

من چه سبزم امروز طرحواره‌ای از عرفان مدرن^{۱۴}

منبع: سایت جرس، روز شنبه، مورخ: ۹۲/۳/۲۵.

در مقالات «طرحواره‌ای از عرفان مدرن»،^۱ و ۲ و ۳، مؤلفه‌های وجودشناختی، جهان‌شناختی، معرفت‌شناختی و اخلاقی عرفان مدرن به بحث گذاشته شد.^۲ مقوله «عرفان مدرن» به روایت نگارنده در این سلسله مقالات، با عنایت به گسست معرفتی میان سنت و مدرنیته صورتبندی شده، ذیل مفهوم «دینداری تجربت‌اندیش» گنجانده شده، در پی بازخوانی انتقادی سنت ستمبر عرفانی است و از نگرش و سلوک عرفانی در جهان رازدایی شده کنونی سراغ می‌گیرد و مؤلفه‌ها و مقومات آن را به بحث می‌گذارد. در این مقاله می‌کوشم با تأکید بر تقابل میان «باخودی» و «بی‌خودی» در سنت عرفان اسلامی، به نقد مفهوم «فنا» پرداخته، سویه انسان‌شناختی و سلوکی عرفان مدرن را بسط داده و تبیین کنم.

۱. خودشناسی و خودکاوی از آموزه‌های محوری سنت عرفان اسلامی است. گریختن از خود کاذب و عریان شدن در برابر خویشتن و بند از بند و تار از پود ضمیر شکافتن، از توصیه‌های سلوکی عموم عرفاست:

داند او خاصیت هر جوهری
در بیان جوهر خود چون خری
که همی دانم یَجوز و لایَجوز
خود ندانی تو یَجوزی یا عَجوز
قیمت هر کاله می‌دانی که چیست
قیمت خود را ندانی احمقیست^۳

در «زندگی اصیل»، سالک تنها دلمشغول دغدغه‌های راستین خود است و مسائل دیگران را، مقلدانه و متصنعانه، مسائل خویش نمی‌انگارد و از پی آن‌ها روان نمی‌شود. عموم انسان‌ها از مواجهه با خویشتن می‌هراسند، چرا که امری مهیب و هراس‌انگیز است؛ از این‌رو می‌کوشند به اصناف علل و به بهانه‌های مختلف به جمعیت پناه برند و یا غفلت پیشه کنند و از گشت‌وگذار در مملکت وجود خویش صرف‌نظر کنند، هر چند رهایی از خویشتن امر آسانی نیست:

می‌گریزم تا رگم جنبان بود
کی فرار از خویشتن آسان بود
من که خصم هم منم اندر گریز
تا ابد کار من آمد خیزخیز
نه به هند است آمن و نه در ختن
آنک خصم اوست سایه خویشتن^۴

یکی از توصیه‌های عرفا برای خودشناسی ژرف، مشاهده تصویر خویش در آینه مرگ است و نسبتی که انسان با این مقوله مهیب اگزیستانسیل برقرار می‌کند. همه موجودات روزی روی در نقاب خاک می‌کشند و «آخر الامر گل کوزه‌گران» می‌شوند و این کره خاکی را ترک می‌گویند؛ اما انسان تنها موجودی است که می‌داند که می‌میرد و به تعبیر هایدگر «مرگ آگاه» است و پرتاب شده به سوی مرگ. گرازها و دلفین‌ها و فیل‌ها و مارها، هر زمان که مرگ بیولوژیک آن‌ها فرا می‌رسد، می‌میرند و این دنیا را ترک می‌گویند. اما به نظر می‌رسد انسان تنها موجودی است که به نیستی و زوال خود تفتن دارد؛ نسبتی که سالک با این امر غریب برقرار می‌کند، به خودشناسی عمیقتر او یاری می‌رساند:

مرگ هر کس ای پسر هم‌رنگ اوست
پیش دشمن دشمن و بر دوست دوست
آنک می‌ترسی ز مرگ اندر فرار
آن ز خود ترسانی ای جان هوش دار
روی زشت تُست نه رخسار مرگ
جان تو همچون درخت و مرگ برگ^۵

ما مرگ دیگران را مشاهده می‌کنیم و در تشییع جنازه ایشان شرکت جسته و به مجلس ترحیم آن‌ها می‌رویم، چرا که این پدیده در جهان پیرامون ما رخ می‌دهد، اما هیچ‌گاه مرگ من در زیست جهان خودم رخ نمی‌دهد و تصویر و تلقی منقحی از مرگ خویشتن ندارم. به تعبیر دیگر، هرچند تجربه مرگ دیگران برای ما ملموس است، اما درک مستقیمی از مرگ خود نداریم و تنها می‌توانیم درباره آن گمانه‌زنی و تأمل کنیم. کسی که با مرگ سر دشمنی دارد، از مواجهه عریان با خود می‌هراسد و آنرا خوش نمی‌دارد؛ از سوی دیگر کسی که با مرگ بر سر مهر است یا دست کم با ترک این سرای خاکی مشکلی ندارد، از نشستن به نزد خویش و به سر بردن با

خود ملول نمی‌شود و از یادآوری و تأمل درباره سرنوشت محتوم خویش نمی‌هراسد.^۶ وقتی «خود» کاذب فرد پرورده می‌شود و مشتبهات نفسانی و این جهانی او پر رنگ می‌گردد، به نحوی که گویی قرار است تا ابد زنده بماند؛ البته یاد کردن مرگ که با فنا و نیستی و زوال عجین است؛ چنگی به دل نمی‌زند و رمانده است.

