The Meaningful Life Components from Bayazid Bastami's Viewpoint

Morad Esmaeeli[*]
Ali Rabizadeh[**]
Hossein Mohammadi[***]

Abstract

Inquiring about the true meaning of life and making an attempt to find an answer to it has been one of the main concerns for the man so far. A number of researchers and scholars from different fields have investigated its nature and tried their best to come up with an answer to it. The Islamic-Iranian mysticism is one of the fields that has paid special attention to life, its aims, and the ways to achieve it.. The present study, with a descriptive-analytical approach, aimed to focus on the true meaning of life from Bayazid Bastami's viewpoint and to investigate the book *Daftar-e Rowshanaei* to find out a response to the essence of life and the components of the meaningful life in the belief of this great mystic. According to the findings of this study, Bayazid Bastami believes that the purpose of life is to completely separate from Self and to immerseoneself in Allah the Exalted. This goal has become a stimulus for Bayazid to consider certain patterns and components such as fighting against self, avoiding egotism, practicing altruism, treating people with forbearance and tolerance, and serving people as the basic principles of his life.

Keywords: The Meaning of Life, Mysticism, Bayazid Bastami, *Daftar-e Rowshanaei*

[*] Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Gonbad Kavous University, Golestaan, Iran (Corresponding Author Email: m.esmaeeli21@gmail.com).
[**] Master Student of Persian Language and Literature, Gonbad Kavous University, Golestaan, Iran.
[***] Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Gonbad Kavous University, Golestaan, Iran.

نشریهٔ علمی پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)
نوع مقاله: پژوهشی
سال چهاردهم، شمارهٔ اول، پیاپی ٤٤، بهار و تابستان ۱۳۹۹، صص ١٦-١
Doi: 10.22108/jpll.2020.123271.1488

مؤلفه‌های زندگی معنادار از دیدگاه بایزید بسطامی

مراد اسماعیلی*
علی ربیع‌زاده**
حسین محمدی***

چکیده

پرسش از معنای زندگی و تلاش برای پاسخ‌گویی به آن، یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های فکری آدمی از گذشته‌های دور تاکنون است؛ متفکران و اندیشمندان در مکتب‌ها و حوزه‌های مختلف به بررسی چیستی این پرسش و راه‌های رسیدن به آن پرداخته‌اند. عرفان اسلامی ـ ایرانی یکی از حوزه‌هایی است که به‌صورت ویژه به زندگی، هدف و راه‌های رسیدن به آن توجه داشته است؛ البته در حوزه‌های دیگر، به این موضوع کمتر توجه شده است؛ اما با توجه و بررسی این موضوع می‌توان به بسیاری از پرسش‌های امروزی پاسخ داد. نویسندگان این مقاله با رویکردی توصیفی‌تحلیلی به مسئلهٔ معنای زندگی از منظر بایزید بسطامی تکیه می‌کنند و با واکاوی کتاب *دفتر روشنایی*، درپی یافتن پاسخی برای چیستی معنای زندگی و مؤلفه‌های معنادار زندگی در باور این عارف بزرگ‌اند. براساس یافته‌های این پژوهش، هدف از زندگی در باور بایزیدْ فانی‌شدن از خود و باقی‌شدن در خداوند است و این هدف، محرکی برای بایزید است تا الگوها و مؤلفه‌های خاصی مانند مبارزه با نفس، ترک انانیّت، نوع‌دوستی، تساهل و تسامح در رفتار با دیگران، نگاه عاشقانه و غیره را اصل و اساس زندگی خود قرار دهد.

واژه‌های کلیدی

معنای زندگی؛ عرفان؛ بایزید بسطامی؛ *دفتر روشنایی*

* استادیار زبان و ادبیات فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه گنبد کاووس، گلستان، ایران (نویسندهٔ مسئول)، m.esmaeeli21@gmail.com
** دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه گنبد کاووس، گلستان ، ایران، rabizadea@yahoo.com
*** استادیار زبان و ادبیات فارسی، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه گنبد کاووس، گلستان، ایران، mohammadih@gmail.com

© ۱۳۹۹ دانشگاه اصفهان

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۳/۱۰ تاریخ وصول: ۱۳۹۹/۰٦/۱۲

۱ـ مقدمه

اندیشیدن به مسئلهٔ «معنای زندگی» و پرسش از آن همواره همزاد آدمی در تاریخ تفکر بشری بوده است. این موضوع از پرسش‌های اساسی‌ای است که حیات انسان را توجیه و کیفیّت زیستن او را تأمین می‌کند. این پرسش در آغاز، معمولی و سطحی جلوه می‌نماید؛ اما عمق این مسئله آنگاه مشخص می‌شود که از «معنای زندگی» پرسیده شود. به بیانی دیگر، دغدغهٔ معنا و دستیابی به زندگی معنادار یکی از اساسی‌ترین موضوعاتی است که ذهن انسان را به خود مشغول کرده است. پرسش از معنای زندگی درواقع یک سؤال نیست؛ بلکه شماری از پرسش‌های متفاوت است. برخی از این پرسش‌ها به این مسئله ناظر است که آیا زندگی به خیر و صلاح است یا نه. آیا زندگی ارزش زیستن دارد یا خیر. اگر ارزش زیستن دارد چه چیز یا چیزهایی به این زندگی ارزش داده است؟ آیا خود زندگی ارزش ذاتی دارد، یا اینکه ارزش و اهمیت آن به‌سبب امر یا امور دیگری است.

این پرسش‌ها و پرسش‌های دیگری از این دست امروزه از دغدغه‌های مطرح و اساسی انسان معاصر است و بیشتر در نظریه‌ها و نوشته‌های اندیشمندان غربی بررسی می‌شود. ویکتور فرانکل، یکی از روان‌شناسان و نظریه‌پردازان مشهور در حوزهٔ معنای زندگی، در پاسخ به این پرسش که معنای زندگی چیست؟ می‌گوید: «منظور این است که زندگی پایدار نمی‌ماند مگر اینکه همانطور که فروید معتقد است، معنا یا آرمانی استوار برای چنگ‌انداختن به آن داشته باشیم» (فرانکل، ۱۳۹۱: ٦۲). او همچنین به‌دنبال معنا بودن را یکی از امتیازات انسان می‌شمرد (همان: ١٦٢) و بر این باور است که «آنچه انسان را از پای در می‌آورد رنج و سختی زندگی نیست؛ بلکه از بین رفتن معنای زندگی است» (همان، ۱۳۸۹: ۱۵۵).

دیدگاه صاحب‌نظران در حوزهٔ معنای زندگی، به‌طور کلی به دو دسته تقسیم می‌شود:

الف) دیدگاه طبیعت‌گرایان: نظریه‌پردازان این گروه عقیده دارند که زندگی حتی بدون وجود خدا یا روح می‌تواند معنادار باشد و اینکه گونه‌های خاصی از زندگی در عالمی صرفاً مادی می‌تواند برای معناداری کافی باشد (متز، ۱۳۸۲: ۳۲).

ب) دیدگاه فراطبیعت‌گرایان: این گروه معنی زندگی و به تعبیری «هدف» و «ارزشمندی زندگی» را در پیوند با قلمرو روحانی «خدا یا روح» می‌دانند و ملاک معناداری یا بی‌معنایی را در میزان این پیوند و یا بریدگی و دوری از آن تفسیر می‌کنند (همان: ۱۸-۲٦).

معنای زندگی به «هدف زندگی» تعبیر می‌شود؛ بنابراین باید توجه داشت که خود زندگی از آن نظر که نوعی فعالیت یا مجموعه‌ای از فعالیت‌ها و رویدادهاست، نمی‌تواند دارای هدف باشد؛ بلکه این هدف یا غایت برای کسی است که واجد و درگیر زندگی است؛ به عبارت دیگر، انسانی که زندگی می‌کند و تجربهٔ زندگی را از سر می‌گذراند، می‌تواند هدف یا اهدافی را برای خود انتخاب کند (ملکیان، ۱۳۹۱: ۲۳۱)؛ ازاین‌رو، اهداف منتخب شمار فراوانی از رفتارهای فرد را هدایت می‌کند؛ ازسویی شور و علاقهٔ شخص در اقدام به انجام کارها برخاسته از دلدادگی آن شخص به اهداف مشخص است (کویین، ۱۳۸٤: ٦۸).

مسئلهٔ معنای زندگی در حوزه‌های مختلفی بررسی می‌شود. یکی از این حوزه‌ها مطالعات عرفانی است که می‌توان به‌طور مشخص رویکرد عارفان را نسبت‌به مسئلهٔ معنای زندگی فهمید؛ در توضیح این امر باید گفت، عرفان ابزاری برای شناخت است و یک نوع راه حقیقت‌جویی است که بین همهٔ انسان‌ها در همهٔ زمان‌ها و

مکان‌ها وجود داشته است؛ طریقه‌ای است که در کشف حقایق جهان و پیوند انسان و حقیقت، بیشتر از عقل و استدلال، بر ذوق و اشراق و وصول و اتحاد با حقیقت تکیه دارد و برای رسیدن به این مراحل اعمال ویژه‌ای را به کار می‌گیرد (زرین‌کوب، ۱۳۶۳: ۹). عرفان اسلامی ـ ایرانی توجهی خاص به زندگی انسان داشته است و برای آن معنای خاصی در نظر می‌گیرد؛ اما با وجود این، عارفان بزرگ برخلاف برخی از فیلسوفان و اندیشمندان جهان غرب که به‌صورت مستقیم از معنای زندگی بحث کرده‌اند، کمتر به‌طور مستقیم به این امر پرداخته‌اند؛ درنتیجه باید با بررسی و جست‌وجو در سخنان و حکایات به‌یادگارمانده از آنها، به این امر دست یافت.

