

بررسی تصاویر آپوکالپتیک در شعر خلیل حاوی در پرتو تصاویر آپوکالپتیک کتاب مقدس

* فاطمه یوسفی

تاریخ دریافت: ۹۸/۳/۱۲

** سید حسین سیدی

تاریخ پذیرش: ۹۸/۷/۱۸

*** احمد رضا حیدریان شهری

**** کلثوم صدیقی

چکیده

ادبیات آپوکالپتیک را می‌توان قسمی ادبیات آرمان‌گرایانه به شمار آورد که در آن شاعر- نویسنده از وضع اکتونی جامعه خود و گردش امور ناخرسند و ناراضی است و با استمداد از قوه تخیل آفرینشگرانه‌اش در پی ایجاد جهانی آرمانی، جهانی غیر از جهان اکتونی است. در این نوع از ادبیات، هیمنه اضطراب و فروبستگی‌ها و نابهنجاری‌های سیاسی، اجتماعی و دینی و ناتوانی در غلبه بر آن، نگاه شاعر- نویسنده را به آینده معطوف می‌دارد، بدین سان زمان حال منشأ و خاستگاه آگاهی تاریخی او می‌شود و زمان حال را از منظر آینده مورد داوری و سنجش قرار می‌دهد. در جستار پیش رو تلاش بر آن است تا ضمن بررسی تصاویر آپوکالپتیک و مؤلفه‌های آن در شعر خلیل حاوی به روش تحلیلی- تطبیقی به تطبیق آن تصاویر با تصاویر آپوکالپتیک کتاب مقدس و نیز به بررسی میزان تأثیرپذیری خلیل حاوی از کتاب مقدس بپردازند. از نتایج برآمده از این پژوهش می‌توان به این دو نکته اشاره کرد: اولاً خلیل حاوی در تصاویر آپوکالپتیک شعرش کاملاً تحت تأثیر کتاب مقدس است. ثانیاً خلیل حاوی بهشت موعود خود را در این جهان بنا می‌کند.

کلیدواژه‌گان: کتاب مقدس، آخر الزمان، ادبیات آپوکالپتیک، شعر معاصر عربی.

seyedi@ferdowsi.um.ac.ir

* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی دانشگاه فردوسی مشهد.

** استاد گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه فردوسی مشهد.

*** دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه فردوسی مشهد.

**** استادیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه فردوسی مشهد.

نویسنده مسئول: سید حسین سیدی

مقدمه

«واژه آپوکالیپتیک تباری یونانی دارد و در لغت به معنای کشف المحجوب و یا برداشتن سرپوش است» (Childs, 2006: 9). این واژه «معادل پایان جهان یا آخر الزمان است» (صالحی و اکبرنژاد، ۱۳۹۴: ۷۸) و در اصطلاح «ژانری از ادبیات مکاشفه‌ای است با چارچوبی روایی که مکاشفه‌گر در آن واقعیتی برتر را با دیگر انسان‌ها در میان می‌نهد. این واقعیت دارای دو بعد مکانی و زمانی است؛ چون از یک سو رستگاری فرجام-شناسانه‌ای را ترسیم می‌کند و از سویی دیگر متضمن جهانی دیگر است، جهانی فراطبیعی» (Collins, 1979: 62).

نظر محصل و منجزی درباره خاستگاه ادبیات آپوکالیپتیک وجود ندارد. به هر حال «گستره آن تا گذشته‌های دور امتداد می‌یابد» (ذوالفقار خانی، ۱۳۹۷: ۶۹). برخی پژوهشگران خاستگاه آن را ثنویت آئین زردشتی دانسته‌اند و برخی دیگر کتب آسمانی ادیان ابراهیمی خاصه، عهد عتیق و عهد جدید را (Collins, 1998: 20). لیکن خاستگاهش هرچه باشد کتاب دانیال در عهد عتیق و مکاشفه‌های یوحنا در عهد جدید شناخته‌شده‌ترین آثار در این ژانر بوده (Childs, 2006: 9) و استفاده فراوان از نماد و استعاره از مشخصه‌های بارز آن است (Helm, 2009: 6).

اساساً تفکر آپوکالیپتیک به نظریه خطی و نه دوری از جهان تعلق دارد. ریشه این تفکر را می‌توان در جهان‌بینی یهودی-مسیحی باز جست. در این جهان‌بینی «جهان در حال تحول است ولی این تحول به معنای دور شدن و یا فرو افتادن از مرحله کمال است و این معنی در داستان هیبوط آدم و محروم شدن آدمیزادگان از آسایش بهشت عدن خلاصه شده است. سلطنت یهوه یا ملکوت خدا هم به واسطه پیشرفت حاصل نمی‌شود بلکه بر عکس پس از طی یک دوره دراز افزایش فساد و گسترش ظلم و به نهایت رسیدن محنت انسان است که ناگهان دیگرگون می‌شود» (کاسیرر، ۱۳۷۲: ۱۹). نقطه مقابل این نگرش را در نگاه اورفه‌ای - فیثاغوری باید جست. در این جهان‌بینی نیز «جهان در حال حرکت دگرگونی و تغییر است، لیکن این حرکت حرکتی دوری است. دایره‌ای را می‌پیماید و هر بار از نو به مبدأ حرکت بازمی‌گردد» (گمپرتس، ۱۳۷۵: ج ۱ / ۱۶۲).

سؤال‌های این پژوهش عبارت‌اند از:

- خلیل حاوی در بینش آپوکالپتیکش به جهان تا چه اندازه از کتاب مقدس تأثیر پذیرفته است؟

- گرایش خلیل حاوی به فلسفه اگزیستانسیالیسم چه تأثیری در نگاه آپوکالپتیک او دارد؟

- انتساب خلیل حاوی به شاعران تمّوزی چه تأثیری در تصویر و نگاه آپوکالپتیک او دارد؟

پیشینه پژوهش

در مورد پیشینه پژوهش لازم به ذکر است که درباره شعر خلیل حاوی مقاله، پایان نامه و کتاب‌های زیادی چه در ایران و چه در جهان عرب نوشته شده است. در زیر به دو نمونه از آن اشاره می‌شود:

مقاله‌ای با عنوان «نشانه‌هایی از ویران‌شهر در شعر خلیل حاوی» اثر / احمد رضا حیدریان شهری و کلثوم صدیقی که در مجله نقد ادب عربی دانشگاه شهید بهشتی، دوره ۲ شماره ۱ به چاپ رسیده است. نویسندگان در این مقاله به ایده ویران‌شهر در شعر خلیل حاوی پرداخته و به این نتیجه رسیده‌اند که هدف خلیل حاوی از طرح این ایده همانا دعوت نوع بشر به بینشی انسانی و رویکردی فرامادی در دنیای معاصر است. مقاله‌ای تحت عنوان «بررسی شخصیت مسیح در شعر خلیل حاوی» از هادی رضوان و سرین مولودی، ادب عربی، شماره ۲، سال ۵، پاپیز و زمستان ۱۳۹۲. از نتایجی که نویسندگان در این مقاله ضمن بررسی شخصیت مسیح در شعر خلیل حاوی بدان رسیده‌اند این است که مسیح در شعر خلیل حاوی، جلوه‌گاهی از جانبازی و فداکاری باشکوهی است که حیات مجدد را به مردم محروم و ستمدیده هدیه می‌دهد. مسیح در نزد این شاعر، در کنار تموز، اسطوره رستاخیز، قرار می‌گیرد و با آن درمی‌آمیزد. اما تا جایی که نگارندگان بررسی کرده‌اند، درباره شعر خلیل حاوی تحقیق و پژوهشی با رویکرد مقاله حاضر انجام نگرفته است.

