

## مقایسه مفهوم عرفانی عشق در اندیشه‌های سپهری و عارفان مسلمان

مهدی عرب جعفری محمدآبادی\*

### چکیده

سپهری از شاعران بنام معاصر است. درباره شعر و اندیشه‌های عرفانی او دیدگاه‌های فراوانی مطرح شده است. برخی برای شعر او مبانی مختلفی مثل عرفان ایرانی اسلامی و یا هندی و شرقی در نظر گرفته‌اند؛ البته برخی نیز شعر او را تهی از عرفان می‌دانند. تاکنون پژوهشی به مقایسه کاربرد مفاهیم و اصطلاحات عرفانی در شعر سپهری و گفتار عارفان مسلمان نپرداخته است. گزینش واژگان، مدخلی بر طرز تفکر شاعران است؛ به همین سبب پژوهنده یکی از راه‌های شناخت عرفان سپهری را گزینش اصطلاحات و مفاهیم عرفانی در سروده‌های او می‌داند. این مقاله برای روشن شدن چیستی و چگونگی عرفان سپهری، مفهوم عرفانی عشق را از میان مفاهیم و اصطلاحات فراوان نهفته در شعر او برگزیده است و می‌کوشد این مفهوم را در مقایسه با کاربرد آن نزد عارفان مسلمان بررسی کند. با بررسی ویژگی‌های عشق در سروده‌های سپهری و سخنان عارفان مسلمان می‌توان دریافت عرفان سپهری به عرفان شرقی بسیار نزدیک‌تر از عرفان ایرانی اسلامی است؛ اما تفاوت‌هایی نیز با دیدگاه شرقی دارد که نشان می‌دهد سپهری رگه‌هایی کمرنگ از عرفان ایرانی اسلامی را با عرفان شرقی آمیخته است؛ به بیان دیگر، او عرفان خود را دارد و عرفانش با عرفان مکتب‌های دیگر متفاوت است.

---

\* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران m.arabjafari@yahoo.com

## واژه‌های کلیدی

سپهری، عارفان مسلمان، عرفان، عشق، مفاهیم عرفانی.

### ۱- مقدمه

عرفان راه حقیقت‌جویی است و بین همه انسان‌ها، در همه زمان‌ها و مکان‌ها وجود داشته است. عارف با طی این مسیر می‌کوشد حقیقت را کشف کند و به وصال حق دست یابد. به سبب یکسان بودن هدف عرفان در فرهنگ‌ها و مذاهب‌های مختلف، همانندی‌ها و اشتراک‌های بسیاری در انواع عرفان و تجربه‌های عارفان یافت می‌شود. عرفان در ذات خود، فردی، شخصی و تقلیدگرایز است. مکتب‌های عرفانی جهان برآن‌اند که راه به سوی خدا بی‌شمار است. کریشنه می‌گوید: «از هر راهی که مردمان مرا دوست بدارند، از همان راه عشق مرا به خود خواهند یافت. زیرا راه‌های مردمان بی‌شمار است؛ اما سرانجام آن راه‌ها به سوی من است» (کشیتی موهان، ۱۳۷۵: ۲۰۱). ابوالحسن خرقانی نیز می‌گوید: «راه خدای را عدد نتوان کرد. چندان که بنده است، به خدا راه است» (عطار، ۱۳۸۴: ۶۲۸). عارف از مراقبه و تهی کردن درون به کشف حقیقت می‌رسد. برداشت‌ها و حالات عرفا با یکدیگر متفاوت است و نگاه و تجربه هرکس می‌تواند در این راه با نگاه و تجربه دیگران متفاوت باشد؛ وجود تفاوت بسیار در جزئیات باورها، برداشت‌ها و احوال عارفان - که در ایران به‌ویژه در زندگی، گفتار و کردار بزرگان صوفیه آشکار است - این نکته را تأیید می‌کند.

عرفان در همه مکتب‌ها مقصد مشخص و همانندی دارد و روندگان این راه، با گذراندن برداشت‌هایی همانند، به مقصد می‌رسند؛ البته در عرفان مکتب‌های گوناگون، تفاوت‌هایی نیز وجود دارد که از شرایط دینی، فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی، جغرافیایی، تاریخی و ... آن مکتب‌ها تأثیر گرفته است؛ زیرا هیچ‌کسی نمی‌تواند جدا از شرایط زمانی و مکانی خود باشد؛ بنابراین هر فردی اندیشه‌ها و گرایش‌های فطری خود را با شرایط زمانی و مکانی‌اش می‌آمیزد و شکوفا می‌کند. از این روست که عرفان را به گونه‌هایی مثل عرفان شرقی، مسیحی، مانوی، اسلامی، ایرانی، هندی و ... می‌توان تقسیم کرد.

درباره عرفان سپهری سخن‌های فراوانی گفته شده و هرکسی از ظن خود یار او شده است.

برخی عرفان او را برگرفته از عرفان ایرانی اسلامی می‌دانند و گفته‌اند: «سپهری بار سنت تفکر تجریدی و انتزاعی شعر ایران را بر فکر و شعرش دارد» (نوربخش، ۱۳۷۶: ۳۰)؛ عرفان و خدای او با خدای کنفسیوس و بودا و لائوتسه متفاوت است و به عرفان و خدای حلاج، شقیق بلخی، بایزید بسطامی، جنید بغدادی، مولوی، ابوبکر شبلی و دیگر شاعران عارف، شباهت بیشتری دارد (احتشامی، ۱۳۷۷: ۶۳).

شمیسا عرفان سپهری را به عرفان شرقی و اسلامی شبیه می‌داند و با اشاره به نزدیکی عرفان اسلامی و شرقی می‌گوید: «مکتب خراسان در عرفان، خود آمیزه‌ای از افکار بودایی و چینی و آیین‌های کهن ایرانی و اسلام است. خراسان قرن‌ها با هند و چین در تماس و مراوده بوده است. ... بدین ترتیب عرفان سهراب سپهری ادامه زنده همان عرفان مکتب اصیل ایرانی یعنی مکتب مشایخ خراسان (در مقابل مکتب عراق است) و آرای او به آرای بزرگانی از قبیل ابوسعید ابوالخیر و مخصوصاً مولانا شبیه است» (شمیسا، ۱۳۷۶: ۲۰).

برخی عرفان او را برگرفته از عرفان شرقی و متفاوت از عرفان اسلامی دانسته‌اند. «عرفان سپهری بیشتر عرفانی است که بر مبنای سرکوب اراده و خواست و نفی طلب، بقا می‌شود و بر همگامی با جهان، بدان‌گونه که هست و نه بدان‌گونه که در پرتو عشق دگرگون‌کننده می‌تواند باشد، شکل می‌گیرد. عرفان ایرانی علیه طلب و اراده نیست، جهان و هرچه در آن هست «طفیل هستی عشق‌اند» و عشق سرچشمه خلاقیت جهان، منبع کشش مداوم و دگرگونی تمام هستی است. عشق کششی برای فراتر رفتن و تعالی است. عرفان بودا و سپهری راه رهایی از رنج را، آن‌گونه که در گفتار در بنارس بودا و شعر کمال‌یافته سپهری آمده است در رهایی از طلب و نفی اراده می‌پندارند. در جهان سپهری آنچه هست، اگر نیک در آن بنگری، همان است که باید باشد و نیازی به تغییر ندارد» (سرکوهی، ۱۳۷۳: ۱۰۲).

برخی جزئی‌تر شده‌اند و باورهای شخصی معین را سرچشمه عرفان سپهری دانسته و گفته‌اند: «جهان‌بینی سپهری عمیقاً از جریان متلاطم عرفان شرقی متأثر است. مهم‌ترین سرچشمه این جهان‌بینی، آرا و عقاید عارف هندی تبار معاصر کریشنامورتی است» (سلیمی، ۱۳۸۰: ۱۵۴). شفיעی کدکنی می‌گوید: عرفان سپهری هیچ ارتباطی با تصوف سنتی و سلفی ما ندارد؛ بلکه از تصوف بودایی و تصوف شرق دور، چین و ژاپن، تأثیر پذیرفته است (۱۳۸۷: ۷۲ - ۷۱).

برخی نیز علاوه بر درون‌مایه‌های عرفان هندی و شرقی، به طبیعت‌ستایی رمانتیسم اروپایی در عرفان او اشاره کرده‌اند (آشوری، ۱۳۸۴: ۱۴۰).