نگارندگان در این پژوهش با بررسی کتاب *النور من الکلمات ابی الطیفور* ـ که در ترجمهٔ شفیعی کدکنی، *دفتر روشنایی* نامیده شده است ـ درپی استخراج معنای زندگی و مؤلفه‌های معنابخش برای رسیدن به هدف غایی از دیدگاه بایزید بسطامی هستند؛ همچنین می‌کوشند به پرسش‌های زیر پاسخ دهند:

۱) از دیدگاه بایزید هدف از زندگی در این عالم چیست؟

۲) بایزید جزو کدام‌یک از مشرب‌های معنای زندگی قرار می‌گیرد؟

۳) مؤلفه‌ها و الگوهایی که بایزید برای رسیدن به اهداف خود به کار می‌گیرد، کدام است؟

٤) این مؤلفه‌ها چگونه در زندگی و سخنان بایزید بازتاب یافته است؟

۱ـ۱ پیشینهٔ پژوهش

دربارهٔ شخصیت بایزید بسطامی، چه در دوران گذشته و چه امروز آثاری وجود دارد؛ مثلاً ابونصر سراج در کتاب *اللمع فی التصوف* و عطار نیشابوری در کتاب *تذکرةالاولیا* درباب زندگی و شخصیت او نکته‌هایی را بیان می‌کنند؛ در دورهٔ معاصر هم عبدالحسین زرین‌کوب در کتاب *در جست‌وجوی تصوف* و شفیعی کدکنی در مقدمهٔ کتاب *دفتر روشنایی* به بحث از جایگاه بایزید در عرفان اسلامی دست یازیده‌اند. همچنین مقالاتی نیز درباب زندگی و شطحیات این عارف بزرگ به رشتهٔ تحریر درآمده است؛ اما هیچ اثری به‌صورت مستقل، معنای زندگی و مؤلفه‌های معنابخش زندگی را از منظر بایزید بررسی نکرده است و این موضوعی است که در این پژوهش درپی آن هستیم.

۱ـ۲ ضرورت انجام پژوهش

پرسش از معنای زندگی یکی از اساسی‌ترین پرسش‌های روان‌شناسی، فلسفی و دینیِ فراروی انسان معاصر است که در صورت ارائهٔ پاسخ‌های مقبول، انسان را از پوچ‌گرایی، اضطراب، افسردگی و غیره در امان نگاه می‌دارد. به‌سبب آنکه نظریه‌پردازان مبحث معنای زندگیْ اندیشمندان غربی هستند، اغلب تحقیقات صورت‌گرفته نیز آرای هنرمندان و اندشمندان غربی، همانند افلاطون، نیچه، هایدگر و غیره را بررسی کرده‌اند. عرفان ایرانی مکتبی است که به انسان و زندگی او توجه خاص و عمیق دارد؛ به همین سبب می‌توان با بازبینی آرا و سخنان عارفان این مرز و بوم، به حقایقی تأمل‌برانگیز و جذاب دربارهٔ زندگی و عناصر معنابخش به آن، برای انسان معاصر و دغدغه‌های او دست یافت که با فرهنگ و زندگی اسلامی ـ ایرانی نیز تطابق داشته باشد.

۱ـ۳ روش پژوهش

مسئلهٔ «معنای زندگی» مقیّد به مکان و زمان خاصی نیست؛ درنتیجه انسان‌های هر دوره به فراخور وضعیت و

جهان‌بینی خود با آن روبه‌رو شده‌اند و طبیعی است که شیوهٔ طرح مسئله و نیز سازوکار پاسخگویی و دست‌یابی به آن با توجه به تفاوت‌های زندگی و تفکر در هر عصر، متفاوت باشد. نگارندگان این پژوهش، درپی آن هستند تا با روشی توصیفی ـ تحلیلی کتاب *النور من الکلمات ابی‌الطیفور* را ـ که در ترجمهٔ شفیعی کدکنی، *دفتر روشنایی* نامیده شده است ـ واکاوی کنند و دربارهٔ نگاه بایزید بسطامی به زندگی، اهداف و مؤلفه‌های زندگی معنادار از منظر او به بررسی و بحث بپردازند. البته بحث از معنای زندگی و نظریات آن، بیشتر در متون روان‌شناسی و آرای روان‌شناسان بررسی شده است و به همین سبب گاهی برای وضوح هرچه بهتر مطالب، از این متون نیز استفاده می‌شود. گفتنی است اگرچه منبع اصلی این پژوهش، کتاب یادشده است، گاهی از کتاب *تذکرةالاولیای* عطار نیشابوری نیز بهره خواهیم برد؛ ازاین‌رو، در ادامه به‌صورتی مختصر دربارهٔ جایگاه بایزید بسطامی در عرفان اسلامی ـ ایرانی نکاتی ارائه می‌شود و سپس به بررسی اصلی‌ترین مؤلفه‌هایی معنابخش زندگی از منظر این عارف پرداخته خواهد شد.

۲ـ جایگاه بایزید بسطامی در عرفان اسلامی ـ ایرانی

دربارهٔ زندگی این عارف بزرگ باید گفت، ابویزید (بایزید) طیفور بن عیسی بن سروشان، اهل بسطام از ایالت قومس (دامغان) و یکی از بزرگ‌ترین و نامدارترین صوفیان سدهٔ سوم هجری ایران بود. نیای او «سروشان» چنانکه از کلمه برمی‌آید، زرتشتی بوده است و سپس اسلام آورد (حلبی، ۱۳۸۲: ۳۰۸). از عارفان معاصر او، احمد خضرویه، ابوالحفض و یحیی بن معاذ رازی است. او همچنین شقیق بلخی را نیز دیده است. از شاگردان و مریدان او، ابوموسی خادم، ابوموسی دیبلی و سعید راعی را می‌توان نام برد. بایزید مرید و سقای سرای امام جعفر صادق(ع) بوده؛ صد و دوازده هزار پیر را خدمت کرده است و مشایخ طریقت او را به بزرگواری می‌ستوده‌اند (جامی، ۱۳۷۰: ٤۰۸).

بایزید یکی از بزرگ‌ترین عارفان و صوفیان در کل تاریخ تصوّف است؛ به‌طوری که ابن‌عربی در میان صوفیه کسی را مانند او نستوده؛ او را ازجمله استادان خود شمرده و به نام «شیخنا ابویزید» از او یاد کرده است (ابن‌عربی، ۱۹۱۹، جلد ٤: ۱۳)؛ همچنین در میان عارفان او را جزو اقطاب، صالحان، محققان، عبد کامل، عارف کامل، صاحب مواقف، اهل سعه، اهل قرآن، اهل کشف و شهود شمرده است و او را کسی می‌داند که مانند پیامبر(ص) به مقام و منزل ملامیّه رسیده و مانند عیسی(ع) و یحیی(ع) به مقام فنای از عقل و وجود دست یافته است؛ کسی که علمش را نه از مردگان، بلکه از خداوند حیّ دریافت کرده است. ابن‌عربی ضمن آنکه او را با القاب بلندی مانند بایزید بزرگ ستوده، با چند واسطه احوال و سخنان او را روایت می‌کند (همان: ۲۲۱). عطار نیز او را با عنوان «سلطان العارفین» و «برهان المحققّین» خوانده است (عطار، ۱۳٤٦: ۱٦). جنید دربارهٔ او گفت: بایزید در میان ما مانند جبرئیل در میان ملائکه است (همان).

دربارهٔ قدر و شأن او باید گفت که مطالعهٔ تصوّف ایرانی و اسلامی، بدون شناخت بایزید کامل نیست؛ چنانکه نویسندهٔ کتاب *کشف‌المحجوب* می‌نویسد: «و از دوازده امام معروف مر تصوف را یکی وی بوده است؛ و هیچ‌کس را پیش از وی اندر حقایق این علم چندان استنباط نبوه است که وی را» (هجویری، ۱۳۹۰: ۱٤۳). به باور

شفیعی‌کدکنی نیز «مهم‌ترین اتفاق فرهنگی در سراسر دورهٔ اسلامی ایران، ظهور پدیده‌ای است به نام عرفان و در سراسر تاریخ عرفان ایرانی اگر دو سه چهرهٔ نادر و استثنایی ظهور کرده باشند، یکی از آنها بایزید بسطامی است» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸٤: مقدمه ۳۳). او یکی از مهره‌های کلیدی تاریخ تصوّف ایران، به‌ویژه خراسان است و کمتر کتابی دربارهٔ تصوّف است که نام او در آن نیامده باشد و از احوال و سخنان شگفتش چیزی نقل نشده باشد.

