

منشأ رنج و راه‌هایی از دیدگاه بودا و ابوسعید ابوالخیر

حسین صابری ورزنده^۱، زهرا جهانی زنگبار^۲

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۸/۱۲/۱۲ - تاریخ پذیرش مقاله: ۹۹/۶/۳)

چکیده

رنج دریافتی درونی - عاطفی (در مقابل درونی - معرفتی / ارادی و جسمانی) است که همهٔ اینای بشر به‌نوعی با آن آشنا هستند و آن را در زیست درونی خود تجربه می‌کنند. از این جهت، راهی از آن یکی از مهم‌ترین مسائلی است که هر انسانی به آن نظر دارد. ابوسعید ابوالخیر به‌عنوان عارف مسلمان و بودا در کسوت بنیان‌گذار یک سنت دینی - معرفتی، در باب علت رنج و راه‌هایی از این وضعیت نامطلوب سخنانی گفته‌اند. این نوشتار با روش توصیفی - تحلیلی، درصدد تبیین نگاه این دو متفکر برآمده است. به نظر می‌رسد که در مقایسهٔ بین این آراء، هم بودا و هم ابوسعید، به‌نحوی مسئلهٔ رنج را با «ناآگاهی»، «خود» و «خواست» پیوند داده‌اند و «معرفت» و «اخلاق» را راهی برای رهایی از آن معرفی کرده‌اند. البته تفاوت‌های مهمی در تحلیل همین دو نکته به چشم می‌خورد که ناظر به فهم متفاوت آن‌ها از هستی، انسان و غایت اوست.

کلید واژه‌ها: ابوسعید، بودا، جهل، رنج، راهی، نفس.

۱. استادیار گروه ادیان و عرفان تطبیقی، پردیس فارابی، دانشگاه تهران، (نویسندهٔ مسئول)؛

Email: h_saberi_v@ut.ac.ir

Email: Jahani.z71@gmail.com

۲. کارشناسی‌ارشد ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه تهران؛

۱. مقدمه

رنج^۱ را تجربه اضطراب شدید و دردی^۲ دانسته‌اند که یک یا چند ساحت از تجربه انسانی (بدنی، روانی، اجتماعی و روحی) را تحت تأثیر قرار می‌دهد و ناظر به متحمل شدن یا تسلیم شدن به شرایط پایداری است که بهروزی انسان را تهدید می‌کند و عمیقاً شخصی است [47, p1743]؛ بنابراین، «نامطلوبی»، «انفعالی بودن» و «درونی بودن» سه ویژگی اصلی تجربه رنج است. برای این تجربه می‌توان ادعای جهان‌شمولی داشت [بنگرید به: 50, p1; 31, p8804]. بحث‌های گسترده‌ای در باب چیستی، انواع، علل، آثار و درمان رنج انجام شده است که دامنه به حوزه‌های دین‌شناسی، فلسفه و عرفان نیز کشیده شده است. در مباحث دین‌شناختی برخی منشأ دین را با چاره‌جویی برای فائق آمدن بر بی‌معنایی حاصل از رنج و اضطراب^۳ پیوند داده‌اند [52, p20]. در فلسفه دین نیز پدیده رنج با مسئله شر، عدل الهی و معنای زندگی مرتبط است [نک: ۳۰، صص ۹۷-۱۳۱؛ ۱۰، صص ۷۹-۱۰۷]؛ همچنین، در برخی متون مقدس، بر طبیعت رنج‌آفرین زندگی تأکید شده است. در سنت اسلامی و بودایی نیز مسئله رنج همواره مطرح بوده است. در این پژوهش بر آن هستیم تا به تبیین و مقایسه دیدگاه بودا و ابوسعید ابوالخیر در خصوص منشأ رنج و راه‌هایی بپردازیم. بودا حقیقت نخستینی را که هر انسانی باید بدان آگاهی حاصل کند، وجود رنج می‌داند و درصدد بیان راه برون‌رفت از آن برمی‌آید. ابوسعید ابوالخیر نیز زندگی انسان دچار نفسانیت را سراسر رنج معرفی می‌کند و با ارائه طریقه سیروسلوکی خاص، چگونگی رهایی از این وضعیت نامطلوب را تعلیم دهد؛ بنابراین، تحقیق پیش رو در اطراف سه پرسش سامان یافته است:

۱- دیدگاه بودا در باب منشأ رنج و راه‌هایی چیست؟

۲- دیدگاه ابوسعید ابوالخیر در باب منشأ رنج و راه‌هایی چیست؟

۳ نقاط اشتراک و افتراق بین این دو دیدگاه از چه قرار است؟

تحقیق مستقلی در باب دیدگاه ابوسعید درباره مسئله رنج صورت نگرفته است؛ اما مطالبی در برخی کتب و مقالات هست که با این موضوع ارتباط دارد. اهم این آثار عبارت‌اند از: ۱- اسفندیار، محمودرضا (۱۳۸۴): «ابوسعید ابوالخیر»، ۲- پورخالقی، مهدخت (۱۳۷۸)، «هیچ کس بن هیچ: اندیشه فناء فی الله و بقاء الله در آثار ابوسعید

1. suffering
2. pain
3. anxiety

ابوالخیر»، ۳- گراهام، تری (۱۳۸۴)، «ابوسعید بن ابی‌الخیر و مکتب خراسان»، ۴- مایر، فرتیس (۱۳۷۸)، ابوسعید: حقیقت و افسانه.

در باب نظریات بودا، برخی از اهم آثار به زبان فارسی (ترجمه و تألیف) عبارت‌اند از: ۱- چاترجی، ساتیش‌چاندرا؛ داتا، دریندراموهان (۱۳۸۴)، معرفی مکتب‌های فلسفی هند، ۲- خوشقانی، ندا؛ زروانی، مجتبی (۱۳۹۰)، «بررسی تحول آموزه رنج از بودا تا ذن»، ۳- زروانی، مجتبی؛ خوشقانی، ندا (۱۳۹۰)، «بررسی تطبیقی خاستگاه و غایت رنج در آموزه‌های بودا و عهد عتیق»، ۴- سوزوکی، د. ت (۱۳۸۰)، راه بودا، ۵- شایگان، داریوش (۱۳۵۶)، ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، ۶- مجر، مارک (۱۳۸۴)، «دیدگاه‌های بودایی درباره خاستگاه رنج».

جنبه‌های نوآورانه این تحقیق در دو زمینه است: الف: پرداختن به دیدگاه ابوسعید در باب رنج، ب: مقایسه بین دیدگاه ابوسعید و بودا.

۲. بودا و مسئله رنج

سیدارته گوتمه شکیمونی مشهور به بودا (۴۸۰/۵۶۳-۴۰۰/۴۸۳ ق.م) از مهم‌ترین حکیمانی است که در باب مسئله رنج سخنان ژرفی دارد. او را شاهزاده‌ای دانسته‌اند که به واسطه سوانحی، ترک منزل می‌گوید و پس از ریاضت‌ها و مراقبت‌ها، به روشنی می‌رسد و به همین جهت وی را بودا نامیده‌اند که به معنای فردی است که به بیداری یا به دانایی اعلی رسیده است [44, p32; 55, pp1059-1065]. البته در سرزمین هند، طرح مسئله رنج منحصر به شخصیت و مکتب بودا نیست [۷، ص ۲۷۰] و برای مثال، در تعلیم اوپنیشدی نیز مضامین ژرفی در این باب وجود دارد [39, Vol1, pp482-485]. در ادامه به بحث در باب حقیقت و منشأ رنج و همچنین، راه و غایت‌هایی از دیدگاه مکتب فکری بودا (بودیسم اولیه) می‌پردازیم.

۱.۲. حقیقت رنج و منشأ آن

مهم‌ترین دغدغه بودا تبیین منشأ رنج و راه‌هایی از آن است [36, p1; 38, p363]؛ بنابراین، پرسش انضمامی در باب وضعیت انسان برای وی در اولویت است [چاترجی و داتا، ۱۳۸۴، ص ۲۶۸]. البته انضمامیت دغدغه اصلی بودا وی را از تفکرات فلسفی ژرف به معنای اعم کلمه باز نداشته است و آنچنان که خواهیم دید، دیدگاه‌های او از تأملات

انتزاعی در باب کلیت هستی خالی نیست؛ اگرچه این تفکرات برای وی فی‌نفسه مطلوب نیست؛ بلکه از آن جهت که در راستای درک منشأ رنج و راه رهایی از آن قرار دارد، بودا به آن اهتمام ورزیده است. نکته دیگر اینکه سخنانی که از بودا روایت شده است، نظام‌مندی مرسوم آثار فلسفی و علمی را ندارد و ارائه نظام‌مند آن حاصل تلاش‌های اخلاف و شارحان است که در این مقاله نیز بر همین رویه به دیدگاه بودا پرداخته‌ایم.

