

## بازنمایی گذار عرفانی ابوسعید ابوالخیر در چارچوب نظریه مناسک گذار

مسعود حسنی\* - فرهاد درودگریان\*\*

دانش آموخته زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام نور - دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام نور

### چکیده

پژوهش‌های مناسکی، گفتمان میان‌رشته‌ای و گسترده‌ای است که شاخه‌های مختلف و متنوعی از علوم انسانی را دربرمی‌گیرد. بر اساس نظریه مناسک گذار، ساختار نمادین این آیین‌های کهن و اسطوره‌ای در فرهنگ‌های مختلف، دارای الگویی مشخص است. هدف از پژوهش حاضر به روش تحلیلی - توصیفی، پاسخگویی به این پرسش است که گذار عرفانی ابوسعید ابوالخیر که در متن‌های کهنی همچون تذکرةالاولیاء عطار و اسرارالتوحید محمدبن منور بازتاب یافته است، تا چه اندازه با الگوی نظریه مناسک گذار همخوانی دارد؟ گذار عرفانی ابوسعید ابوالخیر با الگوی سه مرحله‌ای ون‌جَپ (گسست، گذار، پیوند دوباره) همخوانی دارد و ساختار عرفانی سلوک وی که طی گذاری سخت و منسک‌گونه و بر اساس ویژگی‌های اعتقادی و عملی منحصر به فردی شکل گرفته است، در نهایت به یک ضد ساختار در تصوف آن روزگار تبدیل می‌شود.

**کلیدواژه‌ها:** مناسک گذار، عرفان، ابوسعید ابوالخیر، تذکرةالاولیاء، اسرارالتوحید.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۰۸/۰۳

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۱۰/۰۲

\*Email: hasani\_masood@yahoo.com (نویسنده مسئول)

\*\*Email: f.doroudgarian@yahoo.com

## مقدمه

دایره شمول تعاریف و کارکرد مناسک بسته به تفاوت گسترده موجود در نگاه و رویکرد اندیشمندان این حوزه، متفاوت است. آن چنان که امروزه علاوه بر ادیبان و منتقدان ادبی، انسان‌شناسان و جامعه‌شناسان و نیز اندیشمندان دیگری مانند فلاسفه، مورخان ادیان، دین‌شناسان و زیست‌شناسان اجتماعی<sup>۱</sup> نیز به این موضوع روی آورده‌اند و گفتمان بین‌رشته‌ای و گسترده‌ای به نام پژوهش‌های مناسکی<sup>۲</sup> به وجود آمده است. اگرچه از قرن نوزدهم مطالعات اجتماعی به منظور فهم و تحلیل جامعه، فرهنگ و دین بر مناسک تأکید و تمرکز داشته است، اما امروزه خود مناسک به عنوان موضوعی مستقل، بررسی می‌شود؛ همچنین این نظر که متن، زندگی اجتماعی است و باید آن را تفسیر کرد، چشم‌انداز تازه‌ای نیست. بررسی خاستگاه اجتماعی متن و بستگی‌های متقابل آن با مظاهر زندگی اجتماعی، توانسته است شبکه‌های گوناگون روابط و امور را در پدیده‌های مختلف باز شناساند. در این نمایاندن، دانش‌های اجتماعی گوناگون با روش‌های خود به یاری یکدیگر آمده‌اند تا واقعیت‌های موجود در متون ادبی را شناسایی کنند؛ واقعیت‌هایی که ریشه در بنیان‌های اندیشه یک فرهنگ دارند. یکی از این واقعیت‌ها، میراث فرهنگی عرفان ایرانی اسلامی است و یکی از درخشان‌ترین چهره‌های آن، ابوسعید ابوالخیر است. زندگی عارفانه و منسک‌وار ابوسعید ابوالخیر حتی برای نسل‌های امروز نیز آموزنده و کاربردی است. مقاله حاضر در چارچوب مفهومی نظریه مناسک گذار به تحلیل گذار عرفانی ابوسعید می‌پردازد.

## اهمیت و ضرورت پژوهش

مناسک اعتقادی از مهم‌ترین و ملموس‌ترین فعالیت‌هایی به شمار می‌آیند که بازنمای ابعاد گوناگون زندگی اجتماعی و فرهنگی هستند. همچنان که سیر ادموند

---

1. Sociobiology

2. ritual studies

س ۱۸ - ش ۶۶ - بهار ۱۴۰۱ - بازنمایی گذار عرفانی ابوسعید ابوالخیر در چارچوب... / ۱۲۵

لیچ<sup>۱</sup> (۱۹۱۰-۱۹۸۹)، انسان‌شناس و فرهنگ‌شناس معاصر نیز مناسک را مجموعه رفتارهای فرهنگی می‌داند. (جونز ۲۰۰۵: ۷۸۳۳) با مطالعه مناسک گذار و کشف نشانه‌ها و رمزهای این مناسک به‌ویژه در زندگی عارفان بزرگ همچون ابوسعید می‌توان به واقعیت‌های برساخته اجتماعی و فرهنگی آن عصر و ساختار آن در زمان و مکان آن متون دست یافت. البته بازخوانی و تحلیل متون عرفانی می‌تواند هم پاسخ‌دهنده چگونگی دین‌ورزی انسان باشد و هم سازوکارهای ذهن انسان و تلاش او برای منطق زیربنایی امور به ظاهر غیر منطقی را نشان دهد.

## سؤال و روش پژوهش

پژوهش حاضر از نوع کیفی و مبتنی با روش تحلیلی - تطبیقی و مطالعه اسنادی و کتابخانه‌ای است. با توجه به نوع پژوهش با تحلیل نمادها و نشانه‌های روایت عرفانی متن، به بافت اساطیری و ماهیت اجتماعی آن پرداخته‌ایم. این پژوهش در پی پاسخ به این پرسش است:

بازنمایی گذار عرفانی ابوسعید ابوالخیر در چارچوب نظریه مناسک گذار به چه صورتی است؟

## پیشینه پژوهش

در حوزه نظریه‌پردازی مناسک گذار پژوهش‌هایی صورت گرفته است که به بررسی تطبیقی آن در چارچوب نقد اسطوره‌ای و نیز در قالب نقد کهن‌الگویی پرداخته‌اند که از آن‌ها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

---

1. Sir Edmund R. Leach

بیات فرد و لاجوردی (۱۳۹۵)، در مقاله «استحاله و تغییر هستی‌شناختی در آیین‌های گذار» ضمن برشمردن ساختار و ویژگی‌های آیین به بررسی مفهوم استحاله و تغییر هستی‌شناختی در آیین‌های گذار پرداخته‌اند و نشان داده‌اند که بعد فردی و اجتماعی سبب خودآگاهی افراد و همبستگی میان اعضای جامعه می‌شود. تقی‌اژه‌ای و عرب‌جعفری (۱۳۹۶)، در مقاله «مقایسه کهن‌الگوهای یونگ با شیوه عرفانی ابوسعید» به بررسی دو کهن‌الگوی سایه و نقاب پرداخته‌اند. نتیجه پژوهش آن‌ها نشان می‌دهد که هدف یونگ با هدف ابوسعید برپایه عرفان اسلامی متفاوت است، چراکه یونگ به دنبال رساندن انسان به فرایند فردیت در اجتماع است، حال آنکه ابوسعید هدفش رسیدن به توحید و یگانگی خداوند است. در این مقاله به دلیل تفسیر و تأویل نمادهای کهن‌الگویی به استعاره‌های مشترک زندگی اجتماعی نیز اشاره کرده‌اند. حسنی و همکاران (۱۴۰۰)، در مقاله «نقد اسطوره‌شناختی حکایت شیخ صنعان در منطق‌الطیر عطار نیشابوری بر مبنای نظریه مناسک گذار» کوشیده‌اند که میزان مطابقت شیر و سلوک صوفیانه شیخ صنعان را با ساختار اسطوره‌ای مناسک گذار نشان دهند. در هیچ کدام از این پژوهش‌ها به بازنمایی گذار عرفانی ابوسعید ابوالخیر در چارچوب نظریه مناسک گذار پرداخته نشده است.

مشاهده‌گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
رتال جامع علوم انسانی

## مبانی و چارچوب مفهومی

رویکردهای مختلف به تفسیر مناسک، گاه آن را مقدم بر اسطوره می‌داند (نظرات رابرتسون اسمیت<sup>۱</sup>، فریزر و هوک)، گاه مناسک را ابزاری برای اجرایی کردن و به نمایش درآوردن اسطوره قلمداد می‌کند (نظر ادوارد بی تایلور)، گاهی تأکید

---

1. Robertson Smith (1846-1894)

س ۱۸ - ش ۶۶ - بهار ۱۴۰۱ - بازنمایی گذار عرفانی ابوسعید ابوالخیر در چارچوب... / ۱۲۷

بر محتوای مناسک دارد (رویکرد اشتراوس و ساختگرایان) و گاه نیز مناسک را چارچوبی برای شکل‌گیری و چگونگی رفتار در شرایط خاص می‌داند (دیدگاه‌های روان‌شناسانه).

واژه منسک ریشه‌ای مذهبی دارد و به مجموعه‌ای از اعمال تکرارپذیر، رمزگذاری شده و اغلب رسمی اطلاق می‌شود که برای دست‌یافتن به اهدافی مشخص به صورت کلامی یا با حرکات و موقعیت‌های کالبدی بسیار نمادین و با تکیه بر اعتقاد به قدرت عمل موجودات یا نیروهای قدسی انجام می‌گیرد؛ نیروهایی که انسان تلاش می‌کند با آن‌ها وارد رابطه شود. (ریویر ۱۳۸۲: ۲۰۳) نظریه پردازان «نظریه مناسک»، مناسک را هم به لحاظ زمانی و هم روش‌شناختی، نخستین تظاهرات دین می‌دانند. (بوی ۱۳۹۴: ۳۶۶) دین، شاخص باورهای انسان و شکل‌هایی است که در باورها، مناسک و مراسم پرستش معبود به کار می‌آید. به همین دلیل، دین و ارزش‌ها و باورهای نهفته در آن، نقش بسیار مهمی در تاریخ و تمدن بشری داشته و دارند. (رنجبر و ستوده ۱۳۹۵: ۱۴۱) در نزد تایلور (۱۸۳۲-۱۹۱۷) دین تلاش انسان‌هاست برای معنا دادن به تجارب انسانی و جهانی که در آن زندگی می‌کنند. (بوی ۱۳۹۴: ۳۱) اسپنسر دین را یک نیروی اجتماعی ارزشمند می‌شمارد که انسان‌ها را به یکدیگر پیوند می‌دهد و ارزش‌های سنتی را حفظ می‌کند. (الیاده ۱۳۸۹: ۱۰۴) نماینده نمادگرایان کلیفورد گیرتز، دین را نظامی از نمادها می‌داند که حالت‌ها و انگیزش‌های نیرومند، قانع‌کننده و پایدار را در انسان‌ها استقرار می‌دهد. این استقرار از طریق صورت‌بندی مفاهیمی کلی از جهان و پوشاندن این مفاهیم با چنان هاله‌ای از واقعیت‌بودگی است که این حالت‌ها و انگیزش‌ها بسیار واقع‌بینانه به نظر آیند. (همیلتون ۱۳۸۷: ۲۶۶) به عبارت دیگر، گیرتز دین را نظامی از نمادها می‌داند که استعاره‌ای از زندگی اجتماعی است. (بوی ۱۳۹۴: ۳۱) از همین منظر، کلیه اعمالی که از تجربه دینی مایه گرفته یا با تجربه دینی مشخص می‌شوند، همه در حکم مناسک‌اند. (واخ ۱۳۹۵: ۲۹) البته باید توجه داشت حتی اگر زمینه مناسک، دین و اعمال دینی است؛ در نهایت آن

