

جایگاه سیاست در اندیشه‌ی عرفانی ابوسعید ابوالخیر^۱

مرتضی باقری^۱، محمد صابر افشاریان^۲

^۱ مربی علوم سیاسی، دانشگاه تربت حیدریه، تربت حیدریه، ایران

^۲ کارشناسی ارشد علوم سیاسی

چکیده

با توجه به گفتار، اندیشه و شخصیت عرفانی ابوسعید ابوالخیر نویسنده در این مقاله در جستجوی رابطه‌ی عرفان و سیاست از دیدگاه او می‌باشد. از این رو، نویسنده پس از بررسی و دسته‌بندی دیدگاه‌های مختلف اعم از مخالفان و موافقان رابطه‌ی عرفان و سیاست، ابوسعید را در گروه موافقان این رابطه قرار می‌دهد و سپس به تبیین جایگاه سیاست و مسائل جامعه در اندیشه و زندگی این عارف بزرگ می‌پردازد.

واژه‌های کلیدی: ابوسعید ابوالخیر، عرفان، سیاست.

^۱ داوری و گزینش توسط کنگره بین المللی زبان و ادبیات مشهد

۱- مقدمه

امروزه اگر اندیشمندان علم سیاست، آماری از بحران‌های معنوی و اخلاقی در جهان داشته باشند و پیامدهای مخرب آینده را به-خاطر بحران‌های یادشده در حوزه تحولات سیاسی و اجتماعی رصد کنند، مشتاقانه به سراغ مبانی عرفان در اسلام می‌آیند و همچون تشنگانی که به دنبال آب‌اند، به دنبال معنویت راه می‌افتادند و اندیشه‌های سیاسی را بر مبانی عرفانی مبتنی می‌کردند. چراکه با رویکردهای مادی که در جامعه و سیاست وجود دارد و نیز وجود داشته است، نتیجه‌ی مثبتی در جهت آرامش بشر برای بشریت نداشته است. پیشینه‌ی دو معرفت سیاست و عرفان نشان می‌دهد که هم سیاستمدارانی از پایگاه سیاست به عرفان نظر داشته‌اند و هم عرفانی به تدبیر امور سیاسی و اداره امور معیشت نیم‌نگاهی داشته‌اند. ابوسعید ابوالخیر عارف و شاعر بزرگ زبان و ادب فارسی از حمله کسانی بود که در عمل توانست از نگاه عرفان اسلامی به حوزه سیاست و اجتماع نیز بنگرد.

در زمینه‌ی حالات، گفتار و رفتار ابوسعید ابوالخیر تاکنون تحقیقات ارزشمندی همچون آثار دکتر عبدالحسین زرین‌کوب، دکتر شفیع کدکنی، یان ریپکا و فریتس مایر، انجام شده است اما هیچ‌کدام از این پژوهش‌ها با جستار حاضر هم‌پوشانی ندارند؛ زیرا پژوهش حاضر در پی تبیین جایگاه این عارف بزرگ و سیاست‌های اجتماعی و زندگی سیاسی‌اش است. با توجه به موضوع این دو معرفت در اندیشه‌ی ابوسعید تفاوت‌هایی میان آن دو آشکار می‌شود که به‌گونه‌ای موضوع عرفان حقایق متعالی و مفاهیم استعلایی است که اخلاق و سیاست را به‌منزله یک دانش عملی در خدمت آن مقصد عالی قرار می‌دهد. در این پژوهش تلاش شده تا ضمن بررسی اجمالی اندیشه‌های برخی موافقان و مخالفان رابطه‌ی عرفان و سیاست، جلوه‌هایی از این ارتباط، در گفتار و رفتار ابوسعید ابوالخیر استنباط گردد. و اینک به تعریف دو مفهوم سیاست و عرفان و رابطه‌ی این دو می‌پردازیم.

۲- ادبیات تحقیق

۲-۱- تعریف سیاست

اندیشمندان علم سیاست هرکدام به فراخور خود سیاست را تعریف کرده‌اند، مثلاً رافائل، امور مربوط به دولت را سیاست می‌داند (همان) و یا مایکل اوکشات، سیاست را رسیدگی به امور عمومی جمعی از مردم که بر حسب اتفاق و یا به حکم انتخاب خود گرد هم آمده‌اند، می‌داند (شایان‌مهر، ۱۳۷۹: ج ۱، ۱۴). در لغتنامه دهخدا نیز برای سیاست تعاریف متعددی ارائه شده و آن را معادل معنای «پاس داشتن ملک، حکمراندن بر رعیت، حکومت و ریاست و داروی، رعیت‌داری کردن، مصلحت، تدبیر، دوراندیشی، قهر کردن و هیبت نمودن» می‌شمارد (لغتنامه دهخدا، جلد ۲۸-۲۹ ص ۷۴۱). روشن است که مراد ما در این بحث، حکمراندن بر رعایا و اعمال قدرت در میان افراد جامعه براساس مصالح اجتماعی است. زمام‌داری، سلطنت، به‌معنای سلطه داشتن بر افراد جامعه، نه شیوه‌ی خاص حاکمیت فردی و تعابیر دیگری است که همگی بر این مفهوم دلالت می‌نمایند. براین‌اساس، حکمرانی را آن‌چنان که مصالح اجتماع در آن لحاظ نشده باشد، نمی‌توان سیاست نامید؛ اگرچه در معنای عام سیاست بگنجد.

۲-۲- تعریف عرفان

عرفان، به‌معنای شناختن، بازشناختن و معرفت می‌باشد؛ به‌مفهوم عام: وقوف به دقایق و رموز چیزی، مقابل سطحی و قشری، مثلاً وقتی می‌گویند فلان سخندان عارف است، مقصود آن است که به تقلید سطحی قانع نیست، بلکه دقایق سخن و سخندانی را فرا گرفته است. به‌مفهوم خاص: یافتن حقایق اشیاء از راه کشف و شهود است. این یک مفهوم کلی و عام است که شامل تصوف و نحله‌های دیگر نیز می‌شود (بیان، ۱۳۷۳: ۱).

مرتضی مطهری، عرفان را تکامل وجودی انسان در ارتباط با خدا و رسیدن به معرفت شهودی و عبودیت حقیقی و تأمه می‌داند. عرفانی که انسان را خدایی می‌نماید و انسان سالک همه چیز را تجلی حق و نمود و نماد خداوند می‌بیند و از رهگذر الهی، همه‌ی امور و افعال و احوال خویش را تنظیم می‌نماید؛ یعنی در همه‌ی شؤون حیاتی عارف، خدا حضور و تبلور دارد، پس عرفان تنها ارتباط با خدا به صورت درون‌گرایانه و فردی نیست، عرفان انزواگرایی و خلوت‌نشینی و دل‌گرایی صرف نیست بلکه عرفان اصیل ارتباط با خدا و خلق و جهت الهی بخشیدن به کار برای خلق خدا است (مطهری، ۱۳۶۲: ۱۸۵-۲۰۲).

۲-۳- رابطه‌ی عرفان و سیاست

عرفان نیز مثل هر نظام فکری دیگری متأثر از زمان و مکان است و در جغرافیای زمانی مکانی و شرایط و اوضاع و احوال، رقم خورده و بروز و ظهور می‌یابد؛ به‌همین دلیل در طول تاریخ مورد اقبال و ادبار یا نقض و ابرام‌ها و حک و اصلاح‌های گوناگون قرار گرفته است و نسبت به عرفان و رابطه‌ی آن با سیاست، دیدگاه‌های موافق و مخالف، خوش‌گمان و بدگمان وجود دارد که در این بخش به صورت مختصر به آن اشاره می‌شود.

