درون‌مایه‌های صوفیانه در شعر سهراب سپهری و میخائیل نُعَیمه

محمود حیدری*

استادیار زبان و ادبیات عربی، دانشگاه یاسوج، کهگیلویه و بویراحمد، ایران

دریافت: ۹۲/۷/۱ پذیرش:۹۳/٤/٤

دوفصلنامهٔ علمی- پژوهشی پژوهش‌های ادبیات تطبیقی
دورهٔ ۳، شمارهٔ ۱ (پیاپی ۵)، بهار و تابستان ۱۳۹٤، صص ۱۲۱-۱٤۲

چکیده

سهراب سپهری و میخائیل نعیمه، دو شاعر معاصر ایرانی و لبنانی، در اشعار خود لایه‌های نازکی از عرفان و تصوف دارند که توانسته‌اند با آن‌ها، صرف‌نظر از خاستگاه شرقی یا اسلامی‌شان، میراث ادبیات صوفیانه و عرفانی را در دورهٔ معاصر و در دو ادبیات فارسی و عربی احیا کنند و به خواسته‌ها و دغدغه‌های انسان معاصر توجه کنند که در گرداب مسائل اجتماعی و سیاسی، خود را درمانده می‌بیند. در پژوهش حاضر، در پی شناساندن درون‌مایه‌هایی از تصوف و عرفان در شعر این دو شاعر هستیم که شعرشان را به هم نزدیک کرده و آن‌ها را بین شاعران معاصر دیگر متمایز ساخته‌اند. از درون‌مایه‌های صوفیانه در شعر این دو شاعر می‌توانیم به مواردی چون تجلی خداوند بر پدیده‌های عالم (وحدت شهود)، اتحاد نفس با عالم، عزلت و تنهایی صوفیانه، عشق و تقابل آن با عقل، طبیعت‌گرایی، خوشبینی عارفانه، تبیین نظام احسن، مرگ‌دوستی عارفانه و دم را غنیمت شمردن اشاره کنیم. هدف از انجام این پژوهش، تبیین اندیشه‌های مشترک دو شاعر، نحوهٔ برخورد آن‌ها با عرفان در دورهٔ معاصر و آبشخورهای عرفانی آن‌ها است.

واژگان کلیدی: سهراب سپهری، میخائیل نعیمه، تصوف و عرفان، شعر معاصر.

۱. مقدمه

عرفان و تصوف اسلامی از قرن پنجم به بعد، با بزرگانی چون سنایی در شعر فارسی آغاز شد و در قرن هفتم و هشتم با حضور عطار، مولانا و حافظ در ادبیات فارسی و ابن‌عربی، ابن‌فارض

* نویسندهٔ مسئول مقاله: E-mail:mahmoodhaidari@yahoo.com

[Downloaded from clrj.modares.ac.ir on 2024-04-27]

[DOR: 20.1001.1.23452366.1394.3.1.8.8]

مصری و عفیف‌الدین تلمسانی در ادبیات عربی اوج گرفت. می‌توانیم بگوییم که شعله‌های عرفان که در دوران مدرنیته به خاموشی گراییده بود، بار دیگر در دوران معاصر و در این دو ادبیات روشن شد و روح تازه‌ای در کالبد بی‌رمق آن دمیده شد.

در دورهٔ معاصر، با شدت گرفتن جنبش‌های اصلاح‌گرایانهٔ اجتماعی و سیاسی، شعر در خدمت اجتماع و جامعه قرار گرفت و بیشتر به بیان رنج‌ها و مشکلات انسان معاصر پرداخت. شاعرانی که راهی جز این را می‌پیمودند و نمی‌توانستند فرزند زمانهٔ خویش باشند، باید در برابر هجوم انتقادهای دیگران ایستادگی می‌کردند؛ چه شاعران رمانتیکی که از جامعه بریده و در احساسات فردی خود غرق شده بودند، چه متفکران و اندیشمندانی که پا در وادی تأمل و اندیشه نهادند و به سیر آفاق و انفس پرداختند. شاعران گروه دوم که بسیار اندک بودند، می‌خواستند در همهٔ دوران‌ها جاودانه بمانند. سهراب سپهری و میخائیل نعیمه در دستهٔ دوم قرار دارند که سفرهای بسیاری در قاره‌های مختلف داشتند و از نظام فکری تقریباً مشابهی برخوردار بودند.

۲. بیان مسئله و شیوهٔ پژوهش

سهراب سپهری و میخائیل نعیمه با عرفان شرق و غرب ارتباط دارند و گرایش‌های عرفانی و صوفیانه در شعرشان مشهود است. گویی آن‌ها در پی مأمن امنی برای دل سپردن بودند و عطش خوانندگان شعر خود را در این وادی خوب درک کرده بودند. این دو شاعر معاصر ایرانی و لبنانی شعله‌های رو به افول عرفان را در دورهٔ معاصر شعله‌ور کردند. هرچند عرفان آن‌ها مثل سایر جنبه‌های ماشینی و مرفه زندگی معاصر از سختی‌ها و وادی‌های سخت عرفان گذشته دور است، از این جنبه اهمیت دارند که صرف‌نظر از خاستگاه و مشرب فکری، نوعی از عرفان را برای دوستداران آن احیا کردند. لذا مقصود از عرفان در اینجا نحلهٔ عرفانی خاصی نیست؛ بلکه در اندیشهٔ این دو شاعر، تفکری صوفیانه وجود دارد و آن‌ها بیشتر خواننده و متأثر از رموز و افکار صوفیانه هستند و تصوف آن‌ها لایهٔ نازکی از عرفان‌های شرق و غرب است که هر دو شاعر بهره‌هایی از هریک برده‌اند؛ ولی در هیچ‌یک غور نکرده‌اند. در این پژوهش، به بیان پاره‌ای از درون‌مایه‌های عرفانی در شعر این دو شاعر می‌پردازیم تا جایگاه متون عرفانی و صوفیانه در دوران معاصر را در دو ادبیات نشان دهیم. سؤال اصلی پژوهش این است که چگونه دو شاعر در عصر مدرنیته که انسان و اجتماع دغدغهٔ اصلی شاعران بوده است، به جنبهٔ دیگری از نیازهای

[Downloaded from clrj.modares.ac.ir on 2024-04-27]

[DOR: 20.1001.1.23452366.1394.3.1.8.8]

انسان معاصر توجه کردند و چگونه مضامین عرفانی را در شعر معاصر احیا کردند.

در پژوهش حاضر، به این موضوع براساس مکتب آمریکایی ادبیات تطبیقی می‌پردازیم که یافتن اشتراکات فکری دو شاعر در دو ادبیات را بدون تأثیر و تأثر بین آن‌ها بررسی می‌کند؛ مکتبی که اندیشه‌های ناب انسانی را حاصل یک ذهنیت بشری فراگیر می‌داند. رنه ولک، از نظریه‌پردازان این مکتب، برخی از شباهت‌ها بین آثار ادبی را ناشی از روح مشترک همهٔ انسان‌ها و در اصل از یک سرچشمه می‌داند و به‌رغم اختلاف‌هایی که در طرز بیان می‌بیند، نوعی خویشاوندی در بین آن‌ها احساس می‌کند (بزرگ چمی، ۱۳۸۷: ۲۱).

۳. پیشینهٔ پژوهش

در مورد عرفان و تصوف سهراب سپهری، پژوهش‌های متعدد و درخوری انجام شده است که برخی از آن‌ها را در متن و در فهرست منابع و مآخذ آورده‌ایم و برای جلوگیری از اطناب، از ذکر آن‌ها در این قسمت خودداری می‌کنیم. در مورد میخائیل نعیمه، مقاله‌ای از مسبوق (۱۳۹۱) در مورد اندیشهٔ وحدت وجود در شعر این شاعر و پژوهشی از اصلانی (۱۳۹۱) دربارهٔ رابطهٔ اخلاق و ادبیات در آثار او وجود دارد.

مطالعات تطبیقی مربوط به سهراب سپهری با شاعران شرق و غرب قابل اغماض نیست. روشنفکر (۱۳۸٦) به «جلوهٔ رمانتیسم مثبت در شعر سهراب سپهری و ایلیا ابوماضی» و عرفان آن دو اشاره کرده و حمید احمدیان (۱۳۹۱) به دین و تکثرگرایی دینی نزد جبران خلیل جبران و سپهری پرداخته است. محبوبه فهیم کلام (۱۳۸۸) دو شاعر را در مقاله‌ای با عنوان «بودلر و سپهری در جست‌وجوی بهشت گمشده» در دو کفهٔ تطبیق و مقایسه قرار داده است و «سهراب سپهری و ویلیام وردزورث، دو شاعر وحدت وجودی» از علی خزاعی‌فر (۱۳۸۵) پژوهش تطبیقی دیگری در مورد رابطهٔ عرفان سپهری با ادبیات‌های دیگر است. در پژوهش تطبیقی حاضر، سپهری و نعیمه، دو شاعر معاصر ایرانی و عرب را که با مشرب‌های فکری تقریباً مشابهی به عرفان پرداخته‌اند، بررسی می‌کنیم. یافتن مضامین عرفانی دو شاعر و تطبیق و مقایسهٔ آن‌ها، جنبهٔ نوآوری این پژوهش تطبیقی است.

