



## زمان آگاهی بیدل از منظر نقد مضمونی

گلرخ کیانی<sup>۱</sup>، دکتر محمدعلی خزانه‌دارلو<sup>۲</sup>، دکتر علیرضا نیکویی<sup>۳</sup>

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه گیلان، رشت، ایران (نویسنده مسئول)

دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه گیلان، رشت، ایران

دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه گیلان، رشت، ایران

### چکیده:

اطلاعات مقاله:

زمان در نقد مضمونی یکی از موضوعات اساسی است و از میان منتقدان این حوزه، ژرژ پوله (۱۹۰۲-۱۹۹۹م) بیش از همه به مؤلفه‌های زمان و مکان توجه دارد. محور اساسی نقد پوله کاوش و بررسی چگونگی ارتباط با دنیای بیرونی است که با تأکید بر مؤلفه‌های زمان و مکان صورت می‌گیرد. تأکید بیدل دهلوی به «زمان» و «صیروت» و ابعاد معرفت‌شناسی آن، چه در مثنوی‌ها و چه در غزلیات، از مؤلفه‌های اصلی اندیشه اوست. بیدل در غزلیات خود از طریق نمادها، تصاویر و استعارات، فضایی سورئالیستی خلق می‌کند و برداشت متفاوت خود از زمان را که مطابق با جهان‌بینی عرفانی اوست ارائه می‌دهد. این پژوهش در پی آن است که ضمن ترسیم همبسته‌های مفهومی زمان و شبکه تصویری آن، مبانی فلسفی و عرفانی تلقی بیدل از زمان یعنی اندیشه وحدت وجود و حکمت هندی را نشان دهد. مقاله حاضر با روش توصیفی تحلیلی به بررسی مفاهیم و تصاویر مرتبط با مقوله زمان در غزلیات بیدل دهلوی می‌پردازد و با رویکرد نقد مضمونی بر محوریت آرای پوله، ادراک بیدل از زمان حال، گذشته و آینده را در آیین تصاویر تکرارشونده بررسی می‌کند. دست‌آورد این تحقیق، این است که بیدل بنا به آموزه‌های حکمی هندی و عرفان اسلامی به مراقبه و مکاشفه و تأمل و شهود بسیار بها می‌دهد و بسامد بالای واژگانی همچون «لحظه، لمحہ، دم و آن»، و دیگر ترکیبات مشابه مانند «چشم بر هم زدن»، «طرفه‌العین» و «کاغذ آتش‌رسیده»، «برق و شرر»، «برگ کاه در مقابل آتش، گردش چشم، آهوی رمیده...» نشان از توجه بیدل به مقوله زمان است.

نوع مقاله: علمی - پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۲۴

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۱۱/۲۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۱۱

تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۰۶/۳۱

شاپا چاپی ۲۲۵۱-۷۹۷۹

شاپا الکترونیکی ۶۷۷۹-۲۶۷۶

کلیدواژه‌ها: نقد مضمونی، زمان، ژرژ پوله، هانری برگسون، بیدل دهلوی، غزلیات

ارجاع به این مقاله: کیانی، گلرخ؛ خزانه‌دارلو، محمدعلی؛ نیکویی، علیرضا (۱۴۰۲)، زمان آگاهی بیدل از منظر نقد مضمونی، زبان و ادب فارسی (نشریه سابق دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز)، (۲۴۷)، ۷۶، ۱۹۹-۱۷۷.

DOI: 10.22034/PERLIT.2023.54457.3424



©. نویسندگان

ناشر: دانشگاه تبریز

## ۱. مقدمه

در طول تاریخ، پرسش از زمان یکی از اساسی‌ترین پرسش‌های بشر بوده است از این‌رو انسان همواره از جنبه‌های گوناگون حسی، شهودی، عقلانی، فلسفی و الهیاتی به این موضوع پرداخته‌است. تأمل در باب زمان، و به روایت در آوردن آن، هم در اسطوره‌ها و افسانه‌های قدیم و فلسفه و الهیات کهن به چشم می‌خورد و هم «مضمون مرکزی» فلسفه جدید است (لوید، ۱۳۸۰: ۳۷). زمان با مفاهیم بنیادی انسانی همچون زبان، جهان، هستی، روایت و آگاهی رابطه دارد.

در جهان اسلام، فیلسوفان مشائی، به‌ویژه ابن‌سینا، به تبعیت از ارسطو زمان را مقدار «حرکت» فلک‌الافلاک دانسته‌اند. ابن‌سینا زمان را مقدار حرکت وضعی فلک به دور خودش می‌داند. حرکت مستدیر آقدم و آشرف حرکات است، پس سایر حرکات را با آن می‌توان اندازه‌گیری کرد (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۲۲۹-۲۳۱). اخوان‌الصفاء نیز با طرح نظریه ادوار نبوت، زمان قدسی را در برابر زمان نجومی قرار داده‌اند. در میان فلاسفه اسلامی ابوالبرکات بغدادی، نخستین کسی بود که تعریف ارسطویی زمان را نقض کرد. او ادراک زمان و ادراک وجود و ادراک ذات خود را مقدم بر ادراکات انسان از چیزهای دیگر دانسته و باور دارد مفاهیم وجود و زمان وابسته به یکدیگرند (بغدادی، ۱۳۵۷ ق، ج ۳: ۳۹).

لازم به ذکر است در تمدن‌های سنتی، زمان تقویمی و عرفی ثانوی است و زمان قدسی اصل و اساس زمان در نظر گرفته می‌شود و در کتاب‌های آسمانی از زمان‌هایی یاد شده‌است که در زمان تقویمی نمی‌گنجد و نشان از یک زمان لازم دارد. برای مثال، قرآن کریم از زمانی سخن می‌گوید که فقط به ساحت جسمانی وجود تعلق ندارد: «يَدَّبَّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ» (سجده/۵)؛ این آیه به انقباض و انبساط، یا به تعبیر فلاسفه، به حقیقه و رقیقه زمان در مراتب هستی اشاره دارد. به تعبیر دیگر، زمان تقویمی در عالم جسمانی، در دیگر ساحت‌های وجود اشکال دیگری می‌یابد. این مطلب را به‌ویژه در آثار عرفای اسلامی به‌وضوح می‌بینیم. برای مثال، مولوی زمان را در عالم غیر جسمانی می‌یابد و می‌گوید:

پیش ما صد سال و یک ساعت یکی است      که دراز و کوتاه ما متفکی است  
آن دراز و کوتاهی در جسم‌هاست      خود دراز و کوتاه اندر جان کجاست؟  
(مثنوی، دفتر سوم، ۲۹۳۷-۲۹۳۸)

نظریه‌های مختلف پیرامون مقوله زمان چه در آئین‌ها و اساطیر و چه در فلسفه‌های اولیه و چه در فلسفه‌های مدرن همواره از موضوعات بنیادین در ذهن اندیشمندان بوده‌است و اندیشمندان در تلاش برای یافتن ابتدا و انتهای زمان و ماهیت و چیستی آن بوده‌اند. مسئله زمان یکی از موضوعات مهم و مشترک در فلسفه غربی، عرفان اسلامی، الهیات و حکمت هندی بوده‌است و بیدل دهلوی به‌واسطه برخورداری از آبخور عرفان اسلامی در دو شاخه خراسانی و اندلسی و نیز آشنایی عمیق با اندیشه‌های هندوان از عرفان ویدانتا تا قصه‌مهابهارات، به‌طور طبیعی به بحث زمان و مفاهیم همبسته آن توجه ویژه‌ای داشته‌است.

بیدل چه در مثنوی‌هایش که داستان‌هایی را به شیوه جریان سیلان ذهن و با پرسش‌های پی‌درپی زمانی بیان می‌کند و چه در غزلیات که از طریق نمادها و تصاویر و استعارات فضایی سورئالیستی خلق می‌کند، برداشت متفاوت خود از زمان که ورای زمان خطی و تقویمی و هم‌داستان با جهان‌بینی عرفانی اوست ارائه می‌دهد. در غزلیات بیدل بیش از ۱۵۰۰ بار

به صورت مستقیم به واژگان و مفاهیم مربوط به مقولهٔ زمان اشاره شده است. عنصر زمان در غزلیات بسیار پررنگ و مضمون ساز است و نوع خاص دریافت بیدل از مقولهٔ «زمان» را به تصویر می کشد. او بنا به آموزه های حکمی هندی و عرفان اسلامی به مراقبه و مکاشفه و تأمل و شهود بسیار بها می دهد. تجربیات بیدل از زمان، بنابر آموزه های مکتب ها و آیین های هند، همواره با نوعی «معرفت و آگاهی»، «حضور» و سیر در «درجات وجودی» همراه است. بیدل در غزلیات و نیز در برخی از داستان ها با ایجاد فضایی سورئالیستی، لحظه و دم را منبسط می کند. گویی زمانی طولانی در «لحظه و دم و آن»، منطوقی شده است. از این رو برای اینکه بتوانیم دقت بیشتری در اشعار بیدل داشته باشیم به دو، سه سنت مطالعاتی نیازمند هستیم؛ یکی سنت مطالعاتی عرفان اسلامی، دیگری سنت مطالعاتی هندی که شامل حکمت، عرفان و اسطوره هندی می شود و بحث دیگر نظریات جدیدی است که آغازگر آن اقبال لاهوری بوده است.

اقبال لاهوری در مقاله ای «اندیشه های بیدل و هنری برگسون» درباره مسائلی همچون حقیقت، حیرت، اشراق و حرکت و زمان را مورد بررسی قرار داده و در این مقایسه، مفاهیم عمیقی همچون ماهیت حقیقت هستی و زمان را که ناممکن به نظر می رسد ممکن ساخته است. اقبال لاهوری، بیدل را بعد از «شکر آچاریه» بزرگ ترین شاعر متفکر در هند می داند و در مقاله «حقیقت و حیرت» «مواردی که در افکار شاعرانه بیدل و برگسون رنگ های مشترکی دارد» بررسی کرده است (لاهوری، ۱۳۹۵: ۳۲).

