

سیمای معشوق و مفهوم ملیت در غنیت استعاره و پیرنگ

حسن نصیری



سیمای معشوق و مفهوم ملیت
در غیبت استعاره و پیرنگ

سیمای معشوق و مفهوم ملیت

در غیبت استعاره و پیرنگ

نوشته‌ی
حسن نصیری



سرشناسه: نصیری، حسن، ۱۳۳۷ -
 عنوان و نام پدیدآور: سیمای معشوق و مفهوم ملیت؛ در غیبت استعاره و پیرنگ / نویسنده حسن نصیری.
 مشخصات نشر: تهران: نشر آگاه، ۱۴۰۰.
 مشخصات ظاهری: ۱۴/۵ × ۲۱/۵ س. م. ۲۴۶ ص.
 شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۴۵۸-۳
 وضعیت فهرست‌نویسی: فیفا
 یادداشت: کتابنامه: ص. ۲۴۲-۲۳۵.
 یادداشت: نمایه.
 موضوع: ادبیات -- هسته‌های داستانی، پی‌رنگ‌ها و غیره
 موضوع: Literature -- Stories, plots, etc
 موضوع: استعاره
 موضوع: Metaphor
 موضوع: ملی‌گرایی -- ایران
 موضوع: Nationalism -- Iran
 رده‌بندی کنگره: PN۳۳۷۸
 رده‌بندی دیویی: ۸۰۹/۹۲۴
 شماره‌ی کتابشناسی ملی: ۸۷۷۱۲۸۵



حسن نصیری

سیمای معشوق و مفهوم ملیت؛ در غیبت استعاره و پیرنگ
 چاپ یکم: پاییز ۱۴۰۱، آماده‌سازی و نظارت بر چاپ: دفتر نشر آگاه
 لیتوگرافی: طاووس رایانه؛ چاپ: منصور؛ صحافی: کیا
 شمارگان: ۵۵۰ نسخه
 همه‌ی حقوق چاپ و نشر این کتاب محفوظ است.

انتشارات آگاه-

خیابان انقلاب، بین منبری جاوید و ۱۲ فروردین، شماره‌ی ۱۳۴۰. تهران ۱۳۱۴۶
 تلفن: ۶۶۴۶۷۳۲۳، ۶۶۴۶۰۹۳۲

دفتر نشر آگاه: agaah.pub@gmail.com
 فروش اینترنتی: www.agahbookshop.com

قیمت: ۱۱۰,۰۰۰ تومان

فهرست

۷	پیش‌گفتار
۱۹	فصل یکم: ملیت و روح آزرده
۴۵	فصل دوم: پیرنگ؛ از داستان به قصه
۴۵	یکم پیرنگ و سه مفهوم هم‌بسته: کشور، صورت‌های زمینی، اختیار
۹۱	دوم غیبت کشور، پیرنگ و عشق؛ مختصری درباره‌ی سده‌های پس از عطار
۱۰۹	فصل سوم: استعاره؛ زمین و آسمان
۱۰۹	یکم استعاره‌ی تهی؛ نفی تمایز و امحای امور کثیر
۱۲۷	دوم استعاره‌ی واژگونه، اندیشه‌ی زبان‌بسته
۱۴۹	فصل چهارم: سیمای معشوق
۱۴۹	یکم معشوق و مردم بی‌وطن
۱۵۶	دوم مصادره‌ی عشق؛ خلط مفهوم عشق با اشتیاق
۱۶۶	سوم محو‌صورت؛ ابتذال عشق و معشوق
۱۷۴	چهارم غزل حافظ؛ واپسین صورت‌نگر سیمای معشوق
۱۸۷	پنجم بوف کور؛ نابینا در جست‌وجوی صورت بینا
۲۰۹	پیوست: غرب‌زدگی و قصه‌ی پریان
۲۳۵	کتاب‌نامه
۲۴۳	نام‌نامه

پیش گفتار

ستیزی که تصوف از سده‌ی دوم هجری قمری علیه عقل به راه انداخته بود — و در ایران سال‌های پایانی سده‌ی پنجم با *تهافت الفلاسفه* ی ابوحامد غزالی و مرگ نظام‌الملک طوسی نشانه‌های پیروزی‌اش نمایان می‌شد — بالاخره در پایان سده‌ی ششم با شکست قطعی عقل فیصله یافت. پادشاهی بزرگ سلجوقیان — که کمابیش بر الگوی پادشاهی ساسانیان استوار بود و آموزه‌های خردنامه‌ها و سیاست‌نامه‌ها را همچون نمود عقلانیت ذهن ایرانی سر مشق خود می‌دانست — فرومی‌پاشید و عقل، ناتوان از ترمیم ویرانی حاصل از تازش غزها که نشانه‌ای گویا از بی‌سامانی همه‌جانبه بود، صحنه‌ی نمایش را برای حمله‌ی خانمان‌سوز مغولان و مونولوگ عشق صوفیانه خالی می‌کرد. آن‌گونه ایمان که همسایه‌ی عقل بود، اگرچه همواره در قهر و آشتی، دیگر خریدار نداشت. اکنون در ستیز با عقل جای ایمان را عشق گرفته بود که خود فاش می‌گفت که هیچ بویی از تعقل نبرده است و رسیدن به مقام عاشقی جز با زوال روش‌مند عقل ممکن نیست. گفتمان صوفیه در مغالطه‌ای بنیادین کلمه‌ی عشق را به جای اشتیاق به کار گرفت و پس از چندی به تدوین نظریه‌ی سیاسی مبتنی بر سلسله‌مراتب عاشقی مشغول شد تا میراثش از طریق خانقاه صفی‌الدین اردبیلی پس از چند سده به حیدر صفوی برسد و کیان‌خُره، همچون نامعقول‌ترین وجه اندیشه‌ی ایرانی، با استخدام هاله‌ی عشق و عاشقانه‌کردن رابطه‌ی حاکم و محکوم هرچه بیش‌تر به ورطه‌ی رازورزی درغلند و بر سر فرزندان‌ش مستقر شود.

در این چشم‌انداز کلی لحظه‌ای وجود دارد که آخرین خشت‌ها بر دیوار بلندی که میان دوسویه‌ی ذهن ایرانی در حال ساخت بوده است نهاده می‌شود؛ لحظه‌ای که چهار سده پس از رودکی فرامی‌رسد و سپس مرز میان عقل و عشق، عین و ذهن،

جسم و روح، و زمین و آسمان گذرناپذیر می‌نماید. آنجا، بر سر آن مرز، شخصیتی یگانه ایستاده که نماینده‌ی اصیل ذهنیت ایرانی است؛ شخصیتی که به هر دو سو می‌نگرد، در انبوه کتاب‌هایش دو روایت — که در ذهن ایرانی همواره به هم آمیخته بوده‌اند — یکی از زمین و دیگری از آسمان توأمان سخن می‌گویند اما، این بار، کاملاً جدا از هم. همین ویژگی به او سیمایی نمادین بخشیده است، با او است که جهانی به پایان می‌رسد و هم با او است که جهانی دیگر تثبیت می‌شود.

زمان مرگ عطار نیشابوری، کشته به تیغ مغولان در ۶۱۸ هـ.ق.، نقطه‌ی پایانی است بر چهار سده سعی ایرانیان برای استقرار عقلانیت در سامان سرزمین، بازسازی ملیت ویران‌شده پس از سلطه‌ی اعراب، و حل و فصل تنش‌های اجتماعی و روحی ناشی از حضور ترکان. هم‌چنین نقطه‌ای است که آخرین کورسوهاى امید خاموش می‌شود و تلخی احساس شکست عقل در به‌روزی زمین آرزوی سکنی‌گزیدن در کشور آسمانی عشق را تبدیل به آرزویی همگانی می‌کند.

درباره‌ی رواج اندیشه‌های صوفیانه پس از حمله‌ی مغول، و نیز درباره‌ی عشق همچون اندیشه‌ی مرکزی تصوف متأخر، و اثرهایی که بر بینش‌های اخلاقی، اجتماعی و سیاسی ایرانیان گذاشته است بسیار سخن گفته‌اند. این کتاب سعی دارد از تکرار گفته‌ها بپرهیزد و وجه دیگری از این دگرگونی بزرگ را مورد توجه قرار دهد، وجهی که تحول در ساختار ذهن ایرانیان و تغییر در کاربرد ابزارهای شناختی آن را، در لحظه‌ی کوچ همگانی به کشور آسمانی عشق، مرتبط می‌داند با تحول در کارکرد زمان، صورت، پیرنگ و استعاره همچون سازه‌های شناخت، که همراه با دگرگونی سیمای معشوق، به‌طرزی بنیادین پیوند خورده است با تغییر نگرش به مفهوم ملیت و کشور، همچون گرانگه‌های همه‌ی امور زمینی.

جایگاه عطار نیشابوری در این معرکه از این جهت مهم است که مجموعه‌ی آثارش را می‌توان همچون روایت این کوچ معنوی دریافت. سه ویژگی مهم زبان و ذهن ایرانی در دوره‌ی اول؛ داستان و استعاره و عشق زمینی، در روایت عطار جایگاهی درخور دارد و هم خود او است که این روایت را خاموش می‌کند و به جای آن قصه و استعاره‌ی بی‌مستعاره و عشق بی‌صورت را به صدای بلند فرامی‌خواند، کشور عشق را به جای کشور ایران بر پا می‌دارد و معشوق ازلی ابدی را به جای پادشاه زمینی بر تخت می‌نشاند.