[Downloaded from clrj.modares.ac.ir on 2024-04-27]

[DOR: 20.1001.1.23452366.1394.3.1.8.8]

۴. نگاهی گذرا به زندگی دو شاعر

۴-۱. سهراب سپهری

سهراب نام‌آشنای ادبیات معاصر ایران و چهرهٔ برجستهٔ دورهٔ معاصر، زادهٔ کاشان است. روزگار سپهری در تهران و در دانشکدهٔ هنر دانشگاه تهران سپری شد و علاوه بر داشتن هنر شاعری، نقاشی چیره‌دست بود. او به بسیاری از شهرهای شرق و غرب جهان، از رم و پاریس تا قاهره و تاج‌محل و توکیو، سفر کرد و همه‌جا در پی حقیقتی بود که گمشدهٔ سالکان طریق عشق است. او را شاعری عارف‌مسلک دانسته‌اند (میکائیلی، ۱۳۸۹: ۲۷۷) که سفرهایش سیر در انفس بود تا سیر در آفاق (یاحقی، ۱۳۸۱: ۱۲۰).

دربارهٔ سرچشمهٔ عرفان او اختلاف نظرهای بسیاری وجود دارد که بحث مکرر است و در اینجا مجال پرداختن به آن نیست. عرفان به معنای عام در پی حقیقتی واحد و وصال آن حقیقت و کسب آرامش است که تفاوت کمی در این زمینه در عرفان‌های شرقی و اسلامی وجود دارد و سهراب با میراث صوفیان و عارفان ایرانی آشنایی داشته و این شناخت گنجینهٔ فکری او بوده است؛ بنابراین هرچند صبغهٔ غالب شعر عرفانی او متأثر از عرفان شرق دور است، نمی‌توانیم او را با عرفان اسلامی بیگانه بدانیم.

۴-۲. میخائیل نعیمه

میخائیل نعیمه در سال ۱۸۸۹ م، در روستای «بسکنتای» لبنان متولد شد و آنجا دروس ابتدایی را در یک مدرسهٔ روسی به پایان رساند (نعیمه، ۱۹۹۹: ۱۰۹). او برای ادامهٔ تحصیل، راهی شهر «ناصره» شد. پس از سفر به این شهر و آشنایی با مسیح (ع)، احساسات دینی نعیمه رشد یافت و این آشنایی در روح و فکرش تأثیری عمیق گذاشت (همان: ۱۲۷).

نعیمه پس از آشنایی با زبان و ادبیات روسی در مدرسهٔ روس‌ها، رهسپار روسیه شد و در شهر «پولتاوا» سکونت گزید. در آغاز سال سوم اقامتش در روسیه، موجی از زهد و تصوف او را فراگرفت. او پس از چندی همراه با برادرش، ادیب، به نیویورک سفر کرد و با تسلط بر زبان انگلیسی به کندوکاو در فلسفه‌های مختلف شرقی پرداخت و درنهایت، به‌واسطهٔ یک دوست اسکاتلندی، به انجمنی تئوصوفی پیوست (شیا، ۱۹۸۷: ۲۱).

میخائیل نعیمه را نیز چون سهراب، صوفی‌مسلک دانسته‌اند (دادخواه تهرانی، ۱۳۸۳: ۳۳).

[Downloaded from clrj.modares.ac.ir on 2024-04-27]

[DOR: 20.1001.1.23452366.1394.3.1.8.8]

محمد علوان زندگی میخائیل نعیمه را دارای دو مرحله می‌داند که در مرحلهٔ دوم، گرایش روحانی صوفیانه‌ای دارد و به ساختن انسان مطلق و آزاد از درونیات اهتمام می‌ورزد (مختاری، ١٤٣١: ١٤٦). خود نعیمه نیز از این امر پرده برمی‌دارد و خود را متأثر از عرفان شرق می‌داند که بیشتر تحت تأثیر قلب است تا تفکر و اندیشه (شیا، ١٩٨٧: ٣١٧).

۵. درون‌مایه‌های صوفیانه در شعر دو شاعر

۵-۱. تجلی خداوند در پدیده‌های مخلوق

«وحدت وجود در فلسفه و الهیات این نظریه است که خدا کل است و کل، خداست. جهان آفریده‌ای متمایز از خدا نیست. خدا جهان است و جهان خداست» (کاکایی، ١٣٨١: ٦١)؛ بنابراین می‌توانیم خاستگاه اولیهٔ وحدت وجود را عرفان بدانیم (همان: ٦٢-٦٣). این موضوع از اصلی‌ترین موضوعات در عرفان اسلامی است که با مکتب عرفانی ابن‌عربی پیوندی ناگسستنی دارد. برخی آن را وحدت شهود دانسته‌اند و مدعی شده‌اند که این مسئله (وحدت و اتحاد عارف با عالم) به حالتی روانی مربوط است که عارف هنگام تجربهٔ عرفانی، با آن مواجه می‌شود (همان: ٢٤٤).

این اتحاد نفس عارف با عالم یا همان وحدت شهود، یکی از درون‌مایه‌های اصلی و مهم شعر هر دو شاعر است و چنانکه در پیشینهٔ پژوهش دیدیم، پژوهش‌های مستقلی در مورد شعر هر دو شاعر انجام شده است. میخائیل نعیمه نفس خود را در پیوند با تمامی پدیده‌های جهان می‌بیند و از او می‌پرسد که از امواج دریا آمده‌ای یا از دل رعد، از بادها متولد شده‌ای یا از دل فجر و روشنی، از سرزمین خورشید هبوط کرده‌ای یا از نغمه‌های بلبلان و در پاسخ می‌گوید:

«إیهِ نَفسِی! أنتِ لَحنٌ فِیَّ قَد رَنّ صَداهُ/ وَقّعَتکَ یَدُ فنّانٍ خَفیٍّ لا أراهُ/ أنتِ ریحٌ وَ نَسیمٌ، أنتِ مَوجٌ، أنتَ بَحرٌ/ أنتِ بَرقٌ، أنتِ رَعدٌ، أنتِ لیلٌ، أنتِ فَجرٌ/ أنتِ فَیضٌ مِن إله!»[1] (نعیمه، ١٩٨٨: ٢١).

شاعر به پیوستن به جهان خارجی اشتیاق فراوان دارد و این اشتیاق ازخلال ایمان به وحدت کاینات نمایان است؛ زیرا هر چیز در جهان خارج را تجلی ذات الهی می‌بیند. نعیمه در قصیده‌ای خطاب به کرمی که مردم قدر و منزلت او را ناچیز می‌شمارند، می‌گوید:

«لَعَمرُکِ یا أختاهُ/ مَا فی حَیاتِنا/ مَراتِبُ قَدرٍ أو تَفاوُتُ أثمانِ/ مَظاهِرُها فی الکَونِ تَبدُو لِناظِرٍ/

[Downloaded from clrj.modares.ac.ir on 2024-04-27]

[DOR: 20.1001.1.23452366.1394.3.1.8.8]

کَثیرَةَ أشکالٍ، عَدیدَةَ ألوانِ/ وَ أقنومُها باقٍ مِنَ البدءِ واحداً/ تَجَلّت بِشُهبٍ أم تَجَلّت بّدیدانِ»[۲] (همان: ۸۶).