هانری برگسون از مهم ترین فیلسوفانی بود که در حل معمای زمان کوشید و نظریات او تأثیر بسیاری در فیلسوفانی چون هایدگر گذاشت. برگسون با دریافت این موضوع که فهم فیلسوفان و دانشمندان از زمان بر فضا نیز قابل انطباق است، ویژگی های زمان همچون کمیت، قابلیت انقسام، و قابلیت اندازه گیری را به کلی از ساحت زمان حقیقی به دور دانست. لازم به ذکر است پیش از برگسون و در میان فلاسفه غربی زمان تا مدت ها بر اساس متافیزیک ارسطویی مطرح می شد، تا اینکه آگوستین با طرح الهیات در فلسفه، تعریف زمان را به عنوان یک کل متصل نقض می کند و آن را در پرتو مسئله «خلقت و قدم عالم» در نظر می گیرد و می گوید؛ هر چه هست در لحظهٔ حال حضور دارد. پس از او اسپینوزا با بازگشت به دوآلیسم افلاطونی، به دو نوع زمان مندی قائل شد: یکی زمان در ساحت حالات که از جنس دیمومت (duration) است و دیگری زمان در ساحت جوهر که از جنس سرمدیت (eternity) است: «سرمدیت نفس وجود است از حیث اینکه تصور شده است که بالضرورة از تعریف شیء سرمدی ناشی می شود» (اسپینوزا، ۱۳۷۶: ۱۰).

در قرن هجدهم، آرای فلاسفه دربارهٔ زمان به ویژه با نظریات ایزاک نیوتن با فیزیک پیوند می یابد. نیوتن زمان را مانند مکان، مطلق تلقی می کرد اما برخلاف او لایب نیتس نسبت زمان را طرح کرد. لایب نیتس در این باره می نویسد: «من مکان را صرفاً نسبی در نظر می گیرم، همان طور که زمان را. به نظر من مکان ترتیبی از همزیستی است، همان طور که زمان ترتیبی از توالی است. لحظه ها اگر بدون وجود چیزها در نظر گرفته شوند، نهایتاً هیچ نخواهند بود. آن ها فقط شامل ترتیب متوالی چیزها هستند» (به نقل از: موسوی کریمی، ۱۳۷۹: ۱۶۵). پس از این دو نظریه، آراء کانت حائز اهمیت است. او میان این دو رأی، نظر میانه ای را برگزید و با لایب نیتس در این مورد که زمان قسمتی از ساختار ذهنی است هم نظر بود. کانت معتقد است که «مکان و زمان صورت های ادراک حسی اند» (دلوز، ۱۳۹۶: ۳۷).

بالاخره برگسون برای حل معمای زمان «شهود» یا درون‌بینی را اساس فلسفه خود قرار داد و نظریات او تأثیر بسیاری در فیلسوفانی چون هایدگر گذاشت. نگاه شهودی به زمان در فلسفه برگسون و نیز توجه به زمان حال در پدیدارشناسی هوسرل زمینه‌ساز توجه منتقدان نقد مضمونی به مسئله زمان شد.

در نقد مضمونی که در نیمه دوم قرن بیستم و تحت تأثیر اندیشه‌های گاستون باشلار و همچنین بنیان‌گذاران مکتب ژنو در فرانسه شکل گرفت، زمان، از مؤلفه‌های اصلی نقد اثر محسوب می‌شود چرا که پیگیری زمان آغازین خلق اثر، منتقد را به کانون اثر هدایت می‌کند. منتقد نقد مضمونی، با استفاده از روش پدیدارشناسی هوسرل متن را جلوه آگاهی مؤلف در رابطه با جهان پیرامونش درمی‌یابد و تلاش می‌کند از طریق یکی شدن با مؤلف به نقطه مرکزی آگاهی او نفوذ کند و با لحظه آفرینش اثر همراه شود. «در پرتو چنین درکی است که می‌توانیم دریابیم نویسنده جهان خود را چگونه زیسته، یعنی میان خود به مثابه یک ذهن و جهان به مثابه یک عین چگونه مناسبت پدیدارشناختی برقرار کرده است» (ایگلتون، ۱۳۸۰، ۸۳).

در خوانش مضمونی تجربه منتقد و مؤلف یکی می‌شود و در بازگشت به آگاهی مؤلف به بررسی متن می‌پردازد. نخستین بار باشلار به بیان اینکه شاعر چگونه بر اساس تخیلات شاعرانه خود زمان و مکان را دریافت می‌کند پرداخت. «باشلار که متأثر از فلسفه پدیدارشناسی هوسرل بود و پیروان او نیز که تحت تأثیر آراء و نظریه‌های هوسرل و مرلو پونتی بودند به این اصل بنیادی اعتقاد داشتند که فهم انسان و دنیا تنها زمانی میسر می‌باشد که ارتباط انسان با دنیای بیرونی را مدنظر داشته باشیم» (معین، ۷۸: ۱۳۸۶).

ژرژ پوله هم که به خوبی از اهمیت بنیادین مؤلفه زمان برای دست یافتن به هسته مرکزی تخیل نویسنده آگاه بود در سلسله نقدهای خود به تجزیه و تحلیل چگونگی دریافت دو مقوله زمان و مکان در نویسندگان مختلف به ویژه آثار مارسل پروست می‌پرداخت. پروست با به کارگیری گونه‌ای زمان سوپرتکیو نوعی تازه از رمان را در ادبیات بنیان نهاد. تداعی خاطرات و شباهت آن‌ها با اتفاقاتی که در زمان حال برای پروست می‌افتد الهام‌بخش او هستند. «برای پروست، زمان در حقیقت زمان نفسانی است و به همین دلیل عاملی است که زندگی جسمانی ما را تبیین می‌کند» (کریستوا، ۱۳۹۸: ۳۵).

پوله در سلسله نقدهای خود به چگونگی درک نویسندگان از «لحظه»، اهمیت بسیاری می‌داد و اساساً نقد از دیدگاه او «گذر از جهان انتزاعی نویسنده به جهان انتزاعی منتقد از طریق واقعیت عینی اثر می‌باشد» (پوله، ۵: ۱۳۹۰). پوله کشف هسته مرکزی تخیل مؤلف (کوژیتو) از طریق پی‌جویی نحوه نگرش مؤلف به دنیا و مقولات پیرامون آن از طریق عناصر تکرارشونده، تصاویر و استعارات پربسامد و همچنین نحوه ادراک از زمان و مکان که در کلیت آثار گسترده شده است، میسر می‌داند. «پوله مطالعه Cogito نویسنده را به کنکاش و جست‌وجو درباره زمان اختصاص می‌دهد» (معین، ۱۳۸۹: ۳۴).

در میان نظریات فیلسوفان مختلف درباره مقوله «زمان» آراء دو تن از اندیشمندان بسیار حائز اهمیت است؛ ادموند هوسرل که نقد مضمونی از نظریات و پدیدارشناسی او بسیار تأثیر گرفته است. هوسرل برای توضیح امتداد زمان، تخیل را وارد تحلیل‌های خود کرد. در دیدگاه پدیدارشناسانه او، زمان یک واقعیت عینی که مستقل از آگاهی باشد نیست بلکه به مثابه توالی حلولی مدرکات آگاهی است. دیگری مارتین هایدگر از معروف‌ترین فیلسوفان قرن بیستم بود که به شیوه‌ای نوین به تأمل درباره وجود پرداخت. هایدگر به دنبال پدیدارشناسی هوسرل با حذف سوژه، خود آگاهی را با مفهوم وجود

پیوند داد. «هایدگر عدم توجه هوسرل به مسئله وجود را نقد می کند و با بازگشت به مبدأ پدیدارشناسی، یعنی چرخش از رویکرد طبیعی به رویکرد استعلایی پدیدارشناسانه، به فهم خاص خویش از موضوع پدیدارشناسی، یعنی دازاین راه می برد» (رجبی، ۱۳۹۶: ۲۳).

«تز اصلی هایدگر در باب زمان، این است که میان «کایروس و کرونوس» یعنی زمان کرونولوژیک و کایرولوژیک، شکافی وجود دارد و فهم زمان باید بر پایه این شکاف، شکل بگیرد. کایروس، یک مفهوم کیفی از زمان است به معنای «وهله مناسب» در زمان، زمان مناسب برای انجام کاری، زمان راستین عمل. کرونوس یک مفهوم کمی از زمان است» (امورچادا، ۱۳۹۸: ۲۵).

## ۲. پیشینه پژوهش

تحقیق پیرامون موضوع زمان و بازتاب آن در متون نظم و نثر از موضوعات موردعلاقه پژوهشگران است اما به غیر از مقاله «تحلیل روایی عنصر زمان در حکایتی از مثنوی محیط اعظم بیدل دهلوی» از میرزائی و صالحی نیا (۱۳۹۴) پژوهش دیگری در مورد زمان در شعر بیدل صورت نگرفته است.

## ۳. بحث

بیدل دهلوی به واسطه حکیم و عارف بودنش با مفاهیم عرفانی - اسلامی و هندی آشنایی عمیق داشته است و تأثیر این مکاتب و تأملات از عرفان ابن عربی تا عقاید و اندیشه های هندوان در آثارش به خوبی مشهود است. به ویژه در غزلیات که بستر مناسب تری برای بروز احساسات عرفانی به شمار می رود و بیش از دیگر آثار می تواند نماینده افکار فلسفی، کلامی و عرفانی بیدل باشد. «ذهن چندآوایی بیدل مراحل تجارب تمام اندیشمندان را طی کرده است» (اقبال لاهوری، ۱۳۹۵: ۳۲) بنابراین در شعر او چکیده ای از اندیشه های فلسفی و کلامی جهان اسلام از آغاز تا قرن دوازدهم یافت می شود.

