

دوفصل نامه علمی - تخصصی پرتو خرد

سال دوازدهم، شماره ۲۱،

بهار و تابستان ۱۴۰۰

صص ۱۱۱-۱۵۱

## شعر بیدل در عصر عسرت؛ یک خوانش فلسفی

حسن رضا خاوری\*

چکیده

بیدل در زمانه‌ی عسرت به چه کار می‌آید؟ شعر و تفکر بیدل سخن قدسی است که آدمی را به سوی تفکر معنوی راه می‌برد؛ همچنین طرز و طراز زندگی انسانی را یادآوری و پاسبانی می‌کند. در عصر بدترین بدی‌ها، ره‌بردن به تفکر معنوی و کسب هدایت از آن آسان نیست اما باید یاد آن را زنده نگه داشت و از آن آموخت. زیبایی دلکش و جذبه‌ی شعر همواره خواننده را در قبضه‌ی خود می‌گیرد و به خلوت خود فرامی‌خواند. در دعوت شعر بیدل، خواننده با محاکات انکشاف هستی مواجه می‌شود که با اعتماد و اعتصام به آن می‌تواند از چنگ استیلای عصر بدی دوری‌گزیند. ره‌روان هستی با پیکربندی مجدد امکان‌های شعری بیدل می‌توانند آفرینش رهیافتی نو را تجربه و دنبال کنند. تحلیل مطالب فوق در دو بخش کلی ساماندهی شده است: در بخش اول، پرسش امکان‌های شعری در عصر عسرت بر مدار گفت‌وگو با نظرات فلسفی تقریر یافته است. سپس در بخش دوم، تحلیل امکان‌های تفکر معنوی بیدل بر محور سه گوهر انسانی ارایه شده، که عبارت‌اند از: دل و خرد و سخن. پرورش و انکشاف سه گوهر ذاتی مذکور اهمیت کانونی دارد؛ چون بنیان انکشاف حقایق به شمار می‌آیند و امکان محاکات و پیکربندی مجدد را تمهید می‌نهند. واژگان کلیدی: دل، خرد، سخن، محاکات، انکشاف هستی، عبدالقادر بیدل دهلوی.

---

\* کارشناسی ارشد فلسفه اسلامی، جامعه‌المصطفی‌العالمیه، khawari87@gmail.com

## ۱ - مقدمه

صورت برترِ زبان فارسی دری طی تاریخ ظهور و بلوغش «شعر» بوده و در هنرِ بزرگِ شعر نیز معانی عارفانه بیش از همه اقبال و شرف حضور داشته است. پارسی دری به صورت شعر زاده و با آن و در آن بالیده است. شاعران بزرگی چون رودکی در بخارا و بیدل در دهلی، ناصر خسرو در بدخشان و نظامی در گنجه، فردوسی در طوس و سنایی در غزنین، سعدی و حافظ در شیراز، مولوی بلخی در قونیه و ده‌ها تن دیگر اندر میان این قله‌های سرفراز، همگی پهنه‌ی تاریخی و نحوه‌ی زندگی ساکنان جهان پارسی را نشانی می‌دهند. به درازنای این تاریخ، «رشته کوه معنوی» سترگی در سراسر قرون شعر فارسی کشیده شده و ثابت می‌کند که انسان جهان فارسی به جان «شاعرانه و عارفانه» زیسته است. لذا پرسش از شعر در واقع پرسش از روح و نحوه‌ی زیست تاریخی ما است؛ اما با انقطاع و انحطاطی که در قرون اخیر بر سر ما سایه افکنده، بصیرت‌مان نسبت به جوهر تاریخی و درون‌مایه‌ی معنوی شعر فارسی تیره‌وتار و زایل گشته، و آن طرز و طرازِ زیستِ عارفانه و شاعرانه اینک تجربه و زیسته نمی‌شود. زمانه‌ی کنونی عهدِ شعر عارفانه و زیست شاعرانه را بشکسته و از دوش خویش وانهاده است. عصر حاضر جوالی تکنولوژی و ایدئولوژی شده، حتی سلفیه نیز با تکنولوژی عهد بسته و از آن برای استیلای خویش بهره می‌برند. سلفیت جهادی به مدد دستاوردهای تکنولوژی، تیشه به ریشه می‌زند و از کشته پشته می‌سازد. هیولای استیلا، روح همه را تسخیر و آلوده ساخته است. نه تنها زمان و جهان ما بلکه حتی زبان و جان ما از نور مهربانی و دوستی تهی گشته اما در عوض، به شدت از قوه‌ی قهر و غضب و تکفیر و ترور و تحقیر پر شده است. عهد قدسی شکسته و شاهد شعر فروریخته. شعر دیگر آفرینش‌گر و طنین مقفای عالم قدسی نیست بل در بهترین حالت، حکایت یأس و شکایت استیصال را به دوش می‌کشد. با این حال، گرچه دل‌کُشی هنرِ زمانه شده اما «دل‌کُشی» شعر دری همچنان باقی است، به لطف ساقی.

هولدرلین - شاعر بزرگ آلمانی - پرسشی ساده اما تکان‌دهنده در باب شعر و

شاعری دارد: «شاعران در زمانه‌ی عسرت به چه کار می‌آیند؟» سه بحث اساسی در این پرسش کوتاه گرد آمده و فشرده شده: ۱- شعر و شاعر؛ ۲- زمانه‌ی عسرت؛ ۳- کارآمدی شعر و شاعری. این مقاله می‌کوشد که از نگاه میرزا عبدالقادر بیدل دهلوی (۱۰۵۴ق- ۱۱۳۳ق) به این پرسش ارزشمند تقرّب جوید. در این راستا، ابتدا بحثِ زمانه‌ی عسرت و قدرت شعر به نحو مقدماتی ملاحظه و پیموده می‌شود. سپس نوبت بحث و پرسش اصلی فرامی‌رسد: شعر بیدل در زمانه‌ی عسرت به چه کار می‌آید؟

بیدل پیش از ما در زمانه‌ی عسرت زیسته، راه خویش را یافته و ساخته است. در روزگار ناشاد او، سیاست فرهنگی جلال‌الدین اکبر و سنت معنوی داراشکوه ترک و رها شده بود و سیاست خشونت‌بارِ اورنگ‌زیب فرمان می‌راند؛ اما بیدل عارفانه و شاعرانه زیست. به قول هولدرلین، «انسان شاعرانه سکنا می‌گزیند.» این ادعا در تاریخ زبان فارسی بیش از همه مصداق دارد و بیدل یکی از شاهدان صدق آن است. باری، عصر عسرت اکنون مضاعف شده و نسبت و مناسبت با گذشته از کف رفته است. گذشته نه به سان آینه‌ی عبرت می‌درخشد و نه امکانی به شمار می‌آید که بتوان در آغوش تنگش پناه گزید. انگار گذشته دیگر یارِ خاطر ما نیست بل بار خاطر ما است، باری که حملش کمر را خمیده و ادامه‌دانش گویا سودی ندارد! سنت همچون «یارنامه» پنداشته نمی‌شود که نیازمند تجدید عهد باشد بل به دیده‌ی «بارنامه» ای نگریسته می‌شود که عهدش منقضی شده و باید آن را دور ریخت! شعر چونان طرز و طرازِ زندگی اصیل به کار نمی‌رود بل چونان وسیله‌ی عیش و طیش به حساب می‌آید. یعنی اسرار حیات عارفانه‌ای که به جدّیت زیسته و در بطن شعر به ودیعت سپرده شده، حالا لهو و لعب یا در بهترین حالت «شوریده‌سری» قلمداد می‌گردد. بنابراین، همه‌گان به شمول سلفیت و خردگرایان از «تفکّر معنوی» و یادکرد آن بسی گریزان‌اند. در این گریز همه‌گانی، محاکات و برقراری نسبت صحیح با شعر از بین رفته است، درحالی‌که جوهره‌ی فرهنگ و ادب ما از شعر دری فیضان کرده، ولی این فوران با بی‌مهری رانده و نادیده انگاشته می‌شود.

امروزه آتشفشانِ خشونت دمامد فواره می‌کشد؛ اخلاق تباه و خانه از پای‌بست ویران و شهر زیر گردوغبار آن دفن شده است. هیچ چیز امنیت ندارد. همان طور که آدمی

دو فصل نامه علمی - تخصصی پرتو خرد/ سال دوازدهم، شماره ۲۱، بهار و تابستان ۱۴۰۰ - ۱۱۴

هزار باره پاره پاره می شود، شیشه‌ی عمرها و امیدها یک‌به‌یک شکسته و پوست از سر جاده‌ها کنده می شود. در چنین شرایط هولناکی، شعر بیدل به چه کار می آید و در پیشگاه زمانه‌ی «خون و جنون» چه سخنی برای گفتن دارد؟ شعری که به جدّ از اعماق قلب متفکّر تراویده و با عقلش پروریده و سرانجام لباس سخن موزون پوشیده، به چه کار می آید؟ امر جدّی در زمانه‌ی ابتدال به چه کار می آید؟ سخن جان در «عصر بی‌نوایی» به چه کار می آید؟

مقاله حاضر این ادعا را به آزمون می نهد: از آن جا که «شعر رسول امکان‌ها است»، شعر بیدل نیز امکان‌هایی معنوی دارد که مردمان به میانجی محاکات آن می توانند به فرازوی از جبر زمانه و ظلمت آن بیندیشند. البته، امکان‌هایی که شعر بیدل به ارمان می آورد، در ساختار خاصی ریشه دارد که به آن بُعد وجودی و تعین حقیقی می بخشد. این ساختار پیچیده گرچه بر «تجلی هستی» مبتنی است اما این جا بر محور سه گوهر انسانی شرح داده خواهد شد: قلب و عقل و سخن. این سه گوهر همانا دریچه‌های وجودی آدمی به سوی درک تجلیات وجود است. بنابراین، نقشه‌ی کلی تحقیق بدین ترتیب سامان می یابد: ابتدا زمانه‌ی عسرت و قدرت هدایت بخش شعر به اجمال گزارش می شود. سپس، رسالت امکان در شعر بیدل مورد بحث قرار می گیرد، تا اندکی معلوم شود که بیدل بر پایه‌ی چه عناصری و چگونه با تفکّر معنوی هم‌خانه شده و دیگران از چه راهی و چگونه می توانند با او هم‌سایه شوند. بدون درک ساختار تجربه‌ی عرفانی بیدل و هم‌خانه‌گی او با وجود نمی توان با جان و جهان و زبان او هم‌سایه شد. به همین خاطر، پژوهش جاری تلاش می کند تا پرسش از هم‌خانه‌گی با بیدل و به میانجی او، هم‌خانه‌گی با نور هستی را به روشنی درآورد، آن هم از خلال ایضاح پیوند میان دل و خرد و سخن با هستی. این سه گوهر انسانی چشم‌اندازهای متمایز اما هم‌پیوند می باشند که نور امکان‌های معنوی شعر و تفکّر بیدل از دریچه‌ی وحدت آن‌ها تابیدن می گیرد و روزی دل‌های آشنا می شود.

به عبارتی دیگر، زمانه‌ی عسرت عصر غیاب حقیقت و غلبه‌ی شرارت است؛ اما شعر قدرتی هدایت بخش در دل خود دارد. چون شعر سرای امکان‌های معنوی انسان در

جهان زبان است. بر این مبنا، محاکات راه از آن خودسازی امکان‌های هنری و معنوی را می‌گشاید و هموار می‌سازد. لذا باید از آن بهره گرفت و در مسیر الزامات آن پیش رفت. قدرت هدایت‌بخش شعر در واقع از نور منتشر هستی در دل شاعر فرزانه مایه می‌گیرد. در بازگشت به تاریخ انکشاف نور هستی، عبدالقادر بیدل پیش‌تر از دیگران آغوش مهربانی می‌گشاید و دوست‌داران ادب و دانایی را به جزیره‌ی فتوت و کرامتش مهمان می‌نماید. ساغر شعر بیدل با اشراب از انوارِ قدسی، امکان‌های تفکر معنوی را به نحو وجودی، استعاری و رازآمیز در خود گنجانیده و سخاوت‌مندانه به آینده‌گان پیشکش نموده و در بطن شعر و سخنش به یادگار نهاده، که پاس فتوت و رحمت و محبت او واجب است. شعر بیدل به حق رسول امکان‌ها است، امکان‌هایی که راهی برای رجعت حقیقت و چراغی برای یافتن خویشتنِ آدمی می‌افروزند.

## ۲- چارچوب نظری: سخن بیدل در بدترین زمانه

### مسایل خمسه:

در این پاره، مسأله‌ی نخست این است که زمانه چه‌گونه است. پس از آن، سیر مسایل بعدی ابتدا از عزلت و خلوت عارفانه آغاز می‌شود که امکان دوری از بدی و پرهیز از اشتراک در شرّ زمانه را به جان ما می‌دمد. آن‌گاه ادامه‌ی بحث به صناعات خمس در منطق بازمی‌گردد. سپس، مسأله‌ی چهارم از لوییای سحرآمیز خیال خلاق و امکان‌های شعری بالا می‌رود تا هوای دلکش خروج از جبر زمانه را تنفس کند. در اخیر، شعله‌ی «محاکات انکشاف هستی» در افق بحث حاضر تابیدن می‌گیرد، که پرتو آن زمینه‌ی گذار به بخش اصلی (فانوس امکان) را تمهید می‌نهد.