زمینه دینی در پیامدهای اجتماعی‌اش مورد بررسی قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر «اشیاء و مادیات و به‌طورکلی تمام فرایندها و ساختارهای آشکار و محسوس به‌نوعی تبلور ذهنیات و درک و تفسیر نمادین انسان‌ها از طبیعت و محیط انسان‌ساخت هستند. در این رویکرد زبان، حرکات کالبدی، تمامی نشانه‌ها و ترکیب‌های بی‌پایان نشانه‌ای می‌توانند دستمایه پژوهش باشند.» (فکوهی ۱۳۸۴: ۲۵۶) بر پایه این دیدگاه یکی از شناخته‌شده‌ترین و پرنفوذترین نظریه‌های ارائه شده در حوزه مناسک از ویکتور ترنر است. او بر پدیده‌های دینی به‌ویژه مناسک متمرکز بود و تلاش کرد در چارچوب مطالعات خود به عمق پدیده و مفهوم منسک دینی پی‌ببرد. (همان: ۲۶۰) نتیجه مطالعات ترنر او را به سمت توجه به دین، مناسک و نمادها سوق داد که عناصر اساسی همبستگی اجتماعی در یک جامعه بی‌ثبات هستند. (بوی ۱۳۹۴: ۲۰۹) دستاوردش نیز این بود که نمادها را در حوزه‌های خاص کنش اجتماعی مورد بررسی قرار داد. بیشتر نظریه‌پردازان مناسک گذار از الیاده تا ترنر و استادش ون‌جنپ دسته‌بندی‌هایی از آیین‌های گذار ارائه داده‌اند که به‌طور کلی در سه مرحله قابل ارائه است: ۱. مرحله جدایی<sup>۱</sup> یا پیش‌گذار<sup>۲</sup> که در خود دو دسته شکاف<sup>۳</sup> و بحران<sup>۴</sup> را دارد؛ ۲. مرحله گذار<sup>۵</sup> یا جبران<sup>۶</sup> و ۳. مرحله پیوند دوباره<sup>۷</sup> یا پساگذار<sup>۸</sup>. (ر.ک. بوی ۱۳۹۴: ۲۰۳؛ فکوهی ۱۳۸۴: ۲۶۱؛ حسنی و همکاران ۱۴۰۰: ۱۵۲) برپایه این رویکرد تطبیقی تلاش شده تا گذار عرفانی ابوسعید را در این مراحل با محوریت قرار دادن ماهیت اجتماعی آن‌ها تشریح کرد. بر این اساس هر کدام از مراحل گذار، مطابق با گذار عرفانی ابوسعید شامل نشانه‌های نمادینی و مضامین عرفانی است که تجربه‌های صوفیانه را به کهن‌الگوهای اساطیری فرهنگ غنی این سرزمین پیوند زده است.

- 
1. Separation
  3. Breach
  5. Lliminal
  7. Reintegration

2. Preliminal
4. Crisis
6. Redressive
8. Postliminal

## تریت آینی - مذهبی ابوسعید

ابوسعید در میهنه، اول محرم ۱۳۵۷ متولد شد و پس از ۸۳ سال در همانجا درگذشت. از خلال اسرارالتوحید دانسته می‌شود که دو همسر اختیار کرده و هر دو در تصوف و طریقت سلوکی داشته‌اند. قرائت قرآن را در میهنه نزد ابومحمد عنازی و ادبیات عرب را نزد ابوسعید عنازی آموخته و در سن حدود ۱۲ سالگی حدود سی هزار بیت جاهلی را از بر داشته است. پس از این نزد ابوعبدالله خضری مدت پنج سال فقه تطبیقی میان مذاهب اربعه آموخته و پس از درگذشت خضری پنج سال دیگر به نزد ابوبکر قفال مروزی فقه آموخته سپس به سرخس نزد ابوعلی زاهر بن احمد فقیه از علمای بزرگ عصر به تکمیل تحصیلات خویش پرداخته است. به این ترتیب ابوالقاسم بشر یاسی، لقمان سرخسی، ابوالفضل حسن سرخسی علوم رسمی را به او آموزش دادند تا با خواست استادش ابوعلی فقیه که تغییر حالت او را دریافته به سوی معنی رود که چنگ در جانش انداخته بود (میهنی ۱۳۹۱: ۲۸-۳۲) و از آنجا که پدر او نیز خود متمایل به تعلیمات صوفیه بوده و ابوسعید را از همان دوران کودکی با خود به مجالس صوفیه می‌برده است می‌توان گفت که بوسعید از همان کودکی تمرکز خود را برای تحقیق و آموختن تعلیم عرفانی و مذهبی گذاشت و به خوبی هم با ساختار اجتماعی عصر خویش و هم ساختار تصوف آشنایی داشت. اولی را می‌توان به واسطه سفرها و رفتارش در زندگی روزمره دانست و دومی را به واسطه استادان و پیرانی که در محضرشان تلمذ کرده یا درک و مصاحبتی داشته مانند آنچه تری گراهام هم بر آن صحه گذاشته در اتصال طریقتی ابوسعید بوسیله لقمان سرخسی که دست بوسعید را به دست ابوالفضل حسن گذاشت. «وقتی بعدها از ابوسعید پرسیدند: این روزگار تو از کجا پدید آمد؟ گفت: از یک نظر پیر ابوالفضل» (لویزن ۱۳۸۴:

۲۲۰) درباره تربیت آیینی و مذهبی ابوسعید در تذکرة الاولیاء از همان ابتدای شرح حال وی می‌خوانیم:

«و چنین گویند که در ابتدا قرب سی هزار بیت از اشعار عرب خوانده بود و در تفسیر و فقه و احادیث و علم و طریقت و حقیقت حظّی وافر داشت و در عیوب نفس دیدن و مخالفتِ هوا کردن باقصی‌الغایه بود و در فقر و فنا و ذلّ و تحمل شأنی عظیم داشت و در لطف و سازگاری آیتی بود.»  
(عطار نیشابوری ۱۳۹۸: ۸۶۵)

مطالعه زندگی او در تمام کتبی که در دسترس است حکایت از آن دارد که برای تربیت اسلامی ابوسعید از همان کودکی تصمیم برآن بوده که قدم در علوم دینی نهد تا روشنی ضمیر وی چنان گُند که «هر جا سخن بوسعید رود همه را وقت‌ها خوش شود» (همانجا) البته که «پدرش مردی با ورع و دیانت و از شریعت و طریقت با آگاهی» (میهنی ۱۳۹۱: ۱۶) و این التماس مادر بود تا ابوسعید محفل سماع صوفیان را در کودکی برای نخستین بار درک کند و البته همراهی ابوسعید با پدر در نماز آدینه نیز خود نشان از تربیت اخلاقی - اسلامی بوسعید دارد. بنابراین توجه مذهبی خانواده ابوسعید به طایفه صوفیه او را متوجه این تعالیم کرد تا آنجا که به خواست درونی خویش آنچنان که نوشته‌اند سی هزار بیت عرب جاهلی را در کودکی حفظ بود که آن اشعار خود منبع الهامی بزرگ برای بیان احساسات رقیق روحی ابوسعید به شمار می‌رفت. (همان: ۱۴۲)

در اینجا باید به تحول عمیقی که ابوسعید در نظام فکری اهل خانقاه، ایجاد کرد اشاره کنیم که همان ورود گسترده شعر فارسی به ادبیات جماعت صوفیه بود. در واقع با اضافه شدن عنصر شعر به زبان صوفیان توسط ابوسعید، حرکت این جریان در بعد انتزاعی و فرامادی، شدت و قوت بی‌سابقه‌ای به خود گرفت و این چنین می‌توان ابوسعید ابوالخیر را نقطه عطفی در تاریخ تصوف قلمداد کرد.



همچنین باید به نقش خانواده در زندگی ابوسعید توجه داشت. او در یک خانواده مذهبی که اتفاقاً اهل مناسک و باورهای ارزشی - ایمانی است رشد می‌یابد و برخلاف برخی صوفیان که خود از خانواده رویگردان بودند ابوسعید همچنان خانواده را نه تنها یک اصل و مرکز پرورش خود و فرزندانش قرار می‌دهد بلکه نهاد اجتماعی است که همچنان در ارزشمند کردن روابط انسانی و بروز عواطف از جایگاه والایی برخوردار است. البته این مباحث نه در کتاب‌هایی که درباره او نوشته شده بیان شده و نه به‌طور مستقیم از زبان ایشان بلکه در این پژوهش با آوردن مصادیق و حکایاتی که بیان شده سعی می‌کنیم جمع‌بندی از نگاه ابوسعید به این مقوله داشته باشیم که البته نگاهش به این موضوع نیز همچنان نگاهی ضدساختار جامعه مردسالار آن زمان است.

از آنجا که بر اساس گفته ترنر در نظریه مناسک گذار، بلوغ با «گسست» آغاز می‌شود می‌توان گفت اولین نشانه گسست ابوسعید برای رسیدن به بلوغ در همین کانون خانوادگی شکل می‌گیرد.

پیش از ورود به بحث لازم است درباره مناسک گذار اشاره‌ای داشته باشیم به دسته‌بندی مناسک از نظر الیاده که سه گروه مناسک جمعی، گروهی و فردی را مشخص کرده است. در دسته نخست که کاردکرد آن‌ها انتقال از کودکی به سن بلوغ است، قبول این آیین‌ها برای تمام اعضای جامعه مورد نظر الزام‌آور است. دسته دوم و سوم از نظر اجبار با دسته اول فرق دارند و همه اعضای جامعه را در برنمی‌گیرد ولی دسته سوم که مناسک فردی است کاملاً به تجربه شخصی فرد مربوط است (الیاده: ۱۳۹۴: ۲۴-۲۲) مناسک گذار یا تشریف آیینی صوفیه در دسته دوم و سوم جای می‌گیرد اما از آن نظر که تشریف کاملاً به تجارب شخصی فرد بستگی دارد می‌توان گفت که سیر و سلوک افراد و درجات آن‌ها از مریدی به مرادی نیز در دسته مناسک فردی و وابسته به تجارب شخصی است. بنابراین

بوسعید با گذار از مراحل که در این فسمت به آن اشاره خواهیم کرد به مهارت‌های فراطبیعی دست می‌یابد که او را متمایز از سایر افراد صوفیه و مردم عادی می‌کند. در جوامع ابتدایی گذار مراحل مختلفی داشت: جدایی از جامعه، انتقال به مکان آیینی، آموزش به نوآموز و بازگشت فرد و بازپذیرش او به جامعه. فرد نوآموز باید برای شرکت در مناسک فردی دارای قدرت خاصی باشد که متمایز از سایرین شود.

