

تاریخ دریافت: ۹۵/۱۱/۲۵

تاریخ پذیرش: ۹۶/۴/۱۷

تخیل، رؤیت و رویا در اشعار عارفانه ملک الشعراء بهار

حمیده جمالزهی^۱

بهروز رومیانی^۲

مصطفی سالاری^۳

چکیده:

ملک الشعراء بهار، از شاعران برجسته دوران مشروطیت و از نخستین شاعران اجتماعی سراسر است که توانست نگرش اعتراضی را وارد شعر پارسی زمانه اش کند. در میان اشعار بی‌شمار بهار، بخش قابل توجهی به شعر عرفانی اختصاص داده شده که عمدتاً با موضوع عشق و شهود و مکاشفه سروده شده است. ارزش اشعار عرفانی بهار به این خاطر است که آرایه‌های ادبی و رمزگرای عرفانی را در آن برهه از تاریخ ادبی که گرایش به سبک خراسانی تحت عنوان بازگشت ادبی به فراموشی سپرده شده بود، به ادب معاصر منتقل کرد و از طرفی محتوای عرفانی از جمله رؤیا و مکاشفه را به بستر شعر جدید معرفی کرد. در این پژوهش با رویکرد توصیفی-تحلیلی و به شیوه کتابخانه‌ای به بررسی دو شاخصه تخیل و رؤیا در شعر بهار می‌پردازیم.

کلید واژه‌ها:

عرفان اسلامی، شعر، ملک الشعراء بهار، رؤیا، تخیل، نقد ادبی، بلاغت.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱- دانشجوی دوره دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد زاهدان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی، زاهدان، ایران. hamidejamalzehi@yahoo.com

۲- استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد زاهدان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی، زاهدان، ایران. نویسنده مسئول: bromiani@yahoo.com

۳- استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد زاهدان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه آزاد اسلامی، زاهدان، ایران. M.salari11@yahoo.com

پیشگفتار

رویا و تخیل با جهان فراواقعیت و ماوراء الطبیعه در ارتباط است. رؤیا شامل همه انسان‌ها می‌شود؛ با این حال رؤیا و مکاشفه عرفانی، به واسطه سلوک و مجاهده به دست می‌آید. خواب و رویای صادق یا صالحه به عنوان بخشی از زندگی دنیوی انسان با تخیل از نوع خلاق به لحاظ اینکه هر دو منشأ معرفت، خلاقیت، مکاشفه، آینده بینی،... هستند، همسویی دارند. و سنخیت این دو پدیده پیچیده به عنوان دو توانایی و استعداد، با عالم فراواقعیت، امکان شناخت و معرفت هرچه بیشتر آن عالم را فراهم کرده است. اغلب متون عرفانی و بعضی متون روان شناختی و فلسفی کم و بیش به بیان ماهیت این دو پدیده مبادرت ورزیده‌اند.

پیدایش تصوف و عرفان و ورود معانی، تجربه‌ها و آموزه‌های عرفانی به حوزه زبان منجر به شکل‌گیری زبانی خاص با نام زبان عرفانی شد. این زبان به دو قسم زبان عبارت و زبان اشارت تقسیم می‌شود. عارف در جریان سیر و سلوک خود به اندیشه‌ها، حقایق و تجربه‌هایی دست می‌یابد که چگونگی بیان آن در قالب الفاظ، به دلیل ماهیت این گونه معارف، به سادگی امکان‌پذیر نیست. اما عرفا با به کارگیری همه ظرفیت‌های زبان، دریافت‌های عرفانی خود را در قالب محدود لفظ و کلام به دیگران منتقل کرده‌اند.

عرفان معاصر

عرفان اسلامی پس از گذراندن دوران اوج از قرن سوم تا یازدهم، نهایتاً با سبک هندی به حاشیه رفت و با سبک بازگشت و تلاش شعرا برای دستیابی به اصول سبک خراسانی به دوران نزول و بی‌رونی نزدیک شد. با این حال عرفان که قرن‌ها یگانه موضوع و یا حداقل برجسته‌ترین موضوع برای سخنوری و شاعری بود؛ در متن شعر عاشقانه فرصت تجدید حیات یافت تا ارزش شمندترین مباحث آن نظیر تخیل خاص شاعرانه و وحدت عشق به رودخانه شعر معاصر سرازیر شود.

در این میان نقش اندیشمندان و سخنورانی که سال‌ها با شعر و ادب عرفانی مأنوس بودند، برجسته و بی‌بدیل است. شناخت صحیح مبانی عرفانی و گنجاندن در میان گونه‌های غزل و شعر پارسی از هنرنمایی و ضرورت شناسی این بزرگواران است.

یکی از بزرگترین سخنوران این عصر که به بازگشت مفاهیم عرفانی به کالبد ادب معاصر و غزل مدرن کمک قابل توجهی کرد، ملک الشعرا بهار بود. وی با شناخت دقیقی که از متون کلاسیک داشت، مضامین و مفاهیم عرفانی را در جای جای اشعار عاشقانه که ارتباط تنگاتنگی با عرفان اسلامی دارد؛ جای داد.

ملک الشعرای بهار

محمدتقی بهار ملقب به ملک الشعرا از مردان شعر و ادب و سیاست و تاریخ معاصر ایران است. پدرش، محمد کاظم صبوری، ملک الشعرای آستان قدس رضوی بود و در اعیاد و مراسم مذهبی اشعاری را که به همان مناسبت سروده بود می‌خواند. پس از درگذشت او، محمدتقی، که قریحه‌ای سرشار در سرودن اشعار داشت، هنگام ورود مظفردالدین شاه قاجار به خراسان قصیده‌ای سرود و به این طریق لقب پدر را به دست آورد. (میرانصاری، ۱۳۹۵: ۳)

ملک الشعرا بهار، که در مشهد متولد شده بود، زبان و ادب فارسی و عربی را نزد استاد معروف زمان خود، ادیب نیشابوری آموخت و در جوانی وارد فعالیت‌های سیاسی گردید. در آن زمان اختلاف بین محمدعلی شاه و نمایندگان مجلس شورای ملی هر روز بالاتر می‌گرفت. بهار مقاله‌ها و ترانه‌های بسیار به نفع مشروطه خواهان در روزنامه خراسان مشهد انتشار داد و به تدریج مشهور شد. در سال‌های بعد که به عضویت کمیته حزب دمکرات خراسان درآمد و روزنامه نوبهار را که ناشر افکار حزب بود منتشر کرد. وی در مقالات خود بیش از همه به دفاع از آزادی زنان و لزوم کشف حجاب پرداخت و به این جهت مورد تکفیر قرار گرفت و حکم قتل او داده شد. (همان: ۳)

با درگرفتن جنگ جهانی و اشغال ایران به وسیله قوای بیگانه، ملک الشعرا که به نمایندگی مجلس شورای ملی انتخاب شده بود همراه دیگر آزادی خواهان تهران را ترک کرد و به هواداری از ارتش آلمان در روزنامه نوبهار مقالات تند نوشت و مظالم روسیه را برشمرد. دیری نگذشت که روزنامه توقیف و خود او به بجنورد تبعید شد. با پایان گرفتن جنگ، ملک الشعرا بار دیگر به نمایندگی مجلس شورای ملی برگزیده شد. اما با روی کار آمدن رضا شاه پهلوی و پس از گذراندن یک دوره چهارده ماهه در زندان، ناچار از فعالیت در صحنه سیاسی کناره گرفت. (بهار، ۱۳۵۱: یج)

هفده سال به کار تحقیق و تدریس در دانشکده ادبیات تهران مشغول بود و آثار متعدد نظم و نثر به وجود آورد. وی، در سال ۱۳۲۴ ش / ۱۹۴۵ م، مدت چهارماه در دولت احمد قوام (قوام السلطنه) وزارت فرهنگ را به عهده داشت و در همان سال‌ها بر اثر ابتلا به بیماری سل بستری شد. آخرین فعالیت اجتماعی او ریاست جمعیت هواداران صلح بود.