دیدگاهی دیگر عرفان سپهری را برگرفته از تجربه‌ها و برداشت‌های خود او می‌داند و می‌گوید: «او مستقیماً اندیشه‌های عرفانی را از دیگران اخذ نمی‌کند و در شعر به کار نمی‌برد، بلکه اندیشه‌های خود را ضمن تحول، مشاهده و زندگانی به دست آورده است. گرایش به عرفان و به باغ سبز سعادت در خون و روح اوست» (دستغیب، ۱۳۸۴: ۵۳).

واقعیت این است که عرفان سپهری هم با عرفان شرقی و هم با عرفان اسلامی همانندی و قرابت دارد. از سویی تفکراتش به تفکرات کریشنامورتی بسیار نزدیک است و از سوی دیگر چیزی از رمانتیسم اروپایی در اشعار او یافت می‌شود؛ این به دو علت است: ۱- عرفان در هر دین و مذهبی که باشد به حقیقت‌جویی می‌انجامد؛ به همین سبب مکتب‌های عرفانی به هم نزدیک است و قرابت‌های بسیار دارد؛ پس عرفان او از عرفان هر مکتبی که مایه گرفته باشد با مکتب‌های عرفانی دیگر نیز مشابه خواهد بود. ۲- سپهری آن‌گونه که خود گواهی می‌دهد با همه مکتب‌های عرفانی آشناست. او در ایران زاده شد و بالید؛ با عرفان و بزرگان آن آشناست و خود از آشنایی‌اش با سعدی، مولوی و دیگر عارفان سخن می‌گوید (سپهری، ۱۳۷۶: ۳۳ - ۳۴)؛ سپس طی سفرهایی به هند و خاور دور با فرهنگ و عرفان آنان نیز آشنا شد. او از آشنایی‌اش با هندویسم، بودیسم، تائویسم (همان: ۱۶-۱۲؛ سپهری، ۱۳۸۸: ۳۴ و ۴۸)، رمانتیسم اروپایی و آمریکایی نیز سخن رانده و حتی اشعار والت ویتمن را می‌خوانده است (سپهری، ۱۳۸۸: ۲۵ - ۲۴). سپهری سخنان کریشنامورتی را نیز خوانده است و می‌گوید کریشنامورتی همان گفته‌های او را بیان می‌کند (همان: ۹۵-۹۲). بی‌گمان همه این مکتب‌ها می‌تواند در عرفان او مؤثر باشد؛ زیرا با اینکه عرفان حاصل تجربه‌ها و تفکرات شخصی است، اما همین تجربه‌های شخصی بر پایه مبانی و تفکراتی شکل می‌گیرد که عارف با آن آشناست.

این پژوهش می‌کوشد ویژگی‌های بن‌مایه عشق را در باور سپهری بررسی کند و سپس آن را با برخی از وجوه عشق در عرفان اسلامی تطبیق دهد. با این مقایسه، به این پرسشها پاسخ داده می‌شود: ۱- همانندی‌ها و تفاوت‌های عشق در این دو دیدگاه کدام است؟ ۲- عرفان سپهری به کدام یک از مکتب‌های عرفانی نزدیک‌تر است و از کدام یک بیشتر تأثیر پذیرفته است؟

۱-۱ روش پژوهش

روش این پژوهش توصیفی تحلیلی است. ضمن مطالعه و فیش برداری وجوه و ویژگی‌های عشق در هشت کتاب سپهری، از منابع اصلی عرفان اسلامی نیز ویژگی‌های همانند استخراج شد و سپس با وجوه عشق نزد سپهری مقایسه و تحلیل گردید. وجوه عشق در آشکار کردن سرچشمه عرفان سپهری نیز مفید است.

### ۲-۱ پیشینه پژوهش

درباره ویژگی‌های عشق در عرفان اسلامی پژوهش‌هایی انجام شده است. درباره عرفان سپهری نیز کتاب‌ها و مقالات بسیاری نوشته شده است، مقاله «بررسی تطبیقی عشق و عرفان در اندیشه سهراب سپهری و جبران خلیل جبران» در «فصلنامه تخصصی ادیان و عرفان» برخی از وجوه عشق را در تفکر سپهری و جبران تطبیق داده است. پایان‌نامه کارشناسی ارشد نگارنده با نام «بررسی مقایسه‌ای مفاهیم عرفانی در اسرارالتوحید و هشت کتاب سهراب سپهری»، تنها اثری است که مفاهیم عرفانی را در اندیشه‌های سپهری با مفاهیم عرفانی در تفکرات عارفان مسلمان، مقایسه و بررسی کرده است و در این مقاله، به‌ویژه در مقدمه از برخی مباحث آن استفاده شد.

در این پژوهش با بررسی ویژگی‌های عشق در گفتار سپهری و گفتار عارفان اسلامی، این مفهوم عرفانی نزد این دو مقایسه می‌گردد؛ همانندی و تفاوت‌های آن نشان داده می‌شود تا سرچشمه عرفان سپهری نیز بهتر روشن شود.

### ۲- عشق

سنت اول عرفانی<sup>۱</sup> و عرفان سپهری، هر دو، شهودی و اشراقی است. اشراق و عشق با یکدیگر آمیخته است. در عرفان اشراقی عارف با نردبان عشق سلوک می‌کند؛ به شهود می‌رسد و به وصال حقیقت دست می‌یابد. عشق مهم‌ترین بن‌مایه عرفان اسلامی است و بزرگترین آثار عرفانی حول محور عشق به وجود آمده است. سهراب سپهری (۱۳۰۷-۱۳۵۹) در هشت کتاب، مفاهیم و اندیشه‌های عرفانی را بیان می‌کند و برای کشف حقیقت از عشق یاری می‌جوید.

عارفان مسلمان نخست محبت را به جای عشق به کار می‌بردند؛ به تدریج که تجربه عرفانی ژرف‌تر و قوی‌تر شد، محبت نیز شدیدتر گشت؛ بنابراین عشق را برای مرتبه شدید محبت وضع کردند و آن را شدیدتر از محبت دانستند و گفتند: شدت و قوت محبت و دوستی عشق نامیده

می‌شود. سهروردی (۱۳۷۲: ۲۵۷) می‌گوید: «محبت چون به غایت رسد آن را عشق خوانند، العشقُ محبة مفرطة و عشق، خاص‌تر از محبت است؛ زیرا که همه عشقی محبت باشد اما همه محبتی عشق نباشد» و نردبان عروج را عشق دانسته‌اند. عزیزالدین نسفی گوید: «ذاکران چهار مرتبه دارند: بعضی در مرتبه میل‌اند و بعضی در مرتبه ارادت‌اند و بعضی در مرتبه محبت‌اند و بعضی در مرتبه عشق‌اند و از اهل تصوف هر که را عروج افتاد در مرتبه چهارم افتاد» (۱۳۹۰: ۱۵۹). «ظاهراً در نیمه دوم قرن سوم بود که بعضی از مشایخ بغداد (مانند ابوالحسن نوری) و همچنین بعضی از مشایخ شام و خراسان برای بیان نسبت دوستی میان خلق و خالق از لفظ عشق استفاده کردند؛ ولی این مفهوم تا قرن پنجم وارد ساحت ادبیات و به‌ویژه شعر نشد؛ حتی در نیمه قرن چهارم نیز مشایخ و نویسندگان بزرگ صوفیه از قبیل: ابوبکر کلابادی، ابونصر سراج، هجویری و قشیری از استعمال لفظ عشق برای بیان نسبت انسان با خدا خودداری کرده و فقط از واژه محبت استفاده کرده‌اند» (پورجوادی، ۱۳۶۸: ۵۱). از قرن پنجم، عشق در عرفان و آثار منظوم و منثور عرفانی وارد شد که از آن جمله، آثار خواجه عبدالله انصاری و سخنان منظوم منسوب به ابوسعید ابوالخیر است. از قرن ششم، عشق در عرفان و آثار عرفانی، عنوان خاص یافت؛ به بحث گذاشته شد و لطافت و کمال آن آثار را صدچندان کرد (سجادی، ۱۳۷۹: ۲۸۲). پس از ورود عشق در عرفان اسلامی، عارفان بحث‌های دقیق و عمیقی درباره آن ارائه کردند. کتاب‌های *سوانح العشاق* احمد غزالی، *تمهیدات* عین‌القضات همدانی و *عبر‌العاشقین* روزبهان بقلی از نخستین و بهترین آثار فراهم‌آمده، گرد محور عشق است.