از نگاه بودا «بنیاد جهان بر رنج است [57, I, i, 216]» و «تولد همانا و روبروشدن با رنج‌ها همانا [57, I, v, 537]». همین دو عبارت کوتاه نشان می‌دهد که بودا مسئله رنج را در دو سطح مطرح می‌سازد: ۱- در سطح هستی‌شناسی عام (رنج هستی‌شناختی) و ۲- در سطح هستی‌شناسی خاص (رنج انسان). از آنجاکه بحث بودا در حیطه انسان‌شناختی بر مقولاتی مبتنی است که در سطح متافیزیکی برای هستی برمی‌شمارد؛ بنابراین، از نظر منطقی، تبیین بودا از هستی در اولویت قرار دارد.

الف: رنج هستی‌شناختی: بودا در تحلیل خود از عالم هستی، به ذکر دو خصوصیت عام می‌پردازد که در همه مراتب هستی سریان دارند و بنابراین، می‌توان آن‌ها را خصوصیات موجود بماهو موجود دانست. هرآنچه هست از آن جهت که هست: ۱- ناپایدار است (آنیگه)^۱، ۲- فاقد جوهر ثابت است (آناتته)^۲ [نک: ۲۱، ص ۱۵۷]. آموزه آنیکه ناظر به ناپایداری همه چیز است [40, 20, 5]. هر لحظه نسبت به لحظه پیشین، وضعیت متفاوتی بر آنچه هست حکم فرماست [45, p19]. از این جهت، نه علت‌العلل ثابت و نه موجودیت نامشروط مجال بروز نمی‌یابند و همه چیز در صیوروت است. زنجیره‌ای از امور مشروط در یک نظام سراسر علی - البته بدون علت‌العلل - در پی یکدیگر تکون پیدا می‌کنند [54, VIII, 416a] و این دیدگاهی است بین سرمدی‌گرایی (قائل شدن به موجودی سرمدی و فارغ از زمان و حرکت و صیوروت که علت‌العلل همه تکونات است) و هیچ‌انگاری (هیچ موجودی اعم از پایدار و ناپایدار وجود ندارد) [۷، صص ۲۹۱-۲۹۶؛ 37, Vol1, pp158-162]. نتیجه منطقی آموزه آنیکه انکار جوهریت است (اناته) که بر مبنای آن، هیچ‌گونه جوهر پایداری در پس پدیدارها وجود ندارد و بنابراین، انسان نیز فاقد نفس جوهری یا خود جوهری است [40, 20, 7]. پس سعادت که در اوپنیشدها مدنظر است (آگاهی به این‌همانی آتمن و برهمن) در تلقی بودا مقبول نیست. آنچه

1. anicca

2. Anātta

هست، حالات و کیفیاتی به هم پیوسته^۱ و در سیورورت است [۷، صص ۲۹۸-۲۹۹]. خروجی چنین تلقی‌ای اذعان به رنج ساری در سراسر هستی است [6, 20, 40]. در زبان پالی واژه dukkha و در سانسکریت dukkha معادل رنج و ألم و ناخرسندی است [38, p363] و در مقابل آن، واژه sukha به معنای سعادت و لذت و آسایش قرار دارد [44, p61]؛ بنابراین، هستی با رنج همراه است [15, III, i, 57, 9, 41, 13, صص ۸۴-۸۵]. البته در تبیین هستی‌شناختی رنج ابهامی وجود دارد که چندان مطمئن نظر قرار نگرفته است و آن ارائه معنایی محصل از مترادف «بودن» و «رنجوری» است. چراکه رنج در معنای مرسوم آن، حالتی روان‌شناختی است که تحققش نیازمند ذهن شناسنده است و بنابراین، معلوم نیست که برای مثال، رنج برای سنگ که آن نیز موجودی ناپایدار و فاقد جوهر است، چه معنایی می‌تواند داشته باشد. اگر قرار است این خصوصیت رنجوری که بودا به موجود بماهو موجود نسبت می‌دهد، معنای محصلی داشته باشد، سه امکان تفسیری پیش روی ماست: ۱- بودا همه موجودات را دارای آگاهی می‌داند، ۲- کلام بودا ناظر به موجود بماهو موجود آگاه است و نه موجود بماهو موجود، ۳- بودا معنای خاصی را برای رنج مدنظر دارد که در مقابل تلقی اوپنیشدی از سعادت است (سعادت مساوی است با وحدت و ثبات و سرمدیت). همچنان که وحدت و ثبات و سرمدیت با بهجت همراه است یا به عبارتی همان بهجت است، کثرت و ناپایداری و بی‌جوهری نیز با رنج همراه است (تعبیر علی). یا مسامحتاً همان رنج است (تعبیر ترادفی). به نظر می‌رسد که امکان سوم با چهارچوب نظام فکری بودا همخوانی بیشتری دارد. در کل، آثار و تفاسیر موجود خالی از خلط و ابهام نیست.

ب: رنج انسانی: بودا وقتی رنج را در حیطة انسان شناختی مطرح می‌سازد، اذعان می‌کند که: «۱- رنج هست (واقع‌گرایی)، ۲- رنج را منشأیی است، ۳- رنج را پایانی است، ۴- طریقی است که به پایان یافتن رنج می‌انجامد (خوش‌بینی)» [22, 41, 104, III, i, 57, 17, pp3178-3180, 34]. از آنجاکه قانون علیت^۲ بر کل تفکر بودا مستولی است (علیت در جهان فیزیکی غیرآلی، جهان فیزیکی آلی، ساحت ذهن، ساحت اجتماعی و اخلاقی و نیز در ساحت حیات روحانی اعلی [46, p110]؛ پس، اگر رنجی هست، آن را علتی است؛ اما چون عالم وجود یکسره رنج است؛ بنابراین، زندگی انسان در چنین عالمی نیز نمی‌تواند خالی از رنج باشد، پس خود بودن با رنج کشیدن هم‌نشین می‌شود و چون

1. skandha/khandha

2. karma

از نظر بودا، انسان تا زمانی که در این وضعیت آگاهی زیست می‌کند، از چرخه بودن‌های پیاپی خلاصی ندارد: «تولد رنج است و بیماری رنج است و مرگ رنج است، وصال با آنکه دوست ندارید رنج است و فراق از دوست رنج است و نیافتن آنچه دل می‌طلبد رنج است...» [۱۷، جلد ۱، ص ۱۴۳]. سریان وجوه عام هستی‌شناختی (ناپایداری و نفی جوهر ثابت) به هستی انسان بودا را بر آن می‌دارد که بودن انسان را نیز رنج‌آمیز بداند. البته بالاترین نمود رنج در نظریه بازپیدایی‌های مکرر مجال بروز پیدا می‌کند. انسان نه ثبات دارد و نه نفس جوهری و چون گرفتار تولدهای مکرر است؛ بنابراین، متولد می‌شود، رنج می‌کشد، می‌میرد، باز متولد می‌شود، رنج می‌کشد و ...؛ مقولات انیکه و اناته به ما می‌گویند که چرا زندگی رنج‌آور است و مقوله بازپیدایی به ما می‌گوید که چرا به صورت مکرر و بی‌پایان دچار رنج هستیم. از این جهت، تنها طریق رهایی از رنج رهایی از تولد دوباره است؛ چراکه تا زمانی که هستیم، در رنجیم. با توجه به این دیدگاه، پرسش مهم این است: چگونه می‌توان از تولد دوباره خلاصی یافت؟ بودا در پاسخ به این پرسش، ابتدا به تبیین علت بازپیدایی می‌پردازد و سخن از سلسله دوازده‌گانه علت‌ها و معلول‌ها به میان می‌آورد که در انتها به بازپیدایی و سپس به استمرار رنج منتهی می‌شود [۲۶، ص ۵۶].

اگر از خود رنج به عنوان معلول نهایی آغاز کنیم، یازده علت را در پس خود خواهد داشت: ۱- رنج که با پیری و مرگ هم‌عنان است، حاصل تولد و پیدایش مکرر است (علت قریب)، ۲- تولد برآمده از موجودیت و صیوروت (یا آمادگی برای شدن) است، ۳- موجودیت حاصل چنگ‌زدن ذهن به اشیاء است، ۴- این چنگ‌زدن نتیجه عطش و میل است، ۵- میل از احساس برمی‌آید (لذاذ را در زندگی‌های پیشین چشیده‌ایم)، ۶- علت پدیدآمدن احساس تماس است، ۷- تماس هست چون شش بنیاد ادراک (پنج حس ظاهری و ذهن) وجود دارد، ۸- شش بنیاد ادراک را اسم‌ها و صورت‌ها (ارگانسیم ذهن و بدن) پدید می‌آورند، ۹- نام‌ها و صورت‌ها از دانستگی برمی‌آیند (شعوری که از زندگی پیشین همچنان با ما همراه است)، ۱۰- دانستگی یا آگاهی حاصل انطباعاتی است که از پیش داشته‌ایم، ۱۱- و درنهایت، این انطباعات شناختی نتیجه جهل^۲ نسبت به انیکه، اناته و دوکه هستند [57, II, i, 2; 49, pp96-108]. این زنجیره که با نادانی آغاز شده و با رنج پایان می‌یابد و باز در تولدهای بعدی تکرار

1. manas

2. avidyā

می‌شود، سمساره^۱ خوانده می‌شود [33, pp250-255; 58, p247]؛ بنابراین، بر فراز علل معرفتی، جهل به حقیقت جهان، انسان و زندگی قرار دارد (علت‌العلل) و در بالای علل روان‌شناختی / ارادی، دل‌بستگی و تمنا نقش ایفا می‌کند (علت میانی). حاصل این دو تولد مکرر است (علت قریب) که به رنج مکرر می‌انجامد (معلول نهایی).