بایزید مانند بسیاری از عارفان دیگر، هیچ‌گاه قلم به دست نگرفت و چیزی ننوشت؛ ولی کلمات بازمانده از او که بیانگر تجربه‌های پیچیدهٔ روحانی وی است، در طول قرن‌ها مایهٔ اعجاب و حیرت بسیار بوده است. مأخذ عمدهٔ احوال او کتاب *النور من الکلمات ابی‌الطیفور*، تألیف ابوالفضل محمد پسر علی سهلکی صوفی است که از اخلاف بایزید بوده و بیشتر روایات را به چند واسطه از خویشان و نزدیکان بایزید نقل می‌کند.

۳ـ بررسی معنای زندگی از منظر بایزید بسطامی

در ابتدا و پیش از پرداختن به هر بحثی باید به این پرسش پاسخ داده شود: آیا بایزید بسطامی در رویارویی با مبحث معنای زندگی قرار گرفته است یا خیر؟ در پاسخ باید گفت اگر منظور از معنای زندگی، مسائل مطرح‌شده و رایج در نظریهٔ معنای زندگی با اصطلاحات خاص آن باشد، او شخصاً در آثارش بحثی با این عنوان‌ها ندارد؛ چون موضوع معنای زندگی، همانگونه که گفته شد، یکی از موضوعات جدید در حوزه‌های فلسفه، روان‌شناسی و غیره است؛ با این حال نمی‌توان گفت بایزید بسطامی دغدغهٔ معنای زندگی نداشته است؛ زیرا در بازخوانی آثار این عارف بزرگ به‌شکل گسترده با معنای زندگی و رسیدن به آن روبه‌رو می‌شویم؛ بایزید حتی هدف و غایت زندگی را در رسیدن به معنای زندگی خلاصه می‌کند.

دربارهٔ نگاه بایزید به معنای زندگی باید گفت عقیدهٔ او در این زمینه در چهارچوب «نظریهٔ فراطبیعت» قرار می‌گیرد؛ زیرا او مانند سایر عارفان اسلامی ـ ایرانی، با تکیه بر آیهٔ شریفهٔ «یا أیّتها النَفس المطمئنة إرجعی إلی ربّک راضیةً مرضیة» توصیه می‌کند برای اینکه انسان درک درستی از معنای زندگی داشته باشد، باید خود را بشناسد و «به موجب مَن عَرَف نفسَه فقَد عَرفَ ربَّه، معرفت وقتی حاصل می‌شود که انسان جایگاه خود و ربّ خود را بشناسد و نسبت خود را با خدای خود دریابد. جایگاهی که انسان در آن قرار دارد، مبدأ خوانده می‌شود و حضرت دوستْ مقصد. توجه عارف بر این متمرکز است که او چگونه می‌تواند به مقصد مطلوب دست یابد» (میرباقری‌فرد، ۱۳۹۱: ۷٤)؛ به بیانی دیگر، زندگی عرفانی یعنی زیستن به قصد یافتن خدا در خود. پس مبدأ این زندگی همانا خود است و معاد و مقصودش خداست؛ ازاین‌رو بایزید هدف زندگی را خالی‌شدن از خود، حرکت به‌سوی خدا و یکی‌شدن با او می‌داند و بسیار به آن اشاره می‌کند: «بایزید گفت: او را به خود شناختم تا فانی شدم سپس او را به او شناختم و زندگی یافتم» (سهلگی، ۱۳۸٤: ۱۸۱).

در پسِ این جمله که عارف باید به آن دست یابد و بایزید توانسته بود به آن برسد، سیطرهٔ قدرت خداوند ترسیم شده است؛ به دیگر سخن، انسان هرچه بیشتر از میان برخیزد و هرچه بیشتر خود را تهی کند، خداوند نیز به همان قدرت در انسان نفوذ خواهد کرد و در اینجاست که انسان با خدا یکی می‌شود؛ ازاین‌روست که می‌گوید: «از بایزیدی بیرون آمدم چون مار از پوست؛ پس نگه کردم عاشق و معشوق و عشق یکی دیدم که در

عالم توحید، همه یکی توان بود» (عطار نیشابوری، ١٣٤٦: ١٥١).

این نگاه ویژهٔ بایزید سبب شده است برخی او را از سردمداران مفهوم وحدت وجود به شمار آرند (رک. زرین‌کوب، ١٣٧٩: ١٠٩؛ کاکایی، ١٣٨٥: ١٨١)؛ این اصطلاح در هیچ‌یک از منابع مقدم بر آثار محی‌الدین ابن‌عربی (٥٩٥-٦٣٨ ق.) وارد نشده است؛ اما برخی از سخنان بایزید بسطامی می‌تواند همین مفهوم را داشته باشد؛ از آن جمله است: «ابوالقاسم جنید بن محمد را گفتند که بایزید در سخن گزافه می‌رود. جنید گفت: از گزافهٔ او در کلام، چه چیزی به شما رسیده است؟ گفتند شنیدیم که می‌گوید: «سبحانی! سبحانی! أنا ربّی الأعلی!». جنید گفت: این مرد در شهود جلال مستهلک است و از آنچه بدان مستهلک شده است، سخن می‌گوید. به‌خاطر حق از دیدن خویشتن فارغ شده و جز حق تعالی کسی را مشاهده نکرده است» (سهلگی، ١٣٨٤: ١٥٠). جایی که مصطفی فرمود: «من رآنی فقد رأی الحقّ»، پس أنالحق حسین و سبحانی بایزید، همین معنی بود (همدانی، ١٣٧٧: ٢٧٤).

همچنین است: «شنیدم ابوموسی دبیلی که می‌گفت: از بایزید شنیدم که می‌گفت: سی سال خدای را جستم. پس دانستم که من اویم. پنداشتم که من او را می‌جویم و او بود که مرا می‌جست» (همان: ١٥٣). «از خدای به خدا رفتم. تا ندا کردند از من در من که ای تو من؛ یعنی به مقام الفنا فی الله رسیدم» (همان).

عارفان برای تشریح اصل وحدت وجود، تمثیل‌هایی به کار گرفته‌اند که بهترین آنها، تمثیل موج و دریاست. آب دریا یک حقیقت است؛ اما امواج بسیاری از آن سر بر می‌آورد. آنچه اصالت دارد، آب دریاست نه امواج؛ زیرا امواجْ جلوه‌هایی از آب دریاست. بایزید بسطامی نیز برای عینی‌کردن این مفهوم و نزدیک‌کردن آن به اذهان، به تمثیل متوسّل می‌شود و در حکایت زیر به تمثیل عدد «یک» در میان اعداد می‌پردازد. همهٔ اعداد جلوه‌ای از عدد یک هستند و این عدد یک است که در همهٔ اعداد به‌صور گوناگون جلوه می‌کند: «بایزید گفت: من به‌جز «یک» چیزی نمی‌شناسم. همه از یک بیرون می‌آید و یک از همه هرگز بیرون نمی‌آید. زیرا شمار جز با یک امکان ندارد. چون به هزار رسی و آنگاه یک از آن کاسته شود، دیگر هزار نخواهد بود» (سهلگی، ١٣٨٤: ١٥٣).

این هدفْ محرک او به‌سوی انجام حرکات و اعمال معینی است که آن هدف را دست‌یافتنی می‌کند. اکنون پس از آشنایی با تلقی ابوسعید از معنای زندگی، مؤلفه‌های زندگی معنادار از منظر او را بررسی می‌شود.

٤ـ مؤلفه‌های زندگی معنادار

٤ـ١ پایبندی به شریعت

نویسندهٔ کتاب *اللمع فی التصوف* درباب شریعت می‌نویسد: «شریعت در لغت «مشرعه الماء» را گویند؛ یعنی محلی که آب می‌آشامند و دراصطلاح عبارت است از امور و فرایض دینی که خدای تبارک و تعالی جهت بندگان به انسان پیامبر (ص) تعیین فرموده و اقوال و اعمال و احکام که متابعت آن سبب انتظام امور معاش و معاد باشد و موجب حصول کمالات گردد و شامل احوال خواص و عوام بوده، جمیع امت در آن شریک باشند. چون شریعت مظهر فیض رحمانی است که رحمت عام خداوندی است» (سراج، ١٣٨٣: ٣٦٩)؛ به عبارت دیگر، شریعت همان راه دین است که سبب رستگاری انسان‌ها می‌شود و خداوند آن را به‌عنوان یک رحمت عام، ازسوی پیامبران برای مردم فرستاد و عمل به آن، هم برای رسیدن به فضایل معنوی و کمالات لازم است و هم لازمهٔ بهتر

زیستن و نظم‌یافتن زندگی دنیوی است؛ ازاین‌رو در مراحل تربیت معنوی و عرفانی اولین و زیربنایی‌ترین مرتبه به شمار می‌آید. همهٔ عارفان بزرگ شریعت را همان راه انبیا معرفی کرده‌اند که فرمان خداست و چراغ راه انسان است. آنان بر این باورند که «هیچ تجربهٔ عرفانی نیز بدون آنکه فرد در ابتدا، اوامر و نواهی شرع را دقیقاً پیروی نماید، قابل حصول نیست» (شیمل، ۱۳۸٤: ۱۸).

