

مطالعہ بیدل

درپرتواندیشہ های برگسوں



تصنیف

علامہ محمد اقبال

○

ترتیب و تدوین

دکتر تحسین فراقی

مترجم

علی بیات

مطالعہ بیدل

درپرتواندیشہ های برگسوں

تصنیف

علامہ محمد اقبال

ترتیب و تدوین

دکتر تحسین فراقی

مترجم

علی بیات

اقبال اکادمی پاکستان

ق
۳۸۰

43018
153/153
5013153

جملہ حقوق محفوظ ہیں

ISBN 969-416-295-5

بہ کوشش و اہتمام:

محمد سہیل عمر؛ رئیس اقبال اکادمی پاکستان

اکادمی بلاک ایوان اقبال ایجرتن روڈ لاہور

Tel: 92-42-6314510

Fax: 92-42-6314496

Email: iqbalacd@lhr.comsats.net.pk

Website: www.allamaiqbal.com

۲۰۰۰ م

چاپ اول:

۵۰۰

تعداد:

۱۰۰ روپے پاکستانی

بیا:

۳ امریکن ڈالر

سید نوید الحسن

امور تاپ:

چاپخانہ پرنٹ ایکسپرت لاہور

چاپ:

۹۰ = ۲۸ + ۶۲

صفی =

محل فروش: ۱۱۶ میکلود روڈ لاہور فون: ۷۳۵۷۲۱۴

فهرست مطالب

- ۱ - سخنی از مترجم ۱
- ۲ - آشنایی (مقدمه‌ای از گردآورنده و مترجم متن انگلیسی به اردو) ۵
- ۳ - مطالعه بیدل در پرتو اندیشه‌های برگسون ۲۵
- ۴ - مراجع و یادداشتها ۵۱
- ۵ - متن انگلیسی (Bedil in the Light of Bergson) ۱

بنام خدا

سخنی از مترجم:

نویسندگان و روشنفکران و نظریه پردازان هر یک به سهم خویش، در هر زبانی و در هر دیاری به اظهار نظر درباره آثار و افکار علامه دکتر محمد اقبال لاهوری پرداخته اند و به حق این همه، سزاوار این اندیشمند بزرگ اسلامی است. اما در این راستا، هیچ چیز نمی تواند گویاتر و رساتر از کلام و نوشته های خود ایشان باشد.

در شکوفایی فکری اقبال، افزون بر تحقیقات و کاوشهای علمی خود ایشان، افراد برجسته بسیاری نیز نقش داشته اند. هگل، گوته، وردزورث، میرزا عبدالقادر دهلوی متخلص به بیدل و میرزا غالب کسانی هستند که علامه به استفاده های معنوی خویش از آنان، جایجا اعتراف نموده اند.

میرزا عبدالقادر بیدل، شاعری پارسی گوی از خطه هندوستان است که به لحاظ زبان و تعبیر پیچیده خود آن چنان که باید و شاید در ایران زمین مقبولیت به دست نیاورده است، هر چند که نویسندگان و محققان بزرگی اخیراً در مورد وی اقدام به تحقیقات مبسوطی کرده اند و آثاری به حلیه طبع آراسته اند، از جمله می توان به کتاب «شاعرآینه ها» از دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی اشاره نمود.

بیدل بنا به قول علامه اقبال دارای مکتب فکری مرتب و منظمی نیست. او با غور و خوض در محیط اطراف خود سعی نموده است که برداشت های حکیمانه خود را به زبان شعر به مخاطب ارائه کند ولی بیشتر اوقات با بیانی دشوار و مغلق نمی تواند در مطالعه اولیه هر خواننده ای را بخود جذب نماید. ولی حقیقت این است که او شاعری است با ایده های متعالی و فیلسوفانه که با اندکی

آشنایی به سبک هندی می‌توان از آن بهره‌مند شد؛ به قول دکتر شفیع کدکنی، بیدل کشوری است که روادید ورود به آن، در اختیار هر کسی قرار نمی‌گیرد و اگر بر حسب اتفاق شخصی بتواند آن را دریافت کند به محض ورود تقاضای اقامت دائم در آن خطه را خواهد نمود. وی در آسیای میانه، افغانستان و شبه‌قاره در زمره بزرگترین شعرای فارسی‌گوی قرار دارد و مردمان بسیاری شیفته کلام و شیوه و اسلوب او هستند.

در مقاله حاضر، اقبال سعی کرده است که با عنایت به نظریات پیشرفته فلسفی قرن اخیر و اندیشمندان غربی، کلام و افکار بیدل را بررسی و نقد نمایند. برگسون (۱۸۵۹-۱۹۴۱ میلادی) اندیشمند غربی که در جریان سفر سومین کنفرانس میزدگرد جهانی، در سال ۱۹۳۲ میلادی با علامه اقبال ملاقات نمود، توانست در بنای فکری وی تأثیر بسیاری بگذارد. به همین خاطر اقبال در این بررسی، افکار و عقاید بیدل را با مقایسه افکار برگسون به بوته نقد و بحث می‌کشانند. وی در این مقاله می‌کوشد که افکار خود را در ضمن بیان آراء و عقاید این دو متفکر شرقی و غربی به خواننده منتقل سازد. وی با مطرح نمودن مباحث زمان و مکان و حرکت و... نظریات آن دو را متذکر شده و در نهایت مانند هر منتقد دیگر آراء و نظریات خود را در باب هر یک بیان می‌کند.

اصل این مقاله به زبان انگلیسی نوشته شده است و چندی پیش توسط یکی از استادان محترم و دانشمند دانشکده خاورشناسی دانشگاه پنجاب، آقای دکتر تحسین فراقی، مرتب و به چاپ رسید. ایشان ضمن نگارش مقدمه‌ای به زبان اردو، آن متن انگلیسی را به زبان اردو ترجمه و با ضمیمه ساختن متن انگلیسی هر دو را یکجا، در سال ۱۹۸۸ میلادی به چاپ رسانید. این کتاب مدتی بعد یعنی در سال ۱۹۹۵ میلادی مجدداً تجدید چاپ شد. دکتر تحسین فراقی از جمله محققین فعالی است که درباره علامه اقبال تحقیقات فراوانی انجام داده و مقالات و

کتابهای متعددی نیز به نگارش در آورده است. از آنجا که اینجانب افتخار تلمذ از محضر ایشان را دارد، پس از مطالعه کتاب مذکور تصمیم به ترجمه متن اردو به زبان فارسی، گرفتم تا فارسی زبانان نیز بتوانند از مطالعه کلام این متفکر بزرگ اسلامی بهره مند شوند. به همین منظور ضمن در نظر داشتن متن انگلیسی به این کار اقدام نمودم و در پایان طی چند نشست با استاد دکتر تحسین فراقی سعی در رفع گره های موجود در اصطلاحات فلسفی و علمی کردم. به همین دلیل از کمکهای فراوان ایشان در همین جا تشکر می کنم. وی چه بر مقدمه ای که نوشته اند و چه با توجه به متن اصل مقاله، توضیحاتی را در پایان هر قسمت اضافه کرده اند. مترجم برای سهولت بیشتر خوانندگان محترم ضمن ترجمه همان توضیحات، حواشی بیشتری را، در هر کجا که احساس می شد می تواند در ذهن خواننده سؤال ایجاد کند، افزوده و توضیحات اینجانب را در ذیل همان صفحه به صورت (ب) آورده مشخص شده است. در برابر اصطلاحات فلسفی، گاهگاهی اصطلاح انگلیسی را که خود علامه اقبال در متن انگلیسی به کار برده، نیز آورده شده است تا اگر خوانندگان گرامی، در ترکیب اصطلاح ارائه شده ابهامی ملاحظه کردند، بتوانند آن مطلب را بهتر متوجه شوند. همچنین در متن اصلی مقاله پس از نقل هر یک از اشعار فارسی علامه برای خواننده انگلیسی زبان، آن را تشریح نموده و برای اینکه حق امانت ادا شده باشد آن توضیحات نیز با عنوان - [توضیح] - ارائه شده است. این توضیحات همچنین در بسیاری از مواقع برای درک بهتر شعر بیدل خواننده را یاری خواهد نمود. (در پایان متن مقاله به زبان انگلیسی نیز افزوده شده است).

در چاپ و انتشار این کتاب رئیس محترم اکادمی اقبال، پاکستان، جناب آقای محمد سهیل عمر مشارکت را داشته اند که بدینوسیله از الطاف و کمکهای ایشان سپاسگزاری و تقدیر بعمل می آید.

از آنجا که دشمنان اسلام سعی داشته و دارند، با تقسیم مسلمانان در مرزهای جغرافیایی و نژادی اتحاد و اتفاق آنان را از هم بپاشند امید است این اقدام بتواند، هر چند بسیار اندک، در نزدیکی و اتحاد ملت مسلمان و شریف ایران و پاکستان و شبه‌قاره که با پیشینه تاریخی افزون بر هزار سال در کنار هم زیسته‌اند، کمک باشد. به امید روزی که افکار و عقاید علامه اقبال از کتابها و مقالات قدم بیرون نهاده و صورت عملی بخویش بگیرد.

مترجم

علی بیات

آشنایی:

علامه اقبال دارای یک شخصیت فراگیر بود و از سنن شعری، فکری و فیلسوفانه شرق و غرب بهره کافی برده است. وی افزون بر میدان شعر و شاعری، نثر را نیز جولانگاه افکار خویش قرار داد. گذشته از دو اثر مستقل در نثر به زبان انگلیسی^(۱) سخنرانی‌های متعدد، اظهاریه‌ها و دیباچه‌ها و مقالات بسیاری نیز از ایشان به جای مانده که به صورت مجموعه‌هایی مرتب و چاپ شده‌اند. با این وجود، بنظر می‌رسد هنوز تحقیقات بسیاری در نظم و نثر از ایشان موجود باشد که تاکنون به حلیه طبع آراسته نشده‌اند. چندی پیش، نویسنده به مقاله‌ای در زبان انگلیسی با کمک جناب محمد سهیل عمر^(۲) که به دست خود علامه با عنوان "*Bedil in the light of Bergson*" نگارش یافته و اکنون در «موزه اقبال»^(۳)، نگهداری می‌شود. بنا به درخواست بنده مسئول موزه جناب مسعودالحسن کوکر با اجازه دکتر جاوید اقبال^(۴) از آن مقاله نسخه‌ای تصویربرداری کرده در اختیار اینجانب قرار دادند که بعد از مرتب نمودن، آن را در شماره مربوط به اکتبر و دسامبر سال ۱۹۸۶ میلادی مجله *Iqbal Review* به چاپ رساندم.

از آنجا که این مقاله نیز همانند دیگر نوشته‌های علامه اقبال دیدگاه ایشان را در باب برخی مسائل مهم بیان می‌کند، با مشورت برخی از دوستان آن را به زبان اردو ترجمه کردم تا خوانندگان بیشتری توانایی بهره‌یابی از آن را داشته باشند. در ترجمه مقاله به زبان اردو در مواقع بروز مشکل از پیشنهادهای ارزنده جناب احمد جاوید و جناب سهیل عمر یاری جست‌ام. در اینجا مراتب قدردانی و تشکر خود را نسبت به ایشان اعلام می‌دارم.

قبل از هر سخن در باب مقاله مذکور لازم است که از مقاربت یا مغایرت فکری اقبال و برگسون اشاره‌ای اجمالی ارائه گردد. اقبال از آغاز

بلوغ فکری خود تا واپسین لحظات زندگی، از شاعری و تصور پویای بیدل^(۵) در باب زندگی به تعریف و تمجید پرداخته است. در بیشتر نامه‌ها، اشعار، یادداشت‌ها^(۶) و نوشته‌های گوناگون ایشان از بیدل یاد شده است. در نامه‌ای برای اس.ام. اکرام، نویسنده کتابی راجع به غالب دهلوی^(۷) علامه ضمن ستایش از آن کتاب، برتری بیدل را به غالب دهلوی بدینگونه بیان نموده است: «من همیشه اعتقاد داشته‌ام که غالب در تقلید از بیدل موفق نبوده است. وی فقط به تقلید لفظی پرداخته و اشعار او از معنویت اشعار بیدل، بی بهره می‌باشد. رهوار فکر بیدل برای همعصران او نیز گریزپا بوده است^(۸). برای اثبات این ادعا همین کافی است که معاصرین بیدل، چه در هندوستان و چه در خارج از هندوستان و نیز دیگر شیفتگان شعر فارسی از درک تصور زندگی وی قاصر بوده‌اند.» در نامه‌ای دیگر برای میان بشیر احمد^(۹) ضمن پافشاری به مطالعه مقایسه‌ای بین بیدل و غالب به نکات قابل توجهی اشاره نموده است: «برای فهم صحیح کلام فارسی ایشان (میرزا غالب) و جنبه‌های گوناگون تعلیم ایشان، باید به دو مسئله توجه کامل داشت. نخست اینکه در دنیای شعر و شاعری میرزا عبدالقادر بیدل و غالب چه ارتباطی باهم دارند؟ و دوم اینکه تا چه حدی نظریات بیدل در مورد زندگی بر ذهن و فکر غالب تأثیر داشته است و میرزا غالب تا چه میزان در فهم این نظریه‌ها موفق بوده‌اند.» علامه در جایی در جواب سؤال مجید ملک^(۱۰) می‌فرماید، که اسلوب شاعری بیدل در اردو نتوانست رایج شود. در مجموعه‌ای با نام «یادداشت‌های پراکنده» یا *Stray Reflections*، علامه ضمن مطالبی دیگر، مراتب ارادت خود را به بعضی از شعرا و فلاسفه و نیز فیض‌یابی از آنها اظهار داشته است. بیدل نیز از جمله آنهاست که علامه نهایت ارادت خویش را نسبت به ایشان اظهار کرده است. در جایی می‌نویسد: «من به این امر اعتراف می‌کنم که از هگل^(۱۱)، گوته^(۱۲)، میرزا غالب عبدالقادر بیدل و وردزورث^(۱۳) بسیار بهره برده‌ام. هگل و گوته در روشن شدن حقایق باطنی اشیاء مرا راهنمایی کرده‌اند. از بیدل و غالب نیز

آموخته‌ام که با وجود هضم ارزشهای شعر غربی در احساس و طرز اظهار خود چگونه روح شرقی را زنده نگهدارم و به کمک وردزورث از خطر سقوط به دهریت و الحاد، در زمان دانشجویی رسته‌ام.»^(۱۴)

در مجموعه یادداشت‌های پراکنده در مبحثی تحت عنوان «حیرت» ایشان ضمن مقایسه بین افلاطون و بیدل می‌گویند که در این باب نظریات آنها با یکدیگر متعارض هستند: «افلاطون می‌گوید که حیرت مادر تمام علوم است. ولی میرزا عبدالقادر به آن از زاویه دیگری می‌نگرند. در شعری می‌گوید:

نزاکت هاست در آغوش مینا خانه حیرت

مژه بر هم مزن، تا نشکنی رنگ تماشا را

افلاطون به این دلیل حیرت را با ارزش می‌داند که حس کنجکاوی ما در مورد طبیعت تحریک می‌شود ولی برای بیدل حیرت، گذشته از نتایج ذهنی، فی نفسه ارزشمند است. برای بیان این عقیده هیچ سخنی نمی‌تواند به اندازه این شعر بیدل رسا باشد.»^(۱۵) جالب اینجاست که علامه در دیباچه چاپ اول مثنوی «اسرارخودی» این شعر بیدل را دال برسکون پسندی بیدل ارائه کرده‌اند. شاهدهی دیگر برای اثبات شیفتگی علامه نسبت به بیدل از یک مقاله از مقالات پروفیسور حمید احمد خان^(۱۶) بدست می‌آید که وی از علامه اقبال چنین روایت می‌کند که زمانی علامه مجموعه‌ای از منتخبات بیدل داشت. مزید بر آن در برنامه درسی دوره کارشناسی زبان فارسی (در سال ۱۹۲۶م) که علامه عضو گروه فارسی دانشگاه بود، قسمتهایی از کتاب «نکات بیدل»^(۱۷) را انتخاب کرده و برای مواد درسی آن دوره تدوین نمود،... از این مجموعه از یک سو به نظریات حکیمانه و دقت و کار نادر ایشان می‌توان پی برد و از سوی دیگر مماثلت فکر علامه و بیدل نیز بر ما روشن می‌شود. برای روشنتر شدن بیدل‌شناسی اقبال همین بس که گاهی اقدام به تضمین برخی از اشعار بیدل می‌کند و گاهی نیز به تشریح اشعاری

فکر طلب از بیدل می‌پردازد. در جایی دیگر می‌بینم که کشن‌پرشاد^(۱۸) را برای تصحیح و تدوین دیوان بیدل تشویق می‌نماید. زمانی به مقایسه بین تصوف پویا و روان بیدل و تصوف ساکن غالب اقدام می‌کند.^(۱۹)

علامه اقبال نه تنها در آثار نثری خویش بیدل را یادآور می‌شود بلکه در نظم نیز از وی یاد می‌کند. در شعری با عنوان «مذهب» در مجموعه بانگ‌درا از بیدل به عنوان موشد کامل یاد کرده متذکر می‌شوند که پایه علوم جدید بر مبنای محسوسات است در حالیکه نقطه نظر بیدل با شعر ذیل مطابقت دارد:

با هر کمالی اندکی آشفنگی خوش است
هر چند عقل کل شده‌ای، بی‌جنون مباش

علامه بیت مذکور را در شعر «مذهب» تضمین کرده و بدینگونه به نحوی زیبا به تشریح فلسفه زندگی خود پرداخته است. همچنین در مجموعه ضرب‌کلیم در شعری با عنوان «میرزا بیدل» در حل مشکلات ماهیت کائنات می‌کوشد و ضمن تضمین شعر ذیل اظهار می‌دارد که بدینگونه در این حیرت‌تکده بخوبی گشوده می‌شود:

دل اگر می‌داشت وسعت بی‌نشان بود این چمن
رنگ می‌بیرون نشست از بسکه میناتنگ بود

شاید این سوال به ذهن خطور کند که چرا اقبال تا این حد بیدل را می‌ستاید؟ بنظر می‌رسد در جواب بتوان گفت که نقطه نظر هر دو در مورد مسئله حق و واقعیت بسیار بهم نزدیک است، اگرچه باید گفت که در باب مسئله حق و حقیقت اقبال در چندین مورد اعتراضات شدیدی نیز ابراز داشته ولی در کل، بصیرت کامل و عمیق بیدل نسبت به روح انسانی باعث شده است که علامه وی را مورد ستایش قرار دهد.

از سوی دیگر می بینیم که اقبال و بیدل اشراق^(۲۰) را وسیله ای می دانند که می تواند در تفهیم کائنات معاونت بکند و عقل گرایی صرف را کافی نمیدانند. هر دو بشر را موجودی عظیم می بینند که با استفاده از نیروی موجود در خود می تواند به دیگر قوای طبیعت فایق آمده، به مراتب والای هستی نائل شود. بیدل با کمک تشبیهات و استعارات و علامات بسیار سعی می کند این حقیقت را اظهار نماید. در جایی می گوید که کوه سینا نیز که از انوار الهی متجلی شد نور خود را از قلب منور از نور الهی انسان به عاریت گرفته است. بدین طریق به عظمت بشری اعتراف می کند. در جای دیگر بشر را به برطرف کردن پرده ها و حجابهای حائل بر دل خود تشویق می کند. در ذیل چند بیت از اشعار بیدل ذکر می شود که ما را در فهم تصور زندگی وی بسیار یاری می کند، لازم به ذکر است که ویژگی های نسلی بیدل در نظریه پویای حیات ایشان بسیار موثر می باشد.