۲. «بی‌خودی» و «باخودی» در زمره مفاهیمی است که در ادبیات عرفان سنتی به تفصیل به بحث گذاشته شده است. باخودی، با «خود» کاذب و دروغین هم‌عنان است و بیش از هر چیز با خودشیفتگی و تکبر در می‌رسد. فرد متکبر، بیش از هر امری، «خود» را در جهان پیرامون می‌بیند و آرزوها و امیال و خواسته‌های خویش را پررنگ و برجسته می‌پندارد؛ از این رو «باخود» است و صرفاً دلمشغول خویشتن. حال آنکه کسی که «بی‌خود» است، جز «خود» را هم می‌بیند و به تعبیر لویناس معطوف به «دیگری» است و با زنگار زدایی پیشه کردن، از «باخودی» رسته و وجودی تراشیده و صیقل‌خورده یافته است.^۷ در غزل لطیف ذیل، به نیکی مفهوم «باخودی» از «بی‌خودی» بازشناخته شده است:

آن نفسی که باخودی، یار چو خار آیدت
وان نفسی که بی‌خودی، یار چه کار آیدت؟
آن نفسی که باخودی، خود تو شکار پشه‌ای
وان نفسی که بی‌خودی، پیل شکار آیدت
آن نفسی که باخودی، بسته ابر غصه‌ای
وان نفسی که بی‌خودی، مه به کنار آیدت
آن نفسی که باخودی، همچو خزان فسرده‌ای
و آن نفسی که بی‌خودی، دی چو بهار آیدت
جمله بی‌قراریت از طلب قرار توست
طالب بی‌قرار شو تا که قرار آیدت^۸

غزل فوق حاوی نکات نغزِ خودشناسانه و خداشناسانه است؛ دو مقوله «باخودی» و «بی‌خودی» در آن به کار رفته است. در سنت عرفانی، وقتی از «بی‌خودی» سخن به میان می‌آید، می‌توان آن را متناسب با مفهوم «فناء فی الله» دانست؛ فنایی که تداعی‌کننده استحاله و مندک و محوشدن در امر بیکران است. برای ایضاح این معنای از «بی‌خودی»، خوبست غزل دیگری از مولانا را در نظر آوریم:

آه چه بی‌رنگ و بی‌نشان که منم
کی ببینم مرا چنان که منم؟

گفتی: «اسرار در میان آور»
کو میان اندر این میان که منم؟
بحر من غرقه گشت هم در خویش
بوالعجب بحر بی کران که منم!
این جهان و آن جهان مرا مطلب
کاین دو، گم شد در آن جهان که منم^۹

این غزل که متضمن تجربه‌های ناب عارفانه است، مفهوم «بی‌خودی» را که با بی‌رنگی و بی‌نشانی و بی‌تعینی و مستغرق شدن در بحر بیکران در می‌رسد، به خوبی توضیح داده و از استحاله و اندکاک سالک در خدای بی‌صورت و بی‌نهایت پرده برگرفته است. «بی‌خودی» در این معنا متناسب با مفهوم «فناء فی الله» است و از میان رخت بریستن و خود را به حساب نیاوردن و هیچ انگاشتن. مولوی در قصه «سبحانی ما اعظم شأنی گفتن ابویزید» در دفتر چهارم مثنوی نیز، همین معنای از «بی‌خودی» را مراد می‌کند و مدّ نظر دارد:

چون همای بی‌خودی پرواز کرد
آن سخن را بایزید آغاز کرد
عقل را سیل تحیر در ربود
زان قوی تر گفت کاول گفته بود
نیست اندر جبّه‌ام الا خدا
چند جویی بر زمین و بر سما
زانکه بی‌خود فانی است و آمینست
تا ابد در آمینی او ساکنست^{۱۰}

اما، محمداقبال لاهوری، با این معنای از بی‌خودی و فنا هیچ بر سر مهر نیست و معتقد است که سالک امروزی باید از رخوت و انفعال به در آید و مختارانه و خلاقانه و عزت‌مندانه نقش خویش را بر صحیفه هستی بزند و مقام پیشین را ترک بگوید و از استحاله و اندکاک در وادی سلوک سراغ نگیرد؛ چرا که سلوک عرفانی متوقف بر محو و فنا شدن در دریای بیکران هستی نیست و می‌توان تصویر و تلقی دیگری از سلوک عرفانی و سالک طریق بدست داد. او در گلشن راز جدید، با طرح پرسش‌هایی چند، نظریه عرفانی «وحدت وجود» به روایت شیخ محمود شبستری و توسعاً دیگر عرفا را به چالش می‌کشد و تأکید می‌کند که با پذیرش این نظریه، بقیتی از

سالک و عارفِ مندک و فانی شده برای اظهار وجود و فعالیت و حرکت بر جای نمی‌ماند. از این‌رو، برخلاف جمهورِ عرفا، اقبال‌لاهوری بر این باور است که باید «خود» نحیف و به محاق رفته را احیا کرد و آن را دوباره به صحنه آورد و بدان محوریت بخشید و سلوک معنوی‌ای را موجه انگاشت و برکشید که متضمن اعمال اراده و اختیار سالک است. به تعبیر عبدالکریم سروش:

«شعر اقبال را باید راوی «خودگری» و نافی «بتگری» دانست. «خود» فربه‌ترین عنصر در شعر اقبال است، و اگر او را «بانی تصوف نوین» باید خواند، هم از این روست. تصوف کهن ما که عزت و اختیار و ابتکار و جوشش و کوشش در آن به صفر می‌رسد، و فنا و فرودستی و فروتنی برتر از آن می‌نشیند، و صید بودن جای صیادی را می‌گیرد و نشانی از طراحی و تصرف جهان در آن نیست، جای خود را در شعر اقبال، به تصوفی می‌دهد که «انسان خدا شده» محور آن است، ... انسانِ بانهایت، در اثر همنشینی با بی‌نهایت، چنان بی‌نهایت می‌شود که گویی نشانی از بندگی در او نمی‌ماند و یکپارچه قاهریت و مختاریت می‌شود. شعر (اقبال) یکسره در خدمت این تصوف عزت‌پرور و اختیار محور انسانی‌الهی است... این تازه‌کاری و ابداع‌هاست که عرفان نوین و انسان نوآیین باید آن را قبله خود کند و در همه چیز، از جمله سنت و دین، آگاهانه و «خودگرانه» و مختارانه و خلاقانه دست تسخیر و تصرف ببرد و آن‌ها را نوسازی و بازآفرینی کند.»^{۱۱}

علی شریعتی نیز به اقتضای اقبال‌لاهوری، از «فناء فی الله» و «بقاء بالخلق» سخن می‌گوید و بر این باور است که عارف و سالک نباید در تأملات و اذواق و مواجید شخصی خود غوطه‌ور شود و عنایتی به انسان‌های عینی و انضمامی نداشته باشد؛ پس به جای «بقاء بالله» باید در اندیشه «بقاء بالخلق» باشد و درد و رنج و مصائب اجتماعی و سیاسی خلاق را ببیند و از پی کاستن آن‌ها روان شود. از این‌رو، شریعتی، نهضت سربداران را می‌ستود و با عرفایی چون بایزید بسطامی و منصور حلاج چندان بر سر مهر نبود و ایشان را صوفیان از خود بیگانه می‌خواند. رابطه دیالکتیکی میان عرفان و سیاست در نظام فکری و سلوک سیاسی شریعتی در ادوار مختلف زندگی او را نیز باید در همین سیاق فهمید. وجه‌رهایی‌بخش کویریات شریعتی، عبارتست از پای نهادن انسان وارسته هبوط کرده بر روی زمین در میان مردم، برای تحول‌آفرینی و عصیانگری و ظلم‌ستیزی و تحقق جامعه بی‌طبقه توحیدی. سالک سبکباری که تنهایی معنوی را در این عالم تجربه کرده و پا به «اقلیم گمشده وجود» و عدمستان و هیچستان نهاده و حیرت و طمأنینه را نصیب برده، پس از آن پا به دار کثرت و زندگی متعارف می‌گذارد و با خلاق می‌جوشد و حل معما می‌کند و در اندیشه بهبود بخشیدن به زندگی انسان‌های کنار خود است.^{۱۲}

۳. اکنون می‌کوشم از منظر دیگری به دوگانه «باخودی» و «بی‌خودی» بپردازم. درغزل نخست، مفهوم «باخودی» در معنای مذموم اخلاقی و معنوی به کار بسته شده و مولوی پاره‌ای از اوصاف منفی را برای آن

برمی‌شمارد. در مقابل، «بی‌خودی» متضمن اوصاف پسندیده اخلاقی و باطنی است. در واقع، خودِ کاذب و متفرعنی که بی‌قرار و آشفته حال است و احوال خوش باطنی را نصیب نمی‌برد، در ذیل مفهوم «باخودی» به تصویر کشیده شده؛ در مقابل، «بی‌خودی» از احوال سالکی پرده بر می‌گیرد که خاضع و خاشع شده و هاضمه فراخی احراز کرده است. برای ایضاح بیشتر بحث، خوبست در برخی از مفاهیمی که در این غزل به بحث گذاشته شده، تأمل کنیم.

اولین مؤلفه مفهوم «باخودی»، آسیب‌پذیری است. از نظر مولانا کسی که باخود است از لحاظ روانی و باطنی بسیار شکننده و به تعبیر او «شکارِ پشه» است. در زندگی متعارف، انسان ممکن است شکار ببر و پلنگ شود، اما شکارِ پشه شدن امری غریب می‌نماید. در واقع، از آنجا که عموم آدمیان «باخود»، با تصویر دیگران از خویش زندگی می‌کنند، این تصویر چنان برای آنان دلپذیر است و محوریت دارد که اگر خللی در آن ایجاد شود، با آسیب‌های روانی عدیده و جدی‌ای مواجه می‌شوند. چنان که برخی از روانکاوان آورده‌اند، در هر فرد می‌توان «من»های مختلف را از یکدیگر تفکیک کرد و بازشناخت.^{۱۳} مجموعه توانمندی‌ها، ناتوانی‌ها، معلومات، خلق و خو، آرزوها، داشته‌ها، حسرت‌ها، ناکامی‌ها و همه آنچه که به واقع هست، یک تصویر از «من» را شامل می‌شود (من واقعی). تصویر دوم، عبارت است از تلقی هر کس از خویشتن (من). البته اگر متوهم باشیم درک نادرستی از خود خواهیم داشت و مجموعه توانمندی‌هایمان را بیش از آنچه که هست و ناتوانی‌های خود را کمتر از واقع به حساب می‌آوریم و خودشیفتگی مانع از این می‌شود که تصویر درستی از خویشتن داشته باشیم. عموم کسانی که مستبد و متفرعن‌اند، تصویری از خود دارند که مطابق با واقع نیست. تصویر سوم عبارت است از تلقی‌ای که دیگران از «من» دارند. ما در جامعه زندگی می‌کنیم و موجوداتی اجتماعی هستیم و دیگرانی که با ما تنظیم مناسبات و روابط می‌کنند، مطابق تصویر و تلقی‌ای که از ما دارند، با ما رفتار می‌کنند. در نهایت تصویر چهارم عبارت است از تصویری که من از تلقی دیگران از خویشتن دارم. یعنی من فکر می‌کنم که دیگران راجع به «من» چه تصویری دارند و این تصویر، من چهارم را می‌سازد. از نظر مولانا، عموم آدمیان به میزانی که با تصویر دیگران از خویشتن زندگی می‌کنند (من چهارم)، آسیب‌پذیرند و از زندگی اصیل فاصله می‌گیرند. زندگی اصیل متعلق به کسی است که با مسأله‌ها و دغدغه‌های واقعی خود زندگی می‌کند و در بند تصویری نیست که دیگران از او دارند. به میزانی که انسان از «باخودی» حرکت می‌کند و به «بی‌خودی» نزدیک می‌شود، این «من چهارم» کم‌رنگ می‌شود و «من اول» محوریت می‌یابد. اما برای عموم انسان‌ها، من چهارم و تصویر دیگران از ایشان اهمیت زیادی دارد؛ به طوری که هر ترک و خدشه‌ای که در آن بیفتد، به هم می‌ریزند و پریشان می‌شوند؛ در واقع آنقدر شکننده می‌شوند که گویی پشه هم می‌تواند ایشان را شکار کند. اگر در زندگی اطراف خود جستجو کنیم، می‌بینیم کثیری از آدمیان به تفاریق و البته با درجات متفاوت با تصویر دیگران از

