

آن گفت تو هست عین قرآن

قرآن فهمی و قرآن‌زیستی ابوسعید ابوالخیر با آیات رحمت

یوسف اصغری با بقوت*

چکیده

قرآن مجید، کتاب آسمانی و اعتقادی مسلمانان، همواره در آثار ادبا و عرفا به صورت‌های مختلف بازتاب یافته است. ابوسعید ابوالخیر، عارف نامی قرن پنجم، نیز بیشترین بهره را به شکل‌های گوناگون از قرآن برده است. در پژوهش حاضر، ضمن تبیین دو مفهوم «قرآن‌فهمی» و «قرآن‌زیستی» ابوسعید ابوالخیر، پاسخ به این سؤال دنبال شده است که قرآن و مفاهیم آن چگونه در اقوال و احوال ابوسعید تجلی یافته و چه تأثیری در مشرب فکری و رفتاری او داشته است؟ از مطالعه/سررالتوحید درمی‌یابیم که علم و معرفت ابوسعید به قرآن فراتر از سواد و بیاض آن بوده است. او به جای ظاهر قرآن، به درک مفاهیم و معانی باطنی آن همت نهاده و در این زمینه به توفیقاتی دست یافته است. این سطح از دانش قرآنی او به صورت‌های مختلفی، چون تفسیر و تأویل و تعبیر لطیف در سخنانش تجلی یافته است. قرآن‌زیستی از تأثیر عمیق قرآن در رفتار و احوال ابوسعید حکایت دارد. ابوسعید قرآن را نه تنها برای خواندن و دانستن، بلکه برای زیستن آموخته است؛ ازسویی، توجه ویژه ابوسعید به آیات رحمت، تأثیر مستقیمی بر مشرب عرفانی او نهاده است؛ ترک غرور و منیت، تساهل و تسامح، امید و رجا به بخشش خداوند و... از جلوه‌های قرآن‌زیستی ابوسعید در *سررالتوحید* است.

کلیدواژه‌ها: ابوسعید ابوالخیر، *سررالتوحید*، قرآن‌فهمی، قرآن‌زیستی، آیات رحمت.

* استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه جیرفت، کرمان، ایران، y.asghari@ujiroft.ac.ir



تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۳۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۳/۲۷

دوفصلنامه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه خوارزمی، سال ۳۰، شماره ۹۳، پاییز و زمستان ۱۴۰۱، صص ۷-۲۸

*Thy Speech is Quran Identical***Abu Sa'id Abu'l-Khayr's Understanding and His Living with the Blessing Verses of the Qur'an****Yousof Asghari Bayghout*****Abstract**

The Holy Quran, the divine book of the Muslims, has always been reflected in the works of literary figures and mystics in different ways. Abu Sa'id Abu'l-Khayr, the famous mystic of the 10th and 11th centuries, also benefited greatly from the Qur'an. The present study, while explaining the two concepts of "Understanding the Qur'an" and "Living with the Qur'an" of Abu Sa'id Abu'l-Khayr, seeks to answer the questions of how the Qur'an and its concepts were manifested in the sayings and manners of Abu Sa'id, and what effects they had on his intellectual and behavioral habits. From the study of *Asrar al-Tawhid*, we find that Abu Sa'id's knowledge of the Qur'an was beyond literacy and education. Instead of the outward appearance of the Qur'an, he tried to understand its inner concepts and meanings, and in this regard, he achieved considerable success. This level of Qur'anic knowledge was manifested in his words in various ways, such as his interpretations and subtle remarks. Living with the Qur'an indicates the deep influence of the Qur'an on Abu Sa'id's behavior and manners. Abu Sa'id learned the Qur'an not only to read and know, but also to live with it. On the other hand, Abu Sa'id's particular attention to the blessing verses had a direct effect on his mystical inclination. Abandoning pride and egoism, tolerance, and hope for and trust in God's forgiveness are among the manifestations of Abu Sa'id's living with the Qur'an in *Asrar al-Tawhid*.

Keywords: Abu Sa'id Abu'l-Khayr, *Asrar al-Tawhid*, Understanding the Qur'an, Living with the Qur'an, Verses of mercy.

*Assistant Professor of Persian Language and Literature, Jiroft University, Kerman, Iran, y.asghari@ujiroft.ac.ir

«اللَّهُ لَطِيفٌ بِعِبَادِهِ» (شوری / ۱۹)

۱. مقدمه

قرآن مجید یکی از بزرگ‌ترین منابع الهام‌بخش شاعران و نویسندگان و عارفان از صدر اسلام تاکنون بوده است. نوع بهره‌وری آنها از این منبع عظیم متناسب با دنیای فکری‌شان متفاوت بوده است، اما استفاده آنها از قرآن و احادیث نبوی بیشتر برای تبرک و تمسک‌جستن به آن، اقناع مخاطبان، تلفیق حکمت و تعلیم موعظه، ارجاع و استشهاد به قرآن، و تشویق و تحذیر مخاطبان بوده است و همین امر به تکرار برخی واژگان، ترکیبات و آیات قرآنی و کلام نبوی در سخن آنها انجامیده است. در این میان، نگاه طبقه صوفیان و عارفان به قرآن مجید بسیار عمیق‌تر است. صوفیه و عرفا به جهت توجه مفاهیم عرفانی به قرآن تمسک می‌جستند و از این منظر، زمینه فکر و بیان کتاب‌های اهل تصوف بیش‌ازهرچیز متأثر از قرآن کریم است.

متصوفه مبادی و تعالیم خود را غالباً به قرآن منسوب یا مربوط می‌کرده‌اند و حتی در عین آنکه به نقل احادیث چندان عنایت نداشته‌اند و اخذ و ضبط آن را از مقوله اشتغال به علم قال و علم رسمی و بحثی تلقی می‌کرده‌اند، باز بر تلاوت و ختم قرآن مواظبت و مداومت داشته‌اند (زرین‌کوب، ۱/۱۳۶۸: ۱۳۴).

ابوسعید ابوالخیر عارف معروف قرن پنجم هجری- سیروسلوک عرفانی خود را بر اساس دین مبین اسلام و اندیشه‌های قرآنی تعریف می‌کند؛ چنان‌که وقتی از او درباره شریعت، طریقت و حقیقت سؤال می‌شود، پاسخی درخور می‌دهد و رعایت شریعت را شرط ورود به طریقت و حقیقت می‌داند (محمدبن‌منور، ۱۳۹۳: ۳۰۹؛ ابوروح، ۱۳۸۴: ۵۹ و ۶۰). حتی ریاضت‌هایی که در سیروسلوک داشته است مبتنی بر اندیشه‌های دینی بوده است: «روژه بردوام داشتیم، از لقمه حرام پرهیز کردیم، و ذکر بردوام گفتیم... و هرچه می‌کردیم متابع رسول بودیم صلی‌الله علیه و سلم. هر شبان‌روزی ختمی کردیم» (محمدبن‌منور، ۱۳۹۳: ۳۳ و ۳۴؛ ابوروح، ۱۳۸۴: ۷۵). این انس و آشنایی عمیق ابوسعید با قرآن به قرائت آن ختم نمی‌شود، بلکه او، علاوه بر تدبر و تعمق در مفاهیم و معانی آن، چنان مجذوب و شیفته قرآن است که با آن زندگی می‌کند. به تعبیر صاحب تمهیدات، می‌توان گفت ابوسعید در قرآن چیزی فراتر از سواد و بیاض می‌دیده و از آنجاکه از وجود خود دست برداشته، کلام خداوند نیز او را در وجود خود

محو کرده و آنگاه از محو به اثبات رسانیده است (عین‌القضاء، ۱۳۷۳: ۱۷۳). همین اهتمام خاص ابوسعید به قرآن باعث شده است که اقوال و رفتار او مبتنی بر آیات قرآن باشد (محمدبن‌منور، ۱۳۹۳: ۲۷۰). هرچند ممکن است برخی از سخنان ابوسعید ظاهراً منطبق با «هفت سُبُع» قرآن نباشد، بی‌شک بن‌مایه همین سخنان نیز برگرفته از مفاهیم و معانی باطنی قرآن است که به تعبیر خود ابوسعید باید آنها را در «سُبُع هشتم» جست (همان، ۱۰۲).

