Journal of Comparative Literature Studies
Islamic Azad University in Jiroft
http://clq.iranjournals.ir/

Volume 16, Issue 61
June 2022
pp. 53-70

Research Article

A Comparative Study of Immortality in the Mythical World of Sepahri and Theology

Fattaneh Semsar Khiabanian[1*], Kamran Pashaie[2]

Abstract

Comparative study of eternality in the Sepehri and Albayati mythical world, humans have made struggle for perception and reaching eternality since beginning. The human tendency toward eternality has been manifested in different forms including myths and literature so the humans considered the demons as their primary enemies. One of the important aspects of demon and his power is causing death; hence struggle for rejecting demons is connected with avoiding death and achieving eternal life.Various poets have created eternal manifestations of combination of the myth of eternality and poetry in the literature scope. This research investigates the subjective and talented commonalities of Sohrab Sepehri and Abdullvahav Albayati with two different nationalities. Avoiding death and immortality in their poems are manifested by reliance on love, nature, being trans- temporal, hyperspace that this article aims to investigate this subject.

Keywords: Myth, Iternality, Sohrab Sepehri, Abdol Wahhab al-Bayati

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

1*. Lecturer at Islamic Azad University, Tehran Branch Center, Tehran, Iran k.fattaneh@gmail.com
2. Member of the Faculty of Islamic Azad University, Tabriz branch, Tabriz, Iran

Receive Date: 10.02.2020 **Accept Date:** 17.07.2022

فصلنامه علمی
ادبیات تطبیقی
دانشگاه آزاد اسلامی واحد جیرفت

دوره ۱۶، شماره ۶۱
بهار ۱۴۰۱
صص: ۷۰-۵۳

مقاله پژوهشی

بررسی تطبیقی جاودانگی در دنیای اساطیری سپهری و البیاتی

فتانه سمسار خیابانیان[1*]، کامران پاشایی فخری[2]

چکیده

انسان، از آغاز پیدایش برای درک و رسیدن به جاودانگی، به تلاش‌های بسیاری دست زده است. میل انسان به جاودانگی در قالب های مختلف هم چون اسطوره ها و ادبیات متجلی شده است به طوری که، آنان اولین دشمنان خود را دیوان و اهریمنان می پنداشته اند. یکی از جنبه های مهم اهریمن و قوای او، مرگ آفرینی است؛ از این رو، تلاش برای راندن اهریمن، به نوعی، با مرگ گریزی و دست یافتن به زندگی ابدی، پیوند می خورد. شعرای ملیت های مختلف، جلوه هایی مانا از امتزاج اسطوره جاودانگی و شعر بر بیکران عرصه ادب آفریده اند که در این مقال، سهراب سپهری و عبدالوهاب البیاتی را برگزیدیم تا نظاره گر اشتراکات ذهنی و ذوقی این دو شاعر با دو ملیت متفاوت در این حوزه باشیم. خلود و مرگ گریزی در دو شاعر مذکور، مشترکا با توسل به عشق، طبیعت و فرازمانی و مکانی بودن متجلی می شود که تبیین آن، عمده مبحث این نوشتار خواهد بود.

واژگان کلیدی: فرازمانی، خلود، هبوط، مرگ زدایی، مانایی، باززایی، رنوس

*۱. مدرس دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز، تهران، ایران k.fattaneh@gmail.com
۲. عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تبریز، تبریز، ایران

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۱/۲۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۲۷

۱. مقدمه

زمزمه سرود ارجمند و غریبانه همیشه بودن و بازگشت جاودانه به پهنه کرانمند هستی در نهاد اندیشه های بشر و ضمیر مرگ آگاه و مرگ اندیش او از همان دیرگاه سرودن اسطوره گیلگَمش و جستجوی گیاه جاودانگی توسط او پس از مرگ دوستش انکیدو در دیرینه تاریخِ ادبیات جاودانه گشته است؛ این کهن اسطوره- که بنیاد وشالوده بسیاری از اساطیر نه تنها خاورمیانه و مشرق زمین بلکه زیرساخت بسیاری از اساطیر باختر را نیز سامان بخشیده است به راستی خواهش شاعرانه روح بزرگ انسان برای خداگونه شدن و جاودانگی است.

«اورشانابی گیلگمش را راهنمایی می کند و او را به نزد نیایش می آید نیا به او می گوید نمی تواند در برابر خواب مقاومت کند چه رسد به مرگ! گیلگمش نومید می خواهد برگردد که نیا به عنوان هدیه به او از گیاه بی مرگی سخن می گوید که در ژرفای دریاست.» (ذبیح نیا عمران، ۱۳۹۲: ۳۲۵)

تمنّای جاودانگی انسانِ مرگ آگاه از دیرباز به ویژه در متن ادیان خداباور مشرقی مانند ادیان زرتشتی، یهودی، مسیحی، دین اسلام و... مطرح بوده است؛ واقعیت آن است که باور رستاخیز و اعتقاد به باززایی و از سرگیری دوباره زندگانی از دین زرتشتی وارد باورهای عبرانی شده و همراه با آموزه های دین یهود و به ویژه به واسطه مسیحیت، فراگیر گشته است؛ بر بنیاد آموزه های دین زرتشت پس از مرگ فرجامین، آغازی دیگرباره، چرخه زندگی را از برای بهبود اوضاع جهان به گردش درخواهد آورد. (رضایی، ۱۳۸۳: ۲۷۴ و ۳۰۲)

از دیگر سوی مطابق نظریات الهیات دانان یهودی پس از ارتکاب گناه نخستین توسط حوا و خوردن از میوه درخت ممنوعه بود که بی مرگی و جاودانگی از گیتی رخت بربست؛ (مزمور ۵۱ ، آیه ۵) جهان جاودانه در باورهای اندیشه مندان یهود در دورا ن های نخستین، معادل دوران ماشیح، رهایی بخش و نجات دهنده جهان بود که برای نیکان، یک نظام روحانی جاودان برقرار خواهد نمود واقامتگاه ابدی عادلان پس از مرگ و جاودانه شدن بر بنیاد آموزه های سفر پیدایش" باغ عدن" می باشد که در آن روح افراد پرهیزگارِ سختی کشیده به آسایش می رسد. (غیائی، ۱۳۹۱: ۷-۸۰)

مسیحیان نیز رستگاری و سعادت را معادل رسیدن به جاودانگی می دانند و رستاخیز مطرح در الهیات مسیحی و کتاب مقدس، رستاخیزی جسمانی است که با زنده شدن جسم و از گور برخاستن مردگان همراه است؛ هم چنین در عهد جدید از بهشت به عنوان جایگاه ابدی آنان که فرزند خدا شده اند یا مسیح، میراثدارشان گشته و جاودانه گشته اند با نام هایی نظیر خانه ی پدر، وطن آسمانی، شهر، فردوس و... سخن رفته است. (همان: ۱۱۶-۹۸)

که این امر نیز در کنار آیین غسل تعمید با آب یا آتش میان مسیحیان، حکایتگر امکان جاودانگی در باورهای دینی مسیحی است.

