



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

به نام خداوند بسیار بخشنده‌ی همیشه بخشنده



فصلنامه‌ی هنر زبان

مجله‌ی علمی بین‌المللی و چندزبانه‌ی «هنر زبان» باهدف انتشار پژوهش‌های اصیل با موضوع‌های مرتبط به حوزه‌ی زبان‌شناسی و زبان به‌صورت دسترسی آزاد منتشر می‌گردد. داوری محتوای ارسالی در این نشریه به‌صورت دوسویه‌ی کور خواهد بود و به‌طور معمول چهل‌وپنج روز زمان نیاز دارد. این فصلنامه به‌صورت چاپی و الکترونیکی منتشر می‌شود و انتشار نسخه‌ی الکترونیکی برای نویسندگان هزینه‌ای ندارد. عنوان نشریه «هنر زبان» نامی است که به مطالعات حوزه‌های هنری زبان داده شده است. از نظر سنتی، هنر زبان به دو حوزه‌ی ادبیات و زبان مربوط می‌شود و زبان نیز خود به دو زیرشاخه‌ی زبان‌شناسی و زبان تقسیم می‌شود. در این مجله در حوزه‌های یادشده، مقاله‌ها به اختیار نویسنده (گان) به زبان‌های فارسی، انگلیسی، عربی، روسی، فرانسه و تاجیکی پذیرفته می‌شوند.

براساس مجوز شماره‌ی ۷۷۰۰۹ مورخ ۱۳۹۴/۱۱/۲۶ و با تأیید معاون امور مطبوعاتی و اطلاع‌رسانی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، این مجله باعنوان مجله‌ی علمی اجازه‌ی نشر یافت.

سردبیر: دکتر شاهرخ محمدبیگی
صاحب امتیاز و دستیار سردبیر: دکتر مهدی محمدبیگی

مدیر داخلی: امیر امینیان طوسی

ویراستار: مریم نورنمایی

ویراستار روسی: رحیمه حیدرآوا احمدونا

اعضای هیئت تحریریه

دکتر اسحاق رحمانی، دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه شیراز، ایران.
دکتر اکبر صیادکوه، استاد گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شیراز، ایران.
دکتر اولنا مزه پوا، دانشیار انستیتوی زبان‌شناسی دانشگاه ملی تاراس شفچنکوکیف، اوکراین.
دکتر جان‌اله کریمی مطهر، استاد گروه زبان و ادبیات روسی دانشگاه تهران، ایران.
دکتر جهاد حمدان، استاد گروه زبان و ادبیات انگلیسی، دانشگاه اردن، اردن.
دکتر حسین علی فلاح عبیدات، دانشیار گروه زبان‌شناسی مرکز زبان‌های دانشگاه یرموک، اردن.
دکتر رحمان صحراگرد، استاد گروه زبان‌های خارجی و زبان‌شناسی دانشگاه شیراز، ایران.
دکتر زهرا ابوالحسنی چیمه، دانشیار گروه زبان‌شناسی مرکز تحقیقات سازمان سمت، ایران.
دکتر سوسن جبری، دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران.
دکتر شاهرخ محمدبیگی، دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شیراز، ایران.
دکتر گریگوری توکارف، استاد گروه سبک‌شناسی زبان روسی دانشگاه دولتی شهرتولا، روسیه.
دکتر مبارک حنون، استاد گروه زبان‌شناسی، دانشگاه قطر، قطر.
دکتر مرضیه یحیی پور، استاد گروه زبان و ادبیات روسی دانشگاه تهران، ایران.
دکتر موسی‌سامح رباعه، استاد گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه یرموک، اردن.
دکتر مهرالنساء نغز بیکووا، استاد زبان‌شناسی، گروه زبان روسی دانشگاه ملی، دوشنبه، تاجیکستان.
دکتر ولادیمیر ایوانف، استاد گروه زبان‌شناسی زبان‌های ایرانی دانشگاه دولتی مسکو، روسیه.

آدرس: شیراز، خ ایمان شمالی، کوچه ۲۸/۵، پ ۸۱

کد پستی: ۷۱۸۶۵۵۵۶۸

تلفاکس: ۰۷۱-۳۶۳۰۸۳۷۸

شاپا چاپی: ۲۴۷۶-۶۵۲۶

شاپا الکترونیکی: ۲۵۳۸-۲۷۱۳

چاپخانه: چاپخانه لوح

شیراز-ایران

وبسایت: www.languageart.ir

mahdimb@languageart.ir

راهنمای نگارش و شرایط پذیرش مقاله یا گزارش

- زبان نگارش به‌اختیار نویسنده (گان) می‌تواند فارسی، انگلیسی، عربی، فرانسه، روسی و یا تاجیکی باشد.
- محتوای ارسالی به مجله باید حاصل تحقیق و پژوهش یا ترجمه‌ی نویسنده (گان) باشد.
- محتوای ارسالی در مجله‌ی دیگری به‌چاپ نرسیده و هم‌زمان به مجلات داخلی و خارجی ارسال نشده باشد. مجله، ترجمه را به‌شرط ارسال مقاله‌ی اصلی به هیئت تحریریه مجله و ارجاع به مجله‌ی اصلی می‌پذیرد.
- ساختار محتوای ارسالی می‌تواند مقاله یا گزارش باشد و باید دارای عنوان، چکیده بین ۱۰۰ تا ۱۵۰ کلمه و واژگان کلیدی از ۳ تا ۷ کلمه، مقدمه، متن اصلی، نتیجه‌گیری و فهرست منابع باشد. قابل‌ذکر است محتوای ارسالی فارغ از زبانش باید دارای عنوان، چکیده و واژگان کلیدی به زبان انگلیسی روان نیز باشد. حجم مناسب متن برای گزارش به‌طور متوسط بین ۱۵۰۰ تا ۲۵۰۰ کلمه و برای مقاله ۲۵۰۰ تا ۵۰۰۰ واژه است.
- صفحه‌ی عنوان مقاله: دارای عنوان کامل مقاله، نام و نام خانوادگی، دانشگاه و مرتبه‌ی علمی، تلفن و رایانامه‌ی (دانشگاهی) نویسنده (گان) باشد.
- ارجاعات در متن مقاله: درمیان دو کمانک (،)، شامل نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار منبع و شماره‌ی صفحه باشد (خانلری ۲۰۱۳، ۹۲).
- منابع مورد‌استفاده در متن براساس **استاندارد هاروارد** تنظیم شوند:
- کتاب: نام خانوادگی، نام، تاریخ انتشار (داخل پرانتز)، عنوان اثر اصلی و فرعی (مورب یا ایتالیک)، محل نشر: ناشر، صفحه.
- مقاله: نام خانوادگی، نام و تاریخ انتشار داخل پرانتز، عنوان مقاله، نام مجله یا مجموعه مقالات (مورب)، دوره یا سال و شماره برای مجله، محل نشر و ناشر، صفحه‌ی شروع و صفحه‌ی پایان مقاله.
- منابع اینترنتی: نام خانوادگی، نام، عنوان اثر، نشانی کامل پایگاه اینترنتی، تاریخ مراجعه به سایت.
- مجله حق رد یا چاپ و ویرایش محتویات ارسالی را برای خود محفوظ می‌داند.
- فایل پذیرش‌شده با فرمت ورد ۲۰۰۷ است که کل متن به‌صورت تک‌ستونی و در سایز A4 با حاشیه‌ی ۲/۵۴ سانتیمتر از همه‌طرف تایپ شده و اندازه‌ی فونت انتخابی برای همه‌ی زبان‌ها ۱۴ باشد. نوع فونت در زبان فارسی (B Nazanin)، زبان عربی (Adobe Arabic) و زبان انگلیسی (Times New Roman) باشد. فواصل بین تمام خطوط مقاله ۱ واحد باشد، بعد و پیش از پاراگراف فاصله‌ای نباشد.
- مقاله تنها از ارسال به سایت مجله: <http://www.languageart.ir> پذیرفته می‌شود.

فصلنامه‌ی «هنر زبان» علاوه بر سایت مجله در پایگاه‌های مختلف معتبر داخلی و بین‌المللی که نام و نشان آن‌ها در این صفحه و همچنین در فهرست ایندکس سایت موجود است، نمایه شده و مقالات آن به صورت آزاد قابل دسترسی است.



شایان ذکر است طبق تفاهم‌نامه‌ی شماره‌ی ۹۶/۱ مورخ ۱۳۹۶/۵/۱ فی مابین انجمن ایرانی زبان‌وادبیات روسی و فصلنامه‌ی «هنرزیان»، این نشریه با انجمن مذکور همکاری می‌کند. برخی از مقالات مربوط به حوزه‌ی زبان و ادبیات روسی این نشریه حاصل فعالیت مشترک با انجمن ایرانی زبان‌وادبیات روسی است.



فهرست

- خصوصیات اگزستانسیالیسم دزاین در مقدمات طللی معلقات سبع
سید فضل الله میرقادری و حانیه ظفرآبادی
۲۲-۷
- زبان عرفان در قرآن و ادب فارسی
حبیب الله حسینی میرآبادی و شاهرخ محمدبیگی
۴۶-۲۳
- تحلیلی نقش گرا از لالایی های زبان فارسی
احمد رضانی
۶۲-۴۷
- عشق از دیدگاه قاضی نذراالاسلام و حافظ شیرازی
مهدی حسن و زکریا
۸۲-۶۳
- مسئله‌ی مکتب هنری روسیه در آثار متفکران روس
پاول میخایلوویچ تامایف
۹۲-۸۳
- تأثیر جهانی شدن بر زبان روسی
ایرینا بورلاکووا ایوانونا
۱۰۶-۹۳



خصوصیات اگزیستانسیالیسم دازاین در مقدمات طللی معلقات سبع

دکتر سید فضل الله میرقادری^۱

استاد بخش زبان و ادبیات عربی، دانشگاه شیراز،
شیراز، ایران

حانیه ظفر آبادی^۲

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شیراز،
شیراز، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۵ خرداد ۱۳۹۷؛ تاریخ پذیرش: ۲۱ تیر ۱۳۹۷؛ تاریخ انتشار: ۸ شهریور ۱۳۹۷)

یکی از مکاتب فکری که در تاریخ فلسفه ظهور یافته و به بحث در مورد وجود انسان و اهمیت آن در مقابل وجود اشیا در طبیعت می‌پردازد، مکتب اگزیستانسیالیسم است. از پیشگامان این مکتب، مارتین هایدگر است که بحث درباره‌ی وجود را در خلال بررسی احوال انسان یا دازاین، به‌عنوان تنها موجودی که از وجود سؤال می‌کند، آغاز نموده است. هایدگر معتقد است آنچه انسان را در درک بهتر احوال دازاین یاری می‌کند این است که حالاتش بر پایه‌ی شکلی از هستی که همان درجهان بودن است، قرار گیرد. برای رسیدن به این هستی محض هایدگر به وجود انسان (دازاین) یا همان وجود در جهانی او رجوع می‌کند و سه ویژگی هستی خاص انسان را که شامل حالت انفعالی یا امکان، سقوط و درجهان‌انداختگی یا مجعولیت است، بیان می‌کند که وسیله‌ی ارتباط انسان با وجود است و به‌همین دلیل این ویژگی‌ها را خصوصیات اگزیستانسیالیسم می‌نامد. اگزیستانسیالیسم از دیرباز پیوند عمیقی با ادبیات عربی داشته و مقدمات طللی به‌عنوان یکی از ریشه‌دارترین مباحث ادبیات عربی مرتبط با این مکتب در این مقاله مورد بررسی قرار گرفته است و پژوهشگر سعی دارد با روش موضوعی، خصوصیات اگزیستانسیالیسم را در مقدمات طللی معلقات سبع جاهلی مشخص کند. درنهایت این پژوهش، خواننده درمی‌یابد که این سه ویژگی بر مقدمات طللی معلقات قابل تطبیق است.

واژه‌های کلیدی: اگزیستانسیالیسم، مقدمات طللی، هایدگر، امکان، مجعولیت، سقوط.

¹E-mail: sfmirghaderi@gmail.com

²E-mail: kalinz388@gmail.com

مقدمه

مکتب‌ها را می‌توان حاصل نگرش‌های متفاوت افراد به زندگی و دنیای پیرامونشان دانست. پیروان مکاتب مختلف با عینک همان مکتب به جهان می‌نگرند. ادبیات از جمله عرصه‌هایی است که با نگرش‌های متعدد و مختلفی به آن نگاه شده است و موضوع مورد بحث بسیاری از مکاتب ادبی و فلسفی در طول قرن‌های متمادی بوده و هست. از جمله مکاتبی که می‌توان با عینک آن به ادبیات نگاهی فلسفی داشت، مکتب وجودگرایی یا اگزیستانسیالیسم^۱ است. اگزیستانسیالیسم یکی از مکاتب فلسفی و ادبی است که بر ادبیات عربی تأثیر به‌سزایی داشته است، در فارسی به آن «اصالت وجود» و در عربی «الوجودیه» گفته می‌شود. و بنیان‌گذار آن کی‌یرکگارد^۲ فیلسوف دانمارکی است (استراتون^۳ ۱۳۸۵، ۱۰). در مورد تاریخ ظهور این مکتب در اندیشه‌های بشری آرای متفاوتی وجود دارد که با وجود تفاوتشان دلیلی هستند بر اثبات ریشه‌داری و قدمت مکتب فلسفی وجودگرایی. چنان‌که مک‌کواری^۴ در بیان تاریخچه‌ی پیدایش مکتب وجودگرایی می‌گوید:

«ریشه‌های این مکتب به عصر پیش از میلاد مسیح برمی‌گردد. اگر اگزیستانسیالیست‌های معاصر به کی‌یرکگارد برمی‌گردند، اما ماقبل وی، پاسکال^۵ و مین دوپیران^۶ بودند که هر دو قرابت‌های چشمگیری با اگزیستانسیالیسم داشتند. پدر کاپلستون^۷ مدعی است که در اواخر قرون وسطی مکتبی فکری وجود داشت که با اگزیستانسیالیسم شباهت‌هایی داشت. براک^۸ نشانه‌هایی از اگزیستانسیالیسم را در تفکرات اگوستین^۹ درباره‌ی اضطراب و بی‌قراری دائمی که زندگی زودگذر فرد را نشان می‌دهد، می‌یابد. مسائل غیرقابل‌تردیدی از نوع تفکر اگزیستانسیالیستی در یونان باستان، برای مثال در تفکر سقراط^{۱۰} وجود داشت، گرچه این مسائل در جریان غالب فلسفه‌ی کلاسیک مطرح نبوده‌اند.» (مک‌کواری ۱۳۸۲، ۳۴ و ۳۵)

با ظهور هر مکتبی، افرادی که دیدگاه‌های آن را با نگرش خویش، هم‌سو می‌بینند، از آن مکتب تبعیت می‌کنند. و در مواردی دامنه‌ی آن را توسعه می‌دهند و مؤلفه‌ها و معیارهایی به آن می‌افزایند.

¹ Existentialism

² Soren Kierkegaard

³ Paul Strathern

⁴ John MacQuarrie

⁵ Pascal

⁶ Maine de Biran

⁷ Frederick Copleston

⁸ Georges Braque

⁹ Saint Augustine

¹⁰ Socrates

وجودگرایی نیز پس از آنکه به منصفی ظهور رسید این گونه بود.

سپس فیلسوفانی چون نیچه^۱، مارتین هایدگر^۲ و... ظهور کردند و این مکتب را گسترش دادند. این مکتب توسط فیلسوفانی چون گابریل مارسل^۳ و ژان پل سارتر^۴ که سردمداران اگزیستانسیالیست‌های الحادی به‌شمار می‌آیند، وارد ادبیات شدند.^۵

آنچه باعث جذابیت بیشتر مکتب اگزیستانسیالیسم و توجه و اقبال بیشتر مردم به آن شد، ورود آن به حوزه ادبیات بود. پیوند فلسفه و ادبیات موضوعی بود که در موارد بسیاری باعث از بین رفتن نگاه جمودگرایانه به آثار ادبی و معنابخشی به آن‌ها شد. با توجه به تاریخچه‌ای که در مورد وجودگرایی ذکر شد، نمی‌توان آن را پدیده‌ای نوظهور دانست.

بنابراین ادعا شده است که اگزیستانسیالیسم صرفاً پدیده‌ی دوران جدید نیست؛ بلکه یکی از گونه‌های اساسی تفکر است که گه‌گاه در تاریخ فلسفه ظاهر شده است. این نوع تفکر بر تفاوت میان وجود فردی انسان و وجود اشیا در طبیعت که دارای قابلیت تعمیم و طبقه‌بندی است، تأکید می‌کند و بر اهمیت وجود فردی انسان در مقابل وجود اشیا اصرار می‌ورزد (مک‌کواری ۱۳۸۲، ۳۴ و ۳۵).

پس، آنچه در این مکتب از اهمیت زیادی برخوردار است و به بیان دیگر تمرکز اصلی بر آن قرار دارد، انسان است. برخلاف برخی مکاتب که انسان را نه به‌عنوان وجود فردی؛ بلکه به‌عنوان بخشی از کل جامعه می‌دانند، در وجودگرایی انسان مرکز پرگار است.

هدف اگزیستانسیالیسم انسان است و انسان‌محور آن است. اگزیستانسیالیست‌ها معتقدند وجود انسان مقدم بر ماهیت اوست (شریعتی ۱۳۵۵، ۷۷). و بنابه تعبیر هایدگر، وجود بشری بر ذات او تقدم دارد. و یا به‌کلامی دقیق‌تر، وجود بشری ذات اوست (بارت^۶ ۱۳۶۲، ۴۶).

با توجه به افزایش شمار پیروان این مکتب، گرایش‌های مختلفی در طول سالیان در آن ایجاد شد که هر دسته و گرایش اعتقادات خاص خود را داشتند. نظر به اینکه پژوهشگر می‌خواهد این مقاله را براساس آرای هایدگر تنظیم کند، شایسته است که اشاره‌ای کوتاه به انواع اگزیستانسیالیسم شود تا مشخص شود هایدگر در کدام دسته قرار دارد.

اگزیستانسیالیسم به سه دسته تقسیم می‌شود: اگزیستانسیالیسم دینی^۷ که بر اعتقاد به وجود خدا استوار است و نمایندگان آن عبارت‌اند از کی‌یرگارد، کارل پوپر^۸ و بال تیلیش^۱ اگزیستانسیالیسم الحادی که به وجود خدا اعتقاد ندارد و نماینده‌ی آن سارتر است. اگزیستانسیالیسم غیردینی^۲ که هدف

¹ Friedrich Wilhelm Nietzsche

² Martin Heidegger

³ Marcel-Gabriel

⁴ Jean Paul Sartre

⁵ www.hazemsakeek.com

⁶ Roland Barthes

⁷ Religious Existentialism

⁸ Karl Popper

آن توجیه دنیا و هستی بدون دین است و نماینده‌ی آن مارتین هایدگر است.^۳ دسته سومی که مارتین هایدگر هم به آن تعلق دارد در واقع در میانه‌ی دو دسته‌ی دیگر قرار دارد. یعنی نه مانند اگزیستانسیالیسم دینی خدامحور است و نه مثل اگزیستانسیالیسم الحادی، خداستیز. شاخه‌ی غیردینی وجودگرایی نگاهش را نه به خدا؛ بلکه به هستی و وجود معطوف داشته است. طبیعت و نحوه‌ی هستی انسان چنان است که بدون اطلاع از عوامل مخفی و پشت پرده، گاهی تحرک حیاتی را از دست می‌دهد و ذوقی برای تلاش و فعالیت پیدا نمی‌کند. این امری که در همه‌جا حاضر است و در عین حال از نظرها مخفی است، «وجود»^۴ نامیده می‌شود. همان‌طور که گفته شد، مارتین هایدگر در دسته وجودگرایان غیردینی قرار داشت و اگرچه نگاه این دسته متوجه هستی و دنیاست ولی هایدگر پا را فراتر گذاشته و بجای وجود، از موجود سخن می‌گوید. موجود هم دقیقاً همان انسان یا وجود در جهانی اوست. آغاز مطالعه و بررسی مارتین هایدگر (۱۹۷۶-۱۸۸۹) فیلسوف آلمانی، نه از وجود، بلکه از موجودی است که از وجود سؤال می‌کند. او می‌گوید انسان موجودی است که سؤال از وجود را مطرح می‌کند. ما به وسیله وجود انسانی یا از ورای آن به هستی می‌رسیم. هایدگر بحث از وجودشناسی را ضمن بررسی احوال کسی که از وجود سؤال می‌کند، یعنی انسان یا دازاین^۵ (وجود در جهانی او) آغاز می‌کند و نشان می‌دهد که انسان تنها موجودی است که از مسئله‌ی وجود پرسش می‌کند. همین مسئله انسان را همچون معمایی می‌سازد که بسیاری در پی فهم و درک آن برمی‌آیند. وجود فردی انسان و نگرش او درباره‌ی وجود در جهانی‌اش، اساس تفکر هایدگر را شکل می‌دهد. وی یادآوری می‌کند که این خصوصیات انسانی وقتی خوب فهمیده می‌شود که برپایه‌ی یک نحوه‌ی هستی مدنظر قرار گیرد. و آن نحوه‌ی هستی «درجهان‌بودن» انسان است. دازاین هرگز خود را به صورت ذهنیت محض یا من محض و منتزع از هرگونه رابطه‌ای با اشیا نمی‌فهمد. همین نگرش اساس هستی انسان را به عنوان موجودی در جهان و مرتبط با آن تأسیس می‌کند. تفکر هایدگر انسان‌محور است و همه‌چیز در اندیشه‌ی اگزیستانسیالیستی او از انسان شروع می‌شود و به انسان ختم می‌شود. پس مهم است که ویژگی‌های این موجود را با هستی (وجود) پیوند می‌دهد، برشمرده شود. هایدگر برای رسیدن به هستی محض، به وجود انسان، به دازاین یا وجود درجهانی او بازمی‌گردد و سه خصوصیت دیگر هستی خاص او را مطرح می‌کند که با آن‌ها انسان می‌تواند با وجود ارتباط پیدا کند

¹ Paul Tillich

² Atheistic Existentialism

³ www.pajoohe.com

⁴ Existence

⁵ Dasein

و به همین جهت این خصوصیات را خصوصیات اگزیستانسیالیسم^۱ می‌نامد، یعنی خصوصیتی که ما را با وجود و نه با موجود مرتبط می‌سازد و آن‌ها عبارت‌اند از: حالت انفعالی، ادراک و فهمیدن و سقوط و در جهان انداختگی (کوروز^۲ ۱۳۷۹، ۸).

پیش‌ازاین به ورود اگزیستانسیالیسم به حوزه ادبیات و تأثیرش بر آن اشاره شد. پس مقدمات طللی به‌عنوان یکی از قدیمی‌ترین مباحث موجود در ادبیات عربی می‌تواند زمینه‌ی مناسبی برای بررسی ویژگی و خصوصیات اگزیستانسیالیسم باشد.

اما مقدمه‌ی طللی اصطلاحی است که در دوره‌ی معاصر گسترش پیدا کرده و منظور ابیاتی است که قصاید جاهلی با آن‌ها شروع می‌شوند. در این نوع مقدمه، شاعر از اطلال و آثار به‌جامانده‌ی معشوق سخن می‌گوید. آثاری که به‌سبب زمان و حوادث روزگار تهی مانده است. اطلال شوق نهفته‌ی شاعر را نسبت به محبوب و روزهای خوش سپری‌شده برمی‌انگیزد و در این‌میان اندوه شاعر، که ناشی از کوچ معشوق است، و سفر طاقت‌فرسای او در میان بیابان‌ها، توصیف می‌شود و سپس با ذکر حکمت یا دیدگاهی انسانی همچون امثال ختم می‌شوند و ذکر حکمت به زیبایی و شکوه این مقدمه می‌افزاید (مصطفوی‌نیا و همکاران ۱۳۹۴).

این پژوهش سعی داشته است خصوصیات اگزیستانسیالیسم دازاین را از مقدمه‌های طللی استخراج نماید و برای هر یک از این خصوصیات ابیاتی به‌عنوان شاهد ذکر کند و به‌تحلیل مختصر هر مورد بپردازد. از این‌رو تمامی مقدمات طللی شعرای معلقات را با روش موضوعی مورد مطالعه قرار داده است. تا عمیق‌بودن معانی موجود در این مقدمات را به برخی از کسانی که آن را ساده و سطحی می‌پندارند، اثبات نماید.

این پژوهش در پی پاسخگویی به این سؤال است: ویژگی‌های اگزیستانسیالیسم دازاین در مقدمات طللی معلقات جاهلی، چگونه نمود یافته است؟

باتوجه به اهمیت بحث پیوند ناگسستنی ادبیات عربی با فلسفه، مطالعه و پژوهش در حوزه اگزیستانسیالیسم و نیز مقدمات طللی برای نویسندگان بسیاری جذابیت داشته است که از جمله‌ی آن‌ها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

- مقاله‌ی «تحلیل عناصر و مضامین مشترک مقدمه‌های طللی در معلقات» کار مشترک مصطفوی‌نیا و همکاران (۱۳۹۴) که این مقدمات را ریشه‌دارترین مقدمه‌های شعری در تاریخ بنای شعر عربی دانسته و در عین حال معتقد است که شایسته نیست این موضوع از دید رمزی و فلسفی تفسیر گردد.

- کتاب «الطلل فی النص العربی» نوشته‌ی سعد حسن کمونی است که طللیات را شرح و توضیح داده است.

¹ Existential

² Cruise

- کتاب «الزمان و المكان في الشعر الجاهلي» نوشته‌ی صلاح‌الدین عبدالحافظ است که اشاراتی به مباحث فلسفی نهفته در مقدمات طللی کرده است.
- در زمینه‌ی مکتب فلسفی اگزیستانسیالیسم و آرای هایدگر نیز پژوهش‌های زیادی صورت گرفته که از آن جمله است:
- کتاب «فلسفه هایدگر» نوشته‌ی موريس کوروز و ترجمه‌ی محمود نوالی؛ همان‌گونه که از اسمش پیداست به شرح آرای فلسفی هایدگر پرداخته است.
- کتاب جان مک‌کواری به نام «الهیات اگزیستانسیالیستی» که شرح مبسوطی است از این مکتب فلسفی و پیش‌گامان و پیروان آن و نیز آرای و دیدگاه‌های هریک از آنها.
- این پژوهش با روش موضوعی به بررسی خصوصیات اگزیستانسیالیسم دازاین در مقدمات طللی معلمات سبع می‌پردازد.

ویژگی‌های اگزیستانسیالیسم دازاین در مقدمات طللی معلمات

امکان یا حالت انفعالی^۱

امکان چیزی است که عدم و هستی در آن در حالت تساوی باشد. شاعر عدم‌قطعیت امکان‌ها را به قطعیت هستی می‌رساند. بنابراین، امکان خاص امور به این معناست که هستی و نیستی امور، تا قبل از التفات شاعر در حالت تساوی (امکان) است و این شاعر است که با التفات به امور معنایی خاص به آن «هستی» می‌بخشد (روزبه و دانیاری ۱۳۹۶، ۱۰۴).

مرگ به امکان انسان تعلق دارد. سقوط به گریز از مرگ مربوط است. انسان در وجود غیرحقیقی روزمره‌ی خویش از اندیشه‌ی مرگ اجتناب می‌ورزد و اهمیت واقعی مرگ را از خویشتن پنهان می‌کند. ما همه با نشانه‌های این گریز از مرگ آشنا هستیم. از آنجاکه انسان سقوط کرده، چون به دنیا تعلق خاطر دارد و زندگی خود را بر آن بنا می‌نهد، از دنیا بیرون رفتن برای او به معنای نابودی وجود است و او نمی‌خواهد به آن بیانیدشد. (مک‌کواری ۱۳۸۲، ۱۶۶).

برای انسان هیچ چیز هراس‌آورتر از نبودن پاسخ نیست (احمدی ۱۳۸۰، ۳۸) و مرگ هم جزو مسائلی است که هیچ پاسخی برای آن وجود ندارد. به همین خاطر اضطراب‌آور است و ایجاد دلهره می‌کند. از همین روست که می‌بینیم شاعر جاهلی چند بیت بیشتر را به وصف اطلال نمی‌پردازد. چون مشاهده‌ی این آثار یاد مرگ را در ذهن او بیدار می‌کند و این همان چیزی است که او نمی‌خواهد درباره‌ی آن بیانیدشد. برای مثال طرفه‌بن عبد در آغاز معلقه‌اش تنها در یک بیت به باقی‌مانده‌های دیار محبوب اشاره می‌کند و گویی که او را طاقت یادآوری مرگ محبوب نیست.

لِخَوْلَةٍ أَطْلَالٌ بَبْرَقَتْ نَهْمِدِ تَلُوخٌ كَبَاقِي الْوَشْمِ فِي ظَاهِرِ الْيَدِ
(آیتی ۱۳۹۰، ۳۹)

^۱ Possibility

معنی: «در سنگلاخ تهمد، آثار خیمه و خرگاه خوله مانند خال‌هایی بر پشت دست نمایان است.»
 «با مرگ فیزیکی، فقدان وجود انسان بدان‌گونه که در این جهان می‌دانیم و می‌شناسیم، کامل می‌شود و جسم، دیگر به «دزاین» دارای وجود تعلق ندارد و به شیء صرف تبدیل شده است. یعنی درابتدا چیزی ارگانیک بود؛ ولی به‌مرور زمان به خاکی غیرقابل‌شناسایی تبدیل می‌شود و چیزی از آن باقی نمانده که نشان دهد قبلاً وجود داشته و جدای از طبیعت بی‌روحي که اکنون چیزی از آن است، قرار داشته است. به‌گفته‌ی هایدگر، مرگ به ما پدیده‌ای قابل‌ملاحظه از وجود را نشان می‌دهد که می‌توان آن را انتقال از نحوه‌ی وجود انسان به نحوه‌ی وجود اشیا تعریف کرد. پایان موجود شبه «دزاین» آغاز موجود شبه‌شیء است» (مک‌کواری ۱۳۸۲، ۱۷۲).

شاعر جاهلی با سخن‌گفتن از طلل درواقع به همین موجود شبه‌شیء اشاره دارد. قوم و محبوبه‌ای که روزی در این دیار می‌زیسته‌اند، اکنون چیزی از خاک این سرزمین شده‌اند و حالا شاعر با مشاهده‌ی اطلال و خرابه‌های منزل یار به گذشته می‌رود و با یاد آنچه بر محبوبه و قومش گذشته به آنچه در آینده رخ خواهد داد (مرگ خویش) می‌رسد. انسان در اینجا محوری است که زمان دورش می‌چرخد. لبید تبدیل وجود انسان یا دزاین به وجود شیء که همان مرگ است را، این‌گونه نشان می‌دهد:

عَفَّتِ الدِّيَارُ مَحَلُّهَا فَمَقَامُهَا	مَنِ تَأَبَّدَ عَوْلُهَا فَرِجَامُهَا
فَمَدْفَعُ الرِّيَانِ عَرَى رَسْمِهَا	حَلَقًا كَمَا صَمِنَ الْوَحَى سَلَامُهَا
رُزِقَتْ مَرَابِيعَ النُّجُومِ وَ صَابَهَا	وَدَقَّ الرِّوَاعِدِ جَوْدُهَا فَرَاهُمَا

(آیتی ۱۳۹۰، ۷۲)

معنی: «خانه‌های یاران، آنجا که لختی می‌آرمیدند و می‌گذشتند و آنجا که مدتی درنگ می‌کردند، ویران گردیده و آثارشان محو شده است. دریغا در سرزمین منی، بر دامنه‌ی کوه‌های غول و رجام، دیگر اثری از آن‌ها نیست. بر دامنه‌ی ریان، از اطراف آبگذرها پراکنده شده‌اند. آثار این دیار چون نقشی بر سنگ هویدا است. اینک بر آثار خانه‌هایشان گیاه روئیده است. باران‌های آغاز بهار بر آن باریده و ابرهای تندرخیز با باران‌های تند و باران‌های نرم، بر آن سایه افکنده است.»

درنظر هایدگر هرعاملی که بتواند ما را از وضع روزمرگی و عادی خارج سازد، راهی به وجود دارد. اکنون که حالت انفعالی ما را به احوال مختلف و درک معانی تازه هدایت می‌کند؛ پس یک امر اگزیستانسیال است. یعنی خصوصیتی که ما را با وجود مرتبط می‌سازد (کوروز ۱۳۷۹، ۱۳).

دعایی که اصحاب معلقات همچون زهیر و عنتره برای پابرجاماندن اطلال و سالم باقی‌ماندن آثار منزل محبوب کرده‌اند، به‌شکرانه‌ی اتفاق خوبی است که با دیدن آن‌ها برای شاعر افتاده است. یعنی خروج از روزمرگی و یکنواختی. درست در زمانی که شاعر در اثر جدایی یا مرگ محبوبه در نوعی خلأ به‌سر می‌برد و به پوچی و عدم رسیده است، دیدن آثار به‌جامانده از دیار معشوق او، دوباره او را با وجود مرتبط می‌سازد و به او شادی می‌بخشد. در اینجا، اطلال و رسوم مربوطه خانه‌ی محبوب، عاملی است که شاعر را از روزمرگی خارج و به وجود پیوند داده و از خلأ و پوچی بیرون کشیده و به شادی رسانده است.

بیت زیر از زهیر در این خصوص است.

فلما عرفت الدار قلت لربها
ألا انعم صباحاً أيها الربيع و اسلم
(آیتی ۱۳۹۰، ۵۶)

«وقتی که مکان خانه‌های ویران او را شناختم، ایستادم و گفتم: ای دیار متروک یارا! بامدادت خوش باد و پیوسته در سلامت بمانی!»

از دیگر اصحاب معلقات که به خاطر اجتناب از اندیشیدن در مورد مرگ تنها در یک بیت به آثار به‌جامانده از خانه‌ی یار بسنده می‌کند، عنتره‌بن شداد است.

حُيِّتَ مِنْ طَلَلٍ تَقَادَمَ عَهْدُهُ
أقوى و أقفرَ بعدَ أم الهيثم
(آیتی ۱۳۹۰، ۱۰۹)

«درود بر تو ای خانه‌ی دیرسال و ویران که اکنون پس از رفتن ام هیثم خالی و بی‌سکنه مانده‌ای.»
و یا عنتره می‌گوید:

یا دار عبلة بالجواء تكلمی
و عمی صباحا دار عبلة و اسلمی
(آیتی ۱۳۹۰، ۱۰۹)

«ای خانه‌ی عبلة در سرزمین جواء! به سخن آی و این عاشق دل‌خسته را از ساکنانت خبر ده. خوش باد بامدادت و از گزند در امان باشی ای خانه عبلة»

به‌نظر هایدگر، انسان وقتی وجود اصیل خود را گم کند، در نوعی خلأ بی‌انتها پرت می‌شود. در این‌صورت همه‌چیز را پادرها و محو در تاریکی عدم ملاحظه می‌کند. در همین تاریکی عدم است که زیبایی هستی، چون معشوق زیبا که به همه‌چیز معنی و شادی می‌پاشد، در نظر او جلوه می‌کند. و لذت دیدار هستی به‌عنوان پشتوانه‌ی تمام پدیدارها، برای او پدیدار می‌شود. بنابراین خلأ بی‌انتها و درماندگی و پوچی کم‌کم او را به فکر کننده‌شدن از «او» هدایت می‌کند. به‌عبارت‌دیگر انسان تصمیم می‌گیرد که از یکنواختی و روزمرگی بگذرد و خود عهده‌دار سرنوشت خود شود (کوروز ۱۳۷۹، ۱۳).

از جمله راهکارهای اصحاب معلقات برای برون‌رفت از یکنواختی و روزمرگی، غوطه‌ورشدن در عالم خیال برای پل‌زدن به گذشته و یادآوری خاطرات است و به شاعر این امکان را می‌دهد که به‌وسیله‌ی این حالت انفعالی به‌سوی وجود رهنمون شود. یادآوری دوران خوشی که شاعر با معشوق سپری کرده است، درست زمانی که او غرق جلوه‌ی زیبای هستی می‌شود و معشوق را در نظرش مجسم می‌سازد، او را با وجود مرتبط می‌کند.

