

مطالعات تاریخ فرهنگی؛ پژوهش‌نامه‌ی انجمن ایرانی تاریخ
سال هشتم، شماره‌ی بیست و نهم، پاییز ۱۳۹۵، صص ۲۲-۱

ریشه‌یابی تاریخی «سوختن» انسان کامل در فرهنگ صوفیانه

پیمان ابوالبشری*، هادی وکیلی**، علی ناظمیان فرد***

چکیده

در اواخر سده سوم هجری، متون عرفان و تصوف اسلامی شاهد آفرینش بن‌مایه مشهوری به نام «شمع و پروانه» با مضمون «سوختن» و «ایثار» بود که به تدریج در دیوان شعرای صوفی به کار رفت و در فرهنگ و ادبیات ایران تا دوره معاصر، گسترش کم‌نظیری یافت و کلیشه شد. نظریه‌هایی درخصوص منشأ مضمون «سوختن» ارائه شده است، اما به نظر می‌رسد با توجه به اینکه سوختن «انسان کامل» در باورها و مناسک مسلمانان و همچنین ادیان ایران باستان جایگاهی ندارد، باید آن را با توجه به جغرافیای مشترک خراسان بزرگ با سرزمین‌های شرقی، نقش جاده ابریشم و هم‌نشینی معنایی سنت سوختن انسان کامل در ادیان هندو بودایی و بن‌مایه‌های شمع و پروانه در اشعار صوفی - شاعران به گفتمان فکری دیگری گره زد. هدف این مقاله تعیین امکان میزان تأثیرگذاری مناسک هندو-بودایی و انتقال و استحاله مضمون «سوختن» در گفتمان تصوف اسلامی، در قالب بن‌مایه نمادین شمع و پروانه است.

واژه‌های کلیدی: انسان کامل، تصوف، ادیان هندو بودایی، سوختن، شمع و پروانه.

* دانشجوی دکتری تاریخ ایران دوره اسلامی از دانشگاه فردوسی مشهد (pe_ab231@stu.um.ac.ir)

** دانشیار گروه تاریخ دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) (vakili@um.ac.ir)

*** دانشیار گروه تاریخ دانشگاه فردوسی مشهد (nazemian@ferdowsi.um.ac.ir)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۶/۱۶ تاریخ تایید: ۱۳۹۵/۱۱/۴

مقدمه

در تاریخ فرهنگی ایران، که دو حوزه فرهنگ و تاریخ را تا زمان حال در برمی گیرد، موضوعات بی شماری از جمله ریشه شناسی تاریخی اصطلاحات ادبی وجود دارد که از دید مورخان، پنهان مانده است.^۱ ارتباط بخشی بین این دو بخش، از وظایف مورخان فرهنگی محسوب می شود که نه تنها جلوه ها و تجلیات هنری در نقاشی، معماری، مجسمه سازی و ... بلکه سبک زندگی و کلیت آن را تا دوره معاصر می کاوند. به عنوان نمونه، می توان به اصطلاحات و استعاره هایی در متون صوفیانه اشاره کرد که از یک مرکز ساده در فرهنگ ایران کهن شروع و بعد با گسستی کوتاه به صوفیان مسلمان و سپس به شاعران خراسانی منتقل و در نهایت در فرهنگ عامه جذب و تا به امروز در میان مردم عادی رایج شده است. یکی از علل اجتماعی گسترش تصوف در جهان اسلام، همین نگارش متون جذاب صوفیانه بود که از داستان ها و فرهنگ ها و کهن الگوهای شرقی به وفور استفاده کرده است. در واقع جامعه امروز، تجربه عاطفی و کلامی نسل های گذشته را با استفاده از کهن الگوها و اسطوره ها و بن مایه ها از طریق ادبیات^۲ به ارث برده است.

درک و ضرورت و شناسایی بن مایه^۳ در ادبیات ممکن است کمی دشوارتر از هنرهای دیگر باشد. همه نویسنده ها از موتیف^۴ استفاده می کنند. در ادبیات، موتیف (بن مایه) را

۱. تاریخ فرهنگی، رویکردی میان رشته ای بین دو حوزه تاریخ و فرهنگ است و شامل ویژگی هایی از جمله نظریه محوری، اهمیت حوادث پیش بینی نشده در تاریخ و اهمیت بخشی به تمام طبقات اجتماعی است. (نک: پیتر برک (۱۳۹۰)، تاریخ فرهنگی چیست؟ ترجمه نعمت الله فاضلی، تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.

۲. نورتروپ فرای با جسارتی مثال زدنی، اسطوره را با ادبیات یکسان می بیند و می گوید که اسطوره اصل ساختاری و سازمانده شکل ادبی است و نقد اسطوره ای، ما را به سرآغاز کهن ترین مناسک و باورهای بشری می برد؛ نک: ویلفرد گرین و دیگران (۱۳۸۵)، مبانی نقد ادبی، فرزانه طاهری، تهران: نیلوفر، ص ۱۹۲، ۱۶۷؛ نورتروپ فرای (۱۳۸۴)، صحیفه های زمینی، ترجمه هوشنگ رهنما، تهران: هرمس، ص ۳۳.

۳. در هنر و ادبیات، بن مایه (موتیف) عنصری است که در اثر، تکرار می شود تا مضمون اصلی (تم) را مشاهده پذیرتر و ملموس تر کند.

4. Motif

ریشه‌یابی تاریخی «سوختن» انسان کامل در فرهنگ صوفیانه ۳

می‌توان تصویری دانست که کمک می‌کند بدون توضیحات اضافی، معنای مورد نظر نویسنده فهمیده شود. بن‌مایه‌های شعر کهن فارسی بسیار زیاد است و شاعران، مجموعه این قراردادهای ادبی را در طول تاریخ پذیرفته‌اند. در شعر کلاسیک دیگر زبان‌ها نیز همین‌طور است. در متون ادب پارسی، بن‌مایه‌ی کلیشه‌شده و پرکاربرد به نام «شمع و پروانه» وجود دارد که به نظر می‌رسد نخستین بار در متون صوفیانه و بعدها در شعر پارسی ظاهر شد و سپس به نحوی فراگیر در فرهنگ و زبان عامه رواج یافت و «شمع محفل» شد.

برخلاف دیدگاه‌های ارائه شده از سوی محققان ادبی که پروانه را صرفاً عاشق شمع معرفی کرده‌اند، به نظر می‌رسد در مواردی، هر دو موتیف شمع و پروانه را می‌توان نماد عاشقی دانست؛ پاکبخته که از سر اختیار و با آگاهی کامل می‌سوزد و تمام می‌شود. نمونه‌های تاریخی این انتساب هم‌زمان ادبی را می‌توان در تشبیه پیامبر اکرم (ص) و ائمه شیعه اثنی‌عشری و برخی از صوفیان به شمع جستجو کرد. به عنوان نمونه، نویسنده اثر کشف‌المحجوب در وصف امام حسین (ع) آورده است: «شمع آل محمد و از جمله علایق مجرد، سید زمانه خود، ابو عبدالله الحسین بن علی بن ابی طالب، رضی الله عنهما از محققان اولیا بود و...». در جایی دیگر، اویس قرنی را آفتاب امت و «شمع» دین و دولت خوانده است.^۱ در صورتی که حسین بن منصور حلاج، پیامبر اکرم (ص) را در اثرش، به پروانه‌ای تشبیه کرده که در معراج به سوی خدا در آتش حقیقت می‌سوزد. بنابراین در یک نتیجه‌گیری اولیه، به نظر می‌رسد برای کشف ریشه‌های تاریخی بن‌مایه‌های شمع و پروانه باید بر مضمون اصلی، یعنی «سوختن» تأکید کرد. پرسش اینجاست که خودسوزی انسان کامل همچون شمع یا پروانه در فرهنگ و ادبیات صوفیه، می‌تواند ریشه‌ای تاریخی داشته باشد؟ باوجود این‌که مقالات سه‌گانه ارزشمندی از نصرالله پورجوادی و نکات بااهمیتی از شفیعی‌کدکنی درباره بن‌مایه شمع و پروانه نوشته شده است، منشأ شکل‌گیری آن در متون

۱. ابوالحسن علی بن عثمان هجویری (۱۳۹۲)، کشف‌المحجوب، تصحیح محمود عابدی، تهران: سروش، ص ۱۲۵، ۱۰۸.