۱.۱. بیان مسئله

سراسر زندگی ابوسعید با قرآن عجین بوده است و قرآن در گفتار و کردار او تأثیر عمیق و ملموسی دارد. در کتاب *اسرارالتوحید* نوشته محمدبن‌منور - که زندگی‌نامه این عارف بزرگ است، گفتارها و کردارهای ابوسعید گزارش شده است. هدف این پژوهش بررسی و تحلیل چگونگی نمود قرآن و آموزه‌های قرآنی در افکار و اقوال و اعمال ابوسعید است. مهم‌ترین پرسش‌های این پژوهش به شرح ذیل است:

- جلوه‌های قرآن‌فهمی ابوسعید در *اسرارالتوحید* چگونه بازتاب یافته است؟
- قرآن‌زیستی ابوسعید و اهتمام خاص او به آیات رحمت چه نتایج و کارکردهایی در اقوال و رفتار او داشته است؟

۲.۱. پیشینه و روش تحقیق

دو پژوهش درباره ابوسعید و قرآن صورت گرفته است: «اندرونی کاندرون‌ها مست از اوست (ابوسعید و تأویل)» (عباسی، ۱۳۸۰) که نویسنده بخشی از بحث خود را به تأویل ابوسعید از آیات قرآن اختصاص داده است. پژوهش دیگر با عنوان «بررسی انتقادی رویکردهای تفسیری و شیوه‌های استناد به آیات در *اسرارالتوحید*» (عابدی و فرشایان، ۱۳۹۹) که نحوه تفسیر ابوسعید از آیات را با نگاهی انتقادی بررسی کرده است، اما از این منظر که نگارنده این سطور به معرفت قرآنی ابوسعید پرداخته، پژوهشی صورت نگرفته است. چنان‌که اشاره شد، پژوهش حاضر به روش توصیفی-تحلیلی انجام گرفته است.

۲. ابوسعید و علم او به قرآن

در نگاه کلی، می‌توان علم و معرفت همه افراد از جمله ابوسعید را نسبت به قرآن در سه بخش «قرآن‌خوانی»، «قرآن‌فهمی» و «قرآن‌زیستی» بررسی کرد. مراد از «قرآن‌خوانی» همان

مقدمات آشنایی با قرائت و تلاوت است و هرکسی را که بتواند آیات قرآن را بخواند، می‌توان «قرآن‌خوان» دانست. این نخستین و ابتدایی‌ترین سطح معرفتی به قرآن است. اصالت قرآنی در این مرحله بر الفاظ آن استوار است. این مرحله، درعین‌حال که ابتدایی‌ترین سطح محسوب می‌شود، مهم‌ترین و اساسی‌ترین مرحله نیز محسوب می‌گردد؛ چون نخستین قدم و پله ورود به مرحله‌های دیگر است. این مرحله به‌مثابه شریعت برای رسیدن به طریقت و حقیقت است. «قرآن‌فهمی» آشنایی با تفسیر و تأویل و شأن نزول و احکام و معارف قرآن است. در این مرحله، اصالت قرآنی مبتنی بر معنا و محتوا و پیام آن است. «قرآن‌زیستی» زندگی کردن با قرآن است. اصالت قرآنی در این مرحله تحقق معانی آن در وجود فرد است. در این مقام، فرد چنان با قرآن عجین می‌شود که همه رفتار و گفتار و منش او مطابق با قرآن شکل می‌گیرد. مرحله «قرآن‌خوانی» ابوسعید همان آشنایی او با قرآن از ایام کودکی است (محمدبن‌منور، ۱۳۹۳: ۱۷ و ۱۶). از آنجاکه این بخش جلوه خاصی ندارد، از پرداختن به آن چشم می‌پوشیم و دو مرحله «قرآن‌فهمی» و «قرآن‌زیستی» ابوسعید را در *اسرار/التوحید* بررسی می‌کنیم و مهم‌ترین مصادیق و جلوه‌های آن را به‌شیوه توصیفی-تحلیلی نشان می‌دهیم.

۱.۲. قرآن‌فهمی ابوسعید

قرآن‌فهمی علم و معرفت عمیق ابوسعید به مفاهیم، معانی و تفسیر و تأویل قرآن را نشان می‌دهد. تأثیراتی که او در گفتارش از آیات قرآنی پذیرفته مبین قرآن‌فهمی اوست. قرآن‌فهمی ابوسعید به شکل‌های مختلفی در *اسرار/التوحید* تجلی یافته است؛ چون اقتباس (محمدبن‌منور، ۱۳۹۳: ۹۴، ۱۰۲، ۱۰۵، ۱۵۸، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۵، ۱۹۱، ۲۱۲، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۷۱، ۲۸۳، ۲۸۰، ۲۸۴، ۲۸۸، ۲۹۳، ۱۰۸، ۲۹۱، ۳۰۸)، تلمیح (همان، ۴۳، ۱۸۴، ۲۲۶، ۲۴۶، ۲۵۱، ۳۰۰)، ترجمه به‌صورت لفظی و معنوی (همان، ۱۸، ۷۲، ۲۵۴، ۲۹۷، ۲۹۹، ۳۰۳، ۳۱۷) و تفسیر و تأویل. مهم‌ترین جنبه‌های قرآن‌فهمی ابوسعید را باید در تأویل و تفسیرهای او از آیات قرآن دید. نکات و تعبیر ظریف و لطیفی که ابوسعید از آیات قرآن استنباط کرده است، از فهم عمیق او از قرآن حکایت دارد. ازسویی، ابوسعید همچون دیگر عرفا سعی دارد مفاهیم و اصطلاحات عرفانی و اخلاقی را از طریق استناد به آیات قرآنی تفسیر و تأویل کند. در این بخش، به‌اختصار، قرآن‌فهمی ابوسعید را در دو رویکرد «تفسیر و تأویل» و «تعبیر لطیف» بررسی می‌کنیم:

۱.۱.۲. به صورت تفسیر و تأویل

تفسیر مصدر باب تفعیل از «فسر» به معنی ظهور و کشف است. به گفته صاحب‌الایقان: تفسیر علمی است که با آن کتاب خداوند که بر پیامبرش محمد(ص) نازل نموده، فهمیده می‌شود، و بیان معانی و استخراج احکام و حکمت‌های آن انجام می‌گردد، و کمک آن علم لغت و نحو و صرف و علم بیان و اصول فقه و قراءات می‌باشد، و به شناختن اسباب نزول و ناسخ و منسوخ نیاز دارد (سیوطی، ۱۳۶۳: ۴۹۱/۲).

تأویل از ماده «أول» به معنی «رجوع و بازگشت» است (ابن‌منظور، بی‌تا: ماده «أول»); بنابراین، تأویل شیء برگرداندن آن به مکان و مصدر اصلی خودش است. تأویل بازگرداندن آیه به معنای محتمل آن است (سیوطی، ۱۳۶۳: ۴۸۹/۲). برخی میان تفسیر و تأویل تفاوت‌هایی قائل شده‌اند. سیوطی به نقل از اصفهانی می‌گوید:

تفسیر در عرف علما کشف معانی قرآن و بیان مراد از الفاظ می‌باشد؛ اعم از اینکه به حسب لفظ مشکل باشد یا نه، و از لحاظ معنی اعم از ظاهر و غیر ظاهر است، و تأویل بیشتر در جمله‌ها واقع می‌شود، و تفسیر در الفاظ غریب به کار می‌رود (همان، ۴۹۰/۲).

نیز گفته‌اند تفسیر بیان لفظی است که یک وجه بیشتر ندارد، و تأویل توجیه کردن لفظی به یکی از معانی‌اش با دلایل ظاهر است که به معناهای مختلفی توجه دارد (همان، ۴۸۹/۲). از آنجاکه تأویل و تفسیر به دنبال کشف معانی از الفاظ مشکل یا متشابه است، هر دو را به یک معنی و مترادف هم گرفته‌اند. بخش بزرگی از تفسیر قرآن را عارفان و صوفیان انجام داده‌اند. تفسیر صوفیان از آیات، براساس مشرب عرفانی و ذوق متصوفانه و غالباً از نوع تأویل است، نه مطابق دیدگاه متشرعانه برخی مفسران. صوفیه «مثل باطنیه و اخوان‌الصفاء، در بسیاری موارد به تأویل تمسک جسته‌اند و مشرب آنها در این باب مشهور است» (زرین‌کوب، ۱۳۸۹: ۱۲۲). صوفیه براساس حدیث: «إِقْرَأُوا الْقُرْآنَ وَ اِلْتَمِسُوا غَرَائِبَهُ» (عین‌القضاة، ۱۳۷۳: ۱۷۴) به دنبال کشف همان غرایب بوده‌اند، بدین جهت که «ورای هر آیه و حتی هر کلمه قرآن معنایی درونی نهفته است» (نیکلسون، بی‌تا: ۱۵۷). آنها با تأویل آیات قرآن می‌کوشند «تا از طریق استنباط ظاهر آیه، آیه را به معنایی بازگردانند که با آنچه پیش از آن و بعد از آن می‌آید موافق آید و با کتاب و سنت هم مغایر نباشد» (زرین‌کوب، ۱۳۶۸: ۳۴۸/۱). بیشترین بهره ابوسعید از قرآن به صورت تفسیر و تأویل است؛ چنان‌که «در اسرار/التوحید نیز مکرر به تأویل کردن شیخ