خود زندگی می‌کنند. «بی‌خودی» متضمن فاصله گرفتن از من چهارم، و نزدیک شدن به من نخست و پیل را شکار کردن و کسب هاضمه فراخ و به‌دست آوردن دلی دریاگون است. انسان «باخود» عمیقاً گرفتار و مفتون خویش است، به نحوی که در بند و دلمشغول دیگران نیست و آن‌ها را نمی‌بیند و به حساب نمی‌آورد. در مقابل، انسان «بی‌خود»، دیگران را بی‌علت دوست می‌دارد. به تعبیر اریک فروم، اگر کسی «هنر عشق ورزیدن» داشته باشد، زندگی را بهتر سامان می‌بخشد؛ این هنر به معنای دوست داشتن انسان‌های گوشت و پوست و خون‌دار، فارغ از نژاد و مذهب و جنسیت آن‌هاست، مگر کسانی که دشمن انسانیت و مدنیت و مدارا هستند. انسان «بی‌خود» به راحتی می‌تواند دوست بدارد و با دیگران بر سر مهر باشد. رمان برادران کارامازوف، نوشته داستایفسکی، دو شخصیت محوری دارد، یکی ایوان و دیگری آلیوشا. جدال شک و ایمان در این اثر ماندگار به خوبی تصویر شده و داستایفسکی دغدغه‌های عمیق وجودی خود را به زیبایی به رشته تحریر در آورده است. آلیوشا در جایی از رمان می‌گوید: «انسان مؤمن کسی است که به اندازه رنج‌های بشریت رنج می‌برد.» یکی از صفات شخصیت آلیوشا این است که همه موجودات را دوست می‌دارد. نباید چنین انگاشت که این امر، کار ساده‌ای است؛ چرا که یکی از مؤلفه‌های محوری دوست داشتن بی‌دریغ دیگران، خود را ندیدن است. کسی که خودشیفته است، نمی‌تواند از حصار شخصی خود بیرون آید و معطوف به «دیگری» شود. در زبان فارسی «توجه کردن»، عنایت و التفات داشتن معنا شده است. در زبان عربی، واژه «توجه» از «وجه» به معنای صورت می‌آید و معنای تحت‌اللفظی توجه کردن، عبارتست از به سوی وجه و صورت دیگری نظر کردن. کسی که خودمدار و «باخود» است، از نظر و توجه کردن به دیگران غافل می‌شود و معطوف به خود می‌گردد؛ در حالی که انسان «بی‌خود»، دلمشغول «دیگری» است و به سوی او نظر می‌کند؛ او را می‌بیند و به حساب می‌آورد.

مؤلفه دوم «باخودی» عبارت است از غمناکی و بسته ابر غصه و همچون خزان، افسرده بودن. کسی که «با خود» است، با هجوم اصناف غم‌های سیاه مواجه می‌شود؛ غمی که در این غزل مد نظر مولاناست و به سراغ فرد «باخود» می‌آید، از جنس غم‌های سیاه است. چنان که پیشتر آورده‌ام، عرفا چند نوع غمخواری و شادخواری را از یکدیگر باز شناخته‌اند.^{۱۴} هنگامی که در نی‌نامه مثنوی می‌خوانیم:

در غم ما روزها بی‌گاه شد
روزها با سوزها همراه شد
روزها گرفتار گو رو، باک نیست
تو بمان ای آنک چون تو پاک نیست^{۱۵}

مولوی از غم و حزنِ سبزی سخن می‌گوید که ناظر به «سرشت سوگناک هستی» است و سالک را در چنبرهٔ خویش گرفتار کرده است. سپهری، سالک مدرنِ معاصر نیز دربارهٔ حزن سبزی می‌گوید:

«و فکر می‌کنم / که این ترنم موزون حزن تا به ابد / شنیده خواهد شد / ...چه فکر نازک غمناکی! / و غم، تبسم پوشیده نگاه گیاه است / و غم اشارهٔ محوی به ردّ وحدت اشیاست / ...نه، وصل ممکن نیست / همیشه فاصله‌ای هست / اگر چه منحنی آب بالش خوبی است / برای خواب دل آویز و ترد نیلوفر / همیشه فاصله‌ای هست / دچار باید بود».^{۱۶}

