

اندرونی کاندرون‌ها مست از اوست^۱ (ابوسعید و تأویل)

حبيب‌الله عباسی

استاد یار گروه زبان و ادبیات فارسی

دانشگاه تربیت معلم

چکیده:

این مقال پاسخ این پرسش است که راز ماندگاری و مستی بخشی اسرارالتوحید و ابوسعید، چیست؟ نویسنده تأویل را - که عنصر غالب در متن اسرارالتوحید و شخصیت ابوسعید است - یکی از دلایل این امر می‌داند؛ لذا کوشیده است تا از این رهگذر ادعای خویش را اثبات کند و به همین منظور ابتدا به تعریف لغوی و اصطلاحی تأویل و تفاوت آن با تفسیر و پیشینه‌اش در نصوص دینی پرداخته و آنگاه تأویل‌های ابوسعید در اسرارالتوحید را در چهار مقوله: نصوص دینی؛ شعر؛ پدیده‌های عالم هستی و اصطلاحات صوفیانه طبقه‌بندی کرده، نشان داده است که ابوسعید چگونه توانسته با بهره‌گیری از فرآیند تأویل به آفرینش تازه‌ای دست یابد.

واژگان کلیدی: تأویل، تفسیر، ابوسعید، اسرارالتوحید، عرفان، تصوف، قرآن، حدیث، و ...

۱- درآمد

بی‌شک تصوف اسلامی - ایرانی غنی‌ترین میراث ادبی فرهنگی ایران است که امروز، هم مایه‌مباهات تواند بود و هم میراث ارزنده‌ای که به جهان تشنه‌معنویت عرضه شود. به یقین نقش صوفیان بنام ایرانی در غنی‌سازی جریان تصوف اسلامی بسیار کارساز بوده است؛ چه، اگر چهره‌ای برجسته ایرانی تصوف را از این مجموعه حذف کنیم، چندان چهره شاخصی در این

حوزه نخواهد ماند؛ چهره‌های دوران سازی مانند: حلاج، شبلی و جنید در قلمرو جغرافیای عراق، و شخصیت‌های شگرف و شگفتی مانند: بایزید و خرقانی و ابوسعید ابوالخیر در قلمرو جغرافیای خراسان بزرگ. همچنین اگر آثار برجسته تصوف را از حوزه ادبیات کشورمان حذف کنیم ادبیات ما بسیار نزار و لاغر خواهد بود؛ چه فربهی ادبیات ایران تا اندازه‌ای مدیون آثار عظیم و شگرف صوفیانه است.

سوالی که در این جایش می‌آید اینست که راز ماندگاری این آثار و شخصیت‌های صوفیانه چیست؟ یا به تعبیری دیگر، چرا آثاری مانند: تذکرة الاولیا و اسرار التوحید - در حوزه نثر صوفیانه - و آثاری مانند مثنوی‌های سنایی و عطار و مثنوی مولوی - در حوزه شعر صوفیانه - پس از گذشت قرن‌ها هنوز تازه و نو می‌نمایند و مشتاقان بی شماری بدان‌ها مراجعه می‌کنند و عطش اشتیاق خویش را با خواندن آن‌ها فرو می‌نشانند.

چاپ‌های متعدد این نوع آثار با شمارگان بالا اثبات این مدعاست. به یقین در این آثار و چهره‌ها قدر مشترک‌ها و ویژگی‌های خاصی نهفته است که باعث رویکرد خوانندگان و مشتاقانی از طیف‌های مختلف جامعه بدان‌ها می‌شود. آیا می‌توان گفت که یکی از دلایل این امر آن است که این متون به تعبیر رولان بارت «متن پیشرو» هستند؟ (سلدن، ص ۱۵۱) و یا راز این که این آثار هنوز قدرت مستی بخشی دارند و این نیست‌ها هنوز هست‌کننده‌اند، به خاطر تأویل پذیری آن‌هاست؟

نگارنده بر این باور است که یکی از رازهای مستی بخشی و ماندگاری این آثار «تأویل پذیری» و «پیشرو بودن» آن‌هاست که «خاصیت آیینگی» بدان‌ها بخشیده و مصداق این قول عین القضاة همدانی شده که می‌گوید:

«جوان مرد! این شعرها را چون آیینه‌دان! آخردانی که آیینه را صورتی نیست در خود، اما هر که در او ننگ کند صورت خود تواند دید. همچنین می‌دان که شعر را در خود هیچ معنی نیست، اما هر کسی از آن تواند دیدن که نقد روزگار او بود و کمال کار اوست. و اگر گویی که شعر را معنی آن است که فایله خواست، و دیگران معنی دیگر وضع می‌کنند از خود، این هم چنان است که کسی گوید: صورت آیینه، روی صیقل است که اول آن نمود.» (عین القضاة، ج ۱، ص ۲۱۶) اگر چه عین القضاة این سخن را درباره هر نوع شعری می‌گوید اما می‌توان آن را تعمیم داد و بسیاری از آثار عرفانی را - اعم از شعر و نثر - از مصداق آن دانست.

در این نوشتار با توجه به یکی از آثار برجسته صوفیانه زبان فارسی، اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید (۲)، هم به اثبات یکی از رازهای ماندگاری این کتاب که «باز بودن و تأویل پذیری آن» است، می‌پردازیم و هم به تبیین این امر که یکی از دلایل مهم شگرفی و شگفتی شخصیت ابوسعید و همچنین قدرت فراست و اشراف بر ضمائر او، به سبب قدرت تأویل‌گری او در حوزه‌های مختلف است زیرا، «تأویل اصلی‌ترین فعل تفکرانسان است و پرشموول‌تر از عالم زبانی است که انسان در آن زندگی می‌کند. انسان بدون زبان قابل تصور است، اما بدون درک متقابل آدمیان از یکدیگر؛ یعنی بدون تأویل ممکن نیست.» (پالمر، ص ۱۵).

همچنین در ضمن مقال، اشارت خواهد رفت که تأویل در پیدایش و بقای زبان عرفانی و شکل‌گیری «زبان‌نور» (۳) نقش اساسی و عمده‌ای داشته است.

در این مقال ابتدا به تعریف لغوی و اصطلاحی تأویل می‌پردازیم و آن‌گاه به اجمال به تفاوت آن با تفسیر و پیشینه‌اش در نصوص دینی اشاره می‌کنیم و سپس تأویل‌های ابوسعید را در چهار مقوله: نصوص دینی، اعم از قرآن و حدیث؛ شعر؛ پدیده‌های عالم هستی و اصطلاحات و مفاهیم صوفیانه، طبقه‌بندی می‌کنیم و نشان خواهیم داد که او چگونه توانسته است با بهره‌گیری از فرایند تأویل به آفرینش تازه‌ای دست یابد و به نحوی آزادی را تجربه کند.

در قسمت تأویل آیات قرآنی و احادیث نبوی نشان خواهیم داد که چگونه ابوسعید و همفکران او توانسته‌اند زبان نخستین صوفیان، یا به تعبیری بهتر زبان زاهدان را، که به کلی محدود به زبان قرآن و واژگان مذهبی - که همان تفسیر نص قرآن بود - از طریق تأویل بسط داده، اندک اندک به صورت تفسیر تجربه‌های ویژه صوفیانه خویش، با معانی تازه در آورند. و از همین طریق بود که رفته رفته زبان معناهای ضمنی، مجازها، تمثیل‌ها و نمادها شکل گرفت و مخالفت فقیهان و شریعت‌مداران نیز با آنان به خاطر همین گرایش آنان به تأویل و قرائت باطنی بود.

در قسمت تأویل اشعار، روشن خواهد شد که ابوسعید مخالف قرائت و خوانشی است که فقط بر فهم ظاهری یا لفظی متن پافشاری می‌کند؛ چه، این خوانش با طبیعت زبان در تناقض است و از سویی لفظی بودن، گشوده زبان و در یک کلام گشوده انسان و اندیشه‌اش است؛ چه،

تمام هویت یک متن در تأویل آن است.

