

The Place of Joy and Happiness in the Mysticism of AbuSaeed AbulKhair

Hossein Arian* 

Associate Professor, Department of Persian
Language and Literature, Zanzan Branch,
Islamic Azad University, Zanzan, Iran.

Ali Akbar Afrasiabpour 

Associate Professor of Shahid Rajaei
University, Tehran, Iran.

Abstract

Abu Saeed Abul Khair (died 440 AH) is a prominent mystic of the Saqr school of Khorasan who innovatively formulates a new basis in his mystical conduct, and that is giving authenticity to joy and happiness, that is, in designing his theoretical and practical mysticism, he starts from ontology, that the presence of truth is a place for He did not leave any exception and in such a presence, he will not deserve anything other than joy and happiness, and man will not hide in his skin under the shelter of the truth of happiness, and from this ecstasy and enthusiasm, a spiritual force should be created to get closer to God, and in this article, with the method of logical analysis and with references The primary sources of proof of Abu Saeed's innovative point of view have been analyzed and documented again and it is concluded that happiness can also be used as a suitable means for mysticism, and the mission of mysticism, which is to provide peace, optimism and hope, can be achieved in such mysticism. Poetic hymns, hearing and dance become necessary in such a view.

Keyword: Joy and happiness, Islamic mysticism, Sekar school, Abu Saeed Abulkhair, Iranian mysticism.

*Corresponding Author: ali412003@yahoo.com

How to Cite: Arian, H., & Afrasiabpour, A. A. (2024). The Place of Joy and Happiness in the Mysticism of AbuSaeed AbulKhair. *Mysticism in Persian Literature*, Vol. 2, No. 4, 11-34. doi: 10.22054/MSIL.2024.74759.1096.



جایگاه شادی و نشاط در عرفان ابوسعید ابوالخیر

حسین آریان* 

دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران.

علی اکبر افراسیاب پور 

دانشیار دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران.

چکیده

ابوسعید ابوالخیر (متوفی ۴۴۰ ق) عارف برجسته مکتب سکر خراسانی است که مبنای جدیدی در سلوک عرفانی خود به طور ابتکاری تدوین می‌سازد و آن، اصالت دادن به شادی و نشاط است؛ یعنی در طراحی عرفان نظری و عملی خود از هستی‌شناسی آغاز می‌کند که حضور حق جایی برای غیر نگذاشته است و در چنین حضوری غیر از شادی و شادمانی سزاوار نخواهد بود و انسان در پناه حق از شادمانی در پوست خود نخواهد گنجید و باید از همین وجد و شور، نیرویی معنوی برای تقرب به خدا ایجاد کرد. در این مقاله با روش تحلیل منطقی و با استناد به منابع اولیه موارد اثبات دیدگاه ابتکاری ابوسعید درباره شادی، تحلیل و مستندسازی شده است و نتیجه گرفته می‌شود که از شادی هم می‌توان به عنوان وسیله‌ای مناسب برای سیر و سلوک عرفانی بهره گرفت و رسالت عرفان که آرامش‌بخشی، خوشبینی و امیدبخشی است در چنین عرفانی قابل وصول خواهد بود. ترنم شاعرانه، سماع و رقص در چنین دیدگاهی ضرورت پیدا می‌کند.

واژه‌های کلیدی: شادی و نشاط، عرفان اسلامی، مکتب سکر، ابوسعید ابوالخیر، عرفان ایرانی.

مقدمه

شاخصه برجسته عرفان و تصوف ایرانی، عنصر شادی و نشاط و مکتب سکر و عشق است که نماینده اصلی آن و بلکه پایه گذار آن ابوسعید ابوالخیر (۴۴۰-۳۵۷ ق)، عارف بی نظیر مکتب خراسانی است. او عرفان شادی بخش را از مرشد خود ابوالقاسم بشر یاسین (متوفی ۳۸۰ ق) آموخت که رباعیات نشاط آور عرفانی را به جای اذکار عبوسانه در نزد صوفیه قرار داد و علم حقیقی را سرچشمه کشف شهود می دانست و ابوسعید عقیده داشت که مسلمانی را از این عارف آموخته است (ر. ک: محمد بن منصور، ۱۳۹۳، جلد ۱: ۷ و جمال الدین ابوروح، ۱۳۸۶: ۱۴). از لقمان سرخسی و ابوالفضل سرخسی در قرن چهارم قمری سلوک آموخت و به مقامات معنوی رسید (هجویری، ۱۴۰۰: ۲۶). طریقت عشق را اغلب به سمون محب (متوفی حدود ۲۹۸ ق) می رسانند که محبت را بر معرفت هم مقدم می دانست.

این تفاوت در عقاید و اختلاف نظر در طریقت ها برای راه یابی و سیر الی الله است؛ یعنی هر کسی بنا بر استعداد و توانایی خود تلاش کرده است که راهی مستقیم تر از میان راه هایی که به تعداد نفس ها و یا انفاس مردم هم گفته شده است، پیدا کنند (الطرق الی الله بعدد انفاس الخلائق). همین عامل باعث می شود که در مکتب بغداد بر صحو و ریاضت های شدید به ویژه با تکیه بر نماز و روزه و دل کندن از همه لذت های زندگی همراه شود و در مکتب خراسان از طریق صحبت و یا بهره گیری از اسمای جمالی و رحمت و بخشایش الهی به کیفیت سیر در راه حق اهمیت داده و سکر و مستی را مناسب این جایگاه دانسته اند.

۱. روش پژوهش

از آنجا که شادی و نشاط، شاخص اصلی شناخت عرفان ابوسعید ابوالخیر به شمار می آید در روش تحقیق ابتدا با بهره گیری از روش توصیفی - تحلیلی به طرح مطالب پرداخته و در واکاوی اندیشه های آن عارف به سراغ شواهد و مدارک با مراجعه به منابع دست اول به روش کتابخانه ای به بررسی اسناد و مدارک موجود پرداخته و متناسب با موضوع به نتیجه رسیده است. در چنین مطالعه ای نیاز به استفاده از روش تحلیل منطقی با تکیه بر تجزیه و تحلیل عقلانی است تا بتوان مدعای اصلی را به اثبات رساند.

۲. پیشینه پژوهش

درباره شادی و نشاط از دیدگاه ابوسعید ابوالخیر، مقاله یا تحقیق مستقلی صورت نگرفته است، اما در حوزه وسیع‌تری در مورد شادی در عرفان پژوهشی‌هایی انجام شده است. مقاله «سیمای شادی و تحولات آن در عرفان اسلامی از آغاز تا سده پنجم هجری» از رضاپور (۱۳۹۶) از قرن دوم تا پنجم هجری را با نگاهی سریع دنبال کرده و اشاره‌ای هم به ابوسعید ابوالخیر دارد. مقاله «تبیین رویکرد عرفای مسلمان نسبت به فرح و شادمانی با توجه به آیات و روایات» از میرباقری فرد و همکاران (۱۳۹۳) نیز بیشتر به قرآن کریم و روایات نظر شده است و دیدگاه هیچ عارفی را بررسی نکرده است. درباره ابوسعید ابوالخیر هم بهترین کتاب «ابوسعید ابوالخیر، حقیقت و افسانه» از مایر^۱ است که در سال ۱۳۷۸ چاپ شده و از جنبه‌های مختلفی به این شخصیت پرداخته و به شادی هم اشاره دارد. مقاله «واکاوی عناصر انسان دوستی در اندیشه ابوسعید ابوالخیر» از محمدیان و همکاران (۱۳۹۵) با اینکه به موضوع شادی پرداخته است، اما به ابوسعید ابوالخیر نگاهی انسانی دارد.