این «ترنم موزون حزن» از جنس غم سبزی است و معطوف به تأمل در باب معنای زندگی و به سر وقت امرِ بیکران رفتن و در «حریم علف‌های قربت» وارد شدن. در مقابل، غم‌های سیاه، ناظر به امور متعارفِ زندگی و حسرت‌ها و روزگار سپری شده و تمنیات و آرزوهای ابدی و برنیامدنی است و بیش از آن که آثار و نتایج مثبت داشته باشد، متضمن نتایج سوء است. از این رو حافظ توصیه می‌کند که نباید طلب روزیِ نهاده کرد و غم اموری را خورد که خارج از توان و اختیار فرد است؛ که این غم خوردن، ثمری جز ملالت و تیرگی و پریشانی و پشیمانی ندارد:

بشنو این نکته که خود را زغم آزاده کنی

خون خوری گر طلب روزی نهاده کنی

غم سیاه، انسان «باخود» را در چنگ خود اسیر می‌کند، و افسردگی، همچون بادهای پاییزی در سرزمین وجود او وزان است؛ در حالی که انسان «بی‌خود»، از سرمای استخوان سوز زمستانی عبور کرده و فضای ضمیرش لطیف و چشم‌نواز و بهاری است و در آن نسیم‌های گره‌گشا می‌وزد و کهنگی و ملالت و پریشانی را به محاق می‌برد.

مؤلفهٔ سوم «باخودی» عبارت است از زیادت طلبی و بی‌قراری. مطابق با آموزه‌های بودیستی، خاستگاه درد و رنج انسانِ دوپایی که روی این کره خاکی می‌زید، عبارت است از خواست و نیاز. اگر آدمی نیازهای خود را در این عالم کم کند، درد و رنج کمتری هم نصیب می‌برد؛ برای کاستن از میزان رنج‌ها، سالک باید ترک تعلقات و کفّ نفس پیشه کند. در مکتب بودا، فرد از طریق مراقبه و به مدد تجربهٔ عینی «اصل ناپایدگی»، با این حقیقت مواجه می‌شود که تمامی پدیده‌های عالم، ناپایدار هستند؛ از اینرو سالکِ طریق به درک عمیق این حقیقت می‌رسد که نباید به هیچ چیز دل ببندد و باید از خواسته‌ها و دلبستگی‌های خود بکاهد؛ که «هر چه را نباید، دلبستگی را نشاید». انسانی که زیاده طلب است و همه چیز را با هم می‌خواهد، آسفتگی و تشویش خاطر بیشتری خواهد داشت. هنگامی که خواست و طلب شخص پررنگ است، به جای این که قرار و ثبات را

نصیب برد؛ بی‌قراری و کلافگی را تجربه می‌کند. انسان «بی‌خود» با حداقلی کردنِ خواسته‌ها و نیازها و انتظارات خویش از زندگی، سکینه و آرامش و طمأنینه را تجربه می‌کند:

جمله بی‌قراریت از طلب قرار تست
طالب بی‌قرار شو تا که قرار آیدت
جمله ناگوارشت از طلب گوارش است
ترک گوارش از کنی زهر گوار آیدت

شخص «باخود» زیاده‌خواه است و انتظارات فراوانی از زندگی دارد و به همین علت بی‌قرار است. در مقابل، انسان «بی‌خود»، تمام آنچه را که دارد و ندارد، وا می‌نهد و می‌رود؛ که «خفیف‌المؤونه» و قانع است و پیاده آمده و بر آن است تا با پای پیاده بازگردد.^{۱۷} گذاشتن و گذاشتن برای سالکِ درویش‌صفتی که کهنه دلقی دارد و سبکبار و سبکبال است و تعلقات چندانی ندارد، به مراتب آسان‌تر است:

بر آستان جانان گر سر توان نهادن
گلبانگ سربلندی بر آسمان توان زد
درویش را نباشد برگ سرای سلطان
ماییم و کهنه دلقی کاتش در آن توان زد^{۱۸}

بنابر آنچه آمد، می‌توان دو معنای از «بی‌خودی» و «باخودی» را از یکدیگر تفکیک کرد و بازشناخت. مطابق با معنای نخست، «بی‌خودی» متضمن مستحیل و مستغرق شدن در امر بیکران و فناء فی‌الله است. اقبال‌لاهوری و علی شریعتی به درستی این تلقی از «بی‌خودی» و «فنا فی‌الله» در سنت عرفانی را نقد کرده و از «بقاء بالخلق» سخن گفته و اختیار و اراده سالک را برجسته کرده و اعمال آن‌ها را مقوم سلوک عرفانی رهگشا و دلربا و کارآمد انگاشته‌اند. علاوه بر این، می‌توان از معنای دیگری از «بی‌خودی» سخن به میان آورد که متضمن اندکاک و فنای سالک نیست و در عین حال، سوبه‌های اخلاقی و باطنی پرنرنگی دارد. از این رو، با عنایت به غزل مولانا، مؤلفه‌های «باخودی» و «بی‌خودی» در معنای دوم از یکدیگر تفکیک شده‌اند. خودشیفتگی و شکنندگی و شکار پشه بودن؛ غمگین و همچون خزان فسرده بودن و زیادت‌طلبی و بی‌قراری و آشفتگی از مقومات مفهوم «باخودی» در معنای دوم است. در مقابل، هاضمه فراخ داشتن و خود را در میان ندیدن و دریادل

بودن و دوست داشتن و معطوف به «دیگری» بودن و پیل را شکار کردن؛ مبتهج و شادمان بودن و سکینه و آرامش داشتن از مؤلفه های مفهوم «بی خودی» در معنای دوم است.

