

# هله برخیز و گشا دامن عشق

## درآمدی بر سلوک معنوی و عارفانه در دنیای مدرن (۱)

علی صنایعی

دانشگاه هامبورگ، آلمان

*اندیشه‌ات جایی رود، وانگه تو را آنجا کشد*

*ز اندیشه بگذر، چون قضا پیشانه شو، پیشانه شو\**

### ۱. طرح مسأله

جهان نوین نه تنها در وسایل و ابزارها و نیز غایات و اهداف با جهان قدیم متفاوت است، بل در مفاهیم و پیش‌فرض‌ها نیز با آن تفاوتی عمیق دارد. به طور کلی مشخصه اصلی این گذار و تغییر فاز را می‌توان در امری جست که در جهان گذشته طبیعی و قاعده می‌نمودند، لیکن در جهان جدید به امری غیر طبیعی و استثنا بدل گشته‌اند. اعلامیه جهانی حقوق بشر نیز که انگشت تأکید بر حق‌مداری انسان مدرن می‌نهد، از نموده‌های برجسته تفاوت میان جهان جدید و قدیم می‌باشد [۱]. همچنین، تلقی بشر امروز از علوم تجربی و انسانی به مثابه برنامه‌های تحقیقاتی مدون که در بوته آزمایش نهاده می‌شوند، تکامل می‌یابند و توسط جامعه علمی مورد نقد، جرح، رد یا پذیرش قرار می‌گیرند، و نیز ورود عقلانیت انتقادی [۲] و تنگ نمودن فضا بر رئالیسم خام [۳]، جای را برای یقین خلل‌ناپذیر و به چنگ انداختن حقیقت سخت تنگ کرده است. علاوه بر آن، تکامل فیزیک مدرن و ظهور تئوری مکانیک نیوتنی و بعد از آن مکانیک کوانتومی و همچنین تئوری‌های نسبیت خاص و عام و مفهوم انحنای فضا-زمان، که منجر به تحوّل درک بشر از مفهوم گرانش و کیهان‌شناسی گشته، از همدلی انسان مدرن با متافیزیک پیچیده افلاطونی [۴] که با کیهان‌شناسی بطلمیوسی [۵] در تلائم می‌باشد، به شدت کاسته است.

پرسش پیش روی این مقال این است که در دنیای مدرن راز زدایی شده‌ای که علم و دین متواضع گشته‌اند، سراغ گرفتن از یقین خلل‌ناپذیر بسیار دشوار می‌نماید، انسان خود را بسی بیش از گذشته مختار و حق‌مدار قلمداد می‌کند و نه تنها وسایل و غایات این جهان برای او دگرگون گشته، بل تصوّرات و تصدیقات نوینی پیش

چشم دارد، و از طرف دیگر، با تحول درک بشر از کیهان‌شناسی، فضا بر متافیزیک ستمبر و پیچیده افلاطونی سخت تنگ آمده، چگونه می‌توان سلوکی معنوی و عارفانه ترسیم نمود و از مؤلفات آن سراغ گرفت؟

از متفکران و روشنفکران دینی معاصر که با عنایت بر گسست میان جهان قدیم و جدید به ترسیم سلوک معنوی و عارفانه و موانع و دواعی آن پرداخته‌اند، می‌توان به محمد اقبال لاهوری، عبدالکریم سروش و سروش دباغ اشاره نمود. اقبال لاهوری که اراده و اختیار آدمی را بسیار برجسته و مهم می‌شمرد، به ترسیم عرفان اختیار محور همت گماشت و با تأکید بر شناخت «خودی»، اندیشه افلاطونی و مفاهیم فربه و ستمبر عرفان اسلامی (مانند مفهوم فنا) را، که از آنها در تاریخ تصوف تفاسیری ناسازگار با اراده و اختیار آدمی ارائه گشته، در میزان نقد و بحث نهاد، و به جای آنکه از محو در خدا سخن به میان آورد، بر الهی گشتن وجود آدمی و اتّصاف او به صفات باری (و در درجه نخست اختیار) انگشت تأکید نهاد [۶]. پروژه روشنفکری دینی عبدالکریم سروش که احیاء و تجدید تجربه اعتزال خوانده می‌شود، بر آن است تا با تمایز نهادن میان دین و معرفت دینی و نقد و احیای آن از منظر و پایگاه جهان و عقلانیت مدرن، میان ابدیت و تغییر آشتی برقرار سازد [۷]. در همین راستا، سروش دباغ نیز با نگرستن به سنت ستمبر سلوک عارفانه در دوران پیشا مدرن (عرفان کلاسیک) از نظرگاه جهان جدید و تأکید بر مؤلفات و مقومات نظری آن، به ترسیم طرحواره‌ای از سلوک معنوی در جهان جدید همت گماشته، سوبه‌های وجودشناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی آن را برشمرده، و درک سالک مدرن از اخلاق، سیاست و احکام عبادی فقه را مورد عنایت قرار داده است. بر همین اساس، وی سعی نموده تا قرائت خویش از مفاهیمی اگزیستانسیل [۸] مانند غم، مرگ، دعا و نیایش، ... را منقح سازد [۹].

باری، در پاسخ به پرسشی که پیشتر طرح نمودیم، در این مقال برآنم تا تلقی خویش از سلوک معنوی و عارفانه در دنیای مدرن را مورد بررسی قرار دهم و حدود و ثغور آن را در حد طاقت خویش بکاوم. از منظر نگارنده، اصل اصیل سلوک معنوی و عارفانه در جهان جدید، «خودشناسی» است که در این مقال به درک و تلقی خویش از آن خواهم پرداخت. در ادامه و بر اساس این اصل، قرائت خویش از مفهوم فربه عشق، نقش درمان‌گری آن و همچنین قرائت نوینی از مفاهیم فربه عرفان کلاسیک مانند «فقر»، «فنا» و «تسلیم» را ارائه می‌نمایم. در ادامه و با عدول از همدلی با ثنویت وجودشناختی [۱۰] افلاطونی و نوافلاطونی و برگرفتن متافیزیکی حداقلی [۱۱]، به بررسی نسبت سلوک عارفانه و دینداری خواهم پرداخت. در این رابطه و در این مقال، تلقی سالک مدرن از امر بی‌صورت، پیامبر و تجارب نبوی را مورد بررسی قرار می‌دهم و نسبت عرفان مدرن (در مقابل عرفان کلاسیک) با اخلاق و فقه را به مقالاتی مستقل واگذار می‌نمایم. همچنین سعی خواهم نمود که همدلی‌ها و انتقادات خویش را از طرح سروش دباغ، تا جایی که مربوط به موضوع این مقال می‌گردد، روشن سازم.

## ۲. خودشناسی: اصل اصیل سلوک معنوی و عارفانه

۱-۲. بحث از خودشناسی، به جهت پویایی و پیچیدگی انسان، همواره بحثی دشوار و مبسوط بوده و عموماً با بررسی و تدقیق در تئوری‌های روان‌شناسی [۱۲]، انسان‌شناسی [۱۳] و علوم اعصاب [۱۴] گره خورده است. در این مقال، ورود به هیچ یک از تئوری‌های مزبور مدّ نظر نیست، بل نگراننده مایل است بر این نکته انگشت تأکید بنهد که تجهیز به تئوری و پیش‌فرض به منظور گام نهادن در دریای خودشناسی عملی، نه تنها مطلوب نیست، بل آفتی برای شناخت خواهد بود. این بدان سبب است که نگرستن به خویش از دریچه هر تئوری، در حقیقت نگرستن به صاحب آن تئوری خواهد بود که در عمل، منجر به خودشناسی نخواهد گشت و حداکثر ممکن است منجر به شناخت نظریات صاحب آن تئوری درباره انسان گردد [۱۵]. از سویی دیگر، باید بر این نکته نیز متفطن بود که گام نهادن در جاده خودشناسی در وادی امر، بدون دخالت تفکر و هر گونه تصویر ذهنی، پیش‌فرض و یا تئوری در حقیقت امری فوق طاق و یا محال است؛ چراکه شکستن حصار تصاویر و پیش‌فرض‌های ذهنی به طور مستمر در طی مسیر خودشناسی صورت می‌پذیرد. همچنین متذکر می‌شوم که مقصود ما از آفت تجهیز به پیش‌فرض‌ها و تئوری‌ها، تنها در حوزه خودشناسی عملی است و سرایت آن به معرفت‌شناسی، علوم طبیعی، علوم انسانی و علوم اجتماعی که همگی با تجربه [۱۶] و ریاضیات گره خورده‌اند، نه تنها مطلوب نیست، بل ناممکن است. از این روی، هر چند مطالعه انسان و روان او بر اساس تئوری‌های روان‌شناسی، انسان‌شناسی و علوم اعصاب، جهدی شایسته، مفید و لازم است، لیکن مقصود ما در این مقال نمی‌باشد؛ بل مقصود ما در این نوشته، خودشناسی عملی است که امکان آن برای هر انسانی در گرو میزان دانسته‌های او از آن علوم نمی‌باشد.

۲-۲. شناخت خویشتن تنها در رابطه و تعامل با سایر انسانها، نظرات، سایر موجودات و اشیاء صورت می‌پذیرد. این بدان سبب است که آدمی در رابطه و تعامل، واکنش‌هایی بروز می‌دهد که توجه دقیق به آن واکنش‌ها، او را به شناخت بیشتر مدد می‌رساند. تعامل با سایر انسانها، موجودات و اشیاء، همانند کوفتن چوبی بر نمدی غبارآلود است که به وسیله آن می‌توان عادات رسوخ کرده در جان را بیرون ریخت و به تماشای آنها نشست:

بر نمد چوبی که آن را مرد زد

بر نمد آن را نزد، بر گرد زد [۱۷].

مشاهده واکنش‌هایی که یا از جنس پندارند، یا کردار و یا گفتار و در تعامل با دیگران بروز می‌کنند، بسیار حائز اهمیت است. این مشاهده هنگامی راهگشا خواهد بود که فارغ از هر گونه ارزش‌گذاری، پیش‌داوری، تصویرسازی و قیاس باشد و همچنین میل حصول به هیچ نتیجه‌ای در آن موج نزنند.

