آن دوست رو پای کوبان جان برافشانم بر او
 آزمودم مرگ من در زندگی است چون رهم زین زندگی پایندگی است
 اقتلونی اقتلونی یا ثقات ان فی قتلنی حیاتا فی حیات

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

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

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

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

باده غمگینان خورند و ما ز می‌خوشدل‌تریم

رو به‌محبوسان غم‌ده ساقیا افیون خویش

خون ما بر غم حرام و خون غم بر ما حلال

هر غمی کوگرد ما گردد شود در خون خویش^۲

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

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

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

*

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

۲. دیوان کبیر، غزل ۱۲۴۷.

۳. گزیدهٔ غزلیات شمس، غزل ۲۱۰.

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

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

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

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

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

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

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

۲. دیوان کبیر، غزل ۳۹۶.

۳. گزیده غزلیات شمس، غزل ۳۶۰.

۴. همان، غزل ۱۱۲.

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

-
۱. راه لذت از درون دان، نه از برون
 آن یکی در کُنج مسجد، مست و شاد
 قصر چیزی نیست، ویران کُن بَدَن
 این نمی‌بینی که در بزم شراب
 ابلهی دان جُستن قصر و حُصون
 و آن دگر در باغ، تُرش و بی‌مُراد
 گنج در ویرانی است ای میرِ من
 مست آن‌گه شود، کو شد خراب؟
 مثنوی معنوی، تصحیح رینولد نیکلسون، امیرکبیر، چاپ اول ۱۳۶۳ ه. ش، دفتر ششم، ابیات ۲۳-۳۴۲۰.
 لطفِ شیر و انگبین، عکس دل است
 هر خوشی را آن، خوش از دل حاصل است
 همان، دفتر سوم، بیت ۲۲۶۵.
 شاهراه باغ جان‌ها شرع اوست
 اصل و سرچشمه خوشی آن است آن
 باغ و بستان‌های عالم، فرع اوست
 زود تجری تحتها الانهار خوان
 همان، دفتر دوم، ابیات ۴-۲۴۵۳.
 تو خوش و خوبی و کان هر خوشی
 تو چرا خود، منت باده کشی
 همان، دفتر پنجم، بیت ۲۵۷۳.