

ناپدیدشدگان در عرصه ادبیات (رمزگشایی از راز ناپدید شدن برخی قهرمانان در پایان داستان‌ها)

لیلا ولی‌زاده پاشا* - دکتر مهدی نیکمنش**

دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه الزهرا - دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه الزهرا

چکیده

ناپدیدشدن قهرمانان و شخصیت‌های داستانی، از نکات مورد توجهی است که در ادبیات ایران حضوری روشن دارد. این پژوهش با ذکر نمونه‌هایی از آثار ادبی جهان و تحلیل آن‌ها به این نتیجه می‌رسد که در ادبیات سایر ملت‌ها نیز نمونه‌هایی مشابه با قهرمانان ناپدید شده در ادبیات ایران، یافت می‌شود و نتیجه دیگر آنکه باورداشت اصل ناپیدی در همه ادوار بشری، حتی دوره متاخر نیز در میان همه اقوام وجود دارد. بنابراین، قدم بعدی یافتن دلیل این همسانی است که، به فرضیه ریشه مشترک در ادبیات جهان قوت می‌بخشد. نگارنده با بررسی راز ناپدید شدن قهرمانان، در شش محور و با پاسخ به این سؤالات که ناپدیدشدگان آثار ادبی، چه کسانی هستند، چه ویژگی‌هایی دارند؟ چرا ناپدید شدند؟ و چه ارتباطی میان ناپدیدشدگان با مکانی که ناپیدی در آن صورت گرفته مثل کوه و غار و ... وجود دارد؟ سعی دارد به گونه‌ای پرده از این راز بردارد. از آنجایی که کهن‌الگوهای قهرمان، زمان، سفر، جاودانگی، مرگ و تولد دوباره، بازگشت و ... قابلیت انطباق با موضوع این پژوهش را دارد، هدف، بررسی ناپدید شدن قهرمانان بر اساس روش نقد کهن‌الگویی است که به مناسبت از نظریات یونگ، الیاده و کمبل نیز استفاده شده است.

کلیدواژه‌ها: ناپدیدشدن قهرمان، اسطوره‌های ایرانی، ادبیات جهان، کهن‌الگو، اسطوره.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۷/۱۰/۰۱

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۷/۱۲/۲۲

*Email: techer.raha@yahoo.com (نویسنده مسئول)

**Email: nikmanesh44@yahoo.com

مقدمه

در فرهنگ و ادبیات ایران و سایر ملت‌ها، کم و بیش به روایت‌هایی برمی‌خوریم که قهرمانان داستان از دیده‌ها محو می‌گردند و ماجرای روایت، با ناپدید شدن قهرمان داستان به پایان می‌رسد. این افراد می‌توانند از گروه‌ها و طبقات مختلف جامعه (پهلوان، شاه، شاهزادگان، اولیای دین، امام زادگان شیعه و حتی قهرمانان منظومه‌های عاشقانه) باشند. حضور اشخاص ناپدید شده در بسیاری از تمدن‌ها و فرهنگ‌ها، از همانندی شگفت این پدیده در ادبیات جهان حکایت می‌کند. این پژوهش در پاسخ به این سؤالات است که دلیل این همسانی در ادبیات ملت‌ها چیست؟ وجوه شباهت میان نمونه‌های ناپدید شده ادبیات جهان با مشابه آن در ادبیات ایرانی کدامند؟ چرا قهرمانان ناپدید می‌شوند؟ چه پیوندی میان قهرمان داستان با اصل ناپدید شدن وجود دارد؟ آیا این اصل برای همه افراد اتفاق می‌افتد یا افرادی خاص؟ اصولاً چرا بشر چنین باوری را وارد زندگی خود نمود؟ و سرانجام چون ناپدید شدن افراد همواره در مکان‌های خاصی صورت پذیرفته، سؤال بعدی یافتن ارتباط میان مکان ناپیدایی (کوه، چشمه، غار و...) با اصل ناپیدایی است. به این سؤالات در دو بخش جداگانه، اما با پیوند ساختاری واحد، تحت چهار عنوان اصلی: نمونه‌هایی از شخصیت‌های بزرگ ناپدید شده در ادبیات ایران و جهان؛ دلیل همسانی اصل ناپیدایی در ادبیات ملت‌ها؛ تحلیل راز ناپدید شدن از نظر نگارنده در هفت محور و رمز‌گشایی از کوه و غار در مسئله ناپیدایی پاسخ داده خواهد شد. در این پژوهش راز ناپدید شدن قهرمانان با استفاده از نظریات کهن‌الگویی اسطوره‌شناسان غرب مانند: یونگ، الیاده و کمبل درباره مضامین قهرمان، زمان، سفر، بازگشت، مرگ و تولد دوباره و ... شناسایی شد. روش مقاله نیز از نوع تحلیلی است؛ یعنی نمونه‌های ناپدید شده معرفی شدند و سپس از طریق تحلیل محتوی با رویکرد نقد کهن‌الگویی به هدف

پژوهش که شناخت ساختار اسطوره‌ای مرگ و تولد دوباره، جاودانگی، رجعت، قهرمان، معراج در این نمونه‌هاست، پرداخته شد. فرضیه این جستار این است که وجود حلقه مشترک پدیده ناپیدایی که از عوامل پیونددهنده ادبیات جهان است، از حضور اصل کهن‌الگوها حکایت می‌کند.

پیشینه پژوهش

از مهم‌ترین پژوهش‌هایی که در این زمینه انجام شده است می‌توان به این موارد اشاره کرد: پایان‌نامه کارشناسی ارشد سروش‌نیا (۱۳۸۰) با عنوان «جاودانان در اساطیر ایران» واحد علوم تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی که سرچشمه اندیشه بی‌مرگی را در اندیشه‌های کهن، از جمله در *اوستا* بررسی کرده است. در این راستا مقاله‌هایی از جمله: ۱- «کیخسرو اسطوره انسان آرمانی در شاهنامه» از قائمی (۱۳۹۱)، در ویژه‌نامه بزرگداشت حکیم ابوالقاسم فردوسی که صرفاً به بررسی جاودانگی کیخسرو از دیدگاه اسطوره‌ای پرداخته است نه به جنبه رازآمیز ناپدید شدن وی؛ ۲- «کیخسرو در ادبیات شرق و غرب» از خاتون‌آبادی (۱۳۹۰) که با یافتن نمونه‌هایی مانند کیخسرو، در ادبیات و فرهنگ دیگر اقوام، علت وجود همانندی را کهن‌الگوهایی می‌داند که زاینده ناخودآگاه جمعی بشر است و در نتیجه نزد همه اقوام مشترک است؛ ۳- «سی مرغ درسی سخت» نورآقایی (۱۳۹۲) که با بهره‌گیری از ادبیات عرفانی - فلسفی به بررسی رابطه میان اسطوره کیخسرو و سیمرغ در باورهای عامیانه پرداخته است؛ ۴- در کتاب *فردوسی پژوهی* از اکبری (۱۳۹۰) مقاله‌ای از مباحثی به نام «کیخسرو عالی‌ترین نماد حماسی» آمده است که ضمن برشمردن صفات و کردار این نماد حماسی - اسطوره‌ای به‌ویژه در آثار سهرودی، سعی دارد زمینه‌های مشترک حماسه و عرفان را نشان دهد؛ (مباحثی ۱۳۹۰: ۴۴۱) ۵- سرکاراتی (۱۳۷۸) در کتاب *سایه‌های*

شکارشده در مقاله «بازشناسی بقایای افسانه گرشاسب» به نامیرایی و نقش رستاخیزی گرشاسب در زمان رجعت اشاره دارد (همان: ۲۵۱) و در مقاله «افسانه آب حیات در اسکندرنامه نظامی» به داستان جاودانان همراه اسکندر و تحلیل سه نگرش مربوط به آب حیات پرداخته است. (همان: ۲۸۷) و در مقاله «جابه‌جایی اساطیر در شاهنامه» نیز موضوع بیمرگی را بررسی کرده است؛ (همان: ۲۱۳) ۶- کتاب کیانیان اثر کریستن‌سن (۱۳۳۶) که جاودانگی کیخسرو و تاریخی یا اسطوره‌ای بودن خاندان کیانی را مورد بحث قرار داده است. (همان: ۴۵، ۲۲۸) از دیگر آثاری که اشاره‌هایی پراکنده به این موضوع داشته کتاب حماسه‌سرایی در ایران ذبیح‌الله صفا (۱۳۸۰) و تفسیر مایکل بری بر هفت پیکر نظامی (۱۳۸۵: ۲۳۲) که در خلال تحلیل عرفانی هفت پیکر به اسطوره کیخسرو و داستان بهرام (در نظامی و فردوسی) نیز پرداخته است.

همان‌طور که دیده شد در پژوهش‌های یاد شده بیشتر به بررسی جاودانان اساطیری (به ویژه کیخسرو) و از منظر جاودانگی و یا تقدس (که از جنبه‌های مشترک با ناپیدایی است) نگریسته شد. بررسی دیگر ناپیدایان دینی، تاریخی، داستانی، عرفانی و ... در ادبیات ایران و جهان از ضرورت‌های این تحقیق به شمار می‌آید که لازم است از جنبه‌های دیگر به راز ناپیدایی آن‌ها نگریست.

نمونه‌هایی از شخصیت‌های بزرگ ناپدید شده در ادبیات ایران و جهان

با توجه به اینکه ناپدیدشدگان از گروه‌های مختلف اجتماع هستند، نگارنده شخصیت‌های ناپدید شده در ادبیات ایران را به پنج گروه زیر دسته‌بندی کرده است:

- ۱- ناپدیدشدگان اسطوره‌ای مانند: کیخسرو، پشتون، گیو، اغریث (گوبدشاه) سوشیانس، بیژن، فریبرز، گسته‌م، آرش، گرشاسب، سام^(۱)
 - ۲- ناپدیدشدگان داستانی مانند: بهرام گور، اسکندر، نعمان بن منذر؛
 - ۳- ناپدیدشدگان دینی مانند: خضر (ع)، الیاس (ع)، عیسی (ع)، موسی (ع)، اخنوج (پدربزرگ نوح)، زرتشت و در ادبیات شیعه وجود مقدس امام زمان (عج)؛
 - ۴- ناپدیدشدگان عرفانی مانند: ابراهیم ادهم، شمس تبریزی؛
 - ۵- ناپدیدشدگان تاریخی مانند: حسن صباح و حتی کوروش هخامنشی (که سرنوشت او تا حدی شبیه کیخسرو است و بعضی مورخان او را با کیخسرو یکی دانسته‌اند)^(۲) (ر.ک. بیرونی ۱۳۶۳: ۱۵۳)
- در ادبیات جهان نیز می‌توان به این موارد اشاره کرد: «یوژیشید هیره» در حماسه مه‌بهاراتا؛ «رومولوس» در حماسه روم که به نحو مرموزی در طوفان ناپدید شد؛ «آرتور شاه» در ادبیات میانه انگلیس که رهسپار جزیره اسرار آمیز آوالون شد و ناپدید گشت و به نامیرایی او اعتقاد دارند و همین طور «پرسیوال» که همانند کیخسرو از حکومت کناره می‌گیرد و به دنبال جام مفقود (جام مقدس گرال) که مفهوم زندگی بخشی از آن برداشت می‌شود و در ادبیات ما گاهی با آب خضر درهم می‌آمیزد، می‌رود. «اوتاپایشتم» پهلوان روایت «طوفان» در حماسه آشوری - بابلی گیل‌گمش؛ «هوانگ دی» در چین باستان که با کیخسرو قابل مقایسه است؛ «الحاکم بامرالله» خلیفه فاطمی مصر که از سلطنت چشم پوشی کرد و به شکل مرموزی ناپدید شد.^(۳)

دلایل همسانی روایت ناپیدی در ادبیات ملل

از دلایل همسانی این روایت‌ها در ادبیات ملل می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

خاستگاه این اسطوره‌ها که به مشرق زمین و مشخصاً به هند برمی‌گردد. این اسطوره‌ها از این نقطه به شمال اروپا رفته و در هر کجا رنگ فرهنگ میزبان خود را گرفته است؛ (خاتون آبادی ۱۳۹۰: ۴۷)

۲- با توجه به اینکه طی این مسیر از هند به اروپا کمی شبهه انگیز است، برخی پژوهشگران حلقه اتصال را دین مهرپرستی (میترائیسم) می‌دانند. (ستاری ۱۳۸۶: ۱۲۳) به این صورت که آیین مهرپرستی از ایران به بابل و آسیای صغیر رفت و با سربازان رومی به اروپا انتقال یافت. (خاتون آبادی ۱۳۹۰: ۴۷)

۳- نظریه سوم این همسانی را زائیده کهن‌الگوهایی می‌داند که در نزد همه اقوام و ملل مشترک است. کهن‌الگو اصطلاح یونگی برای محتویات ناخودآگاه جمعی است و آن مشتمل بر تصاویر کهن است که از تجربیات زندگانی پدران باستانی ما به ناخودآگاه نژاد بشری به ارث رسیده است و در اساطیر و مذاهب و رؤیایها و تخیلات و آثار ادبی رخ می‌نماید. یونگ می‌گوید: «اگر چه اسطوره‌ها در جزئیات متفاوت‌اند، اما هرچه بیشتر موشکافی کنیم متوجه می‌شویم که ساختارشان شبیه یکدیگر است و اگرچه توسط گروه‌ها و افرادی که هیچ‌گونه رابطه مستقیم فرهنگی با یکدیگر نداشته‌اند آفریده شده‌اند، اما همگی الگویی جهانی و مشابه دارند.» (۱۳۷۷: ۱۶۲)

مضامین مشترکی که در صورت‌های کهن اساطیری وجود دارد و در آثار ادبی ملت‌ها دیده می‌شود، عبارت‌اند از: معراج و صعود به آسمان، مضمون مرگ و تولد دوباره، سفر به جهان مردگان و زیر زمین، (شمیسا ۱۳۷۴: ۷۹) افول زود هنگام، گرفتار غرور شدن و برای جلوگیری از عجب و غرور دست از سلطنت شستن قهرمان، شاه بودن قهرمان، پسر خدا بودن قهرمان، نقش نجات‌بخشی پهلوان یا قهرمان، نیروی فوق بشری و رشد سریع در قدرت گرفتن و

هرچند شمایل ظاهری کهن‌الگوها در زندگی شخصیت‌هایی که در آغاز مقاله نام برده شد، متغیر است، اما در هر یک از آن‌ها آثار کهن‌الگوی موقعیت (سفر)، شخصیت (قهرمان)، نمادین بودن^(۴) (آب، چشمه) و مضامین دیگری مانند: ناپدید شدن از رهگذر معراج یا رفتن به خواب جاویدان دیده می‌شود.