اشعار کلاسیک بهار بیشتر مضمونی سیاسی و اجتماعی دارد و بازتابنده خشم و اندوه آزادگان از اوضاع نابسامان جامعه است. بهار در کار تحقیق ادبی و تاریخی نیز سرآمد بود. نوشته‌هایش، غیر از آنچه در روزنامه و مجلات به چاپ رسیده، بیشتر آثاری تحقیقی در ادب فارسی است. سبک شناسی وی در سه جلد، دگرگونی و تکامل نثر فارسی را از آغاز تا طلوع مشروطیت مورد بررسی قرار می‌دهد. این مجموعه که به منظور تدریس در دانشکده ادبیات فراهم آمد، هنوز از کتاب‌های درسی

معتبر به شمار می‌رود. ترجمه چند اثر از زبان پهلوی به فارسی نیز از دیگر آثار علمی او است. بر این همه، تصحیح کتاب‌های متعددی از آثار گذشتگان را باید افزود. از جمله تاریخ سیستان و مجمل التواریخ که منابعی معتبر درباره تحولات سیاسی ایران در اواخر دوره قاجار و اوایل دوران پهلوی است. (صفا، ۱۳۳۸: ۹/۲۰۵)

ویژگی‌های زبانی ملک الشعرای بهار

بهار نیز به تبعیت از جریان واپس‌گرا یا بازگشت ادبی، در پاره‌ای از اشعارش به سبک خراسانی گرایش پیدا کرد:

ز میغ اندر جهد هزمان درخشا شود میغ از درخشیدنش رخشا
کجا طفلی کشد با دست لرزان خطی زرین، بدان ماند درخشا
دمد تندر بدان قوت که گویی شود کوه از نهیبش پخش پخشا
(بهار، ۱۳۶۸: ۲۲)

شفیعی کدکنی درباره قصاید خراسانی وار بهار می‌نویسد: «قصاید او محکم و سنگین و گرم است. در همه آنها، آنچه بیش از هر چیز جلوه دارد روح پرخاشجویی و میداننداری است. در این پرخاشجویی و میداننداری، البته شکست هم می‌خورد. اما شکست را بروی خود نمی‌آورد و تسلیم شکست نمی‌شود. بکلی فراموش می‌کند که شکست خورده است و آنچه را در هوای آن پیکار کرده است از پیش نبرده است... اما در شیوه شعر قدیم، او را احیاء کننده بزرگ سنتهای شاعران کهن، در زمان ما، باید شمرد.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۳: ۹۷)

مسئله عدم توجه شعرای اجتماعی به اصول زیباشناسی شعر، مسئله چندان دور از انتظاری نبوده است؛ چراکه همواره در پی انتقال ایدئولوژی به شعر و ادب، شاهد انحطاط توجه به مسائل زیباشناسی هستیم. این واقعیتی است که شعر ایدئولوژیک را از شعر و ادب در معنای حقیقی متمایز می‌کند: «اثر ادبی، بر اولویت‌های زیباشناسیک محض اصرار دارد اما نوشتار ایدئولوژیک به مبانی اعتقادی و ارزش‌های گروه اولویت می‌دهد و امور جمالی را برای بیان عقاید گروه اجتماعی به خدمت می‌گیرد. نتیجه چنین رویکردی آن است که متن با افول ارزش‌های ایدئولوژیک، تأثیر خود را از دست می‌دهد و پدیده‌ای زمان‌مند و تاریخی می‌شود.» (فتوحی، ۱۳۹۱: ۳۷۳) در حقیقت شعر و ادب ایدئولوژیک در پی ایجاد اثر هنری - ادبی و خلق تصاویر ناب نیست؛ بلکه در گام نخست خواهان انتقال آراء و نظریات جنبش فکری خویش است. از این رو است که از توجه به آرایه‌ها و مقوله‌های هنری که در نهایت شعر را چندوجهی و نمادین می‌سازد، به گونه‌ای که بیم آن برود که

معنایی دیگر از شعر مستفاد شود، پرهیز می‌کند: «ایدئولوژی مسلط از آن جا که موضع مشخص، اهداف و ارزش‌های روشن و «عقاید مسلم» دارد، زبانی روشن، تک معنا، قاطع و صریح می‌طلبد. به حدی که گاه وضوح و قطعیت در آن به قشریت هم می‌انجامد. بنابراین آن دسته از صناعات بلاغی که سبب ابهام و چندوجهی شدن متن می‌شوند برای مقاصد ایدئولوژیک کارآمد نیستند. عموماً ایدئولوژی‌های حاکم از زبان مجازی که دلالت را چند وجهی می‌کند کمتر بهره می‌برند. مجازهای تشویش آفرین و حیران‌کننده و چندمعنا مانند نماد، پارادوکس، تمثیل رمزی و آیرونی گاه به نوعی هرج و مرج معنایی می‌انجامد که ممکن است اساس توافق‌های گروه اجتماعی را سست کند. عناصری مانند استعاره، نماد، تمثیل‌های رمزی و پارادوکس و تهکم و طنز، متن را متشابه می‌کنند. متن متشابه از آن‌جا که معنایش متکثر است مورد توافق جمع نیست؛ حال آن که گروه ایدئولوژیک متن را به منزله اعلانیه یا مرام‌نامه می‌بیند که باید بر هم‌سوئی و وفاق جمعی گروه تأکید کند، قاطع، واضح و تک معنا باشد و یک تبیین قاطعانه از جهان و همهٔ امور آن ارائه کند.» (همان: ۳۶۲) این در حالی است که یکی از مسائل اساسی پیرامون محیط اجتماعی و جغرافیایی شاعر، تبعیت وی از شرایطی است که در برههٔ خاص تاریخی - اجتماعی از سوی جامعهٔ ادبی یا جامعهٔ سیاسی به وی تحمیل می‌شود. از این رو است که شاعر گاه به سرایش اشعاری روی می‌آورد که با توجه به تمایلات فکری-هنری، دارای مشخصه‌های منحصر بفرد و مطابق با جریان خاص مورد نظر است. شاید عمده‌ترین دلیل چنین رویدادی، تبلیغی بودن، محتوامحور بودن و سفارشی بودن این گونهٔ ادبی است: «شعری که برای تبلیغ و مدح سروده شود، مسلماً واقعیتی ندارد و هرگز متضمن تمایلات و عواطف و افکار وسیع بشری نیست. زیرا برای طبقهٔ خاصی گفته می‌شود.» (شجیعی، بی‌تا: ۱۴) شعرا ساخته محیط اجتماع و نتایج و اسباب آن می‌باشند. زیرا محیط ادبی نمیتواند از محیط اجتماعی برکنار باشد. احساسات و عواطف شاعر که شعر ترجمان آنست مولود محیط اجتماعی و خانوادگی و حتی جغرافیائی شاعر می‌باشد.» (همان: ۳-۱۲) البته باید در نظر داشت که هیچ متن ادبی را نمی‌توان یافت که به طور کامل عاری از پیرایهٔ تصاویر هنری و ادبی باشد؛ بلکه از سوئی فردیت خلاق ادیب، مولد زیبایی ادبی است: «هرچند ایدئولوژی، تکنیک‌ها و سبک‌های ادبی را برای بیان مقاصد خود فراوان به کار می‌گیرد؛ اما فردیت خلاق هنرمند، پای از مرزهای بستهٔ ایدئولوژی بیرون می‌گذارد و منجر به خلق متن‌هایی می‌شود که متن خلاقهٔ ادبی را از متن عریان ایدئولوژیک متفاوت می‌کند. (فتوحی، ۱۳۹۱: ۳۷۲) و از سوئی دیگر هر نگرش ایدئولوژیک هنری - ادبی، گونه‌ای از ابزارهای هنری در جهت معرفی خود به خدمت می‌گیرد: «هر الگوی ایدئولوژیک، آرایه‌های بیانی و گونه‌های ادبی خاصی را به خدمت گیرد که متناسب با محتوا و اهداف آن است.» (همان: ۳۶۱) به همین خاطر است