در دین مبین اسلام، مفهوم جاودانگی، بی مرگی یا خلود در آیات شریفه قرآن کریم به دو صورت نمودار می گردد؛ نخست در تصویری که قرآن از زبان دشمن دیرین نوع بشر در بهشت و در خطاب

فریبای او از«شجرۀ الخلد» یا همان درخت جاودانگی به دست می دهد: «فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَى»(طه/ ۱۲۰)

پس شیطان او را با این سخن وسوسه کرد که ای آدم آیا می خواهی به سوی درخت جاودانگی و حکومتی ابدی رهنمونت سازم؟!)؛ این نوع جاودانگی از گونه جسمانی و مادی است که شیطان از باب گمراه ساختن انسان و عصیان بر فرمان پروردگارش بدو وعده می دهد و زمینه و اسباب هبوط او را فراهم می سازد و معادل همان بی مرگی جسمانی و سیطره مادی زمینی است که در باور تورات و انجیل نیز با ارتکاب گناه نخستین به هستی راه یافته است؛ نوع دیگری که در قرآن کریم از آن سخن رفته است، گونه ای از جاودانه شدن و به ابدیت پیوستن در عالم ملکوت و لاهوت و نائل شدن به پیشگاه خداوند است که با نام « جنّۀ الخلد» وعده خداوند به پرهیزگاران و مؤمنان است:«قُلْ أَذَلِكَ خَيْرٌ أَمْ جَنَّةُ الخُلْدِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ» : بگو آیا این [عقوبت] بهتر است یا بهشت جاویدان که به پرهیزگاران وعده داده شده است؟!) (فرقان/ ۱۵)

اسطوره آب حیات یکی از ارجمندترین نمودهای دیرندگی اشتیاق انسان به جاودانگی است؛ این اسطوره از همان ابتدا در ادبیات اقوام و ملل سرزمین های گونه گون با نام های دارای دلالت معنایی یکسانی است و همواره تصویری مه آلود و رازناک از ابرمرد انسانیِ آرزومند جاودانگی مانند خضر، اسکندر، ذوالقرنین، سیاوش، کیخسرو ، نوذر و... نیز در آن ترسیم گشته است؛ عین الحیاۀ، آب خضر، آب حیوان، چشمه زندگانی یا همان چشمه ی جوانی در اندیشه ساکنان سرزمین های مختلف به ویژه نزد اقوام مشرق زمین دارای سابقه ای طولانی است.

بر این اساس، شاعرانی که در اشعار خود به دنبال تجلی جاودانگی انسان برآمده اند، همواره ملهم از آموزه های دینی و اساطیر ملل مختلف شاهکارهایی آفریده اند تا در نقل سینه به سینه اشعار نکاهبان آن اسناد باشند.

شعر نو به‌گونه‌ای خاص، اسطوره مرگ و زندگی را مورد توجه خویش قرار داد، اسطوره‌ای که آشنای ذهن مردمان بت‌پرست در مراحل مختلف تاریخی بود و بیش تر ادیان اسمانی چون یهود، مسیحیّت و اسلام به‌نوعی خاص بدان پرداخته‌اند. در این ادیان، نوعی پیوند میان سبزینگی طبیعت و باران که رمز نوازایش و مرگ‌زدایی آن است، با مراحل زندگی انسان از تولّد تا مرگ و آنگاه رستخیز وجود دارد.

میان ایرانیان و اعراب از زمان های گذشته رابطه متقابل وجود داشته است؛ به طوری که زبان و ادبیات فارسی تحت تأثیر زبان و ادب عرب قرار گرفته و زبان، فرهنگ و ادب عربی نیز از فرهنگ و ادبیات ایران متأثر گشته است. این رابطه، در دوره معاصر هم کم و بیش حفظ شده است. در میان شاعران معاصر عراق، شاعران بزرگی مانند جمیل صدقی الزهاوی، احمد صافی النجفی، محمد مهدی الجواهری، عبدالوهاب البیاتی و بدر شاکر السیاب، از فرهنگ، زبان و ادبیات فارسی تأثیر بسیار پذیرفته اند. (محمدی، ۱۳۷۲: ۲۵۸)

سهراب سپهری و عبدالوهاب البیاتی دو شاعر ایران و عرب از جمله این کاروان هستند که با شواهدی متنوع این جاودانگی را همسان به تصویر کشیده اند.

۲. پیشینه تحقیق

پیش تر پژوهش هایی در قالب کتاب و مقاله درباره کاربرد اسطوره در شعر سهراب صورت گرفته که عبارتند از: بررسی ارتباط اسطوره و حسیت در شعر سهراب سپهری نوشته شده توسط صغری دیوسالار، معانی، تصاویر و تعابیر مرگ در اشعار سهراب سپهری و فریدون توللی نگارش یافته به قلم نورالله نوروزی داودخانی و واکاوی و تحلیل گونه های مختلف اسطوره در شعر سهراب نوشته ساغر سلمانی نژاد مهرآبادی اما، این که مشخصا به اسطوره جاودانگی اشاره شده باشد وجود ندارد.

هم چنین تاکنون در زمینه تأثیرپذیری عبدالوهاب البیاتی از فرهنگ و ادبیات ایران کم و بیش کارهایی صورت گرفته است: مانند مقاله ای مقایسه ای میان البیاتی و اخوان شاعر معاصر ایران به نام «دغدغه های اجتماعی شعر عبدالوهاب البیاتی و اخوان ثالث» به نگارش فرهاد رجبی، مقاله ای با عنوان «مشعل های نور جان می سپارند» که توسط موسی بیدج نگاشته شده است و به بیان سخنرانی عبدالوهاب البیاتی در تاریخ ۱۳۷۸.۴.۱۶ در مورد ایران پرداخته است . مقاله ای با عنوان عبدالوهاب البیاتی و حافظ شیرازی توسط استاد احمد پاشا زانوس به رشته تحریر درآمده است و در آن به وجوه مشترک شعری این دو شاعر ایرانی و عرب پرداخته می شود. نمونه ای دیگر مقاله ای تحت عنوان «قناع حلاج در شعر عربی معاصر» است که به طور نمونه از اشعار عبدالوهاب البیاتی به عنوان شاعر معاصر عرب در کنار اشعاری از صلاح عبدالصبور نام برده می شود این مقاله توسط دکتر کبری روشنفکر به رشته تحریر درآمده است. مقاله دیگری نیز با عنوان خوانش اسطوره‌گرای تمنّای جاودانگی در سروده‌های عبدالوهاب البیّاتی توسط کلثوم صدیقی نگارش شده است،هم چنین ترجمه آثار او از قبیل فعالیت هایی است که در مورد این شاعر گرانقدر صورت گرفته است. اما درباب بازنمایی مرگ زدایی و اسطوره جاودانگی این شاعر به روش تطبیقی با شعرای ایرانی، پژوهشی صورت نگرفته است.

الف. جاودانگی و مرگ زدایی در اساطیر و ادبیات

در بین گروه ها و نگرش های مختلف، اسطوره، دارای مفاهیم گوناگون است و به طرق مختلفی تعریف شده است؛ اما کامل ترین تعریف ارائه شده توسط الیاده می گوید:" اسطوره، نقل کننده سرگذشت قدسی و مینوی است، راوی قصه هایی است که در زمان اولین، زمان شگرف بدایت همه چیز، رخ داده است. به بیانی دیگر اسطوره حکایت می کند که چگونه از دولت سر و به برکت کارهای نمایان و برجسته موجودات مافوق طبیعی، واقعیتی (چه کل واقعیت: کیهان)، یا فقط اجزایی از واقعیت: جزیره ای، نوع نباتی خاصی، سلوکی و کرداری انسانی و نهادی پا به عرصه وجود نهاده است."(الیاده، ۱۳۶۲: ۱۴)

دنی ژورمون و لوی استراوس نیز ادبیات را منتج و مستخرج از اسطوره ها می شمارند (ر.ک جواری، ۱۳۸۳: ۴۴) به این صورت که سبب می شوند اسطوره کارکرد دینی و مذهبی خود را از دست داده، تبدیل به یک داستان زیبا شود؛ اما برخی معتقدند "اساطیر کلا ورای ادبیاتند و ارزش اسطوره، ارزش ادبی خاصی نیست و درک یک اسطوره تجربه ادبی خاصی به شمار نمی رود. (روتون ، ۱۳۸۱: ۷۸)

"گاه اسطوره ها به نحوی جدید و متناسب با شرایط زمان و مکان باززایی می شوند؛ زیرا اسطوره در هرزمان، شکل و نقش و کاربرد ویژه ای دارد و در جریان زمان و درمرزهای جغرافیایی و در میان مردمان گوناگون ممکن است دستخوش دگرگونی هایی شود و نقش تازه ای بپذیرد." (سرکاراتی، ۱۳۷۸: ۲۱۳)

