

تاملی چند، پیرامون شرایط الزام وامکان عرفان نو

سید مهدی کشمیری

sm.keshmiri@yahoo.com

در این نوشتار خواهم کوشید که چگونگی تحقق سراغ گرفتن عرفان، در جهان راز زدایی شده کنونی را نشان دهم. عرفانی که با مولفه ها و مقومات اجتناب ناپذیر عصر جدید از در صلح و دوستی برآید. در اینجا تنها به شرایطی که حداقل لازم برای وقوع عرفان جدید لازم است، آن هم به صورت تبیینی و نه توجیهی و از منظر معرفت درجه دوم به آن خواهیم پرداخت. بر خوانندگان پوشیده نیست که چنین مطلبی نگاه همدلانه (و البته منتقدانه نیز) به مدرنیته و مدرنیسم را مفروغ عنه گرفته و اگرچه آن را خالی از نقد و مصون از اشکال نمی داند و نمی یابد، اما من حیث المجموع به دیده عنایت گرفتن آخرین دستاوردهای دانش بشری را در صورت اعتبار معرفت شناسانه، یکی از شروط عقلانیت و اخلاق باور می داند خصوصا اینکه، آن مقومات از جنس مولفه های اجتناب ناپذیر باشند.

با نگاهی پسینی - تجربی - تاریخی، می توان دغدغه های وجودی و اگزیستانسیل را، با وجود تغییر و تحولاتی که در عرصه های مختلف برای انسان و طبیعت رخ داده همچنان در نوع آدمی به نحو کم و بیش یکسانی و البته گاهی با ظهور و بروز های متفاوتی یافت. آنچه آنچنان که برخی فصل ممیز انسان از حیوان را سوی عاقل بودن، معنوی بودن دانسته اند و او را "حیوان عاقل معنوی" خوانده اند^۱. خالی از صواب نیست که بپذیریم در میان موجودات، تنها انسان است که تمایلات معنوی / وجودی دارد یا دست کم میتواند داشته باشد. از سویی ممکن است در طول زمان با تغییر پارادایم های عصر، بالتبع سبک های زیست معنوی به تعبیر تامس کوهن دستخوش بحران شوند، و با عوض شدن نسبت بشر با جهان، به ناچار تئوری های پیشین منتهی به انقلاب گردند. شاید به توان عصر جدید را عصر انقلاب معنویت (به معنای پیش گفته که همان دگرگونی است) یا لاقط دوران بحران معنویت خواند. به این معنا که از پیشفرض ها و مبنا های (فاز نظری) مشروعیت بخش عرفان و معنویت جهان سنتی سلب مشروعیت شده و دیگر قابلیت "بهترین تبیین" خود را از دست داده (فاز کارکردی) و دچار بحران گردیده اند و وظیفه معنوی اندیشان (و نه لزوما اندیشمندان معنوی) کمر همت بستن به مرمت مبانی پیشین یا در صورت لزوم انداختن طرحی نو برای سلوک معنوی / عرفانی در جهان جدید می باشد. سبکی که برای التزام نظری و عملی به آن نه تنها لازم نباشد دون کیشوت وار به جنگ با عالم و آدم مدرن، بدیهیات / اصول موضوعه های مقبول و موجه (موجه به معنای عام معرفت شناسانه که شامل توجیه از طریق عقلانیت نظری و یا عقلانیت عملی است) زمانه و مقومات اجتناب ناپذیر جهان جدید رفت، بلکه با روی گشاده و توأم با انتقادات همدلانه به آن ها خوش آمد گفت و منظومه عرفانی - معنوی خود را حول آن سامان بخشید.

جهان جدید تغییرات اساسی در فازهای هستی شناسانه، معرفت شناسانه و طبیعت شناسانه را پشت سر گذرانده که بی اعتنایی به آن ها اگر نخواهیم بگوییم محال است، دست کم مطلوب نیست. انسان محوری، نگاه اینجهانی، خود بنیادی

کانتی، سوژه محوری دکارتی، آموختن نگاه آجکتیو، فیزیک جدید، تئوری های جدید مقبول و تبیین گری چون نظریه تکامل و... همگی نشان از رسیدن به فصلی جدید از تاریخ هستی خبر می دهند. هستی شناسی جدید دیگر با آن متافیزیک سنگین جهان سنتی که مبتنی بر تلقی دوالیستیک / ثنویت افلاطونی بود برسر مهر نیست.^۲ چرا که اعتقاد والتزام بدان، "اراده" و "جرات آموختن" را از آدمی گرفته. متفکران و فیلسوفان جدید اعم از تحلیلی مشربان و فیلسوفان قاره ای، اندیشمندان مدرن و یا پست مدرن با همه اختلافات و تضاد هایی که با یکدیگر دارند، همگی در اشکالات و انتقادات اندیشه سوزشان به عقل و عقلانیت با یکدیگر همداستانند، هرچند که از حیث شدت وضعف و نیز همدلانه یا معاندانه بودن، یکجانبه یا همه جانبه بودن اشکالاتشان باهم، هم سطح و هم سنگ نیستند. کانت "در نقد عقل محض" به لنگ بودن کمیت عقل آدمی در امور مابعدالطبیعی می پردازد و سخن از امتناع اثبات وجود خدا را به میان می آورد،^۳ هایدگر نیز سخن از به حاشیه رفتن خدای ادیان سخن میگوید و در حسرت و یا شاید امید رسیدن یک منجی/خدا برای برون رفت از بحران جدید سخن میگوید و سخن از عقل تاریخی و زمان مندی آن به میان می آورد^۴ و نیچه از مرگ خدا به عنوان یکی از بزرگ ترین رخداد روزگاران نزدیک سخن میگوید^۵، فروید عقل را مولود عقده ها و غرایز فروخته در نا خود آگاه می شمارد^۶، هیوم عقل را بنده انفعالات و احساسات میداند^۷، نیوتن برای پاسداری از عرق دینی اش برای آنکه خدا را به علت محوریت یافتن تبیین مکانیکی در جهان بیکار نبیند او را به رفوکاری هایی که فقط در توان علمی بشری نیست فرا می خواند و بعد از او با قدرت گرفتن تبیین گری علم، کسانی چون لاپلاس گفتند اگر نیوتن خدا را برای رخنه پوشی می خواست، ما حتی به خدای رخنه پوش او نیز حاجتی نداریم^۸، فرانسیس بیکن از بت های چهارگانه در بوجود آوردن موانع معرفت که سه تای آن ها عامل بروز خطاهای سیستماتیک و ذاتی و غیر قابل اجتناب ذهن بشری هستند سخن گفت^۹ و دکارت نیز پای خدا را تنها به اندازه فشار دادن کلید هستی برای به حرکت افتادن جهان دخالت میدهد^{۱۰} و... تمامی این سخنان و بسیاری اقوال دیگر با التفات به تفاوت مواضع و منظرشان و نیز با همراه شدن فراز و فرود های اجتماعی و سیاسی همگی دست به دست هم، باب طرحی را گشودند که از آن با نام جهان جدید یاد میکنیم. خالی از صواب نیست سخن آگوست کنت که با معرفتی درجه دومی و نگرشی تاریخی حکم به این می دهد که ما در عصر جدید از مرحله "جهان بینی جادو گری یا ربانی" و "جهان بینی انتزاعی یا مابعدالطبیعی (به معنای خاص آن) به جهان بینی علمی یا تحصیلی رسیده ایم"^{۱۱}. از همین رو طنین الاهیات طبیعی، اخلاق طبیعی و نهایتا عرفان طبیعی در این عصر به گوش می خورد. گذر و گذار از رئالیسم خام به رئالیسم پیچیده و به رسمیت شناختن و موضوعیت یافتن محدودیت های شناختی درسی بود که نه فقط کانت که به یک معنا نتیجه نا آگاهانه فعالیت جمعی اندیشمندان نو بود.

