

The Concept of Enlightenment: A Comparative Study of the Perspectives of Huineng and Abu Said Abu al-Khayr¹

Maryam Alawi^{*}

Mahdi Lakzayi^{**} Abolfaz Mahmudi^{***}

(Received: 2020-10-12; Accepted: 2021-02-15)

Abstract

Neighboring traditions have always had a natural, albeit indirect, interaction. The same is true of Buddhist mysticism and Islamic Sufism, and although many elements of ascetic conduct are inherent, their similarities basically go back to asceticism and austerity. Disagreement over the issue of enlightenment in the Chen / Zen school had led to divisions among the school's leaders and professors. One group believed in "gradual enlightenment" and the other in "instantaneous / sudden enlightenment". Shensho represents the gradual school and Huiang represents the sudden school. In the Khorasan School, Sufi differences of opinion regarding *Sahw* and *Sokr* led scholars to classify the Sufis of the region into the people of *Sahw* and the people of *Sokr*. The purpose of this article is to establish a bridge between these two traditions to understand them more deeply. The characteristic of Buddhist Zen is the concept of "enlightenment" and the special feature of Khorasan Sufism is the issue of *Sahw* and *Sokr*, which this paper has placed them not against each other but together in order to establish a trans-historical dialogue between them. Using a descriptive-analytical method with a comparative approach, this article analyzes the discourse of enlightenment in the Zen Buddhist tradition and *Sahw* and *Sokr* in Khorasan Sufism, and explains the commonalities and differences between the two traditions. Despite the differences, there are many similarities between these two schools (Chen or Zen according to Huineng and instant enlightenment with Khorasan Sufism according to Abu Said Abu al-Khayr and his emphasis on *Sahw* and *Sokr*).

Keywords: Instant Enlightenment, Huineng, Chen School, Khorasan School, Abu Said Abu al-Khayr, Sokr.

1. This article is taken from: Maryam Alawi, "A Comparative Study of the Concept of Sudden and Gradual Enlightenment in Buddhism and Islamic Sufism with Emphasis on the Opinions of (Shansio and Huineng) and (Abu Said Abu al-Khayr and Abu al-Ghasem Ghoshayri), 2021, PhD Thesis, Supervisor: Mahdi Lakzayi, Islamic Azad University, Qom, Iran.

* PhD Student in Religions and Mysticism, Islamic Azad University, Qom, Iran, (Corresponding Author) m.alavi60@yahoo.com.

** Assistant Professor, Department of Comparative Religions and Mysticism, University of Religions and Denominations, Qom, Iran, lakzaei@urd.ac.ir.

*** Associate Professor, Department of Comparative Religions and Mysticism, Islamic Azad University, Science & Research Branch, Tehran, Iran, a-mahmoudi@srbiau.ac.ir.

پژوهش‌های ادیبانی

«مقاله پژوهشی»

سال نهم، شماره هجدهم، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، ص ۲۷۴-۲۵۳

مفهوم «روشن‌شدگی»: بررسی مقایسه‌ای دیدگاه هوئی‌نگ و ابوسعید ابوالخیر^۱

مریم علوی*

مهدی لکزایی** ابوالفضل محمودی***

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۷/۲۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۲۷]

چکیده

همواره سنت‌هایی که در مجاورت هم بودند، به نحو طبیعی و البته غیرمستقیم، تأثیر و تأثر متقابل داشته‌اند. این موضوع درباره عرفان بودایی و تصوف اسلامی نیز صادق است، هرچند بسیاری از عناصر سلوک زاهدانه ذاتی است و اساساً شباهت‌های موجود به نفس زهد و ریاضت برمی‌گردد. اختلاف نظر بر سر مسئله روشن‌شدگی در مکتب چن/ذن باعث ایجاد دسته‌بندی میان رهروان و استادان این مکتب شده بود. گروهی به «روشن‌شدگی تدریجی» و گروه دیگر به «روشن‌شدگی آنی/ناگهانی» باور داشتند. شن‌سیو نماینده مکتب تدریجی و هوئی‌نگ نماینده مکتب ناگهانی است. در مکتب خراسان اختلاف نظر صوفیان راجع به صحو و سکر باعث شد محققان، صوفیان این خطه را به دو گرایش اهل صحو و اهل سکر دسته‌بندی کنند. هدف این مقاله تأسیس پلی میان این دو سنت به منظور فهم عمیق‌تر آنها است. مشخصه ذن بودایی مفهوم «روشن‌شدگی» است و ویژگی خاص تصوف خراسان مسئله صحو و سکر است که این نوشته آنها را نه در برابر هم بلکه در کنار هم نشانده است تا میانشان گفت‌وگویی فراتاریخی برقرار کند. این مقاله با بهره‌گیری از روش توصیفی-تحلیلی با رویکرد مقایسه‌ای گفتمان روشن‌شدگی در سنت ذن بودایی و صحو و سکر در تصوف خراسان را تحلیل، و وجوه اشتراک و افتراق این دو سنت را تبیین کرده است. میان این دو مکتب (چن یا ذن به روایت هوئی‌نگ و روشن‌شدگی آنی با تصوف خراسان به روایت ابوسعید ابوالخیر و تأکیدش بر سکر و جذب) با وجود تفاوت‌ها، شباهت‌های بسیار وجود دارد.

کلیدواژه‌ها: روشن‌شدگی آنی، هوئی‌نگ، مکتب چن، مکتب خراسان، ابوسعید ابوالخیر، سکر.

۱. برگرفته از: مریم علوی، بررسی تطبیقی مفهوم روشن‌شدگی ناگهانی و تدریجی در آیین ذن بودا و تصوف اسلامی با تأکید بر آرای «شنسیو و هوینگ» و «ابوسعید ابوالخیر و ابوالقاسم قشیری»، استاد راهنما: مهدی لکزایی، رساله دکتری ادیان و عرفان، دانشگاه آزاد قم، قم، ایران، ۱۴۰۰.

* دانشجوی دکتری ادیان و عرفان، دانشگاه آزاد قم، قم، ایران (نویسنده مسئول) m.alavi60@yahoo.com

** استادیار گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران lakzaei@urd.ac.ir

*** دانشیار گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم تحقیقات، تهران، ایران a-mahmoudi@srbiau.ac.ir

مقدمه

روشن‌شدگی یا رستگاری و نجات غایت همه نظام‌های مهم هندی است و گرچه به انواع سنت‌های دینی غیر از آیین بودا هم اشاره دارد اما بیشتر در آیین بودا از تجربه روشن‌شدگی بحث به میان آمده است. گرچه آموزه‌های بودایی درباره روشن‌شدگی، بُدهی و ملزومات آن تا حدی متفاوت است، در عین حال، آیین بودا به طور کلی بر اهمیت کلیدی تجربه‌ای که افراد کاملاً و مشفقانه با زدودن آرزوها و انتظارات و توقعات در جهان درک می‌کنند، تأکید می‌ورزد.

روشن‌شدگی روشنایی، اشراق یا همان کشف و شهود در عرفان و تصوف اسلامی به معنای اطلاع بر معانی غیبی و امور حقیقی ماورای حجاب است و این از روی وجدانشان حاصل می‌شود. راه رسیدن به کشف و شهود یا به عبارت دیگر، ابزار چنین معرفتی تزکیه و تصفیه روح است، یعنی سیر و سلوک عملی و ریاضت و عشق.

۱. روشن‌شدگی در مکتب چن

بحث روشن‌شدگی در متن سنت چن یا ذن بودایی مطرح شده است. هر چند بیشتر تحقیقات مربوط به چن بحث برانگیز و محل تردید است اما روشن‌شدگی همچنان دغدغه اصلی تمرینات روحانی چن است. با این حال، علی‌رغم پیشرفت‌های چشمگیر در حوزه متون، تاریخچه و تحلیل‌های فرهنگی، مطالب نسبتاً اندکی درباره روشن‌شدگی تاکنون در مجامع پژوهشی مطرح شده است (Ming, 1991: 447). روشن‌شدگی کانون تعالیم تمام مکاتب بودایی است، چراکه تمام تعالیم بودا در حدود ۲۵۰۰ سال پیش در بخش شمالی هند از تجربه روشن‌شدگی او آغاز شد. از این رو، از هر بودایی انتظار دارند که در این جهان یا در یکی از زندگی‌های آینده به روشن‌شدگی برسد (سوزوکی، ۱۳۸۳: ۴۸-۴۹). اصطلاح سنسکریت «بُدهی» (Bodhi) نمایانگر نوعی روشن‌شدگی قطعی در هشیاری فردی، به معنای بیدارشدن و هشیارشدن است؛ فرد بیدار و روشن‌شده از همه تأثیرات فردی و کیهانی جهل (Avidya) رها و به حقیقت کاملاً آگاه شده است. نمونه کهن روشن‌شدگی نیز خود بودا است که زیر درخت بُدهی به نیروانده رسید و پس از او هم بسیاری از شاگردانش در گذر زمان به همان مقام نائل شدند. به طور کلی، می‌توان گفت روشن‌شدگی اشاره به بالاترین مرتبه معنوی در آیین بودا است. آیین بودا به طور کلی بر اهمیت کلیدی تجربه‌ای تأکید می‌ورزد که فرد کاملاً و مشفقانه با زدودن آرزوها و انتظارات و توقعات در جهان درک می‌کند. به بیان دیگر، آنچه در سنت‌های ادیان آسیایی، به‌ویژه آیین بودا، تحت عنوان «روشن‌شدگی»

