

نوع مقاله: پژوهشی

بررسی تطبیقی مفهوم «روشن‌شدگی» در ذن بودایی با تأکید بر شن‌سیو با «صحو» در تصوف خراسان با تأکید بر ابوالقاسم قشیری

ک. مریم علوی / دکترای ادیان و عرفان دانشگاه آزاد اسلامی قم

m.alavi60@yahoo.com  orcid.org/0000-0001-6354-0870

lakzaei@urd.ac.ir

مهدی لکزائی / استادیار گروه ادیان شرق دانشگاه ادیان و مذاهب قم

ابوالفضل محمودی / استاد گروه ادیان و عرفان تطبیقی دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۱/۰۲/۲۰ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۱۵

چکیده

«روشن‌شدگی» در سنت ذن بودایی و «صحو» در سنت تصوف خراسان اهمیت برجسته‌ای دارند، به گونه‌ای که باعث ایجاد شقاق بنیادینی میان پیروان ذن بودایی و تصوف خراسان شدند. در سنت ذن بودایی، «روشن‌شدگی» به «تدریجی» و «ناگهانی» تقسیم می‌شود که هریک پیروان خاص خود را دارد. نماینده مکتب «بیداری تدریجی» شن‌سیو و نماینده مکتب «بیداری ناگهانی» نیز هوئی‌نگ دارد. اختلاف نظر آنها در بحث کیفیت حصول روشن‌شدگی چنان جدی بود که سنت بودایی بعد از خود را به آیین بودایی «شمال» و «جنوب» تقسیم کرد. در تصوف خراسان نیز اختلاف نظر میان «صحو» و «سکر» صوفیان آن خطه را در برابر هم قرار داد و آنها را - دست کم - به دو دسته تقسیم کرد: صوفیان پیرو صحو مانند خواجه عبدالله انصاری، ابونصر سراج طوسی، و هجویری که ابوالقاسم قشیری نیز نماینده این تصوف به‌شمار می‌رود. پیروان روشن‌شدگی تدریجی در ذن بودایی اهل سواد و دانش بودند. آنها اهل کتابت بودند و نظریات خاص خود را به خوبی در آثارشان تدوین کردند. به عبارت دیگر، آنها بیشتر اهل سنت کتابت بودند و در دوره خود در زمره اهل علم شناخته می‌شدند. در تصوف مبتنی بر صحو خراسان نیز صوفیان اهل دانش و کتابت بودند و از سنت مکتوب بهره می‌بردند و در زمره عالمان زمان خود به‌شمار می‌آمدند. به لحاظ کارکرد، روشن‌شدگی تدریجی در سنت ذن بودایی همان جایگاهی را دارد که صحو نزد صوفیان خراسان داشته است. نوشتار حاضر براساس روش تحلیلی - توصیفی و بر مبنای اطلاعات و داده‌های کتابخانه‌ای گردآوری شده است.

کلیدواژه‌ها: روشن‌شدگی تدریجی، شن‌سیو، مکتب چن، صحو، تصوف خراسان، ابوالقاسم قشیری.

به‌رغم تفاوت‌های فرهنگی میان ذن بودایی در چین و ژاپن با تصوف اسلامی شباهت‌های باطنی عمیق میان مفهوم روشن‌شدگی در این دو سنت وجود دارد. جاده ابریشم نه فقط مرکز تبادلات تجاری، بلکه مرکز تبادل باورهای مکاتب گوناگون دینی عرفانی و فلسفی نیز بوده است. خراسان بزرگ در ایران از طریق جاده ابریشم با چین در ارتباط بوده است. بازرگانان و تاجران دوشادوش همین صوفیان به کشورهای مختلف آسیا رفته و اسلام معنوی و باطنی را در آنجا گسترش دادند. محققان بر ارتباط میان خراسان بزرگ و هند توافق دارند، ولی هنوز پرده از راز سر به مهر ارتباط فرهنگی چین و خراسان آنگونه که باید برداشته نشده است. در مقاله‌ای با عنوان «درآمدی بر مطالعه عرفان اسلامی و ذن بودایی» (سخایی، ۱۳۸۱)، نیز به این موضوع پرداخته شده است.

۱. مفهوم «روشن‌شدگی» در سنت ذن بودایی

«روشن‌شدگی» خمیره سنت ذن بودایی است. فرد به روشن‌شدگی رسیده دارای نشانه‌هایی است: نخست. او اجازه نمی‌دهد که پستی و بلندی زندگی بر او چیره شود. او دستخوس ترس و دلهره یا کام و ناکام نمی‌گردد.

دوم. دارای قدرت روحی خاصی است که در لبخند بی‌کلام، آرامش او آشکار است. او از کلمات و مفاهیم بهره می‌برد، بی‌آنکه اسیر آنها باشد. کار او این است که لحظه روشن‌شدگی و بیداری را به ثمر بنشاند (تیک نات هان، ۱۳۷۶، ص ۵۳).

نیل به حقیقت یا همان «روشن‌شدگی»، نه به معنای کسب دانش، بلکه بیدار کردن لب واقعیت است. واقعیت خود را در لحظه بیداری یا همان «روشن‌شدگی» کامل و کل نشان می‌دهد. با این روشن‌شدگی، نه چیزی به شخص افزوده و نه چیزی از او کاسته می‌شود. نشانه لحظه روشن‌شدگی یا بیداری باز شدن لب است به خنده؛ خنده کسی که دیری است دردمندانه در پی چیزی می‌گشته که نمی‌یافته است، تا اینکه آن را درون جیبش می‌یابد (همان، ص ۴۷).

روشن‌شدگی در مکاتب گوناگون با واژگان دیگری همچون «کایولیبه» (Kaivalya)، «تیروانه»، و «مکشه» (Moksha) نیز همپوشانی معنایی دارد و به شیوه‌های متفاوتی توضیح داده می‌شود؛ ولی شاید مهم‌ترین وجه شباهت این مکاتب توافق بر این موضوع است که روشن‌شدگی به لحاظ عقلی قابل درک و فهم نبوده، نیل به آن از طریق معرفت‌های ذهنی امکان‌پذیر نیست؛ زیرا ماهیت آن چنان است که از همه مقولات ذهنی می‌گریزد (لوی، ۱۹۹۱، ج ۲۶، ص ۲۹۱).