عرفانی - اسلامی همچنان ناشناخته است. هدف مقاله این است که با رویکرد تحلیل تاریخی و کشف مضامین پنهان، تا حد امکان نشان دهد کهن‌الگوی شمع و پروانه که برای نخستین بار توسط صوفیان در اواخر سده سوم هجری به کار گرفته شده، می‌تواند با تأکید بر مضمون اصلی «سوختن و ایثار»، ریشه در مناسک و ادبیات هندوبودایی مرزهای شرقی سرزمین «خراسان بزرگ» داشته باشد که در پیوند با هند و چین قدیم است.

آراء محققان معاصر

پژوهشگران درباره منشأ شکل‌گیری بن‌مایه «شمع و پروانه» اختلاف نظر دارند و فرضیه‌های مختلفی ارائه داده‌اند. نویسندگان مقاله معتقدند که به جای تأکید بر موتیف شمع و پروانه، باید بر مضمون «سوختن» تکیه و فرضیه جدیدی ارائه کرد. برخی ریشه آن را در قرآن و سنت می‌دانند و عده‌ای دیگر بن‌مایه مزبور را محصول فکر ایرانی دانسته‌اند که به دو نمونه از این دیدگاه‌ها اشاره می‌شود:

- نصرالله پورجوادی ریشه «شمع و پروانه» را در قرآن و حدیث جستجو می‌کند و اگرچه موتیف مزبور را در آن پیدا نمی‌کند، اما با وجود عدم تشابه به آنچه عرفا گفته‌اند، همچنان بر ریشه قرآنی موتیف پروانه تأکید می‌کند^۱ و به سوره القارعه، آیه چهارم ارجاع می‌دهد: *يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْتُوثِ*^۲ یا در حدیثی از پیامبر روایت می‌کند: «مثل من با شما مثل فردی است که آتشی می‌افروزد و پروانه‌ها و ملخ‌ها در آن می‌افتند و او می‌کوشد تا آنها را از آتش دور کند. من نیز کمرگاه‌های شما را گرفته‌ام تا در آتش نیفتید»^۳. آتش در این گفتمان، نماد آتش دوزخ است؛ آتش کیفردهنده.

۱. نصرالله پورجوادی، «پروانه و آتش»، نشر دانش، س ۱۶، شماره ۲، تابستان ۱۳۷۸، ص ۱۵-۳.
۲. نکته درخور توجه اینکه فرشتگانی مانند جبرئیل از چنین آتشی پیرامون خویش در تصاویر اسلامی سده‌های نهم و دهم هجری محروم‌اند. چند سده پیشتر، بزرگان بودایی چینی نیز در میان آتش تصویر شده‌اند.

۳. همان، ص ۱۵-۳.

ریشه‌یابی تاریخی «سوختن» انسان کامل در فرهنگ صوفیانه ۵

در فرهنگ‌نامه‌ها، فراش را به پروانه ترجمه کرده‌اند،^۱ اما الهی‌قمشه‌ای، فولادوند، کاویانپور و طباطبایی، فراشه را در قرآن به مور و ملخ ترجمه کرده‌اند. به نظر می‌رسد باید معنا و ریشه کلمات را در ظرف زمانی خودش جستجو کرد؛ زیرا تحول معنایی واژه‌ها در طول زمان، امری طبیعی است. درباره ریشه کلمه «الفراش» می‌توان گفت: جمع کلمه «الفراشه» است و به پشه ریز یا شب‌پره گفته می‌شود که شب‌ها به دور چراغ می‌گردد و در پایان خود را در داخل آن انداخته و در آتش آن ذوب می‌شود.^۲ در تفسیرالمیزان نیز در ترجمه کلمه فراش، در آیه بالا آمده است: ملخی که زمین را فرش می‌کند.^۳ طبری نیز در توصیف معنای فراش، از موجودی نام می‌برد که هیچ موجودی جز شب‌پره را در ذهن تداعی نمی‌کند.^۴ در برخی تفاسیر دیگر به هر دو ترجمه ملخ و پروانه برای کلمه فراشه اشاره شده است.^۵ ابوحنیف اندلسی در جایگاه فردی که مباحث نحوی، تفسیر وی را پررنگ کرده است، توصیفی که از معنای فراشه ارائه می‌دهد به شب‌پره یا بید نزدیک‌تر است.^۶ دقیق‌ترین ترجمه آلمانی از قرآن نیز فراش را به شب‌پره^۷ یا بید ترجمه کرده است.^۸ علاقه شب‌پره یا بید به آتش، نمادی از سبکسری و بی‌خردی و آز تلقی شده که در ادبیات صوفیانه در اوایل دوره اسلامی نیز با همین مضمون بازتاب دارد. ابوطالب مکی و ابوحامد محمد غزالی نیز شهوت آدمی را به آتش و فروافتادن انسان در لذت‌های دنیوی را

۱. آذرتاش آذرنوش (۱۳۸۵)، فرهنگ معاصر عربی - فارسی، تهران: نی، ص ۵۰۲.

۲. فخرالدین طریحی (۱۳۷۵)، مجمع البحرین، ج ۴، تهران: مرتضوی، ص ۱۴۹؛ ابن منظور (۱۳۶۳)، لسان العرب، ج ۶، قم: ادب‌الحوزه، ص ۳۳۰.

۳. محمدحسین طباطبایی (۱۳۷۴)، ترجمه المیزان، ج ۲۰، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه، ص ۵۹۶.

۴. طبری (۱۴۱۲ق)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۳۰، بیروت: دارالمعرفه، ص ۱۸۲.

۵. ناصر مکارم شیرازی (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، ج ۲۷، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ص ۲۶۲.

۶. ابوحنیف اندلسی (۱۴۲۰ق)، بحرالمحیط، ج ۱۰، بیروت: دارالفکر، ص ۵۳۳.

7. Moth

۸. رودی پارت (بی‌تا)، ترجمه قرآن، قم: انصاریان و مرکز بررسی‌های اسلامی، ص ۶۰۰.

به افتادن شب‌پره در آتش شمع تشبیه کرده‌اند.^۱

به نظر می‌رسد با نگاهی به قرآن مجید، به عنوان مهم‌ترین منبع دینی مسلمانان، مضمون «سوختن» در اغلب آیات، در ارتباط با مشرکان و کافرانی که کار رفته است که پس از مرگ در آتش جهنم، جاودانه می‌سوزند.^۲ در این آیات، تصویری روشن و زنده از جهنم سوزان ترسیم شده است که گناهکاران در آن در مقابل اعمالشان، عقوبتی ابدی می‌بینند. در چند نمونه دیگر نیز مفهوم آتش و سوختن به دلیل تزیین اموال یتیمان و البته حوادث و مصیبت‌های زندگی به کار رفته است.^۳ در قصه ابراهیم پیامبر نیز که به اجبار و غیرارادی در آتش قرار گرفته است، خداوند به آتش می‌فرماید: برای ابراهیم سرد و بی‌آسیب باش و بدینگونه خدا او را از آتش و سوختن نجات می‌بخشد.^۴ ناگفته نماند که الوهیت در قالب کهن‌الگویی همواره به صورت آتش در متون یکتاپرستان ظاهر می‌شود؛ گاه به صورت بوته شعله‌ور در بیشه افروخته و زمانی همچون آتش بر کوه طور. در داستان سخن‌گفتن خدا با موسی (ع) نیز، یهوه به صورت آتش تجلی می‌کند.^۵ آتش در این آیات، هم در دوزخ می‌درخشد و هم چهره‌ای الهی دارد. آنچه در این روایات اهمیت دارد اینکه در تمامی آیاتی که به سوختن و آتش مرتبط است، الگویی برای انسان در جستجوی تعالی وجود ندارد که در آن آتش را برای رسیدن به آخرین درجه سلوک در آغوش کشد و در نهایت، داستان‌های مذکور در کتب ادیان ابراهیمی، معنایی منفی از سوختن را در ذهن تداعی می‌کند که فاقد ارتباط معنایی سوختن و وصال عاشق-پروانه در راه معشوق-خدا در تاریخ ادبیات عرفان اسلامی است.