۲-۳-۱- مخالفان رابطه‌ی عرفان و سیاست

براساس چنین نگرش یا رهیافتی، عرفان از دانش، معرفت، سلوک و رفتار خاص فردی حکایت می‌کند که ارتباطی با زندگی اجتماعی - سیاسی و عرصه‌ی سیاست ندارد. یکی از متفکران معاصر که نسبت به رابطه‌ی میان عرفان و سیاست، همواره مخالفت خود را ابراز کرده است، سید جواد طباطبایی است. به عقیده‌ی وی، رهاورد عرفان چیزی جز رخوت، رکود، انزوا، افول و سقوط نیست. در حقیقت، وی عرفان را ایدئولوژی توجیه شکست‌های اجتماعی و تاریخی می‌داند و بیان می‌دارد انسان شکست‌خورده برای گریز از شکست، از بیرون به دنیای درون پناه می‌برد. او یکی از مهم‌ترین مشکلات اندیشه سیاسی در دوره‌ی ایران اسلامی را که به امتناع و عدم زایش اندیشه معطوف به جامعه و سیاست انجامیده است، سایه‌ی سنگین و بلند اندیشه‌های عرفانی می‌داند. طباطبایی بحث خود را این‌گونه ادامه می‌دهد: «یکی از اثرات سیطره‌ی اندیشه‌ی عرفانی در تاریخ اندیشه‌ی ایرانی، زوال تدریجی اندیشه‌ی سیاسی بوده است. که با توجه به این زوال تدریجی می‌خواهیم در اینجا مشکل امتناع تأسیس اندیشه سیاسی بر مبنای اندیشه عرفانی را مطرح کنیم. اندیشه‌ی عرفانی، ناتوانی خود در بنیان‌گذاری اندیشه‌ی سیاسی و ناسازگاری احکام خود با اصول و لوازم خرد سیاسی را نشان داده است. عارفان بزرگ در «دایره‌ی حیرت» منزل دارند و بنیاد عمر را بر باد می‌دانند. بدیهی است که بر شالوده چنین اندیشه‌ی ناستواری نسبت به دنیا، نمی‌توان اندیشه‌ی سیاسی تأسیس کرد. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۶۲-۱۶۴)

عبدالکریم سروش نیز در کتاب تجربه نبوی مخالفت خود با پیوند عرفان و سیاست را بدین‌گونه استدلال می‌کند که نباید ولایت عرفانی و باطنی را به ولایت ظاهری و سیاسی تسری داد؛ زیرا در ولایت عرفانی، رابطه‌ی مرید و مرادی و اطاعت محض حاکم است، درحالی‌که حوزه ولایت سیاسی، با اعتقاد به لزوم بسته‌شدن باب انتقاد و اطاعت صرف، نتایج وحشتناکی به همراه می‌آورد (سروش، ۱۳۷۸: ۱۵۷).

براساس این دیدگاه، گسترش تصوّف و عرفان با بار معنایی متمایل به جبر پایه‌های استبداد را مستحکم می‌کرد و از آنجا که تقدیرگرایی صوفیان با جبرگرایی اشعریان پیوند می‌خورد این پایه‌ها را محکم‌تر می‌کرد. رواج این اندیشه‌ی تقدیرگرایانه که برآیندی از صوفی‌گری و اشعری‌گری بود، البته با همه‌گیرشدن تصوّف وقتی قوه تعقل و اختیار کم‌رنگ می‌شود جمود فکری در پی دارد که سرآغاز انحطاط است نه پویایی.

این نگرش در اسلام باعث شده که ویل دورانت اعتقاد به قضا و قدر و جبرگرایی را به هم بیافد و چنین اظهارنظر کند که اعتقاد به قضا و قدر جبرگرایی را از لوازم تفکر اسلامی کرده است و همین عقیده در قرون اخیر مانع پیشرفت مسلمانان شد و اندیشه‌ی آن‌ها را از کار انداخت (دورانت، ج ۱۱، ۱۳۷۷: ۴۱-۴۲).

۲-۳-۲- موافقان رابطه‌ی عرفان و سیاست

منادیان این رهیافت، میان عرفان و سیاست امتناعی نمی‌بینند و معتقدند رهیافت عرفانی می‌تواند به سیاست و جامعه بپردازد. سید حیدر آملی برای نخستین بار در تفکر شیعه، یک منظومه سیاسی با رویکردی عارفانه از خود برجای گذاشت. وی شرع را دارای سه سطح شریعت، طریقت و حقیقت می‌داند و شریعت را گسترده‌ترین رکن آن بیان می‌کند. دو رکن دیگر، یعنی «طریقت و حقیقت» را نیز به ترتیب مربوط به عالم نفوس و ملکوت و عالم عقول و جبروت می‌داند. به همین دلیل، وی سیاست را در عرصه طریقت و حقیقت وارد نمی‌کند، و در بحث نبوت، شریعت را به رسالت، یعنی چهره مردمی و هدایتگرانه پیامبر اکرم (ص) و سپس امام معصوم (ع)، اختصاص می‌دهد و در عصر غیبت، به حوزه وظایف فقیهان، طریقت را نیز به حوزه حکیمان و حقیقت را به حوزه عارفان واگذار می‌کند. وی در همه‌جا با تکیه بر ایده‌ی دین‌محوری و شریعت‌سالاری، حرکت می‌کرد و برای سیاست نیز دو نقش قائل است: نخست اینکه سیاست را ابزار کارآمد و وسیله‌ی مهمی در اختیار شریعت می‌داند که در هر زمان و هر شرایطی که دین صلاح بداند، از آن بهره می‌جوید، دیگر اینکه سیاست گاهی آن‌چنان رنگ دینی به خود می‌گیرد که تفکیک و تمایز آن از اصل شریعت دشوار می‌شود و به اصطلاح، سیاست عین شریعت می‌شود که او از آن به سیاست شرعی تعبیر می‌کند و آن را جز هدف‌های مهم بعثت پیامبران الهی به‌ویژه پیامبر اسلام (ص) می‌داند (آملی، ۱۳۷۷: ۱۸-۲۰).

مرتضی مطهری نیز عرفان و سیاست را در پیوند یکدیگر می‌داند و میان رسیدگی به امور اجتماعی، سیاسی و حکومتی با سحرخیزی و شب‌زنده‌داری و گریه و لابه و ناله در برابر پروردگار عالمیان و نیایش و دعا و جهاد و مجاهده‌ی علمی و عملی، اخلاقی، سلوکی، اجتماعی و حتی اقتصادی، وصلت و التیام و هماهنگی و همگونی وجود دارد، نه تضاد و تعارض (مطهری، ۱۳۶۳: ۱۸۵-۲۰۲).

اقبال لاهوری در کتاب «احیاء فکر دینی در اسلام» بر آن بود که از مفاهیم عرفانی، اندیشه و مقامی در برابر اندیشه‌ها و حرکت‌های سیاسی متأثر از غرب ایجاد کند. او برداشت اجتماعی خود از عرفان اسلامی را با عنوان «فلسفه خودی» مطرح می‌کرد و معتقد بود این ذخیره اجتماعی می‌تواند عمل اجتماعی را در مسیر استقلال‌خواهی در کشورهای مسلمان تولید کند و به نوعی اقتدار از دست‌رفته‌ی دنیای اسلام را زنده سازد (اقبال لاهوری، ۱۳۸۱).

در اصطلاح علوم سیاسی، محدودیتی برای قلمرو سیاست وجود ندارد تا جایی که حیوانات نیز سیاست دارند؛ مثل زنبور عسل و حشرات (مک‌لین: ۱۳۸۱، ۶۳۵) یعنی اگر بناست حشرات دارای سیاست باشند، آیا می‌توان گفت دانش عرفان و عرفا فاقد سیاست-اند و یا از سیاست بیگانه‌اند؟ بنابراین، عرفان به طریق اولی، دارای سیاست خواهد بود؛ عرفان شرافت موضوعی به همه‌ی علوم دارد و اولیای الهی که باید در رأس هرم قدرت قرار بگیرند و دست آدمی را به دست حق برسانند و همه را به سوی خدا رهنمون سازند، نباید آن‌ها را به انزوا راند، بلکه بایسته و شایسته است که از آنان نسخه‌ی سعادت طلبید؛ پس پندار جدایی عرفان از سیاست، یک ذهنیت بیش نیست و ناشی از ناآگاهی است. بنابراین، عرفان به دانش فردی، سلوک و عقاید فردگرایانه، خلوت‌گزینی و جامعه‌گریزی منحصر نخواهد بود، بلکه عارف در مسیر تکاملی خویش از خلق به خالق و سیر در اسماء و صفات الهی و تکامل وجودی‌اش قدم در وادی