زهیر در این باب می‌گوید:

وَقَفْتُ بِهَا مِنْ بَعْدِ عَشْرِينَ حِجَّةً
فَلَمَّا عَرَفْتُ الدَّارَ قُلْتُ لِرَبِّهَا
تَبْصِرَ خَلِيلِي هَلْ تَرَى مِنْ طَعَائِنِ
فَلَايَا عَرَفْتُ الدَّارَ بَعْدَ تَوَهُمِ
أَلَا انْعَمَ صَبَاحاً أَيُّهَا الرِّبْعُ وَ اسْلَمِ
تَحْمَلَنَّ بِالْعُلْيَاءِ مِنْ فَوْقِ جُرْتُمِ
(آیتی ۱۳۹۰، ۵۶)

«پس از بیست سال که بر آن دیار گذشتم، دیدگانم را برهم نهادم و به فکر فرورفتم تا به سختی مکان خرگاهش را به یاد آوردم. وقتی که مکان خانه‌های ویران او را شناختم ایستادم و گفتم: ای دیار متروک یارا! بامدادت خوش باد و پیوسته در سلامت باشی. دوست من بنگر! آیا تو نیز زنانی خوب‌روی را در آن بلندی می‌بینی که بر کجاوه‌ها نشسته‌اند و می‌خواهند از کنار آب جرثم بگذرند؟
زهیر نیز دو بیت اول معلقه‌ی خود را به‌ذکر خرابه‌های باقی‌مانده از دیار محبوب اختصاص داده و آن را به خال‌کوبی روی بازوی زنی تشبیه می‌کند و چنین می‌سراید:

أَمِنْ أَوْفَى دِمْنَةَ لَمْ تَكَلِّمْ يَحْوِمَانَةَ الدَّرَاجِ فَالْمُتَّكَلِّمْ
وَ دَارٌ لَهَا بِالرَّقْمَتَيْنِ كَأَنَّهَا مَرَّاجِيْعٌ وَشِمٌّ فِي نَوَاشِرِ مِعْصَمٍ

(آیتی ۱۳۹۰، ۵۶)

«آیا در سرزمین درشت‌ناک دراج و مثلثم هیچ نشانه‌ای از خانه‌های ام اوفی، یار عزیز من، نیست که با او سخن گفته باشد؟»
«آیا از خانه‌های او در رقم‌تین که چون خال‌هایی کبود بر ساعد زنی نمودار بود، نشانی در این دیار نیست؟»

برای مثال، تعلق‌خاطر را به محبوب و دیارش می‌توان در توصیفاتی دید که پس از به یادآوردن خانه‌ی یار و مطمئن‌شدن از اینکه این همان خانه است و دعا برای سالم‌ماندن و برقراری‌اش، ۹ بیت را به آن اختصاص داده است. بیت آغازین شاعر در توصیف دیار محبوبش با فعل امر «تبصر» خطاب به دوستانش آمده است. زهیر از مخاطبش می‌خواهد که بنگرد، خوب بنگرد، نه با چشم سر که با دیده‌ی بصیرت. چون جز با بصیرت، راهی برای دیدن آنچه او می‌بیند و ماندن و سیر در دنیایی که پر از نشانه‌های حیات است، وجود ندارد. پس، او باقوت از دوستانی که چون خود او هر لحظه امکان دارد گرفتار چنگال مرگ شوند، برای فرار و گریز از یاد این مرگ و سقوط دعوت می‌کند که باقوت، گذشته را تصور کنند. گذشته‌ای که درپیش چشم شاعر چنان زنده و حقیقی است که هرکسی می‌تواند آن را ببیند. کجاوه‌هایی زینت‌یافته با پارچه‌های رنگین و پرده‌های قرمز که روی سرین مرکبها سواراند و قنار را در صبح‌گاهان، پشت سر می‌گذارند چنان که در ابیات زیر سروده است:

تَبْصِرٌ خَلِيلِيَّ هَلْ تَرَى مِنْ طَعَائِنِ تَحْمَلْنَ بِالْعَلِيَاءِ مِنْ فَوْقِ جُرْثُمِ
جَعَلْنَ الْقَنَانَ عَن يَمِينِ وَ حَزْنِهِ وَ كَمَّ بِالْقَنَانِ مِنْ مُحَلِّ وَ مُحْرَمِ
عَلَوْنَ بِأَمْطِ عَتَاقٍ وَ كَلَّةِ وَرَادِ حَوَاشِيهَا مُشَاكِهَةَ الدَّمِ
وَ وَرَكْنَ فِي السُّوْبَانِ يَعْلَوْنَ مَتْنَهُ عَلِيَهِنَّ دَلَّ النَّاعِمِ الْمَتْنَعِمِ
بَكَرْنَ بَكُورًا وَ اسْتَحْرْنَ بِسُحْرَةِ فَهْنِ وَ وَادِي الرِّسِّ كَالْيَدِ لِلْفَمِ

(آیتی ۱۳۹۰، ۵۷)

«دوست من بنگر! آیا تو نیز زنانی خوب‌روی را در آن بلندی می‌بینی که بر کجاوه‌ها نشسته‌اند و می‌خواهند از کنار آب جرثم بگذرند؟ کوه قنار و دامنه‌ی پرفرازونشیبش را ترک کرده، به‌جانب راست خود گذاشته‌اند. راستی که این قنار شاهد چه سرگذشت‌ها بود، روزی مقام دوست بود و روزی دیگر

کمینگاه دشمن. کجاوه‌هایشان را پرده‌هایی گران‌بها و حجابی نازک با حاشیه‌ی قرمز رنگ پوشیده است. آنان با ناز و عشوه‌ای که به ناز و عشوه‌ی زنان توانگر ماند، بر پشت اشتران خود نشست‌اند و از سوبان بالا می‌روند. سحرگاهان به‌سوی وادی رس کوچ کرده‌اند و همچنان که دست‌به‌دهان رسد، به آن سرزمین خواهند رسید.»

شاعر از طریق ذکر اطلال گذشته را به‌جای حال می‌نشانند و باعث حیات‌بخشی به گذشته می‌شود. شاید به‌این‌صورت گذشته بازگردد و در آن لحظه توصیفات شاعر از سرزمین متروک، دیار خالی محبوب، مانند نمایشی زنده است. نمایشی که در آن گذشته برگشته و خاطرات دوباره تکرار می‌شوند.

مجموعیت (در جهان‌اندختگی)

شاعر اصیل آزادترین شخص محسوب می‌شود. زیرا با قرارگرفتن در عدم‌قطعیت امکان‌های بی‌شمار اطراف خویش، هرطور که بخواهد می‌تواند آن امور را برگزیند (روزبه و دانیاری ۱۳۹۶، ۱۰۷). دازاین به‌طور کاملاً واضح مکانمند است: ۱. به‌جهت اینکه گرایش دارد تا فواصل را از بین ببرد، تا «خود را به چیزی نزدیک کند»، و هرقدر ممکن است در اشیای دنیای محیط خود داخل شود؛ ۲. دازاین تا حدودی که مستعد است می‌خواهد تا تمام فواصل را در هرجهتی سیر کند. این دو ویژگی یعنی «نزدیک‌شدن» (یا دورشدن) و «قرارگرفتن» (یا جهت‌گیری) مکانمندی دازاین را قوام می‌بخشد (همان، ۱۹).
عنتره‌بن شداد در معلقه‌اش چنین سروده است:

یا دار عبلة بالجواء تکلمی و عمی صباحا دار عبلة و اسلمی

(آیتی ۱۳۹۰، ۱۰۹)

«ای خانه‌ی عبلة در سرزمین جواء! به سخن آی و این عاشق دل‌خسته را از ساکنات خبر ده. خوش باد بامدادت و از گزند در امان باشی ای خانه عبلة!»
و یا درجایی دیگر می‌گوید:

حُبیبَت من طَلَلِ تقادم عهده أقوی و أقفر بعد أم الهیثم

(آیتی ۱۳۹۰، ۱۰۹)

«درود بر تو ای خانه‌ی دیرسال و ویران که اکنون پس از رفتن أم هیثم خالی و بی‌سکنه مانده‌ای.»
در دو بیت سابق، شاعر که معشوق را از دست داده و جسم محبوب به دازاین که روزی وجود داشته، تعلق ندارد و در اشیا نمود یافته است، امروز دیگر دیار معشوق را مخاطب قرار می‌دهد و با خرابه‌ها و باقی‌مانده‌ی منزل عبلة سخن می‌گوید، نه خود عبلة. چراکه جدایی و مرگ باعث انتقال از نحوه‌ی وجود انسان به نحوه‌ی وجود اشیا گردیده و موجود شبه‌دازاین، آغاز موجود شبه‌شیء است.
زهیر نیز در روبه‌روی آثار خانه‌ی یار ایستاده و نظاره‌گر باقی‌مانده‌ی آن و خرابه‌هایی است که چراگاه آهوان و گاوان وحشی گردیده است و در آن هیچ خبری از یار نیست و او را نمی‌تواند ببیند.

وَاَاطَلَتْهَا بِالرَّقَمَتَيْنِ كَأَنَّهَا
مَرَاجِيعُ وَشَمِّ فِي نَوَاشِرِ مِعَصَمِ
بِهَا الْعَيْنُ وَالْأَرَامُ يَمْشِينَ خَلْفَةَ
وَاطَلَتْهَا يَنْهَضْنَ مِنْ كُلِّ مَجْتَمِ

(آیتی ۱۳۹۰، ۶۵)

آیا از خانه‌های او در رقمتمین که چون خال‌هایی کبود بر ساعد زنی نمودار است نشانی در این دیار نیست؟ دریغا که در خرابه‌های دیار او گاوان سیاه‌چشم وحشی و آهوان سپید از پی یکدیگر می‌روند و می‌بینم که بچه‌هایشان در هر چراگاهی از جای برمی‌خیزند.

موجود در جهان خصوصیتی از خصوصیات انسان را بیان می‌کند که چون وجود دارد به جهان وابسته است و باید با آن مرتبط باشد. جهان او را دربر گرفته است. واژه‌ی کلی‌ای را که هایدگر برای بیان رابطه‌ی دازاین با جهان به‌کار می‌گیرد، واژه‌ی «دل‌بستگی» است. برای انسان درجهان‌بودن صرفاً به‌معنای این نیست که در آن واقع است، همچون قراردادن اشیای بی‌جان مانند سنگ و جز آن در جهان؛ بلکه معنایش این است که انسان در وجود خویش به جهان وابسته است و به آن دل‌بستگی و تعلق خاطر دارد (مک‌کواری ۱۳۸۲، ۶۵).

موضوع مکانمندی در معلقات به‌وضوح مشهود است و تمامی شاعران با ذکر اماکنی که اکنون خالی از معشوق‌اند به‌خوبی خود را به یار نزدیک کرده‌اند و خود را در موقعیتی که مهر و موم‌ها پیش داشته‌اند، قرار داده‌اند. اکنون این اماکن و محل‌ها همچون حلقه‌ی وصلی هستند میان شاعر و محبوب. شاعر به مدد ذکر اسامی همین اماکن است که تلاش می‌کند با وجود مرتبط و وابسته باشد. این منازل صرفاً خانه‌هایی از خشت و گل نیستند و به‌این‌خاطر برای شاعر اهمیت دارند که دل‌بسته‌ی آن‌هاست و به آن‌ها تعلق خاطر دارد. در اینجا به نمونه‌هایی از معلقات که مکانمندی در آن‌ها قابل مشاهده است، اشاره می‌شود.

امراء القیس از محل‌هایی چون دخول، حومل، توضح و مقراة سخن گفته است:

قفا نبک من ذکرى حبيب و منزل
فتوضحفالمقراة لم یعف رسمها
يسقط اللوى بينالدخولفحومل
لما نسجتها من جنوب و شمال

(آیتی ۱۳۹۰، ۱۹)

«هم‌سفران! لحظه‌ای درنگ کنید، تا به‌یاد یار سفر کرده و سرم‌نزل او در ریگستان میان دخول و حومل و توضح و مقراة بگرییم.»

زهیر نیز مکان‌ها را از نظر دور نداشته و به آن‌ها پرداخته است تا عنصر مکانمندی در معلقه‌ی او نیز مشهود باشد. همان‌طور که در دو بیت زیر از او آمده است:

أ من أم أوفى دمنة لم تكلم
و دار لها بالرقمتين كأنها
يخومانة الدراجفالمثلّم
مراجيع وشم في نواشر معصم

(آیتی ۱۳۹۰، ۵۶)

«آیا در سرزمین درشتناک دراج و مثلّم هیچ نشانه‌ای از خانه‌های ام‌اوفی، یار عزیز من نیست که با او سخن گفته باشد؟»

«آیا از خانه‌های او در رقمتمین که چون خال‌هایی کبود بر ساعد زنی نمودار بود، نشانی در این دیار نیست؟»

حارث بن حلزه نیز به‌عنوان یکی دیگر از اصحاب معلقات با ذکر تعداد زیادی از محل‌هایی که با یار در اوقاتی سپری کرده و امروز که یار نیست، از آن‌ها خاطره دارد و دل‌بسته‌ی آن‌هاست، عنصر مکانمندی را که یکی دیگر از ویژگی‌های اگزیزستانسیالیسم است، در معلقه‌ی خود دارد. چون بعد از یار، این اماکن و محل‌ها دقیقاً همان عواملی‌اند که به او وجود و هستی می‌بخشند. او در معلقه‌ی خود چنین سروده است:

بَعْدَ عَهْدِ لَنَا بِبِرْقَةِ شَمَا
فَالْمُحْيَاةِ فَالْصَفَا حُفَا عَنَا
فَرِيَاضِ الْقَطَا وَوَادِيَةِ الشَّرِّ
فَأَدْنَى دِيَارِهَا الْخُلْصَاءُ
قُ فِتَاقٍ فَعَاذِبُ فَالْوَفَاءُ
يُبِ فَالشُّعْبَتَانِ فَالْأَبْلَاءُ

(آیتی ۱۳۹۰، ۱۲۵)

«پس از آن همه دیدار، او آهنگ جدایی کرده است. دیدارهایی در برقه‌ی شماء و در خلصاء، آنجا که از همه دیار او به ما نزدیک‌تر است. یا در محیایه یا در تپه‌های صفح و کوه فتاق، یا در وادی عاذب یا در وفاء. یا در ریاض القطا و وادی شرب و یا در شعبتان و زان پس، ابلاء.»

سقوط

وسيله‌ی دیگری که شخص را به عدم متوجه می‌سازد و او را متوجه امکانات فعلی خود می‌کند، ترس آگاهی یا مرگ آگاهی^۱ است. در چنین حالی سه خصوصیت یادشده، یعنی حالت انفعالی، فهمیدن و سقوط در جهان، در یک ترکیب ساختاری بهم گره می‌خورند که هایدگر آن وحدت عالی را «غم» می‌نامد. دازاین با وجود غم «وجود پیشی‌گیرنده» می‌گردد (کوروز ۱۳۷۹، ۱۳)

گردآمدن سه ویژگی اگزیزستانسیالیسمی که سابقاً به آن‌ها اشاره شد، امر القیس را غم‌زده و اندوهگین ساخته تا در معلقه‌اش چنین بسراید:

كَأَنِّي غَدَاةَ الْبَيْنِ يَوْمَ تَحْمَلُوا
وَقَوْفًا بِهَا صَحْبِي عَلَيَّ مَطِيهَم
لَدَى سَمَرَاتِ الْحَيِّ نَاقِفٌ حَنْظَلٍ
يَقُولُونَ: لَا تَهْلِكُ أَسَى وَتَجَلِدِ

(آیتی ۱۳۹۰، ۱۹)

«صبح روز وداع، وقتی که بار بر اشتران نهادند و عزم سفر کردند، من کنار بوته‌های مغیلانی که جلو خیمه‌ها روییده بود، چنان اشک می‌ریختم که گویی آن مردی بودم که در کنار بوته‌ی حنظل ایستاده بودم. یاراتم مرا با اشتران خود در میان گرفتند و گفتند: خود را از اندوه هلاک مکن و شکیب باش!»

حارث بن حلزه هم وقتی در شرایطی قرار می‌گیرد که متوجه عدم وجود معشوق می‌شود به غمی بزرگ مبتلا می‌شود که باعث سرازیر شدن اشکش می‌گردد. او غم‌زده است و گریه شاید تنها مرهم دردش.

لَا أَرَى مِنْ عَهْدَتِ فِيهَا فَأَبْكِي أَل
يَوْمَ دَلَّهَا وَ مَا يُحِيرُ الْبُكَاءُ
(آیتی ۱۳۹۰، ۱۲۵)

¹Angoisse

«اکنون که در این میعادگاه‌ها نشانی از او نیست، من حیران و سرگشته زارزار می‌گیریم. اما کدام گمشده را اشک به صاحبش برگردانده است؟»

وجود پیشی‌گیرنده به‌سوی جلوتر از خودش، مسئله‌ی فهمیدن یا ارتباط با وجود را مطرح می‌کند. مراد از ارتباط با وجود که درضمن فهمیدن اتفاق می‌افتد، همانا بیان این مطلب است که فهمیدن از میان امکانات طرحی را بیرون می‌کشد. به‌عبارت‌دیگر، کسی می‌تواند از امکانات استفاده کند که متوجه هدفی باشد. همین توجه و اشتغال خاطر سبب غم می‌گردد (کوروز ۱۳۷۹، ۱۳)

مک‌کواری در توضیح سه ویژگی اگزیستانسیالی که هایدگر مطرح کرده می‌گوید: «امکان بر پیشاپیش خود قرارداشتن و چیزی که انسان قبل از آن قرار دارد دلالت می‌کند.» این درست اشاره‌ای است به‌ذکر اطلال و باقی‌مانده‌ی دیار محبوب در معلقات. او در ادامه چنین آورده است که: «انسان در وجود سقوط کرده روزمره‌اش امکانات حقیقی خود را از دست‌داده، از مسئولیت خویش می‌گریزد، اما به‌میزانی که امکانات او به او بازگردانده شود، در برابر آینده قرار خواهد گرفت. منظور از امکانات در مقدمات طللی یادآوری ایام خوش گذشته است که شاعر با یار سپری کرده است. بنابراین، امکان بر آینده مبتنی است.»

از طرف دیگر، معمولیت بر چیزی دلالت دارد که از قبل آنجاست. انسان همواره از قبل خود را در وضعیتی می‌یابد، همچنین در وجود روزمره‌ی خود، از ظهور وضع حقیقی خویش می‌گریزد. شاعر با ذکر اسامی، محل‌ها و کوه‌ها در مقدمات طللی، به‌گونه‌ای اعتراف می‌کند که قبلاً متعلق به‌جای دیگری بوده و اکنون نیز خود را متعلق به همان اماکن می‌داند. اما تا آنجا که در مواجهه با انکشاف وضعیت خود قرار گیرد، درمی‌یابد آنچه او هست با آنچه او بوده است، ارتباط دارد. و به‌این‌شکل، گذشته را باحال مرتبط می‌سازد.

مجموعیت او بر گذشته بنیان نهاده شده است. سقوط اساساً به «حال» مربوط می‌شود. انسان با اجتناب از پذیرش گذشته‌ی حقیقی و یا آینده‌ی حقیقی خود، خویشتن را در دل‌بستگی‌ها و تعلقات خاطر به «حال» از دست‌داده، وجودش را در امکاناتی که در دسترس است، منتشر و پراکنده می‌کند (مک‌کواری ۱۳۸۲، ۲۱۸).

نتیجه‌گیری

در بررسی انجام‌شده در مقدمات طللی در معلقات می‌توان گفت سه ویژگی اگزیستانسیالیسم انسان یا دازاین یا همان وجود درجهانی شاعر جاهلی در این اشعار به‌خوبی نمودار است. از جمله:

۱. امکان که می‌توان درباب آن گفت نام مکان‌هایی که هرکدام از معلقه‌سرایان در مقدمات طللی وارد کرده‌اند چون راهی به‌سوی وجود دارند و این امکان را به دازاین می‌دهند که از یکنواختی و روزمرگی رهایی یابد، به‌این‌خاطر توسط شعرا به‌کار رفته‌اند.
۲. معمولیت در مقدمات طللی به‌این‌صورت نمود یافته است که شاعر تا حد امکان خود را در خاطرات گذشته غرق کرده و با نزدیک‌شدن به آثار خانه‌ی محبوب و قراردادن خود در وضعیتی که قبلاً در کنار معشوق داشته از راه تخیل، فواصل را از بین می‌برد.

۳. سقوط درواقع همان چیزی است که شاعر به خاطر هراس از آن به دو مورد قبل یعنی امکان و مجعولیت پناه می‌برد. سقوط همان مرگ است که شاعر معلقه‌سرا را برآن می‌دارد تا از ابیاتی که درخصوص مرگ است بکاهد و بر دو ویژگی اگزیستانسیالیسم دیگر در مقدمات طللی بیافزاید. براساس آنچه گفته شد می‌توان نتیجه گرفت، باوجودی که برخی معتقداند این سروده‌ها بسیار سطحی و ساده‌اند و نمی‌توان هیچ‌گونه معنای رمزآلود و پیچیده‌ای برای آن‌ها در نظر گرفت، این مقدمات نه تنها ساده و سطحی نیستند؛ بلکه به خاطر وجود سه ویژگی اگزیستانسیالیسم دازاین که شامل حالت انفعالی یا امکان، درجهان‌انداختگی یا مجعولیت و سقوط است، پیوند عمیقی با فلسفه‌ی وجودگرایانه دارند.

منابع و ارجاعات

- احمدی، بابک. (۱۳۸۰). ساختار و تأویل متن. چ ۵، تهران: مرکز.
- آیتی، عبدالمحمد. (۱۳۹۰). معلقات سبع. چ ۲، تهران: سروش.
- استراتون، پل. (۱۳۸۵). آشنایی با کی‌یرکگور، ترجمه‌ی علی جواد زاده، چ ۲، تهران: مرکز.
- بارت، ویلیام. (۱۳۶۲). اگزیستانسیالیسم چیست؟ ترجمه‌ی منصور مشکین‌پوش، تهران: آگاه.
- روزبه، محمدرضا و کیانوش دانیاری. (۱۳۹۶). اگزیستانسیالیسم شعری و نحوه‌ی تحقق آن با تمهیدات بیانی. دوفصلنامه‌ی علمی پژوهشی کاوش‌نامه. س ۱۸، ش ۳۴، صص ۹۵ تا ۱۲۵.
- شریعتی، علی. (۱۳۵۵). اگزیستانسیالیسم و علم و اسکولاستیک جدید، قم: عمار.
- کوروز، موریس. (۱۳۷۹). فلسفه‌ی هایدگر، ترجمه‌ی محمود نوالی، چ ۲، تهران: حکمت.
- مصطفوی‌نیا، محمدرضا و همکاران. (۱۳۹۴). تحلیل عناصر و مضامین مشترک مقدمه‌های طللی در معلقات، مجله‌ی ادب عربی، ش ۱، س ۷، صص ۲۴۹ تا ۲۷۴.
- مک‌واری، جان. (۱۳۸۲). الهیات اگزیستانسیالیستی، ترجمه‌ی مهدی دشت‌بزرگی، چ ۱، قم: بوستان کتاب.
- اگزیستانسیالیسم (۲۰۱۰م). www.pajoohe.ir - ، تاریخ دریافت ۱۳/۹/۱۳۸۹ش.

References

- Ahmadi, Babak (2001). *sāxtār va ta`vil matn*. 5th ed., Tehran: Markaz.
- Ayati, AbdulMohammad (2011). *mua'laqāt-e sab`*. 2nd ed., Tehran: Soroush.
- Stratton, Paul (2005). *āfnāi bā Kierkegaard*, translated by Ali Javad Zadeh, 2nd ed., Tehran: Markaz.
- Bart, William. (1983). *existentialism čist?* Translated by Mansour Meshkinpoush, Tehran: Agah.
- Roosbeh, Mohammad Reza & Danyari, Kianoush. (2017). 'Existentialist philosophies pay special attention to literature', , 18(34), pp. 95-125
- Shariati, Ali. (1976). *existentialism and elm-e skolastics*, Qom: Ammar.

Kuroz, Maurice. (1379). *falsafe-ye Heidegger's*, Translated by Mahmoud Nawali, 2nd ed., Tehran: Hekmat.

Mostafavi Nia, S., Tavakkoli Mohammadi, M., Zafari Zadeh, S. (2015). 'Analysis of Elements and Common Contents of Ruin Introductions in Moallaqhat', *Arabic Literature*, 7(1), pp. 229-274. doi: 10.22059/jalit.2015.56703

Macquarie, John. (2002). *elāhiyat-e existentialisti*, Translated by Mehdi Dashtbzorgie, 1st ed., Qom: Bustan Ketab.

Pajoohé, (2010). *Existentialism*. [online] Available at: www.pajoohé.ir, [Accessed 13/9/2010].

HOW TO CITE THIS ARTICLE

Mirghaderi, S.F., Zafarabadi, H. (2018). Dasien Existentialist Features in Premises of the Ruins of the Suspended Odes. *Language Art*, 3(3):7-22, Shiraz, Iran. [in Persian]

DOI: 10.22046/LA.2018.13

URL: <http://www.languageart.ir/index.php/LA/article/view/77>





ORIGINAL RESEARCH PAPER

Dasien Existentialist Features in Premises of the Ruins of the Suspended Odes

Seyyed Fazlollah Mirghaderi¹

Professor of Arabic Language and Literature Department,
Shiraz University, Iran.



Hanieh Zafarabadi²©

PhD Candidate of Arabic Language and Literature Department,
Shiraz University, Iran.



(Received: 05 June 2018; Accepted: 12 July 2018; Published: 30 August 2018)

Existentialism is one of the schools of thought in the history of philosophy which is discussing the humane existence and its importance against the subject existence in the nature. Martin Heidegger is a pioneer of this tradition who began the discussion on existence through studying human existence or Dasien, as the only creature asks about existence. Heidegger believes that what helps human to a better comprehension of Dasien existence is that his attitudes establish on the base of a formation of existence; i.e., being-in-itself. To achieve this pure existence, Heidegger reverts to human existence (Dasien) or to his being-in-itself and explains three special features of human including passiveness or possibility, collapse or apocryphal which relate human to existence and so he has named these features existential. Existentialism has a long deep relationship whit Arab literature, and in this article, the premise of the Al-Atlal has been taken into consideration as one of the most basic subjects in Arab literature in connection with this school of thought. The Researcher tries to specify Existentialism features in the premise of the Al-Atlal of the Suspended Odes in barbarism period. Finally, the reader will conceive that these three features are reconcilable with the premise of Al-Atlal of Suspended Odes.

Keywords: Existentialism, the Premise of Al-Atlal, Heidegger, Possibility, Apocryphal, Collapse.

¹ E-mail: sfmirghaderi@gmail.com

² E-mail: kalinz388@gmail.com © (Corresponding Author)

زبان عرفان در قرآن و ادب فارسی

حبیب الله حسینی میرآبادی^۱ ©

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شیراز،
شیراز، ایران

دکتر شاهرخ محمدبیگی^۲

دانشیار بخش زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شیراز،
شیراز، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۱ خرداد ۱۳۹۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۵ تیر ۱۳۹۷؛ تاریخ انتشار: ۸ شهریور ۱۳۹۷)
عرفان و تصوف گرچه معمولاً باهم به یک معنا به کار می‌روند؛ اما عرفان را می‌توان جنبه‌ی نظری تصوف و تصوف را نسخه‌ی عملی یا سیروسلوکی عرفان دانست. برخی پژوهشگران برای تصوف پس از پیدایش، قائل به مرحله‌ای به نام «جذب» اند که در آن، تصوف عناصری از عرفان‌های سایر ملل را در خود جذب کرد و پرورد؛ اما بررسی عناصر بنیادین عرفان اسلامی نظیر وحدت وجود، عشق، ولایت، سیروسلوک، فنا و بقا و... و تطبیق آن با قرآن، این نظریه را با چالش روبه‌رو می‌کند. از این عناصر، وحدت وجود و ولایت از محوری‌ترین مبانی عرفان ابن‌عربی است که در «فتوحات مکیه» و «فصوص الحکم» آن‌ها را تبیین کرده و در واقع ولایت نه تنها نقطه‌ی اتصال عرفان شیعی با اندیشه‌های ابن‌عربی و پیروان اوست؛ بلکه نقطه‌ی وحدت و چتری است که تمام مشرب‌های عرفانی را در سایه‌ی خود گرد هم می‌آورد. همچنین آمیخته‌بودن علم و عمل یا عرفان و تصوف بایکدیگر و بلکه تقدم‌داشتن عمل بر نظر و اینکه دانش عرفان محصول سیروسلوک و ثبت دریافت‌های باطنی است و این در فضای شریعت اسلامی رخ می‌دهد، تأییدی دیگر بر ابتنای عرفان اسلامی بر قرآن است.

واژه‌های کلیدی: عرفان، تصوف، قرآن، وحدت وجود، عشق، ولایت، سیروسلوک، فنا و بقا.

¹E-mail: habib_hoseini22@yahoo.com

©(نویسنده مسؤول)

²E-mail: shbeygi@rose.shirazu.ac.ir

مقدمه

عرفان^۱ و تصوف^۲ که آن را تلقی هنری از دین دانسته‌اند، با نام‌های گوناگون و محتوای کمابیش یکسان در میان تمام انسان‌ها دارای سابقه‌ای طولانی است و به نظر می‌رسد در دنیای امروز که شاهد خشونت‌های فزاینده‌ی حاصل از شکاف عمیق میان فقیر و غنی و ضعیف و قوی هستیم، گمشده‌ی بشر و زبان از یادرفته‌ی اوست.

از سوی دیگر، قرآن، کلام الهی و معجزه‌ی آخرین پیامبر، متنی است که فرهنگ و تمدن اسلامی بر آن بنا شده و تأثیر آن بر دیگر فرهنگ‌ها و تمدن‌ها انکارناپذیر است. هم هنر و عرفان ریشه در نهاد بشری دارد و هم قرآن کتابی است که با فطرت انسان‌ها سخن می‌گوید. با این حال، عرفان از نظر متشرعان غالباً با طرد و نفی همراه بوده یا درنهایت، محتاطانه و مشروط پذیرفته شده است. از همین روست که واکاوی عرفان در قرآن بنا به اهمیت و جذابیتی که دارد، ضرورت می‌یابد. موضوعی که دست‌مایه‌ی بررسی این پژوهش قرار گرفته است.

عرفان

عرفان در لغت به معنای شناختن، بازشناختن و معرفت است و در اصطلاح «شناختن حق تعالی، معرفت حق به مفهوم عام و درک دقایق و رموز است در مقابل علم سطحی و قشری.» (معین ۱۳۷۷، ۲۲۹۲) از این نظر، عرفان را در میان انواع شناخت‌ها همچون شناخت حسی به کمک حواس پنج‌گانه، شناخت عقلی و جزمی به‌مدد برهان و استدلال، و نیز معرفت نقلی و ظاهری اهل حدیث، برترین راه معرفت دانسته‌اند؛ چراکه اتکای آن بر دریافت و مشاهده‌ی حقایق اشیا به طریق کشف و شهود باطنی است.

دو اصطلاح عرفان و تصوف را گرچه غالباً باهم به‌کار می‌برند؛ اما «باید تصوف را یکی از شعب و جلوه‌های عرفان به‌شمار آورد؛ نوعی طریقه‌ی سیروسلوک^۳ عملی که از منبع عرفان سرچشمه گرفته است. برخی عرفان را جنبه‌ی علمی و ذهنی تصوف می‌دانند و تصوف را جنبه‌ی عملی عرفان.» (معین ۱۳۷۷، ۲۲۹۲)

گرایش‌های عرفانی، همچنان‌که اشاره شد، دارای پیشینه‌ای بسیار طولانی است. «حتی آثاری از صورت‌های ساده‌تر و ابتدایی‌تر این طریقه را در ادیان و مذاهب قدیم و بدوی نیز می‌توان یافت. از جمله در مذهب پرستندگان توت^۴ و آیین پرستندگان ارواح^۵ هم نوعی عرفان وجود دارد چنان‌که در آیین‌های قدیم هندوان، ایرانیان، یونانیان، یهود و نصارا هم چیزهایی از این مقوله هست (زرین کوب ۱۳۶۹، ۹). اساس این طریقه «از جهت نظری عبارت است از اعتقاد به امکان ادراک حقیقت از طریق علم حضوری و

¹ Mysticism

² Sufism

³ Spiritual Progress

⁴ Totemisme

⁵ Animisme

اتحاد عاقل و معقول و از جهت عملی عبارت است از ترک رسوم و آداب قشری و ظاهری و تمسک به زهد و ریاضت.» (زرین کوب ۱۳۶۹، ۹)

طریقه‌ی تصوف در جهان اسلام، نخستین بار در اواخر سده‌ی اول و آغاز سده‌ی دوم به صورت حرکتی اعتراضی و مبارزه‌ای منفی علیه اشرافی‌گری^۶ و دنیاگرایی^۷ اموی^۸ و عباسی^۹ آشکار شد. «قدیمی‌ترین جماعت صوفیه غالباً به‌عنوان عکس‌العمل درمقابل فقدان عدالت اجتماعی به هجرت روحانی دست زده‌اند و حتی صوف پوشیدن آن‌ها همچون اعتراضی بوده است بر افراط کسانی که در پوشیدن لباس به تکلف و خود نمایی می‌گراییده‌اند.» (زرین کوب ۱۳۶۹، ۲۹) بعدها که مشایخ این طریقه به مکتوب کردن و ثبت آرا و عقایدشان پرداختند، در واقع وارد مرحله‌ی «جذب» شدند و برای تقویت مبانی نظری خود عناصری گوناگون از قرآن و حدیث گرفته تا عقاید و باورهای عرفانی دیگر ادیان و مذاهب را با نگرشی مسامحه‌آمیز پذیرفتند. «شیخ شهاب‌الدین سهروردی^۱ (م ۵۸۷) احیاکننده و مروج حکمت اشراق^۲ مکتب خود را بر میراث فلاسفه و متفکران دوران باستان، از سرزمین‌های هند و ایران و بابل و مصر و یونان، بنا نهاد و بیشتر آنان را از متألهان و صاحبان ذوق و اهل سیروسلوک باطنی دانست.» (معرفت ۱۳۷۹، ۲۲۶)

البته سهروردی نیز همچون بزرگان (مشایخ) پیش از خود، عین‌القضات^۳ (م ۴۹۲) و منصور حلاج^۴ (م ۳۰۹) جان بر سر این کار نهاد و در نتیجه مشایخ و پیروان این طریقه برای در امان ماندن از تضییقات و تعصبات قشربان و متشرعان، در آثار خود بیش از پیش به بهره‌گیری از زبانی نمادین و رمزآمیز گرایش پیدا کردند.

در بهره‌گیری از زبان رمز و اشاره انگیزه‌های دیگری نیز در کار بود و آن نارسایی زبان ملموس و عینی دنیای مادی در بیان امور و مشاهدات غیرمادی عوالم معناست.

«موضوع معرفت صوفیانه امور خارج از دایره‌ی محسوسات و نیز قلمرو عقل است و ازسوی دیگر واسطه و آلت رسیدن به این معرفت، دل یا روح یا نفس انسانی است و این روح یا دل که خود نیز امری بیرون از دایره‌ی ادراک حس و عقل است و بنابراین موضوع معرفت عرفانی، وقتی به دریافت معرفت نایل می‌شود که از طریق ریاضت و مجاهدت، صاحب‌دل به مرحله‌ی تعطیل حواس یا کشف حجاب حسی رسیده باشد؛ پیداست چنین تجربه‌ای شخصی است و عاطفی و باطنی. بنابراین بیان چنین تجربه‌ای

⁶ Aristocracy

⁷ The world

⁸ Umayyad

⁹ Abbasid

¹ Shahab al-Din Suhrawardi

² Illuminationism

³ Ayn al-Quzat Hamadani

⁴ Mansur al-Hallaj

بسیار دشوار و جز از طریق رمز و اشاره ممکن نیست؛ چراکه ما مجبوریم این تجربه‌ی شخصی و غیرحسی را با کلماتی بیان کنیم که مولد تجربه‌های حسی و مناسب ادای معانی محدود و عمومی است و ناچار استفاده از آن‌ها در بیان تجارب صوفیانه، رمزآمیز کردن آن‌هاست.» (پورنامداریان ۱۳۶۷: ۴۳)

بدین ترتیب عرفان و تصوف که در آغاز با زهدورزی و روی گردانی از دنیا آغاز شده بود، طی سده‌های ایجاد و تکوین با دریافت و پروردن عناصری همچون «وحدت وجود»، «عشق الهی»، «ولایت»، «کشف و شهود»، «فنا فی الله»، «سیر و سلوک»، «راز و رمز»، «سماع» و ... به اوج شکوفایی و درخشندگی رسید.

قرآن

قرآن خود، درباره‌ی علم و کلام الهی گفته است:

«و ما قرآن را که بیان کننده‌ی هر چیزی است، بر تو نازل کردیم.» (نحل، ۸۹)
«کلیدهای غیب نزد اوست.» (انعام، ۵۹)

«هرچه هست، خزاین آن نزد ماست و ما به جز اندازه‌ای معین آن را فرو نمی‌فرستیم.» (حجر، ۲۱)
«و اگر همه‌ی درختان روی زمین قلم شوند و دریاها مرکب و همه‌ی دریای دیگر به مددش بیاید، سخنان خدا پایان نمی‌یابد.» (لقمان، ۲۷)

«و هر چیزی را در کتاب مبین شمار کرده‌ایم.» (یس، ۱۲)

«ما در این کتاب هیچ چیزی را فروگذار نکرده‌ایم.» (انعام، ۳۸)

... که البته در این آیه مفسران درباره‌ی مفهوم کتاب اتفاق نظر ندارند؛ برخی همچون طبری، میبیدی و زمخشری کتاب را «لوح محفوظ» دانسته‌اند و برخی همچون شیخ طوسی، طبرسی، امام فخر رازی و مغنیه معتقداند منظور از کتاب در این آیه، قرآن است (خرمشاهی ۱۳۷۴، ۱۳۲).