### الف) مرحله گسست یا جدایی

همان‌طور که در چارچوب نظری بیان شد مرحله جدایی ون جنپ از نظر ویکتور ترنر شامل دو مرحله شکاف و بحران است.

۱) شکاف: در مرحله شکاف قاعده‌مندی روابط اجتماعی بر هم می‌خورد. در ادامه توضیح خواهیم داد که شکاف از نظر مناسک گذار در روابط شیخ و پدرش ایجاد می‌شود.

در تحول روحی عرفا مقدماتی لازم است تا سالک بتواند فرایند سلوک را طی نماید. یکی از این عوامل استعداد و دیگری توفیق و عنایت الهی است. ابوسعید از همان ابتدا تمایز خود را از نظر عقلانی و میزان هوشیاری و ذکاوتش نشان می‌دهد. در *اسرارالتوحید* نیز اشاراتی به خاص بودن ابوسعید شده است یک نمونه آنجاست که نواده او روایت می‌کند: پیر بلقسم بشر یاسین در نماز آدینه بوسعید را بدید و به پدر او گفت: «یا ابالخیر! ما می‌بتوانستیم رفت ازین جهان که ولایت خالی می‌دیدیم، و این درویشان ضایع می‌مانند. اکنون که این فرزند ترا بدیدیم، ایمن گشتیم که ولایتها را ازین کودک نصیب خواهد بود.» (میهنی

ذکاوت و هوشیاری ابوسعید در حکایت زیر به روشنی هم ویژگی خاص بودن او را نشان می‌دهد و هم آستانگی در گذار ابوسعید به عرفان را: «شیخ، طفل بود. گفت: یا با! برای من خانه‌ای بازگیر! بازگرفت و بوسعید همه الله بنوشت. پدرش گفت: این چرا می‌نویسی؟ گفت تو نام سلطان خویش می‌نویسی و من نام سلطان خویش.» (عطار نیشابوری ۱۳۹۸: ۸۶۶-۸۶۵)

بر این اساس «فردیت‌یافتگی» شیخ با الله که آن را سلطان خویش می‌نامد آغاز می‌شود. «به نظر می‌رسد که آغاز تمام زندگی روانی ریشه در این نقطه یعنی فردیت<sup>۱</sup> دارد و تمامی اهداف عالی و غایی، رو به سوی آن دارد.» (پالمر ۱۳۸۸: ۱۷۵) پس کهن‌الگوی انسجام روانی شیخ بوسعید «الله» است که به عنوان یک هدایتگر درونی و مؤلفه ذاتی، شیخ را از کودکی به دنبال خود می‌کشد و محور اصلی کهن‌الگوی «خود» در شیخ می‌شود. تلاش بوسعید برای رسیدن به الله در واقع جنبه‌ای روانشناختی برای رسیدن به وحدت و اتحاد ناخودآگاه با خودآگاه است. این تلاش را می‌توان کهن‌الگوی دیگری از خود برای انسجام روانی در نظر گرفت. بنابراین تجارب دینی بوسعید را که تجاربی ماوراءالطبیعی و الهی است می‌توان پدیده‌ای روانی دانست که سعی دارد با اعماق وجود خود ارتباط برقرار کند. همچنین اولین نشانه در فردیت یافتگی بوسعید مخالفت او با پدر خویش است. «سلطه‌گری خاص پدران است.» (سرلو ۱۳۸۹: ۲۱۵) مخالفت با پدر در نوشتن نام سلطان خویش، هم جلوه‌ای نمادین از فردیت‌یافتگی است و هم ریشه در عمیق‌ترین سطح ناهشیار ذهن بوسعید دارد. چنان که نقش الله بر دیوار خانه گواه تصاویر ذهنی تغییر شکل یافته از خدا در بوسعید است. «به همین خاطر محتویات کهن‌الگویی خدا همیشه نمادین هستند و هرگز واقعی نیستند. به بیان دیگر اهمیت این نمادها به تجلی شکل خدا به عنوان چیزی

ناشناخته و غیرقابل درک بستگی دارد.» (پالمر ۱۳۸۸: ۱۸۹) چنانچه بوسعید مانند پدرش تصویر سلطان محمود را به دیوار نقش می‌کرد چه بسا به فردیت‌یافتگی دست‌نمی‌یافت و در سیر و سلوک عرفانی به توحید نمی‌رسید و همانند پدر فقط فردی با ایمان بود. پس حجاب پدر کنار می‌رود تا آغاز شود رسیدن به خداوند. همچنین شاید بتوان گفت پدر ابوسعید یکی از اولین راهبران وی در گذار عرفانی او بشمار می‌رفته و جا دارد در زمره استادان او نام ایشان نیز ذکر شود. پدر با کشف استعداد فرزند او را برای آموزش‌های دینی به سفرهایی می‌فرستد که می‌داند جزئی از مراحل آموزش مناسک دینی به فرزند و آشناسازی اوست. «آشناسازی یکی از مهمترین پدیده‌های روحی در تاریخ بشریت است. آشناسازی عملی است که نه تنها شامل حیات مذهبی فردی، می‌گردد بلکه شامل کل حیات انسان نیز می‌شود.» (الیاده ۱۳۹۴: ۲۶) این چنین است که ما شاهد شکافی هستیم آنچنان عمیق که نه تنها در روابط شیخ با پدرش اتفاق می‌افتد بلکه روح شیخ ما را نیز آنچنان به‌خود مشغول می‌دارد که در الله مستغرق می‌شود. «پیر بوالفضل گفت: صد و بیست و چهار هزار پیغمبر که آمدند مقصود همه یک سخن بود. گفتند فرا خلق بگویند الله و این را باشید. کسانی را که سمعی دادند این کلمه می‌گفتند تا همه در این کلمه گشتند و در این کلمه مستغرق شدند.» (میهنی ۱۳۹۱: ۸۶۷)

و این کلمه یکی از کلیدی‌ترین موارد در مراحل گذار منسکی و گذار الهی شیخ بشمار می‌رود. ابتدا الله رمز تعالی فکری، معنوی و عرفانی شیخ نسبت به پدر خویش می‌شود و این جدایی با سفرهای جسمانی شیخ آغاز می‌شود تا همانند نوآموزان پیام‌زده آنچه از علوم دینی را که نزد استادان دیگر است. جدایی نوآموز در مناسک گذار به مثابه مرگ نمادین تلقی شده که به صورت نمادین با انواع خشونت‌ها همراه است. نکته‌ای که می‌توان در تشابه جدایی بوسعید با

جدایی‌های دسته اول یا جدایی‌های بلوغ در نظر گرفت جدایی فرد نوآموز از مادر و جامعه اوست.

۲) **مرحله بحران:** مرحله دوم گذار شیخ؛ یعنی «بحران» را کلمه الله در او آغاز می‌کند. هنگامی که بوعلی از استادان ابوسعید تفسیر آیه **قُلِ اللهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ** (انعام/۹۱) می‌گفت شیخ گفت: «در آن ساعت دری در سینه ما گشادند و ما را از ما بستند،» (میهنی ۱۳۹۱: ۸۶۷) و از خویش و منافع خویش بی‌خبر شدیم» (میهنی ۱۳۹۱: ۴۷۹) «و چون پیر بوالفضل مرا دید گفت: مستک شده‌ای همی ندانی پس و پیش... مدتی در این کلمه بودم. پیر بوالفضل گفت: اکنون لشکرها به سینه تو تاختن آرد. برخیز و خلوتی طلب کن. ... درکنجی هفت سال بنشستیم، پنبه در گوش نهاده می‌گفتیم: الله الله.» (عطار نیشابوری ۱۳۹۸: ۸۶۸)

خاستگاه این تحول روحی همانطور که ابتدا بیان شد کلمه الله و آیه قرآنی است. در فرآیند تحول روحی عرفا نخستین مرحله را مقدمات تحول بیان کرده‌اند. مقدمه تحول بوسعید همان مرحله اول گذار ایشان بود که به تفصیل بیان شد. بوسعید هم استعداد و هم توفیق و عنایت الهی را دارد که زمینه‌ای شود تا دری در سینه وی بگشایند به سماع از جانب غیب و از آنجا که تا آن زمان از معرفت الهی درجاتی کسب نموده است، خطاب الهی را از حق شنود. در تأویل عرفانی این واقعه بی‌خبر شدن از خویش و منافع خویش یعنی خودآگاهی روح که در قفس جهان و مادیات محصور شده است و کنار رفتن حجاب نفس و گسیختن از علایق دنیوی و جسمانی. سراج طوسی درباره تأثیر آیات قرآن در تحول روحی عرفا مقدماتی از جمله «دل آماده، وقت سرشار، درون پاک، نفس تربیت شده و سرشت تزکیه یافته و عنایت الهی» دانسته است. (سراج طوسی ۱۳۸۱: ۲۸۵) به همین ترتیب بوسعید پس از سماع الهی می‌تواند وادی‌ها بیند و پیر او بلفضل خاطر نشان می‌سازد که همانطور که از خود معرض شده، باید از خلق نیز اعراض دارد و در کار نظاره و تسلیم باشد. (ر.ک. میهنی ۱۳۹۱: ۲۶) پس از

راهنمایی‌های پیر دوباره بوسعید مورد عنایت الهی قرار می‌گیرد تا ذکر الله دمام بر زبان جاری سازد بر همین اساس عنایت الهی یا فرشته راهنما که همان «سیاهی با حربه‌ای آتشین» است از جانب غیب مأمور می‌شود تا بوسعید بر گفتن ذکر مداومت یابد تا آنجا که همه ذره‌های او بانگ الله‌الله گوید.

این بحران ایجاد شده در راه رسیدن به توحید است. همانطور که در حکایت شیخ صنعان نیز بیان شد صوفیه توحید را از اموری می‌دانند که عقل نیروی ادراک آنرا ندارد و صوفی‌یی که در جستجوی محبت الاهی و معرفت اوست، باید از نفس خویش فانی شود، همچنین موحد باید در وحدت الاهی از نفس خود فانی شود، اگر می‌خواهد که به مقام توحید برسد و آنرا به طور کامل ادراک کند. (نیکلسون ۱۳۸۲: ۳۸) به اعتقاد شیخ بوسعید نیز (فَمَنْ يَكْفُرُ بِالطَّاعُوتِ وَيُؤْمِنُ بِاللَّهِ) (بقره/ ۲۵۶) وَ طَاعُوتُ كُلِّ أَحَدٍ نَفْسُهُ، تا به نفس خویش کافر نگردی به خدای مؤمن نشوی. طاعوت هر کس نفس اوست که ترا از خدای پیخسته می‌دارد. (میهنی ۱۳۹۱: ۲۸۳)

چنانچه سالک نتواند مرحله بحرانی را پشت سر بگذارد در همان مرتبت خود بجا می‌ماند. مانند حکایت خواجه امام ابوبکر صابونی (همان: ۱۹۸) که عطار با روایت آن به اعتبار این موضوع صحنه گذاشته است.