در آیین بودایی ژاپنی تجربه «روشن‌شدگی» یا همان «بیداری» با واژگانی همچون «ستوری» (Satori) یا «کنشو» (Kenshō) مطرح می‌شود. در زبان ژاپنی، «ستوری» همان دریافت شهودی حقیقت است که موجب

ارتقای تفکر ادراکی می‌شود و با کلمات قابل بیان نیست. «ستوری» دارای مراتب گوناگونی است و رهروان با تمرین‌های مستمر، درصدد دریافت‌های عمیق‌تری از آن برمی‌آیند (کیون، ۲۰۰۴، ص ۲۵۶).

با وجود آنکه بیشتر پژوهش‌ها در خصوص چن با چالش جدی مواجه شده، اما هنوز هم بی‌تردید، روشن‌شدگی دغدغه اصلی تمرینات روحانی چن است (مینگ، ۱۹۹۱، ص ۴۴۷). هرچند «روشن‌شدگی» یا «رستگاری و نجات» غایت همه نظام‌های مهم هندی است و در سنت‌های دینی هندی غیر از آیین بودا هم وجود دارد، اما بیشتر در آیین بودایی، تجربه روشن‌شدگی مطمح‌نظر است (جانز، ۲۰۰۵، ص ۶۸۴).

در این آیین «پرگیا» (Prajna) یا «فراشناخت» نیز همان راه و روش رسیدن به روشن‌شدگی یا همان «سم‌بُدھی» (Sambuddhi) است که این خود بالاترین مرتبه تربیت بودایی است. پرگیا مقصد است؛ همان روشن‌شدگی. چنانچه روشن‌شدگی چیزی باشد که با پرگیا در جست‌وجوی آن باشیم نه تنها از روشن‌شدگی خیلی دور شده‌ایم، بلکه از پرگیا نیز کاری بر نمی‌آید. پرگیا همان روشن‌شدگی است، بی‌هیچ دوگانگی. پرگیا خود را در روشن‌شدگی می‌جوید و خود را می‌شناسد، بی‌هیچ کوشش (سوزوکی، ۱۳۸۳ الف، ص ۵۱).

۱-۱. روشن‌شدگی تدریجی یا ناگهانی شن‌سیو و هوئی‌نگ

روزی استاد پنجم ذن هونگ‌جن به‌منظور درک سطح دریافت شاگردانش از چن و قدرت انتقال «دهرمه» توسط ایشان، از شاگردانش خواست تا شعری بسرایند که روح آموزه‌هایشان را دربر داشته باشد. هونگ‌جن استاد بزرگی بود و پیروان توانمند بسیاری داشت که نام بیش از ده تن آنها در تاریخ مانده است، ولی از آنان شن‌سیو و هوئی‌نگ برجسته شدند و به سبب تفاوت و اهمیت آموزه‌های ایشان، ذن به دو مکتب «شمالی» و «جنوبی» تقسیم شد. شن‌سیو این شعر را که بیانگر نگرش وی بود، سرود:

این تن درخت بُدهی است و	دل به آینه‌ای درخشان می‌ماند
زنهار که همواره پاکیزه‌اش نگاه‌دار	و مگذار که بر آن غبار بنشیند

(تن جینگ، سوتره صفه، ص ۱۳۵)

هونگ‌جن با خواندن شعر بلافاصله دانست که سراینده شعر سرشت ذاتی خود را ندیده و وارد دروازه (Gate) نشده است. نیمه‌های شب استاد بزرگ شن‌سیو را به اقامتگاهش خواند و گفت: این شعر نشان می‌دهد که شما هنوز سرشت اصلی خود را ندیده‌اید. شما فقط به خارج دروازه رسیده‌اید و هنوز وارد آن نشده‌اید. «روشن‌شدگی» مستلزم آن است که شما بتوانید ذهن خودتان را در یک کلمه تشخیص دهید و سرشت اصلی خودتان را بدون تولد و مرگ ببینید. ادامه داستان از زبان هوئی‌نگ در سوتره صفه چنین نقل شده است:

روزی پسری که از بازار می‌گذشت، در حال خواندن شعر شن‌سیو بود. به محض اینکه من آن شعر را شنیدم، دریافتم که رایحه اصلی روشن‌شدگی هنوز برایش آشکار نشده است. با وجود اینکه من تعلیمی ندیده بودم،

بلافاصله منظور اصلی آن شعر را فهمیدم و از پسر بچه پرسیدم: این شعری که می‌خوانی چیست؟ پسر بچه داستان مسابقه شعری را که استاد پنجم ترتیب داده بود، تعریف کرد و گفت که شن‌سیو این شعر را سروده است. سپس هوئی‌نگ در پاسخ شن‌سیو چنین سرود:

نه درخت بُدهی هست و نه آیینه شفاف است
چون همه چیز تهی است غبار کجا می‌تواند بنشیند؟

(همان)

استاد پنجم ذن هونگ جن در نهایت شعر هوئی‌نگ را می‌پسندد و او را به‌عنوان ششمین استاد ذن پس از خود برمی‌گزیند. **سوتره صفه** در ادامه نقل می‌کند که هوئی‌نگ به دعوت استاد، مخفیانه نیمه شب به دیدار او می‌رود و از او تعلیم **سوتره الماس** را فرامی‌گیرد.

هوئی‌نگ می‌گوید: وقتی ضمن تعلیم **سوتره** 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 بشریت و فرشتگان» و «بودا» می‌نامند. سپس هوئی‌نگ در ادامه **سوتره صفه** می‌گوید: من در نیمه‌های شب بدون اینکه کسی متوجه شود، معنای آن آموزه‌ها را فرا گرفتم و استاد پنجم گفتمان «روشن‌شدگی ناگهانی» را همان‌گونه به من داد که ردا و جام را، و به من گفت: شما نسل ششم استاد بزرگ هستید.

استاد بزرگ پس از جدایی از هوئی‌نگ تا چند روز سخنرانی نداشت. سرانجام اعلام کرد که صاحب ردا و تعلیم به جنوب رفته است. وقتی مردم پرسیدند که منصب تعلیم به چه کسی واگذار شده است، او پاسخ داد: فرد «توانا» بی آن را عهده‌دار شده است و مردم دانستند که منظور او کیست؛ چراکه «توانا» معنای ننگ (Neng) در نام هوئی‌نگ است (کلی‌یری، ۱۹۹۸، ص ۱۳-۶).

