

جاویدان خرد، شماره ۳۳، بهار و تابستان ۱۳۹۷، صفحات ۵-۲۵

## تأملی در باب نظرگاه عارفان خراسان و الزامات هستی‌شناسانه آن با تکیه بر میراث عرفانی بایزید بسطامی و ابوالحسن خرقانی

مجتبی اعتمادی‌نیا\*

چکیده

تأمل دقیق و عمیق در میراث برجای مانده از عارفان خراسان، حکایت از آن دارد که این میراث عرفانی را می‌توان مصداقی از تفکر شاعرانه و فراخوان وجود برای مأوا گزیدن در مأمن زبان به شمار آورد؛ تفکری که در آن، موجودات زیر سایه قاب‌بندی‌های ذهن فاعل شناسا قرار ندارند و لاجرم عرصه گشوده و مسطحی را مهیا می‌سازند که در آن، دیدار وجود صورت می‌بندد و موجودات چنانکه بایسته است ارج نهاده می‌شوند. شاعرانگی، بکارت زبانی، برآسودگی از مفهوم اندیشی‌های متافیزیکی و آن‌سویاوری، مهم‌ترین ویژگی‌های این شیوه تفکر به شمار می‌روند. از منظر عارفان خراسان، هستی و همه شئون و اطوار آن صرفاً مُلک طلق خداوند و بلکه با او هم‌هویت است. از این رو، عارف خراسانی به جای التفات به هستی، به حقیقت هستی که ذات خداوند است رو می‌آورد. هستی نزد عارف خراسانی به جای آنکه در پرتو تفکر بازنمودی به مثابه یک معقول ثانی فلسفی محل توجه نظری واقع شود، به مثابه روشنای حضوری فراگیر که وقوع همه اشیاء از او مایه می‌گیرد، متعلق تجربه عارف قرار می‌گیرد.

**واژگان کلیدی:** عرفان حوزه خراسان، هستی‌شناسی، تفکر شاعرانه، آن‌سویاوری.

---

\* استاد گروه معارف دانشگاه فرهنگیان. رایانامه: etemadinia@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۱/۱۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۸/۱۷

## ۱. مقدمه

حوزه عرفان خراسان شامل مجموعه‌ای از عارفان ایرانی است که عموماً از قرن دوم تا قرن نهم هجری قمری در محدوده جغرافیایی خراسان بزرگ می‌زیسته‌اند. این محدوده جغرافیایی شهرها و روستاهایی چون مرو، بلخ، نساء، نیشابور، توس، هرات، ترمذ، سمرقند، بخارا، اسفراین، بسطام، خرقان و دامغان را در برداشته است. نگارنده در باب علت انتساب عارفان محل بحث در این نوشتار به حوزه عرفان خراسان، عمدتاً خاستگاه جغرافیایی آنها را مد نظر داشته است. اگرچه این خاستگاه جغرافیایی کم و بیش نظرگاه متفاوتی را در قیاس با عارفان منتسب به مکتب بغداد و نیز متعاطیان عرفان نظری به بار نشانده است، اما این طبقه‌بندی و نیز ملاک‌های ناظر به آن در مواردی می‌تواند محل مناقشه واقع شود چنانکه برخی در اتقان این رده‌بندی و ملاک‌های آن تردیدهایی روا داشته‌اند<sup>۱</sup> اما نگارنده بی‌آنکه قصد ورود به این مناقشات تاریخ عرفان اسلامی را داشته باشد، تنها به منظور اشاره به خاستگاه جغرافیایی عارفان مذکور از اصطلاح «عارفان خراسانی» و نظایر آن بهره‌جسته است و غالباً با به کارگیری عبارت «حوزه عرفان خراسان» (به جای مکتب عرفان خراسان) تا حدودی از ورود به مناقشات پیش‌گفته اجتناب ورزیده است.

چنانکه عنوان فرعی این نوشتار نشان می‌دهد، در بررسی مبانی اندیشگی عرفان حوزه خراسان، بررسی‌های این مقاله صرفاً معطوف به آثار و سخنان برجای مانده از دو تن از طلایه‌داران این حوزه عرفانی؛ یعنی بایزید بسطامی و ابوالحسن خرقانی است. درباره بایزید بسطامی تاکنون اثر مستقل و مکتوبی از او گزارش نشده و آنچه از او بر جای مانده، نقل قول‌هایی است که عمدتاً از سوی خویشاوندان او نظیر ابوموسی خادم و ابوموسی دبیلی (به ترتیب برادرزاده و خواهرزاده او) و نیز برخی از کسانی که به ملاقات او آمده‌اند روایت شده است (در این باره نک: لاجوردی، ۱۳۶۷: ۳۱۴). در این میان، مهم‌ترین منبع کهن بر جای مانده درباره زندگی و اقوال بایزید، کتابی موسوم به *کتاب النور من کلمات ابی طیفور* است که توسط ابوالفضل محمدبن علی سهلگی در قرن پنجم جمع‌آوری شده است. این اثر که نخستین بار توسط عبدالرحمن بدوی در کتابی با عنوان *شطحات الصوفیه* انتشار یافته، بعدها توسط محمدرضا شفیعی کدکنی با نام *دفتر روشنائی؛ از میراث عرفانی بایزید بسطامی* به فارسی برگردانده شده<sup>۲</sup> و منبع اصلی ما در نقل سخنان بایزید، این اثر همراه با متن عربی آن و نیز کتاب *دستورالجمهور*<sup>۳</sup> و گزارش عطار درباره زندگی و آراء وی است. در استناد به سخنان ابوالحسن خرقانی نیز عمده‌ترین منبع مورد استفاده ما که تا امروز

جامع‌ترین منبعِ دربردارنده سخنان برجای مانده از خرقانی است، مجموعه گردآوری شده توسط محمدرضا شفیعی کدکنی با عنوان نوشته بر دریا؛ از میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی است. این اثر خود در بردارنده پنج متن کهن در باب زندگی، مناقب و سخنان خرقانی است؛ دو روایت کاملاً متفاوت از تذکرةالاولیاء، رساله‌ای با عنوان ذکر قطب‌السالکین، منتخب نورالعلوم،<sup>۴</sup> مجموعه‌ای شامل ۳۴ متن که در بردارنده مطالب پراکنده‌ای است که به زبان فارسی و عربی تا قرن نهم درباره خرقانی نگاشته شده و رساله‌ای از نجم رازی درباره یکی از شطحیات بحث‌برانگیز خرقانی.

در بحث از میراث عرفانی عارفان محل بحث، ذکر این نکته نیز ضروری است که اصل سخنان بایزید بسطامی و ابوالحسن خرقانی که احتمالاً به زبان فارسی قومسی (قومشی) یا بسطامی بوده است، امروزه در دسترس نیست و مثلاً کتاب النور سهلگی به مثابه اصلی‌ترین منبع گفته‌های بایزید، برگردانی عربی از سخنان وی است. درباره ابوالحسن خرقانی نیز در متون برجای مانده از وی، تنها موارد اندکی از عبارات منطبق با زبان کهن ناحیه قومس به چشم می‌خورد که این خود حکایت از آن دارد که تغییرات گسترده‌ای در سخنان وی صورت پذیرفته تا آنها را با زبان معیار منطبق سازد. زبان قومسی تفاوت‌های واژگانی و نحوی قابل توجهی با زبان فارسی امروزی و نیز فارسی متداول در دوران حیات بایزید بسطامی و ابوالحسن خرقانی داشته است (در این باره نک: شفیعی کدکنی، ۱۳۸۳).

و بالاخره آنکه نگارنده در استناد به سخنان عارفان محل بحث، به دلیل شباهت‌های عمیق مضمونی و مشابهت‌های سبکی و ادبی و نیز تعلق خاطر عمیق این دو شخصیت نسبت به یکدیگر (در این باره نک: سهلگی، ۱۳۸۸: ۳۶۳؛ خرقانی، ۱۳۸۸: ۱۳۵-۱۳۲) آن دو را به مثابه یک کُل منسجم مدنظر آورده و مواجهه‌ای یکسان با آنها ملحوظ داشته است، حال آنکه از منظر یک بررسی مقایسه‌ای، پاره‌ای از وجوه تمایز نیز در این میان قابل تشخیص است که البته در دستور کار نوشتار حاضر قرار نداشته است. از این رو، در بسیاری از نقل‌قول‌ها، سخنان بایزید بسطامی و ابوالحسن خرقانی به صراحت از یکدیگر تفکیک نشده‌اند و به نحوی از آنها بهره‌برداری شده که گویی همه این سخنان از گوینده‌ای واحد صادر شده است.