مرگ در عـرصه ادبـیات، بویژه در متون نظم همواره بر طبق تفکر موروث اساطیری انسان، جاندار و روانمند انـگاشته شـده است، این جاندار پنداری می تـواند نـاشی از دو عامل زبـان- کـه اسـاساً انسان انگارانه و اسطوره سـازانه است- و بینش شاعران که بینشی بدوی و تخیلی چون تخیل انسان های بدوی در برابر علل پیـدایش اشـیاء و پدیده‌های طبیعت دارند، باشد.(اونامونو،۱۳۶۰:۱۳) بـا نـگاه اجـمالی بـه سـیر اندیشه مرگ در عـرصه ادب مـنظوم، می توان گفت: این پدیده از همان آغاز تکوین شعر مورد توجه شاعران واقع شـده اسـت. اغلب شعرا با موضوع مرگ، عقلی و فلسفی و در چارچوب اندیشه دینی با بیانی کلامی و منطقی مواجهه داشـته اند و در نگرش آنان مرگ، موضوعی است متعلق به عالم ماوراء الطبیعه، کمی نارسا و بیرون از حیطه ماهیت حقیقی آن به نظر می رسد و به طور کلی مرگ دراین دسته از اشعار محصول طـبیعی گـذشت زمان و پایان عمر محسوب شده است و اغلب در تصویرگری و تعابیرآفرینی از آن (مثل گرگ مرگ، چنگال مرگ، زغن و ...) از سوی شاعران خودآگاه و ناخودآگاه، نسبت به مرگ اظهار ناخرسندی شده است.

۱. اسطوره جاودانگی و مرگ زدایی سهراب

در شعر سهراب اساطیر جلوه و شکوه خاصی دارند. او با بیانی کلی و چشمانی دیگر به جهان می نگرد و از اساطیر مختلف به بیان های گوناگون یاد می کند. وی گاهی فقط از اساطیر ملی و یا مذهبی کهن یاد می کند و گاه نیز به اسطوره سازی با کمک حوادث و شخصیت های تاریخی دست می زند. اساطیر در شعر سهراب بیش تر از طریق روایت یادآوری می شوند و شاعر کمتر به ذکر نام مستقیم می پردازد؛ از این رو دریافت آنها در شعرش کمی دیریاب است. وی در عین حال به اساطیر مختلف اعم از اساطیر مذهبی و ملی پیش از اسلام و پس از اسلام و نیز اساطیر غیرایرانی توجه داشته است و اساطیر آفرینش در بین تمام اساطیر بیش از بقیه مورد توجه سهراب قرار گرفته است.

مرگ اندیشی و میل به جاودانگی پدیده ای است که سایه پررمز و راز و ابهام آلود آن بر سراسر فرهنگ انسانی گسترده شده و ناشناختگی و رازناکی ماهیت آن در طول تاریخ اندیشه بشر موجب پیدایش افکار و تأملات بعضا متناقض در این خصوص در عرصه های مختلف فکری از جمله در شعر و ادب فارسی گردیده است و هر کدام از شاعران با تکیه بر پایگاه های فکری و معرفتی خود، از لونی دیگر به این پدیده نگریسته اند و مفاهیم ذهنی خود را در قالب تصاویر و تعابیر متنوع به جامعه بشری ارائه داده اند. اما مرگ در دیدگاه سهراب سپهری، استمرار حیات و جزء لاینفک و شرط مقدس زندگی است و با نگاهی خوش بینانه و استقبال از دنیای پس از مرگ به تصویر کشیده شده است.

مرگ در دیدگاه سپهری به معنای حادثه و پایان ناگریز زنـدگی نـیست بلکه آن شرط مقدس و جزء لاینفک زندگی است که به صورت یک قانون ضروری در متن زندگی عمل کرده، آن را سر و سامان می

دهد. (سپهری، ۲۹۶:۱۳۷۴) گویی آن نقطه ای است از یک خط گسترده زندگی که زندگی برای تکامل و بالندگی خویش به آن نیازمند است. چنان که سپهری می گوید:

و اگر مرگ نبود، دست ما، در پی چیزی می گشت
و بدانیم اگر نور نبود منطق زنده ی پرواز دگرگون می شد (همان: ۲۹۴)

۱.۱. نیل به جاودانگی با عشق

سپهری آفرینش مرگ را چون سایر پدیده های جهان خلقت دارای حکمت و دلیل می داند و معتقد است‌که نباید از درک حکمت‌آن غافل شد و در به روی آن بست. (همان: ۲۹۷) بلکه برای آگاهی از راز و حکمت مرگ باید از عشق مدد جست و از آن راهنمایی طلبید. چون تنها عشق است که می تواند انسان را با خود و خدا و سایر پدیده های آفرینش از جمله مرگ و زندگی پیوند زده، حقیقت آن ها را به او بنماید و با آن ها گفتگوی صمیمی داشته باشد چنان که او می گوید:

و عشق سفر به روشنی اهتزاز خلوت اشیاست
و عشق تنها عشق
ترا به گرمی یک سیب می کند مأنوس
وعشق تنها عشق
مرا به وسعت اندوه زندگی ها برد (همان: ۳۰۸).

۱.۲. سر جاودانگی در طبیعت و بیان اساطیری

من در این تاریکی فکر یک بره روشن هستم
که بیاید علف خستگی ام را بچرد
من در این تاریکی ریشه ها را دیدم و برای
بوته نورس مرگ آب را معنی کردم (همان: ۳۰۶)

در این شعر، سپهری مرگ را چون بوته نورس و در حکم آبی می داند که مانند این عناصر در طبیعت عامل بقای حیات و مایه شادابی زندگی است، در جای دیگر نیز آن را چون اکسیژن دانسته که با هر دم و بازدم انسان را در بقایش یاری می کند:

و همه می دانیم ریه های لذت پر اکسیژن مرگ است (همان: ۱-۳۴۰)
مرگ در ذهن اقاقی جاری است
مرگ در آب و هوای خوش اندیشه نشیمن دارد
مرگ در ذات شب دهکده از صبح سخن می گوید
مرگ با خوشه انگور می آید به دهان
مرگ در حنجره سرخ گلو می خواند
مرگ مسئول قشنگی شاپرک است
مرگ گاهی ریحان می چیند
مرگ گاهی ودکا می نوشد (همان :۲۹۶)

سپهری در این اشعار مرگ را در ذات هر پدیـده جـستجوگرست و نـگرش این چنین او به مرگ از نگرش ویژه او به زندگی نشئت می گیرد نگرشی که ریشه هـایش از [عـرفان اسـلامی] و شاید عرفان خاور دور چین و ژاپن... آب می خورد، همه چیز مظاهر یک وجودند پرتـوی از یـک ذات و چنین است که تأمّل در اندیشه مرگ می تواند به مفهوم اندیشیدنی ژرف تر به زندگی و ذات هستی بـاشد بـرای او لحظه های زندگی هم چون جلوه های حقیقت پرجاذبه و ستودنی اند اما بـر آنـ نیست که آن را به چنگ آورد زیرا می دانـد هـرگونه تـلاش برای تصرف زندگی به از کف دادن آن می انـجامد. سـپهری توجهی ژرف به کشف لحظه های زندگی دارد بی‌آنکه بخواهد آن را به حوزه تصرفات خـود بـکشاند. (پرهان، ۳۶:۱۳۷۲) سپهری در اشعار مذکور مـرگ را هـمسان و همجوار زنـدگی مـی نـهد و بیان می کند که مرگ، نـه تـنها در تقابل با زندگی نیست بلکه همگام با زندگی در عرصه خلقت می تـواند مـفید باشد و طبیعت را گواهی متقن برای ادعای خود می داند.