۳. مبانی نظری پژوهش

عرفان و تصوف بر اساس اعراض از دنیا و امور مادی و تهذیب و تزکیه نفس استوار شده است، اما هر طریقت و شاید هر عرفانی برای خود اصول و قواعدی را در نظر گرفته‌اند که چه بسا در ظاهر با هم اختلاف دارند و یا متناقض به نظر می‌رسند در حالی که هدف و مقصود آن‌ها در نهایت یکی است و آن سیر الی‌الله و تقرب به خداوند است. در یک دوره از خودسازی «او فقط نشسته می‌خوابید و گوش‌های خود را در پس درهای بسته متعدد و در حجره خود پنبه می‌گرفت تا هیچ آوازی از خارج نشنود و باز خاطر خود را با جدیت تمام بر ذکر الهی متمرکز می‌ساخت. در کوه‌ها و بیابان‌ها می‌گشت و عبادات و فرائض دینی خود را در کاروانسراهای متروکه و یا مخروبه به جای می‌آورد. به درگاه حق استغاثه می‌کرد که آنچه دیگران بدان دست یافته‌اند و یا راه نداشته‌اند بر وی مکشوف دارد. خود را وارونه در چاه رباطی می‌آویخت و در این حالت قرآن را ختم می‌کرد» (محمد بن

1. Meyer, F.

منصور، ۱۳۷۶: ۳۳ و مایر، ۱۳۷۸: ۸۴). با همه این ریاضت‌ها در نهایت راه خود را می‌یابد و شیوه‌ای نو در سلوک در پیش می‌گیرد.

راه جدید سلوک ابوسعید از هنگامی آغاز می‌شود که مرشد او ابوالفضل سرخسی مراحل ریاضت او را پایان یافته اعلام می‌کند و او را به میهنه می‌فرستد تا مردم را به سوی حق فراخواند. در این دوره که او خود مرشدی معنوی شده است و مریدان بی‌شماری گرد او آمده‌اند و حکایات عجیبی از ارادت مردم به او نقل شده است. در این مرحله درمی‌یابد که ریاضت‌های شدید و سرکوب احساسات و تمایلات انسانی باعث نمی‌شود تا خودخواهی و نفس‌پرستی از بین برود و نیاز به راهکاری جدید تشخیص دهد که همین امر تحولی بزرگ در عرفان ایرانی ایجاد می‌کند و از آن ریاضت‌هایی که پشت سر گذاشته بود به طور کلی دست کشید و حتی مریدان را از آن سخت‌گیری‌ها بر حذر داشت و ابتکار او درک و دریافت عامل شادی و نشاط در روح انسانی است.

ابوسعید این کشف و درک مسیر جدید عرفان را چنین ترسیم می‌کند: «پس کارها بدّل گشت و از این جنس ریاضت‌ها که از آن عبارت نتوان کرد و از آن تأییدها و توفیق‌ها بود از حق تعالی ولکن می‌پنداشتم که آن ما می‌کنیم، فضل او آشکار گشت و به ما نمود که آن نه چنان است، آن همه توفیق‌های حق است فضل او، از آن توبه کردیم و بدانستیم کی آن همه پندار است، تا این همه بر تو گذر نکند، این پندار به تو ننمایند» (ابوروح، ۱۳۸۴: ۳۴). گفته‌اند که در مسجد میهنه با مشاهده نوری عجیب به این تحول جدید رسید و تا اینجا پیش آمد که گفت:

همه جمال تو بینم چو دیده باز کنم همه تنم دل گردد چو با تو راز کنم
حرام دارم با دیگران سخن گفتن کجا حدیث تو آمد سخن دراز کنم
(محمد بن منور، ۱۳۷۶: ۳۹)

آواهایی شنید و کشف و شهودهایی یافت که حجاب‌ها را از بین برد و مسیر جدید را گشود که برای اهل ظاهر و متشرعین بسیار ناگوار بود و او را تکفیر کردند و کافر شمردند و شکایت به قاضی بردند، حتی او را دیوانه خواندند و زنان را وا داشتند که پشت بام بر

سر وی نجاست اندازند، اما دوستداران او نیز چنان فراوان بودند که این مخالفان نتوانستند او را از بین ببرند. به این ترتیب شادی و نشاط در عرفان ایرانی ظهور کرد.

۴. بحث و بررسی

ریاضت و تربیت نفس برای عارف از امور ضروری به شمار می‌آید و برای کسب مقامات معنوی و نائل شدن به معرفت شهودی نیاز به تمرین‌های معنوی خاصی است که با دوری از لذت‌های مادی و تصفیه درون و تزکیه باطن و معرفت نفس امکان‌پذیر است. این مراحل ریاضت را ابوسعید ابوالخیر نیز سپری کرده است، اما شادی و نشاط را راهی نوین به سوی حق تشخیص می‌دهد که در این مقاله به چنین نوآوری خاصی در عرفان پرداخته و جنبه شاخص عرفان ابوسعید بررسی می‌شود. نکته اصلی در این نظریه، اصالت دادن به «توفیق الهی» است؛ یعنی مجاهده و تلاش سالک بدون توفیق حق به جایی نخواهد رسید.

این نظریه جدید، او را به آنجا می‌کشاند که «از او پرسیدند که آیا مردان خدا در مسجدند؟ او جواب داد که: آن‌ها در خرابات هم باشند» (محمد بن منور، ۱۳۷۶: ۲۷۵)؛ اراده و خلاقیت الهی را عامل اصلی کسب توفیق الهی ارزیابی می‌کند و به مردم توصیه دارد که به مقام رضا برسند و با صبر و پایداری به اجرای اوامر و نواهی الهی توجه داشته باشند. تلاش دارد که دیدگاه خود را با چنین اصولی تدوین کند. یکی از مهم‌ترین اصول ابتکاری این عارف، معنای «هیچ بودن» برای رهایی خود و مقابله با نفس است؛ یعنی سالک در برابر حق وجودی از خود ندارد و هیچ به شمار می‌آید.

این اندیشه در گفت‌وگوهای ابوسعید به فراوانی ملاحظه می‌شود: «از ابوسعید پرسیدند که منظور از این عبارت چیست؟ «من عرف نفسه بالعدم عرف ربه بالوجود» و «شیخ را پرسیدند از تفسیر این خبر «تفکر ساعة خیر من عبادة سنة» شیخ گفت یک ساعت اندیشه از نیستی خویش بهتر از یک ساله عبادت با اندیشه هستی خویش» (همان: ۳۱۸ و ۶۵). از جای دیگری گفته: «هر کجا پنداشت تست دوزخ است و هر کجا تونیستی بهشت است» (همان: ۲۹۹). «حجاب میان بنده و خدای آسمان و زمین نیست و عرش و کرسی نیست، پنداشت و منی تو حجاب است، از میان برگیر به خدای رسیدی» (همان: ۳۰۱). چنین

دیدگاهی تفسیر جدیدی از دین و عرفان را در بر دارد و راهی نو برای سلوک می‌گشاید که ابوسعید واضع آن است.

در سیر و سلوک جدیدی که ابوسعید پیشنهاد می‌دهد ریاضت و سختی معنای گذشته خود را از دست می‌دهد و سلوک او در این نکته خلاصه می‌شود که هر چه انسان تلاش کند تا بیشتر از میان برخیزد و خود را تهی کند به همان اندازه خدا را در فضای درونی خود نفوذ داده و جایگزین کرده است و انسان که هیچ شود، چیزی جز خدا در درون ندارد. او پیشنهاد می‌دهد که «خود» را از میانه بردار تا به خدا برسی. این سلوک بهترین مقابله را با خودبینی و تکبر انجام می‌دهد و به همین دلیل بخش عمده‌ای از آموزه‌های ابوسعید مربوط به نفی خودبینی است و تا آنجا پیش می‌رود که به نفی «خود رأیی» و «نفی تدبیر» و «نفی مقاومت» و در نهایت به تسلیم و رضا می‌رسد.