از سوی دیگر، آدمی معمولاً در تعامل با دیگران و بر اساس واکنش‌هایی که بروز می‌کند، به تفکر می‌پردازد، به تصویرسازی از آن وقایع دست می‌زند و از آن پس، آن تصاویر ساخته شده را جایگزین آن انسان، آن ایده و نظر، و یا آن موجود می‌کند و از آنها به عنوان پیش‌فرضی برای تعاملات بعدی مدد می‌جوید. به سخنی دیگر، آدمی از پدیده‌ای سیال، پویا و دینامیک، تصاویری لحظه‌ای، ایستا و استاتیک برمی‌گزیند. به عنوان مثال، وقتی ما به آب می‌نگریم، در واقع بر اساس تصاویری که از آن ساخته‌ایم و در انبان ذهن ذخیره نموده‌ایم، به آن نظر می‌کنیم. یک فیزیک‌دان و یا شیمی‌دان، آب را مجموعه‌ای از مولکولهای هیدروژن و اکسیژن می‌بیند و هر یک از اتم‌های سازنده آن را پیش چشم دارد که چگونه و بر اساس برآمد چه نیروهایی در کنار یکدیگر نشسته‌اند؛ یک پزشک علاوه بر ساختار مولکولی آن، به عملکرد آن در بدن نیز عنایت ویژه‌ای دارد؛ انسانی که از آن علوم اطلاع چندانی ندارد، صرفاً به مایعی نظر می‌کند که بی‌رنگ و بی‌بوست و در دمای خاصی به جوش می‌آید و یا منجمد می‌شود؛ و البته همه آنها فارغ از میزان دانسته‌های خود، آب را موجب رفع تشنگی می‌دانند. لذا آب نزد هر یک معنا و مفهوم و تصویر خاصی دارد [۱۸]. اکنون تصوّر کنید شخصی در صحرایی گرفتار آمده و جویی از آب در کنارش روان و امکان سیراب شدن از آن نیز مهیاست، اما او قادر به دیدن آن آب زلال و جاری نیست و از این روی، بی‌صبرانه و بی‌قرار در طلب آب و رفع تشنگی برمی‌آید. در این طلب و جستجو، به سراب‌های بسیاری برمی‌خورد که در حقیقت وجود خارجی ندارند و به محض دریافت عدم انطباق سرابی (تصویری از آب) با تصاویر و تعاریف ذهنی پیشین از آب، ملول، آزرده و بی‌قرارتر از پیش در پی سراب دیگری روان می‌شود؛ به تعبیر مولانا:

خفته باشی بر لبِ جو خُشک‌لب  
می‌دوی سوی سراب اندر طلب  
دور می‌بینی سراب و می‌دوی  
عاشقِ آن بینشِ خود می‌شوی  
می‌زنی در خواب با یاران تو لاف  
که منم بینادل و پرده‌شکاف  
نک بدان سو آب دیدم هین شتاب  
تا رویم آنجا و آن باشد سراب [۱۹]؛

مولانا به ما می‌آموزد وجود تصاویر متعدّد و سراب‌های گوناگونی که از آب در انبان ذهن نهفته است، در حقیقت موجب پوشاندن آن آب زلال و جاری شده و سبب گشته تا همه توان خود را معطوف دویدن در پی آن سراب‌ها

نماییم و تشنه‌تر، ملول‌تر، بی‌قراتر و سرگردان‌تر در طلب آب بمانیم. حتی عزم و طلب ما در یافتن آب نیز خود سراب و تصویر جدیدی است که بر روی آن تصاویر ذهنی پیشین انباشته می‌شود، ما را به خطا می‌اندازد و آبی را که در یک قدمی است، فرسنگ‌ها دورتر تصوّر می‌کنیم:

می‌رود کآنجای بوی آب هست  
زین تفکّر راه را بر خویش بست  
عین آن عزمت حجاب این شده  
که به تو پیوسته است و آمده  
بس کسا عزمی به جایی می‌کند  
از مقامی کان غرض در وی بود  
دید و لاف خفته می‌ناید به کار  
جز خیالی نیست، دست از وی بدار  
فکر خفته گر دوتا و گر سه تاست  
هم خطا اندر خطا اندر خطاست  
موج بر وی می‌زند بی‌احتراز  
خفته پویان در بیابان دراز  
خفته می‌بیند عطشهای شدید  
آب، أَقْرَبَ مِنْهُ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ [۲۰].

ما در تعامل با سایر انسان‌ها و موجودات نیز به تفکر می‌پردازیم و دست به تصویرسازی از آنها می‌زنیم. هم پیش از تعامل با آنها، انتظار پاره‌ای از رفتارها را در سر می‌پرورانیم و هم با آن تصاویر از پیش ساخته شده با آدمیان مواجه می‌شویم و در تعامل قرار می‌گیریم؛ واکنش‌های ما در روابط و تعاملات با دیگر موجودات، در حقیقت بر اساس انطباق و یا عدم انطباق رفتار آنها با تصاویر اولیه ما شکل می‌گیرند، مورد ارزیابی قرار می‌گیرند و منجر به ساختن تصاویر و الگوهای نوینی می‌گردند که در تعاملات بعدی ما شرکت خواهند جست. به تعبیری دیگر، ما همواره تصاویر استاتیک متعددی را بر هم انبار می‌کنیم تا در شناخت پدیده‌های دینامیک از آنها استفاده نماییم. آن چیزهایی که در تعاملات و روابط ما نقش ایفا می‌کنند و به مصاف یکدیگر می‌روند، اندیشه و الگوهای

ذهنی ما هستند؛ بنابراین، ما همواره در خاطرات گذشته سیر می‌کنیم و مایلیم از آنها الگو بسازیم تا به کمک آنها واقعه‌ای را که در حال رخ دادن است درک و ارزیابی نماییم. گویی همواره در چرخه‌ای نامعلوم و بی‌انتهای گرفتار آمده‌ایم و بدین سبب ملول می‌شویم و در پی شکستن آن چرخه و فرار از آن برمی‌آییم تا به رهایی برسیم، غافل از آنکه با میل و طلب رهایی، در حقیقت آب بر آن چرخه می‌ریزیم و بر سرعتش می‌افزاییم.

۲-۳. فارغ از بررسی مکانیزم تفکر، آدمی خود بر این امر متفطن است که اندیشه و فکر او دست به تصویرسازی و الگوسازی می‌زند و از پدیده‌ای نو و پویا، تصاویر و الگوهای کهنه و ایستا می‌سازد، و او در تعاملات روزانه خویش با دیگران همواره از آن تصاویر و الگوها مدد می‌جوید. به تعبیر مولانا، اندیشه به مثابه «صبح کاذب» است که آدمی به وسیله آن، از پدیده‌ای نو و سیال به نام «صبح صادق»، تصاویر و نمودهایی مُرده و ایستا برمی‌گیرد و در انبان ذهن حفظ می‌کند تا از آن طریق بتواند صبح صادق را بشناسد [۲۱]؛ اما غافل است که آن تصاویر و نمودها، وی را از صبح صادق که در یک قدمی اوست محروم می‌سازند و لذا صبح کاذب را که صرفاً نمودی مُرده از صبح صادق است برمی‌گیرد.

اکنون با تفتن بر جریان تصویرسازی و نقش تفکر در آن، می‌توانیم پرسش دیگری را پیش روی نهیم، که اصولاً چرا تفکر تصویر و الگو می‌سازد، و چرا آدمی در مواجهه با دیگران و سایر پدیده‌ها از تصاویر و پیش‌فرض‌های ذهنی پیشین مدد می‌جوید تا به واسطه آنها به شناخت نائل آید؟ در مقام پاسخ به این پرسش، می‌توان دست به تئوری‌های گوناگون روان‌شناسی و علوم اعصاب بُرد و یا به نحو فلسفی به تعامل ذهن و بدن [۲۲] پرداخت؛ لیکن از آنجایی که هدف ما در این بخش، تعمق در خودشناسی عملی است، پرداختن به آن تئوری‌ها راه‌گشا نخواهد بود، چراکه پیشنهاد هر گونه پاسخ (چه پاسخ روان‌شناسانه، چه پاسخ مبتنی بر علوم اعصاب، و چه پاسخ فلسفی) خود نیازمند دخالت مستقیم تفکر و اندیشه است و لذا همگی از سنخ تصاویر و الگوهای ذهنی می‌باشند. با تفتن بر این امر، گویی از سطحی فراتر به تماشای جریان تفکر و تصویرسازی ذهن نشستیم و اگر پیش از آن، میان آدمی و تفکر فاصله‌ای متصور نبود و آدمی عین اندیشه تلقی می‌شد، اکنون نگرستن به جریان اندیشه میسر گشته است.

می‌توان به آگاهی از جریان اندیشه ژرفای بیشتری بخشید، و پرسید که چه کسی به جریان تفکر می‌نگرد و چه نسبتی با آن تصاویر و الگوهای ذهنی ساخته شده دارد؟ به سخنی دیگر و بر اساس تمثیلی که پیشتر از مولانا وام نمودیم، چنان دریافتیم که انسانی که در کنار جوی آب نشسته، آن آب روان را در نمی‌یابد و لذا از فرط تشنگی و بر اساس تصاویر و پیش‌فرض‌هایی که از آب در انبان ذهن دارد، به جست و جوی آن برمی‌خیزد و هر دم به سراپی برمی‌خورد، و به علت عدم انطباق آن تصاویر (سراب‌ها) با تصویر ذهنی مطلوب، بی‌قرار و ملول می‌گردد و به دنبال سراب دیگری روان می‌شود. اکنون آن شخص تشنه دریافته که همه آن سراب‌های ذهنی،

خود مانع درک و شناخت آب می‌باشد و او را از یافتن جوی آب روان بازمی‌دارد. این امر وی را بر آن می‌دارد که زنجیره سراب‌های ذهنی را بگسلد تا قادر به دریافت و کشف جوی آب گردد. در اینجا می‌توان نکته‌ای ظریف را کشف نمود که میان آن تصاویر و الگوهای ذهنی از آب از یک سو، و میل شکستن همه آنها به منظور تهی ساختن انبان ذهن از سوئی دیگر، تضادی نهفته است. در حقیقت در اینجا با دو سری از تصاویر ذهنی متضاد مواجهیم: یکی تصاویری (سرابهایی) که ذهن پیشتر از آب بر ساخته بود و دیگری تصویر جدیدی که خود میل زدودن آن تصاویر پیشین را می‌پروراند. برای درک بهتر این تضاد، به پرسشی که چندی پیش مطرح گشت بازمی‌گردیم: چه کسی به آن سراب‌ها می‌نگرد و نسبت او با آن سرابها چیست و چرا همانند خفته‌ای قادر نیست آب روانی را که در یک قدمی اوست دریابد؟

خفته می‌بیند عطش‌های شدید

آب، أَقْرَبَ مِنْهُ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ؛

آن تماشاگری که دست به گزینش سراب‌های ذهنی از آب روان می‌برد، به قضاوت و ارزیابی آنها می‌نشیند و به زعم خود، سره را از ناسره بازمی‌شناسد، پاره‌ای را سرکوب می‌کند، در پاره‌ای تغییر ایجاد می‌کند و سپس بر آن است که به جهت یافتن آب روان و سیراب گشتن از آن باید همه آن سراب‌ها را در هم شکست و از آنها خلاصی یافت، در حقیقت خود واکنشی نسبت به همه آن تصاویر ذهنی است و خود عامل برانگیختن آن تضاد نهان می‌باشد. به سخنی دیگر، همه تصاویر و الگوهای ذهنی برای شناخت پدیده‌ها، در واقع همان اندیشه و فکر آدمی است که خاستگاه آن، خاطرات گذشته است. از طرف دیگر، ارزیابی آن تصاویر، تمیز سره از ناسره، سرکوب کردن آنها و حتی میل به رهایی از آنها، خود فکر و اندیشه‌ای نوین است که نه تنها منجر به رهایی نمی‌گردد، بل به ضخیم ساختن موانع و حجاب‌ها یاری می‌رساند. همچنین، آن نظاره‌گری که به اندیشه و جریان تفکر می‌نگرد و بر آن است تا پاره‌ای را فروبندد، پاره‌ای را برگیرد، و حتی بر آن می‌شود تا از همه آنها رهایی یابد، خود نیز از جنس اندیشه است. از چنین منظری، این مصاف تنها یک بازیگر دارد و آن همان فکر و اندیشه آدمی است؛ و در این حالت:

شیشه یک بود و به چشمش دو نمود

چون شکست او شیشه را دیگر نبود [۲۳]؛

در چنین حالتی، جریان تفکر به آرامش روی می‌آورد و نجوای اندیشه به سکوت مبدل می‌گردد، و گویی ذهن کیفیتی منفعلانه [۲۴] را تجربه می‌کند؛ چراکه، به تعبیر کریشنامورتی، کیفیت انتخاب کردن دیگر برای آن متصور نیست [۲۵] و به همین جهت، دیگر هیچ گونه تضادی در آن حالت نهفته نمی‌باشد، و لذا این کیفیت با

هوشیاری و توجهی عمیق همراه خواهد بود. به تعبیر مولانا، چنین کیفیتی مرادف است با برون انداختن لباسِ فکرت و اندیشه، عریان گشتن از آنها و در معرض آفتابِ آگاهی قرار گرفتن:

لباسِ فکرت و اندیشه‌ها برون انداز  
که آفتاب نتابد مگر که بر عوران [۲۶]؛

۲-۴. وقتی غبار اندیشه فرونشست و مصاف تصاویر ذهنی به آرامش و سکوت بدل گشت و آفتابِ آگاهی روشن‌تر درخشید، آنگاه آن جوی آب روانی که در یک قدمی بود، مکشوف می‌گردد و شخص تشنه آب را «می‌فهمد». چنین کسی به تعبیر مولانا «ابن الوقت» است [۲۷]. زیرا بیشه اندیشه‌ها را به آتش کشیده [۲۸] و با الگوها و تصاویر مُرده و استاتیک به سر وقت پدیده‌های نو و دینامیک نمی‌رود و از این روی، دنیا برای او هر نفس نو می‌شود [۲۹]، زندگی برای وی «نو نو می‌رسد» [۳۰]، و به تعبیر سپهری، در «حوضچه اکنون» می‌زید [۳۱].

برای درک «اکنون» و حضور در «حال» و تعمق بخشیدن به آگاهی، آدمی همواره باید در کیفیت مراقبه [۳۲] قرار داشته باشد؛ بدین معنی که به واکنش‌های خویش در تعامل با سایر موجودات و اشیاء به مثابه «آنچه هست» بنگرد و آنها را بپذیرد [۳۳]. در چنین نگاهی، هیچ‌گونه ارزیابی، ارزش‌گذاری، میل و طلب وجود ندارد و لذا عاری از هر گونه تضاد می‌باشد [۳۴]. چنین نگاهی به واکنش‌ها و جریان اندیشه به مثابه صقالی دادن جان است و آدمی می‌تواند بیشتر در «حال» حضور یابد، نو نو رسیدن عمر را درک نماید و به آگاهی خویش ژرفای بیشتری ببخشد. به همین جهت، برای چنین روندی هیچ پایان و صدی متصور نیست و همواره در جریان است:

بی‌نهایت حضرت‌تست این بارگاه

صدر را بگذار، صدرِ تُست راه [۳۵].

در پایان این بخش مایلیم بر این نکته انگشت تأکید بنهیم که مراقبه به معنایی که آمد، در همه جا و در همه حال صورت می‌پذیرد؛ از ورزش نسیمی که بر صورت نوازش می‌کند یا استشمام عطر گلی که فضا را معطر ساخته گرفته تا تعامل و امور روزانه در منزل و خارج از آن، نشستن در مترو و اتوبوس، حضور در کلاس درس و امتحان، خرید و فروش، تحقیق و تدریس و ... در همه آنها آدمی می‌تواند در کیفیت مراقبه حاضر باشد و به درک جریان تفکر، تعمق بخشیدن به آگاهی و خودشناسی بپردازد. از این روی، مراقبه و خودشناسی نه به عزلت‌گزینی و چله‌نشینی محتاج است و نه حتی به جُستن پیر و مراد و شیخی که وجودشان، به تعبیر غزالی، از آب حیات نیز کمیاب‌تر است [۳۶]. در مراقبه و خودشناسی، آن کسی که مرتب آدمی است، خود اوست که به تماشای واکنش‌های خویش در تعامل با سایر انسانها، طبیعت و اشیاء همّت می‌گمارد و به درک روند تفکر و



حضور در «حال» می‌پردازد. به همین جهت، سلوک معنوی و عارفانه در دنیای مدرن، نه تنها دنیای مادی را طرد نمی‌نماید و آن را به مثابه زندانی قلمداد نمی‌کند، بل مجرای خودشناسی و سلوک، همین دنیا و محیط اطراف آدمی است.

### ۳. عاشق هشیار

۳-۱. مفهوم «عشق» از پربسامدترین مفاهیمی است که در ادبیات به کار رفته است و عارفان به شکل مبسوط از آن سخن گفته‌اند. فرید الدین عطار نیشابوری همه ذرات عالم را مست عشق می‌دانست:

همه ذرات عالم مستِ عشقند

فرمانده میان نفی و اثبات [۳۷]؛

جلال الدین محمد بلخی عشق را واجد نقش درمانگری می‌دانست که آدمی را از هر عیبی پاک می‌سازد:

هر که را جامه ز عشقی چاک شد

او ز حرص و عیب، کَلّی پاک شد [۳۸]؛

سعدی حدیث عشق را تنها سخن ممکن در این عالم می‌دانست و هر چه غیر از آن را قیل و قال می‌خواند:

سخن بیرون مگوی از عشق، سعدی

سخن، عشق است و دیگر قال و قیل است [۳۹]؛

حافظ مقصود هستی را عشق می‌دانست و از این روی همگان را به عشق ورزیدن فرامی‌خواند:

عاشق شو ار نه روزی کار جهان سرآید

ناخوانده نقشِ مقصود از کارگاه هستی [۴۰].

از کلام اخیر حافظ پرسش مهمی برمی‌انگیزد که مراد از «عاشق شو» چیست و عشق چگونه کیفیتی است؟ پرسش دیگری که همواره برخاسته، آن است که متعلق عشق چه کسی است؟ خداوند بی‌صورت است یا انسان خاکی و یا هر دو؟ به همین جهت، همواره از عشق عرفانی، عشق رمانتیک، عشق افلاطونی، عشق وجودی و ... سخن به میان می‌آید [۴۱] تا بسته به متعلق عشق، بتوان آنها را از یکدیگر متمایز نمود. نگارنده در این مقال با

دسته‌بندی‌های مذکور همدلی ندارد و لذا در ادامه و بر اساس مفهوم خودشناسی که توضیح آن پیشتر آمد، اندکی به مفهوم عشق پرداخته خواهد شد.

۲-۳. همان گونه که توضیح دادیم، آدمی بر اساس دانسته‌ها، پیش‌فرض‌ها و الگوهای ذهنی خویش که همگی ریشه در خاطرات و گذشته دارند، دست به شناخت پدیده‌های پویا می‌برد، از آنها تصاویر و الگوهای استاتیک می‌سازد، آنها را آنالیز، ارزیابی و ارزش‌گذاری می‌نماید تا در مواجهه بعدی از آنها سود جوید. همه این تصاویر و الگوهای ذهنی منبعث از تفکر و اندیشه آدمی است و در این روند، همان گونه که اشارت رفت، تضادی میان تصاویر پیشین و تصاویر اخیر نهفته است. آدمی تنها با نگرستن بر روند تفکر خویش می‌تواند دریابد که تنها بازیگر این مصاف، اندیشه است. در این حالت لباس فکرت و اندیشه را برون می‌اندازد و آن تضاد نهانی زدوده می‌شود، ذهن او به آرامی می‌گراید، ژرفای بیشتری به آگاهی می‌بخشد و در «حال» حاضر می‌گردد و آن را می‌فهمد و در آن می‌زید. عشق کیفیتی است که در چنین فضایی تجربه می‌شود و از این روی، نه مالکیت است، نه نوعی احساس است و نه با طلب و مقصود حاصل می‌گردد؛ چراکه در مالکیت، احساس و طلب، اندیشه در جریان است و لذا همواره تضادی میان تصاویر و الگوهای ذهنی نهفته است. در عشق، تضاد وجود ندارد و بنابراین عشق ورای اندیشه است:

عشق تو چون درآمد، اندیشه مُرد پیشش

عشق تو صبح صادق، اندیشه صبح کاذب [۴۲]؛

به همین جهت، هیچ لذت منبعث از احساسی را نمی‌توان با آن قیاس کرد و به تعبیر عطار، عشق ورای لذت است:

چه داند آنکه نداند که چیست لذت عشق

از آنکه لذت عاشق، ورای لذات است [۴۳]؛

چنین کیفیتی که با توقف اندیشه و آرامش ذهن و به طور ناگهانی درمی‌رسد و آدمی را همچون ماهی در بحر آگاهی و توجه غوطه‌ور می‌سازد، با هیچ کلام و تعریفی قابل توصیف نیست، زیرا کلام از اندیشه برمی‌خیزد، اما عشق ورای اندیشه است و به همین جهت عشق بی‌زبان خوشتر می‌نماید [۴۴]. به همین سبب نمی‌توان متعلق برای عشق متصور شد تا از این طریق بتوان آن را به اقسام گوناگون (عشق عرفانی، عشق افلاطونی، عشق رمانتیک، ...) منقسم نمود.

به هر میزان که آدمی بتواند با خودشناسی به آگاهی و توجه تعمق بیشتری ببخشد، به همان میزان در بیشه اندیشه‌ها آتش افکنده و از اوهام و تصاویر دورتر گشته است. چنان کیفیتی که از تصاویر و اوهام به دور است، در حقیقت به کلی نور است و در قالب هیچ کلام و اندیشه‌ای نمی‌گنجد:

از همه اوهام و تصویرات، دور

نورِ نورِ نورِ نورِ نور [۴۵]؛

به همین سبب می‌توان عشق را با «فقر» نیز مرادف دانست و سرّ آنکه مثنوی مولانا از یک سو، کتاب خودشناسی خوانده می‌شود [۴۶] و از سوی دیگر به صفت «دگان فقر» متّصف می‌گردد، اکنون آشکار می‌گردد:

هر دکانی راست سودایی دگر

مثنوی دگان فقرست ای پسر [۴۷]؛

«دگان فقر» از نظرگاه مولانا راهی است که دربردارنده همه زیبایی‌هاست [۴۸] و بر خلاف راه‌های دیگر که آدمی به قصد مقصود و طلب مطلوبی پای در آن می‌نهد و به اقتضای برآورده نشدن آن و یا عدم تطابق محصول با تصویر ذهنی مفروض دچار بی‌قرای [۴۹] و بی‌مردی [۵۰] می‌گردد، «هیچ کس در این راه نرفت که شکایت کرد [۵۱].» مفهوم فقر از بنیادی‌ترین مفاهیم عرفان کلاسیک است که در طول تاریخ، تفاسیر مخرب و خانمان‌سوزی از آن به دست داده شده که با اراده و اختیار آدمی به شدت ناسازگار است. در حالی که می‌توان بر اساس اصل خودشناسی و درک و تماشای جریان اندیشه و حضور در «اکنون»، قرائت نوینی از فقر به دست داد که کیفیتی سراسر هوشیاری و توجه قلمداد می‌گردد. در چنین کیفیتی، گرچه ذهن آدمی منفعل است، بدین معنی که از هرگونه وهم و تصویر و اندیشه فقیر گشته، لیکن چنین کیفیتی ملازم با هشیاری و آگاهی است و این نه تنها با اراده و اختیار آدمی ناسازگار نیست، بل اراده و اختیار آدمی مدخلیتی تام در آن دارد. به همین سبب و به تعبیر عطار، عاشق، هوشیار است [۵۲]، و به تعبیر کریشنامورتی، عاشق در چنان توجه عمیقی به سر می‌برد که همانند انسانی است که روی سرپنجه ایستاده [۵۳] و در حالت آماده‌باش کامل می‌باشد. به گمانم تعبیر «ایستادن روی سرپنجه» را می‌توان با تعبیر «گره در انبان بودن» عاشق نزد مولانا مترادف دانست:

گره در انبانم اندر دستِ عشق

یک‌دمی بالا و یک‌دم پستِ عشق [۵۴].