## ۲-۱) دوره‌ی بدی‌ها

«یاران! در این زمانه نمانده است بوی مهر/ پیدا کنید بر فلک دیگر آفتاب» (بیدل)  
عسرت یعنی سختی و تنگنایی. از آن‌جا که زمانه و روزگار برآیند تحولات روح تاریخی است، پس عصر عسرت ناظر به سختی‌ها و تنگنایی‌های روح تاریخی است. تنگنایی و بند آمدن روح کلی با فقدان امکان‌ها ملازم‌ت دارد. عصر عسرت زمانه‌ی

دو فصل نامه علمی - تخصصی پرتو خرد/ سال دوازدهم، شماره ۲۱، بهار و تابستان ۱۴۰۰ - ۱۱۶

چیره‌گی بدی‌ها و زوال امکان‌ها است. ناتوانی و بی‌چاره‌گی به حدی رسیده که آدمی ناگزیر شده با بدی همراهی و همگامی کند، و درحالی‌که پای رفتن ندارد، نه به پیش و نه به پس، اما باید همپای بدی‌ها گام بردارد و بدان خوشنود نیز باشد! این بدترین بدی است. به نظر می‌رسد که در افغانستان کنونی، صور تاریخی شرّ و بی‌چاره‌گی‌های جان تاریخی ما یک‌جای یورش آورده و همه را ناگزیر به همراهی با بدی‌ها کرده است. دیگر انتخاب میان خوب و بد نیست بل میان بد و بدتر است. همین ضرورت یافتن انتخاب بدی، ماهیت عصر عسرت را نشان می‌دهد. روزگار بی‌نوایان بسی سیاه و تباه است. بزرگ‌ترین بدی‌ها ظهور کرده و امکان‌ها زایل شده اما اثری از احاطه‌ی علمی بر وضعیت نیست. اراده‌ی جمعی به سوی بدی‌ها میل پیدا کرده و مطالبه‌ی بدی رسماً به برنامه‌ی زمانه تبدیل شده است! دنیای ما جهان بدی‌ها شده، عالم بدترین بدی‌ها. جان ما زیر ضربات ظلمت آن افتیده و کامل شل‌پَر و ناتوان شده است. جان ما امارت شرّ بزرگ را با پوست و گوشت خویش چشیده، نکبت‌های فراگیرش را با تمام وجود حس کرده، مصایب ستمگری‌هایش را آه کشیده، و آشکارا دیده که بدترین بدی‌ها چگونه امکان سعادت و رستگاری همه‌گانی را زنده‌زنده به مغاک امتناع می‌افکنند یا نظام قساوت‌ها چه‌گونه امیدهای انسانیت را قتل‌عام می‌کرد. عذاب استیصال از هر سوی می‌توفد. علاوه بر این‌ها، زمانه‌ی عسرت عصر غیاب حقایق است و فراموشی این غیاب، چنان‌که کسی بدان اهمیت نمی‌دهد. اکنون روزگاری فرارسیده که به‌رغم ظفرمندی «روشنگری جهانی» اما حقایق یک‌به‌یک در خاک می‌افتند و در خون سرخ خویش غلت می‌زنند. بیرق بی‌چاره‌گی ما همچنان بر فراز قله‌ها و قلعه‌های زمانه در اهتزاز است. فلاکت و عسرت زیر پوست شهرها تاخت‌وتاز می‌کند. اینک انبوه شرّها چیره‌گی تام یافته که بر اثر آن، جهان بی‌بنیان و انسان بی‌خانمان گشته است. از دید بیدل، «جهان بی‌بنیاد» چیزی نیست جز «قلمرو باد». او در «چهار عنصر» می‌گوید: «هر چه دارد جهان بی‌بنیاد / مشت خاکی است در قلمرو باد» (بیدل؛ ۱۳۸۹، ج ۴، چهار عنصر: ۱۶۸) «آدم آواره» نیز به‌سان مشتی خاک در پنجه‌ی باد است. در قلمرو باد، حتی تمگر معنوی به مشتی گردو خاک بدل شده و بیش از ریزگردهای مزاحم نمی‌ارزد. خصلت جهان بی‌بنیاد همین

است که همه چیز، حتی شاعران و هنرمندان بزرگ را به «مشتی خاک» بدل می‌سازد که فرهنگیان ممالک به خاطر تصاحبش و زدن سکه‌ی آن به نام خود با همدیگر درگیر و دهن‌به‌دهن می‌شوند!

شرّی که بر زندگی عادی ما فرمان می‌راند، هنوز به پیشرفته‌ترین صور بدی‌ها مجهز نشده و همچنان با ابزارها و شیوه‌های بدوی کار می‌کند. به تعبیری دیگر، این‌جا شرّ غالب در سیمای قتل‌عام و غصب و غارت تبارز یافته و شیوه‌های وحشی مشی می‌شود، البته با ابزار قتاله‌ی مدرن. وقتی وجود فیزیکی مردمان هدف قرار می‌گیرد، در واقع ماده‌ی استقرار هر گونه امکانی دود و نابود می‌شود. در افغانستان، حداقل از زمان امیر عبدالرحمان تا کنون، آدمی روی کرامت ذاتی را ندیده است. برای مقابله با چنین شرّ وحشی و بدی‌ بدوی که جامع خصال شرارت می‌باشد، باید از هر امکانی بهره و کار گرفت. به همین خاطر، استفاده از صناعات و امکانات قدما به قدر طاقت کنونی روا است. پس، احضار روح معنوی و قدرت فکری آن‌ها و تشکیل صف متحد علیه شرّ غالب ضرورتی انکارناپذیر و گریزناپذیر دارد. تفکر معنوی در مبارزه با سُوپه‌ی ذهنی شرارت‌های بدوی و خشونت‌های عصری تا حدی یاری‌رسان است. شعر بیدل نحوه‌ای از زیستن هنری و تفکر معنوی را ارایه می‌نماید که زیستن‌های شرارت‌بار و ایدئولوژی‌های شقاوت‌پیشه را از بنیان نفی می‌کند. تفکر عرفانی نحوه‌ی دیگری از زیستن را یادآوری و بدان هدایت می‌بخشد که اهتمام تام و تمام آن پرهیز از آسیب به دیگری است. در زمانه‌ی بی‌امکانی، اخذ چنین امکان‌هایی حتی در حد نفی نظری بهتر از ترک آن‌ها است. شعر در برابر گلوله‌هایی که زندگی را از نوزادان و بانوان باردار می‌گیرد، هیچ کاری نمی‌تواند و جز اشک قلم‌گپی ندارد اما با اراده‌ای که گلوله‌ها را شلیک می‌کند و زندگی‌ها را بی‌رحمانه می‌ستاند، سخن‌ها و نفی‌ها دارد. شعر عرفانی دلی را پرورش می‌دهد و نحوه‌ای از زندگی را پیش می‌نهد که گرفتن زندگی‌ها و آسیب به دیگران در افق آن نفی می‌شود. گرچه بدی به فطرت ثانی ما بدل شده و تغییرش بسیار سخت و ناممکن به نظر می‌آید اما رسالت خیال‌خلاق شتافتن به استقبال از این قبیل ناممکن‌ها است.

## ۲-۲) دوری از بدی‌ها

هنگامه‌ی غلبه‌ی شرّ باید از مشارکت در شرارت و همسویی با بدی پرهیز کرد اما پرهیز از همراهی با زمانه‌ی بدی آسان نیست و محرومیت‌های مادی به همراه دارد. این محرومیت‌ها شرایط آرامش خاطر و تعالی جان را به خطر می‌افکنند. عصر عسرت بر اساس همین «دور باطل» عمل و بقایش را تضمین می‌کند. اگر افراد با زمانه‌ی بدی همراه نشوند، از اندک‌ترین امکان‌های زیستن محروم می‌مانند و محرومیت نه تنها فرصت تحصیل کمالات ثانی را به باد می‌دهد بل اصل بقای افراد را تهدید می‌کند. پس، هر دو حالت، چه همراهی و چه عدم همراهی با بدی برای آدمی الزامات و ناگزیری‌های نامطلوب در پی دارد که مجال تعالی و رهایی را ویران می‌سازد. در این راستا، عزلت صوفیانه و گوشه‌نشینی عارفانه به‌رغم ناممکنی کنونی آن اما یک انتخاب دلیرانه است. عزلت به معنای فرار عارف از شهر و مدنیت نیست. چون عارف از شهر و تمدن نمی‌گریزد بلکه از شرّ و همدستی با بدی‌ها دوری می‌گزیند. غلبه‌ی بدی‌ها لاجرم تنگنایی‌ها و غفلت‌های بسیار تحمیل می‌کند و چه بسا آدمی را دردمند زنده‌ماندن می‌سازد و از دغدغه‌ی حقیقت بازمی‌دارد. غفلت‌ها برای عالم و عالم معنا مهلک است. لذا سالک حقیقت با روی‌آوری به خلوت‌گزینی می‌کوشد تا به الزامات بدی‌ها و فشار غفلت‌ها تن ندهد و از این طریق، فرصتی برای سلوک به چنگ آورد و از سرمایه‌ی معنوی خود به جان و به جدّ محافظت کند. در این صورت، به گفته‌ی حافظ حتی اگر کران تا کران جهان را لشکر ظلم فرابگیرد، اما باز از ازل تا ابد فرصت درویشان است. چون عارف به جان از جهان بدی‌ها کناره‌جسته و در جهان نیکی‌ها سکونت گرفته. به همین خاطر، رهرو عالم معنا از بخت توطن در درگاه هستی و اقامت در بارگاه حقیقت بهره‌مند شده و فرصتی به درازنای ازل تا ابد یافته است، فرصتی برای تجربه‌ی انکشاف هستی. عزلت و خلوت برای تمهید و تحصیل چنین فرصت‌هایی است.

بدترین بدی‌ها مصایب متعددی در پی دارد؛ مثلاً کنش جمعی به تباهی می‌افتد. در این احوال، عارف و شاعر ناگزیر به تنهایی و خلوت روی می‌آورد. انتخاب خلوت



دسترسی به قدرت امر جمعی را ناممکن می‌کند و این به ضعف فرد خلوت‌گزین و سستیِ مناسبات اجتماعی می‌انجامد و نیروی مقاومت را سست می‌کند؛ اما این «ضعف اختیاری سپری است در دفع بلیاتِ اضطرار» (بیدل؛ ۱۳۸۹، ج ۴، نکات: ۴۹۷) ضعفِ عزلت‌پیامدهای اضطراری شرّ را دفع می‌نماید. همراهی با دنیای بدی‌ها برای عارف بسیار خطرناک است. چون دنیای بدی بر اثر شکنجه‌ی خودپرستی‌ها و تن‌پروری‌ها افسرده و در خود پژمرده شده، و از شرّ حجاب‌های تحجّر و تعصّب‌رهایی ندارد؛ گفت‌وگوهای آن بی‌ساز است و همت‌هایش مصروف انواع مکرها و کیدها و فتنه‌ها می‌باشد. (بیدل؛ ۱۳۸۹، ج ۴، چهار عنصر: ۳۵) همراهی با چنین دنیایی، جان آدمی را آلوده و تیره‌وتار و ناتوان می‌سازد. جان آلوده راهی به سوی انکشاف هستی ندارد. آلوده‌گی خاصیتِ آینه‌گیِ دل را زایل و امکان نزول و بازتاب هستی را نابود می‌کند. بنابراین، در چنین دنیایی که حاصل عمرها در رهنِ رعدوبرق قرار گرفته، خانه‌ها بر دوش سیل رفته و خاک یأس بر سرها ریخته، «سرمایه‌ی تعمیرِ جان» کجا است؟ (بیدل؛ ۱۳۸۹، ج ۴، چهار عنصر: ۷۷) عارف شاعر در تبه‌شارِ پر از تبه‌کار چگونه و از کجا می‌تواند سرمایه‌ی تعمیرِ جان را تأمین کند؟ به همین خاطر، رهروان تفکّر معنوی در ویران‌شهرها دچار غم غربت می‌شوند و خود را بیگانه‌ای از شش جهت بی‌کس می‌یابند. عارف راه شارستانِ جان را می‌جوید، آواره می‌شود تا راه خانه و توطن در افق قدسی را بیابد، جایی که بتواند فیضِ همراهی با انتشار نور هستی را به دست آورد.

عزلت و خلوت عرفانی بعضاً از چشم‌انداز وارونه‌نگریسته شده و مورد داوری وارونه قرار گرفته است. این منظرِ سرچپه نیازمند تصحیح است. مسأله‌ی عزلت چیست؟ دنیای روزمره مغلوب بدی و غرق غفلت و مملو از غیاب حقیقت شده است. عارف باید جهان تهی از حقیقت را ترک گوید؛ اما درواقع این عارف حق جو نیست که دنیا را ترک می‌کند بلکه این دنیا است که حضور در ساحت حقیقت را ترک کرده و لذا عارف با ترکِ ترک و رفض آن می‌کوشد خودش و نیز شهر را دوباره به دامن حقیقت برگرداند. پس، گوشه‌گیری شاعرانه و خلوت‌گزینیِ عارفانه مبارزه‌ای در راه بازگشت به خانه‌ی حقیقت است. در این مجاهدت، عارف جانش را به منزلگه حقیقة الحقایق

دو فصل نامه علمی - تخصصی پرتو خرد/ سال دوازدهم، شماره ۲۱، بهار و تابستان ۱۴۰۰ - ۱۲۰

بدل می‌سازد، مانند یک قایق نجات ولو کوچک، تا شهر در کلیتش از نور حقایق تهی نشود و به نحو کامل در تلاطماتِ ظلمات غرق نگردد. بدین‌سان، عارف از پایه‌های معنوی شهر یعنی نسبت مدینه و حقیقت پاس‌داری می‌کند. تصوف و عرفان گریز از مدینه و مدنیت نیست بل قایق نجاتی برای لحظات خطر است تا امکان نجات جان رهروان حقیقت محفوظ باشد.

## ۲-۳) رجعت به منطق

پرهیز از همدستی با بدی‌ها گرچه لازم است اما کافی نیست. لذا برای مبارزه با بدترین بدی‌ها باید اقدامات ایجابی روی دست گرفت و شیوه‌هایی برگزید که امکان مشارکت در مدنیت و بازگشت به تعاون در خیر اعلا را اعاده و جبران کند. در این خصوص، علاوه بر هنر اما منطق نیز ابزارهای مدنی و امکان‌های معنوی لازم را در بر دارد. صناعات خمس (برهان، جدل، خطابه، شعر و مغالطه) در واقع نحوه‌های اندیشیدن و لذا امکان‌های مدنی و شیوه‌های فرهنگی‌ای بوده است که قدما برای انتظام مناسبات انسانی و پیشبرد سعادت سیاسی از آن بهره می‌گرفته‌اند؛ روابط سیاسی و شهری را به مدد امکانات منطقی سروسامان می‌داده‌اند و بدین‌سان در راه اعتلای حیات مدنی و فرهنگ انسانی می‌کوشیده‌اند. به عنوان نمونه، صناعت مغالطه با کشف خطاها کمک می‌کند تا خانه‌ی گفت‌وگوها خراب نشود یا مسیر کشف حقیقت به بیراهه نرود. دانای منطقی با اطلاع از مغالطه‌ها، تعبیرها را تعمیر می‌کند، تا باب خشونت بسته بماند.

منطق و امکانات صناعات خمس همانا راهنمای خرد در برهه‌های تاریخی است. از دید فارابی، صناعات خمس ملازم با تکوین حیات شهری پا گرفته و تدریجاً به شکل علمی تدوین شده است. لذا صناعات خمس مراحل استکمال تاریخی و تمدنی ملت‌ها را نشان می‌دهد، مخصوصاً «برهان» که عالی‌ترین طراز فضل و کمال تاریخی یک ملت به شمار می‌آید. (ر. ک: فارابی؛ ۲۰۰۶: باب ۲ فصل ۱۹) علاوه بر فارابی و ابن‌سینا، ملاصدرا نیز صناعات خمس را ابزار و راه‌های مشارکت در حوزه عمومی می‌داند، و بیان می‌دارد که تمام منافع تصدیق و تخییل به حسب دیگری و معطوف به مشارکت با دیگری

در تمدن است. (ملاصدرا؛ ۱۳۹۱: ۴۷) برهان پس از ارسطو حدود هزار سال به فراموشی سپرده شده بود اما به دست فارابی احیا شد. فن جدل (دیالکتیک) یادگاری محبوب افلاطون است که آن را فن برتر در گفت‌وگوها و پی‌جویی انکشاف حقیقت می‌دانست ولی صناعت محبوب ارسطو و فارابی و ابن‌سینا همان برهان است.