۲.۲. راه و غایت رهایی

جهل که در سرسلسله علل رنج مکرر انسانی قرار دارد، در حوزه امر عاطفی / بدنی و روان‌شناختی / ارادی نیز خود را ظاهر می‌سازد که همانا دل‌بستگی و خواهش است؛ بنابراین، همه ابعاد وجودی انسان درگیر چنین وضعیت اسفباری است و طریقی که بودا برای رهایی مطرح می‌کند نیز باید همه ابعاد وجودی انسان را آماده رهایی کند:

۱- این پاسخ باید جواب‌گوی فقدان معرفتی باشد (بعد شناختی).

۲- این پاسخ باید جواب‌گوی نقص و انحراف عاطفی باشد (بعد اخلاقی).

بودا در تفصیل و تبیین حقیقت شریف چهارم که ناظر به ارائه دستورالعمل رهایی است، از راهی^۲ سخن می‌گوید که پایانش مستلزم رهایی کامل از محنت‌هاست [20, 40, 3; ۷، ص ۲۸۲]. این راه شامل هشت دستور است [41, 22, 21; 51, 141, 23]:

۱- نگرش درست: «شناخت رنج، شناخت منشأ رنج، شناخت پایان رنج و شناخت طریقی که به پایان رنج منتهی می‌شود [51, 141, 24]». ۲- عزم و اراده درست: «عزم به قطع علاقه، عزم به خوب‌خواهی، عزم به بی‌آزاری [51, 141, 25]». ۳- سخن درست: «خودداری از سخن خطا، خودداری از سخن بدخواهانه، خودداری از سخن درشت، خودداری از حرفی بی‌هوده [51, 141, 26]». ۴- کردار درست: «خودداری از کشتن موجودات زنده، خودداری از تملک مال غیر، خودداری از اعمال شهوانی [51, 141, 27]». ۵- معیشت درست: «ترک کسب معاش از طریق نادرست، کسب معاش از راه صحیح [51, 141, 28]». ۶- کوشش درست: «همت‌گماردن به جلوگیری از خیزش حالات شر و ناپاک ... همت‌گماردن به گستراندن حالات خوب [51, 141, 29]». ۷- تأمل درست: «تأمل پایدار در بدن بماهو بدن ... تأمل پایدار بر احساسات بماهو احساسات ... تأمل پایدار بر ذهن بماهو ذهن ... تأمل پایدار در متعلقات ذهن بماهو متعلقات ذهن و کنار گذاشتن آزمندی و غمناکی از برای جهان [51, 141, 30]». ۸- تمرکز درست:

1. Samsāra

2. mārga

«سالک منقطع از شهوات خالی از حالات ناپسند فراز می‌گیرد و به سطح اول مراقبه نائل می‌شود (استحکام فهم حقایق شریف) ... که همراه است با وجد و لذت؛ سپس، بر تفکر بالفعل و مداوم پای می‌فشارد ... تا به سطح دوم مراقبه می‌رسد که همراه است با طمأنینه و مجرد ذهن از افکار (وحدت ذهن)، همراه با وجد و سرور ... و چون وجد خاموشی گیرد، فرد با متانت و فهم متفکرانه به سطح سوم مراقبه صعود می‌کند و لذت همچنان باقی است ... و چون از لذت و ألم درگذرد به سطح چهارم مراقبه نائل می‌شود، دیگر نه دردی هست و نه لذتی؛ بلکه خلوص تام ذهن می‌ماند [51, 141, 31].»

می‌توان گفت که طریق‌رهایی از نگاه بودا شامل تلاش‌های سالک است در چهار بُعد ۱- شناختی (درک صحیح واقعیت)، ۲- اخلاقی (رعایت اخلاقیات نسبت به طبیعت و هم‌نوعان و مهار خواهش و اراده)، ۳- مراقبه‌ای (مراقبه نسبت به افکار و احوال درونی) و ۴- مطلق‌شدن آگاهی. آنچه در انتهای طریق‌رهایی به دست می‌آید، نجات است. چنین انسانی خود را از چرخه تناسخ و قید کرمه رها می‌سازد و به نجات که وصول به نیروانه^۱ است، نائل می‌شود، او اکنون یک ارهت^۲ است [۱۷، جلد ۱، ص ۱۳۸]. نیروانه که در ریشه لغوی به معنای «خاموش‌شده» است [35, p63]، وضعیتی است که عمدتاً با عبارات سلبی توصیف می‌شود: «خاموشی میل عطش به واسطه نابودی کامل تمایلات و این خاموشی، ای راهبان به‌مثابه چراغی است که دیگر بدان سوخت ندهند، به علت تمام‌شدن سوخت، شعله آن فرونشیند و آن چراغ خاموش شود [۱۶، ص ۱۴۵]». وضعیت نیروانه به معنای گریز از جهانی است که در شعله کام و آرزو پنهان است؛ یعنی نابودی سه شرنگ مهلک شهوات، نفرت‌ها و جهل‌ها و پندارها [42, p66]؛ ۱۱، ص ۱۶۹، ۷، ص ۲۷۷]. البته وصول به نیروانه لزوماً به مرگ فیزیکی نمی‌انجامد؛ فلذا در سنت بودایی ملزم به تمیز دو نوع نیروانه از یکدیگر شده‌اند [48, pp6628-6629]، نیروانه‌ای که به محض رسیدن به روشنایی دستیاب می‌شود (در این حالت، فرد به خواهش و رنج آگاه است؛ ولی وابسته آن‌ها نیست) و نیروانه‌ای که با مرگ فرد روشنایی می‌یابد، تحقق می‌پذیرد و او را به کلی از چرخه بازپیدایی می‌رهاند، این حالت نه ناظر به وجود است و نه لاجود [59, pp44-45; 43, p602]. با توجه به ابهامی که در خصوص رنج هستی‌شناختی مطرح شد، آموزه نیروانه نیز خالی از ابهام و پیچیدگی نیست. قطعاً بودا وضعیت نیروانه را نوعی تجربه تلقی می‌کند و تجربه نیازمند وجود تجربه‌کننده است؛ اما

1. nirvāna

2. arhat

وجودداشتن طبق هستی‌شناسی بودا با رنج همراه است، پس کسی که به نیروانه می‌رسد، در زمره موجودات نخواهد بود؛ اما اگر چنین شخصی وجود ندارد، پس نیروانه را چه کسی تجربه می‌کند؟ بودایی که در زندگی خود به رهایی رسیده، کیست و چگونه هم هست (حضور فیزیکی) و هم نیست (واصل به نیروانه است)؟ برای رهایی از همین مشکلات نظری است که عموماً تعبیراتی سلبی از نیروانه ارائه داده‌اند؛ اما همچنان می‌توان گفت که از دیدگاه فلسفی، ناسازگاری‌هایی بین هستی‌شناسی و انسان‌شناسی بودا وجود دارد.

۳. ابوسعید و مسئله رنج

ابوسعید ابوالخیر (۳۵۷-۴۴۰ ه.ق) را که متولد میهنه، قصبه‌ای از توابع خاوران میان ابیورد و سرخس است [۵، ص ۱۱۳]؛ باید عارفی از مکتب خراسان دانست [56, p145]. اثر مکتوب متیقنی از او به ما نرسیده و اشعاری که به وی نسبت داده‌اند [ر.ک: نفیسی، ۱۳۳۴]، جز سه بیت، وثاقت ندارد [۲۷، ج ۱، ص ۲۰۲؛ ۱۲، ص ۳۱۷]. در طریقت مرید ابوالقاسم بشر یاسین، ابوالفضل سرخسی، ابوعبدالرحمن سلمی و ابوالعباس قصاب بوده است [نک: ۱۴، ص ۶۱؛ 32, p377]؛ اما نسب فکری وی را باید در امتداد طریقت بایزید و حلاج دانست [۱۹، ص ۵۱]. در زمانه خود مشهور به اباحی‌گری و شرع‌گریزی بوده [۲، جلد ۳، ص ۱۲۳]؛ اما بر طبق سخنان خود او، مؤمن حقیقی باید رهی مصطفی باشد در تابعیت از سنت [۲۷، ج ۱، ص ۴۹؛ ۳، ص ۶۹]؛ همچنین، در تدوین آداب رفتار در خانقاه و در باب‌کردن رسم سماع تأثیر بسزایی داشته است [۲۳، ص ۲۱۶]. او را در همه علوم ظاهر و باطن به کمال دانسته‌اند [۲۲، ص ۶۹۵؛ ۲۹، ص ۱۱۵؛ ۳، ص ۶۰] و تأمل در باب منشأ رنج انسان و راه رهایی از آن نیز از جمله ژرفاندیشی‌های اوست.