۱. ابوطالب مکی (۲۰۰۹م)، *قوت القلوب*، ج ۱، د.عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت: ص ۱۵۳؛ ابوحامد محمد غزالی (۱۳۷۷)، *احیاء علوم الدین*، ج ۴، ترجمه مویدالدین محمد خوارزمی، تصحیح خدیو جم، تهران: علمی و فرهنگی، ص ۵۵۱.

۲. قرآن: ۹۲/۱۴، ۴۰/۴۷، ۳۲/۲۰، ۱۰۱/۱۱، ۹۰/۲۰، ۹/۶۸.

۳. قرآن: ۴/۱۱۰، ۲/۲۶۶.

۴. قرآن: ۲۱/۶۹، ۲۹/۲۴.

۵. قرآن: ۳۰-۲۸/۲۹ و ۲۷/۸.

ریشه‌یابی تاریخی «سوختن» انسان کامل در فرهنگ صوفیانه ۷

- محمدرضا شفیعی‌کدکنی عقیده دیگری دارد؛ وی معتقد است برخی از موتیف‌ها از سنت‌های کلیشه‌شده ادبیات پارسی ریشه می‌گیرد و به هیچ‌عنوان جنبه جهانی ندارد. وی درباره بن‌مایه شمع می‌نویسد: «باید توجه داشت که بسیاری از سنت‌های شعری، خاص یک زبان و خاص یک نوع ادبیات است».^۱ درجایی دیگر نیز موتیف مزبور را محصول ذهن شاعران ایرانی و نه ادبای عرب معرفی می‌کند و در پایان نتیجه می‌گیرد که در صورت یافتن اسناد آن در ترانه‌های کهن پارسی شاید بتوان این موتیف را تأسیس‌شده از سوی شاعران ایرانی پیش از اسلام تلقی کرد.^۲ به نظر می‌رسد در این مورد باید با شفیعی‌کدکنی همراه بود و به گذشته‌های دورتر در نواحی شرق ایران نظر کرد؛ سرزمینی که پذیرای نخستین شاعران پارسی‌زبان و مرکز اندیشه‌های هندوبودایی در گذشته‌های دور بود.^۳

نکته‌ای که نباید از نظر دورداشت، اینکه با تمرکز بر مضمون سوختن و آتش در ادیان ایران باستان و به ویژه زرتشتی‌گری مشخص می‌شود که آتش در مراسم دینی و اعیاد ایرانیان نقشی مهم ایفا کرده است.^۴ با این حال الگویی از خودسوزی ارادی در آتش وجود ندارد، چراکه «هیچکس نباید دست در آتش کند و هیچ‌گاه صعب‌تر از آن نیست که در آتش جهد».^۵ هرگونه بی‌احترامی به آتش در میان ایرانیان، بیم خشم الهی را در پی داشت. علاوه بر این آتش، ابزار آزمون‌های دشوار نیز برای اثبات بی‌گناهی افراد بود اما با خودسوزی ارادی و اختیاری و متعالی سالکان در آتش همسویی نداشت که بعدها در دوره اسلامی و در ادبیات و فرهنگ صوفیانه به شمع و پروانه تبدیل شده بود.

۱. محمدرضا شفیعی‌کدکنی (۱۳۷۱)، شاعر آیین‌ها، تهران: آگاه، ص ۳۲.

۲. محمدرضا شفیعی‌کدکنی (۱۳۹۱)، رستاخیز کلمات، تهران: سخن، ص ۳۹۳.

۳. محمدجواد مشکور، «دین بودا در ایران باستان»، مجله بررسی‌های تاریخی، ش ۸، تیرماه ۱۳۴۶، ص ۹۳-۱۲۶.

۴. م. موله (۱۳۷۷)، ایران باستان، ترجمه ژاله آموزگار، تهران: توس، ص ۹۵.

۵. رحیم عقیقی (۱۳۷۴)، اساطیر و فرهنگ ایرانی در نوشته‌های پهلوی، تهران: توس، ص ۴۰۵.

۶. دوشن گیمین (۱۳۷۵)، دین ایران باستان، ترجمه رویا منجم، تهران: فکر روز، ص ۱۳۲.

مضمون «سوختن شمع و پروانه» در فرهنگ و ادبیات شرق

در میان ملل شرق از بن‌مایه پروانه، معنای خاصی مراد می‌شود که با آنچه در دنیای باستان مطرح شده، مطابقت دارد. در دنیای باستان، پروانه را سمبل روح ناخودآگاه دانسته‌اند که به سمت نور کشش دارد. این در حالی است که «پروانه» در دنیای غرب، معمولاً نماد موجودی بی‌خیال، مضطرب و دمدمی مزاج است که در ضرب‌المثل‌های انگلیسی تاحدی بازتاب یافته است. تحلیل‌های روانکاوانه نیز پروانه را همچون نماد تولد دوباره بعد از مرگ، تغییر شکل و راهنمای بالاترین سطح آگاهی در نظر می‌گیرد.^۱ «پروانه» از حالت لارو در می‌آید و از پیله خود خارج شده و مدتی در قالب کرم می‌خزد، پس از چندی پرواز را تجربه می‌کند و هویت تازه می‌یابد و در انتها در آتش شمع می‌سوزد و خاکستر می‌شود. پروانه با این شیوه زندگی، دگرگونی‌های بدنی و محیطی را در آغوش می‌کشد و با وجود تولد و پرورش در محیطی سرد، به نماد دلسوزی در ادبیات و فرهنگ عرفانی تبدیل می‌شود. پروانه در تاریخ سرزمین چین، با صنعت ابریشم‌بافی و جاده ابریشم مرتبط است و علاوه بر آن، سمبل عشق است و در افسانه‌های این ملت نماد فناپذیری عشق به شمار می‌رود.^۲ ویژگی‌های سمبلیک پروانه شامل: روح، بخشش، رشد و پیشرفت، وقار، نورانیت و گذار می‌شود.^۳ این خصیصه‌های موجود، دستاویز خوبی به بوداییان چینی معتقد به چرخه تناسخ و نیروانا داد تا در متون دینی خود از بن‌مایه پروانه استفاده کنند. در آیین بودا، تغییر و تکامل چیزی است که از پروانه می‌توان آموخت. در مرکز اندیشه مکتب مهاییانه بودایی، مفهوم همزیستی و رواداری با همه موجودات وجود دارد. به ویژه در سنت فکری «سرزمین پاک»^۴ به پروانه اشاره شده است که در بدترین شرایط متولد می‌شود؛ اما در پایان، تأثیر بسیاری بر محیط اطرافش می‌گذارد. از این رهگذر، بودا به عنوان رهبر دینی بوداییان نیز با پروانه مقایسه شده است؛^۵ فردی که پیش از بودا شدن، مراحل روشن‌شدگی را همانند پروانه تا پرواز و سوختن در شعله‌های شمع و عبور از آخرین

1. J.E Cirirot, (2001), *Dictionary of symbols*, London: Routledge, p. 35.

2. B.Patricia, (2008), *Chinese Art*, Singapore, jaland. Tuttle Publishing Welth. P.93.

3. [http://www.whatsyoursign.com/Chinese animal](http://www.whatsyoursign.com/Chinese%20animal), P.1

4. Pure land

5. *The Seekers Glossary of Buddhism*, (1998), Sutra Translation committee, usa. P. 215.

مرحله سلوک یعنی «نیروانا» پشت‌سر می‌گذارد.