در ادامه این نکته لازم به ذکر است که در مناسک گذار اگر گذار برای بلوغ جسمی باشد فرزندان را از مادر جدا و به یک مکان دیگر برای آموزش منتقل می‌کنند. در گذار روحانی نیز انتقال به مکان دیگر در قالب سفر نمود می‌یابد و سفر همان جدایی پر رمز و رازی است که همراه با آموختن است. (ر.ک حسنی و همکاران: ۱۴۰۰)

اما در مورد جدایی از مادر در این حکایت نکته این است که پیر بلفضل شیخ ما را بعد از آنهمه ریاضت و مراقبت به خدمت والده می‌فرستد. محمدبن منور در اسرارالتوحید اذعان دارد که مادر ابوسعید از پدر می‌خواهد تا او را وارد مجلس

صوفیه کند بنابراین نقش مادر در اینجا پررنگ می‌شود و این جدایی از مادر نمادینه‌تر تا آنجا که در دوره‌های رازآموزی نزد اساتید خود، پیربلفضل به او می‌گوید «بازگرد و به خدمت والده مشغول باش.» (میهنی ۱۳۹۱: ۲۷) به خدمت مادر که نمادهای متفاوتی دارد. گاه مادر همانند تصویری از طبیعت است؛ مادر وحشتناک چهره‌ای است که بر مرگ دلالت می‌کند. یونگ بر آن است مادر نماد ناخودآگاه جمعی، سوی چپ و شبانه زندگی و تصویری از آنیماست. (سرلو ۱۳۸۹: ۶۷۶-۶۷۷) اما اینجا مادر شیخ، زنی زاهد و عابد بوده که اتفاقاً این مسیر روحانی برای شیخ با همّت او شکل گرفته است. بنابراین مادر شیخ زنی نیست که وجه منفی یا صورتی وحشتناک داشته باشد. می‌خواهیم بگوییم بر اساس نقد کهن‌الگویی ممکن است بازگشت نزد مادر همان بازگشت به «آنیما» یا طبیعت شیخ باشد که گذار از آن شیخ را مرتبه‌ای بالاتر می‌برد. اگر مادر شیخ را بر اساس نگاه کهن‌الگویی آنیما در نظر بگیریم این آنیما وجه منفی ندارد و سیاهی مطلق نیست. ادامه حکایت این نظر را تأیید می‌کند چرا که شیخ با برگشتن به میهنه و نزد مادر، دچار وسواسی عظیم می‌شود که خود به ادامه ریاضت‌ها و به‌نوعی به مبارزه با آنیمای خود می‌پردازد. جالب اینجاست که قبل از اینکه پیربلفضل شیخ را روانه خدمت والده کند ملاقاتی با لقمان دارند که از بالای خانقاه در پرید و پاسخ مسأله‌ای را می‌دهد و اشکالی را روشن می‌کند اما پیربلفضل به شیخ می‌گوید که لقمان را اقتدار نشاید از آنک علم نداند. (میهنی ۱۳۹۱: ۲۷) بعد به ریاضت دادن شیخ و مراقبت احوال او می‌پردازد تا شیخ را روانه میهنه می‌کند. لقمان از عقلاء مجانبین بود. قبل از پیربلفضل لقمان سرخسی با بوسعید ملاقات می‌کند در حالیکه «پاره‌ای بر پوستین می‌دوخت. شیخ ما چنان ایستاده بود که سایه‌ی وی بر پوستین لقمان افتاده بود. چون آن پاره بر آن پوستین دوخت، گفت: یا باسعید ما ترا با این پاره بر پوستین دوختیم.» (همان: ۲۴) سپس دست شیخ ما را می‌گیرد و در دست پیر بلفضل می‌نهد «و گفت: یا ابالفصل! این را نگاه دار که این از آن

شماست» (میهنی ۱۳۹۱: ۲۴) لقمان «سایه» ابوسعید است که «من» به دلیل تمایل به او می‌خواهد آن را مخفی کند.

«سایه در بخش ناخودآگاه روان قرار گرفته و عبارت است از برخی ویژگی‌های شخصیتی که شامل نقاط ضعف و سایر جنبه‌های شخصیتی است که فرد نمی‌تواند به داشتن آن‌ها اعتراف کند. فرد، خود آن‌ها را تشخیص نمی‌دهد ولی این ویژگی‌ها همواره نقصان و یا نقطه ضعف محسوب نمی‌شوند و ممکن است وجوه قدرتمندی از روان ما باشند که «من» به آن‌ها به عنوان تابو نگاه می‌کند.» (اسنون ۱۳۹۲: ۱۲۸)

لقمان امتیازی دارد که شیخ خواستار آن است. شیخ بسیار گفته است که «لقمان آزاد کرده خداست از امر و نهی او.» (میهنی ۱۳۹۱: ۲۴) در تأویل عرفانی مجنون بودن لقمان می‌توان گفت که این جنون ساحتی از تکامل است چرا که عقل گرفتار نفس است و عبور از آن به توحید رسیدن است. بوسعید تمایل احساسی و روانی به لقمان دارد. اگر رابطه لقمان و بوسعید را بر پایه علاقه درونی بوسعید به لقمان بگذاریم، می‌توانیم بگوییم اول اینکه لقمان سایه روان بوسعید است و دوم اشاره بلفضل به نداشتن اقتدار لقمان یعنی اینکه لقمان نمی‌تواند پیر و راهنمای بوسعید باشد پس بوسعید باید برای تحقق یکپارچگی شخصیت و روان خود، از سایه روان خود بگذرد. «من» برای رسیدن به کمال باید از هدایت و راهنمایی‌های «پیر دانا» برخوردار شود. از طرف دیگر راهنمایی‌های «خود» Self نیز می‌تواند «من» را به خودآگاه شدن و تحقق رسیدن نائل سازد. (یونگ ۱۳۹۳: ۲۴۴) در روانکاوی یکی از وظایف اولیه روانکاو مطلع نمودن شخص از وجود رابطه «من» با سایه خویش است. سایه سرشت و طبیعت تاریک انسان و هم‌جنس با اوست. برخی از ویژگی‌های شخصیتی که شامل نقاط ضعف و سایر جنبه‌های شخصیتی است که فرد نمی‌تواند به داشتن آن‌ها اعتراف کند. (اسنون ۱۳۹۲: ۱۲۹-۱۲۸) حال بلفضل «پیر دانا» و راهنمایی است که می‌خواهد خودآگاه و ناخودآگاه روان شیخ بوسعید را به یکپارچگی برساند. مبدا روزی بوسعید همچون لقمان اسیر لایه‌های



س ۱۸ - ش ۶۶ - بهار ۱۴۰۱ - بازنمایی گذار عرفانی ابوسعید ابوالخیر در چارچوب... / ۱۳۹

پنهان شده شخصیت خود شود. بعبارت دیگر عقلاء مجانین زایت گایست<sup>۱</sup> یا عقاید و روح رایج عصر خود هستند. (اسنون ۱۳۹۲: ۱۳۲) پس عرفا نیز به عنوان گروهی از انسان‌ها دارای روان و ذهنی جمعی هستند که سایه‌ای جمعی را شکل می‌دهد که می‌تواند خطرناک باشد (همانجا) و می‌توان سایه جمعی عرفا را تعبیر به عقلاء مجانین کرد. «سایه عموماً چیزی است حقیر، ابتدایی، انطباق‌نیافته و نابهنگام.» (یونگ ۱۳۸۷: ۲۸۶) برای همین اگرچه عقلاء مجانین در آثار عطار انسان‌هایی هستند که جز خدا نمی‌بینند و هیچ حجابی از خویش تا خدا نمی‌بینند اما لزوماً «انسان کامل» نیستند و یک مرحله از کمال عقب‌ترند، انسان‌هایی تا ابد سرگشته و پریشان که بی‌پروا با خدا سخن می‌گویند و این نداشتن کمال است که موجب می‌شود تا پیر بلفضل به بوسعید نهیب زند تا مبادا گرفتار سایه شود و از رسیدن کمال بازماند.

گفتیم که بوسعید به میهنه باز می‌گردد و دچار وسواس می‌شود. این وسواس را به قول یونگ «جنگ رهایی‌بخش» می‌نامیم. جنگ رهایی‌بخش خود با سایه که «در ستیزه و گریزی دائمی به سر می‌برند.» (یونگ ۱۳۸۶: ۳۹) کهن‌الگوی «خود» سعی دارد با ایجاد وحدت و توازن جنبه‌های ناهوشیار را به ثبات و وحدت برساند از این رو، بوسعید در «صومعه نزد والده قاعده زهد ورزیدن گرفت.» (میهنی ۱۳۹۱: ۲۷)

از نظرگاه رمزی صومعه مادر و دیدار شیخ با آنیما را می‌توان به نفس شیخ تعبیر کرد که با تمام اعمال زاهدانه در نهایت مجبور به ترک آن و روی سپردن به «صحرا» می‌شود. اگر چه مادر شیخ محور شکل‌گیری تربیت عارفانه شیخ است با این حال نماد نفس دنیوی شیخ نیز هست و اگر ریاضت‌های شیخ را رمزگونه ببینیم و آن‌ها را اعمال حواس و عالم محسوسات بدانیم، پس شیخ ناگزیر به ترک

عالم نفسانی و رفتن به صحرا که در عرفان رمز دستیابی به شناخت است می‌شود. «صحرا در موارد متعددی رمزی است برای عالم علوی که در داستان‌های رمزی ما دیدار با فرشته راهنما در آنجا اتفاق می‌افتد.» (پورنامداریان ۱۳۶۷: ۳۱۸) برای شیخ بوسعید نیز عقل فعال یا فرشته راهنما همان حضرت خضر (ر.ک. میهنی ۱۳۹۱: ۲۸) بود که مردم او را در قامت پیری مهیب می‌دیدند. در ادامه شیخ مدام در حال علم و عمل و مراقبت بود. تا اینکه معنی *إِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِعَبْدٍ خَيْرًا دَلَّهُ عَلَى ذُلِّ نَفْسِهِ* را در خدمت درویشان می‌یابد و وارد مرحله بعد انتقال خود می‌شود.

