

## A Hegelian reading of Aisha's resurrection in Abd al-Wahhab Al-Bayati 's poetry\*

Fatemeh Yusefi

*PhD student of Arabic Language and Literature, Ferdowsi University of Mashhad .*

Seyed Hosein Seyedi

*Professor of Arabic Language and Literature, Ferdowsi University of Mashhad.*

Ahmad Reza Heidarian Shahri

*Associate Professor of Arabic Language and Literature, Ferdowsi University of Mashhad.*

Bahar Sedighi

*Assistant Professor of Arabic Language and Literature, Ferdowsi University of Mashhad.*

### Abstract

The dialectical process of Hegel's philosophical system, with the ontological development of the finite, is the idea of moving from the finite to the supreme infinite. This process reveals the living presence of the particular in the universal, and non-particular. The given element is transmitted to the instant of the universal. The self-knowledge characteristic of Aisha, in Abd al-Wahhab Al-Bayati's poetry, is turned back on itself as a finite and alien self; that is to say, the universal, in his particular transcendence, becomes an object, and in the end refers to the infinite totality, and, becoming the infinite self-conscious spirit, making this isolation and alienation dissolved. In this paper, we tried to investigate and explain the efficacy of Hegel's dialectics in the process of moving and developing of Aisha's spirit from herself to the total selfhood, based on the analytic-comparative method and relying on the Hegelian "triad" (Being, nothing, becoming). Thus, by matching Aisha's resurrection with the foundations of Hegel's philosophical system, we showed that Aisha's resurrection, in the Hegelian dialectic's terms, arrived at self-consciousness in which the freedom of the spirit reached its supreme expression, and the awareness of the freedom of the spirit arose only in consciousness of identity of the finite and the infinite. Hence, Aisha, that is a symbolic figure in the poetry of Abd al-Wahhab Al-Bayati becomes a symbol that represents neither the universal as such nor the particular, but both in unity.

**Keywords:** Hegelian dialectic, Resurrection, modern Arabic poetry, Aisha, Abd al-Wahhab Al-Bayati.

---

\*-Received on: 11/08/2019

Accepted on:22/10/2019

-Email: [Fyusefi9@gmail.com](mailto:Fyusefi9@gmail.com)

-DOI: 10.30479/lm.2019.11391.2853

-© Imam Khomeini International University. All rights reserved.

## خوانشی هگلی از تنِ پسین عایشه در شعر عبدالوهاب بیاتی\*

فاطمه یوسفی، دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی دانشگاه فردوسی مشهد

سیدحسین سیدی، استاد گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه فردوسی مشهد

احمدرضا حیدریان شهری، دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه فردوسی مشهد

بهار صدیقی، استادیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه فردوسی مشهد

### چکیده

جریان دیالکتیک نظام فکری هگل، بر اساس اصل حرکت وجودی هر موجود متناهی، اندیشه سیر متناهی به سوی نامتناهی برتر است. این جریان، آشکارکننده حضور زنده کل در جزء و در ماوراء جزء است. در فرایند مذکور، عنصر داده شده، به لحظه‌ای از کل تبدیل‌پذیر است. تنِ پسین، نمایش گذار این حرکت هگلی است؛ یعنی حرکت گذار روح از خویش به خویشتن. در شعر بیاتی، "عایشه" به آگاهی از خویش؛ همچون موجودی جداباش از روح کلی می‌رسد؛ یعنی کلی، در فراروی جزئی، عینی می‌شود و در فرجام در هم‌نهادی یگانه؛ همچون جزئی کران‌مند به کلیت بی‌کران رجوع می‌کند تا این جدامانگی و بیگانه گشتگی زائل شود و سپس به روح خودآگاه بی‌کران برسد. در این پژوهش، سعی شده است تا با روش تحلیلی- تطبیقی و با تکیه بر سه پایه منظومه فلسفی هگل (هستی، نیستی، گردیدن) کارآمدی دیالکتیک هگل، در برآیند گذار روح عایشه از خویش به خویشتن، در شعر عبدالوهاب بیاتی بررسی و تبیین شود. بدین ترتیب با تطبیق تنِ پسین عایشه با پایه‌های نظام فلسفی هگل نشان دادیم که تنِ پسین عایشه، به حکم دیالکتیک هگل، به مفاهیمی؛ همچون خودآگاهی و آزادی روح در بالاترین حد خود دست می‌یازد و این آزادی جز از طریق رسیدن به خودآگاهی از وحدت متناهی و نامتناهی حاصل نمی‌آید. بدین سان عایشه- که شخصیتی نمادین در شعر عبدالوهاب بیاتی است- در جهان نمادین؛ یعنی جهان هستی شاعرانه، میانجی وجود کلی و جزئی می‌گردد، لذا نه نماینده کلی است و نه نماینده جزئی، بلکه نماینده هر دو است در وحدت و یگانگی آن دو.

**کلمات کلیدی:** دیالکتیک هگل، تنِ پسین، شعر معاصر عربی، عایشه، عبدالوهاب بیاتی.

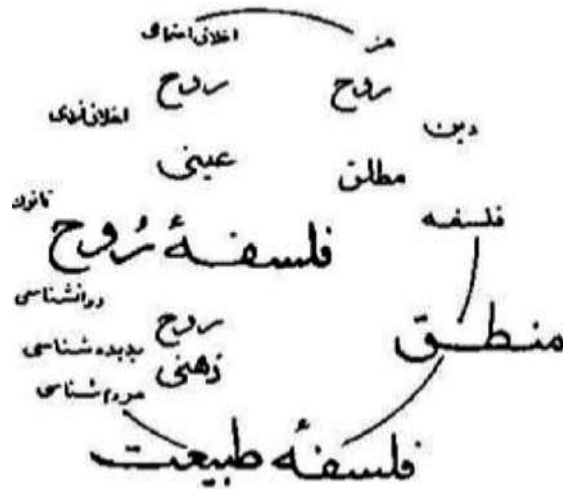
\* - تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۸/۰۵/۲۰ تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۸/۰۷/۳۰

- نشانی پست الکترونیکی (نویسنده مسؤل): [Fyusefi9@gmail.com](mailto:Fyusefi9@gmail.com)

- شناسه دیجیتال (DOI): 10.30479/lm.2019.11391.2853

ایدهٔ هستی؛ همچون مفهوم مجرد ممکن، منطقاً مقدّم بر و مقدّر در همهٔ مقولات است. در این ایده، هر مقوله‌ای منطقاً و الزاماً متضمن مقولهٔ جداباش دیگری است. هگل (۱۸۳۱-۱۷۷۰) از منطق دیالکتیک خود؛ همچون اصلی برای تبیین ذات کائنات مدد می‌جوید. به زعم وی، مقولات را نمی‌توان به مثابه واحدهای جدا از هم در نظر آورد. چراکه ذات کائنات، مقولات پیوسته به یکدیگر است و تمامت مقولات موجود در هستی - منطقاً در فرایندی از فراگردی عینی از نفس برون بودی - از مقولات دیگر در هستی استنتاج می‌شوند و این فرآیند تا آخر تداوم می‌یابد. به دیگر سخن، «مقولات دستگاه هگلی چنان پیوندی وثیق دارند که هر گامی در دیالکتیک و وجود هر مقوله‌ای، مستلزم وجود همهٔ مقولات است.» (صانعی دره‌بیدی و خدادادی، ۱۳۹۳: ۱۴۳) از فرایند این استنتاج منطقی مقولات متضمن در هستی چنین برمی‌آید که تمامی مقولات؛ همچون کلی یگانه، وحدتی «خودپیدا» و «خودسامان» دارند. (استیس، ۱۳۹۲، ج ۱: ۱۱۳) که همچون اصل نخستین جهان، مبنای چنین استی (ماهیت) جهان را صورت‌بندی می‌کنند. اصل نخستین به دلیل متصّف بودن به صفت خودپیدایی بالنفسه خود را از حاجت به اصل دیگر مبراً ساخته و خود توضیح دهندهٔ خویش است. در منطق هگل، گام بعدی، اثبات این امر است که ذات کائنات از آن اصل نخستین جهان نشأت می‌گیرد و هر رویدادی، علت منطقی خود را می‌طلبد؛ و هر مرحلهٔ پسین دیالکتیک حاوی تمام مراحل پیشین است. در دیالکتیک هگل، هر مرحله از بطن مرحلهٔ پیشین به وجود می‌آید و آشکار می‌گردد. (Russell, 1945: 733) بدین معنا که هر مفهومی باید با نقیض خود جمع شود تا معنی کاملی حاصل شود. هگل بر این مبنای دستگاه فلسفی خود را در سه بخش ساده می‌کند: ۱. منطق؛ ۲. فلسفهٔ طبیعت؛ ۳. فلسفهٔ روح. او در تبیین نظام فلسفی خود از روش دیالکتیک مدد جسته و هستی، نیستی و گردیدن، سه پایهٔ نخست دیالکتیک او را تشکیل می‌دهد. به نظر هگل «سه پایه‌ها، خود دسته دسته می‌شوند و هر دسته حوزه‌ای جداگانه از مقولات یا تصورات را فراهم می‌آورد. هر حوزهٔ کامل، در عین آنکه حاوی تزه‌ها، آنتی‌تزه‌ها و سنتزهای بسیار است، خود تز واحدی به شمار می‌آید و آنتی‌تز و سنتز آن نیز، خود مجموعه‌هایی از مقولات یا تصوراتند که سه پایه‌های کوچکتر را در بر می‌گیرند.» (منصورنژاد، ۱۳۸۳: ۱۴۹) بنا بر این منطق، هگل در پایهٔ اول، «مثال»<sup>۱</sup> را بدانگونه که در نفس خویش است، بررسی می‌کند. این تز<sup>۲</sup> یا برنهاد است. «طبیعت» در وهلهٔ نخستین چیزی است جز «مثال» و یا ضد آن. این آنتی‌تز<sup>۳</sup> یا برابرنهاد است. «روح» همان روح انسانی است که از یگانگی و وحدت «مثال» و «طبیعت» حاصل می‌آید. این سنتز<sup>۴</sup> یا هم‌نهاد است. این روش سه پایه<sup>۵</sup> برنهاد، برابرنهاد و هم‌نهاد، قاعده‌ای است که هگل در استخراج همهٔ مقولات، بلکه در سیر همهٔ موجودات عمومیت داده است. اصل با مقابله و اثبات باید با نفی همراه گردد، تحلیل واقع شود، سپس ترکیب دست دهد تا مرکبی صورت پذیرد. (فروغی، ۱۳۹۵: ۳۹۹-۴۰۰)

در جُستارمایه منطق هگلی، رابطه مثال با طبیعت، در حکم رابطه هستی با نیستی است. نیستی در وهله نخست ضد هستی است. طبیعت نیز عبارت است از مثال در حال غیریت یا جز خودی که ضد مثال است. از دیگرسوی، هستی با نیستی یکی می‌شود و نیستی همان هستی می‌گردد؛ یعنی هستی از اصل خود بیگانه گشته و از درون آن، نیستی پدید می‌آید. به عبارتی دیگرگون، «هستی به درون نیستی گذر می‌کند و نیستی هم به درون هستی گذر می‌کند.» (گرگین، ۱۳۸۴: ۱۲۰) مثال از اصل خود بیرون رفته و در قالب طبیعت شکل می‌بندد؛ یعنی طبیعت آنچه را مثال اثبات نموده، نفی می‌کند و طبیعت حاوی ضد خود می‌شود و با آن یکی می‌گردد. هستی ایجاب است و نیستی سلب است. در منطق هگل، تضاد بین هستی و نیستی به مثابه «نیروی مثبتی است که همچون دم‌هایی انتزاعی در یک یگانگی عالی‌تر نمایان می‌شود.» (کاپلستون، ۱۳۹۲، ج ۷: ۱۹۴) «گردیدن»<sup>۶</sup> یا شَوند آن نیروی مثبتی است که ضد خود را در اندرون خود جذب کرده است. گردیدن از یگانگی هستی و نیستی پدید می‌آید و از بازگشت هستی از حال جز خودی به اصل خویش حاصل می‌شود. در نتیجه در طی یک فرایند، «از خودپروری»<sup>۷</sup> مفهوم هستی یا نهاد با مفهوم شَوند یا سنتز برابر می‌شود. (همان: ۱۹۹) گردیدن یا سیورورت خود حاوی هستی و نیستی است. نیستی است، چون هستی و نیستی را یکجا در خود جمع آورده است. از دیگرسوی هستی است، چراکه حاصل بازگشت هستی به اصل خویش است. روح نیز همان گردیدن یا شَوند است که از بیگانگی طبیعت و مثال حاصل گشته است؛ یعنی از بازگشت مثال به اصل خویش. چراکه روح همان روح انسانی معقول و خرد موجود است. چون معقول است، مثال است و چون خرد موجود است، جزئی از طبیعت است. نظام فلسفی هگل در نمودار مدور کاوفمن (Kaufmann) این چنین نمود می‌یابد: (نمودار ۱)



نمودار ۱. نمودار دایره ای نظام فلسفی هگل (Kaufmann, 1978: 236)

در اسطورهٔ تنِ پَسین یا رستاخیز، فرجام جهان و اندیشهٔ بازگشت به اصل مطرح می‌شود. در بن‌مایهٔ اندیشگانی اسطورهٔ تنِ پَسین، کلی<sup>۸</sup> ضد یا جز خودی دارد که با آن سر ستیز دارد؛ یعنی نموداری از جدال میان کلی و جزئی<sup>۹</sup>. جدال و نفاقی که در اندرون حیطة کلی ظهور می‌کند. اینجاست که به اندیشهٔ فلسفی هگل نزدیک می‌شویم. در بخش منطق از دستگاه فلسفی هگل با سه بخش: وجود، ذات و صورت معقول مواجهیم که مفهوم کلی در این بخش مطرح می‌شود. بدین معنا که وجود در نگاه نخستین تجزیه‌ناپذیر است و در مرحلهٔ ذات، دچار دگرشدگی می‌شود و در نهایت در مرحلهٔ صورت معقول، در ساحتی والاتر به اصل خود؛ یعنی کلی باز می‌گردد.

در جستار مایهٔ تنِ پَسینِ عبدالوهاب بیاتی، اسطوره‌ها و نمادهایی؛ همچون عایشه، لارا، خزامی، هند، صفا، سیمرخ، پرومته، تموز، اوزوریس و ... نمود می‌یابند. در جستار پیش رو، سیر تکاملی رستاخیز یا تنِ پَسین عایشه بر اساس دیالکتیک هگل بررسی و سعی شده است تا به روش تحلیلی-تطبیقی، ضمن تبیین چگونگی روند، ایده‌ای را که در سر منزل مقصود بدان رهنمون می‌شویم، دریابیم. در این مقاله برآنیم به پرسش‌های زیر پاسخ دهیم:

۱- دیالکتیک هگل چگونه می‌تواند تنِ پَسین عایشه در شعر عبدالوهاب بیاتی را تبیین

کند؟

۲- تنِ پَسین عایشه به حکم دیالکتیک هگل، ما را به چه ایده‌ای می‌رساند؟

#### ۱-۱. پیشینهٔ پژوهش

دربارهٔ پیشینهٔ پژوهش باید گفت که در مورد شعر عبدالوهاب بیاتی، پژوهش‌ها و جستارهای بسیاری انجام گرفته است، که به ذکر چند نمونه بسنده می‌کنیم:

«القناع و الدلالات الرمزية لعائشة عند عبدالوهاب البياتي»، حامد صدقی، فؤاد عبدالله زاده، مجلة العلوم الإنسانية الدولية، ۲۰۰۹، العدد ۱۶. نویسندگان در این مقاله به این نتیجه رسیده‌اند که بیاتی از نمادهایی؛ همچون عایشه، ابوالعلاء معری، خیام و... به عنوان رمز شخصی بهره جسته و تلاش دارد تا دوبارهٔ معانی نمادین این قسم از رموز را بازسازی کند. در این میان عایشه، تنها نمادِ پرکاربرد در شعر بیاتی، برای تجسم بخشیدن به رؤیای شاعر در هستی و حیات است. در مقالهٔ «جلوه‌های پایداری در شعر عبدالوهاب بیاتی»، فاروق نعمتی و همکاران، نشریهٔ ادبیات پایداری، ۱۳۹۲، شمارهٔ هشتم، نویسندگان بر این نکته اشاره دارند که بیاتی در بیشتر اشعار سیاسی و پایداری از اسلوب سخریه مدد جسته است. کاربست نمادهای پایداری و مقاومت در شعر بیاتی، نشان از آن دارد که وی در پی ساختن جامعهٔ عادلانه و ترقی خواه انسانی است. در مقالهٔ «الاسطورة و وظائفها في ديوان عبدالوهاب البياتي»، خالد عمر يسير، مجلة دراسات في اللغة العربية و آدابها، ۱۳۹۲، العدد السادس، نویسنده بر این باور است که کاربست

اندیشگانی اسطوره در شعر بیاتی علاوه بر حیطه سیاسی و اجتماعی از منظر زیبایی‌شناسی نیز حائز اهمیت است. در مقاله «اسطوره‌های برجسته در شعر عبدالوهاب البیاتی»، علی نجفی ایوکی، مجله زبان و ادبیات عربی، ۱۳۸۹، شماره دوم، نویسنده بر آن است که بیاتی در به کارگیری اسطوره، علاوه بر اغراض سیاسی و اجتماعی، اغراض هنری نیز داشته و از این طریق می‌کوشد پوشیده‌تر، کنایی‌تر و ادیبانه‌تر سخن گوید. در مقاله «استدعاء التراث في مرآة اشعار عبدالوهاب البیاتی»، صلاح‌الدین عبدی، فصلیه النقد و الأدب المقارن (بحوث في اللغة العربية و آدابها)، ۱۳۹۰، السنة الاولى، العدد ۴. نویسنده به این نتیجه رسیده است که سرچشمه‌های میراثی بیاتی به ادبی، تاریخی، دینی، صوفی، فلکلور، و اسطوره تقسیم می‌شوند و شیوه‌های بهره‌مندی وی از چنین سرچشمه میراثی، شامل تکنیک‌های صورتک، بینامتنیت و آشنادایی می‌شود که از موضوعاتی، همچون خشونت، انقلاب، ربودن، تبعید، غربت، سرکشی، درد، عذاب و مرگ مدد می‌جوید.

با بررسی‌های انجام گرفته، معلوم شد که تاکنون پژوهش مستقلی با رویکرد تفسیر هگلی از نماد عایشه در شعر عبدالوهاب بیاتی صورت نگرفته است. لذا جستار پیش‌رو می‌تواند آغاز راهی برای انجام پژوهش‌های آتی از این منظر باشد.

## ۲. تنِ پسین

در اسطوره تنِ پسین، کلی ضد خود را در درون خویشتن دارد. لذا این پیکار اندرونی با جز خود در ذات گوهر خود کلی رخ می‌نماید. در این اسطوره، کلی در جایگاه تز، جز خود را در نقش آنتی‌تز نفی می‌کند. چراکه در دستگاه فلسفی هگل، تز به آنتی‌تز تبدیل‌پذیر است. به دیگر سخن «در برابر هر تز یک آنتی‌تز و در هر سنتز بار دیگر این جنبش تضادمند آشکار می‌شود.» (خراسانی شرف، ۱۳۷۶: ۲۱) مراد از تبدیل‌پذیری یگانگی کلی و جزئی است. آنگاه از این تبدل، «پیدایی»<sup>۱۰</sup> یا شؤندگی حاصل می‌آید. از دیگر سوی از حاصل تبدل کلی به جزئی، «تباهی»<sup>۱۱</sup> پدید می‌آید. (استیس، ۱۳۹۲، ج ۱، ۱۸۳) پیدایی و تباهی از مقولات فرعی هستی‌اند که در طی یک فرایند «از خود - پروری» تنِ پسین به اصل خود بازمی‌گردد.

تفکر تنِ پسین به چگونگی پیوستن بشر و هستی به مینو و بهشت حرم گمشده و به بازگشت به اصل خود می‌اندیشد. تنِ پسین در روز فرشگرد، «بازگشت جان به تن» است. (شهبازی و نداف، ۱۳۹۱: ۵۹) جهان‌نگری تنِ پسین به فرجام گیتی و به زندگی پس از مرگ متمرکز می‌شود. چنین گریزی به جهان بی‌زمان و فسادناپذیر، بُن‌مایه تنِ پسین است. تنِ پسین، نمایش ترکیب هم‌نهاد و وحدت و نفی است. در تنِ پسین است که وجود، پس از نفی خویشتن خویش، بار دیگر در همانی خویش اثبات می‌شود.

بن مایهٔ فکری تنِ پسین، اسطوره‌ها و نمادها بوده و اسطوره‌ها و نمادها، «دنیای مشترک» هر قومی است. (مسکوب، ۱۳۹۶: ۱۹) اسطوره‌ها و نمادها از حکایت‌ها و روایت‌هایی سخن می‌گویند که به نوعی اعتقادات مابعدالطبیعی و بینش خاص هر قومی را فرا می‌نمایند. آن‌ها «رؤیای بیدار مردمانند.» (Ricoeur, ۱۹۷۰: ۵) لذا نمادها و اسطوره‌ها را می‌توان رهیافتی بر اندرون تصورات شاعر و عواطف و جهان‌بینی‌اش به شمار آورد و به نوعی، آنها تصاویری عینی و ملموس برای بیان عواطف و افکار انتزاعی هستند. تی. اس. الیوت (T. S. Eliot) نمادها را «رابط عینی» می‌نامد. (چدویک، ۱۳۸۸: ۹) بدین معنا که وی نمادها را مجموعه‌ای از چند شیء، یا یک وضعیت، یا سلسله‌ای از رخدادها معرفی می‌کند که عاطفه و احساس خاصی را به تصویر می‌کشند.

کاربست «معادل موضوعی» در میان شاعران عرب بویژه در شعر عبدالوهاب بیاتی، فراوان دیده می‌شود. (رک: دعبیس، ۱۹۸۵: ۱۳۳ و زاید، ۱۹۹۷: ۲۱) و «عایشه» یکی از همین معادل‌های موضوعی پرکاربرد در شعر بیاتی است؛ نمادی برای تنِ پسین و «رمزی پرتوان برای دگرشدگی.» (کندی، ۲۰۰۳: ۲۳۶) عایشه نماد زنی است که «می‌میرد و بار دگر زنده می‌شود.» (أبوأحمد، ۱۹۹۱: ۲۰۳) هم او به مثابه یک کل در حرکت است، در حال شدن است، زنده است. او در عین کلی بودن، جزئی است و در اسطورهٔ تنِ پسین، این کلی و جزئی به وحدت و یگانگی می‌رسند و این وحدت بالنفسه متضمن یکی انگاشتن کلی و جزئی است. با وحدت میان دو پایهٔ تر و آنتی تر هگلی، نفاق و تمایز میان کلی و جزئی رخت برمی‌بندد؛ یعنی هر دو در اتحاد و یکی بودگی منحل می‌شوند و این یکی بودگی مقولهٔ شَوْنَد را پدید می‌آورد.

#### ۴. تنِ پسین عایشه در شعر عبدالوهاب بیاتی با تکیه بر دیالکتیک هگل

بر اساس منطق دیالکتیک هگل، اگر در قصیدهٔ *الموتی ینامون*، عایشه را یک کل یا «این‌همان» در نظر گیریم، مرگ او «عدم این‌همانی» است. (فرهادپور، ۱۳۹۲: ۲۱۱) با عطف نظر به دیالکتیک هگل، می‌توان به ضرس قاطع چنین گفت که میان دو مفهوم: این‌همانی و عدم این‌همانی، تناظر دقیق وجود دارد. عایشه در مقام کلی، به روشنی به این‌همانی و یگانگی اشاره دارد؛ حال آنکه با تسلیم شدن در چنگال مرگ، روح را، به منزلهٔ جزئی از طبیعت، نفی نموده است؛ یعنی این‌همانی در طی یک حرکت دیالکتیکی به «عدم این‌همانی یا کثرت و تمایز» مبدل گشته است. از این جهات است که این‌همانی در فلسفهٔ هگل به «وحدت و جدایی‌ناپذیری» و «عدم این‌همانی» به تجزیه، کثرت و تمایز مبدل می‌شود. (همان: ۲۱۲) تا نامتعیّن‌ترین امر؛ یعنی مرگ به معنادارترین و سازنده‌ترین امر مبدل شود. (زارعی و شاقول، ۱۳۹۴: ۱۳۴)

«عائشة ماتت، وها سفينة الموتى بلا شراع / تحطمت على صخور شاطئ الضياع / قالت، ومدت يدها: الوداع / أراك بعد الغد، في المقهى، وعظمت وجهه سحابة / من الدموع، بللت كتابه / عائشة ماتت، ولكني أراها تذرع الحديقة / فراشة طليقة / لاتعبر السور، ولا تنام / الحزن والبنفسج الذابل والأحلام / طعماؤها في هذه الحديقة السحرية ... » (بیاتی، ۲۰۰۸، ج ۲: ۷۱-۷۲)

ترجمه: عایشه مرد، و آنک کشتی مردگان بی‌بادبان / بر (لبه) تخته‌سنگ‌های کرانه تباهی درهم شکست / در حالیکه دستش را دراز کرده بود، گفت: خداحافظ / پس فردا تو را در قهوه‌خانه می‌بینم، و ابری از اشک‌ها، چهره‌اش را درهم پوشید / کتابش را خیس کرد / عایشه مرد، ولی او را می‌بینم که باغ را درمی‌نوردد / (همچون) پروانه‌ای آزاد و رها / از پرچین (باغ) فراتر نمی‌رود و نمی‌خسبد / اندوه و بنفشه پژمان و رؤیاها / قوت‌اش (عایشه) در این باغ سحرآمیز است...»

بیاتی در قصیده الموتی لاینامون، مرگ عایشه را با درهم شکستن کشتی مردگان بی‌شراع در اثر برخورد با تخته‌سنگ‌های کرانه تباهی اعلام می‌کند. عایشه با نفی روح و شکست دادن مرگ، به اجزای جز خود منقسم می‌شود و خود را در قالب ایده هستی‌مند دیگری؛ همچون پروانه‌ای بی‌بند و یله ظاهر می‌کند که از پرچین باغ فراتر نمی‌رود، لیک روح عایشه با نفی خویشتن به خوداندیشی و خودآگاهی می‌رسد و خود را رها می‌سازد و از هر گونه محدودیت و جزئیت درمی‌گذرد تا خود را به ساحت مطلق برساند. چراکه در این فرایند، «نابرابری جوهر (حقیقت) با خودآگاهی (یقین) همان سلبیتی است که در منطق تعیین‌بخش هر برآیند در محتواست (هر تعینی نفی است) و از آن نیز درمی‌گذرد. (نفی نفی) (هگل، ۱۳۹۳: ۹۲)

اینک اقیانوس تیز شتاب و پرخاشجوی مرگ فرا می‌رسد تا عایشه را؛ همانند قطره‌ای در امواج ناپدید نماید. در این میان، عایشه پس پشت خود را می‌نگرد و تیرگی‌ها را در می‌نوردد؛ لیک هم‌و آنچه را می‌دانست و نمی‌توانست، اینک می‌بیند و به آفتابی که خود پرتوی از آن است، می‌نگرد. چراکه، از خویشتن خود رهیده است. لیک آنچه پُرمايه می‌نماید این است که مرگ عایشه آغاز است نه انجام. چراکه هم‌و در انتظار سواری است که از جانب سرزمین شام می‌آید:

«عائشة ماتت، ولكني أراها تذرع الظلام / تنتظر الفارس يأتي من بلاد الشام / أيتها الذبابة العمياء / لاتحجبي الضياء / عني، وعن عائشة ... » (همان: ۷۳)

ترجمه: عایشه مرد، لیکن او را می‌بینم که تیرگی و ظلمت را درمی‌نوردد / در انتظار سواری است که از جانب سرزمین شام می‌آید/هان! ای مگس کور / روشنایی را پوشیده مدار / از من و از عایشه...

در قصیده الادی یأتی ولا یأتی، دیالکتیک تن‌پسین اغلب از طریق جدال و کشمکش پیش می‌رود. دیالکتیک تن‌پسین گونه‌ای از کنش متقابل است که نسبت به شکل دیگر خود، بهتر است. تقابل تیرگی و روشنایی در این قطعه شعری، نشان از دیالکتیک تن‌پسین دارد که سبب‌ساز حرکت و تغییر در عایشه می‌شود. چراکه «هر حرکتی ضرورتاً متضمن و مستلزم عدم و نیستی است. حرکت، نوعی تغییر از یک



حالت به حالت دیگر است. بدین منوال که حرکت و تغییر متضمن نوعی نیستی و نفی و نابودی حالت نخستین است.» (فرهادپور، ۱۳۹۲: ۱۷۶) تیرگی و روشنایی به مثابه دو شکل متقابل برای رساندن عایشه به بسندگی با یکدیگر به رقابت برمی‌خیزند و این همان چیزی است که بیاتی آن را می‌طلبد: رسیدن به خودآگاهی. خودآگاهی در دستگاه تنِ پسین نمود می‌یابد. عایشه با به مخاطره انداختن خویشتن چنین حقیقتی را تحقق می‌بخشد.

«عائشة ماتت، ولکنی اراها مثلما أراک / قالت، ومدت يدها: أهواک / وابتسم الملائک / فلتطمري أيتها السحابة / أياں شئت، فغداً تخضّر نيسابور / تعود لي من قبرها المّهجور...» (بیاتی، ۲۰۰۸، ج ۲: ۷۳)

ترجمه: عایشه مرد، لیکن او را می‌بینم به همان سان که تو را می‌بینم / در حالی که دستش را دراز کرده بود، گفت: دوست می‌دارمت / و ملک تبسمی کرد / ای ابر! ببار / هر آنجا که خواهی، فردا نیشابور سبز پوش می‌شود / (عایشه) از آرامگه متروک خود به سویم بازمی‌گردد.

بیاتی، عایشه را به تنِ پسین فرا می‌خواند و منتظر است تا تنِ پسین با نفیِ نفی به همسانی با خود دست یازد و با بازگشت به اصل خود به تمامیت<sup>۱۲</sup> برسد. بیاتی «در هر زمان و در هر مکانی» انتظار چنین تنِ پسینی را می‌کشد. (أبوأحمد، ۱۹۹۱: ۲۰۴) تنِ پسین نمایش شدنِ شناخت به خود است. صورت خودآگاهی در تنِ پسین به شناخت مطلق می‌انجامد. (تایلور، ۱۳۹۰، ج ۶: ۲۹۹)

«حين انتظر الشاعر / ماتت عائشة في المنفى / نجمة صبح صارت: / لارا و خزامی / هنداً و صفاء / وملیكة كل المملكات / تمثلاً كنعانیا / نار حريق في أبراج البترول / صارت نیلاً و فرات / وندور الفقراء / قافية في شعر أبي تمام / صارت عشتار.» (بیاتی، ۲۰۰۸، ج ۲: ۴۵۷-۴۵۸)

ترجمه: آنگاه که شاعر در انتظار بود / عایشه در تبعیدگاه مُرد / (به)ستارهٔ صبحگاهی تبدیل یافت / (به) لارا و خزامی / هند و صفا / و (به) شاه‌بانوی تمام شاه‌بانوان (مبدل گشت) / تندیس کنعانی / افروزش آتشی در برج‌های نفت (گشت) / به نیل و فرات تبدیل یافت / و (به) نذرهای ناداران / (همچون) قافیه‌ای در شعر ابی‌تمام / به عشتار بدل گشت.

بیاتی می‌کوشد تا نابسندگی‌های عایشه را در شکل‌های مختلف و گونه‌گونی به نمایش بگذارد. بنابراین عایشه از شکلی به شکلی دیگر در دیالکتیکی جاری هدایت می‌شود تا به سرمنزل مقصود رهنمون گردد. روح کلی، آن نیروی راستینی است که در ذات عایشه به ودیعت نهاده شده است. عشق ازلی روح کلی عایشه است. گوهر کلی در غایات جزئی وجود دارد و از طریق آن تحقق می‌یابد. عایشه؛ همچون روح کلی در گام نخست با نفی خود، خود را به اجزاء منقسم می‌سازد و جز خود را از خویشتن پدید می‌آورد و طی یک حرکت دیالکتیکی از شکل عایشه به اشکالی؛ مانند ستارهٔ صبحگاهی، لارا، خزامی، هند، عشتار و ... بدل می‌شود. اینجاست که روح کلی عایشه، با تجلی خود، صورت‌های بی‌شمار هستی را روشنایی می‌بخشد و با ظهور خود در قالب تعینات مختلف، راه به تحقق غایت خود می‌جوید. چنین است که عایشه با نفی خود، معارض خود می‌گردد و «در طی یک رابطهٔ متقابل به خود

باز می‌گردد. در خودش دقایق بازگشت به درون را به نمایش می‌گذارد؛ یعنی این رابطه، خود را به مثابه رابطهٔ متقابل صوری به نمایش می‌گذارد.» (Hegel, 1986: 73) لذا عایشه با نفی خویشتن، خود را در قالب اشکالی دیگر متعین می‌سازد. مولانا جلال‌الدین بلخی در ظهور این تعینات مختلف چنین می‌گوید:

هر لحظه به شکلی بُتِ عیار برآمد	دل بُرد و نهان شد
هر دم به لباسِ دگران یار برآمد	گه پیر و جوان شد
گاهی به تکِ طینتِ صلصال فرورفت	غواصِ معانی
گاهی ز تکِ کِهگلِ فخر برآمد	زان پس به جهان شد.

(بلخی، ۱۳۹۳، ج ۲: ۱۰۶۶)

مولانا، در این ابیات از یار و معشوقی سخن به میان می‌آورد که همچون عایشه اسطوره‌ای است و نماد عشق ازلی محسوب می‌شود و همچون عایشه به شکل‌ها و صورت‌های بی‌شمار هستی در می‌آید تا بدان روشنایی بخشد.

این قسم تعین منفی، سبب‌ساز نوعی ناپکسانی و عدم همانندی با صورت معقول نخستین عایشه است. به دیگر سخن، این قسم از تعین منفی در حکم تبدل کلی به جزئی است. بدین گونه جزئی، از کنه وجود کلی ظهور می‌کند. چراکه صورت معقول و کلی ذاتاً جامع اضداد است و در عین کلی بودن، جزئی است. عایشه با تقسیم به اشکال دیگر، ضد خود می‌شود؛ یعنی از مرحلهٔ هستی و تعین به نیستی و عدم تعین می‌رسد. این تقابل هستی و نیستی جزئی را پدید می‌آورد. پس آنگاه مرگ، خود شکست می‌خورد؛ یعنی جزئی نیز نفی می‌شود. (استیس، ۱۳۹۲، ج ۲: ۶۹۹) و تنِ پسین رخ می‌نماید. تنِ پسین، جزئی را که نفی شده، نفی می‌کند، بنابراین خود، نفیِ نفی می‌شود. عایشه با رسیدن به آزادی و یلگی و خودآگاهی و با یگانگی با صورت معقول، موجب نفی در نفی می‌شود؛ از این رو بساط بازگشت کلی به خویشتن را در ساحتی عالی‌تر فراهم می‌آورد. پس تنِ پسین عایشه، فرایند یگانگی کلی و جزئی، یا یگانگی و وحدت همانندی و عدم همانندی و یا یگانگی یکسانی و ناپکسانی را به نمایش می‌گذارد. اگر عایشه در مرگ خود فرومی‌غلند این نه بدان معناست که مرگ وی ابدی است. مرگ وی انتظار تنِ پسین دیگری است، برای زمانی دیگر و مکانی دیگر. لذا بایسته است که روح کلی عایشه در غایتی کلی رخ نماید تا صورت معقول روح تحقق یابد. چراکه این غایت، به سخن هگل «تنها در خود و (بالقوه)؛ یعنی به طور طبیعی محض وجود دارد و هنوز انگیزه‌ای درونی و اساسی و ناآگاهانه است.» (هگل، ۱۳۸۷: ۹۰) و آنچه آن را به مرحلهٔ بالفعل بودگی می‌رساند، رسیدن این غایت به حیطة آگاهی است. آزادی و یلگی، غایتی است که در فرجام هستی می‌توان بدان آگاهی یافت. چراکه تنها غایت روح جهانی از دیدگاه منطق هگل، خود را بازیافتن و به خود آمدن و خود را در واقعیت نگرستن و دست

یازیدن به حقیقت است. عایشه با تجلی خود در تعینات مختلف، تحقق و آرایش چنین دست یازیدن است؛ تحقق رسیدن به آزادی در گرو آگاهی. در این میان است که رابطهٔ کلی و جزئی دو چندان آشکار می‌شود. چراکه در این رابطه، آزادی از حاصل جمع اضداد و وحدت انضمامی کلی و جزئی تجلی می‌یابد.

«عائشة عادت مع الشتاء للبيستان / صفصافة عارية الأوراق / تبكي على الفرات / تصنع من دموعها، حارسة الأموات / تاجاً لُحْب مَات...» (بیاتی، ۲۰۰۸، ج ۲: ۱۳۵)

ترجمه: عایشه با زمستان به باغ بازگشت / همچون) بیدی بی‌برگ / بر لب فرات می‌گرید / نهبان مردگان از سرشک او / تاجی برای عشقی از دست رفته، می‌سازد.

عایشه چون عشتار حاوی عنصر نفی است. او همچون عشتار می‌میرد؛ هرچند که در نگاه نخستین، نهبان قلمرو مردگان؛ یعنی هادس<sup>۱۳</sup> در نقش عنصر مخالف، در برون‌بود عایشه است. این عنصر، عنصر نفی عایشه است و بر آن است تا بر گوهر ماورائی و قدسی عایشه وارد شود. چراکه عایشه در جهان زیرین؛ همچون عشتار اسیر چنگال مرگ هادس و همسرش پرسفون است. مرگ عایشه، درک شهودی عشق ازلی نامتناهی است که جز در کالبد میرای عایشه نمی‌گنجد. مرگ وی، والاترین صورت عشق است؛ این همانی عنصر الهی و عشق ازلی با عنصر بشری است؛ و این عشق ازلی و نامیراست که همچون بار مسؤولیت قالب کلی و تمام اسارت‌ها و رنج‌های بشری در جسم عایشه حلول کرده است. به سخن دیگر، عایشه نشان عشق نامتناهی است. او با پذیرش قانون مرگ در تقلای به‌هم‌آمیختگی شقاق مابین نامتناهی و متناهی در ساحتی بالاتر است. مرگ عایشه عین رسیدن به خودآگاهی و آزادی و حد اعلای عشق است.

«عائشة عادت إلى بلادها البعيدة / فلتبكيها القصيدة / و الریح و الرماد و اليمامة / ولتبكيها الغمامة / وكاهن المعبد والنجوم والفرات / على فراش الموت أضجعتك يا عشتار / بكيث في بابل حتى ذابت الأسوار...» (همان: ۱۳۷)

ترجمه: عایشه به سرزمین دورافتاده‌اش بازگشت / پس مویه کند بر او چکامه / و باد و خاکستر و قمری صحرايي / مویه کند بر او ابر / و کاهن معبد و ستارگان و فرات / ای عشتار تو را بر بستر مرگ خواباندم / در بابل چندان گریستم که پرچین‌ها فروریختند.

عایشه؛ همچون عشتار<sup>۱۴</sup> به جهان زیرین، جهانی تاریک، غم‌انگیز و مکانی بی‌روح و هولناک رهسپار است؛ جایی که هادس و پرسفون<sup>۱۵</sup> پاسبان دروازه‌های آنند. می‌توان گفت که عشتار همان شکل دیگر عایشه است. او نیز راهی چنین جهانی می‌شود و با عنصر مخالف خود؛ یعنی خواهر خود، ارشکیگل ملکهٔ جهان مردگان هم‌سفر می‌گردد. عشتار یا ایشتر در فرود خود به جهان زیرین چنین هم‌سرابی می‌کند:

«آی دروازه‌بان، دروازه خود را به روی من بگشای / دروازه خود را بگشای تا من وارد شوم! / اگر دروازه خود را نگشایی تا من وارد شوم، / کلون را می‌شکنم و دروازه را خرد می‌کنم، / مردگان را برمی‌انگیزم تا زندگان را بخورند: / شما مردگان را بر زندگان افزون خواهم کرد!» (مک کال، ۱۳۸۶: ۹۵)

در اینجا به تصویر مرگ الهه برمی‌خوریم. مرگ عایشه و عشتار، روح را به عنوان جزئی از طبیعت از خود می‌راند. هرچند که عنصر مخالف عایشه و عشتار در این دیالکتیک در برون‌بودِ هرکدام وجود دارد، جدال کلی با جزئی در اندرون ذات خدایگانی این دو الهه شکل می‌بندد. چراکه نفی هر چیزی بدین معناست که آن چیز جز خود می‌شود. عایشه و عشتار جز خود را در درون خود نهفته دارند و در واقع خود را نفی می‌کنند. این ستیز و جدالی است که در درون این الهه‌گان صورت می‌پذیرد. روح عایشه و عشتار همچون کلی و صورت معقول چون با خویشتن درمی‌افتد، در خویشتن خود دویارگی را پدید می‌آورد. اینک این دوگانگی و دویاره گشتن پس از ستیزی درونی بی‌درنگ رخت برمی‌بندد و زایل می‌شود و صورت معقول این دو الهه با تنِ پسین دیگر بار به اصل و مبدأ خود بازمی‌گردد و با اصل نخستین خود یگانه می‌شود.

پر واضح است که موضوع تنِ پسین، یلگی و رهایی است. فلسفه تاریخ این یلگی «مبتنی بر صیروت و پیشرفت است.» (مصلح، ۱۳۹۶: ۲۲۲) پیشرفت و تکاملی که در قالب حرکت دیالکتیکی به جلو می‌تازد. تفکر پیشرفت و تکامل محتوم و تغییرناپذیر بن‌مایه فکری تنِ پسین را مستحکم می‌سازد. بدین لحاظ موضوع تنِ پسین عایشه و عشتار تکامل روح است؛ تکامل و پیشرفت روح به سوی مفهومی برتر از خویشتن. لیکن این تکامل همراه با ویرانی صورت پیشین، شکل می‌بندد. بنابراین پیدایش هر مرحله از بطن مرحله پیشین صورت می‌گیرد؛ یعنی این جریان بر اثر تکامل درونی انجام می‌پذیرد. بدین گونه که عایشه از یکسو به منزله کمال گوهری (= الهه) و از سوی دیگر به مثابه مفهومی انتزاعی و اراده‌ای خودسرانه (= انسان) عرض وجود می‌کند. پس این دو به دلیل جدابودگی در تضاد با هم هستند. عایشه ضد خود را که به مثابه هستی پایان‌پذیر، جلوه‌ای از کمال گوهرین است، همچون جزئی از طبیعت از خود، نفی می‌کند و آنگاه دو پاره می‌شود. چراکه، «خصلت اساسی سرشت انسانی آن است که درباره من بودن خود می‌اندیشد. انسان، چون روح دارد موجودی (غرق در هستی) بی- میانجی (وفوری خود) نیست، بلکه به درون خویش می‌گراید. این جنبش میانجی‌دار<sup>۱۶</sup> یکی از عناصر ذاتی زندگی روح است.» (هگل، ۱۳۸۷: ۶۱) ضد عایشه در عین حال که متکثر است، متناهی و پایان‌پذیر است. عایشه اگر بتواند طبیعت متناهی و پایان‌پذیر خود را متحقق سازد، لازم می‌آید که دو- گانه و دویاره شود. آنگاه به سبب پیوند با روح کلی نسبت به او آگاهی می‌یابد. روح هنگامی که درمی‌یابد که «خود موضوع خویشتن است.» (استیس، ۱۳۹۲، ج ۲: ۶۸۱) جلوه‌ای از مطلق می‌شود؛ یعنی به شناخت عمیق خود می‌رسد که همانا تجلی روح مطلق است و این آگاهی و آشنایی را می‌توان بالاترین

حد آزادی و یلگی وی دانست. بدین گونه عایشه با بازگشت به اصل خود جلوه‌ای از روح مطلق می‌شود هر چند در برون بودی صوری. چه بسا که با تکامل روح است که حاکمیت آزادی و رهایی و سعادت هماهنگ با نفس شروع می‌شود.

«عائشة تشقُّ بطنَ الحوت / ترفع في الموج يديها / تفتح التابوت / تُزيح عن جبينها النقاب / تجتازُ ألف باب / تنهض بعد الموت / عائدةً للبيت / ها أنذا أسمعها تقول لي لبيك / جاريةً أعود من مملكتي إليك / ها أنذا صليتُ / لعودة الغائب من منفاه / انور هذا العالم الأبيض، للموت الذي أراه / يفتح قبر عائشة / يُزيح عن جبينها النقاب / يجتاز ألف باب ...» (بیاتی، ۲۰۰۸، ج ۲: ۱۴۳-۱۴۴)

ترجمه: عایشه شکم ماهی را می‌درزد/ در خیزاب دستش را فرا می‌برد/ تابوت را می‌گشاید/ چهره‌پوش را از پیشانی‌اش کناری می‌زند/ هزارخانه درمی‌نوردد/ پس مرگ به پا می‌خیزد/ و به خانه برمی‌گردد/ آنک او را می‌شنوم که به من لَبیک می‌گوید/ (همچون) کنیزی از کشورم به سویت باز می‌گردد/ آنک من نیایش به جا آوردم برای بازگشت او از تبعید / این جهان سپید را نورانی کن، برای مرگی که به نظاره‌اش نشستم / قبر عایشه گشوده می‌شود/ از جبینش چهره‌پوش فرومی‌افتد/ هزاران خانه را درمی‌نوردد.

نماد عایشه و پس آنگاه تنِ پسین وی، بیان نمادین اندیشهٔ هگلی است. چنین اندیشه‌ای مستلزم آن است که عایشه برای بازگرد در این برآیند به اوج دوپارگی برسد و احساس با خود بیگانه شدن بدو دست دهد. چراکه در ذات خود گریزنده به فراسوی هستی خود است. عایشه برای رسیدن به برنهادی عالی‌تر، نیازمند نوعی درونی شدن دوباره است. چرا که برای «اندیشیدن به زندگی، باید به «خود چیز» (نفس الامر) روی آورد و در فرایند «خود»‌اش به آن پیوست. (دونت، ۱۳۸۰: ۵۱) این قسم اندیشیدن مستلزم شناخت خود است و این هم‌آمیزی با موضوع شناخت، خود به خود انجام نمی‌پذیرد. بلکه آگاهی، برای رسیدن به آن باید دست به کشمکش متقابل درونی زند. آگاهی در پرتو دیالکتیکی روش‌مند و هوش‌مند آن را بسط می‌دهد و آنگاه به اتمام می‌رسد. آگاهی برای رسیدن به موضوع شناخت خود در کمین دگرگونی است. چراکه هر چیزی متضمن دگر خود و جز خود است که در عین رسیدن به اوج در یک حرکت دیالکتیکی به جز خود خویش تبدیل می‌یابد. چراکه در حرکت، تغییر وجود دارد و هر تغییری، تضاد و تقابل و همانندی و عدم همانندی را زائل می‌کند. به عبارت دیگر «تضاد ریشهٔ هر حرکت و هر جلوهٔ حیاتی است.» (همان: ۵۳) بدین گونه تغییر، سبب‌سازِ نوسازی و آفرینشگریِ دیگرار عایشه می‌شود؛ یعنی تمامت این قسم تغییرات و محتوای حرکت در اندرون عایشه در طی یک روند دیالکتیکی پیچیده و طولانی به آگاهی او در ساحتی بالاتر می‌شود. خودآگاهی عایشه شرط اساسی رهایی اوست که با تنِ پسین او پیوندی دیالکتیکی برقرار ساخته است و فرایند شکل‌دهی به هویت سوژه و خودآگاهی، جزء تضمّنات فلسفی دیالکتیک تنِ پسین است؛ همان‌گونه که خودآگاهی، همان روح مطلق در دیالکتیک هگل به شمار می‌رود. بنابراین عایشه با دست‌یابی به خودآگاهی، در اصل به همان روح مطلق هگلی دست یافته است.

باری، دیالکتیکِ تنِ پسین، نمودار حذف، حفظ و ارتقا نیز هست. چراکه خیزش و تنِ پسین مستلزم آن است که عایشه عناصر متضاد درونِ خود را حذف کند. لذا عایشه در طی این فرایند، تأثیرات این حذف را در اندرون خود حفظ و حمایت می‌کند و بدان تداوم می‌بخشد. زیرا به ضرورت حکم جزئی، لازم است تا «اثبات و نفی را در آن واحد در خود داشته باشد.» (عبدالفتاح امام، ۲۰۰۷: ۲۴۵) تا تمامیت محتوای متحرک را در ساحتی عالی‌تر ارتقا بخشد. به بیان دیگر، عایشه با اثباتِ خود، نفی خود را رقم می‌زند و نفیِ این نفی، اثباتِ اولی را منجر می‌شود که از محتوای نفیِ خود پدید آمده است.

«...وَأَيُّظِي النهر الذي في داخلي مات ورشي النور / في ليل نيسابور / ولتبدري البذور / في هذه الأرض التي تنتظر النشور.» (بیاتی، ۲۰۰۸، ج ۲: ۷۲)

ترجمه: نهرِ مردهٔ اندرونم را بیدار کن و روشنایی را / در شب نیشابور بباش / و بذرها را بیفشان / در این زمینی که منتظرِ رستاخیز است.

بیاتی عایشه را به تنِ پسین فرا می‌خواند و بی‌صبرانه منتظر طلوع نور و برکت است. اگر عایشه را معادل این‌همانی فرض کنیم و مرگ عایشه و تقسیم آن به اجزای جز خود را عدم این‌همانی در نظر گیریم، مرگ عایشه / الههٔ حاصل‌خیزی و باروری، نشان از آن دارد که عایشه با انقسام به اجزای جز خود، خویشتن را نفی نموده است و به عدم این‌همانی دست یازیده است. عدم این‌همانی، خود به کثرت و عدم وحدت اشاره می‌کند. عدم وحدت؛ یعنی نفیِ تمامیت کلی و وحدت آن. تنِ پسین عایشه نفیِ نفی است. در تنِ پسین، عایشه از خویش برون می‌آید و در ساحتی والاتر به این‌همانی جدایی‌ناپذیر و یگانگی می‌رسد. زیرا اصل یگانگی، مانع از آن می‌شود که عایشه به جستجوی ضدِ خود برآید؛ ضدی که او را از درون می‌فرساید. از این رو عایشه با دوپاره گشتن و نفی خویشتن در ساحت هم‌نهاد به وحدت و یگانگی دیگرپارهٔ خود دست می‌یازد و در فرجام، خود را پس از گشت و گذار دیالکتیکی دراز؛ همچون ایدهٔ مطلق و اندیشهٔ خوداندیش بازمی‌یابد. این شناخت، او را به حقیقت متصل می‌سازد. حقیقتی که اساساً در شناخت و خودآگاهی حاصل می‌شود و بدون این شناخت، هیچ هدفی حاصل نمی‌شود. (Hegel, 2010: ۳۸۰)

### نتیجه‌گیری

روح کلی، آن نیروی راستینی است که در ذات و جوهر عایشه به ودیعت نهاده شده است. عشق ازلی، روحِ کلیِ عایشه است. عایشه؛ همچون یک تن / برنهاد، در گام نخستین، وجود خود را؛ همچون کلی نفی می‌کند و به اجزای جز خود منقسم می‌شود. با شکستِ مرگ، حکم نفیِ عایشه صادر می‌شود و کلی به ستیز با جزئی برخاسته و در فرجام به درون کلی باز می‌گردد. مرگ عایشه، درک شهودیِ عشقِ ازلی نامتناهی و والاترین نمود عشق است؛ یعنی این‌همانیِ عنصرِ ازلی و عنصر بشری. تنِ پسینِ او نمودار بازگشت روح از خویش به خویش است و برابر نهادِ نفیی است در برابر نفیِ قبلی. از این رو خود، نفیِ

نفی است. بر نهاد و برابر نهاد با یکدیگر مواجه می‌شوند و می‌کوشند یکدیگر را حذف کنند تا یقین از خودشان را (آزادی و رهایی‌شان را) علیه یکدیگر به اثبات برسانند. آزادی و رهایی، سنتز این جدال درونی است. از این رو تنِ پسین عایشه، برآیند یگانگی کلی و جزئی است؛ بدین‌گونه که روح در ساحتی والاتر در یک عمل بی‌کران به اصل خویش باز می‌گردد. فحوص و بررسی تنِ پسین عایشه، بر مبنای دیالکتیک هگل نشان داد که تنِ پسین به حکم ضرورت دیالکتیکی به مفاهیمی؛ از قبیل خودآگاهی و آزادی روح منجر می‌شود و در نتیجه چنین‌استی (ماهیت) درون‌بودی عایشه را به طور دقیق‌تر و حقیقی‌تر می‌نمایاند چراکه بر مبنای دیالکتیک هگل، این واقعیت است که نهایتاً قدرت درک خویشتن را می‌یابد. تنِ پسین عایشه واقعیت اوست که به حکم دیالکتیک هگل، روح او را به تنها ایدهٔ مطلق که حیات جاوید، مطلق حقیقت و عشق ازلی است، رهنمون می‌سازد و با تکامل و بازگشت روح به اصل خویشتن است که روح به آزادی و خودآگاهی خویشتن دست می‌یابد.

### پی‌نوشت‌ها

۱. مثال، اصل نخستینی است که افلاطون به یاری آن در پی توضیح کائنات برآمد. این اصل نخستین، همهٔ کلیات را دربر می‌گیرد؛ یعنی اینکه بنا بر این اصل هر چیزی مثالی دارد: مثال اسب، مثال میز، مثال صندلی، مثال نیکی، مثال ناپاکی و بر همین ترتیب تا بی‌نهایت. افلاطون بر مبنای این اصل بر این باور است که هر مقولهٔ متصویری از چیزها یا روابط چیزها، مثال خاص خویش دارد و این مثال باید وجود هستی‌های بالفعل را ایضاح و تبیین نماید. (استیس، ۱۳۹۲، ج ۱: ۸۱-۸۲) این اصل نخستین از نگرهٔ هگل، همان عقل است که از ذات حقیقی و ابدی و قادر مطلق نشأت می‌گیرد و همچون رهبر روح، در حقیقت رهبر جهان و جهانیان است. (Russell, 1945: 736)

### 2. Thesis

### 3. Antithesis

### 4. Synthesis

### 5. Triade

### 6. Becoming

۷. از خودپروری (Self-Development) جنبش ناپدید شدن فوری یکی در دیگری. این جنبش از هستی به نیستی و از نیستی به هستی، شتوند است. بدینسان شتوند هم‌نهاد (سنتز) هستی و نیستی است؛ وحدت و حقیقت آنهاست. بنابراین، هستی را می‌باید شتوند انگاشت. به عبارت دیگر، مفهوم مطلق؛ همچون هستی برابر است با مفهوم مطلق؛ همچون شتوند؛ یعنی همچون فرایندی از خودپروری. (کاپلستون، ۱۳۹۲، ج ۷: ۱۹۳)

۸. کلی زمینه و بنیاد است. هگل در آثار خود کلی را در دو بخش ساده می‌کند: ۱. کلی انضمامی؛ ۲. کلی انتزاعی. کلی انضمامی به خلاف کلی انتزاعی بر افراد تقدم دارد؛ یعنی کلی انضمامی؛ مانند موجودی زنده که در فرایند رشد و تناوردگی، اجزای خود را نمایان می‌سازد، جزئی و فرد را از بطن خود پدید می‌آورد. لذا از این روست که بر آنها تقدم دارد. لیکن کلی انتزاعی، محصول تجرید ذهن است؛ یعنی مفهومی است جامد که محتوای خود را به صورت داده‌ای پیش‌بوده دریافت می‌کند. از این جهت است که ذاتاً واهی و میان‌تهی است و افراد خود را در بر نمی‌گیرد. (Inwood, 1994: 369-370) هگل کل را، در تمام بغرنجی‌اش، «مطلق» می‌نامد و مطلق امری است روحانی. (Russell, 1945: 731)

۹. جزئی چون صورت معقول معارض خود می‌شود، بدین وسیله خویشتن را نفی و یا به عبارت دیگر تعیین می‌کند. این‌گونه تعیین منفی موجب می‌شود که در صورت معقول، نایکسانی یا اختلاف روی دهد و جزئی به وجود آید. (استیس، ۱۳۹۲، ج: ۱: ۳۱۴-۳۱۵)

## 10. Origination

### 11. Decease

۱۲. تمامیت (Totalite): اصل اول در نظام فکری هگل محسوب می‌شود. این اصل را هگل تا حدودی از مکاتب ادبی متداول قرن هفدهم، خاصه از افکار حاکم بر نهضت رمانتیسم قرن هجدهم اقتباس کرده است. گروه اخیر حیات را نوعی تمامیت آلی تصور می‌کرده‌اند که بر اساس آغاز و انجام خود، معنای خاصی پیدا می‌کند. اصل تمامیت رابطه تنگاتنگی با اصل دوم نظام فکری هگل؛ یعنی صیورورت دارد و به نظر می‌رسد که اصل تمامیت به تنهایی بر اساس نوعی پویایی بر انکار و رفع زمان دلالت می‌کند؛ مثلاً موجب می‌شود که از بذر، گیاه به عمل آید و از گیاه، گل و از گل، میوه، تا اینکه دوباره از میوه بذر حاصل آید. بنابراین، این حرکت دایره‌وار مدوّر (Circulaire) در اصل، صیورورت همان تمامیت را نشان می‌دهد. (مجتهدی، ۱۳۹۰: ۱۱۶)

۱۳. هادس (Hades) هادس، پسر کروئوس و رئا بود که هنگام تقسیم جهان به سه بخش، فرمانروایی مطلق بر جهان زیرین را به دست آورد، حال آنکه برادرانش، زئوس بر آسمان‌ها و پوزئیدون بر دریاها فرمانروایی یافتند. هادس، همسر پرسفون بود و او را از زمین و مادرش دمتر ربود. یونانیان از این ایزد، بسیار در هراس بودند. او داور سنگدلی است که در ژرفای سرزمین مردگان، بر تخت خود می‌نشیند و با عصای خود بر روان‌های مردگان، که جمعیت قلمرو تاریک و ناشناسش را تشکیل می‌دهند، با سنگدلی فرمانروایی می‌کند. (اسمیت، ۱۳۸۷: ۳۶۲)

۱۴. ایشتار یا عَشْتَر: ایزدبانوی بزرگ سومری و آکدی، برابر با عَشْتاروت در اساطیر فنیقی. وی الهه مادر و الهه عشق جنسی و سرچشمه همه نیروهای موگد در طبیعت و در انسان است. یکی از مشهورترین افسانه‌های بابلی در خصوص او، کشته شدن محبوبش تموز است و رفتن وی به جهان زیرین در جستجوی او، و بازگشت پیروزمندانه‌اش به زمین با تموز، که یادآور قوای نامیه طبیعت در زمستان و بازگشت آنها به حیات در بهار است. (اسوار، ۱۳۸۱: ۷۰۷)

۱۵. پرسفون (Persephone): دختر دمتر و زئوس است و به او لقب کوره نیز داده‌اند. پرسفون همسر هادس و شهبانوی باشکوه جهان مردگان و مادر اربنی‌های هولناک است. (اسمیت، ۱۳۸۷: ۱۳۵-۱۳۶)

۱۶. میانجی‌دار (Bewegung der Vermittlung) به فرانسه (mouvement de mediation): مقصود همان واسطه شدن روح یا آگاهی و خواست انسان میان انگیزه‌ها و وسایل ارضای آنهاست. (هگل، ۱۳۸۷: ۱۵۵)

## منابع فارسی و عربی

- أبوأحمد، حامد. (۱۹۹۱). *عبدالوهاب البیاتی فی أسبانیاء*؛ بیروت: المؤسسة العربیة للدراسات و النشر.
- استیس، والتر ترنس. (۱۳۹۲). *فلسفه هگل*؛ ترجمه حمید عنایت، چاپ هشتم، جلد اول، تهران: علمی فرهنگی.
- اسمیت، ژوئل. (۱۳۸۷). *فرهنگ اساطیر یونان و رُم*؛ ترجمه شهلا برادران خسروشاهی، تهران: روزبهان و فرهنگ معاصر.
- اسوار، موسی. (۱۳۸۱). *از سرود باران تا مزامیر گل سرخ*؛ پیشگان شعر امروز عرب؛ تهران: سخن.



- بلخی، مولانا جلال‌الدین محمد. (۱۳۹۳). *غزلیات شمس تبریز؛ با مقدمهٔ محمدرضا شفیعی کدکنی*، تهران: سخن.
- بیاتی، عبدالوهاب. (۲۰۰۸). *الأعمال الشعرية الكاملة؛ المجلد الأول، بیروت: دارالعودة*.
- چدویک، چارلز. (۱۳۸۸). *سمبولیسم، ترجمهٔ مهدی سحابی، چاپ پنجم، تهران: مرکز*.
- خراسانی شرف، شرف‌الدین. (۱۳۷۶). «*عرفان و دیالکتیک (۲): هگل، روش و قانون‌های صوری دیالکتیک*»؛ کلک، شمارهٔ ۸۹-۹۳، صص ۸۹-۹۳.
- دعبیس، سعد. (۱۹۸۵). *حوار مع قضايا الشعر المعاصر؛ القاهرة: الفكر العربي*.
- دونت، ژانت. (۱۳۸۰). *درآمدی بر هگل؛ نگاهی به زندگی، آثار و فلسفهٔ هگل؛ ترجمهٔ محمدجعفر پوینده، تهران: چشمه*.
- تایلور، سی. سی. (۱۳۹۰). *تاریخ فلسفه راتلیج؛ ترجمهٔ حسن مرتضوی، ج ۶، تهران: چشمه*.
- زارعی، علی و یوسف شاقول. (۱۳۹۴). «*هگل‌گرایی تمام عیار؛ گذر از دیالکتیک به تفاوت در اندیشه‌ی دریدا*»؛ *دوفصلنامه فلسفی شناخت*، شمارهٔ ۷۲/۱، صص ۱۲۳-۱۴۰.
- زاید، علی‌عشری. (۱۹۹۷). *استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر؛ القاهرة: دار الفكر العربي*.
- شهبازی، مریم و ویدا نداف. (۱۳۹۱). «*جهان آنحرت و تن‌پسین در دین زرتشت*»؛ *فصلنامهٔ علمی-پژوهشی زبان و ادب فارسی «ادب و عرفان»*، دورهٔ ۳، شمارهٔ ۱۲، صص ۴۷-۶۶.
- صانعی دره‌بیدی، منوچهر و حسین خدادادی. (۱۳۹۳). «*هگل و توهم زمان*»؛ *دوفصلنامهٔ فلسفی شناخت*، شمارهٔ ۷۱/۱، صص ۱۲۷-۱۵۳.
- عبدالفتاح امام، امام. (۲۰۰۷). *المنهج الجدلي عند هيجل: دراسة لمنطق هيجل؛ الطبعة الثالثة، بیروت: دارالتنوير للطباعة والنشر والتوزيع*.
- کندی، محمد علی. (۲۰۰۳). *الرمز و القناع في الشعر العربي الحديث؛ بیروت: دارالكتاب الجديدة المتحدة*.
- فروغی، محمد علی. (۱۳۹۵). *سیر حکمت در اروپا؛ تصحیح و تحشیهٔ امیرجلال‌الدین اعلم، چاپ ششم، تهران: نیلوفر*.
- فرهادپور، مراد. (۱۳۹۲). *پاره‌های فکر (۲)؛ فلسفه و سیاست؛ چاپ دوم، تهران: طرح نو*.
- کاپلستون، فردریک چارلز. (۱۳۹۲). *تاریخ فلسفه از فیشته تا نیچه، ترجمهٔ داریوش آشوری، جلد هفتم، تهران: انتشارات علمی فرهنگی*.

- گرگین، محمود. (۱۳۸۴). «معنی مثنوی یا معرفت دیالکتیکی در مثنوی مولوی»؛ کتاب ماه ادبیات و فلسفه، شماره ۹۵، صص ۱۱۸-۱۳۵.
- مجتهدی، کریم. (۱۳۹۰). **افکار هگل**؛ چاپ دوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- مسکوب، شاهرخ. (۱۳۹۶). **درآمدی به اساطیر ایران**؛ چاپ دوم، تهران: فرهنگ جاوید.
- مصلح، پگاه. (۱۳۹۶). «رهایی و فراروی از دیالکتیک»؛ **فصلنامه سیاست**، دوره ۴۷، شماره ۱، صص ۲۲۱-۲۳۷.
- مک کال، هنریتا. (۱۳۸۶). **اسطوره‌های بین‌النهرینی**؛ ترجمه عباس مخبر، چاپ چهارم، تهران: مرکز.
- منصور نژاد، محمد. (۱۳۸۳). «دیالکتیک و هگل»؛ **نامه فرهنگ**، شماره ۵۴، صص ۱۳۹-۱۵۵.
- هگل، گ.و. (۱۳۸۷). **عقل در تاریخ**؛ ترجمه حمید عنایت، چاپ چهارم، تهران: انتشارات شفیع.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۳). **پدیدارشناسی جان**؛ ترجمه باقر پرهام، تهران: انتشارات کند و کاو.

#### منابع لاتین

- Ricoeur, Paul. (1970). **Freud and philosophy: an essay on interpretation**, Translated by Denis Savage, New Haven london, Yale University press .
- Kaufmann, Walter. (1978). **Hegel A Reinterpretation**, University Of Notre Dame Press, Indiana.
- Hegel. Georg Wilhelm Friedrich. (1986). **The Jena System, 1804-5: Logic And Metaphysics**. Edited by John W. Burbidge And Georg Di Giovanni. Introduction and Notes by H. S. Harris. Quebec: Mc Gill Queen's University Press.
- \_\_\_\_\_ (2010). **The Science of logic**, General editor: Michael Baur, Edited and translated by George di Giovanni, Cambridge University Press, New York.
- Inwood, M. J. (1994). **Hegel**, London and Boston and Melborn and Henley, Routledge and Kengan Paul.
- Russell, Bertrand. (1945). **History of Western Philosophy**, Published by Simon & Schuster, INC. Rockefeller Center, New York.

## قراءة هيكلية لبعث عائشة في شعر عبدالوهاب البياتي\*

فاطمه يوسفى، طالبة مرحلة الدكتوراه فى فرع اللغة العربية و آدابها بجامعة فردوسى مشهد  
سيد حسين سيدى، أستاذ فرع اللغة العربية و آدابها بجامعة فردوسى مشهد.  
احمد رضا حيدرمان شهرى، أستاذ مشارك فى قسم اللغة العربية و آدابها بجامعة فردوسى مشهد.  
بهار صديقى، أستاذة مساعدة فى قسم اللغة العربية و آدابها بجامعة فردوسى مشهد

### الملخص

إن العملية الجدلية لنسق هيكل الفلسفي، وفق التطور الأنطولوجي لكل كائن متناه، هي فكرة الانتقال من المتناهي إلى اللامتناهي الأعلى. وتكشف هذه العملية عن الوجود الحي الكلي في الجزئي واللاجزئي. ففي هذه العملية ينتقل العنصر المحدد، إلى لحظة من الكلي. ويمكن أن نقول إن البعث والنشور يمثلان هذه الحركة والتطور الهيجليين، حركة انتقال الروح من نفسها إلى الفكرة التجريدية الخالصة. إن "عائشة" في شعر عبدالوهاب البياتي تعي بنفسها كذات منفصلة ومغتربة من الروح الكلية وهذا يعني أن الكلي، في تعالیه الجزئي، يصبح موضوعا وفي نهاية المطاف كجزء متناهٍ ترجع إلى الكلي اللامتناهي لتزيل هذا الاغتراب والانفصال وتصبح الروح اللامتناهي الواعية بذاتها. في هذه المقالة، وبناءً على "الثوث" هيكل (الوجود، واللاوجود والضرورة) حاولنا أن نسبر، عبر منهج تحليلي مقارن، إمكانية تطبيق جدلية هيكل في عملية تطور روح عائشة وانتقالها من نفسها إلى الذات الكاملة. فمن خلال تطبيق بعث عائشة وفق أسس نسق هيكل الفلسفي، تبين أن بعث عائشة، على أساس الجدلية الهيجلية، تصل إلى الوعي الذاتي الذي تصل فيه حرية الروح إلى تعبيرها الأسمى، وهذه الحرية إنما تحصل بالوعي الذاتي عبر وحدة هوية المتناهي مع اللامتناهي. فعائشة، وهي شخصية رمزية في شعر عبدالوهاب البياتي، تصبح في عالم الرمز، أي عالم الوجود الشعري، رمزا يتوسط بين الكلي والجزئي ولا تمثل الرمز الكلي وحده ولا الجزئي وحده، بل تمثل الاثنين معاً في وحدة واحدة.

كلمات مفتاحية: الجدلية الهيجلية، البعث، الشعر العربي المعاصر، عائشة، عبدالوهاب البياتي.