

پارسی دری و حکمت و عرفان انسان‌گرا. بخش چهارم

آنچه در این بخش آمده عبارت است:

تحول باورهای دینی از خشونت به مهر

تداوم وحی نزد ابوالحسن خرقانی و ابوسعید

جوانمردی و عیاری در عرفان خرقانی و ابوسعید

اشاره:

نوشتن در باره‌ی گوشه‌هایی از عرفان انسان‌گرا به ویژه در باره‌ی ابوالحسن خرقانی، چندان هم در بضاعت من نبود. و تردید داشتم که آنچه را در این مورد نوشته‌ام منتشر کنم یا نه، در فرجام تشویق برخی دوستان بر آن تردید پایان داد. امید که این تلاش‌ها، گامی به روشنایی باشد.

۱- تحول باورهای دینی از خشونت به مهر

از همان روزگاران کهن اغلب قبیله‌ها و ملت‌های فاتح، مردم سرزمین‌های مفتوحه را هدیه‌ی خداوند به خود می‌انگاشتند و رهبران‌شان هر گونه خشونت نسبت به شکست خوردگان و هر نوع بهره‌کشی از آنان را برای خود و قبیله و خویشاوندان و سپاهیان خود مجاز می‌شمردند.

این نوع تلقی صرفاً محدود به خلفای عباسی نمی‌شد بلکه آن گونه که طبری و دیگر مورخین مورداعتماد نوشته‌اند، از همان روزگاری که فتوحات مسلمان آغاز شد، همین تفکر وجه غالب بود مثلاً در تاریخ طبری و دیگر متون آمده است که:

چون خبر پیروزی احنف به خلیفه رسید، برای مردم سخن گفت، و گفت: بدانید که پادشاهی مجوسان از دست بشد. آنان در بلاد خود مالك يك و جب زمین نیستند که مسلمانان را زیان برسانند. خداوند زمین و خانه‌ها و اموال و فرزندان‌شان را به شما ارزانی داشت. اینك بنگرید که چه می‌کنید شما شیوه خویش دگرگون مکنید تا خدا ملك شما به دیگری ندهد.^۱

۱ - طبری، جلد پنجم، ص ۲۰۶، و ابن خلدون، جلد اول، ص: ۵۴۹

احتمالا همین گونه‌ها بوده است که بزرگداشتِ خداوند و تقدیم هدایا و قربانی‌ها به او، از سوی آنان، چیز غریبی نبوده است. اینکه مفهوم خداوند نزد آنان چگونه بوده است از حوصله‌ی این مجال بیرون است. اما این را نمی‌توان نادیده انگاشت که به هر حال مفهوم خداوند و بنیانگذارِ نخستین قبیله، تا حدود زیادی درهم تنیده بوده‌اند^۱ و در بسیاری موارد پرستش خداوند هم صرفا به منظور بر آوردن امری اخروی و معنوی نبوده است.

ظهور ادیانی چون مزدایی، یهودی، مسیحیت و اسلام هم برای اثبات خدا نبود، بلکه برای ارائه‌ی خوانش متفاوتی از خدا بود تا شاید در برابر خوانش نظام‌های مسلط پیش از خود قرار گیرد. چندان دور نیست که هر خوانشی متناسب با شرایط و نیازهای مردمِ روزگارِ خود بوده باشد و یکی از عوامل پیروزی هر خوانش تازه همین متناسب بودن با شرایط و نیازهای نو به نو شونده است. از این رو تلقی‌های متفاوت نسبت به خدا در طول زمان، امری طبیعی می‌نماید.

در سلسله‌ی آیین‌های ابراهیمی این را می‌توان نشان داد که هر اندازه این آیین‌ها از محدوده‌ی باورهای قبیله‌ای و نژادی فراتر آمده است به همان نسبت از آیات و روایاتِ خشونت آمیزِ خداوند هم کاسته شده است. آشکارترین و مشهورترین این اتفاق را در تحول آیین یهود و شکل‌گیری مسیحیت می‌بینیم. مطابق گزارش تورات، خدای اسرائیل چون گاوی وحشی دانسته شده که با شاخ‌های قدرتمند خود بیگانگان و دشمنان اسرائیل را از هر نژاد و آیینی در هم می‌شکند و استخوان آنان را خرد می‌کند.^۲ اما خَلَفِ همان خدا در تحولی که مسیحیت پدید آورد، همه‌ی قبایل و ملت‌های دیگر و غیر یهودی را هم از خود و خویشاوند خود می‌شمارد^۳ و چنان مهرورانه بر همگان می‌نگرد که می‌گوید:

شنیده‌اید که گفته شده است، همسایه‌ی خود را محبت نما و با دشمن خود عداوت کن.
 اما من به شما می‌گویم که دشمنان خود را محبت نمایید و برای لعن‌کنندگان خود برکت بطلبید و به آنانی که از شما نفرت کنند، احسان کنید و به هر که به شما فحش دهد و جفا رساند، دعای خیر کنید، تا پدر خود را که در آسمان است پسران شوید، زیرا که آفتابِ خود را بر بدان و نیکان طالع می‌سازد و باران را بر عادلان و ظالمان می‌باراند.^۴

۱ - رک: مقالات درباره‌ی خداوند

۲ - اعداد، باب بیست و سه آیه‌ی ۲۲ و باب بیست و چهار آیه‌ی ۸، همچنین کتاب تثنیه باب سی و سوم، در مراسم برکت موسی به بنی‌اسرائیل و دعایی که در باره‌ی یوسف می‌کند

۳ - یوحنا، باب دهم آیه‌ی ۱۶

۴ - متی، باب پنجم مشهور به موعظه‌ی کوهستان، آیه‌ی ۴۳ به بعد

سرگذشت ظهور مسیحیت و شباهت عجیب متن انجیل‌ها با برخی متون عرفانی انسان‌گرا در زبان و فرهنگ ما، این گمانه را تقویت می‌کند که تصوف و عرفان انسان‌گرا در برابر اسلام بنی عباس، تا حدود زیادی همان مسیری را پیمود که مسیحیت نخستین در برابر آیین رسمی یهود پیموده بود.

