

آزاد اندیشی در ابوسعید و سهراب سپهری

دکتر عبدالعلی اویسی کهخا

دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سیستان و بلوچستان

چکیده

برخی از محققان بر این باورند که شعر سهراب سپهری دارای مبانی عرفان ایرانی - اسلامی است و برخی دیگر آن را متأثر از عرفان هندی - شرقی می‌دانند و برخی نیز شعر او را تهی از عرفان دانسته‌اند. ابوسعید ابوالخیر از عارفان بزرگ ایرانی از مکتب خراسان است؛ اندیشه‌های عرفانی این مکتب با اندیشه‌های عرفان شرقی نزدیکی فراوان دارد. ابوسعید و سهراب، هر دو نگاه آزادانه‌ای به شریعت دارند و از همین راستا مؤلفه‌هایی چون عیب‌پوشی و مهربانی با آفریده‌های خدا را به کرات در آثار آنها می‌توان بازجست. همه کس و همه چیز را یکسو و یکسان می‌بینند، از قید رنگ و نژاد برکنارند و از مرز خوبی و بدی‌ها گذشته‌اند و ریا و ریاکاران و تابوهای جامعه را نقد می‌کنند. این مقاله بر آن است که با توجه به عرفان ابوسعید و سپهری و با تکیه بر دو کتاب اسرارالتوحید و هشت کتاب به آزاداندیشی و جنبه‌های آن از دیدگاه آنها بپردازد.

کلیدواژه‌ها: عرفان، آزاداندیشی، ابوسعید ابوالخیر، سهراب سپهری، اسرارالتوحید، هشت کتاب.

تاریخ دریافت مقاله:

تاریخ پذیرش مقاله:

Email: oveysi@lihu.usb.ac.ir

مقدمه

عرفان راه حقیقت‌جویی است که بین همه انسانها در همه زمانها و مکانها وجود داشته است. طریقه‌ای است که در کشف حقایق جهان و پیوند انسان و حقیقت نه بر عقل و استدلال، بلکه بر ذوق و اشراق و وصول و اتحاد با حقیقت تکیه دارد و برای نیل به این مراحل، اعمال ویژه‌ای را به کار می‌گیرد. (یثربی 1370: 33)

در این مکتب تنها بر علم تکیه نمی‌شود، بلکه عمل اصل و اساس کار است. برای رسیدن به آگاهی‌های عرفانی باید مراحل را پشت سر گذاشت و به سیر و سلوک پرداخت. به همین دلیل است که عرفان به دو قسمت عملی و نظری تقسیم می‌شود؛ عرفان عملی عبارت است از: اجرای برنامه‌ای دقیق و پرمشقت برای گذشتن از منازل و مراحل و رسیدن به احوالی در راه دست یافتن به آگاهی‌های عرفانی و نیل به توحید و فنا که از آن به

طریقت تعبیر می‌شود و عرفان نظری مجموعه تعبیرات عرفا است از آگاهی‌ها و دریافت‌های شهودی خود درباره حقیقت؛ حقیقت جهان و انسان. (همان: 34) عرفا بندگی را در آزادگی می‌دانند. این آزادگی، یعنی کنده شدن از هر دو جهان و تنها به خدا دل بستن. ابوسعید ابوالخیر در پاسخ به درویشی که از او می‌پرسد: «یا شیخ بندگی چیست؟» می‌گوید: «خَلَقَكَ اللهُ حُرّاً كُنْ كَمَا خَلَقَكَ، خدایت آزاد آفرید، آزاد باش.» و چون درویش می‌گوید که: «یا شیخ سخن از بندگی است» پاسخ می‌دهد: «ندانی تا از هر دو کون آزاد نگردی، بنده نشوی؟» و این بیت می‌گوید:

آزادی و عشق چون همی‌نامد راست
بنده شدم و نهادم از یک سو خواست
زین پس چونان که دارم دوست رواست
گفتار و خصومت از میانه برخاست

همین آزادگی است که سبب یکسان نگریستن و وارستگی عرفا می‌شود. «آزادگی آن بود که مرد از بندگی همه آفریده‌ها بیرون آید و هرچه دون خدای است - عَزَّوَجَلَّ - آن را در دل وی راه نبود و علامت درستی آن برخاستن تمیز بود از دل او میان چیزها و خطر شریف و وضع از اعراض دنیا نزدیک او یکسان بود.» (ابوعلی عثمانی 1383: 342)

این مقام حریت تا انسان از هر دو جهان بریده نگردد، کامل نمی‌شود. «آن گاه مقام حریت کامل شود که انسان از کل عالم ببرد و جدا شود. هرکس به هرچه تعلق دارد، بنده آن است؛ چون در بند آن است.» (نسفی 1377: 180)

شیخ عبدالرزاق کاشانی حریت را به سه مرتبه تقسیم می‌کند و آزادی خاصه خاصگان را به واسطه محو شدن آنان در تجلی نورالانوار می‌داند. «حریت، عبارت است از بیرون رفتن از بند بیگانگی و اغیار، و آن بر سه مرتبه است: حریت و آزادی عامه از بند شهوات و خواست‌ها، حریت و آزادی خاصه از بند مراد و اهداف و آرزوهایشان و آزادی خاصه خاصگان به واسطه محو شدن در تجلی نورالانوار.» (کاشانی 1372: 36)

از میان متفکران گذشته، ابوسعید ابوالخیر و از شاعران معاصر، سهراب سپهری از کسانی هستند که مقوله آزادگی در کلام آنان جلوه‌ای بارز دارد. در این جستار با نگاهی اجمالی به عرفان و شخصیت ابوسعید و سپهری، به آزاداندیشی و جنبه‌های آن از دیدگاه آنها می‌پردازیم.

