

نعل وارونه در گفتار و رفتار شیخ ابوسعید ابوالخیر

ثمره اشرفی* - دکتر ملک محمد فرخزاد**

دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه - استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد ساوه

چکیده

باژگونی امور یا وارونگی معنا، مبنای بسیاری از اندیشه‌های ابوسعید ابوالخیر در *اسرارالتوحید* است و بررسی آن می‌تواند یکی از مهم‌ترین عوامل جذابیت این اثر گرانسنگ عرفانی را تبیین کند. در این مقاله نخست گونه‌هایی از وارونگی معنا معرفی می‌شود؛ مواردی مانند ترجیح ثروت بر فقر، خوشباشی بر عزلت، تساهل و تسامح و مدارا بر انتقام و... از دلایل اصلی این نوع نگرش، التزام به سکر در مقابل صحو در مشرب فکری ابوسعید است. ابوسعید ابوالخیر، اغلب به هنگام ترویج یا تذکار هنجارهای اخلاقی، تبیین و تأیید احوال خود یا دیگران و رفع حوایج مادی و معنوی مخاطبان عام و خاص اغلب با استفاده از زبان و رفتاری ادبی و تمسک به شیوه‌های متفاوت و وارونه نسبت به معیارها، هنجارها و نُرم رفتاری معاصران خویش، بسته به موقعیت و مقتضای مخاطب، رفتاری با ساختار باژگونه از خود نشان می‌دهد. هنگامی که پشت دریچه تفسیرهای وارونه او را می‌نگریم، نمی‌توانیم انکار کنیم که این شیوه ابوسعید مواجهه او با نخوت صوفیانه عصر خویش است. روش تحقیق در این مقاله کتابخانه‌ای، به شیوه توصیفی - تحلیلی و بر اساس یافته‌هایی از *اسرارالتوحید* و مقالات و پژوهش‌های مرتبط استوار است.

کلیدواژه‌ها: وارونگی معنا، ساختارشکنی، مکتب خراسان، ابوسعید ابوالخیر، *اسرارالتوحید*.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۷/۰۸/۲۰

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۷/۱۲/۲۲

*Email: samareh.ashrafi@gmail.com (نویسنده مسئول)

**Email: mmfzad@yahoo.com

مقدمه

شاعران و نویسندگان مبدع، به زبان جانی تازه می‌دهند. این شگفت‌کاری در هر عصری و نزد هر هنرمندی به شیوه‌ای تازه رخ می‌نماید. در اندیشه ابوسعید این وارونگی معنا مبنای بسیاری از اندیشه‌های اوست.

اسرارالتوحید فی مقامات شیخ ابی‌سعید بی‌تردید یکی از مهم‌ترین امهات متون نثر عرفانی است که علاوه بر اشمال آن بر اندیشه‌ها، شیوه‌های سیر و سلوک اهل تصوف، آداب و رسوم و روابط اجتماعی صوفیان، از نظر ادبی نیز بسیار حائز اهمیت است و می‌توان آن را در ردیف مهم‌ترین منابع و مآخذ اسلامی و ادبیات فارسی قرار داد. این اثر در ۵۷۴ ق، یعنی ۱۳۴ سال پس از درگذشت شیخ به دست محمدبن منور یکی از نوادگان ابوسعید که نسبت با سه واسطه به او می‌رسد، تدوین شده است.

یکی از شگردهای رایج کلامی ابوسعید در *اسرارالتوحید* که ارتباط تنگاتنگی با اندیشه‌های خاص وی دارد و در مکتب عرفانی او - مکتب خراسان - و شیوه تساهل‌آمیز بیان عقایدش بسیار جلوه‌گر است، «وارونه‌معنایی» است. از کلیت *اسرارالتوحید* می‌توان دریافت که نوع سلوک ابوسعید در زبانش بسیار تأثیر داشته است. علت رویکرد ابوسعید به وارونه‌گفتاری و وارونه‌کرداری و به کارگیری بن‌مایه‌های طنز در رفتار و گفتار وی از نوع مشرب عرفانی وی سرچشمه می‌گیرد. ابوسعید از جمله عارفان «اهل بسط» بوده و خوشباشی، زیستن در گشاد نعمت و بهره‌گرفتن از بخشش‌های الهی و عدم سختگیری در استفاده از تجملات دنیوی در کنار رفتار و گفتار ملامتی که شاید پیش از وی چنین به وضوح رایج نبوده است، سبب ایجاد نوعی طعن و اعتراض بی‌خبران در مقابل او شده است. اگرچه در ادبیات فارسی کلام عارفانه کم نیست، اما سخن ابوسعید از جنس دیگری است. جسارت شیخ ابوسعید در شکستن تابوها و چهارچوب‌های

س ۱۵ - ش ۵۴ - بهار ۹۸ - نعل وارونه در گفتار و رفتار شیخ ابوسعید ابوالخیر / ۱۵

اعتقادی چنان خاصیتی به کلام وی داد که سبک بیان او را از جهاتی کاملاً متفاوت ساخت؛ «وارونه‌معنایی» در زبان، بیان و کلام ابوسعید در خدمت نگاه ایمانی ژرف اوست؛ آنگاه که رویکردهای مخالف این نگاه ژرف را به سخره و استهزاء می‌گیرد، وارونه‌معنایی در کلام او بیشتر جلوه می‌کند. هنگامی که پشت دریچه تفسیرهای وارونه او را می‌نگریم، نمی‌توانیم انکار کنیم که این شیوه ابوسعید مواجهه او با نخوت صوفیانه عصر خویش است که از لحاظ اخلاقی تسامح، مدارا و فروتنی و از لحاظ بلاغی نوعی ریشخند به شمار می‌آید تا مخاطب را به خود آورد؛ دقیقاً همان رفتاری که ارسطو می‌ستاید، نوعی موضع رندانه: «مردمانی که از روی فروتنی مزایای خود را کوچک‌تر از آنچه هست می‌نمایند سیرت ظریفی دارند و به تجربه می‌دانیم که آنان برای جلب نفع چنین نمی‌کنند.» (ارسطو ۱۳۸۹: ۴۱۹)

ویژگی متمایز ابوسعید که وی را از دیگر عارفان جدا می‌سازد، ساختار متفاوت اندیشگانی و کلام وی یا وارونه‌معنایی است. عنصری کاربردی که تعریف آن بسیار دشوار است، نوعی شیوه بیان که در واقع دوگانه است؛ گوینده چیزی را می‌گوید یا رفتاری را از خود نشان می‌دهد ولی در واقع غرض از بیان، مقصودی دیگر است. از نظر شکل و شیوه بیان روشی ضمنی و پنهانی است و مختص به آرایه‌ای خاص نیست و در آن اغلب دریافت معنای اصلی به عهده خواننده واگذار می‌شود. وارونه‌معنایی نوعی طنز و کنایه را نیز در خود دارد که در مقابل جدی بودن قرار می‌گیرد، به گونه‌ای که در تمام ارتباطات اجتماعی اعم از دین، تعلیم و تربیت، بیان انتقادات و مشکلات اجتماعی کاربرد دارد. وارونه‌معنایی برای بیان مخالفت با پدیده‌های اجتماعی نیز بسیار به کار می‌رفته است. (انوشه ۱۳۸۱: ۱۵) یکی از ابتکارات ابوسعید یافتن معنای وارونه در گفتار با کارکردهای عرفانی است. وارونه‌معنایی همواره در کلام و رفتار عادی جاری

است، به گونه‌ای که شاید ما ناخواسته برای مقصودی آن را به کار می‌گیریم که در موارد فراوانی به تعریض و کنایه می‌انجامد. از این رو، یکی از نتایج آن نیز طنز است. شایان ذکر است وارونه‌معنایی تفاوت‌هایی با طنز دارد. در واقع، «وارونه‌معنایی در طنز کاربرد دارد و یکی از روش‌های ایجاد طنز تلقی می‌گردد، اما منحصر به طنز نیست.» (اصلائی ۱۳۸۵: ۱۴)

پرسش اساسی این تحقیق آن است که آیا گفتار و کردار ابوسعید وارونه است و یا مخالفان و طاعنان و معترضان، آن‌ها را وارونه می‌دیده‌اند؟ با تحلیل همه موارد وارونگی در *اسرارالتوحید* به این نتیجه می‌رسیم که آنچه ابوسعید می‌گوید و انجام می‌دهد نه تنها وارونه نیست بلکه عین درستی است، ولی مردم بر سبیل عادت و تقلید و ظاهرینی گفتار و کردار او را وارونه و خلاف عادت و حتی خلاف طریقت می‌بینند. در ایران عارفان بسته به نوع زندگی و تجربه و دیدگاه‌های هستی‌شناختی خود هر یک راهی دیگرگون در بیان اندیشه‌های خود یافتند. هر عارف ادیب، ظرفیت ویژه‌ای را برای بیان اندیشه‌های خود برگزید و ابوسعید «وارونه‌معنایی» را، از این رو با شناخت این شگرد، می‌توان ساختار ذهنی او را دریافت.

