

استعاره مفهومی در نظام فکری نعیم فراشری

سیدعلی قاسم‌زاده*

چکیده

از پیامدهای منفی مدرنیسم و انکا به معرفت‌شناسی مدرنیته، جسدانگاری طبیعت مادی است. انسان مدرن در این نزاع سود و بقا، نه تنها به تقابل با هم‌نوع خود پرداخته که طبیعت را به‌عنوان یکی از موانع انتفاع خویش تخریب می‌کند. در میان تلاش اندیشمندان حوزه‌های مختلف، بازخوانی اندیشه‌های شاعران و هنرمندان عارف‌مسلك می‌تواند راهبردی فرهنگی و معرفتی برای بازنگری در چنین بحران معرفتی در قبال محیط زیست باشد. این پژوهش به شیوه توصیفی - تحلیلی و مبتنی بر رهیافت هرمنوتیکی با رویکردی بازخوانشی، اساس نظام فکری نعیم فراشری، شاعر بزرگ فارسی‌گوی آلپانی، را در باورداشت شعور کیهانی و جاندارانگاری جهان هستی واکاوی کرده است تا از این منظر به بازنمایی گزاره‌های بنیادین گفتمانی در جهان‌بینی و سبک شاعرانه وی بپردازد. از نتایج پژوهش برمی‌آید که نعیم فراشری با الهام از اصول معرفت‌شناسانه عرفان و تصوف ایرانی - اسلامی و بهره‌مندی از نظام فکری و هنری شعرای نامدار ایرانی، مانند عطار و مولوی در دیوان اشعار خود، به کمک استعاره‌های مفهومی، مانند «طبیعت، انسان و انسان طبیعت است»، با رویکردی پرسیامد به خطاب دیالکتیک جاندارانگاران با هستی پرداخته است.

کلیدواژه: استعاره مفهومی، شعور کیهانی، حوزه ادبی بالکان، نعیم فراشری.

۱. مقدمه

در دنیای کنونی که به سبب حاکمیت افکار و امیال مدرنیستی و پسامدرن، نوعی حالت پارادوکسیکال بر آن سیطره یافته است و در عصر ملقب به ارتباطات و گفت‌وگو که وارونگی حقایق، جهان را به سوی نشانه‌ها و انگاره‌های یک‌سونگرانه و تک‌ساحتی غربی سوق می‌دهد؛ هیچ چیز مانند ادبیات نمی‌تواند نقشی اثرگذار و رهگشا در تنظیم و ترمیم روابط انسانی داشته باشد. در این پهنه گفت‌وگوی بینادبی، ادبیات فارسی با ظرفیت‌های بی‌نظیر کمی و کیفی خود، توانسته در قیاسی جهانی، سایه خود را بگستراند و به بلوغ گفت‌وگوی بینافرهنگی دست یابد. حضور گسترده، پربسامد و بااقتدار اقالیم فکری و ادبی ایرانیان، یعنی خیام، فردوسی، سعدی، مولانا و حافظ در دیالوگ ادبی جهان، خود گواه این حقیقت یادشده است. این شیفتگی و جذابیت را نه فقط در حافظه تاریخی و حس زیبایی‌شناختی ایرانیان، که در حافظه ادبی اندیشمندان جهان، چون گوته^۱، فیتز جرالدا^۲، هرمان هسه^۳، نیکلسون، هانری ماسه^۴، ویلیام چیتیک^۵، هگل^۶، آنه ماری شیمل^۷، هردر^۸ و دیگران به‌خوبی می‌توان مشاهده کرد.

یکی از راه‌های بازخوانی نقش مناسبات ادبی در بازنگری چالش‌های فکری دنیای معاصر، بهره‌مندی از روش‌های تطبیقی است. هدف پژوهش‌های تطبیقی «همانا تبیین تعاملات و مبادلات ادبی بین ملت‌های مختلف است» (انوشیروانی، ۱۳۸۹: ۱۳). بنابراین توجه به آن، بر کیفیت و کمیت تعاملات فرهنگی و فکری میان ملت‌ها می‌افزاید و زمینه‌های گفت‌وگوی بینافرهنگی و بینادبی را فراهم می‌آورد.

1. Goethe
2. Fitz gerald
3. Herman Hesse
4. Nicholson Henry Mase
5. William Chittick
6. Hegel
7. Anne Marie Shimmel
8. Herder

مطابق مکتب ادبیات تطبیقی فرانسه، «هدف از بررسی تطبیقی، کشف حوزه‌های تأثیر و تأثر است... و بررسی هنرهای مشابه در ادبیات مختلف - که بین آن‌ها برخورد تاریخی رخ نداده باشد - فایده چندانی ندارد» (کفافی، ۱۳۸۲: ۱۹). بنابراین هرگونه مقایسه‌ای به قصد مرتب کردن مشابهت‌ها و اختلاف‌ها امری بی‌ارزش و گمراه‌کننده است. محقق ادبیات تطبیقی، صیادی در کمین نشسته است که نه به دنبال ارزش‌گذاری اثر ادبی، بلکه به دنبال نقش یک جریان فکری، سبکی، گفتمان ادبی، زبان و ساختار هنری در ایجاد تحول و دگرگونی در ادبیات و هنر ملل دیگر است و تلاش می‌کند هرگونه داد و ستد ادبی و فرهنگی را ثبت، تفسیر و تبیین نماید (ر.ک: گوینارد، ۱۹۵۶: ۵). در این انگاره، «منظور از ادبیات تطبیقی، فقط سنجش میان ادبیات دو ملت یا دو نویسنده و دو کتاب نیست، بلکه بررسی تأثیرات و روابط ادبی میان ملت‌ها هدف آن است» (حدیدی، ۱۳۵۱: ۶۸۶)؛ زیرا «تحقیق و پژوهش در ادب تطبیقی، گذشته از فواید دیگر، شناخت علل و اسباب واقعی تحولات ادبی و تغییراتی را که در معانی و اسالیب مختلف حاصل می‌شود، آسان می‌کند و آن محدودیتی را که برای محقق و نقاد به سبب حصر نظر در تحقیق ادب قومی و ملی حاصل می‌شود و او را از ادراک بسی دقایق محروم می‌دارد، تا حدی رفع می‌کند و از بین می‌برد» (زرین کوب، ۱۳۷۸: ۱۲۷).

در میان پژوهش‌های ادبیات تطبیقی، جست‌وجو در حوزه ادبی بالکان و بازخوانی نفوذ و گسترش فرهنگ و زبان و ادبیات فارسی در آن، یکی از حیطه‌های مغفول به شمار می‌رود. زبان فارسی، نیرومندترین مایه پیوند معنوی ایرانیان با بسیاری از کشورهاست و در این میان، «شخصیت‌های جهان‌وطنی بزرگ و غالباً چندزبانه جهان ادبیات، عملاً به‌عنوان صرافان یا کارگزاران ارزش‌های خارجی عمل می‌کنند، همچون افرادی که مسئول صدور متون از یک سرزمین به سرزمین دیگرند» (کازانووا، ۱۳۹۲: ۲۷). محمد نعیم فراشری (۱۲۶۲-۱۳۱۷ ه.ق)، شاعر بزرگ و چندزبانه آلبانی، یکی از درخشان‌ترین شخصیت‌های جهان‌وطنی به شمار می‌آید که در دیوان شعر فارسی‌اش،

بدون اینکه به ایران، زادگاه زبان فارسی، پای گذارده باشد (ر.ک: نیکوبخت، ۱۳۹۶: ۲۷) به اقتباس از جهان‌بینی عرفای بزرگ ایرانی، چون عطار و مولانا به گسترش و تبلیغ گفتمان قرآنی شعور کیهانی در بحبوحه انقلاب صنعتی و ماشین‌ساز روی آورده است. بنابراین، جستار حاضر تلاش می‌کند با تمرکز به یکی از محوری‌ترین اندیشه‌های نعیم فراشری با تکیه بر دیوان شعر او، به معرفی بیشتر جهان‌بینی این شاعر بزرگ آلبانیایی پردازد؛ کسی که در گسترش زبان فارسی در آلبانی، بیش از هر شاعر دیگر نقش داشته است. دیوان فارسی او، یعنی *تخیلات* در سال ۱۸۸۵ م. در استانبول به چاپ رسید. این منظومه در قالب مثنوی، در ۲۴ بخش و مجموعاً ۵۰۱ بیت است که شاعر، تاریخ سرودن هر مثنوی را در زیر آن نوشته است. هر سروده، نامی دارد که اغلب توصیفات طبیعی و تغزل‌گونه‌هایی است در وصف مظاهر طبیعت. چند سروده اجتماعی در رثای اقوام نزدیک شاعر هم در این دیوان دیده می‌شود. *تخیلات* او «تجلی منظومه فکری و لطافت روحی فراشری از طریق هم‌افزایی با اندیشه‌های شاعران ایرانی است» (نیکوبخت، ۱۳۹۶: ۲۸).

