


Mysticism Anthropology of Jibrân khalil Jibrân compared to Sohrâb Sepehriy

Ali Fathollahi¹  | Farshad Miraie motlagh²  | Yasin Fathollahi 

1. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Religions and Mycticism, Itrature Faculty, Univercity Azad Islamic Khorramabad branch, Khorramabad. Iran. E-mail: ali.fathollahi@yahoo.com
2. Assistant Professor, Persian literature. University Islamic Azad Khorramabad, Iran E-mail: farshad_miraie@yahoo.com
3. An expert in the English language department of University Farhangian of Arak -Iran. E-mail: yasin.fathollahi82@gmail.com

Article Info	ABSTRACT
<p>Article type: Research Article</p> <p>Article history: Received: 15 May 2023 Received in revised form: 20 June 2023 Accepted: 3 July 2023 Published online: 11 July 2023</p> <p>Keywords: Mystical Anthropology, Gibran Khalil Gibran, Sohrab Sepehri.</p>	<p>The epistemology of self-knowledge in mysticism is one of the pillars of mystical epistemology. Gibran Khalil (1883-1931) was a poet with mystical elements, but he is still on the threshold of the temple of creation. Although he recounts the pure experiences of a mystic in the words of Mustafa, his entanglement in traditions has led some to not consider him among the great mystics. Sohrab Sepehri (1307-1359) is also a poet in search of awareness of love and emotion in connection with mysticism. Sepehri's mysticism has significant differences from classical Iranian mysticism. He shows more inclination towards a special type of Buddhist mysticism in his poetry. This writing shows that both poets express mystical and human elements such as self-knowledge and love, which are characteristic of classical Islamic mysticism. Gibran's mysticism is derived from the spirit of Eastern Sufism, with influences from the Bible and Western literature and the character of Jesus (AS). On the other hand, Sohrab Sepehri is influenced by Indian and Iranian mysticism with a background in naturalism and a tendency towards the humanistic school of Buddhism.</p>
<p>Cite this article: Fathollahi, A., Miraie motlagh, F., & Fathollah, Y. (2023). Mysticism Anthropology of Jibrân khalil Jibrân compared to Sohrâb Sepehriy. <i>Studies in Comparative Religion and Mysticism</i>, 7 (1), 40-64. DOI: 10.22111/jrm.2023.46319.1136</p>	
	© The Author(s). DOI: 10.22111/jrm.2023.46319.1136
Publisher: University of Sistan and Baluchestan	

انسان‌شناسی عرفانی جبران خلیل جبران در مقایسه با سهراب سپهری

علی فتح الهی^۱، فرشاد میرزایی مطلق^۲، یاسین فتح الهی^۳

۱. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه ادیان و عرفان، دانشکده ادبیات، دانشگاه آزاد اسلامی واحد خرم‌آباد، خرم‌آباد، ایران. رایانامه:

ali.fathollahi@yahoo.com

۲. استادیار، گروه ادبیات فارسی، گروه ادیان و عرفان، دانشکده ادبیات، دانشگاه آزاد اسلامی واحد خرم‌آباد، خرم‌آباد، ایران رایانامه:

farshad_miraie@yahoo.com

۳. کارشناسی، گروه زبان انگلیسی دانشگاه فرهنگیان اراک، ایران. رایانامه: yasin.fathollahi82@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۲/۲۵</p> <p>تاریخ ویرایش: ۱۴۰۲/۳/۳۰</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۴/۱۲</p> <p>تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۴/۲۰</p> <p>واژه‌های کلیدی: انسان‌شناسی عرفانی، سهراب سپهری، جبران خلیل جبران.</p>	<p>شناخت انسان از خویشتن خویش از ارکان شناخت‌شناسی عرفانی است. جبران خلیل (۱۸۸۳-۱۹۳۱م) شاعری واجد بارقه‌هایی از عرفان، ولی هنوز در آستانه معبد خلقت است. با آن‌که او تجربه‌های ناب یک عارف را از زبان "مصطفی" بازگو می‌کند، اما گرفتارانش در دام سنت‌ها موجب شده است تا برخی او را در جایگاه عارفان بزرگ نشانند. سهراب سپهری (۱۳۰۷-۱۳۵۹) نیز شاعری در جستجوی آگاهی، عشق و عاطفه در پیوند با عرفان است. عرفان سپهری تفاوت‌های ماهوی قابل توجهی با عرفان کلاسیک ایران دارد. او در اشعارش بیشتر به اندیشه عرفانی از نوع خاص بودایی تمایل نشان می‌دهد. این نوشتار به شیوه توصیفی و تحلیل محتوا نشان می‌دهد که هر دو شاعر در بیان عناصر عرفانی و انسانی مانند خودشناسی و عشق، و امدار عرفان کلاسیک اسلامی‌اند. عرفان جبران، برگرفته از روح تصوف شرقی، با صیغه‌هایی از "کتاب مقدس" و متأثر از ادبیات غرب و شخصیت عیسی (ع) است؛ حال آن‌که سهراب سپهری متأثر از تصوف هند و ایرانی با پس‌زمینه‌ای از ناتورالیسم و تمایل به مکتب انسان‌مدارانه بودایی می‌باشد.</p>

استناد: فتح الهی، علی؛ میرزایی مطلق، فرشاد؛ فتح الهی، یاسین (۱۴۰۳). انسان‌شناسی عرفانی جبران خلیل جبران در مقایسه با سهراب سپهری. *مطالعات*

DOI: 10.22111/jrm.2023.46319.1136

ادیان و عرفان تطبیقی، ۷ (۱)، ۶۴-۴۰.



© نویسندگان

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

مقدمه

نگرش هر متفکری بر انسان، تابع فراز و فرودها، ذهنیت‌ها، باورها و شرایط فرهنگی اجتماعی خاص اوست. این نوشتار به مطالعه انسان از دیدگاه دو شاعر نوپرداز عرب‌زبان و پارسی‌گوی با گرایش نواندیشانه و عرفانی سده بیستم میلادی می‌پردازد. فهم چگونگی سبک شعری جبران خلیل شاعر و نویسنده لبنانی تبار در مقایسه با سهراب سپهری شاعر ایرانی و سخن از آثار، شخصیت و فهم چگونگی شکل‌گیری افکار و اندیشه‌های آنها مستلزم مروری بر مکاتب ادبیات عربی و فارسی در دوره معاصر است.

لازمه شناخت انسان، از منظر هر دو شاعر شناخت مشترکات آنان و بررسی نگرش هریک بر دین و باورهای دینی است. با وجود گرایش مسیحی جبران و تمایل اسلامی سپهری، نوعی خوشبینی به ادیان و فلسفه هند و بودایی به‌وضوح به چشم می‌خورد. تأمل در ابعاد وجودی انسان نشان می‌دهد که هر دو شاعر عمیقاً از متون مقدس و دوگانگی وجودی انسان در سیاق عرفان کلاسیک تأثیر پذیرفته‌اند.

گرایش به معرفت‌نهمان‌گرایانه به عنوان یک ویژگی منحصر به فرد انسانی، مورد تأکید جبران و سپهری نیز می‌باشد. بر این اساس، هدف این نوشتار مقایسه عناصر برجسته انسان‌شناختی هر دو شاعر است. اعتقاد به سنت دیرینه قائل شدن به مراتب معرفت عقلی و شهودی و چگونگی ترجیح معرفت قلبی نزد هر دو شاعر مورد بحث قرار می‌گیرد.

لازم به ذکر است که بخشی از نوشتارهای تحقیقی مقالاتی در بررسی هریک از این دو شاعر به انجام رسیده است، اما به صورت علمی و تطبیقی تنها بخشی از مفاهیم انسانی همچون "عشق، عرفان و طبیعت‌گرایی عرفانی" در موارد زیر مورد کاوش قرار گرفته است.

طاهری، علی و سمیرا جدیدی (۱۳۹۱) در مقاله: «بررسی تطبیقی عشق و عرفان در اندیشه سهراب سپهری و جبران خلیل جبران» سال هشتم، شماره ۳۱ فصلنامه ادیان و عرفان، عشق را امری آسمانی، عامل تکامل بشری و زیربنای فکری سپهری و جبران می‌داند.

قدوسی، کامران (۱۳۸۷) در مقاله: «بررسی طبیعت‌گرایی عارفانه در آثار سهراب سپهری و جبران خلیل جبران، فصلنامه ادبیات تطبیقی، سال دوم، شماره ۶ به بیان نگرش طبیعت‌گرایانه هر دو شاعر می‌پردازد.

احمدیان، حمید و دیگران، (۱۳۹۱) در پژوهشی با عنوان: «دین و تکثرگرایی دینی نزد جبران خلیل جبران و سهراب سپهری» نتیجه می‌گیرد که گرچه اندیشه دینی دو شاعر معاصر یکسان نیست، اما باورداشت حقیقت همه ادیان و فراقومی بودن مذهب و اعتقاد یکسان است. بدین‌سان نگرش وحدت وجودی نزد هر دو شاعر تا حدودی به هم نزدیک است.

شایان ذکر است که نوشتارهای مذکور صرفاً به بیان یک یا چند عنصر انسانی پرداخته؛ حال آنکه تمایز این اثر از سایر پژوهش‌ها، در ارائه گزارش جامع‌تری از مقایسه عناصر انسانی در نگرش عرفانی جبران و سپهری بر موجود انسانی به‌عنوان رکن اساسی معرفت‌شناسی است. پس در راستای شناخت انسان و نقش مؤثر عناصر عرفانی در حیات آدمی مطالعه تطبیقی ویژگی‌هایی همچون چگونگی سفر معنوی، خودشناسی، معرفت‌شهودی، حال‌اندیشی، رنج‌اندیشی، عشق‌ورزی و مرگ‌اندیشی در آثار هر دو شاعر از ضرورت‌های اجتناب‌ناپذیر در مباحث معرفت‌شناسانه است.