در حوزهٔ مشرب عرفانی بایزید بسطامی و همچنین سیروسلوک عرفانی وی، پایبندی به احکام شریعت و حفظ حدود الهی جایگاه ویژه‌ای دارد. به‌گونه‌ای که او رعایت جزئی‌ترین آداب سنّت پیغمبر را بر خود فرض می‌دانست؛ ازاین‌رو، پیروی از شریعت را شرط سلوک عارفانه می‌دید. «نقل است که او را نشان دادند که فلان جای پیر بزرگ است در جایی دور. به دیدن او شد. چون نزدیک او رسید آن پیر را دید که آب دهن سوی قبل انداخت. درحال، شیخ بازگشت. گفت: اگر او را در طریقت قدری بود خلاف شریعت بر او نرفتی» (عطار، ۱۳٤٦: ۱۵٤). در جایی دیگر نیز گفته است: «اگر مردی را دیدید که چندان از کرامت نصیب داشت که در هوا چهار زانو بنشیند، بدان کرامت فریفته مشوید تا آنگاه که بنگرید در برابر امر و نهی و در حفظ حدود و ادای شریعت چگونه است» (سهلگی، ۱۳۸٤: ۱۵۲).

تعریف بایزید از صوفی نیز با پایبندی به شریعت ارتباطی مستقیم دارد: «از وی پرسیدند که صوفی کیست؟ گفت: «صوفی کسی است که کتاب خدای در دست راست خویش گیرد و سنّت رسول را در دست چپ خویش و به یک چشم در بهشت نگرد و به یک چشم در دوزخ و دنیا را إزاری کند بر میان و آخرت را ردایی بر تن و از میان آن دو مولی را خطاب کند که لبیک اللّهم لبیک» (همان: ۲۰۹). همچنین در جای دیگر درباب صوفی می گوید: «هرکه قرائت قرآن، و زهد ورزیدن و شرکت در نمازهای جماعت و حضور بر جنازه [مسلمانان] و عیادت بیماران را ترک کند، و دعوی این معنی کند، مدعی است» (همان: ۲۰۵).

با همهٔ این اوصاف، تلقی بایزید از پایبندی به شریعت با بسیاری از متشرعین و زاهدان زمان او متفاوت است؛ درحقیقت او خود می گفت با پرهیز از دنیا و و با زهد، به تعبیر او شکم گرسنه و تن برهنه می‌توان به مقصود رسید؛ اما زهدِ تنها را کوششی بی‌ثمر می‌شمرد و می‌گفت: «اگر زاهد تنها به زهد خود مشغول و خرسند باشد، خود را معطوف به آن چیزی کرده که خداوند آن را قلیل می خواند و منتهای همت خود را در دنیا کرامت و در آخرت بهشت قرار داده است. چنین کسی از راه بازمانده و از حقیقت دور افتاده است» (همان: ۱٦۳).

٤ـ۲ ترک انانیّت

از دیدگاه صوفیان تا «تو»، «تویی»، خدا را نمی‌توان شناخت و حجاب اکبر میان تو و حقیقت، تویی توست؛ بنابراین در جهان‌بینی عرفانی بزرگ‌ترین حجاب و مانع سالک در وصول به حقیقت، حجاب «من» است و تا زمانی‌که انسان اسیر خود است، نمی‌تواند دیگری را تحمل کند. رسیدن به آزادی مطلق و رهاشدن از قید تعلّقات جز با عبور از سدّ خودخواهی، شهرت‌طلبی‌ها و شهوات میسّر نیست. از منظر همهٔ عارفان به‌ویژه ابوسعید، انانیّت و غرور نشانهٔ جهل آدمی است؛ اگر آدمی بخواهد به ذات پاک خویش راه یابد و به حقیقت وجودی خویش پی ببرد، نخستین قدم، پاگذاشتن بر اوصاف خویش است؛ اوصاف و تصوّرات باطلی که او را از خودشناسی و هدف غایی خلقت بازمی‌دارد. نخستین قدم در جادهٔ سلوک در همهٔ مکتب‌های عرفانی، مجاهده با خود است؛ چون جایی که «من» رخت برافکند، جایی برای دیگری نمی‌ماند. مدینهٔ فاضله و تفاهم و زندگی

مسالمت‌آمیز، تنها با رسمیّت‌شناختن حقوق دیگران میسّر است و استبداد و دیکتاتوری در جایی ریشه می‌دواند که «خود» را معیار تمام حق و حقیقت تلقی کنیم (نیکوبخت، ۱۳۸۳: ۲۲۸).

این مفهوم در سراسر احوال و سخنان بایزید دیده می‌شود و یکی از مؤلفه‌های اساسی او برای رسیدن به هدفش است؛ برای مثال «شبی از شبها بایزید در دعای خویش می‌گفت: تا کی میان من و تو این انانیّت؟ از تو درمی‌خواهم که انانیّت مرا از من محو کنی تا تو انانیّت من باشی و تو تنها بمانی و جز تو، تنها، دیده نشوی ای عزیز» (سهلگی، ۱۳۸٤: ۲٦۹)؛ و یا «از خادم بایزید شنیدم که می‌گفت: از بایزید پرسیدند: آیا میان عارف و خدای تعالی چیزی حجاب می‌شود؟ بایزید گفت: نه، زیرا حجاب او، هویّت اوست» (همان: ۱٦۲). «بایزید گفت: رب‌العزّه را در خواب دیدم. پس گفتم: یا بار خدایا! راه به تو چگونه است؟ گفت: خویش را بر جای نِه و نزد من آی» (همان: ۲۰۹).

این مفهوم در آثار روانشناسان حوزهٔ معنای زندگی نیز وارد شده است؛ چنانکه فرانکل بر این باور است که انسان «هرچه بیشتر خودش را از یاد ببرد ـ خودش را به هدف آرمانی یا شخص دیگری بسپارد ـ انسان‌تر است» (فرانکل، ۱۳۹۱: ۹۷) و یا نوزیک می‌نویسد: «یک زنگی معنادار، به‌نحوی همیشگی است. این زندگی موجب فراق ابدی در عالم می‌شود... یک‌سره محوشدن و همهٔ آثار وجودی را از دست دادن به معنای زندگی بسیار نزدیک است» (نوزیک، ۱۳۸۱: ۵۹۵).

٤ـ۳ ترک تعلّقات دنیوی

از دیگر صفات مشایخ صوفیه، بی‌اعتنایی آنان به علایق دنیوی و نداشتن دلبستگی به دنیا و تعلقات دنیوی است؛ زیرا در نظر آنان دنیا محدود و متناهی و آخرت نامحدود و نامتناهی است و روشن است که بین این دو هیچ نسبتی نیست. برپایهٔ این سخن پیامبر که «حبّ الدنیا رأس کل خطیئه»، بیشتر ستیزه‌های بشر برای دنیاست. اگر افزون‌طلبی در کسب مال و جاه، راضی‌نبودن به رزق مقسوم و پای از گلیم خویش درازکردن، همهٔ علت و موجب جنگ و جدال بین نسل آدم نباشد، از عمده‌ترین و مهم‌ترین علت‌هاست (نیکلسن، ۱۳٦٦: ۱۲۲). همچنین از دیدگاه عارفانی که هدفشان رسیدن به خدا و یکی‌شدن با اوست، دنیا و تعلقات آن یکی از حجاب‌هایی است که باید از پیشِ‌رو برداشت و سپس در راه رسیدن به حقیقت گام گذاشت.

بایزید بسطامی نیز مانند سایر عارفان، به این مسئله توجه داشته است. بی‌اعتنایی و تجرید بایزید به‌حدّی است که دنیا و آخرت برای او در یک سطح، مانع رسیدن او به حق می‌شود: «بایزید گفت: دنیا را به قطع، سه‌طلاقه کردم، طلاقی که در آن رجوعی نیست. سپس آن را ترک گفتم و تنها شدم با پروردگار خویش» (سهلگی، ۱۳۸٤: ۱٤۷). جایی دیگر می‌گوید: «دوازده سال آهنگر نفس خود بودم و پنج سال آیینهٔ خویش و یک سال در آن میان می‌نگریستم، آنگاه دیدم که آشکارا زنّاری بر میان دارم. پس دوازده سال در بریدن آن زنّار صرف کردم. پس درنگریستم و زنّاری در شکم خویش دیدم و پنج سال در کار بریدن آن بودم. می‌اندیشیدم که چگونه آن را باید برید؟ پس مرا کشف شد و در مردم نگریستم همه را مردگان یافتم و چهار تکبیر بر همگان زدم (همان: ۱٦۳).

بایزید بسطامی رسیدن به قله‌های رفیع معرفت و عرفان را پشت‌پازدن به زخارف دنیوی، قناعت و توحید می‌داند: «بایزید را گفتند: به چه چیز بدین مقام رسیدی؟ گفت: همهٔ اسباب دنیا را درهم پیچیدم و به ریسمان قناعت بربستم و در منجنیق صدق نهادم و در بحر نومیدی افکندم و برآسودم» (همان: ۱٤۸).