عرفان مدرن به روایت نگارنده متضمن عدول از «بی خودی» و «فناء فی الله» در معنای نخست و برکشیدن و برگرفتن «بی خودی» در معنای دوم، و تلاش در جهت تحقق مؤلفه ها و مقومات آن در نگرش و ضمیر سالک است. به تعبیر دیگر، می توان در وادی سلوک، «بی خود» شد و به استقبال آن رفت؛ اما بی خودی ای که متوقف بر استحاله و استغراق و فنای در امر بیکران نیست؛ بلکه با اوصافی چون اراده و سبکبالی و طمأنینه در می رسد. در واقع، آنچه در عرفان مدرن مذموم و مطرود است؛ «خودمحوری روانشناختی»^{۱۹} است؛ چرا که در آن، «خود»، محوریت دارد و «دیگری» به حساب نمی آید؛ اما سالک مدرن، به تعبیر هنری سیجویک،^{۲۰} با «خودمحوری عقلانی»^{۲۱} بر سر مهر است و آن را جدی می گیرد. به تعبیر دیگر، «دیگرخواهی» و گشوده بودن نسبت به دیگران که در عرفان مدرن محوریت دارد؛ مانع از جدی گرفتن خود به نحو معقول نیست. «حب ذات» و «خود» را به حساب آوردن و دوست داشتن، به نحو معقول و متعادل، البته روا و برگرفتنی است؛ در مقابل «خودمحوری روانشناختی» که با «با خودی» و خودمداری و خودشیفتگی عجین است، ناموجه است. از سوی دیگر، «بی خودی» در معنای نخست نیز فرو نهادنی است، چرا که در آن بقیت و هویت و استقلال سالک بر جای نمی ماند و وجود او مضمحل و مندک می گردد و از میان رخت بر می بندد.

در مقام جمع بندی، می توان چنین انگاشت که «بی خودی» موجه و رهگشای مد نظر عرفان مدرن، از سویی «خودمحوری روانشناختی» را فرو می نهد و از سوی دیگر، معنای نخست از «بی خودی» را که با «فناء فی الله» هم عنان است، ناموجه می انگارد، اما با «خودمحوری عقلانی» بر سر مهر است. همچنین، سالک مدرن «بی خود» شده، برای «جذب دوباره اقلیم روح» و دیدن «نیمه پنهان چیزها»، به تعبیر داریوش شایگان در افسون زدگی جدید، چشمان تیزبین و ضمیر مستعد و چالاک می دارد.

۴. سهراب سپهری، در سلوک عرفانی درازآهنگ خویش، پس از در گذشتن از بی قراری و دلهره و زیر و زبر شدن های گوناگون در کتاب های «زندگی خواب ها» و «آوار آفتاب»، در کتاب «شرق اندوه» از تجربه های کبوترانه ای پرده بر می گیرد که با فنا و استحاله و سایه شدن و زخمه «لا» زدن در می رسد:

«من سازم، بندی آوازم. برگیرم، بنوازم، برتارم زخمه / «لا» می زن، راه فنا می زن / من دودم: می پیچم، می لغزم، نابودم / می سوزم، می سوزم: فانوس تمنایم. گل کن تو مرا، و درآ / آینه شدم، از روشن و از سایه بری بودم».^{۲۲}

«آنی بود، درها واشده بود / برگی نه، شاخی نه، باغ فنا پیدا شده بود / مرغ مکان خاموش، این خاموش، آن خاموش. خاموشی / گویا شده بود / آن پهنه چه بود: با میشی گرگی همپا شده بود».^{۲۳}

و:

« سایه شدم، و صدا کردم: / کو مرز پریدن‌ها، دیدن‌ها؟ کو اوج «نه من»، درّه «او»؟! / و ندا آمد: لب بسته پیو / مرغی رفت، تنها بود، پر شد جام شگفت / و ندا آمد: بر تو گوارا باد، تنهایی، تنها باد! »^{۲۴}

فنایی که سپهری در این اشعار از آن یاد می‌کند، متلائم و متناسب با مفهوم «بی‌خودی» در معنای نخست است. پس از سرایشِ دفاترِ «شرق اندوه»، «صدای پای آب» و «مسافر»؛ سهراب در چهل سالگی و همزمان با بلوغ معنوی خویش، دفتر «حجم سبز» را می‌سراید. در «مسافر» با سالکی مواجهیم که «هنوز در سفر» است و «مسافر قایق هزارها سال است / سرود زنده دریاورد های کهن را / به گوش روزنه‌های فصول» می‌خواند و پیش می‌راند و احوال غریبی دارد و نمی‌داند این سفر او را به کجا می‌برد و کی به انتها خواهد رسید و بند کفشش «به انگشت‌های نرم فراغت گشوده خواهد شد» و سطحِ روحش «پر از برگ سبز خواهد شد».

پس از «مسافر» نوبت به «حجم سبز» می‌رسد. «حجم سبز» قصه سالکی است که از «فناء فی‌الله» و استحاله در امر بیکران رسته و عبور کرده و «بی‌خودی» در معنای دوم و «خودمحوری عقلانی» را تجربه کرده و استقرار معنوی یافته و احوال خوشِ باطنی را از سر گذرانده و از نورخواری، دوست داشتن، هاضمه فراخ، طمأنینه و آرامشِ خویش پرده بر گرفته است:

«می‌روم بالا تا اوج، من پر از بال و پر / راه می‌بینم در ظلمت، من پر از فانوسم / من پر از نورم و شن / و پر از دار و درخت / پر از راه، از پل، از رود، از موج / پر از سایه برگی در آب».^{۲۵}