نکته تامل برانگیزی که در اندیشه کانت به عنوان معمار مدرنیته در خور توجه است، اینست که با وجود اینکه اخلاق از حیث تاریخی از دین و مابعدالطبیعه آن منشعب میشود و حجیت خود را کم و بیش مرهون اتکاء به دین و یا مابعدالطبیعه بود، در عصر جدید عکس این جریان بوجود می آید و حال خدای ادیان برای مشروعیتش و مهم تر از آن اثبات وجودش دست به دامان اخلاق میشود. اخلاقی که سوار بر پیشفرض های مابعدالطبیعی حداقلی است.

هدف این نوشتار پرداختن به برخی از شروط بنیادین امکان و الزام عرفان مدرن است. حال که به برخی از امهات جهان مدرن در مقام هست ها و به توصیف آن پرداختیم بهتر است که به جنبه توصیه و تبیین گرانه موضوع نیز پردازیم. آنچه آنکه که در پیش گفته شد برای رسیدن به یک مجموعه معقول (فاز معرفت شناختی) و مقبول (فاز کارکردی) در جهان مدرن نمیتوان نسبت به مقومات و مولفه های اجتناب ناپذیر مدرنیته بی اعتنا / کم اعتنا بود. در اینجا به سه فاز هستی شناسانه معرفت شناسانه و اخلاقی عرفان مدرن خواهیم پرداخت. از آنجا که هستی بدون مسبوقیت بر شناخت ممکن نیست و از طرفی معرفت تنها و بدون هستی وجود ندارد (و معرفت، همیشه معرفت به چیزی است) و پیوندی دوسویه بین این دو امر وجود دارد، به این دو فاز در کنار یکدیگر و باهم خواهیم پرداخت.

(۱) فاز هستی شناختی / انتولوژیک ، فاز معرفت شناختی / اپیستمولوژیک: همانطور که آمد جهان سنتی بر تلقی ثنویت / دوالیسم افلاطونی و نیز مفروض گرفتن غافلانه رئالیسم خام مبتنی و متکی بود و در پرتو آن موضع هستی شناسانه و معرفت شناسانه به تبیین و تفسیر امور می پرداخت و منظومه های مولود آن دوران حول چنین رویکردی سامان می یافت و اگر قائلان تلقی های یگانه انگار / وحدتگرا / مونیستیک در موضع هستی شناسی در جهان سنتی یافت میشد از نوادر دوران خود بوده اند. در حالیکه در جهان جدید ورق هنجارهای زمانه برگشته و بنا به انتقادات اندیشه سوز متفکران و فیلسوفان و تحولات جدی در علوم تجربی نسبت بشر با هستی عوض شد و نگاه اینجهانی به هستی حاکم گشت. برای طرح ریزی عرفان مدرن نیز ناگزیریم که با التفات جدی به این مواضع طرح را از سر بگیریم. سهراب سپهری را میتوان از عرفای مدرن به حساب آورد و از آموزه های بصیرت بخش آن بزرگ به عنوان منبع کشف و الهام به دیده عنایت نگریست. عارف مدرن از آنجا که دیگر با آن کلان روایت های متافیزیکی بر سر مهر نیست معنویت خود را در این جهان سراغ میگیرد و تمایلی به صعب و دور کردن راه خود ندارد و اگر نسبت به آن جهان موضع انکار نداشته باشد لا اقل در مورد آن موضعی خنثی و لا به شرط اتخاذ کرده و یا باز هم دست کم در مقام عمل اینگونه رفتار میکند که البته این امر نسب از ماهیت طبیعت گرانه جهان مدرن میبرد که در آن عارف به دنبال تجربه های معنوی خود در طبیعت است و رستگاری خود را "لای گل های حیاط" جست و جو میکند.

کعبه ام بر لب آب / کعبه ام زیر افاقی هاست / ... حجر السود من روشنی باغچه است^{۱۲}

من مسلمانم / قبله ام یک گل سرخ. / جانمازم چشمه، مهرم نور / دشت سجاده من. / من وضو با تپش پنجره ها میگیرم^{۱۳}

اصل طبیعت گرایی یکی از مولفه های مهم جهان جدید و بالتبع عرفان جدید است. البته عرفان جدید قرائتی حداقلی از این اصل را برگرفته. زیرا با قرائت حداکثری آن، عرفان مدرن ترکیبی خودشکن خواهد شد. چرا که در آن صورت در جست و جوی چیز نیست که خود از قبل با اتخاذ مواضع معرفت شناختی و روش شناختی خود آن را نفی کرده. در عرفان مدرن طبیعت بدون شعور و زندگی و نیز فاقد واکنش اخلاقی نیست و آموزه "پرم از سایه برگی در آب" آویزه گوش عرفان و عارف جدید است که نشان از اعتقاد و التزام به پیوند میان عالم صغیر و کبیر است که این امور بانگاه حداکثری به طبیعت گرایی که تنه به پوزیتیویسم و ساینیتیزم و نگاه علم پرستانه میزند سر خوشی ندارد. در این عرفان طبیعت خود منبع