در توضیح ارتباط ترک تعلقات دنیوی و معنای زندگی باید گفت، از منظر عارفان یکی از راه‌های شکوفاشدن استعدادهای سالکان قطع تعلقات این‌جهانی است که سبب می‌شود مراحل سلوک پیموده شود و سالکان به درجات بالاتری دست یابند و به عارفانی راستین تبدیل شوند. فرایندی که به باور فرانکل نیز بی‌شباهت نیست؛ از منظر او «ویژگی حیات انسانی آن است که انسان یک «بودن» نیست، بلکه «شدن» است» (فرانکل، ۱۳۷۵: ۱۸۷) و «زندگی آدمی از «ناشده‌ها» و «ناکرده‌ها» به «کرده‌ها» و «شده‌ها» منتقل می‌شود» (همان: ۱۲٦).

٤ـ٤ نفس‌کُشی

در آیات و روایات به مبارزه و جهاد با نفس تأکید فراوان شده است. وقتی در عرفان از نفس سخن می‌رود، دست‌کم با سه معنا روبه‌رو هستیم؛ نخست وجود متفرد انسانی با همهٔ ساحات اعم از تن، ذهن، روان، روح و غیره؛ ازاین‌رو می‌توان گفت در یک اطلاق کلی وقتی از نفس سخن می‌رود، مراد هستی متفرد هر شخص برای خویش است که دربردارندهٔ همه ساحات است. دومین معنای نفس عبارت است از ساحتی از هستی انسان که مجرد از ماده و خالی از تن است؛ اما با آن ملازمت و همراهی دارد و هنگام مرگ از آن جدا می‌شود و به حیات خود ادامه می‌دهد. بیشترین کاربرد نفس نزد عارفان، به همین اطلاق از نفس متعلّق است. این معنا از نفس را می‌توان با برخی اصطلاحات واردشده در دین ازجمله نفس و روح منطبق دانست. وقتی از این سخن می‌رود که انسان روح الهی دارد که از جنس و سنخ عالمی دیگر است و تفاوت بنیادین با تن و جسم انسان دارد، ازنظر مفهوم، اشتراکات بسیاری میان اطلاقات یادشده در دین و عرفان دیده می‌شود؛ هرچند به انطباق تام در این باب نمی‌توان حکم کرد. معنای سوم از نفس، مرتبهٔ خاصی از معنای دوم است. اهل عرفان برای نفس به معنای دوم مراتبی در نظر می‌گیرند و در هر مرتبه نامی برای آن قرار می‌دهند که در اغلب موارد کاربردی از واژهٔ «نفس»، دربارهٔ مرتبه‌ای از نفس به نام «نفس امّاره بالسوء» است. در اینجا پرسشی مطرح می‌شود که با توجه به مراتب چندگانهٔ نفس، مقصود کدام نفس است که مجاهده با آن ضروری است؟ پاسخ این است که با نفس ملهمه، لوّامه و یا مطمئنّه مبارزه نمی‌کنند؛ چون آنها وسیلهٔ کمال انسان‌اند. با نفسی باید مبارزه کرد که باعث فساد و تباهی انسان می‌شود و آن «نفس امّاره» است که از درون به بدی فرمان می‌دهد؛ چنانکه قرآن می‌فرماید: «و ما ابرّی نفسی إنّ النفس لامّارة بالسوء الّا ما رحم ربی» (یوسف: ۵۳).

در مکتب عرفان اسلامی، از بدو تألیف و پیدایش آثار عرفانی همواره نکوهش نفس امّاره منظور شاعران و نویسندگان عارف بوده است؛ به‌گونه‌ای که در کمتر کتاب عرفانی است که نفس امّاره از دیدگاه عرفان نکوهش نشده باشد. عارفان دریچهٔ سعادت و راه ورود به بهشت برین را پاگذاشتن بر روی نفس و امیال نفسانی می‌دانند. به عقیده صوفیان، چون سالک وجود خود را شکست، نور ذات احدیّت که جامع جمیع اسماء و صفات الهی است، همهٔ اجزای وجودش را فرامی‌گیرد و قوای نفسانی سالک در نور حق مستهلک و ناچیز می‌شود. لازمهٔ تهذیب نفس، داشتن ایمان قوی، عشق به آفریدگار جهان و اظهار اخلاص به ساحت اوست (حاکمی، ۱۳۸۸: ۱۷).

بایزید نیز نفس و خواهش‌های نفسانی را حجاب بین حق با خلق می‌داند و ترک این صفت مذموم را شرط اصلی توحید و خداشناسی و معنابخش زندگی بیان می‌کند: «از بایزید بسطامی شنیدم که می‌گفت: ربّ العزّه را در خواب دیدم و گفتم راه به تو چگونه است؟ گفت: «اترک نفسک و تعال» (سهلگی، ۱۳۸٤: ۱٤۲)؛ «از بایزید

پرسیدند: مرد کی به حدّ رجال رسد در این کار؟ گفت: چون عیوب نفس خویش را دریابد در این کار، به حدّ مردان رسد. این است رسید نگاه او. سپس حق تعالی او را بر قدر همّت او تقرّب می‌بخشد و بر نفس امّاره‌اش اشراف می‌دهد» (همان: ۲۳۹)؛ «چون خدای تعالی، صدق دعای مرا از دلم دانست و حالت درماندگی مرا دید، نخستین چیزی که بر من وارد کرد، از اجابت این دعا، این بود که نفس مرا یکباره، به فراموشی داد و مردمان را در برابر من ایستانید، با همهٔ اعراض من از ایشان» (همان: ١٤٧).

رهایی از چنگ نفس ـ که در متون عرفانی بزرگ‌ترین حجاب و مانع شمرده می‌شود ـ کاری بس دشوار است و سختی‌ها، ریاضت‌ها و رنج‌های بسیاری می‌طلبد. تحمل رنج و سختی در سخنان نظریه‌پردازان معنای زندگی جلوه‌ای پررنگ دارد؛ چنانکه وین دایر، روانشناس معروف، می‌نویسد: «همانطور که از خاک تیره لاله‌های سرخ می‌روید، از رنج‌های خود نترسید که گنج برایتان به ارمغان می‌آورند» (به‌نقل از هاشمی، ۱۳۷۸: ۲۲۹). از نظر فرانکل نیز درد و رنج بهترین جلوه‌گاه وجودی انسان است و این درد و رنج است که شخصیت انسان را رقم می‌زند و او را به ارزش راستین می‌رساند: «وقتی انسان با وضعیتی اجتناب‌ناپذیر روبه‌روست، این فرصت را یافته است که به عالی‌ترین ارزش‌ها و به ژرف‌ترین معنای زندگی، یعنی رنج‌کشیدن دست یابد. نگرش فرد به رنج و شیوه‌ای که رنج را تحمل می‌کند، بسیار اهمیت دارد» (فرانکل، ۱۳۸۹: ۱۷۵).

٤ـ٥ عشق و محبت

یکی از ارکان بسیار مهم و کلیدی مکتب عرفان اسلامی ـ ایرانی، عشق و محبت است؛ زیرا شخص عارف و طالب حقیقت تنها از رهگذر این عشق می‌تواند تجربه‌های عرفانی و به‌طور کلی حقایق ماورای این جهان را حل کند و به دریای بی‌کران حقایق و عالم ملکوت اتصال یابد؛ در توضیح عشق عرفانی باید گفت، این مفهوم براساس آیهٔ «یحبّهم و یحبّونه» دو طرفه است.

در عرفان بایزید، عشق و محبت جایگاهی بس بلند دارد و «اگرچه درمجموع، اقوال بایزید درباب «محبت» کمتر از معرفت است، از «محبت» در برخی از اقوال او به تصریح و در برخی دیگر به تلویح سخن به میان آمده است. احتمالاً به‌علت همین اشارات است که عرفای متأخر، بایزید را در طریق عشق الهی مقدم بر خود می‌دانسته‌اند» (کیلر، ١٣٨٤: ٥٣). درحقیقت، بایزید «فقط به عشق می‌اندیشد: عشق حق که آن نیز در بیان وی بیشتر وصال است تا رنگ عاشقانه» (زرین‌کوب، ١٣٦٩: ٣٦)؛ به تعبیری دیگر، بایزید ستایشگر عشق، ایثار و نمونهٔ فداکاری و مهرورزی است. همچنین از نکات لطیفی که در عرفان سلطان‌العارفین توجه‌برانگیز است، این است که عاشق، میزان عشقش را هرچند بسیار باشد، کم گیرد و حتی جرعه‌ای از محبت معشوق فزون تلقی شود؛ زیرا به عقیدهٔ بایزید «محبت آن بود که بسیارِ خود اندک دانی و اندک دوست بسیار دانی» (هجویری، ۱۳۹۰: ٤٠٢).

نگرش بایزید به خداوندی نگرشی عارفانه ـ عاشقانه است؛ او به هرجا می‌نگرد، خدا را می‌بیند که عشقش در جهان خلقت ساری و جاری است؛ ازاین‌رو چشم دل می‌گشاید و همه چیز را با عشق می‌یابد و کلام خود را اینچنین نقل می‌کند: «به صحرا شدم عشق باریده بود و زمین تر شده. چنانکه پای به برف فروشود، به عشق فرومی‌شد» (عطار نیشابوری، ١٣٤٦: ١٥٨). به‌سبب همین نگرش است که بایزید عشق‌ورزی را دوسویه می‌داند و می‌گوید: «پنداشتم که من او را دوست می‌دارم، چون نگه کردم دوستی او مرا سابق بود» (همان: ١٧٤).

