

فصلنامه علمی - پژوهشی علوم انسانی دانشگاه الزهراء (س)
سال شانزدهم و هفدهم، شماره ۶۱ و ۶۲، زمستان ۱۳۸۵ و بهار ۱۳۸۶

نقد عرفانی شعر «نشانی» سهراب سپهری

دکتر مهدی شریفیان^۱

چکیده

سهراب سپهری، از معدود شاعران معاصر ایران است که به داشتن «عرفان مشربی» شهره است. این که «سهراب» شاعری با تأملات صوفیانه است، شکی نیست، اما این که منشأ این «عرفان» کجاست، بین صاحب نظران اختلاف است. غالب منتقدان، عرفان او را متأثر از «عرفان هندوچین» می دانند و برخی دیگر نیز معتقدند؛ «آرا و نظریات او به شکل کاملاً محسوسی با آرا و نظریات بزرگانی مانند ابوسعید ابوالخیر و مخصوصاً مولانا شبیه است.»

سه منظومه ی؛ «صدای پای آب»، «مسافر» و «نشانی» از اشعار عرفانی سهراب به حساب می آیند که شعر «نشانی» از برجستگی بیشتری برخوردار است. در مقاله ی حاضر از منظری دیگر و با بهره گیری از روش تحلیل و نقد عرفانی در صدد است تا بنیادهای عرفانی و آموزه های صوفیانه ی آن را با تعابیر و اندیشه های صوفیان قدیم ایران زمین سنجیده و رگه های عرفان اسلامی، ایرانی نظیر؛ تجلی، توحید ناب، معشوق ازلی، تقابل عقل و عشق، مقام حیرانی و... را در آن به وضوح نشان دهیم.

واژه های کلیدی: تجلی، معشوق ازلی، تقابل عقل و عشق، مقام

حیرانی، سهراب سپهری.

مقدمه

سهراب سپهری از معدود شاعران معاصر است که دستگاہ منسجم فکری خاص خود را دارد و برای فهم شعرش، باید با کلید ساختمان فکری او آشنا شد. «در آثار اصلی سهراب سپهری یعنی صدای پای آب، مسافر و حجم سبز، مبنای عرفانی و دستگاہ منسجم فکری دیده می شود که به صورت خلاصه چنین است: عارف (شناسا) که زندگی او سفر در جاده‌ی معرفت است، در لحظه‌ی حال زندگی می کند. ابن الوقت است و از ماضی و مستقبل بریده است. عارف وقت خود است و مراقب است تا نفعات را که همان واردات لحظه‌هاست دریابد. مانند آبی جاری، در هر لحظه‌ی رود، تر و تازه است. او در همه‌ی آنات، فقط یک نگاه تازه است و دیگر هیچ. جان او سرشار از دریافت‌های ناب، بدون شائبه‌ی گذشته‌هاست.» (شمیسا، ۱۳۷۰: صص ۱۲ و ۱۳)

یکی از شعرهای سهراب سپهری که شهرت بسیار یافته است، شعر «نشانی» از کتاب حجم سبز است. سهراب در این منظومه‌ی عارفانه، در پی شناخت «دوست» است و تلاش می کند از او نشانی بیابد. آقای دکتر شمیسا، این منظومه را با هفت وادی سلوک تطبیق کرده و می گوید: «در این شعر، دوست رمز خداوند است. که در عرفان سنتی بعد از طی منازل هفتگانه می توان به او رسید. منازل در کتب مختلف، به انحاء گوناگون ذکر شده است و برخی تعداد آن را به ده منزل ذکر کرده‌اند. در منطق الطیر عطار اسامی و نظم و ترتیب هفت وادی چنین است.

۱- طلب ۲- عشق ۳- معرفت ۴- استغنا ۵- توحید ۶- حیرت ۷- فقر و فنا. سپهری نیز در این شعر، هفت نشانی را برای رسیدن به خانه‌ی دوست ذکر کرده است؛ ۱- درخت سیدار ۲- کوچه باغ ۳- گل تنهانی ۴- فواره‌ی اساطیر زمین و ترس شفاف ۵- صمیمیت سیال فضا ۶- کودک روی کاج ۷- لانه‌ی نور. به نظر می رسد که این هفت نشانی دقیقاً با آن هفت وادی قابل انطباق باشد، اما اگر قرار باشد، معادل سازی کنیم کم و بیش چنین خواهد شد:

درخت سپیدار=طلب ، کوچه باغ = عشق، گل تنهائی = استغنا، فواره‌ی اساطیر و ترس شفاف = معرفت و حیرت، صمیمیت سیال فضا = توحید، کودک روی کاج = حیرت، لانه‌ی نور = فقر و فنا. (همان، ص ۲۶۴) آنچه مسلم است بافت این منظومه، بافت عرفانی است. سهراب در این قطعه‌ی عارفانه، در پی شناخت «دوست» است و تلاش می‌کند تا نشانی از او بیابد. عارف همه چیز را برای دوست می‌خواهد و دوست را برای دوست.

تو نشانی ده که من دانم تمام ماه را بر من نمی‌پوشد غمام (مثنوی، ۱۳۷۶: ۹۹۳/۲)

«بنده در بدایت طریق تصوف از سر یقین بدانند که موجود حقیقی و موثر مطلق نیست الا خداوند عالم جلّ و جلاله و جمله‌ی ذوات، صفات و افعال را در ذات و صفات و افعال او محو و ناچیز دانند. هر ذاتی را فروغی از نور ذات مطلق شناسد. و هر صفتی را پرتوی از نور صفت مطلق داند.» (کاشانی، ۱۳۶۷: ص ۲۰) صوفیان بر خلاف فلاسفه و متکلمان که از واژه‌های غریب، نظیر: واجب الوجود بالذات، ممکن الوجود، ممتنع الوجود، حادث و قدیم برای معرفی خدا سودمی‌جویند، از اصطلاح «تجلی» استفاده می‌کنند و هستی را جلوه‌ای از «تجلی حق» می‌دانند.