کشف والهام است و این الهامات قابلیت بررسی آزمایشگاهی را ندارند. شاید بتوان باموسع کردن معنای تجربه آنچنانکه ویلیام جیمز نسبت به تجربه های معنوی - دینی دارد بتوان از آن دفاع کرد. تجربه ای که نه از سنخ تجربه های حواس ظاهری، بلکه از جنس حواس درونی/باطنی است نیز می تواند منبع قابل اعتمادی برای به سنجه گذاردن این سنخ تجربه ها میباشد. از آنجا که ویلیام جیمز موضعی رادیکال در تجربه گرایی دارد و به عقیده وی هم با عقل گرایی محض و هم با پوزیتیویسم سر دشمنی و مخالفت دارد^{۱۴} و از طرفی عرفان/عارف مدرن آنچنان که خواهیم آورد نگاه و رویکردی فعالانه، بازیگرانه و معطوف به عمل / تجربه دارد این رویکرد میتواند اتکا و ابتنای سازگار و همسازی برای آن باشد. خصوصاً وقتی که با مهرتایید و به رسمیت شناختن کثرت تجربه های دینی (به معنای موسع کلمه) از سوی جیمز مواجه میشویم. "تجربه" در نظر جیمز طیف گسترده ای از پدیدارها از جمله احساس، ادراک، عواطف، نیایش، تبدل احوال دل، رهایی از ترس را دربر می گیرد که بنیاد کثرت گرایی عمل گرایانه او را تشکیل میدهد. ویلیام جیمز در رساله "اراده معطوف به باور" به این موضوع می پردازد که اگر اظهار/ باور/ ایده مورد نظر نتایج اجتماعی و یا مستقیماً تحقیق پذیر نداشته باشد به جای بررسی نتایج آن باورها/ اظهارات باید نتایج "اعتقاد" به آن باورها را در زندگی معتقدان آن باور یا تجربه بررسی کرد و اینچنین به "ارزش صدق" آن ها پی برد. به عقیده جیمز از آنجا که باورهای ما رابطه ای بسیار تنگاتنگ با عمل دارند^{۱۵}، باید در باورهای خود دست به خطر بزنیم و در مواردی که ادله عقلی و شواهد تجربی کافی موجود نیست، فرضیه ای را که با نیازهای طبیعت ارادی ما سازگار است بپذیریم و در صورتی که آن فرضیه نتیجه بخش باشد، از حقیقت داشتن آن آگاه شویم. به عقیده جیمز اراده قوی تر از عقل است و در موارد خاصی (که با دل بستگی های وجودی شخص هماهنگ باشد) با وجود این که می بیند شواهد برای یک گزاره ناکافی است، اراده وارد میدان می شود و این نقصان شواهد را جبران می کند. که این امر همان طور که گفته شد با بازیگری / تجربه گری عرفان جدید که مسبوق به اراده محوری اوست برسر صلح و آشتی است. از این رو به عقیده نگارنده این آموزه رامیتوان با دیگر مبانی و مبادی عرفان مدرن به نیکی و دوستی بر سر سفره عارف نو نشاند.

عارف مدرن آموخته است/باید بیاموزد که لازم نیست معنویت را با صعوبت های خطیر جهان سنتی که همیشه خطر افتادن در چاه ظلمانی در آن وجود داشت، بیابد و اینچنین به انبساطات و انکشافات عارفانه برسد، بلکه میتوان "به یک بستگی پاک قناعت داشت" و با آن خوش بود و با شستن چشم ها آن را "لای شب بوها" یا "پای آن کاج بلند" یافت و این گونه به "سر تپه معراج شقایق" رفت.

من به سببی خشنودم / و به بوییدن یک بوته بابونه / من به یک آئینه یک بستگی پاک قناعت دارم^{۱۶}

خصوصیت دیگری از اندیشه جیمز که با منظومه عرفانی جهان مدرن به خوبی برسر دوستی است محوریت و اصالت داشتن احوالات و تجارب دینی - عرفانی است و احکام و مناسک عملی به طفیلی این احوالات درونی شانیت می یابند و از جانب خود هیچ اصالتی ندارند و همین امر است که در اندیشه جیمز کثرت گرایی مناسک، بر صدر می نشیند.

از همین رو عرفان مدرن برخلاف عرفان سنتی نخبه گرا نیست و اینچنین نیست که آن گوهر دیرباب تنها در دست نوادری باشد و نیازی به مراد و رهبر راهبر برای این طی طریق وجود داشته باشد. دورترین ها و گنگ ترین ها، تنها با

"شستن چشم ها"، نزدیک وبا "پرکردن هستی زنگاه"، ساده و آسان یاب میشوند و می توان به سادگی آسمان را به میان دو هجای "هستی" نشانده...بله...عارف نو آموخته است که "درنهفته ترین باغ ها، دست آدمی میتواند میوه بچیند" و میتوان "آب بی فلسفه خورد" و "توت بی دانش چید".

دورترین آب/ریزش خود را به راهم فشانند./ پنهانترین سنگ سایه اش را به پایم ریخت^{۱۷}
عارف جدید به دنبال امور نقد و این جهانیت و چندان با وعده های نسبه مابعدالطبیعی بر سر مهر نیست.
دل سرحدات اگر کماهی دانست/ درمرگ هم اسرار الهی دانست
امروز که با خودی ندانستی هیچ/ فردا که زخود روی چه خواهی دانست^{۱۸}

زندگی تر شدن پی در پی / زندگی آب تنی کردن در حوضچه "اکنون" است^{۱۹}

از همین رو بالتبع سوال های مابعدالطبیعی هم رنگ میبازند یا لاف از پرسش / مساله زمانه می افتند.
ونپرسیم کجاییم /...ونپرسیم که فواره اقبال کجاست / ونپرسیم چرا قلب حقیقت آبی است. / ونپرسیم پدر های پدرها چه نسیمی، چه شبی داشته اند.^{۲۰}