در دانش روان‌شناسی نیز تأکید ویژه‌ای بر عشق و کارکردهای آن صورت گرفته است و اندیشمندانِ نظریهٔ

معنای زندگی نیز به آن پرداخته‌اند؛ از نظر فرانکل تجربهٔ ارزشی والا همانند عشق، یکی از راه‌های رسیدن به معنا در زندگی است (فرانکل، ۱۳۸۹: ۱۷۲)؛ ازاین‌رو دربارهٔ اهمیت عشق می‌نویسد: «عشق تنها شیوه‌ای است که با آن می‌توان به اعماق وجود انسانی دیگر دست یافت. هیچ‌کس توان آن را ندارد که به جوهر وجودی انسان دیگر دست یابد مگر با عشق. جنبهٔ روحانی عشق است که ما را یاری می‌دهد تا صفات اصلی و ویژگی‌های محبوب را ببینیم» (همان: ۱۷۳). نویسندهٔ کتاب *هنر عشق ورزیدن* نیز عشق را نیروی فعال انسان می‌داند و می‌نویسد: «عشق نیروی فعال انسان است، نیرویی که دیوارهای جداکنندهٔ انسان از هم‌نوعانش را فرومی‌ریزد و اجازه می‌دهد او با دیگران متحد شود. عشق انسان را یاری می‌دهد که به احساس تنهایی و انزوای خود فائق آید» (فروم، ۱۳۸۸: ٤٥).

٤ـ٦ احترام و نیکی به والدین

در فرهنگ دینی این سرزمین، احترام و نیکی به پدر و مادر ازجمله ضروریات و مهم‌ترین مسائل اخلاقی است؛ خداوند متعال به آن سفارش فراوانی کرده است تا بدان حد که در قرآن کریم بعد از اصل توحید، یکی از مهم ترین تعلیمات انسانی را نیکی به پدر و مادر معرفی فرموده است (رک. اسراء: ۲۳ و ٢٤). اهمیت این موضوع تا آنجاست که خدا در قرآن توصیه می کند که حتی اگر پدر و مادر کافر باشند، رعایت احترامشان لازم است (رک. لقمان: ١٥).

بایزید بسطامی نیز همانند عارفان مسلمان به‌سبب انس و الفتی که با قرآن دارد، این تعالیم را فراگرفته و بر این باور است که یکی از راه‌های رسیدن آنها به لقای خداوند، «نیکی و برٍّ به والدین» است. درحقیقت، او در کنار محبّت الهی، احسان به والدین را کمال سالک معرفی می‌کند: «بایزید را گفتند: به چه چیزی رسیدی بدان چه رسیدی؟ گفت: شما می‌گویید آنچه می‌گویید، ولی من آن همه را از رضای خاطر مادر می‌بینم» (سهلگی، ١٣٨٤: ١٥٧). احترام بایزید نسبت‌به مادر خود را در دو حکایت زیر آشکارا دیده می‌شود:

«مادر بایزید شبی از شب‌ها او را گفت: آب بیاور. بایزید به طلب آب از خانه بیرون رفت. چون بازآمد مادر را خفته دید. کوزه در دست همچنان ایستاد تا او بیدار شد. مادرش گفت: ای بایزید آب کجاست؟ بایزید گفت: اینک آب. مادر کوزه آب را از دستش گرفت، درحالی‌که از سردی بر انگشت بایزید یخ زده بود و چسبیده بود و پاره‌ای از پوست انگشت او بر دسته کوزه باقی بود. مادرش چون چنین دید پرسید. بایزید گفت: آن پوست انگشت من است. در دل گفتم اگر کوزه را بر زمین نهم و به خواب روم شاید تو آب بخواهی و آن را نبینی و تو مرا دستوری ندادی که آب را بر زمین نهم، پس همچنان آن را در دست نگه داشتم. مادر گفت: خدای از تو خشنود باد» (همان: ١٥٦).

«بایزید گفت: دو بار با مادر خویش از در مخالفت درآمدم و هر دو بار زیان آن دیدم. یک بار گفت: بوته‌ای درمنه از بام به صحن سرای افکن. من همچنان فرومی‌افکندم که او گفت: دست بازدار که بس است و من قطعه‌ای از آن فروافکندم. خواستم اطاعت امر او کنم و آن قطعه را از فروافتادن بازدارم که از بام فروافتادم و بینی‌ام مجروح شد. بار دیگر مرا گفت: آب بیاور و یک سبو بیاور و من دو سبو برداشتم. چون به کوی درآمدم، مستی در رسید و مرا زد و سبوی مرا شکست. من آن را از مخالفت فرمان مادر دیدم» (همان: ١٥٥).

در دانش روان‌شناسی بر توجه و احترام به والدین و سالمندان تأکید فراوانی شده و با عنوان‌هایی مانند حمایت اجتماعی از آن یاد شده است؛ از منظر اندیشمندان این علم، فرایند پیری تغییراتی قطعی با خود به همراه

می‌آورد که فراتر از مسئلهٔ زمان و عمر است. حوادثی مانند ترک خانه ازسوی فرزندان، معلولیت، کم‌شدن روابط اجتماعی و غیره می‌تواند باعث کم‌شدن امید به زندگی و تجربهٔ احساس تنهایی در سالمندان شود. تحقیقات بیانگر آن است که حمایت اجتماعی مطلوب می‌تواند احساس تنهایی را کاهش دهد و موجب رضایت از زندگی شود؛ به بیانی دیگر، حمایت اجتماعی که آن را یکی از شبکه‌های ارتباطات توصیف کرده‌اند، رفاقت، همکاری و تقویت احساس را فراهم می‌کند و باعث تسهیل در ارتقای رفتارهای سلامتی می‌شود؛ درنتیجه یکی از عوامل بین فردی است که نقش تعیین‌کننده‌ای در بهبود سلامت روان و کاهش احساس تنهایی دارد (برزگر بفرویی و همکاران، ۱۳۹٤: ۹٤-۹۳).

٤ـ۷ نوع‌دوستی

نوع‌دوستی و مهربانی بر خلق یکی از عالی‌ترین درون‌مایه و مفاهیم عرفان اسلامی ـ ایرانی است. برپایهٔ این دیدگاه، عارف انسانی است که مردم پارهٔ تن و جزئی از وجود او به شمار می‌روند؛ درد هر دردمندی، درد اوست و رنج هر گرفتاری، رنج اوست. عارف رفتار اجتماعی خود را برپایهٔ عشق، نرمی و دوستی با انسان‌ها بنا می‌نهد؛ بنابراین وقتی از انسان سخن می‌گوید، مراد انسان به ما هو انسان است و هیچ انحصار، قید دینی، اقلیمی و زبانی بر آن مترتب نیست. مشایخ صوفیه براساس چنین دیدگاهی، مردم را به دوستی بر هم تشویق می‌کردند. این توجه به انسان به‌حدی است که به عقیدهٔ برخی در «تاریخ مشرق زمین و به‌ویژه در تاریخ ایرانیان، اندیشمندان اومانیست، غالبا ازجمله عارفان بوده‌اند» (درویش، ۱۳۷۸: ٤۰). همچنین نویسندهٔ مقالهٔ «مقام انسان در عرفان ایرانی» می‌نویسد: «در عرفان اسلامی، به‌خصوص شاخهٔ ایرانی آن، که بارورترین شاخهٔ عرفان در اسلام است، توجه به ذات انسان و موضع او در کائنات به‌حدی است که اگر با دقت به آن رسیدگی شود و از جنبهٔ متافیزیکی بینش انسان قدیم و نگرش مادی ازمنهٔ جدید صرف نظر کنیم، به‌خوبی درمی‌یابیم که با همهٔ کوشش‌هایی که در فرهنگ معاصر برای بالابردن مقام انسان در کائنات داشته‌اند، هنوز هم گامی از آن مرتبه که عارفان بزرگ ایرانی بدان رسیده بودند، فراتر نرفته است» (شفیعی کدکنی، ۱۳۵۵: ۱٤۸-۱٤۷).

بایزید بسطامی را می‌توان یکی از سردمداران این نگرش متعالی در عرفان اسلامی ـ ایرانی دانست. انسان‌دوستی و توجه به ارزش و کرامت انسان را در جای‌جای گفتار و کردار او می‌توان مشاهده کرد: «بایزید گفت: خواهم که قیامت برخیزد تا خیمهٔ خویش بر دوزخ زنم. یکی از ما از او پرسید ازبهر چه ای بایزید! گفت: دانم که دوزخ چون مرا بیند سرد شود و من رحمتی باشم خلق را» (سهلگی، ۱۳۸٤: ۲٤٦). همچنین است: «بایزید گفت: اگر خدای تعالی به روز رستاخیز بر من ببخشاید و اذن شفاعتم دهد، نخست آنان را شفاعت کنم که مرا آزرده‌اند و با من جفا کرده‌اند، سپس آنان را که در حقّ من نیکی کرده‌اند» (همان: ۱۵۰). در جای دیگر می‌گوید: «بایزید گفت: شاگرد من نیست کسی که روز رستاخیز بایستد و هرکه از یکتاپرستان را خواهند به دوزخ برند، دستش نگیرد و به بهشت درنیاورد» (همان: ۱٦٦).