و نترسیم از مرگ/ مـرگ پایان کبوتر نیست.(سـپهری،۲۹۶:۱۳۷۴)

کـبوتر در این تصویر رمز روح و آزادی و پرواز و نهایتاً زنـدگی اسـت که پس از مرگ از کالبد تن رها شده در حیات دیگر به زندگی خود ادامه مـی دهـد و تنها گذرگاه و گریزگاه کبوتر جـان از قـفس تـن، مرگ است کـه سـپهری آن را پدیده هشیار بخش مـی دانـد و به مردمان توصیه می کند که نباید از آمدن مرگ ترس و بیم به دل راه دهند بـلکه بـاید از این پدیده هشیاربخش به طـربناکی اسـتقبال کنند و آن را بـه عـنوان یـک واقعیت گریزناپذیر هستی در کـنار زندگی قبول کنند:

دیده تر بگشا/ مرگ آمد/ در بگشا / مرگ آمد/

حیرت ما را برد/تـرس شـما را آورد

در خاکی صبح آمد/ سیب طلا /از بـاغ طـلا آورد (همان: ۲۳۲)

در این اشعار، نشانه‌های اسطوره‌ای کاملا هویداست. «هبوط»،«سـیب»از ایـن جـمله‌اند. زبانی که برمی‌گزیند، ساده و بی‌پیرایه است، امّا اسطوره هم دارد: «من از مجاورت یک درخت مـی‌آیم/کـه روی پوست آن دست‌های ساده غربت اثر گذاشته بود/کجاست سنگ رنوس.»(همان: ۲۵۲)

این نـشانه‌ها، نـشانه‌های حـسرت‌بار دیروزی‌اند که در عصر جهان امروزین تکرار می‌شوند. ذهن اندیشه‌مند سهراب جان‌بخش است. بـه هـمه‌چیز به چشم یک جاندار می‌نگرد. سنگ رنوس ارمغان سرزمین اسطوره‌یی یونان اسـت. سـهراب خـسته از سفر رنوس می‌خواهد تا بنابر تکرار اساطیر یونان با شنیدن نوایی از آهنگش حزن‌اش مبدل بـه شـادی گـردد.

آوردن این نشانه‌ها یک دلیل دیگر دارد و آن این‌که پیشنهاد کند امروز هم می‌توان چـون دیـروز زندگی کرد. این شیوه را باید از همین طبیعت منهای انسان الهام گرفت. به عشق نیز می‌توان رویـ آورد: «دچـار باید بود/وگرنه زمزمه حیرت میان دو حرف حرام خواهد شد»(همان: ۲۳۴) ،بنابراین از«زن شـبانه مـوعود»و«حوری تکلم بدوی» که اساطیر و سرشاری انـگور را دارد، مـدد مـی‌جوید تا به گذشته برگردد.

بازگشت به گـذشته، یـعنی عاشقانه به زمین خیره شدن، زاغچه را جدی گرفتن و اسطوره‌مند شدن مردان شهر، تـا آن هـنگام که دیگر از هبوط دلگیر نـشویم و بـا دیدن یـک سـیب بـه«طعم وهم»و«هراس هرروز»فکر نـکنیم. حـسرت آن هم حسرت گذشته، آن‌چنان فراموش‌مان بشود که یک روز باور نکنیم

روزگاری ایـن نـدا فریادمان بود که: «ای سرآغاز ملون/چـشم‌های مرا در وزش‌های جادو حـمایت کـنید. من/هنوز/موهبت‌های هرروز شـب را خـواب می‌بینم. من هنوز/تشنه‌ی آب‌های مشبک هستم.»(همان: ۲۹۵)

سهراب اسـطوره‌پرور اسـت. در قطعه «سیب هـست، ایـمان هست»، سهراب می‌داند که سیب مایه هبوط است و در ذهن سهراب ایـن مـطلب حـضور دارد، امّا بعد حسی‌تر هم دارد و آن زیبایی هستی اسـت، ایـمان زیـباست، چـرا کـه آرامـش‌دهنده است و هرچیز آرامش‌بخش زیبایی معنوی دارد و زیبایی معنوی نیز بر پایداری زیبایی ظاهری بی‌تأثیر نیست، سیب هم زیباست. با این توضیح، این دو در مقابل هم قرار نمی‌گیرند، بلکه مـترادف هم‌اند. سیب یعنی ایمان و ایمان هم یعنی سیب. این مطلب از این جهت با اساطیر بی‌ارتباط نیست که بدانیم، سیب رمز هبوط است چرا که زیبایی‌اش فریبنده بود. زیبایی و لذت‌جویی از آن بـشر نـخستین زیباپسند را به گونه‌یی آزمود که دچار خطا و در نتیجه هبوط شد.حال زیبایی نهایی‌اش را این‌گونه مدنظر داشته باشیم که هبوط مهم‌ترین نتیجه‌ای را که به دنبال داشت بالا کشیدن همان بـشر بـود با طناب ایمان و معراج دوباره که در واقع همان«اسطوره بازگشت جاودانه»را یادآور است.

۱.۳. جاودانگی در بستر فرامکانی و فرازمانی

سهراب با نگاه ساده و بی‌آذین در سـاحل کودکانه به خانه‌سازی در آن طرف دریاها، فراسوی زمان‌ها و مکان‌ها فکر مـی‌کند. خـانه سـاختن در آن سوی دریاها و رسیدن به«وسعت بی‌واژه» کارش می‌شود، دغدغه‌اش می‌گردد. این اندیشه بزرگ را در سر می‌پروراند تا ایـن‌که امـروز معمار بزرگ‌ترین شهر آرمانی اوست، شهری که در آن خورشید به اندازه چشم سحرخیزان طـلوع مـی‌کند و خـدا نیز ساکن این سرزمین آرمانی است. ساکن خانه‌یی که «پایه‌هایش از اعتقاد، دیوارهایش از عفت، سقفش از غـرور، سردرش از عصیان، و درش تواضع، حریمش آزادی، فضایش اخلاص، و هوایش گرم از عشق،روشن از حکمت»باشد، ایـن شهر وعدگاه خدا و انـسان اسـت، سرزمینی موعود که خدا و انسان باید دست در دست هم در به سامانش تلاش کنند.

در سرتاسر هشت کتاب، ابیات بسیاری می توان یافت که سیر ذهنی شاعر در زمان و مکان اساطیری را نشان می دهد. در زمان شگرف اسطوره ای، ابد و ازل به هم پیوسته است.

تمام وقایع قابل تکرار هستند و هر ویرانی مساوی با آبادی دوباره و بازسازی مجدد است. این زمان مینوی، خارج از تاریخ به وقوع می پیوندد و بسیار قدرتمند و پرانرژی است. درآغاز، انسان اساطیری با پرداختن به قربانی و برخی مراسم و مناسک خاص می کوشد تا به این زمان دست یابد. به قول الیاده انجام دهندگان مراسم در حقیقت جهان ناسوتی را ترک کرده و به جهان بی مرگی و جاودانگی وارد می شوند.(الیاده، ۱۳۷۶: ۳۹۹)

سهراب در اشعار خود در پی چنین زمانی است. زمانی که با طبیعت گره خورده است و صدای سخن گفتن همه چیز را می شنود. آب های نخستین که عالم از آنها بیرون آمده را به خاطر دارد و تشنه آن دنیای فرازمانی است:

من به آغاز زمین نزدیکم/ نبض گل ها را می گیرم/ آشنا هستم با سرنوشت تر آب، عادت سبز درخت»(سپهری، ۱۳۷۴: ۲۷۸)

آغاز زمین یعنی همان دوران اساطیری، همان آغاز آفرینش "یعنی عصر فطرت و اصالت و بدویت. به عصر اساطیر و حماسه ها در شعر سپهری مکررا اشاه شده است." (شمیسا، ۱۳۸۲: ۹۶)

سهراب دوستدار این آغازهاست و دلش به یاد آن روزها می تپد. در کل دراشعار سپهری هشت بار از واژه اساطیر و دو مرتبه از واژه اسطوه استفاده شده است؛ اما مفاهیم اساطیری به کرات و به شکل های متعددی آشکار شده اند:

"در تاریکی بی آغاز و پایان/ دری در روشنایی انتظارم رویید/ خودم را در پس در تنها نهادم/...در ته خوابم خودم را پیدا کردم/ و این هشیاری خلوت خوابم را آلود/ آیا این هشیاری خطای تازه من بود"(سپهری، ۱۳۷۴: ۱۲۷-۹)

در جایی دیگر، شاعر انگار از دنیای بیرون خسته است و مسافر کهن، یعنی انسان اسطوره ای را می طلبد تا چون او در پیوند نزدیک با طبیعت باشد: " بیایید از سایه – روشن برویم/ برلب شبنم بایستیم، در برگ گل فرودآییم/ و اگر جا پایی دیدیم، مسافر کهن را از پی برویم / برگردیم و نهراسیم، درایوان آن روزگاران، نوشابه جادو سرکشیم"(همان: ۱۷۳)