از دیگر لوازم نگاه طبیعت گرایانه میتوان تاکید و تایید بر "تنهایی" را به میان آورد. تنهایی که هم عنان با دوریست. عارف نو آموخته است/ باید بیاموزد که تنهاست و از این تنهایی نه تنها بوی رکود و سکون و عدم "سفر" و "جست و جوگری" ازان به مشام نمیرسد، بلکه با استقبال آن را پذیرفته و حتی حاضر نیست آن را با چیزی معامله کند.
آدم اینجا تنهاست / و در این تنهایی سایه نارونی تابدیت جاریست./ به سراغ من اگر می آید / نرم و آهسته بیاید. مبادا که ترک بردارد / چینی نازک تنهایی من^{۲۱}

بگذاریم که تنهایی آواز بخواند/ چیز بنویسد/ به خیابان برود^{۲۲}

تنهایی که نسب از خود آیینی/ خودبنیادی کاتی دارد و منبع و محور کشف و دریافت اموراگزیستانسبیل میباشد.
چرا گرفته دلت، مثل آنکه تنهایی / چقدر هم تنها!!/ خیال میکنم دچار آن رگ پنهان رنگ ها هستی^{۲۳}
درست است که در عرفان سنتی نیز در اوقات بسیار بر طبل فراق کوبیده میشود اما در آنجا مقصود و مطلوب نهایی، وصال حقیقی و فنای در آن امر متعالی مشخص است و این امر هم ممکن است و هم مطلوب. در حالیکه در عرفان مدرن نه ممکن است و نه مطلوب. در این جابیش و پیش از هر چیز "دچار بودن" مطلوب و مقصود است و "دویدن در پی آواز حقیقت". در نتیجه باید "پشت دانایی اردو بزیم" و پای خود را از گلیم شناخت خود دراز تر نکنیم و "نشتاییم، نه به سوی روشن نزدیک، نه به سمت مبهم دور" و به رسیدن "ملتقای درخت و خدا" قانع باشیم.

باید نشست/ نزدیک انبساط/ جایی میان بی خودی و کشف^{۲۴}

نه، وصل ممکن نیست/همیشه فاصله ای هست...^{۲۵}

و عشق سفر به روشنی اهتزاز خلوت اشیاست./و عشق صدای فاصله هاست./صدای فاصله هایی که غرق ابهامند^{۲۶}

کارمانیست شناسایی راز گل سرخ/کارما شاید اینست/که در افسون گل سرخ شناور باشیم^{۲۷}

کارما شاید اینست / که میان گل نیلوفر و قرن / پی آواز حقیقت بدویم^{۲۸}

در پرده اسرار، کسی را ره نیست / زین تعبیه در جهان هیچ کس آگه نیست^{۲۹}

اینچنین است که سروش دباغ به خوبی به لازمه منطقی چنین رویکردی در سلوک عملی عارف نو اشاره میکند: "در عرفان مدرن، تجارب اصیل عارفانه، سالک را مدد می‌رساند تا بر اثر مواجهه با مهابت و عظمت هستی، ناتوانی‌ها و محدودیت‌های خویش را به رأی‌العین ببیند و بر خودمحوری و خودپسندی خویش، به صرافت طبع و بدون تکلف فائق آمده، نسبت به دیگران گشوده شود و مناسبات نوع دوستانه خود را مستحکم‌تر کند"^{۳۰} از دیگر خصائص عرفان مدرن، محوریت داشتن شخص عارف خودرانشان میدهد که ملهم از آموزه انسان محوری جهان مدرن است.(البته این محوریت در پرتو دیگری است و موافق با نگاه خودگرا و تملک جویانه نمی باشد که در بخش اخلاق عرفان مدرن مستقلا به آن خواهیم پرداخت).

هر کجا هستم باشم / آسمان مال من است / پنجره، فکر، هوا، عشق، زمین، مال من است^{۳۱}

در حالیکه در عرفان سنتی محوریت با آن امر "متعین" و "متشخص" که خانه در بلندای آسمان دارد مییابد.

به سعی خود نتواند برد پی به گوهر مقصود / محال باشد کاین کار بی حواله برآید^{۳۲}

و این جا به جایی(از محوریت آن امر یگانه متعالی متعین متشخص به خود عارف و سالک) لوازم و تبعات مهمی دارد. از آنجا که شعار انسان مدرن به تاسی از کانت جرات دانستن و آموختن است، عنصر "اراده"^{۳۳} و جست و جوگری به جای عنصر "توکل" عرفان سنتی بر صدر مینشیند و قدر مینیند. اراده ای که در عظمت و صلابت آن امر متعین که بر کرسی مابعدالطبیعه ای عریض و طویل نشسته است رنگ میبازد و به جای آن انفعال مینشیند. شاید بتوان گفت که نردبان وصال در عرفان سنتی از بالا به پایین است در حالیکه در عرفان جدید از پایین به بالاست. عارف کلاسیک همچون پرده ای بی بال و پر در آرزو و منتظر است تا ببیند تا به کی آن امر "متعین" رخ از نقاب میکشد و آن خورشید پشت ابر کی خودرانشان میدهد تا بسطی که حاصل و محصول انفعال است او را در بر بگیرد که غایت قصاوی آن همان فنای در محبوب، که خود نهایت انفعال است که در آن رابطه (تو- تو) محقق میشود و اثر نشانی از (من) نخواهد ماند. اما عارف مدرن گویی خود میخواد حجاب و نقاب آن امر "نامتعین" را بردارد و با "تجربه های کبوترانه اش" که فعالانه است به سان "مسافری" که به

سمت خورشید پشت ابر در پرواز است به سراغ "آن هیچ ملایم" برود و در عین حال رابطه (من - تو) خود را نیز حفظ کند "و گرنه زمزمه حیرت میان دو حرف حرام خواهد شد" و دیگر دوییت و دچار بودن بازیگرانه به محاق انفعال می‌رود و دویدن ایمان و رزانه به دنبال آواز حقیقت رنگ می‌بازد.