به تعبیر دیگر، صناعات پنج‌گانه در واقع فنون اولوا العزم جهان‌واژه‌ها استند که پنج آیین درخشان برای سعادت و هدایت واژه‌ها و رستگاری کلمات به ارمغان آورده‌اند. برهان در جهان زبان به منزله‌ی دیانت خاتم می‌باشد که فرقانش خرد است. شعر همچو آیین حنیف برای امت واژه‌ها می‌باشد که قرآنش دل است. باری، در میان این صناعت‌های پنج‌گانه، شعر خوش‌ترین و دلکش‌ترین آن‌ها است. صرف نظر از مسأله‌ی برتری برهان یا شعر اما در خصوص جایگاه یا نسبت شعر و حقیقت میان متفکران وحدت‌نظر وجود ندارد.

افلاطون میانه‌ی خوبی با شاعران نداشت. از آن‌جا که وی سامان دولت‌شهر را بر حقیقت استوار می‌دانست، باور داشت که شاعران نظم مدینه و بنیان و سامان دولت‌شهر را با دروغ‌گویی و افسانه‌پردازی تهدید می‌کنند؛ لذا باید اخراج شوند. ارسطو برخلاف استادش با دولت و مکتب شاعران روابط حسنه برقرار کرد و با تدوین «بوطیقا»، کتابی ماندگار در زمینه‌ی علمی شدن شعر به یادگار نهاد. در بحث تفاوت تاریخ و شعر، ارسطو قایل است که تاریخ به رویدادهای جزئی و ضروری (از حیث وقوع آن‌ها در گذشته) می‌پردازد اما در شعر به امور کلی و احتمالی و رویدادپذیر پرداخته و توجه می‌شود؛ لذا به نظر او، نه تاریخ بلکه شعر به فلسفه نزدیک‌تر است. (ارسطو؛ ۱۳۹۲: ۱۲۸؛ و نیز: ۱۳۹۸: ۸۶-۸۷) بنابراین، ارسطو با ابتدای شعر بر احتمال‌ها و «امکان‌ها»، از قرابت و حسن همجواری شعر و فلسفه دفاع می‌کند. با اقتباس و الهام از این نظر ارسطو می‌توان گفت: شعر رسول امکان‌ها و پیام‌آور خدادپذیری‌ها است. یکی از این امکان‌های شعری همانا دوری و فرازوی از شرّ و جبر زمانه است. با این حال، قدمای عقل‌گرا برای شعر شأن‌یقین‌آوری قایل نبودند و تنها برهان را سزاوار ایقان و بیان حقایق هستی می‌دانستند اما عارفان ما و برخی از معاصران غربی مانند هایدگر، شعر را سزاوار بیان و میدان انکشاف حقایق هستی می‌دانند.

دو فصل نامه علمی - تخصصی پرتو خرد/ سال دوازدهم، شماره ۲۱، بهار و تابستان ۱۴۰۰ - ۱۲۲

ملاصدرا در باب موارد کاربرد برهان یادآوری می‌کند که شخص متغیر نه حد دارد و نه برهان. (ملاصدرا؛ ۱۳۹۱: ۵۰) بر این اساس می‌توان گفت: تجلیات و حقایق عرفانی و به تبع، احوال عارف همانا امور متغیر و دایم نوشونده است که نه حد دارد و نه برهان. لذا احوال عارف از خلال آفرینش‌های شعری قابل بیان و هم‌رسانی می‌باشد. علاوه بر این، به نظر ابن‌خلدون نیز برهان در تجربه‌های عرفانی راهی ندارد، نه از جهت رد و انکار آن و نه از حیث قبول آن. چون تجربه‌های عرفانی از قبیل «وجدانیات» است، که چون و چرا نمی‌پذیرد. البته، متأخرین صوفیه وجدانیات خویش را به علم نظری بدل کرده‌اند تا سخن آن‌ها نیز بحث‌پذیر شود. (ابن‌خلدون؛ بی‌تا: ۲۴۵-۲۴۶) به‌هرحال، مسأله همچنان محل اختلاف است. پس، هر دو شیوه‌ی بیان حقایق هستی در جای خود سزاوار ارجح می‌باشد.

## ۲-۴) بوطیقا و امکان‌ها

به نظر نیچه، «تفکر فلسفی ضربان بال‌های تخیل است، یعنی جهشی مکرر از امکانی به امکانی.» (نیچه؛ ۱۳۸۵: ۸۶) با اقتباس از این بیان شیوا می‌توان گفت: تفکر عرفانی در تحوّل از یک امکان به امکان دیگر هم موزون‌تر است و هم چابک‌تر. تفکر و شعر عرفانی به‌راستی ضربان موزون بال‌های تخیل است. از آن‌جا که تخیل بال‌گشودن خیال بر فراز این‌جا و اکنون است، پس شعر همواره طینی موزون از فراسوی این‌جا و اکنون را به همراه دارد. حواس پنج‌گانه (نیروهای بینایی و شنوایی و بویایی و چشایی و بساوی) و ادراک‌های حسی به مرزهای «این‌جا و اکنون» محدود است؛ ولی قوه‌ی خیال از دامنه‌ی محدود حواس فراتر می‌رود، و از نادیده‌ها و ناشنیده‌ها خبر می‌آورد. قدرت خیال مرزهای مکان و زمان را درمی‌نوردد. تخیل در پی طلب و مطلوبش نه تنها پشت کوه قاف را زیر پا می‌نهد بلکه چرخ نیلوفری را نیز به زیر می‌کشد. عارف از «خیال خلاق» بهره‌مند است، خیالی آفرینشگر که نه تنها از آفاق عصر شرّ و جبر زمانه فراتر می‌رود بل اساساً خیالی جهان‌آفرین است. عارفان «آفرینش نو» و ساختن «جهان تازه» را در زمین شعر پی می‌جویند و برپا می‌دارند. به همین خاطر، شعر آن‌ها از جهانی دیگر و تاریخی متفاوت

حکایت می‌کند که در امارت بدترین بدی‌ها، تنها پناه و خانه‌ی عارفان است.

**محاکات:** ارسطو غریزه‌ی «محاکات» و التذاذ طبیعی از «ایقاع» را دو علت پیدایش شعر می‌داند. (ارسطو؛ ۱۳۹۲، ۱۱۷؛ و نیز: ۱۳۹۸: ۷۶). محاکات نزد ارسطو، کارکرد تعلیمی دارد یا دست‌کم قایم مقام تعلیم است. (ابن‌سینا؛ ۱۳۹۱، ج ۴، الشعر: ۳۷) در زمانه‌ای که انحطاط تاریخی سنت‌های تعلیمی را نابود کرده و روش‌های تازه‌ی آموزشی استقرار و رسوخ پیدا نکرده، محاکات شیوه‌ی پسندیده و همگانی برای یادگیری و اشتراک تجربه‌ها و فضایل دیگران به شمار می‌آید، به‌ویژه هنگام «افهام و تخاطب اشارات» بسی سودمند و مدد رسان خواهد بود. (ابن‌رشد؛ ۱۹۷۱: ۷۰) علاوه بر این، «کاتارسیس» (فرآیند تهذیب و تطهیر جان) در تجربه‌ی هنری روی می‌دهد. پاکی جان برای بیدار شدن دل و گشایش چشمان جان یکی از شرط‌های بنیادین به حساب می‌آید. تهذیب جان در تخاطب اشارات و رازگشایی‌ها در جریان سلوک جایگاه بسیار روشن و والا دارد. بنابراین، محاکات شعر بیدل علاوه بر فضل پاکی دل اما توفیق محاکات تجربه‌ی وجود و یافتن ذات خویش در نسبت با هستی را نیز در بر دارد.

ابن‌سینا محاکات را «ایراد همانندی» می‌داند که باعث قبض و بسط نفس و انتقال نفس از حالی به حالی می‌شود؛ مثلاً تخیل سعادت باعث انبساط نفس و تخیل شقاوت باعث قبض نفس می‌گردد. (ابن‌سینا؛ ۱۳۹۱، ج ۴، الشعر: ۵۶-۵۷) وی محاکات را بر محور زمان به سه نوع دسته‌بندی کرده: محاکات امر گذشته، محاکات امر حاضر و محاکات امر آینده. (همان: ۷۱) پس، تجربه‌های گذشته و آینده نیز قابل محاکات است. به تعبیر نیچه‌ای، محاکات امر عرفانی ضربان بال‌های دل است در تحول پیاپی از حالی به حالی، و فراتر از افق اکنون و این‌جا. لذا بوطیقا ارغنون مناسب برای بیان آن به نظر می‌رسد که امکان همانندی و همدلی با آن را در بطن خود دارا است. بنابراین، ایراد مشابَهت و مشارکت با تجربه‌های قدما و عرفا از طریق بال‌گشایی موزون قوه‌ی تخیل، امری امکان‌پذیر است. به همین خاطر، شعر بیدل دل مخاطب را وارد نسبت با جلوه‌های حقیقت می‌کند و بست‌وگشاد آن را به همراه وجد و حزنش به روی صحنه می‌آورد.

## ۲-۵) محاکات انکشاف هستی

شعر پیام‌آور امکان‌ها است، امکان‌هایی که خاطرات انکشاف حقیقت و تقرّب به هستی را چونان رازهای سر به‌نهاد در دل خود نگه داشته، و اسراری که جست‌وجوی رستگاری و بلوغ «طفل معانی» را در خلوت قدسی خویش به نرمی زمزمه می‌کنند، و در افق زیست شاعرانه و برکنار از مشارکت در شرّ زمانه پروبال می‌کشایند. شعر قدرت ناچیزی دارد یا در واقع هیچ توانی ندارد جز «سخن»، و پرروشن است که سخن در روزگار تباهی بسی حرف مفت و مستی باد هوا شده و هیچ ارجی ندارد. بنابراین، واضح است که شعر برای مبارزه با شرّ اعظم کفایت نمی‌کند و حتی شاید بی‌معنا باشد؛ اما در این وضعیت بی‌چاره‌گی آیا چاره‌ای جز این هست که ما را هدایت دهد؟ به رغم یأس بزرگ اما از سخن و قدرت کلام نباید ناامید بود. «می‌توان کردن بدی را هم به حرف نیک، نیک/ از اثر خالی مدان خاصیت افواه را» (بیدل؛ غزلیات) افکار و افواه عمومی توان تضعیف بدی را دارد. لذا بی‌دلیل نیست که بیدل به توفان‌شدن دعوت می‌نماید: «.../ اگر زمانه قیامت کند، تو توفان باش» (بیدل؛ غزلیات) زمانی که بدی بیداد می‌کند، باید توفانی علیه بیداد بدی‌ها به راه انداخت تا آن را از بیخ برکنند. بنابراین، وقتی «افواه» بی‌خاصیت نیست، پس سخن قدسی به طریق اولی قدرت اثرگذاری دارد. امید هست؛ لذا رجعت به امکان‌های معنوی که در دل ادب و فرهنگ تاریخی ما نهفته، یک ضرورت است و از صقع غربت ذات برمی‌خیزد، ذات غریبی که در گوشه و بیشه‌ی جان و جهان نجوا می‌کند: «یا طلب یا طرب» پیشه‌سازید. هنگامه‌ی عسرت، تنها یاری که ما را یاری می‌بخشد، همانا تفکر معنوی است.

تفکر عرفانی و بوطیقای دانایی متضمن محاکات انکشاف هستی است. شعر سرای هستی است، و نیز رسول امکان‌ها و چمن‌زار سبز بختی آن‌ها. از آن‌جا که شعر عرفانی بیان تجلیات وجود است، پس شعر عارفانه رسول امکان‌های وجودی‌ای است که آدمی را به سوی افق‌های معنوی و نحوه‌های زیست ربانی هدایت می‌کند. شعر عرفانی نه تنها پیام‌آور امکان‌های معنوی است بلکه مکان آن امکان‌ها نیز می‌باشد. شاعر دانا از طریق

زبان به امکان‌ها مکان می‌بخشد. به همین خاطر، شعر بیدل جایدادی است که نور معنویت در آن خانه گزیده است. به تعبیر دیگر، تجلّی عملیات آشکارسازی حقیقت هستی است. (صادقی؛ ۲۰۱۰: ۴۹۴) تجلّیات به موازات فرآیند آشکارسازی حقیقت در دل و جان عارف، در شعر و زبان وی نیز خانه می‌گزیند. لذا شعر به مکانی برای امکان انکشاف حقایق قدسی بدل می‌شود. شعر عرفانی جایدادِ توطّن حقیقت‌ها است، همان‌طور که دل عارف «روشنگه هستی» است. به لطف تجلّی و انتشار نور هستی، شعر دارای قدرت هدایت‌بخش می‌گردد. بیراه نیست که شعر دری بسی «نوربند» است، و به معانی و انوار هستی مکان انتشار و امکان درخشش می‌دهد. شعر به‌حق جایداد نور و حضور است و محاکات آن «دری به خورشید» و ساحت حضور می‌گشاید.

تخیل شاعرانه و عارفانه در بست‌و‌گشادِ جان اثر بارز و نقش تعیین‌کننده دارد. محاکات و همانندی با تجربه‌ها و احوال وجودی عارفان و نیز همدلی با استدلال‌های زنده‌ی دانایان می‌تواند به گشودگی دل و پرواز بر فراز زمانه یاری رساند. همدلی و هم‌افقی با کنش‌ها و تجربه‌های گوناگون در باب جدال دیرینه‌ی خیر و شر و دیدن عاقبت انتخاب‌ها و تصمیم‌ها به گشایش چشم بصیرت کمک می‌کند. پس، مشی و محاکات تجربه‌های دانایان به خوبی ره‌آموز نوآموزان است. محاکات در غریزه‌ی بشری نهفته و سرشته است؛ و هر کس به قدر همت خویش قادر به بهره‌مندی از آن است. شعر بیدل سیر عالم معنا و جهان قدسی است و محاکات آن دروازه‌ی عالم معنا را می‌گشاید و ما را ملزم به پیمودن آن می‌کند. بنابراین، شعر قدرت لازم برای تحرّی حقایق و بیان آن‌ها را دارا است و از تجلّیات هستی مایه و نیرو برمی‌گیرد. به همین خاطر «جذب»ی خاصی دارد که ما را به درون نور معنوی خویش راه می‌دهد. گذشت زمان نمی‌تواند به سادگی قدرت شعر را زایل و به چالش بکشد. چون از یک سو، محاکات امر گذشته و آینده ممکن است و از سوی دیگر، به نظر ابن‌عربی، استدلال شبهه‌پذیر و به تبع زوال‌پذیر است؛ اما شهود چنین نیست. شهود شبهه‌ناپذیر است و پایدارتر. (صادقی؛ ۲۰۱۰: ۳۱۷) شعر از شهود امر فراتاریخی مایه می‌گیرد که در رگ‌های زمان‌های گوناگون ساری و جاری است. پس، قدرت شعر محفوظ است اما باید ره‌روی باشد که به ندای هستی

دو فصل نامه علمی - تخصصی پرتو خرد/ سال دوازدهم، شماره ۲۱، بهار و تابستان ۱۴۰۰ - ۱۲۶

در بطن شعر گوش جان فرادهد و آن را به پرواز درآورد و فعلیت ببخشد.

