



واحد تهران جنوب

شماره استاندارد بین المللی : ۴۴۲۰-۲۰۰۸

ادبیات عرفانی و اسطوره شناسی دانشگاه آزاد اسلامی

- **بادنوشی های آیینی، صورت تعدیل یافته خوردن خون قربانی**
ایوب امیدی
- **تحلیل ساختار «آزمون» پهلوان بر مبنای نظریه اسطوره - آیین**
سلمان رحیمی - فاطمه حاجی رحیمی
- **چگونگی دگرذیسی نمادهای اساطیری «خون، گیاه و گیسو» در رمان های معاصر**
(مطالعه موردی سنوشون، حیرانی و من او)
ظاهره کوچکیان - خاور قربانی
- **بررسی تطبیقی «انسان معنوی» در اندیشه مولانا و وین دایر**
مریم مردانی وربشتی - حسین حسن پور آلاشتی - مسعود روحانی -
علی اکبر باقری خلیلی
- **بررسی تطبیقی اسطوره «غربت روح» در سروده گنوسی مروارید و قصه غربت غربی سهروردی**
نسرین وکیلان - فاطمه لاجوردی - ابوالقاسم اسماعیل پور مطلق
- **زمینه های شکل گیری اسکندر ذوالقرنین در سراسطوره اسلامی**
جواد هداوند - بهمن نامور مطلق - اسماعیل آذر

ادبیات عرفانی اسطوره‌شنختی دانشگاه آزاد اسلامی

صاحب امتیاز: دانشگاه آزاد اسلامی - واحد تهران جنوب

مدیر مسؤول: دکتر سهیلا موسوی سیرجانی

هیأت تحریریه: دکتر ابوالقاسم اسماعیل پورمطلق (دانشگاه شهید بهشتی)، دکتر ابوالقاسم رادفر (پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی)، دکتر علی محمد سجادی (دانشگاه شهید بهشتی)، دکتر قدمعلی سزّامی (دانشگاه آزاد اسلامی واحد زنجان)، دکتر عطا محمد رادمنش (دانشگاه آزاد اسلامی واحد نجف آباد)، دکتر عبدالحسین فرزاد (پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی)، دکتر مهدی ماحوزی (دانشگاه آزاد اسلامی واحد رودهن)، دکتر سرور مولایی (دانشگاه الزهرا)

هیأت تحریریه بین‌المللی: ماسیمو لئونِه - ایر و تاراستی

سردبیر: دکتر امیربانو کریمی

مدیر داخلی: فاطمه عبدی

ویراستار و نسخه پرداز: فاطمه عبدی - دکتر محمدمین محمدپور

ویراستار انگلیسی: میترا راغب - دکتر لادن مدیر

مترجم: ناصر زعفرانچی

حروف چینی و صفحه آرایی: فاطمه عبدی

طراح جلد: روشنگ درخشانی - مانا لبافی

چاپ و صحافی: سازمان چاپ و انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی

نشانی: تهران، خیابان ایرانشهر شمالی، نبش آذرشهر، پلاک ۲۲۳، طبقه ۷

کد پستی: ۱۵۸۴۷۱۵۴۱۴ تلفن و نمابر: ۸۸۸۳۰۰۲۳

پست الکترونیکی (E-mail): jmmlq@azad.ac.ir

پایگاه اینترنتی: www.jmmlq.azad.ac.ir

شماره پروانه انتشار: ۱۲۴/۶۱۳

شاپا: ۴۴۲۰-۲۰۰۸

شاپا الکترونیکی: ۲۲۵۲-۰۸۹۹

شماره مجوز سازمان مرکزی دانشگاه آزاد اسلامی: ۸۷/۱۲۹۷۵ مورخ ۸۳/۷/۱۲، کمیسیون بررسی و تأیید مجله‌های دانشگاه آزاد اسلامی دریافت درجه علمی - پژوهشی: سی‌امین و سی‌ویکمین جلسه مورخ ۸۵/۱۲/۳ کمیسیون بررسی و تأیید مجله‌های دانشگاه آزاد اسلامی

دریافت درجه علمی - پژوهشی: جلسه کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور مورخ ۸۷/۱۲/۲۱ وزارت علوم، تحقیقات و فناوری نمایه شدن در مرکز استنادی علوم جهان اسلام (ISC) و مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID) و دارا بودن ضریب تاثیر (IF) نشریه در رد یا پذیرش مقاله‌ها و ویرایش آنها آزاد است.



2252-0899

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

هست کلید در گنج حکیم

ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی

دانشگاه آزاد اسلامی - واحد تهران جنوب
معاونت پژوهشی

شماره ۷۰ - بهار ۱۴۰۲

شروط پذیرش مقاله

۱. مقاله باید نتیجه تحقیقات نویسنده یا نویسندگان بوده، قبلاً منتشر نشده، و همزمان برای نشریه دیگری فرستاده نشده باشد.

۲. مقالات به صورت الکترونیکی دریافت می‌شوند. لطفاً به سامانه نشریات دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب، به نشانی <http://jmmlq.azad.ac.ir> مراجعه و پس از ثبت نام در سامانه، مقاله را ارسال نمایید. برای این منظور طی مراحل زیر لازم است:

- پر کردن فرم ثبت نام و ورود به وبگاه با نام کاربری اختصاصی؛

- ورود به صفحه شخصی؛

- پر کردن فرم ارسال مقاله و اطلاعات و مشخصات مربوط؛

- پس از طی مراحل لازم (مندرج در منوی سمت راست «صفحه ارسال مقاله») فایل مقاله را بارگذاری نمایید؛ از نوشتن نام نویسنده/نویسندگان در فایل اصلی مقاله یا در چکیده انگلیسی خودداری کنید. همچنین فایل مشخصات و نشانی نویسندگان (شامل نام و نام خانوادگی نویسنده/نویسندگان، رتبه علمی، تلفن، نشانی پستی و ایمیل آن‌ها) را در فایلی جداگانه بارگذاری کنید. (مسئولیت مقاله و ترتیب نام نویسندگان برعهده شخص مکاتبه کننده است).
- در پایان پس از تکمیل ارسال مقاله کد پیگیری را یادداشت نمایید.

۲. مقاله باید در محیط برنامه Word2013، با مشخصات صفحه (A4)، با فاصله ۳ سانتی متر از هر طرف، و فاصله خطوط ۱/۵ سانتی متر، با قلم Lotus ۱۴b تایپ شده باشد.

۳. با توجه به تخصصی شدن مجله، تنها مقالات با موضوع «ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی»، پذیرفته می‌شوند.

۴. مقالاتی که تنها به نقد کتاب می‌پردازند، پذیرفته نخواهند شد.

۶. برای جلوگیری از تکرار مطالب، پربار کردن هرچه بیشتر مفهوم مقالات و بهره‌جستن از نکات شاخص مقالات مندرج در این نشریه، و همچنین ذکر آن در فهرست منابع، خواهشمند است پیش از نگارش به دو نشانی www.ricest.ac.ir و www.ISC.gov.ir مراجعه فرمایید.

* پذیرش مقاله برای چاپ، بعد از دریافت نظر داوران، به نویسنده یا نویسندگان اعلام خواهد شد.

نحوه تدوین مقاله

مقالات نباید از ۲۵ صفحه یا ۷۵۰۰ کلمه بیشتر باشند. در تهیه مقاله، رعایت عناوین و نکات زیر ضروری است:

الف) متن مقاله باید به ترتیب شامل عنوان، چکیده مقاله، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بحث و نتیجه‌گیری، فهرست منابع (که باید طبق بند «ی» این راهنما تنظیم شود)، و چکیده انگلیسی باشد.

ب) عنوان باید حداکثر در ۲۰ کلمه و گویای محتوای نوشتار باشد.

ج) چکیده باید حداکثر در ۲۰۰ کلمه نوشته شود و بیانگر مسأله، روش و نتایج پژوهش باشد.

د) واژه‌های کلیدی؛ شامل حداکثر ۵ واژه است که موضوع پژوهش عمدتاً درباره آن‌ها است.

ه) مقدمه شامل بیان مسأله، هدف‌ها، ماهیت و چگونگی (روش) پژوهش، و پیشینه پژوهش است. (پیشینه از بحث نظری جداست، و شامل معرفی و نقد اهم کارهای پژوهشی مرتبط با موضوع است؛ منابع پیشینه باید در کتابنامه نیز درج شوند)

و) پس از مبحث اصلی (متن مقاله)، باید نتیجه به دست آمده از پژوهش نگاشته شود.

ز) چکیده انگلیسی باید ترجمه دقیق متن چکیده فارسی باشد که روی صفحه‌ای جداگانه تایپ شده باشد و به ترتیب شامل عنوان مقاله، متن و کلیدواژه‌ها باشد.

ح) از نوشتن نامها و اصطلاحات غیر فارسی داخل متن مقاله حتی الامکان بپرهیزید و از برابر نهادهای رایج استفاده کنید و نام یا اصطلاح اصلی را در پاورقی بیاورید.

ط) ارجاعات مربوط به مأخذ و منبع مورد استفاده نویسنده (نویسندگان) در پایان نقل قول در متن به این ترتیب ذکر شود: (نام خانوادگی نویسنده یا نویسندگان، سال نشر اثر: شماره صفحه یا صفحه‌های نقل شده)؛ مثال: (خانلری ۱۳۷۳: ۱۲۶)

- ارجاع دهی به متن مثنوی به این صورت بیاید: (نام نویسنده، سال چاپ/ شماره دفتر/ شماره بیت) = (مولوی ۱۳۷۴/۲/۲۱۲)؛ ارجاع به شاهنامه فردوسی به مانند سایر منابع باشد. (نام نویسنده، سال چاپ اثر، شماره جلد: شماره صفحه)

- اگر کتابی فاقد نویسنده است، در ارجاع دهی بجای نام نویسنده، نام کتاب به صورت ایتالیک بیاید. (مینوی خرد ۱۳۸۱: ۱۲۲)

- اگر اثری دارای دو نویسنده است به این شکل بیاید:
(مهاجر و نبوی ۱۳۷۶: ۲۵)

- اگر اثری بیش از دو نویسنده دارد، به این صورت ذکر شود:
(حق شناس و همکاران ۱۳۸۹: ۲۵)

- اگر از نویسنده‌ای به دو اثر یا بیشتر که در یک سال چاپ شده‌اند، ارجاع داده شده است، آن‌ها را با افزودن الف و ب و ج تفکیک نمایید. مثال: (زرین کوب ۱۳۷۵ الف: ۱۵۶)

ی) کتابنامه به ترتیب الفبایی حروف اول نام خانوادگی نویسنده (کتاب، در مواردی که نویسنده مشخص نیست) با اطلاعات کامل کتاب شناختی و با رعایت نشانه گذاری (به شکل زیر) تنظیم شود:

در مورد کتاب: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده، سال نشر اثر. نام کامل کتاب. ترجمه/تصحیح (اگر ترجمه یا تصحیح است). ج (شماره جلد، اگر بیش از یک جلد است). ج (شماره چاپ). محل نشر: نام ناشر.

اگر کتابی فاقد نویسنده باشد، به این شیوه در فهرست منابع تنظیم شود:

نام کتاب. سال نشر اثر. نام مترجم یا مصحح. ج (شماره جلد، اگر بیش از یک جلد است). ج (شماره چاپ). محل نشر: نام ناشر.

در مورد مقاله: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده. تاریخ انتشار. «نام مقاله»، نام مجله، س (سال چاپ). ش (شماره چاپ)، صص (شماره صفحات مقاله از منبع آن).

ک) برگرداندن فهرست منابع به لاتین ضروری است.

نشانی دفتر مجله: تهران، خیابان ایرانشهر شمالی، نبش آذرشهر، پلاک ۲۲۳، طبقه ۷، کد پستی: ۱۵۸۴۷۱۵۴۱۴.

تلفن: ۸۸۳۰۰۲۳ دورنگار: ۸۸۳۰۰۲۳ پست الکترونیکی: Jmmlq@azad.ac.ir:(E-Mail)

شیوه‌نامه آوانگاری و ترجمه منابع

درج اطلاعات منابع به ترتیب:

۱. نام اشهر نویسنده یا نام خانوادگی؛ ۲. نام کوچک؛ ۳. سال تألیف ابتدا به میلادی و بعد از آن به شمسی. تاریخ شمسی آثار چاپ شده در ایران باید ابتدا به تاریخ میلادی برگردانده شود؛ ۴. نام کتاب به صورت ایتالیک آورده می‌شود. اگر کتاب ترجمه باشد ابتدا نام فارسی آن آوانگاری شده سپس نام اصلی کتاب به زبان مبدأ ترجمه و در پرانتز آورده می‌شود؛ ۵. اگر کتاب به کوشش یا به ترجمه شخص دیگری باشد نام او آورده می‌شود؛ ۶. اطلاعات مربوط به چندمین چاپ؛ ۷. شهر محل چاپ ۸. عنوان کامل ناشر. نمونه:

Graham. Allen. (2010/1389SH). *Beynāmatnīyat (Intertextuality)*. Tr. by Payām yazdānjū. 3rd ed. Tehrān: Markaz.

اختصارات استفاده شده در منابع پایانی:

Tr. by ترجمه

n.d. بی تا (بدون تاریخ)

Explained by توضیح

Selected by انتخاب

With the Effort of به کوشش

With the Effort. Edition and Explanation by به اهتمام، تصحیح و تحشیه

Ed. by به تصحیح

2nd ed. ویراست دوم

4th ed. ویراست چهارم

Collected by انتخاب

MA Thesis پایان‌نامه کارشناسی ارشد

3rd Vol. جلد سوم

Available at: قابل دسترسی در (برای سایت‌ها)

Advisor: زیر نظر

Introduction by مقدمه

SH شمسی

AH قمری

تکات آوانگاری:

-در آوانگاری تنها آوای حروفی که تلفظ می‌شوند، ضبط می‌شود مثلاً: خویش = xšī

-در آوانگاری برای هر آوا یک نشان برگزیده شده است مثلاً برای ش به جای sh از š استفاده می‌شود.

-برای مصوت‌های مرکب دو نشان استفاد می‌شود: خسرو = xosrow

- برای حروفی که آوای آن یکسان است یک حرف به کار برده می‌شود مثلاً برای ص، س، ث از S استفاده می‌شود.
- ای کوتاه پیش از یای متحرک با i نشان داده می‌شود. miyān

برخی از علائم مورد استفاده در آوانگاری:

a = فتحه
e = کسره
o = ضمه
ā = آ
ū = او
ī = ای
i = ای کوتاه
ow = و +
ء، ع، ' =
č = چ
x = خ
ž = ژ
š = ش
q = غ و ق
v = و
y = ی

نکات کاربردی:

- برای اطمینان از صحت نام اشهر نویسندگان و چگونگی ارجاع به آن‌ها می‌توان از جست و جو در سایت کتابخانه ملی ایران بهره برد.
- استفاده از دانشنامه‌ها نیز می‌تواند برای این منظور مفید فایده باشد.
- برای نام نویسندگانی که از آن‌ها اثری به فارسی ترجمه شده است بهتر است نام اصلی نویسنده گذاشته شود. سایت کتابخانه ملی ایران معمولاً اطلاعات کتابشناسی کاملی از جمله نام اصلی نویسنده و عنوان اصلی کتاب دارد.
- نام نویسندگان، شهر محل چاپ و در بیشتر مواقع عنوان ناشر نیاز به آوانگاری ندارد. برای به دست آوردن املای این موارد می‌توان از تارنمای ناشران و صفحه ویکی‌پدیای نویسندگان استفاده کرد.
- بسیاری از مجلات علمی-پژوهشی دارای عنوان لاتین هستند که می‌توان آن را از تارنمای این مجلات به دست آورد. مجلاتی که عنوان لاتین ندارند، آوانگاری می‌شوند.
- در حالت عادی تنها نام کتاب و عنوان مقاله‌ها آوانگاری می‌شوند.

نامه به سردبیر و تعهدنامه چاپ مقاله

اینجانب:

نویسندهٔ مسئول مقاله:

گواهی و تعهد می‌نمایم که:

- این مقاله قبلاً در هیچ نشریه‌ای اعم از داخلی یا خارجی چاپ نشده است.
- این مقاله صرفاً جهت بررسی و چاپ به فصلنامهٔ ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی ارسال شده است و تا هنگام پایان بررسی و داوری مقاله و اعلام نظر نهایی فصلنامه، مقاله به مجله دیگری ارسال نخواهد شد.
- در جریان اجرای این تحقیق و تهیه مقاله کلیه قوانین کشوری و اصول اخلاق حرفه‌ای مرتبط با موضوع تحقیق از جمله رعایت حقوق آزمودنی‌ها، سازمان‌ها و نهادها و نیز مؤلفین و مصنفین رعایت شده است.
- این مقاله در نتیجه فعالیت‌های تحقیقاتی اینجانب و همکاری‌هایی که به ترتیب در زیر قید می‌شوند، تهیه و تحریر شده است و حقوق کلیه افرادی که به نحوی در اجرای این تحقیق مشارکت و همکاری داشته‌اند رعایت شده است.

نام و نام خانوادگی نویسنده اول	تاریخ
نام و نام خانوادگی نویسنده دوم	تاریخ
نام و نام خانوادگی نویسنده سوم	تاریخ

(تمامی مجلات علمی - پژوهشی کشور بر اساس آیین‌نامه نشریات علمی شماره ۱۱/۲۵۶۸۵

مورخ ۱۳۹۸/۲/۹ وزارت علوم به مجلات علمی تغییر نام داده‌اند.)

فرم تعارض منافع

فرم تعارض منافع، توافق نامه‌ای است که نویسنده (گان) یک مقاله اعلام می‌کنند که در رابطه با انتشار مقاله ارائه شده به طور کامل از اخلاق نشر، از جمله سرقت ادبی، سوء رفتار، جعل داده‌ها و یا ارسال و انتشار دوگانه، پرهیز نموده‌اند و منافی تجاری در این راستا وجود ندارد و نویسندگان در قبال ارائه اثر خود وجهی دریافت ننموده‌اند. فرم تعارض منافع به خوانندگان اثر نشان می‌دهد که متن مقاله چگونه توسط نویسندگان تهیه و ارائه شده است. نویسنده مسئول از جانب سایر نویسندگان این فرم را تایید می‌نماید و اصالت محتوای آن را اعلام می‌نماید. نویسنده مسئول هم چنین اعلام می‌دارد که این اثر قبلاً در جای دیگری منتشر نشده و همزمان به نشریه دیگری ارائه نگردیده است. همچنین کلیه حقوق استفاده از محتوا، جداول، تصاویر و ... به ناشر محول گردیده است.

نام نویسنده مسئول :	آدرس الکترونیکی:
وابستگی سازمانی:	تلفن:
<p>آیا نویسندگان یا موسسه مربوطه وجهی از یک شخص ثالث (دولتی، تجاری، بنیاد خصوصی و غیره) برای هر بخشی از مقاله ارائه شده (شامل کمک‌های مالی، نظارت بر داده‌ها، طراحی مطالعه، آماده‌سازی اثر، تجزیه و تحلیل آماری و ...) دریافت نموده است؟</p>	
<input type="checkbox"/> بلی	<input type="checkbox"/> خیر
<p>آیا نویسندگان هرگونه اختراعی که در حال انجام، داوری و یا ثبت شده، مربوط به این اثر را در حال انجام دارند؟</p>	
<input type="checkbox"/> بلی	<input type="checkbox"/> خیر
<p>آیا طرق دسترسی دیگری وجود دارد که خوانندگان بتوانند که اطلاعات اضافی اثر مذکور را از نویسندگان مقاله دریافت نمایند؟</p>	
<input type="checkbox"/> بلی	<input type="checkbox"/> خیر
<p>آیا جنبه‌ای از این اثر مرتبط با حیوانات آزمایشی یا بیماری‌های خاص انسانی است که نیاز به اعلام و تایید اخلاق نشر باشد؟</p>	
<input type="checkbox"/> بلی	<input type="checkbox"/> خیر
<p>نام نویسنده مسئول: _____ تاریخ: _____</p>	

فهرست

- باده‌نوشی‌های آیینی صورت تعدیل‌یافته خوردن خون قربانی / ایوب امیدی.....۱۳
- تحلیل ساختار «آزمون» پهلوان بر مبنای نظریه اسطوره - آیین / سلمان رحیمی - فاطمه حاجی رحیمی.....۴۳
- چگونگی دگردیسی نمادهای اساطیری «خون، گیاه و گیسو» در رمان‌های معاصر (مطالعه موردی سوشون، حیرانی و من / او) / طاهره کوچکیان - خاور قربانی.....۶۵
- بررسی تطبیقی «انسان معنوی» در اندیشه مولانا و وین دایر / مریم مردانی ورپشتی - حسین حسن‌پور آلاشتی - مسعود روحانی - علی‌اکبر باقری خلیلی.....۹۱
- بررسی تطبیقی اسطوره «غربت روح» در سروده گنوسی مروارید و قصه غربت غربی سهروردی / نسرین وکیلان - فاطمه لاجوردی - ابوالقاسم اسماعیل‌پور مطلق.....۲۱۲
- زمینه‌های شکل‌گیری اسکندر ذوالقرنین در سراسطوره اسلامی / جواد هداوند - بهمن نامور مطلق - اسماعیل آذر.....۱۵۳

باده‌نوشی‌های آیینی صورت تعدیل‌یافته خوردن خون قربانی

ایوب امیدی

دانش آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید بهشتی تهران

چکیده

باده‌نوشی‌های آیینی، ریشه در آیین قربانی دارند و صورت تعدیل‌یافته خون‌خواری هستند که با گذشت زمان جایگزین شراب‌خواری شده‌اند. با توجه به همسانی و شباهت میان خون و شراب، باده‌نوشی، دارای نوعی شباهت جادویی است؛ زیرا شراب سرخ از هر چیزی به خون قربانی شبیه‌تر است. در متون نظم روایی با توجه به اهمیت و جایگاه شاهان، باده‌نوشی اغلب به یاد آنان و پس از آن‌ها، بیشترین باده‌نوشی‌ها به افتخار پهلوانان انجام می‌شده است؛ زیرا آن‌ها، حامی کیان شاهی، استقلال ملی و دفاع از مردم در برابر بیگانگان بودند. تأکید و سفارش نوشیدن باده به یاد پهلوانان و بزرگان (پیش از جنگ و پس از مرگ)، نشان‌دهنده جنبه آیینی و تأثیر این عمل در سرنوشت آخروی آنان به منظور جذب نیروی روحی و معنوی باده‌خواران و خود فدیه (قربانی) است. این پژوهش به روش توصیفی - تحلیلی و با استناد به متون نظم روایی ادبیات فارسی (تا قرن هفتم)، می‌کوشد نشان دهد که باده‌نوشی‌های آیینی، شیوه تعدیل‌یافته خوردن خون قربانی در آیین‌های ابتدایی است. نتایج عبارت است از: باده‌نوشی‌های جمعی در میدان جنگ و در مجالس بزم شاهان، پهلوانان و بزرگان نوعی پیشکشی غیرخونی به منظور شادی و تقویت روان درگذشتگان، طول عمر افراد، سلامتی و کامیابی زندگان و اتحاد روحی و القاء نیروی معنوی باده‌خواران به روان آن‌ها است.

کلیدواژه: آیین قربانی، تعدیل قربانی، خون‌خواری، باده‌نوشی، متون نظم روایی فارسی.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۱/۰۷/۲۲

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۱/۱۰/۰۴

Email: ayoobomidi@yahoo.com

مقدمه

در اساطیر ایران، انگور از خون گاو یکتاآفریده پدید آمده است؛ در محل کشته‌شدن گاو در حمله اهریمن، پنجاه و پنج گونه دانه و دوازده گونه گیاه روید و از خورش انگور پدید آمد. انگور مظهر خون و خون، نیروی اصلی حیات است. (بهار ۱۳۹۱: ۴۶) قائمی به نقل از گزیده زاده‌اسپرم می‌گوید: «از خون گاو کشته‌شده به دست اهریمن، کودک «می» پدید آمد که می، خود خون است. در مجارستان نیز می را خون گاو می‌گویند و شراب به عنوان خون انگور و خون زمین برای نزدیکی به خدایان باستان نثار می‌شد.» (۱۳۹۲: ۶۹) به باور آن‌ها [مهریان] مصرف گوشت و خون گاو، موجب حیاتی‌نویین است و هم نیروی جسمانی می‌دهد و هم روان را تصفیه می‌کند و به هنگام رستاخیز در فروغ ابدی، سودمند است. (ورمازن ۱۳۸۷: ۱۲۳-۱۲۱) رضی نیز می‌گوید: مهریان خون گاو را همچون شراب می‌نوشیدند و آن را معجون حیات‌بخش می‌دانستند. (۱۳۸۱: ۱۲۴-۱۲۱) فریزر^۱ نیز در این باره آورده است که:

«می‌توان دریافت که چرا یک وحشی، گوشت حیوان یا انسانی را که خدایش می‌انگاشت، می‌خورد. او با خوردن جسد و خون خدا در خصایص و قدرت خدا شریک می‌شود. وقتی خدا، خدای غلات است، جسد او همان غله است، وقتی خدای تاک است، عصاره انگور، خون اوست؛ بنا بر این شخص پرستنده با خوردن نان و نوشیدن شراب، تن و خون واقعی خدای خود را تناول می‌کند. بدین‌گونه، نوشیدن شراب در آیین‌های خدای تاک چون دیونیزوس^۲ حاکی از عیاشی نیست و محتوایی عبادی و ایمانی دارد.» (۱۳۸۷: ۵۵۹) انسان ابتدایی که قادر به تفکر بود از روش‌های مختلفی به منظور تغییر و درک جهان استفاده می‌کرد. ابتدایی‌ترین این نوع تلاش‌ها، شکل جادو به خود گرفت که فریزر نام آن را جادوی همدلانه می‌نامد. «ذهن انسان ابتدایی تصور می‌کرد که طبیعت به وسیله

1. Frazer

2. Dionysus

س ۱۹- ۷۰- بهار ۱۴۰۲-_____ باده‌نوشی‌های آیینی صورت تعدیل‌یافته خوردن خون قربانی / ۱۵

همدلی یا نفوذ عمل می‌کند.» (فریزر ۱۳۸۷: ۸۸) یکی از انواع جادوی همدلانه، جادوی تقلیدگرایانه یا هومیوپاتیک^۱ است؛ این نوع جادو، مبتنی بر این فرض است که هر چیز، مشابه خود را ایجاد می‌کند. به عبارت دیگر هر معلولی شبیه علت خود است؛ مانند عبور دادن آب از غربال برای بارش باران. (فریزر ۱۳۸۷: ۱۰۴) قربانی گاو در آیین مهری (آموزگار ۱۳۹۳: ۲۳) که تکرار نمادین کشته‌شدن گاو نخستین به منظور حفظ حیات گیاهی - جانوری است و آمیختن خون آن با شراب و نوشیدن آن نیز نوعی جادوی شباهت یا تقلیدگرایانه به منظور جلب نیروها، حیات‌بخشی و جاودانگی است. با توجه به اینکه شراب در باور گذشتگان، نماد روح و جاودانگی است و از خون پدیدار گشته است در روند تعدیل قربانی از خونی به غیرخونی با توجه به شباهت ظاهری آن به خون، جایگزین مناسبی برای خون محسوب می‌شد. ماکس وبر^۲ که نظریه تعدیل قربانی را مطرح می‌کند معتقد است: نقطه آغاز تعدیل قربانی از انسانی به حیوانی و قربانی‌های نمادین، عقلانی شدن نظام دینی است. از نظر وبر، سیر کلی تاریخ بشر، حرکت در سیر عقلانی شدن است. این روند اگرچه به باور وی خطی نبوده و با فراز و نشیب‌های فراوان و رفت‌وبرگشت‌های متعدد همراه است، سیر گریزناپذیر جوامع انسانی را نشان می‌دهد. (۱۳۸۴: ۱۷-۱۸) وبر دین‌های جادوگرانه و اسطوره‌ای را در مقایسه با ادیان بزرگ پس از آن‌ها، به علت افراط در رازآمیزی و انحصارگرایی کاهنانه و نیز فقدان آموزه‌های اخلاقی منسجم و مدرن، دارای عقلانیت کمتری می‌داند. به عقیده وی، پیامبران بزرگ با افسون‌زدایی از جهان و تدوین آموزه‌های اخلاقی در نظامی منسجم، عامل عمده تحول از ادیان اسطوره‌ای و جادویی به نظام‌های بزرگ دینی بوده‌اند. (اسلام ۱۳۹۴: ۷۳-۷۲) وبر معتقد است که با تحول قربانی از انسانی به حیوانی یا از خونی به غیرخونی، آیین تا حدی جنبه‌های غیرانسانی و خشن خود را از دست می‌دهد و با عواطف انسانی تلطیف و از بن‌مایه‌های خرافی دور می‌شود.

هدف و ضرورت پژوهش

با توجه به این مقدمه، نویسنده معتقد است که با گسترش آگاهی و عقلانیت اجتماعی و محدود شدن قربانی‌های خونی، رسم کهن و وحشیانه خون‌آشامی رفته‌رفته، جنبه‌های غیرانسانی، خشن و خُرافی خود را از دست می‌دهد و صورت معتدلی به خود می‌گیرد و به صورت نمادین با باده‌نوشی‌های آیینی، جایگزین می‌شود و افراد در مراسم آیینی با خوردن شراب (بنابر جادوی شباهت، نماد خون) به سلامتی یکدیگر و یاد درگذشتگان، بزرگان و... نیرو و خاصیت حیات‌بخش و مقدّس آن (به عنوان جایگزین خون) را به خود انتقال می‌دهند. آیین باده‌نوشی به یاد و سلامتی درگذشتگان، یاران، بزرگان و... در ادبیات فارسی انعکاس برجسته‌ای دارد، ریشه‌یابی این آیین، نشان می‌دهد که این عمل با آیین‌های خون‌خواری و اندیشهٔ نیروبخشی و حیات‌بخشی خون پیوند دارد. اهمیت پژوهش حاضر در این است که برای نخستین بار به بررسی این مسئله می‌پردازد که باده‌نوشی‌های آیینی صورت تعدیل‌یافتهٔ خوردن خون قربانی در آیین‌های ابتدایی است.

روش و سؤال پژوهش

از همین رو پژوهش حاضر به روش توصیفی - تحلیلی می‌کوشد تا با استناد به متون تاریخی و متون نظم‌روایی ادبیات فارسی از ابتدا تا قرن هفتم به بررسی آیین باده‌نوشی به سلامتی خود و یاد درگذشتگان و بزرگان بپردازد و به پرسش‌های ذیل پاسخ دهد:

(۱) آیا باده‌نوشی‌های آیینی، نوعی قربانی غیرخونی و صورت تعدیل‌یافتهٔ خوردن خون قربانی است؟

(۲) باده‌نوشی به یاد درگذشتگان و بزرگان به چه منظوری انجام می‌شده است؟

(۳) باده‌نوشی در متون یادشده اغلب به افتخار چه کسانی نوشیده می‌شده است؟ چرا؟

پیشینه پژوهش

بررسی‌های انجام‌شده مشخص کرد که پژوهش‌های مرتبط با باده و شراب، اغلب منحصر به بررسی تطبیقی مضامین ساقی‌نامه‌ها، ابزارآلات باده‌نوشی، معانی عرفانی باده در متون عرفانی و جرعه‌افشانی بر خاک است و پژوهشی در رابطه با تعدیل خوردن خون قربانی به باده‌خواری آیینی انجام نشده است. در ذیل به نمونه‌هایی از پژوهش‌های مرتبط با باده اشاره می‌شود:

برزگرخالقی و نیساری تبریزی (۱۳۸۹)، در مقاله «بررسی مضامین مشترک ساقی‌نامه‌های ابن فارض و فضولی‌بغدادی» به بررسی مضامین و مفاهیم مشترک ساقی‌نامه‌های دو شاعر پرداخته‌اند و زبان نمادین، فرح‌بخشی، حیات‌بخشی و... را از اشتراکات این ساقی‌نامه‌ها می‌دانند. قلی‌زاده و خوش‌سلیقه (۱۳۸۹)، در مقاله «باده و می و تعبیر آن در شعر عرفانی فارسی» به بررسی معنایی و تعبیر گوناگون باده و الفاظ مرتبط با باده‌خواری و پیوند آن به معشوق حقیقی و خلق مضامین نو مربوط به باده می‌پردازد. نجاریان و کهدویی (۱۳۹۰)، نیز در مقاله «نگاه شاعرانه رودکی و ابونواس به خمیریات» به بررسی سیر اجمالی خمیره‌سرایی و وصف خمر با توجه به صورخیال پرداخته و مضامین شعری دو شاعر همچون: قوت خمر، لطافت باده، تابندگی، حباب‌های باده، ساقی، ادب منادمه و... را مقایسه کرده‌اند. در رابطه با باده‌افشانی نیز قزوینی (۱۳۲۴)، در مقاله «بعضی تضمین‌های حافظ» ضمن بحثی کوتاه و تحلیل بیتی در رابطه با جرعه‌افشانی، این عمل را رسمی ایرانی می‌داند. معین (۱۳۲۴)، در مقاله «یک رسم باستانی» نیز به چگونگی رسم باکوس در میان یونانیان اشاره می‌کند و جرعه‌افشانی را برخلاف گفته قزوینی، رسمی یونانی می‌داند که توسط اشکانیان و همچنین نهضت ترجمه در عصر عباسی به ایران انتقال یافته است. لسان (۱۳۵۳)، در مقاله «سخنی چند پیرامون شراب‌ریزی بر گور یاران در ادب عربی» به روایت داستان مرگ سه مرد عرب در ایران (و شراب‌ریزی بر خاک دوست در گذشته خود) اشاره می‌کند و معتقد است ایرانیان با این رسم آشنایی نداشته‌اند و همچون معین، باده‌افشانی را رسمی یونانی می‌داند. منصور (۱۳۵۵)، در مقاله «باده‌افشانی بر خاک و سایر آداب و رسومی که

فرهنگ برجسته ایرانی آن را نپذیرفته است» به ذکر روایاتی از جرعه‌آفشانی در میان اقوام ترک و مغول پرداخته و این رسم را به آن‌ها نسبت داده است. نجمی (۱۳۹۴)، در مقاله «واکوی اسطوره جرعه‌آفشانی» نیز به ذکر جرعه‌آفشانی بر خاک می‌پردازد و شواهدی از اشعار مولوی، نظامی، خاقانی، سعدی ذکر می‌کند و معتقد است چنین رسمی مربوط به فرهنگ ایرانی بوده و توسط سپاهیان و جهانگردان به سرزمین‌های دیگر انتقال یافته است؛ در پایان به این نتیجه می‌رسد که سندی برای این رسم در ایران پیش از اسلام نیافته است و پیشنهاد می‌دهد نیاز است که این موضوع توسط پژوهشگران جوان بررسی شود. آیت‌اللهی و همکاران (۱۳۹۸)، در مقاله «بررسی مفاهیم نمادین جرعه‌آفشانی، تقدیم جرعه و گل در ایران باستان و تداوم آن هنر در دوره اسلامی» به تحلیل محتوا و ریشه‌های تصاویر تقدیم باده و گل در دوره اسلامی پرداخته‌اند و این امر را تداوم فرهنگ پیش از اسلام می‌دانند؛ همچنین معتقد هستند که آیین جرعه‌آفشانی و تقدیم گل را رسمی مشترک میان اقوام هندی - اروپایی است. لازم به ذکر است که دو مقاله پایانی صورت منسجم و علمی‌تری نسبت به سایر پژوهش‌ها دارند.

بحث و بررسی

الف) ارتباط خون و شراب در اشعار شاعران

با بررسی متون تاریخی و دیوان شاعران، مضامین و تصاویر فراوانی دیده می‌شود که به استعاره ارتباط میان باده، خون و خوردن باده به جای خون اشاره شده که چنین اندیشه‌ای نشانگر تعدیل قربانی از خونی به غیرخونی است. بر اساس عقاید زردشتی، بعد از سه قربانی فشردن هوم، ذبح نخستین گاو و کشتن نخستین انسان، جهان خلق می‌شود. (هنوی ۱۳۷۴: ۲۶۷) هینلز^۱ می‌گوید: «در دین زردشت، عمل قربانی با اجرای درست آیین‌ها، ارزش و نیرویی در خود و از خود دارد... در وداها آمده است که آیین‌هایی که به درستی

1. Hinnells

س ۱۹- ش ۷۰- بهار ۱۴۰۲- باده‌نوشی‌های آیینی صورت تعدیل‌یافته خوردن خون قربانی / ۱۹

اجرا شوند، مستقل از خواست خدایان، موثر به شمار می‌روند.» (هیلنز ۱۳۶۸: ۱۷۹) در واقع عمل قربانی، خود دارای نیرویی ویژه است و خلوص نیت و انجام صحیح آن نیز در این امر مؤثر است و بنا بر باورهای اسطوره‌ای، آیین قربانی و شیرۀ هوم (شرابی مستی‌بخش) در شکل‌گیری هستی نقش داشته‌اند. «در آیین مهری، آشام هوم، زمانی که با خون گاو قربانی شده بیامیزد، معجون حیات می‌شود. در اینجا نیز نوش دارو همان هوم است و می برابر خون؛ زیرا مهرپرستان، خون گاو را چونان شراب می‌نوشیدند.» (رضی ۱۳۸۱: ۱۲۴-۱۲۱) ایواتس^۱ نیز درباره فایده سوم/هوم می‌گوید: «کاهنان باور داشتند، شیرۀ هوم و شراب سومه چون خون حیوانات و همانند آتش زندگی، زندگانی‌بخش است» (۱۳۷۳: ۲۸-۲۷) در مراسم هوم «پس از قربانی، قربانی دهندگان و خود کاهن، خون قربانی را با هوم در هم آمیخته و می‌آشامیدند تا قدرت و نیروی قربانی که اغلب از میان گاوان نیرومند انتخاب می‌شد به آنان انتقال یابد.» (مصطفوی ۱۳۶۹: ۷۱)

در دین مسیحیت نیز در مراسم عشای ربانی^۲ چنین باوری به صورت نمادین رایج است. «مهم‌ترین بخش آیین پرستش مسیحی، مراسم قداس (افخارستیا یا آیین قربانی مقدس) و یادبود شام آخر مسیح بود.» (دورانت ۴/۱۳۷۸: ۱۰۰۵) مسیحیان «معتقدند که نان، نشانی از جسم مسیح و شراب در شمار خون اوست و چون نان و شراب بخورند و بنوشند، خون و گوشت مسیح خداوندگار در بدنشان وارد شده و همسان او پاک و طاهر گشته و از خون و گوشت خدایی در بدنشان داخل شده، همه آنان خداگونه می‌گردند.» (مصطفوی ۱۳۶۹: ۱۵۵) عقیده رسمی کاتولیک‌های رومی این است که نان و شراب طی این آیین مقدس، معجزه‌آسا، قلب ماهیت پیدا می‌کنند. شخص مسیحی، هنگام تناول عشای ربانی با مسیح متحد می‌شود و همه کسانی که در تناول عشای ربانی شرکت داشته‌اند با یکدیگر اتحاد معنوی پیدا می‌کنند. (مصاحب ۱۳۵۶: ۲۵۳۴)

نمونه این باور در مراسم خوردن گوشت و آشامیدن خون قربانی در آیین مهری دیده می‌شود و در واقع این مراسم، نوعی تجدید قربانی و دستیابی به جنبه‌های مقدس آن

1. Ivatts

2. Eucharistia

است. با توجه به آنچه گفته شد می‌توان گفت: آیین هوم و آمیختنِ عصارهٔ این گیاه با خونِ گاو، رسمی کهن و باستانی بوده که به منظور جاودانی تن و روان انجام می‌شده است. در این آیین، زردشت کوشیده است که این اعتقاد کهن و باستانی را با مراسمِ آمیختنِ هوم با آب و شیر، جایگزین کند و گامی در جهتِ تعدیلِ قربانی از خونی به غیرخونی بردارد. با توجه به این امر، باده‌نوشی و جرعه‌آفشانی را می‌توان دنباله و صورتِ تعدیل‌یافتهٔ، آیین‌های خون‌خواری و خون‌آفشانی باستانی دانست که با انگیزهٔ برکت‌بخشی انجام می‌شد.

علاوه بر متون تاریخی در متون مختلف حماسی، غنایی و عرفانی نیز شاعران در قالب اشعار گوناگون به شباهت و رابطهٔ خون و شراب اشاره کرده و با استفاده از استعاره، شراب را خون دانسته و با توجه به این شباهت، مضامین مختلفی خلق کرده‌اند. به‌نمونه‌هایی از این موارد اشاره می‌کنیم.

جمشید پس از گریختن به کابل، بر درِ تاکستان دختر کورنگ‌شاه از کنیز او شراب طلب می‌کند و از آن (به استعاره) با عنوان خون یاد می‌کند و به نیروبخشی آن اشاره می‌کند.

از آن خون با خوشه آمیخته که هست از رگ تاک رز ریخته
سه جام از خداوند این رز بخواه به من ده، رهان جانم از رنج راه
(اسدی طوسی ۱۳۱۷: ۲۴)

صحنه‌های نبرد از دیگر بسترهایی است که شاعران به این شباهت پرداخته‌اند. در نبرد نریمان با لشکر خاقان، اسدی‌طوسی کشتار و چکیدن خون از دست نریمان را به کف می‌گساران تشبیه کرده‌است.

زره‌پوش در صف شدی رزم‌کوش برون آمدی باز مصقول‌پوش
کَفَشِ چون کَفِ می‌گساران شده چکان خون ازو همچو باران شده
(همان: ۳۷۸)

در حدیقه نیز سنایی در ذم دنیا دوستی و منع شراب از شراب با صفت خون رز نام می‌برد.

س ۱۹- ش ۷۰- بهار ۱۴۰۲-_____ باده‌نوشی‌های آیینی صورت تعدیل‌یافته خوردنِ خون قربانی / ۲۱

زآن چنان خون که از لگد ریزند پس زتابوت خم برانگیزند
چون چو شیران به گرد خون نچری همچو رویاه خون رز چه خوری
(سنایی ۱۳۶۸: ۳۹۴)

در/سکندنامه، اسکندر، نوشابه (ملکه بردع) و کنیزکانش را به عشرت دعوت می‌کند
و از شراب با عنوان خون خام یاد می‌کند.

به رسم فریدون و آیین کی ستانیم داد دل از رود و می
مگر چون برافروزد آتش ز جام شود کار ما پخته زآن خون خام
(نظامی ۱۳۸۴: ۷۵۷)

شاعر پس از پیروزی اسکندر بر روسیان در توصیف شراب به طور ضمنی به باور
کهن تأثیر خون در باروری نباتات و زمین اشاره می‌کند و رنگ و بوی شراب (بوته آن)
را حاصل سیراب شدن با خون می‌داند. در مصرع دوم بیت بعد نیز به خواص
حیات‌بخشی خون می‌پردازد.

بیا ساقی آن رنگ‌داده عبیر که رنگش ز خون داد دهقان پیر
بده تا مگر چون درآید به چنگ دهد رنگ و آبش مرا آب و رنگ
(همان: ۸۴۲)

در مصیبت‌نامه نیز عارفی، دیوانه‌ای را زار و پریشان بر خاک می‌بیند و حال وی را جويا
می‌شود، دیوانه در پاسخ، از شراب با عنوان خون یاد می‌کند.

مرد مجنون گفت پس پنجاه سال همچو من در خون‌نشین در کل حال
کاسه پرخون تو می‌خور ای عزیز بعد از آن می‌ده به من یک کاسه نیز
(عطار ۱۳۸۵: ۱۵۰)

در داستان فریفته شدن شهری به وسیله روستایی، مولانا افراد فریبکار و ریاکار را سرزنش
می‌کند و به رابطه شراب و خون اشاره می‌کند. راوندی و حافظ نیز در اشعاری از
اصطلاحات خون قدح و خم را به کار برده‌اند.

تو چه خود را گیج و بی‌خود کرده‌ای خون رز کو، خون ما را خورده‌ای
(مولوی ۱۳۹۱/۳/۱۷۶)
زآن رشک که لب نهذ قدح بر لب تو نشینم تا خون قدح باز خورم
(راوندی ۱۳۶۳: ۴۲۵)

یارب چه غمزه کرد صراحی که خون خُم
با نعره‌های غلغله‌اش اندر گلو بیست
(حافظ ۱۳۸۵: ۸۱)

برای فهم بهتر می‌توان به (اسدی‌طوسی ۱۳۱۷: ۲۳۹؛ نظامی ۱۳۸۴: ۹۵۳-۸۸۳-۸۵۸) اشاره کرد. در ادامه به انعکاس آیین خون‌خواری و باده‌نوشی‌های آیینی در متون روایی پرداخته می‌شود.

ب) آیین خون‌خواری

۱) آیین خون‌خواری در متون حماسی: خون‌خواری یکی از اعمالی است که افراد با هدف جذب ویژگی‌های حیاتی، خصوصیات نیک و قدرت قربانی انجام می‌دهند. در متون حماسی، نمونه‌هایی از این باور دیده می‌شود که به بررسی این موارد می‌پردازیم. هنگامی که گودرز، پیران ویسه را در جنگ دوازده‌رخ می‌کُشد به کین سیاوش و پسرانش، مقداری از خون او را می‌خورد و چهره‌اش را با خونس رنگین می‌کند.

چو گودرز دیدش چنان مُرده‌خوار
به خاک و به خون برتپیده به زار
فرو بُرد چنگال و خون برگرفت
بخورد و بیالود روی، ای شگفت
(فردوسی ۱۳۸۶، ج: ۱، ۷۲۳)

در ادوار گذشته، غالباً افراد، گوشت و خون شخص را برای برخوردار شدن از شجاعت، خرد و یا سایر صفات او می‌خوردند و می‌نوشیدند... . وقتی دشمنی که به شجاعت مشهور بود، کشته می‌شد، جگرش، توسط رقیب خورده می‌شد. (فریزر ۱۳۸۷: ۵۵۵-۵۵۴) در این ابیات، خوردن و مالیدن خون پیران بر چهره با هدف جذب توانایی و نیروهای وی و تسکین خشم انجام شده است.

در *برزونامه* نیز فرامرز در نبرد با برزو، خون‌خواری را عاملی برای ترساندن و برتری خود بر برزو می‌شمارد و به او می‌گوید:

نشاطم به جنگ دلیران بُود
غذای تنم خون شیران بُود
(عطایی‌رازی ۱۳۸۲: ۳۱)

س ۱۹- ش ۷۰- بهار ۱۴۰۲- باده‌نوشی‌های آیینی صورت تعدیل‌یافته خوردنِ خون قربانی/ ۲۳

در *اسکندرنامه* در نبرد روسیان با سپاه اسکندر، یکی از آن‌ها، هنگام رجزخوانی به خون‌نوشی خود مباحثات می‌کند و می‌گوید:

همه خونِ خام است نوشیدنم همه چرم خام است پوشیدنم
(نظامی ۱۳۸۴: ۸۲۴)

در جنگ سپاه روم با زنگیان نیز زنگیان خون طوطیانوش را در جام ریخته و می‌نوشند، سپاه روم از این عمل، وحشت‌زده می‌شوند.

درافگند خون دلاور به جام بخورد از سر خامی آن خون خام
(همان: ۶۶۹)

علاوه بر این، گاه در متون حماسی یا در گفتار و ادبیاتِ محاوره به اصطلاح خون‌خواری اشاره شده است که این امر، ریشه در همین آیین خون‌خواری دارد و جنگاوران به منظور بیان خشونت، دلاوری و ترساندن هم‌آورد به این ویژگی اشاره می‌کنند.

در داستان رستم و سهراب، پس از آنکه رستم، پهلوی سهراب را می‌دزد، فردوسی از زبان سهراب به اصطلاح تشنه شدن به خون (که نشانه شدت کینه است) اشاره می‌کند. هر آن‌گه که تشنه شدستی به خون بیالودی آن خنجر آب‌گون
زمانه به خون تو تشنه شود بر اندام تو موی دشنه شود
(فردوسی ۱۳۸۶، ج ۱: ۲۷۹)

در *گرشاسب‌نامه* نیز گرشاسب عاشق دختر شاه کابل می‌شود و شاعر با اصطلاح «تشنه خون بودن» شدت کینه دختر را نشان می‌هد.

ز نخچیر چون باز پرداختی همه بزم با ماهرخ ساختی
کنیزک همی تشنه خون اوی به دزد پدر زو شده کینه‌جوی
(اسدی‌طوسی ۱۳۱۷: ۲۵۹)

در *اسکندرنامه* در نبرد دوم اسکندر با روسیان، یکی از سپاهیان اسکندر، تلاش می‌کند مبارز ایلاقی را با برشمردن ویژگی خون‌خواری خود بترساند.

منم جام بر دست چون ساقیان نه از باده از خون ایلاقیان
(نظامی ۱۳۸۴: ۸۲۵)

نظامی، شدت دردِ مادر اسکندر را با خون‌خوردن و خون‌گریستن نشان می‌دهد.

پس شاه نیز او فراوان نزیست همه ساله خون خورد و خون می‌گریست
(نظامی: ۱۳۸۴: ۹۸۷)

خون‌خوردن علاوه بر اشاره به رسمی رایج در جوامع ابتدایی به منظور تسکین خشم و کین‌کشی در مواردی معنای کنایی دیگری چون شدت درد و اندوه نیز دارد و خلق چنین معنایی، ناشی از ناگواری و ناخوشایندی چنین عملی است و این‌گونه آداب و رسوم رفته‌رفته بر زبان و ادبیات تأثیر گذاشته و اصطلاحات و تعبیرات تازه‌ای در زبان ایجاد می‌کند و باعث گسترش واژگانی و معنایی زبان و ادبیات می‌شود که نتیجه این امر به زیایی و انعطاف زبان می‌انجامد. با توجه به موارد ذکر شده، گاه مبارزه و نبرد، علاوه بر دفاع از خود در برابر دشمن با هدف خوردن خون یا برخی از اندام‌های دشمن به منظور جذب نیرو و ویژگی‌های حیاتی فرد کُشته انجام می‌شود. شایان ذکر است که رسم خون‌خواری در متون حماسی با توجه به وجود نبردها و فضای حاکم بر جهان حماسی نسبت به متون غنایی و عرفانی جنبه واقعی‌تری دارد؛ اما در سایر متون، این رسم بیشتر جنبه کنایی و مجازی دارد و معانی خشم، شجاعت و سنگدلی را می‌توان از آن استنباط کرد.

۲) آیین خون‌خواری در متون غنایی: صورت اصطلاحی این رسم در متون غنایی در وصف معشوقان سنگدل دیده می‌شود و جنبه کنایی و مجازی دارد و اغلب نشان‌دهنده سنگدلی معشوق و غصه و اندوه عاشق است. در این بخش به نمونه‌هایی از این مورد اشاره می‌شود.

در داستان ویس و رامین، دایه هنگام رساندن پیغام رامین به ویس، ویس را با صفت خورنده خون عاشقان خطاب می‌کند:

فرود آمد به زودی دایه از بام
نگارا ماهرویا زود سیرا
ز رامین داشت نزد ویس پیغام
به خون عاشقان خوردن دلیرا

(گرگانی: ۱۳۴۹: ۲۲۷)

س ۱۹- ش ۷۰- بهار ۱۴۰۲- باده‌نوشی‌های آیینی صورت تعدیل‌یافته خوردن خون قربانی / ۲۵

هنگامی که موبد از عشقِ ویس اظهار اندوه می‌کند او را خورنده خون خود در جام می‌خواند.

همه بیداد من هست از دل من که گشت از عاشقی همدست دشمن
جهان ازبهر آن بدنام خواهد که خون من همی در جام خواهد
(گرگانی ۱۳۴۹: ۲۳۶)

در داستان خسرو و شیرین، فرهاد نیز هنگام گِله از شیرین اصطلاح خون‌خوردن را به کار می‌برد.

مخور خونم که خون خوردم ز بهرت غریبم آخر، ای من خاک شهرت
(نظامی ۱۳۸۹: ۲۰۲)

شیرین نیز در پاسخ نامه خسرو از اصطلاح خون‌خوردن که معنای اندوه‌خوردن و رنج کشیدن است، استفاده می‌کند.

ز غم خوردن دلی آزاد داری به دم دادن سری پُر باد داری
چه باید با تو خون خوردن به ساغر به دم فربه شدن چون میش لاغر؟
(همان: ۲۴۲)

همان‌طور که در بالا اشاره شد، اصطلاح خون‌خواری در متون غنایی جنبه مجازی و کنایی دارد و نشانگر شدت سنگدلی و بی‌توجهی معشوق نسبت به عاشق و اندوه‌خوردن عاشق است و این اصطلاح به ویژه در متون حماسی، ریشه در باور خوردن خون و اعضای قربانی به منظور کسب صفات نیک و توانایی و قدرت او دارد. خوردن خون و برخی اجزاء قربانیان با هدف هم‌ذاتی و اتحاد با روان آن‌ها و کسب ویژگی‌ها و توانایی‌هایشان انجام شده است.

علاوه بر موارد بالا به مصادیق دیگری از اصطلاح خون‌خوردن در متون غنایی، ارجاع داده می‌شود. (نظامی ۱۳۸۹: ۴۴۰-۲۶۵-۳۰)

۳) آیین خون‌خواری در متون نظم عرفانی: در متون عرفانی شاعران با استفاده از لغات و اصطلاحاتی چون باده و جرعه‌ریزی بر خاک مفاهیم لطیف و زیبایی را خلق کرده و از این اصطلاحات در جهت مقاصد عرفانی خود بهره‌برده‌اند، اما از اصطلاح خون‌خواری و هم‌ریشه‌های آن، مضامین جدیدی نساخته و از این اصطلاح در جهت

مقاصد عرفانی خود استفاده نکرده‌اند. در متون عرفانی همچون متون غنایی، مصادیق این اصطلاح، مربوط به رابطه عاشق و معشوق (زمینی) است و معنایی نزدیک به اندوه خوردن و رنج کشیدن دارد. نمونه‌هایی از این رسم در متون نظم و در مصیبت‌نامه، منطق‌الطیر، اسرارنامه و مثنوی دیده می‌شود که در ادامه مواردی از آن ذکر می‌شود:

در مصیبت‌نامه، عارفی، دیوانه‌ای را زار و پریشان بر خاک می‌بیند و حال وی را جویا می‌شود، دیوانه در پاسخ برای بیان شدت اندود و رنج از اصطلاحات در خون‌نشستن و کاسه خون خوردن استفاده می‌کند که در این ابیات به ارتباط خون و شراب اشاره شده است.

مرد همچون گفت پس پنجاه سال
کاسه پر خون تو می‌خور ای عزیز
همچو من در خون‌نشین در کل حال
بعد از آن می‌ده به من یک کاسه نیز
(عطار ۱۳۸۵: ۱۵۰)

در حکایتی دیگر از مصیبت‌نامه آمده است که شبی محمود، بسیاری از غلامان از جمله ایاز را آزاد می‌کند، اما ایاز نمی‌پذیرد و در پایان برای نشان دادن وفاداری و درست‌عهدی از اصطلاح خون‌خواری بهره می‌برد:

کرد محمود از برای احترام
گفت خواهی ای ایاز این جایگاه
ای شده زلف مرا حلقه به گوش
شیوه معشوق خون‌خوردن بود
دوستی باشد همه در پوستش
دوست دارد آنکه داری دوستش
یک شبی آزاد بسیاری غلام
تا کند آزادت امشب پادشاه
خویش را آزاد کن چندین مکوش
وین ز فرط دوستی کردن بود
(همان: ۲۳۴)

در مثنوی نیز در داستان فریفته‌شدن شهری به وسیله روستایی، مولانا افراد فریبکار و ریاکار را سرزنش می‌کند و این عمل آنان را مساوی با درد و آزرده‌گی (خون‌خوردن) خود می‌داند. در اینجا نیز به ارتباط شراب و خون اشاره شده است:

تو چه خود را گیج و بی‌خود کرده‌ای
خون رز کو، خون ما را خورده‌ای
(مولوی ۱۳۹۱/۳/۱۷۶)

در داستانی دیگر از مثنوی آمده است که پادشاهی به اکراه به فقیه شراب می‌نوشاند و فقیه پس از مستی با کنیزک شاه زنا می‌کند. به همین دلیل پادشاه خشمگین می‌شود و

س ۱۹- ش ۷۰- بهار ۱۴۰۲- باده‌نوشی‌های آیینی صورت تعدیل‌یافته خوردن خون قربانی / ۲۷

تصمیم می‌گیرد فقیه و کنیزک را بکشد. در این ابیات نیز مولانا برای نشان دادن شدت خشم و کینه پادشاه از اصطلاح تشنه خون بودن استفاده می‌کند.

آن فقیه از بیم برجست و برفت
سوی مجلس جام را بر بود تفت
شه چو دوزخ پُر شرار و پُر نکال
تشنه خون دو جُفت بدفعال
(مولوی ۱۰۲۳/۶/۱۳۹۱)

علاوه بر موارد ذکر شده می‌توان (عطار ۱۳۸۷: ۱۳۳؛ همو ۱۳۸۲: ۱۸۷؛ مولوی ۱۰۹۴/۳/۱۳۹۱-۱۰۰۳-۲۵۷) نیز اشاره کرد.

همان‌طور که پیشتر گفته شد، عبارات خوردن خون، خون‌خواری، تشنه بودن به خون، خون جگر خوردن، ریشه در آیین قربانی و نوشیدن خون افراد به منظور جلب صفات نیک آن‌ها دارد و علاوه بر معنای خشم و کینه در مواردی معنای کنایی دیگری چون شدت غم و اندوه دارد و خلق چنین معنایی، ناشی از ناگواری و ناخوشایندی چنین عملی است.

در اینجا برای نشان دادن سیر تعدیل خون‌خواری به باده‌نوشی‌های آیینی به یاد درگذشتگان و بزرگان در میدان‌های جنگ و مجالس بزم پرداخته می‌شود.

ج) باده‌نوشی به یاد و سلامتی درگذشتگان و بزرگان

پیش از ذکر مصادیق باده‌نوشی در آثار حماسی به ذکر بحثی در نمادشناسی باده و مقصود از باده‌نوشی می‌پردازیم. در فرهنگ نمادها درباره نمادشناسی شراب آمده است: «نمادگرایی تاک، شامل هر روح انسانی می‌شود.» (شوالیه و گربان ۱۳۸۴، ج ۲: ۳۰۵) در نقاشی‌های خاکسپاری و تصاویری که در مقبره‌های باستانی یافت شده است، آشکالی از تاک، انگورچینی و شراب به چشم می‌خورد که نشان می‌دهد، شراب به عنوان نماد جاودانگی محسوب می‌شده است. (همان، ج ۱: ۵۰). ایونس نیز درباره نوشیدن شراب سومه/هوم می‌گوید: «یَمه با خدایان دیگر به سومه‌نوشی می‌نشیند و نیکوکاران را با نوشانیدن جرعه‌ای از سومه، جاودان می‌سازد.» (۱۳۷۳: ۵۳) «شراب به طور کلی در ارتباط

با خون است؛ از یک سو به خاطر رنگش و از سوی دیگر به خاطر ویژگی‌اش به عنوان عصارهٔ یک گیاه؛ از این رو شراب به عنوان مشروب زندگی و جاودانگی به شمار آمده است.» (شوالیه و گریبان ۱۳۸۴، ج ۴: ۴۷) با توجه به این گفته‌ها، شراب در باور گذشتگان راهی برای جاودانگی روح محسوب می‌شد.

به عقیدهٔ آزادگان، نوشیدن شراب به یاد درگذشتگان، ریشه در رسم پرستش نیاکان دارد. «اینکه معتقدان بر سر گورهای نیاکان خود، هرچندگاه یک‌بار، قربانی تقدیم می‌کنند یا در تاریخ‌های معینی به یاد و سلامتی آنان می‌نوشند یا جشن‌ها و اعیاد دوره‌ای منظمی به افتخار آنان برپا می‌کنند؛ باقیماندهٔ کیش نیاپرستی است.» (۱۳۸۴: ۶۳) ویل‌روبی^۱ نیز معتقد است: باده‌نوشی‌های دسته‌جمعی نوعی آیین تشریف و اتحاد با نیروهای آسمانی و ایزدی است. وی می‌گوید: پس از انجام قربانی، مناسکی خاص، برقرار می‌شد که همراه با خوردن و نوشیدن و رقص و پایکوبی بوده است. پیروان دیونیزوس طی این مناسک، گوشت و خون گرم قربانی را می‌خوردند و سعی داشتند از این طریق به تسخیر خدا درآیند. این آیین، «بزم گوشت خام» بود که نوعی آیین تشریف محسوب می‌شد. مفهوم اصلی این آیین این بوده است که پیرو، وارد رابطهٔ مستقیم با خدا شود و به همین دلیل بود که شراب نوشیده می‌شد. شرابی که آن‌ها می‌نوشیدند برایشان نوعی قدرت نیرومند و الهی بود، خود خدا بود و مظهر زندگی الهی در این نوشیدنی وجود داشت. به همین دلیل آن‌ها بعد از نوشیدن شراب، احساس می‌کردند، زندگی نوینی درونشان شکل می‌گیرد. (۲۰۰۵: ۳۷-۴۰)

می‌توان استنباط کرد که باده‌نوشی‌های آیینی شاهان، پهلوانان و بزرگان از مواردی است که نوعی فدی به منظور شادی روان درگذشتگان و کامیابی زندگان است و نوعی اتحاد و القاء نیروی معنوی و روحی باده‌خواران به روان بزرگان و تقویت روان درگذشتگان است. این آیین، صورت تعدیل‌یافتهٔ خوردن خون قربانی است. در متون

س ۱۹- ش ۷۰- بهار ۱۴۰۲- باده‌نوشی‌های آیینی صورت تعدیل‌یافته خوردن خون قربانی / ۲۹
حماسی، موارد فراوانی از این رسم دیده می‌شود که در عنوانین: باده‌نوشی به یاد شاهان،
باده‌نوشی به یاد پهلوانان، باده‌نوشی به یاد معشوق و باده‌نوشی به یاد دوستان، دسته‌بندی
و بررسی می‌شود.

آیین باده‌نوشی در متون حماسی

الف) باده‌نوشی به یاد شاهان: شاهان به عنوان نماد قدرت و انسجام، نقشی اساسی در
استقلال کشور داشتند. در تصور گذشتگان، آن‌ها علاوه بر نقش شاهی و ارتباط با
خداوند، رهبر معنوی مردم نیز محسوب می‌شدند. با توجه به همین جایگاه والای
معنوی، برای شاهان، نهایت تقدس و احترام قائل بودند و بزرگان و پهلوانان در مجالس
مختلف برای بقای پادشاهی، سلامتی و طول عمر آنان باده‌نوشی می‌کردند که به ذکر
برخی از این موارد می‌پردازیم.

۱) باده‌نوشی رستم و پهلوانان به یاد کیکاووس: هنگامی که افراسیاب به ایران حمله
می‌کند و کشور با خطری جدی مواجه است، گرازه نزد رستم می‌رود و او را از این
خطر آگاه می‌کند، اما رستم و پهلوانان ابتدا به یاد کاووس و طوس به باده‌نوشی
می‌پردازند، سپس آماده‌ی مقابله با دشمن می‌شوند.

به کف برنهاد آن درخشنده جام	نخستین ز کاوس‌گی بُرد نام
که شاه زمانه مرا یاد باد	همیشه بر و بومش آباد باد
از آن پس تهمتن زمین داد بوس	چنین گفت کاین باده بر یاد طوس
زواره چو بلبل به کف برنهاد	هم از شاه کاوس‌گی کرد یاد

(فردوسی ۱۳۸۶، ج ۱: ۲۴۱)

در این ابیات، باده‌نوشی به سلامتی شاه در آن شرایط حساس که حمله‌ی نظامی
بیگانگان، کشور را تهدید می‌کرد، اهمیت آیینی و عقیدتی ویژه‌ای داشته است که پهلوانان
با وجود چنین تهدیدی از این عمل چشم‌پوشی نمی‌کنند. به نظر می‌رسد این عمل ریشه
در باور پیوند سلامتی و توانایی شاه با حیات جانوری - گیاهی دارد، (فریزر ۱۳۸۷: ۲۹۹)
که در صورت ضعف جسمانی و روحانی شاه، حیات جامعه به خطر می‌افتد و پهلوانان

با القاء نیروی معنوی و روحی خود و همچنین نیروی معنوی موجود در خود قربانی‌ها (هینلز ۱۳۶۸: ۱۷۹) می‌کوشیدند برای شاه طلب سلامتی کنند.

(۲) باده‌نوشی رستم به یاد گشتاسپ: رستم در بزم اسفندیار نیز به یاد گشتاسپ، باده می‌نوشد:

بیاورد یک جام می می‌گسار که کشتی بکردی برو بر گذار
به یاد شهنشاه، رستم بخورد برآورد از آن چشمه زرد گرد
(فردوسی ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۰۱۰)

(۳) باده‌نوشی نوشدار هندو به یاد گشتاسپ: پس از آنکه فرامرز، نوشدار هندی را می‌بخشد و آزاد می‌کند، نوشدار، فرامرز را به مجلس بزم دعوت می‌کند و بر یاد کاووس شراب می‌نوشند:

فرامرز را گفت پس نوشدار که ای شاه گرد و دلیر و سوار
یکی خان من شادمان کن به می برافروز خوان [و] بیاشام می
یکی هفته رخسار من برفروز به شادی همی‌بگذرانیم روز
جهان پهلوان گفت کاری رواست بدین کار بر میزبان پادشاست
یکی هفته دلشاد در نیک‌نور کشیدند باده ز جام بلور
برفتند در خانه نوشدار شه و لشکر و پهلوان نامدار
همه بانگ خنیاگران در چمن لب جوی پر لاله و نسترن
دف و چنگ و رامشگران رود و می روان باده بر یاد کاووس کی
(فرامرزنامه ۱۳۸۲: ۱۳۶)

(۴) باده‌نوشی بیژن به یاد کاووس: در *بزرزنامه*، سوسن داروی هوشبر را با شراب می‌آمیزد، اما بیژن متوجه می‌شود و از او می‌خواهد که به یاد شاه، باده بنوشد. بیژن در این ابیات به رسم میزبانی و رعایت شرایط باده‌خواری اشاره می‌کند:

چنین گفت با او که این جام می بخور تو آبر یاد کاووس کی
که هر کس که او میزبانی کند کسی را به می میهمانی کند
از اوّل سه جام پیایی خورد پس آن‌گاه در دست مهمان نهاد
(عطایی‌رازی ۱۳۸۲: ۱۰۰)

(۵) باده‌نوشی کوهیار و یارانش به یاد بهمن: در *بهمن‌نامه*، پس از اینکه فرامرز تصمیم می‌گیرد به کین فرزندش (سام) از کوهیار انتقام بگیرد در تاریکی شب به سوی سپاه

س ۱۹- ش ۷۰- بهار ۱۴۰۲- باده‌نوشی‌های آیینی صورت تعدیل‌یافته خوردن خون قربانی / ۳۱

بهمن رهسپار می‌شود و کوهیار را با گروهی می‌بیند که به عشرت مشغول هستند؛ آن‌ها فرامرز را نمی‌شناسند و وی را به بزم خود دعوت می‌کنند که به باده‌نوشی بپردازد. سپس جامی باده به وی می‌دهند و از او می‌خواهند به یاد شاه، شراب بنوشد:

بدو گفت هر کس که شاد آمدی	سوی جام نوشین و باد آمدی
بیا تا به نام شه نامدار	یکی نوش، زین باده خوش‌گوار
یکی جام پُر کرد ساقی چو دود	به دست فرامرز یل داد زود
چه گویم بدو گفت می چون خورم	که هرگز ز رای شما نگذرم
بدو گفت اکنون به من دار گوش	به یاد شه‌شاه می کن تو نوش
به پیروزی نامور کوهیار	کزو شادمان شد دل شهریار
فرامرز بادا کم و کاستی	مبادا به کار اندرش راستی
فرامرز بگشاد گویا زبان	چنین گفت این یاد آن مرزبان
فرامرز با داد و با راستی	همه کوهیار از کم و کاستی
بیادش به رزم اندرون کام کم	به بهمین بماناد اندوه و غم
بدو گفت ساقی که چونین مگوی	چرا بازگونه شدت بازگوی
چنین داد پاسخ که گفتار من	جز این نیست اندر خور کار من
چو بشنید گفتار او کوهیار	بزد بانگ و گفت ای سگ نابکار
همی پیش من یاد دشمن خوری	همان در بدی نام بهمین بری

(ابی‌الخیر ۱۳۷۰: ۲۷۸)

در *ارداویراف‌نامه*، مغان پیش از آغاز سفر روحانی ارداویراف، سه جام شراب به وی می‌نوشانند.

