

احساس آزادی



عبدالکریم سروش

قسمت دوم



ایشان طالب بدنامی و ملامت بودند - از طریق فسق‌نمایی و ارتکاب کارهای ظاهراً حرام و مذموم، قلندرها نیز از میان آنان برخاستند. و برای آن که خود را در چشم مردم زشت و نامأنوس و نامعهد جلوه دهند، موهای سر و سبیل و ریش و ابروی خود را می‌تراشیدند (نه هر که سر تراشد قلندری داند). گفته‌اند که ورود الفاطمی چون می و مطرب و خرابات و امثال آن‌ها در ادبیات عرفانی، محصول شیوه همین ملامتیان و قلندران است. و سخن بی‌وجهی هم نیست. اینان آشکارا دم از بی‌ادبی می‌زدند، و آن را عین ادب رندی و مستی می‌شمردند.

حافظ بی‌تی دارد که از مولوی است:

هزار عقل و ادب داشتیم من ای خواجه
کنون که مست و خرابم صلاهی بی‌ادبی‌ست
(دیوان حافظ، غزل ۶۴)
و آن در غزلی است که ابتدایش این است:

احیاناً عیبی نیز از او آشکار شد، سرزنش را بر نمی‌تابد و خوش نمی‌دارد. به این جهت خودخواهان برای پوشانیدن عیوب خویش و گریز از سرزنش دیگران منافقانه به محاسنی که ندارند تظاهر می‌کنند تا از این راه جاهی کسب کنند، و در دل دیگران بنشینند و تحسین و ستایش مردم را برانگیزانند. در یک کلام می‌کوشند برای خود نیکنمایی کسب کنند. اگر کسی انگیزه‌ی نیکنمایی را ام‌الفساد تشخیص دهد، برای از میان بردن آن، بدنامی را به جای آن برخواهد گزید، و از سرزنش دیگران واهمه نخواهد کرد. بل که می‌کوشد به جای دفع سرزنش، جلب سرزنش کند، و نیز می‌کوشد به جای کتمان عیوب خود، آن‌ها را آشکار کند، و به جای آن که خود را در چشم دیگران نیک جلوه دهد، خویش را زشت و در خور ملامت بنمایاند. و در یک کلام، ننگ را بر نام ترجیح دهد. ملامتیه از همین جا متولد شدند.

جامعه‌ی ما در گذشته جامعه‌ای بسته بود. محافل صوفیانه و اجتماعات خانقاهی هم در آن، به معنای اخص کلمه جوامعی بسته بودند. در این حلقه‌ها از دین‌داری، قدسیت، معنویت، تقرب و وصول به خداوند فراوان دم می‌زدند. و از این رو در آن حلقه‌ها بیماری ریا به شدیدترین نحوی راه می‌یافت و به همین جهت، نخستین کسانی هم که بر ضد این بیماری مهلک برخاستند، کسانی بودند که به همان طایفه و نحله تعلق داشتند، و خود بوی زنده‌ی این بیماری تعفن‌خیز را بیش و پیش از دیگران استشمام کرده بودند و دماغ جانشان آزرده شده بود. حافظ سخن‌گوی بزرگ و زبان‌آور این گروه شد. ملامتیان از همین گروه بودند. پیش‌نهاد و تز اصلی ایشان عبارت بود از برگزیدن بدنامی به جای نیکنمایی، نیکنمایی‌ای که نقاب خودخواهی بود. از نظر ایشان، شخص خودخواه در کتمان عیوب خویش می‌کوشد و اگر

بدون تردید در حلقه‌ی صوفیان و در جوامع دینی بسته‌ی مشرق زمین، سالوس و ریا بسیار ریشه‌دار بوده است.

اکنون نیز در جامعه‌ی دینی ما آفت نفاق و ریاکاری و تظاهر، از بدترین آفات مبتلاپه است.

اگرچه عرض هنر پیش یار بی‌ادبی است زبان خموش ولیکن دهان پر از عربی‌ست و این به خوبی مبین ادب مستی در برابر ادب خودخواهی و نیکنامی است.

برای آن که بدرستی معنا و نقش «برگزیدن بدنامی» را بشناسیم، بهتر آن است که به ادبیات ملامتیان و قلندران مراجعه کنیم تا دریابیم که کدام درد، دل ایشان را می‌گزیده، و کدام درمان را شایسته آن می‌دیده‌اند. در این مراجعه به خوبی درمی‌یابیم که ایشان ریشه‌ی آفت ریاکاری و سالوس‌گری را در خود و خودی داشتن می‌یافتند. و می‌دیدند که اگر خودی در میان نباشد مدح و ذم مساوی خواهد شد. و از همین‌رو در برابر آن معنا بر «بی‌خودی» اصرار و تأکید می‌ورزیدند. «بی‌خودی» (هم‌چون آزادی) دو وجه دارد: یکی «بی‌خودی واقعی» است و دیگری «بی‌خودی کاذب» یا «احساس بی‌خودی».