با این مقدمات، ابوسعید سوی شادی و نشاط گام برمی‌دارد و ابتدا نتیجه می‌گیرد که لطف الهی بر قهر او غلبه دارد. از همان که انسان را هیچ می‌انگارد به اینجا می‌رسد که «رحمت صفت حق است و عجز صفت خلق» (همان: ۳۰۱). همین رحمت و لطف الهی او را به اهمیت شادی می‌رساند. گفته‌اند: «ابوسعید در این میان سرشار از شادی و سرخوشی بود و این حالت سبک روحی را چنان وسعت نفوذ و قدرت توصیف بخشیده بود که بارزترین خصلت روحی او باید شمرده شد. شادی در فرهنگ اسلامی جایگاه چندان مستحکمی نداشت و تنها در بهشت بود که وعده آن را به انسان‌ها می‌دادند. ... شادی در هیچ یک از مقامات عرفانی جایگاه قابل ملاحظه‌ای نداشته است. ... در قلب سرشار از شادی ابوسعید با صفاتی مواجه می‌شویم که به عقیده ما مخصوص خود او بوده و او را از دیگران متمایز می‌کند» (مایر، ۱۳۷۸: ۱۵۷). بسیاری از محققان به این نکته پی برده‌اند که شادی عنصر اصلی عرفان و سلوک ابوسعید است.

نکته اصلی اینجا است که می‌توان ادعا کرد ابوسعید راهی جدید در سلوک گشوده است که می‌خواهد از طریق شادی به حق برسد و عقیده دارد که شادمانی به خدا نزدیک‌تر است تا رنج و گریه و اندوه. همچنین خداوند برای انسان شادی را می‌خواهد نه اینکه عذاب و تلخی را مقدر کرده باشد. چنین دیدگاهی که تلاش دارد راهی نو به سوی حق بگشاید از قوی‌ترین مبانی عرفانی برخوردار است و اندیشه‌ای جهانی به شمار می‌آید که

بی تردید همه مشتاقان را جذب خواهد کرد. به این ترتیب می‌توان به دنیای جدیدی از عرفان پا گذاشت که ابوسعید آن را گشوده است.

۴-۱. معنای شادی در عرفان

از آنجا که شادی در دو معنای جداگانه به کار رفته است و عدم تفکیک آن‌ها به نتایج نادرستی می‌انجامد، لازم است معنای شادی در عرفان به عنوان اصطلاح خاص عرفانی از معنای عمومی شادی و غم در فرهنگ عامه جدا شود. در نگاه عامیانه، شادی و غم به کامیابی و ناکامیابی در رسیدن به خواسته‌ها در مواجهه با شرینی و تلخی‌های مادی و براساس لذت‌ها و الم‌ها تعریف می‌شود و شرایع نیز بر همین اساس این‌ها را به دو دسته مشروع و نامشروع، ممدوح و مذموم تقسیم کرده‌اند تا از لذت‌هایی که باعث آسیب به دیگران می‌شود، جلوگیری کنند و قوانین و مقرراتی نیز برای آن تدوین کرده‌اند که در فرهنگ بشری ماجرایی مفصل دارد.

در عرفان شادی معنایی خاص دارد که تنها در هستی‌شناسی عرفانی، قابل درک است. از آنجا که هستی جلوه نور حق است و غیری در این میان وجود ندارد، پس لازمه هستی، شادی و نشاط ازلی و ابدی است. این نگاه به شادی در قرآن کریم به صراحت در آیه ۳۰ سورة فصلت و چندین آیه دیگر مانند آیه ۱۳ سورة احقاف و آیه ۴۸ سورة انعام نیز آمده است.

در بیان عارفان نیز آمده: «واصل این طایفه آن است که هر چه جز حق است همه محنت و بلا دانند. نعمت و راحت ایشان جز حق نیست» (مستملی بخاری، ۱۳۶۵، جلد ۳: ۱۱۸۵) جالب اینجاست که با نظریه وحدت وجود عرفانی، چیزی جز حق را قبول ندارند و موجود نمی‌دانند.

جز حق نیست دیگر هستی المحق هو الحق گوی خواهی یا انالحق
(شبستری: ۱۳۵۵: ۵۰)

گفتی که همیشه من خموشم گویا شده پس به هر زبان کیست؟
گفتی که نهانم از دو عالم پیدا شده در یکان یکان کیست؟

گفتی که نه آنم و نه اینم پس آنکه هم این بود هم آن، کیست؟
(شمس مغربی، ۱۳۷۲: ۴۹)

انا انت فیه و نحن انت و انت هو والکل فی هوهو، فسل عمن وصل
(ابن عربی و جهانگیری، ۱۳۷۵: ۱۹۹)

درباره وحدت وجود از دیدگاه ابوسعید ابوالخیر کاوش شده است (جلیلی و همکار، ۱۳۹۶: ۲) نشان می‌دهد که این عارف بزرگ نیز وحدت وجودی است:

در عالم اگر فلک، اگر ماه و خورست از باده مستی تو پیمانه خورست
فارغ ز جهانی و جهان غیر تو نیست بیرون ز مکانی و مکان از تو پرست
(ابوسعید ابوالخیر، ۱۳۳۴: ۱۱)

از ابتدای پیدایش عرفان اسلامی و ایرانی این شادی خاص دیده می‌شود و مانند عرفان‌های دیگر، این ویژگی از مهم‌ترین جنبه‌های متعالی و پرجاذبه عرفان است. عبدالواحد بن زید (متوفی ۱۷۷ ق) گفته: «قسم به عزت تو، که محبت تو را هیچ شادی، جز لقای تو و شفایی که از دیدن جلال روی تو در سرای کرامت دست خواهد داد نمی‌شناسم» (ابونعیم اصفهانی، ۱۳۵۷، جلد ششم: ۱۵۶). شادی برای عارف حتی بهشت و مانند آن نیست، بلکه در دیدار دوست منحصر است (محاسبی، ۱۴۳۸: ۱۹۷). از اینجا شادی و شادمانی در عرفان بخش مفصلی می‌یابد که در شهود و مشاهده ملاحظه می‌شود. در معرفت‌شناسی عرفانی، کشف و شهود بحثی مفصل است که شادی و نشاط با مراتب مختلف آن در آنجا قابل مطالعه است. سکر و مستی و شادی در مکتب خراسان متعلق به مشاهده جمال محبوب است. طرب و ائساض در این جایگاه گسترش خاصی دارد.

۴-۲. شادی و نشاط در عرفان و حب الهی

یکی دیگر از ریشه‌های شادی در عرفان، مربوط به «حب الهی» است و از اساس، تجلی ناشی از همین حب خدا است و هنگامی که تجلی جمالی و جلالی از همین عشق سرچشمه می‌گیرد به شادی و نشاط مبنایی مستحکم می‌بخشد و همچنین مبنای دیگر حسن و زیبایی

حق است که در فلسفه جمال مطرح می‌شود و مکتب جمال در عرفان برای شادی به یک پایه مستحکم می‌رسند که از زیبا غیر از زیبایی صادر نمی‌شود و جایی برای زشتی و ناراحتی و غم و اندوه بر جا نخواهد ماند (افراسیاب‌پور، ۱۳۳۸: ۵۰)؛ یعنی نظریه محبت و نظریه جمال دو مبنای ارزنده برای شادی بخشی ارائه می‌دهند.

عرفان با تکیه بر حضور حق و نظریه محبت، از اساس طرفدار شادمانی است. از سری سقطی حکایت می‌کنند که گفت: «خداوند تعالی وحی کرد به داود (ع) که به من شاد باشید و تنعم به ذکر من کنید» (قشیری، ۱۳۱۸: ۱۶۵). شبلی هر بار که فکر می‌کرد دوست خود (خدا) را به نحوی شاد کرده است، احساس سرور می‌کرد و معتقد بود که «من عرف الله لایکون له غم أبداً» و «والفرح بالله أولى من الحزن بین یدی الله». جنید به شبلی گفت: اگر چنانچه تو کار خود را به خداوند واگذار کنی، آرامش و شادمانی خواهی یافت و شبلی به جنید گفت: یا اباالقاسم اگر چنانچه خداوند کار تو را به تو واگذار کند به صلح و آرامش خواهی رسید...» (سلمی، ۱۹۵۳: ۴۹۵).