۱- شخصیت و سبک ادبی-عرفانی و سپهری

در این دوره، ادبیات عربی و فارسی با برقراری ارتباط میان شرق و غرب با بهره‌جویی از سرچشمه ادبیات و معارف غرب رئالیست و احساس‌خستگی از قید و بندهای کهن ملال‌آور شرق به این نتیجه رسیدند که ادبیات باید آینه عصر و زمان خویش باشد.

جبران، نویسنده و نقاش لبنانی در مرحله نوآوری در ادبیات عربی در میان سه مکتب «مخزرمینی، اهل ابداع و افراط‌کاران»، از نمایندگان مکتب افراط‌کاران به حساب می‌آید. این مکتب ادبی بعد از جنگ جهانی اول ایجاد شد و برخورد و ارتباط آن با مغرب زمین به ویژه آمریکایی‌ها شدید بود، حتی نفوذ فرهنگ بیگانگان بر افکارشان بیش از فرهنگ عربی بود (ر.ک. الفاخوری، ۱۳۶۸، ص. ۶۶۱). شعرای این مکتب، اندیشه، احساس و تخیل را از شاعران غرب به عاریت گرفتند و همواره پرهیز از اسلوب‌های قدیم عربی را ترویج و تبلیغ می‌کردند. آنان مردم را به زندگی غربی دعوت و به طغیان همه جانبه علیه بسیاری از سنن، و عادات شرقی ترغیب می‌کردند (ر.ک. الفاخوری، ۱۳۶۸، ص. ۶۶۱). جیوسی، جبران را به اوج رساننده جنبش رمانتیسم در ادبیات عربی می‌داند. کاربرد تعبیری چون «شاعر خیال‌پرداز» و «نویسنده رؤیایی» درباره او به رمانتیسم ذاتیش اشاره دارد (ر.ک. قندیل‌زاده، ۱۳۸۸: ج ۱۷، ص. ۴۸۱).

به عقیده جیوسی و ادونیس، جبران در بیان آرمان‌های بکر خویش نیازمند ابداع یک زبان و سبک ادبی تازه بود. آشنایی جبران با فضای شعر غربی و تأثیرپذیریش از نثر ادبی کتاب مقدس او را به ابداع نثری در حد شعر برانگیخت (ر.ک. قنديل زاده، ۱۳۸۸: ج ۱۷، ص. ۴۸۳). درخشندگی اسلوب، موسیقی لفظی، امتداد خیال و کوشش برای پدیدآوردن شعر آزاد و دعوت به شورش علیه سنت از امتیازات مکتب جبران بود. این گرایش رمانتیکی پس از مدتی از میان رفت و گرایش به رمز جایگزین آن شد. با وجود نمادهای فراوان در آثار جبران، نمی‌توان او را یک شاعر و نویسنده سمبولیست به معنی دقیق و مدرن به‌شمار آورد (ر.ک. قنديل زاده، ۱۳۸۸: ج ۱۷، ص. ۴۸۵).

در ایران نیز با شعر افسانه نیمایوشیج (۱۳۰۱) خیزشی نو و نرم از شعر کهن به سوی شعر نو آغاز شد. انتشار افسانه، خشم ادیبان و انتقاد آنان را برانگیخت، اما نیما هیچ‌گاه، به قول خودش، از این عیب‌جویی‌ها و خرده‌گیری‌ها دلتنگ نشد و با اطمینان بر سر عقیده خویش ایستاد (یاحقی، ۱۳۷۵، ص. ۹۴). این ایستادگی سرانجام در سال ۱۳۱۶ با شعر «ققنوس» ساخت تازه‌ای به دست داد و کاملاً طرحی نو در عرصه شعر درانداخت (ر.ک. یاحقی، ۱۳۷۵، ص. ۹۶).

آشنایی سپهری با شعر نیما، موجب اثرپذیری از زبان وی شد (ر.ک. لنگرودی، ۱۳۸۱: ج ۳، ص. ۶۴۳). سپهری به عنوان یکی از پیشروان شعر نو فارسی و از هم‌نشینان و همراهان نیما، سه دوره شعری را تجربه کرده است. او در دوران بی‌خبری و نوجوانی با فکری رمانتیک و دیدی بسته و محدود، غزل و مثنوی‌های احساسی مانند مجموعه «کنار چمن» و «آرامگاه عشق» را سروده است. در دوران آغازین آگاهی‌اش (دوره دوم شعری) که وقوف به ابتدال روزمره زندگی و لاشگی جهان پر دغدغه، چنگ در جانش افکنده بود و غمی سخت روحش را در نومیدی می‌فشرد، با زبانی تیره و تار و پر از خون و کرکس و صخره و با شکستن وزن عروضی، مجموعه شعری مرگ رنگ را رقم زد. در دوره سوم شعری هنگامی که از هجوم حوادث به جستجوی پناهی برآمد، سرانجام، آن را در «باغ بودا» یافت، آرام گرفت؛ در خلسه رها شد؛ عقل و وزن و قافیه از دستش فرو ریخت؛ و شعرش فارغ از هرگونه قیدی شد. (ر.ک. لنگرودی، ۱۳۸۱: ج ۱، ص. ۵۷۳).

در شعر پس از نیما، سبک شعر سپهری از حیث عملکرد ظریف و دامنه‌دار قوه خیال و نقش‌آفرینی‌های ذهن و پیچ و تاب‌های زبان، به سبک هندی تعلق خواهد داشت (حسینی، ۱۳۶۸، ص. ۵۴).

۲- اشتراکات فکری جبران و سپهری

با وجود آن که دو شاعر از نظر زمانی متعلق به دو نسل متفاوت‌اند، اما در بسیاری از زمینه‌های شخصیتی همچون شاعری و نقاش بودن با همدیگر شباهت دارند. جبران و سپهری هر دو تحت تأثیر اندیشه‌های شرقی و بودایی‌اند و هر دو فلسفه را اموری انتزاعی پنداشته و در تحقیر آن می‌کوشند. جبران، معتقد است که فلاسفه، متفکرند ولی شعرا، ارواحشان را با محو در افکار کهنه دفن می‌کنند. علاقه به موطن و زادگاه خویش یعنی "بشری" و "کاشان" در اشعارشان نمود دارد. جبران، هم از مکتب نوآوری در ادبیات عربی و هم از تحولات دنیای غرب، ادبیات اروپا و آمریکا متأثر بود. سهراب سپهری نیز تحت تأثیر اندیشه غالب در ادبیات ایران به تفکر اومانیستی گرایش پیدا کرد.

جبران با اثرپذیری از اندیشه‌های مسیحی، به خداگونه‌گی انسان توأم با نفی محدودیت‌های دینی و مذهبی و حتی ملی عصر خویش، عیسی را به عنوان انسانی کامل و سرشار از محبت معرفی می‌کند؛ حال آن که سپهری به مکتب انسان‌مدارانه بودایی در نظام هندویی متمایل می‌باشد. جبران شاعر و نویسنده‌ای مردمی و فارغ از زمان و مکان است که مردم به رهایی از قید و بندهای دروغین فرامی‌خواند. وی اساساً نویسنده‌ای اجتماعی است که به بیان نارسایی‌ها و خرافات جوامع پرداخته و از مصیبت‌های ملت‌ها احساس رنج و نگرانی می‌کند. حال آنکه سپهری شاعری درون‌گرا است که در بیشتر اشعارش بیش از آن که به جامعه و محیط اجتماعش بیاندیشد، در پی دستیابی به رمز و راز جاودانه هستی می‌باشد. در آثار جبران و سپهری، بیان ساده، عاطفی، قابل فهم و طبیعی مشهود است، اگر چه در بخش‌هایی از آثارشان از زبان رمزی برای بیان مفاهیم ذهنی نیز بهره جسته‌اند.

۳- ابعاد وجودی و کمال انسانی

جبران، روح را با عشق و زیبایی قرین می‌داند. «روح در جستجوی خداست و همه روح‌ها در خدا جمع خواهند شد» (جبران، ۱۳۸۳ الف، ص. ۲۶). «اگر ارواح توانمند شوند به سروری می‌رسند، و گرنه مقام را به دیگری می‌دهند» (خلیل جبران، ۱۳۸۲ ب، ص. ۵۵). جبران، اغلب روح را میدان مخاصمه‌ای تصور می‌کند که در آن عقل و منطق با شوق و عشق در ستیزند. وی همه این قوا را

قدسی می‌انگارد که خود انسان می‌تواند با عشق به همه ارکان هستی، رقابت و مخاصمه فی‌مابین این اجزا را به وحدت و صلح بدل سازد (ر.ک. جبران، ۱۳۷۹، ص. ۶۵).

این تعبیر جبران «شما در بدن‌های خود زندانی نیستید و خانه‌ها و مزرعه‌ها نیز شما را در برنگرفته اند. آنچه حقیقت ذات شماست بر فراز کوه‌ها زندگی می‌کند و همواره باد جهان می‌گردد» (ر.ک. جبران، ۱۳۷۹، ص. ۱۰۱). منافی حصر روح بشری است.

جبران در شعر "مرده" خطاب به کسانی که او را مرده دیده‌اند می‌گوید: «مرا اندوهگین کردید/ می‌پندارید که من مرده‌ام/ به خدا سوگند این مرده/ من نیستم» (جبران، ۱۳۸۲، ص. ۷۵).

انسان کامل جبران در سیمای عیسی مسیح نمودار می‌گردد. به زعم وی مسیح خدا نبود؛ بلکه چون ما انسان و متعلق به همگان بود (ر.ک. جبران، ۱۳۸۴، ص. ۸۲ و ۸۷).