## ب) مرحله گذار یا انتقال

این مرحله که جبران نیز نام دارد یکی از مهم‌ترین مراحل گذار به شمار می‌رود. کتاک نیز به آن مرحله برزخ می‌گوید که به معنای بینابینی و ابهام در موقعیت اجتماعی شخص است. در داستان ابوسعید، می‌توان عدم دریافت خرقة را به مثابه ابهام در موقعیت وی تعبیر کرد. شیخ بوسعید هنوز خرقة‌ای دریافت نکرده با وجود اینکه سالها علم آموخته و خدمت مشایخ تصوف کرده و مرید پیربفضل است اما همچنان مراد او را ریاضت می‌دهد تا وقتش فرا برسد. از آنجا که انسان دو بعد جسمانی و روحانی دارد و سلوک سالک هم دو بعد جسمانی و روحانی خواهد داشت؛ می‌توان گفت، پیر بولفضل ولایت باطنی بر بوسعید دارد، ولی خرقة که متعلق به ظواهر طریقت است از دست مشایخ دیگر گرفته می‌شود. البته باید گفت که صوفیه اولیاء را مانند انبیاء دارای مراتب و درجات می‌داند. همایی در مولوی چه می‌گوید، می‌نویسد: همان‌طور که نبوت و رسالت، درجات و مراتب مختلف دارد تا به بالاترین پایه خاتمیت می‌رسد؛ اولیای الهی نیز دارای مراتبی هستند که به مرتبه خاتم‌الاولیا منتهی می‌شود. این اختلاف مراتب مانند نور است در قوت و ضعف. (همایی ۱۳۸۵: ۲۴۱) بر همین اساس به زعم صوفیه در

هر عصر اولیایی هستند که تعداد آنان به سیصد و پنجاه و شش کس می‌رسد و چنانچه یکی از ایشان از دنیا برود، دیگری جای او را می‌گیرد. (زرین‌کوب ۱۳۸۵: ۹۲) در مجموع ابوسعید تأیید باطنی و نهایی خود را همچنان مدیون بلفضل می‌داند و ولایت بلفضل بر بوسعید فراتر از ظواهر طریقت و مظاهر و نمادهایی همچون خرقة است تا آنجا که حتی در جمع مشایخ نیز بوسعید برای حل مشککش «پای برهنه به نزدیک پیر بلفضل حسن شدی» (میهنی ۱۳۹۱: ۳۲؛ همان: ۳۷). به هر حال سلوک ابوسعید آنچنان که از تذکرها بر می‌آید مؤید این موضوع است که ابوسعید دارای شیوه‌ای ممتاز در تصوف است؛ از یک سو خود را پایبند به رعایت موازین شریعت می‌داند و حداقل در دوره‌هایی از زندگی خود به رعایت ظواهر طریقت همچون خرقة‌پوشی نیز پایبند است.

از دوست پیام آمد کاراسته کن کار اینک شریعت  
مهر دل پیش پیش‌آر و فضول از ره بردار اینک طریقت

(همان: ۸۰)

البته هم می‌توانیم به سخن شیخ بومحمد جوینی استناد کنیم که «آنچه از آداب شریعت و طریقت شیخ را هست هیچ کس دیگر را آن نیست» (همان: ۲۷۲) عرفان بوسعید به شکل قابل توجهی بر نمادین بودن مناسک، صحه می‌گذارد. توجه او به خانقاه و سماع، طریقت و شریعت را می‌توان عامل پویایی دین به‌طور عام و تصوف به‌طور خاص دانست. اعمال منسکی که بوسعید حتی در شکل‌گیری و تداوم آن‌ها تا امروز نقش بی‌بدیلی داشته است، در آن روزگار عامل همبستگی اجتماعی نیز به‌شمار می‌رفته و می‌بینیم نه تنها کارکرد دینی داشته بلکه کنش‌های اجتماعی او بر فریندهای اجتماعی آن زمان، کارکرد مستقیمی داشته چرا که ارتباط مستقیمی میان اعتقادات منسکی و اعتقادات مذهبی بوسعید و پیروانش قابل مشاهده است. اما نهایت همّت وی معطوف نیل به ژرفای حقیقت و تحقق بواطن شریعت و معنویت در زندگی فردی و اجتماعی است. از همین‌روست که بُعد اجتماعی سلوک ابوسعید در میان دیگر بزرگان تصوف، بسیار برجسته و ممتاز است. به زعم ابوسعید، شریعت و طریقت «همه منازل است و آن نیست الا به بذل ارواح و اگر نه به ترهات صوفیان مشغول شو.» (عطار

نیشابوری (۱۳۹۸: ۹۱۶) البته «تعلیم در عرفان اسلامی از یک سو روی در تربیت خلق دارد و از یک جهت، به پرورش فرد همت می‌گمارد.» (مصفا ۱۳۴۳: ۲۸) بر این اساس، در این مرحله شیخ بوسعید که در تمام دوران ریاضت خود، از خلق اعراض می‌دارد تا بتواند شریعت و طریقت را به درستی بجا آورد، یکباره خود را به خدمت درویشان می‌گمارد تا مَدَّگَتِ نفس کند؛ (ر.ک. میهنی ۱۳۹۱: ۳۱) که اگر تنها از طریق عمل و ریاضت نفس بخواهد به هدف نهایی برسد، تمام مجاهدات او محکوم به شکست خواهد بود. از نظر اسطوره‌شناختی «نفس» در اینجا همان کهن‌الگوی «من» است که برای رسیدن به کمال، باید از هدایت و راهنمای «پیر خردمند» برخوردار شود. دو نکته مهم در آنچه بیان شد وجود دارد:

اول اینکه در تصوف، نقش «پیر» بسیار اهمیت دارد و ولایت پیر، همانند ولایت پیامبر است. به زعم صوفیه در سلوک عرفانی، پیر باید باشد تا مبادا سالک به گمراهی رود. «الشیخُ فی قومه کالنبیِّ فی اُمَّته. مدار طریقت بر پیر است.» (میهنی ۱۳۹۱: ۴۶) پس این تکلیف را ابوسعید بر خویش احساس می‌کند که در دوران کسب فیض همواره خدمت پیر و مراد باید کرد.

نکته دوم همان‌طور که از اقوال بوسعید پیداست، خدمت درویشان مَدَّگَتِ نفس است. اینجا هم، فعل خدمت کردن اهمیت دارد و هم اینکه سالک هر دم لازم است از نفس خود مراقبت نماید که «وحشت‌ها در نفس است. اگر تو او را نکشی او تو را بکشد و اگر تو او را قهر نکنی او تو را قهر کند.» (عطار نیشابوری ۱۳۹۸: ۹۰۷) در اغلب داستان‌های رمزی، روح یا نفس سالک با اصل آسمانی خویش دیدار می‌کند که در پیکری انسانی و در نقش پیری روحانی در افق دید روح سالک ظاهر می‌شود. (پورنامداریان ۱۳۶۷: ۲۴۰) لذا شیخ بوسعید برای اینکه بتواند نفس خود را مهار کند خدمت به درویشان به طور خاص و خدمت به خلق به طور عام را ضرورتی اجتناب ناپذیر در مسیر سلوک خود می‌داند. پس در نظام عرفانی بوسعید، «خدمت به دیگران» بالاترین عبادات و کانون اصلی نظام عرفانی شیخ است تا آنجا که می‌گوید: «هر آن مریدی که به یک خدمت درویشی قیام کند آن وی را بهتر از صد رکعت نماز افزونی.» (میهنی ۱۳۹۱: ۲۵۲) بوسعید همواره خدمت به خلق را سفارش می‌کرد. «...گفت: از دَرِ خانقاه تا بُنِ خانقاه همه گوهر

س ۱۸ - ش ۶۶ - بهار ۱۴۰۱ - بازنمایی گذار عرفانی ابوسعید ابوالخیر در چارچوب... / ۱۴۳

است ریخته، چرا برنچینید؟ جمع جمله بازنگرستند پنداشتند گوهر است ریخته تا بگیرند. چون ندیدند گفتند: ای شیخ! کجاست که ما نمی‌بینیم! شیخ گفت: خدمت! خدمت!» (همان: ۲۱۰)

از همین رو، شیخ بوسعید در کنار تمام ریاضت‌های معنوی و باطنی، سعی داشت که توجه خود را از مردم روزگار خویش باز ندارد و بعد اجتماعی رفتار او که ناشی از حالت بسط در عرفان اوست، خود عاملی می‌شود که وی را از سایر شیوخ و پیران روزگار خود متمایز کند.

آنچنان که از ذکر شیخ بوسعید در تذکره برمی‌آید، مرحله گذار برای ابوسعید بسیار سخت بوده است؛ «تا به چهل سالگی ریاضت شیخ سخت بوده است.» (عطار نیشابوری ۱۳۹۸: ۸۷۱) همچنان که در چارچوب مفهومی بیان شد، این مرحله از سخت‌ترین مراحل مناسک گذار است. از مهمترین اعمال منسکی که در عرفان و تصوف نشان از ترک هستی و فناء فی‌الله دارد، شب زنده‌داری است و ابوسعید نیز شب‌های بسیاری را به عبادت و قرآن خواندن مشغول بوده است. شب‌زنده‌داری یکی از مناسکی است که طبق آیات و روایات مختلف، راه رسیدن به حق را آسان می‌کند و عاشقان واقعی این فرصت را غنیمت می‌شمارند. عطار در مصیبت‌نامه تأکید دارد که:

عشق چون جایی چنین زوری کند  
شیر را، دندان‌کنان، موری کند  
گر نبوده‌ست این چنین شب هرگزت  
من نخوانم جز گدای عاجزت  
قدر این شب عاشقان داند و بس  
ذوق سیمرغی کجا داند مگس؟  
(عطارنیشابوری ب ۱۳۹۷: ۳۸۲)

شیخ بوسعید هم ریاضت‌های شبانه را با ختم قرآن برای وصال حق به جان می‌خرد همراه با اعمالی خشن که بتواند نفس خویش را مهار کند؛ مانند هنگامی که سرنگونسار ختم قرآن آغاز کرد و روایت به صورت نمادین نقل می‌کند که به محض رسیدن به آیه فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ (بقره/۱۳۷) خون از چشمش چکید. این واژه به عنوان بلندترین کلمه و واژه مرکزی قرآن، حاوی پیام‌های پنهانی در این روایت است. از یکسو معنای عبارت «پس خداوند برای تو در برابر آنان کفایت است» دلالت بر رسیدن به این حقیقت والا برای بوسعید دارد که خداوند به

عنوان مقصد و مقصود نهایی برای بنده‌اش کافی است، آنچنان که خود شیخ بوسعید نیز می‌گوید: «در حال آن حدیث فرو آمد و مقصود نقد ما حاصل شد؛» (عطار نیشابوری ۱۳۹۸: ۸۷۱) که در واقع بیانی است از سر شکر برای رسیدن به مطلوب عارفانه خویش که از آن با تعبیر [حدیث] یاد می‌کند. از سوی دیگر تلاقی رسیدن بوسعید در ختم قرآن به عبارت *فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ* به عنوان کلمه مرکزی قرآن و رسیدن به مطلوب عارفانه یا همان [حدیث] را می‌توان به صورت نمادین به اهمیت مرکز و نقطه مرکزی که همان الله است مرتبط دانست. در نقد روانشناسانه این قضیه می‌توان گفت که این نقطه مرکزی نماد نظم و تعادل روان بوسعید است که منجر به شناخت آگاهانه «خود» در برابر «من» می‌شود.