به علت سلطنت مطلقه‌ی عشق است که تنش‌های روحی و عاطفی ناشی از

ناپایداری هویت ملی، حضور گسترده‌ی ترکان در تاروپود زمین و ذهن ایرانی، احساس حقارت ملی و نومیدی از بهبود اوضاع، در کنار تغییر در مفاهیم زبانی، همگی به‌طرزی شگفت‌انگیز در سیمای معشوق مجتهد و متبلور می‌شوند. به گمان من سیمای معشوق برآیند و عصاره‌ی تمام تنش‌های هویتی، اجتماعی و عاطفی‌ای است که ذهن ایرانی را شکل داده‌اند. سیمای معشوق همچون پدیدار است که بسیاری از وجوه متناقض جهان بیرون را، در ساختاری پیچیده، بر ذهن نقش می‌زند. تغییر این سیما پیوند تنگاتنگ دارد با دگرگونی‌های بزرگ ذهنی معطوف به مفهوم ملیت، نظریه‌ی سیاسی، اخلاق فردی و اجتماعی، کارکرد زبان و استعاره، بوطیقای ادبی و مفهوم داستان و قصه، و در یک کلام، تغییر در سیمای معشوق آینده‌ی تمام‌نمای دگرگونی نگرش ذهن ایرانی به جهانی است که در آن می‌زید، و به خویشتن خود در این جهان. این‌که داستان مدرن ایرانی نیز با سیمای معشوق، لکاته و اثری، آغاز می‌شود، تأییدی است بر تأثیر ژرفی که سیمای معشوق بر روان ایرانیان گذشته است.

بخش اول این کتاب درباره‌ی عاطفی‌شدن مفهوم ملیت و تحول آن در ذهن ایرانی از فردوسی تا مولوی است. در این گفتار ملیت با مفهومی‌هایی مانند ملی‌گرایی یا نظریه‌هایی همچون «اندیشه‌ی ایران‌شهری» هم‌ارز نخواهد بود. من با تفاوت میان مفهوم‌های «ایرانیت» و «ملیت» و میان «هویت ایرانی» و «هویت ملی ایرانی» که توسط بعضی پژوهشگران (مانند اصغر شیرازی و احمد اشرف) تدقیق شده است موافقم، بنابراین استفاده از واژه‌ی «ملیت» که مفهومی مدرن است در این کتاب با اندکی تسامح و بیش‌تر به معنای «هویت ایرانی» به کار رفته است. در عین حال، مفهوم «هویت ایرانی» بیان‌کننده‌ی بعضی از وجوه مورد اشاره در این کتاب — به‌ویژه در زمینه‌ی امور عینی‌تری مانند اقتصاد و معیشت و اشغال سرزمین — نیست، به همین علت ترجیح می‌دهم همان مفهوم ملیت را به‌طرزی مشروط به کار گیرم. کشور همچون بستر همه‌ی آن رخدادهایی به شمار می‌آید که با زیست زمینی باشندگانش در پیوند است، و ملیت صورت ذهنی همین زیست زمینی است. هدف ما پیش نهادن این پرسش است که دگردیسی مفهوم ملیت چه تأثیری بر نگاه ایرانیان به زمینی یا آسمانی بودن رخدادها گذاشته است. بنابراین، فارغ از هر نظریه‌ی مدرنی درباره‌ی ملت و دولت، و تردید احتمالی در وجود ملت تا پیش از چند سده‌ی اخیر، من حدود این مفاهیم را بیش‌تر از آنچه آثار نوشتاری آن دوره تعیین می‌کنند گسترش

نمی‌دهم. به هر حال در سده‌های پیشین نیز فرمان هیچ حاکمیتی بر پدیده‌های بیرون از مرزهای سرزمین تحت حاکمیت خویش روا نبوده است. همین واقعیت، و پیشینه‌ی زبانی و فرهنگی و تمدنی مردم درون مرز، برای پذیرش آن مفهوم ملیت و کشور که به‌طور واقعی در ذهنیت مردم سده‌های پیشین بوده، بسنده است. به هر حال تاریخ هزار و دویست‌ساله‌ی مفهوم «ما و دیگری» و «ایرانی و انیرانی»، از آغاز هخامنشیان تا پایان ساسانیان، نمی‌توانسته است به‌آسانی از ذهن‌ها پاک شود وقتی به شکلی نو در مفهوم «عرب و عجم» و «ترک و ایرانی» بازسازی می‌شده است. و مهم‌تر، مسئله‌ی ملیت فقط دعوا بر سر مفهومی انتزاعی نبوده است وقتی درواقعیتی خشونت‌آمیز مالکیت زمین‌ها از صاحبان اصلی برگرفته و به شکل «إقطاع» به نام بیگانگان سند می‌خورده است و مالیات و خراج و محصول کشاورزی به دربار خلافت بغداد و «لشکرگاه» شاهان غزنوی و سلجوقی سرازیر و صرف تحکیم سلطه و شکوه شهبان‌ها و فضا‌های هزارویک‌شبی می‌شده است. بنا بر همین واقعیت‌ها سخن از ملیت (هویت ایرانی) سخنی خیال‌پردازانه نیست و شاهد بزرگ این مدعا اقبال گسترده‌ای است که به شاهنامه‌ی فردوسی شده است.^(۱)

به هر حال در کتاب حاضر پذیرش وجود واقعیتی به نام ملیت به معنای آرمانی کردن ایران باستان، نژاد پاک — و خود ملیت — نیست. اگر این نوشته، مثلاً، به جمود دین زردشتی، تعصب مذهبی و نژادی ساسانیان، کیان خُره (فره‌ی ایزدی) — که ارتجاعی‌ترین وجه اندیشه سیاسی ایرانیان است — نمی‌پردازد علتی ندارد مگر بیرون بودن آن از چارچوب زمانی و موضوعی کتاب. هم‌چنین، هر تحلیلی از مسئله‌ی ملیت باید این نکته را در نظر آورد که توده‌های مردم — به‌ویژه در دوره‌های نابسامانی اقتصادی و فقر — چندان به تعصب ملی و نژادی واقعی نمی‌گذارند؛ از نظر آن‌ها اگر حاکمیتی ستم پیشه کند یا در سامان‌دهی به معیشت مردم ناتوان باشد بیگانه یا خودی بودنش مسئله‌ی اصلی نخواهد بود. این معنا در سیاست‌نامه‌ی نظام‌الملک، در قطعه‌ای که به شرح محاصره‌ی غزنین می‌پردازد، بسیار روشن بیان می‌شود:

چون آلبتکین ... شهر به حصار گرفت، و مردم زاوولستان ازو می‌ترسیدند، منادی فرمود که هیچ‌کس مبادا که چیزی از هیچ‌کس بستاند الا به زر بخرد و اگر معلوم شود او را سیاست کنم. مگر روزی چشم آلبتکین بر غلامی ترک افتاد از آن خویش تو بره‌ی کاه و مرغی بر فتراک بسته. گفت آن غلام به من آورید. پیش او بردند. پرسید که این مرغ از کجا آورده‌ای؟ گفت از روستایی

بستم. گفت هر ماهی بیست کانی مشاهر از من نمی‌ستانی؟ گفت می‌ستانم. گفت پس چرا به ظلم بستدی؟ در وقت فرمود تا آن غلام را به دو نیم زدند... لشکر او سخت بترسید و مردم رعیت ایمن شدند و هر روز روستاییان ناحیت چندان نعمت به لشکرگاه آوردندی که قیاس نبودی و لیکن نگذاشتی که در شهر یک سیب بردندی. چون مردم شهر آن امن و عدل بدیدند گفتند ما را پادشاه باید که عادل باشد و ما از او به جان و زن و فرزند ایمن باشیم و خواسته‌ی ما ایمن بود خواه ترک باش خواه تازیک. پس همی در شهر بگشادند....^(۲)

این نقل طولانی را به این علت آورده‌ام که به طرزی ملموس عاطفه‌ی کهنی را بیان می‌کند که هنوز ماندگار است. «خواه ترک باش خواه تازیک»؛ ضمن این که مسنله‌ی هویت ایرانی را تصدیق می‌کند، بیانگر خصلتی است که کهنگی هزار و چهارصدساله دارد؛ از زمان رویگردانی مردم از ساسانیان تا امروز، نوعی سرفروداوردن در برابر تقدیری است که احکام متضاد صادر می‌کند، امروز حکمی و فردا حکمی دیگر، و از محکوم می‌خواهد تفاوت را نبیند تا آزرده‌گی‌اش را از ویرانی خود از یاد ببرد. تفاوتی میان تازیک و ترک، عجم و عرب، غرب‌زدگی تقی‌زاده و شرق‌زدگی آل‌احمد نیست، جز آن که حکم دوم نقش ماده‌ای آرام‌بخش برای رنج حاصل از حکم اول را دارد، تا وقتی که تأثیرش را از دست بدهد و بازگشت به حکم پیشین آرام‌بخش دومی شود. تاریخ هزار و چهارصدساله بر تکرار همین الگوی ویرانگری ساخته شده است. تفاوت‌ها احساس نمی‌شود زیرا وقتی عقل در حصر اندوه و ناامیدی گرفتار می‌آید توان تشخیص تمایز را از دست می‌دهد. اما سکه‌ی بی‌تفاوتی روی دیگری هم دارد: «خواه ترک باش خواه تازیک» همین که به زبان آید تفاوتی را بیان می‌کند که واقعاً هست، اگرچه پنهان در سینه، که روزی، یا هزار سال بعد، دوباره به زبان خواهد آمد و البته باز به طرزی مفرط آونگان میان دو سو: «ایران باید ظاهراً، باطناً، جسماً و روحاً فرنگی مآب شود و بس» و «غرب‌زدگی می‌گوییم همچون وبازدگی»، به‌رغم ظاهر متضاد این سخنان، فرنگی‌مآبی تقی‌زاده همان شرق‌زدگی ستایش‌شده در غرب‌زدگی آل‌احمد است، هر دو انگار از زبان یک نفر درآمده است؛ از زبان رعیت غزنین، در حصر، و اندوه وادادن از سر ناچاری. رعیتی که روزی می‌تواند ترک را بنوازد و روز دیگر تازیک را. این موضوع و اندوه حاصل از

آن ظاهراً وطن دوست و جهان وطن نمی شناسد، زیرا در ذهنیت ما وطن دوستی و جهان وطنی، یکی مرهم آن دیگری است، هم چنان که غرب زدگی و شرق پرستی، یا هر دوگانه‌ی دیگر.