ابوسعید از آیات قرآنی اشارت‌ها آمده است» (زرین کوب، ۱۳۸۹: ۱۲۲) و این مبین آن است که او «در علم تفسیر و احادیث و فقه و علم طریقت حظی وافر داشته است» (عطار، ۱۳۹۲: ۶۹۵). تفسیر و تأویل نزد ابوسعید نیز همچون دیگر هم‌مسئله‌کنان، نه از نوع عقلی، بلکه از نوع کشفی و مبنی بر وجود بطن‌های قرآن است که در واقع تجربه ذوقی و کشفی را ورای ظاهری که باطن را مستور و پنهان می‌دارد، معیار توجیه اسرار آیات می‌سازد. در اینجا، نمونه‌هایی از تفسیر و تأویل ابوسعید را تحلیل و بررسی می‌کنیم.

ابوسعید در آیه شریفه: «إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَيَّ مَعَادٍ» (۲۸/۸۵)، بیان مفسران را که «لَرَادُّكَ إِلَيَّ مَعَادٍ» را «فتح مکه» تفسیر کرده‌اند نمی‌پذیرد و می‌گوید: «که وی برای فتح مکه را قسم یاد نکند، آراده به لقاء الاخوان. برین دیدار برادران می‌خواهد» (همان، ۲۴۲). شأن نزول آیه آن است که وقتی حضرت رسول اکرم (ص) برای هجرت به سوی مدینه به سرزمین جحفه رسید:

شاهراهی دید که سوی مکه می‌شد. اشتیاق مکه برو تازه شد، جبرئیل آمد و گفت یا رسول‌الله ائتشتاق الی بلدک و مولدک؟ قال نعم، قال فان الله عزوجل يقول: إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَيَّ مَعَادٍ. یعنی الی انا. رسول دانست که وعده فتح مکه است که می‌دهد (میبدی، ۱۳۷۱: ۳۵۵/۷).

بررسی تفاسیر نشان می‌دهد که مفسران به‌طور کلی برای «معاد» دوگونه تفسیر ارائه داده‌اند؛ قاطبه مفسران، با توجه به شأن نزول آیه، معاد را به «مکه» تفسیر کرده‌اند (طوسی، بی‌تا: ۱۸۳/۸). عده‌ای نیز با توجه به لفظ «معاد»، آن را به «جهان آخرت» تفسیر کرده‌اند. ابن عطیه این گروه را اهل تأویل می‌داند (ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۳۰۳/۴۱). این تفسیر ابوسعید، که بیشتر به تأویل نزدیک است، می‌تواند مبتنی بر اندیشه عرفانی او باشد که بر مدار انسان‌دوستی و محبت استوار است. از این منظر، مکان و محل نمی‌تواند مایه دلتنگی شود، بلکه مهر و محبت به آشنایان و ساکنان آن است که این اشتیاق را در وجود آدمی ایجاد می‌کند.

شیخ را پرسیدند از معنی این آیت که «وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ» (۲۹/۴۵)، گفت معنی آن است که یادکرد خداوند بنده خویش را بزرگ‌تر؛ ایراچه بنده او را یاد نتواند کرد تا نخست او بنده را یاد نکند. این بزرگ‌تر که خداوند بنده را یاد کند و بنده را توفیق دهد تا بنده نیز خداوند را یاد کند (محمدبن‌منور، ۱۳۹۳: ۳۰۰).

مفسران این آیه را دو نوع تفسیر کرده‌اند؛ این تفسیر دوگانه ناظر بر ساختار نحوی آیه است. اغلب مفسران گفته‌اند یادکردن ازسوی خداوند تعالی بزرگتر و بهتر است (طبری، ۱۳۵۶: ۱۳۰۳/۵؛ نسفی، ۱۳۷۶: ۷۵۷/۲). گروهی نیز گفته‌اند یادکردن خداوند بنده را بیشتر از یادکردن بنده خداوند راست (میبدی، ۱۳۷۱: ۳۹۴/۷؛ ابن‌قتیبه، ۱۴۱۱: ۲۸۸/۱؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۲۱۲/۱۵). صاحب‌کشاف، ذکر را به همان نماز - که در بخشی از این آیه آمده - تفسیر کرده و گفته نماز از دیگر طاعات و عبادات بزرگتر است (زمخشری، ۱۴۰۷: ۴۵۶/۳). تفسیر ابوسعید با توجه به مشرب عرفانی او بیشتر با تفسیر صاحب مجمع‌البیان مطابقت دارد که به‌روایت از ابن‌عباس گفته است: «یعنی پروردگار با رحمت خود شما را بیشتر یاد می‌کند از اینکه شما به اطاعت از او یاد می‌کنید» (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۴۷/۸). «فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ (۲/۲۵۶) وَ طَّاغُوتٍ كُلِّ أَحَدٍ نَفْسُهُ، تا به نفس خویش کافر نگردی به خدای مؤمن نشوی» (محمدبن‌منور، ۱۳۹۳: ۲۸۳).

طاغوت را مفسران به «شیطان»، «اصنام» و «کاهن و ساحر» تفسیر کرده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۱۲/۲؛ طوسی، بی‌تا: ۳۱۲/۲). اما، چنان‌که ابوالفتوح گفته است، اهل اشارت آن را به «نفس» تعبیر می‌کنند (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۴۱۵/۳). تفسیر ابوسعید مبتنی بر دیدگاه عرفانی است؛ چنان‌که عارف همعصر او، ابوالقاسم قشیری، نیز طاغوت هرکسی را همان چیزی می‌داند که او را از پروردگارش بازمی‌دارد (قشیری، ۲۰۰۰: ۱۹۸/۱). تفسیر میبدی در این باره که با اندیشه ابوسعید نیز قرابت بیشتری دارد چنین است: «هر پرستیده که پرستند، جز از الله، همه طاغوت‌اند، اگر از شیطان است یا صنم یا سنگ یا درخت یا حیوان یا جماد. و گفته‌اند - طاغوت هرکسی نفس اماره اوست که به بدی فرماید و از راه ببرد» (میبدی، ۱۳۷۱: ۶۹۶/۱). مولوی نیز بر همین اساس گفته است:

مادر بت‌ها بت نفس شماسست ز آنک آن بت مار و این بت اژدهاست

(مولوی، ۱/۱۳۸۸: ۳۷، بیت ۷۷۲)

«شیخ ما را پرسیدند که فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ (انعام/ ۷۶)؛ شیخ ما گفت: اللَّيْلُ لَيْلُ الْإِسْتِثَارِ وَ النَّهَارُ نَهَارُ التَّجَلِّيِّ» (محمدبن‌منور، ۱۳۹۳: ۳۰۷). آیه مذکور بخشی از سوره انعام است، این آیه و دو آیه بعدی استدلال حضرت ابراهیم^(ع) را در برابر صابئین بیان می‌کند که افول و غروب ستاره و خورشید دلیل بر عدم الوهیت آنهاست. اما ابوسعید، بدون توجه به کل آیه و آیات

بعدی، تأویل و تفسیری خاص ارائه کرده است. او در اینجا صرفاً کلمه «اللیل» را تفسیر کرده و توجهی به خود این آیه نداشته است. واژه «النهار» که بارها در قرآن با «اللیل» به صورت معطوف به کار رفته در این آیه نیامده است. اما اینکه او «لیل» را به «لیل استتار» و «نهار» را به «نهار تجلی» تفسیر کرده، دقیقاً برگرفته از دیگر آیات قرآنی است که می‌فرماید: «وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ، وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّىٰ» ((لیل/ ۲، و نیز شمس/ ۳ و ۴). در اینجا ابوسعید آیه «فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ» را معادل و هم‌معنی «وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ» گرفته است. با اینکه خداوند در این آیات (لیل/ ۱ و ۲) سوگند یاد کرده: «به شب چون بپوشد روشنایی روز را، و نیز قسم می‌کند به روز چون روشن شود» (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۳۰۰/۲۰)، تفسیری که ابوسعید ارائه کرده، مبتنی بر اندیشه عرفانی است و با تفسیر صاحب لطائف الاشارات مطابقت دارد که می‌گوید: «واللیل لأصحاب التحیر يستغرق جميع أقطار أفكارهم فلا يهتدون الرشد، و نهار أهل العرفان بضياء قلوبهم و أسرارهم، حتي لا يخفي عليهم شيء» (قشیری، ۲۰۰۰: ۷۳۵/۳). این نوع تأویل و تفسیر خاص عرفا و صوفیه است؛ چنان‌که مولوی نیز از آیات «وَالضُّحَىٰ، وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ» (ضحی/ ۱ و ۲) تفسیری مشابه ارائه داده است:

| | |
|----------------------------|------------------------------|
| پس حقیقت روز سرّ اولیاست | روز پیش ماهشان چون سایه‌هاست |
| عکس راز مرد حق دانید روز | عکس ستاریش شام چشم‌دوز |
| زان سبب فرمود یزدان والضحی | والضحی نور ضمیر مصطفی... |
| باز واللیل است ستاری او | و آن تن خاکی زنگاری او |