نکته دیگر آنکه هریک از این شخصیت‌ها یک فرد نیستند، بلکه تیپ‌های شخصیتی هستند که در فرهنگ و ادبیات هر ملت، نماد ویژگی‌ها و خصلت‌های خاصی گردیدند، خواه اسطوره‌ای باشند یا تاریخی یا حتی تخیلی (مانند: قهرمانان ناپدیدشده در پایان مقامات حمیدی) که «در حقیقت تبلور ارزش‌های یک جامعه یا فرهنگ‌اند که از مرزهای ملی فراتر رفته و به استعاره یا نماد جهانی تبدیل شده‌اند.» (خاتون آبادی ۱۳۹۰: ۴۱)

از این افراد یا مستقیماً به عنوان جاودانان نام برده شده که برخی مانند کیخسرو، به هوش هستند و برخی مانند گرشاسب و پشوتن بی‌هوشند یا غیرمستقیم نامیرا و جاودان شدند، مانند روییدن گیاه سیاووشان بعد از مرگ سیاووش. (خالقی مطلق ۱۳۸۱: ۲۸۱)

قهرمانان ناپدیدشده با وجود ناپیدایی، همواره در آثار ادبی حضوری پررنگ و مؤثر دارند. نگارنده دلیل ناپدید شدن این قهرمانان را در شش محور بررسی کرده است.

طولانی بودن عمر

میل بشر به طولانی بودن عمر ریشه در عرصه اساطیری دارد؛ زیرا در اساطیر ایران از مرگ، زیاد صحبت نمی‌شود و اساطیر زردشتی اساطیر زندگی است. (غیر از اسطوره زروان که خدای زمان و در واقع، خدای مرگ نیز است) در روایات اساطیری، با شخصیت‌هایی مواجه می‌شویم که بی‌مرگ هستند؛ یعنی

ازلیت زمان در این حوزه، مصداق ابدی یافته است؛ مثل پشوتن، پسر گشتاسب، که از جاویدانان است و تا روز رستاخیز زرتشتی، در کنگ دژ زنده خواهد ماند. بعدها جاودانگی اساطیری در حماسه، به عمرهای طولانی تبدیل می‌شود، مثلاً توس که از جاویدانان متون پهلوی است و در *شاهنامه* پس از زندگی دیرپاز به همراه پهلوانان دیگر زیر برف دفن می‌شود. جایگزینی عمر طولانی به جای بی‌مرگی اساطیری، از مصادیق حد زمانی در حماسه است که تنها دو استثنای شایان ذکر در *شاهنامه* دارد؛ نخست کیخسرو که در روایت‌های اساطیری از جاویدانان است و در *شاهنامه* نیز از مرگ او یاد نمی‌شود بلکه به تعبیر فردوسی، زنده نزد خداوند می‌رود:

خردمند از این کار خندان شود که زنده کسی پیش یزدان شود
(فردوسی ۱۳۶۹، ج ۴: ۱۳۵)

و دیگری زال که به رغم داشتن عمر بسیار دراز در *شاهنامه*، به مرگ یا کشته شدنش اشاره‌ای نشده است. اصولاً در بینش اسطوره‌ای برای زندگی حدی وجود ندارد، چنان‌که «زمان اسطوره‌ای در مقایسه با زمان عینی و زمان تاریخی به واقع بی‌زمان است.» (آیدنلو به نقل از کاسیرر ۱۳۸۸: ۳۴)

«در این تفکر میان مرگ و زندگی نیز تمایز روشنی نیست و رابطه مرگ و زندگی، به عنوان دو بخش مشابه و همگون واحد به هم مرتبط می‌شوند. در شهود اسطوره‌ای وجود جسمانی در لحظه مرگ به طور ناگهانی شکسته نمی‌شود، بلکه صرفاً تغییر منظر می‌دهد.» (کاسیرر ۱۳۸۷: ۹۰-۸۹)

جاودانگی

میل بشر به جاودانگی از مهم‌ترین توجیهاتی است که پس پرده غیبت‌ها و ناپدید شدن‌های مبهم وجود دارد؛ زیرا در اساطیر، انسان جاودانه خلق شده است و مرگ، مجازات بشر به دلیل خطاهای اوست. اندیشه نامیرایی را می‌توان در لابه‌لای متون زردتشتیان نیز به وضوح دید. «امشاسپندان» به معنی جاویدانان

مقدّس، ترکیبی از «امشا» به معنی جاودانی و بی‌مرگی و «سپننه» به معنی پاک و مقدّس است. (دهخدا، ذیل واژه «») بهرام فره‌وشی (۱۳۸۰: ۴۰) املائی پهلوی این کلمه را amahraspand می‌داند که در فرهنگ لغت مکنزی (۱۹۸۶: ۷) نیز به معنای جاودانه مقدّس (holy immortal) آمده است. تعداد امشاسپندان - که در رأس آن‌ها اهورا مزدا است - مجموعاً هفت تاست که هر کدام نام خدایی جداگانه‌اند. این خدایان، شش فروزه اهورامزدا هستند و به صفات خدا معرفی شدند. (یاحقی ۱۳۸۶: ۱۵۹) شروع این شش صفات از وهمن یا وهومنه یا بهمن به معنی اندیشه نیک و پایان یافتن آن صفات به امرتات (امرداد) که به معنی بی‌مرگی است، تجلی دیگری از اعتقاد به جاودانگی خلقت انسان در اعتقادات زردشتی است.

در دوره‌های متأخر به نظم کشیدن داستان جست‌وجوی اسکندر در پی آب حیات توسط حکیمانی مانند نظامی در ادبیات ایرانی - اسلامی، به اندیشه سریان یافتن زندگی و جاودانگی اشاره دارند. حتی می‌توان این‌گونه اندیشید که داشتن پسر برای پدر و پیش گرفتن شغل پدر توسط پسر نیز رمز جاودانگی انسان‌های پیشین بوده است. یونگ درباره این نمادپردازی می‌گوید: «انسان برحسب قوانینی اجتناب‌ناپذیر راه خود را می‌پیماید و چون به پایان سیرش رسید در ظلمت شب فرو می‌رود تا بامدادان در وجود فرزندانش زندگانی دوباره بیابد و دور نوینی را آغاز کند.» (به نقل از ستاری ۱۳۸۶: ۵۳) مرگ سیاوش و ادامه یافتن راه او توسط کیخسرو به همین مضمون اشاره دارد.

بر اساس نظریه کریستن سن میل به جاودانگی بازمانده یک اندیشه کهن است که به دوران هندواروپایی باز می‌گردد. (۱۳۸۷: ۸۰) «انسان‌ها همواره این میل درونی را بر قهرمانان اسطوره‌ای خود - که یکی از کهن‌الگوهای شخصیتی یونگ است - فرافکن کرده‌اند و قهرمانان در اسطوره‌های ملل برای دستیابی به عمر ابدی، راه‌های مختلفی را تجربه کرده‌اند.» (رضایی ۱۳۸۴: ۱۷۲)

در اساطیر یونانی هرکول که از سوی پدر از نژاد خدایان است، به قلّه «اوتا» می‌رود و در ماجرای خفتن بر آتش، با هیئتی از عقاب که نماد زئوس (خدای بی‌مرگان) است پر می‌کشد و بدین ترتیب در شمار نامیرایان قرار می‌گیرد. آژاکس جسد آشیل را از روی عماری سوزاندن مردگان برمی‌دارد و آن را با خود به جزیره‌ای در دریای سیاه می‌برد و در آنجا جاودانه زندگی می‌کند. زئوس نیز بازماندگان جنگ تروا را در جزیره‌های پر برکت آن سر دنیا جای داد؛ پهلوانان هنوز آنجا هستند و هیچ درد و رنجی ندارند و کرونوس بر آنها فرمانروایی می‌کند.^(۵)

از مصادیق دیگر میل بشر به حیات جاوید می‌توان از وجود عنصر و ابزارهای شگفت و غیرطبیعی از قبیل روین‌تنی، آب زندگانی، چشمه حیات، درخت زندگی، گیاهان حیات‌بخش مانند هوم و سوم - که با عنوان دوردارنده مرگ از آن یاد شده است -^(۶) و همین‌طور نوشدارو به معنی داروی بی‌مرگ و جاودانی که در روایات ایرانی و غیر ایرانی نمونه‌هایی از آن یافت می‌شود، نام برد. این‌ها همه و همه اسطوره دل‌مشغولی‌های انسان در خصوص نامیرایی و اندیشه مرگ است که اساس بسیاری از اساطیر شرق را شکل می‌دهد.

از دیگر لایه‌های شکل بخشیدن به معنای جاودانگی، اعتقاد به سرزمین‌های جاویدان است که در اساطیر ایرانی بیشتر به شکل بناهای جاودانه تصور شده است. ساختن بناهای جاودانه بر اساس کهن‌الگوی آفرینش آسمان در تعالیم زردتشتی، برای جلوگیری از تازش اهریمن به آفرینش اورمزد است. (رضایی ۱۳۸۴: ۶۱) از اینجاست که آسمان، الگویی برای ایجاد قلعه‌های اساطیری می‌شود که خاصیت جاودانگی و بی‌مرگی دارند، از جمله ور زیرزمینی بیم در (متون اوستایی) که به دستور اورمزد برای در امان ماندن آفریدگان از زمستان سختی که بر جهان مادی خواهد رسید، بنا شد. دژ کیکاوس در میانه کوه البرز که دارای

صفت جاودانه بود. (پوردوود ۱۳۷۷: ۲۰) کاخ میترا که مهر آن را بر فراز کوه البرز بنا ساخت. (همان: ۶۶) گنگ دژ که سیاوش آن را به یاری فرّ کیانی بنا و کیخسرو آن را اداره کرد نیز از این مقوله‌اند. (کریستن سن ۱۳۳۶: ۱۲۵)

با توجه به این نمونه‌ها می‌توان گفت از آنجایی که جاودانگی کیمیایی بود که هرگز به دست نیامد، شاید پناه بردن به اسطوره‌هایی که در بردارنده باورداشت بی‌مرگی است و در برخی متون به شکل ناپدید شدن قهرمانان نمایش داده شده است، «راهی بود تا بشر اندکی از ترس و هراس خود از مرگ بکاهد و تهدید مرگ را غیرواقعی بپندارد.» (رضایی ۱۳۸۴: ۱۷۸)

رجعت

اعتقاد به معاد یکی از پایه‌های اساسی باورهای زردتشتیان و ایرانیان قبل از اسلام است که بدون آن، فلسفه اصلی این دین ناتمام می‌ماند. بر اساس اعتقادات زردتشتیان، جهان که آفریده اهورامزدا است به ناگاه مورد تازش اهریمن واقع می‌شود. بر اساس این داستان اسطوره‌ای، نور و ظلمت در هم می‌آمیزند و راه رهایی دنیا از این آمیزش، ساختن اسطوره‌ای است که طی آن یک مصلح جهانی، به این آمیختگی نامیمون پایان دهد و پس از او جهان جز روی خوبی نخواهد دید. اندیشه مصلح موعود و نقش نجات‌بخشی او که در میان همه ملل وجود داشته و دارد هم‌زمان با مورد تهدید قرار گرفتن موجودیت مردمی که پیرو دین و آیینی بودند و از نابود شدن آیینی که هنوز قوام نگرفته است می‌ترسیدند، اعتقاد به سرزمین‌های جاویدان و ضرورت انسانی نامیرا را (از رهگذر ناپدید شدن) تقویت کرده است. این عقیده در دیگر ادیان آسمانی مانند یهود و مسیح نیز نفوذ می‌کند. (همان: ۲۸۴)