۱-۲. شن‌سیو (Shen- hsiu; 606-706)

شن‌سیو در تاریخ سنتی مکتب «چن»، بنیانگذار و اولین استاد مکتب شمالی محسوب می‌شود. البته این مکتب عمری کوتاه داشت و دیری نپایید. او در جوانی چهره‌ای خوشنام داشت و رهروی زیرک و توانا بود. در سال ۶۲۵ وارد دوره رهبانی در لو یان (Lo yan) شد و در سال ۶۵۵ هونگ جن را ملاقات کرد و تحت اشراف او به تمرین‌های «مراقبه نشسته» چن اهتمام ورزید. در اواخر قرن هفتم، به دعوت ملکه وو (Wu)،

به تبلیغ «ذن» در چوانگ آن (Chang an) و لویان در شمال، براساس آموزه سنتی «روشن‌شدگی تدریجی» پرداخت. روی سنگ قبر او در ذکر سلسله انساب مقام استادان چن، وی را استاد ششم دانسته‌اند (شیه، ۱۹۹۷، ج ۱۴، ص ۱۹۴۶).

در برخی از شجره‌نامه‌ها در اوایل قرن هشتم نام شن‌سیو - به‌جای هوئی‌نگ - به‌عنوان استاد ششم به چشم می‌خورد. وی واعظی باجذبه و قدرتمند بود. یکی از نویسندگان معاصر او در یادداشت‌هایش می‌نویسد: مردمان بسیاری از فرسنگ‌ها فاصله برای شنیدن سخنان وی به آنجا سفر می‌کردند (ای. بی. ۱۹۹۱، ج ۱۳، ص ۱۵۰۰).

با وجود اینکه بسیاری از استادان چن از افتادن در عرصه مطالعات فلسفی امتناع می‌کنند، اما ظاهراً سنت شمالی که از سوی شن‌سیو پایه‌گذاری شد، سنتی عقلانی و فلسفی بود. در متون موجود متعلق به سنت بودایی چینی اولیه که آن را «چن شمالی» می‌خوانیم و منتسب به شن‌سیو است، چنین تردیدی به چشم نمی‌خورد (ژوشنر، ۱۹۹۷، ج ۱۴، ص ۱۸۳۳).

به لحاظ اسناد تاریخی، متأسفانه اطلاعات زیادی از آموزه‌های شن‌سیو در دست نیست. واقعیت این است که رونق نگرفتن این مکتب در مقابل مکتب رقیب، سبب از بین رفتن مفاهیم و آموزه‌های آن شد. شن‌سیو در اثر منتسب به او (ر.ک: سینگ، ۱۹۹۷، ج ۱۴، ص ۱۸۴۰) با عنوان *تأمل عمیق پیرامون جان* (*Kuan-hsin lun*) درباره «جان» می‌نویسد: از جان فعالیتی برمی‌آید که دارای دو وجه متمایز است. آن دو وجه چیستند؟ اولی جان پاک است و دومی جان آلوده، و از آغاز، این دو وجود داشته‌اند.

کلام منتسب به شن‌سیو اشاره به جنبه‌های گوناگون جان، یعنی همان جنبه مطلق (Absolute) دارد که به آن «چینی» (Tathata) می‌گوییم. جنبه دیگر جان از نظر پدیداری مانند «سمساره»، تولد و مرگ است. هر کدام از این دو جنبه همه حالات وجود را دربر می‌گیرد (ژوشنر، ۱۹۹۷، ج ۱۴، ص ۱۸۳۴).

همه موجودات متأثر از رنج (dukkah) هستند و تولد مجدد آنها ادامه دارد؛ چون جان پریشان و آلوده‌شان مانع از دریافت «چینی» یعنی جان - آن‌گونه که هست - می‌باشد. این همان جهل و نادانی بنیادینی (Fundamental Ignorance) است که مانند ابرها مانع اشراق (Illumination) - تابش خورشید - می‌شود.

شن‌سیو همچنین توضیح می‌دهد که تفاوت «جان پاک» و «جان آلوده» در عملکرد آنهاست و این دو جان جدای از هم نیستند. سوآلی که در این بخش مطرح می‌شود این است که معنای «جان آلوده» چیست؟

شن‌سیو توضیح می‌دهد که جان در اصل خود و به‌خودی‌خود به‌طور طبیعی سه نوع زهر تولید می‌کند. این سه نوع زهر عبارت است از: آز (Dosa)، کینه (Raga)، و فریب و نادانی (Moha). با وجود اینکه این سه زهر از خودِ جان ناشی می‌شود، این بدان معنا نیست که جهان بیرون از جان دچار آن نیست. می‌دانیم که این سه زهر از عملکرد حواس ناشی می‌شود (سینگ، ۱۹۹۷، ص ۱۸۴).

۳-۱. شقاق در مکتب جن درباره موضوع «روشن‌شدگی»

برخی محققان برآنند که دیدگاه هونگ‌جن پیش از سروده شدن شعر هوئی‌نگ مشابه شن‌سیو بوده و به احتمال زیاد در خود آموزه هونگ‌جن چیزی بوده که به آموزه شن‌سیو گرایش داشته است. گویا هونگ‌جن به شاگردانش می‌آمocht که همه‌وقت از جان مراقبت کنند. البته چون او پیرو بُدهی دهرمه بود، بر این باور بود که جهان و هرچه در آن است از جان برخاسته، اما خود جان ساده صافی و روشن، همانند خورشید پشت ابر است.

آموزه هونگ‌جن در مراقبت از جان، شاید به این معنا باشد که رهرو باید جان فردی خود را از قرار گرفتن سر راه «جان آغازین» مراقبت کند. البته در این مسیر آنچه در تصور استاد است درباره افراد گوناگون و در زمان‌های گوناگون یکسان محقق نمی‌شود. برخی بر این باورند که آموزه هونگ‌جن را می‌توان به هر دو سیاق، هم به شیوه شن‌سیو و هم به سبک هوئی‌نگ تعبیر کرد (سوزوکی، ۱۳۸۳ب، ص ۳۸).