### ۳- پدید آمدن عشق

در عرفان ایرانی اسلامی عشق را ازلی می‌دانند که در روز ازل با جلوه خداوند، آتش بر دل معشوق می‌زند:

«در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد»  
(حافظ، ۱۳۸۰: ۱۰۲)

سپهری بر این باور است که در آغاز خلقت عشق وجود داشته است. او در شعر «صدای پای آب» در بیان ویژگی‌های طبیعت آغازین می‌گوید: «عشق پیدا بود، موج پیدا بود. / برف پیدا بود،

دوستی پیدا بود» (سپهری، ۱۳۸۷: ۲۸۷).

پس از جدایی انسان از خداوند و رانده شدن او از بهشت و هبوط به این جهان، درد جدایی جان او را می‌گزد؛ شوق بازگشت به جایگاه اصلی در جانش شعله می‌زند و آتش عشق وصال دوباره، سینه او را شرحه شرحه می‌کند:

«بشنو این نی چون شکایت می‌کند از جدایی‌ها حکایت می‌کند  
از نیستان تا مرا ببریده‌اند در نفی‌رم مرد و زن نالیده‌اند  
سینه خواهم شرحه شرحه از فراق تا بگویم شرح درد اشتیاق»  
(مولوی، ۱۳۸۴: ۱)

سهراب نیز عشق را نتیجه جدایی و فاصله می‌داند: «و عشق/ صدای فاصله‌هاست. صدای فاصله‌هایی که / - غرق ابهامند. / - نه،/ صدای فاصله‌هایی که مثل نقره تمیزند/ و با شنیدن یک هیچ می‌شوند کدر. / همیشه عاشق تنهاست» (سپهری، ۱۳۸۷: ۳۱۴).

در فراق و جدایی، شوق بازگشت در دل سپهری شعله می‌زند و می‌کوشد به اصل بازگردد: «چرا گرفته دلت، مثل آنکه تنهایی. / - چقدر هم تنها! / - خیال می‌کنم/ دچار آن رگ پنهان رنگ‌ها هستی. / - دچار یعنی / - عاشق. / - و فکر کن که چه تنهاست/ اگر که ماهی کوچک دچار آبی دریای بیکران باشد» (همان: ۳۱۳).

#### ۴- عشق و اندوه

در عرفان ایرانی اسلامی عشق و اندوه همیشه با هم است. شیخ اشراق می‌گوید: هنگامی که زلیخا از عشق نشانی او را پرسید، «عشق جوابش داد که من از بیت‌المقدس، از محله روح‌آباد، از درب حسن. خانه‌ای در همسایگی حزن دارم» (سهروردی، ۱۳۷۲: ۲۷۵).

عارفان هندی نیز گاهی عشق و شناخت حقیقت را همراه با غم و اندوه توصیف می‌کنند و می‌گویند «هر که «برهم» (Brahma) را شناخت، او همیشه در دریای غم و اندوه غرق است» (اوپانیشاد، ۱۳۶۸، ج ۱: ۸۲)؛ ولی بیشتر اوقات عشق را از غم و اندوه جدا می‌دانند. «آنجا که اندوه باشد نشانی از عشق نیست. عشق و اندوه نمی‌توانند در کنار یکدیگر به سر برند» (کریشنامورتی، ۱۳۷۱: ۱۱۱).

سپهری عشق را با اندوه همراه می‌داند؛ دیدگاه او به عارفان اسلامی نزدیک‌تر است: «و عشق،

تنها عشق / مرا به وسعت اندوه زندگی‌ها برد / مرا رساند به امکان یک پرنده شدن» (سپهری، ۱۳۸۷: ۳۱۲). او مانند عارفان ایرانی اسلامی از این غم و اندوه استقبال می‌کند و اندوه را نوشدارو و اکسیر می‌نامد: «و نوش داروی اندوه؟ / صدای خالص اکسیر می‌دهد این نوش» (همان: ۳۱۲ - ۳۱۳).

حافظ نیز به این غم مبارکباد می‌گوید و به استقبال آن می‌رود:

«تا شدم حلقه‌به‌گوش در میخانه عشق هر دم آید غمی از نو به مبارکبادم»  
(حافظ، ۱۳۸۰: ۲۱۴)

«زیر شمشیر غمش رقص کنان باید رفت کان که شد کشته او نیک سرانجام افتاد»  
(همان: ۷۵)

#### ۵- عشق و ایستادن اندیشه (حیرت)

کریشنامورتی می‌گوید: عشق هنگامی پدید می‌آید که روند تفکر، کاملاً بازایستد: «عشق با راستی فرقی ندارد. عشق حالتی است که در آن روند اندیشه، به‌عنوان زمان، کاملاً متوقف شده است» (کریشنامورتی، ۱۳۷۰: ۴۲۹). او در جایی دیگر می‌گوید: «هرچیزی که جدایی و تفرقه پدید آورد عشق نیست، زیرا که در آن ستیزه، کشاکش و ستمگری نهفته است» و در پاسخ به این پرسش که منظورتان از اینکه جدایی و تفرقه، کشاکش پدید می‌آورد چیست؟ می‌گوید: «اندیشه در سرشت خود جدایی‌آفرین است. این اندیشه است که لذت را پی‌جویی می‌کند و آن را نگه می‌دارد. این اندیشه است که میل و اشتیاق را پرورش می‌دهد» (کریشنامورتی، ۱۳۷۱: ۹۹). در عرفان ایرانی اسلامی نیز حیرت یکی از مقامات راه عشق پیش از رسیدن به وصال است که عاشق به آن دچار می‌شود:

«عشق تو نهال حیرت آمد وصل تو کمال حیرت آمد»  
ابوسعید می‌گوید: «حقیقت، همه حیرت است» (میهنی، ۱۳۸۵: ۳۱۳).

سهراب آورده است: «و نیمه شب‌ها، با زورق قدیمی اشراق / در آب‌های هدایت روانه می‌گردند / و تا تجلی اعجاب پیش می‌رانند» (سپهری، ۱۳۸۷: ۳۱۵)؛ «نزدیک تو می‌آیم، بوی بیابان می‌شنوم: به تو می‌رسم، تنها می‌شوم» - مراد از بیابان، به مجاز حیرت است؛ زیرا بیابان محل سرگردانی است (همان: ۱۹۵).



## ۶- عشق و خاموشی

در عرفان ایرانی اسلامی، می‌توان با خاموشی و رهایی از همه تعلقات، حقیقت را شناخت:

«حرف و صوت و گفت را بر هم زخم تا که بی‌این هر سه با تو دم زخم»  
(مولوی، ۱۳۸۴: ۷۰)

«آن‌که در راه عشق خاموش است نکته‌گوییست اگرچه ناطق نیست»  
(سنایی، ۱۳۸۵: ۹۵)

در عرفان شرقی نیز «برای کشف حقیقت باید آزادی وجود داشته باشد. اگر می‌خواهید چیزی را کشف کنید باید به طور وضوح، از درون آزاد باشید. ... آزادی از طریق تأدیب حاصل نمی‌شود. آزادی فقط از راه هوشمندبودن به دست می‌آید» (کریشنامورتی، ۱۳۷۰: ۲۳۵).

سپهری رسیدن به اشراق و کشف حقیقت را در خاموشی و رهایی از هر دانشی می‌داند: «در تب حرف، آب بصیرت بنوشیم» (سپهری، ۱۳۸۷: ۴۴۱).

او می‌گوید پیش از پیدایش سخن، انسان حقیقت چیزها را می‌توانست دریابد: «من که تا زانو/ در خلوص سکوت نباتی فرورفته بودم/ دست و رو در تماشای اشکال شستم» (همان: ۴۴۲).

او نبودن نگاه عاشقانه و مستقیم را علت درنیافتن حقیقت چیزها می‌داند: «هیچ چشمی عاشقانه به زمین خیره نبود./ کسی از دیدن یک باغچه مجذوب نشد» (همان: ۳۹۷).