عرفان

«عرفان طریقه معرفت در نزد آن دسته از صاحب‌نظرانی است که برخلاف اهل برهان در کشف حقیقت بر ذوق و اشراق بیشتر از عقل و استدلال تکیه دارند. این طریقه در بین مسلمین تا حدی مخصوص صوفیه است و در نزد سایر اقوام بر حسب تفاوت مراتب و به نسبت ظروف زمانی و مکانی خاص، نامهای مختلف دارد که آن همه را امروز تحت عنوان "میستی‌سیسم" یا معرفت اهل سِر می‌شناسند.» (زرین‌کوب 1363: 9)

شفیعی کدکنی عرفان را «نگاه هنری و جمال‌شناسانه به الهیات و دین» می‌داند. از این چشم‌انداز هیچ دینی وجود ندارد که در آن نوعی «عرفان» وجود نداشته باشد. (شفیعی کدکنی 1384: 17) همان‌طور که هنر امری شخصی است، عرفان هم امری شخصی است و نمی‌توان برای آن تعریف مشخصی در نظر گرفت. عرفان در ذات خود فردی، شخصی و تقلیدگریز است. عارف از راه مراقبه و تهی کردن درون به کشف حقیقت می‌پردازد. هر چند به دلیل یکی بودن راه و هدف، همانندی‌هایی میان تجربه‌های عارفان وجود دارد، ممکن است اموری بر یک عارف وارد شود و بر عارفان دیگر وارد نشود. نگاه و تجربه هر کسی ممکن است در این راه با نگاه و تجربه دیگران متفاوت باشد. یکی از دلایلی که این نکته را تأیید می‌کند، تفاوت زیاد در جزئیات اندیشه‌ها، باورها و برداشت‌هایی است که در زندگی، گفتار و کردار عارفان آشکار است. عواملی هستند که عارف را زودتر و بهتر به هدف می‌رسانند و باید آنها را از پیر و راهنما بیاموزد. در اینجا عرفان از شیوه شخصی و فردی بیرون می‌آید و رنگ اجتماعی به خود می‌گیرد. اما باز هم این عرفان را نمی‌توان مکتبی و اجتماعی خواند. این عارفان هرچند آموزش‌هایی از پیر می‌گیرند، تجربه‌های شخصی‌شان را پیش خود نگه می‌دارند و سرگرم کار خود هستند و در گمنامی می‌زیند. عرفان سپهری از اینگونه است. در مقابل عرفان ابوسعید را می‌توان ناظر بر جنبه‌های اجتماعی دانست.

«ابوسعید در تصوف و عرفان ایرانی، همان مقام را دارد که حافظ در قلمرو شعر فارسی. هر دو تن دو نقطه کمال و گلچین‌کننده مجموعه زیبایی‌ها و ارزشهای قبل از خویشند. حافظ در پایان دوره درخشان شعری، بدین کار پرداخته و ابوسعید نیز به نوعی دیگر در پایان دوره درخشان تصوف. ... آنچه در طول چهار قرن نخست تصوف و عرفان ایرانی - که دوران زرین این پدیده روحانی و فرهنگی است، یعنی دوران زهد و عشق و ملامت - وجود داشته، در گفتار ابوسعید خلاصه و گلچین شده است.» (محمد بن منور 1385، ج 1: بیست و سه، مقدمه) ابوسعید که مانند بایزید و حلاج کیش (مشرّب) عاشقانه داشته، با هنرمندی توانسته است روشها و اندیشه‌های عارفان پیش از خود را به حلقه نسل‌های پس از خویش بپیوندد تا کسانی چون عین‌القضات و غزالی و مولانا در عرفان ایرانی پدید آیند. (غنی 1340: 477)

شفیعی کدکنی می‌نویسد: «از تأمل در مقامات ابوسعید دانسته می‌شود که او از قدمای اهل زهد، امثال حسن بصری و حبیب عجمی و داوود طایی، حکایات و سخنانی نقل کرده و از صوفیان قرن سوم دلبستگی خود را به امثال ذوالنون مصری و سهل بن عبدالله تستری و یحیی بن معاذ و جنید نیز نشان داده است، اما گرایش او، از قدما، بیشتر به بایزید و ابوحفص حدّاد و یوسف بن حسین و حلاج و شبلی است که ملامتی مشرب بوده‌اند. بیشترین توجه او، از قدما، به بایزید است و از متأخرین و از آنها که وی محضر ایشان را به نوعی دریافته، ابوالعبّاس قصاب و ابوالفضل حسن سرخسی و ابوعلی دقاق و لقمان سرخسی و ابوالقاسم بشر یاسین. در میان آثار مکتوب صوفیه بیشترین توجه او به آثار سلمی، به ویژه حقایق التفسیر او بوده است و بسیاری از

اندیشه‌های او سرچشمه از این کتاب دارد. در میان کسانی از معاصران که با ایشان دیدار داشته، بوسعید، شیفته ابوالحسن خرقانی بوده است. اگر بخواهیم از زنجیره تصوف دو چهره را که بیشترین ارتباط روحی با ایشان داشته است، برگزینیم، بی‌گمان بایزید و ابوالحسن خرقانی در صدر قرار دارند.» (شفیعی کدکنی 1386: 51 و 52)

درباره عرفان سپهری نیز سخن‌های فراوان گفته شده است. برخی آن را برگرفته از عرفان ایرانی دانسته‌اند و گفته‌اند: «سپهری بار سنت تفکر تجریدی و انتزاعی شعر ایران را بر فکر و شعرش دارد.» (نوریخس 1376: 30) و عرفان او را به عرفان ایرانی بسیار نزدیک‌تر از عرفان هندی دانسته‌اند و گفته‌اند: «آیا خدای سپهری تلطیفی شاعرانه از این آیه شریفه نیست "و نحن اقرب الیه من حبل الوریث" یا صورت ثانی بیت شیخ شیراز که دقیقاً ترجمه همان آیه است (دوست نزدیک تر از من به من است) آیا خدای سپهری که در همه مظاهر هستی، از جماد گرفته تا گیاه تا حیوان و انسان جاری است، به خدای حلاج، شقیق بلخی، بایزید بسطامی، جنید بغدادی، مولوی، ابوبکر شبلی و دیگر شاعران اهل عرفان نزدیک‌تر و شبیه‌تر نیست تا به خدای کنفسیوس و بودا و لائوتسه؟» (عباسی طالقانی 1377: 63)