۳.۱. منشأ رنج

عارف مسلمان غایتی ایجابی را مدنظر دارد که آن را منتهای سیروسلوک می‌داند و آن تقرب به خدا یا وصال اوست [نک. ۲۵، ص ۵۲۶]. موانعی برای وصول به این غایت وجود دارد که با توجه به آنچه از تعلیمات عارفان مسلمان سراغ داریم، اصل موانع را باید نفس آدمی (در مقام تعیین) دانست [۱۸، ص ۱۵۳، ۱۶۲، ۱۷۳، ۱۷۸، ۲۰۸، ۲۲۶، ۲۹۸، ۴، ص ۳۳۰، ۳۳۳-۳۳۴، ۳۳۹، ۳۴۱؛ ۲۴، ص ۱۰۸-۱۰۹]؛ فلذا سالک باید از این «خود»

به در آید «چنانکه شکوفه از شاخ درخت [۲۰، ص ۳۱۸] تا بتواند پای در صحرای عشق (مقام وحدت) نهد [۱۸، ص ۳۰۹]. ابوسعید نیز در ادامه همین سنت می‌اندیشد. ابوسعید وجود رنج در زندگی انسان‌ها را می‌پذیرد و از این جهت، وی را باید در زمرة واقع‌گرایان دانست [۲۷، ج ۱، ص ۱۰۰]. اصطلاحاتی که ابوسعید در توصیف وضعیت رنج‌آمیز زندگی به کار برده است و جملگی به وجه نامطلوب بودن آن اشاره دارند، عمدتاً عبارت است از: بی‌قراری [۲۷، ج ۱، ص ۱۹]، رنجوری [۲۷، ج ۱، ص ۱۰۴]، قبض و حزن و اندوه [۲۷، ج ۱، ص ۱۴۴ و ۵۱-۵۲]، وحشت [۲۷، ج ۱، ص ۵۱ و ۱۳۱]، تغییر و تلون و اضطراب [۲۷، ج ۱، ص ۱۳۱]، مطرود و سرگشته‌بودن [۲۷، ج ۱، ص ۳۱۰]، در بند و زندان بودن [۲۷، ج ۱، ص ۲۰۶]، تکلف [۲۷، ج ۱، ص ۲۰۱]، دوزخ [۲۷، ج ۱، ص ۲۰۶]؛ ۱۹، ص ۱۹۶] و پراکنده‌دلی [۱۹، ص ۱۹۷]. از این جهت، انسان گرفتار انسانی است که نه قرار در دل دارد و نه حیات را به کام می‌بیند؛ بلکه احساس شخص دربندی را دارد «زندان مرد بود مرد است... [۲۷، ج ۱، ص ۲۰۶]» که راه به جایی نمی‌برد و طعم ثبات و استقرار و روشنی و هدایت را نمی‌چشد. از عبارات منقول از ابوسعید برمی‌آید که خود وی نیز تا مدت‌ها برای رهایی از بُعد الهی (رنج حقیقی) دائماً در زهد و ریاضت به سر برده [۲۷، ج ۱، صص ۲۸-۳۱؛ ۳، صص ۷۵-۸۱] تا بتواند از رنج‌ها و خواری‌ها و مذلت‌ها برهد [۳، ص ۳۳] که البته پس از چندی، در زهد نیز بویی از شرک دیده و راه اخلاص پیشه کرده است [۲۷، ج ۱، صص ۳۴-۳۵].

در نگاه شیخ میهنه، همه رنج‌ها و مصائبی که انسان متحمل می‌شود، نتیجه «خود»خواهی انسان است؛ یعنی خواستن چیزی که در تعبیر او نفس خوانده می‌شود و باید مضمحل شود [۲۴، صص ۹۸-۱۰۱]: الشر انت و شر الشر انت [۲۷، ج ۱، ص ۳۰۶]. منظور از خودخواهی صرفاً کششی عاطفی نیست که برآمده از طبع یا تربیت خانوادگی باشد؛ بلکه به رویکرد کلی انسان در همه ساحات معرفتی، عاطفی، ارادی، زبانی و رفتاری‌اش اشاره دارد، نوعی گشودگی من‌محور به جهان هستی که خود متعین را سلسله‌گردان امور خویش می‌داند. چنین فردی در نگاه ابوسعید در رنج زندگی می‌گذراند: «همه وحشت‌ها از نفس است، اگر تو او را نکشی، او ترا بکشد [۳، ص ۱۲۰ و ۱۲۲]»؛ بنابراین، در تفسیر ابوسعید از علت رنج، نفس و خواهش‌هایی که از نفس نشئت می‌گیرد، محوریت دارد؛ اما عبارات منقول از وی متضمن تصورات مختلف و علی‌الظاهر ناسازگاری در باب شأن وجودشناختی نفس هستند که تفسیر دیدگاه وی را مشکل

می‌سازند. حداقل دو تصویر کلی از کلمات ابوسعید در باب نفس به‌عنوان منشأ رنج قابل استنتاج است. این تلقی‌ها را می‌توان تحت عناوین ۱- تلقی هستی‌شناختی (نفس متعین تقرر دارد) و ۲- تلقی ادراکی - معرفت‌شناختی (نفس متعین پنداری بیش نیست) دسته‌بندی کرد.

تلقی هستی‌شناختی: بر طبق این دیدگاه، نفس متعین انسان و شئون‌اتش (میل، شهوت، اراده، پندار و ...) از نظر هستی‌شناختی تقرر دارند و بنابراین، مانع‌رهایی وجه هستی‌شناختی دارد. از این جهت، سیروسلوک عرفانی نیز محتوا و غایت خاصی پیدا می‌کند، فرد باید به مدد سلوک، تحول هستی‌شناختی پیدا کند و از مقام نفس متعین خلاصی یابد (فنا‌ی تعین) و به حق نامتعین، زنده و پابرجا شود (بقای الهی). به عبارت دیگر، طی طریق این امکان را فراهم می‌کند که حدود و تعینات از باطن انسان زدوده شود و انسان تحت هدایت پیر و به توفیق و عنایت الهی [۱۹، ص ۱۸۵] به مقام اطلاق و لاتعین نائل شود. «خداوند ما دوست دارد که ... پست گرداندش و نیست کندش، چنانکه ازو اثر نماند. آنگاه به نور باقی بر آن خاک پاک تجلی کند [۱۹، ص ۱۸۲]». هست‌شدن حقیقی (رسیدن به عدم تعین) در گرو نیست‌شدن (فنا‌ی تعین) است [۲۷، ج ۱، ص ۳۱۰]؛ فلذا ابوسعید از خدا می‌خواهد که ابوسعید را از ابوسعید برهاند [۱۹، ص ۱۹۲]. البته باید توجه داشت که نفس متقرر یک امر منتزع و صرف نیست و حیاتش به استمرار شئون‌اتش وابسته است. هرچه این شئون‌ات فربه‌تر شوند، نفسانیت قوت بیشتری می‌گیرد و رنج افزون می‌شود. سه جنبه خواهندگی، زبانی و ذهن‌پروری، وزنه سنگینی را در تعالیم ابوسعید به خود اختصاص می‌دهند.

۱- میل و خواهش از مهم‌ترین شئون‌ات نفس است که نفس متعین از خود بروز می‌دهد و بسته به متعلقش انواع مختلفی به خود می‌گیرد. گاهی متعلق خواهش درونی و گاهی بیرونی است. متعلق درونی خواهش نفس «خود» است. انسانی که در همه امور درصدد حفظ هویت متعین خویش و فربه‌ترساختن خصوصیات و تمنیات و جوانب خود است، هرگز به‌رهایی نمی‌رسد؛ چراکه دقیقاً پشت به‌سوی گنج دارد و تکلف بر تکلف انبار می‌کند [۲۷، ج ۱، ص ۱۹۹]. متعلقات بیرونی خواهش نیز به متعلقات دنیوی (ثروت، شهرت، شهوت، منزلت و ... که به‌طور کلی، عبارت است از ترجیح امر مادی بر امر معنوی که در رأس همه خطاها دانسته شده) [۲۷، ج ۱، ص ۱۰۴، ۲۲۹ و ۲۸۹] و متعلقات اخروی (ترجیح نعمات بهشتی بر عشق به خداوند) [۲۷، ج ۱، ص ۱۹۹] تقسیم

می‌شود که موجبات «رنجوری عظیم» را مهیا می‌کنند [۲۷، ج ۱، ص ۱۰۴، ۲۸۹] و دل را پراکنده می‌سازند [۱۹، ص ۱۹۷]. در نهایت، ابوسعید پای فراتر نهاده، ادعای فراگیری می‌کند و هر نوع خواستی را که انسان در وضعیت نفس متعین از خود بروز می‌دهد، عامل رنج می‌داند [۲۷، ج ۱، ص ۳۱۰]. ۲- در سطح کاربرد زبانی و شأن کلامی نفس نیز، الفاظ «من» و «ما» مشکل‌آفرین است [نک: ۶، صص ۱۴۶-۱۴۷] و از نفسی صادر می‌شود که خود را در مقابل حق می‌بیند؛ فلذا خود ابوسعید هرگز چنین الفاظی را به کار نمی‌برده و «همیشه «ایشان» گفت [۲۲، ص ۶۹۵؛ ۱۹، ص ۱۹۹]. شیطان نیز که بسیار منی کرد، کارش به آنجا کشید که «در بازارها می‌گردد و می‌گوید با مردمان نگر تا منی نکنید و نگویید من و بنگرید تا چه آمد بر من از منی کردن [۲۷، ج ۱، ص ۲۹۷].