نگاه سهراب بر انسان متفاوت از دیگران است. در جهان آرمانی سپهری، جایی خاص برای انسان و جامعه انسانی وجود ندارد. سپهری همواره به دنبال جهانی طبیعی که در آن انسان نیز مثل سایر جانوران و گیاهان سهمی دارد است (ترابی، ۱۳۷۷، ص. ۱۳۱). با این وصف سهراب از انسان اسیر نفسانیات و کثرات وجودی یا آدمی که پایش در قیر شب است سخن می‌گوید (ر.ک. سپهری، ۱۳۷۵، ص. ۱۱ و ۱۲). وی در جای دیگر در رابطه با بُعد ملکوتی و اصیل وجود آدمی، با بیان نمادین می‌گوید: «از ستیغ جدا شده ایم، من به خاک آدم و بنده شدم، تو بالا رفتی و خدا شدی» (ر.ک. سپهری، ۱۳۷۵، ص. ۱۹۳). سهراب بُعد جسمانی انسان را به "مردابی" تشبیه کرده که "مرغ افسانه" از پنجره‌ای در مرز شب، در مرز میان خواب و بیداری در آن هیبوط می‌کند (ر.ک. سپهری، ۱۳۷۵، ص. ۱۱۰-۱۱۱). این تعبیر بیانگر آن است که سپهری نیز نگاه افلاطونی دوگانه‌پنداری تن و جان را از عارفان متقدم به عاریه گرفته باشد.

۴- دین و باورهای دینی از نگاه جبران و سپهری

گرایش به دین و مذهب از ویژگی‌های انسان است. در افکار جبران، دین عمل و اندیشه صرف نیست؛ بلکه حیرتی است که در روح جوانه می‌زند. وی دین خائفان و حتی راغبان را نوعی داد و ستد تلقی می‌کند (ر.ک. جبران، ۱۳۸۳ الف، ص. ۵۰). با آن که جبران در خانواده مسیحی مارونی به دنیا آمده بود، (قندیل‌زاده، ۱۳۸۸: ۱۷ ج، ص. ۴۸۰) اما ضمن انتقاد از ارباب کلیسا، آیین آنان را تحریف شده می‌دانست (ر.ک. بالهای شکسته، ص. ۴۱). جبران، ادیان و اندیشه‌های گوناگون را به

رسمیت می‌شناخت و به تعدد راه‌های دستیابی به حقیقت اعتقاد داشت. وی در آغاز جوانی از دین واحدی سخن می‌گوید که روبه کمال دارد و اسلام، مسیحیت و یهودیت را شاخه‌های آن دین واحد می‌داند. وی پایبندی به ظاهر شریعت را محکوم و دنیاها و تجارب معنوی دیگران را هم به رسمیت می‌شناخت. او از همه حقیقت بهره‌مند بود و خویش را به نحله خاصی محدود نمی‌ساخت. از میان ادیان و نحله‌هایی که می‌شناخت، نظام هندویی به ویژه آیین بودا برایش جاذبه داشت (ر.ک. بالهای شکسته، ص. ۴۸۲). به زعم جبران، نزاع ادیان مردود و دیندار واقعی کسی است که به یک دین بسنده نکند (جبران، ۱۳۷۷، ص. ۳۲).

از منظر جبران، ایمان دانشی درونی و فراتر از دسترس نظر و عقل است (جبران، ۱۳۷۷، ص. ۲۶). وی در بهره‌گیری از کتاب مقدس و باز تولید نمادها، مفاهیم و اصول اعتقادی آن روش آزاد و التقاطی خاص خود را داشت که با نگرش مسیحیان در تضاد بود. او به اصالت خیر در انسان قائل بود و تعلیم گناه ذاتی انسان را بر نمی‌تافت (قندیل‌زاده، ۱۳۸۸، ج ۱۷، ص. ۲۸۳).

با وجود اذعان سپهری به مسلمانی و عبادتی به گستردگی همه طبیعت، در پاره‌ای از اشعارش عارفی وارسته از قید و بند مکتب و مذهب است. برای او همه ادیان، محترم‌اند و همه مکاتبی که به نوعی در پی وصول به حق و حقیقت و شناخت ذات هستی و راز آفرینش‌اند، برای او دوست داشتنی است (ر.ک. ترابی، ۱۳۷۷، ص. ۱۰۹). برخی سپهری را شاعر عارف مسلک، با برداشتی یک رویه، ساده و انزواطلب پنداشته‌اند. اینان عرفان سهراب را آمیزه‌ای از مکاتب عرفان اسلامی و شرقی و بودایی تلقی کرده‌اند که پس زمینه‌اش را طبیعت‌گرایی محض تشکیل می‌دهد (ر.ک. ترابی، ۱۳۷۷، ص. ۱۳۱).

نظر به دسته‌بندی خاستگاه آریایی تصوف ایرانی (ر.ک. نفیسی، ۱۳۷۱، ص. ۱۰۳) می‌توان عرفان سپهری را تا حدی متأثر از اندیشه‌های هند و بودایی دانست. نفیسی، کاربرد واژگان "بت و بتکده، شمن و صنم" را در اشعار صوفیانه دلیل ارتباط تصوف ایران با تعلیمات بوداییان می‌داند (ر.ک. نفیسی، ۱۳۷۱، ص. ۵۹).

به نظر می‌رسد دل‌کندن از دنیا برای نیل به بیداری کامل در سلوک سپهری که به جامعه‌گریزی وی می‌انجامد، تحت تأثیر توصیه‌های بودایی باشد. به زعم بودا نیکان «آنان که پاک و منزه و روشن‌ضمیرند، دل از دنیا برکنند و از آن دست شستند و ذهن را بر اصول بیداری استوار

ساختند، به بیداری کامل نائل شدند (Krishnan, S, 1950: P.89). می‌باشند. با دقت در مفاهیم و محتوای اشعار سپهری و تأمل در اشعاری‌مانند: "بودهی، پادمه، وید، نیلوفر و گراز" در مقایسه با عناوین مشابه در معروف‌ترین بخش مجموعه کانون پالی^۱ بودا یعنی "دهمه پده"^۲، (see Ibid) می‌توان ردّ افکار بودایی را در آثار او به وضوح دریافت. با این وصف، بسامد تعبیر "بیداری، تنهایی، بودهی، خاموشی، مرغ غم‌پرست،" در اشعار سپهری، بدون تردید منشأ بودایی دارد. وی در شعر "گردش سایه‌ها" با اشاره به مرشدش بودا می‌گوید: «با تو برخورددم، به راز پرستش پیوستم / از تو به راه افتادم، به جلوه رنج رسیدم» (سپهری، ۱۳۷۵، ص. ۱۸۹). اساس فلسفه بودا وجود رنج فراگیر در همه هستی است (شومان، ۱۳۹۰، ص. ۵۱).

منظومه مرغ افسانه از معدود شعرهای بلند سپهری است که می‌توان آن را روایت‌گر زندگی بودا و یا اشاره به خود «بودا» دانست. (ر.ک. عابدی، ۱۳۷۹، ص. ۱۳۵) وی در شعر بودهی (بیداری) نیز با اشاره صریح به نام بودا، از واژه "نیروانا" با عنوان "خاموشی" یاد می‌کند که همان باغ فناوی تضادهای بشری و مقام پیوستن نهر به بحر است (ر.ک. سپهری، ۱۳۷۵، ص. ۲۳۹). «مرغ افسانه سینۀ خود شکافت / تهی درونش شبیه گیاهی بود / شکاف سینۀش را با پرها پوشاند / وجودش تلخ شد» (ر.ک. سپهری، ۱۳۷۵، ص. ۱۱۱).

البته دیگر بندهای آن شعر، یادآور زندگی افسانه‌گونه بودای بزرگ که براساس پیشگویی منجمان از چهار صحنۀ تحریک‌آمیز منع شده بود است. «مرد در اتاقش بود / انتظاری در رگ‌هایش صدا می‌کرد / و چشمانش از دهلیز یک رؤیا بیرون می‌خزید» (ر.ک. سپهری، ۱۳۷۵، ص. ۱۱۴-۱۱۵).

سفرهای سهراب به غرب و شرق و دیدارش از بلاد مختلف بیشتر، سلوک روحی و معنوی و سیر در انفس بود تا گشت و گذار و سیر در آفاق. سهراب با اندیشه بودایی بیشتر آشنا بود، تا خاستگاه بودا و این سفرها به هنر او سیرتی عارفانه و پارسایانه بخشید بود (ر.ک. یاحقی، ۱۳۷۵، ص. ۱۳۶). شاید فراخوان سهراب به سکوت، برگرفته از سکوت شریف^۳ بودا باشد. بسامد گل نیلوفر به عنوان

¹ Tri . Pitaka

² Dhammapada

³ Ariyo Tunhavo.

سمبل ایجاد بیداری در انسانِ تشنهٔ حقیقت، بدون تردید، متأثر از افکار بودایی است؛ زیرا در این آیین نیلوفر، سخت مقدس و محترم است. چنان‌که نگاره‌های بودای روزه‌دار که در حالت یوگا، نیلوفری نشسته است بیانگر قداست نیلوفر نزد بوداییان است. «می‌بینم خواب، بودایی نشسته بر نیلوفر آب» (سپهری، ۱۳۷۵، ص. ۲۳۸).

برخی نیز احتمال می‌دهند که نیلوفر نزد هند و ایرانی‌ها نمودار اصل انتظام گیتی (Rita-Asha) و کنایه از جنبهٔ دینیاری و عدالت باشد (ر.ک. مجتبیایی، ۱۳۴۸، ص. ۷۵). به نظر می‌رسد در شعر سپهری کاربرد رویش نیلوفر و سخن از بادِ بی‌پروایی که دانهٔ نیلوفر را به سرزمین خواب او می‌آورد کنایه از روح غریب آدمی باشد.