ادبیات آپوکالپتیک

زمانه‌ای که خلیل حاوی در آن می‌زیست زمانه عسرت و سختی جهان عرب بود، شکست‌های پی در پی عرب‌ها از اسرائیل، بی‌کفایتی حاکمان عرب، شقاق و عدم

پیوستگی میان ملت عرب، جنگ داخلی لبنان و... در جهانبینی خلیل حاوی و به تبع آن در مضامین شعری‌اش تأثیری عمیق نهاد.

به طور کلی می‌توان مضامین شعری او را در موارد زیر خلاصه کرد: ناخرسندی از زمان حاضر و امید به آینده‌ای بهتر، کشمکش میان خیر و شر، ایمان توأم با شک و عشق و نفرت توأمان نسبت به مردم جامعه خود. برای خلیل حاوی وضعیت اکنونی جهان عرب وضعیتی آخر الزمانی است وضعیت اکنونی اسفبار جامعه عرب خلیل حاوی را وامی‌دارد تا نگاهش را به آینده‌ای بهتر معطوف بدارد. لذا می‌توان گفت- اگر از تعبیر کارل یاسپرس مدد بجوییم- زمان حال در شعر خلیل حاوی منشأ و هدف آگاهی تاریخی می‌شود و او با عطف نظر به زمان آینده، زمان حال را مورد داوری و سنجش قرار می‌دهد(ر.ک: یاسپرس، ۱۳۷۳: ۱۸۸).

این مقاله بر آن است پس از ذکر مؤلفه‌های ادبیات آپوکالپتیک شعر خلیل حاوی را از این منظر مورد تحلیل و بررسی قرار دهد.

در ادبیات آپوکالپتیک تاریخ جهان در نقطه‌ای معین آغاز و در نقطه‌ای معین نیز به فرجام خود می‌رسد. این نوع ادبیات در واقع «برداشتی از تاریخ جهان و بشریت، خاستگاه بدی‌ها و نیکی‌ها، جنگ میان حق و باطل و عاقبت و سرانجام نیکوکاران و بدکاران در جهان حاضر به دست می‌دهد. در این نگرش تأکید بر این است که گرچه نیکوکاران در این جهان در رسیدن به اهداف خود ناکام مانده‌اند، لیکن در جهان آخرت به رستگاری خواهند رسید؛ بر همین اساس نوعی تقدیرگرایی بر این آثار حاکم است» (Kermode, 2000: 7).

می‌توان گفت هدف این ادبیات معنا بخشیدن به هدف زندگی و گریز از پوچ و عبث بودن آن است، چه، شاعر نیز چونان دیگر آدمیان آنگاه که چشم به جهان می‌گشاید به سرعت و بی هیچ مقدمه‌ای به میانه زندگی می‌تازد و در میانه زمان نیز از دنیا می‌رود. لذا برای معنا بخشیدن به این فاصله به توافقی ساختگی میان آغاز و انجام نیاز دارد تا از این رهگذر به زندگی خود و جهان معنا دهد. تصور او از پایان جهان باز نماینده دل‌نگرانی‌های تقلیل‌ناپذیر و واسطه‌گون اوست و همواره از آن هراس دارد، پایان جهان صورتی از مرگ خود اوست (Ibid).

مؤلفه‌های ادبیات آپوکالیپتیک

- ۱- فراگیر شدن شر و فساد و بدی‌ها
 - ۲- نزول بلاهای آسمانی
 - ۳- شور و اشتیاق برای رستاخیز منجی و وقوع قیامت و تغییر اوضاع جهان
 - ۴- نبرد میان خیر و شر
 - ۵- ظهور منجی و نجات جهان و رستگاری انسان
- البته باید گفت تمام این مؤلفه‌ها لازم نیست در یک اثر آپوکالیپتیک حضور داشته باشد. این اصطلاح را حتی می‌توان در خصوص آثاری به کار برد که موضوعشان یأس و ناامیدی تعمدی نسبت به وقوع حوادث متعارف آخرالزمانی است (Childs, 2006: 9).

فراگیر شدن شر و فساد

نزد خلیل حاوی، جهان آکنده از زشتی و تباهی است. او با پرده برداشتن از پلشتی‌های پیدا و ناپیدای واقعیت زمانه خود بر جهان تاریک جامعه خود فروغی می‌افکند و در پرتو آن نهانی‌ترین زوایای ناپیدای "انسان" معصیت‌کار آن را به مخاطب نشان می‌دهد:

«وَكَاَنَ فِي الدَّارِ رَوَاقٌ / رَصَّعَتْ جَدْرَانَهُ الرِّسُومُ / مُوسَى يَرِي إِزْمِيلَ نَارٍ صَاعِقِ الشَّرِّ /
يُحْفَرُ فِي الصَّخْرِ / وَصَايَا رَبِّهِ العَشْرِ: / الزَّفْتُ وَالْكَبْرِيتُ وَالْمَلْحُ عَلَيَّ سُدُومَ. / هَذَا عَلَيَّ جِدَارِ /
عَلَيَّ جِدَارِ آخِرِ إِطَارٍ: / وَكَاهِنٌ فِي هَيْكَلِ البَّعْلِ / يُرَبِّي أَفْعَوَانًا فَاجِرًا وَبُومَ / يَفْتَضُّ سِرَّ الخُصْبِ /
فِي العِذَارِي / يَهْلَلُ السَّكَارَى / عَلَيَّ جِدَارِ آخِرِ إِطَارٍ: / هَذَا المَعْرَى، / خَلْفَ عَيْنِيهِ / وَفِي دَهْلِيْزِهِ /
السَّحِيقِ / دُنْيَاهُ كَيْدُ امْرَأَةٍ لَمْ تَغْتَسِلْ مِنْ دَمِهَا... مِنْ هَذِهِ الرِّسُومِ / يَرشُحُ سَيْلٌ / مَثْقَلٌ /
بِالْغَازِ وَالسَّمُومِ (الْحَاوِي، ۱۹۹۳: ۲۵۸-۲۶۰)

- در خانه رواقی بود/ تصاویری چند منقش بر آن/ موسی پتکی از آتش شعله‌ور را می‌بیند/ که بر صخره/ فرمان‌های ده‌گانه خدایش را حک می‌کند:/ فرود آید قیر و گوگرد و نمک بر سدوم/ این بر یک دیوار آن بود/ بر آن دیوار دیگر قابی بود:/ کاهنی در معبد بعل/ افعی فاجری را می‌پرورید و بومی را/ این کاهن باکرگان را بی‌عصمت می‌کرد/ باده‌خوارن را به وجد می‌آورد/ ... بر آن یکی دیوار قابی دیگر