که در نهایت شعر ملک الشعرا نیز از هنر بلاغی بی بهره نیست.

بهار و شعر عرفانی

در شاخه‌های مختلف علوم انسانی، بحثی جذاب و دیرزمانی پرهیاهو و رهور به نام عرفان وجود داشته که در قرن‌های سوم تا نهم با حمایت چشمگیر شعرا و سخنوران روبرو بود؛ با این حال همواره انتقادات گسترده‌ای نیز به این فرقه وارد بوده است. این مکتب فکری به دلیل دوری از دسترس عامه مردم و بلکه بسیاری از اهل علم همیشه درهاله‌ای از ابهام، پیچیده است. و شاید مهمترین عامل در این عدم وضوح، به جز غامض بودن مفاهیم و اصطلاحات عرفانی، وجود فرقه‌های فراوانی به نام صوفی باشد که به تعبیری وجهه فرهنگی و اجتماعی عرفان می‌باشند. بزرگان صوفیه و اندیشه تصوف، در میان دو گونه برداشت متضاد زیسته و بالیده‌اند، چنان که از یک سو برای ایشان کراماتی در حد افسانه‌ها و اساطیر نقل شده و از سوی دیگر، تیغ‌های ملامت و تیرهای طعنه و تکفیر، هیچ‌گاه اینان را رها نکرده است.

در شعر و کلام بهار با توجه به دوران رکود عرفان در ادب فارسی، همچنان بارقه‌هایی از عرفان دوستی ملاحظه کرد. بهار عرفان را جوهر و علمی ماورائی می‌داند:

گوهر حکمت همه یک گوهر است آمده‌ی هند ولی بهتر است
قطره‌ای از عالم بالا چکید درگهرش جوهر عرفان پدید
(بهار، ۱۳۶۸: ۷۳)

همچنین ایران را مهد عرفان و علم می‌داند:

بارالها! تفضلی فرمای دری از رحمتت به ما بگشای
مگذار این وطن ز دست شود وین نژاد قدیم پست شود
کاین وطن مهد علم و عرفانست جای پاکان و رادمردانست
دور ساز این ارادل و اوغاد برکن از ملک بیخ جور و فساد
(همان: ۱۳۵)

علاوه براین، کسی را شایسته بزم و محفل عرفان می‌داند که در حد بوعلی سینا باشد:

در سرای شوکت‌الدوله که بود در عزایش ناله تا چرخ کبود
مجلس پر حشمتی تشکیل یافت و از وجود شیخنا تجلیل یافت

عالم نحریر و دانای زمان مفتی فحل توانای زمان
آن که باشد بزم عرفان را جلیس بوعلی عصر خود، شیخ لرئیس
(همان: ۱۳۶)

رویا

اهمیت زهد و عشق و مکاشفه و رویا در تغییر احوال انسان‌ها همیشه مقوله‌ای سؤال برانگیز بوده است، آدمی برای رسیدن به عشق حقیقی باید از منازل بسیاری گذر کند و مکاشفه و رویا میان بری است برای دستیابی به عشق واقعی و این حاصل نمی‌شود مگر این که انسان تنی تزکیه شده با زهد داشته باشد.

مفسرین قرآن برای رویا اقسامی را بیان کرده‌اند، رویاهای صادقه، رویای کاذبه و رویای اضغاث احلام؛ یعنی خواب‌های پریشان و درهم است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم: «الرویا ثلاثه اقسام: قسم من الله تعالی وبشری للمومنین فی حیاتهم و الثانی من الشیطان لیجزی الذین آمنوا و الثالث اضغاث احلام».

رویا بر سه قسم است: قسمی که از سوی خداوند به عنوان بشارت برای مومنین القاء شده، قسمی که القائنات شیطانی است و به عنوان مجازات مومنان (در برابر ایمانشان به خدا و برای ناراحت کردن آنها) و قسم خواب‌های پریشان و درهم. (ابن سیرین، ۱۳۹۰: ۶)

ممکن است در عالم رویا، خواب جایگاه خوبی برای تلقی امور الهی باشد، تا جائیکه، برای بعضی از پیامبران در عالم رویا وحی می‌شده است، ولی وحی بر پیامبر ما به وسیله جبرئیل برایشان نازل می‌شود. در قرآن کریم می‌خوانیم: «و نادیناه أن ابراهیم * قد صدقت الرویا انا کذلک نجزی المحسنین * (الصافات ۱۰۴ و ۱۰۵) اشاره به داستان حضرت ابراهیم و بردن حضرت اسماعیل علیه السلام به قربانگاه منی دارد؛ که این امر، امری الهی بود که در رویا پیش آمد و الزام آور بود. به طوری که حضرت ابراهیم (علیه السلام) دست فرزند خود را گرفت و به قربانگاه برد، تا امر خداوند را انجام دهد. اما آن امر به صورت دیگری تحقق یافت و لذا سفارش کرده‌اند که خواب خود را برای هر کسی تعریف نکنید. امام صادق علیه السلام به نقل از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرمایند: «الرویا لا تقص الا علی مومن خلا من الحسد و البغی» (رویا نقل نمی‌شود، جز برای مومنی که از حسادت و بغی و ستم و از صفات رذیله روحش خالی باشد) (کافی، ۱۳۸۸، ج ۸: ۳۳۶) پس ممکن است خواب، منشأیی برای هدایت افراد باشد و از طرفی دیگر، ممکن است سبب رشد بعضی از افراد و اتفاقات خوب باشد و حتی ممکن است کلید وصول به حاجات مومنین باشد.