«خواهم آمد سر هر دیواری، میخکی خواهم کاشت / پای هر پنجره‌ای، شعری خواهم خواند / هر کلاغی را، کاجی خواهم داد / ... آشتی خواهم داد / آشنا خواهم کرد / راه خواهم رفت / نور خواهم خورد / دوست خواهم داشت».^{۲۶}

«لب آبی / گیوه‌ها را کندم، و نشستم، پاها در آب: / «من چه سبزم امروز / و چه اندازه تنم هشیار است! / نکند اندوهی، سر رسد از پس کوه / ... تا شقایق هست، زندگی باید کرد / در دل من چیزی است، مثل یک بیشه نور، مثل خواب دم صبح / و چنان بیتابم، که دلم می‌خواهد / بدوم تا ته دشت، بروم تا سر کوه».^{۲۷}

آشتی دادن و نور خواری و پر از دار و درخت و رود و سایه برگی در آب بودن و دوست داشتن و سبز و هوشیار گشتن، از مؤلفه‌های سلوک معنوی و عرفانی سپهری متأخر است. در این تلقی از سلوک معنوی، خبری از فنا و استغراق در امر بیکران و محبوب ازلی نیست؛ بلکه با سالکِ هشیار و مختار و صاحبِ اراده‌ای مواجهیم که «مثل پیروزی‌های فکر جوان» است و «حنجره‌اش از صفات آبی شطرها پر شده» و «نیمه پنهان چیزها» را دیده و در طریق «بی‌خودی» پای گذاشته و با لمس کردن و چشیدنِ طمأنینه و سبکباری، رهسپار دیاری شده که پشت دریاها است:

«پشت دریاها شهری است/ که در آن پنجره‌ها رو به تجلی باز است/ بام‌ها جای کبوترهایی است، که به فواره هوش بشری می‌نگرند/ دست هر کودک ده ساله شهر، شاخه معرفتی است / ...خاک، موسیقی احساس ترا می‌شنود/ و صدای پر مرغان اساطیر می‌آید در باد».^{۲۸}

دیاری که در آن، شب روی صورتِ سالک تبخیر می‌شود و «فضای سکوت» حکم فرماست:
«ما گروه عاشقان بودیم و راه ما / ... تا صفای بیکران می‌رفت / برفراز آبیگری خودبه‌خود سرها همه خم شد: / روی صورت‌های ما تبخیر می‌شد شب / و صدای دوست می‌آمد به گوش دوست».^{۲۹}
«سپیدی کاغذ یعنی نگفتن، یعنی سکوت. سوفوکل در سکوت تهدید می‌دید. اما در زبان هم تهدید هست... هایدگر شنیدن را به ما یاد می‌دهد. از «فضای سکوت» حرف می‌زند. می‌خواهد سخن «با سکوت عجین» باشد».^{۳۰}

۵. چنان که آمد، عرفان مدرن به روایت نگارنده، متضمن فرونهادن مفهوم «فناء فی الله» و «بی‌خودی» در معنای نخست است و برگرفتن «بی‌خودی» در معنای دوم که در آن «خودمحوری عقلانی» و اراده و اختیار سالک محوریت دارد. برای سالک مدرنی که در جهان رازدایی شده می‌زید و نظام معرفتی و اخلاقی او دستخوش تغییرات جدی شده و مبانی و مفروضات وجود شناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی او دگرگون گشته و متافیزیک نحیف را اختیار کرده و هستی را واجد ساحت قدسی بی‌تعین بی‌رنگ بی‌صورتی می‌داند که با «وجودشناسی بنیادین»^{۳۱} و «تفکر مراقبه‌ای»^{۳۲} به روایت هایدگر در تناسب و تلائم است،^{۳۳} در عین حال دلمشغول سامان بخشیدن به سلوک معنوی و تجارب باطنی خویش و «دیدن یگانگی چیزها» در روزگار پر آشوب کنونی است؛^{۳۴} تجربه کردن «بی‌خودی» و فناء در امر بیکران و استحاله در بینهایت — چنان که مد نظر عرفای بزرگ کلاسیکی چون بایزید بسطامی، حلاج، سنایی، عطار نیشابوری و مولوی است — چندان متصور و امکان‌پذیر نیست. اما، این سالک مدرن می‌تواند با تنقیح مبادی و مبانی نظام معرفتی و اخلاقی خویش از سویی، چنان که در مقالات سه‌گانه پیشین آمد؛ و پذیرش قرائتی از مفهوم «بی‌خودی» که با خودمحوری عقلانی و اراده و اختیار در می‌رسد از سویی دیگر؛ با تفقد احوال باطن و خودکاو و خودشناسی ژرف، به سر وقت خدای تنزیهی بی‌صورت برود و مواجید معنوی دل‌انگیزی را در روزگار کنونی نصیب برد.

پی نوشت:

۱. در نهایی شدن این مقاله از پیشنهادات و ملاحظات دوستان و همکاران عزیز نیما افراسیابی، فرشاد حبیبی، حسین دباغ، حسین کمالی، کاوه گرابلی و یاسر میردامادی بهره بردم. از ایشان صمیمانه سپاسگزارم.

2. <http://www.begin.soroushdabagh.com/pdf/183.pdf>

<http://www.begin.soroushdabagh.com/pdf/191.pdf>

<http://www.begin.soroushdabagh.com/pdf/201.pdf>

۳. جلال‌الدین رومی، مثنوی معنوی، به تصحیح و پیشگفتار عبدالکریم سروش، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶، علمی و فرهنگی، دفتر سوم، ابیات ۲۶۴۹-۲۶۵۰ و ۲۶۵۲.

۴. همان، دفتر پنجم؛ ابیات ۶۶۸ و ۶۷۱-۶۷۰.