«شمع»، بن‌مایه دیگری است که مانند موتیف پروانه، مفهوم «سوختن» را در متون دینی و ادبی شرق دور تداعی می‌کند. به طور کلی شمع، سمبل نور فردی در مقابل عالم هستی است. در جایی از بودا نقل شده است: «هزاران شمع می‌توانند از یک شمع روشن شوند. بدون اینکه زندگی شمع کوتاه شود. شادمانگی هرگز کمرنگ نمی‌شود اگر تقسیم شود».^۱ معمولاً راهبان دین بودایی، فلسفه «کارما» یا به عبارت دیگر موضوع عدم وجود نفس را با مثال شمع به این ترتیب توضیح می‌دهند که آیا وقتی شمع می‌سوزد، زبانه اول همان شعله دومی است که می‌سوزد؟ اولین زبانه خاموش می‌شود اما با شعله دیگری ادامه می‌یابد. بنابراین هرچه هست از شمع است و زبانه‌های آتش از خود هویت مستقلی ندارند. هر زبانه آتش یک بدن تازه دارد که با شعله قبلی، یکی نیست.^۲ در سنت تراوادای بودایی، نخستین شمع، نماد گوتمه بودای حقیقی است. به علاوه، در مراسم عبادی نیز شمع‌ها، نماد آموزه‌های بودا هستند. در این مراسم، راهب در مقابل شمع می‌ایستد و مناجات می‌کند. بعد از آن، رهبر روحانی سه شمع بزرگ که نماد بوداست را در مقابل نقاشی بودا قرار می‌دهد و به خواندن ماتره‌های بودایی مشغول می‌شود.^۳

سنت شرقی خودسوزی انسان کامل

احتمالاً کهن‌ترین اشاره به مرگ اختیاری به شیوه خودسوزی، در داستان *رامایانا* آمده است که در آن پارسا زنی به نام *ساباری* خود را در آتش افکند و به جاودانگی رسید. برهمنان کهنسال نیز، مرگ را به شیوه خودسوزی در خرمن آتش، استقبال می‌کنند.^۴ آن‌ها معتقدند آدمی از برکت این خودسوزی ارادی به زندگی متعالی دست می‌یابد. بنابراین سنت مزبور، کوششی خودآگاه برای رسیدن به کمال است. یکی از مراسم دیگر که جالب توجه است، آیین *سیتی* است که در آن زنان پس از درگذشت همسرانشان، خود را می‌سوزانند تا

1. *Say hello to your very own book of quotes*, quotations book: p.3.

2. David N. Snyder (2009), *The complete Book of Buddhas lists explained*, Las Vegas, Vipassana foundation, p. 85

3. Donald K. Swearer, *Becoming the Buddha*, Princeton uni press, p87-88.

۴. ژان پیر بایار (۱۳۷۶)، *رمزپردازی آتش*، ترجمه جلال ستاری، تهران: مرکز، ص ۲۲۸.

با فناء خود در زندگی پس از مرگ نیز در کنار همسر خویش قرار گیرند. به عبارت دیگر، معشوق در راه عاشق همچون پروانه در راه شمع خود را زنده می‌سوزاند. آشنایی ایرانیان با این رسم، اولین بار از سوی سلیمان سیرافی، بازرگان قرن سوم هجری صورت گرفت.^۱ در صفحه اندیشه بوداییان نیز شمع سوزنده با همین معنا، الگویی است برای آن‌ها که می‌خواهند جان خود را در راه رسیدن به نیروانا تقدیم کنند. در داستان‌های مربوط به تناسخ‌های بودا مشهور به «جاته‌که» و سوترای «لوتوس»، آموزه خودکشی به صورت خودسوزی در راه موجودات، تشویق می‌شود. در یکی از داستان‌ها، فردی بودایی؛ «وسانتارا بودیساتوا» خود را در راه حیوانات وحشی، قربانی می‌کند.^۲ مؤثرترین متون بودایی که از آسیای مرکزی به چین رسید، همین سوترای لوتوس است و بخش بیست‌وسوم آن که «بودیساتوا» خود را «می‌سوزاند» و به بودا تقدیم می‌کند.^۳ برطبق سوترای مزبور، بدن هیچ ارزش ذاتی ندارد و بوداییان، پیشکش تن را از روی شفقت به بودا تبلیغ می‌کنند. مناسک مربوط به خودسوزی در بودیسم مه‌ایانه چینی به این صورت است که راهب، ردا و وسایل دیگر را از خود جدا می‌کند. سپس بدن خود را به نفت و موم آغشته و لباسی از جنس کاغذ می‌پوشد؛ در وداع با انجمن راهبان، تعظیم می‌کند؛ در دستانش، دو شمع می‌گیرد و در حالی که سوترهای مقدس را زمزمه می‌کند به سمت توده آتش عروج می‌کند.

«در سال ۵۴۸ میلادی در جنوب چین فردی به نام «فو» که به نظر بسیاری از معاصرانش تناسخ «بودای مایتریا» بود، نذر کرد که خود را همچون «شمع روشن» بسوزاند. فو برای از بین بردن راهزنی، بیماری و قحطی در سلسله لیانگ از پیروانش خواست که بدن‌هایشان را کفاره گناه موجودات قرار بدهند. هوآید، راهب دیگری بود که پیمان خودسوزی بست. وی با «دو شمع» در دستانش و بدنی آغشته به موم و روغن خود را به آتش کشید.^۴ در نمونه‌ای دیگر، فردی به نام «لیان»، زمانی که نام بودا را زمزمه

۱. سلیمان سیرافی (۱۳۸۸)، *سلسله التواریخ*، ترجمه حسین قره‌چانلو، تهران: اساطیر، ص ۷۸.

2. The Seekers Glossary Of Buddhism, 352.

3. Robert.E. Buswell, (2004), *Encyclopedia of Buddhism*, Jr. publisher: Thomson, Gale. USA. pp. 758-759.

4. James, A, Ben, (2007), *Burning for the Buddha*, Khuroda Institute, USA, P.61, 91, 227.

ریشه‌یابی تاریخی «سوختن» انسان کامل در فرهنگ صوفیانه ۱۱

می‌کرد، با شمعی در دست، صورت و ردا و در آخر، بدنش را به آتش کشید؛ در همان هنگام، مشغول دعا بود که به زبان‌های آتش تغییر شکل داد. در چین سده‌های پنجم تا دهم میلادی، خودسوزی با «شمع» به بخش ضروری برای رسیدن راهبان بودایی به نیروانا تبدیل شد.^۱ در این سنت، خودسوزی صرفاً یک تمرین حاشیه‌ای نبود بلکه مقوله‌ای بود که به بوداییان چینی اجازه می‌داد در مورد نیروانا و معراجی که در مقابلشان گشوده بود، تأمل کنند. ریشه نظری سنت خودسوزی در چین، همان آثار مقدسی بود که در آسیای مرکزی یا به عبارت دیگر، خراسان بزرگ تولید شده بود.

در دین اسلام نیز همانند ادیان دیگر ابراهیمی و همچنین دین زرتشت، آموزه خودسوزی برای رسیدن به «حقیقت» وجود ندارد. در ادبیات صوفیانه نیز اگر انسان‌های بزرگ همانند پیامبر اکرم، ائمه اثنی عشری (ع) یا رهبران صوفی به شمع و پروانه تشبیه شده‌اند که در آتش می‌سوزند، تنها استعاره‌ای ادبی محسوب می‌شود. به نظر می‌رسد با در نظر گرفتن این موضوع که مفهوم خودسوزی جایگاهی در گفتمان اسلامی نداشت، دچار استحاله و سپس به یک موتیف ادبی در میان صوفیان جهان اسلام تبدیل شد. حال باید دید که آیا این موتیف ادبی می‌تواند ریشه‌ای تاریخی در سنن هندو بودایی داشته باشد یا خیر؟ ملل ونحل نویسان ایرانی سرزمین خراسان بزرگ در قرن‌های چهارم و پنجم هجری قمری، به اندازه کافی از سنت خودسوزی راهبان هندی و بودایی در سرزمین‌های مجاور، آگاهی داشته‌اند چنانکه ابوالمعالی بلخی در جایی ذیل عنوان «مذهب هندوان» اشاره دارد که «هیچ گروهی را آن‌دها و زیرکی نیست از آدمیان که هندوان را، از بهر علم طب و علم نجوم و علم حساب، چنانکه ایشان دانند کس نداند... و ابلهی ایشان در کار دین و شریعت بدان اندازه است که گروهی بت پرستند و از بهر بت، خویش را بکشند و در آتش اندازند».^۲ به نظر می‌رسد، نویسنده در این کتاب با ذکر جزئیاتی از گیاه‌خواری این فرقه و عقیده ایشان به تناسخ، احتمالاً به دین بودایی اشاره دارد. شهرستانی نیز در

۱. همان: ص ۴۷۴.

۲. محمدبن نعت عولی ابوالمعالی بلخی (۱۳۸۷)، بیان‌الادیان، تصحیح جعفر واعظی، تهران: اقبال، ص ۱۶۲.