براساس همین رویکرد بود که مسلمانان در سده‌های پس از نزول و تدوین قرآن، به استخراج و سامان‌دهی علوم گوناگون قرآنی همت گماشتند و فرهنگ تمدن اسلامی را بر مبنای این کتاب پایه‌گذاری کردند. در میان شاخه‌های علوم قرآنی «تفسیر» جایگاهی ویژه یافت و انواع تفسیرهای روایی، کلامی، فلسفی، علمی، ادبی و عرفانی شکل گرفت. برخی از تفسیرهای عرفانی به ترتیب زمانی از این قراراند:

- تفسیر تستری، نوشته‌ی سهل بن عبدالله تستری (م ۲۸۳):

- تفسیر سلمی یا حقایق التفسیر، نوشته‌ی ابوبکر سلمی (م ۴۱۲):

- تفسیر قشیری یا لطایف الإشارات، نوشته‌ی ابوالقاسم قشیری (م ۴۶۵):

- کشف الأسرار و عدة الأبرار که تفسیر خواجه عبدالله انصاری است به نگارش ابوالفضل رشیدالدین میبیدی به سال ۵۲۰ق؛

- تفسیر ابن عربی، نوشته‌ی محیی‌الدین عربی (م ۶۳۸):

- تأویلات نجمیه، نوشته‌ی نجم‌الدین دایه (م ۶۵۴):

- عرایس البیان فی حقایق القرآن، نوشته‌ی روزبهان بقلی شیرازی (م ۶۶۶)؛
 - تفسیر کاشفی یا مواهب علیه، نوشته‌ی حسین واعظ کاشفی (م ۹۱۰)؛
 - تفسیر حکیم صدرالمتألهین شیرازی (م ۱۰۵۰).

تأویل‌کنندگان و مفسران عرفانی قرآن کارشان را مستند و مؤید به آیات و روایات می‌دانند. برای مثال این آیه‌ی شریفه که می‌فرماید: «هو الذی أنزل علیک الکتاب منه آیات محکمات هن أم الکتاب و أخر متشابهات فأما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تأویل و ما یعلم تأویل الا الله الراسخون فی العلم یقولون آمنا به کل من عند ربنا و ما یدکر الا اولو الالباب.» «اوست که این کتاب را بر تو نازل کرد. بعضی از آیه‌ها محکمانند؛ این آیه‌ها ام الکتاب‌اند و بعضی آیه‌ها متشابهات؛ اما آن‌ها که در دلشان میل به باطل است، به سبب فتنه‌جویی و میل به تأویل، از متشابهات پیروی می‌کنند درحالی‌که تأویل آن را جز خدای نمی‌داند و آنان که قدم در دانش استوار کرده‌اند، می‌گویند: «ما بدان ایمان آوردیم، همه از جانب پروردگار ماست» و جز خردمندان پند نمی‌گیرند.» (آل عمران، ۷)

در قرائت این آیه، هنگام رسیدن به عبارت «الا الله» می‌توان جمله را تمام شده تلقی و آن را وقف کرد و «الراسخون فی العلم» را اول جمله‌ی بعد به‌شمار آورد. با این قرائت می‌توان در تأویل را بست و آن را امری مختص خداوند دانست؛ اما موافقان تأویل که شیعیان هم از آن جمله‌اند، حرف «و» قبل از عبارت «الراسخون فی العلم» را واو عطف می‌گیرند و راسخان در علم را هم دارای قدرت تأویل می‌دانند. همچنین روایات بسیاری از پیامبر و امامان معصوم نقل شده که بر طبق آن‌ها قرآن دارای ظاهر و باطن است و تا هفت بطن برای قرآن قائل شده‌اند که خود نشانه‌ی کثرت است. از جمله از حضرت صادق (ع) نقل شده است: «کتاب خدا بر چهار چیز استوار است؛ عبارت و اشارت و لطایف و حقایق. پس عبارت برای عوام و اشارت برای خواص و لطایف برای اولیا و حقایق برای انبیاست.»^۱ (پورنامداریان ۱۳۶۷، ۹۳)

براین‌اساس، مفسران بسیاری در سده‌های متمادی تلاش‌ها کرده‌اند تا در تفسیرهای عرفانی اشارات و لطایف و حقایق یا همان بواطن قرآن را کشف و آشکار کنند. با این همه، جست‌وجوی عرفان در قرآن باتکیه بر تفسیرهای عرفانی با دشواری‌هایی روبه‌روست. برخی از دشواری‌ها به این علت است که در برخی از این آثار، تلاش‌ها با موفقیت همراه نبوده است؛ چراکه

«راز موفقیت در تأویل کردن قرآن آن است که ضوابط تأویل رعایت شود و آن دقت در ویژگی‌هایی است که کلام را در بر گرفته و تشخیص و دخالت هر کلام در هدف و مرام و سپس انتزاع مفهوم عام چنان‌که با ظاهر سازگار باشد و در گستره‌ای به این بستگی دارد که تا چه حدی به راز موفقیت پی برده باشند که همانا پناه‌بردن به

^۱ أنه قال کتاب الله علی أربعة اشیاء؛ علی العباره و الإیارة و اللطایف و الحقایق. فالعباره للعوام و الإیارة للخواص و اللطایف للاولیاء الحقایق للأنبیاء.

پیام‌های وحیانی است که از طریق رسالت و اهل بیت عصمت رسیده است و کسانی که خواسته‌اند از راهی جز این به حقایق دست یابند، کاملاً گمراه شده‌اند.» (معرفت ۱۳۷۹، ۲۴۸)

از سوی دیگر، بسیاری از این آثار محصول درک و دریافت‌ها، القائات و خاطره‌های شخصی و درونی خود نویسندگان است که برای تأیید این یافته‌ها با «جری و تطبیق» به آیاتی از قرآن استشهاد کرده‌اند و این مبنای محکمی برای استناد کردن به آن‌ها نیست. از دیگر مشکلات و موانع اینکه بسیاری از این تفسیرها سرشار از تعبیر ذوقی و آفرینش‌های ادبی است که برای نمونه مطالبی است از این دست در زیر آورده شده است:

«گفته‌اند که 'الم' نواختی است به زبان اشارت که با مهتر عالم رفت؛ یعنی آفرد سرک لی، و لتین جوارحک لخدمتی و اقم معی یمحور سومک تقرب منی... الف اشارت که انا، لام 'لی'، میم 'منی'، انا منم که خداوند، رهی را مهر پیوندم، نور نام و نور پیغام، دل‌ها را روح و ریحانم، جان‌ها را انس و آرامم. 'لی' هرچه بود و هست و خواهد بود، همه ملک و ملک من... 'منی' هرچه آمد، از قدرت من آمد... پیر طریقت... گفت: 'الف' امام حروف است، درمیان حروف معروف است، الف به دیگر حرف پیوند ندارد، دیگران حروف به الف پیوند دارند، الف از همه‌ی حروف بی‌نیاز است، همه‌ی حروف را به الف نیاز است. الف راست است، اول یکی و آخر یکی، یک رنگ و سخن‌ها رنگارنگ...» (میبدی ۱۳۵۷، ۵۳)

همان‌گونه که پیداست این‌گونه خلاقیت‌های ادبی بیشتر به‌کار خواندن و پروردن ذوق می‌آید تا استناد علمی و یافتن یقین قطعی.

تفسیرهایی که با توفیق همراه بوده‌اند نیز بیشتر با انگیزه‌ی تهذیب نفوس و ایجاد شور و شوق بیشتر در سالکان برای طی طریق نوشته شده‌اند و مخاطبان آن‌ها در واقع روندگان این مسیراند تا کسانی که به‌لحاظ نظری و علمی در پی یافتن چستی عرفان در تفاسیر عرفانی‌اند. از این‌رو، ناگزیر برای جست‌وجوی عرفان در قرآن باید به خود قرآن مراجعه کرد و پیش از آن، این پرسش را در انداخت که آیا به‌راستی عرفان اسلامی ریشه در قرآن دارد یا مشربی وارداتی و برگرفته از ادیان و مذاهب دیگر است؟

عرفان در قرآن

برای هریک از عناصر بنیادین عرفان اسلامی می‌توان آیاتی از قرآن شاهد مثال آورد که نشان می‌دهد سرمنشأ و آبشخور آن اندیشه است. وحدت وجود^۱

وحدت وجود از مصطلحات مشترک بین فلاسفه و اهل تصوف است و عبارت است از:

^۱ Unity of Existence

«یکی بودن هستی، موجودات را همه یک وجود، حق سبحانه و تعالی، دانستن و وجود ماسوی را محض اعتبارات شمردن، چنان که موج و حباب و گرداب و قطره و ژاله همه را یک آب پنداشتن... جهان وجود از جمادات و نباتات و حیوانات و معادن و مفارقان و فلکیات همه یک وجوداند که در مرتبه‌ی فوق و اقوی و اشد، وجود خدا قرار دارد و بقیه‌ی موجودات بر حسب مراتب قرب و بعد به مبدأ اول که طرف اقوی است، متفاوت‌اند.» (حسینی دشتی ۱۳۸۵، ۸۹۴)

بن‌مایه‌های اندیشه‌ی وحدت وجود در کلام بزرگان اهل تصوف از آغاز و با تعبیر نزدیک به هم دیده می‌شود. از معروف کرخی (م ۲۰۰) که از نسل اول عرفاست، نقل شده: «در هستی جز خداوند نیست.»^۱ (عین‌القضات ۱۳۴۱، ۲۵۰) همچنین گفته شده: «وقتی جنید (م ۲۹۸) حدیث کان الله و لم یکن معه شیء «خدا بود و چیزی با او نبود» را شنید، گفت: «اکنون نیز چنان است.»^۲ (معرفت ۱۳۷۹، ۲۳۰) عین‌القضات (م ۴۹۲) نیز گفته است: «در دو جهان جز پروردگار نیست و تمامی موجودات معدوم‌اند.»^۴ (عین‌القضات ۱۳۴۱، ۲۵۶)

اما پخته‌ترین و عالی‌ترین بیان را درباره‌ی وحدت وجود در آثار عطار (م ۶۱۸) به‌ویژه در دو مثنوی «منطق‌الطیر» و «مصیبت‌نامه‌ی» او می‌بینیم. در مقدمه‌ی منطق‌الطیر آورده است:

در نگر کاین عالم و آن عالم اوست نیست غیر او و گر هست، آن هم اوست
جمله یک ذات است اما متصف جمله یک حرف و عبارت مختلف

و در انتهای سفر مرغان به قاف در جست‌وجوی سیمرغ که از درخشان‌ترین پایان‌بندی‌ها در آثار عرفانی است، آنجا که سی پرنده در قاف به‌جای سیمرغ، خود را در برابر آینه‌ی قرب حق می‌بینند، می‌گویند:

هم ز روی عکس سی مرغ جهان چهره‌ی سیمرغ دیدند آن زمان
چون نگه کردند آن سی مرغ، زود بی‌شک این سی مرغ، آن سیمرغ بود

در مصیبت‌نامه نیز که گویی نقطه‌ی شروع آن از جایی است که منطق‌الطیر پایان یافته است، «سالک فطرت» پس از آن که چهل وادی سلوک را طی می‌کند، سرانجام به دریای جان می‌رسد و آنجا چنین می‌شنود:

صد جهان گشتی تو در سودای من تا رسیدی بر لب دریای من
آنچه تو گم کرده‌ای، گر کرده‌ای هست آن در تو، تو خود را پرده‌ای

^۱ لیس فی الوجود آلا الله.

^۲ الان کما کان.

^۴ لیس فی الدارین آلا ربی و ان الموجودات کلها معدومه.

سالک‌القصه چو در دریای جان غوطه خورد و گشت ناپروای جان
 جانش چندان کز پس و از پیش دید هر دو عالم ظل ذات خویش دید

پس از عطار، ابن عربی (م ۶۳۸) وحدت وجود را، بی‌اشاره به این اصطلاح، به محوری‌ترین اصل در عرفان خود تبدیل کرد. او هم در فصل اول از «فصوص الحکم» و هم در «فتوحات مکیه» تعبیری همچون: «پاکا کسی که همه چیز را پدید آورد و خود عین آن‌ها بود.»^۱ (ابن عربی ۱۳۹۵، ۶۹). به تفصیل به این موضوع پرداخته که اجمال آن از این قرار است:

«ما یک وجود مطلق داریم که تقید نمی‌پذیرد و آن واجب الوجود است و یک عدم مطلق داریم. وجود مطلق و عدم مطلق هر دو لایزال‌اند. وجود مطلق پذیرای عدم نیست و عدم مطلق هم پذیرای وجود نیست؛ اما در فاصله‌ی میان وجود محض و عدم محض، چیزی داریم به نام امکان که هم پذیرای عدم است و هم پذیرای وجود. امکان، برزخی است میان وجود و عدم که ما آن را 'عالم' می‌نامیم. عالم به یک اعتبار امری موهوم است و می‌توان آن را نادیده گرفت؛ اما به اعتبار دیگر وجود دارد، حتی واجب الوجود است؛ یعنی نمی‌تواند که نباشد. چه، عالم مایه‌ی وجود محض است و سایه از صاحب سایه تبعیت می‌کند.» (ابن عربی ۱۳۹۵، ۶۹)

اصطلاح وحدت وجود را نخستین بار سعیدالدین فرغانی (م ۷۰۰) از پروردگان مکتب ابن عربی و شارحان اندیشه‌ی او به کار برده است. (به نقل از دهقان ۱۳۹۳، ۱۰۵)

مضامین مربوط به این اندیشه از پر بسامدترین مضمون‌ها در شعر عرفانی است:

مثنوی ما دکان وحدت است غیر واحد هرچه بینی، آن بت است
 ما عدم‌هاییم و هستی‌ها نما تو وجود مطلق و هستی ما
 (مثنوی، دفتر ششم)

که همه ظاهرند و باطن، یار لیس فی الدار غیره دیار
 (شاه‌نعمت‌الله ۱۳۷۴، ترجیع چهارم)

که یکی هست و هیچ نیست جز او وحده لا اله الا هو
 (هاتف ۱۳۴۹، ۲۵)

از مهم‌ترین آیاتی که اندیشه‌ی وحدت وجود از آن دریافت می‌شود، آیه‌ی شریفه‌ی ۳ سوره‌ی حدید است: «اوست اول و آخر و ظاهر و باطن، و او به هر چیزی داناست.»^۲ در توضیح و تفسیر این آیه در «صحیح مسلم» آمده است که پیامبر (ص) فرمود: «خداوندا، تو اولی هستی که قبل از تو چیزی نیست و آخری هستی که بعد از تو چیزی نیست و آن چنان ظاهر و غالبی که برتر از تو وجود ندارد و آن چنان باطن و

^۱ سبحان من اظهر الاشياء و هو عینها.

^۲ هو الاوّل و الاخر و الظاهر و الباطن و هو بکل شیء علیهم.

پنهانی که ماورای تو چیزی تصور نمی‌شود.^۱ (مکارم شیرازی ۱۳۸۲، ۳۰۰)
 علی (ع) نیز فرموده است: «نه برای اولیت‌اش آغازی است و نه بر ازلیت‌اش پایانی. نخستینی است که همواره بوده و جاویدی است که سرآمدی نخواهد داشت... آشکاری است که درباره‌اش نتوان گفت از چه چیز پیدا شده؟ و مخفی و پنهانی است که نمی‌توان گفت «در کجاست؟»^۲ (امامی آشتیانی ۱۳۷۹، ۱۹۸)

از دیگر آیات وحدت وجودی، آیه‌ی شریفه‌ی ۱۱۵ سوره‌ی بقره است: «مشرق و مغرب از آن خداست. پس به هر جا که رو کنید، همان جا رو به خداست. خدا فراخ رحمت و داناست.»^۳
 درباره‌ی این آیه دو نکته شایان ذکر است؛ اول اینکه «منظور از مشرق و مغرب در آیه‌ی فوق، اشاره به دو سمت خاص نیست؛ بلکه این تعبیر کنایه از تمام جهات است، همان‌گونه که مثلاً می‌گوییم دشمنان علی به خاطر عداوت و دوستانش از ترس، فضایل او را می‌پوشاندند؛ باین حال فضایلش شرق و غرب عالم را گرفت (مکارم شیرازی ۱۳۸۲، ۴۱۴) و نکته‌ی دوم اینکه «تعبیر وجه الله به معنی صورت خدا نیست؛ بلکه وجه در اینجا به معنی ذات است.» (مکارم شیرازی ۱۳۸۲، ۴۱۵) نتیجه آنکه ذات خداوند در تمام هستی وجود دارد.

آیه‌ی دیگری که وحدت وجود از آن برمی‌خیزد، این آیه‌ی شریفه است: «با خدای یکتا خدای دیگری را مخوان. هیچ خدایی جز او نیست. هر چیزی نابود شدنی است مگر ذات او. فرمان اوست و همه به او بازگردانده می‌شوید.»^۴ (قصص، ۸۸)
 درباره‌ی واژه‌ی «هالک» در این آیه باید گفت منظور از فنا و نابودی همه‌چیز جز ذات خداوند، تنها فنای موجودات بعد از پایان این جهان نیست؛ بلکه تمامی هستی ...

... «الآن هم در برابر او فانی و هالک‌اند. چراکه موجودات امکانی وابسته به ذات پاک او هستند و لحظه‌به‌لحظه فیض وجود را از او می‌گیرند. در ذات خود چیزی ندارند و هرچه دارند از خداست که اگر نازی کند یک دم، فرو ریزند قالب‌ها. گذشته از این، موجودات این جهان همه متغیراند و در معرض دگرگونی‌ها. حتی طبق عقیده‌ی حرکت جوهری، ذات آن‌ها عین تغییر و دگرگونی است و می‌دانیم حرکت و تغییر به معنی فانی‌شدن و نوگشتن دائمی است. در هر لحظه‌ای موجودات جهان ماده می‌میرند و زنده می‌شوند.» (مکارم شیرازی ۱۳۸۲، ۱۹۰)

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما بی‌خبر از نوشتن اندر بقا
 عمر همچون جوی نونو می‌رسد مستمری می‌نماید در جسد
 (مثنوی، دفتر اول)

^۱ اللهم انت الاول فليس قبلك و انت الاخر فليس بعدك شيء و انت الظاهر فليس فوقك شيء و انت الباطن فليس دونك شيء.
^۲ ليس لاوليته ابتداءً و لا لآزليته انقضاءً، هو الاول و لم يزل، و الباقي بلا اجل... الظاهر لا يقال له: «مِمَّ؟» و الباطن لا يقال له: «فِيمَّ؟»
^۳ و لله المشرق و المغرب فايضا تَوَلَّوْا فَمِنْ وَجْهِ اللَّهِ ان الله واسع عليم.
^۴ و لا تدع مع الله الها آخر لاله الا هو كل شيء هالک الا وجهه له الحكم و اليه ترجعون.

عقل کی ماند چو باشد سر ده او کل شیءِ هالک آنا وجهه
هالک آید پیش وجهش هست و نیست هستی اندر نیستی خود طرفه‌ای است.
(مثنوی، دفتر سوم)

این دو آیه نیز در ادامه‌ی هم مؤید اندیشه‌ی وحدت وجود است: «هرچه بر روی زمین است، دستخوش فناست و ذات پروردگار صاحب جلال و اکرام توست که باقی می‌ماند.»^۵ (الرحمن، ۲۶ و ۲۷)

عشق الهی

حقیقت و جان‌مایه‌ی عرفان را عشق الهی دانسته‌اند و عشق از پرسامدترین واژه‌ها در ادب عرفانی است. همان‌گونه که می‌دانیم واژه‌ی عشق در قرآن نیامده است؛ اما اهل معرفت به آیاتی از قرآن استناد و مفهوم عشق را از آن دریافت می‌کنند. از جمله این آیه‌ی شریفه که می‌فرماید: «بگو اگر خدا را دوست می‌دارید، از من پیروی کنید تا او نیز شما را دوست بدارد...»^۶ (آل عمران، ۳۱) و نیز این آیه‌ی شریفه: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، هر که از شما از دینش بازگردد چه باک؟ زودا که خدا مردمی را بیاورد که دوستشان بدارد و دوستش بدارند...»^۷ (مائده، ۵۴)

همان‌گونه که پیداست، در این دو آیه به‌ویژه آیه‌ی دوم، ابتدا از محبت خداوند به انسان (یحبههم) و سپس از محبت انسان به خداوند (یحبونه) سخن به‌میان آمده است که نکته‌ای لطیف است. «اگر محبت را دارای مراتب و درجات بدانیم و به این نکته نیز توجه داشته باشیم که مراتب بالا و درجات عالی‌ه‌ی محبت همان چیزی است که می‌توان آن را عشق به‌شمار آورد، ناچار باید اعتراف کنیم که عشق الهی قبل از اینکه در آثار اهل عرفان و تصوف مطرح شود، در قرآن مجید مطرح شده و از آغاز پیدایش اسلام نیز وجود داشته است (ابراهیمی دینانی ۱۳۸۹، ۶۴).

این مراتب بالا و درجات عالی‌ه‌ی محبت که از آن به عشق تعبیر می‌شود، همان است که با تعبیر «اشد حبا» در این آیه‌ی شریفه آمده است: «و من الناس من یتخذ من دون الله اندادا یحبونهم کحب الله و الذین آمنوا اشد حبالله...»^۸ (بقره، ۱۶۲)

همچنین در باب یکی بودن محبت شدید با عشق، خواجه نصیرالدین طوسی می‌نویسد: «محبت قابل شدت و ضعف است. اول مراتب او ارادت است. چه، ارادت بی‌محبت نباشد. و بعد از آن، آنچه مقارن شوق و با وصول تمام که ارادت و شوق منتفی شود، محبت غالب‌تر شود. و مادام که از مغایرت طالب و مطلوب اثری باقی باشد، محبت ثابت شود. و عشق، محبت مفرط باشد.» (رجایی بخارایی ۱۳۶۴، ۶۰۹)

^۵ کل من علیها فان. و یبقی وجه ربک ذوالجلال و الاکرام.

^۶ قل ان کنتم تحبون الله فاتبعونی یحببکم الله...

^۷ یا ایها الذین آمنو من یرتد منکم عن دینه فسوف یأتی الله بقوم یحبهم و یحبونه...

^۸ بعضی از مردم خدا را همتایانی اختیار می‌کنند و آن‌ها را چنان دوست می‌دارند که خدا را؛ ولی آنان که ایمان آورده‌اند، خدا را بیشتر دوست می‌دارند.

نیست فرقی در میان حب و عشق شام نبود در حقیقت جز دمشق (ابراهیمی دینانی ۱۳۸۹، ۶۵)

بر مبنای همین نگرش لطیف قرآنی است که از ابتدای پیدایش جریان تصوف در فرهنگ اسلامی، در آموزه‌های آن از عشق الهی سخن به میان آمد و آتش آن به سرعت فراگیر شد. «نخستین کسی که در عالم عرفان و تصوف از عشق الهی سخن گفت و خود او نیز شهید راه این نوع از عشق واقع شد، رابعی عدویه بوده است. این عارف بزرگ که در شوریدگی و شیدایی معروف و مشهور است، در قرن دوم هجری و در شهر بصره زندگی می‌کرده است.» (ابراهیمی دینانی ۱۳۸۹، ۶۲)

اهل معرفت طی سده‌ها در بسط و گسترش مفهوم عشق کوشیده‌اند و در باب عشق، حالات و صفات و مراتب آن، ویژگی‌ها، تأثیرها و نسبت آن با عقل، سخنان بسیار گفته و کتاب‌ها نوشته‌اند. باین حال، حقیقت عشق را فراتر از آن دانسته‌اند که در ظرف تنگ حرف و واژه بگنجد و به شرح و بیان درآید.

هرچه گویم عشق را شرح و بیان	چون به عشق آیم خجل گردم از آن
گرچه تفسیر زبان روشن‌گراست	لیک عشق بی‌زبان روشن‌تر است
چون قلم اندر نوشتن می‌شتافت	چون به عشق آمد، قلم بر خود شکافت

(مثنوی، دفتر اول)

از آن بسیارها به این نکته بسنده می‌کنیم که بر مبنای تقدم «یحبههم» بر «یحبونه» در آیه‌ی شریفه‌ی ۵۴ سوره‌ی مائده، نقطه‌ی آغاز عشق از جانب خداوند است و اساساً آغاز خلقت که از آن به «حرکت حبه» تعبیر می‌شود، بر مبنای عشق الهی است. چنانچه در حدیث قدسی آمده که داود پیغمبر از حضرت عزت سؤال نمود که: «لماذا خلقت الخلق؟ فإوحى الله -تعالى- إلى داود: كنت كنزاً مخفياً فاحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف.» (لاهیجی ۱۳۹۵، ۷)

ما نبودیم و تقاضامان نبود لطف تو ناگفته‌ی ما می‌شوند (مثنوی، دفتر اول)

همین نکته با تعبیری دیگر این‌گونه بیان شده است: «خواست معشوق، عاشق را پیش از خواستِ عاشق بود معشوق را؛ بلکه ناز و کرشمه‌ی معشوقانه عاشق را می‌رسد؛ زیرا که عاشق پیش از وجود خویش، معشوق را مرید نبود؛ اما معشوق پیش از عاشق، مرید عاشق بود. چنان که خرقانی گوید: او را خواست که ما را خواست.» (رازی ۱۳۶۶، ۴۹)

ولایت

واژه‌های «ولایت»، «ولی» و... از کلیدی‌ترین واژه‌های قرآن است. «ولایت در لغت به معنای قرب (نزدیکی)، نصرت (یاری کردن)، محبت، تملک، تدبیر و تصرف استعمال شده و در قرآن مجید به این معناها به کار رفته است.» (نیری ۱۳۹۵، ۱۲۸) در آیات بسیاری از قرآن، ولایت از آن خداوند دانسته شده است:

﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَ الَّذِينَ كَفَرُوا أُولِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (بقره، ۲۵۷)

«خداوند یاور مؤمنان است. ایشان را از تاریکی‌ها به روشنی می‌برد. ولی آنان که کافر شده‌اند، طاغوت یاور آن‌هاست که آن‌ها را از روشنی به تاریکی‌ها می‌کشد. اینان جهنمیان‌اند و همواره در آن خواهند بود.»

﴿إِنَّ وَلِيَّيَ اللَّهِ الَّذِينَ نَزَّلَ الْكِتَابَ وَ هُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ﴾ (اعراف، ۱۹۶)

«یاور من الله است که این کتاب را نازل کرده و او دوست شایستگان است.»

﴿هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ هُوَ خَيْرٌ ثَوَابًا وَ خَيْرٌ عُقْبًا﴾ (کهف، ۴۴)

«آنجا یاری کردن خدای حق را سزد. پاداش او بهتر و سرانجامش نیکوتر است.»

اما خداوند مراتبی از این ولایت را به بندگان خاص برگزیده‌اش که واسطه‌ی میان او و جهان جهانیان‌اند، تفویض می‌کند. کسانی که خداوند اطاعت از آنان را درکنار اطاعت از خود فرض دانسته است:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ...﴾ (نساء، ۵۹)

«ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از خدا اطاعت کنید و از رسول و اولی‌الامر خویش فرمان برید.»

از قدیم‌ترین منابعی که ولایت را درمعنای اصطلاحی و ازمنظر عرفانی مطرح کرده است، «کشف‌المحجوب» علی‌بن‌عثمان هجویری است. او با اشاره به یکی از مشایخ پیش از خود به‌نام ابی‌عبدالله محمدبن‌علی حکیم آورده است:

«وی یکی از ائمه‌ی وقت بود اندر جمله‌ی علوم ظاهری و باطنی و وی را تصانیف و

نکت بسیار است و قاعده‌ی سخن و طریقتش بر ولایت بود و عبارت از حقیقت آن

کردی... و ابتدای کشف مذهب وی آن است کی بدانی کی خداوند تعالی را اولیاست،

کی ایشان را از خلق برگزیده است و همتشان از متعلقات بریده و از دعاوی نفس و

هواشان و آخریده... بدان‌که قاعده و اساس طریقت تصوف و معرفت، جمله بر ولایت و

اثبات آن است کی جمله‌ی مشایخ (رض) اندر حکم اثبات آن موافق‌اند؛ اما هرکسی به

عبارتی دیگرگون بیان این ظاهر کرده‌اند.» (هجویری ۱۳۷۸، ۲۶۵)

پس از هجویری، ابن‌عربی مبحث ولایت را درکنار وحدت وجود، به یکی از محوری‌ترین اندیشه‌های عرفانی تبدیل کرد و با ورود به مصداق‌های ولی، در شرح و بسط این نظریه کوشید.

ولایت‌گر چه جان‌مایه‌ی تمامی مکاتب متصوفه و مشرب‌های معرفتی است و آثاری بی‌شمار در قالب‌های گوناگون عرفانی، حکمی، کلامی، فقهی و حقوقی با صبغه‌های علمی و ذوقی درباب آن پدید آمده است؛ اما «نگاهی گذرا به اندیشه‌ی شیعی درباره‌ی ولایت و ولی حاکی از این واقعیت است که محوری‌ترین و جامع‌ترین نظرها و اندیشه‌ها درباره‌ی ولایت از مذهب تشیع سر زده است.» (نیری ۱۳۹۵، ۱۳۰)

تمامی مفسران شیعی مراد از «اولی‌الامر» در آیه‌ی ۵۹ سوره‌ی نساء را امامان دوازده‌گانه‌ی شیعه دانسته و با ادله‌ی عقلی و نقلی برای آنان مقام عصمت قایل‌اند؛ چراکه عقلاً پذیرفته نیست خداوند اطاعت از کسانی را فرض قرار دهد که لغزش و خطا در آنان راه داشته باشد. «ولایت جنبه‌ی الهی

(الی‌الحقی) اهل عصمت(ع) است. ایشان عبد مطلق خدا هستند و هستی نورانشان در ذات حق تعالی فانی است و درعین حال به حیات و علم و قدرت و سمع و بصر و کلام و اراده‌ی او باقی‌اند. حقیقت دین، ارتباط و اتصال به ولایت ایشان است که این ولایت، ولایت الله است. وجود مبارک چهارده معصوم علیهم‌السلام نزدیک‌ترین و گرامی‌ترین آفریدگار به ذات اقدس الهی است. هر فیض که به عالم می‌رسد از برکت ایشان است و ارتباط و رجوع آفریدگان به حضرت حق باز به وسیله‌ی ایشان است و از آنجاکه رجوع به حضرت حق مقصد نهایی تمام ادیان آسمانی است، ولایت ائمه‌ی اطهار(ع) مقصد نهایی تمام ادیان است و این نقطه‌ی وحدتی است که همه‌ی اهل توحید را در یک دایره فراهم می‌آورد و در زیر یک چتر مبارک و نور مقدس قرار می‌دهد.» (نیری ۱۳۹۵، ۱۳۰)

همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، ولایت از محوری‌ترین اندیشه‌های ابن‌عربی است و هم اوست که به ختم اولیا با ذکر نام اشاره کرده است:

الا ان ختم الاولیاء شهیداً و عین امام العالمین فقیه
هو السید المهدی من آل احمد هو الصارم الهندی حین یبید
هو الشمس یجلو کل غم و ظلمة هو الوابل الوسی حین یجود
(ابن‌عربی ۱۴۲۳ق، ۳۲۸)

بدان که ختم اولیا از آل رسول(ص) مهدی است. هم او که شمشیر برانی است آن‌گاه که دشمنان را هلاک می‌کند. او همان خورشیدی است که هرگونه غم و تاریکی را می‌زداید. او همان نخستین باران فروریزنده است که مردگان را حیات می‌بخشد.

عشق آن باشد که غایت نبودش هم نهایت هم بدایت نبودش
بر پی پیری برو تا پی بری کان‌که تنها شد کفایت نبودش
چون نبیند پیر ره را گام‌گام کور باشد این ولایت نبودش
(عطار ۱۳۷۸، غزل ۴۳۵)

زین سبب پیغمبر با اجتهاد نام خود وان علی مولا نهاد
گفت هر کاو را منم مولا و دوست ابن عم من علی مولا اوست
کیست مولا آنکه آزادت کند بند رقیبت ز پایت وا کند
(مثنوی، دفتر ششم)

جوانمرد اگر راست خواهی ولی است کرم‌پیشه‌ی شاه مردان علی است
(بوستان، باب دوم)

رندان تشنه لب را آبی نمی‌دهد کس گویی ولی شناسان رفتند از این ولایت
(حافظ، دیوان)

گر طالب فیض حق به صدقی حافظ سرچشمه‌ی آن ز ساقی کوثر پرس
(حافظ، دیوان)

از مباحث پربار و گسترده‌ی عرفان شیعی در باب ولایت «نظریه‌ی الحجاب» و «ولایت شمسیه و قمریه» یا «کلیه و جزئیه» است که شایسته است برای آگاهی بیشتر و پرهیز از اطاله‌ی کلام به کتاب «ترگس عاشقان» اثر دکتر محمد یوسف نیری (۱۳۹۵) ارجاع دهیم.

سیروسلوک

سیروسلوک به معنای رفتن در مسیر حق و سالک به معنای رونده است و همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، عرفان جنبه‌ی نظری و علمی تصوف است و تصوف جنبه‌ی عملی و به‌کار بستن عرفان. به تعبیر دیگر، سیروسلوک همان عرفان عملی است که در برابر عرفان نظری مطرح می‌شود و آن «مجموعه‌ای از اعمال و کارهایی است که انجام‌دهنده‌ی آن را به مرتبه‌ی معرفت برساند و او را در شمار عارفان درآورد. عرفان نظری مجموعه‌ای از اندیشه‌ها و دیدگاه‌هایی است که میوه‌ی سیروسلوک است. پس عرفان عملی بر عرفان نظری مقدم است و اصل کار است.» (نیری ۱۳۹۵، ۲۴۱)

می‌توان گفت مجموعه‌ی عظیمی از منابع و آموزه‌های عرفانی که طی قرن‌ها پدید آمده‌اند، در واقع محصول درک و دریافت‌ها و شهود روندگان و سالکانی است که در فضای عمل و طی طریق در مسیر حق به آن دست یافته‌اند و به ثبت رسانده‌اند. این حرکت با پایبندی کامل به شریعت و عمل موبه‌مو به آن، سیر در طریقت و حصول به حقیقت است. نکته‌ی قابل‌تأمل در این مسیر، ارتباط هم‌افزایانه‌ای است که میان علم و عمل وجود دارد؛ به این معنی که هرچه سالک پیش‌تر به دانسته‌هایش عمل کند، به معرفت بیش‌تری می‌رسد و هرچه شناخت او بیش‌تر شود، به عمل و در نتیجه تعالی بیش‌تر توفیق می‌یابد.

جانِ شرع و جانِ تقوا عارف است معرفت محصول زهدِ سالف است
 زهد اندر کاشتن کوشیدن است معرفت آن کشت را روپیدن است
 (مثنوی، دفتر ششم)

نقطه‌ی آغاز این حرکت و سیر روحانی، تلاش برای پیراستن و پاکیزه کردن درون از رذایل و ناپاکی‌هاست که از آن به «تخلی» تعبیر می‌شود. گام بعدی آراستن باطن به خصایل و صفات پسندیده است که همان «تحلی» است تا در نهایت به حصول حق و شهود حقیقت بینجامد که مرحله‌ی «تجلی» نام دارد. این مفهوم در «گلشن‌راز» شبستری و «شرح لاهیجی» این‌گونه آمده است:

مسافر آن بود کاو بگذرد زود ز خود صافی شود چون آتش از دود

یعنی مسافر و سالک آن است که از منازل شهوات طبیعی و مشتتهیات نفسانی و لذات و مألوفات جسمانی عبور نماید و از لباس صفات بشری منخلع گردد و از ظلمت تعین خودی که حجاب نور اصل و حقیقت او بود، صافی گردد و پرده‌ی پندار خودی از روی حقیقت براندازد. «(لاهیجی ۱۳۹۵، ۲۰۵)

این حرکت که از آن به سیر عروجی تعبیر شده، نقطه‌ی مقابل سیر نزولی است. نقطه‌ی انتهایی سیر نزولی یا قوس نزولی، زاده شدن انسان و ورود او به عالم ماده است. یعنی جایی که باید سلوک ارادی

و سیر کشفی خود را از آن آغاز کند و قوس عروج را تا رسیدن به حق بپیماید. شبستری و لاهیجی در این باره گفته‌اند:

سلوکش سیر کشفی دان ز امکان سوی واجب به ترک شین و نقصان
به عکس سیر اول در منازل رود تا گردد او انسان کامل
یعنی سالک مسافر به عکس سیر اول که سیر مبدأ است از عالم اطلاق به مراتب تقیید، و از وحدت
به کثرت، جهت ظهور و اظهار در منازل که مراتب کثرات و تعینات وجود است، آن مسافر سالک به سیر
الی‌الله که رفتن از تقیید به اطلاق و از کثرت به وحدت است، که سیر رجوعی و عروجی می‌خوانند، رود
تا گردد او انسان کامل. (لاهیجی ۱۳۹۵، ۲۰۶)

متون و منابع عرفانی با شناخت دقیقی که از پیچیدگی‌ها و توبرتویی‌های عوالم انسانی داشته‌اند،
برای درمان بیماری‌های باطنی، تهذیب نفس و آراستن درون به زیبایی‌ها و حسنات، راهکارها، آداب و
شیوه‌های دقیقی را توصیه کرده‌اند. از جمله‌ی این منابع می‌توان به «کشف‌المحجوب» هجویری،
«کیمیای سعادت» غزالی، «صد میدان» خواجه عبدالله انصاری، «مرصاد‌العباد» نجم‌الدین رازی،
«مصباح‌الهدایه‌ی» کاشانی و... اشاره کرد.