در این تحولات، سه نکته‌ی نسبتاً مهم دیده می‌شود، اول پاس داشتن حرمت رسولان و انبیاء گذشته. دوم خوانش تازه‌ای از خدا طرح نمودن. و سوم، گامی فراتر آمدن از آنچه گذشتگان به عنوان کلام خداوند طرح نموده بودند. در انجیل‌ها به نقل از مسیح آمده است که:

گمان مبرید که آمده‌ام تا تورات یا صُحُف انبیا را باطل سازم. نیامده‌ام تا باطل نمایم، بلکه تا تمام کنم. زیرا هر آینه به شما می‌گویم، تا آسمان و زمین زایل نشود، همزه یا نقطه‌ای از تورات هرگز زایل نخواهد شد تا همه واقع شود.^۱

این وفاداری به متن مقدس پیشین و در عین حال تصویر متفاوتی از خدا ارائه نمودن و افزودن سخن تازه‌ای بر گفتار پیشین البته شهیدان بسیار در پی داشت اما از برخی جهات دیگر که به نفی خشونت و همزیستی با دیگران مربوط می‌شد نکته‌ای است که در بخشی از عرفان اسلامی هم پیش گرفته شد.

در نقل قول‌هایی که از بایزید، حلاج، ابوالحسن خرقانی و ابوسعید بر جای مانده، بارها می‌خوانیم که خود را مسلمان می‌شمارند و قرآن و محمد رسول را هم پاس می‌دارند، و همزمان سخنانی را طرح نموده‌اند که یا فراتر از کلام قرآن است یا تعریض به برخی از سنت‌های رایج دارند که به عنوان سنت‌های اسلامی مطرح بوده است مانند سنت حج.

در بخش‌های پیشین این سلسله مقالات، گزارشی کوتاه از روی‌کرد بایزید و حلاج آورده بودم که در برابر دستگاه خلافت عباسیان نگاه متفاوتی را در ارتباط با انسان و خدا داشتند همچنین اشاره‌ای داشتم به ماجرای حلاج و تصویری از او که در نزد برخی از متصوفه چون مسیح دانسته شده بود و در این بخش اشاره‌ای به روی‌کرد ابوالحسن خرقانی و ابوسعید خواهم داشت که در خراسان بر آمدند و بسیار در نفی خشونت کوشیدند. چنین رویکردی البته با روش خلفای بنی عباس و مامورانشان سازگار نبود چرا که حتی زنده سوزاندن مخالفان و رقیبان در نزد آنان امری نامشروع نبود.^۲

به‌گمان من جان به در بردن ابوالحسن و ابوسعید از بغض دستگاه خلافت هم به عوامل چندی بستگی داشت که مهمترین آن دوری خراسان بزرگ از بغداد بود و امیران و حاکمان خراسان هم معمولاً از درگیر شدن با متصوفه‌ای که پایگاهی در میان مردم داشتند پرهیز می‌کردند.

^۱ - همان، باب پنجم، آیات ۱۷ به بعد

^۲ - رک: مروج‌الذهب، جلد اول، ص: ۶۲۸ و ۶۳۹، واقعه‌ی زنده سوزاندن حسن بن سهل به فرمان خلیفه المعتض بالله

هنگامی که حلاج را در بغداد کشتند و سوختند، دستگاه خلافت خواسته بود تا هواداران و یاران حلاج در خراسان بازداشت و به بغداد فرستاده شوند اما نقل است که حاکمان خراسان پاسخ روشنی نداده و از این فرمان طفره رفته بودند.^۱

افزون بر دوری خراسان از بغداد، مجلس گفتن به پارسی و سود جستن از شعر و ادبیات به این زبان، پایگاه اجتماعی آنان را استوارتر ساخته بود و احتمالاً فهم دستگاه خلافت و متولیان دینی را هم از گفتار آنان دشوارتر کرده بود.

در برخی نقل قول‌ها که منسوب به ابوالحسن است، وی مقام خود را برتر از همه‌ی مدعیان جانشینی خداوند می‌شمارد و در عین حال وفاداری خود را به صورتی جدی به پیامبر اعلام می‌دارد:

گفت: در این مقام که خدای مرا داده است خلق زمین را و ملایکه‌ی آسمان را آنجا راه نیست، اگر برین جا چیزی بینم جز از شریعت مصطفی علیه‌السلام، از این مقام باز پس آیم، که من در کاروانی نباشم که اسف‌سالار او مصطفی نبود.^۲

این گونه بیان، تقریباً همان روشی است که در ظهور آیین‌های تازه از بطن آیین‌های کهن می‌بینیم. اگر قرار باشد کسی در برابر قرائت رسمی از خدا و دین، قرائت متفاوتی داشته باشد، ناگزیر آنچه می‌گوید باید از پایگاهی محکم برخوردار باشد. چنین پایگاهی در بالاترین سطح خود خداوند دانسته شده است. بنا بر این مقامی که ابوالحسن برای خود قایل است این امکان را به او می‌دهد تا بی‌هراس از شریعت‌مداران و صاحبان قدرت، تلقی متفاوت خود را از انسان و خدا اظهار کند.