سهراب خواهان بازگشت به زمان و مکان اساطیری است. آنجا که آغاز و پایان به هم پیوند خورده اند. او می خواهد انسانی اساطیری باشد و در پی کسب شهرت و نام نرود. اشاره به این نخستین زیبا و زمان های اولیه در این ابیات نیز دیده می شود: " روزی که دانش لب آب زندگی می کرد/ انسان در تنبلی لطف یک مرتع/ با فلسفه های لاجوردی خوش بود/ در سمت پرنده فکر می کرد/ با نبض درخت، نبض او می زد/ مغلوب شرایط شقایق بود / مفهوم دشت/ در قعر کلام او تلاطم داشت/ انسان در متن عناصر می خوابید/ نزدیک طلوع ترس بیدار می شد/ اما گا هی آواز غریب رشد/ در مفصل ترد لذت می پیچید/ زانوی عروج/ خاکی می شد/ آن وقت/ انگشت تکامل/ در هندسه دقیق اندوه/ تنها می ماند"(همان: ۴۲۳-۵)

سهراب جدا شدن از آن بدویت، آن حیات گیاهی و پیوند با طبیعت را سبب "خاکی شدن زانوی عروج" و "هندسه دقیق اندوه" می شمارد. انسان کوشید تا به تکامل برسد، دانایی افزون تری بیا بد، به جاودانگی برسد؛ اما نه تنها حیات اسطوره ای خود را از دست داد، بلکه حاصلی نداشت و جز اندوه چیزی نیافت: " این تن بی شب و روز / پشت باغ سراشیب ارقام/ مثل اسطوره می خفت"(همان: ۴۳۹). " باغ ارقام" اشاره به زمان تاریخی است و تن بی شب و روز، ا ز آ ن انسا نی اسطوره ای است که گرفتار ورود و خروج در زمان تاریخی نبوده است.

اشاره به زمان اساطیری و تفاوت آن با زمان گیتیانه در این جا نیز توسط سهراب مطرح شده است: " من ناگاه آمده بودم/ خستگی در من نبود/ راهی پیموده نشد/ آیا پیش از این زندگی ام فضایی دیگر داشت؟"(همان: ۱۰۹)

شاعر به تفاوت دو زمان مختلف اشاره کرده است. زمان اساطیری برگشت پذیر است؛ اما زمان تاریخی د ر مداری طویل به پیش می رود که هرگز امکان بازگشت در آن وجود ندارد. خستگی مربوط به تاریخ

است؛ زیرا در بین گذشته و آینده انسان را محبوس می سازد؛ ولی زمان اسطوره ای، انسان را به سیلان و جریان درآورده و مدام او را با آغازها و پایان ها پیوند می دهد.

سپهری انسان اساطیری را می ستاید و او را در مقابل انسان امروزین قرار می دهد و می خواهد از این فضای تاریخی فرار کند و به آغاز آفرینش باز گردد: "مرا به وسعت تشکیل ابرها ببرید/ مرا به کودکی شور آب ها برسانید"(همان: ۳۲۷)

می توانیم کودکی شور آب ها را در این بیت، اشاره به آفرینش جهان از آب در باور اغلب اسطوره ها بدانیم. این آفرینش از آب که به ویژه در میان اساطیر مصر دیده می شود، بر آن است که ابتدا همه جا را آب های سیاه پوشانده بود، تا این که خداوند تصمیم به خلقت زمین وآسمان از این آب ها گرفت.(ویو، ۱۳۸۲: ۲۸)

سهراب می گوید: " باد آمد، در بگشا، اندوه خدا آورد/ .../ آب آمد، آب آمد، از دشت خدایان نیز، گل های سیا آورد" اینجا آمدن آب می تواند اشاره ای به همان اساطیر مذکور باشد. می بینیم که سهراب تشنه آب های آغازین است و خسته از زمان سپنجی و تاریخی که قابلیت بازگشت را ندارد. در جهان بینی سپهری، فقط انسان اساطیری یا انسانی که در معصومیت بکر زندگی می کرد و هنوز آلوده دانش نشده بود انسان خوشبخت بود. (مقدادی، ۱۳۷۷: ۱۶)

با این توصیفات، سهراب انسانی را که راه به جاودانگی یافته، خوشبخت می داند که این جاودانگی در فراسوی این کره خاکی است و آن را با استناد به اساطیر به تصویر می کشد.

جاودانگی در تفکر سهراب چنان جایگاهی دارد که بارها آن را تفسیر می کند و عوامل بازدارنده آن را به انسان گوشزد می نماید تا مبادا این موهبت را به آسانی از دست بدهد. او با اشاره به هبوط انسان در اثر فریفته شدن، ناکامی انسان ر در از دست دادن موهبت جاودانگی به تصویر می کشد: برگ انجیر ظلمت / .../ سینه آب در حسرت عکس یک باغ/ می سوزد/ سیب روزانه/ در دهان طعم یک وهم دارد"(سپهری، ۱۳۷۴: ۴۳۴)

سهراب با واژه "سیب" و "وهم" هبوط آدم و حوا را خاطرنشان می سازد. در قرآن سورۀ بقره آیه ۳۳ آمده است: " لاتقربا هذه الشجره فتکونا من الظالمین"

از نظر سهراب چیدن میوه ممنوعه مساوی با هبوط از بهشت دیده است و حضور خود را روی زمین ناشی از همین امر می داند: " در نهفته ترین باغ ها، دستم میوه چید / و اینک شاخه نزدیک! از سرانگشتم پروا مکن/ بی تابی انگشتانم شور ربایش نیست/ عطش آشنایی است/ ... وسوسه چیدن در فراموشی دستم پوسید"(همان: ۱۵۸)

شعر " میوه تاریک" نیز در ۱۶ بیت در صفحات ۱۸۰ و ۱۸۱ هشت کتاب، داستان هبوط آدم را به خوبی بیان

کرده است. آدم که قبل از هبوط درونی روشن و تابناک دارد، با چیدن میوه تاریک به سایه ها آلوده شده و کمال و تمامیتش منقّص خواهد شد. در شعر "مسافر" نیز می خوانیم: "نگاه مرد مسافر به روی میز افتاد:/ چه سیب های قشنگی!/ حیات نشئه تنهای یست"(همان: ۳۰۶)

۲. اسطوره جاودانگی و مرگ زدایی عبدالوهاب البیاتی

ویژگی اختصاصی تر البیاتی، گرایش و توجه عمیق او به اسطوره ها و شخصیت های تاریخی شرق اسلامی است. به عبارتی موجزتر، این شاعر برای سخن گفتن از اوضاع و احوال زمانه خود و پیرامونیان به غور در تاریخ برخاسته و خود را در قالب شخصیت هایی در ادوار مختلف تاریخی جلوه داده است.

«آنچه شعر بیاتی را از دیگر اشعار متمایز می سازد رابطه رمزآلود اما محسوسی است که با روح انسان دارد و او را تا افق های بلند و دوردست می کشاند. آنچه ما سعی در پنهان داشتن آن داریم وی بر زبان جاری می کند. »(حمیدی،شکیب، ۱۳۹۸ : ۶۷)

البیاتی خود درباره گرایش به شرق و میراث شرقی و اسلامی این چنین می گوید: «شعر من شرقی است؛ هرچند جامه مدرن بر تن دارد. من به موضوعات شرقی اکتفا نمی کنم. به زبان شرقی و با اندیشه های شرقی می نویسم و در کنه و جان شرقی زندگی می کنم. شخصیت های شعری من برگرفته از فرهنگ خودی است. اسطوره، تاریخ، رمز، خیال و عاطفه شرق اسلامی میراثی با هزاران گنج است که باید از آن بهره ببریم.» او با خواندن شعر شرقی از ایران، پاکستان و هند، خود و دردهای مشترک انسان های شرقی را در آن می بیند. (بیدج، ۱۳۷۸ : ۱۱۲)

بیاتی در سروده هایش، هنرمندانه از اسطوره الهام گرفته است. او به نقل ساده اسطوره نمی پردازد، بلکه به چهره های کهن ابعاد جدید می بخشد و آن را با تجربه های معاصر همسو و همگام می سازد. بدین منظور گاهی از اوقات اسطوره را نقطه پرگار قرار می دهد که دیگر شاعران کمتر در گستره دید خود قرار می دهند.