«ویراف سر و تن بشست و جامه نو پوشید و با بوی خوش خود را خوشبو کرد سپس دستوران دین، سه جام زرین می و منگ گشتاسبی پُر کردند؛ یک جام برای اندیشه نیک، دیگر برای گفتار نیک و سه دیگر برای کردار نیک به ویراف فراز دادند. او آن می و منگ بخورد و هوشیارانه باج گفت.» (ارداویراف‌نامه ۱۳۷۲: ۴۵)

شرکت مغان در مراسم آماده‌سازی ارداویراف و نوشانیدن شراب مستی‌بخش برای اندیشه، گفتار و کردار نیک توسط آن‌ها به وی و پرداختن به نیایش علاوه بر بیهوشی به منظور سیر روحانی، نشان‌دهنده جنبه آیینی و عقیدتی این عمل است.

در ابیات یادشده، اعتقاد به نیروی باده و باور به تأثیر دعای نیک و بد در سرنوشت افراد حین باده‌نوشی بسیار برجسته است. برای مثال هنگامی که ساقی، فرامرز را نفرین می‌کند، وی با وجود فراوانی تعداد دشمنان، چنین سخنی را تحمل نمی‌کند و بر شاه و کوهیار نفرین می‌کند و کوهیار نیز گفته‌های فرامرز را شوم می‌داند و از اینکه فرامرز بر یاد او و شاه، باده نمی‌خورد، خشمگین می‌شود. آشکار است که چنین حساسیت‌هایی در مورد باده‌نوشی به شادی کسی، ریشه در باوری دارد که نوشیدن باده به سلامتی افراد باعث نیروبخشی و طول عمر آن‌ها می‌شود. شایان ذکر است در مواردی که باده به یاد درگذشتگان نوشیده می‌شود، هدف از این عمل، شادی و آرامش روان درگذشته و تقویت نیروی او است.

۶) باده‌نوشی بهان‌روز و بانوگشسب به یاد بهمن: در مجلس بزم بهان‌روز و بانوگشسب، آن‌ها به سلامتی بهمن می‌نوشند. ابتدا بهان‌روز جام را می‌نوشد و سپس بانوگشسب با نوشیدن باده برای طول عمر و کامیابی شاه دعا می‌کند.

به یکدم پرداخت آن جام می	همی پادشاه جهاندار گئی
پس از وی سرافراز بانوگشسب	که از تن بکندی همی یال اسب
بیازید و آن جام پُر باده کرد	به یادِ شهنشاهِ آزاده خورد
چنین گفت کاین باده خوش‌گوار	فزون باد بر جان این شهریار
میناد غم تا بُود در جهان	پرستندۀ وی کِهان و مهان
به راه اندرش بخت همراه باد	سَر تیغ او مرگِ بدخواه باد

(ابی‌الخیر ۱۳۷۰: ۴۵۱)

۷) باده‌نوشی اسکندر به یاد شاهان: در *اسکندرنامه* نیز پس از آنکه اسکندر هند را تسخیر می‌کند بر یاد شاهان شراب می‌نوشد:

ره و رسم شاهان چنان تازه کرد	که هندوستان را پرآوازه کرد
به داد و دهش در جهان پی فشرده	بدین دستبرد از جهان دست برد
می نوش می‌خورد بر یاد کی	چو شاهان این دور بر یاد وی

(نظامی ۱۳۸۴: ۷۸۷)

۸) باده‌نوشی اسکندر به یاد جمشید: پس از فرمانبرداری و اطاعت خاقان چین، اسکندر به شادی این پیروزی به یاد جم شراب می‌نوشد.

س ۱۹- ش ۷۰- بهار ۱۴۰۲- باده‌نوشی‌های آیینی صورت تعدیل‌یافته خوردن خون قربانی/ ۳۳

سکندر منش کرد بر باده تیز ز می کرد یاقوت را جرعه‌ریز
نشست از گه شام تا صبحدم روان کرد بر یاد جم جم جم
(نظامی ۱۳۸۴: ۸۰۲)

(ب) باده‌نوشی به یاد پهلوانان: پهلوانان در ساختار حکومت و حفظ امنیت و استقلال ملی، نقشی بسیار اساسی داشتند. جایگاه و قدرت پهلوانان تا اندازه‌ای بود که در مواقعی که شاه از وظایف خود تخطی می‌کرد به او هشدار می‌دادند و او را نصیحت می‌کردند و شاهان هنگام پیشامدهای دشوار و در مسائل گوناگون با آن‌ها مشورت می‌کردند. با توجه به این جایگاه، پادشاهان و بزرگان برای سلامتی و و طول عمر آن‌ها در مجلس مختلف به باده‌نوشی می‌پرداختند که به نمونه‌هایی از این موارد می‌پردازیم:

(۱) باده‌نوشی کیقباد به یاد رستم و آزادگان: هنگامی که رستم به جست‌وجوی کی قباد می‌رود تا وی را به پادشاهی ایران بنشانند، کی قباد وی را دعوت می‌کند تا به یاد آزادمردان باده‌نوشی کنند؛ سپس به سلامتی رستم باده می‌نوشند.

جوان از بر تخت خود برنشست گرفته یکی دست رستم به دست
به دست دگر جام پُر باده کرد وز او یاد مردان آزاده کرد
بیازید جامی لبالب نیند به یاد تهمتن به دم درکشید
(فردوسی ۱۳۸۶، ج: ۱، ۱۷۵)

(۲) باده‌نوشی گرشاسپ و خاقان به یاد نریمان: در جنگ نریمان با تکین‌شاه، نریمان با شجاعت به صف دشمن حمله می‌برد و دلاوران دشمن را یکی پس از دیگری می‌کشد و سپهدار و خاقان چین به شادی و سلامتی او شراب می‌نوشند.

چنان تا از آن لشکر کینه‌کش بیفکند بر جای هفتاد و شش
سپهدار و خاقان به هم پیش صف بُدند از بر پیل جامی به کف
به هر تُرک کافکندی او زیر پی زدندی به شادیش یک جام می
(اسدی طوسی ۱۳۱۷: ۳۵۰)

(۳) باده‌نوشی فریدون به یاد نریمان: پس از مرگ گرشاسب، فریدون در مجلس بزم به یاد نریمان می‌نوشد:

بفرمود تا خوان نهادند کی پس از خوان نشستند در بزم می
بر اورنگ بُد پهلوان پیش شاه سوی راستش سام بُد نزد گاه
یکی ده می جام زر پُر نیند ندانستی آن را به جز شه کشید

به یاد نریمان، شه آن نوش کرد
نریمان همیدون بیادش بخورد
(اسدی طوسی ۱۳۱۷: ۴۷۴)

۴) **باده‌نوشی رستم و پهلوانان ایرانی به یاد برزو:** در *برزونامه*، وقتی رستم و ایرانیان از هویت برزو آگاه می‌شوند به بزم می‌نشینند و به سلامتی او و فرّ کیانی شراب می‌نوشند. به خوردن نهادند سر، روز و شب ز خنده نیاسودشان نیز لب بُد کارشان جز همه خواب و خورد کس اندیشه کار دیگر نکرد ز مستی چنان شد جهان چهلوان ز شادی برزوی و فرّ کیان (عطایی رازی ۱۳۸۲: ۸۳)

۵) **باده‌نوشی پهلوانان و سلم به یاد قارن:** اهمیت باده‌نوشی به یاد و سلامتی بزرگان تا آنجا اهمیت دارد که پهلوانان پیش از مرگ از هم‌زمان می‌خواهند به یاد آنان شراب بنوشند. در *کوش‌نامه* پس از زخمی شدن قارن، سلم به او می‌گوید تا بهبودی تو جنگ را متوقف می‌کنیم، اما قارن نمی‌پذیرد و می‌گوید تنها در مجلس بزم به یاد من شراب بنوشید:

یکی مَرَد گیرم از ایرانیان جهان را چه سود از من و چه زیان
تو و شاه باید که باشید شاد مرا نیز در بزم دارید یاد
(ابی‌الخیر ۱۳۷۷: ۶۲۹)

در این ابیات مشخص می‌شود که تقاضای قارن مبنی بر نوشیدن باده به یاد او هنگام زخمی شدن (و جان‌کندن) فایده و بهره‌ای آخروی برایش دارد و گرنه اصرار او بر این امر، وجهی نداشت.

ج) **باده‌نوشی به یاد معشوقان:** با توجه به پیوند روحی میان عاشق و معشوق و شیفتگی عاشق نسبت به معشوق خود، گاه در متون حماسی دیده می‌شود که عاشقان برای سلامتی و طول عمر معشوق به شادی او در مجالس باده می‌نوشند که همین پیشکش شراب و اختصاص آن به باده‌نوشان نوعی قربانی به منظور شادی و تقویت روان محبوب است.

باده‌نوشی کوش و بزرگان چین به یاد معشوقان خود: کوش عاشق دختر خود می‌شود و او را به خود می‌خواند، اما دختر با خواسته پدر مخالفت می‌کند و کوش در حالت

س ۱۹- ش ۷۰- بهار ۱۴۰۲- باده‌نوشی‌های آیینی صورت تعدیل‌یافته خوردن خون قربانی / ۳۵

مستی وی را می‌گشاید؛ پشیمان می‌شود و به بزرگان چین دستور می‌دهد تا بتی از عزیزان خود بسازند و به شادیش شراب نوشند:

چو بگذشت از این روزگاری دراز	بزرگان چین را بفرمود باز
که بر چهره هر که دارند دوست	یکی چهره سازند از آن‌سان که اوست
بزرگان به اندازه دستگاه	بتان را ببرند نزدیک شاه
نهادند در پیش هنگام بزم	گرفتند بر رویشان جام بزم

(ابی‌الخیر ۱۳۷۷: ۴۱۱)

در این ابیات، آشکار است که نوشیدن باده با هدف شادی، سلامتی، طول عمر و انتقال نیروی باده به روان افراد انجام می‌شود. ساختن بت‌ها نیز نوعی باور به پرستش درگذشتگان و تأثیر آنان در زندگی بازماندگان است.

(د) **باده‌نوشی به یاد دوستان:** گاه نیز افراد به یاد دوستانی که با آنان پیوند عاطفی و روحی دارند و از آن‌ها دور هستند به باده‌نوشی می‌پردازند و برایشان طلب سلامتی و شادی می‌کنند. نظامی در آغاز نظم شرفنامه در مدح دوستان خود چنین می‌گوید:

به من ده که می خوردن آموختم	خورم خاصه، کز تشنگی سوختم
به یاد حریفان غربت‌گرای	کز ایشان نینم یکی را به جای
چو دوران ما هم نماند بسی	خورد نیز بر یاد ما هر کسی

(نظامی ۱۳۸۴: ۶۵۷)

همان‌طور که از موارد ذکر شده، مشخص می‌شود در متون حماسی با توجه به جایگاه شاهان، باده‌نوشی بر یاد آنان بیشتر انجام می‌شود. پس از شاهان بیشترین باده‌نوشی‌ها به افتخار پهلوانان است؛ زیرا آنان حامی کیان شاهی و استقلال ملی و دفاع از مردم در برابر بیگانگان هستند. با توجه به موارد ذکر شده و تأکید و سفارش پهلوانان و بزرگان به منظور نوشیدن باده بر یاد آنان پیش از جنگ و مرگ، به نظر می‌رسد نوشیدن و فدیۀ شراب به صورت گروهی به منظور سلامتی و طول عمر افراد، القاء نیروی معنوی و روحی باده‌خواران برای یاری افرادی است که به سلامتی آنان شراب نوشیده می‌شود و در واقع یاری دادن معنوی آن‌هاست؛ همان‌طور که پیشتر گفته شد، بهره‌وری از نیروی معنوی خود فدیۀ و قربانی است. به نظر می‌رسد این باور، ریشه در مراسم قربانی و خوردن خون قربانی‌های پیشکشی دارد و در واقع باده‌نوشی‌های آیینی، صورت تعدیل

شده خون‌خواری است که با گذشت زمان، با شراب‌خواری جایگزین و تلطیف شده است. علاوه بر این، مصادیق باده‌نوشی با توجه به نظریهٔ جادوی تقلیدی یا شباهت (که برای حصول مقصود، باید نهایت همسانی و شباهت میان دو امر رعایت شود)، همخوانی دارد؛ زیرا شراب سرخ از هر چیزی به خون قربانی شبیه‌تر است و معتقدان این شباهت را مد نظر داشته‌اند.

علاوه بر موارد ذکر شده به مصادیق دیگری از باده‌نوشی ارجاع داده می‌شود. (ر.ک. فردوسی ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۳۲۴-۶۰۴؛ اسدی طوسی ۱۳۱۷: ۴۲۵-۸۲-۳۱؛ فرامرزنامه ۱۳۸۲: ۱۵۴-۹۰-۶۹۷۰؛ عطایی رازی ۱۳۸۲: ۸۹؛ ماح ۱۳۸۰: ۳۰۱؛ ابی‌الخیر ۱۳۷۷: ۴۷۵-۴۵۰-۱۹۶؛ همو: ۵۷۸-۴۵۱-۴۴۸-۳۷۰-۲۸۸؛ نظامی ۱۳۸۴: ۸۶۵-۸۴۷-۷۷۲-۷۶۱)

آیین باده‌نوشی در متون غنایی

الف) باده‌نوشی به یاد شاهان: با توجه به خواص طرب‌افزایی و نیروبخشی باده، افراد علاوه بر دعا با هدف شادی و تقویت ارواح به نوشیدن باده و نثار نیروی آن به روان درگذشتگان و حاضران می‌پرداختند. نوشیدن شراب به شادی روان مردگان و زندگان، دنبالهٔ نوشیدن خون قربانی برای کسب نیرو و توانایی آن است و رفته‌رفته با نوشیدن شراب تعدیل یافته است که بیشترین شباهت و هماهنگی را با خون داشته باشد. (نظریهٔ جادوی شباهت فریزر)

ب) باده‌نوشی بزرگان به یاد خسرو پرویز: در داستان خسرو و شیرین، هنگامی که بزرگان شکر را برای خسرو وصف می‌کنند به یاد خسرو شراب می‌نوشند:

نشسته پیش تختش جمله شاهان ز چین تا روم و از ری تا سپاهان
ز سالار ختن تا خسرو زنگ همه بر یاد خسرو باده در چنگ
(نظامی ۱۳۸۴: ۲۱۸)

شایان ذکر است که در متون عرفانی با توجه به تحریم شراب، آیین باده‌نوشی، انعکاسی ندارد و اشارهٔ شاعران به این رسم، محدود به آفشاندن باده بر خاک و جرعه‌ریزی است و صرفاً جنبهٔ مجازی دارد و باده در این ابیات، استعاره از عشق و معرفت الهی است و

برای بیان محبت حق و جلوه آن به مخلوقات به کار می‌رود نه به مفهوم واقعی ریختن شراب بر خاک در متون حماسی که به منظور جلب خشنودی خدایان زمینی و ارواح درگذشتگان انجام می‌شود.

نتیجه

در متون حماسی باور خوردن خون با توجه به فضای آن و رواج روحیه پهلوانی، دشمن‌ستیزی و دفاع از وطن اغلب جنبه واقعی و حقیقی دارد، اما در متون غنایی و عرفانی خون‌خواری و اصطلاحات هم‌ریشه آن، جنبه مجازی و کنایی می‌یابد و اغلب به مفهوم نهایت رنج و اندوه به کار می‌رود. این اصطلاحات، ریشه در رسم کهن قربانی دارد که در متون مختلف عرفانی و غنایی، جنبه خشونت‌آمیز آن تعدیل یافته و تنها معنای مجازی و کنایی آن، باقی مانده است. در متون نظم عرفانی، مصادیق خون‌خواری، اغلب در حدیقه، منطق‌الطیر، مصیبت‌نامه، اسرارنامه و مثنوی دیده می‌شود و معنایی همچون خون‌خواری در ادبیات غنایی دارد. درباره باده‌نوشی‌های آیینی نیز باید گفت: باده‌نوشی در مجالس بزم شاهان، پهلوانان و بزرگان از مواردی است که نوعی پیشکش به منظور شادی روان درگذشتگان و کامیابی زندگان است و به منظور جاودانی، سلامتی، تقویت روان و طول عمر افراد، نوشیده یا نثار می‌شود و نوعی اتحاد و القاء نیروی معنوی و روحی باده‌خواران به منظور تقویت روان درگذشتگان و یاری افرادی است که به سلامتی آنان شراب نوشیده می‌شود. این باور، ریشه در خوردن خون قربانی‌های پیشکش شده دارد و در واقع باده‌نوشی صورت تعدیل شده خون‌خواری است. باده‌نوشی با توجه به نظریه جادوی تقلیدی که برای حصول مقصود، باید نهایت همسانی و شباهت میان دو امر رعایت شود، سازگار است؛ زیرا شراب سرخ از هر چیزی به خون قربانی شبیه‌تر است و معتقدان این شباهت را مد نظر داشته‌اند. مصادیق باده‌نوشی تنها در متون حماسی،

جلوه برجسته‌ای دارد. این موارد در عناوینی چون: باده‌نوشی به یاد شاهان، باده‌نوشی به یاد پهلوانان، باده‌نوشی به یاد معشوق و باده‌نوشی به یاد دوستان انجام می‌گیرد. در متون حماسی با توجه به جایگاه شاهان، باده‌نوشی اغلب به یاد آنان انجام می‌شود. پس از شاهان، بیشترین باده‌نوشی‌ها به افتخار پهلوانان است؛ زیرا آن‌ها، حامی کیان شاهی و استقلال ملی و دفاع از مردم در برابر بیگانگان هستند. با توجه به موارد ذکر شده، تأکید و سفارش پهلوانان و بزرگان، مبنی بر نوشیدن باده بر یاد آنان (پیش از جنگ و مرگ) به منظور سلامتی و جذب نیروی معنوی و روحی باده‌خواران است و در واقع، بهره‌وری از نیروی معنوی خود فدیه و قربانی است. در متون غنایی نیز این آیین نمود خاصی نداشت و تنها یک مصداق از آن یافت شد. در متون عرفانی نیز با توجه به تحریم شراب، آیین باده‌نوشی، انعکاسی ندارد و اشاره شاعران به این رسم، محدود به آفشاندن باده بر خاک و جرعه‌ریزی است و صرفاً جنبه مجازی دارد و باده در این ابیات، استعاره از عشق و معرفت الهی است و برای بیان محبت حق و جلوه آن به مخلوقات به کار می‌رود.

کتابنامه

- ابی‌الخیر. ایرانشاه. ۱۳۷۰. *بهمن‌نامه*. ویراسته رحیم عقیقی. چ ۱. تهران: علمی و فرهنگی.
- _____ ۱۳۷۷. *کوش نامه*. به کوشش جلال‌متینی. چ ۱. تهران: علمی.
- ارداویراف‌نامه*. ۱۳۷۲. ترجمه متن پهلوی از فیلیپ ژینو. ترجمه ژاله آموزگار. تهران: معین.
- آزادگان. جمشید. ۱۳۸۴. *تاریخ ادیان ابتدایی و قدیم*. چ ۱. تهران: سمت.
- اسدی‌طوسی. ابونصر علی‌بن‌محمد. ۱۳۱۷. *گرشاسپ‌نامه*. به اهتمام حبیب یغمایی. تهران: چاپخانه بروخیم.
- اسلام. علیرضا. ۱۳۹۴. «تحول قربانی از انسان به حیوان: نقطه عطفی در روند عقلانی شدن». *پژوهش‌های ادیانی*. س ۳. ش ۶. صص ۶۵-۸۷.

س ۱۹- ش ۷۰- بهار ۱۴۰۲- باده‌نوشی‌های آیینی صورت تعدیل یافته خوردن خون قربانی / ۳۹

آموزگار. ژاله. ۱۳۹۳. *تاریخ اساطیری ایران*. ج ۱۶. تهران: سمت.

آیت‌اللهی. حبیب‌الله و همکاران. ۱۳۹۸. «بررسی مفاهیم نمادین جرعه‌آفشانی. تقدیم جرعه و گُل در ایران باستان و تداوم آن هنر در دوره اسلامی». *جامعه‌شناسی تاریخی*. س ۱۱. ش ۱. صص ۲۲-۱.

ایونس. ورونیکا. ۱۳۷۳. *شناخت اساطیر هند*. ترجمه باجلان فرخی. ج ۱. تهران: اساطیر.

برزگرخالقی، محمدرضا و رقیه نیساری تیریزی. ۱۳۸۹. «بررسی مضامین مشترک ساقی‌نامه‌های ابن‌فارض و فضولی بغدادی». *لسان‌مبین*. ش ۲. صص ۲۰-۱.

بهار. مهرداد. ۱۳۹۱. *پژوهشی در اساطیر ایران*. ج ۹. تهران: آگاه.

حافظ. شمس‌الدین محمد. ۱۳۸۵. *دیوان*. بر اساس نسخه قزوینی و غنی با مقدمه نصرالله آژنگ. تهران: محمد.

حیدری، حسن و مژگان صادق‌پور مبارکه. ۱۳۹۸. «اسطوره خون (بررسی برخی کارکردهای وابسته به خون و نمود آن در شاهنامه)». *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب*. س ۱۵. ش ۵۵. صص ۱۴۰-۱۰۷.

DOR: 20.1001.1.20084420.1398.15.55.4.4

دورانت. ویل. ۱۳۷۸. *تاریخ تمدن: عصر ایمان (بخش دوم)*. ترجمه ابوالقاسم طاهری. ج ۴. چ ۳. تهران: آموزش انقلاب اسلامی.

راوندی. محمدبن علی. ۱۳۶۳. *راحة‌الصدور*. تصحیح محمد اقبال. تهران: علمی.

رضی. هاشم. ۱۳۸۱. *آیین مهر*. تهران: بهجت.

سنایی. ابوالمجد مجدودبن آدم. ۱۳۶۸. *حدیقه الحدیقه و شریعه الطریقه*. تصحیح سیدمحمدتقی مدرس رضوی. تهران: دانشگاه تهران.

شوالیه. ژان و آلن گریبان. ۱۳۸۴. *فرهنگ نمادها*. ترجمه سودابه فضائلی. تهران: جیحون.

عطار. فریدالدین. ۱۳۸۵. *مصیبت‌نامه*. به کوشش محمدحسین مجدم. ج ۷. تهران: زوار.

_____ . ۱۳۸۷. *منطق‌الطیر*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. ج ۳. تهران: سخن.

عطایی‌رازی. عطابن‌یعقوب. ۱۳۸۲. *برزنامه به انضمام داستان کک کهزاد*. به اهتمام سیدمحمد دبیرسیاقی. ج ۱. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

فرامرزننامه. ۱۳۸۲. به اهتمام مجید سرمدی. ج ۱. تهران: دانشگاه تهران.

فردوسی. ابوالقاسم. ۱۳۸۶. *شاهنامه*. به کوشش جلال خالقی‌مطلق با همکاری محمود امیدسالار و

ابوالفضل خطیبی. ج ۱-۸. تهران: دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.

فریزر. جیمز. ۱۳۸۷. *شاخه زرین*. ترجمه کاظم فیروزمند. تهران: آگاه.

قائمی. فرزاد. ۱۳۹۲. «از ریپه‌بین تا سیاوش (تحلیل اسطوره‌شناسی ساختار آیینی داستان سیاوش بر مبنای الگوی هبوط ایزد ریپه‌بین و آیین‌های سالانه مرگ و تولد دوباره در فرهنگ ایران)». جستارهای

ادبی. ش ۱۸۲. صص ۸۶-۶۱. DOI: [10.22067/JLS.V46I4.25298](https://doi.org/10.22067/JLS.V46I4.25298)

قزوینی. محمد. ۱۳۲۴. «بعضی تضمین‌های حافظ (تضمین اشعار فارسی)». یادگار. ش ۶. صص ۷۱-۶۲. قلی‌زاده، حیدر و محبوبه خوش‌سلیقه. ۱۳۸۹. «باده و می و تعابیر آن در شعر عرفانی فارسی». *عرفان اسلامی (ادیان و عرفان)*. س ۱۶. ش ۲۳. صص ۱۸۴-۱۴۷.

گرگانی. فخرالدین اسعد. ۱۳۴۹. ویس و رامین. تصحیح ماگالی تودا و الکساندر گواخاریا. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

لسان. حسین. ۱۳۵۳. «سخنی چند پیرامون مقاله (شراب ریزی بر گور یاران در ادب عربی) یادداشت‌ها». دانشکده ادبیات دانشگاه تهران. س ۲۱. ش ۱. صص ۱۳۶-۱۳۱.

مادح. قاسم. ۱۳۸۰. *جهانگیرنامه*. به کوشش سیدضیاءالدین سجادی. چ ۱. تهران: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.

مصاحب. غلامحسین. ۱۳۵۶. *دایرةالمعارف فارسی*. ج ۲. تهران: ققنوس.

مصطفوی. علی اصغر. ۱۳۶۹. *اسطوره‌قربانی*. چ ۱. تهران: بامداد.

معین. محمد. ۱۳۲۴. *یک رسم باستانی*. یادگار. ش ۸. صص ۵۹-۵۱.

منصوری. فیروز. ۱۳۵۵. «باده‌افشانی بر خاک و سایر آداب و رسوم که فرهنگ برجسته ایرانی آن را نپذیرفته است». *مجله گوهر*. ش ۴۹. صص ۸۶۵-۸۶۱.

مولوی. جلال‌الدین محمد بلخی. ۱۳۹۱. *شرح جامع مثنوی*. تألیف کریم زمانی. ج ۱-۶. چ ۲۸. تهران: اطلاعات.

نجاریان، محمدرضا و محمدکاظم کهدویی. ۱۳۹۰. «نگاه شاعرانه رودکی و ابونواس به خمریات». *ادبیات تطبیقی*. س ۲. ش ۴. صص ۲۸۰-۲۵۹.

نجمی. شمس‌الدین. ۱۳۹۴. «واکاوی اسطوره‌جرعه‌آفشانی». *نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان*. ش ۳۸. صص ۳۶۰-۳۴۰.

نظامی. الیاس بن یوسف. ۱۳۸۴. *خمسه*. به کوشش سعید حمیدیان. چ ۲. تهران: قطره.

هنوی. دلیلو. ال. ۱۳۷۴. «قربانی و جشن در منظومه‌های منوچهری». *ترجمه افسانه منفرد*. *مجله فرهنگ*. ش ۱۶. صص ۲۸۰-۲۶۱.

س ۱۹- ش ۷۰- بهار ۱۴۰۲- باده‌نوشی‌های آیینی صورت تعدیل‌یافته خوردنِ خون قربانی / ۴۱
هینلز. جان راسل. ۱۳۶۸. *شناخت اساطیر ایران*. ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی. چ ۱. تهران:
چشمه.
وبر. ماکس. ۱۳۸۴. *اقتصاد و جامعه*. ترجمه عباس منوچهری و همکاران. چ ۱. تهران: سمت.
ورمازن. مارتین. ۱۳۸۷. *آیین میترا*. چ ۷. تهران: چشمه.

English Sources

Willroughby, Harold R. (2005). *Pagan Regeneration: a Study Of Mystery Initiations in The Graeco-Roman Word*, The university Of Chicago Press. Chicago.

References (In Persian)

- Abe al-xeyr. Īrān-šāh. (1991/1370SH). *Bahman-nāme*. Ed. by Rahīm Affī. 1st ed. Tehrān: Elmī va Farhangī.
- Abe al-xeyr. Īrān-šāh. (1998/1377SH). *Kūš-nāme*. With the Effort of Jallāl Matīnī. 1st ed. Tehrān: Elmī.
- Āmūzegār, Žāle. (2014/1393SH). *Tārīxe Asātīrī-ye Īrān*. 16th ed. Tehrān: Samt.
- Ardāvīrāf-nāme*. (1993/1372SH). Translation of the Pahlavi text by Philippe Gignoux. Tr. by Žāle Āmūzegār. Tehrān: Mo'in.
- Asadī Tūsī, Abū-nasr Alī Ebne Mohammad. (1938/1317SH). *Garšāsp-nāme*. With the Effort of Habīb Yaqmāyī. Tehrān: Beroxīm.
- Attār, Farīdo al-ddīn. (2008/1387SH). *Manteqo al-teyr*. Ed. by Mohammad-rezā Šafī'ī Kadkanī. 3rd ed. Tehrān: Soxan.
- Attār, Farīdo al-ddīn. (2006/1385SH). *Mosībat Nāmeḥ*. With the Effort of Mohammad Hoseyn Majddam. 7th ed. Tehrān: Zavvār.
- Atāyī Rāzī Atā Ebne Ya'qūb. (2003/1382SH). *Borzū-nāmeḥ be Enzemāme Dāstāne Koke Kohzād*. With the Effort of Seyyed Mohammad Dabīr-sīyāqī. 1st ed. Tehrān: Anjomane Āsār va Mafāxere Farhangī.
- Āyato al-llāhī, Habībo al-llāh and Other. (2019/1398SH). "*Barrasī-ye Mafāhīme Namādīne Jor'e-afšānī. Taqdīme Jor'e va Gol dar Īrāne Bāstān va Tadāvome ān dar Dore-ye Eslāmī*". *Journal of Historical Sociology*. 11th Year. No. 1. Pp. 1-22.
- Āzādegān, Jamšīd. (2005/1384SH). *Tārīxe Adyāne Ebtedāyī va Gadīm*. 1st ed. Tehrān: Samt.
- Bahār, Mehr-dād. (2012/1391SH). *Pažūhešī dar Asātīre Īrān*. 9th ed. Tehrān: Āgāh.
- Barzegar-xāleqī and Mohammad-rezā & Roqayyeh Neysārī Tabrīzī. (2010/1389SH). "*Barrasī-ye Mazāmīne Moštarake Sāq-nāmeḥā-ye Ebne Fārez va Fozūlī-ye Baqādādī*". *Lasan Mobin magazine*. No. 2. Pp. 1-20.
- Chevalier, Jean and Alain Gheerbrant. (2005/1384SH). *Farhange Namādhā (Dictionnaire des symboles: mythes, rêves, coutumes...)*. Tr. by Sūdābeh Fazā'elī. 1st ed. Tehrān: Jeyhūn.
- Durant, Will. (1999/1378SH). *Tārīx Tamaddon: Asre Īmān (Baxše Dovvom) (The story of civilization)*. Tr. by Abo al-qāsem Tāherī. 4th Vol. 3rd ed. Tehrān: Āmūzeše Enqelābe Eslāmī.
- Eslām. Alī-rezā. (2015/1394SH). "*Tahavvole Gorbānī az Ensān be Heyvān*". *Journal of religious research*. 3rd Year. No. 6th. Pp. 65-87.

- Farāmarz-nāmeḥ*. (2003/1382SH). With the Effort of Majīd Sarmadī. 1st ed. Tehrān: University of Tehran.
- Ferdowsī Abo al-qāsem. (2007/1386SH). *Šāh-nāmeḥ*. With the Effort of Jallāl Xālegī Motlaq with the cooperation of Mahmūd Omīd-sālār and Abo al-fazl Xatībī. 1st and 8th Vol. Tehrān: Dāyerato al-ma'ārefe Bozorge Eslāmī.
- Frazer, James George. (2008/1387SH). *Šāxe-ye Zarrīn (The golden bough)*. Tr. by Kāzem Fīrūz-mand. Tehrān: Āgāh.
- Gorgānī, Faxro al-ddīn As'ad. (1970/1349SH). *Weys va Rāmīn*. Ed. by Māgālī Tūdā and Aleksānder Gūāxārīyā. Tehrān: Bonyāde Farhange Īrān.
- Hāfez, Šamso al-ddīn Mohammad. (2006/1385SH). *Dīwān*. Bar-asāse Nosxe-ye Qazvīnī and Qanī bā Moqaddame-ye Nasro al-llāhe Āžang. Tehrān: Mohammad.
- Hanway, W. L. (1995/1374SH). "*Qorbānī va Jašn dar Manzūmehā-ye Manūčehri*". Tr. by Afsāne Monfared. *culture magazine*. No. 16. Pp. 261-280.
- Heydarī, Hasan and Možgān Sādeq-pūr. (2019/1398SH). "*Ostūre-ye Xūn (Barrasī-ye Barxī Kār-kerdhā-ye Vābaste be Xūn va Nemūde ān dar Šāh-nāme*". *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature, Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 15th Year. No. 55. Pp. 107- 140.
- Hinnells, John Russell. (1989/1368SH). *Šenāxte Asātīre Īrān (Persian mythology)*. Tr. by Žāle Āmūzegār and Ahmad Tafazzolī. 1st ed. Tehrān: Češme.
- Ions, veronica. (1994/1373SH). *Šenāxte Asātīre Hend*. Tr. by Bājelān Farroxī. 1st ed. Tehrān: Asātīr.
- Lesān, Hoseyn. (1974/1353SH). "*Soxanī Čand Pīrāmūne Maqāle (Šarāb Rīzī bar Gūre Yārān dar Adabe Arabī) Yāddāštā*". *Journal of the Faculty of Literature, University of Tehran*. 21th Year. No. 1. Pp. 131-136.
- Mādeh, Qāsem. (2001/1380SH). *Jahāngīr-nāmeḥ*. Ed. by Seyyed Zīyā'o al-ddīn Sajjādī. 1st ed. Tehrān: Institute of Islamic Studies, University of Tehran.
- Mansūrī, Fīrūz. (1976/1355SH). "*Bāde-afšānī bar Xāk va Sāyere Ādāb va Rosūmī ke Farhange Barjaste-ye Īrānī ān rā Napazīrofte Ast*". *Gowhar Magazine*. No. 49. Pp. 861-865.
- Mo'in, Mohammad. (1945/1324SH). *Yek Rasme Bāstānī. Yādegār Magazine*. No. 8. Pp. 51-59.
- Mosāhab, Qolām-hoseyn. (1977/1356SH). *Dayerato al-ma'ārefe Fārsī*. 2nd Vol. Tehrān: Qoqnūs.

- Mostafavī, Alī-asqar. (1990/1369SH). *Ostūre-ye Qorbānī*. 1st ed. Tehrān: Bām-dād.
- Mowlavī, Jallālo al-ddīn Mohammad Balxī. (2012/1391SH). *Šarhe Jāme'e Masnavī*. Written by Karīm Zamānī. 1st and 6th Vol. 28th ed. Tehrān: Ettelā'āt.
- Najjārīyān, Mohammad-rezā and Kahdūyī, Mohammad-kāzem. (2011/1390SH). "Negāhe Šā'erāne-ye Rūdakī va Abū Novās be Xamrīyyāt". *Comparative literature magazine*. 2nd Year. No. 4. Pp. 259-280.
- Najmī, Šams al-ddīn. (2015/1394SH). "Vā-kāvī-ye Ostūre-ye Jor'e-afšānī". *Journal of Faculty of Literature and Humanities, Shahid Bahonar University, Kerman*. No. 38. Pp. 340-360.
- Nezāmī, Elyās Ebne Yūsuf. (2005/1384SH). *Xamse*. With the efforts of Sa'īd Hamīdīyān. 2nd ed. Tehrān: Qatre.
- Qā'emī, Farzād. (2013/1392SH). "az Ripehoin tā Sīyāvaš (Tahlīle Ostūre Šenāxtī-ye Sāxtāre Āyīnī-ye Dāstāne Sīyāvaš bar Mabnā-ye Olgū-ye Hobūte Īzade Ripehoin va Āyīnhā-ye Sālāne-ye Marg va Tavallode Dobāre dar Farhange Īrān)". *Journal of literary essays*. No. 3. Pp. 61-86.
- Qazvīnī, Mohammad. (1945/1324SH). "Ba'zī Tazmīnhā-ye Hāfez (Tazmīne Aš'āre Fārsī)". *Yadgar Magazine*. No. 6. Pp. 62-71.
- Qolī-zādeh, Heydar and Xoš-salīqeh, Mahbūbeh. (2010/1389SH). "Bāde va Mey va Ta'ābīre ān dar Še're Erfānī-ye Fārsī". *Islamic Mysticism Magazine (Religions and Mysticism)*. 16th Year. No. 23. Pp. 147-184.
- Rāvandī, Mohammad Ebne Alī. (1984/1363SH). *Rāhato al-sodūr*. Ed. by Mohammad Eqbāl. Tehrān: Elmī.
- Razī, Hāšem. (2002/1381SH). *Āyīne Mehr*. Tehrān: Behjat.
- Sanāyī Abo al-majd Majdūd Ebne Ādam. (1989/1368SH). *Hadīqato al-haqīqeh and Šarī'ato al-tarīqeh*. Ed. by Seyyed Mohammad Taqī Modarrese Razavī. Tehrān: University of Tehran.
- Vermaseren, Maarten Jozef. (2009/1387SH). *Āyīne Mītrā (Mithra, cedieu mysterieux)*. 7th ed. Tehrān: Češmeh.
- Weber. Max. (2005/1384SH). *Eqtesād va Jāme'e (Economy and society)*. Tr. by Abbās Manūčehrī and Other. 1st ed. Tehrān: samt.

تحلیل ساختار «آزمون» پهلوان بر مبنای نظریه اسطوره - آیین

سلمان رحیمی^{۱*} - فاطمه حاجی رحیمی^{۲**}

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مجازی المصطفی قم، قم، ایران - استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مجازی المصطفی قم، قم، ایران

چکیده

نظریه اسطوره - آیین، نظریه‌ای است مبتنی بر زمینه انسان‌شناختی که حیات اسطوره را معطوف به وجود آیین می‌داند. مطابق برداشت این مکتب، هر اسطوره‌ای تفسیر یک مناسک مذهبی و روایت شفاهی یک آیین پنداشته می‌شود. این آیین‌ها در گذر زمان و با انتقال به متون حماسی، کارکرد تکرار ارزش‌های کهن‌الگویی را نمایندگی می‌کنند. ضرورت انجام این پژوهش بیان این نکته است: «آزمون» پهلوان که از نمونه‌های بارز بازنمایی و تکرار اساطیر است و راهی را برای بازگشت دوباره بشر به زمان و مکان ازلی باز می‌کند؛ حجم بسیاری از حماسه‌های جهان را می‌سازد و پهلوان با شناخت اصل و منشأ در آیین‌های رازآموزی، توانا می‌شود. پژوهش حاضر برپایه نظریه اسطوره - آیین و با روش تحلیلی - تطبیقی انجام شده است. تبلور آیین آزمون پهلوان در منظومه‌های حماسی پس از اسلام، توجیه و گزارش یک آیین دینی است که چگونگی بنیان نهادن آن آیین را که در زمان دیرین توسط خدایان و پهلوانان معمول شده بود، بازگو می‌کند. بررسی نمونه‌های حماسی این آزمون افزون بر آشکار کردن چند و چون برگزاری و گونه‌های مختلف آن، قابلیت طبقه‌بندی آزمون‌ها را نیز فراهم می‌آورد.

کلیدواژه: آزمون پهلوان، اسطوره - آیین، منظومه‌های حماسی، مناسک مذهبی.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۱/۰۸/۱۳

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۱/۱۰/۰۴

*Email: s.rahimi@mou.ir (نویسنده مسئول)

**Email: F.hajirahimi@mou.ir

مقدمه

آزمودن پهلوان یکی از رسوم برجای مانده از اقوام هندو - اروپایی در جایگاه تکرار اساطیری راهی برای بازگشت دوباره بشر به زمان و مکان ازلی است و حجم بسیاری از حماسه‌های جهان را تشکیل می‌دهد. در حماسه‌های کهن ملت‌هایی که نژاد، زبان و منشأ تاریخ یکسانی دارند، اثرپذیری دیرینه‌ای در قلمرو رخدادها و خویشکاری پهلوانان آنها وجود دارد. این تأثیر، گاه مستقیم و در یک بازه زمانی انجام می‌گیرد و گاه به طور غیرمستقیم جریان دارد. «اسطوره یک روایتی مقدس است که سرمشقی معنی‌دار دارد و پیوسته در معرض تقلید است. اسطوره به طور نهادی یک پدیده مذهبی به شمار می‌رود.» (الیاده ۱۳۸۵: ۲۱۲) هر اسطوره توجیه و گزارش آیینی دینی است که کیفیت آن آیین ویژه که در زمان دیرین توسط خدایان و پهلوانان بزرگ متداول شده بود را برای مردمان بازگو و ایمان و باور ایشان را به برگزاری‌اش تقویت می‌کند. زمان‌های آغازین و مکان‌های مقدس با بهره‌گیری از قدرت مراسم آیینی تکرار می‌شوند. از نمونه‌های بارز تکرار اساطیری، می‌توان آیین آزمودن پهلوان را برشمرد.

در طول چندین هزار سال، بخشی از اساطیر ایران در خلال دگرگونی تدریجی میراث دینی و فرهنگی ما، تحت تأثیر انگیزه‌های فراوان، در مواجهه با رویدادهای تاریخی، اجتماعی و آیین‌های نو و نیز در اثر همزیستی فرهنگ‌ها و زبان‌ها دچار جابجایی شده است. پاره‌ای از دگرگونی اساطیر ایرانی در جریان تکوین سنت‌های حماسی ایران انجام شده و پاره‌ای دیگر به صورت بازپسین‌گونه تبلور یافته خود در حماسه ملی ایرانیان؛ یعنی در شاهنامه و متون حماسی پس از آن منعکس شده است. شالوده حماسه براساس سرگذشت بشر و تکریم شکوهمندی و سرافرازی پهلوان بنا نهاده شده است. روند تحول و شکل‌پذیری و همسو شدن سنت‌های حماسی ایران افزون از هزار سال به طول انجامیده است و در ضمن این تکوین، بسیاری از اسطوره‌های کهن مذهبی جابجا شده و شکل نوینی به خود گرفته‌اند. جایگزین کردن پهلوان در مقام ایزد، یک ویژگی اساسی در این جابجایی است. «بسیاری از ایزدان که عملکرد و سرگذشت آنها موضوع اساطیر کهن مذهبی بوده است در داستان‌های حماسی جایگاه خویش را به شهریاران و پهلوانان سپرده‌اند.» (سرکاراتی ۱۳۸۵: ۲۱۶)

«آزمون» در داستان‌های حماسی اهمیت بالایی دارد و مانند سایر رویدادهای طبیعی، خویشکاری‌های مختلف به همراه دارد. حماسه‌سرایان پس از فردوسی، قدم در راه استاد خود نهاده، در داستان‌های خویش به آزمون‌ها مرکزیت بخشیده و از آن به عنوان یکی از ابزارهای مهم در داستان‌سرایی بهره برده‌اند. این شاعران با استفاده از این ابزارها اعتقادات ملی ایرانیان را به تصویر کشیده‌اند. کردارهایی که هریک از شخصیت‌ها پس از سرافرازی در فرجام کار دشوار از خود بروز می‌دهند، بر چرخش داستان تأثیری شگرف می‌گذارد. «آزمون» در روایت حماسی، غالباً به صورت رزم و یا مسابقه ورزشی انجام می‌شود و به سبب نزدیکی داستان‌های حماسی به اساطیر، کفایت مردان از طریق کشتن ازدها و جانوران هولناک، کشیدن کمان، تیراندازی و نیزه‌افکنی یا نبرد با دختر موردعلاقه و شکست دادن او آزموده می‌شود.

اهمیت و ضرورت پژوهش

پژوهش حاضر برای نخستین بار با توجه به اهمیت موضوعی و کلیدی آزمودن پهلوان در متون حماسی، بر آن است تا به بررسی مفهوم و انواع آزمودنی‌ها و جایگاه بالای آنان به مثابه تجربه‌ای اساطیری، در حماسه‌های منظوم پس از اسلام با تأکید بر شاهنامه فردوسی بپردازد. تجربه‌ای اساطیری که راهی برای بازگشت دوباره بشر به زمان و مکان ازلی است و حجم بسیاری از حماسه‌های جهان را می‌سازد. آزمودن پهلوان از نمونه‌های بارز بازنمایی و تکرار اساطیری است و پهلوان با شناخت اصل و منشأ در آیین‌های رازآموزی توانا می‌شود.

روش و سؤال پژوهش

پژوهش حاضر با روش تحلیلی - تطبیقی و با دیدی توصیف‌گرایانه و براساس روش استقرائی صورت گرفته است تا تلاشی را در جهت سنجش ارتباط و تطبیق بین

بخش‌های مرتبط با آزمون پهلوان در متون پیش از اسلام با حماسه‌های منظوم پس از اسلام سامان دهد و اثرپذیری آزمون پهلوان در این آثار را مورد بررسی و مذاقه قرار دهد. در بررسی موضوع تحقیق به جمع آوری اطلاعات از روش کتابخانه‌ای و تحلیل داده‌ها از روش کیفی انجام شده است. این پژوهش در پی پاسخ به پرسش‌های زیر است:

الف) آیا «آزمون» پهلوان را می‌توان از نمونه‌های بازنمایی و تکرار اساطیری و یا راهی برای بازگشت دوباره بشر به زمان و مکان ازلی دانست؟

ب) آیا «آزمون» پهلوان در پیشبرد داستان‌های حماسی و اهداف متعالی سرایندگان آن‌ها اهمیت بسزایی دارد؟

پیشینه پژوهش

نغمه دادفر (۱۳۹۳)، در مقاله «اسطوره داوری ایزدی به وسیله آتش در شاهنامه» در ابتدا به بیان علل ارزشمندی آتش در باور ادیان کهن می‌پردازد، سپس انواع آزمون‌های ایزدی عبور از آتش را بر مبنای نمونه‌های موجود در کتب تاریخی، دینی و ادبی طبقه‌بندی می‌کند و سرانجام ماجرای گذر سیاوش از آتش را به عنوان نمونه‌ای تأثیرگذار از این نوع داوری معرفی می‌کند و به ذکر برتری‌های آن نسبت به نمونه‌های مشابه می‌پردازد. حمیدرضا خوارزمی (۱۳۹۴)، در مقاله «یکی از ژرف‌ساخت‌های آزمون همسرگزینی در حماسه ملی و بن‌مایه برون همسری» تنها به آزمون‌هایی که منجر به ازدواج می‌شوند اشاره کرده و در نهایت به بیان ریشه‌یابی ازدواج برون همسری و بیان تفاوت دوره‌ای آنان پرداخته است. سجّاد آیدنلو (۱۳۸۷)، در مقاله «چند بن‌مایه و آیین مهم ازدواج در ادب حماسی ایران» با مطالعه در روایات حماسی ایران هشت نمونه از مضامین و رسوم مهم ازدواج را معرفی و تحلیل کرده است. شاهرخ مسکوب (۱۳۷۴)، در مقاله «بخت و

س ۱۹- ش ۷۰- بهار ۱۴۰۲- تحلیل ساختار «آزمون» پهلوان بر مبنای نظریه اسطوره - آیین / ۴۹

کار پهلوان در آزمون هفت خوان» که در تن پهلوان و روان خردمند آمده به تحلیل آزمون پهلوانان در شاهنامه پرداخته شده و در نهایت شباهتی میان هفت خوان پهلوانان و سیر و سلوک عارفان ذکر شده است. فرزاد قائمی (۱۳۹۳)، در مقاله «نقد و تحلیل ساختار آیینی اسطوره سیاوش (مقایسه سیاوش - سیاوشان با تراژدی - دیونیسیا بر مبنای نظریه اسطوره و آیین)» بر مبنای نظریه اسطوره - آیین، تبلور آیین سیاوشان را در اسطوره سیاوش که از ایزدان پیشازردشتی ایرانی مرتبط با اساطیر باروری و فرهنگ کشاورزی را در شاهنامه فردوسی بررسی کرده است. محوریت این آیین نقش بنیادین «مرگ مقدس» است که قابل تحلیل با آیین قربانی کردن شاه مقدس در جشنواره تحویل سال است. بر پایه نظر انسان‌شناسان در تحلیل آیین دیونیسیا، اشعار مربوط به مرگ مقدس ایزد دیونیسوس در شکل‌گیری تراژدی مؤثر بوده است. همین ارتباط بین سیاوشان و اسطوره سیاوش نیز موجود است که در این جستار پیوند این پارادایم با چرخه زمان اساطیری (از طریق الگوی مرگ و ولادت دوباره) به عنوان نظم‌دهنده و ایجاد تجربه فناپذیری برای بدنه مخاطبان اسطوره - آیین، به عنوان کارکرد اصلی آیین - روایت شناخته شده است. باجلان فرخی (۱۳۷۹)، در مقاله «اسطوره و آیین» عنوان می‌کند که کهن‌ترین اسطوره‌ها «اسطوره آیینی» است. از نگاه وی این اسطوره غالباً از کاخ‌ها و معابد شهرهای کهن گرفته شده است و کاهنان کارگزار آن مراسم بودند. کارهای آیینی توسط کاهنان و با کلام و اوراد انجام می‌گرفت. هر رسم و آیین برگرفته از بخشی بود که بخش بیانی اسطوره نام داشت و اسطوره در حقیقت زیرساز و سرگذشت این آیین‌ها و کارکرد آن در جامعه‌ای بود که اسطوره در آن شکل می‌گرفت. خویشکاری آیین، فراهم آوردن شرایطی بود که زندگی اجتماعی بدان شرایط وابسته بود. در هیچ کدام از این پژوهش‌ها به بررسی بن‌مایه «آزمون» پهلوان در جایگاه یک تکرار اساطیری و هدفمند در شاهنامه فردوسی و منظومه‌های حماسی پس از آن و منظومه‌های غیر ایرانی - به صورت منسجم - پرداخته نشده است.

مبانی نظری

آزمون پهلوان در ادب فارسی پیشینه‌ای دیرین دارد. در ادب شفاهی پهلوان از دو جنبه هوش و توانایی جسمی، دو جنبه جدایی ناپذیر از هم آزموده می‌شد، ولی در ادبیات مدون از دو جنبه هوشمندی و توانمندی که از هم جدا بودند و تبدیل به آزمون‌های میدانی شدند. پهلوان باید برای اثبات سزاواری خویش و وارد شدن در جرگه پهلوانان آزمون‌های دشواری را از سر بگذراند. که به این دست آزمون‌ها «آزمون پاکشایی»، «آیین عبور» و یا «آیین تشرّف» هم تعبیر می‌شود.

بحث اصلی

نظریه اسطوره - آیین

در حقیقت، آیین‌ها، هسته کهن‌الگویی اساطیر را تشکیل می‌دهند. نظریه اسطوره - آیین^۱ یکی از نظریه‌های مؤثر در شکل‌گیری رویکرد نقد اسطوره‌ای است که «براساس نگره‌ای مبتنی بر زمینه انسان‌شناختی خود، اعتقاد داشت که دوام اسطوره، منوط به وجود آیین است.» (سگال^۲ ۲۰۰۴: ۶۱) این نظریه، نخستین بار از زبان ویلیام رابرتسون اسمیت^۳ بازگو شد. وی معتقد بود مردم به آیین‌های نمایشی^۴ بیشتر بها می‌دادند و آن را مقدم بر اساطیر اجرا می‌کردند. اساطیر بعدها برای توجیه اعمال آیینی که مردم دلایل منطقی انجام آنها را در زندگی خود به فراموشی سپرده بودند، ابداع شدند. (سگال ۲۰۰۴: ۶۳) این نظریه، در افراطی‌ترین شکل خود، ادعا می‌کند که اسطوره صرفاً برای تشریح آیین‌ها به وجود آمده است. (گراف^۵ ۱۹۹۳: ۴۰) بدین ترتیب، هر آیین، باید متضمن درون‌مایه یک روایت کهن‌الگویی مفصل باشد تا بتواند اسطوره را در خطوط رفتارهای نمادین خود تکرار کند. آیین، فشرده کهن‌الگو است که مضمون یک الگو را، در شکل رفتارهای منظم

1. The myth-ritual theory
3. William Robertson smith
5. Graf

2. Segal
4. Performing rituals

روزانه، ماهانه، فصلی یا سالانه تکرار می‌کند. نظم در اعمال آیینی، همان نظام‌مندی حاکم بر الگوهای کهن است که از بینش ازلی مسلط بر ذهنیت اساطیری نشأت گرفته است؛ براین مبنا، آنچه در عرض زمان رخ می‌دهد را با روح کلی زمان مرتبط و آن را واجد درون‌مایه‌ای کهن‌الگویی می‌کند. این تفکر، حال را به ازل و ابد متصل و زندگی روزمره را نظام‌مند می‌کند و آن را به عمر کیهانی حیات، پیوند می‌زند. در متون حماسی نیز این کارکرد برعهده آیین‌ها گذارده شده که به نمودهای متنی آن، در بخش‌هایی از این تحقیق، ذیل هر مضمون اشاره شده است.

تکرار اساطیری

مقصود از «کردار آیینی» آن کنش نخستین و اصلی است که با تکرار آن کنش ازلی، احیا می‌گردد. مطابق این الگوی تکوین، می‌توان آیین‌های نو شدن جهان و یا تجدید آفرینش گیتی را مثال زد.

انسان بدوی، به این نکته معتقد بود که در سرتاسر عمر خود، هر رفتار آگاهانه‌ای که از خود بروز می‌دهد، خیلی پیشتر از او، موجودی دیگر - شخصیتی اسطوره‌ای - آن را انجام داده و آزموده و این یک «تجربه اساطیری» است که در روند یک آیین، برای فرد معتقد به نظام ذهنی و کهن‌الگویی حاکم بر آن رخ می‌دهد. «تجربه اساطیری همانند یک آیینی نمایشی است که باید به طور منظم پیروی شود.» (الیاده ۱۳۸۵: ۱۹) آیین‌ها در متون حماسی نیز کارکرد تکرار ارزش‌های کهن‌الگویی را نمایندگی می‌کنند. از جمله، جشن سده، که با عنصر آتش در آفرینش، ارتباط دارد؛ همان مضمونی که در اسطوره هوشنگ متبلور می‌شود. پیروی از کارکرد عنصر آتش در داستان اسطوره‌ای اسکندر آنجا که برادرش در بستر مرگ او را به پاسداری این سنت و آیین نوروز فرامی‌خواند، مشهود است. (فردوسی ۱۳۸۶، ج ۶: ۳۷۲)

مؤذن جامی با ارجاع به پنج نبرد سهمناک گرشاسب در بندهشن (کشتن اژدها، کشتن دیو گندرو، نبرد با هفت تن از راهزنان غول آسا، رام کردن باد ویرانگر، کشتن مرغ

کَمَک)، (یشتها ۱۳۸۱، ج ۱: ۲۰۷-۲۰۶) گذر از این مراحل دشوار را بازتاب الگوی هفت‌خان در سرگذشت گرشاسب دانسته است. (مؤذن‌جامی ۱۳۸۸: ۴۶) بسیاری از اعمال و خویشکاری‌های گرشاسب و عبور از مراحل سهمناک و فخر شخصیت او به رستم در شاهنامه منتقل شده، اما گرشاسب با آن همه رونق و اعتبار در مقام یک پهلوان دینی در روایت‌های ملی ما چندان مورد اقبال قرار نگرفته است. پاسخ احتمالی اینست که از نظر داستانی، با وجود اینکه رستم روایات متعلق به گرشاسب را به خود اختصاص داده دیگر جایی برای خودنمایی گرشاسب باقی نمانده است. احتمالاً غیبت رستم از روایت‌های دینی و به خصوص *اوستا* را بتوان به همین نکته تعمیم داد. در واقع گرشاسب چهره مذهبی پهلوانی است که در روایت ملی با نام رستم پا به عرصه می‌گذارد. «گرشاسب با تازیانه زدن به آتش مقدس، جاودانگی خویش را از دست می‌دهد،» (یشتها ۱۳۸۱: ۲۰۴) و رستم نیز با تقلید از این آیین، اسفندیار، پهلوان مبلغ دین بهی را از میان برمی‌دارد و سپس به چاه نیرنگ نابردار سقوط می‌کند و عمر طولانی وی پایان می‌یابد.

«اعتقادات آیینی حتی در نمودهای ایدئولوژیک آن گستره‌ای است که در ضمن آن، منطق محدود و مشروط خودآگاه، روزنه‌ای به سوی فضای فراآگاهانه و لاهوتی ناخودآگاه جمعی می‌گشاید، تا با حمایت خداگونه کهن‌الگوها تقویت گردد.» (بهار ۱۳۷۴: ۱۲۸) آیین آزمودن پهلوان، در روایت‌های حماسی و اسطوره‌ای نیز در همین راستا شکل می‌گیرند، تا مسیر تشرّف پهلوان و نمایش قدرت لاهوتی سرنوشت را روشن گردانند و روزنه‌ای باشند به سوی اشراق کهن‌الگویی ناخودآگاه.

پیشینهٔ روایی - آیینی آزمون

وَرّا در ادوار گذشته آزمایشی برای تشخیص گناهکار از بی‌گناه به همراه با برگزاری ادّابی خاص بود. این کلمه در زبان پهلوی جایگزین لغت اوستایی ورتگه شده و آن

قضا و حکمی است که در میان ایرانیان بدوی و اقوام دیگر معمول بوده است که در زبان فرانسه به آن اُردالی گویند. ستونی که از حمورابی بر جای مانده است کهن‌ترین سند قانونی جهان به شمار می‌رود. در همین ستون در دو بخش به آزمایش ایزدی یا اُردالی برمی‌خوریم. (ویسپرد ۱۳۸۱: ۲۱۱) لغت ورنگهه، مشتق از وَر است که در فرس هخامنشی و اوستا به معنی برگزیدن و مصمم شدن و ایمان داشتن است. وَر در پهلوی «اور» و در فارسی به «باور» تبدیل شده است، بنابراین ورنگهه؛ یعنی آزمایش و اثبات حق و درستی. گذشته از فقرات فوق رشن‌یشت و فقره ۹ از آفرین گهنبار دیگر در جایی به کلمه وَر برمی‌خوریم^(۱) (همان: ۳۰۸) و از اقسام آن بنابه سنت متأخرین که در کتب پهلوی مندرج است ۳۳ گونه بوده، اطلاعی در دست نیست. در شایست‌نشایست در فرگرد ۱۳ (چم گاسانیک) بخش ۱۷ چنین آمده است که: (شش فقره از یسنای ۳۶ راجع به شش قسم وَر گرم می‌باشد) یسنای مذکور چنان که ترجمه آن در جزو هفتن‌یشت بزرگ ملاحظه می‌شود، از آتش صحبت می‌کند. (دادفر ۱۳۹۳: ۴۹) «به خوش‌ترین روش بسوی ما آی، ای آذرزدا اهورا، با رامش‌دهنده‌ترین شادمانی، با سزاوارترین درود، در هنگامه دادستان بزرگ به روی آر» (یسنای ۱۳۸۱، هات ۳۶، بند ۶) بی‌شک اشاره‌ای است به آزمایش روز پسین در دادستان بزرگ ایزدی که به وساطت خرد پاک خداوندگار مزدا و آذر مینوی انجام خواهد گرفت. (همان، هات ۳۱، بند ۳)

از دینکرد نیز چنین برمی‌آید که در ایران قدیم چندین قسم وَر معمول بوده است. یکی از آن‌ها به گرمک وَر (وَر گرم) مرسوم بوده و دیگر برسَمک وَر (وَر با برسَم)، و دیگر پاورُوخوران، ظاهراً در این قسم از وَر طرفین بایستی چیزی بخورند، شاید سَم که نظر به اثر زهر حقانیت و درستکاری یکی از آنان ثابت می‌شده است. به این نوع وَر در دادستان دینیک در فصل ۳۷ فقره ۷۴ اشاره شده است.

در کتب پهلوی دیگر مانند دینکرد و شایست‌نشایست فرگرد ۱۳ پاره ۱۷ و ارداویرافنامه نیز مندرج است که آذربد مهراسپد - بزرگترین دستور عهد شاپور دوم (۳۷۹-۳۱۰م) -

برای برطرف کردن اختلافات مذهبی و صحت حقانیت کتاب مقدس آماده برگزاری امتحان ور شده است، فلز گداخته بر روی سینه‌اش ریختند ولی به وی گزند نرسید. (آموزگار ۱۳۸۶: ۳۲۸) مرسوم‌ترین ور گرم، ریختن روی گداخته بر روی سینه است که آن را ور نیرنگ می‌نامیدند. (همان: ۳۲۹) نمونه‌های عملی این ورها در کتاب‌های کهن و نیز ادبیات فارسی به اسم سوگند بسیارند و تا حدودی چند و چون برگزاری آن‌ها نیز مشخص شده است. در میان اقوام و ملل دیگر جهان از جمله هندوان و اقوام افریقایی و حتی اعراب نیز اقسام «ور» دیده شده است.

به نظر می‌رسد آنچه در ادبیات فارسی و فرهنگ اسلامی - ایرانی، با عنوان سوگند به یادگار مانده، در واقع دنباله اندیشه ایمان به ور در ادوار پیشین بوده و برای انجام این سوگندها تشریفات و آداب خاصی رعایت می‌شده است. به عنوان مثال با لباس پاک و غسل کرده، در معبد حاضر می‌شدند و به مقدسات خود قسم می‌خوردند. بسیاری از این سوگندها مکتوب شده و با عنوان سوگندنامه‌ها تاکنون نیز برجای مانده‌اند؛ گرچه مفهوم سوگند در هر عصری، بسته به شرایط فرهنگی و مذهبی آن روزگار، متفاوت بوده است. «ور در ایران با حضور موبدان و در آتشکده‌ها انجام می‌گرفت. در اوستا و همچنین ودای برهمنان مطالب بسیاری در این باره استنباط می‌شود.» (معین ۱۳۸۴: ۱۷۸) «سوگند در اصل آبی آمیخته به گوگرد و خاکه زر بوده که در جایگاه محاکمه به مدعی و مدعی علیه می‌نوشاندند. به همین سبب است که در کتاب‌های معتبر فارسی همیشه واژه سوگند با فعل «خوردن» به کار می‌رود و مقصود از آن نوشیدن شربتی است به نام سوگند.» (همان: ۱۸۲) و نه، آنگونه که امروز با فعل «یادکردن» معمول است:

بخورند سوگند یک بار دگر که کس برنگرداند از کینه سر
(فردوسی ۱۳۸۶، ج ۵: ۱۹۰)

«امشاسپندان برای برگزیدن زرتشت به رهبری سه آزمون برای وی انتخاب نمودند. و زرتشت از هر سه آزمون با سربلندی بیرون آمد. در آزمون نخست از میان دو آتش گذر کرد. در آزمون دوم روی گداخته بر سینه وی ریختند و در پایان شکم او را دریدند و خونس را روان ساختند.» (رضی ۱۳۸۲: ۳۳۲)

جایگاه آزمون به عنوان یک تعهد یا رسالت در منظومه‌های حماسی

همواره آزمون‌های دشوار و سرنوشت ساز در ضمن حماسه‌ها، برای سنجش دانش و قابلیت پهلوانان به کار می‌رفتند؛ این آزمایش‌ها عبارت‌اند از یک سلسله کردارهای فکری یا عملی مستقیم یا غیرمستقیم که برای شناخت شایستگی‌های فکری، معنوی یا جسمانی افرادی که خواستار رسیدن به مسئولیت و مقامی سترگ هستند، انجام می‌گیرد؛ پهلوان در صورت توفیق در این آزمون‌ها، نه تنها به کام دل خود می‌رسد، بلکه در خاطره جمعی جامعه نیز ماندگار می‌شود. تمرکز این‌گونه آزمون‌ها برحسب هدفی که دارند، ممکن است بر خردمندی، فضیلت‌های معنوی و ارزشی در هنگام آزمون باشند یا بر توانمندی‌های جسمانی و غلبه قهرمان بر دشمنانش تأکید کنند، و یا ترکیبی از هر دو باشد. در بسیاری از داستان‌های حماسی، توانایی‌های جسمی جدایی‌ناپذیر از توانایی‌های معنوی هستند. این آزمون‌ها که گاه رسماً و زمانی با اشاراتی خاص انجام می‌شوند، همیشه قبل از رسیدن قهرمان به اوج کار خود و در ادامه فعالیت‌های زندگی وی صورت می‌پذیرند.

پهلوان به کمک شخصی یاریگر از موانع متعددی گذر می‌کند. این موانع را در حالت کلی می‌توان به سه دسته موانع انسانی، موانع طبیعی و موانع جانوری تقسیم کرد.

الف) موانع انسانی

این موانع که طیف گسترده‌ای از آزمون‌های فرعی را دربرمی‌گیرند به «آزمون‌های دانایی با پشتوانه توانایی پهلوانی» نیز تعبیر می‌شوند. سرایندگان آثار حماسی هوشیارانه و بدون اینکه به این قبیل آزمون‌ها جنبه خستگی‌آوری و دلزدگی ببخشند، تمام جوانب داستان‌پردازی را رعایت کرده و این آزمون‌ها را به طبیعی‌ترین و شیرین‌ترین ابزار برگزیدگی و توجیه شایستگی‌های قهرمانان خود، بدل ساخته‌اند.

طرح معما: در هنگامهٔ آزمون، پهلوان را گذشته از یال و کوپال و تنومندی، به خرد که نخستین آفریدهٔ خداوند است، مانند آزمودن منوچهر دانایی زال را، نیز می‌آزماید؛ چراکه سرچشمهٔ دانش است. نخستین پهلوان بزرگی که چون کاری بزرگ پیش آمد، او را به دانش و استعداد آزمودند، زال است:

بخواند آن زمان زال را شهریار
 کز او خواست کردن سخن خواستار
 بدان تا بپرسند از او چند چیز
 سخن‌های پوشیده در پرده، نیز
 نشستند بیداردل بخردان
 همان زال، با نامور موبدان
 (فردوسی ۱۳۸۶، ج ۱: ۲۴۷)

پیشینهٔ طرح معما که در شمار بازی ادبی و نوعی هوش‌آزمایی قرار دارد، به فرهنگ پیش از اسلام ایران می‌رسد. نمونه‌ای از آن را می‌توان در رسالهٔ پهلوی *ماتیکان یوشت فریان و منظومهٔ درخت آسوریک* دید. (زرین‌کوب ۱۳۸۳: ۷۱) نخستین ورد به *شاهنامه* در ضمن داستان فرمانروایی فریدون است. فریدون سه دختر سرو، شاه یمن را برای همسری سه فرزند بی نام خود برمی‌گزیند. شاه یمن که از این پیوند خرسند نیست، برای رد کردن این پیشنهاد به طرح معما متوسل می‌شود. ولی فریدون با افسون خود، قبل از رفتن پسران به درگاه شاه یمن، رمز معمای سرو را به آنان یادآور می‌شود.^(۲) (فردوسی ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۰۲-۱۰۱)

از موارد دیگر می‌توان به آزمودن پزشک حیل‌گر هندی توسط اسکندر اشاره کرد. (همان، ج ۷: ۲۸) در بخش پادشاهی بهرام گور، یکی از شاگردان افلاطون به سفارت از سوی قیصر به دربار ایران می‌آید و دانایان ایران را می‌آزماید. (همان، ج ۷: ۴۴۱) آزمون‌های دانایی برای شاهان، وزیران، دبیران و دانایان، معطوف به نیروی بدنی آن‌ها نیست و کسانی چون بزرگمهر باید برای رسیدن به جاه و مقام معنوی افسانه‌ای خود، از آزمون‌های متفاوت چون تعبیر خواب و گشودن معما سربلند بیرون آیند. داستان‌های غیرحماسی و مجالس هفت‌گانهٔ بزرگمهر که با وی صورت می‌گیرد نیز می‌تواند امتحانی بزرگ و جان‌نشین طبیعی مشکلات هولناک پهلوانان باشد که در هفت‌خان‌های مختلف دیده می‌شود. هفت‌مجلس بزرگمهر، هموارکنندهٔ راه وی در دستیابی به اوج مقام و

منزلت در درگاه انوشیروان است که نتیجه آن رهانیدن شاه از هفت خان مشکلاتی است که با آن‌ها روبه‌رو است. گاهی هم آزمون‌ها فقط توانمندی خرد را در نظر ندارند، بلکه بنیادهای اخلاقی و دیگر معناها را می‌سنجند؛ آزمون کیخسرو به وسیله افراسیاب، گرچه اثبات بی‌خردی است، اما در حقیقت رویه دیگری برای اثبات هوشیاری کودکی است که می‌خواهد بزرگترین شه‌ریار اساطیری ایران باشد.