در سنت کهن ایران، نامداران و قهرمانان نمی‌میرند و چون زمان معمول زندگی‌شان به سر می‌رسد در خواب فرو می‌روند و یا در جایی پنهان می‌مانند و هنگام لازم و فرسگرد (دوران بازسازی جهان) به یاری بزرگان دین و مردم می‌شتابند. در تاریخ آیین زردتشتی قدیم و تاریخ داستانی ایران، نقش بازسازی جهان به دلیل تقدس عدد هفت، به یک گروه هفت نفری نسبت داده شد، اما به دلیل بیشتر بودن عدد ناپدیدشدگان در *اوستای عهد باستان*، در مورد آن اختلاف نظر افتاد. این افراد در *اوستا* عبارت‌اند از: کیخسرو، گرشاسب، گیو، کی ایپوه، توس، فروخشت خمبیا، بیزرد، پشوتن، اغریث، اوروت بر و سوشیانس. اندیشه رجعت قهرمان در آخرالزمان در ایران نیز بعد از سقوط آیین مزداپرستی، در نزد شیعه به صورت ظهور مهدی (عج) آشکار شده است. (کریستین سن ۱۳۸۷: ۸۰) کیخسرو در روایات زردتشتی از ناپدیدشدگان جاویدان است و به نقش معادی او در روایات دینی مزدیسنا اشاره شده است. در *شاهنامه* نیز کیخسرو یکی از نمودهای کهن‌الگوی قهرمان در اساطیر ایرانی است و نجات‌بخشی که مهم‌ترین ویژگی کهن‌الگویی قهرمان است، در مورد او دیده می‌شود. او که بعد از یک دوره پادشاهی آرمانی از همه تعلقات دست می‌شوید، پس از قرار دادن لهراسب به جانشینی خود، به طور مرموزی ناپدید می‌شود ولی نمی‌میرد. (خالقی مطلق ۱۳۸۱: ۲۸۱)

بنا بر روایت *شاهنامه*، طوس نیز از پهلوانان ناپدید است که در جایی خفته و از نقش وی در رستاخیز عالم سخن به میان آمده است. کیخسرو در آخرالزمان سوار بر پشت وای^(۷) می‌شود و با همراهان ایرانی‌اش به جایی که طوس و سپس جایی که کی ایپوه^(۸) خفته است می‌رود؛ آنگاه گرشاسب با گریزی در دست فرامی‌رسد، طوس از جای برمی‌خیزد و گرشاسب را به آیین مزدا می‌خواند. (صفا ۱۳۹۰: ۵۰۲) نمونه دیگر از ناپدیدشدگان که در اساطیر ایرانی دارای نقش

رستاخیزی است، پشتون است. مرد فناپذیر و پیرناشدنی که دیوان را در روز رستاخیز از میان می‌برد. (کریستن سن ۱۳۸۷: ۱۲۵)

سوشیانس سومین و آخرین منجی از نطفه زرتشت است که مردگان را در همان جایی که در گذشته‌اند بر خواهد انگیخت و با آمدن او پیروزی نهایی خیر فراخواهد رسید. (رضایی ۱۳۸۴: ۲۷۱)

در راستای ظهور ناپدید شدگان در آخرالزمان شاید بتوان به داستان آرش کمان‌گیر نیز اشاره کرد که به زعم عده‌ای از افسانه‌سرایان، اندامش بعد از پرتاب تیر پاره پاره و ناپدید شده و هر پاره در قطعه‌ای از سرزمین ایران پراکنده شده است.

از مصادیق دیگر این مقوله در ادبیات جهان، شخصیتی تاریخی به نام الحاکم با مرالله - ششمین خلیفه فاطمی مصر - است. «طرفداران او اعتقاد دارند که او هرگز نمرده است و در آخرالزمان به صورت مسیح و به عنوان موعود باز خواهد گشت و جهان را پس از این که پر از ظلم و ستم شد، پر از عدل خواهد کرد.» (خاتون آبادی ۱۳۹۰: ۴۶)

بازگشت ناپدیدشدگان و نقش آنان در ایجاد جهانی بدون رنج و سرشار از آبادانی با نظریه کمبل سازگاری دارد. کمبل می‌گوید: «یک قهرمان از زندگی روزمره دست می‌کشد و سفری مخاطره‌آمیز به حیطة شگفتی‌ها آغاز می‌کند با نیروهای شگفت روبه‌رو می‌شود و به پیروزی می‌رسد. هنگام بازگشت از این سفر پر رمز و راز، قهرمان نیروی آن را دارد که به یارانش برکت و فضل نازل کند.» (کمبل ۱۳۸۵: ۴۰)

به عقیده مهدی رضایی هرگاه جامعه‌ای که اسطوره در آن شکل گرفته تحت فشار شدید باشد، حضور منجی برای آن یک فوریت به شمار می‌رود. آن‌ها دیگر تنها آرزوی نامیرایی یک فرد انسانی را تحقق نمی‌بخشند، بلکه می‌مانند تا آرزو و

آرمان گروهی را محقق سازند که اینک به آرمان خود نرسیدند. (رضایی ۱۳۸۴: ۲۸۴، ۲۷۴)

بر این اساس زندگی ناپدیدشدگان بی‌مرگ فرجامی ندارد؛ ناپدیدشدگان در آخرالزمان به عنوان یاران منجی موعود یا خود منجی رجعت خواهند نمود و نقش آنان کوشش در نجات عالم است؛ مطابق باورهای اسطوره‌ای «هنگامی که عمر جهان به فرجام رسد و علائم رجعت پیدا شوند، مظاهر شر که اینک در بندند، زنجیر گسیخته دوباره در جهان یله خواهند شد و در نبردی نهایی هر کدام به دست ایزدی نابود خواهند شد.» (سرکاراتی ۱۳۷۸: ۲۶۲)

اصل اعتقاد به ظهور مصلح جهانی و آفرینش جهانی نو، چون حلقه‌ای پهلوانان ناپدیدشده (اساطیری و تاریخی و دینی) ملت‌ها را به هم پیوند می‌دهد. این اصل که به عقیده جان هینلز از ایران در ادبیات سایر ملل رواج یافت و هم بر عقاید شرقی و هم بر عقاید غربی تأثیر گذاشته است، (رضایی ۱۳۸۴: ۲۸۴) تصور جاودانگی و اندیشه بازگشت برخی نیکمردان گذشته را پدید آورده که نقش آنان کوشش در نجات عالم و نابود ساختن مظاهر شر است.

تقدّس

از آنجایی که قهرمانان حماسه در متون کهن ادبی، نیمه‌خدا یا انسان - خدا هستند، از جنبه تقدّس بالایی برخوردارند، از این رو مرگ آنان نباید در انظار باشد. (شمیسا ۱۳۷۴: ۶۸) در صورتی که مرگ آن‌ها در انظار صورت می‌گیرد باید به گونه‌ای متفاوت و منحصر به فرد باشد. شماری از افراد که در تاریخ افسانه‌ها با تکریم و تقدّس بسیار از آن‌ها یاد می‌شود، در زمره ناپدیدشدگان و به تبع آن نامیرایان قرار می‌گیرند. درباره خداگونه، یا نیمه‌خدا بودن قهرمانان مقدّس شواهدی را در متون کهن ایران و جهان می‌توان یافت. بسیاری از چهره‌ها و

قهرمانان محبوب تاریخی ملت‌ها در اصل شخصیت‌های ایزدی درام‌های باستانی هستند که تمایل دارند با حفظ ویژگی‌های جادویی خود، به چهره‌های انسانی یا تاریخی درآیند. این اتفاق در خلال تکوین تدریجی حماسه ملی، رخ می‌دهد که بر اساس آن بسیاری از اساطیر کهن مذهبی جا به جا شده و شکل تازه‌ای پذیرفته‌اند. (سرکاراتی ۱۳۷۸: ۲۱۶)

در اساطیر ایران و یونان نیز پهلوانانی که زندگیشان پایانی ندارد یا از نژاد ایزدان و خدایان هستند یا به نسلی مبرا از هر گونه عیب تعلق دارند، وجود دارند، (سروش‌نیا ۱۳۸۰: ۵۳) مانند شاه یما خشان‌تای که تبدیل به جمشید می‌شود و ترانا اونا و کارشاسب که به نام فریدون و گرشاسب در می‌آیند. (بری ۱۳۸۵: ۹۸) گرشاسب از پهلوانان جاودان است که با بوشاسب یا خواب طبیعی به مقام جاودانگی رسیده است. نمونه دیگر زال است که حتی از پسرش نیز طولانی‌تر می‌زید و درباره مرگ او سخنی در شاهنامه نیست. (سرکاراتی ۱۳۷۸: ۴۳)

فریدون نیز یکی از دو شاه در شاهنامه است که کاملاً اهورایی و دادگر معرفی شده است^(۹) و جزء سه تن از پادشاهانی بوده که فره کیانی داشته و در اصل جاویدان خلق شده بود، «لیکن اهریمن او را از این حال بگردانید و به فناپذیری تغییر حال داد.» (کریستین‌سن ۱۳۷۸: ۱۱۳)

نام بهرام گور که در ادبیات کلاسیک مورد پرستش ایرانیان ساسانی است و به دنبال شکار گورخری، در دل غار ناپدید می‌شود، مساوی است با ایندرا و رترهان هندی (کشنده اژدهای ورتره) و همان خدایی اوستایی بنام ورثرغنه (فاتح اژدها) است. در اسطوره‌شناسی ایران وره ترغنه به اصل مطلق نیرویی بدل شده که بر بدی پیروز می‌شود. (همان: ۹۲)

از جنبه‌های تقدیس پهلوانان که آشکارا به خداگونه بودن آن‌ها اشاره می‌کند، کشتن اژدها است که در اسطوره‌شناسی ایران باستان، تنها کار قهرمانان و خدایان

است. رویارویی پهلوان و اژدها که یک زمینه اساطیری جهانی است، می‌تواند تعبیری از رویارویی واقعیت‌های متضاد زندگی و ذهن آدمی مانند روشنی و تاریکی، جوانی و پیری و تقابل شکوهمندترین پهلوان پهلوان‌ها و مخوف‌ترین اژدهای اژدهایان، یعنی زندگی و مرگ باشد. (سرکاراتی ۱۳۷۸: ۲۴۹)

با این تعبیر به عقیده نگارنده غلبه پهلوانان بر اژدها را می‌توان به نوعی پیروزی همیشگی زندگی بر مرگ و یا دست یافتن به زندگی بی‌پایان دانست. در ادبیات دیگر ملل نیز پهلوانان و یلان غالباً از ایزدان هستند. در حماسه هندی مهابهاراتا و نیز در اشعار هومر، بیشتر یلان فرزند یکی از ایزدان‌اند و دست‌کم یکی از والدین این پهلوانان چهره بغانه دارد و بیشتر آنان همانند شخصیت‌های افسانه‌ای حماسه‌های تاتاری و پولینزی، یا عروجی به آسمان دارند و یا هبوطی به مگاک دوزخ. (الیاده ۱۳۸۴: ۵۷)

صعود و عروج و نوزایی

عروج به آسمان و سیر انسان به جهان پنهان، به منزله رسیدن به کمال و نیز تولدی دوباره، از مضامین صور کهن و از جمله حوادثی است که با توجه به گزارش‌های لابه‌لای متون کهن و لوحه‌های به دست آمده از کاوش‌های باستانی و روایات و احادیث از صاحبان مکاتب دینی و اندیشه، قدمتی به دیرینگی فرهنگ و تمدن دارد. برخی از این رویدادها صرف‌نظر از صحت و سقم آن‌ها در آثار ایرانی و اسلامی و سایر ملل عبارت‌اند از: رفتن جمشید به آسمان در شاهنامه، معراج جسمانی و روحانی پیامبر اسلام (ص) بر اساس قرآن و احادیث، معراج بایزید بسطامی، حی‌بن یقظان و از آثار معاصر، معراج‌نامه شفיעی کدکنی. در ادبیات ملل نیز سیر انکیدو به دوزخ در حماسه گیل‌گمش حدود دو هزار و

شصد سال پیش از میلاد مسیح، سفرهای ایلیا، حزقیال، اشعیا، دانیال و زکریا از پیامبران بنی اسرائیل به آسمان سوم در *انجیل*، سیر روحانی قدیس ویراف زرتشتی حدود قرن چهار میلادی در *ارداویرافنامه* و در آثاری چون *کمدی الهی* دانته و بهشت گمشده جان میلتون را می‌توان از این دسته رویدادها دانست.

از شکل‌های سیر رازآمیز انسان در جهان محسوس و عالم غیب، عروج توأم جسمانی و روحانی بوده است. از نمونه‌های بارز آن به شهادت متون دینی و تاریخی، معراج پیامبر اسلام (ص) به راهنمایی جبرئیل تا یک یا دو قدمی آستانه بارگاه الهی است. ایشان در حالی که سوار بر اسبی بالدار - که چهره اسلامی شده ابوالهول‌های آشوری است - بود از همه جاهای رستگاری و عذاب خداوندی (بهشت و دوزخ) بازدید می‌کند و در پایان خود را در کشف و مشاهده ذات ایزدی فنا می‌کند. (بری ۱۳۸۵: ۲۰۶)

رفتن جمشید به آسمان هم نوعی عروج جسمانی محدود است که با هدف قدسی صورت گرفته؛ زیرا قصد او نشان دادن قدرت خدایی خود به مردم بوده است. (کهدویی ۱۳۸۹: ۵)

بهرام نظامی نیز که معراج او در حقیقت از اولین گنبد در هفت‌پیکر آغاز شده بود، (بری ۱۳۸۵: ۲۰۴) اکنون پس از عروج، بر خود سروری یافته است و باید با دادگستری بر روی زمین سروری‌اش را به جهان اثبات کند. وی پس از مجازات ظالم و انجام این رسالت، با غیبت نهایی‌اش در غار به فراسوی هفت رنگ می‌رود و ناپدید می‌شود. (همان: ۳۰۳)

تأثیر غیرمستقیم اعتقادات گنوسی را درباره معراج، می‌توان در داستان حی‌بن یقظان بوعلی‌سینا دید. وی در این داستان فلسفی خود همه برداشت‌های فیزیکی و متافیزیکی خود را به شکل روایتی عرفانی که به معراج ختم می‌شود، هماهنگ ساخته است. علاوه بر این، آغاز کردن نظامی هر پنج منظومه‌اش را با

پیش‌گفتاری در ستایش معراج و نزدیک شدن درام‌پردازی وی در هفت‌پیکر به حی‌بن یقظان و منطبق بودن ضرب‌آهنگ افسانه غربت غربی سهروردی (که به نوبه خود معترف به الهام گرفتن از ابوعلی سیناست) با ضرب‌آهنگ افسانه شاهدخت گنبد نشان می‌دهد که اندیشه گنوسی، الگوی نخستین افسانه‌های آموزشی و سروده‌های میانی ما درباره معراج است. نیز نتیجه به دست آمده از پژوهش‌های مربوط به دو کتاب عروج محمد و کمندی الهی حاکی از آن است که عروج آینده‌نگرانه در این دو اثر، به سرچشمه‌ای مشترک برمی‌گردد؛ میراث گنوسی عهد عتیق متأخر. (بری ۱۳۸۵: ۲۰۸)

مسئله‌چنین سیر و صعودها منشأ عقیدتی و دینی دارد و بن‌مایه آن‌ها تعالیم دینی و باور حیات پس از مرگ است که به عنوان یکی از دلایل ناپیدایی اشخاص، در بخش رجعت و نجات‌بخشی در همین مقاله به آن پرداخته شد. نکته درخور توجه آنکه عروج‌کنندگان غالباً به بازگشت به سوی مردم فرمان یافته‌اند تا هر کدام مأموریتی را به فرجام برسانند. مسیح، موسی، محمد (ص) پیام‌آورانی هستند که خدای نیکی آن‌ها را می‌فرستد تا روح انسان را بیدار کنند. «روحی که با گذشت از هفت حصار به سوی آسمان بالا رود و از رهگذر معراج به اصل نورانی خود پیوندد.» (همان: ۱۹۰)

این فراز و فرودها (صعود) علاوه بر پیوند با کهن‌الگوی معراج، یکی دیگر از متداول‌ترین کهن‌الگوها، یعنی «تولد و نوزایی» را نیز تقویت می‌کند. بر اساس متون اوستایی

«روان فریدون، زال، کیقباد و کیخسرو یک بار به حکم فطرت هستی و نظام خلقت، از مینو به گیتی فرود آمده و در تن قرار گرفته است، روان آن‌ها در دوران پاکی خردسالی، بنا بر حادثه‌ای بر فراز البرز که دروازه گروسمان (بهشت) است، راه می‌یابد. به تعبیری، آن‌ها در دوران حیات تن، چینود پل را پیموده و به خورشید پایه رسیده‌اند. صعود و عروج به البرز با توجه به ویژگی‌های آیینی و

مقدّس این کوه، به منزله عروج و بازگشتی دوباره به مینوست و فرود آمدن از آن، هبوط و فرودی منجیانه به گیتی، برای دستگیری و کمک به گرفتاران و بندیان آن است. این فراز و فرود به معنی تولدی دوباره برای قهرمان و رسیدن او به کمال است.» (غلامزاده ۱۳۸۹: ۱۱۲)

کهن‌الگوی معراج آسمانی که به صورت واضح‌تر در عروج مسیح‌وار کیخسرو، به صورت ناپدید شدن در برف و بوران تجلی یافته است (بی‌مرگی)، به تعبیر الیاده پاداشی است برای پیروزی در آزمون تشریف. (الیاده ۱۳۷۶: ۱۴۷)

ناپدید شدن پهلوانانی که به دنبال کیخسرو در برف و توفان گرفتار شدند، نیز رمزی از تولد دوباره را به همراه دارد که با نظریه آرکی‌تایپ یونگ درباره معراج و نوزایی و رستاخیز مسیح (ع) شباهت دارد. همچنین ماجرای آرش کمان‌گیر و پاره‌پاره و ناپدید شدن تن او بعد از پرتاب تیر به آسمان، بی‌مناسبت با این کهن‌الگو نیست؛ زیرا پس از اینکه هر قطعه از تن او در گوشه‌ای از سرزمین ایران می‌افتد، باران که نوید آفرینش و امتداد حیات است، در آن نواحی شروع به باریدن می‌کند و با هر بارشی آرش حیات می‌گیرد و حیات می‌بخشد و بدین ترتیب بارها و بارها متولد می‌گردد.^(۱۰) از طرفی ارتباط آرش با کهن‌الگوی معراج را می‌توان این گونه تحلیل کرد که لغت Arc در زبان انگلیسی به معنای قوس و کمان است و قوس و کمان و طاق از مفاهیمی هستند که به عنوان صفتی از آسمان ذکر شده‌اند و این بیانگر آن است که می‌توان میان آسمان و Arc رابطه‌ای پیدا کرد. با توجه به نمادشناسی در مضامین اسطوره‌ها، رابطه‌ای میان کمان آرش و آسمان نیز برقرار است؛ زیرا آرش برای پرتاب تیر به بالای کوه می‌رود و نزدیک بودن کوه به آسمان داستانی آشنا است. در ضمن بعید نیست رابطه میان کوه، آسمان و کمان بتواند نام قهرمان را نیز با آسمان پیوند دهد و بتوان ناپدید شدن او را به گونه‌ای به عروج آسمانی تعبیر کرد.

در داستان‌های کتاب‌های مقدس که همواره یکی از مهم‌ترین حوزه‌های مورد مطالعه اسطوره‌شناسان بوده است، نیز می‌توان جای پای ناپیدایی را به گونه‌ای آشکار دید. داستان‌هایی نظیر «یونس و ماهی»، «اصحاب کهف» و داستان حضرت موسی (ع) نمونه‌هایی هستند که در آن‌ها زایشی دوباره صورت می‌گیرد و به نوعی مضمون تولد دوباره در آن‌ها مستتر است. (حسینی ۱۳۹۲: ۴۷۲)

غیبت و امتداد راه

مقوله ناپیدایی افراد را از منظر غیبت نیز می‌توان بررسی کرد. غیبت امری خارق‌العاده و سنتی الهی و کهن است که در شرایطی ویژه برای رهبران الهی رخ می‌دهد و طولانی بودن آن نیز برای برخی از اولیای الهی ثابت شده است. از جمله غیبت خضر نبی (ع) قبل از زمان حضرت موسی (ع) تاکنون که بیش از شش هزار سال از عمرش می‌گذرد (کامل سلیمان ۱۳۸۶: ۱۵۷) و هنوز زنده است و در زمین سیاحت می‌کند و دیگر حضرت الیاس که بنا به قول یونانیان در ظلمت، با خضر همراه بود (سرکاراتی ۱۳۷۸: ۲۹۴) و نیز حضرت عیسی (ع) که بنا بر نص صریح قرآن (نسا/ ۱۵۷) اکنون غایب و زنده است.

قرآن درباره غیبت ذوالقرنین نیز داستانی مفصل دارد. بر اساس روایات اسلامی او پیامبر نبود بلکه بنده‌ای صالح بود؛ زیرا غیبت برای غیر انبیا نیز جایز است، همانند ابراهیم ادهم و نعمان بن منذر که در بیابان ناپدید شدند یا حسن صباح که به اعتقاد عامه در خمره‌ای از اسید سولفوریک ناپدید و غایب شده است. در مورد اولیای الهی، غیبت حضرت مهدی (ع) نیز از این قاعده و سنت الهی مستثنی نیست و باورپذیری این جریان از رفتن حضرت عیسی (ع) به آسمان و معراج حضرت رسول (ص) از مسجد الحرام به مسجد الاقصی و بعد

از آن عروجش به آسمانها و عجایبی که در این عروج نقل می‌شود، عجیب‌تر نیست. ضمن اینکه هم غیبت و طول عمر پیامبران فوق الذکر و هم وجود نمونه‌های مشابه آن حضرت در میان شخصیت‌های اسطوره‌ای از قبیل فریدون و به‌ویژه کیخسرو، از لحاظ نحوه تولد و پرورش، از بن‌مایه‌های قوی این اعتقاد حکایت می‌کند. به عقیده سرکراتی:

«حماسه [یا اسطوره‌ها] در پی بازگویی واقعیت‌هایی است که بی‌زمان و جهانی‌اند و در ذهن گروهی نسل‌های بشری بر مبنای ارزش‌های خاص اجتماعی چون نام و ننگ و داد و بیداد و یا بنیادهای خاص روانی، چون مهر و کین و دلیری و جبنی، پرداخته شده‌اند و هر کدام یا مجموعه‌ای از آنها در نهایت به صورت یل و پهلوانی [یا ولی الهی] تجسم پیدا می‌کند.» (سرکراتی ۱۳۷۸: ۷۹)

با توجه به اینکه در اساطیر، اغلب از زادن، کار ورزیدن و سپس ناپدید گشتن ایزد یا پهلوانی سخن به میان می‌آید که کردارهای او در اختراع و به کار بردن ابزارها و آباد کردن جای‌ها، بنیاد نهادن رسم‌ها و آیین‌ها، بعد از او تا ابد تکرار می‌شوند، (الیاده ۱۳۸۴: ۵۹) می‌توان امتداد و تکامل راه را در مسئله ناپدید شدن اشخاص بررسی کرد. راهی که روشنی آن با رفتن و غایب شدن قهرمانان، پدید می‌آید و سپس با رهرو یا رهروان ادامه می‌یابد تا به کمال رسد؛ چنان‌که دوازده حواری مسیح پس از ناپیدایی مولای خود اقالیم جهان را برای تبلیغ دین به قرعه میان خود تقسیم کردند. به آسمان رفتن عیسی (ع) و از نظرها محو شدنش، تحقق ملکوت الهی است و مؤمنان که با او یکی شده‌اند در او زنده می‌شوند و در او به حیات جاودان می‌رسند.^(۱۱)

از نمونه‌های روشن امتداد راه و تکامل و تحول بعد از غیبت، تحولی است که با ناپدید شدن شمس، در وجود مولوی اتفاق افتاد و سراسر زندگی این شاعر نامدار را دستخوش تغییر ساخت. آن اندازه که اصل تحول، در این ماجرا اهمیت دارد، شخصیت‌های شمس و مولوی موضوعیت ندارند؛ زیرا همان‌گونه که در

بخش اول این پژوهش اشاره شد، شخصیت‌های مورد بررسی، یک فرد نیستند بلکه نماینده یک تیپ هستند که منشأ تغییر و تحولاتی در ارزش‌ها و بینش‌های اجتماعی می‌شوند. از این رهگذر شاید بتوان ناتمام ماندن مثنوی را با داستان قلعه هوش‌ربا به نوعی از مقوله غیبت دانست. مولانا خواسته است بدین طریق غیبت شمس را در اذهان بیدار کند و جست‌وجوی دائم و پایان‌ناپذیری را برای یافتن راه کامل یا انسان کامل به تصویر کشد؛ جست‌وجویی که هرگز به پایان نرسد و راهی که راهروی آن برای دستیابی به انسان کامل و آرمانی همچنان در حرکت باشد. در واقع، این تقللاً، کاوشی درونی است؛ سفری از خویشتن به سوی فضایل انسانی که مبدأ آن، اشخاص محبوب غایب هستند و غالب آن‌ها عنوان انسان کامل را دارند از جمله کیخسرو، عیسی (ع)، خضرنبی، مهدی (عج) و ...