## ۷- عشق و زندگی

عرفان ایرانی اسلامی بنیان زندگی را بر عشق می‌داند و این عشق است که به همه چیز زندگی می‌بخشد:

«مرده بدم زنده شدم گریه بدم خنده شدم دولت عشق آمد و من دولت پاینده شدم»  
(مولوی، ۱۳۶۳: ۵۳۹)

کریشنامورتی نیز زیستن ماهرانه و توأم با عشق را در کل پهنه زندگی، بزرگ‌ترین هنر می‌داند (کریشنامورتی، ۱۳۷۱: ۱۲۲).

سپهری زندگی را سرشار از عشق می‌داند که به دیدگاه هر دو گروه عارفان، شرقی و مسلمان، نزدیک است؛ هرچند گویی به دیدگاه عارفان مسلمان نزدیک‌تر است. «زندگی بال و پری دارد با

وسعت مرگ / پرشی دارد به اندازه عشق» (سپهری، ۱۳۸۷: ۲۹۶).

#### ۸- عشق و خوب بینی

در عرفان اسلامی انسان عاشق، همه چیز را خوب و زیبا می‌بیند، چون همه هستی را پرتوی از جمال خداوند می‌داند:

«به جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست»  
(سعدی، ۱۳۸۶: ۹۴۵)

عارفان مسلمان با ژرف‌نگری در جهان و پدیده‌های آن به راز هستی پی‌برده و همه چیز را در آن خوب، نیکو و بجا یافته‌اند. آنان از جهان به نظام احسن یاد می‌کنند؛ نظامی که به بهترین شکل و روش ممکن آفریده شده است؛ زیرا آفریننده آن از همه چیز و همه کس داناتر و تواناتر است. اگر ما در این جهان چیزهایی را زشت و نابجا می‌بینیم از کوتاه‌اندیشی ماست؛ زیرا امکان خلق جهان، بهتر از این ممکن نبود:

«جهان چون زلف و خال و خط و ابروست که هر چیزی به جای خویش نیکوست  
اگر یک ذره را برگیری از جای خلل یابد همه عالم سراپای»  
(شبستری، ۱۳۸۲: ۲۵)

غزالی می‌گوید: «لیس فی الإمكان أبدع من صوره هذا العالم، و لا أحسن ترتیباً، و لا أكمل صنعا»  
(غزالی، بی تا: ۱۶/۵).

عارفان شرقی، تضادها را ساخته ذهن می‌دانند. بودا می‌گوید: «از آنجاکه همه چیز در این دنیا به موجبات و احوالی پدید می‌آید، پس تمایزی بنیادی میان اشیاء نمی‌تواند بود. تصوّر تمایزات ظاهری اشیاء همانا ساخته و پرداخته اذهان تباه و تفرقه‌پندار مردم است. ... بودا از این تفریق‌ها و تمایزها برکنار می‌ماند و به دنیا چنان می‌نگرد که به ابری گذرا. در نظر بودا قاطع‌دانستن هر چیزی، همانا تصوّر و خیال است؛ او می‌داند آنچه که در حیطه دریافت و طرد ذهن باشد خیال بی‌اساس است؛ بدین‌سان او از دام‌های تصوّرات و فکر تفرقه‌پندار درمی‌گذرد» (بودا، ۱۳۷۱: ۶۶-۶۵).

سپهری ذهن پر از غبار عادات را سبب برداشت‌های نادرست می‌داند و می‌گوید: خوب و بد در ذهن ماست و آن ما هستیم که با اندیشه‌های کهنی که در ذهن خود انبار کرده‌ایم، چیزها را خوب و بد می‌بینیم؛ زیرا در جهانی که به بهترین شکل آفریده شده و نظامی که احسن است، بدی و زشتی وجود ندارد: «من نمی‌دانم / که چرا می‌گویند: اسب حیوان نجیبی است، کبوتر زیباست. / و

چرا در قفس هیچ کسی کرکس نیست. / گل شبدر چه کم از لاله قرمز دارد. / چشم‌ها را باید شست، جور دیگر باید دید. / واژه‌ها را باید شست. / واژه باید خود باد، واژه باید خود باران باشد» (سپهری، ۱۳۸۷: ۲۹۷ - ۲۹۸).

از دید سپهری هیچ چیز در این جهان زشت و بد نیست و بیهوده آفریده نشده است: «و نگوئیم که شب چیز بدی است. / و نگوئیم که شب تاب ندارد خبر از بینش باغ. / ... / و نخواهیم مگس از سرانگشت طبیعت پیرد. / و نخواهیم پلنگ از در خلقت برود بیرون. / و بدانیم اگر کرم نبود، زندگی چیزی کم داشت. / و اگر خنج نبود، لطمه می خورد به قانون درخت. / و اگر مرگ نبود، دست ما در پی چیزی می گشت. / و بدانیم اگر نور نبود، منطق زنده پرواز دگرگون می شد. / و بدانیم که پیش از مرجان، خلأئی بود در اندیشه دریاها» (همان: ۳۰۰ - ۲۹۹).

او مانند عارفان شرقی خوب و زشت دیدن چیزها را به نگاه و تفسیر بیننده وابسته می داند: «قشنگ یعنی چه؟ / - قشنگ یعنی تعبیر عاشقانه اشکال» (همان: ۳۱۲).

دائوگرایان بر این باورند که «در این جهان همه می گویند آنکه زیباست، زیباست. از این روست که زشتی نهاده می شود و همه می گویند آنی که خوب است، خوب است. از این روست که «خوب نیست» نهاده می شود» (کالتنمارک، ۱۳۶۹: ۷۸).

#### ۹- عشق نردبان ملکوت

در عرفان ایرانی اسلامی عشق پری دارد که با آن می توان پرواز کرد: «به پر عشق پیر در هوا و بر گردون / چو آفتاب منزه ز جمله مرکب‌ها» (مولوی، ۱۳۸۴ الف: ۱۳۵)

سپهری نیز می گوید: «زندگی بال و پری دارد با وسعت مرگ، / پرشی دارد اندازه عشق» (سپهری، ۱۳۸۷: ۲۹۶)؛ «و عشق، تنها عشق / مرا به وسعت اندوه زندگی‌ها برد، / مرا رساند به امکان یک پرنده شدن» (همان: ۳۱۲).

هنگامی که آتش عشق بر جان سالک می زند همه آویخته‌ها را می سوزاند؛ حتی او را از خود می رباید و به عالم بالا می برد:

«جسم خاک از عشق بر افلاک شد / کوه در رقص آمد و چالاک شد» (مولوی، ۱۳۸۴ ب: ۲)

در اندیشه سپهری عشق نردبانی به ملکوت است: «من به دیدار کسی رفتم در آن سر عشق... /... / نردبانی که از آن، عشق می‌رفت به بام ملکوت» (سپهری، ۱۳۸۷: ۲۸۳).

#### ۱۰- عشق و پیر

در عرفان ایرانی اسلامی، پیمودن راه دشوار و جانفرسای عشق نیازمند پیر راه‌دان و کارآزموده است و سالک بدون پیر نمی‌تواند این راه را بی‌ماید: «به کوی عشق منه بی‌دلیل راه قدم که من به خویش نمودم صد اهتمام و نشد» (حافظ، ۱۳۸۰: ۱۱۳)؛ گویی سپهری نیز راه را درست نمی‌شناسد و به دنبال پیری می‌گردد تا راه را به او نشان دهد: «کجاست سمت حیات؟ / من از کدام طرف می‌رسم به یک هدهد؟» (سپهری، ۱۳۸۷: ۳۱۸).

البته معنای پیر در عرفان شرقی تا حدی با عرفان ایرانی اسلامی متفاوت است. سپهری به واژگانی مانند هدهد، نماد پیر، در اشعارش اشاره می‌کند؛ ولی به‌طور مستقیم نزد هیچ کس آموزش ندیده است؛ پیر نزد سپهری قداست پیر عرفان اسلامی را ندارد؛ زیرا عارف با یک مرشد و راهنما به مرتبه‌های بالاتر راهنمایی می‌شود؛ اما عرفان تقلیدپذیر نیست و گویا مقدس‌بودن پیر در عرفان اسلامی باید از جنبه‌های دیگر بررسی شود.

«در عرفان سپهری که عرفانی خودساخته و ترکیبی است از کلیه مکاتب شرقی، عارف یا سالک برای رسیدن به حقیقت و حصول به مرحله امن و وصول به حق، نیازی به پیر و مراد ندارد و سلوکش نه ذهنی و از طریق تذهیب نفس و تزکیه روح بلکه تنها از سیر و سفر عینی و آمیزش با ذات طبیعت و دریافت حس طبیعی حیات و راز جادویی زندگی طبیعی و ارتباط آن با خالق و حقیقت هستی صورت می‌گیرد» (ترابی، ۱۳۷۵: ۱۵۵).