برخی از آیات قرآن که جان‌مایه‌ی کار عارفان در این توصیه‌ها و تجویزها بوده‌اند، از این قرارند:
خداوند در سوره‌ی «الشمس» ابتدا یازده بار به عظیم‌ترین چیزهای هستی و خود که آن‌ها را آفریده
سوگند یاد می‌کند تا بر اهمیت آنچه می‌خواهد بگوید، تأکید ورزیده باشد و آن‌گاه از تهذیب و پاکیزه
داشتن نفس می‌گوید:

﴿ وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا (۱) وَالْقَمَرِ إِذَا تَلِيهَا (۲) وَالنَّهَارِ إِذَا جَلِيهَا (۳) وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَاهَا (۴) وَالسَّمَاءِ
وَ مَا بَيْنَهَا (۵) وَالْأَرْضِ وَ مَا طَحَاهَا (۶) وَ نَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا (۷) فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا (۸) قَدْ أَفْلَحَ
مَنْ زَكَّاهَا (۹) وَ قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا ﴾ (الشمس، ۱ تا ۱۰)

«سوگند به آفتاب و روشنی‌اش به‌هنگام چاشت، و سوگند به ماه چون از پی آن برآید، و سوگند به روز
چون گیتی را روشن کند، و سوگند به شب چون فروپوشدش، و سوگند به آسمان و آنکه آن را برآورده،
و سوگند به زمین و آنکه آن را بگسترده، و سوگند به نفس و آنکه نیکوش بیافریده، سپس بدی‌ها و
پرهیزکاری‌هایش را به او الهام کرده، که هرکه در پاک‌ی آن کوشید، رستگار شد و هرکه در پلیدی‌اش
فرو پوشید، نومید گردید.»

همچنین فرموده است:

﴿ وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ (ذاریات، ۵۶)

«جن و انس را جز برای پرستش خود نیافریده‌ام.»

﴿ وَ مِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا ﴾ (اسراء، ۷۹)

«پاره‌ای از شب را به نماز خواندن زنده بدار. این نافله‌ی خاص توست. باشد که پروردگارت تو را به
مقامی پسنندیده برساند.»

﴿ فَمِ اللَّيْلِ إِذَا قَلِيلًا ﴾ (مزمل، ۲)

«شب را زنده بدار، مگر اندکی را.»

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا﴾ (احزاب، ۴۱)

«ای کسانی که ایمان آورده‌اید، خدا را فراوان یاد کنید.»

﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ﴾ (بقره، ۱۵۲)

«پس مرا یاد کنید، تا شما را یاد کنم.»

﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَ قُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ

هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ (آل عمران، ۱۹۱)

«آنان که خدا را ایستاده و نشسته و به پهلو خفته یاد می‌کنند و در آفرینش آسمان‌ها و زمین

می‌اندیشند، ای پروردگار ما، این جهان را به بیهوده نیافریده‌ای. تو منزهی، ما را از عذاب آتش بازدار.»

این‌گونه توصیه‌های قرآنی برای سیروسلوك در كلام و نوشته‌های اهل معنا به فراوانی دیده می‌شود.

مانند دستورهای همین آیات «بعضی چنان ساده و روشن است که گویا با هر مکتب و دیدگاهی تناسب

دارد و می‌توان گفت که مورد قبول همگان است. مثل این دستورالعمل شیخ جنید بغدادی که نورالدین

عبدالرحمن اسفراینی در کتاب «کاشف‌الاسرار» (ص ۱۲۳) آورده است: «و سید الطایفه جنید قدس‌الله

روحه العزیز اصحاب خویش را گفتی چهار چیز از من قبول کنید و هر چه از من طمع دارید، ایستاده‌ام:

کم خوردن، کم گفتن، کم رفتن و کم خفتن و الله الموفق.» (نیری ۱۳۹۵، ۲۴۲)

مشابه همین اصول جنیدی در توصیه‌های اخلاقی نیز با این شکل منظوم بسیار تکرار شده است.

ناتمامان جهان را کند این پنج تمام صمت و جوع و سهر و عزلت و ذکر به دوام

البته این دستورهای عرفان عملی با گذشت قرن‌ها و پیداشدن مشرب‌ها و چهره‌های تازه بسیار

گسترده، پرشاخ و برگ و تودرتو شده و مانند هر شاخه‌ی علمی دیگر پیچیدگی‌های خاص خود را پیدا

کرده است؛ اما روح کلی آن‌ها سیر در همان سه مرحله‌ی «تخلی، تحلی و تجلی» است.

خلوت دل نیست جای صحبت اضداد دیو چو بیرون رود فرشته درآید

(حافظ دیوان)

فنا و بقا

در منابع عرفانی به این مقوله از دو منظر نگریسته شده است؛ نخست اینکه اساساً جز وجود حضرت

حق هر چیزی دیگری در هستی عدم محض و فناى مطلق است. همچنان که خود فرموده است:

﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (الرحمن، ۲۶ و ۲۷)

«هر چه بر روی زمین است، دستخوش فناست و ذات پروردگار صاحب جلال و اکرام توست که باقی

می‌ماند.»

﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (قصص، ۸۸)

«هر چیزی نابودشدنی است، مگر ذات او.»

از این منظر چون غیر حق به حقیقت فانی و عدم است، فرمود که:

بقا حق راست، باقی جمله فانی است بیانش جمله در سبع المثانی است
 «بدان که بقا به حقیقت حق راست و اطلاق بقا بر غیر حق که مظاهراند، به واسطه‌ی ظهور حق است
 به صورت ایشان و مظاهر، فی حد ذاتها فانی و عدم‌اند... و بقای حقیقی حق راست، جلت عظمت، و باقی
 موجودات... بقایی از خود ندارند و در قیامت کبری این نمود هستی که دارند، همه نیست خواهد شد.
 به کل من علیها فان بیان کرد لفی خلقی جدید هم عیان کرد.»
 (لاهیجی ۱۳۹۵، ۴۳۲)

البته مصراع پایانی اشاره‌ای است به این آیه که خداوند فرموده است:

﴿أَفَعَبَّبْنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ (ق، ۱۵)

«آیا از آفرینش نخستین عاجز شده بودیم؟ نه، آن‌ها از آفرینش تازه در شک‌اند.»

درباره‌ی این آیه «عرفا و ارباب تأویل می‌فرمایند که «فی لبس من خلق جدید» اشارت بدان است
 که جمیع ممکنات به سبب امکانیت در هر طرفه‌العین نیست می‌گردند و به تجدد فیض رحمانی، لباس
 وجود می‌پوشند و به‌امداد وجودی، در صورت خلق جدید ظاهر می‌گردند و از غایت سرعت انقضا و
 تجدد، ایشان انعدام و ایجاد دایمی در نمی‌یابند.» (لاهیجی ۱۳۹۵، ۴۳۲)

این هست‌ونیست‌شدن سریع و دایمی را مولانا در تمثیل مشهورش این‌گونه بیان کرده است:

صورت از بی‌صورتی آمد برون باز شد، کانا الیه راجعون
 پس تو را هر لحظه مرگ و رجعتی است مصطفی فرمود دنیا ساعتی است
 فکر ما تیری است از هو در هوا در هوا کی باید آید تا خدا
 هرنفس نو می‌شود دنیا و ما بی‌خبر از نوشدن اندر بقا
 عمر همچون جوی نونو می‌رسد مستمری می‌نماید در جسد
 (مثنوی، دفتر اول)

این صورت‌های عاریتی و این عدم‌های هستی‌نما در قیامت کبری به اصل خویش بازمی‌گردند و به
 بقای حق باقی می‌شوند. همچنان‌که فرمود:

﴿إِنَّا لِلَّهِ وَاِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ (بقره، ۱۵۶)

«ما از آن‌ او هستیم و به‌سوی او بازمی‌گردیم.»

ما ز بالاایم و بالا می‌رویم ما ز دریاییم و دریا می‌رویم
 ما از اینجا و از آنجا نیستیم ما ز بی‌جاییم و بی‌جا می‌رویم
 خواننده‌ای انا الیه راجعون تا بدانی که کجاها می‌رویم
 (مولوی، دیوان شمس)

مولوی در مثنوی هم به این تطور و سیر وجود آدمی اشاره کرده است:

از جمادی مردم و نامی شدم وز نما مردم به حیوان سر زدم

مردم از حیوانی و آدم شدم پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم
 حمله‌ی دیگر بمیرم از بشر تا برآرم از ملایک بال و پر
 وز ملک هم بایدم جستن ز جو کل شی‌هالک آلا وجهه
 بار دیگر از ملک پرآن شوم آنچه اندر وهم ناید آن شوم
 پس عدم کردم عدم چون ارغنون گویدم کانا الیه راجعون
 (مثنوی، دفتر سوم)

ازمنظر دیگر، فنا و بقا را می‌توان در معنای اصطلاحی دیگری از صوفیان و در این مفهوم نگریست که «انسان خود و بندگی خویش را در برابر حق نیست انگارد و تمایلات و تمنیات خویش را به چیزی نشمارد و همه‌ی جهان و جهانیان را در قبال حق موجود نیندارد...» اصطلاح فنا و بقا به طوری که از «کشف‌المحجوب» هجویری برمی‌آید، نخستین بار از طرف ابوسعید احمد بن عیسی خراز بغدادی (م ۲۷۹)

که از اصحاب ذوالنون مصری است به این معنی به کار رفته است. (رجایی بخارایی ۱۳۶۴، ۵۲۵)

در این مفهوم خود ابوسعید خراز گفته است: «الفناء فناء العبد عن رؤیة العبودیة و البقاء بقاء العبد بشاهد الاهیة؛ فنا، فنای بنده باشد از رؤیت بندگی و بقا، بقای بنده باشد به شاهد الهی. یعنی اندر کردار بندگی آفت بود و بنده به حقیقت بندگی آن گاه رسد که او را به کردار خود دیدار نباشد و از دید فعل خود فانی گردد و به دید فضل خداوند تعالی باقی تا نسبت معاملاتش جمله به حق باشد نه به خود، که آنچه به بنده مقرون بود از فعل وی، به جمله ناقص بود و آنچه از حق تعالی بدو موصول بود، جمله کامل بود.» (رجایی بخارایی ۱۳۶۴، ۵۲۶)

این اندیشه نیز برگرفته از این کلام خداوند است:

﴿ما عندکم ینفد و ما عندالله باق﴾ (نحل، ۹۶)

«آنچه نزد شماست، فنا می‌شود و آنچه نزد خداست، باقی می‌ماند.»

درباره‌ی فنا و بقا از این منظر، مولانا چنین سروده است:

این همه گفتیم لیک اندر بسیج بی‌عنایتِ خدا هیچیم، هیچ
 بی‌عنایتِ حق و خاصانِ حق گر ملک باشد سیاهستش ورق
 ای خدا، ای فضل تو حاجت روا با تو یاد هیچ کس نبود روا
 (مثنوی، دفتر اول)

و همین مضمون در شعر حافظ:

عرضه کردم دو جهان بر دل کارافتاده به جز از عشق تو باقی همه فانی دانست
 (حافظ، دیوان)

همچنین در کتاب «شرح تعرف» که اصل آن در قرن چهارم نوشته شده، مستملی بخاری (م ۴۳۴) به تفصیل درباره‌ی وجوه گوناگون فنا و بقا شرح داده و از جمله گفته است:

«فنا فانی‌گشتن است از صفات بشریت بر آنکه بردباری افتد از نعوت الهیت تا او را واله گرداند و آنچه‌ان باشد که فانی گردد از او اوصاف بشریت... پس هرصفتی که آن نکوهیده است، از او فانی گردد؛ به‌این معنی که علم او جهل را غلبه کند و عدل او ظلم را و شکر او کفران را... و این هنر او نیست، عنایت الهی است و فانی‌گشتن از صفات بشریت چنین باشد که معانی مذموم از او برود و باقی‌گشتن به صفات الهیت این باشد که صفات محموده در او قایم شود.» (رجایی بخارایی ۱۳۶۴، ۵۲۹)

جمال یار ندارد نقاب و پرده ولی غبار ره بنشان تا نظر توانی کرد
(حافظ، دیوان)

میان عاشق و معشوق هیچ حایل نیست تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز
(حافظ، دیوان)

اکنون پس از واکاوی مختصر زبان عرفان در قرآن و گوشه‌هایی از ادب فارسی، به‌ویژه بررسی کوتاه عناصری همچون وحدت وجود، عشق الهی، ولایت، سیروسلوک و فنا و بقا، می‌توان به آن پرسش آغازین بازگشت که آیا عرفان اسلامی ریشه‌هایی قرآنی دارد یا مشربی وارداتی و برگرفته از عرفان دیگر ملل است؟

گرچه پاسخ این پرسش را در برآیند این پژوهش مختصر می‌توان دید؛ اما جا دارد به دو دیدگاه از دو پژوهشگر حوزه‌ی عرفان و تصوف اشاره کنیم. یکی فارسی زبان و دیگری مستشرق که هر دو جایگاهی تثبیت‌شده در این عرصه دارند.

«اینکه عرفان امری است عام و بین همه‌ی اقوام جهان هست، سبب شده است که بعضی محققان به‌استناد شباهت‌هایی که در کار هست، تصوف اسلامی را از عرفان اقوام دیگر، فی‌المثل یونانی یا هندی یا یهودی، مأخوذ بشمارند.^۱ البته این امر که هر یک از این مذاهب عرفانی در تصوف اسلامی تأثیر کرده باشد، نکته‌ای نظری است لیکن مجرد شباهت بین مذاهب مختلف عرفانی حاکی از تأثیر متقابل نیست؛ فقط نشانه‌ی آن است که عرفان مثل دین و علم و هنر، امری مشترک و عام است.» (زرین کوب ۱۳۶۲، ۱۰)

همین دیدگاه از زبان و زمان و زاویه‌ای دیگر این‌گونه بیان شده است:

«لویی ماسینیون^۲ از استنتاج‌های گلدتسیهر^۳ از سرچشمه‌های تفکر صوفیه انتقاد کرد و کوشید تا از طریق تحلیل اصطلاحات اولیه‌ی صوفیانه نشان دهد که خاستگاه و منشأ اصلی ظهور و رشد تصوف

^۱ (پانویس از خود مؤلف) William James.

^۲ Louis Massignon

^۳ ایگناس گلدتسیهر (۱۸۵۰-۱۹۲۱) خاورشناس یهودی‌مذهب مجارستانی دارای آثاری همچون «درس‌هایی درباره‌ی اسلام»، «مذاهب تفسیر اسلامی»، «منتخبات قرآن»، «گرایش‌های تفسیری» و... که معتقد بود متصوفه تحت‌تأثیر عرفان یهودی و یونانی قرار دارند و اندیشه‌هایی را به متن قرآن تحمیل می‌کنند که با نظام فکری‌شان اساساً بیگانه و حتی ناسازگار است.

خود قرآن بوده است که به‌طور مداوم آن را می‌خواندند، در آن می‌اندیشیدند و به آن عمل می‌کردند. پل نویا^۱ تحقیق ماسینیون را ادامه داد و به‌ویژه بر تفسیر عرفانی منسوب به امام صادق (م ۱۴۸) متمرکز شد. وی به این نتیجه رسید که تفسیر امام صادق حاصل گفت‌وگوی تجربه‌ی شخصی صوفی با متن قرآن است. واژگان موجود در این تفسیر نشان‌دهنده‌ی آغاز شکل‌گیری مجموعه اصطلاحات صوفیانه‌ی است که در اندیشه‌ها و مفاهیم بیگانه ریشه نداشتند؛ بلکه برای توصیف گفت‌وگویی برخاسته از بستری قرآنی و جای‌گرفته در چارچوبی قرآنی ایجاد شده بودند.» (سندز ۱۳۹۵، ۱۶)

نتیجه‌گیری

بررسی عناصر و مبانی عرفان اسلامی در ادب فارسی به‌ویژه از منظر قرآن نشان می‌دهد که به‌رغم تلقی برخی خاورشناسان و پژوهشگران متأثر از آن‌ها، عرفان و تصوف مقوله‌ای وارداتی و برگرفته از عرفان‌های دیگر اقوام نیست. در تقویت این گزاره، همچنین از بررسی‌ها می‌توان نتیجه گرفت که عرفان و تصوف یا همان علم و عمل، کاملاً توأمان و همراه‌اند و بلکه عمل بر علم تقدم دارد و تأثیر تقویت‌کننده‌ی هریک بر دیگری انکارناپذیر است. از این‌رو، عرفان نظری ثمره و نتیجه‌ی تصوف یا سیروس‌سلوک است و از آنجا که این ثمره در فضای شریعت قرآنی و عمل به آن حاصل می‌شود، می‌توان آن را چیده‌شده از شجره‌ی مبارکه‌ی قرآن دانست.

فرهنگ گسترده‌ی اصطلاحات صوفیان خاص آنان و حاصل دریافت‌های درونی آنان است و عناصر عرفانی همچون وحدت وجود، ولایت و فنا و بقا کاملاً منشاء قرآنی دارند. همچنان‌که می‌توان اندیشه‌ی وحدت وجود را در ذیل اصل اعتقادی توحید دید، ولایت را ذیل اصل نبوت و فنا و بقا را برگرفته از اصل معاد دانست.

همچنین مشخص شد که پژوهش در منابع عظیم عرفان و تصوف به‌ویژه برای خاورشناسان که در بافت فرهنگی و زبانی دیگری پرورده شده و نگاهی برون‌دینی به قرآن و عرفان دارند، بدون پذیرفتن واقعیتی به‌نام تجربه‌ی عرفانی یا همان کشف‌وشهود، راه به جایی نمی‌برد و چه‌بسا به کج‌فهمی و تحریف درک و دریافت‌های عارفان بیانجامد.

منابع و ارجاعات

- آیتی، عبدالحمید. (۱۳۷۹). *قرآن مجید*. ترجمه، تهران: سروش.
 ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۸۹). *دفتر عقل و آیت عشق*. ج ۱. چ ۴، تهران: طرح نو.
 ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۳۹۵). *فصوص‌الحکم*. درآمد، برگردان متن، توضیح و تحلیل محمدعلی موحد و صمد موحد، تهران: کارنامه.
 ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۴۲۳ ق). *فتوحات مکیه*. به‌کوشش ابوالعلاء عقیفی، بیروت.

¹ Paul Noya

امامی، محمدجعفر و محمدرضا آشتیانی. (۱۳۷۹). *نهج البلاغه*، ترجمه و شرح، ج ۲، چ ۱۲، قم: مدرسه الامام علی بن ابیطالب.

پورنامداریان، تقی. (۱۳۶۷). *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی. چیتیک، ویلیام. (۱۳۹۳). *ابن عربی وارث انبیا*. ترجمه‌ی هوشمند دهقان، تهران: پیام امروز. حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۷۵). *دیوان*. به کوشش خلیل خطیب‌رهبر، چ ۱۷، تهران: صفی علی‌شاه.

حسین دشتی، سیدمصطفی. (۱۳۸۵). *معارف و معاریف*. ج ۵. تهران: مؤسسه‌ی فرهنگی آرایه. خرمشاهی، بهاء‌الدین. (۱۳۷۶). *قرآن کریم*، ترجمه، توضیحات و واژه‌نامه، تهران: جامی: نیلوفر. رازی، نجم‌الدین. (۱۳۶۶). *مرصاد العباد*. به اهتمام محمدامین ریاحی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

رجایی بخارایی، احمدعلی. (۱۳۶۴). *فرهنگ اشعار حافظ*. تهران: انتشارات علمی. رومی، جلال‌الدین. (۱۳۶۲). *مثنوی معنوی*. تهران: انتشارات پگاه. رومی، جلال‌الدین. (۱۳۶۷). *دیوان شمس تبریزی*. ج ۱۲، تهران: امیرکبیر. زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۲). *ارزش میراث صوفیه*. تهران: امیرکبیر. زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۹). *جست و جو در تصوف ایران*. تهران: امیرکبیر. سعدی شیرازی، مشرف‌الدین مصلح‌بن عبدالله. (۱۳۷۷). *کلیات*. از روی نسخه‌ی فروغی، به کوشش محمد صدری، تهران: نامک.

سندز، کریستین. (۱۳۹۵). *تفاسیر صوفیانه‌ی قرآن*. ترجمه‌ی زهرا پوستین‌دوز، تهران: حکمت. عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۵۶). *منطق‌الطیر*. تصحیح صادق گوهرین، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۸۷). *دیوان*. به کوشش دلارام پورنعمتی، تهران: گلزار. عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۸۸). *مصیبت‌نامه*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی‌کدکنی، تهران: سخن.

لاهیجی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۹۵). *شرح گلشن راز*. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا برزگر خالقی، چ ۷، تهران: زوار.

معرفت، محمدهادی. (۱۳۷۹). *تفسیر و مفسران*. قم: التمهید. معین، محمد. (۱۳۷۷). *فرهنگ فارسی*. تهران: امیرکبیر. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۲). *تفسیرنمونه*. ج ۱۶، چ ۲۲، تهران: دارالکتب اسلامی. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۲). *تفسیرنمونه*. ج ۲۳، چ ۲۲، تهران: دارالکتب اسلامی. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۲). *تفسیرنمونه*. ج ۱، چ ۲۲، تهران: دارالکتب اسلامی. میبیدی، ابوالفضل رشیدالدین. (۱۳۵۷). *کشف الاسرار و عدة الابرار*. به سعی و اهتمام علی اصغر حکمت، ج ۱، تهران: امیرکبیر.

- نیری، محمدیوسف. (۱۳۹۵). *ترگس عاشقان*. چ ۲، شیراز: دانشگاه شیراز.
- ولی، شاه‌نعمت‌الله. (۱۳۷۴). *دیوان اشعار*. تهران: فردوس.
- هاتف اصفهانی، سیداحمد. (۱۳۴۹). *دیوان*. تصحیح وحید دستجردی، تهران: کتاب‌فروشی فروغی.
- هجویری، علی‌بن‌عثمان. (۱۳۷۸). *کشف المحجوب*. تصحیح و ژوکوفسکی، چ ۶، تهران: انتشارات کتابخانه‌ی طهوری.
- همدانی، عین‌القضات. (۱۳۴۱). *تمهیدات*. به‌کوشش عقیف عسیران. تهران: اساطیر.

References

- Attar Neyshaburi, Farid al-Din. (1977). *mantegh al-tair*, Tehran: Translation and Publishing Agency.
- Attar Neyshaburi, Farid al-Din. (2008). *divān*. Delaram Pournemati, Tehran: Golsar.
- Attar Neyshaburi, Farid al-Din. (2009). *mosibatnāmeḥ*. Introduction, Correction and Propagation by Mohammad Reza Shafiikdekani, Tehran: Sokhan.
- Ayati, Abdulhamid (2000). *The Holy Quran*, Tehran: Soroush.
- Chitic, William. (2014). *Ibn Arabi vārese anbiyā*. Translated by Hushmand Dehghan, Tehran: Payame Emruz.
- Ebrahimi Dinani, Gholam Hossein. (2010). *daftar-e aql va āyat-e esq*. Vol. 1, 4th ed., Tehran: Tarh-e No.
- Emami, Mohammad Jafar and Mohammad Reza Ashtiani. (2000). *nahjul-balaghah*, Translation and Explanation, vol.2, 12th ed., Qom: Madrese Al-emam Ali-ibn Abitaleb.
- Hafez Shirazi, Shamsalddin Mohammad. (1995). *divān*, Khalil Khatibrahbar, 17th ed., Tehran: Safi Ali Shah.
- Hajvayri, Ali ibn Othman. (1998). *kafful mahjub*. Correcting by Zhukovsky, 6th ed., Tehran: Tahuri Library Publishing.
- Hamedani, Einulqzat. (1962). *tamhidat*. Thanks to Anif Asiran. Tehran: asatir.
- Hatef Esfahani, Seyyed Ahmad. (1970). *divan*. Correcting by Vahid Dastjerdi, Tehran: Foroughi Bookstore.
- Hossein Dashti, Seyyed Mostafa (2005). *moa'ref va ma'arif*. Vol. 5, Tehran: Araye Cultural Institute.
- Ibn al-Arabi, Mohiyid al-Din. (2002). *futuhāt-e makkiye*. Thanks to Abolfazl Afifi, Beirut.
- Ibn Arabi, Mohiyiddin. (2016). *fusus al-hekam*. Transcript, Explanation and Analysis by Mohammad Ali Movahed and Samad Movahed, Tehran: Karnameh.
- Khoramshahi, Baha'uddin. (1996). *Holy Quran*, translation, description and dictionary, Tehran: Jami: Niloofar.
- Lahiji, Shamseddin Mohammad (2016). *farh-e golfan-e rāz*. Introduction, Correction and Extensions by Mohammad Reza Barzegar Khaleghi, 7th ed., Tehran: Zavvar.
- Ma'refat, Mohammad Hadi (2000). *tafsir va mofasserān*. Qom: al-tamhid.
- Makarem Shirazi, Nasser (2003). *tafsir nemoneh*. Vol. 1, 22th ed., Tehran: Dar al-kutub Islamiyah.

- Makarem Shirazi, Nasser (2003). *tafsir nemoneh*. Vol. 16, 22th ed., Tehran: Dar al-kutub Islamiyah.
- Makarem Shirazi, Nasser (2003). *tafsir nemoneh*. Vol. 23, 22th ed., Tehran: Dar al-kutub Islamiyah.
- Meybodi, Abolfazl Rashid al-Din. (1978). *kafful asrār va eddatul-abrar*. by Ali Asghar Hekmat, Vol. 1, Tehran: Amir Kabir.
- Moein, Mohammad (1997). *farhang-e fārsi*. Tehran: Amir Kabir.
- Nayyeri, Mohammadiyosof. (2016). *narges-e āsheqān*. 2nd ed., Shiraz: University of Shiraz.
- Pornamdarian, Taghi. (1988). *ramz va dāstānhaye ramzi dar adab-e fārsi*. Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- Rajai Bukharaie, Ahmad Ali (1986). *farhang-e aḡar Hafez*. Tehran: Scientific publications.
- Razi, Najmuddin. (1987). *Morsad al-ebad*, Mohammadamin Riahi, Tehran: Scientific and Cultural Company.
- Romi, Jalaluddin (1984). *masnavi*. Tehran: Pegah Publications
- Romi, Jalaluddin (1988). *divan shams tabrizi*. 12th ed., Tehran: Amir Kabir.
- Saadi Shirazi, Moshrefeddin Mosleh ibn Abbas Allah. (1997). *kuliyat*. From Foroughi's Edition by Mohammad Sadri's, Tehran: Namak.
- Sands, Christine. (2016). *tafāsir Sufiyane-ye Qur'an*. Translated by Zahra Tidindo, Tehran: Hekmat.
- Vali, Shahnematullah. (1994). *divan afār*. Tehran: Ferdows
- Zarinkoub, Abdul Hussein. (1984). *arzel-e mirās-e sufiye*. Tehran: Amir Kabir.
- Zarinkoub, Abdul Hussein. (1989). *Justu ju dar tassavuf-e Iran*. Tehran: Amir Kabir.

HOW TO CITE THIS ARTICLE

Hosseini Mirabadi, H.A., Mohammad Beigi, Sh. (2018). The Language of Mysticism in the Holy Quran and Persian Literature. *Language Art*, 3(3):23-46, Shiraz, Iran. [in Persian]

DOI: 10.22046/LA.2018.14

URL: <http://www.languageart.ir/index.php/LA/article/view/78>





ORIGINAL RESEARCH PAPER

The Language of Mysticism in the Holy Quran and Persian Literature

Habib-Allah Hosseini Mirabadi¹ ©

PhD Candidate of Persian Language and Literature Department,
Shiraz University, Iran.



Shahrokh Mohammad Beigi²

Associate Professor of Persian Language and Literature Department,
Shiraz University, Iran.



(Received: 01 June 2018; Accepted: 06 July 2018; Published: 30 August 2018)

Although Mysticism and Sufism are usually applied interchangeably, Mysticism may be considered as the theoretical aspect of Sufism, and Sufism is the practical aspect or the mystical progress. Some researchers believe that in Sufism there is a phase called "chrisma" after the emergence in which Sufism absorbs some element of mysticism of the other nations in itself and develop them; however, studying the fundamental elements of the Islamic Mysticism like the unity of existence, love, governorship, progress, mortality, eternity, etc. and comparing them with the Holy Quran challenges this theory. Governorship is not only a connection between Shiite Mysticism with the thoughts of Ibn-Arabi and his followers, but also a point of unity and a coverage which gathers all the mystical dispositions together. Moreover, the combination of theory and practice or Mysticism and Sufism with each other, or the priority of practice to theory and the fact that the knowledge of Mysticism is the subsequent of spiritual progress and the record of the innermost reception which occurs in the atmosphere of Islamic religious law can be another endorsement on the foundation of the Islamic Mysticism on the Holy Quran.

Keywords: Mysticism, Sufism, Quran, the Unity of Existence, Love, Governorship, Progress, Mortality and Eternity.

¹ E-mail: habib_hosseini22@yahoo.com © (Corresponding Author)

² E-mail: shbeygi@rose.shirazu.ac.ir



تحلیلی نقش‌گرا از لالایی‌های زبان فارسی*

احمد رمضانی^۱

استادیار پژوهشکده‌ی کودکان استثنایی، سازمان پژوهش و برنامه‌ریزی آموزشی،
تهران، ایران

(تاریخ دریافت: ۳۱ تیر ۱۳۹۷؛ تاریخ پذیرش: ۲۵ مرداد ۱۳۹۷؛ تاریخ انتشار: ۸ شهریور ۱۳۹۷)
تحلیل زبان‌شناختی ژانرهای ادبی یکی از جذاب‌ترین حوزه‌های پژوهش است که می‌تواند به ما در درک
بهرتر هنر کلامی کمک کند. در مقاله‌ی حاضر، نگاره‌ی دستور نقش‌گرای نظام‌مند هلیدی بر لالایی‌های
فارسی اعمال شده است تا لایه‌های معنایی لالایی‌ها واکاویده شود. درابتدا، نمونه‌هایی از لالایی‌های
عامیانه‌ی زبان فارسی گردآوری شد. سپس با در نظر گرفتن فرانش‌های تجربی/اندیشگانی، متنی و
بینافردی لالایی‌ها تحلیل شدند. تحلیل لالایی‌ها بر مبنای فرانش‌های تجربی/اندیشگانی نشان می‌دهد که
همه‌ی فرایندهای این فرانش (مادی، ذهنی، رابطه‌ای، وجودی، رفتاری و کلامی) در لالایی‌ها وجود
دارد. البته بسامد فرایندها متفاوت است: مادی بالاترین بسامد رخداد و وجودی کم‌ترین بسامد را داشته
است. در ادامه با توجه به فرانش‌های معنایی دیگری از لالایی‌ها نشان داده شد.

واژه‌های کلیدی: نظام نحو نقش‌گرا، لالایی‌ها، فارسی، فرانش‌های تجربی، فرانش‌های معنایی، فرانش‌های بینافردی.

^۱E-mail: ahmaderamezani@yahoo.com

* برای نگارش این متن، از راهنمایی‌های استادام زنده‌یاد دکتر علی محمد حق‌شناس بهره برده‌ام.

مقدمه

در هر زبان و در هر ملتی صورت‌هایی از ترانه‌های عامیانه به‌ویژه لالایی‌ها وجود دارد. لالایی را می‌توان نوعی از ادبیات شفاهی جهانی دانست. به‌نظر می‌رسد ساختاری مشترک بر نظام ادبی لالایی‌ها حاکم است که در روح نظام زبانی آن دمیده شده است. شجری (۱۳۷۱، ۲۹) لالایی را بخشی از ادبیات کودک می‌داند که در ادبیات و فرهنگ عامیانه به‌وجود آمده و در آن رشد کرده است و از آغاز و پیدایش آن سندی در دست نیست. میرعبدینی (۱۳۸۱) لالایی را ناب‌ترین تجلی عواطف مادران می‌داند که با زبانی ساده و با آهنگی دلپذیر تنهایی و فریاد اشک‌آلودِ فراق، دادوبیداد، ناامنی و تنگ‌دستی را بیان می‌کند. در ادامه، وی از لالایی به‌عنوان مَحْمِلِ گواراترین عواطف انسانی یاد می‌کند (۱۳۸۱، ۳۰). سرامی (۱۳۶۸) محتوای لالایی‌های ایرانی را به موضوعاتی مانند بیان آرمان‌ها و آرزوهای مادران برای فرزندان، ستایش کودک و تشبیه او به گل‌ها و همهی موجودات خوب و زیبا، دعاکردن به جان بچه و خواستن حمایت خدا و پیغمبر و ائمه، بیان دردها و رنج‌های مادران و ترساندن بچه‌ها از موجودات پنهانی مربوط می‌داند (۱۳۶۸، ۵۳).

برای واژه‌ی لالایی تعریف‌های زیادی ارائه شده است:

«آوازی که دایه چون کودک را در گهواره بجنباند جهت آرام‌کردن وی می‌خواند.» (نفیسی

(۱۳۵۵، ۲۹۳۷)

«۱. ترانه و آوازی که معمولاً مادران برای خواباندن کودکان می‌خوانند؛ ۲. (مجاز) هر آواز

دل‌نواز و خوش‌آهنگ.» (انوری و همکاران ۱۳۸۱)

«۱. صوتی که به آن طفل را در گهواره خوابانند مادران و داهان؛ ۲. سَمَت و شَغَلِ لالا یعنی لَهِ

و خادم و غلام؛ ۳. قسمتی از پارچه و لباس.» (معین ۱۳۶۲)

حاجی میرزا یحیی دولت‌آبادی، محمدتقی خان بهار، نیما یوشیج، مهدی‌قلی خان هدایت، ملک‌الشعرا صبا، ابوالفضل صبحی، میرزا علی‌اکبر خان صابر و... درزمینه‌ی ادبیات نوین کودک و صابر عسگرزاده (باغچه‌بان)، صنعتی‌زاده کرمانی، عباس یمینی‌شریف، عباس شاهنده، ابراهیم بنی‌احمد، اردشیر نیک‌پور، هوشنگ مرادی کرمانی و... از افرادی هستند که درزمینه‌ی ادبیات کودک در ایران فعالیت‌هایی داشته‌اند. البته جایگاه هدایت، انجوی شیرازی، بلوک‌باشی در به‌ثبت‌رسانیدن فرهنگ عامه و بالاخص لالایی‌ها منحصر به فرد است.

سرامی (۱۳۶۸) در مقاله‌ی خود باعنوان «جستاری درباره لالایی‌ها» به بررسی ابعاد، دیرینه، محتوا، و پیدایی لالایی‌ها پرداخته است (۱۳۶۸، ۳۸ تا ۵۶). محمدی و قایینی (۱۳۷۸ - ۱۳۹۳) مجموعه‌ای ده‌جلدی درزمینه‌ی تاریخ ادبیات کودکان ایران نگاشته‌اند که جلد اول آن اختصاص به ادبیات شفاهی دارد. فصل پنجم همین کتاب به ارائه‌ی نمونه‌هایی از لالایی‌های فارسی می‌پردازد و درضمن مشخصات و ویژگی‌های آن‌ها را برمی‌شمرد. از دیگر کارهایی که درزمینه‌ی ادبیات کودک انجام شده است، می‌توان به غفاری (۱۳۸۱)، علی‌پور (۱۳۷۸)، شجری (۱۳۷۱)، حجازی (۱۳۸۱)، خسرونژاد (۱۳۸۲)، محمدی و قایینی (۱۳۷۸ و ۱۳۸۱) و میرعبدینی (۱۳۸۱) اشاره کرد.

می‌توان گفت که بررسی زبان‌شناختی لالایی‌های فارسی در هیچ‌کدام از آثار موردبررسی هدف نبوده است. در مقاله‌ی حاضر لالایی را گونه‌ای گفتمان ادبی فرض می‌کنیم و سعی داریم آن را براساس اینگاره‌ی دستور نقش‌گرای هلیدی^۱ (۱۹۸۵) تجزیه و تحلیل نماییم.^۲ ادبیات هنری کلامی^۳ است که ویژگی‌های هنریش در روشی که از زبان استفاده می‌کند، نمود دارد. در این مقاله، سعی بر این است تا برای این «مراوده‌ی زبان‌شناختی» توصیفی نقش‌گرا^۴ ارائه شود. به این ترتیب، پس از معرفی چند پژوهش ادبی-زبان‌شناختی مبتنی بر دستور نظام‌مند، به بررسی لالایی‌های فارسی از منظر دستور نقش‌گرای نظام‌مند پرداخته می‌شود.

زبان‌شناسی نقش‌گرا

با انقلاب فردینان دوسوسور^۵ زبان‌شناسی نوین بنیان مطالعات خود را از بررسی‌های تاریخی و در زمانی^۶ به بررسی‌های ساختاری و هم‌زمانی^۷ معطوف کرد. سوسور زبان‌شناسی را بخشی از علم نشانه‌شناسی^۸ می‌دانست و واحد بررسی زبان را نشانه^۹ می‌پنداشت. نگرش حاکم بر زبان‌شناسی این دوران (زبان‌شناسی نوین) ابتدا در ساخت‌گرایی^{۱۰} و سپس در زبان‌شناسی زایشی^{۱۱} تبلور یافت. پژوهش‌هایی که نگره‌ی زبان‌شناسی زایشی چامسکی^{۱۲} را بنیان نظری خود به حساب می‌آوردند، جمله را واحد بررسی زبان‌شناختی می‌دانستند. در همین سال‌ها بود که تفکر متن-بنیاد بالیدن گرفت و در این نگرش زبان پدیده‌ای میان‌فردی^{۱۳} و اجتماعی در نظر گرفته می‌شد. چنین نگره‌ای که زبان را نظامی برای ایجاد ارتباط می‌داند، در چارچوب زبان‌شناسی نقش‌گرا^{۱۴} قرار می‌گیرد (دبیرمقدم ۱۳۸۳، ۹). در این رویکرد پدیده‌ی متن به عنوان واحد بررسی و تحلیل زبان‌شناختی به کار می‌رفت. نقش‌گرایی از دهه‌ی شصت سده‌ی بیستم رشد روزافزون داشته است، به نحوی که امروزه بیش‌تر مطالعات زبان‌شناختی متن-بنیاد هستند. البته در مکتب پراگ^{۱۵} در آثار افرادی چون ویلهلم مَتسیوس^۱ مفهوم

1. Halliday

۲. برای اطلاعات بیشتر نگاه کنید به رضانی (۱۳۸۵).

3. Verbal Art

4. Functional

5. De Saussure, Ferdinand

6. Diachronic

7. Synchronic

8. Semiology

9. Sign

با این تفاوت که، نشانه چندان فراتر از مرز واژه نمی‌رفت و عملاً واحد بررسی زبان‌شناختی واژه بود.

10. Structuralism

11. Generative Linguistics

12. Chomsky, Noam

13. Interpersonal

14. Functional Linguistics

15. Prague School

متن به چشم می‌خورد؛ اما چارچوب ساخت‌گرایی مسلط بر آن امکان شکوفاندن مفهوم متن را میسر نساخت (مهاجر و نبوی ۱۳۷۶، ۹). به تدریج و هم‌زمان مباحث کاربردشناسی زبان قوت گرفت و کاربرد زبان وارد قلمرو نظریه‌پردازی‌های زبانی شد. جامعه‌شناسان زبان مانند پرن ایشتاین،^۲ لباو،^۳ گامپرز،^۴ و مردم‌شناسان زبان مانند هایمز^۵ دانش ما را از کنش متقابل میان زبان و جامعه بر بنیانی علمی استوار کردند. در چارچوب همین رهیافت کاربردشناختی به زبان بود که نگره‌های نقش‌گرای افرادی چون سیمون دایک،^۶ تالمی گیوون^۷ و مایکل هلیدی شکل گرفت و در کنار آرای امیل بنونیست،^۸ آندره مارتینه^۹ و دیگران پیکره‌ی زبان‌شناسی نقش‌گرا را تشکیل داد. دستورهای نقش‌گرا بر بنیان محور جانشینی زبان شکل گرفته‌اند و زبان را همچون شبکه‌ای از روابط و ساختارهایی که نتیجه‌ی تحقق آن روابط هستند، تعبیر می‌کنند و بر گوناگونی میان زبان‌ها تأکید می‌ورزند و تعامل اجتماعی را معنی-بنیاد می‌شمارند که خود متأثر از گفتمان است (بازگفت آزاد از هلیدی ۱۹۸۵).

دستور نقش‌گرای نظام‌مند^{۱۰} بر این باور استوار است که زبان ابزاری برای انتقال معنی و برقراری ارتباط میان افراد یک جامعه است. به عبارت دیگر، زبان نهادی اجتماعی (بخشی از یک نظام اجتماعی) است (هلیدی ۱۹۷۸، ۳۹). پرواضح است که در این رویکرد، زبان‌شناسی شاخه‌ای از جامعه‌شناسی در نظر گرفته می‌شود (هلیدی ۱۹۷۸، ۳۹). در این رویکرد چهار فرانتش^{۱۱} مطرح می‌شود که باهم معنی‌گفتمانی را شکل می‌دهند: ۱. تجربی؛^{۱۲} ۲. میان‌فردی؛ ۳. متنی^{۱۳} و ۴. منطقی.^{۱۴}

پیشینه‌ی پژوهش

طیب (۱۳۷۳) در مجموعه‌مقالات دومین همایش «زبان‌شناسی نظری-کاربردی» در مقاله‌ای به «برخی جنبه‌های زبان‌شناختی قافیه در شعر نو فارسی» پرداخته است. وی هدف خود را از این بررسی توجه به جنبه‌هایی از قافیه در شعر فارسی می‌داند که تا حدودی ناشناخته مانده است و برای اولین بار از سال‌های آغازین قرن چهاردهم شمسی توسط علی اسفندیاری معروف به نیما یوشیج، در ساخت ادب

1. Mathesius, Vilém
2. Bernstein
3. lebov
4. Gumperz
5. Hymes
6. Dik, Simon
7. Givon, Talmy
8. Benveniste, Émile
9. Martinet, André
10. Systemic functional grammar
11. Metafunction
12. Ideational/Experiential
13. Textual
14. Logical

فارسی ابداع گردید و توسط او و هنرمندانی چون مهدی اخوان ثالث، احمد شاملو، فروغ فرخزاد، سهراب سپهری و دیگران دنبال شد (طیب ۱۳۷۳، ۲۴۹). وی در این مقاله قصد بررسی و مقایسه‌ی شعر نو و شعر سنتی در زمینه‌ی قافیه را ندارد؛ ولی به‌منظور تبیین تفاوت ناگزیر از معرفی قافیه در شعر سنتی و سپس اشاره به ویژگی‌های آن در شعر نو است. طیب در شعر نو شش نوع قافیه را شناسایی کرده است که عبارت‌انداز: ۱. تکرار واج؛ ۲. تکرار بخشی از هجا؛ ۳. تکرار یک هجا؛ ۴. تکرار یک کلمه؛ ۵. تکرار یک عبارت و ۶. تکرار یک جمله (طیب ۱۳۷۳، ۲۵۷ و ۲۶۵).

مهاجر و نبوی در پیشگفتار کتاب خود با عنوان «به‌سوی زبان‌شناسی شعر: رهیافتی نقش‌گرا» سخن خود را با این سؤالات آغاز می‌کنند که آیا شعر هم از همان روزنه‌ی زبان نگرینی است؟ آیا شعر به‌طور خاص و ادبیات به‌طور عام بخشی از زبان هستند یا آنکه پدیده‌های جدا و مستقل هستند؟ در واقع سؤالات مطرح‌شده در این قسمت، در قرن بیستم که زبان‌شناسی به‌صورت رشته‌ای محوری در علوم انسانی مطرح شده، پیوسته محل بحث و گفتگو بوده است. آن‌ها سعی کرده‌اند با ارائه‌ی طرح‌واره‌ای از نگره‌ای زبان‌شناختی یعنی زبان‌شناسی نقش‌گرای نظام‌مند هلیدی، زبان و پدیده‌های زبانی را تحلیل و تبیین نمایند. در ادامه‌ی کتاب به‌نقل از رومن یاکوبسن،^۱ زبان‌شناس برجسته‌ی روس که در هر دو حوزه‌ی زبان‌شناسی و نقد ادبی آثار ماندگاری از خود برجای گذاشته است، بیان می‌شود: «زبان‌شناسی که به نقش ادبی زبان بی‌توجه باشد و ادیبی که نسبت به وسایل زبانی بی‌اعتنا و از روش‌های زبان‌شناختی ناآگاه باشد، هر دو به یک اندازه و آشکارا با زمان خود ناسازگاراند.» (مهاجر و نبوی ۱۳۷۶، ۳).

غیاثیان (۱۳۷۹) در چارچوب دستور نظام‌مند هلیدی به طبقه‌بندی افعال زبان فارسی می‌پردازد. وی دو مقوله‌ی معنایی فرایند^۲ و مشارک^۳ را در بندهای فارسی مورد بررسی قرار داد. در این پایان‌نامه، افعال فارسی به‌لحاظ معنایی به شش فرایند طبقه‌بندی می‌شوند: ۱. فرایند عینی^۴، ۲. فرایند ذهنی^۵، ۳. فرایند رابطه‌ای^۶، ۴. فرایند کلامی^۷، ۵. فرایند رفتاری^۸ و ۶. فرایند وجودی^۹. وی با این پیش‌فرض به طبقه‌بندی زبان فارسی می‌پردازد که معتقد است طبقه‌بندی هلیدی از افعال انگلیسی یک همگانی زبانی است و در زبان فارسی نیز قابل تعمیم است (غیاثیان ۱۳۷۹، ۳).

1. Jakobson, Roman
2. Process
3. Participant
4. Ideational/Experiential
5. Mental
6. Relational
7. Verbal
8. Behavioral
9. Existential

مظفری دهشیری (۱۳۸۱) به بررسی «ویژگی‌های متنی شعر شاملو برمبنای نظریه‌ی نقش‌گرایی و تأکید بر دستور نقش‌گرایی متن-بنیاد هلیدی» پرداخته است. وی پس از تحلیل متنی اشعار مذکور و معرفی ویژگی‌های زبانی آن، توان بالای انتقال لفظ به مضمون را در این اشعار مورد تأیید قرار داده و آن را عامل خلق زبان زیبا، رسا و هنرمندانه‌ی شاملو می‌داند.

آثار ادبی در زمان کودکی یا آثار مربوط به کودکان و نوجوانان بیشتر برمبنای الگوهای آوایی بنا می‌شود؛ یعنی صورت‌گراترین آثار ادبی مربوط به کودکان است تا جایی که اگر آن‌ها بازنویسی شوند، کم‌ترین سطح معنایی را خواهند داشت (حسن^۱ ۱۹۸۹). باتلر^۲ در مقاله‌ی خود با عنوان «دستور نظام‌مند در زبان‌شناسی کاربردی»^۳ فهرستی از مطالعات سبک‌شناختی را که بر پایه‌ی دستور نظام‌مند هلیدی صورت گرفته است، ارائه نمود. یکی از این آثار، پژوهشی است که سینکلر^۴ روی اشعار انگلیسی قرن بیستم انجام داده است. وی به مطالعه‌ی دقیق و جزء‌به‌جزء نحو این اشعار پرداخته است. باهم‌آیی‌ها^۵ که نمایشگر هم‌پوشی الگوهای واژگانی-دستوری و تأثیر آن بر دریافت خواننده از متون است، مورد تأکید سینکلر است. براساس رویکرد نقش‌گرایی نظام‌مند هلیدی آثار رمان‌نویسانی مانند گلدینگ^۶، کنراد^۷، جیمز جویس^۸، سیلویا پلات^۹ و دیگران مورد بررسی قرار گرفت و ایجاد جهان‌بینی‌های متفاوت با توجه به مفاهیم انتخاب فرایندها از قبیل فرایندهای ذهنی، کنش‌های گفتاری و... تبیین شد (کارت^{۱۰} ۱۹۸۲). پژوهش‌های هلیدی، حسن، مارتین^{۱۱} و ونتولا^{۱۲} و دیگران به بررسی رابطه‌ی ساخت ژانری^{۱۳} متون با سیاق^{۱۴} پرداخته‌اند.

یافته‌ها و نتیجه‌گیری

همان‌گونه که پیش‌تر مطرح شد در دستور نقش‌گرایی نظام‌مند چهار فرانش مطرح می‌شود که باهم معنی‌گفتمانی را شکل می‌دهند:

۱. تجربی؛ ۲. میان‌فردی؛ ۳. متنی و ۴. منطقی. در این مجال به سه فرانش نخست می‌پردازیم.

1. Hasan
2. Butler
3. Systemic Grammar in Applied Linguistics
4. Sinclair
5. Collocations
6. Golding
7. Conrad
8. Joyce, James
9. Plath, Sylvia
10. Carter
11. Martin
12. Ventola
13. Generic Structure
14. Register

فرانقش اندیشگانی

از منظر فرانقش اندیشگانی، زبان برای اشاره به رویدادهای جهان و اشیاء موجود در آن به‌کار می‌رود (تامپسون ۱۹۹۶، ۷۶). در این فرانقش سه فرایند اصلی مادی،^۱ ذهنی^۲ و رابطه‌ای^۳ و سه فرایند میانی رفتاری،^۴ کلامی^۵ و وجودی^۶ مطرح می‌شوند. در زیر به توصیف و ارائه‌ی شاهد برای انواع فرایندهای فرانقش اندیشگانی پرداخته می‌شود:

۱. فرایند مادی

این فرایند یا بیانگر کنش است یا اتفاقی را بیان می‌کند. در این فرایند معمولاً یک کنشگر^۷ و هدف^۸ وجود دارد که به ترتیب می‌توان آن‌ها را با فاعل و مفعول منطقی بند متناظر دانست.

مثال ۱:

او	شیشه را	شکست
کنشگر	هدف	فرایند مادی

مثال ۲:

لالا، لالا، گل پونه
 مثال فوق به‌لحاظ فرانقش اندیشگانی دارای فرایند مادی است، چراکه آن را می‌توان به‌صورت زیر بازگویی کرد:

گل پونه	لالا کن
کنشگر	فرایند مادی

مثال ۳:

گدا	اومد	در خونه
کنشگر	فرایند مادی	عنصر حاشیه‌ای ^۹ (مکان) ^{۱۰}

1. Material
2. Mental
3. Relational
4. Behavioral
5. Verbal
6. Existential
7. Actor
8. Goal
9. Circumstance
10. Location

۲. فرایند ذهنی

فرایندی است که بر احساس، اندیشه و ادراک دلالت دارد (مهاجر و نبوی ۱۳۷۶، ۴۳). از این رو در این فرایند معمولاً ما با حس‌گر^۱ فرایند و یک پدیده^۲ سروکار داریم. لازم به ذکر است که وجود دو مشارک^۳ حس‌گر و پدیده الزامی است و حس‌گر در اغلب موارد جاندار است. اما حس‌گر می‌تواند محذوف باشد.

مثال ۴:

می‌فهمند	خوب و بد را	بچه‌ها
فرایند ذهنی	پدیده	حس‌گر

مثال ۵:

لالائی‌ات می‌کنم خوابت نمی‌یاد بزرگت می‌کنم یادت نمی‌یاد
در مثال بالا «یادت نمی‌یاد» نمونه‌ای از فرایند ذهنی است که «تو» حس‌گر و محذوف است، اگرچه به صورت اضافی در «ت» بازتاب یافته است. در واقع، «یادت نمی‌یاد» حاصل فشردگی جمله‌ی «تو بزرگ کردنت را یادت نمی‌یاد» است که می‌توان آن را به صورت زیر تقطیع ساختاری کرد:

تو	بزرگ کردنت را	یادت نمی‌یاد
حس‌گر	پدیده	فرایند ذهنی

۳. فرایند رابطه‌ای

در این فرایند، بین دو مفهوم رابطه ایجاد می‌شود. این فرایند دارای انواع مختلفی است که ذکر آن‌ها از حوصله‌ی بحث حاضر خارج است.^۴ در یکی از معمولی‌ترین انواع این فرایند، بند دارای یک حامل،^۵ یک فرایند و یک شاخص^۶ است.

مثال ۶:

احمد	باهوش	است
حامل	شاخص	فرایند رابطه‌ای

مثال ۷:

لالا، لالا گلم باشی تو درمون دلم باشی

1. Sensor
2. Phenomenon
3. Participant

۴. رک به: هلیدی (۱۹۸۵)، تامپسون (۱۹۹۶) و غیائیان (۱۳۷۹، ۵۰ تا ۶۹).

5. Carrier
6. Attribute

در بندهایی که زیر آن‌ها خط کشیده شده است، فرایند رابطه‌ای حاکم است و تقطیع ساختاری آن‌ها به صورت زیر است:

گلم	باشی	تو	درمون دلم	باشی
حامل	شاخص	حامل	شاخص	فرایند رابطه‌ای

۴. فرایند رفتاری

در این فرایند، بند دارای مشارکی است که رفتاری از او سر می‌زند و به همین دلیل آن را رفتارگر^۱ می‌گویند.

مثال ۸:

حسن	در باغ	گریه می‌کرد
رفتارگر	عنصر حاشیه‌ای (مکان)	فرایند رفتاری

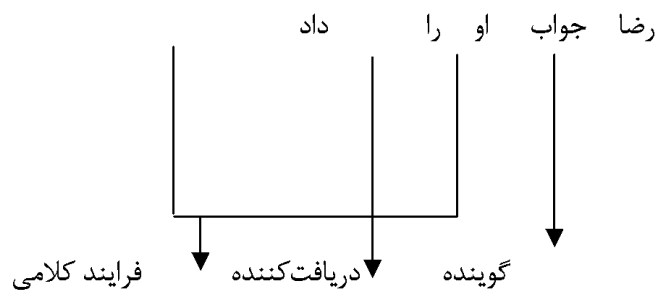
مثال ۹:

لالا، لالا گل لاله	پلنگ	در کوچه	می‌نال
رفتارگر	عنصر حاشیه‌ای (مکان)	عنصر حاشیه‌ای (مکان)	عنصر حاشیه‌ای (مکان)

۵. فرایند کلامی

همان‌طور که از نام این فرایند برمی‌آید، این فرایند به گفتن یا بیان شدن چیزی مربوط است و در آن دو مشارک^۲ گوینده^۳ و دریافت‌کننده^۴ شرکت دارند.

مثال ۱۰:



مثال ۱۱:

لالایی گویم و	خوابت کنم من	علی گویم و	صد سالت کنم من
فرایند کلامی	گوینده	فرایند کلامی	گوینده

1. Behavior
2. Sayer
3. Receiver

۶. فرایند وجودی

این فرایند وجود، هستی و یا وقوع چیزی را بیان می‌کند و در زبان انگلیسی معمولاً با عنصر چاپرکن و غیرضمیری^۱ بیان می‌شود. در این فرایند، چیزی که وجود دارد را موجود^۲ می‌نامند. به‌عنوان مثال در جمله‌ی زیر «کیف تو» موجود است.

مثال ۱۲:

کیف تو	روی میز	است
موجود	عنصر حاشیه‌ای (مکان)	فرایند وجودی

مثال ۱۳:

الا لالا سیادونه	که بابات	در بیابون	ه
موجود	عنصر حاشیه‌ای (مکان)	فرایند وجودی	ه

پس از تجزیه و تحلیل، وجود همه‌ی فرایندهای فرانتش اندیشگانی تأیید شد. همچنین می‌توان اشاره کرد که در لایه‌های مورد بررسی، فرایند مادی با الگوی بی‌نشان «کنشگر، متمم، عنصر حاشیه‌ای، فرایند مادی» بالاترین بسامد رخداد را داشته است. از سوی دیگر، ارتباط بین پایین بودن بسامد رخداد بعضی از فرایندهای فرانتش تجربی (مانند فرایند وجودی) و رشد شناختی کودک قابل بررسی است.

فرانتش میان فردی

فرانتش دیگر دستور نقش‌گرای هلیدی فرانتش میان فردی است. موضوع این فرانتش پرتوافکندن بر آن لایه‌ی معنایی است که به‌نحوی به تعامل بین گوینده و شنونده مربوط است. در فرانتش میان فردی دو مفهوم وجه^۳ و باقیمانده^۴ مطرح می‌شوند. وجه از دو بخش تشکیل شده است: فاعل^۵ و عنصر زمان^۶. وظیفه‌ی عنصر زمان نشان دادن زمان، وجه نمایی^۷ و نفی یا اثبات^۸ است. باقیمانده می‌تواند سه عنصر محمول،^۹ متمم^{۱۰} و افزوده‌ها^{۱۱} باشد (هلیدی ۱۹۸۵).

1. Expletive
2. Existant
3. Mood
4. Residue
5. Subject
6. Tense
7. Modality
8. Polarity
9. Predicator
10. Complement
11. Adjunct

مثال ۱۴:

ونوس	ونوس محکم بچه را گرفته بود.
فاعل	محکم
وجه	افزوده
	بچه را
	متمم
	محمول
	گرفته بود
	عنصر زمان
	باقیمانده

از نظر هلیدی، با وجه نمایی باید بین گزاره‌ها^۱ و پیشنهادهای^۲ تمایز قائل شد. اولی مربوط به «دادن و درخواست کردن اطلاعات» است و در غالب جملات خبری^۳ و پرسشی^۴ ظهور پیدا می‌کند و دومی مربوط به «دادن و درخواست کردن کالا و خدمات» است که به صورت «تقدیم کردن^۵ و فرمان دادن^۶» ظهور پیدا می‌کند (هلیدی ۱۹۸۵، ۸۶).

مثال ۱۵:

احمد آمد. خبر: دادن اطلاعات

مثال ۱۶:

احمد به کجا رفت؟ پرسش: درخواست اطلاعات

مثال ۱۷:

مدادت را به من بده. فرمان: درخواست کالا و خدمات

مثال ۱۸:

کمکی از دستم برمی‌آد. تقدیم کردن: دادن کالا و خدمات

مثال ۱۹:

لالا لالا گل پونه گدا اومد در خونه «خبر»

مثال ۲۱:

لالا لالای بابردی که از «بابر»^۷ چه آوردی «پرسش»

مثال ۲۲:

بیارین تشت و آفتابه بشورین روی شهزاده
درخواست کالا «فرمان» درخواست خدمات

1. Propositions
2. Proposals
3. Statement
4. Question
5. Offer
6. Command

۷. نام شهری است.

فرانقش متنی

در این فرایند از خط‌مشی‌های تشکیل متن صحبت می‌کنیم. این فرانقش شامل دو نقش عمده است: مبتدا^۱ و خبر^۲. مکانیسم فرانقش متنی بر جایگاه و محل استقرار عناصر محتوایی بند مبتنی است و به‌سختی دیگر بر چگونگی ترتیب و آرایش اطلاعات اندیشگانی و میان‌فردی که در بند آمده‌اند، مبتنی است (مهاجر و نبوی ۱۳۷۶، ۵۴ و ۵۵).

هلیدی «مبتدا را عنصر سازمان‌دهنده‌ی پیام در بند می‌داند؛ عنصری که بقیه‌ی پیام یعنی خبر درباره‌ی آن است. دو مفهوم دیگر مطرح‌شده اطلاعات کهنه و نو هستند. اطلاع نو اطلاعی است که پیش‌از عرضه‌ی آن در متن سخنی از آن به‌میان نیامده است و یا اینکه نمی‌توان آن را از سخن پیشین استخراج کرد. اطلاع کهنه اطلاعی است که پیش‌از آنکه بیان شود به‌نحوی بر مخاطب آشکار است یا گوینده آن را نزد مخاطب آشکار می‌پندارد. این اطلاع یا از بافت موقعیتی قابل‌استخراج است و یا از بخش‌های پیشین سخن... البته این نو یا کهنگی اطلاعات آنجا معنی می‌دهد که از‌منظر مخاطب به پیام بنگریم و نه از‌منظر سخن‌گو؛ چراکه نزد سخن‌گو هر اطلاعی کهنه است. از این‌رو ساخت اطلاعی^۳ ساختی مخاطب‌محور است.» (هلیدی ۱۹۸۵، ۵۹)

مثال ۲۲:

دست احمد	شکست
مبتدا/	خبر
اطلاع کهنه	اطلاع نو

مثال ۲۳:

نوش دادم	بدش اومد
مبتدا/ خبر	مبتدا/ (محدوف) خبر

مثال ۲۴:

پولش دادم	خوشش اومد
مبتدا/ خبر	مبتدا/ (محدوف) خبر

مثال ۲۵:

نوش دادم	بدش اومد
اطلاع نو	(ش: اطلاع کهنه)

1. Theme
2. Rheme
3. Information Structure

مثال ۲۶:

پولش دادم
اطلاع نو
خوشش اومد
(ش: اطلاع کهنه)

منابع و ارجاعات

- انوری، حسن و دیگران. (۱۳۸۱). لالایی در فرهنگ بزرگ سخن، ج ۷، تهران: سخن.
- حجازی، بنفشه. (۱۳۸۱). ادبیات کودکان و نوجوانان: ویژگی‌ها و جنبه‌ها، تهران: روشنگران.
- خسرونژاد، مرتضی. (۱۳۸۲). معصومیت و تجربه: درآمدی بر فلسفه ادبیات کودک. تهران: نشر مرکز.
- دبیرمقدم، محمد. (۱۳۸۳). زبان‌شناسی نظری: پیدایش و تکوین دستور زایشی (ویراست دوم). تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
- رمضانی، احمد. (۱۳۸۵). تکرار و تقابل در لالایی‌های فارسی: تبیین زبان‌شناختی گرایش‌های زیباشناختی کودک، پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران.
- سرامی، قدم علی. (۱۳۶۸). جستاری درباره لالایی در پوییش (مجموعه‌ای درباره هنر و ادبیات کودکان و نوجوانان)، تهران: بی‌جا.
- شجری، رضا. (۱۳۷۱). ادبیات کودکان. پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد، دانشکده‌ی علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس، تهران.
- طیب، محمدتقی. (۱۳۷۳). برخی جنبه‌های زبان‌شناختی قافیه در شعر نو فارسی، مجموعه مقالات دومین کنفرانس زبان‌شناسی نظری و کاربردی، به‌کوشش سیدعلی میرعمادی. تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبایی.
- علی‌پور، منوچهر. (۱۳۷۸). آشنایی با ادبیات کودکان. تهران: فردوس.
- غفاری، سعید. (۱۳۸۱). گامی در ادبیات کودکان و نوجوانان. تهران: دبیرش.
- غیاثیان، مریم‌السادات. (۱۳۷۹). طبقه‌بندی نحوی-معنایی افعال زبان فارسی، پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد زبان‌شناسی همگانی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران.
- محمدی، محمدهادی و قایینی، زهره. (۱۳۷۹). درآمدی بر ادبیات کودک، ج ۱، تهران: چیستا.
- محمدی، محمدهادی و قایینی، زهره. (۱۳۸۱). درآمدی بر ادبیات کودک، ج ۳، تهران: چیستا.
- مظفری دهشیری، زهرا. (۱۳۸۱). بررسی ویژگی‌های متنی شعر شاملو (به‌عنوان یک متن ادبی)، پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد دانشگاه تربیت مدرس، تهران.
- معین، محمد. (۱۳۶۲). لالا و لالایی در فرهنگ فارسی، ج ۳، تهران: امیرکبیر.
- مهاجر، مهران و نبوی، محمد. (۱۳۷۶). به‌سوی زبان‌شناسی شعر: رهیافتی نقش‌گرا. تهران: نشر مرکز.
- میرعابدینی، سیدابوطالب. (۱۳۸۱). وزن ترانه‌های عامیانه، فرهنگ مردم. تهران: بی‌جا.
- نفیسی، علی‌اکبر. (۱۳۵۵). لالا و لالا کردن در فرهنگ نفیسی، ج ۴، تهران: شرکت سهامی چاپ رنگین‌هدایت، صادق. (۱۳۴۴). مجموعه نوشته‌های پراکنده. تهران: امیرکبیر.

References

- Alipour, M. (1999). *Āfenâyi bâ Āadabiyyâte kudakân*, Tehran: Ferdows.
- Anvari, H. & et. al. (2002). *lâlâyi dar farhange bozorge soxan*, Vol. 7, Tehran: Sokhan.
- Dabir Moghaddam, M. (2004). *Theoretical Linguistics: the Emergence and Development of Generative Grammar*, 2nd Ed., Tehran: SAMT.
- Ghaffari, S. (2002). *gâmi dar Āadabiyyâte kudakân va noĵavânân*, Tehran: Dabiresh.
- Ghiasian, M. (2000). *tabaqebandiye nahvi-manâyiye afĀâle zabâne fârsi*, M. A. Thesis, the Research Center for Cultural Studies and Humanities, Tehran.
- Halliday, M. (1978). *Language as a Social Semiotic*. London: Edward Arnold.
- Halliday, M. (1985). *An Introduction to Functional Grammar*. London: Edward Arnold.
- Hasan, Ruqaiya. (1989). *Linguistics, Language and Verbal Art*. Oxford: Oxford University press.
- Hedayat, S. (1965). *majmue neveftehâye parâkande*, Tehran: Amir Kabir.
- Hejazi, B. (2002). *Āadabiyyâte kudakân va noĵavânân: vižegihâ va ĵanbehâ*, Tehran: Roshangaran.
- Khosronezhad, M. (2003). *maĀsumiyyat va tajrobe: darâmedi bar falsafeye Āadabiyyâte kudak*, Tehran: Nashre Markaz.
- Mirabedini, S. A. (2002). *vazne tarânehâye Āâmiyâne*, *Farhange Mardom*, Tehran: Bija.
- Mohajer, M. & Nabavi, M. (1997). *be suye zabân fenâsiye feĀr: A Functional Approach*, Tehran: Nashre Markaz.
- Mohammadi, M. & Z. Ghayini. (2000). *darâmedi bar Āadabiyyâte kudak*, Vol. 1, Tehran: Chista.
- Mohammadi, M. & Z. Ghayini. (2000). *darâmedi bar Āadabiyyâte kudak*, Vol. 1, Tehran: Chista.
- Mohammadi, M. & Z. Ghayini. (2002). *darâmedi bar Āadabiyyâte kudak*, Vol. 3, Tehran: Chista.
- Moin, M. (1983). *lâlâ va lâlâyi dar farhange fârsiye soxan*, Vol. 3, Tehran: Amir Kabir.
- Mozaffari Dehshiri, Z. (2002). *barrasiye vižegihâye matniye feĀre fâmlu (as a literal text)*, M. A. Thesis, Tarbiat Modares University, Theran.
- Nafisi, A. (1976). *lâlâ va lâlâ kardan dar farhange nafisi*, Vol. 4, Tehran: Khayyam.
- Ramezani, A. (2006) *tekrâr va taqâbul dar lâlâihâye fârsi: tabiine zabânĵenaxti gerâyeshâye zibâĵenâxtiye kudak*, Master's Thesis, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran.
- Sarami, Gh. (2007). *ĵostâri darbâreye lâlâyi dar puyef (majmuĀeyi dabâreye honar va Āadabiyyâte kudak va noĵavân)*, Tehran: Bija.

Shajari, R. (1992). *Ādabīyyâte kudakân*, M. A. Thesis, Tarbiat Modares University, Faculty of humanities, Tehran.

Tayyeb, M. (1994). *barxi janbehâye zabân jenâxtiye qâfiye dar feʔre noye fârsi*, *Proceedings of the 2nd Conference of Theoretical and Applied Linguistics*, by: S. A. Miremadi, Tehran: Allameh Tabataba'ei University Pubs.

Thompson, Geoff. (1996). *Introducing Functional Grammar*. London: Arnold.

HOW TO CITE THIS ARTICLE

Ramezani, A. (2018). The Systematic Functional Analysis of Lullabies in Farsi. *Language Art*, 3(3):47-62, Shiraz, Iran. [in Persian]

DOI: 10.22046/LA.2018.15

URL: <http://www.languageart.ir/index.php/LA/article/view/79>





ORIGINAL RESEARCH PAPER

The Systematic Functional Analysis of Lullabies in Farsi

Ahmad Ramezani¹

Assistant Professor, Institute for Exceptional Children,
Organization for Educational Research and Planning,
Tehran, Iran.



(Received: 22 July 2018; Accepted: 16 August 2018; Published: 30 August 2018)

Linguistic analysis of literary genres is one of the most interesting areas of research which can lead us to a better understanding of the verbal art. In this paper, it is aimed to implement Halliday's Systematic Functional Linguistic Analysis on lullabies to uncover different layers of meaning communicated. At first, some anonymous Farsi lullabies were collected. Then, regarding the ideational/experiential, textual and interpersonal metafunctions, they were analyzed. Considering ideational/experiential metafunction, all the processes introduced in the theory (i.e., material, mental, relational, existential, behavioral, and verbal) were present in different lullabies, though not at the same frequency. As the results indicated, material was the most occurring process, while existential was the least. Further, regarding the textual and interpersonal metafunctions, other underlying layers of meaning in lullabies were revealed.

Keywords: Systemic Functional Grammar, Lullabies, Farsi, Experiential metafunction, Textual metafunction, Interpersonal metafunction.

¹ E-mail: ahmaderamezani@yahoo.com



عشق از دیدگاه قاضی نذراالاسلام و حافظ شیرازی

مهدی حسن^۱ ©

مریی گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه داکا،
داکا، بنگلادش

زکریا^۲

دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه خوارزمی،
تهران، ایران

(تاریخ دریافت: ۰۳ خرداد ۱۳۹۷؛ تاریخ پذیرش: ۳۱ خرداد ۱۳۹۷؛ تاریخ انتشار: ۸ شهریور ۱۳۹۷)
قاضی نذراالاسلام از شاعران برجسته و مشهور کشور بنگلادش و شاعر ملی این کشور است که عشق، انقلاب، آزادی بشریت، وحدت ملت، عدالت و انصاف موضوعات اصلی شعر و نوشته‌های اوست. نذراالاسلام در اشعار خود راجعه عشق مجازی و عشق حقیقی سخن گفته است. از سوی دیگر، خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی یکی از نام‌آورترین شاعران ایران و جهان و از والاترین غزل‌سرایان زبان فارسی است. وی عاشق عشق و محبت است و عشق یکی از زیباترین جلوه‌های جمال است که در شعر حافظ بروز می‌کند. معشوق حافظ معشوقی هم زمینی و هم آسمانی است. موضوع بحث این مقاله، عشق از دیدگاه قاضی نذراالاسلام و حافظ شیرازی است. کوشش بر این است که در این مقاله راجعه موضوع فوق تا جایی که مجال هست، توضیحاتی داده شود.

واژه‌های کلیدی: قاضی نذر الاسلام، حافظ شیرازی، بنگلادش، ایران، عشق، معشوق.

¹E-mail: mahdidupersian@gmail.com

©(نویسنده مسؤول)

²E-mail: jakaria.du190@gmail.com

مقدمه

قاضی نذراالاسلام و حافظ شیرازی از معروفترین و شاخصترین شاعران بنگلادش و ایران هستند. نذراالاسلام شاعر ملی بنگلادش^۱ است که او را بعد از رابیندراناتاگور^۲ بزرگترین نابغه در شعر و ادبیات بنگال^۳ دانسته‌اند. وی بر زبان‌های مختلف همچون زبان‌های عربی، فارسی، اردو، انگلیسی و سانسکریت تسلط داشت. نذراالاسلام تحت‌تأثیر ادبیات فارسی قرار گرفته و اشعاری از حافظ و خیام نیز توسط این شاعر به زبان بنگالی ترجمه شده‌اند. او با تقلید از غزل حافظ در ادبیات بنگال، سرودن غزل را آغاز کرد (انوشه ۱۳۷۵، ۲۵۳۲) و از دوستداران حماسه‌ی فردوسی بوده است. او صاحب نبوغی سرکش و سرشار از شوق و زندگی و پویایی بود. به‌همین خاطر وی به لقب «شاعر شورشگر» نیز شهرت یافته است. از طرف دیگر خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی شاعر عرفانی ایرانی است که در روز و روزگار خویش، آوازه‌ی شهرت خویش را به گوشه و کنار جهان افکند و قند فارسی خود را به «بنگاله»^۴ روانه کرد. سلطان غیاث‌الدین (م ۱۳۸۹-۱۴۰۹) خواجه حافظ شیرازی را به دربار خود، به بنگلادش دعوت نمود و بیت زیر را از حافظ نقل کرد:

ساقی حدیث سرو و گل و لاله می‌رود
وین بحث با ثلاثه‌ی غساله می‌رود
(حافظ ۱۳۶۸، ۲۱۵)

حافظ شیرازی در پاسخ این بیت، یکی از زیباترین و پر معنی‌ترین ابیات را به دربار سلطان غیاث‌الدین فرستاد:

شکرشکن شوند همه طوطیان هند
زین قند پارسی که به بنگاله می‌رود
(حافظ ۱۳۶۸، ۲۱۵)

در دوره‌ی غیاث‌الدین اعظم، شاه ادبیات فارسی پیشرفت شایانی در بنگاله کرد و آثار منظوم و منثور فراوانی به فارسی در آنجا نوشته شد. از این رو، برخی دوره‌ی او را عهد زرین ادب فارسی در بنگاله خوانده‌اند... و هم او بود که حافظ را به بنگاله دعوت کرد و حافظ که به‌علت پیروی نمی‌توانست به چنین سفر دوردرازی برود غزل «ساقی حدیث سرو و گل و لاله می‌رود... وین بحث با ثلاثه‌ی غساله می‌رود/شکرشکن شوند همه طوطیان هند... زین قند پارسی که به بنگاله می‌رود/حافظ ز شوق مجلس سلطان غیاث دین... غافل مشو که کار تو از ناله می‌رود» را برای وی فرستاد (انوشه ۱۳۷۵، ۱۹۰۴).
اسمش نذراالاسلام و نام نسبیش قاضی است. چون یکی از نیاکان نذراالاسلام قاضی برجسته و توانگری بود پس از او، فرزندان و نوادگانش لقب قاضی داشتند، گرچه احتمالاً خود صاحب این پیشه نبودند (انوشه ۱۳۷۵، ش: ۲۵۳۲). قاضی نذراالاسلام، فرزند قاضی فقیراحمد، در تاریخ ۲۴ مه ۱۸۹۹

¹ Bangladesh

² Rabindranath Tagore

³ Bengali Literature

⁴ Bengal

میلاادی در قریه‌ی یچورولیا^۵ از توابع شهرستان آسانسول^۶ در استان بارده‌مان^۷ بنگال غربی (هندوسان کنونی) چشم به جهان گشود (محمدبیگی ۱۳۹۳، ۱۴۷؛ احمد ۱۹۹۹، ۴۸۴). مادر وی زاهده‌خاتون نام داشت. چون پیش از وی چهار برادرش یکی پس از دیگری در کودکی درگذشته بودند، پدر و مادرش او را دکھومیان^۱ (زاده‌ی اندوه، پر از رنج و اندوه) صدا می‌کردند (انوشه ۱۳۷۵، ۲۵۳۲). البته مراحل بعدی زندگی هم مملو از رنج و غم و اندوه و فقر و بیماری بود. پدرش مؤذن بود، وی آموزش ابتدایی را در مکتب روستای خود فراگرفت. وقتی هشت سال داشت، پدرش به‌دروود حیات گفت (محمدبیگی ۱۳۹۳، ۱۴۷؛ شاهدی ۱۳۷۴، ۲۰). نذرالاسلام اولین بار زبان عربی و فارسی را نزد استاد فضل احمد آموخت. پس از بیرون آمدن از مکتب و کار مؤذنی، او در گروه لیتو (گروه بازیگری و نمایش محلی) به کار با عمویش ادامه داد. ولی مدتی بعد، از این گروه جدا شد و در جستجوی معاش، مدتی در یک نانوائی در آسانسول مشغول کار شد. قاضی رفیض‌الله صاحب نانوائی، مردی مهربان بود که وقتی حال بد این نوجوان را دید و از دلتنگیش باخبر شد، او را از آنجا بیرون آورد و با خودش به استان «میمنسینگ»^۲ برد و او را در یک دبیرستان در کلاس هفتم ثبت نام کرد. در سال ۱۹۱۵ از آنجا به بارده‌مان برگشت و در دبیرستان شیارسول راج^۳ کلاس هشتم ثبت نام کرد. در سال ۱۹۱۷، وی دانش‌آموز کلاس دهم بود و همان سال برای جنگ جهانی اول^۴ در هنگ ۴۹ بنگال وارد خدمت نظام شد و از آنجا به کراچی^۴ رفت. در آن زمان، او با ادبیات فارسی به‌ویژه با اشعار حافظ و رباعیات خیام آشنا شد (خان ۲۰۱۱، ۱۵۹ و ۱۶۰). تراژدی عظیم زندگی نذرالاسلام این بود که اگرچه او ۷۷ سال زندگی کرد؛ ولی زندگی ادبی واقعی وی بیشتر از ۲۲ سال (از ۱۹۲۰ تا ۱۹۴۲) طول نکشید. علتش این بود که حوادث جان‌سوز نظیر فوت دو پسر عزیزش به‌ویژه پسر دومش، بلبل،^۵ مبتلاشدن همسرش «پرومیلا»^۶ به مرض فلج در سال ۱۹۳۹ و هزینه‌های هنگفت برای درمان وی و... یکی پس از دیگری بر او تحمیل شد و امیدهای زندگی را به یأس تبدیل کرد. در شعری که برای صفحه‌ی شکوفه‌های روزنامه‌ی «آزاد» در ۷ اوت ۱۹۴۰ نوشته است، این حقیقت را نمایان می‌کند:

ما گلی شکفته‌ایم، شما هنوز شکوفه‌اید

بیایید در مجلس گل‌ها،

⁵ Churulia

⁶ Asansol

⁷ Bardhaman

¹ Dukhu Mia

² Mymensingh

³ Searsole Raj

⁴ World War I

⁴ Karachi

⁵ Bolbol

⁶ Perumilla

پیش از پژمرده شدن بختدیم،
 با شما هم‌نشین شده‌ایم و سپس بر خواهیم بست،
 ما گل‌هایی هستیم که پروانه‌ها آن را خورده‌اند،
 اما آرزو داشتیم این دنیا را بیاراییم همچون فردوس برین،
 آرزوهای مانده‌ی ما را شما جوانان برآورید و بهشت را به محفل دنیا بیاورید.
 (شاهدی ۱۳۷۴، ۵۶ و ۵۷)

از طرفی، بر اثر این همه رنج و غم و مصائب، قاضی نذراالاسلام در سال ۱۹۴۲ دچار سکت‌های مغزی شد و از آن پس به رغم تلاش‌های مستمر برای درمان، وی تا پایان عمر مبتلا به اختلال حواس و بیماری روانی بود (انوشه ۱۳۷۵، ۲۵۳۲). حتی نتوانست با کسی حرف بزند یا چیزی بنویسد یعنی نیروی سخن گفتن و نوشتن را کاملاً از دست داد و این وضعیت تا پایان زندگیش ادامه داشت. پس از پیروزی جنگ آزادی‌بخش بنگلادش، در تاریخ ۲۴ مه ۱۹۷۲ بنگاه بندو شیخ مجیب‌الرحمن او را به بنگلادش آورد و وی را شاعر ملی بنگلادش اعلام کرد. پس از آن، او در تاریخ ۲۹ اگوست ۱۹۷۶ از دنیا رفت (خان ۲۰۱۱، ۱۶۱). مقبره‌ی او در کنار مسجد دانشگاه داکا^۱ در بنگلادش واقع است.

خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی شاعر، عارف و عاشقی‌ست که یک قرن بعد از مولوی به دنیا آمد و تجربه‌های عشقی معرفتی مولوی را کاملاً در اختیار داشت. خواجه شمس‌الدین محمد بن بهاء‌الدین معروف به حافظ شیرازی، در حدود سال ۷۲۶ق در شهر شیراز^۲ در ایران^۳ دیده به جهان گشود. لقب او لسان‌الغیب، شاه‌غزل و ترجمان‌الاسرار است. وی تحصیلات ابتدایی را در شهر خود فراگرفت. حافظ به سن بلوغ که رسید، به شغل خمیرگیری در نانوائی پرداخت؛ اما عشق به تحصیل او را به مکتب‌خانه کشاند. از آن پس، زندگی حافظ تغییر کرد و به مجالس درس علما و ادبای آن زمان در شیراز می‌رفت و در آن مجالس، علم شرعی و ادبی می‌آموخت (طاهری ۱۳۸۲، ۱۳۹). خواجه شمس‌الدین حافظ کل قرآن بود و بنابراین به او لقب حافظ دادند. خود حافظ می‌گوید:

ندیدم خوش‌تراز شعر تو حافظ
 به قرآنی که اندر سینه داری
 (حافظ ۱۳۶۸، ۳۴۱)

دیوان او شامل غزل، قصیده، مثنوی، قطعه و رباعی است. شاعر جهانی عشق در سال ۷۹۱ق در شهر شیراز از دنیا رفت.

عشق از دیدگاه قاضی نذراالاسلام

قاضی نذراالاسلام شاعر عشق و محبت است. وی بارها به دام عشق و محبت افتاده بود. وی در وصف معشوق نیز تعدادی شعر و ترانه سرود. ذات عشق شاعر قاضی نذراالاسلام در موازات ذات عشق از ماهیتی

¹ Dhaka

² Shiraz

³ Iran

سیال برخوردار است. وی دلیل شاعری خود را ذات عشق و حضرت معشوق می‌داند. او خود می‌گوید که به خاطر عشق محبوب، شاعر شده است:

“تুমি আমায় ভালোবাস তাই ত আমি কবি
আমার এ রূপ-সে যে তোমার ভালবাসার ছবি...”

(شاهدی ۱۳۷۴، ۹۳)

عشق تو مرا شاعری آموخت
چهره‌ام تصویری است از عشق تو.
دست‌ها به‌جانب من دراز کرده
آسمان، هوا، سحرگاه، نور
ستاره‌ی شباهنگ
و خورشید که درحال برآمده است،
در عشق تو مرا دوست می‌دارند
هستی من در عشق تو پنهان شده بود
با آمدن ناگهانیت
من به آرزوی خویش رسیده‌ام
وقتی در اندیشه‌ام نمایان می‌شوی
آهنگ هستی می‌نوازی در تارهای وجودم
آنچه اندوخته‌ام برای ستایش توست
کلام و سخن من و حلقه‌گلی که به گردن دارم
ای بانوی من! همه برای توست!
چون تو مرا دوست داری
عشق تو مرا شاعری آموخت
چهره‌ام تصویری است از عشق تو.
(شاهدی ۱۳۷۴، ۹۲)

نذراالاسلام همواره روی زیبا را دوست داشت. وی شاعر عشق و زیبایی بود. وی نگاه‌کردن به زیبایی به‌ویژه زیبایی زنان را عاری از عیب و گستاخی می‌دانست. او چنین می‌سراید:

“تুমি সুন্দর, তাই চেয়ে থাকি প্রিয়, সে কি মোর অপরাধ?
চাঁদে রে হেরিয়া কাঁদে চকোরিণী, বলেনা তো কিছু চাঁদ”...

(رفیق‌الاسلام ۲۰۱۲، ج ۶، ۲۷۳ و ۲۷۴)

چون تو زیبایی، تو را دائماً نگاه می‌کنم ای معشوقم
آیا این تقصیر من است؟

چاکور [مرغ مهتاب‌خواه] ماه را نگاه می‌کند و (از آرزوی وصال او) می‌نالد

چون گل شکوفه می‌کند، نگاهش می‌کنم
 گل نمی‌گوید که این خطای من است.
 چاتک (مرغ باران خواه) ابر را دائماً نگاه می‌کند و (از هوای دریافت آن) اشک می‌ریزد
 ابر از آن اعتراضی ندارد.
 گل آفتاب‌گردان می‌داند که که نمی‌تواند خورشید را هرگز به دست بیاورد،
 بازهم آفتاب‌گردان نادان به خدایش دائماً به خدایش نگاه می‌کند
 چون نگاهش خوشنودی اوست.
 ای زیبارخ! جهت دیدن حسن جمالت
 دیده‌هایم آفریده شده است،

اجازه‌ی دیدنت را بده ای معشوقم! تا آرزوی دلم پر بار شود.
 قاضی نذراالاسلام مردی مسلمان و معتقد بود. باتوجه به اهمیت تأثیر زبان و ادبیات فارسی بر آثار
 وی، در اشعار وی راجع به عشق الهی هم بحث شده است. وی پس از نوشیدن شراب عشق الهی از خود
 بی‌خود شده و چنین می‌سراید:

“খোদার প্রেমের শরাব পিয়ে বেহুশ হয়ে রই পড়ে
 ছেড়ে মসজিদ আমার মুর্শিদ এল যে এই পথ ধরে...
 (شاهدی ۱۳۷۴، ۹۹)

نوشیده‌ام شراب عشق الهی را، مدهوش افتاده‌ام
 مرشدم با ترک مسجد، از این راه رسید (از راه عشق).
 من در ازای روزه و نماز و اعمال دنیوی خویش
 با مناجات پیوسته، بهشت را نمی‌خواهم.
 آنچنان که قیس در عشق لیلی نام مجنون را گرفت
 و فرهاد در عشق شیرین دیوانه و بی‌تاب گشت،
 من نیز در عشق خدای خویش، از خود بی‌خود شده‌ام.
 چنان که پروانه بدون هیچ ترسی از سوزش و مرگ سوی آتش می‌رود،
 تشنگی چکاوک با آب دریا فرو نمی‌نشیند؛ در فکر قطره‌ای باران است،
 مرغ شب خیز لطافت ماه را می‌جوید؛ درحالی که ماه در اوج آسمان است.
 اگرچه خورشید بس دور است؛ گل خورشید در پی اوست.
 من نیز این‌گونه خدای خویش را می‌جویم، بدون هیچ محاسبه‌ای
 (شاهدی ۱۳۷۴، ۹۸)

قاضی نذراالاسلام در ستایش خدای تعالی شعرهای زیادی سرود. وی درستایش خدای تعالی
 می‌گوید که این‌همه گل‌های قشنگ، میوه‌ها، آب شیرین رودخانه، نعمت و مهربانی شماسست و چنین
 می‌سراید:

"এই সুন্দর ফুল সুন্দর ফল মিঠা নদীর পানি

খোদা তোমার মেহেরবানী...

(چودوری^۱، ۲۰۰۰، ۱۰۸)

این گل‌های زیبا، میوه‌های قشنگ و آب شیرین رودخانه

ای خداوندا (تمام این نعمت‌ها از) مهربانی تو است.

این حیات مزرعه‌های سرسبز که پر از محصولات است،

ای خداوندا (تمام این نعمت‌ها از) مهربانی تو است.

تو چقدر زیاد جواهرات بخشیدی!

برادران، فرزندان و بستگان

اگر گرسنه شوم، بدون خواستن هیچ معنی یا سبب، غذاها تهیه کنی.

ای خدا! من با برداشتن هر قدم، ترک حکم تو می‌کنم،

بازهم با نور آفتاب و باد این بنده را جان می‌بخشی.

بهترین پیغمبر را هم به من بخشیدی

تا درروز حشر شفاعتت و نجات نصیب شود.

تا گمراه نشوم، پیام قرآن پاک را هم بخشیدی.

ای خداوندا (تمام این نعمت‌ها از) مهربانی تو است.^۱

نذراالاسلام به‌خاطر عشق الهی خواست که او را درکنار مسجد دفن کنند. بدین سبب وی را درکنار

مسجد دانشگاه داکا دفن کرده‌اند:

درجوار مسجد دفنم کن ای برادر،

تا بشنوم اذان مؤذن را از درون قبر...

(شاهدی ۱۳۷۴، ۶۶)

قاضی نذراالاسلام شاعر عشق و معشوق است. اگرچه به او شاعر شورشگر گفته می‌شود، اما وی

بیشترین اشعار و ترانه‌هایش را راجع به عشق و محبت و معشوق سروده است. در ادبیات بنگلا هیچ

شاعری نیست که مثل قاضی نذراالاسلام درمورد عشق و محبت این قدر شعر و ترانه سروده باشد. وی به

معشوق می‌گوید که من قادر نیستم عشق تو را تحمل کنم:

“ওগো প্রিয়তমা এত প্রেম দিওনা গো, সহিতে পারি না আর

তটিনীর বুকে ঝাঁপিয়ে পড়িলে কেন মহা-পারাবার?...

(شاهدی ۱۳۷۴، ۱۰۳)

¹ Chowdhury, Abdul Mukit

¹ (repository.library.du...page no. 84.).

نازنینم! این قدر ناز مکن که تاب تحمل ندارم.
 ای دریای بی کران! چرا ساحل افتاده را می‌کوبی؟
 افسوس که خروش رود عشق تو
 کرانه‌های وجود مرا فرومی‌ریزد و با خود می‌برد
 من نخواستم که خویشتن را فراموش کنم،
 خواستم گردن‌بندی را به تو هدیه کنم
 گویی تو می‌خواهی جز تو کسی برآیم نماند
 بدین سبب است که این‌گونه طوفان در دلم به‌پا می‌کشد
 با امواج این همه اشک
 از محدودی تن و دل
 دست ما را گرفته، کجا خواهی برد؟
 بگو ای معشوقه‌ی من
 سرانجام، کدامین شکرستان
 میعادگاه ما خواهد بود؟

(شاهدی، ۱۳۷۴ ش:ص ۱۰۲)

از دیرباز تأثیر ادبیات فارسی بر ادبیات بنگلا به چشم می‌خورد. منظومه و داستان لیلی و مجنون یکی از مشهورترین و دل‌انگیزترین منظومه‌های ادبیات فارسی است که بسیاری از شاعران ایرانی در مورد این داستان شعر سروده‌اند. از شاعر دولت وزیر بهرام‌خان تا قاضی نذراالاسلام یعنی بسیاری از شاعران ادبیات بنگلا در تقلید از منظومه‌ی لیلی و مجنون شعر سروده‌اند. شاعر ملی بنگلادش قاضی نذراالاسلام به‌پیروی از این داستان یک شعر سروده است. وی در این شعر نشان داده است که لیلی بعد از مدت طولانی پیش مجنون بازگشت و بعد از آمدن لیلی، جدایی و دوری مجنون از بین‌رفته و خورشید سپیده‌دم عشق طلوع کرده است.

“লায়লি তোমার এসেছে ফিরিয়া

মজনু গো আঁখি খোলো”...

(شاهدی ۱۳۷۴، ۱۱۳)

مجنون من! دیده بگشا که لیلی تو بازگشته است.

ای دلبر! شاید که از پس این همه روزها

شام هجران به‌پایان آمده است.

مجنون من! با شنیدن ناله و زاری تو

در دشت و کوه و بیابان

با شکستن میله‌های قفس، به راه افتاده‌ام.

نسیمی از جنوب، موزون می‌وزد.

گل‌ها در باغ شکفته‌اند.
 ای بلبل! بر شاخه‌ی شکفته‌ی گل بنشین
 و با او به جنبش درآ.
 آهوان دشت،
 جفت‌جفت،
 گریان
 راه تو را به من نمودند.
 حوران و پریان
 خرامان‌خرامان
 با چراغ ماه
 راه تو را به من نمودند.
 اینک که دربرابر دیدگان منی،
 چه می‌خواهی بگویی ای دلربای عزیز!
 مرا به نام صدا بزن،
 و اندوه خویش را از یاد ببر.
 (شاهدی ۱۳۷۴، ۱۱۲)

قاضی نذراالاسلام عاشق زنان و حتی عاشق انسان بوده است. وی انسان را از لحاظ جنسیت تقسیم نکرده است. از نظر قاضی نذراالاسلام بین مرد و زن هیچ فرقی نیست. وی می‌گوید: «درجهان هرکاری که خوب است، نصفش را زنان انجام داده‌اند و نصفش را مردان.»

সাম্যের গান গাই-
 আমার চক্ষে পুরুষ নাই ভেদাভেদ কোনো রমণী-
 বিশ্বৈ যাকল্যাণকর-চির সৃষ্টি মহান কিছু-,
 অর্ধেক তার করিয়েছে নারী, অর্ধেক তার নর...
 (رفیق الاسلام ۲۰۱۱، ج ۲، ۸۹)
 آواز برابری می‌سراییم.
 به چشمم مرد و زن هیچ فرقی ندارند.
 در هرچه خیر و رفاه هست، خلق^۱ بزرگ تابه‌حال هست،
 نصفش زنان انجام داده‌اند و نصفش مردان.

^۱ منظور خلق کردن است.

قاضی نذراالاسلام درطول حیاتش و در اشعارش بیشتر از حافظ شیرازی تأثیر پذیرفته است. حافظ پسری به نام بلبل داشت که وی را بسیار دوست می‌داشت. قاضی نذراالاسلام هم پسری داشت که اسم او را به تقلید از اسم پسر حافظ، بلبل نام‌گذاری کرده بود که وی را بسیار دوست می‌داشت. ولی همچون پسر حافظ، پسر قاضی نذراالاسلام هم خیلی زود یعنی در چهار سالگی از دنیا رفت (خان ۲۰۱۱، ۱۶۰). این ماجرا بر روح و روان نذراالاسلام تأثیر شدیدی گذاشت. قاضی نذراالاسلام این ماجرای غمگین و اندوهگین را در شعرش مطرح کرده است. وی می‌سراید:

ঘুমিয়ে গেছে শান্ত হয়ে আমার গানের বুলবুলি
করণ চোখে চেয়ে আছে সাঁঝের বারা ফুলগুলি...

(رفیق‌الاسلام ۲۰۱۲، ج ۷، ۲۱۰)

بلبل نغمه‌خوان من خسته به خواب رفته است.
گل‌های افتاده‌ی هنگام غروب با چشم سوگوار، او را نگاه می‌کنند
او [سرود] صبحگاهی توسط نغمه‌خوانی گل‌ها را شکوفا کرد.
پس بر اثر ضربه خوردن تیر کدام صیاد، او ساکت گردید؟
ملکه‌ی مغرب باگشودن موهای سر در گوشه‌ی باغ عزاداری می‌کند.
افسوس! جوانه‌ها دیگر از فردا شکوفه نخواهند داد،
آواز برخورد برگ‌ها با یکدیگر، چون آه دلسوز کسی شنیده می‌شود.
مرغ نغمه‌خوان پرواز کرده، آشیانه خلوت است.
در صدایم سخن‌ها چون قبل سرو صدا نمی‌کنند،
در نور شفق هیچ کس دیگر اشتباهی به ساحل نخواهد رسید.
قاضی نذراالاسلام همچون حافظ به دیده‌ی معشوق علاقه‌مند است و در توصیف آن اشعار کم نظیری سروده است. ابیات زیر را ملاحظه کنید:

নয়ন-ভরা জল গো তোমার আঁচল-ভরাফুলা
ফুল নেবো না অশ্রু নেবো, ভেবে হই আকুল...

(رفیق‌الاسلام ۲۰۱۲، ج ۶، ۲۵۶)

[ای معشوقم]

دیده‌هایت پر از اشک است، دامنت پر از گل است.
پرشانم از فکر آنکه گل را قبول کنم یا اشکت را!
اگر گل را از دست بگیرم، اشک در چشمت می‌ماند،
اگر اشکت را به دست بگیرم، غنچه‌ی عشق دیگر شکوفا نخواهد شد.

قاضی نذراالاسلام شاعری عاشق پیامبر اکرم (ص) و اهل بیت (ع) است که این علاقه مندی در اکثر آثارش به چشم می‌خورد. حتی هنگامی که وی سردبیری روزنامه‌ی «دُهومکتو»^۱ را برعهده گرفت، شماره‌ای دارای هفت صفحه با عنوان «محرم» در تاریخ دوم سپتامبر ۱۹۲۲ به مناسبت عاشورای همان سال منتشر نمود که نخستین شماره‌ی ویژه راجع به مراسم دینی مذکور در تاریخ روزنامه‌نگاری زبان بنگلا محسوب می‌شود. یعنی شاعر ملی بنگلادش در این زمینه هم پیشرو گردید. این شماره پر از مقالات و اشعار بود که اغلب آن‌ها نوشته‌های خود شاعر بودند (عبد الحی شیکدار، ۲۰۰۶: ص ۸). شایان ذکر است که همگان این شماره را فوق‌العاده مورد تحسین و ستایش قرار دادند. یکی از اشعار شاعر با عنوان «محرم» که در این شماره انتشار یافت و دارای ۸۴ بیت بود، در جامعه فوق‌العاده شهرت پیدا کرد (محمد بیگی ۱۳۹۳، ۱۶۰). مطلع این شعر به شرح زیر است:

“নীল সিয়া আসমান, লালে লাল দুনিয়া-

‘আম্মা লা’ল তেরি খুন কিয়া খুনিয়া’...

(چودوری ۱۹۹۷، ۵۲)

آسمان نیلی سیاه و دنیا از خون سرخ سرخ شد.

ای مادر! پسر عزیزت به دست قاتلان خون شد.

(محمد بیگی ۱۳۹۳، ۱۶۰)

محرم برای ملت مسلمان جهان از رویدادهای مهم و غم‌انگیز است و سرمنشأ آثار، مقالات و اشعار زیادی بوده است. محرم هنرهای نمایشی را نیز گسترش داد و به همراه این هنرها، متن یا همان شعر نیز پیشرفتی چشمگیر داشته است. قاضی نذراالاسلام هم این رخداد محزون و غم‌انگیز را در اشعارش مطرح کرده است.

“মোহররমের চাঁদ এল ঐ কাঁদাতে ফের দুনিয়ায়

ওয়া হোসেনা ওয়া হোসেনা তারি মাতম শোনা যায়”...

(شاهدی ۱۳۷۴، ۱۰۹)

دیگر بار، ماه محرم از راه رسید.

ماه شیون و زاری.

زین‌العابدین در کربلا، گریان از هوش رفته است.

علی (ع) و فاطمه (س) در بهشت برین گریان‌اند.

صدای گریه‌ی آسمان و زمین نیز امروز به گوش می‌رسد.

آسمان خون می‌گیرد

و دشت رنگ خون گرفته است

سکینه‌خاتون، جنازه‌ی قاسم بر دامن،

¹ Dhumketu

گریه می‌کند.

با دیدن تیر در گلوی اصغر نازک‌بدن
 [عرش] خدا به‌گریه درآمده است.
 امروز مسلمانان جهان گریان‌اند و مرثیه‌خوان،
 در سوگ آن عزیزان،
 اشک‌ها

هزاران سال جاری خواهد بود.

(شاهدی ۱۳۷۴، ۱۰۸)

عشق به اهل بیت عصمت و طهارت (علیهم السلام) در جای‌جای اشعار قاضی نذراالاسلام دیده می‌شود. قاضی درمورد حضرت زهرا(س) اشعاری بسیار زیبا و دلنشین دارد که بیانگر میزان ارادت ایشان به مقام شامخ دختر پیغمبر گرامی اسلام(ص) است. او چنین می‌سراید:

বিশ্ব দুলালী নবী নন্দিনী

...، خاتونہ جاننا ت فاطمہ ما جننی ممدینا واسینہ

مادرمان فاطمه(ع) ملکه‌ی بهشت‌هاست.

او دخت محبوب جهان و فرزند حضرت نبی اکرم(ص) است.

او اهل مدینه و نجات‌دهنده از گناه و غم است.

پناه امت نبی(ص) و فرشته‌ی خوش و شادی‌بخش است.

ای مادر! در بیابان و صحرای (ناامیدی) تو، ابرِ مهر هستی.

تو برای جان تشنه‌ی کویر گرمسار، سایه‌ی درخت مهر هستی.

ای مادر! همه‌ی زنان جهان که اسیر ادر زندان قوانین مردان [بودند،

از لمس لطف و مهر تو آزاد شدند.

ای مادر! حسن(ع) را (در مدینه) و حسین(ع) را

در بیابان کربلا، برای نجات این امت فدا کردی.

به‌جان آن، در عوض آن، در روز حشر [از خدای بزرگوار]

نجات گنه‌کاران را که بنده نیز شامل آنان هستیم، خواهی خواست.

تو چه خوش آمدی ای مادر! چون آبشاری که از سینه‌ی سنگ کوه جاری می‌شود،

چون آب زمزم که حوض لطف و مهر است.

ای فخر زنان اسلام، خوش‌اخلاق و پاک‌نژاد!

از فردوس برین باران رحمت را بر ما بارانید.

(محمدبیگی ۱۳۹۳، ۱۶۲ و ۱۶۳)

در ۶ آوریل ۱۹۴۱، سالگرد «مؤسسه‌ی ادب مسلمانان بنگالی» در سالن «بنیاد مسلم»، سخنرانی بسیار جالبی توسط رئیس جلسه قاضی نذرالاسلام انجام شد. از آن سخنرانی، ذات عشق نذرالاسلام را به خوبی می‌توان فهمید:

«اگر دیگر نی‌نوازد، من ادعای شاعری ندارم. من عشق شما را یافته بودم، از دچارشدن به آن می‌گویم، شما مرا خواهید بخشید. مرا فراموش خواهید کرد. اعتماد کنید، من به ادعای شاعری نیامده‌ام. من برای سروری، نیامده‌ام. من برای بخشیدن عشق آمده‌ام، برای یافتن عشق و محبت آمده‌ام. ولی به خاطر نیافتن آن عشق، برای مدت طولانی از این جهان بی‌عشق و محبت به سکوت محزون، خداحافظی کردم.»
(رفیق‌الاسلام ۲۰۱۰، ج ۱۱، ۳۴۰)

عشق از دیدگاه حافظ شیرازی

عشق یا محبت دو جنبه دارد. یکی از آن‌ها عشق زمینی و دیگر آسمانی است یا خدایی. عشق از محوری‌ترین واژگان و حقیقت‌های مندرج در شعر حافظ است و این عشق اختصاص به فرد به خصوص یا سیره و سلوک ویژه‌ای ندارد. در سطر سطر غزل حافظ نظایر آن عشق و محبت دیده می‌شود. وی در اشعار خود، با عشق زمینی و عشق آسمانی نیز به زیبایی تصویرسازی می‌کند. حافظ می‌سراید:

الا یا ایها الساقی ادر کأسا و ناولها
که عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکلها
به بوی ناهای کاخر صبا زان طره بگشاید
ز تاب جعد مشکینش چه خون افتاد در دلها
(حافظ ۱۳۶۸، ۹۷)

«نرگس»^۱ در شعر حافظ نماد چشم معشوق است و البته با چشم معشوق مقایسه می‌شود و بازنده‌ی این مقایسه بالطبع نرگس است. حافظ در غزل خود می‌سراید:

ای خون‌بهای ناهای چین خاک راه تو
خورشید سایه‌پرور طرف کلاه تو
نرگس کرشمه می‌برد از حد، برون خرام
ای من فدای شیوه‌ی چشم سیاه تو
خونم بخور که هیچ ملک با چنان جمال
از دل نیایدش که نویسد گناه تو
(حافظ ۱۳۶۸، ۳۱۷)

حافظ مردی خداشناس، خداگرای و خداباور بود. حافظ برای کسب و تحصیل علوم عرفانی و صوفیه نزد «بهاء‌الدین نقش‌بند»^۲ و دیگر عرفای مشهور زمان خود کسب فیض کرده بود. وی می‌گوید که بدون پیر و مرشد خالص، راه معشوق یعنی راه خدا را نمی‌توان یافت:

به می سجاده رنگین کن گرت پیر مغان گوید
که سالک بی‌خبر نبود ز راه‌ورسم منزلها
(حافظ ۱۳۶۸، ۹۷)

یا اینکه:

^۱ Daffodil

^۲ Baha-ud-Din Naqshband Bukhari.

قطع این مرحله بی‌همرهی خضر مکن
ظلمات است بترس از خطر گمراهی
(حافظ ۱۳۶۸، ۳۶۷)

گویا معشوق زمینی حافظ شاخ نبات بوده است. وی به شاخ نبات بیشتر علاقه داشت. حافظ در غزلش اسم معشوق را ذکر کرده است. در اشعار حافظ به شاخ نبات هم برمی‌خوریم که درباره‌ی عشق حافظ به او گفته‌اند بعد از مدتی او را به عقد خود درآورد و روزگاری را با محبوب خود گذراند (صوفی ۱۳۸۲، ۱۶۵). حافظ در غزلش چنین می‌سراید:

این همه شهد و شکر کز سخنم می‌ریزد
اجر صبريست کز آن شاخ نباتم دادند
همت حافظ و انفاس سحرخیزان بود
که ز بند غم ایام نجاتم دادند
(حافظ ۱۳۶۸، ۱۹۳)

یا:

حافظ چه طرفه شاخ نباتی ست کلک تو
کش میوه دلپذیرتر از شهد و شکر است
حافظ پسری به نام بلبل داشت که وی را بسیار دوست می‌داشت. اما متأسفانه محبوب حافظ خیلی زود چشم از دنیا فروبست. «از شاخ نبات پسری به دنیا آمد... حافظ در سن ۳۸ سالگی از فقدان محبوب خود می‌نالد و باردیگر زمانه نامهربانی خود را به او نمایان می‌سازد.» (صوفی ۱۳۸۲، ۱۶۵) حافظ ماجرای غمگین از دست دادن بلبل را در غزلش این‌گونه ذکر کرده است:

بلبلی خون دلی خورد و گلی حاصل کرد
باد غیرت به صدش خار، پریشان دل کرد
طوطیی را به خیال شکری دل خوش بود
ناگهش سیل فنا نقش امل باطل کرد
قره‌العین من آن میوه‌ی دل یادش باد
که چه آسان بشد و کار مرا مشکل کرد
ساروان بار من افتاد خدا را مددی
که امید کرمم همره این محمل کرد
(حافظ ۱۳۶۸، ۱۶۴)

حافظ می‌گوید ما که در راه رسیدن به عشق بلا دیده‌ایم و زجر کشیده‌ایم؛ پس یا رسیدن به معشوق (خدا) به ما آرامش می‌دهد یا نوشیدن شراب عشق او. او در راه عشق محبوب (خدا) جان فدا می‌کند و تبدیل به یک دل‌سوخته‌ی راه عشق می‌شود. عیسی نفسی کجاست تا عشق به محبوب را در وجود ما زنده کند؟

ما را که درد عشق و بلای خمار کشت
یا وصل دوست یا می‌صافی دوا کند
جان رفت در سر می و حافظ به عشق سوخت
عیسی دمی کجاست که احیای ما کند
(حافظ ۱۳۶۸، ۱۹۴)

شاعر از فراق و دوری معشوق خودش شبها ناله و گریه می‌کند. سپس می‌گوید ای زیباروی، با این غم تو چه باید بکنم؟ این دل دیوانه‌ی من دیگر نصیحت نمی‌پذیرد، مگر اینکه سر زلف تو آن را مهار کند:

صنما با غم عشق تو چه تدبیر کنم
تا به کی در غم تو ناله‌ی شب‌گیر کنم
دل دیوانه از آن شد که نصیحت شنود
مگرش هم ز سر زلف تو زنجیر کنم
(حافظ ۱۳۶۸، ۲۸۱)

حافظ صدای عشق را از همه‌ی چیزهای دنیا بیشتر دوست دارد. وی می‌گوید که از آواز و شهرت عشق صدا و نوایی بهتر نشنیده‌ام، چیزی که در این روزگار و زمانه همیشه ماندنی است. درواقع، عشق و خوشی و زیبایی همیشه در این دنیا می‌ماند.

از صدای سخن عشق ندیدم خوش‌تر
یادگاری که در این گنبد دوار بماند
داشتم دلقی و صد عیب مرا می‌پوشید
خرقه رهن می و مطرب شد و زنار بماند
(حافظ ۱۳۶۸، ۱۹۰)

یا:

مطرب عشق عجب ساز و نوایی دارد
نقش هرنغمه که زد راه به جایی دارد
عالم از ناله‌ی عشاق مبادا خالی
که خوش آهنگ و فرح‌بخش نوایی دارد
(حافظ ۱۳۶۸، ۱۵۹)

به‌قول حافظ، راهی که برای عشق درپیش گرفته می‌شود همواره با مشکلات فراوان همراه است. اما این عشق باوجود مشکلات زیاد آن‌قدر خوب و زیباست که سختی‌های آن مهم نیست و ازطرفی هم نباید در این راه عجله به‌خرج داد و باید راه صبر درپیش گرفت. حافظ می‌گوید:

طریق عشق پرآشوب و فتنه است ای دل
بیفتد آن که در این راه باشتاب رود
(حافظ ۱۳۶۸، ۲۱۳)

همه‌ی حاصل عمر حافظ جز غم معشوق نیست و از دیدگاه حافظ بسیار ارزشمند است. درمورد عشق جز سختی و خوبی چیزی به‌یادش نبود. از نظر حافظ، همه‌ی حاصل عمر و زندگی او همراه با غم و اندوه و سختی به‌سر شد. و یک هم‌نشین و دوست جز غم یارش نبوده است؛ جز غم او مونس و همدم و یاری ندارد:

من حاصل عمر خود ندارم جز غم
در عشق ز نیک و بد ندارم جز غم
یک همدم باوفا ندیدم جز درد
یک مونس نامزد ندارم جز غم
(حافظ ۱۳۶۶، رباعیات، ۳۱)

درد عشق را باده‌ی وصل درمان می‌بخشد و حافظ از آن باده‌ی شب‌گیری نام می‌برد که در مذهب عشق حلال و حتی واجب است. باده‌پرستی از دیدگاه حافظ مسکن درد هجران و دوری معشوق است و در دفاع از این باده‌پرستی به زهاد و ابزارهای ایشان که شحنه‌ها باشد، می‌تازد. شراب عشق را یادگاری از بهشت می‌داند و نسبت آن را به عهد الست و عرضه‌ی عهد الهی بر انسان می‌رساند. او معشوق الهی خود را ساقی می‌داند و در واقع او را می‌پرستد:

عاشقی را که چنین باده‌ی شب‌گیر دهند	کافر عشق بود گر نشود باده‌پرست
برو ای زاهد و بر دُرْدکشان خرده مگیر	که ندادند جز این تحفه به ما روز الست
آنچه او ریخت به پیمانهای ما نوشیدیم	اگر از خمر بهشت است و گر باده‌ی مست

(حافظ ۱۳۶۸، ۱۰۹)

حافظ می‌گوید دریای عشق هیچ ساحل و کرانه‌ای ندارد، جز جایی که باید برای عشق جان داد. هرکسی که به عشق دل ببندد، او دل خوش و سرمست است از کار خیری که احتیاجی به استخاره برای آن نیست:

بحریست بحر عشق که هیچش کناره نیست	آنجا، جز آنکه جان بسپارند، چاره نیست
هردم که دل به عشق دهی خوش دمی بود	در کار خیر حاجت هیچ استخاره نیست

(حافظ ۱۳۶۸، ۱۳۱)

به نظر حافظ، اساس و آرزوی بشر بسیار کوتاه و ضعیف و سست است. بدین خاطر او می‌گوید شراب را بیاور که عمر انسان کوتاه است، عمر و آرزوی انسان بقایی ندارد و به زودی از بین می‌رود. وی مرید و پیرو مخلص کسی هست که به هیچ چیزی در زیر آسمان و در این دنیا که وابستگی ایجاد می‌کند، وابسته نیست. یعنی در این دنیا وابسته به هیچ چیز نیست و آزاد و رها است.