«خود» کهن‌الگوی یکپارچگی روان است که سبب اعتلای «من» می‌شود. «من» مرکز آگاهی و احساس هویت و بخشی از ذهن است که به دنیای واقعی بیرونی واکنش نشان می‌دهد. (اسنودن ۱۳۹۲: ۱۰۴) بنابراین می‌توان گفت رسیدن به این آیه، سمبل وحدت و یکپارچگی «خود» و عالم درون است که هنرمندانه با چکیدن خون تصویرسازی شده است. عطار با زبانی شاعرانه به تصویر پردازی این موضوع می‌پردازد. بوسعید ابتدا بیم از دست دادن چشم خود را دارد اما در ادامه می‌گوید «ما را از این حدیث می‌باید. ما را ما نمی‌باید، خواه چشم باش و خواه نباش.» (عطار نیشابوری ۱۳۹۸: ۸۷۱) در تأویل سمبلیک، شیخ از قربانی کردن چشمانش برای رسیدن به وصال یار ابایی ندارد. اما در مرکزی‌ترین کلمه قرآن، خون از چشمش می‌چکد و در واقع این خون، قربانی است که به ریاضت‌ها و سختی‌های او پایان می‌دهد.

قربانی کردن سخت‌ترین مصیبت‌هایی را که امکان روی دادن آن می‌رود خشتی می‌سازد. یکی از نیروهای محرک پشتوانه سازوکار قربانی و شاخص‌ترین استنتاج نمادین خون، صورت فلکی میزان است. برجی که نماینده قانون الهی و آگاهی درونی انسان از قدرتی است که می‌تواند خود، محکوم‌سازی‌های بسیار سنگینی را بر خویش تحمیل کند (سرلو ۱۳۸۹: ۳۷۶) و شیخ با اینگونه ریاضت‌ها، تأییدها و توفیق‌هایی را از حق تعالی دریافت می‌کند. (رک. میهنی ۱۳۹۱: ۳۴) در *اسرارالتوحید* در ادامه این بحث نکته‌ای قابل توجه وجود دارد. آنجا که نواده

بوسعید از جانب وی نقل کرده «...می‌پنداشتیم که آن ما می‌کنیم. فضل او آشکارا گشت. از آن توبه کردیم و بدانستیم که آن همه پندار بوده است.» (همانجا) نکته اینجاست که نفس مدام به دنبال خواست‌های خویش است و التفات به نفس، چه بسا انسان را همچون حضرت آدم(ع) از وصال یار دور می‌سازد.

آنچه آدم را ز گندم اوفتاد      عقل را از نفس مردم اوفتاد  
یاد کرد نفس را در هر نفس      گویی نام میهن نان است و بس  
(عطارنیشابوری ب ۱۳۹۷: ۳۵۹)

بوسعید خود نفس را یار بد آموز می‌خواند و می‌گوید: «هیچ خطا و رای آن نبود که در حق دوست و خداوند خویش با دشمن تدبیر کنی، تدبیر صفت نفس است و نفس دشمن است.» (میهنی ۱۳۹۱: ۳۰۲) در مرحله گذار که مرحله جبران نیز نامیده می‌شود، باید تضادهای به وجود آمده که هرگونه نظم را بر هم می‌زند، از بین برد. برای همین این مرحله را انتقال نامیده‌اند. در چارچوب مناسک گذار، چنانچه نوآموز نتواند با روابط حاکم بر نظام هستی به‌درستی آشنا شود، نمی‌تواند به امر قدسی دست یابد. حال بوسعید می‌خواهد گرفتار نفس شود، اما زود توبه می‌کند. لازم به ذکر است که برخی عرفا توبه را لازمه طلب می‌دانند. «سراج طوسی گوید: ذوالنون را از توبه پرسیدند، گفت: عوام باید از گناهان توبه کند و خواص از غفلت.» (شعاعی و دیگران ۱۳۹۷: ۱۳۷) عطار نیز طلب و توبه را مرادف هم می‌داند.

چون نماند هیچ معلومت به دست      دل ببايد کرد از هرچ هست...  
چون شود آن نور بر دل آشکار      در دل تو یک طلب گردد هزار  
(عطارنیشابوری ب ۱۳۹۷: ۳۵۹)

توبه بوسعید بلوغ او در این مرحله و البته غفلتی است که حاصل پندار او بوده است. دکتر شفیعی کدکنی در این باره نوشته است: «مؤلف می‌خواهد بگوید شرع مرحله ساده اعتقاد یا باور است و دین امری است که به لحاظ اعتقادی به مرحله یقین رسیده باشد.» (میهنی ۱۳۹۱: ۴۸۶) بر پایه این دیدگاه، بوسعید که شریعت و طریقت را به درستی به جای آورده، در دین به مرحله یقین رسیده است. یقین اصل همه احوال است و همه احوال ظاهر یقین‌اند و یقین، باطن همه

احوال است. (سراج‌طوسی ۱۳۸۱: ۱۲۰) در سیر و سلوک عرفانی، یقین یکی از مهمترین احوال صوفیه به شمار می‌آید. «ذوالنون گفته است که: آنچه چشم سر بیند، آن را علم خوانند و آنچه دل بیند، آن را یقین خوانند. (مستملی بخاری ۱۳۸۶: ۳۱۷) بوسعید پیش از این پندار، در مسیر فنا گام نهاده بود که فنا رهایی سالک از هر چه غیر از الله و رسیدن به توحید است. در ادامه محمدبن منور از جانب بوسعید نوشته است: «تو هست و او هست. دو هست شرک بود. خود را از میان بریاید گرفت؛» (میهنی ۱۳۹۱: ۳۴) و این یعنی یکی شدن که آن را می‌توان سیر بوسعید در عالم وحدت قلمداد کرد. بوسعید همچون عطار که یقین و فنا را ملازم توحید می‌داند، در ادامه نیز دل به فنای خود دارد تا از جانب خداوند نوری پدید آمد و ظلمت هستی او را ناچیز کرد و به تعبیر خودش «خداوند عزوجل ما را فراما نمود که آن نه تو بودی و این نه تویی.» (همان: ۳۵)

از نگاه انسان‌شناسانه در ادامه این مرحله، توبه نه تنها سازوکاری برای رسیدن به یقین و توحید بوسعید شد، بلکه مانعی برای گسست از وصال حق در سلوک بوسعید هم بود. با وجودی که این مرحله در مناسک گذار می‌تواند نوآموزان را هم قدرتمندتر و هم آسیب‌پذیرتر سازد؛ (فورت ۲۰۱۸: ۲) می‌بینیم بوسعید مورد قبول خلق واقع می‌شود، آنچنان که همسایگان وی خمر نمی‌نوشیدند و نجاست ستور بوسعید را از سر تقدس بر خود می‌مالیدند. ونجنپ هم در این مرحله افرادی که تحت انتقال قرار می‌گرفتند را مقدس می‌شمرد (همان) با این حال گفتیم که در این مرحله که برزخ نیز نامیده شده است، وضع افراد مدام در حال تغییر و تحول است به‌طوری که ترنر آن را دوره گذرا، مبهم و گنگی می‌داند که همه چیز در آن به حالت تعلیق در آمده است. (ترنر ۱۹۷۹: ۴۶۸) نکته قابل توجه برای بوسعید پس از مقبولیت نزد خلق در این مرحله انتقالی که مرحله آستانه‌ای<sup>۱</sup> نیز نام گرفته، این است که «آوازی آمد از گوشه مسجد که اولم یکف بریک (فصلت/۵۳) نوری در سینه ما پدید آمد و حجاب‌ها برخاست. هر که [ما] را قبول کرده بود از خلق، رد کرد.» (عطار



س ۱۸ - ش ۶۶ - بهار ۱۴۰۱ - بازنمایی گذار عرفانی ابوسعید ابوالخیر در چارچوب... / ۱۴۷

نیشابوری (۱۳۹۸: ۸۷۱) تا آنجا که شهادت به کافری او می‌دهند و اتفاقات دیگری رخ می‌دهد مانند آنکه بوسعید هنگام قرآن باز کردن آیه «وَنَبَلُّوْكُمْ بِالْخَيْرِ فَتَنَّةً وَّ اِلَيْنَا تُرْجَعُوْنَ» (انبیاء/۳۵) را می‌بیند که «این همه بلاست که در راه تو می‌آریم اگر خیر است بلاست و اگر شر است بلاست. به خیر و شر فرومه آی و با ما گرد.» (ر.ک. میهنی ۱۳۹۱: ۳۵) در جهان‌بینی عارفانه، بلا و مصائب برای آن است که نفوس سالکان گداخته شود و عاشق واقعی کسی است که همواره در مقام رضا و خشنودی باشد که به قول بوسعید:

امروز به هر حالی بغداد بخاراست کجا میر خراسانست پیروزی آنجاست  
(میهنی ۱۳۹۱: ۳۶)

مرحله نهایی گذار عرفانی بوسعید که در منسک گذار معادل الحاق یا پیوند دوباره است، پس از چهل سالگی برای او اتفاق می‌افتد که در ادامه توضیح خواهیم داد.

### ج) مرحله انسجام یا پیوند دوباره

گفتیم که در مرحله گذار، شیخ بوسعید دچار بلاهایی شد که نهایتاً خلق حکم بر کافری او دادند. پس، هفت سال دیگر در بیابان به ریاضت و مجاهده مشغول بود تا حجاب‌ها از پیش وی برخاست و محمدبن منور ثمره آن مجاهدت‌ها را مشاهدات می‌داند. (ر.ک. میهنی ۱۳۹۱: ۳۷) «مشاهده عبارت از حضور و وجود حق بود، چنان که هیچ تهمت نماند و این آنگاه بود که شاهد به وجود مشهود قائم بود نه به خود و تا شاهد در مشهود فانی نشود و بدو باقی نگردد، مشاهده او نتوان کرد و شهود تجلی ذات را مشاهده گویند.» (کوپا ۱۳۹۰: ۲۱۱) پیش از این دلایلی آوردیم که بوسعید مراحل تکامل را در طریقت گذرانده و به یقین رسیده بود که «مشاهده یقینی است که با دریافت حضور مستقیم حق و بدون پوششی برای دل فزونی گیرد.» (همان: ۲۵۹) از همین رو، پس از چهل سالگی که گشایش‌ها در کار و دل شیخ به وجود آمده و حجاب‌ها برخاسته، حکایات همه