### ۱-۳. زمان به مثابه امری سوژ کتیو

در یک نگاه کلی می توان گفت دیدگاه ابوالمعانی بیدل نسبت به مقوله «زمان» در دو بخش از منظومه فکری او نمود بارزتری دارد. یکی در پیوند با مفهوم «وهم، مایا و نیرنگ» که زمان خود یک نیرنگ بزرگ به حساب می آید. در بحث غفلت و نیرنگ مایایی، زمان خود یک وهم بزرگ است و همچون صدای آب رودخانه انسان را دچار غفلت می کند:

دلیل غفلت ما نیست غیر وحشت عمر      صدای آب ندارد به جز فسانه خواب

(غزلیات، ج ۱، غزل ۳۳۴، ب ۳)

لازم به ذکر است، در حکمت ودانته برهمن علت ضروری ظاهر جهان است و «مایا» دنیای زمانی و مکانی را توضیح می دهد. در این حکمت متافیزیکی پذیرش واقعی بودن زمان به معنی پذیرش کثرت گرایی است و کثرت گرایی برآمده از جهل (Avidya) است. حکمت ودانته با رد مدل کثرت گرایانه، برهمن را تنها واقعیت متمرکز ابدی می داند و برای زمان

واقعیت هستی‌شناختی قائل نیست (ساحا، ۲۰۰۹: ۶۵۸-۶۵۹). زمان در مواجهه با برهمن نقش پدیداری دارد و محصول «مایا» است. «مایا در اصل نیروی سحر و جادو است و در پایان دوره کیهانی، نیروی مایا از کار می‌افتد و همه چیز به اصل بازمی‌گردد. زمان از همین سحر و بازی و تخیل نیروی «مایا» پدید می‌آید» (رک. شایگان، ۱۳۹۳: ۱۴۸-۱۵۰).

بیدل در بیتی از مثنوی عرفان به مانند مولانا؛ «پیش ما صد سال و یک ساعت یکی است»، صراحتاً ترتیب و تعاقب زمان را رد می‌کند و می‌گوید زمان، همین «دم» است:

در حقیقت نه پیشی و نه پسی است      از ازل تا ابد همین نفسیست  
(بیدل، عرفان / ۳۹۸)

در این نگاه بیدل زمان «سوئزکتیو» است و واقعیت عینی و ابژه‌ای ندارد. در قلمرو و رای عقل، «قلمروی نظم فرازمانی یا غیر زمانی اشیاء و گستره نامحدود و بی‌زمان وجود است. در چنین منطقه‌ای جایی برای ایده «خلق» که به هر طریقی با مفهوم زمان درگیر باشد وجود ندارد. در اینجا حتی وقت موهوم مورد نظر فیلسوفان و الهیون که به هنگام ارجاع به حالت ذاتاً بی‌زمان امور پیش از خلق عالم از آن صحبت می‌کنند محلی از اعراب ندارد» (ایزوتسو، ۱۳۸۳: ۱۵۹-۱۶۴).

بخش دیگر نگاه بیدل به مقوله زمان، در بحث شناخت و سیر تأمل است. از نگاه بیدل نقش انسان در این دوره زندگی، رسیدن به «معرفت» است. موضوعات درد، عشق، جنون، ریاضت، سفر و ترک عادت، رسیدن به کمال، ترک غفلت و در نهایت رسیدن به مرتبه انسان تام در راستای رسیدن به شناخت طرح می‌شود. نگاه بیدل به زمان در این بخش این است که فرصت برای رسیدن به شناخت کم است؛ «فرصت، کفیل سیر تأمل نمی‌شود». مفاهیم شتابناکی و سرعت سیر زمان و تصاویر مربوط به آن در این بخش از نظریات بیدل دهلوی مطرح می‌شود. در شعر بیدل، در «یک دم» آغاز و انجام، ازل و ابد، امروز و دیروز و گذشته و آینده در هم می‌ریزد و رنگ می‌بازد و این همان زمان ذهنی در فلسفه برگسون است که بر اساس آن زمان می‌تواند بر حسب عواطف درونی انسان کش بیابد یا کوتاه شود. برگسون زمان مطابق با استمرار درونی را که در آن، یک دقیقه رنج یا ملال می‌تواند معادل یک ساعت باشد و یک ساعت وجد و سرخوشی مساوی یک دقیقه، استمرار متحرک می‌خواند (رک. شایگان، ۱۳۹۶: ۲۶).

برگسون زمان را امری ذهنی به شمار می‌آورد که به احوال نفس بازمی‌گردد. او در کتاب «ماده و حافظه» آورده است که وقتی ما زمان را شهود کنیم، درمی‌یابیم که «گذشته، حال و آینده» نه تنها قطعات زمان نیستند، بلکه تصورات حافظه ما هستند. به نظر او انسان، حیوان دارای شهود است و درک زمان کیفی که اصل زمان است، فقط با شهود ممکن است. (برگسون، ۱۳۵۴: ۷۸-۸۴). در فلسفه بیدل نیز زمان را امری ذهنی می‌داند که پیوسته در لحظه حال در جریان است و گذشته و آینده چیزی جز وهم نیست. تداوم برگسونی بیشتر با همزیستی تعریف می‌شود تا با توالی (لوید، ۱۳۸۰: ۲۰۱)

هرچه دارد محفل تحقیق، امروز است و بس      خاک بر فرق دو عالم دی و فردا کرده‌اند  
(همان، ج ۱، غزل ۱۲۸۷، ب ۱۰)

در این بیت بیدل با ایجاد حصر و قصر در واژه «امروز»، که مراد از آن، «اکنون» است تأکید می‌کند؛ «محفل تحقیق» که خود استعاره از دنیاست فقط در امروز منحصر و محدود است و بس. واژگان «امروز»، «دی» و فردا در شعر بیدل به مناسبت کثرت و تکرار و نیز کاربرد در مفهومی خاص، شکل تیپیکال به خود گرفته‌اند و به معنی «حال»، «گذشته» و

«آینده» در مفهوم آگوستینی آن دلالت دارد و نه مفهوم کمی و قراردادی آن. در نگاه آگوستین، گذشته، همان حافظه است و آینده، همان انتظار. بنابراین گذشته و آینده در «نفس» یا دقیق‌تر بگوییم امتداد نفس، قابل تعریف است و زمان حقیقی و واقعی، «اکنون جاودانه یا حال سرمدی» است. «به‌غیر از اکنون زمانی وجود ندارد» (آگوستین، ۱۳۹۶: ۳۱۷). بیدل دهلوی ضمن اینکه زمان را «قابل تفریق و امتیاز» نمی‌داند و «به عدم پیوستگی و غیرقابل تقسیم بودن» آن اشاره می‌کند (اقبال، ۱۳۹۵: ۴۲) مکرراً در غزلیات خود به شیوه‌های گوناگون به لحظه اکنون اعتبار می‌بخشد. این نظر بیدل مطابق با نظریه «تصور حقیقت» در نزد برگسون است که در آن حقیقت نام یک جریان دائمی و یک تکون پیوسته و جاوید است و اشیاء خارجی که در ذهن انسان ساکن به نظر می‌رسد همچون ستاره‌های ساکنی جهت حرکت ذهن به سمت حقیقت را مشخص می‌کند. گویی حرکت همان اصل حقیقت است. از نظر برگسون علم طبیعی فقط توان درک سطح ظاهری اشیاء را دارد و برای دست یافتن به حقیقت زندگی «اشراق» گره گشا است. اشراق به ما می‌فهماند که زمان همان حقیقت نهایی است که تمام اشیاء از آن شکل می‌گیرند. بنابراین تکون، حرکت، زندگی و زمان اسامی گوناگون یک چیز واحد هستند. زمان در این مفهوم با زمان خطی که مطابق با آن مکان تک‌بعدی است و ثانیه‌ها نقش سازنده نقاط مختلف آن را دارند متفاوت است. در زمان حقیقی و دائمی «حال» گذشته را پشت سر نمی‌گذارد بلکه آن را در آغوش می‌فشارد و همراه خویش آینده را به وجود (رک. اقبال، ۱۳۹۵: ۳۲-۳۵).

غبار ماضی و مستقبل از حال تو می‌جوشد  
در امروز است گم، گر واشکافی دی و فردا را  
(همان، ج ۱، غزل ۵۱، ب ۹)

در این دیدگاه خاستگاه گذشته و آینده را در زمان «حال» می‌توان جستجو کرد. زمان حال و ارتباط آن با خاطره در فلسفه برگسون و حیث التفاتی در پدیدارشناسی هوسرل همان نگاهی است که مارسل پروست در رمان *در جستجوی زمان از دست رفته* پی گرفت. زمانی که ریکور از آن با عنوان «خلط زمانی» یاد می‌کند و می‌گوید در آثار پروست از این شیوه زمان برای مقابل ساختن آینده حال شده با تصویری که در گذشته از آن داشتند، به کار می‌رود. (رک. ریکور، ج ۲، ۱۳۸۴: ۱۴۷). پوله در نقد خود زمان انتزاعی و واقعیت درونی اثر را مورد توجه قرار می‌دهد و در بحث از کوژیتو، آن را به مکتب «آگزیستانسیالیسم» نسبت می‌دهد. مکتبی که بنیان‌گذار آن را هوسرل و هایدگر می‌دانند. (رک. معین، ۱۳۸۹: ۱۱۸).

«آگزیستانس وجود آن موجودی است که «در جهان» است یا جهان دارد» (جمادی، ۱۳۸۹: ۳۴۵) بنابراین دیدگاه، انسان به اکنون محدود نمی‌شود و گذشته و آینده با زمان حال او مرتبط است. «هیچ موجودی جز انسان آینده‌مند نیست ... تنها دازاین دارای گذشته، حال و آینده است. گذشته، حال و آینده سه حالت برون‌خویشی است و تنها انسان برون‌خویش است» (همان: ۵۱۵).