۱-۱. مسئله پژوهش

سؤال اصلی پژوهش حاضر این است که استعاره‌های مفهومی و شناختی غالب در اشعار فارسی نعیم فراشری کدام‌اند؟ استعاره‌های شناختی و محوری اشعارش، چگونه نظام گفتمانی و منظومه فکری او را تبیین می‌کنند؟

بازخوانی اشعار فارسی نعیم فراشری، ضمن تبیین سبک شاعرانه وی و بازیابی کلیدواژه‌های فکری و معنایی اشعار فارسی او، به کشف جهان‌بینی و گفتمان حاکم بر اشعار وی کمک خواهد کرد. بازنمایی این گفتمان، عمق نفوذ فرهنگی ایران را در کشورهای حوزه بالکان در اروپا آشکار می‌سازد و زمینه‌ساز گرایش محققان بیشتری برای بازاندیشی و مطالعات تطبیقی در ریشه‌ها، عوامل و سطوح اثرگذاری زبان و ادبیات فارسی در جهان، به‌ویژه حوزه ادبی بالکان می‌شود.

۱-۲. پیشینه تحقیق

تاکنون در حوزه مطالعات تطبیقی ایران و بالکان، پژوهش‌های قابل توجهی انجام نشده است، جز چند مقاله از جمله مقاله «صوفیان و طریقت‌ها در منطقه بالکان» (۱۳۸۹) نوشته مهدی طاهری و سعید هاشمی‌نسب در مجله پژوهش‌های منطقه‌ای؛ مقاله «تأثیر زبان فارسی در زبان صرب و کروآتی» (۱۳۸۵) نوشته محمود فتوحی، چاپ شده در مجله نامه فرهنگستان و مقاله «پیدایش و رواج ادبیات فارسی در آلبانی» (۱۳۹۳) نوشته عبدالله رجبی و همکاران. با این حال، اغلب پژوهش‌هایی که به نفوذ و گسترش زبان و ادبیات فارسی در قلمرو عثمانی پرداخته‌اند، گاه و بی‌گاه به حوزه جغرافیایی سلطنت عثمانی در کشورهای منطقه بالکان اشاره کرده‌اند؛ مانند کتاب *زبان و ادب فارسی در قلمرو عثمانی* (۱۳۹۰) نوشته محمدمین ریاحی و کتاب *عناصر فرهنگ و ادب ایرانی در شعر عثمانی* (۱۳۸۵) تألیف شادی آیدین یا *فرهنگ ایران در قلمرو ترکان عثمانی* (۱۳۵۴) نوشته عبدالکریم گلشنی. در باب تأثیر زبان و ادبیات فارسی در کشور آلبانی و شعرای فارسی‌گو و فارسی‌دوست آن کشور نیز پژوهش‌هایی در ایران صورت گرفته است؛ از جمله آن تحقیقاتی است که در معرفی آثار و اشعار نعیم فراشری، بزرگ‌ترین شاعر، ادیب و سیاستمدار پارسی‌دان آلبانی، انجام شده است. عبدالله رجبی یکی از آن پژوهشگران است که در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود با عنوان «نعیم فراشری و ادبیات فارسی» (۱۳۸۷) به معرفی نعیم فراشری پرداخته، همچنین از رساله دکتری خود را با عنوان «بررسی و تحلیل تأثیر زبان و ادبیات فارسی بر زبان و ادبیات آلبانیایی» (۱۳۹۱) دفاع کرده است. در رده مقالات نیز عبدالکریم گلشنی نخستین کسی است که در ایران با نگارش مقاله «نعیم فراشری شاعر پارسی‌گوی آلبانی» (۱۳۵۲) در مجله خرد و کوشش، به معرفی نعیم فراشری و آثارش روی آورده است. پس از آن می‌توان از مقاله «تأثیر حماسه حسینی در فرهنگ مردم آلبانی» (۱۳۸۱)؛ نوشته زهرا کدخدای مزرچی و مقاله «محمد نعیم فراشری شاعر پارسی‌گوی و متعهد آلبانیایی» (۱۳۸۳)؛ نوشته علی محمد پشت‌دار نام برد. با وجود آنکه به سبب نقش درخشان نعیم فراشری در گسترش زبان و ادبیات فارسی در آلبانی، محققان ایرانی

بیشتری امکان دارد به تبیین خصایص سبکی، زبانی، بلاغی، فکری و... ایشان روی آورند؛ اما تبیین سرچشمه‌های فکری نعیم فراشری و کشف نظام فکری و محوری اندیشه‌های ایشان، به شناخت بیشتر افکار او و نقش ماندگارش در پیوند معرفتی و معنوی ایران و آلبانی کمک می‌کند. بازشناسی نظام زیبایی‌شناختی و اندیشگانی به کمک زبان از طریق کاربرد نظریه استعاره مفهومی، رویکردی تازه در پژوهش‌های بلاغی در ایران است که در این باره مقالاتی متعدد، مانند «تبیین شناختی طرح‌واره‌ها و استعاره‌های حرکتی در شعر مسافر سهراب سپهری» (۱۳۹۷) نوشته زهره نیک‌سیر یا مقاله «بررسی استعاره مفهومی در ضرب‌المثل‌های فارسی» (۱۳۹۲) نوشته محمد رضایی و نرجس مقیمی، منتشر شده است.

۳-۱. چارچوب نظری تحقیق

جستار حاضر به شیوه توصیفی-تحلیلی بر رهیافت هرمنوتیکی هیرش^۱ و استعاره مفهومی لیکاف و جانسون^۲ پایه‌ریزی می‌گردد. هیرش با انتقاد از رویکرد تأویلی گادامر^۳-که اساساً به هیچ تأویل قطعی و نهایی در متن باور نداشت- بیان داشته است که «وظیفه تأویل‌کننده این است که منطق مؤلف، دانسته‌های فکری او و جهان وی را بازشناسد» (به نقل از پورحسن، ۱۳۹۲: ۴۶۴). وی تنها فهم درست و معتبر را تأویلی می‌داند که متن را برحسب معنای خودش و قصد مؤلف از آفرینش متن، تفسیر کند (همان: ۳۶۰-۳۶۲). «انتقال معنا به مثابه فرایندی در آشکار نمودن معانی‌ای است که مؤلف متن، نیت کرده است» (همان: ۳۶۴). بنابراین برای کشف نیت مؤلف، محقق باید تلاش کند معنای گوهری متن را از رهگذر تحلیل معنای لفظی متن و تناسب آن با نشانه‌های بیرونی مرتبط با مؤلف، دریابد و انتقال دهد. از این رو، رویکرد این پژوهش را می‌توان ناشی از همین گزاره‌های اساسی نظریه هیرش در هرمنوتیک دانست.

1. Erick D. Hirsch
2. Lakoff & Johnson
3. Gadamer

اما استعاره مفهومی^۱ مورد نظر لیکاف و جانسون، «درک امور انتزاعی بر اساس امور عینی و محسوس یا درک امور ذهنی بر اساس تجربه‌های زیستی است» (Lakoff, Johnson, 2003: 271-272). به عقیده آن دو، «نظام مفهومی هرروزه ما که بر اساس آن، فکر و عمل می‌کنیم، ماهیتی اساساً مبتنی بر استعاره دارد» (Ibid: 3). مطابق این دیدگاه، نظام استعاری زبان، محصول تجارب و شناخت ما از زندگی، محیط، اجتماع و... است؛ یعنی استعاره‌هایی که شاعر یا ادیب می‌سازد، پیوندی تنگاتنگ با تجارب شخصی و ذهنیات خود او دارد. البته این بدان معنا نیست که هنرمند همواره به مفاهیم استعاری که می‌سازد، آگاه است، بلکه گاه این استعاره‌ها به شکل ناخودآگاه در ذهن حضور دارند و در زبان تبلور می‌یابند، در حالی که هنرمند نسبت بدان آگاهی ندارد؛ زیرا ملکه ذهنی اوست و خواه ناخواه بر اساس همان نظام الگوسازی، مفهوم‌سازی و تصویرسازی می‌کند، اگرچه این ناخودآگاه هم بر ساخته همان تجارب و سبک اندیشیدن و افق انتظارات هنرمند است (Ibid: 5). اگر به قول ویگوتسکی^۲ در کتاب *اندیشه و زبان* توجه کنیم که «هر کلمه، عالم صغیر شعور انسانی است» (ویگوتسکی، ۱۳۷۱: ۲۰۱)، استعاره نیز به این اعتبار، محملی برای بازنمایی آگاهی‌های ذهنی و تجارب شناختی شاعر در زیست‌بوم فرهنگی خویش است. استعاره از این منظر، «نوعی فرمول‌بندی و ابزار شناختی است؛ ابزاری که بازنمایی خاص از جهان را در ذهن پدید می‌آورد» (ویگوتسکی به نقل از قاسم‌زاده، ۱۳۷۹: ۱۷۲).