امیدوارم سخنان بالا محدود‌دهی بحث این کتاب درباره‌ی ملیت را به درستی تعیین کرده باشد.

بخش دوم به دگرگونی از داستان به قصه، از پیرنگ داستانی به پیرنگ قصه و حذف پیرنگ می‌پردازد، این دگرگونی‌ها نمودهای دگرگونی‌ای کلان‌تر در فهم ما از مفهوم زمان و مکان، و در نتیجه از مفهوم صورت، است؛ شاید مهم‌ترین معضل اندیشه‌ی غربی فهم مفهوم زمان است، چه در سنت یونانی - ارسطویی‌اش که زمان را اندازه‌ی حرکت می‌دانست، و چه در سنت مسیحی - آگوستینی که مفهومی از زمان می‌جست تا خدا را از شمول زمانمندی خارج کند و پاسخی برای معضل ابدیت و آغاز، و حدوث و قدم، بیابد. پل ریکور بر آن است که ذهن انسان در همه‌ی حوزه‌های اندیشه؛ علم، تاریخ، هنر، ادبیات و حتی رخدادهای شخصی، رویکردی روایی دارد و روایت در بنیاد خود تلاش ذهن است برای پیکربندی زمان، و بیرون کشیدن امر فهم‌پذیر از درون رخدادهای اتفاقی به وسیله‌ی پیرنگ، و از این طریق قائل شدن معنا برای رخدادهای رخدادهایی که دچار «شدن» مداوم است و از این رو «هستن»‌اش دچار تردید. واقعیتی که «هستی» پارانیدسی را در برابر «شدن» هراکلیتوسی قرار داده و نیچه آن را چنین ترکیب کرده است؛ «خلاصه‌ی کلام: خصلت هستی را بر شدن نقش کردن - این است والاترین اراده‌ی معطوف به قدرت.»^(۳)

سعی در فهم زمان، که از آغاز تاریخ فکری غرب تا امروز، از پیش از بوطیقای ارسطو تا رمان نو، استمرار دارد، در ایران آغاز قرن هفتم اما منقطع می‌شود؛ تا پیش از مولوی، مهم‌ترین آثار ادبی و تاریخی و سیاست‌نامه‌ای به‌نحوی درگیر زمان بوده‌اند، شاهنامه‌ی فردوسی و خسرو و شیرین نظامی گذشته‌ی از کف رفته را در زمان حال روایت می‌کنند تا هستی تاریخی خویش را بر جهانی که مدام در حال شدن است نقش بزنند. سیاست‌نامه‌ها نیز که ادامه‌ی تجربه‌ی کشورداری ساسانیان اند به شکلی دیگر سعی می‌کنند راه‌های پیروزی بر زوال و ویرانی کشور را به اقوام بیابان‌گردی که بر ایران حاکم شده‌اند بیاموزند. تنش میان میرایی و جاودانگی، و ساختن کاخی که از باد و باران گزند نبیند، صورت خود را در «نظم» روایت زمان‌مند می‌یابد. اما مولوی زمان را معضل نمی‌داند، زیرا اثر زمان فقط بر

آنچه تغییر‌پذیر است جاری است؛ بر افول‌کنندگان و میرندگان. او حقیقت متعالی و انسانِ موصول به حقیقت را فارغ از زمان و مکان، و نتیجتاً فارغ از صورت — همچون فعلیتِ زمان و مکان — می‌داند و از این رهگذر با نفی زمان درواقع معضل را نادیده می‌انگارد. «دم» خیامی اگرچه وجه شباهتی با «وقت» صوفیه دارد اما هر یک از بنیادهای نظری متفاوتی به زمان می‌نگرند؛ خیام اگر توصیه به نادیده‌انگاشتن دیروز و فردا می‌کند و شادی را فقط با حضور در لحظه ممکن می‌شمرد به این علت است که می‌داند هیچ چیز از سلطه‌ی اندوه‌بارِ زمان رهایی نمی‌تواند؛ اما غنیمت‌شمردن «وقت» نزد انسان کامل صوفیه، از طریق پیوند با امرِ دینیِ توکل — و در مواردی، ناپسندیده بودن دعا — به نحوی پرهیز از شرک است، زیرا استدعا از پروردگار برای گرداندن روز بد به روز خوش رویگردانی از تقدیر الهی است، که در پس آن درخواست از زمان نهفته، که خود نوعی شرک به شمار می‌آید. چنین نگاهی به طرزی ژرف به مجازی انگاشتن زمان می‌انجامد: «هست مرد حقیقت ابن‌الوقت/ لاجرم بر دو کون پیروز است، چون همه چیز نیست جز یک چیز/ پس بسی سال و ماه یک روز است.»^(۴)

محور بررسی ما در این بخش *مثنوی مولوی* است، به دو علت؛ یکم آن‌که او است که با نفی پیرنگ نقطه‌ی پایان بر دستاوردهای نه‌چندان بسیارِ داستان‌سرایی فارسی می‌گذارد و گذر از شعر به وعظ را که با سنایی آغاز می‌شود تثبیت می‌کند. و دوم؛ آن است که *مثنوی*، به علت نقش مهمش در رسوب عادت‌های ذهنی صوفیه در نظام فکری مردم، سهم بزرگی در ایجاد عارضه‌ای دارد که می‌توان آن را فقدان ادراک نظام‌های زمان‌مند نامید.

در اینجا یادآوری چند نکته ضروری است تا ضمن آن بتوان حدود تعریف بعضی مفهوم‌های مطرح در این کتاب را روشن کرد: در سال‌های اخیر کتاب‌ها و مقاله‌هایی منتشر شده است که مولوی را داستان‌سرای مدرن به شمار می‌آورند (در *سایه‌ی آفتاب* از تقی پورنامداریان، *بوطیقای روایت در مثنوی* از حمیدرضا توکلی، *روایت‌شناسی داستان‌های مثنوی* از سمیرا بامشکی، و بسپاری مقاله و نوشته‌های دیگر). این دیدگاه قصه‌های *مثنوی* را در پرتو نظریه‌های جدید روایت ارزیابی می‌کند — امری که آثار نام‌برده به خوبی از عهده‌اش برآمده‌اند — اما با چشم‌پوشی از مختصات تاریخی آثار کهن، ویژگی‌هایی نوینی را به آن‌ها نسبت می‌دهند که با توجه به زمینه تاریخی و فرهنگی و نظام فکری مؤلفان‌شان چندان مطابق با واقعیت

نیست. از جمله‌ی این نظریه‌های مدرن آن‌ها ایند که لزوم پیرنگ را در داستان نمی‌پذیرند و توالی رخدادها — یا مجاورت و شباهت میان آن‌ها — را برای ایجاد داستان کافی می‌دانند بی‌که روابط علت و معلولی نقشی در آن داشته باشد.

باید بگوییم که موضوع این کتاب بررسی بوطیقای روایی آثار مورد بحث نیست، از میان عناصر بوطیقای تأکید من بر پیرنگ داستانی است، به دلایلی که در متن به آن‌ها اشاره خواهد شد، و نیز به این دلیل که بتوانم تأثیر متفاوت ذهن داستان‌سرا و ذهن قصه‌پرداز — و نتیجتاً پذیرش یا نفی اصل علیت — را در شکل‌گیری ساختار ذهنی ایرانیان مورد توجه قرار دهم. سخن درباره‌ی رخدادهای سده‌های پیشین است؛ دوره‌ای که مجادله‌های کلامی و فلسفی درباره‌ی مسائلی از قبیل قدم یا حدوث جهان، سببیت فعل انسان، که زیر مجموعه‌ی مسئله‌ی کلان جبر و اختیار است، و التزام یا عدم التزام معلول با علت و غیره، آینده‌ی عقلانیت در ایران را تعیین کرده است. ما با سعی دیگران در کشف شیوه‌های روایی مدرن در مثنوی نمی‌ستیزیم اما بر این باوریم که مولوی برای بزرگ‌ماندن نیازی به مدرن بودن ندارد، موج‌های پی‌درپی و کوبنده‌ای که از دریای شعرش سرریز می‌کند ذهن عظیم و خروشانی را می‌نمایاند که جامع همه‌ی ویژگی‌های روزگار خود است؛ روزگاری ستیزه‌جو و ریاکار، بیمار و گرسنه، ارواحی که برای فراتر رفتن از جهانی که رو به ویرانی دارد بی‌تابی می‌کنند و مردمی که روح‌شان در ویرانه‌ی تن به انواع پلشتی‌ها آلوده است. ناامید از صورت‌های زمین و امیدوار به آسمان بی‌صورت، نیک یا بد، مولوی راوی شگفت‌انگیز روزگار خود است، پس نیازی ندارد که او را از فراز سر اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری و دانیل دفو و هابز و هیوم و بالزاک پرواز دهیم و سپس بی‌نگاهی به فلور و بودلر و نیچه و نیم‌نگاهی به فروید و برگسون، در اوج سلطه‌ی بورژوازی میان ویرجینیا ولف و پروست جایی برایش باز کنیم و میخایل باختین را از چندصدایی مثنوی‌اش به شگفت آوریم. چنین پروازی البته جذابیت‌های فراوان دارد اما به‌رغم این حقیقت که «مردم را حکایت‌اشتری که پرواز کند بسی خوش‌تر است از حکایت‌اشتری که بار برد» این جستار خردمندانه‌تر می‌داند که مولوی را در کنار و برابر عطار بنشاند زیرا از نظر ما نفی پیرنگ و اصل علیت، به مفهوم عقلانی آن، در بینش صوفیانه اثری کاملاً مخالف اثری داشته است که نفی این اصل در دوران مدرن، مثلاً، به دست دیوید هیوم، یا حتی ستایشگرش یوهان گئورگ هامان، که مؤمنی بی‌چون‌وچرا و عقل‌ستیزی سازش‌ناپذیر بود، اما هرگز تجربه‌ی واقعیت‌های کثیر را حجاب حقیقت نمی‌شمرد، حتی عمیق‌تر،