خلاصه، قدرت تخیل خلاق شاعر و نیروی مدنی تخیل در محاکات هستی و امر قدسی نهفته است که به تهذیب و تطهیر جان مجال می‌بخشد و یاری می‌رساند. تهذیب و تطهیر دل با محاکات حاصل می‌آید و پاکی برای گشودگی دل و استقرار در مسیر سلوک اهمیت اساسی دارد، مسیری که به سوی فنا در هستی جهت‌گیری شده است. «زندگی تمهید اسباب فنا است...» (بیدل؛ غزلیات) محاکات شعری و کاتارسیس هنری تمهید اسباب و طرح‌افکنی برای سلوک معنوی است. عارف در تجربه‌ی فنا از آن هستی و همخانه با هستی می‌شود. این جا است که «آفرینش شعری، که به ما اجازه‌ی سکنا می‌دهد، خود نوعی ساختن است.» (هایدگر؛ ۱۳۸۹: ۵۶) عارف از خلال رویداد فنا با هستی همخانه می‌شود و جهانی نو در دل زبان می‌آفریند و می‌سازد. بیدل نیز جهان شعری نو آفرید و به یادگار نهاد که نه تنها خود در آن می‌اندیشید و می‌سرود بل به آیندگان نیز امکان اقامت و اندیشیدن و ساختن بخشیده است.

### ۳- فانوس امکان: نور بیدل در عصر عسرت

مسایل خمسه:

اول باید کلیت و اجمالی از تفکر معنوی بیدل ارایه کرد. محاکات انکشاف هستی قسمی مواجهه و هم‌خانگی آدمی با هستی است، که در آن باید به سه گوهر انسانی اهتمام ورزید: دل و خرد و سخن. در اخیر، بازآفرینی و پیکربندی مجدد محاکات بیدل اشاره خواهد شد.

«شوم نور اسرار بی‌چند و چون / تراوم ز فانوس امکان برون» (بیدل؛ ۱۳۸۹، ج ۳، محیط اعظم: ۶۳۳) غایت سلوک در عصر عسرت همین است: عارف «نور اسرار وجود» شود و از «فانوس امکان» بترآود تا جهان معنا و راه بودن آدمی در آن را روشن گرداند. شعر بیدل فانوسی افروخته در جهان امکان است که نور اسرار وجود را شعله‌ور نگه می‌دارد. تفکر بیدل شمع امکانی در برابر بحران ظلمت‌فروشی جهانی و عسرتی است که زیستن به نیکی را غصب و به تاراج برده است. تفکر معنوی راهی به امکان تغییر زندگی از اساس بد می‌گشاید.



### ۱-۳) بوطیقای بیدل

در شب هولناک انحطاط، در زمستان فرهنگ، در شامگاه جهانی تفکر معنوی، هستی به زبان شعر با ما سخن گفته است، که شعر بیدل یکی از محاکات‌های آن است و نحوه‌ی زیستن بر زمین را تذکر می‌دهد. مسأله‌ی کانونی و بنیادین تفکر عرفانی همانا «وجود» است، که عارفان بزرگ به «وحدت وجود» قایل‌اند. به قول نسفی، یک وجود بیش نیست: حق سبحان و خداوند رحمان. این وجود یکتا ظاهر و باطنی دارد، که باطن آن نوری نامحدود، نامتناهی و جان جهان است. فرد فرد موجودات مظاهر این نور باطنی‌اند، که هر یک از آن‌ها دریچه‌ای برای ظهور نور هستی است. صفات نور واحد از این دریچه‌ها به بیرون می‌ریزد. این نور اول و آخر و فنا ندارد، اما دریچه‌ها نو و کهنه می‌شوند و به خاک می‌روند. (نسفی؛ ۱۳۸۱: ۷۳) تمایز وجود و موجود یا وجود و مظهر در تفکر عرفانی تمایز بنیادین است. موجودات و مظاهر نه عین وجود‌اند و نه غیر آن، همگی پدیدارهای یک هستی‌اند.

ساختار نظری تفکر عرفانی به اجمال چنین است: وجود و نظام ظهورش. حقیقت و ذات وجود در حضرت غیب است که ابتدا در دو مرتبه‌ی فیض اقدس و فیض مقدس تجلی می‌کند و سپس در سیمای موجودات پدیدار می‌گردد. این ظهورات هستی نظام‌مند روی می‌دهند. ابتدا ذات برای ذات در مقام احدیت تجلی می‌نماید؛ بعد برای اسماء و صفات در مقام واحدیت ظهور می‌کند. سپس، اعیان ثابته در حضرت علمی و اعیان خارجی در جهان عینی پدیدار می‌آیند. به تعبیر سید حیدر آملی، تجلیات الاهی سه مرتبه دارد: ۱- تجلی ذاتی: ذات برای ذات خویش تجلی می‌کند (حضرت احدیت). ۲- تجلی اسمائی: ذات در اسماء و صفات ظهور می‌کند، (حضرت واحدیت). ۳- تجلی وجودی شهودی که ظهور وجود مسمی به نام «نور» و در واقع همان نفس رحمانی است. (آملی؛ ۲۰۰۵: ۲۹) به هر حال، همه‌ی تجلیات و تعینات حال‌ها و نسبت‌های هستی است. هیچ چیزی بیرون از دایره‌ی هستی رخ نمی‌دهد؛ چون بیرونی وجود ندارد. نظام کلی ظهور و آشکارشدن هستی سه‌وجهی است: یک وجه آن ظهور جهانی

دو فصل نامه علمی - تخصصی پرتو خرد/ سال دوازدهم، شماره ۲۱، بهار و تابستان ۱۴۰۰ - ۱۲۸

است که عالم و مجموعه‌ای از موجودات را در بر دارد. وجه دیگر، ظهور زبانی است که در قرآن تجلّی یافته، چنانچه امام صادق فرموده‌اند: «لقد تجلّی الله لعباده فی کلامه، ولکن لا تبصرون.» (ابن عربی، ۲۰۰۱: ۶/۱) خداوند در سخن خویش آشکار شده ولی شما نمی‌بینید. وجه سوم، ظهور انسانی است که عارفان آن را تحت عنوان حقیقت محمّدی و انسان کامل یا تجلّی اعظم مورد بحث قرار داده‌اند. چنین ساختاری در تفکر بیدل نیز دیده می‌شود، مثلاً در مثنوی «عرفان» و «محیط اعظم». از آنجا که انسان آینه‌ی تمام‌نمای هستی است، پس در این جا تمرکز اصلی بحث روی انسان می‌باشد. به همین خاطر، بحث بر مبنای سه گوهر انسانی مرتبط به انکشاف هستی در اندیشه‌ی بیدل پیش خواهد رفت.

به نظر بیدل، انسان آینه‌ی ظهور و تجلّی گاه مراتب اسرار و منظر رموز افعال و آثار است. (بیدل؛ ۱۳۸۹، ج ۴، چهار عنصر: ۹۹) آدمی ظهور جامع اسرار وجود و نور لامع انجمن شهود و شایسته‌ی جمیع کمالات کونی و الهی و پذیرای کل تعینات جهان نامتناهی است. (همان: ۱۰۷) آدمی با رازهای هستی درگیر است. دل عارف هم روشنگاه رازها است و هم پاسبان آن‌ها، که ضمن یافتن اسرار، آن‌ها را از نامحرمان می‌پوشاند. به همین خاطر، زبان اشاره و استعاره را برمی‌گزیند که بیان شعری با آن هماهنگی دارد.

آدمی از دو جوهر یا دو بُعد «جان» و «تن» ترکیب و سامان یافته است. بُعد تن به دنیای مادی و نیازهای طبیعی گره خورده که راه آدمی به سوی تدبیر وضع معاش و امور زیستی را می‌گشاید. عقل در این راه به عنوان ابزار تکنیکی در خدمت معاش و رفاه جسمانی به کار می‌رود. عقلی که پیوندش با دل را می‌بُرد، لاجرم ابزاری می‌شود و این جزو اقتضانات زیستی آدمی و ناگزیری طبیعی است. اهتمام تفکر معنوی بر این است که انسان بیش از حد به بُعد تن بها ندهد و تن‌پرور و فروکاسته به بُعد تنانه‌گی اش نشود. چون اقلیم تن «آرامگاه آگاهی» است. (همان، ج ۳، طلسم حیرت: ۵۲۵) اما جان به واسطه‌ی دل «بارگاه آگاهی» است. (همان، عرفان: ۲۸۰) جان گرچه مملکت پیدایی آگاهی معنوی است ولی ظهور آن توسط غفلت‌ها و حجاب‌ها در ورطه‌ی خفا می‌ماند و مجال پیدایی نمی‌یابد. با زدودن غفلت‌ها، جان جلا و آگاهی معنوی مجال ظهور می‌یابد. آگاهی معنوی و رستگاری جان در راه تن و تن‌پروری حاصل نمی‌آید. رهیافت

«نفی تن» و تن‌پروری فرصتی تمهید می‌نهد که عارف به «جان جهان» بدل شود. به تعبیر بیدل، «.../ به یک نفی بدن، جان جهان باش!» (همان، طلسم حیرت: ۵۳۶) آری، با یک نفی می‌توان از سطح طبیعی به سطح فرهنگی جهش کرد و طرز و طراز زندگی را بر مدار حب دانایی معنوی به گردش درآورد و به پیش برد.

جان دو دریچه‌ی اصلی به سوی فعلیت آگاهی قدسی و کسب علم و یقین معنوی دارد: دل و خرد. قلب با اسرارِ نِهانِ جانِ سَر و سِر دارد: «چو دل گشت مرآت اسرار جان/ چو می نشئه‌ای دید در خود نِهان \*... دلش گفت اظهار و اخفا منم/ می و نشئه و جام و مینا منم» (همان، محیط اعظم: ۵۹۸) اما عقل با سیر مراتب ظهور جان در جهان سروکار دارد که یافته‌هایش را با بیان برهانی تقریر و صورت‌بندی می‌کند. نیروی سَرّ دریچه‌های جان را می‌بندد، آن را بی‌رمق می‌کند و بر تن نزار آدمی فرمان می‌راند. لذا خشونت غالب بر ما بیشتر صبغه‌ی فیزیکی و جسمانی دارد. خشونت و شرارت برای حکومت بر تن نیازمند آن است که بُعد معنوی آدمی را در تن ادغام و حذف کند. تن مقبره‌ی آگاهی معنوی است. لذا نظام بدی‌ها تن و امیال و غرایزش را جدّی می‌گیرد و برجسته می‌سازد، تا آگاهی معنوی نتواند از درون آرامگاه تن برخیزد و در پی رهایی به قیام فکری روی آورد. در زمانه‌ی عسرت حتی تن نیز از خوشی بهره‌ای ندارد، بلکه بسی خسته و زخمی و اسیر خشونت‌های تجاری و سرمایه‌داری شده است. سرمایه‌داری متأخر البته به تسلط بر تن اکتفا نکرده بلکه روان آدمی را نیز به زنجیر کشیده تا ابعاد استیلا پنهان و پایدار بماند. خلاصه، تن راهی است خسته و بسته‌ی خواری اما جان راه راستی و درستی است و طریق نیکی و نیکویی. انتخاب راه تن به مرگ دل و ابزاری شدن عقل جزئی می‌انجامد اما گزینش راه جان به انکشاف هستی و همخانه‌گی با آن ره می‌برد. به همین خاطر بیدل می‌گوید: «فنا‌ی جسد چون شود حاصلت/ همان تخت وحدت بود منزلت» (همان: ۷۳۸) عارف با فنا‌ی تن و ترک رهیافت تنانه‌گی، از مرزهای زیست حیوانی فراتر می‌رود و ذات خود را در وطن حقیقة الحقایق بازمی‌یابد. بیدل در آخرین عنصر کتاب «چهار عنصر»، از تجربه‌های فنا و عدم‌شدن بسیار سخن می‌گوید. فرازی از یک تجربه‌ی او چنین است:

دو فصل نامه علمی - تخصصی پرتو خرد/ سال دوازدهم، شماره ۲۱، بهار و تابستان ۱۴۰۰ - ۱۳۰

... از مراتب آگاهی وجود تنزل می نمودم و به جیب نیستی مطلق دری می گشودم. ناگاه نقطه‌ی سیاهی پیشم آمد که اگر شمه‌ای از ظلمتش به رقم آید، سپیدی در بیاض جریده‌ی امکان نماند و اگر سطری از تاریکی آن به قلم رسد، صبح ازل ورق به شام ابد گرداند. دیدم در سواد آن نقطه فرو می‌روم و چون نقطه در خط غایب می‌شوم....

چشم از تعلق هستی به کلی پوشیدن موقوف نیم غوطه‌ی دیگر بود، و مهر طومار مژگان به هم بستن مردمک بیش نمی نمود. تأیید نفس رحمانی که درک آثار وجود و عدم مرهون حرکت بی پروای او است، از آن نقطه‌ام پیش نگذرانید و به شهادت‌گاه جهان تقیید از عالم اطلاق غییم بازگردانید. چون غریق از زیر آب به تنگی نفس بال اضطراب گشادم و به یکبار از تلاطم گرداب فنا به ساحل افاقت فهم بقا افتادم.... علامت شنای دریای عدم در کنار هستی به مشاهده رسید، که چقدر تلاش کرده‌ام تا رخت سلامت از آن ورطه به درآورده‌ام.... باری، حقیقت انجام و آغاز زندگی معاینه گردید که از سیاهی نور مطلق جوشید و کسوت الوان نور پوشید....

دیدیم نهان گیتی و اصل جهان/ وز علّت و آثار گذشتیم آسان \* آن نور سیه ز نقطه‌ای برتر دان/ زان نیز گذشتیم، نه این مانده و نه آن. (همان، ج ۴، چهار عنصر: ۲۴۵-۲۴۶)

بیدل در این واقعه، از «نور سیاه» سخن به میان آورده که نور احراقی ذات است. نور هستی دو گونه است: احراقی و اشراقی. نور احراقی نور سیاه و نهایت نور و بی‌رنگی است و نیز سوزاننده و ویرانگر، اما نور اشراقی نور تجلیاتی است که احوال جان را تجدید و نوبه‌نو می‌سازد. آخرین تجربه‌ای که بیدل در کتابش گزارش می‌کند، رؤیایی به سال ۱۰۸۱ق در اکبرآباد است. در آن رؤیای صادقانه از تشرّف به دیدار رسول خاتم و علی مرتضی حکایت می‌کند. به هر حال، چهار عنصر کتابی است که بیدل شدن بیدل را از آغاز سلوک تا مقام فنا یعنی سفر اول از چهار سفر معروف عرفانی توضیح می‌دهد. چهار عنصر شرح حال بیدل است که او چگونه فانی و از آن هستی می‌شود. لذا بیراه نیست که شعر و بوطیقای او به نور قدسی آغشته و حلاوتی ماندگار یافته است.