برون دل نتوان یافت هرچه خواهی یافت

کدام گنج که در خانه خراب تو نیست

حیف نشگافتیم پرده دل دانه بود است مهر خرمن ها

کدام رمز و چه اسرار خویش را در باب

که هرچه هست نهان غیر آشکار تو نیست

هر دو عالم خاک شد تا بست نقش آدمی

ای بهار نیستی از قدر خود هشیار باش

بر زبان نام آدمم آمد

در نظر هر دو عالم آمد

موج دریا در کنارم، از تگ و پویم می‌پرس
آنچه من گم کرده‌ام نا یافتن گم کرده‌ام

ای طلب در وصل هم مشکن غبار جستجو
آتشم گر زنده می‌خواهی ز پائنتشان مرا

به حسن خویش نگاهی که در جهان ظهور
خطاب احسن تقویم داری از خلاق

از مخترعات کارگاه امکان این ننگ شعور نیست جز صنع بشر

من آن شوقم که خود را در غبار خویش می‌جویم
رهی در جیب منزل کرده‌ام، ایجاد پی پویم

تبعیت خلق از حقیقت غافل کرد
ترک تقلید گیر، تحقیق این است

دل صید عشق است محکوم کس نیست
الحکیم لله و الملك لله

نمونه‌های بیشتری از اشعار بیدل را در اینجا می‌توان ذکر کرد ولی آنچه به نظر من می‌رسد این است که خواننده خود می‌تواند از همین اشعار به این موضوع پی‌برد که بین برخی اشعار علامه و بیدل تا چه حد تناسب معنوی و در بعضی سطوح تناسب اسلوبی وجود دارد. با مطالعه اشعار بیدل، این اشعار از علامه در

۱۱۴۳۰۱۸

۱۵۳/۱۵۳

۵۰۱۳/۱۵۳

۳۸۰

ذهن ما تداعی می شوند:

حسن کا گنج گرانمایه تجه مل جاتا

تو نه فرهاد نه کهودا کبھی ویرانه دل (۲۱)

شاهد اول شعور خویشتن خویش را دیدن بنور خویشتن

آشنا اپنی حقیقت س— هو، ای دهقان ذرا

دانه تو، کھیتی بھی تو، باران بھی تو، حاصل بھی تو (۲۲)

عالم سوز و ساز مین وصل س— برده ک— فراق

وصل مین مرگ آرزو، هجر مین لذت طلب (۲۳)

از شریعت احسن تقویم شو وارث ایمان ابراهیم شو

آدم از بی بصری بندگی آدم کرد

گوهری داشت ولی نذر قبا دو جم کرد

یعنی در خوی غلامی زسگان خوارتر است

من ندیدم که سگی پیش سگی سر خم کرد

دهوندتا پھرتا ہون ای اقبال اپن آپ کو

آپ ہی گویا مسافر، آپ ہی منزل ہون مین (۲۴)

تقلید کی روشن است تو بهتر است خود کشی

رسته بهی دهنند، خضر کاسودابهی چهور د- (۲۵)

افغان باقی، کهار باقی

الحکم لله، الملك لله

اشتراکاتی که در موارد مختلف در سطح الفاظ و تراکیب بچشم می خورد، می تواند بخاطر همین عناوین و برخی تناسب‌های متافیزیکی باشد. در مطالعه دقیق تر تراکیب و کلمات مشترک بین اقبال و بیدل حقائق ارزشمند دیگری نیز می تواند دستگیر ما شود ولی در این مقدمه اجمالی، ظرفیت انجام این کار وجود ندارد. وجود ترکیباتی همانند: «قافله رنگ و بو»، «آینه دار هستی»، «فیض شعور» که در آنها رنگ فطرت نوآور و اسلوب منحصر بفرد بیدل در برابر ما قرار می گیرد، می تواند نتیجه تاثیر پذیری عمیق اقبال از ایشان باشد. دکتر عبدالغنی (۲۶) در کتاب خود با نام: "Life and Works of Abdul Qadir Bedil" فهرست طولیلی از این گونه ترکیبات تهیه و ارائه کرده است. اقبال و بیدل، دوگونه از تصوف را برای افراد ملت غیر مفید و خطرناک می انگاشتند، نخست آنائیکه تکالیف شرعی را پشت گوش انداخته و در جستجوی طریقتی بودند که در حقیقت این مجوزی برای مستی و بی حرکتی بود. و از سوی دیگر دهها بدعت گوناگون به عرصه ظهور آمدند که با روح اسلام کاملاً در تضاد بودند. علامه در مقامات گوناگون این قبیل تصوف را نام «تصوف عجمی» داده است و اثرات ناخوشایند آنرا بر تصوف، علاوه بر کتاب مختصر خود در این باب، در مقاله‌ها، نامه‌ها و دیباچه مثنوی اسرارخودی و همچنین در مقاله حاضر به طور مفصل مورد بررسی قرار داده است. بیدل نیز خلاف اینگونه تصوف بالحنی اعتراض آمیز چنین می گوید:

در مزاج خلق بیکاری هوس می پرورد غافلان نام فضولی را تصوف کرده اند

از آنچه تاکنون گفته شده نباید چنین پنداشت که علامه، تصوف بیدل را به طور کامل پذیرفته است، در مقاله در دست مطالعه به جنبه تنزل (Descent) از مقامات تصوف بیدل، که در آن برای عقیده همه اولیای صوفیه، تبلیغ عمده‌ای می‌شود، و همین نکته در نزد اقبال کاملاً با روح اسلام در تضاد است، اعتراض نموده است. لیکن سؤال این است که آیا بیدل از صوفیه وحدت وجودی Panentheistic است یا از صوفیه وحدت شهودی؟ این سؤال را برخی از منتقدین نظریه‌های بیدل عنوان نموده‌اند که در هر صورت پرداختن به این مسئله از حوصله این بحث خارج است.

در این مقاله علاوه بر بحث و تنقید در چند جنبه فکری بیدل، علامه با ارائه یک بیت از ایشان سعی کرده است ثابت کند که بیدل به رستاخیز اعتقاد نداشته است. برای درک صحیح و حل این بحث نگران کننده باید نظریه زمان بیدل را در نظر داشت. علامه در مقاله مذکور در باب فلسفه زمان بیدل بحث مفصلی کرده است ولی در باب زندگی پس از مرگ با وجودیکه به یک بررسی تفصیلی نیاز بوده است صرفاً اقدام به اظهار عقیده‌ای اجمالی نموده است. اگر پذیرفته شود که بیدل به قیامت و رستاخیز اعتقاد نداشته است در این صورت نه تنها پایه اعتقادات مذهبی وی به لرزه می‌افتد بلکه دیگر عقاید وابسته به روز رستاخیز نیز در معرض شک و تردید قرار می‌گیرند. و شاید بهمین دلیل ژرژ بیچکا *Jiri Becka* در مقاله خود با عنوان: «ادبیات تاجیک از قرن شانزدهم تا امروز، در مورد بیدل بسیار صریح نوشته است که: «وی زندگی پس از مرگ و قصه‌های خیالی بهشت و دوزخ را رد می‌کند».^(۲۷) همچنین می‌افزاید که بیدل از جوابهای اسلام مطمئن نبودند و بهمین دلیل عناصری از هندوئیسم را با اسلام در آمیخته و نظریه کائنات و انسان خود را بنا نموده‌اند.^(۲۸)

در حقیقت بیدل تمام کائنات را یک واقعه واحده می‌نامد و اعتقاد داشت

که همه چیز در زمان حال است و ماضی و مستقبل فقط تغییرات هستند:

غم مستقبل و ماضی است کنار حال مینامی

نقاب‌بندی در میان است از غبارش پیش و پس اینجا

در این واقعه واحده نیز هر لحظه تغییراتی در شرف انجام هستند، در پیکره هستی چیزی به نام تکرار وجود ندارد و تصور دنیا و آخرت ساخته ذهن ماست مراد این است که از آنجائیکه گذشته و آینده فقط وهم و گمان است و آنچه حقیقت دارد فقط حال (اکنون) است پس در اینصورت حیات بعد از مرگ هم در زمان حال لحظه به لحظه ظاهر می‌شود. همچنین می‌توان گفت که با توجه به عقیده بیدل این امر طی شده است که هر لحظه «عمل آفرینش» جدید نیز در جریان است. بنابراین بیدلی که اکنون وجود دارد همان بیدل، در زمان بعد از مرگ نخواهد بود. از بیشتر اشعار بیدل می‌توان این نتیجه را گرفت که ایشان به حیات بعد از مرگ یک فرد ایمان دارند ولی آن فرد در روز رستاخیز درست همین شخص این جهانی نخواهد بود.

صورت این انجمن گر محو شد پروا کراست

خامه نقاش ما، نقش دگر خواهد نمود

پیکر هستی ما را بره سیل فنا

یاد بربادی از آن نیست که معماری هست

پس باید چنین گفت که بیدل منکر برانگیخته شدن پس از مرگ نیست

ولی سعی می‌کند که از بعضی حقائق مسلمه بگریزد. وی از آنچه در مورد روز رستاخیز عموماً تصور می‌شود، روشی جداگانه اختیار کرده است، با این وجود سوالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که اگر در دوران زندگی پس از مرگ، نقش دیگری بوجود خواهد آمد پس سزا و جزا بر چه کسی اعمال خواهد شد؟ به

عقیده من تغییر در قالب و نقش، مستلزم تغییر در روح نیست، بنابراین در روز رستاخیز کالبد انسانی به هر شکلی که برانگیخته شود، جزا و سزا برای او عملی خواهد شد، زیرا روح، همان روح قبلی است. البته بحث بیشتر درباره چنین موضوع حساسی، نتیجه چندان مثبتی را در پی نخواهد داشت، بنابراین بهتر است که از ادامه آن خودداری شود. ولی ذکر این نکته نیز خالی از لطف نیست که خود علامه اقبال از اصول بعث بعدالموت بیدل متأثر بنظر می رسد.

در مورد شهر محل تولد میرزا عبدالقادر بیدل، علامه در مقاله مورد نظر، وی را متولد اکبرآباد نوشته است.

در خطبات هم او را با عنوان بیدل اکبرآبادی ذکر کرده است^(۲۹) تذکره نویس ها، هر یک در مورد محل تولد بیدل شهرهای متفاوتی را نام برده اند. از آنجمله قدرت الله قاسم^(۳۰) شهر بخارا را محل ولادت ایشان دانسته است و نساخ^(۳۱) نیز از وی پیروی کرده است. به عقیده خوشگو^(۳۲) نیز بیدل در اکبرآباد متولد شد. در حالی که رضا قلی خان^(۳۳) هدایت شهر دهلی و طاهر نصرآبادی^(۳۴) لاهور را محل تولد وی دانسته اند. چنین بنظر می رسد که با مشاهده این همه اختلاف علامه، اکبرآباد را محل اصلی تولد بیدل قرار داده است. ولی با توجه به شواهد به دست آمده اخیر، اعم از شواهد داخلی و خارجی، شهر عظیم آباد از توابع پتنه هند، مولد اصلی بیدل قلمداد شده است. در این بین به گفته های برخی از معاصرین مستند بیدل مثل میر غلامعلی آزاد بلگرامی^(۳۵) و غیره می توان استناد کرد، چون او نیز مولد بیدل را عظیم آباد دانسته است.^(۳۶)

بعد از ارائه مطالبی مختصر راجع به بیدل، اینک با معرفی اجمالی ارنست برگسون (۱۸۵۹-۱۹۴۱ م) می پردازیم. علامه اقبال تقریباً همیشه از برگسون قدردانی کرده و تا حدودی از عقاید وی استفاده نیز کرده است. لازم به ذکر است که برگسون با ارائه تئوری *Elan Vital* یا نظریه نیروی حیاتی و نظریه اشراق، در اواخر قرن نوزدهم، در چهار دهه اول قرن بیستم مقبولیت بسزایی حاصل کرد.

در نتیجه اقبال نیز بی‌تاثیر از افکار وی نبود. در تصور حقیقت (Reality) اقبال و برگسون نکات مشترک بسیاری بچشم می‌خورد.

علامه از تئوری زمان خالص *Pure Duration* بسیار متأثر بود و در آثار نثری و شعری خود در شرح آن بسیار نوشت. در مثنوی *اسرار خودی* در شعری باعنوان «الوقت سیف» علامه به این مقوله از امام شافعی که «وقت شمشیر برنده ایست» اشاره کرده و برای توضیح بیشتر «زمان خالص»، احادیث «لی مع الله وقت»^(۳۷) و «لاتسبوا الدهر»^(۳۸) را به عنوان شاهد مثال ذکر می‌کند.

او خطاب به «اسیران دوش و فردا»^(۳۹) می‌گوید که به کائنات موجود در دل خویش رجوع کنید. در حقیقت این مردمان کوتاه نظر زمان را خط مستقیمی قرار داده‌اند که روز و شب نقطه‌های متعین در آن خط هستند. در حالیکه زمان دارای جوهر دائمی و غیر قابل تقسیم است.^(۴۰)

باز با پیمانان لیل و نهار

فکر تو پیمود طول روزگار

تو که از اصل زمان آگه نه‌ای

از حیات جاودان آگه نه‌ای

اصل وقت از گردش خورشید نیست

وقت جاوید است و خور جاوید نیست

وقت را مثل مکان گسترده‌ای

امتیاز دوش و فردا کرده‌ای

اگرچه در اشعار بالا، علامه نامی از برگسون نبرده است ولی از مضمون

این ابیات چنین می‌توان دریافت که ایشان در پرتو تصور «زمان خالص» به تشریح نظریه زمان پرداخته است و ایین همان ستون اصلی فلسفه برگسون می‌باشد.

در دیباچه مجموعه پیام مشرق (۱۹۲۳ م) خبر از آمدن مردی از بطن عالم

کهنه می دهد: «حالا طبیعت در اعماق زندگی از خاکستر تهذیب و تمدن، آدمی نو و برای اقامت او عالمی نو می سازد که هیولای آن در نگارشهای انیشتین و برگسون دیده می شود.»^(۴۱)

همچنین در مجموعه پیام مشرق یک پیغام از قول برگسون بیان کرده است. عنوان این نظم «پیغام برگسون»^(۴۲) نام دارد و خلاصه آن به این گونه است که برگسون برای نوع بشر دست یافتن به آن صورت از عقل را پیشنهاد می کند که «ادب خورده دل» باشد، زیرا به کمک آن درک زندگی آسانتر می شود:

نقشی که بسته ای همه اوهام باطل است

عقلی بهم رسان که ادب خورده دل است

«ادب خورده دل» چیزی جز «اشراق» نیست و اشراق در افکار برگسون بمنزله نقطه مرکزی می باشد. به عقیده برگسون «اشراق» نام بلاواسطه «حق» است که این حق خود یک مسئله غیرعقلی *Non-intellectual* می باشد. حقیقت با تمام کلیاتش در اشراق می گنجد و این اشراق غیرقابل تجزیه است. ولی در اینجا این سوال به ذهن خطور می کند که چه چیزی حاصل ما می شود؟ جواب این سوال را، اچ ویلدن کار، شارح و مترجم آثار برگسون به این صورت داده است که: «اشراق نه به باری یک وسیله غیر متحرک بلکه به توسط یک وسیله ادراک پویا طریقه بهتری از تفهیم را برای ما ممکن می سازد. در طول دوران درک زندگی خود بعنوان یک واقعیت، در واقع ما یک دوره تجربه زنده را گذرانده و آنرا کسب می کنیم. بجای اینکه حرکت را در یک قالب جامد بریزیم، سعی در فهم صورت پیچیده آن می نماییم. و به این ترتیب به یک هیئت از علم دست می یابیم که پذیرای حرکت باشد.»^(۴۳) اینجا باز این سوال را می توان مطرح ساخت که چرا برگسون تا به این حد به اصل «اشراق» معتقد است؟ چرا حقیقت غائی کائنات در نزد او جنبه روحانی دارد؟ در جواب، چنین می توان اظهار نمود که او با نگرش عمیق و

بصیرت بسیار در ظاهر و باطن طبیعت به این نتیجه رسیده بود که روش متکبران علم طبیعی (Science) فقط تا سطح اولیه روح بشری می تواند دست یابد و از رسیدن به اعماق کائنات ناتوان است. باعث تعجب است که بدانیم که در روزگار برگسون، به این صورت کوشیده می شد که تمام نظام مابعدالطبیعه، وهم محض نامیده شود. در حالیکه برگسون عقیده داشت که علم طبیعی برای شناسایی جامع حق نارساست و صرفاً با یاری اشراق می توان بدان دست یافت. در اصل نیز همین عقیده صحیح می باشد. همچنین در نظر وی مابعدالطبیعه اصلی و حقیقی نتیجه اشراق است نه موشکافی های عقلی. روح بشری گذشته را برای انجام کار در زمان حال فرا می خواند و این نقطه اتصال بین گذشته و آینده می شود، در نتیجه زندگی نام جریان و طغیان جاودانه و بی پایان است و این کیفیت را خود برگسون با نوآوری جالبی بیان کرده است: «قبل از هر چیز من احساس می کنم که از یک وضعیت به وضعیت دیگر منتقل می شوم. گاهی سرد و گاهی گرم می شوم گاهی شاد و گاهی غمگین می شوم، گاهی غرق در انجام کار می شوم و گاهی فقط بیکار هستم. به اطراف خویش نظر می افکنم و لحظه ای بعد به چیز دیگری می اندیشم. شور و هیجانات، احساسات و عواطف، اراده و افکار تغییراتی هستند که زندگی من از آن منقسم شده است. تقسیم می که زندگی مرا با رنگهای گوناگون آشنا کرده است. گویا من بدون آنکه معدوم شوم، تغییر می یابم.»^(۴۴)

این جریان پایان ناپذیر و این حرکت غیرقابل کنترل بر هر موجود زنده ای حکومت می کند و در نظر برگسون تمامی نوع بشری، چیزی جز یک سپاه بی شمار نیست که دائماً به چپ و راست و عقب و جلو در حال حرکت است و کار او نیز این است که تمامی موانع موجود را نیست و نابود کند و از سر راه بردارد. در ظاهر چنین بنظر می رسد که نیروهایی که به عنوان موانعی بر سر راه این جریان بی پایان می آیند، هیچ ربطی با آن ندارند مانند ماده که در ظاهر با حقیقت روحانی در تضاد است و آن را می توان مصداق یک پدیده غیرمربوط با حقیقت روحانی

دانست ولی فلسفه «نیروی حیاتی» برگسون اجازه این جدایی را نمی دهد. در مقاله مورد نظر کم و بیش علامه اقبال نیز آن عقیده را اظهار می دارد که شارح و مترجم آثار برگسون، اچ ویلدن کار بیان می کند: «حقیقت روحانی که فلسفه خود به اثبات آن اقدام می کند یک حقیقت جدای از ماده یا متضادم با آن نیست. نه به زور به آن تحمیل شده و نه وجود جداگانه ای دارد. اینجا اصرار به این امر نیست که حقائق روانی ایجاد می شوند یا یافت می شوند بلکه در اصل وجود یکی، برعکس وجود دیگری است. به قول برگسون فیزیک، صورت معکوس روان است. این دو مراتب حقیقت دارای دو جنبه جداگانه نیستند. در اصل حرکت خویش، با وجود اینکه دارای ویژگی های جدای از همدیگر هستند، از همدیگر غیرقابل انفصالند. عدم وجود یک درجه یا مرتبه مستلزم وجود دیگری است.» (۴۵)

در این مقاله، علامه اقبال مشترکاتی که بین افکار بیدل و برگسون دریافته و ذکر کرده است، بسیار جالب و تعجب آور هستند. شاید بتوان گفت که این تماثل فکری فقط در افکار بیدل و برگسون نیست بلکه در خود فلسفه اقبال نیز این اشتراکات به چشم می خورد. هر سه آنها فلسفه تغییر و حرکت را قبول دارند. ریشه اصلی این فکر به فلسفه هرقلیطوس (۵۰۰ ق.م) برمی گردد که بر طبق آن، حقیقت در هر لحظه تغییر می یابد و در یک رودخانه، دوباره نمی توان وارد شد. (آیا در یک رودخانه، حتی یکبار نیز می توان داخل شد؟)، قابل توجه است که فلسفه تغییر و حرکت در نظر ابن عربی به صورت تجدد امثال ظاهر می شود. خواجه عبادالله اختر^(۴۶) در کتاب ارزشمند خود با نام بیدل از طرفی در زمینه فلسفه حرکت و تغییر، نزدیکی افکار ابن عربی و بیدل را بیان نموده و از سوی دیگر، فلسفه آفرینش تدریجی برگسون را نیز تا حدودی منطبق با این فلسفه دانسته است.

قابل توجه است که اقبال با بعضی عقاید برگسون و بیدل به مخالفت نیز برخاست. به عنوان نمونه، در مقاله در دست مطالعه به عقیده تنزل *Descent* در

عقاید صوفیه که بیدل عنوان کرده است، شدیداً اعتراض کرده و این نظریه برگسون را که در آن عقل بعنوان یک گناه ازلی قلمداد شده است، رد می‌کند و تنها راه دستیابی به «حق» بازگشت به دوران «قبل عقل و شعور را مورد انتقاد قرار می‌دهد. ضمناً در مورد اینکه اشراق می‌تواند به طور کلی مفید باشد سوالات بحث‌انگیزی مطرح می‌نماید.

در یک خطبه با عنوان «معیار فیلسوفانه تجلیات تجربه دینی» علامه از سویی به تعریف و ستایش از برگسون پرداخته و از سویی اعتراض شدیدی نیز بدان کرده است. به طور مثال این مسئله که به عقیده ایشان برگسون به این جنبه وحدت شعور به عنوان یک حقیقت بی‌توجهی کرده است که در آن، چشم و حدت شعور، پیوسته به آینده می‌باشد. «زیرا زندگی زنجیره‌ای از عمل توجه است و هر عمل که مبنای توجه باشد، توجیه آن با در نظر گرفتن سرانجام و مقصدی انجام می‌شود. حالا خواه دارای جنبه شعوری باشد، خواه غیر شعوری»^(۴۷) در ادامه همین خطبه فروگذاشته‌های بیشتری از افکار برگسون را گوشزد کرده می‌افزاید: «به عقیده ما یک اشتباه برگسون این است که ایشان زمان خالص را به «خودی»^(۴۸) ترجیح داده است در حالیکه برای اثبات زمان خالص به خودی می‌توان استناد کرد زیرا مکان خالص یا زمان خالص، این صلاحیت را ندارند که حوادث و کثرت اشیاء را بخویش وابسته سازد.»^(۴۹) اگر اعتراضات موجود در این خطبه و نیز اعتراضات موجود در این مقاله را جمع‌آوری کنیم، مواد کارآمدی برای نقد افکار برگسون بدست خواهد آمد.

تصور برتری و عظمت بشری در مقاله مورد نظر بهمان اندازه عمیق، پرمغز و پرجوش است که در دیگر نوشته‌ها و اشعار ایشان بیچشم می‌خورد. علامه در مسئله استحکام شخصیت و نیز پایداری شخصیت کاملاً مطمئن بود.