بود: [در این قاب تصویر] معری را می‌دید / پشت چشمانش / و در دالان کهنه و قدیمی‌اش [نشسته بود] / و جهانش آکنده بود از مکر و فریب زنی که حائض بود / ... از این تصاویر / سیلی از گازهای سمی و مرگبار می‌تراوید

شاعر خانه‌ای را به تصویر می‌کشد که موسی(ع) - که پیش از این در عهد عتیق فرمان‌های ده‌گانه خدا را با مردم در میان گذاشته بود، فرمان‌هایی که ضامن سلامتی و رستگاری جامعه بشری بود - پتکی از آتش می‌بیند که بر صخره‌ای فرمان‌هایی دیگرگون نقش می‌کند. این فرمان‌ها فرمان برای نابودی انسان و جامعه بشری است. «پتک به لحاظ نمادین بر نیروی شر و خشن و نابودگر دلالت دارد» (شوالیه و گبران، ۱۳۸۴: ۱۷۷). «و خداوند می‌گوید آیا کلام من مثل آتش نیست و مانند چکش که صخره را خرد می‌کند» (کتاب ارمیا، ۲۳: ۲۹). در ادامه *خلیل حاوی* سبب این فرمان برای نابودی جهان را در نافرمانی انسان عنوان می‌کند: کاهنی که خود می‌باید عهده‌دار هدایت و راهبری انسان جامعه به سوی راستی و نیکی باشد، اسیر میل آزمندانه خویش است و در پاک‌ترین مکان حضور امر قدسی - معبد - معصیت می‌کند. این معصیت نتیجه‌ای عینی در پی دارد: افعی و اژدهایی فاجر به بار می‌آورد که خصلتی ویرانگر و شیطانی دارد. از نگاه *خلیل حاوی* از این معصیت، بوم نیز می‌بالد که با عطف نظر به اینکه «بوم نماد اندوه و ظلمت» (شوالیه و گبران، ۱۳۸۴: ۴۳۴) و «نحوست و مرگ است» (همان: ۴۳۶).

می‌توان چنین گفت که این معصیت خصلتی متکثر دارد و سبب گسترش اندوه بیش‌تر می‌شود. بر دیوار دیگر این رواق تصویری از *ابوالعلائی معری* هست. *ابوالعلا* در فرار از زشتی‌های این جهان کنج عزلت گرفته است. راه چاره او برای پایان دادن به این جهان "نانسانی" ریشه‌کن کردن نسل انسان است. چون اگر سوژه - انسانی در میان نباشد، سوژه‌ای که جهان را به تصور درآورد، جهانی نیز در کار نخواهد بود. لذا *ابوالعلاء* با عدم پذیرش تناسل، به این جهان "نه" می‌گوید، این "نه" طنینی به شدت شوپنهاوری دارد. باید گفت که تصاویر این قطعه شعر سخت متأثر از تصاویر کتاب مقدس است: «و خداوند می‌گوید: آیا به سبب این کارها عقوبت نخواهم رسانید و آیا جان من از چنین طایفه‌ای انتقام نخواهد کشید» (کتاب ارمیا، ۵: ۹). «چون که جمیع ایشان چه خرد و چه بزرگ، پر از طمع شده‌اند و همگی ایشان چه نبی و چه کاهن فریب را به عمل

می‌آورند» (کتاب ارمیا، ۶: ۱۳). «و داخل شده به حضور من در این خانه‌ای که به اسم من مسمی است می‌ایستید و می‌گویید که به کردن تمام این رجاسات سپرده شده‌ایم. آیا این خانه‌ای که به اسم من مسمی است در نظر شما مغازه دزدان شده است؟» (کتاب ارمیا، ۷: ۱۰-۱۲).

نزول بلاهای آسمانی

در قطعه پیشین، راوی - شاعر نظاره‌گر بی‌طرف پلشتی‌ها و روایتگر ویرانی جهان بود. لیکن در قطعه شعر پیش رو، لحن او حالتی دردبار و حزن آلود به خود می‌گیرد، لحنی که بیانگر حسرت روزهای خوش از دست رفته شهر - زیست جهان اوست. چراکه چشمه حیات و سرزندگی در آن خشکیده و زمانه زمانه فرومایگان و سفلگان است و چیزی جز غم و اندوه و تباهی در آن نیست.

«أى ذكري، أى ذكري / من فراغ ميّت الأفاق.. صحرا / مسحت ما قبلها، ثم اضمحلت / خلّفت مطرَحها طعمَ رماد / مطرح الشمس رماداً وسواد، / هي ذكري ذلك الصبح اللعين / كان صباحاً شاحباً / أتعس من ليل حزين / كان في الأفاق والأرض سُكون / ثم صاحت بومة هاجت خفافيش / دجا الأفق أكفهرأ / وذوت جلجلة الرعد / فشقت سُحُباً حمراء حري / أمطرت جمرأ وكبريتاً وملحاً وسموم / وجرى السيلُ براكين الجحيم / أحرقت القرية عراها / طوى القتلى ومرأ» (الحاوی، ۱۹۹۳: ۱۱۱-۱۱۳)

- کدامین خاطره؟ کدامین خاطره؟ از فراغی که افق‌هایش مرده است... و چون صحراست / هر آنچه را پیش از آن بود از بین برد و آنگاه ناپدید شد / همه چیز را به خاکستر بدل کرد / خورشید را به تلی از خاکستر سیاه بدل کرد / یاد و خاطره آن صبح شوم را می‌گویم / صبحی به غایت رنگ پریده بود / مفلوک‌تر از شبی حزن آلود / در افق‌ها و زمین جنبشی نبود / بومی صیحه‌ای برآورد، خفاش‌ها یورش بردند / افق تیره و تار شد / صدای رعد در آسمان پیچید / ابرهای سرخ و گرم را پاره کرد / آتش و گوگرد و نمک و گاز سمی بارید / و سیل آن به سان آتشفشان‌های دوزخ جاری شد / روستا را به آتش کشید، عریانش کرد / کشتگان را در هم پیچید