### ۳-۲) دل / قلب

سعادت موقوف علم است و علم تابع تجلیات و شهود می‌باشد. تجلی بر صحنه‌ی دل روی می‌دهد و دل باید پاک باشد تا بتواند تجلیات را دریافت و مشاهده کند. لذا تفکر عرفانی بر مدار «گوهر خون‌بسته‌ی دل» به سیر در انفس و آفاق می‌پردازد. غزالی دل را «اساس سلوک» می‌داند و دو معنا برای دل بیان کرده: یکی دل به معنای گوشت صنوبری‌شکل، که در طرف چپ سینه قرار دارد. این پاره‌ی گوشتی میان همه‌ی جانداران مشترک است. دوم دل به معنای لطیفه ربانی و روحانی است که حقیقت انسان و جوهر عقاب و ثواب بوده و مخاطب علم و جهل قرار می‌گیرد. (غزالی؛ ۲۰۰۵: ۸۷۷) قلب صوری، آلتی جسمانی و تمثیلش قفس است؛ اما قلب حقیقی، لطیفه‌ای روحانی و تمثیلش طوطی است. خاتم الشعراء جامی دل را «منظر ربانی» می‌داند. (مبّغ؛ ۱۳۹۲: ۷۹) دل چشم‌انداز قدسی به هستی است. با مرگ دل، چشم‌انداز معنوی به هستی بسته می‌شود و فراموشی هستی آفاق و انفس را فرامی‌گیرد و جهان به ورطه‌ی تغافل و هلاکت می‌غلند.

به نظر بیدل، دل «بارگاه آگاهی» است، (بیدل؛ ۱۳۸۹، ج ۳، عرفان: ۲۸۰) و «مرآت اسرار جان»؛ (همان، محیط اعظم: ۵۹۸) و نیز گشاینده‌ی «اسرار تحقیق هستی» است: «.../ دل اسرار تحقیق هستی گشود» (همان: ۷۳۶) «دل آن شعله‌ی برق ادراک تو ست/ که پوشیده در قبضه‌ی خاک تو ست» (همان: ۷۸۰) دل حقیقی کبوتر معانی است که در قبضه‌ی تن گرفتار آمده و بر دیوار زمان بال می‌کوبد تا پرواز کند و از خود فراتر رود. «دل آورد مرآت تحقیق ذات/ که او را نیابی مگر در صفات» (همان: ۷۲۱) دل تکه‌ای از وجود آدمی است که با انکشاف هستی و تجلی ذات در آینه‌ی صفات پیوند دارد. علاوه بر این، دل «مجمع حقایق ناز» است و نگاهش «منظر تجلی راز». (همان، عرفان: ۵۱) رازها در دیده‌ی دل خانه می‌گزینند و امکان رازگشایی می‌یابند. حقایق در دل گرد می‌آیند و برای تداوم انکشاف هستی انجمن می‌نمایند. دل نوری است که ما را به سوی خورشید رهبری می‌کند. (همان، طلسم حیرت: ۵۳۶) اساساً نور، دلیل خویشتن است. (همان، عرفان: ۲۵۷) بر این اساس، بیدل حرف خود را «اصطلاح دل»

دو فصل نامه علمی - تخصصی پرتو خرد/ سال دوازدهم، شماره ۲۱، بهار و تابستان ۱۴۰۰ - ۱۳۲

می خواند و معتقد است که «گفت‌وگو تابع صلاح دل است.» (همان: ۵۱)

به هر حال، دل سرچشمه‌ی تمام نیروهای معنوی انسان است. سیر قلب حقیقی از لحظه‌ی گشودگی به هستی آغاز می‌شود و در لحظه‌ی فنا از آن هستی می‌گردد. افتتاح و استکمال و فنای دل همگی در نسبت با وجود حق پدید می‌آید. تا رسیدن دل به فنا هزار منزل سلوک پیش روی است. خواجه عبدالله انصاری در دو کتاب «صد میدان» و «منازل السائرین»، رازهای سلوک و نقشه‌ی راه انکشافِ هستی را درون شبکه‌ای از منزل‌ها و موقف‌های درهم‌تنیده ترسیم نموده و به یادگار نهاده است. با این حال، بیدل «دل» را یگانه منزل عالم می‌داند. (همان، طلسم حیرت: ۵۲۸) یعنی تمام رویدادهای سلوک و تجدد احوال عارف همگی در درون دلش رخ می‌دهد. «هر دو عالم دل است و باقی هیچ» (همان، عرفان: ۱۸۵) دل صورت و معنی عالم است، (همان، محیط اعظم: ۷۳۶) و «بنای مرکز پرگار امکان». (همان، طلسم حیرت: ۴۴۲) جهان امکان‌گرداگرد دل می‌چرخد و به دل اقتدا می‌کند؛ چون دل صورت و معنی یا درون و برون جهان است.

دل عارف به سوی تجلیات و دریافتِ هدایای هستی گشوده است و به فیض رویارویی با آن‌ها به تحصیل احوال و کمالات تازه نایل می‌آید. تجلی عملیات ظهور پیاپی و نوبه‌نو است که تنها قلب می‌تواند با آن همراهی کند. تجلی برخی احوال را می‌زداید و برخی حال‌ها را هدیه می‌بخشد. پس، تجلی دو گونه است: برخی فناکننده و بعضی عطاکننده. در مجموع، تجلی هم رفع می‌کند و هم ارتفاع می‌بخشد. علاوه بر این، تجلی حال اعیان ثابت را از ثبوت به وجود تغییر می‌دهد و احوال و جودات را از حالی به حالی دیگر متحول می‌سازد. (محمود الغراب؛ ۱۹۸۵: ۱۸۸)

آفرینش‌های نو دستاورد تجلیات نامتناهی و نامکرر هستی است که همراهی با آن‌ها به «دلی باز» و همسرانی ندای آن‌ها به «زبانی گشوده» نیاز دارد، زبانی که توان همراهی و همسرانی با نحوه‌های وجود را داشته باشد و بتواند تحولات دمامد احوال دل را بازتاب دهد. (صادقی؛ ۲۰۱۰: ۵۴۲) شعر همان زبان آفرینشگر و گشوده است که می‌تواند همپای تجلیات هستی و احوال دل حرکت و معانی را اشاره‌وار همسرانی کند؛ اما عقل قادر به چنین همراهی نیست. لذا غیب و ذات وجود موضوع تفکر عقلی نیست بلکه

میدان دید و عرصه‌ی بصیرت آن می‌باشد. (همان: ۵۴۶)

عقل عملی با استخدام «وهم و خیال» عمل می‌کند. (ملاصدرا؛ ۱۳۸۷، ج ۵: ۲۵۸) دل عارف با «خیال خلاق» سروکار دارد. «.../ که دل هم خیال است و هم صاحب خیال» (بیدل؛ ۱۳۸۹، ج ۳، محیط اعظم: ۷۳۷) دل صاحب خیال است و در عین حال خودش نیز خیال حق است. «چه ذهن و چه خارج، خیال دل است/ چه اصل و چه فرع از مثال دل است» (همان) بدین‌سان، خیال به اندازه‌ی قلمرو دل وسعت دارد. دبستان امکان سیاه‌مشق خیال است. «سیاه است در چشم اهل کمال/ دبستان امکان ز مشق خیال» (همان) دل نگارنده‌ی امکان‌ها و خیال قلم او است که عالم امکان را طرح می‌زند و خط‌خطی می‌کند. دل با ضربان بال‌های تخیل به آفرینش‌گری و خلق امکان‌های هنری دست می‌یازد. بنابراین، همان‌طور که خرد و سخن بنیاد ظهور موجودات اند، خیال نیز بنیان ظهور یا اساس خلق صور شعری است.

به یک لحاظ، خیال دو گونه است: خیال گاهی «وهم‌نما» است، و گاهی «حق‌نما». (همان، عرفان: ۳۴۸) خیال چون دست در کار آفرینش دارد، گاهی وهم‌نمایی می‌کند و نیستی را هستی می‌پندارد و می‌نمایاند یا بالعکس. باری، از آن‌جا که دل در گرو خیال و تخیلات است، لذا اگر خیال رو به انوار و معانی داشته باشد، به جلای دل و شکوفایی امکان انکشاف حقایق می‌انجامد اما اگر خیال به معاش و مطام دنیا روی آورد، تیرگی دل و سنگدلی و توهمات هولناک به بار می‌آورد. پس، تهذیب و تطهیر خیال نقش تعیین‌کننده دارد که تحت انضباط‌ها و مراقبت‌های شدید عرفانی قابل تحصیل است. صور خیال عارف به‌سان پنجره‌ها و روزنه‌هایی است که نور حق از خلال آن‌ها به دل می‌تابد. لذا محاکات صور خیال در شعر عرفانی مدخلی نیکو برای انس با معانی و حقایق غیبی به شمار می‌آید.

نکته‌ی دیگر، دل همان سان که محل ظهور اسرار هستی است، محل اختفای آن نیز هست. اظهار و اخفا هر دو به دل برمی‌گردد: «دلش گفت اظهار و اخفا منم/ می و نشئه و جام و مینا منم» (همان، محیط اعظم: ۵۹۸). اختفای وجود و حقایق به سه شکل رخ می‌دهد: ۱- اختفای حجابی: مانند دیواری که مانع تابش آفتاب است. ۲- اختفای

دو فصل نامه علمی - تخصصی پرتو خرد/ سال دوازدهم، شماره ۲۱، بهار و تابستان ۱۴۰۰ - ۱۳۴

غطایی: مانند ابری که مانع تابش آفتاب می‌شود. ۳- اختفای ظهوری: مانند وقتی که شدت تابش آفتاب عامل اختفای آفتاب باشد. (فهیمی، ۱۳۹۸: ۳۰۹)

**پیوند دل و خرد:** ابن‌سینا در نمط نهم «اشارات و تنبیهات»، قلب را نحوه‌ای «اراده» ی معطوف به عالم قدسی به شمار آورده و ملاصدرا نیز آن را «قوه‌ی عملی» تفسیر کرده است. از دید پورسینا، عارف کسی است که فکرش به «قدس جبروت» روی گردانده تا اشراق نور حق در سرش ادامه یابد. عارف اهل تفکر و تذکر است که جهت «قدسی» و روی به سوی حق نخستین دارد. تفکر عارف به زهد، عبادت و کردارهایش ژرفا و معنای دیگری می‌بخشد. اولین درجه‌ی کنش‌های عرفانی «اراده» است که در جان رهرو بینا سربرمی‌آورد، به مدد یقین برهانی یا به لطف سکونت در باور ایمانی. اراده همان عقل عملی است. دل با جرقه و تکانه‌ی اراده‌ی معطوف به عالم قدس بیدار می‌شود و با تحمّل ریاضت‌ها و مشقت‌های فراوان به آستان قدسی حق نایل می‌آید. در مسیر طولانی سلوک، خلسه‌ها، حال‌ها و تجلّی‌هایی پیش می‌آید که عارف را از رازهای هستی آگاه می‌گرداند، چنان‌چه سرانجام از خود نیز غایب می‌شود و فقط آستان قدسی حق را ملاحظه می‌نماید. این‌جا است که وصول رخ می‌دهد. به راستی که آستان حق فراتر از آن است که هر کسی بدان نایل آید. رهروان دانایی مراحل فراوان و منازل بسیار دشوار در پیش دارند که اندکی از آن‌ها در اتمام سلوک موفق می‌شوند. سفر عرفانی از تهذیب و تطهیر نفس آغاز می‌شود، در مسیر تنویر جان - به یمن بارش معارف قدسی - پیش می‌رود و ژرفا می‌گیرد و سرانجام در وجود واحد محو می‌شود و به آستان حق بار می‌یابد. پس از گذران تجربه‌ی فنا، عارف سرخوش و گشاده‌روی و خندان است. چون حق را در همه چیز و همه جا حاضر می‌بیند. عارف دلیر است و از مرگ نمی‌هراسد. لذا همیشه عزت‌مند و سربلند زندگی می‌کند. (ابن‌سینا؛ ۱۳۸۷: ۳۵۵-۳۶۵)

ملاصدرا به موازات مراتب چهارگانه‌ی عقل نظری (مراتب بالقوه و بالملکه و بالفعل و مستفاد)، برای قوه‌ی عملی نیز چهار مرتبه برشمرده است: (۱) تهذیب ظاهر با استعمال قوانین الهی و شرایع نبوی؛ (۲) تطهیر باطن از ملکات پلیدی و پستی با کار بست اصول اخلاقی و ریاضت‌های عرفانی؛ (۳) تنویر باطن و دل به مدد صور قدسی و نقوش علمی و الهامات



روحانی و انوار اشراقی؛ ۴) فنای نفس از ذات و صفات خویش و بعد، ملاحظه‌ی جلال حق و جبروت الاهی. این چهار مرتبه به سفر اول رهروان حقایق مربوط است و پس از این، سه سفر با مراحل بسیار و منازل بی‌شمار باقی است که در بیان نمی‌گنجد. (ملاصدرا؛ ۱۳۸۲: ۲۹۸؛ همو، ۲۰۰۱: ۲۴۳؛ همو، ۲۰۰۸: ۶۰۹) به هر حال، آغاز و انجام دایره‌ی صدور یا ظهور تعینات همانا عقل است: «نمود آخر پس از قطع منازل/ طواف بارگاه عقل حاصل» (بیدل؛ ۱۳۸۹، ج ۳، طلسم حیرت: ۴۶۳) واپسین نمود و ظهوری که پس از پیمودن منازل سلوکی پدیدار می‌آید، طواف بارگاه خرد است. چون همه تعینات از خرد پدید آمده و خرد با سیر آن‌ها در واقع خویش را می‌کاود. با این حال، خرد هر چه کشف کند، آن را در آینه‌ی دل می‌بیند. (.../ خرد هر چه بیند، دل آینه است.) (همان، محیط اعظم: ۷۲۳) دل و خرد از یک‌دیگر جدا و بیگانه نیستند بلکه محرم همدیگر اند.