در بخش تأویل ابوسعید از پدیده‌های عالم هستی، در خواهیم یافت که گویی او معتقد است که جهان به انسان داده نشده تا آن را با شناختی تک بعدی محدود و مقید سازد، بلکه به او داده شده است تا آن را تأویل کند؛ «به گفته هراکلیتوس جهان رودخانه‌ای است که در آن نمی‌توان دو بار شنا کرد.» (آدونیس، ص ۲۴۷) ابوسعید به جهان به مثابه کتاب عظیم و اثر برتر می‌نگرد و در پی محدود کردن معانی کلمات این کتاب و ارائه معرفتی نهایی و ایستا از آن نیست، چه اگر چنین رفتار کند آن را به موضوعی کهنه و متحجر و اشتیاق ستیز بدل ساخته است که هر بار که به آن می‌نگرد، همان را در آن می‌بیند که پیشتر دیده است و بنابراین راه خوانش دیگر و تأویل تازه را بر خود مسدود کرده است.

در قسمت تأویل‌های وی از اصطلاحات صوفیانه، نشان خواهیم داد که ابوسعید چگونه نظام معانی قرار دادی و مصطلح را ویران می‌کند و به معنایی جدید و تعریف تازه‌ای از گفتمان صوفیه - که محصول تجربه‌های شخصی وی در ضمن سیر در مقامات و حالات مختلف است - می‌رسد و خاطر نشان می‌کند که رسیدن به حقیقت، منوط به عبور از شریعت و برخوردی تازه با زبان جاودان است.

در پایان نوشتار اشارت خواهد رفت که «درک وقت» و تسامح و تساهل ابوسعید که ضرب‌المثل شده و او را از دیگر صوفیان متعصب و جزم‌اندیش و زاهدان متکلم به «زبان نار» ممتاز می‌کند، از مواهب همین توانش تأویل‌گری اوست.

۲- معنای لغوی و اصطلاحی تأویل

کلمه تأویل مصدر باب تفعیل - از ریشه «أول» به معنی بازگردانیدن (۵) - یعنی «برگرداندن کلام به یکی از معانی محتمل آن است.» (پورنامداریان، ص ۱۲۲) و معنی اصطلاحی آن «باز بردن سخن باشد به اول او و اول همه موجودات ابداع است که به عقل متحد است و مؤید همه رسولان عقل است» (ناصر خسرو، ص ۱۱۶) .

۳- تأویل و تفسیر و پیشینه آن.

تأویل و تفسیر، نخست در باب قرآن به کار می‌رفت و قدمت آن به صدر اسلام برمی‌گردد.

بسیاری از متقدمان تأویل را با تفسیر - که « از نظر لغوی کشف مراد از لفظ مشکل است» - هم معنی و مترادف شمرده و گفته‌اند: «التفسیر و التأویل بمعنی واحد.» و برخی مانند راغب اصفهانی تفسیر را اعم از تأویل گرفته و گفته‌اند که تفسیر بیشتر در مورد الفاظ به کار می‌رود و تأویل در باره معانی. پیشوای ماتریدیان، ابو منصور ماتریدی سمرقندی (وف ۲۳۳ هـ ق) می‌گوید: «تفسیر تأکید است بر اینکه مراد از لفظ این معنی است و به شهادت گرفتن خدای که او از لفظ این معنی را اراده کرده است و تأویل ترجیح یکی از معانی محتمل بدون تأکید و به شهادت گرفتن خداوند است» (۶) تأویل بر خلاف تفسیر - که یک معنی بیشتر ندارد و جز یک بار در قرآن نیامده است - (۷) به کرات در قرآن در معانی مختلف: توضیح، تخمین، تعبیر و بیان آمده است (۸) اما به معنی اصطلاحی آن در آیه هفتم سوره آل عمران اشارت شده است. (۹) در باب آن نیز اختلاف قرائت، موجب اختلاف است، چه مفسران اهل سنت مثل میبیدی امر تأویل را تنها از آن خداوند، ولی فرق شیعه و معتزله راسخان در علم را نیز در آن سهم می‌دانند. (پورنامداریان، ص ۱۲۱).

شاید یکی از راه‌های تناقض‌ها و دوگانگی‌های ظاهری موجود در کتاب مقدس فقط از راه تأویل میسر و ممکن باشد، چون تفسیر فقط به سویه ظاهری نص الثقات دارد و از صورت عبور نمی‌کند، اما تأویل نهان‌گراست. (حامد ابوزید، صص ۴۱۳ - ۱۳۶).

تأویل نص قرآنی که از صدر اسلام شروع شده و نمونه‌هایی از آن را در تفسیر مقاتل بن سلیمان (م: ۱۱۵ هـ) و تفسیر منسوب به امام جعفر صادق (ع) می‌توان یافت (نویا، صص ۱۵۶ - ۲۰) به وسیله شیعه - به طور اعم - و اسماعیلیان - به طور اخص - و نیز به وسیله متصوفه بسط و گسترش فوق‌العاده یافت؛ تا آنجا که رساله‌ها و آثار مستقلاً در تأویل آیات قرآن نگاشته‌اند. بیشترین و زیباترین تأویل‌ها از قرآن توسط اخوان الصفا و اسماعیلیه و صوفیانی چون جنید و ابوطالب مکی، غزالی، سلمی، روزبهان بقلی و سهروردی انجام گرفته و اوج این تأویل‌گری‌ها را در آثار ابن عربی می‌توان مشاهده کرد. (پورنامداریان، ص ۱۲۴) ابن عربی بیشتر از هر صوفی دیگری از عنصر تأویل بهره جسته است تا آنجا که می‌توان تأویل را «عنصر مسلط» در آثار او به شمار آورد. (نویا، فلسفه‌التاویل) صوفیان، بویژه متصوفه خراسان، تأویل را از حوزه نص قرآنی فراتر بردند و آن را به هستی - که کتاب بزرگ است - تشریح دادند. آنان بیش از آنکه به سویه بیرونی پدیده‌ها و معانی ما قبل‌ی آنها التفات داشته باشند به کلمات و

پدیده‌ها به مثابه نشانه‌ها می‌نگریستند. به همین دلیل این امکان برای‌شان فراهم شد تا بتوانند از این نشانه‌ها معانی تازه‌ای را کشف کنند و از رهگذر تجربه‌های شخصی خویش به فهم تازه و متفاوتی از جهان، و به تبع آن به زبان تازه‌ای که هیچ‌گاه کهنه نمی‌شود و قدرت مستی بخشی خود را از دست نمی‌دهد، نیز دست یابند. ابوسعید از سرآمدان و بی‌همالان این عرصه است.

۴- طبقه‌بندی تأویل‌های ابوسعید

بدون اغراق می‌توان گفت که ابوسعید در میان صوفیان خراسان، بیش از همه دارای قدرت تأویل بوده است. و اینکه هجویری از او با عناوین «شاهنشاه محبان و ملک الملوک جهان» یاد می‌کند و عطار او را «بستان معرفت» و «عرش فلک سیر» می‌خواند نیز مؤید همین امر می‌تواند باشد. سراسر کتاب اسرار التوحید - که در مقامات او نگارش یافته - آکنده است از تأویل‌هایی که در حوزه‌های مختلف انجام داده است. پیش از طبقه‌بندی و نقل تأویل‌ها، بایسته یادآوری است که ما اصطلاح تأویل را در این جا در معنا و مفهومی گسترده‌تر از معنی مصطلح آن بکار برده‌ایم؛ هر نوع دخل و تصرفی که از جانب ابوسعید در معانی قرآن و حدیث و واژگان و مفاهیم شعر و طبیعت و پدیده‌ها و اصطلاحات صوفیانه صورت گرفته و به فهم و دریافت تازه‌ای منتهی شده است، در شمار فرایند تأویل آورده‌ایم؛ خواه این امر دریافت معنی و مفهوم تازه از قرآن و حدیث باشد، خواه دخل و تصرف در واژگان، مثل: تبدیل «نبودت» در شعری یا تبدیل نام روستای «شامینه» و «شاه میهنه» و یا درنگ بر سر کلمات و نامها و ارائه تلفظ متفاوتی از آنها.

۱- ۴- تأویل نصوص دینی

اگر تصوف را «نگرش هنری به مذهب» (شفیعی کدکنی، آن سوی حرف و صوت، ص ۹) بدانیم، بهترین عرصه‌ی تجلی این نگرش هنری در همین تأویل‌هایی است که صوفیانی مانند ابوسعید از برخی آیات قرآنی و احادیث نبوی انجام داده‌اند.