هنگامی که تئوری «بی‌خودی» در میان آمد، «احساس بی‌خودی» را نیز به‌دنبال آورد، و رفته‌رفته «احساس بی‌خودی» جای «بی‌خودی واقعی» را گرفت. چرا که «بی‌خودی واقعی» دشواریاب، ولی «احساس بی‌خودی» آسان‌یاب است، و آدمی همواره دشوار را وامی‌نهد و آسان را برمی‌گزیند. احساس بی‌خودی همان است که در اثر پناه بردن به خمر و بنگ فراهم می‌آید و آدمی را آدمی از وسوسه‌ی خود و خرد بی‌خبر می‌دارد و به قول مولوی از هوشیاری و رنج هستی وامی‌رهاند. تا آدمی از هوشیاری واره‌اند

ننگ خمر و زُمُر بر خود می‌نهند (مثنوی، دفتر ششم، بیت ۲۲۵)
اما «بی‌خود شدن واقعی» یعنی حقیقتاً خود را در معرض سرزنش قرار دادن و از آن طریق تمام نخوت و ناموس و «هستی‌پنداری» را فدا کردن و از میان بردن، و نسبت به مدح و ذم دیگران بی‌اعتنا شدن. «بی‌خودی» عین قطع تعلقات است. تحقق این معنا بسیار مطلوب اما بسیار دشوار است. و اگرچه ممکن است مدعیان کثیر داشته باشند، اما متحققان به آن نادرند. این

بی‌خودی یا ملامت‌پسندی ملازم است.

اندیشناک سرزنش دیگران بودن، و از ملامت رنجیدن، عین کافری و منافی با رندی و خرابی‌ست. به قول حافظ:

گر من از سرزنش مدعیان اندیشم

شیهوی رندی و مستی نرود از پیشم

شاه شوریده‌سران خوان من بی‌سامان را

ز آن که در کم‌خردی از همه خامان پیشم

اعتقادی بنما و بگذر بهر خدا

تا درین خرقه ندانی که چه نادریشم

(دیوان حافظ، غزل ۳۴۱)

و یا:

وفا کنیم و ملامت کشیم و خوش باشیم

که در طریقت ما کافری‌ست رنجیدن

(دیوان حافظ، غزل ۳۹۳)

آن ملامت‌کشی و ننگ‌پسندی و وفاداری در برابر خرقه‌پوشانی بود که دامنی آلوده و دلی بی‌درد داشتند:

خدا را کم‌نشین با خرقه‌پوشان

رخ از رندان بی‌سامان می‌پوشان

درین خرقه بسی آلودگی هست

خوشا وقت قسبای می‌فروشان

درین صوفی‌وشان دردی ندیدم

که صافی باد عیش کُردنوشان

تو نازک‌طبعی و طاقت نیاری

گرانی‌های مشت‌ی دلق‌پوشان

چو مستم کرده‌ای مستور منشین

چو نوشم داده‌ای زهرم منوشان

بیا وز غین این سالوسیان بین

صراحی خون دل و بربط خروشان

(دیوان حافظ، غزل ۲۸۶)

و همه‌ی آن توصیه‌ها برای این بود:

ازین مزوج و خرقه نیک در تنگم

به یک کرشمه‌ی صوفی کشم قلندر کن

(دیوان حافظ، غزل ۳۹۷)

صوفیان خانقاهی همواره به دنبال جلب

تحسین و تجلیل و تعظیم بودند و اندک

عیب‌گیری و انتقاد و سرزنش را برنمی‌تافتند و

همگان را تسلیم خود می‌پسندیدند، و طالب آن

بودند که مردم آنان را سراپا قداست و نورانیت

بشمارند. و با اندک عبادت و ریاضت، مبتلا به

چنان عُجیبی می‌شدند که کسی را آدم

نمی‌شمردند، در حالی که از نظر حافظ خود ایشان

یکپارچه جرثومه‌ی خودخواهی و تردامنی و ریا

بودند و از این‌رو می‌بایست از اساس به کلی ویران

شوند. ویرانی اساس خانقاه، در گرو فاش کردن راز

آنان و نشان دادن نادریشی خرقه‌پوشان بود. و

ویرانی خودپسندی، در گرو خراب کردن خود:

«احساس آزادی» در عمل، به سرعت به هوس‌جویی و پیروی از مشتتهیات نفس ترجمه می‌شود، و «احساس بی‌خودی» نیز در عمل به سرعت به مستی و خرابی و پناه بردن به مخدرات مبدل می‌گردد.

به می‌پرستی از آن نقش خود بر آب زدم

که تا خراب کنم نقش خودپرستیدن

(دیوان حافظ، غزل ۳۹۳)

ملامتی‌گری، خودی را در میان ندیدن، و

ننگ را بر نام مقدم شمردن، و از این راه از

سرزنش و ستایش دیگران فارغ شدن، همان

درمان مطلوب است. اگر آدمی در احوال و زندگانی

خود تأمل کند در خواهد یافت که هوسش

علی‌الاصول در گرو تعلقات وی است: انواع

رشته‌های ظریف و نامرئی دست و پای وی را به

بند کشیده‌اند و او را به این و آن وابسته کرده‌اند.

در حقیقت همین رشته‌ها، شخصیت ما را

تشکیل می‌دهند، و اگر روزی احساس کنیم که

این رشته‌ها در آستانه‌ی قطع شدن هستند،

دستخوش وحشت خواهیم شد و احساس مرگ و

زوال خواهیم کرد و شخصیت خود را در آستانه‌ی

ویرانی و فروپاشی خواهیم یافت. به عبارت دیگر

اگر نسبت آدمی با دنیای اطرافش عوض شود،

هویت پیشین وی برقرار نخواهد ماند. معنای

«خود داشتن» و «خودی را در گرو تعلقات

دانستن» همین است. مهم‌ترین تعلقی که عموم

انسان‌ها به آن مبتلا هستند، آن است که ببینند

دیگران درباره‌ی آنان چه می‌گویند. ملامتی‌گری

همانا پروای سخن دیگران را نداشتن، از ملامت

نهراسیدن و بدنامی را بر نیکنامی ترجیح دادن

است:

گرچه بدنامی است نزد عاقلان

ما نمی‌خواهیم ننگ و نام را

(دیوان حافظ، غزل ۸)

عارفان این بی‌پروایی نسبت به نام و ننگ را

به «لاابالی شدن» تعبیر کرده‌اند. اگر این

بی‌پروایی (در معنای محمود آن) در آدمی محقق

شود آنگاه نوعی آزادی بسیار مطبوع برای وی

پدید خواهد آمد. زیرا وقتی آدمی «خودی»

نداشت، با مانعی هم برخورد نخواهد کرد و در

راهش مزاحمتی و قیدی و دشمنی پیدا نخواهد

شد. این همان است که حافظ گفت: «یک

نکته‌ات بگویم خود را مبین که رستی».