۳- تدبیرهای پستی که ناظر به فهم سخن نبی و زیستن بر طبق اوامر و نواحی الهی نیست نیز از جمله شئون نفس است که رنج‌آفرینی می‌کند؛ فلذا ابوسعید به ترک آن فرامی‌خواند [۲۷، ج ۱، ص ۱۹۳، ۳۰۱-۳۰۲]: السلامه فی التسلیم و البلاء فی التدبیر [۲۷، ج ۱، ص ۳۰۹، ۳۱۱-۳۱۲].

تلقی معرفت‌شناختی: طبق این تصویر، نفس متعین از نظر هستی‌شناختی تقرری ندارد؛ بلکه صرفاً در پندار آدمی موجود می‌کند. به بیان شیخ «هرکجا پنداشت توست دوزخ است و آنجا که تو نیستی همه بهشت است» [۲، جلد ۱، ص ۲۸۷؛ ۱۹، ص ۱۹۶]، از این جهت، جوهری به نام نفس مقبول وی نیست؛ بلکه صرفاً پنداری است که در ساحت آگاهی غیرجوهری ظهور می‌یابد و موجبات رنج را فراهم می‌سازد. آن‌چنان‌که از عبارات منقول از ابوسعید برمی‌آید، موجودانگاری نفس ناظر به هواست، هوایی که باز پدیداری است غیرجوهری و از جانب خدا ظاهر می‌شود (ثمره غیرت جمال حق بر جمال حق و همچنین، مداخلیت اراده خدا در مسئله رنج) تا حجاب پدید آید و چون این هوا به تازیانة سلوک رفع شود، حجاب نیز مرتفع می‌شود [۱۹، ص ۱۹۸]. در راستای همین تصویر است که وقتی پرسش از ماهیت تصوف می‌شود، تصوف را نوعی شرک می‌داند و در تبیین آن می‌گوید: «از بهر آنکه تصوف دل از غیر و جز نگاه‌داشتن است و غیر و جز نیست [۲۷، ج ۱، ص ۲۴۴].» این عبارت دو سویه دارد: یکی اینکه جز خدا موجودیتی برای ابوسعید مقبول نیست و دیگر اینکه اگر غیری وجود ندارد، پس دلی جوهرین نیز که غیر باشد یا اندیشه و میل غیر در خود داشته باشد، وجود ندارد (قرابت با نگاه اوپنیشدی). اگر چنین تحلیلی صحیح باشد، این فقره منقول از ابوسعید را که «اینجا بشریت نمانده است، اینجا نفس نمانده است، اینجا همه حق است [۱۹،

ص ۱۶۰] «می‌توان از نظر معنایی بازخوانی کرد و به جای لفظ «نمانده است»، «نبوده، نیست و نخواهد بود» را گذاشت. به بیان خود وی: «او بود و ما نبودیم و او خواهد بود و ما نباشیم [۲۷، ج ۱، ص ۲۹۹]؛ بنابراین، «حق تعالی هست است و هست را بتوان دید و درویش نیست است، نیست را نتوان دید [۲۷، ج ۱، ص ۳۰۰] و آن ذکر که بنده از خدا در میان می‌آورد چون «نیکو بنگری او می‌خود را یاد کند و بنده هیچ کس نیست در میانه [۲۷، ج ۱، ص ۳۰۰]». مخلص کلام آنکه شناخت صحیح نفس زمانی حاصل می‌گردد که آگاهی به معدوم بودن نفس صورت پذیرد و این مقدمه شناخت (من عرف نفسه بالعدم، عرف ربه بالوجود [۲۷، ج ۱، ص ۳۰۵]) و رهایی است.

۲.۳. راه و غایت رهایی

با توجه به پیچیدگی تحلیلی که ابوسعید در باب منشأ رنج دارد، تجویزات وی در خصوص رهایی نیز، چندبُعدی است: هم به جنبه‌های فردی زیست انسان گرفتار ارتباط دارد و هم به شأن اجتماعی او پیوند خورده است، هم به ابعاد خَلقی - خُلُقی (تجویزات سلوکی - اخلاقی) می‌پردازد و هم حیطة معرفتی را مدنظر دارد.

بایسته‌های معرفتی: جویندگان رهایی در دو سطح باید کسب معرفت کنند تا بتوانند مقدمات لازم برای رهایی از رنج را فراهم سازند. در مرتبه اول نیازمند آگاهی‌هایی اولیه هستند که عقلانیت مرسوم آدمی می‌تواند بر پایه توانایی طبیعی خود به آن‌ها نائل شود. این التفات‌های حداقلی عبارت‌اند از آگاهی به اینکه: ۱- زندگی ما مملو از رنج است و شادی‌های آن نیز شادی حقیقی نیست [۲۷، ج ۱، ص ۴۹]، ۲- این رنج‌ها امری است عارضی و امکانی [۳، ص ۱۹۸]، ۳- علت‌العلل این رنج‌ها زندگی مبتنی بر نفس‌مداری و خواهش است [۳، ص ۱۲۲]، ۴- پیران طریقت از این رنج‌ها نجات یافته‌اند و برنامه‌ای برای نجات ما نیز دارند [۲۷، ج ۱، ص ۳۸، ۳۹، ۴۴، ۵۲].

سطح دیگری از معرفت لازم برای رهایی به واسطه تزکیه پدید می‌آید [نک: ۲۴، صص ۹۵-۹۰] و با عقل حسابگر قابل احصا و ادراک نیست [۲۷، ج ۱، ص ۳۰۷]. به کشف قلبی بی‌واسطه است که انوار حقیقت ادراک می‌شود [همان، ص ۳۰۸]. قطعاً متعلق چنین کشفی وحدت و امر بی‌تعیین است [۱۹، ص ۱۶۰]. نکته نهایی اینکه آدمی باید التفات خود را از جانب امور گذشته و آینده برهاند، چه گذشته و آینده معدوم است [۲۷، ج ۱، ص ۳۰۷]. پس می‌توان گفت: الحیوه بالعلم و الراحه فی المعرفه [۲۷، ج ۱، ص ۳۰۸].

بایسته‌های اخلاقی: ابوسعید از نخستین پیران تصوف بوده که قوانین خاصی را

- برای سلوک و خانقاه‌نشینی تأسیس کرده [۱، ص ۵۱] و در کنار این قواعد [۲۷، ج ۱، صص ۳۱۶-۳۱۷]^۱ به شکل مفردات، تجویزاتی اخلاقی را برای سالکان ارائه کرده است:
- ۱- بایسته‌های زبانی: الف: عدم به‌کاربردن «من» و «ما» در ساحت گفتار و زبان [۲۲، ص ۶۹۵؛ ۲۷، ج ۱، ص ۳۰۴]. ب: ذکر و استغفار و دعا و قرائت قرآن به‌خصوص در سحرگاهان [۲۷، ج ۱، صص ۳۱۶-۳۱۷]. ج: دوری از پرحرفی و ترجیح سکوت بر کلام (همان).
- ۲- بایسته‌های جوارحی: الف: دوری از حرام‌خواری [۲۷، ج ۱، ص ۱۰۳، ۱۷۵-۱۷۶]. ب: پاک‌ی و طهارت بدن و جامه [۲۷، ج ۱، ص ۴۱۶]. ج: دوری از پرخوری [۲۷، ج ۱، ص ۳۱۷]. د: ریاضات و بیداری‌های شبانه به‌خصوص تداوم نماز شب و ذکر سحرگاه [همان]. البته ریاضات شاقه و کناره‌گیری تام از خلق در تعالیم ابوسعید جایی ندارد [۲۷، ج ۱، صص ۳۴-۳۵، ۳۱۴؛ ۸، صص ۴-۵].
- ۳- بایسته‌های رفتاری: اصل اخلاق باید محبت نسبت به دیگران باشد: شامل دستگیری از نیازمندان و مراعات حال مردمان [۲۷، ج ۱، صص ۳۱۶-۳۱۷، ۲۰۹]. رفق و مدارا با اهل معصیت [۲۷، ج ۱، صص ۳۱-۳۳؛ ۲۳، ص ۲۴۷] و نیازردن حیوانات [نک: ۸، صص ۸-۹].
- ۴- بایسته‌های ناظر به میل و خواهش: سالکان باید خواهش را در درون خود خاموش کنند. این خواهش می‌تواند خودخواهی [۲۷، ج ۱، ص ۱۹۹]. خواهش شهوانی [۲۷، ج ۱، ص ۱۰۴]. خواهش نسبت به نعمات دنیوی [۲۷، ج ۱، ص ۱۹، ۱۶۷، ۳۱۷؛ ۱۹، ص ۱۸۳]. میل به نعمات و وعده‌های اخروی [۲۷، ج ۱، ص ۱۹۹] و درنهایت، مطلق خواهش باشد [۲۷، ج ۱، ص ۳۱۰]. با توجه به فراروی از ایمان ناظر به آخرت، معنای بندگی نیز تحول کامل پیدا می‌کند. بنده حقیقی خداوند فردی نیست که کسب کمالات می‌کند و بدین واسطه هویت متعین خود را فریه‌تر می‌سازد؛ بلکه ابوسعید «قاعده بندگی» را بر نیستی می‌داند و «اثبات در صفات» فرد را حجاب می‌شمارد، چه «اثبات صفت خداوند است [۱۹، ص ۱۹۵؛ ۲۷، ج ۱، ص ۳۰۲].»
- بایستگی پیر:** وجود پیری راهبر برای وصول به حقیقت و رهایی ضرورت دارد [۲۴، صص ۱۰۵-۱۰۶]. «تا بدانجا که هر که را پیری نبود، از وی هیچ برنیاید [۱۹، ص ۲۰۰؛ ۲۷، ج ۱، صص ۴۶-۴۸].» پیر هم رفع موانع روحی می‌کند، هم دافع بلایای اجتماعی است و هم در کسوت پزشکی آلام جسمانی ظاهر می‌شود. در این نگاه، پیر بدون حضور فیزیکی و حیات این جهانی نیز می‌تواند دستگیری کند [۲۷، ج ۱، صص ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۴، ۵۲].