ابوسعید مطابق گفته سهروردی که می‌گفت: «اقراء القرآن کانه نزل فی شأنک»، قرآن را به گونه‌ای می‌خواند که گویی در باره‌ی حال و کار او نازل شده است. قرآن برای او حکم آینه‌ای است که به اقتضای حال و شأن خویش معانی خاصی از آن در می‌یابد و تصویر شخصی خود

را در آن منعکس می‌یابد. (پورنامداریان، صص ۱۲۰ - ۱۱۹) چنان‌که پیشتر اشاره شد صوفیانی چون ابوسعید، زبان اولیه زاهدان و صوفیان نخستین را که محدود به واژگان قرآنی بود، کم‌کم از رهگذر تأویل‌های خویش، بسط و گسترش دادند.

در باب تأویل‌های ابوسعید از آیات و احادیث گفتنی است که این تأویل‌ها آن‌قدر زیاد است که می‌تواند موضوع مقاله مستقلی باشد. اما در این جا به چند نکته در این باره اشاره می‌رود: نخست این که تازگی و متفاوت بودن این تأویل‌ها باعث آشنایی‌زدایی مخاطب می‌شود؛ دو دیگر آن که ابوسعید برخلاف سنت رسمی مفسران رفتار کرده است. او با وقوف به خاصیت اینگی قرآن به ارائه قرائت و دریافتی تازه از قرآن و حدیث پرداخته است که بیانگر تعالیم فکری و نظری و تجربه‌های شخصی وی است؛ تعالیم فکری‌ای از نوع اخلاص و مبارزه با ریا و تجربه ملامتی - که از نمونه‌های نقل شده می‌توان مشاهده نمود - و سدیگر تأویل نصوص دینی با شعر.

اینک نمونه‌هایی از زیباترین تأویل‌ها و قرائت‌های متفاوت و جدید ابوسعید از آیات قرآنی و احادیث نبوی:

الف) آیات قرآن

۱ - «شیخ ما گفت که سلیمان گفت: هَبْ لِيْ مُلْكًا (۳۵/سی و هشت) او را آن ملک بدادند. چون آفت ملک بدید و بدانست که آن سبب دوری است نه سبب نزدیکی، به حضرت گفت: لَا يَنْبَغِيْ لِاِحْدٍ مِّنْ بَعْدِي (۳۵/سی و هشت)». (ابوسعید ابوالخیر، ص ۳۰۶).

۲ - شیخ ما را پرسیدند که: فَلَمَّا جَزَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ (۷۶/شش)، شیخ ما گفت: اللیل لیل الاستتار و النهار نهار التجلی (ابوسعید ابوالخیر، ص ۳۰۷)

۳ - شیخ ما را پرسیدند که تفسیر: نصر عزیز (۳/چهل و هشت) چیست؟ شیخ ما گفت: دشمن دواست. یکی اندرون پیراهن است و دیگر بیرون پیراهن است. هر وقت که تو را بروی دست دادند آن را نصر عزیز خوانند، این است تفسیر نصر عزیز. (ابوسعید ابوالخیر، ص ۳۰۵).

۴ - مقری در پیش شیخ این آیت بر خواند: اِنَّ الَّذِيْ فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ اِلَىٰ مَعَادٍ (۸۵/بیست و هشت). شیخ ما گفت: مفسران در معنی این آیت چنین گفته‌اند که «اراد به فتح مکه» ما باز چنین می‌گوییم که وی برای فتح مکه را قسم یاد نکند، اراد به لقاء الاخوان. برین

دیدار برادران می‌خواهد. (ابوسعید ابو‌الخیر، ص ۲۴۲).

۵- شیخ را پرسیدند از معنی این آیت که: ولذکر الله اکبر (۴۵/بیست‌ونه) گفت: معنی آن است که یادکرد خداوند بنده خویش را بزرگتر، ایرا چه بنده او را یاد نتواند کرد تا نخست او بنده را یاد نکند؛ این بزرگتر، که خداوند بنده را یاد کند و بنده را توفیق دهد تا بنده نیز خداوند را یاد کند. (ابوسعید ابو‌الخیر، ص ۳۰۰)

۶- شیخ ما گفت: ان اکرمکم عندالله اتقیکم (۱۳/چهل و نه) گرامی‌ترین شما پرهیزکارترین شماست و پرهیزکردن از خودی خود است و از این معنی بود که چون تو از نفس خود پرهیز کردی، به وی رسیدی؛ و هذا صراط ربک مستقیما (۱۲۶/شش) این است راه من، دیگر همه کوری است. این راه صوام را نبود و قوام و عابد و ساجد و راکع را نبود. این راه پرهیز کردن است از خویشتن. چون این بکند آنگاه می‌گوید: و هذا صراط ربک مستقیما (۱۲۶/شش) این است راه من اگر راه من می‌خواهی. (ابوسعید ابو‌الخیر، ص ۲۸۶).

۷- پس یکی از ماوراءالنهر حاضر بود، این آیت بر خواند: و قودها الناس و الحجاره (۲۴/دو) - و شیخ ما در آیت عذاب کم سخن گفتی. گفت: «چون سنگ و آدمی هر دو به نزدیک تو به یک نرخ است دوزخ به سنگ می‌تاب و این بیچارگان را مسوز.» (ابوسعید ابو‌الخیر، ص ۲۷۴).

۸- شیخ ما گفت: از بلعباس قصاب شنیدم به آمل که از وی پرسیدند از «قل هو الله احد» (۱/صد و دوازده) گفت: «قل شغل است و هو اشارت است والله عبادت است و معنی توحید از عبادت و اشارت منزّه است.» (ابوسعید ابو‌الخیر، ص ۲۶۳).

تأویل قرآن با شعر

ابوسعید برخی از این آیات قرآنی را با شعر تأویل و تفسیر می‌کرده است. او به محض شنیدن آیه قرآنی‌ای که با شعری می‌خواند، شعری را برای تفسیر و معنی استخدام می‌کند که برای مخاطب عوام وی سخت قابل فهم و درک است. وقتی دیگر در مجلسی شعری می‌خواند، به آن علمای حاضر در مجلس روی می‌کند و می‌پرسد که معنی این شعر از کجای قرآن است؟ این چند نمونه و نمونه‌های دیگر، همگی دال بر این امر است که ابوسعید هم از حافظه شعری قوی برخوردار بوده و هم از قدرت شگرفی در استخدام به هنگام اشعار از جمله:

۱- پیش شیخ ما مقریبی این آیت بر خواند: ان الذین آمنوا و عملوا الصالحات کانت لهم جنات بالفردوس نزلا خالدین فیها لا یبغون عنها حولا (۸-۱۰۷/هژده).

شیخ ما گفت، بیت:

جز درد دل از نظارهٔ خوبان چیست آن را که دو دست و کیسه از سیم تهی است

(ابوسعید ابوالخیر، ص ۳۰۱).

۲- در میان سخن این بیت بر زفان شیخ ما برفت، بیت:

یک دم زدن از حال تو غافل نیم ای دوست صاحب خیران دارم آنجا که تو هستی

آنکه شیخ روی بدیشان کرد و گفت: «معنی این بیت در قرآن کجاست؟» ایشان بسیار

اندیشه کردند و در یکدیگر نگر بستند هیچ چیزشان فرا نیامد. گفتند شیخ بگوید: شیخ گفت:

«ما را می‌واید گفت؟» گفتند: «بلی» شیخ ما گفت: «خداوند می‌گوید: ام یحسبون انالانسمع سرهم

ونجواهم بلی و رسلنا لدهیم یکتبون (۸۰/چهل و سه) (ابوسعید ابوالخیر، ص ۲۷۰).

تأویل حدیث

۱- شیخ ما گفت، درین خبر: ستفروق امتی نیف و سبعین فرقه، الناجی منها واحد و الباقی

منهم فی النار. شیخ ما گفت «یعنی فی نار انفسهم.» (ابوسعید ابوالخیر، ص ۲۹۸).

۲- شیخ ما را پرسیدند «من عرف الله کل لسانه» شیخ ما گفت: «یعنی: عن خصومة الخلق فان

رسول الله صلعم کان اعرف الخلق و لم یکل لسانه.» (ابوسعید ابوالخیر، ص ۳۰۵).