سپهری با توجه به تفکر و دیدگاه خود در اشعارش، کودک<sup>۲</sup> را برابر با پیر در عرفان ایرانی اسلامی قرار می‌دهد. در شعر «نشانی» می‌گوید: «در صمیمیت سیال فضا، خش‌خشی می‌شنوی: / کودکی می‌بینی / رفته از کاج بلندی بالا، جوجه بردارد از لانه نور / و از او می‌پرسی / خانه دوست کجاست» (سپهری، ۱۳۸۷: ۳۶۵). این شعر گزارش یک رهنوردی عارفانه و گذر از منازل راه است و تا حدودی می‌توان آن را با هفت وادی عطار تطبیق داد.

کودکی که می‌تواند نشانی خانه دوست را به رهگذری دهد، برابر با همان پیر در عرفان پیشین ماست که رهرو را به سرمنزله مقصود رهنمون می‌شود؛ مثلاً در شعر «پشت دریاها» برای نشانی آن شهر آرمانی می‌گوید: «دست هر کودک ده ساله شهر شاخه معرفتی است» (همان: ۳۷۰).

فقط پیر و مرشد می‌تواند آگاهی و شناخت داشته باشد. در شعر «بی‌روزها عروسک» می‌گوید: «یک نفر باید از این حضور شکبیا/ با سفرهای تدریجی باغ چیزی بگوید./ یک نفر باید این حجم کم را بفهمد،/ دست او را برای تپش‌های اطراف معنی کند،/ قطره‌ای وقت/ روی این صورت بی‌مخاطب بپاشد./ یک نفر باید این نقطه محض را/ در مدار شعور عناصر بگرداند./ یک نفر باید از پشت درهای روشن بیاید./ گوش کن، یک نفر می‌دود روی پلک حوادث:/ کودکی رو به این سمت می‌آید» (همان: ۴۴۷).

دائوگرایان کسی را که فراوان «ده» (روشنایی) به دست آورده است با کودک مقایسه و همانند می‌کنند (کالتنمارک، ۱۳۶۹: ۱۰۱-۹۸).

## ۱۱- تقابل عشق و خرد

عارفان برای رسیدن به مقصود، خرد و استدلال را ناتوان می‌دیدند. «دائوگرایان علم را به‌عنوان خطرناک محکوم می‌کنند، زیرا علم سرچشمه پراکندگی است. زیرا در موجود پراکندگی را حاصل می‌شود. برای نگهداری یا تقویت وحدت، در مبارزه با فریبندگی‌های علم استدلالی، نوعی پالایش فکری ضروری است» (همان: ۷۶-۷۷).

«بودا هرگونه تفکرات پیچاپیچ و غامض فلسفی را طرد کرده است و طریقه بحث علمی را وسیله و راه وصول به نجات نمی‌داند. او می‌گوید راه وصول به مقصد و طریقه نجات هر سالک طالب همانا تکیه به نفس و اعتماد به نیروی ذاتی خود اوست که باید به واسطه تهذیب و تزکیه باطن خلاصی حاصل کند» (ناس، ۱۳۸۷: ۱۸۸-۱۸۹).

یکی از مظاهر تفکر عارفان ایرانی اسلامی برتردانستن عشق بر عقل (عقل جزیی) است؛ با عقل، اشراف ربوبیت نتوان یافت و عشق در مرحله‌ای بالاتر از عقل قرار دارد:

«پای استدلالیان چوین بود پای چوین سخت بی‌تمکین بود»

(مولوی، ۱۳۸۴: ۸۶) و این عشق است که از راه دل رهرو را به مقصد می‌رساند:

«دل چو از پیر خرد نقل معانی می‌کرد عشق می‌گفت به شرح آنچه بر او مشکل بود»  
(حافظ، ۱۳۸۰: ۱۴۰)

حافظ بارها به تعارض عقل و عشق و برتری عشق بر عقل اشاره می‌کند و بر آن باور است که درگاه عشق بالاتر از عقل است و عقل نمی‌تواند اسرار عشق را درک کند:

«بس بگشتم که پیرسم سبب درد فراق مفتی عقل در این مسأله لایعقل بود»  
(همان، ۱۴۰)

«حریم عشق را درگه بسی والاتر از عقل است کسی آن آستان بوسد که جان در آستین دارد»  
(همان، ۸۲)

در نظر عرفا عقل دو گونه است: عقل جزیی و عقل کلی که در برابر هم قرار می‌گیرند؛ البته عقل کلی با عشق منافاتی ندارد و حتی حافظ آن را ستوده است:

«مشورت با عقل کردم گفت حافظ می‌بنوش ساقیا می‌ده به قول مستشار مؤتمن»  
(همان، ۲۶۴)

«سالها پیروی مذهب رندان کردم تا به فتوای خرد حرص به زندان کردم»  
(همان، ۲۱۵)

سپهری نیز در اشعارش عشق را در تقابل خرد قرار می‌دهد. او نیز راه پی‌بردن به ژرفنای پدیده‌ها را تماشای بدون اندیشه آنها می‌داند و از تفکر بیزاری می‌جوید.

سپهری در شعر «...» از دفتر آوار آفتاب- این شعر گزارش حال شور و جذبه است و اشراق گونه‌ای است که سپهری در آن از ویژگی‌های دوران نخستین، آگاهی یافته است- می‌گوید: «فرجامی خوش بود: اندیشه نبود» (سپهری، ۱۳۸۷: ۲۰۴). جایی دیگر آورده است: «این لاله هوش، از ساقه بچین. پرپر شد، بشود. چشم خدا تر شد، بشود. /.../ اندیشه: کاهی بود، در آخور ما کردند. تنهایی: آبشخور ما کردند» (همان، ۲۴۰). در شعر «صدای پای آب» هنگامی که به گذشته رفته است و ویژگی‌های گذشته را شرح می‌دهد، می‌گوید: «باغ ما در طرف سایه دانایی بود. / باغ ما جای گره خوردن احساس و گیاه، / باغ ما نقطه برخورد نگاه قفس و آینه بود. / باغ ما شاید، قوسی از دایره سبز سعادت بود. / میوه کال خدا را آن روز، می‌جویدم در خواب. / آب بی فلسفه می‌خوردم / توت بی دانش می‌چیدم» (همان، ۲۸۱).

او دانش و دانایی را تلخ می‌داند و می‌گوید همان‌طور که در زمان پاک آغازین، دانش نبود، برای رسیدن به جاودانگی باید دوباره بار دانش را بر زمین گذاشت: «در کف‌ها کاسه زیبایی، بر لب‌ها تلخی دانایی / شهر تو در جای دگر، ره می‌بر با پای دگر» (همان: ۲۴۸)؛ «ریه را از ابدیت پر و خالی بکنیم / بار دانش را از دوش پرستو به زمین بگذاریم» (همان: ۲۹۸).

## ۱۲- عشق و فقر

عشق زمانی به وجود می‌آید که انسان با رهایی از همه تعلقات، خود را نیز فانی کند. «وقتی پندارها را به دور افکنیم، آنگاه «هرچه هست را می‌توان به نام خدا یا هر نام دیگری خواند، بنابراین خدا یا هر نام دیگری که بر آن می‌نهی هنگامی هست که تو نباشی؛ وقتی تو باشی، او نیست. وقتی تو نباشی، عشق هست؛ هنگامی که تو هستی، عشق نیست» (کریشنامورتی، ۱۳۷۱: ۱۵). زندگی بودا نیز مصداق کامل ترک تعلق عاشقانه است.

مولانا عشق را به دریای عدم که رمز نیستی و فناست تشبیه می‌کند:

«پس چه باشد عشق دریای عدم در شکسته عقل را آنجا قدم»  
(مولوی، ۱۳۸۴ ب: ۵۰۰)

او می‌گوید برای رسیدن به معشوق باید آویخته‌ها را رها کرد:

«گفت که با بال و پری من پر و بالت ندم در هوس بال و پرش بی‌پر و پرکنده شدم»  
(مولوی، ۱۳۸۴ الف: ۵۴۰)

سپهری نیز می‌گوید برای رسیدن به عشق و حقیقت باید آویخته‌ها را رها کرد: «قایقی خواهم ساخت، / خواهم انداخت به آب. / دور خواهم شد از این خاک غریب / که در آن هیچ‌کسی نیست که در بیشه عشق / قهرمانان را بیدار کند. / قایق از تور تهی / و دل از آرزوی مروارید، / همچنان خواهم راند. / نه به آبی‌ها دل خواهم بست / نه به دریاپریانی که سر از آب به درمی‌آرنند / و در آن تابش تنهایی ماهی‌گیران / می‌فشانند فسون از سر گیسوهاشان» (سپهری، ۱۳۸۷: ۳۶۹ - ۳۶۸).