گذر از زن جادوگر: «فریفتن پهلوان توسط زن» یکی از موانع مهم انسانی است که بر سر راه پهلوانان وجود دارد. زن جادو، از پر کاربردترین شخصیت‌های منفی در هفت‌خان‌ها و قصه‌ها است؛ می‌توان آن‌ها را دستیاران اهریمن پنداشت که در منازل متعدد راه را بر پهلوان می‌گیرند تا به شیوه‌ها و رنگ‌های گونه‌گون او را از رسیدن به مقصد بازدارند. این دستیاران خود را همچون زنان، زیبا و فریبنده می‌سازند. این زنان در نخستین صورت روایت جادو، جَه یا پری بوده‌اند. پری مطابق آیین ایرانی زنی بیگانه، زیبا و اهریمنی کیش است که مأموریت دارد پهلوان دینی را از راه راست منحرف گرداند. رستم و اسفندیار در خان چهارم از سد زن جادوگر یا همان پری زیباروی رد می‌شوند (فردوسی ۱۳۸۶، ج ۳: ۲۴۶). همای در مسیر لشکرکشی به روم، در خان دوم زن جادوگر و پتیاره دریایی را می‌کشد. (همای‌نامه ۱۳۹۰: ۵۷) بهمن برای رسیدن به دخمه رستم و نیاکانش در خان پنجم، از کوه جادوگران به راحتی عبور می‌کند. (بهمن‌نامه ۱۳۷۰: ۱۸۹) موضوع *سوسن‌نامه* که به یکی از بهترین‌های بخش‌های *برزونامه* شهرت یافته، فریفتن پهلوان است. در این داستان سوسن، در نقش زنی چنگی و افسونگر از سوی افراسیاب مأمور فریفتن رستم می‌شود و حتی در آغاز کار پهلوانان ایران را چون طوس و گودرز و گیو گسته‌م را یکی پس از دیگری به افسون اسیر می‌کند، ولی در هدف غائی خود که گرفتن رستم باشد کامیاب نمی‌شود. در این روایت، افراسیاب در نقش اهریمن حاضر می‌شود و سوسن در نقش زن جادو یا پری نقش‌آفرینی می‌کند (بدرآبادی و نصری حسنی ۹۹: ۳۸). در حماسه هومر، کشتی اولیس در مسیر بازگشت به زادگاه خویش، به جزیره‌ای برخورد می‌کند که محل زندگی زنی جادوگر است. زن به یاران اولیس شراب افسون شده می‌دهد

و همه را به هیئت خوک درمی‌آورد، ولی اولیس به کمک گیاهی جادویی که هرمس به وی آموخته بود سحر را باطل می‌کند و پیروزمندانه از سد زن جادوگر گذر می‌کند. (هومر ۱۳۸۷: ۷۱۹-۷۳۶)

یک گواه بسیار گویا برای اثبات چگونگی گشت این‌گونه افسانه‌ها، روایت گرشاسب است. بر طبق *وندیداد* (۱۳۸۱، ج ۱: فقره ۱۹) یکی از پریان به نام خنه‌ثیتی^۱ که از آفریدگان اهریمن است، در سرزمین کابل، گرشاسب را می‌فریبد. در *گرشاسب‌نامه* اسدی که جمشید جانشین گرشاسب در روایت مذکور شده است، آن پری اهریمنی که به دختر کورنگ شاه تبدیل شده، بسیار زیبا و مهربان و بیرون از هرگونه رنگ و جادوی است. در داستان گیلگمش نیز می‌توان مصداق زن وسوسه‌گر را «ایشتر^۲» پنداشت. ایشتر در طول سفر بر گیلگمش آشکار نمی‌شود و مانع او برای عبور از آزمون‌ها و رسیدن به هدف نیست، اما در جایی از داستان به قصد فریفتن به او نزدیک می‌شود، ولی گیلگمش با اراده قوی او را پس می‌زند و خشم وی را بر می‌انگیزاند. (گیلگمش ۱۳۹۲: ۳۹) خواهیم دید که اساس این داستان همان اسطوره همکاری اهریمن و زن جادو برای فریفتن پهلوان است. شخصیت ایشتر مشابه شخصیت عالم‌افروز در *سام‌نامه* است. عالم‌افروز در هر موقعیتی تحریک‌کننده است و درصدد نابودی سام و پریدخت برمی‌آید. اهریمن نیز از هر فرصتی برای فریفتن پهلوانان به وسیله سلاح زن استفاده می‌کند، ولی همیشه ناکام می‌ماند. (خواجه کرمانی ۱۳۸۶: ۱۱۱)

ب) موانع طبیعی

عده‌ای از این موانع همچون: شب، دریا، سرما، دره تنگ و ... مرتبط با طبیعت هستند. **گذر از سرما و یخبندان:** در *اسکندرنامه* منسوب به منوچهرخان حکیم اشاره بسیار کوتاه و گذرایی به هفت منزل دشوار (دریغ) شده است که باید برای رسیدن به مُلک

س ۱۹- ش ۷۰- بهار ۱۴۰۲- تحلیل ساختار «آزمون» پهلوان بر مبنای نظریه اسطوره - آیین / ۵۹

حتا از آن‌ها گذشت؛ (منوچهرخان حکیم ۱۳۸۴: ۹۴) یکی از این منازل، زمهریر (معادل و مشابه برف و سرما و یخبندان در هفت خان‌های اسفندیار و فرامرز) است.

گذر از آتش: در ادبیات فارسی نمونه‌های متعددی از آزمون آتش آمده است. آزمون در آتش رفتن سیاوش یکی از شاهکارهای شاهنامه است. «سیاوش برای اثبات بی‌گناهی و مبرا شدن از تهمتی که بر وی روا داشته‌اند، گذر از کوه آتش را به جان خرید و گناه سودابه بر همگان مسلم گشت.» (فردوسی ۱۳۸۶، ج ۲: ۲۰۷) آزمون آتش، یکی از آیین‌های گذر، به شمار می‌رود و به نوعی با کهن‌الگوی ولادت مجدد نیز پیوند دارد. پهلوانی که سربلند از این آزمون بیرون می‌آید، صلاحیت ویژه‌ای می‌یابد و در ردیف انسان‌های آرمانی قرار می‌گیرد. چنانکه سیاوش هم پس از گذر از آتش، تولد دیگری می‌یابد و نمادی از آرامش و صلح جویی و مهر و وفا می‌شود.

آزمون آتش که سیاوش و زرتشت و ابراهیم (ع) آن را از سر گذرانیده‌اند، انگیزه‌ای شده است که حضرت ابراهیم را با آن دوی دیگر یکی بشمارند: «... و ابراهیم را سیاوش گویند، به سبب آن‌که وی در آتش رفت.» (مجم‌التواریخ و القصاص ۱۳۴۸: ۳۸) اسدی طوسی نیز، در *گرشاسب‌نامه*، ابراهیم را زرتشت دانسته است:

پیمبر ابراهیم بود آن زمان بدش نام زردشت از آسمان
(اسدی طوسی ۱۳۵۴: ۳۸۵)

آتشی که سیاوش از آن می‌گذرد، با میترا، خدای خورشید در فرهنگ ایرانی ارتباط دارد. زردشتیان معتقد بودند که «عنصر آتش در همه جهان پراکنده است. در خورشید بر آسمان برین، در ابر توفان‌زا به هیأت آذرخش و به شکل صاعقه و هنگامی که بر زمین می‌آید به دست مردمان زاده می‌شود.» (هیلنز ۱۳۸۵: ۱۹۳) پس آتش نماینده خورشید یا شکل زمینی نیروی موجود در خورشید است. در *شاهنامه* نیز سیاوش از میان آتش می‌گذرد، اما آسیبی نمی‌بیند؛ زیرا گناه‌کار نیست. پس آتش که نمود زمینی خورشید است، به حمایت از او برمی‌خیزد؛ زیرا خورشید حامی وفاداران متعهد است. شخصیت سیاوش در این داستان به مقام این‌همانی با خورشید نیز ارتقاء داده می‌شود؛ زیرا رگه‌هایی

از نمود خورشید، در وجود او مشاهده می‌شود. نمونه دیگری از آزمایش آتش در داستان ویس و رامین به جای مانده است.

«پادشاهی از خراسان، نسبت به زن خود ویسه، بدگمان می‌شود؛ او را عاشق برادر کوچک خود؛ یعنی رامین می‌پندارد. برای برطرف شدن این بدگمانی از ویسه می‌خواهد که سوگند بخورد و پاکدامنی خود را در رفتن به آتش اثبات کند. در این آزمایش ایزدی، آیین دینی بیشتر از داستان سیاوش یاد شده و واژه سوگند درست به مفهوم دیرین خود، داوری ایزدی یا آزمایش خدایی، به کار رفته است.» (معین ۱۳۸۴: ۹۷)

دیگر از نمونه‌های آزمون آتش، از نوع شبیه به آزمون مهراسپندان را در *گرشاسب‌نامه*

اسدی مشاهده می‌کنیم:

چو جستی کسی با کس گفتگوی	به چیزی که سوگند بودی در او
ز پولاد سنداناندر شتاب	ببردی چو تفسیده اخگر ز تاب
یکی برگ تر زان درخت سه بر	نهادی ابر دست و سندان زبر
کفش سوختی گر بسدی آهمند	و گر راست بدی نکردی گزند

(اسدی طوسی ۱۳۸۱: ۲۰۸)

گذر از آب: یکی از موانع طبیعی، گذر از آب است. براساس عقاید باستانی آب در کنار خاک و آتش و باد، یکی از عناصر تشکیل‌دهنده جهان است. چنانکه در بندهشن نیز آمده است: «نخستین آفریده همه آب سرشکی بود، زیرا همه (چیز) از آب بود جز تخمه مردمان و گوسپندان...» (دادگی ۱۳۸۵: ۳۹) آب هم نماد پاکی و تطهیر است و هم رستاخیز و تجدید ولادت. الیاده در تفسیری اسطوره‌شناختی که از کهن الگوی آب دارد، در بیان ویژگی‌های تطهیر و تجدید حیات آن اینگونه می‌نویسد:

«آب به علت اینکه هر شکل و صورتی را از هم می‌پاشد و هر تاریخ و سرگذشتی را مضمحل می‌کند، دارای قدرت تطهیر و تجدید حیات و نوزایی است؛ زیرا آنچه در آب فرو می‌رود، «می‌میرد» و آنکه از آب سر بر می‌آورد چون کودکی بی گناه، و بی «سرگذشت» است که می‌تواند گیرنده الهام جدیدی باشد و زندگانی «خاص» نوینی را آغاز می‌کند.» (۱۳۸۵: ۱۹۴)

س ۱۹- ش ۷۰- بهار ۱۴۰۲- تحلیل ساختار «آزمون» پهلوان بر مبنای نظریه اسطوره - آیین / ۶۱

عبور از رودخانه یا دریایی ژرف، یکی از دیگر مرحله‌های پر خطری است که بر سر راه قهرمان وجود دارد و مانند گذر از آتش با ولادت مجدد ارتباط می‌یابد. این جنبه سمبولیک آب از خصائص متون حماسی به شمار می‌رود و شواهد بسیاری برای آن می‌توان یافت که در ادامه به آنها اشاره می‌شود:

گذر جمشید به وسیله کشتی بر آب در پنجاهمین سال پادشاهی خود (فردوسی ۱۳۸۶، ج ۱: ۴۵)؛ گذر فریدون و همراهانش بدون کشتی از اروند رود (همان: ۷۹)؛ گذر کیخسرو از جیحون به همراه مادرش و گیو بدون کشتی (همان، ج ۲: ۴۰۹)؛ و نیز گذر از دریای زره با کشتی برای رفتن به کنگ در و نیز هنگام بازگشتن. (همان ج ۴: ۳۰۳) رستم و اسفندیار نیز در هفت‌خان گذر از آب را تجربه کرده‌اند. به آب انداختن داراب پسر همای و بازگشتن به دربار و بر تخت شهریاری نشستن، نمونه‌ای از کهن‌الگوی ولادت مجدد است. گیلگمش به دریایی می‌رسد که هیچکس از روزهای پیش از زمان تاکنون نیامده که بتواند از این دریا بگذرد ... گذشتن از دریای جهان دشوار است و راهی که به آب‌های مرگ می‌رود طاقت فرساست و این مسافت یک ماه و پانزده روز به طول می‌انجامد؛ (گیلگمش ۱۳۹۲: ۱۲۵) گذر پوراندرخت دختر داراب از دریا در جنگ با هندیان (طرسوسی ۱۳۸۹، ج ۲: ۱۸۷) و گذر بهمن از دریای ژرف و پر از ماهی و نهنگ (بهمن‌نامه ۱۳۷۰: ۴۱۰) از نمونه‌های دیگر است.

تکرار بن‌مایه گذر شهریاران فره‌مند ایران با اسب از رودخانه‌های سیلابی و پرخروش چون اروندرود و آمودریا در داستان‌های فریدون و کیخسرو، «نمایانگر بن‌مایه اسطوره کهن پیوند فره با آب و ایزد نگهبان آب (اَپم نبات) و در نتیجه رهایی یافتن شهریار فره‌مند (برخوردار از پشتیبانی ایزد اَپم نبات) از آب‌های سرکش و سیلابی است.» (دوستخواه ۱۳۸۰: ۱۴۴)

گذر از بیابان گرم و خشک: بسیاری از پهلوانان سترگ چون رستم و اسفندیار در کارنامه پهلوانی خویش، تجربه گذر از بیابان خشک، و بی‌آب و علف و سوزان را دارند.

ج) موانع جانوری

برخی دیگر از موانع در برخورد با موجودات عظیم‌الجثه و اهریمنی ظاهر می‌شوند. پهلوان، ناگزیر با این موانع دست و پنجه نرم می‌کند و پس از موفقیت در گذر از این موانع است که تولد دوباره می‌یابد. از مشهورترین این موجودات می‌توان به اژدها، دیو، گرگ، شیر، غولان آدمی‌خوار، گراز و... اشاره کرد.

غلبه بر اژدها: اسطوره کشتن اژدها، دارای ژرف‌ساختی دینی و آیینی است و اغلب با رویدادهای کیهانی و با معتقدات مربوط به آفرینش و رستاخیز پیوند دارد. «مطابق این‌گونه از اسطوره، ایزدی پیروزگر، که چهره‌ای خورشیدین یا سرشتی آذرین دارد، با دیوی اهریمنی که نابودگر و بازدارنده آب‌ها است، می‌ستیزد و در اثر چیرگی بر او آب‌ها رها می‌شود و دام و دهشن اهورایی به صلح و رامش می‌رسد و خرمی و شادابی سرازیر می‌شود. اسطوره ستیز ایزد تیشتر و دیو اپوش از این نوع است.» (سرکاراتی ۱۳۸۵: ۲۳۸)

ستیز ایزد آذر با اژی‌دهاک روایتی دیگر از این‌گونه است که گزارش آن در *اوستا* در قسمت *زامیادیشته* آمده است و مطابق آن، آذر پسر اهورامزدا بسان پیک سپندمینو^۱ و اژدی‌هاک^۲ در نقش پیک اهریمن برای دست یافتن به فره روی در روی هم می‌ایستند. با توجه به نظر پژوهشگران، اسطوره اژدهاکشی با محتوای تمثیلی و نمادین در مراسم و مناسک تشرّف نوآیینان مهری از اهمیت و اعتبار خاصی برخوردار بوده است. «چنانکه ضمن مراسم ویژه‌ای پیر و مرشد مهری در نمایشی رمزی با گرز خود اژدها را می‌کشته است. ارتباط اژدهاکشی با جشن مهرگان و داستان فریدون و ضحاک نشان می‌دهد که افسانه اژدها اوژنی مهر در ایران نیز پیشینه دیرین داشته است.» (سرکاراتی ۱۳۸۵: ۲۴۱)

ستیز ایزد سروش و دیو خشم و نبرد اهورامزدا و اهریمن، که به روایتی ضمن آن اهورامزدا برای کشتن اهریمن از کهکشان به عنوان گرز آتشین استفاده می‌کند، نیز می‌توانند گونه‌های دیگر اسطوره اژدهاکشی تعبیر شوند.

1. Sepandamino

2. Aghi Dehak

س ۱۹- ش ۷۰- بهار ۱۴۰۲- تحلیل ساختار «آزمون» پهلوان بر مبنای نظریه اسطوره - آیین / ۶۳

علت آنکه این وجه اسطوره، افسانه‌ای - حماسی نامیده می‌شود، این است که روایات کهن آن به‌ویژه در *اوستا* رنگ و صبغه اساطیری دارند، درحالی که گزارش‌های بعدی آن، به خصوص در *شاهنامه* و حماسه‌های پس از آن، در جایگاه یک تکرار و تجربه، آرایش کاملاً حماسی به خود گرفته و در اثر یک گرایش عمدی، بعدها به صورت تاریخ بازگو شده است. این مضمون اساطیری - حماسی با بنیادی از پیش پرداخته آن چنان در ذهن ناآگاه مردم ایران جای گرفته است، که گاه رویدادهای کاملاً تاریخی را نیز در قالب این افسانه کهن در مقام یک آیین بازگو کرده‌اند. گرشاسب، سام، فریدون، رستم، اسفندیار، کیخسرو، فرامرز، بهمن، جیسون، هراکلس، گیلگمش، اولیس و... هر کدام در مراحل از سیر قهرمانی خود مجبور می‌شوند با اژدها نبرد کنند تا از این آیین اسطوره‌ای متابعت و الگوبرداری کنند.

نبرد با دیو: در این آزمون یکی از کارکردها آن است که پهلوان برای به دست آوردن شیء جادویی، یا برخوردارگی از کمک یا رسیدن به پایگاه جدید اجتماعی به محک کشیده شود. سام دو بار با دیوی سهمگین به نام عوج بن عنق مبارزه می‌کند. پیش از شروع دومین نبرد، سروش، سام را از نتیجه جنگ آگاه می‌کند؛ زیرا مقدر است که عوج، نه به دست سام، بلکه در زمان حضرت موسی (ع) و با ضربه عصای او کشته شود. (*سام‌نامه* ۱۳۸۱، ج ۲: ۶۲) در نبردهای بعدی خود دیوی از شهر نیمه‌تان به نام «تُئبل» و آنگاه دیوهایی به نام «مکوکال» و «نهنگال» را نابود می‌کند و سپس دیوی به نام «ارقم» که دارای سری مانند اژدها و دو شاخ است و می‌تواند خود را به هر رنگ و صورتی درآورد، به هلاک می‌رساند. جهان‌بخش، پسر فرامرز در طومار هفت لشکر برای بیرون آوردن رخش از طلسم مرجان جادو به هفت‌خان می‌رود و در خان چهارم پتیاره نیمه‌دیو و نیمه‌غول را از پای در می‌آورد. (هفت لشکر ۱۳۶۸: ۴۲۰) فرامرز برای نجات و رهایی نازیبانو، دختر شاه کهیلا، کناس دیو را از پای در می‌آورد. (*فرامرزنامه* ۱۳۸۲: ۹۷-۸۲) رستم در خان ششم و هفتم موفق به کشتن ارژنگ دیو و دیو سپید می‌شود و شهریار نیز در مبارزه با دیو، موفق به نجات دلارام، دختر پادشاه مغرب می‌شود.

نبرد با غول: شهریار در خان ششم، با گروهی از غولان روبرو می‌شود و با ترفندی غیرماهرانه شاه غولان را اسیر می‌کند:

جهانجوی برداشت از سفره نان بدان غول گفتا بیا و ستان
 بشد پیش تا نان ستاند از اوی گرفتش سر و دست آن جنگجوی
 (مختاری غزنوی ۱۳۷۷: ۱۲۹)

در این خان شهریار کار خاصی نمی‌کند و مانند رستم و اسفندیار که در خان چهارم با زن جادوگر روبرو می‌شوند، تنها نام خداوند متعال را بر زبان می‌آورد. هراس و گریز عنصر اهریمنی از خدا و نام او، در اسطوره‌ها سابقه‌ای دیرین دارد. (دادگی ۱۳۸۵: ۳۵) گیلگمش در سفر دوّم با دو غول نر و ماده که دروازه‌بان کوهی عظیم که سر بر آسمان ساییده است، مواجه می‌شود و هر دو را می‌کشد. (گیلگمش ۱۳۹۲: ۹۱)

غلبه بر گرگ: در تفکر زردشتیان، گرگ از آفریده‌های اهریمن است. (بستا ۱۳۸۱، بند۱: ۲۵) نبرد با این موجود مهیب در معنی به چالش کشیدن پهلوان در مبارزه بر ضد نیروهای اهریمنی و چیرگی بر آنها است. گشتاسب موفق می‌شود گرگ بیشه فاسقون را از میان بردارد. غلبه بر گرگ در قسمت‌های دیگر حماسه از جمله خان دوّم اسفندیار (فردوسی ۱۳۸۶، ج ۳: ۲۵۷)، نبرد فرامرز با گرگ گویا در بیشه مرزقون و نبرد فرزند فرامرز به چشم می‌خورد (فرامرنامه ۱۳۸۲: ۲۰۱) و همه جا به هلاک رساندن این جانور، پیروزی بزرگی به شمار می‌آید که در کارنامه کامیابی‌های پهلوان ثبت می‌شود.

غلبه بر شیر: شیر همواره از مهمترین نمادها در میان ایرانیان به شمار می‌آمده است. وجود همیشگی شیر در کنار پادشاهان ایرانی، به صورت نمادی سلطنتی و نشانه‌ای از شجاعت و زورمندی درآمده است. پیشینیان خورشید را مظهر خدای متعال و شیر را نشانه قدرت پنداشته که هر دو به نوعی با شاهان مرتبط هستند. از معانی نمادین دیگر این حیوان می‌توان تابستان، سلطنت، نیروی الهی، دورکننده ارواح شیطانی و صور فلکی را نام برد. از طرفی دیگر «جانوران درنده بیابان نشانه‌ای دیگر از نیروهای بدی هستند که قهرمانان حماسه بنابر کهن‌ترین تصویرهای بازمانده از تمدن‌های خاور نزدیک آنها

س ۱۹- ش ۷۰- بهار ۱۴۰۲- تحلیل ساختار «آزمون» پهلوان بر مبنای نظریه اسطوره - آیین / ۶۵

را از پای درمی آرند. مانند گیلگمش که گلوی شیران را در هم می فشرد.» (بری ۱۳۸۵: ۷۸) از سوی دیگر «اهریمن در آیین مانی شاهزاده تاریکی نامیده می شود که این نام و صفت بی شباهت به وضعیت زروان در پیش از آفرینش اورمزد و اهریمن نیست. در سروده های مانوی، اهریمن (جهان/ تن) در شکل شیر و مار تجسم می یابد که بر روح آدمی چیرگی دارد و موجب آلائش آن می شود.» (اردستانی رستمی ۱۳۹۳: ۶۶) بنابراین انسان می کوشد که شیر عظیم الجثه را از کیهان برون افکند و از غلبه بر او به زمان رهایی دست یابد. نبرد رستم و اسفندیار با شیران بیانگر چهره اهریمنی شیر است. بهرام گور در شاهنامه برای دست یافتن به فرمانروایی، دهان دو شیر را از هم می درد و تاج میان آنان را بر سر می گذارد. (فردوسی ۱۳۸۶، ج ۷: ۳۴۱) «شیر گاه در قرابت با اژدها و گاه هم ذات با اژدها پنداشته می شود.» (شوالیه ۱۳۸۵، ج ۴: ۱۱۵)

درحقیقت نبرد بهرام با شیر یادآور نبرد بهرام با اژدها است و این دو شیر، جلوه ای تازه از اژدها هستند؛ زیرا «در فرهنگ ایرانی اهریمن در شکل مار تجسم می یابد، شیر هم نقش اهریمنی می گیرد و نبرد با آن نوعی غلبه بر زمان است.» (اردستانی رستمی ۱۳۹۳: ۶۷) باید دانست که شیر و اژدها جزئی از پیکره ایزد زمان هستند. شهریار، پهلوانی دیگر است که در خان پنجم، شیری قوی پیکر را می کشد. (مختاری غزنوی ۱۳۷۷: ۱۷۳)

غلبه بر کرگدن: فرامرز در خان چهارم موفق می شود با یاری همراهانش، سی هزار کرگدن را در بیشه خومسار هلاک کند. (فرامرنامه ۱۳۹۲: ۵۹) شهریار در خان دوم کرگدنان بسیاری را در بیشه ای کنار آب هلاک می کند. (مختاری غزنوی ۱۳۷۷: ۱۶۸)

گذر از دره تنگ و عالم مردگان: «اولیس^۱ از تنگناهای دهشتناک و طوفان عظیم که خشم خورشید آن را ایجاد کرده بود عبور می کند. هراکلس^۲ از دنیای زیرین و عالم مردگان سالم بیرون می آید و سگ سه سر «سربروس» را با خود می آورد.» (همیلتون ۱۳۷۶:

1. Ulysse

2. Heracles

۲۱۸-۲۴۰) گیلگمش برای یافتن گیاه جاودانگی، از درهٔ گود که تاریکی آن غلیظ است و هرگز آدمی از آن نگذشته در می‌گذرد. (گیلگمش ۱۳۹۲: ۸۱)

تقدّس عدد هفت: «مطابق سنت‌های بسیار کهن در میان مردمان هندو - اروپایی و برمبنای یک الگوی منظم و از پیش پرداختهٔ دیرین، هر پهلوانی ناگزیر بوده است که پس از برنا شدن، هفت مرحلهٔ دشوار را از سر بگذراند.» (سرکاراتی ۱۳۸۵: ۴۸) گذشته از رستم، اسفندیار، گشتاسب و اسکندر، رد پای هفت‌خان، در داستان‌های پهلوانانی چون سام، بیژن، بهرام چوبینه و پادشاهانی همانند کیخسرو، بهرام گور و اردشیر و سام و اولیس در اودیسسه و دوازده‌خان در داستان هراکلس، نیمه خدای یونانی نیز به چشم می‌خورد. گذر بزرگ پهلوانان، از هفت مرحله با تقدّس عدد هفت در فرهنگ ایران باستان و حتّی تمدن‌های هند، یونان، مصر، بین‌النهرین و ... بی ارتباط نیست. جالب توجه است که نولدکه^۱ دربارهٔ دلیل اهمّیت عدد هفت در *شاهنامه* چنین می‌نویسد: «عدد هفت مربوط به شمارهٔ نجیب‌ترین خانواده‌ها که چه در دورهٔ ساسانیان و چه در دوره‌های شاهنشاهی ایران باستان به آن علاقمند بوده‌اند در *شاهنامه* بدین طریق نقل شده‌اند که همیشه هفت پهلوان با هم هستند» (نولدکه ۱۳۸۴: ۱۴۲) وی در ادامه، بیت‌هایی بدین شرح را شاهد مثال می‌آورد:

وز آن هفت گرد سوار دلیر که بودند هر یک به کردار شیر

(فردوسی ۱۳۸۶، ج: ۱، ۴۱۹)

گر این هفت یل را به چنگ آوریم جهان پیش کاوس تنگ آوریم

(همان: ۴۲۰)

چنین گف رستم بدان هفت‌گرد که روی زمین را بیاید سپرد

(همان: ۱۱۲۷)

گاهی پیدایش و حضور خان‌ها و خان‌واره‌ها را می‌توان در منظومه‌های مّلی از جنبه‌های اسطوره‌ای کاوید. «وستا و اساطیر ایران باستان گواهی می‌دهد که در متون

س ۱۹- ش ۷۰- بهار ۱۴۰۲- تحلیل ساختار «آزمون» پهلوان بر مبنای نظریه اسطوره - آیین / ۶۷

پیش از شاهنامه نیز هفت‌خان وجود دارد و پهلوان از دشواری‌های فراوانی عبور می‌کند؛ به عنوان مثال گرشاسب در *اوستا*، با کشتن اژدهای شاخدار، کندرب زرین پاشنه، سناویذب دیو،» (پورداد ۱۳۷۷: ۲۳۸) و ... دشواری‌های بسیاری را از سر می‌گذراند که نمودار اسطوره‌ای بودن آیین هفت‌خان است. کزازی نیز ریشه هفت‌خان را در آیین مهری و هفت مرحله آن می‌جوید و هفت‌خان را با هفت مرحله سیر و سلوک در عرفان و مراحل هفت‌گانه آیین مهری می‌سنجد. (۱۳۸۴: ۴۴۱)

وجود راهنما: اولاد راهنمای رستم در هفت‌خان شاهنامه است و گرگسار و سپاه ایران، همراهان اسفندیار هستند. در *شهریارنامه*، جمهورشاه رفیق راه نه بیشه است. (مختاری غزنوی ۱۳۷۷: ۱۱۶) و قیس نیز یاور همای است؛ در پنج‌خان دشوار جهانگیرنامه، آزادمهر همراه رستم است و جمشید نیز به رهنمونی مهراب از شش مرحله عبور می‌کند. فرامرز در خان ششم، موفق می‌شود نوشدار را اسیر کند و به یاری وی، موفق به نابود کردن کیدشاه هندی شود. شمش در طول سفر گیلگمش را یاری می‌رساند. به عنوان نمونه در طول جنگ با خومبابا، شمش باد و طوفانی در مقابل خومبابا برمی‌انگیزد تا راه پیش رفتن و پس رفتن بر او بسته شود. (گیلگمش ۱۳۹۲: ۲۷-۲۶) شمس و پرینوش همواره یاریگر سام و نجات‌دهنده او از مهلکه‌ها بوده‌اند. بزرگترین راهنمایی شمس خاوری باطل کردن جادوی تنبل دیو است. پرینوش، دختر خاقان چین و دختر عموی پریدخت، سام را از بند دیوی به نام «ژند جادو» می‌رهاند و او را برای کشتن همان دیو راهنمایی می‌کند.

گاه راهنما در رؤیاهای پهلوان حضور دارد، و با پیشگویی‌ها و راهنمایی‌های خود پهلوان را بهره‌مند می‌سازد، مانند سروش که سام را در راه رسیدن به معشوقش پریدخت، دختر فغفور چین، یاری می‌رساند، (خواجوی کرمانی ۱۳۸۶: ۲۶۳) یا آتیه^۱ الهه خردمند و جنگ‌آوری که اولیس را حمایت می‌کند. (هومر ۱۳۸۷: ۷۳۹) به احتمال بسیار این موضوع با مضمون حماسی - اساطیری وجود دوست و یاور برای پهلوان در اژدهاکشی که گویا

تجربه‌ای هندو - اروپایی و کهن است و در روایات عامیانه نیز ردپای آن مشهود است، پیوستگی دارد.

آزمون - ازدواج - پادشاهی: سه عنصر بهم پیوسته در داستان (آزمون - ازدواج - پادشاهی) که ارتباط زنده‌ای با یکدیگر دارند. زناشویی با دختر یک پادشاه برابر با پادشاهی یافتن است. هدف بنیادین در این نکته آن است که قهرمان در گیرودار آزمون، شایستگی خود را برای پادشاهی نشان بدهد. آزمون قبل از ازدواج از مقوله آزمون‌هایی است که برای گزینش شاه معمول بوده است. نکته دیگری که از پیوند این سه عنصر به دست می‌آید این است که برگزیدن پسر شاه به جانشینی پدر الزامی نیست، اما دختر شاه، همسر شاه آینده است. آداب و رسوم که براساس آن جوانی جسور و باشهامت که از سرزمینی دوردست آمده است، به دامادی شاه و جانشینی او می‌رسد، همان‌گونه که فریزر و پراپ نشان داده‌اند، بیانگر یک نظام اجتماعی بسیار کهن است که بازمانده نظام مادرشاهی است. (فریتز^۱ ۱۹۹۳: ۴۴۱-۴۱۱) در این نظام، با آنکه مردان فرمانروایی داشتند، اما آن را از زنان می‌گرفته و به دختران واگذار می‌کرده‌اند. بدین ترتیب، قصه‌هایی که در آن قهرمان در کشور همسر خویش می‌ماند و به پادشاهی می‌رسد، کهن‌تر از قصه‌هایی است که دختر به کشور شوهر خویش می‌رود.

پیوستگی آزمون، ازدواج و پادشاهی را می‌توان در ضمن چند نوع آزمایش نشان داد که در ادامه به آن‌ها اشاره می‌شود:

۱) کمان‌کشی: کمان‌کشی، نشانه لیاقت شاهزادگان بود و آزمون کشیدن کمان در میان ایرانیان، به منزله دستیابی به قدرت فوق‌العاده‌ای بود که در فرجام کار منجر به تصرف شاهزاده خانم می‌شد. «در روایات اسطوره‌ای، برای این آزمون ریشه‌ای هندو - اروپایی در نظر گرفته‌اند» (آیدنلو ۱۳۸۷: ۴) که براساس آن مردی موفق می‌شود شاهدخت را به دست بیاورد که کمانی بسیار بزرگ و گران را بکشد که گاه از پهلوانان گذشته به یادگار مانده و گاه به فرمان پدر دختر برای آزمودن خواستگاران ساخته شده است. نمونه این

س ۱۹- ش ۷۰- بهار ۱۴۰۲- تحلیل ساختار «آزمون» پهلوان بر مبنای نظریه اسطوره - آیین / ۶۹

آزمون را می‌توان در روایات زال در شاهنامه (فردوسی ۱۳۸۶، ج ۱: ۳۹۱) و گرشاسب در گرشاسب‌نامه (اسدی‌طوسی ۱۳۸۱: ۲۱۱) مشاهده کرد.

هرگاه نقش مرد در تولید و تکوین اعتبار و ارزش می‌یافت، ملکه به مدت یک‌سال شوهری برمی‌گزید که به نام پادشاه مقدس نامیده می‌شد.

«در روزگاران نخست، این مرد یا پسر ملکه بود یا برادرش، اما بعدها جوانی بود که نماد پسرش بود. جوانان بسیاری با هم به رقابت برمی‌خاستند تا به افتخار بزرگ پادشاه مقدس نایل آیند. آنان ناگزیر بودند در مسابقات بسیاری، از جمله مسابقه توان جسمانی و استفاده استادانه از تیر و کمان، شرکت جویند. نبرد هرکول با شیر نیمه‌آ، ورزای وحشی کرت، گراز وحشی در کوهساران اریمانتوس و بازآوردن گوزن نر آرتیمیس، همه نمایانگر مسابقات و رقابت‌های نمونه‌ی آن دوران است.» (روزنبرگ ۱۳۷۹: ۲۴)

شرکت اودیسه در مسابقه کمان‌کشی و ازدواج برنده آن مسابقه با پنه‌لوپ^۱ انعکاسی

از همین سنت است. (هومر ۱۳۸۷: ۹۵۱)

۲) **آزمون ربایش از روی اسب:** در حماسه بانوگشسب‌نامه، شاهد جنگ خواستگاران بر سر تصاحب بانو و هم‌جنگ بانو با خواستگاران هستیم. آن هنگام که سه شاه هندو از بانو خواستگاری می‌کنند، رستم، آزمودن دختر از روی اسب را به آنان پیشنهاد می‌دهد. در مواجهه بانو با این سه شاه، هر کدام به گونه‌ای مغلوب زور و توانایی بانو می‌شوند و جانشان را از کف می‌دهند. (بانوگشسب‌نامه ۱۳۸۲: ۱۱۳-۱۰۶) به گزارش داراب‌نامه طرسوسی، روشک/پوران دخت به دست اسکندر گرفتار می‌شود و اسکندر از او می‌خواهد به همسری وی درآید، اما پهلوان بانو با اینکه در اسارت است، شرط ازدواج با او را چیرگی در نبرد می‌داند و می‌گوید: «هر دو در میدان با یکدیگر بکوشیم، اگر او مرا از پشت اسب بریاید و بر زمین اندازد، من کمترین زن و کنیز وی باشم.» (طرسوسی ۱۳۸۹، ج ۱: ۴۵۸)

۳) **آزمون گوی و چوگان:** در این نوع آزمون شاه‌دخت پس از دیدن مهارت و چالاکی پهلوان دل بر او می‌بندد. در رویارویی بهمن با دختر شاه مصر که بسیار ماهر است، بهمن

1. Penelope.

گوی می‌بازد. دختر همه حریفان خود را با نواختن یک نیزه بر پهلوان از میدان به در می‌برد، ولی بهمن را نتوانست به کام خود ببرد. بهمن چنان زخمی به گوی می‌زند که گوی از برج کیوان فراتر می‌رود. (ایران‌شاه ۱۳۷۰: ۱۱۹) نمونه دیگر این آزمون را می‌توان در *کوش‌نامه* و داستان گوی‌بازی آبتین در سرزمین چین مشاهده کرد. آبتین که به دور از ضحاکیان با طیهورشاه نشست و برخاست دارد، با چنان مهارتی بر گوی زخم می‌زند و هنرنمایی می‌کند که دل همه پوشیده‌رویان و دختران شاه را به دست می‌آورد:

ز چوگان چنان داد پرتاب گوی که نیز آبتین را ندیدند روی
چنان گوی بر چرخ پرواز کرد که با ماه گفتی همی راز کرد
(همو ۱۳۷۷: ۳۳۳)

سیاوش نیز پیش از ازدواج با فرنگیس باید در آزمون گوی و چوگان در حضور افراسیاب پیروز شود.

نتیجه

نظریه اسطوره - آیین براساس نگره‌ای مبتنی بر زمینه‌ای انسان‌شناختی، مناسب و رفتار آیینی بشر را بر باورها و اساطیر مقدم می‌داند. اساطیر به عنوان متون توجیه کننده آیین‌ها می‌کوشند تا تقدس کم‌رنگ شده این اعمال و کردار را بازسازی کنند و یا به کمک مکتوب سازی، آیین‌ها را از خطر فراموش شدن دور نگاه دارند. هر اسطوره در واقع توجیه و گزارش یک آیین ویژه دینی است که چگونگی بنیان نهادن آن آیین مذهبی را که در زمان بسیار دیرین توسط خدایان و پهلوانان معمول شده است را بازگو می‌کند و از این راه به آن آیین شکوه و اعتبار می‌بخشد و باور مردمان را به برگزاری و بزرگداشت آن تقویت می‌کند. از نمونه‌های بارز تکرار اساطیری، آیین آزمون پهلوان است. پهلوان برای نشان دادن لیاقت و شایستگی خویش ناگزیر باید از راه‌های صعب و دشوار گذر کند تا اعتماد مردم و پادشاه را جلب نماید. پهلوان در گذر از آزمون‌ها به کمک شخص یاریگر و سایر عوامل از موانع متعددی عبور می‌کند. این موانع را در حالت کلی می‌توان

س ۱۹- ش ۷۰- بهار ۱۴۰۲- تحلیل ساختار «آزمون» پهلوان بر مبنای نظریه اسطوره - آیین / ۷۱

به سه دسته موانع طبیعی (گذر از دریای ژرف، سرما و یخبندان، دره تنگ و ...)، موانع انسانی (طرح معما، گذر از زن جادوگر و ...) و موانع جانوری (نبرد با اژدها، شیر، گرگ، دیو و ...) تقسیم کرد. در پایان مشخص شد که آزمودن پهلوان در منظومه‌های حماسی پس از اسلام، در واقع توجیه و گزارش یک آیین ویژه دینی است که چگونگی بنیان نهادن آن آیین و رسم مذهبی در زمان بسیار دیرین توسط خدایان و پهلوانان معمول شده است.

پی‌نوشت

۱) در فرگرد چهارم *وندیاد* در پاره‌های ۵۵-۵۴ نیز از آزمایش ایزدی یاد شده، هرچند در اینجا واژه «ور» نیامده، اما به سه واژه دیگر برمی‌خوریم که گویای سه‌گونه آزمایش است در ایران باستان، یکی از آن‌ها واژه سئوکت‌ونت Saokentavant می‌باشد و همان است که در پهلوی سوکت و در فارسی سوگند گویم؛ دیگر واژه زرنیاونت Zaranyavant و دیگر واژه ویش ویشی Vithusa-vaiti. (*وندیاد* ۱۳۸۱: ۱۴۲)

۲) آزمون‌های فکری، که در بسیاری از روایات حماسی آمده‌اند، اغلب به صورت پرسش‌های دختر یا پدرش بیان می‌شوند. اگرچه در این روایات دختر یا پدر تعیین‌کننده مأموریت‌های دشوار نیستند، اما با توجه به ساختار کلی روایت و اسطوره بن‌های آن، یعنی رفتن به سرزمین بیگانه و انجام کارهای دشوار برای رسیدن به دختر و بر تخت شهریاری نشستن، به نظر می‌رسد که این روایات هم صورتی از ساختار مورد بررسی‌اند که تحت تأثیر فرآیند گشتار به این صورت درآمده‌اند.

کتابنامه

آموزگار، ژاله. ۱۳۸۶. *زبان فرهنگ و اسطوره*. تهران: معین.
آیدنلو، سجّاد. ۱۳۸۷. «چند بن‌مایه و آیین مهم «ازدواج» در ادب حماسی ایران (با ذکر و بررسی برخی نمونه‌های تطبیقی)». *جستارهای ادبی*. س ۴۱. ش ۱. صص ۲۳-۱.

DOI: 10.22067/JLS.V4I1L13180

اردستانی‌رستمی، حمیدرضا. ۱۳۹۳. *زروان در حماسه ملی ایران*. تهران: شیرازه.
اسدی‌طوسی، ابونصر علی بن احمد. ۱۳۸۱. *گرشاسب‌نامه*. تصحیح حبیب یغمایی. تهران: طهوری.

- الباده، میرچا. ۱۳۸۵. رساله در تاریخ ادیان. ترجمه جلال ستاری. چ ۲. تهران: سروش.
- ایران‌شاه بن ابی‌الخیر. ۱۳۷۷. کوش‌نامه. تصحیح جلال متینی. تهران: علمی و فرهنگی.
- _____ . ۱۳۷۰. بهمن‌نامه. ویراسته رحیم عقیفی. تهران: علمی و فرهنگی.
- بانوگشسب‌نامه. ۱۳۸۲. مقدمه و تصحیح روح انگیز کراچی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- بدرآبادی، سارا و منیره نصری حسنی. ۱۳۹۹. «بررسی کهن‌الگو در منظومه حماسی سوسن‌نامه». کنفرانس بین‌المللی تحقیقات در مطالعات زبان و ادبیات. صص ۲۹-۴۱.
- بری، مایکل. ۱۳۸۵. تفسیر مایکل بری بر هفت پیکر نظامی. ترجمه جلال علوی‌نیا. تهران: نی.
- بهار، مهرداد. ۱۳۷۴. جستاری چند در فرهنگ ایران. تهران: اساطیر.
- خواجهی کرمانی، محمودبن علی. ۱۳۸۶. سام‌نامه. تصحیح میترا مهرآبادی. تهران: دنیای کتاب.
- خوارزمی، حمیدرضا. ۱۳۹۴. «یکی از ژرف‌ساخت‌های آزمون همسرگزینی در حماسه ملی و بن‌مایه برون همسری». ادبیات پهلوانی. س ۲. ش ۴. صص ۵۲-۲۹.
- دادفر، نغمه. ۱۳۹۳. «اسطوره داورای ایزی به وسیله آتش در شاهنامه». ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. دوره ۱۰. ش ۳۴. صص ۶۵-۴۳.
- DOR: 20.1001.1.20084420.1393.10.34.2.5**
- دادگی، فرنیخ. ۱۳۸۵. بندهشن. به کوشش مهرداد بهار. تهران: توس.
- دوستخواه، جلیل. ۱۳۸۰. حماسه ایران یادمانی از فراسوی هزاره‌ها. تهران: آگه.
- رضی، هاشم. ۱۳۹۲. آیین مغان (پژوهشی درباره دین‌های ایران باستان). تهران: سخن.
- روزنبرگ، دونآ. ۱۳۷۹. اساطیر جهان. ترجمه عبدالحسین شریفیان. تهران: اساطیر.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. ۱۳۸۱. آشنایی با نقد ادبی. تهران: سخن.
- سرکاراتی، بهمن. ۱۳۸۵. سایه‌های شکار شده. تهران: طهوری.
- شوالیه، ژان و گریبان، آلن. ۱۳۸۵. فرهنگ نمادها. ترجمه سودابه فضایی. تهران: جیحون.
- طرسوسی، ابوطاهرین حسن. ۱۳۸۹. داراب‌نامه. به کوشش ذبیح‌الله صفا. تهران: علمی و فرهنگی.
- فرامرزن‌نامه. ۱۳۸۲. به اهتمام مجید سردی. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- فرخی، باجلان. ۱۳۷۹. «اسطوره و آیین». کتاب ماه هنر. ش ۲۵ و ۲۶. صص ۳۶-۴۱.
- فردوسی، ابوالقاسم. ۱۳۸۶. شاهنامه. به کوشش جلال خالقی‌مطلق. تهران: مرکز دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی.
- قائمی، فرزاد. ۱۳۹۳. «نقد و تحلیل ساختار آیینی اسطوره سیاوش (مقایسه سیاوش - سیاوشان با تراژدی - دیونسیا برمنای نظریه اسطوره و آیین». مجله نقد ادبی. دوره ۷. ش ۲۵. صص ۶۲-۳۱.
- کرازی، میرجلال‌الدین. ۱۳۸۴. آب و آیین. تبریز: آیدین.
- گیلگمش. ۱۳۹۲. ترجمه داوود منشی‌زاده. تهران: دات.

- س ۱۹- ش ۷۰- بهار ۱۴۰۲ ————— تحلیل ساختار «آزمون» پهلوان بر مبنای نظریه اسطوره - آیین / ۷۳
- مجمَل التواریخ والتقصص. ۱۳۴۸. به تصحیح محمدتقی بهار. تهران: دنیای کتاب.
- مختاری غزنوی، عثمان بن عمر. ۱۳۷۷. شهریارنامه. به کوشش غلامحسین بیگدلی. تهران: پیک فرهنگ.
- مسکوب، شاهرخ. ۱۳۷۴. تن پهلوان و روان خردمند. تهران: طرح نو.
- معین، محمد. ۱۳۸۴. مزدیسنا و ادب پارسی. به کوشش مهدخت معین. ج ۲. چ ۲. تهران: دانشگاه تهران.
- منوچهرخان حکیم. ۱۳۸۴. اسکندرنامه. تهران: میراث مکتوب.
- مؤذن جامی. محمد مهدی. ۱۳۸۸. ادب پهلوانی. تهران: ققنوس.
- نولدکه، تئودور. ۱۳۸۴. حماسه ملی ایران. ترجمه بزرگ علوی. تهران: نگاه.
- سینا اوستا. ۱۳۸۱. تألیف ابراهیم پورداود. تهران: اساطیر.
- یشتها. ۱۳۸۱. تألیف ابراهیم پورداود. تهران: اساطیر.
- ویسپرد. ۱۳۸۱. تألیف ابراهیم پورداود و جیمز دارمستتر. تهران: اساطیر.
- وندیاد. ۱۳۸۱. تألیف ابراهیم پورداود و جیمز دارمستتر. تهران: اساطیر.
- همیلتون، ادیت. ۱۳۷۶. سیری در اساطیر یونان و رُم. ترجمه عبدالحسین شریفیان. تهران: اساطیر.
- هومر. ۱۳۸۷. ایلیاد و اودیسه. ترجمه سعید نفیسی. تهران: هرمس.
- هینلز، جان راسل. ۱۳۸۵. شناخت اساطیر ایران. ترجمه باجلان فرخی. چ ۲. تهران: اساطیر.

English Sources

- Segal, Robert. 2004. Myth: A Very Short Introduction. Oxford. Oxford UP.
- Graf, Fritz. 1993. Greek Mythology. Tr. Thomas Marier. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

References (In Persian)

- Āmūzegār, Žāleh. (2007/1386SH). *Zabān, Farhang va Ostūreh*. Tehrān: Mo'īn.
- Ardestānī Rostamī, Hamīd-rezā. (2014/1393SH). *Zarvān dar Hemāse-ye Mellī-ye Īrān*. Tehrān: Šīrāzeh Ardestānī.
- Asadī Tūsī, Abū-nasr Alī Ebne Ahmad. (2002/1381SH). *Garšāsb-nāmeḥ*. Ed. by Habīb Yaqmāyī. Tehrān: Tahūrī.
- Aydenlū, Sajjād. (2008/1387SH). "*Čand Bon-māyeh va Āyīne Moheme Ezdevāj dar Adabe Hemāsī-ye Īrān bā Zekr va Barrasī-ye Barxī Nemūnehā-ye Tatbīqī*". *Journal of literary essays*. No. 160. Pp. 1-23.
- Badr-ābādī, Sārā and Nasrī Hasanī, Monīre. (2021/1399SH). "*Barrasī-ye Kohan-olgū dar Manzūme-ye Hemāsī-ye Sūsan-nāme*". ("Examining the archetype in the Susanameh epic poem"). *Konferānse Beyno al-melalī-ye Tahqīqāt dar Motāle'āte Zabān va Adabīyāt (International research conference in language & literature studies)*. Pp. 29-41.
- Bahār, Mehr-dād. (1995/1374SH). *Jostārī Čand dar Farhange Īrān*. Tehrān: Asātīr.
- Bānū-gošasb-nāmeḥ. (2003/1382SH). *Introduction and correction by Rūh-angīz Karāčī*. Tehrān: Pažūheš-gāhe Olūme Ensānī va Motāle'āte Farhangī.
- Barry, Michael A. (2006/1385SH). *Tafsīre Michael Burry bar Haft Peykare Nezāmī (Michael Berry's nezami on the haft peikar)*. Tr. by Jallāl Alavī-nīyā. Tehrān: Ney.
- Chevalier, Jean and Gheerbrant, Alain. (2006/1385SH). *Farhange Nemādhā (dictionary of symbols: mythes, reves, coutumes...)*. Tr. by Sūdābeh Fazāyeli. Tehrān: Jeyhūn.
- Dādegī, Faranbaq. (2006/1385SH). *Bondahešn*. Ed. by Meh-rād Bahār. Tehrān: Tūs.
- Dād-far, Naqme. (2015/1393SH). "*Ostūre-ye Dāvarī-ye Īzī be Vasīle-ye Ātaš dar Šāh-nāme*" ("The myth of easy judgment by means of fire in Shahnameh"). *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 10th Year. No. 34. Pp. 43-65.
- Dūst-xāh, Jallīl. (2001/1380SH). *Hemāse-ye Īrān Yād-mānī az Farāsū-ye Hezārehā*. Tehrān: Āgah.
- Eliade, Mircea. (2006/1385SH). *Resāle dar Tārīxe Adyān (A treatise on the history of religions)*. Tr. by Jallāl Sattārī. 2nd ed. Tehrān: Sorūš.
- Farāmarz-nāmeḥ*. (2003/1382SH). With the effort of Majīd Sarmadī. Tehrān: Anjomane Āsār va Mafāxere Farhangī.
- Farroxī, Bajlān. (2000/1379SH). "*Ostūreh va Āyīn*". *Art book magazine*. No. 25&26. Pp. 36-41.
- Ferdowsī, Abo al-qāsem. (2007/1386SH). *Šāh-nāmeḥ*. With the effort of Jallāl Xāleqī Motlaq. Tehrān: Markaze Dā'erato al-ma'ārefe Bozorge Eslāmī.
- Gīlgameš*. (2013/1392SH). Tr. by Dāvūd Monšī-zādeh. Tehrān: Dāt.

- Hamilton, Edith. (1997/1376SH). *Seyrī dar Asātīre Yūnān va Rom (A study in Greek and Roman mythology)*. Tr. by abdo al-hoseyn Šarīfyān. Tehrān: Asātīr.
- Hinnells, John Russell. (2006/1385SH). *Šenāxte Asātīre Īrān (Persian mythology)*. Tr. by Bājelān Farroxī. 2nd ed. Tehrān: Asātīr.
- Homer. (2008/1387SH). *Īlyād va Ūdīse (Iliad and Odyssey)*. Tr. by Sa'īd Nafīsī. Tehrān: Hermes.
- Īrān-šāh Ebne Abī al-xeyr. (1991/1370SH). *Bahman-nāmeḥ*. Ed. by Rahīm Afīfī. Tehrān: Elmī va Farhangī.
- Īrān-šāh Ebne Abī al-xeyr. (1998/1377SH). *Kūš-nāmeḥ*. Ed. by Jallāl Matīnī. Tehrān: Elmī va Farhangī.
- Kazzāzī, Jallālo al-ddīn. (2005/1384SH). *Āb va Āyyīneh*. Tabrīz: Āydīn.
- Majma' o al-tawārīx va al-qessas*. (1969/1348SH). Ed. by Mohammad Taqī Bahār. Tehrān: Donyā-ye Ketāb.
- Manūčehr-xān Hakīm. (2005/1384SH). *Eskandar-nāme*. Tehrān: Mīrāse Maktūb.
- Maskūb. Šāh-rox. (1995/1374SH). *Tane Pahlavān va Ravāne Xeradmand*. Tehrān: Tarhe Now.
- Mo'azzene Jāmī Mohammad-mahdī. (2009/1388SH). *Adabe Pahlavānī*. Tehrān: Qoqnūs.
- Mo'īn. Mahammad. (2005/1384SH). *Mazdīsna va Adabe Pārsī*. With the effort of Mahdoxt Mo'īn. 2rd Vol. 2nd ed. Tehrān: University of Tehran.
- Moxtārī Qaznavī, Osmān Ebne Omar. (1998/1377SH). *Šahrīyār-nāmeḥ*. With the effort of Qolām-hoseyn Bīgdelā. Tehrān: Peyke Farhang.
- Noldeke, Theodor. (2005/1384SH). *Hemāse-ye Mellī-ye Īrān (The Iranian national epic, or, the shahnameh)*. Tr. by Bozorg Alavī. Tehrān: Negāh.
- Qā'emī, Farzād. (2014/1393SH). "Naqd va Tahlīle Sāxtāre Āyīnī-ye Ostūre-ye Sīyāvaš (Moqāyese-ye Sīyāvaš- Sīyāvošān bā Terāžedī-Dīyonīsīyā bar Mabnā-ye Nazarīye-ye Ostūreh va Āyīn)". *Literary criticism magazine*. 7th Year. No. 25. Pp. 31-62.
- Razī, Hāšem. (2013/1392SH). *Āyīne Moqān (Pažūhešī Darbāre-ye Dīnhā-ye Īrāne Bāstān)*. Tehrān: Soxan.
- Rozenberg, Donna. (2000/1379SH). *Asātīre Jahān (World my theology: an anthology of the great myths and epics)*. Tr. by abdo al-hoseyn Šarīfyān. Tehrān: Asātīr.
- Sarkārātī, Bahman. (2006/1385SH). *Sāyehā-ye Šekār Šodeh*. Tehrān: Tahūrī.
- Tarsūsī, Abū Tāher Ebne Hasan. (2010/1389SH). *Dārāb-nāmeḥ*. Ed. by Zabīho al-llāh Safā. Tehrān: Elmī va Farhangī.
- Vandīdād*. (2002/1381SH). Authored by Ebrāhīm Pūr-dāvūd and James Darmesteter. Tehrān: Asātīr.

Vīsparad. (2002/1381SH). Authored by Ebrāhīm Pūr-dāvūd and James Darmesteter. Tehrān: Asātīr.

Xājavī Kermānī, Mahmūd Ebne Alī. (2007/1386SH). *Sām-nāmeḥ*. Ed. by Mītrā Mehr-ābādī. Tehrān: Donyā-ye Ketāb.

Xārazmī, Hamīd-rezā. (2016/1394SH). “*Yekī az Žarf-sāxthā-ye Āzmūne Hamsar-gozīnī dar Hemāse-ye Mellī va Bon-māye-ye Borūn Hamsarī*” (“*One of the deep structures of the test of choosing a wife in the national epic & the theme of extramarital affairs*”). *Pahlavi literature magazine*. 2nd Year. No. 4. Pp. 29-52.

Yasnā Avestā. (2002/1381SH). Authored by Ebrāhīm Pūr-dāvūd. Tehrān: Asātīr.

Yaštḥā. (2002/1381SH). Authored by Ebrāhīm Pūr-dāvūd. Tehrān: Asātīr.

Zarrīn-kūb, abdo al-hoseyn. (2002/1381SH). *Āšnāyī bā Naqde Adabī*. Tehrān: Soxan.

چگونگی دگردیسی نمادهای اساطیری «خون، گیاه و گیسو» در رمان‌های معاصر (مطالعه موردی سووشون، حیرانی و من‌او)

طاهره کوچیکیان^{1*} - خاور قربانی^{2**}

استادیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران - دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد مهاباد، ایران

چکیده

پژوهش حاضر چگونگی بازتولید نمادهای اساطیری خون، گیاه و گیسو را در ارتباط با اسطوره شهیدشونده به شکل تلفیقی در رمان‌های معاصر بررسی می‌کند. برای دستیابی به این هدف، نخست به منظور شناسایی اصالت نحوه تلفیق، آن‌ها را در داستان سیاوش شاهنامه بررسی و سپس با توجه به میزان مطابقت، شیوه و دلیل دگردیسی این نمادهای اساطیری را در سه رمان معاصر با داستان سیاوش در شاهنامه تحلیل نموده است. جامعه آماری تحقیق، متون اساطیری و چند رمان معاصر و نمونه تحقیق، داستان سیاوش در شاهنامه و سه رمان سووشون، حیرانی و من‌او است که با روش نمونه‌گیری هدفمند انتخاب شده‌اند. پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی بر آن است این نمادهای اساطیری متأثر از خط فرهنگی، عناصر و مناسبات درونی خود در رمان تغییر کرده و بازتولید شده‌اند. نتایج ضمن تأیید باززایی این مثلث نمادین در ادبیات داستانی معاصر و بررسی روند تحول آن، بر آن است که ساختار آن با وجود تفاوت در زمینه باززایی (زمان، مکان و موقعیت) ثابت مانده است، اما اجزاء، زمینه و کارکرد شخصیتی و معنایی آن دچار دگردیسی شده است و دال محور شناخت آن با توجه به سه عنصر تغییر، شکستگی، دگرگونی و ادغام بازتولید شده‌اند.

کلیدواژه: دگردیسی، خون، گیاه و گیسو، نمادهای اساطیری، رمان معاصر.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۱/۰۸/۲۵

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۱/۱۰/۰۴

*Email: t_kuchakian@pnu.ac.ir (نویسنده مسئول)

**Email: Kh.gorbani@iau-mahabad.ac.ir

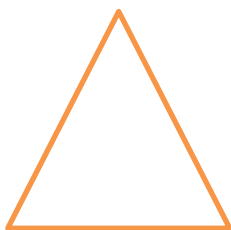
مقدمه

نیچه معتقد است هر فرهنگی بدون اسطوره، قدرت سالم و طبیعی خلاقیت خود را از دست می‌دهد، فقط افقی که با اسطوره‌ها تعریف شده است، کل حرکت فرهنگی را کامل و یکپارچه می‌کند. (رؤیایی ۱۳۹۴: ۹۳؛ ر.ک. نیچه ۱۳۷۷: ۱۷۲-۱۷۱) جایگاه اسطوره و نقش اساسی آن در حیات و تکامل یک فرهنگ نشان می‌دهد که فرهنگ‌ها مدام دستخوش تغییرات مختلف اجتماعی، سیاسی، دینی و حتی اقتصادی هستند؛ بنابراین فرهنگ نمی‌تواند یک اسطوره را در مدت مدیدی از عمر خود به یک شکل نگه دارد. امروزه یکی از بحث‌های مطرح در حوزه نقد ادبی «زایش اسطوره در ادبیات معاصر» است، محققان متعددی با اصطلاحات گوناگون مانند «بازآفرینی / بازشناخت اسطوره»: (علوی مقدم و ساسانی ۱۳۷۷: ۲۲۱)، «دگرذیسی اسطوره» (مهدوی و همکاران ۱۳۹۸: ۱۹۸)، «زایش اسطوره» (رؤیایی ۱۳۹۴: ۹۱) و «تجلی اسطوره» در ادبیات معاصر به تحقیق و تفحص در باب سرنوشت اسطوره‌ها پرداخته‌اند. وجود این بحث‌ها به این خاطر است که بیشتر محققان بر این عقیده‌اند که اسطوره‌ها نمی‌میرند، چراکه انسان در جهان نوین به آن نیاز دارد. (اسماعیل‌پور مطلق ۱۳۷۷: ۶۹) به گمان الیاده نیز جهان نوین دارای اساطیر دنیوی شده و پنهانی است، پس باید اسطوره‌های جهان نو را شناخت. جهان نو هنوز رفتار اسطوره‌ای را کاملاً منسوخ نکرده است، تنها حوزه کارکردیش دگرگون شده است. (الیاده ۱۳۷۴: ۳۷-۳۳) این پژوهش بر آن است ضمن تأیید زایش و بازتولید اسطوره، چگونگی سیالیت آن را در ادبیات داستانی معاصر بررسی کند. بدین منظور یک شبکه معنایی متشکل از سه نماد اساطیری خون، گیاه و گیسو انتخاب و نحوه بازتولید آن در سه رمان معاصر «سووشون»، «حیرانی» و «من / او» بررسی شد.

در این بحث سعی خواهد شد با توجه به گزینش مفاهیم مناسب، مثلی ترسیم شود که دارای سه ضلع «خون»، «گیاه» و «گیسو» باشد؛ در رأس مثلث خون

قرار گرفته است و به تبع خون قهرمان یا شهیدشونده دو واکنش زمینی؛ یعنی رویدن درخت یا تجلی دوباره قهرمان و بریدن گیسو و قربانی شدن باقیمانندگان اتفاق می افتد.

خون یا کشته شدن ایزد شهیدشونده



رویدن درخت یا تجلی دوباره قهرمان بریدن گیسو و قربانی شدن باقیمانندگان

شکل شماره ۱: الگوی تلفیق مثلث نمادین «خون، گیاه و گیسو»

لازم به ذکر است الگوی تلفیق مثلث نمادین از شاهنامه فردوسی پی گرفته شد، هر چند قبل از این روایت، رویش گیاه از خون مطرح شده است، اما نمونه‌ای که در ارتباط با اسطوره شهید شونده و در کنار گیسو باشد، یافت نشد. در بررسی داستان‌ها، علت تقدم و تأخر بررسی‌ها، میزان تطبیق با داستان سیاوش در شاهنامه است که بر این اساس به ترتیب: «سووشون»، «حیرانی» و «من / او» تنظیم شده است. انتخاب رمان برای نمونه تحقیق یکی به این دلیل است که پژوهش‌های بسیاری در زمینه تأثیر و یا پیگیری اسطوره‌ها در شعر، نقاشی و سایر متون ادبی معاصر انجام شده، اما در رمان، کمتر به این موضوع پرداخته شده است؛ دوّم اینکه به عقیده استروس^۱ پس از رنسانس و به‌ویژه در سده هفدهم، داستان‌هایی که بر اسطوره استوار بودند، جای خود را به رمان دادند؛ (رؤیایی ۱۳۹۴: ۱۰۰) زیرا رمان‌ها جای مناسبی برای بسط و زنده نگه داشتن اسطوره‌ها هستند. با توجه به تعدد رمان‌ها، برای این مطالعه، به روش هدفمند سه رمان «سووشون»، «حیرانی» و «من / او» انتخاب شدند. دلیل این انتخاب انطباق بیشتر الگوی مد نظر با این آثار است.

هدف و ضرورت پژوهش

هدف از این پژوهش تأیید ساختار سه‌گانه خون، گیاه و گیسو - به شکل تلفیقی - در ارتباط با اسطوره شهیدشونده و چگونگی بازتولید آن در رمان‌های معاصر است.

روش و سؤال پژوهش

مبتنی بر اهداف مذکور، پژوهش حاضر به روش توصیفی - تحلیلی سعی در پاسخ به سؤالات ذیل است:

۱) چگونه سه نماد اساطیری «خون، گیاه و گیسو» می‌توانند به صورت تلفیقی، یک نظام معنایی نمادین را ایجاد کنند؟

۲) چنانچه این مثلث نمادین قابلیت بازتولید داشته باشد، این باززایی متأثر از خط فرهنگی جامعه، چه تغییراتی را پذیرا می‌شود؟

۳) این مثلث نمادین به صورت کامل بازتولید می‌شود و یا فقط در اجزاء دچار دگردیسی شده است؟ چه بخش‌هایی از این آن ثابت می‌ماند و چه بخش‌هایی متحول می‌شود؟

۴) ساختار سه‌گانه «خون، گیاه و گیسو» - به شکل تلفیقی - در ارتباط با اسطوره شهیدشونده در رمان معاصر فارسی چگونه بازتولید شده است؟

پیشینه پژوهش

تاکنون پژوهش مستقلی در خصوص بازتولید تلفیقی سه نماد اساطیری خون، گیاه و گیسو در ارتباط با اسطوره شهیدشونده، در رمان‌های معاصر انجام نشده است، اما در این ارتباط می‌توان به آثار ذیل اشاره کرد که به عنوان پیشینه این پژوهش می‌تواند راهگشا باشد: قبادی و خاتونبانی (۱۳۸۶)، در مقاله «نمادپردازی در رمان های سیمین دانشور» به بررسی نماد در رمان‌های دانشور پرداخته که در این میان

نمادهایی با وجه اساطیری نیز مطرح شده‌اند، اما به حوزه بررسی در این پژوهش اشاره‌ای نشده است. رنجبر (۱۳۹۱)، در مقاله «جنبه‌های نمادین *رمان سووشون*» جنبه‌های نمادین سووشون را در سه دسته شخصیت‌ها، اشیاء و حیوانات بررسی کرده، اما به جنبه اساطیری این نمادها توجهی نشده است. کریمی قره‌بابا و رضایی (۱۳۹۳)، در مقاله «بررسی کهن‌الگو گرایانه «درخت» در *رمان سووشون*» درخت را به عنوان یکی از کهن‌الگوهای اساطیری در سووشون معرفی کرده‌اند که مفهوم زندگی، باروری، امیدواری، استقامت و غیره را القاء می‌کند و با مدلول‌هایی مانند مادینگی، نور، جاودانگی، سوگواری، آرامش، جنسیت و کسب تجربه عرفانی ارتباط کامل دارد. نویسندگان این پژوهش به ارتباط اساطیری مو و گیسو در این داستان اشاره کرده‌اند. (کریمی قره‌بابا و رضایی ۲۰:۱۳۹۳) صالح و همکاران (۱۳۹۹)، در مقاله «تحلیل نموده‌های اسطوره‌ای در *رمان‌های معاصر فارسی از سال ۱۳۴۰ تا ۱۳۵۷* با تأکید بر *رمان سووشون*» بر آن هستند که در ایران اشارات اسطوره‌ای به تدریج گسترش یافته و در *رمان سووشون* در قالب روایت اسطوره‌ای به اوج خود رسیده و به عنوان دست‌مایه‌ای برای حق‌جویی و مبارزه با ظلم تبدیل شده است. زمانی (۱۳۹۸)، در مقاله «تحلیل اسطوره‌ای - بینامتنی *رمان حیرانی* بر اساس نظریه آلوده‌انگاری ژولیا کریستوا» به روابط بینامتنی میان *شاهنامه* و *رمان حیرانی* اشاره کرده و با تأکید بر نظریه آلوده‌انگاری کریستوا این رمان را بررسی کرده است. در ضمن این بررسی، به نماد جاودانگی گیاه در این رمان اشاره شده است. (زمانی ۱۳۹۸: ۱۴۷) رضا ستاری و همکاران (۱۳۸۹)، در مقاله «بررسی تقابل مدرنیسم و اسطوره در آثار گلشیری» معتقد هستند که ادبیات، با شاخص شک‌گرایی، قاعده‌گریزی و هنجارافزایی، همه چیز را فرو می‌ریزد و از نو می‌سازد و سبب فردی شدن اسطوره‌ها می‌شوند. قاسم‌زاده و قبادی (۱۳۹۱)، نیز در مقاله «دلایل گرایش رمان نویسان پسامدرنیسم به احیای اساطیر» بر آن هستند که بازگشت اسطوره در عصر مدرن محصول فهم زیباشناسانه انسان مدرن و مبین ظرفیت بینامتنی و بیناگفتمانی ادبیات داستانی معاصر است؛ آن‌ها معتقد هستند که بازنمایی

اسطوره‌ها در دوران پسامدرنیته به دلیل ظرفیت‌های ساختاری و روایی خود اسطوره‌ها و ناشی از تغییر ذائقه زیباشناختی، بازگشت به معنویت، بازنگری در واقعیت و پیدایش نهادهای اجتماعی - انتقادی است. شایان‌سرشت و مهرداد (۱۳۹۶)، در مقاله «نظریه اسطوره گشتار و شیوه‌های ظهور آن در رمان فارسی» شالوده‌شکنی ساختار و معنای اسطوره، انگاره‌های وجودی، بحث فردیت و نیز مبارزه با گفتمان‌های غالب جامعه را از مهم‌ترین مبانی و زمینه‌های گشتار اسطوره در رمان‌های فارسی می‌دانند. نیکخواه فاردقی (۱۳۹۷)، در مقاله «فرخوانی اسطوره و حماسه‌ها در رمان فارسی (مطالعه موردی: رمان سین مثل سودابه نوشته کاوه میرعباسی)» به میزان استفاده کاوه عباسی از ظرفیت‌های اساطیری شاهنامه در رمان «سین مثل سودابه» پرداخته است؛ این بررسی در حوزه شخصیت‌پردازی است.