البیاتی در نقل اسطوره همذات پنداری دارد و بدین طریق احساسات فردی اش با اسطوره ها درمی آمیزد و از حالت درونی فردی به شکل عمومی عینی نمایان می سازد. در حقیقت اسطوره ها آمده اند تا احساسات شاعر را به مخاطب انتقال دهند. (عرفات الضاوی، ۱۳۸۴: ۲۵)

۲.۱. نیل به جاودانگی با عشق

موضوع عشق یکی از مضامین مکتب رمانتیسم است؛ از جمله اصول مکتب رمانتیسم، دوری از وطن، دوری از معشوق و یادآوری دوران کودکی ونوجوانی می‌باشد که عبدالوهاب البیاتی از جمله شعرایی است که تحت تاثیر مکتب رمانتیسم قرار گرفته و مضامین بدیعی از عشق را در شعر خود نمودار می‌سازند و این مقوله را رمزی برای رسیدن به جاودانگی انسان معرفی می کند.

عبدالوهاب بیاتی شاعر معاصر عراق، شاعری ذاتاً اسطوره گراست وهنرمندانه تر از هر شاعر دیگری، اسطوره را در شعر معاصر عربی به کار بسته است. این شاعر با کمک اسطوره ها درصدد ابلاغ پیامی است به مخاطب که آن پیام عبارت است از یافتن جاودانگی با استمداد از نیروی عشق و مهرورزی. البیاتی برای این منظور خود از اسطوره های متعددی اسفاده نموده که به اقتضای مجال، اسطوره اورفئوس را بیان می کنیم.

«اورفه (Orphee) یا اورفئوس(Orpheus) در اساطیر یونان، پسر اوئیگره (Oeagre) که در مورد مادرش اختلاف است، نام شاعری است که مخترع چنگ بود و در مجاورت «الپ» آوازه خوانی می کرد. او به نیروی شعر و موسیقی، حیوانات و گیاهان و حتی جمادات را مسحور می کرد. پس از مرگ همسرش اوریدیس (Eurydice) چون نمی توانست بی او زندگی کند، به جست و جوی وی به آن جهان پر کشید اما در بازگشت دچار تردید شد و به عقب نگریست که اوریدیس بار دیگر مرد و برای همیشه ناپدید شد.»(یاحقی، ۱۳۸۶: ۱۷۲)

البته برخی از ناقدان بر این باورند که «بیاتی در این نوع سرایش ها نیم نگاهی هم به نمایشنامه «هبوط اورفئوس» اثر «تنسی ویلیامز» دارد و میان این دو و نگاهشان به آن اسطوره هم خوانی فکری فراوانی وجود دارد. به نظر آنان هدف نهایی از کاربست بُعد رمزیِ اسطوره اورفئوس نزد بیاتی، همسو قراردادن آن با چهره «ولنتاین» در نمایشنامه «هبوط اورفئوس» است است که بیان کننده تعامل فکری میان خالق هردو اثر است و اشاره به باورهای ضداستعماری آنهاست.» (الشرع، ۱۹۹۰: ۱۶۹)

همان گونه که گفته شد، بیاتی در سروده «ةبسط أورفییس إلی عالم السفلی» به فراخوانی شخصیت اورفئوس می پردازد. در این سروده از آغاز با یک موقعیت تراژیک و حزن آلود روبه رو هستیم؛ آشور که در تاریخ، جنگجویان آن به نبرد و ستیز سهمگین شهره اند، اینک باد مرگ و فنا در آن می وزد و سوارکارِ زره پوش، نه در میدان جنگ، که به دور از آن جان می سپرد و زیرِ باروی شب، خاکسترش در سیاهچال ها پراکنده می گردد. گاو خرافه ای نیز که «در اسطوره ها با دو بال خویش وظیفه تزیین و حفاظت از ورودیِ کاخ ها و معابد را بر عهده داشت»(مک کال، ۱۳۸۹: ۹-۱۸) در این موقعیت به پرواز درمی آید و به خورشیدِ آویخته در آسمانِ هستی شاخ می زند آوازخوانان شاهد این ماجرایند و در برابر آتش برافروخته در افق به خاک می افتند و آن را ستایش می کنند:

«صلوات الریح فی اشوز و الفارس فی الدرع الحدید/دون ان یهزم فی الحرب یموت/و یذری فی الدیامیس رمادا و قشور/تحت الثور و الیل الخرافی یطیر/ناطحا فی قرنه الشمس التی علقها الکاهن فی سقف الوجود/و المغنون الشهود/و الی النار التی اوقدها الرعیان فی الافق سجود.»(البیاتی، ۱۹۹۰: ۲۰۳)

در گام دوم شاعر سعی کرده فضایِ تیره تری را ترسیم کند. اودر ادامه می گوید که اوضاع، نابسامان است وجهان فرودینِ اسطوره ای را اکنون شهر و دیاری تشکیل می دهند که در تبعیدگاه ودر قعر دریاها یا تحت حکومت شب به وجود می آیند. مردمان شهرهای امروزی بسانِ مردگان عالم فرودین هستند که در سحرگاهان بی قبرند و مانند گنجشکان بر دیوار نور نشسته اند. چون جهان امروزی چنین است و همگی به نوعی مرگزده شده اند، اورفئوس دست به کار می شود و با پذیرش مسوولیت خیزشِ این امت، این بار به جای نواختن ساز، در نای این هستی می دمد به آن امید که هم چون پیش، مردگان را برانگیزد و به هستی جان دوباره بخشد:

و لماذا انت فی المنفی مع الموت و اوراق الخریف؟/ترتدی اسمالهم، تبعث فی کل العصور/باحثا فی کوم القش عن الابره محموما، طرید/تاجک الشوک و نعلاک الجلید/عبثا تصرخ فاللیل طویل/و خطا ساعاته فی مدن النمل حریق. (همان: ۲۰۴)

همان گونه که از متن برمی آید اورفئوس معاصر عراق (البیاتی) مرگزده در تبعیدگاه به سر می برد و دغدغه دیگران را در سر می پروراند، بااین همه کارش را بیهوده می بیند؛ بسانِ کسی که در انبار کاه به دنبال سوزن می گردد! تبزده است و رانده شده؛ بسان حضرت مسیح که دشمنان وی پس از به صلیب کشیدنش، تاج خار بر سرش نهادند، او نیز در چنین وضعیتی به سر می برد. باری او بیهوده در پی روشنایی است؛ چراکه در این جهان فرودین، شب پابرجا و طولانی است.

در گام بعدی، شاعر که اینک نقاب اورفئوس را بر چهره زده و به دنبال گمگشته اش می گشته و بارها به خاطر کار بیهوده اش خویشتن را سرزنش کرده به یاد تجربه اسطورهایِ عشتار یا ایشتر بین النهرینی می افتد؛ چراکه او نیز در سرگذشتش سفر به جهان زیرین را تجربه کرده است. (مک کال، ۱۳۷۳: ۹۵-۸)

لحظه ای امیدوار می شود و به خود می گوید که اگر عشتار به یاری وی بیاید یخ ها با نیروی عشق ذوب می شود و گرمی و روشنایی آن جهان تیره و تاریک را در بر می گیرد. هم چنان که کاهنی با نان وآبی پاک، مرده نهفته در کفن را تبرک نماید او چون نوزادی فریاد برمی آورد:

کلما نادتک عشتار من القبر و مدت یدها، ذاب الجلید/و انطوت فی لحظه کل العصور/ و اذا باللیل ینهار و تنهار السدود/و اذا بالمیت المدرج فی اکفانه یصرخ کالطفل الولید/بعد ان بارکه الکاهن بالخبز و بالماء الطهور. (البیاتی، ۱۹۹۰: ۲۰۴)