به نزد آنکه جانش در تجلی است همه عالم کتاب حق تعالی است (شبستری، ۱۳۶۱: ص ۲۷)
حافظ از این منظر می‌گوید:

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد
جلوه‌ای کرد رخت دید ملک عشق نداشت عین آتش شد ازین غیرت و بر آدم زد
(حافظ، ۱۳۷۴: ص ۱۲۵)

سپهری نیز تجلی حق را در عالم امکان با بیان «ابدیت روی چهره» توصیف می‌کند و با این نگاه صوفیانه است که می‌گوید:

و خدایی که در این نزدیکی است
لای این شب بوها، پای آن کاج بلند
روی آگاهی آب، روی قانون گیاه (سپهری، ۱۳۸۰: ص ۲۲۷)

و یا:

درها به طنین هوای تو وا کردم
هر تکه نگاهم را جایی افکندم، پُر کردم هستی ز نگاه.
بر لب مردابی، پاره لبخند تو بر روی لجن دیدم، رفتم به نماز .
در بن خاری یاد تو پنهان بود، بر چیدم و پاشیدم به جهان (همان، ص ۲۵۶)
و نیز می گوید:
ز تجلی ابری کن، بفرست بر سرما
باشد که به شوری بشکافیم، باشد که بیاییم و به خورشید تو پیوندیم. (همان، ص ۲۵۹)

زمینه‌ی بحث

سهراب منظومه را با یک سؤال آغاز می‌کند؛ خانه‌ی دوست کجاست؟ بی‌تردید «دوست» نامی آشنا برای عارف است. صوفیان در طول حیات فکری خود، تلاش کرده‌اند از اصطلاحات، کلمات و واژه‌هایی استفاده کنند که آنس انسان به حق را به شیواترین و موثرترین شکل، تداعی نماید. بی‌تردید کلماتی نظیر: دوست، معشوق، رفیق، یار، صاحب، دلبر و دهها اصطلاح مانند این، بیانگر نگاه صوفیه به حوزه‌ی معرفت توحیدی است.

در زیر با برخی از این اصطلاحات از زبان شاعران عارف، آشنا می‌شویم؛

- یار

ای نسیم سحر آرامگه یار کجاست منزل آن مه عاشق کش عیار کجاست
(حافظ، ص ۳۸)

- دلبر

دل و دینم شد و دلبر به ملامت برخاست گفت با ما منشین کز تو سلامت برخاست
(همان، ص ۳۹)

- تو

ما را زخیال تو چه پروای شراب است خُم گو سر خود گیر که خمخانه خراب است
(همان، ص ۴۴)

- معشوق

معشوق عیان می گذرد بر تو ولیکن اغیار همی بیند از آن بسته نقابست
(همان، ص ۴۴)

- دوست

خلوت گزیده را به تماشا چه حاجت است
چون کوی دوست هست به صحرا چه حاجت است
جانا به حاجتی که ترا هست با خدا
کسافر دمی پیرس که ما را چه حاجتست
(همان، ص ۴۶)

- جناب دوست

دارم امید عاطفتی از جنابِ دوست کردم جنایتی و امیدم به عفو اوست
(همان، ص ۶۴)

سعدی در باب دوّم گلستان نیز، از خدا به «دوست» یاد کرده است؛ «... ولیکن در معنی باز بود و سلسله‌ی سخن دراز، در معنی این آیت که وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ، سخن به جایی رسانیده که گفتم:

دوست نزدیکتر از من به من است وینت مشکل که من از وی دورم
چه کنم با که توان گفت که او در کنار من و من مهجورم
(کلیات سعدی، ۱۳۸۱: ص ۱۱۸)

مولانا نیز در مثنوی از خدا به «رفیق» تعبیر می کند؛

یاد ده ما را سخن های رقیق تا تو را رحم آورد آن ای رقیق

(مثنوی، ۱۳۷۶: ۶۹۳/۲)

سؤال کننده کیست؟ چه کسی خانه‌ی دوست را می‌طلبد؟ سوار. در کجا؟ در فلک. «فلک» کجاست؟ و سوار کیست؟

«فلک» همان «دوش» حافظ است.

در قرآن مجید هم آمده است: «قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ (۱۱۳/۱)؛ بگو پناه می‌برم به آفریدگار شکافته‌ی صبح.»

دوش وقت سحر از غصه نجاتم دادند	و ندران ظلمت شب آب حیاتم دادند
بیخود از شعله پرتو ذاتم کردند	بساده از جام تجلی صفاتم دادند
چه مبارک سحری بود و چه فرخنده شبی	آن شب قدر که این تازه براتم دادند

(حافظ، ص ۱۴۵)

و یا

دوش دیدم که ملائک در میخانه زدند	گل آدم بسرشتند و به پیمانہ زدند
ساکنان حرم ستر و عفاف ملکوت	با من راه نشین باده مستانه زدند

(همان، ص ۱۴۶)

مولانا نیز گوید:

چونک شب آن رنگها مستور بود پس بدیدی دید رنگ از نور بود

(مثنوی، ۱۳۷۶، ۱۱۲۶)

دوش، سحر و فلک زمان بی آغاز است، عهد آلت است. همان عهد و میثاق درعالم «زیر».

هر دمی از وی همی آید آلت جوهر و اعراض می گردند هست

(همان، ۲۱۱۴/۱)

«سوار» نماد و نمود انسان است، در مقابل «پاده» که می‌تواند تمامی موجودات دیگر باشد. سوار همان مقام خلیفگی انسان است و وصف جانشینی حق.

«اما بعد مقصود و خلاصه از جملگی آفرینش، وجود انسان بود، و هر چیزی را که وجودی هست از دو عالم، به تبعیت وجود انسان است و اگر نظر تمام افتد باز بیند که خود همه، وجود انسان است.