در تصوّف خراسان اندیشیدن به مصائب انسان‌ها امری چشمگیر است و حتی اندشیدن به مصائب حیوانات و شفقّت بر آنها نیز اهمیّت دارد. در سخنان و رفتارهای صوفیّهٔ خراسان این نگرش آشکارا دیده می‌شود: «چنانکه از بایزید بسطامی حکایت کرده‌اند که از مکه می‌آمد به همدان رسید. تخم معصفر خریده بود. اندکی در خرقه بست و به بسطام آورد. چون بازگشاد، موری چند در میان آن دید. گفت: ایشان را از جای خویش آواره کردم.

برخاست و ایشان را باز همدان برد و آنجا که خانهٔ ایشان بود بنهاد» (عطار نیشابوری، ۱۳٤٦: ۱٦٤-۱٦٥).

این ویژگی یکی از تفاوت‌های آشکار تصوف خراسان با دیگر رویکردهای تصوف است؛ زیرا اگر میان ویژگی تصوّف خراسان و آنچه در تصوّف ابن‌عربی است، مقایسه‌ای انجام شود، تقابلی آشکار در این باره میان این دو اسلوب تصوّف آشکار خواهد شد. در تصوّف ابن‌عربی می‌توان صوفی و عارف بود و مصائب و حتی نابودی هزاران انسان را چنان دید که گویی آب از آب تکان نخورده است؛ ولی در تصوّف خراسان، همدلی با انسانیّت و حتی جانوران امری اجتناب‌ناپذیر است (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۳: ۳٦۸).

٤ـ۸ تساهل و تسامح

واژه های تساهل و تسامح در متون لغت عربی، معمولاً مترادف با یکدیگر به کار می‌رود؛ اما تسامح فرق ظریفی با تساهل دارد. تسامح از ریشه «سمح»، به معنای بخشش و سخاوت، بلندنظری، آزادگی و آزادمنشی است که نوعی بزرگواری و جوانمردی در آن نهفته است. تساهل نیز از ریشهٔ «سهل» به معنای سهل‌گرفتن، آسان‌گرفتن و غیره است (مینوی، ۱۳۷۷: ۱۲۲). در معنی اصطلاحی نیز تساهل و تسامح به معنای مداخله و ممانعت نکردن، اجازه‌دادن از روی قصد و آگاهی نسبت‌به اعمال و عقایدی است که شخصی نمی‌پذیرد و نمی‌پسندد. تسامح و تساهل در یک بیان، آنگونه رفتاری است که فقط به تحمّل عقاید مخالف قناعت نمی شود؛ بلکه به صاحبان آن عقاید اجازه اظهار نظر می‌دهد (بشریه، ۱۳۷۷: ۳۳).

عرفان می‌کوشد جامعهٔ بشری را از سخت‌گیری‌ها و تعصب و کج‌راهه‌هایی نجات دهد که به دشمنی و خصومت ملت‌ها می‌انجامد؛ ازاین‌رو، عارفان و عالمان راستین با تمسّک به آموزه‌های قرآنی و احادیث نبوی و تعالیم صوفیه، در بیان جامعه‌ای عرفانی می‌کوشیدند که در آن، همهٔ طبقات از هر مذهب و مرامی در کنار یکدیگر با مسالمت زندگی کنند و به یکدیگر عشق بورزند. گاهی اختلافات مذهبی باعث می‌شود اهل مذاهب و ادیان در میدان رقابت، نارواییهای یکدیگر را آشکار کنند؛ نارواییهایی که شاید در ذات ادیان وجود ندارد و ممکن است نتیجهٔ کج‌فهمی و استنباط غلط از آموزه‌های واقعی دین باشد. از دیدگاه برخی عارفان و پیرو آیهٔ شریفهٔ «لا نفرق بین أحد مِن رُسله» (بقره: ۲۸۵)، هیچ تفاوتی بین ادیان الهی وجود ندارد؛ زیرا همه از یک منشأ واحد سرچشمه گرفته‌اند (نیکوبخت، ۱۳۸۳: ۲۲۲).

بایزید بسطامی نیز به‌سبب درک عرفانی از دین که کارکردی تأویلی دارد و بر تجربه‌های باطنی استوار است، در مقابل ادیان و افراد دیگر، سرشتی متواضع و منشی تسامح‌طلب دارد و همین منش و رفتار اوست که سبب می‌شود پیروان مذاهب دیگر نیز با دیدهٔ احترام به او بنگرند. نمونهٔ تساهل و تسامح ابوسعید با ادیان دیگر را می‌توان در جای‌جای کتاب *النور* آشکارا دید: «یک شب از شب‌ها، کودکی مجوسی در جوار بایزید می‌گریست و ایشان چراغ نداشتند. بایزید چراغ را به روزن دیوار سرای ایشان برد و آن طفل از گریستن بازایستاد. آنان مهربانی او را دیدند. مادر طفل پدر را ـ که به هنگام گریهٔ طفل در سرای نبود ـ از این آگاه کرد و گفت مهربانی پسر عیسی سروشان را نمی‌بینی که چه کاری کرد؟ مرد از مهربانی او در شگفت شد. برکت همین مهربانی بایزید سبب شد که ایشان همه اسلام آوردند» (سهلگی، ۱۳۸٤: ۱٥٦)؛ «و از محمد بن احمد مذکّر شنیدم که گفت از بعضی مشایخِ خویش شنیدم که می‌گفت ما را از بایزید، رضی‌الله‌عنه، حکایت کردند که شنید فلان همسایهٔ مجوسی او بیمار شده است. به عیادت او رفت. چون آن مجوسی بایزید را دید، تعظیم و اجلال بایزید را، سر از بستر

برگرفت و گونه بر خاک نهاد. گفت پس بایزید ساعتی درنگ کرد و برخاست تا برود. به میانهٔ سرای که رسید نگاهش را به آسمان افکند چنانکه گویی از خدای دربارهٔ آن مجوسی چیزی می‌خواهد. چون به دهلیز سرای رسید، یکی از فرزندان آن مجوسی به دنبال او آمد و می‌گفت پدرم می‌گوید تو را به خدا سوگند که تا نرفته‌ام مرو. پس بایزید نرفت. پس آن مجوسی گفت که بایزید اسلام بر من عرضه کن. بایزید اسلام برو عرضه کرد و او مسلمان شد و درگذشت. پس بایزید به کار کفن و دفن او پرداخت» (همان: ۱۹۷).

یکی از نکته‌های ظریف نهفته در حکایت این است که حتی در زمان مرگ فرد مجوسی، بایزید از او نمی‌خواهد که اسلام بیاورد و بعد از گفتن آن فرد که بایزید اسلام بر من عرضه کن، بایزید این کار را انجام می‌دهد.

٤ـ۹ بخشش و ایثار

بخشش و ایثار در عرفان اسلامی ـ ایرانی نقشی بسیار برتر از چهرهٔ معمول خود می یابد. عارفان همهٔ هستی خود را در عین نیاز می‌بخشند و فراتر از آن، از جان نیز می‌گذرند و حتی بخشش جان را در راه عشق، سبک وزن می‌دانند. درحقیقت عارفان نمونهٔ آیات وحی‌اند که خلق و خوی آنها علم هدایت را در جامعه بشری برافروخته است و به حکم آیات وحی در عین نیازمندی از بخشش و ایثار پروایی ندارند؛ به بیانی دیگر، عرفان اسلامی تبدیل روح بشری به روح جهان کل‌نگر است که جز منافع دیگران به چیزی نمی‌اندیشد؛ عارف نیز انسانی است که در کمترین مرتبه از اوصاف خدایی، عشق، مهر و بخشش را به دیگران نثار می‌کند و اینچنین معجزه‌گر انسانیّت و محبّت می‌شود. او با دید الهی، جهان و همهٔ چارچوب های مادی بشر را درهم می ریزد و راهی فراتر از من و ما را به بشریّت تقدیم می‌کند (یثربی، ۱۳۷۷: ۲۰۳).

با نگاهی به تاریخچهٔ عرفان و تصوف و زندگی عارفان می بینیم که هرآنچه به بزرگان صوفیه می رسید، بی ریا صرف درویشان و مستمندان می کردند و خود ملک و مالی نداشتند و نسبت به این امور بی‌توجه بودند. اگر هم نقدینه ای برای رفع نیاز دیگران نبود، از بذل کلاه و دستار خود دریغ نداشتند (لوییزون، ۱۳۸٤: ۲۲). بایزید نیز مانند سایر عارفان کوچک ترین تعلقی به مال و ثروت نداشت و هرچه از مردم به او و خانقاهش می‌رسید بدون چشم‌داشت صرف تهیدستان و نیازمندان می کرد. در حکایات زیر نیز این اندیشهٔ زندگی‌بخش او بیان شده است: «بایزید گفت: به قصد حج بیرون شدم. در یکی از گُمناها مردی به پیشواز من آمد و گفت ای بایزید! کجا می‌روی؟ گفتم: حج. گفت: چند درهم به همراه داری؟ گفتم: دویست درهم. گفت: هفت بار گرد من گرد و آن دویست درهم مرا ده که مردی عیالمندم. گرد او گشتم و آن دویست درهم به او دادم» (سهلگی، ۱۳۸٤: ۲۷٦).