۵- معرفت شهودی نزد جبران و سپهری

درحقیقت عرفان، طریق گذشتن از من برای رسیدن به قلّهٔ رفیع انسانیت است. البته آنچه به انسان ارزش می‌بخشد، همان جلوهٔ معنوی و متعالی انسان است. آدمی همواره در پی دستیابی به خودآگاهی و عشق بوده است. پژوهشگران دربارهٔ مآخذ احتمالی مفهوم انسانِ متعالی در اندیشهٔ جبران به آئین هندویی و در برداشت ساده‌ای از ابن عربی و سایر عرفای مسلمان اشاره می‌کنند. بنابراین، جبران با یک رمانتیسم دینی و حلول‌گرایی صوفیانه و ناشی از وحدت وجود عرفانی، از ایمان مسیحی عبور کرد (ر.ک. قندیل زاده، ۱۳۸۸: ج ۱۷، ص. ۴۸۲). محتوای نامه‌نگاری‌های جبران با زنی فرهیخته به نام ماری، نیاز جبران را به یک عشق بدون وصال و یک معشوق انسانی دور از دسترس که الهام بخش روح هنرمند و تأملات صوفیانه‌اش باشد را نمایان می‌سازد (ر.ک. قندیل زاده، ۱۳۸۸، ص. ۴۸۶).

تحلیل محتوای آثار جبران بیانگر سه مرحلهٔ تحول اندیشه در ستایش زیبایی و عشق، مرحلهٔ احساس یعنی تمجید قدرت و مرحلهٔ تعادل روانی و محبت فراگیر روحانی است (ر.ک. قندیل زاده، ۱۳۸۸، ص. ۴۸۶-۴۸۸). جبران در مرحلهٔ دوم در "یا بنی امی" از هموطنان خویش به‌خاطر ترس و ضعف و ذلتی که دارند ابراز نفرت و انزجار می‌کند. وی در "البنفسج الطموح" تنها هدف هر کس را چشمداشت به آن سوی هستی مقدر می‌داند. به‌زعم او طبیعت هم جلوهٔ بیرونی آرزوهای پنهان آدمی است که با تمرد و غلبه بر تقدیر خویش با تبدیل اشتیاقش به ارادهٔ خلاق، گلی سرخ می‌گردد (ر.ک. قندیل زاده، ۱۳۸۸، ص. ۴۸۷).

شاهکار آثار جبران یعنی «پیامبر» خلاصه اعتقاداتش درباره مسائل مرتبط با انسان است. وی معتقد است انسان برای شناخت خداوند نیاز به استدلال‌های پیچیده ندارد؛ زیرا خدای مهربان را در همه اجزای طبیعت می‌توان دید.

جبران با تأکید بر شناخت عقلی می‌گوید: «خداوند راهنمایی بهتر از خرد و سلاحی کاری‌تر از آن به آدمی نبخشیده است. اگر خرد با خویشتن خویش سخن بگوید، شهوت را مجاب خواهی کرد» (جبران، ۱۳۸۳، ص. ۱۵۶). در نگاه تیزبین او خرد نماینده‌ای دوران‌دیش، راهنمایی امین، مشاوره سنجیده، نوری در تاریکی برای شناخت جهان پیرامون است؛ اما همواره زندگی به واسطه روح تجربه می‌شود (جبران، ۱۳۸۳، ص. ۱۵۶). به گمان او همین عقل کالایی نیست که در بازار فروخته شود. لذا وی توصیه به عاقلی می‌کند، نه هشیاری. وی در ترجیح معرفت الهی و مکاشفه‌ای و نفی معرفت جدلی، ایمان را دانشی درونی و خارج از دسترس عقل می‌پندارد (ر.ک. جبران، ۱۳۷۷، ص. ۲۲). او می‌گوید: حقیقت، دختر الهام است و بحث و جدل مردم را از آن باز می‌دارد (ر.ک. جبران، ۱۳۷۷، ص. ۱۴۲۲). جبران ضمن اقرار به گفتار شهودی، شهود را دیدن جزئی از کل توسط جزئی از کل می‌خواند که در درون انسان است (ر.ک. همان: ۲۲). با این حال جبران "چشم خیال" و "بال خیال" را قابل وام‌گیری و تعلیم نمی‌داند (ر.ک. جبران، ۱۳۷۹، ص. ۷۱). جبران با رعایت حرمت اندیشه بشر، عقل را به مثابه، تکه ابری در برابر جویبار دل تلقی می‌کند (ر.ک. جبران، ۱۳۸۲، ج. ص. ۲۸).

وی با صراحت تلاش فکری بشر برای رؤیت خداوند و کشف رازهای جهان دیگر را ناشی بی‌خبری انسان می‌داند. جبران، ایمان را زائیده شک و فراتر از ظرف اندیشه انسان و معرفتی قلبی و ماورای دلیل و برهان می‌داند؛ (ر.ک. جبران، ۱۳۸۳ الف، ص. ۴۸) ولی در تبیین راه سوم شناخت به کشف راهی مخفی در میان آگاهی و فهم انسان توصیه می‌کند (ر.ک. جبران، ۱۳۸۳ الف، ص. ۱۲۸). او معتقد است که خداوند رسول هدایت درونی را از هیچ‌کس دریغ نداشته است. اهل معرفت هیچ مرتبتی از مراتب شناخت را کلاً مردود نمی‌دانند، اما همواره بر رعایت قلمروهای هر یک تأکید فراوان دارند. به عقیده جبران، عقل لنگر و عشق بادبان کشتی روح است. فقدان هر یک از این دو سبب نقص در وجود است. یکه‌تازی عقل، انسان را اسیر ساخته، و عشق هم بدون بهره‌گیری از پرتو

عقل، خود را خاکستر خواهد کرد. توصیه‌ی همواره و جدی جبران بر همراهی این دو ابزار است. «بگذارید که روح شما عقل را تا عرش عشق، تعالی بخشد» (جبران، ۱۳۷۹، ص. ۶۵).

در تعبیر جبران قلب میان انسان‌ها پیوندی جاودانه در زندگانی برقرار می‌سازد. این ابزار شناختی و جام جهان‌بین صوفیان و راهنمای سالکان را جبران در خویشتن خویش یافته است. او می‌گوید: «قلبت را دنبال کن! قلب تو برای هر کار بزرگی راهنمای درستی است» (جبران و هاسکل، ۱۳۸۳، ص. ۵۳). شرافت در دل اندوهگین و امارت واقعی را در دل درویشان باید جست (ر.ک. جبران، ۱۳۸۲، ج. ۱، ص. ۳۴ و ۱۰۳).

او به کرات تقابل عقل و قلب را به "تکه ابر" و "جویبار روان" تشبیه می‌کند و در تمجید دل می‌گوید: «منبر انسانیت، دل خاموش انسانیت است، و نه عقل پر غوغای او» (ر.ک. جبران، ۱۳۸۲، ج. ۱، ص. ۷۷).

وی عقل را سخنگوی حقیقت و دل را مُدرک آن می‌داند. (ر.ک. جبران، ۱۳۸۲، ج. ۱، ص. ۳۳) جبران همچون دیگران فارغ از جبر محیط، "شیدایی را بر شعر ترجیح می‌دهد. چنانکه عارفان، دیوانگی را بر فرهنگ و فرزاندگی ترجیح می‌دادند (ر.ک. مولوی، ۱۳۶۲، ص. ۴۵۰).

جبران، مانند همه معرفت‌جویان از جدال عقل و قلب و تحقیر خرد، غفلت نورزیده است. تنها تفاوت او با دیگران جسارت بیشتر اوست. «اگر زندگی با دل آواز نخواند، فیلسوفی را می‌زاید که با عقل سخن می‌گوید.» (ر.ک. مولوی، ۱۳۶۲، ص. ۳۰) وی همچنین فیلسوفان را انسان‌های بدبختی تصور می‌کند که به فروش حکمت در بازارها می‌پردازند (ر.ک. مولوی، ۱۳۶۲، ص. ۱۰۱). او در داستان مترسک نیز شناخت عقلی و لذت‌بخش فیلسوفان را به سخره می‌گیرد (ر.ک. جبران، ۱۳۸۲، الف، ص. ۲۲).

جبران با همه اصرارش بر محبت و عاشقی، مدعی مکاشفه‌کنه حقیقت یا نیل به تمامی آن نیست. او معتقد است که پا در راهی نهاده است که رو به حقیقت دارد، اما ادراک کلیت آن دست نیافتنی است. «جبران در بیان تجربیات ذوقیش گاهی در اوج است و به طلوع و غروب خورشید خیره می‌شود، و گاهی آن پایین و با شما در تاریکی ایستاده است» (برزگر، ۱۳۸۲، ص. ۳۲۹).

بنابراین، می‌توان حدس زد که عجز جبران از استغراق در حقیقت و اکتفای به تماس با آن شاید بیش از آن که به ظرفیت وجودی و قابلیت‌های ذهنی او برگردد، ناشی از محیط زندگی و عصری

است که او در آن به سر می‌برد. بدون شک اگر جبران در شرق می‌زیست و شاگردی پیری فرزانه را تجربه می‌کرد، بسیار ژرف‌تر می‌اندیشید و می‌نگاشت.

