

تحلیل رابطه «انسان و خدا» در میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی با الهام از نظریه «من و تو» مارتین بوبر

فرزاد بالو^۱
حبیب الله عباسی^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۸/۱۹

تاریخ تصویب: ۱۳۹۴/۱۲/۱۰

چکیده

رابطه انسان و خدا، در عالی‌ترین و ناب‌ترین شکل ممکن در میراث عرفانی ما بازتاب یافته است. اقوال و آثار بزرگان تصوف، مشحون از عاشقانه‌ترین و صمیمی‌ترین گفت‌وگوها میان انسان و خداست. در این میان، در مقامات به‌جامانده از ابوالحسن خرقانی - که یکی از عرفا و بزرگان نامبردار تصوف محسوب می‌شود - رابطه «انسان و خدا» به زیباترین و ناب‌ترین شکل در قالب من و تو کردن با خدا تجلی پیدا کرده است. از آنجاکه مارتین بوبر، فیلسوف آلمانی، نظریه من و تو را بر مبنای ماهیت و چگونگی رابطه من و تویی انسان و خدا و نقش رابطه انسان و

^۱. استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازندران، مازندران، ایران (نویسنده مسئول). f.baloo@umz.ac.ir

^۲. استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران. abbasi@tmu.ac.ir

انسان سامان بخشیده است، این نوشتار بر آن است تا با الهام از نظریه من و تو بوبر، به تبیین و تحلیل تازه‌ای از رابطه انسان و خدا در روایت‌های چهارگانه مقامات خرقانی پردازد.

واژه‌های کلیدی: خرقانی، بوبر، خدا، من، تو.

مقدمه

فلسفه مدرنیته که از دکارت تا هوسرل دنبال شده، فلسفه آگاهی است و بر اصالت بخشی به عقل سوژه محور^۱ یعنی انسان استوار است. در این تلقی، عالم، ابژه^۲ و متعلق شناسایی و انسان فاعل شناسا^۳ و فعال مایشاء معرفی می‌شود. این تفکر ابژه‌ساز، بنیان علم جدید قرار می‌گیرد؛ به گونه‌ای که تمامی پدیده‌های عالم، اعم از خدا، دین، هنر، انسان، طبیعت و... ابژه‌هایی هستند که شناسایی و مطالعه می‌شوند. به تعبیر دیگر، در چنین پارادایمی، غیر (دیگری)^۴ سوژه^۵ یا تابع انسان است یا حذف می‌شود؛ چنانکه ژان پل سارتر، در هستی و نیستی^۶ با اعجاب و شگفتی یادآور می‌شود که «مسئله دیگری، هرگز توجه پیروان حقیقت را به خود جلب نکرده است و فلسفه‌های قدیم، هیچ کدام اشاره‌ای به وجود دیگری نکرده‌اند. تنها فلسفه جدید است که با نظری عمیق‌تر بدین مسئله می‌نگرد» (سارتر، ۱۳۵۳: ۲۱۰-۲۱۱). در این میان، مارتین بوبر^۷، گابریل مارسل، میخائیل باختین و... در گروه اندیشمندانی هستند که در صدد ارائه طرحی برمی‌آیند تا به وسیله آن، از تفکر ابژه‌ساز دکارتی عبور کنند. بوبر با طرح مفهوم مواجهه^۸ یا رابطه من و تو^۹ در پی آن برمی‌آید که از ثنویت تقابلی گرای حاکم بر سنت فلسفی غرب - که هرگیری را همچون ابژه‌ای منفعل و اسیری دست‌وپابسته، مسخر و رام سوژه شناسا می‌پنداشت - گامی فراتر نهد و بر فراز این دوگانه، از غیر و دیگری اعاده حیثیت کند. به تعبیر دیگر، ثنویتی که در سنت فلسفی غرب براساس من - آن^{۱۰} شکل گرفته بود، در تلقی بوبری به دوگانه من - تو تغییر ماهیت می‌دهد. براساس چنین رویکردی، پارادایم^۹ تازه‌ای بنا می‌شود. در این سپهر اندیشگی، نوع رابطه آدمی بر پایه مواجهه و نسبت من و تو با خدا، دین، هنر، انسان و طبیعت، موجودات و... تعریف می‌شود. در این تلقی، پیش‌درآمد مواجهه من - تویی انسان با خداوند، مواجهه

من - تویی انسان با انسان است. اساس مواجهه انسان با انسان، دیالوگ و هم‌سخنی است؛ بی‌آنکه کسی خود را در مقایسه با دیگری، مرکز ثقل حقیقت و شناخت بداند.

در سنت گذشته ما، توجه به غیر و دیگری، هیچ‌گاه در نظام فکری و فلسفی، جایگاه و اعتباری پیدا نکرد. جنگ و نزاع هفتاد و دو ملت، در قلمرو تمدن اسلامی‌اش، مولود نظرگاه‌های مختلف کلامی و فلسفی و فقهی بود که اغلب در نفی و طرد یکدیگر می‌کوشیدند. علاوه بر آن، رابطه خدا و انسان، در نظام فقهی به رابطه شارع و مکلف، در نظام فلسفی به رابطه وجوب و امکان و در نظام فکری کلامی به رابطه خالق و مخلوق تقسیم‌بندی می‌شد. تنها در نظام عرفانی است که به خاطر تفسیر متفاوت از خدا، هستی و انسان، نسبت میان انسان و خدا ماهیت تازه‌ای می‌یابد. در عرفان، آدمی با هستی و انسان و خدا نسبتی وجودی پیدا می‌کند. در نظر عرفا، بنیاد آفرینش عالم، عشق است. هستی و هر چه در اوست، مظهر و نمود حقیقت هستی، یعنی خداست. براساس «و هو حب الله للعبد و حب العبد لله كما قال تعالى: يحبهم و يحبونه»، همه هستی و انسان متوجه خداست و حب الهی متوجه هستی و انسان. عشق دوسویه میان انسان و خدا، به عشق آدمی به هستی به‌طور عام و دیگر انسان‌ها به‌طور خاص بسط پیدا می‌کند. برخلاف بسیاری از نحله‌ها و فرق که خود را محکم و معیار تام و تمام حقیقت می‌دانستند و دیگر اندیشه‌ها و باورها را به چوب الحاد و بدعت می‌راندند، عارفان با در نظر گرفتن اصل «الطرق الی الله بعدد نفوس الخلاق»، مقصود و غایت همه طریقت‌ها را یکی می‌پنداشتند و مردم را به تساهل و تسامح فرامی‌خواندند. البته این تساهل و تسامح، به قول زرین کوب (۱۳۸۱: ۳۶۸) «از روی آزادی و اختیار است و از موضع قدرت صورت می‌گیرد». آرمان‌شهری که عموم مردم با هر اعتقاد و باوری بتوانند در کنار هم در صلح و دوستی زندگی کنند؛ چنانکه بزرگان تصوف، هم در عالم نظر و هم در زندگی روزمره، خود را مقید و مکلف به چنین بینش و رهیافتی می‌دانستند و تاریخ، خود گواه این حقیقت است. از این رو، اگر بخواهیم براساس نظریه مارتین بوبر به معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی موجود در مبانی فکری عرفانی بنگریم، نوع رابطه آدمی با جهان، انسان و خدا، از رابطه من - آن (شیء‌پنداری) و نگاه از بالا به پایین در نظام فقهی، فلسفی و کلامی به رابطه من - تو تغییر ماهیت می‌یابد. براین اساس،

رابطه انسان و خدا در نظام عرفانی، برخلاف رابطه شارع و مکلف (ارباب و بنده) در نظام فقهی، وجوب و امکان در نظام فلسفی، خالق و مخلوق در نظام فکری کلامی، به رابطه عاشق و معشوق تبدیل می‌شود و صمیمی‌ترین و ناب‌ترین گفت‌وگوها در قالب رابطه من و تویی به منصفه ظهور می‌رسد.

پرسش اصلی مقاله حاضر این است که آیا با چشم‌انداز و تعریف و تلقی‌ای که بوبر از «انسان و خدا» در کتاب معروفش *من و تو* دارد، می‌توان به خوانش تازه‌ای از یکی از میراث‌های عرفانی، یعنی گفتارهایی که ابوالحسن خرقانی درباره رابطه «انسان و خدا» دارد، دست پیدا کرد.

در باب موضوع مقاله حاضر، تاکنون پژوهشی انجام نگرفته است؛ اما در دو مقاله از لیلا پژوهنده با عناوین «رابطه خدا و انسان در ادبیات خداشناسی و عرفانی با تأکید بر آثار مولوی» و مقاله «فلسفه و شرایط گفت‌وگو از چشم‌انداز مولوی با نگاهی تطبیقی به آراء باخنین و بوبر»، به صورت تلویحی و گذرا، اشاره‌ای به مارتین بوبر و آرای او شده است. ما در این نوشتار، بی‌آنکه مدعی تطابق آرای بوبر در باب مواجهه و نسبت «انسان و خدا» با دیدگاه ابوالحسن خرقانی باشیم، به توصیف و تبیین نظریه کانونی بوبر در کتاب *من و تو*، یعنی تفکیک ارتباط میان من - آن، ارتباط من - تو و بیان ویژگی‌های رابطه من و تو در نحوه مواجهه و نسبت آدمی با جهان، انسان و خدا می‌پردازیم. آن‌گاه با الهام از نظریه بوبر، مقامات خرقانی را بازخوانی و تحلیل می‌کنیم.

تأملی در باب رابطه «انسان و انسان» و «انسان و خدا» در اندیشه مارتین بوبر

مارتین بوبر (۱۸۷۸-۱۹۶۵) یک متفکر یهودی برجسته است که تفکرات او، تأثیر بسیاری بر قلمرو وسیعی از متکلمان، فیلسوفان، منتقدان ادبی، روان‌شناسان، جامعه‌شناسان و... هم عصر و پس از وی داشته است. ^{۱۱} *دانیل* (۱۹۱۳)، *من و تو* (۱۹۲۳)، *حسید یسم و انسان مدرن* ^{۱۲} (۱۹۵۴)، *رابطه انسان با انسان* ^{۱۳} (۱۹۶۵)، *خیر و شر* ^{۱۴} (۱۹۴۴)، *کسوف خداوند* ^{۱۵} (۱۹۵۲) و... - از مهم‌ترین آثارش محسوب می‌شود. بوبر در سوم ژوئن ۱۹۶۵ در ۸۷ سالگی در اورشلیم درگذشت.

اغلب پژوهشگران بر این عقیده‌اند که بوبر از تأملات و آثار آغازینش تا واپسین دورهٔ حیات فکری‌اش، سه دورهٔ اندیشگی را تجربه و طی کرده است؛ اما حقیقت امر این است که این گفتهٔ هایدگر - که باید فقط و فقط یک فکر داشت و آن را تا انتها ادامه داد (Bloom, 1997: xi) - در مورد مارتین بوبر صدق می‌کند؛ چراکه وی نیز همواره یک فکر و ایده را دنبال می‌کرد تا سرانجام آن را در فرم و ساختار نهایی و کاملش در کتاب *من و تو* آراست.

در اینجا، پیش از تأمل بیشتر در کانون تفکر بوبر یعنی نظریهٔ *من و تو* - که در کتاب *من و تو* مجال طرح یافته است - نگاهی گذرا به مراحل مختلف فکری‌اش داریم.

۱. تأملات عرفانی

مرحلهٔ اول فکری بوبر، به مطالعهٔ تعلیمات مذهب حسیدیسم^{۱۶} و تألیف رساله‌هایی اختصاص دارد که در سال ۱۹۰۸ با عنوان *حیات حسیدیسم* می‌نویسد. «کلمهٔ عبری حسید به معنای پرهیزگاری است که از اسم *hesed* به معنای عاشق مهربانی، رحمت و قبض مشتق شده است. جنبش حسیدیسم در قرن هجدهم در لهستان پدید آمد و علی‌رغم آزار و اذیت‌های خاخام‌های یهود، به سرعت در میان یهودیان غرب اروپا گسترش پیدا کرد و نیمی از آن‌ها را با خود همراه ساخت. مؤسس آن اسراییل بن الیعزر (۶۰-۱۷۰۰) است که به نام *بعل شم طوو* معروف است» (Friedman, 1955: 16-17). در کانون مذهب حسیدیسم عشق وجود دارد که موجب ارتباط خداوند و انسان می‌شود. این ارتباط میان «انسان و خدا» تا ایدهٔ حضور و حلول خدا در انسان و طبیعت (وحدت وجود و اتحاد انسان و خدا) پیش می‌رود. «مارتین بوبر خود ترجیح می‌دهد به جای مذهب، از ایمان حسیدیسم سخن بگوید. ایمان نه در معنای ملغمه‌ای عجیب از مفروضات و معارف، بلکه در معنای امید و اعتماد است» (Buber, 1968: 253). از این فصل از زندگی بوبر که صرف تتبع و تألیف دربارهٔ مذهب حسیدیسم شد، به دورهٔ تأملات عرفانی وی تعبیر می‌کنند. دوره‌ای که یکسره غرق در معنا و ماورا و ابدیت بود. پی‌بردن به رمز و راز ابدیت، البته دغدغهٔ سیری‌ناپذیری بود که تا پایان عمر او را به حال خود رها نکرد. در نظر او ابدیت، تنها

در صورت پیوند با زمان و مکان در دسترس فهم و تصور قرار می‌گرفت؛ بنابراین، به نظر بوبر، پیوند میان ابدیت از یک سو و تصور و پنداشت زمان و مکان از سوی دیگر، اصل «معناداری» را به عنوان ارمغانی برای زندگی آدمیان به همراه داشت. در این برهه زمانی، نگاه بوبر معطوف به آسمان بود و زندگی واقعی را در ابدیت می‌جست و تمامی همت خود را در گرو اتحاد با خدا خلاصه کرده بود. بوبر در کتاب ده مرحله، به اجمال به تبیین مراحل ده گانه پارسایی و شادمانگی عرفانی، یعنی خدا و انسان، عبادت، آسمان و زمین، خدمت، تعالیم، طریقت، عشق، خیر و شر، غرور و تواضع و سرانجام رستگاری براساس آموزه‌های حسیدیسیم می‌پردازد (Buber, 2002: 15-89). حقیقت امر این است که در مرحله عرفانی، رابطه من و تو - انسان و خدا - در تفکر بوبر ظاهر می‌شود؛ اما این رابطه غیر از آن رابطه‌ای است که بعدها در کتاب من و تو مطرح می‌شود؛ زیرا در این مرحله، از وحدت طرفین رابطه سخن به میان می‌آید؛ اتحاد انسان و خدا یا به تعبیر دیگر من و تو. حال آنکه در مرحله سوم فکری بوبر، طرفین رابطه در عین رابطه بسیار نزدیک، مستقل می‌مانند.

۲. فلسفه تحقق بخشی^{۱۷}

رفته رفته، در پرتو مطالعات وسیع و آشنایی با اندیشه‌های کانت، ديلتای، نیچه، کی یر کگور و... تلقی‌ای که بوبر از ابدیت و به تبع آن با زمان و مکان و نسبت آدمی با دیگری و... داشت، دستخوش تحول شگرفی شد و فصل دوم زندگی فکری او را رقم زد که از آن به فلسفه تحقق بخشی تعبیر می‌کنند. فریدمن در زندگی مبتنی بر گفت و گو^{۱۹}، به تأثیر کانت، ديلتای، نیچه و کی یر کگور در نظام فکری بوبر در فلسفه تحقق بخشی اشاره می‌کند: «کانت به ویژه با این دستاورد فلسفی که زمان و مکان ساختارهای ذهن ما هستند؛ ديلتای با تفکیکی که میان علوم تجربی و علوم انسانی ایجاد می‌کند و متعلق شناسایی را در اولی مشاهده و تجربه و متعلق شناسایی در دومی را علاوه بر مشاهده، مشارکت می‌داند؛ نیچه به خاطر تأکید بر عینیت واقعیت زندگی در مقابل ذهنیت‌گرایی و ایده‌آل‌گرایی و بالاخره کی یر کگور در اصل رابطه مستقیم فرد و خدا، آنجا که فرد، خداوند را با لفظ تو خطاب قرار می‌دهد» (Friedman, 1955: 35-36). در این میان، به ویژه مطالعه آثار سورن

کی یرکگارد- که با نقد نظام فلسفی هگل، «فلسفه‌ای که جایی برای فرد هستی‌مند باز نمی‌گذاشت و تنها کاری که می‌کرد این بود که او را به شیوه‌ای شگفت‌کنیت می‌بخشید و آنچه نمی‌توانست کلیت یابد بی‌اهمیت شمرده می‌شد و از چشم می‌افتاد» (کاپلستون، ۱۳۶۶: ۳۲۷) - سبب شد تا بوبر به فردیت و امور واقعی زندگی روزمره توجه بیشتری نشان دهد و جذبه و خلصه عرفانی را فروبگذارد و ابدیت را اینک در حیات روزمره و در تعامل با هموعان و دیگر انسان‌ها جست‌وجو کند.^{۲۰} از این چرخش بوبر از خلوت عارفانه معزل از جامعه به زندگی روزمره، به فصل دوم زندگی وی و رویکرد اگزستانسیالیستی یاد می‌کنند. دیگر دغدغه و اشتیاق وصف‌ناپذیر وی برای ایستادن بر فراز دوگانه زمان و مکان فروکش می‌کند و ابدیت با زندگی روزمره و حس تعهد و مسئولیت نسبت به هموعان گره می‌خورد. چنانکه در عبارت زیر، رهیافت اگزستانسیالیستی وی و تعریف تازه‌ای که از ابدیت ارائه می‌دهد، به روشنی آشکار است: «من هیچ‌چیز نبودنی را نمی‌شناسم مگر پر بودن هر ساعت فانی از ادعا و مسئولیت» (کوفمن، ۱۳۸۸: ۱۵۳). کتاب *دانیل* (۱۹۱۳) عرصه نظریه‌پردازی بوبر با رویکردی اگزستانسیالیستی است که در آن، به تبیین نسبت‌های دوگانه آدمی با محیط برای کشف حقیقت می‌پردازد: نسبت نظام‌بخشی^{۲۱} و نسبت تحقق‌بخشی^{۲۲}. اختلاف میان این دو نسبت، به ماهیت موضوعی که آدمی با آن نسبت برقرار می‌کند نیست؛ بلکه به خود نسبت برمی‌گردد. در نسبت نظام‌بخشی، سوژه یا فاعل شناسا (من)، به محیط اطراف خود نظام می‌بخشد تا آن را شناسایی کند. در اینجا قوه شناخت، تمام اجزای دیگر وجود انسان را در جهت یک هدف خاص - که استیلا و بهره‌مندی است - سوق می‌دهد؛ اما در نسبت تحقق‌بخشی، «من» از کسوت فاعل شناسای تمام‌عیار درمی‌آید و به باطن معنا و زندگی نفوذ می‌کند. در اینجا نسبت من - تویی برقرار است؛ یعنی هیچ‌گونه واسطه و فاصله‌ای نیست و مواجهه با تمام وجود صورت می‌پذیرد (Friedman, 1955: 36; Buber, 1968: 12). بوبر با تفکیک رابطه من - آن و من - تو مانند دیگر اگزستانسیالیست‌ها مانند کی یرکگور و نیچه، بر این عقیده بود که دنیای مدرن با مؤلفه‌های اجتناب‌ناپذیرش، انسان را از خویشتن اصیل و راستینش دور داشته و بیگانه کرده است؛ بنابراین، در پی آن بود تا به تغییر و تصحیح رابطه انسان و جهان، انسان و

انسان‌های دیگر و بالاخره انسان و خدا پردازد. در بطن تفکر مدرن، رابطه من - آن نهفته بود؛ رابطه‌ای که هدف غایی آن ابزارانگارانه بود و در جهت استخدام و استفاده دیگری شکل می‌گرفت. با وجود این، باید گفت رابطه «من و تو» مربوط به مرحله «تحقق بخشی» از رابطه «من و تو» مربوط به مرحله «عرفانی» و مرحله «فلسفه گفت و گویی» متفاوت است؛ زیرا رابطه «تحقق بخشی» در «کلیت زندگی» تحقق پیدا می‌کند و از جهتی نیز با رابطه «من و تو» مربوط به مرحله فلسفه گفت و گویی که در کتاب من و تو بیان می‌شود نیز متفاوت است؛ زیرا رابطه من و تو، مربوط به مرحله تحقق بخشی در قلمرو ذهنیت است؛ یعنی در درون فرد رخ می‌دهد و نه بین انسان و دیگری. هنوز تا رابطه «من و تو» مبتنی بر گفت و گو بین موجودی باید منتظر گام بعدی ماند.

۳. فلسفه هم‌سخنی و گفت و گویی^{۲۳}

در سنت غربی، اگزیستانسیالیست‌هایی مانند هایدگر و سارتر، به مفهوم دیگری در بعد معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی توجه بیشتری نشان دادند که به‌عنوان بعدی از وجود انسان در نظر گرفته می‌شود؛ یعنی براساس همبودی هستی‌شناختی یا همبودی انضمامی» (Theunissen, 1984: 203). حال آنکه در نگرش بوبر، تنها در نسبت من - دیگری، نه به‌عنوان بعدی از وجود انسان، بلکه به‌عنوان مهم‌ترین واقعیت وجودی، تصور انسان اصیل امکان‌پذیر است. براین اساس، تأکید بوبر بر نسبت‌های سه‌گانه میان انسان و جهان، انسان و انسان، و انسان و خدا، او را از اگزیستانسیالیست‌ها جدا می‌کند؛ چراکه برای مثال، در تلقی کی‌یرکگارد، تأکید بر من (فرد منفرد) و نسبت میان انسان و خدا راه را بر دیگر نسبت‌ها می‌بندد. اساساً در به‌روی خلق بستن، آستانه گشودن پنجره به‌سوی خالق است. در اندیشه کگارد، «والاثرین مرتبه تحقق‌بخشیدن فرد به ذات خویش، پیوستگی با خداست؛ اما خدا نه به‌معنای وجود کلی یا اندیشه مطلق، بلکه توی مطلق» (کاپلستون، ۱۳۶۶، ج ۷: ۳۳۱). حال آنکه در تفکر بوبر، پیش‌شرط برقراری نسبت میان انسان و خدا، برقراری نسبت واقعی میان انسان و جهان، به‌ویژه انسان و انسان است. «بوبر در کتاب من و تو، نظریه خود را مبنی بر هستی‌اصیل انسانی. با الهام از جوهر مسیحیت^{۲۴} فویرباخ و فرد منفرد^{۲۵} کی‌یرکگارد

سامان می‌دهد و بر پیش فرض هستی آدمی به مثابه مواجهه تأکید می‌کند» (Buber, 1965: 250-251)؛ بنابراین، بوبر از تلقی اکزیستانسیالیست‌ها در استلزام حفظ دیگربودگی دیگری و غیریت در رابطه، پا را فراتر می‌گذارد. چه اینکه من و تو در اندیشه بوبر «مبتنی بر یک رابطه متقابل است که بر هستی جامع دو موجود تأکید دارد؛ یک برخورد ملموس، به گونه‌ای که این دو موجود، یکدیگر را در تمامیت هستی خود درمی‌یابند، بدون هیچ قید و شرطی از یکدیگر. حتی تخیل و ایده‌ها در این زمینه نقشی ندارند. در مواجهه من و تو، به جای مفاهیم صرفاً ذهنی، بی‌نهایتی و جهان‌شمولی به‌طور کاملاً واقعی تحقق پیدا می‌کند (Kramer & Gawlick, 2003: 39). از این‌رو، در تفکر بوبر، برای مثال، اگر کسی با جهان از در رابطه من - آن وارد شود، شاهد تمامیت و مواجهه متقابل فرد و جهان نخواهیم بود؛ زیرا «کسانی که صرفاً تجربه می‌کنند، در امور دنیا مشارکت نمی‌ورزند؛ زیرا تجربه در ایشان است و نه «بین ایشان و جهان». جهان نیز مشارکتی در این تجربه ندارد. جهان اجازه می‌دهد تجربه شود، بدون آنکه علاقه‌ای به این تجربه داشته باشد؛ زیرا جهان نه از خود مایه می‌گذارد و نه چیزی بر جهان واقع می‌شود. جهان به منزله تجربه متعلق به کلام اساسی من - آن است و کلام اساسی من - تو، سرچشمه نشئه رابطه است (بوبر، ۱۳۸۰: ۵۴). همان‌طور که پیداست، شناخت براساس رابطه شکل می‌گیرد. بسته به اینکه نوع رابطه و مکانیسم ایجاد آن چگونه باشد، با شناختی سلسله‌مراتبی مواجهیم. در یک برابری کلی، رابطه‌های من - آن، و من - تو، بیانگر سطوح مختلف شناخت است. رابطه من - آن، جهان تجربه را بنا می‌کند که در آن، انسان به طبیعت و موجودات، اعم از انسان و حیوان، به‌عنوان ابژه‌هایی نگاه می‌کند که آن‌ها را باید تجربه کند. در رابطه من - تو، آدمی در نسبتی برابر با جهان و موجودات، وارد تعامل و گفت‌وگو می‌شود؛ بنابراین، شناخت در ارتباط من - تو، «شناختی است به‌دست آمده از آشنایی مستقیم، شهود وجود حقیقی دیگری، ارتباط حضوری واقعی بین افراد و در یک کلمه مواجهه» (کوفمن، ۱۳۸۸: ۱۴۳).

بوبر در جهت تبیین و تصور حیات واقعی و انسان اصیل مورد نظر خود، در کتاب من و تو، به تصویر و ترسیم عمیق‌تر اقلیم‌هایی می‌پردازد که در آن، جهان رابطه برافراشته می‌شود:

«اول: زندگی با طبیعت که در آن، رابطه به آستانه پیوند می خورد.

دوم: زندگی با انسان‌ها که زبان وارد رابطه می شود.

سوم: زندگی با حیثیات روحانی در عین فقدان، به خلق زبان مؤدی می شود»
(بوبر، ۱۳۸۰: ۱۵۲).

از میان این رابطه‌ها، زندگی با انسان‌ها تشخیص ویژه‌ای دارد. از دیدگاه بوبر، مدخل‌گریزناپذیر ورود به رابطه من و تویی با خدا، ایجاد و ارتقای رابطه «انسان و انسان» از رابطه شیء‌پنداری من - آن در قالب رابطه من و تویی است. از این رو، رابطه انسان و انسان در اندیشه بوبر جایگاه ویژه‌ای دارد. یکی از ویژگی‌هایی که رابطه «انسان و انسان» را از رابطه «انسان با جهان» و رابطه «انسان با خدا» متمایز می‌سازد، این است که رابطه «انسان و انسان» رابطه‌ای آشکار و قابل بیان است. کلام در قالب زبان انعقاد می‌یابد و خطاب و پاسخ جنبه عینی می‌یابد. اینجاست که «تو» می‌تواند گفته و مفهوم شود. این همان دروازه اصلی است که دو در جانبی به گستره آن باز می‌شود: رابطه انسانی با دیگران رخ می‌گشاید. بوبر رابطه عاشقانه و نزدیک و صمیمی مردی با زنی را استعاره دلنشینی می‌داند برای رابطه با خدا. همان گونه که در خطاب انسانی با پاسخی صمیمانه پاداش داده می‌شود، در پاسخ خداوند، همه جهان و کمال الهی در هیئت زبان رخ می‌گشاید» (همان: ۱۵۳-۱۵۴). از این رو، بوبر تأکید می‌کند تا آدمی در نسبت، مواجهه و رابطه با جهان و انسان‌های پیرامون، به نسبت، مواجهه و رابطه من - تویی ارتقا پیدا نکند، رابطه من - تویی با خداوند حاصل نخواهد شد: «کسی که بخواهد جهان یا انسان را دست‌افزار خود قرار دهد، خداوند را نیز به همین گونه می‌پندارد؛ گو اینکه خدا را در لغت به ستایش بنشیند» (همان: ۱۵۸). با این حال، بوبر اشاره می‌کند که اگرچه «تو» ابدی^{۲۶} برحسب ذات خود قابلیت تبدیل شدن به «آن» را ندارد، آدمی همواره «تو» ابدی را به «آن» کاهش می‌دهد به «چیزی». البته در این کار، مغرضانه عمل نمی‌کند؛ زیرا خداوند را برحسب ذات خود به «چیز» تبدیل می‌کند. انسان مایل است در زمان و مکان همواره خدا داشته باشد. انسان نمی‌خواهد به تأکید نامفهوم بیانی رضایت

دهد. می‌خواهد که این تأکید را مانند چیزی که قابل استفاده و کاربرد دوباره و دوباره باشد، در دسترس ببیند (همان: ۱۶۳-۱۶۴).

پس اگر مواجهه انسان با انسان براساس رابطه من و تویی انجام پذیرد، زمینه برای برقراری یک مواجهه و نسبت عمیق فراهم می‌شود که بوبر از آن به مواجهه انسان و خدا در قالب رابطه من و تویی تعبیر می‌کند. باری «خطوط رابطه، بر اثر استمرار، در «تو» ابدی به هم می‌رسند» (همان: ۱۲۲) که در آن، آدمی با دیگری مطلق، تو سرمدی یا خداوندی مورد مواجهه و مخاطبه واقع می‌شود. خدایی که بوبر از آن به تو سرمدی تعبیر می‌کند، خدای فیلسوفان، متکلمان، فقیهان و عارفان نیست که از چیزی قابل استنباط باشد؛ برای مثال، به عنوان علت‌العلل عالم در تلقی فلسفی آن، یا اتحاد نفس با خدا در یک وجود غیرتمایز؛ بلکه بی‌واسطه و مستقیم و در نزدیکی ای غیرقابل توصیف، هر لحظه می‌تواند مورد خطاب و گفت‌وگو واقع شود؛ بنابراین، «مواجه شدن با تو سرمدی، گام بعدی نیست؛ بلکه چیزی است که تماماً در مواجهه با دیگری، مواجهه با هر دیگری مکنون است» (اسمیت، ۱۳۸۵: ۵۳). منظور بوبر در اینجا، همه خدایگی یا وحدت عرفانی نیست؛ بلکه اعتقاد به این است که همه چیز در خداست؛ نه اینکه هر چیزی خداست. بلکه اینکه خداوند ممکن است در هر چیزی باشد» (همان: ۴۷-۴۸). شاید این تعبیر بوبر در کتاب من و تو به درک عمیق‌تر مقصود او بیشتر کمک کند: «روبر گرداندن از دنیا ما را خدایی‌تر نمی‌سازد؛ همین‌طور خیره شدن به دنیا؛ کسی که جهان را در او می‌بیند، در حضور خداوند قرار دارد» (بوبر، ۱۳۸۰: ۱۲۷). تأکید می‌کنیم که مراد بوبر از وحدت جهان، انسان و خداوند، البته وحدت عرفانی نیست؛ بلکه صرفاً مشارکت است. در نظر او «خداوند کاملاً دیگری است؛ اما او در عین حال کاملاً با ما یکی است، کاملاً حاضر است» (اسمیت، ۱۳۸۵: ۵۵)؛ بنابراین، بوبر درباره نسبت میان جهان و خدا، از تفسیر متعارف عرفانی از جهان گامی فراتر می‌نهد تا به تبیین تصویر دقیق‌تری از تو سرمدی و مطلق بپردازد: «اینکه بگویم جهان چیزی است و خدا چیز دیگر یا اینکه خدا مندمج در جهان است، هر دو کلماتی بی‌روح‌اند، ولی به حذف هیچ چیز رضایت ندادن، از هیچ چیز نگذشتن، همه را دربر گرفتن، یعنی همه جهان را و این عمل را در ضمن دربر گرفتن «تو» انجام دادن و حق جهان را به جهان تفویض نمودن

و به هیچ چیز جز خدا نیندیشیدن و همه چیز را در او دیدن، این است رابطه واقعی. اگر شخص، تنها به شناخت جهان اکتفا کند، خداوند را در نمی‌یابد و اگر جهان را ترک بگوید، باز هم خداوند را نخواهد یافت... البته خداوند در عین حال که حیثیتی مستقل دارد، حیثیت او حیثیت جهان است؛ یعنی حضور کامل» (بوبر، ۱۳۸۰: ۱۲۷).

از آنجا که مارتین بوبر پیش شرط وصول به رابطه من و تویی با خدا را در سایه تصحیح و تعدیل رابطه «انسان و انسان» و برقراری رابطه «من و تویی» انسان و انسان می‌داند، ما نیز پس از ذکر شرح حال کوتاهی از ابوالحسن خرقانی، ابتدا رابطه «انسان و انسان» را از این حیث در مقامات خرقانی بررسی می‌کنیم و پس از آن به تحلیل رابطه انسان و خدا در اقوال و احوال وی می‌پردازیم.

ابوالحسن خرقانی و مقامات به‌جامانده از او

ابوالحسن علی بن احمد بن جعفر بن سلمان خرقانی (۳۵۲-۴۲۵)، یکی از نامورترین عرفای ایرانی است که در فاصله نیمه دوم قرن چهارم تا پایان ربع اول قرن پنجم در روستای خرقان از توابع کوهستان بسطام می‌زیست. از نعمت سواد محروم بود و برخلاف کثیری از بزرگان متصوفه، حضر را بر سفر ترجیح می‌داد و تا پایان عمر به قصد سفری از زادگاه خود خارج نشد. از تأمل در اقوال و آثار عرفای بزرگ هم‌عصر وی و پس از وی مانند ابوسعید ابوالخیر، امام ابوالقاسم قشیری و خواجه عبدالله انصاری به جایگاه بلند عرفانی او پی می‌بریم. خرقانی، بایزید بسطامی را مقتدای خود می‌دانست و بسیار به وی ابراز ارادت و شیفستگی می‌کرد. مهم‌ترین اثر منسوب به خرقانی *منتخب نورالعلوم* است. اما از آنجا که وی به امی بودن خود تصریح دارد با اطمینان می‌توان گفت که نام اصلی مقامات از میان رفته او *نورالعلوم* بوده و *منتخب نورالعلوم* منتخبی است از مقامات اصلی او که امروز باقی نمانده است (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱: ۸۲). در این نوشتار، چهار روایت از مقامات خرقانی را که در کتاب *نوشته بر دریا گرد هم آمده* است، مبنای تحلیل قرار می‌دهیم.

رابطه انسان و انسان در مقامات خرقانی

همان طور که پیش تر گفتیم، بوهر در فلسفه گفت و گویی اش، کامل ترین و خاص ترین نوع رابطه «انسان و انسان» را در قالب رابطه من و تویی می داند. چنانکه در صورت تحقق این امر، شرایط برای مخاطبه و مواجهه من و تویی انسان و خدا فراهم می شود. اکنون به چگونگی رابطه انسان و انسان در مقامات به جامانده در شرح احوال خرقانی می پردازیم:

۱. انسان دوستی و شفقت بر خلق^{۲۶}

بزرگان تصوف، با استناد به حدیث الخلق کلهم عیال الله فأحب الخلق إلى الله أنفعهم لعیاله، تمامی پدیده های هستی و از جمله انسان را مظهر و جلوه ای از خداوند می دانستند؛ بنابراین، وقتی از انسان سخن می گویند، مراد انسان به ما هو انسان است و هیچ انحصار و قیدی دینی و اقلیمی و زبانی و... بر آن مترتب نیست. مشایخ صوفیه براساس چنین دیدگاهی، مردم را به دوستی و خدمت دیگران تشویق می کردند. خواجه عبدالله انصاری نقل می کند که:

ابوعبدالله سلمی را پرسیدند که به چه چیز اولیاء الله را در میان خلق شناسند؟ گفت به لطافت زبان و حسن اخلاق و تازه رویی و سخای نفس و اندکی اعتراض و پذیرفتن عذر آن کس که عذر دهد با ایشان و تمامی شفقت بر خلق (عبدالله انصاری، ۱۳۶۱: ۱۱۲).

در میان عارفان متقدم و متأخر، کمتر کسی را می توان یافت که در انسان دوستی و اندیشیدن به مصائب حیات انسانی، همسنگ ابوالحسن خرقانی باشد. کافی است که تورق و تأملی داشته باشیم در مقامات خرقانی، تا انسان دوستی اش را در بالاترین سطح ممکن نظاره گر باشیم. وقتی به کنه این اقوال و اشارات توجه می کنیم، سزاوار است که در حق او بگوییم نه درد دیانت که درد انسانیت داشته است:

اگر از ترکستان تا در شام، کسی را قدمی در سنگی آید زیان آن مراست و از آن من است. تا در شام اندوهی در دلی ست آن دل از آن من است (ش ۷۰).

خرقانی بالاترین و برترین مرحله سیر و سلوکش را وصول به یگانگی خدا و شفقت بر خلق می‌داند. تا جایی که کسی را مشفق‌تر از خود به خلق نمی‌داند و آرزو می‌کند به جای همه خلائق به کام مرگ می‌رفت و به نیابت از گناهکاران آتش جهنم را به جان و تن می‌خرید.

و گفت: «خدای تعالی، مرا فکرتی داد که هرچه او آفریده است، در آن بماندم. شغل و روز در من برسید. آن فکرت بینایی کشف سمع گردید، گستاخی گردید، محبت گردید، گرانباری گردید، از آن فکرت به یگانگی او درافتادم به جایی رسیدم که فکرت حکمت گردید راه راست گردید و شفقت بر خلق گردید، بر خلق او مشفق‌تر از خود کسی را ندیدم تا گفتم کاشکی به بدل همه خلق من بمردمی تا این خلق را مرگ نبایستی دید، کاشکی حساب همه خلق با من بکردی تا خلق را به قیامت حساب نبایستی دید، کاشکی عقوبت همه خلق مرا کردی تا ایشان را دوزخ نبایستی دید» (ش ۹۱).

نقل است که (گفت) بوالحسن نخواهد و اگر خواهد گوید کاشکی برای خلق بمردمی تا ایشان را نبایستی مردن. و روز قیامت حساب همه خلق با وی کردی تا با ایشان نبایستی کرد و اگر این خلق را در دوزخ خواهد کرد وی را کردی (ش ۹۳۸).

※

و گفت: دوستی خداوند در دل آن کس نبود که بر خلقش شفقت نبود (ش ۳۶۵). یادآور این سخن مارتین بوبر است که: «این مخلوقات در حول و حوش شما می‌زیند و به هر کدام که نزدیک شوید همیشه دست به سوی هستی جاودانه دراز کرده‌اید» (بوبر، ۱۳۸۰: ۶۳).

۲. احترام به پیروان ادیان و مذاهب

مشایخ صوفیه، به پیروان ادیان دیگر احترام می‌گذاشتند و منکر جدال و لجاج و بدرفتاری و خشونت نسبت به دیگران بودند. از این رو، با توجه به خاستگاه معرفت‌شناختی و هستی-شناختی‌شان، غالباً اختلاف میان فرق و نحل و مذاهب را در نام و نظر گاه می‌پنداشتند و اصل و بنیاد و مقصد و مقصود را یکی می‌دانستند.

چنانکه مولانا به نیکی به این امر اشاره می‌کند:

اختلاف خلق از نام افتاد چون به معنی رفت آرام او فتاد

(مثنوی، دفتر دوم، بیت ۳۶۸۰)

از نظر گاه است ای مغز وجود اختلاف مؤمن و گبر و جحود

(همان، دفتر سوم: بیت ۱۲۵۸)

خرقانی با توجه به خاستگاه معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی‌ای که ریشه در بینش عمیق عرفانی او دارد، نوع انسانی را فارغ از هر نژاد و زبان و رنگ و مذهب تکریم می‌کند. او نیز هم‌صدا با اصل تصوف الطرق الی الله بعدد نفوس الخلاق، همه نفوس انسانی را اهل نجات می‌داند: «راه خدای را عدد بتوان کرد. چنانکه بنده است به خدای راه است» (۱۴۰). سخنی نمی‌گوید که به تعصبی و تزیدی کشد. چنانکه در مقامات خرقانی داستانی آمده که عده‌ای برای زیارت خانقاه بوسعید رفتند؛ با اینکه ابوسعید ابوالخیر خود نیز یکی از برجسته‌ترین چهره‌هایی محسوب می‌شود که با خلایق از در رفق و مدارا درآمده و از تعصب به دور بوده است، اما از آنجا که با ایشان ترسایی بوده، بوسعید از پذیرفتنشان سر باز زده و با درشتی با آن‌ها رفتار کرده است؛ اما وقتی به خانقاه خرقانی درآمدند، بسیار مورد تفقد قرار گرفتند و مرد ترسا که از شدت ترس و وحشت نمی‌دانست زنار خود را کجا پنهان کند، خرقانی از او خواست که زنار بدو بسپارد و خیال آسوده دارد: از خراسان جماعتی زیارتیان عزم خرقان کردند. ترسایی با ایشان موافقت کرد و حال خویش پوشیده می‌داشت. و اول به زیارت شیخ ابوسعید ابوالخیر رفتند. چون به در خانقاه رسید، شیخ ابوسعید گفت: دشمنان خدا را به ما راه نیست. بر ایشان گران آمد این سخن و باز گشتند. چون به پیش شیخ آمدند، شیخ ایشان را عزیز داشت و در حق آن ترسا زیادت لطف نمود. روزی ایشان را گفت: شما را غسلی باید کرد و جامه شویی. مسافران شاد شدند و آن بیگانه رنجور شد. بر خاطر بیگانه بگذشت که: زنار کجا پنهان کنم؟ شیخ در گوشش گفت که به من سپار که خادمان شما امینان باشند... (ش ۶۲۵).

و نکته جالب اینجاست که هرگز میان خود و دیگران رابطه مراد و مریدی قائل نبوده است. و گفت: هرگز مرا مرید نبود؛ زیرا که من دعوی نکردم، من گویم «الله و بس!» (ش ۳۷۴).

۳. خدمت به خلق

ابوالحسن خرقانی از خود و دوستان خود با عنوان جوانمرد یاد می کند. در واقع، جوانمردی یکی از ویژگی های اصلی تصوف ایرانی در نخستین سده های هجری محسوب می شود و از دیدگاه صوفیان معنای خاصی دارد. «آنان جوانمردی را خدمت به خلق بدون چشمداشت پاداش و نظر داشتن به خدمت خود می دانند. ابوحفص حداد می گوید: «فتوت نزدیک من آن است که انصاف بدهی و انصاف نطلبی» (نوربخش، ۱۳۸۴: ۲۱). و گفت: در همه جا مولای توأم و از آن رسول تو خادم خلق تو (ش ۲۰۲).

*

و گفت: از چهل سال باز نان نپختم و هیچ چیز نساختم مگر برای میهمانان، و ما در آن طعام طفیلی بودیم. چنین باشید اگر جمله جهان لقمه ای کنید و در دهان مهمان نهد، هنوز حق او نگزارده باشید. و از مشرق تا مغرب بروید تا یکی را برای خدای زیارت کنید، هنوز بسیار نبود» (ش ۴۸۵).

*

پرسیدند از حقوق، گفت: اگر از آنجا که آفتاب برآید، تا آنجا که فرورود همه یک شخص را باشد و آن را نواله ای کند و در دهان مؤمنی نهد، هنوز حق او نگذارده باشد و اگر کسی از آنجا که {آفتاب} برآید تا آنجا که فرورود برود تا بنده ای برای حق ببیند، بس چیزی نرفته باشد (ش ۹۹۲).

وقتی درباره اعتکاف از خرقانی می پرسند، پاسخی می دهد که به نوعی یادآور این بیت سعدی است: طریقت به جز خدمت خلق نیست/ به تسبیح و سجاده و دلق نیست.

خرقانی عبادت و اطاعت خداوند به زبان و دل و تمام تلاش و آدمی را جهت وصول به آن، زمانی سودمند و مفید می داند که فایده و منفعتی از قبل آن به مردم برسد: پرسیدند در

اعتکاف. گفت: اما ما و شما را چنان بهتر که به دست کار می‌کنیم و به زبان ذکر می‌گوییم و به دل با حق می‌بینیم تا خلقان را از کار ما فایید باشد (ش ۹۷۲).

۴. صلح و آشتی با نوع انسانی

میان بینش و کنش خرقانی پیوند وثیقی است. خرقانی با همه انسان‌ها در صلح است. در قاموس او آزرده و رنجاندن جایی ندارد:

گفت: من با خلق خدای صلح کردم که هرگز جنگ نکنم و با نفس جنگی کردم که هرگز صلح نکنم (ش ۱۵۲).

*

و گفت: در دنیا هیچ صعب‌تر از آن نیست که شبانروزی ترا با کسی خصومتی بود» (ش ۳۸۶).

*

و گفت: «از { شیخ ابوالحسن خرقانی، قدس الله سره پرسیدند که «جوانمردی چیست؟» گفت که «ترک آزار». گفتند: «تا چه حد؟» گفت: «تا آنکه که برادری دسته‌ای گندنا خریده باشد و تو او را گویی که این گران خریدهای، آزار وی کرده باشی» (ش ۱۳۰۵).

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

و گفت: هر آن کس که روز به شب آرد که مؤمنی را نیاززده بود، آن روز با پیغمبر زندگانی کرده بود، و اگر مؤمنی را بیازارد خدای تعالی آن روز طاعتش فراموش کرد» (ش ۳۶۹).

*

«و گفت: با خدا به مدارا به نبود. با خلق مدارا با مصطفی (ع) خردمند با خداوند ناباک (است)؛ زیرا که او بی‌باکست و هر کسی که او ناباک بود، ناباکان را دوست دارد» (ش ۳۹۵).

رابطه انسان و خدا در مقامات خرقانی

خاستگاهی برای آغاز ارتباط انسان و خدا نمی‌توان متصور شد. از زمان آفرینش انسان تاکنون، یکی از مسائلی که ذهن و زبان متفکران عالم را به خود مشغول داشته است، رابطه انسان و خدا و البته تأمل در چگونگی تبیین این اصل سربه‌مهر بوده است. انسان در میان موجودات، تنها موجودی محسوب می‌شود که مخاطب آشنای خداوند بر روی زمین و ودیعه‌دار امانت او محسوب می‌شود. قرآن کریم کلامی است که خداوند در مقام مؤلف و گوینده در مواجهه با انسان به‌عنوان مخاطب فرو فرستاده است. ایزوتسو در کتاب *خدا و انسان در قرآن*، قرآن را جولانگاه دو قطب اصلی می‌داند: خدا و انسان. براین اساس، رابطه خدا و انسان را به چهار نوع تقسیم می‌کند: رابطه وجودشناختی، رابطه تبلیغی یا ارتباطی، رابطه پروردگار- بنده و رابطه اخلاقی. وی بر این نکته تأکید دارد که ارتباط میان خدا و انسان، خواه شفاهی و خواه غیرشفاهی، نمودی یک‌طرفی نیست؛ بلکه دوطرفی و متعکس است (ایزوتسو، ۱۳۶۱: ۱۸۷).

برای مثال، نماز به‌عنوان یکی از احکام عبادی، ساحتی است که مواجهه دوسویه خدا و انسان را به نمایش می‌گذارد. به این معنا که جایگاه خداوند و انسان به‌عنوان گوینده و مخاطب در فرایند نیایش تغییر پیدا می‌کند. در قسمتی از نیایش، خداوند گوینده است و انسان مخاطب و در قسمتی دیگر انسان گوینده و خداوند مخاطب. ابن عربی، رابطه طرفینی و دوسویه خداوند و انسان را در هنگام نیایش این‌گونه توصیف می‌کند:

«در عرفان رابطه خدا و انسان رابطه عاشق و معشوق است. بین خدا و انسان، بین عاشق و معشوق، رابطه محبت حکم فرماست. مشارکتی بودن نیایش مستلزم تصور دو موجود در گفت‌وگو با هم، یعنی مستلزم «وضع دو گویش» است؛ زیرا رحمت خدای رحمان تنها در جهت خالق به مخلوق یا از عاشق به معشوق نیست. بلکه متقابلاً... از مخلوق به خالق خود، از عاشق به معشوق خود نیز حرکتی دارد. اگر رحمت الهی را نیایش بدانیم که مشتاق خروج از اعماق پوشیده غیبت است نیایش (یا نماز) انسان برای آن است که دوباره به خدای خود برگردد» (شایگان، ۱۳۷۳: ۴۰۵-۴۰۶).

مارتین بوبر با تفکیک میان احساس و عشق، احساس را امری می‌داند که در تملک و اختیار انسان است؛ اما عشق رخ می‌دهد. عشق به هیچ معنایی متمسک نیست؛ چنانکه گویی تنها محتوی و هدف آن توست و بین من و تو واقع می‌شود. عشق، مسئولیت من در قبال تویی است (بوبر، ۱۳۸۰: ۶۳-۶۴). خرقانی در مخاطبه و مواجهه با خداوند، خالق ناب‌ترین و صریح‌ترین و صمیمی‌ترین گفت‌وگوهاست که در قالب رابطه عاشقانه من و تویی شکل گرفته است. من و تو کردن‌هایی که جوهره اصلی آن از سر سودایی و عشق است. من - و تو کردن‌هایی که از یک سو نشان از صمیمیت و تشبیه و تشخیص خداوند دارد^{۲۸} و از سوی دیگر، نشانگر اوج هیبت و تنزیه خداوندی است. البته به نظر می‌رسد این گفت‌وگوها که بین خرقانی و خداوند درمی‌گیرد، بیش از آنکه ناظر به وحدت عرفانی و اتحاد بنده و خدا باشد، تداعی گر استقلال طرفین گفت‌وگو در عین صمیمت و پیوستگی در تلقی بوبری آن باشد. دکتر شفیعی کدکنی درباره من و تو کردن خرقانی با خدا می‌نویسد: «سهروردی (شیخ اشراق)، ابوالحسن خرقانی را در کنار قصاب آملی، حلاج و بایزید بسطامی، ادامه‌دهندگان حکمت خسروانی ایران می‌خواند. وقتی به جوهر اندیشه اینان می‌نگریم، نوعی گستاخی و بی‌پروایی در عرضه‌الاهیات و تجارب روحانی ایشان، به‌ویژه در ارتباط مستقیم با حق تعالی می‌بینیم. لحظه‌هایی که در دیگر عارفان یا دیده نمی‌شود یا اگر دیده شود اندک است. و همان اندک غالباً میراث همین چهار تن است. گستاخی و بیان صمیمی و بی‌پروای خرقانی در ارتباط با حق تعالی از آن سه تن دیگر برجسته‌تر می‌نماید» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۵: ۲۴). عطار در تذکرة‌الاولیا درباره گستاخی و بی‌پروایی خرقانی در ارتباط با حق تعالی می‌نویسد: «در حضرت، آشنایی عظیم داشت و در گستاخی کروفری داشت که صفت نتوان کرد» (عطار، ۱۳۶۳: ۶۶۱)

در اینجا به پاره‌ای از ویژگی‌های ارتباط انسان و خدا در مقامات خرقانی می‌پردازیم:

الف) گفت‌وگو در پرتو دیدار

در نظر بوبر، یکی از بنیادی‌ترین شرایط برای برقراری گفت‌وگو در نتیجه حصول به رابطه من - تویی دیدار است. «کلام، مستقر در مکاشفه است» (بوبر، ۱۳۸۰: ۱۷۱). جایی که

۶۲ / تحلیل رابطه «انسان و خدا» در میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی با الهام از نظریه «من و تو» مارتین بوبر

وجود هر طرف دیدار در نگاه دیگری با پرهیز از شیء پنداری به رسمیت پذیرفته می‌شود. «از آنجا که عرفان در پی ارتباط مستقیم با خداست، بنابراین، می‌بایست از نظر صوفیه به تدریج نشانه‌ها یا واسطه‌های میان خدا و عارف برداشته شود. هرچه از قرن دوم جلوتر می‌آییم، با حذف بیشتر این واسطه‌ها مواجه می‌شویم» (پورنامداریان، ۱۳۸۰: ۱۳۲).

و گفت: سخن مگوئید تا شنونده سخن خویش خدای را نینید و سخن مشنود تا گوینده سخن خدای را نینید (ش ۴۰۱).

*

و گفت: کلام بی‌مشاهده نبود (ش ۳۹۱).

ب) استقلال و فردیت خدا و انسان در عین پیوستگی

یکی از نکاتی که در رابطه من - تویی، حائز اهمیت است، مخالفت نظر من با تو در باب موضوع گفت و گوست؛ اما تو را به عنوان دارنده عقیده مخالف می‌پذیرم. اینجاست که هم فردیت و استقلال من و تو حفظ می‌شود و هم باب تعامل و گفت و گو گشوده می‌شود؛ چنانکه در گفت و گوهای زیر، اوج فردیت و استقلال خدا و انسان را در قالب گفت و گوی میان ابوالحسن خرقانی و خداوند می‌بینیم:

شیی نماز می‌کرد. آوازی شنید که «هان! بولحسنو! خواهی که آنچه از تو می‌دانم با خلق بگویم تا سنگسارت کنند؟ شیخ گفت: «ای بار خدایا! خواهی تا آنچه از رحمت تو می‌دانم و از کرم تو می‌بینم با خلق بگویم تا هیچ کس سجود نکند؟» آوازی شنید که: «نه از تو نه از من» (ش ۳۳).

*

گفت: خدای تعالی دری به من گشود که «من همه خلق آسمان و زمین را از گناه عفو کنم الا کسی را که دعوی دوستی من کرده بود.» گفتم: «اگر از جانب تو عفو نیست، ازین جانب نیز پشیمانی پدید نیست! بکوب تا بکویم که ما بدانچه گفته‌ایم پشیمان نیستیم!» (ش ۱۸۷).

*

گفت روی به خدا باز کردم. گفتم: الهی، روز قیامت داوری همه خلق بگسلد آن داوری که میان من و توست نگسلد (ش ۱۸۸).

*

و گفت: ای جوانمردان، هوشیار باشید که او را مرقع و سجاده نتواند دید. هر که بدین دعوی بیرون آید، او را کوفته گرداند، هر چه خواهی گو باش. چه بودی نفسی و جانی نبود. روز قیامت خصم خلق، خلق است. خصم ما خداوند است. چون خصم او بود داوری هرگز منقطع نشود او ما را سخت گرفته است ما او را سخت تر (ش ۳۲۱).

*

نقل است که: یک روز آیت می خواند که «ان بطش ربك لشدید» (۱۲/۸۵) گفت: «بطش من سخت تر از بطش اوست که [او] عالم و اهل عالم را گیرد و من دامن کبریا او گویم» (ش ۱۶۹).

*

و گفت: خداوندا من در دنیا چندانکه توانم از کرم تولا ف خواهم زد، فردا هرچه خواهی با من بکن (ش ۲۱۴).

*

و گفت: با خدا به مدارا به نبود. با خلق مدارا [و] با مصطفی علیه السلام خردمند با خداوند ناباک (است)؛ زیرا که او بی باکست و هر کسی که او ناباک بود، ناباکان را دوست دارد (ش ۳۹۵).

پ) خداوند: سرچشمه و آغازگر عشق

«عشق» در سنت عرفانی، نقطه کانونی و اسم اعظم و «یحبهم و یحبونه» از محبوب ترین کلمات نزد عرفا محسوب می شود؛ چنانکه بزرگان تصوف با استناد به آیه «فسوف یأتی الله بقوم یحبهم و یحبونه» (مائده/۵۳)، خاستگاه عشق را خداوند می دانند (یحبهم) و کوشش پسینی، بنده را (یحبونه). «بایزیدی باید تا گوید: هفتاد سال می پنداشتم که من او را دوست دارم؛ چون به حقیقت کار بینا شدم، اوست که مرا دوست می دارد» (عین القضاة ۱۲/۲).

گفتار زیر از ابوالحسن خرقانی، ناظر به آغازگری عشق از سوی خداست:
نقل است که: یک شب حق را به خواب دید گفت: «شصت سال است تا در امید دوستی تو می گذارم و در شوق تو می باشم» حق، تعالی، گفت: «تو به سالی شصت طلب [۱۸۴/B] کرده‌ای ما در ازل الازال بی‌علتی در قدم دعوی دوستی کرده‌ایم ترا» (ش ۵۰۰).

ت) عشق و محبت دوسویه انسان و خدا

یکی از مبانی مکتب تصوف این است که جریان عشق از دو سو برقرار است؛ چنانکه در غالب کتب صوفیه به عشق دوجانبه میان انسان و خدا پرداخته شده است: «چنانکه معشوق ناگزیران عاشق است، عاشق هم ناگزیران معشوق است» (مرصاد / ۴۹). بهاء ولد در معارف بر عشق طرفینی خدا و انسان این گونه تأکید می‌کند: الله محب من نبود، من محب الله چگونه باشم؟ عشق از یک طرف محال باشد (معارف / ۱ / ۱۴۸). مارتین بوبر در کتاب من و تو درباره نسبت دوسویه انسان و خدا می‌نویسد: «شما برای بودن» خود به خداوند محتاجید و خدا بر همه آنچه «مفهوم بودن» شماست، به شما نیازمند است» (۱۳۱). به قول مولانا «خود آیت استغنا برای کافران آمده است. حاشا که مؤمنان را این خطاب باشد. ای مردک استغنا یا ثابت است؛ الا اگر تو را حالی باشد که چیزی از تو مستغنی نباشد به قدر عزت تو» (مولوی، ۱۳۶۹: ۹۹).

در گفتارهای به‌جامانده از ابوالحسن خرقانی نیز به عشق و محبت دوسویه انسان و خدا اشاره شده است:

ابوالحسن خرقانی ازین مقام نشان باز می‌دهد. گفت که «مرا وقتی بادید آمدی که در آن وقت گفتمی که «من معشوق تو.» و در حال دیگر گفتمی که: «ای تو معشوق من.» وقتی گفتمی که «ای خدا مرا از تو دردی بادید آمده است. و از تو دردی دارم که تا خداوندی تو بر جای باشد این درد من بر جای باشد و خداوندی تو همیشه باشد پس این درد من همیشه خواهد بود» (ش ۱۲۱۸).

جوانمردا! در معرفت بود که مرد گوید: «الهی به حق من و به جاه من و به جمال من و به روی من و به زلف مشکبوی تو...» ابوالحسن خرقانی گفتی: «ای من معشوقه تو!» (ش ۱۲۲۴)

ث) عشق و غیرت خداوند به انسان و انسان به خداوند

از آنجا که عشق انسان و خدا دوسویه است، نسبت میان عاشق و معشوق در موقعیت‌های مختلف تغییر می‌کند. گاهی عاشق (انسان) در مقام معشوق (خدا) و گاهی معشوق (خدا) در مقام عاشق (انسان). رابطه من و تویی نیز با توجه به جابه‌جایی نسبت عاشق و معشوقی تغییر پیدا می‌کند. عرفا غیرت را از لوازم عشق و محبت می‌دانند و معتقدند که غیرت از محبت ناشی می‌شود؛ زیرا عاشق خواستار این است که محبوب از دیگری و دیگری نیز از محبوب قطع تعلق کند. «با هر چه بخواهند آرامیدن، بلا بگرداند تا جز با وی نیارامند» (شرح تعرف ۴۳).

در کلام ابوالحسن خرقانی نیز گفتارهایی هست که به نوعی تداعی‌کننده عشق و غیرت «خداوند به انسان» و «انسان به خداوند» است:

ج) عشق و غیرت خداوند به انسان

و گفت: فردا حق تعالی گوید من و خرقانی از یک سو جمله خلق اول و آخر از یکسوی تا کی به آید؟ (ش ۱۷۱)

*

و گفت: یک روز خدای به من ندا کرد که «هر بنده‌ای که به مسجد تو در آید گوشت و پوست او بر آتش حرام کردم، و هر آن بنده‌ای که در مسجد تو دو رکعت نماز کند، به زندگانی تو پس از مرگ تو، روز قیامت از عابدان خیزد» (ش ۴۹۰).

*

گفت: حق گفت: بنده من چون به راهی نشینی، هم راهت منم و چون به منزل شورآیی میزبان منم و چون سخن گویی شنونده سخن منم و چون اندیشه کنی داننده اندیشه‌ات

منم و چون به من در گریزی دستگیرت منم و چون از من ترسی ایمن کنندهات منم و چون به من امید داری وفاکنندهات منم. من با توأم. تو نیز با من باش که به آبادانی با توأم و به ویرانی با توأم (ش ۷۵۷).

*

پرسیدند: در آنکه می گوید «دل مؤمنان مأواگاه من است.» گفت: یعنی مأواگاه شناخت من است و مأواگاه پاکی من است و مأواگاه دوستی من است (ش ۹۹۱).

*

و گفت: حق از خلق نشان بندگی خواست و از ابوالحسن نشان خداوندی. این ها نشان [خداوندی ست] (ش ۹۵۲).

*

و گفت: وقتی که همه گنج های روی زمین حاضر کردند که دیدار من بر آن افکندند. گفتم «الهی غره باد آنکه به چنین غره شود». از حق ندا آمد که «بلحسنو، دنیا را در تو در نصیب نیست، عقبا هم همت تو را حسیب نیست. این هر دو سرای ترا منم» (۱۱۳).

چ غیرت و عشق انسان به خداوند

بوبر تعبیری در کتاب من و تو دارد که با پاره ای از روایت هایی که در باب ماهیت و چیستی رابطه انسان و خدا در مقامات خرقانی آمده است، همخوانی بسیاری دارد: «هدف رابطه، خود رابطه است که با «تو» مماس می شود؛ زیرا به مجردی که با تویی مماس می شویم، نفعه حیات ابدی ما را درمی یابد» (بوبر، ۱۳۸۰: ۱۱۱)؛ چنانکه در نمونه های زیر، هدف رابطه من و تویی انسان با خدا (خرقانی با خدا)، جز رابطه نیست و از هر خواهشی برای جذب منفعتی یا دفع مضرتی فارغ است:

«بعد از آن شیخ را به خواب دیدند پرسیدند که «حق، تعالی، با تو چه کرد؟ گفت «نامه به دست من داد. گفتم: مرا به نامه چه خوانی و چه مشغول کنی؟ تو خود پیش از آنکه کردم دانستی که از من چه آید، و من خود می دانم که از من چه آید. نامه من به

کرام‌الکاتبین رها کن که چون ایشان نبشته‌اند هم ایشان خوانند و مرا بگذار تا با تو نفسی بزnm» (ش ۵۰۶).

*

و گفت: اگر در همه عمر یکبار حق را آزرده‌ی باید که پنجاه سال فرا آن می‌گری؛ نه از آن جهت که عقوبت کند، بلکه از آن جهت که چون تویی را آزرده‌ای (ش ۵۹۹).

*

و گفت: گاه گاه گریم از بسیاری جهد و اندوه و غم که به من رسد از برای این لقمه زقوم روی خدا باز کنم گویم: الهی من از آنکه تو فرموده‌ای این لقمه زقوم می‌خورم. اگر می‌خواهی تا به تو بگذارم (ش ۴۹۴).

*

و گفت: حق گفت بنده من همه چیز به تو دهم الا خداوندی [گفتم خداوندی] نیز به بوالحسن دهی هم نخواهد و این دادن و دهم از میان برگیر که این بیکارگان گویند (ش ۷۵۵).

*

و گفت: اگر بر بساط محبتم بداری در آن مست گردم و در دوستی تو، و اگر بر بساط هیبتم بداری دیوانه گردم در سلطنت تو، چون نور گستاخی سر بزند هر دو خود من باشم و منی من تویی (ش ۱۸۴).

*

و گفت: مردمان گویند «خدا و نان» و بعضی گویند «نان و خدا» و من گویم «خدای بی‌نان بی‌آب، خدای بی‌همه چیز» (ش ۱۸۰).

*

و گفت: راه خدای را عدد بتوان کرد. چنانکه بنده است به خدای راه است، به هر راهی که برفتم قومی دیدم. گفتم «بار خدایا مرا به راهی بیرون بر که من و تو باشیم، خلق

در آن راه نباشد.» راه اندوه در پیش من نهاد و گفت «این اندوه، بار گران است، خلق نتوانند کشید» (ش ۱۴۰).

نتیجه گیری

دغدغه اصلی مارتین بوبر در کتاب *من و تو*، وصول به رابطه میان فردی و توأم با صمیمیت و پیوستگی انسان و خدا در قالب رابطه من و تویی است. لزوم حصول به چنین نسبت و مواجهه‌ای، تصحیح و تنقیح نسبت و رابطه انسان‌ها با یکدیگر است. اگر آدمی موفق شود از شیء‌پنداری جهان و انسان دست بردارد و به‌ویژه در پرتو شفقت و محبت با دیگر انسان‌ها به رابطه من و تویی با آن‌ها اوج بگیرد، در آستانه حضور در مواجهه با خدا قرار می‌گیرد؛ در آستانه رابطه من و تویی با توی سرمدی. وقتی که از چشم‌انداز نظریه من و توی بوبر به تحلیل مقامات به‌جامانده از ابوالحسن خرقانی می‌پردازیم، به دستاوردهای تازه می‌رسیم: تشابه‌ها و تجارب مشترک از حیث ماهیت رابطه «انسان و انسان» و «انسان و خدا» و جلوه‌های مختلف آن، تقدم رابطه «انسان و انسان» در قالب من و تویی به‌عنوان پیش‌درآمد رابطه من و تویی انسان و خدا، کیفیت رابطه من و تویی با توی سرمدی و... از اعم این دستاوردها محسوب می‌شود. در پایان می‌توان مدعی شد که آنچه بوبر در عالم نظرورزی از رابطه من و تو میان انسان و خدا بدان پرداخته است، کاربرت خود را به بهترین شکل در من و تو کردن‌های خرقانی با خدا پیدا کرده است. تبیین و تحلیل مقامات خرقانی با الهام از نظریه من و توی مارتین بوبر در واقع، نقطه شروع و عزیمتی برای پژوهش‌های فراخ‌تر و گسترده‌تر در عرصه میراث غنی عرفانی ماست. بی‌تردید، آفق‌های تازه‌ای در خوانش متون عرفانی از این حیث گشوده خواهد شد.

پی‌نوشت

1. Subject-centered reason
2. Object
3. Subject
4. Otherness
5. Subject
6. Being and Nothingness

7. Martin Buber
8. Encounter
9. I and thou Communication
10. I- IT Communication
11. Daniel
12. Hasidism and modern
13. between man and man
14. Good and evil
15. Eclipse of God
16. Hinduism
17. Philosophy of realization
18. The life of dialogue
19. Period of existentialism

۲۰. علاوه بر این‌ها، آن‌طور که کوفمن اشاره می‌کند، ظاهراً خودکشی جوانی که در آخرین لحظات عمرش برای یافتن معنایی برای ادامه‌دادن به زندگی، به او پناه برده بود و از قضا ره به جایی نبرد نیز در تغییر نگرش وی تأثیرگذار بود (کوفمن، ۱۳۸۸: ۱۵۱).

21. The realization
22. The orienting
23. Dialogical philosophy
24. The Essence of Christiani
25. Single One
26. Eternal You

۲۷. نمونه‌هایی که در بخش تحلیل رابطه «انسان و انسان» و «انسان و خدا» در مقامات خرقانی نقل شده، براساس شماره‌هایی ارجاع داده شده که در کتاب نوشته بر دریا آمده است.

۲۸. همان‌طور که بوبر هم اشاره می‌کند، استفاده از تعبیر تشبیهی یا شخص‌وارگی در مواجهه با خداوند، عمل مغرضانه‌ای نیست؛ زیرا انسان، خداوند را برحسب ذات خود به «چیز» تبدیل می‌کند؛ بنابراین، آدمی در رابطه با خدا، در آمدوشدی میان تقلیل دادن خدا به «آن» یا «چیز» (تشبیه) و «تو» بی‌هیچ استعاره‌ای (تنزیه) در نوسان است (بوبر، ۱۳۸۰: ۱۶۳). البته در عرفان اسلامی نیز رأیی که غالب عرفا بر آن اتفاق نظر دارند، جمع میان تشبیه و تنزیه است؛ برای مثال، پاره‌ای از عبارت‌های ابن عربی دال بر تشبیه دارد و پاره‌ای دیگر بر تنزیه صرف دلالت می‌کند. ر. ک: ابن عربی، *الفتوحات المکیه*، سفر ۱، ص ۹۳ و ۱۹۴-۱۹۵، چاپ عثمان یحیی، قاهره ۱۴۰۵.

اما در شعری تصریح می‌کند: موحد واقعی کسی است که بین تشبیه و تنزیه جمع کند: *وَإِنْ قُلْتُ بِالْأَمْرَيْنِ كُنْتُ مَسْدُودٌ*. ر. ک: ابن عربی، *فصوص الحکم و التعلقیات علیه بقلم ابوالعلاء عینی*، ج ۱، ص ۶۸، تهران ۱۳۷۰.

منابع

- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۴۰۵). *الفتوحات المکیه*، سفر ۱. ص ۹۳. چاپ عثمان یحیی. قاهره.
- _____ . (۱۳۷۰). *فصوص الحکم و التعلیقات علیه*، به قلم ابوالعلاء عفیفی. ج ۱. روزبه. تهران.
- ابوالحسن خرقانی، علی بن احمد. (۱۳۹۱). *نوشته بر دریا؛ از میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمدرضا شفیعی کدکنی. سخن. تهران.
- اسمیت، رنالد گرگور. (۱۳۸۵). *مارتین بوبر. حقیقت*. تهران.
- بوبر، مارتین. (۱۳۸۰). *من و تو*. مترجم متن انگلیسی: والتر کافمن. مترجمان متن فارسی: ابوتراب سهراب و الهام عطاردی. فرزانه روز. تهران.
- پژوهنده، لیلا. (۱۳۹۱). «رابطه خدا و انسان در ادبیات خداشناسی و عرفانی با تأکید بر آثار مولوی». *فصلنامه ادب پژوهی*، سال ۶. ش ۲۲. صص ۹۷-۱۲۴.
- _____ . (۱۳۸۴). «فلسفه و شرایط گفت‌وگو از چشم‌انداز مولوی با نگاهی تطبیقی آراء باخنین و بوبر». *مقالات و بررسی‌ها*. بهار و تابستان. ش ۷۷. صص ۱۱-۳۴.
- پورنامداریان، تقی. (۱۳۸۰). *در سایه آفتاب: شعر فارسی و ساخت‌شکنی در شعر مولوی*. سخن. تهران.
- رازی، نجم‌الدین. (۱۳۷۱). *مرصادالعباد*. به تصحیح محمدامین ریاحی. علمی و فرهنگی. تهران.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۱). *تاریخ در ترازو*. امیرکبیر. تهران.
- زمانی، کریم. (۱۳۷۸). *شرح جامع مثنوی معنوی*. اطلاعات. تهران.
- شایگان، داریوش. (۱۳۷۳). *هانری کرین: آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*. ترجمه محمد پرهام. فرزانه روز. تهران.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۸۰). *شعر معاصر عرب*. سخن. تهران.

- عبدالله انصاری، ابواسماعیل. (۱۳۶۱). *طبقات الصوفیه*. مقابله و تصحیح: محمدرور مولائی. توس. تهران.
- عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۶۳). *تذکره الاولیا*. بررسی، تصحیح متن، توضیحات و فهارس: محمد استعلامی. زوار. تهران.
- عین القضاة همدانی، عبدالله بن محمد. (بی تا). *تمهیدات*. تصحیح عقیف عسیران. کتابخانه منوچهری. تهران.
- کاپلستون، فردریک. (۱۳۶۶). *تاریخ فلسفه از فیثته تا نیچه*. ترجمه داریوش آشوری. ج ۷. تهران.
- کوفمن، ویلیام. (۱۳۸۸). «مارتین بوبر: آیا مواجهه با خدا ممکن است». ترجمه مرتضی کریمی. *هفت آسمان*. ش ۴۳. صص ۱۴۱-۱۶۷.
- نوربخش، جواد. (۱۳۸۴). *ویژگی‌های اصلی تصوف ایرانی در نخستین سده‌های هجری*. میراث تصوف. ویراسته لئونارد لوین. ترجمه مجالدین کیوانی. مرکز. تهران.
- Bloom, Harold. (1997). *The Anxiety Of Influence; A Theory of Poetry*, New York: Oxford University Press.
- Buber, Martin. (1965). *Between Man and Man*, Translated by: Ronald. G. Smith, New York: Macmillan Company.
- _____. (2002). *Ten Rungs Collected Hasidic Sayings*, Translated from German by Olga Marx, London and New York: Routledge.
- Friedman. Maurice. (1955). *The Life of Dialogue*, the University of Chicago Press Chicago: Illinois.
- _____. (1974). *The Writings of Martin Buber*, Sel, Ed and Int by Will Herberge, New York: New American Library.
- Kramer, Kenneth and Gawlick, Mechthild. (2003). *Martin Bubers I and thou: Practicing Living Dialogue*, Paulist Press, P. 39.
- Theunissen, Micheal. (1984). *The Other*, Cambridge: MIT Press.