

چالش دین در دنیای اسلام و الگوی عرفان خراسانی

علی عزیزی^۱

چکیده

جهان اسلام در دو قرن اخیر و به ویژه پس از ارتباط با دنیای غرب با چالش‌هایی روبرو شد که هنوز نتوانسته است از آن رهایی یابد. اگر چه از همان زمان تلاش‌هایی از جانب مصلحان دینی در کشورهای پیش رو اسلامی صورت پذیرفت تا بلکه ریشه‌ی این مشکلات و عقب‌ماندگی را دریابند. در این بین یکی از موضوعات مورد اتفاق در بین متفکران اسلامی، و مصلحان سیاسی و اجتماعی، نوع دینداری و جایگاه دین در دنیای کنونی بوده است و سعی کرده‌اند تا موضعی مناسب برای دین به عنوان یکی از مظاهر سنت، ارائه دهند. در این پژوهش با روش تحلیلی و توصیفی تلاش شده است، با گریز به تاریخ تصوف اسلامی و به ویژه تصوف خراسانی، وجوهی از آن ارائه شود که ممکن است برای رفع مشکلات کنونی دنیای اسلام راه‌گشا باشد. نتیجه‌ی این پژوهش موید آن است که چالش اصلی دین در دنیای کنونی نه خود دین و آموزه‌های آن بلکه نوع دینداری باشندگان این جغرافیا می‌باشد. از این رو تلاش شده است با معرفی برخی وجوه عرفان و تصوف خراسانی چون؛ زیست هنری دینداران، تسامح و رواداری، پیوند دو بعد معرفتی و اجتماعی عارفان بزرگ، مردم‌داری و تاکید بر نوع دوستی، گامی در جهت برون رفت از مسائل جاری دنیای اسلام برداشته شود.

واژگان کلیدی: تصوف خراسانی، دنیای اسلام، دین، دوستی، عشق، تسامح و تساهل.

۱. استادیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه خلیج فارس، بوشهر، ایران. (نویسنده مسئول)

تاریخ پذیرش

۱۴۰۳/۴/۲۰

تاریخ دریافت

۱۴۰۳/۱/۲۷

۱- مقدمه

تا پیش از ارتباط با غرب دنیای اسلام به عنوان یک جغرافیای فرهنگی، سیاسی و دینی در طول سده‌ها و حتی هزاره‌ها تاریخ بیش و کم یکسانی را از سر می‌گذراند. در این جغرافیا هریک از گونه‌های سیاست، اقتصاد، فرهنگ و مذهب در پیوند با یکدیگر گونه‌ای از تمدن شرقی را پایه‌گذاری کرده بودند که حتی تغییر یکی دو مورد از این گونه‌ها یعنی دین و سیاست که همانا گسترش اسلام در این سرزمین‌ها و یا هجوم و تسلط اقوام بیگانه بود، آن را دچار دگرگونی‌ها و چالش‌های بنیادی امروزی نکرد. در این تلاقی و برخورد با جهان غرب بسیاری از مظاهر سنت دچار دگرگونی و تغییر شد. در این بین، دین نیز به واسطه‌ی خاستگاه سنتی خود در مواجهه با مظاهر مدرنیته، از نتایج این برخورد بی‌نصیب نماند. از این رو برخی از نواندیشان دینی در مصر، ایران، ترکیه و بسیاری از نقاط دیگر دنیای اسلام بنا بر همین احساس ضرورت سعی در ارائه‌ی خوانشی نوین از منابع دینی کردند. فعالیت‌های شیخ محمد عبده، محمد رشید رضا، شیخ هادی نجم‌آبادی، سیدجمال اسدآبادی و بدیع الزمان سعید نوری نمونه‌هایی از تلاش‌های دغدغه‌مندان این حوزه‌ی جغرافیایی است.

از سوی دیگر وضعیت کنونی دنیای اسلام و ظهور گروه‌های تند رو که با دستاویز دین و احساسات دینداری مسلمانان، خارج از هر چارچوب انسانی و قانونی سعی در القای اندیشه و تسلط بر ایمان و نفوس عامه‌ی مسلمانان دارند، لزوم بازنگری در اصول و روش‌های کنونی و البته بهره‌گیری از میراث موفق گذشتگان را اجتناب‌ناپذیر می‌کند.

یکی از گونه‌های موفق و الهام بخش دینداری در گذشته عرفان خراسانی است که تا پیش از اضمحلال پایه‌های تصوف که در سده‌های بعد اتفاق افتاد، دارای شاخصه‌ها و آموزه‌هایی است که به نظر می‌رسد، گرفتار محدودیت‌های زمانی و مکانی نیستند و در هر دوره‌ای و من جمله در عصر حاضر می‌توان از آن‌ها بهره برد. در این جستار با در نظر گرفتن محدودیت‌ها تلاش شده است با مراجعه به متون عرفانی و بررسی اندیشه و سبک زندگی

بزرگان عرفان خراسانی به ابعادی از این گونه‌ی دینداری اشاره شود که ممکن است، در مواجهه با چالش‌های مورد اشاره مفید واقع شوند. اما؛ پیش از پرداختن به موضوع اصلی ضرورت است به طور اجمال شرح مختصری از تصوف و عرفان خراسانی ارائه شود.

این که تصوف خراسانی اصطلاحاً چیست؟ چه تعریفی دارد؟ به چه دوره‌ای اطلاق می‌شود؟ آغازگر این نوع و شخصیت‌های محوری این مکتب چه کسانی هستند؟ «وجه تشخص» این مکتب کدام است؟ مبانی و اصول بنیادی این مکتب چیست؟ پرسش‌هایی هستند که پیرامون این مکتب وجود دارند و برای ورود به بحث اصلی لزوم پاسخگویی بدان اجتناب‌ناپذیر است. در مورد وجه تسمیه این گونه‌ی تصوف به «تصوف خراسانی» تقریباً عموم محققان یک‌رأی هستند و نضج و شکل‌گیری این نوع فکری در سرزمین خراسان را علت اصلی می‌دانند. بنابراین می‌توان گفت تصوف خراسانی قبل از آن‌که مربوط به خصایص معرفتی و مضامین آن باشد بیشتر جنبه‌ی جغرافیایی منظور است (ر.ک. به زرین‌کوب، ۱۳۸۶: ۳۱).

در دایرةالمعارف بزرگ اسلامی ذیل واژه‌ی تصوف خراسان آمده است؛ تصوف خراسان در اوایل سده‌ی ۳ق/۹م، در دوره حکومت مأمون^۱ و با تشکیل حکومت نیمه مستقل طاهریان به سبب ایجاد فضای امن و شرایط مناسب به تدریج شکل گرفت و با برقراری پیوند فرهنگی میان این جریان و جریان‌های عرفانی در دیگر سرزمین‌های اسلامی این بخش از جهان اسلام به جغرافیای تاریخی عرفان اسلامی پیوست و از اواسط سده‌ی سوم تا اوایل سده‌ی هفتم به مهمترین و باشکوه‌ترین پایگاه عرفان اسلامی بدل شد. (شمس، ۱۳۸۷، ج ۱۵: ذیل واژه‌ی عرفان خراسانی، صص ۵۹۵۷).

در مقابل تصوف خراسان تصوف بغداد قرار دارد که اعقاب و صبغ‌های کهن‌تری نسبت به نوع خراسانی دارد. این تقسیم‌بندی عرفان به دو نوع عراقی و خراسانی از همان آغاز سده‌ی چهارم امری رایج بود و سلمی نیشابوری در کتاب سلوک (منهاج) العارفین به این تفاوت‌ها اشاراتی داشته است (سلمی، ۱۳۷۲: ج ۲: ۱۴۳). ابوسعید خرقوشی نیز در

تهذیب‌الاسرار باب ملامتیه و سلمی در رساله‌ی ملامتیه قائل به تمایز طریقه‌ی اهل عراق از خراسان در قرون دوم و سوم به بعد شدند. آن‌ها طریقه‌ی اهل عراق را «تصوف» و طریقت اهل خراسان را «ملامتیان» خوانده‌اند. خرگوشی و سلمی که هردو نیشابوری هستند مرکز ملامتیان خراسان را نیشابور و مرکز صوفیان عراق را بغداد می‌دانند^۲ (رک، سلمی، همان: ۴۰۲؛ خرگوشی ۱۹۹۹م: ۱۳۴ و پورجوادی: ۱۳۷۷: ۱۳). در این دوره تصوف در خراسان پایگاهی عظیم یافته بود. چنان‌که هجویری احصاء مشایخ تصوف خراسان را دشوار می‌داند: «اگر جمله مشایخ را برشمرم از اهل خراسان دشوار باشد و من سیصد کس دیدم اندر خراسان تنها که هر یک مشربی داشتند» (هجویری: ۱۳۹۰: ۲۰).