۵ـ نتیجه‌گیری

ممکن است در ابتدا اینگونه تصور شود که جهان‌نگری عرفانی با زندگی این‌جهانی بیگانه است و عارفان نیز چندان توجهی به این جهان و معنای آن ندارند؛ اما با بررسی آثار عرفانی و احوال و سخنان عارفان مشخص می‌شود که اینگونه نیست و حتی اندیشیدن به زندگی و معنای آن جایگاهی ویژه در تفکر آنان دارد. بایزید بسطامی یکی از این عارفان است که اگرچه به‌صورت مستقیم بحثی دربارهٔ معنای زندگی ندارد، توجهی خاص به زندگی انسان داشته است و برای آن معنای خاصی در نظر می‌گیرد؛ دیدگاه بایزید در این زمینه در چهارچوب

«نظریهٔ فراطبیعت‌گرایی» قرار دارد و هدف او از زندگیْ خالی‌شدن از خود، حرکت به‌سوی خدا و یکی‌شدن با اوست. این اهداف محرک او برای انجام رفتارهایی می‌شود که می‌توان از آنها با عنوان مؤلفه‌های زندگی معنادار نام برد؛ به همین سبب است که در کتاب *النور فی کلمات ابی الطیفور* با عارفی روبه‌رو می‌شویم که ضمن پایبندی کامل به شریعت، از یک‌سو با معرفی نفس، به‌عنوان سخت‌ترین حجاب بنده با خدا، به مبارزه با آن می‌پردازد و بیشترین تلاش خود را به مبارزه با دشمن درون، یعنی دیو پلید نفس و ترک تعلقات دنیوی صرف می‌کند و ازسوی دیگر، حول محور نوع‌دوستی، عشق و ایثار به انسان‌ها و حتی جانوران می‌چرخد. او همهٔ انسان‌ها را بدون توجه به رنگ، نژاد، جنس و دین دوست دارد و به ایشان مهر می‌رزد. همچنین شیوهٔ برخورد بایزید با ادیان و فرق مختلف زبانزد است و عارفی اهل تساهل و تسامح است.

منابع

۱. قرآن کریم.

۲. ابن‌عربی، علی بن محمد (۱۹۱۹). *الفتوحات المکیه*، ضبطه و صححه و وضع فهارسه احمد شمس‌الدین، الجزء رابع، بیروت: دارالمکتب العلمیه.

۳. برزگر بفرویی، ک و همکاران (۱۳۹٤). «مقایسهٔ حمایت اجتماعی ادراک‌شده و امید به زندگی در سالمندان مقیم و غیرمقیم خانه‌های سالمندان یزد»، *طلوع بهداشت*، سال ١٤، شمارهٔ ٤، ۹۹-۸۸.

٤. بشیریه، حسین (١٣٧٤). *دولت عقل: ده گفتار در فلسفه و جامعه‌شناسی سیاسی*، تهران: مؤسسه نشر علوم نوین.

۵. جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۰). *نفحات الأنس من حضرات القدس*، تصحیح محمود عابدی، تهران: اطلاعات.

٦. حاکمی، اسماعیل (۱۳۸۸). *سماع در تصوف*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۷. حلبی، علی‌اصغر (۱۳۸۲). *جلوهای عرفان و چهره‌های عارفان*، تهران: قطره.

۸. درویش، محمدرضا (۱۳۷۸). *عرفان و دموکراسی*، تهران: قصیده.

۹. زرین‌کوب، عبدالحسین (١٣٦٣). *جستجو در تصوف ایران*، تهران: امیرکبیر، چاپ سوم.

۱۰. ـــــــــــــــ (۱۳۷۹). *ارزش میراث صوفیه*، تهران: امیرکبیر.

۱۱. سراج، ابونصر (۱۳۸۳). *اللمع فی التصوف*، تصحیح رینولد الن نیکلسون، ترجمهٔ مهدی محبتی، تهران: اساطیر.

۱۲. سهلگی، محمد بن علی (١٣٨٤). *دفتر روشنایی، از میراث عرفانی بایزید بسطامی*، ترجمهٔ محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.

۱۳. شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۵۵). «مقام انسان در عرفان ایران»، *مجله یغما*، سال بیست و هفتم، شمارهٔ دوم، ۱۹۳-۱۸۸.

١٤. شیمل، آن. ماری (۱۳۸۵). *ابعاد عرفانی اسلام*، ترجمهٔ عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

۱۵. درویش، محمدرضا (۱۳۷۸). *عرفان و دموکراسی*، تهران: قصیده.

١٦. عطار نیشابوری، فریدالدین (١٣٤٦). *تذکرةالاولیا*، تصحیح محمد استعلامی، تهران: زوّار.

۱۷. فرانکل، ویکتور (۱۳۷۵). *خدا در ناخودآگاه*، ترجمهٔ ابراهیم یزدی، تهران: مؤسسهٔ خدمات فرهنگی رسا.

۱۸. ـــــــــــــــ (۱۳۸۹). *انسان در جست‌وجوی معنا*، ترجمهٔ نهضت صالحیان و مهین میلانی، تهران: درسا.

۱۹. ـــــــــــــــ (۱۳۹۱). *انسان در جست‌وجوی معنای غایی*، ترجمهٔ شهاب‌الدین عباسی، تهران: پارسه.

۲۰. فروم، اریک (۱۳۸۸). *هنر عشق ورزیدن*، ترجمهٔ سمیه سادات آل‌حسینی، تهران: جاجرمی.

۲۱. کاکایی، قاسم (۱۳۸۵). *وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت*، تهران: هرمس، چاپ ششم.

۲۲. کویین، فیلیپ. ال (۱۳۸٤). «مسیحیّت و معنای زندگی»، *نشریهٔ هفت‌آسمان*، ترجمهٔ محمدرضا بیات، شمارهٔ ۲۸، ۱۵٦-۱۳۷.

۲۳. کیلر، آنابل (۱۳۸٤). ««بایزید بسطامی»، آشنایان ره عشق» به‌کوشش محمودرضا اسفندیار، زیرنظر نصرالله پورجوادی، *مجموعه مقالاتی در معرفی شانزده عارف بزرگ*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۷۹-٤۵.

۲٤. لوییزون، لئونارد (۱۳۸٤). *میراث تصوف*، ترجمهٔ مجدالدین کیوانی، تهران: مرکز.

۲۵. متز، تادئوس (۱۳۸۲). *آثار جدید دربارهٔ معنای زندگی*، *مجله نقد و نظر*، ترجمهٔ محسن جوادی، شمارهٔ ۲۹ و ۳۰، ۲٦٦-۳۱۳.

۲٦. ملکیان، مصطفی (۱۳۹۱). «هرکسی خود باید به زندگی خویش معنا ببخشد»، *مشتاقی و مهجوری*، تهران: نگاه معاصر، چاپ چهارم، ۲۳۹-۲۰۹.

۲۷. میرباقری‌فرد، سیّد علی‌اصغر (۱۳۹۱). «عرفان عملی و نظری یا سنت اول و دوم عرفانی؟ (تأملی در مبانی تصوف و عرفان اسلامی)»، *پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهرگویا)*، سال ششم، شمارهٔ دوم، پیاپی ۲۲، ۶۵-۸۸.

۲۸. میرباقری فرد، سیّد علی‌اصغر؛ رضایی، مهدی (۱۳۸۹). «جایگاه صحو و سکر در مکتب عرفانی بغداد و خراسان»، *نشریهٔ ادب و زبان*، شمارهٔ ۲۸ (پیاپی ۲۵)، ۳۵۹-۳۳۹.

۲۹. مینوی، مجتبی (۱۳۷۷). *تسامح آری یا نه؟ مجموعه مقالات*، گردآوری مؤسسهٔ فرهنگی اندیشهٔ معاصر، قم: نشر خرّم.

۳۰. نوزیک، رابرت (۱۳۸۱). *دولت، بی‌دولتی، آرمانشهر*، ترجمهٔ محسن رنجبر، تهران: مرکز.

۳۱. نیکلسن، ر. ا. (۱۳٦٦). *عرفای اسلام*، ترجمهٔ ماهدخت بانو همایی، تهران: هما.

۳۲. نیکوبخت، ناصر (۱۳۸۳). «عرفان اسلامی، مکتب تساهل و تسامح»، فصلنامهٔ علمی ـ پژوهشی، *نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی* (باهنر کرمان)، دورهٔ جدید، شمارهٔ ۱٦، ۲۱۷-۲۳۹.

۳۳. هاشمی، جمال (۱۳۷۸). *سعدی و روان‌شناسی نوین*، تهران: شرکت سهامی انتشار.

۳٤. هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان (۱۳۹۰). *کشف المحجوب*، مقدمه تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، تهران: سروش.

۳۵. همدانی، عین‌القضات (۱۳۷۷). *تمهیدات*، به‌کوشش عفیف عسیران، تهران: منوچهری.

۳٦. یثربی، سیّد یحیی (۱۳۷۰). «پیوند لفظ و معنا در ادبیات عرفانی»، *مجله دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز*، شمارهٔ ۱٤۰-۱٤۱، ۱۵۷-۱۹۰.