بیا که قصر امل سخت سست‌بنیاد است	بیار باده که بنیاد عمر بر باد است
غلام همت آنم که زیر چرخ کبود	ز هرچه رنگ تعلق پذیرد آزاد است

(حافظ ۱۳۶۸، ۱۱۴)

یا:

زیر بارند درختان که تعلق دارند	ای خوشا سرو که از بار غم آزاد آمد
--------------------------------	-----------------------------------

(حافظ ۱۳۶۸، ۱۸۸)

غم این جهان را نخور و این نصیحت من را هم از یاد مبر که این نکته‌ی عاشقانه‌ی لطیف را از سالک راه حق به خاطر دارم و هرآنچه که در زندگی برای تو اتفاق می‌افتد با رضایت بپذیر و راضی باش زیرا که من و تو در این جهان از خود اختیاری نداریم، هرچه پیش می‌آید، تقدیر ماست. حافظ می‌گوید:

غم جهان مخور و پند من مبر از یاد	که این لطیفه‌ی عشقم ز رهروی یادست
رضا به داده بده وز جبین گره بگشای	که بر من و تو در اختیار نگشادست

(حافظ ۱۳۶۸، ۱۱۴)

شاعر می‌گوید صبح زود بلبل عاشق با باد صبا داستانی گفت که ای باد صبا، ببین که عشق دیدن این گل با من چه کرده است و از دیدن چهره‌ی گل در دل من خون افتاده است و بسیار از شدت عشق به او عذاب می‌کشم و غصه می‌خورم و از این گلستان عشق تنها خار قسمت من شد، تنها خار به من رسید:

سحر بلبل حکایت با صبا کرد	که عشق روی گل با ما چه‌ها کرد
از آن رنگ رخم خون در دل افتاد	وز آن گلشن به خرم مبتلا کرد

(حافظ ۱۳۶۸، ۱۶۲)

حافظ آشکارا و واضح این مطلب را می‌گوید و از سخن‌های خودش بسیار شاد هست که من فقط بنده و غلام عشق هستم و از هردو دنیا (این دنیا و جهان آخرت) رها و آزاد هستم (یعنی بنده‌ی این دنیا و آن دنیا نیست؛ فقط بنده‌ی عشق به خداست). وی پرنده‌ی باغ بهشتی خداوند است (حضرت آدم) و چگونه داستان جدایی و دوری خودش را از بهشت شرح می‌دهد و چگونه می‌گوید که در این دنیای فانی که مانند دام و تله است، گرفتار شد. توصیف این هجران و دوری برای حافظ دردآور است و سعی می‌کند از آن بگریزد و راه گریز از آن تنها عشق الهی است؛ عشق خداوند آن‌قدر بزرگ است که تمام زیبایی‌های بهشت را از خاطر سالک خواهد برد.

فاش می‌گویم و از گفته‌ی خود دل شادم	بنده‌ی عشقم و از هردو جهان آزادم
طایر گلشن قدسم چه دهم شرح فراق	که در این دامگه حادثه چون افتادم
من ملک بودم و فردوس برین جایم بود	آدم آورد در این دیر خراب آبادم
سایه‌ی طوبی و دلجویی حور و لب حوض	به‌هوای سر کوی تو برفت از یادم

(حافظ ۱۳۶۸، ۲۶۳)

نتیجه‌گیری

قاضی نذرالاسلام در آسمان ادب بنگالی ستاره‌ی درخشانده‌ای است، همان‌گونه که حافظ در آسمان غزل ایران ماهی درخشان است. تعدادی از آثار وی در زمینه‌های مختلف ادبی بنگلا تحت‌تأثیر ادبیات فارسی تألیف شده است. نذرالاسلام شاعری عاشق و عاشقی انسان‌دوست و واقع‌گرا بود. در این مقاله کوشش شد که دیدگاه وی در اشعارش راجع به عشق زمینی و عشق آسمانی روشن شود و برای خوانندگان تبیین گردد. از سوی دیگر، حافظ شیرازی در بیشتر غزلیات خود در مورد عشق سخن گفته است. و این نزدیکی دو شاعر با قرن‌ها اختلاف در زمان زیستن ایشان، نشان از این دارد که عشق را زبانی‌ست واحد که قوت‌بخش آثار ایشان است. این نزدیکی و قرابت تا آنجا پیش رفته که قاضی نذرالاسلام غزلیات حافظ و اشعار دلنشین او را به بنگلا ترجمه کرده است.

منابع و ارجاعات

- احمد، شهاب‌الدین. (۱۹۹۹م). *نذرول ساهیت تو بیچار* (داوری در آثار ادبی قاضی نذراالاسلام)، داکا: بنیاد اسلامی بنگلادش.
- انوری، حسن. (۱۳۷۹). *صدای سخن عشق (گزیده‌ی غزلیات حافظ)*، ج ۵، تهران: سخن.
- انوشه، حسن (ویراستار) و غیره. (۱۳۷۵). *دانشنامه ادب فارسی (ادب فارسی در شبه‌قاره: هند، پاکستان، بنگلادش)*، ج ۴، بخش سوم، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- چودوری، عبدالمقیت. (۱۹۹۷). *نذراالاسلام، اشعار اسلامی*، داکا: بنیاد اسلامی بنگلادش.
- چودوری، عبدالمقیت. (۲۰۰۰). *نذراالاسلام، ترانه‌های اسلامی*، داکا: بنیاد اسلامی بنگلادش.
- حافظ، خواجه شمس‌الدین محمد. (۱۳۶۸). *دیوان حافظ با مجموعه تعلیقات علامه قزوینی*، به تصحیح علامه قزوینی و قاسم غنی، ج ۲، تهران: اساطیر.
- خان، شمس‌الزمان (ویراستار) و غیره. (۲۰۱۱). *بنگلا آکادمی چاریتابیدان*، ویرایش سوم، داکا: بنگلا آکادمی.
- رفیق‌الاسلام (ویراستار) و غیره. (۲۰۱۰). *نذراالراچانابالی (کلیات نذراالاسلام)*، ج ۱۱، داکا: بنگلا آکادمی.
- رفیق‌الاسلام (ویراستار) و غیره. (۲۰۱۱). *نذراالراچانابالی (کلیات نذراالاسلام)*، ج ۲، داکا: بنگلا آکادمی.
- رفیق‌الاسلام (ویراستار) و غیره. (۲۰۱۲). *نذراالراچانابالی (کلیات نذراالاسلام)*، ج ۶، داکا: بنگلا آکادمی.
- رفیق‌الاسلام (ویراستار) و غیره. (۲۰۱۲). *نذراالراچانابالی (کلیات نذراالاسلام)*، ج ۷، داکا: بنگلا آکادمی.
- شاهدی، مهمدعیسی. (۱۳۷۴). *گزیده احوال و آثار قاضی نذر الاسلام (شاعر ملی بنگلادش)*، ناشر: رایزنی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران، داکا، بنگلادش.
- شیکدار، عبدالحی (۲۰۰۰م): *نذرول راچانای محرم (محرم در آثار نذراالاسلام)*، مؤسسه نذراالاسلام، داکا، بنگلادش.
- صوفی، لیلا. (۱۳۸۲). *زندگینامه شاعران ایران*، ج ۹، تهران: جاگرمی.
- طاهری، پروانه. (۱۳۸۲). *ستارگان آسمان ادب ایران*، تهران: شقایق.
- محمدبیگی، شاهرخ و مهدی حسن. (۱۳۹۳). *عشق به اهل بیت (ع) در نغمات قاضی نذراالاسلام نویسنده و شاعری بنگالی، فصلنامه‌ی ادبیات دینی*، ش ۶، مشهد، ایران.

References

- Ahmad, Shahabuddin. (1999). *nazrul sāhit tu bičār (dāvari dar āsar-e adabi qāzi nazrul islam)*, Dhaka: Islamic Foundation of Bangladesh.
- Anvari, Hassan (1999). *sedāye suxan-e eq* (Selection of Hafez's Ghazaliyat), 5th ed., Tehran: Sokhan.
- Anousheh, Hasan (editor) and others. (1995). *Encyclopedia of Persian Literature (Persian Literature in the Paleonite: India, Pakistan, Bangladesh)*, Vol. 4, third part, Tehran: Printing and Publishing Organization of the Ministry of Culture and Islamic Guidance.

- Chowdhury, Abdul Mukit. (1997). *nazru-islam, af'ār-e islami*, Dhaka: Islamic Foundation of Bangladesh.
- Chowdhury, Abdul Mukit. (2000). *nazru-islam, tarānehā-ye islami*, Dhaka: Bangladesh Islamic Foundation.
- Hafez, Khajeh Shamseddin Mohammad. (1988). *divan-e hāfez*. by Allameh Qazvini and Qasem Ghani, 2nd ed., Tehran: Asatir.
- Khan, Shamsuzzaman (editor) and others. (2011). *Bangla Academy Caritabidan*, Third Edition, Dhaka: Bangla Academy.
- Rafiqulislam (editor) and others. (2010). *Nazru Racanabali (kuliyat nazru islam)*, vol. 11, Dhaka: Bangla Academy.
- Rafiqulislam (editor) and others. (2011). *Nazru Racanabali (kuliyat nazru islam)*, vol. 2, Dhaka: Bangla Academy.
- Rafiqulislam (editor) and others. (2012). *Nazru Racanabali (kuliyat nazru islam)*, vol. 6, Dhaka: Bangla Academy.
- Rafiqulislam (editor) and others. (2012). *Nazru Racanabali (kuliyat nazru islam)*, vol. 7, Dhaka: Bangla Academy.
- Shahedi, Mahmud isa. (1994). *Selection of Civility and Works by Kazi Nazru-Islam* (National poet of Bangladesh), Publisher: Cultural Consultation of the Islamic Republic of Iran, Dhaka, Bangladesh.
- Shikdar, Abdulhai (2000): *nazrulah račanay muharram* (Muharram in the works of Nazru-Islam), Nazrul Islam institute, Dhaka, Bangladesh.
- Sufi, Layla. (2002). *Biography of Iranian poets*, 9th ed., Tehran: Jajarmi.
- Taheri, Parvaneh (2002). *setaregān-e āsemān-e adab-e iran*, Tehran: Shaghayegh.
- Mohammad Beigi, Shahrokh and Mahadi Hassan. (2014). *efq be ahlul-bayt (a.) dar naghmāt kazi nazru-islam*, Bengali writer and poet, Journal of Religious Literature, No. 6, Mashhad, Iran

HOW TO CITE THIS ARTICLE

Mahadi Hassan, & Jakaria. (2018). Love: From the View Point of Kazi Nazrul Islam and Hafez-e Shirazi. *Language Art*, 3(3):63-82, Shiraz, Iran. [in Persian]

DOI: 10.22046/LA.2018.16

URL: <http://www.languageart.ir/index.php/LA/article/view/80>





ORIGINAL RESEARCH PAPER

Love: From the View Point of Kazi Nazrul Islam and Hafez-e Shirazi

Mahadi Hassan¹ ©

Lecturer, Department of Persian Language and Literature,
University of Dhaka, Bangladesh.



Jakaria²

M.A. Student in Persian Language and Literature,
Kharazmi University, Tehran, Iran.



(Received: 24 May 2018; Accepted: 21 June 2018; Published: 30 August 2018)

Kazi Nazrul Islam is a prominent and national poet of Bangladesh. Love, revolution, human freedom, national unity, justice, and fairness are the main topics of his poetry and writings. He discussed love in his poems, mainly virtual love and true love. On the other hand, Khawaja Shams-Uddin Mohammad Hafez-e Shirazi is not only a famous poet of Iran, but also he is famous in all over the world and his outstanding contribution to Ghazal is known to all. He likes both love and affection, and love is one of the most beautiful manifestations of grace that is illustrated in the poetry of Hafez. Hafez's Beloved was both earthly and heavenly. This article discusses love from the viewpoint of Kazi Nazrul Islam and Hafez as much as possible.

Keywords: Kazi Nazrul Islam, Hafez-e Shirazi, Bangladesh, Iran, Love, Lover.

¹ E-mail: mahdidupersian@gmail.com © (Corresponding Author)

² E-mail: jakaria.du190@gmail.com



ORIGINAL RESEARCH PAPER

The Problem of “Russian Artistic School” in the Works of Russian Thinkers

Pavel Mikhailovich Tamaev¹

Professor of Intercollegiate Centre for Education in the Field of Humanities of Ivanovo State University.



(Received: 03 February 2018; Accepted: 24 March 2018; Published: 30 August 2018)

The article deals with some “generic” features of Russian literature. The works of Russian thinkers are permeated by the idea of Russian writers’ exclusive fate, which consists in these writers’ discovering their own selves. Their artistic quest was aimed at comprehending the spiritual substance of a human being within themselves. Russian artistic school also implies the period of growth, the development of Russian national culture, its historical and cultural character, and according to N.Ya. Danilevsky and A.S. Khomiakov, it was convinced that our writers should take in the European heritage, but they should not limit their works to it. One should embrace works of different schools and become a free artist. The central and the most intense questions to consider for each thinker are those of Russian artists’ worldview, their spiritual and creative act (their unique “artistry”), the subject matter, lyricism, the artistic word, and particular types of creative works. It is not a coincidence that in their articles they have dwelled on the European (Catholic and Protestant) lifestyles and that of the Old Testament. They concluded that the Russian artistic type is characterized by “completeness and integrity of mind”, maturity and manhood, unparalleled sincerity, simplicity and directness in treating the subject matter, and artistic ingenuousness.

Keywords: Russian Writer’s Fate, Creative Act, Finding One’s Subject Matter, Style, Artistic school.

¹ E-mail: ptamaiev@mail.ru



ПРОБЛЕМА «РУССКОЙ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ШКОЛЫ» В РАЗДУМЬЯХ ОТЕЧЕСТВЕННЫХ МЫСЛИТЕЛЕЙ

Павел Михайлович Тамаев (Иванов)¹
Доктор филологических наук, профессор
Межвузовского центра гуманитарного образования
Ивановского государственного университета

(дата получения: 03.02. 2018 г. дата принятия: 24.03.2018 г. дата опубликования: 30.08.2018 г.)

В статье осмысливаются некоторые «родовые» черты русской литературы. В раздумьях русских мыслителей первенствует идея особенности судьбы русского писателя, которая заключается в возвращении русского писателя, художника к самому себе. Его творческие искания были нацелены на постижение душевно-духовной реальности внутреннего человека. Русская художественная школа – это и пора роста, и время развития национальной культуры, историко-культурного типа, как выразался Н.Я. Данилевский. А.С. Хомяков был убежден, что нашим художникам необходимо усвоить европейское культурное богатство, однако они не должны этим богатством подавляться. Нужно любовью обнять произведения всех школ, и сделаться свободным деятелем. Центральными напряженными вопросами для каждого мыслителя станет проблема мирозерцания русского художника, своеобразия духовно-творческого акта («художества»), предмета, лиризма, слова, особых форм произведения. Неслучайно, достаточное место в их статьях цикла занимают размышления о европейском (католическом и протестантском) и ветхозаветном образе жизни. Русский художественный тип же отличает «полнота и цельность разума», зрелость и возмужание, неподражаемая искренность, простота и прямота в отношении к предмету, художественная непреднамеренность.

Ключевые слова: судьба русского писателя, творческий акт, нахождение своего Предмета, стиль, художественная школа.

¹E-mail: ptamaiev@mail.ru

*Климат, образ правления, вера
дают каждому народу особенную
физиономию, которая более или
менее отражается в зеркале поэзии*

А.С. Пушкин

В марте 1847 года В.А. Панов (1819–1849), воспитанник Московского университета, один из первых начинателей науки о славянах, выпустил альманах «Московский литературный и ученый сборник на 1847 год» (935 страниц). В данном издании Панов выступил как составитель и редактор, написал за подписью «редактора» два предисловия – к подборке сербских народных песен (об их истории, современном бытовании, жанровом своеобразии) и к стихотворному отрывку из 5-й главы романа Павловой «Двойная жизнь» (с проникновением в сюжет главы и смысл романа в целом). Его перу принадлежит также пояснение-предупреждение о помещении «критики» К. Аксакова, написанной еще для сборника 1846 года. В данном тексте Панов нацеливает читателя на то, что важен не внешний повод журнальных статей, а их внутреннее содержание.

По составу материалов и кругу авторов сборник 1847 года напоминал предыдущую книгу 1846 года, однако стал более объемным, а главное, цельным. Весь разножанровый состав представленных в сборнике-альманахе материалов должен был показать «полноту разумного развития» русской науки и искусства. Книга должна заключать в своем содержании существенное и в частях, и в целом. На это обстоятельство указал К. Аксаков в начальном тезисе своих критических заметок: «В сборнике, как голосе не одного человека, а нескольких, находится более или мене общее направление, общий голос; это хор...» (Аксаков И.С., Аксаков К.С. 1981. 167).

Особое место в сборнике-альманахе занимают статьи А.С. Хомякова, К.С. Аксакова. Предназначавшаяся еще для предыдущего «Московского сборника» работа К. Аксакова «Три критические статьи г-на Имрек» состояла из рецензий на три петербургских издания: подготовленный В.А. Соллогубом сборник «Вчера и сегодня», «Опыт истории русской литературы» А.В. Никитенко и «Петербургский сборник» Н.А. Некрасова. В редакционном примечании говорится, что аксаковская критика отвечает духу времени, которая не гоняется «за современностью внешней и случайною» (Аксаков И.С., Аксаков К.С. 1981. 167). Заметим, что это суждение редактора Панова вполне относится и к статье Хомякова «О возможности русской художественной школы», в которой проблема внутренней жизни народа не только заявлена как романтический идеал, но и основательно осмыслена и прописана. Задолго до публикации Хомяков делится мнением о готовящейся статье как о глубоко продуманном труде: «Многое из основных принципов будет не только смело думано, но смело выражено, без чего оно осталось бы совершенно непонятным» (Хомяков А.С. 1900. I. 168). Вера и убежденность в своих идеях им оценивается так: «Перечитывая, нахожу только строгое и последовательное изложение начал» Хомяков А.С. 1900. I. 170). Выражение этих «начал» критик-философ предваряет планом статьи, определяющим

вектор развития его мысли: «Народность искусства. — Народность науки. — Будущее торжество Русского начала. — Еврейство. — Цельность Русской жизни. — Выгоды нашего положения. — Народное искусство. — Перевоспитание» (Хомяков А.С. 1900.1. 168).

Итак, онтологические и эстетические начала национальной культуры впервые А.С. Хомяковым были изложены в работе 1847 года «О возможности русской художественной школы», основная идея которой заключается в возвращении русского человека, писателя, художника к самому себе. Однако вопрос о философско-эстетическом манифесте Хомякова требует особого пояснения: необходимо, хотя бы в некоторой степени, обозначить духовно-интеллектуальный контекст, который помогает уяснить то, что сказанное Хомяковым – не некое умозрительное построение, не философско-эстетические декларации московской литературной партии, но стремление понять, постигнуть духовную глубину национального искусства и его художественного строя.

В историко-литературных построениях сложилась традиция отыскивать точку отсчета какого-то явления, поворота в развитии словесности. Поэтому требуются новые свидетельства об атмосфере бытования и развития русской литературы. К сожалению, не в достаточной мере оказались востребованы (даже в настоящее время) историко-философские статьи Н.В. Гоголя «о сущности русской поэзии», вошедшие в состав его духовного завещания «Выбранные места из переписки с друзьями», значительная часть которого посвящена раздумьям о судьбе и назначении русского слова, русского писателя. Здесь же была высказана мысль о том, что « другие уже пришли времена».

В статье «В чем же наконец существо русской поэзии и в чем ее особенность» как убеждение звучит мысль о том, что после кончины Пушкина русская поэзия не угасла, но она начинает выходить из круга, очерченного русским гением, так как «образовались стихии новой жизни и раздаются вопросы, которые дотоле не раздавались» (Гоголь Н.В. 1992. 258). Другие времена рождают иную поэзию: «Теперь уже ничем не возьмешь — ни своеобразием ума своего, ни картинной личностью характера, ни гордостью движений своих, — христианским, высшим воспитанием должен воспитываться теперь поэт» (Гоголь Н.В. 1992. 266). У поэзии теперь другое назначение — «вызывать на другую, высшую битву человека — на битву уже не за временную нашу свободу, права и привилегии наши, но за нашу душу, которую Сам небесный Творец наш считает перлом Своих созданий» (Там же).

В наших размышлениях о русской художественной школе важно также учитывать и сердечный опыт Хомякова. Человеческая и творческая биография Хомякова чрезвычайно насыщена событиями горестными: Создатель испытывает его, словно праведного Иова. Потери близких его сердцу людей рождали не ропот и беспросветную скорбь, но молитву, совершался труд для пользы других, бескорыстный; внутренняя, углубленная молитва, благоговейные слова и жесты увенчивали моменты утрат и их переживание. Тогда-то и рождались шедевры духовной словесности. В 1846 году в журнале

«Библиотека для воспитания», инициатором издания которого был Д. А. Валуев, Хомяков поместил посмертный биографический очерк «Дмитрий Александрович Валуев». По существу, эта вещь может быть охарактеризована как некролог-похвала, надгробное слово, некрологический словесный портрет с элементами жития. Но говорить об этом нужно не только как о тенденции, типологии; следует углубленно постигать исторический феномен каждой духовно-творческой жизненной судьбы конкретного русского человека. Свой подвиг (любимое слово-образ Хомякова) Алексей Степанович видел в том, чтобы уменьшить силу мирового зла. Ради этого жил и творил его «брат и сын» Дмитрий Валуев. Сказать о нем современникам и потомкам значило для Хомякова противостоять злу и лжи. Им движет желание представить читателю подлинного героя времени, восславить его негромкий подвиг на ниве истинного просвещения, смирение высокое. Жизненные обстоятельства, мудрые наставники, вторая семья, пансионат, университет, а главное, долготелная внутренняя работа умственная, душевно-сердечная — все это приуготовляло Дмитрия к «общему делу добра и истины», «к развитию не науки только, но и жизненному началу души человеческой». Болезнь и «семимесячное уединение в чужой земле» утверждали юношу в истинности «пути избранного» (Хомяков А.С. 1900.Ш. 401). Хомяков эти два жизненных обстоятельства в судьбе Мити воспринимает и объясняет в традиции духовных писателей, у которых телесная немочь, например, считалась за «иго благое и бремя легкое», а уединение или «продолжительное безмолвие» рождали в сердце «слово». Аскеза и сердечное трезвение, определившие свободный выбор, поступки, дело и судьбу русского молодого человека, биограф представляет как неустанную работу, преодолевавшую раздвоенность, которую переживали люди поколения Хомякова, так как «наука поступила к нам из чужой страны и не сроднилась с нашей жизнью». Внутреннее делание самого себя помогло Дмитрию Валуеву усвоить европейскую науку, но при этом жить «полною жизнью веры. Он жил не в душу живую, которая есть эгоизм, но в дух животворящий, который есть любовь» (Хомяков А.С. 1900.Ш. 402). Сюжет некрологического очерка подчинен основополагающей для Хомякова идее: «важнейшее в человеке <...> — дело то есть крестное исповедание Христа» (Хомяков А.С. 1900.VШ. 135), поэтому жизнь его выписана как постепенное восхождение по духовной лестнице. Эта художественная задача и обусловила то тщание, с которым автор рисует облик идеального русского юноши. Заключительная часть некрологического очерка может быть воспринята как развернутая эпитафия в духе В. А. Жуковского («Он сердцем кроток был, чувствителен душою...» — «Сельское кладбище», 1802) или надгробное похвальное слово (жанр, часто встречающийся в древнерусской словесности), в котором доминирует панегирическая интонация. Думается, Хомяков стремится синтезировать традиции как светской, так и духовной литератур. Финальный авторский монолог звучит сдержанно и тем не менее ораторская интонация от этого не пропадает: он обладает высокой степенью упорядоченности: «Обширная разнообразная ученость, свободный и сильный ум, искренняя и горячая любовь к правде,

совершенное отсутствие эгоизма, полная преданность общему делу, теплота милосердия <...> девичья чистота жизни и помыслов <...> твердость души <...> Твердая и неуклонная воля» (Хомяков А.С. 1900. Ш. 409). Сложный синтаксический строй заключительного монолога Хомякова свидетельствует о его серьезной творческой работе, в которой он стремится постигнуть один из феноменов русской жизни.

Русское воззрение, русская художественная школа – это и пора роста, время развития национальной культуры, историко-культурного типа, как выражался Данилевский. Хомяков был убежден, что нашим художникам необходимо усвоить европейское культурное богатство, однако они не должны этим богатством подавляться. Нужно любовью обнять произведения всех школ, и сделаться свободным деятелем. Школа, по мысли славянофилов, – это и пора ученичества, и время созревания творца. Обретенная во время ученичества и становления свобода не делает художника автономным и абсолютно независимым, но свобода становится тогда свободой, когда она предстанет в виде тождества свободы и единства («свободы в единстве и единства в свободе»), когда художник получит значение живого органа в великом организме. Одним словом, по Хомякову, школа – синоним русского начала, начал как совокупность основных положений, принципов.

Антиномическая природа статьи «О возможности русской художественной школы» свидетельствует, что разговор пойдет не о гении и обыкновенных талантах, не о первенстве повествовательного рода над поэтическим, не о стиле и жанрах, а о существенном, о национальном культурно-историческом типе. Неслучайно, достаточное место в этой, да и других статьях цикла занимают размышления о европейском (католическом и протестантском) и ветхозаветном образе жизни. Русский тип отличает «полнота и цельность разума», «животворные способности разума» (здесь и далее курсив в цитатах наш. – П.Т.) Критик не приемлет «одностороннего развития рассудка», составляющего «характеристику нашего мнимого просвещения». Вопрос о русской художественной школе, искусстве, художнике ведется Хомяковым в религиозно-философском плане, ядро которой составляет принцип самосознания, устремление в свой внутренний, духовный мир. «Последовательное изложение начал» предполагает утверждение необходимости такого же самопознания и для своего народа, точнее философ-критик открывает национальное измерение своего собственного самосознания, без которого личность оказывается ущербной. Поэтому ключевыми формулами, возникающими в процессе этого акта, стали: «образ самосознающей жизни», «скрытый синтез, зависящий от внутренней жизни народа» «живое сознание фактов», «живая личность народа», «духовное побуждение». Отсюда же проистекает убеждение, что каждый народ имеет свои художественные школы, ибо искусство и творец – органическая часть его: «Искусство не есть произведение одинокой личности и ее эгоистической рассудочности <...> Художник не творит собственную свою силу: духовная сила творит в художнике. Поэтому очевидно, что

всякое художество должно быть и не может быть не народным. Оно цвет духа живого, восходящего до сознания...» (Хомяков А.С. 1900. I. 73–100).

В рецензии на оперу Глинки, в некрологах-статьях об Иванове и Аксакове Хомяков размышляет о своеобразии русского художества, его заветах, традициях, творческом национальном акте и, наконец, о феномене русского художника. Русское создание состоялось, ибо выразило коллизии, много раз повторявшиеся в нашей истории. Скорбь и страдания борьбы, лежащие в основании русской оперы, национального мелоса, унаследованы от музыкального предания. В посмертных, а поэтому глубоко личных словах-статьях, «Картина Иванова. Письмо к редактору Русской беседы», «Сергей Тимофеевич Аксаков» Хомяков показывает процесс рождения русского художника, нахождения им своего верного, достойного Предмета, пребывания в нем и рождения стиля выражения его. «Странное явление», что шестидесятилетний человек становится почти в одночасье великим писателем. Объяснение этой метаморфозе нужно усматривать в последовательности выхода книг Аксакова-отца, но не в этом главное, а в предмете, в его видении и принципах изображения: «Он захотел вспомнить старые годы, прежние, тихие радости». В своих созданиях писатель «сохранил простоту и прямоту в отношении к предмету», поэтому «искусство дается ему свободно «...» Оно приходило, как приходило к древним векам, неисканное, неосознанное. В этом-то и состоит неподражаемая искренность произведений первоначальной поэзии» (Хомяков А.С. 1900. III. 370–234).

Удивительной ясности постижения феномена художника Иванова и его создания достигает Хомяков в письме-статье к Ивану Аксакову. Несобычен Предмет его картины, что потребовало от художника «устранить всякий личный произвол». Более того «высокой простоты» в выражении можно было добиться в том случае, если создатель не станет «как видимое третье между предметом и его выражением». Цель была достигнута: явление Христа на полотне предстало в духе Священного писания: «Спаситель поставлен на далеком плане. Иванов не впал в искушение выдвинуть Его вперед «...» Черты Спасителя остались сравнительно неопределенными: узнать Его можно только по общему характеру Его образа и по какой-то странно-знаменательной поступи, в которой видна несокрушимая сила кротости, смирения, идущего на подвиг деятельности и терпения. Зато, как живо и естественно сделалось все движение переднего плана «...» Как наглядно выразилось значение мира ветхозаветного, радостно протягивавшего руки к грядущему, лучшему Завету, к далекому образу и, так сказать, иконе Христа» (Хомяков А.С. 1900. III. 352–365). Такой «результат» возникает не вдруг, а благодаря «нашей внутренней жизни», питаемой песнями, языком, семейным обычаем, но более всего Божьим храмом.

Духовно-эстетическое наследие Хомякова следует рассматривать не только сквозь призму славянофильской доктрины, как чаще всего делают исследователи, но как органическую часть философско-филологических исканий и усилий многих. В этом смысловом пространстве существуют и перекликаются тематически и словесно главы из духовного завещания Гоголя:

«О лиризме наших поэтов», «Предметы для лирического поэта в нынешнее время», «В чем же наконец *существо* русской поэзии и в чем ее особенность»; цикл статей В.И. Даля 1840–1860-х годов, представляющий собой опыт национального, народного самосознания (Тамаев П.М. 2001. 53–61); статьи Ф.И. Буслаева о древней литературе и народной словесности, в которых ученый выделяет первооснову нашей словесности «верования и просветленные идеалы древней Руси» (Буслаев Ф.И. 1990. 262); программные статьи А.А. Григорьева. В них критик заявил, что разговор о русской школе должен вестись не в конкретно-историческом плане, не принимать вид позитивистско-просветительских раздумий о прогрессе в литературе. Необходимо переключить смысловые регистры в иной план – в сущностный. Требуется размышлять не о гоголевской школе, его последователях, проблематике и приемах этого направления, а необходимо постигать то, как художник видит мир и человека, «ибо ничто в такой степени не необходимо художнику, как мирозерцание» (Григорьев А.А. 1967. 324). Понятия «натуральная школа» и «мирозерцание художника» у Григорьева разведены, более того они выступают антиподами.

Таким образом, раздумья Киреевского, Хомякова, Григорьева, братьев Аксаковых о русском воззрении, о русской художественной школе по своей природе онтологические. В литературе середины XIX столетия многие произведения звучат так же, как молитва и национальное исповедание: «Рыцарь на час» Н.А. Некрасова, «Я задремал, главу понуря» А.К. Толстого, «Накануне годовщины 4 августа 1864г.» Ф.И. Тютчева; А.Н. Майкова: «Не говори, что нет спасенья, / Что ты в печалях изнемог: / Чем ночь темней, тем ярче звезды, / Чем глубже скорбь, тем ближе бог...» (Майков А.Н. 1984. 281). Центральными напряженными вопросами для каждого мыслителя станет проблема мирозерцания русского художника, своеобразия духовно-творческого акта («художества»), предмета, или по уточнению И.А. Ильина, «укорененья в субстанции, а не в своей личной выдумке» (Ильин И.А. 1993.324), лиризма, слова, особых форм произведения.

Список литературы:

- Аксаков И.С. Аксаков К.С. (1981). *Литературная критика*. М.: Современник.
- Буслаев Ф.И. (1990). *Повесть о Горе Злочастии; Идеальные характеры Древней Руси; Русские духовные стихи* // Буслаев Ф.И. (1990). *О литературе: Исследования; Статьи*. М.: Художественная литература.
- Гоголь Н.В. (1992). *Духовная проза*. М.: Русская книга.
- Григорьев А.А. (1967). *Литературная критика*. М.: Художественная литература.
- Ильин И.А. (1993). *Путь к очевидности*. М.: Республика.
- Киреевский И.В. (1979). *Критика и эстетика*. М.: Искусство.
- Майков А.Н. (1984). *Сочинения: В 2-х т.* М.: Правда, Т I.
- Подробнее о цикле статей В.И. Даля см. в нашей статье: Тамаев П.М. (2001). *Статьи В.И. Даля в контексте раздумий о народной словесности* //

Вестник Ивановского государственного университета. Серия «Филология». Вып. 1. С. 53-61.

Хомяков А.С. (1900). *Полн. собр. соч.: В 8т.* М., Далее статьи и письма Хомякова цитируются по этому изданию в тексте в скобках с указанием тома и страницы.

References

- Aksakov I.S. & Aksakov K.S. (1981). *literaturnaya kritika*. Moscow, Sovremennik.
- Buslayev F.I. (1990). *povest' o gore zlochastii; ideal'nyye kharaktery drevney rusi; russkiye dukhovnyye stikhi, o literature: issledovaniya; stat'i. khudozhestvennaya literatura*, Moscow.
- Gogol' N.V. (1992). *dukhovnaya proza*. Moscow, Russkaya kniga.
- Grigor'yev A.A. (1967). *literaturnaya kritika. khudozhestvennaya literatura* Moscow.
- Il'in I.A. (1993). *put' k ochevidnosti*. Moscow, Respublika.
- Khomyakov A.S. (1900). *polnoye sobraniye sochineniy*. 8 Vol. Moscow.
- Kireyevskiy I.V. (1979). *kritika i estetika*. Moscow, Iskusstvo.
- Maykov A.N. (1984). *sochineniya*, 2 Vol., Moscow, Pravda, 1st vol..
- Tamayev P.M. (2001). *stat'i v.i. dalya v kontekste razdumiy o narodnoy slovesnosti, Vestnik Ivanovskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya «Filologiya»*. Vol. 1. pp.53-61.

HOW TO CITE THIS ARTICLE

Pavel Mikhailovich Tamaev (2018). The Problem of "Russian Artistic School" in the Works of Russian Thinkers. *Language Art*, 3(3): pp.83-92, Shiraz, Iran.

DOI: 10.22046/LA.2018.17

URL: <http://www.languageart.ir/index.php/LA/article/view/81>



مسئله‌ی مکتب هنری روسیه در آثار متفکران روس

پاول میخایلوویچ تامایف^۱

استاد مرکز بین دانشگاهی تعلیم و تربیت در زمینه‌ی علوم انسانی، دانشگاه ملی ایوانوؤ،
ایوانوؤ، فدراسیون روسیه

(تاریخ دریافت: ۱۴ بهمن ۱۳۹۶؛ تاریخ پذیرش: ۰۴ فروردین ۱۳۹۷؛ تاریخ انتشار: ۸ شهریور ۱۳۹۷)
این مقاله به برخی ویژگی‌های عمومی ادبیات روسیه می‌پردازد. آثار متفکران روس تحت‌تأثیر تفکر تقدیر محض نویسندگان روس است که منجر شد این نویسندگان خود واقعی‌شان را کشف کنند. هدف هنری آنها درک ماهیت معنوی انسان در خود او بوده است. مکتب هنری روسیه همچنین بر دوران رشد و توسعه‌ی فرهنگ ملی روسیه و ویژگی فرهنگی و تاریخی آن دلالت دارد و بر طبق نظر ن.یا. دانیلوسکی و ا.س. خومیاکوف، مکتب نویسندگان متقاعد شد که هنرمندان ما باید از ثروت فرهنگی اروپاییان یاد بگیرند، ولی نه در حدی که آثار خود را به آن محدود کنند. هر هنرمندی باید از مکتب‌های مختلف تأثیر بگیرد ولی به هنرمندی آزاد تبدیل شود. سؤالات متداول و اصلی برای هر یک از متفکران، جهان بینی هنرمندان روس، عمل خلاقانه و معنویشان (هنر منحصر به فردشان)، موضوعات، اشعار، کلام هنری و انواع خاصی از آثار خلاقشان است. این تصادفی نیست که قسمت قابل توجهی از مقالات آنها به شیوه زندگی اروپایی (کاتولیک و پروتستان) و عهد عتیق اختصاص دارد. انواع آثار هنری روسی با مشخصه‌هایی از قبیل تکامل و یکپارچگی ذهن، بلوغ و مردانگی، صمیمیت بی نظیر، سادگی و راستی در رفتار، و نوآوری هنری از یکدیگر متمایز می‌شوند.

واژه‌های کلیدی: تقدیر اثر نویسنده‌ی روسی، هنر خلاق، پالایش مطالب مورد بحث، سبک، مکتب هنری.

¹ E-mail: ptamaiev@mail.ru



ORIGINAL RESEARCH PAPER

The Impact of Globalization on the Russian Language

Irina Burlakova Ivanovna¹

Professor, Moscow state University of psychology and education,
Moscow



(Received: 06 February 2018; Accepted: 01 April 2018; Published: 30 August 2018)

This article deals with general issues related to the impact of globalization processes on national languages. The work is founded on theoretical research methods based on the inductive method of Material Selection. The author sees the reasons for globalization in strengthening integration between countries and national cultures. The formation of cross-cultural ties, as the phenomena of intercultural communication and their manifestation in the vocabulary indicates both the positive impact of globalization on the Russian language and the need for a deeper study of this phenomenon in connection with the negative impact on the spiritual and moral state of the ethnic group. As a result, the author came to the conclusion that language is, first of all, a way of inheritance of social-practical and spiritual experiences of people, the environment of existence of both an individual and an entire ethnic group, as a carrier of national culture.

Keywords: Globalization, Russian Language, English Language.

¹ E-mail: iiburlakova@mail.ru



ВЛИЯНИЕ ГЛОБАЛИЗАЦИИ НА РУССКИЙ ЯЗЫК

Ирина Бурлакова Ивановна¹

Доктор педагогических наук, доцент

Московский государственный психолого-педагогический университет

(дата получения: 06.02. 2018 г. дата принятия: 01.04.2018 г. дата опубликования: 30.08.2018 г.)

В статье рассмотрены общие вопросы, связанные с влиянием глобализационных процессов на национальные языки. В основе работы лежат теоретические методы исследования, основанные на индуктивном способе отбора материала. Причины глобализации автор статьи видит в усилении интеграции между странами и национальными культурами. Формирование кросс-культурных связей, как явления межкультурной коммуникации и их проявление в лексике указывает как на положительное влияние процессов глобализации на русский язык, так и на необходимость более глубокого изучения данного явления в связи с отрицательным влиянием на духовно-нравственное состояние этноса. В результате работы над статьей, автор пришёл к выводу о том, что язык является, прежде всего, способом наследования социально-практического и духовного опыта народа, средой существования, как отдельного человека, так и целого этноса, как носителя национальной культуры.

