

در غیاب رنج دیگری: طرحواره ای از عرفان مدرن ۳

منبع: مجله اندیشه پویا، شماره دوم، سال اول، تیر و مرداد ۱۳۹۱

در مقالات «طرحواره ای از عرفان مدرن (۱ و ۲)»، ربط و نسبت میان «عرفان سنتی» و «عرفان مدرن» و مؤلفه های وجودشناختی، معرفت شناختی و انسان شناختی مقوله عرفان مدرن به بحث گذاشته شد. چنانکه آمد، می توان نسبت میان عرفان سنتی و عرفان مدرن را به تعبیر منطقیون، عموم و خصوص من وجه قلمداد کرد و فصل مشترک و مفترقی را میان آن دو سراغ گرفت. عرفان مدرن، به روایت نگارنده در این سلسله مقالات، در دل یک سنت دینی تکون یافته، ذیل شکاف میان سنت و مدرنیته صورتبندی شده، از جهان بینی و نگرش و سلوک عرفانی در جهان راززدایی شده کنونی سراغ می گیرد و مؤلفه ها و مقومات آنرا به بحث می گذارد. در این نوشتار، سویه اخلاقی عرفان مدرن را، چنانکه در می یابم، بسط بیشتری داده و نکاتی را پیرامون آن توضیح می دهم. بخاطر داشته باشیم که این بحث، بحثی درجه دوم^۱ است و نوعی اخلاق شناسی یا «اخلاق اخلاق» یا «شرط امکان اخلاق» است و از شروط ضروری تحقق یک نظام اخلاقی موجه سراغ می گیرد، تا اینکه بحثی باشد متعلق به حوزه اخلاق هنجاری^۲ و یا فرا اخلاق^۳. به تعبیر دیگر، این بحث اخلاق شناسانه نسبت به نظریات و مکاتب مختلف در دو حوزه اخلاق هنجاری و فرا اخلاق، «لابشرط» است و پیش از آنها در می رسد و علی الاصول می تواند با ایده هایی در فرا اخلاق و اخلاق هنجاری جمع شود. علاوه بر این، چنانکه پیشتر آورده ام^۴، عرفان مدرن به روایت نگارنده در حوزه «فرا اخلاق» به واقع گرایی اخلاقی^۵ باور دارد و بر تعین و تقرر اوصافی چون خوبی، بدی... به نحو مستقل از کنشگر اخلاقی در جهان پیرامون تأکید می کند. بحث این نوشتار بنیادی تر از مباحث فرا اخلاقی و اخلاق هنجاری است و از شروط لازم برای تحقق نحوه زیست و سلوک اخلاقی رهگشا و معقول در جهان کنونی سراغ می گیرد. مفهوم «عشق» از مفاهیم محوری اخلاقی و عرفانی است؛ عاشقی از احوال اگزستانسبیل انسان است؛ نظیر غم، شادی، یأس، دلهره، مرگ آگاهی... احوال ویژه ای که به نظر می رسد نمی توان نظیر آنرا در میان دیگر موجودات زنده سراغ

-
1. second order
 2. normative ethics
 3. meta-ethics

۴. نگاه کنید به: سروش دباغ، «طرحواره ای از عرفان مدرن»^۱

5. moral realism

گرفت. عموم عرفا و اخلاقیون درباره این پدیده غریب که در عالم انسانی سر بر آورده، سخن گفته اند و تأملات خویش را پیش چشم دیگران قرار داده اند؛ در این مقاله می کوشم با وام کردن این مفهوم از نظام عرفان اسلامی و آموزه های اگزیستانسیالیستی معاصر به تبیین آن پرداخته، لوازم اخلاقی و اخلاق شناسانه آن را کاویده و به بحث بگذارم.

۱. مولوی به عنوان یک عارف بزرگ سنتی بر روی مفهوم عشق سرمایه گذاری زیادی کرده است؛ هم احوال عاشق را برشمرده، هم بر عشق زمینی صحنه گذاشته، هم حقیقت هستی و امر متعالی را از جنس عشق دانسته و غایت قصوای سلوک عرفانی را فناء فی الله و یکی شدن با مبدأ هستی قلمداد کرده است. نکات نغز و بکر عشق شناسانه مولوی در دفتر اول مثنوی به زیبایی به تصویر کشیده شده است:

هر که را جامه ز عشقی چاک شد	او ز حرص و عیب کلی پاک شد
شادباش ای عشق خوش سودای ما	ای طیب جمله علت های ما
ای دوی نخوت و ناموس ما	ای تو افلاطون و جالینوس ما
عاشقی گرزین سرو گرزان سراسر	عاقبت ما را بدان سر رهبر است
هر چه گویم عشق را شرح و بیان	چون بعشق آیم خجل باشم از آن
گرچه تفسیر زبان روشنگرست	لیک عشق بی زبان روشترست ^۶