## ۲. نگاهی اجمالی به خطوط کلی نظرگاه عارفان خراسان

بررسی میراث برجای مانده از عارفان خراسانی<sup>۵</sup> در وهله نخست نشان می‌دهد که ما ظاهراً با یک ساختار فکری و آن هم از نوع منتظم و دقیق آن روبرو نیستیم و این وضعیت با نظر

به پیشینه فکری و تربیتی عارفان محل بحث که با نوعی محرومیت (شاید خودخواسته!) از تعلیمات رسمی و تربیت فلسفی همراه بوده، امری دور از انتظار به نظر نمی‌رسد، چه آنکه بایزید بسطامی و ابوالحسن خرقانی به تعبیر دقیق سه‌روردی، در زمره حکمای «عدیم‌البحث» و در عین حال «متوغل در تاله» به شمار می‌روند (سه‌روردی، ۱۳۸۸، ۲: ۱۲). اما تأمل دقیق‌تر و عمیق‌تر در این میراث عرفانی حکایت‌گر ساختار و مبانی اندیشگی مشخص و ثابتی است که با کمی دقت می‌توان آن را در پس تعابیر شاعرانه و شطح‌آمیز بر جای مانده از عارفان خراسانی شناسایی نمود. در این میان، چنانچه تفکر را به معنای هایدگری آن، فراخوان وجود برای ماوا گزیدن در مامن زبان بدانیم (در این باره نک: Heidegger, 1971:122) بسیاری از سخنان برجای مانده از عارفان خراسانی را می‌توان مصداق تفکر دانست؛ تفکری که در آن، موجودات زیر سایه قاب‌بندی‌های ذهن فاعل شناسا قرار ندارند و لاجرم عرصه گشوده و مسطحی را مهیا می‌سازند که در آن، دیدار وجود صورت می‌بندد و موجودات چنانکه بایسته است ارج نهاده می‌شوند.

به زعم ما، میراث بر جای مانده از عارفان خراسانی در عین حال که به نحوی فلسفی و با رویکردی متأملانه به هیچ‌یک از این موضوعات نمی‌اندیشد اما در حقیقت، بستری هموار برای نضج چنین نگرشی در قبال موجودات فراهم می‌آورد و از این حیث، مبانی بسط تفکری غیرمتافیزیکی و شاعرانه و قابلیت گشودن راهی ناپیموده رو به سوی حقیقت را در خود پنهان دارد. ما در ادامه با برشمردن مهم‌ترین ویژگی‌های این شیوه تفکر و ترسیم چارچوب‌های کلی آن، نحوه مواجهه آن با مسأله هستی را محل بحث و تأمل قرار خواهیم داد.

## ۲-۱. شاعرانگی تفکر

میراث برجای مانده از عارفان خراسانی به معنایی خاص، مروج زیستی شاعرانه است، چه آنکه از یک سو، سرشار از تخیلات برآمده از تجربه‌های ناب وجودی است و از سوی دیگر، حکایت‌گر هم‌جواری عارف با نامستوری وجود نزد همه موجودات است. در پرتو این هم‌جواری، عارف خود را شبان و نگاهبان و همدم حقیقت همه موجودات می‌یابد؛

«مرا دیداری است در آدمیان و دیداری است در ملائکه و دیداری است در جنیان

و دیداری است در جمنده و چرنده و همه جانوران و از هر چه آفریده است. از

آنک به کناره جهان است نشان از آن بهتر توانم دادن از آنچه به نواحی و گرد

ماست» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸: ۱۵۸ و نیز عطار، ۱۳۸۷: ۵۸۹).

به این ترتیب، شاعرانگی به معنای هایدگری آن که ذات آن پی‌افکنی حقیقت و صیانت از آن در ساحت زبان است (هایدگر، ۱۳۹۲: ۵۵) در بسیاری از تعابیر عارفان خراسانی قابل ملاحظه است. حقیقتی که عارف خراسانی مترصد پی‌افکندن آن است، آشکارگی دیدار حق است که او خود تجربه مواجهه با آن را در پرتو ساز و کاری ویژه از سرگذرانده است. بر این اساس، بسیاری از سخنان منقول از بایزید بسطامی و ابوالحسن خرقانی را که برخی عنوان «شعر منثور» بر آن نهاده‌اند (شفیعی کدکنی، ۱۳۶۸: ۲۴۲) و نگارنده عنوان «نثر شاعرانه» را برای آنها می‌پسندد (در این باره نک: اعتمادی‌نیا، ۱۳۸۸) می‌توان در زمره غنی‌ترین خیال‌انگیزی‌های ادبیات عرفانی جهان به شمار آورد.<sup>۶</sup> این سخنان مشهور که در بردارنده محتوایی شاعرانه‌اند، با شکستن هنجارهای منطقی حاکم بر زبان، از روزمرگی و تداول زبان فاصله می‌گیرند و از این رهگذر، اشیاء را از دایره نسبت‌های تکراری و متعارف و مخاطبان خود را نیز از حوزه روزمرگی و میان‌مایگی به در می‌برند و حقیقت را در خود به جریان می‌اندازند.

«همه کسی ماهی در دریا گیرد، این جوانمردان برخشک گیرند و دیگر[ان] کشت  
برخشک کنند، این جوانمردان بر دریا کنند» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸: ۲۱۸-۲۱۷)  
«بر همه چیزی کتابت بود مگر بر آب، گذرکرانی به دریا کن، از خون خویش بر  
آب کتابت می‌کن تا آنک از پی تو آید داند که عاشقان و مستان و سوختگان  
رفته‌اند» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸: ۲۰۲).

این ویژگی تفکر نزد عارفان خراسانی، تجربه دینی را نیز از ابتدال و تکراری که احیاناً بدان دچار شده‌های می‌بخشد. از این منظر، این عبارات را می‌توان انعکاس دهنده ماهیت شاعرانه زبان به شمار آورد.

یکی از اصلی‌ترین خصایص شاعرانگی تفکر نزد عارفان خراسانی، هنجارشکنی‌های نحوی و یا به تعبیر محمدرضا شفیع کدکنی، «عبور از روی دیوار گرامر» است (سهلگی، ۱۳۸۸: ۲۹/مقدمه). این ویژگی حکایت‌گر تفکری دیگرگون است که ظهور خویش را در زبان، با نوعی جنون نحوی و واژگانی همراه نموده تا از این طریق، با به کارگیری زبان در بستری شاعرانه، مفاهیم معتاد سنت دینی را به نحوی هنرمندانه بازآفرینی نماید.

## ۲-۲. بکارت زبانی

یکی از برجسته‌ترین ویژگی‌های میراث برجای مانده از عارفان خراسانی که با شاعرانگی تفکر نزد آنان هم‌پیوند است، پیراستگی زبان از فرافکنی‌های ذهن فاعل شناسا و رهایی آن

از چارچوب‌های از پیش ساخته مفهومی است که آن را «بکارت زبانی» لقب می‌دهیم. به زعم ما، زبان تفکر نزد عارفان خراسانی مجلای تجربه وجودی عارف و نمایان‌گر طراوت وقوع آن است و از این حیث، گویی عارف را در جلوه‌گری‌های خویش به استخدام خود درمی‌آورد. این نحوه مواجهه با زبان، از آن رو که از دست‌اندازی‌های تفکر بازنمودی<sup>۷</sup> در جهت فراچنگ آوردن موجودات، پیراسته است، می‌تواند با حفظ بکارت زبان، مجالی برای حضور ناب اشیاء فراهم آورد. از این منظر، زبان نزد عارف خراسانی، تجربه وجودی عارف را از رهگذر واژگانی به عرصه حضور فرامی‌خواند که از مداخلات و تعرضات پنهان‌ساز تفکر مفهومی برحذر داشته شده و به این ترتیب، از منظری دیگرگون و نامتعارف، موجودات را فرا دید می‌آورد. واژگان و مفاهیم نزد عارفان خراسانی به جای آنکه در فرآیند به کارگیری آنها مصرف شوند، تالو می‌یابند و به نحوی تازه به کار می‌افتند، آن‌سان که به جای خودنمایی، در خدمت آشکارگی حقیقت هستی قرار می‌گیرند و از این حیث، مصداقی از شعر به معنای هایدگری آن به شمار می‌روند که امکان رویداد حقیقت در ساحت زبان را مهیا می‌سازد.<sup>۸</sup>