جهان را بلندی و پستی تویی ندانم کیی هر چه هستی تویی

و مقصود از وجود انسان معرفت ذات و صفات حضرت خداوندی است و معرفت حقیقی جز از انسان درست نیاید، زیرا که ملک و جن اگر چه در تعبد با انسان شریک بودند، اما انسان در تحمل آعباء بار امانت معرفت از جملگی کاینات ممتاز گشت... از اینها درست نیامد بار امانت معرفت کشیدن الا از انسان، از بهر آنکه از جملگی آفرینش، مقصود نفس انسان بود، که آینهی جمال نمای حضرت الوهیت خواست بود، مظهر و مظهر جملگی صفات او. (نجم‌رازی، ۱۳۶۱: ص ۳۵)

از جانب دیگر «سوار در ادب فارسی رمز روح و سالکان طریق و مردان خداست. مولانا اولیاء الله را سواران نیک بخت خوانده است؛ (شمیسا، ۱۳۷۰: ص ۲۶۵)

ناگهان آمد سواری نیکبخت	پس گرفت اندر کنارت سخت سخت
بنگری در روی هر مرد سوار	گویدت منگر مرا دیوانه‌وار
گویش من صاحبی گم کرده‌ام	رو به جست و جوی او آورده‌ام
دولت پاینده بادا ای سوار	رحم کن بر عاشقان، معذور دار

(مثنوی، ۱۶۷۵/۲-۱۶۷۳)

پس سؤال به شکل علی الاطلاق از هستی می شود. «آسمان» سکوت می کند، آسمان یعنی «کل کاینات». حافظ نیز از آسمان در همین سیاق نام می برد:

آسمان بار امانت توانست کشید قرعه کار به نام من دیوانه زدند

(حافظ، ص ۱۴۶)

در قرآن کریم نیز امانت الهی بر آسمان و زمین عرضه شد و آنان از قبول آن تن زدند.

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا. (۳۳/۷۱)

پس آسمان و به تعبیری دیگر کاینات در پاسخ به این سؤال مکث می‌کند، یعنی ناتوان از فهم این حقیقت است و این عجز و ناتوانی را به صراحت معترف است.

خانه دوست کجاست؟ در فلق بود که پرسید سوار.

آسمان مکشی کرد.

رهگذر شاخه نوری که به لب داشت به تاریکی شن ها

بخشید

و به انگشت نشان داد سپیداری و گفت:

«رهگذر» انسان فیلسوف است. حافظ از انسان در مقابل ملایکه از اصطلاح «راه نشین»

استفاده کرده است؛

ساکنان حرم ستر و عفاف و ملکوت با من راه نشین باده مستانه زدند

(حافظ، ص ۱۴۶)

«ساکن» فرشتگان هستند که ظاهراً در آنان پویه و تلاش معنی و مفهومی ندارد. اما انسان، راه

نشین و رهگذر است. از جایی شروع می‌کند و تا بی نهایت ره می‌پوید.

بار دیگر از ملک پرآن شوم آنچه اندر وهم ناید آن شوم

(مثنوی، ۱۳۷۶: ۳/۳۹۰۴)

شمیسا می‌گوید: «رهرو، همان سالک است، مرد طریقت که می‌تواند نشانی را بدهد. اما به نظر

می‌رسد که او خود به نحوی از گمشدگان راه بی‌سرانجام کناره‌ی دریا (مرز هستی) است چون بر

شن ها گام می‌سپرد.» (همان، ص ۲۶۶)

«شاخه‌ی نور» قرینه‌ای است بر فیلسوف بودن رهگذر.

بی‌گمان «تقابل عقل و عشق»، که منادیان آن «فلاسفه و صوفیه» هستند، داستانی کهنه و

شناخته شده است. عارفان، شناخت فلسفی را «دانش ناقص» می‌خوانند:

دانش ناقص کجا این عشق زاد عشق زاید ناقص اما برجماد

برجمادی رنگ مطلوبی چو دید از صفیری بانگ محبوبی شنید

دانش ناقص نداند فرق را لاجرم خورشید داند برق را

(مثنوی، ۱۵۳۶/۲-۱۵۳۴)

فیلسوف به عقل می نازد و تکیه می کند و عارف به عشق و دل توجه دارد. فیلسوف: «آنا الحق»
عارف را بر نمی تابد و عارف پای چوین فیلسوف را مسخره می کند.

عاشقانش شگری و قندی اند عاقلانش بندگان بندی اند

(مثنوی، ۴۷۲۲/۳)

«میان محبت و عقل منازعت و مخالفت است، هرگز با یکدیگر ن سازند. به هر منزل که محبت
رخت اندازد عقل خانه پردازد، هر کجا عقل خانه گیرد، محبت کرانه گیرد.» (نجم رازی، ۱۳۶۱:
ص ۵۳)

پس چه باشد عشق، دریای عدم در شکسته عقل را آنجا قدم

(مثنوی، ۴۷۲۲/۳)

سهراب نیز راه فیلسوف را نمی پیماید و اعتمادی به آن ندارد. او شناسایی دوست را از عارف
می طلبد.

عقل را قربان کن اندر عشق دوست عقل های باری از آن سویست کوست

(همان، ۱۴۲۳/۴)

و به انگشت نشان داد سپیداری و گفت:

ازدید عارف، هستی آیت حق است. کتابی است نوشته شده به خط دوست. از نگاه صوفی
تمامی ذرات عالم، گواه و دلیلی بر یگانگی و وحدانیت حق است و نیازی بر استدلال و
احتجاجات پیچیده منطقی و فلسفی برای اثبات وجود آنچه عیان تر از عیان است و از رگ
گردن به ما نزدیکتر، احساس نمی شود.

زیرا اگر زنگار تعلقات و هر چه ماسوی الله است، از آینه‌ی دل بزدایم و چشم دل را از غبار
تعینات پاک نماییم، خواهیم دید، که به ظاهر ساده ترین چیزها، آیت وحدانیت اوست.

با همین باور است که سهراب می مراید؛

زیر بیدی بودیم

برگی از شاخه بالای سرم چیدم، گفتم

چشم را باز کنید آیتی بهتر از این می خواهید. (سپهری، ۱۳۸۰: ص ۳۷۵)
سعدی نیز با همین منطلق است که می گوید:

برگ درختان سبز در نظر هوشیار هر ورقش دفتری است معرفت کردگار

(کلیات سعدی، ۱۳۸۱، ص ۶۳۰)

«سپیدار (تبریزی و چنار) رمز جاودانگی است. (شمیسا، ۱۳۷۰: ص ۲۶۸)

آری، اگر چشم دل باز کنیم، خدا را در همه جا و همه کس می بینیم.