بسیاری از بزرگان مکتب بغداد و خراسان درباره شادی گفته‌های دقیقی دارند و آنچه در بین آن‌ها مشترک است، شادمانی از خداوند است؛ یعنی عقیده دارند که مرکز شادی وجود حق، حضور او و محبت اوست و از این رو، اعتراف به عظمت او را باعث شادی قلب و حتی شکر را شادمانی قلب دانسته‌اند، چراکه بنده شکرگزار همواره مسرور از حق است و ادعا کرده‌اند که هر کس خدایی چون تو داشته باشد باید همواره شادمان باشد؛ یعنی وجود خدا را انگیزه اصلی خود از سرور و شادمانی دانسته‌اند و حتی بهشت را یکی از مراحل ابتدایی شادمانی تقلی کرده‌اند و عشق به حق را دارای مراتبی از شادی گفته‌اند. شادی و نشاط در عرفان اسلامی و ایرانی از مبانی این جریان فکری و عملی سرچشمه می‌گیرد. یکی از این مبانی، قرآن کریم و آموزه‌های پیشوایان دینی است که نوعی شادی ممدوح را به عنوان شادمانی حقیقی دربر دارند که از وجود حق مایه دارد؛ یعنی وجود خدا، معرفت به او، تقرب به او، عشق ورزی به او و درنهایت فنا و بقا در او متضمن شادی حقیقی است. همین مطلب که هستی حقیقی متعلق به خدایی قادر، عالم، بخشنده و مهربان است برای شادمانی عارف کافی است و از اینکه جدا از محبوب و معشوق حقیقی نباشی و از رگ گردن به تو نزدیک‌تر باشد و جز او را نبینی و جز او چیزی موجود حقیقی نباشد،

عین شادی است. این شادمانی فراتر از شادی و غم‌های مادی و دنیوی است. آن شادی‌های دنیوی به دو بخش ممدوح و مذموم تقسیم می‌شود که در قرآن کریم با واژه‌هایی چون «فرح»^۱ از آن‌ها یاد می‌کند.

عرفان در ذات خود شادی عمیق‌تری را دارد که از حضور حق ناشی می‌شود. در این مقام، شادی‌ها و غم‌های دنیوی و مادی برای عارف یکسان است و غم و شادی بر عارف چه تفاوت دارد؟ از آن منظر آنچه از دوست می‌رسد، نیکوست و حکمت‌هایی دارد که از نگاه کوتاه‌بین پوشیده است. به همین دلیل برخی ناآشنایان با تعجب می‌گویند عارفانی که فراوان گریه می‌کرده‌اند، آیا مخالف شادی بوده‌اند؟ در حالی که گریه و خنده در نزد عارف احوالی برای شرکت در آن شادی ازلی و ابدی در حضور حق است و گریه آن‌ها هم باید گریه شادی در نظر گرفته شود. حتی گفته‌اند چرا عارف به شادی اصالت می‌دهد در حالی که بخشی از شادی‌ها مذموم است؟ پاسخ این است که عرفان از دیدگاه بالاتری به دنیا می‌نگرد؛ بلکه در دنیا غم و شادی‌های خوب و بدی وجود دارد، اما مجموعه دنیا در حضور حق و انوار اوست. از این نظر اصالت با شادی است که غیر از حق در هستی چیزی نیست.

تفکیک این دو نوع شادی از دقایق عرفانی است و گفته‌های عارفان اگر بدون این جداسازی در نظر گرفته شود به نتیجه نمی‌رسد و نخستین گام در بحث از شادی و در همین مقاله تعریف شادی است که در عرفان تعریف خاصی دارد و گفته‌های بزرگان آن با این تعریف به حقیقت نزدیک می‌شود:

گر فرح داری ز امر حق رواست لیکن از دنیا فرح کردن خطاست
(عطار، ۱۳۶۲: ۳۱۲)

نه اینکه شادی در دنیا خطا باشد، بلکه مقصود این است که شادی حقیقی در ماورای غم و شادی‌های مادی قرار دارد. اگر در قرآن کریم و روایات و در کلام عارفان، شادی مادی و دنیوی سرزنش شده، مقصود معنایی خاص و عرفانی است؛ یعنی دلبستگی و فریب‌های مادی و غفلت از حقیقت به سرگرمی در امور بیهوده و ناپایدار می‌انجامد، اما

۱. سورة قصص، آیه ۷۶ و سورة رعد، آیه ۲۶

نباید با شادی عرفانی اشتباه شود و به هر کجا بنگری خدا را می بینی و در چنین نگاهی همه موجودات زیبا هستند و سراسر در شادمانی غوطه ور می باشند و عارف از این شادمانی در سماع است.

از آن شادی که غم زاید چه خواهی وجودی کز عدم زاید چه خواهی
تو را شادی بدو باید دگر نه غم بی دولتی می خور دگر نه
بدو گر شاد می باشی زمانی تو داری نقد شادی جهانی
(عطار، ۱۳۶۸: ۱۲۲)

۳-۴. شادی و نشاط از دیدگاه ابن سینا

یکی از معاصران ابوسعید ابوالخیر که مبانی شادی در عرفان را شرح داده، ابوعلی سینا در نمط هشتم اشارات است که نام آن را در بیان شادمانی و نیکبختی (فی البهجة و السعادة) گذاشته است. ابتدا معنای شادی عامیانه را شرح می دهد و سپس به معنای شادی عرفانی می پردازد: «به اذهان مردم پیشی می گیرد که خوشی های برتر و پرتوان همان خوشی های حسی است و بجز آن خوشی ها ناچیز است ... روشن شد که لذت های باطنی بر لذت های حسی برتری دارند... وقتی آلودگی بدنی از عرفای پرهیزکار برداشته شود و از بازدارندگان و موانع جدا شوند به عالم قدس و سعادت خواهند رفت و با کمال برتر خواهند زیست و لذت بزرگ که تو آن را شناخته ای به دست خواهند آورد ... بزرگ ترین شادمانی نسبت به چیزی، همان شادمانی واجب نخستین (خدا) به ذات خویش است و عشق راستین همان شادمانی به دریافت حضرت ذات چیزی است. ... بعد از عشق واجب تعالی، عشق و شادمانی جواهر عقلی است که به ذات واجب شادمانند و بعد از این دو مرتبه، مرتبه عاشقان مشتاق است» (ابن سینا، ۱۳۶۸، جلد اول: ۴۳۶).

پس از تقسیم شادمانی و بررسی علل و عوامل آن در نمط نهم به این نتیجه می رسد که «العارف هـش بش بسام» (همان: ۴۵۵)؛ یعنی عارف همواره شاد و گشاده رو و شادمان و خندان است؛ یعنی شادمانی حقیقی را عارف درک می کند، چون از شادی و غم عامیانه عبور کرده است. این مبنای فکر شادی در عرفان است:

گفت: تا هستی بدو دل شاد باش وز همه گوینده‌ای آزاد باش
چون بدو جانت تواند بود شاد جان پر غم را بدو کن زود شاد
در دو عالم شادی مردان بدوست زندگی گنبد گردان بدوست
(عطار، ۱۳۸۳: ۸۷)

عارف در شادی ازلی و ابدی سهیم می‌شود و از «فرح بالله و شادمانی حقیقی برخوردار می‌گردد» (بقلی شیرازی، ۱۹۷۳: ۱۴۱). در کنار این هستی‌شناسی عرفانی شادی در معرفت‌شناسی عرفانی نیز شادی رسوخ کرده است. شناخت حق و معرفت به او شادی آفرین می‌شود. در عرفان عملی و در مقام رضا، عارف به فرح و شادمانی وصف‌ناپذیر می‌رسد. هنگامی به صفات و افعال الهی دست می‌یابد در هر مقامی شادی بالاتری را تجربه می‌کند و اوج این شادمانی در مقام عشق است که برای غیر عارف قابل درک نیست. این همان لذتی است که گفته‌اند: «یک ساعت که بنده به خدای تعالی شاد بود گرمی‌تر است که سال‌ها نماز گزارد و روزه دارد» (خرقانی، ۱۳۸۴: ۲۵۱).