۲.۲. سر جاودانگی در طبیعت و بیان اساطیری

شاعر در چکامه «کتابه علی قبر عائشهٔ » به ارائه الگویی کم فروغ و پریده رنگ از ایزدبانوی سبزینه و گیاه و کهن الگوی مادر ازلیِ اسطوره جفت گیاهی میا نرودان و به طرح نومیدانه امکان رستخیز و بازگشت به جهان زندگی پرداخته است:

یا راکباً نجران/ بلّغ ندامای إذا ما طلع النهار/ و اقتحمت مدینهٔ الموتی خیولُ النّار/ و شطّ بی المزار /« أن لا تلاقیاً » و لا لقاء / وابکِ علی طفولتی أمام صمت القبر/... أحمِلَ أسمالی معی للقبر/ و حسرهٔ الأرض التی لم تغسل المطر/ جبینَها الشاحبَ فی السّحر/ و لم تذق حلاوهٔ القُبَل/ فی حمُرهٔ الطَفَل/ و لم یضاجع عریَها أحد/ فهی هنا حارسهٔ الموتی إلی الأبد/ تنمو علی صخورها الأعشاب/ و تنعب الغراب (همان: ۸۰-۱۷۹)

(ای سواری که به سوی نجران رهسپاری، بدانگاه که روز بالا آمد و اسبان آتش به شهر مردگان یورش آوردند و دیدار من میسر نگشت، این پیام مرا به همنشینانم برسان که: دیگر برخورد و دیداری نخواهد بود؛ تو ای سوار نجران بر کودکیم در برابر خموشی گور، اشک فرو ریز.... من با خویشتن، جامه های ژنده ام را به درون گور آورده ام و حسرت زمینی که سحرگهان، باران، پیشانی پریده رنگش را نشسته نیز همراه من است؛ زمینی که شیرینی بوسه -های باران- را در سرخ فامی سپیده دم نچشیده و قطره بارانی، سترونیش را بارور نساخته است؛ در این آرامگاه، عایشه-روح زندگانی- برای همیشه، نگهبان جهان مردگان است، جهانی که بر تخت هسنگ هایش، علف می روید و کلاغ قارقار می کند).(صدیقی، ۱۳۹۴: ۱۸۳)

در این چکامه، بیاتی در پی ترسیم نگاره ای افسرده، غم انگیز و پریده رنگ از زندگی، پس از مرگ ایزدبانوی ازلی سبزینه و گیاه و حاصلخیزی و هبوط او به جهان فرودینِ مرگ و ظلمات است و هم از این روست که به تصویر رخسار خسته، شکسته و تکیده زمین می پردازد.

۲.۳. جاودانگی در فرازمانی و فرامکانی

بیاتی در چکامه های خویش در جستجوی جاودانگی و پیوستن به بی زمانی اساطیر و نامیرایی آنهاست که در سروده اخیر نیز، چنین به مخاطب القا می نماید که عایشه ای که در جستجویش بوده، برای همیشه جاودانه گشته است، این عایشه نه تنها فرمانروای زمانِ گیتی مدار بوده، نه تنها با زمان همراه بوده است بلکه فراتر از آن به زمان مینویی یا بی زمانی اساطیر پیوسته و با ابدیت یکی شده است:

عدت إلی جحیم نیسابور/ ... أبحث عن عائشۀ فی ذلک السرداب/ أتبع موتها وراء اللیل و الأبواب/ کزورق لیس به أحد/ تتبعنی جنازۀ الشمس إلی الأبد/ من هاهنا أنزلها الحَفّار/ للقبر و هی فی ثیاب العرس،/و فوق رأسها تاج من الأزهار/ و غیمۀ من نار/ و هاهنا ساحرۀ شمطاء/کانت وراء النعش تبکی و هنا عصفور/ حطّ علی التابوت/ ...طرقتُ بابَ العالم السفلیّ مرتین/

فمدّ لی حارسها یدین:/ ...قال و کانت یده تعبث بالمکتوب:/ عائشۀ لیست هنا، لیس هنا أحد/ فزورق الأبد/ مضی غداً و عاد بعد غد/ عائشۀ لیس لها مکان/ فهی مع الزمان فی الزمان...(الباتی، ۱۹۹۰: ۱-۸۰)

(به دوزخ نیشابور بازگشتم....در آن سرداب به دنبال عایشه می گردم، در آن سوی این شب و این دروازه ها جویای خبر مرگ او هستم بسان زورقی خالی و بدرقه ی خورشید تا بی زمان با من است؛ همین جا بود که گورکن، عایشه را در لباس عروسی درون گور گذاشت درحالی که تاجی از گل بر سر داشت و ابری از آتش؛ همین جا بود که زن جادوگر سپیدمویی به دنبال تابوت می گریست و گنجشک در همین جا بر تابوت فرود آمد...دوبار، کوبه بر در جهان فرودین زدم پس نگهبان دستانش به سویی من دراز کرد و درحالی که دستش با نوشته بازی می کرد گفت: عایشه این جا نیست؛ این جا هیچ کس نیست؛ پس این قایق بی زمانی، فردا رفت و پسفردا بازگشت آری عایشه دربند مکان نیست بلکه او همراه با زمان و درون جویبار زمان جاری است!) (رضـایی نیـا، ۱۳۹۰: ۸۵)

شاعر در چکامه ای دیگر با نام «قصائد حب الی عشتار» به ارائه ی تصاویری فرازمانی- فرامکانی از عشتار در جایگاه ایزدبانوی ازلی برافروزنده و نگهدار آتش و رباینده ی آن از آسمان در جایگاه پرومته-بانوی ازلی و از تبار آب و آتش پرداخته است:

لون عینیک ومیضُ البرق فی أسوار بابل/ و مرایا و مشاعل/ و شعوب و قبائل.../ طفلۀ أنتِ و أنثی/ وُلدَت من زَبَد البحر و من نار الشموس الخالدۀ/ کلّما ماتت بعصر بُعِثت/ قامت من الموت و عادت للظهور/ أنتِ عنقاء الحضارات/ و أنثی سارقَ النیران فی کلّ العصور..(همان: ۸-۱۹۷)

(روشنای چشمان تو بسان درخشش آذرخش بر باروهای بابل است؛ دو چشم تو هم چون آینه ها و آتشدان هایی است و در حکم ملت ها و قبایلی.... تو یکی دختری و زنی نویدبخش که از کف دریا-گیاه جاودانگی- و آتش جاودانه خورشید زاده شده و پس از هر دوره مرگ، باززایی و رستاخیزی دیگر داشته

است؛ زنده شده و دیگربار از جهان مرگ به قصد پیدایی و ظهور باز آمده است؛ تو سیمرغ فرهنگ هایی و پرومته بانویی که در تمام روزگاران، آتش را از زئوس ربود و به انسان بخشیدا).(صدیقی، ۱۳۹۵: ۱۹۶)

نتیجه

شعر این دو شاعر سترگ سپهری و البیاتی از زوایای گوناگون، قابلیت بررسی تطبیقی را داراست از جمله نمودهای مشترک اسطوره جاودانگی در شعر دو شاعر که عبارتند از: حس دلتنگی برای وطنی که از آن دور مانده‌اند و تفکرات صوفیانه، یادآوری دوران کودکی و نوجوانی و عشق به معشوقه‌ای که آرزوی وصال او را در سر داشته‌اند و هرگز به او نرسیده‌اند.

این دو شاعر فارسی و عربی هم عصر در حوزه اسطوره، علاوه بر استفاده مکرر، ویژگی ممتازی آفریده اند که آن عبارت است از ریختن حس فردی در قالب اساطیر و جان بخشی به آنها برای ابلاغ پیام خود به مخاطب به طوری که، این اساطیر در عصر کنونی چهره ای بدیع یافته اند.

اسطوره جاودانگی مشترکا در شعر سهراب سپهری و عبدالوهاب البیاتی در سه مقوله اصلی تبیین می شود:

۱. در شعر هر دو شاعر، رمز جاودانگی در طلب عشق و مهرورزی است و اسطوره هایی که مطرح می شود، عاشقانی هستند که در طلب معشوق به جاودانگی رسیده اند.