شاهد بر این حقیقت روایتی است که از امام سجاد علیه السلام نقل شده است که می‌فرماید: «یک سال به دنبال هر نماز از خداوند متعال می‌خواستم که اسم اعظمش را به من بیاموزد، یک روز بعد از نماز صبح، خوابم برد و در عالم رویا مردی در برابر من ایستاده و می‌گوید: از خداوند متعال خواستی به تو اسم اعظم را بیاموزد، گفتم: آری، گفت: بگو: «اللهم انی اسئلك با سمک الله الله، الذی لا اله الا هو رب العرش العظیم.» قسم به خدا هیچگاه در مورد هیچ حاجتی خداوند متعال را به این کلمات نخواندم، مگر آنکه برآورده شده آن حاجت را دیدم (مجلسی، ۱۳۴۳: ج ۱۷۰/۶۱)

این حدیث بیانگر این حقیقت است که ممکن است برای کسانی که اهل مناجات، تهجد و ذکر و سحر خیزی هستند، بین الطلوعین خواب بر آنها غلبه کند و بعد از این اذکار و توسلات برای آنها در رویا معانی پیش بیاید.

همچنین خواب‌ها و رویاهای صادقه‌ای از پیامبران، از بزرگان و از اولیاء خداوند نقل شده که بسیار پر معنا و هدایتگر هستند. مرحوم نوری کتابی در زمینه نقل خواب‌های بزرگان نقل کرده است: یکی از انواع خواب‌ها که مستحب می‌باشد، خواب قیلوله است، خوابی است نزدیک به اذان ظهر، این خواب هم برای تقویت حافظه و هم برای بیداری آخر شب مناسب است. «اصدق الرویا القیلوله» اگر رویا صادقه می‌خواهی، در خواب قیلوله به آن می‌رسی و از طرف دیگر، اگر انسان بخواهد پر خوابی کند، دچار کابوس و خواب‌های وحشتناک می‌شود. رویای که انسان در سحر می‌بیند، رویای صادقه است، مگر آنکه شخصی در حالت جنب باشد یا اینکه بدون طهارت خوابیده باشد و یا اینکه در مقدمه خواب، ذکر و یادی از خدا نکرده باشد و به قصد خواب اهل غفلت و اهل دنیا خوابیده باشد. (همان: ۱۷۱)

امام صادق علیه السلام در این مورد می‌فرماید: رویای سحر صادق است مگر در حالات خاصی: «الا ان یکون جنباً أو ینام عی غیر طهور و لم یذکر الله تعالی فانها تختلف و تبطئ علی صاحبها». (کلینی، ۱۳۸۸: ج ۸ / ۹۱) امیر المومنین علیه السلام فرموده‌اند: «ان المرء اذا اخرج روحه فان روح الحیوان باقیه فی البدن و الذی یخرج منه روح العقل». (سبزواری، ۱۴۱۳: ۸۷۱)

وقتی انسان می‌خوابد آن طور نیست که به کلی مثل مرگ جدایی روح از بدن حاصل شود بلکه شمه‌ای از آن روح در بدن هست. روح حیوانی او در بدن باقی می‌ماند و روح عقل او از بدنش خارج می‌شود و انسان باید توجه داشته باشد که نه خواب در اختیار خودش است و نه بیدار شدن به اختیارش، و در هر حال در قبضه خداوندی است، لذا آیات قرآن هم به این معنا اشاره دارد: «الله یتوفی الانفس حین موتها و التی لم تمت فی منامها فیمسک التی قضی علیها الموت و یرسلها لآخری الی اجل مسمی ان فی ذلک لایات لقوم یتفکرون» (زمر/ آیه ۴۲) (خداوند ارواح را به

هنگام مرگ قبض می‌کند و ارواحی را که نمرده‌اند، نیز به هنگام، خواب می‌گیرد، سپس ارواح کسانی را که فرمان مرگ آنها صادر کرده نگه می‌دارد و ارواح دیگری را که (باید زنده بمانند) باز می‌گرداند تا سر آمد معینی، در این امر نشانه‌های روشنی است برای کسانی که تفکر نمی‌کنند). در روایت دیگری آمده است: «ان رویا المومن صحیحه لان نفسه طیبه و یقینه صحیح و تحزج فتتلقى من الملائکه فهی وحی من الله العزیز الجبار و قال (علیه السلام) انقطع الوحی و بقی المبشرات وهی نوم الصالحین و الصالحات.» (مجلسی، ۱۳۴۳: ج ۶۱ / ۲۸۴)

قطعاً رویای کسانی که با ایمان هستند، درست است، زیرا آنها نفس طیبه دارند و دارای یقین صحیح (و کمالات روحی) هستند، و وقتی به عالم رویا می‌روند با فرشتگان الهی برخورد می‌کنند. وحی الهی قطع شده، اما مبشراتی هست و آن مبشرات خواب مردان صالح و زنان صالحه است.

به این مبشرات در قرآن هم اشاره شده است «لهم البشری فی الحیوه الدنیا» (یونس آیه ۶۴) البته این را هم عرض کنم که حتماً اینطور نیست که شخصی همیشه و در همه حال کثیر الرویا باشد که زیاد خواب ببیند. این هم مثل موضوع مکاشفات است که بعضی اهل مکاشفه هستند و بعضی نیستند، بعضی از طبایع هم اقتضای رویاهای متعدد گوناگون و مختلف دارند. این شرط سیر و سلوک هم نیست، حتی افرادی که اهل سلوک نیستند گاهی رویاهای خوب، مکاشفات و کراماتی دارند. اشتباه نکنیم این شرط سیر و سلوک نیست.

از بزرگان نقل شده که در مراتب پایانی این راه، این گونه مسائل کلاً از شخص گرفته می‌شود و خوابها و رویاها تبدیل به یقین و ایمان و شناخت و معرفت و اعتقادات صحیح می‌شود. گاهی اوقات انسان در بیداری، دچار خطا یا ترک اولایی می‌گردد، شب باید خواب ببیند، ناراحت شود تا کفاره خطایی شود که در روز از او سر زده است.

اما خود خواب در اصل، برای اهل بصیرت، یک نوع آیت الهی است که انسان باید متذکر مسائل روحی شود. باید خواب بر او غلبه کند، بخوابد تا بفهمد، غیر از عالم ظاهر، مسائل دیگری هم هست، مسائلی روحی است که باید به اینها توجه کند.

در شعر بهار، بهترین نمونه رؤیا در قالب خواب را می‌توان در شعر ذیل ملاحظه نمود:

رفیقی داشتم بل اوستادی	که صرف صحبتش می‌گشت اوقات
علوم روح را تدریس می‌کرد	برین سرگشته‌ی جهل و خرافات
بهم دادیم قولی صادقانه	که از ما هرکه گردد زودتر مات
شب هفتم رفیق خوشستن را	کند در عالم رویا ملاقات

بگ شمه‌ای از عالم روح
 قضا را دوست پیشی جست از من
 شب هفتم به خواب من درآمد
 بگفتم چیست آنجا حال و ما را
 بگفت اینجا بود روح عوالم
 حجاب صورت اینجا برگرفته است
 نیاید احتیالات از ریاکار
 نشاید سفله‌ای را خواند حاتم
 صفات اینجا تبرز جسته در روح
 چنان کانجا مساواتی نباشد
 تفاوت‌های هول‌انگیز ارواح
 بود جان یکی ردف خراطین
 توانایی روح اینجا بکار است
 چو روحی مقتدر آید شتابند
 به اوج لامکانش برنشانند
 مکان و مدت اینجا بالاراده است
 بگفتم قدرت روح از چه خیزد
 جوابم گفت یک جو رحم و انصاف
 محبت کن، مروت کن، کرم کن
 چراکاین هر سه ذیروحد بی‌شک
 چو بر افتاده‌ای رحمی نمایی
 همانا آن خوشی سوقات روح است
 بدی را همچنان پاداش باشد
 ترحم کن به مخلوق خداوند

ز راه و رسم پاداش و مجازات
 به مینورخت بریست از خرابات
 گرفتم دستش از روی مصافات
 چه بایست از عبادات و ریاضات
 نه شیادی بکار آید نه طامات
 نباشد چشم‌پوشی و مماشات
 نگیرد بر جوانمرد اتهامات
 نشاید احمقی را خواند سقرات
 عیوب اینجا تجسم جسته بالذات
 در اینجا هم نمی‌باشد مساوات
 کند بیننده را در هر نظر مات
 بود روح یکی جفت سموات
 شود این برتری تنها مراعات
 به استقبال وی ارواح اموات
 به سر بر تاجی از فخر و مباهات
 نه میعاد است محسوس و نه میقات
 بفرما تاکنم جبران مافات
 به است از سال‌ها ذکر و مناجات
 به انسان و به حیوان و نباتات
 فرستد روحشان سوی تو سوقات
 سروری در نهادت گردد اثبات
 که بخشندت به عنوان مکافات
 که از امروز نگذارد به فردات
 که قوت روح رحم است و مواسات
 (بهار، ۱۳۶۸: ۴۷۴)

معنای مکاشفه و رؤیا در عرفان اسلامی

«کشف» در لغت به معنای رفع حجاب است. هنگامی که زن نقاب از چهره برمی گیرد گفته می شود «کشف المرأة عن وجهها» و از نظر عرفا کشف و شهود تجلی اسم «علیم» حق تعالی، از امهات اسمای الهیه است که اسامی دیگری مانند سمیع و بصیر را تحت پوشش خود دارد. بنابراین، «کشف» یعنی اطلاع بر حقایق غیبی که در ورای حجاب قرار دارند^۱. قیصری می نویسد: «الكشف هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية و الامور الحقيقية وجوداً او شهوداً» (گوهرین، ۱۳۸۸: ذیل کشف)

از آنجا که تمام مراتب وجود و یا مظاهر آن اعم از عالم طبیعت، مثال و عقل و به یک معنی حتی اسمای الهیه نیز حجاباند، پس کشف حقیقی زمانی حاصل می گردد که سالک از تمام این حجابهای ظلمانی و نورانی گذر کرده باشد. هر چه سالک را از مشاهده جمال مطلق باز دارد حجاب و زنجیری است که او را از عروج منع می کند، همان گونه که در سخنان بزرگان آمده است: «کل ما شغلک عن ذکر الله فهو صنمک»؛ هر آنچه تو را از یاد حق باز دارد بت و صنم است. بنابراین، آنچه سالک را از این سیر منع می کند نکوهیده و مذموم است و انسان باید تمام حجابها را، حتی اگر حجاب نورانی باشد، پشت سر بگذارد تا قلب او به معرفت ذات حق تعالی نایل گردد: «و انر ابصار قلوبنا بضیاء نظرها الیک حتی تخرق ابصار القلوب حجب النور فتصل الی معدن العظمة و تصیر ارواحنا معلقه بعز قدسک» (همان)

خداوندا، چشمان ما را در پرتو مشاهده خود نورانی کن تا دیدگان قلب ما حجابهای نورانی را در نوردد و به معدن عظمت و بزرگواری نایل شود و روح و روان ما به عزت قداست تو وابسته گردد.

اقسام مکاشفه

حجاب بودن حاجب به جنس آن مربوط نیست. زنجیر چه از جنس مس باشد و چه از جنس طلا زنجیر است و باید گسسته شود تا راه پرواز هموار گردد. سالک باید در سیر و سلوک، حجابهای خود را یکی پس از دیگری پشت سر بگذارد. از این رو، مکاشفه اقسامی دارد؛ از جمله صوری (مثالی) و معنوی.

مکاشفه در شعر ملک الشعراء بهار مورد توجه قرار گرفته است. پیش از مبحث مکاشفه بایستی اشعار مرتبط با نیازمندی به شهود، رؤیت و رؤیا را ملاحظه نمود:

در غمش هر شب به گردون پیکم می رسد صبرکن ای دل شبی آخر به ما هم می رسد

شام تاریک غمش راگر سحرکردم چه سود
کزیس آن نوبت روز سیاهم می‌رسد
صبرکن گر سوختی ای دل ز آزار رقیب
کاین حدیث جانگداز آخر به شاهم می‌رسد
گر گنه کردم عطا از شاه خوبان دور نیست
روزی آخر مژده عفو گناهم می‌رسد
(بهار، ۱۳۶۸: ۴۸)

بهار بر این باور است که رسیدن به حق، صرفاً از راه شهود و مکاشفه (کشف) است:

خرد را اندرین ره دستگه نیست
به حق جز با شهود و کشف ره نیست
رهمی هرچند در اثبات رب نه
ولی اثبات رب چندان عجب نه
(بهار، ۱۳۶۸: ۵۳۱)

بهار بر این باور است که کسی به شناخت و رؤیت ذات حق نرسیده است:

ای نبرده کسی به کنه تو راه
تاری و دیو و اورمزد و اله
ای خدایی که در تو حیرانم
کیستی؟ چیستی؟ نمی‌دانم
کرده‌ام من به هستیت اقرار
گفته‌ام در تو به‌ترین اشعار
همچنین گاه از ته دل
کرده‌ام یادت ای شه عادل
لیکن از نقص خویش عاجزوار
درنیاورده‌ام سر از این کار
حکما بس که حجت آوردند
کارها را خراب‌تر کردند
چون به گرد تو عقل برگردد
این کلافه کلافه‌تر گردد
هرچه اهل کلام بیش تنند
باز غرق کلام خویش‌تنند
با کمند کلام بر این بام
نتوان رفت اینت جان کلام
شیخ و واعظ که هادی بشرند
به خدا کز خدای بی‌خبرند
اهل تعلیم ادعا کردند
که خدا را به‌دست آوردند
(بهار، ۱۳۶۸: ۵۲)

اما عرفا و صوفیان را دارای روش کشف و شهود می‌داد که به واسطه آن می‌توان به رؤیت رسید:

سخن صوفیان عهد قدیم
هست نزدیک تر به عقل سلیم
که خدا شاهدیست هرجایی
لیک رخ بسته از تماشایی

هرکه را دید لایق دیدار خویش را می‌کند بدو اظهار
اندین عرصه مردمی بودند ره کشف و شهود پیمودند
همه را نیست تاب زحمت‌ها آن بلاها و آن ریاضت‌ها
یکی از صدهزار نفس بشر گر تو را یافت بنده را چه ثمر
(همان: ۵۳)