عرفان ابوسعید عاشقانه و تعلیمی است، ساده و آمیخته به بیان و افکار مردم کوچه و بازار، تصوّف او که مکتب خراسان را به خوبی درخود نمایان می‌کند، «سرشار است از اندیشیدن به انسان از جنس خاکی میان کوچه و بازار.» (شفیعی کدکنی ۱۳۷۷: ۱۹) هدف پنهان ابوسعید از وارونه‌معنایی، آموزش است. او مانند آموزگاری که در هنگام آموزش خود محتاط است، مدارا و هزل و چندمعنایی را در خدمت اخلاق و تربیت مردم جامعه خویش به کار برده است. «ابوسعید از یک سو، مصلح انسان است و از سوی مصلح جامعه.» (بهزادی ۱۳۷۸: ۳۱) او عارفی کمال‌جو است با هر تبختر و تکبری می‌ستیزد، امر به معروف و نهی از منکرش کنایه است، به عبارت دیگر کام او با دیدن آفت‌ها و آسیب‌ها و

س ۱۵ - ش ۵۴ - بهار ۹۸ - نعل وارونه در گفتار و رفتار شیخ ابوسعید ابوالخیر/ ۱۷

تباهی‌های فردی و اجتماعی تلخ می‌شود ولی هرگز این تلخی‌ها را به کام مردم روا نمی‌دارد. او زهر و تلخی کاستی‌ها را می‌گیرد و به ظرافت کلامی می‌آمیزد تا انسان و جامعه متعصب عصر خویش را درمان کند. ابوسعید عارفی بسیار خوش‌بین و سرخوش است. او با رویکرد «تبدیل خنده بی‌معنا به خنده معنادار» (فولادی: ۱۳۸۶: ۳۷) میزان درک مخاطب را افزایش می‌دهد و با پرهیز از صراحت کلام در برابر «شاعران خشک مغز» می‌ایستد. (عین‌القصات ۱۳۸۷: ۷۴)

خنثی کردن جدیت حریف با شوخی و سکوت، همچنین بی‌اعتنایی در مواضعی که به رفتاری بر عکس نیاز است، همان وارونه‌معنایی در کلام و رفتار ابوسعید است. این شگرد از لحاظ ادبی و شاعرانه نیز ذهن مخاطب را درگیر خود می‌سازد. ابوسعید اهل مداراست و چند و چون کردن بر سر مقام عرفانی و مجاب کردن مخالفان را نه برای کسب مقامات و کرامات که فی‌نفسه برای خود عرفان و به دست آوردن ساحت ایمانی حقیقی و قرار گرفتن در بطن آن پیشه کرده است. او با عارفان و عارف‌نمایان متعصب در جدال است و پروای خوب و بد هیچ‌چیز را ندارد. استفاده از تهکم، کنایه و طنز شیوه اعتراض او به اندیشه‌های دینی و سیاسی طبقه‌های مختلف جامعه عصرش است و جزو برجسته‌ترین روش‌های ابوسعید برای افشاگری اخلاق صوفیان عصر خویش به شمار می‌رود. این پژوهشی است توصیفی - تحلیلی با هدف بازنمایی ویژگی‌ها و مشرب فکری ابوسعید ابوالخیر در وارونه‌معنایی امور و در تلاش است تا با تکیه بر اقوال و گفتار او به ترسیم الگوی فکری‌اش بپردازد.

پیشینه پژوهش

در میان پژوهش‌های فارسی درخصوص طنز و مصادیق آن در *اسرارالتوحید*، اقوال، گفتار و کردار ابوسعید تا کنون مطالبی نوشته شده است: از جمله شفیعی کدکنی (۱۳۷۶) در مقدمه *اسرارالتوحید* با توجه به مشرب و منش فکری

ابوسعید مطالب بسیار ارزشمندی را درخصوص طنز در کلام او و به نوعی رفتار و گفتار وارونه‌اش ارائه کرده است و ضمن اشاره به منش و جهان‌بینی ابوسعید که وارونگی گفتار و کردار وی از آن برخاسته است، به شگرد خاص وی در برخورد با مخالفان و منکران توجه نموده است. مؤذن (۱۳۹۵) در مقاله‌ای با عنوان «بررسی مهارت‌های ارتباط کلامی ابوسعید ابوالخیر در اسرارالتوحید و سعدی در گلستان» بسیار مختصر به طنز گفتاری و کرداری ابوسعید اشاره کرده است. قدرت‌الله طاهری (۱۳۸۲) نیز در مقاله‌ای با عنوان «بازی‌های طنزآمیز زبانی ابوسعید در اسرارالتوحید» ضمن توجه به سیر و سلوک عرفانی ابوسعید و مشرب خاص فکری او، به ارتباط بین کلام ابوسعید و شیوه جهان‌بینی او تا حدود بسیار مختصری توجه کرده است. با توجه به بررسی‌های دقیق نگارندگان تاکنون مقاله یا کتابی که به صورت مجزا و دقیق به بررسی وارونه‌معنایی و وارونه‌کرداری ابوسعید ابوالخیر بپردازد، یافت نشده، لذا مقاله از این جهت دارای نوآوری است.

شیوه‌ها و شگردهای وارونه‌معنایی در کلام و رفتار ابوسعید

طنز و تعریض به جای سرزنش و شماتت

ابوسعید را از بنیان‌گذاران مکتب شادی و سرخوشی در عرفان و تصوف دانسته‌اند. او زیباترین و شیواترین حکایات را با درون‌مایه طنز برای ارشاد و اندرزگویی مورد استفاده قرار داده است. محور طنزهای او بر نفی خودبینی، کبر و غرور و سرشار از انتقاد یا انتقادی ارشادی است. ویژگی‌های شخصیتی ابوسعید منجر به ایجاد طنزی عمیق در مرکز شخصیت او شده است. توجه به وضعیّت طنز آلود او گاه حتی زبان جانوران را نیز به شکلی طنزانه تفسیر می‌کند.