بهر دیده روشنان یزدان فرد شش جهت را مظهر آیات کرد

تا بهر حیوان و نامی که نگرند از ریاض حُسن ربّانی چَـرند

بهر این فرمود با آن اسپه او حَيْثُ وُلِّيتُمْ فَتَمَّ وَجْهَهُ

(مشنوی ۳۶۳۹/۶-۳۶۴۱)

سهراب ادامه می دهد و می گوید؛

نرسیده به درخت،

کوچه باغی است که از خواب خدا سبزتر است

و در آن عشق به اندازه پره‌های صداقت آبی است.

می روی تا نه آن کوچه که از پشت بلوغ، سر بدر می آرد.

«خواب خدا، سبز است. سبز، نشانه‌ی معنویت، آرامش و حیات است. رنگ اسلام سبز است،

ارواح مؤمنین سبز پوشند. در ادبیات کهن ما، فرشتگان هم سبز پوشند.» (شمیسا، ۱۳۷۰: ص ۲۶۹)

مولانا نیز عشق را سبز می داند؛

باغ سبز عشق کوبی متهاست جز غم و شادی درو بس میوه‌هاست

(مشنوی، ۱۷۹۶/۱)

برای رسیدن به درخت توحید چه ویژگی هایی لازم است؟ به تعبیر دیگر عاشق برای رسیدن به معشوق، چه آمادگی های روحی بایستی در خود ایجاد کند؟ آنچه مسلم است عاشق، حجاب های فاصله را یکی پس از دیگری باید به کناری نهد و منصور وار جام انا الحق سرکشد. از نگاه و منظر سهراب، عاشق بایستی سه ویژگی داشته باشد تا بتواند نشانی دوست را بدست آورد. نشان

اول یافتن آرامش روحی است. نتیجه‌ی این مجاهده به دست آوردن دلی پاک و ضمیری روشن و یا به تعبیر حافظ کسب «جام‌جم» است. «خواب خدا» در شعر شاعر، همان رسیدن به «طمأنینه» و اطمینان قلبی است.

از روزن آن سوها بنگریم ، در به نوازش خطر باز کنیم....
نیاویزیم ، نه به بند گریز، نه به دامان پناه.
نشتایم نه به سوی روشن نزدیک نه به سمت مبهم دور.
عطش را بنشانیم پس به چشمه رویم....
برخیز و دعا کنیم
لب ما شیار عطر خاموشی باد. (سپهری، ۱۳۸۰: ص ۱۷۳)

بی تردید نتیجه‌ی این ریاضت روحی، نفی حسد و حرص و رسیدن به قناعتی پایدار است. و نهایتاً بی‌اعتنایی به همه کس و همه چیز.

من به سیبی خوشنودم
و به بوییدن یک بوتهٔ بابونه
من به یک آینهٔ پاک قناعت دارم (همان، ص ۲۸۹)
حافظ نیز می‌گوید:

در این بازار اگر سودی است با درویش خرسند است
خدایا منعم گردان به درویشی و خرسندی (حافظ، ص ۳۳۰)
مولانا نیز گوید؛

عقل تو قسمت شده بر صد مهم
جمع باید کرد اجزاء را به عشق
بر هزاران آرزو و طمّ و رمّ
تا شوی خوش چون سمرقند و دمشق

(مثنوی، ۳۲۸۸/۴ و ۳۲۸۷)

البته لازمه‌ی این تحول روحی رها کردن تدبیر است و تمسک به توکل. «راحة النفس کلّها فی

التّسليم وَ بِلَاءُهَا فی التّدبیر.» (محمد بن منور، ۱۳۷۱: ص ۲۸۵)

و نهرسیم کجاییم

بو کنیم اطلسی تازه بیمارستان را
و نپرسیم که فواره اقبال کجاست

و نپرسیم چرا قلب حقیقت آبی است. (سپهری، ۱۳۸۰: ص ۲۹۴)

واژه‌ی آبی و رنگ آبی یکی از کلید واژه‌های سهراب است. او برای رنگ آبی تقدس خاصی قایل است. سپهری در کاشان اتاقی داشته که آبی بوده و مکان خلوت انس وی بوده است. در آن اتاق سجواهرایی می‌شنیده که از رنگ آبی بلند می‌شده است. او رنگ آبی را تمثیل وحدت ازلی می‌خواند. (سپهری، ۱۳۷۶: ص ۲۳)

از جانب دیگر، از یاد نپریم که در روانشناسی رنگها، رنگ سبز نماد آرامش است و روح مرغ باغ ملکوت. کوچه، باغ، خواب و سبز مراعات النظیرهایی هستند که «آرامش را حسی و ملموس» (synaesthesia) می‌کنند.

باغ دل را سبز و تر و تازه بین پُر زغنج و وَرَد و سرو و یاسمین

(مثنوی، ۱/ ۱۹۰۰)

پس باید مراقب بود که هیچگاه این آرامش روحی صدمه نیند؛

نه سراج من اگر می‌آیند،

روح و آهسته آید، مدام که تا کلاه ندارد.

تجلی برآشت آن می‌مرد (سپهری، ۱۳۸۰: ص ۳۶)

موضوع سهراب، «عشق» می‌برد. عشق بی‌گمان محوری‌ترین بحث در عرفان اسلامی است. از دید سهراب، عشق بر پرده‌هاست در منکبات معناست. به سعید عشق را دام حق دانسته است.

شیخ را سؤال آید در عشق، شیخ ما گفت: «العشق شُکَّةُ الحَقِّ» (محمدبن منور، ۱۳۵۴:

ص ۳۲۲)

مولانا نیز از عشق به صفت «پرنده» یاد می‌کند:

عشق را پانصد پر است و هر پری از فراز عرش تا تحت الثری

عاشقان پَران تر از برق و هوا در آسمان می‌دهد، زده با

(مثنوی، ۲۱۹۲/۵ و ۲۱۹۱)

«حافظ» این عشق را «تجلی حق» می داند؛

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد

(حافظ، ص ۱۲۵)

او گوید: عاشق، محتاج است و معشوق، مشتاق (حسینی، ۱۳۷۴: ص ۳۱)

سایه معشوق اگر افتاد بر عاشق چه شد

ما به او محتاج بودیم او به ما مشتاق بود

(دیوان، ص ۱۶۱)

عشق شاعر، صادقانه است. صداقت عشق به اخلاص آن بر می گردد. یعنی بی شائبه و به دور از هر گونه تعلقات مادی. برخی از عرفا و فلاسفه از این عشق، به «عشق اکبر» تعبیر کرده‌اند. «عشق اکبر: اشتیاق به لقای حق تعالی و معرفت ذات و شهود صفات ذات را گویند.» (حسینی، ۱۳۷۴: ص ۱۱)

آبی بودن عشق، البته به تقدس آن اشاره دارد. شاعر در جای دیگر قلب حقیقت را نیز «آبی» می داند. سهراب نوعاً رنگ آبی را نماد وحدت ازلی تعبیر می کند؛ (دوست پرور، ۱۳۸۱: ص ۲۳)

آبی بلند را می اندیشم، و هیاهوی سبز پایین را

ترسان از سایه خویش، به نی زار آمده‌ام....