مثلث نمادین «خون»، «گیاه» و «گیسو»

کلمه «تلفیق»، نکته مهمی است که در معرفی مسأله برجسته شده، زیرا در برخی از رمان‌ها به شکل جداگانه با تجلی مو در سوگ قهرمان یا رویش گیاه از خون شهیدشونده مواجه هستیم، برای نمونه در جلد دهم رمان «کلیدر» شاهد شهادت قهرمانانه و مظلومانه گل محمد، بیک محمد، ستار و خان محمد هستیم که زنان گیسو را بر گور قهرمانان شهیدشان می‌برند، (دولت‌آبادی ۱۳۸۰: ۲۵۱۸) و یا در رمان «درد سیاوش» ضمن اشاره به مرگ سیاوش در شب ۲۷ مرداد، شبی که نابودی نهضت مصدق به دنبال آن رخ می‌دهد، با رشد گیاه از خون او مواجه می‌شویم. (فصیح ۱۳۶۴: ۳۲۲، ۳۲۳) با توجه به بررسی‌های انجام شده، نخستین تلفیق این سه‌گانه در ارتباط با شهیدشونده، در داستان سیاوش شاهنامه است. داستان سیاوش^(۱) درباره شاهزاده‌ای ایرانی است که برای حفظ کامل اخلاق‌مداری و به دور از مصلحت‌اندیشی‌های شخصی و سیاسی، راهی را در پیش می‌گیرد که در نهایت به

مرگی معنادار، هدفمند و اثرگذار می‌انجامد. در این داستان پس از مرگ سیاوش گیاهی از خون او می‌روید، (حمیدیان ۱۳۷۶: ۱۵۲) و در ادامه بریدن گیسوی زنان و به‌ویژه فرنگیس اتفاق می‌افتد. (همان: ۱۵۴) سیاوش که از خون او گیاهی رشد می‌کند، بر پایه نظر و تحقیق برخی از محققان برجسته می‌تواند یکی از چند نمونه اولین انسان در اساطیر ایرانی باشد. او بعد از مرگ در پیکرگردانی در گیاه، به چرخه حیات بازمی‌گردد و این دگردیسی در زندگی انسان‌هایی همچون او، دوباره تکرار می‌شود. در متون اساطیری، سیاوش نماد قربانی انسان برای زمین و بازمانده آیین دموزی است. (خجسته و حسنی جلیلیان ۱۳۸۹: ۹۰)

پیوند خون، گیاه و گیسو را در نمایش‌های متفاوتی در اسطوره و فرهنگ‌های عامه می‌توان یافت. یغمایی در پژوهشی که در این حوزه انجام داده به مثلث نمادین آب، گیاه و گیسو که به این ساختار نزدیک است، اشاره کرده:

«می‌توان به مثلث نمادینی اشاره کرد که به وضوح پیوند سه ضلع «آب»، «گیاه» و «مو» را با هم در یک جا جمع‌آوری کرده است. نمایش آب و گیاه و گیسو که به صورتی نمادین در هم آمیخته‌اند، نشانگر پیوندی استوار است که زمان اسطوره‌ای از روی آن عبور کرده، این سه نماد با هم می‌آمیزند، در هم تداخل می‌کنند، جایگزین یکدیگر می‌شوند، به هم مدد می‌رسانند و یکدیگر را معنا می‌کنند.» (یغمایی: ۱۳۹۰)^(۴)

نکته قابل ذکر در این زمینه این است که با واکاوی بن‌مایه‌های اساطیری این اضلاع در آثار پیشین، صورت‌های متفاوتی نزدیک به مفهوم آن‌ها قابل رصد است، برای نمونه: ارتباط خون با آب؛ در این آثار در حالی ما شاهد تشبیه خون به آب هستیم که به ساخته شدن آب از خون نیز اشاره شده است. در ارتباط با موی و گیاه نیز این ارتباط صادق است. در بُندهش در چند مورد به ارتباط گیاه و مو و به نوعی آب اشاره شده است: در نبرد چهارم که نبرد با گیاه است، امرداد امشاسبند گیاه را خرد می‌کند و با آبی که از تیشتر می‌گیرد می‌آمیزد، تیشتر آن آب را به همه زمین می‌باراند. «بر همه زمین گیاه چنان برست که موی بر سر مردمان.» (فرنغ ۱۳۶۹:

۶۵) و در جای دیگر آمده است: «همان‌گونه که گیتی را پهنا با درازا برابر است، مردمان نیز به همان‌گونه‌اند، هر کس را درازا (به اندازه) پهناى خویش است. پوست چون آسمان، گوشت چون زمین، استخوان چون کوه، رگان چون رودها و خون در تن چون آب در رود، شکم چون دریا و موی چون گیاه است آنجا که مویی بیش رسته است، چون بیشه.» (همان: ۱۹۵) و در نهایت در کنار این تصویرسازی‌ها، به خلق موی از گیاه اشاره می‌شود: «برنگر که چون آن نبود، آن‌گاه من (آنان) را بساختم؛ آن را که بود، چرا باز نشاید ساختن؟ زیرا، بدان هنگام، از مینوی زمین استخوان، از آب خون، از گیاه موی و از باد جان را - همان‌گونه که در آغاز آفرینش پذیرفتند - بخواهم.» (همان: ۲۲۳) در بندهش به رویدن گیاه از خون هم زمانی که گاو یکتا در می‌گذرد، اشاره شده است: «از خون کودک رز، [بازرُست] که می از او کنند، و بدین روی، می برای خون افزودن زورمندتر است.» (همان: ۷۸) از آنجا که خدایان شهیدشونده به نوعی خدایان نباتی دانسته می‌شوند، ارتباط آن‌ها با گیاهان و رویش آشکار است. پژوهش «مو در قصه‌های شفاهی و اساطیر» بر آن است می‌توان ارتباط مو با گیاهان و خدایان را از شیوه آفرینش در متون اساطیری بازجست. در این شیوه از آفرینش که در میان بسیاری از اقوام و تمدن‌های گذشته دیده می‌شود، غول - خدای نخستین کشته می‌شود و هر بخش از بدن او جایی از جهان را تشکیل می‌دهد. در این میان موهای این غول - خدا همیشه به گیاه و درخت بدل می‌شود. (صابری و همکاران ۱۳۹۷: ۲۲۶) با توجه به مباحث ذکر شده می‌توان ادعان داشت: شکل گرفتن این مثلث نمادین «خون، گیاه و گیسو» در ارتباط با شهیدشونده یک شبکه معنایی واحد را شکل می‌دهد و کهن الگوی «میل به جاودانگی» را در معنای نمادین خود منتقل می‌کند؛ بنابراین در این پژوهش تلفیق این سه در ارتباط با شهیدشونده مد نظر قرار گرفت و بر این اساس چگونگی بازتولید آن در رمان معاصر بررسی شد.

الف) نمادهای اساطیری «خون، گیاه و گیسو»

۱- خون: دارای معانی متعدد اساطیری است. رنگ سرخ به دلیل نیرو، قدرت و بخشش نماد زندگی است. (شوالیه و گبران ۱۳۸۸: ۹۱) خون در باورهای باستانی و اسطوره‌ای نماد زندگی، باروری و تجدید حیات دانسته می‌شود، از همین‌روی نوشیدن آن، مالیدن یا گذشتن از روی آن را مایه توانایی می‌پنداشتند. (هال ۱۳۹۰: ۲۴۳) در مراسم قربانی به شدت مراقبت می‌شد که خون ریخته شده قربانی بر زمین باقی نماند و پاک شود. (همان: ۱۳۶؛ پورداوود ۱۳۷۷: ۲۴۰)

۲- گیاه و درخت: به پشتوانه ذخایر اساطیری‌شان نماد زندگی، سرسبزی، استواری، حیات دوباره، نوزایی، باروری، واگردانی، قداست، جاودانگی، استقلال، خدا گونگی، بلندی و استحکام بوده است. یکی از مفاهیم مهم و مرتبط با این پژوهش در ارتباط با گیاه، مفهوم «نوزایی» است، که با توجه به نقش فصل‌ها در اقتصاد زندگی بشر، مفهوم تازه‌ای به اندیشه بشری بخشید. گیاه و درخت و مفاهیم نوزایی مرتبط با آن، در اسطوره‌ها نیز در مرگ قهرمان شهیدشونده (خدایان نباتی) جریان یافته است و به نوعی بر معنای جاودانگی، حیات و نجات‌بخشی دلالت می‌کند. (پاینده ۱۳۹۷: ۳۰۳؛ الیاده ۱۳۷۵: ۱۱۰؛ همو ۱۳۷۶: ۲۶۱) در داستان سیاوش مفهوم نوزایی قهرمان در قالب گیاه اتفاق می‌افتد.^(۳) (حمیدیان ۱۳۷۶، ج ۳: ۱۵۲)^(۴) زمردی نیز بر آن است این نوزایی در مفهوم گیاه همچنین به معنی بازگشت دوباره به زهدان عالم است، اما به شکلی که مرده از صورت انسان‌نمای خود بیرون و درخت‌نما می‌شود. (زمردی ۱۳۸۱: ۱۲) در خصوص چرایی این عمل - نوزایی - الیاده معتقد است: «زندگی انسان باید کاملاً خاتمه یابد تا همه امکانات خلاقیت یا تجلی‌اش پایان گیرند، اما اگر ناگهان بر اثر وقوع فاجعه قتل و پیشامد مرگ‌آوری گسیخته شود، می‌کوشد تا به شکلی به صورت گیاه و میوه و گل ادامه یابد.» (الیاده ۱۳۷۶: ۲۸۸) با توجه به مباحث فوق، مدلول اسطوره‌ای درخت یا گیاه در این پژوهش «نوزایی قهرمان یا مصلح در قالب گیاه یا درخت» است.

۳- «گیسو» یا «مو»: به عنوان یکی از اضلاع مثلث نمادین دارای مبانی فرهنگی و انسان‌شناسانه در تفکرات اسطوره‌ای و عامه است. با توجه به موضوع پژوهش، گیسو در ارتباط با شهیدشونده مومد نظر قرار گرفت. در برخی اقوام و ملل جهان، گیسو در مراسم سوگواری به‌ویژه سوگواری عزیزان و در این پژوهش، قهرمان از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است که از مناسبات اجتماعی آن می‌توان به کندن مو، بریدن مو، برهنه کردن مو، بستن مو بر کمر و بستن موی بریده‌شده بر مچ دست اشاره کرد. بریدن مو با توجه به باورهای اساطیری، گاهی به امری اجتماعی در فرهنگ مردم تبدیل شده است. در ایران هنوز این رفتار، در برخی اقوام از جمله اقوام لُر و کُرد دیده می‌شود. زنان لُر بریدن موهای خود را در سوگ همسران و یا برادران جوان خود رفتاری آیینی می‌دانند که از آن به «پل برون» یاد شده است. زنان کرد نیز موهای بریده‌شده را، بر دست می‌پیچند. مهم‌ترین مفهوم اساطیری مناسب بریدن گیسو در این مقاله را می‌توان دو مورد دانست: ۱- مرگ اجتماعی نزدیک‌ترین کس قهرمان و عقیم شدن او با بریدن مو؛ لیچ^۱ معتقد است:

«از این رهگذر گویی تمامی آیین سوگواری در سیمای بیوه متوفا جلوه‌گر می‌شود که باید رنج عزلت را متحمل شود که نوعی مرگ اجتماعی است. در پایان این دوره عزلت، پیوند او با خویشاوندان شوهرمرده‌اش گسسته و پایان یافته می‌شود و او به جهان زندگان بازمی‌گردد. مویش را رشد می‌دهد و از آن پس مجاز به ازدواج مجدد است. بدین‌سان، نمادگرایی این آیین خصلت اجتماعی دارد و نه فردی و خصوصی.» (مختاریان ۱۳۸۷: ۵۳؛ لیچ ۱۹۶۷: ۸۷؛ گلان ۱۹۹۲: ۱۴)

۲- مفهوم قربانی کردن مو؛ یعنی بریدن مو در مراسم سوگواری به اصطلاح «قربانی کردن مو» است نه نمادی «جنسی». بریدن آیینی موی سر، بنا بر اصل «جزء به جای کل، جانشین قربانی کردن انسان است چون سر؛ یعنی محل رویش مو را جایگاه

روح می دانستند.» (گروالی ۱۹۲۷: ۲۷۵) و مالینوفسکی^۲ معتقد است: «مرگ عزیز با خویشاوند برای ذهن ناخودآگاه معادل عقیم شدن است.» (۱۹۳۵: ۲۳۱) «تایلور^۳ آیین بریدن مو را، به هر انگیزه‌شان هر چه باشد، جلوه‌ای از مثله کردن آیینی می‌شمارد.» (۱۸۷۳: ۴۰۳؛ ر.ک. مختاریان ۱۳۸۷: ۵۲) به عبارت دیگر نزدیک‌ترین فرد قهرمان یا ایزد شهیدشونده خود را یا روح خود را قربانی مرگ او می‌کند.

ب) بازتولید اسطوره

یکی از مهم‌ترین مسائل در زایش اسطوره مبحث نحوه باززایی و چگونگی بازتولید آن است، چراکه اساطیر در مسیر باززایی خود به ندرت به صورت کامل تکرار می‌شوند. به کاربرندگان این اساطیر بر اساس زمان، مکان و فرهنگ، آن‌ها را با موقعیت و شرایط موجود منطبق می‌کنند و علاوه بر تغییر در ساختار، اجزاء و کارکردهای معنایی آن‌ها نیز می‌تواند دچار تغییر شود. بهار چهار عامل را سبب تحول اسطوره‌های ایرانی می‌داند: ۱- ورود عناصر بیگانه؛ ۲- ادغام؛ ۳- دگرگونی؛ ۴- عامل شکستگی. (۱۳۷۳: ۳۷۹) همچنین شایان سرشت و مهرداد، دگردیسی اسطوره در آثار ادبی را تلفیق، تغییر و جابه‌جایی معرفی می‌کنند. (۱۳۹۶: ۴۲۹) اما نویسندگان مقاله «دگردیسی اسطوره‌ها در سروده‌های بدر شاکرالسیاب» چهار مؤلفه را برای دگردیسی اسطوره‌ها مطرح می‌کنند: ۱- وارونه‌سازی موضع و کارکرد شخصیت‌های اساطیری؛ ۲- افزودن عناصری به اصل اسطوره؛ ۳- تغییر در اجزای مختلف اسطوره؛ ۴- بازآفرینی تلفیقی اسطوره. (۱۳۹۸: ۱۹۹) براساس پژوهش‌هایی که انجام شده است، سه شکل اصلی تحول اسطوره را می‌توان در سه دسته ذیل در نظر گرفت:

1. Crawly
3. Taylor

2. Malinowski

		← تلفیق	بازآفرینی تلفیقی اسطوره
} اجزا	الف) افزودن عناصری به اصل اسطوره (ورود عناصر بیگانه)		
	ب) کاهش (کاهش عناصر اسطوره)		
	الف) افزودن عناصری به اصل اسطوره (ورود عناصر بیگانه)	تغییر و دگرگونی	ساختار
} محتوا	ب) کاهش (کاهش عناصر اسطوره)		
	الف) موضوع		
	ب) کارکرد معنایی		
	الف) موضوع		ساختار
	ب) کارکرد معنایی		ساختار
	ج) کارکرد معنایی شخصیت‌ها		ساختار
		} جابه‌جایی	الف) برهم‌زدن یا وارونگی
			ب) جابه‌جایی در اجزاء اسطوره
			ج) شکستگی

نمودار شماره ۱: تحول اسطوره

چگونگی بازتولید «خون، گیاه و گیسو» در رمان «سوشون»

دانشور در رمان *سوشون*، از اسطوره‌ها الهام گرفته است. طرح داستانی این اثر متأثر از روایت داستانی - اساطیری سیاوش در *شاهنامه* است که در یک گفت‌وگو ایدئولوژیک بازتعریف می‌شود و نویسنده به نوعی از این مؤلفه در مقابل گفت‌وگو حاکمیت استفاده کرده است، تا جایی که توجه به اساطیر را می‌توان در عنوان کتاب، شخصیت‌پردازی و درونمایه کتاب دنبال کرد. سیمین دانشور در رمان *سوشون*، از زاویه دید دانای کل محدود، به زندگی خانواده‌ای اربابی از طبقه متوسط می‌پردازد. روایت داستان در شیراز و بین سال‌های پایانی جنگ جهانی دوم بین ۱۳۲۰ تا ۱۳۲۵ است. زری، زن تحصیل‌کرده خانواده، روایت‌گر داستان است؛ با وجود تلاش‌هایش برای در آرامش نگه‌داشتن خانواده، به دلیل سازش‌ناپذیری همسرش یوسف در مقابل استعمار و سیاست‌های دولت حاکمه، خانواده با چالش‌هایی مواجه می‌شود. یوسف از دادن آذوقه و محصول به قوای استعماری امتناع می‌کند و در این مسیر کشته می‌شود، مرگ او سبب آگاهی‌بخشی و تحول همسرش و بیداری جامعه پیرامونش می‌شود. در این بخش از پژوهش چگونگی باززایی سه نماد اساطیری «خون، گیاه و گیسو» در رمان *سوشون* در ارتباط با

شهیدشونده بررسی شده است؛ این سه گانه در سووشون ارتباط معناداری با یکدیگر دارند و معنای اساطیری جاودانگی و نامیرایی شهیدشونده را تداعی می‌کنند. این مثلث نمادین در رمان سووشون در ارتباط با شخصیت یوسف، همسر زری، شکل می‌گیرد، یوسف به عنوان فردی از توده مردم به نوعی با تغییر کارکرد شخصیت‌های اساطیری در ادبیات داستانی معاصر، به جای سیاوش، که یک شاهزاده است و به عنوان یک شهیدشونده است، مطرح می‌شود.

گیاه و درخت در سووشون در کنار مدل‌های چمن سرسبزی و جاودانگی (دانشور ۱۳۸۰: ۲۸۷-۲۱) در معنایی وسیع‌تر، در چارچوبی نمادین در مقابل گفتمان غالب سیاسی جامعه قرار گرفته است و به استقلال رسیدن مفاهیم ارزشی و بنیادی در ساختار اجتماع و جاودانگی خیر و زایش دوباره اسطوره پیروزی خیر و جاودانگی (همان: ۲۸۷-۲۵۳-۲۴۸-۳۸-۱۴) که نقطه عطف آن در شعر مک ماهون دیده می‌شود (همان: ۳۸) را متبادر می‌سازد؛ همچنین دو مؤلفه حفظ هویت ملی و تأکید بر استقلال‌طلبی را نیز می‌توان در آن یافت، چرا که این درخت نمودی از استقلال ملی ایران در مقابل استعمارگران انگلیسی در بحبویه جنگ جهانی دوم است و در حوزه ادبیات مقاومت معنا می‌شود. در این داستان بسامد بالای آبیاری درختان با خون، نظام معناداری را شکل می‌دهد، همچنانکه خون شهید شونده - یوسف - نیز درخت را آبیاری می‌دهد، به نوعی می‌توان درخت را در جلوه دیگر پیکرگردانی شهید شونده - یوسف - دانست. زمانی که یوسف می‌میرد، ابوالقاسم‌خان او را یک «سرو آزاد» (همان: ۲۴۴) می‌خواند، سروی که نماد ملی ایرانیان است. «یوسف» را در حوض خانه خودش غسل می‌دهند و آب به خون آغشته حوض، درختان خانه را سیراب می‌کند. (همان: ۲۴۸) خون شهیدشونده، راه او را با رویش یک گیاه یا درخت جاودانه می‌کند. (همان: ۲۵۲) از دیگر ویژگی این خون آن است که برانگیزاننده حس غیرت و همیت است: «و تا هزاران سال خون همه، به کین ما خواهد جوشید، کاکا! جامش را سر کشید و ادامه داد: «خون سیاوشان!» (دانشور ۱۳۸۰: ۱۹۶)

مو و گیسو در چرخه بعد از مرگ شهیدشونده، با خون و گیاه پیوند می‌خورند. این نماد را می‌توان در سووشون در ارتباط با زری، همسر یوسف و درخت گیسو یافت. (همان: ۲۷۱) در اولین توصیفی که از این درخت می‌شود، زری می‌گوید:

«اول‌بار که درخت گیسو را دیدم، از دور خیال کردم درخت مراد است و لته کهنه سیاه و زرد و قهوه‌ای و سیاه به آن آویزان کرده‌اند. نزدیک که رفتم، دیدم نه. گیس‌های بافته‌شده به درخت آویزان کرده‌اند، گیس‌های زن‌های جوانی که شوهرهایشان جوان‌مرگ شده بود. یا پسرهایشان، یا برادرهایشان.» (دانشور ۱۳۸۰: ۲۷۴) وقتی زری خود را بعد از کشته شدن یوسف، در جمع زنان سوگوار می‌بیند: «زیر درخت گیسو ایستاده بودم و برای سیاوش گریه می‌کردم. حیف که من گیس ندارم و گرنه گیسم را می‌بریدم و مثل آن‌های دیگر به درخت آویزان می‌کردم.» (همان: ۲۷۳) در اینجا می‌بینم سیاوش و یوسف یکی می‌شوند. در اساطیر نخستین و در باورهای عامیانه گیسوی بریده شده، بر مزار فرد گذاشته می‌شود و یا رها می‌شود و یا در مواردی که ذکر شد بر کمر یا مچ دست بسته می‌شود، اما در سووشون موی زنان با درخت پیوند می‌خورد و این می‌تواند نشان از نقش اجتماعی زنان در دنیای معاصر و همراهی آن‌ها با جریان‌های جامعه داشته باشد، نکته‌ی حائز اهمیت در ارتباط با مرگ یوسف، گیسوی کوتاه «زری» است که با وجود خواست‌اش برای بریدن، این امکان برای او وجود ندارد. «حیف که من گیس ندارم و گرنه گیسم را می‌بریدم و مثل آن‌های دیگر به درخت آویزان می‌کردم.» (همان: ۲۷۳).

در فضای فکری حاکم بر سووشون، انسان‌های ظلم‌ستیز نمی‌میرند، بلکه مجدد به این چرخه بازمی‌گردند و در این چارچوب مفاهیم باززایی، جاودانگی و تکرار سرنوشت شکل می‌گیرد. دانشور نیز به این مهم اشاره دارد: «نکته مهمی که درباره سووشون می‌توانم بگویم این است که شخصیت‌های آن تکرار شده‌اند، سیاوش، یوحنا و امام حسین (ع) سرنوشت‌هایشان خیلی شبیه به هم است. از این نظر، سووشون یک رمان فلسفی است.» (دانشور ۱۳۸۱: ۳۵) نکته قابل تأمل در این بخش، سعی نویسنده بر گمنام ماندن سیاوش و قهرمان شهیدشونده است؛ زیرا جامعه استعمارزده در پی پنهان کردن قهرمانان عدالت‌خواه، ضد استعمار و قهرمان‌های ملی استقلال‌طلب خود است؛ برای مثال توده مردم سیاوش را می‌شناسند، اما خان کاکا برادر یوسف، سیاوش را نمی‌شناسد. (همان: ۲۷۴-۲۳۷)

خون، گیاه و گیسو در سطح داستان دارای دلالت‌های قراردادی و مبتنی بر واقعیت‌های عینی هستند، اما این سه‌گانه مبتنی بر وجه اساطیری آن در ارتباط با شهیدشونده - یوسف - نظام معناداری را شکل می‌دهند و به نوعی نشان‌دهنده ظلم‌ستیزی و مقابله با نظام سلطه حکومت حاکمه و نیز استقلال خواهی از تسلط نیروهای متفقین هستند که ثمر این آزادی خواهی و حق‌گرایی و جاودانگی خیر است. با توجه به بررسی انجام شده این مثلث نمادین در سووشون تطابق بالایی با داستان سیاوش شاهنامه دارد. ادغام، تغییر در کارکرد و تغییر در اجزاء و کارکرد معنایی را می‌توان مهمترین شیوه دگردیسی اسطوره در این الگو دانست. در این دگردیسی با تغییر کارکرد شخصیت مواجه هستیم، سیاوش را می‌توان در اساطیر نخستین، از ایزدان نباتی دانست که در روایت شاهنامه، در قالب یک شاهزاده دیده می‌شود و در سووشون یک قهرمان مردمی است که در مقابل استعمار انگلیس و عملکرد نادرست حکومت، در حمایت از مردم می‌ایستد. در این رمان، شخصیت‌های اسطوره‌ای، دینی، مذهبی، ملی و نمادین در هم ادغام می‌شوند؛ شخصیت‌هایی چون امام حسین (ع)، یحیی نبی، سیاوش، یوسف و در سطح وسیع‌تر هر انسان مبارز حق‌گرا. دانشور، شخصیت‌های اساطیری همراه با سرنوشتشان را با شخصیت‌های داستانی، دینی و مذهبی ادغام کرده است. نکته حائز اهمیت آن است که در سووشون با تغییر کارکرد مفاهیم نیز روبه‌رو هستیم: از مفاهیم تازه می‌توان به استقلال‌طلبی، وطن و استعمارستیزی اشاره کرد.

چگونگی بازتولید «خون، گیاه و گیسو» در رمان «حیرانی»

سجادی، رمان «حیرانی» را در سال ۱۳۷۳ منتشر کرد و او سعی بر آن دارد در این اثر گفتگویی بینامتنی را با سیاوش شاهنامه شکل دهد. «حیرانی» روایت حیرانی‌های زندگی مردی است به نام «سیاوش». همان‌طور که ذکر شد این اثر با روایت سیاوش شاهنامه قابل تطبیق است، اما این تطبیق، هدف پژوهش نیست. علی‌رغم تطابق‌های

قابل مشاهده با داستان سیاوش در شاهنامه، آنچه رمان حیرانی را نمونه تحقیق پژوهش حاضر قرار داده است، داستان آشنایی «سیاوش» - راوی داستان - با دختری به نام «فرنگیس» با گیسوان بلند است که در نقش دختر برفی در یک نمایش بازی می‌کند؛ این متن در اول غم غرب آمده است:

«صورتی [فرنگیس] داشت کشیده با گیزی بلند و بافته و چشمانی زیبا که پلک هم نمی‌زد. همین‌که پا پیش گذاشت، دایره آبی نور جلوش چشم باز کرد که با خودش صدای آب را همراه آورد و لرزشی هم داشت که رقص نورش توی پیرهن سفید دختر برفی آینه شد. آن وقت دختر برفی خم شد و با پیاله‌ای خیالی از آن چشمه سفید آب نوشید. چشمم که به تاریکی عادت کرد توانستم چند نفر دیگر را هم ببینم که مثل مجسمه‌های سنگی دورتا دور دختر برفی ایستاده بودند. ... در این میان جوانی از گرد راه رسید با لباسی سفید و چسبان به تن و شمشیری چوبی به کمر، آمد کنار دختر برفی زانو زد و یک دل نه صد دل عاشقش شد. جوان غریبه خواهان دختر برفی شد و دختر گفت که طلسم شده. مثل همه مردم دیارش. گفت هرکس اینجا عاشق بشود سنگ می‌شود. جوان پرسید چرا او سنگ نشده؟ دختر گفت چون خود دیو سیاه عاشق اوست و سنگش نکرده. جوان پرسید چرا نگریخته؟ دختر گفت چون پایبند اینجاست و جوان بیشتر از پیش عاشقش شد و گفت چه باید بکنم ای عشق؟ دختر به حسرت از گل سرخی گفت در غاری که با بوییدنش طلسمشان می‌شکند. جوان عزمش را جزم کرد و دختر پای چشمه نور به انتظار ماند. جوان از بادستان و خارستان و مارستان و تشستان گذشت و به غار دیو سیاه رسید و با او جنگید که ما تنها صدایش را شنیدیم. صدای غرش آسمان و جرقه‌های نوری که چشم را آزار می‌داد. ناگاه نعره‌های دیو با فریاد دل‌خراشش خاموش شد و چشمان نگران دختر برفی که به انتظار نشسته بود به وحشت باز شد. سکوت و سیاهی همه‌جا را گرفت. کم‌کم از دل تاریکی صحنه نور سرخی سوسو زد. تکثیر شد. آینه پشت آینه شد. جو باریکه‌ای سرخ و کوچک رسید به پای چشمه نور و آن هم سرخ شد. آنگاه از کف چشمه گل‌های سرخ یکی‌یکی در آمد و همه چشمه پر از گل‌های سرخ شد. دختر برفی با دیدن گل سرخ حیران نشست کنار چشمه و با دستش یکی از گل‌ها را برداشت که یکهو خودش به‌واسطه

نوری که از بالا برش پاشید، سرپا سرخ شد. تور از سرش پس رفت و دلم آشوب شد. ... بعد از پایان نمایش دختر گیسو بلند آمد جلوی صحنه تعظیمی و نگاهی به استاد راهنماش کرد و همان لباس‌های صحنه را که روی گرمکن پوشیده بود از تنش درآورد. گیسش را باز کرد و ریخت روی شانه‌هاش و خنده پر شر و شوری سر داد.» (سجادی ۱۳۷۳: ۲)

در این بخش اپیزودیک، قهرمان برای آزادی معشوق - دختر برفی - می‌جنگد. خون او به آب جوی و نور سرخی تشبیه می‌شود که به سرچشمه نور می‌رسد و جاودانه می‌شود. خون، آینه به آینه تکثیر می‌شود، جریان می‌یابد و به چشمه نور می‌رسد. در اینجا ما با شکستگی اسطوره در ارتباط با خون روبه‌رو هستیم. در کنار خون، دو ضلع دیگر این مثلث نمادین نیز قابل دریافت است: رویش گل سرخ و برهنه شدن موی فرنگیس. گل سرخ، در جایگاه گیاه قرار گرفته زیرا یکی از پربسامدترین نمادهای مرگ شهادت‌گونه در دوره معاصر است. گیسو به عنوان ضلع سوم در این بخش نیز حضور دارد: برهنه شدن موی معشوق بعد از ریخته شدن خون عاشق؛ زمانی که سرخی خون شهیدشوند به معشوق می‌رسد، جمله توصیف این صحنه قابل تأمل است: «تور از سرش پس رفت.» (سجادی ۱۳۷۳: ۲) این مرحله در مسیر تحول دگردیسی اسطوره از منظر تغییر با توجه به کارکرد مدرنیستی اثر نیز قابل تفسیر است. این «برهنه شدن مو» در داستان در فضایی مابین خیال و واقعیت و فضای نمایشی و فضای واقع‌گرایانه توصیف می‌شود و عریانی گیسوی بلند فرنگیس - شخصیت داستانی - بعد از مرگ شهادت‌گونه و یک‌باره قهرمان، به همراه خون ریخته شده و گل سرخ روئیده - تکثیر نور سرخ - از بازتولیدی مثلث نمادین مد نظر است. در این بخش بستر رویدن گیاه نیز تحول معناداری دارد، کف چشمه و آینه که هر دو بستری برای جاودانگی هستند. در این رمان، شهیدشونده به دنبال جاودانگی است و در راه عشق جاودانه می‌شود. بنابراین

شاهد هستیم با توجه به تغییر الگوها، عشق به عنوان یک معنای جدید برای مرگ شهیدشونده مطرح می‌شود که پیشتر به ندرت در اساطیر دیده می‌شد.

چگونگی بازتولید «خون، گیاه و گیسو» در رمان «من/او»

رمان «من/او» اثر رضا امیرخانی در سال ۱۳۷۸ منتشر شد. امیرخانی در رمان «من/او» به روایت زندگی «علی فتاح»، پسر خانواده اصیل، قدیمی و مرفه فتاح، از دوران کودکی تا مرگ می‌پردازد. در داستان «من/او» می‌توان مثلث نمادین «خون، گیاه و گیسو» را در ساختاری نوگرایانه و در تصویر شهادت‌گونه «مه‌تاب» - معشوق علی شخصیت اصلی داستان - تحلیل کرد. هنگامی که «مه‌تاب» و «مریم» به شهادت می‌رسند، راوی، خون، گیاه و گیسو را در پیوندی نمادین بر بستر تابلو نقاشی به تصویر می‌کشد. ابتدا این پیوند نمادین در داستان شهادت مریم و مه‌تاب برجسته می‌شود، اما به تدریج این برجستگی درباره مه‌تاب پررنگ‌تر می‌شود.

«وای خدا! چه قدر زن لطیف است! به برگ گل می‌ماند. بدون هیچ انتخابی. توی یک شهر ده میلیونی... صاف سرش را - سر کریه و بی‌مویس [موشک] را که به سر یک ماهی گنبدیده می‌مانست - پایین انداخته بود و با آن قامت نخراشیده و نتراشیده، اولین مهمان ناخوانده‌ی آن دو شده بود. اولین نامحرمی بود که موهای آن‌ها را می‌دید. همین‌طور تابلوهاشان را. حکم نامحرم بود. مگر می‌شود موشک زن باشد؟ در ثانی، بوی تن سوخته زن با بوی تن سوخته او، با بوی باروت، توفیر می‌کند. آن موهای صاف که از نه سالگی‌اش به بعد ندیده بودم، با ابروهای پیوسته مریم مخلوط شده بود. روی زمین نشستیم. خودم آنجا، روبروی خودم نشستیم. زل زدم به چشم‌های خودم. خودم چقدر پیر شده بودم!... عاقبت یکی با لباس سرتاپا سبز به زحمت و از راه پله‌ی شکسته، داخل شد... پاسدار هم با من گریه می‌کرد. همه تابلوها را برداشتم. روی یکی از آن‌ها یک جوی آب قهوه‌ای چسبیده بود. از همان آبشار موهای قهوه‌ای. پاس دار می‌خواست آن را از روی کاغذ جدا کند، اما نگذاشتم. خودش فهمید و گذاشت موها و گوشت‌ها و بوها و فریادها روی تابلو باقی بمانند...» (امیرخان ۱۳۹۳: ۳۴)

در این داستان، شهیدشونده زنی دارای دو مشخصه است: همیشه بوی گل یاس می‌دهد و موی او به آبشار تشبیه می‌شود. بوی گل یاس، به نوعی پیوند او را با گیاه در مفهوم نوزایی در فرهنگ شیعی نشان می‌دهد. در داستان، موی مه‌تاب با بید مجنون همسان دانسته می‌شود و همچنین همیشه اوقات بوی گل یاس می‌دهد. بوی گل یاس در ارتباط با مه‌تاب، با توجه به درآمیختگی آن با مفهوم این گیاه در فرهنگ شهادت در مکتب شیعی نیز مطرح است. بنابراین این تأویل قابل دفاع است که گیاه در این الگو به عنوان مفهوم نوزایی و جاودانگی در شهیدشونده (مه‌تاب)، در بوی گل یاس تجلی می‌یابد. اینجا بوی گل به نوعی در جایگاه گیاه قرار می‌گیرد که البته در ریشه‌های اساطیری آن نیز قابل جستجو است: در بندهش گیاه فقط رویدنی نیست: «باشد که گیاه این چند گونه است: دار، درخت، میوه، دانه، گل، اسپرغم، تره، افزاره، گیاه، نهال، چسب، هیزم، بوی، روغن، رنگ و جامعه»: (فرنخ ۱۳۶۹: ۸۷) و از سوی بوی یاس از عناصر وجودی مه‌تاب است: «مه‌تاب بدون رسم که چیزی نیست، مه تاب موهایش باید آب شار قهوه‌ای باشد، بوی یاس بدهد...»: (امیرخانی ۱۳۹۳: ۵۵۴-۵۱۱) و بارها می‌گوید: و مه‌تاب است که دوستش دارم، مه‌تاب است که بوی یاس...» (همان: ۵۶۰-۵۵۷-۵۵۵-۲۸۵) «گیسو» در رمان «من/او» در ارتباط با «مه‌تاب» از بسامد بالایی برخوردار است. (همان: ۳۰) ارتباط آب و گیسو بارها در ترکیب «آبشارگیسو» آورده شده است: (همان: ۱۵۵) در حیاط خانه نیز این گیسو است که در پیوند اساطیری خود بار دیگر با آب و درخت پیوند می‌یابد: «در حین همان کمک کردن‌ها بود که آن آب شار قهوه‌ای را توی حوض دیدم؛ توی حوض حیاط پشتی. مه تاب پشت پنجره‌ی اتاقش موهایش را شانه می‌کرد، اما انعکاسش توی حوض می‌افتاد. حکماً برای همین اسم موهایش را گذاشتم، آب‌شار قهوه‌ای. شاید اگر موهایش را در حیاط می‌دیدم؛ می‌گفتم بید مجنون قهوه‌ای... خیال بدنکنی‌ها، عاشقی که هنوز غسل نکرده باشه، حکماً عاشقه، نفسش هم تبرکه...» (یا علی مددی) (همان: ۲۸۲-۷۵)

مفهوم شهادت در این اثر نقش پررنگی دارد: پدرِ راوی، مه تاب: معشوقه‌اش، مریم: خواهرش، ابورصاف: همسر مریم - مبارز الجزایری - و حتی مرگِ خودِ علی - شخصیت اصلی داستان - شهادت‌گونه است. در این اثر مرگ شهادت‌گون به نوعی با مفهوم نوزایی همراه است. «هانی داد زد: مؤمن، زنده بود...» (امیرخانی ۱۳۹۳: ۵۹۹-۵۹۸) این باور اساطیری نیز در داستان وجود دارد که سرنوشت قهرمان شهیدشونده تکرارشونده است: مرگ و به نوعی کشته شدن پدرِ راوی به دست عمال حکومتی با دهه نخست محرم همراه است و مراسم ختم او با عزاداری‌های محرم همراه می‌شود. مه تاب، معشوق علی راوی داستان که شهید می‌شود تداعی کننده حضرت زهرا(ع) است. مرگ علی نیز در داستان، شهادت دانسته می‌شوند و در لایه‌های زیرین با درگذشت پیامبر اسلام(ص) همراه است.

در این متن، بویِ تِنِ «مه تاب» که بوی یاس می‌دهد، به همراه گوشت و خون و آبشار موهای مه تاب - موها به آب جوی تشبیه شده - که از سر جدا شده است، در بستر «تابلو» جاودانگی را تداعی می‌کنند. «تابلو نقاشی»، به جای خاک بستری است که نوزایی شهیدشونده در آن تدوام می‌یابد. در تحلیل نشانه‌شناسانه نظام گفتاری این ساختار اساطیری، شکل اساطیری «خاک» به عنوان بستر نوزایی در قالب «تابلوی نقاشی» ترسیم می‌شود. تابلو در این داستان دارای کارکرد نشانه‌شناسانه است، چراکه تابلو در ساختار معنایی خود از یک دلالت قراردادی فراتر رفته است و به نوعی می‌تواند با خاک و زمین در مفهوم اساطیری آن پیوند یابد. در نمونه نخستین برای این ساختار سه‌گانه، خاک بستر رویش گیاه از خون است، اما در این داستان منطبق با فضای آن، دچار دگردیسی می‌شود. در واقع ریختن خون مه تاب بر تابلو و چسبیدن گیسوی بریده شده بر آن، پایانی است بر هستی جسمانی او و حضور جاودانه: چنانکه منتقدی که در یک نمایشگاه این تابلو را می‌بیند اذعان دارد:

«نقاش ناشناس با این کار ثابت کرد: این پایان آبستره است. این روایت مدرن به طرز بی‌ظنیری رئال و دل‌چسب بود. انگار چیزی منفجر شده باشد و بدن نقاش

ناشناس را با آثارش ممزوج کرده باشد و روی هم پایانی باشند برای آبستره. حتا تکه های سوخته‌ای که روی تابلوها بودند. به نظر، قطعات تنی عاشق می‌آمد. آن‌سان که در اثرش ذوب‌شده بود.» (امیرخانی ۱۳۹۳: ۳۶)

نتیجه

با توجه به بررسی نمونه‌های انجام شده، این پژوهش بر آن است که نشان دهد نمادهای اساطیری «خون، گیاه و گیسو» در ارتباط با شهیدشونده، ساختار معنایی واحدی را شکل داده است و در یک شبکه نظام‌مند، کارکردی نشانه‌شناسانه می‌یابند و رمزگانی از نامیرایی، تناسخ و پیکرگردانی را نشان می‌دهند. این تلفیق نوعی رستاخیز آیینی را به تصویر کشیده است. در این پژوهش ارتباط بین گیاه، گیسو و آب بررسی شد. گیاه و درخت از منظر باروری، با مادینگی در ارتباط است و به نوعی نمادی از گیسو دانسته شده است.

گیاه و درخت از جهت باروری، با مادینگی در ارتباط است؛ از سویی دیگر در ارتباط با آب، با مو نیز پیوند دارد. گیسو نمادی از آب دانسته شده است و از سویی مو نیز نمادی از گیاه است، گیاه با زندگی انسان در ارتباط است.

این پیوند در رمان‌های *سوشون*، *حیرانی* و *من او یافت شد*. همان‌طور که در جدول شماره ۱ نیز دیده می‌شود، می‌توان در اسطوره قربانی شونده قائل به یک ساختار نمادین متشکل از خون، گیاه و گیسو بود که توانسته است در مسیر فرهنگی بازتولید شود.

در این باززایی ساختار و ارتباط معنایی اجزاء ثابت مانده است، همان‌طور که بررسی شد مفهوم ثابت جاودانگی، واگردانی و رستاخیز در ارتباط با شهیدشونده در همه موارد انتخابی قابل مشاهده است، اما اجزاء، شخصیت‌ها و کارکرد اسطوره‌ها نیز دچار دگردیسی شده‌اند. در بررسی دگردیسی شخصیت در این آثار، ایزد گیاه در اساطیر ایران باستان در داستان سیاوش *شاهنامه* دچار دگردیسی شده و در قالب شخصیت یک شاهزاده - سیاوش - ظاهر می‌شود و این دگردیسی در رمان *سوشون*

در قالب شخصیت یوسف به عنوان یک مبارز استقلال طلب از میان توده مردم رقم می‌خورد.

طبق این بررسی، ردپای اسطوره ایزدگیاهی که در ایران باستان دیده می‌شود، از مقام خدایی در نمونه نخستین ایزدگیاهی، به شاهزاده در داستان سیاوش در اثر حماسی شاهنامه و یک مبارز استقلال طلب از میان توده مردم در «سروشون» تحول یافته است. این تغییر در «حیرانی» و «من/او» نیز قابل تأمل است. قربانی شونده در «من/او» یک زن است که این با توجه به تغییر کارکرد شخصیت‌ها، نشان از افزایش نقش اجتماعی زنان در جامعه ایرانی دارد. در چارچوب این مثلث نمادین، واگردانی در «سروشون»، در قالب درخت و درخت گیسو جلوه می‌کند؛ در رمان «حیرانی»، نور سرخ و گل لاله است و در داستان «من/او» بوی گل یاس که دال محور شناخت مه‌تاب است، به جای پیکرگردانی در گیاه دیده می‌شود. این تغییر درباره گیاه نیز مطرح است. در «سروشون» با توجه به افزایش نقش اجتماعی زنان در جامعه، گیسوی بریده زنان سوگوار رها نمی‌شود و بر درخت گیسو گره زده می‌شود، تا در مرحله نوزایی، گیسو و گیاه که در اساطیر نماد یکدیگر هستند، کنار هم قرار گیرند. در رمان «حیرانی» برهنه شدن مو و در «من/او» موی بریده شده خود زن شهیدشونده به عنوان یکی از اندام‌های او در کنار خون که نماد جاودانگی است بر تابلوی نقاشی حک می‌شود. این پژوهش دو نتیجه فرعی نیز در بر دارد: دگردیسی دو مؤلفه جنسیت و بستر واگردانی. جنسیت شهیدشونده نیز، متأثر از فضای فرهنگی و توجه به افزایش نقش اجتماعی زنان و هویت‌بخشی نوین، دچار دگردیسی می‌شود و همان‌طور که گفته شد، شهیدشونده در آخرین نمونه، «من/او»، یک زن است. در سروشون و حیرانی شاهد حضور زنانی با مشخصه‌های مدرن هستیم؛ موی کوتاه زری و بازیگر بودن «دختر برفی». در واقع این نقش را دختری به نام «فرنگیس» در یک نمایش بازی می‌کند. این دگردیسی را در خصوص بستر و زمینه نوزایی و جاودانگی نیز می‌بینیم، در اساطیر نخستین دشت و خاک زمینه واگردانی هستند، اما در مسیر دگردیسی شاهد تغییر این مؤلفه نیز هستیم. در رمان «حیرانی» تکثیر نور سرخ در فضا (آینه به آینه) و رویش گل لاله از کف چشمه اتفاق می‌افتد. در رمان مدرنیستی «من/او» تابلوی نقاشی این رسالت را به عهده

می‌گیرد. یکی دیگر از شیوه‌های تحول اسطوره در این آثار تلفیق اسطوره با دین، مذهب، ملیت و مباحث جهان مدرن است که این مورد در داستان «سووشون» و «من/او» برجستگی بیشتری دارد. تحول دیگر در کارکرد اسطوره‌ها است، همان‌طور که شاهد بودیم اساطیر در ارتباط با زندگی روزمره مردم تحول یافته و نمادهای اساطیری مد نظر، توانسته‌اند منطبق با فضای اجتماعی قبل از انقلاب و فضای اجتماعی و اعتقادی بعد از انقلاب بازتولید شوند. این نویسندگان از ظرفیت‌های موجود برای بازسازی مضامین و موضوعات جدید در این راستا استفاده کرده‌اند. در واقع این اجزاء نمادین، هر چند خود به تنهایی به عنوان یک ابژه مطرح شده‌اند، اما توانسته‌اند با جهان معنایی که در کنار خود به وجود آورده‌اند، مفهوم‌سازی و مضمون‌پردازی کنند، در واقع آن‌ها با وجود تغییر در مضمون و جابه‌جایی و تغییر در اجزاء توانسته‌اند ضمن رعایت روابط بینامتنی مفهوم واحدی را متبادر کنند. در این پژوهش برای کشف ساختار معنایی این نمادهای اساطیری و ارتباط آن‌ها، از رمز‌گشایی و و باز تأویل استفاده شده که این مورد در رمان من/او به دلیل وجه مدرنیستی آن از برجستگی بیشتر برخوردار است.

جدول شماره ۱: سیر دگردیسی ساختار مثلث نمادین «خون، گیاه و گیسو» در ارتباط با

شهیدشونده

عنوان	شهیدشونده (جنسیت)	خون	گیاه	گیسو	بستر یا زمینه
سیاوش شاهنامه	مرد	خون	گیاه سیاوشان	موی بریدن همسر و به کمر بستن آن	خاک
سووشون	مرد	خون	درخت گیسو	بریدن موی زنان و گره زدن آن به درخت گیسو	خاک
حیرانی	مرد	خون	نور سرخ، گل لاله	برهنه شدن موی	تکثیر نور سرخ در فضا، کف چشمه
من/او	زن	خون	بوی گل یاس	بریده شدن موی شهیدشونده	تابلوی نقاشی

پی‌نوشت

۱) همانطور که ذکر شد، سیاوش هم از انسان هایی است که این دگردیدی درباره او مطرح شده است. «سیاوش، ازیریس^۱ و آتیس^۲ از جمله خدایان نباتی و باروری هستند که می‌توان خویشکاری مشترکی را در آن‌ها نظاره کرد؛ به این ترتیب که هر سه خدا پیوندی استوار و برجسته با طبیعت داشتند، هر سه خدا، الهه‌ای (سودابه، ایزس، سبیل) را در کنار خود داشتند که زمینه‌ساز مرگ (زمستان) و رستاخیز آن‌ها (بهار) بود و باروری هر چه بیشتر طبیعت، هر سال در موسوم سال نو جشن آیینی مرگ و رستاخیز هر سه خدا برگزار می‌شد.» (رضایی دشت ارژنه و گلی‌زاده ۱۳۹۰: ۵۷)

۲) با توجه به بررسی‌های صورت گرفته، پیراسته یغمایی نخستین فردی هستند که به این تلفیق اشاره کرده‌اند و این مورد در منبع دیگری در این زمینه یافت نشد. از آنجا که ارجاع به وب سایت معمول نمی‌باشد، ولی اشاره ایشان در این مقاله علمی و قابل استناد است؛ چنانچه این پژوهش نیز آن را تأیید کرده و از منظر صداقت علمی ذکر این نکته حائز اهمیت است.

<https://pirayehyaghmai.com/gisooye-chang/>

۳) از این میان می‌توان اسطوره «دموزی»^۳ سومری‌ها و «آدونیس»^۴ یونانی‌ها و «سیاوش» در ایران را نام برد.

۴) در نسخه اصلی چاپ مسکو حرفی از گیاه سیاوشان نشده، اما در برخی نسخ چون بروخیم، لنینگراد و انیستیتو خاورشناسی شوروی ابیاتی در این خصوص ثبت شده است:

فرو ریخت خون سر پر بها	به شخی که هرگز نروید گیاه
بساعت گیاهی برآمد ز خون	بدانجا که آن طشت کردش نگون
گیا را دهم من کنونت نشان	که خوانی همی فر [ح ۱- خون] سیاوشان
بسی فایده خلق را هست از اوی	که هست اصلش از خون آن ماهروی

(حمیدیان ۱۳۷۶، ج ۳: ۱۵۲)

1. Osiris
3. Dumuzid

2. Attis
4. Adonis

کتابنامه

اسماعیل پور مطلق، ابوالقاسم. ۱۳۷۷. *اسطوره، بیان نمادین*. ج ۱. تهران: سروش.
الیاده، میرچا. ۱۳۷۵. *مقدس و نامقدس، ترجمه نصرالله زنگویی*. ج ۱. تهران: سروش.
الیاده، میرچا. ۱۳۷۶. *رساله تاریخ ادیان*. ترجمه جلال ستاری. تهران: سروش.
الیاده، میرچا. ۱۳۷۴. *اسطوره بازگشت جاودانه*. ترجمه بهمن سرکاراتی. تهران: طهوری.
امیرخانی، رضا. ۱۳۹۳. *من او*. ج ۳۱. تهران: افق.
بهار، مهرداد. ۱۳۷۳. *جستارهایی چند در فرهنگ ایران*. به کوشش ابوالقاسم اسماعیل پور مطلق. تهران: فکر روز.

پاینده، حسین. ۱۳۹۷. *نظریه و نقد ادبی*. ج ۱. تهران: سمت.
پور داوود، ابراهیم. ۱۳۷۷. *یشت ها*. ج ۱. تهران: اساطیر.
صابری، طیبه، سیدکاظم موسوی، مسعود فروزنده و میترا شاطری. ۱۳۹۷. «*مو در قصه‌های شفاهی و اساطیر*». *دوماهنامه فرهنگ و ادبیات عامه*. س ۶. ش ۲۲. صص ۲۳۰-۲۰۶.
صالح، حلوه، سعید بزرگ بیگدلی، حسینعلی قبادی و قدرت‌الله طاهری. ۱۳۹۹. «*تحلیل نموده‌های اسطوره ای در رمان های معاصر فارسی از سال ۱۳۴۰ تا ۱۳۵۷ با تأکید بر رمان سووشون*». *روایت‌شناسی*. س ۴. ش ۷. صص ۸۰-۵۳.

DOR: 20.1001.1.25886495.1399.4.1.3.1

عرفانی بیضایی، جواد و اشرف جوادی. ۱۳۹۶. «*تأثیرپذیری سیمین دانشور در نگارش سووشون از داستان سیاوش در شاهنامه*». *مجله مطالعات ادبیات*. س ۳. ش ۴. صص ۶۹-۵۸.
حمیدیان، سعید. ۱۳۷۶. *شاهنامه*. ج ۳. ش ۳. تهران: قطره.
خجسته، فرامرز و محمدرضا حسینی جلیلیان. ۱۳۸۹. «*تحلیل داستان سیاوش بر بنیاد ژرف ساخت اسطوره باروری و ایزد گیاهی*». *تاریخ ادبیات*. س ۳. ش ۱. صص ۹۶-۷۷.
دانشور، سیمین. ۱۳۸۰. *سووشون*. تهران: خوارزمی.
_____ . ۱۳۸۱. *گفتگو با مجله زنان*. س ۱۱. فروردین.

دولت‌آبادی، محمود. ۱۳۸۰. *کلیدر*. ج ۱۰. ش ۱۱. تهران: فرهنگ معاصر، چشمه.
رؤیایی، طلایه. ۱۳۹۴. «*زایش اسطوره های جدید از بطن ادبیات مدرن*». *پژوهش ادبیات معاصر جهان*. س ۲۰. ش ۱. صص ۱۰۹-۹۱. DOI: [10.22059/JOR.2015.54217](https://doi.org/10.22059/JOR.2015.54217)

رضایی دشت ارژنه، محمود و پروین گلی‌زاده. ۱۳۹۰. «*بررسی تحلیل - تطبیقی سیاوش، اوزیریس و آتیس*». *ادبیات عرفانی و اسطوره شناسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب*. س ۷. ش ۲۲. صص ۸۳-۵۷. DOR: [20.1001.1.20084420.1390.7.22.2.0](https://doi.org/20.1001.1.20084420.1390.7.22.2.0)

رنجبر، ابراهیم. ۱۳۹۱. «*جنبه‌های نمادین رمان سووشون*». *فنون ادبی*. س ۴. ش ۱ (پیاپی ۱). صص ۱۰۶-۹۳. DOR: [20.1001.1.20088027.1391.4.1.1.7](https://doi.org/20.1001.1.20088027.1391.4.1.1.7)

زمانی، فاطمه. ۱۳۹۸. «تحلیل اسطوره‌ای - بینامتنی *رمان حیرانی* بر اساس نظریه آلوده‌انگاری ژولیا کریستوا». *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب*. س ۱۵.

ش ۵۴. صص ۱۶۱-۱۳۵. **DOR: 20.1001.1.20084420.1398.15.54.5.3**

زمردی، حمیرا. ۱۳۸۱. «نمادهای تمثیلی و اساطیری گیاه و درخت در *مثنوی مولوی*». *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی (تهران)*. س ۴. ش ۸-۷-۶ ضمیمه. صص ۱۲۶-۱۰۹.

علوی مقدم، مهیار و مریم ساسانی. ۱۳۸۷. «فرایند نقد اسطوره‌ای در نقد و تحلیل کهن‌الگوی «مرگ و تولد دوباره». *مطالعات ایرانی*. ش ۱۴. صص ۲۳۶-۲۲۱.

فرنبغ. ۱۳۶۹. *بندهش*. گزارش مهرداد بهار. چ ۵. تهران: توس.

فصیح، اسماعیل. ۱۳۶۴. *درد سیاوش*. چ ۱. تهران: صفی‌علیشاه.

قاسم‌زاده، سیدعلی و حسینعلی قبادی. ۱۳۹۱. «دلایل گرایش رمان‌نویسان پسامدرنیسم به احیای اساطیر». *ادب پژوهی*. س ۶. ش ۲۱. صص ۶۱-۳۱.

DOR: 20.1001.1.17358027.1391.6.21.3.5

قبادی، حسینعلی و علی‌نوری خاتونبانی. ۱۳۸۶. «نمادپردازی در رمان‌های سیمین دانشور». *پژوهشنامه زبان و ادب فارسی (گوهرگویا)*. ش ۳. صص ۸۶-۶۳.

کریمی قره‌بابا، سعید و مختار رضایی. ۱۳۹۳. «بررسی کهن‌الگوگرایانه «درخت» در رمان *سووشون*». *مطالعات داستانی*. س ۳. ش ۲. صص ۲۲-۷.

ستاری، رضا، محمود عزیزی و مریم بنی‌کریمی. ۱۳۸۹. «بررسی تقابل مدرنیسم و اسطوره در آثار گلشیری». *متن‌پژوهی ادبی*. س ۱۴. ش ۴۶. صص ۱۵۹-۱۴۵.

DOR: 20.1001.1.22517138.1389.14.46.7.0

سجادی، محمد علی. ۱۳۷۳. *حیرانی*. چ ۱. تهران: اوجا.

شایان‌سرشت، اکبر و حامد مهرداد. ۱۳۹۶. «نظریه اسطوره‌گشتار و شیوه‌های ظهور آن در رمان فارسی». *پژوهش ادبیات معاصرجهان*. س ۲۲. ش ۲. صص ۴۴۴-۴۲۵.

DOI: 10.22059/JOR.2017.115823.1150

شوالیه، ژان و آلن گربران. ۱۳۸۸. *فرهنگ نمادها*. ترجمه سودابه فضایی. تهران: جیهون.

مختاریان، بهار. ۱۳۸۷. «*موی بریدن در سوگواری*». *فصلنامه فرهنگستان*. س ۱۰. ش ۴. صص ۵۵-۵۰.

مهدوی، معصومه، بابک فرزانه و لیلا قاسمی حاجی‌آبادی. ۱۳۹۸. «*دگردیسی اسطوره‌ها در سروده‌های بدر شاکر السیاب*». *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب*. س ۱۵. ش ۵۵. صص ۲۲۶-۱۹۵.

DOR: 20.1001.1.20084420.1398.15.55.7.7

نیچه، فردریش ویلهلم. ۱۳۷۷. *زایش تراژدی*. ترجمه رویا منجم. تهران: پرسش.

نیکخواه فاردقی، اعظم. ۱۳۹۷. «*فراخوانی اسطوره و حماسه‌ها در رمان فارسی (مطالعه موردی: رمان سین مثل سودابه نوشته کاوه میرعباسی)*». *همایش شاهنامه و تعلیم و تربیت*.

س ۱۹- ش ۷۰- بهار ۱۴۰۲ ————— چگونگی دگردیسی نمادهای اساطیری «خون» ... / ۱۰۳

هال، جیمز. ۱۳۹۰. فرهنگ نگاره ای نمادها در هنر شرق و غرب. ترجمه رقیه بهزادی. ج ۵. تهران: فرهنگ معاصر.

یغمایی، پیرایه. ۱۳۹۰. گیسوی چنگ ببرید به مرگ می ناب. وب سایت رسمی پیرایه یغمایی.

<https://pirayehyaghmaii.com/gisooye-chang/>

English Sources

Crawly, E. (1927), *The Mystic Rose: A Study of Primitive Marriage*, London

Golan, A. (1991), *Myth and Symbol, Symbolism in Prehistoric Religions*, Jerusalem

Malinowski, B. (1935). *Coral Gardens and Their Magic*, 2 vols, London

Taylor, E. B. (1873). *Primitive Culture*. London

Leach, E. R. (1967), "Magical Hair", *Myth and Cosmos*, New York, pp. 77-108

References (In Persian)

- Alavī Moqaddam, Mah-yār and Sāsānī, Maryam. (2017/1387SH). "Far-āyande Naqde Ostūreh-ī dar Naqd va Tahlīle Kohan-olgū-ye "Marg va Tavallode Dobāre" ("The Mythical Criticism Process in the Criticism and Analysis of the Archetype of "Death and Rebirth"). *Journal of Iranian Studies*. No. 14. Pp. 221-236.
- Amīr-xānī, Rezā. (2013/1393SH). *Mane Ū*. 31th ed. Tehrān: Ofoq.
- Asado al-lāhī, Allāh Šokar. (2014/1384SH). *Bāz-yāfte Ostūre dar Rommāne Now, Ostūre va Adabīyyāt (Recycling of myth in the new novel, myth and literature)*. Tehrān: Samt.
- Bahār, Mehr-dād. (1994/1373SH). *Jastārḥā-yī Čand dar Farhange Īrān (A few essays on Iranian culture)*. With the efforts of Abo al-qāsem Esmā'īl-pūr Motlaq. Tehrān: Fekre Rūz.
- Chevalier, Jean and Alain Gheerbrant. (2008/1388SH). *Farhange Namādhā (Dictionnaire des symboles: mythes, rêves, coutumes...)*. Tr. by Sūdābe Fazāyelī. Tehrān: Jehūn.
- Dānešvar, Sīmīn. (2018/1381SH). *Gofto-gū bā Majale-ye Zanān (Conversation with Women's Magazine)*. 11th Year. Farvardīn.
- Dānešvar, Sīmīn. (2018/1380SH). *Sūvašūn*. Tehrān: Xārazmī.
- Dowlat-ābādī, Mahmūd. (2018/1380SH). *Kelīder*. 10th Vol. 11th ed. Tehrān: Farhange Mo'āser, Češme.
- Eliade, Mircea. (1996/1375SH). *Moqaddas va Nā-moqaddas (Sacred and Unholy)*. Tr. by Nasro al-llāh Zangūyī. 1st ed. Tehrān: Sorūš.
- Eliade, Mircea. (1995/1374SH). *Ostūre Bāz-gašte Jāvedāne (The myth of eternal return)*. Tr. by Bahman Sarkārātī. Tehrān: Tahūrī.
- Eliade, Mircea. (1997/1376SH). *Resāle Tārīxe Adyān (Treatise on the history of religions)*. Tr. by Jallāl Sattārī. Tehrān: Sorūš.
- Erfānī Beyzāyī, Javād and Ašraf Javādī. (2016/1396SH). "Ta'sīr-pazīrī-ye Sīmīne Dāneš-var dar Negāreše Sūvašūn az Dāstāne Sīyāvaš dar Šāh-nāme". *Journal of Literature Studies*. 3rd Year. No. 4. Pp. 58-69.
- Esmā'īl-pūr, Abo al-qāsem. (1998/1377SH). *Ostūre, Bayāne Namādīn (Mythology, symbolic expression)*. 1st ed. Tehrān: Sorūš.
- Faranbaq. (1990/1369SH). *Bondaheš (His servant)*. Mehr-dād Bahār report. 5th ed. Tehrān: Tūs.
- Fasīh, Esmā'īl. (1985/1364SH). *Darde Sīyāvaš (Siavash's pain)*. Tehrān: Safī Alī-šāh.
- Hall, James. (2013/1390SH). *Farhange Negāreh-ī-ye Namādhā dar Honare Šarq va Qarb (Illustrated dictionary of symbols in Eastern and Western art)*. Tr. by Roqayyeh Behzādī. 5th Vol. Tehrān: Farhang Mo'āser.
- Hamīdīyān, Sa'īd. (1997/1376SH). *Šāh-nāmeḥ*. 3rd Vol. 3rd ed. Tehrān: Qatre.

Karīmī Qara-bābā, Sa'īd and Moxtār Rezāyī. (2013/1393SH). "Barrasī-ye Kohan-olgū-garāyāne-ye "Deraxī" dar Rommāne Sūvašūn" ("An Archetypal Study of "The Tree" in Suvshon's Novel"). *Journal of fiction studies*. 3rd Year. No. 2. Pp. 7- 22.

Mahdavī, Ma'sūmeh and Farzāneh, Bābak & Qāsemī Hājī-ābādī, Leylā. (2018/1398SH). "Degar-dīsī-ye Ostūrehā dar Sorūdehā-ye Badre Šākerō al-sīyāb" ("The transformation of myths in the poems of Badr Shaker al-Siyab"). *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 15th Year. No. 55. Pp. 195-226.

Moxtārīyān, Bahār. (2017/1387SH). "Mūy Borīdan dar Sūg-vārī" ("Cutting hair in mourning"). *College Quarterly*. 10th Year. No. 4. Pp. 50-55.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm. (1998/1377SH). *Zāyeše Terāzedī (The Birth of Tragedy)*. Tr. by Rowyā Monajjem. Tehrān: Porseš.

Nīk-xāh Fārdeqī, A'zam. (2017/1397SH). "Farāxānī-ye Ostūre va Hemāsehā dar Rommāne Fārsī (Motāle'e-ye Mowredī: Rommāne Sīn Mesle Sūdābe. Nevešte-ye Kāve Mīr Abbāsī)" ("Invoking myths and epics in Persian novels (case study: the novel Sin like Sudaba written by Kaveh Mirabbasi)"). *Shahnameh and education conference*.

Pāyandeh, Hoseyn. (2017/1397SH). *Nazarīyye va Naqde Adabī (Theory and literary criticism)*. 1st Vol. Tehrān: Samt.

Pūr Dāwūd, Ebrāhīm. (1998/1377SH). *Yaštāh (yachts)*. 1st Vol. Tehrān: Asātīr.

Qāsem-zādeh, Seyyed-alī and Qobādī, Hoseyn-alī. (2011/1391SH). "Dalāyele Gerāyeše Rommān-nevīsāne Pasā-modernīsm be Ehyā-ye Asātīr" ("Reasons of post-modernist novelists' tendency to revive mythology"). *Literary Journal*. 6th Year. No. 21. Pp. 31-61.

Qobādī, Hoseyn-alī and Xātūn-bānī, Alī Nūrī. (2016/1386SH). "Namād-pardāzī dar Rommānhā-ye Sīmīn Dānešvar" ("Symbolism in Sīmīn Daneshvar's novels"). *Research paper on Persian language and literature (Gohar Goya)*. No. 3. Pp. 63-86.

Ranjbar, Ebrāhīm. (2011/1391SH). "Janbehā-ye Namādīne Rommāne Sūvašūn" ("Symbolic Aspects of Sushon's Novel"). *Journal of literary arts*. 4th Year. No. 1. (Serial Number 1). Pp. 93-106.

Rezāyī Dašt Aržaneh, Mahmūd and Golī-zādeh, Paryīn. (2010/1390SH). "Barrasī-ye Tahlīl- Tatbīqī-ye Sīyāvaš, Ūzīrīs va Ātīs" ("Comparative analysis of Siavash, Osiris and Attis"). *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 7th Year. No. 23. Pp. 57-83.

Rowyāyī, Talāyeh. (2014/1394SH). "Zāyeše Ostūrehā-ye Jadīd az Batne Adabīyyāte Modern" ("Birth of new myths from the heart of modern literature"). *World contemporary literature research magazine*. 20th Year. No. 1. Pp. 91-109.

Sāberī, Tayyebe and Mūsavī, Seyyed Kāzem and Forūzandeh, Mas'ūd & Šāterī, Mitrā. (2017/1397SH). "*Mū dar Qessehā-ye Šafāhī va Asātūr*" ("*Hair in oral stories and mythology*"). *Popular culture and literature bimonthly*. 6th Year. No. 22. Pp. 206-230.

Sajjādī, Mohammad-alī. (1994/1373SH). *Heyrānī*. 1st ed. Tehrān: Ūjā. Sāleh, Halwa and Bozorg Bīgdelī, Sa'īd and Qobādī, Hoseyn-alī & Tāherī, Qodrato al-llāh. (2019/1399SH). "*Tahlīle Nemūdhā-ye Ostūreh-ī dar Rommānhā-ye Mo'āsere Fārsī az Sāle 1340 tā 1357 bā Ta'kīd bar Rommāne Sūvašūn*" ("*Analysis of mythological representations in contemporary Persian novels from 1340 to 1357 with an emphasis on Sushon's novel*"). *Narrative*. 4th Year. No. 7. Pp. 53-80.

Sattārī, Rezā and Mahmūd Azīzī & Maryam Banī-karīmī. (2009/1389SH). "*Barrasī-ye Taqābole Modernīsm va Ostūre dar Āsāre Gol-šīrī*" ("*Examination of the contrast between modernism and myth in Golshiri's works*"). *Literary text research magazine*. 14th Year. No. 46. Pp. 145-159.

Šāyān Serešt, Akbar and Mehr-dād, Hāmed. (2016/1396SH). "*Nazarīyye-ye Ostūre-ye Gaštār va Šīvehā-ye Zohūre ān dar Rommāne Fārsī*" ("*The theory of Gestar myth and its appearance methods in Persian novel*"). *Contemporary World Literature Research Journal*. 22th Year. No. 2. Pp. 425- 444.