۴-۴. شادی در عرفان ابوسعید

ابوسعید (متوفی ۴۴۰ ق) از پایه‌گذاران عرفان ایرانی و از بزرگان عرفان اسلامی به شمار می‌آید که گفتار و کردار او در چند اثر گردآوری شده است. با اینکه علوم اسلامی را می‌آموزد به عرفان و تصوف گرایش می‌یابد و دیدگاه عرفانی نسبت به دین پیدا می‌کند و این آموزه را از ابوالقاسم بشر یاسین (متوفی ۳۸۰ ق) از صوفیان عصر می‌آموزد و در خانقاه ابوالفضل سرخسی به بلوغ فکری و معنوی می‌رسد. او از بزرگان مکتب خراسان و پیرو طریقت عشق و سکر به شمار آمده است. تا چهل سالگی با سلوک و ریاضت به مقامات عرفانی می‌رسد، اما در بخش پایانی عمر خود به دیدگاهی جدید نسبت به عرفان می‌رسد که می‌توان «نظریه شادی در عرفان» به آن اطلاق کرد.

این تحول اساسی در دیدگاه ابوسعید ابوالخیر هنوز مورد توجه قرار نگرفته است. این فلسفه شادی از مبنای اعتقادی و عرفان نظری او مایه می‌گیرد که در عرفان عملی و سیر و سلوک انعکاس می‌یابد. مهم‌ترین مبنای دیدگاه وحدت وجودی اوست که در انسان‌شناسی

او ادامه می‌یابد و به آنجا می‌رسد که ابوسعید در مرحله دوم زندگی خود دیگر خرقه فقیرانه نمی‌پوشد و زندگی او با ریاضت همراه نیست، بلکه در رفاه و آسایش و در فراخی می‌زیست (هجوی، ۱۳۸۹: ۲۰۷ و محمد بن منور، ۱۳۷۶، جلد اول: ۸۵). در خانقاه او سفره‌های رنگین گسترده می‌شد و در نیشابور با انبوه مریدان و خدمتکاران روان می‌شد و چنان در روش زندگی همراه با شادی پیش رفته بود که حتی مشایخ صوفیه به او اعتراض و حتی لعن و نفرین می‌کردند (همان: ۸۰). مخالف با فقر و بسیاری از اموری بود که به عنوان تصوف شناخته می‌شد و عمده این دیدگاه او به «نظریه شادی» برمی‌گشت.

ابوسعید عقیده داشت که عارف باید خندان باشد و در شادی زیست کند. به شعر و سماع علاقه داشت و در مجالس سماع خود از اصطلاحات زبان عاشقانه استفاده می‌کرد و رباعی‌های زیبایی از او به جا مانده است و حتی وصیت کرده که جنازه او را با شعرخوانی و سماع تشییع کنند (ابوروح، ۱۳۸۴: ۷۹). این دیدگاه ابتکاری اگر ریشه‌یابی شود به مبانی نظری ابوسعید درباره وحدت وجود، انسان‌شناسی و انسان‌دوستی، مکتب عشق و محبت جمال برمی‌گردد که از دیدگاه او نسبت به شادی روشن می‌شود.

در عرفان «شادی محور» ابوسعید، بین شادی واقعی و شادی کاذب تمایزی دیده می‌شود که می‌توان شادی واقعی را «شادمانی سلوکی» نیز نامید. این شادی عرفانی را به عنوان فریضه واجب در نظر می‌گیرد که اگر کسی خداپرست واقعی باشد، چاره‌ای ندارد جز اینکه در تسلیم به اراده الهی و رضا به قضای او همواره شادمان باشد؛ چنانکه گفته‌اند: «به راست نگرند، حق را ببینند و اگر به چپ نگرند حق را ببینند، در همه حال او را ببینند، باقی گردند به بقای او، راضی گردند به قضای او، شادی کنند به فضل و عطای او». شیخ گفت: «داوری کافری است و از غیر دیدن شرک است و خوش بودن فریضه است» (محمد بن منور، ۱۳۷۶، جلد ۶۰: ۶۲۹۶) این شعر را می‌خواند:

کار همه راست شد چنانک بیايد	حالت شادی است شاد باشی شاید
انده و اندیشه را دراز چه داری؟	دولت تو خود همان کند که بیايد
چرخ نیارد بدیل تو ز خلایق	و آنک ترا زاد نیز چون تو نزايد
ایزد هرگز دری نبندد بر تو	تا صد دیگر به بهتری نگشاید

(همان: ۳۴۲)

اگر انسان دقت کند در هستی غیر از فضل و رحمت و مشیت حق را مشاهده نخواهد کرد و به همین دلیل دیگر جایی برای شکوه و غم بر جا نمی ماند و انگیزه شادمانی سراسر وجود او را فرا خواهد گرفت. اما ابتکار اصلی ابوسعید اینجاست که از همین شادی نردبانی برای سلوک به سوی حق می سازد و عرفانی شاد را بنا می نهد و در نهایت سلوک اذعان می کند: «هر کجا که ذکر ابوسعید رود دل ها خوش گردد؛ زیرا که از ابوسعید با ابوسعید هیچ چیز بنمانده است» (همان: ۳۱۳)؛ یعنی هر چه به حق نزدیک تر شوید، شادمان تر خواهید بود و در این معیار ترازوی تقرب به درگاه الهی، شادی خواهد بود.

۴-۵. سرچشمه های دوگانه شادی و نشاط در عرفان

در احوال عرفانی، دوگانه هایی وجود دارد که سرچشمه شادمانی و نشاط قرار می گیرند؛ مانند خوف و رجاء و قبض و بسط، هیبت و انس، خشیت و محبت که مانند همان فنا و بقا و جلال و جمال الهی در اسماء و صفات خداوند که یک طرف شادی و در مقابل آن غم و اندوه را به بار می آورد و همین نکته مورد توجه ابوسعید ابوالخیر قرار گرفته است و از همین دوگانه ها به اثبات نظریه خود درباره شادی و ضرورت آن می پردازد. پیش از او نیز عارفانی چند چون سمنون محب (متوفی ۲۹۷ ق) احمد رودباری (متوفی ۳۶۹ ق)، یحیی بن معاذ رازی (متوفی ۲۵۸ ق)، ابوبکر واسطی (متوفی حدود ۳۲۰ ق) و بسیاری دیگر که پیشگامان نظریه شادی به شمار می آیند و از همین دوگانه به سوی شادمانی راه یافته اند.

به این ترتیب ابوسعید را «مرد بسط» خوانده اند و تا حدودی در برابر ابوالحسن خرقانی (متوفی ۴۲۵ ق) قرار داده اند. خرقانی را در این دیدگاه پیرو بایزید بسطامی و ابوسعید را پیرو سمنون محب نوشته اند (مایر، ۱۳۷۸: ۲۱۸)، چراکه در اسرارالتوحید و در ملاقات خرقانی با ابوسعید آمده که «ابوسعید بار دیگر طعم مهمان نوازی خرقانی را چشیده بود و به او گفت که «راه تو بر بسط و گشایش است و راه ما بر قبض و حزن. اکنون تو شاد می باش و خرم زی تا ما اندوه می کشیم که هر دو کار او می کنیم» (محمد بن منور، ۱۳۷۶: ۱۵۰). البته از دیدگاه خرقانی هم، اندوه و سرور هر دو از طرف حق می رسند که به این معناست که از طریق هر دو می توان به حق نزدیک شد.

در دو گانه «وعده و وعید» نیز ابوسعید به «وعده» اعتنا داشت و از آیات عذاب کمتر می گفت و به آیات رحمت تمایل داشت. در سال های آخر عمر خود آیات رحمت را

می‌خواند و آیات عذاب را می‌گذاشت. یکی گفت: ای شیخ این چنین نظم قرآن می‌نشود. شیخ گفت:

ساقی تو بده باده و مطرب تو بزن رود تا می‌خورم امروز که وقتِ طرب ماست
می‌هست و درم هست و بت لاله رخان هست غم نیست و گر هست نصیب دل اعداست

پس گفت: «از آن ماه همه بشارت و مغفرت آمده است و از آن ایشان عذاب. چه خواهیم کرد عیب کردن ایشان؟» (همان: ۲۱۶). این شادی حقیقی و آسایش و آرامش واقعی را نتیجه اطمینان به عنایت خداوند و مشیت او دانسته‌اند.