پایه‌ریزی این مفهوم ذهنی از زمان که با زمان دوری و چرخه‌ای مطابقت دارد پیش از برگسون در نزد عارفان بزرگی همچون ابن عربی صورت پذیرفته است. «در تجربه عرفانی، پیوند زمان و مکان، مانند دیگر پیوندها، صرفاً ذهنی و اعتباری است که در مقام وحدت به کلی از میان می‌روند» (قیصر، ۱۳۸۴: ۲۷۵).

ملک هستی تا عدم لبریز غفلت های ماست  
پیش از آن کز وهمِ دی آینه زنگاری کند  
گر بفهمد کس، همین دنیاست عقابیی که نیست  
در نظرها روشن است امروز فردایی که نیست  
(همان، ج ۱، غزل ۷۶۷، ب ۵ و ۶)

گذشته («دی») وهم است و فردایی وجود ندارد. بیدل در این بیت خیلی روشن و واضح بر مفهوم حال تکیه دارد.  
ماضی و مستقبل من حال گشت از بیخودی  
رفتم امروز آن قدر از خود که بی فردا شدم  
(همان، ج ۲، غزل ۲۰۶۷، ب ۱۰)

چون امل ما را در این محفل نخواهی یافتن  
جمله امروزیم، لیک آن سوی فردا رفته ایم  
(همان، ج ۲، غزل ۲۳۱۸، ب ۸)

«این محفل» استعاره از دنیاست. تشبیه عارف به «امل» که مفهومی است تجریدی از آن جهت که عارف در مسیر سیر و سلوک در خود فانی می شود و خود را از بند تعلقات می رهاند. گفته شد که در دیدگاه بیدل امروز یعنی لحظه حال اعتبار دارد و گذشته و آینده وهم است، در ابیات فوق بیدل ایده رستن از خود و رها شدن از بند عالم کثرات را به مفهوم فلسفی زمان پیوند می زند. آن قدر از خود رفته که چون فردا، نیست و فانی شدم. این نگاه فلسفی بیدل از زمان در پیوند با تفکر عرفانی در بیت زیر واضح تر به نظر می رسد:

جهان گذر که آینه است و ما نفسیم  
تو هم چو ما نفسی باش، اگر توانی بود!  
(همان، ج ۲، غزل ۱۴۶۹، ب ۱۱)

مقصود از جهان، کل مجموعه هستی و کائنات است که محل گذر است (مفهوم بی ثباتی و گذرندگی دنیا) و منظور از «نفس» و «دم» در شعر بیدل لحظه ای است که معرفت حاصل می شود و اگر چه بسیار کوتاه است اما از لحاظ کیفی بسیار ارزشمند است. پاسداشت نفس در اندیشه بیدل از نکات کلیدی است و پیوسته بر «ضبط نفس» تأکید می شود. «الوقت للمبتدی و النفس للمنتهی». وقت عبارت از نفس های متعدد است و برای مبتدیان معرفت اگر در یک وقت هم آگاهی میسر گردد باز هم مغتنم است اما برای منتهی در هر نفس باید آگاهی موجود باشد زیرا دسته منتهیان پاس انفاس را می دانند یعنی هر نفس را به ذکر و فکر می گذرانند. چون ابوالمعانی از منتهیان است و پاس انفاس را می داند بناءً مبتدی را به پاس نفس تشویق می کند» (اسیر، ۱۳۷۵: ۱۵۸-۱۵۹). همچنین در جهان بینی ودایی «نفس» جایگاه بسیار ارزشمندی دارد چنان که در *اوپانیشاد* آمده است: «این جهان سراسر بر نفس استوار (اوتبدها = UTTABDHA) است» (اشکوف، ۱۳۹۷: ۷۸).

در این بیت بیدل می گوید جهان همچون آینه، نقوش عالم کثرات را به شکل گذرا در خود منعکس می کند. عارف در مقابل این آینه، چون نفسی است که دمی هست و دیگر نیست. نکته مهم این بیت اشاره به بی ثباتی و گذرندگی جهان است که اگر هزار سال هم به طول بینجامد باز «یک دم» یا «یک نفس» بیشتر نیست اما همین «یک دم» چون به آگاهی و شناخت برسد مغتنم و ارزشمند است.

بیدل در برخی از داستان هایش «زمانندی چندساحتی» (تودوروف، ۱۳۷۹: ۵۹) را به کار می برد و سه ساحت زمان را در هم می آمیزد و با نقل قول هایی از زمان حال و رفتن پی در پی به گذشته و آینده نشان می دهد که ترتیب عناصر بر قاعده ذهن و زمان انتزاعی است نه زمان خطی. تجربه ای از زمان که «هرگز کاملاً کرونولوژیک نیست تهدید ناپوستگی



(گسستگی) همواره از نو در درون تجربه کرونولوژیک، ظهور می‌یابد. (امورچادا، ۱۳۹۸: ۲۹). در غزلیات، بیدل برای به تصویر کشیدن زمان حال نامیرا که به صورت آنات متعدد و پی‌درپی در جریان است از تصاویر سورئالیستی و استعارات بهره می‌برد.

در یک نگاه کلی بیشترین اشارات، به مفهوم شتاب زمان است. بیدل مفهوم شتابناکی زمان را معمولاً از طریق ایماژهایی بیان می‌کند که سرعت سیر و شتاب از مشخصه‌های اصلی آن‌هاست همچون: «کاغذ آتش رسیده»، «برق و شرر»، «برگ کاه در مقابل آتش»، «گردش چشم»، «آهوی رمیده»، «اشک از مژگان چکیده»، «رفتن بهار»، «قلقل می از پیمان» و ... این آمیختگی تصویر و مفهوم چنان ماهرانه بیان می‌شود که دیگر نمی‌توان تمایزی بین آن دو قائل شد. در ابیات زیر مفهوم شتاب زمان در قالب تصاویر بیان شده است:

**فرصت** برق و شرر با تو حسابی دارد  
امتیازی؛ که نفس در چه شمارست اینجا...  
برده هستی موهوم نوایی دارد  
که حسابیم و نفس آینه‌دار است اینجا  
(همان، ج ۱، غزل ۲۷، ب ۴ و ۶)

«برده هستی موهوم» استعاره از دنیا است. این دنیا پیام یا «نوایی» دارد و پیام این دنیا این است که عمر این دنیا همچون حباب کوتاه است و «نفس» آینه‌دار است. در باب اهمیت نفس، ایریگاره در اثر میان شرق و غرب، که نشان‌دهنده موضع خاص او نسبت به ادیان هندی است می‌نویسد اولین و آخرین ژست، مربوط به حیات طبیعی و معنوی، دقیقاً عبارت است از «تنفس» است (رک. اشکوف، ۱۳۹۷: ۴۴).

چه دشت‌ودر که نکردیم قطع در پی **فرصت**  
کسی نداد سراغ، آهوی رمیده ما را  
(همان، ج ۱، غزل، ۵۷، ب ۳)

در این بیت «آهوی رمیده» استعاره از فرصت اندک است. استعاره با ادعای «یکسانی»، خواننده را با لحظات شهودی که شاعر آن را تجربه کرده است، همراه می‌سازد تا از رهگذر کشف روابط معنایی با تخیل شاعر همراه و هم‌نوا شود. از دیدگاه پوله «اثر جایگاه تجارب درونی و شهودی خالق اثر با جهان بیرونی است» (معین، ۱۳۸۹: ۲۶) در غزلیات بیدل، زمان و فضاهایی که خارج از واقعیت عینی با زبان تمثیلی و رمزی بیان می‌شود، برگرفته از تجربه دورنی اوست. بیدل می‌گوید: آن زمانی که مکان‌های بسیاری را در پی دریافت آن طی کردیم، فرصت چون آهوی رمیده‌ای از چنگ گریخت. به قول ایگلتون دنیای یک اثر ادبی واقعیتی است که «به وسیله یک ذهن منفرد سازمان یافته و تجربه شده است» (ایگلتون، ۱۳۸۰: ۸۳).

و یا در ابیات:

درین وادی چه سان آرام باشد کاروان‌ها را؟  
چه دل بندد دل آگاه بر معموره دنیا؟  
ز موج بحر، کم سامانی عالم تماشا کن  
که همدوشی ست با ریگ روان، سنگ نشان‌ها را  
که فرصت، گردش چشمی ست دور آسمان‌ها را  
که تیر بی‌پر از آه حباب است این کمان‌ها را  
(همان، ج ۱، غزل ۶۳، ب ۱-۳)

در ابیات فوق زمان به «ریگ روان، گردش چشم و تیر پرتاب شده» تشبیه شده است. ریگ روان در مقابل سنگ نشان که ایستا و ثابت است؛ دائماً در حرکت است.

مباش غرّه نشوونمایِ فرصتِ هستی  
 خرام سیل کند تا کجا درنگ به صحرا  
 زهی به دامن ما موج این محیط چه بندد؟  
 گذشته‌ایم پرافشان‌تر از خدنگ به صحرا  
 (همان، ج ۱، غزل ۷۵، ب ۱۰ و ۱۱)

در این بیت هم بیدل کم فرصتی را با تشبیهات و استعاراتی چون «خرام سیل» که تیزشتاب است و نمی‌پاید و «خدنگ تیزگذر» تصویر می‌کند.

چوبرق از چنگ فرصت رفت «بیدل» دامن وصلش  
 ز دود خرمن هستی مگر یابم نشانش را  
 (همان، ج ۱، غزل ۹۵، ب ۱۱)

فرصت چون «برق» گذشت و از کف رفت مگر آنکه نشان فرصت از کف شده را در «دود خرمن سوخته» بیابم.

شرار کاغذم، از فرصت عیشم چه می‌پرسی؟  
 به رنگ رفته چشمک هاست گل‌های بهارم را  
 به چشم بسته هم پیدا نشدگرد خیال من  
 نهانتر از نهان‌ها جلوه دادند آشکارم را  
 (همان، ج ۱، غزل ۱۱۲، ب ۷ و ۸)

زمان همچون «کاغذ آتش رسیده» و یا در تشبیهات دیگر همچون «اشک از مژگان چکیده» چنان کوتاه است که مهلتی برای عیش باقی نمی‌گذارد. در بیت زیر فرصت به گاه آتش رسیده تشبیه شده است. گاهی که به آتش رسیده است در چشم به هم زدنی، نیست می‌شود اما چون از این کم‌فرصتی آگاه نیست لاف علمداری می‌زند. تصاویر این چینی نماد سرعت سوختن و فنای زندگی انسان هاست.

غفلت کم فرصتی میدان لاف‌گس مباد  
 در صف آتش علمدار است برگ کاه ما  
 (همان، ج ۱، غزل ۲۴۱، ب ۴)

و یا در بیت زیر که شتابناکی زمان با ترکیب «سرعت پرفشان» به تصویر کشیده شده است:

نفسی ست مغتنم هوس، طربی و حاصل عبرتی  
 سر بام فرصت پرفشان چو سحر به کسب هوا بیا  
 (همان، ج ۱، غزل ۳۱۳، ب ۲)

بیدل در غزلیات خود چهار بار ترکیب «فرصت پرفشان» را به کار برده است و یک بار هم این ترکیب را با واژه جنون آمیخته است و تصویری نغز و بدیع خلق کرده است:

ز جنون فرصت پرفشان نزدوم آینه وفا  
 چو شرار داغم از آتشی که نگشت صرفه‌بر از نفس  
 (همان، ج ۲، غزل ۱۷۰۳، ب ۵)

زمان و فرصت به حدی کوتاه است که اندیشیدن به آن جنون‌آور است از این روست که بیدل پرافشانی فرصت را در کنار جنون به عنوان یک ترکیب بدیع و اعجاب‌آور خلق می‌کند. «پرفشان»، «پریدن» و «پرواز» از تصاویر دیگری است که جانشین مفهوم شتاب زمان می‌شود. در نگاه بیدل، معرفت و دانایی و آگاهی از اهمیت بسیار ویژه‌ای برخوردارند. مصرع «ز جنون فرصت پرفشان نزدوم آینه وفا» نوعی حسرت و دریغ از وقت به‌شتاب گذشته را نشان می‌دهد. بیدل از این روی که در راه سیر وجودی خود، در جهت هدفی که برای آن خلق شده بود، نتوانسته گامی درخور بردار و زنگار از دل بشوید چون شرار آتش داغ بر دل دارد. فرصت «شمشیر دولبه» است، «برق صبح» است... و اندوه بیدل از این جهت است که به جای

عشق ورزیدن و معرفت جستن، عمرش صرف امور بیهوده شده است. مفهوم کلیدی این بیت در واژه فرصت است که در ترکیب با واژه جنون به مفهوم شتاب زمان دلالت دارد؛ یعنی فرصت و زمانی که دیوانه وار در حال پرواز است.

در ابیات بسیاری «دم» به معنی لحظه با تیغ، برق و شمشیر دولبه، هم نشین می شود و مفهوم سرعت سیر و شتاب زمان را تداعی می کند. بیدل می گوید زمان همچون برق تیغ در گذشتن شتاب دارد و فرصت همچون تیغ برقی که به اندازه یک مژگان گشودن مهلت می دهد در حال گذر است. «این نوع نگاه به زمان در نزد متصوفه و عرفا به جهت اهمیت فراوان «وقت» سابقه دارد؛ عرفا وقت را به شمشیری مانند کرده اند که از یک لبه برنده، مرگ آفرین و اهریمن صفت و از کناره ای نرم و غیر برآن اهرمزدی برخوردار است. متصوفه نیز می گویند که زمان چون شمشیر برنده است و دوست را از دشمن باز نمی شناسد. این باور با اندیشه های زروانی که معتقدند زمان همه را سرانجام به کام مرگ فرو می برد همانندی دارد» (رک. اردستانی، ۱۳۹۱: ۷۹).

ز جرأت قطع کن گر مرد میدان گاه تسلیمی  
که تیغ اینجا برش ها می شمارد ریزش دم را  
(همان، ج ۱، غزل ۱۱۳، ب ۳)

برق رم فرصت سرو برگ طلبم سوخت  
صدناله تمنّا نفس باز پسین شد  
(همان، ج ۱، غزل ۱۲۲۰، ب ۴)

در این بیت نیز ترکیب «برق رم فرصت» بر زودگذری اشاره دارد که چون برق می رمد. ساختن تصویر پرشتابی عمر و فرصت از سه واژه برق، رم و فرصت نشان از تسلط بیدل بر کلام است که در موجزترین صورت ممکن، فشرده ترین تصاویر را خلق می کند. برق کم فرصتی چون شراری بر سر و برگ های عمر من افتاد و صدها آرزو و تمنای به وصال نارسیده به دم واپسین ملحق شد.

مرهون گوشه ادبم هرکجا روم  
پای به دامن است همان رهبر حباب  
کو فرصتی که فکر سلامت کند کسی؟  
آه از سواد کشتی بی لنگر حباب...  
(همان، ج ۱، غزل ۳۳۴، ب ۹ و ۱۰)

مفهوم: شتابناکی زمان در مقابل تصویر کشتی بی لنگر حباب و نفس واپسین حباب. بیدل همچنین در تصاویر نغز دیگری شتاب عمر را به مدت دوام حباب، فاصله زمانی از سنگینی کردن اشک تا فریختن؛ «اشک یک لحظه به مژگان بار است» و تصویر خرمن در مقابل برق شرار تشبیه می کند:

وداع فرصت برق و شرار خرمن کن  
به مزرعی که شتاب از درنگ می بارد  
(همان، ج ۱، غزل ۹۴۲، ب ۴)

در مزرعه دنیا که درنگ آن هم شتاب است، فرصت و زمان همچون برق و شرار خرمن در حال گذر است. در این بیت نیز به مفهوم شتاب زمان اشاره شده است و درنگ که مفهوم کندی زمان را می رساند هم شتابناک است. این تعبیر بیدل هم باز به ساختار ذهنی زمان اشاره دارد. در بیت زیر شاهد پیوند مفهوم غفلت در مقابل شتاب و درنگ هستیم:

در عالمی که بیخبر از خود گذشتن است  
اندیشه شتاب، طلسم درنگ بود  
(همان، ج ۱، غزل ۱۴۴۷، ب ۵)

تأکید بیت بر غفلت و بی‌خبری است یعنی در نتیجه غفلت است که شتابِ زمان را درنگ به حساب می‌آورد. طلسم به معنی افسون، جادو، نیرنگ و سحر است بنابراین ترکیب «طلسم درنگ» مفهوم نیرنگ زمان را دربر دارد ضمن اینکه در ترکیب «اندیشه شتاب» نسبت تندی زمان با اندیشه و ذهن هم بیان شده است و این همان حیث التفاتی زمان است که هوسرل در پدیدارشناختی التفات به زمان به آن اشاره می‌کند.

«هوسرل معتقد بود کسانی که مانند نیوتن بر عینی بودن زمان اصرار دارند یا همانند دکارت که آن را ذهنی می‌دانند یا کانت که به صورت پیشینی بودن آن قائل‌اند، هیچ توجه نکرده‌اند که اساساً زمان، چیزی بیرون از ما نیست بلکه امری التفاتی است؛ یعنی بدون آنکه التفات و روی آوردن ذهن ما به چیزی عینی، وجود پیدا نمی‌کند و نیز ما فقط زمان را آن‌گونه که بر ما پدیدار می‌شود، می‌شود می‌شناسیم نه آنکه ماهیتاً چیست» (شیخ مهدی، ۱۳۸۲: ۱۴۱). بیت دیگری که مؤید ارتباط غفلت و نیرنگ با شتاب زمان است:

اندیشه فالِ وهم زد و عمر نام‌کرد  
گردِ رم به دامِ نفسِ واتپیده را  
(همان، ج ۱، غزل ۱۵۷، ب ۶)

در بحث شتاب زمان بیدل نکته بدیعی را یادآور می‌شود:

تا همچو شرر بال گشودم به هوایت  
وسعت ز مکان گم شد و فرصت ز زمان ها  
(همان، ج ۱، غزل ۲۹۳، ب ۹)

یعنی زمان و مکانی که ما در تصور و تخیل خود داریم محدود و مشروط به ظرفیت‌های ماست و اگر از این حدود و ظروف برآیم زمان و مکانی نخواهد ماند. نکته قابل توجه در این بیت اشاره به دریافت حقیقت زمان از طریق درک شهودی است که برگسون در فلسفه غرب و صدرالمآلهین در فلسفه اسلامی این نگاه مشترک به زمان کیفی را دارند؛ ملاصدرا برخلاف نظر برخی از متکلمان که زمان را امری متوهم می‌شمارند، قائل به حقیقی بودن زمان است و آن را مقدار حرکت جوهری می‌داند که اعتبار ذهنی دارد. «زمان از عوارض تحلیلی - نسبت به آنچه که بالذات عارض آن است - می‌باشد و چنین عارضی را وجودی در اعیان، جز به نفس وجود معروضش نمی‌باشد، چون هیچ عارضیت و معروضیتی بین آن دو - جز به حسب اعتبار ذهنی - نمی‌باشد، همان‌طور که آن را وجودی در خارج جز این‌گونه نمی‌باشد، پس هیچ تجددی برای وجودش و نه انقضا و نه حدوث و نه استمراری - جز به حسب تجددی که در ذهن بدان اضافه و نسبت داده می‌شود و نیز انقضا و حدوث استمرارش - نیست» (شیرازی، ۱۴۲۶ ق، ج ۳: ۱۰۹).