سیروس شمیسا به قرابت‌های عرفان شرقی و ایرانی اشاره کرده است و عرفان سپهری را هم به عرفان شرقی نزدیک دانسته است و هم به عرفان ایرانی. «مکتب خراسان در عرفان، خود آمیزه‌ای از افکار بودایی و چینی و آیین‌های کهن ایرانی و اسلام است؛ زیرا خراسان قرن‌ها با هند و چین در تماس و مراوده بوده است. بدین ترتیب عرفان سهراب سپهری ادمه دهنده همان عرفان مکتب اصیل ایرانی مکتب مشایخ خراسان (در مقابل مکتب عراق) است و آرای او با آرای بزرگانی از قبیل ابوسعید ابوالخیر و مخصوصاً مولانا شبیه است.» (شمیسا 1376: 20)

برخی عرفان او را برگرفته از عرفان شرقی و متفاوت از عرفان ایرانی دانسته‌اند. «عرفان سپهری بیشتر عرفانی است که بر مبنای سرکوب اراده و خواست و نفی طلب، بنا می‌شود و بر همگامی 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 سرچشمه خلاقیت جهان، منبع کشش مداوم و دگرگونی تمام هستی است. عشق کششی است برای فراتر رفتن و تعالی. عرفان بودا و سپهری راه‌هایی از رنج را، همان‌گونه که در «گفتار در بنارس» بودا و شعر کمال یافته 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.» (سیاهپوش 1373: 102)

برخی دقیق‌تر به این مسأله پرداخته‌اند و باورها و اندیشه‌های شخصی معین را سرچشمه عرفان سپهری دانسته‌اند. «جهان‌بینی سپهری عمیقاً از جریان متلاطم شرقی متأثر است و مهم‌ترین جنبه این جهان‌بینی، آرا و عقاید عارف هندی تبار معاصر، کریشنامورتی است. در این جهان‌بینی، بزرگ‌ترین فضیلت انسان، بریدن از

گذشته و آینده و تعلق به لحظه اکنون است. به اعتقاد او تأثیر از گذشته و قضاوت بر مبنای تجربه گذشته ریشه همه تباهی‌ها است. گذشته نگاه ما را به حال و آینده مخدوش و منحرف می‌کند. گذشته منشأ همه پیش‌داوری‌های ما در مورد حال و آینده است. عارف در حال زندگی می‌کند و نگاه او از هر قضاوتی که پیشینیان به جای گذاشته‌اند، تهی است. همه دوستی‌ها و دشمنی‌ها میراث نگاهی است که گذشتگان به ما داده‌اند؛ به همین دلیل مردود است.» (مرادی کوچی 1380: 154)

شفیعی کدکنی ضمن برشمردن درونمایه‌های شعر نیمایی، به «ظهور نوعی عرفان» اشاره می‌کند که «هیچ ارتباطی با تصوف سنتی و سلفی ندارد، بلکه کم و بیش تحت تأثیر تصوف بودایی و تصوف شرق دور - چین و ژاپن - است» و نمونه کامل آن را شعر سپهری می‌داند. (شفیعی کدکنی 1387: 71 و 72)

برخی نیز علاوه بر ریشه‌های هندی شعر سپهری، به رمانتیسم اروپایی در عرفان او اشاره کرده‌اند. (ر.ک. آشوری 1384: 140) دیدگاهی دیگر عرفان سپهری را برگرفته از تجربه‌ها و برداشت‌های خود او می‌داند. «او مستقیماً اندیشه‌های عرفانی را از دیگران اخذ نمی‌کند و در شعر به کار نمی‌برد، بلکه اندیشه‌های خود را ضمن تحول و مشاهده و زندگانی به دست آورده است. گرایش به عرفان و به "باغ سبز سعادت" در خون و روح او است.» (دستغیب 1384: 53)

به نظر نگارنده عرفان سپهری هم با عرفان شرقی همانندی‌هایی دارد و هم با عرفان ایرانی. هم اندیشه‌هایش به اندیشه‌های کریشنامورتی بسیار نزدیک است و هم چیزی از رمانتیسم اروپایی در اشعارش یافت می‌شود. دلیل این قرابت‌ها را می‌توان اینگونه بیان کرد که اولاً عرفان‌ها به هم نزدیکند و دارای همانندی‌های بسیارند، بنابراین عرفان او از هر عرفانی که مایه گرفته باشد، به عرفان‌های دیگر هم نزدیک است؛ ثانیاً سپهری همانطور که خود گواهی می‌دهد با همه عرفان‌ها آشنا است.

آنچه در این جستار آزاداندیشی نامیده‌ایم، برآمده از خصلت‌های فکری و رفتاری است که هم در اقوال و کردار ابوسعید و هم در آثار سهراب سپهری با آن روبه‌رو می‌شویم. در ادامه به برخی از این مؤلفه‌های مشترک می‌پردازیم.