سالک در نهایت سلوک خود از وضعیت رنج‌رها می‌شود، تعیینش مضمحل و بی‌تعیینی به تجربتش ورود می‌کند و می‌تواند در زبان نیز نفی امر بشری و تقرر تام امر الهی را ادعا کند [۱۹، ص ۱۶۰]. وضعیت بهشتی بر زندگی فرد مستولی می‌گردد [۲۷، ج ۱، ص ۲۸۷]. فرح و انبساط جایگزین قبض و اندوه می‌گردد [همان، ص ۱۴۵] و چه‌بسا موجب فریبی تن شود [۱۹، ص ۱۸۵]. زبان آن‌چنان‌که باید توان بیان چنین وضعیتی را ندارد [نک: ۲۷، ج ۱، ص ۴۹]. در چنین مقامی شیخ در جامه خود جز خدا نمی‌بیند [۲۷، ج ۱، ص ۲۰۲]، خود را «هیچ‌کس بن هیچ‌کس» می‌نامد [۲۷، ج ۱، ص ۲۶۵] و ادعای قدم می‌کند [۲۷، ج ۱، ص ۶۹]؛ بنابراین، می‌توان گفت که از نظر هستی‌شناختی وضعیت‌هایی کاملاً ایجابی است (به‌وحدت‌رسیدن)؛ اما چون این وضعیت هستی‌شناختی فراتر از طور عقل است، از جهت معرفتی و زبانی، مفاهیم و عبارات ایجابی چندان کارایی ندارد و شیخ روی به سوی مدعیات سلبی می‌آورد.

۴- مقایسه و نتیجه‌گیری

از نگاه تاریخی، چه‌بسا بتوان مدعی نوعی تأثیرپذیری عرفان خراسان از اندیشه بودایی به‌خصوص در بحث نفی وجود نفس متعین و اخلاق محبت شد. مجرای این تأثیر را باید در حضور بودائیان در خراسان قرون اولیه اسلامی سراغ گرفت و همچنین، آموزه‌هایی که احیاناً بر تأملات صوفیانی چون بایزید (هرچند غیرمستقیم) مؤثر افتاده و سپس در مکتب تصوف خراسان به خرقانی و ابوسعید نیز رسیده است؛ اما آنچه در این مقاله مطمح نظر قرار گرفته است، تبیین وجوه تشابه و تفارق بنیادین بین دیدگاه‌های بودا و ابوسعید بوده است. مقایسه بین آرای این دو اندیشمند را می‌توان تحت چهار عنوان صورت‌بندی کرد: الف: حقیقت رنج، ب: منشأ رنج، ج: طریق‌رهایی و د: وضعیت‌غایی.

الف: مقایسه در حقیقت رنج: در باب حقیقت رنج آنچه در بادی نظر به ذهن متبادر می‌شود این است که هم بودا و هم ابوسعید را می‌توان از جمله واقع‌گرایان دانست. واقع‌گرایی بودا و ابوسعید را می‌توان بدیلی در مقابل تفکراتی دانست که به‌کلی هر نوع کثرت را نفی می‌کنند و به وحدت صرف قائل‌اند که در این صورت، تقابل بین «عامل ایجاد رنج»، «رنج» و «سوژه رنجور» نیز بی‌معنا می‌شود و یا حداقل به‌نوعی پندار /

۱. در این فضای فکری، رقص و سماع نه تنها مطرود نیست، بلکه لازم می‌نماید و ابوسعید بدان فرامی‌خواند [۲۷، ج ۱، ص ۸۵].

مایا فروکاسته می‌شود. از این جهت و با توجه به اینکه هم بودا و هم ابوسعید هر دو قائل‌اند که انسان واقعاً در سطحی از زندگی از نظر روان‌شناختی رنج می‌کشد و عواملی برای آن معرفی می‌کنند، می‌توان نتیجه گرفت که در جبهه واقع‌گرایان قرار دارند. البته ذکر یک نکته لازم است: اگر نگاه وحدت صرف را در ابوسعید تأیید کنیم، می‌توان محملی برای غیرواقعی‌پنداشتن رنج در چنین نظامی یافت و ما بر اساس «دریافت در بادی نظر» و همچنین، بر مبنای «اکثریت شواهد متنی» و «زمینه اسلامی نظام فکری ابوسعید» که به نحوی جانب کثرت‌گرایی را تأیید می‌کنند، وی را از جمله واقع‌گرایان دانستیم. در کنار این وجه تشابه در سطح کلان، وجوه تفارق قابل‌توجهی نیز بین دیدگاه آن‌ها در باب حقیقت رنج وجود دارد. ۱- آن وجه عام و هستی‌شناسانه‌ای که بودا برای رنج برمی‌شمارد، در نزد ابوسعید مطرح نیست. آنچه از عبارات منقول از ابوسعید می‌توان استنتاج کرد، رنج را صرفاً در حیطه انسانی برقرار می‌داند و در نسبت با زندگی ذهنی - روانی انسان تحلیل و تبیین می‌کند؛ بنابراین، وجه متافیزیکی در تبیین حقیقت و محدوده حضور رنج، به بودا این امکان را می‌دهد تا به نوعی تلقی خاص از هستی دست پیدا کند که در حیطه آگاهی فهم عرفی نیست و نیازمند تأمل باریک‌بینانه است؛ اگرچه درون‌نگری و یافته‌های فهم عرفی را نیز رد نمی‌کند. درمقابل، ابوسعید که صرفاً مبتنی بر یافته‌های مستقیم آگاهی درون‌نگرانه انسانی به ایجاب رنج حکم می‌دهد، دیدگاهی را تدارک می‌بیند که می‌تواند فهم عرفی و درون‌نگری بسیط را نیز مثبت آن بداند. این تمایز در دیدگاه، در واقع، به پیشینه اسلامی ابوسعید نیز ارتباط دارد. نگاه بدبینانه به هستی با رویکرد اسلامی به عالمی که خدای خیر در آن به خالقیت پرداخته و بنابراین، عالم آفرینش ریشه در بنیان خیر دارد، سازگار نیست. ۲- در حیطه وجود انسانی، بودا رنج را با مسئله بازپیدایی در پیوند می‌بیند، به نحوی که گویا بارزترین وجه حقیقت رنج در ساحت انسانی، پدیده تکرار نوع زیستنی است که در بطن رنج هستی‌شناختی، دائماً انسان را در شرایطی مشابه قرار می‌دهد و امکان تجربه نوعی دیگر از زیستن را که رهایی در آن قابل تحقق است، از آدمی سلب می‌کند؛ ولی در نگاه ابوسعید، از یک سو، چون زمینه هستی‌شناختی و تکوینی رنج وجود ندارد (غلبه خوش‌بینی مبتنی بر نگاهی که خدای خیر را سرمنشأ قرار می‌دهد) و از سوی دیگر، فلسفه تاریخی که در اسلام و در میان مسلمانان (عمدتاً) مقبول افتاده، ناظر به نگاه خطی به مسیر تاریخ است، وجه تناسخ‌گرایانه تفکر بودا مجال بروز پیدا نمی‌کند.