در عرفان سپهری و عرفان شرقی، عارف، خود باید تعلقات را ترک کند تا به حقیقت رسد؛ اما

در عرفان اسلامی، معشوق نیز در ترک تعلقات یاریگر عاشق است و او را به سوی خود می‌برد:

«چشمه خورشید تویی سایه‌گه بید منم چون که زدی بر سر من پست و گدازنده شدم»  
(مولوی، ۱۳۸۴ الف: ۵۴۰)

### ۱۳- دگرگون‌کنندگی عشق

عشق در عرفان هندی آرام است اما گاهی از دگرگون‌کنندگی عشق سخن می‌گویند. «هرجا که عشق هست، تحول آنجاست. بدون عشق انقلاب بی‌معناست، زیرا در آن صورت انقلاب یعنی فقط تخریب، فساد، مصیبت فزاینده بیشتر و بیشتر. هرجا عشق باشد انقلاب است، زیرا عشق یعنی تحول لحظه‌به‌لحظه» (کریشنامورتی، ۱۳۷۰: ۴۲۹). این تعریف از عشق اندکی به عشق در عرفان ایرانی اسلامی نزدیک می‌شود؛ عارفان زندگی و هستی را بر پایه عشق می‌دانند و اگر عشق نباشد هیچ نیست؛ اما نیروی دگرگون‌کنندگی این عشق زندگی‌ساز و جاودان‌کننده، در عرفان ایرانی اسلامی بسیار بیشتر از عرفان شرقی است؛ چنان‌که مرده را زنده می‌کند و گریه را خنده می‌گرداند: «مرده بدم زنده شدم، گریه بدم خنده شدم دولت عشق آمد و من دولت پاینده شدم» (مولوی، ۱۳۸۴ الف: ۵۳۹)

سهراب می‌سراید: «و عشق، تنها عشق/ تو را به گرمی یک سیب می‌کند مأنوس./ و عشق، تنها عشق/ مرا به وسعت اندوه زندگی‌ها برد،/ مرا رساند به امکان یک پرنده‌شدن» (سپهری، ۱۳۸۷: ۳۱۲).

### ۱۴- رنگ‌آمیزی عشق

سپهری در شعر زیبای «نشانی»، عشق را آبی نامیده است؛ این شعر را می‌توان با اندکی تفاوت، با هفت وادی عرفان در *منطق‌الطیر عطار* تطبیق داد: «نرسیده به درخت،/ کوچه‌باغی است که از خواب درخت سبزتر است/ و در آن عشق به اندازه پره‌های صداقت آبی است» (همان: ۳۶۵). رنگ‌آمیزی اصطلاحات عرفانی و سبزدانستن عشق، در عرفان و ادبیات ما پیشینه‌ای دیرینه دارد. خرقانی عشق را سبز توصیف می‌کند: «دو میغ از غیب بیامد، یکی سبز و یکی سپید. چون یاد نیک‌مردان کنید از میغ سپید رحمت بارد از عرش تا ثری و از مشرق تا مغرب و چون یاد حق کنید از آن میغ سبز عشق همی‌بارد از عرش تا ثری و از مشرق تا مغرب (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۴: ۵۲ و ۲۰۳). شفیعی کدکنی نیز عشق را سبز می‌بیند: «نخست، عشقی است سبز/ در عشق، در قلب سرخ» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۵: ۲۱۸).

رنگ آبی بر آرامش دلالت می‌کند و در برابر رنگ سبز پویا، آرامش عشق را در نگاه سپهری



نشان می‌دهد.

ویژگی‌های بالا، در هر دو عرفان شرقی و ایرانی اسلامی، برای عشق مصداق دارد و در هر دو، عشق هرچند با تفاوت‌هایی، با این ویژگی‌ها همراه است. در زیر برخی از ویژگی‌های دیگر عشق بررسی می‌شود. این خصوصیات عشق ویژه عرفان ایرانی اسلامی است و در عرفان سپهری و شرقی وجود ندارد. بررسی این ویژگی‌ها برای فهم سرچشمه عرفان سپهری مفید است.

### ۱۵- جوششی بودن عشق

عشق در عرفان ایرانی اسلامی آمدنی است نه آموختنی؛ یعنی عشق با تلاش و کوشش کسب نمی‌شود؛ باید کششی از سوی معشوق باشد تا عاشق را برآید؛ از خود بی‌خود کند و به یگانگی با خود برساند. ابوسعید به این ویژگی عشق اشاره کرده است:

«ای بی‌خبر از سوخته و سوختنی عشق آمدنی بود نه آموختنی»  
همچنین او گفته است: «العشقُ شَبَكَةُ الْحَقِّ» (میهنی، ۱۳۸۵: ۳۱۰).

در عرفان شرقی برای ربودن دل عاشق و افکندن او در راه عشق به کششی از جانب معشوق نیاز نیست؛ بلکه باید با تهی کردن ذهن از همه تفکرات و پنداشتها به آرامی به دریافت حقیقت نشست. سپهری نیز با تهی کردن درون و سکوت و مراقبه به حقیقت می‌رسد و به کششی از سوی معشوق نیاز ندارد: «بعد/ من که تا زانو/ در خلوص نباتی فرو رفته بودم/ دست و رو در تماشای اشکال شستم» (سپهری، ۱۳۸۷: ۴۴۲).

### ۱۶- دشواری راه عشق

در عرفان ایرانی اسلامی، راه عشق بسیار دشوار و خطرناک است؛ برای نوردیدن این راه باید رنج‌ها کشید و خون‌ها خورد:

«چو عاشق می‌شدم گفتم که بردم گوهر مقصود ندانستم که این دریا چه موج خون فشان دارد»  
(حافظ، ۱۳۸۰: ۸۱)

«نی حدیث راه پرخون می‌کند قصه‌های عشق مجنون می‌کند»  
(مولوی، ۱۳۸۴: ۱)

این عشق دل پهلوانان را نرم می‌کند؛ تیر مژگان معشوق، قلب همه صف‌شکنان را می‌شکند و

عاشق را خوار می‌کند. ابوسعید می‌گوید:

«تاعشق تو را به بر درآوردم تنگ از بیشه برون کرد مرا روبه لنگ»  
(میهنی، ۱۳۸۵: ۳۵ و ۲۴۳)

همچنین می‌گوید باید جان برکف، به میدان عشق درآمد:

«چندین چه زنی نظاره گرد میدان اینجام ازدهاست و زخم پیلان  
تا هرکه درآید بنهد او دل و جان رعیت چه کند گرد سرای سلطان»  
(همان: ۱۶۰)

در شعر سپهری عشق با آن شور و نشاط اشعار و سخنان عارفان پیشین، دیده نمی‌شود و در تأثیر عرفان شرقی پدیده‌ای آرام است: «قشنگ یعنی چه؟/ قشنگ یعنی تعبیر عاشقانه اشکال/ و عشق، تنها عشق/ تو را به گرمی یک سیب می‌کند مانوس» (سپهری، ۱۳۸۷: ۳۱۲).

در دیدگاه سهراب درنوردیدن راه عشق آسان است و راه رسیدن به وصال و یگانگی دور نیست: «تو در راهی./ من رسیده‌ام./ اندوهی در چشمانت نشست، رهرو نازک‌دل! میان ما راه درازی نیست: لرزش یک برگ» (همان: ۱۷۰).

او در نگاهی نزدیک به عرفان شرقی، عشق را رفتن به ژرفنای پدیده‌ها و پی‌بردن به راز درون آنها می‌داند: «و عشق/ سفر به روشنی اهتزاز خلوت اشیاست./ و عشق صدای فاصله‌هاست/ صدای فاصله‌هایی که / - غرق ابهامند» (همان: ۳۱۴).