۳-۳. کیفیت بی‌چونی که با خودشناسی درمی‌رسد و آن را عشق یا فقر می‌خوانیم که سراسر آگاهی، هوشیاری و توجه است، می‌تواند به «بی‌خودی» نیز تعبیر گردد. مراد ما از «خود» [۵۵] در اینجا در واقع همان واکنش‌ها، اوهام، تصاویر، پیش‌فرض‌ها، الگوهای ذهنی و در یک کلام، همان اندیشه و تفکر آدمی است. مادامی که آدمی، به تعبیر اِکهارت تله، با اندیشه خویش متحد گشته [۵۶] و خود را عینِ اندیشه می‌داند، در بند تصاویر و تضادهای نهانی گرفتار خواهد بود، و لذا بی‌قرار و بی‌مُراد و همچو خزان افسرده خواهد نشست [۵۷] و بویی از عشق و آگاهی به مشامش نخواهد رسید. اما هنگامی که آدمی توانست به روند اندیشه خویش بنگرد، آنچه را که هست بدون داوری بپذیرد [۵۸]، از اوهام و تصاویر به‌درآید و اصطلاحاً «بی‌خود» گردد، در آن صورت، حقیقت و عشق به سوی او هجوم می‌آورد و وجود او سراسر آگاهی و توجه می‌گردد.

سخن که به «خودی» و «بی‌خودی» رسید، جای دارد در باب مفهوم فنا که یکی از مفاهیم فربه و پربسامد عرفان کلاسیک می‌باشد، اندکی تأمل نماییم. این مفهوم نزد پاره‌ای از اهل تصوّف چنان فهم می‌گردد که گویی وجود آدمی هنگامی به دُریِ ثمین بدل می‌شود که هیچ‌هیچ گردد، و بلندی و رفعت از آن کسی است که خود را در برابر هستی (وجود)، حقیر و پست ببیند. به عنوان نمونه، این ابیات مشهور سعدی، مستعدّ چنین فهمی از مفهوم فناست:

یکی قطره باران ز ابری چکید  
خجل شد چو پهنای دریا بدید  
که جایی که دریاست من کیستم؟  
گر او هست حقّا که من نیستم  
چو خود را به چشمِ حقارت بدید  
صدف در کنارش به جان پرورید  
سپهرش به جایی رسانید کار  
که شد نامور لؤلؤ شاهوار  
بلندی از آن یافت کو پست شد  
دَرِ نیستی کوفت تا هست شد [۵۹]؛

اقبال لاهوری، از نخستین احیاگران و روشنفکران دینی که بر عنصر اراده و اختیار آدمی انگشت تأکید می‌نهاد، چنین درکی را بسیار ناصواب و خانمان‌سوز می‌دانست و دلیرانه بر آن می‌شورید و لذا در پاسخ سعدی چنین می‌گفت:

مرا معنی تازه‌ای مدعاست  
اگر گفته را باز گویم رواست:  
«یکی قطره باران ز ابری چکید  
خجل شد چو پهنای دریا بدید  
که جایی که دریاست من کیستم؟  
گر او هست حقا که من نیستم»  
و لیکن ز دریا برآمد خروش  
ز شرم تُنک‌مایگی رو میپوش  
تماشای شام و سحر دیده‌ای  
چمن دیده‌ای، دشت و در دیده‌ای  
به برگ گیاهی به دوش سحاب  
درخشیدی از پرتو آفتاب  
گهی همدم تشنه کامان راغ  
گهی محرم سینه چاکان باغ  
گهی خفته در تاک و طاقت‌گداز  
گهی خفته در خاک بی‌سوز و ساز  
ز موج سبک‌سیر من زاده‌ای  
ز من زاده‌ای، در من افتاده‌ای  
بیاسای در خلوت سینه‌ام

چو جوهر درخش اندر آئینه‌ام

گهر شو در آغوش قُلزُم بزی

فروزان‌تر از ماه و انجم بزی [۶۰]؛

اقبال بر آن است، آن چیزی که آدمی را به رفعت و اوج نور می‌رساند، حقارت و پستی در برابر هستی نیست، بل انسان از آن جایی که خود محرم هستی است، صاحب عزت، اراده و اختیار است و با حقارت و پستی میانه‌ای ندارد؛ به همین سبب، راه تقرب و وصال از «خویشتن» می‌گذرد، نه آن که وجود آدمی را مانعی در درک هستی قلمداد نمود. ما نیز در اینجا و بر اساس اصل خودشناسی، می‌توانیم از «خود» (بخوانید اندیشه) به درآمدن و به «بی‌خودی» (بخوانید آگاهی و توجه) گام نهادن را فنا نام نهیم. چنین قرائتی از آن مفهوم فربه عرفان کلاسیک، هم با اراده و اختیار آدمی سازگار است و هم با رأی اقبال آشتی دارد [۶۱].

۳-۴. با توضیحی که از خودشناسی و عشق بیان گردید، اکنون می‌توان دریافت که چرا عشق، درمان‌گر، و به تعبیر مولانا، دواي نخوت و ناموس و طیب جملہ علت‌هاست. بدین منظور، مایلم با مثالی آغاز کنم و با نگاه به واکنش‌های خویش در تعامل با سایر انسانها و اشیاء، اندکی درباره حرص و طمع تأمل نمایم:

هنگامی که هم و غم من در کسب مال و ثروت است، از خود می‌پرسم که آیا صرفاً مال، ثروت و درآمد بسیار برای من مهم است، یا اینکه نظر من به آثار و نتایج آن است؟ با نگاه به پندار و کردار خویش درمی‌یابم، عمل مال اندوزی برای من فاقد اهمیت است و شاید حتی خسته کننده نیز به نظر آید؛ آنچه برای من مهم است، آثار و نتایج آن، مانند قدرت، شهرت و به گمان خویش، رفاه و آزادی و نوعی احساس ایمنی خاطر و رضایت درونی است. پس من با پیش‌فرض‌هایی دست به مال اندوزی زده‌ام و از پول و ثروت، تصاویر متعددی مانند قدرت، آزادی، احساس ایمنی خاطر و رضایت برگرفته‌ام و به جای آنها نشانده‌ام. در حین ثروت اندوزی و عدم انطباق پاره‌ای از تصاویر پیشین با تصاویر نوینی که از وقایع برمی‌گیرم، به داوری میان آن تصاویر و الگوهای ساخته شده می‌نشینم، پاره‌ای را حذف و پاره‌ای را اصلاح می‌نمایم و یا تصاویر نوینی را بر آن مجموعه می‌افزایم. همچنین هر گاه من از این روند و کشمکش درونی به ستوه آیم و مایل باشم که آن احساسات را «سرکوب» نمایم تا از آنها رهایی یابم، در حقیقت با این میل و آرزو دست به تصویر و الگوی جدیدی برده‌ام که در تضاد با تصاویر پیشین قرار می‌گیرد. اکنون از خود می‌پرسم چرا دست به ساختن این همه اوهام و تصاویر برده‌ام؟ توجه نمایید که نائل آمدن به این پرسش، خود گام بزرگ و مهمی در شناخت است و نباید آن را دست کم گرفت. با طرح این پرسش از خویشتن، در حقیقت دریافته‌ام که من تصاویری ایستا و منجمد را به جای پدیده‌هایی پویا و

سیال نشانده‌ام، و همچنین دریافته‌ام که عامل ایجاد این تصاویر، فکر و اندیشه من است، و بر آنکه وجود این تصاویر، مانعی برای شناخت و رویارویی با آن پدیده‌ها گشته نیز متفطن گشته‌ام. پرسش بعدی که پیش روی خویش قرار می‌دهم این است که چرا تفکر و اندیشه دست به ساختن آن تصاویر می‌برد و چه عاملی است که به این تصاویر می‌نگرد و میان آنها به داوری می‌نشیند؟ من درمی‌یابم که هرگونه پاسخ به این پرسش که چرا اندیشه دست به تصویرسازی می‌برد، در حقیقت به وسیله خودِ فکر و اندیشه من پیشنهاد می‌گردد و از این روی پاسخ من، خود تصویر نوینی بر تصاویر کهنه قبلی می‌افزاید. همچنین درمی‌یابم که آن فکر و اندیشه من است که میان تصاویر گوناگون به قضاوت می‌نشیند و به ارزیابی و جدا ساختن سره از ناسره می‌پردازد. لذا من درمی‌یابم که این مصاف، تنها یک بازیگر دارد و آن همان تفکر و اندیشه من است. با درک عمیق این دقیقه، غوغای فکر و اندیشه به آرامش روی می‌آورد و آدمی درمی‌یابد که دیگر با اندیشه خود اتحادی ندارد، چراکه قادر گشته از منظری فراتر به آن بنگرد. در اینجا آگاهی، توجه و هوشیاری عمیقی به آدمی روی آورده، آدمی «آزاد» گشته؛ از «خودی» به «بی‌خودی» پای نهاده، و همان گونه که پیشتر بیان گردید، آدمی در چنین فضای بی‌صورتی دچار عشق و فقر می‌گردد. در چنین فضایی، دیگر چیزی به نام حرص و طمع باقی نمانده، چراکه آنها در حقیقت چیزی جز اندیشه و تفکر آدمی نبوده‌اند و هنگامی که امواج تفکر به ساحل آرامش روی آورده و آدمی، به تعبیر اِکهارت تله، به نجوای درون خویش گوش سپرده [۶۲] و در «حال» حضور یافته، حرص و طمع نیز رخت بر بسته است. از این روی، عشق، تنها درمان‌گر برای حرص و طمع و به طور کلی برای جمله علتهاست. در اینجا، بر خلاف آن دسته از اهل تصوّف که تأکید بر سرکوب امیال می‌نمایند، برآنم که آدمی با خودشناسی می‌تواند به تماشای «آنچه هست» بنشیند و هنگامی که جریان تفکر به ساحل آرامش روی آورد و آدمی عاشقِ هشیار گردد، دیگر طغیانی باقی نمانده که بخواهد به سرکوب آن برآید.