یکسان دانستن ادیان

در نظر عارف کامل تنها یک حقیقت وجود دارد. او عالم کثرت و موجودات آن را نمودی از آن حقیقت واحد می‌داند. اختلافی که در ظاهر امور دیده می‌شود، ناشی از مقید شدن آنان در عالم کثرت است و همین متکثر بودن باعث شده است که انسان نیز در شناخت دچار خطا شود و از دیدن حقیقت ذاتی موجودات بازماند؛ اما عارف چون جهان را خرم از وجود خداوند می‌داند، از بودن در آن احساس خوشی دارد و مرام اصلی او صلح

کامل با جهان است و چون همواره به سرچشمه واحد می‌نگرد، در نظرش تمام ادیان نیز سرشتی یکرنگ و یکسان دارند. به عقیده عارف، پیروان همه ادیان و فرق حق را می‌پرستند، اما در مراتب مختلف که البته اسلام کامل‌ترین آنها است. عارف واقعی تنها حقیقت واحد را می‌پرستد و خود را به هیچ یک از این طرق مقید نمی‌سازد تا احتیاجی به ترجیح بعضی مسالک و مذاهب بر بعضی دیگر داشته باشد. او همه جا را خانه عشق می‌داند و بر آن باور است که عشق خدا در همه سرها وجود دارد.

دوران حیات ابوسعید، یعنی «نیمه دوم قرن پنجم تا قرن ششم از مهم‌ترین دوره‌های تصوف در منطقه خراسان است. از ویژگی‌های این زمان، یکی تعصبات مذهبی و سخت‌گیری‌های ارباب مذاهب و عقاید و آرا، تکفیرها، تفسیق‌ها و جنگ‌ها و جدل‌های داخلی و خارجی بود.» (صفرخانی، بی‌تا: 184-185) در همین دوره ابوسعید با ترک تعصبات مذهبی و برابر دانستن همه انسان‌ها، مذهب عشق و محبت را در جامعه معرفی کرد و یکسان‌بینی و دوستی با همه خلق خدا را به مریدانش آموخت. یک روز شیخ به کلیسا رفته بود، ترسایان همه او را خدمت کردند و بسیار احترام نمودند. چون یکی از مریدان به شیخ گفت: اگر شیخ اشارت می‌کرد، همه زنارها را باز می‌کردند، شیخ گفت: «ماشان ورنبسته بودیم تا باز گشاییم.» (محمد بن منور 1385، ج 1: 210) در نظر وی همه کس طالب یارند و ساکنان همه مذاهب خدا را می‌جویند؛ فرق در این است که هر کس به زبان و روش خود خدا را می‌جوید. «شیخ ما، ابوسعید گفت: روزی مردی دهری ور حلقه بلحسن نوری بگذشت، او را سخنی می‌رفت از حق پاک. و به زبان صوفیان حق گویند. به هر زبانی به نام دیگر خوانند خدای را. برخی رحمان خوانند که روزیشان باید. برخی رحیم خوانند که بهشت خواهند. برخی ملک خوانند که منزلتشان باید. و هر کس به چیزی حاجتمند باشند، او را بدان نام خوانند و صوفیان او را حق خوانند که ایشان بدون او به هیچ چیز دست نیالیند و با هیچ چیز ننگرند، آنگه لفظ ایشان پاک‌تر بود که گویند حق... و نهصد و نود و نه نام است خدای را در قرآن و در توریت و در انجیل و در زبور و نام مهین سبحان است؛ چون سبحان بگفتی، همه بگفتی و چون سبحان نگفته باشی، هیچ نگفته باشی.» (محمد بن منور 1385، ج 1: 241)

ابوسعید با نیکویی و خوش‌رفتاری با پیروان همه ادیان، راه حق را به آنها نشان می‌داد و این انسان دوستی او و دور بودنش از تعصبات، سبب شده بود که افراد زیادی به راه حق بگردند. جهودی که از پیش شیخ گریخته بود، شیخ از پی او رفت و چون به او رسید، دست بر سر او نهاد و گفت:

اشتربان را سرد نباید گفتن کو را خویش است غریبی و شب رفتن

ای بیچاره! چه گونه‌ای و حال تو چیست؟ بی او زندگانی می‌توانی کرد؟ و چون شیخ برفت، جهود از پی او رفت و مسلمانی نیکو شد. (همان، ج 1: 131-130)

سپهری نیز مانند عارفان پیشین ایران، به یکسانی ادیان باور دارد و «آیین عشق و محبت» (وحدت ادیان) را فریاد می‌کند:

قرآن بالای سرم/ بالمش من انجیل/ بستر من تورات/ زبرپوشم اوستا/ می بینم خواب:/ بودایی در نیلوفر آب
(سپهری 1387: 244)

هر جا گل های نیایش رست/ من چیدم/ دسته گلی دارم/ محراب تو دور از دست:/ او بالا، من در پست (همانجا)
همانی که «بن عربی» می گوید: «قلب من پذیرای هر حقیقتی شد. اکنون این دل، چراگاه عارفان است و صومعه
راهبان، بتکده بتان است و کعبه حاجیان، الواح تورات است و مصحف قرآن. من به آیین عشق ایمان دارم. به هر سوی
که عشق روی کند، من نیز به همان سو خواهم رفت که عشق آیین و آرمان من است.» (سیاهپوش 1373: 162)

تقلیدگری

ابوسعید ظواهر شریعت و آنچه را اساس تقلید عامه بوده، بی اعتبار می شمارد و به باطن شریعت در برابر ظواهر
آن توجه می کند. زمانی که با مریدان در رقص و سماع بود، مؤذن بانگ نماز پیشین گفت. شیخ همچنان در آن
حالت باقی ماند؛ امام محمد قاینی گفت: «نماز! نماز!» شیخ گفت: «ما در نمازیم.» (محمد بن منور 1385، ج 1: 266)
او همچنین می گوید: «دین پس از شرع باشد.» (همان، ج 1: 34؛ همچنین ر. ک. همان، ج 1: 244 و 265 و 268)

از کلام سپهری برمی آید که او نیز تقلید کورکورانه را بر نمی تابد:

یک نفر آمد/ تا عضلات بهشت/ دست مرا امتداد داد./ یک نفر آمد که نور صبح مذاهب/ در وسط دگمه های
پیرهنش بود./ از علف خشک آیه های قدیمی پنجره می بافت./ مثل پیروزیهای فکر جوان بود./ حنجره اش از
صفات آبی شطها/ پر شده بود./ یک نفر آمد کتاب های مرا برد./ روی سرم سقفی از تناسب گل ها کشید.
(سپهری 1387: 412؛ همچنین ر. ک. سپهری 1388: 15)

برکنار بودن از قید رنگ و نژاد

در عرفان، مذهب، نژاد و جنسیت به دلیل ایجاد تفرقه و گروه بندی، همه مردودند. کریشنامورتی ملی گرایی، باور
و نژادپرستی را سبب به وجود آمدن جنگ می داند و به پرهیز از آنها سفارش می کند. (کریشنامورتی 1371: 96)

ابوسعید با آزاداندیشی و یکسان بینی، از قید و بند تعصب های نژادی گذشته بود. او هیچ کس را به خاطر
رنگ پوست و نژاد بر دیگری رجحان نمی داد، در نزد او سیاه و سپید هیچ فرقی نداشتند و برتری افراد را با
توجه به انسانیت، نیک اندیشی و خداپرستی و دیگر دوستی در وجود آنان می دانست، نه به خاطر اصل و نسب و
رنگ و نژاد آنها. از کدبانو ماهک، دختر خواجه حمویه نقل است که یک روز شیخ در میهنه «مجلس می گفت و
صوفی سرخ پوشیده بود و دستاری سپید در سر بسته و روی سرخ. سخن می گفت و من در او نظاره می کردم.

با دل خود گفتم که "آیا خداوند سبحانه و تعالی را در جهان هیچ بنده‌ای هست، چون شیخ ما و از وی نیکوتر؟" چون این اندیشه به خاطر من بگذشت، شیخ روی سوی من کرد و گفت: "ماه! مه‌اندیش، آنچه می‌اندیشی. اگر خواهی که بدانی، بنگر تا بینی." و اشارت به درختی کرد. من بنگریستم. جوانی دیدم در پای آن درخت ایستاده، سیاه و خشک و ضعیف، بر ضد حالت شیخ، نیک بشولیده و سخن شیخ نیک استماع می‌کرد. با خود می‌اندیشیدم که این چه جای آن دارد که شیخ مرا بدو اشارت می‌کند، که شیخ گفت: "ماه! بازآیی" من با خود آمدم. شیخ گفت: "آن را که می‌بینی یک تاره موی وی به نزدیک حق سبحانه و تعالی گرامی‌تر از دنیا و آخرت و هر چه در دنیا و آخرت است. نگر که آنک می‌اندیشی نیز نیندیشی که خداوند را بندگانند؛ یکی را به رنگ طاووس دارد و یکی را به رنگ کلاغ." (محمد بن منور 1385، ج 1: 185)

سپهری نیز دل‌گیر است که چرا مردم ظاهر و بیرون چیزها را می‌بینند و از روی ظاهرشان داوری می‌کنند و از درون و باطن آنها بی‌خبرند.

من نمی‌دانم/ که چرا می‌گویند: اسب حیوان نجیبی است و 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. (سپهری 1387: 297)

همان‌گونه که رنگ و نژاد افراد و چیزها ملاک داوری درباره آنها نیست، نامها نیز واقعیت چیزها را نشان نمی‌دهند. این نامها اعتباری و برخاسته از پندار انسان‌ها هستند که از شناخت درست پدیده‌ها جلوگیری می‌کنند؛ بنابراین باید آنها را کنار بگذاریم. کریشنامورتی می‌گوید: «واژه حقیقت شیء نیست.» (کریشنامورتی 1384: 244) واژه‌ها پندار ما از یک چیز هستند که در ذهن ما شکل گرفته‌اند، بنابراین باید پندار را کنار بزنیم تا به اصل و چیستی آن چیز پی ببریم. سپهری می‌گوید:

چشم‌ها را باید شست، جور دیگر باید دید./ واژه‌ها را باید شست./ واژه باید خود باد، واژه باید خود باران باشد. (سپهری 1387: 298)

و می‌گوید باید نامها را از اشیاء و پدیده‌ها باز ستانیم. شکل‌ها و مرزها را در هم بشکنیم و از زمان و مکان فراتر رویم تا بتوانیم واقعیت آنها را دریابیم.

به صخره من ریز/ مرا در خود بسای/ که پوشیده از خزه نامم. (سپهری 1387: 201)

نام را بازستانیم از ابر/ از چنار، از پشه، از تابستان. (همان: 304)

هر سو مرز، هر سو نام./ رشته کن از بی شکلی، گذران از مروارید زمان و مکان/ باشد که به هم پیوندد از همه چیز./ باشد که نماند مرز، که نماند نام. (همان: 266)

عادت‌گریزی

سپهری باورداشت‌های کهن، خوبی و بدی‌های آیینی و اعتقادی را کنار می‌گذارد:

بیباید از شوره‌زار خوب و بد برویم./ چون جویبار، آینه روان باشیم: به درخت، درخت را پاسخ دهیم. (همان: 180)

او می‌گوید خوبی‌ها و بدی‌هایی را که به صورت عادت باور کرده‌ایم، باید کنار بگذاریم و زنگار عادت را از دل بزدایم تا مانند آینه صافی شویم و چیزها را همان‌گونه که هستند، ببینیم، نه اینکه با عادت‌ها و اندیشه‌های غبار گرفته خود درباره آنها داوری کنیم. هنگامی که واقعیت و درستی چیزها را به درستی دریابیم، می‌توانیم رشد کنیم و به مراحل بالاتر برسیم. (همانجا) مولانا نیز علت شفاف نبودن آینه دل را زنگار تعلقات می‌داند. هر گاه که زنگار تعلقات از آینه دل زدوده شود، دل مانند آینه صاف و شفاف می‌شود.