اجتماع می‌گذارد و سیر از حق به خلق را با گذراندن مقامات معنوی، قدرت رهبری جامعه و تربیت نفوس و اصلاح اجتماع را برعهده می‌گیرد. بنابراین، عرفان با دید و بینش الهی و ربّانی به رهبری جامعه و سامان‌دهی مردم یا تدبیر جامعه می‌پردازد. برآیند مطالب پیشین این‌گونه شد که دست کم به ناسازگاری میان عرفان و سیاست نرسیدیم، بلکه میان این دو ارتباط عمیق و پیوستگی مستحکم وجود دارد. به‌خصوص با توجه به بحران‌های معنوی و اخلاقی که نقش فراوانی در حوزه تحولات سیاسی و اجتماعی دارند، اهمیت ارتباط عرفان و سیاست، محسوس‌تر می‌گردد. همان‌گونه که در برخی از نگرش‌های عارفان نیز چنین ارتباطی وجود دارد؛ یعنی عارفانی بوده‌اند که به زندگی سیاسی و تدبیر اجتماع از حوزه عرفان اهتمام ورزیده‌اند. رفتار و گفتار ابوسعید ابوالخیر عارف و شاعر قرن پنجم نشان می‌دهد که او به مسئولیت‌های اجتماعی، برون‌گرایی، هدایت جامعه و زندگی مدنی توجه ویژه‌ای داشته و متعهد سیاست بوده است.

۳- زندگی ابوسعید ابوالخیر

ابوسعید فضل‌الله بن احمد بن محمد بن ابراهیم مشهور به شیخ ابوسعید ابوالخیر از عارفان بزرگ و مشهور اواخر قرن چهارم و اوایل قرن پنجم هجری در اول محرم ۳۵۷ قمری در میهنه متولد گردید و در ۴ شعبان ۴۴۰ قمری در زادگاهش دیده از جهان فرو بست. میهنه، زادگاه و محل دفن ابوسعید ابوالخیر، ناحیه‌ای بین سرخس و ابیورد، اکنون شهرکی در خاک ترکمنستان در ۱۳۰ کیلومتری جنوب شرقی عشق‌آباد، مقابل چهچه در خاک ایران است.^۲

ابوسعید سال‌ها در مرو و سرخس فقه و حدیث آموخت تا در یک حادثه مهم در زندگی‌اش درس را رها کرده و به جمع صوفیان پیوست و به وادی عرفان روی آورد. شیخ ابوسعید پس از اخذ طریقه‌ی تصوّف در نزد شیخ ابوالفضل سرخسی و ابوالعباس آملی به دیار اصلی خود (میهنه) بازگشت و هفت سال به ریاضت پرداخت و در سن ۴۰ سالگی به نیشابور رفت. او با ویژگی‌هایی از قبیل توجه بیش از حد به شعرخوانی در مسجد و منبر و رخصت و تساهل (زرین کوب، ۱۳۶۵: ۸۲) و از همه مهم‌تر با افزایش روزافزون تعداد مردمی که از ریاکاری عالمان و ستمکاری حاکمان به تنگ آمده و محضر او را پناهگاه امنی برای خود یافته بودند و بی‌امان به دیدارش می‌شتافتند، همراه شد، مخالفت با وی شدت گرفت. ابتدا کرامیان و حنفیان، و آنگاه فقیهان و عالمانی که بر مقدرات نیشابور حاکم بودند، و حتی از هم مسلکان او نیز برآشفته، شکایت‌های زیادی به غزنین نوشتند؛ اما ابوسعید با تحمّل و شکیبایی منحصر به فرد خود، بیش‌تر آنان را از پیش‌روی برداشت و بسیاری از مخالفان را نیز به موافقان خود بدل نمود. به‌طوری‌که مثلاً حتی شحنه‌ی ظالم و بدطینت نیشابور نیز سرانجام از مریدان و معتقدان شیخ شد (محمدبن منور، ۱۳۳۲: ۲۱۲). ابوسعید تمام عمر خویش را در تربیت مریدانش سپری کرد.

او پیرو مذهب شافعی بود و از نظر کلامی به اشعری‌ها گرایش داشت. پیروان این مذهب نسبت به خاندان رسول‌الله (ص) احترام بیشتری قائل بودند و مذهب اشعری هم در پاره‌ای از موضوعات از جمله مسئله‌ی عقل و بی‌اعتنایی نسبت به آن، با

۲. در مورد مزار ابوسعید ابوالخیر، باستانی پاریزی در کتاب «بارگاه و خانقاه: در کویر هفت کاسه» چنین گفته است که: «مزار ابوسعید ابوالخیر در مهنه دشت خاوران است و هم اکنون آثار آن در جمهوری ترکمنستان باقی است ولی در خراسان نیز دو جا به نام مزار ابوسعید ابوالخیر شهرت دارد: یکی در مهنه مه‌ولات و دیگری در جلگه رخ در نزدیکی کدکن در وسط دشت ساختمانی است که سابقه سندی هم ندارد اما بر سر آن اشعاری نوشته شده و آن را به نام مزار شیخ ابوسعید ابوالخیر معرفی کرده‌اند و عامه‌ی مردم بدین‌نام جای تبرک می‌جویند و حدس من این است که هر دو جا یک روزی قدمگاه شیخ ابوسعید بوده است».

تصوّف تناسب و هم‌خوانی داشت. سبکی درباره عقاید ابوسعید می‌نویسد: «من می‌گویم که برای ما جز راستی اعتقاد، چیزی از او آشکار و ثابت نشده است» (سبکی، ۱۳۸۳ق، ج ۴: ۱۰). ابوسعید اثر مکتوبی از خود به یادگار نگذاشت و گویا در مقطعی از زندگی با دگرگونی احوالی که به او دست داد، هرآنچه داشت را در دل خاک مدفون ساخت (محمدبن منور، ۱۳۷۱، ج ۴: ۲). در قرن ششم هجری، به واسطه‌ی حمله‌ی غزان مردم ایران از جمله اهل مهنه صدمات بسیار دیده بودند و فساد اعتقاد و ضعف اخلاق رواج داشت. محمد بن منور که می‌دید «قحط دین است و نایافت مسلمانی» و «در خراسان از تصوّف نه اسم ماند و نه رسم و نه حال و نه فال» درصد درآمد با گردآوردن احوال و افکار جدّ خویش نمونه‌ای از زندگانی عارفان حقیقی را نشان دهد تا «سالکان را در سلوک طریق حقیقت راهبری و مقتدایی باشد» (محمد بن منور، ۱۳۳۲: ۶، ۷، ۴۵). وی در سال ۵۹۹ کتابی به نام اسرار التوحید درباره‌ی زندگی و احوالات شیخ نوشته است.

۴- جلوه‌هایی از جایگاه سیاست و امور اجتماع در گفتار و رفتار ابوسعید ابوالخیر

رمزگشایی از پدیده‌های سیاسی امر ساده‌ای نیست، اما در برخی موارد با سهولت بیش‌تری می‌توان اظهارنظر کرد؛ به‌ویژه آن‌که موضوع بحث تطبیق یک فعل سیاسی با مؤلفه‌های عرفانی باشد. ابوسعید به نقش اجتماعی و سیاسی عرفان توجه داشت که در ادامه برخی از جنبه‌های این بعد از زندگی وی بررسی می‌گردد.

۴-۱- توحید به‌عنوان تدبیر سیاسی

سیاست و عرفان هرکدام مبانی، اصول، معیارها و مؤلفه‌های خاص خود را دارند. عرفان نیز ظرفیتی دارد که می‌تواند مبنای هستی-شناختی، بنیان جهان‌شناختی دانش و سیاست قرار گیرد و سیاست را وارد فضای خاص کند؛ بنابراین دنیا، سیاست، تدبیر جامعه، هدف‌ها، روش‌ها و... بار معنایی و در نتیجه کارکرد خاص خود را خواهند یافت.