هونگ‌جن ابتدا روح جن را در شعر شن‌سیو یافت و از همه خواست آن را با صدای بلند بخواند، اما نقل داستان از زبان سوتره صفه حال و هوای دیگری دارد و چنین روایت می‌کند که هونگ‌جن هم مانند هوئی‌نگ بی‌درنگ پس از شنیدن آن شعر، دریافت که این شعر روح جن را منتقل نمی‌کند و به همین سبب با عجله و با خطی بد شروع به نوشتن شعری بر روی دیوار کرد. هونگ‌جن آن شعر را دید و هوئی‌نگ را به اتاق خود فراخواند. سپس همه مفاهیم اعتقادی جن را به او آموخت و لقب «استاد» را به وی اعطا کرد و ریسمان و دلق را که نشان آن بود، به وی بخشید. البته برخی هم معتقدند: علت اینکه هوئی‌نگ بعدها به‌عنوان استاد ششم شهرت بیشتری به‌دست آورد این بود که همه مکاتب بعدی ذن توسط شاگردان او پایه‌گذاری شدند (شیه، ۱۹۹۷، ج ۱۴، ص ۱۹۳۶).

به نظر سوزوکی، شعر شن‌سیو تا حد زیادی بیانگر اهداف و روش‌های مکتب بوداست و روح آن به این معنا اشاره دارد که «مراقبه» ابزاری برای پاک‌سازی جان است. شن‌سیو مانند دیگر استادان ذن معتقد بود: جان وجود دارد و آن را باید در جان فردی خود که به تمام صفات بودا آراسته است، جست‌وجو کرد و علت عدم ادراک حقیقت این است که ما در جست‌وجوی مقاصد بیرونی هستیم که نور جان را تیره می‌کند.

شن‌سیو معتقد بود: فرد باید از طریق تمرین آرامش‌طلبی به درون بنگرد و اهتمامش این بود که مراقبت از خود یا «غبارزدایی» را به‌جای فرایند بی‌قصدی توضیح دهد. این روش خوبی است، ولی مشکل اینجاست که روش او فاقد بینش متافیزیکی است. روش او عموماً «همان کاری کردن» یا «یو‌زه» (Yu-tso) در برابر روش هوئی‌نگ «کاری نکردن» یا «وو‌زه» (Wu-tso) خوانده می‌شود (سوزوکی، ۱۳۸۳الف، ص ۲۱).

تسونگ می‌به تبیین سروده شن‌سیو و هوئی‌نگ می‌پردازد و معتقد است: در مکتب شمالی، تمام موجودات در اصل به «روشن‌شدگی» آراسته‌اند؛ درست همان‌گونه که سرشت آئینه این است که روشن کند؛ زیرا آرایش‌ها بر آئینه پرده می‌کشند و آئینه نادیدنی می‌شود؛ گویی غبار آن را تیره کرده است. اندیشه‌های خطا همان غبار و زنگاری است که باید از آئینه جان برگرفته شود تا حقیقت را منعکس سازد.

تسونگ‌می همچنین معتقد است: جان به گوی بلورینی می‌ماند که از خود رنگی ندارد و چنان که هست، پاک و کامل است؛ اما همین که با جهان بیرون روبه‌رو شود تمام رنگ‌ها و اشکال گوناگون را به خود می‌گیرد. اگر گوی را در مقابل چیز تیره‌ای قرار دهند هر قدر هم که از پیش پاک بوده باشد، تیره به نظر می‌رسد و نادان می‌پندارد که این گوی در نهاد خود آلوده است و به‌سادگی نمی‌پذیرد که ذات آن پاک است (سوزوکی، ۱۳۸۳ الف، ص ۲۰).

۴-۱. مناقشه شن‌سیو و هوئی‌نگ

داستان رقابت هوئی‌نگ و شن‌سیو صرف‌نظر از آنکه داستانی حقیقی یا افسانه‌ای است، سرآغاز تدریس «روشن‌گری ناگهانی» شناخته می‌شود و - در واقع - در این داستان از زبان هوئی‌نگ - هر چه هست - این معنا ثابت است که از آغاز چیزی نبوده است.

شعر شن‌سیو بر روح جهانی یا سرشت و طبیعت بودایی تأکید می‌کرد، درحالی‌که تأکید هوئی‌نگ بر «وو» (نیستی) بود. دو عبارت است که اغلب در مکتب چن از آنها استفاده می‌شود:

۱. روح جهانی همان بوداست.

۲. نه روح در کار است و نه بودایی.

شعر شن‌سیو بیانگر عبارت اول و شعر هوئی‌نگ بیانگر عبارت دوم است که بعدها این ابیات شالوده‌اندیشه «روشن‌شدگی ناگهانی» گردید. این ابیات همچنین هنگامی که باهم در نظر گرفته می‌شوند، یک ساختار سه‌گانه را تشکیل می‌دهند که شامل این آموزه‌هاست: آموزش مداوم روش «بدهیستوه»ها در بیستی که منسوب به شن‌سیو است؛ نقد ادبی مفاهیم آن تدریس از طریق آموزه «تهیت» در بیت منسوب به هوئی‌نگ؛ و بازگویی شیوه چن با اصطلاحات استعارگونه (شیه، ۱۹۹۷، ج ۱۴، ص ۱۹۳۷).

درحالی‌که اندیشه شن‌سیو هنوز به دنبال پیروی از قواعد و ضوابط بود، هوئی‌نگ از شرایط سنتی متعارف پیشی گرفت و واجد نیروی تفکر آزاد شد. با اطمینان می‌توان گفت: ایده‌ای که در هر دو شعر مطرح شده تا حدی دارای جنبه عقلانی بوده، اما اندیشه‌ای که با شعر هوئی‌نگ مطرح گردیده به لحاظ مفهومی قرابت بیشتری با اندیشه «تهیت» آیین بودا داراست (چانگ، ۱۹۹۷، ج ۱۴، ص ۱۴۰۳).

شعر شن‌سیو با بیان ضرورت زدودن غبار (ناپاکی‌ها) از آئینه (ذهن) درصدد تأکید بر «روشن‌شدگی تدریجی» است، درحالی‌که هوئی‌نگ (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. در گذر زمان با وجود تلاش‌های پیگیر شاگردان شن‌سیو، «روشن‌شدگی ناگهانی» گفتمان برتر چن شد و حکایات مربوط به هوئی‌نگ از طریق سوتره صفه و منابع دیگر به متون مقدس راه یافت. سرانجام هوئی‌نگ نیای مشترک همه مکاتب چن شد و درگذر زمان شرایط به گونه‌ای پیش رفت که راهبانی که در پی نیل به «دهرمه» بودند به وی منتسب می‌شدند (کیون، ۲۰۰۴، ص ۱۱۵).

در مجموع، می‌توان گفت: در متون مکتب شمالی تأکید ویژه‌ای بر جان پاک شده و سطور زیادی را در تبیین تفاوت‌های جان پاک و آلوده پرداخته‌اند. «جان پاک» همان جان خالی از اندیشه، تصور و ادراک است. چنین جانی برخوردار از ساحتی از آگاهی بوده که با حسابدگری و درک عملکردهای جان متفاوت است. به نظر می‌رسد این نوعی آگاهی غایی است که تا حدی مستقل از معنا و فعالیت‌های ادراکی جان معمولی و آلوده ماست. چنین جانی پاک و بدون آلودگی و هرگونه اندیشه، تصور و ادراک بوده و این همان بیداری است.

در یکی از متون متقدم مکتب شمالی آمده است: «بیداری» همان جان رها شده از قید و بند هرگونه اندیشه است. آشفته نکردن جان نچسبیدن به ظواهر و مفاهیم - درواقع - همان جان پاک، حقیقی و فطری ماست. جان حقیقی ما شفاف است و در این شرایط چیزی برای حصول در تعلیم فلسفی و نظام فلسفی وجود ندارد.

شن‌سیو این جان پاک را به شیوه‌ای کاملاً سنتی در مذهب چن در انتقال روشنایی بیان می‌کند: همه چیزها در آیین بودا به گونه‌ای فطری در جان پاک وجود دارند. اگر شما در پی آن باشید که چیزی را خارج از آن به چنگ آورید مانند آن است که در مسیری در حال حرکت هستید که از پدر و نیای خود دور می‌شوید (ژئوشنر، ۱۹۹۷، ج ۱۴، ص ۱۸۳۵).

در نهایت، ظاهراً هیچ ایده‌ای در شعر شن‌سیو بیانگر مخالفت او با بودای ذاتی و درونی یا «روشن‌شدگی ناگهانی» نیست و به بیان کلی، می‌توان گفت: «سویتیسم» یا همان مکتب ناگهانی جنوبی با تدریجی‌گری شمالی بیش از اینکه دچار تمایز میان «ناگهانی» و «تدریجی» شوند همپوشانی داشته، با یکدیگر در تعامل‌اند (گومز، ۱۹۹۱، ص ۷۳).

۲. جایگاه «صحو» در تصوف خراسان

۲-۱. ابوالقاسم قشیری

ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازین قشیری اُستوایی نیشابوری (ت ۴۶۵ هـ. ق)، صوفی نامدار سده پنجم هجری در ماه ربیع‌الاول سال ۳۷۶ هـ. در ناحیه استوا دیده به جهان گشود. نامش عبدالکریم، کنیه‌اش ابوالقاسم، و لقب‌هایش امام، استاد، و زین‌الاسلام است. با بررسی آثار قشیری درمی‌یابیم که وی در بسیاری از علوم و فنون، از جمله فقه، تفسیر، حدیث، کلام، شعر و عرفان از استادان نام‌آور روزگار خود به‌شمار می‌آمده، اما شهرت صوفیانه او که با تألیف آثاری همچون رساله و لطائف‌الاشارات به دست آمده، بعدها بر دیگر جنبه‌های علمی او غلبه یافته است (رضایتی کیشه خاله، ۱۳۸۴، ص ۱۰).

تأمل در زندگی و احوال قشیری نشان می‌دهد که گرایش وی به صوفیه و اتصال او به حلقه درس ابوعلی دقاق، برخلاف برخی از شیوخ صوفیه، همچون ابراهیم ادهم و فضیل عیاض - که با یک انفعال معنوی غیرمنتظره

و ناگهانی به جرگه تصوف پیوسته بودند - با آگاهی اولیه و پس از احاطه نسبی به برخی علوم نقلی و عقلی صورت گرفت و به تدریج، تعلقات او به این طایفه افزون‌تر شد.

علاقه او به تصوف موجب شد با شیخ *ابوعلی دقاق* ارتباط بیشتری داشته باشد. گذشت زمان نیز این پیوستگی را استوارتر ساخت. پیوستن او به صوفیه نه تنها موجب جدایی او از علوم مدرسی و عقلی نگردید، بلکه همزمان به توصیه شیخ خود، در فراگیری و تکمیل آن علوم نیز کوشید؛ زیرا به نظر او علوم برهانی و عقلی در تصحیح و تقویت ایمان نقش مهمی دارند.

رابطه میان *دقاق* و قشیری فوق‌العاده نزدیک بود، به گونه‌ای که وی با دختر *دقاق* ازدواج کرد و پس از مرگ *دقاق*، مدرسه وی را که از قرار معلوم، به سبب شهرت روزافزونی به تدریج به نام خود او معروف می‌شد، به ارث برد. قسمت اعظم عمر قشیری در نیشابور گذشت، هرچند نیشابور در عصر او از مراکز مهم تعلیم و تعلم مذهب «ملاطیه» بود و در آنجا شاگردان *ابوخص خداد*، *حمدون قصار* و *ابوعمر و بن نجید سلمی* به تعلیم و تبلیغ این مذهب می‌پرداختند، اما هیچ سند و اثری وجود ندارد تا براساس آن حکم کنیم که قشیری از این طرز تفکر صوفیانه متأثر بوده است، جز اینکه بگوییم: تواضع، انزواطلبی و دوری از اظهار فضل و ادعاهای گزاف، جلوه‌هایی از این تأثر بوده‌اند.

او بیشتر وقت خود را به تدریس، تألیف، ریاضت، تفکر، و اجتماع با اصحاب و مریدان می‌گذراند و مجالس ذکر و سماع و املائی حدیث داشت. وی در تصوف پیرو مکتب «صحو» و زاهدانه شیخ *جنید بغدادی* بود و روایات و حکایات او را در *رساله* بعد از روایات و سخنان رسول اکرم ﷺ در مرتبه دوم قرار داده است. از نتایج مهم التزام قشیری به این مکتب، آمیزش «طریقت» با «شریعت» است (رضایتی کیشه خاله، ۱۳۸۴، ص ۲۲-۲۳).

قشیری احتمالاً زیر نظر *سلمی* نیز تعلیم دیده، گرچه ظاهراً رابطه میان ایشان رابطه نه چندان نزدیکی بوده و نه مانند *سلمی* به «ملاطیه» علاقه نشان می‌داده است. با وجود این، وی قطعاً از محصول فکری *سلمی* متأثر بوده؛ زیرا در *رساله* پس از نام *دقاق* میان مراجع و مشایخ، بیشترین قول از *سلمی* نقل شده است. وانگهی قشیری همانند *سلمی* اثری در باب تفسیر صوفیانه قرآن با عنوان *لطائف الاشارات* تألیف کرده است (قرامصطفی، ۱۳۹۵، ص ۲۱۶-۲۱۷).

پیروان مکتب «صحو» به این علت که این کلمه و مشتقات آن در قرآن و احادیث معتبر به کار نرفته، از استعمال آن احتراز کرده و به جای آن لفظ «محبت» را به کار برده‌اند. چنان که آشکار است، شیوه قشیری در کسب معرفت در تصوف چنین است که هم علوم مدرسی و کسبی را در رسیدن به معرفت لازم می‌داند و هم تکیه بر ذوق و کشف و شهود و الهامات ربانی را. خود او در نگارش *رساله* از علوم مکتسب خویش، از جمله فقه و کلام و حدیث بهره برده و آن را پایه و مایه نگارش در رسیدن به معرفت قرار داده و علاوه بر آن، در *رساله* به اهمیت فیض ربانی و معرفت قلب نیز اشاره کرده است (فلاح و روحانی، ۱۳۹۷).

۲-۲. ویژگی تصوف قشیری

ارتباط وثیق قشیری با شریعت و دانش از مشخصه بارز تصوف اوست. نکته برجسته صوفیان شریعت‌محوری همچون قشیری که با حلقه‌های عالمانه شافعی - اشعری با آغوش باز تعامل می‌کردند و معماران تصوفی که متحد با علم و معرفت بودند، این است که از نظرگاه ایشان، مرزهای تصوف نیز باید به صورتی عالمانه تعیین شود. تعجبی ندارد که قشیری در زمینه آوردن مراجع علمی برجسته در جرگه صوفیان پیشرو بوده است. او با توصیف امام شافعی با القابی همچون «پیر غیبی، خضر، و به‌عنوان یکی از اوتاد (جمع و تَد: میخ خیمه) که جهان را برقرار نگاه می‌دارند»، غیرمستقیم امام شافعی را در سلسله‌مراتب اولیا گنجانده است.

قشیری به وضوح، درباره موضوعات مرزی میان تصوف و علوم فقهی - کلامی، نظیر «جواز موسیقی» و «مقبولیت خوارق عادات اولیا»، آماده بود تا از دیدگاه علما به‌منزله تأیید مواضع صوفیانه سود جوید. جایی که این حمایت به سادگی ممکن نبود یا هنگامی که موضوعی همچون «سرشت روح انسان» به نحوی ویژه بحث‌برانگیز بود، قشیری احتیاط می‌کرد و مختصر به بحث می‌پرداخت یا همچون مسئله «میراث» حلاج، از سر حزم و احتیاط با کنار گذاشتن حلاج از بخش «تراجم احوال»، مسیر میانه را دنبال می‌کرد (قرامصطفی، ۱۳۹۵، ص ۲۲۸-۲۳۰).

قشیری به چند علت بر تحکیم شأن صوفیه در صدور احکام فقهی تأکید داشت:

اول. می‌خواست این نکته را اثبات کند که شریعت و تصوف با هم رابطه استواری دارند.

دوم. بر این مهم تأکید کند که هرچند صوفیه به‌ظاهر اهل وجد و حال و ذوق هستند، اما اگر به علوم و احکام شرعی پایبند نباشند، عملشان مبتنی بر اصول صحیح نخواهد بود، و کسی که اصول را ضایع کند هرگز به فیض وصول نمی‌رسد.

سوم. با این عمل می‌خواست بذر اعتماد و یقین را در دل‌های مریدان نسبت به مشایخ بکارد تا از صمیم قلب به فتاوی آنها اعتماد کنند و توجهاتشان را بپذیرند و جز با نظر و مصلحت آنان چیزی نخواهند (رضایتی کیشه خاله، ۱۳۸۴، ص ۲۶).

۲-۳. قشیری و جایگاه ابوسعید نزد او

قشیری هم‌عصر ابوسعید بود. با این حال، نه در رساله خود، نه در ذکر تراجم احوال مشایخ و نه در ذکر پیران معاصر خود که نامشان را آورده و شرح حالشان را نوشته و نه در ضمن ابواب دیگر کتاب که اقوال پیران پیشین و هم‌روزگار خویش را نقل می‌کند، یکبار هم نام ابوسعید را نیاورده و علت آن هم این است که بدو اعتقاد و ارادتی نداشته و یا از وی چیزی ننشیده و گویا همه این تعریضات به شیخ ابوسعید باشد؛ زیرا ابوسعید هرچه می‌خواست، به صراحت می‌گفته و هر کاری را درست و راست تشخیص می‌داده، بی‌اعتنا به رد یا قبول مردم انجام می‌داده است (دامادی، ۱۳۶۷، ص ۴۵).

براساس برخی مستندات، قشیری به/بوسعید ارادتی نداشته و مانند/بن‌یاکویه شیرازی و دیگر مشایخ نیشابور، بوسعید را به دیده انکار می‌نگریسته است. علت این انکار به درستی مشخص نیست. شاید بسط حال و آسان‌گیری او در امر معاش خود و یاران و یا اظهار کرامات یا سماع وی علت این امر بوده باشد. در بعضی از داستان‌ها، مؤلف *اسرار التوحید* (محمدبن منور) مسئله علم و مجاهده قشیری را مطرح می‌کند که از آنها می‌توان حدس زد قشیری علم خود را فراتر از علم/بوسعید می‌دانسته است. البته این مسئله به‌تنهایی ملاک رد و قبول او به‌شمار نمی‌آید (رضایتی کیشه خاله، ۱۳۸۴، ص ۵۵).

به نظر می‌رسد در اینجا توضیحی باید داده شود. قشیری نه اینکه علم خود را برتر از بوسعید می‌دانست، بلکه این از خصیصه‌های تصوف قشیری بود که علم و معرفت را بر جذب و شور و حال که بوسعید بدان شهره بود، ترجیح می‌داد. عمده اختلافات میان این دو در نیشابور ناشی از همین خاستگاه بوده است.

گفته شده که داستان این کشمکش‌ها سرانجام منتهی به تسلیم و رضای *ابوالقاسم قشیری* شده و در *اسرار التوحید* به تفصیل و مکرر آمده و البته از چاشنی اغراق و مبالغه نیز خالی نیست (دامادی، ۱۳۶۷، ص ۳۳).

از سوی دیگر، *عبدالغافر* از کسانی نام می‌برد که هم با بوسعید و هم با قشیری مرتبط بودند و در مجلس این هر دو حاضر می‌شدند؛ مانند: *ابوسعید عبدالرحمن بن منصور* (۴۷۴-۴۰۴) که از مریدان بوسعید بود و از قشیری نیز اصول طریقت را فرامی‌گرفت؛ *ابوالمظفر موسی بن عمران بن محمد بن اسماعیل انصاری* (۴۸۶-۳۸۸) که مصاحب و خادم این هر دو بود؛ و *ابوالوفاء ناصر بن ابی سعید بن ابی‌الخیار* (متوفی در مهنه، روز دوشنبه غره رمضان ۴۹۱) که از قشیری سماع حدیث کرده است، و از مجموع اینها استفاده می‌شود که قشیری از معتقدان بوسعید نبوده، ولی میان آن دو تن اختلاف و خصومتی هم وجود نداشته است (فروزانفر، ۱۳۴۰، ص ۲۹-۳۰).

۳. «صحو» و «روشن‌شدگی» تدریجی در سلوک قشیری و شن‌سیو

«صحو» هشیاری و ثبات است؛ موضع درک مقامات است و شباهت زیادی به «روشن‌شدگی تدریجی» دارد؛ زیرا نیل به آن با تلاش و سلوک سالک مرتبط و دارای ثبات نسبی بوده و همچون برق، جهنده و زودگذر نیست. سروکار اهل علم و استدلال بیشتر با این معناست؛ زیرا ثبات دارد و مرتبه و پایه آن با مراتب سلوک در ارتباط است و این ارتباط معنایی برای اهل علم و سواد مدرسی مقبول‌تر از حال و هوای «سکر» و بی‌خودی است.

قشیری از صوفیان اهل «صحو» و مراقبه است. وی طرفدار محاسبه و درس و کتاب و وقار عالمانه است و با شوریدگی و بی‌خویشی و بی‌خودی و سکر طیفوریانی همچون بوسعید میانه‌ای ندارد. فصل به فصل *رساله قشیری* به تشویق به محاسبه و تعقل و مراقبه است. «محاسبه» در اصطلاح اهل طریقت آن است که سالک موظف است اعمال شبانه‌روزی خود را در نظر داشته باشد و روی آن حساب کند و یکایک آن اعمال را با اصول شریعت و طریقت بسنجد تا هرچه خلاف است ترک کند و آن را تکرار ننماید (گوهرین، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۱۲۰).

از این نظر مشایخی همچون قشیری در قول و عمل و کتابت، مریدان را ملزم می‌کنند که هر روز به این محاسبه بپردازند و اعمال روزانه خویش را پس از نماز شام در نظر آورند و حساب کنند تا از خیر و شر آن آگاه شوند و از تکرار امور ناشایست بپرهیزند.

سلوک تدریجی رهروان قشیری در رساله نیز به وضوح مشاهده می‌شود. رساله شامل ۵۵ باب است. باب‌های اولیه از سلوک فردی شروع می‌شود. توصیه به تقوا و ورع و مجاهده و خلوت و خاموشی و گرسنگی در صفحات اولیه این رساله به چشم می‌خورد که ناظر به اصلاح نفس است.

به نظر می‌رسد شروع مسیر سلوک مدنظر قشیری کاملاً با انزوا و انقطاع از خلق و کنج عزلت نشستن است. با گذشتن از لذات و شهوات و زهد فردی به نظر می‌رسد سالک مسیر «سیر من الخلق الی الحق» را پیموده است. در ابواب میانی رساله مزبور سخن از توکل و صبر و شکر و یقین و رضاست که ناظر به اصلاح روابط بنده و خداست. ابواب پایانی رساله با عناوینی همچون فتوت، جود و سخا، ادب، و احکام سفر، رنگ‌وبوی اصلاح روابط بنده با دیگر خلائق را دارد و به نظر می‌رسد ناظر به «سیر من الخلق الی الحق» است.

به‌طور کلی بررسی ابواب این رساله کاملاً مسیر تدریجی و مراتبی مدنظر قشیری را نمایان می‌سازد و در فضای شریعت‌مدارانه قشیری پیمایش مسیر گام‌به‌گام با رعایت همه ضوابط و قوانین و کاملاً در چارچوب شریعت و با احترام به حفظ مناسک و چارچوب‌هاست. از سوی دیگر عالمان اهل مراقبه و محاسبه و محاضره، همچون قشیری و شن‌سیو مراتب و جایگاه سلوک برایشان بسیار اهمیت دارد و در چنین منظری شاید طبیعی است که معتقدان به حرکت تدریجی برای رهروان و مراتب ایشان جایگاه ویژه‌ای قائلند و هیچ‌گاه عوام کوچک و بازار را در دایره معرفت خود داخل نمی‌دانستند.

۴. اهمیت شعائر و مناسک دینی در تصوف مبنی بر صحو

قشیری پیوسته بر این نکته پافشاری می‌کند که احکام شریعت و جوهر عقیده از شرایط اولیه و اساسی ورود به جرگه تصوف است و حقیقت بی‌اتکا به شریعت و یا با تساهل در آن دست‌یافتنی نیست. به نظر وی کوتاهی در عبادات به هر بهانه‌ای (مثلاً با ادعای محو و فنا، دوستی با زنان، همنشینی با نوجوانان، و تکی‌گری در کسوت صوفیانه) انحراف از حقیقت به حساب می‌آید و از این‌رو به شدت با آن مخالفت می‌کرد (رضایتی کیشه خاله، ۱۳۸۴، ص ۵۱-۵۲).