می‌گفت: «کل حکمت از حس آغاز می‌شود».^(۵) هیوم آنچه را ما مسامحتاً علت می‌خوانیم نتیجه‌ی تجربه‌ی پیشینی از مشاهده‌ی توالی رخدادها و تکرار اثر آن می‌شمارد. او درباره‌ی «نقائص فلسفه» و ناتوانی عقل در فهم علت وقوع رخداد سخن می‌گوید اما وقتی به موضوع روایت می‌رسد — ضمن این که صرف «مجاورت و شباهت» میان رویدادهای گوناگون را به‌عنوان عامل ارتباط‌دهنده و انسجام‌بخش در بعضی آثار روایی می‌پذیرد — چنین می‌گوید:

اما معمول‌ترین گونه‌ی ارتباط بین رویدادهای متفاوت که در هر تصنیف روایی وارد می‌شود، ارتباط علت و معلولی است ... [نویسنده] همواره متوجه است که هرچه زنجیری که به خواننده‌اش عرضه می‌کند کم‌تر شکسته باشد محصولش کامل‌تر است. او این را می‌بیند که معرفت به علل نه فقط رضایت‌بخش‌ترین است؛ این رابطه یا ارتباط قوی‌تر از سایر رابطه‌ها و ارتباط‌هاست؛ بلکه آموزنده‌ترین هم هست؛ زیرا تنها با این معرفت است که قادر می‌شویم بر رویدادها تسلط یابیم، و بر آینده حکم برانیم.^(۶)

به‌گمان من این اندرز هیوم، «زیرا تنها با این معرفت است که قادر می‌شویم بر رویدادها تسلط یابیم، و بر آینده حکم برانیم»، مناسب آن شرایط تاریخی است که ایرانیان قرار است تکلیف عقلانیت و جهت تاریخ آینده‌ی خویش را روشن کنند، به همین علت فکر می‌کنیم بهتر آن است که آثار سده‌ی ششم و هفتم در محدوده‌ی موضوع همین اندرز بررسی شود. حتی اگر اکنون در سده‌ی بیست و یکم پایه‌های نظریه‌های معرفت‌شناختی‌ای که فلسفه ارائه داده است — به شمول نظریه‌ی هیوم — با پیشرفت روان‌شناسی و عصب‌شناسی متزلزل شده باشد، بدون همان معرفت و عقلانیت فلسفی «از اعتبار افتاده» اصولاً پیشرفتی حاصل نمی‌شده است تا بشر بتواند به عصب‌شناسی برسد. هیوم در پی حکم بالا، در جای دیگری از کتاب خود، این را هم اضافه می‌کند:

تصور می‌کنم کشف نقائص در فلسفه‌ی معمول، اگر که نقائصی داشته باشد، نه باعث دلسردی بلکه، مثل معمول، انگیزشی خواهد بود برای کوشش در جهت چیزی کامل‌تر و رضایت‌بخش‌تر از آنچه تاکنون به مردم عرضه شده است.^(۷)

اما «نقائص فلسفه» در دوران *تهافت الفلاسفه* و ترکان سلجوقی، و سپس در

دوره‌ی مولوی و مغول، ظاهراً چنان عمیق کشف شده است که هنوز سرکنگین به‌رغم تجربه‌ی پیشینی و منطق‌های جدید صفرا می‌فزاید.^(۸)

بنا به آنچه گفته آمد، این کتاب، پیرنگ و زمانمندی را در فضای ذهنی سده‌ی هفتم مورد ارزیابی قرار می‌دهد و سعی دارد اثرهای تاریخی نفی پیرنگ و زمانمندی را دریابد و آن را در تولیدات ذهنی معاصر بازبشناسد، یا، نشان دهد که بیش از نظریات جدید روایی آنچه ما را در نفی پیرنگ و زمانمندی جسور می‌کند همان علت پارادوکسیکالی است که در سده‌ی هفتم به کار بوده است: جسارت منفعل در برابر عقل. اگرچه به باور من تشکیکی که روایت مدرن در ضرورت پیرنگ و زمان خطی، حتی هرگونه زمان‌مندی، ایجاد کرده است بیش از آن‌که نفی پیرنگ و زمانمندی باشد عمق بخشیدن به آن است.

در همین فضا است که من پیرنگ را فقط عنصری از عناصر داستان نمی‌شمرم — آن‌گونه که با حذف از ساختار، داستان بتواند هم‌چنان استوار بماند — بلکه آن را، به‌ویژه در دوره‌ی مورد بحث، علت وجودی داستان می‌دانم در پیوند با سعی انسان برای فهم سامان زمین، در زمانه‌ی هجوم همه‌جانبه به عقل.

بخش سوم به استعاره خواهد پرداخت و بر این نکته تأکید خواهد کرد که با گسترش تصوف تمام قلمروهای مقصد [مستعاره] در استعاره به اشغال کلان‌استعاره‌ی مفهومی که نام عشق را بر خود گذاشته درمی‌آید و به همین علت مستعاره‌ی که عمدتاً وجه زمینی [فیزیکی] استعاره است از طبیعت خود ساقط و به زائده‌ای در حاشیه‌ی سلطنت عشق تبدیل می‌شود، و سپس، خود عشق تبدیل به استعاره‌ی مفهومی تهی می‌شود، نشانه‌ای آیینی^۱ بر سر در خانقاه و بر پیشانی ذهنیت ایرانی، جوازی برای ریاکاری‌ای که حافظ را به فغان می‌آورد. این بخش سعی خواهد کرد که برخی از بنیادهای نظری این دگرگونی را توضیح دهد.

اما بخش چهارم و پایانی مفهوم‌های ملیت، زمان و بی‌زمانی، صورت و بی‌صورتی، و پیرنگ و استعاره را، همچون اجزای سازنده، در سیمای معشوق شناسایی خواهد کرد، و نشان خواهد داد که تغییر بینش ما نسبت به این مفهوم‌ها چگونه سیمای معشوق را نیز دگرگون، و از طریق همین سیمای فقدان فهم صورت را در ذهن ما نهادین می‌کند.

مخلص کلام؛ این کتاب را از نگرگاهی گسترده‌تر می‌توان تاریخ مختصر ویرانی صورت نام‌نهاد، و از سده‌ی هفتم به این سو جست‌وجوی نافرجام صورت. حافظ اوج این جست‌وجو است، پس از او دیگر چیزی نیست جز تلاش‌هایی ناتمام، تا بوف‌کور، که فقدان صورت در آن همچون عارضه‌ای روان‌رنجورانه سر بر می‌آورد، صورتی مثله‌شده از میان مُثل نوافلاطونی صوفیه.

حسن نصیری

آذرماه ۱۴۰۰

یادداشت‌ها

۱. درباره‌ی تفاوت مفهوم‌های «هویت ایرانی» و «هویت ملی ایرانی»، نک. اصغر شیرازی، *ایرانیت، ملیت، قومیت* (تهران: جهان کتاب، ۱۳۹۶): فصل اول؛ و احمد اشرف، *هویت ایرانی از دوران باستان تا پایان پهلوی*، ترجمه‌ی حمید احمدی (تهران: نی، ۱۴۰۰): فصل نخست. جز این‌ها، درباره‌ی تاریخ شکل‌گیری مفهوم ملیت و کشور، نک. مقاله‌ی گرادو نیولی، «شکل‌گیری ایده‌ی ایران و هویت ایرانی در ایران باستان» و مقاله‌ی شاپور شهبازی، «تاریخ ایده‌ی ایران: هویت ایرانی در دوره‌ی هخامنشی و اشکانی»، هر دو مندرج در کتاب احمد اشرف.
۲. حسن بن علی نظام‌الملک طوسی، *سیاست‌نامه*، به‌کوشش محمد قزوینی (تهران: زوار، ۱۳۴۴): ۱۳۵.
۳. فردریش نیچه، *اراده‌ی قدرت*، ترجمه‌ی مجید شریف (تهران: جامی، ۱۳۹۸): ۶۱۷.
۴. فریدالدین محمد عطار نیشابوری، *دیوان عطار*، به‌کوشش تقی تقضلی (تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸): ۵۰.
۵. آیزایا برلین، *مجنوس شمال؛ یوهان گئورگ هامان و خاستگاه‌های عقل ناباوری جدید*، ترجمه‌ی رضا رضایی (تهران: نشر ماهی، ۱۳۸۵): بخش‌های پنجم «شناخت» و ششم «زبان».
۶. دیوید هیوم، *کاوشی در فهم بشر*، ترجمه‌ی کاوه لاجوردی (تهران: مرکز، ۱۳۹۵): ۲۵-۲۶.
۷. همان: ۳۴.
۸. کارناپ معتقد است قصد هیوم نفی علیت نبوده است، بلکه می‌خواسته مفهوم علیت را از آن عناصری که زائیده‌ی عادت‌های ذهنی نادرست است تصفیه کند. در واقع آنچه او نفی می‌کند عنصر ضرورت در مفهوم علیت است؛ وقتی می‌گوییم: «اگر «الف» آنگاه «ب»» بسته به این‌که از «آنگاه» چه معنایی در ذهن داشته باشیم عنصر ضرورت نفی یا بر آن تأکید می‌شود؛ بعضی فلاسفه معتقدند قانون فیزیکی چیزی بیش از توضیح ساده‌ی توالی رخدادها است بنابراین گزاره را چنین می‌خوانند: «اگر «الف»، باید «ب»» اما بعضی آن را چنین می‌بینند: «اگر «الف» پیش‌بینی می‌شود «ب»». در گزاره‌ی اول بر عنصر ضرورت تأکید و در گزاره‌ی دوم عنصر احتمال در موضوع دخیل می‌شود. گزاره‌ی دوم ناظر بر این حقیقت است که اولاً رخداد «الف» یک رخداد نیست بلکه مجموعه‌ای از رخدادها است و ثانیاً برای بشر آگاهی به همه‌ی عوامل سازنده‌ی رخداد «الف» — که همچون علت برای وقوع «ب» دریافت می‌شود — ناممکن است (نک. کارناپ، ۱۳۷۳: فصل بیستم). از گفته‌ی کارناپ برمی‌آید که در هر حال اصل علیت هم‌چنان به‌کار است زیرا حتی اگر رخداد «ب» طبق پیش‌بینی رخ ندهد رخداد پیش‌بینی نشده‌ی «ب ۲» همچون معلول «الف» ضرورتاً رخ می‌دهد و پیش‌بینی ما را اصلاح می‌کند.