هستی مرا برچین، ای ندانم چه خدایی موهوم!...

ترنم سبز می شکافد:

نگاه زنی، چون خوابی گوارا، به چشمانم می نشیند....

آبی بلند، خلوت ما را می آراید. (سپهری، ۱۳۸۰: ص ۲۰۳)

باید اضافه کرد؛ «رنگ آبی در ادبیات جدید، رنگ آرامش و رحمانیت و بی‌آلایشی است.

بامداد هم عشق را آبی گفته است:

آی عشق

آی عشق

چهره آیت پیدا نیست.

جالب است که رنگ آبی در ادبیات کهن ما نیست. «(شمیسا، ۱۳۷۰: ص ۲۶۹)

مُشخصه‌ی سوم عارف که با سیزی دل و آبی عشق به کمال می‌رسد، بلوغ است. بی‌گمان منظور شاعر «بلوغ جسم» نیست، بلکه بلوغ روح است. از قرینه‌ی بند بعد که شاعر می‌گوید؛ پس به سمت گل تنهانی می‌پیچی. منظور او خلوت است. «خلوت» یکی از مصطلحات صوفیه است و برای آن تعاریف زیادی آورده‌اند. اویس قرنی در مورد خلوت می‌گوید: «السَّلامَةُ فی الوَاحِدَةِ، سلامت در تنهایی است و تنها آن بود که فرد بود در وحدت، و وحدت آن بود که خیال غیر نگنجد، تا سلامت بود.» (عطّار، ۱۳۶۶: ص ۲۷)

و ندا آمد: لب بسته بپو.

مرغی رفت، تنها بود، پُر شد جام شگفت.

و ندا آمد: بر تو گوارا باد، تنهایی تنها باد!

دستم در کوه سحره‌او، را می‌چید.

و ندا آمد: و هجومی از خورشید.

از صخره شدم بالا. در هر گام، دنیایی تنها تر، زیبا تر.

و ندا آمد: بالاتر، بالاتر!

آه‌ازی از ره دور: جنگل‌ها می‌خوانند؟

و ندا آمد خلوت‌ها می‌آیند.

شیاری ز هراس.

و ندا آمد: یادی بود، پیدا شد، بهنه چه زیبا شد!

«او» آمد، پرده ز هم وا باید، درها هم

و ندا آمد: پرها هم. (سپهری، ۱۳۸۰: ص ۲۵۱)

مولانا نیز در بزرگداشت تنهایی که ثمره‌ی خلوت است گوید:

چون ز تنهایی تو نومیدی شوی زیر سایه یار خورشیدی شوی

(مثنوی، ۲۲/۲)

در جای دیگر «شاعر عارف»، خود را پشت هیجستان می‌بیند. هیجستان، جایی است که در آن زمان و مکان، مفهومی ندارد و سالک از مثنویاتی که در آن شائبه‌ی حَظّ نفسانی وجود دارد خالی است. یکی از ویژگی‌های هیجستان تنها بودن سالک در آن است و در این تنهایی است که انسان می‌تواند ابدیت را نظاره‌گر باشد؛

به سراغ من اگر می‌آید،

پشت هیجستانم ...

آدم اینجا تنهاست

و در این تنهایی، سایه نارونی تا ابدیت جاری است (سپهری، ۱۳۸۰: ص ۳۵۴)

در کتاب آبی نیز به انس خویش با «خلوت» این گونه اشاره می‌کند:

«نمی‌خواستم کسی مرا پیاید، عبادت را همیشه در خلوت خواسته‌ام.» (سپهری، ۱۳۷۶: ص ۲۲)

خلوت یا عزلت فواید بسیاری برای عارف دارد. یکی آنکه «خاموشی» را در عارف نهادینه

می‌کند و خاصیت عشق را غنا می‌بخشد.

در ابعاد این عصر خاموش

من از طعم تصنیف در متن ادراک یک کوچه تنهاترم

بیا تا برایت بگویم چه اندازه تنهایی من بزرگ است.

و تنهایی من شیخون حجم تو را پیش بینی نمی‌کرد.

و خاصیت عشق این است. (همان، ص ۳۹۵)

دو دیگر آنکه به هیاهوی بیرون - جامعه - نمی‌پردازد و شهرت برخاسته از اقبال ناس را

برنمی‌تابد.

من قطاری دیدم، که سیاست می‌برد (و چه خالی می‌رفت)

من قطاری دیدم، تخم نیلوفر و آواز قناری می‌برد. (همان، ص ۲۷۹)

مولانا نیز می‌گوید:

قعرِ چه بگزید هر که عاقل است زانکه در خلوت صفاهای دل است

(مثنوی، ۱۳۰۲/۱)

سه دیگر آنکه، «عادت و تقلیده را به یکسو می‌نهد و هماره با نگرشی «نو» به جهان هستی می‌نگرد:

غبار عادت پیوسته در مسیر تماشا است

همیشه با نفس تازه راه باید رفت. (سپهری، ۱۳۸۰: ص ۳۱۴)

آیا «تجرّد شاعر» تا پایان عمر متأثر از همین خلوت نشینی نبوده است؟

پس به سمت گل تنهائی می‌پیچی.

دوقدم مانده به گل،

پای فواره جاوید اساطیر زمین می‌مانی

و ترا ترسی شفاف فرا می‌گیرد

گل، گل تنهائی و بویژه «گل سرخ» نماد توحید و «یگانگی حق» است. خطاب خدا به واژه‌ی

«دوست» نگاه عارفانه است و خواندن دوست، به لفظ «گل»، گل تنهائی « تعبیری متکلمانه؛ اولی

«تجلی» را فریاد می‌آورد و دومی «اثبات یگانگی» ذات در عالم «هستی».