۲- تداوم وحی نزد ابوالحسن خرقانی و ابوسعید

هم در آن روزگار و هم به روزگار ما، متن قرآن مهمترین سندی شمرده شده که پیام خداوند در آن است و قرآن حاصل ماجرای پیچیده‌ی "وحی" دانسته می‌شد و می‌شود و از نگاه بسیاری از دینداران ورود به قلمرو وحی برای هرکسی مقدور نبود و نیست اما ابوالحسن ماجرای وحی را پایان یافته نمی‌داند. پس از او ابوسعید و در قرون بعدی هم دیگرانی چون ابن عربی و جلال‌الدین محمد بلخی بر همین باور بودند و گفتار خود را وحی نازل شده از سوی خداوند می‌دانستند. احتمالاً این سخن که منسوب به ابوالحسن خرقانی است یکی از نخستین نمونه‌های این باور است که ماجرای وحی بعد از محمد رسول هم تداوم دارد:

گفت: من از "آنجا" آمده‌ام. با "آنجا" دامن شدن. من به دلیل و خبر تو را نپرستم.

۱ - طبری، جلد ۱۶، ص: ۶۸۷۲ و تجارب‌الامم، جلد ۵، ص: ۱۳۵

۲ - نوشته بر دریا، ص: ۱۶۰

از حق ندا آمد که «ما بعد از مصطفی جبرئیل را به کس نفرستادیم»

گفتم: تو را به جز جبرئیل "خلق" است. وحی‌القلوب همیشه با من است^۱

شاید منظور ابوالحسن این است که برای آدمی، تجربه‌ی حق از راه قلب، بسی اصیل‌تر و ارزنده‌تر است از شنیدن خبری که دیگری برای ما نقل می‌کند. تجربه‌ی درونی، به چشمه‌ای می‌ماند که از خود می‌جوشد و از خود می‌گوید. شنیدن خبر از این و آن و ایمانی که آن‌گونه حاصل شود، ظرف آبی را می‌ماند که دیگری از جایی دیگر بر کرده باشد یا به بوته و درختی بی ریشه می‌ماند که به تندبادی از جای کنده شود اما "وحی‌القلوب" کلمه‌ی طیبه‌ای را به دل عارف متبادر می‌کند که ریشه در ملکوت و در عالم امر دارد. چنین تجربه‌ای البته مشروط به آن دانسته شده است که قلب از وسوسه‌ها و خواسته‌های نفسانی برکنار باشد. احتمالاً به همین جهت گفته بود:

من با خلق خدای صلح کردم که هرگز جنگ نکنم، و با نفس جنگی کردم که هرگز صلح نکنم.^۲

همچنین، جمله‌ی دیگری که به ابوالحسن منسوب است همین معنا را به ذهن متبادر می‌کند که گفت: «صوفی غیر مخلوق باشد»^۳ ظاهراً در این جمله منظور از لفظ "مخلوق" آفرینش گیتیانه است. بایزید و حلاج هم که حضور نور انسان را در ازل و پیش از آفرینش مادی یاد آور می‌شدند بر این باور بوده‌اند که تمامی خواسته‌های نفسانی هنگامی پدید آمد که آدمی اسیر کالبد گیتیانه شد. مشابه این معنا را بعدها در آثار نجم رازی می‌بینیم^۴ وی بی‌آنکه از فردوسی نامی برد بیتی را شاهد آورده که منسوب به فردوسی است:

جهان را بلندی و پستی تویی ندانم که‌ای هرچ هستی تویی

نجم رازی "بلندی" را در این بیت به معنای اعلی علیین و جایگاه آفرینش روح انسان دانسته و "پستی" را اسفل‌السافلین و جایگاه آفرینش مادی تلقی کرده است. این نوع تلقی از آفرینش را به ویژه در آثار شیخ اشراق و از جمله در داستان عقل سرخ خوانده‌ام. احتمالاً این نظریه تا حدودی مبتنی بر همان فلسفه‌ی آفرینش در آیین مزدایی هم هست که خداوند در ازل و پیش از آفرینش گیتی، همه چیز را به مینویی و از نور خود پدید آورد و سپس برای هر چیز مینویی کالبدی گیتیانه هم آفرید که همین عالم خلق باشد.^۵ بنا بر این، انسان پیش از آن‌که به گیتی هبوط کند و به قالب تن در آید، در عالم مینو یا بگو در ملکوت خدا بوده است.

۱ - نوشته بر دریا، ص: ۱۶۶

۲ - همان، ص: ۱۷۳

۳ - همان، ص: ۴۴۲

۴ - مرصادالعباد، باب دوم فصل چهارم، در بدایت خلقت قالب انسان

۵ - نک: نور و ظلمت در روایات دینی / بخش دوم، روایت مزدایی

با این تعبیرها می‌توان "غیر مخلوق" را به معنای کسی دانست که هنگام سخن گفتن و عملی انجام دادن، به شیوه‌ی آن گوهرِ ازلی خود رفتار می‌کند که در اعلیٰ علین است نه آن‌گونه که مطابق خواسته‌های تن و نفسِ گیتیانه باشد. در آن صورت هرچه گوید و هرچه کند، چنان است که "او=خداوند" می‌گوید و او می‌کند و شاید معنای اتحاد و همچنین "انالحق" حلاج هم همین‌گونه‌ها بوده باشد. در احوالاتِ ابوسعید هم نوشته‌اند که:

بدانک شیخ ما، قدّس الله روحه العزیز، هرگز خویشتن را «من» و «ما» نگفته است، هرکجا ذکر خویشتن کرده است گفته است: ایشان، چنین گفته‌اند و چنین کرده‌اند^۱

احتمالاً لفظِ "من" باید اشاره به همین منی باشد که آمیخته با شورِ زندگی گیتیانه است و خواهشِ تن را دنبال می‌کند اما لفظِ "ایشان" شاید اشاره به آن گوهرِ مینوی انسان باشد که با خدا هم‌خانه است. با اندکی مسامحه می‌توان گفت که سخن ابوالحسن در باره‌ی غیرمخلوق بودنِ صوفی، تا حدودی داستانی طور و موسی را هم تداعی می‌کند که هنگام ورود به آن وادی شنیده بود:

إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ تَعْلِيكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوبَى

من خداوند تو هستم، پای افزار از پای بیرون کن، اکنون در سرزمین مقدس هستی^۲
"کفش‌ها" برای سیر و سیاحت در گیتی است و تا حدودی نماد پیکرِ گیتیانه هم هست، با بیرون کردن این پای‌افزار در این موقعیت خاص، انگار خَلِجِ هوای گیتی را گردن نهاده تا همه‌ی دل میزبانِ "او=خداوند" باشد و هنگامی که نور او قلب عارف را به تصرف آورد، کلام او هم بر زبان عارف جاری می‌شود. احتمالاً به همین گونه‌ها بوده باشد که وقتی موسی از ناتوانی خود در سخن گفتن با فرعون حرف به میان می‌آورد، "او" می‌گوید:

اکنون برو، من زبانت خواهم شد، هرچه باید بگویی، تو را می‌آموزم^۳

در عین حال این سخن که "صوفی غیر مخلوق باشد" سخنی دو پهلو است و می‌تواند تعبیر دیگری هم داشته باشد به این معنا که آدم تا هنگامی که در قالبِ این پیکرِ گیتیانه است نمی‌تواند ادعای تصوف داشته باشد. البته اگر صوفی را به معنای صاف بودن از امیال نفس بدانیم، در این طرح مشکلی این است که هر آدمی به هر حال تا هنگامی که در این گیتی هست نمی‌تواند جدای از نفس باشد، زیرا در انسان‌شناسی

^۱ - اسرارالتوحید، جلد اول، ص: ۱۵

^۲ - سوره‌ی بیستم (طه) آیه‌ی ۱۲

^۳ - خروج، باب چهارم، آیه ۱۲

دینی(قرآن) "نفس" بن‌مایه‌ی حیاتِ گیتیانه دانسته شده است. در قرآن به نقل از یوسفِ پیامبر هم آمده است که:

من خویش را مبرا نمی‌کنم، از آن رو که نفس انسانی پیوسته به ناشایست فرمان می‌دهد مگر آن را که پروردگارم رحم کند...^۱

یوسف از نفسِ خویش بر کنار نبود در عین حال از رسولان شمرده شده است بنا بر این در این قصه هم "غیر مخلوق بودن" و ماجرای وحی شاید چندان مرتبط با هم نباشند اما باز داشتنِ نفس از چیرگی بر دل و خانه‌ی دل را به روحِ خدایی سپردن، زمینه‌ی پدید آمدن همان واقعه‌ای می‌شود که ابوالحسن آن را "وحی‌القلوب" خوانده است.

سخنِ ابوالحسن در باره‌ی "تداوم وحی" بر بندگان، به گونه‌ای دیگر از ابوسعید نقل شده است که روزی در نیشابور مجلس می‌گفت، مرد دانشمندی که در آن مجلس حاضر بود اندیشیده بود که آنچه شیخ می‌گوید در هفت سبع قرآن(هفت بخش قرآن) هم نیست و ابوسعید گفته بود که:

این سخن در سبع هشتم است

مرد پرسیده بود سبع هشتم کدام است؟ و ابوسعید گفته بود:

هفت سبع آن است که «یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک» و هشتم سبع آن است که «فاوحی الی عبده ما آوحی» شما می‌پندارید که سخن خدای عز و جل معدود و محدود است. ان کلام الله لا نهایة له، مُنَزَّلٌ بِرِحمَتِ مُحَمَّدٍ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَیْهِ این هفت سبع است اما آنچه به دل‌های بندگان می‌رساند در حصر و عَد نیاید و منقطع نشود

و سپس این بیت را به سخن خود اضافه نموده بود که هم یاد آور سخن ابوالحسن خرقانی است و هم تلویحا گامی فراتر آمدن از قرآن را می‌نمایاند:

مرا تو راحت جانی، معاینه نه خبر کرا معاینه باشد خبر چه سود کند^۲

ترکیبِ "سبع هشتم" البته مایه‌هایی از طنز یا نوعی رندی هم در خود دارد در عین حال سخن جدی و قابل تامل ابوسعید این است که هنوز ناگفته‌ها و ناشنیده‌ها بسیار است، آنچه جبرئیل به پیامبر آورده، تنها اندکی از بیکرانه است.

این تعبیرها و این تلاش‌ها در خوانش تازه از مفهوم خدا و کلام او اگرچه با اقبال عامه مواجه می‌شد اما چندان خوشایند فقیهان نبوده است. احتمالا به همین جهت برخی مشایخ صوفیه و شارحین آنها تلاش کردند

^۱ سوره‌ی دوازدهم آیه‌ی ۵۳

^۲ - اسرار التوحید، جلد اول، ص: ۱۰۲

تا مسئله‌ی تداوم وحی را امری فروتر از آنچه بر محمد رسول واقع شده بنمایند و بر این نکته تأکید کنند که رتبت مشایخ صوفیه (اولیاء) هرگز به رتبت انبیاء نرسد.