شاعر وحدت وجودی بین کرم و انسان را از طریق قلب خویش درمی‌یابد. همین تفکر باعث می‌شود شاعر در جایی دیگر احساس پیوند عمیقی بین خود و امواج دریا بیابد و خود را با او یکی بداند و بگوید: «أنا و البحرُ سیّان» (همان: ۱۱۳)؛ زیرا ذات همهٔ پدیده‌ها را یکی می‌داند، به اتحاد ذات حق با جهان هستی معتقد است و همهٔ پدیده‌ها را مظهری از ذات باری تعالی می‌داند. او در قصیدهٔ «ابتهالات» از خداوند می‌خواهد که چشمانش را چنان از نور معرفت روشن کند که وجودش را در همه چیز ببیند:

«*کَحّلِ اللّهمَّ عَینِی/ بِشُعاعٍ مِن ضیاک/ کَی تَراک/ فِی جَمیعِ الخَلقِ: فی دُودِ القُبُور/ فِی نُسُورِ الجَوِّ، فِی مَوجِ البِحار/ فِی صَهارِیجِ البَرارِی، فِی الزُّهُور/ فِی الکَلاَ، فِی التِّبرِ، فِی رَملِ القِفار/ فِی قُرُوحِ البُرص، فِی وَجهِ السَّلیم/ فِی یَدِ القاتِلِ، فِی نَجعِ القَتیل/ فِی سَریرِ العِرسِ، فِی نَعشِ الفَطِیم/ فِی یَدِ المُحسِنِ، فِی کَفِّ البَخیل/ فِی فُؤادِ الشَّیخِ، فِی رُوحِ الصَّغیر/ فی ادّعا العالِمِ، فی جَهلِ الجَهُول/ فِی غِنَی المُثری، وَ فِی فَقرِ الفَقیر/ فِی قَذَی العاهِرِ، فِی طُهرِ البَتُول/ و إذا مَا سَاوَرَتها سَکتَةُ النَّومِ العَمیق/ فَاغمِضِ اللّهمَّ جَفنَیها إلَی أن تَستَفیق*»[۳] (همان: ۳۵– ۳۶).

او خدا را در جهانی پر از تضادها و تناقض‌ها، مانند بیمار و سالم، بخیل و نیکوکار، دانشمند و نادان، فقیر و غنی و...، می‌بیند و از این طریق می‌خواهد ما را به مفهوم یکی‌بودن خداوند رهنمون سازد و این همان نگاه عارفانه و صوفیانه به وحدت شهود است. نعیمه در ادامهٔ مناجات و راز و نیاز خود می‌گوید:

«*وافتَح اللهمَّ أُذنی/ کَی تَعی دَوماً نَداک/ مِن عُلاک/ فی ثغاءِ الشاة، فی زَأرِ الأسُود/ فی نَعیقِ البُوم، فی نَوحِ الحَمام/ فی خَریرِ الماءِ، فی قَصفِ الرُّعُود/ فی هَدیرِ البَحر، فِی زَحفِ الغَمام/ فی غِنا البُلبُل، فی نَدبِ الغُراب/ فی دَبیبِ النَّمل، فی هَبّ الرِّیاح/ فی طَنینِ النَّحل، فی زَعقِ العُقاب/ فی صُراخِ اللَّیلِ، فی هَمسِ الصَّباح/ فی بُکا الأطفالِ، فی ضَحکِ الکُهول/ فی ابتِهالاتِ العُراةِ الجائِعین*»[۴] (همان: ۳۶– ۳۷).

نعیمه در این ابیات از خداوند می‌خواهد که گوش‌هایش را شنوا گرداند تا ندای بزرگی و

[Downloaded from clrj.modares.ac.ir on 2024-04-27]

[DOR: 20.1001.1.23452366.1394.3.1.8.8]

عظمت او را در صدای همهٔ موجودات بشنود. او با ذکر «صدای همهٔ موجودات» می‌خواهد تجلّی ظهور حق را بیان کند. شاعر در این ابیات، از اندیشه‌های ناب عرفانی محیی‌الدین عربی سیراب است که معتقد است: همهٔ جهان تجلی خداوند است و خدا در همه چیز و همه کس حضور دارد و همه چیز اسم خدا است. خدای سهراب نیز چون نعیمه در همه چیز تجلی یافته است:

«*و خدایی که در این نزدیکی است/ لای این شب‌بوها، پای آن کاج بلند/ روی آگاهی آب، روی قانون گیاه!*» (سپهری، ۱۳٦۸: ۲۷۲).

شاعر خداوند را در موجودات بی‌شمار اطرافش به‌خوبی درک می‌کند؛ در کوچک‌ترین اشیا، در برگ درختی که از شاخهٔ بالای سرش می‌چیند و با آن به شناخت و معرفت می‌رسد؛ زیرا «*برگ درختان سبز در نظر هوشیار/ هر ورقش دفتری است، معرفت کردگار*». او می‌گوید:

«*زیر بیدی بودم/ برگی از شاخهٔ بالای سرم چیدم، گفتم/ چشم را باز کنید. آیتی بهتر از این می‌خواهید؟*» (همان: ۳۷۵).

شاعر از مردم می‌خواهد که به‌دنبال خدا باشند؛ خدایی که روی زمین است، نه در آسمان‌ها:

«*در کف دست زمین گوهر ناپیدایی است/ که رسولان همه، از تابش آن خیره شدند/ پی گوهر باشید*» (همان: ۳۷٤).

درنتیجهٔ این نگرش، شاعر به همهٔ موجودات جهان عشق می‌ورزد؛ همان‌طور که سعدی می‌گوید: «*عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست!*». هریک از موجودات برای او جلوه‌ای از حق هستند و در مراتب آن‌ها تفاوتی نیست:

«*من نمی‌دانم، که چرا می‌گویند: اسب حیوان نجیبی است، کبوتر زیباست/ و چرا در قفس هیچ کسی کرکس نیست؟/ گل شبدر چه کم از لالهٔ قرمز دارد!*» (همان: ۲۹۱).

نعیمه نیز مراتب و درجات کرم با دیگر موجودات را یکی می‌داند و هیچ‌یک را نسبت به دیگری برتر نمی‌داند؛ زیرا هریک جلوه‌ای از ذات باری تعالی هستند. این دیدگاه ما را به تبیین دیدگاه نظام احسن رهنمون می‌کند که براساس آن هیچ بدی و کژی و کاستی در مخلوقات نیست و همه چیز در این جهان نیکو است؛ بنابراین شاعر جز زیبایی در خلقت خداوند نمی‌بیند:

قُـــل رَأَینَـــا طَهـــارَةً وَ جَمـــالا لا فَســـاداً فِـــی صُـــنعِ رَبِّ السَّـــماءِ

(نعیمه، ۱۹۸۸: ۸۰)

[Downloaded from clrj.modares.ac.ir on 2024-04-27]

[DOR: 20.1001.1.23452366.1394.3.1.8.8]

۲- ۵. خوش‌بینی عارفانه

عارفی که به جهان مادی تعلق خاطری ندارد، غم و اندوهی نیز ندارد؛ بنابراین همیشه خوش‌بینی و امید به آینده در نظر عرفا وجود داشته است. در یکی از معروف‌ترین قصاید، نعیمه با خوش‌بینی عارفانهٔ خود، چنین می‌پندارد که با چشم برهم‌گذاشتن از این دنیا، دنیایی از زیبایی‌ها آشکار خواهد شد (اصلانی و احمدی، ۱۳۹۱: ۲۰– ۲۱):

«*إذا سَماءُکَ یَوماً/ تَحَجَّبَت بِالغُیُومِ/أغمِض جُفُونَکَ تُبصِر/ خَلفَ الغُیومِ نُجُومُ/ وَ الأرضُ حَولکَ إمّا/ تَوَشّحَت بِالثُّلُوجِ/أغمِض جُفُونَکَ تُبصِر/ تَحتَ الثُّلُوجِ مُرُوجُ/ وَ إن بُلیتَ بِداءٍ/ وَ قیلَ داءٌ عَیاءُ/ أغمِض جُفُونَکَ تُبصِر/ فِی الدّاءِ کُلَّ الدَّواءِ/ وَ عِندَما المَوتُ یَدنُو /وَ اللّحدُ یَغفِرُ فاهُ/ أغمِض جُفُونَکَ تُبصِر فِی اللّحدِ مَهدَ الحَیاة*»[۶] (نعیمه، ۱۹۸۸: ۹).

زندگی درنظر سهراب، رسم خوشایندی است و برخلاف بیشتر شاعران که از زمانه، روزگار و زندگی گلایه و شکایت دارند، زندگی‌اش را دوست دارد و آن را پر از امید می‌بیند:

«*زندگی خالی نیست:/ مهربانی هست، سیب هست، ایمان هست/ آری/ تا شقایق هست، زندگی باید کرد*» (سپهری، ۱۳٦۸: ۳۵۰).

۳- ۵. عشق صوفیانه و مبارزهٔ آن با عقل

عشق نزد میخائیل نعیمه، مقدس‌ترین مقدسات است و قلب خود را معبدی برای آن قرار داده است. «هر چیزی در هستی جز عشق بقایی ندارد. عشق تنها کلید به قلب زندگی است، به قلب خدا! او خطاب به عشق می‌گوید: ای عشق! تو ابتدای هر آغاز و انتهای هر پایانی» (نعیمه، ۱۹۹۹: ٤٦۳– ٤٦٤) و به همین دلیل، قصایدی را در عشق یا گفت‌وگوی بین اندیشه و عشق سروده است که زیباترین آن‌ها، قصیدهٔ «أفاقَ القَلبُ» است. او در این قصیده به قلبش می‌گوید:

«*أقَلبی احکُم و لا تَرهَب/ فَما لی مِنکَ مِن مَهرَب/ فَأنتَ الیَومَ سُلطانی/ وَ أنتَ الیَومَ ربّانی/ أدِرنی کَیفَما تَرغَب [...]/ وَ قُل لِلفکرِ إنّ القلبَ/ بَحرٌ شاسِعٌ طامِ/ یُقاسُ بِغَیرِ مِقیاس/ وَ دَمِّر کُلَّ أسوارِی/ وَ فَضِّح کُلَّ أسرارِی/ وَ إن تَعثَر فَلا تَندَم/ وَ إن تَأمُر فَلا تَرحَم/ وَ زِد نَاراً عَلَی نارِ*»[۷] (همو، ۱۹۸۸: ٦۲).