ملل و نحل به «اصحاب بودا» اشاره دارد و ذیل فرقه اکیواطریه (پرستندگان آتش) می‌نویسد: ایشان احراق آبدان به آتش را مکروه شمرند، به خلاف جماعتی از زهاد و عباد هندو بر آن مذهب باشند. در این کتاب نیز به آگاهی مردم خراسان بزرگ از خودسوزی آگاهانه راهبان در آتش اشاره دارد.^۱ در نوشته‌های انوری شاعر نیز به سنت هندی مزبور به این صورت اشاره شده است:

هندویی که مژگان کرد مرا لاله قطار
سوخت از آتش غم جان مرا هندو وار
لاله راندن به دم و سوختن اندر آتش
هندوان دست ببردند بدین هر دو نگار
هندوانه دو عمل پیش گرفت او یارب
داری از هر دو عمل یار مرا برخوردار
عشق هندو به همه حال بود سوزان‌تر
که در انگشت بود عادت سوزانی نار^۲

صائب تبریزی نیز در دیوان خود به این سنت هندوان اشاره دارد. به عنوان نمونه:

نیستم در عشق کافر ماجرای سوختن می‌دهم جان همچو هندو از برای سوختن^۳

علاوه بر این مطالب، گزارش منحصر به فردی از خودسوزی سالک مسلمان بی‌نام و نشانی وجود دارد که خواندنی است و نشان از این مسئله دارد که این سنت منحصر به هندوها نبوده و اقلیتی بی‌نام از صوفیه را در برمی‌گرفته است. یکی از دستینه‌های صوفیانه روایت شگفت‌انگیزی، ذیل نام یکی از بزرگان به نام «ابومنصور سوخته» نقل می‌کند که «با منصور سوخته، پیری بود در قهندز. وقتی خویشتن را فرا سوختن داد از بهر او، بنسوخت. او را سوخته نام کردند».^۴ حکایت مزبور نشان‌دهنده این موضوع است که تمرین خودسوزی در میان برخی از صوفیه نیز اتفاق افتاده است که دستینه‌نویسی همچون جامی آن را نقل کرده است. استاد همایی نکته‌ای دیگر بر این موضوع در شرح بیت ۱۷۰۲ از

۱. شهرستانی، (بی‌تا)، الملل و النحل، ترجمه افضل‌الدین صدر ترک‌اصفهانی، تصحیح محمدرضا جلالی نائینی، تهران: علمی، ص ۴۵۸.

۲. اوحدالدین انوری (۱۳۶۴)، دیوان انوری، تهران: علمی و فرهنگی، ص ۱۶۵.

۳. صائب تبریزی (۱۳۶۷)، دیوان صائب تبریزی، به کوشش محمد قهرمان، تهران: علمی و فرهنگی، ص ۲۵۵.

۴. جامی (۱۳۷۰)، نجات الانس، تصحیح محمود عابدی، تهران: اطلاعات، ص ۳۴۴.

ریشه‌یابی تاریخی «سوختن» انسان کامل در فرهنگ صوفیانه ۱۳

بوستان سعدی افزوده است و آن این است که حتی رسم خرقة‌سوزی صوفیه می‌تواند ریشه در رسوم قربانی‌های خودخواسته پیشااسلامی داشته باشد.^۱ به عبارت دیگر، سوختن سالک از سنتی واقعی و تاریخی به آدابی سمبولیک در عرفان اسلامی تغییر یافته و در نهایت بن‌مایه شمع و پروانه از آن خلق شده است تا سوختن سالک کامل را در شمع الهی مجسم کند.

جاده‌ها

جغرافیای مشترک و هم‌مرزی فرهنگی خراسان بزرگ با هند و چین، موضوع مهمی است که احتمال تأثیرپذیری شاعران و صوفیان خراسانی را در جذب موتیف شمع و پروانه با مضمون سوختن و ایثار از سنن دینی هندوبودایی تقویت می‌کند. با نظر به آنکه در ایران شرقی از دوران باستان (اشکانیان) بوداییان مراکز مهم و معتبری داشته‌اند و ایرانیان بودایی تا قرن‌ها - نگاه کنید به برآمدن برمکیان از معبد نوبهار بلخ، چهارمین معبد مهم بوداییان در ایران شرقی - در این مراکز فعال بوده‌اند، باید تأثیر و تأثر اندیشه‌ها را پذیرفت و بدان نیک نگریست.

در درازنای تاریخ، جاده‌های مهم و پرترددی که مراودات ملل گوناگون را با هم ممکن می‌کرده‌اند، یکی از عوامل مهم نقل و انتقالات فرهنگی بوده‌اند. راه معروف ابریشم نیز مسیری بود که مبادلات فرهنگی را در دنیای باستان سرعت می‌بخشید. این جاده، راهی بود که از چین، آسیای مرکزی، شمال هند تا امپراتوری‌های ایران و روم با شاخه‌های متعدد و جاده‌های فرعی کشیده شده بود.^۲ محصولات بازرگانی متنوعی در طول این جاده جابه‌جا شد؛ اما به نظر می‌رسد ابریشم، مهمترین کالای تجاری جاده مزبور نبود؛ بلکه مبادلات بینا فرهنگی ادیان، ایده‌ها، ادبیات و افسانه‌های اقوام مختلف در رأس بود که کمتر به آن توجه شده است. راهبان بودایی، هنر و دین خود را در طول جاده ابریشم و در مسیر سرزمین بامیان و فندقستان گسترش دادند و در قرن چهارم میلادی، بامیان به مهم‌ترین

۱. غلامحسین یوسفی (۱۳۶۸)، بوستان سعدی، تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران: خوارزمی، ص ۱۳.

2. Subhakanta Behera, (1990), *Indians Encounter with The Silk Road*, Economic and political weekly-Vol37, pp.5077-5080.

نقطه مبادلات فرهنگی ایران و هند و حوزه تارُم تبدیل شد که نماد این نفوذ و قدرت‌نمایی را می‌توان در معابد غارکند بودایی مشاهده کرد.^۱

بنابر پژوهش‌های فولتس همچنین می‌دانیم که گسترش آیین بودا با حمایت بازرگانان مسافر این گستره جغرافیایی و نذرها و بخشش‌های آنان به معابد و دیرهای بوداییان صورت گرفته است. دیرها را و بهاره و بقعه‌هایی که بقایای جسد بودا را در آن محافظت می‌کردند استوپه خوانده می‌شدند. استوپه‌ها هنوز هم در افغانستان و آسیای مرکزی مشاهده می‌شوند. جالب توجه و در راستای تایید فرضیه - تاثیر صوفیه از بوداییان - این پژوهش آنکه بقاع شیوخ و بزرگان صوفیه مانند استوپه‌ها ساخته می‌شدند. دو بنایی که سمبل دین عامه مردم بوده است. اشتراک بقاع شیوخ و استوپه‌ها در ساخت علم‌هایی است که ایرانیان بر بالای استوپه‌ها بنا می‌کردند.^۲ علاوه بر آن در تمام جاده تاکسیلا به ترمذ، آثار باستانشناسی کوشان‌های بودایی گسترده شده بود. دودمان مزبور به لحاظ دینی در مناطق خوارزم و سغد نیز تأثیر زیادی گذاشت. نخستین مترجمان کتب مقدس بودایی، سغدی بودند^۳ که همین گروه‌ها از طریق ترجمه و فعالیت‌های تبلیغی و تجارت، بودیسم را از سمرقند تا چین گسترش دادند.^۴ آثار این تلاش‌ها در تولید متون بودایی سغدی، سفالینه‌هایی با سبک سغدی بودایی و دیوارنگاره‌ها مشاهده کردنی است؛ اما این تأثیر و تأثر را در حوزه ادبیات به سختی می‌توان نشان داد. به نظر می‌رسد با وجود کتابخانه‌هایی در مناطق تورفان و طخارستان و نقاط شرقی ایالت سین‌کیانگ چین، با بایگانی غنی از متون چینی بودایی، برخوردهای عمیق میان فرهنگی با ایرانیان مسلمان در سده ۱۵ میلادی در خراسان بزرگ رخ داد. شکوفایی ادبیات جدید پارسی در ایالت مزبور به لحاظ لغوی و دستوری و عناصر صور خیال بر شاعران مناطق دیگر تأثیر گذاشت^۵ و البته این تأثیر از

1. Takayasu. Higuchi, Gina, Barnes, (1995), *Bamiyan Buddhist Cave Temples in Afghanistan*, *World archeology*, Published by: Taylor and Francis, vol27, pp.282-302.