## ۱۷- عشق و غیرت

عارفان در عرفان ایرانی اسلامی، غیرت را از لوازم عشق و محبت شمرده‌اند و معتقدند غیرت از محبت برمی‌خیزد. این غیرت هم از سوی عاشق است و هم از سوی معشوق. «واجب چنان کند که گویی غیرت دو است: غیرت حق بر بنده و آن، آن بود که خلق را اندر وی نصیب نکند و ایشان را ربوده دارد؛ و غیرت بنده حق را، سبحانه و تعالی، آن بود که احوال و انفاس خویش به غیر حق مشغول ندارد» (قشیری، ۱۳۸۷: ۴۶۳). عین‌القضات نیز این به این دو نوع غیرت اشاره می‌کند (عین‌القضات همدانی، ۱۳۸۵: ۳۱۶-۳۱۷)؛ حتی می‌توان نوع سوم برای غیرت در نظر گرفت؛ شبلی را پرسیدند که آسوده کی باشی گفت آنگه که او را هیچ ذاکر نبینم» (قشیری، ۱۳۸۷: ۲۶۱).

در عرفان سپهری و عرفان شرقی، معشوق، عاشق را به خود جذب نمی‌کند؛ معشوق ایستاست و پویایی ندارد؛ بنابراین، این ویژگی عشق دیده نمی‌شود.

### ۱۸- دو سویگی عشق

در عرفان ایرانی اسلامی عشق دوسویه و دوجانبه است.

«هیچ عاشق خود نباشد وصل جو / که نه معشوقش بود جویای او  
چون در این دل، برق مهر دوست جست / اندر آن دل، دوستی می‌دان که هست  
در دل تو مهر حق چون شد دو تو / هست حق را بی‌گمانی مهر تو»

(مولوی، ۱۳۸۴: ۴۸۷)

عارفان ایرانی اسلامی با توجه به آیه شریفه «يَحِبُّهُمُ وَيُحِبُّونَهُ» عشق خداوند را مقدم و سابق بر عشق انسان دانسته‌اند. «خاصیت آدم، آن بس است که محبوبش بیش از محبی بود، این اندک منقبتی نبود. «يَحِبُّهُمُ» چندان نزل فرستاد پیش از آمدن او که الی‌الابد نوش می‌کند، هنوز باقی بود، جوانمردا نذلی که در ازل افکند جز در ابد کی استیفا توان کرد؟ لابل نذلی که قدم در ازل افکند، حدثان در ابد چون استیفا کرد؟» (غزالی، ۱۳۶۸: ۱۱۹). پایزید گفت: «پنداشتم که من او را دوست می‌دارم. چون نگه کردم دوستی او مرا سابق بود» (عطار، ۱۳۸۴: ۱۸۰).

در عرفان سپهری این ویژگی عشق نیز دیده نمی‌شود. حقیقت در عرفان شرقی و عرفان سپهری مانند یک شیء ایستاست که سالک با پیمودن مراحل و منازل عرفانی به آن می‌رسد: «باید کتاب را بست. / باید بلند شد / در امتداد وقت قدم زد، / ... / باید به ملتقای درخت و خدا رسید» (سپهری، ۱۳۸۷: ۴۳۴).

### ۱۹- قهاربودن عشق

در عرفان ایرانی اسلامی عشق قهار است. «در عشق قدم‌نهادن کسی را مسلم شود که با خود نباشد و ترک خود بکند، عشق آتش است، هر جا که باشد جز او رخت دیگری نهد. هر جا که رسد سوزد و به رنگ خود گرداند» (عین‌القضات، ۱۳۸۵: ۹۷). در عرفان ایرانی اسلامی افعال پویای منسوب به عشق، مثل سوزاندن، باریدن، غرق کردن و ... بسیار دیده می‌شود؛ ولی در عرفان شرقی

و عرفان سپهری چنین نیست و عشق پدیده‌ای آرام است.

در عرفان اسلامی عشق و معشوق حضوری زنده و فعال دارند؛ مراقب عاشق هستند؛ او را به سوی خود می‌ربایند و هر لحظه به‌گونه‌ای بر او تجلی می‌کنند؛ اما در عرفان شرقی و سپهری عشق و معشوق ایستاست و این عاشق است که راه را می‌پیماید تا به آنها برسد؛ بنابراین راه عشق در این مکتب بسیار آرام‌تر از مکتب اسلامی است. آن غیوری و قهاری عشق در عرفان اسلامی، در عرفان شرقی دیده نمی‌شود.

## ۲۰- نتیجه‌گیری

ویژگی‌های عشق از نگاه سپهری در زیر بیان شده است. این ویژگی‌ها در عرفان اسلامی و عرفان شرقی همانند است:

۱- در هر دو عرفان، فقر و تهی‌کردن درون، از مقدمات بروز عشق است. ۲- عشق در هر دو، حیرت و خاموشی را به دنبال دارد. ۳- عشق و خرد در هر دو، در تقابل با یکدیگر است و خرد در برابر عشق برای رسیدن به حقیقت ناتوان است.

برخی از وجوه با تفاوت‌هایی، در هر دو عرفان وجود دارد و شاید در یکی از مکتب‌ها با وضوح بیشتری نسبت به دیگری بیان شده باشد. سپهری در این ویژگی‌ها به عرفان شرقی نزدیک‌تر است. ۱- ویژگی دگرگون‌کنندگی عشق در هر دو عرفان دیده می‌شود؛ اما در عرفان اسلامی این دگرگون‌کنندگی بیشتر است. در عرفان سپهری عشق آرام‌تر از عرفان ایرانی اسلامی است. ۲- مبحث عشق و خوب‌بینی بین هر دو مکتب مشترک است؛ اما عارفان شرقی و سپهری بر آن‌اند که ذهن فرد خوب و بد را می‌سازد؛ به بیان دیگر معتقدند خوب و بد دیدن چیزی به تفسیر و تعبیر شخص وابسته است. ۳- در هر دو مکتب وجود پیری راه‌دان برای پیمودن راه عشق لازم است؛ اما عرفان شرقی و سپهری، تقدس پیر عرفان اسلامی را ندارد.

برخی از ویژگی‌های عشق در عرفان سپهری همچون عرفان اسلامی است که این ویژگی‌ها در عرفان شرقی یا وجود ندارد و یا کم‌رنگ‌تر از عرفان اسلامی است.

۱- در عرفان ایرانی اسلامی عشق ازلی است. سپهری نیز به وجود عشق در آغاز هستی معتقد است. ۲- سپهری چون عارفان پیشین ایران، اندوه را همراه و ملازم عشق می‌داند. ۳- سپهری و

عارفان ایرانی هر دو، عشق را نردبان ملکوت می‌دانند و آن را زندگی‌بخش می‌بینند. وجوه زیر جدایی عرفان سپهری از عرفان ایرانی اسلامی و نزدیکی او به عرفان شرقی را نشان می‌دهد؛ این وجوه خاص عرفان اسلامی است. در عرفان اسلامی نخست باید کششی از سوی معشوق عاشق را برآید و به راه عشق افکند؛ در این عرفان، عشق دوسویه و قهار است و درکل دشوارتر از عرفان هندی است. با بررسی بن‌مایه عشق در اشعار سپهری می‌توان دریافت که عرفان او به عرفان شرقی بسیار نزدیک‌تر از عرفان ایرانی اسلامی است؛ البته تفاوت‌هایی نیز با دیدگاه شرقی دارد که نشان می‌دهد سپهری رگه‌هایی از عرفان ایرانی اسلامی را هرچند کمرنگ، با عرفان شرقی آمیخته است؛ به بیان دیگر او عرفان خود را دارد و عرفان او با دیگر عرفان‌ها متفاوت است.