نظریه استعاره مفهومی، خاستگاه سنتی فهم استعاره را- که بنای آن بر شباهت است- دگرگون می‌سازد و بخش عمده نظام فکری و ذهنی، اخلاقی و... را استعاری می‌داند. در این دیدگاه، «استعاره را مجموعه‌ای از تناظرها (نگاشت‌های مفهومی) بین دو قلمرو مفهومی دانسته‌اند که یکی از این دو قلمرو را مبدأ و دیگری را مقصد نامیده‌اند. قلمرو مبدأ به ساختمان‌دی و فهم قلمرو مقصد و استدلال درباره آن کمک

1. The conceptual theory of metaphor

2. Vygotsky

می‌کند» (Lakoff, 1993: 206-207). به عبارت دیگر، در این نوع استعاره، منطق و ساختار ذهنی فرهنگ و زبان مبدأ، مبنای فهم ساختار و فرهنگ زبان مقصد می‌شود. اگر توجه داشته باشیم که «استعاره‌های شناختی یا مفهومی، برخاسته از درک تجسم یافته‌ما، تجربه حضور فیزیکی ما در جهان هستند» (به نقل از فریمن، ۱۳۹۰: ۲۸۴)، درک ما از استعاره، متأثر از موقعیت مکانی است که در آن قرار گرفته‌ایم یا زیسته‌ایم؛ مثلاً وقتی گفته می‌شود: «در شرایط مطلوبی هستیم»، تجربه زیستی خود را با نوعی استعاره ظرف^۱ بیان کرده‌ایم یا آن‌گاه که گفته شود «او گانندی، کشور ماست»، بنا بر اطلاعات تاریخی و مشابهت‌های تجارب زیستی خود با آن استعاره‌سازی شد، پس استعاره، بخشی از نظام متعارف اندیشه و زبان را تشکیل می‌دهد (لیکاف، ۱۳۹۰: ۱۳۸). اینکه گفته شود «رابطه ما به یک کوچه بن‌بست رسیده است»، اشاره ضمنی به عشقی است که در قالب سفر مفهوم‌سازی شده و گویای این است که عشق ما دیگر ادامه نخواهد یافت یا دیگر قادر به ادامه چنین عشقی نیستیم (ر.ک: همان: ۱۴۱-۱۴۲). استعاره‌ها در نگاه لیکاف، گزاره نیستند؛ بلکه نگاشت‌اند؛ «یعنی مجموعه‌ای از تناظرهای مفهومی‌اند. نگاشت عشق به‌مثابه سفر، مجموعه‌ای از تناظرهای هستی‌شناختی است که مشخصه‌های تناظرهای معرفت‌شناختی با نگاشت دانش مربوط به سفر، بر دانش مربوط به عشق تعیین می‌گردد» (همان: ۱۴۵). سفر، قلمرو مفهومی مبدأ و عشق، قلمرو مفهومی مقصد است. «استعاره صرفاً موضوعی زبانی نیست؛ بلکه موضوعی است مرتبط با اندیشه و خرد. زبان جنبه ثانوی دارد. نگاشت، بنیادین است؛ از آن جهت که استفاده از زبان قلمرو مبدأ و الگوهای استنتاج را برای مفاهیم قلمرو مقصد ترغیب می‌کند» (همان: ۱۴۷). استعاره مفهومی، گاه در غالب تشخیص (انسان‌پنداری) پیکربندی می‌شود. در کل باید توجه داشت که این رویکرد استعاری تنها ویژه زبان نیست؛ بلکه به حوزه‌های ذهنی و فرهنگی نیز معطوف است و بهتر از رویکردهای دیگر در شناخت و سبک و ذهن افراد، کارایی دارد.

1.Container metaphor

۲. بحث اصلی

۲-۱. مفهوم جاندارانگاری و مرده‌انگاری عالم هستی

اعتقاد به شعور کیهانی عالم هستی، برآمده از نصّ صریح قرآن (سوره اسراء، آیه ۴۴) است و مدار اندیشگانی عرفان اسلامی نیز بر همین گزاره استعاری «عالم ماده، جاندار و در حال تسییح خداوند است»، استوار است؛ به گونه‌ای که حتی شعرایی مثل سعدی را متأثر ساخته تا با نگرش کلامی - عرفانی بدان اشاره کند:

به ذکرش هرچه بینی در خروش است دلی داند درین معنی که گوش است
نه بلبل بر گلش تسییح خوانیست که هر خاری به تسییحش زبانیست
(سعدی، ۱۳۷۵: ۷۶)

«در نگرش اشراقی شعرا و عرفای ایرانی، نظام عالم و همه اجزای آن، زنده و پویا هستند و در دایره آفرینش تکوینی خویش، در مسیر کمالی که خداوند تعیین کرده، در حرکت‌اند؛ از این رو، به ذکر و تسییح خالق خویش مشغول هستند؛ چنان‌که این معنا به‌خوبی در نظرگاه مولانا بازتاب داده شده است. در اشعار مولانا بین طبیعت و ماورای آن، نه تنها انفکاک و تقابلی وجود ندارد، طبیعت، مرتبه‌ای از مراتب هستی و تعین آن است که در پیوندی طولی با یکدیگر به تکامل هستی نظر دارند» (ر.ک: قبادی و قاسم‌زاده، ۱۳۹۶: ۱۳۴-۱۳۵).

جمله اجزا در تحرک در سکون ناطقان کائنا الیه راجعون
ذکر و تسییحات اجزای نهان غلغلی افکند اندر آسمان
(مولانا، ۱۳۷۹: ۴۶۴/۳-۴۶۵)

ما سمعییم و بصیریم و خوشیم با شما نامحرمان ما خامشیم
چون شما سوی جمادی می‌روید محرم جان جمادان چون شوید
از جمادی عالم جان‌ها روید غلغل اجزای عالم بشنوید
فاش تسییح جمادات آیدت و سوسه تاویل‌ها نریادت
(همان: ۳۹۰/۳)

عطار پیش تر از مولانا این حیات و شعور کیهانی را به کمک صنعت تشخیص (انسان‌نگاری) و آنیمیسیم (جاندارانگاری) به خوبی ترسیم کرده است:

می‌نگجد در همه روی زمین	می‌زند چرخ آسمان از شوق این
دست مانده است، از دعا بر آسمان...	از پی‌گردت زمین را هر زمان
آب بُرده برقرش آورده خروش...	رعد را تسییح آورده به جوش
می‌فروریزد ز شوق تو به خاک...	جمله گل‌های رنگارنگ پاک
حمد تو، پر زر دهان، از هر ورق...	دفتر گل بین که می‌خواند به حق

(عطار، ۱۳۸۸: ۱۲۵)

اما در تفکر انسان‌مدرن، خردمداری افراطی و دوری از اصالت دادن به امور فطرت و طرد تفکر شهودی، موجب شد دیدگاهی که نظام طبیعت را جز توده‌ای بی‌جان و ایستا و مانعی برای رسیدن به تعینات و اصل لذت انسان‌ها چیزی به شمار نمی‌آورد، جای باورمندی به شعور معنادار هستی را بگیرد. این جهان‌نگری جدید با افسون اسطوره‌زدایی، عمیق‌تر می‌گردد؛ زیرا مهم‌ترین رکن اندیشه‌های اسطوره‌ای جاندارانگاری هستی و نفی اسطوره، مصادف با غفلت از کارکرد عرفانی اساطیر است. تایلور،^۱ قوم‌شناس اثبات‌گرا^۲، منشأ شکل‌گیری اسطوره را «جاندارانگاری»^۳ می‌داند (کاسیر، ۱۳۸۷: ۲۴۵)؛ یعنی انسان ابتدایی معتقد بود، نیرویی در همه طبیعت یا امور جریان دارد که جان و همزاد آن است. هرگونه حرکت، از حضور یا غیبت آن جان یا همزاد حکایت می‌کند؛ پس برای آنکه بر مظاهر طبیعت چیره شوند، باید جان یا همزاد اشیا و پدیده‌ها را موافق خویش گردانند. تابو، نذر، قربانی و... همگی برای این توافق بود (ر.ک: ضیمران، ۱۳۸۴: ۵)، چنان‌که اعتقاد به «مانا»، یعنی نیروی حیاتی دینامیزم - که در نزد اقوام بدوی عمومیت داشت - ناشی از همین باور بوده است. آن‌ها معتقد بودند «یک قدرت ساکت و نامعلوم در هر شیء موجود است و خاصه شبیه یک

1. Tylor
2. positivist
3. Animistic

نیروی مافوق طبیعی است که به خودی خود دارای فعالیت و مافوق قوه حیاتی موجود در اشیاست و به وسیله اشخاص معین یا در وجود اشیای زنده و متحرک ظاهر می شود و دارای این خاصیت است که می توان آن را از اشیای جامد، به افراد جاندار منتقل ساخت یا از یک شخص به شخصی دیگر سرایت داد یا بالاخره از اشخاص جاندار به اشیای جامد بازگرداند» (ناس، ۱۳۸۶: ۱۴).