«گل تنهائی»، اضافه‌ی استعاری است، گل باغ تنهائی، مثل گل باغ آشنائی: چه کنم که هست

این‌ها، گل باغ آشنائی. یعنی گلی که ثمره‌ی باغ تنهائی است، باغ خلوت و انزوای عرفانی. سخن

از کوچه باغی است که باید تا انتهای آن رفت. سپس به باغ تنهائی می‌رسیم که در آن گل تنهائی

است. (شمیسا، ۱۳۷۰: ص ۲۷۰)

مولانا نیز گوید:

عکس لطف آن برین آب و گل است

باغ‌ها و میوه‌ها اندر دل است

(مثنوی، ۱۳۶۴/۴)

من مسلمانم، قبله‌ام یک گل سرخ

جانمازم چشمه، مُهرم نور.

دشت سجاده‌من

من وضو با تپش پنجره‌ها می‌گیرم.

در نمازم جریان دارد ماه، جریان دارد طیف.

سنگ از پشت نمازم پیداست. (سپهری، ۱۳۸۰: ص ۲۷۲)

«دو قدم مانده به گل»، تعبیری متکلمانه از توحید است. متکلمان می گویند: «ذات حق شناسا نیست، صفات او را باید شناخت.» به تعبیری صحیح تر نباید به ذات حق اندیشید چرا که او نامحدود است و توسط محدود شناخته نمی گردد.

امام صادق (ع) می فرماید: «إِذَا نَتَهَى الْكَلَامَ إِلَى اللَّهِ فَأَمْسِكُوا؛ هنگامی که سخن به ذات خدا می رسد، سکوت کنید.»

چون بود ذات حق را شب و همتا	ندانم تا چگونه داند او را
ندارد ممکن از واجب نمونه	چگونه داندش آخر چگونه
زهی نادان که او خورشید تابان	به نور شمع جوید در بیابان

(شبستری، ۱۳۶۱: ص ۱۹)

«یعنی درباره‌ی ذات او سخن نگویند که عقل ها در آنجا حیران است و به جایی نمی رسد و اندیشه در ذات نامحدود برای عقول محدود غیر ممکن است چرا که هر چه در اندیشه گنجد، محدود است و خداوند محال است محدود گردد.» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۶: ص ۵۵۸)

مولانا نیز گوید؛

زیرکی بفروش و حیرانی بخر	زیرکی ظن است و حیرانی نظر
--------------------------	---------------------------

(مثنوی، ۱۳۶۴/۴)

به همین دلیل نیز سهراب معتقد است، شناسایی «راز گل سرخ» برای انسان ممکن نیست، زیرا عقل محدود بشری از درک نامحدود عاجز است. او «وسعت بی واژه‌ای است». (سپهری، ۱۳۸۰: ص ۳۹۲) و واژه‌ها از بیان حقیقت آن قاصرند. اما می توان در راز و رمزهای صفاتش شناور شد و با آن زندگی کرد.

کار ما نیست شناسایی راز گل سرخ
کار ما شاید این است،
که در افسون گل سرخ شناور باشیم.

پشت دانایی اردو بز نیم (همان، ص ۲۹۸)

«فواره‌ی جاوید اساطیر» تعبیری از مذهب است. مولانا گوید:

از برون آوازشان آید ز دین که ره رستن ترا دین است دین (مثنوی، ۱/۱۵۴۶)

البته دین عارف همان عشق است؛

کسب دین عشق است و جذب اندرون قابلیت نور حق را ای حرون

(مثنوی، ۲/۲۶۰۵)

بی‌تردید، انسان با توحید حیات خود را آغاز کرده است و هیچگاه از «تأملات توحیدی» بر کنار نبوده است. دین البته در نگاه صوفیه «حقیقت محض» است. آنها معتقدند «شاخ گل هر جا که می‌روید گل است» و بدیهی است همواره جنگ هفتاد و دو ملت را عذر نهاده‌اند. آنچه مسلم است، انسان همیشه به برکت فطرت خدای جوی خود، به دنبال خدا بوده و پیامبران در این میان حجت ظاهری به حساب می‌آیند. بی‌گمان تعبیر «عقل ایمانی» در مولانا ناظر به همین نکته است؛

عقل ایمانی چو شحنة عادل است پاسبان و حاکم شهر دل است

(مثنوی، ۴/۱۹۸۵)

سپهری نیز گوید؛

یک نفر آمد که نور صبح مذاهب

در وسط دکمه‌های پیرهنش بود (سپهری، ۱۳۸۰: ص ۳۱۲)

بلی غیر از او هیچ چیز اصالت ندارد نیست هست نماست؛

ما عدمهاییم و هستیهای ما تو وجود مطلق فانی نما

ما همه شیران ولی شیر غلم حمله‌شان از باد باشد دم به دم

(مثنوی، ۱/۱۳۷۶ و ۶۰۵/۱ و ۶۰۶)

آمده‌ام. آمده‌ام، درها رهگذر باد عدم.

خانه ز خود وارسته، جام دویی بشکسته. سایه «یک» روی زمین، روی زمان. (سپهری، ۱۳۸۰:

ص ۲۴۹)

«ترسی شفاف» تعبیری از مقام حیرت است. مقام الوهیت از نگاه صوفیان «مقام حیرت» است. بنده را نزیبد که طالب حیرانی خَلْقان شود؛

طالب حیرانی خَلْقان شدیم
دست طَمَع اندر «الوهیت» زدیم
(مثنوی، ۱۳۷۶: ۲۲۳۳/۳)

«عطار» در منطق الطیر در این خصوص می گوید:

مرد حیران چون رسد این جایگاه
هر چه زد توحید بر جانش رقم
گر بدو گویند مستی یا نه‌ای
در میانی یا برونی از میان؟
فانثی یا باقثی یا هردویی؟
گوید اصلاً من ندانم چیز من
عاشقم اما ندانم برکیم
در تحیر ماند و گم کرده راه
جمله گم گردد از او گم نیز هم
نیستی گویی که هستی؟ یا نه‌ای
بر کناری یا نهانی یا عیان؟
یا نه‌ای هر دو، تویی یا نه تویی؟
وان ندانم هم ندانم نیز من
نه مسلانم نه کافر، پس چیم
(عطار، ۱۳۷۳: ص ۱۴۳)