این منظر دیگرگون، موجودات را در پرتو روشنایی حق مد نظر می‌آورد و عارف را به یک زندگی شاعرانه که خویشتن را پیوسته در آن معروض عطایای حق و مخاطب حقیقت می‌یابد فرا می‌خواند. زندگی برآمده از این شیوه تفکر، از یک سو عارف را از درافتادن در ورطه «دیگران» و از دست دادن اصالت خویش مصون می‌دارد و از سوی دیگر، او را بر آن می‌دارد تا با محترم شمردن حریم وجودی موجودات و رهاسازی آنها از این طریق، مشفقانه از آنها صیانت نماید. از این رو، زبان نزد عارفان خراسانی (به ویژه نمونه‌هایی از آن که در میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی برجای مانده) زبانی مؤسس است که خود بنیان‌گذار معانی تازه‌ای در راستای نگاهبانی از آشکارگی حقیقت در قلمرو زبان است. آشکارگی حقیقت در قلمرو زبان، گاهی به تناقضاتی ساختاری و مفهومی می‌انجامد که منطقی متعارف و تفکر مفهومی رایج از پذیرش آن سرباز می‌زند یا در فهم آن دچار سردرگمی می‌شود؛

«روی به حق‌ها کردم و گفتم: الهی، اگر جبرئیل به مصطفی نیامدی و مصطفی به

خلق نیامدی، بوالحسن همچنین بودی که نیست!» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸: ۲۷).

بکارت زبانی محل بحث، نوعی بی‌واسطگی در تفکر را به بار نشانده که در پرتو روشنای آن، کلمات در بسیاری موارد بی‌آنکه در ورطه مفهوم‌اندیشی‌های رهنز درافتند،

دست به تجربه‌نمایی می‌زنند. این ویژگی حتی آنگاه که در پی نفی واسطه‌گری زبان به معنای رایج آن است، همچنان خود را نمایان می‌سازد؛

«پیری مصحفی در دست گفت: «ای بوالحسن! من سخن از اینجا می‌گویم تو از کجا می‌گویی؟» گفت: «وقت بوالحسن نبود است سخن در نمی‌گنجد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸: ۳۳۰).

## ۲-۳. برآسودگی از مفهوم اندیشی‌های متافیزیکی

نظرگاه عارفان خراسانی در عین حال که به تصریح خود آنان مصداق نوعی از علم به شمار می‌رود اما فاقد ویژگی‌های تفکر و دانش مفهومی است و در عوض، ناظر به نوعی دانش حضوری بی‌واسطه است که بنا بر ادعا، به کشف حقیقت اشیاء راه می‌برد و دانش حصولی در برابر آن «ناعلم» است؛

«... ای دانشمندنما! در علم به جستجوی علم باش که علم جز آن است که تو در آنی...» (سهلگی، ۱۳۸۸: ۱۲۲ و نیز بدوی، بی‌تا: ۷۱).

یکی از مهم‌ترین نتایج بهره‌مندی از این نظرگاه آن است که خاستگاه موجودات به جای آنکه به مثابه علت نخستین و در رأس هرم بزرگ هستی مد نظر قرار گیرد، ناظر به نوعی حضور فراگیر انگاشته می‌شود که عالم و آدم در پرتو روشنای آن به ظهور می‌رسند. از این منظر، همه تمایزات مفهومی و ساختارهای متافیزیکی درک حقیقت نزد عارف درهم فرومی‌ریزد و الگویی تازه در ادراک حقیقت نقش می‌بندد که دیگر بر دوگانه عین - ذهن و یا سوژه - ابژه مبتنی نیست و در آن عالم و معلوم، سائل و مسئول و عین و ذهن با یکدیگر وحدت می‌یابند؛

«پس با او، به او، بی‌خویش، نجوا کردم...»

سپس گفت چه کسی تو را تعلیم داد؟

گفتم آنکه می‌پرسد، دانای از پرسش‌شونده است

تو پاسخ دهنده‌ای و تو پاسخ‌شونده

تویی پرسنده و پرسش‌شونده...

تویی حق و به حق، حق را توان دید

تویی حق و به حق، حق را توان تحقق داد

و به سوی حق باز می‌گردد حق و به حق شنیده می‌شود حق

تویی شنونده و شنونده

تویی حق و تویی مُحَقَّق» (سهلگی، ۱۳۸۸: ۲۹۷، ۲۹۸، ۳۰۰ و نیز بدوی، بی‌تا: ۱۷۵، ۱۷۶).

به این ترتیب، نزد عارفان خراسانی، بکارت اشیاء از رهگذر تفکر مفهومی مبتنی بر ساختارهای مقولی مورد تجاوز قرار نمی‌گیرد. عارف با از راه برخاستن در مسیر وصول به حقیقت هستی (سهلگی، ۱۳۸۸: ۲۲۶)، عرصه‌ای گشوده برای حجاب‌افکنی و آشکارگی موجودات فراهم می‌آورد تا حقیقت هستی از پس آنها فرادید آید.

«عارف را هیچ چیز کدر نکند و همه چیز از برای او صافی است» (سهلگی، ۱۳۸۸:

۱۹۹ و نیز بدوی، بی‌تا: ۱۱۸).

عارف خراسانی گاهی در این باره از تعبیر «نشستن» بهره گرفته است. عارف به جای آنکه بر محمل تفکر مبتنی بر باز نمود به سراغ بررسی و مطالعه اشیاء برود، برجای خویش می‌نشیند و گشودگی‌ای در خویش پدید می‌آورد که اشیاء به دیدار او می‌آیند؛

«... مرد مردستان آن است که نشسته است و اشیاء به دیدار او می‌آیند...» (سهلگی،

۱۳۸۸: ۱۷۸ و نیز بدوی، بی‌تا: ۱۰۲).

بر این اساس، عارف خراسانی تفکر مفهومی را در مسیر ادراک حق یا همان حقیقت هستی ناکام می‌یابد و گاهی آن را مصداق جهل می‌انگارد (سهلگی، ۱۳۸۸: ۲۵۵ - ۲۵۴ و نیز بدوی، بی‌تا: ۱۵۲). این ناکامی عمدتاً از آن روست که تفکر مفهومی بر ابتکار عمل فاعل شناسا قوام یافته و آفریده‌محور است، حال آنکه به زعم عارف خراسانی، ادراک حقیقت موقوف موهبتی آن‌سوئی و حق‌محور است.

«علما گویند «خدای را به دلیل عقل نباید دانست» و این خود به ذات خود نابیناست، به خدای، راه ندانست مگر به خدای، به خرد او را چون توان دانست؟ از خلقان بسیاری که اهل خرد بودند بآفریده در همی گشتند، من ایشان را دست گرفتم از آفریده ببردم، راه به خدای‌ها نمودم، اینجا که منم خرد اینجا نتواند آمد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸: ۱۶۶).

ابتکار عمل فاعل شناسا در فرآیند ادراک حقیقت به شیوه تفکر مفهومی موجب می‌شود تا او با فرافکنی تصورات پیشینی و محدودیت‌های وجودی خود بر متعلق شناسایی، اصالت و عینیت آن را خدشه‌دار سازد. بر این اساس «یافت» و «مشاهده»‌ای که نقطه عزیمت آن آدمی است، خود حجاب درک حقیقت هستی است. از این منظر، مشاهده دیگر معنای متعارف و مألوف خود را از دست می‌دهد؛

«تا بنجویندت مجوی که آنچه تو جویی چون بیابی به تو مآند و چون تو بود»

(شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸: ۱۹۹).

«مشاهده آن است که او باشد تو نباشی، هر چند نقد بنده بود برگیرد و هر چه



سزاوار او بود بنهد تا هرچه ظاهر شود از سره سزاوار او بود» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸: ۳۵۲).

به این ترتیب، نظرگاه عارفان خراسانی از آن‌رو که مستلزم نوعی واگذاری وجودی عالم و آدم به حق است، از تفکر مفهومی و متافیزیکی مرسوم تمایزات جدی و بنیادین می‌یابد و راهی تازه در وصول به حقیقت می‌گشاید که از او، به واسطه او و به او می‌انجامد. این نظرگاه بی‌شک با نتایج برخی از تلاش‌های متکلمان و فیلسوفان در حوزه مباحث مرتبط با خداشناسی سرسازش ندارد و تصویری که آنها از رهگذر اشارات مفهومی خود از خدا و مبدأ نخستین به دست می‌دهند را تصویری ناتمام و مغشوش به شمار می‌آورد، چه آنکه شناخت حق به مثابه منبع روشنایی، مستلزم مشاهده، تجربه و مد نظر آوردن او است به واسطه او و نه نظریه‌پردازی متافیزیکی درباره او؛

«قرآیان می‌گویند: «خدای را به دلیل باید دانست» بل که خدای را به خدا باید دانست، به مخلوق چون دانی؟» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸: ۲۲۰).

«هرکه به او بیشتر اشارت دارد، دورتر کسی است از او» (سهلگی، ۱۳۸۸: ۲۹۴ و نیز بدوی، بی‌تا: ۱۷۴).

در پیش گرفتن این رویه در مسیر شناخت حق، گاهی معرفت به معنای متعارف آن که مستلزم دوگانگی عارف و معروف است را بی‌معنا می‌سازد؛ آن‌سان که گویی تنها متعلق شناسایی برجای می‌ماند و فاعل شناسا، فاعلیت خود را در امر شناسایی از دست می‌دهد، «عارف پیوسته در شناخت است و معارف شناخته می‌آید تا آنگاه که عارف در معارف هلاک گردد. پس معارف از معارف سخن گوید و عارف بماند بی‌معارف»<sup>۹</sup> (سهلگی، ۱۳۸۸: ۲۴۵ و نیز بدوی، بی‌تا: ۱۴۶).

## ۲-۴. آن‌سوباوری

چنانکه از مطالب پیش‌گفته می‌توان دریافت و استاد شفیعی کدکنی نیز در این باره تفتن یافته (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸: ۶۸-۶۵) در کانون اندیشه عارفان خراسانی محل بحث، اندیشه‌ای قرار دارد که بر اساس آن، معرفت به نحو عام و معرفت حق به نحو خاص، موهبتی آن‌سویی از جانب حق به شمار می‌آید. اتصاف به این ویژگی که آن را «آن‌سوباوری»<sup>۱۰</sup> می‌خوانیم، موجب می‌شود تا عارف به جای دست‌یازیدن به تفکر مفهومی و بهره‌گیری از زبان برآمده از آن، نوعی گشودگی در برابر حق از خود نشان دهد تا از این طریق در معرض روشنایی حقیقت قرار گیرد؛

«این خلق بامداد و شبانگاه در آن‌اند که می‌گویند «او را می‌جوییم» ولکن یابنده آن است که [حق] او را جوید» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸: ۲۰۵).  
 «خلق آن گویند که ایشان را با حق بود، بوالحسن آن گوید که حق را با او بود» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸: ۱۷۴، ۳۸۳).  
 «...زاهد گوید من چه کنم؟ و عارف گوید او چه خواهد کرد؟» (سهلگی، ۱۳۸۸: ۲۸۰ و نیز بدوی، بی‌تا: ۱۶۷).

«او در تو آویخته است نه تو در وی آویخته» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸: ۳۹۳، ۳۹۷).  
 «در آغاز کار در غلط افتادم. پنداشتم که این منم که یاد او می‌کنم، حال آنکه او بود که قبل از یادکرد من، یاد من می‌کرد...» (سهلگی، ۱۳۸۸: ۲۰۸ و نیز بدوی، بی‌تا: ۱۲۴).

اولویت این آموزه نزد ابوالحسن خرقانی و بایزید بسطامی که باید آن را میراث یکی دیگر از اعضای «خمیرة الخسروانین»<sup>۱۱</sup> یعنی ابوالعباس قصاب آملی به شمار آورد (در این باره نک: عطار، ۱۳۸۷: ۵۶۱-۵۶۰) نوعی سکوت و پذیرش وجودی با خود به همراه می‌آورد که عارف آن را محمل وصول به مقصود می‌داند. این مقصود، شناخت حق و آنگاه شناخت موجودات است که هر دو در پرتو روشنای حضور حق و موهبتی آن‌سویی صورت می‌بندد؛

«خدای را به خدای شناختم و آنچه را جز اوست به روشنای او شناختم» (سهلگی، ۱۳۸۸: ۲۷۷ و نیز بدوی، بی‌تا: ۱۶۵/ تأکید از من است).

در پرتو اصل آن‌سویاری، عارف گاهی حتی به خویش نیز از منظر ربط و نسبتی که با معشوق خود یافته نظر می‌کند و از این حیث، گویی وجهی از خویشتن خویش را که آن را «منِ من» می‌نامم، غریبه می‌یابد و با وجهی دیگر از خویشتن خویش که آن را «منِ او» یا «منِ تو» لقب می‌دهم، هم‌هویت می‌شود. عین‌القضاة همدانی در بخشی از نامه‌هایی خود با نقل عبارتی از ابوالحسن خرقانی به وضوح این ویژگی را مد نظر آورده است؛  
 «جوانمرد! در معرفت بود که مرد گوید: «الهی به حق من و به جاه من و به جمال من و به روی من و به زلف مشکبوی من...» ابوالحسن خرقانی گفتی: «ای من، معشوقه تو!» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸: ۳۹۶).

آن‌سویاری نزد عارفان خراسانی از آن رو که در تقابل با «این‌سویاری» معنا می‌یابد و این امر، خود نوعی کثرت و دوگانگی است را به ذهن متبادر می‌کند، گاهی به نوعی «بی‌سویاری» تمایل پیدا می‌کند که در آن، دوگانه این‌سو-آن‌سو نیز هویت خود را از دست می‌دهد؛

«این راهی است از خدای به خدای، بنده آن باز نیابد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸: ۱۹۰).

«این شبان‌روزی بیست و چهار ساعت است، این جمله ابوالحسن را یک نفس است؛ از حق با حق» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸: ۲۷۱).

عارف خراسانی از آن رو که در پرتو آن‌سوباوری با کنار کشیدن خود از میان خیل موجودات، به نحوی ایجابی آنها را به حال خود رها می‌کند و مقیم سپهر یگانگی حق می‌گردد، نگاهبان موجودیت اصیل موجودات و تحقق‌بخش ذات انسانیت است. «شخصم زمین را و زبانم خلق را و سرم حق را» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸: ۲۸۸).

به این ترتیب، عارف خراسانی در رابطه میان خود و حقیقت هستی، با تغییر الگوی من-تو به الگوی تو-تو، از یک سو متعلق مراقبت حقیقت هستی واقع می‌شود و از این حیث در خیل موجودات، ناپدید می‌نماید و از سوی دیگر، مراقب و حافظ اصالت موجودات به شمار می‌رود و از این حیث مقیم زمین انگاشته می‌شود؛

«گوینده‌ام و خود ناپدید و شنونده‌ام و خود ناپدید و مقیمم و خود ناپدید و لهازنده‌ام<sup>۱۲</sup> و خود ناپدید» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸: ۳۱۷)

چهار ویژگی پیش‌گفته هر یک به نوعی برآیند و نتیجه یکدیگر به شمار می‌آیند. در این میان، آن‌سوباوری، برآسودگی از مفهوم‌اندیشی‌های متافیزیکی را سبب شده و این برآسودگی به تفکری شاعرانه که بکارت زبان را محفوظ نگاه می‌دارد مجال ظهور بخشیده است. چنانکه در ادامه گفته خواهد آمد، این چارچوب کلی و وجهه نظری خاصی را در قبال هستی و حقیقت آن به بار نشانده که از پاره‌ای جهات، تمایزاتی مبنایی با رویکردهای متافیزیکی در باب فهم معنا و حقیقت هستی دارد.