رؤیت

رؤیت، مشاهده، دیدار و عناوینی از این قبیل، همگی حکایت از یک مرحله اساسی در عرفان دارد. مرحله‌ای که سالک پس از ریاضت‌ها و کوشش‌ها، بدان نائل آمده و به شهود نور حقیقی می‌رسد. گوهرین درباره مشاهده می‌نویسد: «مشاهده رؤیت و دیدنی است که آن را و صف نتوان کرد، و آن دیدن حق و غیب است به دیده دل... سالک در طی سلوک پس از گذراندن مراحل ریاضت و مجاهدات، ابتدا به مقام «محا ضره» رسد. و پس از چندی به مقام «مکاشفت» نایل آید و سپس به حال مشاهده رسد. و این حال وقتی حاصل شود که باطن سالک از هر گونه شایبه‌ای پاک شود.» (گوهرین، ۱۳۸۸: ۲۶۷/۹) سمنانی، تجلی را به دو بخش صوری و معنوی تقسیم کرده و معتقد است که در تجلی صوری، خداوند در هر شکلی قابلیت تجلی دارد: «اما آن که گفت که: رأیت ربی علی صوره الفرس، چنانست که که حق تعالی را تجلیست، صوری و معنوی و آن به آثار نسبت دارد، و نوری و آن به افعال نسبت دارد، و معنوی و آن به صفات تعلق دارد و ذوقی و آن به ذات تعلق دارد. و در تجلیات صوری حق تعالی در صورت جمیع اشیاء بر بنده تجلی کند، از مفردات عنصریات و از معادن و نبات، حیوان و انسان، چون در صورت موالید تجلی کند و آن تجلی از مرتبه دیگر به مرتبه دیگر خواهد پیوست. در افق مولود تجلی کند و بعد از آن به دیگر مولود ابتدا کند...» (سمنانی، ۱۳۷۸: ۱۴۵-۱۴۴) او در جایی دیگر، تجلی به صورت «پیکره» را تجلی صوری و مختص به بدایت سلوک می‌داند و تجلی به صورت حضور ذوق در وجود سالک را، تجلی نهایی می‌داند. (همان: ۲۰۴)؛ البته باید توجه داشت که رؤیت در میان مسلمانان همواره مسئله مناقشه برانگیزی بوده که به صورت صد در صدی، مورد قبول واقع نشده است. عموماً فلاسفه و شیعیان منکر رؤیت بوده‌اند و فقط اشاعره بوده‌اند که بر این امر؛ یعنی امکان رؤیت، اصرار ورزیده‌اند. (مظفر، ۱۳۷۴: ۱۲۴) در برخی مواقع نیز اندیشه رؤیت با مکاتب دیگر؛ به ویژه اندیشه هرمس، قابل تطبیق است که بر اساس آن، شخص، صورت ازلی خود را می‌بیند (کلباسی، ۱۳۸۶: ۱۳۶) کرین با توجه به اندیشه ابن عربی؛ از رؤیت خود شخص، می‌گوید: «در حقیقت این پدیده مترتب است بر اینکه محب فهم

کرده باشد که آن صورت خیالی نه بیرون از وی، بلکه در وجود وی است، به بیان بهتر، همان وجود وی است.» (کربن، ۱۳۸۴: ۲۴۸) که بسیار با اندیشهٔ هرمس، قرابت دارد.

استفاده از تمثیل زیبارو، به عنوان نماد تجلی حق؛ اگرچه به ندرت استفاده می‌شود ولی بسیار حائز اهمیت است. پورنامداریان، برخی از این تجلی‌ها را؛ البته بدون اشاره به آن چه ما می‌گوییم، جمع آوری کرده است. یکی از این موارد، آن چیزی است که عین القضاة می‌گوید: «چون او-جل جلاله- خود را جلوه‌گری کند، بدان صورت که بیننده خواهد به تمثیل به وی نماید. در این مقام من که عین القضاةم، نوری دیدم که از وی جدا شد و نوری دیدم که از من برآمد و هر دو نور برآمدند و متصل شدند و صورتی زیبا شد» (عین القضاة، ۱۳۸۶: ۳۰۳) این تمثیل، در معارف، به صورت علمیه حق، موسوم شده است: «ارواح مطهره مقدسه، که صورت علمیه حقیقه‌اند و به ملائکه موسوم‌اند، در خانهٔ دل مصفای تو در آیند و منزل سازند» (بهاء ولد، ۱۳۵۲: ۱/۱) به رؤیت جمال فرشتگان، در کیمیای سعادت نیز اشاره شده است: «ارواح فرشتگان در صورت‌های نیکو وی را پدیدار آید، و پیغمبران را دیدن گیرد، و ملکوت زمین و آسمان به وی نمایند؛ و کسی را که این راه گشاده شود کاری عظیم بیند که در حد وصف نیاید» (غزالی، ۱۳۸۴: ۲۳) کربن در بسیاری از آثارش؛ به ویژه «حکمت اشراق و فلسفهٔ ایران باستان»، تلاش کرده تا میان این جلوهٔ الهی و طباع تام از طرفی و سوفیای مانوی و دثنای زرتشتی از طرفی دیگر ارتباط برقرار کند. بنا به باور او، تصویری که فرد در طی شهود در سیمای زیبارویی جواهرتویت می‌کند، همزاد آسمانی اوست. (کربن، ۱۳۸۲: ۱۰۱) این زیبارو و معشوق آسمانی در قالب تشبیه و استعاره در ادب عرفانی و بالتبع شعر بهار نمود یافته است.

تخیل شاعرانه

توجه به زیبایی‌های کلام، چه در شعر و چه در نثر، از دیرباز مورد توجه بوده و اگر شعر را با تعریف کلاسیک آن (کلام مصور مخیل) در نظر بگیریم، مصور و تصویری بودن کلام از مشخصه‌های بارز آن است؛ مخصوصاً که امروز عنصر وزن نیز از آن جدا شده و مخیل بودن به تأثیرگذار بودن ترجمه و تفسیر می‌شود.

صور خیال در شعر پارسی داستان پر فراز و نشیبی دارد و مطابق کلام مولای متقیان (هر چیز به کمال رسید، روزگار زوال را تجربه می‌کند)؛ گاه در اوج و گاه در حضيض بوده است. در سبک خراسانی با توجه گسترده به انواع تشبیه، کم کم کمال روی می‌دهد و شعر به سمت استعاره می‌رود. استعاره‌ها در شعر عرفانی به رمز نماد و رمز می‌رسد و رفته رفته رمزگرایی غالب می‌شود. در سبک هندی، لطایف و دقایق بیشمار رعایت می‌شود و نهایتاً در سبک بازگشت، دوباره شعرا به سمت زبان ساده و کم پیرایه شعر خراسانی می‌روند.

در شعر ملک الشعرای بهار، آمیزه‌ای از تشبیه، استعاهر و نماد برای بیان رؤیا و شهود به کار رفته است. این مبحث زیرمجموعه رمزگرایی و بلاغت عرفانی معاصر است.