Xojasteh, Farāmarz and Hasanī Jalīlīyān, Mohammad-rezā. (2009/1389SH). "*Tahlīle Dāstāne Sīyāvaš bar Bonyāde Žarf-sāxte Ostūre-ye Bārvarī va Īzade Gīyāhī*" ("*Analysis of Siavash's story based on the deep and hard foundation of the myth of fertility and plant deity*"). *Journal of Literature History*. 3rd Year. No. 1. Pp. 77-96.

Yaqmāyī, Pīrāyeh. (2019/1390SH). *Gīsū-ye Čang Beborīd be Marge Meye Nāb (Sesoi Chang Barirdi to the death of May Nab)*. Veb-sāyte Rasmī-ye Pīrāyeh Yaqmāyī (the official website of Pirayeh Yaghmai): <https://pirayehyaghmai.com/gisooye-chang/>

Zamānī, Fātemeh. (2018/1398SH). "*Tahlīle Ostūreh-ī-Beynā-matnī-ye Rommāne Heyrānī Bar-asāse Nazarīyye-ye Ālūdeh-engārī-ye Julia Kristeva*" ("*An intertextual-mythological analysis of Hirani's novel based on Julia Kristeva's contamination theory*"). *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature*. Islamic Azad University- South Tehran Branch. 15th Year. No. 52. Pp. 135-161.

Zomorrodī, Homeyrā. (2018/1381SH). "*Namādhā-ye Tamsīlī va Asātīrī-ye Gīyāh va Deraxt dar Masnavī-ye Ma'navī*" ("*Allegorical and mythological symbols of plants and trees in Malawi's Masnavi*"). *Journal of Faculty of Literature and Human Sciences (Tehran)*. 4th Year. No. 6-7-8 Appendix. Pp. 109-126.

بررسی تطبیقی «انسان معنوی» در اندیشه مولانا و وین دایر

مریم مردانی ورپشتی^{۱*} - حسین حسن‌پور آلاشتی^{۲**} - مسعود روحانی^{۳***} -

علی اکبر باقری خلیلی^{۴****}

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه مازندران، ایران - دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه

مازندران، ایران - دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه مازندران، ایران - استاد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه

مازندران، ایران

چکیده

مسأله واکاوی حقیقت انسان از اساسی‌ترین تأملات فلسفی، دینی و جامعه‌شناسی است. در مکاتب عرفانی نیز شناخت ویژگی‌های انسان معنوی و راه‌های وصول وی به سعادت، در رأس امور قرار دارد. عالمان و عارفان بی‌شماری - چه در غرب و چه در شرق - به این موضوع پرداخته و به نتایج متفاوتی دست یافته‌اند. در این جستار با روش توصیفی - تطبیقی، به بررسی نظام اندیشگانی دو عارف بزرگ دنیا، مولانا جلال‌الدین محمد بلخی و وین.ولتر دایر پیرامون مسأله «انسان معنوی» پرداخته و وجوه همسان و غیرهمسان اندیشه این دو عارف تبیین می‌شود. یافته‌های پژوهش نشان از آن دارد که وجوه اشتراک نظرات این دو عارف بسیار بیشتر از وجوه افتراق آن‌ها است. این امر از تأثیر فراوان دایر از آموزه‌های مولانا و نیز همسانی آبخورها و مشارب تجربی آنان؛ یعنی عرفان حقیقی یا حقیقت عرفان حکایت دارد. از جمله اصلی‌ترین نقاط اشتراک این دو، می‌توان به مفهوم «وحدت وجود» و از مهمترین وجوه افتراق میان آن دو می‌توان به مسأله «اعتقاد به عقوبت» اشاره کرد.

کلیدواژه: مولانا، مثنوی، وین دایر، انسان، معنویت.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۱/۰۶/۰۶

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۱/۱۰/۰۴

*Email: maryammardani22@yahoo.com (نویسنده مسئول)

**Email: alashtya@gmail.com

***Email: ruhani46@yahoo.com

****Email: aabagheri@umz.ac.ir

این مقاله برگرفته از رساله دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه مازندران است.

مقدمه

یکی از پدیده‌های مهم دنیای معاصر، پیدایش «مکاتب نوظهور دینی» است. «توجه به این عرفان‌های نوظهور نشانه نیاز و گرایش فطری انسان معاصر به معنویت و اخلاق برای رسیدن به زندگی والاتر و آرامش درونی است.» (کاکاوند قلعه‌نویی و گذشتی ۱۳۹۵: ۲۵۲) مسأله واکاوی حقیقت انسان از اساسی‌ترین زمینه‌های تأملات در مکاتب نوظهور دینی و مکاتب کلاسیک عرفانی است و عالمان و عارفان بسیاری - چه در غرب و چه در شرق - به این مهم پرداخته‌اند؛ چراکه شناسایی خصوصیات انسان معنوی، نقش به‌سزایی در وصول به سعادت دینی و دنیوی بشر دارد. «ادبیات عرفانی ایرانی - اسلامی، گنجینه عظیمی از دستاوردهای فکری و روحانی انسان است که در جهان امروز می‌تواند راهگشای بسیاری از مشکلات و آسیب‌های روحی و معنوی باشد.» (قبادی و عاملی رضایی ۱۳۹۰: ۳۵) این جستار به روش توصیفی - تطبیقی، به موضوع انسان، از آن لحاظ که شایسته است چگونه باشد و چه‌سان زندگی کند، می‌پردازد؛ انسان مطلوب یا انسان معنوی. دو عارف بزرگ، یکی از دوران کهن و از سرزمین شرق؛ یعنی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی و یکی از دوران معاصر و از سرزمین غرب؛ یعنی وین ولتر دایر^۱، در این زمینه با یکدیگر مقایسه شده‌اند. حیرت‌انگیز است که با توجه به بُعد زمانی و مکانی فراوان هر دو عارف، اصل سخن هر دو، با وجود زبان و بیان کاملاً متفاوت، یکی است.

اهمیت و ضرورت پژوهش

در صورت مواجهه اصولی با مسائل دینی و بررسی و تطبیق ادیان و عرفان‌های مختلف جهان با نگاهی محققانه و به دور از غرض، بسیاری از اختلافات سیاسی، فرقه‌ای، نظامی و... نیز از میان خواهد رفت و جوامع بشری در آرامش بیشتری به سر خواهند برد. وقتی مردم سراسر دنیا از پیوندهای فرهنگی یکسانی برخوردار

1. Wayne Walter Dyer

س ۱۹- ش ۷۰- بهار ۱۴۰۲- بررسی تطبیقی «انسان معنوی» در اندیشه مولانا و... / ۱۰۹

باشند، «این پیوند استوارتر، مانع از آن می‌شود که ملت‌ها به دلیل اغراض سیاسی یا منافع اقتصادی، از هم فاصله بگیرند یا حتی با هم بستیزند.» (أتوا^۱ ۱۳۹۷: ۱۳) شناخت مشخصه‌های «انسان معنوی» می‌تواند در راه رسیدن به آرامش و سعادت بشری مفید و مؤثر واقع شود. با عنایت به فواید بررسی‌های تطبیقی در میان عرفان‌های گوناگون، لزوم شناخت انسان معنوی و همچنین عدم پژوهشی با محوریت تطبیق دیدگاه مولانا و دایر درخصوص انسان معنوی، ضرورت چنین تحقیقی آشکار می‌شود.

روش و سؤال پژوهش

این پژوهش به روش توصیفی - تطبیقی و به صورت مطالعات کتابخانه‌ای و فیش‌برداری انجام شده است. محدوده این پژوهش، تمامی آثار مولانا به‌ویژه «مثنوی معنوی» (۱۳۷۵)، تصحیح رینولد نیکلسن. تهران. انتشارات توس و آثار وین دایر به‌خصوص «وجود متعالی انسان» یا «خود مقدس شما»^۲ (۱۳۸۷)، ترجمه محمدرضا آل‌یاسین. تهران، انتشارات هامون، چاپ هفتم است. پژوهش حاضر درصدد پاسخ به پرسش‌های ذیل است:

۱) نکات همسان در نظام اندیشگانی مولانا و وین دایر در رابطه با ویژگی‌های انسان معنوی کدامند؟

۲) مولانا و وین دایر درباره ویژگی‌های انسان معنوی چه اختلاف نظرهایی با یکدیگر دارند؟

۳) از این تطبیق و مقایسه چه نتیجه‌ای حاصل می‌شود؟

پیشینه پژوهش

درخصوص انسان معنوی در مثنوی مولانا می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

شروح گوناگونی که بر مثنوی شریف (شرح مثنوی فروزان‌فر، زمانی، نیکلسون، انقروی، شهیدی و نیز استعلامی) نوشته شده به مبحث انسان معنوی و انسان کامل در مثنوی اشاره‌هایی داشته‌اند. شیمل (۱۳۷۰)، در «شکوه شمس» فصلی کوتاه با عنوان «آدمی و مقام او در آثار مولوی» دارد که در آن، علم انسان‌شناسی مولانا را توصیفی از مقام والای آدمی می‌داند؛ مرتبه‌ای که انسان همواره از آن غفلت می‌کند، اما خواهان بازیابی آن است و برای نیل به این امر باید حجاب‌های تن، نفس شهوانی و عقل جزوی را ترک گوید تا عشق و جمال الهی بر او آشکار شود. حسن‌زاده (۱۳۸۸)، در مقاله «فهم و برداشت مولانا از خدا، جهان و انسان» بر این باور است که کانون اندیشه مولانا، خداوند قادر مطلق است؛ در یک سوی هستی، این خدای نامتناهی و روح جهان قرار دارد و در سوی دیگر، جهان متناهی قرار دارد که حادث و مخلوق خداست و در فاصله میان این دو، یعنی جهان و خدا، انسان قرار دارد که موجودی است عظیم، پر ظرفیت، پر راز و رمز که مظهر تام و تمام الهی و خلیفه خداوند است. این انسان، موحد، یگانه‌پرست و محو در صفات خداوندی است و برای پیروزی بر تعارضات درونی و تمایلات حیوانی همواره در جهاد با خود و سلوک عرفانی است و به عشق الهی همه مخاطرات را می‌پذیرد. قابل ذکر است که تنها بخش اندکی از این مقاله به بررسی برخی خصوصیات انسان از منظر مولانا پرداخته است. خواجه‌گیر (۱۳۸۷)، در مقاله «تعالی معنوی انسان در آموزه‌های مولانا» معتقد است که تعالی معنوی انسان را در تفکر مولانا باید از دو جنبه نگریست: یکی جنبه مانع‌زدایی و آسیب‌شناسی روحی انسان و دیگری چگونگی پرورش روحانی. مولوی با تفکیک خود حقیقی و خود مجازی انسان و شناخت آثار زیان‌بار غفلت انسان از ساحت الهی خویش، موانعی را که باعث این غفلت و دوری انسان از گوهر حقیقی خود می‌شود، در مکتب عرفان عشقی خویش به بهترین وجه به تصویر کشیده است. این مقاله نیز به بررسی کلی خصوصیات انسان معنوی نپرداخته است. در رابطه با وین دایر نیز پژوهش‌هایی صورت گرفته است، از جمله:

منگلی (۱۳۹۷)، در مقاله «عشق و تأثیر آن بر انسان‌گرایی و کمال‌طلبی در اندیشه عارفانه رشیدالدین میبیدی، مولوی و وین دایر» که تنها به مقایسه مضامین

مشترک عشق (فطری بودن، امانت الهی بودن و...) در تفکر عرفانی میبدی با دو تن از بزرگان عرفان؛ یعنی مولوی و وین دایر پرداخته است؛ نوروزی و همکاران (۱۳۹۴)، در پایان‌نامه‌ای با عنوان «بررسی معنویت‌گرایی از دیدگاه وین. و. دایر، متفکر معاصر مسیحی» به بررسی مفاهیم اساسی تفکر دایر از جمله: معنویت، خدامحوری، مراقبه و... پرداخته و نهایتاً به این نتیجه رسیده‌اند که ادبیات دایر علمی نیست و عرفان او، مجموعه‌ای از عرفان‌ها و اندیشه‌های مختلف است. وی درد معنوی بشر را تنها در مشکلات انسان معاصر می‌بیند. خدایی که دایر معرفی می‌کند، برای رفع استرس، نگرانی و... است و نه پاسخی به نیاز خداجویی بشر. در این پژوهش هیچ مقایسه و تطبیقی با مولانا صورت پذیرفته است. شریعت‌نژاد و همکاران (۱۳۹۴)، در پایان‌نامه‌ای با عنوان «بررسی و تحلیل مفاهیم عرفانی در آثار وین دایر»، به پژوهش در منظومه فکری و درون‌مایه معنوی آثار دایر پرداخته و بدین نتیجه رسیده‌اند که عرفان دایر، عرفانی شخصی، محدود به اخلاقیات فردی و تهی از رسالت اجتماعی، فاقد نظام اعتقادی منسجم و... است. این پژوهش نیز هیچ مقایسه‌ای با مولانا ندارد. ایرج‌پور و خاتمی (۱۳۹۶)، در مقاله «بررسی تطبیقی اندیشه‌های مولوی و وین دایر» تنها به ذکر اشتراکات اندیشه مولانا و دایر در مواردی همچون: اندوه، دیدگاه مثبت به زندگی، شور و شوق، بیداری عرفانی، روشن‌بینی، انسان‌شناسی، ادراک برتر از عقل، هدفمندی جهان، تقلید، ناخویشتن‌پذیری و... پرداخته و بدین نتیجه رسیده‌اند که علی‌رغم تأثیرات مختلف گرایش‌های مذهبی، تشابهات بسیاری میان این دو عارف وجود دارد و بر مبنای دیدگاه این دو، جهان بر مبنای نوعی انرژی واقع شده که در راستای آن هرچه در این جهان موجودیت دارد - از جمله نیروی تفکر انسان - بارقه‌ای از عشق الهی است؛ بنابراین هرچه مورد تصور قرار بگیرد، در جهان مادی متبلور می‌شود. همچنین در راستای حاکمیت اصل وحدت وجود، تمامی تناقضات از بین می‌رود و به یگانگی تبدیل می‌شود. در مقاله مذکور به مسأله انسان معنوی پرداخته نشده است و تنها در برخی از مباحث، همانند عشق و نیروی جاذبه، همانندی‌های اندکی با مقاله حاضر دارد. ضمناً افتراقات میان مولانا و وین دایر نیز بررسی نشده است. عبادی و همکاران (۱۳۹۷)، در مقاله «مطابقت اندیشه‌های اعتقادی - اخلاقی وین

دایر با آموزه‌های قرآن کریم» به بررسی برخی از تشابهات اندیشه وین دایر با آموزه‌های قرآن پرداخته و بدین نتیجه رسیده است که دایر در مواردی مانند: شکرگزاری، قناعت، ایثار، دعا و... همسو با آموزه‌های قرآن حرکت کرده و آن‌ها را به همان شکل و یا با تغییراتی اندک بیان کرده‌است؛ تنها در مسأله تناسخ با آموزه‌های قرآن اختلاف نظر دارد. به طور کلی عرفان دایر شخصی و فاقد نظام اعتقادی منسجم و پشتوانه فلسفی صحیح است.

موضوع این جستار در مبحث نظرات مولانا درباره انسان معنوی، با تحقیقات انجام شده، تا حدودی همپوشانی دارد. اما در هیچ‌یک از آثار ذکر شده و پژوهش‌های صورت گرفته، به مسأله تطابق و مقایسه دیدگاه‌های مولانا و وین دایر در رابطه با «انسان معنوی» پرداخته نشده‌است؛ همین امر ضرورت چنین پژوهشی را نمایان می‌سازد.

چارچوب مفهومی پژوهش

معنویت

در فرهنگ دهخدا/ ذیل واژه «معنویت» آمده‌است: «[مَنَوی ی] (ع مص جعلی، امص) معنوی بودن. برای کلمه «معنوی» هم مترادفاتی مانند: منسوب به معنی، ضد لفظی، حقیقی و راست و اصلی، ذاتی، مطلق، باطنی و روحانی آورده‌است. معنویت اصطلاحی است که در میان بزرگان اندیشه، تعاریف گوناگونی دارد و به طور عام اشاره‌ای است به بُعد غیر مادی و باطنی انسان. این حس، با آرامش روحی و میزان گرایش انسان به حیات طیبه ارتباط مستقیمی دارد، تا آنجا که افراد معنوی، برعکس افراد مادی‌گرا که به زندگی جسمانی و ملموس و مادی توجه دارند و نوعی احساس خلأ می‌کنند، غالباً احساس آرامش، امید و شادی را تجربه می‌کنند. به دلیل فطری بودن معناگرایی و گرایش درونی انسان‌ها به معنویت، این حس درونی با توجه به نگرش‌های مختلف، تعاریف متنوعی دارد. در این تعاریف گاهی مطلق

س ۱۹- ش ۷۰- بهار ۱۴۰۲- بررسی تطبیقی «انسان معنوی» در اندیشه مولانا و.../ ۱۱۳

معنویت بدون همراهی دین، مورد توجه قرار می‌گیرد و گاه نقش عوامل فراروان- شناختی بزرگ‌نمایی می‌شود، اما معنویت حقیقی، معنویت همراه با ایمان به خدا و عمل به شریعت است و حس معناگرایی انسان معنوی، تنها در سایهٔ بینش، ایمان و عمل به آرامش و تعالی روح منجر می‌شود. (میرزایی و دلیر ۱۳۹۷: ۱۰۸ و ۹۶)

عرفان

فرهنگ معین، ذیل واژه «عرفان» آورده است: «[ع.] ۱- (مص م.) شناختن، بازشناختن، معرفت. ۲- شناختن حق تعالی، معرفت حق.» (فرهنگ معین، ذیل واژه «عرفان») نوع نگرش و برداشت هر دینی نسبت به عرفان مجزا، خاص و متفاوت است. بنابراین تعریفی جامع و مانع از عرفان که مقبول طبع تمام صاحب‌نظران باشد و عرفان‌های مختلف اسلامی، یهودی، مسیحی، زرتشتی و ... را در بر بگیرد، امری محال است، اما اصولاً عرفان «یک مکتب فکری و فلسفی متعالی و ژرف برای شناختن حق و شناخت حقایق امور و مشکلات و رموز علوم است، آن هم البته نه به طریق فلاسفه و حکما، بلکه از راه اشراق و کشف و شهود» (سجادی ۱۳۷۶: ۸) و عارف نیز کسی است که منصرف و اندیشه‌ور در قدس جبروت است و همواره حالت تابش و اشراق نور الهی در درونش هست و می‌کوشد با کشف و شهود به حقایق و علوم ظاهر و باطن دست یابد. (همانجا)

انسان معنوی

یکی از مهمترین مسائلی که ادیان، مذاهب، مکاتب و عرفان‌های گوناگون دربارهٔ آن بحث کرده‌اند، مسألهٔ انسان، شناخت ابعاد وجودی او و راه‌های رسیدن او به کمال است.

«هم بودا و کنفوسیوس از انسان و انسان کامل سخن گفته‌اند و هم حضرت عیسی (ع) و حضرت محمد(ص) و هم زرتشت از انسان متعالی به نیکی یاد کرده‌اند و هم افلاطون و ارسطو؛ هم نیچه و مارکس به شناخت انسان برتر و ابر انسان

پرداخته‌اند و هم متصوفه و عارفان؛ هم حکمت عملی یا فلسفه اخلاقی اپیکور در پیش از میلاد، درباره انسان و سعادت و خیر او سخن رانده و هم مکتب رواقی بر لزوم همدلی و همدردی و هماهنگی انسان با طبیعت خودش برای رسیدن به کمال یعنی فضیلت و نیکی تکیه کرده است.» (نصیری ۱۳۸۴: ۶۸)

در عرفان اسلامی نیز مبحث انسان کامل یا انسان معنوی از مهمترین مباحث است. چراکه انسان از تمامی موجودات عالم حتی از فرشتگان نیز مقامی برتر و افضل دارد و تعبیرات گوناگونی که درباره انسان کامل یا انسان معنوی در عرفان اسلامی دیده می‌شود، دلیلی است بر صدق این گفتار؛ تعبیراتی همچون: انسان حقیقی، انسان ارفع، انسان اول، عالم صغیر، نایب‌الحق در زمین، تجلی اعظم، جام جهان‌نما، واسطه فیض، اصطراب حق، حامل سر الهی، ولی الله و

اندیشه‌ها و گفتار وین دایر

وین ولتر دایر، نویسنده و عارف آمریکایی^(۱) باور دارد که همه انسان‌ها جزئی از نظام دانایی کل محسوب می‌شوند و برای مقصود و منظوری الهی و معنوی پا به عرصه وجود گذاشته‌اند. (دایر ۱۳۸۷: ۲۴) قدرت معنویت در درون تمام انسان‌ها به صورت بالقوه وجود دارد. (همان: ۳۳۵) برای نیل به درجه اولویت نیازی به انجام امور خارق‌العاده نیست. بلکه با اعمال ساده نیز می‌توان به وادی معنویت گام برداشت و به خداوند تقرب یافت. (همو ۱۳۹۸: ۷۵) دایر نیروی معنوی را همسان با نیروی مذهبی نشناخته و برای این دو تفاوت قائل است. وی مذهب را متعلق به دنیای مادی می‌داند. «انسان‌ها در مذهب‌های مختلفی متولد می‌شوند و پرورش می‌یابند. سپس بدون هیچ پرسشی، آیین و رسوم مذهب خود را به جا می‌آورند. این آیین و رسوم به دنیای مادی و ظاهری انسان مربوط می‌شود و با تعریف من از نیروی معنوی مطابقتی ندارد.» (همو ۱۳۹۹: الف: ۳۱) معنوی بودن؛ یعنی به جای اینکه یک مسیحی باشیم، شبیه حضرت مسیح زندگی کنیم. معنوی بودن، روش زندگی است، نه عضویت در یک تشکیلات. (دایر ۱۳۹۱: ۳۸) وی بر این باور است با معنویت می‌توان هرگونه شر و بدی و حتی بیماری را از میان برد. (همو ۱۳۹۸: ۲۶)

کتب او سرشار از پیشنهادات و توصیه‌هایی است که به انسان، شاد بودن، معنوی بودن، موفق بودن، عاشق بودن و... را یادآوری می‌کند. از منظر وی تمامی انسان‌ها در وجود خویش روحی متعالی دارند و می‌توانند - در صورت شناخت وجود متعالی خویش - همچون انبیاء و بزرگان باشند. (دایر ۱۳۹۹ الف: ۲۴۰) اگر انسان بتواند آگاهی معنوی را در مقابل مشکلات خود قرار دهد، مشاهده می‌کند که نور معنویت چطور موجب از بین رفتن تاریکی و ظلمت می‌شود (همان: ۱۷۸) و با دستیابی به کمال معنوی «غیر ممکن بودن» کاملاً بی‌معناست. (همان: ۲۴۱) روح انسان، تمام خصوصیات خداوند - مبدأ ازلی روح - را دارد و نمونه کاملی است از آن مبدأ ازلی. (همو ۱۳۹۸: ۲۹) از آنجاکه وین دایر پیش از نویسنده شدن، به عنوان یک روان‌شناس و مشاور مشغول به فعالیت بوده، اغلب آثار او به شکل مجموعه توصیه‌هایی است که یک مشاور یا روان‌شناس برای مراجعین خود دارد. او به «عملی ساختن» توصیه‌های خود بسیار تأکید می‌ورزد تا بدین طریق گفتارش جنبه کاربردی نیز بیابد. (همو ۱۳۹۹: ۱۱۶؛ همو ۱۳۸۷: ۱۳۵) شماره‌گذاری کردن و دسته‌بندی کردن مطالب، از دیگر ویژگی‌های خاص وی به شمار می‌رود؛ به شکلی که حتی در نام‌گذاری بعضی کتب نیز از عدد استفاده کرده است؛ به عنوان مثال: *نُه اصل معنوی*، ده راز موفقیت و... . اشاره به نظریات جدید دانشمندان فیزیک (همانند انیشتین) در جهت تقویت استدلال خویش، یکی دیگر از ویژگی‌های سبکی دایر است. (همو ۱۳۹۸: ۲۸؛ همو ۱۳۹۹ ج: ۷۹) وی در جای‌جای آثار خود از جملات قصار بزرگانی همچون: ارسطو^۱، اپیکتتوس^۲، میستر اکهارت^۳، ویلیام بلیک^۴، کاستاندا^۵، فرانسیس آسیسی مقدس^۶، مادر ترزا^۷، حافظ، خیام و... استفاده می‌کند تا بر تأثیر کلام خویش بیفزاید. از دیگر ویژگی‌های سبکی دایر، مثال زدن از زندگی و تجربیات شخصی خود برای تأیید گفته‌هایش است که با این روش بر صمیمیت

1. Aristotle
3. Meister Eckhart
5. Carlos Castaneda
7. Mother Teresa
9. Kriahnamurti
11. Tagore

2. Epictetus
4. William Blake
6. Francis of Assisi
8. Bhagavad Gita
10. Patanjali

زبان و گیرایی آن می‌افزاید. (دایر ۱۳۹۸: ۱۲۰ و ۱۱۸) تأثیر فراوان از بزرگان و کتب هندی نیز در آثار وی مشهود است؛ او در تمامی آثار خود از کتبی چون: بهاگاوادگیتا^۱ بزرگان هندی همچون: کریشنامورتی^۲، پتنجلی^۳، تاگور^۴ و... سخن به میان می‌آورد؛ دایر مخصوصاً از گفته‌های «پتنجلی» شاهد مثال‌های گوناگونی ارائه می‌دهد و این نشان از تأثیر بسیار پتنجلی بر افکار وی دارد. با وجود اینکه دایر معتقد است تمام ادیان با هم برابر هستند، اما بیش از هر دین دیگری، می‌توان به وضوح تأثیر مسیحیت را در آثار وی مشاهده کرد. چراکه از آیات *انجیل* به عنوان شاهد مثال در جای‌جای آثارش استفاده کرده‌است. (همان: ۲۷ و ۴۷)

تشابهات اندیشگی دایر و دین اسلام

دایر و گفته‌هایش نه تنها با اندیشه مولانا شباهت دارد، بلکه به طور کلی با دین اسلام نیز اشتراکات بسیاری دارد؛ حتی در برخی موارد به قرآن و احادیث پیامبر(ص) نیز اشاره‌های مستقیمی صورت گرفته‌است؛ به عنوان مثال او نیز همچون بسیاری از عارفان کهن اسلامی به حقیقت این حدیث حضرت علی(ع) اعتقاد دارد که: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ.» (آمدی تمیمی ۱۴۱۰: ۲۳۲) در جایی دیگر، او به حدیث پیامبر(ص): «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَىٰ صُورَتِهِ: همانا خداوند انسان را به شکل و صورت خود آفرید» (البخاری ۱۴۰۱: ۶۲) اشاره می‌کند: «تمام ما انسان‌ها قبل از آنکه در قفس این تن خاکی اسیر شویم و بدین‌گونه خلقت یابیم، پاره‌ای بوده‌ایم از ذات الهی پروردگار. پس ما وارث تمام خصایص خداوندگاری هستیم.» (دایر ۱۳۹۸: ۲۰) همچنین وی می‌گوید: «همیشه این حقیقت فیزیکی و متافیزیکی را برای خود تکرار کنید که هیچ‌جایی از این هستی نیست که از حضور روح خالی باشد.» (همان: ۵۳) که همان مفهوم آیه ۱۱۵ سوره بقره است: «وَاللَّهُ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَثُمَّ وَجَهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ: مشرق و مغرب هر دو ملک

خداست. پس به هر طرف روی کنید، به سوی خدا روی آورده‌اید که خدا (به همه جا) محیط و (به هر چیز) داناست.» دایر ضمن اشاره مستقیم و ذکر آیه: «أَدْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ: بخوانید مرا تا اجابت کنم شما را» (غافر/۶۰) تعبیر جالبی می‌آورد: «به نظر من واژه «خواندن» در این جمله به معنای ایجاد فرصت برای دریافت ندای الهی است. فرصت دادن به چیزی؛ یعنی اینکه هیچ مقاومتی برای رخ دادن آن از خود نشان ندهیم یا به عبارت دیگر، یعنی اتصال دوباره با ارتعاشات انرژی عظیم الهی.» (دایر ۱۳۹۸: ۸۰) مواردی از این دست، نشان از آشنایی و تأثیرپذیری وین دایر با دین اسلام دارد. وی در آثار خویش می‌کوشد تا از کتب مقدس تمام ادیان مثال‌هایی بیاورد و به نوعی تمامی ادیان را در یک ردیف قرار می‌دهد و همه را طریقی برای شناخت حق و حقیقت می‌داند، اما از اینکه پایبند به دین یا مذهبی خاص و سازمان یافته باشد، سر باز می‌زند.

تأثیرپذیری دایر از مولانا

تأثیر اندیشه‌های مولانا در تمامی آثار و سخنرانی‌های دایر، آشکار است. (دایر ۱۳۹۹: ج: ۱۲۸؛ همو ۱۳۹۹ الف: ۳۵؛ همو ۱۳۹۸ الف: ۱۲۴ و...) وی خود به تأثیر سی ساله مولانا بر ذهن و اندیشه‌اش اعتراف دارد: «حدود سی سال است که اشعار مولانا را می‌خوانم و آن‌ها را در کتاب‌ها و سخنرانی‌هایم نقل می‌کنم. او به شخصیت مهمی در زندگی من تبدیل شده است.» (همان: ۳۷۸)

همانندی‌ها در دیدگاه وین دایر و مولانا در خصوص انسان معنوی

مولانا و وین دایر در باب انسان معنوی و وصول به تکامل و سعادت شاخصه‌ها و مؤلفه‌هایی همسان ارائه می‌دهند. روشن است هنگامی که سخن از همانندی‌های وین دایر و مولانا به میان می‌آید، به این معنی نیست که هر دو در یک جایگاه و با اشتراکات در مبانی و اصول اندیشگانی و فکری هستند. بلکه به این معناست که

چون هر دو از آبشخور عرفان مایه گرفته‌اند، نقاط مشترکی دارند که در اینجا بازنمود می‌شوند.

روحانی بودن انسان و بازگشت به مبدأ

دایر معتقد است جسم انسان از روح معنوی نشأت گرفته و سرانجام دوباره به آن رجعت خواهد کرد. مولانا نیز طبق آیه «إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره/۱۵۶)، به این مسأله معتقد است و حیات بشری را سیری تکاملی می‌داند به سوی خداوند که بشر از جمادی به مرحله فوق بشری می‌رسد و تبدیل به چیزی می‌شود که حتی در وهم نیز قابل تصور نیست:

بار دیگر از ملک قربان شوم آنچه اندر وهم ناید آن شوم
پس «عدم» گردم عدم چون ارغنون گویدم انا الیه راجعون
(مولانا ۲۹۰۵/۶/۳/۱۳۷۵)

همچنین مولانا از مبدأ انسان به عنوان نیستانی یاد می‌کند که نی وجود انسان، همواره به دلیل جدایی از آن در فغان و اندوه است. این نی که از مبدأ و اصل خود (خداوند) جدا شده، در طی یک سیر تکاملی در صدد وصل مجدد به همان مبدأ خویش است:

هر کسی کو دور ماند از اصل خویش بازجوید روزگار وصل خویش
(مولانا ۴/۱/۱۳۷۵)

دایر می‌گوید: «ما همگی از جایگاه شهود به اینجا آمده‌ایم و در سر، شوق برگشت به آن قلمروی روحانی را داریم.» (۱۳۹۸: ۵۶) بزرگ‌ترین هدف خلقت، بازگشت آدمی به اصل و ذات الهی است. (همانجا) دایر، پیوسته بر این نکته تأکید می‌ورزد که ما جسمی نیستیم که در آن روحی وجود دارد، بلکه روحی هستیم که در درون یک جسم قرار گرفته‌ایم. مولانا نیز می‌گوید جسم ما محصول روح ماست و نه روح ما محصول جسم ما:

باده از ما مست شد نی ما از او قالب از ما هست شد نی ما از او
(مولانا ۱۸۱۲/۱/۱۳۷۵)

ترک متاع دنیوی و تعلقات زمینی

مولانا در آثار خود و به ویژه در مثنوی همواره انسان را به ترک تعلقات دنیوی فرامی خواند و برای دنیا، تعبیری چون: ساحره (مولانا ۱۳۷۵/۴/۳۱۹۶)، دام (همان/۵/۱۴۱۲)، وثاق پر غم (همان/۶/۶۰)، چاه (همان/۶/۳۱۴۴)، گلخن (همان/۴/۲۳۸) و... می آورد تا بی ارزشی دنیا را به اثبات برساند. طبق آموزه های او تعلقات دنیوی و مال و ثروت برای انسان معنوی که روح کاملی دارد، مانند زنجیر است:

ملک و مال و اطلس این مرحله هست بر جان سبک رو سلسله
(همان/۶/۲۴۳)

از منظر دایر نیز انسان معنوی برای شناخت خویش و اتصال به عالم ملکوتی، باید خود را از قید و بند تعلقات عالم مادی و زمینی برهاند. زمانی که انسان برای آزاد شدن در برابر همه تعلقات مادی به پا خیزد، تنها آن زمان است که در مسیر مقصود نهایی زندگی خویش گام برمی دارد و خود را سعادتمند می یابد. (دایر ۱۳۸۷: ۴۴)

اعتقاد به وحدت وجود و اتصال و یگانگی با هستی

یکی از آموزه های بنیادین مولانا مسأله «وحدت وجود» است که البته میان مولوی پژوهان در رابطه با وحدت وجودی یا وحدت شهودی بودن مولانا افتراق نظر است. در هر صورت مولانا معتقد است که وجود اصلی و واقعی خداوند است و آدمیان نیز در ابتدا یگانه بوده و با خالق خود نیز یکی بوده و بعد تکثر پیدا کرده اند:

منبسط بودیم و یک جوهر همه بی سر و بی پا بدیم آن سر همه
(مولانا ۱۳۷۵/۱/۶۸۶)

طبق آموزه های دایر، ما همه به طور هم زمان، هستی خودمان و در عین حال همه آنچه در خارج از ما وجود دارد، هستیم و این، اصل سوم از نه اصل مکاشفه روحی از منظر وی است. (دایر ۱۳۹۸: ۷۳) «کثرتی در کار نیست و همه یکی هستند. واحدی که تنها عشق لایتنهایی است و بس!» (همو ۱۳۹۸: ۴۶) او معتقد است که همه ما

انسان‌ها یکی هستیم و از منشأ یک روح واحد خلق شده‌ایم. افکار هر انسانی همانند یک هولوگرام^۱، انعکاس دهنده افکار همه بشریت است. (دایر۱۳۹۸: ۶۷)

مسأله خلیفه الهی و علت غایی خلقت بودن انسان

مولانا در آثار خود به مقام اعلای بشر اشاره دارد و معتقد است خداوند با کلام «کرْمنا» به انسان خطاب کرده است که: «ما فرزندان آدم را بسیار گرامی داشتیم.» (اسراء/۷۰) همچنین بار امانت تنها بر دوش انسان گذاشته شده است و این مسأله، مقام والای انسان را بازگو می‌نماید:

حمال آن امانت کان را فلک نپدرفت گشتم به اعتمادی، کز لطف توست یاری
(مولانا ۱۳۸۸/۶/۳۱۳۴)

دایر نیز بر این باور است که تمام مخلوقات الهی در پی هدفی والا خلق شده‌اند و بی‌شک تنها انسان که به مقام خلیفه الهی رسیده است، هرگز نمی‌تواند بی‌هدف و بی‌منظور خلق شده باشد و «اگر انسان از جایگاه والای خود در روی زمین آگاهی داشته باشد و بداند که خداوند او را تا مقام خلیفه الهی بالا برده است، آن‌گاه تمام سعی خود را خواهد کرد تا بتواند عرصه‌ای برای ظهور و زیستن در این راستا بیابد و خود را تا منتهای کمال و جودی خویش بالا ببرد.» (دایر۱۳۹۸: ۲۴) از منظر دایر، هدف از خلقت انسان این است که شرایط خاص خود و اشرف مخلوقات بودنش را به اثبات برساند. (همان: ۱۳۷)

تسلیم و توکل

مولانا تسلیم و توکل را یکی از ویژگی‌های مهم انسان معنوی می‌داند:

نیست کسبی از توکل خوب‌تر چیست از تسلیم خود محبوب‌تر
(مولانا ۱۳۷۵/۱/۹۱۶)

س ۱۹- ش ۷۰- بهار ۱۴۰۲- بررسی تطبیقی «انسان معنوی» در اندیشه مولانا و... / ۱۲۱

انسان معنوی باید برای رهایی از پیوندهای بشری، همانند حضرت ابراهیم(ع)، توکل کند و توکل بهترین کسب‌هاست که بهتر از آن در دو عالم وجود ندارد:
گفت من به از توکل بر ربی می‌دانم در دو عالم مکسبی
(مولانا ۱۳۷۵/۵/۲۴۲۵)

از منظر دایر، تسلیم «عملی است برخاسته از دل که تنها در یک لحظه تحقق می‌یابد.» (۱۳۸۷: ۵۱) انسان برای معنوی شدن، باید در برابر مقدرات الهی خضوع کند و تسلیم امر حق باشد، چراکه تمام عقاید و نقطه‌نظرات انسان مبنی بر اینکه رویدادهای جهان چگونه می‌بایستی اتفاق بیفتند، در واقع قضاوت درباره سناریوی (مشیت الهی) و دخالت در طرز عمل کارگردان (خالق) است. (همان: ۵۲)

توانایی‌های نامحدود و قدرت‌های خارق‌العاده (شفادادن، پیشگویی و...)

از منظر مولانا، چون انسان معنوی نور خود را از خدا می‌گیرد و مسجود ملایک می‌شود، می‌تواند بزرگترین معجزات و امور خارق‌العاده را تنها با «الهی بودن» و ارتباط با خالق به ثمر برساند: «وجود آدمی که ولقد کرمانا بنی آدم، اسطراب حق است، چون او را حق تعالی به خود عالم و دانا و آشنا کرده باشد، از اسطراب وجود خود، تجلی حق را و جمال بیچون را دم به دم و لمحہ به لمحہ می‌بیند و هرگز آن جمال از این آینه خالی نباشد.» (مولانا ۱۳۹۶: ۲۸) ظهور معجزات تنها از جان انسان کامل و معنوی بر می‌خیزد و به ضمیر جان انسانی که طالب است و حق جو، حیات می‌بخشد:

بر زند از جان کامل معجزات بر ضمیر جان طالب چون حیات
(مولانا ۱۳۷۵/۶/۱۳۰۸)

دایر نیز به عنوان اصل چهارم از نه اصل معنوی، معتقد به یک شعور و قدرت خلاق و مسئول در جهان است که هرگاه انسان فارغ از هر شک و تردیدی به آن وقوف پیدا کند، قادر است امور خارق‌العاده‌ای را به انجام برساند. (۱۳۹۸: ۹۰) وی با استفاده از علم فیزیک کوانتوم، این مسأله را تبیین می‌کند و از قول استفان

ولینسکی^۱ می‌گوید: اجزای اتم تنها وقتی مجال ظهور پیدا می‌کنند که آنان را مشاهده کنیم و تنها پس از اتخاذ تصمیم برای مشاهده یک ذره، موج به صورت منفرد درآمده و یک هویت مجزا پیدا می‌کند. فرد مشاهده کننده، خود خالق جرم و ذرات گیتی است. این بدان معناست که چگونگی برخورد ذهنی ما با رویدادها، ارتباطات متقابل و وضعیت درون ما، جملگی توسط خودمان تعیین می‌شود. راز مکانیزم خلقت و آفرینش در آن است که در آنچه می‌بینیم و انجام می‌دهیم، کمال خدا را بجوییم. (دایر ۱۳۸۷: ۴۶-۴۴)

خدمت به خلق

مولانا خدمت به خلق را عنایت حق تعالی می‌داند: «گفت که شب و روز، دل و جانم به خدمت است و از مشغولی‌ها و کارهای مغول، به خدمت نمی‌توانم رسیدن. فرمود که این کارها هم کار حق است؛ زیرا سبب امن و امان مسلمانی است... چون شما را حق تعالی به چنین کار خیر میل داده است و فرط رغبت، دلیل عنایت است.» (مولانا ۱۳۹۶: ۲۹)

دایر برای دستیابی به آزادی و رسیدن به معنویت و شاهراه هشیاری برتر پیشنهاد می‌کند که هر روز بدون هیچ‌گونه چشم‌داشت یا اندکی توقع، به دیگران خدمت نمود و این مسأله را باید به خاطر سپرد که هرگاه شادی و سرور را تنها برای خود جست‌وجو کنیم، از چنگمان می‌گریزد، اما چنانچه شادمانی را برای دیگران بجوییم، خود و آنان را از این نعمت، برخوردار خواهیم کرد. (دایر ۱۳۸۷: ۴۸)

چیرگی بر اهریمن خودپرستی و کنترل نفس یا Ego

مولانا همواره بر کشتن نفس تأکید بسیار دارد. (مولانا ۱۳۷۵/۲... و ۲۶۸۵-۲۵۲۵-۷۸۵)

س ۱۹- ش ۷۰- بهار ۱۴۰۲- بررسی تطبیقی «انسان معنوی» در اندیشه مولانا و... / ۱۲۳

نفس توست آن مادر بد خاصیت
که فساد اوست در هر ناحیت
هین بکش او را که بهر آن دنی
هر دمی قصد عزیزی می‌کنی
(مولانا ۷۸۲-۷۸۳/۲/۱۳۷۵)

نفس انسان را به سوی کفران و کنشت می‌کشاند (همان ۲۹۱۵/۵) و با از بین رفتن نفس، زمین وجود انسان پربار می‌شود. (همان ۱۲۶۰/۲)

دایر نیز معتقد است که «نفس» جلوه نادرستی از خویشتن انسان است. پس در از بین بردن این تصویر اشتباه نباید کوچکترین شکی به دل راه داد. (۱۳۹۸: ۵۴)

برای زیستن در بُعدی کاملاً معنوی باید به جای بندگی انگیزه‌های نفسانی، انسانیت حاکم و فرمانروای وجود شود. (دایر ۱۳۸۷: ۲۷)

عشق

یکی از بارزترین شاخصه‌های انسان معنوی از منظر مولانا و وین دایر «عاشق بودن» است. وین دایر در این باره صراحتاً به تأثیری که از مولانا گرفته اشاره دارد: «همان‌طور که رومی (مولانا) می‌گوید، عشق اکسیری است که به زندگی نیرو می‌بخشد و علت و معلول سازگاری بین افراد است.» (دایر ۱۳۹۹ الف: ۱۲۸) در نگاه عارفانه مولانا عشق اصطراب حقیقی اسرار حق و گامی به سوی تکامل و معنویت است:

علت عاشق ز علت ها جداست
عشق اصطراب اسرار خداست
(مولانا ۱۱۰/۱/۱۳۷۵)

در آموزه‌های مولانا، عشق «از خداوند نشأت می‌گیرد، قدیم است و در ازلیت و ابدیت با او برابر. اگر آدمی به ندای عشق لبیک گوید، می‌تواند به تدریج به اخلاق الهی متخلق گردد و بدین طریق، به معشوق تقرب یابد. زیرا برترین وصف حق، عشق است نه خوف.» (شیمل ۱۳۷۰: ۴۷۴) همچنین عشق نیروی محرکه تمام عالم است. حرکت کل کائنات بر مدار عشق است و انسان باید عشق حقیقی را به خود تعلیم دهد:

خویش را تعلیم کن عشق و نظر
کان بود چون نقش فی جرم الحجر
(مولانا ۳۱۹۴/۵/۱۳۷۵)

دایر نیز باور دارد که انسان معنوی یک عاشق تمام عیار است. او عاشق همه چیز است، عاشق خداوند، انسان‌ها، طبیعت و... با نیروی عشق، می‌توان تمام آشفته‌گی‌های زندگی را سامان بخشید. (دایر ۱۳۹۸: ۱۱۷) خداوند عشق است و در عشق جریان یافته و در وجود همه انسان‌ها نیز حضور دارد. (همو ۱۳۹۹: ج: ۵۰)

فنا

مولانا به این پارادوکس معتقد است که حیات انسان در فنای اوست (مولانا ۳۸۷۱/۱/۱۳۷۵) و «من معنوی» بعد از فنا پدیدار می‌شود:

کی شود کشف از تفکر این انا آن انا مکشوف شد بعد از فنا
(مولانا ۴۱۴۶/۵/۱۳۷۵)

فنا در واقع باعث حرکت و سلوک انسان در مسیر عرفانی و معنویت و در نهایت سبب رسیدن به بقا و جاودانگی است:

این بقاها از فناها یافتی از فناش رو چرا برتافتی
(مولانا ۷۹۶/۵/۱۳۷۵)

از نظر دایر نیز، انسان معنوی انسانی است که خود را با ابدیت پیوند زده و در حق فنا شده است. (دایر ۱۳۹۹: پ: ۱۳۱) فنا شدن در وجود حق، باعث از بین رفتن تمام افکار منفی و سست کننده می‌شود. (دایر ۱۳۹۸: د: ۵۹) برای رسیدن به بقا و جاودانگی باید از مرحله فنا عبور کرد و این امر زمانی اتفاق می‌افتد که انسان بتواند تمام دغدغه‌های ذهنی خود را مانند: ترس از مرگ، جدایی از دیگران، حس برتری جویی و نیاز به برنده بودن پاک کند. (همو ۱۳۹۹: ج: ۱۲۶)

شادی و خرسندی

از توصیه‌های مؤکد مولانا این است که انسان باید شاد باشد و شادی خود را از خداوند طلب کند:

س ۱۹- ش ۷۰- بهار ۱۴۰۲- بررسی تطبیقی «انسان معنوی» در اندیشه مولانا و.../ ۱۲۵

نی مشو نومید خود را شاد کن پیش آن فریاد رس فریاد کن
(مولانا ۳۲۵۲/۱/۱۳۷۵)

دایر از صلح و شادی، به عنوان یکی از تقویت کننده‌ترین افکار انسان معنوی، یاد می‌کند. این افکار، نیروی عکس‌العملی ایجاد نمی‌کنند و باعث خوش‌بینی و سلامت جسم فرد می‌شوند. (دایر ۱۳۹۹ب: ۹۴) انسان معنوی پیوسته در حالت شادی به سر می‌برد. (همو ۱۳۹۹الف: ۳۷) شادی یک احساس درونی است که نمی‌توان آن را از فرد یا چیز دیگری کسب کرد. بلکه خود انسان می‌تواند به دیگران و یا حتی به خودش شادی ببخشد. (همان: ۱۴۶)

شکرگزاری

مولانا یکی از راه‌های معنوی شدن انسان را «شکرگزاری» می‌داند و معتقد است شکر، سبب رسیدن به کام (مولانا ۱۶۳/۲/۱۳۷۵) و جان‌نعمت است. آدمی را تا کوی دوست می‌آورد، به الوهیت نزدیک می‌گرداند و باعث قدرت و افزونی نعمت می‌شود:

شکر جان نعمت و نعمت چو پوست ز آنکه شکر آرد تو را تا کوی دوست
(همان ۲۸۹۶/۳)

شکر قدرت قدرتت افزون کند جبر نعمت از کفت بیرون کند
(همان ۹۳۹/۱)

از مهمترین آموزه‌های دایر برای نیل به معنویت و کمال، «شکرگزاری» است. «بابت تمام چیزهایی که در زندگی دارید، شکرگزاری کنید. حتی اگر خواسته‌هایی دارید که هنوز محقق نشده‌اند، باز هم دست از شکرگزاری برندارید.» (دایر ۱۳۹۹ج: ۱۹۹) دایر معمولاً در انتهای مراحل توصیه شده خود برای رسیدن به معنویت و کمال، آخرین مرحله را به «شکرگزاری» اختصاص می‌دهد. (همان: ۲۲۰ و...)

استقبال از مرگ

از منظر مولانا آدمی در این دنیای فانی همچون اسیری است در زندان و برای حصول کمال و خوشبختی، چاره‌ای ندارد جز عبور از دنیا و تعلقات آن. مرگ برای انسان معنوی همچون رهایی از زندان، آرامش بخش است و روح جاودان او تا زمانی که زندان تاریک جسم را رها نکند، پنهان است و دیده نمی‌شود. (شیمل: ۱۳۷۰: ۳۵۲)

من از برای مصلحت در حبس دنیا مانده‌ام حبس از کجا؟ من از کجا؟ مال که را دزدیده‌ام؟
(مولانا ۱۳۸۸: ۱۴۴۹۴)

از منظر دایر نیز انسان تنها زمانی که از بند این زندان تن رها شده باشد، قادر است که خود عالیقدر خویش را دریابد و به شخصیتی که هرگز پیش از آن در تصورش هم نمی‌گنجیده است برسد. (دایر ۱۳۹۸: ۶۹)

ابن‌الوقت بودن

مولانا همواره بر لزوم توجه به زمان حال و بهره بردن از آن تأکید دارد. از نگاه وی عمر آدمی همچون همیانی از طلا و زر بسیار ارزشمند است.

عمر تو مانند همیان زر است روز و شب مانند دینار اشمرست
(مولانا ۱۳۷۵/۱۲۴/۳)

عمر کوتاه را تنها با اعمال نیک و پسندیده و گام برداشتن در راه معنویات می‌توان ارزش بخشید. (همان/۲/۱۲۶۷)

دایر همواره به زندگی در لحظه اکنون و فراموشی گذشته و عدم نگرانی درباره آینده تأکید دارد. وی این امر را برای پیشروی در جهت تحقق قدرت مقدس درونی انسان ضروری می‌داند. (دایر ۱۳۸۷: ۶۷) سرمایه اصلی انسان همین «اکنون» است که شاید تا لحظه‌ای دیگر ناپدید شود. (همو ۱۳۹۸: ۵۴) از دیدگاه وی یکی از رازهای موفقیت و آرامش درون عبارت است از: «تنها وقتی خداوند را خوب می‌شناسید که در ذهن‌تان از گذشته و آینده دست بکشید و کاملاً با لحظه حال یکی شوید. زیرا خداوند همیشه در اینجا و در لحظه اکنون است.» (همو ۱۳۹۹: ۵۳)

خودساختگی و خودشناسی

با توجه به آموزه‌های مولانا و وین دایر، برای رسیدن به معنویت، لازم است زائر درون خویش شد و سفری به ژرفای وجود خویش داشت تا بتوان به درک درونی‌ترین و عمیق‌ترین خصائل خویش نائل شد. خودشناسی پله‌ای است جهت خداشناسی:

جان جمله علم‌ها این است این که بدانی من کی‌آم در یوم دین
(مولانا ۲۶۵۴/۳/۱۳۷۵)

وین دایر نیز تقریباً در تمامی آثار خویش، به ضرورت شناخت خود و گوش سپردن به ندای درون تأکید می‌ورزد. از منظر وی برای نائل شدن به مقام و موقعیت انسانی خود لازم است که شخص، خودش آهنگساز، ترانه‌سرا و مربی رقص زندگی خود باشد. (دایر ۱۳۸۷: ۶۶) انسان معنوی، انسانی است که استعدادهای درونی خویش را بشناسد و آن‌ها را به عرصه ظهور برساند. (همو ۱۳۹۹: ج ۲۴۵)

ارتباط با خداوند (نماز/مراقبه)

از مهمترین آموزه‌های مولانا، چگونگی ارتباط انسان با خداوند و مبدأ هستی است. با توجه به نگاه خاص مولانا به شریعت، وی در عین اینکه فرضیه نماز را واجب می‌داند، عبور از ظاهر و پرداختن به معنا و باطن نماز را نیز واجب؛ صورت و معنای نماز را لازم و ملزوم یکدیگر می‌داند و معتقد بود که مبدأ اعمال صالح و عبادات ظاهری چیزی جز درون پاک و طاهر و اعتقاد واقعی نیست.

این نماز و روزه و حج و جهاد هم گواهی دادند از اعتقاد
(مولانا ۱۸۳/۵/۱۳۷۵)

«مراقبه» به عنوان یکی از راه‌های ارتباط با خداوند، از پرتکرارترین موضوعات مورد بحث دایر است و حتی عنوان یکی از کتب او «مراقبه، روشی برای برقراری

ارتباط آگاهانه با خداوند»^۱ (۱۳۸۲)، نام دارد که در آن به طور مفصل به این امر پرداخته است.

نیروی جذب

قرن‌ها پیش، قبل از آنکه قانون جذب به عنوان قانونی نو و تازه به مردم جهان معرفی شود، مولانا در آثار خویش بدان اشاره کرده بود. در این قانون گفته می‌شود که هر چیزی، همانند خویش را جذب می‌کند؛ بنابراین انسان باید برای رسیدن به معنویت، در پی جذب طبیات و معنویات باشد.

خوب خوبی را کند جذب این بدان
طبیات للطیبین بر وی بخوان
در جهان هر چیز چیزی جذب کرد
گرم گرمی را کشید و سرد سرد
(مولانا ۸۰/۲/۱۳۷۵)

یکی از مهمترین آموزه‌های دایر نیز، توجه به نیروی جذب است که بر مبنای آن وقتی انسان چیزی را از صمیم قلب خواستار باشد و در مسیر خداوند و معنویت حرکت کند، قطعاً به آن دست می‌یابد. (دایر ۱۳۹۸: ۱۲۲) دایر یکی از نه اصل معنویت را فهم قدرت جذب می‌داند. (همو ۱۳۹۸: ۷۵)

افتراقات دیدگاه وین دایر و مولانا درباره انسان معنوی

الف) اعتقاد به تحمل رنج و بلا

مولانا معتقد است انسان معنوی محکوم به تحمل رنج و سختی است. چراکه در روز ازل، در پاسخ به ندای خداوند که: «آیا من پروردگار شما نیستم؟» جواب «بلی» داده است:

گفت: «الست» و تو بگفتی: «بلی»
شکر بلی چیست؟ کشیدن بلا
(مولانا ۱۳۸۸: ۲۸۱۸)

به اعتقاد مولانا هر اندازه که معنویت انسان بالاتر باشد، مقدار رنج و محنتی که باید متحمل شود، بیشتر و عظیم‌تر خواهد بود و به همین دلیل است که پیامبران

1. Getting in the gap: Making conscious contact with God through meditation

س ۱۹- ش ۷۰- بهار ۱۴۰۲- بررسی تطبیقی «انسان معنوی» در اندیشه مولانا و... / ۱۲۹

بیشترین بلاها را متحمل می‌شدند، اما از نگاه وین دایر انسان معنوی کسی است که سختی و رنجی را متحمل نمی‌شود و هر مشکلی که برایش پیش بیاید - صرفنظر از ارتباطش با وضعیت مالی، تندرستی و یا هر چیز دیگر - با راه حلی معنوی مرتفع می‌شود. (دایر ۱۳۸۷: ۳۵)

احساس گناه

از آنجا که آموزه‌های مولانا سرچشمه‌ای دینی و اسلامی دارند، همواره انسان را برحذر از گناه می‌کنند. مولانا معتقد است تنها زمانی که انسان دچار قساوت قلب می‌شود، گناه از او سر می‌زند:

لیک دلهاشان چو قاسی گشته بود آن گنه‌هاشان عبادت می‌نمود
(مولانا ۱۳۷۵/۵/۱۶۰۶)

اما وین دایر نگاهی نو به مقوله «احساس گناه» دارد. او این احساس را، احساسی مضر و یکی از اشتباهات انسان می‌داند، چراکه این احساس مانع از رشد و اعتلای انسان در زمان حال می‌شود و یا در برخی موارد ممکن است انسان باور کند گناهکار است، پس دیگر برای اشتباه کردن آزاد است! یا با این وسیله مسئولیت رفتار خود را به دیگران منتقل کند و یا تأیید دیگران را به دست آورد و... به همین سبب است که دایر با «احساس گناه» در انسان مخالف است و آن را یکی از عواطف «خودتباهی‌گرانه» می‌شمارد. (دایر ۱۳۹۸ ج: ۱۱۵)

اعتقاد به عقوبت

مولانا به این اصل که هر عملی هر چقدر هم کوچک و بی‌اهمیت باشد، بدون پاسخ نمی‌ماند، اعتقاد دارد:

فعل تو که زاید از جان و تنت هم چو فرزندت بگیرد دامت
(مولانا ۱۳۷۵/۶/۴۱۹)

هر عمل و اندیشه ناشایستی که توسط فرد صورت بگیرد، عقوبتی دارد که دامان آن فرد را خواهد گرفت و به سوی خود او باز خواهد برگشت، چراکه قضا و قدر خداوند مقتضی این است که جزای کژی، کژی باشد و پاداش نیکی، نیکی.

کژ روی، جَفَّ القلم کز آیدت راستی آری، سعادت زایدت
(مولانا ۳۱۳۳/۵/۱۳۷۵)

اما دایر معتقد است که «اعتقاد به اینکه خداوند مجازات‌کننده است، با آگاهی معنوی مغایرت دارد.» (۱۳۹۹ الف: ۱۶۶) اعتقاد نسبت به بدی و مجازات شدن توسط پروردگار از انانیت و ماهیت غیرواقعی فرد نشأت می‌گیرد. اعتقاد به اینکه خداوند انسان را محکوم می‌کند، با اعتقاد به بخشندگی خداوند مغایرت دارد. بنابراین انسان معنوی به مجازات الهی اعتقادی ندارد. (دایر ۱۳۹۹ الف: ۱۶۶)

تنعم و استفاده از نعمات دنیوی

از آنجاکه انسان غربی، نگاهی تجربه‌گرا و پوزیتیویستی دارد، به این معنا که اصولاً محسوسات و مشاهدات عینی پایه اصلی و اساسی اظهارنظرها و تحلیل‌های فکری او را تشکیل می‌دهند، پس دور از ذهن نیست که عرفان نیز به نوعی در جهت رسیدن به امور مادی و روزمره زندگی به کار گرفته شود. دایر - از آنجاکه خود فردی موفق و ثروتمند است - با آگاهی از این امر، سعی دارد تا با نشان دادن موفقیت‌ها و کامیابی‌هایی که در اثر معنویت حاصل می‌گردند، انسان معاصر را به روی‌آوری به سمت عرفان برانگیزاند. (دایر ۱۳۹۸ د: ۶۱) البته لازم به تذکر است که دایر تأکید دارد جهت رسیدن به خواسته‌های دنیوی خود نیز باید با منبع عظیم و بیکران نعمات یکی و با روح لایزال الهی برانگیخته شد. (همانجا) و نکته دیگر این که در این راه انسان باید همواره «راضی و تسلیم» باشد. (دایر ۱۳۹۸ ب: ۲۰۵) اما در آثار مولانا اهمیت چندانی به مسأله پول و ثروت داده نمی‌شود. می‌توان گفت اصولاً

معنویت دایر زمینی تر است و به امور این جهانی توجه بسیار دارد؛ در حالی که مولانا - ضمن کمتر اهمیت دادن به مسائل مادی - معنویت را اصلاً این جهانی و مادی نمی‌بیند. از منظر وی انسان معنوی در جستجوی عقبی است و نه دنیا:
بد محالی جست کو دنیا بجست نیک حالی جست کو عقبی بجست
(مولانا ۱۳۷۵/۱/۹۷۹)

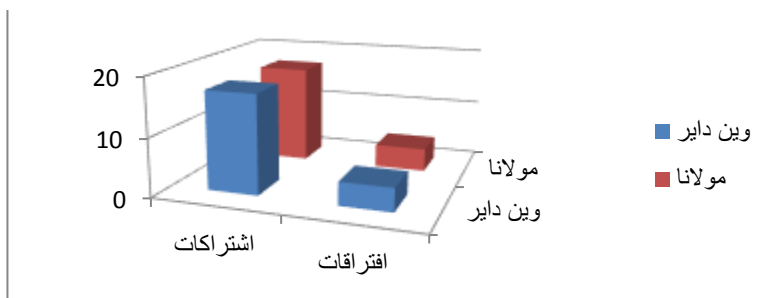
نتیجه

یافته‌های پژوهش نشان می‌دهند که مولانا و وین دایر، دو عارف بزرگ، یکی از سرزمین شرق و دیگری از دیار غرب، با وجود اختلاف مکانی و زمانی بسیار، تشابهات اندیشه‌ای بسیاری به‌ویژه در مبحث ویژگی‌های انسان معنوی با یکدیگر دارند که مهمترین آن‌ها عبارتند از: مسأله خلیفه‌اللهی و علت غایی خلقت بودن انسان، روحانی بودن انسان و بازگشت به مبدأ، ترک متاع دنیوی و تعلقات زمینی، اعتقاد به وحدت وجود و اتصال و یگانگی با هستی، تسلیم و توکل، توانایی‌های نامحدود و قدرت‌های خارق‌العاده، خدمت به خلق، چیرگی بر اهریمن خودپرستی و کنترل نفس، عشق، فنا، شادی و خرسندی، شکرگزاری، استقبال از مرگ، ابن‌الوقت بودن، خودساختگی و خودشناسی، ارتباط با خداوند (نماز/مراقبه) و نیروی جذب.

درخصوص افتراقات اندیشه مولانا و وین دایر درباره انسان معنوی نیز می‌توان به این موارد اشاره کرد: اعتقاد به تحمل رنج و بلا، احساس گناه، اعتقاد به عقوبت، تنعم و استفاده از نعمات دنیوی.

با توجه به موارد ذکر شده در مقایسه تطبیقی میان مولانا و وین دایر درمی‌یابیم که به‌طور کلی، همانندی‌ها و شباهت‌ها در دیدگاه این دو عارف در زمینه انسان

معنوی بیشتر از اختلافات و افتراقات میان آن دو است که این امر از تأثیر فراوان دایر از مولانا و آموزه‌های وی و همچنین همسانی آبخورها و مشارب تجربی آنان - که همان عرفان حقیقی یا حقیقت عرفان باشد - حکایت دارد. در ادامه خلاصه مطالب به صورت نمودار و جدول ارائه شده‌است.



نمودار شماره ۱. نکات اشتراک و افتراق میان دیدگاه مولانا و وین دایر

درخصوص انسان معنوی

جدول شماره ۱. اشتراکات و افتراقات دیدگاه مولانا و دایر درخصوص انسان معنوی

اشتراکات و افتراقات دیدگاه مولانا و دایر درخصوص انسان معنوی		
اشتراکات	افتراقات	ردیف
روحانی بودن انسان و بازگشت به مبدأ	اعتقاد به تحمل رنج و بلا	۱
ترک متاع دنیوی و تعلقات زمینی	احساس گناه	۲
اعتقاد به وحدت وجود و اتصال و یگانگی با هستی	اعتقاد به عقوبت	۳
مسأله خلیفه الهی و علت غایی خلقت بودن انسان	تعم و استفاده از نعمات دنیوی	۴
تسلیم و توکل		۵
خدمت به خلق		۶
توانایی‌های نامحدود و قدرت‌های خارق‌العاده مثل: شفادادن، پیشگویی و...		۷
چیرگی بر اهریمن خودپرستی و کنترل نفس یا Ego		۸
عشق		۹
فنا		۱۰
شادی و خرسندی		۱۱

۱۲	شکرگزاری
۱۳	استقبال از مرگ
۱۴	ابن الوقت بودن
۱۵	خودساختگی و خودشناسی
۱۶	ارتباط با خداوند (نماز/ مراقبه)
۱۷	نیروی جذب

پی نوشت

۱) وین ولتر دایر که هوادارانش وی را «پدر انگیزه» نامیده‌اند (دایر ۱۳۹۹: ب: ۴)، در سال ۱۹۴۰ میلادی به دنیا آمد. وی علاقه زیادی به نوشتن داشت. بنابراین به دنبال اندیشه‌های خویش رفت و باور کرد که استعداد نویسندگی در او به ودیعه گذاشته شده است. (همان: ۱۰۳) دایر توانست به عنوان استاد دانشگاه مشغول به تدریس و مشاوره گردد. او سخنرانی‌هایی در پورت واشنگتن نیویورک انجام داد که بعدها یکی از مسئولان تالار اقدام به ضبط و پخش نوارهای این سخنرانی‌ها کرد. نوارهایی که طرح اولیه نخستین کتاب دایر «قلمرو اشتباهات شما» (۱۹۷۶ در سن ۳۶ سالگی) را شکل داد. (همو ۱۳۹۹: ج: ۶۴) بعد از این کتاب، کتب بسیار دیگری نوشت که در سراسر دنیا مخاطبان بسیاری را به خود جلب کرد. از سال ۱۹۹۰ حجم زیادی از مطالعاتش را به بررسی زندگی انسان‌های معنوی قدیمی و معاصر اختصاص داد و فعالیت‌های صلح طلبانه خود را برای آرامش و حفظ صلح در مناطقی مانند ویتنام شروع کرد. (دایر ۱۳۹۸: د: ۳۵) سرانجام در سال ۲۰۱۵ در سن ۷۵ سالگی به دلیل بیماری سرطان خون به ابدیت پیوست.

کتابنامه

قرآن مجید

- آمدی تمیمی، عبدالواحد بن محمد. ۱۴۱۰. شرح غرر الحکم و درر الکلم. تصحیح مهدی رجایی. قم: دارالکتاب الاسلامی.
- اوتو، رودلف. ۱۳۹۷. عرفان شرق و غرب، تحلیلی مقایسه‌ای درباره ماهیت عرفان. مقدمه، ترجمه و تحقیق: انشا... رحمتیان. ویراست مصطفی ملکیان. تهران: سوفیا.
- حسن زاده، صالح. ۱۳۸۸. «فهم و برداشت مولانا از خدا، جهان، انسان». فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت دانشگاه شهید بهشتی. س ۷. ش ۱۸. صص ۹۹-۱۲۳.

- ۱۳۴ / ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی _____ مریم مردانی ورپشتی - حسین حسن‌پور آلاشتی...
 ایرج‌پور، محمدابراهیم و زهرا خاتمی. ۱۳۹۶. «بررسی تطبیقی اندیشه‌های مولوی و وین دایر». سومین همایش متن‌پژوهی ادبی (نگاهی تازه به مولانا). صص ۲۳-۱.
 خواجه‌گیر، علیرضا. ۱۳۸۷. «تعالی معنوی انسان در آموزه‌های مولانا». فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت دانشگاه شهید بهشتی. س ۶. ش ۱۷. صص ۶۷-۱.
 دایر، وین ولتر دبلیو. ۱۳۸۷. وجود متعالی انسان. ترجمه محمدرضا آل‌یاسین. چ ۷. تهران: هامون.
 _____ . ۱۳۸۲. مراقبه. ترجمه سیما فرجی. چ ۱. تهران: نسل نواندیش.
 _____ . ۱۳۹۱. چگونه فرزندان موفقی و سازنده داشته باشیم. ترجمه علی علی پناهی. چ ۲. تهران: آسیم.
 _____ . ۱۳۹۸ الف. داستان زندگی من. ترجمه علی علی پناهی. چ ۲. تهران: بهار سبز.
 _____ . ۱۳۹۸ ب. درمان با عرفان. ترجمه جمال هاشمی. چ ۱۶. تهران: انتشار.
 _____ . ۱۳۹۸ ج. قلمرو اشتباهات شما. ترجمه آریتا نجات مهر. چ ۱. تهران: الماس پارسیان.
 _____ . ۱۳۹۸ د. ندای درون. ترجمه ابوالفضل عطارد. چ ۲. تهران: نیک فرجام.
 _____ . ۱۳۹۸ ه. ۹ اصل معنوی. ترجمه امیر کرمانی. چ ۹. تهران: بنگاه نشر و ترجمه کتاب پارسه.
 _____ . ۱۳۹۹ الف. برای هر مشکلی راه حلی معنوی وجود دارد. ترجمه وجیهه آیت‌اللهی. چ ۷. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه.
 _____ . ۱۳۹۹ ب. ده راز موفقیت و آرامش درون. ترجمه حمیده الهی نیا. چ ۴. تهران: آستان مهر.
 _____ . ۱۳۹۹ ج. نیروی خیال. ترجمه فروزنده دولتباری. چ ۲. تهران: نیک فرجام.
 دهخدا، علی اکبر. ۱۳۴۰. لغتنامه دهخدا. تهران: دانشگاه تهران.
 سجادی، سید ضیاءالدین. ۱۳۷۶. مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف. چ ۶. تهران: سمت.
 شریعت‌نژاد، آسیه و همکاران. ۱۳۹۴. پایان‌نامه «بررسی و تحلیل مفاهیم عرفانی در آثار وین دایر». دانشگاه سمنان. دانشکده علوم انسانی. گروه الهیات و عرفان اسلامی.
 شیمل، آن ماری. ۱۳۷۰. شکوه شمس. ترجمه حسن لاهوتی. چ ۲. تهران: علمی و فرهنگی.
 عبادی، رسول و رمضان، علی و نقوی، هدایت. ۱۳۹۷. «مطابقت اندیشه‌های اعتقادی - اخلاقی وین دایر با آموزه‌های قرآن کریم» چهارمین کنگره بین‌المللی فرهنگ و اندیشه دینی. قم.