او در بیان حالات خود و معشوق ازلی از پارادوکس‌های موجود در زبان عارفان استفاده

[Downloaded from clrj.modares.ac.ir on 2024-04-27]

[DOR: 20.1001.1.23452366.1394.3.1.8.8]

می‌کند و با عشق ازلی به گفت‌وگو می‌نشیند؛ عشقی که از همان عهد الست در وجود شاعر است و تا وصال نیز ادامه دارد:

«*وَ أنتَ السِّرُّ فِی سِرِّی/ وَ مَعنَی العُمرِ فِی عُمرِی/ وَ أنتَ الیَأسُ فِی أمَلِی/ وَ مِینَا الأمنِ فِی وَجَلِی.../ فَهاتِی یَداً وَ هاکَ یَدِی/ عَلَی رَغمٍ عَلَی نَکَدٍ/ وَ قُولی لِلأُولی جَهِلُوا/ مَعَاً کُنّا مِنَ الأزَلِ/ مَعاً نَبقَی إلَی الأبدِ*»[۸] (همان: ۱۰۷).

سهراب عشق را تنها راه رسیدن و پرواز کردن به روشنی و حقیقت می‌پندارد:

«*و عشق/ سفر به روشنی اهتزاز خلوت اشیاست!*» (سپهری، ۱۳٦۸: ۳۰۸).

او برای رسیدن به معشوق، تعقل را نفی می‌کند و از این‌که مردم با علم به‌دنبال وصال محبوب هستند، غمگین و ناراحت می‌شود:

«*من به اندازهٔ یک ابر دلم می‌گیرد/ وقتی از پنجره می‌بینم حوری/ - دختر بالغ همسایه- / پای کمیاب‌ترین نارون روی زمین/ فقه می‌خواند*» (همان: ۳۹۲).

نعیمه نیز در اندیشه‌ای مشترک، رسیدن به حقیقت از راه تفکر و اندیشه را توهمی بیش نمی‌داند:

«*فَفِی داخِلی ضِدّانِ: قَلبٌ مُسلِّمٌ/ وَ فِکرٌ عَنیدٌ بِالتَّساؤُلِ أضنانِی/ تَوَهَّمَ أنّ الکَونَ سِـــرٌّ وأنّه/ یُنالُ بِبَحثٍ أو یُباحُ بِبُــرهانِ*»[۹] (نعیمه، ۱۹۸۸: ۸٤).

او عقل را در رساندن انسان به ساحل حقیقت عاجز می‌بیند؛ زیرا عقل تنها قادر به کشف جزئیات و آنچه ابتدا و انتها دارد است و در مورد حقیقت ازلی و ابدی راه به جایی نمی‌برد (شیا، ۱۹۸۷: ۱۳۷- ۱۳۸):

«*یا عَقلُ خَلِّ عَنکَ إرشادِی/ فَالیَومَ أذنِی لا تَعِی مَا تَقُول/ أمَا وَ قَد اهتَدیتُ إلی الکأسِ _ کَأسِی_/ وَ إلَی الخَمرَةِ البِکرِ الَّتی فَتَّشتُ عَنهَا دُهُورا/ فَلَن تَستَطیعَ بَعدُ أن تَختَمَ بِخاتَمِکَ عَلَی شَفَتَیَّ العَطشتَین/ وَ لا أن تَغُلَّ بِأغلالِکَ یَدَیّ الجَائِعَتَین*»[۱۰] (نعیمه، ۱۹۸۸: ۱٤۰).

از اشعار ذکرشدهٔ دو شاعر روشن است که منظور آنان از عشق و وصال، پیوند با حقیقت متعالی و عشق ازلی است که این می‌تواند تفاوت عشق عارفانهٔ دو شاعر با عشق‌های رمانتیکی شاعران دیگر را نشان دهد؛ سهراب نگران از کسی است که به‌دنبال عشق خود در لابه‌لای کتب فقهی بود و این موضوع آشکارا به عشق الهی و حقیقت برتر عرفانی اشاره دارد.

[Downloaded from clrj.modares.ac.ir on 2024-04-27]

[DOR: 20.1001.1.23452366.1394.3.1.8.8]

در عشق عرفانی دو نکته وجود دارد: نکتهٔ اول این است که عارف تا زنده است، وصال میسر نمی‌شود؛ زیرا وصال اتحاد کامل و فناء فی‌الله است. شاعر از وجود فاصله‌ها سخن می‌گوید:

«*نه! وصل ممکن نیست/ همیشه، فاصله‌ای هست/ ... و عشق/ صدای فاصله‌هاست*» (سپهری، ۱۳٦۸: ۳۰۸).

این فاصله‌ها همان حجاب عرفانی است. نکتهٔ دیگر در عشق عرفانی این است که درنتیجهٔ این حجاب‌ها، همیشه حزنی بر عاشق مستولی است. عشق او را وارد قبض می‌کند؛ چون او می‌داند هرگز با معشوق اتحاد کامل نمی‌یابد (شمیسا، ۱۳۷۲: ۱۲۸– ۱۳۰):

«*و عشق، تنها عشق/ مرا به وسعت اندوه زندگی‌ها برد/ مرا رساند به امکان یک پرنده شدن/ و نوشداروی اندوه*» (سپهری، ۱۳٦۸: ۳۰٦).

نعیمه نیز با معشوق به اتحاد کامل نمی‌رسد و حجاب‌ها مانع راه او هستند و حزن و اندوه شاعر را در پی دارند. در قطعهٔ زیر، شاعر لحظه‌ای را در ذهن خود مجسم می‌کند که با معشوق به وصال رسیده است و فاصله‌ها برداشته شده‌اند؛ اما بلافاصله دل را به باد انتقاد می‌گیرد که چرا چنین رؤیای زیبایی را برایم در دل نهان می‌داری تا بخواهی فاصله‌ها هرگز برداشته نشود، تا من و تو در انتظار معشوق در آتشی جاودانه بسوزیم:

«*یا طولَ ما فَصلَتنا غِمارٌ وَ نِجاد/ یا طولَ ما ابتَهَلنا مِن أجلِ هذِهِ السّاعَة/ الّتی ستَجمَعُ قَلبَین شَتیتَین/ لِیَنبُضا بَنبضة واحِدَة/ وَ رُوحَینِ أخرَسَهُما البَینُ .../ وَ لکِن واهاً لَکَ أیُّها القَلبُ/ الجامِحُ، الخَؤونُ، المُرهِقُ و المُرهَق!/ ما بالُکَ تُسیرُّ لی أمنیَّة جَدیدَة/ فَتَشتَهی لَو أنَّ ما کانَ بَینَنا و بَینَها/ مِن نِجادٍ و غِمارٍ/ لَم یَنطَوِ قطُّ و لَن یَنطَوی/ کَیما أقیمَ و إیّاکَ فی سَعیرٍ سَرمَدیٍ/ بِانتِظارِها*»[11] (نعیمه، ۱۹۸۸: ۱۲۳-۱۲۵).

۴-۵. تنهایی و عزلت و سفرهای صوفیانه

این دو درون‌مایه چنان با هم درآمیخته‌اند که انفکاک بین آن‌ها دشوار به نظر می‌رسد؛ زیرا هر دو شاعر در عزلت و تنهایی به سر می‌برند و از همین عزلت و تنهایی، رهسپار سیر و سلوک عرفانی خود می‌شوند. سفر در تنهایی از تعالیم عرفان بودایی است و بر این نکته تأکید می‌کند که «از

[Downloaded from clrj.modares.ac.ir on 2024-04-27]

[DOR: 20.1001.1.23452366.1394.3.1.8.8]

دلبستگی‌ها و وابستگی‌هاست که اندوه زاید؛ چون این را بینی، چونان کرگدن تنها سفر کن» (شمیسا، ۱۳۷۲: ۱۸۲– ۱۸۳). سپهری مسافری تنها است که از وادی مقدس طور به سرزمین مقدس فلسطین پا می‌نهد و تنهایی بودایی را با اماکن مقدس اسلامی درهم می‌آمیزد:

«*و ای تمام درختان زیت خاک فلسطین/ وفور سایهٔ خود را به من خطاب کنید/ به این مسافر تنها که از سیاحت اطراف طور می‌آید*» (سپهری، ۱۳٦۸: ۳۲۱).