دوری از مرکز خلافت عاملی بسیار مهم در شکل‌گیری، تکوین و رشد تصوف خراسان بود. این دوری از مراکز خلافت عربی خواه ناخواه در مقام عمل و عقیده، آزادی به صوفیان می‌داد که در دیگر سرزمین‌ها امکان تحقق آن‌ها نبود. از طرف دیگر خراسان از قدیم محل تلاقی قومیت‌ها، فرهنگ‌ها و ادیان و مذاهب گوناگون بود که بدون تردید در شکوفایی تصوف تأثیرگذار بود.

تصوف خراسان در ظاهر و باطن امر دارای مختصات و ویژگی‌هایی است که آن را از گونه‌های دیگر تصوف متمایز می‌کند. تصوف بغداد در نهایت امر و در دورترین نقطه‌ی خود چندان مباینت و تعارضی با آموزه‌های شریعت ندارد و می‌توان آن را در عنوان «عرفان زاهدانه» خلاصه کرد. در حالی که تصوف خراسان بنا به دلیل مختصات جغرافیایی و برخی عوامل دیگر که به آن‌ها اشاره شد، آن‌چنان در اصول خود پیش‌می‌رفت که حساسیت نظام دینی و سیاسی حاکم را برمی‌انگیخت و همین امر عده‌ای را برانگیخت تا به شرح، تفسیر و تأویل آموزه‌های آن بپردازند. بسیاری از ابعاد جهان‌بینی عرفانی خراسانی خارج از چهارچوب نظام فکری و عقیدتی موجود بود. این صوفیان هم در زبان هم در نظام اندیشگانی و همچنین در اخلاق و آداب اجتماعی و سیاسی نوآوری‌هایی داشتند و این موضوع نقطه‌ی مقابل تصوف بغداد است. صوفیان بغداد عموماً بی‌توجه به مسائل

سیاسی و اجتماعی بودند و در جهت گیری‌های سیاسی و اجتماعی سخت محافظه‌کار و میانه رو بودند و حتی در برخی موارد چون "رویم" بی‌میل به مناصب سیاسی نبودند و این‌گونه است که مورد اخیر را به عنوان وجه ممیزه‌ی تصوف خراسانی می‌توان به‌شمار آورد.

از دیگر ویژگی‌های خاص تصوف خراسانی پیوندی است، که بین زندگی صوفیانه و زندگی اجتماعی برقرار است. در این نگرش و رویکرد مسیر سلوک عرفانی از بین خلق می‌گذرد. از همین روست که بخش عظیمی از آثاری که به زندگی پیشوایان تصوف این دوره پرداخته‌اند، شامل حکایت‌هایی است که آن صوفی در برخورد با مردم عادی داشته است. نمود این پیوند و آمیختگی عرفان و تصوف خراسانی با جامعه را در بازتاب مسائل و موضوعات اجتماعی در آثار ادبی-عرفانی چون آثار سنایی غزنوی، عطار نیشابوری و آثار نظم و نثر مولانا جلال‌الدین بلخی می‌توان دید. این نوع برخوردهای صوفیان باعث ایجاد پایگاه اجتماعی قدرتمند برای صوفیان خراسان شد. همین صبغه‌ی مردمی بودن تصوف خراسان به واقع آزادی عمل بیشتری به صوفیان می‌داد و حکومت‌ها را در برخورد با آن‌ها محتاط‌تر می‌کرد. از همین روست که قضیه‌ای مانند حلاج، عین‌القضات و یا محاکمه‌ی دست جمعی صوفیان در بغداد، در سرزمین خراسان با وجود تندروی‌های برخی صوفیان مانندی ندارد. بدون تردید ایجاد و گسترش خانقاه‌های صوفیه در سرزمین خراسان که در برخی موارد از حمایت‌های سیاسی نیز برخوردار بود، در رشد و گسترش تصوف و ایجاد این رابطه‌ی دوسویه بین تصوف و جامعه نقش مهمی داشت. از دیگر ویژگی‌های خاص تصوف خراسان برخورداری از روحیه‌ی تساهل و رواداری، دخالت دادن روحیات و سلايق شخصی در دینداری، استفاده و بکارگیری زبان و ادبیات در آموزش معارف و آموزه‌های خود، خانقاه و غیره می‌توان اشاره کرد.

حقیقت آن است که تصوف خراسانی بصورت بخش انکارناپذیری از فرهنگ و تمدن اسلامی ظهور و بروز داشته است. با وجود این اشاره به بزرگان و نام‌آوران آن با توجه به

خصوصیات و ویژگی‌های خاص هر کدام می‌تواند به فهم موضوع کمک کند. در این بین برخی از این طایفه به واسطه‌ی کارکرد و نوآوری‌هایی که در تصوف خراسان داشتند از تشخص ویژه‌ای برخوردار هستند به طوری که تصوف تا قرن‌ها بعد در قالب شخصیت‌ها، آموزه‌ها و نگرش‌ها متأثر از رفتارهای این صوفیان بود.

قرن دوم	ابراهیم ادهم، فضیل عیاض، شقیق بلخی، بایزید بسطامی
قرن سوم	بایزید بسطامی، ابراهیم ستنه هروی، حاتم اصم، محمد اسلم طوسی، احمد خضرویه و همسرش امّ علی، ابوتراب نخشبی، ابوبکر وراق، حکیم ترمذی، ابو حفص حداد نیشابوری، ابوصالح حمدون قصار، عبدالله مهدی باوردی، محمد بن فضل بلخی، محمد بن حامد ترمذی، ابوالحسین حداد، ابوعلی جوزجانی، ابوالعباس مسروق، احمد حرب نیشابوری، ابوالحسن باروسی، زکریا بن دلویه، صالح ابن مکتوم، فاطمه نیشابوری، ابوعثمان حیری.
قرن چهارم	از ابوبکر محمد بخاری کلابادی، ابونصر سراج طوسی، ابوسعید خرگوشی، ابومحمد عبدالله بن محمد، معروف به مرتعش، ابوالعباس سیاری، اسماعیل بن نجید بن احمد سلمی نیشابوری، ابوالقاسم نصرآبادی، ابوالقاسم بشر یاسین، عبدالله یا ابوعبدالله تروغبدی، ابوجعفر محمد بن علی نسوی، لقمان سرخسی، ابوعبدالله مقری؛ ابوالقاسم مقری، ابوبکر فالیزبان، ابوذر ترمذی، شریف حمزه عقیلی، فتح بن شخرف مروزی، ابوالحسن صوفی سجزی، ابوعمرو زجاجی، ابوالقاسم حکیم سمرقندی، حسین بن محمد سلمی.
قرن پنجم	امام محمد غزالی، خواجه عبدالله انصاری، ابوعلی فارمدی، ابوالقاسم قشیری، ابوالقاسم گرگانی، ابوسعید ابوالخیر، ابوعبدالله محمد بن عبدالله ابن باکویه، ابوالحسن خرقانی، ابوالفضل سرخسی، ابوعلی دقاق نیشابوری، ابوعبدالرحمان سلمی، ابوبکر بن عبدالله طوسی؛ معشوق طوسی؛ ابوعبدالله داستانی.

قرن ششم	سنایی، عطار، احمدجام، شیخ احمد ژنده پیل، عبادی مروزی.
قرن هفتم	بهاء ولد، مولانا جلال‌الدین بلخی، سلطان ولد، شمس تبریزی، نجم‌الدین کبری، باخرزی، شیخ سعدالدین محمد حمویی

۲- پرسش و روش پژوهش

روش پژوهش در این جستار بیش از هر چیز مبتنی بر روش استقرایی است. از این رو با بررسی آراء و عقاید بزرگان تصوف خراسان در کنار گریزی به زندگی فردی و اجتماعی آنان، سعی کرده‌ایم تصویری کلی از نگرش این دست از صوفیان به مقوله دینداری و زندگی اجتماعی به دست بدهیم که با وجود تحقیقات بسیار، از این زاویه بدان نگریسته نشده است. از این رو این پژوهش در پی پاسخ به این پرسش اساسی است که آیا در آموزه‌های اخلاقی، معرفتی و زیستی بزرگان تصوف خراسان، می‌توان مواردی را به عنوان الگویی برای جامعه دینداری عصر حاضر یافت و در نظر گرفت؟