سخن کاسیرر در سایه‌های شکار شده جنبه کهن‌الگویی غیبت و امتداد راه را روشن می‌سازد:

«تصویر خدایی که می‌میرد و دوباره زنده می‌شود نه فقط در بیشتر دین‌های تاریخی وجود دارد، بلکه به شکل‌های گوناگون، اما همیشه یکسان، در تجربه دینی اقوام ابتدایی نیز دیده می‌شود. از تصویر چنین خدایی، نیروی دینی عظیمی جریان می‌یابد. چنان‌که کیش‌های بزرگ‌تری اقوام ابتدایی را با کیش بابلی تموز [باکیش سیاوش] با کیش فریژی آتیس و با کیش تراسی دیونیسوس مقایسه کنیم، در همه آن‌ها تحول یک خطی اساسی و منبع واحدی از احساس و عواطف خاص دینی را می‌یابیم. در هیچ‌یک از این کیش‌ها انسان در مرحله تأمل محض در خصوص فرآیندهای طبیعی متوقف نمی‌شود بلکه ناگزیر است که از میان موانعی که او را از سایر موجودات زنده، جدا نماید عبور کند تا بدین طریق احساس حیات را در خود تقویت و تشدید نماید تا بدان حد که از نوعیت خاص خود و فردیت ویژه خویش رها شود.» (کاسیرر ۱۳۸۷: ۲۹۰)

با این توصیف می‌توان گفت غیبت، نبودن نیست بلکه امتداد بودن است و حس حضور فرد غایب، سبب قوت دل مردمان گشته، عزم آنان را بر تقویت راه شدت می‌بخشد و مردمان برای اینکه گامی در این راه بردارند خود را به انجام کارهای نیک موظف می‌دانند و برای ماندن و حرکت، امید بیشتری می‌یابند تا برای دسترسی به جامعه آرمانی آماده شوند؛ جامعه‌ای که تحقق آن در همه ادیان و حتی پیش‌های اسطوره‌ای بشر، با ظهور منجی آخرالزمان و یاران او وعده داده شده است.

رمزگشایی از کوه و غار در ماجرای قهرمانان ناپدید شده

کوه، غار، چشمه، بیابان، چاه و ... از تصاویری هستند که درون‌مایه ناپیدایی را تقویت کرده، آن را پررنگ‌تر و برجسته‌تر نشان می‌دهند. از طرفی از قدیمی‌ترین و پرکاربردترین طرح‌های داستانی، به‌ویژه در آثار سمبلیک، سفر است و هر یک از تصاویر کوه، غار، چشمه، بیابان و چاه با سفر آغاز می‌گردد. طرح سفر قهرمان کمابیش در همه اساطیر از شرق دور تا اروپا مصداق دارد. کمبل در کتاب *قهرمانی با هزار چهره*^(۱۲) به بررسی کهن‌الگوی سفر قهرمان پرداخت و نشان داد که این الگو در هر زمان و مکان، خود را در قالبی جدید تکرار می‌کند تا انسان را به سیر و سفر درونی و شناخت نفس راهنمایی کند. وی همچنین در تبیین نظریه کهن‌الگوی یونگ به نقش مهم و اساسی کهن‌الگوی سفر در شکل‌گیری شخصیت آرمانی قهرمان تأکید می‌کند.^(۱۳) نویسندگان و شاعران نیز، سفرهای مختلف را استعاره‌هایی برای اکتشافات درونی هر فرد توصیف می‌کنند. حتی رفتن بهرام به قصر شاهزادگان در هفت‌گنبد، نوعی سفر از جهل به سوی خرد و آگاهی است؛ زیرا بانوان قصرها با نقل داستان، بهرام را به رشد روحی و آگاهی

لازم می‌رسانند. این آگاهی از خویشتن، با ورود بهرام به غار به اوج می‌رسد. بنابراین، با توجه به اهمیت این مطلب و ارتباط تنگاتنگ ایماژ کوه و غار، با مقوله ناپیدایی و ناپدیدشدگان، در بخش دوم این پژوهش به نمادپردازی دو مکان کوه و غار و پیوند آن با ناپیدایان پرداخته می‌شود.

باید گفت صعود و ورود به کوه و غار برای همه امکان‌پذیر نیست؛ زیرا بر اساس روایات مختلف از آثار اسطوره‌ای و دینی و عرفانی، فقط جان‌های پاک می‌توانند به این مکان‌ها قدم بگذارند.

کوه

در ادبیات ایران و ادبیات جهان همواره میان کوه و شخصیت‌های اسطوره‌ای پیوندی ناگسستنی برقرار بوده است. در اساطیر ایران کیومرث - که از دید ایرانیان، نخستین انسان و اولین پادشاست - «گرشاه» نامیده شده است؛ آمیزه‌ای از گر (کوه) و شاه و کیومرث به معنی شاه کوه یا کوه شاه. همچنین وی را «زنده گویای میرا» نیز خوانده‌اند. بنابراین، پیدایش نخستین انسان و آغاز آفرینش در اندیشه ایرانیان با کوه پیوند خورده است. (غلامزاده ۱۳۸۹: ۱۰۸)

آشیان سیمرغ، شگفت‌انگیزترین پرنده اسطوره‌ای، بر بالای کوه البرز قرار دارد. زال پرورده البرز است. کیقباد که پادشاهی است با داد و راستی، پرورده البرز است. دژ کیکاووس با هفت کاخ که مرگ و پیری را دور می‌داشت در بالای البرز بنا شده بود. (صفا ۱۳۹۰: ۴۸۶) کاخ میترا بنا بر مهریشت بر فراز کوه «هرا» (البرز) قرار دارد که در آن نه از مرگ اثری است و نه از بیماری (پوردوود ۱۳۷۷: ۴۵۱) نمونه دیگر کنگ دژ که سیاوش آن را بر سر دیوان ساخت. (کریستن‌سن ۱۳۸۹: ۱۲۵) کیخسرو که نژادش به کیقباد می‌رسد، در کودکی برای رهایی از مرگ

و تندخویی افراسیاب به کوه «قلا» که از ریشه البرز کوه روییده است، فرستاده می‌شود و با همراهان خود، گیو، گودرز، طوس، فربرز و گستهم در کوه ناپدید می‌گردند. (غلام‌زاده ۱۳۸۹: ۱۱۱) به گفته سرکارانی «وی بغی‌ای است که به گونه مردمان درآمده و از کوه سرازیر شده بود تا گیتی را فرشکرد کند، اینک باید دوباره از کوه بالا رود و لحظه‌ای بیارآمد تا دوباره این بساط کهن از نو افکنده شود.» (۱۳۷۸: ۱۱۰)

در نخستین قسمت زامیادیش (در/اوستا) از چند کوه سخن رفته که در ادامه آن، داستان فرکیان آمده است. میان نام زامیاد فرشته زمین و فهرست اسامی کوه‌ها با فرکیان، به ظاهر ارتباطی وجود ندارد، اما چون در بعضی از موارد دیگر در *اوستا* نیز به ترتیب سخن از زمین و کوه و فرکیانی می‌رود، ثابت می‌شود که در نظر نویسندگان *اوستا* میان این سه ارتباطی وجود داشته است. تعلق کوه به زمین، تعلق طبیعی و بستگی فرّ با کوه، رابطه‌ای اساطیری و داستانی است. اساساً کوهستان‌ها از جهت نزدیکی بیشتر خود به آسمان‌ها و مبادی نور، در اساطیر همه ملل اهمیت و ارزش خاص و فوق طبیعی دارند. (صفا ۱۲۹۰: ۱۲۹)

کوه البرز به عنوان بلندترین نقطه گیتی و جایگاه پیوند زمین و آسمان، در اندیشه ایرانیان جایگاهی مقدس دانسته شده است. الیاده این کوه را راه صعود کسانی می‌داند که از دولت وضع و موقع استثنائی‌شان حتی در دوره حیاتشان به آسمان می‌روند.^(۱۴) او کوه را «نماد مرکز» می‌داند، چنان‌که بنا بر باورهای ایرانی کوه البرز در وسط زمین جای دارد و به آسمان پیوسته است و مطابق پنداشت‌های هندی، کوه می‌رود در مرکز عالم قرار دارد و ارواح از آنجا به جهان پس از مرگ می‌روند و نیز کوه تابور یا طور سینا در فلسطین که ممکن است در اصل طابور یعنی ناف معنی داشته باشد. (الیاده ۱۳۸۴: ۳۲)

از این منظر سفر به کوه، با مضامین عرفانی نیز در ارتباط است. در رساله الطیّره‌ای ابن‌سینا، امام محمد غزالی و سهروردی، مرغان، سفر دشواری را از فراز کوه‌ها پشت سر می‌گذارند و به کشف و شهود می‌رسند. ابن‌سینا اولین کسی است که معراج روح را از عالم خاک به رمز و راز مرغ و عبور او از کوه‌ها بیان کرده است. کیخسرو و یارانش بسان همان مرغان هستند که در فکر معراج روح از عالم خاک به سوی افلاک از فراز کوه‌ها سفر می‌کنند؛ یک سفر صعودی و به مفهوم به بلندا دست یافتن.^(۱۵) در فرهنگ اصطلاحات عرفانی، کوه مظهر تجلی حق است. وقتی که حضرت موسی (ع) در طلب رویت حق برآمد، ندا رسید که هرگز مرا نخواهی دید که «انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ» (اعراف/ ۱۴۳)

غار

طبق نظریه یونگ درباره کهن‌الگوی غار، غار محلی مقدّس برای تعمید و توبه و عبادت است که راز تغییر اندیشه زمینی به آسمانی و تغییر جسمانیت به روحانیت را درخود دارد و فقط قدیسان می‌توانند وارد این محیط دینی و روحانی شوند. (یونگ ۱۳۷۷: ۴۴۸) از سوی دیگر غارها می‌توانند نماد زهدان «زمین مادر» یعنی محل دگرسانی و تولد دوباره و نمایانگر نواحی ناخودآگاه در قلمروی خودآگاه و استعاره از سفر به ژرفای درون باشند. (همان: ۴۴۴) «در غار شدن به معنی رسیدن به مرحله استحاله و ناخودآگاهی است و به اصل و هویت خویش بازگشتن.» (حسینی ۱۳۹۲: ۴۶۸)

طبق اسطوره صعود، در نظر عده‌ای از ادیان و ملل مختلف، راه ورود به جهان برین از غار می‌گذرد و ورود به غار به منزله بازگشتی نمادین به مبدأ است. غار خورشید یا چشم کیهان است که صعود به آسمان و خروج از کیهان از آنجا

صورت می‌گیرد. (الیاده ۱۳۸۷: ۳۴۲) زمین مسطح غار با زمین و طاق قوسی آن با آسمان ارتباط دارد. غار نشان گنبد آسمان است به همین دلیل سقف پرستشگاه میترا که در غارهای طبیعی قرار دارد، محدب و آراسته به ستاره است. (یاحقی ۱۳۸۶: ۴۹)

نقطه مرکزی همه این داستان‌ها، رفتن درون غار و پیدایی ناخودآگاهی و دریافت خویشتن یا به تعبیر دیگر، یافتن گنج مکاشفه الهی است.^(۱۶) چنان‌که یکی از نمادهای غار در فرهنگ نمادها، کشف من درونی و من نخستین است که در عمق ناخودآگاه سرکوب شده است. (شوالیه و گبران ۱۳۸۵: ۳۳۷) در اسطوره‌شناسی ایران نیز تصویر غار از تصاویر گنج پنهانی (یعنی نفس یا خویشتن و در عرفان الوهیت) جدایی‌ناپذیر است. ورود بهرام به غار و ناپدید شدن همیشگی او، ورود او از مرحله پادشاهی به مرحله پیامبری و رسیدن به ناخودآگاهی خویشتن را بازنمایی می‌کند (یاحقی ۱۳۸۶: ۴۶-۴۴) که از نظر نظامی بهرام را به چهار چهره عارفانه بزرگ پیوند می‌دهد: دو قهرمان گذشته، کیخسرو و اسکندر کبیر، و دو قهرمان آینده، پیامبر (ص) و ابوبکر. (بری ۱۳۸۵: ۲۳۲)

از نمادهایی که مفهوم رمزی غار را در قالب کشف گوهر درونی تقویت می‌کند، اژدهاست. اژدها موجودی اسطوره‌ای است که در افسانه‌های تمام ملل از چین و ژاپن و ایران و مصر گرفته تا یونان و روم و شمال اروپا حضور داشته است.^(۱۷) یونگ در تحلیل کهن‌الگویی اژدها آن را در ارتباط مستقیم با کهن‌الگوی قهرمان می‌داند که در ستیز با اژدها به دنبال دست‌یافتن به خودآگاهی است و نبرد قهرمان با اژدها شکل فعال‌تر چالش میان کهن‌الگوی من با جریان‌های ناخودآگاه به شمار می‌آید. (طاهری و آقاجانی ۱۳۹۲: ۱۹۰)

رابطه میان غار و اژدها و گنج قدمتی طولانی دارد. در ترانه یا سرود مروارید که به گفته هانری کربن الگوی نخستین حی بن یقظان ابن‌سینا و شاهدخت گنبد

پیروزی‌های نظامی بوده است، آمده: «در ژرفای مصر، نماد این جهان خاکی، گوهر روح انسانی به شکل مرواریدی در تاریکی و تیرگی گرفتار آمده و به کام اژدهایی فرورفته است.» (بری ۱۳۸۵: ۱۹۱) از دید سربازان شاه بهرام، غار همانند مار - اژدهایی که گرد گنجی چنبره می‌زند، شاه را در بر می‌گیرد؛ زیرا سنت مردمی هند و ایرانی بر آن بود که جمجمه مار یا سر کبرا گوهری را در خود جای می‌دهد. (همان: ۲۳۵)