بس خود خزیده و محکم چو کوهساران زی

چو خس مزی که هوا تیز و شعله بی باک است

بهمین دلیل است که می بینیم که اقبال مثل بیشتر مواقع دیگر در مقاله مورد نظر نیز به «فنا یا نیستی» به شدت اعتراض می کند و آن را نتیجه تصوف عجمی قرار می دهد. در همین مقاله ضمن بحث در مورد عقیده تنزل *Descent* می نویسد که این نظریه ریشه در فلسفه مانوی دارد. در نزد وی مانویت نه تنها مسیحیت را تحت تأثیر قرار داده بلکه اسلام نیز از آن مصون نمانده است. به عقیده اقبال: «بعد از فتح ایران توسط اعراب مسلمان، اسلام به مانویت مبدل شد و نظریه خود ظلماتی خدا، به شکل تنزل، در عقاید صوفیه به صحنه آمد و آنهم خود همراه با رهبانیت بود که از جنبه روحی کاملاً مانوی می باشد.» آنچه از این اقتباس دستگیر می شود این است که علامه تصور تنزل در عقاید صوفیه و رهبانیت را از جنبه روحی آن به طور کامل نشأت گرفته از مانویت می داند. به عقیده وی با فتح ایران، مانویت جای اسلام را گرفت. حقیقت مطلب این است که علامه تا روزهای آخر عمر خود برای دیدن روح خالص اسلامی بسی قرار بود. بعنوان نمونه در نامه ای برای راغب احسن^(۵۰) در تاریخ ۱۱ دسامبر ۱۹۳۴ م چنین ابراز عقیده کرده است: «...اسلام از اثرات مجوسیت و یهودیت نتوانست رهایی یابد.» (در حالیکه در مقاله در دست مطالعه از تبدیل اسلام به مانویت رنج می برد.) «از همان قرون آغازین اسلام، مجوسیت و یهودیت بر دین اسلام غلبه کرد یعنی تفکرات یهودی و مجوسی اسلام را از دید عوام مخفی نگه داشت. به عقیده ناقص من اسلام تا امروز کشف نشده است.»^(۵۱)

البته شکی نیست که اسلام از مانویت تأثیر پذیرفته است. ام. شوستری در کتابی به نام *فشرده فرهنگ اسلامی* *Outlines of Islamic Culture*، تأثیر پذیری مسیحیت و اسلام را از مانویت متذکر شده است. ولی این سخن علامه اقبال که اسلام به مانویت تبدیل گشته است تا حدود زیادی قابل بحث و تأمل است زیرا با وجود عقایدی مانند: توحید، رسالت و تصور انسان و تصور کائنات، عظمت و برتری دین اسلام آنقدر واضح و روشن می شود که جای بسی تعجب است که

بگوییم مانویت بر آن غالب شده و باعث قلب ماهیت آن شده باشد. گذشته از این مسئله آنچه قابل توجه می‌باشد این است که در مقاله مورد بحث اقبال نسبت به مسئله تبدیل اسلام به مانویت اظهار تأسف می‌کند در حالیکه در مجموعه یادداشت‌های پراکنده در جایی به این نکته اشاره می‌کند که هر خورد تمدن اسلامی با تمدن قدیم ایرانی باعث عمق یا بی‌تمدن اسلامی می‌باشد و این واقعه را بالحنی مسرت آمیز بیان می‌کند: «اگر شما از من بپرسید که مهمترین واقعه تاریخ اسلام کدام است؟ در جواب من بدون تأمل خواهم گفت که: فتح ایران جنگ نیاوند علاوه بر یک مملکت زیبا، تمدنی کهن به اعراب اعطا کرد. شاید بهتر این است که بگوییم که آنان با ملتی آشنا شدند که با آمیزش اقوام سامی و آریایی می‌توانست منجر به تولد تمدنی نوین شود. تمدن اسلامی ما حاصل پیوند عقاید سامی و آریایی است. چنین بنظر می‌رسد که این تمدن به مشابه فرزندی است که، لطافت و نرمی مادری آریایی و پختگی و صلابت پدری سامی را به ارث برده است. بدون فتح ایران، تمدن اسلامی، فقط منجر به یک جنبه می‌شد، از فتح ایران آن بهره نصیب ما شده است که به رومیان از فتح یونان رسید.» (۵۲)

آنچه از اقتباس ذکر شده می‌توان دریافت این است که غنای فرهنگ اسلامی را به عنوان یک واقعه مهم تاریخی، علامه اقبال با خرسندی استقبال می‌نماید. و از سویی در مقاله مورد نظر تبدیل شدن اسلام به مانویت را بعد از فتح ایران بالحنی تأسف آمیز بیان می‌کند. اینجا از سویی به انقلابات فکری ایشان پی می‌بریم و از سویی این قیاس من نیز تقویت می‌شود که این مقاله باید در سال ۱۹۱۶ میلادی یا در زمانی نزدیک به آن نوشته شده باشد. در اصل شدت تلخی و تندید که در این مقاله نسبت به تصوف عجمی بنظر می‌آید، در دیگر آثار نثری و نظمی ایشان در بین سالهای ۱۹۱۶ تا ۱۹۱۷ نیز بچشم می‌خورد. علاوه بر دیباچه مثنوی اسرار خودی و برخی مقالات دیگر، نامه‌های به نگارش درآمده برای

بعضی شخصیات علمی و ادبی نیز مؤید برخوردار شدید ایشان با تصوف عجمی است. به عنوان مثال در نامه‌ای بتاريخ ۱۳ نوامبر ۱۹۱۷ میلادی برای سید سلیمان ندوی^(۵۳) می‌نویسد: «شکی نیست که تصوف وجودی در سرزمین اسلامی، نهالی بود که در آب و هوای فکری عجمیان پرورش یافته است.»^(۵۴)

اینک عقیده علامه را در مورد تصوف که قبلاً آمد در نظر داشته باشید (نامه مکتوب به نام سید سلیمان ندوی) و متقابلاً به مقاله «سیر فلسفه در ایران» (۱۹۰۸م) توجه کنید که در آن به طرز شدیدی آن را رد می‌کند. در پیدایش این نظریه در ذهن ایشان، شخص ادوارد براون^(۵۵) نیز مؤثر بود. نتیجه این که نظریه‌ای را که علامه در سال ۱۹۰۸ میلادی نفی کرده بود، بعد از گذشت نه سال خود کاملاً معتقد به آن شد.

باید به خاطر داشت که مدت زمان اقامت اقبال در اروپا، به عنوان یک واقعه مهم قلمداد می‌شود. از سال ۱۹۱۰م به طور پیوسته به مسئله «حیات نوین و تصوف عجمی» می‌اندیشید. در جایی می‌نویسد که در مورد نظریه خودی کم و بیش پانزده سال با جدیت تمام اندیشیده است و بالاخره به این نتیجه رسیده که یکی از عوامل مهم انحطاط امت اسلامی پیدایش تصوف عجمی بوده است که با رخنه در فکر و عمل مسلمانان، نیروهای آنان را بلعیده است.

این عقیده به صورت کلی و منظم، به شکل اسرار خودی در سال ۱۹۱۵م. به معرض دیدگان آمد. در این کتاب با مخالفت با تصوف عجمی و نمایندگان آن در بین صوفیان معتقد به اصول وحدت الوجود یا همه اوستی، عکس العمل شدیدی را سبب شد. آن بخش از مقاله مزبور که شامل نقد و بررسی کوتاهی از تصوف عجمی است را می‌توان تئمه مخالفت با این گونه تصوف در اسرار خودی دانست.

اکنون می‌پردازیم به آخرین سخن در این باب: چنین بنظر می‌رسد که بعد از نگارش این مقاله به علل گوناگون، علامه مصلحت ندانست که در جایی به

چاپ برسد. اگر این مقاله در بین سالهای ۱۶-۱۹۱۵ میلادی نوشته شده، می‌تواند به علت عکس‌العملی که در قبال چاپ اول اسرار خودی پدیدار شده چاپ آن را دور از مصلحت دانسته باشد، و شاید بهمین دلیل این مقاله از مرحله تجدیدنظر نیز نگذشت. زیرا در اصل متن انگلیسی نه تنها چندین اشتباه بچشم می‌خورد بلکه کلماتی نیز از نگارش افتاده است. نگارنده در متن چاپ شده به زبان انگلیسی، نسبت به رفع این اشتباهات اقدام کرده و در ترجمه مزبور (به اردو) نیز این مسئله را در نظر گرفته‌ام. برای بعضی مقامات مقاله علامه، وجود حاشیه را نیز ضروری تشخیص داده در آخر آن اقدام به درج حواشی کرده‌ام. امید است که در ادبیات اقبال‌شناسی، این مقاله جدید و تازه کشف شده ایشان، بعنوان پدیده‌ای نو و مفید پذیرفته شود.

دکتر تحسین فراقی

استاد شعبه اردو

دانشگاه خاورشناسی لاهور

لاهور - ۲۳ مارس ۱۹۸۷ میلادی

مطالعه بیدل، در پرتو اندیشه‌های برگسون

میرزا عبدالقادر بیدل اکبرآبادی^(۵۶) متفکری والا مقام بود. شاید بتوان گفت وی بزرگترین شاعر متفکری بود که در هند بعد از دوره شنکر اچاریه پدید آمد.^(۵۷) باید دانست که شنکر اچاریه یک منطق دان ماهر بود که با تشریح موشکافانه احساسات تجربی انسان، سعی در نمایاندن هستی عالمگیر واقع در وجود او را دارد. در حالیکه درست برعکس آن برای بیدل - بیدل شاعر - عمل تشریح، یک فعل آزاردهنده غیر هنری است و نگرش لطیفانه به دنیای محسوسات را بیشتر می‌پسندد. وی به آن هستی عالمگیر وجود ما، فقط از نقطه نظری که لایق آن باشد، می‌نگرد:

ز موج پرده به روی حجاب نتوان بست

تو چشم بسته‌ای بی خبر نقاب کجاست
/ توضیح: / موج نمی‌تواند، چهره دریا را بپوشاند، ای بی‌خبر تو چشمان خود را
بسته‌ای و گرنه نقابی در بین نیست.

گذشته از این، شاعر به یاری یک بیت شعر، از روح زنده خود ما را مطلع می‌سازد:

می‌کشم چون صبح از اسباب این وحشت سرا

تهمت ربطی که نتوان بست بر اجزای من
صبحگاه در اصل چیزی جز توده‌ای از ذرات نامرتب و درهم و پیچیده نور
نیست، در حالیکه ما آنرا بعنوان یک شیء منجمد و فشرده یعنی به مثابه یک
واحد مادی و مشخص می‌نامیم. بیدل در این شعر می‌گوید:

«در بیابان این دنیا، شرایط و اوضاع یک اتهام دروغین از ترکیبی مادی بر
من بسته است که طبیعت من نمی‌تواند پذیرای آن باشد.»

ذهن کثیرالجهات و ممتاز بیدل که می‌توان گفت تقریباً مراحل تجارب

تمام اندیشمندان را طی کرده است، امر بسیار قابل توجهی است. برگسون نیز از جمله همین اندیشمندان است. بنابراین اینجا توجه علاقمندان فلسفه مغرب زمین را به مواردی که در افکار شاعرانه بیدل و برگسون رنگهای مشترکی وجود دارد، جلب می‌کنم. در بررسی نظم بیدل نباید این حقیقت را فراموش کرد که از یک چنین شاعری توقع ارائه یک مکتب منظم و برنامه‌ریزی شده مابعدالطبیعه، بی‌انصافی است؛ ذهن شاعری که بدون پذیرفتن مشکلات عمل تنظیم و ترتیب، صرف نظر از جنبه‌های مختلف آن، چاره‌ای جز دستیابی به یک حقیقت فرار ندارد. علاوه بر دیگر نظریات و افکار بیدل، نظریه دیگری که با افکار و نظریات برگسون نزدیک است نظریه واقعیت‌گرایی اوست ایشان است که تجربه آن را شاعر در طی دوران ارتقاء خویش کسب کرده است.

به عقیده برگسون، حقیقت نام یک جریان دائمی است. یک تکون پیوسته و جاوید است. اشیاء خارجی که به صورت چیزهای متعدد بی‌حرکت بنظر می‌رسند، چیزی جز خطوط دل‌بستگی ما نیست که ذهن ما بر روی آن جریان رسم می‌کند. گویا چنین می‌توان گفت که اینها مجموعه ستاره‌های ساکنی هستند که جهت حرکت ذهن ما را تعیین می‌کنند و ما را به این صورت در گذشتن از اقیانوس زندگی یاری می‌کنند. گویی حرکت همان اصل حقیقت است و صورتی که از سکون و عدم تبدیل در اشیاء خارجی بنظر می‌آید، برای یک ذهن نزدیک به ریاضیات که با در نظر گرفتن لوازمات زندگی، حرکت و طغیان را بصورت ساکن ظاهر می‌کند، به مثابه یک مانع می‌باشد. به دلیل ساخت طبیعی خود، این ذهن حسابگر، فقط سطح ظاهری اشیاء را طی می‌کند. و آن تغییر حقیقی که این اشیاء از بطن آن زائیده می‌شوند را نمی‌تواند درک کند. به عبارت دیگر ضمن بحث از مقولات مکانی روش عمل علم طبیعی در راستای دسترسی به حقیقت، ما را تا دور دست‌ها نه می‌برد و نه می‌تواند که ببرد. اگر بخواهیم که یک جلوه از ماهیت مطلق حقیقت را ببینیم برای آن به روش جدیدتر اشراق نیازمند هستیم. به نظر

برگسون، اشراق، نام دیگر فکر عمقی است و رتبه امتیازی که به واسطه حصول آن درجه دارا می‌باشیم، در ماهیت زندگی را بر روی ما می‌گشاید. این طریقه کار به ما می‌فهماند که به واسطه عنصر زمان که در مرحله مطالعه اشیاء خارجی علم طبیعی آن را نادیده می‌گیرد، جوهر اصلی اشیاء زنده شکل می‌گیرد و این همان نام دوم زندگی است. بنابراین زمان همان حقیقت نهایی است که تمام اشیاء از آن شکل می‌گیرند. پس چنین می‌توان گفت که، تکون، حرکت، زندگی و زمان اسامی گوناگون یک چیز واحد هستند. ولی آن زمان را که برگسون با نام «زمان خالص» تعبیر می‌کند، باید از تصور ساخته شده، توسط ذهن حسابگر خودمان، با احتیاط کامل به طور جداگانه بسنجیم. در ذهن ما این تصور از زمان وجود وارد که گویی آن یک خط مستقیم و بی‌پایان است که قسمتی از آن را ما طی نموده‌ایم و بقیه را نیز باید پیمائیم. مطابق این تصور، نظریه زمان فقط مکان تک بعدی خواهد بود که ثانیه‌ها صرفاً نقش سازنده نقاط مختلف آنرا ایفا می‌کنند. زمان مکانی جز یک زمان باطل و کذب و دور از حقیقت، چیز دیگری نیست. زمان حقیقی یا «زمان خالص» امروز و دیروز شناخته شده در وضعیت جامد را نمی‌پذیرد. این نام حقیقی و دائمی «حال» *Ever-Present-Now* است که گذشته را پشت سر نمی‌گذارد بلکه آنرا در آغوش می‌فشارد و همراه خویش آینده را بوجود می‌آورد.

چنین بنظر می‌رسد که آن گونه که برگسون حقیقت را دریافته است، حقیقت نام حرکت خلاق است که در بطن آن اضداد مخفی هستند و همچنانکه به طور پیوسته به جلوگام برمی‌دارد و آهسته آهسته پیش‌روی می‌کند، بیش از پیش آشکار و واضح می‌شود. این نام کلیت کامل شده‌ای نیست که بتوانیم از آن یک سازمان کامل صداقت را استخراج کنیم.

اکنون به بررسی تشابهات فکری برگسون و بیدل می‌پردازیم. البته ذکر این نکته ضروری است که بیدل از خود آثار فراوانی در نظم و نثر به یادگار گذاشته و در مقاله مورد مطالعه از دیوان ایشان استفاده شده است که در کمال خوشوقتی

یک نسخه خطی از آن دیوان^(۵۸) نزد نویسنده موجود می‌باشد؛ این نسخه مشتمل بر سی هزار بیت است.

۱ - اولین نکته قابل توجه این است که عقل ما فقط قادر به درک و لمس سطح بیرونی حقیقت است و توانایی ورود به عمق آن را ندارد. بیدل ضمن اصرار خستگی ناپذیر به این مطلب چنین می‌گوید.

موج و کف، مشکل که گردد محرم قعر محیط

عالمی بی تاب تحقیق است و استعداد نیست

توضیح: / «موج و کف قادر به دیدن در اعماق اقیانوس نیستند. یک دنیا برای دیدن ماهیت حقیقت بی تاب است ولی استعداد این کار وجود ندارد.»

علم طبیعی به سلاح استدلال منطقی مسلح شده با نظریه سازی در مورد حق *The Real* آن را معدوم می‌سازد. این عمل چیزی جز یک کالبد شکافی تجربی بر حقیقت پس از مرگ نیست. و با این وجود نمی‌توان آن را بعنوان یک محرک زنده و پویا در اختیار گرفت.

این جمله دلائل که ز تحقیق تو گل کرد

در خانه خورشید چراغان نجوم است

توضیح: / «تمام دلائلی که به واسطه تحقیق و تفتیش تو بوجود آمده‌اند، در برابر خورشید درخشان حقیقتی جز ستارگان کوچک و حقیر ندارد.»

۲ - سؤال این است که بهترین و شایسته‌ترین راه ادراک حقیقت کدام است؟ در جواب این سؤال شاعر می‌گوید.

بیدل نشوی بسی خبر از کشف کرامات

اینجاست که عنقا ته پاگشت مگس را^(۵۹)

توضیح: / «ای بیدل به باطن خویش بنگر - این همان جایی است که عنقا (این لفظ در اصطلاح صوفیه بعنوان علامتی برای حقیقت بکار برده می‌شود) بشکار مگس می‌شود.»

ولی آن اشراق را چگونه می توان به دست آورد؟ سیرت و نشانه های آن کدامند؟ برگسون و بیدل هر دو جواب این سوال را یکسان می دهند. این اشراق، متعلق به نوع نگرش صوفیانه نیست که در حالت جذب و مستی اعطا شده باشد؛ به عقیده برگسون این نوعی فکر روشن بینانه است.

وقتی که ام.لی. رائی^(۶۰) در برابر برگسون چنین اظهار داشت که تصادم اصلی بین فکر عقلانی *Intellectual thought* و فکر محسوس *Thought lived* است، برگسون در جواب او پاسخ داد که: «به نظر من این، اکنون هم عقل گرایی است.» برگسون عقل گرایی را به دو دسته تقسیم می کند، یکی عقل گرایی حقیقی که به تجربه زنده افکار خویش می پردازد و دوم عقل گرایی کذب که افکار روان و متحرک را ایستا و ساکن می سازد و سپس آنها را منجمد و متحجر می کند تا بتواند مانند سکه های جعلی با آنها فقط بازی کند. همچنین به عقیده وی عقلی گرایی حقیقی در حین ادراک «زمان خالص» بوسیله معدوم ساختن عنصر مکان ممکن است. درست مانند علم طبیعی که ضمن ردّ حقایق خارجی، عنصر زمان را نیز معدوم می سازد. بیدل نیز درست همین روش را پیشنهاد می کند: «ای نکبت گل اندکی از رنگ برون آ»

اتوضیح: «ای بوی خوش گل، از دنیای رنگ بیرون بیا.» صوفیه، لفظ «رنگ» را اصطلاحاً بجای «مکان» استفاده می کنند. آنان عالم خارج را به جهان رنگ و بو تقسیم می کنند. شاعر در مصرع فوق، موج خوشبو را به عنوان نماینده انسان معرفی می کند که آن نیز به سوی حرکت و روش لطیف و نامرئی عالم شعور اشاره می کند و چنین پیشنهاد می کند که اگر او مایل به درک اصل ماهیت است، باید خود را از محدوده مکان آزاد سازد. بنابراین روش اشراق غیر از این نیست که از حصار مکان باید بیرون جست و در عین حال برای عقل ما این کار بسی دشوار است زیرا نهاد عقل ما حسابگری است. برای تشریح بهتر عقاید گفته شده، بیدل یک اصطلاح معنی دار دیگری نیز استفاده می کند، وی زندگی را بعنوان یک

رودخانه می بیند، مادامیکه سطح رودخانه ساکن و ساکت است، امواج، زیر جریان دائمی به صورت مخفیانه می مانند. درست مانند لباسی که جسم را می پوشاند. زمانی که موج از زیر این حالت انجماد سر بیرون می آورد و از آن جریان دائمی جدا می شود و خود را به دست مکان می سپارد، در نتیجه بی حرکت می شود. از این قرار او خود را از این لباس در حال جریان بیرون آورده و جریان می سازد. کیفیت حباب شبیه به چشم نیز چنین است یعنی از جریان و طغیان، خویش را بیرون می کشاند و آن لباس از جنس آب خویش را از بر می کند ولی دوباره به آن جریان باز می گردد. و لباس گم کرده خویش را دوباره بچنگ می آورد. اکنون فکر می کنم که خواننده بتواند شعر ذیل را بفهمد:

در این دریا که عُریانیست یکسر ساز امواجش

حباب ما به پیراهن رسید از چشم پوشیدن^(۶۱)

توضیح: «در این اقیانوس زندگی که امواج بیرون آمده خویش را عریان می سازند - حباب حقیر زندگی من بایستن چشم به لباس گم گشته خویش می رسد.»

یا به قول برگسون، هر جمود صوری یا تفکیک که در سلسله غیر قابل تقسیم زندگی، بوسیله اشراق، جایگاه گم کرده خویش را بیابد.

۳ - سؤال بعدی این است که طریقه مکاشفه این اشراق چیست؟ در ابیات آینده بیدل، جواب این سؤال موجود است:

(الف)

در طلب گاه دل چون موج و حباب منزل و جاده هر دو در سفر است
توضیح: «در اقلیم دل (زندگی) راه و منزل هر دو مانند موج و حباب پیوسته در حرکتند.»

(ب) هستی روش ناز جنون تاز که دارد می آیدم از گرد نفس بوی خیرامی
ترجمه دقیق این شعر به انگلیسی تا حدودی ناممکن است ولی می گوئیم

که این افکار پوشیده را روشن نمایم. در اصل شاعر، دم انسانی (که نشانه زندگیست) را به ذرات نرم و لطیف گرد غبار تشبیه کرده است که به نظر می رسد یک شیء از اشیاء موجود در پهنای گیتی، با سرعتی بسیار زیاد گذشته است و از بس خود مجموعه ای پراکنده از گرد و غبار بجا گذاشته است گویا یک شهاب با حرکت خویش هاله ای از نور در یک خط مستقیم ایجاد می کند. به نظر می رسد تنفس انسان در برابر ظرافت زندگی یک ماده سخت است و پراکندگی بی تناسب آن در کائنات، اشاره به سوی حرکت بسیار سریع زندگی است.

سراپا و حشتم اما به ناموس سبک روحی

ز چشم نقش پا چو ریگ می دارم سفر پنهان

معمولاً ادبا در مورد ریگ بیابان، چنین عقیده دارند که گویا اینها همیشه در مسافرت هستند با وجود اینکه دیده نقش پا از لحاظ ماهیت و اصلیت با ریگ بیابان قرابت خاصی دارد ولی قادر به دیدن آن حرکت نیست. (شعرای فارسی زبان، نقش پا را بچشم تشبیه می کنند). بنابراین در شعر بالا شاعر عقیده دارد که ظرافت حرکت زندگی را نمی توان درک کرد: من سراپا و حشتم ولی بخاطر پاس آبروی زندگی باطنی همانند ریگهای بیابان حرکت خوش را از نقش پا پنهان می دارم.