۳- پیشینه پژوهش

با توجه به اهمیت جایگاه تصوف در تاریخ ایران، تاکنون تحقیقات بی‌شماری صورت گرفته است که هر کدام از منظری به آن نگریسته‌اند. اما؛ دایره‌ی تحقیقات پیرامون تطابق آراء و عقاید تصوف با مسائل و چالش‌های دنیای امروزی محدودتر است با وجود این برخی تحقیقات در نقد تصوف صورت گرفته است که نویسندگان آن‌ها تلاش کرده‌اند ضمن آسیب‌شناسی تصوف برخی از جنبه‌های مثبت تصوف را در به کارگیری در امر سیاست و اجتماع تبیین و تحلیل کنند که به چند مورد آن اشاره می‌رود. محمد رضا درویش در کتاب عرفان و دموکراسی (انتشارات قصیده، ۱۳۷۸) با دست گذاشتن بر برخی از جنبه‌های تصوف، همچون؛ نفی واسطه‌گری دینی، تسامح و تساهل، تاویل‌گرایی معتقد است؛ اگر این آموزه‌ها در اندیشه‌های سیاسی مورد بهره‌وری قرار گیرند، نتایج مثبتی برای جامعه در پی خواهد داشت. علامه محمد تقی جعفری نیز در آثار خود و به ویژه کتاب «عرفان اسلامی» (چاپ سوم ۱۳۷۹، انتشارات نشر آثار علامه)، بر آن است سیاست به منزله

مدیریت و هدایت مردم برای به فعلیت رساندن همه ابعاد و استعدادهایشان به سوی عالی‌ترین اهداف مادی و معنوی و در دو قلمرو فردی و اجتماعی است و عرفان اسلامی با توجه به تاریخ و ماهیتش بهترین الگو برای سیاستمداران است. دکتر زرین‌کوب در تحقیقات ارجمند خود پیرامون عرفان و تصوف بصورت پراکنده به برخی از وجوه انسانی تصوف اشاره کرده است. مهدی شریفیان در کتاب «جامعه‌شناسی ادبیات صوفیه» (۱۳۸۶)، انتشارات دانشگاه بوعلی سینا) کوشیده است نگرشی جدید به آموزه‌های تصوف داشته باشد، و معتقد است؛ در سده‌های میانه آموزه‌های تصوف نقشی اساسی در برون رفت از مسائل سیاسی و اجتماعی داشته است. همچنان که گفته شد، علی‌رغم تحقیقات بی‌شمار پیرامون تصوف که بسیاری از آن‌ها برای دوستداران تصوف و عرفان آشنا هستند آن‌چه در این پژوهش برآن تاکید شده است حاوی مطالبی است که در نوع خود برای نخستین بار مطرح شده‌اند که در تحقیقات مشابه مورد غفلت واقع شده‌اند.

۴- بحث اصلی

در ادامه مواردی از شیوه‌ی دین‌ورزی صوفیان خراسان که ممکن است در دنیای معاصر مفید واقع شوند ذکر می‌شود و سعی می‌شود این تصویر تا جایی که امکان داشته باشد مبتنی بر واقعیت‌های تاریخی باشد.

۴-۱ زیست هنری دینداران

تولستوی در کتاب «هنر چیست» همه‌ی سنت هنری گذشته را به یک سو می‌نهد و هنر را تنها از روزنه‌ی کلیسا می‌نگرد. وی معتقد است؛ «هنر اصیل خارج از الزامات پیش‌بینی شده است که از سوی جامعه، سنت و احتمالاً سودجویان مادی بر هنرمند تکلیف می‌شود و هنر واقعی تنها در آزادی کامل هنرمند امکان ظهور و بروز دارد» (تولستوی، ۱۳۶۲: ۱۴۳). اگر این دیدگاه تولستوی را به عنوان تنها یکی از الگوها و تعاریف هنر بپذیریم، سرگذشت بزرگان عرفان خراسانی بی‌نهایت هنری جلوه می‌کند. زندگی مولانا، ابوسعید و شمس تبریزی و بسیاری دیگر نمونه‌های از این دست هستند. این دست از عرفا همچنان که

برخی محققان حوزه‌ی عرفان گفته‌اند نگاه هنری به حوزه‌ی دین و الهیات داشته‌اند (ر.ک شفیع‌ی کدکنی، ۱۳۸۴ صص ۳۴-۱۶) و در زیست فردی و اجتماعی نیز از همین روحیه برخوردار بوده‌اند.

فاصله گرفتن تصوف از زهد اولیه که همواره بر مرارت و رنج نفس و تن تاکید می‌کرد، نوعی آزادی به عارف می‌داد که در عرصه‌ی عمومی و فردی، احساسات خود در برابر هر نوع از زیبایی بروز دهد و در مواردی از نبود یا عدم توجه به هنر گلایه کند. چنان‌که یحیی بن معاذ در شکوه‌ای که از زمانه دارد جمله‌ی درخشانی دارد که نشان دهنده‌ی نگاهی است که عارفان این حوزه به مقوله‌ی هنر دارند: «... و گفت: سه چیز مفقود شده است: نیکو رویی و صیانت، و خوش‌آوازی با دیانت، و برادری با وفا»^۳ (غزالی، ۱۳۶۱: ۷). توجه و رواج سماع در مجالس صوفیانه نشان دیگری از اهمیت و توجه عرفای خراسان به مقوله‌ی هنر است. محمد منور روایت می‌کند: «چون امام قاینی سماع بوسعید را در هنگام اذان نماز پیشین دید؛ گفت: نماز! نماز! شیخ ما گفت: ما در نمازیم» (منور، ۱۳۸۱: ۲۲۶). صورت اولیه‌ی سماع عبارت از شعرخوانی که به شکل فردی یا گروهی با آواز خوش آواز اجرا می‌شد و صوفیان تحت تأثیر صوت خوش پایکوبی می‌کردند. پس از آن در این مجالس استفاده از دف و نی نیز رواج پیدا کرد و در سلوک مولانا و مریدانش به یک شاخصه نظام‌مند و معنادار بدل شد. در همان دوران حساسیت برانگیز بودن مسالهی سماع و رقص در جامعه‌ی مسلمانان، برخی از صوفیان محتاط چون غزالی، قشیری و هجویری را بر آن داشت تا از منظر فقهی سعی در رفع و رجوع آن داشته باشند.

بهره‌گیری از زبان شعر در جهت آموزش‌های دینی و معرفتی، گونه‌ای دیگر از زیست هنری صوفیان خراسان است. این پدیده که نخستین بار در مجالس ابوسعید ظهور اجتماعی داشت، نیز مخالفت متشرعان را در پی داشت. به روایت محمد منور بر ابوسعید خرده گرفتند «که این جا مردی آمده است دعوی صوفی می‌کند بر منبر بیت می‌گوید و تفسیر و اخبار نمی‌گوید و خلق بیکبار روی به وی نهاده‌اند» (منور، ۱۳۷۱: ۶۹). همچنان‌که،

حدیقه، که اولین مثنوی عرفانی است مورد طعن واقع شد و «سنایی ناگزیر می‌شود از فقهاء بغداد در باب صحت عقیده‌ی خویش و مطابقت کتاب حدیقه با سنت و شریعت فتوی کند» (زرین‌کوب، ۱۳۳۹: ۲۹). در دوره‌های بعد علاقه به شعر در میان متصوفه نفوذ و گسترده‌تری یافت. بطوری که می‌توان گفت: کمتر صوفی است که شاعر نباشد و کمتر شاعری است که سراغ مضامین و موضوعات صوفیانه نرود. همین روحیه‌ی هنری و هنر دوستی بزرگان تصوف و آمیختن آن با دینداری زمینه‌ی گردآمدن انبوهی از مردم پیرامون مشایخ صوفیه در خانقاه‌ها را فراهم کرده بود.

اهمیت هنرورزی صوفیان از آن جهت اهمیت بیشتری می‌یابد که در بافت سیاسی و اجتماعی آن عصر مورد مذاقه و تحلیل قرار بگیرد. تعصب و خشونت حول مسائل دینی در آن ادوار به عنوان شاخصی غیر قابل تشکیک در تمام کتب تاریخی مورد اشاره بوده است. از این رو به نظر می‌رسد از آن‌جا که دنیای اسلام همچنان از این خشونت‌ورزی‌ها رنج می‌برد توجه به وجه هنری دین می‌تواند مشکل‌گشا باشد.

۴-۲ عبور از نگرش عابدانه و زاهدانه به عاشقانه

همه‌ی ادیان توحیدی در آغاز و تا سالهای تکوین و گسترش قرائتی مبتنی بر رابطه‌ی عابد و معبود و خالق و مخلوق بین دو عنصر اصلی در نظام دینی یعنی؛ خدا و انسان به دست می‌دهند. تصوف و عرفان نیز به عنوان قرائتی از دین از این قاعده مستثنی نبود. تصوف در دنیای اسلام از زهد آغاز شد و «با عشق الهی و ذوق به کمال خویش رسیده است» (زرین‌کوب ۱۳۷۹: ۱). بنظر می‌رسد با وجود همه‌ی ویژگی‌ها و اوصافی که جریان تصوف را از دیگر گروه‌های دینی در بین مسلمانان و قرائت عرفانی را از دیگر قرائت‌ها به ویژه قرائت فقهی متمایز می‌کند، مسأله‌ی عشق و رابطه‌ی عاشقانه بیشترین تأثیر و نقش را ایفا کرده است.