آینه ت دانی چرا غماز نیست
زانکه زنگار از رخس ممتاز نیست
(مولوی 34/1/1384)

از دید سپهری هیچ چیز در این جهان زشت و بد نیست و بیهوده آفریده نشده است. در هر آفرینشی حکمتی نهفته است.

و نگوییم که شب چیز بدی است./ و نگوییم که شبتاب ندارد خبر از بینش باغ./ و نخواهیم مگس از سرانگشت طبیعت بپرد./ و نخواهیم پلنگ از در خلقت برود بیرون./ و بدانیم اگر کرم نبود، زندگی چیزی کم داشت./ و اگر خنج نبود، لطمه می‌خورد به قانون درخت./ و اگر مرگ نبود، دست ما در پی چیزی می‌گشت./ و بدانیم اگر نور نبود، منطق زنده پرواز دگرگون می‌شد./ و بدانیم که پیش از مرجان، خلئی بود در اندیشه دریاها. (سپهری 1387: 299-300)

از دید سپهری خوب و زشت دیدن چیزها به نگاه و تعبیر و تفسیر ما بستگی دارد:
قشنگ یعنی چه: / - قشنگ یعنی تعبیر عاشقانه اشکال. (همان: 312)

سپهری مرگ را هم از ضروریات می‌داند. او عقیده دارد که اندیشیدن به مرگ جدای از اندیشیدن به زندگی نیست. انسان آگاه است که خواهد مرد از آن روی که دیگران همواره هر یک در زمانی و به طریقی مرده‌اند؛ پس مرگ فصلی از زندگی است. اگر انسان به فهم راستینی از خویش نائل شود، فناپذیری خود را نیز قبول می‌کند.

و نترسیم از مرگ / (مرگ پایان کبوتر نیست./ مرگ وارونه یک زنجره نیست./ مرگ در ذهن افاقی جاری است./ مرگ در آب و هوای خوش اندیشه نشیمن دارد./ مرگ در ذات شب دهکده از صبح سخن می‌گوید./ مرگ با خوشه انگور می‌آید به دهان./ مرگ در حنجره سرخ‌گلو می‌خواند./ مرگ مسئول قشنگی پر شاپرک است./ مرگ گاهی ریحان می‌چیند./ گاه در سایه نشسته است به ما می‌نگرد./ و همه می‌دانیم / ریه‌های لذت، پر اکسیژن مرگ است). (همان: 302)

سپهری در بیرون از ضمیر خود، به طبیعت و جزء به جزء هستی توجه دارد و آن را همان‌گونه که هست، می‌پذیرد و کمال یافته می‌داند. او در برابر قانون طبیعت تسلیم است و بر این باور است که هر چه در این مجموعه هست، نه تنها وجودی ضروری و حتمی، که زیبا و شایسته است. در جهان سپهری، آنچه هست، اگر نیک در آن بنگری، همان است که باید باشد و نیازی به تغییر ندارد. سپهری زیر تأثیر فرهنگ شرقی بیشتر از عرفای پیشین ایران تسلیم بودن را پذیرفته است؛ اما تسلیم بودن در برابر تحولات طبیعت، نه در برابر کارهای انسان، و هنگامی که انسان قصد خدشه‌دار کردن طبیعت و آلودن پاکی‌ها را دارد، تیغ انتقاد را به سوی او می‌کشد و از کارهای نادرست مردم ناراحت می‌شود:

چرا مردم نمی‌دانند/ که لادن اتفاقی نیست،/ نمی‌دانند در چشمان دُم‌جنبانک امروز برق آب‌های شط دیروز است؟/ چرا مردم نمی‌دانند که در گل‌های ناممکن هوا سرد است؟ (سپهری 1387: 390)

از مردم می‌خواهد که طبیعت و پدیده‌های آن را دریابند و روش استفاده از آن را یاد بگیرند.

آب را گل نکنیم؛/ در فرو دست انگار، کفتری می‌خورد آب./ یا که در بیشه دور، سیره‌ای پر می‌شوید./ یا در آبادی کوزه‌ای پر می‌گردد./ آب را گل نکنیم؛/ شاید این آب روان، می‌رود پای سپیداری، تا فروشوید اندوه دلی/ دست درویشی شاید، نان خشکیده فرو برده در آب. (همان: 351 - 352)

نقد عالمان و زاهدان

عارفان به دلیل غروری که عالمان و زاهدان و قاریان داشتند، از آنان روی گردان بودند. بایزید گفت: «خدایا مرا عالم و زاهد و قرآ مگردان! و اگر خواهی مرا اهلیتی دهی، اهلیتی در چیزکی از چیزهای خود ده.» (سهلگی 1384: 122) هم او گفت: «ای دانشمندان! در علم به جست‌وجوی علم باش که علم جز آن است که تو در آنی و ای زاهدان! در زهد جوئی زهد باش که زهد جز آن است که تو در آنی و ای قرآگونه! از قرآئی جوئی قرآئی باش که قرآئی جز آن است که تو در آنی.» (سهلگی 1384: 122)

خواجه امام مظفر حمدان در نوقان یک روز گفت: «کار ما با شیخ بوسعید هم‌چنان است که پیمان‌های ارزن. یک دانه شیخ بوسعید است و باقی من.» ... و چون مریدی این سخن را به شیخ رسانید، شیخ گفت: «خواجه امام مظفر را بگوی که آن یک هم تویی ما هیچ نیستیم.» (محمد بن منور 1385، ج 1: 192) شیخ با این گفته از خود و ارستگی و آزادگی‌اش را بیان می‌کند و به همه می‌نماید که مانند ملامت‌گران در بند تعلقات باقی نمانده است که از گفته آنها برنجد. او نه تنها از خطای آنها چشم‌پوشی می‌کند، بلکه با رفتاری مناسب راه و ارستگی را به شاگردانش می‌آموزد.