### ۳. هستی از منظر عارفان خراسان

چنانکه از مباحث گذشته می‌توان دریافت، «حق» که ناظر به تلقی خاص و نظرگاه ویژه عارفان خراسانی در قبال خداوند است، کانونی‌ترین و پربسامدترین مفهوم در کل میراث برجای مانده از آنان است و سایر مفاهیم و حقایق تنها در پرتو نسبتی که با این حقیقت برقرار می‌کنند، نزد عارف معنا و هویت می‌یابند. یکی از مهم‌ترین دقت‌نظرهای بایسته درباره نوع تلقی عارفان خراسانی از خداوند آن است که خدا نزد آنان تمایزات بنیادینی با خدای فیلسوفان و الهی‌دانان دارد و همین امر به سایر مؤلفه‌های میراث عرفانی آنها معنا و هویتی تازه بخشیده است. خدا از منظر عارف خراسانی، نوعی خویشاوندی وجودی و صمیمیت عمیق با دوستداران خود برقرار می‌کند؛ به نحوی که در پرتو این رابطه، به تدریج عالم و آدم که خود عاریتی عارف نیز در میان آنها قرار دارد، در ورطه غیب فرومی‌لغزند. از

این‌رو، تصویری غیرفلسفی از وحدت وجود و چه بسا وحدت شهود<sup>۱۳</sup> در جای جای میراث برجای مانده از عارفان خراسانی قابل ملاحظه است که در پرتو اصل «همه اوست» به وجودشناسی و معرفت‌شناسی آنها تعیین می‌بخشد؛

«و گفت: «ألسْتُ بِرَبِّكُمْ» برخی شنیدند که «من نه خداام؟» و بعضی شنیدند که «نه من دوست شماام؟» و بعضی چنان شنیدند که «نه همه منم؟» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸: ۱۸۷).

آن هنگام که تحقق عینی اصل «همه اوست» نزد عارف آشکار می‌شود<sup>۱۴</sup> مجاری ادراکی او را متأثر می‌سازد؛ به نحوی که به نظر می‌رسد همه ادراکات و متعلقات آنها، موجودیت خود را از حضور و روشنایی حق به دست می‌آورند؛

«.. وانکه به وی شاید نازند حق است و گفتنی حق است و شنیدنی حق است» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸: ۳۰۶).

در پی بروز چنین وضعیتی، تعارضات و تمایزات میان عین و ذهن در هم می‌ریزد و الگوی رابطه «من - تو» به الگوی «تو - تو» تغییر وضعیت می‌دهد.<sup>۱۵</sup> انعکاس این جابجایی در ساحت زبان، واژگان را در کاربرد و چینی متفاوت می‌نشانند و نحو زبان را در پاره‌ای از موارد مغشوش می‌سازد؛

«من، نه منم. من منم زیرا که من، من - اویم و او، من او» (سهلگی، ۱۳۸۸: ۲۴۱ و نیز بدوی، بی‌تا: ۱۴۳).

در چنین وضعیتی، عارف از منظر حق و در غیاب خلق به نظاره حق می‌نشیند. قرارگرفتن در این موضع، موجب درهم ریختن همه تعینات و امتزاج تمایزات مفهومی می‌شود. از این‌رو در سخنان برجای مانده از عارفان خراسانی به ندرت با مباحثی ناظر به تمایزات و طبقه‌بندی‌های دقیق مفهومی روبرو می‌شویم. اما به‌رغم وجود چنین وضعیتی، همچنان می‌توان در پس تعبیر ذوقی و شاعرانه عارف، به تصویری روشن از دغدغه‌های بنیادین او در حوزه مباحث هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی دست یافت. نوع نگاه عارف به مسأله هستی و مباحث مرتبط با آن نیز از این قاعده مستثنا نیست.

نگاهی فراگیر به سخنان برجای مانده از عارفان محل بحث نشان می‌دهد که کلیدواژه «هستی» و دلالت‌های نظری آن چندان محل توجه ایشان واقع نشده است و در مواردی نیز که از این واژه و یا مشتقات آن استفاده شده، به انحصار روشنای هستی در خداوند و یا وحدت هستی عارف با خداوند اشاره شده است؛

«... پس روزگاری دراز به عطایا بر من منت نهاد آنگاه مرا از آن به میدان توحید برد

و در فراختای ربوبیت خویش و روشنایی ذاتش مرا چرانید و مرا گفت: ای عزیز! تو قدرت من باش و آیات من و صفت من باش در زمین من و روشنی من در سبحات هستی من و منار من در میان خلق من. گفتم: تو در انانیت خویش قدرت باش و در زمین خویش صفت باش و در هستی خویش روشنی و مناری در میان خلق خویش...» (سهلگی، ۱۳۸۸: ۲۱۶ و نیز بدوی، بی‌تا: ۱۲۸).

به این ترتیب، عارف به عنوان برگزیده حق، در عین حال که از موهبت نمایندگی حق در انعکاس قدرت و روشنای او برخوردار است، اما از آن‌رو که این نمایندگی خود مستلزم نوعی بینونیت و دوگانگی است، او حتی از پذیرش این نمایندگی که نوعی موجودیت متمایز از حق را برای عارف ملحوظ می‌دارد، استنکاف می‌ورزد تا از این رهگذر، حق در یگانگی خویش یکتا باقی بماند.

« الهی هر چه از آن من هست در کار تو کردم و هر چه از آن تو هست در کار تو کردم تا منی از میان برخیزد، همه تو باشی» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸: ۱۸۲).

بر این اساس، از منظر عارف، هستی و همه شئونات و اطوار آن صرفاً مُلکِ طَلقِ خداوند و بلکه با او هم‌هویت است. از این‌رو، عارف به جای التفات به هستی، به حقیقت هستی که ذات خداوند است رو می‌آورد. این ترجیح ظاهراً حکایت از آن دارد که حق از منظر عارف، نه عین وجود که به ظهور رساننده و پدیدآورنده آن به شمار می‌رود. از این‌رو، در مناجاتی از بایزید بسطامی در کتاب *النور*، متعلق نیایش عارف، نه نور که آفریننده نور است؛ او که از همه موجودات حتی نور تعالی می‌جوید؛

«سبحان من علا فتعالی، سبحان العلی الاعلی دون دنو الادنی، سبحان خالق النور، شکرا لخالق النور، سبحان خالق النور، عدلاً لخالق النور، سبحان خالق النور و بحمده، سبحان خالق النور عزوجل جلاله» (سهلگی، ۱۳۸۸: ۲۷۹؛ بدوی، بی‌تا: ۱۶۶).

از این منظر، هیچ چیز گنجایی پذیرش ذات حق چنانکه هست را ندارد و از این‌رو عارف، حق را از هر تعین و قید وجودی و مفهومی برتر می‌شمرد و او را به مثابه حقیقتی بی‌چون که شرط امکان همه حدود قیود و کیفیات و مفاهیم است مد نظر می‌آورد (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸: ۱۷۹ - ۱۷۸).

به این ترتیب، در کانون تأملات عارف، «حق» قرار دارد که به زعم ما باید آن را به مثابه حقیقت و ذات هستی مد نظر قرار داد.<sup>۱۶</sup> در این میان، با نظر به مباحث گذشته، مهم‌ترین خصایص ناظر به مواجهه عارف با این حقیقت و نحوه دریافت او در این باره را می‌توان در موارد پنج‌گانه زیر احصا نمود:

۱. حق به مثابه حقیقت هستی، چنانکه هست، فراتر از حوزه ادراکات و قیاسات مفهومی و مواجهه با او ویرانگر همه ساز و کارهای ادراکی متعارف است. حس، عقل و حتی شهود عرفانی در این باره وضعیت یکسانی دارند.

«اصحاب وجد چیزی از حضور درنیافتند مگر آنگاه که از حضور خویش غایب

بودند...» (سهلگی، ۱۳۸۸: ۲۴۶ و نیز بدوی، بی تا: ۱۴۷).

یکی از نکات قابل تأمل درباره این ویژگی آن است که برتری حقیقت هستی از هرگونه قیاس و مقابله مفهومی، علاوه بر آنکه از یک سو می تواند به نوعی الهیات سلبی موضوعیت بخشد، از سوی دیگر، زبان متأملانه فلسفی را به تدریج به زبانی شاعرانه و گستاخ<sup>۱۷</sup> بدل می کند.