نکته مهم دیگر در هم‌نشینی واژه فرصت با شرار، برق یا آتش است که در اغلب موارد، مفهوم شتاب زمان را به همراه دارد؛ «فرصت از واژه‌هایی است که با بسامد بالا در شبکه تصویری شرار قرار دارد. ترکیب‌هایی چون: شرر فرصت‌نگاه، عدم فرصت، برق‌تاز فرصت و مانند آن که در پیوند با شرار ساخته شده یکی از نشانه‌های توجه شاعر به مفهوم فرصت در تناسب با شرار است» (حسن‌لی، ۱۴۰۰: ۴۴۱).

مهمل و قافله و ناقه در این وحشتگاه  
گردی از بانگ درایی است که من می‌دانم  
(همان، ج ۲، غزل ۲۲۳۶، ب ۲)

در این وحشت‌گاهی که رمیدن، سرعت و شتاب جزء لاینفک آن است، تمام اجزای کائنات و آفرینش به دنبال یک بانگ جرس که از سرعت خود همه چیز را همچون گردی در فضای بی‌کرانه به سوی خود می‌کشاند، در جریان و در حرکت است. حرکت این قافله و مهممل (استعاره از هستی و کائنات) به سمت شعور و علم لم‌یزلی است.

## ۲-۳. حرکت دایره‌ای

به نظر می‌رسد پیشینه زمان دوری در آیین زروانی باشد. زمان در برداشت اسطوره‌ای، دایره‌ای و بی‌کرانه است. «خدای زمان ایران «زروان» همانا بیشترین و ژرف‌ترین تأثیرات را بر اندیشه بشری تا امروز نهاده است؛ چه در مفهوم زمان بی‌کران «aion» افلاطونی یا «koronos» یونانی، چه بر جهان‌بینی‌های مذاهب یهودی- مسیحی و خصوصاً کلام و فلسفه اسلامی؛ و چه در مفاهیم عمیق عرفانی و گونه‌های والا و برین و ایزدانه دیگر» (اذکایی، ۱۳۸۴: ۴۹۴). پس از دوران اساطیری که تفکر بشر رنگ فلسفی به خود می‌گیرد، ارسطو در پاسخ به این پرسش که زمان مقدار کدام نوع حرکت است، از تقدم حرکت مستدیر بر سایر حرکت‌های مکانی سخن می‌گوید و حرکت منظم مستدیر را برای مقیاس و اندازه‌گیری زمان مناسب‌تر و شایسته‌تر می‌داند، زیرا مقدار این حرکت شناختنی‌تر از مقدار همه حرکات است (ارسطو، ۱۳۸۹: ۲۰۴-۲۰۵). از نظر او، زمان حرکت فلک‌الافلاک است، چرا که هم حرکات دیگر با این حرکت سنجیده می‌شود و هم زمان؛ بنابراین زمان دایره‌ای است. پس از ارسطو، فلوطین مهم‌ترین آراء در باب مفهوم زمان را ارائه می‌دهد. وی همچون افلاطون، زمان را تصویر ازلیت و ابدیت به شمار می‌آورد، زیرا معتقد است که جهان محسوس و زیرین تصویری از جهان معقول و برین است (فلوطین، ۱۳۸۹: ج ۱: ۴۲۷).

در نهایت در جهان اسلام، اخوان‌الصفا که از آراء فلوطین تأثیر پذیرفته بودند با طرح نظریه ادوار و اکوار، زمان را همچون تصویری متحرک از ابدیت تصور کرده و سیارات را به‌عنوان ادوات زمان پذیرفتند. (رک: رسائل اخوان‌الصفا، ج ۳: ۲۴۹-۲۶۸). ایشان با طرح نظریه ادوار نبوت، زمان قدسی را در برابر زمان نجومی قرار داده‌اند. در میان فلاسفه اسلامی، سهروردی نیز نظریه ادوار و اکوار را مطرح می‌کند. وی با بیان اینکه زمان آغاز و انجامی ندارد (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۱۸۱-۱۸۰) می‌گوید که فرض «آن» به‌منزله پایان زمان گذشته مستلزم تناهی زمان نیست، بلکه پس از آن «آن»، آنات نامتناهی وجود دارد (همان: ۱۸۲).

بیدل در غزلیات خود بارها به مفهوم حرکت دایره‌ای زمان اشاره می‌کند و با درهم شکستن زمان خطی و تقویمی به سیال و چرخه‌ای بودن زمان اشاره می‌کند و حرکت برخلاف سیر طبیعی و روال عادی آن را میسر می‌سازد.

در آغاز، انتها دیدم سحر را شام فهمیدم      ازل تا پرده بردارد تماشای ابد کردم

(همان، ج ۲، غزل ۲۰۳۰، ب ۱۰)

سهروردی در رساله «الواح عمادی» می‌نویسد: «اما حرکات و حوادث را کلیت حاضر نیست در وجود، بلکه اول حرکت با آخرش جمع نشود چنان که زمان حاضر را اول آنچه خواهد آمد فراگیرند و آن زمان اول، ابد است، و ابد، آخر ندارد، همچنان که زمان آخر، ازل است، و ازل، اول ندارد؛ و زمان حاضر را آخری نیست که منقضی شود و بعد از آن حرکتی دیگر نباشد، بلکه از پس آن، حرکات لایتناهی در وجود می‌آیند» (سهروردی، ۱۳۸۸: ۱۴۴).

در ابیات دیگری هم به صیوروت و گردش زمان اشاره شده است:

قطع امید قیامت کن که پاسِ مُدعا  
در غبارِ دی هزار اِ مروز و فردا ریخته  
(همان، ج ۲، غزل ۲۶۳۱، ب ۴)

هیچ آشوبی به درد غفلت امروز نیست  
شد قیامت آشکار آن دم که بر فردا زدیم  
(همان، ج ۲، غزل ۲۳۴۵، ب ۸)

از نمادهای حرکت دایره‌ای و دوری - چرخه‌ای؛ پرگار، گردش ایام، دایره قسمت و پرگار وجود است. (رک. نیکویی، ۱۳۸۴: ۴۴). در شعر بیدل از نمادهای حرکت دایره‌ای به‌وفور دیده می‌شود و بیدل تمام موجودات را در فضای بی‌سروپای «کاروان حوادث» سرگشته و حیران می‌داند که در محور خود در چرخش و حرکت‌اند. «پس صوفی اگر سیر در وطن می‌کند ملامت نیست زیرا حادث است و دنیای حادث را خداوند چنین آفریده که جاده حرکت آن به‌صورت دایره است که از اقمار گرفته تا سیارات و ثوابت و ذوی‌الاذناب و حتی کهکشان‌ها همه به این چنبر پرکاری گرفتار و در داخل آن تردد دارند و کسی که مانند صوفی می‌خواهد به عالم طبیعت و دنیای تعینات هم‌آهنگ باشد باید به طبق آن حرکت کند» (سلجوقی، ۱۳۴۳: ۳۶۹). راه برون‌شد از این دایره وجود ندارد و به تعبیر حافظ:

مهندسِ فلکِکی راهِ دیرِ ششِ جَهتی  
چُنانِ بیست که ره نیست زیرِ دیرِ مُعَاک  
(حافظ، غزل ۲۹۱، بیت ۵)

بیدل می‌گوید موجودات عالم هریک در محور و مسیر خود در حرکت است و کسی نمی‌تواند خارج از منزل و خط سیر خود حرکتی داشته باشد.

کسی درین دشتِ بی سروپا، برونِ منزل نمی‌خرامد  
به خطِ پرگار جاده دارد تردد کاروانِ حادث  
(غزلیات بیدل، ج ۱، غزل ۸۵۱، ب ۵)

در ابیات دیگر این غزل بیدل حادثات را رونقِ بساطِ خیال می‌داند که نقش عارف در این چرخه این است که از طریق تأمل به درجه معرفت نائل شود؛ «تو درخور فرصتی که داری تمام کن داستان حادث». در این نگاه دوری به زمان بیدل زمان را امری سیال می‌داند که برخاسته از وجود آدمی است و حرکت ازلی و ابدی تنها برای انسان میسر است. در نگاه هایدگر، تنها انسان آگزیستانس دارد و لازمه آن داشتنِ فهم وجود است. «حاصل معنای آگزیستانس عبارت است از زمانمندی که فهم وجود را افق و خود از لوازم ذاتِ دازاین است» (هایدگر، ۱۳۹۷: ۲۸۷).

نکته‌ای که بارها بدان اشاره شده است «هرچه هست برخاسته از خیال دل است» (میرزایی و صالحی‌نیا، ۱۳۹۴: ۱۳۰). ذهن نمی‌تواند محسوسات را چه در خود و چه در خارج از خود حس کند و مسلماً «نهال دل» احساس و درک می‌کند.

درین دایره ذهن و خارج یکی است  
چه ذهن و چه خارج خیال دل است  
غبار تعلق در این خاکدان  
تفاوت اگر هست، جز وهم نیست...  
چه فرع و چه اصل از نهال دل است  
دلت راست افسون ضبط عنان  
(محیط اعظم)

سفر از ابتدا به انتها و حرکت در یک «خط دایره‌ای» برخاسته از نگاه عرفانی بیدل است «صوفی به صورت لاینقطع در بین قاب قوسین نزول و صعود و کثرت و وحدت و طبیعت و مابعدالطبیعه سیر می‌کند و راه سیر و سفر او به پایان رسیدنی نیست و هزاران انجام و هزاران آغاز تجدید شده می‌رود» (سلجوقی، ۱۳۴۳: ۴۰۷).

کجا رویم که سرمنزلی به دست آریم؟  
چو خط دایره انجام ما هم آغاز است  
(غزلیات بیدل، ج ۱، غزل ۴۹۳، ب ۳)

در نگاه عارف آنچه اهمیّت دارد لحظه اکنون است و در لحظه اکنون، گذشته و آینده معنا پیدا می‌کند. به قول سپهری؛ «زندگی آب‌تنی کردن در حوضچه اکنون است». زمان در یک لحظه «حال» متراکم می‌شود و در مجموعه «آنات» نمایان می‌شود. چنین زمانی فاقد گذشته و آینده است و همه چیز در لحظه اکنون شکل می‌گیرد. آگوستین میان زمان و یک آن جاویدان، آن جاویدانی که در واقع فراتر از زمان ملموس است و گذشته و آینده ندارد، تمایز قائل می‌شود. به نظر او گویی همه ساحت‌های زمانی در یک نقطه جمع می‌شوند و آن نقطه جاویدان (eternity) و دائم است. (رک. آگوستین، ۱۳۹۶: ۳۶۳-۳۶۴).