عبور باید کرد / و هم‌نورد افق‌های دور باید شد^{۳۴}

و عشق تنها عشق / مراساند به امکان یک پرنده شدن^{۳۵}

شاید با قدری تسامح بتوان عرفان سنتی را عرفان منفعلانه نامید و عرفان جدید را عرفان فعالانه. همان طور که آدم‌مطلوب و محبوب عارف کلاسیک نقش محوری دارد در بسط احوالاتش و همچنان باید منتظر اונشست (انتظاریکه به همراه پیراستن خود از آلودگی‌ها و خصوصاً جهان پیرامون است). آن چنانکه در متون عرفانی از ویژگی‌های مرید "زاهد" بودن است که به کلی از دنیا اعراض کند و لو اندک و نیز محوریت و اصالت داشتن "تفویض" در سلوک عرفانی، به این معنا که در این وادی به کلی از سر وجود خویش برخیزد و خود را فدای راه کند^{۳۶}. به همین دلیل عنصر "توکل" در عرفان کلاسیک نقش محوری دارد که در مقابل عنصر "اراده" عرفان مدرن مینشیند.

تکیه بر تقوا و دانش در طریقت کافرست / رهرو گرسدها هنر دارد توکل بایدش^{۳۷}

در دایره قسمت ما نقطه تسلیمیم / لطف آنچه تو اندیشی حکم آنچه تو فرمایی^{۳۸}

در حالی که عارف مدرن آموخته است که با وجود داشتن جرات دانستن، پاس تواضع معرفت شناسانه خود را نیز حفظ کند و با عنایت به محدودیت‌های شناختی اش نفس کند و کاو فعالانه برایش ارزشمند است و رسیدن تا "ملتقای درخت و خدا" او راضی میکند.

باید کتاب رابست / 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^{۳۹}

درباره این تقسیم بندی دوگانه (عرفان فعالانه و عرفان منفعلانه) در فاز اخلاقی عرفان مدرن بیشتر سخن خواهیم گفت.

فاز اخلاقی / هنجاری عرفان مدرن:

در این بخش قصد تاکید و تصویب یک تئوری خاص هنجاری و خصوصاً به طور توجیهی (به معنای خاص معرفت شناسانه خود) را نداریم. هر چند از برخی فیلسوفان و آموزه‌های آنان که متلائم با مبانی و مفروضات عرفان جدید هستند سخن خواهیم گفت. در عصر جدید با توجه به تغییرات مهم و بنیادینی که به برخی امهات آن‌ها اشاره شد... نوع نگاه به

اخلاق از جهات گوناگون (از حیث منشا، موضوع، هدف و غایت، انگیزه و نیت و روش توجیه) با اخلاق سنتی دستخوش تغییرات اساسی شده اند. یکی از مهم ترین تفاوت اخلاق سنتی با اخلاق نو را می توان تفاوت آن ها از حیث هدف و غایت دانست. در اخلاق سنتی اخلاق عموماً فردی بوده اند و نه جمعی و اگر در منظومه آنان سخن از غیر/ دیگری به میان می آمد همگی جنبه تبعی و عرضی داشته اند و معطوف به نهادینه شدن آن ملکه اخلاقی مشخص (مثلاً عدالت، صداقت و...) در خود فرد بوده اند. در واقع هدف اخلاق فردی تأمین و تضمین رستگاری / سعادت اخروی خود فرد است و اگر گفته می شود که "راه سعادت از میان خلائق میگذرد" همگی جنبه ثانوی و تبعی داشته اند و علت این امر را میتوان در خلاصه شدن مطلق اخلاق، به حیظه اخلاق فردی جست و جو کرد. در حالیکه در جهان مدرن شق دیگری از اخلاق با عنوان اخلاق اجتماعی نیز به میان آمد که سخن آن این بود که یک جامعه اخلاقی لزوماً حاصل جمع انسان های اخلاقی (در حیظه اخلاق فردی) نیست^{۴۰} و بسیاری اوقات برای به سنجه اخلاقی گذاردن یک جامعه، رجوع به اخلاق فردی از مولفه های نامربوط محسوب میشود در حالیکه با دگرگونی حداقلی شکل و ماهیت مناسبات و روابط انسانی، جهان مدرن اخلاق ویژه ای را می طلبد، که هدف در آن سعادت / رستگاری جامعه میباشد. اینجاست که پرداختن به دوگانه عرفان فعالانه و عرفان منفعلانه اهمیت بیشتری میابد. در عصر سنتی به دلیل پیچیده نبودن مناسبات ارتباطی، اجتماعی و حکومتی عرفان منفعلانه در تضاد با دوران و هنجارهای زمانه نبود و شخص عارف میتوانست به سلوک معنوی/ عرفانی خود پردازد و مشکل چندانی برای تجربه خود نیابد. اما در عصر نو و به دلایل پیش گفته مثل پیچیدگی مناسبات اجتماعی، رابطه افراد با حکومت و نیز سهولت در ارتباط، عارف مدرن را به راحتی برای زیست معنوی- عرفانی منفعلانه / سنتی به حال خود وا نمیکند و به ناچار بایستی منظومه نظری و سلوک عملی عرفانی را به نحوی با آن مقومات موزون کرد. اخلاق عارفانه در جهان جدید نیز که مسبوق به اراده ای که خود معطوف به دیگری است و صبغه فعالانه دارد میتواند به عارف مدرن مدد برساند. از این حیث در این نوشتار از آموزه های بصیرت بخش و معرفت آموز گابریل مارسل و ایمانوئل لوبیناس در حوزه اخلاق و سلوک معنوی استمداد خواهیم گرفت^{۴۱}. گابریل مارسل در کتاب بودن و داشتن میان دو نحوه اساسی ارتباط به جهان یعنی ارتباط از راه "بودن" و ارتباط از راه "داشتن" فرق می نهد. به عقیده او در ارتباط از راه داشتن بین فاعل شناسا و متعلق/ موضوع تفکر رابطه غیریت برقرار است و متعلق شناخت از جنس مسئله است. مسئله ای که باید بصورت آجکتیو به آن پرداخت و هیچ درگیری وجودی برای فاعل شناسا به همراه ندارد^{۴۲} که در آن انسان بیش و پیش از آنکه بازیگر و فعال باشد، تماشاگر است و سنخ ارتباط در آن از جنس رابطه (من - او) می باشد که دیگری فی الواقع برای "من" غایب است. در مقابل، در ارتباط از راه بودن قصه، قصه حضور است (در مقابل موضوع) و درگیری با "راز" و فعالیت / مشارکت وجودی در رابطه ای که از سنخ رابطه (من - تو) می باشد. به عقیده مارسل زمانی گذر و گذار از "مسئله" محقق می شود که آن مسئله تبدیل به درگیری وجودی شود و آدمی سر تا پا در آن مشارکت آگاهانه "حضور" داشته باشد و از رابطه این نه آنی (که به هنگام برخورد با "مسئله" برقرار است) به رابطه این همانی برسد. به عقیده او اموری چون عشق، وفا، قدرشناسی، امید و... وجودی، رازگونه و حضورمند هستند که در پرتو "دیگران" و بصورت بین الانفسی معنا میابند. به عقیده او متافیزیکی که دکارت