بلاغت عبارت است از رسا بودن سخن که امر نسبی است یعنی گاه مستمع تیز هوش است و طالب سخن کوتاه، گاه کند ذهن است و طالب وضوح بیشتر. گاه خود مطلب طوری است که کوتاه کردن آن مطلوب است، و گاه بسط سخن، مطلوب است. این را می‌گویند مقتضای مقام یعنی مطابقت سخن با او ضاع و احوال. چنانکه درویشی به پادشاهی گفت: «ای ملک، ما در این دنیا به جیش از تو کمتریم، و به عیش خوشتر، و به مرگ برابر، و به قیامت بهتر». (فروزانفر، ۱۳۹۱: ۸۴)

استعاره

استعاره به مثابه به کنش تخیلی که دو هستی را در ضمیر آگاه شاعر با هم یگانه می‌کند و آن دسته از صفات آنها را که به موقعیت شعری و به بافت صور خیالی مرتبط است در هم می‌آمیزد. از دیر زمان مورد توجه و مذاقه ناقدان و بلاغت‌دانان اسلامی بوده است. (همایی، ۱۳۷۰: ۲۱۳) استعاره در لغت مصدر باب استفعال است از مصدر ثلاثی مجرد العاریه یا العاره به معنای عاریت خواستن. کتب لغت عاریت را اینگونه معنا کرده‌اند «رد و بدل شدن چیزی بین دو شخص به صورت امانت دادن یا امانت گرفتن» (مازندرانی، ۱۳۷۵: ۲۲) معنی اصطلاحی آن نیز بی‌ارتباط با معنای لغوی نیست و آن عبارت است از کاربرد لفظ در غیر معنایی که برای آن وضع شده است با علاقه مشابهت بین معنای اصلی (وضعی) و معنای مجازی، همراه با قرینه‌ای که ذهن را از اراده معنای اصلی باز می‌دارد و به سوی معنای دیگر (معنای مجازی) می‌کشاند. (گرگانی، ۱۳۸۳: ۳۱۵)

آنچه ناقدان صور خیال می‌نامند در حقیقت مجموعه امکانات بیان هنری است که در شعر مطرح است و زمینه اصلی آن را انواع تشبیه، استعاره، اسناد مجازی و رمز گونه‌های مختلف ارائه تصاویر ذهنی می‌سازند. (فشارکی، ۱۳۹۴: ۲۹) گزاره نیست اگر گفته شود استعاره بزرگترین کشف هنرمند و عالی‌ترین امکانات در حیطه هنری و از کار آمدترین ابزار تخیل و به اصطلاح نقاشی در کلام است این وحدت بخش دوم عالم متضاد، با جهشی به پهنه تخیل گویای آن است. که جهان همواره شاداب زنده، ناتمام سیراب نشدنی و سرشار از شگفتی است و با این بیان از دیر باز ذهن اندیشمندان و حوزه‌های مختلف علوم بشری را به خود مشغول داشته است ناقدان و بلاغت‌دانانی اسلامی نیز از انجایی که استعاره را یکی از ستونهای کلام به شمار آورده‌اند (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۵: ۱۱۳) و شعر را چیزی جز تشبیهی خوش و استعاره‌ای دلکش ندانسته‌اند که در ماسوای آن گوینده را فضل وزنی است و بس (همو، ۷)، به پژوهش در باره این صنعت بلاغی پرداخته‌اند.

البته بایستی به این نکته توجه داشت که رابطه تنگاتنگی میان زبان، تفکر و صور بلاغی وجود

دارد. تعدادی از زبان شناسان از جمله سایپر و ورف، زبان را مبنای تفکر می‌دانند که این نظریه به طور کلی به عنوان فرضیه سایپر - ورف شناخته می‌شود (استاینبرگ، ۱۳۸۱: ۱۸۰)

ادوارد سایپر می‌گوید: اگر از بیشتر مردم پرسیده شود که آیا می‌توانند بدون زبان به تفکر پردازند، به احتمال قریب به یقین خواهند گفت: «آری، ولی برای من آسان نیست که چنین کنم. با این همه، می‌دانم که امکان چنین کاری حتماً هست» زبان هیچ نیست جز تنپوشی برای تفکر! اما اگر زبان تنپوش تفکر نباشد، بلکه جاده یا مجرای از پیش تهیه شده باشد، آنگاه چه خواهد شد؟ بنابراین از نظر سایپر نظام زبانی با قواعد دستوری و واژه‌هایش، تفکر را می‌سازد یا برای تفکر ضرور است، و یک زبان خاص، تصورات خاصی از طبیعت یا فرهنگ را به سخن‌گویانش تحمیل می‌کند، همبولت هم این دیدگاه را تایید می‌کند. (سایپر، ۱۳۸۶: ۳۵)

چمیسکی خلاقیت زبان می‌پردازد و این خلاقیت در زبان را به مرجع دیگر ذهن ارتباط می‌دهد که دستور همگانی زبان را می‌سازد. چمیسکی می‌گوید: «کانون توجه زبان شناسی باید مساله خلاقیت آزاد باشد، یعنی توانایی هر فرد برای ساخت و درک «عبارات آزاد»ی که نوعاً تازه‌اند و هر یک هم از آوا و هم از معنا برخوردارند. به عبارت دقیق‌تر، هدف زبان شناسی کشف این نکته است که ساخت‌های زیربنایی این توانایی، چگونه «در ذهن سخن‌گویی پدید می‌آیند» که بدون داشتن هیچ آموزشی در دستور زبان و صرفاً با شنیدن و درک جملات بی شماری... مفهومی از ساخت آن‌ها را انتزاع می‌کند که برای قالب بندی جملات خود او به اندازه کافی معلوم و مشخص اند. «به باور چمیسکی با وصفی درستی این آرا در مورد زبان اما این آرا به فراموشی سپرده شده است و برخلاف، نظر سوسوری و رفتارگرایان بیشتر نفوذ و اهمیت پیدا کرده است.» (دبیرمقدم، ۱۳۸۵: ۱۶۱)

چمیسکی با این سخن خود می‌خواهد بیان کند: ابزاری که زبان از آن استفاده می‌کند محدود است اما زبان از این ابزار محدود استفاده نامحدود می‌کند، همین استفاده نامحدود ارتباط می‌گیرد به خلاقیت زبان و به توانایی زبانی‌ای که به نیرو زاینده زبان در ذهن قرار دارد. (همان: ۱۶۲)

در شعر ذیل از بهار می‌توان ارتباط زبان عارفانه و رمزهای منحصر بفرد این زبان و همچنین استعاره‌ها را ملاحظه نمود. این عناصر بیانگر مرجع نور با تصاویری نظیر آفتاب، فروغ، پادشاه و... است که بر وجود سالک در قالب سیاهی، بردگی و قلب بودن می‌تابد:

ای کمان‌ابرو به عاشق کن ترحم گاه گاهی	ورنه روزی بر جهد از قلب مسکین تیر آهی
آفتابا با از عطوفت، بخش بر جان‌ها فروغی	پادشاهها از ترحم، کن به درویشان نگاهی
گر گنه باشد که مردم برندارند از تو دیده	در همه عالم نما ند غیر کوران بی گناهی

تخیل، رؤیت و رویا در اشعار عارفانه ملک الشعرای بهار / ۳۰۳

من کی‌ام تا دل نبازم پیش چشم کینه‌جویت
کاین سیه با یک اشارت بشکند قلب سپاهی
بینم تو چونان که بیدم منعمی را بینوایی
رانی‌ام چونان که راند بنده‌ای را پادشاهی
گفتم از بیداد زلفت خویشتن را وارهانم
اشتباهی بود لیکن بس مبارک اشتباهی
گر به چاه افتند کوران، عذرشان باشد ولی من
با دو چشم باز رفتم، تا در افتادم به چاهی
چهره‌ام گاهی از آن شد، کز تب عشق تو هر دم
آنچنان لرزم که لرزد پیش بادی پر گاهی
دل برفت از دست و ترسم در ره عشق تو جان هم
ترک من گوید بزودی، چون رفیق نیمه‌راهی
(بهار، ۱۳۶۸: ۴۲۸)

نتیجه‌گیری:

عرفان فرصتی برای نیل به کمال و شهود است. عنصر رؤیا و شهود به رؤیت ختم می‌شود. رؤیت در قالب تشبیه، استعاره و رمز در شعر ثبت شده و با تکرار عناصر زیباشناسی به سبک و گفتمان ادبی تبدیل می‌شود. در شعر بهار اگرچه گفتمان آزادیخواهی، برابری طلبی و قانون‌گرایی به طور چشمگیری برجسته و معرفی شده است؛ اما عناصر مرتبط با شعر و ادب عرفانی در قالب شعر عاشقانه و رمانتیک ثبت شده و به شاعران نوگرایی چون سهراب سپهری و ابتهاج در زمینه عرفان رسیده است.