آرای مربوط به زمان دوری، متضمن افسانه بازگشت جاودانه است (الیاده، ۱۳۸۴: ۱۴۹) که در ادامه بدان پرداخته می‌شود.

### ۳-۳. رجوع و بازگشت به گذشته

در شعر بیدل مسئله برگشت به گذشته مدام به چشم می‌خورد و منظور از گذشته، لحظه اولیه در آغاز هستی است:

مستقبل امید دو عالم همه ماضی‌ست  
این مسئله بر هر که رسی، رو به قفا پرس  
(همان، ج ۲، غزل ۱۶۹۶، ب ۵)

در این دیدگاه بیدل که برخاسته از نگرش عرفانی اوست برخلاف نگاه خطی که برگشت‌ناپذیر است، هر چیزی تمایل دارد به جانب فطرت خود متمایل شود و چون هستی از عدم آمده است بنابراین میل به بازگشت به همان عدم و نیستی را دارد. بیدل دهلوی به عنوان یک عارف به دنیای فطرت و تقدیر ازلی باور دارد از این رو همیشه آینده را در گذشته می‌جوید. در بیت زیر «عمر» در رسن تابی (تابنده ریسمان و طناب) شاگرد فنا معرفی شده است که سیر زمان به سمت انحلال و نیستی و رجوع به گذشته را به تصویر می‌کشد:

دورگردون یک دو دم میدان کشید  
عمر، شاگرد رسن تاب فناست  
(همان، ج ۱، غزل ۴۴۲، ب ۹)

به نظر الیاده «واژگون‌سازی زمان گذار، نشانه‌ای است از طبیعت خاص پیشینیان است. زمان هرگاه بدان اعتنا نشود وجود ندارد در مواردی هم که گذر زمان احساس می‌شود می‌توان آن را محو و باطل کرد. در این نگاه انسان بار زمانه را بر دوش نمی‌کشد و یکسره به آن بی‌اعتناست همانند یک صوفی که ابن‌الوقت است و همواره در زمان حال می‌زید و همیشه در اکنون بی‌زمان به سر می‌برد» (رک. الیاده، ۱۳۷۸: ۲۰-۹۶). اساساً ساحت‌های سه‌گانه زمانی با توجه به لطافت شیوه وجودی از عالم محسوس به عالم مثال و از آنجا به عالم معنوی افزایش می‌یابد و مقدار زمانی که به یک وجود معنوی داده شده می‌تواند تمامی وجود را شامل شود و شخص، گذشته و آینده را در زمان حال حاضر داشته باشد (کربن،

۱۳۹۴، ج ۱: ۳۴۸-۳۵۲). به تعبیر دیگر، می‌توان گفت که هر مرتبه‌ای از وجود زمانی دارد که مقوم همان مرتبه خواهد بود. وجود در مرتبه جسم، دارای زمان جسمانی و در مرتبه مثال، دارای زمان مثالی و در مرتبه عقل، دارای زمان عقلانی است. بنابراین با نظر به آراء قاضی سعید، «در عالم غیب، زمان و بُعد زمان نیست، هرچه بود و هست و خواهد بود، حاضرند» (نسفی، ۱۳۸۸: ۲۶۰).

در بیت زیر «سیر بر قفا» به معنی بازگشت به عدم و لحظه پیش از هستی است.

هرچه پیش آمد، همان رو بر قفا کردیم سیر      یک‌قلم دی داشتیم، امروز ما فردا نداشت  
(همان، ج ۱، غزل ۷۹۶، ب ۴)

در نگاه باژگونه به زمان گذشته، حال و آینده در لحظه ازلی پنهان است و زمان که نمود حقیقی آن در جهان برین است، همواره گذشته‌ای ازلی را به آینده‌ای ابدی پیوند می‌دهد. به عبارت دیگر در تصور صوفی زمان نقشی پیدا می‌کند که «محور یا کانون آن در انجذاب و حالت بیخودی و مسیر زمان روحانی آن در فاصله قبل از هستی و بعد از هستی معلق بوده است» (بورینگ، ۱۳۹۷: ۲۵۳). بنابر باور عارف میل به فطرت و رجوع به «اصل» در بنیاد تمام پدیده‌های هستی وجود دارد و بر اساس «کل شیء یرجع الی اصله» تمام موجودات میل به بازگشتن به مرجع و موطن اصلی خود را دارند. مولانا در مثنوی می‌گوید:

هرکسی کو دور ماند از اصل خویش      باز جوید روزگار وصل خویش  
(مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۴)

به تعبیر عرفا، از آنجاکه انسان یک موجود اعتباری است و اصل آن از عدم است بنابراین در سیر طبیعی خود میل به بازگشت اصل خود و بازگشت به عدم دارد اما چون در این دنیا درگیر ظواهر و کثرات می‌شود، اصل خویش را فراموش می‌کند:

از اصل دور ماند جهانی به ذوق فرع      ما هم یک آبگینه به خارا زدیم پا  
(غزلیات بیدل، ج ۱، غزل ۲۱، ب ۳)

به اعتقاد بیدل مرگ و عدم در قفا است و این بازگشت به قفا در حقیقت رجوع به اصل خویش است. براساس جهان‌شناسی آیین هندو نیز، جهان پس از گذر از یک مرحله به همان دوران نیستی و فنای خود بازگشت می‌کند. «هنگام انحلال جهان، سه گونه در پرگرتی - که پدیده‌ها و اشیای جهان از تضاد و فشار متقابل آنها ایجاد می‌شدند - به اعتدال می‌رسند؛ در نتیجه، صور اشیا از بین می‌رود و انحلال رخ می‌دهد. البته پس از مدتی دوباره آفرینش آغاز می‌شود؛ یعنی هرگاه دو اصل جهان‌شناسی پرگرتی و پوروشه به هم بپیوندند، اعتدال بدوی گونه از بین رفته، هر یک در جهتی گسترش می‌یابد و به تناسب به فعلیت می‌رسد. بدین ترتیب، از پرگرتی، کثرات و جهان پدید می‌آید» (چاتری و دیگران، ۱۳۸۴، ص ۵۰۱).

ابیات دیگری که به وضوح مؤید این معناست:

آتش فکر قیامت در قفا افتاده است      صد هزار امروز، دی گردید و دی، فردا نشد  
(همان، ج ۱، غزل ۱۲۰۹، ب ۱۰)



**حال می‌پندارم و ماضی ست استقبال من** در نظر می‌آیم امروزی که دوشم دیده‌اند  
(همان، ج ۱، غزل ۱۳۰۰، ب ۹)

زمان در این مفهوم به یک منوال و تا ابد در تکرار است و هرچه دیروز بوده در فردا نیز تکرار می‌شود. «زمانه کم متصل است و عین همان چیزی است که بود و هست و خواهد بود. و غبار امروز بر فردا خواهد ریخت طوری که از دیروز به امروز ریخته است و طبیعی است که هر رونده و شتابنده گردی به قفا می‌گذارد» (رک. سلجوقی، ۱۳۴۳: ۳۹۲).

**هر جلوه که در پیش است، گردش به قفا دریاب** **فردا بی این عالم بی دینه نمی‌باشد**  
(همان، ج ۱، غزل ۱۱۷۴، ب ۲)

مطابق این دیدگاه زمان هنگامی احساس می‌شود که انسان مرتکب گناه شود و از نمونه‌های ازلی بریده در چنبر زمانه گرفتار می‌شود. (الیاده، ۱۳۸۴: ۹۶). چنان که در غزلیات بیدل همه جا سخن از شتاب و سرعت در سیر زمان است ولی هنگامی که بحث از گناه می‌شود زمان کشدار و طولانی است. در بیت زیر بیدل شرم و احساس گناه را با لفظ «خجالت» به کار می‌برد که در نزد او «صد قیامت» دشوارتر از مردن است:

**خجالت صد قیامت صعب‌تر از مرگ می‌باشد** **جدا از آستانت مردنم این بس که جان دارم**  
(همان، ج ۲، غزل ۲۱۲۶، ب ۹)

در این بیت بیدل برای هرچه موجزتر انتقال دادن معنا به هجاشکنی در حوزه دستوری و معنایی دست می‌زند و به جای اینکه بگوید صد برابر، می‌گوید: «صد قیامت» و با جانشینی اسم در جایگاه ممیز ترکیبی می‌آفریند که با بافت معنایی جمله در پیوند است. خداوند در قرآن به دو دادگاه سوگند یاد می‌کند: **لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ (۱) وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ**. (قیامت / ۱- ۲). بیدل با ترکیب «صد قیامت» ضمن نشان دادن ایستایی و درنگ زمان در لحظه سخت شرم و عذاب وجدان که گویی به اندازه صد قیامت به درازا می‌کشد اشاره می‌کند که نزد صوفی محکمه وجدان بسیار سخت‌تر از محکمه قیامت است. «آنجا روز قیامتی است که مظهر بازپرس خداوند است و اینجا نفس لوامه است که منظر لوم ضمیر است. آنجا عذاب الیم و سعیر است و اینجا و خز ضمیر و عذاب وجدانی است که صوفی‌ها از این محکمه نسبتاً بیشتر می‌ترسند» (سلجوقی، ۱۳۴۳: ۳۴۲).