Ключевые слова: глобализация, русский язык, английская лексика.

¹E-mail: ptamaiev@mail.ru

Введение

Постиндустриальная эпоха стала причиной вступления человечества в эру всеобщей интеграции. В мире заговорили о глобализации. В самом понятии заложены принципы объединения и синергии, которые пронизывают многие сферы человеческого бытия. Идея глобализации вскружила головы многим диктаторам. Достаточно вспомнить Александра Македонского, Наполеона, Гитлера. Однако, началом глобализации учёные признают мировую техническую революцию и последующую за ней революцию технологий. Впервые термин «глобализация» появился в 1960-х годах XX века в работах М. Маклюэна, канадского культуролога, высказавшего идею о стирании границ пространства и времени из-за быстро развивающихся информационно-коммуникационных технологий. Он высказал мысль о том, что глобализация способна вызвать культурную интеграцию и стать мощнейшим оружием уничтожения национальных культур. Тесная взаимосвязь языка и культуры предопределяет появление языковых проявлений глобализации, которая ведет не только к обогащению и взаимопроникновению национальных культур, но и представляет угрозу культурной и языковой самобытности нации и отдельно взятой страны.

Взгляды на истоки глобализации можно считать дискуссионными. Например, историки смотрят на процесс глобализации как на один из этапов развития капитализма. Политологи делают упор на распространение демократических принципов и построение демократических государств. Экономисты ратуют за транснационализацию финансовых рынков. Культурологи видят за глобализацией вестернизацию национальных культур.

По мнению А. К. Погасий: «...Глобализм в своей идейной основе имеет крайне примитивную философию. Она предполагает наличие общих для всех людей ценностей, лежащих в горизонте потребления. Бесспорно, такие ценности имеются, но они, при всём том, занимают достаточно скромное место в совокупном бытии человека и человечества. Но когда это скромное место делают единственно значимым для современного человека, то очевидной становится подмена сущности человека в её бесконечном многообразии – на примитивное и плоское его понимание» (Погасий, 2015.9).

Основная часть

Учитывая то, что в России сейчас достаточно молодых людей, которые попали под «обаяние американского культурного империализма», стоит задать вопрос: а всё ли, действительно, так хорошо в Америке? США – страна, которая воспринимает во многом историю, политику, саму жизнь, как популярное телевизионное шоу. Это страна, в которой кинематограф дал сотни трактовок того, что было, есть на самом деле и что будет, где грань между реальностью и вымыслом стерта, где миф становится

действительностью, при условии, что он очень грамотно внедрён в сознание масс. Впрочем, сегодня такими становятся и многие другие государства. Средства массовой информации создают образы для толпы, а благодаря интенсивному развитию современных информационных технологий любая информация может быть подана и как величайшее благо и как величайшее зло. Мир либеральных ценностей стирает грань между добром и злом, стараясь представить их прозрачными и приемлемыми для всех. Живущие в мире таких ценностей люди счастливы и довольны своим положением, потому, что в избытке имеют «хлеба и зрелищ».

В своем выступлении перед участниками дискуссионного клуба «Валдай» в сентябре 2013 года Президент России В.В. Путин сказал: «Для россиян, для России вопросы «кто мы?», «кем мы хотим быть?» звучат в нашем обществе всё громче и громче. Мы ушли от советской идеологии, вернуть её невозможно. Приверженцы фундаментального консерватизма, идеализирующие Россию до 2017 года, похоже, так же далеки от реальности, как и сторонники западного ультралиберализма. Очевидно, что наше движение вперёд невозможно без духовного, культурного, национального самоопределения, иначе мы не сможем противостоять внешним и внутренним вызовам, не сможем добиться успеха в условиях глобальной конкуренции. А сегодня мы видим новый виток такой конкуренции... Между тем сегодня Россия испытывает не только объективное давление глобализации на свою национальную идентичность, но и последствия национальных катастроф XX века, когда мы дважды пережили распад нашей государственности. В результате получили разрушительный удар по культурному и духовному коду нации, столкнулись с разрывом традиций и единства истории, с деморализацией общества, с дефицитом взаимного доверия и ответственности. Именно в этом многие корни острых проблем, с которыми мы сталкиваемся. Ведь вопрос ответственности перед самим собой, обществом и законом – один из основополагающих не только в праве, но и в повседневной жизни» ([URL: www.kremlin.ru/news/10243](http://www.kremlin.ru/news/10243) (дата обращения: 25.12.2017 г)).

Учёный, философ и педагог В.Ю. Троицкий утверждает, что жизнеспособность общества соответствует его языковому состоянию. Поэтому вопрос о языке – политический. Именно с ним связана защита государственных и общественных интересов, то есть нормальной жизнедеятельности человека и народа. Далее он пишет «Многие сегодня не понимают, что такое язык. Ведь он подобен воздуху; им дышат все, но знают вполне его состав, свойства и значения только специалисты. Дыша воздухом с примесью угарного газа, человек умирает. Язык с постоянной примесью словесного мусора и словесных нечистот убивает человека как существо интеллектуальное и духовное. Не хватает воздуха – человек задыхается. Засоряется и обедняется его словарный арсенал – незаметно, но непременно

усыхает и тупится сознание. Важно осознать социальные признаки языка. Язык – прежде всего, способ наследования социально-практического и духовного опыта, обеспечивающего нормальную жизнедеятельность общества. Наконец, это среда существования человека и народа как носителя знаний и культуры. Язык – это стратегическое явление в деле государственного строительства и государственного бытия. Состояние речи – это состояние мысли, состояние мысли – это состояние сознания и предпосылка поступков, поступки – это сущность поведения людей, сущность поведения людей – это судьба народа» (Троицкий, 2010. 297-298).

Язык народа отражает его жизненную идеологию, ценности и миропонимание, в большей степени определяя и культурный характер нации. Язык является не только национальной и мировой культурной ценностью, но и духовно-нравственным источником развития народа, выступая в качестве фонда сбережения историко-социального наследия страны. Грамотная правительственная политика по сохранению государственного и национального языков, владение им всеми гражданами страны выступает гарантом единства и безопасности. В изменении языкового кода нации под воздействием информационно-коммуникационных технологий видится угроза духовной целостности страны.

Однако, прав В. Ю.Троицкий, говоря, что «... Пестрота внешних впечатлений, языковая неразборчивость, калейдоскоп масс-культур захлещивает современное общество. Это искусственно созданная реальность не случайна. И не безвредна. Она густой сетью опутывает разум, мешая осознавать окружающее и происходящее. Это понимают все, чьё сознание способно к трезвой оценке видимого и слышимого и может сопротивляться запрограммированным воздействиям зомбирующей среды...Трезво поразмыслив, всякий разумный человек придёт к выводу: нас хотят довести до такого состояния, чтобы мы стали из граждан и создателей – потребителями. Потребителями всего, что нам подбрасывают. Планируется процесс управляемого раскультирования и одичания масс...» (Троицкий, 2010.368 – 369).

По мнению психолингвистов (Т.А. Голикова, В.А. Пищальникова, Е.Ф. Тарасов, Черниговская Т.В. и др.) через построение и внедрение в сознание людей особых речевых моделей (паттернов) происходит манипулирование мыслью и поведением человека. Именно овладение языковой нормой гарантирует адекватное мировосприятие и поведение индивида, а отклонение от нормы выступает средством манипулирования поведением людей, направленным на расширение их культурного сознания, на его повреждение и разрушение. Таким образом, язык может выступать оружием воздействия на социальное сознание и поведение человека, влияя на смысловой и эмоциональный настрой личности. Воздействие на язык в масштабе нашей

страны началось активно с конца XX века через литературу, театр, СМИ с целью снижения культурного уровня масс. Одновременно появилась тенденция размывания национально ориентированной речи. Появляется много слов, лишённых содержания: «мировое сообщество», «общеввропейский дом», «гуманитарная помощь», «общечеловеческие ценности».

Одним из способов целенаправленного разрушительного воздействия на языковое сознание является преднамеренное или не преднамеренное искажение понятий и подмена их смысла посредством замены иностранными словами слов родного языка, духовное наполнение содержания которых у них совершенно не совпадает.

Примером может служить русское слово «терпимость» и английское слово «толерантность – tolerance». Если опираться на данные толковых словарей, толерантность определяется как терпимость, терпимость же изначально связана с терпением. Ясно, что «...терпение и терпимость сильно разнятся в своих значениях. Терпение это способность стойко, терпеливо и безропотно переносить что-либо, а также способность долго, настойчиво, упорно делать нечто. Слова же терпимость и толерантность в своем значении, по данным толковых словарей, совпадают» (Формановская, 2007.115-117). Толерантность (как латинский по происхождению термин), обладает стилистическим свойством книжности, в других отношениях как будто не отличается от терпимости. В «Новой философской энциклопедии»: «Толерантность качество, характеризующее отношение к другому человеку как равнодстойной личности и выражающееся в сознательном подавлении чувства неприятия, вызванного всем тем, что знаменует в другом иное (внешность, манера речи, вкусы, образ жизни, убеждения и т.п.)». Далее пространно развиваются эти положения. Словари отмечают и второе специальное, медицинское значение слова толерантность как ослабление чувствительности, приспособляемость, способность организма принимать чужое без отторжения. На это свойство слова, прежде всего, опираются психологи в истолковании понятия толерантности. Так, словарь-справочник «Психология» сообщает: «Толерантность (...) отсутствие или ослабление реагирования на какой-либо неблагоприятный фактор в результате снижения чувствительности к его воздействию; толерантность способствует повышению устойчивости к некоторому неблагоприятному фактору» (Дьяченко, Кандыбович, 1998). Это естественнонаучный взгляд исследователей. А далее авторы словаря-справочника уточняют, что существует понятие толерантности, которое связывается с терпимостью к различным мнениям, непредубеждённой в оценке людей и событий. Видимо, можно сделать вывод, что толерантность, как и вежливость, связана с понятием уважения другого: в вежливости – это признание другого достойным, обладающим положительными качествами, в толерантности признание равнодстойным

человека других убеждений, религии, цвета кожи и т.п. Понятие «уважение» может распределяться между вежливостью и толерантностью так: в вежливости – уважая статус, роль и личные качества другого, делай словом и поступком добро. В толерантности – уважая иное, необычное, непривычное в другом, словом и поступком не делай зла. Для проявления вежливости в общении выработан богатейший арсенал вербальных и невербальных коммуникативных средств. Обратимся к толерантности. Как её выразить вербально? Ведь нельзя же сказать человеку иной национальности или иного вероисповедания, или уродливому, что эти его отличия не шокируют, принимаются без протеста, без отторжения. Видимо, самым действенным речевым актом здесь оказывается молчание. Фигура умолчания служит проявлению толерантного отношения «не замечай»: не любопытствуй, не разглядывай, не обижай, не оскорбляй, не бей (Формановская, 2007. 115-117).

Исследуя толерантно коммуникативно поведенис, И.А. Стернин с соавторами отмечает, что с представлением о толерантности в менталитете русских людей связана вежливость, культурность, терпение, терпимость, веротерпимость, бесконфликтность, уступчивость, снисходительность, доброжелательность, добродушие, сдержанность, мягкость, миролюбие, доброта, согласие, сговорчивость. Напротив, нетолерантность связывается с нетерпимостью, агрессивностью, конфронтацией, несговорчивостью. За границами разумной толерантности лежат беспринципность, бесконфликтность, бесхребетность (Стернин, Шилихина, 2001) (Формановская, 2007. 217).

Однако, существует и другая позиция, которую высказывает В.Ю. Троицкий и которая очень близка автору статьи, говоря о том, что русское слово «терпимость» означает уважительное отношение к инонациональным обычаям и образу мыслей во всех случаях, когда эти особые взгляды и свойства агрессивно не направлены на разрушение национального образа мыслей и жизни нации. Когда слово «терпимость» подменяется словом «толерантность», которая выступает на деле как целенаправленное лишение чувства личностного и национального достоинства якобы во имя мирного отношения к соседям и гостям, это приводит к унижению и порабощению тех, кто ей следует. Результатом внедрения ложного смысла слов становится утрата моральных ценностей, падение уровня образования, интеллектуальная неразбериха и социально-мотивированные беспорядки. Вместе с тем всё это ведёт к ложному восприятию и осмыслению мира, мешает нормальному умственному и духовному развитию личности и общества...» (Троицкий, 2013. 436-438).

В международном контексте межкультурной коммуникации толерантность означает уважение и многообразие иных культур, иных правил речевого поведения, самовыражения, образа мысли и поступков. В Декларации

принципов терпимости ООН отмечается, что толерантность – это единство и многообразие..., это то, что делает возможным достижение мира и ведёт от культуры войны к культуре мира (Барышников, 2004.4).

Необходимо объективно проанализировать тенденции, которые присущи XXI веку. Наиболее очевидным является факт американизации европейского пространства. American style в виде американских ценностей, американской культуры и американского образа жизни целенаправленно и методично проникает в разнообразные сферы жизнедеятельности человека по всему миру. Следствием названной тенденции считается привитие американских ценностей и американского менталитета, характерными чертами которого являются интолерантность и превосходство, часто наблюдаемые в процессе межкультурной коммуникации.

Английский язык проникает во все сферы жизнедеятельности человека, что является последствием глобализации. В этом случае учёные утверждают, что последствия могут быть катастрофическими для национальных языков. Попытка идеи «melting pot» – «плавильного котла», где будут переплавляться все языки, и заменяться американским вариантом английского языка считается неудачной. Однако, прогноз The English Company U.K. свидетельствует, что к 2050 году самым распространённым языком в мире будет именно американский вариант английского языка. Столь долгосрочный прогноз оказывается неутешительным для других языков. Современной проблемой является выживание языков малых народов. По данным лингвистов, в конце XX века люди говорили больше чем на 6000 языках. Однако, учёные считают, что в XXI веке перестанут существовать половина языков. Так, например, в ближайшие десятилетия возможно исчезновение языков всей кельтской группы. Резко сократится количество людей, говорящих на славянских языках. На украинском языке будут говорить 41 млн. человек, на польском – 44, сербохорватском – 21, чешском – 12, белорусском – 10, словацком – 6, словенском – 2 млн. человек (Липатов, 2010. 601).

Английский язык превагирует в средствах массовой информации, в бизнесе, экономике, образовании, спорте, индустрии развлечений. Более 80% информации в мире хранится на английском языке. Он стал бесспорным языком науки: 70-85% всех научных работ публикуются на английском языке (Липатов, 2010. 601).

Повсеместное использование американского варианта английского языка стало причиной возникновения активного процесса проникновения английских слов в национальные языки. Соответственно, сегодня можно говорить о масштабной языковой экспансии, которая представляет опасность для других языков и культур. Возникшая «лингвистическая гегемония» (linguistic hegemony) «дискриминирует» и «колонизирует» национальное сознание людей, которые не говорят на английском языке. А социальная

иерархия носителей английского языка гораздо выше остальных. Нельзя не признать нарастающего влияния американского английского на национальные языки через ежегодно нарастающий объём англоязычной лексики. Учёные-филологи постоянно говорят о необходимости защиты национального языка, его экологии. В лингвистике появилось и развивается новое направление - лингвистическая экология. Экология языка - это осознание его как великого и национального достояния, забота и сохранение его роли как равноценного мирового языка.

Представитель прагматического направления изучения и оценки влияния глобализации на язык академик В.В. Виноградов рассуждает об особенностях каждого языка. Например, о русском языке он говорит, что его лексическая система отличается открытостью. Она наиболее чутко реагирует на все изменения в мировых социально-экономических процессах и подвержена качественным и количественным изменениям, открыта для новых слов и заимствований, приспособливает их или отбрасывает ненужные. Происходит самоочищение языка, несмотря на экспансию англицизмов. Например, каждый день в русский язык вливаются 10-15 заимствований с различными словообразовательными возможностями (Крысин, 2008).

Интересен процесс заимствования модных слов. Сначала они появляются на страницах СМИ, в профессиональной речи, а потом и в бытовой сфере. Большинство заимствований – имена существительные. Например, спортивная лексика: армрестлинг, баскетбол, бейсбол, гандбол, дайвинг, скуба-дайвинг, кемпинг, допинг, керлинг, кикбоксинг, кросс, пенальти, роуп-джампинг, серфинг, скейтборд, спорт, старт, тайм, финиш, фитнес, форвард, аэробика, боулинг, бодибилдинг; лексика шоу-бизнеса, СМИ, творчества: бутик, прайм-тайм, гламур, имидж, бренд, клип, попса, промоутер, триллер, шоумен, саундтрек, ток-шоу, бэк-вокал, грант, имиджмейкер, репортаж, блокбастер, бестселлер, аутсайдер, релиз, дистрибьютор; общественно-политическая лексика: брифинг, импичмент, пиар, истеблишмент, популизм, эскалация, прессинг; финансово-экономическая лексика: брокер, диверсификация, дефолт, краудфандинг, лизинг, бартер, стартап, ваучер, дилер, инвестиция, аутсорсинг, нетворкинг, консалтинг, холдинг, фрилансер, ноу-хау, маркетинг, менеджмент, дедлайн, приватизация, риелтор, прайс-лист, спонсор, франчайзинг, саммит; бытовая лексика: гамбургер, скотч, джем, крамбол, крекер, панкейк, ростбиф, чипсы, шортбред, стиплер, хот-дог, блендер, бойлер, клоун, клевай, кроссворд, лузер, хенд-мейд, парковка, мейнстрим, пазл, шорты, шузы, стретч, смокинг, лонгслив, свитер, леггинсы, боди, айвори, рейтинг, селфи, спикер, трамвай, тюнинг, секонд-хэнд, шампунь, плейлист, ремейк, анималистика, шоппинг; IT-сфера: браузер, геймер, дисплей, логин, ноутбук, драйвер, кликать, комьюнити, пост, провайдер, трафик, хакер, юзер и

др. Многие из этих слов вошли в нашу повседневную жизнь и стали заимствованными неологизмами.

Существует большая проблема толкования заимствованных слов, особенно у представителей старшего поколения. Можно ли слово заменить эквивалентом из родного языка? Данная проблема объясняется глобализацией. Например, причины, по которым экономические и финансовые термины из английского языка заимствованы русским языком – результат влияния на российскую экономику распространённых на Западе методов экономического и финансового управления. Со второй половины XX века Россия всё больше делается открытой западным влияниям в разнообразных сферах – политике, торговле, культуре, СМИ, искусстве, кино, спорте, экономике, промышленности. Вместе с новыми понятиями к нам приходят новые слова и термины.

Например, слово «менеджмент» заимствовано из английского языка, где слово «management» означает «управление, заведование, руководство, правление, дирекция». Это слово вошло в русский язык совсем недавно, как единица финансово-экономической лексики. В Новом словаре иностранных слов дано следующее определение: «совокупность принципов, методов, средств и форм управления экономическим субъектом для улучшения эффективности его деятельности, снижения затрат и увеличения прибыли» (Захарченко, 2003). Толковый словарь русского языка С.И. Ожегова предлагает такое определение: «искусство управления интеллектуальными, финансовыми, материальными ресурсами» (Ожигов, 2017).

Среди заимствованной лексики значительное место занимают, так называемые экзотизмы, т.е. слова, называющие реалии жизни страны, где существуют определённые предметы, процессы, действия, чуждые стране, которая «заимствовала» реалию. При определённых обстоятельствах экзотизм может превратиться в слово, имеющее реалию, которая прививается в жизни носителей языка – реципиента. Например, слово префект, мер, муниципалитет, парламент, спикер и др., которые до 90-х гг. XX века были в русском языке экзотизмами и характеризовали государственное устройство других стран. Экзотическое слово не только называет реалию, не известную носителям заимствующего языка, а несёт указание на специфику культурных особенностей менталитета. Использование такого слова в другом языке для обозначения соответствующего понятия транслирует культуру, адресуя трансляцию людям, которые не являются носителями этой культуры (Крысин, 2008.74). Модное сегодня слово «тьютор» имеет английское происхождение и обозначает домашнего наставника, опекуна (tutor «опекать, воспитывать»). Данное слово нельзя перевести на русский язык как воспитатель, опекун, т.к. этот перевод не сможет передать истинного смысла, указывающего на особенности английского, домашнего образования. Данный пример

показывает, что культурная специфическая особенность значения слова характеризует разные жизненные стороны: быт, традиции, обычаи, политическое и социальное устройство общества, религию, особенности национальной культуры и искусства. Во всех случаях, любое понятие кроме номинативной функции имеет ещё и культурную функцию и показывает специфическую черту смысла, связанную именно с национальной культурой.

По мнению Н.В. Барышникова, «...возведение фактов родной культуры в ранг обязательного и равноправно компонента иноязычной компетенции повышает воспитательный потенциал предмета иностранный язык, в первую очередь, в воспитании любви и уважения к своему Отечеству, мотивируя их не стесняться своей страны, а гордиться ею, способствует упрочению национальной идентичности, самобытности, менталитета.... Культуры стран изучаемого языка не могут служить средством духовного, нравственного воспитания российских студентов, духовность на примерах чужой культуры, другие ценности воспитать невозможно. Духовность формируется святостью Земли русской, соборностью национального сознания, а патриотизм воспитывается не на заокеанских ценностях, а на примерах родной культуры. Невозможно представить, чтобы в школах европейских стран, в которых изучается русский язык, гражданское воспитание учащихся осуществлялось бы на примере ценностей России» (Барышников, 2017. 130-131).

Заклучение

Касаясь этических вопросов преподавания иностранного языка, следует признать, что работу, прежде всего, необходимо проводить с учителями, речь которых должна являться образцом не только иностранной речи, но и родной. В задачу учителей английского языка и учителей-филологов входит обязанность научить детей грамотно, вдумчиво и осторожно использовать незнакомые заимствованные слова. А знание языка, культуры, традиций и особенностей страны изучаемого языка будет способствовать их культурному развитию и формированию готовности к межкультурной коммуникации на основе взаимоуважения и взаимопонимания. Знать английский язык с целью осуществления диалога в бытовой и профессиональных сферах является сегодня обязательным компонентом обучения. Но использовать огромное количество заимствованных слов, применяя их «к месту и не к месту», в родной речи становится модным явлением среди молодого поколения, рвущегося к социальным высотам.

Таким образом, повсеместное использование английского языка ускоряет глобальные процессы во всех сферах жизнедеятельности человека. С другой стороны, глобализация становится причиной использования английского как средства международного общения. Ускоренный процесс заимствования английских слов во все языки мира требует глубокого изучения. Образование

кросс-культурных связей, как явление межкультурной коммуникации, их проявление в лексике указывает и на позитивное влияние глобализационных процессов на национальные языки, отмечая положительное во взаимообогащении языков и культур. Однако, лингвистам и образованной части населения следует не забывать о чистоте национального языка, который обязательно необходимо сохранить для будущих поколений как основной признак национальной идентификации. Глобализация предполагает не только объединение наций, но и самостоятельное и самобытное их развитие.

Список литературы:

- Барышников, Н.В. (2004) *Толерантность как основа межкультурной коммуникации // Материалы международного научно-методического симпозиума «Преподавание иностранных языков и культур: теоретические и прикладные аспекты»*. Пятигорск: Изд-во ПГЛУ. 252 с.
- Барышников, Н.В. (2017) *Диалог культур как миф в лингводидактике и культура диалога в межкультурной коммуникативной практике / Диалог культур. Культура диалога: Человек и новые социогуманитарные ценности: коллективная монография / Отв. ред. Л.Г. Викулова, Е.Г. Тарева*. – М.: НЕОЛИТ, 2017.
- Захарченко, Е.Н. и др. (2003) *Новый словарь иностранных слов*. – М.: Азбуковник.
- Крысин, Л.П. (2008) *Слово в современных текстах и словарях. Очерки о русской лексике и лексикографии*. – М.: Изд-во «Знак».
- Липатов, А. Т. (2010) *Русский язык на лингвокарте мира в условиях глобализации // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского*, 2010, № 4 (2), Нижний Новгород. - с. 600–604.
- Ожегов, С.И. *Толковый словарь русского языка* [Электронный ресурс] // <http://www.slovarozhegova.ru> (дата обращения: 10.06.2017).
- Погасий, А.К. (2015) *Христианство и глобализация // Материалы XIV Международной научной конференции «Государство, общество, церковь в истории России XX – XXI веков*, Иваново, 18-19 марта 2015 г.: в 2 ч. – Иваново: Иван.гос. ун-т, 2015. – Ч.1. – с.5-10.
- Троицкий, В.Ю. (2010) *Слово и культура*. М. Изд-е Свято-Алексеевской Пустыни.
- Троицкий, В.Ю. (2013) *Слово и образование*. М. Изд-е Свято-Алексеевской Пустыни.
- Формановская, Н.И. (2007) *Речевое взаимодействие: коммуникация и прагматика*. – М.: Издательство «ИКАР».

References

- Baryshnikov, N.V. (2004). *tolerantnost' kak osnova mezhkul'turnoy kommunikatsii* , *Materialy mezhdunarodnogo nauchno-metodicheskogo simpoziuma*

- «Prepodavaniye inostrannykh yazykov i kul'tur: teoreticheskiye i prikladnyye aspekty». Pyatigorsk: Izd-vo PGLU. 252 p.
- Baryshnikov, N.V. (2017). *dialog kul'tur kak mif v lingvodidaktike i kul'tura dialoga v mezhkul'turnoy kommunikativnoy praktike*, Dialog kul'tur. Kul'tura dialoga: Chelovek i novyye sotsiogumanitarnyye tsennosti: kollektivnaya monografiya, editors L.G. Vikulova, Ye.G. Tareva. – Moscow: NEOLIT.
- Zakharchenko, Ye.N. i dr. (2003). *Novyy slovar' inostrannykh slov.* – Moscow, Azbukovnik.
- Krysin, L.P. (2008). *Slovo v sovremennykh tekstakh i slovaryakh. Ocherki o russkoy leksike i leksikografii.* – Moscow, Izd-vo «Znak».
- Lipatov, A. T. (2010). Russkiy yazyk na lingvokarte mira v usloviyakh globalizatsii, *Vestnik Nizhegorodskogo universiteta im. N.I. Lobachevskogo*, № 4 (2), Nizhniy Novgorod. - pp. 600–604.
- Ozhegov, S.I. (2008). *tolkovyy slovar' russkogo yazyka*. [online] Available at: [://www.slovarozhegova.ru](http://www.slovarozhegova.ru), [Accessed 10/06/2017].
- Pogasiy, A.K. (2015). khristianstvo i globalizatsiya, *Materialy KHIV Mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii «Gosudarstvo, obshchestvo, tserkov' v istorii Rossii KHKH – KHKHI vekov*, Ivanovo, 18-19 marta: 2 vol. – Ivanovo: Ivanovo state university, 1st vol., pp. 5-10.
- Troitskiy, V.YU. (2010). *slovo i kul'tura*. Moscow Izd-ye Svyato-Alekseyevskoy Pustyni.
- Troitskiy, V.YU. (2013). *slovo i obrazovaniye*. Moscow Izd-ye Svyato-Alekseyevskoy Pustyni.
- Formanovskaya, N.I. (2007). *Rechevoye vzaimodeystviye: kommunikatsiya i pragmatika*. Moscow, Izdatel'stvo «IKAR».

HOW TO CITE THIS ARTICLE

Irina Burlakova Ivanovna (2018). The Impact of Globalization on the Russian Language. *Language Art*, 3(3): pp. 93-106, Shiraz, Iran.

DOI: 10.22046/LA.2018.18

URL: <http://www.languageart.ir/index.php/LA/article/view/82>





تأثیر جهانی شدن بر زبان روسی

ایرینا بورلاکووا ایوانونا^۱

استاد دانشگاه دولتی علوم تربیتی و روانشناسی مسکو،
مسکو، فدراسیون روسیه

(تاریخ دریافت: ۱۷ بهمن ۱۳۹۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۲ فروردین ۱۳۹۷؛ تاریخ انتشار: ۸ شهریور ۱۳۹۷)
این مقاله به مسائل کلی مربوط به تأثیر فرایندهای جهانی شدن بر زبان‌های ملی می‌پردازد. این کار بر مبنای شیوه‌های تحقیق نظری مبتنی بر روش استقرایی گزینش مواد انجام شده است. نگارنده دلایل جهانی شدن را در افزایش ادغام بین کشورها و فرهنگ‌های ملی می‌بیند. شکل‌گیری پیوندهای میان فرهنگی، به‌عنوان پدیده‌ی ارتباطی بین فرهنگی و تجلی آن‌ها در واژگان نشان‌دهنده‌ی تأثیر مثبت جهانی شدن بر زبان روسی است در ضمن به مطالعات عمیق‌تری درباره‌ی این پدیده و ارتباط آن با تأثیر منفی بر حالات معنوی و اخلاقی گروه‌های قومیتی نیاز هست. در نهایت، نگارنده به این نتیجه رسیده است که زبان در درجه اول، یک راه به ارث بردن تجربیات اجتماعی- عملی و معنوی مردم، محیط هستی برای فرد و همه‌ی گروه‌های قومیتی با رسالت انتقال فرهنگ ملی است.

واژه‌های کلیدی: جهانی شدن، زبان روسی، زبان انگلیسی.

¹ E-mail: ptamaiev@mail.ru

International multilingual scientific journal of

Language Art

Contents

Dasien Existentialist Features in Premises of the Ruins of the Suspended Odes	7-22
<i>Seyyed Fazlollah Mirghaderi & Hanieh Zafarabadi</i>	
The Language of Mysticism in the Holy Quran and Persian Literature	23-46
<i>Habib-Allah Hosseini Mirabadi & Shahrokh Mohammad Beigi</i>	
The Systematic Functional Analysis of Lullabies in Farsi	47- 62
<i>Ahmad Ramezani</i>	
Love: From the View Point of Kazi Nazrul Islam and Hafez-e Shirazi	63-82
<i>Mahadi Hassan & Jakaria</i>	
The Problem of “Russian Artistic School” in the Works of Russian Thinkers	83-92
<i>Pavel Mikhailovich Tamaev</i>	
The Impact of Globalization on the Russian Language	93-106
<i>Irina Burlakova Ivanovna</i>	

Editorial Team

Editor-in-Chief: Dr. Shahrokh Mohammad Beigi,

Editor Assistant: Dr. Mahdi Mohammad Beygi

Managing Director: Amir Aminian Toosi

Editor: Maryam Nournamaee

Russian editor: Rahima Haydarova Ahmadovna

Editorial Board

Dr. Akbar Sayyad Kuh, Professor of Persian Language and Literature Department, Shiraz University, IRI.

Dr. Eshagh Rahmani, Associate Professor of Arabic Language and Literature Department, Shiraz University, IRI.

Dr. Hussein A. Obeidat, Associate Professor in Linguistics, Department of English Language & Literature/Language Center, Yarmouk University, Jordan.

Dr. Janolah Karimi Motahhar, Professor of Russian Language and Literature, Tehran University, IRI.

Dr. Jihad Hamdan, Jordan, Professor of English Language and Literature Department, University of Jordan, Jordan.

Dr. Marzieh Yahyapour, Professor of Russian Language and Literature, Tehran University, IRI.

Dr. Mbarek Hanoun, Professor of Linguistics, Qatar University, Qatar.

Dr. Mekhrinisso Nagzibekova, Professor of Russian language and Literature Department, Tajik National University, Dushanbe, Tajikistan, Tajikistan.

Dr. Mousa Sameh Rababah, Professor of Arabic Department, University of Jordan, Jordan.

Dr. Olena Mazepova, Associate Professor of Institute of Philology, Taras Shevchenko National University of Kyiv, Ukraine.

Dr. Rahman Sahragard, Professor of Foreign Languages and Linguistics Department, Shiraz University, IRI.

Dr. Shahrokh Mohammad Beigi, Associate Professor of Persian Language and Literature Department, Shiraz University, IRI.

Dr. Sousan Jabri, Associate Professor of Persian Language and Literature Department, Razi University, Kermanshah, IRI.

Dr. Tokarev Grigory, Professor of Russian language, Document Science and Stylistics of Russian Department, Tula State Pedagogical University of Leo Tolstoy, Russian Federation.

Dr. Vladimir Ivanov, Professor of Department of Iranian Philology, Moscow University, Russian Federation.

Dr. Zahra Abolhassani Chimeh, Associate Professor of Linguistics Department, Member of the Organization for Researching and Composing University Textbooks in Humanities (SAMT), IRI.

Address: #81, 28/5, North Iman, Shiraz, Iran.

Post code: 718665568

Tel: +987136307634

Printing House: Chape loah

p-ISSN: 2476-6526 e-ISSN: 2538-2713

www.languageart.ir

mahdimb@languageart.ir

In the Name of God

Journal of Language Art

International multilingual academic journal of Language Art (LA) is an open access and blind peer reviewed journal which is published four times a year. Usual review time is 45 days and there is no fee for electronic publishing. **Language Arts** is the name given to the study and improvement of the arts of language. Traditionally, the primary division in language arts is literature and language, where language in this case, refers to both linguistics and specific languages. Journal of *Language Art* invites professional (applied) linguists and language researchers to submit their scholarly papers to *LA*.

Guideline for Authors

- The forwarded manuscript can be the result of the research of the authors or their translation.
- Translated articles would be accepted only if the PDF file of the original article (as the attached file) be forwarded to the editorial boards, and the translation refers to the original article.
- The language of the manuscript can be optionally English, Arabic, Persian, Russian, French, and Tajik.
- The forwarded articles should not be sent for other journals simultaneously, or it should not be published in other journals.
- *Cover Page*; This page should be both written in the original language of the article and in English which includes full name, academic degree, major or expertise, name of the university, city, country, e-mail, phone number, and also the order of authors' names (Corresponding author should be written first).
- The structure of the manuscript should be as follow: *title, abstract* (100-250 words), *keywords* (3-7 words), *main body, conclusion and references*. Regardless to the written language, all the manuscripts have to translate title, abstract, and keywords into English very accurately and fluently.
- The journal accepts the researches of authors on language and linguistics in the form of articles and reports. The usual length of the reports should be between 1500 and 2500 words, and the normal length of the articles is about 2500 to 5000 words.
- **References**; In-text citations should be written in parentheses including author's last name year published, page number; (Khanlari 1375, 61).
- The method of citing sources should be in accordance with Harvard Referencing Guide:
- The structure of references should be as Harvard Reference List citation:
- **For Books**: Last name, First initial. (Year published). *Title of book*. Edition. (Only include the edition if it is not the first edition) City published: Publisher, Page(s).
- **For Articles**: Last name, First initial. (Year published). Article title. *Journal*, Volume (Issue), Page(s)
- **For Website**: Last name, First initial (Year published). Page title. [online] Website name. Available at: URL [Accessed Day Mo. Year].
- The format of the accepted file should be written in Microsoft Word Version 2007. The whole body of the article would be in one column with the margin of 2.54 cm in all sides with the size of A4. The size of the font should be 14 for all languages, type of the font for Persian is **B Nazanin**, for Arabic is **Arabic Typesetting**, and for English is **Times New Roman**. Line spacing should be 1 cm for all parts of the article.
- Since the articles exclusively accept electronically and through the site of the journal, the author(s) should first register as user in the site and for sending the article and the subsequent following should refer to <http://www.languageart.ir>.



Language ge e

Vol. 3, Issue 3, 2018



هنر زبان

Language Art

(Scientific Quarterly Journal)

LANGUAGE ART

(فصلنامه علمی-تخصصی)

(Scientific Quarterly Journal)

خصوصیات اگزیستانسیالیسم دازاین در مقدمات طللی معلقات سبع

۲۲-۷

سید فضل الله میرقادرى و حاتیه ظفرآبادى (ایران)

زبان عرفان در قرآن و ادب فارسی

۴۶-۲۳

حبیب الله حسینی میرآبادی و شاهرخ محمدبیگی (ایران)

تحلیلی نقش‌گرا از لالایی‌های زبان فارسی

۶۲-۴۷

احمد رضائی (ایران)

عشق از دیدگاه قاضی نذراالاسلام و حافظ شیرازی

۸۲-۶۳

مهدی حسن و زکریا (بنگلادش)

مسئله‌ی مکتب هنری روسیه در آثار منفکران روس

۹۲-۸۳

پاول میخایلوویچ تامایف (روسیه)

تأثیر جهانی شدن بر زبان روسی

۱۰۶-۹۳

ایرینا بورلاکوا ایوانوفا (روسیه)

Dasien Existentialist Features in Premises of the Ruins of the Suspended Odes
Seyyed Fazlollah Mirghaderi & Hanieh Zafarabadi (IRAN)

7-22

The Language of Mysticism in the Holy Quran and Persian Literature
Habib-Allah Hosseini Mirabadi & Shahrokh Mohammad Beigi (IRAN)

23-46

The Systematic Functional Analysis of Lullabies in Farsi
Ahmad Ramezani (IRAN)

47-62

Love: From the View Point of Kazi Nazrul Islam and Hafez-e Shirazi
Mahadi Hassan & Jakaria (BANGLADESH)

61-76

The Problem of "Russian Artistic School" in the Works of Russian Thinkers
Pavel Mikhailovich Tamaev (RUSSIA)

77-96

The Impact of Globalization on the Russian Language
Irina Burlakova Ivanovna (RUSSIA)

97-108

Vol. 3 Issue 3 2018

شماره پیاپی ۸

هنر زبان

۳

دوره ۳، شماره ۳، مرداد ۱۳۹۷



Vol. 3 Issue 3 2018

3

2018

۲۰۱۸