### ۳-۳) خرد / عقل

حقیقت خرد به نظر بیدل، «خودآگاهی» است. خرد از عالم حضور می‌باشد و دست در کار ظهور دارد. (همان، عرفان: ۴۰) گرچه عقل اقسام و مراتب متعدد دارد اما بیدل به دو قسم آن توجه دارد: عقل جزئی و عقل کلی. اولی به درک و تدبیر جزئیات و کثرت‌ها مصروفیت دارد اما دومی کثرت‌ها را به وحدت آن‌ها بازمی‌گرداند یعنی از دید وحدت به کثرت‌ها می‌نگرد. به همین خاطر، عقل جزئی و معلوماتش (علم به صور کاینات) مانع حقیقی شهود است. (همان، ج ۴، نکات: ۴۹۲) اما عقل کلی به وجود و کثرت تعینات در وحدت‌شان می‌اندیشد، وحدتی که بدون عقل در دل مکشوف است. «کثرت پیش از تمیز ما وحدت بود.» (همان: ۴۹۳) ضمن حفظ تمایز اما کثرت در اصل «تنزل مراتب وحدت» است و وحدت «معراج حقیقت کثرت». (همان: ۵۳۲) بنابراین، هر یک از وحدت و کثرت به دیگری رهنمون است.

خرد را باید از دید خرد ملاحظه کرد. خرد حقیقتی خودآگاه است: «عقل چه بود؟ حقیقتی آگاه/ ظاهرش کون و باطنش الله» (همان، ج ۳، عرفان: ۳۹)؛ و نیز، محیط اعظم: ۶۲۳) با این حال، عقل یک پدیدار امکانی است؛ لذا قبل و بعد ذاتی دارد. سیر

دو فصل نامه علمی - تخصصی پرتو خرد/ سال دوازدهم، شماره ۲۱، بهار و تابستان ۱۴۰۰ - ۱۳۶

عقل در ماقبلش به حیرت می‌انجامد و سیرش در مابعد سیر در خویش است. به هر حال، حاصل سیر خرد آشکارشدنِ تعینات و موجودات است:

عقل ماقبل خود تصور کردد	سیر صد آینه تحیر کرد
بود آن جمله در نقاب خفا	کاین دم از جیب عقل شد پیدا
در مقامی که جمع شد افهام	علم تحقیق کرد عقلش نام
عقل مرآت آگهی ورق است	اسم جمعیت شعور حق است

(همان: ۶۲۴)

همچنین، عقل مقام جمع افهام است و نام جمعیت شعور حق و آینه‌ی حق. (همان، عرفان: ۳۹-۴۰) خرد فهم‌ها را گرد می‌آورد و آینه‌ی جمعیت آگاهی‌ها می‌شود. کار عقل ایجاد وفاق بین اضداد، گردآوری و وحدت‌بخشی است. این گردآوردن و جمعیت آگاهی‌ها زمینه‌ساز تفاهم و توزّی دفتر گفت‌وگو با حقایق است. خرد علاوه بر بذل وحدت به آگاهی‌ها و دادن امکان به گفت‌وگوها اما به ظهور کاینات نیز نظام و انتظام می‌بخشد. آری، دستگاه خرد به موجودات امکانی، نام و چهره و رنگ می‌بخشد و آن‌ها را به سلک انتظام می‌کشد. خرد افاضه‌گر صورت‌ها و اظهارگر رنگ‌ها است که در پرتو انتشار نور هستی رؤیت‌پذیر می‌شوند. «عقل آن دستگاه جلوه‌ی کون/ موج اظهار شکل و صورت و لون» (همان، محیط اعظم: ۶۲۴) خرد دستگاهی برای صورت‌بخشی و نظامی برای سامان‌بخشی به کاینات است. خرد نخستین آفریده‌ی حق و «ممکن نخستین» است. (همان، عرفان: ۳۹۸) لذا «محرم نزول ظهور» می‌باشد. (همان: ۴۰) بنابراین، هر چه پس از خرد پدید آمده، رنگی از رنگ‌ها و نقشی از تعین‌ها و صورتی از تنزل‌های خود خرد است. در این خصوص، بیدل با ملاصدرا هم‌نظر است: «عقل کل اشیاء و مظاهر است و وحدت جمعی دارد.» (ملاصدرا؛ ۱۳۸۲: ۲۵۵)

اولین خلق حق تعین او	ماسوی پرتو تلون او
صنع او هیچ را همه کردن	دو جهان از عدم برآوردن

(بیدل، همان: ۳۹۱)

صنع عقل این است که جهانی را از کتم عدم بیرون بکشد و «هیچ» را «همه» و همه را جهان‌مند سازد. سرمایه‌داری زمانه کارگران را «هیچ» شمرده، ولی آن‌ها می‌خواهند «همه» شوند. این صنع خرد است که از هیچ، همه سازد و همه‌ی کثرت‌ها را به وحدت بازگرداند. خرد قدسی جهان‌بخشی می‌کند: «برزخ جامع حدوث و قدم/ باطنش حق، ظهور او عالم»؛ «عقل مرآت عالم است این‌جا/ روح اعظم مجسم است این‌جا» (همان). دل آینه‌ی اسرار غیبی هستی است ولی خرد آینه‌ی اسرار جهان است. به همین خاطر، اگر خرد چیزی را در جهان پدیدار نسازد، قابل رؤیت نمی‌شود و اگر چیزی را نگشاید، بسته می‌ماند. (همان: ۳۹۳) خرد با داشتن این جایگاه بلندپایه اما باز محدود است؛ چون حتی عقل کل نیز از غیب خبر ندارد. (همان: ۴۰۴) عقل در قلمرو خود قدرت تام دارد، و کارش «نظرگشایی به معنی خویش» است. (همان: ۳۶۸) یا این‌که از خیال زنگارزدایی کند، (همان: ۳۶۹) و اجازه ندهد که خیال در ارتسام صور ناحق فرورود. البته، بیدل جای دیگر می‌گوید: خرد «نوری از عالم حضور» و جلوه‌ی «شکلی از غیب» است. عقل جوینده‌ی وجوب و غیب است. (همان: ۴۵) بر این اساس، خرد نه به غیب راه می‌برد و نه طلب و طرب آن را رها می‌کند. راه‌حل همراهی خرد با دل است که جلوه‌ی برخی از مراتب پایین غیب را نمایان می‌سازد. به هر حال، محدودیت خرد در انکشاف اسرار هستی به سود خرد است. چون این عجز اجازه نمی‌دهد که عقل یک‌پارچه به خرد ابزاری بدل شود.

**عقل و خیال:** خیال برای خودش جهان و سرزمینی پهناور دارد؛ لذا بسی گریزپا است. بنابراین، خیال به انضباط و تطهیر نیاز دارد. عقل به انضباط و تهذیب خیال کمک می‌کند. تخیل نباید اسیر حواس و محبوس در چار دیواری این‌جا و اکنون گردد، بلکه باید تطهیر و منور به صور قدسی شود و بر افق زمانه بال بکوبد و امکان بجوید. انس با عالم قدس از مدخل خیال میسر می‌شود. محاکات و کاتارسیس راهی برای انس و تقرب می‌گشاید. خیال از جیب عقل ظهور کرده است. (همان: ۴۶) به همین خاطر، خیال به ارتسام «نقش صورت امکان» و چمن‌سازی نگارستان اسرار توانا است. (همان، طلسم حیرت: ۴۳۵) «هیولای جهان نقشی ندارد/ خیالت تا چه صورت وانگارد» (همان: ۵۳۳)

دو فصل نامه علمی - تخصصی پرتو خرد/ سال دوازدهم، شماره ۲۱، بهار و تابستان ۱۴۰۰ - ۱۳۸

صورت بخشی خیال به جهان به ویژه جهان هنری از همخانه گی خیال با خرد مایه می گیرد.

**عقل و عدل:** عدل تمایز خیر و شر را بازشناسی و نشانی می کند: «کند عدل تمییز

خیر و شر/...» (همان، محیط اعظم: ۶۲۵) زمانه ای که تهی از عدالت باشد، زمانه ای شر است. به همین خاطر، عقل نباید عدل را زیر پا نهد وگرنه نمی تواند مرز خیر و شر را تشخیص دهد، آن گاه حدود خود را گم می کند و سودازده می شود:

خرد گر ز عدل آورد پا برون      کشد چون جنون سر ز سودا برون

خرد گر ز عدل آورد پا برون      ز حمق و بلاهت ندارد گریز

(همان)

تخطی عقل از عدل پیامد سنگینی دارد: حماقت و بلاهت. عالم بی عقل عالم

موهوم است و موهومات فجایع به بار می آورد. زمانه ای بدترین بدی ها چون آکنده از

بی عدالتی و تبعیض است، لذا جامعه ناگزیر به بلاهت سیاسی دچار می گردد و

قدرت های عقلانی خود را از دست می دهد و نمی تواند جهانی نو و پر از عدالت و

محبت بسازد و برپا دارد. وفای عقل به عدل ضرورت حیاتی دارد. فراتر از بازشناسی

مرزهای خوبی و بدی، عدالت حتی در تحصیل ادراکات عقل نیز دخیل است: «وگر

اعتدال است در ذات او/ شهود کماهی است مرآت او» (همان) خرد به شرط عدالت

است که می تواند موجودات و وضعیت ها را آن سان که هست، بنگرد و بفهمد و به سامان

آورد. یعنی قدرت دید خرد و توان سامان بخشی اش تابع عدل و اعتدال است. البته،

عدالت و اعتدال صرفاً روانی و اخلاقی نیست بل امری وجودی است: «بنای وجود از

عدالت به پا ست/ که میزان به یک مو تفاوت نما ست» (همان) عدالت بنیان وجود یعنی

اساس ظهور است. «وجود است این جا ظهورِ عدم/ بود حادث افشای راز قدم» (همان:

۶۲۷) وجود این جایی ظهور عدم است، نه وجود غیبی حق. همچنین، عدالت در پیوند

اضداد و تمهید گفت وگوها نقش بنیادین ایفا می کند: «.../ عدل ربط آفرین اضداد است.»

پیوند میان اضداد در انتظام مناسبات میان کاینات اهمیت اساسی دارد که عدل آن را

تأمین می کند. در کل، «عقل و عدل و قلب و سخن» بنیان های ظهور هستی و انتظام آن

به شمار می‌آیند و هر کدام در آشکارسازی هستی و انکشاف حقایق دخیل اند.

**گوهر سه‌گانه‌ی جبرئیل:** بیدل در عنصر سوم از کتاب «چهار عنصر»، بحثی درخشان درباره‌ی اخلاق حقایق و ارزش‌های اخلاق عرفانی - مانند فتوت و ایثار و کرم - دارد و در ضمن آن داستانی زیبا حکایت می‌کند: جبرئیل سه گوهر نزد آدم می‌آورد تا آدم یکی را برگزیند و دو دیگر را جبرئیل پس ببرد: «عقل و حیا و ایمان». عقل چراغ انبیا است؛ حیا شب‌نم اتقیا و ایمان تخم مزرع مدعا است. آدم گوهر عقل را انتخاب می‌کند. جبرئیل می‌خواهد دو دیگر را بردارد و ببرد اما آن دو به درگاه حق می‌نالند که ما در عالم انس و قدس هیچ‌گاه از عقل جدا نبودیم و این‌جا نشاید که جدا شویم. خداوند اجازه می‌دهد که آن‌ها با عقل بمانند؛ لذا جبرئیل هر سه گوهر را به آدم می‌بخشد. (همان، ج ۴، چهار عنصر: ۱۸۴-۱۸۵) ثمره‌ی عقل آگاهی است، و میوه‌ی حیا عصمت و نتیجه‌ی ایمان انوار یقین. مظهر خرد همانا وجود آدمی است. (همان: ۱۸۶) خرد سرچشمه‌ی تراوش معنای حیا است و حیا آینه‌ای از حقیقت ایمان. (همان، نکات: ۵۴۴) خرد نماد فلسفه، شرم نماد اخلاق و ایمان نماد الاهیات است. این حکایت به روشنی جایگاه این علوم را نشان می‌دهد. به هر حال، خرد در تفکر بیدل جایگاه بسیار بلندپایه دارد، به نحوی که او اخلاق را نه بر دل بلکه بر خرد بنا می‌کند و اخلاق بدون خرد را کور می‌داند اما خردی که اهل فتوت است و ایثار.

«کمالِ معنی انسان فتوت است، یعنی عروج مرتبه‌ی اخلاق.» (همان، چهار عنصر: ۱۷۸) فتوت به حیث از خودگذری و تقدم دیگری بر خویشتن همانا اوج اخلاق و کمال انسانیت را می‌رساند. جوان مردی در عرفان خراسان ریشه‌ی کهن دارد. در کنار جوان مردی اما شرم نیز جایگاه بلند دارد. «ماده‌ی ایثار حیا است و حیا علامت چشم بینا. بخل از آثار بی‌حیایی است، و بی‌حیایی دلیل نابینایی.» (همان: ۱۸۳) شرم از یک سوی بر خرد استوار است و از سوی دیگر، نشانه‌ی چشمان بینا است. این بینایی همانا بینایی خرد است. «عقل سرچشمه‌ای است تراوش ایجادِ معنی حیا، و حیا آینه‌ای از حقیقت ایمان چهره‌گشا. اگر عقل در عرصه‌ی فهم ربوبیت نمی‌تاخت، هیچ‌کس سر تسلیم عبودیت نمی‌انداخت.» (همان: ۱۸۴) کسی که به نور خرد بینا گردیده و حقایق را می‌بیند، از «شرم آگاهی» بهره‌مند

دو فصل نامه علمی - تخصصی پرتو خرد/ سال دوازدهم، شماره ۲۱، بهار و تابستان ۱۴۰۰ - ۱۴۰

است و می‌شرمد، بدی نمی‌کند و نیستی را هستی نمی‌پندارد. شرم بزرگ شرم از وجودپنداریِ عدم است. (همان) چون خلط وجود و عدم باعث فراموشی هستی می‌شود و ناگزیر به بی‌خانمانی آدمی و بی‌بنیادی جهان می‌انجامد. همان سان که اخلاق بدون خرد، کور و موهوم است، الاهیات نیز چنین است. «ایمان بی‌عقل چون جوهر بی‌آئینه نقشی است موهوم، و حیای بی‌خرد چون آب بی‌چشمه سرابی معدوم.» (همان) نسبت حیا و ایمان با عقل نسبت عبارات و مضامین با قلم است. (همان) خرد همانا نگارگر شرم و نویسنده‌ی ایمان است. خلاصه، خرد نگاه دووجهی دارد: نظری به پیش از خود می‌اندازد که عالم غیب است و به حیرت دچار می‌آید. این حیرت خرد را به اندیشیدن وامی‌دارد. دیگر، عقل نظری به پس از خود می‌افکند که حاصلش سیر در جهان و کشف خویشتن در آفاق است. موجودات از سیر خرد در خود پدیدار می‌گردند. این صنع مبارک خرد با کمک شبکه‌ای از نیروهای معنوی به شمول خیال و عدل و اخلاق انجام و سامان می‌یابد. جمال روح انسان از همین بی‌نقاب‌ها و پرده‌گشایی‌های خرد پدیدار می‌آید و کمال جان از دمیدن صبح ادراک درخشیدن می‌گیرد.