۳- شیخ ما را سئوالی کردند: «من عرف نفسه عرف ربه» شیخ ما گفت «من عرف نفسه

بالعدم عرف ربه بالوجود.» (ابوسعید ابوالخیر، ص ۳۰۵).

۲-۲- تأویل اشعار و استخدام آن

از حدود قرن سوم، متصوفه برای ارتباط بهتر با مخاطبان خویش - که اغلب از تودهٔ مردم

بودند - و برای انتقال آسان تر مفاهیم و معانی عارفانه و صوفیانه - که سرچشمه آن‌ها قرآن و

سنت نبوی بود - از ظرف شعر بهره جستند. آنان از سرودهای عاشقانهٔ شاعران بی‌نام و نشانی

که در میان مردم کوچه و بازار شایع بود برای این منظور سود بردند (۱۰).

ابوسعید شاخص‌ترین چهرهٔ شعر صوفیانه است، تا آنجا که او را بنیانگذار شعر عرفانی

خوانده‌اند. وی «از همان کودکی با شعر الفت داشته است و در شعر می‌زیسته و در شعر نفس می‌کشیده است. چنان دل‌بسته و شیفته شعر بوده که نزدیک بود جان بر سر آن بگذارد. شاید به خاطر همین علاقه وافر به شعر و خواندن آن بود که بعدها با آن که سه بیت شعر بیشتر نسروده بود، دیوان شعری به وی منسوب کردند که به کرات چاپ شده است.» (ابوسعید ابوالخیر، مقدمه مصحح، ص صد و پنج الی صد و پانزده)

از شعر خوانی‌های ابوسعید بر فراز منبر و استخدام به هنگام اشعار در مناسبت‌های مختلف چنین بر می‌آید که او قدرت شگرفی در گزینش و استخدام اشعار به اقتضای مقصود داشته است، تا آن جا که می‌توان گفت که وی با استخدام به موقع و تأویل زیبای اشعار، به کردار شاعران «کیمیاگری» نموده و به آفرینش مجدد در حوزه شعر دست زده است. گویا ابوسعید در هنگام استخدام و خواندن این اشعار تیت مؤلف را نادیده می‌انگاشته است (۱۱) و «شاید نخستین کسی بوده باشد که به خصنت چند معنایی (یا به تعبیر ناقدان مدرن عصر ما: بی معنایی) شعر توجه کرده است و از سمبولیسم زبان با تمام ساحات گوناگونش آگاه بوده است.» (ابوسعید ابوالخیر، مقدمه مصحح، ص صد و نه)

ابوسعید چون به نیشابور آمد، برخلاف سنت منبریان «بر سر منبر بیت می‌گفت و تفسیر و اخبار نمی‌گفت» (ابوسعید ابوالخیر، ص ۶۹) دیری نگذشت که مریدان بسیار بر او گرد آمدند، تعداد این مریدان و مخاطبان او به خاطر همین بدعت وی چندان زیاد شد که هم مایه رشک و حسد صوفیان و فقیهان صاحب نفوذ شهر شد و هم مایه بیم و هراس صاحب منصبان و حکومتیان شهر. استفاده ابوسعید از شعر به خواندن آن بر سر منبر منحصر نبود؛ بلکه برای آنان که حرز و تعویذ از او می‌خواستند (ابوسعید ابوالخیر، ص ۲۷۵) شعر می‌نوشت و مخالفان خود را با شعر مجاب می‌کرد و قرآن را نیز با شعر تفسیر می‌نمود.

او چندان شیفته و شیدای شعر بود که «یک روز قوال پیش شیخ ما قدس الله روحه‌العزیز این بین می‌خواند.

اندر غزال خویش نهان خواهم گشتن
تا بر دو لب‌ت بوسه دهم چونش بخوانی
شیخ از قوال پرسید که این بیت کراست؟ گفت: عماره گفته است. شیخ برخاست و با جماعت صوفیان به زیارت خاک عماره شد» (ابوسعید ابوالخیر، ص ۲۶۷)
یا وقتی از او پرسیدند که در پیش جنازه تو کدام آیه قرآن خوانیم و بر سنگ قبرت کدام

آیه را بنویسیم گفت «آن کاری بزرگ است» و پیشنهاد می‌کند که در پس جنازه او یک رباعی و بر روی سنگ قبر وی قطعه‌ای از کثیر عزه، شاعر عاشق پیشه عرب، را بنویسند. (ابوسعید ابوالخیر، مقدمه مصحح، ص صدوده و صد و یازده؛ و صص ۷-۳۴۶).

دو نکته در باب شعر خوانی و تأویل ابوسعید از شعر گفتنی است: نخست این که مقدار زیادی از تأثیر فراوان بیت خواندن ابوسعید بر مخاطبان، به خاطر تأثیر جادویی کلام شفاهی است. جالب اینکه پیامبران نیز با مخاطبان خویش با کلام شفاهی برخورد می‌کردند. سخن شفاهی تأثیر بسزایی بر مخاطب دارد. این اصلی است که متأسفانه امروز در خوانش متون مورد غفلت واقع شده، حال آن که نیروی محرک ادبیات تا اندازه‌ای برگرفته از قدرت کلام ملفوظ است. افلاطون بر ضعف و ناتوانی زبان مکتوب تأکید می‌کند؛ «هر زبان مکتوب مستلزم آن است که دوباره به صورت ملفوظ در آید، زبان مکتوب قدرت از دست رفته‌اش را می‌طلبد. مکتوب کردن زبان، بیگانه شدن زبان با قدرتی است که آن را حیات می‌بخشد.» (بالمر، ص ۲۳۱).

نکته دیگری که در تأویل‌های شفاهی اشعار ابوسعید انعکاس دارد تخیل سرشار و قدرت ابداع و خلاقیت و ابتکار اوست.

نمونه‌های تأویل اشعار:

۱- زیباترین برخورد هنری و تأویلی که ابوسعید با شعر دارد در ضمن حکایتی است که در آن حسن مؤدب به دستور شیخ برای تهیه برگ و آذوقه درویشان به در خانقاه علی صندلی، سرسخت‌ترین منکر ابوسعید، به کرانه نیشابور می‌رود و پیغام شیخ را - مبنی بر تکفل و تهیه برگ درویشان - می‌گزارد، اما علی صندلی از سر طنازی و نکته‌گیری می‌گوید: «برو ای دوست! من کار دارم مهم‌تر از این. من چیزی به شما دهم تا شما دَجَلَمَکوزنید و کخ کخ کنید و این بیت برگوئید؛ بیت:

آراسته و مست به بازار آبی ای دوست نترسی که گرفتار آبی؟

من بازگشتم و با نزدیک شیخ آمدم و نخواستم که آن‌چه رفته بود با شیخ بگویم. گفتم می‌گوئید که در این وقت چیزی معلوم نیست تا پس از این چه بود. شیخ ماگفت خیانت نباید کرد! چنان که رفته است، ببايد گفت! من آنچه رفته بود حکایت گفتم، براستی. شیخ می‌گفت: دیگر بار

بباید شد و او را بگوی که آراسته به زینت دنیا، مست و مخمور دوستی دنیا، تترسی که فردا در بازار قیامت بر آن صراط باریک گرفتار آیی که خداوند می‌گوید: اهدنا الصراط المستقیم (۶/ یک). من بازگشتم و با نزدیک وی شدم و پیغام شیخ بدادم. او سردر پیش افکند و ساعتی اندیشه کرد. گفت: به نزدیک فلان نانا شو و صد درم سیم ازو بستان. شما که سرود را چنین تفسیر توانید کرد، من با شما هیچ چیز بر ندارم و کسی با شما بر نیاید و نگر به آموختگارم نگیری و پس ازین باز نیایی (ابوسعید ابوالخیر، صص ۱- ۲۷۰)

۲- پس از آن که انکار میان استاد امام و شیخ از میان می‌رود، روزی ابوالقاسم قشیری از در خانقاه شیخ عبور می‌کند و می‌بیند که شیخ را حالتی و جمع را وقت خوش است و قوال این بیت را می‌خواند:

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

انکاری از آن بیت به دل استاد امام در آمد و با دل خود گفت: اگر همه بیت‌ها را به وجهی تفسیر توان کرد و عذری توان نهاد، این بیت باری از آن جمله است که این را هیچ وجه نتوان نهاد و شیخ بر این بیت خوش گشته است. این انکار به دلش در آمد، اظهار نکرد و برفت» تا پس چند روز ابوسعید روی به استاد امام می‌کند و می‌گوید: «ای استاد!