سپهری علاوه بر فیلسوفان و فقیهان، کسانی را هم که ادعای دانشمند بودن می‌کنند، اما چون طبل تو خالی هستند، نکوهش می‌کند. اگر عارفان تا حدودی از تیغ انتقاد ابوسعید و دیگر درویشان ایرانی به دور بوده‌اند، سپهری علاوه بر فقیهان و فیلسوفان و عالمان تو خالی، تیغ انتقاد را به سمت عارفان هم نشانه رفته است و می‌گوید:

سر بالین فقیهی نو مید، کوزه‌ای دیدم لبریز سؤال. / قاطری دیدم بارش «انشا» / اشتری دیدم بارش سبد خالی «پند و امثال». / عارفی دیدم بارش «تنناها یا هو». (سپهری 1387: 284)

نتیجه

از بررسی آزاداندیشی در آثار ابوسعید و سهراب درمی‌یابیم که آزاداندیشی هر دو با تکیه بر عرفان آنها مبتنی بر یکسان‌نگریستن و یکسو‌نگریستن، عشق و مهربانی با همه هستی، زیبایی، دوری از ریا و ریاکاری، تقلیدگریزی و عادت‌گریزی است. یکسو‌نگریستن و یکسان‌دیدن منجر به عیب‌پوشی و گذشت عرفا می‌شود. ابوسعید با توجه به یکسان‌بینی که داشت بین هیچ کس و هیچ‌جا تبعیض قائل نبود. سپهری نیز ذهنی را که پر از غبار عادات است، سبب برداشت‌های نادرست می‌داند و می‌گوید خوب و بد در ذهن ما است و ماییم که با اندیشه‌های کهنی که در ذهن خود انبار کرده‌ایم، چیزها را خوب و بد می‌بینیم، و گرنه در جهانی که به بهترین شکل آفریده شده است و نظامی که نظام احسن است، بدی و زشتی وجود ندارد. آزاداندیشی این دو همانند است، ولی تفاوت‌هایی هم در اندیشه آنان وجود دارد. همانندی‌ها به دلیل یکی بودن راه و هدف است. روشن است که مبانی آزاداندیشی سپهری به طور کامل همانند مبانی آزاداندیشی ابوسعید نیست. و این تفاوت ناشی از زیستن این دو در دو زمان مختلف است؛ زیرا هر کس برآمده از اوضاع اجتماعی خاص دوره خود است.

کتابنامه

- آشوری، داریوش 1384. شعر و اندیشه. چ چهارم. تهران: نشر مرکز.
- ابوعلی عثمانی، حسن بن احمد. 1383. ترجمه رساله قشیری. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. چاپ هشتم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- دستغیب، عبدالعلی. 1384. «حجم سبز»، ماهنامه راهنمای کتاب، فروردین و اردیبهشت. شماره 80 و 79. صص 52-56.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. 1363. جستجو در تصوف ایران. چاپ دوم. تهران: امیرکبیر.
- سپهری، سهراب. 1387. هشت کتاب. چاپ دوم. تهران: انتشارات طهوری.

- سپهری، پریدخت. 1388. هنوز در سفرم، (شعرها و یادداشت‌های منتشر نشده از سهراب سپهری). چاپ هشتم. تهران: نشر فرزاد روز.
- سهلگی، محمد بن علی. 1384. دفتر روشنایی؛ از میراث بایزید بسطامی. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ دوم. تهران: سخن.
- سیاهپوش، حمید. 1373. عارفی غریب در دیار عاشقان [باغ تنهایی (یادنامه سهراب سپهری)]. چاپ دوم، تهران: نشر سهیل.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. 1384. نوشته بر دریا؛ از میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.
- _____ . 1386. چشیدن طعم وقت؛ از میراث عرفانی ابوسعید ابوالخیر. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ سوم. تهران: سخن.
- _____ . 1387. ادوار شعر فارسی از مشروطیت تا سقوط سلطنت. چاپ پنجم. تهران: سخن.
- شمیسا، سیروس. 1376. نگاهی به سپهری. چاپ هفتم. تهران: انتشارات مروارید.
- صفرخانی، حسن. بی تا. «خاستگاه اجتماعی ابوسعید ابوالخیر» در مجموعه مقالات کنگره علمی ابوسعید. صص 163 تا 187.
- عباسی طالقانی، نظام. 1377. مهمانی در گلستانه. تهران: نشر ویراستار با همکاری نشر دریچه.
- غنی، قاسم. 1340. بحث در آثار و احوال و افکار حافظ، جلد دوم (تاریخ تصوف در اسلام). چاپ دوم. تهران: زوار.
- کاشانی، شیخ عبدالرزاق. 1372. اصطلاحات صوفیه. مقدمه و ترجمه محمد خواجوی. تهران: انتشارات مولی.
- کریشنامورتی، جیدو. 1371. ضرورت تغییر. برگردان رضا ملک‌زاده. چاپ دوم. تهران: نشر دنیای نو و انتشارات توس.
- _____ . 1384. عرفان و خودشناسی. مترجم مجید آصفی. چاپ دوم. تهران: کلام شیدا.
- مرادی کوچی، شهناز. 1380. معرفی و شناخت سهراب سپهری. تهران: قطره.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. 1384. مثنوی معنوی. به سعی و اهتمام رینولد الین نیکلسون. تهران: کتاب آبان.
- محمد بن منور میهنی. 1385. اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابوسعید ابوالخیر. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ ششم. تهران: آگاه.
- نسفی، عزیز الدین. 1379. انسان کامل. تصحیح ماری ژان موله. چاپ چهارم. تهران: طهوری.
- نوربخش، منصور. 1376. به سراغ من اگر می‌آیید. چاپ اول. تهران: مروارید.
- یثربی، سید یحیی. 1370. فلسفه عرفان. چاپ دوم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