این ویرانی در نگاه خلیل به تندی اتفاق خواهد افتاد، چه، فعل‌هایی را که خبر از این ویرانی می‌دهند (کان فی الآفاق والأرض سکون / ثم صاحت بومة، هاجت خفافیش / دجا الأفق اکفهرًا) بدون حرف عطف به استثنای "ثم" دنبال هم می‌آورد (ر.ک: المیر، ۲۰۰۹: ۱۳۷). جدا از اینکه تصاویر این قطعه شعر به مانند تصاویر قطعه‌های پیشین برگرفته از کتاب مقدس است به لحاظ جهان‌بینی نیز در آن طنینی از کتب آسمانی ادیان ابراهیمی، خاصه، عهد عتیق به گوش می‌رسد: «در ابتدا خدا آسمان‌ها و زمین را آفرید و زمین تهی و بایر بود و تاریکی بر روی لجه و روح خدا سطح آب‌ها را فروگرفت و خدا گفت روشنایی بشود و روشنایی شد و خدا روشنایی را دید که نیکوست و خدا روشنایی را روز نامید و تاریکی را شب نامید و شام بود و صبح بود و روزی اول...» (کتاب آفرینش: ۱-۵) و فرجام این جهان نانسانی را چنان می‌بیند که / شعیای نبی: «تمامی لشکر آسمان از هم خواهند پاشید و آسمان مثل طومار پیچیده خواهد شد» (کتاب اشعیا، ۳۴: ۴) و این ظلمتکده «نسلا بعد نسل خراب خواهد ماند که کسی تا ابد الآباد در آن گذر نکند بلکه مرغ سقا و خارپشت آن را تصرف خواهد کرد و بوم غراب در آن ساکن خواهند شد و ریسمان خرابی و شاقول ویرانی را بر آن خواهد کشید» (کتاب اشعیا، ۳۴: ۱۱-۱۲) و به مانند ارمیای نبی به هر جا نظر می‌کند چیزی جز ویرانی نمی‌بیند: «به سوی زمین نظر انداختم و اینک تهی و ویران بود و به سوی آسمان و هیچ نور نداشت. به سوی کوه‌ها نظر انداختم و اینک متزلزل بود و تمام تل‌ها از جا متحرک می‌شد. نظر کردم اینک آدمی نبود و تمام مرغان هوا فرار کرده بودند. نظر کردم و اینک بوستان‌ها بیابان گردیده و همه شهرها از حضور خداوند و از حدت خشم وی خراب شده بود» (کتاب ارمیا، ۴: ۲۳-۲۶) و «خورشید به ظلمت و ماه به خون مبدل گردد قبل از وقوع روز عظیم مشهور خداوند» (کتاب اعمال رسولان، ۲: ۲۰).

تصویری که خلیل از این خراب‌آباد هیچستان ارائه می‌کند، بسیار هول‌انگیز است و یادآور تصاویر کتاب مقدس و پیش‌گویی‌های آن در خصوص پایان جهان است: «قریه خرابه منهدم می‌شود و هر خانه بسته می‌گردد که کسی داخل آن نتواند شد. غوغایی برای شراب در کوچه‌هاست و هرگونه شادمانی تاریک گردیده و سرور زمین رفع شده

است. ویرانی در شهر باقی است و دروازه‌هایش به هلاکت خرد شده است» (کتاب اشعیا، ۲۴: ۱۰-۱۳). «بر حصارهایش برآید و آن‌ها را خراب کنید» (کتاب ارمیا، ۵: ۱۰):

«عاینتُ فی مدینة/ تحترف التمویة والطهارة/ کیف استحالت سمره الشمس/ وزهوُ العمر والنضاره/ لغصّة، تشنّجٍ وضیق/ عبر وجوه سلّخت من/ سورها العتیق،/ عاینت فی الوجوه/ وجه صبی ناء بالعمر/ الذی أتلفه أبوه/ ... مدینة التمویه والطهارة/ مدینة أفیون تستفیق/ فتبصرُ الأدغالَ تغزو سورها العتیق/ وتبصرُ الحجاره/ تفرُّ فی الطریق/ ومن كهوف شبت مراره/ تفورُ قطعانٌ جیاعٌ/ لیس یرویها سوی التدمیر والحریق» (الحاوی، ۱۹۹۳: ۲۶۳-۲۶۶)

- در شهری که / پیشه‌اش حیا و پاکی بود / دیدم که چگونه زردی خورشید / زیبایی و شادابی زندگی / به غصه و ناآرامی عسرت بدل شد / [این را] از طریق چهره‌هایی دیدم که از دیوارهای قدیمی‌اش برکنده شدند / در میان این چهره‌ها / چهره کودکی کهنسال را دیدم / که پدرش او را تلف کرده بود / ... شهر حیا و پاکیزگی / شهر تریاک برمی‌خیزد / فرومایگان را بینی که به دیوارهای آن حمله می‌برند / و سنگ‌ها را بینی / و از مغاره‌هایی که آکنده از تلخی‌هاست / دسته‌های گرسنگان بیرون می‌ریزند / و چیزی جز ویرانی و آتش سیرابشان نمی‌کند

شور و اشتیاق برای رستاخیز منجی و وقوع قیامت و تغییر اوضاع جهان

در قطعه شعر پیش رو خلیل حاوی در اشتیاق زادن منجی سواری است که با دیو و هیولا بجنگد، بنیاد این جهان براندازد و طرحی نو بیفکند و جهانی به دور از هر پلشتی به وجود آید. چراکه «هدف از زندگی انسان، دست یافتن به کمال است» (محمدی و ممتحن، ۱۳۸۹: ۱۶۰) لذا می‌خواهد خضر نبی مدد رسان او در این کار باشد، از آنجا که نام خضر نبی در ادبیات با آب حیات هم‌بسته است، ذکر نام او در این قطعه شعری به نوعی آخرین باب مکاشفه یوحنا را به ذهن می‌آورد؛ یوحنا در این باب از واقع شدن رهایی و رستگاری نهایی بشر سخن می‌گوید. راوی خود برای ظهور این منجی لحظه‌ای از پا ننشسته و برای زدودن ناپاکی‌ها از چهره تاریخ و گذشته سرزمینش خود را در آتش سوخته است. لیکن ظهور این منجی را از معجزات می‌داند.

«أترى يولدُ من حبی لأطفالی / وحبی للحیة/ فارسٌ یمتشقُ البرقَ علی الغول/ علی التین، ماذا هل تعود المعجزات؟/ بدوی ضربَ القیصرَ بالفرسِ / وطفلٌ ناصری وحقفة/ رَوْضوا الوحشِ بروما، سَحَبُوا الأنیاب من فك الطغاة/ ربّ ماذا/ ربّ ماذا/ هل تعود المعجزات؟ باسم ما أحرقتُ من نفسی بنفسی / لأصغی وجه تاریخی وأمسی/ باسم هذا الصبح فی «صنّین»/ والعتمة خلفی وجحیم الذکریات:/ لیحلّ الخصبُ ولتجرّ الینابیعُ/ ویمض «الخضر» فی إثر الغزاة، فارسٌ یولدُ من حبیی لأطفالی / وحبی للحیة/ لتحلّ المعجزات/ ربّ ماذا/ ربّ ماذا/ هل تعودُ المعجزات؟» (الحاوی، ۱۹۹۳: ۱۵۸-۱۶۱)

- آیا ممکن است از عشق من به کودکانم/ و عشق من به زندگی/ سواری زاده شود که تیغ شمشیر بر غول/ بر اژدها برکشد؟ چه؟ آیا معجزه‌ها دگرباره رخ خواهد داد؟/ بدویی که سزار را به واسطه ایرانیان در هم کوبید/ کودکی از ناصره و پابره‌هایی/ که وحشیان را در رم رام کردند، که دندان از فك طغیانگران برکشیدند/ پروردگارا چرا/ پروردگارا چرا/ آیا معجزه‌ها دگرباره رخ خواهد داد؟/ به نام آن پاره از وجودم که خود به آتش سپردم/ تا زنگار از چهره تاریخ و گذشته‌ام بزدایم/ به نام این صبح در «صنّین»/ تاریکی پشت سرم است و دوزخ خاطره‌ها:/ تا ترسالی حادث شود و چشمه‌ها جاری/ «خضر» در پی مبارزان رود/ سواری زاده شود از عشق من به کودکان/ و از عشق من به زندگی/ تا معجزه‌ها حادث شود/ پروردگارا چرا/ پروردگارا چرا/ آیا معجزه‌ها دگرباره رخ خواهد داد؟