در عاشقی وجود «خود» نفی می‌شود. عاشق در واقع با فنا شدن در معشوق از خود چیزی باقی نمی‌گذارد. خواه این عشق به تعبیر حکیمان و عارفان مجازی باشد، و خواه حقیقی.

در مأمَن «ننگ» رفتن آدمی را از خطرات شهرت هم ایمن خواهد داشت و روی خلاق را از او برخواهد گرداند و لذا وی را با خود تنها و آسوده خواهد نهاد. ننگ پسندی نوعی شیوهی نگاه‌بانی از خود هم هست و همین معناست که مولانا در ابیات زیر به آن‌ها زیرکانه اشاره می‌کند:

هین ز بدنامان نباید ننگ داشت
هوش بر اسرارشان باید گماشت
ای بسا زر که سیه تابش کنند
تا شود ایمن ز تاراج و گزند
(مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۲۹۱۹ و ۲۹۲۱)

ملاط بیسندی و فسق‌نمایی برای زایل کردن حب جاه و دفع اقبال خلائق فقط از آن ملامتیان و قلندریان نبود. عالمان دین نیز نوعی ملامتی‌گری را پذیرفته بودند:

فقیه مشرعی مانند غزالی معتقد بود که گاه می‌توان به شیوه‌های ملامیت منوسل شد. و حتا فقیه شیعی «ملاحسن فیض کاشانی» احیاءکننده کتاب احیاءالعلوم غزالی نیز حدی از ملامتی‌گری را جایز می‌شمرد. چرا که این عالمان دریافته بودند که حب جاه و خودخواهی مادر تمام رذایل، و آفتی بسیار خطیر و خطر خیز است، و اگر آن را علاج نکنند، آدمی را به هلاکت خواهد افکند. با چنان دیوی برآمدن آسان نبود. از این رو هر کس از هر سو تیری به جانب آن می‌افکند. «شاید از آن میانه یکی کارگر شود». غزالی در کتاب «ذم‌الجاه» می‌گوید که گاه بعضی از اصحاب قلوب یا صاحب‌دلان در ظروف مخصوص میگساری آب می‌نوشتند تا ناظران گمان کنند ایشان شراب می‌خورند. آن‌ها از این راه می‌کوشند تا به فسق نامبردار شوند، و از چشم مردم بیفتند تا بر خودخواهی خویش پیروز شوند و به درجات رفیع‌تری صعود کنند. غزالی می‌افزاید که شاید فقیهان بر این کار و شیوه ایراد کنند، و برای آن جواز فقهی صادر نمایند، اما ارباب قلوب آن کار را انجام می‌دهند و سپس از طرق دیگر در جبران آن می‌کوشند. «فیض کاشانی»

نیز عیناً همین عبارات غزالی را در کتاب خود محجة‌البیضاء از سر تصویب آورده و از دیدگاه فقه شیعی هم آن مقدار از ملامتی‌گری را مجاز دانسته است.

بدون تردید در حلقه‌ی صوفیان و در جوامع دینی بسته‌ی مشرق‌زمین، سالوس و ریا بسیار ریشه‌دار بوده است.

اکنون نیز در جامعه‌ی دینی ما آفت نفاق و ریاکاری و تظاهر، از بدترین آفات مبتلابه است. اگرچه ما از دستورات اخلاقی، فراوان دم می‌زنیم، اما متأسفانه کم‌تر به آن دستورات و ارزش‌ها مستحقق و متخلق ایم، و با وجود آن که در سخنرانی‌ها و مناظر ما شبانه‌روز از ارزش‌های اخلاقی، تجلیل و ستایش فراوان می‌شود، اما آیا جامعه‌ی ما حقیقتاً بدان ارزش‌ها پایبند است؟

باری امروز نیز ما نیازمندیم این آفت بسیار مهم و ریشه‌کن‌کننده و مهلک را بشناسیم. برای تمام کسانی که آماده‌ی قطع تعلقات هستند و خودبینی را مادر رذایل می‌دانند و رسالت موعظه و اصلاح دیگران را بردوش دارند، یک نوبت (Dose) داروی ملامتی‌گری جایز و بلکه واجب است. (۱)

البته ملامتیان و قلندریان پا را از آن حد فراتر گذاشتند و از فسق‌نمایی در گذشتند و کار را را به اباحی‌گری و فاسقی کشانیدند و نهایتاً بد و خوب را به نحو یکسان مجاز شمردند. و مباحات به فسق را به جای زهد ریایی نشانند که به همان اندازه زشت و مذموم بود. و به همین سبب حافظ که این انحراف را دیده بود توصیه کرد که:

دلالت خیرت کنم به راه نجات
مکن به فسق مباحات و زهد هم مفروش
(دیوان حافظ، غزل ۲۸۳)

فسق‌نمایی راهی‌ست بسوی فسق، و «بی‌خودی» راهی است به سوی «احساس بی‌خودی». «احساس بی‌خودی» می‌تواند به سرعت در جای حقیقت بی‌خودی بنشیند. از این‌رو گروهی به جای آن که پندار فربه خودبینی را از میان بردارند و ملامت‌جو و سرزنش‌طلب شوند، به خود فراموشی‌های کاذب روی آوردند و کار را به مستی و شراب‌خواری و استفاده از مواد مخدر کشانیدند. و این از آفات مهم این طریقه است.