س ۱۵ - ش ۵۴ - بهار ۹۸ - نعل وارونه در گفتار و رفتار شیخ ابوسعید ابوالخیر / ۱۹

«گویند صوفی سگی را عصایی سخت بزد چنان که دست سگ بشکست، سگ پیش شیخ آمد و در خاک می غلتید. شیخ صوفی را بخواند که چرا چنین کردی؟ گفت بر راه گذر خفته بود، هر چند گفتم بر نخاست؛ عصایی بر او زدم سگ هیچ خاموش نمی شد بعد از آن شیخ با سگ می گوید به جای او چه عقوبت کنم؟ سگ گفت - به زبانی که شیخ می دانست - که من جامه اهل سلامت دیدم در او؟ از او پرهیز نکردم، گفتم مرا از او هیچ گزند نمی رسد؛ هیچ عقوبت بیش از آن ندانم که جامه اهل سلامت از او برکشی تا مردمان بدانند که او عوان است نه صوفی.» (محمدبن منور ۱۳۷۶: ۱۹۷)

در حکایتی دیگر از اسرارالتوحید نقل شده است که

«روزی مقری، آیه «لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ» (غافر / ۱۶) را قرائت می کرد، در این میان ابوسعید می دانست که ابوالقاسم قشیری در مجلس است، و بر سر ملکی با یک روستایی، دعوا و منازعه دارد. پس از آن که مقری آیه را خواند رو به ابوالقاسم کرد و با طنز ذاتی کلامی و رفتاری خود، او را از این دنیا دوستی حذر داد و به مقری گفت: «با منت راست است، با استاد راست کن که می گوید آسیای حسین آباد، آن من است.» (محمدبن منور ۱۳۷۶: ۲۰۹)

منازعه عارفانه او با دشمنانش به جای شماتت و سرزنش، یکی از موارد آشکارکننده قدرت و اشراف شیخ بر انواع سخن پردازی، به ویژه بیان طنزآمیز است. آن هنگام که او خود را هیچ می پندارد و در برابر تکبر و نخوت دیگران، با بهره گیری از زبان طنز، پاسخ دندان شکن می دهد؛ آن هنگام که فقیهی از سر ایذا و اذیت از شیخ سؤالی نا به جا می پرسد که: «با خون کیک نماز روا بود؟ شیخ گفت: خون کیک اوست، ما را سؤال جمال و جلال و انس و هیبت پرسند.» (همان: ۳۲۵)

ابوسعید چندان شیفته طنز است که هرگاه کسی با وی به طنز سخن گوید و او را گرفتار سازد، از آن به وجد می آید و به تعبیر مقامات نویسان «وقتش خوش

می‌شود.» «روزی {مستی} را دید افتاده؛ گفت: دست به من ده! گفت: برو شیخا که دست‌گیری کار تو نیست! شیخ را وقت خوش شد.» (محمدبن منور ۱۳۷۶: ۱۶۳) بافت عمیق عرفانی که کلمات ابوسعید در آن بافت بر زبان می‌آید و فهمیده می‌شود کلمات طنز او را از حالت یک شگرد یا فن بلاغی و زبانی ساده در می‌آورد و به آن ژرفایی تأمل برانگیز می‌دهد. طنز ابوسعید مخاطب را در حالتی حیرتناک قرار می‌دهد که این آغاز اندیشه است. یکی از بهترین نمونه‌های این طنز ساده زبانی در کلمات ابوسعید سخنی است که در واکنش به ادعای عارف صحوی مشرب روزگار خودش یعنی ابوالقاسم قشیری صاحب رساله قشیریه به زبان می‌آورد. ابوالقاسم قشیری نماینده عرفان صحوی مشرب قرن پنجم نیشابور که صاحب منابر پر رونقی در نیشابور آن روزگار بوده، پیروان و مریدان بسیاری داشته است. بر اساس گزارش مقامات نویسان، مشرب سگری ابوسعید، او را چندان خوش نمی‌آمده است تا حدی که در بدو ورود ابوسعید به نیشابور از مریدان خویش پیمان می‌ستاند که در مجالس ابوسعید حاضر نشوند. (شفیعی کدکنی ۱۳۸۵: ۲۸) یک روز بر سر منبر گفت:

«فرق میان من و بوسعید آن است که بوسعید خدای را دوست دارد و خدای، ابوالقاسم را دوست می‌دارد؛ پس بوسعید ذره‌ای بود و ما کوهی. آن سخن با شیخ بگفتند. شیخ روز دیگر بر سر منبر گفت استاد چنین تشریفی فرموده است و چنین گفته. ما می‌گوییم: راست می‌گوید آن گونه است و آن ذره هم اوست، ما هیچ نه‌ایم.» (محمدبن منور ۱۳۷۶: ۱۰۲)

پیدا است که کلام ابوسعید در پاسخ ابوالقاسم قشیری وارونه‌معنایی دارد؛ ابوسعید به ابوالقاسم که با نخوت صوفیانه خود را در پیشگاه خدا بسیار عزیزتر می‌داند می‌گوید آن ذره هم تویی ما هیچ نیستیم و بدین وسیله مخاطب را در درک معنای سخن خویش، با عباراتی طنزآلود و عمیق سر دو راهی حیران‌کننده‌ای قرار می‌دهد. ابوسعید می‌خواهد با وارونه ساختن معنای کلام

خود با ابوالقاسم و کلام او مخالفت ورزد و به او بگوید که تو هنوز در شناخت امر ایمانی و عرفانی کاهلی. ابوسعید با نخوت صوفیانه بسیار مخالف است و از لحاظ اخلاقی تسامح و فروتنی قابل توجهی در رفتارش موج می‌زند. او با لحنی ادبی و بلاغی خلاف معنای ظاهری گفتار خود را به ابوالقاسم می‌رساند و این همان سیرت ظریفی است که ارسطو آن را می‌ستاید. (ارسطو ۱۳۸۹: ۱۴۳) ابوسعید از لحاظ ادبی و شاعرانه ذهن مخاطب را درگیر می‌کند تا به کشف معنای وارونه‌ای که در پس کلام اوست، بیشتر تحت تأثیر قرار بگیرد. این شگرد او بسیار تأثیر گذارتر است از مقابله و مواجهه مستقیم او با مخالفان چرا که او با این نوع رفتار شگفت و دادن پاسخ متفاوت، مخاطب را اقناع و او را به درک فحوای کلام نزدیک می‌کند. ابوسعید از جمله عارفان اهل بسط است. او اعمال و رفتارهای مخالفان را با زبانی طنز پاسخ می‌دهد، همین شیوه و سلوک ابوسعید در دل منکران و مخالفان او بسیار تأثیر می‌گذارد و جمع بسیاری از آنان را حتی مرید شیخ می‌سازد. طنزهای زبانی ابوسعید زاینده تخیل، ذهن خلاق، تیز و گیرنده اوست؛ نوعی تأویل از هر رخداد و حادثه‌ای که از روحیه خوش‌باشی و شادمانگی او نشئت می‌گیرد. سخن تعریض‌آمیز او به شیخ عبدالله باکو نمونه‌ای دیگر از این امر است. این شیخ روزی در مجلس ابوسعید، خواجه‌وار و متکبرانه نشسته بود. ابوسعید با فردی گرم می‌گیرد و او در جوابش می‌گوید: «خدایت در بهشت کناد» ابوسعید برای متنبه کردن شیخ عبدالله باکو و سرزنش وی جواب رندانه‌ای می‌دهد که در عین تنبیه، نوعی ساختارشکنی از باورها و اعتقادات عبوس و خشک مرسوم اهل زهد است. ابوسعید می‌گوید: «نباید ما را بهشت، نباید با مشتی لنگ و لوک و درویش در آنجا جز شلان و کوران و ضعیفان نباشد. ما را دوزخ باید، جمشید درو، فرعون درو و هامان درو و خواجه درو و اشارات به شیخ بوعبدالله کرد.» (محمدبن منور ۱۳۷۶: ۲۰۸)