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

به وجه استفهام، چنانکه سیاق سخن از راه معنی برین وجه بود که: خود عارت نیاید که از بهر بتی گبر شوی؟ و تا گبر نگردی بتی یار تو نتواند بود؟ چون استاد امام وجه تفسیر این بیت بشنید - با چنان خاطری و علمی که او را درین راه بود و او بسیاری درین تفکر کرده بود تا این را هیچ وجهی توان نهاد، هیچ چیز به خاطرش در نیامده بود - اقرار داد که سماع، شیخ را مباح است و مسلم» (ابوسعید ابوالخیر، صص ۷- ۷۶).

۳- وقتی ابوالقاسم قشیری با خود اندیشه می‌کند که از شیخ پیرسد که «شریعت چیست و طریقت چیست؟

فردا روز پگاه به مجلس شیخ می‌شود و پیش از طرح پرسش، شیخ می‌گوید: «ای کسی که می‌خواهی از شریعت و طریقت پرسی، بدانک ما جمله علوم شریعت و طریقت به یک بیت باز آورده‌ایم و آن بیت این است:

از دوست پیام آمد کاراسته کن کار اینک شریعت

مهر دل پیش آر و فضول از ره بردار اینک طریقت

امام‌الحرمین ابوالمعالی جوینی - قدس‌اله روحه - گفته است هر چه ما در کتاب‌ها خواندیم و نشتیم و تصنیف کردیم و بسیاری رنج به ما رسید، آن سلطان طریقت، شیخ بوسعید، درین یک بیت بیان کرده است. (ابوسعید ابوالخیر، صص ۸۰-۷۹)

گاهی ابوسعید با اندک دخل و تصرف در واژگان شعر، معنی آن را کاملاً دگرگون می‌کند؛ از جمله:

۱- وقتی قوال در پیش شیخ ما این بیت می‌خواند:

شمن گشتم نگاری را که دیدار پری دارد نبوت راهمی سازد نه کار سرسری دارد
شیخ ما گفت: چنین باید گفت: نبوت راهمی سازد نه کار سرسری دارد.

۲- و یک روز قوال پیش شیخ ما این بیت می‌خواند:

نه هم‌رهی تو مرا راه خویش گیر و برو تو را سلامت باد و مرا نگوئساری
شیخ ما گفت: چنین نباید گفت، چنین باید گفت:

تو را سلامت باد مرا سبک باری (ابوسعید ابوالخیر، ص ۳۳۰)

۱- وقتی در مجلس برای اینکه شخصی را که ابوسعید او را در ایام ریاضت در بیابان سوار شیر کرده بود، از گفتن باز دارد، بر فراز منبر این شعر را خطاب به او می‌خواند:

نشودستی هر آنچ در ویرانی بیندنگویند در آبادانی (ابوسعید ابوالخیر، صص ۸-۶۶)
یا وقتی ابو عبدالله با کویه در مجلس شیخ حاضر می‌شود «و آن سلطنت و اشراف او در خواطر» را می‌بیند. با خود اندیشه می‌کند که «چندین موقف به تجربه بایستادم و چندین مشایخ را دیدم و خدمت ایشان کردم سبب چیست که این همه برین مرد ظاهر می‌شود و بر ما هیچ ظاهر نمی‌شود. شیخ ما در حال روی به وی کرد و گفت: ای خواجه!

تو چنانی که ترا بخت چنان است و چنان من چنین‌ام که مرا بخت چنین است و چنین
وصلی‌الله علی محمد و آله اجمعین و دست به روی فرود آورد.» (ابوسعید ابوالخیر، ص ۸۴)
وقتی مرد جهودی که وکیل امام ابو محمد جوینی بود و به اصرار زیاد وی در برابر نیمه مال او ایمان نیاورده بود به‌طور اتفاقی وارد مجلس شیخ می‌شود و در پس ستونی پنهان می‌شود، شیخ او را به نزد خود می‌خواند و می‌گوید: بگو. آن جهود گفت: «چه گویم؟ شیخ گفت: بگوی! بیت:

من گبر بدم کنون مسلمان گشتم بد عهد بدم کنون بفرمان گشتم

آن جهود این سخن بگفت» (ابوسعید ابوالخیر، ۲-۱۳۱)

استخدام و تأویل اشعار ابوسعید چندان است که رساله‌ای مستقل طلب می‌کند به همین چند نمونه بسنده می‌کنیم.

۳- تأویل پدیده‌های عالم هستی

ابوسعید با پدیده‌های مختلف و متنوع جهان پیرامون خویش از انسان مقامر گرفته تا کعبه، بهشت و جهنم، گیاه بیابانی «کما» و مکان‌های مختلف، برخوردی متفاوت دارد. او به قولی در پی تفسیر و توضیح عالم و پدیده‌های آن نیست، بلکه در پی فهم و تأویل آن‌هاست. به کشف نمی‌اندیشد به آفرینش و آزادی از رهگذر تأویل توجه دارد؛ تأویلی که از اشتیاق او به معنی بخشیدن به جهان و ارائه تصویر تازه از پیرامون خود و جهان او سرچشمه می‌گیرد. او با دگرگون کردن رابطه خود با جهان و دیگر اجزای آن، به تعبیر میشل فوکو، خود را جانب نشانه‌ها قرار می‌دهد، نه در جانب معنایی که از قبل در آن قرار داده شده (احمدی، تأویل متن، آفرینش و آزادی ص ۱۹) و درک تازه او به خاطر قرار گرفتن خود و پدیده‌ها در افقی تازه و مطالعه آن‌ها در پرتو نوری متفاوت است.

ابوسعید با تأویل‌های مختلفی که از پدیده‌ها انجام می‌دهد به ما خاطرنشان می‌کند که تمامی شکل‌های ادراک شکل‌هایی از تأویل هستند و با این کنش (تأویل) به مکالمه خاموش با پدیده‌ها می‌پردازد و از رهگذر این فعالیت ذهنی، معنای باطنی پدیده‌ها را - که در پس معنای ظاهری پنهان است - کشف می‌کند. او همچنین با تأویل پدیده‌های هستی، تازگی و بویایی و حرکت را در جهان تضمین می‌کند و غنای معنوی‌ای به جهان و پدیده می‌بخشد که انسان را سرمست می‌کند.

تأویل‌های ابوسعید را در این حوزه به چند دسته تقسیم می‌کنیم:

۱- برخورد او با انسان‌ها:

۱- وقتی شیخ در حمام بود. درویشی که قائم وی بود و «شوخ بر بازوی شیخ جمع می‌کرد»، از او پرسید که جوانمردی چیست؟ گفت: «آنک شوخ مرد پیش روی او نیاری.»

(ابوسعید ابوالخیر، ص ۲۶۸).

۲- وقتی معرفان از مریدان شیخ پرسیدند شیخ را چه لقب گوئیم. شیخ آن فروماندگی درویشان بدید، گفت: «در روید و آواز دهید که هیچ کس بن هیچ کس را راه دهید» (ابوسعید ابوالخیر، ص ۲۶۵)

۳- روزی بر زفان استاد امام برفت که بیش از آن نیست که بوسعید حق را سبحانه و تعالی دوست می‌دارد و حق سبحانه تعالی ما را دوست می‌دارد؛ فرق چندین است که در این راه ما پیلی ایم، بوسعید پشه‌ای. این خبر به شیخ ما آوردند. شیخ آن کس را گفت: برو به نزدیک استاد شو، بگو آن پشه هم تویی ما هیچ چیز نیستیم. (ابوسعید ابوالخیر، ص ۲۳۶).