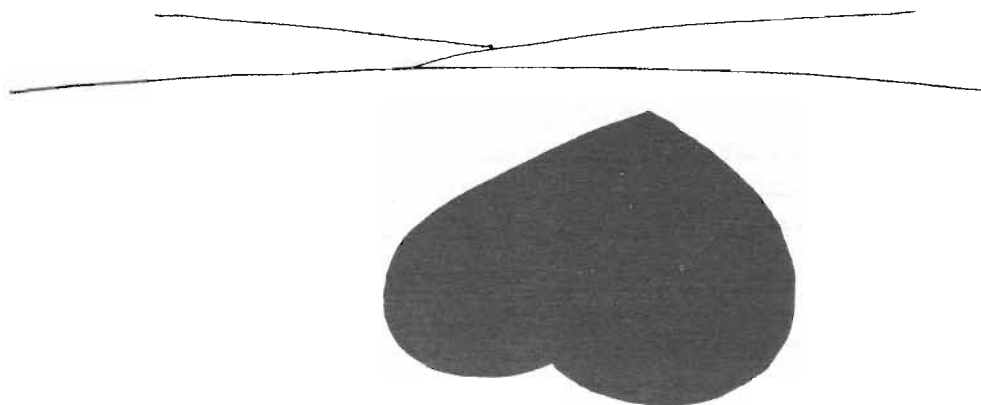
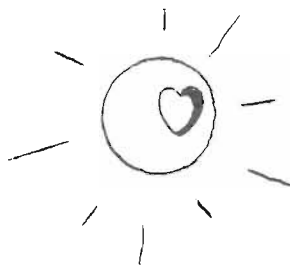
ملامتی‌گری و ننگ‌پسندی یک فایده اجتماعی داشت. کسانی که از وادی تقلید در گذشته و به وادی تحقیق پا نهاده‌اند و بر محیط خود محیط شده‌اند و فقدان آزادی را احساس می‌کنند، آن فقدان را از طریق نوعی «احساس آزادی» می‌توانند جبران نمایند. گفتیم آزادی به

عنوان یک ملاک می‌توان گفت که ترویج و شیوع وسیع ابزارهایی از جنس سرگرمی، قمار، مستی، مخدرات و... در یک جامعه، یک نقش اصلی ایفا می‌کند و آن این است که مایه‌ی خود فراموشی افراد جامعه و لذا عدم آزادی خواهی‌شان می‌شود.

دو شیوه حاصل می‌شود: یکی آن که آدمی موانع را از پیش پای خود بردارد، دیگر آن که موانع را در جای خود بگذارد، اما خود را از میان بردارد. در هر دو صورت آزادی حاصل است، زیرا در هر دو مورد کسی با مانعی برخورد نمی‌کند. منتها در یک حالت کسی هست و مانعی نیست، و در حالت دوم مانع به جای هست، اما کسی در کار نیست، و لذا برخورد با مانع هم پیش نمی‌آید. ملامتیان بر شیوه‌ی دوم عمل می‌کردند: ملامتی، «خودی» در میان نمی‌دید، از این‌رو عدم آزادی نیز برای خود مشاهده نمی‌کرد. به دلیل همین مشی خاص بود که هیچ‌یک از ملامتیان علیه سلطنت جائر حاکم قیام نکردند، ستم موجود در جامعه را مورد نفی قرار ندادند، و کم‌تر درباره‌ی روابط اجتماعی ناسالم و ظالمانه سخن گفتند. بحث و اقدام درباره‌ی این‌گونه مسایل کار دشوارتری بود و به تعریف دیگری از انسان نیاز داشت و در گرو تحولات و پیشرفت‌های فراوانی بود که در آن روزگار واقع نشده بود. در عین حال، این پیام شریف هم در کار ملامتیان نهفته بود که کاستن از خواسته‌ها (همان قناعت به معنای دقیق و رفیعش) آدمی را به آزادی نزدیک‌تر و نزدیک‌تر می‌کند تا جایی که هیچ خواسته‌ای (و لذا هیچ خودی) در میان نماند که در آن‌جا شخص عین آزادی می‌شود نه این که آزاد شود. البته ملامتیان در شیوه‌ی رسیدن به این «بی‌خودی»، به خطا رفته بودند و آن را از طریق ننگ‌پسندی و نام‌گریزی جست‌وجو می‌کردند و چنان که گفتیم مولانا آن را در عشق می‌جست. به هر‌رو، آدمی همان خواسته‌های اوست و برحسب نوع خواسته‌ها و مقدار خواسته‌ها، آزادیش کم‌آ و کیفاً تفاوت خواهد کرد.