از این رو، انحراف اسطوره از کارکرد مطلوب و ظاهر شدن در نمودهای ویرانگر، ناشی از ناآگاهی یا غفلت از ماهیت و کارکرد اسطوره در جامعه انسانی مدرن است. به قول میرچا الیاده^۱ «اسطوره همواره در جامعه عمل می کند، خواه جامعه از آن آگاه باشد یا خیر. انسان مدرن چون از اهمیت نقشی که اسطوره در زندگی اش ایفا می کند دیگر آگاه نیست، از این رو، اسطوره بیشتر در شکل منحرف عمل می کند؛ مانند ظهور جنبش فاشیسم در اروپا که شکوه و فخرنمایی و برتری جویی را به مدد شماری از نمادها و اسطوره‌ها و آیین‌های کهن، پدیدار ساخت» (به نقل از پورحسن، ۱۳۹۲: ۴۱۰). اسطوره‌ها بازنمودهای بازمانده از تجربیات نخستین و تلاش‌های ذهنی انسان بدوی است که به شکل‌های پیچیده و مبهم در ناخودآگاه جمعی بشر انباشته شده‌اند و به سبب همین تعلق به ناخودآگاه است که دائماً حضور دارند و بازآفرینی می شوند. از خاصیت اساسی اندیشه‌های اسطوره‌ای، باورداشتن حیات یا زنده بودن جهان پیرامون است. روشن است همین خودفراموشی از نقش جاندارانگاران هستی - که ناشی از افسون اسطوره‌زدایی در دوره روشنگری و مدرن است - موجب رویکرد مخربانه انسان به طبیعت و مرده‌انگاری آن شده است. بشر، «نه تنها به انگیزه مسائل اقتصادی، بلکه به سبب راز و رمزی که بازمانده مستقیم رابطه روحانی و معنوی روزگار قدیم در برابر طبیعت بوده است، خواهان سلطه بر طبیعت است» (نصر، ۱۳۸۷: ۱۰)؛ تلاشی که گویا قصد آن بیشتر معطوف به کسب شأن انسانی بوده، غافل از اینکه به همان اندازه که انسان تصور پیروزی بر طبیعت دارد، شکست خورده است؛ زیرا به همان نسبت از

طبیعت (سرشت) خویش دور شده است (ر.ک: احمدی، ۱۳۸۷: ۱۵۵-۱۵۶). «مسئله تخریبی که فناوری برای محیط زیست به بار آورده است، بحران زیست محیطی و مانند آن، همه از بیماری^۱ یا نسیان ناشی می شود که مبتلابه انسان متجدد و همچنین پسامتجدد است. انسان متجدد حقیقتاً فراموش کرده که کیست. او که در حاشیه دایره وجود خویش به سر می برد، به شناخت و دانشی درباره جهان دست یافته است که به لحاظ کیفیت، بسیار سطحی، ولی به لحاظ کمی، اعجاب انگیز است. او تصویر ظاهری و سطحی خویش را بر عالم فرا افکنده است، سپس با دستیابی به این شناخت ظاهری از جهان، بر آن شده تا تصویری از خویش را بر مبنای همین شناخت ظاهری بازسازی کند. انسان دستخوش مجموعه هبوط‌هایی شده است و در اثر آن، طی یک سیر نزولی در میانه تصویری از خویش و عالم پیرامونش که هرچه بیشتر ظاهری شده‌اند، در نوسان بوده و به طور روزافزون، هم از مرکز اصلی وجود خویش و هم از محیط کیهانی خود فاصله گرفته است» (نصر، ۱۳۸۵: ۲۶).

۲-۲. گذری بر زندگی و سرچشمه‌های اندیشه نعیم فراشری

از یک سو، بیش از نیم قرن پیش، مجموعه‌هایی از ادبیات فارسی همچون بوستان و گلستان سعدی، گزیده‌ای از شاهنامه فردوسی و رباعیات خیام در سرزمین بالکان به شکل خودجوش ترجمه و چاپ شده‌اند و از دیگر سو، از سال‌ها پیش، «اسلام، قبل از تصرف بالکان توسط عثمانی‌ها به این منطقه راه یافته بود و مبلغان فرق مختلف صوفیه، مانند مولویه، نقشبندیه و بکتاشیه، زمینه اسلام‌گرایی را فراهم کرده بودند و در ادامه با تصرف بالکان توسط عثمانی‌ها گرایش به اسلام، شدت بیشتری یافت» (طاهری و هاشمی‌نسب، ۱۳۸۹: ۴۴-۴۵). آسیای صغیر از دیرباز مأمن صوفیان بود؛ زیرا صوفیانی که از چنگ مغولان می‌گریختند، آنجا را امن‌ترین ناحیه برای ادامه زندگی و ترویج عقاید خود می‌دیدند (ریاحی، ۱۳۹۰: ۲۸)؛ چنان‌که امثال خاندان مولانا پیش‌تر به آن مناطق مهاجرت کرده بودند.

سرزمین آلبانی و کوزوو تا دهه نخست قرن بیستم میلادی، بخشی از امپراطوری عثمانی بوده است و ساکنان آن از طریق ترکان (عوامل، کارگزاران و سربازها) اسلام و اشعار فارسی و زبان و ادب ایرانی می‌آموختند و این امر، کمکی شایان به ادامه رواج زبان فارسی در آن دیار می‌کرد و از طریق این زبان بود که آموزه‌ها و آرمان‌های فرهنگ شرقی و اسلامی، تأثیری غیرقابل انکار بر آلبانیایی‌ها از خود بر جای گذاشت. فتوحات عثمانی‌ها در شبه جزیره بالکان و اروپا، زبان و فرهنگ ایرانی را در آن سرزمین منتشر کرد. در دوره عثمانی، زبان علم، الهیات و شریعت، عربی بود و زبان اداری، زبان ترکی و زبان فارسی، زبان احساس و اندیشه و مشوق اهل ذوق، هنر و فرهنگ. در این باره آمده است: «با ورود ترکان عثمانی به بالکان در قرن چهاردهم میلادی، زبان و ادبیات فارسی هم وارد این منطقه شد. زبان فارسی، زبان فرهنگ و ادب دربار امپراتوری ترکان عثمانی بود و در دستگاه حکومت عثمانی، حکم رسانه فرهنگی قدرتمندی را داشت. این زبان توانست در پرتو محتوای فرهنگی و هنری اش نفوذ فرهنگ شرقی را در تصرفات عثمانی گسترش دهد و برای نظام سیاسی عثمانی، پشتوانه کارآمدی گردد و در میان روشنفکران و اندیشمندان قلمرو زیر سلطه ترکان، شیفتگان بسیار یابد. از این رو، آموزش زبان فارسی در بالکان رواج یافت و فرهیختگان و روشنفکران بالکانی، آشنایی با آن را نوعی فضل شمردند (فتوحی، ۱۳۸۵: ۸۸)». «امپراطوری عثمانی در دوره اوج گسترش خود در سده‌های دهم و یازدهم، سالیان درازی بخش‌هایی از شبه جزیره بالکان و نواحی جنوب شرقی اروپا (کشورهای آلبانی، یوگسلاوی، یونان، بلغارستان، رومانی و مجارستان) را تا دروازه‌های وین در تصرف داشت. در این سرزمین‌ها زبان فارسی، میان ترکانی که به آن نواحی مهاجرت کرده بودند یا بومیانی که اسلام را پذیرفته و در سازمان‌های دولتی قبول خدمت کرده بودند، رواج داشت. عثمانی‌ها به محض تسخیر هر ناحیه مسیحی‌نشین، کودکانی را از آنجا به استانبول می‌بردند و موجبات تعلیم و تربیت آن‌ها و آشناکردنشان را با زبان ترکی، زبان‌های فارسی و عربی - که اساس زبان ترکی بود -

فراهم می‌ساختند» (ریاحی، ۱۳۹۰: ۲۳۱). در کنار این موارد، تأسیس مدارس و مکتب‌خانه‌ها، خانقاه‌ها و کتابخانه‌ها از سوی وزرا و والیان تحصیل کرده در قلمرو عثمانی، خود عاملی برای گسترش و نفوذ لغات فارسی و فرهنگ و ادب فارسی بود. (همان: ۲۳۱) با نفوذ روزافزون اندیشه‌های صوفیانه در نواحی مختلف بالکان، زبان فارسی گسترش بیشتری هم یافت؛ زیرا در مدارس و خانقاه‌های عثمانی، زبان فارسی آموخته می‌شد و فارسی، زبان بین‌المللی فرقه‌های مختلف صوفیه بود. برخی از زیباترین و عالی‌ترین تجلیات «وحدت متعالی ادیان» در اشعار متصوفه ایرانی از عطار و مولانا تا هاتف اصفهانی، یافت می‌شود (نصر، ۱۳۸۹: ۵۶). بیان چنین آموزه‌هایی و بروز احساسات و عواطف صوفیانه به زبان فارسی برای فرقه‌های مختلف صوفیه، اصلی پذیرفته و مقبول می‌نمود.

