



<http://www.arianafghanistan.com>



۲۰۱۹/۰۷/۰۵



س. ح. روغ

«مشرَب عشق» و بیدل

بخش سوم / بند دوم

بحث در بیت بیدل

درین وادی ندارد عافیت، گرد آنال عشقی
اگر آتش زخم در خویش، نخل ایمن خویشم



۳

اینک، اول، موضوع کار فردوسی متفاوت است؛ فردوسی شاعر اسطوره و حماسه است، و بگفت داریوش شایگان، شعر فردوسی Mytho-poetic است {پانویس شماره ۱۲}؛ فردوسی یگانه اندیشمند ما است که این هدف استثنایی را در برابر خود می نهد تا با مراجعه به اساطیر، و با مراجعه به تاریخ قدیم ما، «چار دیوار و چوب بست تمدنی حوزه ما» را رسم کند؛ فردوسی «دلایل تمدنی پایداری تاریخی ما» را باز می نویسد؛ تا در آغاز قرن یازدهم م. مظاهر بحران و انحطاط آغاز یابنده ما را نشان بدهد؛

بمانند فردوسی نداشته ایم تا فردوسی را با آنان ردیف ببندیم؛ تصنیف جناب حکاک «از رودکی تا فردوسی» را مسترد می کنیم؛ جناب داکتر احمد کریمی حکاک هنوز فردوسی را نشناخته است.

دوم، بیان جناب حکاک نه در باره «تعریف» دقیق است؛ و نه در باره «تاریخی» دقیق است؛ صرفاً با شاخص «تاریخی» یک «مفهوم»، مثلاً «عشق»، را نمی توان بررسی کرد؛ با مفاهیم، دورشته ریشه شناسی {ایتمو- لوژی} و تبارشناسی {گینیالوژی}، کار می کنند؛ اما از تبارشناسی یک مفهوم، نمی توان به «تعریف» رسید؛ مهم ترین مشکل تبیین جناب حکاک این است که «عشق» را چونان یک «ثابته» منظور میکند؛ و این مشکل، حتی، با همان تبیین خود جناب حکاک از مقوله «تاریخی»، تعارض دارد؛ قطع نظر از این که جناب حکاک حتی وارد این بحث نمی شود که چرا عُرفاً گفته اند از عشق نمی توان «تعریف» داد؟

سوم، «عشق مفهوم کلیدی در شعر دری» است، این، یک «معلوم» است؛ و وقتی قصد می کنیم از یک معلوم بپرسیم، منظور فقط می تواند یک «بازنگری» و «بازاندیشی» باشد؛ و اما بازنگری از این آغاز می یابد که مضمون مفهوم

عشق در سیر ده قرن «آیا»، و «چگونه»، متحول شده؛ وبعد به این سوال اساسی راه می‌کشاید که «چرا» «عشق» و «شعر دری» هم‌رشته و همسرشته شده‌اند؟ و هستند؟

جناب حکاک نه به آن «چگونه» می‌پردازد، و نه به این «چرا»؛ و صرفاً «بازگویی» ضبطیات خود را مزه مزه می‌کند؛ از بیانات بسیار ممتع جناب حکاک نمی‌توان حتی به کدام پاسخ روشن و روشمند در باره تاریخ ادبیات دری رسید!

وانگهی تفکیک «بحث عشق» به «انسانی» و «عُرفانی»، کدام شاخص برای «تعریف تاریخی شعر دری» نیست؛ چون این تفکیک نسبت به شعر دری مقدم است؛ و قبلاً در فکر یونانی صورت گرفته است؛ می‌دانیم که این مباحث فکر یونانی به حوزه ما رسیده بوده‌اند؛ جناب خرمشاهی بدرستی می‌نویسد:

«اولین ریشه بحث از عشق در فرهنگ غرب به رساله مهمانی {= ضیافت = سمپوزیوم} افلاطون و اخلاق نیکوماخوسی ارسطو می‌رسد. تقسیم عشق به شهوی جسمانی، و معنوی روحانی، هم از اینان است»؛

و می‌دانیم که بعد از میلاد مسیح، در همان زبان یونانی، هم، مفهوم «اروس = Eros»، که به عشق شهوانی عطف می‌شد، از مفهوم «آگاپه = Agape» که به «عشق الهی» عطف می‌شد، متمایز گردید؛

بالاخره کاملاً برعکس ادعای جناب حکاک، و یک عده بسیار دیگر، از مهم‌ترین مشخصات عُرفان خراسانی، یکی هم این است که این تفکیک در میان عشق انسانی و عشق عرفانی، در طی تکوین عُرفان خراسانی مسترد شده است. بیدل می‌گوید:

اگر عشقِ بتان کُفر است، بیدل

کسی جز کافر، ایمانی ندارد

ای محو جسم، دعوی آزادیت خطاست

یعنی ز بیضه نیست برون پر زدن هنوز

بی کسبِ هوس، کام تمنا نتوان یافت

گیرم همه تن عشق شدی، بوالهوسی کن!

عُرفان، یک «مائده زمینی» است؛ «وصل» عُرفانی، در زمین اتفاق می‌افتد؛ و وصل عُرفانی، یک جریان «انسانی» است؛ بگفت بیدل:

ز بزم وصل دور افگند، فکر جنت و حورت

کجا خوابیدی ای غافل، در آغوش است یار امشب

این که در عُرفان خراسانی تفکیک در میان عشق انسانی و عشق عُرفانی مسترد میشود؛ دلیل، این نیست که عشق عُرفانی، یک «تمثیل» از عشق جسمانی است؛ نی! دلیل این است که عطف، و معطوف، و عاطف، از عشق انسانی نماد گرفته می‌شود تا «جهان ناگفتنی همدمی عُرفانی» قابل گفتن ساخته شود؛ در عشق عُرفانی، سَفَره، و سَفَر، و

میدان، دیگر است؛ «لذت» دیگر است؛ در عشق عرفانی هم «لذت» هست، اما «لذت عرفانی» تبیین هدونیک ندارد؛ بگفت بیدل:

قناد نیست مائده آرای بزم عشق

لذت گمان مَیر، که زمخت است زاک ما

از این همه گذشته، یک مشکل جدی در «گفتارها» و نوشتارهای ما توجه می طلبد:

چی احترازی، و حتی چی هراسی، داریم از این بیان که «عرفان، دین نیست»؟

دین، مطابق به عقاید ما، «مُنزل» است؛ اما عرفان، مُنزل نیست؛ سه شاکله دین که پس از تنزیل شکل گرفته اند: شرع؛ کلام؛ و فقه؛ این هر سه، محصولات تعمق اعتقادی ما هستند؛ با این همه این سه شاکله، نه عرفان هستند؛ و نه عرفانی هستند.

دین که «مُنزل» است، در فرهنگ منعکس میشود؛ اما عرفان از زمین فرهنگ بر میخیزد و بر زمینه فرهنگ با دین تلاقی میکند؛ انسان در عرفان نقشه میکند که یک پیوند عاشقانه در میان انسان و خدا چگونه برپا و تأمین شود؛ یک بیان در باره پیوند عاشقانه با خدا، که انسان یک جانب آن نباشد، هرچی هست، عرفان نیست؛ عرفان فرآورده انسان است؛ نه تنها نمی توان انسان را از عرفان کنار گذاشت؛ بل عرفان، اصولاً ناظر بر انسان است؛ عرفان قدیم ترین تلقی در باره «کیستی» انسان است؛

فلسفه غرب اساساً بر مدار بحث در باره انسان، «مدرن» شد؛ سوال «انسان چیست؟»، را کانت مطرح می کند؛ و بحث کانت پس از سه قرن به سوال هایدگری «انسان کیست؟» می انجامد؛ سوال «انسان چیست؟» بدان انجامید که خود انسان از جهات مختلف به موضوع {= ابژه} تحقیق و مطالعه مبدل شود؛ سوال «انسان چیست؟» رهنمایی کرد که «اجزای» انسان بلحاظ ساختار و عملکرد موضوع شناخت قرار بگیرند؛ میشل فوکو در بررسی های درخشانش نشان داد که چگونه از اینطریق طی قرون ۱۷ و ۱۸ علوم طبی مدرن شکل گرفتند؛ و چگونه رابطه در میان شخص مطالعه کننده {مثلاً داکتر}، و شخص مطالعه شونده {مثلاً مریض}، به یک «رابطه قدرت» مبدل گشت.

سه قرن دوام کرد تا فکر از سوال در «اجزای» انسان، به این سوال فراتر برود که «انسان به حیث یک کُل» را چگونه بشناسیم؟ یعنی سوال از «کلیات» انسان به کدام پاسخ {یا پاسخ ها} می انجامد؛ بگفت بیدل:

کُل شوی تا دور گردون محرم عدالت کند

جزو ها یکسر خط پرکار را کج دیده اند

این بحث از انسان بحیث یک کُل، در سوال «انسان کیست؟» جمع بندی شد؛ از نیچه تا هایدگر، فلسفه مدرن به سوال «انسان کیست؟» معطوف شد؛ نیچه از نقد فلسفه سقراطی، و هایدگر از نقد فلسفه دکارتی، بحث در سوال کیستی انسان را بسط دادند؛ هایدگر در مفهوم «Dasein = دازین» می گوید که سوال از «هستی» را در برون از سوال از «کیستی انسان»، نمی توان مطرح کرد {یادداشت شماره ۱۳}

دقیق می شویم و می نویسیم که هایدگر با بالا برآمدن به سطح «سوال کیستی انسان»، نشان میدهد که چگونه فلسفه؛ و دین؛ و عُرفان؛ هر سه در یک کانون مشترک جای می گیرند، تا تمایزی نشان داده شده باشد که راه دین، و عُرفان، و فلسفه، را از هم جدا می سازد:

دین، از آدرس خدا(ج) به تبیین کیستی انسان می پردازد؛ فلسفه از آدرس انسان، به تبیین کیستی انسان می پردازد؛ اما عُرفان، یک «راه سومی» می گشاید: عُرفان از کیستی انسان از منظر «امکان وجودی» {Contingency =} «کمال» می پرسد!

بیدل این سوال را می پرسد:

بحر از ایجاد حباب آینه‌دار و هم کیست

بیدل ما مشکلی در پیش دارد، حل کنید

و بیدل به این سوال پاسخ عُرفانی می دهد، یعنی از موضع استکمالی، پاسخ می دهد:

تا به رنگش و ارسی، از نقش ما غافل مباش

بحر در جیب حباب، اینجا نفس دزدیده است

پرخاش بسیار شدید نیچه با «دین»، و برگشت هایدگر به عُرفان و دین (پادداشت شماره ۱۴)، نشان دارد از این که متون مقدس در هردو مبحث، {«چیست؟» و «کیست؟» انسان}، بر فلسفه تقدم داشته اند (پادداشت شماره ۱۵) نص مقدس ما، هم، به این دو سوال می پردازد؛ و به هر دو سوال، پاسخ هایی اندیشه برانگیز می دهد؛ نص ما در پاسخ به سوال «انسان چیست؟»، از اوصاف ساختاری و عملکردی انسان بحث می کند؛ نص ما در پاسخ به سوال «انسان کیست؟»، از یک «فطرت الهی» سخن میگوید که، انسان، یک «همدم بی واسطه» این «فطرت» است (پادداشت شماره ۱۶)؛ برگردانیدن «فطرت» به «ذات انسان»؛ و یا به «وجود شخصی» انسان؛ و یا به «انسانیت انسان»؛ و یا به «کرامت انسان»؛ اشتباه است؛ «فطرت» منصوص در هیچ نظام فکری معادل ندارد؛ شاید بتوان «فطرت» را در پیوند با مقوله «وضعیت انسان» تبیین کرد؛ مفسران با نظر به «فطرت»، انسان را با مفهوم «حَى مُتَأَلَّه» (= زنده یزدان گونه) تبیین کرده اند (پادداشت شماره ۱۷)؛ این عربی در مبحث «انسان کامل» (پادداشت شماره ۱۸)، می گشاید که «فطرت» عاطف به «کمال» است؛ و آن سخن معروف: «خودشناسی، خداشناسی است»، هم، از همین منظر گشوده میشود؛ ماکس وبر به تقریب همین مفهوم «حَى مُتَأَلَّه»، از «انسان دینی» سخن می گوید؛

«انسان کامل» یک مفهوم منصوص نیست؛ و «انسان کامل» یک مفهوم فلسفی هم نیست؛ «انسان کامل» یک مفهوم عُرفانی است؛

این بحث را آوردیم تا روشن شده باشد که تبیین عاشقانه از دین، همان «مشرَب»، یک نتیجه گیری از صراحت منصوص «فطرت» است؛ و این فطرت، انسان را در وحدت وجودی با کمال منظور میکند؛ از این جاست که تبیین عاشقانه از دین، همان «مشرَب»، مبنای عُرفان قرار می گیرد؛ بدور دور همین «مشرَب»، عُرفان یک نظام مفهومی

و استدلالی فراهم می آورد، و بار نخست سُهروردی، و به پیروی از وی عین القضاة، فلسفه را با عُرفان پیوند می زنند و «فلسفه عُرفان» پدید می آید؛

•

و آن چه جناب داکتر اسدالله حبیب می نویسد -

ایشان دو مفهوم «خیال» و «تخیل» را چنین می گشاید:

«غالباً نه شاعر عاشق است و نه معشوقی؛ و نه رقیبی؛ آزارش می دهد؛ و نه هجری ناشادش می دارد؛ همه و همه زادگان خیال اویند»

اول، آن نوع "عشقی" که صرفاً روی کاغذ رخ می دهد؛ و مابه‌ازای بیرونی ندارد؛ در شعرشناسی دری قبلاً "نام گذاری" شده و مثلاً جناب خُرمشاهی این گونه را «عشق ادبی {- اجتماعی؟}» می نامد؛
بیدل این نوع «عشق» را می شناسد، و این «کلک تصویر آرزوی محال» را وصف می کند:

گلِ خود رویِ باغ محرومی

سر به سر دل، ولی گداختی

پیکری، فرش نا توانایی

پای شوقی، که رفته رفتارش

شعله، اما تمام خاکستر

شورش، آهنگ بینوایی و بس

نا توانی، و کوشش جاوید

کلک تصویر آرزوی محال

صبحِ تهمت، شکارِ گردِ نفس

موجِ آبی که نم به چنگش نیست

اشک اگر بود، بی چکیدن مرد

وای آن کس که عشقش آیین است

عاشقی چیست؟ داغ محرومی

یک قلم رنگ، لیک باختی

پنجه ای، نا امید گـیرایی

لبِ عَرَضی، که مُرده گفتارش

همه پرواز، لیک ریخته پر

جهدش انداز نارسایی و بس

نا امیدی، و یک جهان امید

ساز موهوم نغمه زار خیال

دام خمیازه صد دشت هوس

جوشِ خونی که هیچ رنگش نیست

آه اگر گشت هم به دل افسرد

قصه کوتاه عاشقی این است

دوم، در «عالم شناسی» ما، «خیال» نام یک «عالم» است؛

در عالم شناسی ما «عوالم عبارتند از

۱- عالم عقول

۲- عالم خیال

۳- عالم محسوسات {=عالم شهادت، عالم ناسوت، عالم ملکوت، عالم لاهوت}...

عالم مثال، عالم خیال منفصل، عالم جابلقا، عالم جابلسا، اسامی مختلف عالم خیال هستند... بنظر می رسد ملاک تقسیم بندی عوالم، درک وجود است» {پانویس شماره ۱۹}

این «عالم خیال» به نقل از افلاطون بمعادل «عالم مثال» نوشته شده است؛ بیدل هم این دو مفهوم را در پیوند با هم می آورد:

بصفای جلوه نساختی، حق کبریا نشناختی

بخيال آينه باختی که جمال رفت و مثال شد

افسانه خیال به پایان نمی رسد

عالم، تمام، یک سخن ناتمام اوست!

چو آینه پُر ساده است این گلستان

خیال تو، رنگی تراشیده باشد

«خیال» و «عالم خیال»، در عالم‌شناسی ما، یک میراث ابن عربی است؛ وهانری کربن در بحث بی‌مانندی که تحت مفهوم «عالم مثال» می‌گشاید، در مفاهیم «خیال فعال» و «خیال مجرد» بحث می‌کند {پانویس شماره ۲۰} و سوم، «تخیل»، بمعادل فانتزی، همان است که مثلاً جناب شفیع کدکنی از آن در «صور خیال در شعر فارسی» بحث می‌کند؛ مسلم است که، در همین فراز، منظور جناب استاد حبیب چنین چیزی نیست؛ بیدل می‌گوید:

نَفَس تا هست سامان امیدم کم نمی‌گردد

«تخیل مشربم»، می‌در خُم و گل در چمن دارم

چارم، دو وصفیه «تخیل» و «خیال» که جناب استاد حبیب می‌آورد، دو کلمه «گفتاری» دری هستند؛ در گفتار دری می‌گوییم: «بخیالم آمد که تو رفتی»؛ اما این دو بیان گفتاری، در قالب یک نوشتار تحقیقی، چنان که جناب استاد حبیب آورده است، جای نمی‌گیرند؛ ده قرن پیش عین القضاة نوشت:

« بدان ای دوست که بسیار سخن بود که قائل فهم توان کرد، به وقت نطق؛ و اگر در جایی نویسند، آن مفهوم نه گردد هرگز از آن»؛ و عین القضاة دلیل هم می‌آورد که چرا چنین مفاهیم گفتاری را وقتی «در جایی نویسند» «مفهوم نگرده، هرگز»؛ چون کاربرد این مفاهیم گفتاری در نوشتار، نمی‌تواند «مشترک الدلاله» قرار گیرد؛ این که بیدل مفاهیم گفتاری را در شعر وارد می‌سازد، و مثلاً در جایی همین «خیال» را بهمان معنای گفتاری دری آورده باشد، این یک چیز است؛ و این که در یک نوشتار تحقیقی مفاهیم گفتاری را مداخلت بدهیم، یک چیز دیگر! چنین کاری باعث سوءفاهم است؛

در کمال ادب عرض می‌کنیم که شاید استاد حبیب ترجیح می‌دهند، در همین فراز، بجای «خیال» و «تخیل» مفاهیم تبدیلی را جابجا بسازند؛

از این همه گذشته یک مشکل جدی در گفتارها و «نوشتارهای» ما توجه می‌طلبد.

در زبان های اروپایی در میان سه مفهوم Love و Sex و Sexualität تمایز گذاشته می شود؛ در همین زبان های اروپایی هم تمایز در میان این سه مفهوم در اخیر قرن بیستم بواسطه میشل فوکو دقیق ساخته شد؛ در تمایز در میان این مفاهیم، ما بحث و دقت نکرده ایم؛

«عشق = Love» در همین زبان ها، و تا همین اکنون هم، به همان پیوند «عاطفی» اطلاق می شود، و یک موهبت قلبی- الهی تلقی می شود؛ بمعادل «Love»، ما دو مفهوم داریم: یکی مفهوم عربی و منصوص «حُب»؛ و دیگری مفهوم دری عشق؛

Sex را ما نمی شناسیم؛ در ترجمه های ایرانی بمعادل Sex «جنس» گذاشته اند و مثلاً «آمیزش جنسی» می نویسند؛ و بمعادل Sexualität «جنسیت» گذاشته اند؛ اما این دقیق نیست؛

مفهوم اروپایی Gender را بمعادل «جنس» بگذاریم؛ در زبان دری بمعادل Sex «کامجویی» را بگذاریم؛ و بمعادل Sexualität «رسوم کامجویی» را بگذاریم؛

این تذکر را آوردیم، تا روشن ساخته باشیم که جناب استاد حبیب در نوشته شان که تحت عنوان «در بنفشه زار های عشق» می آورد، اصلاً در رسوم کامجویی؛ و در گرایش های کامجویی؛ و در جلوه های اجتماعی کامجویی؛ و در محرمیت ها و محرومیت های کامجویی؛ بحث می کند؛

این بحث ها دقیق و لازمی هستند؛ و داکتر حبیب هم آن را رسا می نویسد؛ و مشغولیت با این مباحث حقیقتاً در ادبیات دری سابقه دارد؛ و «دستور عشاق» فتاحی؛ و «انیس العاشقین» حسن ابیوردی؛ و «حسن و عشق» محمد فضولی؛ از همینگونه آثار هستند؛ و خاصاً هزلیات زاکانی و سعدی و سایر شعرا تحت همین مبحث می آیند؛ و این آورده جناب استاد حبیب هم کاملاً بجا است که بیدل، هم، هنگامی که به این مبحث پرداخته است، بعضاً کلمه «عشق» را بکار برده است؛ اما این رشته از آثار نه تنها نباید بحث در «عشق» نامیده شوند، بل حتی در تحت همان مبحث «عشق انسانی» که در آثار معتبر ما مطرح شده اند، نیز ردیف نمی شوند؛ از داستان های لیلی و مجنون و خسرو و شیرین و رابعه و بکتاش تا به بازار «کزلپوره» دهلی فاصله است؛ این آثار را باید تحت نام دقیق «رسوم کامجویی» جای بدهیم؛

این نمونه ها را آوردیم تا نشانی داده باشیم که درباره عشق بسیار سخن گفته ایم، اما برعکس معروف، سخن ما پیرامون مبحث «عشق» بسیار هم منظم و هماهنگ نبوده است؛ ده قرن است که در واقع بجز عشق چیزی نگفته ایم؛ اما حتی، تاکنون هم، به یک تبویب دقیق موضوعی در مبحث «عشق» نرسیده ایم؛ و جز تکرار قدما کاری نکرده ایم، چنان که جناب داکتر حکاک می کند؛

ادامه دارد

پانویس ها:

پانویس شماره ۱۲: داریوش شایگان: پنج اقلیم حضور؛ تهران ۱۳۹۳؛ ص ۱۸

پانویس شماره ۱۳: بحث هایدگر برای گشودن «سوال کیستی انسان»، فلسفه را، هم در مرز عُرفان، و هم در مرز دین، پیاده می کند؛ برخی در تاریخ فلسفه، هایدگر را دقیقاً از همین نظر «مشکوک» نامیده اند که وی گویا فلسفه را با شهود و عُرفان پیوند زده باشد؛

«نوعی فهم شهودی... بحث الوجود نزد هایدگر به نحوی استنتاجی، و حتی صورتاً، به نظم و قاعده نیست؛ و گاه به تأویلات اشعار یا گزیده های حکمت آمیز فیلسوفان پیش از سقراطی کشیده می شود و لذا با علم الوجود در نزد فیلسوفان مدرسی بسیار فرق دارد... او را نمی توان بدون قید و شرط از جمله پدیدار شناسان محسوب کرد...»/نک: پل ادواردز: تاریخ مابعدالطبیعه؛ ترجمه شهرام پازوکی؛ تهران ۱۳۷۹؛ صص ۴۸ و ۵۷ و ۹۶/

پانویس شماره ۱۴: «خدا مُرده است» نیچه، نشان از این جدال سهمگین نیچه با دین دارد؛ هایدگر این گفت نیچه را چنین می گشاید که «خدایان گذشته مُرده اند، و خدایان نوین هنوز نیامده اند»

پانویس شماره ۱۵: این که دو سوال «انسان چیست؟» و «انسان کیست؟» در نصوص یهودی و مسیحی چگونه و تا کدام حد مطرح است، بنگرید به: دکتر لوکا گراملی: کرامت انسان از دیدگاه مسیحیت؛ چارمین دور گفتگوی اسلام و مسیحیت؛ مرکز گفتگوی ادیان با کلیسای کاتولیک و اتیکان، پاییز ۱۳۹۰

یادداشت شماره ۱۶: فطرة الله الّتی فطر الناس علیها/الروم/۳۰؛ این بیان منصوص را از منظر دین شناسی تطبیقی هم بررسی کنیم؛ در بهگود گیتها، «کریشنا» تجسم و ظهور ذات الهی در پیکر انسانی است؛

یادداشت شماره ۱۷: مفهوم متألّه را بار نخست ناصر خسرو قبادیانی بلخی «یزدان گونگی» نوشت؛ ابن سینا و سهروردی و عین القضات در این مفهوم بحث کردند؛ بیرونی از متألّهان هند خبر داد؛

یادداشت شماره ۱۸: از «انسان کامل» صرف نام بردیم؛ این یک بحث گسترده است؛ نک: محی الدین ابن عربی؛ انسان کامل؛ ترجمه دکتر گل بابا سعیدی؛ تهران ۱۳۹۲

پانویس شماره ۱۹: غلام حسین دینانی: عالم مثال از دیدگاه هائری کرین؛ در احوال و اندیشه های هائری کرین؛ تهران ۱۳۷۹؛ ص ۱۱/ نصرالله پورجوادی هم اثری دارد در باب عالم خیال از نظر احمدغزالی/۱۳۶۵/

پانویس شماره ۲۰: شهرام پازوکی: مقالات هائری کرین؛ ص ۱۸۴



تذکر:

هرگاه خوانندگان محترم متمایل باشند که نبشته ها و مطالب دیگری از این نویسنده را مطالعه کنند، می توانند با "کلیکی" بر عکس نویسنده در صفحه مقالات، به "ارشیف" شان رهنمائی شوند!

«مشرب عشق» و بیدل (بخش سوم / بند ۲)

Rogh_h_۴۱_mashrab_eshq_wa_bedel_qesmat_۳_b۲.pdf