اکنون می‌توان به خوبی میان «بی‌خودی» و «احساس بی‌خودی» از یک‌سو و «آزادی» و «احساس آزادی» از سوی دیگر قیاس و تنظیمی برقرار کرد: «آزادی واقعی» و «بی‌خودی واقعی» هر دو دشوار و دیرپاب‌اند. «احساس آزادی» در

و در هر دو دشوار و دیرپاب‌اند. «احساس آزادی» در



Z A E R I 

عمل، به سرعت به هوس جویی و پیروی از مشتبهات نفس ترجمه می‌شود، و «احساس بی‌خودی» نیز در عمل به سرعت به مستی و خرابی و پناه بردن به مخدرات مبدل می‌گردد. البته شر آسان‌گیر و راحت‌طلب بسیار زود از آن امور واقعی به نمودها و تجلیات کاذب و ظاهری روی می‌آورد و بازگردانیدن وی از این فریب‌ها به آن سرچشمه‌های راستین کار دشواری است.

در واقع «احساس بی‌خودی» نوعی خود فراموشی است. آدمی به جای آن که تن به سختی دهد و خود را از میان بردارد، می‌ماند، اما خود را فراموش می‌کند، یعنی به میگساری، به مخدرات، و به سرگرمی‌های مدموم و فراموشی‌آور رو می‌کند. این خود فراموشی و به ظاهر خود را ریشه‌کن کردن، نقش بزرگی در «احساس آزادی» دارد. به عنوان یک ملاک می‌توان گفت که ترویج و شیوع وسیع ابزارهایی از جنس سرگرمی، قمار، مستی، مخدرات و... در یک جامعه، یک نقش اصلی ایفا می‌کند و آن این است که مایه‌ی خود

فراموشی افراد جامعه و لذا عدم آزادی خواهی‌شان می‌شود. یکی از نتایج این‌گونه ترویج‌ها آن است که آدمیان فقط «احساس آزادی» می‌کنند، اما این احساس کاذب است و از لوازم عدم حضور آزادی واقعی است. پس یک علامت نبودن آزادی واقعی، رواج انواع سرگرمی‌هایی است که خود فراموشی می‌آورند. اگر آزادی واقعی با تمام ابعادش حاضر باشد و آدمیان را با غذاهای نیروبخش و راستین اشباع و تغذیه کند، آن غذاهای کاذب و فریبنده کم‌تر کسی را مفتون خواهند کرد.

شیوه‌ی سوم برای «نفی خویشتن» و حصول احساس آزادی، عبارت بود از عاشقی و عشق‌ورزی.

این شیوه که بهترین راه برای تحقق مقصود است، محصول کشف مولانا جلال‌الدین بود. پیش از مولانا نیز عارفان، هم‌چنان که گذشت، در پی نفی خودی بودند، اما شیوه‌شان آن بود که روح را با ریاضت‌های شاق سنباده بکشند و صیقل

بزنند و از این راه جانی را که از پندارهای باطل فریه شده، لاغر و رنجور نمایند، و آن را به صفای اصلی و اولین خود بازگردانند. اما این راه‌ها بسیار دشوار و گاه توأم با ناکامی بود، و لذا، مولانا که روزگاری غزالی‌صفت اهل ریاضت بود، عاشقی را به جای آن نشانده که بسی ثمربخش‌تر و تندآثرتر و دلپذیرتر و رذیلت‌سوزتر بود. و چنین بود که به دنبال عرفان زاهدانه و خائفانه، عرفان عاشقانه و دلیرانه متولد شد.

هر که را جامه زعشقی چاک شد
او زحرص و جمله عیبی پاک شد
شاد باش ای عشق خوش سودای ما
ای طیبیب جمله علت‌های ما
ای دوی نخوت و ناموس ما
ای تو افلاطون و جالینوس ما
(مثنوی، دفتر اول، دفتر اول، ابیات ۲۳ - ۲۵)
زاهد با ترس می‌تازد به پا
عاشقان پزآن‌تر از برق و هوا
کی رسند آن خایقان در گرد عشق

کاسمان را فرش سازد درد عشق
(مثنوی، دفتر پنجم، ابیات ۲۱۹۲ - ۲۱۹۳)
عشق وصف ایزدست اما که خوف
وصف بنده‌ی مبتلای فرج و جوف
(مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۲۱۸۵)
می‌بینید که عشق بر زهد رجحان می‌یابد.
آدمی در اثر عشق ورزیدن از تمام ردایب بیراسته
می‌شود، تمامی پندارهای فربه‌اش فرو می‌ریزد، و
آن لاغر و رنجوری که عین تواضع و رضاست
به طور کامل محقق می‌شود. در عاشقی وجود
«خود» نفی می‌شود. عاشق در واقع با فنا شدن در
معشوق از خود چیزی باقی نمی‌گذارد. خواه این
عشق به تعبیر حکیمان و عارفان مجازی باشد، و
خواه حقیقی. چرا که به تعبیر گذشتگان: «المجاز
قنطره الحقیقه»: «عشق مجازی پلی به سوی آن
عشق حقیقی است».

عاشقی گر زین سر و گر ز آن سرست
عاقبت ما را بدان سر رهبرست
(مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۱۱)
عاشقی نهایتاً یک مقصود دارد ولو آن که از
پله نخستین شروع شود. (۲) پله‌های این نردبان
خواه و ناخواه یکی پس از دیگری طی می‌شوند و
آدمی را به بام مقصود که همانا عاشقی حقیقی
است، می‌رسانند. باری در این «فنا»، «خود» از
ساز برداشته می‌شود. «حیرت» و «مردن» از
نمرات و توابع این عاشقی است و مورد تأکید
نمیه عارفان ما بوده است. از نظر عارفان،
عاشقی تحریک‌آمیز است. در این جا «مردن» به
معنای روبه قبله دراز کشیدن و توقف تنفس
نیست، بلکه بدان معناست که از شخص چیزی
باقی نمی‌ماند. حتا تصویری از خود. و این همان
نفی خویشستن است:

پیش شیری آهوی بی‌هوش تند
هستی‌اش در هست او روپوش شد
(مثنوی، دفتر سوم، بیت ۳۶۷۶)
این تصویر حاکی از آن‌گونه مردن‌هاست:
آهویی در برابر شیری قرار می‌گیرد و دیگر چیزی
از او باقی نمی‌ماند. نه آن که شیر او را بخورد،
بلکه آهو چنان از خیال شیر پر می‌شود، و چنان
مستعب می‌گردد که گویی شیر در همان‌جا
نشسته است که آهو هست. آهو، آهن‌صفت در
میدان مغناطیسی وجود شیر قرار می‌گیرد و دیگر
چیزی از او برج نمی‌ماند. نسبت عاشق و معشوق
یک چنین نسبتی است. به تعبیر عارفان:
عاشقان را هر زمانی مردنی‌ست
مردن عشاق خود یک نوع نیست
او دو صد جان دارد از جان هدی

وان دو صد را می‌کند هر دم فدای
(مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۳۸۲۴ - ۳۸۲۵)
عاشقان را هر نفس سوزیدنی‌ست
برده ویران خراج و عشر نیست
(مثنوی، دفتر دوم، بیت ۱۷۶۵)
این تعبیرات جز این معنایی ندارند که
عاشقی فنا شدن آدمی است تا بدان پایه که هیچ
تصویر و تصویری از خود نزد عاشق باقی نمی‌ماند
و تمام وجود او از معشوق پر می‌گردد. مولوی در
بیان نسبت خود با شمس تبریزی می‌گفت:

چون خیالی ز خیالات توام
(دیوان شمس)
اولاً به لطافت این تعبیر توجه کنید، و ثانیاً
به آن تجربه‌ی روحی - روانی‌ای که گوینده‌ی این
سخن داشته است. مولوی در این تصویر علاوه بر
آن که در برابر معشوق حقارتی را به خود نسبت
می‌دهد، هم‌چنین قیام وجود خود را به دیگری، و
نیز رفتن در حیطه و میدان وجود معشوق را به
زیبایی و رسایی نشان می‌دهد. عاشقان همواره
در نسبت‌شان با معشوق همین حال را داشته‌اند:
عاشقان کشتگان معشوق‌اند

بـرنیاید ز کشتگان آواز
(گلستان، سعدی)
برای یک چنین انسانی جبر و آزادی معنا
ندارد. و به یک تعبیر تمام آزادی‌ها از آن اوست،
چون او هیچ نیست و لذا هیچ مقاومت و مزاحمتی
هم در برابر او وجود ندارد. مولوی به همین جهت
می‌گفت:

لفظ جبرم عشق را بی‌صبر کرد
و آنکه عاشق نیست حبس جبر کرد
(مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۴۶۳)
یعنی در مقام عشق اگر از جبر سخن بگویند
من بی‌صبر و خشمگین خواهم شد، چرا که در
این مقام دیگر کسی در میان نمانده است تا
آزادی وی سلب شده باشد. جبر و اختیار در جایی
معنا می‌یابد که کسی مانده باشد. اگر کسی در کار
نباشد، موضوع جبر و آزادی نیز از میان خواهد
رفت. باری در کار عاشق جبر وجود ندارد:

این معیت با حق است و جبر نیست
این تجلی مه است این ابر نیست
وربود این جبر جبر عامه نیست
جبر آن اماره خودکامه نیست
(مثنوی، دفتر اول، ابیات ۱۴۴۴ - ۱۴۴۵)
جبر و اختیار به آدم‌های عاقل و غیرعاشق
متعلق است. از جایی که عشق درمی‌رسد و عقل
را مفتون و بلکه معدوم می‌کند، همه آن مقولات
که در خور عقلند، رخت برمی‌بندند. به دنبال فئای

عقل، جبر و اختیار نیز فنا می‌شوند.
این نوع نفی خویشستن، به معنای دیگری، با
آزادی واقعی درونی همراه است، چرا که اگر معنای
حقیقی و راستین آزادی، آزادی از ردایب و
هوس‌های درونی‌ای باشد که بر دست و پای روح
آدمی زنجیر می‌گذارند، در این صورت این آزادی
قطعاً در اثر شیوه‌ی عاشقی محقق و حاصل
خواهد شد. پیداست که این شیوه‌ی عاشقی،
شیوه‌ی آزادی از ستم و تأمین حقوق سیاسی
نیست. اساساً کسانی که این روش را پیشنهاد
می‌کردند، غایت و تعریف دیگری از انسان
داشتند، و برای آدمی اوصاف و حقوق دیگری
می‌اندیشیدند، و لذا با تمسک به آن شیوه فقط
می‌توانستند آن اوصاف و حقوق را تأمین کنند. به
هر جهت در این بحث، مهم آن است که توجه
نماییم عشق ورزیدن یک خاصیت اجتماعی نیز
دارد که همان احساس آزادی است. در این جا نیز
بیش تر جنبه‌ی اجتماعی این دقیقه لطیف مورد
تأکید و بحث است. بدون آن که به شیوه‌ی
خسونت‌پرستان، جوانب لطیف و شریف آن
موردانکار قرار گیرد.