شعر سهراب به واسطهٔ برخورداری از جهان‌بینی و داشتن نوعی چارچوب معنوی که در ادبیات ما سابقه‌دار و شناخته شده است، ماندگارترین شعر در قالب نو است. عرفان سپهری از هرجا که نشأت بگیرد، در نهایت به هستی یکپارچه و خدای واحد می‌انجامد. در این هستی یکدست با نظام کامل، هیچ نقص و خللی راه ندارد (ر.ک. حسینی، ۱۳۶۸، ص. ۷۱ و ۷۲). سپهری، نقاش شاعر مسلکی است که در جستجوی آگاهی، عشق، رستگاری و به دنبال دنیایی است که با شستن چشم‌ها و واژگان، دیگرگون دیدن را می‌آموزد (ر.ک. سپهری، ۱۳۷۵، ص. ۲۹۱) برخی سهراب را جزء شعرای فرا واقع‌گرا می‌دانند (امین پور، ۱۳۸۶، ص. ۴۵۲). یکی از ویژگی‌های خاص وی پیوند عنصر عاطفه با گرایش خاصی از عرفان است. شاید هم ایشان عاطفه را از عرفان اخذ و سپس با خود آن پیوند زده باشد. او در باغ عرفان، حقایق مرموز و زیبای زندگی را می‌چیند. او با شعری که ما را به سکوت فرا می‌خواند، در دریای عاطفی عرفان خویش غرق می‌شود. عرفان سپهری به هیچ روی ساختگی نیست؛ بلکه گونهٔ خاصی از عرفان است که به رغم برخی مشابهات و اشتراک‌های لفظی و معنوی، تفاوت‌های ماهوی قابل توجهی با عرفان گذشتهٔ ایران دارد (ر.ک. عابدی، ۱۳۷۹، ص. ۶۴).

شعر سپهری تنها جلوه‌هایی از مکاشفه‌های طولانی او، و لمح‌هایی از اندیشیدن او به جاودانگی است (ر.ک. عابدی، ۱۳۷۹، ص. ۶۷). او شاعر عارفی است که به ابدیت می‌اندیشد. درد این شاعر "درد جاودانگی"، است که در او رنگی از غم و سکوت و خاموشی، انزوا و گریز از همگان را تصویر می‌کند؛ (ر.ک. سپهری، ۱۳۷۵، ص. ۲۷۷) اما همواره هنرمندی لطیف و طبیعت‌دوست می‌نماید که واژه‌های عاطفی را به رشتهٔ نظم می‌کشد.

طبیعت‌گرایی یکی دیگر از عناصر عرفان سپهری است، اما طبیعت‌گرایی او، فروغ‌لطفیدن در مکتب ادبی رمانتیسم نیست؛ بلکه توجه او به طبیعت، نمایانگر جستجویی برای رسیدن به دامنهٔ معرفت بسیط، اما جاندار حیات است (ر.ک. عابدی، ۱۳۷۹، ص. ۶۶).

سپهری تمام تمایلات نفسانی جاه، مقام، جاهت، فقاقت و سیاست را پله‌هایی برای سقوط در "گلخانهٔ شهوت" قلمداد می‌کند (ر.ک. سپهری، ۱۳۷۵، ص. ۲۷۹). به نظر می‌رسد که این

ظاهرگرایی افراد، همان دور افتادن از اصل خویش است که سپهری را به سمت و سوی توجه به طبیعت - کاکل پوپک و خال‌های پر پروانه- برای "درک روزگار وصل" می‌کشاند. تا آنجا که از مشاهده یک برگ نیز سر ذوق می‌آید (ر.ک. سپهری، ۱۳۷۵، ص. ۲۸۸). او هنوز آثار نظم موجود در اجزای هستی را در هارمونی مظاهر بکر طبیعت مانند مصالحهٔ بین دو صنوبر، سایه‌گستری بید و مدارای نارون با کلاغ می‌جوید، (ر.ک. سپهری، ۱۳۷۵، ص. ۲۸۸) حال آن که رویش هندسی سیمان و آهن و سنگ، آدمی را از فطرتِ اصیل خویش دور ساخته است. تعبیر شکستن حرمت "سجادهٔ بی‌رنگ پدر"، "حملهٔ کاشی مسجد به سجود" و «حمله هنگ سیاه قلم نی به حروف سربی»، (ر.ک. سپهری، ۱۳۷۵، ص. ۲۸۰-۲۸۳) نماد جنگ بین "سنت و مدرنیته" در درون سهراب است.

جبران معتقد است که خداوند، توان لازم برای شناختن را در پگاه آگاهی (نهاد) انسان به صورت نیمه خفته (بالقوه) قرار داده است. وی تأکید دارد که راه‌های نیل به معرفت متعدد و متفاوت است (ر.ک. جبران، ۱۳۸۳ الف: ۵۲). جبران نیز برای معرفت مراتب "حسی، عقلانی و کشفی" قائل است؛ زیرا آدمی قادر است که با تأمل در شبی، به اسرار دریا پی ببرد (ر.ک. جبران، ۱۳۷۷، ص. ۱۱).

سپهری در میان همگنان خود «معتقد بود که نجات آدمی، نه از بیرون، بلکه از درون اوست» (لنگرودی، ۱۳۸۱، ص. ۶۴۳).

۶- چگونگی سفر معنوی

جبران در زمرة شاعران کمال‌جو است. «همه انسان‌ها چون قافله‌ای با هم به سوی گوهر ذات خویش در سفرند؛ اما راه و راهرو هر دو خود اوست. لغزش سالکان در سقوط این سفر، نتیجهٔ ایجاد هراس پیشینیان و افرادی است که پس از او در راه‌اند و خود فرد نیز بی‌تقصیر نیست» (جبران، ۱۳۷۹، ص. ۵۸).

از نگاه جبران، راه‌های نیل به حقیقت یا "شهر مقدس" متعدد و ظرفیت اهل سلوک نیز در رسیدن به مقصود اثرگذار است. البته ممکن است سلوک، به همراه ناآشنایان ما را به هیچ مقصدی رهنمون نگردد (ر.ک. جبران، ۱۳۸۲ ج، ص. ۲۲). وجود راهنمای کارآزموده همچون مولوی که صید بودن را بر صیادی (مولوی، ۱۳۶۲، دفتر ۵، بیت ۴۱۱) ترجیح داده لازم است. «خداوند! مرا شکار شیرکن، پیش از آن که خرگوشی شکار من شود» (ر.ک. جبران، ۱۳۸۲ ج، ص. ۲۳).

اساس سلوک جبران تحقیر خویشتنِ خویش را در «پذیرش ذلت، برای ترقی/ پرواز، در برابر اخلاص دیگران/ گزینش و ترجیح کارهای آسان/ توجیه گناه برای تسلی خود/ خود را فریفتن/ نقاب زشتی بر چهره انداختن/ مدح و ستایش را فضیلت پنداشتن.» مبتنی است. به گمان جبران فاصله میان "خیال" و "ادراک"، تنها با اشتیاق طی می‌شود. مقصود آدمی بسیار نزدیک است، ولی ما یا کلید را گم کرده‌ایم یا راه گشایش قفل را نمی‌دانیم (ر.ک. جبران، ۱۳۸۲، ج.ص. ۲۶). در هر صورت او مقابله با تمایلات نفسانی و سیر وسلوک را پیشنهاد می‌دهد: «چه شبهایی را سحر کردم/ و شوق با من شب زنده‌داری کرد/ و من در کمین او بودم/ مبدا اسیر خواب گردد» (جبران، ۱۳۸۲، ص. ۸۲). راهبرد سلوک او چون بسیاری از عارفان، برای ادراک حقیقت، موت اختیاری است. «اگر خواهی از کنه ما آگاه شوید/ مانند ما بمیرید تا بدست آرید» (جبران، ۱۳۸۲، ص. ۵۵).

جبران در سلوک آدمی به انسلاخ روح از تن برای رهایی از چرخه زمین و زمان باور ندارد؛ بلکه وی هستی انسان را پاره‌ای از رشد عظیم وی می‌پندارد. «ما نمی‌توانیم چنان از خاک دور شویم و خود و زمین را جدا از یکدیگر ببینیم.» (جبران، ۱۳۸۲، ص. ۶۲).

عرفان سپهری، در اکثر شعرهایش از جمله شعر "صدای پای آب" عرفانی زمینی است. باوجود آنکه نکه اهل کاشان است، ولی بدان تعلق ندارد؛ زیرا شهر او گم شده است؛ اما می‌داند که شهر او (نیستان او) در جهان معنایی دیگری نیست. او خود را چون عرفای سنتی ما "مرغ باغ ملکوت" نمی‌پندارد. خانه او روی همین زمین و در "ذرات همین طبیعت" است. روح او در جهت تازه همین اطراف جاری است. او خانه‌اش را نه در ناکجاآبادی موهوم، بلکه در نابسامانی‌ها و پیرایه‌های همین زندگی روزمره این جهان، می‌یابد. سهراب طریق دریافت را در کنارزدن پیرایه‌های اعتباری زندگی برای نیل به طراوت زمین در لحظه پیدایش (خلقت) می‌داند (لنگرودی، ۱۳۸۱، ص. ۱۹۵). او دوست دارد این طراوت ازلی زمین را در همین جا و با این مردم عادی بسازد. پاسخ سپهری به خواهرش راجع به مفهوم: "پدرم وقتی مرد، پاسبان‌ها همه شاعر بودند"، بیانگر اندیشه حیات ایده‌آل و طرح اندیشه مدینه فاضله اوست، نه فراغت سهراب از غم و رنج و سکونت در سرزمینی رویایی که در آن، پاسبان‌ها که مظهر خشونت‌اند، به سرودن شعر می‌پردازند (ر.ک. سپهری، ۱۳۸۲، ص. ۱۰۰).