بیدل از خویش بایدت رفتن / ورنه نتوان بآن خرام رسید

اتوضیح /: «ای بیدل! اگر می خواهی که به تماشای خرام ناز محبوب بنشینی، باید که از خود بیخود شوی.» گویا وی چنین می گوید که بوسیله نیروی اشراق، می توانیم بتماشای حرکت حق پردازیم.

جای آرام بو حشتمکده عالم نیست

ذره ای نیست که سرگرم هوای رم نیست

باعث وحشت جسم است نفسها بیدل

خاک تا هم نفس باد بود، بی دم نیست

اتوضیح: «در هیچ نقطه‌ای از این بیابان، آرامش نیست و ذره‌ای را نمی‌توان یافت که در فکر فرار نباشد حتی ذرات کالبد انسانی نیز بخاطر وابستگی به نفسهای زندگی، تمایل به پراکندگی و انتشار دارند. انسان چیست؟ مجموعه‌ای از باد و غبار.»

یک دو نفس خیال باز رشته شوق کن دراز

تا ابد از ازل بتاز ملک خدات زندگی

اتوضیح: «برای چند لحظه، افکار را به فراموشی بسیار و رشته شوق و اشتیاق را طولانی تر کن و در قلمرو وسیع خدایت از ازل تا ابد، آزادبزی.» گویا در خود لحظات اشراق، همراه با حرکت دائمی و سریع زندگی خویشتن خود را شناسایی می‌کنیم.

از این اشعار و تشریح آن به این مطلب پی می‌بریم که در هر صورت حرکت، جوهره اصلی زندگیست. البته قابل توجه است، که باید خواننده به سوء تفاهمات ناشی از استعارات به کار گرفته شده توسط بیدل و نارسائی‌های طبیعی زبان، مطلع باشد. از طرز بیان بیدل چنین می‌توان دریافت که وی حرکت را بمعنای مطلق کلمه استعمال نمی‌کند بلکه همیشه از آن بعنوان صفت یک شیء، یاد می‌کند.

به نظر من با این روش نمی‌توان به موضوع فکری بیدل، به طور کامل دسترسی پیدا کرد. اگر حرکت جوهره زندگیست، نهایتاً باید آنرا اصلی و مطلق تلقی کرد در غیر این صورت زمان، حقیقت خود را از دست می‌دهد؛ و اگر برای حرکت این مفهوم را وضع کنیم درست مترادف زمان خواهد شد. چنین افکاری در ضمن آن اشعاری بچشم می‌خورد که در آنها شاعر سعی می‌کند که مفهوم زمان غیر حقیقی را به ما بفهماند. یعنی آن چیزی را که اندیشه حسابگر ما برابر اصطلاح

برگسون، بصورت «غبار لحظات» ارائه می کند. در ابیات ذیل بیدل با مهارت کامل تفاوت زمان واقعی و زمان غیر واقعی را تشریح می کند.

بنظم عمر که سر تا سرش روانی بود خیال مدت موهوم سگته خوانی بود

هر چه از مدت هست و بود ست دیرها پیش خرام زود است
 توضیح بیت اول: «در دریای شعر زندگانی که همه آن جریان و روانی است، نظریه زمان غیر حقیقی پیش از یک مدت زمانی به اندازه یک سگته نیست.»
 توضیح بیت دوم: «در مقابل حرکت سریع زندگی، زمان دنیای خارج در حقیقت چیزی جز توقفها نیست» منظور از آوردن اصطلاحاتی مانند: «روانی»، «مدت موهوم»، «مدت هست و بود» و «خرام زود» که در این دو بیت به ترتیب آورده شده اند، واضح ساختن تفاوت بین نظریه «زمان خالص» و زمان مکانی برگسون می باشد. به عقیده شاعر، زمان واقعی، نام جریان پیوسته است و پیوستگی آن با ماده به هیچ وجه ممکن به سرعت حرکت آن نمی تواند برسد:

نشد مانع عمر، قید تعلق تو رفتار این پای در گل ندیدی

توضیح: «موانع ایجاد شده در نتیجه پیوستگی ما با جسم نمی تواند جریان زندگی را از حرکت باز دارد. سخن اینجاست که تو سرعت حرکت این پا به گل رانده ای و از این عمل قاصر هستی.»

شاعر به عدم پیوستگی و غیرقابل تقسیم بودن زمان، در این ابیات تاکید

می ورزد:

غبار ماضی و مستقبل از جان تو می جوشد

در امروز است گم گر و اشکافی دی و فردا را

ز خود غافل گذشتی، فال استقبال زد حالت
نگه از جلوه پیش افتاد، امروز تو فردا شد
/توضیح بیت اول/ «غبار دیروز و فردا از حال تو برمی‌خیزد، اگر به تجزیه دیروز
و فردای خود اقدام کنی، آنها را در حال خود گمشده می‌یابی.»
/توضیح بیت دوم/ «حال تو، به این دلیل به پیش‌گویی در برابر آینده می‌پردازد که
تو از خود بی‌اطلاع هستی (از ماهیت خویش آگاه نیستی). تصور آینده غیر از این
آرزو نیست که نظر از ظاهر و جلای ظاهری بگذرد و بجلو قدم بردارد.»
فطرت سست پی، از پیروی وهم امل لغزشی خورد که امروز مرا فردا شد
/توضیح ۱/ «در پیروی از امیدهای واهی، طبیعت سست من چنان لغزشی خورد
که «امروز من» به «فردا» تبدیل شد.» در دو بیت اخیر تقریباً مفهوم یکسانی را در
می‌یابیم، شاعر یک پدیده روانشناسی، یعنی اینکه ما چگونه زمان را به
مکان *Spatialise* تبدیل می‌کنیم، را بعنوان راه حل ارائه می‌کند. وی هم چنین
می‌افزاید که، نظریه نه هنوز: یا *Not-Yet* (۶۲) در یک حالت، نامی برای تتبع آرمان
دروغین سرشت تنبل است و در صورت دوم، در نتیجه ساکن و منجمد قلمداد
کردن یک شیء متحرک و خلاق، سراب محضی است که در امید واهی بنظر
می‌رسد. برای متفکران مسلمان، نظریه حقیقت جاودانه نوآور، چیز نوینی نیست.
بعقیده علمای کلام اسلامی، که معبود را یک قدرت مشخص پایان ناپذیر قلمداد
می‌کردند، نیروی آفرینشگر خداوند، با کائنات عجین و پایان یافته نیست.
کائنات، نام یک شیء کلی که به طور دفعتاً خلق شده باشد نیست. خلاصه چنین
می‌توان گفت که این نام یک عمل پایانگر نیست بلکه اسمی است برای یک عمل
پیوسته، بنابراین علم و آگاهی ما در مورد کائنات یک عمل بی‌معنی خوانده
می‌شود. زیرا بنابر ماهیت یک سازمان کامل و مرتب، متشکل کردن آن در حیطه
قدرت ما نیست، بلکه علم تمام صورتهای ممکن در اختیار خداوند است. ما برای
زمان حقیقی چیزی نیست. در نظر بیدل «آنجا» در اصل نقش «اینجا» را

بازی می کند.

هرچه آنجاست چون آنجا رسی اینجا گردد

چه خیال است که امروز تو فردا گردد (۶۳)

توضیح: «آنچه به ظاهر «آنجاست» با رسیدن توبه آن، اینجا می شود. بدین ترتیب «امروز» تو نقاب فردا به چهره پوشانده است.»

(۴) - اکنون به یک بخش مهم دیگر از فلسفه بیدل توجه می کنیم: اگر ماهیت اشیاء حرکت مطلق است سؤال این است که چرا اشیاء اطراف ما، بی حرکت و منجمد بنظر می آیند؟ جوابی که برگسون به این سؤال داده است از نادرترین جوابهای تاریخ تفکر بشریت است. وی اظهار می دارد که در طبیعت نیروی حیات، به صورتی که در هر جا مشهور است دو جنبه به نظری می رسد که در یک آن، هم یکدیگر را نفی می کنند و هم یکدیگر را تکمیل می کنند. یکی حرکت به جلو و دومی حرکت قهقرائی. برای تمام موجودات زنده، نمایندگی این دو جنبه بوسیله غریزه و هوش انجام می گیرد. مقصد حرکت قهقرائی، منجمد کردن فشار روانی *Psychic-Rush* است، یعنی مانند ترمز ماشین، آنرا از عقب نگه میدارد و در پرتو مصلحت های عملی آن را بصورت یک شیء جامد شکل می دهد. چیزی که ما ماده یا گسترش *Extension* می نامیم، چیزی سوای واقعیت روحانی نیست. هر دو حرکت، قابل امتیاز و متخالف هستند ولی در حرکت اصلی غیرقابل انفصالند. مصلحت های عملی زندگی چاره ای جز پوشاندن جریان آن و نیز نگرش به آن شیء بعنوان یک چیز جامد را ندارند. برای این منظور زندگی در دوران توسعه خویش سلاح هوش انتخاب کننده را می سازد. زیرا هوش چیز متناسبی برای سرپوش نهادن اوست و بنا به مصالح عملی به شکل جدیدتری می تواند در بیاید. چنین بنظر می رسد که آنچه چیزی که در ظاهر خود مانعی، در رشد زندگی به شمار می رود، ضمن راهنمایی آن، خود او جهت حرکت آن را نیز مشخص می کند. بنا بر این به نظر برگسون ماده در آینه عمل عبارت از مشاهده عملی زندگی از خود

اوست. امر قابل توجه این است که دیدگاه بیدل نیز در این مورد درست مشابه عقیده برگسون است. اگرچه وی به معنویت و نیروی این فکر آگاهی ندارد. ابیات زیر، عقیده مرا بازگویی می‌کند:

(i) تنزیه ز آگاهی ما گشت کدورت

جان بود که در فکر خود افتاد و بدن شد

اتوضیح: «آگاهی ما صفای مطلق را کدر و غبارآلود کرد. جان ما - نیروی حیات - بخاطر خواسته‌های خود ناپاک شد و نهایتاً به ماده و جسم تبدیل شد.»

(ii) جلوه از شوخی نقاب حیرتی افکنده است

رنگ صهبا در نظرها کار مینا می‌کند

اتوضیح: «درخشش در حال پرواز (شراب) خود را در نقاب حیرت مخفی کرده است و رنگ شراب برای دیدگان کار صراحی را می‌کند.»

در مصراع اول بیت دوم، معنی لغوی «حیرت»، استعجاب می‌باشد ولی

بیدل با توجه به ماهیت روانی حس تعجب، آنرا همیشه در معنای عدم حرکت یا سکون استعمال می‌کند. منظور ایشان فقط این است که آن ماده به ظاهر جامد و غیرمتحرک که در اطراف ما دیده می‌شود چیزی خارج از حقیقت نیست. این در حقیقت نام دیگری است برای تجلی فرار شراب که از حرکت آن جلوگیری شده شود و آنچه در مقابل چشمان ما به شکل سخت و جامد مینا موجود است، همان از جریان آن شراب جلوگیری می‌کند.

(iii) حائلی نیست بجولانگه معنی هشدار

خواب پای، در ره ما سنگ نشان می‌باشد

اتوضیح: «در جولانگه حقیقت هیچ چیز حائل نیست. حتی که پای خوابیده (حرکت مقید) نیز در این راه کار سنگ‌میل را می‌کند.»

در بیت بالا، بیدل از استعاره (سنگ‌میل) استفاده نموده است که برخی از

شارحین افکار برگسون نیز برای روشن‌تر نمودن سخن خود از آن استفاده می‌کنند.

مقصود شاعر این است که جوهره اصلی حقیقت، حرکت جاودانه است و هر آنچه‌ای که در ظاهر مانعی بر راه این حرکت بنظر می‌رسد در حقیقت برای پیش روی بیشتر آن کار سنگ میل را انجام می‌دهد.

(iv) گه تغافل می تراشد گاه نیرنگ نگاه

جلوه را آینه ما سخت رسوا کرده است

اتوضیح: «آینه ما (عقل ما) در باب ماهیت حقیقت، انکشافات رسوا کننده‌ای می‌کند. گاهی حقیقت را «نیرنگ‌نگاه» و گاهی تغافل (گسترش) می‌داند.»

الفاظ «تغافل» و «نگاه» که در مصرع اول بیت بالا استفاده شده‌اند در اصل علاماتی برای ماده و شعور، جسم و روان و فکر و گسترش هستند. به ویژه لفظ تغافل را شاعر بسیار بجا در شعر خویش به کار گرفته است. زیرا آن صورت روانی ماده *Psychical nature* را نشان می‌دهد. منظور بیدل این است که آن دویی که در یکتایی حقیقت یافت می‌شود فقط به خاطر طرز نگرش ماست. ما بدان با عینک عقل خوش می‌نگریم که در حقیقت عمل ادراک را لوٹ و ضایع می‌کند در نتیجه آن ثنویت قاهر را آشکار می‌سازد که در وجود حق به هیچ وجه وجود نداشته است.

(v) اکنون شاعر ما، در برابر این سؤال که چرا عقل ما ادراک حقیقت را ضایع می‌کند چنین باور دارد که کارکرد عقل ما کاملاً رنگ خواسته‌های عملی زندگی را بخود گرفته است.

ز موج خیز فنا، کوه و دشت یک دریاست
خیال تشنه لب ما سراب می‌ریزد

معنای لغوی لفظ فنا که در بیت بالا ذکر شده است بمعنای معدوم می‌باشد. البته در اصطلاح صوفیه، منظور از این لفظ محو کامل در ذات خداوندی یا نفی ذات خویش است. چنین به نظر می‌رسد که لفظ «فنا» در نفی ذات خویش معنی نفی دارد و در رابطه با ذات مطلق کاملاً در جهت اثبات و تأیید است. شاعر

می‌گوید که: «در دریای ذات مطلق، کوه و دشت یک جریان مسلسل را می‌سازد و این ادراک و فکر تشنه ماست که در آن سراب می‌آفریند.» و در اصل فقط اشخاص تشنه فریب سراب را می‌خورند زیرا یک درخواست عملی بسیار قوی (خواهش رفع تشنگی) نوعیت فهم آنها را متعین می‌سازد و پهنه گسترده ریگهای خشک صحرا را به شکل دریاچه می‌بیند. البته بعقیده من، در رساندن این پیام که شکل و معیار علم ما، بوسیله خواسته‌های عملی ما انجام می‌گیرد، بیدل موفق نبوده است. عرفی نیز در بیت زیر این نظریه را چنین بیان کرده است:

ز نقص تشنه لبی دان، بعقل خویش مناز

دلت فریب گر از جلوه سراب نخورد (۶۴)

اتوضیح / «اگر زمانی فریب سراب را نخوردی به عقل خویش غره مشو در حقیقت عدم تشنگی تو را از فریب سراب حفظ کرده است.»

گویا بعقیده عرفی، نوعیت دانش فهم حسی ما، بطور کامل بوجود یا عدم وجود خواسته‌های عملی مربوط است. البته بیدل به نسبت عرفی، قصد تفهیم فکر عمیق تری را دارد. هدف اعتراض بیدل علم نظری ماست در بیت مذکور در بند چهار، اشاره‌ای که به آینه شده است، کثرت نگران کننده موجودات جامد، در حرکت واحد و دائمی حیات را آشکار می‌سازد.

(۱۷۱) در یک بیت دیگر، بیدل اعتراض شدیدتری به علم نظری می‌کند. وی تا حدود زیادی نظریه خویش را به سمت افکار پروفیسور ولیم جیمز (۶۵) می‌کشاند. بعقیده ولیم جیمز ایجاد معنی تحت اللفظی از حقیقت، از جانب ماست. آنچه از ترکیب «معنی تحت اللفظی» به ذهن می‌آید، بیدل ضمن در اختیار گرفتن آن استعاره می‌گوید که این گفتار ماست که یک شیء متحرک را جامد و ایستا می‌کند و در یک اسلوب نظری محدود کرده و او را اسیر مکان می‌سازد:

تا خموشی داشتیم آفاق بی تشویش بود

موج این بحر از زبان ما تلاطم کرده است

اتوضیح: «تا زمانی که حکومت از آن خاموشی بود. (یعنی تازمانیکه ما به تعبیر لفظی حقیقت نپرداخته بودیم) همه چیز خاموش و بی اضطراب بود. سخن ما امواج دریا را به خروش آورده است.»

برای دسترسی و بصیرت کامل به کنه حقیقت یعنی مشاهده ساخت اصلی آن، ما باید از یاری جستن از الفاظ بگذریم. به عنوان سرچشمه علم، تمامی تصورات به قول پروفیسور جیمز: «شخصی را که به کار خویش کاملاً مشغول است را باالفاظی در یک زبان بیگانه به مبارزه طلبیدن است.» در برابر ما فقط یک راه وجود دارد. و آنهم این است که خود را در برابر زندگی حقیقی مشخص کنیم. در حقیقت جهت همسو شدن با این پویش ترقی پذیر و بهمین مناسبت عقل فقط قادر به لمس پوسته ظاهری حقیقت است. مثل این سخن را به تور ماهیگیری می توان تشبیه کرد که در آن فرو می رود و لیکن نمی تواند جهت جریان آب را در اختیار بگیرد. بنابراین برای نجات از تضادهای موجود در زندگی، بیدل خاموشی یا سکوت حقیقت را تجویز می کند.

تاخاموشی نگزینی، حق و باطل باقی است

رشته ای را که گره جمع نسازد دوسراست (۶۶)

اتوضیح: «تازمانیکه تو خاموش نباشی امتیاز صورت و معنی (ظاهر و باطن) نیز موجود خواهد بود. آن ریسمانی که در آن گره نزده باشند دو سر جدای خویش را خواهد داشت.»

۵ - اکنون به این نکته می پردازیم که اصول حقیقت بیدل می تواند، دلیل قانع کننده ای را برای زندگی پس از مرگ، آنچنانکه در اسلام مفهوم می یابد، ارائه کند؟ ویلدن کار (۶۷) همین سؤال را در رابطه با فلسفه مطرح کرده می گوید: «اینکه روح یک انسان، بصرف روح، جدا از جسم بتواند وجود داشته باشد یقیناً غیرممکن می باشد. آنچه به عنوان فرد محسوب می شود. بخاطر جسمیت می باشد ولی با این وجود تصور این امر کاملاً امکان می یابد، (البته در صورتیکه نسبت به این امر

شبهه دیگری نباشد) که معجزه زندگی پس از مرگ حقیقت داشته باشد. به طور بدیهی جستجوی دلیل اطمینان بخش این عقیده در فلسفه کار بیهوده‌ای می‌باشد ولی در عین حال نفی آن نیز از حدود حوصله فلسفه خارج است... ولی در اصل این فلسفه تغییر *Philosophy of Change* است که برای ما ضروریات بنیادین بقا را فراهم می‌کند. نیز متوجه این موضوع هم شده‌ایم که در حقیقت «زمان خالص» تمامی گذشته و کلیات آن بصورت محفوظ وجود دارد. بنابراین اگر کار نگهبانی از گذشته از خصوصیات ضروری نظریه «زمان خالص» می‌باشد در اینصورت آیا وجود اینچنین وسیله‌ای امکان‌پذیر نیست؟ در حالیکه به عقیده برخی، باید وجود داشته باشد تا به کمک آن، این فردیت گذشت محفوظ باشد، چیزی که به ظاهر، هنگام مرگ تسلسل زنجیره‌ای آن بهم می‌خورد. در صورتیکه به این نحو نباشد، ضایعاتی که در جهان بوجود خواهد آمد غیرقابل شمارش است زیرا کم و بیش هر موجود زنده که از تک سلولی بودن، رشد می‌کند و به پایه کمال می‌رسد و در نهایت به نسل بعدی انتقال می‌یابد، و رای این، دارای فعلیت دیگری نیز هست. بنابراین اگر بتوانیم برای این مسئله دستاویزی فراهم نماییم، دقیقاً مطابق دانش ما خواهد بود ولی در حقیقت شاید فهم آن برای ما هیچگاه ممکن نباشد.

آنچه ما باید به ذهن بسپاریم این است که اگر زندگی یک جریان روحی است که گذشته را همراه خود کرده و در حال سپری شدن است و به این ترتیب تاریخ خود را حفظ کرده است. در اینصورت این امر کاملاً روشن می‌شود که هر گام آفرینش گر زندگی که به جلو می‌رود، مطمئناً برابر یک واقعه جدید باید باشد و آن را نمی‌توان یک تکرار صرف قلمداد کرد. به نظر من فلسفه هر دوی بیدل و برگسون منافی زندگی پس از مرگ جسم کنونی است. موضع بیدل در قبال این مسئله کاملاً مشخص است که او از نتیجه‌ای، که از نظریه حیات می‌تواند مترتب شود، هیچ خوفی ندارد حتی اگر این تصور متصادم با نظریات و تعلیمات

اسلام باشد، می گوید:

گل یاد غنچه می کند و سینه می درد

رفت آنکه جمع می شدم، اکنون نمی شود

توضیح: «گل به یاد دوران غنچه بودن خویش افتاده، سینه چاک می کند و می گوید که ای کاش می توانستم به حالت قبلی خود برگردم در حالیکه این غیرممکن است.»