۲. رمز دیگر دست یابی به جاودانگی، انس با طبیعت است، گیاهانی که در اساطیر نماد خلود هستند در اشعار سپهری و البیاتی حضوری برجسته دارند.

۳. رویکرد دیگر این دو شاعر معاصر فارسی و عربی، در نیل به جاودانگی، فرازمانی و فرامکانی بودن است به طوری که، محدودیت در زمان و مکان گیتایی با خلود منافات دارد.

منابع

قرآن کریم

البیاتی، عبدالوهاب (۱۳۹۰)؛ ترانه های عاشق آواره ، ترجمهٔ عبدالرضا رضایی نیا، چاپ اول ، تهران : فصل پنجم

البیاتی، عبدالوهاب (۱۹۹۰)، دیوان، المجلد الثانی، بیورت: دار العودة.

الشرع، علی، (۱۹۹۹)، الأورفیة و الشعر العربی المعاصر، اردن: منشوراه ورزا ة الثقایة.

الیاده، میرچا،(۱۳۷۲)، رساله در تاریخ ادیان، ترجمه ی جلال ستاری، تهران، انتشارات سروش.

اونامونو، میگل‌دو (۱۳۶۰) درد جاودانگی. ترجمه ی بهاءالدین خرمشاهی. چاپ اول، تهران: امیر کبیر

بیدج، موسی (۱۳۷۸)؛ «مشعل های نور جان می سپارند»، مجله ادبیات و زبان ها، سال دوم، شماره بیست و ششم، صص ۱۱۲-۱۱۵

پروهان. م.(۱۳۷۲)مرگ، پایان کبوتر نیست ادبستان. شماره ی پنجم. پیاپی: ۴۱، اردیبهشت ماه.

جواری، محمدحسین، (۱۳۸۳)، اسطوره در ادبیات تطبیقی، به نقل از اسطوره و ادبیات، (مجموعه مقالات)، چاپ اول، تهران: سمت، صص ۴۰-۵۱)

حمیدی، جواد، محمود شکیب، (۱۳۹۸)، رویکردی متن شناختی به انگاره های انسان گرایانه در اشعار شاملو و عبدالوهاب بیاتی، مطالعات ادبیات تطبیقی، سال سیزدهم، شماره ۵۱، جیرفت، صص ۸۴-۶۳.

ذبیح نیا عمران، آسیه، (۱۳۹۲)، تراژدی در اساطیر ایران و جهان، تهران: سخن.

رضایی، مهدی،(۱۳۸۳)، آفرینش و مرگ در اساطیر، تهران: انتشارات اساطیر.

روتون، ک.ک.(۱۳۷۸)، اسطوره، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران: نشر مرکز.

سپهری، سهراب (۱۳۷۴) هشت کتاب. چاپ چهارم. تهران: طـهوری.

سرکاراتی، بهمن، (۱۳۷۸)، سایه های شکارشده، تهران: قطره.

شمیسا، سیروس، (۱۳۸۲)، نگاهی به سپهری، چاپ هشتم، تهران: صدای معاصر.

صدیقی، کلثوم،(۱۳۹۵)، خوانش اسطوره‌گرای تمنّای جاودانگی در سروده‌های عبدالوهاب البیّاتی، نقد ادب معاصر عربی، شماره ۱۰، بهار، صفحه ۱۹۶.

عرفات الضاوی، احمد (۱۳۸۴)؛ کارکرد سنت در شعر معاصر عرب (بـدر شـاکر السیاب، خلیل حـاوی، نـازک الملائکه، عبدالوهاب البیاتی، ادونیس، صلاح عبدالصبور)، ترجمهٔ سید حسین سیدی، چاپ اول، مشـهد: دانشـگاه فردوسی.

غیاثی، ناهید، (۱۳۹۱)، باورهای رستاخیزی در مصر باستان و ادیان ابراهیمی، تهران، نشر قطره.

محمدی، محمد حسین، (۱۳۷۲)، فرهنگ تلمیحات شعر معاصر، تهران: میترا.

مقدادی، بهرام، (۱۳۷۷)، تحلیل و گزیده شعر سهراب سپهری، چاپ اول، تهران: پایا.

مک کال، هنریتا (۱۳۷۹)، اسطوره های بین النهرینی، مترجم: عباس مخبر، تهران: مرکز.

ویو، ژ، (۱۳۸۲)،اساطیر مصر، ترجمه ابوالقاسم اسماعی لپور، چاپ اول، تهران: نشر کاروان.

یاحقی، محمدجعفر، (۱۳۸۶)، فرهنگ اساطیر و داستان واره ها، تهران: فرهنگ معاصر.

Qoran

Albayati, Abdolrahman, (2012), Displaced Lover Songs, Translated by Abdolreza Rezaeenia, vol.1, Tehran, Fasl panjom press.

----------, (1990) Court, almojalad al sani, Beyroot, Darol odat.

Alshar, Ali, (1999), Orpheism and contemporary Arabic poetry, Ordon, Manshurat vezarat al saghayeh.

Eliade, Mircea, (1994), A Treatise on the History of Religions, Translated by Jalal Sattari,Tehran,Sorush press.

Unamo,Miguel de,(1982), The pain of immortality,Translated by Bahae aldin Khoramshahi, Tehran,Amirkabir press.

Bidaj, Moosa, (2000), Light torches die, Journal of Literature and Languages, vol.26, pp112-115.

Prohan.M.(1994), Death is not the end of pigeons,Adabestan, vol.5.

Javari, Mohammadhosein, (2005), Myth in Comparative Literature Quoted in Myth and Literature, Tehran, pp.40-51.

Hamidi, Javad, Mahmood Shakib, (2019), A Cognitive Textual Approach to Humanistic Imagery in the Poems of Shamloo and Abdul Wahab Bayati, Comparative Literature Studies, vol.51, Jiroft, pp 63-84.

Omran, Zabihnia, (2014), Tragedy in Iranian and World Myths, Tehran,Sokhan press.

Rezaee, Mahdi, (2005), Creation and Death in Mythology, Tehran, Asatir press.

Roton,KK,(2000), Myths,Translated by Abolgasem Esmaeelpoor, Tehran,Markaz Press.

Sepehri, Sohrab, (1996), Eight books,Tehran,Tahuri Press.

Sarkarati, Bahman, (2000), The shadow of the hunted, Tehran, Ghatreh Press.

Shamisa, Siroos, (2004), Take a look at Sepehri, Tehran, Sedaye moaser Press.

Sedighi, Kolsoom, (2017), The Mythical Reading of the Desire of Immortality in the Songs of Abdul Wahhab al-Bayati, Contemporary Arabic courtesy, vol.10, p 196.

Arafat al zavi, Ahmad, (2006), The function of tradition in contemporary Arab poetry (Badr shaker al siab, Khalil Havi, Nazok al malaekeh, Abdolvahab al bayati, Adonees, Salah abdolsaboor), Translated by Seyed Hosein seyedi, Mashhad, Ferdosi university.

Ghiasi, Nahid, (2013), resurrection beliefs in ancient Egypt and the Abrahamic religions, Tehran, Ghatreh press.

Mohammadi, Mohammadhosein, (1994), contemplative Culture of Contemporary Poetry,

Meghdadi, Bahram, (1999), Analysis and Reporting of Sohrab Sepehri's Poetry, Tehran, Paya press.

McCall, Henrietta, (2001), Mesopotamian Myths, Translated by Abbas Mokhber, Tehran, Markaz press.

Vieu, j,(2004), Egyptian mythology, Translated by Abolghasem Esmaeelpoor, Tehran, Karvan press.

Yahaghi, Mohamadjafar, (2008), Mythology and storytelling Encyclopedia, Tehran, Farhang e moaser press.

ارجاع: سمسار خیابانیان فتانه، پاشایی فخری کامران، بررسی تطبیقی جاودانگی در دنیای اساطیری سپهری و البیاتی، فصلنامه ادبیات تطبیقی، دوره ۱۶، شماره ۶۱، بهار ۱۴۰۱، صفحات ۷۰-۵۳.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی