



شماره استاندارد بین المللی: ۴۴۲۰-۸-۲۰۰۸

فصلنامه (علمی) ادبیات عرفانی اسطوره شناسی دانشگاه آزاد اسلامی

- بررسی کارکردهای نمادین و اسطوره‌ای طعام و نوشیدنی‌های قدسی
در تشرّف عرفانی: با محوریت کشف‌الاسرار روزبهان بقلی
هاشم الهیاری - محمد طاهری - مجید منصوری
- تحلیل تطبیقی اسطوره‌های شخصیت گوبدشاه - اغریث با گیشا و ایزیس
علی امینی - محسن محمودی
- تحلیل تطبیقی اسطوره‌های جمشید و میترا و پیوند آن‌ها با خورشید
در چارچوب نظریه‌های الیاده و یونگ
فاطمه ثواب
- تحلیل داستان موسی و شبان بر اساس نظریه انتخاب گلسر
آناهیتا چیتگرزاده - نرگس نوحی - تورج عقدایی - حسین آریان
- ارتباط شاهدبازی در اشعار شاعران برجسته فارسی‌زبان با عشق
مجازی در رساله ضیافت افلاطون
محمد مهدی دهقانی‌زاده بغداد آباد - محمد رزمگه
- تأملی تطبیقی بر ماهانتا در اکنکار و عرفان اسلامی
فاطمه هوشنگی چقامارانی - محمد ابراهیم مالیر - مجتبی بیگلری

شماره هشتاد - پاییز ۱۴۰۴

دانشگاه آزاد اسلامی - واحد تهران جنوب
معاونت پژوهشی

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 سرّامی (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 - ایلرو تاراستی

سر‌دبیر: دکتر امیربانو کریمی

مدیر داخلی: دکتر فاطمه عبدی

ویراستار و نسخه‌پرداز: دکتر فاطمه عبدی - دکتر محمدمامین محمدپور - دکتر مهدیه منصوری

ویراستار انگلیسی: میترا راغب - دکتر لادن مدیر

مترجم: ناصر زعفرانچی

حروف چینی و صفحه‌آرایی: دکتر فاطمه عبدی

طراح جلد: روشک 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: ۰۸۹۹-۲۲۵۲

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 سی و یکمین 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 تأثیر (IF) نشریه در رد با پذیرش مقاله‌ها و ویرایش آنها آزاد است.



2252-0899

بسم الله الرحمن الرحيم

هست کلید در گنج حکیم

ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی

دانشگاه آزاد اسلامی - واحد تهران جنوب
معاونت پژوهشی

شماره ۷۹ - تابستان ۱۴۰۴

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 b ۱۴ تایپ شده باشد.

۳. باتوجه 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.ISC.gov.ir و www.ricest.ac.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 پرهیزید و از برابرهادهای 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 کتاب‌شناختی و با رعایت نشانه‌گذاری (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: Mail.Jmmlq@azad.ac.ir:(E)

شیوه‌نامه آوانگاری و ترجمه منابع

درج اطلاعات منابع به ترتیب:

۱. نام شهر 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

نکات آوانگاری:

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

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 =	ضمه + و
' =	ع، 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 املاي 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:

نویسنده 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 فصلنامه 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 همکارانی 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 نویسندگان (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 منافعی 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:	
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؟			
☐ خیر		☐ بلی	
آیا نویسندگان هرگونه اختراعی که در حال انجام، داوری و یا ثبت شده، مربوط به این اثر را در حال انجام دارند؟			
☐ خیر		☐ بلی	
آیا طرق دسترسی دیگری وجود دارد که خوانندگان بتوانند که اطلاعات اضافی اثر مذکور را از نویسندگان مقاله دریافت نمایند؟			
☐ خیر		☐ بلی	
آیا جنبه‌ای از این اثر مرتبط با حیوانات آزمایشی یا بیماری‌های خاص انسانی است که نیاز به اعلام و تایید اخلاق نشر باشد؟			
☐ خیر		☐ بلی	
نام نویسنده مسئول: تاریخ:			

فهرست

بررسی کارکردهای نمادین و اسطوره‌ای طعام و نوشیدنی‌های قدسی در تشرّف عرفانی: با محوریت

کشف‌الاسرار/روزبهان بقلی / هاشم الهیاری - محمد طاهری - مجید منصوری.....۱۳

تحلیل تطبیقی اسطوره‌ای شخصیت گوبدشاه - اغریث با گنشا و ایزیس / علی امینی - محسن

محمودی.....۴۵

تحلیل تطبیقی اسطوره‌های جمشید و میترا و پیوند آن‌ها با خورشید در چارچوب نظریه‌های الیاده و

یونگ / فاطمه ثواب.....۷۷

تحلیل داستان موسی و شبان بر اساس نظریه انتخاب گلسر / آناهیتا چیتگرزاده - نزهت نوحی - تورج

عقدایی - حسین آریان.....۱۰۹

ارتباط شاهدبازی در اشعار شاعران برجسته فارسی‌زبان با عشق مجازی در رساله ضیافت افلاطون /

محمد مهدی دهقانی‌زاده بغدادآباد - محمد رزمگه.....۱۳۹

تأملی تطبیقی بر ماهانتا در اکنکار و عرفان اسلامی / فاطمه هوشنگی چقامارانی - محمدابراهیم مال میر -

مجتبی بیگلری.....۱۶۹

بررسی کارکردهای نمادین و اسطوره‌ای طعام و نوشیدنی‌های قدسی در تشرّف عرفانی: با محوریت کشف‌الاسرار روزبهان بقلی*

هاشم اله‌یاری^① - محمد طاهری^② - مجید منصوری^③

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه بوعلی همدان، ایران -
دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران -
گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه اراک، اراک، ایران

چکیده

کنش‌های جسمانی چون خوردن و آشامیدن از جمله مأكولات غیرعادی در «کشف‌الاسرار» روزبهان بقلی است که دارای کارکردهای بلاغی خاصی است و در قالب مکاشفات کتاب نیز تکرار شده است. «نوشیدن اسم اعظم»، «خوردن روغن بنات‌النعش»، «خرمای نبوی»، «دریآشامی‌های متعدد و مواردی مشابه از این دست، تصاویر غریب و بعضاً ناآشنایی هستند که روزبهان در روایتش از تشرّف به عالم تصوّف از آن‌ها می‌خورد و می‌آشامد و یا شاهد تحقق این مصادر در شخص دیگری است. در روایت روزبهان هر بار پس از مواجهه با این مأكولات، گشایش یا دستاوردی در روند تشرّف حاصل می‌شود. تکرار این فضا در مکاشفات روزبهان، شباهت در خور تأملی با الگوهای روایی در اساطیر دارد. بر همین اساس این پژوهش به روش توصیفی - تحلیلی و با محوریت «کشف‌الاسرار» روزبهان به بررسی و تحلیل کارکردهایی که در طعام‌ها و نوشیدنی‌های قدسی در تشرّف عرفانی وجود دارد، پرداخته‌است. نتایج نشان می‌دهد که جلوه‌های این کنش با عبور از معانی قاموسی بر کارکردهای نمادین و اسطوره‌ای این مأكولات متمرکز است. این دسته از مأكولات قدسی در نظام فکری - روایی روزبهان، ابزار عبور از موانع سلوک، عاملی برای تحولات روحی و اتصال به حقایق برتر است. این کاربرد نمادین از مأكولات قدسی در بستر تشرّف‌های عرفانی، پیوندی است میان سنت‌های روایی در عرفان و الگوهای روایی کهن در اساطیر.

کلیدواژه: نماد، اسطوره، تشرّف، مأكولات غیرعادی، روزبهان بقلی.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۴/۰۱/۰۷

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۴/۰۴/۰۱

*Email: h.allahyari2023@gmail.com

**Email: mtaheri@basu.ac.ir (نویسنده مسئول)

***Email: m-mansoori@araku.ac.ir

* مقاله حاضر برگرفته از رساله دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه بوعلی همدان است.

مقدمه

نماد با لایه‌های معنایی گوناگون و خلق تصاویر بلاغی، الگو و ابزاری ارزشمند در دست خالقان متون، به‌ویژه متون عرفانی است. استفاده نمادین از تصاویر معمول بلاغی و به‌طور ویژه «کهن‌الگوهای اسطوره‌ای»، زمانی که در قالب تصویر درآیند، ابزاری کارآمد برای انتقال مفاهیم فلسفی، ادراک تجارب بی‌واسطه و خلق زیبایی در متن محسوب می‌شود. (اسماعیل‌پور ۱۳۹۱: ۲۹-۳۰) در فرهنگ ایرانی این تمهید در برخی از متون عرفانی کاربرد داشته از این‌روست که بخشی از فهم متون عرفانی، مستلزم بررسی و تحلیل معانی است که در پس این نمادها و الگوهای تکرارشونده قرار دارد. «کشف‌الاسرار و مکاشفه‌الانوار» نوشته «روزبهان بقلی شیرازی» (۵۲۲- ۶۰۶ هـ.ق) از جمله متون شاخصی است که از نمادها و تصاویر اسطوره‌ای برای بیان تجارب عرفانی بهره می‌برد. این اثر، روایتی شهودی از مراحل تشرّف به وادی‌های عرفان است. اثری مشمول بر زندگینامه خودنوشت روزبهان که در قالب مکاشفات گوناگون روایت می‌شود. خالق اثر با بهره‌گیری از تمهیدات بلاغی و تصاویر نمادین به بیان آموزه‌های عرفانی پرداخته و هم‌بعدی روایی و زیبایی‌شناختی به متن افزوده است. از این منظر «کشف‌الاسرار» سرشار از نمادهایی چون رنگ‌ها، سرزمین‌های مقدّس، اشخاص تاریخی و خیالی، ملائکه، عناصر طبیعی (رود، کوه، دریا) است. عناصری که هر یک بستری برای بیان مباحثی چون کیهان‌شناسی عرفانی، تشبیه و تنزیه، التباس و به‌طور کلی ارتباط انسان با امر قدسی است.

هدف و ضرورت پژوهش

یکی از کنش‌های نمادین و تکرارشونده در مکاشفات روزبهان، «طعام‌ها و نوشیدنی‌های غیرعادی» است. «نویسنده - سالک» مکاشفات به دفعات از آن‌ها می‌خورد یا می‌نوشد. این دسته از کنش‌ها به قرینه‌های درون و برون متنی، معنایی

فراتر از یک کنش ساده جسمانی یافته و بدل به ابزاری برای بیان معانی چون دریافت معرفت الهی و تطهیر درونی شده است. برای مثال، روزبهان در تعبیری نادر، تورات و انجیل را از دستان «موسی» و «عیسی» گرفته و می‌خورد یا از دست «آدم ابوالبشر» اسم اعظم را می‌نوشد. (بقلی شیرازی ۱۳۹۳: ۱۷) همچنین در یکی از نخستین مکاشفاتش، سیب خضر را می‌خورد و پس از آن می‌تواند «دریا، جزیره و کاخ قدس» را یکجا بنوشد. (همان: ۱۱) به همین ترتیب دسته‌ای از مأكولات غیرعادی با کارکردهای ویژه در متن ظاهر می‌شود:

– گاه، سالک در جایگاه مفعول از سوی موجوداتی قدسی خورانیده یا نوشانیده می‌شود: «پیامبراسلام»، «خداوند»، «دو پیر خوش‌سیما» و «روح همسر» از جمله ساقیان و سفره‌داران وی هستند؛

– گاه در مقام راوی، شاهد خوردن و نوشیدن دیگران از مائده‌ای قدسی است. چنانکه در تعدادی از مکاشفات، او صحنه‌هایی از تغذیه متافیزیکی دیگران را مشاهده می‌کند، مانند مکاشفه «شیر زرد» که در آن جسم انبیاء و اولیاء زیر دندان‌های شیری درنده، خورده و دریده می‌شود؛ (همان: ۲۸) یا صحنه‌ای که در آن ملائکه، اشک می‌نوشند. (همان: ۷۳)

جامعه آماری این پژوهش، مکاشفاتی است که طی آن‌ها روزبهان به طریقی با مأكولاتی غیرعادی مواجه می‌شود. آنچه در بررسی این تمهیدات نمادین اهمیت دارد، مطالعه و تحلیل آن‌ها نه به شکل مفرداتی پراکنده بلکه در ارتباط با دیگر تمهیدات مشابه در خود متن و الگوهای تکرارشونده در بیرون از متن است. از این حیث این پژوهش نخستین پژوهشی است که طی آن جنبه‌های نمادین و اسطوره‌ای مأكولات قدسی در کشف/السرار واکاوی می‌شود. همچنین در کنار این بررسی، می‌توان بر مبنای یک جامعه آماری مشخص به تحلیل ارتباطات بینامتنی میان عناصر روایی اساطیر، ادیان کهن و سنت‌های روایی در تصوف اسلامی پرداخت.

این پژوهش بر آن است که با تحلیل کارکردهای نمادین و اسطوره‌ای طعام‌ها و نوشیدنی‌های قدسی در کشف/السرار به درکی دقیق‌تر از نقش این تمهیدات در

ساختار روایی و نظام معنایی اثر برسد. به ویژه آنکه پرداختن به طعام‌ها و نوشیدنی‌های قدسی در متون عرفانی موضوعی کم‌تر بررسی‌شده در پژوهش‌های معاصر است. درحالی‌که بسیاری از مطالعات به تحلیل کلی نمادها در عرفان پرداخته‌اند، پژوهش حاضر قصد دارد با تمرکز بر مؤلفه‌های نمادین در *کشف‌الاسرار* به شناخت عمیق‌تری از درک تصویری و نظام معرفتی روزبهان بقلی دست‌یابد. ضمن آنکه با مقایسه این تمهیدات و الگوهای روایی در تعدادی از اساطیر، امکان شناخت پیوندهای بینامتنی عرفان اسلامی را با ادبیات اسطوره‌ای فراهم می‌آورد.

روش و سؤال پژوهش

با توجه اهداف فوق، تحقیق حاضر از طریق تحلیل محتوا و تطبیق نمادهای مطرح‌شده و به روش توصیفی - تحلیلی سعی در پاسخ به سؤالات ذیل را دارد:

(۱) طعام و نوشیدنی‌های قدسی در مکاشفات روزبهان چه کارکردهای معنایی و بلاغی دارند؟

(۲) آیا این عناصر در سنت‌های اسطوره‌ای و عرفانی پیشین ریشه داشته؟ و به عنوان الگویی پیشینی به متن *کشف‌الاسرار* راه یافته‌اند؟

(۳) چه ارتباطی میان این تمهیدات و ساختار روایی و بلاغی مکاشفات روزبهان وجود دارد؟

پیشینه پژوهش

در رابطه با موضوع حاضر می‌توان به مقالاتی چند در جایگاه پیشینه این پژوهش اشاره کرد از آن جمله: پورمظفری (۱۳۹۷)، در مقاله «دیرینه‌شناسی کرامات صوفیان؛ مطالعه موردی طعام اندک و اطعام بسیار» به بررسی ماهیت کنش‌ها و کنشگران در آن دسته از روایات صوفیانه پرداخته که در آن‌ها مسئله برکت الهی، طعام و توکل

مطرح شده است. نویسنده در این پژوهش بر این نکته تأکید می‌ورزد که تصویر برکت بی‌انتهای در طعام اندک، زاییده روابط بینامتنی است که میان متون صوفیه، سیرت‌نامه‌های نبوی و مناقب‌نامه‌های شیعی وجود داشته البته نویسنده اشاره‌ای به تأثیرات یهودی و مسیحی نیز دارد با این حال با تأکید بیشتر بر روایت‌های درون‌دینی و دیرینه‌شناسی کرامات، این تأثیرات را به شکل جداگانه‌ای مورد واکاوی قرار نمی‌دهد. همچنین اسپرهم و رستگار (۱۳۹۳)، در مقاله «نقد آداب طعام در تصوف» به بررسی سنن صوفیه در فضائل و رذائل کسب، تناول و ذخیره طعام پرداخته‌اند. آنچه در این پژوهش مورد توجه نویسندگان قرارداده شده طعام و تناول از آن در کارکردهایی جسمانی و عینی است و تقریباً هیچ اشاره‌ای به کارکردهای نمادین طعام‌های قدسی نزد صوفیه نشده است. سیدالماسی و فرشباغیان (۱۳۹۱)، در مقاله «طعام و انواع آن در متون ادب فارسی» دیدگاه عرفاء نسبت به انواع طعام به‌ویژه طریقه کسب و تناول آن را مورد بررسی قرار داده‌اند. مسئله بنیادین در این پژوهش تمرکز بر ابعاد فقهی و زاهدانه طعام، نزد صوفیه است و همانند مقاله پیشین مأكولات قدسی و ابعاد نمادین آن مورد بحث قرار نگرفته و از سویی نیز ارجاعی به انواع طعام در کشف‌الاسرار روزبهان نشده است. اما در رابطه با پژوهش‌هایی که به طور خاص به مکاشفات روزبهان در کشف‌الاسرار مربوط می‌شود می‌توان به پژوهش حسینی و بهمنی (۱۳۹۳)، با عنوان «تکرارهای اساطیری در کشف‌الاسرار روزبهان بقلی شیرازی» اشاره کرد. محققین در این پژوهش با روش ساختارگرایان، هفت الگوی تکرارشونده از عناصر اسطوره‌ای را در کشف‌الاسرار تحلیل کرده‌اند و معتقدند که «خوردن» یکی از هفت‌الگوی اسطوره‌ای در کشف‌الاسرار است و روزبهان در قامت سالک از مأكولاتی می‌خورد که عمده‌تاً کارکردهای روان‌شناسانه و سمبلیک دارند. محققین این الگو، نقش‌ها و لایه‌های بلاغی آن را به شکل مبسوط و مصداقی بسط و توضیح نمی‌دهند و وارد الگوهای دیگری چون: «دیدار»، «ازدواج» و... می‌شوند و از باقی مکاشفات روزبهان که طی آن سالک از «روغن بنات‌النعش»، «شراب کوه کبریا» یا «نیشکر» می‌خورد و می‌نوشد، سخنی به میان نیاورده‌اند. همچنین توللی،

رستمی و آتش‌سودا (۱۴۰۰)، در مقاله «تحلیل رمزشناختی داستان روغن بنات‌النَّعش در کتاب کشف‌الاسرار» به طور خاص به واکاوی رموز و نمادهای یکی از مکاشفه‌های روزبهان در کشف‌الاسرار می‌پردازد. خوردن از روغن و طعمای نمادین که آگاهی بخشی به سالک، خصیصه اصلی آن است، حیطة مشترکی میان این مقاله و پژوهش پیش‌روست با این حال در مقاله فوق تأکید بیشتر بر تحلیل نمادهای روانشناختی در دیگر بخش‌های این مکاشفه به‌ویژه تحلیل اعداد است. ضمن اینکه در پژوهش مذکور دیگر مکاشفات روزبهان محل ارجاع و بررسی قرار نمی‌گیرد. همچنین طوبایی و نیری (۱۴۰۳)، در مقاله «انواع صحو در جهان‌بینی عرفانی شیخ روزبهان بقلی‌شیرازی» به بحث از نوع منحصر به فردی از صحو موسوم به صحو روزبهانی پرداخته‌اند. محققین معتقدند که بسیاری از روایت‌های غیرعادی و تصویرهای بینامتنی روزبهان ناشی از صحو خاص او است.

پژوهش‌های فوق هر یک از منظر موضوع و چارچوب تعیین شده، مستقیم یا غیرمستقیم به بخشی از مکاشفات روزبهان و نقش مأكولات قدسی در کشف‌الاسرار پرداخته‌اند، اما در این پژوهش تلاش شده است تا با تحلیلی نظاممند ضمن توجه به ابعاد بلاغی و فراجسمی مأكولات قدسی در کشف‌الاسرار، الگوی به کارگیری این تمهیدات روایی و بن‌مایه‌های ادبی نیز تعیین و کارکردیابی شود. همچنین پژوهش حاضر نشان می‌دهد که بسیاری از تمهیدات روایی مرتبط با طعام‌های قدسی در کشف‌الاسرار، تداوم سنت‌های دیرینه در اساطیر و ادیان کهن است.

مبانی نظری

الگوهای کهن و اساطیری مأكولات

استفاده انسان‌ها از «طعام» یا «نوشیدنی مقدس» از جمله عناصر دیرینه در سنت‌های دینی و اساطیری است. «خوردن» و «آشامیدن» که متمایز از طعام معمول انسان‌ها و به همان ترتیب متفاوت از معنای قاموسی واژگان است. این تمایز و تفاوت از نظر

محتوایی به سبب آنچه که از آن نوشیده یا خورده می‌شود به این مأكولات منتقل می‌شود. در این تمهید کهن، انسان‌ها گاه در مواجهه با مهلکه‌ای پرخطر با نیاز به رهایی و گاه در وضعیتی عادی اما برای دست‌یافتن به ظرفیتی خارق‌العاده از نوشیدنی یا طعامی خاص استفاده می‌کنند.

داستان «گیل‌گمش»^۱ از میراث تمدن‌های «سومر» و «بابل» که قدمت برخی از قسمت‌های آن به سه هزاره پیش از میلاد مسیح می‌رسد. (منشی‌زاده ۱۳۸۳: ۱۷) یکی از قدیمی‌ترین نمونه‌هایی است که این تمهید با درون‌مایه «جست‌وجوی اکسیر» در روایت آن حضور دارد. (کمپبل ۱۳۸۵: ۱۹۲) طی این حماسه کهن پس از طوفانی عظیم، «اوت‌نایشیم»^۲ شخصیت پیر و مرشد، خطاب به قهرمان داستان، «گیل‌گمش» از «گل اعجاز‌آمیز دریا» و اسرار آن سخن می‌گوید. گلی‌اعجاز‌آمیز که خوردن آن پیری و مرگ را از بین می‌برد. (منشی‌زاده ۱۳۸۳: ۱۰۲) ادامه این حماسه کهن، داستان جست‌وجو، آرزوی خوردن از این گیاه و حسرت از دست‌دادن آن است.

همچنین در هند باستان از نوشیدنی مقدس به نام «سوما»^۳ یاد شده که نوشیدن از آن به طبقه خدایگان «ارتشدار» یا جنگجو تعلق داشته و جایگاه آن در «بالاترین آسمان‌ها» بود. (جلالی‌نائینی ۱۳۷۲: ۱۰) و خدایگان هندی در اثر نوشیدن افشره «سوما» به قابلیت ذخیره نیرو و اعمال قهرمانانه می‌رسیدند. (همان: ۳۳) سوما نزد دیگر اقوام هندی نیز نوشیدنی و طعامی قدسی و البته نمادین بود که باران، گرمی آفتاب، باروری گاوهای ماده همه از خواص آن محسوب می‌شد. (ورونیکا ۱۳۸۵: ۲۸-۲۹) «سومه» در فرهنگ ایرانیان به گیاهی مقدس و اساطیری به نام «هوم»^۴ تبدیل می‌شود. در واقع «هوم ایرانی» شبیه «سومه» است و آن را با «افدرا»^۵ یکی می‌دانند. (هینلز ۱۳۸۰: ۵۱)

1. Gilgamesh
3. Suma
5. Ephedra

2. Utnapishtim
4. haoma

تجارب مذکور در کارکردهای طعام و نوشیدنی‌های قدسی در ادیان و فرهنگ‌های باستانی ایران به مرور نقش عمیق‌تر و منسجم‌تری می‌یابد. این نقش به‌ویژه در دسته‌ای از آثار مکتوب در ایران پیش از اسلام برجسته‌تر می‌شود. آثاری که به نوعی با برخورداری از توصیفات و مضامین شهودی و مکاشفه‌ای با سنت عرفان اسلامی نیز در ارتباط است. «احمد تفضلی» (۱۳۷۵-۱۳۱۶ ه.ش) این دسته از آثار را به اعتبار درون‌مایه آن، متون «کشف، شهود و پیشگویی» می‌نامد. (۱۴۰۰: ۱۶۷) از میان متونی که تفضلی در این دسته از آن‌ها یاد می‌کند: «رد/ویراف‌نامه» در خورتأمل است چه اینکه مطابق با روایت آن شخصیت «ویراف پارسا» برای عروج روان به عالم بالا به معیت دو ایزد «سروش» و «آذر»، از جام‌های مقدسی حاوی «می» و «بنگ» می‌نوشد. پس از نوشیدن از محتویات این جام‌ها است که «روان» «ویراز» از تن به «چکاد دایتی» و «چینودپل» رفت و پس از هفت شبانه روز بازآمد و در تن شد. (ژینو ۱۳۷۲: ۴۶) در نمونه‌های فوق طعام و نوشیدنی قدسی یا غیرعادی، ساختاری تکرارشونده در داستان‌های اسطوره‌ای و دینی دارد. ساختاری که هربار با کارکردهای گوناگون، قهرمان یا سالک را با مراتب جدیدی از آگاهی، توانایی‌های جسمی و روحی آشنا می‌کند، تأثیرات ماورایی و الهی دارد و بعضاً همانند اکسیری شفابخش به ساختاری کهن و نمادین برای دگرگونی‌های معنوی در روح و نفس تبدیل می‌شود.

امتداد و تشابه در سنت اسلامی

در سنت اسلامی مأكولات قدسی با معانی ضمنی و بلاغی در بستر روایت‌ها و داستان‌های عرفانی، مشابه و احتمالاً صورت بسط‌یافته کارکردهای فوق در متون کهن و اساطیری ایرانیان است. چنانکه در اینجا نیز تعبیرات متنوعی از طعام‌ها و نوشیدنی‌های مقدس در دست است و البته سالکانی که در پی نوشیدن از «چشمه جاودانگی» و «آب خضر» قدم در راه تشرّف به جاودانگی نهاده‌اند. آرزوی نوشیدن

اینان از «آب حیات» به اعتبار تأویل و تفسیری که از آن شده معانی گوناگون یافته اما در مجموع با تمایل بیش‌تر به جانب نمودهای بلاغی و حتی «کلامی» در اصطلاح صوفیه، نماد و اشاره‌ای است از چشمه عشق و محبت که هر کس از آن بچشد، جاودانگی خواهد یافت. (سجادی ۱۳۶۲: ۲۱) مشابه آب حیات، «میوه ممنوعه معرفت و جاودانگی» عمدتاً به «سیب» اطلاق می‌شود و در مواردی نیز همین خصلت نمادین به «انگور»، «انجیر» و «گندم بهشت» انتقال و به متون ادبی به ویژه متون تفسیری و عرفانی راه یافته است. (یاحقی ۱۳۹۸: ۸۰۹)

تشرّف عرفانی در کشف‌الاسرار

«کشف‌الاسرار و مکاشفه‌الانوار» از معدود زندگینامه‌های خودنوشت در عرفان اسلامی است که مولف، آن را در پنجاه و پنج سالگی به رشته تحریر درآورد. نخستین گزارش این زندگینامه شهودی از سه سالگی روزبهران آغاز می‌شود، به پانزده سالگی و آغاز الهامات اضطراب‌انگیز او می‌رسد تا در نهایت، روزبهران که شخصاً در جایگاه تشرّف به وادی عرفان قرار دارد، پس از دوره‌ای اضطراب و تعلیم، سفر معنوی‌اش را آغاز می‌کند. ورود او به عرصه تصوف همچنان با الهامات و موانعی همراه است. البته روزبهران در جریان این عزیمت، سفری بیرونی را تجربه نمی‌کند بلکه هر چه هست مکاشفاتی است در ضمیر او، آمیخته به تشبیهات متعدد برای بیان تجارب معنوی (خادمی و همکاران ۱۳۹۹: ۵۳) که عمدتاً در نیمه‌های شب روی می‌دهد و هر بار تا پنجاه و پنج سالگی، روح او را با آزمون‌ها، تجارب و مقاماتی نو آشنا می‌کند.

از این منظر در نسبت با سنت‌های کهن و اسطوره‌ای، می‌توان کشف‌الاسرار را روایت «تشرّف» به جهانی برتر که در اینجا عالم تصوف است، برشمرد. اصطلاح تشرّف به مجموعه‌ای از آیین‌ها و تعلیم نهان‌گرایانه اشاره دارد که هدف از آن ایجاد تحول و دگرگونی بنیادین در جایگاه مذهبی و اجتماعی شخص است. (الیاده ۱۳۹۵: ۱۴) این

تحول با ارائه تعلیم مقدّس و ایجاد آمادگی در سالک آغاز می‌شود. (همان: ۱۵) به مرگ نمادین او در وادی‌های تشرّف می‌رسد و سرانجام به زندگی معنوی جدیدی منتهی می‌شود. (همان: ۲۰) کمالینکه روزبهان نیز در جریان این سفر درونی، ترس‌ها، تعالیم، مرگ نمادین و در نهایت مراتب بالاتری از حیات روحانی و عرفانی را تجربه می‌کند. چنانکه در شرح مراتب و فلسفه تشرّف نیز بیان شده: «مشارکت و حضور در زندگی و حیات روحانی به واسطه تجربه‌های مذهبی حاصله در خلال تشرّف امکان پذیر می‌گردد.» (الیاده ۱۳۹۵: ۱۹)

معمولاً برحسب بافت‌های تاریخی و فرهنگ‌های دینی، اشکال گوناگونی از تجارب «تشرّف» ارائه شده اما صرف نظر از تنوع‌های تاریخی و فرهنگی، منشاء اساطیری - آیینی در همه گونه‌های «تشرّف» یکسان است. (همان: ۸۵) در نتیجه به پشتوانه این اصل می‌توان روایت‌های تشرّف در عرفان را حاوی اشکال یا عناصری مشابه با آیین‌های کهن و اساطیری قلمداد کرد. این ویژگی در روایت‌های تشرّف، مرز مشترکی میان کارکردهای نمادین و اسطوره‌ای ماکولات مقدّس در روایت‌های اسطوره‌ای و عرفانی فراهم می‌آورد. کمالینکه می‌توان این ویژگی را در مکاشفات «کشف‌الاسرار» به عنوان جامعه آماری مشخص مورد بررسی و تحلیل قرارداد. برای بررسی بهتر این موضوع ابتدا لازم است به دسته‌بندی این تمهیدات سپس تحلیل بلاغی آن‌ها پرداخت.

سیب خضر

در ابتدای کتاب و در بند شانزده، روزبهان ارجاعی به ایام جوانی خود دارد. زمانی که نخستین مکاشفات را تجربه می‌کند با مجهولاتی مواجه می‌شود که سدّ راه اوست: «در آن زمان از علوم حقایق چیزی نمی‌دانستم. لذا «خضر» را مشاهده کردم. او به

من سیبی داد. قسمتی از آن را خوردم. گفت: همه‌اش را بخور و خوردم و دیدم که از عرش تا فرش دریایی است همانند شعاع خورشید...» (بقلی شیرازی ۱۳۹۳: ۱۱)

روزبهان، پس از خوردن این «سیب» است که مشخصاً توانایی درک عرش تا فرش هستی را در قامت «دریایی در شعاع خورشید»، می‌یابد. خوردن از سیب با این کارکرد، احتمالاً اشاره‌ای به میوه «درخت دانایی و ظرفیت‌های آن» است. برخی از محققین این برداشت را برگرفته از «اسرائیلیاتی» می‌دانند که وارد فرهنگ تفسیری - ادبی مسلمین شده است. (محمدقاسمی ۱۳۸۹: ۲۵۱-۲۵۰) در سنت یهودی - مسیحی، سیب، نماد «درخت معرفت خیر و شر» در سفر پیدایش است (تورات، سفر پیدایش ۳: ۶) همچنین «خضر» در این مکاشفه همان شخصیت راهنما نزد صوفیه است که این جماعت او و «الیاس» را در زمرة اولیا برشمرده‌اند. (یاحقی ۱۳۹۸: ۳۳۳) در عرفان اسلامی، دیدار با خضر معمولاً به عنوان نشانه‌ای از ورود به مسیر معرفت حقیقی تعبیر می‌شود. گذشته از هستی عینی یا نمادین خضر، در مجموع او نمایانگر انسان کامل و ولی حق است. انسان کاملی که خود به علت نوشیدن از چشمه جاودانگی و معرفت، دارای علم لدنی و عمری طولانی شد. (گوهرین ۱۳۸۸، ج ۵: ۱۱۵)

از منظر اسطوره‌شناسی، همزمانی نخستین گام روزبهان در تصوف با خوردن طعامی مقدس از دست شخصیتی که راهنمای سالکان است، با نخستین گام‌ها در آیین «تشرّف» تطبیق دارد. آنجا که سالک در قامت نوآموز پس از برگزاری تشریفات آئینی، نیاز به دست‌گیری و هدایت دارد. به او چون کودک نوپا، شیوه راه رفتن را می‌آموزند و اغلب این آموزش و هدایت‌گری در بینش اساطیری با خوراک و طعامی مقدس همراه است. (ستاری، ۱۳۸۴: ۴۰) در نتیجه عمل خوردن سیب از دست خضر، کارکرد انتقال «آگاهی و قدرت» را دارد، بگونه‌ای که سالک آمادگی لازم را برای ادامه مسیر داشته‌باشد. در متون عرفانی، این خوراک می‌تواند نماد علم لدنی و معرفت باطنی باشد که تنها از طریق راهنمایی مرشد و لطف الهی به دست می‌آید.

دریا آشامی

استفاده از دریا با تصاویر بلاغی چون قرارگرفتن در جایگاه اضافه تشبیهی یا استعاره به‌ویژه برای بیان مفاهیم عارفانه‌ای چون: «فنا» و «وحدت» از نظر بسامد، تصویری پرتکرار در متون و تمثیلات عارفانه‌است. از این منظر «دریا» نیز یکی از پربسامدترین تصاویر روزبهان در «کشف‌الاسرار» است. (حسینی و بهمنی ۱۳۹۳: ۷۸) اما کاربرد بدیع در کلام روزبهان آنجاست که وی در بیان ظرفیت سالکان از تصویر بلاغی «دریا آشامان» یا «دریاخواران» استفاده می‌کند. در شرح شطحیات نیز پیامبر اسلام (ص) را در مقام پیشوای «سالکان و عرفاء» با ترکیب «سید راهروان حکمت و دریاخواران معرفت» وصف کرده است. (بقلی شیرازی ۱۳۹۴: ۳۸۶) ترکیب «دریاخواری» در اینجا ظرفیت وسیع سالکان را در بهره‌مندی از منبعی لایزال، با نماد دریا می‌نمایاند. روزبهان در «کشف‌الاسرار» نیز یا خود دریاها را می‌آشامد و یا ساقی دریاها را به او «می‌نوشاند» و سلسله‌ای از «دریا آشامی‌ها» را رقم‌زند، از آن جمله:

— دریا، جزیره و کاخِ قدس: در ادامه مکاشفه ملاقات با خضر، پس از اینکه روزبهان با خوردن «سیب»، هستی را بمتابۀ «دریایی از شعاع خورشید» می‌بیند، ظرفیت نوشیدن این دریا را می‌یابد: «بی‌اختیار دهانم باز شد و تمام آن دریا در دهانم واردگشت و قطره‌ای از آن باقی نماند مگر آن که آن را نوشیدم.» (بقلی شیرازی ۱۳۹۳: ۱۱) شرح این دریا، در ابتدای مکاشفه با جزئیات بیشتری بیان شده و آن دریایی بوده: «فوق هفت آسمان... در میان آن جزیره‌ای... که در وسط آن کاخی قرارداشت.» (همان: ۱۱) این دریا، جزیره و کاخ میان آن، محل «تجلی» خداوند بر روزبهان و گفت‌وگویی است که میان آن‌ها می‌رود: «گفتم: پروردگارا! این چه دریایی است؟ فرمود: دریای قدس، گفتم: این کاخ چیست؟ فرمود: کاخ قدس.» (همان: ۱۱) روزبهان جوان پس از آغاز تشرّف و خوردن «سیب خضر» در ادامه به جایگاهی می‌رسد که می‌تواند تمام «دریای قدس» را بنوشد. به طور مشخص آشامیدن دریای قدس در حالی که «جزیره

و کاخ قدس» را در میان خود دارد، اشاره‌ای است نمادین و شطح‌گونه به ظرفیت روحی روزبهان در وادی عرفان. ظرفیتی که پیش‌تر به سبب خوردن «طعام دانایی» از دست مرشد سالکان یعنی «خضر» به او منتقل شده بود.

- دریای شرابِ سرخ: در بند سی و در جریان مکاشفه‌ای که در رابطه با مقام پیامبر(ص) و درک «جلال و عظمت الهی» است، روزبهان دوباره «دریایی» غیرعادی را مشاهده می‌کند: «دریایی مملو از شرابِ سرخ» (بقلی شیرازی ۱۳۹۳: ۱۶) سپس با عباراتی شطح‌آمیز، رسول اکرم(ص) را «در میان دریا در حالی که مست بود، چهارزانو نشسته... در بر و سرش جامه و عمامه‌ای جواهر نشان»، می‌بیند. پیامبر(ص) در میان این دریا، جام در دست، در حال نوشیدن از «دریای شرابِ سرخ»، روزبهان را نیز از این «شراب سرخ» می‌نوشاند: «چون من را دید آنچه را که در جام بود، فرو ریخت، سپس جام دیگری از آن دریا برگرفت و باز هم فرو ریخت این کار را بارها تکرار فرمود تا آن که دستش را با جام در دریا فرو برد و جام را از شراب ناب پرکرد و به من نوشانید.» (همانجا) این بار نیز پس از نوشیدن، روزبهان به مرتبه جدیدی از الهام و ادراک نائل می‌آید و شرح می‌دهد: «برایم گشایش‌ها شد، چه گشایش‌هایی! آنگاه برتری او - حضرت محمد(ص) - را بر تمام خلائق دانستم که همگی تشنه می‌میرند و او در میان دریای جلال و عظمت الهی، مست و سُکران است.» (همانجا) در اینجا، دریای شراب نه تنها نشانه‌ای از عظمت پیامبر(ص) در میان دریای جلال الهی است بلکه بهره‌مندی از فیض نبوی و حقیقت محمدی را نیز نشان می‌دهد. برعکس مکاشفه پیشین او این بار دریاها را یکباره نمی‌نوشد، بلکه حرکت تدریجی روزبهان از ریختن مکرر شراب از جام تا نوشیدن نهایی آن از دست پیامبر(ص)، می‌تواند کنایه‌ای از مراحل آماده‌سازی او برای دریافت معرفت برتر باشد. همچنین توأمانی تصویر دریا و حکمت‌بخشی پس از آن، مشابه بن‌مایه‌هایی از تقدیس آب دریاها در

اساطیر و ادیان کهن است. مطابق با گزارش‌هایی که «میرچالیا»^۱ (۱۹۸۶-۱۹۰۷) از روایت‌های اساطیری ملل ارائه می‌دهد از آب دریاها و جویبارهای مقدس در تهیه «مائه بهشتی» یا «شربت خدایان» استفاده می‌شده تا در نهایت به سالکان نوشنده، اوصاف خارق‌العاده‌ای چون: حکمت، حیات‌دوباره، بی‌مرگی، جوانی و جاودانگی اعطا شود. (الیا: ۱۳۸۹: ۲۰۴) مطابق با این تعریف در مکاشفه فوق «نوشیدن دریای شراب سرخ»، تأویلی نمادین از بهرمنی سالک از فیض وجود و حکمت پیامبر(ص) است. همچنین بند سی و دو و در مکاشفه‌ای که به حضور «روزبهان» در «عالم غیب» اختصاص دارد او باز هم از دریا می‌آشامد. این بار «دریای وداد» و وجودی که آب این دریا را به او می‌نوشاند، خود «خداوند» است: «در عالم غیب، عالمی منور از نور درخشان دیدم و حق سبحان را... مشاهده نمودم که مرا از دریای وداد می‌آشامانید و به مقام انس، مشرفم می‌داشت و عالم قدس را نشانم داد.» (بقلی شیرازی: ۱۳۹۳: ۱۷) در اینجا روزبهان دریا را به «اضافه تشبیهی» می‌نوشد و مطابق با الگویی که فعل نوشیدن در آن قرار دارد، ساقی: «خداوند»، نوشیدنی قدسی: «دریای وداد» و ارتقای ظرفیت وجودی، یعنی: «مشاهده عالم قدس»، در جریان است.

شراب

در روایت روزبهان، نوشیدن از شراب‌های مختلف تکرار و هر بار، آنچه که به سالک اعطا می‌شود، فراتر از یک نوشیدنی عادی، بدل به تجربه‌ای شهودی می‌گردد و با عناصری چون «ساقی مقدس» و «کوه و چشمه مقدس» که محل جاری شدن آن است درهم می‌آمیزد. در پی آن، سالک به درک حقیقتی فراتر از درک معمول می‌رسد. در این فضا، «نهر شراب» با برخورداری از ویژگی‌هایی چون: «اسراربخشی و

اسرارگشایی»، تشابه درخور تأملی با آیین‌های اساطیری روم باستان دارد. در آیین‌های «دیونیزوس»^۱، شراب به عنوان هدیه‌ای از جانب دیونیزوس به انسان‌ها تلقی می‌شد که نه تنها برای لذت جسمانی، بلکه برای ارتقای آگاهی و رسیدن به حقیقت معنوی نیز مورد استفاده قرار می‌گرفت. (بورکت^۲ ۱۹۸۵: ۱۶۲) دیونیزوس، خدای شراب و وجد عرفانی، در اساطیر یونان نقش واسطه‌ای بین جهان فانی و جهان الوهی را ایفا می‌کرد و پیروانش از طریق نوشیدن شراب به نوعی روشنگری و گشودگی ذهنی دست می‌یافتند. (دودس^۳ ۱۹۵۱: ۷۷)

توصیف نمادین از شراب اسرارگشا و ویژگی‌های عرفانی آن، مشابه تصویر قرآن از «نهرهای شراب» است. این تشابه از آن جهت است که نوشیدن از «شراب طهور قرآنی» نیز ثمراتی برای مومنان از جمله رفع حجاب و آلودگی‌های روحی به همراه دارد. (طباطبایی ۱۳۶۳ ج ۲۰: ۳۶۱) در رابطه با کشف/السرار، مانند دریاآشامی‌های روزبهان، نوشیدن از شراب نیز با الگویی تقریباً ثابت و توأمان با «اسراربخشیهایی متعدد، ذکر شده است. از آن جمله:

- **نهر شراب:** در مکاشفه «نیمه شب جمعه، از ماه رجب» از مانعی در مسیر سلوک می‌گوید: «در اطراف اقیانوس ازل، بین دو امر می‌چرخیدم... اما حتی لحظه‌ای چیزی از عالم ملکوت کشف و آشکار نمی‌گشت، در کارم سرگشته شدم...» (همان: ۱۱۱-۱۱۰) روزبهان با شهود خداوند در برابر نهری از شراب، مکاشفه خویش را ادامه می‌دهد: «[خداوند] مرا شراب‌ها می‌نوشاند.» (بقلی شیرازی ۱۳۹۳: ۱۱۱) بلافاصله پس از نوشیدن از نهر شراب است که خود را در چنان جایگاهی می‌بیند که می‌تواند با خداوند گفت‌وگو کند: «... و با کلماتی با من تکلم می‌کند که اگر با سنگ‌های سخت و گران با آن کلمات تکلم می‌نمود از فرح و سرور به پرواز در می‌آمدند.» (همانجا)

در ادامه، بابِ مکاشفاتِ شگرف‌تری بر او باز می‌شود. از آن جمله خود را در کعبه در حال طواف می‌بیند. «در آنجا پیغامبر (ص) با پیامبران و فرشتگان در اطراف کعبه طواف می‌کردند و عرش را دیدم که گویی فرود آمده و دور کعبه طواف می‌کند.» (همانجا) در این مکاشفه کارکردهای این نوشیدنیِ قدسی مشابه کهن‌الگویی است که توسط عناصر مشخصی چون: پیر، نوشیدنی مقدس و خواص جادویی آن محقق و کامل می‌شود و چنانکه در بخش مقدمه نیز ذکر شد بارها در اساطیر کهن ایرانیان و دیگر ملل نمود یافته‌است. روزبهان کلیت همین «تصویر» را در مکاشفات دیگری که در آن‌ها شرابِ قدسی حضور دارد، تکرار می‌کند از آن جمله در بند ۱۰۸ برای اولین بار به «شرابِ قدسی» اشاره می‌کند و در مکاشفه «شب بیست و نهم ماه رمضان» همین تصویر را تکمیل می‌کند. او در این مکاشفه، «کوه‌های مقدس» را به عنوان «کوه کبریا» و جایگاه «خداوند» معرفی می‌کند. خداوند از فراز یا نزدیک آن با روزبهان سخن می‌گوید و «چشمه‌شرابی» نیز از این کوه جاری می‌شود. روزبهان در مکاشفه فوق می‌نویسد: «خداوند سبحان را بر کوهی مقدس دیدم که به من نزدیک می‌شد و آن کوهی بلند بود. حق تعالی نزدیک آن کوه نشست و بارها شرابِ انس داد... او آشکار بود... اما صوفیه در پایین آن کوه بودند و توان بالا رفتن از کوه را نداشتند حق سبحان آن کوه را «کوه کبریا» نامید...» (بقلی‌شیرازی ۱۳۹۳: ۸۴) وی با استعدادی که بر اثر نوشیدنِ شرابِ جاری از چشمه یافته «از کوه کبریا صعود می‌کند و به عالمِ قدس» می‌رود و در آنجا خود را «از... عاشقان و فانیان و باقیان و عارفان...» می‌یابد. (همانجا) و این همه با نوشیدنِ آبِ این چشمه مقدس یا همان شرابِ انس برای او حاصل می‌شود. فضاسازیِ روزبهان در این مکاشفه که با تصویر کانونی «کوه» و «نوشیدن از چشمه مقدس» همراه است مشابه تصاویری است که در اساطیر ملل از کارکردهای اسطوره‌ای چشمه ترسیم شده است. به زعم دین پژوهانی چون الیاده، در روایت‌های کهن و اساطیری از دیرباز چشمه‌ها با مفاهیمی چون: ظهور و تجلی،

الهام، وحی و غیب‌آموزی عجین بوده‌اند. ضمن آنکه چشمه‌سارها محل بجا آوردن آزمون‌های مذهبی بودند که توسط سالک بجا آورده می‌شد. (الیاده ۱۳۸۹: ۲۰۰) کما اینکه در مکاشفه روزبهان نیز عناصری چون: تجلی، الهام، حکمت و البته آزمونی الهی را می‌توان مشاهده کرد. در این میان نوشیدن از آب چشمه نه صرفاً کنشی جسمانی بلکه بیشتر رمزی از دریافت معرفت و امداد الهی در مسیر آزمون‌های تشرّف به مقامات تصوف است چه اینکه با توجه به توضیحات روزبهان از میان تمام صوفیه‌ای که در پایین کوه هستند هیچ کدام توان بالا رفتن از کوه را ندارند اما فقط روزبهان است که توان صعود به کوه کبریا یا همان کوه قاف را دارد. علت این توفیق در آزمون تشرّف که به شکل صعود به کوه ترسیم شده این است که فقط روزبهان از آب چشمه‌ای که شراب انس است، نوشیده. مشخصاً در اینجا نوشیدن از آب چشمه کوه کبریا با دایره معنایی محدودتر از معانی سمبلیک، رمزی از برخورداری سالک از نعمات انس و امداد الهی است. همچنین در بند ۲۰۳ روزبهان از شیوع بیماری ناشناخته در «فارس» توصیفات ارائه می‌دهد. بیماری که در تمام شهر فراگیر شده، نشانه آن تبی سوزان است و فرزندش «احمد» نیز به آن بیماری گرفتار آمده و حال وخیمی دارد. (بقلی شیرازی ۱۳۹۳: ۱۱۰) در این موقعیت مکاشفه‌ای بر او عارض می‌شود. مکاشفه‌ای که در ضمن آن روزبهان، شفای این بیماری را از خداوند می‌طلبد. پاسخ خداوند و آنچه دیده را این‌گونه شرح می‌دهد: «... فرمود: «ای شفا!» ناگهان شفا به سوی او [خداوند] آمد در حالی که شهر مملو از بیماری بود... شفا در شهر دمید و دمش در تمام فارس پخش شد و من در حال وجد و حال و ضجّه بودم، سپس به فرزندم لطف کرد و او را شرابی نوشانید.» (همانجا) در این مورد نیز روزبهان، نوشیدن از شراب شفا را نه در رابطه با خود بلکه در رابطه با فرزندش «احمد» و در کارکردی معنایی نمادین از وصول به فیض شفا به کاربرده‌است.

گوشت و خونِ انبیاء و اولیاء و مرگ نمادین

مطابق با مکاشفه‌ای که روزبهان طی آن بی‌مقدمه اصل واقعه را شرح می‌دهد، او ابتدا «شیر زردرنگی» را بر فراز «قله قاف» مشاهده می‌کند در حالیکه «تمام انبیاء و رسولان و اولیاء را دریده و هنوز در دهانش از گوشت آنان چیزی باقی مانده بود و خون از دهانش می‌چکید.» (بقلم شیرازی ۱۳۹۳: ۲۸) روزبهان با دیدن این صحنه با خود می‌اندیشد: «اگر من هم بودم همان‌گونه که آنان را خورد مرا نیز می‌خورد؟» بلافاصله پس از این تصور خود نیز دچار مرگ توسط شیر زرد رنگ می‌شود: «ناگاه خویش را در دهانش دیدم که مشغول خوردن [من] است.» (همانجا)

روایت روزبهان از مرگ و دریده شدن، جسم انسان‌هایی که در حکم غذای شیر قرار گرفته‌اند روایتی نمادین از مفاهیم عرفانی است. مفاهیمی که می‌توان ردی از آن را ابتدا در کهن‌الگوی «مرگ نمادین» در آیین‌های تشرّف یافت. به این ترتیب که در جریان تشرّف و مراحل بعدی، سالک با تجربه مرگی نمادین، به دوران جهالت، شرایط نامقدس و دنیوی پایان می‌دهد. (الیاده ۱۳۹۵: ۱۷ و ۱۸) ضرورت این مرگ و سمبلیک‌بودن آن در فرایند تشرّف چنان است که برای تحقق پختگی و بلوغ قهرمان گریزناپذیر می‌نماید. (یونگ ۱۳۸۹: ۱۶۴) در این مرحله «مرگ تشرّفی، لوح ضمیر را چنان تمیز می‌کند که الهامات و مکاشفات متوالی در آن درج می‌شوند و نتیجه آن به وجود آمدن یک انسان جدید است.» (الیاده ۱۳۹۵: ۱۹) انسان جدیدی که در مرتبه‌ای بالاتری متولد می‌شود. این مرگ و تولد معمولاً در یک فضای نمادین با عناصری روایی که آن‌ها نیز غالباً نمادین هستند، روی می‌دهد. مثلاً شکم هیولا می‌تواند محل مرگ، خروج از آن و موعد تولدی دوباره باشد. (همان: ۲۰) بر همین اساس در مکاشفه فوق، نفس «خورده شدن» کنشی نمادین و مشابه مرگی تشرّف‌گون است که موجب ارتقای ظرفیت وجودی سالکان گردیده اما این بار نه «آکل» که «مأکول» است که بر اثر خورده شدن «ارتقاء» می‌یابد و حیات جدیدی را در جریان تشرّف عرفانی خود

تجربه می‌کند. «شیر زرد» نیز استعاره‌ای از قهر و غلبه الهی است چنانکه راوی در شرح مکاشفه می‌نویسد: «این اشاره است به قهر و غلبه توحید و سلطنت و چیرگی بر موحدان و یکتا پرستان. خداوند از اوصاف کبریای قدم به صورت شیر تجلی کرده است.» (بقلی شیرازی ۱۳۹۳: ۲۸-۲۹) بر همین اساس «کوه قاف» نیز استعاره‌ای از «عرش الهی» است. اما نفس «مأکول بودن» هستی انبیاء و اولیاء در این مکاشفه، چنانکه روزبهان نیز تصریح می‌کند وادی یا دستاورد جدیدی به نام «مقام فناست.» (همان: ۲۹) مقامی که در تصوّف عاشقانه روزبهان شرط وصول به «دنایای مطلوب» یا همان «بقاء فی الله» است. (فهامی و همکاران ۱۴۰۱: ۲۳۷-۲۳۶) و آنچه شکار شیر است و باید یکسره خورده و نیست شود «هستی انبیاء و اولیاء» است. «هستی» روزبهان نیز اینگونه توسط شیر جبروت، دستخوش فنا یا همان مرگ در جریان تشرف می‌شود.

اشک‌نوشی فرشتگان

در بند ۱۴۶ شرح می‌دهد که چگونه روزی در صدق «سخن بعضی از قراء و مترسمان» به رسم واجدان و عارفان متحقق و صدیقان مشاهد که مدعی مقامات مشایخ شدند» دچار تردید می‌شود، (بقلی شیرازی ۱۳۹۳: ۷۱) اما پس از استغفار از گناه خود در مکاشفه‌ای، کیفر غیبت‌کنندگان را مشاهده می‌کند. در عالم مکاشفه، می‌گرید و اشک توبه می‌ریزد و در این اثنا می‌بیند که فرشتگان الهی در قامت روزه‌داران، مشغول افطار با نوشیدنی مقدسی هستند که از اشک‌های او گردآمده در حالی که خطاب به روزبهان می‌گویند: «... ما روزه‌داران الهی هستیم و بدین اشک‌ها افطار می‌کنیم...» (همان: ۷۳) روزبهان متعجب از شرابی که ملائکه از آن می‌نوشند، در گفت‌وگویی با خداوند از

ماهیت این شراب می‌پرسد: «... فرمود: آن شراب من است و این روش و اسلوب الطاف او به انبیا و اولیای می‌باشد.» (همانجا)

روزبهان در این مکاشفه، تصویری عمیق و نمادین از «نوشیدن اشک» ارائه می‌دهد و از طریق نمایش درون‌مایه «شراب اشک» به پیوند میان انسان، فرشته و خداوند می‌پردازد. در مکاشفه فوق، اشک، نشانه توبه واقعی و خالصانه روزبهان است. توبه در بینش دینی و عارفانه، دستور قرآن، شرط تحقق عبادات، نشانه‌ای از تطهیر و آمادگی روح برای تجربه وصال است. (هجویری ۱۴۰۱: ۱۱۷) اشک توبه در این مکاشفه، از طریق تصویر نمادین «نوشیدنی مقدس» نه تنها وسیله تطهیر بندگان است بلکه بدل به غذای روحانی فرشتگان می‌شود. فرشتگانی که معصوم هستند، اما در ساحت معنوی، از اشک‌های توبه‌کاران تغذیه می‌کنند. گویی اشک توبه‌کاران در نظام الهی به مرتبه‌ای از حرمت می‌رسد که حتی موجودات قدسی نیز برای تغذیه روحانی به آن نیازمندند به‌ویژه آنکه این نوشیدنی مقدس در لحظه‌ای مقدس و برای امری مقدس نوشیده می‌شود. لحظه افطار که در فرهنگ اسلامی، زمان شکستن روزه و اتصال مجدد به فیض الهی است. این امر نشان‌دهنده جایگاه ویژه توبه در عرفان اسلامی و ذیل آن مکاشفات روزبهان است، جایی که نه تنها موجب رهایی از گناه و نزدیکی به خداوند می‌شود، بلکه حتی در عالم فرشتگان نیز انعکاس می‌یابد در نتیجه معنای ضمنی «نوشیدنی مقدس» و نوشیدن اشک‌ها از سوی فرشتگان نیز کنشی نمادین از احترام به مقام توبه و قرب الهی محسوب می‌شود.

نوشیدن «روغن بنات‌النش»

در بند نوزده خود را در سرایی از «میهمانان» می‌بیند اما قدرت ورود به این سرا و مهمانی را ندارد. به قسمت دیگری از سرا می‌رود: «به بام سرا برشدم و دو شیخ خوش‌سیما در جامه صوفیان، بر هیئت خودم دیدم. ناگهان دیگی را در هوا معلق و

آویزان مشاهده کردم که در زیر آن دسته‌ای از گیاهان معطر بود که به شعله‌ای لطیف و بدون دود می‌سوخت و سفره‌ای را به سایبان آویخته دیدم.» (بقلی شیرازی ۱۳۹۳: ۱۲)

دو شیخ خوش‌سیم، روزبهان را به طعام و سفره می‌خوانند. درون سفره «دو قرص نان آرد سفید بود بخشی از دو نان را قطعه‌قطعه کرد کرده و در ظرف ریخت سپس دیگ را بر روی ظرف خالی کرد، محتوایش مانند روغن سرخ بود و در آن سنگینی وجود نداشت، بلکه روحانی و لطیف بود. به من اشاره کرد که بخورم، آن را خوردم... گفت: این روغن بنات‌النحش - ستاره‌های هفت برادران کوچک - است. آن را برای تو گرفته‌ایم.» (بقلی شیرازی ۱۳۹۳: ۱۲)

روزبهان رموز این «مائه قدسی» را با «الهام خداوند» چنین درمی‌یابد: «آن اشاره [روغن هفت ستاره یا بنات‌النحش] به هفت قطب در ملکوت است و خداوند مرا به مقامات ناب و خالصشان اختصاص داده است.» (همان: ۱۳) «روغن سرخ» که روزبهان آن را با صفات «روغن بلسان» - یعنی روغنی با اوصاف خارق‌العاده که نایاب، سبک و عاری از سنگینی است (میری ۱۳۷۴ ج ۲: ۶۹) - وصف می‌کند تشبیهی است که راوی برای اوصاف «قطب» به کار می‌برد. البته هم‌عصر با روزبهان، ارتباط میان «روغن بلسان» و هستی‌سالک در «صفیر سیمرغ» توسط «شیخ شهاب‌الدین سهروردی» (۵۸۷-۵۴۹ ه. ق) نیز مطرح شده بود. فرشته «سروش» در این رساله، سالکی که از «چشمه جاودانگی» بازگشته را چونان «روغن بلسان» وصف می‌کند: «... که اگر به کف در برابر آفتاب بداری قطره‌ای از آن برکف چکانی از پشت دست به درآید.» (سهروردی ۱۳۹۰: ۹۴) «روغن بلسان» در کلام سهروردی، یکی از خصوصیات سالک کاملی است که به سرانجام این راه رسیده‌است و اکنون همانند روغن بلسان از هر گونه «سنگینی»، «کدورت» و «آلایش» به دور است. بنابراین می‌توان «روغن سرخ» که بعضاً نام دیگر روغن بلسان بوده را در کنار استعاره هفت ستاره، اشاره به همان هفت قطبی برشمرد که روزبهان عصاره مقامات، شأن و حکمت آنان را در طعامی

که همانند «روغن سرخ» است می‌خورد. عمل خوردن از این طعامِ قدسی مجازاً ادراک یا وصول به مقامات «هفت قطب» را تداعی می‌کند. از این منظر تصویر روزبهان، مشابه کارکردِ طعام و شرابِ مقدّس در «عشای ربّانی» مسیحیان است آنجا که از زبان «مسیح» نقل می‌شود: «... آن نانِ زنده که از آسمان نازل شد، منم. هر که از این نان بخورد تا ابد زنده می‌ماند. این نان در واقع همان بدن من است... تا بدن مسیح را نخورید و خون او را ننوشید هرگز نمی‌توانید زندگی جاوید داشته باشید... اما هر که بدنم را بخورد و خونم را بنوشد در من خواهد ماند و من در او.» (انجیل، یوحنا، باب ۶: ۳۵)

گذشته از تأویلات گوناگون، بخشی از مسیحیان طی آیینی که بازنمودی از «عشای ربّانی» است قطعاتی از نان و شرابِ تقدیس شده را می‌خورند نانی که به زعم آنان در پیکر مومنین به گوشت و خون عیسی مسیح تبدیل و آنان از این طریق با پیامبر خود متحد و یکسان می‌شوند. (میشل ۱۳۷۷: ۹۷-۹۶) در این سنت دیرین نیز کنش فیزیکی خوردن از «نان و شرابِ مقدّس»، عملی نمادین است که ادراک و وصول به مقامات و رسالتِ مسیح را متبادر می‌کند.

خوردن «هزار خرمای نبوی»

در بند بیست‌ونه، در هزار نوبت رسول اکرم(ص) را مشاهده می‌کند که او را در هزار شب از خرما سیرمی‌گرداند. در شب هزارم شخصاً «عمامه و دستار» بر سر روزبهان می‌گذارد (بقلی شیرازی ۱۳۹۳: ۱۶) و مکاشفه پایان می‌یابد. در اینجا، خرما نه یک ماده‌ی غذایی عادی، بلکه نمادی از تغذیهٔ روحانی، انتقال فیض نبوی و سیر تدریجی در مراتب عرفانی است. انتخاب خرما به عنوان نماد در این مکاشفه احتمالاً ریشه در جایگاه آن در سنت‌های شفاهی و اسطوره‌ای ایرانیان دارد. چنانکه خرما بعضاً همانند

انسان، موجودی زنده فرض می‌شود و یا گروهی از ایرانیان به‌ویژه در زادگاه روزبهان یعنی استان فارس امروزی - به تأسی از اساطیر کهن، خرما را نماد معرفت بخشی، حیات و طعامی متبرک می‌دانستند. (تسلیم جهرمی ۱۴۰۲: ۵۲) عدد هزار نیز نشانه یک مسیر طولانی و پرمجاهده است. در واقع خوردن هزار خرما در هزار نوبت، نشان از سیر تدریجی سالک در کسب معرفتی مقدّس دارد.

روزبهان پس از خوردن از خرمای هزارم به جایگاه و ظرفیتی می‌رسد که پیامبر(ص) عمامه و دستار بر سر او می‌نهد. در فرهنگ اسلامی، عمامه نماد وقار، مقام معنوی و نوعی نشان از شایستگی علمی و عرفانی است. در سیره پیامبر(ص) نیز آمده که ایشان برای اعطای مقام خاص به یاران خاص، عمامه خود را بر سر آنان می‌گذاشت. (شیخ مفید ۱۴۱۳ه، ج ۱: ۱۰۰) چنانکه در این مکاشفه، این عمل نمادی از انتقال معرفت نبوی به روزبهان است. جایگاهی که شرط تحقق آن منوط به تناولی نمادین از خرمایی مقدّس است.

خوردن «کتب آسمانی» و نوشیدن «اسم اعظم»

طی مکاشفه «مقام محمود»، خداوند، روزبهان را از «دریای وداد» می‌نوشاند و عالم قدس را بر او نمایان می‌کند. روزبهان سیراب از دریای وداد، توسط انبیاءالله از نوشیدنی و طعامی غیرعادی سیر می‌شود. آنچه روزبهان از آن‌ها می‌خورد و می‌آشامد: «کتب آسمانی و اسم اعظم» است. چنانکه شرح می‌دهد: «موسی، توراتم خورانید و عیسی، انجیل و داوود، زبور و محمد(ص) قرآنم خورانید، آدم، اسمای حُسن را به من آشامانید و اسم اعظم را.» (بقلی شیرازی ۱۳۹۳: ۱۷) روزبهان بعد از خوردن و آشامیدن از این «مائدۀ قدسی»، مدعی می‌شود که «پس از آن، علوم خاص ربّانی که خداوند آن‌ها را برای انبیاء و اولیاش برگزیده است، دانستم، آنچه دانستم.» (همانجا)

عبارات اخیر راه‌گشای تعبیرات بدیع روزبهران است. ساقیان و سفره‌داران انبیاء هستند که اسباب درک روزبهران را فراهم آورده‌اند و مقصود او از خوردن کتب آسمانی و نوشیدن اسم اعظم، دست یافتن به علم حضوری بر آن‌ها - «حکمت خالده» و مشترک میان همهٔ ادیان - در عمق ضمیر خویش است چنانکه گویی *تورات*، *انجیل*، *زبور* و *قرآن* از یکسو و اسم اعظم از سوی دیگر «هستی» او را تشکیل می‌دهند از این منظر همانگونه که انسان به هستی خود بی‌واسطه علم دارد، علم روزبهران نیز به کتب آسمانی و اسم اعظم بلاواسطه و حضوری است. همچنین او نه تنها از معرفت آن‌ها بهره می‌برد، بلکه «عصاره» وجود آن‌ها را نیز می‌نوشد که همانند مکاشفهٔ «عصارهٔ هفت قطب»، نمادی از وصول و ادراک است.

خوردن «نیشکر آرامش»

روزبهران از آشفتگی افکار و هجوم وسوسه‌ها دچار آشفتگی است. برای رهایی از این حالت در برابر خداوند سجده می‌کند: «...و همسر مرحومه‌ام را در برابرم دیدم که در دستش قطعه‌ای از نیشکر سفید است و آن را در دهانم می‌گذارد.» (بقی شیرازی ۱۳۹۳: ۱۰۱) مشخصاً نیشکر در این مکاشفه نمادی از شیرینی روحانی و طعام قدسی است که خاصیت تطهیرکنندگی دارد. در فرهنگ اسطوره‌ای ایرانیان، نی‌شکر و شکر حاصل از آن با سبکه‌ای اسطوره‌ای و آیینی همراه است چنانکه مطابق با روایت «ابوریحان بیرونی» (۶۳۲ - ۴۴۰ ق. م) در «آثارالباقیه» ایرانیان در نوروز به رسم تبرک به یکدیگر شکر هدیه می‌دهند و همین آیین را در جشن مهرگان تکرار می‌کنند. علت مبارک دانستن شکر احتمالاً به این باور اسطوره‌ای بازمی‌گردد که نخستین بار «جمشید» در «روز نوروز» نیشکر و شهد آن را کشف و شکر را از آن ساخت. (ابوریحان بیرونی ۱۳۸۹: ۳۲۹) همچنین خوردن خوراکی‌های شیرین نشانه‌ای از وصال، معرفت و فیض الهی است. نیشکر یا عسل با خاصیت طبیعی خود که حاوی شیرینی است، تشبیهی از حلاوت حقیقت الهی است که در کام انسان لذت معنوی ایجاد

کرده و او را از تلخی‌های حیات مادی رهایی می‌بخشد. در سنت اسلامی، خوراکی‌های شیرین همچون نیشکر و عسل، ارتباطی نمادین با غذاهای اهل بهشت دارند. قرآن از شیرینی و طعام پاکیزه به‌عنوان نعماتی که در بهشت برای مؤمنان آماده شده، نام می‌برد: «...وَأَنْهَارٌ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى.../و. جوی‌هایی از شراب لذت‌بخش آشامندگان و جوی‌هایی از عسل پالوده...» (محمد/۱۵) در مکاشفه روزبهان، نیشکر به‌عنوان یک خوراک مینوی، نمادی از تطهیر، تسکین و حلاوت فیض الهی است که خوردن آن سالک را از وسوسه‌های ذهنی و آشفته‌گی‌های درونی آزاد کرده است.

نتیجه

کاربرد طعام و نوشیدنی‌های قدسی در روایت روزبهان از تشرّفش به عالم تصوف، کاربردی نمادین، کنایه‌ای یا رمزآمیز از کارکردهایی است که این مأكولات در متن مکاشفات دارند. از این منظر این مأكولات با دو هدف در متن کتاب قابل دسته‌بندی هستند:

الف) عبور از موانع: در مکاشفات «تشرّف به تصوف»، «نوشیدن از روغن بنات‌النّعش»، «خوردن نیشکر آرامش» «نیمه‌شب جمعه» و «شیوع بیماری ناشناخته در فارس»، روزبهان با مانعی در مسیر تشرّف مواجه است که برای رفع این موانع در مکاشفات فوق به ترتیب: سیبی از خضر می‌گیرد و می‌خورد، محتویات دیگ روغن بنات‌النّعش را از دست دو شیخ خوش سیما، می‌گیرد و می‌خورد، روح همسرش به او شربت نیشکر می‌دهد و از آن می‌نوشد، خداوند خود به او شراب می‌نوشاند، مجدداً خداوند به فرزندش و به همه بیماران ایالت فارس، شراب شفا می‌نوشاند. در نتیجه پس از خوردن و آشامیدن از این مأكولات قدسی او بر موانع تشرّف پیروز می‌شود. به ادراک مقامات هفت قطب می‌رسد، از بلیه و سواس‌ها رها می‌شود، خداوند را ملاقات می‌کند، با او سخن می‌گوید، به طواف کعبه می‌رود و از اندوه بیماری فرزندش رهایی می‌یابد.

ب) **ارتقاء جایگاه وجودی:** در ساحت دوم و در تعدادی از مکاشفات نیز او با چالشی مواجه نیست اما روند تشرّف به گونه‌ای پیش می‌رود که پس از استفاده از «طعام و نوشیدنی قدسی» به مرتبه جدیدی از هستی‌عارفانه ارتقاء می‌یابد. چنانکه در مکاشفات: «مقام محمود»، «حضور در عالم غیب»، «مقام تواضع»، «شب بیست و نهم ماه رمضان»، «شیر زردرنگ»، «اشک‌نوشی فرشتگان» و «خوردن هزار خرماي نبوی» او پس از خوردن و نوشیدن به ترتیب صاحب این دستاوردها می‌گردد: «گشایش و درک جایگاه حضرت محمد(ص)»، «درک حقیقت ادیان» و «اسم اعظم»، «ادراک جمال الهی»، «قربى فراتر از قرب بزرگان صوفیه»، «وصول به جرگه وجدکنندگان، عاشقان، عارفان و عالمان»، «مقام فنا»، «درک ارزش توبه» و «پیوستگی به علم نبوی».

استفاده روزبهار از طعام و نوشیدنی‌های قدسی با دو کاربرد فوق مشابه همان الگو و ساختار تکرار شونده‌ای است که پیش از روایت کشف‌الاسرار و حتی پیش از شکل‌گیری عرفان اسلامی در اساطیر کهن به‌ویژه اساطیر مربوط به تشرّف سالکان، حضور داشته و احتمالاً از بستر همین روایات به متون عرفانی راه یافته است اما در متون عرفانی جنبه بلاغی و نمادین این الگوهای روایی برجسته‌تر از نمونه‌های کهن‌تر است. از این وجه، «بهره‌مندی»، «انتقال فیض»، «فنا»، «تکریم» و «وصول و علم حضوری» از جمله معانی ثانویه و نمادینی است که از قبل استفاده از مأكولات قدسی در کشف‌الاسرار روزبهار طرح و برجسته می‌شود.

کتابنامه

قرآن کریم

انجیل

تورات

بیرونی ابوریحان، محمد بن احمد، ۱۳۹۵. آثار الباقیه، ترجمه اکبر داناسرشت. تهران: امیرکبیر.
اسپهرم، داود، رستگار، مرضیه، ۱۳۹۵. نقد آداب طعام در تصوف. پژوهشنامه عرفان: ۷ (۱۴)، صص. ۲۴-۱.

س ۲۱ - ش ۸۰ - پاییز ۱۴۰۴ - بررسی کارکردهای نمادین و اسطوره‌ای طعام و... / ۳۹

اسماعیل پور، ابوالقاسم، ۱۳۹۱. *اسطوره، بیان نمادین*. تهران: سروش.
الیاده، میرچا، ۱۳۹۵. *آیین‌ها و نمادهای تشرف*. ترجمه محمدکاظم مهاجری. تهران: پارسه
_____، ۱۳۸۹. *رساله در تاریخ ادیان*. ترجمه جلال ستاری. تهران: سروش.
بقلی شیرازی، روزبهان. ۱۳۹۳. *کشف الاسرار و مکاشفات الانوار*. ترجمه محمد خواجهی. تهران: مولی.

_____، ۱۳۹۴. *شرح شطحیات*. تصحیح هانری کربن. تهران: طهوری.
پورمظفری، داوود، ۱۳۹۷. *دیرینه شناسی کرامات صوفیان؛ مطالعه موردی: طعام اندک و اطعام بسیار*. فصلنامه علمی نقد ادبی، ج ۱۱ (۴۲)، صص. ۸۳-۵۳.

Dor: 20.1001.1.20080360.1397.11.42.4.2

تسلیم جهرمی، فاطمه، ۱۴۰۲. *تحلیل اساطیر آفرینش و باروری در باورها و رسوم عامیانه جنوب ایران درباره نخل*. پژوهش‌های ادبی، ج ۲۰ (۸۱)، صص. ۷۱-۴۵.

Doi: 10.2634/Lire.20.81.45

تفضلی، احمد، ۱۴۰۰. *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*. تهران: سخن.
توللی، یلدا، رستمی، سمیرا، آتش سودا، محمدعلی، ۱۴۰۰. *تحلیل رمزشناختی داستان روغن بنات‌النعمش در کتاب کشف الاسرار*. فصلنامه علمی عرفان اسلامی، س: ۱۸ (۷۰)، صص: ۲۱۵-۱۹۱.

Dor: 20.1001.1.20080514.1400.18.70.10.7

جلالی نائینی، محمدرضا. ۱۳۷۲. *گزیده سروده‌های ریگ‌ودا*. تهران: نقره.
حسینی، مریم و بهمنی، کبری. ۱۳۹۳. *تکرارهای اساطیری در کشف الاسرار روزبهان بقلی*. نشریه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب، س ۱۰ (۳۷)، صص: ۶۹-۱۰۹

Dor: 20.1001.1.20084420.1393.10.37.3.2

خادمی، سمیه، حمزئیان، عظیم، خیاطیان قدرت‌الله، لیلا هوشنگی، ۱۳۹۹. *خدای متشخص در کشف الاسرار روزبهان بقلی*. نشریه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب، س: ۱۶ (۶۰)، صص: ۴۳-۷۵

Dor: 20.1001.1.20084420.1399.16.60.2.9

ژینو، فیلیپ، ۱۳۷۲. *رداویراف‌نامه*. ترجمه و تحقیق: ژاله آموزگار. تهران: انجمن ایرانشناسی فرانسه.
ستاری، جلال، ۱۳۸۴. *مدخلی بر رمزشناسی عرفانی تهران*: چشمه..
سجادی، سیدجعفر، ۱۳۶۲. *فرهنگ لغات و اصطلاحات عرفانی تهران*: طهوری
سهروردی، شهاب‌الدین. ۱۳۹۰. *عقل سرخ*. تصحیح: رضا کوهکن. تهران: موسسه حکمت و فلسفه ایران.

سیدالماسی، پروانه، فرش‌بافان صافی، احمد. ۱۳۹۱. *طعام و آداب آن از دیدگاه عرفا در متون ادب فارسی*. بهارستان سخن (ادبیات فارسی)، ۸ (۱۹)، صص: ۲۵-۴۰.

۴۰/ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی ————— هاشم الهیاری - محمد طاهری - مجید منصوری

شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان، ۱۴۱۳. الأرشاد فی المعرفه حجج الله علی العباد. قم: آل البیت علیهم السلام.

طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۶۳. تفسیر المیزان. ترجمه سید محمد باقر موسوی. ج ۲۰. قم: بنیاد علامه طباطبایی.

طوبایی، فاطمه و نیری، محمد یوسف، ۱۴۰۳. انواع صحو در جهان بینی عرفانی شیخ روزبهان بقلی شیرازی. نشریه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. ۲۰(۷۵)، صص: ۱۴۵-۱۷۶

عاملی، محمد جعفر، ۱۳۸۵. الصحيح من سیره النبی الاعظم (ص). قم: دارالحديث. فهامی، زهره، پورآشتی، حسن، روحانی، مسعود، گرجی، مصطفی، ۱۴۰۱. بررسی و تحلیل دنیای مطلوب از منظر عین القضاة همدانی و روزبهان با توجه به نظریه انتخاب ویلیام گلاس. نشریه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. س: ۱۸ (۶۶)، صص: ۲۴۲-۲۱۳.

Dor: 20.1001.1.20084420.1401.18.66.8.1

کمپیل، جوزف، ۱۳۸۵. قهرمان هزار چهره، ترجمه شادی خسروپناه. مشهد: گل آفتاب. گوهرین، سید صادق، ۱۳۸۸. فرهنگ اصطلاحات عرفانی. تهران: زوآر. محمد قاسمی، حمید، ۱۳۸۹. اسرائیلیات و تأثیر آن بر داستان‌های انبیاء در تفاسیر قرآن. تهران: سروش.

منشی زاده، داود، ۱۳۸۳. گیلگمش، کهن‌ترین حماسه بشری. تهران: اختران. میری، محمد تقی، ۱۳۷۴. فرهنگ و مصطلحات طب سنتی ایران. ج ۲. تهران: دانشگاه علوم پزشکی. میشل، توماس، ۱۳۷۷. کلام مسیحی. ترجمه حسین توفیقی. قم: مرکز مطالعات ادیان. ورونیکا، ایونس، ۱۳۸۵. شناخت اساطیر هند. ترجمه باجلان فرخی. تهران: اساطیر. هجویری، علی ابن عثمان، ۱۴۰۱. کشف المحجوب. به تصحیح محمود عابدی. تهران: سروش. هیلنز، جان، ۱۳۸۰. شناخت اساطیر ایران. ترجمه: ژاله آموزگار و احمد تفضلی. تهران: چشمه. یاحقی، محمد جعفر، ۱۳۹۸. فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها در ادبیات فارسی. تهران: فرهنگ معاصر. یونگ، کارل گوستاو، ۱۳۸۹. انسان و سمبول‌هایش. ترجمه محمود سلطانیه. تهران: جامی.

English Sources

Burkert, W. 1985. *Greek Religion*. Harvard University Press
Dodds, E. R. 1951. *The Greeks and the Irrational*. University of California Press

References (In Persian)

Holy Qor'ān

The Bible

Torāh

Āmeli, Moḥammad-ja'far. (2006/1385SH). *al-saḥīḥ men Sīrato al-nabī al-a'zam (Salla al-llāho Alayhe va Āleh)*. Qom: Dāro al-hadīs.

Baqlī, Šīrāzī, Rūzbahān. (2014/1393SH). *Kašfo al-asrār va Mokāšefāto al-anvār*. Tr. by Mohammad Xājavī. Tehrān: Mowlā.

Baqlī, Šīrāzī, Rūzbahān. (2015/1394SH). *Šarhe Šathīyyāt*. Ed. by Henry Corbin. Tehrān: Tahūrī.

Bīrūnī, Abūreyhān, Moḥammad ebne Aḥmad. (2016/1395SH). *Āsāro al-Bāqīyyat (The Chronology of Ancient Nations)*. Tr. by Akbar Dānā-serašt. Tehrān: Amīr-kabīr.

Campbell, Joseph. (2006/1385SH). *Qahramāne Hezār Čehreh (The Hero with a Thousand Faces)*. Tr. by Šādī Xosrow-panāh. Mašhad: Gole Āftāb.

Eliade, Mircea. (2016/1395SH). *Āyīnhā va Namādhā-ye Tašarrof (Rites and symbols of initiation; The mysteries of birth and rebirth)*. Tr. by Moḥammad-kāzem Mohājerī. Tehrān: Pārseh.

Eliade, Mircea. (2010/1389SH). *Resāle dar Tārīxe Adyān (A History of Religious Ideas)*. Tr. by Jallāl Sattārī. Tehrān: Sorūš.

Esmā'īl-pūr, Abo al-qāsim. (2012/1391SH). *Ostūreh, Bayāne Namādīn (Myth, Symbolic Expression)*. Tehrān: Sorūš.

Esperm, Dāvūd and Rastegār, Marzīyyeh. (2016/1395SH). *Naqde Ādābe Ta'ām dar Tasavvof. Mysticism Research Journal*. 7th Year. No. 14. Pp. 1-24. <http://erfanmag.ir/article-1-294-fa.html>

Fahāmī, Zohre and Pūr-ālāštī, Hassan and Rowhānī, Mas'ūd & Gorjī, Mostafā. (2022/1401SH). *Barrasī va Taḥlīlle Donyā-ye Maṭlūb az Manzare Eyno al-quzāt Hamedānī va Rūzbahān bā Tavajjoh be Nazarīyye-ye Entexābe William Glasser. Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad*

- University- South Tehran Branch. 18th Year. No. 66. Pp. 213–242. <https://dorl.net/dor/20.1001.1.20084420.1401.18.66.8.1>
- Gawharīn, Seyyed Šādeq. (2009/1388SH). *Farhange Eṣṭelāḥāte Erfānī (Dictionary of Mystical Terms)*. Tehrān: Zavvār.
- Gignoux, Philippe. (1993/1372SH). *Ardāvīrāf-nāmeḥ (The Book of Ardā Virāf)*. Translated and Researched by Žāleh Āmūzegār. Tehrān: Anjomane Īrān-šenāsī-ye Farānse.
- Hinnells, John Russell. (2001/1380SH). *Šenāxte Asāṭīre Īrān (Persian Mythology)*. Tr. by Žāle Āmūzegār and Aḥmad Tafazzolī. Tehrān: Cašmeh.
- Hojvīrī, Alī Ebne Osmān. (2022/1401SH). *Kašfo al-mahjūb*. Ed. by Mahmūd Ābedī. Tehrān: Sorūš.
- Ḥoseynī, Maryam and Bahmanī, Kobrā. (2014/1393SH). *Tekrārḥā-ye Asāṭīrī dar Kašfo al-asrāre Rūzbahān Baqlī. Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch. 10th Year. No. 37. Pp. 69–109. <https://dorl.net/dor/20.1001.1.20084420.1393.10.37.3.2>*
- Ions, Veronica. (2006/1385SH). *Šenāxte Asāṭīre Hend (Indian mythology)*. Tr. by Bājelān Farroxī. Tehrān: Asāṭīr.
- Jallālī Nāʾīnī, Moḥammad-rezā. (1993/1372SH). *Gozīde-ye Sorūdḥā-ye Rīg-vedā (Selected Hymns from the Rig Veda)*. Tehrān: Noqreh.
- Jung, C. G. (Carl Gustav). (2010/1389SH). *Ensān va Sambolḥā-yaš (Man and His Symbols)*. Tr. by Maḥmūd Soltānīyyeh. Tehrān: Jāmī.
- Michel, Thomas F. (1998/1377SH). *Kalāme Masīḥī (Christian Theology)*. Tr. by Ḥoseyn Towfīqī. Qom: Markaze Moṭāleʿāte Adyān.
- Mīrī, Moḥammad-taqī. (1995/1374SH). *Farhang va Mošṭalahāte Tebbe Sonnatī-ye Īrān (Dictionary of Traditional Iranian Medicine)*. 2nd Vol. Tehrān: Dānešgāhe Olūme Pezeškī.
- Moḥammad-qāsemī, Ḥamīd. (2010/1389SH). *Esrāʾīlīyyāt va Taʾsīre ān bar Dāstānḥā-ye Anbīyā dar Tafāsīre Qorʾān (Israʾiliyyat and Their Influence on the Stories of Prophets in Qurʾānic Commentaries)*. Tehrān: Sorūš.

- Monšī-zāheh, Dāvūd. (2006/1385SH). *Gilgameš, Kohan-tarīn Hemāse-ye Bašarī*. Tehrān: Axtarān.
- Pūr-mozaffarī, Dāvūd. (2018/1397SH). *Dirīne-šenāsī-ye Karāmāte Šūfīyyeh; Motāle'e-ye Mowred'ī: Ta'āme Andak va Aṭ'āme Besyār. Academic Quarterly of Literary Criticism*. 11th Vol. No.42. Pp. 53–83.
<http://dorl.net/dor/20.1001.1.20080360.1397.11.42.4.2>
- Sayyed al-māsī, Parvāneh and Farš-bāfīyyān Šāfī, Aḥmad. (2012/1391SH). *Ta'ām va Ādābe ān az Dīd-gāhe Oraḡā dar Motūne Adabe Fārsī. Baharestan Sokhan Magazine (Persian Literature)*. 8th Year. No. 19. Pp. 25–40.
<https://sid.ir/paper/168392/fa>
- Sajjādī, Seyyed Ja'far. (1983/1362SH). *Farhange Loqqāt va Eštelāḡāte Erfānī (Dictionary of Mystical Terms and Expressions)*. Tehrān: Ṭahūrī.
- Sattārī, Jallāl. (2005/1384SH). *Madxalī bar Ramz-šenāsī-ye Erfānī (An Introduction to Mystical Symbolism)*. Tehrān: Češmeh.
- Sohrewardī, Šahābo al-ddīn. (2011/1390SH). *Aḡle Sorx (The Red Intellect)*. Ed. by Rezā Kūh-kan. Tehrān: Mo'assese-ye Hekmat va Falsafe-ye Īrān.
- Šeyx Mofīd, Mohammad ebne Mohammad ebne Na'mān. (1992/1413AM). *al-eršād fī al-ma'reḡato Hojjajo al-llāh ela al-'ebād*. Qom: Āle al-beyt Aleyhoma al-sallām.
- Taslīm Jahromī, Fāṭemeh. (2023/1402SH). *Tahlīle Asāṭīre Āfarīneš va Bārvārī dar Bāvarhā va Rosūme Āmmīyāne-ye Jonūbe Īrān Darbāre-ye Naxl. Journal of Literary Research*. 20th Vol. No. 81. Pp. 45–71.
<http://dx.doi.org/https://doi.org/10.2634/Lire.20.81.45>
- Ṭabāṭabāyī, Seyyed Moḡammad-hoseyn. (1984/1363SH). *Taḡsīro al-mīzān (The Balance in Interpretation)*. Tr. by Seyyed Moḡammad-bāḡer Mūsawī. 20th Vol. Qom: Bonyāde Allāme Ṭabāṭabāyī.
- Tafazzolī, Aḥmad. (2021/1400SH). *Tārīxe Adabīyyāte Īrāne Pīsh az Eslām (The History of Pre-Islamic Iranian Literature)*. Tehrān: Soxan.

Tavallolī, Yaldā and Rostamī, Samīrā & Ātaše-sodā, Mohammad-alī. (2021/1400SH). *Tahlīle Ramz-šenāxtī-ye Dāstāne Roqane Banāto al-Naʿš dar Ketābe Kašfo al-asrār. The Scientific Quarterly of Islamic Mysticism*. 18th Year. No. 70. Pp. 191–215.

<https://dorl.net/dor/20.1001.1.20080514.1400.18.70.10.7>

Tūbāyī, Fātemeh and Nayyerī, Moḥammad Yūsof. (2024/1402SH). *Anvāʿe Sahv dar Jahān-bīnī-ye Erfānī-ye Šeyx Rūzbahāhe Baqlī Šīrāzī (Types of Šahw in the Mystical Worldview of Sheykh Ruzbahan Baqli Shirazi). Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 20th Vol. No. 75. Pp. 145-176.

Xādemī, Somayyeh and Hamzeʿīyyān, Azīm and Xayyātīyyān, Qodrato al-llāh, Leylā Hūšangī. (2018/1397SH). *Xodā-ye Motešaxxes dar Kašfo al-asrāre Rūzbahāne Baqlī. Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 16th Year. No. 60. Pp. 43-75. <https://dorl.net/dor/20.1001.1.20084420.1399.16.60.2.9>

Yāḥaqqī, Moḥammad-jaʿfar. (2019/1398SH). *Farhange Asāṭīr va Dāstānvārahā dar Adabīyyāte Fārsī (Dictionary of Myths and Narratives in Persian Literature)*. Tehrān: Farhange Moʿāšer.

تحلیل تطبیقی اسطوره‌ای شخصیت گوبدشاه - اغریرث با گنشا و ایزیس*

علی امینی* - محسن محمودی**

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه شیراز - کارشناس ارشد رشته فرهنگ و زبان‌های باستانی دانشگاه شیراز

چکیده

در اساطیر ایران و سرزمین‌های کهن مجاور آن یعنی هند و مصر به شخصیت‌هایی با پیکری نیم‌انسان - نیم‌حیوان برمی‌خوریم که ماهیت‌شان تأمل برانگیز است. در مقاله حاضر دو شخصیت هندی گنشا با سر فیل و بدن انسان، داکشا با سر بز و بدن انسان و الهه مصری ایزیس با سر گاو و بدن انسان معرفی و بررسی می‌شوند. سپس به شخصیت گوبدشاه با بالاتنه انسان و پایین تنه گاو که از جاودانان در اساطیر ایران است می‌پردازیم. چرایی و چگونگی ایجاد پیکر ترکیبی برای گنشا، داکشا و ایزیس در اساطیر به تفصیل شرح داده شده است اما با کمال تعجب علت و چگونگی به وجود آمدن گوبدشاه در اساطیر ایرانی مسکوت مانده یا به دست ما نرسیده است. از این رو پژوهش حاضر به روش تحلیلی - تطبیقی در نظر دارد چگونگی پیدایش گوبدشاه را بررسی کند. در چنین شرایطی توجه به فرایند به‌وجود آمدن پیکر انسان - حیوان برای گنشا، داکشا و ایزیس می‌تواند راه را به طریق قیاس برای کشف چگونگی پیدایش گوبدشاه هموار سازد. این بررسی قیاسی به ما نشان می‌دهد که گوبدشاه صورتی احیا شده از اغریرث است که پس از به دو نیم شدن اغریرث به دست برادرش افراسیاب به جرم آزاد کردن اسیران ایرانی، احتمالاً به یاری ایزدان، بالاتنه او به پایین تنه یک گاو پیوند زده شده و نیز به مقام جاودانگی رسیده است. **کلیدواژه:** اغریرث، ایزیس، داکشا، گنشا، گوبدشاه.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۴/۰۱/۱۰

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۳/۰۴/۰۱

*Email: aliamini@shirazu.ac.ir (نویسنده مسئول)

** Email: mohsen.official@gmail.com

* در اینجا جا دارد مراتب تشکر و احترام عمیق خود را به استادان دکتر منصور رستگار فسایی و دکتر محمودرضا دستغیب بهشتی ابراز نمایم. سهم ارزشمند ایشان در آموزش شاهنامه و اساطیر ایران و آشنا ساختن مخاطبان با سنت‌ها و شخصیت‌های ملی ایران، موجب درک بهتر ما از این میراث فرهنگی گردیده است و همیشه قدردان ایشان خواهیم بود.

مقدمه

در بناهای باستانی مصر، بین‌النهرین، ایران و هند و در بسیاری از اساطیر در سراسر جهان به فراوانی با موجوداتی ترکیبی برمی‌خوریم. این موجودات ترکیبی را می‌توان به دو دسته نیمه انسانی (ترکیب یافته از بدن انسان و حیوان) و غیر انسانی (ترکیبی از دو یا چند گونه حیوان) طبقه‌بندی کرد. برخی از این شخصیت‌ها با کمک متون باستانی این سرزمین‌ها شناسایی شده‌اند و بعضاً اسطوره پیرامون چگونگی پیدایش ایشان نیز در دست است. از جمله این شخصیت‌ها می‌توان به گنشا با سر فیل و بدن انسان و داکشا با سر بز یا قوچ و بدن انسان در هند و خدای مصری ایزیس با سر گاو و بدن انسان اشاره کرد.

در متون فارسی میانه زرتشتی نیز به شخصیتی به نام گوبدشاه^۱ برمی‌خوریم که فرمانروای یکی از سرزمین‌ها و از جمله جاودانان است که در بازسازی جهان (فرشگرد) مشارکت دارد. پیکر او نیم‌انسان و نیم‌گاو است. بنا به روایتی گوبدشاه را پسر اغریرت^(۱) دانسته‌اند که پس از قتل وی به دست افراسیاب (به مجازات آزاد کردن ایرانیان از بند تورانیان)، زاده شده است و در نسخه دیگری گوبدشاه را خود اغریرت دانسته‌اند. در صورتی که گوبدشاه را خود اغریرت یا پسرش بدانیم چگونه امکان دارد پیکری نیم‌انسان و نیم‌گاو داشته باشد در حالی که اغریرت یک انسان بوده است و اگر اغریرت به دست برادرش افراسیاب با شمشیر از وسط به دو نیم گشته و کشته شده بود پس چگونه با گوبدشاه جاودان یکی گرفته شده است و اگر او را فرزند اغریرت بدانیم چگونه پس از کشته شدن اغریرت از او زاده شده است؟ مقاله حاضر تلاشی است برای کشف چرایی و چگونگی ارتباط گوبدشاه با اغریرت. و اما اغریرت کیست؟ بر اساس *شاهنامه* هنگام حمله تورانیان به ایران در زمان پادشاهی نوذر سرداران ایرانی به اسارت تورانیان درمی‌آیند و افراسیاب برادرش

1. Gōbadšāh

اغریرت را به نگهبانی از اسیران ایرانی می‌گمارد و خود به ادامه نبرد می‌پردازد. اسیران ایرانی با اغریرت گفتگو می‌کنند و از آن‌جا که افراسیاب قصد کشتن ایشان را دارد، از او درخواست آزادی می‌کنند. اغریرت که فرد نیک‌نهادی است، طبق نقشه‌ای هماهنگ با ایرانیان در مقابل زال که برای آزاد ساختن ایشان می‌آید وانمود به عقب‌نشینی کرده و موجب رهایی آن‌ها می‌شود. افراسیاب در بازگشت متوجه دست‌داشتن اغریرت در آزادی اسیران ایرانی می‌شود و او را به مجازات این کار با شمشیر به دو نیم می‌کند.

اگرچه براساس شاهنامه پیران ویسه نیز فردی نیک‌نهاد است و جان کیخسرو را نجات می‌دهد، همچنان فرمانده سپاه دشمن به‌شمار می‌آید و سرانجام نیز در نبردی تن‌به‌تن به دست گودرز کشته می‌شود؛ اما تنها فرد تورانی که در روایات زرتشتی همواره از او به نیکی یاد می‌شود و به روانش درود می‌فرستند، اغریرت است و تا آن‌جا او را به خود نزدیک می‌دانند که برای خون‌خواهی وی از افراسیاب به دست کیخسرو نیایش می‌کنند.

بنابر متون فارسی میانه زرتشتی، گوبدشاه با پیکری نیم‌انسان و نیم‌گاو یکی از جاودانان است که فرمانروای یکی از سرزمین‌ها است بر ساحل دریا می‌نشیند و با خرفستران^(۲) به نبرد می‌پردازد. او نگهبان گاو هدیوش^(۳) و از یاوران فرشگرد (بازسازی جهان) است. او همچنین خود اغریرت یا پسر او دانسته شده است.

در مقاله حاضر پس از نگاهی به برجسته‌ترین موجودات ترکیبی در اساطیر ملل مجاور ایران و چگونگی پیدایش ایشان می‌پردازیم سپس برای درک بهتر چیستی شخصیت گوبدشاه، نخست داده‌های موجود در متون ایران باستان و شاهنامه پیرامون گوبدشاه و اغریرت نقل و بررسی می‌شود و سرانجام درباره چرایی و چگونگی خلق شخصیت گوبدشاه به عنوان تداوم وجود اغریرت با پیکری نیم‌انسان، نیم‌گاو نتیجه‌گیری و نظریه‌پردازی می‌شود.

هدف و ضرورت پژوهش

بخش‌های قابل توجهی از اساطیر زرتشتی که به طور مبسوط در *اوستای دوره ساسانی* مکتوب بوده است، با آن جزئیات به دست ما نرسیده و از بین رفته است. در مقابل روایت‌های اسطوره‌ای ملل دیگر به خصوص اساطیر هندی که با اساطیر ایرانی نیز خویشاوندی دارند، به طور مفصل و با کمترین آسیب ممکن موجود است. بنابراین برای پاسخ به پرسش‌های برجای مانده پیرامون چیستی برخی شخصیت‌های اساطیر ایرانی، ناگزیر به مطالعه روایات اسطوره‌ای ملل مجاور به عنوان کلید گشایش مسائل مبهم اسطوره‌های ایرانی به طریق قیاس هستیم. یکی از این مسائل مبهم در اساطیر ایرانی، رابطه نه چندان روشن میان دو شخصیت اغریرت و گوبدشاه است. تحقیق پیرامون کشف چرایی و چگونگی ارتباط گوبدشاه با اغریرت با نگاهی قیاسی به شخصیت‌های اسطوره‌ای انسان-حیوان در اساطیر مناطق هم‌جوار هند و مصر، می‌تواند از این پرسش‌ها ابهام‌زدایی کرده و ما را به پاسخ‌هایی مقبول‌تر و منطقی‌تر نزدیک کند.

روش و سؤال پژوهش

این پژوهش به روش تحلیلی - تطبیقی، با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و با بررسی منابع متنی اسطوره‌ای از دوران باستان (*اوستا*)، میانه (متون فارسی میانه زرتشتی) و نو (*شاهنامه*) انجام شده است و می‌کوشد تا به این پرسش پاسخ دهد که اگر اغریرت و گوبدشاه در عین تفاوت ظاهر انسانی اغریرت با پیکر نیم‌انسان - نیم‌گاو گوبدشاه، یک شخصیت هستند، آیا ممکن است که همان اتفاقی که در اسطوره‌های گنشا، داکشا و ایزیس پس از قطع شدن بخشی از بدن ایشان افتاده و این آسیب با پیوند

زدن بخشی از بدن یک جانور ترمیم گشته است، برای اغریرت هم پس از به دو نیم شدن توسط افراسیاب پیش آمده باشد؟

پیشینه پژوهش

پژوهش‌های انجام شده پیرامون گوبدشاه را می‌توان به دو دسته تقسیم‌بندی کرد: پژوهش‌هایی که بیشتر بر روی ریشه‌شناسی این نام متمرکز بوده و دیگری تحقیقاتی که از منظر باستان‌شناسی و اسطوره‌شناسی به این شخصیت پرداخته‌اند. در اینجا به مهمترین نمونه‌های این دو دسته اشاره می‌شود:

پژوهش‌های ریشه‌شناختی: دارمستتر (۱۸۸۳)، در ترجمه *درواسپ‌یشت /وستا* لقب اغریرت «نرو»^۱ را «نیم-مرد»^۲ ترجمه کرده که نشان می‌دهد احتمالاً او به یکی بودن اغریرت با گوبدشاه معتقد بوده است. این در حالی است که دیگر پژوهش‌گران «نرو» را نام قبیله‌ای اغریرت دانسته‌اند. یوستی (۱۸۹۵)، در *فرهنگ نام‌های ایرانی* نام گوبدشاه را در فرهنگ نام‌های ایرانی خود آورده است. وی برای این نام ریشه‌شناسی ارائه نکرده اما آن را یک نام مستعار برای اغریرت می‌داند. بیلی (۱۹۳۰-۳۲)، در *پژوهش‌های ایرانی* در باره مکان جغرافیایی سرزمین سغدستان در متون پهلوی نظریاتی ارائه داده که در آن میان به شخصیت گوبدشاه نیز پرداخته است. از نظر وی ریشه گوید با واژه گاو ارتباطی ندارد، بلکه به نام مکان جغرافیایی «گو»^۳ که در متون به قلب سرزمین سغد مشهور است مرتبط دانسته است. بنابراین به تعبیر بیلی گوبدشاه رد^۴ سرزمین گو یعنی «گو پتی»^۵ است. همچنین او به ارتباط پدر و فرزندی اغریرت و گوبدشاه (نقل شده در کتاب *بندهشن*^۶ ایرانی) اشاره کرده است. هومباخ (۱۹۸۵)، در *گوبدشاه، سرزمینش و نظریه خوارزم* این مطلب از بندهشن (هندی) که گوبدشاه همان اغریرت است را اشتباه نسخه‌برداران می‌داند و این ارتباط را رد

1. naru

3. gava

5. gavapati

2. Semi-man

4. Pahlavi: rad, Avestan: ratu- "Lord

6. *Bundahišn*

می‌کند. با توجه به نظر هومباخ (۱۹۸۵) صورت نوشتاری گوبد به شکل «گوکپت»^۱ در برخی متون پهلوی زرتشتی احتمالاً نشان از وجود یک صورت کهن اوستایی دارد که متن اصلی آن دیگر موجود نیست اما در متون فارسی میانه زرتشتی ثبت شده است. مکنزی (۲۰۰۱)، دو احتمال را در مورد ریشه‌شناسی نام گوبدشاه مطرح می‌کند: یکی برگرفته از «گَئوپتی»^۲ ایرانی باستان، معادل «گَوپتی»^۳ سانسکریت به معنی «ارباب گاو، گاوبان» و دوم مانند بیلی از «گَوپتی»^۴ ایرانی باستان «پادشاه سرزمین «گو»»^۵ می‌داند. از این سرزمین در اوستا به عنوان «سوغدوشینه: خانه سغدیان»^۶ یاد می‌شود و طبق احتمال دوم به طور کلی ارتباط مشخصی بین گوبدشاه و گاو وجود ندارد و با توجه به جایگاه جغرافیایی او در متون پهلوی زرتشتی، توضیح دوم به گمان او محتمل‌تر به نظر می‌رسد. وی همچنین اشاره می‌کند که نقوش مهرهای مشهور به گوبدشاه با ظاهر نیم‌انسان - نیم‌گاو (تصویر شماره ۱)، که بر روی چندین مهر ساسانی به تصویر کشیده شده است (اگرچه این مهرها نام گوبد را بر خود ندارند)، احتمالاً از طریق ریشه‌شناسی عامیانه به وجود آمده باشد.