#### ۴. خودشناسی و دینداری تجربت‌اندیش عارفانه

۴-۱. به طور کلی تلاش برای دسته‌بندی انواع دین‌ورزی و متمایز ساختن اصناف آن از یکدیگر، نه تنها راه را بر مغالطات منطقی تنگ‌تر می‌نماید، بل نوری بر مفهوم فریه دینداری می‌افکند تا بتوان هر چه شفاف‌تر و از مناظر مختلف به آن نگریست. این امر برای روشنفکران دینی که هم درد دین دارند و هم نسبت به دستاوردهای معرفتی نوین گشوده‌اند و مایلند دواعی و موانع دینداری در عصر کنونی را دریابند و برون‌شویی از آن موانع نشان دهند، ضروری می‌نماید.

در این راستا، عارف و احیاگر دینی مانند امام محمد غزالی که در دل سنت ستر عرفان کلاسیک می‌زیست، اصولاً سه تلقی از دینداری پیش چشم داشت: دینداری فقه‌مدار، دینداری اخلاق‌مدار و دینداری عارفانه که بر صدر دو دینداری دیگر می‌نشیند. چنین دسته‌بندی در آثار غزالی به اعمال عبادی نیز سرایت می‌کند؛ به عنوان مثال، غزالی در مورد روزه، سه مرتبه قائل است [۶۳]: روزه عوام که غایت آن حفظ بطن و فرج است و شروط صحت و بطلان آن در فقه آمده؛ روزه خواص که در آن علاوه بر حفظ بطن و فرج، همه جوارح آدمی از عمل ناشایست بازداشته می‌شود؛ و از آنجایی که از منظر غزالی هر حرکتی که از جوارح آدمی صادر شود، صفتی در وی ایجاد می‌کند که هم‌صحبت انسان می‌گردد و این صفات اخلاق نامیده می‌شود [۶۴]، لذا روزه خواص روزه‌ای بر مبنای اصول اخلاقی است و بر صدر قسم نخست می‌نشیند؛ و نهایتاً سومین و والاترین مرتبه که روزه خاصّ الخاصّ نام دارد و غایت آن، حفظ دل از هر اندیشه غیر الهی است؛ در این مرتبه از روزه، گویی همه وجود روزه‌دار آکنده از خداوند است و غزالی بر آن است که قسم اخیر، ویژه انبیا و کسانی است که شریک الأذواق تجارب نبوی گشته‌اند.

دسته‌بندی نسبتاً مشابهی را نیز می‌توان در مثنوی سراغ گرفت؛ مولانا در داستان اهل سبا در دفتر سوم مثنوی، سه دسته اصول می‌شمارد که عبارتند از اصول اعتقادی، اصول اخلاقی و نهایتاً دسته سوم که اصول خودشناسی است و در صدر اصول دیگر می‌نشیند و جان جمله علم‌ها قلمداد می‌گردد:

جان جمله علم‌ها اینست این

که بدانی من کیم در یوم دین

آن اصول دین بدانستی و لیک

بنگر اندر اصل خود، گر هست نیک

از اصولینت، اصول خویش به

که بدانی اصل خود، ای مرد مه [۶۵]؛

در میان فیلسوفان و روشنفکران دینی معاصر، عبدالکریم سروش نیز دسته‌بندی دیگری برای دین‌ورزی ارائه کرده است که گرچه با دسته‌بندی غزالی و مولانا شباهت دارد، لیکن کاملاً بر آنها منطبق نیست و در بردارنده نکات بدیعی است [۶۶]. در این دسته‌بندی، دینداری‌ای که در آن، غایت و مصلحت و نتایج دنیوی یا اخروی پیش چشم دیندار نهاده می‌شود، دینداری مصلحت‌اندیش نام می‌گیرد که خود بر دو شقّ عامیانه و عالمانه



(دنیاگرا و آخرت‌گرا) منقسم می‌گردد. در دینداری مصلحت‌اندیش عامیانه، آدمی به سبب و علتی (و نه دلیلی) دینی را برگزیده و از آنجایی که در آن محک و میزان، مقدار و حجم اعمال دیندار است، لذا شریعت، فقه، تقلید و عاطفه در صدر امور می‌نشینند. در دینداری مصلحت‌اندیش عالمانه، یا مفاهیمی از فقه و اخلاق برای به سامان کردن دنیا و سیاست‌گزینش می‌شوند (دنیاگرا)، و یا فقه و اخلاق همگی واجد مصالح خفیه پنداشته می‌شوند و غایاتی غیبی و رازآلود دارند که سرّ همه آنها در آخرت مکشوف می‌گردد (آخرت‌گرا). دسته دوم، دینداری معرفت‌اندیش نامیده می‌شود که محوریت در آن با عقل نظری است و لذا در آن با درکها و تفسیرهای متکثر و متنوعی از دین مواجهیم. بدین سبب، دینداری معرفت‌اندیش هم جمعی و پلورالیستیک است و هم سیال و دینامیک. دسته سوم، دینداری تجربت‌اندیش نام دارد که خداوند در آن نه یک مسأله، بل معشوقی محتشم است [۶۷]؛ پیامبر در آن نه صرفاً آمر و ناهی احکام فقهی، بل غافله‌سالار و الگوی تجارب نبوی است و پیروی از او، شرکت جُستن در تجارب او و بسط آنها (علی قَدْرِ مَرَاتِبِهِمْ) قلمداد می‌گردد. از آن جایی که در این قسم از دین‌ورزی، کشف و شهود و ذوق، تجاربی واجد معرفت‌شناسی اولیه‌اند [۶۸]، لذا پنجره این دینداری به روی پلورالیسم نجات [۶۹] کاملاً گشوده است.

از قیاس اصناف دین‌ورزی نزد غزالی و سروش می‌توان دریافت که هر دو با تکیه بر عرفان کلاسیک، بر نوعی دینداری انگشت تأکید می‌نهند که گوهر آن، پُر بودن از اندیشه الهی و شرکت جُستن در تجارب نبوی و بسط آنهاست، و از قیاس آن دو با دسته‌بندی مولانا درمی‌یابیم که مراد از پُر گشتن از اندیشه الهی و شریک‌الأذواق پیامبر گشتن، در حقیقت شناخت خویشتن است.

همان‌گونه که توضیح آن رفت، سلوک معنوی در دنیای مدرن، بنا بر تلقی نگارنده، مبتنی بر اصل خودشناسی است و در این مقال کوشیده شد تا تلقی نگارنده از آن اصل به دست داده شود. بنا بر این قرائت، چنین سلوکی منطقاً مبتنی بر پذیرش دینی از ادیان نیست و انسانهایی که به هر دلیل و علتی، دل در گرو دینی از ادیان نهاده‌اند، همچنان می‌توانند سلوک معنوی خویش در روزگار کنونی را بر اساس اصل خودشناسی سامان بخشند. لیکن در ادامه مایلم نسبت میان سلوک معنوی و دینداری در دنیای مدرن را بیشتر مورد واکاوی قرار دهم. به همین جهت و به منظور جلوگیری از ابهام، «سلوک معنوی» انسانی را که دل در گرو دینی نهاده، «سلوک عارفانه» می‌خوانم. مایلم بر این نکته انگشت تأکید نهم که از این نام‌گذاری، هیچ‌گونه بار معنایی متّ نظر ندارم و این امر صرفاً به جهت دوری از ابهام در توضیحات پیش رو می‌باشد. باری، پرسشی که پیش روی نگارنده نهاده شده این است که با توجه به اصل خودشناسی که توضیح مبسوط آن پیشتر آمد، چه رابطه‌ای میان سلوک عارفانه و دینداری در دنیای مدرن برقرار است، و سالک مدرنی که با متافیزیک افلاطونی چندان بر

سر مهر نیست، چه درکی از خدا، پیامبر، تجربه نبوی و مکانیزم آن، اخلاق، فقه و سیاست خواهد داشت. در ادامه می‌کوشم تا تلقی سالک مدرن از خدا، پیامبر و تجربه نبوی را مورد بررسی قرار دهم، و بحث مکانیزم تجربه دینی، اخلاق، فقه و سیاست را در مقالات مستقل دیگری مورد بررسی قرار خواهم داد.

۲-۴. سلوک عارفانه (سلوک معنوی فرد دیندار) در روزگار کنونی با دینداری معرفت‌اندیش و تجربت‌اندیش ربط وثیقی دارد. سویه وجودشناختی چنین سلوکی، به تعبیر سروش دباغ، واقع‌گرایانه است [۷۰]. به سخنی دیگر، سلوک عارفانه از وجود بی‌صورت و حقیقت متعالی و فوق‌مقوله‌ای [۷۱] که تجلیات و تعینات آن مستقل از سالک است پرده برمی‌گیرد. بنا بر تلقی نگارنده، مواجهه با امر بی‌صورت از خودشناسی آغاز می‌گردد و هر چه آدمی به خودشناسی و آگاهی (بنابر توضیحی که پیشتر آمد) ژرفای بیشتری ببخشد، به همان میزان در بیشه اندیشه‌ها آتش افکند، تصاویر و صور بیشتری را در آن می‌گذارد. همچنین همان گونه که پیشتر توضیح داده شد، برای خودشناسی و مراقبه هیچ صدر و نهایتی متصور نیست؛ مدلول این سخن آن است که اولاً مواجهه با امر بی‌صورت و یا تجارب دینی و عارفانه بی‌منتها هستند و بدین سبب، هیچ تجربه عارفانه و دینی خالصی وجود ندارد. ثانیاً، مواجهه با امر بی‌صورت که مسبوق به متافیزیکی حداقلی و نحیف [۷۲] است و در آن سالک دل در گرو دینی از ادیان دارد، در سطوح مختلفی رخ می‌دهد. به سخنی دیگر، به میزانی که تصاویر و اوهام ذهنی که همان امواج اندیشه آدمی است به ساحل آرامش روی آورد و آدمی در «حال» حضور یابد و به آگاهی عمق بیشتری ببخشد، به همان میزان هم تجارب دینی و عرفانی رو به ژرفای بیشتری می‌نهند [۷۳]. به همین سبب، مثلاً سالک در برهه‌ای به مناجات و دیالوگ می‌پردازد، در برهه‌ای سکوتی عمیق او را فرامی‌گیرد و «بی‌حرف» کلام می‌راند [۷۴]. در برهه‌ای به قبض فرومی‌رود، در برهه‌ای به طرب و وجد می‌آید.