مبنای توحید، هدف قراردادن لقاءالله در همه‌ی حرکات و سکنات است. زمانی که کاری با نیت الهی انجام شود، توحید تحقق می‌یابد. وقتی ابوسعید شطح معروف «لیس فی الجبه سوی الله» خود را در حضور بزرگان عصر بر زبان آورد، «شیخ بر در تخت نشست. کسی گفت: شیخا! این سخن، حسین منصور گفت و او را بر دار کردند و تو را بر تخت نشانندند گفت: آری، او عاشق بود و ما معشوقیم و او خزانه‌دار بود و ما خلعت بخشیم» (شفیعی کدکنی: ۱۳۸۰، ۶۵-۷۸).

انسانی که برای خدا کار می‌کند، در حقیقت ولایت خداوند را بر خود پذیرفته در برابر این نعمت بزرگ ولایت طاغوت قرار دارد؛ یعنی کارکردن برای هوای نفس و برای کسانی که فرمان‌بردار نفسانیت خود هستند. این گروه، با پذیرش غلبه‌ی هواها و هوس‌ها بر عقل و شرع، ولایت شیطان یا ولایت طاغوت را پذیرا شده‌اند که نتیجه آن، خروج از نور به ظلمات است (قرآن کریم/بقره: ۲۵۷). در روزگار صباوت ابوسعید ابوالخیر، پدرش از سرّ ارادت بر دیوار سرای خود نام محمود غزنوی و صورت خدم و حشم و پیلان وی را نقش کرده بود. ابوسعید گفت بر دیوار و سقف خانه‌ی او نوشتند: «الله، الله». «پدرش گفت: ای پسر این چیست؟ شیخ گفت: هرکس بر دیوار خانه‌ی خویش نام امیر خویش نویسد». پدرش را وقت خوش شد و از آن چه کرده بود پشیمان شد و نقش‌ها را محو کرد و دل بر کار شیخ نهاد (محمد بن منور، ۱۳۳۲: ۱۶). ابوسعید با این حرکت خود درعین حال که پدر را متوجه خود کرد، بر اعتقاد خود مبنی بر اینکه قدرت و سلطنت از آن خداست نیز پای فشرد. بنابراین، تدبیر سیاسی ابوسعید تدبیری توحیدی است و در آن قدرت سیاسی، اصالت و محوریت ندارد، بلکه هدایت، تربیت، تعالی فرد و جامعه، تحقق عدالت و حاکمیت بینش توحیدی، اصالت و اهمیت دارد.

۴-۲- تعلیم صفا و بی‌ریایی و دفع ظاهر پرستی و تأکید بر خودسازی

در هر برهه‌ای از زمان، عده‌ای از وجود مفسد اجتماعی نالیده‌اند. آیا ریشه‌کن کردن مفسد سیاسی، اجتماعی و اقتصادی، راه حلّ اداری و مادی دارد؟ اگر منصفانه جواب دهیم، همه‌ی راه‌حل‌هایی که از سوی اندیشمندان ارائه شده، راه‌حلی صوری و ظاهری بوده است؛ ولی در عرفان می‌توان راه‌حلی مطمئن را جست‌جو کرد. این راه‌حل، مهذب کردن نفوس آدمیان است؛ دعوت به زهد، عبادت و ارائه‌ی راه‌های وصول به حق و حقیقت، همه در این جهت قرار می‌گیرند. علاوه بر این در عرفان آن‌جا که از دنیا، ظاهر و اعتبار سخن به میان آورده‌اند، مقصود دنیای ما و تعلقات، اعتبارات، دلبستگی‌ها و وابستگی‌های ماست، نه دنیا به معنای عالم ماده و جهان ملک؛ زیرا این دنیا خود آیت و آینه‌ی خدا و تجلی حق است و تجلی حق نیز حق است و خود تماشاگاه راز و در واقع همه‌ی چیز آن آینه‌گردان خداوندند. حال اگر دنیا به معنای علایق و وابستگی‌های ماست، عامل ظلم و ستم و تبعیض و عدال ستیزی باشد، جهنم و دوزخ است و مورد نفرت و مذمت؛ ولی اگر دنیا مزرعه‌ی آخرت و عامل کمال و تکامل باشد، وسیله‌ی خدمت به خلق خدا، اقامه‌ی عدالت اجتماعی، رشد و تربیت معنوی مورد ستایش و مدح است و خود بهشت خواهد بود. آری! اولیای خدا نظر به باطن دنیا داشته‌اند و از ظاهر، عبور کرده‌اند؛ بنابراین دنیا، مسجد و معبد آنان و محل تجارت پرسودشان در تجارت معرفتی-معنوی است و اگر در عرفان به انزوا و عزلت نیز دستور داده‌اند؛ اولاً، موقتی است، نه دائمی؛ ثانیاً، برای خودسازی بیش‌تر و پاک‌سازی دل، تفکر، اندیشه-ورزی و تحصیل معنویت است تا در جهت جامعه‌سازی و تعادل اجتماعی به کار گرفته شود؛ ثالثاً، مبتنی این معناست که کسانی که خودسازی و اصلاح نفس نکردند و تربیت نشده‌اند، برای رهبری اجتماعی و اصلاح دیگران، حق ورود به اجتماع را ندارند.

بنابراین، تمام گفتار و رفتار عرفای بزرگ انباشته است به این نکته که مردم را از ظاهرپرستی و قشری‌گری و ریاکاری و بی‌صفایی منع کنند. ابوسعید این بیماری مزمن جامعه را ناشی از تمایلات نفس می‌داند که هم‌چون آتشی فروزان تعداد کثیری از مردم-عاموخاص- را در کام خود فرو می‌برد (محمد بن منور، ۱۳۷۱: ج ۱: ۲۹۷) یا دشمنی که از اندرون پیراهن به تحریک و اغوای انسان می‌پردازد و دست‌یافتن به آن از نظر ابوسعید، «نصر عزیز» است (همان، ۲۰۵). گویند: «صوفی‌ای سگی را عصایی سخت بزد چنانک دست سگ بشکست. سگ پیش شیخ آمد و در خاک می‌غلطید. شیخ صوفی را بخواند که چرا چنین کردی؟ گفت: بر راه گذر خفته بود، هرچند گفتم برنخاست. عصایی برو زدم. سگ هیچ خاموش نمی‌شد. بعد از آن شیخ با سگ می‌گوید: به جای او چه عقوبت کنم؟ سگ گفت -به زبانی که شیخ می‌دانست - که من جامه‌ی اهل سلامت دیدم در بر او. ازو پرهیز نکردم. گفتم مرا ازو هیچ گزندی نرسد. هیچ عقوبت بیش ازین ندانم که جامه‌ی اهل سلامت ازو برکشی تا مردمان بدانند کی او عوام است و نه صوفی. شیخ (سخن) سگ باز گفت. صوفی باستغفار باز ایستاد. و همه را وقت خوش شد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۰: ۶۵-۷۸). ابوسعید اعتقاد داشت جاهل و عامی شوریده دل و با صفا از عالم و مفتی و محتسب بی‌دل و بی‌صفا شریف‌تر و به درجات قبول نزدیک‌تر است؛ از صفا و سادگی او هزاران فایده و سود برای جامعه حاصل می‌شود، زیرا از علم و غرور و خودبینی و جبروت تهی است و همه نیاز و صفاست ولی این یکی از همه‌ی این عیب‌ها و صفات ناپسند، پر است و پیداست که از این صفات نکوهیده چه زیان‌هایی برای جامعه به بار خواهد آمد. او در برابر تکریم و احترام ظاهری که معمولاً با القاب پرطمطراق همراه می‌شود، می‌ایستد و با شیوه‌ی خاص خود، نفرت و بی‌زاری خود را نسبت بدان نشان می‌دهد. در اسرارالتوحید آمده است: «روزی شیخ ما در نیشابور به تعزیتی می‌شد. معرفان پیش شیخ بازآمدند و خواستند که آواز دهند - چنان که رسم ایشان بود- و القاب برشمردند. و چون شیخ را بدیدند فروماندند و ندانستند که چه گویند. از مریدان شیخ پرسیدند که شیخ را چه لقب گوئیم؟ شیخ آن فروماندگی دریشان بدید. گفت: درروید و آواز دهید که هیچ‌کس بن هیچ‌کس را

راه دهید» (محمدبن منور، ۱۳۷۱، ج ۱: ۲۶۵). پیام اخلاقی و اجتماعی این رفتار ابوسعید، فروتنی و بی‌ریایی است که در بیش‌تر برخوردهای او مشاهده می‌شد.