### ۳-۴) سخن / زبان

در منطق، انسان به «حیوان ناطق» (جان‌دار سخن‌گو) تعریف شده است. بیدل آن را می‌پذیرد و «سخن» را فصل ممیز انسان می‌داند، همان‌گونه که «رویش» مشخصه‌ی گیاهان و «جنبش» مشخصه‌ی حیوانات است. (همان، ج ۳، عرفان: ۷۶) سخن با انسانیت پیوند ذاتی دارد. از آن‌که انسان تجلی اعظم و به تبع، جهان تراویده از او است، لذا جهان هستی یک‌پارچه سخن است و به حق از سخن تراویده: «کن فیکون». سخن در اندیشه بیدل سراسر به هستی و انکشاف حقایق جوش خورده است و این طرز سخن اصیل را نشان می‌دهد. چیزی منقوش اشارت سخن نباشد، از دایره‌ی هستی بیرون است. (همان، ج ۴، چهار عنصر: ۱۳۶) نقش سخن بر یکایک نقاط دایره‌ی هستی حک شده، یا به شکل عبارت یا به صورت اشارت. «سخن روح کاینات است، و اصل حقیقت موجودات» (همان: ۱۷۶) بنابراین، اصالت سخن به طواف آن پیرامون بارگاه هستی برمی‌گردد.

تفکر عرفانی در پی یافتن هستی بی نشان است و سخن نغمه‌ی آن بی نشان است. «حرکت بی نشان بر زبان‌ها بیان است و در دیده‌ها شناسایی.» (همان، نکات: ۴۹۶) لذا بیان و معرفت یا شعر و حکمت ریشه‌ی مشترک دارند. چون هر دو از دیار وجود بی نشان حکایت می‌کنند. حقیقت سخن به نفس رحمانی هستی برمی‌گردد. (همان، چهار عنصر: ۱۳۷) با این حال، سخن آشکارا سویه‌ی انسانی نیز دارد. جوهر بشر «آگاهی» است. (همان، ج ۳، عرفان: ۱۰۸) سخن آگاهی و علوم را نمایان می‌سازد. سخن اگر نباشد، علمی نخواهد بود. به هر حال، سخن از نفس رحمانی آغاز می‌شود، از روح آدمی می‌گذرد و به جهان می‌تابد و آن را به تکاپو درمی‌آورد. «ورود سخن نزول ملایکه است از عرش حقیقت دل به ظهورآباد عالم تصرف و تدبیر، و کارفرمای اعیان ممکنات به حکم کمال قدرت و تأثیر.» (همان، ج ۴، چهار عنصر: ۱۳۶؛ و نیز همان، نکات: ۵۳۲) سخن تراوش جان است و فرمانروای اعیان. به عبارتی، سخن با جهان‌مندی نیز پیوند ذاتی دارد: «آفاق معمای سخن است اما نامفتوح، و انسان عبارت آن در کمال تصریح و وضوح.» (همان، چهار عنصر: ۱۳۷) انسان وضوح و فتوح سخن است اما جهان ناگشودگی آن. بنابراین، جان و جهان در واقع بست و گشاد سخن اند. سخن در سراسر جهان بال گشوده و آفاق را پر کرده:

توسخن، من سخن، زمانه سخن  
همه را علت و بهانه سخن  
هر چه از عقل و نفس و جان و تن است  
نیست چیزی دگر، همین سخن است

(همان، ج ۳، عرفان: ۸۹)

سخن چیست آن معنی بی نشان  
که جایی خموشی است، جایی بیان

(همان، محیط اعظم: ۸۰۶)

همه چیز به سخن بازمی‌گردد، چه خود را بیان کند و چه خموشی گزیند، در هر حال، بانگی از سخن و نغمه‌ی بی نشان است. از هر چیز و هر چه گفته شود، از ساحت سخن بیرون نیست. سخن هر چه بگوید، شرحی از حال خویش است. قصه‌ی سخن تمامی ندارد. سخن به خاک جان می‌دهد، به خموشی زبان می‌بخشد و به

دو فصل نامه علمی - تخصصی پرتو خرد/ سال دوازدهم، شماره ۲۱، بهار و تابستان ۱۴۰۰ - ۱۴۲

خویشتن ظهور و بروز عطا می‌کند. (همان: ۸۰۷)

به یک لحاظ، سخن در اندیشه‌ی بیدل دووجهی است: ۱- سخن رویی به هستی دارد؛ چون از کام غیب به بیرون تراویده: «.../ که بنیاد هستی به دوش صدا است» (همان: ۷۴۰). سخن بنیاد هستی را به دوش می‌کشد. ۲- سخن رویی به نیستی دارد. به قول بیدل، سخن در هستی قدم می‌زند تا «پیام عدم» را ابلاغ کند. (همان: ۸۰۷) سخن همان سان که پیام‌آور عدم است، بنیاد وجود را به دوش می‌کشد. به همین خاطر، سخن هم بنیان آشکارشدن و انکشاف هستی را بر عهده دارد، و هم امکان هم‌خانگی و گفت‌وگوی آدمی با هستی را فراهم می‌آورد. سخن گفت‌وگوی عدم با وجود را تمهید می‌نهد. سخن نه تنها به میانجی ظهور، دل و خرد را به هستی پیوند می‌زند، بلکه از طریق آگاهی نیز میان آن‌ها پیوند و وحدت برقرار می‌سازد. دل بارگاه آگاهی از هستی و خرد مظهر آن است. سخن بیانگر معنا، آئینه‌ی نیک و بد و افشاگر عقل و جهل است. (همان) یعنی آگاهی و علوم به نور سخن پدیدار می‌آیند:

جهل‌ها علم شد به نور سخن      علم جهل است بی‌ظهور سخن  
ازل تا ابد چه نوچه کهن      بود محکوم اقتدار سخن  
(همان، ج ۳، عرفان: ص ۸۶)

همه چیز، به شمول کهنه و نو، تابع اقتدار سخن است. سخن بر جهان گذشته و آینده حکمرانی دارد. موجودات از درخشش اسماء الاهی پدیدار می‌شوند. یعنی همه چیز از نام‌ها پدید می‌آیند. نام‌ها پایه‌ی سخن است و سخن به میانجی نام‌ها بر تمام کاینات فرمان می‌راند. اعتبار سخن تنها در علم ذات است که محو می‌گردد. (همان: ۸۹)

همان سان که آدمی مظهر خرد بود، مظهر سخن نیز هست. همه چیز شرح است اما متن، انسان است. جهان کاینات شرحی بر متن انسانیت است. لذا «شرح بی‌متن، حرف بر باد است...» (همان: ۹۰) گفته شد که جهان بی‌بنیاد قلمرو باد است. بنیاد جهان همانا آدمی است. بنابراین، جهان بدون انسان و شرح بدون متن، هر دو به یک پیمانه بر باد است. آری، فقط انسان باطن الله است. (همان) قبلاً بیان شد که باطن خرد



نیز الله است. پس، آدمی و خداوند باطن یک‌دیگر اند. بطون رحمانی ذات انسانی است. «چه شهود و چه غیب، انسان است/....» (همان) بیدل و عطار در این نکته هم‌نویسند که اساس دو عالم (غیب و شهود) جز سخن نیست. این نکته‌ی باریک‌تر از مو به لطف سخن فهمیده می‌شود. چون هم‌خانه‌گی آدمی با هستی به میانجی سخن روی می‌دهد. گفت‌وگوی وجوب و امکان، گرد خیال انسانی است. البته، این دوسویه‌گی سخن نباید سبب‌ساز موهومات شود، چنان‌چه آدمی نیستی را هستی بپندارد. عارف با شرم‌آگاهی از خطرات چنین موهوماتی آگاهی دارد؛ لذا خموشی می‌گزیند: «سخن غیر از دویی سازی ندارد/ خموشی جز خود آوازی ندارد» (همان، طلسم حیرت: ۴۱۸) خموشی دویی ندارد؛ لذا بنیان و اساس سخن به شمار می‌آید. بدین لحاظ، خموشی مانند حلقه‌ای است که بیرون در نشسته اما سخن‌غباری است که بیرون‌تر از آستان درهم‌شکسته. (همان، ج ۴، چهار عنصر: ۵) به بیانی دیگر، چشمان زبان در سکوت کامل گشوده می‌شود. «حیرت سرشار گویا می‌کند آینه را/ چون خموشی گشت کامل چشم می‌گردد زبان» (بیدل؛ غزلیات) از یک سوی، حیرت آینه‌ی جان را ناطق می‌کند. از سوی دیگر، زبان در کمال خموشی دیده می‌گشاید و به نگاه بدل می‌شود و بدین‌سان به حیرت بازمی‌گردد. حیرت نگاه زبان می‌گشاید تا سخن گوید اما سخن یک‌سره چشم می‌شود تا سیر نگاه کند و در حیرت محو شود و دوباره حیرت زبانی دگر بخشد و بازی تماشا از سر گرفته شود. خموشی به وجهی دیگر نیز بنیان سخن است: «توجه سخن با غیر است و معامله‌ی خموشی با خویش؛ از این‌جا است که خاموشان وحدت آینه اند و زبان‌آوران کثرت‌اندیش. پریشانی سخن به علت توجه ظهور است و جمعیت خموشی به التفات باطن بی‌قصور.» (همان، ج ۴، نکات: ۵۵۹) سخن چون به دیگری یعنی کثرت‌ها التفات دارد، می‌تواند رهزنی کند؛ اما خموشی فنای سخن در هستی است و رهزنی نمی‌کند.

سخن مراتبی دارد که نزد بیدل چنین است: سخن در عالم غیب آتشی آمیخته با نور هویت مطلق است؛ به شکل عنصر آتش؛ و در مرتبه‌ی ارواح به شکل هوا است که معنی بسیط را به احاطه‌ی تعقل درمی‌آورد؛ و در درجه‌ی مثال به شکل آب است که شنیدن

دو فصل نامه علمی - تخصصی پرتو خرد/ سال دوازدهم، شماره ۲۱، بهار و تابستان ۱۴۰۰ - ۱۴۴

امواج عبارات را میسر می‌نماید؛ و در سطح اشباح به شکل غلبه‌ی خاک است که دیدن نقوش محسوس را ممکن می‌سازد. (همان، چهار عنصر: ۱۳۷) در یک کلام، سخن در ذاتش «نغمه‌ی بی‌نشان» است که انسان نوایش، حیوان آوازش، نبات بویش و جماد رنگش را بازتاب می‌دهد. (همان) موجودات همگی مراتب سخن اند. «جمیع موجودات عقلی و حسی معلومات مراتب کاف و نون اند و همه‌ی اشیاء ذهنی و خارجی مفهومات همان نوای قدرت افسون.» (همان: ۱۷۶)

سخن به تبع هستی، ظاهر و باطن دارد. برونش عبارت‌ها و درونش اشارت‌ها است. اشارت و عبارت به نحوی مراتب و وجوه سخن اند. غیب حق، اشارت به وجوب و احدیت است؛ و شهادتش عبارت از امکان و واحدیت. عقل خارج از این مراتب سخن ره به جایی نمی‌برد. (همان: ۱۷۷) به همین خاطر، ریشه‌ی عبارت اگر کامل نباشد، نمی‌تواند با معنای تحقیقی هم‌خانه و هم‌نسبت شود. (همان: ۲۵) هم‌خانه‌گی عبارات با حقایق مستلزم ریشه‌داری در هستی است. عبارات باید در هستی و نیز در دل ریشه داشته باشند. اشارات با رازهای هستی پیوند دارد؛ و رازهای هستی تنها با کسی سخن می‌گویند که آن‌ها را بگشایند. (نویا؛ ۱۳۷۳: ۵) البته، سکوت فراتر از اشارت و عبارت است. «اگر هوش مبدأ و معادی دارد، بی‌هوشی است و اگر سخن را آغاز و انجامی است، خاموشی.» (بیدل، همان: ۲۲۳) به‌هرحال، زبان عارف بیشتر زبان اشارت و خموشی است و همین‌طور زبان شعر. سخن شعری زبان حال و قرب و انس با حقایق است. محاکات آن، همدمی و همسخنی با انکشاف هستی و پیدایی کمال انسانی است. سخن شعر غم غربت را می‌زداید؛ دل را تهذیب می‌کند و بدان جلا و استعلا می‌بخشد. شعر نغمه‌ی بازگشت به خانه است، و ترانه‌ی سفر به سوی وطن. گوهر شعر دعوت به سکونت در آستان قدسی و اقامت در محضر جبروت است. زبان شعر زبان تصرف و تسلط نیست، بل زبان عشق است و نیز زبان گشودگی به دیگری و ازخودگذری. شاعر نه تصرف می‌کند و نه تغییر می‌دهد، بل زبان را به کار می‌برد و سخن را به جریان درمی‌آورد. سخن بی‌ضررترین ولی در عین حال خطرناک‌ترین چیز است. (داوری؛ ۱۳۴۹: ۳۱۴)

شعر و سخن هنری قدرت هدایت‌بخشی دارد. ذات حق به میانجی سخن پدیدار

شده، به دلیل «کن فیکون». همین طور، رسول اکرم به لطف سخن دلیل امت‌ها شده است. (بیدل، همان، ج ۳، محیط اعظم: ۸۰۸) بنابراین، سخن قدرت هدایتگری دارد و شعر عارف وارث قدرت هدایتگری سخن است. عارف و نبی هر دو از علم لدنی سیراب و اشراب شده‌اند. به همین خاطر، «صحبت دانا» همانا «عطیه‌ی غیبی» است. (همان، ج ۴، چهار عنصر: ۳۴) شاه ملوک به بیدل توصیه کرده: «به حرف و صوت پراکنده قانع مباش» بل «مشق موزونی» کن؛ تا کمال هیأت انسانی در بیدل تحقق یابد. (همان: ۳۰) بیدل مراتب کمال و درجات کلام انسانی را به قدر «لطایف موزونی» می‌داند. (همان: ۳۱) همچنین، حسن و قبح جهان بوقلمون بر اساس «موزونی» و «ناموزونی» قابل بازشناسی است. از دید بیدل، اساساً «هر که موزون نباشد، انسان نیست/...» (همان) پس، ذات انسان با سخن موزون یعنی شعر گره خورده و قدرت هدایتگری شعر در ذات آدمی نهفته است. رجعت به ذات خویش و بازآفرینی قدرت‌های نهانی آن امکانی برای مقاومت علیه عصر عسرت و امارت نکبت می‌بخشد.

### ۳-۵) بازآفرینی محاکات بیدل

بیا ساقی ای عارف معنوی      به تجدید عرفان جهان نوی

(همان، ج ۳، محیط اعظم: ۷۸۱)

از دید هایدگر، شاعری همانا پی افکنی جهان با واژه و در واژه است. (کوکلمانس؛ ۱۳۸۲: ۲۷۴) این پی افکنی جهان نو در شعر بیدل دیده می‌شود که او چگونه جهان شعری و معنوی خود را آفریده و پی افکنده است. سخن و شعر عارفانه توأمان خانه‌ی هستی و خانه‌ی ذات آدمی است، که با اشاره از اسرار هستی سخن می‌گوید؛ اما جهان معاصر چون هستی را به فراموشی سپرده، لذا شعر یادآور هستی را نیز کنار گذاشته است. پربیراه نیست که بحران بی‌خانمانی و بی‌بنیادی جهان گریبان آدمی را گرفته است. به رغم این فراموشی و غیاب حقایق اما شعر قدسی همچنان ظهورگاه هستی و پایگاه یادکرد وجود است. شعر از خلال طرح بنیان و ساختن خانه و ابداع فرهنگ می‌کوشد اندیشه را به راه هستی و معنای آن دعوت کند.