فصل یکم

ملیت و روح آزرده

سرزمین‌های شرقی خلافت در دو قرن اول پس از حمله‌ی اعراب و سقوط ساسانیان صحنه‌ی آشوب‌های گسترده بوده است: لشکرکشی‌های طولانی برای فتح ایالت‌های ایران، سرکوب دائمی برای تحکیم سلطه، مقاومت مردم و دودمان‌های محلی، شورش‌های بی‌وقفه‌ی کوچک و بزرگ در شهرها و استان‌ها، عصیان‌های موالی از همان اولین سال‌های خلافت عمر، بخصوص قیام موالی جنوب عراق، بصره و خوزستان در اواسط خلافت اموی، و سپس، از همان آغاز خلافت عباسی: به‌آفریدیان در حدود ۱۳۰ هـ.ق. در نیشابور و هرات، سنباذ در غرب ایران به سال ۱۳۸ و به خونخواهی ابومسلم. استادسیس در ۱۵۱، مقنع در میانرودان در فاصله‌ی ۱۵۸ تا ۱۶۹. خرمدینان در ۲۰۱ تا ۲۲۰. مجموعه‌ی این قیام‌ها که همگی به شکست و کشتار و ویرانی انجامیده بودند در کنار رقابت کارگزاران و سرداران دستگاه خلافت بر سر قدرت و غارت منابع سرزمین‌های اشغال‌شده، ایران را به سرزمینی از هم‌گسیخته و فقرزده تبدیل کرده بود.

از اواسط قرن سوم و تأسیس سلسله‌های صفاری و سامانی تا اواخر قرن ششم و سقوط سلجوقیان، دوره‌ای است که ایرانیان پس از دو قرن ویرانی آغازین موفق می‌شوند که هویت ایرانی خود را تا حدود زیادی باز یابند. تاریخ طبری که احتمالاً در سال ۳۰۳ هـ.ق. به قلم یکی از بزرگ‌ترین مفسران و فقیهان جهان اسلام به زبان عربی نوشته شده است محصول همین دوره است. برای نخستین بار پس از اسلام در همین

کتاب است که تاریخ ایران — به عنوان بخش مهمی از تاریخ جهان در کنار تاریخ اعراب و پیامبران و ادیان — به رسمیت شناخته شده است، و ایرانیان ضمن پذیرش خود به عنوان جزئی از امت اسلام تمایز خود را در برابر اعراب تثبیت کرده اند. احساس تمایزی که زمینه را برای نگرستن به خود همچون ملت فراهم آورده است.

نفوذ سیاسی و نظامی ترکان و دودمان های ترک که منجر به روی کار آمدن غزنویان و سلجوقیان و خوارزمشاهیان شد، و سلطه ای ایدئولوژیک دستگاه خلافت، نه فقط نتوانستند روند هویت یابی ایرانیان را متوقف کنند، بلکه به علت نیاز ترکان به گذر از نظام خان سالار ایل های بیابان گرد — که پاسخگوی اداری سرزمین های گسترده نبود — به نظام پادشاهی — دیوان سالار، ایرانیان را به سبب دانش دیوانسالاری و تجربه ی کشورداری به جامانده از ساسانیان (و سامانیان) در جایگاهی مناسب قرار داد. نفوذ وزیران ایرانی اگرچه توانست دیوانسالاری را — که به هر حال حاکمیت را قانون مند می کرد — پایدار بدارد و به مفهوم هابزی وظیفه ی حاکم در صیانت از جان و زیست رعایا فراروید، اما موجب تقویت زبان و ادبیات فارسی و تولید بی سابقه ی حجم بزرگی از آثار ادبی و تاریخی و سیاست نامه ای شد که در مجموعه ی خود توانستند عناصر ایرانی را در ذهن مردم پایدار بدارند. سیمای این دوره ی سیصد و پنجاه ساله را، در حوزه ی تفکر «فلسفی» و اندیشه ی سیاسی، می توان با نگاهی به نام شخصیت هایی چون فارابی، ابوسلیمان سجستانی، ابن مسکویه، ابن سینا، ناصر خسرو، قایوس ابن وشمگیر و خواجه نظام الملک بازشناخت، و شیوه زیست مردمان و حاکمان را می توان در شعر و ادب فارسی؛ رودکی، فردوسی، عنصری، فرخی سیستانی، فخرالدین اسعد گرگانی، ناصر خسرو، منوچهری دامغانی، خیام، سنایی پیش از سیرالعباد و حدیقه، نظامی و خاقانی احساس کرد. آثار اینان تصویر کلی زیر را می سازد: اهمیت سیاست برای سامان بخشی به زیست زمینی، باور عمیق به دین در همزیستی با خواست برخورداری از نعمت های زمینی؛ آیین ها و جشن های ایرانی، توجه به نمادها و شخصیت های تاریخی و اسطوره ای ایران، شادتوشی، عشق و طبیعت. همه ی این ها موضوع ادبیاتی است که فضای زیستی و سپهر ذهنی درباریان، دهگانان، و تا حدی کم تر، توده های مردم را می ساخته است.

با نگاهی کلی به آثار نامبردگان بالا، ویژگی این دوره را می توان به طور عام در اعتباری که ذهن ایرانی به فلسفه و خردورزی و سیاست می داده است دانست، با این قید که عقل و فلسفه در ایران هرگز نتوانسته است خود را از سلطه ی باورهای عاطفی

وابسته به ایمان و سنت برهاند و به اعتباری مستقل دست یابد. عقلانیت و فلسفه‌ی ایرانی نه فقط در سده‌ی سوم توانسته است آزاداندیشی و تجربه‌گرایی اصیل رازی را — جز به طرزی ناقص، و تنها در حوزه‌ی پزشکی — برتابد بلکه او را در تمام سده‌های پسین نادیده گرفته است. اندیشه‌های فلسفی او — اگرچه مانند فیلسوفان دیگر ایرانی فاقد نظام منسجم بلکه التقاطی است — از معدود اندیشه‌های جهان اسلام است که بر سروری عقل «بر همه چیز» تأکید دارد، همین قید «بر همه چیز» یادآور می‌شود که نادیده گرفتن او ما را از اندیشه‌ای محروم کرده است که شاید می‌توانسته در زمانی مناسب جزئی از مجموعه‌ی بنیادهای لازم برای تحول علمی، تکنیکی و فلسفی شود، همان طور که یادآور می‌شود که این «زمان مناسب» هرگز نمی‌توانسته است فرارسد.^(۱)

در این دوران البته لایه‌ی زیستی و فکری دیگری نیز هست که در آثار مکتوب [فارسی] نمود چندانی ندارد اما نماینده‌ی دیدگاه شمار بزرگی از مردم ناخرسند از فقر خویش و از شکوه دربار است. برخورداری از نعمت‌های زمینی، و ستایش آن در ادبیات و شعر، در چشم توده‌ی مردم گرسنه و بیمار یادآور غارتگری درباریان و کارگزاران است. این جریان را که موعظه‌گر کناره جستن از زندگی زمینی است می‌توان تحت عنوان کلی تصوف و زهد جای داد. حکایت‌های بسیار درباری بایزید بسطامی و ابوسعید ابوالخیر و ابوالحسن خرقانی و دیگران، و شمار پیروان و رونق خانقاه‌هاشان، نشانه‌ی نفوذ آن‌ها بر قلب مردم بوده است. با این همه صدای این جریان در قیاس با انبوه دیوان‌های شعر و آثار جریان اصلی، و های وهوی دربار، چندان بلند نبوده است. این جریان در ثلث آخر این دوره، حدود سال ۵۰۰ هـ.ق.، نسل جدید نمایندگان پارسی‌گوی خود را — پس از مستملی بخاری نویسنده‌ی شرح تعرف لمذهب التصوف (شرح فارسی کتاب عربی استادش، ابوبکر محمد بخاری کلابادی)، ابوعلی بن احمد عثمانی مترجم رساله‌ی قشیریه، هجویری و خواجه عبدالله انصاری — در سیمای سنایی پس از حدیقه و سیرالعباد، و غزالی‌ها؛ ابوحامد و احمد، و عین‌القضات همدانی می‌یابد. این چهار تن درختی را از بطن این دوره می‌رویاند که پس از چند دهه و در آستانه و جریان تازش مغول شاخ و برگ خود را به دست عطار نیشابوری و جلال‌الدین محمد بلخی می‌گستراند و بنیادهای فکری و ادبی ایرانیان رازیرو می‌کند. به این جریان در بخش دوم این نوشتار خواهیم پرداخت.

بنا به آنچه در متن‌های گوناگون دوره‌ی اول (پیش از سده‌ی هفتم) آمده است به نظر می‌آید بیش‌ترین بسامد بروز عواطف را باید در مفهوم‌هایی جست که به‌نحوی با جست‌وجوی هویت ملی ایرانیان پیوند خورده است. زبان فارسی، نمادهای ملی، اسطوره‌ها، مفهوم کشور، و بیگانگانی که در دوره‌هایی بر ایران سلطه یافته‌اند به نظر ما مناسب‌ترین مقوله‌ها برای توجه و بهترین ابزار برای درک کنش‌های عاطفی و روحی ایرانیان هستند. از آنجا که دامنه‌ی زمانی بررسی ما از قرن سوم به بعد است ما عرب‌ها را از شمول مفهوم بیگانه خارج کرده‌ایم زیرا پیش از صفاریان، و سپس، با محدودشدن حوزه‌ی عمل خوارج سیستان، اعراب دین خود را در سرزمین‌های شرقی جای‌گیر کرده و خود به غرب — عراق و حجاز و شام — بازگشته بودند، آنان هم که ماندند پس از مدت نسبتاً کوتاهی زبان عربی را وانهادند و به فارسی سخن گفتند و حتی، مانند رابعه دختر کعب قزداری هم‌دوره‌ی رودکی، شعر پارسی سرودند. در زمینه‌ی تولیدات فکری‌ای مانند فلسفه و فقه و تاریخ نیز اگرچه به زبان عربی بود اما سهم زبان فارسی به تدریج افزایش می‌یافت.^(۲) در این دوران ترکان بودند که به ایران سرازیر شدند و عظیم‌ترین و طولانی‌ترین تأثیر را بر سرنوشت سیاسی و روحی ایرانیان گذاشتند. دلبر ایرانیان هرگز پسرکان و دخترکان عرب نبوده‌اند اما دلبران ترک چه جگرها که نسوختند و چه دل‌ها که خون نکردند. بنابراین در این نوشته بیگانه ترک است و شخصیتی دیگر، که سیمایش نزد ایرانیان سرنوشتی بس غریب داشته است؛ اسکندر مقدونی.

شفیعی کدکنی در کتاب *صورت‌خیال* به دو بیت از فرخی سیستانی اشاره می‌کند که در مدح محمود غزنوی است:

نام تو نام همه شاهان بستر و بیرد

شاهنامه پس از این ندارد مقدار

شجاعت تو همی بستر د دفترها

حدیث رستم دستان و نام سام سوار

و از آن نتیجه می‌گیرد که

در تصاویر او نوعی خوارشمردن عناصر اساطیری ایران قدیم ... به شدت آشکار است و در این راه از هیچ‌گونه اغراقی که به سود ممدوح خویش باشد باکی ندارد.

سخن کدکنی به عارضه‌ی مهمی که در شکل دادن به روح ایرانیان نقش دارد اشاره می‌کند. به بیت‌های بالا می‌توان چندین بیت دیگر افزود و شاهد حقارتی بود که فرخی به واسطه‌ی نمادهای خودی بر خود روا می‌دارد. جز این، او حتی در بسیاری از قصیده‌هایش مدح محمود را با ستایش معشوق ترک‌نژاد می‌آمیزد، و بدین طریق افشا می‌کند که تملق مخدوم تا چه پایه با عواطفش پیوند خورده است. اما در عین حال، در دورانی که غزنویان با قدرخان سرکرده‌ی ترکان قراخانی بر سر فرارود (ماوراءالنهر) در کشاکش و جنگ و صلح‌اند، فرصت را مغتنم می‌شمارد و در ذم آل افراسیاب و خان‌ها عقده‌های کهنه را بر ضد ترکان می‌گشاید و از «خسرو» (محمود) می‌خواهد علقه‌های خویش را با برادران سابق بگسلد و ایرانی خلّص شود:

خداوندا جهاندارا ز خانان دوستی ناید
 که بی‌رسمند و بی‌قولند و بدعهدند و بدپیمان
 زبانشان نیست با دلشان یکی در دوستی کردن
 تو خود به دانی از هر کس رسوم و عادت ایشان
 ز دشمن دوستی ناید، اگرچه دوستی جوید
 درین معنی مثل بسیار زد لقمان و جز لقمان
 ز ایرانی چگونه شاد خواهد بود تورانی
 پس از چندین بلا کآمد ز ایران بر سر توران
 هنوز از باز جویی در زمین‌شان چشمه‌هایابی
 از آن خون‌ها کزیشان ریخت تیغ رستم دستان
 به ترکستان سرایی نیست کز شمشیر تو صده
 در آن شیون نکردستند خاتونان ترکستان
 نیرزند آن همه خانان پیاک اندیشه خسرو
 مکن زین پس ازیشان یاد و ایشان را به ایشان مان^(۳)

بیت‌های قصیده‌ی فرخی خطوط کلی ذهن ایرانیان را طی سه سده، از آغاز سلطه‌ی ترکان بر ایران در اوایل سده‌ی چهارم تا اواخر سده‌ی ششم، به‌خوبی نمایش می‌دهد. تناقض‌های رفتاری خوارداشت و بزرگداشت ترکان، و نیز ایرانیان، همچون نتیجه‌ی تنش‌های عاطفی ناشی از هویت ملی آسیب‌دیده و سلطه‌ی بیگانه بر مقدرات فردی و اجتماعی، ویژگی اکثریت مطلق شاعران و نویسندگان آن دوره بوده

است. از میان انبوه شاعران آن دوره فقط پنج تن را می‌توان مستثنی دانست؛ فردوسی طوسی، فخرالدین اسعد گرگانی، ناصر خسرو قبادیانی، نظامی گنجوی و عطار نیشابوری. اینان، فراتر از حس کینه و حقارتی که خاص فرودستان و شکست‌خوردگان است، توانسته‌اند به دلایل اعتقادی-میهنی (ناصر خسرو، عطار) و یا میهن‌دوستانه (فردوسی، گرگانی، نظامی)، و با نوعی تأثیر از خردورزی آموزه‌های خردنامه‌ها و اندرزنامه‌های به‌جامانده از ایران پیش از اسلام، از این چرخه‌ی روان‌نژندانه بیرون آیند و موجودیت جهان ایرانی را در آثار خود ماندگار کنند.^(۴) این حقیقت که از خیل شاعران آن دوره هم‌اینان بخشی از معدود کسانی‌اند که توانسته‌اند در اذهان مردم به حیات ادامه دهند خود نشانه‌ای است از عمق زخمی که هویت آسیب‌دیده بر جان ایرانی وارد کرده و خواندن آثارشان، اگرچه ظاهراً در جهان واقع تغییری ملموس به وجود نیاورده، اما ضمن آن‌که توانسته است نیاز به مرهم را تا حدودی پاسخ گوید در ذهنیت ایرانی خصلت‌های ماندگاری نقش بزند که هنوز هم اثرگذار است.

این نکته که میل و تعهد به داستان و پیرنگ (تقریباً به معنای ارسطویی آن) وجه اشتراک چهار تن از پنج شاعر نامبرده — بجز ناصر خسرو — است باید مورد توجه ویژه قرار بگیرد زیرا — به نگر من — این امر (حضور پیرنگ و داستان) نقش مهمی در تدوام پیوند ذهن ایرانی با زمین دارد و فقدان آن در دوران پس از عطار یکی از نشانه‌های رویگردانی از مقدرات زمینی خویش است. به این موضوع در بخش آینده این گفتار بازخواهم گشت.



تقریباً نیم سده پس از فرخی سیستانی، از نیمه‌ی سده‌ی پنجم، حس حقارت در برابر عنصر ترک در آثار مسعود سعد سلمان و امیر معزی بیانی آشکارتر می‌یابد و تثبیت می‌شود؛ مسعود سعد (۴۳۸-۵۱۸ ه.ق.) شاید اولین شاعری است که به طرزی غیر مشروط ترکان را می‌ستاید.^(۵)

اگر مسعود سعد هنوز از نمادهای ایرانی، اگرچه به‌ندرت، برای ستودن ترکان بهره می‌گیرد، امیر معزی سعی بلیغ دارد که ستایش ترکان را با خوارداشت ایرانی به طرزی لگام‌گسیخته همراه کند؛ قصیده‌اش به مطلع «هر دل که جای دوستی شهریار نیست» نمونه‌ی روشنی است از روح ویران ایرانی در دوره‌ی سلجوقیان، معجونی از حقارت،

خوارداشت ایران و در عین حال اندوه از دست رفته اش، بندگی، ترس از خفت و فقر و ناکامی: «هر کس که نیست بنده‌ی سلطان روزگار / او را امید به شدن از روزگار نیست»، حسد، از جمله حسادت آشکار به فردوسی: «از اسفندیار ورستم تا کی بود حدیث / وقت حدیث رستم و اسفندیار نیست»، و بی‌ارج کردن شعرش، و شعر هر شاعری که بندگی سلطان نکند: «هر شعر کان به نام شهنشه نگفته‌اند / آن را ز حکمت و ز معانی شعار نیست»، فقدان پابندی به اصول و استفاده از آن‌ها حتی از مقدسات مذهبی برای برخورداری از خوان نعمت سلطان: «ز مردی آنچه کرد امسال در غزنین و در کابل / نکرد اندر عجم رستم نکرد اندر عرب حیدر».

با این حال اگرچه او در بیش‌تر شعرهایش نمادهای ایرانی و پیرو آن فردوسی را در برابر ممدوح خود خوار کرده و ترکان را در چنان جایگاهی نشانده که صدای سنایی را درآورده است: «لاف خود افزون ز پور زال و نوذر کرده‌اند.» اما جالب است که میان شاعران قرن چهارم و پنجم استفاده از نمادهای ایرانی بیش‌ترین بسامد را در شعر امیرمعزی دارد، صرفاً برای این‌که فضایی بیابد تا به فردوسی بتازد و بتواند عقده‌ی حقارتش را بپوشاند و بر رنج خود از حضور نیرومند و گریزناپذیر شاعر بزرگ در شعر شاعران دیگر و بخصوص در شعر خودش مرهمی بگذارد و درخواست ضمنی و ملتسمانه از ممدوح کند که شعر او را برتر از فردوسی شمارد و ... همه‌ی این‌ها لحنش را عصبی و مضمون‌پردازی‌هایش را سبک و بی‌منطق کرده است.^(۶)

اندکی پس از مدیحه‌سرایی‌های معزی برای ملکشاه و کمی پیش از آمدن سنجر، *فارسانامه‌ی* ابن بلخی تألیف شده که از نظر درک عواطف ایرانیان نسبت به ترکان سزاوار توجهی ویژه است. ابن بلخی در سبب تألیف کتابش می‌نویسد:

سبب تألیف این کتاب به فرخندگی، چون مقتضی رأی اعلی سلطان شاهنشاهی (ابوشجاع محمدبن ملکشاه سلجوقی) لازال من العلو بمزید چنان بود که پارس کی طرفی بزرگ است از ممالک محروسه حماهاالله، و همواره دارالملک و سریرگاه ملوک فرس بوده است روشن گردانیده آید و نهاد و شکل آن و سیر ملوک پیشینگان و عادات حشم و رعیت آن و چگونگی آب‌وهوا و ثمار هر بقعتی از آن معلوم کند و عبرت آن معاملات بر قانون قدیم و قانونی کی اکنون معتبر است معین شود تا علم اشرف سلطانی زید شرفاً بدان احاطت آید.^(۷)

چنان‌که پیداست ابن بلخی می‌خواسته شاه ترک را از احوال جغرافیایی و طبیعی فارس، و طریقت و اعتقاد مردمش آگاه کند، اما در نگاهی به کتاب *فارسنامه* نکته‌ای توجه را جلب می‌کند: از ۱۷۰ صفحه کتاب فقط ۵۰ صفحه در شرح احوال فارس و ۱۲۰ صفحه درباره‌ی تاریخ باستان ایران از پیشدادیان تا ساسانیان است و در ستایش شاهان سخن گفته و خدمات‌شان را به بشریت، از اختراع خط و لباس و آتش و کشاورزی و دامداری گرفته تا آیین کشورداری و بسی خیرات ابداعی دیگر، شرح داده است. از میان این شاهان که بر ایران‌زمین سروری داشته‌اند دو شاه از یاران اهریمن‌اند، یکی افراسیاب ترک (در مدت دوازده‌ساله‌ی اشغال ایران) و دیگری ضحاک عرب، و این صفت ترک و عرب را خود ابن بلخی مؤکد کرده است.

ابن بلخی اگرچه از بلخ است اما در فارس بالیده و علاقه‌ای عاشقانه به فارس داشته است چنان‌که بسیار حدیث و روایت و آیه ردیف می‌کند تا علاقه‌اش را گزاف نپندارند و در عین حال شاه را هشدار دهد که این ملک عزیز است و حرمتش واجب:

و همیشه مردم پارس را «احرار الفارس» نوشتندی، یعنی آزادگان پارس و پیغمبر — علیه السلام — گفته است: اِنَّ لِلّٰه خَیْرَتِیْنَ مِنْ خَلْقِهٖ، مِنْ الْعَرَبِ قَرِیْشَ، وَ مِنْ الْعَجْمِ فَارِسَ، یعنی کی: خدا را، دو گروه گزین‌اند از جمله خلق او، از عرب قریش و از عجم پارس، و پارسیان را قریش العجم گویند، یعنی در عجم، شرف ایشان هم‌چنان است کی شرف قریش در میان عرب و علی‌بن الحسین را، کَرَمَ اللّٰه وَجْهَهٗ، کی معروف است به زین‌العابدین، ابن‌الخیرتین گویند یعنی پسر دو گزیده، به حکم آنک پدرش: حسین بن علی رضوان‌الله علیهما بود و مادرش شهربانویه، بنت یزدجرد الفارسی، و فخر حسینیان بر حسینیان از این است، کی جدّه ایشان، شهربانویه بوده است و کریم الطرفین‌اند. و قاعده ملک پارسیان بر عدل بوده است و سیرت ایشان داد و دهش بوده و هر کی از ایشان فرزند را ولی عهد کردی او را وصیت برین جملت کرد: لَا مَلِکَ اِلَّا بِالْعَسْکَرِ وَلَا عَسْکَرٌ اِلَّا بِالْمَالِ وَلَا مَالٌ اِلَّا بِالْعِمَارَةِ وَلَا عِمَارَةٍ اِلَّا بِالْعَدْلِ. و این را از زبان پهلوی، با زبان تازی، نقل کرده‌اند یعنی پادشاهی نتوان کرد الا به لشکر و لشکر نتوان داشت الا به مال و مال نخیزد الا از عمارت و عمارت نباشد الا به عدل، و پیغمبر را — علیه السلام — پرسیدند کی: چرا همه قرون، چون عاد و ثمود و مانند ایشان زود هلاک شدند و ملک پارسیان، دراز کشید با آنک آتش پرست بودند ... و پیغمبر ما صلوات

الله و سلامه علیه بسیار لفظ پارسی دانستی و چند لفظ گفته است کی معروف است و در ستایش پارسیان خبر مأثورست از پیغمبر علیه السلام: لو كان هذا العلم معلقاً بالثریا لنالہ رجال من فارس، یعنی اگر این علم از ثریا آویخته بودی، مردانی از فارس بیافتندی.^(۸)

اما بهرغم همه‌ی این ستایش‌ها، چند سطری در اواخر کتاب دارد که به سبب نمایش بیچارگی روح ایرانی بسیار غم‌انگیز است؛ او با شرح رازهای ژنوپلیتیک، دژها، جاده‌ها، کوه‌ها، تنگه‌ها و محصول هر منطقه‌ی فارس، به سلطان ترک می‌آموزد که چگونه سلطه‌اش را بر فارس استوار و منابع آن را غارت کند:

و اما آنچ استفهام فرموده بودند کی پارس را خوار می‌سازد یا نیکوی، معلوم شد و فرمان اعلاہ الله ممثّل گشت ... و سپاهیان پارس، چون شبانکاره و غیرایشان، مردمانی اند زیون گیر، چون امیری یا والی کی به پارس رود، با سیاست و هیبت باشد، همگان از وی بشکوهند و زیون و مطیع او گردند و چون با سیاست و هیبت داد گسترد و دهنده باشد، یکبارگی دست ببرد، و اگر این امیر یا والی سست‌رگ باشد و خواهد تا آن مردم را به لطف و نیکویی به دست آرد، زیون و پایمال کنند و بر وی مستولی گردند. و گویند حجاج بن یوسف، چون برادرش محمد را به والی [گری] پارس فرستاد، در جمله وصیت‌ها کی او را می‌کرد، چنین گفت: انّ الفرس من فحولہی الرجال ولا یتمکن من نواصیهم الاّ بکفّین: احدهما مفیض الدم و الآخر فایض بالبدینار و الدرهم، یعنی پارسیان فحلان مردان‌اند، و ایشان را مستخرّ توانی کردن الاّ به دو کف دست، کی یک خون بارد و دیگری زر و سیم. و چون محمد بن یوسف چنین کرد دست ببرد و ولایت صافی گردانید. اما البتّه با ایشان لطف و نرمی به کار نیفتد و گفته‌اند کی اگر دستار شبانکاره به سیاست برداری و باز به وی دهی متّ بیش‌تر از آن دارد کی به روی خندان دستاری دیگر بدو دهی، [کی] پندارد از ترس می‌دهی.^(۹)

با سطرهای بالا، ابن بلخی، این ستایشگر ایران باستان، در زمانه‌ای که ترکان سلجوقی تازه نیم قرن پیش فارس را از چنگ آل‌بویه‌ی تماماً ایرانی درآورده‌اند، درواقع دارد راه‌رنه به اعماق فارس را به محمد ابن ملک‌شاه می‌آموزد، و با برشمردن

ویژگی‌های روان‌شناسیک ایرانیان، یاریش می‌دهد تا سلطه‌اش را نه تنها بر زمین بلکه بر روح ایرانی نیز پایداری بخشد. او می‌داند که سلطه‌ی عظیم ترکان سلجوقی از فرارود تا ساحل مدیترانه گسترده شده و راهی برای رهایی فارس از آن وجود ندارد، پس می‌کوشد، در ۱۲۰ صفحه از کتاب ۱۷۰ صفحه‌ای خود، با یادآوری شکوه پادشاهی ایران باستان، سلطان سلجوقی را ایرانی کند، آنچه از این کوشش ابن بلخی در لابه‌لای سطرهای کتاب می‌توان احساس کرد التماس است، درخواستی برای حفظ سامان ملک، پرهیز از فروپاشی، و تشویق سلطان به آبادانی مرز پرگهر.

تفاخر به گذشته‌ی پرشکوه و التماس، توأمان، حس غالب ایرانی است به مدت پنج قرن، از حمله‌ی عرب تا غارت بنیادبرانداز غزان به خراسان در ۵۴۸ هـ.ق.

بعد از سامانیان ترک‌های غزنوی و سلجوقی هم‌چنان با فرهنگ ایرانی زیسته‌اند، با همین فرهنگ سامانی ملک را نگه داشته‌اند، و با استفاده از همین فرهنگ توانسته‌اند از نفوذ برادران سابق خود، غزهای شمال خراسان و دیگر قبیله‌های شرق آمودریا، به داخل ایران جلوگیری کنند. ابن بلخی *فارسنامه* را حوالی ۵۰۰ هـ.ق. نوشته است، او، و بقیه‌ی شاعران و نویسندگان دوره‌ی غزنوی و سلجوقی تا این زمان، هنوز ایلغار غزها را به خراسان و نیشابور ندیده‌اند و از با خاک یکسان شدن شهرها و روستاها، خرابی جاده‌ها و پل‌ها، پرشدن قنات‌ها، تاراج آذوقه و گندم و اسباب خانه‌ی مردمان، آتش زدن کشتزارها و باغ‌ها و کتابخانه‌ها، و از قتل عام نژادی و محو ساکنان ایرانی روستاها هیچ تصویری ندارند. پس از حمله‌ی غز است که به آن احساس دوگانه‌ی التماس و تفاخر، احساس سومی نیز اضافه می‌شود؛ تنفر. نفرت از عنصر ترک و بیان آن نزد پادشاهان ترک سلجوقی به این علت مجال بروز می‌یابد که رواداری از سرِ ناچاری ایرانیان آن بیگانگان را ایرانی کرده است. این مضمون و آن حس‌های سه‌گانه را می‌توان در قصیده‌ی انوری به نام «از زبان اهل خراسان به پسرخوانده‌ی سلطان سنجر رکن‌الدین قلیچ طمغاچ‌خان» خاقان سمرقند به‌روشنی دید. انوری این قصیده را در شکایت از اوضاع خراسان پس از حمله‌ی غز، و درخواست برای بیرون راندن آنان سروده است.^(۱) در این چند بیت از قصیده‌ی بلند انوری حس‌های سه‌گانه‌ی تفاخر، التماس و نفرت، نمونه‌ی روشنی از حس غالب ایرانیان است در دوره‌ای به درازای تقریباً سه‌ربع قرن، از حمله غز تا تازش مغول. اما در دوره‌ی مغول التماس جای خود را به عجز و لابه می‌دهد، و نفرت — که خود انگیزه‌ای است برای کین‌خواهی — به ورطه‌ی نفرت که ذاتاً منفعل است فرو می‌غلطد و تفاخر به ایرانی بودن فرو می‌پاشد، و می‌میرد.

فقدان حس ملیت، که حسی جمعی است، در روح ایرانی خود را به شکل رنجی فردی، نوعی سرگشتگی ناشی از نداشتن جای پایی بر زمین، نشان می‌دهد. سرزمین و خاک از زیر پای جمعیت ایرانی کشیده و در درون تبدیل می‌شود به کوچ دسته‌جمعی اما به‌واقع انفرادی از خاک به افلاک. اگر تا پیش از ایلغار مغول فقط معدودی از ایرانیان عارف و پاک‌باخته گوشه می‌نشستند اما پس از آن کرورکرور، فردبه‌فرد، روح‌شان را به خانقاه می‌سپارند. چون به زمین امیدی نیست و چون احساس نیاز اگر برآورده نشود به نومیدی‌ای سخت‌تر می‌انجامد، پس به جایی باید رفت تا بی‌نیاز از هر نیازی شد؛ تا دیگر نیاز نباشد که زمین را پاس بدارند؛ کنار یکدیگر کشتزار را شخم بزنند، برای کشت بهتر اندیشه کنند، بازار را رونق دهند، به افزایش مالیات و جزیه به‌طور جمعی اعتراض کنند، مراقب سامان سرزمین باشند، قانون اصلاح کنند، انجمن شوند و بر کار قاضی و دیوان و سپاه خرده بگیرند، شانه‌به‌شانه‌ی هم به دفاع از سرزمین در برابر هجوم بیگانه پردازند. اکنون دیگر شاه ایرانی تبار یا ترک ایرانی شده نیست که از آمو دریا تا دجله را زیر درفش کاویانی یگانه بدارد. بنابراین همبستگی ملی می‌میرد و هر ایرانی، به‌طور فردی، با ملکوت و قضا و قدرش تنها می‌ماند.



پیش از مغول، در ثلث آخر این دوران، حوالی سال ۵۰۰ هـ.ق. نشانه‌های فروپاشی جهان ایرانی، هم در سامان کشور و زیست مردم، و هم در بنیادهای ذهنی آن آشکار می‌شود. قتل نظام‌الملک (۴۸۵ هـ.ق.) وزیر مقتدر ملک‌شاه سلجوقی و فرمانروای اصلی ایران و دستگاه خلافت، که با سیاست‌هایش توانسته بود وحدت کشور را طی سالیان دراز حفظ کند، برآیند وضعیتی بود که پیش‌تر آغاز شده بود و نطفه‌های فروپاشی سامان ملک را در خود داشت. اوضاع نابسامان کشور پس از شاهان بزرگ سلجوقی در پایان قرن پنجم، ستیزهای جانشینان با یکدیگر، ناامیدی توده‌ها نسبت به کارکرد ملیت ایرانی در رفع ستم حکومت‌های طولانی ترکان غزنوی و سلجوقی، بی‌اثر شدن اندیشه‌ی پادشاهی زمینی و خردورزی پیشینیان و عدم توفیق در بهبود اوضاع مردم، شرایط را برای آغاز دگرگونی‌های بنیادین در گفتمان فکری و ادبی آماده می‌کرد. این دگرگونی صدای خود را در چهار شخصیت مهم این دوران یافت: ابوحامد و احمد غزالی، سنایی (سیرالعباد و حدیقه) و عین‌القضات همدانی، این چهار تن گفتمانی را نظریه‌پردازی و تثبیت کردند که پس از یک قرن صدای غالب —

بلکه تنها صدای — جهان ایرانی شد؛ عقل‌گریزی صوفیانه و کوچ از زمین به آسمان. در ۴۸۸ هـ.ق. *تهافت الفلاسفه*ی ابوحامد غزالی نوشته شد و به مخالفان فلسفه جان تازه دمید. سنایی در شعرش که تا آن روزگار مدح دربار و زندگی درباری و خوشی‌های زمینی بود مفاهیم عرفانی و صوفیانه وارد کرد و احمد غزالی عین‌القضات آموزه‌های صوفی‌گری را بنیادی نظری بخشیدند. زندگی ابوحامد غزالی نمونه‌ی نوعی این دگرگونی‌ها بود؛ او در جوانی آرزوهای جاه‌طلبانه و آوازه‌جویانه‌ی خود را برآورده دیده و در سی و چهارسالگی از نظام‌الملک لقب پرتنطنه‌ی زین‌الدین و شرف‌الانمه را گرفته و مأمور به استادی نظامیه بغداد، ملبس به جامه‌ای زربفت همراه با موکبی شایسته در ۴۸۴ با شکوهی رشک‌انگیز وارد بغداد شده بود. آنجا به مقام فقیه عظیم‌الشان و لقب پرافتخار حجت‌الاسلام و امام نائل آمده، و به‌عنوان استاد برگزیده‌ی نظامیه‌ی باشکوه‌ترین شهر جهان به مراسم بر تخت نشستن المستظهر بالله دعوت شده بود. فقیه‌ای چنین برخوردار از همه‌ی مواهب زمینی، در ۴۸۸، سه سال پس از مرگ خواجه، *تهافت* را نوشت و در اثر تحولی درونی قیل و قال مدرسه و شوکت و آوازه‌ی فقاہت درباری را وانهاد، بخش بزرگی از ثروت خود را به نیازمندان بخشید، و صوفیانه و خرقة‌پوش و بی‌نشان از بغداد بیرون شد و سوی شام رفت تا در مسجد اموی دمشق همچون خادمی ناشناس خدمت مسلمانان کند و در زاویه‌ای عزلت‌گزیند.^(۱۱) بعدها نزدیک پایان عمر در نامه‌ای به نظام‌الدین احمد چنین نوشت:

چون بر سر تربت خلیل، علیه‌السلام، رسیدم در سته‌ی تسع و ثمانین و اربعمانه (۴۸۹ هـ.ق.)، و امروز قریب پانزده سال است، سه نذر کردم: یکی آن‌که از هیچ سلطانی مالی قبول نکنم، و دیگر آن‌که به سلام سلطانی نروم، و سوم آن‌که مناظره نکنم. اگر در این نذر نقض آوردم دل و وقت شوریده گردد.^(۱۲)

و همو در همان دوران نذرهای سه‌گانه، ضمن نصیحت ملوک به اقامه‌ی عدل و رعایت حال رعایا، خلق را توصیه به فقر و رویگردانی از دنیا می‌کند: پس باید که مطلق گفته شود که درویشی همه خلق را شایسته‌تر و فاضل‌تر، زیرا که علاقت درویش و انس او با دنیا ضعیف‌تر است و به‌قدر ضعیف علاقت او ثواب تسیحات و عبادات او تضاعف پذیرد.^(۱۳)