ترجیح لطف بر قهر در موضع دشمنی

رفتار عاری از خشونت ابوسعید و تمایل او به سخنان وجد آمیز و نشاط‌آور و گشادگی خاطر او در برابر افراد به ویژه گناهکاران و دشمنان، همواره مورد مخالفت آن دسته از صوفیانی بود که در چهارچوب شریعت به تصوف می‌نگریستند، اما ترجیح قاعده لطف بر قهر در مواجهه با دشمنان که ناشی از جوانمردی و خوی و خصلت ملامتی وی بود، در پرتو آموزه‌های عرفانی مکتب خراسان (سکر)، در مقابل مکتب بغداد (صحو) در سده پنجم، تمایز آشکاری بین شیوه تعلیمی او با سایر عرفا به وجود آورده بود. نبوغ ابوسعید به او یاد داده بود که چگونه در مقابل دشمنان تحلیل‌های سرد و خشک، سکوت و غضب را کنار بگذارد و با روح شاعرانه که نتیجه آن قهری نبودن و قانون‌گرا نبودن اخلاقیات بود، خشونت و سختگیری را مذمت نماید؛ چرا که در نگاه ابوسعید عدم درک حقیقت موجب اختلاف شده است. (محمدبن منور ۱۳۷۶: ۴۷) این اختلاف را می‌توان با مباحثه و نرمش حل نمود هنگامی که رافضی‌ای با کوتاه‌نظری خود به شیخ لعنت می‌کند وی می‌گوید: «معاذ الله او لعنت بر ما نمی‌کند، چنان می‌داند که ما بر باطلیم و او بر حق، او لعنت بر آن باطل می‌کند، برای خدای را.» (همان: ۹۳) این سخنان ساده، اما عمیق و خالی از کینه و دشمنی شیخ، پیروان فرقه‌های مختلف را به سوی هدایت او کشاند، چنان‌که مرد رافضی پس از سخن شیخ «در حال در پای اسب شیخ افتاد و گفت ای شیخ توبه کردم که بر حق تویی و بر باطل من؛ اسلام عرضه کن تا به نو مسلمان شوم.» (همانجا) شیخ در برابر افرادی که در جامعه زمان وی مطرود بودند و گناهکار به شمار می‌رفتند، رفتار خالی از تعصب داشت. روزی در خرابه‌ای جمعی از شرابخوارگان به باده‌گساری مشغول بودند و صوفیان قصد احتساب داشتند؛ شیخ مانع یاران شد و به شرابخواران گفت: «خدا همچنین که در این جهان خوش دلتان می‌دارد، در آن جهان خوش دلتان دارد!» (همان: ۲۳۷)

«نقل است که در نیشابور امامی بود، او را ابوالحسن تونی گفتندی، شیخ را منکر بودی چنان که لعنت کردی ... روزی شیخ گفت: اسب زین کنید تا به زیارت امام ابوالحسن تونی رویم؛ جمعی به دل انکار می‌کردند که شیخ به زیارت کسی می‌رود که او بر وی لعنت می‌کند ... چون برفت، کسی را از پیش بفرستادند تا ابوالحسن تونی را خبر دهد که شیخ به سلام تو می‌آید... ابوالحسن شیخ را نفرین کرد و گفت: او به نزدیک ما چه کار دارد، او را به کلیسا باید رفت که جای او آن بود. اتفاق را روز یکشنبه بود، درویش باز آمد و حال باز گفت. شیخ عنان بازگردانید و گفت: بسم الله ... چنان باید کرد که پیر می‌فرماید و روی به کلیسا نهاد. ترسایان آنجا جمع بودند ... چون شیخ در رفت، همه گرد او آمدند تا به چه کار آمده است؛ و صورت عیسی (ع) و مریم (ع)، قبله‌گاه خود کرده بودند. شیخ بدان صورت‌ها بازنگریست و گفت: أنت قلت للناس اتخذونی و امی الهین من دون الله، تو گویی مرا و مادرم را به خدا گیرید، اگر دین محمد، بر حقست، همین لحظه هر دو سجده کنند؛ خدای را در حال، آن هر دو صورت بر زمین افتادند، چنان که روی‌هایشان سوی کعبه بود. فریاد از ترسایان برآمد و چهل تن، زَنار بیردند و ایمان آوردند. شیخ رو به جمع کرد و گفت: هر که بر اشارت پیران رود، چنین باشد ... این خبر به ابوالحسن تونی رسید. حالتی عظیم بدو در آمد و گفت: آن چوب‌پاره بیارید؛ یعنی مرا پیش شیخ ببرید ... و او نزد شیخ، نعره می‌زد و در دست و پای شیخ افتاد و توبه کرد و مرید شیخ شد.» (محمدبن منور ۱۳۷۶: ۳۰۴)

ترجیح مدارا و تساهل بر انتقام و جور

توجه ابوسعید بر رحمت خداست نه عذاب او به همین خاطر هنگام خواندن قرآن، آیات رحمت را می‌خواند و آیات عذاب را می‌گذشت. (همان: ۲۰۰) امید به عفو و بخشش خداوند، از خشونت و سخت‌گیری عرفا نسبت به منکرات کاسته است. یکی از احادیث قدسی که عرفا به آن توجه خاصی داشته‌اند، «سبقت رحمتی غضبی» است که حافظ نیز به آن اشاره می‌کند:

دارم امید عاطفتی از جانب دوست کردم جنایتی و امیدم به عفو اوست
(حافظ ۱۳۸۸: ۱۳۳)

تساهل نوعی «سیاست مدارای صبورانه است در حضور چیزی که مکروه یا ناصواب می‌شماریم.» (کرنستن ۱۳۷۶: ۶۳) قرآن کریم در آیاتی مؤمنان را به داشتن رفتاری تساهل‌آمیز نسبت به پیروان ادیان دیگر، حتی کافران فرا خوانده است، از جمله: «ادعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ» (نحل/ ۱۲۵)

ابوسعید بسیاری از پیروان ادیان دیگر را مسلمان ساخت که نشان دیگری از روحیه تساهل و تسامح اوست. اندیشه‌های او عمیق‌تر از آن است که مانند معاصران خود و بسیاری از علمای قشری، گرفتار ظواهر مناسک و فرامین دینی صرف باشد، بلکه بیشتر به عمق و باطن آن‌ها توجه دارد در نگاه او اصل و اساس دین اسلام بر پایه اخلاص و ترک تعلقات بنا نهاده شده است. او از فرد یهودی که می‌خواهد مسلمان شود می‌پرسد: «آیا از مال و جان خویش بری و بیزار شده‌ای» وی می‌گوید: آری، ابوسعید به او می‌گوید: «اسلام از دیدگاه من همین است و بس، حالا او را به نزد ابوحامد ببرید تا لالای منافقین را به وی در آموزد.» (محمدبن منور ۱۳۷۶: ۱۴۹)

ابوسعید به خوبی می‌داند که «هنر، تربیت بداء، فاسقان و تحمل وجود آن‌هاست، خوبان که به خودی خود خوب‌اند ... از این رو با قلبی سرشار از ایمان به اصالت طریق خود و سری پرشور از مصلحت‌خواهی و خیراندیشی، مصالح مردم را از همان راه و طریق که با آن عادت یافته و در طی سال‌های عمر خود با آن روش خو گرفته بود، به آن‌ها باز می‌نمود و ریشه مفاسدی که موجب گمراهی و عذاب روحی آن‌ها می‌شد با تدبیر و هوشیاری از وجود آن‌ها بر می‌کند.» (دامادی ۱۳۷۴: ۴۸-۵۰) تساهل او به ویژه نداشتن تعصب در برابر ظواهر مذهب و خطای دیگران به گونه‌ای است که در سراسر اسرارالتوحید این رفتار و گفتار وی تجلی یافته است، اما این نوع برخورد و رفتار نرم وی به معنای

س ۱۵ - ش ۵۴ - بهار ۹۸ - نعل وارونه در گفتار و رفتار شیخ ابوسعید ابوالخیر / ۲۵

بی‌توجهی به اصول مهم دینی نیست چنان‌که او از علمای طراز اول عصر خویش بوده و در فقه و کلام و حدیث و تفسیر از شخصیت‌های برتر به شمار می‌رفته و نزد بزرگ‌ترین علمای عصر به تحصیل علم مشغول بوده است. او «به طور کلی از زیر و بم اصول فقهی و کلامی آگاه بوده است او به خوبی می‌داند که ادای این فریضه شروطی دارد که در صورت مهیا نبودن آن شروط این فریضه از شخص ساقط می‌شود.» (شیخ‌الاسلامی ۱۳۶۳: ۲۸)