مطابق با این تلقی، مطلق عشق ورزیدن مبارک است و خواستنی؛ چرا که متضمن از خود گذشتن و خود را در میان ندیدن و عبور از «باخودی» به سمت «بیخودی» است^۷؛ عشق زمینی هم از این حیث که عاشق را از خود بدر می آورد و مفتون شخص دیگری می کند، برگرفتنی است. تجربه عاشقی توأم است با دیده سیر یافتن و زائل شدن حرص و حسد و فائق آمدن بر مشکلات نفسانی و احراز آمادگی برای مستغرق و مستحیل شدن در امر بیکران و فانی شدن در «او» و ادواق و مواجید عرفانی نیکو را نصیب بردن:

علت عاشق ز علتها جداست	عشق اصطربلاب اسرار خداست
این نفس جان دامنم بر تافتست	بوی پیراهان یوسف یافتست
کز برای حق صحبت سالها	باز گو حالی از آن خوشحالها

۶. جلال الدین رومی، مثنوی معنوی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، دفتر اول، ابیات ۲۲-۲۲۴ و ۱۱۳-۱۱۱.

۷. اشاره به غزلی از غزلیات دیوان شمس مولوی که با این بیت آغاز می شود:

آن نفسی که با خودی یار چو خار آیدت وان نفسی که بی خودی یار چه کار آیدت

تا زمین و آسمان خندان شود

عقل و روح و دیده صد چندان شود

لا تکلفنی فانی فی الفنا

کلت افهامی فلا احصی ثنا

من چه گویم یک رگم هشیار نیست

شرح آن یاری که او را یار نیست^۸

در عین حال، مولوی، بر خلاف غزالی، با تأیید کردن عشق زمینی، تأکید می کند که «عاشقی گر زین سر و گر زان سر است»؛ در نهایت ما را بدان سر رهبر است. در دفتر اول مثنوی، کنیزک در داستان «پادشاه و کنیزک» نمادی از عشق زمینی است؛ عرفای سنتی گفته اند «المجاز قنطره الحقیقه»؛ عشق زمینی پلی است به سوی حقیقت؛ عشقی که سالک را مدد می رساند تا از خود به در آید و معطوف به جانب دیگری شود و رهسپار خانه دوست گردد.

مولوی بسان برخی از عرفای مسلمان از عشق زمینی سخن می گوید و آن را مدح می کند، چرا که از نظر او، هر نوع عشق ورزیدنی متضمن خود را در میان ندیدن و رهیدن از دام خودشیفتگی و خودمحوری است؛ هر جامه ای که از عشق چاک شود، پاک شدن از حرص و عیب را برای عاشق به ارمغان می آورد. محبوب زمینی، عاشق را از پرداختن به خود باز می دارد و نام و ذکر دوست را برجسته می کند و بدان محوریت می بخشد؛ از اینرو مبارک و خواستنی است. پس از رستن از خویشتن و عبور کردن از عشق زمینی است که نوبت چشم دوختن در آسمان فرا می رسد و سالک طریق، «دچار آبی دریای بیکران» می شود. در عین حال، چه بسا سالک، بدون تجربه کردن عشق زمینی پا به آسمان بگذارد و فضاهای بیکران را درنوردد؛ چنانکه زندگی شخصی مولوی نشان می دهد، او چنین تجربه های عاشقانه ای نداشته، مواجهه او با شمس تبریزی نیز از سنخ دیگری بوده است. شمس تبریزی، مراد و محبوب معنوی مولوی بود و تجلی ای از تجلیات و تعینات خداوند در جهان پیرامون؛ گویی مولوی خداوند را در وجود شمس می دید:

هر که خواهد همنشینی خدا

تا نشیند در حضور اولیاء^۹

پس می توان چنین انگاشت که یک عارف مسلمان بدون تجربه کردن عشق زمینی، کیمیای عشق آسمانی را فراچنگ آورد و در آغوش بگیرد. علاوه بر این، به نظر می رسد در سنت عرفان اسلامی، تجربه عشق آسمانی لزوماً متوقف بر عشق نوع دوستانه^{۱۰} و پرداختن به انسانهای پیرامونی و از پی کاهش درد و رنج ایشان بر آمدن نیست؛ چرا

۸. همان، دفتر اول، ابیات ۱۱۰ و ۱۲۸-۱۲۵ و ۱۳۰.

۹. همان، دفتر دوم، بیت ۲۱۶۲.