(مولوی، ۱۳۸۸: ۲/۱۹۳، ب ۲۹۳-۲۹۹)

شایان ذکر است که گاهی ابوسعید از آیات قرآن برای تبیین و تعریف مفاهیم اخلاقی، دینی و عرفانی (نظیر سماع، لزوم تبعیت از شیخ و...) بهره می‌برد؛ به این معنی که برخی مفاهیم و معارف اخلاقی و عرفانی را از طریق تأویل و تفسیر آیات قرآن تبیین می‌کند و این‌گونه به آن مفاهیم اعتبار و اصالت می‌بخشد. شواهد ذیل از این دسته است:

ابوسعید از الفاظ «سمع، نسمع، یستمعون و تسمع»، که به ترتیب در آیات: «إِنَّهُمْ عَنِ السَّمْعِ لَمَعَزُولُونَ» (شعرا/ ۲۱۲) (محمد بن منور، ۱۳۹۳: ۲۶۴) و «وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ» (ملک/ ۱۰) (همان) و «الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ» (۳۹/۱۸) (همان) و «إِنْ تَسْمِعْ إِلَّا مَنْ يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا» (نمل/ ۸۱) (همان، ۳۰۹) آمده است،

تعبیر به «سَماع» عرفانی می‌کند. درحالی‌که در همه این موارد، «داشتن گوش شنوا برای پذیرش حق» مراد است. سماع به معنی وجد و پایکوبی عرفانی، نه در سنت پیامبر(ص) مشهود است و نه در رفتار بزرگان دینی می‌توان سراغی از آن گرفت. علما نیز در حلال یا حرام بودن آن اختلاف نظر دارند (غزالی، ۱۳۸۰: ۴۷۴/۱)، اما ابوسعید، که خود اهل سماع بوده، با تمسک به این آیات سماع را حرام نمی‌داند، بلکه آن را سفیر و رسول حق، و غذای ارواح و شفای اشباح و حقیقت طریقت می‌داند (محمدبن‌منور، ۱۳۹۳: ۳۰۹ و ۲۶۴).

وقتی از ابوسعید درباره آیه «ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقُّ» (انعام/۶۲) سؤال می‌شود، آن را به آخرین مقام عرفانی تأویل می‌کند و می‌گوید: «سَماع این آیت روحانیان را درست آید و آن مقام بازپسین است پس از همه جهدها و طاعتها و عبادتها و سفرها و خطرهای و رنجها و خواریها و رسواییها و مذلتها» (محمدبن‌منور، ۱۳۹۳: ۳۳). گویی ابوسعید معنی کلی این آیه را به «قرب الهی» تعبیر کرده است، درحالی‌که مفسران آن را به روز رستاخیز و حاکمیت مطلق خداوند در روز محشر تفسیر کرده‌اند. «پس آنکه این بندگان را پس از مرگ با محشر قیامت برند، تا الله بر ایشان حکم کند» (میبیدی، ۱۳۷۱: ۳۸۱/۳).

ابوسعید لزوم تبعیت از پیر و مراد را، که از اساسی‌ترین اصول سیروسولوک محسوب می‌شود، با تأویل و تفسیر آیات قرآنی تبیین و توجیه می‌کند (محمدبن‌منور، ۱۳۹۳: ۲۹۷).

۲.۱.۲. تعابیر لطیف

مراد از تعابیر لطیف آن‌گونه بهره‌برداری از آیات قرآن است که مبین نکات لطیف و استنباط ذوقی از معانی و مفاهیم آیات باشد. این تعابیر، که غالباً متناسب با فضا و موقعیت خاص خود معنی پیدا می‌کنند، گاه نیز آمیخته با طنز و تعریض و کنایه هستند. این موارد را نیز می‌توان به نوعی جزو تفسیر و تأویل تلقی کرد. شواهد زیر از این دسته است.

وقتی میان ابوالقاسم و دهقانی بر سر آسیای حسین آباد اختلافی رخ نمود، روزی مَقْری‌ای در مجلس ابوسعید این آیه را می‌خواند که: «لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ» (غافر/۱۶)، ابوسعید می‌گوید: «با مَنّت راست است با استاد امام راست کن که می‌گوید آسیای حسین آباد آن من است» (محمدبن‌منور، ۱۳۹۳: ۲۰۹). ابوسعید در اینجا با توجه به مفهوم و معنی آیه، با تعبیری لطیف و کنایی، اعتقاد راسخ خود به مالکیت مطلق خداوند را بیان می‌کند و از سویی دل‌بستگی

ابوالقاسم قشیری به دنیا را مورد تمسخر قرار می‌دهد که او آسیای حسین آباد را از آن خود می‌داند و در برابر خداوند - که همه عالم هستی از آن اوست - برای خویش مالکیتی قائل است. ابوسعید وقتی دعا می‌کند که خداوند مرا از اقلین قرار بده! چون از او دلیل را می‌پرسند، او به آیه «وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّاكِرُ» (سبا/۱۳) استناد می‌کند و می‌گوید: «ما می‌خواستیم تا از آن قوم باشیم که شکر نعمت او به جای آرند» (محمد بن منور، ۱۳۹۳: ۲۶۷). ابوسعید با این تعبیر خواسته است اطرافیان را تلویحاً به شکرگزاری دعوت کند. این نوع تعبیر لطیف از آیات قرآن تعمق و تأمل ابوسعید را در دقایق و ظرایف قرآنی می‌رساند.

یکی از ماوراءالنهر حاضر بود، این آیت بر خواند: «وَقُودَهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ» (بقره/۲۴) و شیخ در عذاب آیات، کم سخن گفتی. گفت چون سنگ و آدمی هر دو به نزدیک تو به یک نرخ است دوزخ به سنگ می‌تاب و این بیچارگان را مسوز (همان، ۲۷۴).

این تعبیر لطیف از آیه مذکور دو وجه دارد؛ نخست، وجه جدی و دعایی آن، و آن اینکه ابوسعید به دلیل روحیه انسان دوستی از خداوند مجدانه می‌خواهد که از خطاهای بندگان گذرد و آنها را مشمول رحمت خود قرار دهد. این نوع سخن گفتن با خداوند حاصل صمیمیت و انبساط و وجدی است که خود از غایت قرب ناشی می‌شود. دوم، وجه طنزگونه آن است که گویی ابوسعید به خداوند اعتراض می‌کند که نباید انسانی که هم وزن سنگ است و هیچ ارزشی ندارد، در آتش دوزخ بسوزد! از این منظر، سخن ابوسعید شباهت زیادی به سخنان عقلای مجانبین دارد که گاهی عدالت خداوند را بر نمی‌تافتند و در برابر مشیت او زبان به اعتراض می‌گشودند. «شیخ ما گفت عزیزتر از سلیمان نباید و ملک از وی عظیم‌تر نیاید. بازین همه به دست وی جز بادی نبود «وَلَسَلِيمَانَ الرِّيحِ» (انبیا/۸۱)» (محمد بن منور، ۱۳۹۳: ۳۰۱).

این آیه و نیز آیه ۱۲ سوره سبأ، و آیه ۳۶ سوره ص، به قدرت و شکوه حضرت سلیمان^(ع) اشاره دارد که خداوند باد تند و نرم را در اختیار آن حضرت قرار داده بود. مفسران گفته‌اند: سلیمان را علیه السلام - بساطی بود چهار فرسنگ در چهار فرسنگ به طول و عرض، چون به سفری خواستی رفتن یا غزوی، ساز و لشکر را بر آن بساط نشانندی، و باد عاصف را فرمودی تا بساط برگرفتی و در هوا بردی، آنگه باد نرم را فرمودی تا براندی به آنجا که او خواستی، بامداد یک‌ماهه راه بردی و شبانگاه یک‌ماهه راه باز آوردی (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۲۵۴/۱۳).