ترجمه می‌شود معمولاً به تجربه متحول‌کننده وجودی اشاره دارد که فرد از طریق درک ماهیت حقایق و کنترل وابستگی‌های روانی و غلبه بر آنها که در ساختار ظاهری و فعال جهان تعیین‌کننده است، به دست می‌آورد. این دیدگاه عموم مردم جنوب و شرق آسیا است که روشن‌شدگی همان حقیقت نهایی است که از طریق بینشی فوق‌العاده درک می‌شود و تجربه‌ای است که فرد می‌تواند به جای آنچه صرفاً به نظر می‌رسد، حقیقت اشیا را مشاهده کند. به طور کلی نگرش آیین بودا به ماهیت درد، رنج، ترس، شک و احساس ناامنی و ناامیدی این است که اینها از نادانی ذهن برمی‌خیزد. ذهن می‌کوشد واقعیت را به جای آنکه آن‌گونه که هست بشناساند، آن‌گونه که خودش می‌خواهد تفسیر می‌کند. راه بودا برای رهایی از این رنج‌ها و حالت‌ها، حذف زمینه‌هایی است که فرد به سبب آن در ارتباط با جهان، مردم دیگر و خودش قرار می‌گیرد و این مسیر از طریق تمرین مراقبه میسر می‌شود (Jones, 2005, vol. 4: 684).

استادان چن معتقدند روشن‌شدگی که نوعی ادراک است به معنای اکتساب چیز جدیدی نیست، بلکه فقط رسیدن به تشخیص آن چیزی است که همیشه در فرد وجود داشته است. تنها مشکل این بوده است که وی از وجود آن به سبب غفلت و نادانی آگاه نبوده است. در این مرتبه از بیداری، یعنی هنگامی که ذهن آرام و در حال سکون بوده و خود هشیار ما از میان رفته و جان باطنی رازآمیز ما جای آن را گرفته است، عملگرها پیوسته اعمالشان را انجام می‌دهند و چنین مرحله‌ای از بیداری می‌تواند بارها تکرار شود (E. B., 2001, vol. 13: 1503).

۱.۱. اختلاف نظر در باب کیفیت روشن‌شدگی: هوئی‌تنگ و شن‌سیو

در زمان هونگ‌جن (Hung-jen)، پنجمین استاد ذن، بر سر مسئله جانشینی او میان هوئی‌تنگ (Hui-neng) و شن‌سیو (Shen-hsiu) اختلاف نظر جدی وجود داشت. اختلاف نظر میان این دو هم به مسئله کیفیت حصول روشن‌شدگی برمی‌گشت که باعث ایجاد شقاق در مکتب چن یا ذن شد. هوئی‌تنگ شخصیت محوری چن یا ذن در سال‌های ۶۳۸-۷۱۳ م. است. وی در حالی که راهبی گمنام بود به مقام استاد ششم در سنت ذن بودایی رسید و نامش به عنوان بنیان‌گذار مکتب جنوبی چن و شخصیت اصلی اثر کلاسیک سوتره صفة (Platform Sutra) به ثبت رسیده است. نام وی در زمره ده رهرو برتر استاد پنجم ذن، یعنی هونگ‌جن، آمده است. اطلاعات متفاوت منابع مختلف درباره جزئیات زندگی او و آموزه‌هایش دریافت زندگی‌نامه معتبری از او را با دشواری مواجه می‌کند (Keown, 2004: 115). هوئی‌تنگ بیشتر به دلیل دو شخصیت متفاوتش محل توجه قرار می‌گیرد: شخصیت تاریخی و شخصیت افسانه‌ای.

الف. در منابع تاریخی اطلاعات چندانی درباره هوئی‌نگ گزارش نشده است. احتمالاً به دلیل محل اقامت هوئی‌نگ که در مناطق دور جنوب چین واقع شده هیچ آگاهی‌ای از آموزه‌های مذهبی او به مرکز بودایی دره رودخانه یانگزی (Yang zee) یا دو پایتخت لویانگ (Loyang) و چانگ (Chang) منتقل نشده است. حتی مرید مشهورش شن‌هویی (Shen hwei) (۶۸۴-۷۵۸ م.) هم یا چیز چندانی از سرگذشت استاد خود نمی‌دانست یا اگر هم می‌دانست آن را مطرح نکرده است (Jones, 2005, vol. 6: 4154).

ب. چهره افسانه‌ای هوئی‌نگ او را هیزم‌شکن فقیر و بی‌سواد به تصویر می‌کشد که در جنوب چین در استان کوانگ‌تونگ زندگی می‌کند. وی در خانواده‌ای فقیر به دنیا آمد و پس از مرگ پدرش برای تأمین معاش خود و مادرش مشغول جمع‌آوری و فروش هیزم بود؛ روزی هوئی‌نگ مشغول فروختن چوب بود که صدای گروهی به گوشش رسید که سوتره الماس را به حالت سرود می‌خواندند. این نوا او را به خود جذب کرد و پس از آن برای ملاقات هونگ‌جن به کوهستان رفت (E. B, 2001, vol. 13: 1501). این تصویر از هوئی‌نگ در اولین نسخه سوتره صفت در سال ۷۸۰ م.، یعنی تقریباً هفت دهه پس از مرگ او، مطرح می‌شود. این متن با حکایتی سرگرم‌کننده و آموزنده شروع می‌شود که در آن هوئی‌نگ با شنیدن صدای کسی که سوتره الماس را قرائت می‌کند بارقه‌ای از بینش معنوی در او ایجاد می‌شود. در پی این اتفاق، او به صومعه هونگ‌جن در وسط منطقه یانگ‌تری سفر می‌کند. در اولین مواجهه، چون وی تازه‌واردی جنوبی بود، هونگ‌جن با وی همچون شخصی کودن رفتار می‌کند و هوئی‌نگ حکمت درونی خود را با اشاره به این موضوع بیان می‌کند که در قلمرو ماهیت بودا ظرفیتی درخشان برای روشنگری ذات همه موجودات دارای احساس وجود دارد و در این خصوص هیچ تفاوتی بین شمال و جنوب نیست (Jones, 2005, vol. 6: 4154).

گذشته از ساختگی بودن داستان، مسئله اصلی تعلیم حقیقتی است که در این حکایت بدان اشاره شده و آن سرشت بودایی یا بوداسرشتی (Buddha-Nature) است که تمام موجودات جهان از آن برخوردارند. بوداسرشتی گوهری است که تمام موجودات عالم در آن سهیم بوده و در واقع، گوهر بنیادین موجودات عالم است. رشته‌ای است که از مرکز وجود همه موجودات رد شده است. سرشت بودایی گوهر همه چیز است و همه موجودات جهان از آن برخوردارند. پژوهشگران معتقدند وی شخصیتی تأثیرگذار در آموزش و تمرین روشن‌شدگی ناگهانی است. بخش مهمی در سوتره صفت به رقابت شعری وی با دیگر شاگرد برتر هونگ‌جن، یعنی شن‌سیو، اشاره دارد. پاسخ متفاوت و روشنگرانه وی به سروده شن‌سیو جایگاه وی را ارتقا داد و به عنوان رهبر شاخه جنوبی مکتب چن، حداقل به مدت دو سال (۶۷۶-۶۷۸ م.) به تعلیم روشن‌شدگی ناگهانی در صومعه نانهوا (Nanhua) در منطقه کوانگ‌تونگ (Kwangtung) مشغول بود (Gakkai, 2002: 294).

به رغم اینکه سوتره صغه از لحاظ کیفیت، سبکی افسانه‌ای دارد، به عنوان متنی مقدس در سراسر آسیای شرقی، ارزش در خور توجهی به دلیل تصویر الهام انگیزش از هوئی‌نگ به عنوان حکیمی بی‌سواد دارد. شخصیت افسانه‌ای هوئی‌نگ برای عامه مردم درک‌شدنی است، به این معنا که برای روشنگری معنوی نیاز به یادگیری از طریق کتاب یا حتی آموزش دینی نیست، بلکه فقط ظرفیت ذاتی برای درک حقیقت نهایی لازم است. در ضمن، این پیام به‌ظاهر آزادمنشانه دارای زیربنای محافظه‌کارانه بود که نشان می‌داد در مدرسه چن کسی که فاقد مدارک رسمی و امتیازات اجتماعی بود می‌توانست به رسمیت شناخته شود (Jones, 2005, vol. 6: 4154).