یکی از آن فرقه‌های تصوف، فرقه بکتاشیه بود. «طریقت بکتاشی در قرن هجدهم توسط پادشاهان آلبانی به آن کشور راه یافت. در سال ۱۸۲۶م سلطان محمد سوم، قشون نینی چری را در عثمانی منحل کرد و بیشتر آن‌ها که از پیروان بکتاشی به شمار می‌رفتند، به آلبانی مهاجرت کردند و از این راه، بکتاشیه در آلبانی توسعه زیادی یافت که بعدها همین پیروان برای آزادی و استقلال کشور آلبانی جنگیدند» (گلشنی، ۱۳۵۲: ۵۳). این شعرگویی پیروان مکتب بکتاشیه که از قرن پانزدهم در آلبانی آغاز شده بود و در قرن نوزدهم به اوج خود رسید، تا سال ۱۹۴۴ میلادی به راه خود ادامه داد (کدخدای مزرگی، ۱۳۸۱: ۱۴۲).

مرکز اصلی گسترش زبان و ادبیات فارسی در آلبانی، روستای فراشر و تکیه بابا نصیب فراشری بود (ر.ک: پشت‌دار، ۱۳۸۳: ۱۳۰). در دهکده کوچک فراشر یا فراشار در شهر یانیه آلبانی، خانواده دانش‌دوست و عالم‌پرور سامی‌ها یا فراشری‌ها جایگاهی کم‌نظیر دارند. شمس‌الدین سامی - که از نوابغ برجسته و از نامدارترین دانشمندان و ادیبان عثمانی در کشور آلبانی و مبدع الفبای آلبانی و مؤلف دستور آن زبان بود - به زبان‌های ترکی، فارسی، عربی، یونانی و فرانسوی تسلط داشت و همراه دو برادر

خویش، عبدالله حسنو (عبدل بیگ) و نعیم در پایه‌ریزی استقلال آلبانی تلاش می‌کرد (ریحانی، ۱۳۹۰: ۲۳۲-۲۳۳)؛ اما در این میان، نعیم فراشری، از معروف‌ترین شعرای آلبانی در دوره تجدید حیات ادبی و فکری (قرن نوزدهم) در آلبانی است. به‌طور کلی، ۲۲ کتاب اصلی (چهار کتاب به زبان ترکی، یکی به زبان فارسی، دو کتاب به زبان یونانی و ۱۵ کتاب به زبان آلبانیایی) از وی به جای مانده است. او را از پایه‌گذاران غزل زبان آلبانی هم دانسته‌اند که مجموعه اشعار *دامداری و کشاورزی* (۱۸۸۶) را به این سبک سرود.

در باب سرچشمه‌های اشعار نعیم فراشری، «دو نکته گفتنی است: نخست اینکه او از بکتاشی‌های آلبانی بوده و در اواخر قرن نوزدهم که اندیشه ناسیونالیسم در اروپا اوج گرفته بود و اقوام ساکن متصرفات عثمانی در بالکان در جوش و خروش کسب استقلال ملی خود بودند، جوانان و روشنفکران بکتاشی در آلبانی واقعه کربلا را الهام‌بخش مبارزات ملی خود می‌دانستند و با بیان ستمگری‌های بنی‌امیه به بیدادگری‌های بیگانگان ترک عثمانی نظر داشتند. دوم اینکه، شعر نعیم در عین حال که تحت تأثیر شعر عرفانی فارسی، مخصوصاً مثنوی مولوی است، تخیلات شاعرانه او از یک طرف از فرهنگ آلبانی نشانه‌هایی دارد و از طرف دیگر از ادبیات زبان‌های اروپایی تأثیر پذیرفته است. در سخن او اگر زبان، ناهمواری‌هایی دارد، اما معانی، لطیف و نوآیین است و تکرار مضامین سنتی شعر فارسی نیست» (ریاحی، ۱۳۹۰: ۲۳۴). باید افزود تأسی و تبعیت نعیم در اشعار فارسی و آثار حماسی خود، از ادبیات و فرهنگ اروپایی بسیار اندک و ناچیز است و به‌سختی می‌توان این اثرپذیری را نشان داد. نظام اندیشگانی نعیم در دیوان تخیلاتش منطبق بر آموزه‌های اسلامی-ایرانی است. محوری‌ترین اندیشه نعیم فراشری در اشعارش، مفاهیم عرفانی و اخلاقی است که متأثر از آموزه‌های صوفیانه بکتاشیه در سراسر دیوانش درج شده است. در آمیختن نظریه عرفانی وحدت وجود با مضامین رمانتیسم اروپایی، به اشعار او بُعدی انسانی و فلسفی داده است (فرمند، ۱۳۷۸: ۱۰۷). پرداخت هم‌زمان فراشری به عرفان و سیاست

در زندگی، گواه انتخاب آگاهانه اوست، همان نکته‌ای که باید در عرفان واقعی جست‌وجو کرد و آن پیوند ناگسستنی عرفان اسلامی با سیاست و مسئولیت مدنی است که عارف در کنار خودسازی بدان متوجه است، به عبارت دیگر، تربیت و تعالی اخلاقی و معنوی جامعه. به ویژه اینکه نعیم فراشری به اذعان خود هدفی جز بیداری ملی و تقویت هویت ملی نداشته است، مدار هویت ملی را با معرفت شیعی کامل می‌داند؛ از همین رو، در کنار پرداخت حماسی به تاریخ قیام اسکندریک، قهرمان استقلال آلبانی از سیطره کمونیسم، حماسه کربلا را به آلبانی می‌سراید که تقریباً معادل شاهنامه فردوسی در ادبیات فارسی است. حماسه شورانگیز کربلا خطاب به فرشته‌ای است که از جانب خداوند به زمین می‌آید و داستان فاجعه کربلا را برای شاعر توصیف می‌کند (گلشنی، ۱۳۵۲: ۵۴). تأکید و تمرکز نعیم فراشری بر بیان حماسی قهرمانی‌های اسکندریک در راه استقلال و عزت آلبانی، از نعیم، شاعری ملی ساخته است. وی با نوشتن تاریخ اسکندریک و سرودن حماسه کربلا پایه گذار شعر حماسی آلبانی شد؛ چنان که آثار نظم و نثر او در متون ابتدایی به‌عنوان شاعر ملی تدریس می‌شود (کدخدا مزرچی، ۱۳۸۱: ۱۴۶). با این حال، گرایش فراشری به شعر فارسی، حقیقتی دیگر را آشکار می‌کند و آن اینکه «اشعار فارسی نعیم فراشری در غرب و محمد اقبال لاهوری در شرق، گویای این واقعیت است که زبان و شعر فارسی تا اوایل قرن بیستم در منطقه وسیعی از جهان، از شبه جزیره بالکان تا شبه قاره هند، در سطح مقدماتی و عالی رواج داشته است و وسیله‌ای مؤثر برای پیوند افکار و بیان اندیشه‌های سخنوران و ادیبان این حوزه پهناور گیتی بوده است» (گلشنی، ۱۳۵۴: ۵۰).

۲-۳. باور داشتن به شعور کیهانی، استعاره مفهومی دیوان نعیم فراشری

اگر با دقت در اشعار فارسی دیوان فراشری نگریند، یک نکته اساسی بیش از هر چیز دیگر، توجه مخاطب را جلب می‌کند و آن، بسامد فراوان و گسترده طبیعت و مظاهر آن است. بازتاب پربسامد عناصر طبیعی، مثل ماه، آفتاب، زمین، آسمان، بهار، شکوفه، گل، سنبل، سبزه، درخت، جویبار، طبیعت، ابر، آب حیات، شب و روز،

صبح، دریا و... خود گواه این ادعاست. حتی اگر نگاه پیرامنتی به عنوان مثنوی‌های دفتر تخیلات او بیفکنیم، طبیعت محوری افکار او آشکارتر خواهد شد. اسامی مثنوی‌های او - که به نوعی بر همین عناصر طبیعی اشاره می‌کنند - عبارت‌اند از: آسمان، نوبهار، شکوفه، بلبل، ماه، زمستان، آفتاب، بر لب جو، زمین و مردم، به کنار دریا. شیفتگی فراشری به طبیعت تا حدی است که وی حتی در سرودن مرثیه‌های خود - که در رثای خواهر، دختر و برادرش است - نیز بیشترین تصویرهای عاطفی و غمناکانه خویش را از عناصر طبیعت وام می‌گیرد (نک. فرمند، ۱۳۷۸: ۱۱۸، ۱۲۴، ۱۲۸، ۱۲۶ و ۱۲۹). گویا شاعر رسالت خود را طبیعت‌محوری و ابلاغ پیام خداوند از زبان طبیعت می‌داند. شاید از همین روست که تخلص «بلبل» را برای خویش برگزیده است تا هم‌نوا با عناصر طبیعت، فریاد بلند هستی و پیام آور طبیعت بیرونی باشد.

درست است که مثنوی‌های فراشری برگرفته از دنیای عینی و تجربیات زیستی وی در طبیعت پرنشاط و خرم کشور خویش است؛ اما فراشری تنها به انعکاس عینی این عناصر نمی‌پردازد، بلکه تلاش می‌کند ذهنیات، باورها و احساسات خویش را بر این تصاویر طبیعت تطبیق دهد. اینجاست که تصاویر او رنگ و بوی امپرسیونیستی به خود می‌گیرد. آنچه به این تمرکز، یعنی توجه و تکرار عناصر طبیعت در دیوان فراشری اهمیت می‌بخشد، پرتو آموزه‌های عرفانی و اخلاقی است که بر آن عناصر طبیعی می‌افکند و به آن‌ها حیات انسانی می‌بخشد. مخاطب قرار دادن عناصر طبیعت و تشبیه و استعاره‌های انسان‌مدار، به‌ویژه تشخص و تشخیص به آن عناصر، ماهیت نگاه فراشری را به طبیعت برملا می‌سازد. ابیات زیر می‌تواند دلیلی بر این مدعا باشد:

نوبهارا! دلکش و جان‌پروری	دختر نازک‌تن و سیمین‌بری
روی خندان طبیعت روی توست	بوی باغ و بوی گلشن بوی توست...
بوی یار آید مرا از بوی تو	خوی او باشد پدید از خوی تو...
جویبارا! دن‌نواز آواز تو	زار و راز و ناز و باز و تاز تو

(فرمند، ۱۳۷۸: ۱۱۰)

این دلم را گرچه محزون می کند
لیک باز آن حزن ممنون می کند
(همان: ۱۲۰)

از عناصر یا مؤلفه‌های اساسی اشعار فراشری که باز نمودی از جهان‌نگری عرفانی اوست و ما را به یکی از استعاره‌های مفهومی اساسی دیوان تخیلاتش رهنمون می‌سازد، عشق یا حبّ به طبیعت است. فراشری با تمام وجود به عناصر طبیعت عشق می‌ورزد؛ چنان‌که ردگیری این دل‌بستگی در اغلب مثنوی‌هایش مثل «آسمان» و «نوبهار» کاملاً آشکار است؛ اما عشق او به طبیعت، استحسانی و اپیکوریستی نیست، بلکه پرسش‌های هستی‌شناختی او با محوریت طبیعت و مظاهر خرد و کلان آن، همگی در پی باز نمود استعاره‌ی اساسی نظام فکری‌اش، یعنی تقدّس بخشیدن به طبیعت و نگرستن به نقش طبیعت در کارگاه هستی است. از نظر او طبیعت در نقش موجودی ذی‌شعور، مطیع امر تکوینی خداست. در چنین نگرشی، طبیعت، مظهر «تجلی افعالی» و هریک خود نمودی از «تجلی صفاتی» خداوند است. از این رو «طبیعت»، بزرگ‌ترین استعاره‌ی فراشری در بازنمایی قدرت خداوند است و نشانه و نمادی که می‌تواند انسان را به خدا و عظمت او رهنمون سازد:

گر حقیقت خواهی ای مرد خدای
این طبیعت را همیشه آزمای
عارفانه یک نظر کن در سما
تا بیابی بارگاه کبریا
لیک ای کرم زمین خاموش شو
تا به راز آسمان هرگز مرو
در جهان بر قطره‌ی آبی نگر
تا در او بینی هزاران جانور
حکمت یزدان به هر جا ظاهر است
قدرتش بر هر چه بینم باهر است
(همان: ۱۰۹)

همان‌گونه که لیکاف و جانسون اشاره کرده‌اند، شاعر با استعاره‌های خویش، سطوح اندیشه‌ی خود را - که ناشی از تجربه‌ی زیستی و شناختی اوست - بازگو می‌کند. بر همین اساس، مدّعی ما این است که فراشری نیز با این کلان‌استعاره‌ی شناختی و

مفهومی خود زیسته، بنا بر همان نظام اندیشگانی عرفانی خود، طبیعت را زنده و مأمور خدا و راهنمای بازشناسی موقعیت انسان در هستی می‌خواند:

می‌کند هر دم طبیعت در جهان	راز خود را شرح و اعلان و بیان
گه بگوید با زبان قیل و قال	گه به گفتار مجسم گه به حال
رازها گوید به گل باد صبا	بلبل شوریده گوید با نوا
جمله موجودات و جمله کائنات	می‌کنند افشای اسرار و نکات
ابر و باد و موج و بحر و جویبار	کوهسار و مرغزار و سبزه‌زار
آسمان و اختران و این و آن	سبز گویند و فصیح و ترزبان
بهر آن حق داد دل را این زبان	تا بگوید با وی این راز نهان
این زبان را بشنوید ارباب علم	محرمان راه و راز باب علم

(همان: ۱۱۰)

گویا فراشری به تناسب با فرموده خداوند در آیه ۴۴ سوره اسراء «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» و مطابق بینش عارفانه خویش، همه عناصر طبیعت را زنده و در تصرف فرمان و در حال تسبیح خداوند می‌داند. فراشری به تبعیت از دستگاه عرفانی شاعران بزرگ عارف مسلک، چون مولانا جهان را پهنه تجلی خدا (تجلی صفاتی) می‌داند که در عرصه آفرینش به وحدت شهود می‌انجامد:

هر شکوفه، بوی و رنگ و شکلشان	هر درخت و بار و برگ و این و آن...
زمره مرغان و آن آوازشان	کائنات و حال و رمز و رازشان
ذکر و تسبیح می‌کند یزدان را	خوش بخوان این دفتر ایمان را
هر چه بیند چشم بی‌تاب بشر	نور ایزد هست آنجا جلوه‌گر
قدرتی بی‌سان و بی‌پایان و حد	حکمتی بی‌چون: هم الله الصمد

(همان: ۱۲۵)

تأکید فراشری بر تناسب اجزای عالم و سازگاری عملکرد آن‌ها در هستی، خود گواهی بر این نظام فکری است که معتقد است همه عناصر هستی از طبیعت بیرونی تا

انسانیت انسان، در عملکردی ساختاری بازتابی از تجلی صفاتی خداوند هستند؛ اما از منظر فراشری، مدعیان انسانیت و گرفتار در تعلقات دنیایی - که به جای چشم سر، چشم سرشان را گشوده‌اند - در کی از این مفاهیم استعاری نخواهند داشت:

می‌نیابد راه او چشم بشر
زان که کوتاه است مردم را بصر
(همان: ۱۰۹)

بنا بر همین جهان‌بینی است که فراشری مخاطبان خود را از بی‌اعتنایی به طبیعت و دور شدن از فطرت انسانی بر حذر می‌دارد و معتقد است هرگونه فریب، جنگ و ظلم و تعدی و خوی درندگی، مانع درک حقیقت هستی است و حتی عناصر طبیعت را به دشمنی و تقابل با انسان‌ها می‌کشاند. از نظر فراشری، عناصر طبیعت ناظر بر رفتار و افکار آدمیان و همچون طبیعت، نماینده خداوند و حضور او در دنیا هستند، جرم و خیانت و جنایت در برابر عناصر طبیعت، در حقیقت همان بی‌اعتنایی به وحدت وجود و غفلت و غیبت از حضور خداوند در هستی است؛ چنان‌که در مثنوی «ماه» به این مفاهیم اشاره کرده است:

از کجا می‌آیی ای دخت سما	با چنین تاب و چنین ناز و ادا
چشم و دیدار و نگاهت دلبر است	نورت از هر نور دیگر بهتر است...
آمده و باز رفته مردمان	تو همی تابی همیشه در جهان
چند دیدی بر زمین جنگ و قتال	فتنه و آشوب و اندوه و ملال...
چند سقراط دیده‌ای مسموم و خوار	چند یوسف گشته گرگان را شکار
چند ملت دیده‌ای در این جهان	گشته اکنون ناپدید و بی‌نشان
چند سولون و فلاطون دیده‌ای؟	چند تیمور لنگ و هارون دیده‌ای؟
چند دارا و سکندر دیده‌ای؟	چند روسو، چند ولتر دیده‌ای؟
چند هامون دیده‌ای چون کربلا؟	چند مردان خدا اندر بلا؟
دیده‌ای جمله وقوعات جهان	جمله احوال و خصوصات جهان...

تو همی دانی همه راز زمان غافل اند اما گروه مردمان...