ابوسعید در اینجا با بسنده کردن به همین بخش از آیه توانسته است تعبیر لطیف و زیبایی ارائه دهد که با ذکر تمام آیه، خلق چنین تعبیری ناممکن بود. ابوسعید از عبارت «وَلَسْلَيْمَنَ الرَّيْحَ» معنی کنایی «بادبه دست بودن» را منظور داشته است؛ یعنی حضرت سلیمان با آن همه حشمت و شوکت سرانجام تهی دست و بی بهره از این دنیا رفت.

۲.۲. قرآن زیستی ابوسعید

آنچه رفتار و برخورد ابوسعید را متفاوت با دیگر قرآن خوانان و قرآن دانان نشان می دهد این است که اهتمام او به قرآن صرف خواندن و دانستن نبوده، بلکه او به معنی حقیقی با قرآن زندگی کرده است، به طوری که توانسته رفتار و اقوال خود را با قرآن تنظیم کند. بی شک، ابوسعید مصداق بارز و تحقق عینی این سفارش سهروردی است که می گفت: «قرآن را چنان بخوان که گویی درباره حال و طبع و کار تو نازل شده است: إقرأ القرآن كأنه نزل فی شأنک» (پورنامداریان، ۱۳۷۵: ۱۱۹). قرآن برای ابوسعید «حکم آینه‌ای است که به اقتضای حال و شأن خویش معانی خاصی از آن درمی یابد و به عبارت دیگر تصویر خود یا من خویش را در آن می بیند» (همان). آنچه در باب قرآن زیستی ابوسعید قابل توجه است این است که او به تناسب اندیشه عرفانی خود که بر امید و رجا استوار است (مایر، ۱۳۷۸: ۱۴۹-۱۵۴)، عنایت ویژه‌ای به آیات رحمت دارد، به طوری که آیات رحمت را می خواند و آیات عذاب را یا رها می کند یا در این زمینه کم سخن می گوید (محمدبن منور، ۱۳۹۳: ۲۰۰، ۲۱۱، ۲۷۴). شواهد نشان می دهد که قاریان نیز نزد ابوسعید بیشتر آیات رحمت را می خوانده اند (همان، ۳۰۱). اندیشه خوش باشی و امید و رجا به رحمت و بخشش خداوند، تساهل و تسامح با دیگران، محبت و دلسوزی به ابنای بشر و احترام به اندیشه دیگران و... همه مبین قرآن زیستی ابوسعید براساس آیات رحمت است. در اینجا، سه مورد مهم را، در همین زمینه، در اقوال و احوال او بررسی می کنیم. گفتنی است همه آموزه‌های دینی و عرفانی در این مبحث قابل طرح است، اما از آنجاکه این موارد از شاخص‌های مهم فکری و مشرب اخلاقی و عرفانی ابوسعید به حساب می آید، و نیز برای پرهیز از اطاله کلام، به همین مقدار بسنده می شود.

۲.۲.۱. امید و رجا

رجا در اصطلاح صوفیان چنین مفهومی دارد:

امیدبستن به محبوبی است که جمیع اسباب مربوط به محبت و محبوب را در اختیار بنده تواند گذاشت. پس رجا امید سالک است به عنایات و الطاف بی‌حد و مرز الهی که نتیجه‌اش دل‌بستن اوست به مراتبی که در احوال و مقامات در طی طریق برایش پیش می‌آید (گوهرین، ۱۳۸۲: ۲۲/۶). خوف و رجا دو مرتبه از مراتب وصول به حقیقت است که لازم و ملزوم یکدیگرند و یکی پس از دیگری پیش روی سالک می‌آید. پایان خوف آغاز رجاست. سالک پس از طی کردن مرحله خوف و بیم، به رجا و امید می‌رسد و اشتیاق دیدن محبوب و رهایی از مکروه در وجودش شعله‌ور می‌شود. رجا و امید به رحمت و بخشش خداوند یکی از ارکان تعالیم اسلامی است که با اینکه «احتمالاً مورد بی‌توجهی بسیاری از زهاد قرار گرفته بود، ولی ابوسعید پیوسته آن را نصب‌العین خود قرار می‌داد و اعتقاد عمیقی که نسبت به آن داشت این بود که کفه لطف الهی سنگین‌تر از قهر او و رحم وی نیرومند از خشم اوست» (مایر، ۱۳۷۸: ۱۵۲).

درواقع، امید به عفو از کودکی سرلوحه زندگی بوسعید شده بود؛ چراکه او در همان دوره کودکی، از شیخ ابوالقاسم بشر یاسین نخست این کلمات رحمت‌آمیز را یاد گرفته بود: «سُبْحَانَكَ وَ بِحَمْدِكَ عَلَى حُلْمِكَ بَعْدَ عِلْمِكَ سُبْحَانَكَ وَ بِحَمْدِكَ عَلَى عَفْوِكَ بَعْدَ قُدْرَتِكَ» (محمدبن‌منور، ۱۳۹۳: ۱۸). ابوسعید بیشتر به آیات رحمت توجه می‌کند و به جای «خوف» مشرب «رجا» را برمی‌گزیند. می‌توان گفت اندیشه عارفانی چون ابوسعید در تعلیمات خویش بر اساس آیاتی چون: «قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَيَّ أَنفُسَهُمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ» (زمر/۵۳) و احادیثی نظیر: «إِنَّ رَحْمَتِي سَبَقَتْ عَظْبِي فَلَا تَقْنَطُوا مِن رَحْمَتِي» (کلینی، ۱۳۶۵: ۲/۲۷۴؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق: ۱۲/۳) استوار است. عنایت ویژه عرفا به چنین آیات و احادیثی سبب می‌شد همواره جنبه رحمانیت خداوند را بر قهاریت او برتری دهند و چنین نگاهی مستلزم این می‌شد که در برخورد با گناهکاران و مجرمان به دیده ترحم بنگرند و از خشونت و سختگیری بپرهیزند. ابوسعید می‌گوید: «لولا أَنَّ الْعَفْوَ أَحَبُّ الْأَشْيَاءِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى لَمَا ابْتَلَى بِالذَّنْبِ أَحَبَّ الْخَلْقِ إِلَيْهِ يَعْنِي أَدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ» (محمدبن‌منور، ۱۳۹۳: ۳۰۵)؛ یعنی اگر بخشایش محبوب‌ترین چیز نزد خداوند نبود، آن وقت محبوب‌ترین خلق خود یعنی آدم^(ع) را به گناه مبتلا نمی‌کرد. از این‌رو، ابوسعید بر خلاف برخی مشایخ که اهل خوف بودند همواره مغفرت و بخشندگی خداوند را یادآوری می‌کند. او می‌گوید: «یزدتعالی در همه‌جای‌ها حق خود را تبع حقوق خلق گردانید و کرم و فضل را

تقصیر در حق خود عفو کند و درگذارد و در حقوق خلق روا ندارد، برای آنک رحمت صفت حق است و عجز و ضعف صفت خلق» (همان، ۲۸۹). اعتقاد او بر این است که اگر خداوند «بساط مجد و فضل خویش بگسترد، گناهان اولیان و آخرین را در حاشیه‌های از حواشی آن جای دهد که اگر یک چشمه از چشمه‌های بخشش آشکارا شود، گناهکاران را به نیکوکاران رساند» (همان، ۲۹۵). در اثر چنین اندیشه‌ای است که:

وقتی شیخ به شهر طوس رسید، سید حمزه را طلب کرد. گفتند شیخ او را نتواند دید. مدت چهل شبانه‌روز است تا او به فساد مشغول است و صبح بر صبح دارد و غلامان و کنیزکان را خمر داده است. همه را برهنه کرده است و مست به هم در نشانده. شیخ ما گفت عجب! بر چنان درگاهی گناه کم از این نباید کرد! و بیش از این نگفت و هیچ اعتراضی نکرد (همان، ۲۰۶).

ناگفته نماند که دعاها و توصیه‌های ابوسعید نیز سرشار از رحمت و امیدواری است که خود مستند به آیات قرآنی یا منابع روایی است؛ خواه دعاهایی که خودش می‌خوانده و خواه دیگران را بدان توصیه می‌کرده است (همان، ۳۱۹-۳۲۳). نامه‌های او نیز غالباً همین ویژگی را دارد (همان، ۳۲۵-۳۲۷).