۲.۱. مناقشه شن‌سیو و هوئی‌نگ

روزی استاد پنجم ذن، هونگ‌جن، به منظور درک سطح دریافت شاگردانش از چن و قدرت انتقال دهرمه از آنها خواست شعری بسرایند که روح آموزه‌هایشان را در برداشته باشد. هونگ‌جن استاد بزرگی بود و پیروان توانمند بسیاری داشت که از بین همه ایشان شن‌سیو و هوئی‌نگ برجسته شدند و به دلیل تفاوت و اهمیت آموزه‌های این دو، ذن به دو مکتب شمالی و جنوبی تقسیم شد. طبق سوتره صغه، استاد به شاگردانش گفت برای مردم در این جهان مسئله مرگ و زندگی مسئله مهمی است. هر کدام از شما به خرد خویش بنگرد و سرشت درونی جان را حدس بزنند و آن را در قالب شعر نشان دهد. اگر معنای حقیقی را درک کرده باشید ردا و تعلیم را به شما واگذار می‌کنم و استاد ششم می‌نامم. این را بدانید که تفکر درباره آن بی‌فایده است و فقط افرادی که سرشت اصلی را دیده و درک کرده‌اند در دم آن را می‌شناسند و می‌توانند آن را حتی در میان جنگ شمشیرها مشاهده کنند. شن‌سیو، کسی که بعدها رهبر مکتب شمالی نام گرفت، شعرش را سرود، شعری که بیانگر نگرشش بود:

این تن درخت بدهی است و
دل به آیین‌های درخشان می‌ماند
زنهار که همواره پاکیزه‌اش نگاه‌دار
و مگذار که بر آن غبار بنشیند.

هونگ‌جن با خواندن شعر بلافاصله دانست که سراینده شعر سرشت ذاتی خود را ندیده و وارد

دروازه (Gate) نشده است. هونگ‌جن، شن‌سیو را به اقامتگاهش خواند و گفت این شعر نشان می‌دهد که شما هنوز سرشت اصلی خود را ندیده‌اید. روشن‌شدگی مستلزم آن است که شما بتوانید جان خودتان را در یک کلمه تشخیص دهید و سرشت اصلی خودتان را بدون تولد و مرگ ببینید. در سوتره صغه ادامه داستان از زبان هوئی‌نگ چنین نقل شده است: روزی پسری که از بازار می‌گذشت در حال خواندن شعر شن‌سیو بود. چون آن شعر را شنیدم دریافتم که رایحه اصلی روشن‌شدگی هنوز برای سراینده‌اش آشکار نشده است. از پسر بچه داستان شعر را پرسیدم و او داستان مسابقه شعری را که استاد پنجم ترتیب داده بود، تعریف کرد و گفت شن‌سیو این شعر را سروده است. هوئی‌نگ با پسر بچه به آن معبد رفت و به نگهبان معبد گفت من بی‌سوادم. لطفاً شعر را برایم بخوانید. هوئی‌نگ پس از شنیدن شعر به نگهبان گفت من هم یک شعر دارم. اگر ممکن است آن را برای من بنویسید:

نه درخت بُدھی هست و

نه آینه شفاف است

چون همه چیز تهی است

غبار کجا می‌تواند بشیند.

در ادامه، هوئی‌نگ می‌گوید هونگ‌جن از ترس اینکه کسی به من صدمه بزند شعر را پاک کرد و گفت این فرد هنوز به دریافت «سرشت ذاتی» نائل نشده است. همه فکر کردند که چنین است، اما روز بعد استاد بزرگ، پنهانی به آسیاب آمد و مرا در حال آسیاب کردن برنج دید و از من پرسید آیا برنج آماده است و من پاسخ دادم دیرزمانی است که آماده شده است ولی نیازمند غربال است. استاد بزرگ با چوب‌دستی‌اش سه بار به هاون ضربه زد و من متوجه منظور او شدم و در نیمه‌شب مخفیانه به ملاقات او رفتم. استاد بزرگ سوتره الماس را برای من توضیح داد و وقتی به این نکته رسید که می‌گوید شما باید جانتان را فعال کنید و هرگز اجازه ندهید در جایی پرسه بزنند، من با شنیدن این توضیحات به دریافت کاملی رسیدم و دانستم که هیچ چیز از سرشت ذاتی جدا نیست. من به استاد گفتم: «چه کسی می‌تواند انتظار داشته باشد که سرشت ذاتی‌اش فی‌نفسه خالص، نامیرا، نازا و کامل باشد؟». استاد بزرگ هنگامی که متوجه شد سرشت آغازین را دریافته‌ام به من گفت اگر کسی «جان آغازین» (Original Mind) را تشخیص ندهد مطالعه برای آموزش هیچ فایده‌ای برایش ندارد. اگر سرشت ضروری آغازین را تشخیص دهید همانی می‌شوید که او را انسان بزرگ،

استاد انسان‌ها و فرشتگان و بودا می‌نامند. سپس هوئی‌ننگ در ادامه سوتره صغه می‌گوید که من در نیمه‌های شب بدون اینکه کسی متوجه شود معنای آن آموزه‌ها را فرا گرفتم و استاد پنجم، گفتمان ناگهانی را همان‌گونه به من داد که خرقة و جام را؛ و به من گفت شما نسل ششم استاد بزرگ هستید. استاد بزرگ پس از جدایی از هوئی‌ننگ تا چند روز سخنرانی نداشت. رهروان سرگشته و پراسان از این وقفه بودند اما استاد سرانجام پاسخ داد که این وقفه از آن‌رو است که صاحب ردا و تعلیم به جنوب رفته است. وقتی از او پرسیدند که منصب تعلیم به چه کسی واگذار شده است، پاسخ داد فرد توانایی آن را عهده‌دار شده است و رهروان دانستند که منظور او کیست؛ چراکه توانا معنای Neng در نام هوئی‌ننگ است (Cleary, 1998: 6-13).

هوئی‌ننگ تا چند سال پس از این اتفاق در انزوا زیست و هنگامی که سی‌ونه‌ساله بود در سال ۶۷۶ م. شروع به دعوت کرد. گفته می‌شود اولین باری که شروع به دعوت کرد هنگامی بود که دو راهب مشغول مشاجره درباره پرچمی بودند که در حال اهتزاز بود. اولی مدعی بود که پرچم شیء بی‌روحي است و فقط باد است که موجب حرکت آن می‌شود. راهب دوم معتقد بود که پرچم در حال اهتزاز وجود ندارد و صرفاً باد در حال حرکت است. هوئی‌ننگ وارد بحث شد و این مشاجره را چنین خاتمه داد که: «نه پرچم و نه باد هیچ‌یک در حال حرکت نیستند، همه چیز فقط جان است». این آغاز دعوت هوئی‌ننگ در مقام راهب برجسته چن بود (E. B., 2001: vol. 13: 1501).

با وجود تردید در وثاقت کلی داستان، به نظر می‌رسد با فرض وقوع این داستان طبق روایت سوتره صغه معرفت راهب آشپزخانه (هوئی‌ننگ) درباره تهیا، نسبت به راهب دانشمند شن‌سیو، به مرحله کامل‌تری رسیده و همین موضوع، علت انتخاب او از طرف راهب پنجم به مقام استادی بوده است. در حالی که اندیشه شن‌سیو هنوز در پی پیروی از قواعد و ضوابط بود، هوئی‌ننگ از وضعیت سنتی متعارف پیشی گرفت و واجد نیروی تفکر آزاد شد. با اطمینان می‌توان گفت ایده‌ای که در هر دو شعر مطرح می‌شود تا حدودی دارای جنبه عقلانی بوده اما اندیشه‌ای که با شعر هوئی‌ننگ مطرح می‌شود از لحاظ مفهومی قرابت بیشتری با اندیشه تهیا در آیین بودا دارد. شعر شن‌سیو با بیان ضرورت زدودن غبار (ناپاکی‌ها) از آئینه^۲ (ذهن) در صدد تأکید بر روشن‌شدگی تدریجی است، در حالی که هوئی‌ننگ، راهبی که روی دیوار می‌نویسد، معتقد است خبری از وجود آئینه و ناپاکی نیست و این نگاهی است که بیشتر با روشن‌شدگی ناگهانی سازگار است (Keown, 2004: 115).

۳.۱. اهمیت متون و مناسک در مکتب روشن‌شدگی آنی

تاریخ چن در درجه نخست همان تاریخ «مکتب جنوبی» است که مورخان آن را به سبب تأکید بر «روشن‌شدگی آنی»، چن جدید می‌نامند و ویژگی آن بی‌اعتباری آیین‌ها و ادبیات مذهبی و بوداها و بودیستوها است (E. B., 2001: vol. 13: 1501). پیدایش مکتب مراقبه چینی چن انقلابی در فضای فکری حاکم بر جامعه ایجاد کرد، چراکه مشروعیت متون مقدس، اماکن مذهبی و اعتقاد درباره پاک‌بوم (Pure Land) و حتی مراقبه را از بین می‌برد. هوئی‌نگ، شخصیت بنیان‌گذار این تحول، معتقد بود هیچ نیازی به پاک‌بوم نیست، زیرا جایگاه آن در جان است و نیازی به نشستن برای مراقبه نیست، چراکه مراقبه در حقیقت، مشاهده سرشت خود است. بر مبنای نظر او، همه دهرمه‌ها و قوانین در سرشت خود افراد موجود است. وقتی فردی قادر به مشاهده سرشت خود باشد، «حال راستین» (True state) یا «پیکر درمه» (Dharma body) هم مشاهده‌پذیر است. بنابراین، مطالعه متون مقدس، ساختن معابد، تمرین جمع‌آوری اعانه و قرائت نام بودا همه بی‌نتیجه است. تنها راه‌هایی نگرش صحیح به جان خود و «سرشت بودا» (Buddha-Nature) است. این همان چیزی است که بوداییان بعدها آن را «نگاه مستقیم به جان انسان و نیل به مقام بودا با مشاهده سرشت خود» نامیدند (Chan, 2001, vol. 14: 1812).

هوئی‌نگ معتقد است روشن‌شدگی هنگامی می‌آید که شما نگاهی شفاف به خودتان داشته باشید. خارج از خودتان به دنبال آن نباشید. همه چیز در درون شما است. به شما گفته شده که در کنار بودا، دهرمه و خودتان بمانید. ولی من به شما می‌گویم که در کنار خودتان بمانید. چون بودا به معنای فرد روشن‌شده است و روشن‌شدگی باید از درون شما برخیزد. دهرمه درون شما است. چون دهرمه به معنای نیکوکاری است و نیکوکاری درون شما است؛ سنگه درون شما است، چون برادری به معنای خلوص و پاک‌دامنی است و پاک‌دامنی درون شما است (Shih, 2001, vol. 14: 1945).

۲. مکتب خراسان

به طور کلی می‌توان مکتب خراسان را شامل سه نحله دانست: ۱. گرایش به بایزید بسطامی، مکتب طیفوریه، یا اصحاب سکر و شطحیات؛ ۲. گرایش به انطباق تصوف با معیارهای شریعت (عارفان شاخص این گرایش هجویری و قشیری‌اند)؛ و ۳. گرایش به ملامتی‌گری (منش حمدون قصار و پیروانش) (ضیایی، ۱۳۹۵: ۲۳). میان مشایخ تصوف خراسان بحث و گفت‌وگوی بسیار بر سر صحو و سکر در گرفته است. صوفیان برجسته اهل صحو مانند خواجه عبدالله انصاری و ابونصر سراج طوسی و

هجویری، با صوفیان اهل سکر نظیر بایزید بسطامی و خرقانی به خوبی این اختلاف دیدگاه مشایخ خراسان را بازتاب می‌دهند. اما نماد این اختلاف دیدگاه به خوبی در روایت مناقشه میان قشیری و بوسعید برجسته شده است. نزاع میان این دو نه فقط نشان‌دهنده تفاوت دیدگاه صوفیان خراسان است، بلکه اختلاف نظرشان را درباره نسبت تصوف با شریعت نیز نشان می‌دهد.

۲. ۱. ابوسعید ابوالخیر

ابوسعید فضل‌الله بن احمد بن محمد بن ابراهیم، معروف به ابوسعید ابوالخیر (۳۵۷-۴۴۰ ه.ق.)؛ کنیه وی ابوسعید است و ابوالخیر کنیه پدر او است. وی در میهنه به دنیا آمد و همان‌جا نیز چشم از جهان فرو بست. پدرش مردی پیشه‌ور بود و در میهنه دکان عطاری و داروفروشی داشت و دارای زندگی مرفهی بود. از خلال متون چنین به دست می‌آید که پدر بوسعید نیز به تعلیمات صوفیه متمایل بود و در مجالس ایشان پیوسته شرکت می‌کرد و بوسعید را نیز از همان دوران کودکی به این مجالس با خویش می‌برد (شفیعی کدکنی، در: ابوروح، ۱۳۸۵: ۲۳).

ابوسعید در میان مردم نشست و برخاست می‌کرد و خانقاهش مکانی برای زندگی مردم بود. او خود در میهنه در زندگی فعال روزانه شرکت می‌جست، از ضعف‌دستگیری می‌کرد و مساجد را می‌رُفت. گفته شده است که ابوسعید مبرز و متوضای صوفیان را نیز پاک می‌کرد. این در حالی بود که این کار به خصوص در زمره وظایف مبتدیان بود.

پایه اصلی تصوّف ابوسعید شیوه‌های متداول صوفیه مبتنی بر اعراض از مادیات و تزکیه نفس توأم با مجاهدت و ریاضت بود؛ پس از ملازمت درگاه مشایخ و گذراندن مقدمات تحصیل و اختیار عزلت و خلوت، و انقطاع از خلق و ترک مخالطت، در مدت بالنسبه طولانی، از قیل و قال مدرسه کم‌کم دلش گرفت. «از علم قالت روی به عالم حالت کرد، فکر و کتاب و مدرسه و قیل و قال بحث را به کناری نهاد» (دامادی، ۱۳۶۷: ۱۴۴-۱۴۵).

۲. ۲. بوسعید و بحث سکر

وقتی ابوسعید از میهنه وارد نیشابور شد، شیخی می‌نمود بالای ۵۰ سال، اما آوازه‌اش پیش از خودش به نیشابور رسیده بود. پاره‌ای از افکار و روش‌های خانقاهی وی مثل، سماع، گفتار و رفتار وی با رسم دیگر مشایخ نیشابور متفاوت می‌نمود و اسباب نگرانی و بدبینی مشایخ نیشابور به او می‌شد، و حتی افرادی مثل قشیری حداقل برای مدتی در انکار وی سخن می‌گفتند. گروهی از

مشایخ، نیشابوریان را به سبب رقص و سماع ابوسعید، بر او شورانیدند. اما ابوسعید در برابر مخالفت‌ها نه تنها روش خود را تغییر نداد، بلکه به سماع صوفیانه شور و شوق بیشتری نشان داد و بر منبر، شعر و دوبیتی می‌خواند که تاکنون بی‌سابقه بود. این‌گونه رفتار غیرمتعارف، فقها و اهل ظاهر و خصوصاً کرامیان را به مخالفت با او برمی‌انگیخت. با این همه، طرز سلوک و روش صوفیانه ابوسعید و سخنان شیرین و مردمی وی و مجالس گرم و پُرشور و حال او، گروه بزرگی از مردم آن سامان را به سوی او جلب کرد و چنان مقبول افتاد که به تدریج خصومت مشایخ و علمای شهر را فرونشاند و آنها را به دوستی و ارادت کشاند، تا جایی که محتسبان مغرور نیشابور نیز با او از در مصالحت درآمدند. شهرت و اعتبار ابوسعید در مدت اقامتش در نیشابور محدود نماند و سرتاسر خراسان بزرگ و حتی ایران را فراگرفت (شفیعی کدکنی، در: ابوروح، ۱۳۸۵: ۲۷۵).

۳.۲. ویژگی تصوف ابوسعید ابوالخیر

معرفتی که ابوسعید را از خود رهایی داد، زمانی به وی روی کرد که او در میهنه در مسجد نشسته بود که نور غربی بر وی ظاهر شد. او خود چنین نقل می‌کند:

ما را نشستی بود، در آن نشست عاشق فنای خود بودیم، نوری پدید آمد که ظلمت هستی ما را تاخت کرد، خداوند عزوجل ما را فراما نمود که آن (یعنی تو به عنوان سخت‌کوشنده) نه تو بودی و این (یعنی آزادشده) نه تویی، آن توفیق ما بود و این فضل ما است، همه خداوندی و نظر و عنایت ما است، تا چنان شدیم که همی گفتیم:

همه جمال تو بینم چو دیده باز کنم همه تم دل گردد چو با تو راز کنم
حرام دارم با دیگران سخن گفتن کجا حدیث تو آمد سخن دراز کنم

(همان)

آنگاه ابوسعید شرح می‌دهد که پس از این تعلیم و هشدار که در باره هیچ‌بودن خود دریافت داشت، آوایی از گوشه مسجد شنید که آیه ۵۳ سوره فصلت باز می‌گفت: «أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ؟! نوری در سینه ما پدید آمد و بیشتر حجاب‌ها برخاست» (مایر، ۱۳۸۰: ۸۷-۸۸). این حالات نشان از دریافت ناگهانی اشراق است و اینکه این حالت را در بی‌خویشی تجربه کرده است. برخی اشارات وی به دوره‌های سلوک خود، نشان می‌دهد که تجربه عملی این عشق، در مقطعی از زندگی

سالکانه بر او پدیدار شده است. احساس این عشق در قلب ابوسعید، که به نظر می‌رسد آغازی ناگهانی داشته، در این رباعی به خوبی بازتاب یافته است، سروده‌ای که به خوبی می‌تواند احساس عارف را بازگو کند:

گفتی که به وقت مجلس افروختنی
ای بی‌خبر از سوخته و سوختنی
آیا که چه نکته‌ها است بردوختنی
عشق آمدنی بود نه آموختنی

(محمد بن منور، ۱۳۸۵: ۳۸)

گذشته از این مطلب، خصیصه‌های سلوک عرفانی ابوسعید را می‌توان به شرح زیر توضیح داد:
الف. استفاده از شعر، موسیقی، رقص سماع: صوفیه نگارش شعری را نخستین ابزار برای بیان اسرار خویش یافتند و زبان شعر را ابزار برتری برای معرفت، و این چنین است که سمبل، مجاز، صورت، وزن و قافیه در او کلام خود درباره خدا، وجود و انسان به کار بردند. خواننده از تجربه‌های آنها لذت می‌برد و ابعاد تجربه‌هایشان را از رهگذر بُعد هنری آنها حس می‌کند. این برای خواننده‌ای که فقط به صورت و لفظ توجه دارد، دشوار است. به بیان دیگر، درآمدن به عالم و فضای تجربه صوفیه از رهگذر عبارت‌ها دشوار است. اشارت، مدخل اصلی است نه عبارت. زبان تصوف به شکل دقیق، زبان شعری است و شعریت این زبان از آنجا است که هر چیزی در آن شکل رمز و سمبل دارد. هر چیز در آن هم خودش است و هم شیء دیگری. مثلاً معشوق، هم خودش است و هم گل، شراب، آب و نیز خدا. اینها صورت‌های وجود و تجلیات آن است. پدیده‌ها، در دیدگاه صوفیه، همسان ناهمگون و سازگار ناسازند. زبان تصوف در این زمینه با زبان دینی شرعی که در آن شیء فقط خودش است، در تناقض است. در این جهان، زمان‌ها در زمان حاضر زنده با هم درمی‌آمیزند و آشتی می‌کنند. از بی‌نهایت جز به وسیله بی‌نهایت نمی‌توان تعبیر کرد. کلام نهایت‌پذیر است و گوینده نیز هم. بنابراین، کلام اشارتی و رمزی می‌شود و کلام صوفیانه نیز مانند کلام شعری مجازی خواهد بود و دیگر مانند قول دینی شرعی، حقیقی نخواهد بود (آدونیس، ۱۳۸۵: ۴۲).

شعر، موسیقی و رقص وسیله‌ای بود که ابوسعید به کار می‌برد تا پارسایی خود را با شادی قرین کند یا خوشحالی و خوشدلی خود را نشان دهد و آن را به حدّ اعلا برساند. او خود در این زمینه‌ها خلاقیتی نداشت و جز ابیاتی پراکنده شعری نگفته بود، ولی اغلب در اثبات سخن از قول دیگران ابیاتی می‌گفت و بر حسب موقعیت نیز آنها را تکرار می‌کرد (محمد بن منور، ۱۳۸۵: ۱۹، ۳۲۷، ۱۶، ۴۱۱، ۲۹۸، ۳۱۵، ۳۷۴ و ۳۹۷؛ شفیع کدکنی، در: ابوروح، ۱۳۸۵) یا از قولان می‌خواست تا آن ابیات را

در حضور او بخوانند (مایر، ۱۳۷۸: ۲۳۸). بیت خوانی به این شکل از اصول اداره خانقاه و از مراسم متعارف آن دوران نیز بود (باستانی‌پاریزی، ۱۳۸۴: ۵۴). همچنین، ابوسعید گاهی هم ابیاتی از خود می‌خواند و گویا وی نخستین صوفی‌ای باشد که اندیشه‌هایش را به جامه شعر درآورده، و اگر چنین باشد، در این راه پیشگام سنایی و عطار بوده است. باید گفت بسیاری از اشعاری که به ابوسعید نسبت می‌دهند، از او نیست و نوادگان و ارادت‌کیشان‌ش به او بسته‌اند تا نشان دهند که شیخ در شاعری هم گوی سبقت ربوده است (حلی، ۱۳۸۵: ۳۶۲). نزد ابوسعید گویا سماع، موسیقی و شعر، ابزارهایی برای روشن‌شدگی یا به عبارت صوفیانه ورود به عوالم جذبه و خلسه بود. سماع، موسیقی و شعر او را کاملاً از خود بی‌خود می‌کرد.

ابوسعید چنان به وجد و سماع اعتقاد داشت که مریدان را گفته بود اگر صدای مؤذن بشنوند هم از رقص باز نایستند! او نه تنها بر منبر ابیات عاشقانه می‌خواند بلکه گاه در خانقاه هنگام سماع، شطحیاتی بر زبان می‌راند که بارها موجب خشم و لعن عامه و رد و طرد و حتی قتل صوفیه می‌شد؛ شطحیاتی که سرشار از دعوی وحدت و اتحاد و حلول و اتصال بود و از سر وجد بر زبان جاری می‌شد. سماع از نظر ابوسعید، نوعی عبادت و وسیله‌ای برای ترکیه نفس و تلطیف روح و انقطاع از ماسوی‌الله و پیوستن به حق و فناء فی‌الله بود. به رغم دیدگاه فقیهان و متشرعان، مجالس سماعش اندکاندک رونقی تمام یافت. در این مجالس آنچه درویشان را شور و حال می‌بخشید، رقص و سماع به عنوان وسیله‌ای برای رفع قبض و ملال و خواندن اشعار لطیف عاشقانه بود. ابوسعید این‌گونه اشعار را از معانی ظاهری تأویل می‌کرد تا با انکار و ایراد مخالفانش مواجه نشود (دامادی، ۱۳۶۷: ۶۴-۶۵).

همین خصیصه ارتباط تصوف او را به سکر تأیید می‌کند. به جرئت می‌توان گفت شعر صوفیانه فارسی مقارن اوایل قرن پنجم، به همت شیخ ابوسعید ابوالخیر و اصحابش در خراسان معمول و متداول شد. ابوسعید گرچه اولین ایجادکننده و آفریننده شعر صوفیانه نبوده، ولی انتقال‌دهنده و گسترش‌دهنده آن بوده است. باید توجه داشت که اشعار صوفیانه پیش از وی نیز وجود داشته است. از ترجمه احوال شیخ ابوسعید در اسرار التوحید و نیز کتاب حالات و سخنان ابوسعید چنین برمی‌آید که بیشتر اشعاری که او در مجالس خود، در پاسخ به مسائل و مطالب مریدان، بر منبر می‌خوانده از دیگران، خاصه پیر ابوالقاسم بشر بن یاسین (متوفای ۳۸۰ ه.ق. در میهنه) بوده است که از نخستین آموزگاران معنوی و مشایخ عهد جوانی ابوسعید به شمار می‌رفته است. اگرچه پیر ابوالقاسم بشر و دیگر صوفیان پیش از ابوسعید شعر سروده‌اند اما ظاهراً قبل از ظهور پیر میهنه در میان صوفیه خراسان، شعر رواج و مقبولیت چندانی نداشته است (همان: ۷۱).

ب. ارتباط با مردم کوچه و بازار: در کتاب اسرار التوحید حضور عوام مردم به وضوح دیده می‌شود. اکثر حکایات آن متشکل از داستان‌هایی است که نمودار کیفیت زندگی مردم کوچه و بازار و عوام مردم است و نه ژرف‌اندیشان والانگر که به مسائل متعالی و برتر، توجه خاص دارند (همان: ۷۸). ابوسعید علاوه بر آنکه صاحب طبعی لطیف و خویی پاکیزه بود، پیوسته با طبقات گوناگون مردم و قشرهای مختلف جامعه و صاحبان مشاغل و اصناف و پیشه‌وران آن روزگار نشست و برخاست داشت. شاه، وزیر، رئیس، شیخ، صوفی، عارف و عامی توده تهی‌دستان و بینویان آن عصر همواره با ابوسعید در ارتباط و پیوند نزدیک بودند. از مطالعه و ارزیابی مجموع روابط او با مردم، حسن خلق و بزرگواری و سعه صدر و نیکونهادی او آشکار است (همان: ۹۸). اگرچه مریدان بسیاری از طبقات مختلف مردم به گرد ابوسعید جمع شده بودند، اما در عین حال در نگاه شخصیت‌های دینی آن عصر خراسان با انتقاد به وی نگریسته می‌شد (پاکتچی، ۱۳۹۲: ۲۹۷). مستمعان و مستفیدان مجالس ارشاد ابوسعید، بیشتر عوام مردم بودند، مردمی که خانقاه شیخ را تنها پناهگاه، و ابوسعید را تکیه‌گاه روحی خود یافته و شناخته بودند؛ خلایقی که اسرار التوحید حاوی احوال دقیق و کیفیت معیشت آنها در آن روزگاران است؛ مردمی ساده و بی‌پیرایه و آزاد از قیود که به فطرت سلیم و طبیعت مستقیم دستدار ابوسعید شده، به خدمتش از میان جان کمر بسته بودند و همچون ما در تار و پود زندگی اسیر بودند (دامادی، ۱۳۶۷: ۹۲). به طور کلی می‌توان گفت تصوف ابوسعید برای تمام اقشار جامعه، حتی طبقه پیشه‌ور و بی‌سواد، تبعیت‌پذیر است و مجالس او بار عام است که هر کسی می‌تواند وارد شود.

۲.۴. مناقشه قشیری و ابوسعید در باب سکر و صحو

از میان مخالفان معاصر ابوسعید که در سخنان و احوال و مقام معنوی او به چشم انکار می‌نگریسته‌اند ابوالقاسم قشیری در اسرار التوحید چهره مشخص و بارزی دارد. در اسرار التوحید بارها داوری و ستیزه‌جویی امام قشیری را با ابوسعید می‌خوانیم که طبق نقل محمد بن منور رفته‌رفته به علت آشنایی با شخصیت و مکانت پیر میهنه از مخالفت دست برداشته و کینه و نفاق او به محبت و وفاق مبدل شده است (همان: ۱۳۷).

به طور کلی، نوع سلوک و نگاه قشیری به تصوف مبتنی بر شریعت، با تصوف بسیاری از مشایخ قبل و هم‌عصر او، همچون بایزید و ابوسعید، سازگاری ندارد. طریقت قشیری عمدتاً بر پایه صحو، هشیاری و آگاهی است و رنگ و بوی دانشورانه و شریعت‌مداران محض دارد که به همین دلیل

بسیاری از فقها، علما و رجال سیاسی هم‌عصر او تأیید کرده‌اند. قشیری آزادگی، تساهل، تسامح، مردم‌گرایی، خلاق‌بودن و رندانه‌زیستن ابوسعید را ندارد. ابوسعید پیرو سکر و مشرب ذوق است و کارهایی چون خواندن شعر عاشقانه بر منبر یا در مسجد، خوانش نیایش و دعا و نماز به زبان فارسی، آن هم به شعر، و بهره‌گیری از خوردنی‌ها و پوشیدنی‌های رنگارنگ انجام می‌دهد و به باورهای می‌آویزد که در زمان خود اساساً حرام است و گناه تلقی می‌شود (مجتبی، ۱۳۹۱: ۱۳۷-۱۵۵).

۲. ۵. بوسعید و اسرار التوحید

با اینکه کتاب اسرار التوحید را یکصدوسی سال بعد از ابوسعید ابوالخیر یکی از نوادگانش نگاشته است و تمامی مطالبش نمی‌تواند واقعیت داشته باشد، اما در عین حال می‌تواند طرز تفکر ابوسعید و روش و ترتیبی را که برای اداره خانقاه در پیش گرفته بود معرفی کند. در این کتاب وی در مقام ارشاد و رهبری، به صورت مربی‌ای بزرگ و واعظی خوش‌بیان و صوفی‌ای وارسته در زندگی اجتماعی نشان داده می‌شود که در خانقاهی در نیشابور بر گروهی از صوفیان پیشوایی دارد و برای زندگی خانقاهیان برنامه‌ای تنظیم کرده و قواعد و روابط مرید و مرادی را مشخص می‌کند (نک): شفیع کدکنی، در: ابروح، (۱۳۸۵: ۳۳۰). از مجموع رفتار و گفتار ابوسعید، در زمینه مسائل خانقاه، چنین دانسته می‌شود که وی برخلاف روش مشایخ پیش از خود، تحولی مانند شیوه تربیت مریدان، مخارج و مصارف خانقاه به وجود آورده که پیش از او سابقه نداشته است؛ رسوم خاص سفره و ولیمه خانقاه که همه نمونه‌ای از اسلوب تربیتی او است. ابوسعید ابوالخیر در برنامه روزانه خانقاهی خودش وظایفی برای مریدان پیشنهاد می‌کند. از نگاه وی، مقیمان خانقاه می‌باید اوقات فراغت خود را به سه بخش کنند: علم‌آموزی یا ذکرگویی، در خدمت دیگران بودن و راحتی‌رساندن به دیگران و به کسبی مشغول‌بودن (آریا، ۱۳۷۸: ۶۱).

۲. ۶. جایگاه توحید و انانیت در تصوف ابوسعید ابوالخیر

شاید بتوان گفت «توحید» اصلی‌ترین آموزه وی بوده است. با وجود آنکه در تصویرهای ترسیم‌شده از عرفان ابوسعید، کمتر بر این ویژگی در آموزش‌هایش تأکید شده، اما چنین می‌نماید که محمد بن منور، نواده او، به خوبی از آن آگاه بوده و هم از این‌رو نام کتابش در مقامات شیخ ابوسعید را اسرار التوحید نهاده است (پاکتچی، ۱۳۹۲: ۲۹۹). با این حال، ابوسعید «طاعت انسان در برابر خدا» را «تکلف مذموم» برای انسان می‌شمارد و معتقد است «اندیشه از نیستی، به از طاعت

با اندیشه به هستی». او احساس «هستی» برای انسان را گونه‌ای قبیح از شرک خفی می‌داند که از آن به «شرک نفس» تعبیر کرده است. ابوسعید خود در یکی از گفتارهایش می‌گوید در رابطه انسان با خدا صدق در تقابل با نفس است و بر این پایه رابطه‌ای صادقانه با خدا، چیزی جز فراموشی نفس، فانی شدن از خویش و به تعبیر ابوسعید «نیستی خویش» نتواند بود (شفیعی کدکنی، در: ابوروح، ۱۳۸۵: ۲۳۳؛ پاکتچی، ۱۳۹۲: ۳۰۱-۳۰۲). قشیری در رساله آورده است که بر عارف است که به مقتضای وقت عمل کند؛ اگر وقتش صحو و هشیاری است پس باید طبق شریعت عمل کند و اگر وقتش محو است پس احکام حقیقت بر او غالب است (رضایتی کیشه‌خاله، ۱۳۸۴: ۱۲۳).

۲. ۷. اهمیت شعائر و مناسک دینی در تصوف مبتنی بر سکر

آیا مناسک ابزار نیل به روشن‌شدگی بوده و به روشن‌شدگی کمک می‌کنند؟ در تصوف اسلامی گروهی معتقدند با نیل به مقصود (حقیقت) دیگر نیازی به انجام‌دادن مناسک نیست و آداب و شعائر از دوش سالک برداشته خواهد شد. در مقابل آنها، گروه دیگر بر انجام‌دادن آداب و مناسک حتی بعد از نیل به مقصود نیز تأکید دارند. مولانا در حکایت پنجاه‌ودوم، دفتر سوم مثنوی، می‌گوید:

حاصل اندر وصل چون افتاد مرد	گشت دلاله به پیش مرد سرد
چون شدی بر بام‌های آسمان	سرد باشد جست‌وجوی نردبان
پیش سلطان خوش نشسته در قبول	زشت باشد جست‌وجستن نامه و رسول

صوفیان معتقدند در حین تجربه سکر چون به غایت و نهایت کمال خود رسیده‌اند از جهت تکمیل نفس خود محتاج به رعایت وسایل نیستند. ایشان در سه موضع اسقاط تکلیف را جایز شمرده‌اند که شامل مستی جنون و مرگ است و سکر را از مصادیق جنون می‌دانند. چنین است که برخورداری از خرد یکی از شرایط تکلیف‌پذیری است و بر دوش مستان و ناهشیاران مسئولیت نتوان نهاد. وقتی سکر عارض می‌شود تمییز از میان می‌رود. سکر حالی است که در آن نفس عارف در نتیجه غلبه حضور خدا به مقام وحدت و اتحاد نائل می‌شود و در اثر آن بسته به وضعیت روحی و مقامی فاعل تجربه، و شدت و ضعف حال سکر پیام‌هایی بروز می‌یابد که از مهم‌ترین آنها فقدان تمایز است و این اوضاع و احوال، تکلیف را ساقط می‌کند (مظاهری، ۱۳۸۰: ۵۲۹).

نتیجه

این نوشتار در مقام تطبیق روشن‌شدگی آنی با سکر صوفیانه در شاخه‌ای از مکتب چن و تصوف خراسان برآمد. مکتب مهم چن، معروف به مکتب جنوبی یا طرفداران روشن‌شدگی، با مکتب تصوف اهل سکر خراسان، و نماینده برتر مکتب چن هوئی‌نگ با نماینده برجسته تصوف مبتنی بر سکر، ابوسعید ابوالخیر، مقایسه شد. جذبه و بی‌خودی که ابوسعید را در خلال سماع، موسیقی و خواندن شعر سرشار می‌کرده و روشن‌شدگی آنی یا حالت بی‌دلی در چن که هوئی‌نگ با آن شناخته می‌شود، به موضوعی در خور تأمل برای مقایسه بدل شده است.

مضمون دو متن سوتره صغه و اسرار التوحید که مدت‌ها پس از این دو تألیف شده، ذکر برتری این دو بر استادان معاصر خود است. هر دو متن این دورا در حال مناقشه با رقیب معاصرشان تصویر کرده و ایشان را برتر نشان داده‌اند. به نظر می‌رسد تصادفی نیست که هر دو متن بعد از زمان حیات و به همت طرفداران نگاشته شده است، چراکه همت و عقیده هوئی‌نگ و ابوسعید به کتابت و تعلیم و ملزومات آن نبود و طبیعتاً در این زمینه اهمیتی از خود نشان ندادند. همچنین، در شرح احوال و سلوک ابوسعید و هوئی‌نگ در متونی که پس از ایشان و درباره ایشان نگاشته شده و جوه مشابهی به چشم می‌خورد. سیاق کلام ایشان به تأکید بر ایجاز سخن، به‌کارگیری کلام شعرگونه و آهنگین، گریز از واژگان، به‌کارگیری متناقض و پارادوکسیکال کلماتی خارج از سیاق مکتبی و مدرسی و تأکید بر کم‌گویی و خاموشی اصرار دارد.

سوتره صغه دربردارنده کیفیت تعلیم هوئی‌نگ در مکتب چن و تأکید او بر روشن‌شدگی آنی است. اسرار التوحید نیز ویژگی‌های خاص تصوف ابوسعید را دربردارد. در این متن ابوسعید پیرو مکتب سکر نمایانده می‌شود و از صوفیان اهل شریعت و علم فاصله دارد. او هم مانند هوئی‌نگ، امی و عامی تلقی می‌شود، هرچند نزد استادان تصوف تعلیم گرفته است. این تعلیم بیشتر عملی است تا نظری. منظور از اصطلاح «امی و عامی» بی‌سواد مطلق نیست، بلکه یعنی در مشرب آنها «حال» بیش از «قال» اهمیت دارد. به رغم اینکه سوتره صغه و اسرار التوحید هر دو از لحاظ کیفیت سبکی افسانه‌ای دارند، به سبب تصویر الهام‌انگیزی که از هوئی‌نگ و ابوسعید به عنوان حکیمانی بی‌سواد ترسیم می‌کنند، ارزش در خور توجهی دارند. شخصیت افسانه‌ای این دو برای عامه مردم درک‌شدنی است، به این معنا که برای روشن‌شدگی و بیداری معنوی نیازی به یادگیری از طریق کتاب یا حتی آموزش دینی و انجام‌دادن مناسک و شعائر دینی نیست، بلکه فقط ظرفیت ذاتی برای درک حقیقت نهایی لازم است. در ضمن، این پیام به‌ظاهر آزادمنشانه

دارای زیربنای محافظه‌کارانه بود که نشان می‌داد نزد هوئی‌ننگ و ابوسعید کسی که فاقد مدارک رسمی و امتیازات اجتماعی بود نیز می‌توانست به رسمیت شناخته شود.

ترک تکلف و پرهیز از ظواهر و عبور از مناسک در سلوک هوئی‌ننگ و ابوسعید به چشم می‌خورد. هوئی‌ننگ با اعتقاد به پاکی فطری ذهن معتقد است اندیشه‌ها و تصورات نادرست، علایق و دلبستگی‌های نابجا سرشت آغازین ما را پوشانیده‌اند و به جای چسبیدن به مناسک و چارچوب‌ها کافی است با ذهنی رها و غیره‌د‌ف‌م‌ن‌د از این چارچوب‌ها، که خود دوباره موجب وابستگی‌اند، رهید. همان‌طور که هوئی‌ننگ از تمام نشانه‌ها و تمثال‌ها و متون مقدس عبور می‌کند ابوسعید ابوالخیر هم تصوف را در اصل، ترک تکلف می‌داند و به نظر می‌رسد این بی‌پیرایگی‌ها و رهایی از چارچوب‌ها ویژگی اصلی طریقت این دو است. هوئی‌ننگ و ابوسعید نه اینکه به متون دینی بی‌توجه باشند اما صرفاً آن را وسیله‌ای برای حرکت تا مرحله‌ای خاص می‌دانند و معتقدند از جایی به بعد باید از چارچوب‌ها رهید تا به روشن‌شدگی رسید. با مطالعه شرح احوال ابوسعید بارها و بارها می‌بینیم که به رهایی از همه چیز و خود اشاره می‌کند.

روشن‌شدگی ناگهانی ابوسعید و هوئی‌ننگ هر دو با شنیدن متن مذهبی صورت گرفته است. هوئی‌ننگ در حالی که مشغول کار روزمره بود با شنیدن سوتره الماس ناگهان به روشن‌شدگی رسید و شیوه دوگانه‌دیدن چیزها در پرتو آن از میان رفت. هوئی‌ننگ معتقد بود تا شیوه دوگانه‌دیدن اشیا وجود دارد از رهایی خبری نیست. اگر فراشناخت، این اضداد را روشن نکند تا شکاف میان این پل‌ها بسته شود، دریافتی از مه‌ایانه وجود ندارد. ابوسعید هم زمانی که در مسجد میهنه بود نور غیبی بر وی ظاهر شد و ندایی آیه ۵۳ سوره فصلت را تلاوت کرد که: «او لم یکف بربک؟»؛ با شنیدن آن، نوری در سینه‌اش پدید آمد و حجاب‌ها برخاست. او تصوف را یک‌سو و یکسان‌نگریستن می‌دانست. این مطلب اشاره به رفع دوگانگی شناسا و شناسه، یعنی شناخت شهودی، دارد.

غایت صوفیان اهل سکر از قید و بند خود رهیدن و نیل به حالت مشاهده است. در حالت مشاهده خلق آینه تمام‌نمای حق و حق آینه کامل خلق می‌شود و سالک جز یک وجود ازلی ابدی سرمدی چیزی نمی‌بیند. صوفیان واصل به این مقام همه خلائق را بهره‌مند از نور حق می‌بینند. نزد ایشان همه موجودات بهره‌مند از این نورند و همه هستی از این نور روشن است. در نگاه ایشان، خلق آینه حق‌اند و هیچ تشکیک و رتبه‌بندی در این راه وجود ندارد. این مطلب همان مفهوم بوداسرشتی است که بر وجود آن درون موجودات در سنت ذن بودایی تأکید می‌شود. چنین نگاهی در اندیشه ابوسعید و هوئی‌ننگ مشهود است.

تفاوت دیگر هوئی‌ننگ و ابوسعید به درک این دو از غایت باز می‌گردد. از نظر هوئی‌ننگ، هیچ چیز وجود حقیقی ندارد؛ همه چیزها تهی است. درک شعر او از آن جهت دشوار است که بر مفهوم مطلقی دلالت دارد که کاملاً تهی است و جایی برای منطق اندیشه مفهومی نمی‌گذارد. نزد ابوسعید، توحید حق تعالی امر غایی و نهایی است که در جنب او هیچ چیزی بهره‌مند از وجود و بود نیست و فقط حظی از نمود و نپایدگی دارد. چیزی جز او نیست و با وجود او همه موجودات نمود و عدم محض و مطلق‌اند. به عقیده او، تصوّف در پی این هدف است تا دل را از غیر و «جز او» حفظ کند، در حالی که «غیر» و «جز او» اصلاً وجود ندارد؛ او معتقد بود از ابوسعید با ابوسعید هیچ چیز نمانده است و خود همه او است.