۲. ریچارد فولتس، «آیین بودا در ایران»، ترجمه ع. پاشایی، مجله هفت آسمان، ش ۳۶، زمستان ۱۳۸۶،

ص ۸۱-۹۶.

3. Ronald Emmerick, (1990), *Buddhism in pre Islamic Times, Iranica*, pp.492-496.

4. Numen Klimkeit, J. Hans, (1990), *Buddhism in Turkish central Asia*, Brill Vol 37, pp. 53-69.

5. Keith Hitchins, (1998), *Neighboring Cultures: Central Asia, Afghanistan, China.*, Iranian Studies, Vol.31, pp.571-582.

ریشه‌یابی تاریخی «سوختن» انسان کامل در فرهنگ صوفیانه ۱۵

قرن دوم هجری با ترجمه آثار هندو بودایی به عربی شروع شده بود که از آن میان می‌توان به ترجمه کتاب *یوژسف و بلوهر* اشاره کرد.^۱

نفوذ اساطیر غیراسلامی نیز در متون نخستین صوفیانه خراسان، در قالب نظم یا نثر می‌تواند دلیلی بر این مدعا باشد که به عقیده بسیاری از محققان، ریخت و شکل داستان‌های عاشقانه، موتیف‌ها، اشعار فولکلور در وزن رباعی، تم‌های داستانی و از جمله مضمون اصلی کلیشه شده «سوختن و ایثار» به همراه بن‌مایه شمع و پروانه از طریق جاده ابریشم یا به عبارت بهتر جاده سمبل‌ها به نخستین شاعران پارسی‌زبان به میراث رسیده است.

نخستین اشاره‌ها در فرهنگ صوفیانه

شاعران صوفی ایرانی نیز به شکل گسترده‌ای از بن‌مایه مشهور شمع و پروانه در آثار خود بهره برده‌اند. در رباعیات منسوب به ابوسعید ابوالخیر آمده است:

چون شمع زسوز و دل سراپا بگداخت وز دامن شعله دست کوتاه نکرد^۲...

یا در اشعار سنایی و عطار که به وفور از این بن‌مایه استفاده شده است:

امیرالمومنین ای شمع دین ای بوالحسن ای به یک ضربت ربوده جان دشمن از بدن^۳

سید کائنات شمع رسل مفخر و پیشوای جمع رسل

عشق جانان همچو شمع از قدم تا سربسخت

مرغ جانان را نیز چون پروانه بال و پر بسخت

با این حال، همان‌طور که نصرالله پورجوادی به درستی اشاره کرده، حسین‌بن‌منصور حلاج نخستین راوی داستان پروانه و آتش در متون تصوف اسلامی است.^۴ در روایت مزبور، آتش نماد حقیقت و پروانه سمبل حضرت محمد(ص) است. پیامبر اکرم(ص) در

۱. «دین بودا در ایران باستان»، ص ۱۲۶-۹۳.

۲. رباعیات ابوسعید ابوالخیر، خیام، بابا طاهر (۱۳۷۸)، تصحیح جهانگیر منصور، تهران: ناهید، ص ۶۹.

۳. سنایی (۱۳۵۴)، دیوان، تصحیح مدرس رضوی، تهران: کتابخانه سنایی، ص ۴۹۰.

۴. «پروانه و آتش»، ص ۱۵-۳.

معراج خویش، چونان پروانه‌ای آتش حقیقت را تجربه می‌کند.^۱ در نقاشی‌های مسلمانان نیز رهبران دینی و معنوی مسلمان از پیامبر اکرم (ص) تا ائمه شیعه اثنی‌عشری، درون آتش آگاهی و خرد تصویر شده‌اند.^۲ حلاج، روایتگر معراج پیامبر (ص) در قالب این داستان (پروانه و شمع)، زمانی اهمیت می‌یابد که دانسته شود، او پس از سفر حج دوم، راهی نواحی شرق ایران شد و از بوداییان ماوراءالنهر و هندوان هندوستان دیدن کرد.^۳ و به تبلیغ دین اسلام در میان قوم «دوالا» و «بنگارا» پرداخت و پس از آن تا تورفان در چین پیش رفت؛^۴ اما تحولات روحی وی بعد از مراجعت به سرزمین‌های اسلامی آنقدر عمیق بود که از جانب پدر همسرش، «جادوگر مکار» و «کافر بدبخت» خوانده شد^۵ و جنید، شیخ الطایفه مکتب تصوف بغداد، عبارات و سخنان او را بی‌معنی یافت.^۶ گرچه شرق‌شناسانی همچون لویی ماسینیون تمایل دارند حلاج را تحت‌تأثیر اندیشه‌های هلنیستی و مسیحی به شمار آورند^۷ و در این میان نیز ترجمه‌هایی^۸ مطابق سلیقه خود از آثار حلاج ارائه دادند.^۹ با این حال نمی‌توان این موضوع را نادیده گرفت که یکی از موارد اتهام به حلاج همین

۱. مهناز شایسته‌فر (۱۳۸۴)، عناصر هنر شیعی، تهران: مؤسسه مطالعات هنر اسلامی، ص ۱۴۲-۱۴۳.
۲. عناصر هنر شیعی، ۱۶۳، ۱۶۱، ۱۵۸، ۱۵۵، ۱۵۴، ۸۸، ۷۶؛ حسن افشاری (۱۳۹۰)، هنر نقاشی ایران، تهران: پازینه، ص ۲۵۸-۲۴۵؛ رویین پاکباز (۱۳۸۶)، نقاشی ایران، تهران: زرین و سیمین، ص ۳۴.
۳. لویی ماسینیون (بی‌تا)، سفر حلاج، ترجمه روان فرهادی، تهران: منوچهری، ص ۲۷.
۴. عبدالرحمن بدوی (۱۳۷۵)، تاریخ تصوف اسلامی، ترجمه محمدرضا افتخارزاده، قم: دفتر نشر معارف اسلامی، ص ۶۱.
۵. آن‌ماری شیمیل (۱۳۸۱)، ابعاد عرفانی اسلام، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: فرهنگ اسلامی، ص ۱۳۳.
۶. کشف المحجوب، ص ۲۸۶، ۱۲۵، ۱۰۸.
۷. هربرت میسن (۱۳۹۱)، حلاج، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران: مرکز، ص ۴۷.
۸. پروفیسور یاشار نوری ئوزترک در جایی اشاره کرده است که لویی ماسینیون از حلاج یک مسیحی ساخته و به جمله حلاج ارجاع می‌دهد که می‌گوید: «اعدام من با چوبه‌دار خواهد بود» را به «مرگ من به دین صلیب خواهد بود» تغییر داده است.
۹. یاشار نوری ئوزترک (۱۳۹۰)، حسین بن منصور حلاج و آثار، ترجمه توفیق سبحانی، تهران: روزنه، ص ۱۶۰.

ریشه‌یابی تاریخی «سوختن» انسان کامل در فرهنگ صوفیانه ۱۷

ارتباط وی با پیروان ادیان شرقی در سرزمین‌های تبت و چین و هند بود.^۱ انعکاس این تأثیرپذیری از روایت ابراهیم‌بن فاتک پیداست که گفت: «روزی پنهانی وارد خانه حلاج شدم. او را دیدم نگویند ایستاده و زمزمه می‌کرد».^۲ حکایت مزبور می‌تواند یادآور تمرین‌های هندی در مراقبه باشد یا جمله مشهور حلاج که گفت: «من دوباره باز خواهم گشت» پیش از آنکه مفهوم «مهدویت» را با توجه به سابقه حنبلی بودن حلاج نشان دهد، می‌تواند باور تناسخ را در ذهن تداعی کند.^۳

حلاج در ۳۰۹ق، با وجدی حیرت‌انگیز، مرگ را به آغوش کشید. وزیر خلیفه عباسی، حکم به مرگش داد؛ آرزویی که حلاج پیش از آن، در کوی و برزن از مردم بغداد طلب می‌کرد. بعد از مرگ بر چوبه‌دار، تنش را سوزاندند و خاکسترش را در دجله ریختند. اینگونه حلاج به هدف مقدس خود نائل شد. شعارش، رسیدن به توحید واقعی بود که بهای آن را با خون خود پرداخت.^۴ مسافرت‌های حلاج به مناطق خراسان بزرگ و هند و تورfan و ذکر نخستین اشاره در خصوص داستان شمع و پروانه این احتمال را پررنگ می‌کند که تأثیرپذیری او از مناسک و بن‌مایه‌های ادب هندوبودایی آنقدرها هم دور از ذهن نیست.