بنابراین، ورود قهرمان به غار پس از کشتن اژدها و ناپدید شدن او در آن را می‌توان دستیابی به گنج شاهانه (سرشت خویشتن) یا به تعبیر نظامی گنج کیخسروی (نظامی ۱۳۷۶: ۳۵۰) و قرار دادن آن در جایگاه واقعی خویش و خاستگاه ابتدایی و موطن اصلی آن دانست. پور نامداریان در رمز و داستان‌های رمزی می‌نویسد:

«یونگ داستان اصحاب کهف و خضر و موسی و ذوالقرنین را نمایش محسوسی از راز توکد دوباره می‌داند که به دنباله استحاله روحی و توسعه شخصیت پدید می‌آید. این استحاله در مکان وسط یا مرکز به وقوع می‌پیوندد. غاری که اصحاب کهف در وسط آن به خواب می‌روند تا دوباره بیدار شوند و زندگی نوی را آغاز کنند، صورتی دیگر از همین مرکز و جایگاه استحاله است. این غار رمز ناآگاهی انسان است که در پس آگاهی قرار دارد و در درون هر فردی نهفته است. کسی که داخل این غار تاریک شود، یعنی با نفوذ در ناآگاهی با مضامین ناآگاه روان ارتباط برقرار کند.» (پورنامداریان ۱۳۷۵: ۲۱۸)

از نمادهای دیگری که همواره با تصویر غار همراه است، چشمه و شست‌وشوی در آن یا نوشیدن از آب آن است که به گونه‌ای به کهن‌الگوی آزمون یا ور گذر از آب مربوط می‌شود. آزمون گذر از آب ریشه‌هایی کهن در اساطیر ایرانی دارد. در *اوستا* زردتشت از آب داییتی نیک می‌گذرد تا بر کرانه این رود سپید با اهورامزدا سخن بگوید و او را بستاید. (آبان‌یشت، بند ۱۰۴) فریدون

برای به چنگ انداختن ضحاک از اروندرود می‌گذرد. کیخسرو آنگاه که به همراهی گیو به ایران می‌آید، بدون نیاز به کشتی، اسب به آب می‌افکند و از جیحون می‌گذرد. هم او در موقعیت‌های حسّاس و مهم نبرد دوازده رخ - همانند رستم در نبرد با سهراب - پیش از نبرد با افراسیاب تن به آب تعمیم می‌سپارد و از خداوند یاری می‌خواهد و یا زمانی که رسالت مقدّس شهریاری خود را فرجام یافته می‌بیند، در چشمه‌ای روشن تن و سر می‌شوید تا گیتی را بدرود گوید.

«آب رمز ولادت، زندگی جاودانه و زایایی آفرینش است. غوطه زدن در آب برابر با فرو رفتن قاره‌ای در اقیانوس و رمزی از ناپدید شدن «صورتی کهنه» به منظور پیدایش «صورتی نو» محسوب می‌شود.» (الیاده ۱۳۷۶: ۴۱۹) افراد با گذر از این مرحله، از زندگی مادی پا به مرحله حیات معنوی می‌گذارند. از رهگذر این اندیشه است که فلسفه آب حیات یا چشمه زندگی معنی می‌پذیرد. جست‌وجوی آب زندگی درون‌مایه افسانه‌ای است که به گفته سرکاراتی از حماسه سومری گیل‌گمش سرچشمه می‌گیرد: «مایه اصلی حدیث عین‌الحیات، درخت زندگی، چشمه همیشه جوانی ... ، یک مضمون اساطیری بسیار کهنی است که بازتاب آن را به گونه‌های گوناگون در افسانه و حماسه و داستان‌های بسیاری از ملل مشاهده می‌کنیم. حداقل سه هزار سال پیش از پردازش داستان اسکندر، روایت جالبی از مضمون افسانه مذکور، در حماسه بین‌النهرین - گیل‌گمش - باز گو شده است و داستان سفر دوازدهم هرقل - پهلوان بلندآوازه یونانی - برای آوردن سیب‌های زرین هسپونیدها در اساطیر یونانی مشهور همگان است. علاوه بر نوشدارو که در گنج کاووس بود، به چشمه آب نوش آن شهریار در روایات ایرانی اشاره شده است. به نظیره‌های دیگری از این بن‌مایه در افسانه‌های هندی، کلتی، ژرمنی، اسلاوی و غیره نیز برخورد می‌کنیم.» (سرکاراتی ۱۳۷۸: ۲۸۷)

«ورجمکرد» که نمونه‌ای از بهشت ایرانیان قبل از اسلام است و دژ افراسیاب که در بندهشن تصویری بهشتی از آن نشان داده می‌شود و ساخته شدن هر دو بنا در زیر زمین، آن‌ها را با کهن‌الگوی چاه پیوند می‌دهد.^(۱۸) (نیکویخت ۱۳۸۵: ۶۵؛ کریستین سن ۱۳۳۶: ۱۳۰)

ناپدید شدن برخی از شخصیت‌های اسطوره‌ای (کیخسرو) در کوهستان پر از برف و کولاک (سرکاراتی ۱۳۷۸: ۸۴) نیز به نوعی آن‌ها را با وجه نمادین آب و شست و شوی در چشمه پیوند می‌دهد. با توجه به هم‌قرینگی غار و چشمه آب و ناپدید شدن کیخسرو، الیاس، خضر، ادریس و ... شاید بتوان ناپدید شدن امام غایب شیعیان را - به روایتی - در چاه غیبت که در افواه عوام در گوشه سرداب وجود دارد، به این موضوع پیوند داد؛ زیرا چاه نیز از لحاظ نفوذ کردن و داخل شدن در مکانی، به داخل غار شباهت دارد.

غار و نور سیاه

از حلقه‌های ارتباط چشمه و غار با مقوله ناپیدایی، در ظلمات بودن آب روشن حیات و سیاهی درون غار است. این سیاهی می‌تواند همان «نورسیاه» یا «سواد اعظم» باشد که شیخ محمود شبستری در مکاشفات خود از آن خبر می‌دهد:

سیاهی گر بدانی نور ذات است	به تاریکی درون آب حیات است
سواد الوجه فی الدارین درویش	سواد اعظم آمد بی کم و بیش
چه می‌گویی که هست این سرباریک	شب روشن میان روز تاریک
در این مشهد که انوار تجلی است	سخن دارم ولی ناگفتن اولی ست

(لایهیجی ۱۳۹۱: ابیات ۱۲۸-۱۲۳)

بدین ترتیب شیخ نه تنها سیاهی را رمز نور ذات که آن را مشهد تجلی حق می‌داند. سیاهی و تاریکی به یک معنی است؛ «یعنی سیاهی که در مراتب

مشاهدات ارباب کشف و شهود در دیده بصیرت سالک می آید، نور ذات مطلق است که از غایت نزدیکی، تاریکی در بصر بصیرت او پیدا آمد و در درون آن تاریکی نور ذات، آب حیات بقا بالله، پنهان است.» (لاهیجی ۱۳۹۱: ۸۹-۸۴)

از نمونه های «نور سیاه» داستان اسکندر است که قبلاً از وجود عین الحیات در دیار تاریکی آگاه بود، اما راه رسیدن به آنجا را نمی دانست. (سرکاراتی ۱۳۷۸: ۲۹۲)

نظامی این نور سیاه فنا و حتی فراتر از آن به گفته قرآن نور علی نور را می بیند. آنگاه که اسکندر را به شیوه بهرام گور، وارد غار کیخسرو می کند تا راه خود را از تاریکی نورانی به سوی نور بی نهایت بازگشاید؛ زیرا در ژرفای غار، سرچشمه آب زندگانی می درخشد:

فروزنده چاهی، در او دید ژرف که می تافت زان چاه، نوری شگرف
(نظامی ۱۳۷۳: ۱۰۳۷)

پرستیدن خدای روشنایی، میترا، در آیین مهرپرستی در درون غارهای بی نور، شروع شدن داستان های هفت پیکر با داستان بانوی سیاه پوش در گنبد سیاه، تاریخ شدن افق پیرامون بهرام در شاهنامه به هنگام نشستن بر تخت، تجلی نور حق در شامگاه بر درخت در کوه طور بر موسی (ع)، فرورفتن کیخسرو بی آنکه جان بسپارد در پوشش یک تیرگی نورانی در غار (بری ۱۳۸۵: ۲۳۲) و یا به روایتی ناپدید شدن وی در شب (زیرا به یارانش آگاهی می دهد که فردا چون آفتاب برآید دیگر او را نخواهند دید)، گشوده شدن کلید واقعیت های برتر در شب که قلمرو قدوسیان و پاکان است، پناه گرفتن یوسف (ع) در دل چاهی تاریک، ورود پیامبر (ص) و ابوبکر به غار، «شب» در هزار و یکشب، درخشش ستارگان در دل شب، حتی چشم از دنیا فرو بستن بسیاری از نیکان شب هنگام و نمونه های بسیاری از این دست الگوهای روشنی از ارتباط ناپیدایی با موضوع «نور سیاه» است که به تعبیر لاهیجی از شدت قرب به حق، ابتدا به شکل تاریکی در ادراک

پدید می‌آید و سپس سالک در درون این تاریکی نور ذات، فانی شده، به بقا می‌رسد.

جان‌های پاک

در بخش پایانی این پژوهش لازم دانسته شد تا به واسطه تحلیل نمونه‌ها در مقوله «ناپدید شدن در مکان‌های مقدس (کوه، غار، چشمه)» به ارتباط این مکان‌ها با جان‌های پاک نیز اشاره شود. در رساله‌ی حی‌بن یقظان از جاذبه کوه قاف سخن به میان می‌آید که تنها جان‌های شایسته موفق می‌شوند شناکان خود را به دامنه کوهستان برسانند. بوعلی‌سینا از چشمه زندگی جاودانه سخن می‌گوید که در پای کوه سرباز می‌کند و تنها جان‌هایی که اجازه دارند از صخره‌های کوه بالا روند، می‌توانند از آب چشمه بنوشند. نگهبان این چشمه پیامبر جاودانه اسرار آمیز، خضر، است که از سدهای سرزمین تیرگی گذشته و به اصل رسیده است؛ (بری ۱۳۸۵: ۲۳۸-۲۱۰) در حالی که اسکندر - سیمای آدم خاکی - در بیابان، بیهوده پرسه می‌زند بی‌آنکه به آن چشمه دست یابد. دهانه غار کیخسرو، اصحاب کهف و غار ثور پیامبر اکرم (ص) نیز از نگاه کافران مخفی ماند. دقیانوس به تعقیب اصحاب کهف - که غیبت طولانی‌شان بی‌شبهت به ناپدید شدن آنها نیست - برخاست ولی نتوانست وارد غار شو؛ زیرا به گفته قرآن «ما بر دل ایشان پرده افکندیم و بردیدگان‌شان که از یاد من در حجاب بود. این جامه‌های سبز نه بر تن کافران بلکه این هفت خفته پوشانده خواهد شد.» (کهف/ ۱۱۰، ۵۷، ۳۱) جان‌هایی که اجازه دارند درباره پروردگار بیندیشند و ژرف بنگرند.

به عقیده مایکل بری کسانی که به درون غار رخنه می‌کنند بی‌گمان پیامبران و قدیسان هستند؛ زیرا پروردگار تنها به آنان اجازه پیوند مقدس با ذات اقدس خود

را می‌دهد. (۱۳۸۵: ۲۳۵) اجازه ورود نداشتن به غار برای دقیانوس، پادشاه ستمگر، یعنی آنکه تنها پارسایانی چون اصحاب کهف، بهرام، ابوبکر و از همه مهم‌تر پیامبر اکرم (ص) اجازه ورود به غار را دارند؛ زیرا آنان شایسته حمایت پروردگار هستند. (یاحقی ۱۳۸۶: ۵۶)

ماجرای ناپدید شدن کیخسرو و یاران او که هرچه بیشتر او را جستند، کمتر یافتند بی‌ارتباط با نیروی مقدس فره نیست که او را به یک نمونه آرمانی از الگوی شاه موبد تبدیل کرد. این نمونه که در فرهنگ دینی - سیاسی ایران باستان از تقدس بی بدیلی برخوردار شده، در آیین مزدیسنا تا آنجا اهمیت یافته بود که ایرانیان وی را پیغمبر می‌دانسته‌اند. (قائمی ۱۳۹۱: ۳۴)

در ماجرای بهرام گور نظامی نیز نگهبانان شاه صدمبار جستندش، اما غار در برابر چشمانشان همچون غار پیامبر تار عنکبوت پوسته جهان موهوم را حجاب خود ساخت. (بری ۱۳۸۵: ۲۳۴) علت اجازه نیافتن یاران بهرام در ورود به غار آن است که آنان پاکی درون بهرام را پیدا نکرده بودند و هنوز به خودسازی نیاز داشتند. ماهان در داستان گنبد پیروزه در بیابانی سرگردان می‌شود و بعد در آستانه غاری قرار می‌گیرد، ولی چون هنوز به پاکی کامل نرسیده است، اجازه ورود به غار و بهره‌مندی از حمایت پروردگار را نمی‌یابد. (یاحقی ۱۳۸۶: ۵۶)

نتیجه

این پژوهش با مقایسه قهرمانان ناپدیدشده ایرانی و غیرایرانی نشان داده که جریان ناپیدایی را هم در باورهای اساطیری و آثار تاریخی و حماسی و هم در باورهای عامیانه فرهنگ‌های مختلف غیرایرانی می‌توان یافت. ناپدیدشدگان از طبقات مختلف اجتماع هستن، اما ویژگی‌هایی آن‌ها را از دیگر افراد جامعه جدا می‌کند. حلقه پیونددهنده ناپدیدشدگان در ادبیات جهان عقیده‌ای است که بشر

به رجعت آنان در آخر الزمان دارد برای اینکه آن‌ها نقش نجات‌بخشی و باز سازی جهان را ایفا کنند.