صوفیان ریشه این نگاه عاشقانه را خارج از دین نمی‌دانستند، بلکه اصرار داشتند این نوع رابطه ریشه در آموزه‌های دینی و سنت دارد. آنان در تأیید عقیده و گفتار خود به

پاره‌ای از احادیث و روایات استناد می‌کردند. من جمله «لَا يَسْعُنِي أَرْضِي وَلَا سَمَائِي وَلَكِنْ يَسْعُنِي قَلْبُ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۸، ص ۳۹)، «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف» (کبری، ۱۳۶۳: ۸۳)، «اولیایی تحت قیابی لا یعرفهم غیری» (سمنانی، ۱۳۳۳: ۷۶) و «یا ایها الذین آمنو من یرتد منکم عن دینه فسوف یأتی الله بقوم یحبهم و یحبونه» (قرآن کریم، ۵/ ۵۴)، نمونه‌ای از این دست آیات و روایات هستند.

آغازگر نگاه عاشقانه در تصوف رابعه‌ی عدویه^۴ است. رابعه در عرفان و تصوف اسلامی همان مقامی را داراست که سانتا ترازو^۵ در سنت مسیحیت دارد. تمام آثار صوفیه بالاتفاق از عشق رابعه یاد کرده‌اند و عشق استعاره‌ی تصوف رابعه است. عطار از او با عنوان «سوخته‌ی عشق و اشتیاق» و «شیفته‌ی قرب و احتراق» یاد می‌کند. (عطار، ۱۳۹۱: ۶۱). صوفیه خراسان بیش از هر گروه دیگر به رابطه‌ی مبتنی بر عشق بین خدا و بنده علاقه نشان دادند. به استثنای رساله‌ای که حارث محاسبی^۶ نوشته است و فقط بخشی از آن به دست ما رسیده است، نخستین اثر کامل "عطف الالف الالموف علی اللام المعطوف" است که توسط یکی از شاگردان عبدالله بن خفیف شیرازی به نام ابوالحسن علی بن محمد دیلمی تصنیف شده است و اگرچه به عربی است اما نویسنده‌ی آن یک صوفی ایرانی بوده است. دیگر سوانح‌العشاق احمد غزالی است که به عنوان اولین اثر مستقل در زمینه‌ی عشق شناخته می‌شود. همچنین محمد غزالی و هجویری بخشی از کتاب‌های خود را به موضوع حب اختصاص داده‌اند.

حقیقت آن است که کل منظومه‌ی فکری تصوف خراسانی با همه تنوع و گوناگونی به مانند یک هارمونی منظم در پیوند با یکدیگر هستند. گستاخی خرقانی در محضر خدا، شطحیات بایزید بسطامی، آسان‌گیری بوسعید در امور دینی، رقص و سماع مولانا؛ همه متأثر از این موضوع هستند و حول رابطه‌ای شکل می‌گیرد که فراتر از رابطه‌ی عابد و معبود است. این شوق که برخاسته از محبت است، همه‌ی ارکان طریقت از آن مایه می‌گیرد. هم‌چنان که تعبیر «العشق یزید بالسماع» بین صوفیه رواج دارد. این اصل در

آموزه‌های برخی از صوفیه پررنگ‌تر است و نه تنها زیست عرفانی وی را تحت تأثیر قرار می‌دهد که کل هستی را درگیر عشق می‌بیند. مولانا نمونه‌ای از این دست عارفان است که عشق بر همه جوانب زندگی او سایه افکنده است و سلوک او از مجرای عشق صورت می‌پذیرد.

ای تو افلاطون و جالینوس ما	ای دواى نخوت و ناموس ما
کوه در رقص آمد و چالاک شد	جسم خاک از عشق بر افلاک شد
طور مست و خر موسی صاعقا	عشق جان طور آمد عاشقا

(مولانا، ۱۳۷۸: ۲۶/۱-۲۴)

ایجاد رابطه‌ی مبتنی بر «حب» عارف را تا بدان‌جا می‌رساند که بجز خدا به هیچ کس نمی‌پردازد. حکایات بسیاری با این مضمون از صوفیه نقل شده است. من جمله نقل است که «[رابعه] وقتی دیگر به مکه می‌رفت. در میان بادیه کعبه را دید که به استقبال او آمده بود. رابعه گفت مرا رب‌البیت می‌باید کعبه را چه کنم» (عطار، ۱۳۹۱: ۶۳). از همو نقل کرده‌اند که «گفتند حضرت عزت را دوست داری؟ گفت دارم. گفتند شیطان را دشمن داری؟ گفت از دوستی رحمان با عداوت شیطان نمی‌پردازم» (همان: ۶۸). در مقامی دیگر می‌گوید «رسول را به خواب دیدم. گفت یا رابعه مرا دوست داری؟ گفتم یا رسول الله که باشد که تو را دوست ندارد؟ لکن محبت حق مرا چنان فرو گرفته است که دوستی و دشمنی غیر او در دلم نمانده است» (همان: ۵۸۶). همین دیدگاه با تعبیر دیگری از ابوالحسن خرقانی منقول است که «چون محمود به زیارت شیخ آمد، رسول فرستاد که شیخ را بگویند که سلطان برای تو از غزنین بدینجا آمد، تو نیز برای او از خانقاه به خیمه او درآی و رسول را گفت: اگر نیاید این آیت برخوانید: قوله تعالى: و اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولی الامر منکم. شیخ گفت: «مرا معذور دارید». این آیت بر او خواندند. شیخ گفت: «محمود را بگویند که چنان در اطیعوا الله مستغرقم که در اطیعوا الرسول خجالتها دارم تا به اولی الامر چه رسد» (عطار، ۱۳۹۱: ۳۸۶). همچنین نقل است که گفت الهی! مرا از دنیا هرچه قسمت

کرده‌ای به دشمنان خود ده و هرچه از آخرت قسمت کرده‌ای به دوستان خود ده که ما را تو بسی (همان: ۷۴) جامی درباره‌ی حال شوق رابعه می‌نویسد: سفیان از وی پرسید که بهترین چیزی که که بنده به آن به خدای تعالی تقرب جوید کدام است؟ گفت آن که بداند بنده از دنیا و آخرت غیر وی را دوست ندارد (جامی، ۱۳۲۶: ۶۱۶) همو از فضیل عیاض نقل می‌کند که: «من الله بر دوستی پرستم» (همان: ۲۰).

آشکار است ورود مسأله‌ی عشق به بحث گفتمان دینی، بصورت مستقیم و غیر مستقیم تبعات سیاسی و اجتماعی خاص خود را به دنبال داشت و نظم دینی را دستخوش تغییراتی کرد، که دامنه‌ی این تغییرات از بعد معرفتی تا اجتماعی و سیاسی گسترده است. به مقتضای عشق انجام تکالیف دینی دستخوش تغییر می‌شد و این به معنای عبور از فقهات رسمی است. از همین روست که در محاکمه‌ی تاریخی صوفیان به سال ۲۴۶ه.ق در بغداد، یکی از اعتراضاتی که غلام خلیل بر ابوالحسن نوری وارد می‌کند به سخن گفتن او از "عشق" بر می‌گردد و از او می‌خواهد در باب این که گفته است من به خداوند عشق می‌ورزم و او نیز به من عشق می‌ورزد توضیح دهد (ر.ک به قرا مصطفی، ۱۳۹۵: ۴۹). در واقع اتهام نوری این بود که فعل غیر قرآنی "عشق" را به جای فعل "حب" به کار برده بود. از نظر متولیان دینی و سیاسی این بدعتی آشکار در دین تلقی می‌شد. وقتی سخن از عبور از شریعت رسمی می‌شود یعنی عبور از تمامی ساز و کارهای رسمی و دینی. رابطه‌ی مبتنی بر عشق، خود زمینه‌ی آسان‌گیری در فرایض و تکالیف دینی را در پی دارد و این آسان‌گیری در انجام امور دینی، تساهل نسبت به سایر گروه‌ها را در پی داشت. و این چیزی نبود که مورد تأیید نظام سیاسی و دینی حاکم باشد. در نزد صوفیان عشق از آن‌چنان جایگاهی برخوردار است که، حتی بزرگان و پیشوایان دینی نیز، چنان‌که مولانا می‌گوید: بدان پایه نرسیده‌اند و اگر رسیده‌اند، خواسته یا نا خواسته آموزه‌هایشان خالی از جوهر عشق است.

آن طرف که عشق می‌افزود درد بوحنیفه و شافعی درسی نکرد

(مولانا ۱۳۷۸: ۳ / ۳۸۳۲)

۴-۳ رواداری دینی، اجتماعی، انسانی

تسامح و تساهل دینی یکی از اصول اساسی جریان و مکتب تصوف خراسان است. عنصرالمعالی در ضمن توصیه‌هایی که به پسر خویش در مورد اهمیت بردباری و رواداری می‌کند، از میان گروه‌های موجود در جامعه تساهل را مختص صوفیه می‌داند و این نشان دهنده‌ی آن است که در آن ادوار صوفیه به آسان‌گیری شهره بوده‌اند. او می‌نویسد: «صوفی کسی است که هرگز به خون کسی دلیری نکند و فتوی ندهد اگرچه داند مستوجب قتل است و واجب نکند که در تعصب مذهب کسی را کافر خواند» (عنصرالمعالی، ۱۳۸۳: ۲۵۰). جالب آن‌که به اعتقاد مایر^۷ تصوف زنده کردن ارزش‌هایی است که در کتاب قابوس‌نامه بدان‌ها اشاره شده است. او می‌نویسد: «اهمیت روز افزون تصوف و اعتلای اجتماعی آن را باید در بزرگداشت اندیشه‌های نیکی دانست که در قابوس‌نامه عنصرالمعالی منعکس شده بود» (مایر، ۱۳۷۲: ۱).

تصوف خراسانی همزمان با ادواری پرآشوب متأثر از جنگ و ستیزهای مذهبی دنیای اسلام بود. در آن عصر در یک چشم انداز عام هر اندیشه‌ای که با اعتقاد «من مسلمان» هماهنگی نداشته باشد می‌توانست خروج از دین و الحاد تلقی شود» (شفیعی‌کدکنی، ۱۳۸۷: ۱۶). شدت و حدت این ستیزها بگونه‌ای بود که کمتر گروه و طایفه‌ای در دنیای اسلام از آن برکنار مانده بود و در کمتر مراجع علمی، ادبی، فلسفی و دینی است که نشانی از این درگیری‌ها در آن نباشد.

برای ترسیم فضای مذهبی خراسان گزارشی را که باسورث با استفاده از روایت تاریخی ارائه می‌دهد می‌آوریم. در [این دوران] جامعه‌ی شهری بیشتر پیرو مذهب سنت بودند. اما در داخل این اتحاد وسیع نیز اختلاف شدید فرقه‌ای وجود داشت. اصول فقه حنفی در زمان حیات ابوحنیفه در خراسان و ماوراءالنهر غلبه داشت. اما فقه شافعی نیز هنوز نفوذ بسیار داشت. سومین عنصر عمده‌ی سنی در خراسان فرقه‌ی کرامیه بود. مورخان و نویسندگان تاریخ ادیان به ما می‌گویند که کرامیان حداقل به مدت دو قرن در نیشابور

جماعتی متهور و پرغوغا بودند. مقدسی می‌نویسد که نیشابور دارای اقلیت بزرگی از معتزلیان نیز بود. از دیگر اقلیت‌های مذهبی شیعیان بودند. مقدسی سپس یادآوری می‌کند؛ که بسیار اندک بود جاهایی که از عصبیت خالی باشد. در نیشابور میان جانب غربی شهر و جانب دیگر شهر که کنار محله‌ی الحیره واقع بود، دشمنی وجود داشت. این نزاع‌ها ابتدا رنگ مذهبی نداشت، اما بعدها این عداوت به منازعه‌ی میان شیعیان و کرامیان تبدیل گردید و این تصویر روشنی است که دسته‌بندی دنیوی به آسانی صبغهی مذهبی می‌گرفت. در سرخس عروسیه‌ی حنفی و اهلیه‌ی شافعی با یکدیگر دشمنی داشتند. در هرات کرامیه و عملیه ستیز داشتند. در مرو میان مدینه که اهالی اصلی بودند و اهالی سوق‌العشق عداوت وجود داشت. در نساء مردم محله‌ی خنه با مردمی که در انتهای بازار زندگی می‌کردند نزاع داشتند» (باسورث، ۱۳۸۵: ۱۶۸).

در این شرایط تصوف بنا بر اصل "الطریق الی الله بعدد الانفاس الخلق / الخلائق"، رواداری دینی را نه تنها نسبت به فرق اسلامی بلکه نسبت به غیر مسلمانان نیز توصیه و تأکید می‌کردند. آنان که معمولاً سعی داشتند از "ابزار بودگی" خود را برکنار دارند، در مقابل سنت تعصب‌گرایی، تسامح و تساهل را در حوزه‌ی اندیشه و عمل ترویج و توصیه می‌کردند و البته که تسامح آن‌ها خود واکنشی در برابر نظریات کلامی و سنت‌گرایی تعصب‌آمیز بود» (زرین‌کوب، ۱۳۸۳: ۳۵).

بدون تردید نه تنها تساهل صوفیه خود واکنشی در مقابل تعصب مکاتب فقهی و کلامی است که پیدایش خود تصوف نیز حاصل یک ضرورت تاریخی است که در نتیجه‌ی اختلافات اجتماعی و دینی به وجود آمده بود. این‌که بسیاری از پیشوایان تصوف مثل حسن بصری، ابوهاشم کوفی، ابراهیم ادهم، شقیق بلخی، از ایران برخاسته بودند نشان از آمادگی محیط فکری و مادی ایران برای پیدایش تصوف دارد. قسمت عمده‌ی این آمادگی تا حدی به سبب بروز کشمکش‌های اجتماعی برخوردهای شدید طبقاتی و مبارزه‌های مذهبی و کلامی ایران دوران صدر اسلام - و دوره‌های بعد حاصل شده است»

(زرین کوب، ۱۳۵۷: ۱). این موضوعی است که از چشم آدم متزن نیز دور نمانده و پدید آمدن تسامح و تساهل مذهبی را حاصل ضرورت‌های تاریخی می‌داند (ر.ک متزن، ۱۳۹۳: ۴۵). اگر بخواهیم نمونه‌های اصیل از تسامح و تساهل در تصوف خراسان را مثال بزنیم سلوک ابوالحسن خرقانی، ابوسعید ابوالخیر، سنایی، عطار و مولانا را می‌توان نام برد. اهمیت رواداری در آموزه‌های این بزرگان تصوف تا آن‌جاست که می‌توان آن را به عنوان "وجه ممیزه‌ی" سلوک آن‌ها نسبت به دیگر صوفیه دانست. اینک نمونه‌هایی از اقوال و رفتار صوفیه در امر تسامح و رواداری دینی ذکر می‌شود:

- فضیل گوید فتوت اندر گذشتن عثرات بود از برادران (قشیری: ۱۳۸۵: ۳۵۵)
- کسی دیگر را پرسیدند از جوانمردی گفت؛ آن که تمیز نکنی بطعام خویش که کافر خورد یا ولی (همان، ۶۵۷)
- و گفت ما را بر کیسه بند نیست و با خلق خدای جنگ نیست. (همان، ۱۹).
- به روایت سپهسالار حضرت چلبی ارموی شافعی مذهب بود. روزی بحضرت مولانا گفت: که می‌خواهم که بعدالایم اقتدا به مذهب امام اعظم ابوحنیفه کنم رضی الله عنه. از آن که خداوندگار ما (مولانا) حنفیست. حضرت مولانا فرمود که نی نی! صواب آن است که بر مذهب خود باشید و آن را نگاه داری، اما بر طریقه‌ی ما بروی و مردم را بر جاده‌ی عشق دعوت کنی (سپهسالار، ۱۳۲۵: ۲۲۰)
- نقل است که چون او (ابوتراب نخشبی) از اصحاب خود چیزی دیدی که کراهیت داشتی، خود توبه کردی و گفتی این بیچاره به شومی من در بلا افتاده است. (عطار، ۱۳۹۱: ۱۹۱)
- نقل است که شبی شیخ - بایزید - از گورستان می‌آمد جوانی از بزرگ‌زادگان بسطام بربطی می‌زد. چون نزدیک شیخ رسید، شیخ گفت؛ لا حولَ و لا قوَّةَ إلَّا بالله. جوان بربط بر سر شیخ زد و هردو بشکست. شیخ با زاویه آمد و علی الصبح بهای بربط به دست خادم، با طبقی حلوا پیش آن جوان فرستاد. (همان: ۱۴۸)

- نقل است که [بوسعید] یک روز در بازار می‌رفت. جهودی درپیش آمد. در حال شیخ بیفتاد و بیهوش گشت. گفت: مردی دیدم لباس عدل پوشیده بود. (همان: ۳۴۳)
- وقتی از شیخ پرسیدند که؛ مردان او در مسجد باشند؟ گفت در خرابات هم باشند. (منور، ۱۳۸۱: ۲۵)

- چون شیخ بر سر مزار مشایخ به گورستان شد، جمعی را دید که در آن موضع خمر می‌خوردند و چیزی می‌زدند. صوفیان در اضطراب آمدند و خواستند که احتساب کنند چون شیخ به نزدیک ایشان رسید گفت؛ خدا هم چنین که در این جهان خوش دلتان می‌دارد در آن جهان خوش دلتان دارد (همان: ۲۳۸)

۴-۴ محبت و دوستی

مقوله‌ی دوستی را می‌توان ادامه‌ی سنت «تسامح و تساهل» صوفیه دانست، و با گزاره‌ای چون محبت قرین است. مفهوم دوستی در فلسفه‌ی اخلاق ارسطو به عنوان یک هنجار اصلی در حیات انسانی - اجتماعی برشمرده شده است. «ارسطو هدف و غایت دولت - شهر را سعادت شهروندان، یعنی زندگی کامل و خودکفایی آنان معرفی می‌کند و این دوستی است که در نهایت «فضای مشترک» را به دولت شهر تبدیل می‌کند» (منوچهری، ۱۳۸۴: ۱۱۰). از این رو دوستی چونان پیوندی است که یک شهر یا نظام عمومی را در بر می‌گیرد، و مانع جنگ داخلی و جباریت است» (Derrida, 1998: 147-8) به نقل از منوچهری). این دوستی از آن جا که مانع دسته‌بندی سیاسی، نژادی می‌شود در استحکام بنیان‌های مدینه فاضله تأثیرگذاری بسیاری دارد. در مدینه فاضله اهمیت مفهوم دوستی از عدالت نیز بیشتر است. چرا که با وجود دوستی نیازی به عدالت نیست در حالی که با اکتفا به عدالت باز مدینه فاضله به غایت هدف نرسیده است زیرا در جباریت دوستی یا بی‌ارزش است یا اصلاً وجود ندارد. چرا که حاکم و رعیت چیز مشترکی نداشته باشند دوستی ندارند و فاقد عدالت هستند» (همان: ۱۱۷). اگرچه دوستی در روابط و من جمله در سیاست نخستین بار در مغرب زمین به عنوان یک اصل تعریف و توصیه شده است، در گستره‌ی سرزمین‌های اسلامی نیز به خاطر اهمیت و اعتباری که دین به

مفاهیم والای اخلاقی می‌دهد از ارزش و اعتبار ویژه‌ای برخوردار است و در اندیشه‌های افرادی چون فارابی، ابن سینا، ابن مسکویه و خواجه نصیر به عنوان یک اصل اساسی انعکاس یافته است. در اندیشه‌ی فارابی محبت و دوستی زمینه‌ی زندگی مسالمت‌آمیز را فراهم می‌کند. به باور فارابی اجزاء و مراتب مدینه به واسطه‌ی محبت بعضی با بعضی دیگر مرتبط شده‌اند و پیوند داشته‌اند و از راه عدالت و اعمال عادلانه محفوظ و باقی می‌مانند. فارابی [مانند ارسطو] عدالت را تابع محبت می‌داند «والعدل تابع المحب» (مهاجرنیا، ۱۳۸۰: ۲۲۹). در عصر حاضر نیز، با وجود اهمیتی که فردگرایی و رابطه‌ی مبتنی بر سود و منفعت یافته است هنوز مفهوم دوستی و محبت مورد توجه است و به عنوان یک راه برون‌رفت از مشکلات تلقی می‌شود. از جمله اندیشمندانی که به این موضوع علاقه نشان داده‌اند، هانا آرانت^۱ و دریدا^۲ را می‌توان نام برد.

در اندیشه‌ی صوفیانه نیز مفهوم دوستی یکی از پربسامدترین موضوعات است. این دوستی نه تنها دنیایی انسانی را شامل می‌شود که همه‌ی جهان را محل و موضع خود قرار می‌دهد و دایره آن حتی دیگر جانداران را شامل می‌شود. درباره‌ی بایزید بسطامی نقل کرده‌اند «چون از مکه می‌آمد به همدان رسید. تخم معصر خریده بود. اندکی در خرقة بست و به بسطام آورد. چون بازگشاد موری چند در آن میان دید. گفت: ایشان را از جای خویش آواره کردم. برخاست و ایشان را باز همدان برد و آن‌جا که خانه‌ی ایشان بود بنهاد» (عطار، ۱۳۹۱: ۱۴۲) و عطار چنین نتیجه می‌گیرد که «تا کسی در مقام التعظیم لامرالله در غایت نبود، در عالم الشفقه علی خلق الله نبود» (همان). اهمیت دوستی در دیدگاه صوفیان تا آن‌جاست که در مقام دعا خواستار آنند که خود به جای گناهکاران به دوزخ روند و عذاب آن را تحمل کنند. همچنان که بایزید بسطامی می‌گفت «می‌خواهم که زودتر قیامت برخاستی تا من خیمه بر طرف دوزخ زدمی. که چون دوزخ مرا ببند پست شود تا من سبب راحت خلق باشم» (همان).

بدیهی است چنین نگرش که متأثر از اخلاق والای ایثار و شفقت بر خلق است تا چه میزان می‌توانست زیست اجتماعی افراد را تحت تاثیر قرار دهد و زمینه‌ی زندگی

مسالمت‌آمیز را فارغ از هر نگرش و اندیشه و نژادی فراهم کند. تردیدی نیست دوستی در مناسبات فردی، اجتماعی و سیاسی که صوفیه بر انجام آن اهتمام ویژه‌ای داشتند در جذب توده‌های مردم و گسترده شدن دایره‌ی نفوذ تصوف بی‌تأثیر نبود. به خصوص در ادواری که وجه ممیزه‌ی آن نسبت به دوره‌های قبل و بعد خشونت‌ورزی بود. این دوستی و شفقت بر خلق حتی نسبت به غیر مسلمانان و آن‌چه در فقه سیاسی «کفار» نامیده می‌شدند را نیز شامل می‌شد. چنانچه به روایت بناکتی: «چون آوازه‌ی قتل عام هندوها به دست سلطان غازی، به همگان رسید، شیخ ابوالحسن خرقانی به خواب محمود آمد، که ای محمود آبروی خرقه‌ی ما بردی» (بناکتی، ۱۳۶۷: ۲۲۵). همین روحیه دیگر دوستی را در دیگر بزرگان تصوف خراسانی چون؛ عطار، سنایی، مولانا نیز می‌توان سراغ گرفت که در عین سلوک عرفانی تا چه میزان در رفع گرفتاری خلق اهتمام داشتند. که در مبحث بعدی با عنوان «آمیختگی زیست معرفتی و اجتماعی» به صورت مبسوط‌تر به آن پرداخته می‌شود. در ادامه مصادیق دیگری از دوستی در گفتار صوفیه خراسان ذکر می‌شود.

- 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 دلی است آن دل از آن من است (عطار، ۱۳۹۱: ۱۵۸).
- بر خلق او مشفق‌تر از خودکسی را ندیدم. تا گفتم کاشکی به بدل همه خلق من بمردمی تا این خلق را مرگ نبایستی دید. کاشکی حساب همه خلق با من بکردی تا خلق را به قیامت حساب نبایستی دید. کاشکی عقوبت همه خلق مرا کردی تا ایشان را دوزخ نبایستی دید (عطار، ۱۳۹۱: ۶۹۱).
- من با خلق خدای صلحی کردم که هرگز جنگ نکنم و با نفس جنگی کردم که هرگز صلح نکنم (همان).
- و گفت در هر جای مولای توام و از آن رسول تو و خادم خلق تو (همان: ۵۹۹).
- از این جهان بیرون شوم و چهارصد درم وام دارم و هیچ باز نداده باشم و خصمان در قیامت از دامان من در آویخته باشند دوستتر دارم از آن که کسی بر من سوالی کند و حاجت او روا نکرده باشم (همان: ۱۷۸).

- روی به حق کردم. گفتم الهی، اگر بر همه روی زمین بر خلق تو از خود مهربانتر خلقی دیدم ننگ داشتی از مهربانی خویش (همان: ۵۳۰)
- فضیل عیاض گوید؛ اگر بنده همه نیکویی بکند و مرغی خانگی دارد و با وی نیکویی نکند او از جمله محسنان نباشد (قشیری، ۱۳۸۵: ۳۹۱).

۴-۵ آمیختگی زیست معرفتی و اجتماعی

یکی دیگر از ویژگی‌های برجسته‌ی عرفان خراسانی پیوندی است که بین دین‌داری و زیست اجتماعی بزرگان این طریقت صوفیانه برقرار است. به واقع طریقت آنان روی دیگر سکه‌ی زیست اجتماعی آنان بود. به این معنی که هر دوی این‌ها در یک نظام ارزش‌شناختی مکمل یکدیگر در جهت رسیدن به کمال هستند. با نگاهی به سیر و سلوک افرادی چون ابوسعید ابوالخیر، عین‌القضات، سنایی، مولانا و شمس تبریزی و بسیاری دیگر می‌توان شواهد بی‌شماری از در هم تنیدگی دو وجه معرفتی و اجتماعی ذکر کرد. به واقع آنان رسیدن به کمال معرفتی را در تضاد و متعارض با زیست اجتماعی نمی‌دانستند. و این ویژگی است که تصوف سده‌های متقدم را از تصوف ادوار بعد که به زندگی خانقاهی و نوشتن شرح بر آثار بزرگان تصوف اکتفا می‌کردند متمایز می‌کند. به واقع فردگرایی و غزلت‌گرایی که در طول تاریخ زمینه‌ی انتقاد امثال سعدی، ابن‌جوزی، و در عصر حاضر احمد کسروی از صوفیه را فراهم کرده بود، به هیچ روی در مورد تصوف خراسانی موضوعیت ندارد. به عنوان مثال ابوسعید که مردم‌داری مشخصه‌ی تصوف اوست، سلوک واقعی را زیستن در میان مردم می‌داند. محمد بن منور حکایت می‌کند: «شیخ را گفتند فلان کس بر روی آب می‌رود گفت: سهل است صعوه‌ای نیز برود. گفتند: فلان کس در هوا پرد گفت: مگسی می‌پرد. گفتند: فلان کس در یک لحظه از شهری به شهر می‌شود گفت: شیطان نیز در یک لحظه‌ای از مغرب و مشرق می‌شود. این چیزها را بس قیمتی نیست. مرد آن بود که در میان خلق بنشیند و برخیزد و بخسبد و بخورد و در میان خلق ستد و داد کند و با خلق بیامیزد و یک لحظه به دل از خدای غافل نشود» (منور، ۱۳۷۱: ۱۹۹).

از دیگر وجوه زیست اجتماعی صوفیان خراسان، بازتاب گسترده و بی‌سابقه‌ی مسایل روزمره‌ی مردم عادی در آثار ادبی و عرفانی آنان است. عبدالحسین زرین‌کوب در این‌باره می‌نویسد: «فلسفه‌ی صوفیانه مساعدترین پرورشگاه را در قلمرو شعر فارسی یافت. شعری فارسی دوران کلاسیک با چنان گستردگی تحت تأثیر فلسفه‌ی صوفیانه قرار گرفت که تقریباً هر شاعر غزلسرای بزرگ آن دوره صوفی و هر صوفی بزرگ شاعر بوده است. در واقع نفوذ تصوف در شعر و شاعری فارسی چندان زیاد بوده است که اگر شاعران صوفی بر صحنه‌ی ادبی ظاهر نمی‌شدند ادبیات فارسی برای سده‌های متمادی چیزی بیش از مثنوی ادبیات درباری محدود به مدیحه‌سرایی نمی‌بود. به یمن آثار سنایی، عطار و رومی بود که طبقات ستم‌دیده هم سرانجام مجالی برای ابراز نظر خود در ادبیات یافتند» (زرین‌کوب، ۱۳۸۳: ۱۳). این در حالی است که در همان سده‌ها، شاعران و ادبا، به مثابه‌ی سخن‌گویان حکومت هنگام صلح و جنگ در رکاب امیران بودند و اتفاقات و رویدادهای سیاسی و نظامی را با زبان شعر به جامعه تزریق می‌کردند. میزان انعکاس این رویدادها در آثار ادبی در سده‌های میانه به حدی است که این آثار به عنوان مرجعی قابل اطمینان در تحقیقات تاریخی مورد استفاده قرار می‌گیرند. آثار فرخی و عنصری نمونه‌هایی از این دست هستند که تمام وقایع تاریخی این عصر از لشکرکشی‌های محمود به هند تا کشتن قرمطیان مولتان و فتح ری در دیوانشان انعکاس دارد. در همان حال که ادبیات حول مراکز قدرت وضعیت خود را تعریف می‌کرد، ادبیات صوفیه که تقریباً از ابوسعید شکل گرفت از این ابزار هنری در خدمت اندیشه‌های متعالی عرفانی، اخلاقی و انسانی استفاده می‌کردند.

اگر در شعر و ادبیات نوع اول که در خدمت مراکز قدرت بود مردم عادی جایگاه نداشتند. در ادبیات صوفیه این دربار و وابستگان قدرت بود که محلی از اعتبار نداشتند و حتی جایگاه آنان مورد تمسخر قرار می‌گرفت. از این رو کمتر اثری از صوفیه است که به نام پادشاه و امیر باشد در حالی که تقدیم اثر در گذشته یک امر مرسوم و شامل بود. نگاه عطار به مراکز قدرت می‌تواند نماینده‌ای برای دیدگاه عموم صوفیه باشد. او معتقد است؛

برای نزدیکی به دربار هیچ بهانه‌ای پذیرفتنی نیست، و بنابر باور مشهور برای شعر منبع فرازمینی قائل است. او مدح ناکسان را وسیله‌ی برای کور شدن این استعداد می‌داند:

در سخن گرچه بلاغت باشدم آن بلاغت در فراغت باشدم
گر شوم سرگشته‌ی هر بی‌خبر نه بلاغت مأندم نه شعر تر
گرچه شه را منصب اسکندری است بنده کردن خویش را از خری است
عطار (۱۳۸۹: ۱۵۴)

آدام متز^{۱۰} درباره‌ی تأثیر و تأثر صوفیه و اجتماع و چگونگی پدید آمدن ادبیات صوفیانه می‌نویسد: «پیدایش و گسترش تصوف از قرن سوم به بعد به توسعه‌ی ادبیات خلقی و راه یافتن کتاب بین توده‌ها و در نتیجه رنگ مردمی گرفتن ادبیات کمک کرد و زمینه‌ی مساعدی برای سبک واقع‌گرایانه پدید آورد و همچنان در عرف و آداب و اخلاقیات نیز اثر گذاشت. این از آنجا بود که صوفیه به علما و علم ایشان می‌تاختند و عمدتاً بر مردم عادی تکیه داشتند. برای اینان وعظ می‌کردند و به تحلیل زندگی و توجه به نیازهای ایشان می‌پرداختند. و لذا از سبک محاورات مردم متأثر بودند» (متز، ۱۳۹۳: ۲۷۱).

۵- نتیجه‌گیری

یکی از موضوعاتی که در مواجهه‌ی جهان اسلام با غرب و همچنین عصر حاضر با چالش جدی روبرو شده است، مساله‌ی دینداری است. این موضوع به ویژه در عصر حاضر با وجود تضعیف اندیشه‌ی معنوی در بسیاری از حوزه‌ها و گسترش مکاتب فکری و فلسفی عموماً مادی اهمیت دوچندانی یافته است. از این رو از دیرباز متفکران اسلامی در پی خوانشی از دین بوده‌اند تا تطابق بیشتری با مسائل عصر حاضر داشته باشد. طبق فرضیه‌ای که این پژوهش بر آن استوار است مشکل دین در عصر حاضر نه خود دین و آموزه‌های آن بلکه، نوع تعامل با آن و شیوه‌ی دین‌ورزی مسلمانان است. از سوی دیگر، تصوف خراسانی که از درخشان‌ترین جلوه‌های فرهنگی ایرانی-اسلامی است و در طول چند قرن از حیات خود- در هنگامه‌ی استبداد قرون وسطایی- زمینه‌ی رشد و بالندگی متعالی‌ترین اندیشه‌های ایرانی و

اسلامی را فراهم کرد است، دارای آموزه‌هایی زیستی و معرفتی است که شاید در این عصر راهگشا باشد. برخی از الگوهای حاصل و نتایج این نگرش دینی در حوزه‌ی فردی، ظهور شخصیت‌هایی چون؛ ابوالحسن خرقانی، بایزید بسطامی، ابوسعید ابوالخیر، مولانای رومی، سنایی و عطار است، که به نوبه‌ی خود هرکدام با توجه به نوع سلوک خود انقلابی در حوزه‌ی مسائل و موضوعات دینی و اجتماعی به وجود آوردند. از منظر اجتماعی و سیاسی نیز با تکیه بر مسائلی چون؛ تسامح و تساهل، مردم‌گرایی، ادبیات صوفیانه، تکیه بر مفاهیمی چون عشق در نظام دینداری، زمینه‌ی همگرایی توده‌ی مردم حول دین و معنویت را فراهم آوردند.