ابوسعید به پیامبر اکرم (ص) اقتدا کرده است که در احادیثی از ایشان نقل شده: «خبرهای سرور انگیز را ابلاغ کنید و در مردم ایجاد وحشت نکنید»، «کارها را بر مردم سهل کنید و آن‌ها را دشوار مسازید»، «زمانی که شما با مردم از ربّ آن‌ها صحبت می‌کنید چیزی نگویید که آن‌ها را دچار بیم و هراس کند» (مکی، ۱۴۲۶، جلد ۲: ۱۲۵) و روایات دیگری که دیدگاه مثبت و شادی‌آفرین آن رسول را نشان می‌دهد. دیدگاه عارفان به جنبه‌های شادی‌بخش دین است. در مقابل اهل ظاهر مانند ابن جوزی به شدت از شادی بر حذر می‌دارد و دینداری را با عواقب شدید ترسیم می‌کند که حتی مؤمنان را به وحشت می‌اندازد و آرامش خاطر را از همه سلب می‌کند. در مقابل عارفانی چون معروف کرخی (متوفی ۲۰۰ ق.) عقیده داشت که عارف همه شادی‌ها را دارد و «زمانی که خداوند با بنده خود خیری در پیش دارد، باب عمل را به روی او باز می‌کند و باب فترت و رخوت را به روی او می‌بندد» (سلمی، ۱۹۵۳: ۹) به همین دلیل عرفان برای انسان آرامش و امید و شادی به وجود حق را همراه می‌آورد.

۴-۶. ارتباط شادی و نشاط با شعر و موسیقی و سماع در نظر ابوسعید

یکی از نمونه‌های اصالت به شادی در عرفان ابوسعید، گرایش او به شعر و موسیقی و رقص و سماع است. اغلب ابیاتی از خود یا از شاعران دیگر می‌خوانده است و از قوالان درخواست داشته تا با صدای زیبا ابیاتی را در حضور او بخوانند. گفته‌اند: «رقص برای ابوسعید مناجات مستانه‌ای بود که تحت تأثیر شور و حال «وقت» بیخود از خود به

دست افشانی و پایکوبی می پرداخت.... می دانیم که شرکت کنندگان در سماع دور خود می گشتند و یا چرخ می زدند (محمد بن منور، ۱۳۷۶: ۳۴۴). ابوسعید رقص را با هیچ نوع فلسفه‌ای پیوند نداد» (مایر، ۱۳۷۸: ۲۴۲) در حالی که فلسفه سماع در ضمن گفته‌های عارفان آمده است و در حکایاتی آورده‌اند مانند ماجرای صوفی‌ناشناسی که به جنید گفت:

سخنم نیست لایق حالت	می‌کنم من بیان به اجمالت
لیک چرخ زخم برابر تو	تا شود کشف سر آن بر تو
چون که بر رویم اوفتد نظرت	شود از حال در زمان خبرت
گردد آن مطلبت یقین حاصل	قرب یابی شوی بدان واصل
پیش او همچو چرخ چرخ زد	یافت ز آن چرخ او مقاصد خود

(مولوی، ۱۳۱۵: ۲۷۰)

موسیقی، ترانه‌سرایی و نغمه‌خوانی از قرن دوم قمری در نزد صوفیه و عارفان مشاهده شده است و اغلب اشعار و الحان زیبایی را در ابتدای هر مجلس می‌خوانده‌اند. این موسیقی و آواز و رقص و پایکوبی در حالت وجد و نبل به مدارج بالاتر معنوی انجام می‌شده است و بحثی مفصل دربارهٔ اباحهٔ موسیقی و رقص در قرون متمادی به همراه داشته است. اهل ظاهر اغلب هر نوع موسیقی و رقص را حرام اعلام کرده‌اند.

مدافعان سماع نیز آثاری دارند و گفته‌اند: «انسان در حرکات عبادی و وضعیت شرعی به اشراق انوار قدسی نایل می‌شود و چه بسا در این حالات، صاحبان تجرید و تمکین در نفس خود طربی احساس کرده و به رقص و چرخش و کف زدن و پایکوبی می‌پردازند. این حرکات شدید باز به نوبهٔ خود به اشراق انوار در قلب آن‌ها منتهی می‌شود تا اینکه این حال به دلیلی از دلایل متعدد قطع می‌شود. این است سر سماع و باعث ابداع آن در تجارب سالکین در مجلس سماع برای سالکین چیزهایی مکشوف می‌شد که با چهل روز اعتکاف ممکن نمی‌شد. حتی فتوا به مباح بودن رقص داده‌اند. هدف سماع از طریق آواز و رقص، روح را به تجربیات بالاتر و والاتر سوق می‌دهد (مایر، ۱۳۷۸: ۲۴۴). سماع نوعی شادی از خلقت و نشاط برای ارتباط با منبع هستی است.

بسیاری از مشایخ به جوانان اجازه سماع نمی‌دادند، اما ابوسعید چنین نبود؛ «می‌گفت» اما جوانان را نفس از هوا خالی نباشد و ایشان را هوای نفس غالب باشد و هوا بر همه اعضا غلبه کند. اگر دست بر هم زنند هوای دستشان بریزد و اگر پای بردارند هوای پایشان کم شود. چون بدین طریق هوا از اعضا ایشان نقصان می‌گیرد از دیگر کبایر خویش نگاه توانند داشتن، چون همه هواها جمع شود و العیاذ بالله در کبیره مانند آن آتش هوا در سماع ریزد. اولی‌تر که به چیزی دیگر ریزد» (محمد بن منور، ۱۳۷۶: ۲۴۵).

از نظر ابوسعید، سماع غذای روح و شفای بدن است و عقیده دارد که با سماع بارهای نیروی شهوانی آزاد می‌شوند و در نهایت به وجد روحانی می‌رسد و انسان را به تعالی می‌رساند. حتی سماع را اغلب سفری به سوی حق و سفیری از سوی حق دانسته‌اند. ابوسعید عقیده دارد: «سماع هر کس رنگ روزگار وی دارد. کس باشد که به دنیا شنود و کس بود که بر هوای نفس شنود و کس باشد که بر دوستی شنود و کس باشد که بر وصال و فراق شنوده و سماع آن درست باشد که از حق شنود... ایشان را شنوایی از حق به حق بود و آن کسانی باشند که خداوند ایشان را به لطف‌های خویش مخصوص گردانیده باشد» (همان: ۲۲۷). سماع را باعث زنده شدن قلب و مرگ برای نفس هم گفته‌اند، اما اغلب آن را غذای روح دانسته‌اند. در کنار آن اشعار نشاط‌آور و شوق‌انگیز را دارای تأثیر فراوان در روح سالک خوانده‌اند. ابوسعید حتی با صوفیانی که مخالف با شادی و یا سماع بودند، همنشینی نمی‌کرد. خرقانی که اعتقادی به سماع نداشته به احترام ابوسعید اجازه مراسم را می‌دهد و ابوسعید حتی در مراسم تدفین خود وصیت کرد که به جای قرآن خواندن، ابیاتی از اشعار عارفانه و عاشقانه بخوانند:

خوبتر اندر جهان از این چه بود کار؟ دوست بر دوست رفت و یار بر یار
آن همه اندوه بود و این همه شادی آن همه گفتار بود و این همه کردار
(همان: ۳۵۶)

مرگ در عرفان به منزله وصول به محبوب است و شادمانی در آن طبیعی است. به همین دلیل ابوسعید و دیگر عارفان وصیت کرده‌اند که در مراسم مرگ آن‌ها شادی کنند:

شیخ فرمود در جنازه من دهل آرید و کوس با دف زن
سوی گورم برید رقص کنان خوش و شادان و مست و دست فشان
تا بدانند که اولیای خدا شاد و خندان روند سوی لقّا
مرگشان عیش و عشرت و سورا جایشان خُلد عدن پر حُور است
این چنین مرگ با سماع خوش است چون رفیقش نگار خوب کش است
(سلطان ولد، ۱۳۱۵: ۱۱۲)

بارها ابوسعید در حال سماع بوده و صدای اذان بلند شده است و از ایشان درخواست کرده‌اند که به نماز حاضر شود و او گفته «ما در نمازیم» (محمد بن منور، ۱۳۷۶: ۲۴۰) و در هر حالت شادی را عبادت اصلی ارزیابی کرده است.