#### پی‌نوشت‌ها

- ۱- سنت اول و دوم عرفانی اصطلاحاتی برای تقسیم‌بندی عرفان اسلامی است. این دو سنت در غایت، روش، رویکرد، موضوعات و مفاهیم و زبان، با یکدیگر تفاوت‌هایی بنیادین دارد. سنت اول عرفانی از آغاز پیدایش تصوف و عرفان اسلامی رونق داشت و تا سده هفتم هجری، سنت غالب عرفانی بود. در این سنت روش کشف و شهود تنها ابزار شناخت سالک برای رسیدن به مقصود است. به اعتقاد اهل طریقت این روش که مبتنی بر تجارب شخصی و مواجید ذوقی است، میان عارف و عالم غیب پیوند برقرار می‌کند و او را قادر می‌سازد تا بی‌واسطه از اسرار الهی باخبر شود و متناسب با شرایط و توانایی‌های خود، راه مناسب را برای رسیدن به مطلوب بیابد. سنت دوم عرفانی، از سده هفتم، به‌ویژه با شکل‌گیری مکتب محیی‌الدین بن عربی رواج یافت و از آن پس سنت غالب در عرفان اسلامی شد. در این سنت روش کشف و شهود اهمیت و جایگاه خود را حفظ کرد؛ اما ابزارها و روش‌های شناخت دیگری نیز مانند روش عقلی و استدلالی و روش نقلی، برای تأیید و تبیین آن به کار رفت (میرباقری‌فرد، ۱۳۹۱: ۸۸ - ۶۵).
- ۲- در روان‌شناسی یونگ نیز کودک رمز و تمثیل شایع خود است که گاهی به‌صورت کودک آسمانی یا جادویی و گاهی به‌صورت کودک عادی به نظر می‌آید (فورد، ۱۳۴۶: ۱۱۷)؛ انسانی که به خود دست یافته است همان انسان روشن‌شده در نظر بودا و یا انسان رهایی‌یافته در نظر کریشناست.

#### منابع

- ۱- آشوری، داریوش (۱۳۸۴). شعر و اندیشه، تهران: نشر مرکز، چاپ چهارم.
- ۲- احتشامی، خسرو (۱۳۷۷). سپهری در غربت تصوف اشراق، در مهمانی در گلستانه، به کوشش نظام عباسی طالقانی، تهران: نشر ویستار با همکاری نشر دریچه.
- ۳- اوپانشاد (۱۳۶۸). اوپانشاد (۲ ج)، ترجمه محمد دارا شکوه (از متن سانسکریت)، با مقدمه و حواشی و تعلیقات دکتر تاراچند و دکتر سید محمدرضا جلالی نائینی، تهران: انتشارات محمدعلی علمی، چاپ سوم.
- ۴- بودا (۱۳۷۱). چنین گفت بودا، ترجمه هاشم رجبزاده، تهران: انتشارات اساطیر.
- ۵- پورجوادی، نصرالله (۱۳۶۸). «رساله‌ای درباره عشق»، مجله معارف، دوره ششم، ش ۳، ۱۰۵-۱۱۲.
- ۶- ترابی، ضیاءالدین (۱۳۷۵). سهرابی دیگر، تهران: نشر مینا و نشر دنیای نو.
- ۷- حافظ، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۰). دیوان، به اهتمام محمد قزوینی، قاسم غنی، مشهد: راهیان سبز.
- ۸- دستغیب، عبدالعلی (۱۳۸۴). «حجم سبز»، ماهنامه راهنمای کتاب، ش ۷۹ و ۸۰، ۵۲-۵۶.
- ۹- سپهری، سهراب (۱۳۷۶). اطاق آبی، ویراسته پیروز سیار، تهران: سروش، چاپ سوم.
- ۱۰- ----- (۱۳۸۷). هشت کتاب، تهران: انتشارات طهوری، چاپ دوم.
- ۱۱- ----- (۱۳۸۸). هنوز در سفرم (شعرها و یادداشت‌های منتشر نشده از سهراب سپهری)، به کوشش پریدخت سپهری، تهران: نشر فرزانه روز، چاپ هشتم.
- ۱۲- سجادی، سید ضیاءالدین (۱۳۷۹). مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف، تهران: انتشارات سمت، چاپ هشتم.
- ۱۳- سرکوهی، فرج (۱۳۷۳). عارفی غریب در دیار عاشقان، در باغ تنهایی (یادنامه سهراب سپهری)، به کوشش حمید سیاهپوش، تهران: نشر سهیل، چاپ دوم.
- ۱۴- سعدی شیرازی، مشرف‌الدین مصلح بن عبدالله (۱۳۸۶). کلیات سعدی، بر اساس نسخه تصحیح شده فروغی، تهران: انتشارات مهرآمین.
- ۱۵- سلیمی، مهرداد (۱۳۸۰). سهراب سپهری: عرصه داوریه‌های متناقض، در معرفی و شناخت سهراب سپهری، به کوشش شهناز مرادی کوچی، تهران: نشر قطره.

- ۱۶- سنایی غزنوی، مجدود بن آدم (۱۳۸۵). *دیوان*، به اهتمام مدرس رضوی، تهران: سنایی، چاپ ششم.
- ۱۷- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۲). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج سوم، به تصحیح، تحشیه و مقدمه سید حسین نصر، با مقدمه و تحلیل فرانسوی هانری کربن، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، چاپ دوم.
- ۱۸- شبستری، شیخ محمود (۱۳۸۲). *گلشن راز*، مصحح محمد حماصیان، کرمان: انتشارات خدمات فرهنگی.
- ۱۹- شفیعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۸۴). *نوشته بر دریا از میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی*، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.
- ۲۰- ----- (۱۳۸۵). *هزاره دوم آهوی کوهی*، تهران: سخن، چاپ چهارم.
- ۲۱- ----- (۱۳۸۷). *ادوار شعر فارسی از مشروطیت تا سقوط سلطنت*، تهران: سخن، چاپ پنجم.
- ۲۲- شمیسا، سیروس (۱۳۷۶). *نگاهی به سپهری*، تهران: انتشارات مروارید، چاپ هفتم.
- ۲۳- عطار، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۴). *تذکره الاولیاء*، بر اساس نسخه مصحح نیکلسون، تهران: نشر علم.
- ۲۴- عین القضاة، عبدالله بن محمد (۱۳۸۵). *تمهیدات*، تصحیح و تعلیقات و تحشیه غفیف عسیران، تهران: منوچهری.
- ۲۵- غزالی، ابوحامد محمد (بی تا). *احیاء علوم الدین*، مصحح عبدالرحیم بن حسین حافظ عراقی، بیروت: دارالکتاب العربی.
- ۲۶- غزالی، احمد (۱۳۶۸). *سوانح*، تصحیح هلموت ریتز، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۲۷- فورد هام، فریدا (۱۳۴۶). *مقدمه‌ای بر روان‌شناسی یونگ*، ترجمه مسعود میربها، تهران: سازمان انتشارات شرقی.
- ۲۸- قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۱۳۸۷). *رساله قشیری*، ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: زوار.
- ۲۹- کالتمارک، ماکس (۱۳۶۹). *لائوتززه و آیین دائو*، ترجمه شهرنوش پارسا، تهران: انتشارات

به‌نگار.

- ۳۰- کریشنامورتی، جیدو (۱۳۷۰). *اولین و آخرین رهایی*، ترجمه دکتر قاسم کییری، تهران: انتشارات مجید.
- ۳۱- ----- (۱۳۷۱). *ضرورت تغییر*، مترجم رضا ملک‌زاده، تهران: نشر دنیای نو و انتشارات فردوس، چاپ دوم.
- ۳۲- کشتی موهان، سن (۱۳۷۵). *هندوئیسم*، ترجمه ع. پاشایی، تهران: فکر روز.
- ۳۳- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۸۴ الف). *کلیات دیوان شمس تبریزی*، مصحح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: طلایه.
- ۳۴- ----- (۱۳۸۴ ب). *مثنوی معنوی*، تصحیح نیکلسون، کرمان: انتشارات خدمات فرهنگی کرمان.
- ۳۵- میرباقری فرد، سید علی‌اصغر (۱۳۹۱). «عرفان عملی و نظری یا سنت اول و دوم عرفانی»، *نشریه علمی پژوهشی پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)*. سال ششم، ش دوم، ۶۵-۸۸.
- ۳۶- میهنی، محمد بن منور (۱۳۸۵). *اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابوسعید ابوالخیر*، مقدمه، تصحیح، تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: انتشارات آگاه، چاپ ششم.
- ۳۷- ناس، جان بایر (۱۳۸۷). *تاریخ جامع ادیان*، مترجم علی‌اصغر حکمت، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ هجدهم.
- ۳۸- نسفی، عزیزالدین (۱۳۹۰). *الانسان الکامل*، با تصحیح و مقدمه ماریژان موله، تهران: طهوری، چاپ یازدهم.
- ۳۹- نوربخش، منصور (۱۳۷۶). *به سراغ من اگر می‌آیید*، تهران: انتشارات مروارید.