۲.۲.۲. افتادگی و ترک غرور و منیت

بن‌مایه اصلی بسیاری از حکایات/سرر/التوحید بر نفی خویشتن‌بینی استوار است. به تعبیر ابوسعید، در سیروسلوک هیچ آفتی بدتر از تکبر نیست؛ چون کبریا مخصوص حق تعالی است، پس هر که «با خداوند در برابر آید و منازعت کند و تکبر نماید، گردنش فروشکنند و قهرش کنند» (همان، ۲۹۷). چنان‌که طاعت و عمل چند هزار ساله ابلیس با گفتن: «أنا خَيْرٌ مِنْهُ» (اعراف/۱۲) ناچیز شد. اساساً تکبر با انقیاد و فرمان‌برداری در تضاد است. بنابراین، هیچ‌کس با کبرورزی و خویشتن‌بینی نمی‌تواند در دایره بندگی و عبودیت خداوند قرار گیرد. براین‌اساس نیز ابوسعید با ارائه تفسیری از آیه قرآن قاعده بندگی را نیستی می‌داند (محمدبن‌منور، ۱۳۹۳: ۳۰۲) و می‌گوید: «بدانید که ما شما را به خود دعوت نکردیم شما را به نیستی شما دعوت کردیم. گفتیم هست او بس است. شما را برای نیستی آفریده است» (همان، ۳۳۹). ابوسعید سخت مردم را از اظهار منیت و کبر برحذر می‌دارد و می‌گوید: «ای مسلمانان! تا کی از من و من، شرم دارید. مکنید چیزی که در قیامت نتوانید گفت. اینجا مگویید که آن بر شما وبال باشد. این منیت دمار از خلق برآورد. این منیت درخت لعنت

است» (همو، ۳۰۴). در جایی نیز به سرنوشت نافرجام شیطان اشاره می‌کند که در بازارها می‌گردد و می‌گوید: «یا مردمان شهر و روستا! نگر تا منی نکنید و نگویید که من، و بنگرید تا چه آمد بر من از منی کردن» (همان، ۲۹۷). او صاحب منیت را اهل فتوت نمی‌داند؛ چراکه: «با صاحب منیت حدیث فتوت نتوان گفت» (همان، ۳۱۴). جالب‌توجه است که او از این آیه شریفه: «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» (حجرات/۱۳) تفسیر زیبایی ارائه می‌دهد و می‌گوید: «گرامی‌ترین شما پرهیزگارترین شماست و پرهیز کردن از خودی خود است و از این معنی بود که چون تو از نفس خود پرهیز کردی، به وی رسیدی» (محمدبن‌منور، ۱۳۹۳: ۲۸۶). ابوسعید فاصله‌بنده تا حق را یک قدم می‌داند و «آن آن است که یک قدم از خود بیرون نهد تا به حق رسی در جمله تو می‌نویسی در میانه» (همان، ۶۱). از این‌رو، به خواجگک سنگانی توصیه می‌کند که در پیش و پس و بر دست راست و چپ نرود، و وقتی خواجگک سنگانی از ابوسعید می‌پرسد که پس کجا روم؟ شیخ می‌گوید: «ای خواجه! خود را بنه و به راست برو!» (همان، ۲۱۷). ابوسعید می‌خواهد به خواجگک تفهیم کند که راه راست همان رهایی از خود است. تا زمانی که انسان گرفتار خود است نمی‌تواند رشادت را از ضلالت تمییز دهد. ناگفته نماند که ابوسعید این اصل را قبل از تعلیم به دیگران، خود، رعایت می‌کرده است. از همین‌روی، ابوسعید هیچ‌گاه خود را «من» و «ما» نگفته است (همان، ۱۵) و خود را «هیچ‌کس‌بن‌هیچ‌کس» می‌دانسته است (همان، ۲۶۵) و حتی از روی افتادگی و پرهیز از تشخیص، همیشه «از پس جمع می‌رانده است» (همان، ۲۱۷).

۲.۲.۳. تساهل و تسامح

تساهل در لغت به معنی «همدیگر را آسان گرفتن» و تسامح به معنی «سهل‌انگاری، اغماض و چشم‌پوشی، نرمی و ملایمت به‌خاطر کسی و جوانمردی کردن» آمده است (دهخدا، ۱۳۷۷ ذیل «تسامح»). معمولاً تساهل و تسامح را به‌صورت مترادف و معطوف به‌کار می‌برند. در اصطلاح، تساهل و تسامح را می‌توانیم نوعی «سیاستِ مدارایِ صبورانه در حضور چیزی مکروه یا ناصواب شماریم» (کرنستن، ۱۳۷۶: ۶۲-۶۳) پیشینهٔ تساهل می‌تواند به زمانی دور بازگردد که جوامع ابتدایی تشکیل و قدرت‌ها ایجاد شدند و لزوماً، برای ماندگاری، نیازمند مدارا و کنارآمدن با عقاید و باورهای گوناگون بودند. در نتیجه، هرچه جامعه بزرگ‌تر و قدرت دامنه‌دارتر باشد، نیاز به تساهل در عرصه‌های سیاسی، مدنی و مذهبی بیشتر احساس می‌شود.

بدین ترتیب، اندیشه تساهل را برای ایجاد تعادل اجتماعی در همه جوامع، و در هر زمانی، می‌توان سراغ گرفت. در منابع دینی، اعم از کتاب‌های آسمانی یا کتاب‌های مذهبی، شواهد بسیاری می‌توان یافت که در آنها تساهل به‌نحوی توصیه یا اعلام شده است. قرآن مجید نیز در آیاتی مسلمانان را در برخورد با پیروان ادیان مختلف، حتی کافران، به تساهل و مسالمت دعوت می‌کند. سفارش خداوند به پیامبر اسلام (ص) برای خوش‌خویی با مردم و مدارا و گفت‌وگو با آنان و بخشایش و مشورت در کارها جمله‌گی مصادیق تساهل‌اند (نحل/ ۱۲۵). ضرورت تعامل ادیان و رفتار مسالمت‌آمیز پیروان آنها از جمله اندیشه‌های مطرح در تفکر اصیل اسلامی است که در آیات متعدد قرآن به‌صورت‌های گوناگون به تأکید و صراحت سفارش شده است: «وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (عنکبوت/ ۴۶). در نگاه ابوسعید که ممکن است مأخوذ از آیات ۱۹ و ۸۵ سوره آل‌عمران باشد، اصل و اساس ادیان الهی بر پایه تسلیم و عبودیت و اخلاص و ترک تعلقات بنا نهاده شده است. از این‌رو، از فردی یهودی که می‌خواهد مسلمان شود می‌پرسد: «آیا از مال و جان خویش بری و بیزار شده‌ای». یهودی می‌گوید آری. بوسعید به او می‌گوید: «اسلام از دیدگاه من همین است و بس، حالا او را به نزد ابوحامد ببرید تا لالای منافقین را به وی درآموزد» (محمدبن‌منور، ۱۳۹۳: ۱۴۹). ابوسعید که «در لطف و سازگاری آیتی بود» (عطار، ۱۳۹۲: ۶۹۵)، در زمان حیات، با همه مردم، از مسلمان و غیرمسلمان، به تسامح و تساهل رفتار می‌کرده است و دیگران را با رفتار خود به تسامح فرامی‌خوانده است. او اختلافات ادیان و مذاهب را برخاسته از فقدان معرفت و شناخت پیروان آنها می‌داند؛ چون هرکدام از افراد این فرقه‌ها، اگر به مقصود و مطلوب خویش برسند، خواهند دانست که حقیقت یکی بیش نیست؛ در نتیجه، نزاع‌ها و اختلافات میان پیروان ادیان و مذاهب با حصول معرفت به اصل توحید از میان می‌رود. ابوسعید هرچند در رعایت احکام و دستورات شرعی بسیار حساس بوده و در این راه ریاضت‌ها کشیده است (محمدبن‌منور، ۱۳۹۳: ۳۳ و ۳۴)، در برخورد با دیگران با تسامح و تساهل رفتار می‌کرده است. رفتار مسالمت‌آمیز او با یهودیان و مسیحیان و دیگر فرقه‌های اسلامی مبین همین اندیشه است. برای مثال، در حدیث: «سَتَفَرَّقُ أُمَّتِي نَيْفٌ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً النَّاجِي مِنْهَا وَاحِدٌ وَالباقی مِنْهُمْ فِي النَّارِ»، «النار» را به «آتشِ نفس» تعبیر و تفسیر می‌کند. (همان، ۲۹۸). این تعبیر دقیقاً اندیشه انسان‌دوستی و تساهل او را نشان می‌دهد. ابوسعید

نمی‌خواهد مانند قشری‌گرایان خود را در دام تعصب گرفتار کند؛ از این‌رو، تفسیری عرفانی از این حدیث ارائه می‌دهد و می‌خواهد بگوید علت دوزخی‌شدن انسان‌ها باور دینی و مذهبی نیست؛ چراکه همهٔ ادیان الهی از یک نور واحد سرچشمه گرفته‌اند، بلکه آنچه انسان‌ها را گرفتار آتش جهنم می‌کند، هوای نفس آنهاست که آنها را از خدا باز می‌دارد. هیچ انسانی صرفاً در سایهٔ دین و مذهبی خاص از آتش دوزخ‌رهایی نمی‌یابد، مگر اینکه در همان مذهب به وارستگی و تهذیب نفس رسیده باشد. خداوند نیز در قرآن ادیان دیگر را از رحمت و بخشش خود محروم و ناامید نکرده است؛ چنان‌که می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» (بقره/ ۶۲). رفتار محبت‌آمیز ابوسعید با مردم مذاهب و ادیان دیگر از جمله یهودیان و مسیحیان می‌تواند مبتنی بر این نوع آیات باشد.