از پیامدهای مهم دیگر عرفان ابوسعید، آموزش خودسازی و وارستگی و آزادگی است. مولابودن در این دانش، از آن کسی است که بتواند آدمی را برهاند و آزاد سازد. تمام تاریخ اندیشه‌ی عرفا سرشار از این مفاهیم‌اند؛ یعنی آزادی حقیقی آزادشدن انسان از خویشتن خویش است. سعی ابوسعید بر آن بود که اگر آدمی بتواند بر نفس خود - که مظهر خودخواهی‌ها و خوی‌های ناپسند است - فایق آید گام اصلی را در راه حق و کسب سعادت معنوی برداشته است و این خود مهم‌ترین اصل تصوف بود، زیرا بشر بدین طریق قادر است بدی‌ها را از خویشتن دور و خود را تصفیه کند تا منش انسانی در او قوت گیرد (همان: ۲۱۶). براین-اساس، کسانی می‌توانند رهبری کنند که پیش‌تر رهروی کرده باشند و پیرو انسان کامل شده‌اند تا پیر راه و انسان کامل برای دیگران قرار گیرند.

۳-۴ - تعامل با نهادهای قدرت و هدایت معنوی آن

از مباحثی که بر این امر کمک می‌کند، دیدارهایی است که عارفان در طول تاریخ با فرمانروایان و امپراطوران داشته‌اند. حکایت‌ها بر این مسئله اشاره دارند که همه پادشاهان در بارگاه اینان زانو زدند و هیچ عارفی درباری نشد. آن لمبتن معتقد است در روزگار ابوسعید، دو گروه از طبقات مذهبی در جامعه، موقعیت و پایگاه ویژه‌ای داشتند؛ سادات و عارفان. از سادات که بگذریم، دوّمین گروه، یعنی عارفان، پیروان زیادی در بین مردم داشتند، از این‌رو طبقه سیاسی حاکم نمی‌بایست از آن‌ها غافل می‌شد، بلکه می‌بایست آن‌ها را زیر چتر خود می‌گرفت (آن لمبتن، ۱۳۹۲: ۳۴۶). بنابراین، حاکمان برای همراه کردن توده‌ها با سیاست‌های خود، به حمایت صوفیان نیاز داشتند. علاوه بر این، مسئله‌ی مشروعیت اسلامی حاکمان سلجوقی، وجود دشمنانی چون اسماعیلیان و فاطمیان و همچنین توانایی صوفیان در متحد کردن مردم در مقابل هجوم‌های خارجی و درگیری‌های داخلی به این دلیل که آن‌ها در اوایل دوره‌ی سلجوقیان، به‌جا آوردن مراسم غزوه با کفار را جزء لوازم عبادات واجب تلقی می‌کردند، لزوم توجه به گسترش تصوف را دو چندان می‌کرد (زرین کوب، تصوف و عرفان در اسلام: ۴۰۱).

تحولات مذکور بعلاوه‌ی قدرت و نفوذ ابوسعید ابوالخیر در بین مردم و نقش هدایت‌گری وی باعث گردید در تحولات سیاسی و اجتماعی زمان خود تاثیرگذار باشد. در حقیقت او با آگاهی از خصایص ستمکارانه حاکمان سلجوقی و ایادی آنان، با مثبت-اندیشی و نگاهی اصلاح‌گرایانه و رفتاری از سر عطف و مهربانی برای ایجاد تغییر در رفتار حاکمان کوشش می‌کند. سلاطین و رجال قدرتمندی مانند طغرل بیک و چغری بیک قبل از نبرد دندانقان در میهنه به دیدار شیخ ابوسعید ابوالخیر رفتند. گویند بعد از دست‌بوسی، شیخ، ملک خراسان و عراق را به آن‌ها واگذار کرد (محمدبن منور، ۱۳۳۲: ۱۷۰). این جریان در واقع مّتممی بر طرد سلسله‌ی غزنویان بوده است که در آن ابوسعید، سلجوقیان را به‌جای آن‌ها منصوب کرده است. هم‌چنین ابراهیم ینال، برادر مادری طغرل نیز با ابوسعید دیدار کرده است (همان: ۲۶۲). این سلاطین به او احترام می‌گذاشتند و حسن نظر و توجّه او را مغتنم می‌شمردند (همان: ۱۲۶). ابراهیم ینال برادر ناتنی طغرل بین سال‌های ۴۲۸ و ۴۳۷ قمری شهنه‌ی سلجوقیان در نیشابور بود ولی لشکرکشی‌هایی نیز به قصد تصرف سرزمین‌های غرب و سیستان به‌عمل می‌آورد. او هم‌چنان خود را در نیشابور با ظلم و ستمی که بر مردم روا می‌داشت منفور ساخته بود، که اهالی نیشابور در هر مجلسی از ابوسعید می‌خواستند تا نفرینی در حق او بکنند، ولی ابوسعید از این کار خودداری می‌کرد و مردم را تسلی می‌داد. روزی بر اساس یک گزارش که شیخ می‌گفت، ابراهیم ینال به مجلس آمد و بسیار گریست و گفت مرا از مریدان خود بگردان و مرا بپذیر. ابوسعید به وی گفت که تو در این معامله دولت و جان و امیری‌ات را از دست خواهی داد و او قبول کرد. پس شیخ بر پاره‌ای کاغذ نوشت که: ابراهیم مّا کتبه

فضل الله. بعدها ینال بر طغرل عاصی شد و با او جنگ کرد و او را دستگیر کردند. او به طغرل پیام فرستاد که دائم مرا خواهی کشت، ولی حاجت من به تو آن است که چون مرا هلاک کنی خطی است از آن ابوسعید در کیسه‌ی من چون مرا در خاک نهند، کاغذ را به دست من بنهند که دست گیر من در روز قیامت آن خط خواهد بود(همان: ۱۳۶).

تماس با خانقاه ابوسعید در میهنه پس از دوران طغرل بیک نیز در مقاطع مختلف ادامه یافت. خواجه نظام‌الملک طوسی وزیر مقتدر سلاجقه خود از ارادتمندان ابوسعید و به قول محمد بن منور «مرید شیخ» بود(همان: ۳۷۲-۳۷۳) و سلطان سنجر پس از مرگ وی می‌گفت: «میهنه جایی مبارک است و تربت شیخ موضعی که از آن عزیزتر و بزرگوارتر نبود»(همان: ۳۵۹). ظاهراً سنجر مرید شیخ مهدی مروزی خادم خانقاه ابوسعید بوده‌اند. سنجر پس از فرار از دست غزان به میهنه روی آورد، چون «جایی مبارک بود» و اقداماتی برای آبادانی آن منطقه انجام داد(همان: ۵۵۸). ابوالخیر در این دوره، آن چنان مرتبه‌ای داشت که در خصوصت‌ها و درگیری‌هایی که میان آتسز مؤسس سلسله‌ی خوارزمشاهیان و سنجر وجود داشت، به صورت واسطه، هدایت‌گر و شفیع عمل می‌کردند(فضل الله همدانی، ۱۳۳۸: ۷۸، ۱۲۵).

در دوران سلجوقیان نقش برجسته‌ی هدایت‌کنندگی عرفانی و سیاسی ابوسعید به هنگام زیارت سیف‌الدوله ابراهیم والی نیشابور که از جمله «سلاطین بزرگ» بود، خود را نشان می‌دهد که وقتی سیف‌الدوله در خانقاه آمد و خدمت‌ها کرد و گفت می‌باید که مرا به فرزندی قبول کنی، و در قبال این عطای شیخ متعهد شد که در حق کسی ظلم نکند و لشکر را دست کوتاه دارد تا بر رعیت ظلم نکند(محمدبن منور، ۱۳۳۲: ۲۴۷).