س ۱۹- ش ۷۰- بهار ۱۴۰۲- بررسی تطبیقی «انسان معنوی» در اندیشه مولانا و... / ۱۳۵

قبادی، حسینعلی و مریم عاملی رضایی. ۱۳۹۰. «بحران‌های انسان امروز و پاسخ حکمت اشراق به آن‌ها». *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*. س ۷. ش ۲۲. صص ۷۳-۳۵.

DOR: 20.1001.1.20084420.1390.7.22.3.1

کاکاوند قلعه‌نویی، فاطمه و محمدعلی گذشتی. ۱۳۹۵. «بررسی وجوه مشترک آموزه‌های عرفانی مولوی و اوشو». *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*. س ۱۲. ش ۴۲. صص ۲۵۶-۲۳۷.

DOR: 20.1001.1.20084420.1395.12.42.8.1

منگلی، ماندانا. ۱۳۹۷. «عشق و تأثیر آن بر انسان‌گرایی و کمال‌طلبی در اندیشه عارفانه رشیدالدین میبیدی، مولوی و وین دایر». *دوفصلنامه ادیان و عرفان تطبیقی*. س ۲. ش ۳. صص ۲۲-۱.

DOI: 10.22111/JRM.2019.4955

معین، محمد. ۱۳۸۷. *فرهنگ فارسی (معین)*. ج ۱. تهران: کتاب آزاد.
مولانا، جلال‌الدین محمد. ۱۳۸۸. *کلیات شمس تبریزی*. مطابق نسخه استاد بدیع الزمان فروزانفر. با مقدمه دکتر عبدالحسین زرین کوب. ج ۵. تهران: صدای معاصر.

_____ . ۱۳۷۵. *مثنوی معنوی*. به تصحیح رینولد نیکلسن. تهران: امیرکبیر.

_____ . ۱۳۹۶. *فیه مافیة*. به تصحیحات و حواشی بدیع الزمان فروزانفر. تهران:

جمهوری.

میرزایی، رضا و سمیه دلیر صف‌آرای اخگر. ۱۳۹۷. «بحران معنویت در جهان معاصر». *فصلنامه مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی* ۷۴. س ۲۲. ش ۱. صص ۲۳-۱.

نصیری، محمد. ۱۳۸۴. «انسان کامل در عرفان اسلامی». *فصلنامه پژوهشی اندیشه نوین دینی*. ش ۱. صص ۹۱-۶۷.

نوروزی، رویا و همکاران. ۱۳۹۴. پایان‌نامه «بررسی معنویت‌گرایی از دیدگاه وین. و. دایر، متفکر معاصر مسیحی». دانشگاه الزهرا(س). دانشکده الهیات. رشته الهیات‌گرایی ادیان و عرفان.

References (In Persian)

Holy Qor'ān.

Āmadī Tamīmī, Abdo al-vāhed Ebne Mohammad. (1989/1410AM). *Šarhe Qorraro al-hekam va Dorraro al-kalam*. Ed. by Mahdī Rajāyī. Qom: Ādaro al-ketābe al-eslāmī.

Dyer, Wayne, W. (2020/1399SH). *Barāye har Moškelī Rāhe Hallī Ma'navī Vojūd Dārad (There's a spiritual solution to every problem)*. Tr. by Vajīheh Ayato al-llāhī. 7th ed. Tehrān: Bongāhe Našr va Tarjome-ye Ketābe Pārese.

Dyer, Wayne, W. (2012/1391SH). *Čegūne Farzandānī Movaffaq va Sāzande Dāste Bāšim (What do you really want for Your children?)*. Tr. by Alī Alī Panāhī. 2nd ed. Tehrān: Āsīm.

Dyer, Wayne, W. (2020/1399SH). *Dah Rāze Movaffaqāyyat va Arāmeše Darūn (10 Secrets for success and inner peace)*. Tr. by Hamīdeh Ellāhī-niyā. 4th ed. Tehrān: Āstāne Mehr.

Dyer, Wayne, W. (2019/1398SH). *Darmān bā Erfān (You'll see it when you believe it)*. Tr. by Jamāl Hāšemī. 16th ed. Tehrān: Entesār.

Dyer, Wayne, W. (2019/1398SH). *Dāstāne Zendegī-ye Man (the story of my life)*. Tr. by Alī Alī Panāhī. 2nd ed. Tehrān: Bahare Sabz.

Dyer, Wayne, W. (2003/1382SH). *Morāqebe (Getting in the gap: making conscious contact with God through meditation)*. Tr. by Šimā Farajī. 1st ed. Tehrān: Nasle Now-andiš.

Dyer, Wayne, W. (2019/1398SH). *Nedā-ye Darūn (Inspiration your ultimate calling)*. Tr. by Abo al-fazl Atārod. 2nd ed. Tehrān: Nīk Farjām.

Dyer, Wayne, W. (2020/1399SH). *Nīrū-ye Xīyāl (The power of intention : learning to co-create your world your way)*. Tr. by Forūzandeh Dowlat-yārī. 2nd ed. Tehrān: Nīk Farjām.

Dyer, Wayne, W. (2019/1398SH). *Noh Asle Ma'navī (Manifest your destiny: the nine)*. Tr. by Amīr Kermānī. 19th ed. Tehrān: Bongāhe Našr va Tarjome-ye Ketābe Pārese.

Dyer, Wayne, W. (2019/1398SH). *Qalamrove Eštebāhāte Šomā (Your erroneous zones)*. Tr. by Azītā Nejāt Mehr. 1st ed. Tehrān: Almāse Pārsiyān.

Dyer, Wayne, W. (2018/1397SH). *Sar-naxe Zendegī rā be Dast Begīrīd (Pulling your own strings: dynamic techniques for dealing with other people and living your life as you choose)*. Tr. by Mohammad-rezā Axlāq-maneš. Tehrān: Phenomenon of Knowledge.

Dyer, Wayne, W. (2008/1387SH). *Vojūde Mote'ālī-ye Ensān (Your sacred self: making the decision to be free: an original manuscript)*. Tr. by Mohammad-rezā Āle Yāsīn. 7th ed. Tehrān: Hāmūn.

Dehxodā, Alī-akbar. (1959/1340SH). *Loqat-nāme-ye Dehxodā (Dehkhoda Dictionary)*. Tehrān: Dāneš-gāhe Tehrān.mūzehā-ye.

Ebādī, Rasūl and Ramezānī, Alī & Naqavī, Hedāyat. (2018/1397SH). "Motābeqate Andīsehā-ye E'teqādī- Axlāqī-ye Wayne W. Dyer bā Amūzehā-ye Holy Qor'ān". *The fourth international congress of culture and religious thought*. Qom.

Hasan-zāde, Sāleh. (2009/1388SH). "Fahm va Bardāšte Mowlānā az Xodā, Jahān, Ensān". *Shahid Beheshti University's Quarterly Journal*

- of Islamic Philosophy and Theology, Ayna Marafet*. 7th Year. No. 18. Pp. 99-123.
- Mangolī, Māndānā. (2018/1397SH). “*Ešq va Ta’sīre ān bar Ensān-gerāyī va Kamāl-talabī dar Andīše-ye Arefāne-ye Rašīdo al-ddīne Meybodī, Mowlavī va Wayne W. Dyer*”. Two-quarter journal of comparative religions and mysticism. 2nd Year. No. 3. Pp. 1-22.
- Mīrzāyī, Rezā and Dalīr Saf-ārā-ye Axgar, Somayyeh. (2018/1397SH). “*Bohrāne Ma’navīyat dar Jahāne Mo’āser*” “*The Crisis of Spirituality in the Contemporary World*”. *Quarterly Journal of Epistemological Studies at Islamic University* 74. 22th Year. No. 1. Pp. 1-23.
- Mo’īn, Mohammad. (2008/1387SH). *Farhange Fārsī (Mo’īn)*. 1st ed. Tehrān: Ketābe Arād.
- Nasīrī, Mohammad. (2005/1384SH). “*Ensāne Kāmel dar Erfāne Eslāmī*” (“*The Perfect Man in Islamic Mysticism*”). *Quarterly Journal of Modern Religious Thought*. No. No. 1. Pp. 67-91.
- Nowrūzī, Rowyā and Others. (2015/1394SH). *Thesis “Barrasī-ye Ma’navīyat Garāyī az Dīd-gāhe Wayne W. Dyer, Motafakere Mo’āsere Masīhī”*. Al-Zahra University (S). *Theology faculty. Theology field, religion and mysticism*.
- Romī, Mowlānā Jallālo al-ddīn Mohammad Balxī. (2017/1396SH). *Fīhe mā Fīh*. To corrections and margins of Badī’o al-zamān Forūzān-far. Tehrān: Jomhūrī.
- Romī, Mowlānā Jallālo al-ddīn Mohammad Balxī. (2009/1388SH). *Kollīyāte Samse Tabrīzī*. according to the version of Master Badī’o al-zamān Forūzān-far. with introduction by Dr. Abdo al-hoseyn Zarrīn-kūb. 5th ed. Tehrān: Sedā-ye Mo’āser.
- Romī, Mowlānā Jallālo al-ddīn Mohammad Balxī. (1996/1375SH). *Masnavī-ye Ma’navī*. Ed. by Reynold Alleyne Nicholson. Tehrān: Amīr-kabīr.
- Rudolf Otto. (2018/1397SH). *Erfāne Šarq va Qarb, Tahlīlī Moqāyeseh-ī Dabāre-ye Māhīyyate Erfān* (Mysticism East and West; a comparative analysis of the nature of mysticism). Introduction, translation and research by Enšā al-llāh Rahmatīyān. Ed. by Mostafā Malekīyān, Tehrān: Sūfiyā.
- Sajjādī, Seyyed Zīyā’o al-ddīn. (1997/1376SH). *Moqaddameh-ī bar Mabānī-ye Erfān va Tasavvof*. 6th ed. Tehrān: Samt.
- Sarīat-nežād, Āsīye and Others. (2015/1394SH). *Thesis “Barrasī va Tahlīle Mafāhīme Erfānī dar Āsāre Wayne W. Dyer”*. Semnan University. Faculty of Humanities. Department of Islamic Theology and Mysticism.
- Schimmel, Annemarie. (1991/1370SH). *Šokūhe Šams (The Triumphal Sun: a study of the works of Jalaloddin Rumi)*. Tr. by Hasan Lāhūtī. 2nd ed. Tehrān: Elmī va Farhangī.
- Xājah-gīr, Alī-rezā. (2008/1387SH). “*Ta’ālī-ye Ma’navī-ye Ensān dar Amūzeh-ye Mowlānā*” (“*Spiritual Excellence of Man in Rumi’s Teachings*”). *Shahīd Beheshti University’s Quarterly Journal of Islamic Philosophy and Theology, Ayna Marafet*. 6th Year. No. 17. Pp. 1-67.
- Xātāmī, Zahrā and Mohammad Ebrāhīm İraj-pūr. (2017/1396SH). “*Barrasī-ye Tatbīqī-ye Andīsehā-ye Mowlavī va Wayne Dyer*”. *The third literary research text conference (a new look at Rumi)*. Pp. 1-23.

بررسی تطبیقی اسطوره «غربت روح» در سروده گنوسی مروارید و قصه غربت عربی سهروردی

نسرین وکیلان* - فاطمه لاجوردی** - ابوالقاسم اسماعیل پور مطلق***

دانشجوی دکتری ادیان و عرفان، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران - استادیار گروه ادیان و عرفان، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران - استاد گروه فرهنگ و زبان‌های باستانی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران

چکیده

باور به هبوط روح به سراپرده هستی و بازگشت آن به موطن و منزلگاه اصیل و آغازین خویش، جوهره اصلی تعالیم و آموزه‌های مکتب گنوسی و اندیشه‌های سهروردی است. این باور، در دو داستان رمزی - تمثیلی «سروده مروارید» (بازتابی از اندیشه‌های معرفت‌شناختی گنوسی) و «قصه غربت عربی» (بیانگر نظام اندیشگانی شیخ اشراق) نمود و تجلی یافته است. این پژوهش با روش کتابخانه‌ای و رویکرد تحلیلی - تطبیقی، بر آن است که محورهای اساسی جهان‌شناختی گنوسی و سهروردی را از خلال این دو رساله به تصویر بکشد، وجوه اشتراک و افتراق میان آن‌ها را بازخوانی کند و از این رهگذر، به دستاوردهایی در بررسی تطبیقی و بینامتنی میان این دو داستان برسد. به رغم وجود تفاوت‌های بسیار فکری میان این دو طیف اندیشه، یافته‌های پژوهش نشان از وجود اشتراکات بسیاری میان آن‌ها دارد. از درون‌مایه‌های مشترک میان این دو داستان، می‌توان به آموزه‌هایی همچون غربت آگاهی، جهان‌نگری شرقی - غربی، حضور پیر و راهنمای طریق، عنصر آگاهی‌بخشی و نیز ساختار رمزی و اسطوره‌ای هر دو داستان اشاره کرد؛ همچنین از وجوه تمایز میان این دو داستان، آموزه‌هایی چون بازگشت و تولد ثانوی، حضور مداخله‌گرانه الوهیت در هستی و جهان‌نگری غیر ثنوی است که در قصه غربت عربی بازتاب یافته است.

کلیدواژه‌ها: اندیشه‌های گنوسی، غربت، روح، سروده مروارید، قصه غربت عربی.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۱/۰۸/۲۶

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۱/۱۰/۰۴

*Email: n_vakilian2005@yahoo.com

**Email: flajevardi@srbiau.ac.ir (نویسنده مسئول)

***Email: a-esmailpour@sbu.ac.ir

این مقاله برگرفته از رساله دکتری ادیان و عرفان، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی است.

مقدمه

مکتب گنوسی که اساس آن بر معرفت و آگاهی باطنی نسبت به حقیقت الوهیت استوار است، انسان را دارای دو ساحت وجودی مادی و روحانی معرفی می‌کند و ساحت روحانی او را برگرفته از الوهیتی متعالی می‌داند که همچون بارقه‌ای درخشان، در او به ودیعه گذاشته شده و با هبوط، به اسارت کالبد تن درآمده و در پی نجات و رهایی است. این فرایند نجات‌یافتگی که در سایه معرفت و دانستگی شهودی و باطنی و با هدایت پیر و منجی میسر می‌گردد، اساس و بنیان تمامی جریان‌های عرفانی - باطنی را در طول تاریخ رقم می‌زند، اما حکایت این الوهیت گرفتار در مگاک خاک که مضمون مشترک تمامی مکاتب عرفانی و گنوسی در همه زمان‌هاست حکایتی رازآمیز و اسرارگونه است که در طول تاریخ جنبش‌های اسطوره‌ای - عرفانی، در قالبی از نوشتارها و داستان‌های رمزی و تمثیلی، سخن از آن گفته شده و در سروده‌ای همچون سروده گنوسی *مرورید* نیز تجلی یافته است. این حکایت در تاریخ جریان‌های عرفانی سده‌های نخستین مسیحی متوقف و محدود نماند، بلکه در طول قرون و اعصار و در اشکال و صورت‌های مختلف بازآفرینی‌های فراوان شده و در آثار عرفای اسلامی، از جمله رسائل و داستان‌های تمثیلی شیخ شهاب‌الدین سهروردی جلوه یافت که قصه غربت غربی نمونه‌ای از آن است.

اهمیت و ضرورت پژوهش

این پژوهش، به بررسی نقادانه دو رساله سروده *مرورید* و قصه غربت غربی سهروردی پرداخته است تا با پیروی از رویکرد مکتب تطبیقی فرانسه، عناصر بنیادین رمزی - تمثیلی دو رساله را بازشناخته و از این طریق، به مؤلفه‌های مشترک

س ۱۹ - ش ۷۰ - بهار ۱۴۰۲ - بررسی تطبیقی اسطوره «غربت روح» در سروده ... / ۱۴۱

و نیز نقاط افتراق میان فلسفه گنوسی و نظام اندیشگی سهروردی دست یابد. همچنین نشان دهد چگونه تعالیم مکاتب گنوسی توانسته است پس از گذشت سده‌ها، اندیشه‌های عرفانی - فلسفی سهروردی را زیر نفوذ آموزه‌های معرفت‌شناختی خویش قرار دهد و بر آن‌ها اثرگذار باشد.

روش و سؤال پژوهش

این پژوهش به روش تحلیلی - تطبیقی در پی یافتن پاسخ به این پرسش‌هاست:
الف) مؤلفه‌های اصلی اندیشه‌های گنوسی در سرودهٔ *مروارید* چه مواردی هستند؟
ب) مؤلفه‌های اصلی نظام اندیشگی سهروردی در قصهٔ *غربت غربی* چیست؟
ج) چه نسبتی میان اندیشه‌های گنوسی و عرفان اشراقی وجود دارد و وجوه اشتراک و افتراق میان این آموزه‌ها کدام‌اند؟

پیشینه پژوهش

«سرودهٔ *مروارید*»^۱ قطعهٔ زیبا و عارفانه‌ای از *اعمال توماس حواری*^۲ آپوکریفی می‌باشد که عنوان اصلی آن سرود *یهودای توماس رسول در سرزمین هند*^۳ بوده و در توصیف آن چنین آمده است که چون توماس حواری آن را خواند، از زندان رهایی یافت. (غیبی: ۱۳۷۶: ۳۱۶) از *اعمال توماس* دو نسخهٔ سریانی و یونانی موجود است، اما به نظر می‌رسد اصل کتاب به زبان سریانی می‌باشد و به دوران حکومت اشکانیان در ایران بازمی‌گردد. (مایرز^۴: ۲۰۱۰: ۱-۲)

1. Hymn of the Peal

2. Act of the Apostle Thomas

3. Song of the Apostle Judas Thomas in the land of india

4. Myers

زرین کوب (۱۳۷۳)، اولین بار ترجمه فارسی سروده *مروارید* را با عنوان «جامه فخر» در *ارزش میراث صوفیه* منتشر کرد. خراسانی (۱۳۷۳)، ترجمه دیگری از سروده را در مقاله «ترانه مروارید یک شعر تمثیلی مجازی گنوستیکی» آورده و ضمن بیان مختصری در باب معرفت گنوسی، از هم‌گوهری روح انسانی و روح الوهی نیز سخن می‌گوید. همچنین، غیبی (۱۳۷۶)، در مقاله‌ای تحت عنوان «سروده *مروارید*»، داستان را به زبان فارسی ترجمه و آن را نمونه‌ای از ادبیات گنوستیکی می‌داند و با توجه به واژگان و اصطلاحات به کار رفته در سروده، خاستگاه آن را ایران و مربوط به دوران حکومت پارتیان (اشکانیان) برمی‌شمرد.

«*قصة الغربة الغربیة*» نام رساله‌ای رمزی - تمثیلی از شیخ شهاب‌الدین سهروردی است که اصل آن به عربی است و نخستین تصحیح انتقادی این رساله، همراه با ترجمه و شرح فارسی آن را هانری کربن در ذیل مجموعه‌ای از سهروردی (۱۳۳۱)، با عنوان مجموعه دوم مصنفات شیخ اشراق، آورده است. افزون بر این، کربن (۱۳۹۰) در اسلام در سرزمین ایران/چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی ۲، بخش مفصلی را به شرح و تحلیل این قصه اختصاص داده است. همچنین خراسانی (۱۳۶۴)، در بیگانگی در باختر زمین، ترجمه و تفسیری بر این قصه نوشته است. داکانی (۱۳۸۰)، در شرح قصه غربت غربی، به تحلیل و تفسیر این رساله پرداخته است. همو (۱۳۸۶)، در سهروردی و غربت غربی این داستان را شرح داده است. علاوه بر آن‌ها، همو (۱۳۷۷)، در مقاله‌ای با عنوان «قربت شرقی و غربت غربی/ شرحی بر غربت غربی شهاب‌الدین سهروردی» بر این باور است که درون‌مایه قصه غربت غربی، تبیینی از نظام وجودشناسی سهروردی است که مرکز ثقل آن، غربت غربیانه روح و رهایی و بازگشت آن است. همو (۱۳۷۲)، در مقاله دیگری با عنوان «سفر به شرق تجلی»، از زبان اسطوره‌ای و رمزی داستان سخن گفته و بر نوعی پدیدارشناسی روحانی در این قصه اشاره دارد که برخاسته از کهن‌الگوهایی است که جهان فیزیک و متافیزیک را به یکدیگر پیوند داده است. رحمتی (۱۳۸۸) در مقاله‌ای با عنوان «از ترس آگاهی تا غربت آگاهی»، با رویکردی پدیدارشناسانه در مفهوم غربت‌اندیشی از دیدگاه کربن سخن گفته و مفهوم ترس آگاهی، به معنای

حضور در عالم ماده را مقدمه‌ای بر مرگ آگاهی می‌داند که خود نوعی آزادی برای عزیمت به عالم فراسو است. عباسی و همکاران (۱۳۹۳)، در مقاله‌ای با عنوان «بن‌مایه‌های مشترک قصه الغریبه/الغریبه سهروردی و آیین گنوسی»، ضمن بررسی مضامین اصلی داستان غربت غربی، به بررسی تطبیقی این قصه و مبانی گنوستیک آن و یافتن همپوشانی‌های میان آن‌ها پرداخته‌اند. حسینی و جوادی ترشیزی (۱۳۸۹)، در مقاله‌ای با عنوان «کهن‌نمونه‌ها در قصه الغریبه/الغریبه سهروردی»، به بررسی کهن‌الگوها در سیر اتفاقات این داستان اشاره کرده و از موقعیت‌ها و شخصیت‌های کهن‌الگویی در داستان سخن گفته‌اند. خادمی و کوکرم (۱۳۹۳)، در مقاله‌ای با عنوان «سیر و سلوک اشراقی براساس قصه غربت غربی»، از سفر روح و گم‌گشتگی آن سخن گفته و مراحل شش‌گانه‌ای را براساس سیر رخدادهای داستان برشمرده‌اند که در سلوک عرفانی باید در آن‌ها گام نهاد تا به سرمنزل مقصود رسید.

سروده مروارید

متن داستان (همراه با تلخیص):

«کودکی بودم من و در قلمرو پادشاهی‌ام مأوا داشتم، در خانه‌گاه پدر، غرقه در ثروت و تجملات پرستانان... والدینم از شرق، زادگاهمان، رهسپارم کردند و با من پیمان همی‌بستند... اگر به مصر رفتی بایسته است که مرواریدی فراز آوری که در میانه دریاست... شرق را ترک گفتم... به مصر فرود آمدم... سوی اژدها شتافتم و در منزل‌گاهش مسکن گزیدم، ... اما فراموش کردم که فرزند پادشاهانم و از یاد بردم مروارید را... والدینم بدان پی بردند و اندوه‌خوار من شدند... نامه‌ای به من نوشتند... نامه را خواندم... به یاد آوردم که فرزند شهریارانم و به تبار نژاده‌ام پی بردم. مروارید را به یاد آوردم کز برای آن به سرزمین مصر گسیل شده بودم. و آغاز کردم به فریفتاری آن اژدهای بلند نفس دهشتناک، به خوابش فرو بردم... مروارید برکشیدم و به سوی خانه‌گاه پدر به

راه افتادم... به دروازه شتافتم... تعظیم کردم و ستودم عظمت پدر را...؛ و من با او بودم در قلمرو پادشاهی و در ملکوت او...» (هالروید ۱۳۸۷: ۳۳۷-۳۴۷؛ یوناس ۱۳۹۸: ۲۴۲-۲۴۸)

خلاصه داستان: روایت از سفری آفاقی و انفسی از شرق عالم به غرب آن آغاز می‌شود و طی آن، فرزند که شهزاده‌ای پارتی است، برای یافتن مرواریدی گران‌سنگ و بازگرداندن آن به موطن و جایگاه اصلی خویش، از خاور زمین روانه مصر در باختر می‌شود، پس جامعه نوری از تن می‌افکند و سفری دراز برای یافتن مرواریدی که در کام اژدهاست را آغاز می‌کند. (راسل ۲۰۱۲: ۶۰۳-۶۰۵) او گرچه در اثناء راه، دچار غفلت و فراموشی می‌شود و رسالتش را به کلی از یاد می‌برد، اما با پیام آگاهی‌بخشی که از سوی پدر پادشاهش دریافت می‌کند، نور معرفت و دانستگی بر او می‌تابد، به مرتبه دانایی و خودآگاهی می‌رسد و مروارید را به چنگ آورده و آن را به خاستگاهش بازمی‌گرداند. آنگاه خود نیز، به پاس این فرمان‌برداری، در جایگاه فر و شکوه پادشاهی پدر ماوا می‌یابد. (باون ۲۰۰۴: ۱۹-۲۰)

سفر، پدر، شاهزاده، فراموشی، نجات بخشی

گنوسیان، با تأثیرپذیری از اندیشه‌های نوافلاطونی، هلنی - یهودی و ایرانی - زرتشتی، بر نوعی آموزه ثنویت و دوگانه‌گرایی باورمند بودند که تمامی ارکان هستی، از آفرینش تا انسان را دربرمی‌گرفت و به حضور دو ساحت ماده و روح، نور و ظلمت و خیر و شر در عالم می‌انجامید که بر همه عرصه‌های حیات و اندیشه آدمیان نیز سایه افکننده بود. (هردت ۱۹۷۱: ۱-۴) آموزه‌ای که براساس آن، وجود انسانی، اخگر و بارقه‌ای الهی را در خود نهفته دارد که اصل و منشأ آن از عالمی

متعالی و فرازمند است، اما در جهان پست مادی و کالبد تن خاکی به اسارت رفته و دچار فراموشی و غفلت شده است. اکنون این بارقه روحانی، باید تجربه سفر به عالم هستی و هبوط در جهان ماده را پشت سر گذاشته تا به سرشت الهی خویش معرفت یابد و آنگاه با گریز از عالم پدیداری، به موطن مألوف خویش بازگردد.

در این سروده نیز، سفر شاهزاده از شرق به غرب و جدایی از بارگاه پدر، بازتابی از سفر روح به سراپرده هستی و هبوط آن در چنگال ماده است. شاهزاده، همان سالک و رهروی است که با جدایی از درگاه پادشاهی پدر یا همان اصل روحانی و آسمانی خویش و نیز سقوط در جهان ماده، یکباره هویت، وطن و خاستگاه نخستینش را از یاد می برد، پس تلاش برای رهایی و نجات یافتگی و بازگشت به وطن را آغاز می کند، (الیاده^۱: ۱۹۸۲: ۳۸۰) اما این بازگشت به اصل و حقیقت وجودی پیشین در اندیشه گنوسی، همان بازگشت به الوهیتی است که سرشت و جوهره هستی از آن نشأت یافته و در مکاتب گنوسی و افلاطونی، از آن به پدر کل، پدر آسمانی، واحد ازلی و مانند این‌ها تعبیر می شود. (مصاحب ۱۳۵۶: ۲۴۱۸) بر این اساس، مقصود از تعبیری رمزی و نمادین همچون پدر و پسر، یا شهزاده و پادشاه در این سروده و در اصطلاح پدیدارشناسی دین، در حقیقت نوعی تبارشناسی و جریان‌شناسی و نیز بیان وحدت ذاتی و ماهوی میان دو حقیقت، و یا صدور و بروز یکی از دیگری است؛ زیرا این پدر - پادشاه است که در مقام پیر راه و تبار معنوی و روحانی و یا خداوندگار نوع انسانی به تعبیر نوافلاطونیان، راهنما و هدایتگر شاهزاده و سالک به جانب مقصد و مأوایی متعالی و فرازمند است. (خلیلی ۱۴۰۰: ۱۶۸-۱۶۹) همان موطن و منزلگاه آغازینی که خاستگاه وجودی نفس از آن نشأت یافته و هستی کنونی و زمینی‌اش نیز، معطوف به آن است و در نهایت،

بدان سو باز خواهد گشت و در آن حیاتی جاودان و ابدی خواهد یافت. (کربن ۱۳۹۰: ۴۳۰)

مصر، شرق و غرب مثالی، جامه، برادر همزاد

در داستان‌های رمزی، شهرها و سرزمین‌ها، هر یک نمادهایی از عالم نور و ظلمت‌اند که جهان را به دو نیمه نورانی و ظلمانی و یا شرقی و غربی تقسیم می‌کنند. در این داستان همچون دیگر مفاهیم استعاره‌ای - نمادین، شرق، نماد جهان نور و روشنایی و سمبلی از عالم لاهوت و ملکوت و غرب نیز نماد جهان ظلمت، تاریکی و تیرگی و سمبلی از عالم ناسوت است. مصر نیز که در این تقسیم‌بندی در غرب عالم امکان جای دارد، تمثیلی از دنیای پست مادی و جایگاه زشتی و ناپاکی است و از این رو مسکن مردگان، گمراهان و فریب‌خوردگان و قلمرو مرگ، نیستی و نابودی است. (یوناس^۱ ۲۰۰۱: ۱۱۸) اکنون در این جغرافیای عرفانی - ثنوی، نفس انسانی که خود استعاره‌ای از رهرو راه و سالک طریقت است، از شرق نور و آگاهی به غرب ظلمت و تاریکی هیبوط کرده و از عالم وحدت و الوهیت به دنیای کثرت و مادیت تبعید شده است و می‌بایستی به موطن و منزلگاه شرقی - الهی خویش که همانا عالمی علوی و فرازمند است، بازگردد. (عباسی داکانی، ۱۳۸۰: ۱۲۴)

جامه نیز در این سرود، آئینه و انعکاس‌دهنده گونه‌ای تفکر است که در کسوت پوشش، نقاب و لباس ظاهر، حقیقتی رازآمیز را در بطن خود دارد و تصویری از خویشتن درونی و اصیل فرد را ترسیم می‌کند که در قالبی صوری و ظاهری نمایان می‌گردد. در حقیقت جامه، بیانگر نوع نگرش وجودی و عینی عارف است که می‌تواند جامه مصری سالک داستان ما باشد که در عالم خاکی (مصر)، بر قامت او

س ۱۹ - ش ۷۰ - بهار ۱۴۰۲ - بررسی تطبیقی اسطوره «غربت روح» در سروده ... / ۱۴۷

پوشیده شده و نمادی از فراموشی، غفلت و بی‌خبری است و یا می‌تواند ردایی ارغوانی و درخشان، یادگار دوران طلایی زندگانی آرمانی او در سرزمین نور و روشنی باشد. (باون ۲۰۰۴: ۲۳) همان‌ردایی که در راه بازگشت به شرق و اتصال با خویشتن حقیقی و مثالی خویش، به گونه‌ی ردایی نوری و فاخر، بر قامت شاهزاده می‌نشیند و تمامی وجود او را فرامی‌گیرد، آن‌چنان‌که ردا و سالک، درهم‌تنیده، وجودی واحد و یکپارچه را پدید می‌آورند. بنابراین دیدار با این «اصل» و حقیقت روحانی و متعالی و شناخت دوباره‌ی آن، و نیز اتحاد و پیوستگی میان خود حقیقی و خود زمینی، که در قالب پوشیدن ردا و جامه منعکس شده است، تصویری از رستگاری و فرجام نیک خویشتن در بند و اسیر را، در پیوستگی با خویشتن ازلی و آسمانی نفس به نمایش می‌گذارد. (کربن ۱۳۹۰: ۴۹۴-۴۹۳) همچنین در سروده، این نمادپردازی از خود واقعی و حقیقی سالک، به نظر می‌رسد در قالب برادر شاهزاده و یا ولیعهد و جانشین وی نیز تجلی یافته باشد که خود، استعاره‌ای از اصل الوهی و آسمانی سالک است. همان ولیعهدی که در داستان و در سفر شاهزاده به عالم غربی، با او همراهی و ملازمت ندارد و چنین می‌نماید که در منزلگاه شرقی و در انتظار بازگشت سالک به سر می‌برد. حتی آنگاه که شهزاده به موطن شرقی - الوهی خویش بازمی‌گردد، سخنی از او به میان نمی‌آید و گویی همزاد و قرین روحانی سالک و جفت آسمانی وی، اکنون دیگر به او پیوسته، در وجود او تعیین و تشخیص یافته و با او وجود واحدی را پدید آورده است. (یوناس ۱۳۹۸: ۲۶۰-۲۵۹)

اژدها، دریا

در ادبیات تمثیلی و حماسی، از اژدها این جانوری اساطیری، به عنوان نگهبان و محافظ گنج‌ها و دفینه‌ها بسیار یاد شده و از نبرد میان او و آدمیان داستان‌های فراوانی گفته شده است. (یاحقی ۱۳۶۹: ۷۵) در سروده گنوسی مروراید، اژدها نمادی

از پاره‌های تیره جهان ظلمانی و پست ماده است که مروارید وجودی نفس را به تمامی در خود فراگرفته و شهزاده یا سالک را به تلاش و کوششی سخت واداشته است تا آن گوهر الهی فرو شده در کام اژدها را بازپس گیرد. (باون ۲۰۰۴: ۱۷-۱۵) آب و دریا، به عنوان نمادها و انگاره‌های گنوسی، اشاره به دنیای تاریک و پست ماده دارد که خاستگاه زایش و مرگ بوده و به همین دلیل هم محملی برای اژدها و دیگر باشندگان اهریمنی شمرده می‌شود؛ زیرا قدرت آن را دارد که وجودهای پاک و روحانی را در درون خود فروبرد و به نیستی و نابودی کشاند. از همین رو است که در این داستان شهزاده اگرچه خود در مقام منجی و نجات‌دهنده روح در صحنه حضور دارد، اما تسلیم اغوا و نیرنگ مصریان می‌گردد، به خوابی گران فرومی‌رود و رؤیای مروارید و دست‌یافتن آن را به فراموشی می‌سپارد. این خفتگی و خواب‌آلودگی در نمادپردازی گنوسی، استعاره‌ای از ناآگاهی و فراموشی روحی است که در حصار ماده محبوس گشته و اصل الوهی خویش را از یاد برده است. (اسماعیل‌پور مطلق ۱۳۸۲: ۲۴۵)

نامه، مروارید

نامه، پیک و پرنده پیغام‌بر، سروشی غیبی و تجسد آوا و نوایی آگاهی‌بخش و برانگیزاننده است که همچون منادی بیدارباشی از عالم نور، بر شاهزاده فروفرستاده می‌شود و احیاگر روح خفته او گردیده، وی را نسبت به حقیقت وجودی و پیشینه الوهیش، آگاه و هشیار می‌سازد. صاحب آوا نیز در سنت نمادگرایانه گنوسی، نقش پیام‌آور را بر عهده دارد و آن کس که فراخوانده می‌شود، استعاره‌ای از روح خفته است که نامه، بیدارگر اوست، اما در این داستان آن کسی که به خواب رفته و او را فرامی‌خواند، خود پیام‌آوری بوده که رسالتش بازپس‌گیری مروارید وجود

س ۱۹ - ش ۷۰ - بهار ۱۴۰۲ - بررسی تطبیقی اسطوره «غربت روح» در سروده ... / ۱۴۹

است و این نامه است که نقش او را بازخوانی می‌کند. پس نامه در حقیقت نماد و استعاره‌ای از جنس وحی، الهام و رؤیایی رازآلود است که به گونه‌ی شهود و انکشافی درونی و روحانی بر سالک رخ می‌نماید و طریق هدایت، نجات و رهایی را بر او می‌گشاید. (یوناس ۲۰۰۱: ۱۲۰-۱۱۹)

از دیگر نمادها، درون‌مایه‌ی مروارید است که استعاره‌ای از وجه الوهی و قدسی روح بوده و هدف و غایت سالک، جست‌وجوگری برای یافتن آن است، اما در سروده‌ی گنوسی، مروارید در عین آنکه همان گوهر گمشده‌ای است که همه‌ی انسان‌ها باید در پی یافتن آن باشند، در همان حال، آن جواهر درخشانی است که شاهزاده و پیام‌آور، خود در جست‌وجوی آن شرق و غرب عالم را درنوردیده و سختی‌های بسیاری را متحمل گردیده است. در حقیقت، مروارید که استعاره‌ای از شهود و دانستگی است، نماد و انگاره‌ای است که هم اشاره به روح فردی انسانی دارد که در پی کشف مروارید الهی درون خویش است و هم اشاره به روح کیهانی و نجات‌یافته‌ای است که برای مصلحت و نجات‌بخشی ارواح انسانی و سعادت‌مندی جمعی آن‌ها می‌کوشد. بنابراین مبدأ و منشأ این رمزپردازی، تجربی نیست بلکه فراحسی و ماورائی است و به مرکزی کیهانی می‌ماند که برای رهایی و رستگاری مهیا شده و به گونه‌ای سرنوشت آن با سرنوشت پیام‌آور درهم تنیده است. (الیاده ۱۳۹۵: ۴۱۲)

این بدان معناست که همچنان که مروارید نمادی از نفخه‌ی روحانی درون آدمی است که برخلاف تن مادی، از نور نشأت یافته و باید از کالبد ظلمانی ماده جدا و به اصل الوهی خود بازگردد، مروارید وجود شاهزاده‌ی شرقی نیز، با یادآوری هویت حقیقی نورانی درونش، باید از ظلمت و تبعیدگاه مغربی، رهسپار مأمن مشرقی خود شود و به اصل ازلی و متعالی خویش بازگردد. (شکری فومشی ۱۳۸۲: ۴۵-۴۴)

بنابراین هدف از جست‌وجوی مروارید، جست‌وجوگری برای یافتن خویشتن حقیقی خویش و یا خود نوری و آسمانی شهزاده است و تجربه مروارید، خود به گونه‌ای است که در آن، تجربه سالک یا قهرمان داستان با تجربه منجی و هدایتگر درهم آمیخته و تنیده شده است. در حقیقت حضور منجی در قالب حلقه مفقوده این داستان است که معنا می‌یابد؛ زیرا شهزاده‌ای که در مقام منجی به عالم ظلمت و تاریکی فرستاده می‌شود، خود موضوع نجات‌یافتگی می‌گردد و همه‌چیز حول محور رهایش او تداوم می‌یابد و با نجات اوست که مروارید از چنگ ازدها رها می‌گردد. از این‌روست که ما با نوعی تناظر فلسفی میان دو عنصر مروارید و شهزاده مواجه هستیم که در آن، داستان روح الهی اسیر در ماده، با ماجرای روح الهی منجی، به هم پیوسته و درهم تنیده است و به نظر می‌رسد این تقدیر و سرنوشت محتوم انسان و خداوند است که به نوعی به یکدیگر گره و پیوند خورده و از هم جدایی‌ناپذیر است. (یوناس ۱۳۹۸: ۲۶۶-۲۶۵)

قصة الغربة الغریبة

متن داستان (با تلخیص):

«چنین حکایت کند موضع این عبارات که چون سفر کردم با برادر خود عاصم، تا صید کنیم گروهی از مرغان دریای سبز... پس بیفتادیم ناگهان به دیهی که اهل او ظالم‌اند، اعنی مدینه قیروان... پس چون بدانستند که ما پسران شیخ هادی ابن‌الخیرایم، بگرفتند ما را و بیستند به سلسله‌ها و اغلال و زندان کردند ما را در چاهی، و بوَد بر بالای آن قصری مشید و برج‌هایی بسیار. پس گفتند که باکی نباشد اگر مجرد به قصر برآیید چون شب باشد، اما چون روز باشد لابد است که دیگر بار فروافتید از قصر به بن چاه...»

پس به شب بر بالابودیم و به روز به زیر، تا بدیدیم هدیدی... و در منقارش رقع‌ای... و بر آن رقع نوشته... که اگر خواهی خلاصی یابی، در عزم سفر سستی

مکن... پس بنشستیم در کشتی و می‌رفتیم... چون راه به پایان رسید، به کوه برشدم و پدرمان دیدم، پیری بزرگ... مرا گفت: نیکو رستی، اما ناگزیر به زندان غربی بازخواهی گشت و هنوز همهٔ بند را از خود نیفکنده‌ای... گفت این بار تو را بازگشتن به دنیا ضروری است...، اما دیگر بار به ما بازرسی و به بهشت ما بازگردی... گفت: این کوه، طور سیناست... مسکن پدر و جد تو... پس من در این داستان بودم که ناگاه حال من بگردید و از هوا اندر مگای بیفتادم و در دیار مغرب زندانی بماندم و مرا چندان لذت بماند که یارای توصیف آن ندارم. پس بانگ برآوردم و بر جدایی دریغ خوردم، و این راحت خوابی خوش بود که زود بگذشت...». (سهروردی ۱۳۳۱: ۲۹۷-۲۷۴)

خلاصه داستان: داستان از زبان راوی آن حکایت می‌شود که به همراه برادر خویش، به قصد صید پرندگان، از ماوراءالنهر عازم شهر قیروان می‌شوند، اما در آنجا به اسارت گرفته شده و در چاهی تاریک که در بالای آن قصری قرار دارد، زندانی می‌گردند. شب‌ها ایشان اجازهٔ حضور بر فراز قصر را دارند، اما روزها باید در قعر چاه بمانند. پس از مدتی، هدیه‌ی نامه‌ای از جانب پدرشان می‌آورد که از ایشان می‌خواهد برای نجات خود، بر کشتی نشسته و سفری را برای دیدار پدر در کوه سینا آغاز کنند. پس از اتفاقات و رخدادهای بسیاری که در طول این سفر پرمخاطره بر سالک و راوی داستان رخ می‌دهد، توفیق تشریف و حضور بر بارگاه پدر - پیر نورانی را می‌یابد و نزد او از زندان قیروان شکایت می‌کند. پدر به او بشارت نجات و رهایی می‌دهد، اما آن را موکول به بازگشت دوباره به شهر می‌کند.

هبوط، سفر، غربت آگاهی، بازگشت

این داستان، بیانی رؤیاگونه و رازآمیز از هبوط و افتادگی روح به مگاک عالم ماده و سفر او برای دیدار با پدر آسمانی خویش است که سهروردی در آن، با پیوند

میان فلسفه اشراق و عرفان گنوسی، از موضوع بازگشت به اصل سخن می‌گوید. درون‌مایه این قصه که پررمز و رازترین داستان تمثیلی سهروردی به شمار می‌رود، حکایت غربت روح در سراپرده هستی و میل او به گریز و رجعت به وطن حقیقی خویش است. همان‌جا که غربت افتاده‌ای که از دیار ماوراءالنهر یا همان عالم نور و روشنی که استعاره‌ای از اصل ماورائی و مینوی روح است هبوط کرده، در دیهی به نام قیروان که نمادی از عالم هیولا و پست ماده است گرفتار و در آرزوی بازگشت به موطن و خاستگاه نخستینش به سر می‌برد. (پورنامداریان ۱۳۶۴: ۳۰۰)

این فرایند بازگشت و رجعت به وطن و منزلگاه آغازین، براساس نظامی دوری و چرخه‌ای صورت‌بندی می‌گردد که در نظرگاه سهروردی، مبتنی بر قوسی صعودی - نزولی و مبدأ و معادی که بر پایه تاریخ قدسی و ازلی عالم طرح گردیده است. (کربن ۱۳۹۰: ۴۲۵-۴۲۳) همان‌طرحی که از اتحاد و یگانگی میان «من» به عنوان فاعل شناسا و راوی داستان و «من» دیگر به عنوان هویت ازلی، پایدار و فراپدیداری انسان سخن می‌گوید که در پایان داستان و در قالب گزاره «پس من در این داستان بودم که ناگاه حال من بگردید...» عنوان می‌گردد. (خلیلی ۱۴۰۰: ۱۶-۱۴) پس انسان به زمین آمده تا اصل حقیقی، آسمانی و الهی خویش را که در فلسفه مشاء به عنوان عقل فعال از آن نام‌برده شده و شیخ از آن به طباع تام نام می‌برد بیابد و به جان جهان پیوندد. او به ناچار باید روز را در قعر چاه ظلمانی به سر برد و شب را بر فراز چاه بازآید. این در حالی است که روز، نمادی از محسوسات و ادراکات عالم پدیداری و بصری و دروازه ورود به جهان طبیعت و دنیای ماده است که خود، جهانی انباشته از بی‌خبری و فراموشی است. شب نیز استعاره‌ای از عالم فراخودآگاهی و جهان غیب و شهود و نیز عوالمی رمزی و مثالی است که محل ظهور و تجلی صوری خیالی بوده و در قالب خواب، رؤیا، الهام، مکاشفه و شهودات شبانه رخ می‌نماید. (کربن ۱۳۹۰: ۴۴۵-۴۴۴)

س ۱۹ - ش ۷۰ - بهار ۱۴۰۲ - بررسی تطبیقی اسطوره «غربت روح» در سروده ... / ۱۵۳

در همین انکشافات شبانه، پرنده‌ای پیغامبر به نام هدهد، که خود نمادی از آگاهی‌بخشی و هدایت‌گری است، پیامی رهایی‌بخش و بشارتی غیبی از عالم ملکوت می‌آورد و سالک را به برخاستن و سفرکردن و رهایی و رستگاری فرامی‌خواند. سفری پرمخاطره و پر از فراز و نشیب که سالک و قهرمان داستان باید سلسله اتفاقات و رخداد‌های بسیاری که در طول سفر به وقوع می‌پیوندند را رمزگشایی کند و گام‌به‌گام به پیش‌رود تا به مقصد که همانا دیدار با اصل آسمانی خویش است، نایل گردد.

در این داستان، سالک سفری چهار مرحله‌ای را تجربه می‌کند: نخست سفر از دیار شرق (ماوراءالنهر) به غرب (قیروان) که این سفر، بیانگر قوس نزول یا هبوط آدمی از عالم مجرد ماوراء، به جهان پست ماده است. دوم سفر و رهایی از چاه ظلمت قیروان به جانب کوه طور که سفری از جهان تاریکی و تیرگی، به سوی عالم نور و روشنایی است. سوم سفر و عزیمت به بلندای کوه و تشریف به درگاه پدر که در این سفر، رهرو، پیرایه‌ها و تعلقات مادی را از خود می‌زداید تا به دیدار پدر نایل شود. چهارم سفر و بازگشت به زندان غربی و هبوطی مجدد به جهان ماده، در جهت بازسازی و پیراستگی کامل، برای رجعت و بازگشتی ابدی و جاودانی به جانب پدر و نورالانوار. (حسینی ۱۳۸۹: ۵۴)

غربت غربی

جغرافیای مثالی سهروردی، بر نوعی نظام جغرافیایی ثنوی - عرفانی دلالت دارد که برخاسته از فلسفه اشراق و حکمت خالده او است. در این تفکیک و جداسازی نمادین، بُعد عرضی و شرقی - غربی به مثابه سلسله مراتب طولی - عمودی صورت‌بندی می‌گردد، آن‌چنان‌که مغرب در این طبقه‌بندی، نه غرب جغرافیایی و مکانی بلکه رمزی از جهان ماده، تاریکی و تیرگی تلقی می‌گردد و مرتبه زیرینی از

هستی‌شناسی شیخ اشراق را به خود اختصاص می‌دهد. مشرق نیز نه شرق جغرافیایی، که نماد و رمزی از جهان نور، روشنایی و اشراق و جایگاه فرشتگان و ارواح ازلی به تصویر کشیده می‌شود که در مرتبهٔ زبرینی در جهان‌شناسی شیخ قرار دارد. (نصر ۱۳۸۸: ۶۸) بدین گونه است که در گیتی‌شناسی فلسفی شیخ اشراق، حرکت از مغرب به مشرق، نه حرکتی عرضی و از غرب به شرق عالم امکان، بلکه حرکتی طولی و از عالم فرودین و فرودستی به نام عالم ماده به سوی جهان متعالی و فرازمندی به نام جهان نور ترسیم می‌گردد. درحقیقت در این نوع از ثنویت کیهانی و جهان‌شناختی، منظور از شرق، شرق جغرافیایی و مکانی نیست، بلکه وطن غایی و آرمانی انسانی و همان ناکجاآباد معروف ولی ناشناخته است، اما این ناشناختگی بدین معنا نیست که شرق، مکانی فرضی، وهمی و غیرواقعی است که تنها در خیال ما قابل تصور است، بلکه بدین مفهوم است که این مکان، از دایرهٔ ادراکات و حواس ظاهری و محدود ما فراتر و عمیق‌تر است، و بر پایهٔ همین استدلال است که سفر به شرق را می‌توان نوعی سلوک آسمانی، معراج و سفر به قلمروی در فراسو دانست. (چیتیک ۱۳۸۶: ۱۴۴) این عالم شرقی و روحانی که خارج از حوزهٔ تصور و ادراک حسی و مادی ما قرار دارد، در ادبیات رمزی - تمثیلی شیخ، در عالم مثال و اقلیم هشتم واقع شده است که مکانی خارج از محدودهٔ جغرافیایی عالم ماده است و در رساله‌های تمثیلی وی با عناوین شهرهای مثالی چون ناکجاآباد، هورقلیا، جابرسا و جابلقا، از آن‌ها نام برده می‌شود. (عالیخانی ۱۳۸۹: ۹۷)

هادی، پدر، عقل فعال

در ابتدا داستان، سالک یا مسافر، خود و برادرش عاصم را که به نظر می‌رسد در نقش خرد و یا عقل نظری، سالک را تا رسیدن به عقل کلی یا عقل فعال همراهی و ملازمت می‌کند، به عنوان پسران شیخ هادی ابن‌الخیر یمانی معرفی می‌کند. هادی یا هدایتگر، همان کهنالگوی ازلی از «خداوندگار نوع» و یا همان اصل آسمانی

روح و فرشته راهنما در مکتب گنوسی است که در مفهوم عقل فعال، طباع تام و یا روح القدس در نظام فکری سهروردی از آن نام برده شده و بنابر فلسفه سینوی، دهمین عقل در سلسله عقول به شمار می آید. (کربن ۱۳۹۰: ۴۲۸) او همان است که جهان مادی و ارواح بشری به واسطه او پدید آمده‌اند و نجات و رهایی نیز به یمن وجود او میسر می‌گردد، اما هادی، خود نیز فرزند خیر یا همان جد و نیای بزرگ است که مطابق با تعبیری که در فلسفه افلاطونی از خداوند اعلی به عنوان خیر و نیک وجود دارد، به نظر می‌رسد هادی ابن‌الخیر بر فرشته مقرب الهی جبرئیل دلالت داشته باشد که نسبت ما با او همچون نسبت او با خداوند است. (عباسی داکانی ۱۳۸۰: ۱۲۲-۱۲۱) بدین ترتیب در داستان از مواجهه غریب یا همان سالک و خود زمینی، با عقل فعال و خود آسمانی، در ستیغ کوه که مرز میان عالم محسوس و فرامحسوس است سخن به میان می‌آید که در آن، خداوندگار نوع برای فرزندش از این حقیقت رازآلود می‌گوید که میان او و فرزند را، زنجیره‌ای از نیاکان که همان سلسله ارواح ازلی و عقول نوافلاطونی هستند به یکدیگر پیوند داده است. (کربن ۱۳۹۰: ۴۲۸)

گسستن از حجاب‌ها

نجات و رهایی در داستان غربت غربی، درگرو گسستن از حجاب‌ها، تکثرات و تعلقاتی است که فراروی سالک و مسافر شرقی بوده و مانعی بر سر راه بازگشت او به جانب الوهیت هستند. رویدادهایی که در جریان سفر به جانب کوه قاف و منزلگاه پدر بر سالک و قهرمان داستان رخ می‌نمایند، رمزها و انگاره‌هایی از تمناهای نفس و علائق و وابستگی‌های عالم ماده هستند که حایلی بر سر راه عروج و بازگشت مسافر سالک شمرده می‌شوند. موانعی همچون زن، فرزند، دایه و خواهر که در کنار موضوعات دیگر داستان همچون چراغ، اژدها، کشتی نوح، ماهی، دریا، کوه یاجوج و مأجوج، و سیرِ عاد و ثمود و دیگر مضامین رمزی و سمبلیک، همگی نمادها و استعاره‌هایی هستند که شیخ در سیاق داستان و در فواصل رخدادهای آن

به کار می‌گیرد تا بتواند پیام و مضمون اصلی داستان که سفر روح و غربت غربی است را از طریق آن‌ها انتقال دهد. (کربن ۱۳۹۰: ۴۵۲-۴۵۱)

کوه طور، کوه قاف، جبل سینا، سیمرغ

در تعالیم عرفانی، کوه طور، وادی ایمن و جبل سینا و مفاهیمی از این دست کنایه از مکان‌هایی مقدس و متعالی در مشرق جغرافیایی عالم مثال هستند که جایگاه عقول و انوار مجردة الهی می‌باشد و پدر سالک که در حقیقت، نیای او و رب‌النوع و خداوندگار انسانی است نیز در آنجا سکونت دارد. این کوه و این مکان شریف که در واقع همان «صومعه پدر» بوده و منزلگاه سیمرغ نیز در آن قرار دارد، مقصد و هدف غائی رهرو طریقت، و منتهای سلوک او در عالمی و رای عالم محسوسات است.

تحلیل تطبیقی سرودهٔ مروارید و قصهٔ غربت غربی (بررسی مشابهت‌ها و اختلاف‌ها)

سرود *مروارید*، داستان کهن و پررمز و راز گنوسی است که در آن، مضامین هبوط، اسارت، فراموشی، بیداری، نجات و رستگاری و نیز بازگشت به مبدأ نخستین و دیدار با شاهد آسمانی، به زیباترین شیوه و با زبانی استعاری و ادبیاتی تمثیلی و رمزی بیان شده است. قصهٔ غربت غربی نیز، داستانی زیبا و رازگونه از شیخ اشراق و بازتابی از اندیشه‌های معرفت‌شناختی او است، اما میان این دو داستان و دو شیوهٔ اندیشه، مشابهت‌ها و تفاوت‌هایی هست که در این مجال به بررسی برخی از آن‌ها می‌پردازیم:

الف) آموزه غربت آگاهی: مهم‌ترین آموزه مشترک میان این دو داستان عرفانی - رمزی، که هر یک نمایندگی نحله‌ای فکری و فلسفی را بر عهده دارند، آموزه غربت آگاهی و میل به بازگشت، رهایی و رستگاری است.

این مضمون که در سفر شاهزاده در سروده *مروارید* و نیز سفر پسران هادی ابن‌الخیر در قصه غربت غربی تجلی یافته و حکایتی از دورافتادگی و هجران روح از گوهر اصیل الوهی خویش را به تصویر کشیده است، از غربت و گم‌گشتگی و نیز شوق بازگشت به خاستگاه متعالی آغازین می‌گوید. اینکه جوهری مینوی در سرشت وجودی آدمی حضور دارد که بر جسمانیت او سبقت می‌گیرد و وی را دریافتن نسبت اصیل خویش، با خاستگاه الوهی و مرکز ثقل هستی، به سفر و سلوکی معنوی و باطنی وامی‌دارد، این همان روح درافتاده در سراچه ترکیب است که در جست‌وجوی یافتن پیشینه و اصل الهی خویش است، (یوناس ۱۳۹۸: ۱۷۴-۱۷۰) اما این غربت و دوری از مبدأ، سفر و سیر و سلوکی درونی و باطنی را از سوی سالک و رهرو طریق به همراه دارد که در هر دو داستان، در یک نظام دوری و نزولی - صعودی صورت‌بندی می‌گردد و شامل دو مرحله می‌باشد: یکی سفر از عالم شرق روحانی و هبوط به جهان غرب مادی، و دوم سفر و بازگشت از جهان غرب مادی به عالم شرق روحانی.

در گام اول که سفر روح از عالم شرقی و فراحسی به عالم محسوسات و مدرکات است و در هر دو حکایت گنوسی و سهروردی نیز مشترک است، روح پس از هبوط به جهان غربی - مادی، زیر تأثیر کشش‌ها و تعلقات عالم ماده، دچار خود فراموشی شده و شوق بازگشت به وطن شرقی - روحانی و خاستگاه نخستینش را از دست می‌دهد، اما با الهامات و شهوداتی که هر دم از مشرق ماوراء، او را به خود فرامی‌خواند، عاقبت موطن و مآمن حقیقی خویش را بازمی‌جوید و

در گام دوم که سیر از جهان غرب ماده به جانب شرق معنا و ملکوت است قدم می‌نهد.

ب) **آموزه بازگشت به جهان ماده:** در مسیر فراز رفتن از غرب به شرق، سالک طریق قصه غربت غربی با تجربه بازگشت و رجعت به جهان ماده مواجه می‌گردد که او را وادار به بازگشتی دوباره به عالم خاکی می‌کند و حال آنکه در سروده مروارید سخنی از این تجربه بازگشت در میان نیست. در حقیقت تفاوت میان دو حکایت و دو دیدگاه گنوسی و اشراقی، از آنجا آغاز می‌شود که در سروده گنوسی مروارید، شاهزاده که نماد و سمبلی از روح جست‌وجوگر است، پس از یافتن مروارید یا گوهر الوهی وجود خویش، از مصر یا همان جهان غربی مادی، به جانب سرزمین پدری یا عالم شرق روحانی صعود می‌کند و به مقصد که همانا تشریف به بارگاه پدر یا اصل روحانی وجود است می‌رسد، بی‌آنکه بازگشتی دوباره به جهان ماده را تجربه کند. این درحالی است که در قصه غربت غربی، فرزند هادی یا همان نفس ناطقه، پس از وصول به مقصد شرقی و دیدار با پدر و پیر روحانی، سفر مجددی به عالم پدیداری را آغاز می‌کند و رجعتی دوباره به جهان ماده را تجربه می‌کند تا آنگاه که مرگ او را در رباید. (عابدی و شهبازی ۱۴۰۰: ۱۴۸-۱۴۷)

به دیگر بیان، در نظام فکری سهرودی که در عین وامداری از میراث کهن نوافلاطونی، گنوسی، هرمسی و ایرانی، بهره‌ای عظیم از عرفان و تصوف اسلامی را در خود دارد، از مقوله‌ای به نام «موت ارادی» سخن به میان می‌آید که در آن، نفس ناطقه یا همان سالک طریق، پیش از فرارسیدن موعد حقیقی مرگ خویش، سفری مجدد و سیری انفسی و درونی را با راهنمایی پیر راه و طباع تام آغاز می‌کند و دوباره از عالم مجردات به جهان ناسوت بازمی‌گردد. این بازگشت از آن‌رو است که عارف، پیرایه‌های به‌جای مانده از زیست جهان ماده را به گونه‌ای کامل و تمام از خویش زدوده و آنگاه با فرارسیدن زمان مرگ حقیقی و جدایی روح از کالبد

جسم، در کمال طهارت و معرفت، به رهایی و رستگاری نایل گردد. بر این اساس، سالک با بازگشت به دنیا، تولدی ثانوی را آغاز می‌کند که تا زمان مقدر موت و مرگ حقیقی نیز ادامه دارد. (خلیلی ۱۴۰۰: ۱۷۶) این عبارت *قصه الغریبه الغریبه* که پیر خطاب به فرزند می‌فرماید: «ناگزیر به زندان غربی بازخواهی گشت و هنوز همه بند را از خود نیفکنده‌ای...» دلالت بر آن دارد که آدمی تا در کالبد تن استقرار دارد، درگیر مبارزه با نفس است و بازگشت ابدی و حیات جاودانی نزد پدر، آنگاه میسر می‌گردد که مرگ، آدمی را در خود فراگیرد و زمان مقدر حیات مادی او در هستی به پایان خویش رسد.

ج) آموزه حضور مداخله‌گرانه الوهیت: آنچه در داستان غربت غربی، با سخن از بازگشت مجدد سالک به جهان ماده آغاز می‌شود و با این جمله که «این بار تو را بازگشتن به دنیا ضروری است...»، اما دیگر بار به ما بازرسی و به بهشت ما بازگردی...» بیان می‌گردد، نشانی از حضور فعال و تأثیرگذارانه الوهیت در عرصه آفرینش و هستی و نیز تعامل بیشتر میان انسان با خداوندگارش دارد. درحقیقت در *قصه غربت غربی* و براساس مشرب عرفانی - اسلامی سهروردی، خداوند اعلی، وجودی منزّه و یگانه دانسته می‌شود که در عین تعالی، رازآلودگی و تشخیص نیافتگی، به دلیل ویژگی آفرینشگری و هستی‌بخشی خویش، نقشی عمل‌گرا و حضوری مداخله‌گر و تأثیرگذار را در تمامی عرصه‌ها برعهده دارد. اینکه خداوند نسبت به سرنوشت انسان و سلوک روحانی او در مسیر تعالی، توجه ویژه دارد و چونان پدری مهربان که با فرزندش لطف‌ها و عنایت‌ها دارد، با او رفتار می‌کند، حکایت از آن دارد که خداوند خود را نسبت به سرنوشت فرزندش مسئول و متعهد می‌داند و رشد و بالندگی بیشتر او را، حتی در عرصه حیات و تجربه زیسته زمینی و مادی او طالب است. این در حالی است که در سروده مروارید و در تفکر ثنوی‌گرای گنوسی، خداوند وجودی برین و تعالی یافته ترسیم می‌گردد که در

قلمرو الوهیت خویش می‌زید و در عین آنکه بارقه‌ای از روح الوهی خود را در آدمی به ودیعه گذاشته است، اما حضور و نقشی کنشگرانه در امور هستی نداشته و عالم ماده را به دست صانع آن سپرده است. (رودولف ۱۹۷۷: ۵۸)

د) آموزه جهان‌نگری شرقی - غربی: از دیگر مؤلفه‌های مشترک میان دو داستان، نوعی جهان‌نگری شرقی - غربی و جغرافیای عرفانی - تمثیلی است که براساس چشم‌اندازی ثنوی و دوگانه‌انگارانه به هستی رقم می‌خورد و متافیزیکی از روح و ماده و نور و ظلمت را در خود جای داده است، چنانکه در هر دو نگرش گنوسی و اشراقی، شرق نماینده عالم علوی و الوهی، و غرب نیز نماینده عالم ناسوت و جهان ماده است. همان جهان‌نگری شرقی - غربی و ثنویت نور و ظلمتی که ستیز میان آن‌ها، گردونه هستی را به حرکت وامی‌دارد و آرمان حیات آدمی را، در نیل به نجات و رهایی از ظلمتی محقق می‌داند که در سایه نور معرفت و انکشاف درونی امکان‌پذیر است، (عباسی داکانی ۱۳۸۰: ۷۵) اما تفاوت کلی که در دیدگاه دوگانه‌انگارانه گنوسی و سهروردی این است که در جهان‌شناخت سهروردی، تقابل شرق و غرب و نور و ظلمت، براساس ثنویت و دوآلیسم بنیادین و هستی‌شناسانه‌ای که در گنوسی به چشم می‌خورد و به وجود دو بن علی در ورای عالم هستی می‌انجامد، مشاهده نمی‌شود. در نظر شیخ، این دوگانه‌انگاری و تعارض نور و ظلمت، گونه‌ای تعارض نور و نبود آن و یا نور و فقدان نور در تجلیات زیرین و در مراتب فرودست خویش صورت‌بندی می‌گردد که در آن، دوری و گسست از اصل و مبدأ نورانیت و الوهیت است که خود، موجد «ظلمت» و موجب تاریکی جهان ماده می‌گردد، آنچنان‌که نور صادره از نورالانوار، پس از جدایی از مبدأ و طی مراتبی نزولی، به ظلمت و تاریکی می‌رسد.

ه) آموزه حضور پیر و راهنمای طریق: از دیگر هم‌خوانی‌های میان سروده مروارید و قصه غربت غربی، حضور پیر و هدایتگر راه است که در این سفر روحانی و در

فرایند بازگشت روح به جایگاه نخستین خویش و نیز امر نجات و رستگاری، یاری و همراهی سالک را بر عهده دارد. پیر راه در قصه سرود *مروراید*، پادشاه و پدر شاهزاده، و در قصه غربت غربی شیخ هادی ابن خیرالیمانی است که وجه هدایتگری آن در نام هادی متبلور است. این اصل آسمانی که با تعبیری چون «نوس» در افلاطونی، و فرشته راهنما، روح القدس، فارقلیط و پدر نور در مکاتب گنوسی از آن یاد می‌شود و در سنت اسلامی، فرشته وحی، روح الامین، جبرئیل، و یا عقل فعال خوانده می‌شود، صادری از نورالنور و یا پدر به تعبیر فلوطین است که خویش‌کاری او پاسداری و نگاهبانی از نفوس انسانی، و آگاهی‌بخشی به آن‌ها در نیل به رهایی و رستگاری است. در حقیقت روح یا نفس ناطقه قبل از عزیمت به عالم سفلی و کالبد خاکی، در عالم علوی منزل داشته و در سیر نزولی، در قامت تن مادی هبوط یافته است. (شیمل ۱۳۷۴: ۴۳۱-۴۳۰) اکنون پس از وقوف و آگاهی از غربت غربی خویش، با اصل الهی و فرشته راهنما ملاقات می‌کند و در این دیدار، پیر روحانی می‌کوشد تا سالک را از وادی خودآگاهی و عقل جزئی، به جانب فراخودآگاهی و عقل کلی و باطنی سوق دهد و وی را از خطرات و سختی‌های راه آگاه گرداند. (صفری و اسماعیل‌پور ۱۳۹۲: ۶۳)

(و) **آموزه آگاهی‌بخشی:** از دیگر مؤلفه‌ها و شباهت‌های بنیادین میان این دو داستان، مفهوم نامه و درون‌مایه آگاهی‌بخش و معرفتی آن است که به عنوان آوا و پیامی باطنی و رهایی‌بخش، از جانب پیر استاد و از طریق پرنده‌ای پیغام بر به سالک می‌رسد. همان پیک و سروشی غیبی که تجسد آوا و نوایی درونی است و به مانند ندای بیدارباشی از عالم نور، روح خفته سالک را بیدار می‌کند، او را نسبت به حقیقت الهی وجودش، آگاه می‌سازد، وطن نخستین یا تبار معنوی‌اش را به یاد او می‌آورد و او را به سوی آزادی فرامی‌خواند. (عابدی و شهبازی ۱۴۰۰: ۱۴۵-۱۴۴) در حقیقت نماد نامه، نوعی دانستگی و شهود باطنی را برای سالک به ارمغان می‌آورد

که حاصل آن معرفت و شناخت خویشتن خویش و اتحاد میان من زمینی و من متعالی و آسمانی است. (کربن ۱۳۹۰: ۴۲۵)

ز) آموزه رمزپردازی و اسطوره‌گرایی: دیگر نقطه تلاقی دو داستان تمثیلی، نگرش رازگونه و اسطوره‌پردازانه این داستان‌ها و کاربست اسطوره، رمز، تمثیل و استعاره‌پردازی در هر یک از آن‌ها است. درحقیقت داستان‌های رمزی، درپی ارائه روایت‌هایی جهان‌شناختی از هستی، از مرز جهان‌پدیداری و محسوس عبور کرده و زبان اسطوره، نماد و مجاز را به کار می‌گیرند تا سالک را به جست‌وجوگری در جهانی فراسو و فرامادی وادارند. جهانی مثالین و پر رمز و راز که آنچه در عالم ماده است، جلوه‌ای از آن می‌باشد که اینک صورت عینی و مادی یافته است، تا سالک طریقت را به تفکر و تأمل فراخواند، اسرار و رموز هستی را، در قالب رمز و اسطوره به او بنمایاند و او را به تشریف و رازآموزی فراخواند.

نتیجه

جوهره آموزه‌های مکاتب گنوسی و عرفان اسلامی، در سایه معرفت و آگاهی از این سرّ مکتوم خلاصه می‌شود که آدمی پاره‌ای جداشده از الوهیت است که در سفر هستی، به مغاک خاک درآمده و روزی نیز به منزلگاه آغازین خویش رجعت خواهد کرد و حیاتی جاودانه خواهد یافت. این درک کلی از مضمون غربت روح و دورافتادگی آن از عالم علوی و هبوط آن به جهان سفلی، بن‌مایه مشترک اندیشه گنوسی و اندیشه عرفانی - اشراقی سهروردی است که در دو داستان رمزی سروده مروراید و قصه العربة الغریبة تجلی یافته است.