«چون نور گستاخی سر برزند هر دو خود بوالحسن بود. بوالحسن بوالحسن،

تویی!» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸: ۲۸۱).

به زعم ما این زبان شاعرانه در قیاس با زبان متأملانه مفهوم اندیش، مجالی دیگرگون برای آشکارگی موجودات در ساحت زبان فراهم می آورد و بکارت زبان را به مثابه مأوای وجود محفوظ نگاه می دارد.

۲. حق به مثابه حقیقت هستی، در عین حال که ربطی وثیق و معیّتی قیومی با همه موجودات دارد و مظهر و شرط امکان آنها به شمار می رود اما همچنان از همه آنها متمایز است و تابع هیچ یک از آنها نیست. عارف در این میان، پیوسته دل مشغول یکتایی حق است.

«مردی به بایزید می گفت: از برای من بشمار! بایزید آغاز شمردن کرد و می گفت:

«یک» مرد پرسید چه می گویی؟ بایزید گفت: «من به جز «یک» چیزی نمی شناسم.

همه از «یک» بیرون می آید و «یک» از همه، هرگز بیرون نمی آید. زیرا شمار جز با

«یک» امکان ندارد چون به هزار رسی و آنگاه «یک» از آن کاسته شود، دیگر هزار

نخواهد بود» (سهلگی، ۱۳۸۸: ۱۵۳ و نیز بدوی، بی تا: ۹۱-۹۰).

۳. چنانکه در بحث از آن سوباوری اشاره شد، معرفت عارف به حق، نه نتیجه تکاپوی

ذهنی او و نه حتی محصول تلاش های عملی او در سیر و سلوک است که این

طریق را گاهی عارف «راه ضلالت» دانسته است. این معرفت پیش از هر چیز،

ماهیتی آن سویی دارد و موقوف عطای حق است؛

«و گفت: راه دو است: یکی راه هدایت، دیگر راه ضلالت. آنچه راه ضلالت است

آن راه بنده است به خداوند و آنچه راه هدایت است آن راه خداوند است به بنده.

پس هر که گوید «بدو رسیدم» نرسید و هر که گوید «رسانیدند» رسید» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸: ۱۹۷).

۴. حق به مثابه حقیقت هستی در عین جلوه‌گری‌های گونه‌گون خویش، پیوسته در کار پرده‌پوشی خویش است و تا آن‌هنگام که من اندیشنده و کُنش‌گر عارف برجای ایستاده است، این بازی دیدارنمایی و پرهیز همچنان تداوم می‌یابد؛ «چون جستم نیافتم و چون که یافتم پنهان داشتم» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸: ۲۷۹). شواهدی در سخنان برجای مانده از عارفان خراسانی وجود دارد که نشان می‌دهد عارف حتی در عمیق‌ترین تجربه‌های عرفانی خویش نیز همچنان دستخوش این دیدارنمایی و پرهیز است. حق در عین رخ‌نمایی‌های گونه‌گون و جذاب خویش، همچنان هویت حقیقی خود را از منظر عارف پنهان می‌دارد و او را در ورطه مستوری می‌افکند. از این مستوری، گاهی در سخنان برجای مانده از عارفان خراسانی با تعبیری نظیر «فریب» و «مکر» یاد شده است که مبتنی بر آن، عارف حتی آنگاه که خود را در معرض خطاب حق می‌یابد و با بشارت وحدت «من - تو» روبرو می‌شود آن را از آن جهت که همچنان نوعی دوگانگی و بینویت را در خود پنهان دارد، نوعی پرده‌پوشی حق تلقی می‌کند و خواهان رفع و تبدیل آن به الگوی «تو - تو» است که در پرتو آن، آن‌سوباوری در کامل‌ترین معنای خود تحقق می‌یابد؛

«پس مرا گفت: تو چیستی؟

گفتم: تو چیستی؟

گفت: منم حق.

گفتم: من به توام.

گفت: چون، به من تویی

پس من توام و تو من.

پس گفتم: مرا به خویش از خویش مفرب

آری، تو، تویی» (سهلگی، ۱۳۸۸: ۳۰۱-۳۰۰ و نیز بدوی، بی‌تا: ۱۷۶)

۵. به زعم عارفان خراسانی، مواجهه شایسته با حق به مثابه حقیقت هستی، از رهگذر ساز و کارها و تحقق شروطی صورت می‌بندد. این ساز و کارها و شروط، در عین حال که ماهیتی آن‌سویی دارند اما به نوعی انسان را نیز با خود درگیر می‌کنند. در

میان شروطی که تحقق آنها مایه ادراک شایسته حقیقت هستی است، فراغت یافتن و نومیدی از موجودات که خویشتن آدمی نیز یکی از آنها به شمار می‌رود، مهم‌ترین و بنیادی‌ترین شرط وصول به حقیقت است. تحقق این شرط در عین حال که مایه وصول آدمی به حق است، رهایی و آرامشی وصف‌ناپذیر با خود به همراه می‌آورد. در سخنان برجای مانده از عارفان خراسانی، موارد متعددی از ضرورت تحقق این شرط و تأکید بر اهمیت آن به چشم می‌خورد؛ به نحوی که می‌توان آن را شاه‌بیت تعالیم عملی آنان به شمار آورد؛

«همه اسباب دنیا را درهم پیچیدم و به ریسمان قناعت برستم و در منجینق صدق

نهادم و در بحر نومیدی افکندم و برآسودم» (سهلگی، ۱۳۸۸: ۱۴۸ و نیز بدوی، بی‌تا: ۸۷).

فراغت یافتن از موجودات که گاهی از آن به «خاموشی» تعبیر شده است (عطار، ۱۳۸۷: ۱۷۷) عارف را در روشنای حقیقت می‌افکند؛ این خاموشی علاوه بر آنکه به ظاهر خاموشی زبانی را یادآور می‌شود اما بیش از آن، خاموشی در قبال خطابات و مقدرات هستی است. در پی این خاموشی، حقیقت هستی چنانکه هست خود را می‌نمایاند و عارف خویش را واصل به دریای حقیقت هستی می‌یابد؛

«از جوی‌های آب آواز می‌شنوم وقتی که می‌آید و آنگاه که به دریا رسید ساکن

می‌گردد» (خرقانی، ۱۳۸۸: ۲۳۴).

و اما در میان ساز و کارهایی که عارفان خراسانی در مسیر وصول به مقصود برگزیده‌اند، «اندوه» را باید یکی از مهم‌ترین آنها به شمار آورد. این ساز و کار به طور خاص، محل تأکید و توجه ابوالحسن خرقانی قرار گرفته؛ آن‌سان که او خود را رهرو خاص طریقت اندوه دانسته و آن را یکی از صفات اختصاصی جوانمردان به شمار آورده است (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸: ۲۰۹، ۲۲۱).

«راه به خدای را عدد بتوان کرد. چندانکه بنده است به خدای راه است، به هر

راهی که برفتم قومی دیدم. گفتم: «بار خدایا مرا به راهی بیرون بر که من و تو

باشیم، خلق در آن راه نباشد.» راه اندوه در پیش من نهاد، گفت: «این اندوه باری

گران است، خلق نتوانند کشید» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸: ۱۷۱/ تأکید از من است).

اما در فهم حقیقت اندوه از نگاه عارف خراسانی نباید به معنای متعارف این واژه بسنده کرد، چه آنکه عارف از غم و شادی و اندوه و سرور متعارف رسته است و در ساحتی فراسوی غم و شادی به سر می‌برد.<sup>۱۸</sup> اما با وجود این، اندوه محل بحث، ناظر به نوعی شکستگی و مسکنت ناشی از ناکارآمدی تلاش‌های بشری در وصول به حق است که



عارف آن را به رغم گرانی و دشواری وصف‌ناپذیر، محمل راهوار تقرّب به حق می‌داند؛ «ورد جوانمردان اندوهی بود که به هیچ دو جهان درنگنجد، و آن اندوه آن است که خواهند که او را یاد کنند بسزای او نتوانند» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸: ۲۱۲، ۳۷۴).  
«پرسیدند که اندوه از چه خیزد؟ گفت: بی‌عیب باش. چون بی‌عیب نتوانی بود. اندوه حق پدید آید» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸: ۳۲۴).

به زعم ما، اندوه مطلوب عارف خراسانی، غالباً ناظر به حالت روانی ناشی از فقر و محدودیت‌های وجودی در قبال بی‌کرانگی حق است و باید به تمایز آن با حالت قبض که گاهی گریبان‌گیر اهل سیر و سلوک می‌شود نیز التفات داشت. عارف با مشاهده عظمت‌ها و شایستگی‌های وصف‌ناپذیر حق و ملاحظه محدودیت‌های خود در مسیر شناخت و سپاسگزاری شایسته از او، به نوعی حسرت و ناکامی و اندوه جانکاه دچار می‌شود<sup>۱۹</sup> که در عین دشواری، برپای دارنده عارف در عرصه دیدار و آشنایی حق است و او را برای حضور در روشنیگاه حقیقت هستی استوار می‌دارد. این اندوه که مرکب راهوار عارف برای تحقق عینی آن‌سوباوری است، در نهایت موجبات دست از خویش شستن عارف و اتکای مطلق به خواست، اراده و موهبت حق را فراهم می‌آورد؛ امری که لاجرم مواجهه‌ای بی‌پیرایه و هم‌جواری پیوسته با حق را به مثابه حقیقت هستی سامان خواهد داد؛  
«عالم علم برداشت و به کناره فانشست و به آنش خوش است و عابد عبادت برداشت و زاهد زهد برداشت و با ایشان خوش است. تو نیز اندوه بردار و به کناره فنا نشین تا با حقت خوش بود» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸: ۲۹۸-۲۹۹).

#### ۴. نتیجه

عارف خراسانی با التفات به حق به مثابه خاستگاه هستی، بی‌آنکه در پیچ و خم مفهوم اندیشی‌های متافیزیکی گرفتار آید و از این رهگذر به بنیان‌گذاردن چارچوبی نظری برای تأمل در باب هستی مبادرت ورزد، بر محمل زبانی شاعرانه، حضوری غیرمتافیزیکی را به عرصه زبان فراخوانده است. این امر نشان می‌دهد که تفکر فلسفی به معنای متعارف آن، تنها یکی از راه‌های تأمل در باب هستی و حقیقت آن است، حال آنکه اقبال شاعرانه به هستی و حقیقت آن نیز که به زعم ما میراث عرفانی حوزه خراسان مصداقی از آن است، یکی دیگر از راه‌های بدیل در این مسیر است؛ راهی که در آن می‌توان برخلاف رویکردهای موجود پژوهانه‌ای که وجود را پیوسته در زیر سایه یکی از موجودات مد نظر قرار می‌دهد، نظاره‌گر دیدارنمایی و پرهیز حقیقت هستی در پس حجاب موجودات بود. از

این‌رو، شاعرانه‌های عارفان خراسانی که مبرّای از ویژگی‌های یک ساختار نظام‌مند فکری است (و این خود یکی از نشانه‌های اصالت و بکارت شاعرانه آن است) بهجت‌گشایشی را با خود به همراه می‌آورد که در پرتو آن، عارف، خویش را زبان حقیقت هستی می‌یابد. زبان حقیقت هستی در عارف، خویش را مورد خطاب قرار می‌دهد و با خود به گفتگو می‌نشیند و از این رهگذر، امر مقدس بر خلاف رویکردهای الهیات سلبی، به نحوی ایجابی توصیف و نام‌گذاری می‌شود. حقیقت هستی آنگاه که آدمی را مورد خطاب قرار می‌دهد، او را به زبان می‌آورد؛ یعنی او را نخست به عرصه زبان می‌آورد و از این طریق او را شاعر سخنگوی (زبان‌آور) خویش می‌خواند. در پی این زبان‌آوری، آدمی از تعلق بنیادین خود به حقیقت هستی پرده برمی‌دارد و خویش را عین این تعلق می‌یابد و از این رهگذر، از عرصه موجودات تعالی می‌جوید تا به نظاره وقوع حقیقت در خویش بنشیند.

آن‌سوباوری به مثابه برجسته‌ترین ویژگی میراث عارفان خراسانی، حکایت از آن دارد که منطق درونی این میراث فکری چیزی از جنس انتظار وقوع حقیقت است و این ویژگی در تقابل با منطق درونی منظومه‌های متافیزیکی قرار دارد که تهاجم ذهنی برای تصاحب و تعرّض به موجودات، درون‌مایه اصلی آن را تشکیل می‌دهد. این منطق درونی در عین حال که از یک سو نشان می‌دهد بدون نظام‌سازی متافیزیکی و در پرتو زبانی شاعرانه نیز می‌توان تأملاتی در باب حقیقت سامان داد، از سوی دیگر، بر سلطه قاهرانه حقیقت هستی بر موجودات تأکید می‌ورزد. این سلطه قاهرانه که شرط وقوع هستی و حصول هرگونه معرفت است، هرگز از منظری فرادستی متعلق ادراک آدمی واقع نمی‌شود و از این‌رو هیچ‌گاه نمی‌توان نظریه‌ای درباره آن پرداخت. این رویکرد که نظایر و مؤیداتی در نصوص اسلامی دارد موجب شده است تا هستی نزد عارف خراسانی به جای آنکه در پرتو تفکر باز نمودی به مثابه یک معقول ثانی فلسفی محل توجه نظری واقع شود، به مثابه روشنائی حضوری فراگیر که وقوع همه اشیاء از او مایه می‌گیرد، متعلق تجربه عارف قرار گیرد. از این‌رو، عارف، اشیاء را در پرتو روشنائی حضور حق نظاره می‌کند و از این طریق، هستی اصیل آنها را دست نخورده باقی می‌گذارد و اینچنین به صیانت از آنها و در حقیقت، شبانی وجود قیام می‌کند.

## پی‌نوشت‌ها

۱. برای آشنایی با پاره‌ای از این مناقشات نک: خیاطیان و دلاور، ۱۳۹۰ و نیز شفیع‌ی کدکنی، ۱۳۸۸: ۴۷۹-۴۸۰.
۲. لازم به توضیح است که استاد شفیع‌ی پیش از ترجمه این اثر به فارسی، نخست متن اصلی را مجدداً بر اساس نسخه‌هایی که در دست داشته‌اند تصحیح نموده‌اند و مبتنی بر نسخه مصحح خود (که ظاهراً به رغم وعده استاد، تا کنون منتشر نشده است) به ترجمه عبارات مبادرت ورزیده‌اند. از این رو، عدم مطابقت‌هایی که گاهی میان ترجمه فارسی و متن تصحیح شده از سوی عبدالرحمن بدوی به چشم می‌خورد، ناشی از این امر است.
۳. دستورالجمهور فی مناقب سلطان العارفین ابویزید طَبَه‌پُور، نگاشته احمدبن‌الحسین بن‌الشیخ الخرقانی، کتابی در شرح زندگی، احوال، سخنان، اساتید و جانشینان بایزید بسطامی است که در فاصله سال‌های ۷۱۶ تا ۷۳۶ هجری قمری به رشته تحریر درآمده است. این اثر برای نخستین بار در سال ۱۳۸۸ هجری شمسی به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه و ایرج افشار از سوی نشر میراث مکتوب و انجمن ایران‌شناسی فرانسه در ایران انتشار یافته است.
۴. این اثر چنانکه از عنوانش پیدا است، منتخبی است از کتابی موسوم به نورالعلوم یا مقامات خرقانی که در بردارنده مقامات ابوالحسن خرقانی بوده و اکنون در دسترس نیست.
۵. در این مقاله، این اصطلاح را به طور خاص تنها درباره بایزید بسطامی و ابوالحسن خرقانی به کار بسته‌ام.
۶. استاد شفیع‌ی کدکنی در این باره آورده‌اند: «نمی‌دانم در ادبیات بشری کسی می‌توان یافت که در زمینه‌های الهیاتی شعرهایی آفریده باشد که ابوالحسن خرقانی آفریده است؟ تنها بایزید است که گاهی در این «اوج‌های مافوق بشری» پرواز کرده است» (شفیع‌ی کدکنی، ۱۳۸۸: ۴۷).
۷. تفکر بازنمودی (representing thinking) تفکری است که در حوزه معرفت‌شناسی مبتنی بر مطابقت ذهن و عین سامان می‌یابد. هایدگر به عنوان بزرگ‌ترین منتقد این شیوه تفکر بر آن بود که حصول هرگونه مطابقتی میان ذهن فاعل شناسا با امر واقع، نخست موقوم تحقق نوعی ناپوشیدگی وجودی است که متافیزیک سنتی، عموماً آن را مد نظر نیاورده است. به عبارت دیگر، امر معرفت‌شناسانه از منظر هایدگر نه تنها موقوف بنیانی وجودی است بلکه خود، نوعی امر وجودی است. در این باره نک: هایدگر، ۱۳۹۲: ۳۵-۳۴.
۸. شعر از منظر هایدگر نمایان‌گر رخداد حقیقت است. هایدگر معتقد است همه هنرها از آن حیث که رویداد ظهور حقیقت را رقم می‌زنند، در ذات خود شعرند. از این‌رو Dichtung (شعر) نزد هایدگر شیوه آشکارگی دیگرگون موجودات در ساحت زبان است. در این باره نک: هایدگر، ۱۳۹۲: ۵۳.
۹. واگویه‌ای از این مضمون در دستورالجمهور چنین است: «و نقل است که بایزید گفت که عارف از معرفت چنان سخن گوید و در کوی معرفت پوید که برسد و در حق، فانی گردد. پس معرفت از عارف نیابت دارد و چون به معروف رسید از معرفت یاد نیارد» (خرقانی، ۱۳۸۸: ۲۰۸).
۱۰. «آن‌سوباوری» را در قیاس با «این‌سوباوری» که متضمن حجیت و اقتدار ذهن اندیشنده و مفاهیم برساخته آن است، به کار بسته‌ام. آن‌سوباوری را «آن‌جاباوری» (که یادآور مفهوم دازاین نزد هایدگر است) نیز می‌توان نام نهاد؛ «اگرخواهی که بیننده باشی، آنجا توان دید و اگر خواهی که شنونده باشی