«آورده‌اند [ابوسعید ابوالخیر] وقتی جماعتی مست را بر مزار مشایخ دید که مشغول فسق و فجورند، یارانش را که از بی‌حرمتی، در آن مکان مقدّس، به خشم آمده بودند، از تندی بازداشت و چون نزدیک می‌خوارگان شد، گفت: خدا همچنین که در این جهان دلخوستان می‌دارد، در آن جهان نیز دلخوستان دارد؛ آن جماعت چون این سخنان از ابوسعید شنیدند، باده‌ها ریختند، سازها شکستند و توبه کردند.» (محمدبن منور ۱۳۷۶: ۲۳۷)

در حکایتی دیگر به نقل از ابوسعید آمده است:

«که روزی در بازار بغداد، مسلمانی با یهودی نزاع می‌کرد. مسلمان به یهودی گفت: ای یهودی سگ! حلاج برآشفت و به آن مرد گفت: سگ خویش را به عوعو مدار. مسلمان مضطرب، خود را به حلاج رساند و از او عذرخواهی کرد. حلاج نیز آرام گرفت و گفت: ای پسر بدان که ادیان همگی از جانب خداست و او هر طایفه‌ای را به یکی از ادیان مشغول کرده و آن طایفه را در آن اختیاری نبوده است، بلکه خدا آن را برای ایشان اختیار کرده است و هرکس که دیگری را به بطلان دین و اعتقادی که او راست، ملامت کند، اختیارکننده را ملامت کرده باشد؛ همچنین بدان که یهودیت و نصرانیت و اسلام و ادیان دیگر، اگرچه بر حسب اسم و لفظ مختلفند، مقصود تمامی آن‌ها یکیست و در مراد و منظورشان تفاوتی نیست.» (همان: ۳۸۶)

در حکایتی دیگر نیز چنین آمده است:

«عبدالله باکو هرگاه با شیخ ما سخن گفتی بر وجه اعتراض و از شیخ ما سؤال کردی و شیخ جواب آن بگفتی. یک روز نزد او آمد و گفت: ای شیخ! چند چیز

است که ما از شیخ می‌بینیم که پیران ما آن نکرده‌اند. شیخ ما گفت: خواهه بگوید تا آن چه چیز است؟ گفت: یکی آن است که جوانان را در بر پیران می‌نشانی و خُردان را در کارها با بزرگان برابر می‌داری و در تفرقه میان خُرد و بزرگ، هیچ فرق نمی‌کنی و دیگر، جوانان را به سماع و رقص، اجازت می‌دهی و سیم، خرّقه‌ای را که از درویشی جدا گردد، گاهی هست که هم بدان درویش، بازفرمایی... شیخ ما گفت: دیگر هیچ چیز هست؟ گفت: نه! شیخ ما گفت: اما حدیث خُردان و بزرگان، هیچ کس از ایشان در چشم ما خُرد نیست و هر که قدم در طریقت نهاد، اگرچه جوان باشد، نظر پیران بدو چنان باید کرد که آنچ به هفتاد سال به ما بداده‌اند، روا بود که به روزی بدو دهند، چون اعتقاد چنین باشد، هیچ کس در چشم، خُرد ننماید و حدیث رقص جوانان در سماع، جوان را نفس از هوی، خالی نبود و از آن بیرون نیست که ایشان را هوایی باشد غالب و هوا بر همه اعضا غلبه کند. اگر دستی بر هم زنند، هوای دست بریزد و اگر پای بر دارند، هوای پایش کم شود. چون بدین طریق، هوا از اعضای ایشان نقصان گیرد و از دیگر کبایر، خویشتن نگاه توانند داشت...» (محمدبن منور ۱۳۷۶: ۲۰۸-۲۰۷)

بی‌اعتنایی در محلّ اعتنا

بی‌اعتنایی یا دست کم گرفتن حقیقت، نوعی اعتراض شیخ ابوسعید است به فضای حاکم بر عصر و جامعه. او به واقعیت پیرامون خود گاه بی‌اعتناست یا درست‌تر بگوییم وانمود می‌کند که بی‌اعتناست در حالی که این بی‌اعتنایی او در حقیقت از یک اعتنای جدّی نشئت می‌گیرد که به گونه‌ای واژگونه و وارونه نمایان شده است؛ یعنی گفتن چیزی یا انجام دادن کاری در معنای مخالف و وارونه‌معنایی در رفتار. یکی از بهترین نمونه‌های آن را در این حکایت منقول از ابوسعید می‌توان مشاهده کرد:

«چنان‌که نقل است که رئیس بچه‌ای در مجلس او گردش افتاد و دامش بگرفت، مبالغی زر و سیم و اسباب که داشت همه در راه شیخ نهاد، تا شیخ هم در آن روز

س ۱۵ - ش ۵۴ - بهار ۹۸ - نعل وارونه در گفتار و رفتار شیخ ابوسعید ابوالخیر/ ۲۷

جمله بر درویشان نفقه کرد که هرگز شیخ هیچ نهادی از برای فردا را و روزه بر دوام و ذکر بر دوام و نماز شب بر دوام فرمودش و سالی خدمت مبرز و کلوخ راست کردن و یک سال دیگر خدمت درویشان کردن و حمام تافتن و یک سال در یوزه فرمود و مردمان به رغبتی تمام زنبیل او پر می کردند که معتقد فیه بود تا یک سال برآمد. بعد از آن بر چشم مردمان خوار شد، هیچ بدو نمی دادند و شیخ یک سال بود تا اصحاب را گفته بود تا بدو التفات نمی کردند و او همه روز از ایشان می رنجید ... بعد از آن شیخ او را رنجانیدن گرفت و بر سر جمع سرد گفت و زجر کرد و براند ...» (محمدبن منور ۱۳۷۶: ۲۵۱)

چنان که گذشت حکایت با بی اعتنایی ابوسعید به آن فرد و گماشتن او به کارهای سخیف آغاز می شود، هرچه حکایت به پیش می رود میزان بی اعتنایی ابوسعید روی در تزیید دارد. بعد از آن به اصحاب می گوید به او التفات نکنند، بعد به مطبخ دستور می دهد که به او غذا ندهند، سپس خود ابوسعید با او عتاب می کند و بی اعتنایی را به اوج می رساند، پس از آن مرید از همه می برد و روی به درگاه خدا می آورد. ابوسعید با این رفتار هدف تربیتی در پیش دارد؛ درک این حقیقت که بی اعتنایی و ناسزاگویی و محروم کردن دیگران از التفات و خوراک در ظاهر برای مرید سخت و گران است، اما در پس این بی اعتنایی، اعتنایی در معنای وارونه نهفته است.

خواجه حسن مؤدب از جمله خادمان خاص شیخ بود، اما زمانی که برای اولین بار قرار بود به سلک مریدان و شاگردان شیخ درآید، شیخ ابوسعید او را به جای مهر و التفات، چنان مورد بی مهری و بی اعتنایی قرار داد که غرور خواجگی و رعونت ازو رخت بر بست. ابوسعید با بی اعتنایی کامل به شیخ حسن او را به شکنجه پاک کردن مشغول ساخت و شب هنگام که از آن شکنجه غذایی فراهم آوردند، ابوسعید که از کراهت شیخ حسن کاملاً آگاهی داشت، فرمود: «ای اصحابنا! بخورید که امشب، خواجه وای حسن می خورید.» (همان: ۲۰۲)

ترجیح گفتار بر سکوت

بی‌شک عوامل متعددی چون ظرفیت و استعداد پیر در درک اسرار الهی و نوع نگرش و روش بیان افکار و شیوه تربیتی در عرفان اسلامی مؤثر بوده است. مهم‌ترین عاملی که ابوسعید را به سخن وا می‌دارد، هدایت مخاطبانش از طریق تعلیم و تنبیه به منظور تغییر دیدگاه و نگرش ایشان است. ابوسعید در موارد متعدد ابتدا با خبر دادن از مافی‌الضمیر مخاطب یا به کارگیری شگردهای گوناگون بر انگیزاننده احساسات، او را به سختی متأثر و منفعل می‌سازد و زمینه را برای بیان آموزه‌های خود فراهم می‌آورد. مناظره‌ها و سؤال و جواب‌های شیخ با منکران و مخالفان از این دست است؛ روزی شیخ با خواجه بو محمد جوینی به اتفاق در گرمابه بودند: «شیخ ما گفت: خواجه! آسایش و راحت گرما از چیست؟ خواجه گفت مردم کوفته و خسته باشد، آبی گرم بر خویشتن ریزد بیاساید. شیخ ما گفت: بهتر از این باید...» سؤال‌های ابوسعید ادامه دارد تا آنکه خواجه گفت: «من بیش از این نمی‌دانم شیخ را چه می‌نماید که دو مخالف جمع شدند؛ چندین راحت باز می‌دهد.» (محمدبن منور ۱۳۷۶: ۲۱۹) ابوسعید با قدرت روحی و احاطه خویش بر خواطر با مخالفان خود پخته و صمیمی سخن می‌گوید. کلام او اغلب موجز، نمادین تمثیلی یا کنایی است. او با شگردهای گوناگونی از جمله شگردهای تمثیلی از سکوت در مقابل مخالفان پرهیز می‌کند و ترجیح سخن بر سکوت را نفع خلق و ارشاد آنها می‌داند. تقدّم کلام بر سکوت، شاکله‌ای از فرایند ارتباط کلامی او با مخاطبانش است. «جهودی از پیش شیخ گریخته بود؛ شیخ از پی او رفت و چون به او رسید دست بر سر او نهاد و گفت: اشتربان را سرد نباید گفتن کو را خویش است غریبی و شب رفتن ای بیچاره چه گونه‌ای و حال تو چیست؟ بی او زندگانی می‌توان کرد؟ و چون شیخ برفت جهود از پی او رفت و مسلمان نیکو شد.» (همان: ۱۳۰) آنجا که

س ۱۵ - ش ۵۴ - بهار ۹۸ - نعل وارونه در گفتار و رفتار شیخ ابوسعید ابوالخیر / ۲۹

خواجه امام مظفر حمدان در نوفان، شیخ را در مثال دانه‌ای ارزن می‌خواند، شیخ می‌گوید: «خواجه امام مظفر را بگوی آن یک هم تویی ما هیچ نیستیم.» (محمدبن منور ۱۳۷۶: ۱۹۲) ابوسعید بر خلاف خاموشی گزیدن که از مستحسانات صوفیه شمرده می‌شد، (ر.ک. نجم رازی ۱۳۸۲: ۲۸۱) برای پاسخ‌گویی به نکوهش، تنفر و سرکشی عوام و ظاهرپرستان و مغروران به ایمان و اعتقاد خویش پیشقدم است. او در ساختارشکنی فکری خود برای مبارزه با باورهای متضاد، مخالف و گاه متناقض دشمنان و مخالفان خویش و تشویق مریدان یا دیگر کسان در شیوه مستقیم، معمولاً شخص یا جماعتی خاص را مخاطب قرار می‌دهد و با سخنان پر محتوا و موجز خویش آن‌ها را اصلاح می‌کند؛ چرا که مخالفان و منکران شیخ پیوسته سعی می‌کردند با نکته‌سنجی و ایرادگیری از ظاهر کلام ابوسعید او را در تنگنا گذارند و چهره‌اش را نزد مردم مخدوش سازند، اما ابوسعید با فراست و زیرکی در برابر سخنان مغرضانه آن‌ها سکوت نمی‌کند بلکه با سنجیده‌گویی حقانیت کلام خود را اثبات می‌کند؛ گویی کلام برای ابوسعید تازیانه نقد است.

ترجیح سکوت بلاغی بر گفتار^۱

سکوت در مقابل گفتار یا نوشتار را در ارتباط زبانی، به سختی می‌توان معادل «هیچ» قرار داد؛ به تعبیری غیاب گفتار یا نوشتار لزوماً به معنای غیاب قصد و معنی نیست. سکوت می‌تواند یکی از عناصر بلاغی به شمار آید؛ نوعی سکوت هدفمند وجود دارد که در علم زبان‌شناسی به آن سکوت بلیغ می‌گویند و به طور مستقیم، جایگزین گفتار می‌شود و نقش‌های ارتباطی را ایفا می‌کند. به سخن دیگر سکوت با توجه به بافت قابل فهم است. گاهی سکوت فقط یک سکوت

1. Rhetoric of Silence

است و معنایی جز سکوت ندارد، اما گاهی سکوت با توجه به بافت، معنادار است؛ سکوتی است که در موضع سخن گفتن اتفاق می‌افتد. یکی از بهترین نمونه‌های سکوت بلاغی در این حکایت از رفتار ابوسعید دیده می‌شود: «یک روز در طوس مجلس می‌داشت. خلق را جای نبود. معرفی بر پای خاست و گفت: خدایش بیامرزد که از آنجا که هست یک قدم فروتر نهد. شیخ گفت: هر چه انبیاء و اولیاء گفته‌اند همه این مرد بگفت، در یک کلمه پس ما چه گوئیم؟ دست به روی خویش فرو آورد و از منبر فرود آمد.» (محمدبن منور ۱۳۷۶: ۹۰) در این موضع ابوسعید با تأویلی شخصی از سخن آن معرف - که کار همیشگی اوست - در حالتی که همگان برای شنیدن سخنان او به مجلس آمده‌اند، به طوری که: «خلق را جای نبود» به جای مجلس گفتن و سخن راندن، سکوت بلاغی پیشه می‌کند و اعلام می‌کند که لُبّاب سخن انبیاء و اولیاء و نیز خود او را آن مرد گفته است. این سکوت، سکوتی معمولی نیست و در حقیقت سرشار از کلام است. او با ایجاد وقفه‌ای بلاغی مخاطب را به فکر فرو می‌برد و او را با نتیجه این رفتار تنها می‌گذارد تا خویشتن دریابد که آنچه ابوسعید می‌خواست بگوید از چه اهمیتی برخوردار است؟ نمونه‌ای دیگر از این نوع سکوت‌ها در این حکایت آمده است: «و یک بار دیگر بر سر منبر شد؛ خلق بی‌قیاس جمع بودند؛ شیخ گفت، بیت:

مرغی به سر کوهی نشست و برخاست بنگر که از آن کوه چه افزود و چه کاست

مجلس همین بود و دست به روی فرو آورد و فرود آمد.» (همان: ۹۸) نویسنده با اشاره به این مسئله که خلق «خلق بی‌قیاس جمع بودند» به انبوه مشتاقان سخنان شیخ که در آنجا گرد آمده‌اند اشاره می‌کند؛ در چنین حالتی موقعیت ایجاب می‌کند که سخنور خطابه‌ای مبسوط و پر آب و رنگ برای خیل شنوندگان مشتاق خویش ارائه دهد تا حس خطابه‌دوستی آنان را ارضا کند، اما شیخ بر عکس دیگر

س ۱۵ - ش ۵۴ - بهار ۹۸ - نعل وارونه در گفتار و رفتار شیخ ابوسعید ابوالخیر / ۳۱

خطیبان، کلّ مجلس خویش را به خواندن بیتی منحصر می‌کند و با ختم سخنان خویش دیگران را شگفت‌زده می‌نماید و به اندیشه فرو می‌برد. شگفت‌زدگی مخاطبان و نویسندگان از این عبارت پیداست که: «و مجلس همین بود.» سکوت ابوسعید معنایی وارونه دارد و این با ساختار خطابه‌گویی صوفیان آن روزگار مغایر بوده است. در حقیقت این سکوت واجد سخنان عمیق و بلندی است و یک سکوت عادی نیست.