از کرامات شیخ است و بوسعید نیز مانعی برای لذت‌ها و خوشی‌های زندگی نمی‌دید. شفیع کدکنی هم اذعان داشته که زندگی بوسعید به دو مرحله تقسیم شده است که مرحله اول دوران ریاضت‌ها و مجاهده‌ها بوده و مرحله دوم در آسایش و تنعم می‌زیسته است. (۱۳۸۶: ۵۹) مرحله آسایش و تنعم بوسعید که ما آن را برابر مرحله پیوند دوباره می‌دانیم، هم برای مریدان و هم سایر مشایخ صوفیه بسیار عجیب بوده است که حکایت از «طعم وقت» نزد او دارد که این احوال، با مشیت الهی گره خورده است. در منطق‌الطیر می‌خوانیم که «مریدی از مریدان شیخ سرسر خربزه شیرین به کارد بر می‌گرفت و در شکر سوده می‌گردانید و به شیخ می‌داد تا می‌خورد، یکی از منکران این حدیث بر آنجا بگذشت گفت: ای شیخ این که این ساعت می‌خوری چه طعم دارد و آن سر خار و گز - که در بیابان هفت سال خوردی - چه طعم داشت؟ و کدام خوش‌تر است؟ بوسعید گفت: هر دو طعم وقت دارد. یعنی اگر وقت را صفت بسط باشد آن سر خار و خار خوش‌تر ازین بود و اگر حالت را صورت قبض باشد... و آنچه مطلوب است در حجاب، این شکر ناخوش‌تر از آن خار بود.» (شفیع کدکنی ۱۳۸۶: ۶۱-۶۰) بنابراین قبض و بسط را وقت تعیین می‌کند که بوسعید آن حال را از جانب حق می‌داند و از آن به «بهشت» (ر.ک. همان: ۵۳) تعبیر می‌کند و می‌گوید: «هر کجا ذکر بوسعید رود همه دل‌ها خوش گردد زیرا که از بوسعید با بوسعید هیچ چیز نمانده است» (میهنی ۱۳۹۱: ۳۰۰). برای بوسعید این‌گونه مجاهدت به فنا فی‌الله ختم شده است چرا که:

در ره معشوق خود شو بی‌نشان  
تا همه معشوق باشی جاودان  
(عطارنیشابوری ۱۳۹۷: ب: ۴۳۷)

عرفا معتقدند سالک در مجاهدت و ریاضت نفس و تصفیة دل می‌تواند به مرتبه صفای آینگی برسد؛ (حائری ۱۳۷۴: ۸۷) پس بوسعید با ریاضت‌های سختی که بر خود تحمیل داشته توانسته هر دم متمایل به خدا باشد که «پیوستگی به حق پس از حصول قدری استعداد حاصل از اراده و ریاضت فراهم می‌گردد و با افزایش استعداد و آمادگی، افزایش می‌یابد،» (خرمشاهی ۱۳۶۸: ۴۴۸) و سالک به

س ۱۸ - ش ۶۶ - بهار ۱۴۰۱ - بازنمایی گذار عرفانی ابوسعید ابوالخیر در چارچوب... / ۱۴۹

جایی می‌رسد که وقت به سکینت مبدل می‌شود (داکانی ۱۳۸۰: ۴۴۹) و بوسعید بعد از چهل سال ریاضت توانسته بود در سیر و سلوک عرفانی خود، مستغرق در انوار الهی بلکه خودش ذره‌ای از آن، از کراماتی بهره برد که الهاماتی از غیب الهی در باقی عمرش باشد تا خلق را نیز به سوی باری تعالی رهنمون سازد.

### نتیجه

در این پژوهش تلاش شد تا نظام عرفانی ابوسعید در چارچوب نظریه مناسبی گذار تشریح شود. بر این اساس، زندگی عرفانی ابوسعید و نظام آموزشی او به مثابه پدیده‌ای اجتماعی و فرهنگی در نظر گرفته شد. در همین رابطه دین به مثابه امری نمادین، نه تنها نشان از واقعیت‌های اجتماعی عصر ابوسعید دارد بلکه بر اساس آنچه که در پژوهش بدست آمد ضدساختارگرایی نظام آموزشی ابوسعید با در نظر گرفتن شرایط زمانی و مکانی آن، عامل انسجام و همبستگی اجتماعی جامعه آن دوره بوده است.

در گذار عرفانی ابوسعید، «الله» عامل فردیت‌یافتگی او و کهن‌الگوی انسجام روانی شیخ است. در واقع رسیدن به وحدت روانی در شیخ، خود وحدت و همبستگی اجتماعی را نیز به دنبال دارد. فرایند فردیت آغاز بحران فرایند رسیدن به توحید می‌شود چنانچه شیخ فانی شده از خویش، به تقابل با سایه نفس می‌رود و ریاضت‌های فراوان، صیقل روح و روان شیخ می‌شود تا با اهمیت دادن به شریعت در صراط طریقت و بهره‌مند شدن از راهنمایی پیران سلوکش، از آزمون‌های الهی رهایی یابد و سختی‌های پرتاقت مجاهده تا مشاهده را با رسیدن به تنعم زندگی نوش‌نیش‌های روزگار نماید. البته شیخ تمام اندوخته خود را برای مریدان و عوام رنجه دیده آن روزگار، در طبق اخلاص می‌گذارد تا هم به اعتلای وجود آدمی کمک کند و هم سهمی در اعتلای زبان فارسی و فرهنگ اعتقادی این سرزمین داشته باشد.

## کتابنامه

- اژه‌ای، تقی و مهدی عرب‌جعفری. ۱۳۹۶. «مقایسه کهن‌الگوهای یونگ با شیوه عرفانی ابوسعید». فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. س ۱۳. ش ۴۷. صص ۶۶-۹۷.
- اسنودن، روث. ۱۳۹۲. یونگ مفاهیم کلیدی. ترجمه افسانه شیخ‌الاسلام زاده. چ ۱. تهران: عطایی.
- الیاده، میرچا. ۱۳۹۴. آیین‌ها و نمادهای آشناسازی، رازهای زادن و دوباره زادن. ترجمه مانی صالحی علامه، چ ۲. تهران: نیلوفر.
- بوی، فیونا. ۱۳۹۴. مقدمه‌ای بر انسان‌شناسی دین. ترجمه مهرداد عربستانی. چ ۱. تهران: افکار.
- بیات‌فرد، فاطمه و فاطمه لاجوردی. ۱۳۹۵. «استحاله و تغییر هستی‌شناختی در آیین‌های گذار». دوفصلنامه پژوهشنامه ادیان. س ۱۰. ش ۱۹. صص ۳۶-۲۱.
- پالمر، مایکل. ۱۳۸۸. فروید، یونگ و دین. ترجمه محمد دهگانپور و غلامرضا محمودی. چ ۲. تهران: رشد.
- پورنامداریان، تقی. ۱۳۶۷. رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی. چ ۲. تهران: علمی و فرهنگی.
- حائری، محمد حسن. ۱۳۷۴. متون عرفانی فارسی. چ ۱. تهران: کتاب ماد (وابسته به نشر مرکز).
- حسینی، مسعود و همکاران. ۱۴۰۰. «نقد اسطوره‌شناختی حکایت شیخ صنعان در منطق‌الطیر عطار نیشابوری بر مبنای نظریه مناسب گذار». فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. س ۱۷. ش ۶۲. صص ۱۷۷-۱۴۷.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین. ۱۳۶۸. ذهن و زبان حافظ چ ۴. تهران: البرز.
- داکائی، پرویز عباس. ۱۳۸۰. شرح قصه غربت غربی سهروردی. چ ۱. تهران: تندیس بهار.
- رنجبر، محمود و هدایت‌الله ستوده. ۱۳۹۵. مردم‌شناسی با تکیه بر فرهنگ مردم ایران. چ ۸. تهران: ندای آریانا.
- ریویر، کلود. ۱۳۸۲. درآمدی بر انسان‌شناسی. ترجمه ناصر فکوهی، چ ۳. تهران: نی.
- زرین کوب، عبدالحسین. ۱۳۸۵. از کوچه زندان (درباره‌ی زندگی و اندیشه حافظ). چ ۱۷. تهران: سخن.
- سراج‌طوسی، ابونصر. ۱۳۸۱. اللمع فی التصوف. تصحیح رینولد آلن نیکلسون. ترجمه مهدی حجتی. چ ۱. تهران: اساطیر.
- سرلو، خوان ادواردو. ۱۳۸۹. فرهنگ نمادها. ترجمه مهرانگیز اوحدی. چ ۱. تهران: داستان.
- شعاعی، مالک، محمدرضا حسینی‌نیا و مهری پاکزاد. ۱۳۹۷. «مراتب سلوک از منظر عطار و شبستری با تکیه بر منطق‌الطیر و گلشن راز». فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. س ۱۴. ش ۵۱. صص ۲۰۵-۱۶۹.

- س ۱۸ - ش ۶۶ - بهار ۱۴۰۱ - بازنمایی گذار عرفانی ابوسعید ابوالخیر در چارچوب... / ۱۵۱
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. ۱۳۸۶. چشیدن طعم وقت (مقامات کهن و نویافته بوسعید)، از میراث عرفانی ابوسعید ابوالخیر. چ ۳. تهران: سخن.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد. ۱۳۹۷. مصیبت‌نامه. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. چ ۸. تهران: سخن.
- \_\_\_\_\_ . ۱۳۹۸. تذکره‌الاولیاء. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی.
- چ ۱. تهران: سخن.
- فکوهی، ناصر. ۱۳۸۴. تاریخ اندیشه و نظریه‌های انسان‌شناسی. چ ۳. تهران: نی.
- کوپا، فاطمه. ۱۳۹۰. شرحی بر کشف‌المحجوب هجویری. چ ۲. تهران: دانشگاه پیام نور.
- لویزن، لئوناردو. ۱۳۸۴. میراث تصوف. ترجمه دکتر مجدالدین کیوانی چ ۱. تهران: مرکز.
- مستملی بخاری. اسمعیل بن محمد. ۱۳۸۶. خلاصه شرح تعرف. تصحیح احمدعلی رجایی.
- چ ۲. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- مصفا، مظاهر. ۱۳۴۳. تعلیم و تربیت عرفانی. ماهنامه آموزش و پرورش. ش ۹. صص ۲۹-۲۵.
- میهنی، محمدبن منوربن ابی‌سعد بن طاهر بن ابی‌سعید. ۱۳۹۱. اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی‌سعید. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. چ ۱۰. تهران: آگه.
- نیکلسون، رینولد. ۱۳۸۲. تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا. ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی. چ ۳. تهران: سخن.
- همایی، جلال‌الدین. ۱۳۸۵. مولوی‌نامه. چ ۱۰. تهران: هما.
- همیلتون، ملکم. ۱۳۸۷. جامعه‌شناسی دین. ترجمه محسن ثلاثی. چ ۱. تهران: ثالث.
- واخ، یواخیم. ۱۳۹۵. جامعه‌شناسی دین. ترجمه جمشید آزادگان. چ ۷. تهران: سمت.
- یونگ، کارل گوستاو. ۱۳۸۶. انسان و اسطوره‌هایش. ترجمه حسن اکبریان طبری. چ ۲. تهران: دایره.
- \_\_\_\_\_ . ۱۳۸۷. روح و زندگی. ترجمه لطیف صدقیانی. چ ۳. تهران: جامی.
- \_\_\_\_\_ . ۱۳۹۳. انسان و سمبولهایش. ترجمه محمود سلطانیه. چ ۹. تهران: جامی.