تصویر شماره ۱: تصویری اسطوره‌ای، احتمالاً گوبدشاه، بر مهر ساسانی (ر.ک. بوریسوف و

لوکونین ۱۹۶۳: ۱۱۷-۱۱۸)

1. Gwkpt
3. Gópati
5. Gawa

2. Gau-pati
4. Gawa-pati
6. Suydō.šayana

س ۲۱ - ش ۸۰ - پاییز ۱۴۰۴ - تحلیل تطبیقی اسطوره‌ای شخصیت گوبدشاه - اغریث.../۵۱

پژوهش‌های باستان‌شناسانه و اسطوره‌شناختی: اونوالا (۱۹۲۹)، در مقاله «گوبدشاه» پیش‌نمونه گوبدشاه را در بابل باستان و به شکل لاماسو یافته است و معتقد است که زرتشتیان این موجود را به واسطه عیلامیان و بر اساس نمونه بابلی بر ساخته‌اند. ادهم (۱۳۹۴)، در مقاله «سرگذشت تصویری موجود ترکیبی فیل - سر، از هند تا ایران» به بررسی شخصیت گنشا در اساطیر هند پرداخته و معتقد است که این شخصیت ترکیبی اسطوره‌ای به شکل دیو به اساطیر ایرانی راه پیدا کرده است. وی معتقد است که هر شخصیت اسطوره‌ای ترکیبی در باور ایرانیان ذاتی اهریمنی دارد. چنین فرضیه‌ای نشان می‌دهد که این پژوهشگر از شخصیت ترکیبی اهورایی گوبدشاه در اساطیر ایرانی بی‌اطلاع بوده است.

معرفی شخصیت‌های اساطیری با پیکر نیم‌انسان-نیم‌حیوان در فرهنگ ملل مجاور ایران

برای درک بهتر چیستی شخصیت گوبدشاه و ارتباط آن با اغریث، لازم است به شخصیت‌های نیم‌انسان - نیم‌حیوان مشابه گوبدشاه در فرهنگ‌های مجاور ایران و فرایند به‌وجود آمدن آن‌ها نگاهی بیاندازیم تا شاید بتوانیم به طریق قیاس به چگونگی پیدایش گوبدشاه پی ببریم:

گنشا

گنشا^۱ از شخصیت‌های اسطوره‌ای هند باستان است که با سر فیل به تصویر کشیده می‌شود. (تصویر شماره ۲) برای هندوان مؤمن، او نماد کامل قدرت غیرقابل توقف (سر فیل)، رفاه (بدن گرد و شکم برجسته) و محافظت است (موش که یک آفت است

اهلی شده و به مرکبش تبدیل شده است)؛ همچنین او راه‌گشای موفقیت مادی و رشد معنوی است. (پاتانا‌یک^۱: ۲۰۰۳: ۱۰)

در اسطوره‌های پورانی^۲ یکی از اشکال شناخته شده او، هرامبا - گاناپاتی^۳ با پنج سر فیل به تصویر کشیده شده و نسخه‌های دیگری با تعداد سرهای متفاوت وجود دارد. در حالی که برخی روایت‌ها حاکی از آن است که گنشا با سر فیل به دنیا آمده، رایج‌ترین روایت در این داستان‌ها این‌گونه است که الهه پاروتی^۴ گنشا را از خاک رُس ساخت تا از او محافظت کند، اما شیوا^۵، همسر پاروتی، به او حسادت ورزید و سرش را از تن جدا کرد، سپس شیوا از کار خود پشیمان شد و سر فیل را جایگزین سر اصلی گنشا کرد تا او را به زندگی بازگرداند. (براون ۱۹۹۱: ۲-۳)

داستان‌های دیگری در مورد اینکه چگونه گنشا سر فیل خود را به دست آورد، وجود دارد. به گفته یکی از این روایت‌ها، مادرش، پاروتی، از ایزد سیاره زحل شنی^۶ خواست تا از گنشا پرستاری کند. اما نگاه الهه زحل به قدری قدرتمند بود که وقتی به نوزاد نگاه کرد، سرش آتش گرفت. شیوا عده‌ای را مأمور کرد تا سر اولین موجود زنده‌ای را که دیدند بریده و از آن برای جایگزینی سر گنشا استفاده کنند. آن‌ها با سر فیل برگشتند که این اتفاق پاروتی را خوشحال کرد و از آن زمان گنشا شکل فعلی خود را پیدا کرد. (رامن ۲۰۰۸: ۲۴)



تصویر شماره ۲: گنشا (ر.ک. ویلکینز ۱۹۱۳: ۳۲۳)

1. Pattanaik
3. Heramba-ganapati
5. Śiva

2. Puranas
4. Pārvaṭī
6. Śani

داکشا

در یک روایت اسطوره‌ای هندی، وقتی داکشا^۱ پدر سَتی^۲ به شوهرش شیوا توهین کرد، سَتی از شرم خود را در آتش می‌افکند و می‌سوزد. او با خودسوزی باعث رویارویی خونین بین داکشا و شیوا می‌شود که این درگیری منجر به قطع شدن سر داکشا می‌شود. اما در نهایت، داکشا با دریافت یک سر جدید که سر بز یا قوچ قربانی است، (تصویر شماره ۳) برتری شیوا را به عنوان پروردگار واقعی جهان تصدیق می‌کند (رودریگز ۲۰۱۰: ۴۲)



تصویر شماره ۳: داکشا (ر.ک. ویلکینز ۱۹۱۳: ۳۷۳)

ایزیس، الهه‌ای مصری با سر گاو

در داستان تعارض بین حوروس^۳ و سِت^۴، در اساطیر مصر، نقل شده است که حوروس، که از ترجیح مادرش ایزیس^۵ به سِت تحقیر شده بود، مادرش را سر برید. در مقابل، تهوت^۶ سر ایزیس را به شکل سر گاو به زندگی بازگرداند. (تصویر شماره ۴)

1. Dakṣa
2. Horus
5. Isis

2. Sati
4. Seth
6. Thuth

در روایات دیگر حائور^۱ سر گاو را به ایزیس داده تا زندگی را به او بازگرداند (ردفورد ۲۰۰۱، ج ۲: ۱۸۹)



شکل شماره ۴: ایزیس با سر گاو در حال نثار نوشیدنی مقدس (ر.ک. باج ۱۹۱۱: ۸)

بررسی داده‌های موجود در متون ایران باستان پیرامون گوبدشاه و اغریرت

بنابر متون فارسی میانه زرتشتی، گوبدشاه با پیکری نیم‌انسان و نیم‌گاو یکی از جاودانان است که فرمانروای یکی از سرزمین‌ها است بر ساحل دریا می‌نشیند و با خرفستران به نبرد می‌پردازد. او نگهبان گاو هدیوش و از یاوران فرشگرد (بازسازی جهان) است. او همچنین خود اغریرت یا پسر او دانسته شده است.

بوریسوف و لوکونین (۱۹۶۳) برخی نقوش گاو انسان‌سر روی مهرهای ساسانی را گوبدشاه (تصویر شماره ۱) دانسته‌اند. همچنین بر اساس حدس رتولادزه (۱۹۹۸) نقش موجود افسانه‌ای روی یک صفحه از جنس نفیریت^۲ گوبدشاه است. (تصویر شماره ۵)

1. Hathor

2. Nephrite



تصویر شماره ۵: صفحه نفریت از موزه مردم‌شناسی ازبکستان (ر.ک. رتولادزه ۱۹۹۸: ۲۹۶)
بنا به روایتی گوبدشاه را پسر اغریرت دانسته‌اند که پس از قتل وی به دست افراسیاب (به مجازات آزاد کردن ایرانیان از بند تورانیان)، زاده شده است و در نسخه دیگری گوبدشاه را خود اغریرت دانسته‌اند. در صورتی که گوبدشاه را خود اغریرت یا پسرش بدانیم چگونه امکان دارد پیکری نیم‌انسان و نیم‌گاو داشته باشد در حالی که اغریرت یک انسان بوده است و اگر اغریرت به دست برادرش افراسیاب با شمشیر از وسط به دو نیم گشته و کشته شده بود پس چگونه با گوبدشاه جاودان یکی گرفته شده است و اگر او را فرزند اغریرت بدانیم چگونه پس از کشته شدن اغریرت از او زاده شده است؟

برای درک بهتر چیستی گوبدشاه ابتدا به بررسی شواهد متنی پیرامون اغریرت و گوبدشاه و ارتباط این دو با یکدیگر می‌پردازیم و سپس روایات مشابه برخی موجودات نیم‌انسان - نیم‌حیوان در اساطیر و فرهنگ‌های باستانی مجاور سرزمین ایران را بررسی می‌کنیم:

برای آشنایی بیشتر با گوبدشاه و درک چرایی و چگونگی ارتباط او با اغریرت نخست به استخراج داده‌های موجود پیرامون این دو شخصیت در روایت‌های ایرانی می‌پردازیم:

جست‌وجوی اغریرت و گوبدشاه در *اوستا*

در *اوستای* موجود نامی از گوبدشاه نیست، اما نام اغریرت چند بار در *اوستا* آمده است و فروهر^(۴) او به عنوان یک قدیس ستایش می‌شود؛ همچنین در *اوستا* هدف از کشتن افراسیاب پس از کین‌خواهی سیاوش، برای کین اغریرت نیز هست. در *درواسپ‌یشت* بندهای هفدهم و هجدهم، ایزد هوم برای ایزد *درواسپ* فدیهِ می‌آورد و از *درواسپ* می‌خواهد که به او در اسیر کردن افراسیاب تورانی یاری برساند تا افراسیاب را برای کشیدن کین سیاوش و اغریرت به نزد کیخسرو ببرد:

Yt. 9.17. *təm yazata Haomō frāšmiš baēšaziiō srīrō xšaθriiō zairi.dōiθrō barəzište paiti barəzahi Haraiθiiiō paiti barəzaiiā āaṭ hīm jaiḍiiṭ auuaṭ āiiaptəm.*

Yt. 9.18. *dazdi mē vaṇuhi səuiište druuiāspe taṭ āiiaptəm yaθa azəm baṇḍaiieni mairīm tūirīm Fraṇrasiiānəm uta bastəm vāḍaiieni uta bastəm upanaiieni bastəm kauuōiš Haosrauuaṇhahe janāṭ təm kauua haosrauua pasne varōiš Caēcastahe jaṇrahe uruiāpahe puθrō kaēna Siiāuuaršānāi zūrō.jatahe narahe Ayraēraḍaheca Narauuahe.*

۱۷- از برای او (درواسپ ایزد) هوم درمان بخش و سرور زیبا با چشمان زرد رنگ در بلندترین قلّه کوه هرا فدیهِ آورد و از وی این آیفت را درخواست نمود:

۱۸- این کامیابی را به من (هوم ایزد) ده‌ای نیک، ای تواناترین درواسپ، که من افراسیاب مجرم تورانی را به زنجیر کشم و بسته برانم و در بند به نزد کیخسرو برم تا او را روبروی دریاچه چئچست ژرف و فراخ آب بگشم. کیخسرو آن پسر انتقام‌کشنده از (برای) سیاوش نامور که به خیانت کشته شد و از برای انتقام اغریرت دلیر. (پورداد ۱۳۴۷: ۳۸۳)

در بند بیست و یکم و بیست و دوم همین یشت، کیخسرو پس از نثار قربانی‌های فراوان به درواسپ از او می‌خواهد که در کشتن افراسیاب به کین پدرش سیاوش و اغریرت دلیر یاریش دهد:

Yt. 9.21. *təm yazata arša airiianəm daxiiunəm xšaθrāi haṇkərəmō Haosrauua pasne varōiš*

*Caēcastahe jafrahe uruuiiāpahe satəm aspanqm
hazaŋrəm gauuqm baēuuarə anumaiianqm uta
zaoθraqm frabarō.*

Yt. 9.22. *dazdi mē vaŋuhi səuuište Druuāspe taθ
āiiaptəm yaθa azəm nijanāni mairīm tūirīm
Fraŋrasiiānəm pasne varōiš Caēcastahe jafrahe
uruuiiāpahe puθrō kaēna Siiāuuaršānāi zūrō.jatahe
narahe Ayraēraθaheca Narauuahe.*

۲۱- از برای او یل ممالک آریایی استوار سازنده کشور [کی] خسرو
روبروی دریاچه چیچست صد اسب، هزار گاو، ده هزار گوسفند قربانی
کرد. و زور نیازکنان (چنین درخواست کرد):

۲۲- این کامیابی را به من (کیخسرو) ده‌ای نیک، ای تواناترین درواسپ،
که من افراسیاب مجرم تورانی را روبروی دریاچه چیچست ژرف و فراخ
آب بگشتم. من پسر انتقام‌کننده از سیاوش نامور که به خیانت کشته شد
و از برای انتقام اغریرت دلیر. (پورداد ۱۳۴۷: ۳۸۵)

در فروردین‌یشت بند ۱۳۱ فروهر اغریرت در کنار فروهر اشخاصی چون
فریدون، اوشنر و ... ستوده می‌شود:

Yt. 13.131. *Θraētaonahe Aθβiiānōiš ašaonō
Frauuāšīm yazamaide paitištātē garənāušca
tafnaošca naēzaheca sārastōišca vāuuaršiiāšca
paitištātē aži.karštahe tbaēšajhō Aošnarahe
Pouru.jirahe ašaonō Frauuašīm yazamaide.
Uzauuahe Tumāspanahe ašaonō Frauuašīm
yazamaide. Ayraēraθahe Narauuahe ašaonō
Frauuāšīm yazamaide. Manuš.ciθrahe Airiiāuuahe
ašaonō Frauuašīm yazamaide.*

۱۳۱- ما فرورتی فریدون آهلو پسر آبتین را برای مقاومت در برابر جرب
و تب و یبوست و لرز و بی‌اختیاری، برای مقاومت در برابر آسیبی که
توسط مارها وارد می‌شود را می‌ستاییم، ما فرورتی اوشنر (پسر) پرهیزگار
پوروگیر را می‌ستاییم، ما فرورتی اوزاوا (از نسل) توماسپای آهلو را
می‌ستاییم، ما فرورتی اغریرت آهلو از نسل نرو را می‌ستاییم، ما فرورتی
منوچهر آهلو از نسل ایرج را می‌ستاییم. (مالاندرا ۲۰۱۸: ۱۱۲)

بند ۳۸ از ارت‌یشت مضمونی مشابه با بندهای ۱۷ و ۱۸ درواسپ‌یشت دارد با این تفاوت که این بار هوم همان درخواست را به جای ایزد درواسپ از ایزدبانو اشی می‌کند:

17.38. *āaṭ hīm jaiḍiaṭ auuaṭ āiiaptəm dazdi mē ašiš vaṇuhi yā bərəzaiti yaṯa azəm baṇdaiieni (~ Yt. 9,18)*
mairīm tūirīm fraṇrasiiānəm uta bastəm vāḍaiieni uta
bastəm upanaiieni bastəm kauuōiš haosrauuaṇhahe
janāt təm kauua haosrauua pasne varōiš caēcastahe
jaḥrahe uruiiāpahe puṇrō kaēna siiāuuaršānāi zūrō
jatahe narahe aṇraēraḍaheca narauiuahe.

۳۸- او (هوم ایزد) چنین التماس کرد: «آشی نیکو، بزرگ، این لطف را به من عطا کن که افراسیاب خبیث تورانی را به زنجیر بندازم و او را اسیر کنم و او را به اسیری به کی خسرو تقدیم کنم. بگذار کی خسرو او را در مقابل دریاچه چیچست، ژرف، با آبهای وسیع بکشد، او پسر انتقام گیرنده سیاوش، این مرد به ناحق کشت، و انتقام گیرنده اغریرت، از خانواده نارو. (لکوک ۲۰۱۶: ۵۷۴)

بند ۴۲/رت‌یشت نیز مضمونی مشابه با بندهای ۲۱ و ۲۲ درواسپ‌یشت دارد و در آن کیخسرو از ایزدبانو اشی می‌خواهد که در کشتن افراسیاب به او یاری برساند.

17.42. *āaṭ hīm jaiḍiaṭ auuaṭ āiiaptəm dazdi mē ašiš vaṇuhi yā bərəzaiti yaṯa azəm nijanāni mairīm tūirīm fraṇrasiiānəm pasne varōiš caēcastahe jaḥrahe uruiiāpahe puṇrō kaēna siiāuuaršānāi zūrō jatahe narahe aṇraēraḍaheca narauiuahe. (~ Yt. 9.22)*

۴۲- او (کی خسرو) چنین التماس کرد: «آشی نیکو، بزرگ، این لطف را به من عطا کن که افراسیاب خبیث تورانی را در مقابل دریاچه چیچست، ژرف، با آبهای وسیع، پسر انتقام‌گیر سیاوش، این مرد کشته شده به ناحق، بکشم. و انتقام گیرنده اغریرت از خاندان نارو [باشم]. (لکوک ۲۰۱۶: ۵۷۴)

در انتهای بند ۷۷/زامیادیشْت به چیره شدن کیخسرو بر افراسیاب و برادرش گرسیوز به کین‌خواهی سیاوش و اغریرت اشاره می‌شود:

19.77. ... *aiḥi vaniiā ahurō kauua haosrauua mairīm tūirīm fraṇrasiiānəm baṇdaiiaṭ kərəsauuazdəm puṇrō*

*kaēna siiāuuaršānāi zurō jatahe narahe
ayraēraḡaheca narauuahe ahe raiia xvarənaḡhaca
təm yazāi surunuuaata yasna uḡrəm kauuaēm xvarənō
mazdadātəm zaoḡrābiiō:uḡrəm kauuaēm xvarənō
mazdadātəm yazamaide haomaiiō gauua barəsmana
hizuuō daḡhaḡha mḡḡraca vacaca šiiəoḡnaca
zaoḡrābiiasca aršuxḡaēibiiasca vāḡžibiiō.*

۷۷- آن‌گونه که کیخسرو به دشمن نابکار مسلط شد، در طول میدان تکاپو به کمین‌گاه دچار نگردید، در هنگامی که دشمن زیانکار مکار سواره به ضلش می‌جنگید در همه جا کیخسرو سرور پیروزمند افراسیاب زیانکار و برادرش گرسیوز را به بند درکشید آن پسر انتقام‌کننده سیاوش دلیر که به خیانت کشته شد و انتقام‌کننده اغریرت دلیر. (هومباخ و ایچاپوریا ۱۹۹۸: ۵۳)

بررسی روایات پیرامون اغریرت و گوبدشاه در متون فارسی میانه

اغریرت در متون فارسی میانه

برخلاف یادکرد قابل توجه اغریرت در /وستا، در متون فارسی میانه به ندرت به نام او برمی‌خوریم. تنها در بندهشن ضمن توضیح پیرامون گوبدشاه در یک نسخه به یکی بودن گوبدشاه با اغریرت و در نسخه‌ای دیگر به زاده شدن گوبدشاه از اغریرت اشاره شده است که متن آن ذیل گوبدشاه در متون فارسی میانه خواهد آمد.