مناقشه برانگیزتر از مسئله‌ی "وحی‌القلوب" کراماتی است که به مشایخ صوفیه نسبت داده‌اند. این کرامات هم اگرچه از همان سنخ معجزات است و در ماهیت تفاوتی با معجزه‌ی رسولان ندارد اما گفته‌اند که کرامات اولیاء برای اثبات پیامبری و دعوت مردم به آیین تازه‌ای نیست بلکه هر کرامتی مانند اجابت دعایی است که خداوند در حق بنده انجام می‌دهد.^۱ اینکه ما امروزه چه دیدگاهی در باره‌ی معجزه و خرق عادت می‌توانیم داشته باشیم بحثی دیگر است و کند و کاو در آن فرصتی دیگر می‌طلبد.

فارغ از همه‌ی بحث و جدلهای مناقشه بر انگیز در مورد معجزه و کرامات که در آن روزگار بود و هنوز هم هست، ما امروزه می‌توانیم نشانه‌هایی را از تحولات متون مقدس در گذر ایام را ببینیم. همین تحولات یا دگردیسی‌ها است که تا حدودی نو آوری‌های تصوف انسان‌گرا را هم در نفی خشونت دینی موجه نشان می‌دهد. در این مورد سه نکته نسبتاً کلان را در تحول کلام خدا از تورات تا قرآن می‌توانم به یاد آورم که عبارتند از:

اول: تعدیل برخی احکام خشن که قبلاً در تورات آمده بود مانند مجازات زناکار(اعم از زن و مرد) که از سنگسار و زنده سوزاندن، به صد ضربه شلاق کاهش داده شده است.^۲

دوم: مجازات سوزاندن را که برای مرتد و زناکار در متون قبل از قرآن آمده بود، در انجیل‌ها و قرآن موقوف به عالم پس از مرگ شده است و هیچ نمونه‌ای در متن قرآن دیده نمی‌شود که این گونه مجازات را برای زندگی در همین گیتی و به‌دست انسان توصیه کرده باشد.

سوم: جاودانه نبودن آیات و احکام، به این معنا که در متن تورات احکامی که خداوند برای بنی‌اسرائیل بیان نموده، ابدالآباد و برای همه‌ی نسل‌های آینده هم دانسته شده است^۳ در صورتی که در قرآن هیچ اشاره‌ای به جاودانه بودن آیات دیده نمی‌شود و حتی تصریح شده است که:

هر آیه‌ای را که برداریم یا از یادش ببریم بهتر از آن یا ماندنش را می‌آوریم، آیا نمیدانی که خداوند بر

هر چیزی توانا است^۴

^۱ - رساله‌ی قشیری، باب پنجاه و سوم، در اثبات کرامات اولیاء

^۲ - سوره‌ی بیست و چهارم(نور) آیه‌ی ۲

^۳ - خروج، باب ۱۲ / باب ۱۷ / باب ۳۱ و بسیاری باب‌ها و آیات دیگر

^۴ - سوره‌ی دوم(بقره) آیه‌ی ۱۰۶

با توجه به این موارد، شاید بتوان گفت که در قرآن، جهان و انسان و تاریخ، چیزهای نوبه نو شونده دانسته شده است. همه چیز در حال دگرگونی است و خداوند هم مدام به کاری تازه و شأن تازه‌ای است.^۱ در همین نو به نو شدن‌ها این امکان هم نهفته است که انسان اجتماعی بتواند از خشونت‌های بدوی به سوی آینده‌ای بهتر با خشونت کمتر حرکت کند.

بنا بر آنچه گذشت، سخن ابوالحسن و ابوسعید، در مورد "وحی القلوب" حتی با استناد به قرآن هم می‌تواند توجیه پذیر باشد اما این رویکرد از منظری دیگر بسا که مناقشه بر انگیز هم هست. یکی از منتقدان جدی این نحله، ابن جوزی بود که در کتاب تلبیس ابلیس شرح مفصلی در باره‌ی متصوفه و عارفان نوشته است. منظورم از مناقشه، صرفاً آن چیزهایی نیست که فقیهان و متکلمان آن روزگار علیه این نحله از متصوفه می‌گفتند بلکه این رویکرد در نگاه خردگرایانی مانند فردوسی هم چندان مورد قبول نبود.

از مدت‌ها پیش برای من این پرسش پیش آمده بود که چرا حتی یک بار هم ابوسعید به دیدار فردوسی نرفت؟ او که هر سال دو بار از طوس گذر می‌کرد، آنجا مجلس می‌گفت، به دیدار مشایخ هم می‌رفت، حدود بیست سال هم از فردوسی جوان‌تر بود، چرا هیچ یادی از فردوسی در شرح احوالات و در گفتار او نیست؟ در فرصتی دیگر به این نکته باز می‌آیم اما پیش از آن اشاره‌ای به مضامین انسان‌گرایانه در عرفان را پیش رو داریم.

۳- عیاری و انسان دوستی

واژه‌ی جوانمردی را می‌توان تا حدودی معادل لفظ "فتوت" در زبان عربی فرض کرد، اما اصطلاح "عیاری" شاید چندان با معنای فتوت همخوانی نداشته است. در بغداد آن روزگار، لفظ "عیار" به معنای دزد و راهزن و حيله‌گر بود، و در نزد ایرانیان به‌ویژه در نزد اهالی سیستان "عیاران" مردانی اهل رزم بودند و نقل است که برخی از آنان با انواع لطایف از مستمندان و فرو افتادگان حمایت می‌کردند.