که علی الاصول می توان اذواق و مواجید نیکویی را نصیب برد و «بی رنگ و بی نشان» و «بحر بیکران» شد^{۱۱}، بدون اینکه لزوماً عشق نوع دوستانه ورزید و دریاوار به نزدیکان گوهر بخشید و به دوران باران. روشن است که عشق نوع دوستانه با عشق آسمانی علی الاصول جمع می شود و در وادی سلوک می توان هر دو را سراغ گرفت؛ اما آنچه اکنون مطمح نظر است، تأکید بر عدم لزوم تحقق عشق نوع دوستانه برای سربرآوردن عشق آسمانی است. به گواهی برخی از داستانه‌های متون عرفانی در سنت اسلامی^{۱۲}، می توان در سلوک عرفانی از تحقق عشق آسمانی و احوال خوش معنوی ای سراغ گرفت که لزوماً متوقف بر عشق نوع دوستانه نیست.

علاوه بر این، سپهری نیز، به مثابه یک سالک مدرن، در منظومه «مسافر» که فلسفی ترین و عرفانی ترین منظومه هشت کتاب است، از درک و تلقی خویش از مفهوم «عشق» پرده بر می گیرد:

«و عشق، تنها عشق / ترا به گرمی یک سبب می کند مأنوس / و عشق، تنها عشق / مرا به وسعت اندوه زندگی ها برد / مرا رساند به امکان یک پرنده شدن / ... و عشق / سفر به روشنی اهتزاز خلوت اشیاست / و عشق / صدای فاصله هاست / ... صدای فاصله هایی که مثل نقره تمیزند / و باشنیدن یک هیچ می شوند کدر / همیشه عاشق تنهاست / و دست عاشق در دست ترد ثانیه هاست»^{۱۳}

عاشقی برای سپهری «نحوه ای از وجود»^{۱۴} است که با سبکباری و سبکبالی و ترک تعلقات در می رسد و تداعی کننده سفر کردن به سوی خلوت اشیاء و درجا زدن و عبور کردن و هم نورد افقهای دور شدن است. انسان عاشق تخته بند زمان و مکان و دلمشغول داشته ها و برخورداریهای خود نیست؛ بلکه بیش از هر چیز خود را در این عالم بسان مسافری می یابد، مسافری که مدام در سفر است و «بند کفشش به انگشت های نرم فراغت گشوده نخواهد شد». عشق، سفر به سوی خلوت زندگی است و بی تعلقی را به رای العین دیدن و تنهایی معنوی را تجربه کردن؛ عشق هم عنان است با امکان پرنده شدن و فارغ دلانه پر کشیدن و فضاها را درنوردیدن و کشف کردن. علاوه بر این، چنانکه پیشتر آورده ام^{۱۵}؛ سپهری، دست کم در چهار دفتر پایانی هشت کتاب، به جهان پیرامون عنایت

۱۱. اشاره به غزلی از غزلیات دیوان شمس که به این بیت آغاز می شود: آه چه بی رنگ و بی نشان که منم / کی بینم مرا چنان که منم

۱۲. به عنوان نمونه، نگاه کنید به: جلال الدین رومی، «داستان پادشاه و کنیزک»، مثنوی معنوی، مقدمه و تصحیح عبدالکریم سروش، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، مجلد اول؛ همچنین نگاه کنید به: فریدالدین عطار نیشابوری، داستان «شیخ صنعان و دختر ترسا»، منطق الطیر،

۱۳. سهراب سپهری، هشت کتاب، تهران، انتشارات طهوری، کتاب «مسافر»

14. mode of being

۱۵. نگاه کنید به: سروش دباغ، «طرحواره ای از عرفان مدرن»؛ همچنین «کارگاه شعر سهراب سپهری و فروغ فرخزاد»، دانشگاه تورنتو، جلسات ۷-۲؛ در

تارنمای شخصی سروش دباغ

عنایت تام دارد و از طریق پرداختن و التفات کردن به موجودات و پدیده های پیرامونی و این جهانی، متوجه آسمان شده، سلوک معنوی خویش را سامان بخشیده و «تجربه های کبوترانه» را نصیب برده است:

« و از تلاطم صنعت تمام سطح سفر/ گرفته بود و سیاه.../ میان راه سفر از سرای مسلولین/ صدای سرفه می آمد.../ و کودکان پی پرپرچه ها روان بودند/ سپورهای خیابان سرود می خواندند.../ و راه دور سفر، از میان آدم و آهن/ به سمت جوهر پنهان زندگی می رفت/ به غربت تر یک جوی آب می پیوست.../ به آشنایی یک لحن/ به بیکرانگی یک رنگ.../ من از مصاحبت آفتاب می آیم/ کجاست سایه؟.../ صدای همهمه می آید/ و من مخاطب تنهای بادهای جهانم/ و رودهای جهان رمز پاک معجو شدن را/ به من می آموزند»^{۱۶}