خوشباشی و زیستن در گشایش به جای فقر درویشانه

نویسندگان مقامات‌های ابوسعید تقریباً جملگی اتفاق نظر دارند که او مدت هفت سال در بیابان‌های مهنه، باورد، مرو و سرخس دور از مردم و خانواده سرگرم مجاهده و عبادت بوده و قوت خویش را از سر بوتۀ گز و طاق و خار فراهم می‌آورده است. (شفیعی کدکنی ۱۳۸۵: ۵۸) مقامات‌نویسان انواع ریاضت‌های جان‌فرسا را برای او ذکر کرده‌اند. گویا بعدها که روشنایی و گشایش در کارش پیدا شد، حاصل آن مشقّت‌ها آسایش و خوش‌باشی بود و دیگر از این گونه ریاضت‌ها و مجاهده‌ها خبری نبود و شیخ خود را از لذّت‌های زندگی محروم نمی‌کرد. به همین دلیل گفته است: «هر که ما را به اول دید صدیقی گشت و هر که به آخر دید زندیقی شد.» (محمدبن منور ۱۳۷۶: ۳۷) حال و هوای شاد و خوشحال ابوسعید در مرحله دوم زندگی به گونه‌ای بود که در سال‌های کمال شهرت خود در آسایش و تنعم می‌زیست و بر خلاف صوفیان و عارفان و زاهدان عصر خویش زندگی بسیار مرفه و سرشار از لذّت را در پیش گرفته بود. بسیاری از راه‌های دور به زیارت او می‌آمدند و از مشاهده این شیوه زندگی و

شکوه و جلال، سخت متحیر می‌شدند و در دلشان نسبت به شیخ انکاری عظیم پدید می‌آمد؛ چنان‌که هجویری در این باب گفته است که

«یکی از صوفیان برجسته فارس به شوق زیارت ابوسعید به خراسان آمد و او را یافت «بر تختی اندر چهار بالشی خفته و پاها بر یکدیگر نهاده و دقّی مصری پوشیده» (هجویری ۱۳۸۶: ۵۱۰) در حالی که آن درویش، خود جامه‌ای داشت از «وسخ (چرک) چون دوال (چرم) شده و تنی از رنج گداخته و گونه‌ای از مجاهدت زرد شده» (همانجا) و با خود اندیشید که «این درویش و من درویش! من در چندین مجاهدت و وی اندر چندین راحت!» ابوسعید بر این اندیشه او اشراف یافت و پاسخ او را به گونه‌ای داد که آن درویش در پای شیخ افتاد و توبه کرد.» (همان: ۵۱۱)

مسئله برتخت نشستن ابوسعید را مورخان غیر خانقاهی نیز نقل کرده‌اند؛ حافظ سلفی اصفهانی (وفات: ۵۷۶ق) از عبدالرحمن بن طاهر (وفات: ۵۴۲ق) نوّه ابوسعید نقل می‌کند که «بوسعید در سال‌های آخر عمر خویش بر دگّه‌ای از چوب می‌نشست و هیچ‌یک از علمای نیشابور بر آن تخت نمی‌نشستند.» (شفیعی کدکنی ۱۳۸۵: ۶۰) آوازه زندگی مرفه و شادخواری ابوسعید در همه‌جا پراکنده بود. ابن حزم اندلسی (وفات: ۴۵۶ق) که در اسپانیا بود و هزاران فرسخ از نیشابور فاصله داشت نوشته است: «و هم شنیده‌ام که به روزگار ما در نیشابور مردی است از صوفیان با کنیه ابوسعید ابوالخیر که گاه جامه پشمینه در می‌پوشد و زمانی لباس حریر که بر مردان حرام است.» (همانجا) در برابر این تفکر ابوسعید جریان فکری غالب در زمانه و روزگار وی، زهد همراه با اعراض از لذت‌ها و خوشی‌های مادی و ظاهری است؛ تعالیم زاهدانه‌ای که بیشترین هم خود را مصروف به مذمت افراط در حب دنیا و علاقه به مال و منال و حرص و لذت‌های این جهانی می‌دانند و انسان را از در افتادن به دنیاطلبی و مادی‌گرایی منع می‌کنند. تفکر خوشباشی و زیستن در گشایش و نعمت نزد ابوسعید به معنای تام و تمام، مخالف این زهد است، اما علت این امر چیست؟ چرا ابوسعید بر خلاف

س ۱۵ - ش ۵۴ - بهار ۹۸ - نعل وارونه در گفتار و رفتار شیخ ابوسعید ابوالخیر/ ۳۳

آموزه‌های مکتب زهد و عرفان نه تنها از دنیا اعراض ندارد، بلکه با تمام وجود در پی بهره‌گیری از «وقت خوش» است و غذاهای لذیذ و جامه‌های حریر را بر پشمینه‌پوشی و امساک ترجیح می‌دهد:

«مردی 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 (عالم سلوک و عرفان) بر آنجا بگذشت، گفت: ای شیخ! اینکه این ساعت می‌خوری چه طعم دارد و آن سر خار و گز که در بیابان هفت سال می‌خوردی چه طعم داشت؟ و کدام خوش‌تر است؟ ابوسعید گفت هر دو طعم وقت دارد، یعنی اگر وقت را صفت بسط باشد، آن سرگز و خار خوش‌تر از این بود و اگر حالت را صورت قبض باشد که *اللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْصُطُ* (بقره/ ۲۴۵) و آنچه مطلوب است در حجاب، این شکر ناخوش‌تر از آن خار بود.» (محمدبن منور ۱۳۷۶: ۳۶)

ریشه این رفتار ابوسعید را باید در مشرب فکری او جست‌وجو کرد؛ «نعل وارونه» رفتار او از مکتب خراسان سرچشمه می‌گیرد. حضور مکتب خراسان با چهره‌های شاخص مانند ابوالحسن خرقانی و ابوسعید که در تصوف جایگاه ویژه‌ای دارند، در نهضت تصوف مورد تأیید بسیاری از محققان بوده و هست. (رادمهر ۱۳۸۳: ۲۱۰) زرین‌کوب در این باره می‌نویسد: «ابوسعید آداب خانقاه و سماع و شعر صوفیانه و خوشباشی را در خراسان نهادینه کرد.» (۱۳۷۹: ۲۴۱) گرایش به سکر، خوشباشی، سماع، تساهل و تسامح، صلح‌جویی از محورهای اصلی این مشرب فکری است چنان‌که ابوسعید بیش از سایر عرفا از سماع برای ایجاد فرح و نشاط استفاده می‌کرد. (ر. ک. محمدبن منور ۱۳۷۶: ۲۲۲)

نتیجه

نقطه قوت ابوسعید در شخصیت اوست. او با به کارگیری روش‌ها و طرق مختلف «وارونه‌معنایی» لب به سخنانی می‌گشاید تا مخاطب خود را غافلگیر کند و به طور غیرمنتظره‌ای انتظارات وی را نقش بر آب سازد. این عنصر «نعل

وارونه» در کلمات و رفتار طنز آمیز ابوسعید به صورت مدارا با دشمنان و مخالفان به جای تنبیه و اعمال خشونت، خوشباشی به جای عزلت و زهد رفتاری خلاف عادت و مبتنی بر ذوق و استنباطی نوین از هستی ارائه شده است. ساختارشکنی رفتاری ابوسعید و وارونه‌معنایی رفتار او عرصه تعاریف جدیدی از هستی، عالم، مخاطب و کلام را پیش روی مخاطبانش قرار می‌دهد. ابوسعید ابوالخیر عادت ستیز است و قاعده نعل وارونه در کلام و رفتار را خوب می‌شناسد. کلام و رفتار او ساختارشکن و عادت‌ستیز است. قاعده وارونه‌معنایی ابوسعید را به سمتی برده است که دگرگون می‌دیده، دگرگون می‌خندیده و دگرگون رفتار می‌کرده است و همین دگرگون دیدن او را در زمره شاخص‌ترین چهره‌های عرفان قرار داده است. او آنجا که باید بستیزد، مدارا می‌کند، آنجا که باید بگوید، سکوت می‌کند و آنجا که باید خشمگین شود، کلمات کوبنده را با چنان طنزی بر زبان می‌آورد که مخاطب را درهم می‌شکند تا آنجا که این رفتارها برای مخاطب عجیب و گاه نامعقول به نظر می‌رسد، اما او با بهره‌گیری از این شگرد خاص خود سعی در تأدیب مخطی، جفاکار یا تحذیر مخاطبان خود دارد. وارونه‌معنایی نوعی عدول از تصریح و روی آوردن به رفتار و گفتاری است خلاف آنچه که باید انجام پذیرد یا گفته شود. ابوسعید تحت تأثیر مشرب فکری خراسان و روحيات تساهلی‌اش، شیوه‌ای خلاف عادت در بیان مطالب و اندیشه‌های خویش در پیش گرفته است.