یکی از وزرای مقتدر دوره‌ی سلجوقی که با ابوسعید ارادت و رابطه داشت، خواجه نظام‌الملک بود. وی قریب به اتفاق راهبردهای حکومتی دوره‌ی سی ساله‌ی البارسلان و ملک‌شاه را به اجرا در می‌آورد. خواجه، خطر دشمنانی چون اسماعیلیان و قاطمیان را درک کرده بود و برای دفع و خنثی نمودن آن در پی ائتلاف طبقه‌ی سیاسی حاکم با طبقات مذهبی بود و به سلاطین سفارش می‌کرد که حرمت علمای دین را نگه دارد و هفته‌ای یک‌بار یا دوبار علمای دین را نزد خود بپذیرد. هم‌چنین او می‌افزاید که نیکوترین چیزی که پادشاه را باید، دین درست است. زیرا پادشاهی و دین دو برادرند(نظام‌الملک طوسی، ۱۳۷۰: ۷۹-۸۰) این دویان سالار برجسته، مرید ابوسعید ابوالخیر بود و به دیدار وی می‌رفت و اظهار می‌دارد که هرچه یافتم از برکات شیخ ابوسعید یافتم(همان: ۹۸-۹۹).

در همین قرن حمایت‌های خواجه نظام‌الملک از تصوّف و ساخت خانقاه و هم‌چنین اختصاص موقوفات به آن‌ها باعث رونق هرچه‌بیشتر آن‌ها شد، هم‌چنان که حمایت‌های اعیان و اشراف و حتی شهزادگان و خلفا موجب شد که طی چند دهه، تقریباً در کلّ خاورمیانه‌ی نزدیک اسلامی خانقاه‌هایی پدید آید که این خانقاه‌ها برای صوفیانی که دوست نداشتند زندگی شهر را رها کنند و ترجیح می‌دادند با فعالیت‌های مدرسی متکلمان و فقها ارتباطی داشته باشند(زرین کوب، ۱۳۹۰: ۴۵-۴۶) جاذبه خاصی داشت. ابوسعید ابوالخیر، نخستین قطب صوفی بود که برای عبادت و سلوک صوفیان احکام خاصی تدوین کرد تا از این طریق، زندگی اجتماعی در خانقاه‌ها سامان یابد(لاپیدوس، ۱۳۷۶: ۱۴۲). برخی معتقدند که حتی اسلام‌آوردن سلجوقان نیز ظاهراً در نتیجه‌ی ارتباط با عارفان و صوفیان صورت گرفت. امر به معروف و نهی از منکر صوفیان قطعاً نتیجه‌بخش بوده است. تسامح و تساهلی که در منش صوفیان وجود داشت تعدیل‌کننده‌ی کشاکش‌های اوایل قدرت سلجوقیان بود(مورگان، ۱۳۷۴: ۳۸).

در عصر غزنویان نیز، ابوسعید روابط نزدیکی با سلطان محمود و سلطان مسعود داشت؛ با این حال، او به سلجوقیان که ترکمن بودند علاقه‌ی بیشتری نشان داده است. ملک‌الشعراى بهار در جلد دوم «سبک‌شناسی» به نقل از «تاریخ بیهقی» می‌نویسد: «شیخ ابوسعید ابوالخیر، ترکمن‌ها را به پیروزی دعا می‌کرد و به پیشرفت کار آن گروه دل بسته بود»(بهار، ۱۳۶۶). این مسائل

چهره سیاسی-اجتماعی ابوسعید را هم فاش می‌کند و نشان می‌دهد که برخلاف بسیاری از اهل تصوف، او از تحولات سیاسی برکنار نبود و با ارتباط و تعامل با سلاطین و نهادهای قدرت، نقش مؤثری در هدایت‌گری آن‌ها داشته است. آن‌چه در این وقایع و نظایر آن مشهود است، این است که ابوسعید ابوالخیر با کمک نیروی شگرف عرفانی خود و با نفوذ به عمق اندیشه و ضمیر دیگران، به‌عنوان یک ناظر و هادی راستین در جامعه عمل می‌کند و در ابعاد گوناگون، از خطا و انحراف حاکمان سیاسی و اصحاب قدرت در ورطه هلاک ممانعت می‌نماید.

۴-۴- تأکید بر عدل و پرهیز از ظلم و جنگ‌های بی‌حاصل

ابوسعید ابوالخیر کوشش می‌کند در آموزش اخلاق و تربیت به افراد و حاکمان جامعه قدمی بردارد و دست ظلم را از ناحیه هر کسی که باشد و در هر جا که باشد ببندد و روا ندارد که حقوق بندگان خدا تضییع شود.

تأکید ابوسعید بر عدل و رفتار محبت‌آمیز و مهربانانه با مردم سختی کشیده، در سال‌های نخستین قرن پنجم، که سرزمین خراسان به ویژه نیشابور - به‌عنوان کانون درگیری‌های غزنویان و سلجوقیان - با نابسامانی و ناپایداری ناشی از جنگ‌های پی‌در-پی، اعمال خشونت، بی‌رحمی و غارت، در گرسنگی و فقر به سر می‌برد، یک ضرورت انکارناپذیر می‌نمود؛ وی در خلال حکایت-ها عدل و داد را می‌ستود. از جمله می‌گفت: «کلب‌الروم رسولی فرستاد به امیرالمؤمنین عمر رضی‌الله عنه، چون درآمد سرای او طلب کرد نشانش دادند، او با خود می‌گفت که این چگونه خلیفه است که مرا نزدیک او فرستاده‌اند؟ چون در سرای او بیافت او را عجب آمد. پرسید از حاضران، گفتند به گورستان رفته است. بر اثر او برفت. او را دید در گورستان به میان ریگ فرو شده و بی‌خویشتن افتاده. پس رسول گفت: حکم کردی و داد دادی. لاجرم ایمن و خوش نشسته‌ای و ملک ما حکم کرد و داد نکرد و پاسبان بر بام کرد و ایمن نخفت» (محمدبن منور، ۱۳۳۲: ۲۷۲).

ابوسعید در برابر اقدام ظاهرینان و مخالفان خود و دوست‌داران جنگ‌ها و نزاع‌های بی‌حاصل که اغلب از خودخواهی و احساس برتری موهوم بر دیگر افراد سرچشمه می‌گیرد می‌گفت: ما را بر کیسه بند نیست و با خلق خدای، جنگ نیست (همان: ۲۴۹). ابوسعید به حسن سلوک با همه‌ی طبقات تمایل داشت و «با خلقتش داوری و جنگ» نبود (همان: ۱۳۶) ولی درعین حال حق و حقیقت نیز در نظرش ارزشی تمام داشت. او می‌گوید: «هر که با هر کسی بتواند نشست و از هر کسی سخن تواند شنید و با هر کسی خورد و خواب تواند کرد بدو طمع نیکی مدار که نفس او را به دست شیطان باز داده است» (همان: ۳۲۸) و چنین نبود که به منظور تساهل و مدارا و حفظ حُسن ارتباط با مردمان و رعایت خاطر ایشان حقیقت را ندیده گیرد و لب از سخن فرو بندد، به‌خصوص در جایی که پای مظلومی در میان بود. «روزی شیخ در نیشابور مجلس می‌گفت و شیخ ابوالقاسم قشیری حاضر بود و هم در آن روز او را دعوی بود به آسیایی در دیه حسین‌آباد. روستایی دعوی می‌کرد و او می‌گفت آن من است. مَقْری در مجلس شیخ می‌خواند: لمن الملك الیوم. شیخ گفت با منّت راست است، با استاد امام راست کن که می‌گوید آسیای حسین‌آباد از آن من است» (همان: ۲۲۵). دفاع شیخ از جامه‌شوی فقیر در برابر محتسب کرامی نیشابور که مزد جامه‌شور و بهای ایشان (گیاهی که بدان رخت می‌شستند) و صابون را به تمامی نداده و آن بیچاره را تازیانه‌ای چند زده بود (همان: ۱۳۷) نموداری دیگر از حمایت اوست از زیردستان و ستم‌دیدگان. اگر او از قبول ارادت ابراهیم ینال، شهنشاه مقتدر نیشابور و برادر کهمین سلطان طغرل، به واسطه‌ی ستم‌کاری ابراهیم بود (همان: ۱۲۶). با سیف‌الدوله والی نیشابور نیز که از ابوسعید درخواست می‌کرد وی را به فرزندی قبول کند... شرط کرد و گفت: «از ما پذیرفتی که ظلم نکنی و لشکر را دست کوتاه داری تا بر رعیت ظلم نکنند؟ گفت: کردم. شیخ گفت: ترا به فرزندی قبول کردیم. سیف‌الدوله خدمت کرد و بیرون آمد و عدل و نیکوسیرتی آغاز نهاد تا چنان شد که به عدل و انصاف در خراسان و عراق مشهور شد و به جوان‌مردی بدو مثل زدندی» (همان: ۲۴۷). البته

چنین رویکردی به استبداد و ظلم همیشگی نبوده است بلکه در بخش‌هایی از تاریخ خانقاه مأمی برای گردهمایی نارضایان سیاسی علیه طبقه حاکمه بوده است.