در بند سه از فصل سوم دینکرد پنجم نیز به جای آوردن نام افراسیاب در میان گزندرسنانان اهریمنی به صورت کنایه از او با عنوان‌کننده اغریرت یاد شده است:

3.3. ud nāmčišṭīg čišān ī andar zamānagthā ī pas pas
mad ud rasēd ī aziš wizendgarān čiyōn aleksandr ud
Agrēhrat zadār ud markūs ud dahāk ud abārīg
wizendgarān ud wurrōyišnwārān čiyōn mašī(h) ud
mānī ud abārīg ud āwāmīhā čiyōn pōlāwadēn ud āhan-
abar-gumēxt ud abārīg dēn ārāstārān ud winnārdārān
ud āwurdārān čiyōn ardašīr ud ādurbād ud xusrāw us

pēšyōtan ud ušēdar ud ušēdarmāh ud sōšāns ud
abārīgān. ۳۷: ۱۳۸۹ (تفضلی و آموزگار)

«(درباره) چیزهای ویژه‌ای که در زمان‌های گوناگون آمده‌است و (بعدها) می‌رسد، از (میان) آن‌ها: آمدن آسیب‌رسانانی چون اسکندر و نابودکننده اغریث و ملکوس و ضحاک و آسیب‌رسانان دیگر و (آمدن) آوردندگان باورهای دروغین مانند مسیح و مانی و دیگران و درباره‌ی دوران‌های گوناگون، مانند دوره فولاد و آهن آمیخته و دیگر (دوره‌ها)، و آراستاران و تنظیم‌کنندگان و آوردندگان دین مانند اردشیر، آذرباد، خسرو، پشوتن.» (همان: ۳۶)

گوبدشاه در متون فارسی میانه

در *اوستای* موجود نامی از گوبدشاه نیست و تمام اشارات مربوط به گوبدشاه در متون فارسی میانه زرتشتی است که در اینجا به نقل آن‌ها بر اساس قدمت تقریبی متون می‌پردازیم:

در *مینوی‌خرد* فصل ۴۴ بند ۳۵ پس از شرح چگونگی مرتب شدن آسمان و زمین و توصیف سرزمین ایرانویج، گوبدشاه رد ایرانویج و سروش شاه آن سرزمین معرفی می‌شود:

44.35. u-šān rad Gōbedšāh ud xwadāy ud pādixšā Srōš ...

۳۵- و ایشان را رد گوبدشاه و خداوند و پادشاه سروش [است]. (وست ۱۸۸۵: ۸۷)
در همین کتاب فصل ۶۲ بند ۳۱، ضمن توصیف پیکر نیم‌انسان، نیم‌گاو او، جایگاهش را در ایرانویج در مرکز خونیرث مشخص می‌کند؛ بدین صورت که همیشه بر ساحل دریا می‌نشیند، پرستش یزدان می‌کند و زوهر به دریا می‌ریزد تا خرفستران را نابود کند زیرا اگر این کار را نکند، خرفستران بی‌شمار شوند:

62.31. Gōbedšāh pad ērānwēz andar kišwar ī
Xwaniras ēstēd 32. ud az pāy tā nēm-tan gāw ud az

nēm-tan azabar mardōm 33. ud hamwār pad drayā-bār
nišīnēd 34. ud ēzišn ī yazadān hamē kunēd ud zōhr ō
zrēh hamē rēzēd 35. kē rāy pad ān zōhr-rēzišnīh amar
xrafstar andar zrēh be mīrēnd, 36. čē agar pargast ōy
ān ēzišngarīh nē kunēd ud ān zōhr ō ān zrēh nē rēzēd,
kū ān a-mar xrafstar be abesīhēd, ēg hamē ka wārān
wārīd xrafstar ēdōn wārīd čiyōn wārān.

«گوبدشاه در ایرانویج، در ناحیه خونیرت است. از پا تا میان تن گاو و از
میان تا بالا انسان است. و همیشه در ساحل دریا می‌نشیند و مراسم
مقدسات را انجام می‌دهد و آب مقدس را در دریا می‌ریزد. که در اثر
ریختن آن آب مقدس، تعداد بیشمار خرفستر (موجودات زیان‌آور) در
دریا می‌میرند. زیرا اگر او آن جشن را به ویژه انجام ندهد و آن آب
مقدس را به دریا نریزد که آن موجودات زیان‌آور بی‌شمار به کلی از بین
بروند، هنگام بارش باران، آن موجودات نیز مانند باران باران.» (همان:

(۱۱۱)

با توجه به این‌که مینوی‌خرد از لحاظ زبانی یکی از کهن‌ترین متون فارسی میانه است
(ر.ک. ایرانیکا، مدخل مینوی‌خرد^۱) می‌توان گفت که تصور پیکر نیم‌انسان نیم‌گاو
برای گوبدشاه دست‌کم به دوران ساسانی باز می‌گردد.

در دینکرد نهم فصل ۱۶ بند ۱۱ ضمن برشمردن بی‌مرگان در دین زرتشتی، به
گوبدشاه اشاره و جایگاه او را در سرزمین‌های آنیرانی (غیرایرانی) مشخص می‌کند:
9.16.14. ud Gōbed andar (an-)ērān dehān ...

«و درباره گوید، که در سرزمین‌های غیرایرانی بود ...» (ویوانا ۲۰۲۳: ۱۷۰)

در بند نخست فصل ۵۱ متن *دادستان* دینی، مربوط به قرن نهم میلادی، اشاره‌ای به
یاوران بی‌مرگ فرشکرد شده که در میان آنان به نام گوبدشاه نیز برمی‌خوریم:

54.1. frašegird kardār was hēnd ān ahōš ud a-marg ēk pišyōtan ēk Wan ī
Jud-Bēš ēk Gōpatšāh ēk Yōšt ī Friyāniyān ud... (ویلیامز ۱۹۹۰: ۹۱)

«سازندگان فرشگرد بسیارند. آنها جاودانه و بی مرگ (هستند): یکی پشوتن (است)؛ یکی ون‌جُدی‌ش (است)؛ یکی گوبدشاه (است)؛ یکی یوشت از خانواده فریان است ...». (ویلیامز ۱۹۹۰: ۹۱)

در بند ۴، فصل ۳۵ از کتاب *گزیده‌های زادسپرم* که به دست موبدی به نام زادسپرم از شهر سیرجان نگاشته شده، همانند *دینکرد نهم* و *دادستان دینی*، نام گوبدشاه در شمار بیمرگان آورده شده است:

35.4. nām ī haftān andar dēn ōwōn paydāg kū: az [ud] tōhmag ī ērēj ī ast «wan ī Jud bēš» «ašəm yahmāi ušt» ud «yōšt ī friyān» ud «Gōbadšāh» ud ast kē az tōhmagtōzān ē ast ašawazdād-[iz] <ī> pōrudaxštyān ēk kē-š nām «frahaxt ī xumbīgān» kē bīm ī az xešm rāy, andar xumb parwarīhist <ēk pēšyōtan kē čihrōmayān xwānīhēd. (راشد محصل ۱۳۸۵: ۲۵۲)

(نام هفت <جاویدان> آنگونه که در دین پیداست: از تخمه ایرج «ون‌جُدی‌ش»، «آشَم‌یَه‌مایی‌اوش»، «یوشتِ فریان» و «گوبدشاه» است؛ و از تخمه توزان (=تور) یکی «اشه‌وزداد پور ودخشان» است. یکی که نامش «فرهخت خمبیگان» - که به سبب بیم از <دیو> خشم در خم پرورده شد - <یکی> «پشوتن» که «چهره‌میان» خوانده شود. (راشد محصل ۱۳۸۵: ۱۰۰)

در بند ۱۵ از همین فصل گوبدشاه را نگهبان گاوی که از شیر آن در فرشگرد استفاده می‌شود (هدیوش) معرفی می‌کند:

35.15. ka frašagird frazāmēnīd kāmēnd, yazišn ī abar frašagird yašt<an> rāy, az sarādagān a-marg dāmān be ō ham āwarīhēd, pad handāzag ī ān ī yazišn yašt ī zarduxšt padīš āstawānīhēd. Pad gōhrīg hōm ān ī zīndakkar, ī ast «hōm ī spēd» ī andar zrēhān, kē-š murdagān padīš zīndag ud zīndagan padīš a-marg bawēnd. Gōhrīg šīr, ī «gāw ī hadahyōš» ī andar drubuštīh-ē [ī] ayōšust pad sālārīh ī Gōbadšāh pādag. Gōhrīg ātaxš, wuzurg ātaxš ī zīndag dāštār ī gyānwarān. Gōhrīg yašt, yazišn stāyišn ī abar frašagird-kardārīh ī wehīh paydāgīhā.

(ژینیو و تفضلی ۱۹۹۳: ۱۳۰)

«هنگامی که فرشکرد را فرجام دادن خواهند، برای یستن یزش بر فرشگرد، انواع آفریدگان بیمارگ گردآوری شوند همانند یستن آن یزش که زردشت به وسیله آن <به دین> خستو شد. به جای هوم، آن که زنده‌گر است، هوم سپید که در دریاهاست؛ که مردگان با آن زنده و زندگان با آن بیمارگ باشند. به جای شیر، شیر «گاو هدیوش» که در بارویی فلز<ی> به سرداری گوبدشاه نگهداری شده است. به جای آتش بزرگ زنده‌دارنده جانوران. به جای یشت، ستایش <و> یزش بر فرشگردکرداری که نیکی آشکار است» (راشدمحصل ۱۳۸۵: ۱۰۲)

طبق روایت بند ۲ از فصل ۳ زندبهمن‌یسن، در حالی که زرتشت از اهورامزدا جاودانگی می‌خواهد از بی‌مرگانی نام می‌برد که گوبدشاه نیز در میان آنها است.

3.2. u-š guft an kū: zarduxšt ham andar ēd dāmān ī tō ahlawtar ud kardārtar, dādār! ka man ahōš be kunēh, čiyōn Wan-ī-juḍ-bēš ud Gōbedšāh, ud Yōšt-Friyān ud Čīhrōmēhan ī Wištāspān, ēd ī Pišōtan ī bāmīg ast, ka man ahōš be kunē čiyōn awēšān, pad dēn ī tō weh wurrōyēnd, kū ōy dēn-burdār kē-š abēzag weh-dēn ī māzdēšnān az ohrmazd be padīrift ahōš be būd. ēg awēšān mardōmān pad dēn ī tō weh wurrōyēnd”.

(چرتی ۱۹۹۵: ۱۳۴)

«و گفت که: «زردشتم‌ای دادار! میان این آفریدگان تو، پرهیزگارتر و کاری‌ترم، اگر مرا بی‌مرگ کنی، چون «ون جدبیش»، «گوبدشاه» و «یوشت فریان» و «چهرومیان گشتاسبان» که پشوتن بامی است، که اگر مرا چون ایشان بی‌مرگ کنی [مردم] به دین تو بهتر گردند [گویند] که آن دین‌بردار (=زردشت) که به‌دین مزدیسنان از اورمزد پذیرفت، بی‌مرگ شد، و مردمان دیگر به دین تو بهتر گردند.» (راشدمحصل ۱۳۸۵: ۲)

در متن بندهشن ایرانی (بزرگ) فصل ۲۹ بندهای ۴، ۵ و ۷ ابتدا به سرزمین‌هایی در خونیرث که در برابر آسیب‌های اهریمنی مصون و جاودانان اهورایی پادشاه آن‌ها

هستند اشاره شده است و گوبدشاه پسر اغریرت پسر پشنگ به عنوان یکی از این جاودانان و فرمانروای سرزمین گوبدستان معرفی می‌شود:

29.4. andar kišwar ī Xwanīrah was gyāg ast kē-š andar wad-zamānagīh ud stambag-kō(x)šišnīh ī petyārag pad mēnōgīg nērōg widarag aziš bast ēstēd āwahanīhā ī Xwanīrah xwēnīhēd. (پاکزاد ۲۰۰۵: ۳۳۹)

«مکان‌های زیادی در سرزمین خونیره وجود دارد که در این زمانه اهریمنی مبارزه خشونت‌آمیز با دشمن، توسط قدرت‌های معنوی تسخیرناپذیر شده‌اند. آنها را دژهای خونیره می‌نامند.» (آگوستینی و دیگران ۲۰۲۰: ۱۵۵)

29.5. hangōšīdag ān kišwarīha ī dudīgar čiyōn Kang-diz /ud zamīg Gōbedestān ud dašt ī Tāzīgān ud dašt ī Pēšānsē\ rōd ī Nāydāg ud Erān-wēz war ī Jam-kard ud Kašmīr ī andarōn-īg> u-š har(w) ēk-ē(w) rad-ē{w) ahōš andar pādīxšāyīh kunēd. (پاکزاد ۲۰۰۵: ۳۳۹-۳۴۰)

«مکان‌های مشابهی در سایر قاره‌ها وجود دارد. مانند کنگدز، سرزمین گوبدستان، صحرای عرب، دشت پیشانسه، رود نایداگ، ایرانویج، پناهگاه ساخته شده توسط جم و کشمیر درونی. یک سرور جاودان بر هر کدام حکومت می‌کند.» (آگوستینی و دیگران ۲۰۲۰: ۱۵۵)

29.7. pus ī Ayrērat ī Pašangān pad zamīg ī Gōbedestān u-š Gōbedšāh xwānēnd. (پاکزاد ۲۰۰۵: ۳۴۰)

«پسر اغریرت پسر پشنگ در سرزمین گوبدستان است. آنها او را گوبدشاه می‌نامند.» (آگوستینی و دیگران ۲۰۲۰: ۱۵۵)

طبق فصل ۳۵ این کتاب (بند‌هشن ایرانی) گوبدشاه پسر اغریرت است. اغریرت به سبب آزاد کردن سپاه ایران از اسارت تورانیان به دست برادرش افراسیاب کشته می‌شود اما به پاداش این کار گوبدشاه از او زاده می‌شود:

35.17. Frāsyāb Pašang ī Zēšim ī Tūrak ī Spenasp ī Dūrōšasp ī Tūz ī Frēdōn. čiyōn <Frāsyāb> ud Garsēwaz kē Kēdān xwānēnd ud Ayrērat har(w) sē brād būd hēnd. (پاکزاد ۲۰۰۵: ۳۹۴)

35.23. az Ayrērat Gōbedšāh zād.

35.24. ka Frāsyāb Manuščihr abāg Ērānagān andar gar
ī Padišxwārgar griftār kard ud sēj ud niyāz abar hišt
Ayrērat az yazadān āyaft xwāst u-š ān nēkīh windād
kū-š ān spāh ud gund ī Erānagān az ān saxtīh bōxt.

35.25. Frāsyāb pad ān wihānag Ayrērat ōzad. Ayrērat
pad ān pādāšn frazand čiyōn Gōbedšāh zād.
(پاکزاد ۲۰۰۵: ۳۹۶)

۳۵-۱۷- «افراسیاب پسر پشنگ پسر زیشیم پسر تورگ پسر اسپنسپ
پسر دوروشسپ پسر توز پسر فریدون بود. پس افراسیاب، گرسیوز - که
آنها را کیدان می‌نامند - و اغریرت همه برادر بودند.» (آگوستینی و دیگران
۲۰۲۰: ۱۸۶)

۳۵-۲۳- «از اغریرت، گوبدشاه زاده شد.» (همانجا)

۳۵-۲۴- «هنگامی که افراسیاب منوچهر را با دیگر ایرانیان در کوه
پدشخوارگر به اسارت گرفت، گرفتاری و بدبختی را بر سر آنان کشید.
اغریرت از خدایان طلب آیفِت کرد و چنان خیری نصیبش شد که لشکر
و سپاهیان ایران را از مصیبت نجات داد.» (همان: ۱۸۶)

۳۵-۲۵- «به همین دلیل افراسیاب اغریرت را به قتل رساند. برای
اغریرت، به عنوان پاداش، کودکی به دنیا آمد، مانند گوبدشاه.» (آگوستینی
و دیگران ۲۰۲۰: ۱۸۶)

اما در فصل ۲۵، بند ششم از بندهشن هندی که نسخه‌ای کوتاه‌تر از بندهشن بزرگ
ایرانی است، به نکته‌ای برمی‌خوریم که در متن بندهشن ایرانی نیامده است. برخلاف
نسبت پدر-فرزند ی اغریرت با گوبدشاه که در بندهشن ایرانی بدان اشاره شده، در
بندهشن هندی گوبدشاه همان اغریرت دانسته شده است.

Ind.Bndš, 25.6. line 15-16: [...], čiyōn gōwēd kū
Pašōtan Wištāspān kē Čīhrōmēnōg xwānēnd pad
Kang-diz būm, Ayriraθ ī Pašangān pad zamīg
Sōkawestān u-š Gōbadšāh xwānēnd, [...] (Titus
Database).

۶-۲۵- «در متون ذکر شده است که پشتون، معروف به چیهرومینو، در
منطقه کنگدز سکونت دارد، در حالی که اغریرت پسر پشنگ، که او نیز

به نام گوبدشاه شناخته می‌شود، در سوکوستان ساکن است.» (ترجمه نویسنده)

اگریرت در شاهنامه

در شاهنامه اگریرت در حمله تورانیان به ایران همراه با دو برادر خود افراسیاب و گرسیوز شرکت دارد و با وجود این که نگهبان اسیران ایرانی است، موافق کشتن ایشان نیست. پهلوانان اسیر ایرانی نیز از او درخواست می‌کنند که پیش از کشته شدن به دست افراسیاب آزادشان کند و ایشان در عوض در حق او نزد بزرگان و ایزدان ستایش و نیایش کنند:

ازیشان بشد خورد و آرام و خواب	پر از ترس گشتند از افراسیاب
از ایشان به اگریرت آمد پیام	که ای برمنش مهتر نیک‌نام
	(فردوسی ۱۳۶۸: ۳۱۸)
چو تابند گردان ازین سو عنان	به چشم اندر آرند نوک سنان
از آن تیز گردد رد افراسیاب	دلش گردد از بستگان پرشتاب
سر یک رمه مردم بی‌گناه	به خاک اندر آرد ز بهر کلاه
اگر بیند اگریرت هوشمند	مر این بستگان را گشاید ز بند
پراگنده گردیم گرد جهان	زبان برگشاییم پیش مهان
به پیش بزرگان ستایش کنیم	همان پیش یزدان نیایش کنیم
	(همان: ۳۱۸-۳۱۹)

اگریرت نیز می‌پذیرد که در صورت حمله زال برای آزادی اسیران وانمود به عقب‌نشینی کرده و ایشان را به حال خود رها کند:

چنین گفت اگریرت پرخرد	کزین گونه چاره نه اندرخورد
ز من آشکارا شود دشمنی	بجوشد سر مرد آهرمنی
یکی چاره سازم دگرگونه زین	که با من نگردد برادر به کین
گر ایدونک دستان شود تیزچنگ	یکی لشکر آرد بر ما به جنگ

س ۲۱ - ش ۸۰ - پاییز ۱۴۰۴ - تحلیل تطبیقی اسطوره‌ای شخصیت گوبدشاه - اغریرت.../۶۷

چو آرد به نزدیک ساری رمه بدیشان سپارم شما را همه
(فردوسی ۱۳۶۸: ۳۱۹)

پس از آزادسازی اسیران به دست اغریرت، افراسیاب از کار او آگاه می‌شود و اغریرت را به مجازات این کار با شمشیر از میان به دو نیم می‌کند:

چو اغریرت آمد ز آمل به ری ز کردار او آگهی یافت کی
(همانجا)

سپهد برآشفست چون پیل مست به پاسخ به شمشیر یازید دست
میان برادر بدونیم کرد چنان بی‌وفا ناهشیوار مرد
(همان: ۳۲۲)

نتیجه

با مطالعه اساطیر ملل مجاور ایران دست‌کم به سه شخصیت با پیکر ترکیبی انسان - حیوان برمی‌خوریم که خوشبختانه علت و فرایند به‌وجود آمدن آن‌ها به تفصیل شرح داده شده است. نکته مشترک در سرگذشت هر سه شخصیت این است که در ابتدا پیکری سراپا انسان‌گونه داشته‌اند که در اثر یک حادثه سر خود را از دست داده‌اند و برای احیای ایشان به کمک خدایان سر یک حیوان به تنشان پیوند زده شده است. به رغم نمونه‌های مذکور در بالا که چرایی و چگونگی ایجاد پیکر ترکیبی برای گنشا، داکشا و ایزیس به تفصیل شرح داده شده است، با کمال تعجب علت و چگونگی به‌وجود آمدن گوبدشاه در اساطیر ایرانی مسکوت مانده یا به دست ما نرسیده است. در چنین شرایطی ناچاریم ضمن توجه به فرایند به‌وجود آمدن پیکر انسان-حیوان برای گنشا، داکشا و ایزیس راه را به طریق قیاس برای کشف چگونگی پیدایش گوبدشاه هموار سازد. این بررسی قیاسی به ما نشان می‌دهد که گوبدشاه صورتی احیا شده از اغریرت است که پس از به دو نیم شدن اغریرت به دست برادرش

افراسیاب به جرم آزاد کردن اسیران ایرانی، احتمالا به یاری ایزدان بالاتنه او به پایین تنه یک گاو پیوند زده شده و نیز به مقام جاودانگی رسیده است. همان‌گونه که پیشتر نیز گفته شد، در *اوستای* موجود نامی از گوبدشاه نیست اما در موارد قابل توجهی از یشت‌ها برای توفیق کیخسرو در کشتن افراسیاب به کین سیاوش و اغریرت از ایزدان یاری خواسته می‌شود. بنابراین متون موجود *اوستایی* به حمایت ایرانیان از اغریرت و جایگاه او به عنوان یک شخصیت ایرانی به جای انیرانی و کین‌خواهی برای او تاکید دارند؛ اگرچه به کشف ارتباط میان اغریرت و گوبدشاه کمکی نمی‌کنند.