مایلم بر این نکته نیز انگشت تأکید نهم که سخن از «امر متعالی»، «حقیقت فوق مقوله»، «خدا»، ... در واقع همگی تعبیری آغشته به تفکر و اندیشه آدمی می‌باشند که تصاویر ذهنی فراوانی بر آنها بار شده است و آدمی، به تعبیر تورات، نام خداوند را بسیار بیهوده دستاویز خویش قرار می‌دهد [۷۵]. از این روی، سالک مدرنی مانند إکهارت تله، واژه «وجود» [۷۶] را، که صبغه‌ای فلسفی نیز دارد، به جای «خدا» می‌نشاند تا بتواند از قیود و تصاویر ذهنی متعددی که بر آن حمل گشته، تا حدودی رهایی یابد [۷۷]. در مقام نظر از چنین اطلاقات و اشاراتی گزیر و گریزی نیست، لیکن باید بر این امر توجه نمود که مواجهه با امر متعالی و حقیقت فوق مقوله (یا هر تعبیر دیگری که از آن شود)، با جریان اندیشه و ذهن آدمی کاملاً بیگانه است. به سخنی دیگر، آن حقیقت است که بر وجود آدمی روی می‌آورد و چنین کشفی در آگاهی عمیق و حضور در «اکنون» که جریان‌های تفکر و تصویرسازی‌های ذهنی به آرامش روی آورده‌اند، رخ می‌دهد. بنابراین و بنا بر توضیحی که پیشتر در باب عشق

بیان گردید، نگارنده بر آن است که به جای امر بی‌صورت، حقیقت متعالی و فوق مقوله می‌توان از تعبیر «عشق» نیز مدد جست؛ عشقی که نه متعلق دارد و نه صورتی، و مواجهه با آن که از مسیر خودشناسی می‌گذرد، متعلق به فضایی است که سالک در آگاهی و توجهی ژرف قرار دارد. چنین مواجهه و حقیقتی، به تعبیر کریشنامورتی، لحظه به لحظه اعلام وجود می‌کند [۷۸]، و هر اندازه که سالک در «حال» زیست کند و حضور یابد، به مواجهه و تجربه خویش تعمق بیشتری می‌بخشد. از این روی، دینداری تجربت‌اندیش عارفانه در دنیای کنونی، به مثابه روزن گشودن به آن حقیقت همیشه حاضر می‌باشد که می‌توان از آن به عشق ورزیدن هوشیارانه تعبیر نمود:

دلبر تو دایما بر در دل حاضر است

رو در دل برگشا، عاشق هُشیار باش [۷۹]؛

به بیانی دیگر، بر این سخن که سوبه وجودشناختی سلوک عارفانه در دنیای مدرن واقع‌گرایانه است، باید نکته دیگری افزوده گردد تا حدود و ثغور آن متافیزیک حداقلی که پیش روی سالک مدرن است روشن‌تر شود؛ تلقی نسبت میان سالک و امر بی‌صورت، به مثابه دو وجود مستقل فاصله‌دار که یکی با سلوک به دیگری تقرب می‌جوید، بسیار ساده انگارانه و رهنزن است. همچنین آن تلقی که سالک، چنان بی‌اراده و بی‌اختیار در برابر آن حقیقت بی‌صورت انگاشته می‌شود که بلندی و رفعت او با پستی و حقارت در برابر امر بی‌صورت میسر می‌گردد، قابل قبول نمی‌افتد. در حقیقت، سالک، وجودی مستقل و بیرون از امر بی‌صورت نیست که یا فاصله‌اش را با آن حقیقت متعالی بکاهد و یا وجود خود را پست و حقیر دریابد و از این روی به دریای بی‌کران او متصل گردد؛ بل سالکی که در خانه ذهن و اندیشه خویش گرفتار آمده، با خودشناسی و مراقبه، دائماً دست به تعبیه روزن بر آن خانه می‌زند و هر چه بیشتر روی در آفتاب آگاهی می‌نهد. سالک و خانه ذهن او، وجودی مستقل، مجزاً و بیرون از آن حقیقت نیست، بل صرفاً دود اندیشه و تفکر، فضا را غبارآلود ساخته و هنگامی که جریان‌های کف‌آسای تفکر به آرامش روی آورند و سالک، در دریای «اکنون» غوطه‌ور گردد و آگاهی را تجربه نماید، در حقیقت دست به گشودن روزن نموده است؛ به تعبیر مولانا:

زین دودناک خانه گشادند روزنی

شد دود و اندر آمد خورشید روشنی

آن خانه چیست؟ سینه و آن دود چیست؟ فکر

ز اندیشه گشت عیش تو اشکسته گردنی

بیدار شو، خلاص شو از فکر و از خیال

یارب، فرست خفته ما را دهل زنی [۸۰]؛

و به تعبیر بلیغ شیخ عطار، امر بی صورت دائماً و لحظه به لحظه حضور دارد و تنها باید روزنی میان خانه فکر و آفتاب آگاهی تعبیه نمود و روی در آفتاب نهاد. لبّ دینداری تجربت‌اندیش عارفانه در دنیای مدرن، چیزی جز «روزن ساختن» نیست:

دوزخست آن خانه کان بی روزن است

اصل دین ای بنده روزن کردن است [۸۱].

۳-۴. سالک مدرن و دیندار تجربت‌اندیشی که به خودشناسی و مراقبه می‌پردازد و همواره به آگاهی و حضور در «اکنون» ژرفا می‌بخشد، درک ویژه‌ای از پیامبر دارد. او نقش اصلی پیامبر را واضع احکام فقهی و حقوقی نمی‌داند، چراکه پیامبر نیز حرکت خود را با شناخت خویش آغاز نموده و با امر بی صورت مواجهه‌ای ژرف، عظیم و یقین‌افزا داشته است. از این روی، ایمان سالک مدرن به پیامبر، ایمانی مقلدانه نیست، بل ایمانی است که مسبوق به تجارب عاشقانه است. به تعبیر حکیمانه غزّالی، «آدمی را ممکن نیست به چیزی ایمان آرد که وی را جنس آن نباشد؛ که هر چه وی را نمودگار آن نبُود، خود، وی را صورت آن، مفهوم نشود [۸۲]»؛ به سخنی دیگر، هرگاه خصوصیتی در پیامبر باشد، اما نمونه‌ای برای وصول و درک آن در دست نباشد، آدمی قادر به تصدیق پیامبر نخواهد بود [۸۳]. مدلول این سخن آن است که خودشناسی بر پیامبرشناسی مقدم است و تصدیق آگاهانه پیامبر، مبتنی بر تجربه آگاهی و حضور در «حال» است. به همین جهت، پیامبر نزد سالک مدرن دیندار، مُدگری است تا آدمی لباس فکرت و اندیشه برون اندازد و روی در آفتاب نهد که «اگر برهنه توانی شدن پیش آفتاب، بهتر؛ که آن آفتاب سیاه نکند، بل که سپید کند؛ و اگر نه، باری، جامه را سبک‌تر کن تا ذوق آفتاب را ببینی [۸۴]». رسالت پیامبر که ریشه در مواجهه عظیم و یقین‌افزای او با امر بی صورت دارد، تذکر به شناخت «خویشتن» است و تذکر به چنین شناخت مستمری، در واقع دعوت به شریک‌الأذواق نبی گشتن و روی در آفتاب آگاهی نهادن می‌باشد. شناخت نبی و بسط تجربه نبوی، هر دو حرکتی است که مستلزم گام نهادن در جاده خودشناسی می‌باشد و از این روی در دنیای کنونی، به تعبیر بلیغ شیخ اشراق، دانش و معرفت در انحصار هیچ گروهی نخواهد ماند و بدترین دوران‌ها دوره‌ای است که آدمی دست از اجتهاد و تلاش کشیده، پیشرفت معرفت را متوقف سازد و راه و روزنه کشف و شهود را فروبسته پندارد [۸۵].

۴-۴. در پایان این بخش، لازم می‌دانم که در باب تجارب معنوی و عارفانه نیز دو نکته را متذکر شوم؛ اولاً همان گونه که گذشت، تجارب معنوی و عارفانه دارای سطوح و ژرفای مختلفند و به هر میزان که طوفان تفکر و اندیشه به آرامش روی نماید و سالک در «اکنون» حضور یابد، به همان میزان بر عمق آگاهی و توجه او افزوده می‌گردد و مواجهه با حقیقت بی‌صورت در تجارب عارفانه، بی‌صورت‌تر و خالص‌تر می‌شود. از آن جایی که چنین تجاربی، حداقل یک پا در فضای ورای اندیشه و ذهن دارند، لذا مستلزم تعبیر، تأویل و نوعی ترجمه فرهنگی [۸۶] می‌باشند. همچنین، از آنجایی که صورت‌مندی و یا صورت‌مند ساختن آن تجارب از مجرای ذهن سالک شکل می‌گیرد، لذا این امر مستلزم زبانی خصوصی [۸۷] نمی‌باشد [۸۸]. ثانیاً، با سروش دباغ همدلی دارم که چنین تجاربی برای سالک مدرن، واجد حجیت معرفت‌شناختی اولیه‌اند [۸۹]؛ به سخنی دیگر، تجارب معنوی و عارفانه که با ادراک شهودی و غیر استنتاجی برای سالک احراز می‌شوند، در تلائم و تعامل با سایر معارف بشری و شهودها و اصول اخلاقی وی قرار می‌گیرند و از این مجرا بر میزان حجیت معرفت‌شناسی آنها افزوده و یا کاسته می‌گردد. لیکن از آنجایی که تجارب معنوی و عارفانه حداقل یک گام در ورای اندیشه و ذهن می‌نهند، به نظر می‌آید که تعامل و تلائم آنها با سایر معارف و اصول اخلاقی سالک، پس از تعبیر و تأویل آنها صورت می‌پذیرد. از طرف دیگر، پروسه تعبیر و ترجمه فرهنگی آن تجارب، خود از مجرای تعامل و تلائم با سایر معارف و اصول سالک به دست می‌آیند. به همین جهت، میان تعبیر، تأویل و ترجمه فرهنگی تجارب معنوی و عارفانه از یک سو، و همچنین سایر معارف، اصول و شهودهای اخلاقی سالک از سویی دیگر، تلائم و تعاملی مستمر برقرار است؛ و در این دیالوگ و داد و ستد مستمر است که دینداری معرفت‌اندیش و تجربت‌اندیش نیز در تعاملی مستمر و مستمد قرار می‌گیرند.