آغاز کرد از "من" شروع می شد در حالی که باید از "ما" شروع کرد. از همین جهت معتقد است که "راز" همان معرفت و اشراقی است که در هر مشارکتی هست. مشارکتی که در تعامل با دیگران و به قول ایمانوئل لویناس بصورت "چهره به چهره" محقق میشود.^{۴۳} چرا که به قول او "تصور چهره... چشم اندازهای دیگری را برمی گشاید"^{۴۴}. لویناس نیز به خوبی و با ژرف نگری تاکید بر "دیگری" را در فلسفه اش به پیش میکشد. اگر بخواهیم با خوانشی تحلیلی به این مفهوم محوری فلسفه / مابعدالطبیعه او بنگریم، "دیگری" که منشا اخلاقی دارد بر هر چیز از جمله "خود" تقدم منطقی دارد چرا که متافیزیک از دید لویناس چیزی مجرد نیست. بلکه به نحوی متحیز "در نسبت های اخلاقی عامل میشود"^{۴۵}. به همین جهت به عقیده او "اخلاق" را در فلسفه اش فلسفه اولی میدانند. به عقیده او تجلی چهره به ماهو چهره باب انسانیت را می گشاید و چهره در عریانی اش در مقام چهره، بینوایی فقرا و غربا را بر ما ظاهر میکند. البته باید یاد آور شد که رابطه بین من با دیگری رابطه ای نامتقارن و غیربده بستانی است. از نظر او اگر از آن رو به دیگری احترام بگذارم که در عوض این احترام توقع چیزی داشته باشم کار درستی نکرده ام. از همین رو وی معتقد است که نسبت من با "دیگری" نسبت من با "چیزی" نیست بلکه نسبت من با "کسی" است و به عقیده او نمی توان به همان روشی که چیزها را به تملک در می آوریم، کسی را نیز به تملک در آوریم. به عقیده وی ما موجوداتی نیستیم که "درون" جهانی از چیزهایی زندگی کنیم که درباره آنها تامل و سپس به تناسب گزینشمان از آن ها استفاده میکنیم یا نمی کنیم. بلکه ما از "جهانمان حیات میگیریم". او می گوید:

"ما از سوپ خوشمزه، هوا، نور، عینک، کار، تصورات، خواب و نظایر آن ها حیات میگیریم..."^{۴۶}.

خوشا به حال گیاهان که عاشق نورند / و دست منبسط نور روی شانه آن هاست^{۴۷}

"دیگری" که وقتی به میهمانی منظومه عرفان مدرن می آید در شخص و انسان خلاصه نمیشود. هستی مبتنی بر نظامی اخلاقی و معنوی است که همگی برای عارف نو منبع و مرجع کشف و الهام است و "با نبض درخت نبض او... می زند و صدای نفس باغچه را" میشوند.

من صدای نفس باغچه را می شنوم / و صدای ظلمت را، وقتی از برگی می ریزد. / و صدای سرفه روشنی را از پشت درخت / عطسه آب از هر رخنه سنگ... / تپش قلب شب آدینه... / و صدای کفش ایمان را در کوچه شوق^{۴۸}

در به روی بشر و نور و گیاه و حشره باز کنیم^{۴۹}

من پر از نورم و شن / و پر از دار و درخت / پر از راه، از پل، از رود، از موج / پر از سایه برگی در آب / چه درونم تنه است^{۵۰}

با به محوریت در آمدن "دیگری" و از "داشتن مساله" به "بودن راز" مبدل گشتن و از "موضوع" به "حضور" رسیدن و درگیری وجودی یافتن و به تبع و عرض و در پرتو دیگری به خود پرداختن، نشانه "دچار" گشتن است و این چنین می توان از "پله هایی که به سکوی تجلی" میروند بالا رفت. بله... دیگری در منظومه عرفان مدرن دیگر نیست به وسعت هستی و همه هستومند ها بهره مند از زندگی اند و در عین حال به قول لویناس حیات دهنده به زندگی نیز هستند.

ونخواهیم مگس، از سر انگشت طبیعت بپرد/ ونخواهیم پلنگ از در خلقت برود بیرون/ وبدانیم اگر کرم نبود، زندگی چیزی کم داشت^{۵۱}

من الاغی دیدم، یونجه را می فهمید.../ شاعری دیدم به هنگام خطاب، به گل سوسن می گفت: "شما"^{۵۲}
به عقیده این دو فیلسوف، اخلاق موجه، اخلاقی است که به خودآیینی مبتنی و به خود گروی مبتلا نباشد و محبت بی دریغ و بدون چشم داشت به دیگری است که آدمی را به مرحله بلوغ اخلاقی می رساند و مایه ارج و اجر می کند.

من ندیدم بیدی سایه اش را بفروشد به زمین./ رایگان می بخشد، نارون شاخه خود را به کلاغ^{۵۳}
به همین جهت شرط رسیدن به تجربه دینی از نظر مارسل محبت و دستگیری بدون چشم داشت از دیگریست و به قول لوییناس توجه به همسایه، دفاع از فقرا، بیوه زنان، یتیمان وغریبان است.