اگر در دیوان شاعران دیگر به جستجو بپردازیم، ارتباط معنادار بین سنت‌های هندوبودایی «سوختن انسان کامل» به‌مثابه رسیدن سالک به آخرین زنجیره تکامل معنوی‌اش و موتیف شمع و پروانه در فرهنگ صوفیانه آشکار و روشن می‌شود که در راه عشق به معبود، آگاهانه و از سر اراده در سنت فرهنگی عرفان اسلامی خود را در آتش شمع می‌سوزد و با آن یگانه می‌شود. در بسیاری از اشعار صوفی - شاعران ایرانی به همنشینی معنایی سنت خودسوزی در هند و بن‌مایه‌های ادبی شمع و پروانه در کنار یکدیگر

۱. حلاج، ص ۷۸، ۶۲.

۲. حسین‌بن منصور حلاج و آثار، ص ۳۸۶.

۳. همان، ص ۵۸.

۴. ابونصر سراج طوسی (۱۳۸۸)، *اللمع فی التصوف*، تصحیح رینولد نیکلسون، ترجمه مهدی محبتی، تهران: اساطیر، ص ۳۷۹، ۳۳۸.

همچون مقوله‌ای هم‌معنا و هم‌سو با یک هدف مشترک متعالی، اشاره شده است که می‌تواند راهگشای تعاملات فکری و تمدنی باشد و تأثیر سنت‌های کهن تاریخی مشرق‌زمین را در شکل‌گیری موتیف‌های ادبی شاعران ایران نشان دهد. در تأیید این مدعا می‌توان به ابیات شاعرانی همچون کلیم همدانی، محمد نوعی خبوشانی و اهلی شیرازی اشاره کرد. کلیم کاشانی در دیوان خود می‌سراید:

پناه دین در این ایام هند است به عهدش قبه الاسلام، هند است
چنان اسلام از او گردید محکم که هندو زنده می‌سوزد از این غم
نه هندو ماند و نه بتخانه در هند نمی‌سوزد به جز پروانه در هند^۱

به نظر می‌رسد شاعر در این ابیات، ناخواسته به ریشه‌های تاریخی بن‌مایه شمع‌وپروانه در سرزمین هند، اشاره دارد و این که امروز سنت سوختن هندو بودایی منسوخ شده است. اهلی شیرازی نیز در اشاره به سنت سستی (سوختن بیوه‌گان هندو) بیت زیر را در هماهنگی کامل معنایی با بن‌مایه شمع‌وپروانه سرود:

آتش شوقش دل پروانه سوخت زن نگر آخر که چه مردانه سوخت^۲

محمد نوعی خبوشانی نیز مثنوی خود را بر اساس سنت هندی سستی و خودسوزی معشوق در راه وصال معشوق سرود که به «مثنوی سوز و گداز» مشهور شد. شاید مشهورترین بیت مثنوی مزبور که سنت سوختن و موتیف شمع و پروانه را در کنار هم نشان می‌دهد، این بیت باشد که می‌گوید:

چون زن هندو کسی در عاشقی دیوانه نیست سوختن بر شمع کشته کار هر پروانه نیست^۳
به نظر می‌رسد نقل این سنن هندو بودایی که در کنار بن‌مایه شمع و پروانه آمده است،

۱. ابوطالب کلیم همدانی (۱۳۶۹)، *دیوان کلیم همدانی*، تصحیح محمد قهرمان، مشهد: آستان قدس رضوی، ص ۱۷۲.

۲. محمد بن یوسف اهلی شیرازی (۱۳۶۹)، *دیوان اهلی شیرازی*، به کوشش حامد ربانی، تهران: سنایی، ص ۶۴۷.

۳. محمدرضا نوعی خبوشانی (بی‌تا)، *دیوان سوز و گداز*، تصحیح امیرحسین عابدی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ص ۱۷ مقدمه

ریشه‌یابی تاریخی «سوختن» انسان کامل در فرهنگ صوفیانه ۱۹

تصادفی نیست و بن‌مایه مشهور مزبور، بخشی از حافظه تاریخی شرقی را در خود حفظ کرده است.

کشف مضامین پنهان و همپوشانی معنایی

علاوه بر مثال‌هایی که در سطور فوق ذکر شد، چنانچه معنا و محتوای مشترک «سوختن» را در هر دو فرهنگ مقایسه کنیم، احتمالاً تأثیر عناصر هندوبودایی آشکارتر می‌شود. معمولاً میزان تأثیرگذاری باورها و مناسک آیین‌های هندوبودایی در تصوف را به سختی می‌توان ردیابی کرد. به نظر می‌رسد اگر مجموعه‌ای از شباهت‌ها یا ویژگی‌های تکرارپذیر در معنای مضمون «سوختن» را در هر دو ادبیات صوفیان و هندوبوداییان مقایسه کنیم، احتمالاً تأثیر عناصر هندی‌بودایی آشکارتر می‌شود. در این زمینه می‌توان اینگونه تحلیل کرد:

- شخصیت قهرمان تراژیک برای رهایی از اسارت دنیا و ایشار در راه موجودات و کشیدن بار گناهان انسان، سوختن را انتخاب می‌کند. در فرهنگ هندوبودایی، آن فرد راهب به کمال رسیده است و در متون عرفانی اسلامی با در نظر گرفتن ممنوعیت سوختن سالک، این نقش به پروانه و شمع منتقل شده که تداعی‌کننده انسان کامل است. پیش از این اشاره شد که چنین ساختار فکری برای ادیان ابراهیمی و زرتشتی متصور نبود.
- درخواست مرگ داوطلبانه قهرمان و وجد حیرت‌انگیز سالک هندوبودایی یکی دیگر از ویژگی‌های مشترک بین دو سنت است. قهرمان برای رستگاری، رنج را به آغوش می‌کشد و این یادآور الگوی صعود در هر دو مکتب است: الگوی معراج، فناء فی‌الله و نیروانا. در صحنه پایانی سوختن، بیداری و فنا ظاهر می‌شود. شمع - پروانگان (اولیاءالله) و راهبانی که به حق‌الحقیقت رسیده و در آن ذوب شده، به نیروانا و در سنت اسلامی به فناء فی‌الله راه می‌یابند که آخرین گام در سیر و سلوک معنوی است.

نتیجه

صوفیان مسلمان در قرون نخستین اسلامی، بن‌مایه‌ای را در آثارشان گنجاندند که تا به امروز در ادبیات و فرهنگ عامه ایرانیان، مرسوم است. نظریه‌های گوناگونی درباره منشأ بن‌مایه شمع و پروانه ارائه شده است: از یورجوادی که ریشه آن را در قرآن می‌کاود تا شیعی‌کدکنی که آن را نتیجه احتمالی ذهن خلاق شاعران ایرانی پیش از اسلام قلمداد می‌کند. به نظر می‌رسد اگر به جای تأکید بر بن‌مایه شمع و پروانه بر مضمون «سوختن انسان کامل» در متون عرفانی تمرکز شود، نتیجه دیگری به دست آید. با در نظر گرفتن این نکته که مضمون سوختن در گفتمان‌های اسلامی، ادیان ابراهیمی و زرتشتی‌گری جایگاهی ندارد، نویسندگان مقاله معتقدند: تأثیر مناسک هندوبودایی در خلق بن‌مایه شمع و پروانه با مضمون سوختن و اینار در متون صوفیانه مشاهده‌کردنی است. دلایل چندی وجود دارد که تأثیرپذیری صوفیان را از آیین‌ها و مناسک هندوبودایی نشان می‌دهد که از جمله می‌توان به نقش جغرافیای مشترک و جاده ابریشم، همپوشانی معنایی شمع و پروانه در نزد بوداییان و صوفیان، خودسوزی انسان کامل همچون شمع در مراسم راهبان بودایی و سفرهای حلاج، به هند و چین به عنوان نخستین راوی داستان شمع و پروانه در جهان اسلام و... اشاره کرد.