پی‌نوشت‌ها

۱- ۱۹۸-۲۱۸ق/۸۱۳-۸۳۳م

۲- قرآینی از رقابت پنهانی بین بزرگان این دو مکتب وجود داشته است. روایت عطار از ملاقات ابوحفص حداد و جنید از این موضوع حکایت می‌کند. (ر.ک به عطار، ۱۳۹۱: ۳۳۳-۳۳۴)

۳- قشیری این گفته را از حارث محاسبی نقل می‌کند؛ حارث محاسبی گوید سه چیز است که آنرا چون بیابند بدان بهره گیرند و ما آنرا گم کرده ایم روی نیکو با صیانت و آواز خوش با دیانت و دوستی با وفا (ر.ک به قشیری، ۱۳۶۵: باب ۵۲).

۴- عبدالرحمن بدوی محقق برجسته مصری کتابی با عنوان «الشهیده عشق الاهی» در مورد این شخصیت برجسته‌ی تصوف نگاشته است که با ترجمه‌ی محمد تحریرچی و همت انتشارات مولی در دسترس دوستداران عرفان و تصوف قرار گرفته است. او در این کتاب به صورت مبسوط به جایگاه عشق در بینش رابعه پرداخته است. اما جامع‌ترین تحقیق در مورد رابعه این اثر است؛ Margaret Smit "Rabia": The life and Work Of Rabia and Other Women Mystics Of Islam (1998). Oxford: One Word.

۵- santa tereza 1515-1582 سانتا ترسا د سپیدا ای آئومادا (زاده ۱۵۱۵ میلادی - درگذشته ۱۵۸۲ میلادی) قدیس مسیحی، نویسنده و دین‌شناس، از خانواده‌ای اشرافی بود.

چالش دین در دنیای اسلام و الگوی عرفان خراسانی _____ ۶۳

او بیشتر با نام سانتا ترسا د خسوس یا سانتا ترسا د آویلا شناخته می‌شود. وی در آبیلا در اسپانیا به دنیا آمد و در همان‌جا در گذشت.

۶- ۱۶۵-۲۴۳

۷- Fritz Meier

۸- Hannah Arendt

۹- Jacques Derrida

۱۰- Adam Mez

کتابنامه

- قرآن کریم.
- ابن عثمان، محمود. (۱۳۳۳). فردوس المرشديه فی الاسرارالصمدیه (سیرت نامه شیخ ابواسحاق کازرونی)، به کوشش ایرج افشار، تهران: کتاب خانه دانش.
- باسورث، ادموند کلیفورد. (۱۳۸۵). تاریخ غزنویان، ترجمه ی حسن انوشه، اتهران، انتشارات امیرکبیر.
- تولستوی، لئون. (۱۳۶۴). هنر چیست؟. ترجمه کاوه دهگان، تهران: امیر کبیر.
- جامی. عبدالرحمان. (۱۳۲۶). نفحات الانس من حضرات القدس. تصحیح مهدی توحیدی پور. تهران. کتاب فروشی محمودی.
- سپهسالار، فریدون بن احمد (۱۳۲۵). رساله سپهسالار در احوال مولانا جلال الدین مولوی، با تصحیح و مقدمه سعید نفیسی، چاپ اول، تهران: انتشارات کتابخانه و چاپخانه اقبال.
- سلمی، عبدالرحمان. (۱۳۷۲ق/۱۹۵۳م). طبقات الصوفیه، به تحقیق نورالدین شریبه، مصر: دارالکتب عربی.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۸۷). قلندریه در تاریخ، دگردیسی های یک ایدئولوژی، تهران: سخن: چاپ سوم.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۸۴). عرفان، نگاه هنری به الهیات، مجله بخارا، شماره ۴۳، صص ۱۶-۳۴.
- عطار، فرید الدین محمد. (۱۳۹۱). تذکره الاولیا. تصحیح و حواشی محمد استعلامی. تهران: زوار.
- عطار، فریدالدین محمد. (۱۳۸۹). مصیبت نامه، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن

- قرا مصطفی، احمد. (۱۳۹۵). تصوف: روزگار تکوین، ترجمه اشکان بحرانی، قم: دانشگاه مفید.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن. (۱۳۸۵). رساله قشیریه، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، با تصحیح و استدراکات بدیع الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ نهم.
- کبری، نجم‌الدین. (۱۳۶۳). الاصول العشره. تهران: مولا.
- مایر، فریتس (۱۳۷۸). ابوسعید ابوالخیر حقیقت یا افسانه، ترجمه مهرآفاق بایوردی، چاپ اول، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- متز، آدام. (۱۳۹۳). تمدن اسلامی در قرن چهارم یا رنسانس اسلامی، ترجمه‌ی علیرضا ذکاوتی قراگوزلو، تهران، امیرکبیر.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳.ه.ق). بحار الأنوار. قم: الوفا.
- منوچهری، عباس. (۱۳۸۴). دوستی در فلسفه سیاسی. دو فصلنامه پژوهش علوم سیاسی. شماره اول، صص ۱۳۰-۱۰۹.
- مولانا، جلال‌الدین محمد. (۱۳۷۸). مثنوی معنوی، شرح نیکلسون، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- مهاجرنیا، محسن. (۱۳۸۰). اندیشه سیاسی فارابی، قم: بوستان کتاب.
- هجویری، علی بن عثمان. (۱۳۹۰). کشف‌المحجوب، چاپ محمود عابدی، تهران: سروش.

References

- The Holy Quran
- Attar, Fariduddin Mohammad. (2010), Musibat Namah. edited by Mohammad Reza Shafi'i Kodkani, Tehran: Sokhan.
- Attar, Fariduddin Mohammad. (2011). Tazkirat al-Awliya. Corrected and edited by Mohammad Istilami. Tehran: Zovar.
- Bosworth, Edmund Clifford. (2006). History of Ghaznavis, translated by Hassan Anoushe, Amir Kabir Publications, Tehran.

- Hojwiri, Ali bin Osman. (2010). *Kashf al-Mahjub*, published by Mahmoud Abedi, Tehran: Soroush.
- Ibn Osman, Mahmoud. (1945). *Ferdows al-Murshadiyah fi al-asrar al-Samadiyah* (biography of Sheikh Abu Ishaq Kazerouni), by Iraj Afshar, Tehran: Danesh Library.
- Jami. Abdul Rahman. (1947). *Nafahat-al-ons*, my holy people. Edited by Mehdi Tahidipour, Tehran. Mahmoudi bookstore.
- Kobra, Najmuddin. (1984). *Al-osul al-shrah*. Tehran: Mowla.
- Majlesi, Mohammad Bagher. (1403 AH). *Bihar Anwar Qom: Alvafa*.
- Manochehri, Abbas. (2004). *Friendship in political philosophy*. Two quarterly political science research journals. First issue, pp. 109-130.
- Meier, Fritz (1999). *Abu Said-aboul-khair Truth or Legend*, translated by Mehr Afaq Baywardi, first edition, Tehran, Academic Publishing Center.
- Metz, Adam. (2013). *Islamic civilization in the fourth century or Islamic renaissance*, translated by Alireza Zakavati Qaragozlu, Tehran, Amir Kabir.
- Mohajernia, Mohsen. (2001). *Farabi's political thought*, Qom: Bostan-e-kitab.
- Mowlana, Jalaluddin Mohammad. (1999). *Masnavi Ma'navi*, explained by Nicholson, Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- Qara Mustafa, Ahmadi. (2015). *Sufism: The Age of Formation*, translated by Ashkan Bahrani, Qom: Mofid University.
- Qushayri. Abdul Karim bin Hawazen. (2006). *Risalah Qoshiriyyah*, translated by Abu Ali Hasan bin Ahmad Usmani, with corrections and perceptions of Badi-al-zaman Forozanfar, Teherat: Scientific and Cultural Publications, 9th edition.
- Sepahsalar, Fereydun bin Ahmad (1946). *Sepahsalar treatise on the life of Mowlana Jalaluddin Mowlavi*, with correction and introduction by Saeed Nafisi, first edition, Tehran: Iqbal Library and Printing Press.
- Shafi'i Kodkani, Mohammad Reza. (2005). *Irfan*, artistic view of theology, Bukhara Magazine, No. 43, pp. 16-34.
- Shafi'i Kodkani, Mohammad Reza. (2007). *Qalandariyeh in history*, transformations of an ideology, Tehran: Sokhan: third edition.

- Solmi, Abdul Rahman. (1993). *Tabaqat Al-Sufiyyah*, researched by Nuruddin Sharibeh, Egypt: Darul Kitab Arabi.
- Tolstoy, Leo. (1985). *What is art?* Translated by Kaveh Dehgan, Tehran: Amir Kabir.