بررسی شعر شاعر برجسته عصر مشروطه، ملک الشعرای بهار نشان می‌دهد که او تسلط کافی به مبانی عرفانی داشته و این مباحث را به دقت در قالب عاشقانه سرایی از سبک عراقی به عصر نو منتقل کرده است. عناصری چون خیال، رؤیا، مکاشفه که در نهایت در کالبد تشبیه و استعاره خود را نمایان می‌سازد، نشان از پیوستگی ذهنیات و کلام شاعرانه دارد. وی راه مکاشفه را سلوک و رؤیای صادق (خواب) می‌داند و رؤیت را در کالبد زیباروی عرفانی میسر می‌داند.

منابع و مأخذ:

- ۱- قرآن
- ۲- آراین پور، یحیی، (۱۳۵۱)، از صبا تا نیما، تهران: زوار.
- ۳- آشوری، داریوش، (۱۳۵۲)، فرهنگ سیاسی، تهران: مرکز.
- ۴- ابن سیرین، محمد بن سیرین، (۱۳۹۰)، تعبیر خواب، تهران: کیمیا.
- ۴- استاینبرگ، دنی، (۱۳۸۱)، درآمدی بر روانشناسی زبان، ترجمه: ارسالان گلغام تهران: نشر سمت.
- ۵- اسلامی ندوشن، محمد علی، (۱۳۵۵)، صغیرسیمرخ، تهران: یزدان.
- ۶- بهاء ولد، محمد بن حسین خطیبی، (۱۳۵۲)، معارف، تهران: کتابخانه طهوری.
- ۷- بهار، محمدتقی، (۱۳۵۱)، گزیده اشعار، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، ۱۳۵۱.
- ۸- بهار، محمدتقی، (۱۳۵۷)، تاریخ مختصر احزاب سیاسی، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- ۹- بهار، محمدتقی، (۱۳۶۸)، دیوان بهار، چاپ اول. تهران، ۱۳۶۸.
- ۱۰- دبیر مقدم، محمد، (۱۳۸۶)، زبان‌شناسی نظری، تهران: نشر سمت.
- ۱۱- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۷۸)، با کاروان حله، تهران: امیرکبیر.
- ۱۲- سایپر، ادوارد، (۱۳۸۶)، زبان (درآمدی بر مطالعه سخن گفتن)، ترجمه: علی محمد حق شناس، تهران: نشر سروش.
- ۱۳- سبزواری، محمد بن محمد، (۱۴۱۳)، جامع الاخبار، بیروت: موسسه آل بیت.
- ۱۴- سپانلو، محمدعلی، (۱۳۷۴)، بهار، چاپ اول. تهران: طرح نو.
- ۱۵- شجیعی، توران، (بی تا)، سبک‌شناسی خراسانی، شیراز: دانشگاه شیراز.
- ۱۶- شفیعی کدکنی، محمدرضا، (۱۳۸۳)، ادوار شعر فارسی، تهران: سخن.
- ۱۷- شفیعی کدکنی، محمدرضا، (۱۳۸۵)، صورخیال در شعر فارسی، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۱۸- صفا، ذبیح الله، (۱۳۳۸)، تاریخ ادبیات ایران، تهران: فردوس.
- ۱۹- عابدی، کامیار، (۱۳۷۶)، به یاد میهن (زندگینامه ملک الشعرا بهار)، تهران: ثالث.
- ۲۰- عظیمی، میلاد، (۱۳۸۷)، نقد و تحلیل و گزیده اشعار ملک الشعرا بهار (من زبان وطن خویشم) از مجموعه در ترازوی نقد، تهران: سخن.
- ۲۱- عین القضاة، عبدالله بن محمد، (۱۳۸۶)، تمهیدات، با مقدمه و تصحیح: عقیف عسیران، تهران: منوچهری.
- ۲۲- غزالی، محمد بن محمد، (۱۳۸۴)، کیمیای سعادت، به کوشش: حسین خدیوچم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۲۳- فتوحی، محمود، (۱۳۹۱)، سبک‌شناسی، نظریه‌ها، رویکردها و روش‌ها، تهران: سخن.
- ۲۴- فروزانفر، بدیع الزمان، (۱۳۹۱)، «معانی و بیان»، نامه فرهنگستان زبان و ادب فارسی، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران: سخن.

- ۲۵- فشارکی، محمد، (۱۳۹۴)، «معانی بیان فارسی با روش جدید»، مجموعه مقالات چهارمین کنگره تحقیقات ایرانی در زمینه ادب و فرهنگ ایران، به کوشش: محمدحسین اسکندری، شیراز: دانشگاه شیراز.
- ۲۶- کرین، هانری، (۱۳۸۳)، ارض ملکوت، ترجمه: ضیالالدین دهشیری، تهران: طهوری.
- ۲۷- کرین، هانری، (۱۳۸۷)، انسان نورانی در تصوف ایرانی، ترجمه: فرامرز جواهری نیا، چاپ دوم، شیراز: آموزگار خرد، تهران: گلبان.
- ۲۸- کرین، هانری، تخیل خلاق در عرفان ابن عربی، ترجمه: انشاءالله رحمتی، تهران: جامی.
- ۲۹- کلباسی، حسین، (۱۳۸۶)، هرمس و سنت هرمسی، تهران: علم.
- ۳۰- کلینی، ثقه الاسلام، (۱۳۸۸)، اصول کافی، تهران: سازمان اوقاف و امور خیریه، انتشارات اسوه.
- ۳۱- گرکانی، محمدحسین، (۱۳۸۳)، ابداع البدایع، به کوشش: حسین جعفری، تبریز، ۳۲۸ق.
- ۳۲- گوهرین، صادق، (۱۳۸۸)، فرهنگ اصطلاحات عرفانی، تهران: زوار.
- ۳۳- مازندرانی، محمدهادی، (۱۳۷۵)، انوارالبلاغه، به کوشش: محمدعلی غلامی نژاد، تهران: نشر قبله، نشر میراث مکتوب.
- ۳۴- مجلسی، محمدباقربن محمد تقی، (۱۳۴۳)، بحارالانوار، قم: سلامت.
- ۳۵- مصاحب، غلامحسین، (۱۳۸۱)، دائرةالمعارف فارسی، چاپ سوم. تهران: امیرکبیر، کتاب‌های جیبی.
- ۳۶- مظفر، محمد حسن، (۱۳۷۴)، ترجمه: دلائل الصدق، جلد اول، چاپ اول، تهران: امیرکبیر.
- ۳۷- میرانصاری، علی، (۱۳۹۵)، مشاهیر ادب معاصر ایران، گردآوری و پژوهش: علی میرانصاری، ج ۲، تهران: سازمان اسناد ملی ایران.
- ۳۸- همایی، جلال الدین، (۱۳۷۰)، معانی و بیان، به کوشش: ماهدخت بانو همایی، تهران: سمت.