عبارت "ربّ ماذا/ ربّ ماذا" به نوعی این سخن عیسی(ع) را به ذهن متبادر می‌کند که به هنگام به صلیب کشیده شدنش - بنا به روایت انجیل - خدا را ندا داده، گفت: «ایلوئی ایلوئی، لَمَا سَبَقْتَنی، یعنی الهی الهی چرا مرا واگذاردی؟» (متی، ۲۷: ۴۶؛ مرقس: ۱۵: ۳۵). با توجه به تکرار چندباره "ربّ ماذا/ ربّ ماذا" همراه با عبارت "هل تعود المعجزات؟" می‌نماید که خلیل به پیروزی این منجی باور ندارد و سبب آن شاید برخاسته از گرایشات اگزیستانسیالیستی او باشد. به هر حال «ادبیات آپوکالپتیک هر چند به جهان کنونی نگاهی بدبینانه دارد، لیکن نسبت به وقوع تغییرات بنیادی در آن امیدوار است» (Hahne, 1997: 103). این از تقدیر شاعر معاصر است که علی‌رغم مصیبت‌های بزرگی که به ملت او عارض شده است، «به آینده خوشبین باشد و از رهگذر

جهان واقعی تیره و تار به آینده‌ای روشن نظر بدوزد» (عباس، ۱۹۷۷: ۱۳۳) و این امر چنانکه در این قطعه می‌بینیم کاملاً درباره خلیل حاوی صدق می‌کند. خلیل حاوی - بر خلاف تصور رایج درباره خودکشی او - سرشار از شوق زیستن در این جهان است، چه اگر چنین نمی‌بود نمی‌توانست به کودکان و زندگی عشق بورزد؛ آن کس که به زیستن در این کره خاکی عشق نورزد از هوای تیره و فضای دهشت بار آن رنج نمی‌برد، چنانکه هیچ انسانی به تعبیر میلان کوندر / از برخورد سیارات در کهکشان‌های دیگر و نابودی آن‌ها غمگین و افسرده نمی‌شود (کوندر، ۱۳۹۷: ۲۳). خلیل در همین جهان می‌زیست و از مشاهده آلام و رنج‌های آن رنجور و دردمند می‌شد؛ او از بهبود همین جهان ناامید است و گریزی از این جهان به غایت زشت - در نگاه او - نمی‌بیند به جز خودکشی. لذا نیستی را همچون امکان‌رهایی از خفقان و زشتی‌های این جهان انتخاب می‌کند. چه، هر آن کس که دست به خودکشی می‌زند «هنوز بسیار نیرومند است. چنین فردی توانایی را نشان می‌دهد که تنها در خور یک شهروند جهان است... به نحوی پارادوکسی، فرد خودکشنده، با شوق به خلاصی یافتن از جهان، چنان جهان را تأیید می‌کند که با مصمم‌ترین، قهرمان‌ترین و به کرئون شبیه‌ترین شهروندان این جهان برابری خواهد کرد» (کریچلی، ۱۳۹۳: ۱۳۷).

نبرد میان خیر و شر

آدمی همواره در طول تاریخ دراز خود عالم امکان را متشکل از دو گوهر دانسته است، این دو گوهر یکی نیک است و آن دیگری بد، اگر یکی نور باشد آن دیگری تاریکی است، و چون جمع اضداد ممکن نیست جنگ و ستیز میان آن دو حتمی و ناگزیر است. اساساً «ستیز خیر و شر، از بدیهی‌ترین اصول زندگی بشر است» (شکیبائی‌فر، پیشوایی علوی، ۱۳۹۷: ۱۲۸). ستیز میان خیر و شر، روشنائی و تاریکی از مقومات اساسی ادبیات آپوکالپتیک است، در این ادبیات پیش از ظهور منجی نیروهای شر به بالاترین حد از قدرت خود خواهند رسید. از این لحاظ می‌توان این قطعه شعری را به مثابه اوج نبرد میان خیر و شر دانست. اهریمن شرارت خود را به اوج رسانده، جهان را تیره و تار کرده است.

«ماوحوشٌ تَدْعَى المِيزَانَ والعَرْشَ / وتزهو وتُغَالَى / تدفع الأرضَ إِلَى كهفٍ / تَضَلُّ
الشمسُ عنه، ومصابيحُ اللیالی» (خلیل حاوی، ۱۹۹۳: ۳۹۹)

- چیست این دیوها که داعیه ترازو و عرش دارند/ به خود می‌نازند و مغالات
می‌کنند/ زمین را به مغاره‌ای تبدیل می‌کنند/ که خورشید و ستارگان آسمان
راهشان را در آن گم می‌کنند

نظیر این تصویر در کتاب مقدس بس بسیار است، خاصه در مکاشفه یوحنا: «و دیدم
وحشی از دریا بالا می‌آید که ده شاخ و هفت سر دارد و بر شاخ‌هایش ده افسر و بر
سرهایش نام‌های کفر است... و آن ازدها را که قدرت به وحش داده بود پرستش کردند
وحش را سجده کرد، گفتند که کیست مثل وحش و کیست که با وی می‌تواند جنگ
کند» (مکاشفه یوحنا، ۱۳: ۱-۴). در ادامه راوی- شاعر می‌گوید که این پیش‌گویی‌ها را نه
در خواب که در بیداری دیده است و این رؤیایا- اگر از تعبیر فروید مدد بجوییم- رؤیای
بیدار اوست؛ لذا رؤیت این جهان به نزد او همچون کابوسی سهمناک و هول‌انگیز است:
بومی گنگ فرود می‌آید و به دنبال خود تاریکی را بر جهان می‌گسترده. به ناگاه سواری
برمی‌خیزد؛ این سوار می‌خواهد هستی را به دوره پیش از هست شدنش برگرداند و
"فعل" را از هرگونه متعلقاتش رها سازد، باشد از نو جهانی دیگر ایجاد شود: «در ابتدا
کلمه بود و کلمه نزد خدا بود و کلمه خدا بود. همان در ابتدا نزد خدا بود. همه چیز به
واسطه او آفریده شد و به غیر از او چیزی از موجودات وجود نیافت. در او حیات بود و
حیات نور انسان بود. و نور در تاریکی می‌درخشید و تاریکی آن را در نیافت» (انجیل
یوحنا، ۱: آیات ۱-۵). این سوار، غم و اندوه از جهان خواهد زدود: «و دیدم آسمان را
گشوده و ناگاه اسبی سفید که سوارش امین و حق نام دارد و به عدل و داوری جنگ
می‌نماید و چشمانش چون شعله آتش و بر سرش افسرهای بسیار و اسمی مرقوم دارد که
جز خودش هیچ کس آن را نمی‌داند...» (مکاشفه یوحنا، ۱۹: ۱۱-۱۲). «و دیدم آسمانی
جدید و زمینی جدید، چون که آسمان اول و زمین اول در گذشت و دریا دیگر
نمی‌باشد... آوازی بلند از آسمان شنیدم که می‌گفت: اینک خیمه خدا با آدمیان است و با
ایشان ساکن خواهد بود و ایشان قوم‌های او خواهند بود... و خدا هر اشکی را از چشمان
ایشان پاک خواهد کرد و بعد از آن موت نخواهد بود و ماتم و ناله و درد دیگر رو نخواهد

نمود زیرا که چیزهای اول درگذشت و آن تخت‌نشین گفت الحال همه چیز را نو می‌سازم و گفت: بنویس، زیرا که این کلام امین و راست است» (همان، ۲۱: ۱-۵).