در نظر ابوسعید، ظلم و بی‌عدالتی و زیرپا نهادن حقوق خلق، می‌تواند باعث زوال ملک و قدرت گردد. در اسرارالتوحید آمده است که روزی خواجه بومنصور ورقانی - وزیر طغرل - پیش شیخ آمد و وصیتی خواست. شیخ گفت: «کار تو امروز اداء حقوق خلق است. این خلق جمله ابناء دولت تواند؛ به جمله به نظر فرزندی نگر و به حطام دنیا و زحمت خلق فریفته مشو» (محمدبن منور، ۱۳۷۱، ج ۱: ۳۳۸)

هشدار ابوسعید به سلطان مسعود اول در خصوص محاصره، ظلم و کشتار مردم میهنه گویای اهمیت و تأثیر رعایت عدالت و حقوق خلق در حکومت‌داری می‌باشد. طبق گزارش گردیزی (مورخ) سلطان مسعود اول با سپاهیان خود از باورد و از راه میهنه به سوی سرخس که اهالی آن از دادن خراج سرپیچی کرده بودند، روی آورد و شهر را در سال ۴۳۱ محاصره کرد. آنگاه دستور داد تا حصار را در هم شکستند و مردمان را بعضی بکشتند و بعضی را دست بردند. شیخ و مردمان در حصار شدند و چهل‌ویک مرد تیرانداز با هر تیری که می‌زدند یکی از لشکریان غرنوی را هلاک یا مجروح می‌کردند. ولی میهنه تسلیم شد و آن چهل و یک تیرانداز را به دستور سلطان دست راست ببریدند. ابوسعید گفت: «مسعود با این کار خود دست ملک خویش ببرید». آنگاه در ادامه‌ی لشکرکشی به سوی مرو بر اثر شکستی که در حوالی دندانقان قسمت‌های عمده‌ای از قلمرو او و از حمله‌ی خراسان و کلیه‌ی سرزمین‌های شمال هندوکش به دست سلجوقیان افتاد (فریتس مایر، «ابوسعید و صاحبان قدرت»، در سایت:

<http://www.ensani.ir/fa/content/73445/default.aspx>

بنابراین، ابوسعید تحت تأثیر شرایط حاکم بر جامعه، در برخورد با صاحبان قدرت، لزوم رعایت عدالت اجتماعی و ادای حقوق مظلومان را به آنان یادآوری می‌کند و اگر احیاناً خواسته‌های چنین افرادی را می‌پذیرد و با آنان هم‌نشین و هم‌صحبت می‌شود، توقع پرهیز از ظلم و اجرای عدالت را دارد و برای این کار به نوعی از آنان تعهد هم می‌گیرد.

۴-۵- تأکید بر دوستی و خدمت به خلق و تساهل و مدارا

در اندیشه‌های عرفانی احترام به انسانیت، تعلیم و آراستگی و آزادگی، صفا و دفع ظاهرپرستی گرایش به تعاون و ایثار، هدایت مردم به حق و حقیقت، تعلیم عشق و محبت، درون‌پژوهی، بی‌اعتباری مرگ نهفته است (انصاری، ۱۳۹۱: ۶-۱۴۴). در مصنفات علاءالدوله سمنانی آمده است: «شیخ ابوسعید ابوالخیر، در آخر عمر یاران را جمع کرد و گفت: کیست که از من قبول کند که بدین دو بیت عمل کند تا من مقام خود بدو تفویض کنم؟ یاران گفتند: ای شیخ آن دو بیت کدام است؟ گفت که این است:

عاشقی خواهی که تا پایان بری بس که بیسندید باید ناپسند

زشت باید دید و انگارید خوب زهر باید خورد و انگارید قند

همه یاران گفتند که از عهده‌ی این دو بیت بیرون نتوانم آمد. ابوطاهر که فرزند محبوب او بود، برخاست و گفت: یا بابا اگر به من روانه کنی، من قبول کردم؟ شیخ او را بناوخت و او را در میان اصحاب قائم مقام خود کرد» (سمنانی، ۱۳۷۰: ۱۰۹). ابوسعید مردم را دوست می‌داشت، وی نیکو دریافته بود که دوست داشتن انسان‌ها و تاب و تحمل خواسته‌ها و تمایلات آنان، خود بالاترین هنرهاست. او با رفتار نیکوی خود روح مردم روزگار خویش را مسخر خودساخته بود. وقتی شیخ در بازار نیشابور کنیزکی را در نزد برده‌فروشی دید که با نوای چنگ می‌خواند:

امروز در این شهر چو من یاری نی

آورده به بازار و خریداری نی

آن کس که خریدار بدو رأیم نی
و آن کس که بدو رأی خریدارم نی

ابوسعید وی را خرید و آزاد کرد و به زنی به مردی داد که کنیزک خواهان او بود (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۴: ۱۳۰-۱۳۳). او معتقد است: «هرکاری را خلق بود، همه چیزها او را به خلق پیش آید» (محمدبن منور، ۱۳۳۲: ۲۰۰). از آن جا که عارفان صدای خلق را صدای خالق می‌دانند، شاید آشکارترین مصادیق تعاون و ایثار در میان آن‌ها یافت شود؛ حکایاتی که از عارفان به جای مانده است، سرشار از کمک‌های مادی و معنوی به انسان است. از کمک کردن دریغ نمی‌کنند و آن‌را بهترین عبادت تلقی می‌کنند که عبادت، به جز خدمت خلق نیست. مردم روزگار ابوسعید به دلیل بی‌اخلاقی‌هایی که در جامعه حاکم بود به شدت نیازمند محبت بودند، از این رو، او خدمت و محبت به خلق خدا را محور رفتار خود قرار داده و همه چیز را در گرو خدمت به خلق می‌دانست. «روزی شیخ در نیشابور مجلس می‌گفت؛ در میان سخن گفت: از سر خانقاه تا بن خانقاه همه گوهر است ریخته، چرا برنچینید؟ خلق باز نگرستند پنداشتند گوهر است تا بگیرند، چون ندیدند، گفتند: ای شیخ ما گوهر نمی‌بینیم! شیخ گفت: خدمت! خدمت!» (همان: ۲۲۶). رفتار ابوسعید در موارد دیگر نیز بیان‌گر این حقیقت است که او خدمت به مردم را بالاترین عبادت می‌داند. در اسرار التوحید آمده است: «هر آن مریدی که به یک خدمت درویشی قیام کند، آن، وی را بهتر از صد رکعت نماز افزونی» (محمدبن منور، ۱۳۷۱، ج ۱: ۲۵۲). این خدمت به درویشان در نزد او کم‌کم چنان اهمیتی یافت که می‌گفت: کوتاه‌ترین راه تقرب به خدا «راحتی با دل مسلمانان رساندن است» (محمدبن منور ۱۳۳۲: ۲۲۶). او می‌گوید: «بر آب رفتن و در هوا پریدن و ... این چنین چیزها را بس قیمتی نیست. مرد آن بود که در میان خلق بنشیند و برخیزد و بخسبد و با خلق ستد و داد کند و با خلق در آمیزد و یک لحظه از خدای غافل نباشد» (همان: ۱۹۹). ابوسعید به هر صورت و به هر حال، حتی در مقام امر به معروف، مریدان را از مردم‌آزاری باز می‌داشت و معتقد بود که عارف باید به چشم شفقت به همه بنگرد (همان: ۲۲۳). در تعالیم خود زهد ورزیدن و روی از زندگی برتافتن را نیز منع می‌کرد (همان: ۱۱۲) و توجه به حق را در همه‌ی احوال برتر از هر ریاضتی می‌شمرد. شیخ نمی‌گذاشت یارانش به عبادات و ریاضت‌های خود فریفته شوند و از این راه، به خودبینی و خودپسندی گرفتار آیند. حتی به آنان گوش‌زد می‌کرد که بهترین فرد بنی‌اسرائیل در نظر خداوند آن کسی بود که به تحسین انتخاب دیگران مغرور نشد و خود را بدترین این قوم شمرد (همان: ۲۷۴). در خصوص تساوی افراد جامعه او می‌گوید: «هیچ کس از ایشان در چشم ما خرد نیست و هر که قدم در طریقت نهاد اگر چه جوان باشد به نظر پیران باید نگاه کردن، که آنچه به هفتاد سال به ما نداده‌اند روا بود که به روزی بدو خواهند داد، چون اعتقاد چنین باشد هیچ کس در چشم خرد ننماید» (همان: ۲۲۳). بنابراین خدمت و احترام به انسان و آگاهی به اینکه انسانیت و انسان قابل احترام است قبل از این که هرگونه تعلقی داشته باشد، می‌تواند پیامدهای گوناگونی در گفتمان‌های فرهنگی به خصوص در ادبیات سیاسی داشته باشد.