تا اینجا من سعی کرده‌ام که تمام جنبه‌های روشن افکار بیدل را مورد توجه خواننده قرار بدهم، ازین پس به بررسی ناقدانه نظریات وی خواهم پرداخت. من فکر می‌کنم که خوانندگان با این نظریه من موافقت داشته باشند که از شخصی که به جای میدان فلسفه و حکمت، در میدان شعر و شاعری قدم نهاده باشد، باوجود تمام تفصیلات آن، توقع داشتن یک برنامه منظم و برنامه‌ریزی شده در باب مابعدالطبیعیات، یک انتظار نابجائی است. ولی هنگامیکه بادقت به مطالعه شعر بیدل می‌پردازیم، چاره‌ای جز قبول این امر نداریم که وی به بیان تخیل آمیز علاقمند است و همان علاقه، فرصت تجزیه و تحلیل منطقی نمی‌دهد. ولی او به وظیفه فیلسوفانه خود به طور کامل واقف است. آنچه از بررسی نظریه عقل و نیز نظریه مکاشفه اشراق بیدل واضح می‌شود این است که در باب ماهیت اصلی و نهایی حقیقت، در اشعار او خزینه‌ای از حقائق فیلسوفانه وجود دارد که شرح آنها را بجای یک فیلسوف، در نقش یک شاعر انجام می‌دهد. برای حقایقی چون، پیشرفت زندگی ما به سمت جلو و نیز فکر و تأمل بانگ‌رش به گذشته انجام می‌گیرد و اینکه حرکات متعارض فکر و گسترش در تکون حقیقی از یکدیگر جدا نیستند، توضیح کافی وجود دارد. ولی در این نظریه آن سرمایه روشن تفصیلات و نیز در باب تجزیه زمان آن روش عملی که از خصوصیات فلسفه برگسونی است وجود ندارد. درباره ادعای اولیه تقاضای انصاف است که وجود آن را در بیدل مطالبه نکنیم، زیرا او یک شاعر است، لیکن درباره مسئله بعدی می‌توانیم از رو

توقع داشته باشیم. ولی باز هم شاعر بودن او اینجا نیز دخالت می‌کند. به عقیده بیدل هر نوع تعبیر حقیقت به شکل نظری بی‌نتیجه است. و توصیه می‌کند که ما نباید فریب مشهودات *Concrete* را بخوریم زیرا زیبایی آینه در انعکاس آن نیست. دل را تقریبی به فسونهای تعین آرایش این آینه تمثال نباشد

آیا در نظر برگسون، حقیقت را در سیستم فلسفی او به نوعی در قالب تصورات در آوردن نیست؟ آیا در رابطه با حقیقت، زمانیکه ما از این عقل تصور سازگار می‌گیریم و او نیز به واسطه فطرت خویش، جریان اصلی اشیاء را در محدوده مکان محصور می‌کند و او را فنا می‌سازد، روش ما نمی‌تواند صورت عملی بخود بگیرد؟ آیا روش عمل برگسون علاوه بر فراهم کردن وسیله‌های مختصر و مفید و امکانات حصول مهارت و کار مدبرانه، چیز دیگر نیز هست؟ آیا علوم تجربی چیز بیشتری می‌تواند به ما اعطا کند؟ اگر در جریان روان (روح) و نیز در ماهیت پیشرونده حرکت زندگی، هر دو جنبه پیشروی و عقب‌نشینی پوشیده هستند، پس چرا نباید ما از نمایش طرح‌ریزی شده و حسابگرانه چشم‌پوشی کرده، تمام امید خود را متوجه و متمرکز اشراق نکنیم؟ آیا ما در این جهان، آنچنانکه وجود دارد باید زندگی کنیم یا در جهانی که عقل آن را ساخته و ضمن برهم زدن ترکیب آن ارائه کرده است؟ روش عمل برگسون اگرچه در مورد مراکز حیات مکانی *Spatialised* می‌تواند بیشتر مفید باشد ولی در برابر نقاط نظر عقلی دانشوران قدیم، چندان از روی عقل نیست. طرز تلقی عملی و عقلی هر دو در مورد زندگی از آنجائیکه از سطح بیرونی استفاده می‌کنند و حقیقت و صداقت، بعنوان یک جریان طغیانی دائمی از دید آنها مخفی می‌ماند. بهمین دلیل این دو در عمل راهنمایی به غایت زندگی به یکسان ناکام می‌مانند. فرق بین این دو از گونه تفاوت در نوع نیست بلکه تفاوت در مراتب و درجه است. همین زاویه از تجربه ما در رساندن ما به حقیقت، بطور مسلم حجابی بر روی حقیقت می‌شود. بنابراین چرا ما از این جهت تقلید نکنیم و بدان هرگونه امید ببندیم؟

زمانیکه می پذیریم که تجربه منفضل *Distributive Experience* ما دارای یک جنبه دیگری نیز هست و آن جنبه پیوستگی مطلق است که خود حقیقت را منکشف می سازد. بنابراین منظور از آن این است که والاترین دانش، کارکرد اشراق است نه نتیجه دقت مشاهده، هرچند که آن سودمند و مفید هم باشد. عقل گرایی و گرایش به تجربه و آزمایش نیز ظاهراً به یک اندازه بی اثر هستند، اگرچه تجربه با ارائه روش کارهای جدیدتر، حدود تسلط ما بر اشیاء را وسیع می کند ولی تا حدودی برای ما یک چنین تسکینی فراهم می سازد که در باب ماهیت حقیقت علم و آگاهی، نمی تواند جواز حتمی آگاهی ما باشد. گویا چنین می توانیم ادعا کنیم که والاترین هدف انسان گذشتن از مظاهر سخت حقیقت نیست بلکه تسخیر آن نیروهایی است که ما را از آن جدا می کنند و محو کردن خویشتن در جریان گسترده آن است. «مروارید فقط برای نجات از سکون و جمود، خود را از دریا جدا می کند. جائیکه او را زاده و از خود دور نموده است و بقای او نیز وابسته به هم آغوشی با دریاست».

«آسودگی از بحر جدا کرد گهر را»

استدلال ذکر شده اگرچه ظاهراً بسیار مطمئن کننده است ولی من از این بیمناک هستم که این برای آن نوع اشراق نمی تواند جواز تهیه کند که در فکر بیدل بر آن اشراق یک چنین استدلالی ضروری باشد. برآنچه بنای استنتاج مقدمه های بیدل نهاده شده است، در صورت بررسی دقیق، نقد بر فلسفه برگسون خواهد بود. برای چنین عمل کردی بررسی پیشرفت نهضت رومانیستک در آلمان قرن نوزدهم و بویژه رایوسن^(۶۸) که در مورد او گفته می شود که اثرات شلینگ^(۶۹) را به برگسون منتقل ساخته است، به برگسون می توان دسترسی حاصل کرد و در عین حال اگر ما در ابطال ریشه فلسفه برگسون، موفق نیز بشویم موفقیت ما در این صورت حتماً رد آن اشراق نیست که بیدل مدعی آن است. زیرا بعقیده من بنای ضرورت دانش اشراقی، با موفقیت می تواند، بر روی تصور عام محدودیت دانش بشری نهاده شود و این موضوع را کسی مردود نمی داند.

در اینجا چنین می‌توان مدعی شد که نظریه عقل بشری برگسون، تمام اعمال درخشانی را که انسان در میدانهای، دین، هنر و اخلاق انجام داده است را اهمیت نمی‌دهد. در این استدلال ضمن تایید مکانی‌گری روح، بصورتی که در اصول زیست‌شناسی تعیین شده است، این امر فرض شده است که تمام احتیاجات نوع بشر باوقوف به ماده می‌تواند به پایه تکمیل برسد و این درست همان، فرضیه کورکورانه است که باعث بوجود آمدن این تصور پست و نامتناسب انسانی توسط برگسون شده است. این فقط تجربه یک بعدی یک مهندس نیست، بلکه تجربه کامل انسان بعنوان یک انسان را عقل در صورت شعور کامل به وظیفه خویش می‌تواند فراهم سازد. کانت نیز ضمن تحلیل دانش بشری دقیقاً از این روش استفاده می‌کند. یعنی وی نیز بدون اندیشه وظیفه ویژه‌ای برای ذهن بشری در نظر می‌گیرد. ولی جالب اینجاست که برگسون به کانت به اینگونه اعتراض می‌کند که وی در بیان مسئله دچار اشتباه شده است و گویا از پایه راه حل او را مخدوش دانسته است ولی حسن اتفاق اینجاست که تمام دلایلی را که برای رد عقاید کانت ارائه کرده است را می‌توان برای رد نظریات خود وی استفاده کرد. البته روش استدلال برگسون در یک صورت می‌تواند درست باشد و آنهم در آن صورت که ما، بشر را قطعه‌ای از یک ماده (*Material*) محسوب کنیم که سعی دارد خود را در محیطی قرار دهد که خود آن محیط در حال فراهم آوردن یک موقعیت زوال و پراکندگی است. در حالیکه از تاریخ بشری چنین استنباط می‌شود که انسان صرفاً یک حیوان نیست بلکه موقعیتی پیش می‌آید که برای رسیدن به خواسته‌های خویش، خواسته‌های مادی خویش را می‌تواند فدا کند. در ضمن این امکان نیز وجود دارد که برگسون به این اعتراض چنین پاسخ دهد که آنچه‌هایی را که شما خواهش اعلی می‌نامید، توسط مشاهدات اشراقی می‌تواند تسکین بیابد. این نقطه، جایی است که واقعاً بیدل و برگسون بهم نزدیک می‌شوند. برای همین، کار اصلی ما تجزیه ادعای مذکور اشراق است.

در مکتب فکری برگسون (من در اینجا، ترکیب مکتب فکری را در مفهوم سرسری آن استعمال می‌کنم زیرا در حقیقت برگسون دارای مکتب فکری خاصی نیست) عقل بعنوان یک گناه ازلی محسوب می‌شود که با اختیار آن در مورد خود زندگی یک تصور اشتباه را منجر شده است. اکنون برای دستیابی به تصور حقیقی آن فقط یک طریقه وجود دارد که زندگی باید به دوران قبل از عقل مراجعه کند و در این بازگشت خود را در مرحله هوشیاری جانوری یا گیاهی و حتی شاید کمتر از آن در مرحله تک سلولی برساند، در نقطه‌ای که تقریباً مادیت به نقطه صفر میرسد. اکنون سؤال این است که آیا برای این شکل حیات که عقل را ارتقاء بخشیده و خود را در لباس مادی ملبوس نموده است، این بازگشت امکان پذیر است؟ البته این حالت ممکن است برای موجوداتی که به طور کلی در مرحله آغازین حیات باشند، امکان پذیر باشد. ولی برای انسان که به نحو بسیار پیچیده‌ای در چرخه تکامل، توسعه یافته و به نهایت درجه ارتقاء رسیده است، هرگز امکان پذیر نیست. ولی چنین فرض می‌کنیم که ما به واسطه عمل توافق *Act of Sympathy* زندگی را به نقطه آغازین مادی ببریم. سؤالی که مطرح می‌شود این است که این عمل، متقابلاً به ما چه چیزی عرضه می‌دارد؟ در مکتب برگسون فقط به یک فرضیه برمی‌خوریم که بوسیله مطالعه تجربی حقائق پیشرفته، در آینده باید آنرا تأیید بکنیم. حال اگر به مسئله با این دید بنگریم، روشن می‌شود که مکتب فکری برگسون چیزی جز یک صاعقه تند فراست نیست که گاهی مواقع، نظریه‌ای ارائه می‌دهد که سرمایه اندکی از حقیقت در دامن خویش دارد. برگسون خود اظهار می‌دارد که ما این اشراق را با تمام پیچیدگی‌های سخت و مادی آن، به‌مراه حقیقت در نتیجه یک ارتباط طولانی منظم درمی‌یابیم.

به عقیده من نظریه اشراق برگسون، برای مکتب فکری وی هیچ‌گونه ضرورتی ندارد و آن را از این تصور مرکزی که با کمی احتیاط به شکل تجربیات حاصله در نتیجه تجزیه بچشم می‌خورد و بر روی آن یک سطح نازک و زود گذر از

رنگ مثالگیری کشیده است، بدون هیچ‌گونه ایجاد ناراحتی می‌توان جدا ساخت. البته من به آن اشراق که برای ما فرضیه‌های قابل عمل ارائه می‌کند، هیچ اعتراضی ندارم. ولی مشکل از آن زمان شروع می‌شود که آن را به عنوان یک نظریه ایده‌آل که قابلیت برآوردن تمامی خواسته‌های طبیعی ما را داراست، ارائه می‌گردد.

اشراق در نظر بیدل به میزانی که می‌تواند بعنوان ناجی انسان در مصائب و مشکلات زندگی ظاهر شود، کمتر از آن میزان منبع دانش است. چنین به نظر می‌رسد که شاعر ما حرکت روحی مطلق را با خدا مشخص می‌کند و برای رهایی از قیود دردناک فردیت، غرق شدن در مطلق را پیشنهاد می‌کند. اگر اشراق توانایی نجات ما از آلام زندگی را دارا باشد، و بتواند ما را به سوی صادق‌ترین حیات رهنمون شود، در این صورت مهم‌ترین کار این خواهد بود که این غوطه‌لحظه‌ای در مطلق را به یک کیفیت مستقل تبدیل کنیم. اکنون سوال این است که اگر مشاهده اشراقی استقلال پیدا کند چه خواهد شد؟ آیا منظور این است که این فراست ماورائی قادر به برآورده ساختن تمامی آرزوها می‌باشد؟ آیا آن موجب اطمینان خاطر کامل وجود پیچیده ما خواهد شد؟ تمام عناصر عمل، دانش، زیبایی و تا حدی لذات حسی، در مباحث شخصیت ما دخیل هستند. با این وجود آیا کیفیت اشراقی برای دورنماهای گوناگون ما روش نوینی ارائه می‌کند؟ آیا منظور از کیفیت طولانی و مستقل کیفیت اشراقی، چیزی بیشتر از بی‌اثر کردن کلی فراست بشری می‌تواند باشد؟ چیزی که برعکس قادر به برآوردن خواسته‌های یک شخصیت پیچیده برابر تباه کردن محرکه‌های اصلی این خواسته‌ها خواهد بود. به عبارت دیگر در تشویق برای ایجاد این کیفیت چیزی جز غلط قلمداد کردن تمام خواسته‌های به ظاهر والای انسانی نخواهد بود و تنها راه نجات از این آرزوهای دروغین، تباه کردن محرکها و شرائطی است که توسط آن در ما بوجود می‌آید. تصویری این چنین از شخصیت بشری بسیار نفرت‌انگیز می‌باشد و منظور از آن، برای کسانی که از این کیفیات مأیوس شده‌اند چیزی جز یک پیشنهاد خودکشی

همراه با توجیحات فلسفی نیست. ولی شاید شما بگویید که کیفیت اشراقی موجب تباهی حالت انفرادی ما نیست و فقط محدوده آن را وسیعتر کرده و آن را به یک فراست فراختر تبدیل می کند. بله موجب وسعت می شود ولی وسعتی که در اصل به نقطه شکست منجر می شود و ما را از تمام معنویات زندگی محروم می سازد، زیرا این به ظاهر وسعت، نه بر مبنای عقل است و نه بر مبنای اشراق و نه بر مبنای عمل.

تاریخ انسانی یک واقعیت ناگزیر است و جلال شخصیت انسانی در نفی وجود نیست بلکه تقویت و استحکام وجود بوسیله تطهیر و جاذبه دائمی می باشد. اگر خدا آنچنانکه بیدار می گوید اساساً حیات و حرکت است، پس خداوند نه به کمک مکاشفه اشراقی بلکه فقط با حیات و حرکت قابل دسترسی است، اگر در هر صورت، وی خود را با وجود در باطن ما را می پسندد و همچنین شخصیت ما پرده ای است که او را پوشانده است. بنابراین وظیفه ما ویران کردن این عمارت حقیری نیست که او آنرا برای زندگی خویش برگزیده است، بلکه دیوارهای گلی این عمارت را با کار پرداخت باید درخشان تر کرده به آینه های روشنی تبدیل کنیم و بوسیله آنها جلال و شکوه آن (ذات حق) را روشن و مشهور کنیم.

در حقیقت نظریه فنا وجود تمامی تصوف عجمی است (خواننده عزیز، باید توجه داشته باشد که به نظر من میان تصوف اسلامی و تصوف عجمی فرق بسیاری است) (۷۰) که از صدها سال پیش ضمن تسلط به جهان اسلام، بزرگترین عامل زوال آن است. این گونه تصوف در هر عهده نیروی بهترین مسلمانان را تحت فشار خویش از بین برده است و به طرز غیر محسوسی سیستم الهامی شریعت را بنیان کن نموده است. به عقیده تصوف عجمی تنها وسیله بر آورده شدن نیازهای موقتی و اضطراری زندگی اجتماعی فقط این مسئله فرض شده است که حرکت مخلوق بسوی خالق، یا همه اوست، در حقیقت به واسطه آرزوی

نزدیکی مخلوق به خالق بوجود آمده است. ولی فهم و ادراک این امر بسیار ساده است که در زبان فلسفه، همراهی افراد با «موجود کل» وحدت‌الوجودی، که آن افراد را او در ذات خود شامل و جذب می‌کند، به این مفهوم نیست که آن موجود کل نسبت به خدای توحید به مخلوقات خویش بیشتر نزدیک است.

من به این امر ایمان دارم که عقیده وحدت‌الوجودی در حقیقت نیرویی لطیف‌از صورت زوالی است که بخاطر خواهش قربت و نزدیکی با خالق، ظاهراً در یک پوشش شیرین و خواسته معصومانه مخفی شده است. در اصل جوهره خود این همان جنبه‌ای است که بخاطر زوال ملت‌ها بوجود می‌آید. مقصود این جنبه، بوجود آوردن سستی یا ترک جنبه‌های درگیری با زندگی و تلاش برای حیات است و این عمل مترادف فرار همیشگی از میدان مبارزه زندگی است. ولی قطع نظر از نتایج اخلاقی فلسفه بیدل، ما باید از دید علم کلام اسلامی به فلسفه بنگریم. اگر به صورتی که بیدل عقیده دارد، خدا از حرکت حیات شناخته شده است، بنابراین روشن است که او «اله فی الزمان یا *God in time*» است یعنی شاعر ما را با خدایی آشنا می‌کند که دارای تاریخی است که بخشی از آن به منصفه ظهور آمده است و در ذات او موجود است و تشریح و وضاحت باقیمانده هر لحظه در حال ظهور است. شاید بتوان گفت که هیچ نظریه‌ای با نظریه ارائه شده در قرآن حکیم یعنی نظریه اله به اندازه این نظریه پیشنهاد شده توسط بیدل متعارض نیست.

سؤالی که پیش می‌آید این است که با توجه مابعدالطبیعه بیدل، هدف نهایی از آفرینش جهان چیست؟ آیا منظور فقط فعالیت آفرینندگی خداست که آنرا برخی مواقع تعطیل می‌کند؟ به عبارت دیگر آیا خدا با فعالیت آزادانه خود مخالفت می‌کند تا بتواند خود را در دنیای مادی بدجلوه دهد. به عبارت ساده‌تر شاید چنین بتوان گفت که با توجه به فلسفه بیدل جهان عبارت است از تنزل خدا به دست خویشتن. به این ترتیب ما با این فرضیه پیروان پیامبر فلسفی ایرانی،

مانی روبرو می شویم که طبق آن، آفرینش جهان در نتیجه تاریک یا کم سو کردن یک بخش از خود نور مطلق است. سخن اینجاست که اذهان جهانیان هیچ وقت نتوانسته است که خود را از اثرات افکار و عقاید مانی آزاد سازد. در افکار مشرق و مغرب مانی گری تاکنون وجود دارد. اثر عمیقی که افکار ایرانی در توسعه مسیحیت قدیم داشته است، اکنون نیز در اکثر مکاتب فلسفی غربی مانند شوپنهاور^(۷۱)، هگل و خود برگسون بچشم می خورد. در نظامهای دینی جهان قدیم، فقط دین اسلام در نظریات «اله» پالایش و تصفیه نمود. ولی در نتیجه فتح ایران به دست اعراب مسلمان، اسلام به مانویت تبدیل شد و تصور خود ظلماتی خدا در شکل تنزل *Descent* صوفیه که بارهبانیتی همراه بود که از لحاظ ساخت روحی خویش به طور کلی مانوی بود، ظاهر شد. به هر حال صرف نظر از این عقاید ما از صوفیای الهی خود فقط این را می خواهیم بپرسیم که آخر چرا خدا می خواهد که نور خود را پنهان کند و یا چرا می خواهد که در ماده فرودآید؟ آیا برای ظاهر نمودن اقتدار و جلال خویش؟ یعنی ظاهر کردن ذات خویش به کمک تنزل خویشتن؟ این عرفان ذات اله چه روش عجیب و غریبی است که صوفیه به طور دائم آن را محبوب خویش می گویند و هرگز خسته نمی شوند. اگر منظور خداوند از آفرینش جهان اظهار جلال و اقتدار خویش بود، از نظریه بیهوده و ترس آور تنزل آفرینش، «تصور لاشیء» به مراتب عاقلانه می باشد.

علاوه بر این اگر بدان صورت که این الهیین عقیده دارند جنبه های حرکت آزاد و ماده در فطرت خداوند مخفی باشد و ظهور آن از یک نقطه مشترک صورت گرفته باشد. در نتیجه این دو جنبه به چه صورت مخالف همدیگر می توانند باشند؟ در این صورت چرا روح را اسیر ماده می نمایند و سپس همین روح به کمک تمرینات راهبانه سعی در آزادی خود از این زندان دارد؟ و نیز توجیه این نکته که یک جنبه دیگر بزرگتر و عظیم تر قرار داده می شود چیست؟ از نقطه نظر اخلاقی نظریه تنزل صوفیه، بنیاد خوشگذرانی و رهبانیت هر دو را فراهم می سازد.

و خلاصه این: که در کتابی از مولانا جامی^(۷۲) و مشتمل بر سوانح زندگی صوفیان است، گاهی فرقه‌هایی از همان صوفیه بچشم می‌خورد که به دست «اهریمن» موجود در باطن خوبستن به ضلالت کشیده شده‌اند، درست، مانند فاوست^(۷۳) که به شدیدترین خوش‌گذرانی‌های نفسانی مبتلا شده بود. این است «مابعدالطبیعه صوفیه و نظریه نیروی حیاتی بیدل که در جستجوی خواسته خویش بیرون‌آمد و نهایتاً به ماده تبدیل شد.» این عقیده چیز بیشتری از نظریه تنزل صوفیه نیست که به آن نقاب اظهار شاعرانه پوشانده شده است. در میان معاصرین بیدل افراد بسیاری بودند که بخاطر زندگی ساده و شرافتمندانه به عنوان صوفی بزرگ قلمداد می‌شدند.^(۷۴) ولی تا جائیکه به ضمیر و باطن شاعری بیدل مربوط می‌شود، او خود بالهجه‌ای افسوسناک به ما می‌گوید که هیچ کس با دقت به سخنان وی گوش فرا نداده است.^(۷۵) و شاید همین بهتر بود.