- آنجا توان شنید و اگر خواهی که چشنده باشی آنجا توان چشید...» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸: ۲۱۵).
۱۱. شیخ اشراق در کتاب *المشارع و المطارحات*، بایزید بسطامی و ابوالحسن خرقانی همراه با حلاج و ابوالعباس قصاب آملی را تداوم‌بخش حکمت ایرانیان باستان به شمار آورده و آنها را «خمیره‌الخسروانین» لقب داده است؛ «و اما الخمیره الخسروانین فی السلوک: فهي نازلة إلی سِيار بسطام و من بعده إلی فتی بیضاء [آی حلاج] و من بعدهم إلی سِيار آمل و خرقان» (سهروردی، ۱۳۸۸، ۱: ۵۰۳).
۱۲. عبارتی برآمده از زبان قومسی و به معنای عابر و گذرنده است. در این باره نک: شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸: ۱۲۷-۱۲۶.
۱۳. بحثی دقیق درباره تفاوت میان این دو نظرگاه را در اینجا می‌توان ملاحظه نمود: جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۳۸-۴۱.
۱۴. باید میان دو مرحله مواجهه عارف با حق تمایز قائل شد؛ در مرحله نخست، عارف تصمیم می‌گیرد تا چشم از خلق برگردد و خود را یکسره معطوف به حق دارد (بدین کار به کوری و گنگی و کری رسیدیم یعنی جز خدای را ندیدیم و جز از وی چیزی نشنیدیم/ سهلگی، ۱۳۸۸: ۳۴۶) اما پس از این مرحله، در پی موهبت آن‌سویی حق، بی‌آنکه عارف تلاشی برای انصراف از اغیار به خرج دهد، تحقق عینی اصل «همه اوست» را به نظاره می‌نشیند.
۱۵. از بایزید بسطامی نقل شده است که گفت: «چه مایه فاصله‌هاست میان آنکه می‌گوید: من و تو و آنکه می‌گوید: تو و تو!» (سهلگی، ۱۳۸۸: ۱۷۳) و از ابوالحسن خرقانی نیز نقل کرده‌اند که گفت: «الهی مرا بر مقامی مدار که گویم: خلق و حق، گویم: من و تو، بر مقامی دار که من در میان نباشم و همه تو باشی.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸: ۳۹۰)
۱۶. از ابوالعباس قصاب آملی که ابوالحسن خرقانی و ابوسعید ابوالخیر چندی را در خانقاه او به سر برده‌اند نقل شده است که گفت: «نه معرفت است و نه بصیرت و نه نور و نه ظلمت و نه غنا. آن هستی هست است.» (عطار، ۱۳۸۷: ۵۶۱)
۱۷. این واژه در گذشته گاهی به معنای نوعی صمیمیت عمیق و در عین حال ممدوح بوده است و از این رو در *تذکرة الاولیاء* در توصیف شخصیت ابوالحسن خرقانی آمده است: «و در حضرت آشنایی عظیم داشت و در گستاخی کرّ و فرّی داشت که صفت نتوان کرد.» (عطار، ۱۳۸۷: ۵۷۷) این توصیف درباره ابوالعباس قصاب آملی نیز به کار رفته است؛ «آن گستاخ درگاه، آن مقبول الله، آن کامل معرفت...» (عطار، ۱۳۸۷: ۵۶۰).
۱۸. «چندان گریستم که خندیدم و چندان خندیدم که چنان شدم که نه خندم و نه گریم.» (سهلگی، ۱۳۸۸: ۲۵۴ و نیز بدوی، بی‌تا: ۱۵۲).
۱۹. از این حقیقت گاهی با عنوان بندگی یاد شده است؛ «گفتند: «بندگی چیست؟» گفت: «عمر در ناکامی گذاشتن» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸: ۲۲۴).

## منابع

- اعتمادی‌نیا، مجتبی (۱۳۸۸ش)، در باب هستی‌شناسی شعر، *ماهنامه تجلی*، شماره ۴۷.
- بدوی، عبدالرحمن، *شطح‌ات الصوفیة*، وكالة المطبوعات، کویت، بی‌تا.
- جوادی آملی، عبدالله، *تحریر تمهیدالقواعد*، چاپ اول، الزهراء، تهران، ۱۳۷۲.

- خرقانی، احمد بن حسین بن الشیخ، *دستور الجمهور فی مناقب سلطان العارفين ابو یزید طیفور*، به کوشش محمد تقی دانش‌پژوه و ایرج افشار، چاپ اول، مرکز پژوهشی میراث مکتوب و انجمن ایران‌شناسی فرانسه در ایران، تهران، ۱۳۸۸.
- خیاطیان، قدرت‌الله؛ دلاور، سید حمید (۱۳۹۰ش)، *تشکیکی در تقسیم بندی معروف مکاتب تصوف و عرفان بغداد و خراسان، مجله تاریخ فلسفه*، شماره ۵: ۴۸-۲۳.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و تحشیه هانری کرین، چاپ چهارم، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۸.
- سهلگی، محمد بن علی، *دفتر روشنائی؛ از میراث عرفانی بایزید بسطامی*، ترجمه و تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ چهارم، سخن، تهران، ۱۳۸۸.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا، *موسیقی شعر*، چاپ دوم، مؤسسه انتشارات آگه، تهران، ۱۳۶۸.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۳ش)، *بازمانده‌های زبان قدیم قومس، فصلنامه مطالعات و تحقیقات ادبی دانشگاه تربیت معلم*، شماره ۳ و ۴: ۱۰۰-۸۱.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا، *نوشته بر دریا؛ از میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی*، چاپ چهارم، سخن، تهران، ۱۳۸۸.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد، *تذکرة الاولیاء*، تصحیح محمد استعلامی، چاپ هجدهم، زوار، تهران، ۱۳۸۷.
- لاجوردی، فاطمه (۱۳۶۷ش)، *بایزید بسطامی*، انتشار یافته در *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۱۱، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی: ۳۲۱-۳۱۳.
- هایدگر، مارتین، *سرآغاز کار هنری*، با شرح ویلهلم فن هرمن، ترجمه پرویز ضیاء شهابی، چاپ پنجم، هرمس، تهران، ۱۳۹۲.

- Heidegger, Martin (1971). *On the Way of Language*. Translated by Peter D.Hertz. New York: Harper and Row Publishers.