ظهور منجی و نجات جهان و رستگاری انسان

در قطعه پیشین پیروز نبرد معلوم نشده بود. لیکن خلیل حاوی در قطعه شعری پیش رو، خود وارد صحنه می‌شود و خویشتن را به مثابه منجی و رهایی‌بخش جامعه خود عرضه می‌دارد. چراکه منجی نیرویی است که می‌تواند «انقلابی عظیم بر پا کند و همگان را از اسارت ظلم برهاند» (شیخ، رضایی، فرهادی، ۱۳۹۵: ۸۲-۸۳). روای رؤیایی را بارها دیده بود و عدم تحقق یافتن این رؤیا بارها او را آزرده بود. با هیولا جنگیده بود و آن را از بین برده بود، لیکن از اینکه نمی‌توانست رؤیایش را با مردم خویش در میان بگذارد سخت اندوهگین بود. راوی- شاعر در قطعه شعر پیش رو از تحقق یافتن این رؤیا در آینده سرزمینش خبر می‌دهد. دگرگونی عظیم و بنیادین حادث خواهد شد و میهنش غرق سرور و شادمانی خواهد شد.

«کان ما عاینْتُ ممَّا لیس / یروی عادة أو یعاد: / بئرٌ جفافٌ فوَّرت / وفوَّرت من عتمتی مناره / أعاين الرؤيا التي تصرعني حيناً، / فأبکی، / کیف لا أقوی علی البشارة؟ / شهران، طال الصمتُ / جفَّت شفتی / متی متی تُسعفنی العبارة؟ / وطالما تُرت، جلدتُ الغول / والأذنب فی أرضی...» (الحاوی، ۱۹۹۳: ۲۸۷-۲۸۹)

- آنچه دیدم نه از جنس آن بود که شنیده‌اید، تکرارپذیر هم نبود / چاهی خشک فوران کرد / از ظلمت من مناره‌ای برجهید / به چشم می‌دیدم آن رؤیایی را که گاهی مرا بسیار می‌آزرد / می‌گریستم / از این که چرا نمی‌توانم بشارت دهم / دو ماه بود که نمی‌توانستم سخن بگویم / لبانم خشک شده بود / کی، کی سخن‌گفتن را توانم / دیرگاهی است سر به شورش برداشته بودم / غول و پیروانش را در سرزمینم بر زمین افکنده‌ام

«سوف تأتي ساعة، / أقول ما أقول: / تحتلُّ عینی مروج، مُدخنات / وإلهٌ بعضه بعلٌ خصیبٌ / بعضه جبارٌ فحم و نار / ملیون دارٍ مثلُ داری و دار / تزهو بأطفالٍ غصونِ الكرم / والزیتون، جمرِ الربیع / غبَّ لیالی الصقیع / یحتلُّ عینی رواقٌ شمخت / أضلاعه وانعقدت

عقدًا / زنودٍ تبتنیه، تبتنی الملحمه / ومن غنی تربتنا تستنبتُ / البلور والرغام / تکدّسَ البلورُ
 من رؤیا عیونٍ / ضوّاتٍ واحترقت فی حلک الظلام / وفرّخت أعمدة الرغام / من طینه
 الأقبیة المعتمه / تلك التي مصّت سیول الدمع، / مصّت ربّواتٍ / من طحین اللحم والعظام...
 رؤیا یقینُ العین واللمس / ولیست خبراً یحدو به الرواه / ما كان لی أن احتفی / بالشمس لو
 لم أركم تغتسلون / الصبح فی النيل وفی الأردنّ والفرات / من دمغة الخطیئه / وكلّ جسمٍ
 ربوة تجوهرت فی الشمس / ظلّ طیّب، بحیره بریئة / أما التماسیحُ مضوا عن أرضنا / وفار
 فیهم بحرنا وغار / وخلفوا بعض بقایا / سلّخت جلودهم / وما نبتت مطرَحها جلود / حاضرهم
 فی عنف الأمس الذی / ولّی ولن یعود / أسماؤهم تحرقها الرؤیا بعینی / دخاناً ما لها وجود»
 (الحاوی، ۱۹۹۳: ۲۹۰-۲۹۶)

- روزی خواهد آمد، و سخنم را خواهم گفت، چمن زارها و دودکش ها را می بینم / و
 خدایی را که بخشی از او بعل بار آور است / و بخشی دیگرش جبار است و ذغال
 است و آتش / ملیون ها خانه مثل خانه من است / این خانه می نازد به کودکان به
 سان شاخه های تاک / و زیتون و اخگر بهار / شب های یخبندان به سر آمد / ایوانی
 را می بینم با دیوارهای برافراشته، محکم و استوار بود چونان بازوانی که ساخته
 بودندش / بازوانی که حماسه آفریدند / و از خاک غنی ما رویانیدند / بلور و سنگ
 مرمر / از آنچه چشمانم دیدند بلور انباشته شد / [خانه مان را] روشن کرد و آتش
 بر سیاهی شب زد / ستون های مرمر سر بر آوردند / از خاک سرداب های تاریک /
 همان هایی که سیل اشک را خشکانیدند / و در خود فرو بردند / گوشت و
 استخوان های انباشت شده را... این رؤیا را من به چشم خود دیدم و حس کردم / از
 جنس اخباری نیست که روایت می شود / من به خورشید وقعی نمی نهادم / اگر
 شما را نمی دیدم که خود را می شوید / در صبحگاهان در نیل و رود اردن و فرات /
 از ننگ و لکه گناهان / و اگر نبودید هر یک از شماها به سان تپه ای که در زیر نور
 خورشید بدرخشد / سایه ای نیکو، دریاچه ای بری از گناه / تمساح ها نیز از سرزمین
 ما رفته اند / دریای خروشان ما آن ها را در هم کوفت / برخی چیزها از خود بر جای
 گذاشتند / پوستشان کنده شد / و پوستی به جایش درنیامد / اکنونشان در عفونت

دیروزی است / که رفت و دیگر نخواهد آمد / رؤیای من اسمشان را نیز می‌سوزاند /
[در رؤیایم] دود می‌شود و به هوا می‌رود