ب: مقایسه در منشأ رنج: در خصوص منشأ رنج، هم ابوسعید و هم بودا در وجه کلان، بر روی دو عامل جهل (عامل معرفتی) و خواهش (عامل روان‌شناختی) تکیه می‌کنند؛ اما در تفصیل این دو عامل اختلاف نظرهایی به چشم می‌خورد، به اضافه اینکه ابوسعید به نحوی پای اراده خداوند را نیز به مسئله باز می‌کند که نمونه‌ای در تفکرات بودا ندارد. در خصوص عامل معرفتی، از نظر بودا جهل نسبت به حقیقت رنج و بستر هستی‌شناختی آن، امکان‌رهایی و راه‌رهایی نقش مهمی ایفا می‌کنند؛ اما در نگاه ابوسعید چون حقیقت رنج وجه هستی‌شناختی ندارد و صرفاً بر داده‌های فهم عرفی مبتنی است، جهل نسبت به اصل آن موضوعیت ندارد؛ بلکه جهل نسبت به شدت و شمول آن اهمیت دارد؛ اما در خصوص امکان‌رهایی و راه‌رهایی، چون ابوسعید فهم عرفی را ناپسندیده می‌داند و آگاهی صحیح و سلوک درست را شرط می‌انگارد، با بودا هم‌راستاست. در باب جهل نسبت به بستر متافیزیکی رنج (به معنی الاخص: متافیزیک نفس و به معنی الاعم: متافیزیک هستی)، با توجه به اینکه بودا وجود جوهر مستقل نفسانی را نمی‌پذیرد، اگر تصویر اولیه در نفس‌شناسی ابوسعید را مبنا قرار دهیم که بر طبق آن، نفس متعین تقرر دارد؛ اما می‌تواند از قید تعیین رها شود، نگاهش با بودا متفاوت خواهد بود؛ اما اگر تصویر دوم از اندیشه نفس‌شناختی ابوسعید را بپذیریم که بر اساس آن، نفس متعین تقرر هستی‌شناختی ندارد؛ بلکه صرفاً در ذهن سیال انسان موجود انگاشته می‌شود. در این صورت، هر دو محقق ناآگاهی به عدم وجود نفس جوهری را دست‌اندرکار می‌دانند و به وفاق می‌رسند؛ اما در بُعد هستی‌شناختی، بودا جوهر ثابت کیهانی را هم نفی می‌کند و خدایی جوهرین را به رسمیت نمی‌شناسد؛ ولی در نزد ابوسعید به‌عنوان یک عارف مسلمان، خدا در مقام هستی تام و ثابت تقرر دارد و ابوسعید نمی‌تواند همچون بودا، جهل به نبود جوهر کیهانی را از عوامل رنج معرفی کند؛ اما در باب عامل روان‌شناختی یا به عبارتی خواهش، در نهایت، نوعی هم‌آوازی کلی بین بودا و ابوسعید وجود دارد و آن اینکه مطلق خواهش‌های برآمده از وضعیت انسان در رنج را رنج‌افزا می‌دانند و به ترک آن فرامی‌خوانند. پس امیال از آن جهت که صادر از انسانی هستند که گرفتار در جهل یا تعین است، ظهورشان توأم با تزاحم و تضاد و ناکامی و زودگذری و ملال است و انسان تا زمانی که در چنین وضعیتی قرار دارد، امکان‌رهایی از رنج برای وی میسر نخواهد شد. نهایتاً نکته‌ای که در برخی عبارات منقول از ابوسعید وجود دارد و ناظر به پیشینه اسلامی تفکرات او البته با خوانش اشعری است و مطابقی در اندیشه‌های بودا

ندارد، تأکید او بر مدخلیت اراده خدا در تبیین علت رنج است که هم‌عرض بحث جهل و خواهش مطرح می‌شود. در این روایت، ما با خدایی مواجه‌ایم که به «اراده جزافیه» قدرت و قهاریت مطلق خود را در ساحت آفرینش ظاهر می‌سازد و نسبتی بین اراده خدا و مسئله رنج در قالب مفهوم تقدیر الهی مجال بروز پیدا می‌کند؛ بنابراین، در کنار طرح علل انسانی شامل جهل و خواهش، ابوسعید نوعی تبیین اراده‌محورانه البته با بستر الهیاتی را نیز لازم می‌بیند که برآمده از بستر فرهنگ اسلامی - اشعری اوست.

ج: مقایسه در طریق‌رهایی: می‌توان هر دو طریق معرفی شده از سوی بودا و ابوسعید را راه تعادل و میانه‌روی دانست؛ چراکه بدیل‌هایی از قبیل «بی‌عملی»، «اباح‌گری»، «جبری‌مسلكی (تقدیر محتوم)»، «ناممکنی‌رهایی» و یا «ریاضات شاقه» جزء تعلیمات هیچ‌کدام از آن‌ها نیست. درمقابل، هر دو با توجه به اینکه علت رنج را ناظر به وجوه معرفتی و روان‌شناختی دانسته‌اند، در مقام پاسخ نیز سعی کرده‌اند که نسخه‌هایی تجویز کنند که غایتش اصلاح نقیصه در همین دو بُعد باشد؛ فلذا در آموزه‌های خود به برخی راهکارهای معرفتی (آگاهی به علت رنج و راه‌رهایی) و اخلاقی (عمدتاً شامل ترک تعلق، حفظ زبان، دوری از خودخواهی و شهوت‌رانی و زیادت‌طلبی، کسب روزی مشروع و مراقبه در قالب تمرکز ذهنی به روایت بودا و در کسوت ذکر به روایت ابوسعید) پرداخته‌اند؛ اما بحث بندگی و نماز و نیایش و همچنین، ترک تعلق نسبت به نعمات اخروی که در تعالیم ابوسعید وجود دارد، با توجه به بستر هستی‌شناختی اندیشه‌های بودا و نبود وجه آخرت‌شناسانه، جایگاهی را به خود اختصاص نمی‌دهد. البته به‌مهربودن با دیگران در این میانه، باز نقطه اشتراک بین بودا و ابوسعید است. انسانی که در نسبت با هم‌نوع و در معنایی عام‌تر با هر موجود زنده از خود شقاوت و غلظت و بدخویی نشان می‌دهد؛ درواقع، همچنان محصور در وضعیتی است که رنج‌آفرینی را باید عنصر تفکیک‌ناپذیر آن دانست.

د: مقایسه در وضعیت‌رهایی: شرح وضعیت انسان‌رهایی یافته نیز از نظر بودا و ابوسعید دارای اشتراکات و افتراقاتی است. مهم‌ترین اشتراکات بین دو دیدگاه عبارت است از: ۱- رنج در وضعیت‌رهایی پایان می‌پذیرد و انسان به مرتبه نجات نائل می‌شود؛ ۲- نفس متعین در وضعیت‌رهایی دیگر محلی از اعراب ندارد و مصدر خواهش‌ها و تمایلات نیست و ۳- از نظر هر دو اندیشمند، کیفیت و حلق وضعیت‌رهایی و محتوای تجربه آن بیان‌ناپذیر است و برای انسانی که نظر به کثرت و تعینات دارد با هیچ عبارتی

قابل تعریف و توضیح مطابقی نیست. وجه افتراق نیز عبارت است از: ۱- بودا این نگاه سلبی در حوزه زبان و معرفت را به حیطة هستی‌شناختی هم سرایت می‌دهد، بدین معنا که درنهایت، وقتی آگاهی مطلق می‌شود؛ دیگر متعلقی برای آگاهی وجود نخواهد داشت و صرف «آگاهی محض» باقی می‌ماند؛ اما ابوسعید که در بستر اسلامی می‌اندیشد، نگاه ایجابی را بر نگاه سلبی غالب می‌کند و قائل است که متعلقی هستی‌شناختی برای آگاهی فرد‌رهایی یافته وجود دارد و انسان واصل تجربه‌ای ایجابی خواهد داشت که عبارت است از تجربه وجود مطلق ایجابی یا خداوند. ۲- ضرورت راهنما هم در نگاه بودا (به‌استثنای مکتب مه‌ایانه) چندان جایگاهی ندارد؛ اما پیر برای ابوسعید از جمله ملزومات طی طریق حق و؛ بلکه ظهور تام خود حق است.