۵- بحث و نتیجه‌گیری

از تعریف مفاهیمی هم‌چون سیاست و عرفان، پیوستگی میان عرفان و سیاست را می‌توان استخراج کرد. ابوسعید ابوالخیر هر چند از شمار عارفان بنیان‌گذار مکتبی خاص سیاسی نیست. اما از آنچه گذشت، ایشان هم در عرصه‌ی سیاست توانست به موفقیت‌های بزرگی دست یابد و هم به‌عنوان یک عارف بزرگ توانست عرفان را از سطح روابط فردی و اخلاقی به سطح جامعه و سیاست بکشاند. اعتقاد راسخ ابوسعید به عرفان مثبت و اجتماعی، سبب شد که برخلاف دیگران، به جای انزوا و گوشه‌گیری و پرهیز از

جامعه و سیاست، با قرارگرفتن در متن جامعه، و با به‌کارگیری شیوه‌های رفتاری و گفتاری خاص، و با تأکید بر توحید و حاکمیت الهی، خودسازی، پرهیز از ظلم، برقراری عدالت و خدمت به خلق، به اصلاح و ارشاد مردم و طبقه‌ی سیاسی حاکم بپردازد. او ظلم و جور حاکمان را نهی می‌کرد و سعی داشت از تعصبات و کینه‌توزی‌ها و اختلافات فرقه‌ها و اقوام بکاهد و دوستی و محبت و یگانگی را ترویج کند.

رفتار و گفتار او نشان می‌دهد که توجه و آشنایی و اشراف کامل نسبت به حوادث سیاسی و اجتماعی عصر خود داشت و بر اساس نظام اندیشه‌های عرفانی، به مقابله و اصلاح ضعف‌ها و انحرافات جامعه و سیاستمداران پرداخت. به‌طور کلی، می‌توان گفت رفتار و گفتار وی، حاصل شناخت و درک عالمانه و عارفانه او از انسان و اجتماع و سیاست بود.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. اقبال لاهوری، محمد (۱۳۸۱) احیای فکر دینی اسلام، ترجمه: احمد آرام، تهران، کانون پژوهش‌های اسلامی.
۳. امام خمینی، روح الله (۱۳۶۱) صحیفه نور، تهران، انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۴. امام خمینی، روح‌الله (۱۳۸۱) صحیفه امام، تهران، انتشارات مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۵. آملی، سید حیدر (۱۳۷۷) اسرار شریعت، اطوار طریقت، انوار حقیقت، ترجمه: سید جواد هاشمی، تهران، انتشارات قادر.
۶. آن لمبتن (۱۳۹۲) تداوم و تحول در تاریخ میانه ایران، ترجمه: یعقوب آژند، تهران، نشر نی .
۷. انصاری، قاسم (۱۳۹۱) مبانی عرفان و تصوف، انتشارات دانشگاه پیام نور.
۸. باستانی پاریزی، محمد ابراهیم (۱۳۹۱) بارگاه و خانقاه: در کویر هفت کاسه، تهران، نشر علم.
۹. بیان، محمدحسین (۱۳۷۴) مبانی عرفان و تصوف؛ ج ۱، تهران، نشر دانشگاه علامه طباطبایی.
۱۰. جواد آملی، عبدالله (۱۳۷۵) عرفان و حماسه، تهران، انتشارات رجا.
۱۱. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۹) لغت نامه دهخدا، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۱۲. دورانت، ویل (۱۳۷۷) تاریخ تمدن، ج ۱۱، ترجمه احمد آرام، تهران: نشر اقبال.
۱۳. زرین کوب، عبدالحسین، «تصوف و عرفان در اسلام»، مجموعه مقالات پژوهشی تاریخی و فرهنگی.
۱۴. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۲) ارزش میراث صوفیه، تهران، انتشارات امیر کبیر.
۱۵. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۹۰) تصوف ایرانی در منظر تاریخی آن، تهران، انتشارات سخن.
۱۶. سبکی، عبدالواهاب (۱۳۸۳) طبقات الشافعیه الکبری، مطبوعه عیسی البابی الحلبی.
۱۷. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۷) «دیانت، مدارا و مدنیت»، مجله کیان، سال هشتم، شماره ۴۵.
۱۸. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۸) بسط تجربه نبوی؛ تهران، صراط.
۱۹. سمنانی، علاءالدوله (۱۳۸۳) مصنفات، تصحیح نجیب مایل هروی، چاپ دوم، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.

۲۰. شایان مهر، علیرضا (۱۳۷۹) دائره المعارف تطبیقی (کتاب دوم)؛ ج ۱، تهران، نشر کیهان.
۲۱. شفیعی کدکنی، محمد رضا (۱۳۸۴) حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر، تهران، انتشارات سخن.
۲۲. شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۰) «مقامات کهن و نویافته ابوسعید ابوالخیر»، نامه بهارستان، س دوم. ش دوم. دفتر ۴.
۲۳. طباطبایی، سید جواد (۱۳۷۴) زوال اندیشه سیاسی در ایران؛ تهران: نشر کویر، (بی تا).
۲۴. طباطبایی، سیدجواد (۱۳۷۴) درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران، انتشارات کویر.
۲۵. فریتس مایر، «ابوسعید و صاحبان قدرت»، مترجم مهر آفاق بایبوردی، در سایت : <http://www.ensani.ir/fa/content/73445/default.aspx>
۲۶. فضل الله همدانی، رشیدالدین (۱۳۳۸) جامع التواریخ، به تصحیح بهمن کریمی، انتشارات اقبال.
۲۷. لاپیدوس، ایرا ماروین (۱۳۷۶) تاریخ جوامع اسلامی از آغاز تا قرن هجدهم، ترجمه: محمود رمضان زاده، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی.
۲۸. محمد بن منور، اسرار التوحید (۱۳۷۱) تصحی محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ سوم، تهران، آگاه.
۲۹. محمدبن منور، اسرار التوحید (۱۳۳۲) تصحیح ذبیح الله صفا، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۳۰. مطهری، مرتضی (۱۳۶۲) آشنایی با علوم اسلامی ۲ (کلام، عرفان، حکمت عملی)، ج ۳، تهران، نشر صدرا.
۳۱. مورگان، دیوید (۱۳۷۴) ایران در سده های میانه، ترجمه: فرخ جوانمریان، تهران، انتشارات فروهر.
۳۲. نظام الملک طوسی (۱۳۷۰) سیاست نامه ، به کوشش جعفر شعار، چاپ چهارم، تهران، دانشگاه تهران.