گفتنی است تساهل و تسامح ابوسعید ناشی از انسان‌دوستی و مهر و محبت است و اصولاً مشرب عرفانی ابوسعید بر محبت استوار است (زرین‌کوب، ۱۳۸۹: ۱۶۹). او اساساً طریقت را صداقت با حق و رفاقت با خلق، و مروّت را تحمل لغزش‌ها و خطاهای برادران و دوستان می‌داند (محمدبن‌منور، ۱۳۹۳: ۲۹۵). ابوسعید در برخورد با دیگران نیز همین شیوه را پیش می‌گیرد؛ چنان‌که وقتی زنی نادانسته از بام خاکستر بر سرش می‌ریزد، برخلاف مریدانش که می‌خواستند واکنشی نشان دهند، اصلاً متأثر نمی‌شود و با گفتن این سخن که: «کسی که مستوجب آتش بود به خاکستر بازو قناعت کنند، بسیار شکر واجب آید» (همان، ۲۰۹)، مریدان را به آرامش دعوت می‌کند. بر همین مبنای، وقتی دربارهٔ حدیث: «مَنْ عَرَفَ اللَّهَ كَلَّ لِسَانَهُ» از او می‌پرسند، می‌گوید: یعنی «عن خصومه الخلق» (همان، ۳۰۵). ابوسعید والی نیشابور را به این شرط به فرزندی می‌پذیرد که ظلم نکند و مسلمانان را نیکو بدارد و دست لشکر را از ستم‌کردن بر رعیت کوتاه کند و با عدل و داد رفتار کند (همان، ۲۳۳). این سفارش ابوسعید دقیقاً برگرفته از آیهٔ شریفهٔ قرآن است که می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمُ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (نحل/ ۹۰).

نکتهٔ آخر اینکه تساهل و تسامح ابوسعید به معنی چشم‌پوشی از منکرات و تزییع حقوق دیگران نیست، بلکه تسامح و تسامح او بر اساس آیاتی چون «لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا» (فرقان/ ۷۲) استوار است، یا مستند به اقوال و رفتار نبی مکرم اسلام (ص) است که

فرموده‌اند: «مَنْ لَمْ يَقْبَلِ مِنْ مَّتَّصِلٍ صَادِقًا كَانَ أَوْ كَاذِبًا لَمْ يَرِدْ عَلَى الْحَوْضِ: هر که قبول نکند عذر مجرمی، که به عذر پیش آید، راست یا دروغ، از حوض من آب نخورد» (محمدبن منور، ۱۳۹۳: ۲۴۷). ابوسعید، با رفتار مسالمت‌آمیز خود، صلح و سازش را میان اقوام، ادیان و مذاهب مختلف برقرار می‌کند و مانع بروز فتنه‌ها و آشوب‌های خانمان‌سوز و بنیان‌کن می‌شود.

۳. نتیجه‌گیری

این پژوهش علم ابوسعید به قرآن را در دو مقوله «قرآن‌فهمی» و «قرآن‌زیستی» بررسی کرده و نشان داده است که علم عمیق ابوسعید به قرآن، مبین قرآن‌فهمی اوست. این سطح دانش او درباره قرآن اساساً به صورت‌های مختلفی چون اقتباس، تلمیح، ترجمه، تفسیر و تأویل و تعبیر لطیف در سخنان او تجلی یافته است. تفسیر و تأویل ابوسعید از آیات قرآن، همچون دیگر عارفان، مبتنی بر ذوق و دریافت درونی و متناسب با اندیشه عرفانی اوست که اغلب با آرای قاطبه مفسران تفاوت اساسی دارد. تعبیر لطیف قرآنی، که خود نوعی تأویل و تفسیر محسوب می‌شود، مبین نگاه عمیق ابوسعید به مفاهیم قرآنی است. تأثیر عمیق قرآن در رفتار و احوال ابوسعید حکایت از آن دارد که او قرآن را، نه برای خواندن و دانستن، بلکه برای زیستن و زندگی کردن آموخته است؛ از سویی، توجه ویژه او به آیات رحمت تأثیر مستقیمی در مشرب عرفانی او نهاده است. ترک غرور و منیت، تساهل و تسامح، امید و رجا به بخشش خداوند و... از جلوه‌های قرآن‌زیستی ابوسعید است.

منابع

قرآن مجید

ابن عطیه، عبدالحق بن غالب (۴۲۲ق) *المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز*. تحقیق محمد عبدالسلام عبدالشافی. جلد ۴. بیروت: دارالکتب العلمیه. منشورات محمدعلی بیضون.

ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم (۴۱۱ق) *تفسیر غریب القرآن*. به شرح ابراهیم محمد رمضان. بیروت: دار و مکتبه الهلال.

ابن منظور، جمال‌الدین محمد (بی تا) *لسان العرب*. بیروت.

ابوالفتح رازی، حسین بن علی (۴۰۸ق) *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*. جلد ۱۲. مشهد: آستان قدس رضوی.

ابوروح، جمال‌الدین (۱۳۸۴) *حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ ششم. تهران: سخن.

پورنامداریان، تقی (۱۳۷۵) *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*. تهران: علمی و فرهنگی.
خالدیان، محمدعلی (۱۳۸۵) «همزیستی مذهبی». *اندیشه تقریب*. شماره ۵: ۸۲-۹۸.

دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷) *لغت‌نامه*. تهران: دانشگاه تهران.

زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۶۸) *سرنوی (نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی)*. جلد ۱. تهران: علمی.

زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۸۹) *ارزش میراث صوفیه*. چاپ چهاردهم. تهران: امیرکبیر.

زمخشری، محمودبن‌عمر (۴۰۷ق) *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه*

التأویل. تصحیح مصطفی حسین‌احمد. جلد ۲. چاپ سوم. بیروت: دارالکتب العربی.

سیوطی، جلال‌الدین (۱۳۶۳) *الاتقان فی علوم القرآن*. ترجمه مهدی حائری قزوینی. تهران: امیرکبیر.

طبرسی، فضل‌بن‌حسن (۱۳۷۲) *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. تصحیح هاشم رسولی محلاتی و

فضل‌الله یزدی طباطبایی. جلد ۱۴. چاپ سوم. تهران: ناصرخسرو.

طبری، محمدبن‌جریر (۱۳۵۶) *ترجمه تفسیر طبری*. تصحیح حبیب یغمایی. جلد ۴. چاپ دوم. تهران: توس.

طوسی، محمدبن‌حسن (بی‌تا) *التبیین فی تفسیر القرآن*. تصحیح احمد حبیب عاملی. جلد ۲ و ۸. بیروت:

دار إحياء التراث العربی.

عابدی، محمدرضا، و احمد فرشبافیان (۱۳۹۹) «بررسی انتقادی رویکردهای تفسیری و شیوه‌های

استناد به آیات در اسرارالتوحید». *پژوهشنامه عرفان*. سال دوازدهم. شماره ۲۳: ۱۱۷-۱۴۰.

عباسی، حبیب‌الله (۱۳۸۰) «اندرونی‌کاندرون‌ها مست از اوست (ابوسعید و تأویل)». *پژوهشنامه علوم*

انسانی. دانشگاه شهید بهشتی. شماره ۳۱: ۶۵-۸۷.

عطار، فریدالدین‌محمد (۱۳۹۲) *تذکر الاولیاء*. با تصحیح محمد استعلامی. چاپ بیست‌وچهارم. تهران: زوآر.