(همان: ۱۱۴)

از منظر نعیم فراشری، مشکل عمده بشریت، جهالت یا آگاه نبودن به راز خلقت و طبیعت است. رازناکی و تقدس طبیعت، بزرگ‌ترین استعاره خلقت است و زیستن در طبیعت، نیازمند خودآگاهی و هشیاری به حقیقت وجود آن و خویشتن خویش است؛ در حالی که انسان امروزی، قادر به درک و شناخت طبیعت نیست:

این همه اجسام و این احکام چیست؟ کائنات بی سر و انجام چیست؟
می‌کند تفتیش حال این صحوف راز حکمت آزمای این حروف
این همه اجرام و این انوار چیست؟ این همه ادوار و این اسرار چیست؟...
ای طبیعت! گنه تو مردم نیافت گگرچه بسیار اندرین وادی شتافت

(همان: ۱۱۶-۱۱۷)

فراشری، خشم طبیعت بر آدمیان را ناشی از همین بی‌تناسبی و عجز از درک شعورمندی طبیعت می‌داند؛ از این رو، در قالب استعاره «زمستان» به مرگ طبیعت و در نتیجه انسانیت و اخلاق در عصر جدید اشاره می‌کند و به بیان دردها و انتقادات خویش از آدمیان می‌پردازد:

ای جهان آیا چرا ویران شده است؟ جمله عالم کلبه احزان شده است!
نوبهار اکنون کجا رفت از زمین؟ از چه آفت گشت گیتی همچنین؟...
یوسف زرین رسن در چاه شد زان سبب جو و هوا پر آه شد
سوخته گویی سرای مهر و ماه ز آتشش مانده است این دود سیاه
جمله عالم همچو مرده سرد گشت یک کفن بینم همی بر کوه و دشت
مور و مرغان را چه شد کاندر میان می‌نینم هرگز از ایشان نشان
ناپدید و تار گشته کائنات باد صرصر می‌وزد از شش جهات
پر ز دود آه و کین گشته سپهر خشمناک و پر غضب گشته است دهر...

آنکه بر کانون همی بینم سیاه دود آتش نیست، آن آه است آه
(همان: ۱۱۷)

برای فراشری، وطن (زمین) نمادی از طبیعت است و آن هر دو خود استعاره و
تصویری مجازی از اسطوره «مادر زمینی» است. در نظر گرفتن صفاتی مانند
«جاودانگی»، از جلوه‌های همین باورداشت اسطوره‌ای است:

ای وطن! همواره ما را دلبری مادری و خواهری و داوری
برترینی از همه سوی زمین بهترینی از همه روی زمین
مادرم همواره رویت دیده است عاقبت خاکت تنش پوشیده است...
مادرم مرده است و تویی مادرم مادر بی‌مرگ نیکو پیکرم...
(همان: ۱۲۲)

به سبب همین نگاه زنانه به طبیعت است که به عناصر آن، صفات یا خصایص
اسطوره‌ای، مثل خصلت «زایایی» می‌بخشد و ماهیت «مادر گیاهی» بشر را - که یادگار
مشترک اساطیر در نزد اقوام مختلف است - در اشعار خود مجسم می‌کند و مخاطب را
در پیوندی بینامتنی با اساطیر قرار می‌دهد؛ چنان‌که در داستان سیاوش^۱ و اسطوره
آدونیس^۲، مشی و مشیانه^۳ و بسیاری از اساطیر مشابه جهان، به ریشه مادر گیاهی انسان
اشاره شده است:

یک نگه کن بر مزار یار من تا بروید سنبل و گل از کفن...
تا بروید از گلم تازه گلی تا بزاید ز استخوانم بلبلی
(فرمند، ۱۳۷۸: ۱۱۱)

اعتقاد عمیق شاعر بر همین تصویر استعاری بنیادین و نگرش اسطوره‌ای از طبیعت
(پیکره زنانه هستی) است که همواره عناصر طبیعت را در اشعار خود با مظاهر زنانه
چون زیبایی اندام و سیما، لطافت و آرایش و... همراه می‌سازد:

نوبهار! دلکش و جان‌پروری دختر نازک‌تن و سیمین‌بری
روی خندان طبیعت روی توست بوی باغ و بوی گلشن بوی توست

بر زمین ما فرستادت خدا
دستگیرت کرد بهر هر گدا
بوی یار آید مرا از بوی تو
خوی او باشد پدید از خوی تو
(همان: ۱۱۰)

تشبیه طبیعت به زن (مادر یا دختر)، خود بازگوکننده وجه مقدس و اسطوره‌ای است که طبیعت در نگاه فراشری دارد. اگر طبیعت، مظهر و جلوه تجلی قدسی و صفاتی خداست: «جمله موجودات و جمله کاینات / می‌کنند افشای اسرار و نکات» (همان: ۱۱۰) و آدمی نمودار و آئینه صفات خدا و به قول فراشری «مردم است آئینه ایزدنا» (همان: ۱۲۷)، پس نسبت وجودی طبیعت و هستی آدمی یکی است و باید رسالت انسان و طبیعت را یکی دانست و طبیعت را تنها ظرف بروز استعداد انسانی برشمرد.

۴. نتیجه‌گیری

محور اشعار فارسی نعیم فراشری، بر مدار طبیعت‌گرایی می‌چرخد. نگاه وی به طبیعت، عناصر و مظاهر آن، حاصل زیست جهان‌تجربی خود او از یک سو و الهام‌گرفته از آموزه‌های اسلامی و اخلاقی فرقه بکتاشیه از دیگر سو است. برای درک بوطیقای اندیشگانی و زیبایی‌شناختی زبان شاعرانه فراشری و در نتیجه فهم متن اشعار او، چاره‌ای جز توجه به کلان‌گفتمان استعاری در الفاظ اشعار او وجود ندارد. فراشری با آگاهی از تبعاتی که بحران معرفتی غرب برای جهان به دنبال خواهد داشت، با الهام از نظام معرفتی شرقی، به‌ویژه آموزه‌ها و دغدغه‌های فکری و عاطفی عطار و مولانا و تلفیق آن با تجربه‌های زیستی خویش می‌کوشد با ایجاد پرسش‌های هستی‌شناختی، پیام حیاتی و کارگشای خویش را به زبان شاعرانه، به‌ویژه ظرفیت‌های شعر فارسی برای مخاطبان بازگو کند.

در نظام فکری و شناختی او چند استعاره مفهومی، نقشی حیاتی دارند؛ نخست اینکه طبیعت، جاندار است و به فلسفه وجودی خویش شعور دارد. دوم اینکه، طبیعت

و عناصر آن همراه انسان، نشانه‌های وجود و حضور تام خدای واحد و مظهر تجلی صفاتی او هستند. سومین استعاره مفهومی اشعار او در پیوند بینامتنی و استعاره‌ای اسطوره‌ای است و آن اینکه طبیعت، مادر انسان است و انسان چاره‌ای جز محبت و دل‌سپاری به آن ندارد. در این نگرش، نفی طبیعت، مصادف با نفی وجودی خویش است. پیام محوری شعر وی، بازگشت به طبیعت و فطرت پاک انسانی است. به اعتبار همین سه کلان‌استعاره مفهومی است که می‌توان بر بنیادهای فکری فراشعری، آبخورها و افق‌های ذهنی و هنری زبان شعری او دست یافت.

پی‌نوشت‌ها

۱. ز خاکی که خون سیاوش بخورد
نگاریده بر برگ‌ها چهر او
به دی مه نشان بهاران بدی
۲. آدونیس، زاده وصلتی پنهانی بود و از همین رو با مخالفت و تهدید پدر بزرگش مواجه شد. میرا، مادر آدونیس به ایزدان پناه برد و آنان او را به درخت «مر» تبدیل کردند و بعد از مدتی آدونیس، از تنه درخت متولد شد. آفرودیت فرزند را به پرسفونه سپرد تا از او مراقبت کند و چون پرسفونه به سبب زیبایی آدونیس شیفته او شده و راضی به بازگرداندن او نشد، قرار شد آدونیس، نیمی از سال را نزد آفرودیت و نیمی را نزد پرسفونه و نیم دیگر را هر جا که می‌خواهد باشد. آدونیس تصمیم گرفت دو ثلث سال را نزد آفرودیت و یک ثلث را با پرسفونه سپری کند. او سرانجام، توسط گراز کشته شد و آفرودیت از خون او گل شقایق را رویاند (گران و همکاران، ۱۳۹۰: ۴۵-۴۶).
۳. «نطفه کیومرث روی زمین ریخته شد و از آن «مشی و مشیانه» (مهلی و مهلیانه) چون ریواسی رویدند.... پس از گیاه‌پیکری به مردم‌پیکری گشتند و روان به مینویی اندر ایشان شد (فربغ دادگی، ۱۳۹۰: ۸۱).