در عرفان ابوسعید و از دیدگاه پیروان او، رقص برای خدا نیز معنا می‌یابد و «می‌توانست به خاطر خداوند»؛ یعنی عملی از جانب انسان در ستایش الله نیز صورت گیرد. تنها حکایتی که در این مورد نقل شده است، نشان می‌دهد که سماع با چه نوع استدلال‌هایی از طرف مریدان ابوسعید و شاید هم خود او مرتبط بوده است. ابن باکویه که سماع و رقص را انکار می‌کرد، شبی به خواب شنید هاتفی را که سه بار آواز داد: «قوموا و ارقصوا الله» بامداد برخاست و به خانقاه به زیارت شیخ آمد و شیخ را شنید که از اندرون خانه می‌گفت که: «قوموا و ارقصوا الله» (همان: ۹۴). داستان‌های زیادی در منابع عرفانی درباره رقص وجود دارد و همگی آن‌ها بر این نکته دلالت دارند که شادی و نشاط می‌تواند راهی به سوی حق بگشاید و بلکه بهترین راه است.

موسیقی نیز نقش اساسی در احوال عرفانی ایفا کرده است و ابوسعید نیز از آن حمایت می‌کند و گفته‌اند، چون ابوسعید در گذشت، درویشی او را به خواب دید و از او پرسید: ای شیخ تو در دنیا بر سماع ولعی تمام داشتی اکنون حال تو در سماع چیست؟ شیخ او را گفت:

از لحنهای موصلی و لحن ارغنون آواز آن نگار مرا بی نیاز کرد
(همان: ۳۸۴)

بیت اخیر حکایت از آن دارد که در جهان دیگر نیز موسیقی برقرار است و آن را از ویژگی‌های بهشت نیز گفته‌اند. چنانکه به موسیقی افلاک و همه اجرام آسمانی نیز اشاره شده است. ابوسعید شادی و نشاط را در همان امور ماورایی جست‌وجو می‌کند و شادمانی عارف را نیز در پیوستگی به آن جلوه‌های الهی ارزیابی می‌کند.

۷-۴. انسان دوستی شادمانه از منظر ابوسعید

یکی دیگر از نمونه‌های شادی در نزد ابوسعید، مربوط به ایجاد شادمانی برای مردم و خلق الله است که با حسن خلق و شفقت بر مردم و دوری از آزار دیگران همراه می‌شود که در متون دینی نیز بر آن‌ها تأکید شده است. در روایات متعددی می‌آید که هر کس فرد مسلمانی را از اندوهی نجات دهد خداوند در روز قیامت اندوهی را از او دور می‌کند (المعجم المفهرس: ذیل فرح). حتی شادی در این جهان را پاداش برای همین شادمان‌سازی دیگران گفته‌اند. ادخال السرور یا فرح در قلب مؤمنان و دیگر انسان‌ها نیز موضوع تعداد فراوانی از روایات است که پاداش زیادی برای آن نقل کرده‌اند.

دیدگاه ابوسعید را نوعی انسان دوستی شادمانه نیز می‌توان خواند. گفته‌اند: «از شیخ پرسیدند که: از خلق به حق چند راه است؟» به یک روایت گفت هزار راه بیش است و به روایتی دیگر گفت به عدد هر ذره از موجودات راهیست به حق، اما هیچ راه نزدیک‌تر و بهتر و سبک‌تر از آن نیست که انسان دلی را شاد کند و ما بدین راه رفتیم و همه را بدین وصیت می‌کنیم» (محمد بن منور، ۱۳۷۶: ۳۰۲) و این بیانیه روشن ابوسعید در ایجاد مکتبی جدید در سیر و سلوک عرفانی است که از شادی مایه دارد.

اغلب شادی و نشاط را نتیجه لذت‌طلبی انسان دانسته‌اند که با راحتی و آسایش و رفاه و برخورداری همراه باشد، اما لذت‌های معنوی و باطنی در عرفان اصالت دارد و لذت‌های جسمانی و مادی تا آنجا قابل قبول است که مقدمه رسیدن به آن شادی روحانی باشد. البته برخی شادی را زوال غم نیز خوانده‌اند و به معنای سلبی نگریسته‌اند، اما در عین حال شادی مثبت نیز در عرفان قابل ملاحظه است و ابوسعید یکی از بزرگ‌ترین نظریه‌پردازان آن به شمار می‌آید. از گفته‌ها و آموزه‌های او در نسل‌های بعدی، نظریه شادی در بسیاری از طریقت‌ها دنبال شده است و از اعقاب او نیز بسیاری همین شیوه را ترویج داده‌اند. عارفان و سالکان فراوانی را با این دیدگاه می‌توان پیگیری و مطالعه کرد. مکتب جمال نمونه

کاملی از این دسته است که تاکنون پیروان خاص خود را داشته است. طریقت شاذلیه که در شمال آفریقا پیروان فراوانی دارد نیز از آن جمله است. از طریقت‌های تیجانیه، بدویّه، رفاعیه و مولویه نیز در این راه نام برده‌اند. در بین طریقت‌های شیعی نیز نعمت‌اللهیه بر همین شیوه است و بسط را بر قبض تفوق می‌دهد. قلندریه را هم به نوعی می‌توان وارث ابوسعید به شمار آورد.

نتیجه‌گیری

در عرفان و تصوف اسلامی و ایرانی، اصالت به شادی و نشاط با ابوسعید ابوالخیر آغاز می‌شود. در عرفان «شادی‌محور» ابوسعید، بین شادی واقعی و شادی کاذب تمایزی دیده می‌شود که می‌توان شادی واقعی را «شادمانی سلوکی» نیز نامید. این عارف در مرحله بلوغ فکری و استقلال سلوکی خود که به مقام مرشدی برای بسیاری از مریدان تبدیل می‌شود راهی نو در سلوک می‌گشاید و از دوگانه‌های جلالی و جمالی به جنبه جمالی گرایش نشان می‌دهد و عقیده دارد که شادی به حق نزدیک‌تر است و در سیر و سلوک خود از شادی بهره می‌گیرد تا سالک را به سوی حق بکشانند. در همین دیدگاه به شعر و موسیقی و سماع و رقص گرایش نشان می‌دهد و از هر نوع شادی برای ارتقای معنوی بهره‌برداری می‌کند و حتی در مراسم خاکسپاری خود وصیت می‌کند که با شادی و سماع او را دفن کنند و به جای گریه، خندان باشند. این نظریه ابوسعید پس از وی نیز ادامه می‌یابد و تأثیر او بر بزرگانی چون سنایی، عطار و مولوی قابل مطالعه است و در حوزه عرفان جمالی، این دیدگاه به مکتبی خاص تبدیل می‌شود و در دامن مکتب سگری خراسان، عقاید ابوسعید ادامه می‌یابد.

پیشنهاد می‌شود که تأثیر عقاید ابوسعید در عارفان پس از او به طور جداگانه بررسی و تحلیل شود. عرفان دارای نیروی آرامش‌بخشی و خوشبینی و شادمانی است و چنین جنبه مثبتی را مدیون عارفانی چون ابوسعید است که چنین عقیده‌ای را مبنای عرفان و سلوک معنوی خود قرار داده‌اند.

تعارض منافع

تعارض منافع وجود ندارد.