## English Sources

Jones, Lindsay (2005). *Encyclopedia of Religion, Second Edition*, U.S.A: Thomson Gale, vol.11.

Turner, Victor (1979), *Frame, flow and reflection: Ritual and drama as public liminality*. Japanese Journal of Religious Studies, pp. 465-499.

Forth, Gregory (2018) Rites of Passage, The International Encyclopedia of Anthropology. Edited by Hilary Callan. 2018 John Wiley & Sons, Ltd. Published 2018 by John Wiley & Sons

## References

- Attār Neyšābūrī, Far do al-ddīn Mohammad. (2019/1397SH). *Mosībat-nāme*. Edition by Mohammad-rezā Šaftī Kadkanī. 8<sup>th</sup> ed. Tehrān: Soxan.
- Attār Neyšābūrī, Far do al-ddīn Mohammad. (2020/1398SH). *Tazkerato al-'owlīyā*. 1<sup>st</sup> ed. Tehrān: Soxan.
- Bayāt-fard, Fāteme and Lājvardy, Fāteme. (2017/1395SH). "Estehāle va Taqyīre Hastī Šenāxtī dar Āyīnhā-ye Gozār". *Two Quarterly Journal of Religion Research*. 10<sup>th</sup> Year. No. 19. Pp. 21-36.
- Bowie, Fiona. (2016/1394SH). *Moqadameh-ī bar Ensān-šenāsī-ye Dīn (The anthropology of religion: an introduction)*. Tr. by Mehr-dād Arabestānī. 1<sup>st</sup> ed. Tehrān: Afkār.
- Cirlot, Juan Eduardo. (2011/1389SH). *Farhange Namādhā (A dictionary of symbols)*. Tr. by Mehr-angīz Owhadī. 1<sup>st</sup> ed. Tehrān: Dastān.
- Dākānī, Parvīz-abbās. (2002/1380SH). *Šārhe Qesse-ye Qorbate Qarbī-ye Sohrevardī*. 1<sup>st</sup> ed. Tehrān: Tandīs Bahār.
- Ēliade, iMircea. (2016/1394H). *Āyīnhā va Namādhā-ye Āšenā-sāzī, Rāzhā-ye Zādan va Dobāreh Zādan (Rites and symbols of initiation the miste ries of Birth and Rebirth)*. Tr. by Mānī Sālehī Allāme. Tehrān: Nīlūfar.
- Ežeh-ī, Taqī and Mahdī Arab-ja'farī. (2018/1396SH). "Moqāyeseh-ye Kohan Olgūha-ye Jung bā Šīveh-ye Erfānī-ye Abū Sa'īd". *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 13<sup>th</sup> Year. No. 47. Pp. 66-97.
- Fokūhī, Nāser. (2006/1384SH). *Tārīxe Andiše va Nazariyehā-ye Ensān-šenāsī*. 3<sup>rd</sup> ed. Tehrān: Ney.
- Hā'erī, Mohammad Hasan. (1996/1374SH). *Motūne Erfānī-ye Fārsī*. 1<sup>st</sup> ed. Tehrān: Ketābe Mād.
- Hamilton, Malcolm. (2009/1387SH). *Jāme'e-šenāsī-ye Dīn*. Tr. by Mohsen Salāsī. 1<sup>st</sup> ed. Tehrān: Sāles.
- Hasanī, Mas'ūd and Others. (2022/1400SH). *Naqde Ostūre-šenāxtī-ye Šeyx San'ān dar Manteqo al-teyre Attāre Neyšābūrī bar Mabnā-ye Manāseke Gozār (The Story of Šeix Sanān in Mantiq-ut-Tayr of Attār: A Mythical Criticism Based on the Theory of Rite of Passage)*. *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 17<sup>th</sup> Year. No. 62. Pp. 147-177.
- Homāyī Jalālo al-ddīn. (2007/1385SH). *Mowlavī Nāme*. 10<sup>th</sup> ed. Tehrān: Homā.
- Jung, Carl Gustav. (2008/1386SH). *Ensān va Ostūrehā-yaš (Modern Man and His Myths)*. Tr. by Hasan Akbarīyān Tabarī. 2<sup>nd</sup> ed. Tehrān: Dāyereh.
- Jung, Carl Gustav. (2009/1387SH). *Rūh va Zendegī (L'ame et la vie)*. Tr. by Latīf Sedqīyānī. 3<sup>rd</sup> ed. Tehrān: Jāmī.

- Jung, Carl Gustav. (2015/1393SH). *Ensān va Sambolhā-yaš (Man and his symbols)*. Tr. by Mahmūd Soltānī-ye. 9<sup>th</sup> ed. Tehrān: Jāmī.
- Kūpā, Fātemeh. (2012/1390SH). *Šarhī bar Kašfo al-mahjūbe Hojvūrī*. 2<sup>nd</sup> ed. Tehrān: Payam Noor University.
- Lewisohn, Leonard. (2004/1384SH). *Mīrāse Tasavvof (Sufism heritage)*. Tr. by Majdo al-ddīne Keyvānī. 1<sup>st</sup> ed. Tehrān: Markaz.
- Mīhanī, Mohammad Ebne Monavvar Ebne Abī Sa'd Ebne Tāher Ebne Abī Sa'īd. (2013/1391SH). *Āsrāro al-towhīd fī Maqāmāto al-šeyḫ Abī Sa'īd*. Introduction, Edition and Comments by Mohammad-rezā Šaftī Kadkanī. 10<sup>th</sup> ed. Tehrān: Āgāh.
- Mosafā, Mazāher. (1965/1343SH). *Ta'līm va Tarbīyate Erfānī*. Education Monthly. No. 9. Pp. 25-29.
- Mostamalī Boxārī, Esmā'īl Ebne Mohammad. (2008/1386SH). *Xolāse Šarhe Ta'arrof*. Edition by Dr Ahmad-alī Rajāyī. 2<sup>nd</sup> ed. Tehrān: Pažūheš-gāhe Olūme Ensānī va Motāle'āte Farhangī.
- Nicholson, Reynold Alleyne. (2004/1382SH). *Tasavvofe Eslāmī va Rābete-ye Ensān va Xodā (The Idea of personality in sufism)*. Tr. by Mohammad-rezā Šaftī Kadkanī. 3<sup>rd</sup> ed. Tehrān: Soxan.
- Palmer, Michael. (2010/1388SH). *Freud, Jung va Dīn (Freud and Jung on religion)*. Tr. by Mohammad Deh-qān-pūr and Qolām-rezā Mahmūdī. 2<sup>nd</sup> ed. Tehrān: Rošd.
- Pūr-nāmdārīyān, Taqī. (1367/1989H). *Ramz va Dāstān-hā-ye Ramzī dar Adabe Fārsī*. 2<sup>nd</sup> ed. Tehrān: Elmī va Farhangī.
- Ranjbar Mahmūd and Sotūdeh Hedāyato al-llāh. (2017/1395SH). *Mardom-šenāsī bā Tekye bar Farhange Mardome Īrān (Anthropology emphasized on culture of Iran's people)*. 8<sup>th</sup> ed. Tehrān: Nedā-ye Ārīyānā.
- Riviere, claude. (2004/1382SH). *Dar-āmadī bar Ensān-šenāsī (International a l'anthropologie)*. Tr. by Fokūhī, Nāser. 3<sup>rd</sup> ed. Tehrān: Ney.
- Šaftī Kadkanī, Mohammad-rezā. (2008/1386SH). *Češīdane Ta'me Vaqt (Maqāmāte Kohan va No-yafte-ye Bū-sa'īd), az Mīrāse Erfānī-ye Abū-sa'īd abo al-xeyr*. 3<sup>rd</sup> ed. Tehrān: Soxan.
- Sarāj Tūsī, Abū Na . (2003/1381SH). *al-loma fī al-tasavvof*. Edition By Reynold Alleyne Nicholson. Tr. by Mahdī Hojjaṭī. 1<sup>st</sup> ed. Tehrān: Asātīr.
- Snowden, Ruth. (2014/1392SH). *Jung Mafāhīme Kelīdī (Jung: the key ideas)*. Tr. by Afsāne Šeyxo al-eslām-zādeh. 1<sup>st</sup> ed. Tehrān: Atāyī.
- Šo'a'ī, Mālek and Mohammad-rezā Hoseynī-nīyā & Meḥrī Pākzād. (2019/1397SH). *"Marātebe Solūk az Manzare Attār va Šabestary bā Tekye bar Manteqo al-teyr va Golšane Rāz" (he Stages of Suluk from the Perspectives of Attar and Shabestari; Based on Manṭiq uṭ-Ṭayr and Gulshan-i Raz)*. *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 14<sup>th</sup> Year. No. 51. Pp. 169-205.

Wach, Joachim. (2017/1395SH). *Jāme'e-šenāsī-ye Dīn (Sociology of religion)*. Tr. by Jamšīd Āzādegān. Tehrān: Samt.

Xorram-Šāhī, Bahā'o al-ddīn. (1990/1368SH). *Zehn va Zabāne Hāfez*. 4<sup>th</sup> ed. Tehrān: Alborz.

Zarrīn-kūb, Abdo al-hoseyn. (2007/1385SH). *az Kūče-ye Rendān (Darbāre-ye Zendeḡī va Andīše-ye Hāfez)*. 17<sup>th</sup> ed. Tehrān: Soxan.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
رتال جامع علوم انسانی



## The Mystical Passage of Abu Said Abul-Khayr in the Context of the Theory of Rites of Passage

Masood Hasani

Ph D in Persian Language and Literature, Payame Noor University

Farhād Doroudgarian

The Associated Professor of Persian Language and Literature, Payame Noor University

Ritual studies is an interdisciplinary area that encompasses a wide ranges of branches of humanities. According to the theory of rites of passage, the symbolic structure of ancient and mythological religions in different cultures has a specific pattern. The present study, by using an analytical-descriptive method, wants to answer the question that to what extent does the mystical passage of Abu Said Abul-Khayr, which is reflected in ancient texts such as *Tazkirat al-Awliya* of Attār and *Asrār al-Tawhid* of Mohammad ibn Monvvar, correspond to the theory of rites of passage? The mystical passage of Abu Said Abul-Khayr is consistent with the three-phase pattern (separation, transition, and reincorporation) of Arnold van Gennep. Abu Said's mystical journey (suluk) which has been formed through a difficult and ritualistic process and is based on unique doctrinal and practical characteristics, eventually becomes an anti-structure in the Sufism of that time.

**Keywords:** Rites of Passage, Mysticism, Abu Said Abul-Khayr, *Tazkirat al-Awliya*, *Asrār al-Tawhid*.

---

\*Email: hasani\_masood@yahoo.com

\*\*Email: : f.doroudgarian@yahoo.com

Received: 2021/10/25

Accepted: 2021/12/23