یاران نرسیدند به داد سخن من

نظمم چه فسون خواند که گوش همه کر شد

توضیح: دوستان من، باشاعری من بی‌انصافی نمودند. آخر شعر من چه افسونی کرد که گوش همگان کر شد؟»

مراجع و یادداشتها

- ۱ - دو اثر ایشان به انگلیسی عبارتند از یک: «*The Development of Metaphysics in Persia*» که این کتاب توسط دکتر امیر حسن آریان پور با نام «سیر فلسفه در ایران» به فارسی ترجمه شده است. (۱۹۶۸ م) دومین اثر ایشان به انگلیسی «*The Reconstruction of Religious Thought in Islam*» که این کتاب توسط آقای احمد آرام با عنوان «احیای فکر دینی در اسلام» به فارسی ترجمه شده است. (۱۹۶۷ م). (ب.)
- ۲ - رئیس اقبال اکادمی. (ب.)
- ۳ - منظور منزل شخصی ایشان است که به موزه تبدیل شده است. در این موزه دست نوشته‌ها و نیز لوازم شخصی اقبال نگهداری می‌شود. (ب.)
- ۴ - دکتر جاوید اقبال فرزند علامه اقبال و رئیس باز نشسته دیوان عالی شهر لاهور که به اردو و انگلیسی کتابهای متعددی نوشته است. (ب.)
- ۵ - میرزا عبدالقادر بیدل عظیم آبادی متخلص به «بیدل» (۱۰۵۴ - ۱۱۳۳ هـ ق) شاعری پارسی گوی در هند. (ب.)
- ۶ - مجموعه یادداشت های علامه اقبال به انگلیسی که توسط دکتر جاوید اقبال با نام *Stray Reflections* جمع آوری و مرتب شده است. (ب.)
- ۷ - میرزا غالب دهلوی (۱۷۹۹ - ۱۸۶۹ م) شاعر و نثرنگار هندی که به فارسی و اردو آثار زیادی دارد. (ب.)
- ۸ - خود بیدل نیز به انفرادی بودن اسلوب و روح شاعری خود آگاه بودند. برای همین برای روشن کردن اذهان آیندگان می‌گویند:
بلند است آنقدرها آشیان عجر ما بیدل
که بی سعی شکست بال و پر نتوان رسید آنجا

و در جای دیگر می‌گوید:

از کتاب بیدل گر نکته ای آید بدست نسخها آتش توان زد نخته ها باید شکست

صد چمن باید بطوفان تعافل دادنت تا بخون دل توانی این قدرها رنگ بست

۹- میان بشیر احمد (۱۸۹۳ - ۱۹۷۱ م) یک ماهنامه ادبی به نام «همایون» به نام پدرش

انتشار می‌داد. وی مدتی به عنوان سفیر پاکستان در ترکیه انجام وظیفه نموده است. (ب)

۱۰- مجید ملک (۱۹۰۲ - ۱۹۷۶ م). (ب)

۱۱- مگل (۱۷۷۰-۱۸۳۱ م) فیلسوف برجسته آلمانی، مهمترین اثر او «جدلیات» نام دارد. (ب)

۱۲- گوته: *John Wolfgang Ven Goethe* (۱۷۵۹-۱۸۰۵ م) شاعر معروف آلمانی. (ب)

۱۳- *Wordsworth*: وردزورث (۱۷۷۰ - ۱۸۵۰ م) شاعر رمانتیک انگلیسی بود. (ب)

۱۴- برگرفته از *Stray Reflections* ص ۶۱. (ب)

۱۵- برگرفته از *Stray Reflections* ص ۸۳. (ب)

۱۶- پروفیسور حمید احمد خان (۱۹۰۳ - ۱۹۷۴) از اساتید بزرگ اسلامیہ کالج لاهور که به

مدت پنج سال ریاست دانشگاه پنجاب را بر عهده داشته است. (ب)

۱۷- نکات بیدل: این کتاب چندین بار منتشر شده و به زبان اردو نیز ترجمه شده است. (ب)

۱۸- کشن پرشاد شاد: شاعری از هندوستان که به اردو و فارسی شعر می‌سرود و «شاد» تخلص

می‌کرد وی از دوستان بسیار نزدیک علامه بود. (ب)

۱۹- کتاب "*The Poet of the East*" (۱۹۶۱ م) از عبدالله انور بیگ ص ۲۰۲. (ب)

۲۰- اشراق معادل "*Intuition*" می‌باشد و نباید با اصطلاح اشراق در فلسفه شیخ شهاب‌الدین

سهروردی اشتباه گرفته شود. (ب)

۲۱- ای فرهاد تو هیچگاه خرابه دل خود را نکندی و گرنه از همان خرابه گنج گرانمایه حسن را

می‌توانستی بیابی. (ب)

۲۲- ای دهقان! حقیقت خویش را بشناس زیرا دانه و کشتزار و باران و کشت خود تو هستی. (ب)

۲۳- در عالم سوز و ساز، هجر یار برتر از وصل اوست زیرا در وصل مرگ آرزو است و در

فراق آرزوی وصل و لذت است. (ب)

۲۴ - ای اقبال من همه جا به دنبال خود می گردم چنین به نظر می رسد که من خود، هم مسافر هستم و هم منزل. (ب.)

۲۵ - خودکشی کردن بهتر از تقلید از دیگران است، خود در ظلمات منزل خویش را بیاب - ولی جستجوی خضر را رها کن. (ب.)

۲۶ - دکتر عبدالغنی (۱۹۱۰ - ۱۹۸۹ م)، دانشمند و نویسنده بزرگ پاکستانی که در شهر سرگودای پاکستان بدنیا آمد و در همان شهر بخاک سپرده شد. وی تحقیقات عمده‌ای در فارسی و اردو داشته و به زبانهای اردو، فارسی و انگلیسی کتابهای مهمی به نگارش در آورده است از نوشته های مهم او مقالات متعدد در مجموعه اردو دائرة المعارف اسلامی می باشد. وی از سال ۱۹۷۱ - ۱۹۸۹ مدیر اردو دائرة المعارف اسلامی بوده است. (ب.)

27 - *He rejected the doctrine of life after death, fairy tales of Paradise and Hell.*

۲۸ - برای توضیح بیشتر به کتاب *History of Iranian Literature* از زرزی بچکا ص ۵۱۵-۵۲۰ مراجعه کنید.

۲۹ - منظور از خطبات "*The Reconstruction of Religious Thought in Islam*" است که توسط آقای احمد آرام با نام «احیای فکر دینی در اسلام» ترجمه شده است. در صفحه یازده این کتاب، بیدل با عنوان «میرزا عبدالقادر بدیل اکبرآبادی» ذکر شده است. (ب.)

۳۰ - قدرت الله قاسم متخلص به قاسم از اولاد امام رضا (ع) است. وی دیوان بزرگی حاوی هفت هزار بیت دارد. شغل او طبابت بود. (ب.)

۳۱ - نساخ: عبدالغفور نساخ (۱۲۴۹ - ۱۳۰۶ هـ) نزدیک به ده جلد کتاب نوشته است (به اردو) از مهمترین آنها ترجمه بند نامه عطار و نیز تذکره سخن شعرا ی اوست. (ب.)

۳۲ - خوشگو: (متوفی ۱۷۸۶ م) بندر این خوشگو از اهالی بنارس هند بود. تذکره‌ای با نام «سفینه خوشگو» دارد. (ب.)

۳۳ - رضا قلی خان هدایت (۱۲۱۵ - ۱۲۸۸ هـ) «ریاض العارفین» و «مجمع الفصحا» و فرهنگ «انجمن آرای ناصری» از آثار اوست. (ب.)

۳۴ - میرزا محمد طاهر نصر آبادی، مؤلف "تذکره نصرآبادی"، در تذکره خود شرح حال قریب به هزار شاعر آورده است. (ب.)

۳۵ - میر غلامعلی آزاد بلگرامی، (۱۷۰۳-۱۷۸۶) تذکره نگار و شاعر برجسته فارسی بود از آثار او *سبحة المرجان*، *خزانه عامره* و *تذکره سرو آزاد* است. (ب.)

۳۶ - برای اطلاعات بیشتر در محل تولد و آباء و اجداد بیدل به کتاب:

"Life and Works of Abdul Qadir Bedil" از دکتر عبدالغنی صص ۴-۳۱ مراجعه فرمایید.

۳۷ - از احادیث نبوی است: «لی مع الله وقت لا یسعی فیه ملک مقرب ولا نبی مرسل». مرا با خدا وقتی است که در آن ملک مقرب و نبی مرسل را هم راه نیست. (ب.)

۳۸ - جزئی از حدیث نبوی است به معنی: زمانه را ناسرا گویند. (ب.)

۳۹ - کلیات فارسی اقبال با مقدمه احمد سروش صفحه ۴۹. (ب.)

۴۰ - در مقاله در دست مطالعه علامه زمان مکانی را «زمانی اشتباه و غیر واقعی» *False unreal time* قلمداد کرده‌اند. (ب.)

۴۱ - کلیات اقبال، چاپ اقبال آکادمی (چاپ ۱۹۹۰م) ترجمه از دکتر سید محمد اکرم. (ب.)

۴۲ - کلیات فارسی اقبال با مقدمه احمد سروش ص ۲۶۶. (ب.)

۴۳ - *H. Wildon Carr* در کتاب *The Philosophy of Change* ص ۳۰-۳۱ (۱۹۱۴م).

۴۴ - به کتاب «*Creative Evolution*» از برگسون صفحه ۳ مراجعه شود (۱۹۴۴م).

۴۵ - *The Philosophy of Change* ص ۱۸۵.

۴۶ - خواجه عبادالله اختر ادیب مشهور پاکستانی بود. از آثار او ترجمه و شرح دیوان حافظ و مثنوی معنوی است. (ب.)

۴۷ - نقل از کتاب «تشکیل جدید الهیات اسلامی» به زبان اردو - توسط نذیر نیازی ص ۸۱

۴۸ - «خودی» در فلسفه کلی علامه اقبال دارای جایگاه ویژه‌ای است. (ب.)

۴۹ - نقل از کتاب «تشکیل جدید الهیات اسلامی» به زبان اردو - توسط نذیر نیازی ص ۸۵

۵۰ - راغب احسن: (۱۹۰۶-۱۹۷۵) از دوستان و نزدیکان اقبال و قائد اعظم محمد علی جناح بود. (ب.)

- ۵۱ - اقبال - جهان دیگر (مرتبه: محمد فرید الحق) ص ۹۱ (کتاب به زبان اردو می باشد).
- ۵۲ - *Stray Reflections* (چاپ دوم) ۱۹۹۷ ص ۵۷ (ب).
- ۵۳ - سید سلیمان ندوی، (۱۸۸۴-۱۹۵۳م) عالم دین و مورخ مشهوری است. وی «سیره النبی» مولانا شبلی نعمانی را به اتمام رسانید. (ب).
- ۵۴ - اقبال نامه از عطاءالله. جلد اول ص ۷۸ (به زبان اردو).
- ۵۵ - ادوارد براون (۱۸۲۶ - ۱۹۲۶م) مستشرق و ابرانشناس مشهور انگلیسی است. استاد دانشگاه کمبریج که اطلاعات زیادی در زبان های شرقی، فارسی و عربی و ترکی داشته است. «تاریخ ادبیات فارسی» در چهار جلد از آثار اوست. (ب).
- ۵۶ - برای کسب اطلاعات بیشتر به صفحه ۱۰ بخش آشنایی همین کتاب مراجعه کنید. (ب).
- ۵۷ - بزرگترین فیلسوف قرن نهم میلادی در هندوستان، که در سن ۳۲ سالگی از دنیا رفت. وی تفسیر و روحی بر کتابهای اپانیشاد، برهما سوترا و شریمد بهگوت گیتا را نوشته است.
- ۵۸ - علامه اقبال عادت داشتند که بر کتابهای خویش جابجا یادداشت می نوشتند. اگر نسخه خطی دیوان بیدل که در اختیار علامه بوده به صورتی یافت می شد، شاید در این مورد موارد دیگر می توانست در مطالعه مفید باشد ولی متأسفانه نه در فهرست کتب اهدائی به اسلامیه کالج، نشانی از این مخطوطه بود و نه در جمع فهرست نوادر موزه اقبال.
- ۵۹ - در کلیات بیدل (برگزیده غزلیات) که توسط انتشارات کتاب لاهور به سال ۱۹۷۸م (از روی نسخه عکس برداری شده از مطبع صفدری بمبئی به سال ۱۳۰۲ هـ ق) به چاپ رسیده است. مصرع دوم بیت به این صورت است: اینجاست که عنقاته بال است مگس را (ص ۱۱ کتاب مذکور).
- ۶۰ - ادmond لئی رانی (۱۸۷۰-۱۹۵۴م) متخصص علوم، اخلاق و مذهب و فیلسوف فرانسوی بود. وی در افکار خود از برگسون استفاده بسیار نموده است. در مورد اصلیت حقائق علمی، به نتایج آن نظر داشته است که در این مورد افرادی چون، برگسون، هنری پان کی پرو و ایول بوایس با او هم عقیده بودند. وی عقیده داشت که علم حقیقی مترادف با شناختن با معروضات آن است. در این میان بر خلاف علوم تشریحی اشراق می تواند

وسيله دستيابی به چنین علمی بشود و معیار درست این است که ما آن را تجربه کنیم در غیر اینصورت نفهیم آن غیر ممکن است. او از شارحین ممتاز افکار برگسون بود و در سال ۱۹۱۳م کتاب فلسفه جدید هنری برگسون را به رشته تحریر در آورد.

۶۱ - بیدل در اشعار دیگر نیز چنین عقیده‌ای اظهار نموده است:

غیر دریا جیت افسون مایه ناز حباب می درم پیراهنم بر خود، ز بس بالیده‌ام
 ز پیراهن بیرون آ، بی شکوهی نیست عربانی جنون کن تا حبایی را لباس بحر پوشانی
 ز پیراهن بیرون آ، تا به بسینی دستگاه خود حباب آینه دریاست از شریف عربانی
 بیدایی میا بعد فنا خواهی دید چون شخص بر آید ز لباس آینه است

۶۲ - در بیان این عقیده در خطبات چنین اظهار داشته است:

«برای یک خود سراپا خلاق، تغییر در معنی نقص نمی‌تواند تلقی بشود. زیرا وجودی که به ذات خود کامل و همه تن خلاق است، برای درک آن کجا لازم است که آنرا نوعی از بی‌حرکتی مکانیکی تعبیر کنیم، درست مانند این خرم که تحت تأثیر ارسطو چنین عقیده‌ای داشته است. کمال ذات خلاق مطلقه این است که سرچشمه‌های فعالیت‌های تبلیغی آن پایان ناپذیر هستند. درست مانند بصیرت تخیلی او که دارای حد و مرزی نیست. زندگی او، زندگی کشف ذات است به این دلیل که به دنبال مقصد خاصی نیست. استعمال اصطلاح نه هنوز *Not-Yet*، بلا تأمل علامت جستجو و در نهایت ناکامی و نامرادی است. ولی «نه‌هنوز» خلاق مطلقه عبارت از تمامی امکانات تخیلی بی‌پایانی است که در وجود خود او پوشیده است و لازم است که به صورت یک واقعیت در برابر دید همگان ظاهر شود ولی در عظمت و شکوه کلیت آن، با وجود این همه، سرمویی فرق به نظر نمی‌آید.

نقل از کتاب **تشکیل جدید الهیات اسلامیة** ترجمه نذیر نیازی صص ۹۱-۹۲. این کتاب توسط آقای احمد آرام با عنوان **احیای فکر دینی در اسلام** به فارسی ترجمه شده است.

۶۳ - در یک رباعی بیدل چنین می‌گوید:

حال است مستقبل اگر وا بررسی امروز شماری چو بفردا بررسی
 عقبی دور از وجود مردم دنیاست دنیا باشد دمی که آنجا بررسی

۶۴ - اقبال از روح بویای شاعری عرفی بسیار متأثر بودند. در مجموعه مقالات خطبات در جایی، در باب واردات شعور، به تحولات ناقص برگسون اشاره کرد. همین بیت از عرفی را بعنوان دلیل ذکر کرده اند. بعقیده اقبال اعمال شعوری و ادراکی ما بمناسبت خواسته های فوری و مقاصد و ضروریات ما تعیین می شود.

۶۵ - پروفیسور ولیم جمیز (۱۸۴۲-۱۹۱۰م) فیلسوف و روانشناس آمریکائی. (ب).

۶۶ - بیدل در مقامات دیگر هم چنین پیشنهاداتی کرده است:

چون حباب آینه ما از خموشی روشن است لب بهم بستن چراغ عافیت را روغن است روشن گر جمعیت دل جهد خموشی است.

۶۷ - *H. Wildon Carr* (۱۸۵۰ - ۱۹۲۹م) از نویسندگان مورد علاقه اقبال بود وی برای روشن تر

نمودن افکار برگسون کتابهایی نگاشته است. و نیز برخی از نوشته های او را (برگسون) را ترجمه

کرده است. کتاب *Henri Bergson* به سال ۱۹۱۱ میلادی و کتاب *The Philosophy of Change*

(که اقتباس مذکور از این کتاب نقل شده) نام دو کتابی هستند که وی در مورد برگسون

نوشته است. ضمناً او کتاب *Mind-Energy* برگسون را در ۱۹۲۰ میلادی ترجمه کرده است.

۶۸ - *Jean Gaspard felix Ravaisson - Molien* (۱۸۱۳-۱۹۰۰م) مورخ و روح شناس

فرانسوی که زیر نظر شلینگ فلسفه را آموخت. مهمترین اثر او:

Report Sur La Philosophie En France Auxix Siecle می باشد. مقصود وی از نگارش این

گزارش این بود که بگوید سنت فلسفه فرانسه دارای قدامت است و فیلسوفان فرانسوی

به طور منظم از اصول فلسفه ما بعدالطبیعات پیروی می کردند، چیزی را که رابوسن

روحانیت می نامد. نقطه نظر وی این بود که مظاهر الهام، به هیچ وجه مکانی و کمی

نیست و کوشش برای محدود کردن آن در این درجه بندی، مترادف با مسخ ماهیت آن

است. دو نیروی تفهیم و نیروی عمل در روح انسانی جای دارند و این دو در نتیجه منطقی

خوبش اراده بشر را بوجود می آورند و زمانیکه کسی می پرسد اراده او در پی جستجوی

کبست؟ در جواب وی گفته خواهد شد که مقصود او غیر از خدا یا خیر چیزی نیست.

برگسون فلسفه رابوسن را هم موضوع نوشته های خوبش قرار داده و هم از آن استفاده

نموده است. ادموندلی رای در کتاب خود: *New Philosophy Henri Bergson* حقیقت‌گرایی روحانی رایوسن را بسیار ستوده است. او پیشگویی رایوسن را مبنی بر بوجد آمدن روزگاری که معنویت در باطن آن جاری و ساری خواهد بود را نیز یادآور شده است.

۶۹ - شیلینگ (۱۷۷۵ - ۱۸۵۴) فیلسوف مشهور آلمانی - از آثار او روح جهان - بین فلسفه من فلسفه دین و ادوار جهان می توان نام برد. (ب.)

۷۰ - خواننده گرامی باید توجه داشته باشد که منظور علامه اقبال از تصوف عجمی که خود توضیح وی که در بین برانتر بیان شده است نیز شامل است، فی نفس خود تصوف نیست بلکه آن گونه از تصوف را وی مورد انتقاد قرار داده است که فنا، نفی خودی و نادیده گرفتن تکالیف شرعی را می آموزد و در نتیجه طریقتی را ارائه می دهد که حامل بدعت های است که با روح اصیل اسلامی در تضاد است. در خصوص این گونه تصوف علامه در مقامات مختلف توضیحات عالمانه ای ارائه کرده است که از آن جمله کتابی مختصر بهمین نام و نیز در مقاله ها، نامه ها و دیباچه چاپ اول اسرار خودی و نیز مقوله در دست مطالعه را می توان متذکر شد. در دیباچه اسرار خودی می نویسد که در راستای اثبات عقیده وحدت وجودی، حکمای هند افکار و مغز مردم را مخاطب خویش قرار داده اند در حالیکه بعضی از شاعران صوفی گرای ایرانی قلب را آماجگاه عقاید خویش قرار داده اند و در نتیجه زمانیکه این گونه عقاید به عوام می رسد، موجبات تن پروری و نسلی را پدید می آورد.

خود علامه در خانوادگی که فیض یافته تصوف حقیقی بود به دنیا آمده بود. مقصد اصلی تصوف در سایه ریاضت و مجاهده حصول قرب الهی است، چیزی که تمام زندگی اقبال را می توان تفسیر آن دانست. طی نامه ای به تاریخ ۱۲ نوامبر ۱۹۱۶ م برای سید سلیمان ندوی می نویسد که خود وی با سلسله قادریه بیعت بسته است. حقیقت این است که علامه تصوف اسلامی را وسیله ای برای تحرک، شوق عمل و اثبات ذات خود می داند و صورتی غیر از این را برای تصوف نمی پذیرد که گوشه عزلت و عافیت و فرار از عمل را ارائه

می کند. جنید بغدادی، مولوی و بایزید بسطامی در میان صوفیه اسلامی برای او بی نهایت محترم هستند، درحالیکه به ابوسعید ابوالخیر بخاطر اشعاری چون رباعی ذیل برعربی نشان نمی دهد:

غازی بره شهادت اندر نگ و پوست غافل که شهید عشق فاضل تر از اوست
در روز قیامت ابن بدان کی ماند کین کشته دشمن است و آن کشته دوست

وی عقیده دارد که ابن رباعی در هنر شعر و شاعری می تواند اعتبار زیادی داشته باشد و قابل تعریف نیز هست ولی از روی انصاف بنگرید که برای تردید و ترک جهاد اسلامی آیا طریقی بهتر از این می توان ارائه کرد؟ (ب.)

۷۱ - شوپنهاور: (۱۷۸۸-۱۸۶۰م) فیلسوف مشهور آلمانی: کتاب *The World as will and Idea*

به خاطر اظهارات رمانیتک بیش از حد در میان تصنیفات فلسفی بسیار معروف است. وی عقیده داشت که ابن دنیا فقط سایه ای از یک حقیقت عمیق و منحصر بفرد است. و این حقیقت توسط هنر و بخصوص در موسیقی به انسان منکشف می شود. به نظر او اخلاقیات سنتی بی معنی و بی اثر است. وی زندگی را عبارت از آزار و اذیت می داند. (ب.)

۷۲ - منظور علامه اقبال، کتاب «نفحات الانس من حضرات القدس» تذکره معروف

عبدالرحمان جامی است که در آن از ۵۵۴ تن صوفی مرد و ۳۴ تن صوفی زن یاد شده است. این کتاب به خواسته نظام الدین علی شیر در سال ۱۴۷۸ میلادی نوشته شد. وی اساس این کتاب را بر بنای کتاب «طبقات صوفیه» عبدالرحمن محمد بن حسین نیشابوری نهاده است و با استفاده از منابع معتبر در متن اصلی بسیار افزوده است. در بخش آغازین کتاب، دیباچه طویلی است که در شرح اصطلاحات صوفیه نگاشته شده است. ادوارد براون در کتاب مشهور خود «تاریخ ادب ایران» این کتاب جامی را یک تذکره درجه اول دانسته و آنرا هم وزن «تذکره الاولیاء» عطار قرار داده است. زبان و اسلوب نگارش این کتاب بعنوان بهترین نمونه نثری قرن شانزدهم میلادی مقرر شده است. جامعه سلطنتی آسیای بنگال (کلکته) در سال ۱۸۵۹م. آن را با کوشش بسیار چاپ و منتشر ساخت. اخیراً

مهدی توحیدی پور آنها مرتب و منتشر ساخته است.

۷۳ - یکی از شخصیت‌های درامای مشهور «مارلو» با نام: *The Tragical History of Dr Faustus*

بود. فاوست برای کسب لذات زندگی، روح خود را با لوسیفر سودا کرد. میفسوفلوس (اهریمن) شخصیت یک آدم شر (پست) را در این دراما دارد. وی همراه هفت روح خبیث دیگر در میان حاکمان جهنم بود. او در آغاز فاوست را فریب داد به او توجه بسیار نموده ولی زمانیکه او را غرق در لذات جسمانی یافت به همان حال او را رها نمود. اینک فاوست خود را لعن شده و مردود می‌دیند. «گونه» این تراژدی را به صورت دراما نوشت. علامه اقبال از مداحان این شاهکار گونه بود. در مجموعه «یادداشت‌های پراکنده»، «پیام مشرق» و نامه‌های علامه به نام، ویگی ناست *Wegenast* شواهد خوبی برای این مسئله یافت می‌شود.

۷۴ - از یکی از رباعیات خود بیدل می‌توان به عنوان نمونه استفاده کرد:

بیدل به دو روزه عمر مغرور مشو بنیاد تو نیستی است، معمور مشو
هر چند ابدال و قطب و غوث خوانند ای خاک به این غبار مرور مشو

۷۵ - بیدل در زمان حیات خود نیز بسیار مقبول شد. بعد از مرگ، شخصیت و هنر وی در

آسیای مرکزی، ادبیات تاجیک و ازبک را بسیار متأثر ساخت. در ماوراء النهر و افغانستان «مسلك بیدل» به صحنه آمد و اصطلاح «بیدل خوانی» رواج یافت. تا جائیکه برای بحث و بررسی نکات فلسفی بیدل محافل هفتگی تشکیل می‌شد. در حقیقت در اواسط قرن هجدهم در هند شمالی، افغانستان و بویژه در آسیای مرکزی پیام بیدل منتشر شده بود.

و آسیای مرکزی که در اصل موطن آباء و اجدادش بود، به نوشته‌ها و آثار او به دیده احترام نگریسعه می‌شد. در مکتب خانه آثار علمی و شعری او در لیست کتب درسی قرار داشت. ادبیات محلی از شعر بیدل تأثیر بسیار پذیرفت تا جائیکه حافظان آن اشعار را به آواز می‌خواندند. بدین ترتیب آرزوی مقبولیت عام، شهرت دائمی و ابلاغ تام و کامل اکثر نویسندگان را نیز پریشان می‌سازد یعنی مطابق این شعرا مصرع اردو: نه اس دیار مین سمنجها کوی زبان مبری» (که در این سرزمین، هیچ کس زبان مرا نفهمید) آثار نویسندگان

خالی از این مقوله نیست. بیدل در مقامی دیگر چنین شکایت می‌کنند:

گر به نحسین نکشاید لب یاران برجاست در نیستان قلم معنی ما شکر داشت

خود علامه اقبال نیز چنین شکایت می‌کنند:

چون رخت خویش بر بستم از این خاک همان گفتند با ما آشنا بود

و لیکن کس ندانست این مسافر چه گفت و با که گفت و از کجا بود؟

9. I have not been able to decipher what this word really is. It looks like "sink" but this is surely a very odd use of it.
10. Iqbal has referred here to *Nafahat-ul-Uns min Hazarat-ul-Quds*, being a celebrated biography of saints from the pen of maulana Abdur Rehman Jami, having short biographical notes on 554 saints and some 34 saintesses. The book was written on the request of one Nizam-uddin Ali Sher in 1478. Jami based the book on the famous "*Tabaqat-al-Sufia* (of Abdur Rehman Mohammad bin Hussain al Nisaburi) and added much to the original from authentic sources. The book includes a detailed preface which deals with the exposition of sufi terminology. Edward Browne in his famous *Literary History of Persia* has spoken of the book as a first rate "Tazkira"-almost equal in merit to *Tazkirat-ul-Auliya* of 'Attar. Its language and style has been regarded the best persian prose of the 15th century. In 1859, the book was assiduously edited with a commentary on Jami and was published by the R.A.S.B., Calcutta. Recently, it has been edited by Mehdi Tauheedi Pur.
11. A famous character of Marlowe's *The Tragical History of Dr. Faustus* to whom and to Lucifer, Faust sold out his soul for the intensest pleasures of life. Mephistophilis (so it has been spelled in the book) is the villain of the tragic drama. He is one of the seven spirits of second rank among infernal rulers. In the beginning he is able to win Faust over. However, when Faust gives himself up to a life of sensuality, Mephistophilis abandons him and Faust realizes that he has become a damned soul for all time to come. The story of Faust was also dramatized by Goethe.

(For preparation of some of the notes, I have made use of *The Encyclopaedia of Philosophy, Vols. 4,7, Macmillan & Company & the Free Press, Who was Who, Vol. 3 Adams and Charles Black, London, and Jami (a book by Ali Asghar Hikmat).*

(T. F.)

Mind-Energy (1920). In addition to these he wrote on the philosophy of Benedetto Croce also.

He was a professor of philosophy in the University of London, King's college. He was also president of the Aristotlean Society and a Fellow of the Royal Society of literature. He has numerous publications to his credit some of which have been mentioned above. His other important publications are *Changing Backgrounds in Religion and Ethics* (1927), *The Free will Problem* (1928), *The Unique Status of Man* (1928) and *Leibnitz* (1931).

His books *The Philosophy of Change* and *The Philosophy of Benedetto Croce* were found in the personal library of Iqbal, now preserved in the Iqbal Museum.

7. The extract has been taken from Wildon Carr's book *The Philosophy of Change* (1914), PP. 194-195.
8. Jean Gaspard Felix Ravaisson-Molien (1813-1900) was a French spiritualist and art historian. He received his philosophical training in Munich under Schelling.

The most influential of Ravaisson's publication was his "*Report sur la philosophie en France au xix Siecle*" (1867). His purpose in this report was to show that there was a continuity in the French philosophical tradition and that French philosophers had always presupposed metaphysical principles that implied what he called spiritualism. He held the view that the phenomena of consciousness are never spatial or **quantitative and to attempt** to categorise them in these terms is to change their essential nature. Within the human soul are two powers of understanding and of activity which in their logical sequence give birth to will and when one asks what the will is seeking, the answer is that it seeks the good or God.

Bergson wrote on and benefited from the philosophy of Ravaisson. E. Le. Roy in his book *New Philosophy - Henri Bergson* has spoken very highly of Ravaisson's spiritualist realism and has quoted his prediction as to the emergence of a new era characterized by spiritualism.

3. Edmuned Le Roy (1870-1954) was a French philosopher of science, ethics and religion. He was deeply indebted to Bergson for his own thought. Le Roy took a pragmatic view of the nature of scientific truth, a view more or less shared by his contemporaries Bergson, Henri Poincare, E. Wilbois. He was of the view that genuine knowledge is a kind of self-identification with the object in its primitive reality, uncontaminated by the demands of practical need. Intuition, not discursive thought, is the instrument of such knowledge and the criterion of truth is that one should have lived it; otherwise according to Le Roy one ought not to understand it.

Le Roy was a notable exponent of H. Bergson on whose philosophy he wrote his famous book "*New Philosophy - Henri Bergson* (1913).

4. Iqbal has spoken of this idea in his *Reconstruction* (pp: 59,60) also. He says, "The perfection of the creative self consists, not in a mechanistically conceived immobility as Aristotle might have led Ibn- e-Hazm to think. It consists in the vaster basis of his creative vision. God's life is self-revelation; not the pursuit of an ideal to be reached. The not-yet of man does mean pursuit and may mean failure; the not-yet of God means unfailing realization of the infinite creative possibilities of His being which retains its wholeness throughout the entire process".
5. Iqbal was much enamoured of the dynamic vein of 'Urfi's poetry. He has quoted the same couplet in his "Lectures" (pp 52,53) while laying bare the inadequacy of Bergson's conscious experience. To Iqbal even our acts of perception are determined by our immediate interests and purposes.
6. H. Wildon Carr (1857-1929) seems to have been a favourite writer of Iqbal. He has both translated and commented on the philosophical works of Bergson. He published two books on him: *Henri Bergson* and *The Philosophy of Change* both in 1911. The latter was his famous work on the fundamental principle of the philosophy of Bergson. He also translated Bergson's

the one tendency be evaluated as higher or of greater worth than the other? Ethically speaking the sufi view of 'Descent' may serve as a basis for Epicureanism as well as Asceticism. And as a matter of fact there have been sufi sects referred to in Maulana Jami's biography of saints¹⁰ who led by the Mephistopheles¹¹ in them have allowed themselves all the intensest pleasures of a Faust.

Such is the metaphysics of sufism and Bedil's idea of "Vitality seeking its own interest and becoming matter" is no more than the sufi idea of 'Descent' veiled in a more poetic expression. There were many among his contemporaries who, owing to the simplicity and nobility of his life looked upon him as a great saint but in so far as the content of his verse is concerned, he himself tells us plaintively that nobody ever listened to him and better so:-

”یاراں ز سید نہ بداد سخن من
نظم چہ فسوں خواند کہ گوش ہمہ کر شد“

"My friends never did justice to my utterances;
The Magic of my verse has charmed every body into deafness".

NOTES

1. Shankar Acharya - one of the greatest Hindu philosophers. He lived in the 9th century A.D. He died at the age of 32. He wrote the exegeses of Upanishads, Brahma Sutra and Shrimad Bhagvat Gita.
2. In *Kulliyat-e-Bedil* (Selected), Al-Kitab, Lahore, 1978, the second line of the couplet runs:

اینجا است کہ عنفاتِ تیر بال است گمبس را

conception of God would be more inimical to the notion of God as oriented in the Quran. And further what would the creation of a material universe mean from the standpoint of Bedil's metaphysics? Only the free creative activity of God momentarily interrupted by Himself, or in other words, God opposing his own free action so that He may distort Himself into a material universe. In words still more plain, the universe according to the sufism of Bedil is the self-degradation of God. Thus we are really brought back to the old hypothesis of the follower of the Persian prophet-philosopher Mani who held that the creation of the world was due to the Absolute light obscuring or darkening a portion of itself. The truth is that the thought of the world has never been able to rid itself entirely of the influence of the Manichaeian ideas. Both in eastern and western thought Manichaeism still persists. The enormous influence that these Persian ideas exercised over the development of early Christianity is still visible in the philosophical systems of Europe e.g. Schopenhauer, Hegel and Bergson himself. Of the ancient religious systems of the world Islam alone purified the idea of God, but the Arabian conquest of Persia resulted after all in the conversion of Islam to Manichaeism and the old Persian doctrine of the self-darkening of God reappeared in the form of the sufi idea of "Descent" combined with an asceticism thoroughly Manichaeian in spirit. Leaving, however, these considerations we may further ask the sufi metaphysicians ---why should God obscure His own light or descend into matter? To manifest His power and glory? Self-manifestation by self-degradation! Strange way of looking at Him whom the sufis are never tired of calling the Beloved! If the object of God in creating the universe is held to be the revelation of his power and glory, the hypothesis of creation out of nothing seems to be much more reasonable than the absurd and monstrous idea of Descent. Moreover, if the tendency to free movement and the tendency to descend into matter were implicit in the nature of God and started, as these metaphysicians must hold, from a common point how can the two tendencies be regarded as opposing each other? Why should then the soul be regarded as prisoner of matter endeavouring to release itself from its prison by ascetic practices? And why should

The history of man is a stern reality and the glory of human personality consists not in gradual self-evaporation but self-fortification by continual purification and assimilation. If God, as Bedil seems to teach is essentially life and movement, then it is not through an intuitive slumber, but through life and movement alone that we can approach Him. If, in any sense He has chosen to dwell within us and our personality is but a veil that hides Him from us, our duty lies not in demolishing the tiny dwelling He has chosen, but to manifest His glory through it by polishing its clay walls through action and turning them into transparent mirrors. The idea of annihilation is indeed the vice of all Persian sufism (the reader will please bear in mind that in my opinion Muslim sufism and Persian sufism are two different things) which has, for centuries been prevalent in the entire muslim world, and working as one of the principal factors of its decay. This type of sufism has soaked up the energies of the best muslims in every age, and has imperceptibly undermined the foundations of a revelational system of law which it regards as a mere device to meet the emergencies of communal life. It is supposed that the movement towards pantheism originates in the creature's desire to make itself more intimate with the Creator. It is, however, not difficult to see that philosophically speaking the All of Pantheism is not more intimate with the individuals it includes and transforms into itself than the God of Monotheism with His creatures. My belief is that pantheistic idea is really a subtle force of decay cloaking itself apparently in the sweet and innocent longing for a greater intimacy with the Divine. In its ultimate essence it is a tendency generated by a people's decay, the tendency, that is to say to relax or drop the attitude of tension and take a sort of interminable furlough from the war-front of life.

But apart from the ethical consequences of Bedil's philosophy, we have yet to look at the philosophy itself from the standpoint of Islamic theology. If God is identified with life-movement as conceived by Bedil, it is obvious that he is a God in time i.e. the poet gives us a God with a history partly worked out and carried within himself and partly being worked out every moment. No

windings. It seems to me that Bergson's intuition is not at all necessary to his system and may easily be detached from it without injuring his main thesis which, on careful analysis, reveals itself as a kind of empiricism with a hue of Idealism not likely to last long. However, I have no objection to intuition in the sense of supplying us with workable hypotheses; the trouble begins when it is set up as a vision which would satisfy all the demands of our nature. With Bedil intuition is not so much as a source of knowledge as a mode of salvation from the storm and stress of life. Our poet appears to identify the Absolute psychic movement with God and proposes to transcend the painful limitations of a narrow individuality by a sink⁹ into the Absolute. Obviously if intuition brings us salvation from the pains of life and sends us back to our truest life; the highest task must be to make an effort and to turn this momentary dip into the Absolute into a permanent state. And what if intuitive vision becomes permanent? Does this super-conscious state mean the satisfaction of all our inner longings? Does it satisfy the whole of our complex personality? Action, knowledge, beauty and to a certain extent even the pleasures of sense ---all constitute the demands of our personality. Does the intuitive state open up to us new vistas for our multifarious activity? Does a prolonged or permanent intuitive state mean anything more than an absolute cessation of individual consciousness which, far from satisfying the needs of a complex personality destroys the very condition of these needs? To appeal to such a state is only another way of saying that the so-called higher demands of man are false and the only way to get rid of these false aspirations is to destroy the conditions of life which generates them in us. Such a view of human personality is simply revolting and amounts to nothing more than a philosophically reasoned out counsel of suicide to those whom the ills of life have driven to despair. But perhaps you will say the intuitive state does not destroy our individuality, it only expands its limits and transforms it into a much wider consciousness. Yes, perhaps it does expand us, but it expands us to breaking-point and robs us of the entire meaning of our life in as much as the supposed expansion is neither rational nor aesthetic nor active.

human knowledge Kant followed exactly the same procedure i.e. he assumed without criticism a certain function of the mind, yet we find Bergson accusing him of wrongly stating the problem and thus prejudicing the solution of it from the very beginning. As a matter of fact the whole argument which he directs against Kant applies with equal force to his own procedure. Bergson's argument is plausible only if we regard man as a piece of living matter which has continually to insert itself in an unfavourable environment working for its decay and dissolution. The history of man, however, shows that he is something more than the brute and his needs are sometimes such that he can easily sacrifice the matter in him for the satisfaction of those needs. But Bergson will probably reply to this contention that the so called higher demands of man are met by the intuitive vision. It is here that Bergson and Bedil come into real touch and it is, therefore, our chief concern to examine this claim of intuition. In the system of Bergson (I am using the word system carelessly; as a matter of fact Bergson's philosophy is not a system) intelligence is a kind of original sin, the commission of which resulted in giving life a distorted view of itself; and in order to see itself as it is, life must revert to its pre-intelligence state and put itself by a kind of regress, into the animal or plant consciousness or perhaps lower down into protozoa-consciousness where materiality reduces itself to almost vanishing point. Is such a regress possible to a form of life which has developed intelligence and clothed itself into matter? It would perhaps be possible to forms nearest to the original impulse of life, surely it is not possible to man who by developing a highly complex organism stands higher up in the scale of evolution. But assuming that we can, by an effort of sympathy, put ourselves just at the point where materiality emerges, what does this act of sympathy bring us? In Bergson's system all that it gives us is a mere hypothesis which we have subsequently to corroborate by an empirical study of the facts of Evolution. Thus understood it is nothing more than the flash of genius which sometimes suggests a theory when only a few facts are immediately before us. Bergson himself tells us that this intuition comes to us by a long and systematic contact with reality in all its concrete

profitable. Rationalism and empiricism are equally worthless though the latter, by suggesting fresh artifices may extend the range of our hold on things and bring us happiness and comfort which can never justify our desire for the ultimate knowledge of the nature of reality. The highest ideal of man, then, is not to wade through the concrete expressions of reality - but to extinguish ourselves into its vast flow by conquering forces i.e. which sever us from it. "Only by getting rid of its immobility that the pearl can become one with the ocean out (of) which it has formed and severed itself".

“آسودگی از بحر جدا کرد گهر را”

Line of argument appears to be formidable; though, I am afraid it does not justify the kind of intuition which Bedil thinks it necessitates. A detailed examination of the various premises on which the inference of Bedil is based would be, in fact, a criticism of the philosophy of Bergson, and for such an undertaking it would be necessary to approach Bergson through the Romantic Development in Germany in the 19th Century and specially through Ravaisson⁸ who, it appears communicated the influences of Schelling to him. And even if we succeed in shaking the foundation of Bergson's philosophy, our success would not necessarily mean the refutation of the kind of intuition set up by Bedil, for the necessity of an intuitive kind of knowledge can be based, and I think, successfully, on the general consideration of the finiteness of all human knowledge which no body has ever denied. It may, however, be remarked that Bergson's view of human intelligence takes no account of the task that it has accomplished in the sphere of Religion, art and ethics. This argument in support of the spatialization of spirit as determined by biological considerations seems to take for granted that all the needs of man are fulfilled by a practical knowledge of matter, and it is this uncritical assumption which is obviously responsible for the low and inadequate view of man that he takes. It is not the experience of the engineer alone but the entire experience of man as man that could give us a complete revelation of the function of human intelligence. In his analysis of

valueless. He counsels us not (to) fall a victim to the concrete, since the beauty of the mirror of life does not consist in its reflection:

دل را نفسی بغض نہاتے تعین
آرائشیں ہیں آئینہ تمثال نباشد

Is not the system of Bergson himself; he may be imagined to argue, a kind of conceptualization of reality? Are we not in the practical attitude towards reality, suggested by him, employing the same conceptualist intellect, which by its very nature decomposes and spatialises the original flux of things? Does the practical attitude of Bergson amount to anything more than the possibility of acquiring more profitable short-cuts, artifices and arrangements? Can empirical science give us anything more than this? If the two tendencies forward and backward, are implicit in the psychic flow and the real nature of life in its onward rush, why should we not reject the schematic or diagrammatic representation of it altogether and centralize all our hopes in intuition alone? Have we to live in a Universe as it is, or a Universe constructed by intelligence and distorted in the construction? Bergson's practical attitude, though it may be more profitable to us as spatialised centres of life, is much less intellectual than the purely intellectual outlook of the older intellectualists. Both practical and intellectual outlooks on life feeding only on the outer husk of reality - which as a perpetual flow must always remain beyond their reach are equally futile as means of furnishing a complete insight into the ultimate nature of life. The difference between them is only one of degree and not of kind. The same aspect of our experience, far from giving us an insight into reality, is admittedly a veil on the face of reality....Why should we then follow this aspect and entertain any hopes about it? When it is admitted that our distributive experience has another aspect, i.e. the aspect of absolute continuity which reveals reality itself, then it follows that the highest knowledge is the work of intuition and not the result of patient observation however

philosophies of both Bedil and Bergson negate the possibility of a resurrection of the body. Bedil is perfectly clear on this point and is not at all afraid of an inference which necessarily follows from the view of life he takes though it happens to be opposed to the teachings of Islam. He says:

گل یا دِ غنچه پر می کند و سینہ می دو
رفت آنکه جمع می شدم اکنون نمی شود

"The flower thinks of its bud-state and rends asunder its heart; could I revert to the bloom? Impossible now!"