پانویس‌ها:

۱ - برای پاره‌ای از دوستان این پرسش پیش آمده
است که آیا ملامتی‌گری شیوه‌ی پیشوایان دین نیز
بوده است؟ یعنی آیا ایشان نیز می‌کشیدند خود را در
چشم دیگران تباهکار جلوه دهند، و تنگ را بر نام
ترجیح نهند؟ پاسخ روشن است: نه. پیشوایان دین،
بدان شیوه عمل نمی‌کردند. اصولاً کسانی که مقتدا و
اسوه و الگو واقع می‌شوند، ادب دیگری دارند. آنان
باید چنان باشند که امر بر دیگران منتهی نشود و پاکی
از ناپاکی تمیز کافی یابد. از قضا یکی از اهداف
ملامتیان آن بود که می‌خواستند با الگو و مقتدا واقع
شدن پاره‌ای از مدعیان رهبری بچنگند و ایشان را در
نظرها موهون کنند. لاف‌زنان بسیاری بودند که ادعای
فطرب بودن داشتند و مردم را به سوی خود فرا
می‌خواندند. ملامتیان دقیقاً می‌کشیدند تا مغازه ایشان
را ببندند و لاف‌هایشان را نخطه کنند:
لاف شیخی در جهان انداخته
خویشتر را بسایزیدی ساخته
هم ز خود سالک شده راصل شده
محفلی را کرده در دعوی کده
خانه‌ی داماد پر آشوب و شر
قوم دختر را نهوده زین خیر
(مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۲۵۴۸ - ۲۵۵۰)
بسی‌نوا از نان و خوان آسمان
پیش از نداخت حق یک استخوان

۹۶
۹۷
۹۸
۹۹
۱۰۰

او ندا کرده که خوان بنهادام
 نایب حقم خلیفه زادهام
 الصلا ساده دلان پیچ پیچ
 تا خورید از خوان جودم سیر هیچ
 (پیشین، دفتر اول، ابیات ۲۲۷۶ - ۲۲۷۸)

حرف درویشان بسی آموختند
 منبر و محفل بدان افروختند
 با به جز آن حرفشان روزی نبود
 با در آخر رحمت آمد ره نمود
 (پیشین، دفتر پنجم، ابیات ۱۴۴۳ - ۱۴۴۴)

مولوی در دفتر سوم مثنوی در داستان «شهری و
 روستایی» روایتی نقل می کند بدین مضمون:
 ده مرده مرد را احبقت کند

عقل را بی نور و بی نور کند
 (مثنوی، دفتر سوم، بیت ۵۱۷)

سپس خود آن را تأویل می کند و می گوید که
 منظور از «ده» در آن روایت، «شیخ های واصل
 نشده اند».

ده چه باشد شیخ واصل نشده
 دست در تقلید و حجت در زده
 (پیشین، دفتر سوم، بیت ۵۲۲)

این شیخ های واصل نشده، مدعیان لاف زن و
 دروغین هستند که برای جلب مشتری مغازه باز
 کرده اند.

ای که در معنی زشب خامش نری
 گفت خود را چند جویی مشتری؟
 (مثنوی، دفتر پنجم، بیت ۳۱۹۰)

مدعیان دروغین از آفات بزرگ جامعه دینی
 بودند. اصلی ترین اندیشه ی آنان هم آن بود که
 نسبت به کسی سر فرود نیاورند. به تعبیر سعدی «و نه
 آن در سر دارند که سر به کسی فرود آرند» (گلستان -
 جدال سعدی با مدعی در بیان توانگری). اما در
 عین حال طالب آن بودند که همه ی مردم در برابرشان
 سر فرود آورند و نسبت به ایشان ارادت بورزند. از
 مهم ترین کارهای ملامتبان حمله به همین آفت بود.
 یعنی آفت مدعیان دروغین و لاف زنی که ادعای
 مقتدایی داشتند و آدمیان را مرید و مشتری خود
 می خواستند. به همین جهت ایشان خود نمی توانستند
 مقتدا باشند.

پیشوایان دین البته این شیوه را نداشتند و با آن
 آفت بدان نحو مبارزه نمی کردند. اما از تعلیمات
 اخلاقی مهم شان آن بود که آدمی باید از سطح مدح و
 ذم دیگران فراتر برود، و انسانی که مدح و ذم برایش
 مساوی باشد به درجه کمال و مقام انسان کامل
 نزدیک تر است:

مدح و ذمت گر تفاوت می کند
 بنگری باشی که از بت می کند
 (عطر)

اگر تعریف و تقیح دیگران در نزد ما مساوی
 نباشد، لاجرم درجه ای از بت پرستی یعنی درجه ای از
 خودپرستی در ما وجود دارد:

تا بک سر موی از تو هستی باقی ست
 بازار و دکان خودپرستی باقی ست
 گفنی بت پندار شکستم، رستم
 این بت که ز پندار رستی باقی ست
 پندار آن که «من آمم که خود را شکسته ام» خود
 آفت تازه ای است و این باور که «من آمم که از آن پندار
 رسته ام» نیز خود پندار تازه ای است. کم تر کسی است
 که خود را از جمیع این مراتب آفت خیز پیراسته باشد.
 ملامتبان می گویند هاند تا با این آفات مبارزه کنند.
 نباید پنداشت هر شیوه ای که رایج می شود لزوماً
 باید در نزد مقتدایان و پیشوایان نیز وجود داشته باشد.
 اساساً این خود از تعلیمات صوفیان بود که آدمیان
 مراتب پایین تر نباید خود را با کسانی که در مراتب
 بالاتر هستند، قیاس کنند. به تعبیر مولوی و امثال وی،
 آب قلیل به هیچ روی نباید خود را با آب کر مقایسه
 کند. آب کر یک ادب و حکمی دارد و آب قلیل یک
 ادب و حکم دیگر. آب قلیل به اندک نجاسی نجس
 می شود، اما آب کر نجس نمی شود بلکه نجس ها را
 نیز تطهیر می کند:

این نباشد ویرود ای مرغ خاک
 بحر فلزم را ز مرداری چه باک
 (مثنوی، دفتر دوم، بیت ۳۳۰۸)

سخن مولوی آن است که گاهی به ما گفته اند
 پاره ای از بزرگان و پاکان به ظاهر بعضی مسامحه ها و
 باگناهان را مرتکب می شده اند. چنین مدعایی درست
 نیست، اما اگر به فرض هم درست باشد، دریای
 بیکران از مردار نجس نمی شود، «بحر فلزم را ز
 مرداری چه باک». بنابراین ادب آن در مقام یا بگذریدگر
 متفاوت است. این در مورد مسائلی است که به ظاهر
 ناروا می نماید و از مقتدایان صادر می شود. در شیوه ها
 و عمل های ناکرده هم مطلب به همین قرار است. بلکه
 از این همه حادثه و غلبه ترست. اقتدا در امور
 ایجابی ست نه سلبی. از ابوبکر نقل شده که جمیع
 قرآن نمی کنم چون پیامبر نکرده است. و از احمدین
 حنبل نقل شده که خوربه نمی خورم چون نمی دانم
 پیامبر چگونه خوربه می خورده است. چنین
 اقتداهایی یا امتناع هایی اصل و اساس درستی ندارند.
 اساساً این شیوه نادرست است که آدمی تمام
 روش ها و شیوه های خود را با مقتدایان قیاس کند و در
 انجام هر کار از خود بپرسد که آیا ایشان نیز این کار را
 انجام داده اند یا نه، و سپس بسنجد که آیا حکم کار
 آن ها در باب کار وی نیز صادق است یا خیر. پیروی
 کردن و اقتدا نمودن ظرافت ها دارد. برای این امور
 کلمه ی «تقلید» واژه مناسبی نیست، زیرا نوعی
 نسخه برداری ناسنجیده و غافلانه را در خاطر زنده

می کند. یعنی گمان می رود که پیرو و مقلد باید دقیقاً و
 عیناً هر کاری را که مقتدایش کرده، بی چون و چرا
 نسخه برداری نماید و کار خود را مانند وی انجام دهد.
 اگر آدمی از تقلید، این معنا را در نظر داشته باشد، در
 بسیاری جاها دچار اشتباه خواهد شد و در خواهد
 لغزید. خواه در کار تقلید از پیامبر (ص) باشد و خواه
 در کار تقلید از مقلدان و مراجع و رهبران دیگر.
 شخص باید در مقام تقلید نیز مجتهد باشد. «اجتهاد
 در تقلید» نکته بسیار ظریفی است، یعنی فرد باید
 بداند عملی که متناسب با سطح و مقام پیشوا از وی
 صادر می شود، در سطحی از پیرو نشسته است، چه
 شکلی خواهد یافت. این همان اجتهاد در مقام تقلید
 است. پیروان نباید در تقلید، مقلد باشند، یعنی نباید
 به طور ماشینی، بدون روح و فکر و احساس از اعمال
 پیشوایان نسخه برداری کنند. این مشی عاقلانه نیست
 و هیچ کس مطلقاً چنین چیزی را از ما نخواسته است.
 شخص باید هم در اصل قبول و تقلید و هم در اصل
 چگونگی تقلید، محقق و مجتهد باشد. این حقیقت
 هم در معارف و مسایل بلندفکری و نظری جاری
 است و هم در مسایل عملی.

لذا توجه به این که آیا پیشوایان دین فلان کار را
 می کرده اند یا نه، و در عمل آن ها چه ملاحظه
 می شده، برای درس گرفتن خوب است، اما برای
 درس گرفتن محققانه، نه برای به عمل درآوردن های
 کورکورانه و مقلدانه. برای درس گرفتن محققانه باید
 موقعیت عمل آن بزرگان را شناخت و آن را با موقعیت
 ویژه خود سنجد و یکی را به دیگری ترجمه کرد.
 بنابراین باید دید که مقتدایان و اسوه ها در کدام
 وضعیت قرار داشته اند و کسانی که مشغول مبارزه با
 یک آفت اجتماعی دیرعلاج نظیر خود خودپرستی
 بوده اند، در کدام منزلت. روشن است که مقام آن دو
 گروه متفاوت است و هر یک از آن مقام ها ادب خاص
 خود را نیز دارد.

۲- سخن عارف و مصلح و دین شناس و مفنی هندی
 قرن دوازدهم، شاه ولی الله دهلوی، در خصوص نقش
 و اهمیت عشق عقیف در زدودن ردایب و بیدار کردن
 دل، شنیدنی است و حجتی است برای سالکان و
 دینداران در این باب: «اگر خواهیم که لطفه ی قلب
 کسی را بجتابیم و آن را بیدار سازیم، چاره ی
 جنبانیدن و بیدار ساختن او عشق عقیف است که در
 آن جا در اقبال، سروری و دربار، وحشتی پیدا
 می شود و بعضی اداهای معشوق و هیئات او متعلق
 قلب گردد نه شهوت جماع و تقبیل و سماع اغانی و
 در گرفتن وجد به سماع قول و اعط و مانند آن و چهره
 بذکی».

(شاه ولی الله دهلوی، التفهیمات الالهیه، تفهیم
 ۵۷، ص ۱۸۴، طبع حیدرآباد، نشر اکادمیه الشاه
 ولی الله دهلوی، ۱۹۷۰). □