۴- روزی ابوسعید با مریدان سوار بر اسب به بازار نیشابور می‌شد که «جمعی ورنایان می‌آمدند برهنه. هر یکی ازارپای چرمین پوشیده و یکی را برگردن گرفته می‌آوردند چون پیش شیخ رسیدند، شیخ پرسید که این کیست؟ گفتند: امیر مقامران است. شیخ او را گفت که این امیری به چه یافتی؟ گفت: ای شیخ! به راست باختن و پاک باختن. شیخ نعره‌ای بزد و گفت: راست باز و پاک باز و امیر باش.» (ابوسعید ابوالخیر، ص ۲۱۶).

۲- برخورد او با عناصر دینی

۱- شیخ ما گفت: «هر کجا پنداشت تست دوزخ است و هر کجا تو نیستی بهشت است.»

(ابوسعید ابوالخیر، ص ۲۱۶)

۲- وقتی ابراهیم ینال برادر سلطان طغرل به خدمت شیخ آمد. او را به خدمت خویش فرمود، درویش را انکاری خاص است. شیخ گفت: «کعبه را قبله همه مسلمانان گردانیده‌اند تا خلق او را سجود می‌کنند و کعبه خود در میان نه و ما را حرمت، قبله خلق گردانیده است تا ما را حرمت می‌دارند و ما در میان نه» (ابوسعید ابوالخیر، ص ۲۳۴).

۳- برخورد او با پدیده‌های طبیعی و غیر طبیعی

«یک روز شیخ ما با جمعی صوفیان به در آسیایی رسید، اسب باز داشت و یک ساعتی توقف کرد. پس می‌گفت: می‌دانید که این آسیا چه می‌گوید؟ می‌گوید تصوف این است که من در آنم، درشت می‌ستانی و نرم باز می‌دهی و گرد خود طواف می‌کنی، سفر در خود می‌کنی، تا

هر چه نباید از خود دور کنی، نه در عالم تا زمین به زیر پای بازگذاری» (ابوسعید ابوالخیر، ۲۷۴).

وقتی شیخ با جمعی از مریدان «در نیشابور به محله‌ای می‌گذشت. کناسان چاه مبرز پاک می‌کردند.» و نجاست را به گودال می‌ریختند. صوفیان بینی می‌گیرند و می‌گریزند: شیخ ایشان را می‌گوید «این نجاست به زبان حال با ما سخنی می‌گوید. می‌گوید «ما آن طعام‌های بالذتیم و خوشبوی که شما سیم و زر بر ما می‌فشانیدید و جان‌ها از بهر ما نثار می‌کردید و هر سختی و مشقت که از آن حکایت نتوان کرد در راه بدست آوردن ما تحمل می‌کردید. به یک شب که با شما صحبت داشتیم به رنگ شما شدیم از ما به چه سبب می‌گریزید و بینی فرا می‌گیرید که ما رنگ و بوی درون شما ایم.» (ابوسعید ابوالخیر، صص ۶-۲۶۵)

وقتی شیخ به الحاح خواجه‌ای در نیشابور به سرای او می‌شود در خانه او «ستونی بود بزرگ و بسیار چوبها سر بر وی نهاده در خانه او، چنانکه بیشتر این عمارت را بار برین ستون بود.» چون شیخ را چشم بر آن ستون افتاد گفت «لاستوائتک حملت ما حملت» چون این کلمه بر زفان شیخ برفت آن خواجه گفت: «آری ای شیخ! مرا چندین خرج افتاده است برین ستون و چندین گردون بیرده‌ایم و مشقت‌ها تحمل کرده تا این ستون اینجا آورده‌ایم و در همه شهر ما چنین ستونی نیست.» شیخ ما گفت: سبحان الله! ما کجاییم این مرد کجاست. هم بر پای از آنجا آمدند. (ابوسعید ابوالخیر، ۲۳۸).

وقتی، شیخ می‌گوید مرد به یک قدم به خدا می‌رسد. از او می‌پرسند که چگونه؟ گفت: «میان بنده و حق یک قدم است و آن، آن است که یک قدم از خود بیرون نهی تا به حق رسی در جمله می‌نواپی در میانه» چون شیخ این سخن بگفت بر در خانقاه طوافی آواز می‌داد که: «کما و همه نعمتی!» شیخ گفت از آن مرد غافل بشنوی و کاربندی، کم آید و هم شما یید.» (ابوسعید ابوالخیر، ۲-۶۱)

۴- برخورد او با مکانها

چون شیخ ما قدس الله روحه العزیز به ولایت نسا رسید بر کنار شهر دیهی است که آن را اندرمان خوانند، خواست که آنجا منزل کند، پرسید که «این دیه را چه گویند؟» گفتند: اندرمان. شیخ ما گفت «اندر نرویم تا اندر نمایم.» (ابوسعید ابوالخیر، ص ۳۹)

وقتی به دیهی می‌رسد و می‌پرسد «که این دیه را چه گویند؟ گفتند: شامینه. شیخ گفت این دیه را شاه میهنه باید خواند.» (ابوسعید ابوالخیر، ۳۸)

وقتی شیخ با جمع بود به دیهی رسیدند، خواستند منزل کنند از نام ده پرسیدند. گفتند: در بند. شیخ گفت بند نباید، به دیهی دیگر رسیدند. شیخ گفت این دیه را چه گویند؟ گفتند: خدشاد. شیخ ما گفت خدشاد باید، شاد باید بود. آنجا منزل کردند. (ابوسعید ابوالخیر، ص ۱۴۵).

... در نیشابور به دیهی رسیدند شیخ ما پرسید که «این دیه را چه گویند؟» گفتند در دوست. شیخ ما آنجا فرود آمد و آن روز آنجا مقام کرد. دیگر روز جمع مریدان گفتند ای شیخ! برویم. شیخ گفت: بسیار قدم باید زدن تا مرد به در دوست رسد، چون ما اینجا رسیدیم کجا رویم؟ (ابوسعید ابوالخیر، ص ۱۹۳).

۵- تأویل اصطلاحات صوفیانه

گفتمان صوفیه در برگیرنده اصطلاحات و واژگان خاصی است که وضع این اصطلاحات به اهتمام صوفیان، به منزله کوششی است برای اجتناب از سوء تفاهمی که زبان تجربه عرفانی - لامحاله - میان ایشان و غیر ایشان به وجود می‌آورد. صوفیان به جای آنکه بکوشند تا زبان خود را در سطح فهم همه کس فرود آورند، ترجیح داده‌اند که با پوشاندن اندیشه‌های خود در لفاظی الفاظ خاص، راز آشنایان خود را از گزند هرگونه پیش‌آمد ناگواری در امان نگه دارند.» (نویا، ص ۱۶۰)

پویایی و تازه بودن گفتمان صوفیه در زبان اصطلاحی آن‌ها منوط به تجربه‌های تازه و نو و شخصی صوفیان است. ابوسعید به جهت داشتن تجربه‌های عرفانی نو توانست در این گفتمان کهنه و دست‌سوده حیاتی تازه بدمد.

این گفتمان و اصطلاحات که به خاطر استفاده‌های بی‌مورد و ضرب‌سکه‌های کلامی فاقد پشتوانه تجربه روحانی، تأثیر جادویی خود را از دست داده بود و از «حال» در آمده و به «قال» مبدل شده بود، به سبب تجربه‌های روحانی متعدد در مقامات و حالات مختلف، و قدرت تأویل‌گری ابوسعید حال و هوایی تازه‌ای پیدا می‌کند و ابوسعید این گفتمان رو به مرگ و تهی را بدل به «تپانچه‌های پری» (بارت، ص ۸) می‌کند که هنوز پس از ده قرن چون شلیک می‌شود مخاطب را نقش زمین می‌کند. و این اصطلاحات هنوز دلنشین و پویاست؛ که در این

جا برای پرهیز از اطناب و اطالة کلام به نقل تعاریف متعدد و متکثری که در باره اصطلاح «تصوف» در کتاب اسرارالتوحید آمده بسنده می‌کنیم:

۱- التصوف اسم واقع فاذا تم هو الله. گفت: درویشی نامی است واقع چون تمام شد و به غایت رسید آن جا خود جز از خدای چیزی نماند (ابوسعید ابو الخیر، ص ۲۸۶).

۲- گفت صوفی آن است که آنچه کند پسند حق کند تا هر چه حق کند او بپسندد. (ابوسعید ابو الخیر، ص ۲۹۰)

۳- گفت: التصوف الصبر تحت الامر و النهی و الرضا و التسليم فی مجاری الاقدار. (ابوسعید ابو الخیر، ص ۲۹۲).

۴- التصوف ارادة الحق فی الخلق بلاخلق. (ابوسعید ابو الخیر، ص ۲۹۴)

۵- التصوف ترك التكلف. و هیچ تکلف ترا بیش از تو نیست و چون به خویشتن مشغول شدی از و باز ماندی. (ابوسعید ابو الخیر، ص ۲۹۶).

۶- تصوف دو چیز است: یکسو نگرستن و یکسان زیستن. (ابوسعید ابو الخیر، صص ۲۹۶

- ۲۸۰)

۷- التصوف بالتلقين كالبناء على السرجين. (ابوسعید ابو الخیر، ص ۲۹۷)

۸- كان التصوف المأ فصار قلماً. (ابوسعید ابو الخیر، ص ۲۹۹)

۹- التصوف هو الخلق من زاد عليك بالخلق زاد عليك بالتصوف. (ابوسعید ابو الخیر، ص ۲۵۷)

۱۰- تصوف دل از غیر و جز نگاه داشتن است و غیر و جز نیست.

(ابوسعید ابو الخیر، ص ۲۴۴)

۱۱- شیخ ما را پرسیدند که صوفی چیست؟ گفت: آنچه در سرداری بنهی و آنچه در کف

داری بدهی و از آنچه بر تو آید نهی. (ابوسعید ابو الخیر، ص ۲۸۵)

۱۲- شیخ ما گفت روزی در میان سخن که: این تصوف عزت است در ذل، توانگری است

در درویشی، خداوندی است در بندگی، سیری است در گرسنگی، پوشیدگی است در برهنگی، آزادگی است در بندگی، زندگانی است در مرگ، شیرینی است در تلخی. (ابوسعید ابو الخیر، صص ۲۸۹-۹۰).

۱۳- كان التصوف حالا فصار قالا ثم ذهب الحال و القال و بقى الاحتيال. (ابوسعید

ابو الخیر، ص ۲۶۱).

اگر در همین تعاریف و برداشتهای ابوسعید از اصطلاح تصوف تأمل کنیم آن‌گاه در خواهیم یافت که «تجربه صوفیانه، سلسله‌ای متوالی از مقامات است» و هر مقامی را آغازی است و نهایی و میان ایشان (مقامات) احوالی است متفاوت، و هر مقامی را علمی است و هر حالی را اشارتی است و با علم هر مقامی اثبات و نفی است و چون مقامات مختلف باشد و هر مقام را بدو و نهایت، احوال مختلف باشد. پس هر چه به یک محل ثابت شود به دیگر محل نفی شود و آنچه به این محل نفی شود دیگر محل ثابت شود» (نویا، ص ۱۵) و این تنوع و تکثر در تعاریف، محصول تجربه‌های متوالی شیخ در مقامات و حالات مختلف است و همچنین مبین پیدایش زبان عرفانی نیز هم.

فرجام سخن

اشارت رفت که ابوسعید به خاطر داشتن ذهنی دیالکتیکی، نه تنها در هنگام برخورد با پدیده‌ها و آثار متفعل نیست بلکه آن‌ها را در افقی و پرتوی تازه و متفاوت قرار می‌دهد و از این رهگذر به فهم نوینی دست می‌یابد. او با تعامل دیالکتیکی‌ای که با پدیده و آثار دارد به درک و فهم متفاوتی از آن‌ها نایل می‌شود و حتی در بسیاری از موارد به آفرینش تازه‌ای. ابوسعید، اثر یا پدیده را با تأویل خویش از گذشته خود جدا می‌کند و به دوره خویش پیوند می‌زند.

او با درکی که از «وقت» - یا به تعبیر خود وی «طعم وقت» - دارد و با اعتقاد به این‌که «دی شد و فردا کو؟»، روز امروز است و الوقت سیف قاطع» (ابوسعید ابوالخیر، ص ۲۸۵) از وقت - که «در حوزه مالکیت صوفی است» - به بهترین وجه استفاده می‌کند تا از بستگی به گشایش و از قبض به بسط برسد. (ابوسعید ابوالخیر، مقدمه مصحح، ص نود و سه) علاوه بر این آموزه ارزشمند درک وقت - که تأویل‌های وی را با آن نسبتی شگرف است - ره آورد دیگر قدرت شگفت تأویل‌گری ابوسعید، باور به نوعی نسبت است؛ هم در اعتقادات دینی و هم در سلوک اجتماعی.

منشأ روحیه تساهل و تسامحی که در ابوسعید وجود دارد و او را نقطه مقابل بسیاری از فقیهان و شریعتمداران و حتی صوفیان قرار می‌دهد همین قدرت تأویل‌گری اوست. او بر خلاف احمد جام ژنده پیل (۴۴۱ - ۵۳۶) «با ارباب همه دیانات با دوستی و تساهل می‌زیست

و همهٔ بندگان را به دیدهٔ انسانی و برابری می‌دید.» در حالی که «شیخ ژنده‌پیل از آن‌هایی است که حسب حالشان در گذشته و اکنون این است:

افسوس که قدرتی ندارم تا خشک دهریان در آرم

نه دهریان که باید گفت: «دیگران» یعنی هر کس مثل ما فکر نکند.» (ابوسعید ابوالخیر، مقدمهٔ مصحح، صص پنجاه و شش و پنجاه و هفت).

«او رفتار نجیبانه‌ای با همهٔ مردم از هر فرقه و دین و مذهب و گروهی داشته است. وقتی به کلیسای ترسایان رفت و آنان تحت تأثیر معنویت او قرار گرفتند، چون بیرون می‌آمد، جمعی از مریدان به او گفتند که اگر شیخ اشارت می‌کرد همه زنارها می‌گشودند (یعنی مسلمان می‌شدند) ابوسعید می‌گوید، ماشان ورنیسته بودیم که ماشان بگشاییم» (ابوسعید ابوالخیر، صص ۲۱۰) یا آنجا که جمعی میخواره و مست را بر مزار مشایخ - در مکانی که حرمتش بر همگان واجب است - به فسق و فجور مشغول دید و همراهان او می‌خواستند تا آن جماعت را «برنجاند و بزنند. شیخ اجازت نداد. چون فرا نزدیک ایشان رسید. گفت: خدا همچنین که درین جهان خوشدل‌تان می‌دارد در آن جهان خوشدل‌تان دارد» آن جملهٔ جماعت برخاستند و در پای اسب شیخ افتادند و خمرها بریختند و سازها بشکستند و توبه کردند و از نیک مردان گشتند.» (ابوسعید ابوالخیر، مقدمهٔ مصحح صص هشتاد و دو و سه)

و اسلام آوردن افراد زیادی بر دست وی به خاطر نگاه متفاوت وی به اسلام است. چه اسلام از دیدگاه او «از مال و جان بری و بیزار» شدن است نه لالای منافقین» یعنی لا اله الا الله گفتن صرف. (ابوسعید ابوالخیر، مقدمهٔ مصحح، صص هشتاد و چهار و صص ۱۳۱)

آزادی طلبی او - که به نفی خودخواهی و نفس پرستی و اخلاص می‌انجامد - و همچنین اینکه ابوسعید «هرگز خویشتن را «من» «ما» نگفته است و هر کجا ذکر خویش کرده است گفته است: «ایشان» (ابوسعید ابوالخیر، صص ۱۷) و همچنین ملامتی بودن وی، از دلایل عمدهٔ آن بر خورداری ابوسعید از روحیهٔ تأویل است که این امر در تنوع مخاطبان وی - که از هر نوع و طبقه‌ای بودند - و همچنین در عنایتی که او نسبت به افراد رانده و بد نام اجتماع داشته نیز منعکس است (ابوسعید ابوالخیر، مقدمهٔ مصحح).