قرآن کریم نیز از ترس شفاف به «خَشیت» تعبیر کرده است. خَشیت ترس منطقی است بعکس خوف. عارف چون به مقام الوهیت واقف است از خداوند خَشیت دارد. «أَمَّا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ» (۲۷/۳۵)

مولانا نیز ترس و عشق را کمند لطف حق می داند؛

ترس و عشق تو کمند لطف ماست
زیر هر یارب تو لیبک هاست
(مثنوی، ۱۹۷/۳)

مولانا در جایی دیگر، خوف را وصف بنده‌ی مبتلا می داند؛

عشق وصف ایزد است انا که خوف
پس محبت وصف حق دان عشق نیز
وصف بنده مبتلای فرج و جوف
خوف نبود وصف یزدان ای عزیز
(مثنوی، ۲۱۸۷/۵ و ۲۱۸۵)

در صمیمیت سیال فضا، خش خشی می‌شنوی :
 کودکی می‌بینی
 رفته از کاج بلندی بالا، جوجه بردارد از لانه نور
 و از او می‌پرسی
 خانه دوست کجاست.»

«کاج را می‌توان به قیاس سرو که در ادب کهن رمز جاودانگی، سرسبزی و بلندی است، پلکان معراج انگاشت. در ذهن سهراب بین خدا و درخت ارتباط است: باید به ملتقای درخت و خدا رسید.» (شمیسا، ۱۳۷۰: ص ۲۷۱)
 مولانا اغلب «نردبان» را رمز صعود می‌داند؛

نردبانهای است پنهان در جهان پایه پایه تا عنان آسمان
 هر گره را نردبانی دیگرست هر روش را آسمانی دیگر است
 (ستوی، ۲۵۵۶/۵ و ۲۵۵۷)

صمیمیت سیال فضا می‌تواند تعبیری از «فنا» باشد.
 آنی بود، درها و اشده بود.
 برگی نه، شاخی نه، باغ فنا پیدا شده بود.
 مرغان مکان خاموشی، این خاموش، آن خاموش
 خاموشی گویا شده بود...

من رفته، او رفته، ما بی ما شده بود. (سپهری، ۱۳۸۰: ص ۲۳۶)

شاعر همین حقیقت را در اتاق آبی، برای خود قابل درک دیده است؛

«گاه میان بازی، اتاق آبی صدایم می‌زد از هم بازیها جدا می‌شدم. می‌رفتم تا میان اتاق آبی
 بمانم، و گوش بدهم. چیزی در من شنیده می‌شد. مثل صدای آبی که خواب شما بشنود. جریانی از
 سپیده دم چیزها از من می‌گذشت و در من به من می‌خورد. چشمم چیزی نمی‌دید، خالی درونم
 نگاه می‌کرد و چیزها می‌دیدم. به سبکی پر می‌کشیدم و در خود کم کم بالا می‌رفتم و حضوری
 کم کم جای مرا می‌گرفت، حضوری مثل وزش نور. وقتی که این حالت تُرد و نازک مثل یک

چینی ترک می خورد از اتاق می پریدم بیرون، می دویدم میان شلوغی اشکال، جایی که هر چیز اسمی دارد.» (سپهری، ۱۳۷۶: ص ۲۱)

«شنیدن خش خش» تعبیری از دیدن است. گویی در این مرحله، عارف به چشم دل، خدا را می بیند. او را حس می کند و با او «وقت» می گذراند.
باید دوید تا ته بودن.

باید به بوی خاک فنا رفت.

باید به ملتقای درخت و خدا رسید. (سپهری، ۱۳۸۰: ص ۴۲۸)

«کودک» هم تعبیری از پاکی است و هم رمزی از فطرت. کاج بلند مثل فواره‌ی جاوید اساطیر، نماد مذهب است.

«نور» سمبل خداست قرآن مجید در سوره‌ی نور آیه‌ی ۳۴ خدا را «نور» می خواند. «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»؛ خدا نور آسمانها و زمین است.
مولانا می گوید:

چون به صورت آمد آن نور سره شد عدد چون سایه‌های کنگره
(مثنوی، ۱۳۷۶، ۱/۶۹۱)

جای دیگر گوید؛

تا که نورش کامل آمد در زمین تاجران را رحمة للعالمین
(همان، ۲۴/۴)

نور حق بر نور حسن را کب شود آنگهی جان سوی حق راغب شود
(همان، ۱۲۹۱/۲)

سهراب نیز گوید؛

در دل من چیزی است مثل یک بی‌شۀ نور، مثل خواب دم صبح
و چنان بی تابم که دلم می خواهد

بدوم تا ته دشت بدوم تا سر کوه (سپهری، ۱۳۸۰: ص ۳۵۰)

«در فرهنگ سمبل‌ها (ص ۴۵) می‌نویسد: کودک، سمبل آینده و کانون عرفانی است. یونگ می‌گوید: کودکان ممثل نیروهای سازنده‌ی ناخودآگاه هستند. کودک از نظر روانشناسی به روح مربوط است. وقتی بچه‌ای را خواب می‌بیند به این معنی است که یک تغییر بزرگ روحی، در شرایط مطبوعی در شرف وقوع است. کودک بنابه فطرت، هنوز پاک است. او با وجودی حضوری می‌بیند نه با وجود حصولی.» (شمیسا، ۱۳۷۰: ص ۳۷۲)

«کودکی» در عین حال مقام مرشدی و مرادی نیز هست. حافظ پیر را سالک می‌خواند و در راه، گویی معرفت توحیدی مقامی دست نیافتنی است.

به می سجاده رنگین کن گرت پیر مغان گوید

که سالک بیخبر نبود ز راه و رسم منزلها

(حافظ، ص ۲۵)

سهراب در مقام بزرگداشت پیر گوید؛

زورق ران توانا، که سایه‌اش بررفت و آمد من افتاده است،

که چشمانش گام مرا روشن می‌کند،

که دستانش تردید مرا می‌شکند،

پارو زنان از آن سوی هراس من خواهد رسید.