این دو قطعه عرفانی زیبا و نمادین، در کلیت خود بازتابی از تجربه‌ای عرفانی - رمزی را به تصویر کشیده و با به کارگیری انگاره‌ها و استعاره‌ها، در پی ارائه روایتی از زیست جهان مادی آدمی و نیز سفر او به جانب تعالی و بالندگی هستند. از

بن‌مایه‌های مشترک میان این دو داستان، می‌توان به آموزه غربت روح و فراموشی آن، جهان‌نگری شرقی - غربی، حضور پیر و راهنمای طریق، مفهوم نامه و عنصر معرفتی و آگاهی‌بخشی آن و نیز موضوع رمزپردازی و اسطوره‌گرایی در هر دو داستان اشاره کرد. همچنین بعضی مؤلفه‌های دیگری نیز همچون، شخصیت‌پردازی‌ها و روایت‌سازی‌های مشترک و وجود موانع، مخاطرات و دشواری‌های سفر را نیز می‌توان نام برد که حکایت‌گر شباهت‌های ساختاری بسیار میان این دو طیف اندیشه است. اما آموزه‌هایی چون بازگشت و تولد ثانوی، حضور مداخله‌گرانه الوهیت در هستی و جهان‌نگری غیر ثنوی که در قصه غربت غربی بازتاب یافته است، از جمله تفاوت‌های میان این دو داستان است.

اکنون می‌توان گفت که میان اندیشه‌های عرفانی شیخ اشراق و مکتب گنوسی، گونه‌ای ارتباط درونی و ژرف وجود دارد که تاریخ جریان‌ها و جنبش‌های عرفانی آسیای غربی بر آن مهر تأیید می‌زند و اثرپذیری شیخ از اندیشه‌های گنوسی را به ذهن متبادر می‌سازد. تأثیراتی که به‌رغم وجود اختلاف‌های اساسی و بنیادین میان فلسفه گنوسی و اشراقی، از درهم تنیدگی و پیوستگی عناصر معرفت‌شناختی میان آن‌ها، در طول دورانی بیش از هزار سال می‌گوید.

کتابنامه

- اسماعیل پور مطلق، ابوالقاسم. ۱۳۸۲. *زیر آسمانه‌های نو*. تهران: افکار.
- الیاده، میرچا. ۱۳۹۵. *تاریخ اندیشه‌های دینی از گوتمه بودا تا پیروزی مسیحی*. ترجمه بهزاد سالکی. ج ۲. چ ۱. تهران: نشر پارسه.
- پور نامداریان، تقی. ۱۳۶۴. *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*. چ ۱. تهران: علمی و فرهنگی.
- چیتیک، ویلیام. ۱۳۸۶. *درآمدی بر تصوف*. ترجمه محمد رضا رجبی. چ ۱. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- حسینی، مریم و جوادی ترشیزی، پری سیما. ۱۳۸۹. «کهن‌الگوها در قصه *الغریبه‌الغریبه* سهروردی». *دو فصلنامه علمی پژوهشی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء*. س ۱. ش ۲. صص ۷۱-۴۹.

- ۱۶۴/ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی _____ نسرین وکیلان - فاطمه لاجوردی ...
- خادمی، عین‌الله و فاطمه کوکرم. ۱۳۹۳. «سیر و سلوک اشراقی براساس قصه غربت غربی». نشریه عرفان اسلامی (ادیان و عرفان). دوره ۱۰. ش ۳۹. صص ۳۴-۱۳.
- خراسانی، شرف‌الدین. ۱۳۷۳. «ترانه مروارید» یک شعر تمثیلی مجازی گنوستیکی». نشریه کلک. دوره ۱. ش ۵۳. صص ۱۶۵-۱۵۶.
- خلیلی، نریمان. ۱۴۰۰. «بررسی مبانی معرفت‌شناسانه «غربت‌آگاهی» اشراقی و تبیین لوازم زیبایی‌شناسانه آن». دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی. دوره ۱. ش ۲۲. صص ۱۸۳-۱۶۳.
- رحمتی، انشاء‌الله. ۱۳۸۸. «از ترس آگاهی تا غربت‌آگاهی». فصلنامه اطلاعات حکمت و معرفت. دوره ۱. ش ۳۸. صص ۴-۶.
- سهروردی، شهاب‌الدین. ۱۳۳۱. مجموعه دوم مصنفات. ترجمه و تصحیح هانری کربن. چ ۱ تهران: انستیتو ایران و فرانسه.
- _____ . ۱۳۶۴. بیگانگی در باختر زمین. ترجمه حسین خراسانی. چ ۱. تهران: بعثت.
- شکری فومشی، محمد. ۱۳۸۲. «مبانی عقاید گنوسی در مانویت». نامه ایران باستان، س ۱. ش ۱. صص ۶۶-۳۵.
- شیمل، آن ماری. ۱۳۷۴. ابعاد عرفانی اسلام. ترجمه عبدالرحیم گواهی. چ ۱. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- صفری، نرگس و ابوالقاسم اسماعیل‌پور مطلق. ۱۳۹۲. «اسطوره‌پردازی ماه در هنر مانوی براساس دیدگاه اسطوره‌شناسی میرپا الیاده». ماهنامه هنر. دوره ۱. ش ۱۷۶. صص ۶۵-۵۶.
- عابدی، محمدرضا و حسین شهبازی. ۱۴۰۰. «بررسی تطبیقی روح در روایت تصوف اسلامی و گنوسی». دو فصلنامه علمی پژوهشنامه عرفان. س ۱۳. ش ۲۵. صص ۱۵۰-۱۲۵.
- DOI 10.52547/pje.13.25.125**
- عالیخانی، بابک. ۱۳۸۹. «هورقلیا نزد سهروردی». مجله جاویدان خرد. س ۷. دوره جدید، ش ۱۵. صص ۱۰۴-۸۷.
- عباسی داکانی، پرویز. ۱۳۸۰. شرح قصه غربت غربی سهروردی. چ ۱. تهران: تندیس.
- _____ . ۱۳۸۶. سهروردی و غربت غربی. چ ۱. تهران: علم.
- _____ . ۱۳۷۷. «قربت شرقی و غربت غربی». فصلنامه نامه فلسفه. س ۲. ش ۴. صص ۱۲۷-۸۴.
- _____ . ۱۳۷۲. «سفر به شرق تجلی». فصلنامه ادبیات داستانی. س ۱. ش ۸. صص ۱۷-۱۰.

س ۱۹ - ش ۷۰ - بهار ۱۴۰۲ - بررسی تطبیقی اسطوره «غربت روح» در سروده ... / ۱۶۵

عباسی، محمود و همکاران. ۱۳۹۳. «بن‌مایه‌های مشترک قصه الغریبه الغریبه سهروردی و آیین گنوسی». ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. س ۱۰. ش ۳۷. صص ۲۰۴-۱۸۳.

DOR: 20.1001.1.20084420.1393.10.37.6.5

غیبی، بیژن. ۱۳۷۶. «سرود مروارید». مجله ایران‌شناسی. س ۹. ش ۲. صص ۳۲۷-۳۱۶.
کرین، هانری. ۱۳۹۰. اسلام در سرزمین ایران، چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی/۲. ترجمه رضا کوهکن. چ ۱ تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

مصاحب، غلامحسین. ۱۳۵۶. دایره‌المعارف فارسی. ج ۲. چ ۱. تهران: فرانکلین.
نصر، حسین. ۱۳۸۸. سه حکیم مسلمان. ترجمه احمد آرام. چ ۱. تهران: علمی و فرهنگی.
هالروید، استوارت. ۱۳۸۷. ادبیات گنوسی. ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور مطلق. چ ۱. تهران: اسطوره.

یاحقی، محمد جعفر. ۱۳۶۹. فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیات فارسی. چ ۱. تهران: سروش.

یوناس، هانس. ۱۳۹۸. کیش گنوسی، پیام خدای ناشناخته و صدر مسیحیت. ترجمه ماشاالله کوچکی میبیدی و حمید هاشمی کهندانی. چ ۱. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.

English Sources

Bevan, A. A., & Robinson, J. A. (Eds.). 2004. *The Hymn of the Soul: contained in Syriac Acts of St. Thomas*. Vol. 5. Oregon: Wipf and Stock Publishers.

Eliade, M. 1982. *A History of Religious Ideas, 2, from Gautama Buddha to the Triumph of Christianity*. Chicago: University of Chicago Press.

Hardt, Robert & J. F. Hendry (ed.). 1971. *Gnosis, Character and Testimony*. Leiden: Brill Archive

Mvers, S.E. 2010. *Spirit Epicleses in the Acts of Thomas*. Vol. 281. Tübingen: Mohr Siebeck.

Rudolph, Kurt. 1977. *Gnosis*, Robert McLachlan Wilson (ed.), San Francisco, Harper & Row Publishing

Russell, J. R., & Ehsan Yarshater (ed.). 2012. "Hymn of the Pearl", *Encyclopaedia Iranica*, V. 12. Leiden: Brill Academic Publishers.

References (In Persian)

- Abbāsī Dākānī, Parvīz. (1998/1377 SH). "*Qorbate Šarqī va Qorbate Qarbī*" ("Eastern Alienation and Western Alienation"). *Letter of Philosophy*. 2nd Vol. No. 4. Pp 84-127.
- Abbāsī Dākānī, Parvīz. (1993/1372SH). "*Safar be Šarqe Tajallī*" (*Journey to Eastern of Manifestation*). *Narretive Litereture*. 1st Vol. No.8. Pp. 10-17.
- Abbāsī Dākānī, Parvīz. (2001/1380SH). *Šarhe Qesse-ye Qorbate Qarbī-ye Sohreverdī*. (*The Description of the Story of Sohreverdī's Western Alienation*). 1st ed. Tehrān: Tandīs.
- Abbāsī Dākānī, Parvīz. (2007/1386SH). *Sohreverdī va Qorbate Qarbī* (*Sohreverdī and the Western Alienation*). 1st ed. Tehrān: Elm.
- Abbāsī, Mahmūd and Abdo al-'alī Oveysī Kexā & Ārexī, Kamālo al-ddīn. (2014/1393SH). "*Bon-māyehā-ye Moštarake Qessato al-qorbato al-qarbīye-ye Sohreverdī and Āyīne Gnostic*" (*Common Themes in Qessat al-Qorbat al-Qarbīya and Gnosticism*). *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 10th Vol. No. 37. Pp. 183-204.
- Ābedī, Mohammad-rezā and Šahbāzī, Hoseyn. (2022/1400SH). "*Barrasī-ye Tatbīqī-ye Rūh dar Ravāyate Tasavvofe Eslāmī va Gnostic*" (*A Comparative Study of "Exile of the soul" in the Tradition of Islamic Sufism and Gnosticism*). *Two scientific quarterly research journals of Irfan*. 13th Vol. No. 25. Pp. 125-150.
- Ālī-xānī, Bābak. (2011/1389SH). "*Hūrqaḷiyā Nazde Sohreverdī*" (*Hurghalia According to Sohreverdī*). *Javidan Khord magazine*. 7th Vol. (new course). No. 15. Pp. 87-104.
- Chittick, William C. (2007/1386SH). *Dar-āmadī bar Tasavvof (Sufism: a Short Introduction)*. Tr. by Mohammad-rezā Rajabī. Qom: Markaze Motāle'āte Adyān va Mazāheb (Religions and Religions Studies and Research Center).
- Corbin, Henry. (2011/1390SH). *Eslām dar Sarzamīne Īrān, Češm-andāzhā-ye Ma'navī va Falsafī* (*On Spiritual and Philosophical Aspects of Iranian Islam*). Tr. by Rezā Kūh-kan. 2nd Vol. Tehrān: Mo'assese-ye Pažūhešī-ye Hekmat va Falsafe-ye Īrān (Iranian Research Institute of Philosophy).
- Eliade, Mircea. (1982/1395SH). *Tārīxe Andīsehā-ye Dīnī az Gotme Būdā tā Pīrūzī-ye Masīhī* (*A History of Religious Ideas from Gautama Buddha to the Triumph of Christianity*). Tr. by Behzād Sālekī. 2nd Vol. 1st ed. Tehrān: Pārese .
- Esmā'il-pūr, Abo al-qāsem. (2003/1382SH). *Zīre Āsemānehā-ye Now*. Tehrān: Afkār.

- Holroyd, Stuart. (2008/1387SH). *Adabīyyāte Ganūsī (The elements of Gnosticism)*. Tr. by Abo al-qāsem Esmā'il-pūr Motlaq. 1st ed. Tehrān: Ostūre.
- Hoseynī, Maryam and Javādī Toršīzī & Parī Sīmā. (2009/1389SH). "Kohan-olgūhā dar Qessato al-qorbato al-qarbīyat" (*Archetypes in Sohrevardī's Qessat al-Qorbat al-Qarbīya*). *Two quarterly scientific research journals of mystical literature of Al-Zahra University*. 1st Vol. No. 2. Pp. 49-71.
- Jonas, Hans. (2019/1398SH). *Kīše Genūsī: Payāme Xodā-ye Nā-šenāxte va Sadre Masīhīyyat (The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity)*. Tr. by Mā-šā al-llāhe Kūčakī Meybodī and Hamīd Hāšemī Kohan-dānī. Qom: Dāneš-gāhe Adyān va Mazāheb (University of Religions and Religions).
- Mosāheb, Qolām-hoseyn. (1977/1356SH). *Dāyerato al-ma'ārefe Fārsī (The Persian Encyclopedia)*. 2nd Vol. 1st ed. Tehrān: Ferānklin.
- Nasr, Seyyed Hoseyn. (2009/1388SH). *Se Hakīme Mosalmān (Three Muslim Sages)*. Tr. by Ahmad Ārām. Tehrān: Elmī va Farhangī.
- Pūr-nām-dāriyān, Taqī. (1985/1364SH). *Ramz va Dāstānhā-ye Ramzī dar Adabe Fārsī (Code and Secret Stories in Persian Literature)*. 1st ed. Tehrān: Elmī va Farhangī.
- Qeybī, Bīžan. (1997/1376SH). "Sorūde Morvārīd". *Iranology magazine*. 9th Vol. 2nd ed. Pp. 316-327
- Rahmatī, Enšā al-llāh. (2009/1388SH). "Az Tarse Āgāhī tā Qorbate-āgāhī" (*From the Fear of Knowledge to the Alienation of Knowledge*). *Hikmat and Marafī Information Quarterly*. 1st Vol. No. 38. Pp. 4-6.
- Safarī, Narges and Esmā'il-pūr, Abo al-qāsem. (2013/1392SH). "Ostūre-pardāzī-ye Māh dar Honare Mānavī Bar-asāse Dīd-gāhe Ostūre-šenāsī-ye Mircea Eliade" (*Mythology of the Moon in Manichaean Art Based on Mircea Eliade's Viewpoint*). *Art Monthly Magazine*. 1st Vol. No. 176. Pp. 56-65.
- Schimmel, Annemarie. (1994/1374SH). *Ab'āde Erfānī-ye Eslām (Mystical Dimensions of Islam)*. Tr. by Abdo al-Rahīm Gavāhī. 1st ed. Tehrān: Daftare Našre Farhange Eslāmī (Islamic culture publishing office).
- Sohrevardī, Šahābo al-ddīn. (1985/1364SH). *Bīgānegī dar Bāxtar Zamīn (Alienation in West)*. Tr. by Hoseyn Xorāsānī. 1st ed. Tehrān: Be'sat.
- Sohrevardī, Šahābo al-ddīn. (1952/1331SH). *Majmū'e-ye Dovvome Mosannafāte Šeyxe Ešrāq (The Collection of Šeyxe Ešrāq's Works)*. 1st ed. Translated and corrected by Henri Corbin. Tehrān: Anestīto-ye Irān va Farānse (Institute of Iran and France).

Šokrī, Fūmešī, Mohammad. (2003/1382SH). “*Mabānī-ye Aqāyede Gnostic dar Mānavīyyat*”. *Journal of Ancient Iran*. 1st Vol. 1st ed. Pp. 35-66.

Xādemī, Eyno al-llāh and Kū-karam, Fātemeh. (2015/1393SH). “*Seyro Solūke Ešrāqī Bar-asāse Qesse-ye Qorbate Qarbī*” (*The Journey of Truth Ešrāghī based on Qorbate- Qarbī Story*). *Islamic Mysticism (Religions and Mysticism) Magazine*. 10th Vol. No. 39. Pp. 13-34.

Xalīlī, Narīmān and Rahmatī, Enšā al-llāh & Āref, Mohammad. (2021/1400SH). “*Barrasī-ye Mabānī-ye Ma’refat-šenāsāne-ye “Qorbat-āgāhī-ye” Ešrāqī and Tabyīne Lavāzeme Zībāyī-šenāsāne-ye ān*” (*A study of the epistemological foundations of illuminative “estrangement of consciousness” and explanation of its aesthetic requirements*). *Two scientific quarterly journals of epistemological research*. 1st Vol. No. 22. Pp. 163-183.

Xorāsānī, Šarafo al-ddīn. (1994/1373SH). “*Tarāne-ye Morvārīd*” *Yek Še’re Tamsīlī-ye Majāzī-ye Genostīkī*” (*The Song of Pearl: A Gnostic Implicit Poem*). *Kalk magazine*. 1st Vol. No. 53. Pp. 156-165.

Yāhaqqī, Mohammad-ja’far. (1990/1369SH). *Farhange Asātīr va Ešārāte Dāstānī dar Adabīyyāte Fārsī* (*A Dictionary of Myths and Narrative Symbols in Persian Literature*). 1st ed. Tehrān: Sorūš.

زمینه‌های شکل‌گیری اسکندر ذوالقرنین در سراسطوره اسلامی

جواد هداوند* - بهمن نامور مطلق** - اسماعیل آذر***

دانشجوی دکتری تخصصی رشته زبان و ادبیات فارسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران - دانشیار گروه زبان فرانسه، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران - دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران، ایران

چکیده

روایت اسکندر از مهم‌ترین و مبهم‌ترین الگوهای اسطوره‌ای تاریخ و فرهنگ ایران است که در سه حوزه یونانی، ایرانی و اسلامی تحت تأثیر جریان‌ات کلان‌معرفتی (سراسطوره) با تغییرات گسترده‌ای مواجه شده و شکل جدیدی گرفته است. کارکرد اساطیر در سراسطوره اسلامی، با وام گرفتن از اساطیر سرزمین‌های جدید به منظور تبیین و تأیید مفاهیم و آموزه‌های دینی از استراتژی‌های کارآمد فرهنگی مسلمانان است. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که فقر باورها و الگوهای اساطیری اعراب دوره پیش‌اسلامی، شکل‌گیری نهضت ترجمه در سده‌های نخستین و پیدایش امواج جریان دوم هلنیسمی و نیز اسطوره‌وارگی نهفته در رفتار اسکندر، زمینه‌های لازم را برای این هویت‌یابی، فراهم آورد و در اندک مدتی در تفاسیر قرآنی، اسکندر با عنوان ذوالقرنین معرفی گردید. وام‌اسطوره اسکندر، اگرچه در آغاز سراسطوره اسلامی، مفهوم‌سازی ناب و خالصی نداشت ولی آرام‌آرام، ویژگی‌های خاصی گرفت و به واسطه رمزگان‌های عموماً مذهبی، در قرون میانی به مفهومی متمایز و مستقل رسید؛ هرچند با تغییراتی، به عنوان رویکرد غالب در اسکندرشناسی تاکنون تداوم یافته است. پژوهش حاضر با روش تحلیلی - تطبیقی و سراسطوره‌کاوی و نگاهی مضمونی به موضوع، زمینه‌های اصلی توجه مسلمانان به موضوع اسکندر و متغیرهای مؤثر در صورت‌بندی جدید این داستان را در قالب «سراسطوره اسلامی» بررسی و تبیین می‌نماید.

کلیدواژه: سراسطوره اسلامی. اسکندر. ذوالقرنین. اعراب. کارکرد اساطیر.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۱/۰۷/۲۰

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۱/۱۰/۰۴

*Email: JHadavand54@gmail.com

**Email: Bnmotlagh@yahoo.fr (نویسنده مسئول)

***Email: Drazar.ir@srbiau.ac.ir

این مقاله برگرفته از رساله دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران است.

مقدمه

اسطوره‌ها نمایانگر ضمیر ناخودآگاه جمعی ملت‌ها هستند و هویت آن‌ها را نضج و قوام می‌دهند. اسطوره، مفهومی چندبعدی و چندمعنایی است که رگه‌های عمیقی از آن به اقتضای زمان، زیست‌بوم فرهنگی و سپهر معنایی غالب، قابل تحلیل و بررسی است. یکی از اختصاصات اسطوره‌ها، ماهیت بینامتنیتی آن‌هاست و در آثار و متون ادوار مختلف تاریخی، بازخوانی و صورت‌بندی می‌شوند. بررسی و واکاوی عامل یا عوامل تعیین‌کننده‌ی نقش و کارکرد اسطوره‌ها در دوره‌های مختلف تاریخی از اهمیت بالایی در مطالعات فرهنگی، ادبی، زبان‌شناسی و سایر دانش‌ها برخوردار است. این واحدهای معرفتی کلان که موجب شکل‌گیری یا تغییر صورت‌بندی معرفت می‌شوند، مایه و بنیان پژوهش و بحث اندیشمندان بزرگ جهان در این عرصه قرار گرفته است. هگل این جریان را روح زمان یا دوران^۱ می‌نامد. (احمدی ۱۳۸۷: ۱۰۱) وایت‌هد^۲ موضوع «اقلیم عقیده»^۳ را مطرح می‌کند که بر اساس آن فضای فکری دوره‌ای معین، موجب تحول در علوم مدرن و جریانات بنیادی فکری آن دوره می‌گردد. (ر.ک. روتنزرایش ۱۹۷۳: ۵۳۷-۵۳۶) میشل فوکو^۴ این مفهوم را «اپیستمه»^۵ و موجب جابه‌جایی معرفت و صورت‌بندی دانایی در هریک از ادوار تاریخی دانسته است. (مرکیور ۱۳۸۹: ۵۳) ژیلبر دوران^۶ این مفهوم را «حوضچه معنایی»^۷ می‌نامد که صورت‌بندی جدید معرفت، تحت‌تأثیر آن انجام می‌شود و بر اساس آن تحلیل اسطوره و بافت اسطوره‌ای یک جامعه در مقطع زمانی خاصی مورد بررسی قرار می‌گیرد. توماس کوهن^۸ الگوی چیره و چارچوب فکری و فرهنگی جامعه در یک دوره را تحت مبحث «پارادایم»^۹ تبیین و معرفی می‌کند. (کوهن ۱۳۸۷: ۷۶) پارادایم‌ها اگرچه ممکن است رمزگان مشترکی داشته باشند، اما رقیب، ناسازگار و معارض هستند. نامور مطلق این واحدهای بزرگ معرفتی را «سراسطوره» می‌نامد که می‌تواند منظومه‌ها و خرده‌اسطوره‌ها را تحت تأثیر خود،

1. Zeitgeist (Geist der Zeiten)
 3. Climate of opinion
 5. Episteme
 7. Bassin Sémantique
 9. Paradigm

2. Alfred North Whitehead
 4. Michel Foucault
 6. Gilbert Durand
 8. Thomas Samuel Kuhn

هدایت نماید. (نامور مطلق ۱۳۹۷:۵۸۳) بر این اساس، اساطیر در یک جامعه به تنهایی و در خلأ شکل نمی‌گیرند بلکه به دلیل ویژگی اجتماعی خود، با خانواده‌های کوچک و بزرگ در ارتباطند. «منظومه اسطوره‌ای» یکی از ارکان مهم نظریه‌ی سراسطوره به شمار می‌آید که دارای یک قطب و محور است و حلقه‌های اسطوره‌ای جایگاه خود را نسبت به آن تعریف و مشخص می‌کنند. اساس نظریات جهانی مطرح شده در این زمینه رویکردی اقتدارگرایانه دارد و ابتدای آن‌ها بر یک پارادایم یا الگوی غالب و چیره است که به صورت متوالی شکل می‌گیرند. نظریه «سراسطوره» با حال و هوا و اقتضائات فرهنگی ایران و تأکید بر تکثرگرایانه بودن واحدهای معرفتی بزرگ، می‌کوشد تا هژمونی و هویت روایات و اسطوره‌ها را در آثار ادبی و هنری تحلیل و تبیین کند و به بررسی نقش حاکمیت و روابط جاری میان سراسطوره در شکل‌گیری و پردازش اسطوره‌ها بپردازد. با بهره‌گیری از نظریه سراسطوره، نگاه کلان به یک دوره و فرهنگ و تغییر و تحولات متأثر از برخورد یا تعامل سایر سراسطوره‌ها ممکن می‌شود. «سراسطوره، مجموعه‌ای از اسطوره‌های کوچک و بزرگ، هم‌چنین ویژگی‌های اصلی و مهمی را دربرمی‌گیرد که تفکر، فرهنگ و روح یک زمان یا بخشی مهم از آن‌ها را در یک جامعه مشخص می‌کنند.» (همان: ۵۸۳) «بر این اساس سراسطوره یک نوع بوطیقا یا تقسیم‌بندی با خاستگاه اسطوره‌ای برای مطالعه یک مجموعه به هم پیوسته از عوامل و عناصر با تأکید بر اسطوره است که در کلیت خود پاسخی به پرسش‌های بزرگ درباره تحولات گسترده در فرهنگ‌ها محسوب می‌شود.» (نامور مطلق ۱۳۹۷:۵۸۴) در سیر مطالعه و خوانش روایت‌های تاریخی و ادبی اسکندر مقدونی در فرهنگ ایرانی با تفاوت‌ها و تغییرات گسترده‌ای روبه‌رو هستیم که نتیجه‌ی غلبه و حاکمیت یک چارچوب فکری نظام‌بخش و واحدهای معرفتی کلان، در ادوار مختلف تاریخی است. بررسی و تحلیل تحولات فرهنگی و تاریخی در این چندصدایی و چندبیبانی، می‌تواند به خوبی نقش و تأثیر واحدهای معرفتی بزرگ‌تر را تبیین سازد. دلایل و زمینه‌های اصلی شکل‌گیری این نگاه متفاوت و گاه تعارضی و تقابلی در داستان اسکندر، بین فرهنگ‌های یونانی، ایرانی و اسلامی و جریان‌ات کلان فرهنگی و اجتماعی حاکم بر این فرایند مهم‌ترین مسئله‌ی این تحقیق است.

اهمیت و ضرورت پژوهش

اسطوره‌ها، زیست‌بوم ذهنی و دنیای نمادینی هستند که تاریخ و هویت ملت‌ها را می‌سازند. مطالعه و تحلیل اساطیر امکان بررسی ارتباط و تعامل میان فرهنگ‌های مختلف و نوع پاسخ به شرایط و موقعیت‌های خاص یا مشترک را فراهم می‌آورد. نمودهای قدرت اسطوره در بطن جوامع نهفته است و به صورتی پیوسته، موجب شکل‌گیری و جهت‌دهی آثار ادبی و هنری در ادوار مختلف تاریخی می‌شود. از این‌رو مطالعه درست، تحلیل چارچوب و شناخت زمینه‌های چیرگی یک الگوی فرهنگی در نگارش و خلق آثار ادبی در دوره‌های مختلف تاریخی، بسیار مهم است و امکان پیش‌بینی و مواجهه آگاهانه با جریان‌ات فرهنگی مشابه را در دوران معاصر فراهم می‌کند. تاکنون تحقیقات متعددی در زمینه اقدامات اسکندر مقدونی و تحلیل اسکندرنامه‌ها انجام شده که عموماً به تطبیق و یا تحلیل روابط بینامتنیتی بین دو یا چند اثر محدود شده، اما مطالعه و بررسی ایستمه^۱ غالب و واحدهای بزرگ و کلان‌شناختی (سراسطوره‌کاوی) به شکل عام در مطالعه اساطیر، کمتر مورد توجه بوده است. این پژوهش به مطالعه و بررسی گفتمان، هژمونی^۲ و زمینه‌های مؤثر در شکل‌گیری مبانی نظری اسطوره اسکندر در سراسطوره اسلامی و روابط آن با سایر سراسطوره‌ها به‌ویژه یونان می‌پردازد. سراسطوره اسلامی نسبت به موضوع اسکندر، نگاه خالص و پایداری ندارد و در ادوار مختلف اسلامی و تحت تأثیر و تعامل با سایر سراسطوره‌های اصلی یا فرعی، دست‌خوش تغییراتی شده است.

روش و سؤال پژوهش

پژوهش حاضر از منظر هدف، کاربردی و از منظر ماهیت، در زمره پژوهش‌های توصیفی - تحلیلی جای می‌گیرد. این مقاله بر روش سراسطوره‌کاوی استوار است که علاوه بر رویکرد توصیفی، نگاهی مضمونی و تطبیقی نیز به موضوع دارد.

1. Episteme

2. Hegemony

پژوهش حاضر فاقد جنبه آماری و عمدتاً متکی به اسناد و مدارک و ادراک و تحلیل عقلانی است و علاوه بر مطالعه و تحلیل متن، به عناصر و عوامل برون‌متنی توجه می‌شود. این پژوهش بر آن است تا ضمن تبیین وضعیت و نسبت موضوع با سراسطوره اسلامی، به مباحث گفتمانی و تأثیر سایر سراسطوره‌ها در شکل‌گیری موضوع بپردازد. بررسی و واکاوی عوامل برون‌متن به‌ویژه جامعه و زمینه تحولات فرهنگی، بررسی گفتمان عناصر اسطوره‌ای در متون و ارتباط آن‌ها با بافت فرهنگی و نیز رمزگشایی از رمزگان‌های اسطوره‌ای مورد توجه و بررسی قرار می‌گیرد.

پژوهش حاضر در پی پاسخ‌گویی به پرسش‌های ذیل است:

- ۱) دلایل و زمینه‌های اصلی اقبال مسلمانان به داستان اسکندر چیست؟
- ۲) بر اساس کدام متغیرها روایت اسکندر در سده‌های نخستین اسلامی، صورت‌بندی جدیدی یافته است؟
- ۳) روند شکل‌گیری تغییرات داستان اسکندر در سراسطوره‌ی اسلامی چگونه است؟

پیشینه پژوهش

در زمینه روایت، تحلیل و بررسی وجوه مختلف زندگی و اقدامات اسکندر، کتاب‌ها و مقاله‌های فراوانی به رشته تحریر درآمده است. از مهم‌ترین آثاری که در پیوند با موضوع اسکندر در ادبیات فارسی نوشته شده، «اسکندر و ادبیات ایران» نوشته صفوی (۱۳۶۴) است. نویسنده در این اثر کوشیده است به گونه‌ای مشروح، وجوه اشتراک و افتراق میان اسکندر از نگاه فردوسی را با *اسکندرنامه* نظامی مقایسه کند. کتاب‌هایی نظیر «پسر ایرانی» نوشته رنولت^۱ (۱۳۷۳)، «اسکندر مقدونی» نوشته لمب^۲ (۱۳۸۴) و «پس از اسکندر گجسته» از بویس^۳، بیشتر به بیان سرگذشت واقعی اسکندر می‌پردازند و عمده مطالب آن‌ها مبتنی بر روایات تاریخی و اشارات نویسندگان متقدم است و از این حیث نکته جدید و قابل تأملی ندارند. دسته

1. Mary Renault
3. Mary Boyce

2. Harold Albert Lamb

دیگری از منابع به موضوع انتساب شخصیت ذوالقرنین به اسکندر می‌پردازند و با جمع‌آوری و تحلیل نشانه‌های تاریخی و دینی به ردّ این انتساب و تلاش جهت اثبات مصادیق دیگر می‌پردازند. «تأکیدی بر یگانگی شخصیت ذی‌القرنین و کوروش» نوشته توانگرزمین (۱۳۸۳)، «کوروش کبیر» نوشته ابوالکلام آزاد (۱۳۸۴) و حتی «کارنامه به دروغ» از فرخزاد از این جمله هستند. افزون بر آن، «پژوهشی در اسطوره گیل‌گمش و افسانه اسکندر» از ستاری و «در جست‌وجوی ذوالقرنین» از روحی (۱۳۹۷) نیز به بررسی همانندی‌های داستان اسکندر با سایر اساطیر هم‌چون گیل‌گمش و کوروش می‌پردازند.

«ایرانیان و یونانیان به روایت پلوتارخ» (۱۳۸۰)، جلد چهارم «تاریخ هرودوت» (۱۳۸۴)، «اسکندر مقدونی» نوشته ویلکن و برزا (۱۳۷۶)، «امپراطوری ایران» نوشته دان ناردو (۱۳۹۴)، «ایران باستان» نوشته پیرنیا (۱۳۹۱)، «امپراطوری هخامنشی» نوشته برایان (۱۳۸۷)، «تاریخ شاهنشاهی هخامنشیان» نوشته اومستد (۱۳۷۹)، «تاریخ اسکندر مقدونی» نوشته ساویل (۱۳۶۴) و... نیز به ذکر وقایع تاریخی و بخش‌هایی از زندگانی و رفتار اسکندر محدود می‌شوند. مقالات منتشر شده در این زمینه در سه گروه قابل بررسی است. دسته‌ای با استناد به پیش‌متن‌ها، به معرفی و تبیین شخصیت و ویژگی‌های اسکندر پرداخته‌اند و تلاش می‌کنند تا زمینه‌ها و مسیر راه‌یابی این داستان به آثار بزرگ و فاخر ادبی و تاریخی و تفاوت‌ها را بررسی کنند. امیدسالار (۱۳۹۰)، در مقاله «اسکندر از هجوم تا جذب»، فیروزمندی و دیگران (۱۳۹۱)، در مقاله «از اسکندر گجستک تا اسکندر ذوالقرنین»، اروچی (۱۳۹۳)، در مقاله «از اسکندر غاصب تا اسکندر ذوالقرنین»، عزتی و دیگران (۱۳۹۸)، «بررسی سیر تحول شخصیت اسکندر، از کشورگشایی تا پیامبری، در شرفنامه نظامی»، ساوثگیت (۱۳۹۳)، در مقاله «تصویر اسکندر در اسکندرنامه‌های فارسی دوره اسلامی»، حسام‌پور (۱۳۸۹)، «سیمای اسکندر در آیینه‌های موج‌دار» از این جمله هستند. گروه دیگر مقالات به بررسی روابط بینامتنی میان آثار ادبی و تاریخی و تأثیرپذیری آنان از یک‌دیگر اختصاص دارند و عموماً به بررسی ویژگی‌ها و اختصاصات اسکندر و بیان وجوه افتراق و اشتراک میان چند اثر ادبی به‌ویژه دو اسکندرنامه مهم فردوسی و نظامی معطوف شده‌اند. فاطمی و همکاران (۱۳۹۱)،

در مقاله «بررسی روایت داستان اسکندر و دارا در دو گزارش ابن مقفع و فردوسی»، کرمی (۱۳۸۳)، در مقاله «اسکندر، ایران، نظامی»، کیوانی (۱۳۳۸)، در مقاله «اسکندر در ادب فارسی»، رنجبر و ابراهیمی (۱۳۹۲)، در مقاله «شکل‌گیری چهره اسکندر در حافظه تاریخی ایرانیان»، کهدویی و نصرآزادانی (۱۳۸۲)، «نگاهی به اسکندرنامه منظوم و مثنوی» به بررسی روابط بینامتنی میان آثار ادبی و تاریخی و تأثیرپذیری آنان از یک‌دیگر پرداخته‌اند. دسته سوم مقالات به موضوع ذوالقرنین اختصاص دارند و تلاش می‌کنند با ابتدای بر آیات قرآنی، متون و تفاسیر اسلامی و روایات سایر ادیان، مصداق تاریخی دیگری برای ذوالقرنین معرفی کنند. یزدان‌پرست (۱۳۸۶)، در مقاله «ذوالقرنین یا کوروش در متون مذهبی»، نیری (۱۳۸۰)، در مقاله «ذوالقرنین در میان نور و ظلمت»، میری و همکاران (۱۳۹۹) «مراد از سبب به عنوان راز ظفرمندی ذوالقرنین»، گرجی (۱۳۹۳)، در مقاله «بررسی تطبیقی دو شخصیت اسطوره‌ای - تاریخی کیخسرو و ذوالقرنین»، حسنی رنجبر (۱۳۸۸)، در مقاله «بررسی مقایسه‌ای داستان اسکندر در شاهنامه با داستان ذوالقرنین در قرآن مجید»، دهقانی و محمدی (۱۳۹۷)، در مقاله «ذوالقرنین در تقابل اندیشه‌ها» تنها به بررسی مصداق‌های تاریخی ذوالقرنین پرداخته‌اند. بهمن نامورمطلق (۱۳۹۷)، در «درآمدی بر اسطوره‌شناسی» به شرح و توضیح مهم‌ترین نظریه‌های اسطوره‌ای و رویکردهای اسطوره‌پژوهشی می‌پردازد و دو نظریه «سراسطوره» و «اسطوره - متن» را ارائه می‌کند؛ همچنین همو (۱۳۹۸) در «اسطوره‌کاوی عشق در فرهنگ ایرانی» نیز به اسطوره‌کاوی موضوع عشق و نقش و تأثیر سراسطوره‌ها در صورت‌بندی جدید و تغییرات محتوایی داستان‌های عاشقانه در فرهنگ ایرانی پرداخته که مرتبط‌ترین بخش این کتاب، اسطوره‌کاوی داستان روشک، همسر ایرانی اسکندر مقدونی، با پژوهش مرتبط است.

با عنایت به پژوهش‌های انجام شده، محور اصلی این پژوهش مطالعه و بررسی زمینه‌ها و دلایل اصلی اقبال و پرورش داستان اسکندر در سراسطوره اسلامی و تأثیرپذیری آن از سایر سراسطوره‌ها و به مطالعه جریانات معرفتی و چارچوب‌های شناختی مسلط در سراسطوره اسلامی است. بخش دیگری از ادبیات این پژوهش به عنوان زیربنای مشترک در حوزه سراسطوره‌کاوی است.

گذری بر وضعیت فرهنگی و اساطیر عرب پیش از اسلام

زندگی اعراب پیش از اسلام، همانند بسیاری از اقوام بشری، آمیخته به پندار و واقعیت است و مطالعات نشان می‌دهد که بخش وهم‌گرا و خیالی آن، از بخش واقع‌گرا، پررنگ‌تر است. آنان با اسطوره‌های کیهانی، مذهبی و آیینی، رنگ و سبک زندگیشان را تعیین می‌کردند. بت‌پرستی محور اصلی و آیینی اقوام عرب است و پرستش ارواح و مظاهر طبیعت به عنوان رویکرد مشترک در بین «اعراب البائده» و «اعراب الباقیه» موجب رواج ادیان متفاوت و تعدد خدایان شده بود. اعراب تنها به پرستش موجودات طبیعی اکتفا نمی‌کردند و دامنه باورهای آنان به ماوراءالطبیعه نیز کشیده شده بود؛ پرستش جن، فرشتگان، غول و... بسیار رایج بود. وقوع پدیده‌های طبیعی و عموماً سماوی مانند کواکب و انجم، بادها و ابرها، رعد، باران، ماه و خورشید و هر آنچه بین زمین و آسمان رخ می‌داد، جنبه قداست داشت و با آیین و مناسک ویژه‌ای تقدیس می‌شد. اسمیت^۱ می‌نویسد: «باید به خاطر داشت که اشکال عبادت در همه مقدسات از نوعی بود که مستقیماً ارتباط فیزیکی بین خدا و مکان مقدس را که وی در یک چشمه یا درخت یا ستون مقدس زندگی می‌کرد، اشاره می‌کرد.» (۱۹۹۵: ۶۵) یا در جای دیگری عنوان می‌کند: «خدا در سنگ یا درخت حضور داشت.» (همان: ۷۵) برخی از قبایل عرب، برای طلب باران، آیین و مناسک خاصی را اجرا می‌کردند. (ر.ک. لامنس ۱۹۳۸: ۲۳۸) اَلوسی نیز در کتابش به نشانه‌هایی از عادات و آداب عرب‌ها برای طلب باران در زمانی که زمین خشک بود و آسمان بخیلی می‌کرد، اشاره کرده است. (۳۰۱: ۱۳۴۰) در مجموع، پس از مطالعه و بررسی اساطیر برجای مانده متعلق به اقوام عرب پیش از اسلام، می‌توان نتیجه گرفت که اسطوره نزد آنان متناسب با شرایط ساده و محدود که تابع عناصر محیطی و جغرافیایی است، شکل گرفته و شاید بتوان آن‌ها را در زمره تبیین‌الأویل‌ها جای داد. «اسطوره گاهی تبیین‌الأویل و توجیه و توضیح پدیده‌هاست.» (شمیسا ۱۳۹۷: ۵۰) شمیسا در ادامه می‌نویسد: «اسطوره باید شکلی داستانی داشته باشد و در آن قهرمانی باشد مثلاً یکی از ایزدان یا رجال بزرگ

اساطیری یا فراتاریخی و گرنه باید به آن مطلب شبه‌اساطیری یا کوشش‌های باستانی در توضیحات علمی گفت». (شمیسا ۱۳۹۷: ۵۱) عجینه نیز در فرهنگ اساطیر اعراب جاهلی، آورده است که اعراب قبل از اسلام، برخی عناصر طبیعی مانند مجسمه‌های سنگی، بت‌ها و بعضی مظاهر طبیعت مانند آب‌ها، آتش و یا برخی حیوانات را مقدس می‌دانستند. آنان هم‌چنین برای برخی امور ماوراءالطبیعه مانند اجنه، فرشتگان، شیاطین، غیلان و سعالی جایگاه ویژه‌ای قائل بودند و این چندان دور از ذهن نیست، چراکه بین تأثیر و ارتباط از طریق رؤیاها و خیالات و خرافات مواردی می‌یافتند. (عجینه ۱۹۴۴: ۷) در این اساطیر موجودات ماوراءالطبیعه و خیالی و برخی حیوانات نقش اصلی را داشته‌اند.

وضعیت فرهنگی ایران در سده‌های نخستین اسلامی

هر چند تقابل و درگیری میان ایرانیان با اعراب مسلمان از زمان ظهور اسلام آغاز شده بود، اما در دوران ابوبکر شدت یافت و تا زمان قتل یزدگرد سوم و سال‌های پس از آن به صورت مستقیم ادامه داشت. (اشپولر ۱۳۴۹: ۳۱) از این زمان تا حدود یک دهه بعد، شهرهای دیگر ایران یکی پس از دیگری به تسخیر لشکر اعراب درآمد. اگرچه این روند نسبتاً آرام و کم‌دردسر، موجب فتح سریع بسیاری از شهرهای ایران در طول یک تا دو دهه شد و دین اسلام رسماً وارد ایران شد، اما در ادامه و با ایجاد تبعیض و گاه تحقیر غیراعراب توسط امویان، مقاومت‌ها و مخالفت‌هایی با اعراب شکل گرفت که می‌توان به نهضت شعوبیه و جریانات مشابه اشاره کرد. در این دوره چالش تقابل فرهنگ‌ها، تحقیر و اعمال محدودیت برای زرتشتیان بیشتر بود: «... کارگران زردتشتی نیز که (با آتش و آب و خاک سر و کار داشتند) به عنوان نجس مورد تحقیر واقع می‌گشتند، آزادی خود را از این فشار روحی در قبول اسلام می‌دیدند.» (همان: ۲۴۹) این دوران مجالی برای عرضه تفکرات و باورهای دینی غیرمسلمانان فراهم نکرد و نشان کفر و الحاد، بسیاری از آیین‌ها و باورها را در زیر سایه برد.

سده سوم هجری را می‌توان مهم‌ترین و اثرگذارترین دوره اسلامی به شمار آورد. این دوره نتیجه دو سده مواجهه و تلاقی نظام‌های فرهنگی ایرانی و اسلامی بود. یکی از ویژگی‌های مهم سده سوم در بلاد اسلامی، بحران هویت و تنوع فرهنگی است. بحران هویت هم‌زمان با اقبال مسلمانان به ترجمه آثار یونانیان راه را برای شکل‌گیری و عرضه دوباره فرهنگ هلنیسمی هموار کرد. علاوه بر ایران، این جریان در بغداد به عنوان کانون خلافت مسلمین نیز با شدت بیشتر دیده می‌شد. بدیهی است در ایران با وجود ساکنان بومی و اقوام کهن که میراث‌دار سده‌ها فرهنگ، تمدن و تنوع فرهنگی هستند، ورود دین نوظهور اسلام، شرایط متفاوتی را پدید می‌آورد. شکل‌گیری محافل و مناظرات علمی و مذهبی و ایجاد نحله‌های متعدد، برآیند این شرایط است تا آنجا که بسیاری از بزرگان و حتی امامان از ظرفیت این مناظرات در جهت تبلیغ و نشر دین اسلام بهره گرفتند. «آنچه در قم و به عبارتی وسیع‌تر در بخش‌های بزرگی از ایران اتفاق افتاد، فراگیری فرهنگ نسبت به تمدن بود.» (پاک ۱۳۸۴: ۱۰) از نمونه‌های معروف این مباحثات و مجادلات دینی می‌توان به مناظره میان مسلمانان با مسیحیان، یهودیان و زرتشتیان در مرو اشاره کرد که در سال ۸۱۷ و با دستور مأمون انجام شد. (ر.ک. اشپولر ۱۳۴۹، ج ۱: ۲۴۵) تقابل زرتشتیان و مسلمانان در برخی شهرهای ایران تا سال‌ها وجود داشت که در نهایت منجر به برقراری نسبتی میان فرهنگ و تمدن ایرانی و فرهنگ عربی شد. (پاک ۱۳۸۴: ۱۱)

از دیگر شاخصه‌های مهم علمی و فرهنگی این سده، راه‌یابی مسلمانان به اروپا و آشنایی با آثار و اندیشه‌های آنان بود که تأثیر زیادی بر جریان و نهضت علمی مسلمانان داشت و می‌توان آن را نقطه عطفی در غنای علمی و فرهنگی مسلمانان دانست. چگونگی پاسخ‌گویی به پرسش‌ها و ابهامات اندیشمندان و بزرگان سرزمین‌های فتح شده و مواجهه با ادیان سرزمین‌های میزبان، به چالش بزرگی برای مسلمانان تبدیل شد و زمینه ایجاد مباحث جدیدی را در سپهر فرهنگی اسلام به وجود آورد تا آنجا که حتی برخی از عناصر و اجزای متناقض و مخالف نیز فرصت طرح و بازآرایی یافتند و در صورت‌بندی موضوعات اثرگذار شدند. در این میان، تأثیرپذیری اعراب از میراث فرهنگی یونانیان قابل توجه است. در همین دوران، بغداد به عنوان پایتخت خلافت عباسیان، کانون تلاقی اندیشه‌ها و عقاید

مختلف فرهنگی و مذهبی بود و ایجاد نهضت ترجمه، درهای جدیدی از دانش را در حوزه‌ی اندیشه‌های اسلامی گشود. آشنایی مسلمانان با اندیشه‌های یونانیان به‌ویژه ارسطو، آشنایی با اندیشه‌ها و فلسفه‌های ایرانی، سریانی و حتی هندی در کنار پاگرفتن و نضج اندیشه‌ها، نحله‌ها و مکاتب مختلف کلامی موجب رشد دانش به‌ویژه بلاغت شد. ابن‌خلدون در این زمینه می‌نویسد:

«مسلمانان آن‌ها را خواندند و بر مطالب آن‌ها آگاهی یافتند و شیفتگی آنان به کامیابی بر بقیه آن علوم فزونی گرفت آن‌گاه پس از چندی دوران مأمون در رسید و چون وی خود کسب دانش را پیشه خویش ساخته بود، شیفتگی بسیاری به علوم نشان می‌داد و اشتیاق او به دانش‌های طبیعی برانگیخته شد و هیئت‌ی از نمایندگان خویش را نزد پادشاهان روم «آسیای صغیر» فرستاد تا به استخراج و استنساخ علوم یونانیان به خط عربی قیام کنند و در زمره آن‌ها گروهی از مترجمان را نیز گسیل کرد. آن‌ها از آن علوم گرد آوردند و بکمال آن‌ها را فرا گرفتند و چیزی فرونگذاشتند.» (ابن‌خلدون ۱۳۸۲: ۱۰۰۴)

این جریان در خصوص تأثیرگذاری آثار و عقاید یونانیان بر موضوع اسکندر و ایجاد صورت‌بندی جدیدی از این داستان نزد مسلمانان حائز اهمیت است. عباسیان نیز که پس از امویان، همین مسیر را پیمودند، به دلیل تساهل بیشتر با فرهنگ ملل مغلوب و دور شدن از تعصبات دوران جاهلیت و عرب‌گرایی، زمینه نقل و ترجمه دانش و معارف سایر ملل را به فرهنگ اسلامی هموارتر کردند. (ولایتی ۱۳۸۴: ۲۹)

شعر و ادب از مهم‌ترین بخش‌های مورد توجه عباسیان بود و به پشتوانه همین اقبال، راه برای ورود اندیشه‌ها و باورهای اساطیری و کهن به فرهنگ اسلامی باز شد. یکی از علل توسعه تمدن اسلامی در این عهد نیکوکاری خلفا با دانشمندان غیرمسلمان در راه ترجمه و نقل علوم است. (زیدان ۱۳۷۲: ۵۸۲) شکل‌گیری جریانات علمی و فرهنگی در سده‌های نخستین اسلامی حاصل تلاقی عقاید و اندیشه‌های ملل تحت حاکمیت اسلام و ضعف دانش اعراب جهت مقابله و پاسخ‌گویی به مسائل بود. «از گفتنی‌هایی که واقعیت دارد این است که بیشتر دانشوران ملت اسلام، خواه در علوم شرعی و چه در دانش‌های عقلی به جز در موارد نادری غیر عربند... و سبب آن این است که در آغاز ظهور این مذهب به مقتضای احوال سادگی و بادیه‌نشینی در میان ملت اسلام دانش و صنعتی وجود نداشت.» (ابن‌خلدون ۱۳۸۲: ۳۳۰) در این اثنا ورود موج دوم جریان هلنیستی^(۱) و تلاش خلفای

اموی و عباسی برای نقل و ترجمه دانش یونان باستان، به تلاطم فرهنگی انجامید که به تمامی حوزه‌ها تسری یافت. سرچشمه و خاستگاه برخی عقاید و باورهای مسلمانان درباره اسکندر را باید در این ترجمه‌ها و تعاملات فرهنگی جست‌وجو کرد. باورهایی که در امتزاج با سایر آگاهی‌ها و متون، منجر به شکل‌گیری شخصیت منحصر به فردی در اسکندرنامه‌ها شد. در واقع برخورد و اختلاط فرهنگی با غیراعراب که تجربه قرن‌ها فرهنگ و تمدن را داشتند، نسبتی پایدار میان فرهنگ‌ها ایجاد کرد.

«آنچه بیش از همه در فراهم آوردن شرایط این حرکت اهمیت داشت فتوح مسلمانان و به‌ویژه استیلای آنان بر سراسر قلمرو ساسانیان و بخش‌هایی از امپراتوری روم شرقی بود. این سرزمین‌ها هر یک فرهنگ و تمدنی دیرپا داشتند، افزون بر آن که در هزاره‌ی قبل از این، با لشکرکشی اسکندر مقدونی، کم و بیش یونانی‌مآبی نیز در میانشان رسوخ کرده بود. فاتحان مسلمان از سرزمین‌های مغلوب، قلمرو یکپارچه‌ای ساختند و در کنار دیگر فرهنگ‌ها با یونانی‌مآبان دور و نزدیک نیز مبادله و مشارکت فرهنگی جدیدی را تجربه کردند.» (ولایتی ۱۳۸۴: ۲۹)

در سده‌های نخستین اسلامی بسیاری از حکایات و داستان‌هایی که در قرآن ذکر شده بود، مورد استناد و استفاده مبلغان قرار گرفت. از آنجا که در بسیاری از این موارد جزئیات و اطلاعات اندکی در قرآن وجود داشت، راه برای ورود قصه‌پردازان و دخل و تصرف در محتوا باز شد و بسیاری از مردم ممالک فتح شده، در ایجاد پیوندهای فرهنگی با دین جدید کوشیدند و شاید اعراب نیز به جهت بسط و گسترش اسلام، بدین موضوع چندان بی‌میل نبودند. اساساً ورود یک دین و فرهنگ جدید به ایران‌زمین، موجب کنجکاوی و طرح پرسش‌های مختلف شد و مسلمانان تلاش کردند برای پاسخ از نوشته‌های مفسرین استفاده کنند، اما در بسیاری از موارد این اطلاعات نابسنده بود و به مرور عنصر تخیل و یا باورهای اساطیری ایران‌زمین، با آن‌ها درآمیختند:

«قرن‌های نخستین، دوره‌ای است که قصه‌گویان فعال بودند و به سختی از واعظان متمایز می‌شدند. علما، قصه‌گویان مردمی را تهدید تلقی می‌کردند زیرا آن‌ها برای تازگی بخشیدن به روایت، از جعل افسانه‌های شگفت‌انگیز ابایی نداشتند. گزارش

ابن عباس از سفر آسمانی پیامبر(ص) ارزش‌ها و معیارهای قصه‌گویان مسلمان را بازگو می‌کند.» (کلبی^۱: ۲۰۰۸: ۴۹-۵۰)

یکی دیگر از مدخل‌های ورود محتوا به فرهنگ نوپای اسلامی، گندی‌شاپور بود. یکی از دلایل اهمیت گندی‌شاپور، حضور نسطوریان^(۲) رانده شده از ادسا^۲ بود که همراه خود ترجمه‌های سریانی کتب یونانی را به این مرکز آوردند. نقل است به دستور شاپور، بسیاری از اسیران رومی نیز در خوزستان و گندی‌شاپور مستقر شدند. (ولوی و برومند ۱۳۸۸: ۱۳۵) صفا نیز در تاریخ خود به موضوع انتقال و راه‌جستن دانش و منابع یونانی و اسکندرانی به ایران در دوران ساسانی اشاره کرده است. (ر.ک. صفا ۱۳۳۰: ۱۴) این منابع متنوع و تأثیرگذار علمی، مشخصاً در عهد عباسیان از پهلوی و سریانی به عربی ترجمه شدند و نقش مهمی در تکمیل و توسعه علوم اسلامی و شکل‌گیری و جهت‌دهی به باورهای اساطیری و تاریخی مسلمانان داشت. ایجاد مراکز و کانون‌های علمی و فرهنگی نیز تأثیر زیادی در بسط و توسعه علوم و فنون اسلامی داشت. «منبع اصلی علوم عقلی که به جهان اسلام راه یافت، یونان و محفل علمی آن بود، اگرچه بیشترین علوم غیرمستقیم و با ترجمه آن‌ها به زبان‌های سریانی و لاتینی، مأخوذ از یونانی به دست مسلمانان رسید.» (ولایتی ۱۳۸۴: ۲۷) نخستین مرکز مهم و ساختارمند در این زمینه، «بیت‌الحکمه» بغداد بود که در عهد هارون‌الرشید به عنوان پایگاهی برای گردهمایی دانشمندان و عالمان و مترجمان پی‌ریزی شد. به موازات بیت‌الحکمه، تأسیس و توسعه دارالعلم‌ها نیز صورت گرفت و پس از آن نوبت به نظامیه‌ها رسید. بافت و نهضت اسلامی کردن فرهنگ جامعه ایران در سده‌های نخستین، بر سیر تطور داستان اسکندر نیز تأثیر گذاشت و نمود پیامبرگونه‌ای برای اسکندر پدید آورد و با پنداشت صالح بودن، برخی الگوهای رفتاری و رویدادهای مهم دوران زندگانی پیامبر اسلام(ص) را هم برای وی شبیه‌سازی کردند. یکی از این الگوها، داستان معراج پیامبر(ص) است. ویژگی‌های خاص این واقعه و خارق‌العاده بودنش، باعث شد تا توجه بسیاری از نویسندگان و مردم به آن جلب شود و در زمان نسبتاً کوتاهی، داستان‌های جذاب و متنوعی ساخته شود تا آنجا که برخی از محققان، بن‌مایه‌های داستان سفر اسکندر برای دیدن عجایب و طلب آب‌حیات را با واقعه معراج، مشابه دانسته‌اند؛ «تحلیل هر دو

1. Colby

2. Edessa

سفر بر اساس رویکرد نشانه‌معناشناسی نشان می‌دهد که علاوه بر عناصر مشترک در سه محور «بهشت و دوزخ»، «فرشته‌شناسی» و «ملاقات با خداوند» سطوح سازمان‌دهی و چگونگی کارکرد و تولید معنا در هر دو، سازوکار یکسانی دارد.» (عباسی و بهمنی ۱۳۹۷: ۲۴۱) از این پس، اسکندر هویتی اسلامی و تا اندازه‌ای ایرانی پیدا کرد و در اسکندرنامه‌ها با چهره‌ای مذهبی و متفاوت از اسکندر مقدونی معرفی شد. او در *اسکندرنامه نظامی* به صورت حکیمی فرزانه و پیامبری دین‌گستر ترسیم می‌شود که مقام و صفاتی متعالی دارد و این رویکرد، در *اسکندرنامه‌هایی* که به پیروی از خمسه سروده شد، تداوم یافت. طرسوسی نیز اسکندر را در کسوت جهان‌گشایی نشان می‌دهد که با نسبی‌کیانی و دارای ویژگی‌های ذوالقرنین، رنگی از عرفان و وجوه اشراقی بر چهره دارد. در این مقام ویژگی‌های سفر او مشابه معراج پیامبر (ص) شده است؛ «سطوح ساختاری که شامل روستاها (فرایندهای تحول کلامی) و ژرف‌ساخت (مربع معنایی و محور تنشی) است، در هر دو از یک الگو تبعیت می‌کند.» (عباسی و بهمنی ۱۳۹۷: ۲۶۳) ماجرای طلب آب‌حیات یا رویارویی با اژدها نیز از دیگر نکاتی است که ریشه در باورهای اساطیری ایران‌زمین دارد. در حوزه هنر نیز وضعیتی مشابه دیده می‌شود. بسیاری از جلوه‌ها و طرح‌های اساطیری ایران در دوران پس از اسلام نیز تداوم یافت.

«عقلانی و منطقی بودن ذهن ایرانی، نزدیک بودن موضوعات به زندگی، قابل قبول بودن خیال‌پردازی‌ها و شکفتگی باروری هنر ایران در دوره ساسانی سبب گسترش و پایداری این هنر در خود ایران و سرزمین‌های دیگر شد... و هنرمندان ایرانی در دوران بعد آگاهانه یا ناخودآگاه، بسیاری از موتیف‌ها و نمادهای باستانی را به کار گرفتند و این اشکال با توجه به معنای نمادین آن‌ها یا با تغییر مصداق و معنا در هنر این سرزمین ادامه یافتند.» (جلالیان ۱۳۹۷: ۴۸)

زمینه‌های فرهنگی و دلایل گرایش مسلمانان به اسکندر

اعراب، بدو ورود به ایران در مواجهه با آثار و میراث مکتوب این سرزمین، به قرآن و تعالیم و آموزه‌های آن پناه بردند و با استناد به «تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ» (نحل: ۸۹) خود را از سایر کتب بی‌نیاز می‌دانستند، اما در دهه‌های بعد، این رویه تغییر کرد؛ اعراب،

خود را محتاج کسب دانش و آگاهی در زمینه‌های مختلف دیدند. به‌ویژه آن‌که در مقام آزمون، با پرسش‌هایی در خصوص شخصیت و ویژگی‌های افراد معرفی شده در قرآن مانند سلیمان یا ذوالقرنین روبه‌رو شدند و یا در خصوص برخی مراسم کهن ایرانی نیازمند تعیین موضع شدند. از مطالعه متون و شواهد چنین برمی‌آید که اعراب تا پیش از اسلام با شخصیت‌هایی چون ذوالقرنین و اسکندر آشنایی چندانی نداشته‌اند و احتمالاً نخستین آشنایی جدی آنان به واسطه قصص القرآن بوده و اولین چالش نیز مربوط به پرسش‌های یهودیان بود که از پیامبر(ص) در خصوص برخی داستان‌های کهن مانند ذوالقرنین می‌پرسیدند.

«بی‌اعتنایی عرب پیش از اسلام به خواندن و نوشتن، نخستین عامل وابستگی فکری آنان به اهل کتاب بود که به تدریج باعث سلطه فرهنگی یهود و نصارا بر آن‌ها شد. اهتمام اهل کتاب به قصص و داستان‌سرایی و حرص مسلمانان در شنیدن افسانه‌های ساخته یهود و ساده‌لوحی برخی راویان حدیث نسبت به نومسلمانان اهل کتاب نیز مزید بر علت شد و زمینه‌های وابستگی فکری بیشتر و نفوذ اندیشه‌های اسرائیلی در میان مسلمانان را فراهم ساخت.» (غلامی دهقی ۱۳۸۳: ۸۱)

در دوران امویان و عباسیان، تمایل بیشتری برای مطالعه آثار و عقاید ایرانیان در خصوص این موضوعات پدید آمد. بیت‌الحکمه بغداد به عنوان گنجینه و خزانه عظیمی از کتب، نقش مهمی در شکل‌گیری این فرهنگ نوظهور داشت. بدین ترتیب، نهضت ترجمه و نقل دانش از زبان‌ها و فرهنگ‌های سریانی، پهلوی، هندی و یونانی به زبان عربی، که از سده نخست هجری آغاز شده بود، شتاب گرفت. این زمینه موجب شد تا برخی ایرانیان که وارد حوزه تفسیر شده بودند یا در حوزه بلاغت و بدیع دست به قلم برده بودند، بخشی از عقاید و دانسته‌های خود را با مفاهیم دینی درآمیزند. اختلاط ماجرای اسکندر و ذوالقرنین از موارد قابل ذکر است. پس از اسلام، تغییرات قابل توجهی در تفکرات اساطیری اعراب ایجاد شد که اساس آن برگرفته از آیات و قصص قرآن و اختلاط و امتزاج آن با اساطیر سرزمین‌های جدید بود. در این میان روایت‌های متفاوتی از زندگی پیامبران تحت عنوان «قصص الأنبياء»،^(۳) ثبت و ضبط شد. «قصص الأنبياء ثعلبی» (متوفی ۴۲۷ ه.ق) موسوم به «عرائس المجالس»^(۴) یکی از کهن‌ترین و مهم‌ترین منابع در این زمینه

است. ثعلبی در این کتاب، بابی را به زندگانی و احوال ذی‌القرنین اختصاص داده است و این‌گونه آغاز می‌کند که «قالت العلماء باخبار القدماء لما قتل الاسکندر دارا ملک البلاد و دانت له العباد فهدم ماکان فی بلاد الفرس من بیوت النیران و ماکان بأرض الهند...» (ثعلبی ۱۲۹۷: ۴۰۳) ثعلبی، آشکارا تحت تأثیر روایات تاریخی موجود در خصوص اسکندر قرار داشته و عملاً وقایع تاریخی داستان اسکندر را با موضوعات ذوالقرنین درآمیخته و داستان را با بیان نسب و لقب اسکندر آغاز کرده است. *قصص الأنبیای نیشابوری* نیز یکی دیگر از منابع در این زمینه است که پیش از قرن پنجم نگاشته شده است. ابواسحق ابراهیم بن منصور بن خلف نیشابوری در قالب یک صدوسه قصه به شرح وقایع مهم و نیز زندگی انبیای الهی پرداخته که قصه شصت‌ونهم آن به شرح زندگانی ذوالقرنین اختصاص یافته است. شرح زندگانی ذوالقرنین نزدیک به آیات قرآنی است و به ماجراهای سفر به شرق و غرب، داستان یاجوج و مأجوج، خضر و... می‌پردازد و البته در اشاره‌ای کوتاه موضوع ذوالقرنین بودن اسکندر مطرح می‌شود. (نیشابوری ۱۳۸۲: ۳۲۲) *قصص الأنبیاهایی* که پس از این تاریخ نگاشته شده‌اند، عموماً تحت تأثیر همین باور هستند و به بازنگاری و بازتعریف روایات تاریخی و داستان‌های عامیانه و غیرمستند مبنی بر ذوالقرنین بودن اسکندر، پرداخته‌اند و جنبه انتقادی یا علمی خاصی در آن‌ها دیده نمی‌شود.

داستان اسکندر در سراسطوره اسلامی

سراسطوره اسلامی به دوران تکوین و شکل‌گیری فرهنگ اسلامی و نیز دوران نوزایی فرهنگ ایران و گذار از شرایط فرهنگی و اجتماعی اواخر دوران هخامنشی و ساسانی مربوط می‌شود. داستان اسکندر در سده‌های نخستین اسلامی، تحت تأثیر سراسطوره یونانی، ابعاد و زوایای گسترده‌ای پیدا کرد و منظومه اسطوره‌ای

گسترده‌ای را به خود جذب کرد. هایلا منطقی‌امین^۱ در «اسکندر کبیر در روایت پارسی»^۲ بر این باور است که دیدگاه مثبتی درباره اسکندر در ادبیات عرب و فارس قبل از دوران اسلامی شکل گرفته است. این تغییر می‌تواند از منابعی مانند *اسکندرنامه ارمنی* (قرن پنجم میلادی) و یا ترجمه سریانی داستان اسکندر نشأت گرفته باشد که تاریخ تألیف آن را در فاصله قرون ۶ تا ۱۰ میلادی دانسته‌اند. برخی محققان همچون نولدکه^۳ بر این باور بودند که نسخه سریانی مستقیماً از یونانی ترجمه نشده و از یک نسخه از دست‌رفته فارسی میانه ترجمه شده و بعدها مورد اقتباس منابع عربی قرار گرفته است. (نولدکه بی‌تا: ۴۴) این عقیده توسط برخی دیگر از محققان رد شده است. از جمله سیانکاگلینی^۴ بر این باور است که شواهد محکمی مبنی بر ترجمه مستقیم این نسخه از یونانی وجود دارد. (۲۰۱۱: ۱۳۵، ۱۲۳) زویه بر این باور است که تحریر اسکندرنامه سریانی در زمان ساسانیان از اصل یونانی یا پهلوی آن آغاز شد و از قرن هفتم میلادی به بعد، مسیحیان سریانی زبان ایرانی، ترجمه اسکندرنامه را آغاز کردند. این ترجمه هم‌زمان با پیروزی شاپور اول بر رومیان صورت گرفت. در این زمان، سیل بردگان رومی که از فرهنگ یونانی متأثر بودند، به ایران سرازیر شده و ایرانیان را با فرهنگ یونانی آشنا کردند. (زویه ۲۰۱۱: ۴۲) بر این اساس و به باور برخی دیگر از محققان مانند استفن جیرو این نسخه آبشخور بسیاری از متون عربی و صورت‌بندی جدید و اسلامی داستان اسکندر بوده است. (جیرو ۱۹۹۳: ۵) مستندات مبنی بر آشنایی ایرانیان پیش از اسلام، با شخصیت ذوالقرنین و زندگانی وی وجود ندارد و نهایتاً می‌توان چنین پنداشت که یهودیان ساکن در ایران به واسطه متون مقدس، نام وی را شنیده باشند. بعدها نیز عمده‌ترین نظریات ایرانی در خصوص ذوالقرنین به تطبیق شخصیت وی با کوروش یا گیلگمش و یا برخی پادشاهان اسطوره‌ای منتهی می‌شود، اما از زندگی و اقدامات اسکندر، مطالب آن‌قدر باقی مانده که بتوان با استناد به آن‌ها داعیه‌ی نبوت و صالح‌بودن وی را مردود دانست، چه حتی صفات و ویژگی‌های منفی و اهریمنی بدو منسوب شده است. پس از اسلام به واسطه نابود شدن بخش عمده‌ای از متون و به‌ویژه آثار زرتشتیان و نیز آشنایی و گرویدن عامه مردم به دین اسلام و

1. Haila Manteghi
3. Theodor Nöldeke

2. Alexander the Great in the Persian Tradition
4. Ciancaglini

ورود اعتقادات و باورهای اسلامی - عربی به ایران، زمینه برای تغییر نگرش به اسکندر در نسل‌های بعدی فراهم شد. در این میان داستان ازدواج اسکندر با روشنگر و نیز استاتیرا و تحقیری که ایرانیان از این باب برای خود می‌پنداشتند، در تلاش برای ایرانی نمایاندن اسکندر و بعدها، ذوالقرنین دانستن وی بی‌تأثیر نبوده است. تلاش برای ترویج دیدگاه آشتی‌جویانه و ارائه چهره‌ای ایرانی از اسکندر، در *شاهنامه*، *اسکندرنامه* نظامی، *دراپ‌نامه* طرسوسی و دیگر آثار، مشهود است.

یکی از دلایلی که نظریه ذوالقرنین بودن اسکندر را قوت بخشید، عدم تأکید و تصریح آیات قرآن بر نبوت و پیامبری وی است. بر این اساس اغلب مفسران او را بنده صالح خداوند و یکی از پادشاهان مؤمن معرفی کرده‌اند. موضوع پادشاهی و فرماندهی ذوالقرنین و سفرهای وی، تداعی‌کننده داستان پادشاهی اسکندر و اقدامات وی است که به واسطه سربازان و نزدیکانش رنگ اسطوره‌ای گرفت و آرام‌آرام مقدس جلوه داده شد. از سوی دیگر زندگانی سایر شخصیت‌ها نیز که به عنوان ذوالقرنین احتمالی معرفی می‌شدند، آن‌قدر ناشناخته و یا مبهم بود که طرفداران قابل توجهی نیافت، اما به واسطه این‌که این پرسش از جانب یهودیان مطرح شده و همچنین شرح کشورگشایی و فتوحات اسکندر با اساطیر و خرافات درآمیخته بود، نظریه غالب به سوی او متمایل شد. هم‌چنین، وجود دو زائده شاخ‌مانند در تصاویر اسکندر، این نظریه را قوت می‌بخشید. اگرچه شواهد تعارض و ابهامات، فراوان است، اما تا امروز یکی از مهم‌ترین نظریه‌های اسلامی در خصوص ذوالقرنین قلمداد می‌شود.

سیر تطور داستان ذوالقرنین و تطبیق آن با شخصیت اسکندر

یکی از پیچیده‌ترین و مبهم‌ترین قصص قرآنی، داستان پادشاهی «ذوالقرنین» است. در قرآن، نسب، نژاد و خاستگاه وی ذکر نشده و تنها کلیاتی از وقایع مهم حیات وی در سوره مبارکه کهف آمده است. همین موضوع، مفسرین را برای یافتن مصداقی تاریخی برای ذوالقرنین با چالش مواجه ساخت و از آنجا که بین اعراب، پادشاهی با این ویژگی‌ها وجود نداشت، به ناچار در میان پادشاهان بزرگ و شناخته

شده سایر ملل به دنبال نشانه‌ای از او گشتند که این امر نهایتاً متناسب با نوع مطالعه و دریافت مفسران از داستان، منشأ ورود حکایات و روایات الحاقی متعددی به ماجرای ذوالقرنین شد که نه تنها به روشن شدن موضوع کمک نکرد، بلکه پیچیدگی و ابهام آن را دو چندان ساخت. افسانه‌های متعددی که در خصوص الوهیت و قداست اسکندر ساخته و منتشر شده بود، از راه ترجمه کتب یونانیان و سایر منابع، به فرهنگ اسلامی راه یافت و در اختلاط با برخی متون مسیحی و یهودی به شکل‌گیری اندیشه‌ای انجامید که بر اساس آن اسکندر مقدونی، «ذوالقرنین» شناخته شد.

اسطوره‌شناسی تطبیقی

موضوع کشورگشایی و فتح سرزمین‌های جدید، تاریخی به درازنای عمر بشر دارد و از جوامع بدوی تا روزگار معاصر، جنگ‌ها و مناقشات بسیاری در این زمینه شکل گرفته است. الگو و نتایج اغلب این نبردها و درگیری‌ها مشابه یکدیگر است. قتل‌عام‌های گسترده، کشتار انسان‌های بی‌دفاع، ویرانی و خرابی شهرها و... محصول تکراری بسیاری از جنگ‌هاست. در این میان ایران به دلیل موقعیت جغرافیایی و سیاسی، همواره در معرض جنگ و نبرد به‌ویژه با کشورهای روم و یونان بوده است و کانون این نبردها حمله اسکندر به ایران شناخته می‌شود. حملات و کشورگشایی‌های اسکندر موجب بروز پراکنش فرهنگی و یا به عبارت دیگر چندفرهنگی در سرزمین‌های جدید شد. الگوی رفتاری اسکندر در نبردها و لشکرکشی‌هایش در سرزمین‌های جدید تقریباً مشابه و نزدیک به هم است.

براساس متون تاریخی اسکندر حدود سال ۳۳۲ ق.م و پس از شکست داریوش سوم و با هدف کنترل سوریه و شام به مصر لشکر کشید. مصر در آن دوره به عنوان یکی از ساتراپی‌های^۱ امپراتوری پارس شناخته می‌شد و در کنترل نیروهای ایران بود. اسکندر با کمترین مقاومت، وارد مصر شد و به عنوان منجی و آزادکننده آن

سرزمین شناخته شد. ساخت شهر اسکندریه را به این دوره منسوب می‌کنند. شهری که به یک پایگاه بزرگ و کانون هلنیسم و فرهنگ یونانی تبدیل شد و کتابخانه عظیم آن که از مناطق مختلف گرد آمده بود، بعدها موجب صدور و گسترش فرهنگ یونانی‌گری شد، به طوری که بسیاری از این منابع در سده‌های نخستین اسلامی به پایگاه‌های علمی ایران و بغداد راه جستند و در شکل‌گیری و تکوین فرهنگ اسلامی نقش مهمی ایفا کردند. اسکندر پس از فتح مصر، در ادای احترام به باورها و خدایان مصری فروگذار نکرد و از سوی مردم مصر به عنوان ناجی، فرزند خدایان، فرعون و القابی مشابه آن معرفی شد. در مراسم تاج‌گذاری وی در سال ۳۳۲ ق.م، آیین خاصی برای معرفی وی به عنوان فرعون در ممفیس^۱ برگزار شد و کاهن اعظم، وی را «پسر خدایان» (آمون)^۲ نامید. این داستان را بسیاری از مورخان یونانی از جمله پلوتارخ نیز روایت کرده‌اند. (پلوتارخ ۱۳۸۰: ۲۸۹) مرمت و بازسازی مراکز مذهبی و معابد، پوشیدن لباس‌های سنتی و آیینی مصریان و احترام به فرهنگ و باورهای آنان، از اسکندر چهره‌ای مطلوب ساخت و بناها و پیکره‌هایی به یادبود وی ساخته شد. مطابق برخی اسناد، در تلاش برای «غیردیگری» شناساندن اسکندر، مصریان وی را به عنوان پسر نکتانوبی دوم^۳ به تصویر کشیده‌اند و پیروزی او بر ایرانیان را به منزله رستگاری مصر دانسته‌اند. این موضوع تلاشی برای اثبات تداوم فرمانروایی مصریان بر سرزمین مصر بوده همان‌طور که در ایران نیز وی را از خاندان پادشاهی ایران و برادر داراب دانسته بودند. از عملکرد اسکندر و قرائن چنین برمی‌آید که خود وی نیز تمایل زیادی برای زدودن عنوان «دیگری» داشت و برای ایجاد پیوند و ارتباط با فرهنگ و اساطیر ملل جدید تلاش می‌کرد. در اندک مدتی اسکندر خود را فرزند خدا و منسوب و مورد تأیید اوراکل^۴ و آمون خواند. با توجه به مدت کوتاه حضور اسکندر در مصر، این رویه توسط جانشینانش و با هدف مشروعیت بخشیدن به قدرت و اقامت خود در مصر، به شکلی جدی ادامه یافت. بهره‌گیری از عناصر مذهبی مصریان مانند شاخ‌های قوچ آمون و ضرب سکه‌های مختلف منقوش به چهره اسکندر این اقدامات را تقویت می‌کرد. اینک

1. Memphis
3. Nectanebo II

2. Ammon-Amun
4. Oracle

اسکندر از نسل زئوس‌آمون^۱ توصیف و شناخته می‌شد. این رویکرد موفقیت‌آمیز، در دوران پس از اسکندر نیز تداوم یافت. در دوره حکومت بطلمیوس^۲ بر مصر، سازگاری با فرهنگ کهن مصریان منطقی و مورد توجه بود. او نیز خود را فرعون نامید، اسکندریه را به پایتخت جدید تبدیل کرد پس از اشتراک و اتحاد خدای بزرگ دو ملت، خدای جدید «زئوس‌آمون» را ارائه کرد. فرهنگ و اعتقادات ایجاد شده در حکومت خاندان بطلمیوس، نقش مهمی در پی‌ریزی و شکل‌گیری باورهای مذهبی در دوران بعد و نیز ایده‌های هنری و اجتماعی ناشی از تلاقی با فرهنگ و تمدن کهن مصریان داشت. استفاده اسکندر از شاخ‌های قوچ آمون و ضرب تصاویری از وی بر روی سکه‌های آن دوره، در ایجاد باور به «ذوالقرنین» بودن اسکندر نزد مسلمانان مؤثر بوده است. داستانی از فرهنگ عامه پیش از اسلام که پس از ذکر در قرآن به تاریخ نیمه‌آسیایی و نیمه‌آفریقایی منتقل شده است. (هوگارت^۳: ۱۹۱۵: ۵۸) اسکندر که از همان ابتدا و با حمایت‌های مادرش، خود را از نسل خدایان می‌دانست، همواره در تقویت این باور و القای قدرت مافوق انسانی‌اش به دیگران می‌کوشید. بر پایه این باور، وی خدایان المپ را در همه جا (دلفی^۴ یا سیوا^۵)^(۵) حاضر و راهنمای خود می‌دانست. وی در لشکرکشی‌هایش از قربانی‌های روزانه و برگزاری جشنواره‌ها و آیین‌های مذهبی غفلت نمی‌کرد. نقل است که زئوس برای اسکندر در راه رفتن به سیوا، که بسیار سخت و صعب‌العبور بود، باران فرستاد تا از تشنگی رهایی یابد. این داستان را پلوتارخ نیز ذکر کرده است.^(۱۶) موضوع انتساب اسکندر به شخصیت ذوالقرنین و منافع فرهنگی و سیاسی حاصل از آن، موجب شد تا سایر ملل و فرهنگ‌ها نیز که تحت نفوذ فرهنگ اسلامی درآمده بودند، در رویکردی مشابه، شخصیت‌ها و اساطیر خود را ذوالقرنین بنامند و تلاش کنند تا هم‌سو با فرهنگ غالب، چهره‌ای موجه و مطلوب از فرهنگ و اساطیر خود ارائه دهند. از مهم‌ترین این مصادیق می‌توان به کوروش، گیلگمش، پادشاهان بنی‌حمر و حتی برخی پادشاهان چین اشاره کرد.

1. Zeus-Ammon
3. Hogarth
5. Siwa

2. Ptolemy
4. Delphi

از دیگر مضامین مشترک در داستان اسکندر موضوع ازدواج وی با زنانی از خانواده‌های سرشناس در سرزمین‌های مغلوب و تلاش برای آمیختگی و قرابت فرهنگی با آنان بود. این امر علاوه بر ازدواج مطابق با رسم و رسوم ایشان، در پوشیدن لباس‌های ملی، رعایت آداب‌وسنن و سایر جلوه‌های دیگر نیز نمود می‌یافت. در پارس مهم‌ترین این زنان روشنگ^۱، استاتیرا^۲ و پروساتیس^۳ بودند. این عشق مغلوب به فاتح علاوه بر داستان اسکندر، موارد مشابه دیگری نیز دارد. (ر.ک. نامور مطلق ۱۳۹۸: ۱۳۷) یکی از نمونه‌های آن داستان عشق کلئوپاترا^۴ به سزار به عنوان فاتح مصر و سپس عشق به مارکوس آنتونیوس^۵ سردار و جانشین سزار است. آنچه از متون تاریخی به‌ویژه نوشته‌های پلوتارخ برمی‌آید، خود سزار نیز چندان بی‌میل نبود تا با اسکندر کبیر مورد قیاس و تشبیه قرار گیرد و برای این منظور برنامه‌ی تکرار فتح ایران را در سر داشت. او برای آغاز این اقدام خطیر، ابتدا از رود روبیکون عبور کرد و پس از فتوحاتی راهی مصر شد. در مصر کلئوپاترا برای احیا و تثبیت قدرتش، به سزار متمایل شد و در نهایت ازدواج کرد. او بعد از ازدواج راهی روم شد تا زمان قتل سزار در آن‌جا زندگی کرد.

تحلیل ترکیبی

اسکندر، یکی از اسطوره‌های مشترک در حوزه تمدنی گسترده‌ای است که از مقدونیه و یونان تا مصر، سوریه، ایران و شبه‌قاره را در بر گرفت. داستان‌پردازی‌های شگفت و انتساب اعمال خارق‌العاده به وی که از زمان حیات اسکندر آغاز شده بود، پس از مرگش شدت یافت و از او چهره‌ای اسطوره‌ای - مذهبی در میان ملل مختلف ساخت. بیشتر ملّت‌های مغلوب کوشیدند با توجیه مذهبی زمینه‌ها و دلایل شکست، از عنوان «بیگانه» و «دیگری» فاصله گرفته و به نوعی اسکندر را «خودی» و «ناجی» قلمداد کنند. بر این اساس بخشی از ایرانیان وی را منسوب به خاندان

1. Roxana

3. Parysatis (Parušyātiš)

5 Marcus Antonius (mark Antony)

2. Stateira

4. Cleopatra

شاهی و برادر داراب دانستند، مصریان وی را فرزند نکتانبو و یکی از خدایان خواندند و در هند نیز وی تقدیس شد. اعراب نیز در فرایندی مشابه اسطوره اسکندر را با ذوالقرنین، خضر و مفاهیم قرآنی مرتبط دانستند و در زمانی کوتاه، اسکندر با عنوان ذوالقرنین شناخته و تأیید شد و در *اسکندرنامه‌های فارسی* و عربی، چهره‌ای پیامبرگونه از وی ترسیم شد. این رویکرد به‌ویژه از قرن سوم به بعد شدت یافت و مسلمانان تحت‌تأثیر مفاهیم دینی، *اسکندرنامه‌های متعددی* آفریدند و علی‌رغم نگاه متفاوت برخی افراد، در *اسکندرنامه نظامی* و سپس *اسکندرنامه‌ها* یا اشاراتی که در پیروی و تقلید وی در طول سده‌ها پدید آمد، جایگاهی ویژه برای وی در نظر گرفته شد. از این حیث اسکندر را می‌توان یک استثنا به شمار آورد که علی‌رغم حمله به کشورها و ایجاد خسارت، ویرانی‌ها و تلفات گسترده، به عنوان ناجی و فاتحی مقبول تصویر و ترسیم شود. «پس از اسکندر، غرب روش تجاوز و قهرمان‌سازی از خود نزد مغلوب را آموخت و کوشید این روش را تا امروز ادامه دهد.» (نامورمطلق ۱۳۹۸: ۱۷۵) موضوع از آن خودسازی اسطوره‌ها و قهرمانان در سراسطوره اسلامی مصادیق و نمونه‌های دیگری نیز دارد و برخی منظومه‌های اسطوره‌ای، بنابر دلایل و جهات متعدد، اقدام به جذب و هضم اساطیر مختلف در خود کردند. اختلاف بر سر ملیت و تصاحب شخصیت‌هایی چون: مولوی، فارابی، فردوسی، رودکی، خواجه عبدالله انصاری، ناصر خسرو و ابن سینا و یا حتی آداب و رسوم کهن و اسطوره‌ای هم‌چون شب یلدا، نوروز، جشن سده و... از نمونه‌های قابل ذکر است. تغییر و تصرف در اجزای برخی داستان‌های ملل و ادیان پیشین و یا صورت‌بندی جدید در زندگی پیامبران الهی از دیگر نمونه‌های تملک شده اساطیری در فرهنگ و سراسطوره‌ی اسلامی به شمار می‌آید.

نتیجه

اسطوره چندرگه اسکندر یکی از رازآلودترین اساطیر و خود وی به عنوان یک شخصیت تاریخی - اسطوره‌ای شناخته می‌شود و به یکی از بزرگ‌ترین الگوهای روایت‌دار و متکثر در سراسطوره‌ی اسلامی تبدیل شده است. رفتار اسکندر از اوان

قدرت در مقدونیه تا لشکرکشی گسترده به شرق، آمیخته به باورهای مذهبی و اسطوره‌ای شد و از همان ابتدا نوعی اسطوره‌وارگی درون وی ریشه دوانیده بود و از همان طریق نیز در خاطره جمعی ملل نفوذ کرد. مطالعه الگوهای رفتاری اسکندر نشان می‌دهد که وی برای تثبیت و وجاهت موقعیت خود، اصرار زیادی به بهره‌گیری از عناصر مذهبی و باورهای مردم داشت. رفتار وی به گونه‌ای با سنت‌ها و باورهای مذهبی مردم سازگار و عجین شده بود که در مشرق‌زمین به عنوان خدا یا فرستاده خدا شناخته می‌شد. این رفتار ناشی از خرد سیاسی و هوش فرمانروایی اسکندر بود. اسکندر با زیرکی، اقداماتش را به لطف و عنایت خدایان منسوب می‌کرد. ترسیم چهره‌ی مقدس و مذهبی اسکندر نزد عوام، ریشه در اقدامات وی دارد و البته بخشی از تقدیس وی محصول تلاقی دو سراسطوره یونانی و اسلامی است. هژمونی اسطوره‌ای در سراسطوره اسلامی - به‌ویژه در سده‌های نخستین - تبیین و تأیید مفاهیم و آموزه‌های دینی است و *اسکندرنامه‌های فارسی و عربی* در این دوره، همچون کتب *قصص الأنبياء*، تحت تأثیر آیات قرآنی و فرهنگ اسلامی، نگاه مثبتی به اسکندر دارند و با توجه به صفات والای ذوالقرنین، اسکندر را با چهره‌ای آمیخته با حکمت، عرفان و ایمان ترسیم کرده‌اند. اگرچه ادبیات پارسی در ترسیم چهره اسکندر از بینشی یگانه برخوردار نیست، اما اساسی‌ترین مفهوم مشترک که در متون سراسطوره اسلامی نمود یافته، گذار اسکندر از شخصیتی تاریخی به اسطوره‌ای آرمانی، موحد و عدالت‌خواه است. جریان تصویرسازی و استحاله اسکندر در سراسطوره اسلامی از سده‌های نخستین اسلامی تاکنون به عنوان رویکرد غالب در اسکندرشناسی تداوم یافته است، اما در دهه‌های اخیر افزایش مطالعات و پژوهش‌های صورت گرفته در سرزمین‌های اسلامی همچون ایران، مصر و حتی هند، ابهامات و تردیدهای زیادی ایجاد کرده و از قداست شخصیت اسکندر به شدت کاسته است. داستان اسکندر در سراسطوره اسلامی علی‌رغم سازگاری و انطباق با سراسطوره یونانی، همواره با سراسطوره ایرانی رابطه‌ای تقابلی دارد، اما پس از ورود اسلام به سرزمین ایران و تا عصر حاضر، تلفیق داستان اسکندر با مفاهیم دینی و مذهبی موجب ماندگاری و احترام مردم نسبت به موضوع شده است. یکی از زمینه‌های اقبال مسلمانان به اسطوره اسکندر،

فقر و فقدان اسطوره یا اساطیر بومی با کارکرد انتقال مفاهیم و آموزه‌های فرهنگی و دینی بود. وام‌گرفتن از اساطیر سرزمین‌های تازه با صورت‌بندی و کارکرد جدید، یکی از استراتژی‌های کارآمد فرهنگی مسلمانان بود. از سوی دیگر تجربه شکست تلخ و غیرمنتظره ایرانیان از «دیگری»، زمینه را برای توجیه دلایل این شکست و التیام سرخوردگی‌های ناشی از آن از طریق دو رویکرد: انتساب اسکندر به ایران و خاندان پادشاهی و نیز خدامآبی و مذهبی نمایاندن اقدامات وی صورت گرفت. در این میان تلاش یونانی‌مآب‌های همسایه و ساکن در سرزمین‌های اسلامی برای توجیه و تداوم حیات اساطیر خود با بهره‌گیری از روایات و داستان‌های اسلامی نیز بی‌تأثیر نبوده است. وام‌اسطوره‌ها نقش مهمی در بسترسازی و تسریع و گسترش تبلیغات دینی و مذهبی دارند به‌ویژه آنکه در سراسطوره اسلامی، این مهاجرت اسطوره‌ای با اعتلا و کمال همراه بوده است. داستان اسکندر نمونه‌ای جامع از مهاجرت یک اسطوره میان سراسطوره‌ها است. این اسطوره با ایجاد منظومه نسبتاً مفصلی پیرامون خود با شرایط فرهنگی و اعتقادی سراسطوره میزبان کاملاً سازگار شده به‌گونه‌ای که داستان اسکندر به عنوان یک کلان‌اسطوره و سایر اساطیر جانبی به عنوان منظومه و حلقه مطرح شدند. در حقیقت سراسطوره اسلامی با ایجاد پیوند میان اسطوره‌های مختلف و متفاوت، آن‌ها را به یک متن و ساختار منسجم و پیوسته تبدیل کرده است. وام‌اسطوره‌ی اسکندر اگرچه در ابتدای سراسطوره اسلامی، مفهوم‌سازی بدیع و خالصی نداشت ولی آرام‌آرام، ویژگی‌ها و اختصاصات خود را یافت و به واسطه‌ی رمزگان عموماً مذهبی، در قرون میانی به مفهومی خاص، متمایز و مستقل دست یافت.

پی‌نوشت

(۱) هلنیسم برای نخستین بار و به شکل گسترده، هم‌زمان با استیلای اسکندر به ایران وارد شد و در دوره جانشینانش تقویت گردید. این دوره را به عنوان موج نخست، اوج گسترش جریان یونانی‌مآبی می‌دانند. در قرن سوم و مقارن با آغاز نهضت ترجمه و جریان گسترده انتقال علم و فلسفه از کتاب‌خانه‌هایی نظیر

اسکندریه به جهان اسلام، موج دوم نهضت یونانی مآبی شکل گرفت و محتوای بسیاری از کتب یونانی به فرهنگ اسلامی راه یافت.

۲) پایگاه مسیحیان نسطوری شهر «ادسا» واقع در غرب بین‌النهرین بود. آنان پیروان نسطوریوس بودند و به انفصال مطلق بین جنبه الهی و بشری حضرت مسیح معتقد بودند. آنان پس از تبعید و مرگ نسطوریوس، کافر خوانده شدند و در سال ۴۸۹ م به فرمان امپراتور بیزانس، مدرسه ادسا تعطیل شد و بخشی از نسطوریان به اجبار راهی ایران شدند.

۳) این دسته از کتب در اصطلاح «المبتدا» نامیده می‌شدند.

۴) در برخی چاپ‌ها مانند چاپ بمبئی (مطبع الحیدری) در سال ۱۲۹۳، این کتاب با عنوان «عرائس التیجان» منتشر شده است.

۵) سیوا/سیوه Siwa Oasis واحه‌ای میان مصر و لیبی و جایگاه معبد آمون خدای مصریان است.

کتابنامه

ابن خلدون، عبدالرحمن. ۱۳۸۲. مقدمه. ج ۲. چ ۱۰. مترجم محمد پروین گنابادی. تهران: علمی و فرهنگی. احمدی، بابک. ۱۳۸۷. حقیقت و زیبایی: درس‌های فلسفه هنر. ج ۱۵. تهران: مرکز.

اروجی، فاطمه. ۱۳۹۳. «بررسی تحول مؤلفه‌های هویت ملی از منظر اندیشه سیاسی در ایران (از اسکندر غاصب تا اسکندر ذوالقرنین)». تاریخ‌نامه ایران بعد از اسلام. س ۴. ش ۸. صص ۳۲-۱.

اشپولر، برتولد. ۱۳۴۹. تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی. ترجمه: مریم میراحمدی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

الأوسی بغدادی، السید محمود شکری. ۱۳۴۰. بلوغ الأرب فی معرفه احوال العرب. ج ۲. بشرحه و تصحیحه و ضبطه: محمد بهجه الأثری. الطبعة الثانية. مصر: المكتبة الأهلية.

امیدسالار، محمود. ۱۳۹۰. «اسکندر: از هجوم تا جذب». جستارهای ادبی. س ۴۴. ش ۳. صص ۶۳-۳۹.

DOI: [10.22067/JLS.V44I3.12649](https://doi.org/10.22067/JLS.V44I3.12649)

اومستد، آبرت تن‌آیک. ۱۳۷۹. تاریخ شاهنشاهی هخامنشیان. ترجمه: محمد مقدم. چ ۴. تهران: امیرکبیر.

آزاد، مولانا ابوالکلام. ۱۳۸۴. کوروش کبیر. چ ۹. ترجمه: محمدابراهیم باستانی پاریزی. تهران: علم.

برایان، پی‌یر. ۱۳۸۷. امپراطوری هخامنشی. ترجمه: ناهید فروغان. تهران: فرزانه روز، قطره.

بویس، مری؛ گرنر، فراتر. ۱۳۸۳. پس از اسکندر گجسته. ترجمه: همایون صنعتی‌زاده. تهران: توس.

پاک، محمدرضا. ۱۳۸۴. فرهنگ و تمدن اسلامی در قم قرن سوم هجری. ج ۱. قم: زائر.

پلوتارخ. ۱۳۸۰. ایرانیان و یونانیان به روایت پلوتارخ. چ ۱. ترجمه و انتخاب احمد کسروی. تهران: جامی.

پیرنیا، حسن. ۱۳۹۱. ایران باستان. چ ۸. تهران: نگاه.

توانگرزمین، محمداکظم. ۱۳۸۳. تأکیدی بر یگانگی شخصیت ذی‌القرنین و کوروش. شیراز: نوید.

س ۱۹ - ش ۷۰ - بهار ۱۴۰۲ _____ زمینه‌های شکل‌گیری اسکندر ذوالقرنین در ... ۱۹۵

ثعلبی، ابواسحق. ۱۲۹۷ق. *قصص الانبیا المسمی بالعراس*. مصر: الأزهر. مکتبه الجمهوریه العربیه. جلالیان، مینا. ۱۳۹۷. «حضور نمادهای باستانی ایران (نمادهای مهری - میتراپی) در فرهنگ و هنر غرب و تداوم آن در دوران اسلامی و مسیحی». *مجله هنر و تمدن شرق*. س ۶. ش ۱۹. صص ۳۸-۴۹.

DOI: [10.22034/JACO.2019.81917](https://doi.org/10.22034/JACO.2019.81917)

حسام‌پور، سعید. ۱۳۸۹. «سیمای اسکندر در آینه‌های موج‌دار». *پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان*. ش ۲ (پیاپی ۶). صص ۸۲-۶۱.

حسینی رنجبر، احمد. ۱۳۸۸. «بررسی مقایسه‌ای داستان اسکندر در شاهنامه با داستان ذوالقرنین در قرآن مجید». *مطالعات نقد ادبی*. س ۴. ش ۱۴. صص ۴۲-۹.

دهقانی، جمشید و سیدمختشم محمدی. ۱۳۹۷. «ذوالقرنین در تقابل اندیشه‌ها (قرآن و شاهنامه و اسکندرنامه و علامه ابوالکلام آزاد)». *فصل‌نامه تحقیقات جدید در علوم انسانی*. س ۴. ش ۸. صص ۱۲۹-۱۱۷.

رنجبر، محمدعلی و آمنه ابراهیمی. ۱۳۹۲. «شکل‌گیری چهره اسکندر در حافظه تاریخی ایرانیان (مروری بر *داراب‌نامه* طرسوسی)». *پژوهش‌های علوم تاریخی*. س ۵. ش ۲. صص ۹۱-۷۹.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jhss.2014.50904>

رنولت، ماری. ۱۳۷۳. *پسر ایرانی*. ترجمه: ابوالقاسم حالت. تهران: ققنوس. روتزترایش، ناتان. ۱۹۷۳. *روح زمانه، فرهنگ تاریخ اندیشه‌ها*. ویراستار فیلیپ پی واینر. ج ۴. ترجمه: مهبد ایرانی‌طلب. تهران: سعادت.

روخی، احسان. ۱۳۹۷. *در جست‌وجوی ذوالقرنین*. تهران: نگاه معاصر. زیدان، جرجی. ۱۳۷۲. *تاریخ تمدن اسلام*. ج ۷. ترجمه علی جواهرکلام. تهران: امیرکبیر. ساوثگیت، مینو. ۱۳۹۳. «تصویر اسکندر در اسکندرنامه‌های فارسی دوره اسلامی». ترجمه: جواد دانش‌آرا. کتاب ماه ادبیات. ش ۸۶. صص ۲۱-۱۵.

ساویل، اگنس. ۱۳۶۴. *تاریخ اسکندر مقدونی*. ترجمه: ع. وحیدمازندرانی. تهران: وحید. ستاری، جلال. ۱۳۸۰. *پژوهشی در اسطوره گیل‌گمش و افسانه اسکندر*. تهران: مرکز. شمیسا، سیروس. ۱۳۹۷. *شاهنامه‌ها*. ج ۳. هرمس.

صفا، ذبیح‌الله. ۱۳۳۰. *دانش‌های یونانی در شاهنشاهی ساسانی*. تهران: چاپخانه رنگین. صفوی، سیدحسن. ۱۳۶۴. *اسکندر و ادبیات ایران و شخصیت مدهبی اسکندر*. ج ۱. تهران: امیرکبیر. عباسی، علی و کبری بهمنی. ۱۳۹۷. «مقایسه‌ی سطوح معنایی معراج پیامبر (ص) و سفر اسکندر». *متن‌پژوهشی ادبی*. س ۲۲. ش ۷۶. صص ۲۴۱-۲۶۶.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jhss.2014.50904>

عجینه، محمد. ۱۹۴۴. *موسوعه أساطیر العرب عن الجاهلیه و دلاتها*. الطبعه الأولى. بیروت: دارالفارابی. عزتی، سمیه و همکاران. ۱۳۹۸. «بررسی سیر تحول شخصیت اسکندر، از کشورگشایی تا پیامبری، در شرفنامه نظامی». *پژوهش‌نامه ادبیات داستانی دانشگاه رازی*. س ۸. ش ۴. صص ۷۳-۵۳.

DOI: [10.22126/RP.2019.4805.1193](https://doi.org/10.22126/RP.2019.4805.1193)

- ۱۹۶/ فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی ————— جواد هداوند - بهمن نامور مطلق ...
- غلامی دهقی، علی. ۱۳۸۳. «مسلمانان صدر اسلام و اندیشه‌های اسرائیلی». *تاریخ اسلام در آینه پژوهش*. س ۱. ش ۳. صص ۱۲۸-۱۸۱.
- فاطمی، سیدحسین و همکاران. ۱۳۹۱. «بررسی روایت داستان اسکندر و دارا در دو گزارش ابن مقفع و فردوسی». *جستارهای ادبی*. ش ۱۷۶. صص ۱-۳۵.
- DOI: 10.22067/JLS.V45I1.15988**
- فرخزاد، پوران. ۱۳۷۶. کارنامه به‌دروغ. تهران: علمی.
- فیروزمندی، بهمن و همکاران. ۱۳۹۱. «از اسکندر گجستک تا اسکندر ذوالقرنین». *پژوهش‌های ایران‌شناسی*. س ۲، ش ۲. صص ۵۵-۷۲.
- DOI: https://doi.org/10.22059/jis.2013.36347**
- کرمی، محمدحسین. ۱۳۸۳. «اسکندر، ایران، نظامی». *نثر پژوهی ادب فارسی*. (ادب و زبان). ش ۱۶. پیاپی ۱۳. صص ۱۳۱-۱۷۳.
- کوهن، توماس. ۱۳۸۷. *ساختار انقلاب‌های علمی*. ترجمه: عباس طاهری. قصه.
- کهدویی، محمدکاظم و ناهید نصرآزادانی. ۱۳۸۲. «نگاهی به اسکندرنامه منظوم و مثنوی». *مجله زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سیستان و بلوچستان*. س ۱. صص ۱۳۳-۱۴۶.
- کیوانی، مجالدالدین. ۱۳۳۸. «اسکندر در ادب فارسی». سخن. س ۱۰. ش ۸. صص ۴۲۸-۴۱۹.
- گرچی، مصطفی و حسین محمدی مبارز. ۱۳۹۳. «بررسی تطبیقی دو شخصیت اسطوره‌ای تاریخی کیخسرو و ذوالقرنین». *ادب پژوهی*. ش ۲۷. صص ۶۹-۸۸.
- DOR: 20.1001.1.17358027.1393.8.27.6.4**
- لامنس الیسوعی، هنری. ۱۹۳۸. «الحجارة المؤلهة وعبادتها عند العرب الجاهلیین». *مجله المشرق*. س ۳۶. ش ۱. صص ۱-۱۷.
- لمب، هارلد. ۱۳۸۴. اسکندر مقدونی. ترجمه: رضازاده شفق. تهران: دنیای کتاب.
- مرکیور، ژوزه گیلیرمه. ۱۳۸۹. *میشل فوکو*. چ ۱. ترجمه نازی عظیمیا. تهران: کارنامه.
- میری، سیدسعید، رضا سعادت‌نیا و علی‌رضا فخاری. ۱۳۹۳. «مراد از سبب به عنوان راز ظفرمندی ذوالقرنین». *پژوهشنامه تعلیم*. س ۱. ش ۳. صص ۳۹۶-۳۷۷.
- ناردو، دان. ۱۳۹۴. امپراطوری ایران. چ ۱۴. ترجمه مرتضی ثاقب‌فر. تهران: ققنوس.
- نامورمطلق، بهمن. ۱۳۹۷. *درآمدی بر اسطوره‌شناسی*. چ ۲. تهران: سخن.
- نامورمطلق، بهمن. ۱۳۹۸. *اسطوره‌کاوی عشق در فرهنگ ایرانی*. چ ۱. تهران: سخن.
- نولدکه، تئودور. (بی‌تا). *حماسه ملی ایران*. ترجمه بزرگ علوی. چ ۲. تهران: سپهر.
- نیری، محمدیوسف. ۱۳۸۰. «ذوالقرنین در میان نور و ظلمت». *پژوهش‌نامه علوم‌انسانی دانشگاه شهید بهشتی*. ش ۳۱. صص ۱۲۶-۱۱۳.
- نیشابوری، ابواسحق. ۱۳۸۲. *قصص الأنبياء*. چ ۳. به اهتمام حبیب یغمایی. تهران: علمی و فرهنگی.
- ولایتی، علی‌اکبر. ۱۳۸۴. *فرهنگ و تمدن اسلامی*. چ ۴. قم: معارف.

س ۱۹ - ش ۷۰ - بهار ۱۴۰۲ - زمینه‌های شکل‌گیری اسکندر ذوالقرنین در ... ۱۹۷

ولوی، علی محمد و صفورا برومند. ۱۳۸۸. «دربار ساسانی و مسیحیان: مدارا یا تعصب». *تاریخ ایران*. ش ۴ (۶۲/۵). صص ۱۳۱-۱۵۲.

DOR: 20.1001.1.20087357.1388.2.3.1.3

ویلکن، اولریش و یوجین برزا. ۱۳۷۶. اسکندر مقدونی. ترجمه: حسن افشار. تهران: مرکز. هرودوت. ۱۳۸۴. تاریخ هرودوت، جلد چهارم: ملپومن. ج ۲. ترجمه: دکتر هادی هدایتی. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
یزدانپرست، حمید. ۱۳۸۶. «ذوالقرنین یا کوروش در متون مذهبی». *اطلاعات سیاسی اقتصادی*. ش ۲۴۴. صص ۷۵-۸۹.

English Sources

- Ciancaglini, C.A. (2001). The Syriac version of the Alexander Romance. *Le Muséon*, Vol 114 (1-2), pp121-140.
- Colby, F. S. (2008). Narrating Muhammad's Night Journey, Tracing the Development of the Ibn Abbas Ascension Discourse. New York: State University of New York Press; Illustrated edition.
- Gero, Stephen. (1993). The legend of Alexander the Great in the Christian Orient. *Bulletin of the John Rylands Library*, 75(1),3-9.
- Hogarth, David George. (1915). Alexander in Egypt and Some Consequences. *Journal of Egyptian Archaeology*, Vol.2, pp 53-60.
- Manteghi Amin, Haila. (2019). Alexander the Great in the Persian Tradition: History, Myth and Legend in Medieval Iran. Bloomsbury Publishing. Edition 1st.
- Smith, W.R. (1995). Lectures on the Religion of the Semites. Second and Third Series. Published by Sheffield Academic Press Ltd.
- Strechie, Mădălina. (2018). Alexander the Great and the Clash of Ancient Civilizations. *International Conference Knowledge-Based Organization*. University of Craiova, Romania, Vol. XXIV No 2, pp 421-426.
- Z. David Zuwiyya (Eds.) (2011). A Companion to Alexander Literature in the Middle Ages. Leiden, The Netherlands: Brill.
- Ciancaglini, C.A.2001/1380SH. The Syriac version of the Alexander Romance. *Le Muséon*. 114 (1-2), pp121-140
- Colby, Frederick Stephen. 2008/1387SH. *Narrating Muhammad's Night Journey, Tracing the Development of the Ibn Abbas Ascension Discourse*. New York: State University of New York Press.
- Gero, Stephen. 1993/1372SH. *The legend of Alexander the Great in the Christian Orient*. Bulletin of the John Rylands Library 75 (1):3-9

Hogarth, David George. 1915/1294SH. *Alexander in Egypt and Some Consequences*. Journal of Egyptian Archaeology Vol. 2, pp53-60

Manteghi Amin, Haila. 2019/1398SH. *Alexander the Great in the Persian Tradition: History, Myth and Legend in Medieval Iran*. Bloomsbury Publishing. Edition \st.

Smith, W.R. 1995/1374SH. *Lectures on the Religion of the Semites*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 183. Published by Sheffield Academic Press Ltd.

Strechie, Mădălina. 2018/1397SH. *Alexander the Great and the Clash of Ancient Civilizations*. University of Craiova, Romania. International Conference KNOWLEDGE-BASED ORGANIZATION. Vol. XXIV No 2. 421-426

Z. David Zuwiyya (ed.). 2011/1390SH. *A Companion to Alexander Literature in the Middle Ages*. Brill's Companions to the Christian Tradition, Volume: 29.

References (In Persian)

- Abbāsī, Alī and Kobrā Bahmanī. (2018/1397SH). “*Moqāyese-ye Sotūhe Ma'nāyī-ye Me'rāje Payāambar (Salāmo al-llāh Alayh) va Safare Eskandar*”. *Literary research text magazine*. 22th Year. No. 76. Pp. 241-266.
- Ahmadī, Bābak. (2008/1387SH). *Haqīqat va Zibāyī: Darshā-ye Falsafe-ye Honar*. 15th ed. Tehrān: Markaz.
- Ajinah, Muhammad. (1944/1322SH). *Mowsū'e Asātīro al-'arab an al-jāhelīya va Delālatohā (Encyclopaedia of Arab Mythology on Al-Jahiliyyah and its Implications)*. 1st ed. Beyrūt: Dāro al-fārābī.
- Alusi Baghdādī, Sayyed Mahmud Shukri. (1961/1340SH). *Bolūqo al-'arab fī Ma'rafe Ahvāle al-'arab (Arab countries - Study and teaching)*. 2nd Vol. Explanation, correction and recording: Muhammad Bahjat Athari. 2nd ed. Mesr: al-maktabato al-ahlīyat.
- Āzād, Mowlānā Abo al-kalām. (2005/1384SH). *Kūroše Kabīr*. 9th ed. Tr. by Mohammad Ebrāhīm Bāstānī-ye Pārīzī. Tehrān: Elm.
- Boyce, Mary and Gerner, Franz. (2004/1383SH). *Pas az Eskandare Gojaste (A history of Zoroastrianism)*. Tr. by Homāyūn San'atī-zādeh. Tehrān: Tūs.
- Briant, Pierre. (2008/1387SH). *Emperātūrī-ye Haxāmaneshī (Histoire de l'empire perse de cyrus a Alexander)*. Tr. by Nāhīd Forūqān. Tehrān: Farzān Rūz, Qatreh.
- Dehqānī, Jamšīd and Seyyed Mohtašam Mohammadī. (2018/1397SH). “*Zo al-qarneyn dar Taqābole Andīsehā (Qorān va Šāh-nāme va Eskandar-nāme va Allāme Abo al-kalāme Āzād)*”. *New Research Quarterly in Human Sciences*. 4th Year. No. 8. Pp. 117-129.
- Ebne Xaldūn, Abdo al-rahmān. (2003/1382SH). *Moqaddame*. 2nd Vol. 10th ed. Tr. by Mohammad Parvīn Gonābādī. Tehrān: Elmī va Farhangī.
- Ezzatī, Somayye and Others. (2019/1398SH). “*Barrasī-ye Seyre Tahavvole Šaxsīyyate Eskandar, az Kešvar-gošāyī tā Payām-barī, dar Šaraf-nāme-ye Nezāmī*”. *Razi University fiction literature research paper*. 8th Year. No. 4. Pp. 53-73.
- Farrox-zād, Pūrān. (1997/1376SH). *Kārname be Dorūq*. Tehrān: Elmī.
- Fātemī, Seyyed Hoseyn and Others. (2012/1391SH). “*Barrasī-ye Ravāyate Dāstāne Eskandar va Dārā dar Gozāreše Ebne Moqaffa va Ferdowsī*”. *Journal of literary essays*. No. 176. Pp. 1-35.
- Fīrūz-mandī, Bahman and Others. (2012/1391SH). “*az Eskandare Gajastak tā Eskandare Zo al-qarneyn*”. *Journal of Iranian studies*. 2nd Year. No. 2. Pp. 55-72.
- Gorjī, Mostafā and Hoseyn Mohammadī Mobārez. (2014/1393SH). “*Barrasī-ye Tatbīqī-ye Do Šaxsīyyate Tārīxī-ye Key-xosrow va Zo al-qarneyn*”. *literature study*. No. 27. Pp. 69-88.
- Hasanī Ranjbar. (2009/1388SH). “*Barrasī-ye Moqāyeseh-ī-ye Dāstāne Eskandar dar Šāh-nāme Bā Dāstāne Zo al-qarneyn dar Qorāne Majīd*”. *Journal of Literary Criticism Studies*. 4th Year. No. 14. Pp. 9-42.

- Hesām-pūr, Sa'īd. (2010/1389SH). "Sīmā-ye Eskandar dar Āyīnehā-ye Mowj-dār". *Journal of Persian Language and Literature, University of Isfahan*. No. 2. (Serial Number 6). Pp. 61-82.
- Herodotus. (2005/1384SH). *Tārīxe Herodūt (The histories of Herodotus)* 4th Vol: *Melpomene*. 2nd ed. Tr. by Dr. Hādī Hedāyatī. Tehrān: Publishing and Printing Institute of Tehran University.
- Jalālīyān, Mīnā. (2018/1397SH). "Hozūre Namādhā-ye Bāstānī-ye Īrān (Namādhā-ye Mehrī- Mītrāyī) dar Farhang va Honare Qarb va Tadāvome ān dar Dowrāne Eslāmī va Masīhī". *Eastern Art and Civilization Magazine*. 6th Year. No. 19. Pp. 38-49.
- Kahdūyī, Mohammad-kāzem and Nāhīd Nasr-āzādānī. (2003/1382SH). "Negāhī be Eskandar-nāme-ye Manzūm va Mansūr". *Journal of Persian Language and Literature, University of Sistan-Baluchistan*. 1st Year. Pp. 133-146.
- Karamī, Mohammad-hoseyn. (2004/1383SH). "Eskandar, Īrān, Nezāmī". *Persian Literature Prose Journal. (literature and language)*. No. 16. (Serial Number 13). Pp. 131-173.
- Keyvānī, Majdo al-ddīn. (1959/1338SH). "Eskandar dar Adabe Fārsī". *Sokhon magazine*. 10th Year. No. 8. Pp. 419-428.
- Kuhn, Thomas Samuel. (2008/1387SH). *Sāxtāre Enqelābhā-ye Elmī (The structure of scientific revolutions)*. Tr. by Abbās Tāherī. Qesse.
- Lammens, Henri, Henry. (1938/1316SH). "al-hejārat al-mo'alehat va Ebādatohā Enda al-'arabe al-jālelīn" ("Deified stones and their worship among the ignorant Arabs"). *Al Mashreq magazine*. 36th Year. No. 1. Pp. 1-17.
- Lamb, Harold. (2005/1384SH). *Eskandare Maqdūnī (Alexander of Macedon, the journey to world's end)*. Tr. by Rezā-zādeh Šafaq. Tehrān: Donyā-ye Ketāb.
- Merquior, Jose Guilherme. (2010/1389SH). *Mīšel Foko (Michel Foucault)*. 1st ed. Tr. by Nāzī Azīmā. Tehrān: Kar-nāme.
- Mīrī, Seyyed Sa'īd, Rezā Sa'ādat-nīyā and Alī-rezā Faxxārī. (2014/1393SH). "Morād az Sabab be Onvāne Rāze Zafar-mandī-ye Zo al-qarneyn". *Saghalin research journal*. 1st Year. No. 3. Pp. 377-396.
- Nardo, Don. (2015/1394SH). *Emperātūrī-ye Īrān (The Persian Empire)*. 14th ed. Tr. by Mortezā Sāqeb-far. Tehrān: Qoqnūs.
- Nayyerī, Mohammad-yūsef. (2001/1380SH). "Zo al-qarneyn dar Mīyāne Nūr va Zolmat". *Shahid Beheshti University humanities research paper*. No. 31. Pp. 113-126.
- Nām-var Motlaq, Bahman. (2018/1397SH). *Dar-āmadī bar Ostūre-šenāsī*. 2nd ed. Tehrān: Soxan.
- Nām-var Motlaq, Bahman. (2019/1398SH). *Ostūre-kāvī-ye Ešq dar Farhange Īrānī*. 1st ed. Tehrān: Soxan.
- Neyšābūrī, Abū Eshāq. (2003/1382SH). *Qesaso al-'anbīyā*. 3rd ed. With the Effort of Habīb Yaqmāyī. Tehrān: Elmī va Farhangī.

- Noldeke, Theodor. (Bītā). *Hemāse-ye Mellī-ye Irān (The Iranian national epic, or, the shahnameh)*. Tr. by Bozorg Alavī. 2nd ed. Tehrān: Sepehr.
- Olmstead, Albert Ten Eyck. (2000/1379SH). *Tārīxe Šāhanšāhī-ye Haxāmanešīyān (The history of the Persian Empire: Achaemenid period)*. Tr. by Mohammad Moqaddam. 4th ed. Tehrān: Amīr-kabīr.
- Omīd-sālār, Mahmūd. (2011/1390SH). “Eskandar az Hojūm tā Jazb”. *Journal of literary essays*. 174th ed. Pp. 39-63.
- Orūjī, Fāteme. (2014/1393SH). “Barrasī-ye Tahavvole Mo’allefehā-ye Hovīyyate Mellī az Manzare Andīše-ye Šīyāsī dar Irān (az Eskandare Qāseb tā Eskandare Zo al-qarneyn)”. *Journal of History of Iran after Islam*. 4th Year. No. 8. Pp. 1-32.
- Pāk, Mohammad-rezā. . (2005/1384SH). *Farhang va Tamaddone Eslāmī dar Qom Qarne Sevvome Hejrī*. 1st Vol. Qom: Zā’er.
- Pīr-nīyā, Hasan. (2012/1391SH). *Irāne Bāstān*. 8th ed. Tehrān: Negāh.
- Plutarchus. (2001/1380SH). *Irānīyān va Yūnānīyān be Revāyate Plutarchus*. 1st ed. Translated and selected by Ahmad Kasravī. Tehrān: Jāmī.
- Qolāmī Dehqī, Alī. (2004/1383SH). “Mosalmānāne Sadre Eslām va Andīsehā-ye Esrā’īlī”. *Islamic history magazine in the mirror of research*. 1st Year. No. 3. Pp. 81-128.
- Ranj-bar, Mohammad-alī and Āmene Ebrāhīmī. (2013/1392SH). “Šekl-gīrī-ye Čehre-ye Eskandar dar Hāfeze-ye Tārīxī-ye Irānīyān (Morūrī bar Dārāb-nāme Tarsūsī)”. *Research Journal of Historical Sciences*. 5th Year. No. 2. Pp. 79-91.
- Renault, Mary. (1994/1373SH). *Pesare Irānī (The persian boy)*. Tr. by Abo al-qāsem Hālat. Tehrān: Qoqnūs.
- Rothenzreich, Nathan. (1973/1351SH). *Rūhe Zamāne, Farhange Tārīxe Andīsehā (The spirit of the times, the culture of the history of ideas)*. Ed. by Philip P. Weiner. 4th Vol. Tr. by Mahbod Irānī-talab. Tehrān: Sa’ād.
- Rūhī, Ehsān. (2018/1397SH). *dar Josto-jū-ye Zo al-qarneyn*. Tehrān: Negāhe Mo’āser.
- Safā, Zabīho al-llāh. (1951/1330SH). “Dānešhā-ye Yūnānī dar Šāhan-šāhī-ye Sāsānī”. Tehrān: Čāp-xāne-ye Rangīn.
- Safavī, Seyyed Hasan. (1985/1364SH). *Eskandar va Adabīyyāte Irān va Šaxsīyyate Mazhabī-ye Eskandar*. 1st ed. Tehrān: Amīr-kabīr.
- Sa’labī, Abū Eshāq. (1879/1297AM). *Qesasso al-anbīyā al-mosammā be al-‘erā’es*. Mesr: al-‘azhar. Maktabato al-jomhūrīyato al-‘arabīyyeh.
- Sattārī, Jallāl. (2001/1380SH). *Pažūhešī dar Ostūre Gīl-gamesh va Afsāne Eskandar*. Tehrān: Markaz.
- Savill, Agnes Forbes (Blackadder). (1985/1364SH). *Tārīxe Eskandare Maqdūnī*. Tr. by Eyn. Vahīd Māzandarānī. Tehrān: Vahīd.

- Southgate, Minn. (2014/1393SH). "Tasvīre Eskandar dar Eskandar-nāmeḥā-ye Fārsī-ye Dore-ye Eslāmī". Tr. by Javād Dāneš-ārā. The book of the month of literature. No. 86. Pp. 15-21.
- Spuler, Bertold. (1970/1349SH). *Tārīxe Īrān dar Qorūne Noxostīne Eslāmī (Iran in fruh - islamischer zeit)*. Tr. by Maryam Mīr-ahmadī. Tehrān: Elmī va Farhangī.
- Šamīsā, Sīrūs. (2018/1397SH). *Šāh-nāmeḥā*. 3rd ed. Tehrān: Hermes.
- Tavān-gar Zamīn, Mohammad-kāzem. (2004/1383SH). *Ta'kīdī bar Yegānegī-ye Šaxsīyyate Ze al-qarneyn va Kūroš*. Šīrāz: Navīd.
- Valavī, Alī-mohammad and Safūrā Borūmand. (2009/1388SH). "Darbāre-ye Sāsānī va Masīhīyān: Modārā yā Ta'assob". *Iranian History Magazine*. No. 4 (62/5). Pp. 131-152.
- Velāyatī, Alī-akbr. (2005/1384SH). *Farhang va Tamaddone Eslāmī*. 4th ed. qom: Ma'āref.
- Wilcken, Ulrich and Borza, Eugene N. (1997/1376SH). *Eskandar Maqdūnī (Alexander the great)*. Tr. by Hassan Afšār. Tehrān: Markaz.
- Yazdān-parast, Hamīd. (2007/1386SH). "Zo al-qarneyn yā Kūroš dar Motūne Mazhabī". *Journal of political and economic information*. No. 244. Pp. 75-89.
- Zaydan, Jirji. (1993/1372SH). *Tārīx Tamaddone Eslām (History of Islamic civilization)*. 7th ed. Tr. by Alī Javāher-kalām. Tehrān: Amīr-kabīr.

In the Name of God

Mytho-Mystic Literature
Quarterly Journal

Islamic Azad University-South Tehrān Branch
Deputy of Research

No. 70 , Spring 2023

Guidelines for Article Submission

1. Article should be research oriented, the result of authors/s own work and should not has been published, nor should it has been simultaneously sent for publication in other journals.
2. Submission of article will be done only via following web site: <http://jmmqlq.azad.ac.ir>.

It is necessary for author to do as follows:

- Filling the form of registration
- Signing in with his/her own account
- Filling the form of article submission
- Uploading the article

Please do not write the name of author/authors in the main article and English abstract. Write full names, affiliations, postal addresses, emails and telephone numbers of author/authors in a separate file and upload it.

- At the end and after uploading the article, you will receive a tracking code. (The corresponding author is responsible for communication with the journal during the manuscript submission, peer review, and publication process, and typically ensures that all the journal's administrative requirements are properly completed.)

3. The article should be written in Microsoft Office Word 2013; paper: A4; margins: (left and right) 3 cm, (top and bottom) 1.5 cm; font: B Lotus

4. The scope of the journal is limited to "mystical and mythological literature".

5. Book reviews are not accepted.

The letter of acceptance is issued to the author(s) after final approving by referees.

6. To avoid repeating the subject and to enrich the articles of the journal, before writing the article please refer to these websites:

www.ISC.gov.ir

www.ricest.ac.ir

Guidelines for Preparing an Article

The length of article should not exceed 7500 words (25 pages).

For preparing the article, it is necessary to note the following:

a. The article should include title, abstract, keywords, preface, conclusion, references and English abstract.

b. The title of article should be informative and does not exceed 20 words.

c. The abstract does not exceed 200 words and should state the purpose of the research, the principal results and major conclusions

d. The keywords do not exceed 5 words and describe the main subject of the article.

e. The introduction includes the problem statement, objectives, method of research and background of the research. (The background of research includes the introduction and review of pervious researches. The resources of previous researches should be cited in bibliography.)

f. The English abstract, including title, text and keywords, should be submitted in a separate file. The length of abstract should not exceed 200 words.

g. Do not write non-Persian names and idioms in the main text of article. Cite them in the footnote.

h. References in the article should be same as following pattern: The name of the author/s, date, page/s. The example: (Khanlari 1373:126)

- References to *Masnavi Manavai* should be same as following pattern: The name of the author, the date, book volume, the number of verse. The example: (Mulavi 1374, 2, 212).

-References to *Shāhnāmeḥ* should be like other books: The name of the author, date, volume, page/s.

- If the author of a book is unknown, it should be referred to the name of book. The name of book should be italicized. The example: (*Minooye Kherad* 1381, 122).

-If a book has two authors, follow this format: (Mohājer and Nabavi 1376:25)

-If a book has several authors, follow this format: (Haghshenās et al 1389:25)

-If an author has two works published in the same year, the reference should show the date of the first followed by an "a" and the date of the second followed by a "b." The example: (Zarrinkoob 1375a: 156)

j. The bibliography is put into alphabetical order according to the surnames of the authors.

- For a book, the pattern is as follows: the surname(s) and name(s) of the author(s), the date, title of the book, the name of editor or translator, the place of publication, the name of publisher.

If the author of a book is unknown, the pattern is as follows: the title of the book, the date, the name of editor or translator, the place of publication, the name of publisher.

-For an article, the pattern is as follows: the surname(s) and name(s) of the author(s), the date, title of the article, the name of the journal, the volume number and the first and last pages.

- The bibliography should be translated to English.

The address: No. 223, North Iranshahr Ave, Azarshahr Ave. Tehrān, Iran.

Postal Code: 1584715414

The Journal of Mytho-Mystic Literature

Tel: (+9821) 88830023

/Fax.: (+9821) 88830023

Email: Jmmlq@azad.ac.ir

Website: <http://jmmlq.azad.ac.ir>

According to the by-law no. 11/25685 dated 29/4/2019 of Islamic Republic of Iran Ministry of Sciences, Research and Technology, all "the journals with scientific-research rank" have been renamed "the journals with scientific rank".

CONTENTS

Ritual Drinking of Wine as a Modified Form of Drinking Blood of the Sacrifice/.....	9
Ayoob Omid	
The Structure of "the Hero's Trial"; An Analysis Based on the Myth-Ritual Theory/.....	10
Salmān Rahimi; Fātemeh Hājirahimi	
The Transformation of the Mythological Symbols of Blood, Plant and Long Hair in Contemporary Persian Novels; The Cases Studies: Suvashun, Bewilderment and His Ego /.....	11
Tāhereh Kuchakiān; Khāvar Gorbāni	
The "Spiritual Man" in the Thoughts of Jalāl-al Din Rumi and Wayne Dyer; A Comparative Study/.....	12
Maryam Mardāni Varposhti; Hosein Hasanpour Ālāshti; Masood Ruhāni; Aliakbar Bāqeri Khalili	
The Nostalgia of the Soul in " <i>The Hymn of the Pearl</i> " and " <i>Exiled in the West</i> "; A Comparative Study/.....	13
Nasrin Vakiliyān; Fātemeh Lājavardi; Aboulqāsem Esmāilpour Motlaq	
"Alexander Dhu al-Qarnayn" as an Archi-myth /.....	14
Javād Hadāvand; Bahman Nāmvar Motlaq; Amir Esmāeel Āzar	

Abstracts of Articles in English

Ritual Drinking of Wine as a Modified Form of Drinking Blood of the Sacrifice

Ayoob Omid

Ph.D. in Persian language and literature, Shahid Beheshti University

Ritual drinking of wine is rooted in the rite of sacrifice and is a modified form of blood drinking. Over time, the blood drinking ritual has been replaced by the wine drinking. There is an association between blood and wine, and red wine is more similar to the blood of the sacrifice than anything else. According to what is mentioned in Persian narrative poetry texts, due to the importance and position of the kings, wine drinking was often held in their memory. After the kings, there were heroes in whose honor the most wine drinking rituals were held, because they were supporters of royal glory, national independence and defense of people against foreigners. Recommending to drink wine in memory of heroes and elders (before war and after death) is an invitation to a ritual, and it has an effect on their afterlife destiny and is the cause of attracting the spiritual and spiritual power of wine drinkers. The present research, by using descriptive-analytical method and referring to Persian narrative poetry texts (written till 7th A.H. century), attempts to show that ritual drinking of wine is a modified way of drinking the blood of a victim in primitive rituals. The results of the research show that collective wine drinking in battlefield and banquet of kings, heroes and elders is a kind of non-bloody offering to the spirit of the departed; collective wine drinking leads to longevity, health and prosperity. It causes the spiritual union of wine drinkers with the soul of the departed.

Keywords: The Rite of Sacrifice, Blood Drinking, Wine Drinking, Persian Narrative Poetry Texts.

Email: ayoobomidi@yahoo.com

Received: 2022/12/25

Accepted: 2022/10/22

The Structure of "the Hero's Trial"; An Analysis Based on the Myth-Ritual Theory

*Salmān Rahimi

The Assistant Professor of Persian Language and Literature, Al-Mustafa Open University

**Fātemeh Hājirahimi

The Assistant Professor of Persian Language and Literature, Al-Mustafa Open University

The myth-ritual theory is based on the anthropological perspective and believes that the life of myth is related to the presence of religion. According to the theory, every myth is an interpretation of a religious ritual and an oral narration of a ritual. In the passage of time, rituals are transferred to epic texts and thus represent the function of repeating archetypal values. The findings of the present research show that "the hero's trial", which has been the subject of many epics in the world, is one of the clear examples of representation as well as repetition of myths; it opens a way for man to return to the eternal time and place; and it causes the hero to become strong by knowing "the rituals of learning of secrets". The current research was done with analytical-comparative method and based on the myth-ritual theory. The presence of the ritual of "the hero's trial" in Persian epics (composed in the Islamic period) refers to a religious ritual and tells how the ritual was established in ancient times by gods and heroes. Examining some of the epics makes it possible to clarify how these trials were conducted and, in addition, it also provides the ability to classify them.

Keywords: The Hero's Trial, Myth-Ritual, Epics, Religious Rituals.

*Email: s.rahimi@mou.ir

**Email: F.hajirahimi@mou.ir

Received: 2022/10/22

Accepted: 2022/12/25

The Transformation of the Mythological Symbols of Blood, Plant and Long Hair in Contemporary Persian Novels; The Cases Studies: *Suvashun*, *Bewilderment* and *His Ego*

*Tāhereh Kuchakiān

The Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Payame Noor University,
Tehran, Iran

**Khāvar Gorbāni

The Associated Professor, IAU, Mahabad Branch

The present study examines three mythological symbols of blood, plant and long hair, which are related to mythological characters who become martyrs, in contemporary Persian novels. To achieve this goal, first the symbols are examined in the story of Siyāvash in *Shānāmeḥ*, and then the transformation of these mythological symbols in three contemporary novels is analyzed. The statistical population of the research is the story of Siyāvash in *Shānāmeḥ* and three novels *Suvashun*, *Bewilderment* (Heirani) and *His Ego* (Man-e-oo) that have been selected by the purposeful sampling method. The present research, by using the descriptive-analytical method, aims to state that the mythological symbols (blood, plant and long hair) have been changed and reproduced in all three novels under the influence of the culture and internal relations of the society. The results, while confirming the regeneration of these mythological symbols in Persian contemporary fiction, show that despite the temporal, spatial and positional differences, their structure remains the same, but the components, context and semantic function undergo transformation and according to the elements of change, fracture and integration have been reproduced.

Keywords: Mythological Symbols, Blood, Plant, Long Hair, Contemporary Persian Novel, Transformation.

*Email: t_kuchakian@pnu.ac.ir

**Email: Kh.gorbani@iau-mahabad.ac.ir

Received: 2022/10/22

Accepted: 2022/12/25

The "Spiritual Man" in the Thoughts of Jalāl-al Din Rumi and Wayne Dyer; A Comparative Study

^{*}Maryam Mardāni Varposhti

Ph. D. Candidate of Persian Language and Literature, Māzandarān University

^{**}Hosein Hasanpour Ālashti

The Associated Professor of Persian Language and Literature, Māzandarān University

^{***}Masood Ruhāni

The Associated Professor of Persian Language and Literature, University of Mazandaran

^{****}Aliakbar Bāqeri Khalili

The Professor of Persian Language and Literature, Māzandarān University

Analyzing human nature is one of the most basic philosophical, religious and sociological issues. Also, knowing the characteristics of spiritual man and the ways to achieve happiness is one of the main topics in mystical schools. Many scholars and mystics - both in the West and in the East - have addressed this issue and reached different results. In the present essay, by using descriptive-comparative method, the intellectual systems of Jalāl-al Din Rumi and Wayne Dyer are studied on the issue of "spiritual man" and the common thoughts of these two thinkers are explained. The research findings show that the similarities between their views are much more than the differences. This is due to Dyer's great influence from Rumi's teachings and shows that their intellectual source, that is mysticism, is the same. The main point of commonality between the two is the concept of "unity of being" and the most important difference is the issue of "belief in divine punishment".

Keywords: Jalāl-al Din Rumi, Wayne Dyer, *Masnavi Manavi*, Man, Spirituality, Spiritual Man.

*Email: maryammardani22@yahoo.com

**Email: alashtya@gmail.com

***Email: ruhani46@yahoo.com

****Email: aabagheri@umz.ac.ir

Received: 2022/08/28

Accepted: 2022/12/25

The Nostalgia of the Soul in "*The Hymn of the Pearl*" and "*Exiled in the West*"; A Comparative Study

***Nasrin Vakiliyān**

Ph. D. Candidate of Religions and Mysticism, IAU, Science and Research Branch

****Fātemeh Lājvardi**

The Associated Professor of Religions and Mysticism, IAU, Science and Research Branch

*****Aboulqāsem Esmāilpour Motlaq**

The Associate Professor of Ancient Culture and Languages, Shahid Beheshti University

Belief in the descent of the soul to the material realm and its return to its higher state and homeland is the core of the teachings of the Gnostic School as well as Islamic mysticism. This belief is manifested in two allegorical stories: “The Hymn of the Pearl” and “Exiled in the West: The Mystical Narration of Shihab Al-Din Suhrawardi's Recital of the Occidental Exile” The former is a reflection of Gnostic epistemological thoughts and the latter being an expression of Suhrawardi's intellectual-philosophical system. By a comparative analytical approach and using library method, the present article tires to decipher these two stories to depict the basic worldviews of Gnosticism and Suhrawardi through these two treatises, to reread the commonalities and differences between them, and in this way, achieve achievements by comparing and intertextually examining the two stories. Despite the great intellectual differences between these two worldviews, the findings of the research show many commonalities. Among the common themes of two stories, we can refer to spiritual nostalgia, East-West worldview, the presence of an old man and a spiritual guide, being informant, as well as the symbolic and mythological structure of both stories. Themes such as the return and the second birth, the Divine intervention in all things, and the non-dualistic worldview, that are referred in Exiled in the West, are the differences between the two stories.

Keywords: Gnostic Doctrines, Suhrawardi, Nostalgia, *The Hymn of the Pearl*, *Exiled in the West*.

*Email n_vakilian2005@yahoo.com

**Email: flajevardi@srbiau.ac.ir

***Email: a-esmailpour@sbu.ac.ir

Received: 2022/11/17

Accepted: 2022/12/25

Alexander Dhu al-Qarnayn” as an Archi-myth“

*Javād Hadāvand

Ph. D. Candidate of Persian Language and Literature, IAU, Science & Research Branch

**Bahman Nāmvar Motlaq

The Visiting Professor of Persian Language and Literature at IAU, Science & Research Branch

***Esmāeel Āzar

The Associated Professor of Persian Language and Literature, , IAU, Science & Research Branch

Alexander is one of the most important and ambiguous mythological characters of Iranian history and culture that has undergone extensive changes and taken new forms under the influence of grand epistemological narratives (archi-myth) in the Greek, Iranian and Islamic worlds. One of the efficient cultural strategies of Muslims is the use of archi-myths by borrowing them from the myths of other nations in order to explain and confirm religious concepts and teachings. The results of the present research show that the poverty of mythological contents among the Arabs of the pre-Islamic period, the rise of the translation movement in the first A.H. centuries, the emergence of the second wave of Hellenism and Alexander's mythical behaviors paved the way for the formation of a new personality of Alexander in the Islamic world, and Alexander was introduced as Dhu al-Qarnayn in the interpretation texts of *Quran*. In the world of Islam, the myth of Alexander did not have a clear concept at first, but it gradually found its own characteristics and through the generally religious codes, it reached an independent concept in the middle ages, which has continued with changes until now. By using analytical-comparative method, the present research at first attempts to examine "archi-myths" and then to find why Alexander, as a archi-myth, has been center of attention for Muslims.

Keywords: Archi-myth, Alexander, Dhu al-Qarnayn, Arabs.

*Email: JHadavand54@gmail.com

**Email: Bnmotlagh@yahoo.fr

***Email: Drazar.ir@srbiau.ac.ir

Received: 2022/10/12

Accepted: 2022/12/25

Mytho - Mystic Literature Quarterly Journal

Journal of Islamic Azad University

Licensed to: Islamic Azad University- South Tehran Branch

Director manager: Dr. Soheilā Mousavi Sirjani

Editorial Board:

Abolqāsem Esmāilpoor Motlaq, Abolqāsem Rādfar, Alimohammad Sajjādi,
Qadamali Sarrāmi, Atamohammad Radmanesh, Abdolhossein Farzād, Sarvar Molāee,
Mahdi Māhoozi

International Editorial Board: Leone Massimo, Eero Tarasti

Editor -in -Chief: Dr. Amir bānou Karimi

Executive Manager: Fatemeh Abdi

Mytho-Mystic Literature is a quarterly Journal published by Islamic Azad University- SouthTehran Branch. The journal aims to contribute to research on the Iranian Mythology and Islamic Mysticism .

Address : Islamic Azad University - SouthTehran Branch.

7th Floor , No.223, Iranshahr St., Zip Code:1584715414 , Tehran, Iran

Tel :+ 9821 88830023

Fax:+ 9821 88830023

E-mail : jmmlq@azad.ac.ir

http: //jmmlq.azad.ac.ir



Islamic Azad University
South Tehran Branch

No. 70 - Spring 2023

**Mytho - Mystic
Literature
Quarterly Journal**

Journal of Islamic Azad University



**Islamic Azad University
South Tehran Branch
Deputy of Research**