به راز وجود پدیده «ناپدید شدن قهرمانان» در ادبیات ایران و جهان از چند منظر می‌توان پی برد:

۱- میل همیشگی بشر به جاودانه بودن که هرگز بدان دست نیافت؛
۲- تمایل به طولانی کردن عمر انسان به جبران این که هیچ‌گاه به آرزوی جاودانگی دست نیافته تا شاید از این طریق خود را به جاودانه ساختن نزدیک‌تر کند؛

۳- اعتقاد به پیروزی نهایی خیر بر شر از رهگذر رجعت؛ بر اساس این عقیده ناپدیدشدگان قهرمان هنوز در گوشه‌ای از هستی حیات دارند و نقشی کلیدی در نجات‌بخشی آدمیان و بازسازی جهان در آخرالزمان ایفا خواهند کرد؛

۴- تقدّس، انسان‌ها همواره در طول تاریخ برای چهره‌های مقدّس و محبوب خود افسانه‌ها ساختند و اسطوره‌ها خلق کردند و برای آن‌ها مرگی متفاوت قائل بودند و با ناپدید ساختن، قهرمانان محبوب آن‌ها را متمایز ساختند؛

۵- معراج که جسمانی و روحانی بودن آن با نمونه‌های کهن و متون دینی مطابقت دارد؛

۶- از منظر غیبت که منشاء دینی و اعتقادی دارد و در طول تاریخ تا کنون برای انبیا و اولیای الهی اتفاق افتاده است؛

۷- تداوم و امتداد راه؛ زیرا مقدّسان تا زمانی که در میان مردم بودند، آیین‌ها و ارزش‌هایی را خلق کرده‌اند که بعد از ناپدید شدنشان پیروان و رهروان آنان در حالی که آن‌ها را حاضر و ناظر بر اعمال خود می‌بینند در حفظ و نگهداشت و تداوم آن آیین‌ها به امید روزی که چشمشان به دیدار مطلوب روشن گردد، تلاش می‌کنند؛

۸- میان ناپدیدشدگان و مکان‌هایی که ناپیدایی در آنجا رخ داده است، مانند کوه و غار نیز ارتباطی آشکار وجود دارد و همه جان‌ها، شایستگی ورود به این مکان‌ها را ندارند.

پی‌نوشت

(۱) هرچند پایان زندگی جمشید مشابهتی به پهلوانان این مقاله ندارد، اما از جهت اینکه وی ابتدا نامیرا خلق شده بود (و به دلیل غرور، نامیرایی از او برداشته شد) به نوعی با بخش جاودانگی پهلوانان ناپدید شده پیوند می‌خورد. در یشت ۱۳ از *اوستا*، فهرست مفصلی از ناپدیدشدگان جاویدان آمده است.

(۲) کریستن‌سن در کتاب *کیانیان* این نظر را رد می‌کند. (۱۳۳۶: ۲۱۷)

(۳) دروزی‌ها یکی از فرق باطنیه‌اند که قائل به الوهیت خلیفه فاطمی، الحاکم بامرالله، هستند. آن‌ها که اکثر عقاید خود را از اسماعیلیه گرفته‌اند، بر مخفی بودن عقاید خود تأکید دارند و آن را منتشر نمی‌کنند تا اطفال، خودشان به چهل سالگی برسند. بنا به اعتقاد دروزی‌ها حاکم هرگز نمرده است. (برای اطلاعات بیشتر، ر. ک. حمدانی ۱۳۶۸: ۲۰۲)

(۴) کی گوردن (۱۳۷۰: ۳۱-۲۸) کهن‌الگوها را از لحاظ ظاهر آن‌ها به سه دسته تقسیم‌بندی کرد: اشخاص داستان، موقعیت‌ها، نمادها یا هم خوانی‌ها.

(۵) ر. ک. پینسنت ۱۳۸۰: ۱۶۳ و نیز ر. ک. روزنبرگ ۱۳۸۶: ۱۵۶.

(۶) نام ایزدی است که نمود زمینی آن گیاهی مقدس است و در معتقدات هندوایرانی ایزد ایندره پس از خوردن آن جاویدان شده - که بیش‌ترین عنوانی که به آن داده شد، دوردارنده مرگ است و در گزارش پهلوی (زند) یسنا (۹ها) در توضیح آن آمده از روان مردمان مرگ دور برد. (آیدنلو ۱۳۸۸: ۱۲۴)

(۷) ایزد نیکی (ر. ک. بهار ۱۳۸۷: ۴۰)

(۸) بنا بر مآخذ پهلوی، وی پسر قباد است و از ناپدیدشدگان جاویدی که در پایان کار جهان مانند دیگر موعودهای دین زردشت ظهور کند. (صفا ۱۳۹۰: ۴۸۳)

(۹) دیگری کیخسرو است. «آن گاه که نیر یوستنگ (نئیریوسنگه) پیک ایزدی، به دنبال کی - اوس افتاد و کوشید تا فروشی کیخسرو را از رسیدن به کی اوس باز دارد، فروشی کیخسرو که

هنوز از مادر نزاده بود، فریادی به مثابه فریاد سپاهی که از هزار تن تشکیل شده باشد، برآورد و گفت: ای نیر یوسنگ! کاوس را مکش زیرا اگر این مرد را به قتل آوری یکی از دستوران ویران‌کننده توران ظهور نمی‌توان کرد؛ زیرا پشت این مرد، سیاوش و از پشت سیاوش من پدید خواهم آمد. من که خسروم. آن که پادشاه توران را به جای‌های دوردست فراری خواهم داد. فروشی خسرو با این سخنان قلب نیر یوسنگ را خشنود کرد و چنان که کاوس را به حال خود گذاشت.» (کریستن سن ۱۳۸۷: ۱۱۸)

(۱۰) دست است: بارش باران و رستاخیز طبیعت (حیات نو) پس از بر تخت نشستن کیخسرو و محو شدن قحطی و خشکسالی که بعد از مرگ سیاوش حاکم شده بود.

(۱۱) ر.ک کتاب مقدس عهد عتیق و عهد جدید، ۱۳۸۸، رساله به رومیان ۶:۱۱۳ و نیز ر.ک. دائرةالمعارف بزرگ اسلامی ۱۳۶۷، مدخل «آخرالزمان»، ج ۱: ۱۰۲.

(۱۲) نام اصلی کتاب: *The Hero wite a Thousand faces*

(۱۳) ر.ک. طاهری و آقاجانی ۱۳۹۲: ۱۷۳.

(۱۴) در اندیشه ایرانیان، روان پرهیزگاران با سه گام، اندیشه نیک، گفتار نیک و کردار نیک، در بلندای قلّه البرز راهی را در می‌نوردد و از آن جا به آسمان و عالم علوی صعود می‌کند. (رضایی ۱۳۸۴: ۱۸۲)

(۱۵) ر.ک. سایت اساطیر ایران: iran.asatir.persian.blog.ir (دسترسی ۲۰۱۴: ۷، ۲۳) (۲۰۱۴/۷/۲۳)

(۱۶) بهرام گور در جوانی نیز ازدهایی را درون غاری به هلاکت می‌رساند و کره گور خری را که نماینده نفس اوست، از شکمش بیرون می‌آورد و در تاریکی، گنجی را که گنج خود اوست، کشف می‌کند و این گنج را در پایان حماسه با ورود به غار به آنجا باز می‌گرداند؛ زیرا این گنج، سرشت شاهانه است که به زهدان مادر خاک باز می‌گردد. (بری ۱۳۸۵: ۲۳۴؛ یاحقی ۱۳۸۶: ۴۷)

(۱۷) فسایی ۱۳۶۵: ۲۵.

(۱۸) از این دست است: «گرشاسب در سفرهای عجایب خود به کوهی رسید که حصارى داشت. داخل آن حصار چاهی و از چاه راهی به ایوان زرین و سپس در عمق چاه، خانه‌ای یافتند که با سنگ سیاه ساخته شده بود و چشمه‌ای از آب زرین و بر چشمه تختی بود و مردی در آن و چادری بر روی آن مرد و کوخی لاجوردی با سی خطّ زر نوشته بر آن، بر روی آن

س ۱۵ - ش ۵۴ - بهار ۹۸ _____ ناپدیدشدگان در عرصه ادبیات... / ۳۱۹

نهاده بودند. آن را بر خواندند نوشته بود: من پسر هوشنگ شاه، جهاندار طهمورث دیوبند و طلسمی چنین ساخته‌ام.» (اسدی طوسی ۱۳۸۹: ۱۷۸)

کتابنامه

قرآن کریم.

آیدنلو، سجّاد. ۱۳۸۸. *از اسطوره تا حماسه (هفت گفتار در شاهنامه پژوهی)*. مقدمه محمد امین ریاحی. تهران: سخن.

اسدی طوسی. ۱۳۸۹. *گرشاسب‌نامه*. چ ۲. تهران: دنیای کتاب.

اکبری، منوچهر. ۱۳۹۰. *فردوسی پژوهی (مجموعه مقالات)*. تهران: خانه کتاب.

اوستا. ۱۳۸۴. گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه. ۲ جلد. چ ۹. تهران: مروارید.

الیاده، میرچا. ۱۳۸۴. *اسطوره بازگشت جاودانه*. ترجمه بهمن سرکاراتی. تهران: طهوری.

_____ . ۱۳۷۶. *رساله در تاریخ ادیان*. ترجمه جلال ستاری. چ ۲. تهران: سروش.

_____ . ۱۳۸۷. *شمنیسم، فنون کهن خلسه*. ترجمه محمد کاظم مهاجری. قم: ادیان.

بری، مایکل. ۱۳۸۵. *تفسیر مایکل بری بر هفت پیکر نظامی*. ترجمه جلال علوی‌نیا. چ ۱. تهران: نی.

بیرونی، ابوریحان. ۱۳۶۳. *آثار الباقیه*. ترجمه اکبر داناسرشت. تهران: امیرکبیر.

بهار، مهرداد. ۱۳۸۷. *پژوهشی در اساطیر ایران*. چ ۳. تهران: آگاه.

پور داوود، ابراهیم. ۱۳۷۷. *یشت‌ها*. تهران: اساطیر.

پورنامداریان، تقی. ۱۳۷۵. *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*. تهران: علمی و فرهنگی.

پینست، جان. ۱۳۸۰. *شناخت اساطیر یونان*. ترجمه محمدحسین باجلان فرخی. تهران: اساطیر.

روزنبرگ، دونا. ۱۳۸۶. *ترجمه عبدالحسین شریفیانی*. چ ۲. تهران: اساطیر.

حسینی، مریم. ۱۳۹۲. «*صور ازلی در ادبیات کلاسیک*». *هفتمین پژوهش‌های زبان و ادبیات*

فارسی. انجمن علمی زبان و ادبیات فارسی دانشگاه هرمزگان. صص ۴۶۸-۴۶۹.

حمدانی، عباس و دیگران. ۱۳۶۸. *اسماعیلیان در تاریخ*. ترجمه یعقوب آژند. تهران: مولا.

خاتون آبادی، افسانه. ۱۳۹۰. «*کیخسرو در آینه ادبیات شرق و غرب*». *ادبیات تطبیقی*. ش ۲/۲

(پیاپی ۴). صص ۴۷-۴۱.