منابع

- قرآن کریم.
- آیدین، شادی (۱۳۸۵)، **عناصر فرهنگ و ادب ایرانی در شعر عثمانی**، تهران: امیرکبیر.

استعاره مفهومی در نظام فکری نعیم فراشری _____ ۴۱۳

- احمدی، بابک (۱۳۸۷)، **خاطرات ظلمت**، چ ۴، تهران: مرکز.
- انوشیروانی، علی‌رضا (۱۳۸۹)، **ضرورت ادبیات تطبیقی در ایران**، ویژه‌نامه ادبیات تطبیقی نامه فرهنگستان، دوره ۱، شماره ۱، صص ۶-۳۸.
- بلخی، جلال‌الدین محمد (مولانا) (۱۳۷۹)، **مثنوی معنوی**، با مقدمه جواد سلماسی‌زاده، چ ۳، تهران: اقبال.
- پشت‌دار، علی‌محمد (۱۳۸۳)، **محمد نعیم فراشری شاعر پارسی‌گوی و متعهد آلبانیایی**، نامه پارسی، شماره ۱، صص ۱۲۷-۱۴۶.
- پورحسن، قاسم (۱۳۹۲)، **هرمنوتیک تطبیقی: بررسی همانندی فلسفه تأویل در اسلام و غرب**، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- حدیدی، جواد (۱۳۵۱)، **ادبیات تطبیقی، پیدایش و گسترش آن**، مجله ادبیات و علوم انسانی مشهد، شماره ۸، صص ۶۸۵-۷۰۹.
- رجبی، عبدالله و دیگران (۱۳۹۳)، **پیدایش و رواج ادبیات فارسی در آلبانی**، مجله تاریخ ادبیات، دوره ۶، شماره ۱، صص ۹۷-۱۱۲.
- رجبی، عبدالله (۱۳۹۱)، **بررسی و تحلیل تأثیر زبان و ادبیات فارسی بر زبان و ادبیات آلبانیایی**، رساله دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تربیت مدرس.
- _____ (۱۳۸۷)، **نعیم فراشری و ادبیات فارسی**، پایان‌نامه کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شهید بهشتی.
- رضایی، محمد و نرجس مقیمی (۱۳۹۲)، **بررسی استعاره مفهومی در ضرب‌المثل‌های فارسی**، مجله مطالعات زبانی و بلاغی، سال ۴، شماره ۸، صص ۹۱-۱۱۶.
- ریاحی، محمدامین (۱۳۹۰)، **زبان و ادب فارسی در قلمرو عثمانی**، چ ۲، تهران: اطلاعات.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۷۸)، **نقد ادبی**، چ ۶، تهران: امیرکبیر.
- سعدی شیرازی، شیخ مصلح‌الدین (۱۳۷۴)، **گلستان**، تصحیح و توضیح غلام‌حسین یوسفی، چ ۴، تهران: خوارزمی.
- ضیمران، محمد (۱۳۸۴)، **گذار از جهان اسطوره به فلسفه**، چ ۲، تهران: هرمس.
- طاهری، مهدی و سعید هاشمی‌نسب (۱۳۸۹)، **صوفیان و طریقت‌ها در منطقه بالکان**، پژوهش‌های منطقه‌ای، شماره ۴، صص ۴۱-۸۰.
- عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۸۸)، **مصیبت‌نامه**، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، چ ۴، تهران: سخن.

- فتوحی، محمود (۱۳۸۵)، تأثیر زبان فارسی در زبان صرب و کروآتی، نامه فرهنگستان، شماره ۳۲، صص ۸۸-۱۰۶.
- فراشری، نعیم (۱۳۸۱)، تخیلات، به کوشش زهرا کدخدای مزرچی، تهران: انتشارات بین‌المللی امین.
- _____ (۱۳۹۶). تخیلات، به کوشش و مقدمه ناصر نیکویخت، تهران: مرکز مطالعات راهبردی روابط فرهنگی.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۴)، شاهنامه (بر اساس چاپ مسکو)، تهران: پیمان.
- فرمند، وحید (۱۳۷۸)، دیوان فارسی نعیم فراشری شاعر ملی آلبانی، مجله نامه پارسی، سال ۴، شماره ۱ (پیاپی ۱۲)، صص ۱۰۶-۱۲۹.
- فرنیغ دادگی (۱۳۹۰)، بندهش، به کوشش مهرداد بهار، تهران: توس.
- فرهادپور، مراد (۱۳۹۰)، درباره مضامین و ساختار دیالکتیک روشنگری، مجله ارغنون، شماره ۱۱ و ۱۲، ویژه مسائل مدرنیسم و مبانی پست مدرنیسم، چ ۳، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- فریمن، اچ. مارگارت (۱۳۹۰)، شعر و حوزه استعاره: به سوی نظریه شناختی در ادبیات، ترجمه لایلا صادقی، استعاره و مجاز با رویکردی شناختی، گردآوری آنتونیو بارسولونا، ترجمه فرزانه سجودی و دیگران، تهران: نقش جهان.
- قاسم‌زاده، حبیب‌الله (۱۳۷۹)، استعاره و شناخت، تهران: فرهنگان.
- قبادی، حسینعلی و سید علی قاسم‌زاده (۱۳۹۶)، زلف پریشان و کسب جمعیت: بازکاوی بحران نفی تناسب در جهان مدرن و راهکارهای مقابله با آن از منظر ادبیات عرفانی فارسی، دوفصلنامه پژوهش‌نامه عرفان، سال ۸، شماره ۱۶، صص ۱۲۳-۱۴۶.
- کازانووا، پاسکال (۱۳۹۲)، جمهوری جهانی ادبیات، ترجمه شاپور اعتماد، تهران: مرکز.
- کاسیرر، ارنست (۱۳۸۷)، فلسفه صورت‌های سمبلیک، ترجمه یدالله مؤقن، چ ۲، تهران: هرمس.
- کدخدای مزرچی، زهرا (۱۳۸۱)، تأثیر حماسه حسینی در فرهنگ مردم آلبانی، مجموعه مقالات همایش امام حسین (ع): امام حسین (ع) و دیدگاه‌ها، جمعی از نویسندگان، تهران: مرکز چاپ و نشر مرکز جهانی اهل بیت، صص ۱۳۷-۱۵۰.
- کفافی، محمد عبدالسلام (۱۳۸۲)، ادبیات تطبیقی: پژوهشی در باب نظریه ادبیات و شعر روایی، ترجمه سید حسین سیدی، مشهد: به‌نشر.

استعاره مفهومی در نظام فکری نعیم فراشری _____ ۴۱۵

- گرانت، هیزل. مایکل جان (۱۳۹۰)، **فرهنگ اساطیر کلاسیک**، ترجمه رضا رضایی، تهران: ماهی.

- گلشنی، عبدالکریم (۱۳۵۲)، **نعیم فراشری شاعر پارسی گوی آلبانی**، خرد و کوشش، شماره ۱۱-۱۲، صص ۵۰-۵۷.

- گلشنی، عبدالکریم (۱۳۵۴)، **فرهنگ ایران در قلمرو ترکان سلجوقی**، تهران: تجارتخانه گلشنی.

- گویارد، ماریوس فرانسوا (۱۹۵۶)، **الادب المقارن**، ترجمه محمد غلاب، قاهره: لجنه البیان العربی.

- لیکاف، جورج (۱۳۹۰)، **نظریه معاصر استعاره**، ترجمه فرزانه سجودی، استعاره، مبنای تفکر و ابزار زیبایی آفرینی، ج ۲، تهران: سوره مهر.

- ناس، جان بابر (۱۳۸۶)، **تاریخ جامع ادیان**، ترجمه علی اصغر حکمت، ج ۱۷، تهران: علمی و فرهنگی.

- نصر، سیدحسین (۱۳۸۵)، **اسلام و تنگناهای انسان متجدد**، ترجمه ان شاء الله رحمتی، ج ۲، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.

- _____ (۱۳۸۷)، **انسان و طبیعت: بحران معنوی انسان متجدد**، ترجمه عبدالرحیم گواهی، ج ۴، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

- _____ (۱۳۸۹)، **سنت عقلانی اسلامی در ایران**، تهران: صدرا.

- نیک سیر، زهره (۱۳۹۷)، **تبیین شناختی طرح‌واره‌ها و استعاره‌های حرکتی در شعر مسافر سهراب سپهری**، مجله مطالعات زبانی و بلاغی، سال ۹، شماره ۱۷، صص ۲۶۱-۲۸۶.

- ویگوتسکی، ل.س (۱۳۷۱)، **اندیشه و زبان**، ترجمه حبیب‌الله قاسم‌زاده، تهران: فرهنگان.

- Lakoff, George & Mark Johnson (2003). **Metaphors we live**, 2nd ed., University Of Chicago Press.

- Lakoff, George (1993). **The contemporary theory of metaphor, in Andrew Ortony, Metaphor and thought**, 2nd ed., Cambridge University Press.