منابع

- [۱]. آریا، غلامعلی (۱۳۷۸). «ابوسعید و نظام خانقاهی»، مجموعه مقالات سمینار ابوسعید ابوالخیر، انتشارات بین‌المللی الهدی، صص ۵۱-۶۶.
- [۲]. ابن حزم، علی بن احمد (۱۴۱۶ه.ق). *الفصل فی الملل و الأهواء و النحل*، جلد ۳، دارالکتب العلمیه، بیروت.
- [۳]. ابوروح، جلال‌الدین (۱۳۸۴). *حالات و سخنان ابوسعید؛ مصحح: محمدرضا شفیعی کدکنی*، نشر سخن.
- [۴]. برتلس، یوگنی ادواردویچ (۲۵۳۶ شاهنشاهی). *تصوف و ادبیات تصوف*، مترجم: سیروس ایزدی، انتشارات امیرکبیر.
- [۵]. اسفندیار، محمدرضا (۱۳۸۴). «ابوسعید ابوالخیر»، *آشنایان ره عشق*، به کوشش محمدرضا اسفندیار، مرکز نشر دانشگاهی، صص ۱۱۳-۱۳۴.
- [۶]. پورخالقی، مهدخت (۱۳۷۸). «هیچ‌کس بن هیچ: اندیشه فناء فی الله و بقاء الله در آثار ابوسعید ابوالخیر»، مجموعه مقالات سمینار ابوسعید ابوالخیر، انتشارات بین‌المللی الهدی، صص ۱۳۷-۱۶۲.
- [۷]. چاترجی، ساتیش چاندرا؛ داتا، دریندراموهان (۱۳۸۴). *معرفی مکتب‌های فلسفی هند*، مترجم: فرناز ناظرزاده کرمانی، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- [۸]. خوانساری، محمد (۱۳۷۸). «روان‌شناسی ابوسعید ابوالخیر»، مجموعه مقالات سمینار ابوسعید ابوالخیر؛ انتشارات بین‌المللی الهدی، صص ۱-۱۴.
- [۹]. خوشقانی، ندا؛ زروانی، مجتبی (۱۳۹۰). «بررسی تحول آموزه رنج از بودا تا ذن»، *ادیان و عرفان*، ۱/۴۴، صص ۳۹-۶۲.

- [۱۰]. دیویس، برایان (۱۳۹۱). مقدمه‌ای بر فلسفه دین، مترجم: ملیحه صابری نجف‌آبادی، انتشارات سمت.
- [۱۱]. رادها کریشنن، سروپالی (۱۳۸۷). تاریخ فلسفه شرق، مترجم: خسرو جهان‌داری، علمی و فرهنگی، تهران.
- [۱۲]. ریپکا، یان و دیگران (۱۳۸۵). تاریخ ادبیات ایران، مترجم: عیسی شهابی، انتشارات علمی و فرهنگی.
- [۱۳]. زروانی، مجتبی؛ خوشفانی، ندا (۱۳۹۰). «بررسی تطبیقی خاستگاه و غایت رنج در آموزه‌های بودا و عهد عتیق»، اندیشه دینی، شماره ۴۱، صص ۸۱-۱۰۶.
- [۱۴]. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۹). جستجو در تصوف ایران، انتشارات امیرکبیر.
- [۱۶]. سوزوکی، د. ت (۱۳۸۰). راه بودا، مترجم: ع. پاشایی، نگاه معاصر، تهران.
- [۱۷]. شایگان، داریوش (۱۳۵۶). ادیان و مکتب‌های فلسفی هند، تهران، امیر کبیر، چ چهارم.
- [۱۸]. شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۵). دفتر روشنائی: از میراث بایزید بسطامی، انتشارات سخن.
- [۱۹]. شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۶). چشیدن طعم وقت: مقامات کهن و نویافته ابوسعید، انتشارات سخن.
- [۲۰]. شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۹۱). نوشته بر دریا: از میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی، انتشارات سخن.
- [۲۱]. شومان، هانس (۱۳۷۵). آئین بودا: تعلیمات و مکتب‌های بودایی، مترجم: ع. پاشایی، نشر فیروزه.
- [۲۲]. عطار، محمدبن ابراهیم (۱۳۹۱). تذکره الأولیاء، مصحح: محمد استعلامی، انتشارات زوار.
- [۲۳]. گراهام، تری (۱۳۸۴). «ابوسعید بن ابی‌الخیر و مکتب خراسان»، میراث تصوف، ویراستار: لئونارد لویزن، مترجم: مجدالدین کیوانی، نشر مرکز، ج ۱، صص ۲۱۵-۲۶۴.
- [۲۴]. مایر، فرتیس (۱۳۷۸). ابوسعید: حقیقت و افسانه، مترجم: مهرآفاق بایبوردی، نشر دانشگاهی.
- [۲۵]. مایل هروی، نجیب (۱۳۷۴). «ابوسعید»، دایره المعارف بزرگ اسلامی، جلد ۵، صص ۵۲۱-۵۳۲.
- [۲۶]. مگر، مارک (۱۳۸۴). «دیدگاه‌های بودایی درباره خاستگاه رنج»، مترجم: خلیل قنبری، مجله هفت آسمان؛ شماره ۲۶، صص ۵۵-۶۲.
- [۲۷]. منورمیهنی، محمد (۱۳۸۱). اسرارالتوحید، ۲ جلد، محقق: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، انتشارات آگاه.
- [۲۸]. نفیسی، سعید (۱۳۳۴). سخنان منظوم ابوسعید ابوالخیر، نشر کتابخانه شمس.
- [۲۹]. هجویری، علی بن عثمان (۱۳۸۹). گزیده کشف المحجوب، محقق: محمود عابدی، انتشارات سخن.
- [۳۰]. هیک، جان، (۱۳۸۱). فلسفه دین، مترجم: بهزاد سالکی، انتشارات الهدی.
- [31]. Bemporad, Jack (2005). "suffering", *Encyclopedia of Religion*, editor: Lindsay Jones, Vol 13, pp 8804-8809.

- [32]. Bowering, G (1983). "Abu Sa'id Abi'l-Ḳayr", *Encyclopedia Iranica*, Vol 1, pp. 377-380.
- [33]. Bowker, John (1970). *Problem of Suffering in Religions of the World*, Cambridge University, London
- [34]. Carter, John. R (2005). "Four Noble Truth", *Encyclopedia of religion*, editor: Lindsay Jones, Vol 4, pp. 3178-3180.
- [35]. Collins, David (2010). *Nirvana: Concept, Imagery, Narrative*, Cambridge.
- [36]. Dalai Lama (1998). *The Four Noble Truths*, London.
- [37]. Dasgupta, Surendranath (1922). *A History of Indian Philosophy*, Vol 1, Cambridge.
- [38]. Davids, T.W.Rhys; William Stede (1921-1925). *Pali-English Dictionary*, the Pali Text Society.
- [39]. Deussen, Paul (1980). *Sixty Upanishads of the Veda*, Vol 1, Delhi.
- [40]. *Dhammapada* (1950). Translator: S. Radhakrishnan, Oxford.
- [41]. *Digha Nikāya: The Long Discourses of the Buddha* (1995), translator: Maurice Walshe, Boston.
- [42]. Gombrich, Richard (2006). *How Buddhism Began*, Routledge.
- [43]. Gomez, Luis (2004). "Nirvāna", *Encyclopedia of Buddhism*, editor: Robert Buswell, Vol II, Thomson Gale, London.
- [44]. Humphreys, Christmas (2005). *A Popular Dictionary of Buddhism*, London.
- [45]. Irons, Edward (2008). *Encyclopedia of Buddhism*, Facts on File.
- [46]. Kalupahana, David (1986). *Causality: The Central Philosophy of Buddha*, the University Press of Hawaii.
- [47]. Karen, Scheib (2014). "suffering and sacred pain", *Encyclopedia of Psychology and Religion*, editor: Anais Spitzer & David leeming, pp.1743-1746.
- [48]. Kasulis, Thomas (2005). "Nirvāna", *Encyclopedia of Religion*, editor: Lindsay Jones, Vol 10, pp. 6628-6635.
- [49]. Keith, Berriedale (1923). *Buddhist Philosophy*, Oxford.
- [50]. Kilpatrick, T. B (1922). "Suffering", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, editor: J. Hastings, Vol 12, pp. 1-10.
- [51]. *Majjhima Nikāya: The Middle Length discourses of the Buddha* (2009). Translators: Bhikkhu Nanamoli & Bhijjhu Bodhi, Boston.
- [52]. Malinowski, Bronislaw (1948). *magic, science and religion*, Boston.
- [53]. Nicholson, Reynold.A (1921). *Studies in Islamic mysticism*, Cambridge.
- [54]. *Nirvāna-Sutra, Mahāparinirvāna-Sutra* (2013). Translator: Mark Blum, Vol I, Bukkyo Dendo Kyokai America.
- [55]. Reynolds, Frank; Hallisey, Charles (2005). "Buddha", *Encyclopedia of Religion*, editor: Lindsey Jones, Vol 2, pp. 1059-1071.
- [56]. Ritter, Hellmut (1986). "Abu-Sa'id", *Encyclopedia of Islam(EI2)*, Vol 1, pp. 145-147.
- [57]. *Samyutta Nikāya: The Connected Discourse of the Buddha* (2003). Translator: Bhikkhu Bodhi, Wisdom Publications.
- [58]. Smith, Brian (1987). "samsara", *Encyclopedia of Religion*, editor: Mircea Eliade, Vol 12, pp. 56-57.
- [59]. Snelling, John (1988). *The Buddhist Handbook*, Barnes & Noble, New York.
- [60]. Trimmingham, J. Spencer (1971). *The Sufi Orders in Islam*, Oxford.