References

- Abbāsi Tāleqāni, Nezām. (۱۹۹۸/۱۳۷۷SH). *Mehmāni dar golestāneh*. Tehran: Vistār & Daricheh.
- Abu 'Ali 'Osmāni, Hasan Ibn Ahmad. (۲۰۰۴/۱۳۸۳SH). *Tarjeme-ye resāle-ye qosheiriyah*. Ed. by Badi'ozzamān Frouzānfār. ۸th ed. Tehran: 'Elmi o farhangi.
- Āshouri, Dārioush. (۲۰۰۵/۱۳۸۴SH). *She'r o andisheh*. ۴th ed. Tehran: Markaz.
- Dastgheib, 'Abd-ol-ali. (۲۰۰۵/۱۳۸۴SH). "Hajm-e sabz", *Rāhnamā-ye ketāb Mag*, No. ۷۹, ۸۰. Pp. ۵۲-۵۶.
- Ghani, Qāsem. (۱۹۶۱/۱۳۴۰SH). *Ba'hs dar āsār o ahvāl o afkār-e Hāfez (History of Islamic Sufism)*. Vol. ۲. ۲nd ed. Tehran: Zavvār.
- Kāshāni, Sheikh 'Abd-orrāzāq. (۱۹۹۳/۱۳۷۲SH). *Estelāhāt-e Soufiyeh*. Tr. By Mohammad Khājavi. Tehran: Mowlā.
- Krishnāmorti, Jido. (۱۹۹۲/۱۳۷۱SH). *Zarourat-e tagheir*. Tr. By Rezā Malekzādeh. ۲nd ed. Tehran: Donyā-ye now & Tous.
- Krishnāmorti, Jido. (۲۰۰۵/۱۳۸۴SH). *Erfān o khod-shenāsi*. Tr. by Mijid Āsefi. ۲nd ed. Tehran: Kalām-e sheidā.
- Mohammad Ibn Monavar. (۲۰۰۶/۱۳۸۵SH). *Asrār-ottowhid fi maqāmāt-e sheikh Abu-Saeed*. Introduction, Foreword and Ed. By M.Rezā Shafi'ei Kadkani. ۶th ed. Tehran: Āgāh.
- Morādi Kouchi, Shahnāz. (۲۰۰۱/۱۳۸۰SH). *Mo'arafi o shenākht-e Sohrāb Sepehri*. Tehran: Qatreh.
- Mowlavi, Jalāl-oddin Mohammad. (۲۰۰۵/۱۳۸۴SH). *Masnavi-e Ma'navi*. Ed. By R.N. Nicolson. Tehran: Ketāb-e Ābān.
- Nasafi, Aziz-oddin. (۲۰۰۰/۱۳۷۹SH). *Ensān-e kāmel*. Ed. by Mariejean Mollet. ۴th ed. Tehran: Tahouri.
- Nourbakhsh, Mansour. (۱۹۹۷/۱۳۷۶SH). *Be sorāgh-e man agar mi-āeid*. Tehran: Morvārid.
- Safārkhāni, Hasan. (?). "Khāstgāh-e ejtemā'ei-e Abu-saeed", in *Majmou'e maqālāt-e Kongere-ye Abu-saeed*. Pp. ۱۶۳-۱۸۷.
- Sahlagi Mohammad ibn Ali. (۲۰۰۵/۱۳۸۴SH). *Daftar-e rowshanaei*. Tr. by M. Rezā Shafi'ei Kadkani. ۲nd ed. Tehran: Sokhan.
- Sepehri, Paridokht. (۲۰۰۹/۱۳۸۸SH). *Hanouz dar safaram (unpublished Poems and Notes of Sohrāb Sepehri)*. ۸th ed. Tehran: Farzān-e Rouz.
- Sepehri, Sohrāb. (۲۰۰۸/۱۳۸۷SH). *Hasht ketāb*. ۲nd ed. Tehran: Tahouri.
- Shafi'ei Kadkani, Mohammad Reza. (۲۰۰۵/۱۳۸۴SH) *Neveshte bar darya; az mirās-e 'erfāni-e Abu-l-Hassan Kharaqāni*. Tehran: Sokhan.
- Shafi'ei Kadkani, Mohammad Reza. (۲۰۰۷/۱۳۸۶SH). *Cheshidan-e ta'm-e vaqt: az mirās-e 'erfāni-e Abu-Saeed Abu-lkheir*. ۳rd ed. Tehran: Sokhan.
- Shafi'ei Kadkani, Mohammad Reza. (۲۰۰۸/۱۳۸۷SH). *Advār-e she'r-e Farsi*. ۵th ed. Tehran: Sokhan.
- Shamisā, Sirous. (۱۹۹۷/۱۳۷۶SH). *Negāhi be Sepehri*. ۷th ed. Tehran: Morvārid.
- Siāhpoush, Hamid. (۱۹۹۴/۱۳۷۳SH). *Ārefi gharib dar diār-e āsheqān*. ۲nd ed. Tehran: Soheil.
- Yasrebi, S. Ya'hyā. (۱۹۹۱/۱۳۷۰SH). *Falsafe-ye 'erfān*. ۲nd ed. Qom: Daftar-e tablighāt-e eslāmi.
- Zarrinkoub, 'Abd-ol-Hosein. (۱۹۸۴/۱۳۶۳SH). *Jostojou dar tasavvof-e Iran*. ۲nd ed. Tehran: Amirkabir.