اینک پیشگویی راوی - شاعر تحقق یافته است و فراوانی و بارآوری، خانه - سرزمین او را در بر می‌گیرد. راوی به هر کجا نظر می‌اندازد کشتزار و دودکش می‌بیند و این دو بر نقش انسان کنشگر در دو عرصه کشاورزی و صنعت دلالت دارد (ر.ک: حلاوی، ۱۹۹۴: ۱۶۹). در سرزمین او دیگر، خدایی حاکم است که هم خدای کشاورزی است و هم خدای صنعت و تولید صنعتی. می‌بینیم که حاوی در اینجا نگاهش را از آسمان به سوی زمین معطوف می‌دارد و "مسأله" را نه به صورت آسمانی و خدایی که به شیوه‌ای کاملاً زمینی و این جهانی "حل" می‌کند. این شیوه برخورد با مسأله، باور و اعتقاد متفکران قرن هیجدهم در جهان غرب را به یاد می‌آورد، اینان در پی انقلاب صنعتی - که مکانیزه شدن کشاورزی و انقلاب کشاورزی را هم به دنبال داشت - بر این باور بودند که مردم زمانه‌شان در مسیر پیشرفت و ترقی گام برمی‌دارند. لذا حاوی از واقع شدن بهشت موعود در این جهان خبر می‌دهد و اسباب و ابزارهای آن را نیز انقلاب صنعتی و کشاورزی می‌داند. لیکن آنچه در اینجا جالب نظر است نقش خود مردم در این دگرگونی و تغییر است، انسان سرزمین او نیز زشتی‌ها و پلشتی‌ها را پس می‌زند و وضعیت او از حالت کنش‌پذیری به حالت کنشگری بدل می‌شود و با دستان خود و بدون استمداد از نیروهای ماورائی و بدون امداد غیبی، بهشت خود را بنا می‌کند. انسان شعر خلیل حاوی - همچنان که در فلسفه اگزیستانسیالیسم انسانی آزاد، کنشگر و خود آفرین است. به نزد او «آنچه به بشر امکان زندگی می‌دهد فقط عمل است» (سارتر، ۱۳۶۱: ۵۲). راوی بر این نکته تأکید کرده و یقینی بودن رؤیای خود را به این مردم مربوط می‌کند. این مردم بامدادان خود را در رود اردن و نیل و فرات از خطاهایشان شسته‌اند؛ «نیل و فرات به ترتیب حامل زندگی برای مصریان و بابلیان بوده است» (فرای، ۱۳۸۸: ۲۱۰) و «عیسی (ع) در رود اردن توسط یحیی معمدان غسل تعمید یافت» (انجیل یوحنا، ۱: ۲۸). راوی - شاعر بر این باور است که اگر مردم خود آنی نمی‌شدند به تعبیر نیچه - که به واقع هستند (Deleuze, 1986: 173) و خود را از حالت رمگی به حالت کنشگری - باز به تعبیر نیچه

تبدیل نمی‌کردند (ibid:52) و خود سرنوشت خود را رقم نمی‌زدند، به خورشید واقعی نمی‌نهاد، گو اینکه اصلاً تغییری حادث نشده باشد.

نتیجه بحث

تصاویر آپوکالپتیک دیوان شعر *خلیل حاوی* به شدت از تصاویر کتاب مقدس تأثیر پذیرفته است، این تأثیرپذیری در نگاه او به هستی نیز مشهود است. لذا علی‌رغم اینکه *خلیل حاوی* از شاعران تموزی به شمار می‌آید. بررسی شعر او از این جنبه نشان می‌دهد که دست کم در تصاویر آپوکالپتیک شعرش تحت تأثیر جهان‌بینی یهودی- مسیحی است و نه جهان‌بینی اورف‌ای- فیثاغورثی که شاعران تموزی عرب بدان وابسته هستند؛ به سخن دیگر، در قطعه‌های شعری که در این مقاله بررسی و تحلیل شده است نشانی از شخصیت‌های وابسته به اسطوره‌های نوزایی و رستاخیز دوباره از قبیل العازر، تموز و عشتار نیست. اما آنچه در اینجا حائز اهمیت است تفاوت نگاه *خلیل حاوی* با نگاه کتاب مقدس در خصوص فرجام جهان است. در جهان بینی کتاب مقدس یک منجی از جانب خداوند برگزیده خواهد شد و این منجی با کمک خدا جهان کنونی را به فرجام خود خواهد رساند و مشیت و اراده خداوندی تحقق خواهد یافت. لیکن *خلیل حاوی* خود در پی ناامیدی‌اش از پیروزی این منجی، همچون ابرانسان نیچه ظاهر شده، نقش نجات‌دهنده بشریت و جهان را ایفا می‌کند.

به طور کلی می‌توان چنین گفت که *خلیل حاوی* مسأله پایان دادن به جهان کنونی را به گونه‌ای زمینی طرح می‌کند و نه آسمانی و در این امر از هیچ نیروی فراطبیعی کمک نمی‌گیرد، *خلیل حاوی* در این شیوه برخورد با مسأله، هم تحت تأثیر متفکران عصر روشن‌اندیشی است و هم تحت تأثیر فلسفه اگزیستانسیالیسم. بنابراین بهشت آرمانی *خلیل حاوی* بهشتی زمینی و این جهانی است.

اگر به مسأله خودکشی او نیز از این منظر نگاه کنیم *خلیل حاوی* انسانی بود به غایت دوستدار زندگی در این جهان. لذا می‌توان خودکشی او را به مثابه امکان خلاصی یافتن از زشتی‌های این جهان به حساب آورد.

کتابنامه

کتاب مقدس.

اسمیت، ژوئل. ۱۳۸۳ش، فرهنگ اساطیر یونان و رم، ترجمه شهلا برادران خسروشاهی، تهران: روزبهان.

الحاوی، خلیل. ۱۹۹۳م، دیوان خلیل حاوی، بیروت: دار العروة.

حلاوی، یوسف. ۱۹۹۴م، الأسطورة فی الشعر العربی المعاصر، الطبعة الأولى، بیروت: دار الآداب.

سارتر، ژان پل. ۱۳۶۱ش، اگزستانسیالیسم و اصالت بشر، ترجمه مصطفی رحیمی، چاپ هشتم، تهران: مروارید.

شوالیه، ژان و آلن گربران. ۱۳۸۴ش، فرهنگ نمادها، ترجمه سودابه فضایی، ج ۲، تهران: نشر جیحون.

عباس، احسان. ۱۹۷۷م، اتجاهات الشعر العربی المعاصر، الطبعة الأولى، الكويت: عالم المعرفة.

فرای، نورتروپ. ۱۳۸۸ش، رمز کل: کتاب مقدس و ادبیات، ترجمه صالح حسینی، تهران: نیلوفر.

کاسیرر، ارنست. ۱۳۷۲ش، فلسفه روشن اندیشی، ترجمه نجف دریابندری، تهران: خوارزمی.

کریچلی، سایمون. ۱۳۹۳ش، خیلی کم... تقریباً هیچ: مرگ، فلسفه، ادبیات، ترجمه لیلا کوچک منش، تهران: رخداد نو.

کوندرا، میلان. ۱۳۹۷ش، بار هستی، ترجمه پرویز همایون پور، تهران: قطره.

گمپرتس، تئودور. ۱۳۷۵ش، متفکران یونانی، ترجمه محمد حسن لطفی، ج ۱، تهران: خوارزمی.

المیر، طلال. ۲۰۰۹م، النبوءة فی الشعر العربی الحدیث، الطبعة الأولى، بیروت: المؤسسة الجامعیة للدراسات والنشر والتوزیع.

یاسپرس، کارل. ۱۳۷۳ش، آغاز و انجام تاریخ، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی.

کتاب انگلیسی

Childs Peter and Fowler Roger (2006). The Routledge dictionary of literary terms. Taylor & Francis Library.

Collins. John Joseph (1979). Apocalypse: The Morphology of a Genre. Printed in the United States of America.

Collins, John Joseph (1998). The apocalyptic imagination: an introduction to Jewish apocalyptic literature. 2nd ed, Wm. B. Eerdmans Publishing Co.

Hahne . Harry Alan (1997). The corruption and redemption of creation. Toronto: Ontario.

Helm , David R (2009). An Approach to Apocalyptic Literature: A Primer for Preachers . The Charles Simeon Trust.

Kermode , Frank (2000). The Sense of an ending studies in the theory of fiction with a new epilogue. Oxford University Press.

Deleuze, Gilles (1986). Nietzsche and philosophy. Translated by Hugh Tomlinson. Continuum London . New York.

مقالات

- ذوالفقارخانی، مسلم. ۱۳۹۷ش، «بررسی تطبیقی مؤلفه‌های ادبیات آپوکالیپسی (آخر الزمانی) در سفر احمد شاملو و بازگشت دیگر ویلیام باتلر ییتس»، نشریه ادبیات تطبیقی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان، سال ۱۰، شماره ۱۹، صص ۶۷-۸۷.
- شکیبایی فر، شهلا و محسن پیشوایی علوی. ۱۳۹۷ش، «کشمکش سیاسی اجتماعی در شعر خلیل حاوی و مهدی اخوان ثالث»، نشریه ادبیات تطبیقی دانشگاه شهید باهنر کرمان، سال ۱۰، شماره ۱۸، صص ۱۲۳-۱۴۴.
- شیخ، محمد و رضا رضایی و طیبه فرهادی. ۱۳۹۵ش، «بررسی تطبیقی مفهوم منجی در شعر فروغ فرخ زاد و نزار قبانی»، کاوشنامه ادبیات تطبیقی (مطالعات تطبیقی عربی-فارسی)، سال ۶، شماره ۲، صص ۷۱-۸۸.
- صالحی، پیمان و مهدی اکبرنژاد. ۱۳۹۴ش، «تحلیل مفهوم آپوکالیپس و ارتباط آن با سبک شناسی با تکیه بر داستان یوسف (ع) در قرآن کریم»، پژوهشنامه عرفان، شماره ۱۶، صص ۷۵-۹۷.
- محمدی، گردآفرین و مهدی ممتحن. ۱۳۸۹ش، «بررسی و مقایسه دو سفر روحانی زرتشتی و یهودی به دنیای پس از مرگ (ارداویرافنامه و رؤیای خنوخ)»، مطالعات ادبیات تطبیقی، واحد جیرفت. دوره ۴. شماره ۱۳، صص ۱۵۹-۱۷۲.

Bibliography

- The Holy Bible.
- Schmidt, Joel (1965). Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine. Translated by Shahla Baradaran-e Xosroshahi. Tehran: Ruzbehan.
- Al-Hawi, Khalil (1993). Divan Khalil Hawi. Beirut: Dar al-orwa.
- Halawi, Youssef (1994). Myth in Contemporary Arabic Poetry. First Edition. Beirut: Dara Al-Adab.
- Sartre, Jean Paul (1961). L'existentialisme est un humanisme. Translated by Mustafa Rahimi. 8th Edition. Tehran: Morwarid.
- Chevalier, Jean & Alan Gerban (1984). Dictionnaire des symboles. Translated by Sodabe Fazayeli. 2Vol. Tehran: Geihoon.
- Abbas, Ehsan (1977) Contemporary Arabic Poetry Approach. Contemporary Arabic Poetry Approach. Kuwait: Alam Al-ma'refat.
- Frye, Northrop (1988) The great code: the Bible and literature. Translated by Saleh Hosseini. Tehran: nilufar.
- Critchley, Simon (1993). Very little-- almost nothing : death, philosophy, literature. Translated by leila Kochak manesh. Tehran: Rokhdad-e now.
- Translated by (1772) Die philosophie der Aufklarung. Translated by Najaf Darya Bandari. Tehran: kharazmi.

- Kundera, Milan (1397) *Nesnesitelná lehkost bytí*. Translated by Parviz Homayounpour. Tehran: Gatre.
- Gomperz, Theodor (1375) *Griechische Denker: eine Geschichte der entiken philosophie*. Translated by Mohammad Hassan Lotfi. 1Vol. Tehran:Kharazmi.
- Elmir, Talal (2009) *Prophecy in Contemporary Arabic Poetry*. First Edition. Beirut: Institute of Public Works Landrassat Wallace and Distribution.
- Jaspers, Karl (1373) *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Translated by Mohammad Hassan Lotfi. Tehran: Kharazmi.
- Mohammad Hassan Lotfi, Moslem (1397) A Comparative Study of the Apocalyptic (Apocalyptic) Literature Components in Ahmad Shamloo's Journey and William Butler Yates's Return. *Journal of Comparative Literature Faculty of Literature & Humanities Shahid Bahonar University of Kerman*. Year 10. No. 19. pp. 87-67.
- Shakibayi Far, Shahla and others (1397) Social-Political Conflict in Shaikh Khalil al-Hawi and Mehdi Akhavan al-Assal. *Journal of Comparative Literature of Shahid Bahonar University of Kerman*. Year 10. No. 18. Pp 144-12.
- Sheikh, Mohammad and others (1395) A comparative study of the concept of savior in the poetry of Forough Farrokhzad and Nizar Ghobani. *Comparative Literature Exploration (Arabic-Persian Comparative Studies)*. Year 6. N2 . Pp. 71-88.
- Salehi, Peiman and others (1394) An Analysis of the Concept of Apocalypse and Its Relation to Stylistics Based on the Story of Yusuf (AS) in the Holy Quran. *Erfan Journal*. No. 16. pp. 75-97.
- Mohammadi, Gordafarin and others (1389) A Comparative Study of Two Zoroastrian and Jewish Spiritual Journeys to the Posthumous World (*Ardavirafnameh and Enoch's Dream*). *Comparative Literature Studies, Jiroft Branch*. Vol 4. No. 13. pp. 159-172.
- Childs Peter and Fowler Roger (2006). *The Routledge dictionary of literary terms*. Taylor & Francis Library.
- Collins. John Joseph (1979). *Apocalypse: The Morphology of a Genre*. Printed in the United States of America.
- Collins, John Joseph (1998). *The apocalyptic imagination: an introduction to Jewish apocalyptic literature*. 2nd ed, Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Hahne . Harry Alan (1997). *The corruption and redemption of creation*. Toronto: Ontario.
- Helm , David R (2009). *An Approach to Apocalyptic Literature: A Primer for Preachers* . The Charles Simeon Trust.
- Kermode , Frank (2000). *The Sense of an ending studies in the theory of fiction with a new epilogue*. Oxford University Press.
- Deleuze, Gilles (1986). *Nietzsche and philosophy*. Translated by Hugh Tomlinson. Continuum London . New York.