عین‌القضاة، عبدالله‌بن‌محمد (۱۳۷۳) *تمهیدات*. مقدمه و تصحیح و تحشیه عقیف عسیران. چاپ چهارم.

تهران: منوچهری.

غزالی، محمد (۱۳۸۰) *کیمیای سعادت*. به‌کوشش حسین خدیوچم. جلد ۱. چاپ نهم. تهران: علمی و فرهنگی.

قشیری، عبدالکریم‌بن‌هوازن (۲۰۰۰م) *لطائف‌الاشارات*. قدم له و حقیقه و علق علیه: ابراهیم بسیونی.

جلد ۳. چاپ سوم. قاهره: هیئة المصریة العامة للکتاب.

کرنستن، موریس (۱۳۷۶) «تسامح و تساهل». *نامه فرهنگ*. ترجمه محمدرضا سعید حنائی کاشانی. سال

هفتم. شماره چهارم (۲۸): ۶۳-۷۰.

- کلینی، محمدبن یعقوب (۱۳۶۵) *الکافی*. جلد ۲. تهران: دارالکتب الاسلامی.
- گوهرین، سیدصادق (۱۳۸۲) *شرح اصطلاحات تصوف*. تهران: زوار.
- مایر، فریتس (۱۳۷۸) *ابوسعید ابوالخیر: حقیقت و افسانه*. ترجمه مهرآفاق بایوردی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق) *بحارالانوار*. جلد ۳. بیروت: مؤسسه الوفاء.
- محمدبن منور (۱۳۹۳) *اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید*. تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ یازدهم. تهران: آگاه.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۸) *مثنوی معنوی*. دفتر دوم. تصحیح رینولد نیکلسون. چاپ نهم. تهران: ققنوس.
- میبدی، احمدبن محمد (۱۳۷۱) *کشف‌الاسرار و عدة‌الابرار*. به‌اهتمام علی‌اصغر حکمت. جلد ۶ و ۵. چاپ پنجم. تهران: امیرکبیر.
- نسفی، عمربن محمد (۱۳۷۶) *تفسیر نسفی*. تصحیح عزیزالله جوینی. جلد ۲. تهران: سروش.
- نیکلسون، رینولد (بی‌تا) *پیدا/یش و سیر تصوف*. ترجمه محمدباقر معین. تهران: توس.

References in Persian

The Holy Quran

- Ābedi, Mohammad Reza, and Farshbāfiān, Ahmad (2020) "Critical study on interpretive approaches and the styles of citation of miracles in *Asrar al Tawhid*". *Pazoohešnāmeḥ Erfān*, year 12, No. 23, Pp: 117-140. [In Persian].
- Abbasi, Habib-Allah (2001) "Andarooni ke andaroonhā mast az oust (*Abu Sa'id and Interpretation*). *Journal of Humanities*, Shahid Beheshti University, No. 31, Pp: 65-87. [In Persian].
- Abu al-Fotouh Razi, Hossain Ibn Ali (1408 A.H) *Rowz al-Jinan and Ruh al-Jinan fi Tafsiḥ al-Qur'an*. V 12. Mashhad: Āstan Quds Razavi. [In Arabic].
- Abu Rouh, Jamal a- Dain (2005) *The Life and words of Abu Sa'id Abi al-Kheir*. Correcting Mohammad Reza Shafi'i Kadkani. Tehran: Sokhan. [In Persian].
- Ain al Qodāt' Hamedāni (1994) *Tamhidāt*. by Afif Osairān. Tehran: Manouchehri. [In Persian].
- Attar, Farid al-Din (2020) *Tazkerat al-Awliya*. by Mohammad Estelāmi. Tehran: Zavvar. [In Persian].

- Cranston, Morris (1997) "Tasāmoh and Tasāhol". *Nāmeḥ-e Farhang*. translated by Mohammad Se'id Hannāie Kāshāni. 7th year. Issue 4 (28): Pp: 70-63. [In Persian].
- Dekhoda, Ali Akbar (1998) *Encyclopedia*. Tehran: University of Tehran.
- Ghazzāli, Mohammad (2001) *Kimiā-e Saādat*. by Hossein Khadiv jam. V 1. Tehran:Elmi-Farhanghi. [In Persian].
- Gowharin, Sayyed Sādegh (2003) *Encyclopedia of Sufism Terms*. Tehran: Zavvar. [In Persian].
- Ibn Atieh, Abd al-Hagh Ibn Ghāleb (1422 A.H) *Al-moharrer al-vajiz fi tafsir al-keṭab al-aziz, Investigation by Muhammad Abd a-Salam Abd - al Shafi*. V4 Beirut: Dār Al-Kutub Al-Ilmiyya. Publications of Muhammad Ali Beydoun. [In Arabic].
- Ibn Manzour, Jamal Muhammad (n.d) *Lisan al-Arab*. Beirut. [In Arabic].
- Ibn Qutayba, Abd-Allāh Ibn Muslem (1411 A.H) *Tafsir-e Gharib al-Qur'an*. by Ibrahim Muhammad Ramadan. Beirut: Dār & Maktabat al-Helāl. [In Arabic].
- Khālediān, Mohammad Ali (2006) "Religious Coexistence". *Andishe Taghrib*. Number 5: 82-98. [In Persian]
- Koleini, Mohammad Ibn Yaqoub (1986) *al-Kāfi*. V 2. Tehran: Dār al-Kotob Islāmi. [In Arabic]
- Majlesi, Mohammad Bāgher (1404 A.H) *Behār al-Anwār*. V 3. Beirut: Al -vafā Institution. [In Arabic].
- Meibodi, Ahmad Ibn Mohammad (1992) *Kashf al-Asrār & Oddat al-Abrār*. by Ali Asghar Hekmat. V 6 and 5. Tehran: Amir Kabir. [In Persian].
- Meyer, Fritz (1999) *Abu Sa'id Abu al Kheir: Truth and Myth*. translated by Mehr Āfāgh bāybverdi. Tehran: Markaz-e Nashr-e Dāneshgāhi. [In Persian]
- Mohammad Ibn Monavvar (2014) *Asrār al-Towhid Fi Maghāmāt-e Sheikh Abi Saeed*. by Mohammad Reza Shafi'i Kadkani. Tehran: Āghāh. [In Persian].
- Mowlavi, Jalāl Al-Din Mohammad (2009) *Mathnavi*. V 2. by Nicholson. Tehran: Qoqnous. [In Persian]
- Nasafi, Omar Ibn Mohammad (1997) *Tafsir-e Nasafi*. by Aziz Allah Joveini. V 2. Tehran: Soroush. [In Persian].

- Nicholson, Reynold (n.d) *Studies in Islamic Mysticism*. Translated by Mohammad Bāgher Moeen. Tehran: Tous. [In Persian].
- Pournāmdāriān, Taghi (1996) Code and cryptic stories in Persian literature. Tehran: Elmi-Farhangi. [In Persian]
- Qoshairi, Abd alKarim Ibn Hawazen (2000) *Latāef Al-Eshārāt*. Ibrahim Bassiouni. V 3. Qāhereh: Alheya'at al-Mesriat al-Āmat le-al-Kottāb. [In Arabic]
- Soyouti, Jalal al-Din (1984) *Al-Itghan fi oloume al-Qur'an*. translated by Mehdi Haeri Qazwini. Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
- Tabari, Mohammad Ibn Jarir (1977) *Translation of Tafsir-e Tabari's (Tabari's interpretation)*. by Habib Yaghmäyi. V 4. Tehran: Tous. [In Persian].
- Tabarsi, Fāzl Ibn Hassan (1993) *Majma' al-Bayān fi Tafsir al Qur'an*. Correction by Hāshem Rasouli Mahallati and Fazloallah Yazdi Tabātabāi. V 14. Tehran: Nāser Khosrow. [In Arabic]
- Tousi, Mohammad Ibn Hassan (n.d) *Al-Tebyān fi tafsir-e Al-Qur'an*. by Ahmad Habib Āmeli. V 2 and 8. Beirut: Dār Al-Ehyāe Al-Torās Al-Arabi. [In Arabic]
- ZarrinKoub, Abd al-Hossein (1989) *Serr-e Ney* (Masnavi's analytical and comparative critique and description). V 1. Tehran: Elm.[In Persian].
- ZarrinKoub, Abd al-Hossein (2010) *The value of Sufists's inheritance*. Tehran: Amir kabir. [In Persian].
- Zamakhshari, Mahmoud Ibn Omar (1407 A.H) *Al-Kashāf*. Correction by Mostafa Hossein Ahmad. V 2. Beirut: Dār al-Kitab al-Arabi.[In Arabic]