گریان، به پیشبازش خواهم شتافت.

در پرتو یک‌رنگی، مروارید بزرگ را در کف من خواهد نهاد! (سپهری، ۱۳۸۰: ص ۱۸۷)

مولانا در مثنوی مکرر، پیر و مرشد را طفل نامیده است؛

اولیاء اطفال حق‌اند ای پسر غایبی و حاضری بس با خیر

(مثنوی، ۷۹/۳)

گفت اطفال من اند این اولیاء در غریبی فرد از کار و کیا

(مثنوی، ۸۱/۳)

طفل تو گرچه که کودک خوب‌دست هر دو عالم خود طفیل او بدست

ما جهانی را بدو زنده کنیم چرخ را در خدمتش بنده کنیم

(مثنوی، ۱۰۲۹/۴ و ۱۰۳۰)

این طفل همان شیخ است؛

با سخن هم نور را همره کنید

شیخ نورانی زره آگه کنید

(مثنوی، ۲۴۸۴/۵)

آری، پیر دوست را می‌شناسد و معرفی می‌کند، آدرس را بلد است و می‌داند؛ خانه‌ی

دوست کجاست.

یک نفر آمد،

تا عضلات بهشت

دست مرا امتداد داد.

یک نفر آمد که نور صبح مذاهب

در وسط دگمه‌های پیرهنش بود.

از علف خشک آیه‌های قدیمی

پنجره می‌بافت.

مثل پربروزهای فکر جوان بود.

حنجره‌اش از صفات آبی شطها

پر شده بود.

یک نفر آمد کتاب‌های مرا برد (سپهری، ۱۳۸۰: ص ۴۰۶)

نتیجه

بی‌گمان، گذشته چراغی است فراراه آینده. اندیشه‌ی امروز، ریشه در اندیشه‌ی دیروز دارد و نسل امروز، بی‌مزاج آب و گل، فرزند نسل قبل است. سپهری نیز به عنوان شاعری ایرانی و عارف مسلک، نماد فرهنگ عرفانی ایران زمین است و عرفان او، ادامه‌ی زنده‌ی همان عرفان مکتب اصیل ایرانی، یعنی مکتب مشایخ خراسان است. آرا و نظریات او به شکل کاملاً محسوسی با آراء و نظریات بزرگانی مانند بوسعید ابوالخیر و مخصوصاً مولانا شبیه است. مکتب خراسان در عرفان،

خود آمیزه‌یی از افکار بودائی، چینی و آیین‌های کهن ایرانی و اسلامی است. خراسان بزرگ قرن‌ها با هند و چین در تماس و مراوده بوده است. (شمیسا، ۱۳۷۰: ص ۱۲) در آثار اصلی و مهم سهراب سپهری یعنی صدای پای آب، مسافر و حجم سبز، مبنای عرفانی و دستگاہ فکری عرفانی او را شاهد هستیم. از جانب دیگر آموزه‌های عرفانی سپهری تا حدود زیادی به آراء و افکار عارف مشهور هندی، کریشنا مورتی نزدیک است و این نشانگر آن است که شاعر به آموزه‌های عرفانی شرق نیز نظری داشته است. (همان، ص ۱۳)

ما در مقاله‌ی حاضر از منظری تازه به این شعر نگاه کرده‌ایم و بنیادهای عرفانی و آموزه‌های صوفیانه‌ی آن را با تعبیر و اندیشه‌های صوفیان و عارفان قدیم سنجدیه و رگه‌های عرفان اسلامی ایرانی را در آن به وضوح نشان داده‌ایم. گرچه نباید از نظر دور داشت که اقلیم شعر سهراب، مثل حوزه‌ی شعر صوفیانه‌ی قدیم نیست و ویژگی‌های خاص خود را دارد.

منابع و مآخذ

فرآن مجید

لمخی، مولانا محمد، (۱۳۷۶) مثنوی معنوی، به تصحیح عبدالکریم سروش، چاپ دوم، تهران، علمی و فرهنگی.

حسینی کازرونی، سید احمد، (۱۳۷۴) عشق در مثنوی، چاپ اول، تهران، زوار.
دوست پرور، مسعود، (۱۳۸۱) تفکر صوفیانه در شعر نیمایی، رساله تحصیلی دانشگاه آزاد اسلامی واحد سنجد.

دیوان حافظ، (۱۳۷۴) نسخه‌ی غنی و قزوینی، تصحیح رضا تبریزی شیرازی، چاپ سوم، تهران، فخر رازی.

رازی، نجم‌الدین، (۱۳۶۱) مرصاد العباد، به تصحیح دکتر محمد امین ریاحی، چاپ اول، تهران، توس.

سپهری، سهراب، (۱۳۷۶) اتاق آبی، چاپ سوم، تهران، سروش.

سپهری، سهراب، (۱۳۷۴) هشت کتاب، چاپ بیست و نهم، تهران، طهوری.

سعدی شیرازی، مصلح الدین، (۱۳۸۱) کلیات سعدی، تصحیح محمد علی فروغی، چاپ نهم، طلوع.

شبستری، محمود، (۱۳۸۱) گلشن راز، به اهتمام صابر کرمانی، چاپ اول، تهران، کتابخانه‌ی طهوری.

شمیسا، سیروس، (۱۳۷۰) نگاهی به سپهری، چاپ اول، تهران، مروارید.

عزالدین، محمد، (۱۳۶۷) مصباح الهدایه، تصحیح علامه همائی، چاپ اول، تهران، هما.

عطار، (۱۳۷۳) منطق الطیر، به کوشش دکتر سیروس شمیسا، چاپ دوم، تهران، پیام نور.

عطار، فرید الدین، (۱۳۶۶) تذکره الاولیا، به تصحیح دکتر محمد استعلامی، چاپ اول، تهران، زوار.

محمد بن منور، (۱۳۵۴) اسرار التوحید، تصحیح دکتر ذبیح الله صفا، چاپ سوم، تهران، امیرکبیر.

محمد بن منور، (۱۳۷۱) اسرار التوحید، تصحیح دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی، چاپ سوم، تهران، آگاه.

مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۶) تفسیر نمونه، چاپ پنجم، قم، دارالکتب الاسلامیه.