#### ۴. نتیجه‌گیری

نوع نگاه انسان به جهان و مسائل پیرامون آن ریشه در جهان ذهنی و تفکر آدمی دارد. از این رو منتقد نقد مضمونی از طریق کنکاش در شبکه‌های تصویری و کلامی و نوع برداشت مؤلف از زمان و مکان به دنیای تخیلی و انتزاعی خالق اثر پی می‌برد. زمان در اندیشه بیدل ساختاری کاملاً ذهنی دارد و با مفهوم «مایا» در فرهنگ هندی و «وهم» و خیال در عرفان ابن عربی در ارتباط مستقیم است. به باور بیدل زمان امری خیالی است و کل هستی و جریانات آن در یک «دم» اتفاق می‌افتد. لحظه‌ای که حفظ و ضبط آن در رسیدن به «معرفت» اهمیت بسیاری دارد. بیدل ضمن تأکید بر «اکنون»، گذشته و آینده را بی‌اعتبار می‌سازد. آرزوی بازگشت به لحظه آفرینش علی‌رغم زیستن در زمان حال دغدغه‌ای است که مدام در شعر بیدل به آن پرداخته می‌شود. از این رو رجوع به گذشته از مضامین تکرارشونده در شعر بیدل است که نشان‌دهنده اهمیت بازگشت به زمان آغازین و رجوع به اصل در اندیشه بیدل است.

## یادداشت

۱. رسن تاب، برای آنکه طناب را بباغد باید کم کم به عقب برود (نوعی حرکت قهقرایی). مولوی می گوید: میوه‌ات باید که شیرین تر شود/ چون رسن تابان نه واپس تو رود (مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۲۳۰۷).

## منابع

- آگوستین (۱۳۹۶). *اعترافات*. ترجمه سایه میثمی، ویراسته مصطفی ملکیان، تهران: سهروردی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۴). *النجاه من العرق فی بحر الضلالات*. تصحیح محمد تقی دانش‌پژوه، تهران: دانشگاه تهران.
- اخوان‌الصفاء (۱۴۰۵). *رسائل اخوان‌الصفاء و خلان‌الوفا*. مجلد سوم. قم: مرکز النشر، مکتب الاعلام الاسلامی.
- اذکایی، پرویز (۱۳۸۴). *حکیم رازی (حکمت طبیعی و نظام فلسفی - محمد بن زکریای صیرفی)*. تهران: طرح نو.
- اسپینوزا (۱۳۷۶). *اخلاق*. ترجمه محسن جهانگیری، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ارسطو (۱۳۸۹). *سماع طبیعی*. ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: طرح نو.
- اسیر، محمد عبدالحمید (۱۳۷۵). *کلید عرفان*. ناشر: حمید نور.
- اشکوف، لنارت (۱۳۹۷). *نفحات نفس بینا فردیت، اخلاق و صلح*. ترجمه جواد طاهری، تهران: طه.
- الیاده، میرچا (۱۳۸۴). *اسطوره بازگشت جاودانه*. ترجمه بهمن سرکاراتی، تهران: طهوری.
- امورچادا، فیلیکس (۱۳۹۸). *کایروس و کرونوس در آثار هایدگر*، ترجمه علی رسولی، تهران: شرکت هزاره سوم.
- ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۸۱). *خلق مدام در عرفان ایرانی و آیین بودایی ذن*، ترجمه شیوا کاویانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۸۳). *آفرینش، وجود و زمان*، ترجمه مهدی سررشته‌داری، تهران: مهر اندیش.
- ایگلتون، تری (۱۳۸۰). *پیش‌درآمدی بر نظریه ادبی*، ترجمه عباس مخبر، تهران: مرکز.
- بابک‌معین، مرتضی (۱۳۸۹). *نقد مضمونی؛ آراء، اندیشه‌ها و روش‌شناسی ژرژ پوله*. تهران: علمی و فرهنگی.
- برگسون، هانری (۱۳۵۴). *ماده و یاد: رهیافتی به رابطه جسم و روح*. ترجمه علیقلی بیانی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- برگسون، هانری (۱۳۶۸). *پژوهش در نهاد زمان و اثبات اختیار: رهیافتی به نخستین داده‌های وجدان*. ترجمه علیقلی بیانی، تهران: شرکت سهامی.
- بورینگ، گردهارد (۱۳۹۷). *تصور زمان در تصوف ایرانی*. ویراسته لویزن، لئونارد. مترجم: مجدالدین کیوانی. تهران: مرکز.
- بیدل، میرزا عبدالقادر (۱۴۰۰). *غزلیات بیدل*. تصحیح انتقادی غزلیات ابوالمعانی میرزا عبدالقادر بیدل. تصحیح و تحقیق: سید مهدی طباطبایی و علیراقزوه. تهران: شهرستان ادب.
- بیدل، میرزا عبدالقادر (۱۳۴۲). *کلیات ابوالمعالی میرزا عبدالقادر بیدل*. به تصحیح خال محمد خسته. جلد سوم. کابل: دپوهنی وزارت دار التالیف و ریاست.
- پوله، ژرژ (۱۳۹۰). *فضای پروستی*. ترجمه وحید قسمتی. تهران: ققنوس.
- تودوروف، تزوتان (۱۳۷۹). *بوطیقای ساختارگرا*. ترجمه محمد نبوی. تهران: آگاه.
- جمادی، سیاوش (۱۳۸۹). *زمینه و زمانه پدیدارشناسی (جستاری در زندگی و اندیشه‌های هوسرل و هایدگر)*. تهران: انتشارات ققنوس.

- چاتری، ساتیش چاندرا و داتا (۱۳۸۴). *دریندراموهان، معرفی مکتب‌های فلسفی هند*. ترجمه فرناز ناظرزاده کرمانی. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- حافظ، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۵). *حافظ به سعی سایه*. تهران: کارنامه.
- حسن‌لی، کاووس (۱۴۰۰). *بیدل و افسون حیرت*. تهران: معین.
- ریکور، پل (۱۳۸۴). *زمان و حکایت*. کتاب دوم: پیکربندی زمان در حکایت داستانی. ترجمه مهشید نونهالی. تهران: گام نو.
- رجبی، احمد (۱۳۹۶). «تفسیری از نقد هایدگر بر مبدأ و موضوع پدیدارشناسی استعلایی هوسرل»، تهران: حکمت و فلسفه. ش ۱، صص ۲۳-۴۲.
- زمانی، کریم (۱۳۸۴). *شرح جامع مثنوی معنوی*. دفتر اول. تهران: اطلاعات.
- سلجوقی، صلاح‌الدین (۱۳۴۳). *نقد بیدل*. مهتمم عبدالله رئوفی. کابل.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۸). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. جلد ۲ و ۳، تصحیح، تحشیه و مقدمه هانری کرین. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شایگان، داریوش (۱۳۹۶). *فانوس جادویی زمان*. تهران: فرهنگ معاصر.
- شایگان، داریوش (۱۳۹۳). *بت‌های زلی و خاطره زلی*. تهران: نشر فرزاد روز.
- شیخ مهدی، علی (۱۳۸۲). «جستاری بر زمان در تصویر سینمایی». کتاب ماه هنر. ش ۶۱ و ۶۲. صص ۱۳۸-۱۵۰.
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۴۲۶ ق). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- فتحی، علی و حمیدرضا آیت‌اللهی (۱۳۸۸). *زمان از دیدگاه ملاصدرا و برگسون*. فصلنامه معرفت فلسفی، ش ۲، صص ۱۳۱-۱۵۰.
- فلوطين (۱۳۸۹). *دوره آثار (تاسوعات)*. مجلد اول، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی.
- قیصر، نذیر (۱۳۸۴). *اقبال و شش فیلسوف غربی*. ترجمه محمد بقایی ماکان. تهران: یادآوران.
- کرین، هانری (۱۳۹۴). *اسلام در سرزمین ایران*. مجلد اول: تشیع دوازده‌امامی، ترجمه رضا کوهکن، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- کولو، میشل (۱۳۹۷). *ساختار اقی در شعر فرانسه*. ترجمه مرتضی بابک معین. تهران: سمت.
- لاهوری، محمد اقبال (۱۳۹۵). *حقیقت و حیرت؛ مطالعه بیدل در پرتو اندیشه‌های برگسون*. به کوشش تحسین فراقی. ترجمه علی بیات. تهران: پرنیان خیال.
- لوید، ژنویو (۱۳۸۰). *هستی در زمان؛ خویشتن‌ها و راویان در فلسفه و ادبیات*. ترجمه منوچهر حقیقی راد. تهران: نشر دشتستان
- معین، مرتضی بابک (۱۳۸۶). *از نقد تخیلی تا نقد مضمونی*. پژوهشنامه فرهنگستان هنر. شماره ۳ صص ۷۳-۹۰.
- موسوی کریمی، سید مسعود (۱۳۷۹). «زمان». *نامه مفید*، دوره ۶، شماره ۳ (پیاپی ۲۳). صص ۱۶۳-۱۹۶.
- میرزایی، محمد سعید و مریم صالحی‌نیا (۱۳۹۴). «تحلیل روایی عنصر زمان در حکایتی از مثنوی محیط اعظم بیدل دهلوی». *فصلنامه مطالعات شبه‌قاره دانشگاه سیستان و بلوچستان*. سال هفتم شماره ۲۲. صص ۱۰۷-۱۳۴.
- نسفی، عزیزالدین محمد (۱۳۸۸). *مجموعه رسائل مشهور به الانسان الکامل*. به تصحیح ماژیران موله، تهران: چاپ طهوری.
- نیکویی، علیرضا (۱۳۸۴). «زمان، روایت، ابدیت در شعر حافظ». *نامه فرهنگستان*. شماره ۲۶، صص ۳۵-۴۴.

هایدگر، مارتین (۱۳۹۷). مسائل اساسی پدیدارشناسی، ترجمه پرویز ضیا شهابی. تهران: مینوی خرد.

Saha, Debika. (2009), The Encyclopedia of time, Science, philosophy, theology, and culture. Hinduism, Nyaya- Vaisesika. H. Birn editor, sage publications.