Having drawn the reader's attention to all the principal features of Bedil's thought, it is now time that I should proceed to a critical estimate of his ideas. I think the reader will agree with me when I say that a system of metaphysics worked out in detail cannot be expected from a man whose immediate interest is poetry rather than philosophy. But when we study Bedil's poems carefully we cannot fail to recognise that although his love of imaginative expression makes him impatient of logical analysis, he is fully conscious of the seriousness of his philosophical task. Considering his view of the nature of intelligence and the revelations of intuition, it is obvious that his poetry treasures up a great philosophical truth regarding the ultimate nature of reality, the details of which he orients in the spirit of a poet rather than a philosopher. The truth that we live forward and think backward, that the two opposing movements of thought and extension are inseparable in the original Becoming is sufficiently clear from his poetry, yet we find in it nothing of the great wealth of illustrative details, nothing of the practical attitude towards time-experience that characterises the philosophy of Bergson. In so far as the former point is concerned, I think, we cannot, in fairness, claim it for Bedil, since he is essentially a poet, but we are surely entitled to claim for him the latter. Bedil's poetry, however, falsifies the expectation. All conceptual handling of reality according to him is absolutely

"So long as you do not resume silence, the distinction of appearance and reality will remain; a thread not tied by a knot must always have two ends".

5) We have now to see whether Bedil's view of reality gives us any promise of personal immortality as understood in Islam. Wildon Carr⁶ raises this question from the standpoint of Bergsonian philosophy and says:-

"It is certainly impossible that the soul of an individual can exist as that individual apart from the body, because it is just that embodiment which constitutes the individuality. But it is quite possible to imagine, if we find it otherwise credible, that the miracle of a resurrection of the body may be a fact. Clearly it would be vain to seek in philosophy the confirmation of such a belief but also it would be beyond the sphere of philosophy to negate it....But there is one distinct ground of personal hope that this philosophy of change alone gives. We have seen that in the reality of 'Pure Duration' the past is preserved - preserved in its entirety. Now if this preservation of the past is a necessary attribute of 'Pure Duration', then may it not be that some means exists, some way must exist by which life preserves those individual histories that seem to break their continuity at death? If it is not so there must be unaccountable waste in the universe, for almost every living form carries on an activity beyond the maturing of the germ and its transmission to a new generation. It would be in entire accordance with what we know if it should prove to be so, but we may never know. ⁷"

It must, however, be remembered that if life is a psychic flow carrying on its own past within it, thus preserving its history it is clear that every forward creative step that life takes must be a new situation and can never be regarded as a mere repetition. I think then that the

Thus to 'Urfi the character of our perceptual knowledge is wholly coloured by the presence or absence of a practical interest. Bedil, however, means to convey a much deeper meaning than 'Urfi. The object of his attack is our conceptual knowledge-the mirror referred to in the verse cited in para (IV) which reveals a perplexing multiplicity of immobilities in the one continuous movement of life.

(VI) In another verse Bedil's attack on conceptual knowledge is much more pointed. He orients the idea in much the same way as Prof. W. James who speaks of our "Verbalisation of Reality". Following the metaphor suggested by the word verbalisation the poet tells us that it is our speech that turns the dynamic into the static and spatialises it by a conceptual handling. He says:

”تا خموشی داشتیم آفاق بے تشویش بود
موج این بحر از زبان ما ملامت کرده است

"As long as silence reigned (i.e. as long as there was no verbalisation of Reality) all was calm and un-disturbed, it is the tongue of man that has given a hot-bed of stormy waves to the ocean (of life)"

To obtain a complete insight into the nature of reality, to see it as it is, we must cease to verbalise. As a source of knowledge all conceptualization is in the words of Prof. James, "a challenge in a foreign language thrown to a man absorbed in his own business". The only course open to us is to identify ourselves with the life of reality. Through sympathy and actually to live its forward movement, Intelligence touches only the outer skein of reality, it is like the fisherman's net which dips into the water but cannot catch the flow of it. Bedil, therefore, recommends silence or deverbilization of reality as a means of getting rid of the oppositions of life:-

”تا خموشی نگزینی حق و باطل باقی است
رشته را گره جمع نماند و دوسراست

psychical nature of matter. Bedil means to say that the apparent duality which we find in the unity of Reality is due only to our way of looking at it. We see it through the spectacles of our intelligence which mars our act of perception and reveals a sharp duality nowhere existing in the nature of the Real.

(V) To the question why Intelligence mars our perception of Reality, the poet's answer is that it is because the intellectual act is wholly coloured by the practical interests of life:

”زمسوج خیز فنا کوه و دشت یک ریاست
خیال تشنه لب ما سراب می ریزد“

The word *فنا* in the verse literally means annihilation. In sufi terminology, however, the word means self-negation or absorption in the Universal self of God. Thus the word *فنا* is negation only from the standpoint of the individual self; from the standpoint of the Absolute being it is wholly affirmation: "In the ocean of the Absolute Being", says the poet, "mountains and deserts form one continuous flow, it is our thirsty understanding that builds mirages in it". The thirsty alone are subject to the optical illusion of a mirage, since the presence, of a crying practical interest i.e. satisfaction of the desire for drink, determines the character of their perception and makes the dry desert sand assume the appearance of a sheet of water. I think, however, that Bedil has failed properly to express the idea that the form and quality of our knowledge is determined by the practical interests of life. The poet 'Urfi has a similar verse:

”ز نقص تشنه لبی دال بعقل خویش بنماز
دلت فریب گراز جلوه سراب نخورد“

"Do not be proud of your power of discrimination if you are not deceived by the mirage; it is the want of intensity in your desire for water that has saved you from the illusion".

"The flying sheen (of wine) has put on itself the veil of wonder, the colour of wine that appears as a goblet."

The word (*میرت*) in the first half of the verse literally means wonder. Bedil, however, in view of psychological nature of the emotion of wonder, always uses it in the sense of motionlessness or arrest. All that he means is that the apparently inert matter that we see around us is not some thing foreign to Reality; it is like the flying sheen of wine, arrested in its flight, appearing to us as though it were a solid goblet enclosing the flow.

(iii)

"حالتے نیست بجز لانگہ معنی ہر شہار
خواب پا در رہ ما سنگ نشاں می باشد"

"In the race-course of Reality there is no obstruction; even the benumbed foot (i.e. arrested motion) serves along this path as a milestone".

In this verse, Bedil employs the very metaphor (i.e. milestone) which some of the Bergsonian writers have employed to illustrate their meaning. The poet means to say that the heart of Reality is perpetual movement; what appears to arrest or obstruct this motion serves only as milestone directing further movement.

(iv)

"گر تعن نفل می تراشد گاہ نیزنگ نگاه
جلوه را آیت جہ ساخت رسوا کرده است"

"It is our mirror (i.e. intelligence) which tells scandalous tales about the nature of Reality!

Now it reveals Reality as inattention (i.e. extension) now as vision!"

The words *تغافل* and *نگاہ* in the first half of the verse symbolize matter and consciousness, body and soul, thought and extension; and the use of the former is especially happy in the verse; since it suggests the

movement, how is it that we find immobile solid things around us? Bergson's answer to this question is perhaps the most original that has ever been given in the history of thought. He tells us that in the very nature of the vital impulse as we find it manifested every where, there are two implicit tendencies, opposing and complementing each other—a movement forward and a movement backward represented by what we call instinct and intelligence in all living forms. The function of the backward movement is to immobilize the onward psychic rush, to drag it from behind like a brake as it were, and thus, in view of its practical interests, to give it a static appearance. What we call matter or extension is not something detached from what we call spiritual reality. They are both opposing movements distinguishable but inseparable in an original movement. It is the practical interests of life to conceal its flow and see it as though it were a fixity or some thing still. For this purpose it develops along the course of its evolution, the organ of a selective intelligence which is eminently fit for the task of veiling it and giving it the appearance demanded by practical interests. Thus the very thing which apparently retards the progress of life determines and guides the direction of its movement. Matter, then according to Bergson, is only life's practical vision of itself. Now Bedil takes exactly the same view of matter, though perhaps he is not fully conscious of the drift and meaning of this idea. The following verses will bear me out:

تسنر بہر ذآ گاہی ما گشت کڈرت
جال بود کہ در فکر خود آفاد و بدن شد

Our awareness turned the Absolute Purity into dust; the Vital impulse seeking its own interest thickened into body".

جلوہ از شوخی نقاب حیرتے افکنده است
رنگ صہبا در نظر ہا کار مینا می کند

"Your Present forebodes the Future only because you are not aware of yourself (your real nature). (The idea of a future) is nothing but the desire to see getting ahead of the thing seen":

”فطرتِ سست پے از پیردئی و سہم اہل
لغزشے خورد کہ امروز مرا فردا شد“

"My sluggish nature, following unreal hopes fell down by a false step in such a way that my "today" was turned into "morrow".

The idea underlying the last two verses is nearly the same. The poet tries a poetic solution of a psychological problem i.e. how we spatialise time and suggests that the idea of a "not-yet"⁴ is either the mental fall of sluggish nature in its pursuit of false hopes, or a mere illusion of expectation engendered by our immobilization of what is in its nature mobile and creative. To Muslim thinkers the idea of an ever-creative Reality is not new. According to the theologians of Islam who conceived the deity as an Infinite personal power, the creative activity of God has not exhausted itself in the Universe. The Universe is not a complete whole, created once for all, it is not achievement but a continuous process. Thus our knowledge of it must always remain a useless achievement of truth as a perfect system is, in the nature of things, impossible to man and the potentialities of the Universe are known to God alone. Beyond the actual present, there is nothing. What we call "there" is only a "here" in disguise, says Bedil:

”ہرچہ آبخاست چو آبخارسی اینجا گردد
چہ خیال است کہ امروز تو فردا گردد“

"What is "there" becomes "here" when you reach it; likewise your today disguises itself in the form of tomorrow".

4) We now pass on to another important idea in the philosophy of Bedil. If the essence of things is an absolute

”هر چه از مدت هست و بود است
دیر با پیش حسرت زود است“

"In the metre of the life-verse which is wholly a flow the idea of unreal time is nothing more than a hiatus!

"The time of the external world is only delays compared to the brisk movement (of life)":

It is obvious from these verses that the words (روانی) and (مدت هست و بود) in the first verse and (مدت حسرت زود) in the second verse are meant only to bring out the distinction between Bergson's 'Pure Duration' and spatialised time. Real time according to our poet, is a continuous flow, and its association with matter does not in any way approach the rapidity of its movement:

”نشد مانع عمر قید تعلیق
تو رفتار این پلست در گل ندیدی“

"The restrictions which association with a body imposes on us cannot obstruct the flow of life, only you do not see the movement of this prisoner of earth".

The poet further emphasises the continuousness and indivisibility of time in the following verses:

”خبر ماضی و مستقبل از جان تو می جوشد
در امروز است گم گرداشگانی دی و فردا را“

"The mist of Past and Future rises up from thy present;

Subject your tomorrow and yesterday to a searching analysis and you will find them lost in your today":.

”ز خود عنفل گزشتی فال استقبال زده است
نگه از جلوه پیش افتاد امروز تو فردا شد“

to disperse: What is man but dust associated with air"!

f)

• یک دو نفس خیال باز رشته شوق کن دراز
تا ابد از ازل بست ز ملک خدایت ندگی

"Lose thy thought for a moment or two,
prolong the thread of sympathy:
Then sweep freely from Eternity to Eternity
in God's vast domain of life"!

i.e. it is in the moments of intuition that we are identified with the eternally rapid march of life.

From the verses that I have cited and explained above, it is perfectly clear that, according to our poet movement constitutes the essence of all life. It is, however, necessary to warn the reader against a misunderstanding which may arise from the necessities of language and the metaphors employed by Bedil. The form of his expression suggests that he does not regard movement as absolute, but always speaks of it as though it were a quality of some thing.

This, I understand, is not the right view of his position. If movement is supposed to be the essence of life, it is obvious that it must be regarded as original and absolute. Otherwise time would cease to be real. Movement thus regarded would be identical with time itself. And this is exactly what we find in a number of verses wherein the poet guards us against the idea of an unreal time which our mathematical understanding powders up (to use a Bergsonian expression) into moments. The distinction between real and unreal time is very clearly indicated by Bedil in the following two verses:-

"بنظرم هر که سرتا سرش خوانی بود
خیال مدت موهوم سکت خوانی بود"

The desert-sand is supposed to be always journeying though its progressive motion is invisible even to the eye of the foot-print, which is by its nature so closely associated with the sand (the Persian poets speak of the eye of the foot-prints). In the same way the poet tells us, the subtlety of the life-motion within us cannot be perceived. "I am wholly a tendency to run away; yet not to betray the subtlety of inner life, I keep, like the desert-sand my journey hidden even from the eye of the foot-prints.

d)

بیدل از خویش بایدت رفتن
در نہ نتوان با آن حسرت ام رسید

"Bedil! you ought to move out of yourself if you wish to have a vision of the beloved's graceful movement" i.e., it is by the power of Intuition that we have a vision of the movement of the Real.

e)

«جاتے آرام بوحشت کدۃ عالم نیست
ذرة نیست کہ سر گرم ہواتے رم نیست
باعث وحشت جسم است نفسا بیدل
خاک تا ہم نفس باد بود بے دم نیست»

"No rest in this wilderness:
every atom here is warmed up by a desire to
run away:
Even the particles of the body owing to the
association with life-breath have a tendency

"In this river (of life) where the waves
emerge into nakedness,

"The little bubble of my life regains its lost
apparel by closing its eyes".

Or in Bergsonian language any apparent immobility or
discreteness won back its lost place in the indivisible
continuity of life by intuition.

3) The next question is, what is the revelation of this
intuition?

The following verses will indicate Bedil's answer to the
question:

a)

در طلب گاہ دل چون موج و حساب

منزل و جاده هر دو در سفر است

"In the domain of heart (i. e. life) both the
road and the destination are like waves and
bubbles, in perpetual motion"!

b)

"هستی روشنی ناز جنوں تا ز کہ دارو

می آیدم از گرد نفس بوئے خرامے"

It is almost impossible to render the verse into English; I
shall endeavour to explain the ideas embodied in it. The
poet imagines human breath (the emblem of life) to be a
mere confusion of fine particles of dust which indicates
that something has swept through the vast domain of
existence leaving a dust confusion along its infinite line of
advance just as (a) meteor leaves a trail of light along its
firy course. Thus human breath is gross matter compared
to the subtlety of life and its restless confusion "savours
of" the rapidity of the life movement in the universe.

c)

"سرایا و چشم آتابن موس سبک و وحی

ز چشم نفس پا چو ریگ می دارم سفر نیهان"

Intellectualism, according to Bergson is to be achieved by eliminating the element of space in our perception of 'Pure Duration' just as physical science eliminates the element of time in its dealing with external reality. Bedil proposes exactly the same procedure when he says:-

اے نکتہ گل اندکے از رنگ بڑے آ

*"O thou flower-perfume;
walk out of the world of colour!"*

The word "colour" symbolises space in sufi-terminology. The sphere of externality is divided by the sufis as the world of colour and odour. The poet represents man as a wave of odour which typefies the subtle invisible movement of the world of consciousness and proposes to him that in order to have a glimpse of his real nature he ought to despatialise himself. Thus all that the intuitive method requires is an effort to get rid of space - which no doubt is an externally hard affair to our intellect whose natural bent is mathematical. Bedil employs another expressive metaphor to convey the above idea. He imagines life to be a river. So long as the surface of this river is perfectly calm and undisturbed the waves are as it were beneath the flow and covered by it as a garment covers the body. When, however, the wave emerges, it leaves the continuity of the flow, it spatialises itself and becomes comparatively immobile. Thus it divests itself of its flowing apparel and appears in its nakedness. The same applies to the eye - like bubble who by its emergence from the stream throws away its water-clothing and by sinking down again into the flow of the stream retrieves its lost apparel. The reader, I hope, will now be able to understand the following verse:

”دریں دریا کہ عمر یا نیست یکسر ساز امواجش
جواب ما بپسید این رسید از چشم پوشیدن

Yet does not possess the necessary qualification"!

Physical science armoured with logical categories decomposes the Real with its conceptualization of it. It is only a kind of post-mortem examination of Reality and consequently cannot catch it as a living forward movement:-

”ایں جہلہ دلائل کہ ز تحقیق تو گل کرد
در حسانہ خورشید چراغان نجوم است“

"All these arguments which blossom out of thy investigation are nothing more than tiny star-lamps in the lustrous residence of the Sun"

2) What then is the proper method for a vision of the Real? The poet says:

”بیدل نشوی بے خبر از سیہ گریاں
اینجا است کہ عنقا تہ پاگشت گمراہ“

O Bedil; look within,
It is here that the 'Anqa (a fabulous bird standing in Sufi terminology for a symbol of Reality) falls a victim to the fly".

But how is this intuition to be achieved and what is its character? The answer of both Bergson and Bedil is exactly the same. This intuition is not a kind of mystic vision vouchsafed to us in a state of ecstasy. According to Bergson it is only a profounder kind of thought.

When M. Le Roy suggested to Bergson that the true opposition was between intellectual thought and thought lived, Bergson replied - "That is still intellectualism in my opinion". "There are", says Bergson "two kinds of intellectualism, the true which lives its ideas and a false intellectualism which immobilises moving ideas into solidified concepts to play with them like counters". True

element of time, which physical science ignores in its study of external things, constitutes the very essence of living things, and is only another name for life. Thus the ultimate reality is time - the stuff out of which all things are made - a Becoming, movement, life and time are only synonymous expressions. But this time which Bergson calls 'Pure Duration' must be carefully distinguished from the false notion which our mathematical intellect forms of it. Our intellect regards time as an infinite straight line a portion of which we have traversed and a portion has yet to be traversed. This is only rendering time to a space of one dimension with moments as its constitutive points. This spatialised time is false, unreal time. Real time or 'Pure Duration' does not admit of any statically conceived todays and yesterdays. It is an actual ever-present "Now" which does not leave the past behind it, but carries it along in its bosom and creates the future out of itself. Thus Reality, as conceived by Bergson is a continuous forward creative movement with opposites implicit in its nature and be-coming more and more explicit as it evolves itself. It is not a completed whole of which we can possess a complete system of truth.

Let us now trace the various steps of Bergsonian thought in the poetry of Bedil. It is, however, necessary to state here that Bedil wrote a good deal of prose and poetry. The present study is based on his *Diwan* alone (comprising almost thirty thousand verses) of which the present writer fortunately possesses a manuscript copy.

1) The first point to be noted is that our intellect can touch only the surface of Reality, it can never enter in to it. Bedil is never tired of emphasising this fact:-

” موج و کف مشکل کہ گرد و محسوم تغیر محیط
عالمے بیابان تحقیق است استعداد غیبت ”

"The wave and the foam cannot see in to the depth of the ocean:

A whole world is restless for the knowledge of Reality,

were something concrete, a distinct unity, a substance. *"The conditions (of life) in this wilderness of a world"*, says Bedil, *"have fastened upon me like the Dawn, the false charge of a concrete combination which my nature does not admit."*

But most remarkable thing about Bedil is the staggeringly polyphonic character of his mind which appears to pass through the spiritual experiences of nearly all the great thinkers of the world - Bergson not excepted. And it is to the Bergsonian phase of his poetic thought that I want particularly to draw the attention of our students of Western philosophy. In our examination of Bedil's poetry, however, we should never forget the fact that it is unfair to expect a worked out system of metaphysics from a poet whose impatient mind cannot but pass over the infinitely varying aspects of an elusive Reality without undergoing the painful work of systematization. In Bedil the Bergsonian conception of Reality appears to be one among other views which the poet seems to try in the course of his spiritual development.

To Bergson Reality is a continuous flow, a perpetual Becoming; and external objects which appear to us as so many immobilities are nothing more than the lines of interest which our intellect traces out across this flow. They are, so to speak, constellations which determine the direction of our movement and thus assist us in steering across the over-flowing ocean of life. Movement, then, is original and what appears as fixity or rest in the shape of external things is only movement retarded, so to speak, by a mathematically inclined intellect, which in view of the practical interests of life, shows off the flow as something still. By its very nature this mathematical intellect can go over the surface of things only, it can have no vision of the real change from which they are derived. Thus the method of physical science, working with spatial categories does not and cannot carry us very far in our knowledge of Reality. Is one to catch a glimpse of the ultimate nature of Reality a new method is necessary and that method is intuition which, according to Bergson is only a profound kind of thought, revealing to us the nature (of) life, owing to the privileged position that we occupy in regard to it. This method discloses to us that the

Bedil in the Light of Bergson

Mirza Abdul Qadir Bedil of Akbarabad is a speculative mind of the highest order, perhaps the greatest poet-thinker that India has produced since the days of Shanker.¹ Shanker, however, is an acute logician who ruthlessly dissects our concrete sense-experience with a view to disclose the presence of the Universal therein. Bedil — a poet to whom analysis is naturally painful and inartistic deals with the concrete more gently and suggests the Universal in it by mere looking at its own suitable point of view:

”زموج پردہ بروئے حجاب نتوان بست
تو چشم بسته ای بے خبر نقاب کجاست“

*“the wave cannot screen the face of the
Ocean*

*O heedless observer, thou hast closed thine
eyes, where is the veil”?*

Again we have the poet's vision of the individual (*Jiv Atma*) in the following verse:

”می کشم چو صبح از اسباب این وحشت سرا
تمت ربطے کہ نتوان بست بر اجزائے من“

The dawn is nothing more than a confused jumble of scattered particles of light, yet we talk of it as though it

All Rights Reserved

Publisher:

MUHAMMAD SUHEYL UMAR
Director Iqbal Academy Pakistan
6th Floor, Aiwan-i-Iqbal Complex,
Off Egerton Road, Lahore.
Tel:[+ 92-42] 6314-510
Fax:[+ 92-42] 631-4496
Email: iqbalacd@lhr.comsats.net.pk
Website: www.allmaiqbal.com

ISBN : 969-416-295-5
1st Edition : 2000
Quantity : 500
Price : Rs. 100
US \$ 3
Printed at : M/S Print Expert Lahore.

Sales Office: 116 McLeod Road Lahore. Ph. 7357214

Bedil In the Light of Bergson

Allama Muhammad Iqbal

Edited and Annotated
by

Dr. Tehsin Firaqi

Persian Tran.

by

Ali Biyat

IQBAL ACADEMY PAKISTAN

اقبال

اقبال اکادمی پاکستان