به روایت تاریخ سیستان، "عیاران" به روزگار صفاریان و در سیستان، مردانی جنگ‌سالار بودند که اغلب با فرستادگان خلیفه در نبرد بودند و در میان آنان کسانی چون یعقوب لیث بودند که در برابر مظالم دستگاه خلافت ایستاده و به مستمندان یاری می‌رسانیدند. اینان اغلب مردمانی درس ناخوانده اما زیرک و چابک و شمشیر زن بودند.

در نزد متصوفه‌ی خراسان نیز واژه‌ی "جوانمردی" با "عیاری" همسویی پیدا کرد^۲ اما با دو رویکرد متفاوت.

^۱ - سوره‌ی پنجاه و پنجم (الرحمن) آیه‌ی ۲۹

^۲ - رک: رساله‌ی قشیریه، باب سی چهارم، صفحه‌ی ۴۰۷ و پاورقی شماره‌ی ۸ در همان صفحه که مرحوم فروزانفر متن عربی را آورده است.

اگر این قول را بپذیریم که عیاران گاهی با زور شمسیر و گاه با لطایف حیل از ثروتمندان می‌ستانند و به مستمندان می‌دادند، ابوالحسن و ابوسعید نیز به حمایت از مردمِ فرودست در برابر خداوند سخن می‌گفتند. هنگامی که هول قیامت و آتش دوزخ و ترس از خداوند حدیث مجالس بود، ابوالحسن خرقانی گفته بود:

خداوندا، من در دنیا چندان که توام از کرم تو لاف خواهم زد، فردا هرچه خواهی با من بکن^۱

همچنین لاف زدن از کرم و بخشش خداوند، می‌توانست تاثیر آشکاری در کاهشِ خشونتِ میان مردم هم داشته باشد. به تعبیر دیگر، طرح آتش و سوزاندن گناهکاران در متون مقدس اگرچه برای آخرت- باز هم به نحوی حس خشونت طلبی را فرو نمی‌نشانند.

هنگامی که وعیدِ خداوند برای کافران تاباندنِ آتش دوزخ و سوزاندنِ آنان باشد، چرا مؤمنین از کافران کینه به دل نداشته باشند؟ آیا عارفانِ انسان‌گرا، برای پس راندنِ این حس خشونت طلبی، به قرآن هم می‌توانستند استناد کنند؟ و آیا در روزگارِ ابوالحسن و ابوسعید الفاضلی چون "الله"، "کافر" و "مؤمن" همان معنایی را به ذهن متبادر می‌کرده که در زمان رسول؟ به عنوان مثال آنجایی را که قرآن همراهان رسول را «أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ» یاد می‌کند، چگونه می‌توان توجیه کرد؟ به ویژه در این روزگار که بسیاری چیزها واژگونه شده و رسول به هیئت خلیفه در آمده و همراهانش سرداران و غلامان ترک نژاد هستند، در این شرایط چگونه می‌توان آن آیه را توجیه کرد؟

در آموزه‌های مسیحیت، با آنکه با خشونت‌گرایی مقابله شده است و مثلاً با تاویل‌های متفاوتی از مفهوم زنا، حتی سنگسار زناکار را نفی نموده^۲ در عین حال باز هم آتشِ سهمگینِ دوزخ برای بدکاران برقرار مانده است.^۳ در قرآن هم به همین صورت است که آتش زدن و سوزاندنِ گناهکاران موکول به آخرت و عالم پس از مرگ شده است. در عین حال کسانی چون ابوالحسن خرقانی و ابوسعید همان دوزخِ پس از مرگ را هم برای گناهکاران بر نمی‌تابند:

و گفت: هرکه در دار دنیا دست به نیکمردی بدر کند باید تا از خدای آن یافته بُوَد که بر کنار دوزخ

بایستد به قیامت، هرکه را خداوند به دوزخ می‌فرستد، او دست گیرد و به بهشت برد.^۴

این گفته‌ی ابوالحسن البته ربطی به شفاعت‌های فرقه گریانه ندارد. او انسان را از فرازی نگاه می‌کند که فرقه و قبیله و نژاد در آن بی‌رنگ است. از نگاه او هر آدمی به هر دین و آیینی و از هر قوم و قبیله‌ای که باشد به هر حال آدم است و نیازمند رهایی از رنج و عذاب است:

۱ - نوشته بر دریا، ص: ۱۸۳

۲ - یوحنا، باب هشتم

۳ - به عنوان مثال نگاه کنید به انجیل مرقس باب نهم آیات ۴۳ به بعد و همچنین مکاشفات یوحنا

۴ - نوشته بر دریا، ص: ۱۸۵، همچنین قریب به همین مضمون در صفحه‌ی ۳۲۳

اگر از ترکستان تا در شام کسی را قدمی در سنگی آید زیان آن مراست و از آن من است، تا در شام اندوهی در دلیست آن دل از آن من است.^۱

هنگامی که محمود غزنوی انگشت به در کرده و قرمطی می‌جوید تا بر دار کشد و روزگاری که انواع فرقه‌های مذهبی به جان هم افتاده‌اند و به نام خداوند، زمین را به خون رنگ می‌زنند، ابوالحسن مهر ورزیدن و صحرا دلی را به دیگران می‌آموزد. همان گونه که صحرا همه گونه جاندار را در خود پذیرا شده، دل ابوالحسن به همان‌گونه پذیرای همه‌ی خلق است و مهر و شفقت او نسبت به دیگران تا آنجاست که می‌گوید:

...کاشکی به بدَل همه‌ی خلق، من بمردمی تا این خلق را مرگ نایستی دید. کاشکی حساب همه‌ی خلق با من بکردی تا خلق را به قیامت حساب نایستی دید، کاشکی عقوبت همه‌ی خلق مرا کردی تا ایشان را دوزخ نایستی دید.^۲

این آرزوی ابوالحسن که با واژه‌ی "کاشکی" بیان شده، به‌صورتی گلایه‌آمیز و تا حدودی هم اعتراض‌آمیز از ابوسعید نقل شده است. ابن منور در این باره نوشته است که یکی از مردم ماوراءالنهر در حضور ابوسعید این آیت عذاب را خوانده بود که:

.. وفودها للناس و الحجارة (آن آتشی که هیمنه‌ی آن تن آدمی خواهد بود و سنگ)^۳

و ابو سعید در خطاب به خداوند گفته بود:

چون سنگ و آدمی هردو به نزدیک تو به یک نرخ است، دوزخ به سنگ می‌تاب و این بیچارگان را مسوز^۴ تقریباً از روزگار بایزید بود که اندک اندک نزد این نحله از تصوف توجه به مستمندان و بر گِردِ بینوایان چرخیدن، جای‌گزین زیارت کعبه شد و عجیب نیست که ابوالحسن و ابوسعید برای یک بار هم که شده به سفر حج نرفتند. خدای اینان در خراسان هم بود و گویی که شاد کردن دلِ مستمندان و درویشان چیزی کمتر از طواف کعبه نبود. احتمالاً به سبب همین رویکرد انسان‌گرایانه است که مفهوم "جوانمردی" و عیاری با این‌گونه تصوف درآمیخت.

۱ - همان، ص: ۱۵۸

۲ - همان، ص: ۱۶۲

۳ - این جمله در دو آیه‌ی جدا گانه آمده است، یکی در سوره‌ی دوم (بقره) آیه‌ی ۲۴ و دیگر در سوره‌ی شصت و ششم (تحریم) آیه‌ی ۶ و احتمالاً در روایت ابن منور باید همین آیه‌ی ۶ از سوره‌ی تحریم مورد نظر باشد که: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَ يَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ

ای آنان که ایمان دارید! پروا کنید (بترسید) خودتان و خویشانتان از آتشی که هیزم آن مردم و سنگ هستند، و فرشتگانی که نگهبان آنند سخت‌گیر و بی‌گذشت، و در آنچه خدا فرمانشان داده سرپیچی نکنند.

۴ - همان ص ۱۰۷

از ویژگی‌های "عیّاری" در ادبیات ما یکی هم زیرکی و نوعی حيله‌گری‌های دلیزیر و خوشایند است در حالی که در مفهوم "فتوت= جوانمردی" این معنی زیرکی و حيله‌گری چندان به ذهن نمی‌آید. به تعبیر دیگر، جوانمردی ممکن است گاهی با عیّاری همراه باشد، به ویژه آنجا که شریعت روی خوشی به برخی اعمال و ایده‌های جوانمردانه نشان نمی‌دهد و کسانی چون ابوسعید کلام خود را گاهی چنان چند پهلو و عیّارانه طرح کرده‌اند که بتوانند راه گریز از طعن مخالفان داشته باشند.

از ابوالحسن نقل است که این شعر را با لهجه‌ی فهلوی می‌خوانده است:

تا گبر نشی تو را بتی یار نبو وز بهر بتی گبر شوی عار نبو
آن را که میان بسته به زتار نبو او را به میان عاشقان کار نبو^۱

این ابیات به هر حال نوعی همدلی ابوالحسن را با گبر و ترسا و حمایت از آنان را هم نشان می‌دهد. نقل است که زمانی دیگر همین شعر در خانقاه ابوسعید به نیشابور توسط قوال خوانده می‌شد و ابوسعید و یاران هم با ترنم و ضرب‌آهنگ این شعر به سماع بودند، همان دم ابوالقاسم قشیری مشهور به استاد امام، از آنجا عبور می‌کرد با دل خود گفت:

اگر همه‌ی بیت‌ها را به وجهی بتوان تفسیر کرد و عذری نهاد، این بیت باری از آن جمله است که این را هیچ وجه نتوان نهاد و شیخ بر این خوش گشته است

قشیری، که اصالت عربی داشت و با دربار خلیفه هم رابطه‌ی خوبی داشت، انگار در پی بهانه بود تا بتواند ابوسعید را انکار کند. در ادامه‌ی این حکایت آمده است که:

به روزی دو (دو روز بعد) استاد امام به نزدیک شیخ ما آمد، چون بنشستند، شیخ روی به استاد امام کرد و گفت ای استاد

از بهر بتی گبر شوی عار نبو؟ تا گبر نشی تو را بتی یار نبو؟

به وجه استفهام، چنانک سیاق سخن از راه معنی بر این وجه بود که خود عارت نیاید که از بهر بتی گبر شوی؟ و تا گبر نشوی بتی یار تو نتواند بود؟^۲

داستان‌های دیگری از این دست هست که ابوسعید با عیّاری و فراست از این‌گونه ترفندهای زبانی در برابر مخالفان بهره می‌جست و تا آنجا که من از احوالات ابوالحسن خرقانی و ابوسعید خوانده‌ام، گمان می‌کنم وجه جوانمردی در ابوالحسن بیشتر باشد و عیّاری در ابوسعید.^۳