## ۵. کلام آخر

۵-۱. جهد این مقال بر آن بود تا بر اساس اصل اصیل خودشناسی، حدود و ثغور سلوک معنوی و عارفانه در جهان مدرنی که در آن عقلانیت انتقادی بر رئالیسم خام غلبه دارد و ثنویت وجودشناختی افلاطونی جای خود را به متافیزیکی حداقلی داده، مورد بررسی قرار دهد. مطابق با تلقی نگارنده از این اصل، می‌توان به جریان‌های اندیشه و کشمکش‌های فکری نظر افکند و بر این امر متفطن گشت که در خانه ذهن آدمی، بازیگر اصلی تفکر و اندیشه است که دائماً از پدیده‌های نو و سیال، تصاویر و الگوهای مرده و ایستا می‌سازد و بر هم انباشته می‌کند و آدمی را در خاطرات و تصاویری که همگی ریشه در گذشته دارند گرفتار می‌نماید. نگاه به جریان اندیشه و پذیرش «آنچه هست»، آن تلاطم و مصاف را به سکوتی عمیق مبدل می‌کند، آدمی «اکنون» را «می‌فهمد» و در آن حاضر می‌گردد. از «خود» (ذهن) به درآمدن و به «بی‌خودی» (آگاهی و توجه) گام نهادن، همان عشق

هشیارانه است که اولاً با اراده و اختیار آدمی ربطی وثیق دارد، ثانیاً فارغ از هر گونه تعلق می‌باشد و ثالثاً تنها درمان‌گر جمله علت‌هاست. همچنین بر اساس اصل خودشناسی، قرائات نوینی از مفاهیم فریه عرفان کلاسیک، نظیر «فقر»، «تسلیم» و «فنا» ارائه گردید که نه ریشه در متافیزیک ستر افلاطونی و نوافلاطونی دارند و نه نافی اراده و اختیار آدمی می‌باشند. همچنین به نسبت میان سلوک عارفانه و دینداری تجربت‌اندیش پرداخته شد و تلقی سالک مدرن از امر متعالی بی‌صورت، پیامبر و نقش او، تجربه عرفانی و دینی، انکار زبان خصوصی برای آن تجارب، حجیت معرفت‌شناختی اولیه آنها و تلائم و تعامل آنها با سایر معارف بشری و اصول و شهود اخلاقی مورد بررسی قرار گرفت. علاوه بر آن، بنا بر قرائت نگارنده از عرفان مدرن، با آنکه امر متعالی بی‌صورت واجد سویه وجودشناختی واقع‌گرایانه است، لیکن نسبت میان سالک و امر متعالی و فوق مقوله، نه به مثابه نسبتی میان موجودی پست و امری عظیم است، و نه نسبتی میان دو وجود مستقل که یکی به دیگری نزدیک‌تر آید؛ به سخنی دیگر، سالک، وجودی مستقل و بیرون از آن حقیقت نیست و با خودشناسی می‌توان روزنی از خانه ذهن به آفتاب آگاهی گشود و روی در آن نهاد. لبّ لباب دینداری تجربت‌اندیش عارفانه، در حقیقت همان «روزن کردن» است.

۲-۵. ممکن است در خاطر خواننده چنین بگذرد که قرائت نگارنده از خودشناسی عملی که بر آن است آدمی می‌تواند از منظری فراتر به خانه ذهن و اندیشه خویش بنگرد تا امواج متلاطم فکری به ساحل آرامش و سکوت روی آورند، با زندگی در دنیای مدرن سازگار نباشد. به عنوان مثال، فیزیکدان، مهندس و یا پزشکی که در زندگی روزانه خویش، با تئوری‌ها، پیش‌فرض‌ها، آزمایش‌ها و تفاسیر گوناگون از آنها سر و کار دارد و دائماً در حال تفکر و اندیشه است، چگونه می‌تواند با حفظ شغل و دل‌مشغولی‌های علمی خویش، به خودشناسی و سلوک معنوی یا عارفانه بپردازد. در مقام پاسخ لازم است که بر این نکته انگشت تأکید بنهم سخنی که در فقره پیشین رفت، صرفاً در باب خودشناسی عملی بود و سرایت آن به معرفت‌شناسی، علوم تجربی و علوم انسانی، نه تنها مطلوب نیست، بل ناممکن است؛ چراکه در عالم معرفت‌شناسی و علوم تجربی، هر مشاهده‌ای مسبوق و مصبوغ به تئوری‌ها و پیش‌فرض‌هایی است که در تلائم و تعامل با علوم دیگرند و تکامل آن علوم در گرو تئوری‌ها و برنامه‌های تحقیقاتی مدوّنی است که در بوته آزمایش نهاده می‌شوند و از این طریق، مسیر تکامل خویش را می‌پیمایند و مورد نقد، جرح، رد یا پذیرش جامعه علمی قرار می‌گیرند. همچنین، سالک مدرنی که به تماشای جریان اندیشه و تفکر می‌نشیند و به مراقبه می‌پردازد، بر این امر واقف است که نشستن در خانه ذهن و استفاده از تفکر و اندیشه به مثابه ابزاری مهم و مفید جهت شناخت در حوزه علم، فلسفه و معیشت روزانه، نه تنها مذموم نیست، بل عین عقلانیت است. مشکل از آنجا آغاز می‌گردد که آدمی، خویشتن را با خانه ذهن یکی بگمارد و

برای شناخت خویش از آن مدد می‌جوید. سلوک معنوی و عارفانه در جهان مدرن بر آن است که آدمی، عین ذهن و اندیشه نیست و می‌تواند از منظری فراتر به همه آن جریان‌ها بنگرد و آگاهی و توجهی عمیق را تجربه نماید.

۳-۵. نگرستن به خانه ذهن و اندیشه و روی آوردن تلاطم تفکر به سکوتی عمیق و درک این دقیقه که «آدمی عین اندیشه نیست» علاوه بر آنکه گوهر مراقبه و خودشناسی عملی است، می‌تواند به پرسش مهم، دیرینه و فلسفی ذهن-بدن [۹۰] روشنایی افکند و مجرای برای درک بهتر و عمیق‌تر آن گردد [۹۱]. امید دارم که در مقالی مستقل به این مهم نیز پردازم. همچنین، نسبت میان سلوک عارفانه در دنیای مدرن و اخلاق، فقه، سیاست و نیز بررسی پدیدارشناسانه تجارب معنوی و عارفانه از دیگر دغدغه‌های نگارنده است که هر کدام مقالات مستقلی را طلب می‌نماید.

## پانوشته‌ها:

\*. دیوان شمس، غزل شماره ۲۱۳۱.

۱. برای شرح مبسوط مؤلفات جهان جدید، برای مثال، نگاه کنید به: سنت و سکولاریسم، صص ۶۶-۱، مبانی مابعدالطبیعی علوم نوین و همچنین درس‌گفتار عبدالکریم سروش تحت عنوان سلوک دیندارانه در جهان مدرن، ایراد شده در مدرسه مولانا.

2. critical rationalism

3. naïve realism

۴. ناگفته‌نماند پاره‌ای از محققین معاصر، شواهدی از حکمت خسروانی ایران باستان و پیش از دوران افلاطون را به دست داده‌اند که حاکی از درکی نسبتاً مشابه از ثنویت وجودشناختی افلاطونی است. به عنوان مثال، نگاه کنید به: با کاروان/اندیشه و همچنین حکمت خسروانی.

۵. برای شرح مبسوط مدل بطلمیوسی و انقلاب کپرنیکی، به عنوان مثال، نگاه کنید به: مبانی مابعدالطبیعی علوم نوین و همچنین

T.S. Kuhn, *The Copernican Revolution*;

A. Koestler, *The Sleepwalkers*;

S. Hawking (ed.), *On the Shoulders of Giants*.

۶. این امر به ویژه در اشعار اقبال بسیار برجسته است؛ به عنوان مثال نگاه کنید به: *اسرار خودی*، رموز بی‌خودی، پیام مشرق، جاویدنامه، گلشن راز نو؛ همچنین بنگرید به دروس *اقبال* شاعر از عبدالکریم سروش ایراد شده در مدرسه مولانا.

۷. برای مثال نگاه کنید به: *قبض و بسط تئوریک شریعت*، صص ۶۲-۴۷.

## 8. existential

۹. نگاه کنید به: *در سپهر سپهری*، *فلسفه لاجوردی سپهری و حریم علف‌های قربت*.

## 10. ontological dualism

۱۱. *minimal*: در طول این مقال کوشش خواهیم نمود تا تلقی خویش از چنین متافیزیکی را روشن‌تر سازم.

## 12. psychology

## 13. anthropology

## 14. neuroscience

۱۵. همچنین نگاه کنید به: *نگاه در سکوت*، ص ۲۳.

## 16. experiment

۱۷. *مثنوی*، دفتر سوم، بیت ۴۰۱۱.

۱۸. در اینجا طرح بحثی فلسفی و دلالت‌شناسانه مدّ نظر نمی‌باشد.

۱۹. *مثنوی*، دفتر چهارم، ابیات ۳۲۳۰-۳۲۲۷.

۲۰. *مثنوی*، دفتر چهارم، ابیات ۳۳۰۵، ۳۲۳۴-۳۲۳۲، ۳۲۴۰-۳۲۳۸.

۲۱. اشاره به بیتی از غزل ۳۰۶ در *دیوان شمس*: *عشق تو چون درآمد، اندیشه مُرد پیشش / عشق تو صبح صادق، اندیشه صبح کاذب*.

## 22. mind-body interaction

۲۳. *مثنوی*، دفتر اول، بیت ۳۳۲.

## 24. passive

۲۵. *نگاه در سکوت*، ص ۲۳۶.

۲۶. *دیوان شمس*، غزل ۲۰۷۳.

۲۷. اشاره به بیت ۱۳۳ از دفتر اول *مثنوی*: *صوفی ابن‌الوقت باشد ای رفیق / نیست فردا گفتن از شرطِ طریق*.

۲۸. مستفاد از بیتی از غزل ۱ در *دیوان شمس*: *ای رستخیز ناگهان، وی رحمت بی‌منتها / ای آتشی افروخته در بیشه اندیشه‌ها*.

۲۹. اشاره به بیت ۱۱۴۷ از دفتر اول *مثنوی*: *هر نفس نو می‌شود دنیا و ما / بی‌خبر از نو شدن اندر بقا*.

۳۰. اشاره به بیت ۱۱۴۸ از دفتر اول *مثنوی*: *عمر چون جوی نو نو می‌رسد / مُستمِرّی می‌نماید در جسد*.



۳۱. اشاره به قطعه‌ای از سهراب سپهری در *صدای پای آب: زندگی آب‌تنی کردن در حوضچه «اکنون»* است.

## 32. meditation

۳۳. همچنین نگاه کنید به: نگاه در سکوت، ص ۲۳۱، شرح زندگی، صص ۱۱-۱۸، *اولین و آخرین رهایی*، صص ۲۶۵-۲۷۲.

۳۴. از این روی، قرار گرفتن در تعاملات و چالش‌های زندگی می‌تواند به آگاهی تعمق بیشتری ببخشد. برای توضیحات مبسوط در این باره، نگاه کنید به:

E. Tolle, *The Power of Now*.

۳۵. مثنوی، دفتر سوم، بیت ۱۹۶۱.

۳۶. رساله *آیها الوکد*، ص ۴۴.

۳۷. *غزلیات عطار*.

۳۸. مثنوی، دفتر اول، بیت ۲۲.

۳۹. *غزلیات سعدی*، غزل ۸۰.

۴۰. *غزلیات حافظ*.

۴۱. مثلاً نگاه کنید به: *حریم علف‌های قربت*، صص ۱۹۸-۲۰۵.

۴۲. *دیوان شمس*، غزل ۳۰۶.

۴۳. *غزلیات عطار*، غزل ۴۳.

۴۴. اشاره به بیت ۱۱۳ از دفتر اول مثنوی: *گرچه تفسیر زبان روشن‌گرس / لیک عشق بی‌زبان روشن‌ترست*. همچنین نگاه کنید به: شرح زندگی، صص ۲۱۲-۲۲۲.

۴۵. مثنوی، دفتر ششم، بیت ۲۱۴۶.

۴۶. به عنوان مثال، بنگرید به مقدمه منثوری که مولانا بر دفتر نخست مثنوی نگاشته است: «هذا کتاب المثنوی و هو أصول أصول الدین» که مقصود او از این ترکیب سه‌گانه، در حقیقت اصول خودشناسی است.