توضیحات

- ۱- خود کدامین خوش که او ناخوش نشد
غیر آواز عزیزان در صدور
یا کدامین سقف کان مفرش نشد
که بود از عکس ماهشان نفخ صور
نیستی کاین هست همامان هست از اوست.
- (مولوی، ۱/۴-۲۰۸۲)
- ۲- شفیع کدکنی این کتاب را از شاهکارهای نثر فارسی می‌خواند. / ک. ابوسعید ابوالخیر، مقدمه مصحح، ص صد و شصت و سه.
- ۳- در تذکرة الاولیاء عطار آمده: «اولیاء را چون در عیش انس اندازند، گویی با ایشان خطاب می‌کنند در بهشت به زبان نور و چون در عیش هیبت اندازند، گویی با ایشان خطاب می‌کنند به زبان نور و چون در عیش هیبت اندازند، گویی با ایشان خطاب می‌کنند در دوزخ با زبان نار» (عطار، ص ۱۵۴). به نقل از: احمدی، چهارگزارش، ص ۱۱۷.
- ۴- همچنین به ترجمه نگارنده (حبیب‌الله عباسی) از آن کتاب، ص ۲۲۳ مراجعه کنید.
- ۵- در لسان العرب ذیل ریشه اول آمده: اتأویل هو تفعیل من اول یؤول تأویلا و ثلاثیه آل یؤول ای رجع و عاد.
- ۶- برای آگاهی بیشتر در باب تأویل به منابع زیر مراجعه کنید:
الذهبی، التفسیر و المفسرون، دو جلد؛ حامد ابوزید، فلسفة التأویل دراسة فی تأویل القرآن عند محی‌الدین بن عربی؛ نوپا، تفسیر قرآنی و زبان عرفانی؛ مجتهد شبستری، هرمنوتیک و کتاب و سنت؛ پورنامداریان، رمز و داستانه‌های رمزی در ادب فارسی؛
و برای تعاریف و رویکرد فرنگیان در این باره، به منابع زیر مراجعه کنید:
احمدی، ساختار و تأویل متن؛ احمدی، تأویل متن، آفرینش و آزادی؛ هوی، علم هرمنوتیک و حلقه انتقادی؛ ریخته‌گران، هرمنوتیک، اصول، معانی و تفسیر؛ احمدی و دیگران، هرمنوتیک مدرن؛ حقیقی، سرگشتگی نشانه‌ها، صص ۲۵۰-۱۵۸؛ ریکور، زندگی در دنیای متن؛ احمدی، حقیقت و زیبایی؛ سلان، راهنمای نظریه ادبی معاصر؛ ایگلتون، پیش درآمدی بر نظریه ادبی؛ فتوحی، نقد خیال.
- ۷- به آیه ۳۳ فرقان مراجعه کنید: ولایاتونک بمثل‌الآن جناتک بالحق و احسن تفسیرا.
- ۸- آیه ۷۸ کهف: سَأَتَّبِعُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا - که در معنی «توضیح» آمده - و آیه ۳۵ اسراء: وَزِنُوا بِالْقِسَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا - که در معنی «تخمین» آمده - و آیه ۱۰۰ سروره یوسف: يَا آتَتْ

هذا تأويلٌ رُوِيَ مِنْ قَبْلِ - در معنی « بیان و تعبیر » آمده است.

۹- آیه ۷ سورة آل عمران است: هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ.

۱۰- درباره قدیمی ترین تجربه های شعر عرفانی، ر.ک: شفیع کدکنی، « نخستین تجربه شعر عرفانی در زبان فارسی ».

۱۱- در باب نیت مؤلف در علم تأویل یا هرمنوتیک - که از قرن نوزدهم توسط شلایر مایر و دینتای آلمانی از انحصار کتاب مقدس بیرون آمد و در آن به روی کلیه علوم گشاده شد - تأویل در نزد آن ها بر این باور استوار است که متن به هر دو معنایی دارد؛ خواه آن را بشناسیم یا نشناسیم. برخی مانند «هرش» و هرمنوتیک های سنتی، برای متن معنای نهایی و اصیل قائل اند و نیت مؤلف را می جویند، اما برخی مانند هیدگر و گادامر و ریکور اساساً به معنای نهایی و اصیل و نیت مؤلف بی باورند. گادامر می نویسد: « معنای متن همواره فراتر از معنایی است که مؤلف آن در سر دارد، فهم فعالیتی تولیدی است نه باز تولیدی ». در خصوص دیدگاه های مختلف در باره نیت مؤلف، ر.ک: احمدی، ساختار و تأویل متن.

منابع و مآخذ:

ابوسعید ابوالخیر. اسرار التوحید. تصحیح محمد رضا شفیع کدکنی. تهران: آگاه، ۱۳۶۶.

احمدی بابک. تأویل متن، آفرینش و آزادی. تهران: مرکز، ۱۳۷۷.

احمدی بابک. چهارگزارش. تهران: مرکز، ۱۳۷۶.

احمدی، بابک. حقیقت و زیبایی. تهران: مرکز، ۱۳۷۶.

احمدی، بابک. ساختار و تأویل متن. تهران: مرکز، ۱۳۷۲.

احمدی، بابک و دیگران (مترجمان). هرمنوتیک مدرن. تهران: مرکز، ۱۳۷۷.

أدونیس. المصوفیه و السورثالیه. بیروت: دارالساقی، ۱۹۹۲.

أدونیس. صوفیه و سورثالیسم. ترجمه حبیب الله عباسی. تهران، ۱۳۸۰.

الذهبی، محمد حسین. التفسیر و المفسرون. قاهره: بی نا، ۱۳۸۰.

ایگلتون، تری. پیش در آمدی بر نظریه ادبی. ترجمه عباس مخبر. تهران: مرکز، ۱۳۶۸.

بارت، رولان. درجه صفر نوشتار. ترجمه شیرین دخت دقیقیان. تهران: هرمس، ۱۳۷۹.

پالمر، ر.ج. علم هرمنوتیک. ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی. تهران: هرمس، ۱۳۷۷.

- پور نامداریان، تقی. رمز و داستانه‌های رمزی در ادب فارسی. تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- حامدبوزید، نصر. فلسفة التأویل دراسة فی تأویل القرآن عند محی‌الدین بن عربی. بیروت: المركز الثقافی العربی، ۱۹۹۸.
- حقیقی، مانی. سرگشتگی نشانه‌ها. تهران: مرکز، ۱۳۷۴.
- ریخته‌گران، محمد رضا. هرمونوتیک، اصول، معانی و تفسیر. تهران: کنگره، ۱۳۷۸.
- ریکوری، پل. زندگی در دنیای متن. ترجمه بابک احمدی. تهران: مرکز، ۱۳۷۳.
- سلدن، رامان. راهنمای نظریه ادبی معاصر. ترجمه عباس مخبر. تهران: طرح نو، ۱۳۷۲.
- شفیعی کدکنی، محمد رضا. آنسوی حروف و صوت؛ گزیده اسرار التوحید. تهران: سخن و آگاه، ۱۳۷۷.
- شفیعی کدکنی، محمد رضا. «نخستین تجربه شعر عرفانی در زبان فارسی». درخت معرفت (جشن نامه دکتر زرین کوب. به کوشش علی اصغر محمد خانی. تهران: ۱۳۷۶.
- عطاری‌نیشابوری، فریدالدین محمد. تذکرة الاولیاء. تصحیح محمد استعلامی. تهران: زوآر، ۱۳۶۶.
- عین‌القضات همدانی. نامه‌های عین‌القضات همدانی. تصحیح منزوی و عسیران. تهران: منوچهری، ۱۳۶۲.
- فتوحی، محمود. نقد خیال. تهران: روزگار، ۱۳۷۹.
- قبادیانی، ناصر خسرو. جامع‌الحکمتین. تصحیح هنری کرین و محمد معین. تهران: بی‌نا، ۱۳۶۳.
- مجتهد شستری، محمد. هرمونوتیک و کتاب و سنت. تهران: طرح نو، ۱۳۷۵.
- مولوی، جلال‌الدین، محمد. مثنوی معنوی. به کوشش عبدالکریم سروش. تهران: علمی فرهنگی، ۱۳۷۹.
- نویا، پل. تفسیر قرآنی و زبان عرفانی. ترجمه اسماعیل سعادت. تهران: نشر دانشگاهی، ۱۳۷۳.
- هوی، دیوید کزنز. علم هرمونوتیک و حلقه انتقادی. ترجمه مراد فرهاد پور. تهران: گیل، ۱۳۷۱.