۱ - نوشته بر دریا، ص: ۸۴

۲ - اسرارالتوحید، جلد اول، ص: ۷۶ و ۷۷

۳ - در کتاب اسرارالتوحید نوشته‌ی ابن منور از نوادگان شیخ ابوسعید ابوالخیر حکایات بسیاری از شیخ نقل شده است که هر کدام به نحوی روحیه‌ی عیّاری او را نشان می‌دهد. این کتاب با تعلیقات و توضیحاتی که آقای

از این نگاه، پس از بایزید، ابوالحسن خرقانی صاحب‌نام‌ترین عارفی است که به کاهش رنج انسان و کاهش خشونت در این هستی می‌اندیشید. نداشتن و نخواستن نیز مهم‌ترین سلاح وی در برابر صاحبان قدرت بود. داستان ملاقات سلطان محمود با ابوالحسن نمونه‌ای از مواجهه‌ی او با صاحبان قدرت است اگرچه ممکن است گوشه‌هایی از این داستان ساخته و پرداخته‌ی پسینیان باشد در عین حال نقطه‌ی کانونی داستان را که بی‌نیازی از سلطان است نمی‌توان ساختگی دانست:

چون محمود به زیارت شیخ آمد، بر صحرا فرود آمد و کسی را فرستاد که: شیخ را گویند «سلطان برای تو از غزنین اینجا آمد، تو نیز از برای او از خانقاه به خیمه‌ی او در آی» و اگر نیاید این آیت بر خوانند که «یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم» حاجبی بیامد و پیغام بگزارد. شیخ گفت «مرا معذور دارید» حاجب این آیت بر خواند شیخ گفت: محمود را بگویند که چنان در اطیعوا الله مستغرق شده‌ام که در حضرت رسول خجالت‌ها دارم تا به اولی الامر چه رسد محمود به ناگزیر خود به خانقاه ابوالحسن رفت بی آنکه شیخ از او استقبال کند. پس از گفت و گویی نسبتاً کوتاه و برخی نصایح شیخ به محمود، داستان به این گونه نقل شده است که:

پس محمود بدره‌ای (کیسه‌ی زر) پیش شیخ نهاد. شیخ قرصی جوین پیش محمود نهاد و گفت «بخور». محمود می‌خایید و در گلویش می‌گرفت.

گفت: در حلقه‌ی می‌گیرد؟

گفت: آری

گفت: می‌خواهی که ما را نیز بدره‌ی تو در گلو گیرد؟ برگیر که ما این را طلاق داده‌ایم

هر اندازه ملاقات ابوالحسن با محمود، ملاقاتی آمرانه بود، اما دیدارش با ابوسعید بسی همدلانه توصیف شده است. نه تنها ابوسعید، که بسیاری از عارفان شیفته‌ی این بلند بالای امّی بودند که خرجه از کسی نگرفته بود، عربی نمی‌دانست، هزینه‌ی خانقاه خود را از دست‌رنج خود فراهم می‌کرد و گبر و ترسا همان اندازه برایش عزیز بودند که مؤمن و مسلمان. حتی آورده‌اند که با وحوش بیابان هم سر و سری داشته است. اکنون نوشته‌ای بر طاق مزارش دیده می‌شود که شاید دقیقاً از گفتار خود شیخ نباشد اما سیره و اخلاق او را در مواجهه‌ی با دیگران به درستی بیان می‌کند که:

هرکس در این سرای آمد، نانش دهید، نانش دهید و از دینش می‌پرسید، آن‌کس که به درگاه خدا به جان آرزو، در سرای ابوالحسن البته به نان آرزو.

شفیعی کدکنی بر آن افزوده است یکی از بهترین منابع برای شناخت ابوسعید و روزگار وی است. همچنین کتاب نوشته بر دریا، باز هم به همت آقای شفیی کدکنی، یکی دیگر از گوهرهای ناب ادب پارسی است.

سخن در باره‌ی این بزرگ بسیار است که استادان ادب پارسی گرد آوری کرده و توضیح داده و منتشر کرده‌اند و من در این نوشته بر آن بودم تا تنها گوشه‌هایی از رویکرد انسان‌گرایانه‌ی وی را یاد آوری کنم. اما بعد از ابوالحسن و ابوسعید، اندک اندک تصوفِ خراسان به انحطاط عجیبی گرفتار شد و چندان از واقعیت امور جامعه دور افتاد که زمینه را برای انواع خرافه‌ها، تزویرها، دورویی‌ها و سوء استفاده‌ها از امور معنوی فراهم کرد. تا روزگاری دیگر که مولوی، به ویژه سعدی و حافظ، این میراث گران‌بهای انسان‌گرایی و ضد خشونت را جان تازه‌ای دادند.

در نوبت بعدی از این سلسله مقالات، یادی از غربتِ فردوسی و خرد و ادب او هم خواهم داشت و اینکه غیبتِ رستم شاهنامه در مضامین انسان‌گرایانه چه خلل‌هایی در امنیتِ خراسانِ بزرگ پدید آورد چندان که پس از سالیانی چند از مرگِ ابوسعید، خراسان صحنه‌ی ترک تازی غزها شد که کشتند و سوختند و ویران کردند و هیچ رستمی هم در میانه نبود تا از این مرز و بوم دفاع کند.

خرداد ۱۳۹۴/مشهد

ویرایش در دی ماه ۱۳۹۹