۶-۱- خودشناسی در اندیشه دو شاعر

جبران برای شناخت خود، جهان و خدا توصیه‌های خاص دارد. او گاهی ما را به تأمل در خود فرامی‌خواند، و گاه ما را به کرانه‌های آفاق و طبیعت زیبا می‌کشاند. او گشایش دروازه‌های روح را مدیون زنانی چون مادر، و درک راز جهان را نتیجه تأمل در وجود شب‌نم نیز تلقی می‌کند (ر.ک. جبران، ۱۳۸۳ الف، ص. ۱۱۴ و ۱۳۶). به نظر می‌رسد جبران، شناخت "انفسی" را بر "آفاقی" ترجیح می‌دهد. «هرگاه دو زن با یکدیگر سخن بگویند چیزی آشکار نمی‌سازند؛ اما چون زنی با خود سخن بگوید، همه زندگی را آشکار می‌سازد» (جبران، ۱۳۸۲ ج، ص. ۳۱). وی هم‌زمان نبودن انسان با خویشتن خویش را مانع جدی معرفت می‌داند. او گاهی از "خویشتن با احساسی" نیز در وجود آدمی سخن می‌گوید که به‌زعم وی در پیکری غیر از این پیکر بسر می‌برد.

جبران "خویشتن‌شناسی" را گمشده بشریت می‌پندارد. «انسان آفریده‌ای سرگشته بود و خویشتن گمشده‌اش را در جنگل می‌جست. اکنون می‌خواهم فرصتی بیابم تا خویشتنم را کامل کنم، آیا این گمشده هر انسانی در زمین نیست» (جبران، ۱۳۸۲ ج، ص. ۱۵ و ۱۶). او در کتاب "النئی"، از دو من "خویشتن فرودین" و "خویشتن برین" سخن می‌گوید. او خودشناسی را اساسی‌ترین نیاز بشری تلقی می‌کند. «تنها یک بار از سخن بازماندم. وقتی مردی از من پرسید: شما کیستید؟» (جبران، ۱۳۸۳ الف، ص. ۱۲۸).

وی معتقد است اگر انسان ارزش واقعی خود را بشناسد، هرگز نابود نمی‌شود. زیرا زندگی از درون انسان می‌جوشد. «کسی که همدم روح خود نباشد، دشمن مردم است. کسی که در خویشتن خویش دوستی را نمی‌یابد، آکنده از ناامیدی خواهد مرد» (جبران، ۱۳۸۳ الف، ص. ۱۶). با وجود اهمیت ممتاز شناخت خود، جبران محبت به دیگران را بر خودشناسی نیز رجحان می‌دهد (ر.ک. جبران، ۱۳۸۳ الف، ص. ۱۴۶).

جبران در راه خودشناسی، بیشتر به باطن آدمیان توجه دارد. او درون را زیباترین، لذیذترین و آرام‌ترین وسیله آرامش تلقی می‌کند. وی مکرر توصیه می‌کند که: «شما را به پروردگارتان سوگند می‌دهم که خود را از خویشتن خویش جدا مسازید» (جبران، ۱۳۸۲ ج، ص. ۵۱).

کلید واژه جهان‌بینی سپهری "ادراک" است. این واژه در دوره‌های مختلف شعری او دیده می‌شود. گاه به صورت «ادراک منفرد» گاه «ادراک منور» و گاهی نیز این واژه را با تعبیر «انسانی

که در سایهٔ مرگِ ادراک است به کار می‌برد. سهراب با نگاه خاص خود از نیل به شناخت خبر می‌دهد. «و نگوئیم که شب‌تاب ندارد خبر از بینش باغ». سهراب پرسش اساسی معرفت‌شناختی را تکرار می‌کند که: «نوری به زمین فرود آمد/ دو جا پا بر شن‌های بیابان دیدم/ از کجا آمده بود؟/ به کجا می‌رفت؟» (سپهری، ۱۳۷۵، ص ۱۲۱-۱۲۲).

چنین به نظر می‌رسد که شاعر وجود انسان را بدون نور معرفت، ظلمانی می‌بیند. «و بدانیم اگر نور نبود، منطق زندهٔ پرواز دگرگون می‌شد» (سپهری، ۱۳۷۵، ص ۲۹۴). بدون تردید، هنگامی که او از "نور" سخن می‌گوید، به "نور معرفت" اشاره دارد. این نور، به سان بارش باران از فیضی بی‌منتهای بر همهٔ هستی می‌بارد؛ اما تنها گل وجود انسان را همانند گل یک کاشی شست و شو می‌دهد. «باران نور/ که از شبکهٔ دهلیز بی‌پایان فرومی‌ریخت/ روی دیوار کاشی، گلی را می‌شست» (سپهری، ۱۳۷۵، ص ۹۱-۹۲).

به نظر می‌رسد که پس از منظومهٔ "صدای پای آب" جدال سپهری با فلسفهٔ حیات پایان پذیرفته و حقیقت گم گشتهٔ خویش را بازیافته و لبریز از لطافت ابدی حیات، به آرامش رسیده است؛ زیرا در این مجموعه، او "از شهر خیالات سبک" بیرون آمده است (سپهری، ۱۳۷۵، ص ۲۷۶).

تعابیر شعری سهراب حکایت از تکاپوی ذهنی و عینی ژرف او برای کشف حقیقت از مظاهر الهی و درک مابعدالطبیعهٔ حیات وهستی از راه تجربه، ملموس آنها دارد. او برای درک حقیقت، ذوق و تجربه را توصیه می‌کند. سهراب "به مهمانی دنیا" می‌رود، در "دشت اندوه" گام می‌گذارد و در "باغ عرفان" پرسه‌زنان به "یوان چراغانی دانش" پای می‌نهد. او با عروج از پله مذهب، مرحلهٔ شکاکیت را پشت سر گذاشته و به یقینی نائل می‌شود که از آن به "هوای خنک استغنا" تعبیر می‌کند.

او در باغ عرفان، به حقایق مرموز و زیبای زندگی دست می‌یابد و با نیل به آرامش در دریای عاطفی عرفان خویش غرق می‌شود. او در بیان تجربهٔ عرفانی خود می‌گوید: «چیزها دیدم در روی زمین» (سپهری، ۱۳۷۵، ص ۲۷۷). با وجود آن که اصل محوری معرفت‌شناسی سپهری بسیار شفاف و شگرف است؛ اما او گاهی به رمز و اشاره روی می‌آورد و از پیچ و خم کوچۀ معرفت بی حرف گذر می‌کند (ر.ک. سپهری، ۱۳۷۵، ص ۵۶). خود جبران هرگز مدعی نیل به تمامی حقیقت نیست.

او تأکید می‌کند که هرگز مدعی یافتن حقیقت نشود، زیرا حقیقت غیب الغیوب و رازی سر به مهر است (ر.ک. جبران، ۱۳۷۹، ص. ۶۹).

سهراب سپهری نیز کنه حقیقت حق و راز گل سرخ را امری دست نیافتنی می‌داند (ر.ک. سپهری، ۱۳۷۵، ص. ۲۹۸). با این وصف، هر دو شاعر برآنند که رو به حقیقت دارند و در افسون گل سرخ شناورند.

۶-۲- حال‌اندیشی در اندیشه دو شاعر

تعبیر صوفیانه «ابن‌الوقت بودن» یا زیست در زمان حال، سنت دیرینه و رویه عام اصحاب سلوک است. (ر.ک. مولوی ۱۳۶۲، ص. ۱۰) جبران معتقد است که آدمی باید با گذشته قطع رابطه کند. هر انسانی باید از نقدینه‌هایی که برای زندگی در اختیار دارد بهره‌گیرد. از منظر جبران، نفی توقف در ماضی و بی‌توجهی به آتی، لازمه «حال‌اندیشی» است. با وجود این پندار که تنها «عشق و مرگ» می‌تواند هر چیزی را دگرگون سازد (ر.ک. خلیل جبران، ۱۳۸۲، ج. ۳، ص. ۲۳)، ولی او در جای دیگری از تحول مدام و روزمره آدمی هم سخن می‌گوید. او با گذشته قطع ارتباط نموده و می‌خواهد از نقدینه‌هایی که برای زندگی در اختیار دارد بهره‌جوید (ر.ک. جبران و هاسکل، ۱۳۸۳، ص. ۵۶). جبران در داستان «مجادله و همهمه دانه‌های انار»، به زندگی کنونی و زیستن در لحظه توصیه می‌کند. (ر.ک. جبران، ۱۳۸۲ الف، ص. ۴۵) او برای خود گذشته و آینده‌ای قائل نیست و معتقد است که مرگ و محبت همه چیز را تغییر می‌دهند. وی خوش بودن انسان را در اغتنام فرصت‌های پیش آمده می‌داند.

سپهری هم مانند جبران نه گذشته‌ای برای خود می‌شناسد و نه آینده‌ای. وی می‌گوید: «پشت سر نیست فضایی زنده / پشت سر مرغ نمی‌خواند / پشت سر باد نمی‌آید / پشت سر پنجره سبز صنوبر بسته است / پشت سر خستگی تاریخ است / پشت سر خاطره موج، به ساحل، صدف سرد سکون می‌ریزد»؛ از دیگر سو می‌گوید: «کار ما نیست شناسایی راز گل سرخ / کار ما شاید این است که در افسون گل سرخ شناور باشیم». به سبب همین بی‌باوری و مجهول دانستن گذشته و آینده می‌گوید: «هر کجا هستیم، باشم / آسمان مال من است / پنجره، فکر، هوا، عشق، زمین مال من است... زندگی آبتنی کردن در حوضچه امروز است / رخت‌ها را بکنیم / آب در یک قدمی است». او فقط امروز را

می‌شناسد. امروزی ناگزیر که همه چیز آن می‌تواند زیبا باشد، حتی "قارچ‌های غربت"، و شرطش فقط یک چیز است: چشم‌ها را بشویم و جوری دیگر ببینیم» (لنگرودی، ۱۳۸۱، ص. ۱۹۵).