این سفر تنهایی را در شعر شاعر لبنانی نیز می‌بینیم؛ وقتی خود را خطاب قرار می‌دهد و می‌گوید:

«*وَ تَجُولُ وَحدَکَ فِی القِفارِ/ و عَلَیکَ سِترٌ مِن غُبار/ کَمُسافِرٍ یَبغِی الدِّیار/ لکِنَّهُ فَقَدَ السَّبیلَ/ أفَمَا لِقَلبِکَ فِی مَسیرِکَ مِن دَلیل*»[۱۲] (نعیمه، ۱۹۸۸: ۱۰۷).

نجات‌دهنده از این بیابان مهلک چیزی جز قلب نیست:

«*سَتَظِلّ تَخبُطُ فِی ضُباب/ حَتَّی یُنیرَ لَکَ الطَّریقَ/ قَلبٌ یَکُونُ لِقَلبِکَ الواهِی رَفیق*»[۱۳] (همان: ۹۵).

نعیمه خود را همواره تنها می‌پندارد:

«*إیهِ وَحدَتی/ ما إخالُها تَستطیعُ أن تَجوبَ سَمواتِکِ/ الّتی لا شموسَ فیها و لا أقمار [...]/ کنتُ و إیاکِ وَحیدَین یا وَحدَتی/ وَ وَحیدَین سَنبقَی إلی آخَرِ الدَّهر/ و لکن لله ما أفسحَنا الیومَ/ یا وَحدتی/ و ما أغنانا/ فَنحنُ بِها و فیها و معَها/ نُصافحُ الأزلَ بِیُمنانا / و الأبدَ بِیُسرانا*»[۱٤] (همان: ۱٤۳).

سهراب در هیچستان خود تنها زندگی می‌کند:

«*به سراغ من اگر می‌آیید/ پشت هیچستانم... / آدم اینجا تنهاست/ و در این تنهایی سایهٔ نارونی تا ابدیت جاری است!*» (سپهری، ۱۳٦۸: ۳٦۰–۳٦۱).

از آنجا که عارف در پی کشف حقیقت نمی‌تواند آرام و قرار گیرد، چاره و گریزی از سفر نیست. تنهایی و عزلت مقدمه‌ای برای خودسازی و تأمل با خویشتن و مهیا شدن برای سفری حقیقت‌جویانه می‌شود؛ بنابراین سهراب آمادهٔ سفر می‌شود و این سفر همان‌طور که پیش از این نیز اشاره کردیم، سیر انفس است تا سیر آفاق و سیر و سلوکی عارفانه است که به‌تنهایی راهی آن می‌شود:

«*باید امشب بروم/ باید امشب چمدانی که به اندازهٔ پیراهن تنهایی من جا دارد، بردارم/ و به*

[Downloaded from clrj.modares.ac.ir on 2024-04-27]

[DOR: 20.1001.1.23452366.1394.3.1.8.8]

سمتی بروم/ که درختان حماسی پیداست/ و به آن وسعت بی‌واژه که همواره فرامی‌خواند/ یک نفر باز صدا زد سهراب!/ کفش‌هایم کو؟» (همان: ۳۹۲-۳۹۳).

«تجلی عرفان اسلامی در چکامهٔ [زیر] نمودی بارز دارد. بی‌تردید این مراحل سیر و سلوک است که درنهایت به فنا، لقا و کشف و شهود می‌رسد» (روشنفکر، ۱۳۸٦: ۱٤۳)؛ سیر و سلوکی که در مراحل هفت‌گانهٔ آن (طلب، عشق، معرفت، استغنا، توحید، حیرت و فنا) مطرح بوده است (شمیسا، ۱۳۷۲: ۲٦٤):

«*باید کتاب را بست/ باید بلند شد/ در امتداد وقت قدم زد/ گل را نگاه کرد/ ابهام را شنید/ باید دوید تا ته بودن/ باید به بوی خاک فنا رفت/ باید به ملتقای درخت و خدا رسید/ باید نشست/ نزدیک انبساط/ جایی میان بی‌خودی و کشف*» (سپهری، ۱۳٦۸: ٤۲۸).

به‌عقیدهٔ نعیمه، عشق حقیقی عاشق، در جدایی از قیدوبندها و تنهایی است و در این تنهایی و رها شدن از غیر است که دیگر تنها نیست؛ بلکه با حقیقت می‌پیوندد و حقیقت تمام وجودش را فرامی‌گیرد:

«*ما بالُکَ وَحدَکَ عَلی هذا الشَّاطیءِ المَهجُور؟/ فَأجابَنی برِقَّة خائِفَة:/ أیَکُونُ وَحدَهُ مَن أضاعَ ذاتَهُ فِی الحُبّ؟*»[۱۵] (نعیمه، ۱۹۸۸: ۱۱۸).

نعیمه برای رسیدن به بهترین دوست که نماد حق است و سهراب نیز از آن استفاده می‌کند، تنهایی را بهترین راه می‌داند:

أو شِئتَ أصفَی خِلّاً فَعِش بِغَیرِ خَلیل[۱۶]

(همان: ۱۳۱)

۶-۵. عشق به طبیعت

پیوند با طبیعت در شعر هر دو شاعر نمود بارزی دارد؛ زیرا این طبیعت‌گرایی از یک‌سو با عرفان و از سوی دیگر با رمانتیسم پیوند خورده است و چنان با شعر این دو از دو منظر متفاوت گره خورده است که طبیعت‌گرایی، به‌ویژه نزد سهراب، ویژگی بارز شعر او شده است. «سپهری طبیعت را چون خدا ستایش می‌کند» (شمیسا، ۱۳۷۲: ٤۷) و از اخلاق حاکم بر طبیعت و دوستی

[Downloaded from clrj.modares.ac.ir on 2024-04-27]

[DOR: 20.1001.1.23452366.1394.3.1.8.8]

پدیده‌ها با یکدیگر لذت می‌برد:

«*من ندیدم دو صنوبر را با هم دشمن/ من ندیدم بیدی، سایه‌اش را بفروشد به زمین/ رایگان می‌بخشد نارون شاخهٔ خود را به کلاغ/ هرکجا برگی هست/ شور من می‌شکفد*» (سپهری، ۱۳٦۸: ۲۸۸).

او از تماشای عناصر طبیعت به عرفان می‌رسد و خدا را درون طبیعت می‌بیند و برخلاف عرفای گذشته که غرق در خدا بودند، در عناصر طبیعت غرق است که می‌توان آن را عرفانی شرقی پنداشت (میکائیلی، ۱۳۸۹: ۲۹۰). آشوری ریشهٔ طبیعت‌ستایی سپهری را بیشتر متأثر از عرفان خاور دور می‌داند (آشوری، ۱۳۷۷: ۱٤۰)؛ البته طبیعت در عرفان اسلامی نیز مظهری از وجود خداوند است و بر آن تأکید فراوان شده است.

«*تو اگر در تپش باغ، خدا را دیدی، همت کن/ و بگو ماهی‌ها حوضشان بی‌آب است!*» (سپهری، ۱۳٦۸: ۳٥٦-۳٥۷).

سهراب نشانی خانهٔ دوست را که نماد خداوند و حقیقت برتر است، در باغی در دل طبیعت می‌داند:

«*خانهٔ دوست کجاست؟ [...]/ نرسیده به درخت/ کوچه باغی است که [...]*» (همان: ۳٥۹).

همین طبیعت‌گرایی حاصل از عرفان شرقی، در شعر میخائیل نعیمه نیز نمود پیدا می‌کند؛ به‌طوری‌که درختان و پرندگان با او نجوا می‌کنند و گل‌ها با او هم‌آغوشی می‌نمایند:

«*أشجارُ الغابِ تُحیّینا/ و طُیورُ الغابِ تُناجینا/ و زهُورُ الغابِ تُصافِحُنا/ و نُصافِحُها و تُهنّینا/ الرِّیحُ تَمُرّ بِنا خَبَبا/ فَیمیسُ الحورُ لَها طَرَبا/ وَ الشَّمسُ بِلُطفٍ تَلثُمُ أوجُهَنا/ وَ تذرّ لَنا ذَهَبا/ أغصانُ الغابِ تُلاعِبُنا*»[۱۷] (نعیمه، ۱۹۸۸: ٤۲-٤۳).

حق در نگاه سهراب در همه جای طبیعت جلوه کرده است:

«*[...] و چنان روشن کوه که خدا پیدا بود*» (سپهری، ۱۳٦۸: ۳۳٤).

او ردپای خدا را کنار چپرهای کشاورزان و روستاییان می‌بیند:

«*بی‌گمان پای چپرهاشان جاپای خداست*» (همو، ۱۳۸۲: ۳٤۷).

سهراب چنان زیبا با طبیعت انس می‌گیرد که نماز خود را با تمامی عناصر طبیعت (چشمه، گل، دشت و...) پیوند می‌زند، سیر و سلوک عرفانی‌اش را بسیار هنرمندانه و بدیع با طبیعت

[Downloaded from clrj.modares.ac.ir on 2024-04-27]

[DOR: 20.1001.1.23452366.1394.3.1.8.8]

درهم‌می‌آمیزد و تصویری خلاقانه از نماز خواندن خود می‌آفریند:

«*قبله‌ام یک گل سرخ/ جانمازم چشمه، مُهرم نور/ دشت سجادهٔ من/ من وضو با تپش پنجره‌ها می‌گیرم/ در نمازم جریان دارد ماه، جریان دارد طیف/ سنگ از پشت نمازم پیداست:/ همه ذرات نمازم متبلور شده است/ من نمازم را وقتی می‌خوانم/ که اذانش را باد گفته باشد سر گلدستهٔ سرو/ من نمازم را پی تکبیرةالاحرام علف می‌خوانم/ پی قدقامت موج/ کعبه‌ام بر لب آب/ کعبه‌ام زیر اقاقی‌هاست/ کعبه‌ام مثل نسیم، می‌رود باغ به باغ، می‌رود شهر به شهر*» (همان: ۲۷۲-۲۷۳).

۷-۵. دم را غنیمت شمردن و اندیشیدن به حال

دم را غنیمت شمردن و ابن‌الوقت بودن یکی از درون‌مایه‌هایی است که در اشعار عرفای بزرگی چون خیام و حافظ تبلور یافته است؛ زیرا «صوفی ابن‌الوقت باشد ای رفیق». ابن‌الوقت بودن در اصطلاح عرفانی، صفت کسی است که در زمان حال می‌زید؛ جدا از ماضی و مستقبل (شمیسا، ۱۳۷۲: ۱۷). امتداد این اندیشه را در شعر سهراب و نعیمه نیز می‌بینیم. سهراب زندگی و لذت‌های آن را در حال می‌بیند و دست عاشق را در دست ثانیه‌ها می‌داند و این دو با هم به انتهای روز می‌رسند (سپهری، ۱۳٦۸: ۳۰۹). او می‌گوید:

«*زندگی، تر شدن پی‌درپی/ زندگی آبتنی کردن در حوضچهٔ اکنون است*» (همان: ۲۹۲).

او عارفی است که در حال، زندگی می‌کند. ابن‌الوقت است و از ماضی و مستقبل بریده است (شمیسا، ۱۳۷۰: ۱۲). نعیمه نیز همه چیز را در زمان حال می‌داند و زمان در نظر او نه گذشته دارد و نه آینده. او همهٔ زمان‌ها را در زمان حال جمع کرده است:

«*أَلَم نَطوِ الزَّمانَ کُلَّهُ فِی الآن/ وَ نحشُرُ المَکانَ کُلَّهُ فی هٰهُنا؟*»[۱۸] (نعیمه، ۱۹۸۸: ۱۳٤).

او چون سهراب توسط ثانیه‌ها در کاروان زمان به پیش می‌رود و در حال زندگی می‌کند:

«*تَسوقُنی الثَّوانی/ فِی مَوکِبِ الزَّمان*»[۱۹] (همان: ۵۲).

۸- ۵. مرگ‌اندیشی عارفانه

در عرفان کهن ما، یکی‌شمردن مرگ و زندگی بسیار بیان شده است و یکی از معیارهایی است که

[Downloaded from clrj.modares.ac.ir on 2024-04-27]

[DOR: 20.1001.1.23452366.1394.3.1.8.8]

تاحدی معلوم می‌کند، شاعر حقیقتاً عارف بوده است یا نه؟ (شمیسا، ۱۳۷۲: ۲۷). عارف مرگ را پایان زندگی نمی‌داند:

«*زندگی بال و پری دارد، با وسعت مرگ/[...] و نترسیم از مرگ/ مرگ پایان کبوتر نیست*» (سپهری، ۱۳٦۸: ۲۹۰-۲۹٦).

مرگ در نظر او جزئی از زندگی است، زنده است و با ما زندگی می‌کند:

«*مرگ گاهی ریحان می‌چیند/[...] گاه در سایه نشسته است، به ما می‌نگرد*» (همان: ۲۹٦).

عارفان از مرگ نمی‌ترسند و حتی آن را دوست دارند. امام علی (ع)، برترین عارفان، اشتیاق خود برای مرگ را از اشتیاق کودک به سینهٔ مادر بیشتر می‌داند. چون عارف زندگی باقی را در مرگ می‌بیند، مرگ را زیبا می‌پندارد:

«*مرگ در ذهن اقاقی جاری است![...] مرگ در آب و هوای خوش اندیشه نشیمن دارد!*» (همان).

شاید باید غبار اندیشهٔ عامیانه را از چهرهٔ مرگ بزداییم تا چهرهٔ زیبای طلایی آن هویدا شود:

«*همیشه با نفس تازه راه باید رفت/ و فوت باید کرد/ که پاک شود، صورت طلایی مرگ*» (همان: ۳۱٤).

نعیمه مرگ را جزئی از زندگی می‌داند که از ابتدا با هم بوده‌اند:

«*ما لَبِسنا الحَیاةَ حَتّی لَبِسنا/ فی ثَنایا ثَوبِ الحَیاةَ الفَناءَ*»[۲۰] (نعیمه، ۱۹۸۸: ۱۰۰).

او قبر را مهد زندگی می‌داند:

«*وَ عِندَما المَوتُ یَنُو /وَ اللّحدُ یَغفِرُ فاهُ/أغمِض جُفُونَکَ تُبصِر/فِی اللّحدِ مَهدَ الحَیاةَ* »[۲۱] (نعیمه: ۹).

شاعر لبنانی مرگ و نیستی را زندگی و بقا می‌داند:

«*هَلُمّی هَلُمّی نُحیّی القُبورَ/ و نَمتَصُّ مِنها رَحیقَ الدُّهور/ عَسانا إذا ما رَأینا عِظاماً /یُفَتّقُ مِنها الرَّبیعَ الزُّهورُ/ عَرَفنا بِأنَّ الفَناءَ بَقاءُ/ و أنّ الحَیاةَ قبورٌ تَدورُ*»[۲۲] (همان: ٦۸).

[Downloaded from clrj.modares.ac.ir on 2024-04-27]

[DOR: 20.1001.1.23452366.1394.3.1.8.8]

۹-۵. نظام احسن

نظام احسن، یعنی نظامی که هر چیزی در آن نظام به جای خود، نیکو است (شمیسا، ۱۳۷۲: ۵۸). در این نظام، بدی و نیکی با هم است و هر چیز حکمتی دارد؛ به سخن دیگر، بدی وجود ندارد و چه‌بسا امور ظاهراً بد، منشأ خیر و برکت‌هایی در زندگی ما هستند. سهراب تب یا زخمی را که به پا دارد، بد نمی‌داند. در تب و درد، دستش به سقف ملکوت می‌رسد و زخم پاهایش زیر و بم‌های زمین را به او می‌آموزد:

«*دیده‌ام گاهی در تب، ماه می‌آید پایین/ می‌رسد دست به سقف ملکوت/ دیده‌ام سُهره بهتر می‌خواند/ گاه زخمی که به پا داشته‌ام/ زیروبم‌های زمین را به من آموخته است*» (سپهری، ۱۳٦۸: ۲۹٦).

او به‌واسطهٔ وجود و حضور حق در عناصر طبیعت، همه چیز را در این نظام بر قاعدهٔ نیک و استوار و عاری از بدی و کاستی می‌پندارد:

«*و نخواهیم مگس از سرانگشت طبیعت بپرد/ و نخواهیم پلنگ از در خلقت برود بیرون/ و بدانیم اگر کرم نبود، زندگی چیزی کم داشت*» (همان: ۲۹٤).

نعیمه نیز با بیان کلی‌تری، درقالب خوبی و بدی و شیطان و ملائکه، از عدالت مورد نظر سهراب دم می‌زند و هریک از آن‌ها را لازمهٔ طبیعت می‌داند. او در رؤیا به نجوای یک فرشته و شیطان گوش می‌دهد که هر دو از گوهری واحد خلق شده‌اند و توأمان هستند:

«*أَلیسَ أنّا توأمانِ استَوی/ سِرُّ البَقا فِینا و سرُّ الهَلاک/ أَلَم نُصنِع مِن جَوهرٍ واحِدٍ.../ وَ خَلَّقَ الإثنانِ جَنباً إلی/ جَنبٍ و ضاعا بَینَ وشیِ السَّدیم*»[۲۳] (نعیمه، ۱۹۸۸: ٦٤).

او در جایی دیگر، خطاب به کرم می‌گوید که هرگز تو بی‌ارزش‌تر و پست‌تر از عقاب‌ها نیستی و هرگز در این جهان طلا ارزشمندتر از سنگ‌های دیگر نیست:

«*و ما أنتَ فی عَینِ الحَیاةَ دَمیمة/ و أصغرُ قَدراً مِن نُسورٍ و عُقبان/ فَلا التِّبرُ أغلَی عِندَها مِن تُرابِها/ و لا الماسُ أسنَی مِن حِجارةِ صَوّان*»[۲٤] (همان: ۸۵).

۶. نتیجه‌گیری

سهراب سپهری و میخائیل نعیمه توانستند بار دیگر میراث ادبیات صوفیانه و عرفانی را در شعر

[Downloaded from clrj.modares.ac.ir on 2024-04-27]

[DOR: 20.1001.1.23452366.1394.3.1.8.8]

معاصر برای انسانی که در مسائل مدرنیته غرق شده بود، احیا کنند. آن‌ها شیوه و سبکی نو را در ادبیات معاصر به وجود آوردند که می‌توانیم آن را قابلیت تطبیق مضامین عرفانی عرفان کلاسیک با خواسته‌های انسان معاصر قلمداد کنیم. در این زمان، شاعران یا در وادی رمانتیسم به بیان احساسات فردی خود می‌پرداختند و یا این‌که توجه به سیاست و اجتماع دغدغهٔ اصلی‌شان بود. سهراب و نعیمه پل ارتباطی ادبیات عرفانی معاصر و کلاسیک بوده‌اند که عرفان آن‌ها با عرفان شرقی و اسلامی پیوند خورده است و نمودهای هریک در شعر آنان آشکار است. توجه به طبیعت و تقدس آن، تبین نظام احسن، عشق عارفانه و تقابل آن با عقل، تجلی خداوند در پدیده‌های عالم و مرگ‌اندیشی عارفانه، ازجمله مضامین عرفانی هستند که در شعر آن‌ها آشکارا قابل مشاهده است.

۷. پی‌نوشت‌ها

۱. ای نفس! تو آوازی هستی که پژواک تو در درون من به صدا درآمده است. دست هنرمند پنهانی که او را نمی‌بینم، تو را به وجود آورده است. تو بادی و نسیم، تو موجی و دریا، تو برقی و رعد، تو ظلمتی و روشنی، تو فیضی از خدا هستی!

۲. به جانت سوگند ای خواهرم در زندگی ما، مراتب قدر و منزلت و تفاوت قیمت و ارزش وجود ندارد. مظاهر تفاوت‌های موجودات در جهان برای بیننده اشکال متعدد و الوان مختلف دارد. پایدارترین آن‌ها از آغاز یگانه‌ای است که زمانی در شهاب‌های آسمانی یا در کرم‌ها متجلی می‌گردد!

۳. خدایا چشم مرا از پرتو نورت بینا گردان تا این‌که تو را در همهٔ موجودات، در کرم‌های درون قبر، در عقاب‌های آسمان، در موج دریاها، در انبار صحراها، در شکوفه‌ها، در علف خشک، در طلا، در ریگ بیابان‌ها، در زخم‌های بیمار، در چهرهٔ شخص سالم، در دست قاتل، در چادر روی مرده، در تخت عروسی، در تابوت کودک ازشیرگرفته، مشاهده کند و همچنین تو را در دست نیکوکار، در دست بخیل، در قلب پیرمرد، در جان کودک، در ادعای دانشمند، در جهالت نادان، در ثروت ثروتمند و در فقر فقیر، در ناپاکی بدکاره، در پاکی پاکدامن ببیند و اگر دیدهٔ مرا خواب عمیق فراگرفت پس خدایا! پلک‌هایش را ببند تا وقتی که بیدار شود!

٤. و خدایا! گوش مرا شنوا گردان تا/ همیشه ندای بزرگی و عظمتت/ را در صدای گوسفند، در نعرهٔ شیر (در صدای مظلوم و قدرت ظالم) / در آوای جغد، در صدای کبوتر/ در شرشر آب،

[Downloaded from clrj.modares.ac.ir on 2024-04-27]

[DOR: 20.1001.1.23452366.1394.3.1.8.8]

در غرش رعد و برق/ در صدای دریا، در حرکت ابر/ در آواز بلبل، در قارقار کلاغ/ در حرکت مورچه، در وزش بادها/ و همچنین در وزوز زنبور، در بانگ عقاب/ در فریاد شب، در پچ‌پچ صبح/ در گریهٔ بچه‌ها، در خندهٔ پیرها/ در نیایش‌های گرسنگان برهنه درک کند.

۵. بگو در خلقت و آفرینش خداوند، پاکی و زیبایی دیدیم نه فساد و کژی.

٦. اگر روزی آسمانت از ابرها پوشیده گشت/ پلک‌هایت را بر هم بنِه تا پشت ابرها ستاره‌ها را ببینی/ و اگر زمین اطراف تو با برف سفیدپوش شد، پلک‌هایت را بر هم بنه تا در زیر آن چمنزارها را ببینی و اگر به دردی مبتلا گشتی که گفتند لاعلاج است، پلک‌هایت را بر هم بنه تا در این درد درمان همهٔ دردها را بیابی و هنگامی‌که مرگ نزدیک گشت و قبر دهانش را باز نمود پلک‌هایت را بر هم بنه تا قبر را مهد زندگی بیابی.

۷. ای قلب من، حکم کن و نترس؛ زیرا من گریزگاهی از تو ندارم. تو امروز سلطان منی! تو امروز پروردگار منی! هرگونه که می‌خواهی مرا بچرخان [...] و به اندیشه و عقل بگو که قلب دریایی ژرف و خروشان است که بدون مقیاس اندازه‌گیری می‌شود و همهٔ دیوارهایم را خراب و همهٔ اسرارم را برملا کن و اگر اشتباه کردی، پشیمان نشو و اگر فرمان دادی، رحم نکن و بر آتش عشقت بیفزای.

۸. تو رازی در راز منی و معنای عمر در عمر من، تو ناامیدی هستی در امید و آرزوی من و لنگرگاه امن و مطمئن. پس در هنگام ترس و وحشت و خوشی و شادمانی دستی را بده و دستم را بگیر و به کسانی که نمی‌دانند بگو ما از ازل با هم بودیم و تا ابد با هم می‌مانیم.

۹. در درونم دو نیروی متضاد است: قلبی تسلیم و اندیشه‌ای سرکش که مرا با سؤال‌های خود ناتوان و رنجور ساخته است. او گمان می‌کند که هستی (حقیقت) رازی است که با جست‌وجو کردن به دست می‌آید و با برهان و استدلال در دسترس قرار می‌گیرد.

۱۰. ای عقل دست از نصیحت من بردار؛ زیرا امروز گوش من به گفته‌های تو وقعی نمی‌نهد. من به جام حقیقت و به شراب بکری که سالیان دراز در جست‌وجوی آن بوده‌ام دست یافتم. دیگر تو هرگز نخواهی توانست مُهر خویش را بر لب‌های تشنهٔ من بزنی و دستان گرسنهٔ مرا با غل و زنجیرهایت به قید درآوری.

۱۱. شگفتا از دریاها و صحراهایی که ما را از هم جدا کرده است! شگفتا از زمان طولانی که برای این لحظه دعا و ناله کردیم، لحظه‌ای که دو قلب دور از هم را با هم جمع کند تا تپش‌هایی واحد

[Downloaded from clrj.modares.ac.ir on 2024-04-27]

[DOR: 20.1001.1.23452366.1394.3.1.8.8]

داشته باشند؛ دو روحی که جدایی آن‌ها را لال کرده بود [...]. وای بر تو ای دل سرکش خائن خستهٔ خسته‌کننده! تو را چه شده است که برایم آرزوی جدیدی [در خود] کتمان می‌کنی و دوست داری که آن فاصله‌هایی که بین من و معشوق است، هرگز از بین نرود تا من و تو در انتظار او در آتشی همیشگی باشیم.

۱۲. تنها در بیابان راه می‌پیمایی و پوششی از غبار بر تن توست؛ چون مسافری که درپی دیار است، اما راه را گم کرده! آیا برای قلبت در این مسیر دلیل و راهنمایی هست؟

۱۳. تو همچنان در این غبارهای بیابان، سرگردانی تا این‌که قلبی که با قلب ناتوان و ضعیف تو رفیق است راه را بر تو بنمایاند.

۱٤. ای تنهایی من، گمان نمی‌کنم که آسمان‌هایت را بپیمایی که در آن نه خورشیدی است و نه ماهی [...] ای تنهایی، من و تو تنها هستیم و تا پایان روزگار تنها خواهیم ماند؛ ولی خدا را! چقدر ما امروز در وسعت و فراخی هستیم ای تنهایی من و چقدر بی‌نیاز! ما با تنهایی و در تنهایی و با تنهایی با دست راست با ازل مصافحه می‌کنیم و با دست چپ با ابد.

۱۵. [پرسیدم] چرا تنها در این ساحل دور افتاده نشسته‌ای؟ با صدای آهسته و نرمی پاسخ داد: آیا کسی که خودش را در عشق فنا کرده است، تنهاست؟!

۱٦. اگر بهترین دوست را می‌خواهی، تنها و بدون دوست زندگی کن.

۱۷. درختان جنگل به ما تحیت و درود می‌فرستند و پرندگان جنگل با ما هم‌سخن می‌شوند. با گل‌ها مصافحه می‌کنیم و آن‌ها به ما تهنیت می‌گویند. باد دوان‌دوان بر ما می‌گذرد و درختان حور به طرب می‌آیند. خورشید با لطف و مهربانی چهره‌های ما را لمس می‌کند و برای ما طلا می‌پاشد. شاخه‌های درختان جنگل با ما بازی می‌کنند.

۱۸. آیا همهٔ زمان را در اکنون جمع ننموده‌ایم و همهٔ مکان‌ها را در اینجا؟!

۱۹. ثانیه‌ها مرا در کاروان زمان می‌کشانند.

۲۰. به محض این‌که لباس زندگی را به تن کردیم، لباس فنا و نابودی را نیز در لابه‌لای آن پوشیدیم.

۲۱. هنگامی‌که مرگ نزدیک شد و قبر دهانش را گشود، تو چشمانت را بر هم بنه تا گهوارهٔ زندگی را در قبر ببینی.

۲۲. بیا، بیا تا بر قبرها سلامی کنیم و شراب ناب روزگاران را از آن‌ها بچشیم، شاید هنگامی‌که

[Downloaded from clrj.modares.ac.ir on 2024-04-27]

[DOR: 20.1001.1.23452366.1394.3.1.8.8]

استخوان‌هایی را دیدیم که در بهار از دل آن‌ها گل‌ها می‌شکفند، فهمیدیم که فنا و نیستی، بقا و جاودانگی است و زندگی قبرهایی است که مدام در چرخش است.

۲۳. آیا ما دو همزاد نیستیم که راز بقا و فنا در ما استوار گشته است؟ آیا ما از گوهری واحد نیستیم؟ [...] هر دو در کنار هم به پرواز درآمدند و در میان مِه‌های رقیق گم شدند.

۲٤. تو در چشم زندگی پست و حقیرتر از عقاب‌ها نیستی؛ نه طلا ارزشمندتر از خاک معدن خویش است و نه الماس درخشان‌تر از سنگ خارا.

۸. منابع

- آشوری، داریوش (۱۳۷۷). ***شعر و اندیشه***. تهران: مرکز.
- اصلانی، سردار و علی احمدی (۱۳۹۱). «صلة الأدب بالأخلاق فی آثار میخائیل نعیمه». ***بحوث فی اللغة العربیة و آدابها***. دانشگاه اصفهان. ش ٦. صص ۷– ۲٦.
- بزرگ‌چمی، ویدا (۱۳۸۷). «کلیت ادبیات تطبیقی». ***نامهٔ انجمن***. ش ۳۰.
- خزاعی‌فر، علی (۱۳۸۵). «سهراب سپهری و ویلیام وردزورث، دو شاعر وحدت وجودی». ***نامهٔ فرهنگستان***. د ۸. ش ۲. صص ۵۹–۸٤.
- دادخواه تهرانی، حسن و سکینه پرهیزگاری (۱۳۸۳). «آراء میخائیل نعیمه النقدیة». *مجلة **العلوم** الإنسانیة الدولیة*. س ۱۱. ش ۳.
- روشنفکر، کبری (۱۳۸٦) «جلوهٔ رمانتیسم مثبت در شعر سهراب سپهری و ایلیا ابوماضی». ***فصل‌نامهٔ تخصصی ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی مشهد***. س ٤. ش ۱۳. صص ۱۳۵– ۱۵۰.
- سپهری، سهراب (۱۳٦۸). ***هشت کتاب***. چ ۸. تهران: طهوری.
- ---------- (۱۳۸۲). ***هشت کتاب***. چ ۳۷. تهران: طهوری.
- شمیسا، سیروس (۱۳۷۲). ***نگاهی به سهراب***. چ ۳. تهران: مروارید.
- شیا، محمدشفیق (۱۹۸۷). ***فلسفة میخائیل نعیمة***. چ ۳. بیروت: منشورات بحسون الثقافیة.
- مختاری، قاسم و مریم بخشنده (۱٤۳۱). «مقارنة أدبیة بین العقاد و دیوانه و میخائیل نعیمه و

[Downloaded from clrj.modares.ac.ir on 2024-04-27]

[DOR: 20.1001.1.23452366.1394.3.1.8.8]

غرباله». ***مجلة اللغة العربية و آدابها***. ش ۱۰. صص ۱٤۳– ۱۵۲.

- مسبوق، مهدی و دیگران (۱۳۹۱). «اندیشهٔ وحدت وجود در همس الجفون میخائیل نعیمه». ***مجلهٔ ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء***. س ۳. ش ٦. صص ۱۲۱–۱٤۳.
- *نعیمة*، میخائیل (۱۹۹۹). *المجموعة الكاملة*. چ ۵. بیروت: دارالعلم للملایین.
- ––––––– (۱۹۸۸). ***همس الجفون***. چ ۵. بیروت: مؤسسة نوفل.
- یاحقی، محمدجعفر (۱۳۸۱). ***جویبار لحظه‌ها: جریان‌های ادبی معاصر ایران***. چ ٤. تهران: جامی.

References:

- Ashoori, D. (1998). *Poetry and Thoughts*. Tehran: Markaz [In Persian].
- Aslani, S. & A. Ahmadi (2012). "The relation of literature with Ethics in Michael Noaime' works". *Discussions in Arabic Language and Literatuer*. Isfahan University. Vol.6. Pp.7 -26 [In Arabic].
- Bozorg Chami, V. (2008). *Overview of Comparative Literature*. Nameye Anjoman. Vol.30 [In Persian].
- Dadkhah Tehrani, H. & S. Parhizgari (2004). " Criticism of Michael Noaime views". *International Journal of Humanites Science*s. Vol.3 [In Arabic].
- Khazaeifar, A. (2006). "Sepehri, S. and Wordsworth, V.: Tow poets of Panthéisme". *Nameye Farhangestan*. Vol.2. Pp.59-84 [In Persian].
- Masboogh, M. (2012). "Tought of Panthéism in the Whisper Lid of Michael Noaime". *Journal of Spiritual Literature of Al-Zahra University*. Vol.6. Pp.121-143 [In Persian].
- Mokhtari, Gh. & M. Bakhshandeh (2010). "Literary comparison between Al-Aqqad' Divan and Michael Noaime's Gharbaal". *Discussions in Arabic Language and Literatuer, Isfahan University*. Vol.6. Pp.7 -26 [In Arabic].
- Noaime, M. (1988). *Whisper Lid*. Beirout: Noofel [In Arabic]

[Downloaded from clrj.modares.ac.ir on 2024-04-27]

[DOR: 20.1001.1.23452366.1394.3.1.8.8]

- ----------(1999). *Works*. Beirout: Dar- Al-Elm [In Arabic]
- Rooshanfekr, K. (2007). "Positive Romanticism in the poetry of Sohrab Sepehri and AbuMazi". *Specialized Quarterly of Persian Literature*. Islamic Azad University of Mashhad. Vol.13. Pp.135-150 [In Persian].
- Sepehri, S. (1989). *Eight Books*. Ed. 8. Tehran: Tahouri [In Persian].
- ---------- (2003). *Eight Books*. Ed. 37. Tehran: Tahouri [In Persian].
- Shameesa, S. (1993). *Look at Sohrab*. 3rd edition. Tehran: Morvareed [In Persian].
- Shayya, M.Sh. (1987). *Mikhail Noaime's Philosophy*. 3rd edition. Beirout: Bahsoon [In Arabic].
- Yahaghi, M.J. (2002). *Moments Streams, Contemporary Literary Currents of Iran.* 4th Edition. Tehran: Jami [In Persian].

[Downloaded from clrj.modares.ac.ir on 2024-04-27]

[DOR: 20.1001.1.23452366.1394.3.1.8.8]