قشیری به‌ظاهر (ظواهر احکام شرع) بی‌اندازه متمسک و به مسموعات خود پایبند بوده است. درباره شریعت اعتقادش این است که ترک احکام آن روا نیست و سالک هرگز به درجه‌ای نمی‌رسد که عبادات و معاملات شرع را ترک بگوید. با این‌همه، سالک در طریق عبادت نباید افراط کند؛ زیرا برای او مراقبت دل و پاس انفاس از اعمال ظاهر سودمندتر است (حلی، ۱۳۸۵، ص ۳۸۳).

اهتمام قشیری این بوده تا میان طریقت و شریعت هماهنگی ایجاد کند و از ابزار کلامی برای این کار سود جسته است. قشیری سعی در دفاع از عقاید اهل تصوف و تطبیق آن با عقاید اصلی و اقلان مخالفان تصوف دارد و با آنکه در این راه از عقل و نقل بهره می‌گیرد، اما پایبندی او به نقل بیشتر است. همین پایبندی به نقل موجب شده است که در مواردی تناقضات و تکرارهایی غیرمنطقی در بین حکایات و روایات و حوادث او مشاهده شود. با این وجود، قشیری گرچه پایبند نقل و عقل است، این را هم می‌پذیرد که قلب محل معارف است و عقل اگرچه وسیله‌ای برای رسیدن به معرفت است، اما قادر به درک حقایق پنهانی نیست (همان، ص ۱۲۴).

به‌طور کلی قشیری صوفی معتدل و محتاطی است و در هر حال، جانب شریعت را نگه می‌دارد و در مسائل مورد نزاع وارد نمی‌شود و همواره سعی دارد خود را از اتهام دور نگه دارد.

نتیجه‌گیری

این رساله در مقام مقایسه و تطبیق «روشن‌شدگی تدریجی» با «صحو» در مکتب چن و تصوف خراسان برآمده است. مکتب مهم چن موسوم به «مکتب شمالی» یا «طرفداران روشن‌شدگی تدریجی»، در این رساله با «مکتب تصوف اهل صحو خراسان» مقایسه شده‌اند. در اینجا نماینده برتر مکتب چن شن‌سیو با نماینده برجسته تصوف «صحو» یعنی ابوالقاسم قشیری با یکدیگر مقایسه شده‌اند. پیروان هر یک کوشیده‌اند تا تعالیم استاد خود را برتر از رقیب نشان دهند.

شن‌سیو استاد فرهیخته چن آشنا با علوم و معارف دینی، عرفانی و فلسفی عصر خود و پیشینیان بود؛ همچنان که قشیری در خراسان تصوفی عالمانه و شریعت‌محور را پروراند که در آن میراث دینی و عرفانی پیشینیان حفظ و ضبط شده است. چنان‌که از آثار و آراء او برمی‌آید، وی شیخی باوقار عالمانه بوده که نسبتی با شور و جذبه صوفیانه یا شطحیاتی ندارد که از سر جذبه و بی‌خوشی بر زبان برخی صوفیان خراسان رفته است. او اهل «صحو» بوده و همین رویکرد موجب شده است تا پایبندی به شرع و علم از خصیصه‌های ممتاز تصوف او گردد و در کنار دیگر مشایخ اهل «صحو» خراسان (مانند خواجه عبدالله انصاری و ابونصر سراج طوسی) قرار گیرد.

منابع

- تیکنات هان، ۱۳۷۶، *کلیدهای ذن*، ترجمه ع پاشایی، تهران، ثالث.
- حلی، علی اصغر، ۱۳۸۵، *مبانی عرفان و احوال عارفان*، تهران، اساطیر.
- دامادی، سیدمحمد، ۱۳۶۷، *ابوسعینانامه؛ زندگی نامه ابوسعید ابوالخیر*، تهران، دانشگاه تهران.
- رضایتی کیشه خاله، محرم، ۱۳۸۴، *تحقیق در رساله قشیرییه با تأملی در افکار و آثار اصم قشیری*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی ایران.
- سخایی، مژگان، ۱۳۸۱، «درآمدی بر مطالعه عرفان اسلامی و ذن بودایی» *قیسات*، ش ۲۴.
- سوزوکی، دایستز تیتارو، ۱۳۸۳ الف، *بی دلی در ذن*، ترجمه ع پاشایی و نسترن پاشایی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- _____، ۱۳۸۳ ب، *مقدمه‌ای بر ذن بودیسم*، ترجمه منوچهر شادان، تهران، بهجت.
- فروزانفر، بدیع‌الزمان، ۱۳۴۰، *ترجمه رساله قشیرییه*، تهران، علمی و فرهنگی.
- فلاح بزرگی، بتول و رضا روحانی، ۱۳۹۷، «تحلیل رویکردها و رهیافت‌های قشیری در کتاب رساله قشیرییه»، *حکمت معاصر*، سال نهم، ش ۱.
- قرامصطفی، احمد، ۱۳۹۵، *تصوف روزگار تکوین*، قم، مفید.
- گوهرین، سیدصادق، ۱۳۶۸، *شرح اصطلاحات تصوف*، تهران، زوار.

Chang, W.T., 1997, *Transformation of Buddhism in china*, International encyclopedia of Buddhism, v. 14.

Clearly, 1998, *the platform sutra :the zen teaching of hui neng*, London.

E.B, 1991, "The School of Buddhism in China", *International Encyclopedia of Buddhism*.

Gomez, Luis, 1991, "Purifying Gold: The Metaphor of Effort and Intuition", in *Buddhist Thought and Practice*, Sudden and Gradual Approaches to Enlightenment in Chinese thought.

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

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

Loy, D, 1991, "Enlightenment in Buddhism and advita vedante", *internationai Encyclopedia of buddism*.

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

Shih, Hu, 1997, "Zen Buddhism" in China: Origin and Development, *International Encyclopedia of Buddhism*, V. 14, p. 1936-1953.

Singh, Nagendra, 1997, "International Encyclopedia of Buddhism", *Anmol Publications Pvt Ltd*, V. 11-12-13-14, p

Translated from Chinese by Cleary, 1998, *The Plat form Sutra: The Zen teaching of Hui-neng, Shambhala*, Boston and London.

Zeuschner, R.B, 1997, "The Understanding of Mind in the Northern Line of Chan", *International Encyclopedia of Buddhism*, V. 14, p. 1833-1841.