ORCID

Hossein Arian



<https://orcid.org/0000-0002-8345-8687>

Ali Akbar Afrasiabpour



<https://orcid.org/0000-0002-7211-4766>

منابع

- ابن سینا، عبدالله. (۱۳۶۸). *شرح اشارات و تنبیها*. نگارش: حسن ملک‌شاهی. تهران: انتشارات سروش.
- ابوروح لطف الله، جمال الدین. (۱۳۸۴). *حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر*. تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی. تهران: انتشارات سخن.
- ابوسعید ابوالخیر. (۱۳۳۴). *سخنان منظوم ابوسعید ابوالخیر*. تصحیح سعید نفیسی. تهران: انتشارات کتابخانه شمس.
- ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله. (۱۳۵۷ق.). *حلیه الاولیاء و طبقات الاصفیاء*، قاهره: دار ام القراء للطبعه و النشر.
- افراسیاب پور، علی اکبر. (۱۳۸۰). *زیبایی پرستی در عرفان اسلامی*. تهران: انتشارات طهوری.
- بقلی شیرازی، روزبهان. (۱۹۷۳). *مشرّب الارواح*. تصحیح نظیف محرم خواجه، استانبول: کلیه الاداب.
- جلیلی، رضا و بهاره ظریف عمارت ساز. (۱۳۹۶). *واکاوی نظریه وحدت وجودی در نگرش عرفانی ابوسعید ابوالخیر*، فصلنامه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد مشهد، ۱۲، صفحات ۹۱-۱۰۸.
- جهانگیری، محسن. (۱۳۷۵). *محمی الدین ابن عربی*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- سلمی، ابو عبدالرحمن محمود. (۱۹۵۳). *طبقات صوفیه*. تحقیق نور الدین شریه، قاهره: دارالکتاب.
- شبهتری، شیخ محمود. (۱۳۵۵). *گلشن راز تصحیح جواد نور بخش*. تهران: انتشارات خانقاه نعمت‌اللهی.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۸۴). *نوشته بر دریا (از میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی)*. تهران: انتشارات سخن.
- عطار فرید الدین. (۱۳۶۸). *الهی نامه*. تصحیح هلموت ریتز. تهران: انتشارات توس.
- _____. (۱۳۶۲). *مجموعه آثار عطار*. تصحیح احمد خوشنویس. تهران: انتشارات سناری.
- قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم. (۱۳۱۸). *رساله القشیریه*، قاهره: دارالکتاب.
- مایر، فریتس. (۱۳۷۸). *ابوسعید ابوالخیر: حقیقت و افسانه*. ترجمه آفاق بایوری. تهران: انتشارات مرکز نشر دانشگاهی.
- محاسبی، ابو عبدالله حارث بن اسد. (۱۴۲۸). *آداب النفوس و یلیه کتاب التوهم*. تحقیق عبدالقادر احمد عطار، بیروت: مؤسسه الکتب الثقافیه.

محمد بن منور. (۱۳۷۶). *اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: انتشارات آگاه.

مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد. (۱۳۶۵). *شرح التعرف لمذهب التصوف*. تهران: انتشارات اساطیر.

مغربی، شمس. (۱۳۷۲). *دیوان*. تصحیح لئونادر لوئیزان. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

المکی، ابوطالب. (۱۴۲۶). *قوت القلوب*. تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت: دارالکتب العلمیه.

مولوی، جلال الدین محمد. (۱۳۱۵). *ولد نامه*، کوشش: جلال الدین همایی. تهران: انتشارات علمی.

ولد، بهاء الدین بن مولوی. (۱۳۱۵). *ولد نامه*. تصحیح جلال الدین همایی. تهران: انتشارات صدر.

هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. (۱۳۸۹). *کشف المحجوب*. تصحیح محمود عابدی. تهران: انتشارات سروش.

Reference

- Abu Na'im Isfahani, A. (1978 A. H.). *Haliya al-Awaliya and Tabaqat al-Asfiya*. Cairo: Dar Umm al-Qara for publishing and publishing. [In Persian]
- Abu Rooh Lotfollah, J. (2005). *States and words*. Edited by Mohammad Reza Shafi'i Kodkani. Tehran: Sokhn Publications. [In Persian]
- Abu Saeed Abul Khair. (1955). *Poems of Abu Saeed Abul Khair*. Edited by Saeed Nafisi. Tehran: Shams Library Publications. [In Persian]
- Afrasiabpour, A. A. (2001). *Aestheticism in Islamic Mysticism*. Tehran: Tahuri Publications. [In Persian]
- Al-Maki, A. (1426 A. H.). *Qut al-Qulub, revised by Asim Ebrahim Al-Kayali*. Beirut: Dar al-Kutb al-Ulamiya. [In Persian]
- Attar, F. (1989). *Elahi Nameh*. Edited by Helmut Ritter. Tehran: Tos Publications. [In Persian]
- _____. (1983). *Collection of Attar's works*. Edited by Ahmad Khoshnavis. Tehran: Senari Publications. [In Persian]
- Bagli Shirazi, R. (1973 AD). *Mashreb al-Arawah*. Edited by Nazif Muharram Khajeh, Istanbul; All manners. [In Persian]
- Hajwiri, A. (2010). *Kashf al-Mahjub*. Edited by Mahmoud Abedi. Tehran: Soroush Publications. [In Persian]
- Ibn Sina, A. (1989). *Description of Signs and Punishments*. Written by Hassan Malekshahi. Tehran: Soroush. [In Persian]
- Jahangiri, M. (1996). *Mohiuddin Ibn Arabi*. Tehran: Tehran University Press. [In Persain]

- Jalili, R. and Bahareh Zarif, M. (2016). Analyzing the Theory of Existential Unity in the Mystical Approach of Abu Saeed Abu Al-Khair, *Persian Language and Literature Quarterly of Azad Mashhad University*, No. 12. Pages 91-108. [In Persain]
- Maghrebi, Sh. (1993). *Divan*. Edited by Leonard Louisan. Tehran: Tehran University Press. [In Persain]
- Mashabisi, A. (1428 A. H.). *Adaab al-Nufos Wilyeh Kitab al-Toohm*. Research: Abd al-Qadir Ahmad Attar, Beirut: Al-Katab al-Thaqfiyyah Institute. [In Persain]
- Maulavi, J. M. (1936). *Birth name*. Edited by Jalaluddin Homai. Tehran: Ilmi Publications. [In Persain]
- Mayer, F. (1999). *Abu Saeed Abu Al-Khair: Truth and Myth*. Tanslated by Afaq Baibouri. Tehran: Academic Publishing Center. [In Persain]
- Mostamli Bukhari, I. (1986). *A description of the doctrine of Sufism*. Tehran: Asatir Publications. [In Persain]
- Muhammad bin Manour. (1997). *Asrar al-Tawheed fi maqamat al-Sheikh Abi Saeed*. Edited by Mohammad Reza Shafiei Kodkani. Tehran: Aghaz Publications. [In Persain]
- Nicholson, R.A. (1921). *Studies in Islamic Mysticism Cambridge*, Reprinterd 1967. [In Persain]
- Qashiri, A. (1939 A. H.). *Risal al-Qashiriyyah*. Cairo: Dar al-Kitab. [In Persain]
- Salmi, A. (1953 AD). *Tabaqat Sufiya, Research: Nour al-Din Sharbiah*. Cairo: Dar al-Katab. [In Persain]
- Shabestri, Sh. M. (1976). *Golshan Raz*. Edited by Javad Noor Bakhsh. Tehran: Khanqah Nematullahi Publications. [In Persain]
- Shafii Kodkani, M.R. (2005). *Written on the sea (from the mystical heritage of Abul Hasan Kharqani)*. Tehran: Sokhon Publications. [In Persain]
- Wold, B. (1936 CE). *Wold Nameh*. Edited by Jalaluddin Humai. Tehran: Sadr Publications. [In Persain]

استناد به این مقاله: آریان، حسین، افراسیاب‌پور، علی‌اکبر. (۱۴۰۲). جایگاه شادی و نشاط در عرفان ابوسعید ابوالخیر، *عرفان‌پژوهی در ادبیات*، (۴) ۲، ۱۱-۳۴.

Doi: 10.22054/MSIL.2024.74759.1096



Mysticism in Persian Literature is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.