۴۷. مثنوی، دفتر ششم، بیت ۱۵۲۵.

۴۸. *فیه ما فیه*، ص ۱۷۳.

۴۹. اشاره به بیتی از غزل ۳۲۳ در *دیوان شمس*: *جمله بی‌قراریت از طلب قرار تست / طالب بی‌قرار شو، تا که قرار آیدت*.

۵۰. اشاره به بیتی از غزل ۳۲۳ در *دیوان شمس*: *جمله بی‌مُرادیت از طلب مراد تست / ورنه همه مُرادها همچو نثار آیدت*.

۵۱. فیه ما فیه، ص ۱۸۳.

۵۲. اشاره به مصرعی از غزل ۴۱۸ در *غزلیات عطار*: رو در دل برگشا، عاشقِ هشیار باش.

۵۳. to be on the toes؛ نگاه کنید به: نگاه در سکوت، ص ۱۹۲.

۵۴. مثنوی، دفتر ششم، بیت ۹۰۸.

55.ego

۵۶. نگاه کنید به:

E. Tolle, *The Power of Now*.

۵۷. اشاره به مصرعی از غزل ۳۲۳ در *دیوان شمس*: آن نفسی که باخودی، همچو خزان فسرده‌ای.

۵۸. از منظر نگارنده، می‌توان از مفهوم فربه «تسلیم» در عرفان کلاسیک نیز قرائت نوینی به دست داد که عبارت است از «پذیرش آنچه هست، بدون داوری اندیشه». در اینجا لازم می‌دانم مجدداً متذکر شوم که چنین قرائتی در حوزه خودشناسی عملی صورت پذیرفته؛ لذا تسری آن به سایر حوزه‌ها (از جمله سیاست) مغالطه‌ای عظیم و خانمان‌سوز است. در باب نسبت میان سلوک معنوی و عارفانه در دنیای جدید و سیاست در مقالی مستقل بحث خواهم نمود.

۵۹. بوستان سعدی، باب چهارم.

۶۰. اقبال لاهوری، پیام مشرق، قطره آب.

۶۱. برای دوری گزیدن از ابهام، مایلیم به اجمال اشاره نمایم که از «خود» می‌توان حداقل دو تعبیر افاده نمود؛ یکی «خود» به مثابه اندیشه و فکر آدمی، و دیگری «خود» به مثابه کیفیتی که در آن جریان‌های اندیشه به آرامش مبدل گشته؛ در حقیقت «خود» در قسم اخیر، به همان معنای «بی‌خودی» است که در این مقال از آن سخن می‌رود.

۶۲. نگاه کنید به:

E. Tolle, *The Power of Now*.

۶۳. *کیمیای سعادت*، کتاب ارکان مسلمانی، رکن اول، اصل ششم.

۶۴. *کیمیای سعادت*، عنوان اول (در شناختن نفس خویش)، فصل هشتم.

۶۵. مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۲۶۵۴-۲۶۵۶.

۶۶. *اخلاق خدایان*، صص ۱۵۵-۱۴۳ و *سنت و سکولاریسم*، صص ۲۰۹-۱۲۹.

۶۷. این تعبیر از عبدالکریم سروش است؛ نگاه کنید به: حدیث بندگی و دلبردگی، ص ۱۵۵.

68.prima facie justification

۶۹. برای شرح مبسوط «پلورالیسم نجات»، به عنوان مثال، نگاه کنید به: *صراط‌های مستقیم*.  
۷۰. در سپهر سپهری، ص ۱۰۰.

71. transcategorical reality

72. minimal

۷۳. بر همین قیاس، سلوک معنوی که لزوماً مسبوق به متافیزیک نیست و سالک دل در گرو دینی از ادیان ندارد، نیز ذوبتون و واجد مراتب مختلف است.

۷۴. اشاره به بیت ۳۰۹۷ از دفتر اول مثنوی: ای خدا جان را تو بنما آن مقام / کاندرو بی حرف می‌روید کلام.

۷۵. به تعبیر نیکوی یکی از ده فرمان تورات، نام خداوند را بیهوده بر زبان نیاورید:

“Thou shalt not take the name of the Lord thy God in vain.”

76. Being

۷۷. نگاه کنید به:

E. Tolle, *The Power of Now*.

۷۸. اولین و آخرین رهایی، ص ۲۵۵.

۷۹. غزلیات عطار، غزل ۴۱۸.

۸۰. دیوان شمس، ترجیعات، شماره ۳۴۹۷.

۸۱. مثنوی، دفتر سوم، بیت ۲۴۰۴.

۸۲. کیمیای سعادت، عنوان اول، فصل چهاردهم.

۸۳. فَإِنْ كَانَ لِلنَّبِيِّ خَاصَّةٌ لَيْسَ لَكَ مِنْهَا أَمْوُجٌ فَلَا تَفْهَمُهَا أَصْلًا، فَكَيْفَ تَصَدَّقُ بِهَا؟، الْمُنْقِذُ مِنَ الضَّلَالِ، حَقِيقَةُ النَّبُوَّةِ وَ اِظْطِرَارُ كَافَةِ الْخَلْقِ إِلَيْهَا.

۸۴. فيه ما فيه، ص ۱۸۸.

۸۵. حکمة الإِشْرَاقِ، مقدّمه.

۸۶. برای شرح مبسوط «ترجمه فرهنگی»، نگاه کنید به: بسط تجربه نبوی، صص ۸۲-۲۹.

87. private language

۸۸. برای شرح مبسوط «زبان خصوصی»، به عنوان مثال، نگاه کنید به:

L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*;

S. Mulhall, *Wittgenstein's Private Language*.

۸۹. در سپهر سپهری، ص ۸۱. همچنین نگاه کنید به:

R. Audi, *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*.

## 90.mind-body problem

۹۱. برای آشنایی و توضیحاتی بسیار مجمل در مورد مسأله ذهن-بدن در فلسفه، به عنوان مثال، نگاه کنید به:  
T. Nagel, *What Does it All Mean?*, pp. 27-37.

### منابع:

۱. مثنوی معنوی، مولانا جلال الدین محمد بلخی، به تصحیح و پیشگفتار عبدالکریم سروش، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ ششم، ۱۳۸۰.
۲. غزلیات شمس تبریزی، مولانا جلال الدین محمد بلخی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، چاپ چهاردهم، ۱۳۷۶.
۳. فیه ما فیه (مقالات مولانا)، مولانا جلال الدین محمد بلخی، ویرایش جعفر مدرس صادقی، نشر مرکز، چاپ دوازدهم، ۱۳۹۲.
۴. غزلیات عطار، تصحیح سعید نفیسی، کتاب آبان، چاپ هفتم، ۱۳۹۲.
۵. غزلیات سعدی، تصحیح محمدعلی فروغی، انتشارات هرمس، چاپ اول، ۱۳۸۵.
۶. بوستان سعدی (سعدی نامه)، تصحیح و توضیح دکتر غلامحسین یوسفی، انتشارات انجمن استادان زبان و ادبیات فارسی، چاپ اول، ۱۳۵۹.
۷. غزلیات حافظ، بر اساس نسخه قزوینی-غنی، نشر دوران، چاپ هشتم، ۱۳۸۳.
۸. اشعار فارسی اقبال لاهوری، مقدمه و حواشی از محمود علمی، سازمان انتشارات جاویدان، چاپ سوم، ۱۳۶۶.
۹. کیمیای سعادت، ابوحامد امام محمد غزالی طوسی، به کوشش حسین خدیو جم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوازدهم، ۱۳۸۴.
۱۰. المُنْقِذُ مِنَ الضَّلَالِ، ابوحامد امام محمد غزالی، ترجمه سید ناصر طباطبایی، انتشارات مولی، چاپ اول، ۱۳۹۰.
۱۱. رساله أيتها الولد (چنین گفت غزالی)، امام محمد غزالی، ترجمه زاهد ویسی، نشر نگاه معاصر، چاپ اول، ۱۳۸۸.
۱۲. حکمة الإِشْرَاق، شیخ شهاب الدین یحیی سهروردی، ترجمه و شرح از دکتر سید یحیی یثربی، بوستان کتاب، چاپ هفتم، ۱۳۹۲.
۱۳. با کاروان اندیشه، عبدالحسین زرّین کوب، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، چاپ چهارم، ۱۳۸۰.

۱۴. حکمت خسروانی: حکمت اشراق و عرفان از زرتشت تا سهروردی، هاشم رضی، انتشارات بهجت، چاپ سوم، ۱۳۸۴.
۱۵. هشت کتاب، سهراب سپهری، گفتمان اندیشه معاصر، چاپ اول، ۱۳۸۹.
۱۶. نگاه در سکوت، جیدو کریشنامورتی، ترجمه محمدجعفر مصفا، نشر قطره، چاپ پنجم، ۱۳۹۳.
۱۷. شرح زندگی، جیدو کریشنامورتی، ترجمه محمدجعفر مصفا، نشر قطره، چاپ اول، ۱۳۸۴.
۱۸. اولین و آخرین رهایی، جیدو کریشنامورتی، ترجمه دکتر قاسم کبیری، انتشارات مجید، چاپ هشتم، ۱۳۹۱.
۱۹. قبض و بسط تئوریک شریعت: نظریه تکامل معرفت دینی، عبدالکریم سروش، مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ سیزدهم، ۱۳۹۳.
۲۰. سنت و سکولاریسم، عبدالکریم سروش، مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ دوم، ۱۳۸۲.
۲۱. بسط تجربه نبوی، عبدالکریم سروش، مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ ششم، ۱۳۹۲.
۲۲. اخلاق خدایان، عبدالکریم سروش، انتشارات طرح نو، چاپ هشتم، ۱۳۸۹.
۲۳. صراط‌های مستقیم، عبدالکریم سروش، انتشارات صراط، چاپ نهم، ۱۳۹۳.
۲۴. حدیث بندگی و دلبردگی، عبدالکریم سروش، انتشارات صراط، چاپ هفتم، ۱۳۸۸.
۲۵. مبانی مابعدالطبیعی علوم نوین، ادوین آرتور برت، ترجمه عبدالکریم سروش، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۶۹.
۲۶. در سپهر سپهری، سروش دباغ، نشر نگاه معاصر، چاپ دوم، ۱۳۹۴.
۲۷. فلسفه لاجوردی سپهری، سروش دباغ، انتشارات صراط، چاپ اول، ۱۳۹۴.
۲۸. حریم علف‌های قربت: سلوک معنوی در روزگار کنونی، سروش دباغ، انتشارات H&S، چاپ اول، ۱۳۹۶.
29. L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Wiley-Blackwell, 2009).
30. S. Mulhall, *Wittgenstein's Private Language* (Oxford University Press, Oxford, 2007).
31. R. Audi, *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge* (Routledge, 2011).
32. T. Nagel, *What Does it All Mean?* (Oxford University Press, 1987).
33. T.S. Kuhn, *The Copernican Revolution* (Harvard University Press, Cambridge, 1995).
34. A. Koestler, *The Sleepwalkers* (Penguin Books, 1986).
35. S. Hawking (ed.), *On the Shoulders of Giants* (Running Press, 2002).
36. E. Tolle, *The Power of Now* (Namaste Publishing, 2004).