دو فصل نامه علمی - تخصصی پرتو خرد/ سال دوازدهم، شماره ۲۱، بهار و تابستان ۱۴۰۰ - ۱۴۶

شعر بیدل تجربه‌ی وجودی او است که محاکات انکشاف حقایق و جان و جهان معنوی او را عرضه می‌کند. به همین خاطر، محاکات و ایراد همدلی و همانندی با تجربه‌های او باید به جان صورت پذیرد، تا بتوان راه تقرّب به آستان حقایق را یافت. همچنین، شعر بیدل مدخلی به جهان معنوی او است. محاکات راهی برای کشف جهان معنوی بیدل است که در شعرش جلوه نموده و به بیان درآمده است. برای حفظ گوهر ذاتی آدمی باید یاد تفکر معنوی بیدل را زنده نگه داشت. خواننده‌ی دانا با کشف جهان قدسی بیدل می‌تواند جهان زندگی و درونی خویش را مورد بازشناسی و بازتعریف قرار دهد و نگاهی تازه بیابد یا بیافریند.

محاکات به تعبیر ریکور قسمی «پیکربندی» تجربه‌ها است. محاکات یا پیکربندی و صورت‌بخشی کنش‌ها و تجربه‌ها سه مرحله دارد: ۱- پیشاپیکربندی: مرحله‌ی پیشامعرفتی و نفس رویداد کنش‌ها و تجربه‌ها است. ۲- پیکربندی: مرحله‌ی معرفت هنری و پیکربندی کنش‌ها و تجربه‌ها است. ۳- بازپیکربندی: مرحله‌ی خواندن و تأویل و پیکربندی مجدد کنش‌ها و تجربه‌ها است. (احمدی؛ ۱۳۸۲: ۶۳۹) محاکات در سرودن مؤلف تمام نمی‌شود بل در خوانش خواننده نیز ادامه می‌یابد. خوانش شکل‌بخشی دوباره و زنده به جهان روایی قدما است و نیز پیکربندی مجدد تجربه‌ها. در محاکات مجدد و بازپیکربندی تجربه‌های قدما ابتدا باید به درکی از طرح و کلیت داستان آن‌ها نایل آمد. سپس، به هم‌خانه‌گی و هم‌داستانی با شاعر برآمد. بیدل اول تجربه‌های معنوی -مانند تجربه فنا که بدان اشاره شد- داشته است (مرحله اول)، که بعداً آن‌ها را در شعرش پیکربندی و روایت کرده است (مرحله دوم). اکنون خوانش و همسخنی ما با بیدل مرحله سوم و طرازی نو از پیکربندی تجربه‌های او به شمار می‌آید. این‌که شعر و تفکر معنوی بیدل به چه کار می‌آید، بخشی از آن به بیدل و بخشی دیگر به خواننده ربط دارد که چگونه با تفکر معنوی مواجه می‌شود. تفکر معنوی لقمه‌ی آماده و ساندویچی نیست بل باید به جان بدان روی آورد و واژه‌واژه‌ی شعر بیدل را زیست، تا شاید توفیق هم‌خانه‌گی با سخن بیدل فراهم آید. در کل، محاکات مجدد شعر بیدل گشاینده‌ی راهی است تا آدمی توأمان رهسپار انکشاف نور هستی و انکشاف ذات خویش در پرتو حقایق معنوی شود.

#### ۴. نتیجه

عصر عسرت زمانه‌ی تنگنایی روح است که همچو طناب دار بر گردن انسانیت می‌پیچد و امکانش را اعدام می‌کند که بر اثر آن، آدمی خانه و نحوه‌ی بودن و زیستن اصیل خود را گم می‌کند، آواره و بی‌نوا می‌شود. زیست شاعرانه و توطن عارفانه نحوه‌ای از بودن در جهان است که از شراکت در شرارت و همدستی با جنایت دوری می‌جوید تا مجبور نشود که خلافت و امارت بدترین بدی‌ها را به رسمیت بشناسد و با آن بیعت کند. رهرو حق با اعتکاف در خلوت خویش به طرح‌افکنی جهانی نو همت می‌گمارد که گوهر ذات آدمی در آن زنده بماند و از یاد نرود. به همین خاطر، رهرو هستی از جهان عزلت نمی‌گزیند بل زمانه است که انکشاف حقیقت را ترک کرده، و رهرو دلیر این ترک را ترک می‌گوید.

دوره‌ی بدی ایام سختی و فقدان امکان‌ها است، اما شعر چمن‌زار امکان‌ها است، به‌ویژه شعر قدسی که از تفکر معنوی جوشیده و تراویده باشد. جهان معاصر دنیایی بی‌بنیاد و سراسر قلمرو باد پرنخوت تکنولوژی و صحرای پرتوفان ایدئولوژی‌ها شده است. همگی از تفکر معنوی گریزان اند و اهمتمای به حفظ یاد و خاطره‌ی عالم قدس و انس با آن وجود ندارد. تنها فقر مالی و فقدان امکانات مادی نیست که بر محرومان عالم فرمان می‌راند بلکه فقر معنوی بیش از همه دنیای کنونی و عالم سرمایه‌داری را تهدید می‌کند. فقر و فاقه‌ی معنوی با برنامه‌ریزی و کوشش عقل حسابگر و خرد ابزاری به دست نمی‌آید. خردی دیگر از جنس دیگر لازم است و نیز دلی گشوده به سوی حق که بتواند به سوی عالم قدس روی بگرداند و تمام زندگی‌اش را در راه وصال به آن هزینه کند.

بیدل مقام فنا و غیاب از خویش را پیموده و از آن هستی شده است. شعر و فکر او آینه‌ی تابان نور هستی است. لذا سخن و شعرها و نثرهایش نغمه‌ای از بی‌نشان و ترانه‌ای از یاد و خاطره‌ی تجلی او است. محاکات انکشاف هستی و معرفت حقایق لباس موزونی پوشیده که تا به حال در دشت‌های سبز غزل و مثنوی و رباعی در حال جست‌وخیز است و رهروان را به هم‌خانگی با سخن قدسی فرامی‌خواند. شعر بیدل چون از دل گشوده و خرد قدسی اشراب شده، لذا رسول امکان‌ها است و قدرت هدایت‌بخش

دو فصل نامه علمی - تخصصی پرتو خرد/ سال دوازدهم، شماره ۲۱، بهار و تابستان ۱۴۰۰ - ۱۴۸

دارد. بوطیقای بیدل همان سان که از انکشاف هستی سخن به میان می‌آورد، دریچه‌ی نیستی را گشوده نگه داشته است. گشایش روزنه‌ی نیستی در واقع آشکارشدن امکان‌های نو را باز نگه می‌دارد و لذا تفکر بیدل همچنان با ما معاصر است، و به رهروان یاری می‌رساند که از جبر زمانه فراتر روند، از مرزهای بسته‌ی اکنون و این‌جا بگذرند و به سرزمین‌های تازه و ناشناخته سفر نمایند. شعر به حق ضربان موزونِ بال‌های تخیل است که سخنی نامکرر از فراسوی این‌جا و اکنون به ارمغان می‌آورد. شعر بیدل دلیرانه دعوت می‌کند که رهروان رخداد‌های نو قدم در راه‌های معنوی نهند و از چیزی نهراسند. چون سرانجام یا به خود می‌رسند یا خاک می‌گردند (بیدل؛ همان، ج ۳، عرفان: ۳۹۹) و هیچ یک را باکی نیست.

محاکات انکشاف هستی بسیار دشوار و طاقت‌فرسا است. برای امکان آن، آدمی باید روی پرورش هنرمندانه‌ی سه گوهر ذاتی به جدّ کار کند: دل و خرد و سخن. دل و خرد دریچه‌های اتصال به عالم قدس اند. لذا تطهیر و تنویر خاص خود را لازم دارند که با صرف اندیشیدن حاصل نمی‌آیند بل باید مانند یک هنرمند پیکرتراش روی ساخت و صیقل‌زدن و انکشاف آن‌ها کار کرد. رهروی که دل و خرد و سخن خویش را انکشاف ندهد، از آفرینش و ابداع امکان نو بازمی‌ماند. این سه گوهر بی‌همتا بنیان هر نوع انکشاف امکان‌های هستی در جهان است. بنابراین، اصل و گوهر شعر و تفکر معنوی در اندیشه‌ی بیدل همانا آفرینش و انکشاف همین سه گوهر بنیادین و ذاتی آدمی است که پیوند وثیق با همدیگر دارند. مخاطبان بیدل نیز برای محاکات تجربه‌های بیدل نیازمند پرورش همین سه گوهر انسانی و معنوی خویش اند. خوانشی که نتواند این سه گوهر را در وحدت‌شان ببیند و فعلیت بیخشد، نمی‌تواند از امکان‌های معنوی نهفته در شعر بیدل بهره‌مند شوند و لذا نمی‌تواند از افق اکنون و این‌جا فراتر رفته، به همسایگی با بیدل و همخانگی با وجود برخیزد. شعر و فکر و ذکر بیدل رسول امکان‌های قدسی است اما بهره‌مندی از آن مستلزم تحصیل و فعلیت جواهر معنوی سه‌گانه است.

## منابع

۱. ابن خلدون، عبدالرحمان بن محمد (بی تا)؛ العبر و دیوان المبتدأ والخبر (تاریخ ابن خلدون)، تصحیح ابو صهبیب الکریمی، بیت الافکار الدولية.
۲. ابن رشد، ابوالولید (۱۹۷۱)؛ تلخیص کتاب أرسطوطاليس فی الشعر، تحقیق محمد سلیم سالم، القاهرة.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۷)؛ الإشارات والتنبیہات، تحقیق مجتبی الزارعی، قم، بوستان کتاب، چاپ دوم.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۱)؛ الشفاء، ج ۴، المنطق (السفسطة، الخطابة، الشعر)، تحقیق احمد فؤاد الإهوانی، قم، مکتبة المرعشی، الطبعة الثانية.
۵. ابن عربی، محیی الدین (۲۰۰۱)؛ تفسیر ابن عربی، بیروت، دار احیاء التراث. (این اثر در اصل از عبدالرزاق کاشانی است اما به نام ابن عربی چاپ شده!)
۶. احمدی، بابک (۱۳۸۲)؛ ساختار و تأویل متن، تهران، مرکز، چاپ ششم.
۷. ارسطو (۱۳۹۲)؛ فن شعر، ترجمه عبدالحسین زرین کوب، تهران، امیر کبیر، چاپ هفتم.
۸. ارسطو (۱۳۹۸)؛ بوطیقای ارسطو، ترجمه سعید هنرمند، تهران، چشمه.
۹. آملی، سید حیدر (۲۰۰۵)؛ المقدمات من کتاب نص النصوص فی شرح فصوص الحکم، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی.
۱۰. بیدل دهلوی، میرزا عبدالقادر (۱۳۸۹)؛ کلیات ابوالمعانی میرزا عبدالقادر بیدل دهلوی، (چهار جلدی) تصحیح خال محمد خسته و خلیل الله خلیلی، به کوشش بهمن خلیفه بناوانی، تهران، نشر طالیه: جلد ۱) غزلیات؛ ج ۲) قصاید؛ ج ۳) مثنویها [عرفان، طلسم حیرت، طور معرفت، محیط اعظم]؛ ج ۴) چهار عنصر، رقعات، نکات.

دو فصل نامه علمی - تخصصی پرتو خرد/ سال دوازدهم، شماره ۲۱، بهار و تابستان ۱۴۰۰ - ۱۵۰

۱۱. داوری، رضا (۱۳۴۹)؛ «شاعران در زمانه عسرت به چه کار می‌آیند؟» چاپ در: «مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران»، سال ۱۷، شماره ۳ و ۴ (پیاپی: ۷۲-۷۳)، صص: ۳۱۱-۳۲۵.
۱۲. صادقی، أحمد (۲۰۱۰)؛ إشکالیه العقل والوجود فی فکر ابن عربی: بحث فی فینومینولوجیا الغیاب، بیروت، دار المدار الإسلامی.
۱۳. غزالی، ابوحامد محمد (۲۰۰۵)؛ إحياء علوم الدین، بیروت، دار ابن حزم.
۱۴. فارابی، ابونصر محمد (۲۰۰۶)؛ الحروف، تقدیم ابراهیم شمس الدین، بیروت، دار الكتاب العلمیة.
۱۵. فهیمی، حسن رضا (۱۳۸۹)؛ «نگاهی به آرای فلسفی آیت‌الله محقق خراسانی»، چاپ در: «یادنامه آیت‌الله محمد عیسی محقق خراسانی»، به کوشش محمدعلی برهانی شهرستانی، کابل، بنیاد اندیشه.
۱۶. کولمانس، یوزف (۱۳۸۲)؛ هیدگر و هنر، ترجمه محمدجواد صافیان، آبادان، پرسش.
۱۷. مبلّغ، محمداسماعیل (۱۳۹۲)؛ عرفان جامی، تصحیح علی امیری، کابل، مؤسسه تحصیلات عالی ابن سینا.
۱۸. محمود الغراب، محمود (۱۹۸۵)؛ شرح فصوص الحکم من کلام الشیخ الأكبر محی الدین بن العربی، بی‌جا، بی‌نا.
۱۹. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۲)؛ الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، ویرایش ۲، مقدمه، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
۲۰. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۷)؛ تفسیر القرآن الکریم، تحقیق محمد خواجوی و محسن بیدارفر، قم، بیدار.
۲۱. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۱)؛ التفتیح فی علم المنطق، تصحیح



- غلامرضا یاسی پور، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۲. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۲۰۰۱)؛ شرح الهدایة الاثیریة، تصحیح محمد مصطفی فولادکار، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی.
۲۳. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۲۰۰۸)؛ مفاتیح الغیب، تعلیقات ملاعلی نوری، مقدمه محمد خواجوی، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی.
۲۴. نسفی، عزیز الدین (۱۳۸۱)؛ زبدة الحقائق، تصحیح، حق وردی ناصری، تهران، طهوری، چاپ دوم.
۲۵. نویا، پل (۱۳۷۳)؛ تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۲۶. نیچه، فردریش (۱۳۸۵)؛ فلسفه، معرفت و حقیقت، ترجمه مراد فرهادپور، تهران، هرمس، چاپ سوم.
۲۷. هایدگر، مارتین (۱۳۸۹)؛ شعر، زبان و اندیشه رهایی، ترجمه عباس منوچهری، تهران، مولی.