۶-۳- رنج‌اندیشی در اندیشه دو شاعر

رنج‌انگاری هستی و اعتقاد به سرشت رنج‌آلود انسان و اسارتش در چنگال مرگ، مفهوم رایج اغلب ادیان به ویژه آئین بودایی، مسیحیت و اسلام است. جبران، لذت خود را در "اندوه" می‌بیند و می‌یابد. او شکوه از اندوه را برای خود مایه تعجب می‌داند. جبران، رنج را برای شکوفایی ادراک حسّ محبوس بشری لازم می‌شمرد. «هر کس باید رنج شکافتن را برای شکفتن تجربه کند. رنج‌ها شربت تلخی است که طبیب درون برای نفس بیمار تجویز می‌کند» (جبران، ۱۳۷۹، ص. ۶۷). از نظر جبران رنج در استحاله انسان نقش مهمی دارد و انسان را تزکیه می‌کند. «رنج آنگاه دشوار است که با آگاهی بیاید» (جبران، ۱۳۸۲ الف، ص. ۱۰۶).

به زعم وی «دل اندوهگین شریف است» (جبران، ۱۳۸۲ ج، ص. ۳۴)؛ اندوه به کمک تنهایی، دل را به درد می‌آورد. این دو می‌توانند با یاری هم دگرگونی‌های روحی را ایجاد کنند. پس اندوه، لازمه حیات آدمی است، زیرا همین اندوه می‌تواند میان روح آدمیان شباهت و همگونی ایجاد کند (ر.ک. جبران، ۱۳۸۴ الف، ص. ۱۲-۱۳).

سپهری نیز هستی و هیبوط انسان را جلوه "رنج" تلقی می‌کند. «ماهی زنجیری آب است و من زنجیری رنج/ از تو به راه افتادم، به جلوه رنج رسیدم.» (سپهری، ۱۳۷۵، ص. ۱۸۹). وی در جای دیگر کل میوه باغ هستی را با تأکید "اندوه، اندوه" می‌خواند (سپهری، ۱۳۷۵، ص. ۲۳۳).

۶-۴- عشق‌ورزی در اندیشه دو شاعر

محبت و عشق‌ورزی از ارکان اساسی و پیام محوری همه مذاهب و مکاتب به ویژه مسیحیت است. به زعم جبران هدف و آرزوی نهایی عشق، رسیدن به ذات خویش است. اگر عشق در پی چیزی جز کشف اسرار باشد، در حقیقت آن نه کام، بلکه دام آدمی است (ر.ک. جبران، ۱۳۷۹، ص. ۳۰ و ۷۴).

گاهی تعبیر جبران از عشق شبیه عارفان و گاه اندکی متمایزتر از نگاه دلدادگان عاشق است. عشق او گاه از جنس نور است و پویا و گاه خود عشق، مانع و رادع است. «عشق، نقابی میان عاشق و معشوق است» (جبران، ۱۳۸۲ ج، ص. ۴۹). بخش عمده‌ای از تعابیر جبران، معطوف به عشق زمینی

و معشوق مجازی است. او بر آن است که پیوند زناشویی به عشق، تجسم عینی می‌بخشد و عشق را در واقعیت ترسیم می‌کند.

وی "زندگی، روح و زیبایی" را یک روح در سه بدن غیرقابل انفکاک می‌داند (جبران، ۱۳۸۳ الف، ص. ۸۲). تلقی جبران از متعلق عشق یعنی معشوق‌گزینی کتاب (جبران، ۱۳۸۲ ب، ص. ۵۶)، شبیه نگرش صوفیان بر عشق مجازی به عنوان پلی برای رسیدن به حقیقت است.

به زعم جبران، عشق رازی مقدس، بخش‌ناپذیر و لامکان است. «عشق، در همه جا و همه حال پروردگار و معلم ماست! عشق، شهوت نیست! عشق، آن جسد مسلح در برابر روح نیست، عشق، یک شورش است. (جبران، ۱۳۸۲ الف، ص. ۱۰۹) در مقام عاشقی، انسان در قلب خداوند جای دارد.

جبران به پویایی و جوششی بودن عشق قائل است. «عشقی که در هر روز و در هر شب نو نشود، دوام نخواهد یافت، حتی اگر به پرستیدن منجر گردد» (جبران، ۱۳۸۲ ج، ص. ۴۹). وی می‌گوید: اگر عشق هر روز چون چشمه نجوشد، هر روز می‌میرد. (جبران، ۱۳۸۲ ج، ص. ۴۹).

به گمان جبران، عشق به صورت کلمه‌های نورانی همچون شرابی پنهان در جام، در کنه جان سریان دارند. وی در بیان تعالی عشق می‌گوید: «اگر عشق در بستر، جسمانی شود، خود را به دار می‌آویزد.» (جبران، ۱۳۸۲ ب، ص. ۲۹). وی همچنین می‌گوید: «عشق، روحانی است / عشق، جسمانی نیست / عشق، شراب وحی است / این شراب برای مستان نیست» (جبران، ۱۳۸۲ ب، ص. ۳۲). او بر آن است که جوان غیرعاشق گرفتار عجز و پیری خواهد شد. وی عشق را فراتر از تصور و حتی آواز خدایان که ورای عالم قرار دارند تلقی می‌کند (ر.ک. جبران، ۱۳۸۲ الف، ص. ۱۰۷).

وی به تأسی از اندیشه صوفیان، عشق‌آمیز پنداری نافرمانی ابلیس را در ترک سجده بر آدم (ع) (مولوی، ۱۳۶۲: ۲/۲۶۴۲)، ناشی از محبت درونی بی‌حد و حصر می‌پندارد و در شعر "سرود شب" به شیدایی شیطان اشاره می‌کند. (جبران، ۱۳۸۲ ب، ص. ۱۰۳). جبران، معتقد است که «عشق حقیقی، حاصل تفاهم روح است» (جبران، ۱۳۸۴ الف، ص. ۳۵).

جبران با تبیین ژرفش می‌توانست به قلمرو ناشناخته‌ها وارد شود و رایحه‌ای از آن سو را برای مشام جان ما همراه بیاورد. در عشق‌ورزی این انسان می‌توان به همه ارکان هستی در لابلای آثارش پی برد، اما با حدس قاطع نمی‌توان عارف بودنش را تأیید کرد.

نزد او عارف، کسی است که تمام امور این جهانی را به نقد تجربه دریافته و در برابر آنها قد علم کرده است (ر.ک. همان: ۱۵). او در کتاب النبی از زبان یک انسان معمولی، ناب‌ترین حقایق عرفانی را بازگو می‌کند. (برزگر، ۱۳۸۲، ص. ۱۹) او در آنجا واعظی نیست که آموزه‌های کهنه فرقه‌ای خاص را تبلیغ نماید؛ بلکه از خدا سخن می‌گوید و دین او عشق است. (برزگر، ۱۳۸۲، ص. ۹۵) شارح کتاب پیامبر، جبران را شاعری حائز بارقه‌های عرفانی می‌داند که از خلال آن گاهی به قله صعود می‌کند و گاهی سقوط. وی هرگز علیه سنت‌ها و ذهنیت‌های مردمان و شیوه‌های کهنه اهالی جامعه اورفالیس قد علم نمی‌کند. این دل‌بستگی به کهنه سنت‌ها دلیل واضحی است که نتوان او را در جایگاه عارفان بزرگ نشانند. البته او به این جایگاه بسیار نزدیک شده، اما هنوز بدان وارد نشده است. گرچه او بصیرتی ژرف دارد، اما هنوز در آستانه در معبد حقیقت ایستاده است (ر.ک. برزگر، ۱۳۸۲، ص. ۲۶۵-۲۷۴).

کاربرد واژه عشق در آثار سپهری قابل توجه است. سپهری عشق را در حکم نردبانی برای صعود به ملکوت می‌پندارد (سپهری، ۱۳۷۵، ص. ۲۷۷). سپهری از عشقی قدیم و انگیزه آفرینش سخن می‌گوید که در بند رنگ نیست. در منظومه صدای پای آب تنها یک‌بار از عشق، حالت کامجویی جسمانی را تعبیر می‌کند. برای او آگاهی توأم با عشق مهم است و می‌گوید: «بهترین چیز رسیدن به نگاهی است که از حادثه عشق تر است» (سپهری، ۱۳۷۵، ص. ۳۷۲).

۶-۵- مرگ‌اندیشی در اندیشه دو شاعر

جبران هستی موجودات را امری بی‌پایان تصور می‌کند. وی در طبیعت، مرگ و نابودی را نظاره نمی‌کند. از نظر او حتی تغییر فصول نیز خود موهبتی شادی بخش است (ر.ک. جبران، ۱۳۸۳، ص. ۱۸). وی به وضوح در این زمینه می‌گوید: «من بودم، من هستم، و تا آخر الزمان خواهم بود. زیرا وجود مرا پایانی نیست» (ر.ک. جبران، ۱۳۸۳، ص. ۱۲). با وجود بی‌پایان بودن هستی، جاودانگی انسان را به گام زدن بر سواحل تشبیه می‌کند که گرچه مدّ بلند دریا رد پای او را بر ماسه‌های ساحل می‌زداید، اما حقیقت وجود آدمی به مانند دریا و ساحل جاویدند. (ر.ک. جبران، ۱۳۸۳، ص. ۱۲) بنابراین، «انسانیت همچون رودخانه‌ای است از نور که از بلندی‌های ازل به سوی دریای ابدیت سرازیر می‌شود» (جبران، ۱۳۸۲، ج. ۱، ص. ۲۰).

در نگاه جبران، مرگ نیز مانند زندگی هدفمند است. (ر.ک. جبران، ۱۳۸۲، ج.ص. ۸) «مرگ، نقاب را از چهره حقیقت برای همیشه برمی‌دارد» (جبران، ۱۳۸۲، ج.ص. ۳۸). مرگ رهاننده عاشق از بندِ نفس‌های فانی است. (جبران، ۱۳۸۲، ج.ص. ۳۸).

اگر از گشودن تمام اسرار دست بکشی، مشتاق مرگ می‌شوی؛ زیرا مرگ آخرین راز زندگی است. راز مرگ را باید در دل زندگی جست؛ زیرا مرگ و زندگی یکی هستند، چنان‌که رودخانه و دریا در یک گوهرند. «مرگ بر روی زمین، برای فرزند خاک پایان راه است، اما برای ملکوتیان، مرگ آغاز کامیابی است» (جبران، ۱۳۷۷، ص. ۲۶).

جبران با اشتیاق تمام خواهان مرگ است؛ زیرا تنها «مرگ و عشق» باعث دگرگونی همه چیز می‌شود (ر.ک. جبران، ۱۳۷۷، ص. ۳۰). به عقیده او اگر آدمی همه رازهای زندگی را حل کند، مشتاق مرگ می‌شود. او در مرگ خویش، مردم را به جای سوگ و حسرت به سور و شادمانی فرا می‌خواند؛ (ر.ک. جبران، ۱۳۷۷، ص. ۳۲) زیرا مردم معنای مرگ را آن چنان که باید در نمی‌یابند. «آری مرگ افشانگر است، چه بسا تشییع جنازه‌ای در میان مردم، یک جشن عروسی در میان فرشتگان باشد» (جبران، ۱۳۷۷، ص. ۳۴).

نتیجه‌گیری

با وجود تفاوت محیط اجتماعی و تعلق عصر این دو شاعر به دو نسل مختلف، در بسیاری از زمینه‌های فکری و شخصیتی مانند عشق و علاقه به موطن و زادگاه خویش با هم شباهت دارند. شباهت‌شان در شاعری، نقاشی و تلاش برای تحقیر تفلسف (فلسفه بافی) از جمله اشتراکات فکری آنان است. در آثار هر دو شاعر، بیان ساده، عاطفی و قابل فهم و طبیعی مشهود است؛ گرچه هر دو نویسنده در بخش‌هایی از آثار خویش، برای بیان مفاهیم ذهنی از زبان رمزی بهره جسته‌اند.

۱. جبران، متأثر از مکتب نوآوری در ادبیات عربی و تحت تأثیر تحول مدرن دنیای غرب، ادبیات اروپا و آمریکا واقع شده بود و سپهری نیز تحت تأثیر اندیشه غالب در ادبیات نوگرایانه ایران به اندیشه اومانیستی گرایش پیدا کرده بود.
۲. هر دو شاعر معاصر حقایق همه ادیان و فراقومی بودن آن را باور دارند و علی‌رغم اختلافات ظاهری، اساس همه ادیان را یکی می‌دانند.

۳. جبران متأثر از اندیشه‌های دین مسیح به خداگونگی انسان توأم با نفی محدودیت‌های دینی و مذهبی و حتی ملی عصر خویش قائل بود و عیسی(ع) را به‌عنوان انسانی کامل و سرشار از محبت و گذشت معرفی می‌نماید؛ حال آن‌که شعر سهراب سپهری متمایل به مکتب انسان‌مدارانه بودایی در نظام هندویی مشرق‌زمین است.
۴. جبران شاعر و نویسنده‌ای مردمی و فارغ از زمان و مکان است که مردم را به رهایی از قید و بندهای دروغین فرا می‌خواند. وی نویسنده‌ای اجتماعی است که به بیان کاستی‌ها و خرافات جوامع پرداخته و از مصیبت ملت‌ها احساس رنج و نگرانی می‌کند. در حالی‌که سهراب سپهری شاعری درون‌گرا است که در بیشتر اشعارش بیش از اندیشیدن به جامعه و محیط اجتماعش در پی دستیابی به رمز و راز جاودانه هستی می‌باشد.
۵. بسیاری از اندیشه‌های عرفان کلاسیک اسلامی در آثار و اندیشه هر دو شاعر معاصر به وضوح چشم می‌خورد.

منابع

- احمدیان، حمید، جعفری‌زاده، عالیہ (۱۳۹۱) دین و تکثرگرایی دینی نزد جبران خلیل جبران و سهراب سپهری، ادبیات تطبیقی (ادب و زبان نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه کرمان) دوره ۳ شماره ۶، ص ۳۱-۵۴.
- امین پور، قیصر (۱۳۸۶). سنت و نوآوری در شعر معاصر، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- برزگر، مسیحا (۱۳۸۲). زبان فرشتگان (شرحی بر پیامبر جبران خلیل جبران)، چاپ اول، تهران: انتشارات نگارستان.
- پاشائی، ع (۱۳۶۸). بودا، چاپ چهارم، تهران: انتشارات مروارید.
- ترابی، ضیاءالدین (۱۳۷۷). سهرابی دیگر، تهران: انتشارات آذین.
- جبران، خلیل جبران (۱۳۷۷). گفتارهای عرفانی، ترجمه آرمان بام دژ فرد، تهران: انتشارات بهسام.
- جبران، خلیل جبران (۱۳۸۲). سکوت من سرود است، ترجمه حیدر شجاعی، چاپ سوم، تهران: نشر پژوهش دادار.
- جبران، خلیل جبران (۱۳۷۹). پیامبر، ترجمه دکتر حسین الهی قمشه‌ای، چاپ چهارم، تهران: انتشارات روزنه.

- جبران، خلیل جبران (۱۳۸۲ الف). دیوانه و خدایان زمینی، ترجمه حیدر شجاعی، چاپ چهارم، تهران: نشر پژوهش دادار.
- جبران، خلیل جبران (۱۳۸۲ ج). ماسه و کف، ترجمه حیدر شجاعی، چاپ اول، تهران: نشر پژوهش دادار.
- جبران، خلیل جبران (۱۳۸۳ الف). عاشقانه‌ها (گزیده آثار ۱) سهیل بوشروی، ترجمه مسیحا برزگر، تهران: انتشارات کتاب خورشید.
- جبران، خلیل جبران (۱۳۸۴ الف). بال‌های شکسته، ترجمه مهدی سرحدی، چاپ اول، تهران: نشر سه کلید.
- جبران، خلیل جبران (۱۳۸۴ ب). مسیح فرزند انسان، ترجمه مهدی سرحدی، تهران: نشر سه کلید.
- جبران، خلیل و ماری هاسکل (۱۳۸۳). دل‌واپس شادمانی تو هستم، ترجمه مجید روشنگر، چاپ دوم، تهران: انتشارات مروارید.
- جبران، خلیل جبران (۱۳۸۳ ب). جاودانه‌ها (گزیده آثار ۲) سهیل بوشروی، ترجمه مسیحا برزگر، تهران: انتشارات کتاب خورشید.
- حسینی، حسن (۱۳۶۸). بیدل، سپهری و سبک هندی، تهران: انتشارات سروش، چاپ دوم.
- سپهری، پریدخت (۱۳۸۲). سهراب مرغ مهاجر، تهران: انتشارات طهوری.
- سپهری، سهراب (۱۳۷۵). هشت کتاب، چاپ شانزدهم، تهران: کتابخانه طهوری.
- طاهری، علی و سمیرا جدیدی (۱۳۹۱). بررسی تطبیقی عشق و عرفان در اندیشه سهراب سپهری و جبران خلیل جبران، سال هشتم، شماره ۳۱ فصلنامه تخصصی ادیان و عرفان، ۲۸۰-۳۰۴.
- عابدی، کامیار (۱۳۷۹). زندگی و شعر سهراب سپهری از مصاحبت آفتاب، چاپ چهارم، تهران: نشر ثالث.
- الفاخوری، حنا (۱۳۶۸). تاریخ ادبیات زبان عربی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، چاپ دوم، تهران: انتشارات توس.
- قدوسی، کامران (۱۳۸۷). بررسی طبیعت‌گرایی عارفانه در آثار سهراب سپهری و جبران خلیل جبران، فصلنامه ادبیات تطبیقی شماره ۶، ص ۱۳۵-۱۴۸.
- قندیل‌زاده، نرگس (۱۳۸۸). جبران، دایره المعارف بزرگ اسلامی، تهران: انتشارات دابا.

- لنگرودی، شمس (۱۳۸۱ الف). تاریخ تحلیلی شعر نو، جلد اول، تهران: نشر مرکز.
- لنگرودی، شمس (۱۳۸۱ ب). تاریخ تحلیلی شعر نو، جلد دوم، تهران: نشر مرکز.
- لنگرودی، شمس (۱۳۸۱ ج). تاریخ تحلیلی شعر نو، جلد سوم، تهران: نشر مرکز.
- مجتبائی، فتح الله. (۱۳۴۸). شهرزیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان، تهران: انتشارات انجمن فرهنگ ایران باستان.
- مولوی، جلال الدین محمد. (۱۳۶۲). مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسون، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- نفیسی، سعید. (۱۳۷۱). سرچشمه تصوف در ایران، تهران: انتشارات فروغی.
- ولفگانگ شومان، هانس (۱۳۹۰). آئین بودا (طرح آموزه‌ها و مکتب‌های بودایی) ترجمه ع. پاشایی، تهران: نشر فیروزه.
- یاحقی، محمد جعفر (۱۳۷۵). چون سبوی تشنه، تهران: جامی.

References

- Rāddhan Krishnān ‘Sarvepalli’, (1950) *The Dhāmmapada*, Oxford University Press.
- Dhys Davds ‘T.W’, (1896) *‘Buddhism, ‘Buddhism’* New York.