- ۳۲۰/ فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی ————— لیلا ولی‌زاده پاشا - مهدی نیکمنش
- خالقی مطلق، جلال. ۱۳۸۱. گل رنج‌های کهن (برگزیده مقالات درباره شاهنامه فردوسی). به کوشش علی دهباشی. تهران: ثالث.
- دائرةالمعارف بزرگ اسلامی. ۱۳۶۷. زیر نظر محمدکاظم موسوی بجنوردی. ج ۱. تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- رضایی، مهدی. ۱۳۸۴. آفرینش مرگ و زندگی در اساطیر. چ ۲. تهران: اساطیر.
- ستاری، جلال. ۱۳۸۶. پیوندهای ایرانی و اسلامی اسطوره پارسیفال. تهران: ثالث.
- سرکاراتی، بهمن. ۱۳۷۸. سایه‌های شکار شده (گزیده مقالات فارسی). تهران: قطره.
- سروش‌نیا، بهروز. ۱۳۸۰. جاودانان در اساطیر ایران. پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی.
- شمیسا، سیروس. ۱۳۷۴. انواع ادبی. چ ۳. تهران: فردوس.
- شوالیه، ژان و آلن گربران. ۱۳۸۵. فرهنگ نمادها. ترجمه سودابه فضاییلی. تهران: جیحون.
- صفا، ذبیح‌الله. ۱۳۹۰. حماسه‌سرایی در ایران. چ ۵. تهران: فردوس.
- طاهری، محمد و حمید آقاجانی. ۱۳۹۲. «تبیین کهن‌الگوی سفر قهرمان بر اساس آرای یونگ و کمبل در هفت خوان رستم». فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. ش ۳۲. ص ۹. صص ۱۷۳.
- عهد عتیق و عهد جدید. ۱۳۸۸. ترجمه فاضل‌خان همدانی. چ ۳. تهران: اساطیر.
- غلامزاده، داوود. ۱۳۸۹. «بازنمایی اسطوره صعود در شاهنامه فردوسی». شعر پژوهی. ش ۳. صص ۱۱۲-۱۰۸.
- فردوسی، ابوالقاسم. ۱۳۶۹. شاهنامه. تهران.
- فروه‌وشی، بهرام. ۱۳۸۰. فرهنگ فارسی به پهلوی. تهران: دانشگاه تهران.
- فسایی، رستگار. ۱۳۶۵. ازدها در اساطیر ایران. شیراز: دانشگاه شیراز.
- قائمی، فرزاد. ۱۳۹۱. «ویژه‌نامه بزرگداشت حکیم ابوالقاسم فردوسی». روزنامه خراسان. ش ۸۱۱۸ (۱۳۹۱/۲/۲۵).
- کاسیرر، ارنست. ۱۳۸۷. فلسفه صورت‌های سمبلیک. چ ۲. ترجمه یدالله موقن. تهران: هرمس.
- کامل سلیمان. ۱۳۸۶. یوم الخلاص (روزگار رهایی). ترجمه علی‌اکبر مهرپور. چ ۵. تهران: آفاق.
- کریستن‌سن، آرتور. ۱۳۸۷. کیانیان. ترجمه ذبیح‌الله صفا. چ ۷. تهران: علمی و فرهنگی.
- _____ . ۱۳۳۶. کیانیان. ترجمه ذبیح‌الله صفا. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

س ۱۵ - ش ۵۴ - بهار ۹۸ _____ ناپدیدشدگان در عرصه ادبیات... / ۳۲۱

_____ . ۱۳۸۹. نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شه‌ریار در تاریخ افسانه‌ای ایران. ترجمه و تحقیق ژاله آموزگار و احمد تفضلی. تهران: چشمه.

کمبل. جوزف. ۱۳۸۵. قهرمان هزار چهره. ترجمه شادی خسرو پناه. مشهد: گل آفتاب.
کهدویی، محمدکاظم و دیگران. ۱۳۸۹. «بررسی تطبیقی گزاره‌های معراج‌نامه کهن و مقایسه آنها با معراج‌نامه شفیع کدکنی». جستارهای ادبی. ش ۱۶۸. ص ۵.
کی‌گوردن، والتر. ۱۳۷۰. «درآمدی بر نقد کهن‌گویی». ادبستان فرهنگ و هنر. ترجمه جلال سخنور. ش ۱۶. صص ۲۸-۳۱.

لاهیجی، شمس‌الدین محمد. ۱۳۹۱. مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز. به کوشش محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی. چ ۴. تهران: زوآر.
لغت‌نامه دهخدا.

مباشری، محبوبه. ۱۳۹۰. «کینخسرو عالی‌ترین نماد حماسی». برگرفته از تارنمای راسخون به نقل از کتاب فردوسی پژوهی (مجموعه مقالات). به کوشش منوچهر اکبری. چ ۱. تهران: خانه کتاب.

نظامی، الیاس بن یوسف. ۱۳۷۶. هفت‌پیکر. تصحیح حسن وحید (دستگردی). به کوشش سعید حمیدیان. تهران: قطره.

_____ . ۱۳۷۳. کلیات خمسه. تهران: امیرکبیر.

نیکو بخت، ناصر و هیبت‌الله اکبری گندمانی. ۱۳۸۵. «بناهای اساطیری و راز جاودانگی در اسطوره‌های ملی و مذهبی». پژوهش زبان و ادبیات فارسی. ش ۷. ص ۶۵.
یاحقی، محمدجعفر. ۱۳۸۶. فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها در ادبیات فارسی. تهران: فرهنگ معاصر.

یونگ، کارل گوستاو. ۱۳۷۷. انسان و سمبول‌هایش. ترجمه محمود سلطانیه. چ ۱. تهران: جام.

English source

Mackenzie, D.N. (1986). *A Concise Pahlavi Dictionary*. 3rd Edition. London: Oxford University Press.

References

Holy Qor'ān.

Akbarī, Manūchehr. (2011/1390SH). *Ferdowsī pazūhī*. Tehrān: Xāne-ye Ketāb .

Avestā. (2010/1389SH). With The effort of Jalīl Dūstxāh. 9th ed. Tehrān: Morvārīd.

Aydanlū, Sajjād (2009/1388SH). *Az ostūre tā hamāse*. Tehrān: Soxan.

Barry, Michael. (2006/1385SH). *Tafsīr-e Michael Barry bar haft peykar-e Nezami (Le pavillon des sept princesses)*. Tr. by Jalāl Alavīniyā. 1st ed. Tehrān: Ney.

Bīrūnī, Abū Reyhān. (1984/1363SH). *Āsār al-bāqīye*. Tr. by Akbar Dānāserešt. Tehrān: Amīr Kabīr.

Campbell, Joseph. (2006/1385SH). *Qahremān-e hezār čehre (The hero with a thousand faces)*. Tr. by Šādī Xosrowpanā. Mashhad: Gole Āftāb.

Cassirer, Ernst. (2008/1387SH). *Falsafe-ye sūrat-hā-ye sambolīk (The philosophy symbolic forms)*. Tr. by Yadollāh Mūqen. 2nd ed. Tehrān: Hermes .

Chevalier, Jean & Alain Gheerbrant. (2006/1385SH). *Farhang-e Namād-hā*. Tr. by Sūdābe Fazāyelī. Tehrān: Jeyhūn.

Christensen, Arthur. (2010/ 1389SH). *Nemūne-hā-ye naxostīn ensān va naxostīn šahrīyar (Les types du premier homme et du premierroi dans l'histoire legendaire Iraniens)*. Tr. by Žāleh -Amūzegār & Ahmad Tafazolī. Tehrān: Češme.

_____ (1957/1336SH). *Kiyāniyān (les Kaynides)*. Tr. by Zabīhollāh Safā. Tehrān: Bongāh-e Tarjome va Našr-e Ketāb.

_____ (2008/1387SH). *Kiyāniyān (les Kaynides)*. Tr. by Zabīhollāh Safā. 7th ed. Tehrān: Elmī va Farhangī .

Eliade, Mircea. (1997/1376SH). *Resāl-e dar tārīx-e adiyān (Traite d'histoire des religions)*. Tr. by Jalāl-e Sattārī. Tehrān: Sorūš .

_____ (2005/1384SH). *Ostūre-ye bāzgašt-e jāvedāne (The myth of the eternal return)*. Tr. by Bahman Sarkārāt. 2nd ed. Tehrān: Tahūrī .

_____ (2008/1387SH). *Šamanīsm fonūn-e kohan-e xalse (shamanism:archaic technigues of ecstasy)*. Tr. by Mohammad Kāzem Mohājerī. Qom: Adiyān.

Farahvašī, Bahrām. (2001/1380sh). *Farhang-e fārī be pahlavī*. Tehrān: Dānešgāh-e Tehrān .

Ferdowsī, Abolqāsem. (1989/1369SH). *Šāhnāme*. Tehrān: Elmī.

- Hamedānī, Abbās et al. (1989/1368SH). *Eamā'iliyan dar tāriḫ*. Tr. by Ya'qūb Āžand. Tehrān: Molā .
- Hosseini, Maryam. (2013/1392SH). "Sovar-e Azalī dar adabiyāt-e kelasik". *Haftomīn Pašūheš-hā-ye Zabān va Adabiyāt-e Fārsī*. Anjoman-e Elmī-ye Zabān va Adabiyāt-e Fārsī va Danešgāh-e Hormozgan.
- Jung, Carl Gostav. (1998/1377SH). *Ensān va sambol-hā-yaš (Man and his symbols)*. Tr. by Mahmūd Soltāniye. Tehrān: Amīrkabīr.
- Kahdūei, Mohammad Kāzem etal. (2010/1389SH). "Barrasī-ye tatbīqī-ye gozāre-hā-ye me'rāj-nāme-ye kohan va moqāyese-ye ān-hā bā me'rāj-nāme-ye šafi'i kadkanī". *Jostār-hā-ye adabī*. No. 168. P. 5.
- Kāmel Soleymān. (2007/1386SH). *Yom al-xalās (Rūzegār-e rahāei)*. Tr. by Alī Akbar Mehrpūr. 5th ed. Tehrān: Āfāq.
- Kay gordon, Walter. (1991/1371SH). "Darāmadī bar naqd-e kohan-olgūei". *Adabestān-e Farhang va Honar*. Tr. by Jalāl Sxanvar. No. 16. Pp. 28-31 .
- Lāhījī, Šams al-dīn Mohammad. (2002/1381SH). *Mafātīh al-e'jāz fī šarh-e golšan-e rāz*. Introduction, Edition and Notes by Mohammad Rezā Barzegar Xāleqī and Effat Karbāsī. 4th ed. Tehrān: Zovvār. *Loqat-nāme-ye Dehxodā* .
- Mobāšerī, Mahbūbe. (2011/1390SH). "Keyxosrow ālītarīn namād-e hemāsī". *Ferdowsī pažūhī*. With the effort of Manūčehr Akbarī. 1st ed. Tehrān: Xāne-ye Ketāb .
- Nezāmī, Eliyās ebn-e Yūsof. (1994/1373SH). *Kolīyāt-e xamse*. Tehrān: Amīrkabīr .
- _____ (1997/1376SH). *Haft peykar*. Ed. by Hassan Vahīd (Dastgerdī). With the effort of Sa'īd Hamīdiyān. Tehrān: Qatre .
- Nīkūbaxt, Nāser & Heybatollāh Akbarī Gandomānī. (2006/1385SH). "Banā-hā-ye Asātīrī va rāz-e jāvdānegī dar ostūre-hā-ye mellī va mazhabī". *Pašūheš-e Zabān va Adabiyāt-e Fārsī*. No. 7. P.65 .
- Pūrdāvūd, Ebrāhīm. (1998/1377SH). *Yašt-hā*. Tehrān: Asātīr.
- Pūrnāmdāriyān. Taqī. (1996/1375SH). *Ramz va dāstān-hā-ye ramzī dar adabiyāt-e fārsī*. Tehrān: Elmī va Farhangī.
- Qā'emī, Farzād. (2012/1391SH). "Vīže-nāme-ye Bozorgdāšt-e Hakīm Abolqāsem Ferdowsī". *Xorāsān.*, No. 8118 (acc. 25/2/1391).
- Qolānzāde, Dāvūd. (2010/1389SH). "Bāznamāei ostūre-ei so'ūd dar šāhnāme-ye ferdowsī". *Še'r-pažūhī*. No. 3.Pp. 108-112.
- Rezāei, Mahdī. (2005/1384SH). *Āfarīneš marg va zendegī dar asātīr*. 2nd ed. Tehrān: Asātīr.

Safā, Zabīhollāh. (2011/1390SH). *Hamāse sorāei dar īrān*. 5th ed. Tehrān: Ferdows.

Šamīsā, Sīrūs. (1996/1374SH). *Anvā'e adabī*. 3rd ed. Tehrān: Ferdows.

Sarkārātī, Bahman. (2008/1387SH). *Sāye-hā-Ye šekār šode*. Selected Articles. Tehrān: Qatre.

Sattārī, Jalāl. (2007/1386SH). *Peyvand-hā-ye īrānī va eslāmī-ye ostūre-ye pārzīfāl*. Tehrān: Sāles.

Tāherī, Mohammad & Hamīd Āqājānī. (2013/1392SH). "Tab'īn-e kohan olgūy-e safare qahremān bar asās-e ārā-ye jung va campbell dar haft xān-e rostam". *Quarterly Journal of Mytho-Mystic Literature*. Islamic Azad University- South Tehrān Branch. Year. 9. No. 32. P. 173.

Xāleqī Motlaq, Jalāl. (2002/1381SH). *Gol ranj-hā-ye kohan*. With the effort of Alī Dehbāšī. Tehrān: Sāles.

Xātūnābādī, Afsāne. (2011/1390SH). "Keyxosrow dar ā'īne-ye adabiyāt-e šarq va qarab". *Adabiyāt-e Tatbīqī*. No.2/2. P. 41-47.

Yāhaqī, Mohammad Ja'far. (2007/1386SH). *Farhang-e asātīr va dāstān-vāre-hā dar adabiyāt-e fārsī*. Tehrān: Farhang-e Mo'āser.