۵. همان، دفتر پنجم، ابیات ۳۴۳۹، ۳۴۴۲-۳۴۴۱.

۶. در باب چرایی هراسیدن از مرگ، بیشتر تحت عنوان «بنیاد عمر بر باد است»؛ سخن گفته‌ام. نگاه کنید به:

http://www.begin.soroushdabagh.com/lecture_f.htm

۷. اهمیت اخلاقی مفهوم «دیگری» و لحاظ کردن انسان‌های انضمامی در وادی سلوک عرفانی، در مقاله «طرحواره ای از عرفان مدرن ۳» به بحث گذاشته شده است.

۸. جلال‌الدین محمد بلخی، گزیده غزلیات شمس، به کوشش محمد رضا شفیعی کدکنی، شرکت سهامی، تهران، ۱۳۷۷، غزل ۵۲.

۹. همان، غزل ۲۸۱.

۱۰. مثنوی معنوی، دفتر چهارم، ابیات ۲۱۲۴-۲۱۲۲ و ۲۱۳۸.

۱۱. عبدالکریم سروش، «اقبال شاعر»، سایت جرس:

<http://www.rahesabz.net/story/69699/>

۱۲. برای آشنایی بیشتر با کویریات و همچنین رابطه دیالکتیکی میان «عرفان» و «سیاست» در زندگی شریعتی، نگاه کنید به:

علی رهنما، مسلمانی در جستجوی ناکجا آباد، تهران، فصل ۱۱. همچنین نگاه کنید به سروش دباغ، «می‌باش چنین زیر و زبر: درنگی در کویریات شریعتی»، مهرنامه، بهار ۱۳۹۰، همو؛ «هبوط در هیچستان: بازخوانی تطبیقی کویریات شریعتی و هشت کتاب سپهری»، سایت جرس، بهار ۱۳۹۲:

http://www.begin.soroushdabagh.com/articles_f.htm

<http://www.rahesabz.net/story/69144/>

همچنین نگاه کنید به: سروش دباغ، «بازخوانی میراث فکری شریعتی و روشنفکری ایرانی»، تورنتو، جلسات ۷ و ۸:

http://www.begin.soroushdabagh.com/lecture_f.htm

۱۳. اولین بار، سال‌ها پیش تفکیک میان «من»های مختلف را در متن مکتوب سخنرانی‌های جناب مصطفی ملکیان دیدم و از آن بهره بردم. به عنوان نمونه، نگاه کنید به «بحران معنویت و پیش فرض های زندگی معنوی» در سایت فرهنگی نیلوفر:

<http://neeloofar.org/>

۱۴. نگاه کنید به: سروش دباغ، «فکر نازک غمناک»، ضمیمه روزنامه اعتماد؛ پاییز ۱۳۹۰، همو «به سوی جانب بی‌جانبی: «حیرت»، «غم» و «شادی» در مثنوی»، نشریه آسمان، پاییز ۱۳۹۰:

http://www.begin.soroushdabagh.com/articles_f.htm

۱۵. مثنوی معنوی، مجلد اول، ابیات ۱۶-۱۵.

۱۶. سهراب سپهری، هشت کتاب، دفتر «مسافر».

۱۷. اشاره به شعر دل‌انگیز شاعر افغانی:

تمام آنچه ندارم نهاده خواهم رفت / پیاده آمده بودم، پیاده خواهم رفت

منم تمام افق را به رنج گردیده / منم که هر که مرا دیده در سفر دیده

۱۸. خواجه شمس‌الدین محمدحافظ شیرازی؛ دیوان؛ به اهتمام محمد قزوینی و قاسم‌غنی؛ مقدمه، مقابله و کشف‌الایات از رحیم‌ذوالنور؛ انتشارات زوار؛ تهران، ۱۳۶۹.

19. psychological egoism

۲۰. فیلسوف اخلاق کمبریجی قرن نوزدهمی که کتاب دوران‌ساز روش‌های اخلاق را نوشت.

21. rational egoism

۲۲. سهراب سپهری، هشت کتاب، دفتر «شرق اندوه»، شعر «شورم را».

۲۳. همان، «Bodhi»

۲۴. همان، «تنها باد».

۲۵. همان، دفتر «حجم سبز»، شعر «روشنی، من، گل، آب».

۲۶. همان، «و پیامی در راه».

۲۷. همان، «در گلستانه».

۲۸. همان، «پشت دریاها».

۲۹. همان، «تپش سایه دوست».

۳۰. پریدخت سپهری، هنوز در سفرم: شعرها و یادداشت‌های منتشر نشده از سهراب سپهری، تهران، نشر فرزانه روز، ۱۳۸۰، صفحه ۲۴.

31. fundamental ontology

32. meditative thinking

نسبت میان «تفکر مراقبه ای» به روایت هایدگر با تلقی سهراب سپهری از امر متعالی و «هیچستان» در دفتر «ما هیچ، ما نگاه»، در مقاله «فلسفه لاجوردی سپهری» کاویده شده است:

<http://www.rahesabz.net/story/61224/>

۳۳. این نکات در مقالات «طرحواره‌ای از عرفان مدرن ۱» و «طرحواره‌ای از عرفان مدرن ۲» به تفصیل به بحث گذاشته شده است.

۳۴. جالب است که سپهری با نوشته‌های هایدگر آشنا بوده و آن‌ها را می‌خوانده است. همچنین رجوع هایدگر متأخر به سنت عرفان شرقی قابل تأمل است؛ هایدگر متأخر، برای صورتبندی درک خویش از امر متعالی به سراغ سنت معنوی‌ای می‌رود که سپهری با آن انس بسیار داشت و از آنجا آغازیده بود.