سفر معنوی از میان آدم و آهن می گذرد و به سمت جوهر پنهان زندگی می رود؛ اینچنین است که سالک، مصاحب آفتاب می شود و خویش را مخاطب تنهای بادهای جهان می یابد و به «سمت خیال دوست» به پرواز در می آید. در واقع، مسیر سلوک سالک، از معبر پدیده های طبیعی نظیر باد، باران، دشت، سبزه زار... و التفات و عنایت بدانها می گذرد؛ تو گویی بدون پرداختن به این امور نمی توان بر بامهای آسمان پا نهاد. در عین حال، چنانکه هشت کتاب نشان می دهد، پرداختن به انسانهای رنجور و بینوا و شریک درد و رنج های ایشان شدن و از پی کاستن آنها بر آمدن، در عداد مؤلفه های ضروری سلوک معنوی در نظام عرفانی سپهری نیست؛ به تعبیر دیگر، می توان از «هجوم خالی اطراف» رهید و بر تنهایی فائق آمد و از «هجوم حقیقت به خاک افتاد» و «دچار گرمی گفتار» شد، بدون اینکه از معبر انسانهای ناتوان و رنجور و دردمند گذر کرد.

۲. از سوی دیگر، مطابق با اندیشه های اگزیستانسیالیستی دینی معاصر که از آموزه های مسیحی نسب می برد، سلوک اخلاقی و عرفانی متوقف بر دیدن و بحساب آوردن دیگر موجودات گوشت و پوست و خون دار و شریک درد و رنجهای ایشان شدن است. گویی راه آسمان تنها از طریق زمین می گذرد و کسیکه بر زمین پای ننهد و رنجهای خانمانسوز و عافیت سوز دیگر انسانهای پیرامونی را نبیند و در جهت کاستن از آنها مشارکت و مساهمتی نکند، نمی تواند نسبت به امر متعالی گشوده باشد و تجربه های ایمانی دل انگیز را از سر بگذراند و بیکرانگی هستی را تجربه کند. بعنوان نمونه، رمان مسیح باز مصلوب، نوشته نیکوس کازنتزاکیس را در نظر آوریم.^{۱۷} در این رمان، مفهوم رنج و شریک درد و زجر و سختی دیگران شدن و خود را به جای آنها گذاشتن و پا به پای آنها زجر کشیدن

۱۶. سهراب سپهری، هشت کتاب،

۱۷. مشخصات کتابشناختی این رمان در زبان فارسی از این قرار است: نیکوس کازنتزاکیس، مسیح باز مصلوب، ترجمه محمد قاضی، تهران، نشر امیرکبیر

و غم بینوایان و مسکینان را خوردن و رنجور شدن محوریت دارد و از مؤلفه های ضروری سلوک معنوی است. « مانولیوس»، چوپان نیک نفس، پس از اینکه از سوی ریش سفیدان ده لیکوورسی برای ایفای نقش مسیح در مراسم «تعزیه مقدس» انتخاب می شود، دچار تغییر احوال می شود، دست از تمتعات و کامجویی های دنیوی شسته و از نامزد خود جدا میشود و خلوت گزینی پیشه می کند. پس از ورود گروهی از مسیحیان یونانی که از جور دولت عثمانی به ده آنها پناه آورده؛ بر خلاف کشیش (پدر گریگوریس) و ارباب ده که جماعت غریب و درمانده را از خود می راندند و حقه ای سوار می کنند و از ساکنان ده می خواهند که درهای خانه خود را به روی این مردمان بینوا ببندند و به آنها کمک نکنند، مانولیوس و چند نفر از یاران و همراهانش سخنان کشیش ده را بر نتافته و به درماندگان آذوقه می رساندند و جهت کاستن از درد و رنج ایشان از هیچ کوششی فروگذار نمی کنند. همین امر خشم زعمای ده را بر می انگیزد و اسباب طرد و لعن و نفرین ایشان را فراهم می آورد تا نهایتاً مانولیوس که از سوی کشیش ده به بلشویک بودن متهم شده، در میان خشم مردمان ساده دل ده لیکوورسی که بوسیله کشیش تحریک شده و در کلیسا گرد آمده اند، مسیح وار، کشته می شود و به ابدیت می پیوندد. مانولیوس که یادآور شخصیت مسیح (ع) است؛ در حالیکه در احوال ناب اگریستانسپیل خود در سکوت و خلوت کوهستان غوطه می خورد و به چوپانی مشغول است، همزمان دلنگران و دلمشغول انسانهای ضعیف و بی پناه و مستمند است و سلوک معنوی خویش و پا نهادن بر بامهای آسمان را از طریق پرداختن به انسانهای گوشت و پوست و خوندار پیرامونی و شریک درد و رنج ایشان گشتن جستجو می کند.