پی‌نوشت‌ها

۱. این حکایت و تفسیر هوئی‌ننگ، این ابیات مولوی را به ذهن تداعی می‌کند:

ما چو چنگیم و توزخمه می‌زنی	زاری از مانی، تو زاری می‌کنی
ما چوناییم و نوادر ما ز توست	ما چو کوهیم و صدادر ما ز توست
ما همه شیران ولی شیر علم	حمله‌شان از باد باشد دم به دم
حمله‌شان پیدا و ناپیداست باد	آن که ناپیداست هرگز گم مباد

(مولوی، در: زمانی، ۱۳۸۲: دفتر اول)

۲. یادآور مولانا و سرشت آیینگی دل: آینه‌ات دانی چرا غماز نیست / زانکه زنگار از رخس ممتاز نیست؛ در کلیات شمس غزلی با عنوان «داد جارویی به دستم آن نگار / گفت کز دریا برانگیزان غبار»؛ مثنوی داستان «مراء کردن رومیان و چینیان» و بحث صیقلی کردن و آینه‌گونی دل که مولانا آنها را با صوفیان یکی می‌گیرد:

رومیان آن صوفیانند ای پسر	بی ز تکرار و کتاب و بی هنر
لیک صیقل کرده‌اند آن سینه‌ها	پاک از آرزو و حرص و بخل و کینه‌ها
آن صفای آینه بی‌شک دل است	کاو نقوش بی‌عدد را قابل است
اهل صیقل رسته‌اند از بو و رنگ	هر دمی بینند خوبی بی‌درنگ

(مولوی، در: زمانی، ۱۳۸۲: دفتر اول، ۳۴۶۷-۳۴۹۷)

منابع

آدونیس (علی احمد سعید) (۱۳۸۵). تصوف و سوررئالیسم، ترجمه: حبیب‌الله عباسی، تهران: سخن.
آریا، غلام‌علی (۱۳۷۸). تصوف ابوسعید ابوالخیر، تهران: کنگره بزرگ‌داشت ابوسعید.
باستانی پاریزی، محمدابراهیم (۱۳۸۴). بارگاه خانقاه در کویر هفت کاسه، تهران: علم.
پاکتچی، احمد (۱۳۹۲). جریان‌های تصوف در آسیای مرکزی، تهران: مؤسسه فرهنگی هنری و انتشارات بین‌المللی الهدی.

حلبی، علی‌اصغر (۱۳۸۵). مبانی عرفان و احوال عارفان، تهران: اساطیر.
دامادی، سید محمد (۱۳۶۷). ابوسعیدنامه: زندگی‌نامه ابوسعید ابوالخیر، تهران: دانشگاه تهران.
رضایتی کیشه‌خاله، محرم (۱۳۸۴). تحقیق در رساله قشیری به تأملی در افکار و آثار امام قشیری، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی ایران.

زمانی، کریم (۱۳۸۲). شرح جامع مثنوی معنوی، تهران: اطلاعات.
سوزوکی، دایستز تیتارو (۱۳۸۳). مقدمه‌ای بر ذن بودیسم، ترجمه: منوچهر شادان، تهران: بهجت.
ابوروح، لطف‌الله ابن ابی‌سعد (۱۳۸۵). حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.

ضیایی، عبدالحمید (۱۳۹۵). بودیسم و صوفیسم، تهران: هزاره قنوس.
مایر، فریتس (۱۳۸۰). ابوسعید ابوالخیر: حقیقت و افسانه، ترجمه: مهر آفاق ایبوردی، زیر نظر: نصرالله پورجوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

محبتی، مهدی (۱۳۹۱). «چهره قشیری در اسرار التوحید»، در: متن‌پژوهی ادبی، ش ۵۴، ص ۸۹-۱۰۸.
محمد بن منور (۱۳۸۵). اسرار التوحید، تصحیح: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: آگاه.
مظاهری، عبدالرضا (۱۳۸۰). «اسقاط تکلیف در عرفان اسلامی»، در: مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی، ش ۱۶۰، ص ۵۲۵-۵۳۸.

Chan, W. T. (2001). "Transformation of Buddhism in China," in: *International Encyclopedia of Buddhism*, vol. 14.

Cleary (Translated from Chinese) (1998). *The Plat Form Sutra: The Zen Teaching of Hui-neng*, Boston and London: Shambhala.

E. B. (2001). "The School of Buddhism in China," in: *International Encyclopedia of Buddhism*, vol. 13.

Gakkai, Soka (2002). *Dictionary of Buddhism*, Motilal Banarsidass Publishers.

Jones, Lindsay (2005). *Encyclopedia of Religion*, Macmillan Reference.

Keown, Damien (2004). *Oxford Dictionary of Buddhism*, Oxford University Press.

Ming, Tu wei (1991). *Afterword Thinking of Enlightenment Religiously, Sudden and Gradual Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*.

Shih, Hu (2001). "Zen Buddhism in China: Origin and Development," in: *International Encyclopedia of Buddhism*, vol. 14, pp. 1936-1953.

References

- Abu Ruh, Lotfollah Ibn Abi Sad. 2006. *Halat wa Sokhanan Abu Said Abu al-Khayr (States and Words of Abu Said Abu al-Khayr)*, Foreworded, Edited & Annotated by Mohammad Reza Shafii Kadkani, Tehran: Sokhan. [in Farsi]
- Adonis (Ali Ahmad Said). 2006. *Tasawwof wa Surrealism (Sufism and Surrealism)*, Translated by Habibollah Abbasi, Tehran: Sokhan. [in Farsi]
- Ariya, Gholam Ali. 1999. *Tasawwof Abu Said Abu al-Khayr (Sufism of Abu Said Abu al-Khayr)*, Tehran: Abu Said Commemoration Congress. [in Farsi]
- Bastani Parizi, Mohammad Ibrahim. 2005. *Bargah Khaneghah dar Kawir Haft Kaseh*, Tehran: Science. [in Farsi]
- Chan, W. T. 2001. "Transformation of Buddhism in China" in: *International Encyclopedia of Buddhism*, vol. 14.
- Cleary (Translated from Chinese). 1998. *The Plat Form Sutra: The Zen Teaching of Hui-neng*, Boston and London: Shambhala.
- Damadi, Seyyed Mohammad. 1988. *Abu Said Nameh: Zendegi Nameh Abu Said Abu al-Khayr (Biography of Abu Said Abu al-Khayr)*, Tehran: University of Tehran. [in Farsi]
- E. B. 2001. "The School of Buddhism in China", in: *International Encyclopedia of Buddhism*, vol. 13.
- Gakkai, Soka. 2002. *Dictionary of Buddhism*, Motilal Banarsidass Publishers.
- Halabi, Ali Asghar. 2006. *Mabani Erfan wa Ahwal Arefan (Fundamentals of Mysticism and the States of Mystics)*, Tehran: Asatir. [in Farsi]
- Jones, Lindsay. 2005. *Encyclopedia of Religion*, Macmillan Reference.
- Keown, Damien. 2004. *Oxford Dictionary of Buddhism*, Oxford University Press.
- Mazaheri, Abd al-Reza. 2001. "Esghat Takjif dar Erfan Islami (Removal of Duty in Islamic Mysticism)", in: *Journal of the Faculty of Literature and Humanities*, no. 160, pp. 525-538. [in Farsi]
- Meier, Fritz. 2001. *Abu Said Abu al-Khayr: Haghghat wa Afsaneh (Abu Said Abu al-Khayr: Truth and Legend)*, Translated by Mehr Afagh Abyurdi, Supervised by Nasrollah Purjawadi, Tehran: University Publication Center. [in Farsi]

- Ming, Tu wei. 1991. *Afterword Thinking of Enlightenment Religiously, Sudden and Gradual Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*.
- Mohammad ibn Monawwar. 2006. *Asrar al-Tohid (Secrets of Monotheism)*, Edited by Mohammad Reza Shafii Kadkani, Tehran: Aware.
- Mojtaba, Mahdi. 2012. "Chehreh Ghoshayri dar Asrar al-Tohid (Ghoshayri's Face in the Secrets of Monotheism)", in: *Literary Text Research*, no. 54, pp. 89-108. [in Farsi]
- Pakatchi, Ahmad. 2013. *Jaryan-hay Tasawwof dar Asiyay Markazi (Sufism Currents in Central Asia)*, Tehran: Al-Hoda International Cultural, Artistic and Publishing Institute. [in Farsi]
- Rezayi Kisheh Khaleh, Moharram. 2005. *Tahghigh dar Resaleh Ghoshayriyeh ba Taammoli dar Afkar wa Athar Imam Ghoshayri (Research in Ghoshayriyeh Treatise with a Reflection on the Thoughts and Works of Imam Ghoshayri)*, Tehran: Society for the Appreciation of Cultural Works and Dignitaries. [in Farsi]
- Shih, Hu. 2001. "Zen Buddhism in China: Origin and Development", in: *International Encyclopedia of Buddhism*, vol. 14, pp. 1936-1953.
- Suzuki, Daisetsu Teitaro. 2004. *Moghaddameh-yi bar Zen Budism (An Introduction to Zen Buddhism)*, Translated by Manuchehr Shadan, Tehran: Bahjat. [in Farsi]
- Zamani, Karim. 2003. *Sharh Jame Mathnawi Manawi (Comprehensive Commentary of Mathnawi)*, Tehran: Information. [in Farsi]
- Ziyayi, Abd al-Hamid. 2016. *Budism wa Sufism (Buddhism and Sufism)*, Tehran: Hezareh Ghoghghnus. [in Farsi]