فهرست منابع و مآخذ

- آذرنوش، آذرتاش (۱۳۸۵)، فرهنگ معاصر عربی - فارسی، تهران: نی.
- رباعیات ابوسعید ابوالخیر، خیام، بابا طاهر (۸۳۷۸)، تصحیح جهانگیر منصور، تهران: ناهید.
- ابوحنیفان اندلسی، محمدبن یوسف (۱۴۲۰)، بحرالمحیط، بیروت: دارالفکر.
- انوری، اوحدالدین (۱۳۶۴)، دیوان انوری، تهران: علمی و فرهنگی.
- ابن منظور (۱۳۶۳)، لسان العرب، قم: ادب الحوزه.
- افشاری، حسن (۱۳۹۰)، هنر نقاشی ایران، تهران: پازینه.
- اهلی شیرازی، محمدبن یوسف (۱۳۶۹)، دیوان اهلی شیرازی، به کوشش حامد ربانی، تهران: کتابخانه سنایی.
- بایار، ژان پیر (۱۳۷۶)، رمزپردازی آتش، ترجمه جلال ستاری، تهران: مرکز.
- بدوی، عبدالرحمن (۱۳۷۵)، تاریخ تصوف اسلامی، ترجمه محمدرضا افتخارزاده، قم: دفتر نشر معارف اسلامی.
- پارت، رودی (بی تا)، ترجمه قرآن، قم: انصاریان و مرکز بررسی‌های اسلامی.
- پاکباز، رویین (۱۳۸۶)، نقاشی ایران، تهران: زرین و سیمین.
- پورجوادی، نصرالله (۱۳۷۸)، «پروانه و آتش»، نشر دانش، س ۱۶، ش ۲، تابستان ۱۳۷۸.
- صائب تبریزی (۱۳۶۷)، دیوان صائب تبریزی، به کوشش محمد قهرمان، تهران: علمی و فرهنگی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴)، ترجمه المیزان، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- طبری، ابوجعفر محمدبن جریر (۱۴۱۲ق)، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالمعرفه.
- طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵)، مجمع البحرین، تهران: کتابفروشی مرتضوی.
- عطار، فریدالدین (۱۳۷۵)، دیوان، تصحیح تقی تقضلی، تهران: علمی و فرهنگی.
- عفیفی، رحیم (۱۳۷۴)، اساطیر و فرهنگ ایرانی در نوشته های پهلوی، تهران: توس.
- غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۷۷)، ترجمه مویدالدین محمد خوارزمی، تصحیح خدیو جم، احیاء علوم الدین، تهران: علمی و فرهنگی.
- سراج طوسی، ابونصر (۱۳۸۸)، اللمع فی التصوف، تصحیح رینولد نیکلسون، ترجمه مهدی محبتی، تهران: اساطیر.
- سنایی، ابوالمجد مجدود بن آدم (۱۳۵۴)، دیوان، تصحیح مدرس رضوی، تهران: کتابخانه سنایی.
- _____ (۱۳۸۱)، مثنوی طریق التحقیق، به کوشش بو اوتاس، ترجمه غلامرضا دهبد، تهران: سروش.
- سیرافی، سلیمان (۱۳۸۸)، سلسله التواریخ، ترجمه حسین قره چانلو، تهران: اساطیر.
- شایسته فر، مهناز (۱۳۸۴)، عناصر هنر شیعی، تهران: مؤسسه مطالعات هنر اسلامی.
- شفیع کدکنی، محمدرضا (۱۳۷۵)، صورخیال، تهران: آگاه.
- _____ (۱۳۷۱)، شاعر آیینها، تهران: آگاه.

۲۲ مطالعات تاریخ فرهنگی، شماره ۲۹

- _____ (۱۳۹۱)، رستاخیز کلمات، تهران: سخن.
- شهرستانی، ابوالفتح محمدین عبدالکریم (بی تا)، *الملل و النحل*، ترجمه افضل‌الدین صدر ترکه‌اصفهانی، تصحیح و ترجمه: محمدرضا جلالی نائینی، تهران: چاپخانه علمی.
- شیمیل، آن‌ماری (۱۳۸۱)، *ابعاد عرفانی اسلام*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: فرهنگ اسلامی.
- فولتس ریچارد، «آیین بودا در ایران»، ترجمه ع. پاشایی، مجله هفت آسمان، ش ۳۶، زمستان ۱۳۸۶.
- کلیم همدانی، ابوطالب (۱۳۶۹)، *دیوان کلیم همدانی*، تصحیح محمد قهرمان، مشهد: آستان قدس رضوی.
- گیمین، دوشن (۱۳۷۵)، *دین ایران باستان*، ترجمه رویا منجم، تهران: فکر روز.
- ماسینیون، لویی (بی تا)، *سفر حلاج*، ترجمه روان فرهادی، تهران: کتابخانه منوچهری.
- محمدبن نعت عولی، ابوالمعالی (۱۳۸۷)، *بیان الادیان*، تصحیح جعفر واعظی، تهران: اقبال.
- مشکور، محمدجواد، «دین بودا در ایران باستان»، مجله بررسی‌های تاریخی، ش ۸، تیرماه ۱۳۴۶.
- مکی، ابوطالب (۲۰۰۹م)، *قوت القلوب*، د.عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴)، *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- موله، م (۱۳۷۷)، *ایران باستان*، ترجمه زاله آموزگار، تهران: توس.
- میسن، هربرت. و (۱۳۹۱)، *حلاج*، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران: مرکز.
- نوعی‌خبوشانی، محمدرضا (بی تا)، *دیوان سوز و گداز*، تصحیح امیرحسین عابدی، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- نوری نوزترک، یاشار (۱۳۹۰)، *حسین بن منصور حلاج و آثار*، ترجمه توفیق ه. سبحانی، تهران: روزنه.
- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان (۱۳۹۲)، *کشف المحجوب*، تصحیح محمود عابدی، تهران: سروش.
- یوسفی، غلامحسین (۱۳۶۸)، *بوستان سعدی*، تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران: خوارزمی.

- Behera, Subhakanta, (1990), *Indians Encounter with The Silk Road*, Economic and political weekly-Vol37, pp5077-5080.
- Benn, James, A, (2007), *Burning for the Buddha*, Khuroda Institute, USA.
- Ciriot, J.E., (2001), *Dictionary of symbols*, London, Routledge.
- Emmerick, Ronald, *Buddhism in pre Islamic Times*, Iranica, pp492-496.
- Robert E. Buswell, (2004), *Encyclopedia of Buddhism*, Jr. publisher: Thomson Gale. USA. pp.758-759.
- Higuchi, Takayasu, Barnes, Gina (1995), *Bamiyan: Buddhist Cave Temples in Afghanistan*, World archeology, Published b: Taylor and Francis, vol27, pp282-302.
- Hitchins, Keith, (1998), *Neighboring Cultures: Central Asia, Afghanistan, China.*, Iranian Studies, Vol31, pp 571-582.
- Klimkeit Numen, Hans J, (1990), *Buddhism in Turkish central Asia*, Brill Vol 37, pp 53-69.
- Patricia, B, (2008), *Chinese Art*, Singapore, jaland. Tuttle Publishing Welth.
- *Say hello to your very own book of quotes*, (2005), quotations book.
- Snyder, David, N, (2009), *The complete Book of Buddhas lists explained*, Lasvegas, Vipassana foundation.
- Swearer, Donald K., *Becoming the Buddha*, Princeton uni press, p .87-88.
- *The Seekers Glossary Of Buddhism*, (1998), Sutra Translation committee, ,usa.
- <http://www.Khandro.net/animal Butterfly>. (accessed 25/09/2016).
- <http://www.whatsyousign.com/Chinese animal>. (accessed 10/06/2015).