داستایفسکی نیز بر همین سیاق در *رمان برادران کارامازوف* دوست داشتن بی علت و محبت ورزیدن بی دریغ و بدون چشمداشت در حق دیگران و کاستن از درد و رنج ایشان را از زبان قهرمانان داستان توصیه می کند. پدر زوسیما به کسی که نزد او آمده و از او یاری می طلبد تا بر شک فلسفی خود فائق آید و یقین کند که جهان پس از مرگی وجود دارد؛ توصیه می کند به همسایگان و خویشان و دوستانش عشق بورزد و از این طریق هم سعه وجودی بیابد و هم به تعبیر گابریل مارسل « آمادگی معنوی» کسب کند؛ آمادگی معنوی برای به پرواز در آمدن در آسمان معنویت و فراچنگ آوردن ایمان. همچنین، مارسل از «عشق پیش رونده» یاد می کند؛ عشق ورزیدنی که از انسانهای انضمامی گوشت و پوست و خون دار آغاز می شود، انسانهایی که در اطراف ما زندگی می کنند و با اصناف مشکلات دست و پنجه نرم می کنند؛ عشق ورزیدنی که نهایتاً سر از «عشق بالارونده» و آسمانی در می آورد و واجد آثار و برکات معنوی عدیده ای است. مارسل تأکید می کند که طریق ایمان از وفا می گذرد و کسیکه در مناسبات و روابط روزمره اهل وفاست و نسبت به همسر و خویشان و دوستان خود قویا وفادار است و پیمان شکنی پیشه نمی کند، آمادگی پا نهادن در مسیر ایمان ورزی و نصیب بردن احوال نیکوی معنوی را احراز کرده است. تو گویی راه آسمان جز از طریق زمین و پرداختن به موجودات زمینی نمی گذرد:

«انسان آماده باید پیوسته در کار نبرد با نیروهایی باشد که در درون خود او و در محیط پیرامونش او را به اتخاذ موضع یک جوهر فرد خودبسنده بر می انگیزند... حکم اصلی در آیین یهود و نیز در مسیحیت عشق به خدا و همنون است و عشق بالارونده هرگز نمی تواند از عشق پیشرونده جدا افتد... عمیقترین و تزلزل ناپذیرترین اعتقاد من ... این است که... خواسته خدا، به هیچ روی، این نیست که به او، و نه به مخلوقات او، عشق بورزیم، بلکه این است که او را از طریق مخلوقات و همراه با مخلوقات، به عنوان نقطه شروع کارمان، بستاییم».^{۱۸}

از حصار شخصی و «با خودی» در آمدن و معطوف به دیگری شدن شرط اول قدم است برای پانهادن در وادی اخلاق و ایمان و سلوک عرفانی؛ چرا که کسیکه صرفاً دلمشغول خویشتن است و به خود می پردازد و دیگران و دغدغه های آنها را نمی بیند و بحساب نمی آورد؛ نمی تواند دیگر انسانهای انضمامی را از عمق جان دوست داشته باشد و «عشق پیشرونده» را تجربه کند. عشق پیشرونده شرط لازم جهت تحقق عشق بالارونده است و جز از طریق پرداختن به دیگرمخلوقات و چشم دوختن در چهره آنها و احساس مسئولیت نسبت بدانها کردن و در جهت کاهش درد و رنج ایشان بر آمدن محقق نمی شود؛ به سروقت خدا رفتن و هم نورد افقهای دور شدن از معبر انسانهای رنجور پیرامونی می گذرد. لویناس نیز در جهان کنونی، از اخلاقی پسا هولوکاستی سخن به میان می آورد که توجه به شرور و دیدن و بحساب آوردن درد و رنج «دیگری» از مقومات آن است؛ از اینرو مفاهیمی چون «چهره» و «مسئولیت نامتناهی» در نظام اخلاقی لویناس محوریت می یابند و بر صدر می نشینند:

«... تنها اخلاقی می تواند با قدرت حیوانی و لگام گسیخته... مصاف کند که بر مسئولیت حدی نگذارد، پروای بده بستان و پاسخ متقابل دیگری را نداشته باشد، تعالی چهره دیگری را دریابد، دیگری را بر خود مقدم بدارد، «قتل مکن» را فرمان فرمان های خویش سازد و مرا بر آن دارد که بی خواب دیگری باشم و از رنج دیگری رنج بکشم. در برابر شر بی حد و حصر، تنها مسئولیت بی حد و حصر می تواند مقاومت ورزد. هولوکاست ما را هم در برابر گذشتگان، هم در برابر هم روزگاران خویش و هم در برابر آیندگان به مسئولیتی بی انتها فرا می خواند... لویناس همین توجه به رنج دیگری را «رشته پیوند سوپرکتیویته انسانی» می خواند و آنرا یگانه اصلی می شمارد که نمی توان زیرسؤال برد- «بالاترین اصل اخلاق».^{۱۹}

به نزد لویناس، پرداختن به «دیگری»^{۲۰} و لحاظ کردن دغدغه ها و درد و رنجهای او از مقومات هر نظام اخلاقی موجه است؛ اخلاقی که از «خود» آغاز می کند و اولاً و بالذات متضمن پرداختن به «دیگری» و در میان آوردن او

۱۸. سم کین، گابریل مارسل، ترجمه مصطفی ملکیان، نگاه معاصر، صفحات ۷۲-۷۱.

۱۹. مسعود علیا، کشف دیگری همراه با لویناس، تهران، نی، ۱۳۹۰،

صفحات ۲۰۱-۲۰۰.

نیست، نقصان جدی دارد. «دیگری» می تواند هر کسی باشد؛ مادر، پدر، همسر، فرزند، خواهر و برادر من باشد؛ دوست، همسایه و همکار من باشد؛ رهگذری باشد که هر روز در خیابان از کنار «من» می گذرد، یا در اتوبوس و مترو و تاکسی کنار من می نشیند. در پرتو پرداختن به «دیگری»، بهتر می توان خود را شناخت و ظرفیت وجودی خویش را فراخی بخشید. مادامیکه من، «دیگری» را تحت عنوان «دیگری» تجربه نکرده ام، خود را درست نشناخته ام و به وادی اخلاق پا نهاده ام. به تعبیر دیگر، در حضور «دیگری» است که من، بدل به «من» می شود و من، خویشتن را عمیقتر و بهتر خواهم شناخت. از خود به در آمدن و گشوده بودن نسبت به «دیگری» و پروای او را داشتن و همه تن چشم شدن و او را دیدن از مقومات شکوفایی و بلوغ اخلاقی «من» است. کسی که در حصار خویشتن بر جای می ماند و سخن گفتن درباره دیگران صرفاً لقلقه زبان اوست و نسبت وجودی عمیقی با اینجا و اکنون خود و «دیگری» برقرار نکرده و از خود بدر نیامده است، درک درستی از امر اخلاقی ندارد. از اینرو مفهوم «چهره» در فلسفه لویناس اهمیت دارد؛ چشم دوختن در چهره «دیگری» و او را دیدن و بحساب آوردن و دغدغه ها و معضلات او را به عیان لمس کردن، مدخلیتی تام در زیستن اخلاقی «من» دارد. مطابق با این تلقی، مبدأ عزیمت کنش اخلاقی در روابط انسانی، «دیگری» و دلمشغولیهای اوست نه «من». در واقع، وقتی به «دیگری» توجه می کنم و با او چهره به چهره می شوم، رابطه «من» و «او» که می تواند علی الاصول صرفاً در حد رابطه میان دو «موجود» باقی بماند، بدل به یک رابطه انسانی اصیل «من-تو» می شود؛ رابطه «من-تو» ایکه قوام بخش مناسبات اخلاقی است. به تعبیر فلسفی تر، در نگاه لویناس، شرط کلی ضروری لا یتغیر هر نظام اخلاقی موجه و کارآمد، عبارتست از در میان آوردن دیگری و رنج او را دیدن و نسبت به او مسئولیت نامتناهی داشتن.