باکمی توجه به توصیه های اخلاق عارفانه جدید که گفته شد نقش بازیگری، فعالیت، ونهایتا "اراده" هویدا است. از این رو عرفان جدید را عرفان فعالانه نامیدن خالی از صواب نیست. این توجه ویژه به اراده، دیگری، فعالیت و بازیگری با اخلاق اجتماعی نیز بیگانه نیست و با آن سر ستیز ندارد اگر نخواهیم بگوییم بایکدیگر همساز و هم نازند. عارف نو نسبت به تحولات بیرونی گشوده است و نمی خواهد و چه بسا نمی تواند از آن ها روی گرداند. از این رو با توجه به غیر و هستی سلوک عرفانی - معنوی خود را محقق میکند. سلوکی که بوی بی توجهی به عالم پیرامون از آن به مشام نمیرسد و نه تنها طی طریق عرفانی از میان هستی و خلاقیت میگذرد بلکه از شروط لازم و اساسی تجربه معنوی عارف نو می باشد. کوشش حاضر تبیینی بود در باب امکان وقوعی نشانیدن عرفان در جهان راز زدایی شده کنونی که هم پاس دردمندان معنوی را داشته باشد و هم با تغییر پارادایم ها و هنجارهای زمانه سرسازگاری داشته باشد یا دست کم با آنها دشمنی نوزد.

فهرست منابع:

- ۱- سپهری، سهراب، هشت کتاب، تهران، انتشارات بهزاد، ۱۳۸۹
- ۲- دباغ، سروش؛ درس گفتارهایی در فلسفه اخلاق؛ تهران، صراط ۱۳۸۸
- ۳- دباغ، سروش؛ مجموعه طرح واره های عرفان مدرن ۱ و ۳، نشریه اندیشه پویا، ۱۳۹۱
- ۴- سجویک، پیتر، دکارت تا دریدا، ترجمه محمد رضا آخوندزاده، تهران، نشر نی، ۱۳۸۸
- ۵- مصلح، علی اصغر، فلسفه های آگزیستانس، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۴
- ۶- یوئینگ، ای.سی، شرحی کوتاه بر نقد عقل محض کانت، ترجمه اسماعیل سعادت‌تی‌خمسه، تهران، هرمس، ۱۳۸۸
- ۷- کورنر، اشتفان، فلسفه کانت، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، نشر امیر کبیر، ۱۳۶۷
- ۸- جیمز، ویلیام. پراگماتیسم. مترجم: عبدالکریم رشیدیان. چاپ دوم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵
- ۹- کین، سم، گابریل مارسل، ترجمه مصطفی ملکیان، تهران، نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۱
- ۱۰- فنایی، ابوالقاسم، دین در ترازوی اخلاق، تهران، صراط، ۱۳۸۴
- ۱۱- حائری، محمد حسن، متون عرفانی فارسی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۴
- ۱۲- کاپلستون، فردریک چارلز، تاریخ فلسفه کاپلستون جلد ۶ (از ولف تا کانت)، مترجمان: اسماعیل سعادت، منوچهر بزرگمهر، تهران، نشر علمی و فرهنگی: سروش، ۱۳۸۸
- ۱۳- کاپلستون، فردریک چارلز، تاریخ فلسفه کاپلستون جلد ۷ (از فیثته تا نیچه)، مترجم: داریوش آشوری، تهران، نشر علمی و فرهنگی: سروش، ۱۳۸۸
- ۱۴- گفت و گو با محمد ضیمران، اندیشه های فلسفی در پایان هزاره دوم، تهران، هرمس ۱۳۸۰
- ۱۵- ژیلسون، اتین، نقد تفکر فلسفی غرب، ترجمه احمد احمدی، تهران، نشر سمت، ۱۳۸۰
- ۱۶- خاتمی، محمود، زمینه تاریخی مدرنیته، تهران، نشر علم، ۱۳۸۷
- ۱۷- دیویس، کالوین، درآمدی بر اندیشه لویناس، ترجمه مسعود علیا، تهران، نشر موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۶
- ۱۸- کاپلستون، فردریک چارلز، تاریخ فلسفه کاپلستون جلد ۵ (از هابز تا هیوم)، با ترجمه امیر جلال الدین اعلم، تهران، نشر علمی و فرهنگی: سروش، ۱۳۸۸
- ۱۹- فردریک چارلز کاپلستون، تاریخ فلسفه کاپلستون جلد ۸، با ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، نشر علمی و فرهنگی: سروش، ۱۳۸۸
- ۲۰- کاپلستون، فردریک چارلز، تاریخ فلسفه کاپلستون جلد ۹، مترجمان: عبدالحسین آذرنگ و سید محمود یوسف ثانی، تهران، نشر علمی و فرهنگی: سروش، ۱۳۸۸
- ۲۱- سید احمد رهنمایی، غرب شناسی، قم، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۵
- ۲۲- رباعیات حکیم عمر خیام، مقدمه علی دهباشی، تهران، شرکت تعاونی کارآفرینان فرهنگ و هنر، ۱۳۸۶
- ۲۳- دیوان حافظ، به تصحیح بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، نشر دوستان، ۱۳۸۴
- ۲۴- کاپالدی، نیکلاس، فلسفه علم، ترجمه دکتر علی حقی، تهران، سروش، ۱۳۷۷
- ۲۵- مددپور، محمد، خود آگاهی تاریخی جلد ۲، تهران، نشر منادی تربیت، ۱۳۸۰
- ۲۶- فروید، زیگموند، پنج گفتار از زیگموند فروید، با مقدمه پیتر گای، مترجم هورا رهبری، تهران، گام نو، ۱۳۸۳

ارجاعات:

- ۱- ابوالقاسم فنایی، معنویت قدسی (۱). ضمنا در این نوشتار معنویت و عرفان را به یک معنا به کار می برم و معنایی موسع از آن ها منظور دارم که شامل تجربه های دینی (به معنای اخص کلمه) نیز میتواند بشود.
- ۲- سروش دباغ، طرح واره عرفان مدرن (۱)
- ۳- بنگرید به:
اشرفان کورنر، فلسفه کانت، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، نشر امیر کبیر، صفحه ۲۷۱-۲۶۳
ای.سی.یوئینگ، شرحی کوتاه بر نقد عقل محض کانت، ترجمه اسماعیل سعادت‌تی خمسه، تهران، هرمس، صفحه ۲۸۷-۲۸۳
کاپلستون، فردریک چارلز، تاریخ فلسفه کاپلستون جلد ۶ (از ولف تا کانت)، تهران، نشر علمی و فرهنگی: سروش، صفحه ۳۱۵-۲۸۹
- ۴- گفت و گو با محمد ضیمران، اندیشه های فلسفی در پایان هزاره دوم، تهران، هرمس، صفحه ۹۲
در باب انتظار خدا/منجی بنگرید به:
مددپور، محمد، خودآگاهی تاریخی، تهران، نشر منادی تربیت، صفحه: ۱۷۳
- ۵- فردریک چارلز کاپلستون، تاریخ فلسفه کاپلستون جلد ۷، تهران، نشر علمی و فرهنگی: سروش، صفحه ۳۹۳
- ۶- فروید، زیگموند، پنج گفتار از زیگموند فروید، با مقدمه پیتز گای، مترجم هورا رهبری، تهران، گام نو، صفحه: ۶۷
- ۷- کاپلستون، فردریک چارلز، تاریخ فلسفه کاپلستون جلد ۵ (از هابز تا هیوم)، تهران، نشر علمی و فرهنگی: سروش، صفحه: ۳۴۳
- ۸- سید احمد رهنمایی، غرب شناسی، قم، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، صفحه: ۹۷-۹۶
- ۹- کاپالدی، نیکلاس، فلسفه علم، ترجمه دکتر علی حقی، صفحه ۹۲
- ۱۰- خاتمی، محمود، زمینه تاریخی مدرنیته، تهران، نشر علم، صفحه: ۵۹-۵۸
- ۱۱- اتین ژیلسون، نقد تفکر فلسفی غرب، ترجمه احمد احمدی، صفحه: ۲۰۴-۱۹۸
- ۱۲- سپهری، هشت کتاب، "صدای پای آب"
- ۱۳- سپهری، هشت کتاب، "صدای پای آب"
- ۱۴- جیمز، ویلیام. پراگماتیسم. مترجم: عبدالکریم رشیدیان. چاپ دوم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی. صفحه: ۱۰
- ۱۵- فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه کاپلستون جلد ۸، تهران، نشر علمی و فرهنگی: سروش، صفحه ۳۶۸-۳۶۹
- ۱۶- سپهری، هشت کتاب، "صدای پای آب"
- ۱۷- سپهری، هشت کتاب، مجموعه آوار آفتاب، "ای نزدیک"
- ۱۸- حکیم عمر خیام، رباعیات
- ۱۸- سپهری، هشت کتاب، "صدای پای آب"
- ۱۹- سپهری، هشت کتاب، "صدای پای آب"
- ۲۰- سپهری، هشت کتاب، "صدای پای آب"
- ۲۱- سپهری، هشت کتاب، مجموعه حجم سبز، "واحه ای در لحظه"
- ۲۲- سپهری، هشت کتاب، "صدای پای آب"
- ۲۳- سپهری، هشت کتاب، "مسافر"
- ۲۴- سپهری، هشت کتاب، مجموعه ما هیچ ما نگاه، "هم سطر هم سپید"
- ۲۵- سپهری، هشت کتاب، "مسافر"
- ۲۶- سپهری، هشت کتاب، "مسافر"

- ۲۷- سپهری، هشت کتاب، "صدای پای آب"
- ۲۸- سپهری، هشت کتاب، "صدای پای آب"
- ۲۹- حکیم عمر خیام، رباعیات
- ۳۰- سروش دباغ، طرح واره عرفان مدرن(۱)
- ۳۱- سپهری، هشت کتاب، "صدای پای آب"
- ۳۲- حافظ، غزل ۲۳۴
- ۳۳- در خصوص محوریت یافتن "اراده" در عرفان جدید و بالتبع عنایت به جهان پیرامون، بنگرید به: سروش دباغ، طرح واره عرفان مدرن(۱)
- ۳۴- سپهری، هشت کتاب، "مسافر"
- ۳۵- سپهری، هشت کتاب، "مسافر"
- ۳۶- حائری، محمد حسن، متون عرفانی فارسی، تهران، نشر مرکز، صفحه: ۹۵-۹۶
- ۳۷- حافظ، غزل ۲۷۶
- ۳۸- حافظ، غزل ۴۹۳
- ۳۹- سپهری، هشت کتاب، مجموعه "ما هیچ، مانگاه"، "هم سطر هم سپید"
- ۴۰- فنایی، ابوالقاسم، دین در ترازوی اخلاق، تهران، صراط، صفحه: ۵۴-۵۵
- ۴۱- برای استمداد از آموزه های اخلاقی این دو فیلسوف در نسبتشان با عرفان مدرن بنگرید به: سروش دباغ، "طرح واره عرفان مدرن (۳)"، نشریه اندیشه پویا. همچنین برای شناخت "دگرآینی" در حوزه اخلاق: سروش دباغ، درس گفتارهایی فلسفه اخلاق، تهران، انتشارات صراط، صفحه: ۲۲۷-۲۳۶
- ۴۲- در منابع زیر آمده اند:
- سم کین، گابریل مارسل، ترجمه مصطفی ملکیان، تهران، نشر نگاه معاصر، صفحه: ۳۸-۴۰
- مصلح، علی اصغر، فلسفه های اگزیستانس، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، صفحه: ۲۱۷-۲۰۷
- کاپلستون، فردریک چارلز، تاریخ فلسفه کاپلستون جلد ۹، تهران، نشر علمی و فرهنگی، صفحه: ۳۹۶-۳۹۳
- ۴۳- کالوین دیویس، درآمدی بر اندیشه لویناس، ترجمه مسعود علیا، تهران، نشر موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، صفحه: ۹۳
- ۴۴- پیتر سجویک، دکارت تا دریدا، ترجمه محمد رضا آخوندزاده، تهران، نشر نی، صفحه: ۲۸۰
- ۴۵- پیتر سجویک، دکارت تا دریدا، ترجمه محمد رضا آخوندزاده، تهران، نشر نی، صفحه: ۲۸۴
- ۴۶- پیتر سجویک، دکارت تا دریدا، ترجمه محمد رضا آخوندزاده، تهران، نشر نی، صفحه: ۲۸۴
- ۴۷- سپهری، هشت کتاب، "مسافر"
- ۴۸- سپهری، هشت کتاب، مجموعه "ما هیچ، مانگاه"، "هم سطر هم سپید"
- ۴۹- سپهری، هشت کتاب، صدای پای آب
- ۵۰- سپهری، هشت کتاب، مجموعه حجم سبز، "روشنی، من، گل، آب"
- ۵۱- سپهری، هشت کتاب، صدای پای آب
- ۵۲- سپهری، هشت کتاب، صدای پای آب
- ۵۳- سپهری، هشت کتاب، صدای پای آب