کتابنامه

قرآن کریم.

ارسطو. ۱۳۸۹. فن خطابه. ترجمه پرخیده ملکی. ج ۲. تهران: اقبال.

اصلائی، محمدرضا. ۱۳۸۵. فرهنگ واژگان و اصطلاحات طنز. تهران: کاروان.

س ۱۵ - ش ۵۴ - بهار ۹۸ - نعل وارونه در گفتار و رفتار شیخ ابوسعید ابوالخیر / ۳۵

انوشه، حسن. ۱۳۸۱. فرهنگ‌نامه ادب فارسی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

بهبزادی، حسین. ۱۳۷۸. طنز و طنزپردازی در ایران. تهران: صدوق.

حافظ، شمس‌الدین محمد. ۱۳۸۸. دیوان. تهران: هرمس.

دامادی، سیدمحمد. ۱۳۷۴. ابوسعیدنامه. چ ۲. تهران: دانشگاه تهران.

رادمهر، فریدالدین. ۱۳۸۳. از راهزنی تا راهروی. تهران: مرکز.

زرین‌کوب، عبدالحسین. ۱۳۷۹. جست‌وجو در تصوف ایران. تهران: امیرکبیر.

شفیعی کدکنی، محمدرضا. ۱۳۷۷. زبان شعر در نثر صوفیه. تهران: سخن.

_____ . ۱۳۸۵. چشیدن طعم وقت (مقامات کهن و نویافته بوسعید). تهران:

سخن.

_____ . ۱۳۷۶. مقدمه بر اسرارالتوحید (ر.ک. محمدبن منور، همین منابع)

شیخ‌الاسلامی، احمد. ۱۳۶۳. در وادی عشق. تهران: بی‌نا.

طاهری، قدرت‌الله. ۱۳۸۲. «بازی‌های طنزآمیز زبانی ابوسعید در اسرارالتوحید». پژوهش‌های

ادبی. ش ۲. صص ۱۰۷-۱۲۲.

عین‌القضات همدانی. ۱۳۸۷. نامه‌ها. به کوشش علی نقی منزوی و عقیف عسیران. تهران:

اساطیر.

فولادی، علیرضا. ۱۳۸۶. طنز در زبان عرفان. قم: فراگفت.

کرنستن، موریس. ۱۳۷۶. «تسامح و تساهل». نامه فرهنگ. ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی.

س ۷. ش ۴.

محمدبن منور. ۱۳۷۶. اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابوسعید. به کوشش محمدرضا

شفیعی کدکنی. چ ۳. تهران: آگاه.

مؤذن، بهاره. ۱۳۹۵. «بررسی مهارت‌های ارتباط کلامی ابوسعید ابوالخیر در اسرارالتوحید و

سعدی در گلستان». مطالعات ادبیات، عرفان و فلسفه. دوره دوم. ش ۲/۱. صص ۵۹-۵۴.

نجم‌رازی، عبدالله بن محمد. ۱۳۸۲. مرصادالعباد. به کوشش محمدامین ریاحی. چ ۳. تهران: علمی

و فرهنگی.

هجویری، علی بن عثمان. ۱۳۸۶. کشف‌المحجوب. به کوشش محمود عابدی. تهران: سروش.

Reference

Holy Qurān.

Anūše, Hasan. (2002/1381SH). *Farhang-nāme-ye adab-e fārsī*. Tehrān: Vezārat-e Farhang va Eršād-e Eslāmī.

Aristotle. (2010/1389SH). *Fann-e xatābe (Speech skill)*. Tr. by Parxīde Malekī. 2nd ed. Tehrān: Eqbāl.

Aslānī, Mohammad Rezā. (2006/1385SH). *Farhang-e vāžegān va estelāhāt-e tanz*. Tehrān: Kārevān.

Behzādī, Hossein. (1999/1378SH). *Tanz va tanz-pardāzī dar īrān*. Tehrān: Sadūq.

Cranston, Maurice. (1997/1376SH). “Tasāmoh va tasāhol”. *Nāme-ye Farhang*. Tr. by Mohammad Sa’id Hanāeī Kāšānī. Year 7. No. 4.

Dāmādī, Seyyed Mohammad. (1995/1374SH). *Abū Sa’id-nāme*. 2nd ed. Tehrān: Dānešgāh-e Tehrān.

Eynolqozzāt-e Hamedānī. (2008/1387SH). *Nāme-hā*. With the effort of Alīnaqī Monzavī and Afīf Oseyrān. Tehrān: Asātīr.

Fūlādī, Alī Rezā. (2007/1386SH). *Tanz dar zabān-e erfān*. Qom: Frāgoft.

Hāfez, Šams al-dīn Mohammad. (2009/1388SH). *Dīvān*. Tehrān: Hermes.

Hojvīrī, Alī ebn-e Osmān. (2007/1386SH). *Kašf al-mahjūb*. With the effort of Mahmūd Ābedī. Tehrān: Sorūš.

Mo’azzen, Bahāre. (2016/1395SH). “Barresī-ye mahārat-hā-ye ertebāt-e kalāmī-ye abū sa’id abolxeyr dar asrār al-towhīd va sa’dī dar golestān”. *Motāle’āt-e Adabiyāt, Erfān va Falsafe*. Year 2. No. ½. Pp. 54-59.

Mohammad ebn-e Monavvar. (1997/1376SH). *Asrār al-towhīd*. With the effort of Mohammad Rezā Šafī’ī Kadkanī. 3rd ed. Tehrān: Āgāh.

Najm-e Rāzī Abdollāh ebn-e Mohammad. (2003/1382SH). *Mersād al-ebād*. With the effort of Mohammad Amīn Riyāhī. 3rd ed. Tehrān: Elmī va Farhangī.

Rādmehr, Farīd al-dīn. (2004/1383SH). *Az rāhzanī tā rāhravī*. Tehrān: Markaz.

Šafī’ī Kadkanī, Mohammad Rezā. (1997/1376SH). Introduction on *Asrār al-towhīd* (see Mohammad ebn-e Monavvar).

_____. (1998/1377SH). *Zabān-e še’r dar nasr-e sūfiye*. Tehrān: Soxan.

_____. (2006/1385SH). *Češīdan-e ta’m-e vaqt (maqāmāt-e kohan va no yāfte-ye abū sa’id)*. Tehrān: Soxan.

س ۱۵ - ش ۵۴ - بهار ۹۸ - نعل وارونه در گفتار و رفتار شیخ ابوسعید ابوالخیر / ۳۷

Šex al-eslāmī, Ahmad. (1984/1363SH). *Dar vādī-ye ešq*. Tehrān: No Publisher.

Tāherī, Qodratollāh. (2003/1382SH). “Bāzī-hā-ye tanz-āmīz-e zabānī-ye abū sa’īd dar asrār al-towhīd”. *Pažūheš-hā-ye Adabī*. No. 2. Pp. 107-122.

Zarrīnkūb, Abdolhossein. (2000/1379SH). *Jost-o-jū dar tasavvof-e īrān*. Tehrān: Amīrkabīr.

Archive of SID