۳. چنانکه دیدیم، مولوی در دفتر اول مثنوی در داستان «پادشاه و کنیزک»، از عشقی سخن می گوید که زین سری و زان سری است و نهایتاً با اتحاد و یگانگی با محبوب و معشوق و فنای در او عجبین می شود. مولوی از عشق زمینی سخن می گوید و آن را به رسمیت می شناسد؛ پس از رستن از حصار خویشتن است که سالک، روحی گشوده می یابد و مستعد پرواز در آسمان می شود؛ در عین حال، چه بسا سالک بدون تجربه کردن عشق زمینی پا به آسمان بگذارد و فضاهاى بیکران را درنوردد. علاوه بر این، به نظر می رسد آن میزان که پرداختن به انسانهای پیرامونی گوشت و پوست و خوندار و عشق ورزیدن در حق ایشان و شریک رنج و غم ایشان گشتن و پا به پای ایشان رنج کشیدن، در سنت اگزیستانسیالیستی مسیحی و پدیدار شناسی معاصر (نظیر آثار داستایفسکی، کازنتراکیس، لویناس و مارسل)، محوریت دارد و نقش آفرینی می کند؛ در سنت عرفانی کلاسیک ما برجسته نشده و روی آن سرمایه گذاری نظام مند^{۲۱} و سازواری صورت نگرفته، هر چند اشارات و اخگرهایی در این باب یافت می شود. در سنت عرفانی ایرانی-اسلامی، خصوصاً عرفان خراسانی، خدمت به خلق و شفقت ورزی و عیاری و

جوانمردی توصیه شده و درباره آن فراوان سخن گفته شده و به دیده عنایت در آن نگریسته شده، و یا عارفی چون مولوی به وفای مردان قسم می خورد و سوگند یاد می کند^{۲۲} و وفا را در عداد کمیاب ترین و خواستنی ترین امور این عالم می انگارد^{۲۳}؛ و یا عارفی چون یزید بسطامی، پروای مورچگان بقچه خود را دارد و مسیر بلندی را باز می گردد تا ایشان را سالم به منزلشان برساند^{۲۴}. نظامی نیز رنج خود و راحت یاران را می طلبد و در پی رسیدن به خورشید سوارانی چون مسیح (ع) است که در آسمانهاست و مطابق با آموزه های اسلامی و مسیحی در آسمان چهارم که خورشید است، سکنی گزیده است^{۲۵}:

سایه خورشید سواران طلب رنج خود و راحت یاران طلب

علاوه بر این، حافظ و سعدی، دو شاعر و عارف نامبردار ایرانی، نقاد زمانه خود بودند و حساسیتهای اجتماعی پررنگی داشتند؛ حافظ ریا و زهد فروشی را قویا نقد می کرد و سعدی سلطان را نصیحت میکرد که از جاده عدل و انصاف خارج نشود و رعیت را حرمت گذارد. همچنین در آموزه های دینی، احسان کردن به مادر و پدر، فقرا، یتیمان، در راه ماندگان و انفاق کردن و زکات مال بسیار توصیه شده است. در عین حال به نظر می رسد، عرفای مسلمان، به نحو اغلبی، به اندازه متفکران اگزیستانسیالیست مسیحی معاصر بر روی مفهوم رنج و پرداختن به «دیگری» و نقش ضروری و بی بدیل عشق نوع دوستانه و دیگرخواهانه در مسیر سلوک عرفانی سرمایه گذاری نکرده و بدان پرداخته اند. به تعبیر دیگر، به نظر می رسد در عرفان اسلامی، دست کم نزد برخی از عرفا، از سر گذراندن تجربه های ناب اگزیستانسیل و به سر وقت امر بیکران رفتن، بدون در نظر آوردن درد و رنج دیگران و پرداختن به انسانهای ناتوان و مستمند، به گواهی برخی از داستانهای متون عرفانی نظیر «پادشاه و کنیزک» مثنوی و

۲۲. نگاه کنید به: بدیع الزمان فروزانفر، رساله در تحقیق احوال و زندگی مولانا جلال الدین محمد، تهران، کتابفروشی زوار، صفحه ۱۴۶.

۲۳. عبدالکریم سروش نیز در شعر لطیف و دل انگیزی به مفهوم وفا می پردازد و بر این مؤلفه عرفانی انگشت تأکید می نهد:

ترا چشیدم و شیرین تر از وفا بودی تو ای عزیز که بودی مگر خدا بودی
سری به کوچه زدم روشن از ظهور تو بود سری به خانه زدم خرم از حضور تو بود
به آفتاب شدم سایه تو آنجا بود به هر کتاب شدم آیه تو آنجا بود
قسم به دوست که تا دیده ام ترا دیده است ز چشمهای من این چشمه ها ترا دیدست

نگاه کنید به عبدالکریم سروش، سیاست-نامه، تهران، صراط، ۱۳۸۷.

۲۴. فریدالدین عطار نیشابوری، فریدالدین. تذکره الاولیاء. تصحیح رینولد ا. نیکلسون. با مقدمه انتقادی محمد قزوینی و شرح احوال و

نقد و تحلیل آثار عطار بدیع الزمان فروزانفر. تهران: هرمس، ۱۳۸۸، ص ۲۰۰.

۲۵. برای بسط بیشتر این مطلب، نگاه کنید به: قمر آریان، چهره مسیح در زبان فارسی، تهران، نظر معین، ۱۳۶۹.

« دختر ترسا و شیخ صنعان » منطق الطیر علی الاصول متصور و ممکن است. حتی سالک معاصری نظیر سپهری نیز وقتی در منظومه « مسافر » هشت کتاب درباره مفهوم عشق و تنهایی معنوی و رسیدن به « هیجستان » و « پشت حوصله نورها دراز کشیدن » و « در حرارت یک سیب دست و رو شستن » سخن می گوید، سلوک عرفانی انفسی و آفاقی ای را به تصویر می کشد که لزوماً از معبر پرداختن به دیگر انسانهای رنجور و مستمند و از پا افتاده نمی گذرد؛ بلکه هم عنان است با خویشتن را در این عالم تنها یافتن و همراز و همسخن شدن با طبیعت و خشوع و خضوع کردن در برابر مهابت و عظمت هستی و « تا انتها حضور » را تجربه کردن و احوال خوش معنوی را نصیب بردن.

۴. بنابر آنچه آمد، می توان چنین انگاشت که در عرفان اسلامی سنتی، هرچند از مقولاتی چون وفا و احسان و شفقت ورزی بر خلق سخن به میان آمده و بر آئین فتوت و جوانمردی فراوان انگشت تأکید نهاده شده، اما به نظر می رسد، عنایت کردن به درد و رنج دیگران و پا به پای آسیب دیدگان و انسانهای دردمند و رنجور رنج کشیدن، به مثابه شرط ضروری سلوک، در نظر گرفته نشده است. به تعبیر دیگر، رستگاری اخلاقی و معنوی بدون پرداختن به دیگر انسانهای پیرامونی و چشم در چشم انسانهای رنجور دوختن نیز، علی الاصول متصور است و محقق شدنی؛ در واقع، پرداختن به دیگری و دلمشغول او بودن، شرط ضروری لایتخلف تحقق سلوک معنوی و از سر گذراندن تجربه های باطنی نیست. حال، می توان با وام کردن مفاهیم « آمادگی معنوی »، « دیگری »، « مسئولیت نامتناهی » و مد نظر قرار دادن تفکیک میان « عشق پیشرونده » و « عشق بالارونده » از سنت اگزیستانسیالیسم و پدیدار شناسی معاصر، چنانکه شرح آن پیشتر آمد، از بحساب آوردن و لحاظ کردن « دیگری » و پا به پای او رنج کشیدن، به مثابه شرط ضروری و قوام بخش سویه اخلاقی عرفان مدرن یاد کرد. به تعبیر دیگر، مدعا در اینجا توصیه ای و تجویزی است، نه تبیینی و توصیفی؛ در واقع، برای تحقق عرفان مدرن، باید « دیگری » و پرداختن به او را لحاظ کرد و در نظر آورد و سلوک معنوی را حول آن سامان بخشید. عنایت داشته باشیم که در عرفان مدرن، به روایت نگارنده، سخن بر سر ضرورت پرداختن به « دیگری » است و در میان آوردن عشق نوع دوستانه در سلوک اخلاقی و عرفانی و راه آسمان را تنها از طریق زمین جستجو کردن؛ امری که به نظر می رسد در عرفان سنتی، با این صورتبندی کمتر محل تأکید و عنایت واقع شده، هر چند ظرفیت آنرا دارد و علی الاصول نسبت بدان گشوده است؛ ولی این مهم در آن صورتبندی نشده و به مثابه یک امر هنجاری^{۲۶} مدون و منقح به بحث گذاشته نشده، و باز شدن درهای آسمان بر روی سالک، متوقف بر گام نهادن بر روی زمین و نشست و برخاست و همصحبتی با زمینیان نشده است و سالک طریق سنتی، علی الاصول می تواند بدون پرداختن به امور انضمامی نیز تجربه های باطنی دل انگیز را از سر بگذراند. هر چند، در عرفان سنتی، پرداختن به دیگران و احسان و شفقت ورزی و طلب کردن راحت یاران و

دوستان، چنانکه آمد، توصیه شده است؛ اما نه به عنوان شرط ضروری لایتخلف سلوک معنوی؛ چرا که احوال خوش باطنی و معنوی از راههای دیگری نیز نصیب سالک می شود. پرداختن به «دیگری» و درد و رنج او و در میان آوردن عشق پیش رونده، در منظومه عرفان مدرن، شرط ضروری ای است که نحوه زیست اخلاقی موجه را امکان پذیر می کند و به کار انسانهایی می آید که در دل جهان رازدایی شده کنونی، دلمشغول سامان بخشیدن به سلوک عرفانی و اخلاقی خویشند.