به‌عکس متون *اوستایی* که در آن‌ها نامی از گوبدشاه آورده نمی‌شود، در متون پهلوی موجود به‌جز در بندهشن (که در آن به ارتباط میان اغریرت و گوبدشاه اشاره می‌شود)، نامی از اغریرت نیست و از آن‌جا که روایات پیرامون گوبدشاه در کتاب‌های پهلوی یکسان و یکدست نیستند و تفاوت‌های قابل توجهی میانشان دیده می‌شود، در جدول زیر اشارات مختلف به شخصیت و کارکرد گوبدشاه به تفکیک متون آورده شده است.

با نگاهی به متون پهلوی می‌توان گوبدشاه را چنین توصیف کرد: موجودی نیم - انسان، نیم - گاو که مقام سروری دارد، از جمله جاودانان است و در انجام رستاخیز و بازسازی جهان نقش موثری دارد. او همان اغریرت یا فرزند اوست.

روایت *شاهنامه* از اغریرت نزدیک به روایت بندهشن است و می‌توان گفت که این دو روایت در جزئیات تفاوت‌هایی دارند و روایت *شاهنامه* مفصل‌تر است. در *شاهنامه* اسیر شدن ایرانیان و سپردن ایشان به اغریرت در زمان شاه نوذر است که اسیران ایرانی از او درخواست آزادی می‌کنند و وعده می‌دهند که در عوض در حق او نزد بزرگان و ایزدان ستایش و نیایش کنند اما در بندهشن این داستان در زمان شاه منوچهر اتفاق می‌افتد و تنها به این اشاره می‌شود که اغریرت از ایزدان آیفَت (پاداش)

می‌خواهد و در قبال آن اسیران ایرانی را آزاد می‌کند. در شاهنامه به تصریح گفته می‌شود که افراسیاب میان اغریرت را به دونیم می‌کند اما در بندهشن تنها به نقل کشته شدن اغریرت به دست افراسیاب بدون ذکر چگونگی آن اکتفا می‌شود. همچنین شاهنامه درباره سرنوشت اغریرت سکوت می‌کند اما در بندهشن گوبدشاه را به تصریح خود اغریرت یا پسر او معرفی می‌کند که گویی به پاداش آزاد کردن اسیران ایرانی از اغریرت به وجود آمده است.

علاقه همراه با حس قدردانی ایرانیان به اغریرت تا جایی است که گویی پذیرش قتل او به دست افراسیاب برایشان سخت بوده است و این انگیزه قوی وجود داشته است که او را دوباره زنده کنند، پس به منظور جبران این خسارت در کتاب فارسی میانه زرتشتی بندهشن شخصیتی جاودان به نام گوبدشاه را همان اغریرت (بندهشن هندی) یا فرزند او (بندهشن ایرانی) معرفی کرده‌اند.

با نگاهی به الگوی پیدایش شخصیت‌هایی پیوندی همچون گنشا، داکشا و ایزیس علت به وجود آمدن این شخصیت‌ها نجات جان قهرمان به دونیم‌شده از طریق پیوند زدن نیمه‌ای از بدن او به نیمه‌ای از بدن جانوری مقدس و ادامه حیاتش به صورت موجودی ترکیبی می‌باشد. با وجود این که شرح چرایی و چگونگی ترکیبی بودن این شخصیت‌ها کمک شایانی برای بازسازی اسطوره گوبدشاه به ما می‌کند.

بنابراین با این فرض که ریشه‌شناسی نام گوبد به صورت «گئوْپتی» تشکیل شده از «گو» به معنی «گاو» و «پتی» به معنی «سرور» باشد، می‌توان این گونه برداشت کرد که به مرور داستانی اسطوره‌ای به دست روایت‌گران اساطیر ایران تکامل می‌یابد - ولی امروزه اصل آن از میان رفته است - که در آن پس از دونیم شدن اغریرت به دست افراسیاب، ایزدان ورجاوند حامی ایرانیان، او را با پیوند زدن به پایین تنه گاو زنده کرده‌اند تا بدین ترتیب ضمن قدردانی از جانفشانی او برای نجات ایرانیان وی را با کالبد ترکیبی جدید در زمره جاودانان و یاوران فرشگرد قرار دهند. همچنین نشان دادن زنده شدن دوباره اغریرت در قالب گوبدشاه این مفهوم ذهنی را به پیروان

دین القا می‌کند که جان‌فشانی در راه خدا فناشدن نیست بلکه موجب نیک‌نامی و جاودانگی می‌گردد.

البته این نکته را نمی‌توان از نظر دور داشت که بر خلاف گوبدشاه که دارای بالاتنه انسان و پایین‌تنه حیوان (گاو) است، گنشا و دیگر شخصیت‌های یادشده به‌عکس گوبدشاه دارای سر حیوان و بدن انسان هستند. شاید این تفاوت بدین علت باشد که مردمان در دوران باستان قلب را مرکز احساسات و سینه و کمر را مرکز تولید نطفه می‌دانسته‌اند. بنابراین در روایات احیای گنشا، داکشا و ایزیس به دنبال قطع سر تلاش احیاکنندگان برای نجات قلب، سینه و کمر بوده است و از آن‌جا که اغریرت از میان به دونیم شده است، با پیوند زدن پایین تنه گاو، قلب، سینه و کمر او را به شکل اولیه نجات داده‌اند.

جدول شماره ۱: شخصیت‌های اسطوره‌ای ترکیبی ملل مجاور ایران

نام شخصیت	سرزمین	حیوان موجود در ترکیب	علت قطع عضو	شیوه بازگشت به زندگی
گنشا	هند	فیل	۱- حسادت شیوا به گنشا و قطع کردن سر گنشا (فیل) تا مادر گنشا، الهه	پشیمانی شیوا و پیوند سر اولین حیوان در دسترس
			۲- نگاه سوزان ایزد زحل و سوختن سر گنشا	پاروای، راضی شود.
داکشا	هند	بز	توهین داکشا به شیوا شوهر ساتی و خودسوزی ساتی دختر داکشا و درگیری داکشا با شیوا.	سر بزی به داکشا پیوند زده می‌شود تا او برتری شیوا را تایید کند و صلح برقرار گردد.
ایزیس	مصر	گاو	حسادت حوروس به سث به‌خاطر مهر بیشتر مادرشان ایزیس به سث	ایزد تهوت سر گاو را به سر ایزیس پیوند می‌زند تا ایزدبانوی محبوب دوباره زنده شود.

جدول شماره ۲: گوبدشاه در متون کهن ایرانی

نام متن	شرح
مینوی خرد	گوبدشاه رد ایرانوچ؛ نیم‌گاو - نیم‌انسان؛ در سرزمین خونیرت در کنار دریا یزش می‌کند و آب زوهر در دریا می‌ریزد تا خرفستران را از بین برد
دینکرد ۵	افراسیاب قاتل اغریرت است.
دینکرد ۹	گوبد در سرزمین انیران جای دارد.
دادستان دینی	گوبدشاه از بی‌مرگان است و در فرشگرد نقش دارد.
گزیده‌های زادسپرم	گوبدشاه یکی از هفت جاودانان است؛ از گاو هدیوش در دژی فلزی نگهداری می‌کند تا در زمان فرشگرد قربانی شود.
زند بهمن‌یسن	گوبدشاه یکی از بی‌مرگان
بندھشن ایرانی	گوبدشاه در سرزمین گوبدستان (با سوکستان) پادشاه است؛ پسر اغریرت است؛ اغریرت برادر افراسیاب و گرسیوز است؛ اغریرت اسیران ایرانی را آزاد کرد و از یزدان آیت خواست؛ افراسیاب اغریرت را به دو نیم کرد؛ اغریرت به عنوان پاداش صاحب پسری چون گوبد شد.
بندھشن هندی	گوبد همان اغریرت است.

پی‌نوشت

(۱) اغریرت (در/اوستا: *Ayraēraθa*) برادر افراسیاب تورانی شخصیتی محبوب در اساطیر ایران است که علی‌رغم غیرایرانی بودن، به سبب آزاد کردن جنگجویان اسیر ایرانی از بند افراسیاب و فدا کردن جان خود در این راه، به عنوان یک قدیس ستایش می‌شود.

(۲) خرفسترها Xrafstar موجودات اهریمنی هستند که آفریده اهریمن، روح شر، هستند و شامل قورباغه‌ها، خزندگان، عقرب‌ها و حشراتی مانند مورچه‌ها یا زنبورها، و شکارچینی مانند گرگ می‌شوند (هینلز ۱۹۹۷: ۵۶).

(۳) هدیوش (در متون پهلوی: *Hadayōš*) یک گاو اسطوره‌ای باستانی در اساطیر زرتشتی است. این گاو معمولاً به نام‌های سریشوک یا سریشوک نیز شناخته می‌شود. طبق روایات در هنگام رستخیز، با استفاده از چربی این گاو و ترکیب آن با هوم سفید که یک گیاهان قربانی شده است، معجون جاودانگی برای زنده شدن همه کسانی که در زندگی خود کار نیک کرده‌اند ساخته می‌شود (هینلز ۱۹۹۷: ۲۳؛ آموزگار ۱۳۸۹: ۸۷).

(۴) فروهر که صورت اوستایی آن فرورشی Fravaši است (و بعدها در زبان پهلوی به اشکال مختلفی تبدیل شد، از جمله Frawaxš, Frawaš, Frōhar, Frawahr, Fraward)، یک موجود ماورایی نیرومند در دین زرتشتی است. در اوایل پیدایش این دین، مفهوم فروشی با روان، که نمایانگر روح انسان است، در هم تنیده شد. مطابق اعتقادات پیشازرتشتی، روان پس از مرگ، در دنیای زیرزمینی به شکل سایه‌ای در عالم اموات پدیدار می‌شود و هر سال در روز جشن Hamaspasθmaēdaya به محل زندگی سابق خود باز می‌گردد. این تلفیق مفاهیم نشان دهنده یک تکامل پیچیده در اندیشه زرتشتی است، هنگامی که فروشی نقش یک نگهبان یا محافظ روان را در سفر پس از مرگ به عهده می‌گیرد. (بویس ۲۰۰۰: ۱۹۵)

کتابنامه

- آموزگار، ژاله، ۱۳۸۹. *تاریخ اساطیری ایران*. ج ۱. تهران: سمت.
- آموزگار، ژاله و تفضلی، احمد، ۱۳۸۹. کتاب پنجم دینکرد. ج ۱. تهران: معین.
- ادهم، نیما، ۱۳۹۴. سرگذشت تصویری موجود ترکیبی فیل-سر، از هند تا ایران. *فصلنامه مطالعات شبه قاره دانشگاه سیستان و بلوچستان*. ۷ (۲۵)، صص. ۷-۲۴.
<https://doi.org/10.22111/jsr.2015.2408>
- پوردادود، ابراهیم، ۱۳۴۷. یشت‌ها. به کوشش بهرام فره‌وشی. تهران: دانشگاه تهران.
- شعبانلو، علیرضا، ۱۳۹۱. بازتاب اسطوره آفرینش آیین زروانی در داستان اکوان دیو. *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی*، ۱ (۲۶)، صص. ۹۰-۱۱۰.
- راشد، محصل، محمدتقی، ۱۳۸۵. *گزیده‌های زادسپرم*. ج ۲. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- فردوسی، ابوالقاسم، ۱۳۶۸. *شاهنامه*. به کوشش جلال خالقی مطلق، با همکاری بیبلیوتکا پریسکا، دفتر دوم. کالیفرنیا و نیویورک: بنیاد میراث ایران.
- نصر اصفهانی، محمدرضا و صادقی، علی، ۱۳۹۱. دگردیسی ایندرا به رستم. *نشریه ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب*. ۱ (۲۸)، صص. ۲۴۸-۲۶۸.

English Sources

- Agostini, D., Thrope, S., Shaked, S., Stroumsa, G. (2020). *The Bundahišn: The Zoroastrian book of creation*, New York: Oxford University Press.
- Bailey, H. W. (1930-32). "Iranian Studies," *BSO(A)S* 6, pp. 945-53.
- Borisov, A. Y., Lukonin, V. G. (1963). *Sasanian Gems*, Leningrad: Publishing House State Hermitage.
- Boyce, Mary. (2000). "Fravaši". *Encyclopedia Iranica*, Vol. X, Fasc. 2, pp. 195-199.
- Brown, Robert. (1991), *Ganesh: Studies of an Asian God*, Albany: State University of New York.
- Budge, E.A. Wallis. (1911). *Osiris and The Egyptian Resurrection, Volume I*, London: Philip Lee Warner.
- Cereti, Carlo G. (1995). *The Zand ī Wahman Yasn, A Zoroastrian Apocalypse*. Roma: Isituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente.
- Darmesteter, J. (1883). *The Zend-Avesta, Part II*. Edited by Max Mueller. Oxford: Clarendon Press.
- Gignoux, P., Tafazzoli, A. (1993). *Anthologie de Zādspram, Édition Critique du Texte Pehlevi Traduit et Commenté*. Paris: Association pour l'Avancement des Études Iraniennes.
- Hinnells, J.R. (1997). *Persian Mythology*. London – Hong Kong: Chancellor Press.
- Humbach, H. (1985). "About Gōpatšāh, his country, and the Khwārezmian hypothesis", in *Acta Iranica, Papers in honour of Professor Mary Boyce, 2nd series, Vol. X*. Leiden, pp. 327-334.
- Humbach, H., and Ichaporia, P. R. (1998). *Zamyād Yasht: Yasht 19 of the younger Avesta; text, translation, commentary*. Eiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag.
- Justi, F. (1895). *Iranisches Namenbuch*. Marburg: L.G. Elwertsche.
- Khaleghi-Motlagh, D., F. (1984). "AĠRĒRATĪ," *Encyclopædia Iranica*, I/6, pp. 612-613
- Lecoq, Piere. (2016). *Les Livres de l'Avesta; Les textes sacrés des Zoroastriens ou Mazdéens*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Mackenzie D.N. (1971). *A Concise Pahlavi Dictionary*. London: Oxford University Press.
- _____ (2001). GŌBADŠĀH. *Encyclopedia Iranica*. Vol. XI, Fasc. 1, p. 18.
- Malandra, W. W. (2018). "The Frawardīn Yašt; Introduction, Translation, Text, Commentary, Glossary", *Ancient Iran Series, Volume: 8*. Irvine: UCI-Brill.
- Molinari, N. J., Sisci, N. (2016). *Potamikon: Sinews of Acheloios: A Comprehensive Catalog of the Bronze Coinage of the Man-Faced Bull*,

with *Essays on Origin and Identity*. Oxford: Archaeopress Publishing Ltd.

Pakzad, F. (2005). *Bundahišn, Zoroastrische Kosmogonie und Kosmologie*, Tehran: Centre for the Great Islamic Encyclopaedia.

Pattanaik, Devdutt. (2003). *Indian Mythology Tales, Symbols, and Rituals from the Heart of the Subcontinent*. Rochester - Vermont: Inner Traditions.

Ramen, Fred. (2008). *Indian Mythology*. New York: The Rosen Publishing Group, Inc.

Redford, Donald B. (editor in chief) (2001). *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt, Vol. II*. Oxford - New York etc.: Oxford University Press.

Rodrigues, H. P. (Ed.). (2012). *Studying Hinduism in practice*. London – New York: Routledge.

Rtveladze, E. V. (1998). “Gopatshah of Bactria (a Nephrite Plate with Depictions of a Bactrian Ruler and a Bull-Man)”. *Ancient Civilizations from Scythia to Siberia*, 4(4), pp. 294-305.

Unvala, J. M. (1929). “Gōpatśāh”. *Bulletin of the School of Oriental Studies, University of London*, Vol. 5, No. 3, pp. 505-506.

Vevaina, Y. S. (2023). *The Sūdgar Nask of Dēnkard Book 9: Text, Translation and Critical Apparatus*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

West, E. W. (1885). *The Sacred Books of the East, part iii* (Vol. 25). Clarendon Press.

Wilkins, W. J. (1913). *Hindu Mythology, Vedic and Puranic*. Calcutta-Simla: Thacker, Spink and Co.

Williams, A.V. (1990a). *The Pahlavi Rivāyāt Accompanying the Dādestān ī Dēnīg Part I: Transliteration, Transcription and Glossary*. Munksgaard – Copenhagen: The Royal Danish Academy of Sciences and Letters.

(1990b). *The Pahlavi Rivāyāt Accompanying the Dādestān ī Dēnīg Part II: Translation, Commentary and Pahlavi Text*. Munksgaard – Copenhagen: The Royal Danish Academy of Sciences and Letters.

https://titus.uni_frankfurt.de/texte/etcs/iran/miran/mpers/bundahis/bundahis.htm

References (In Persian)

Adham, Nīmā. (2015/1394SH). *Sar-gozašte Tasvīrī-ye Mowjūde Tarkībī-ye Fīl-sar, az Hend tā Īrān* (The Visual History of the Composite Creature Elephant-head, from India to Iran). *Journal of South Asian Studies, University of Sistan and Baluchestan*. 7th Year. No. 25. Pp. 7-24. <https://doi.org/10.22111/jsr.2015.2408>

Amūzegar, Zāleh and Tafazzolī, Ahmad. (2009/1388SH). *Ketābe Panjome Dīn-kard* (The Fifth Book of Dinkard). 1st ed. Tehrān: Mo'in.

Amūzegar, Zāleh. (2010/1389SH). *Tārīxe Asātūrī-ye Īrān* (Mythological History of Iran). 11th ed. Tehrān: Samt.

Pūr-dāvūd, Ebrāhīm. (1968/1347SH). *Yašthā*. With the Effort of Bahrām Farah-vašī. Tehrān: Dāneš-gāhe Tehrān (University of Tehran).

Ferdowsī, Abo al-qāsem. (1989/1368H). *Šāh-nāme*. With the effort of Jallāl Xāleqī Motlaq. with the cooperation of Biblioteka Priska. 2nd Vol. Kālifornīyā va Nīyoyork (California and New York): Bonyāde Mīrāse Īrān.

Nasre Esfahānī, Mohammad-rezā and Sādeqī, Alī. (2012/1391SH). *Degar-dīsī-ye Indra be Rostam* (The Transformation of Indra into Rostam). *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 8th Year. No.28. Pp. 248-268.

Rāšed-Mohassel, Mohammd-taqī. (2006/1385SH). *Gozīdehāye Zādesperm* (*Vizīdagihā ī Zādisparam; Persian Translation, Transcription, Commentary, Glossary and Pahlavi Text*). 2nd ed. Tehrān: Mo'assese-ye Motāle'āt va Tahqīqāte Farhangī (Institute for Humanities and Cultural Studies).

Sha'bān-lū, Alī-rezā. (2012/1391H). *Bāz-tābe Ostūreh-ye Āfarīneše Āyīne Zarvānī dar Dāstāne Akvāne Dīv* (Reflection of the creation myth of the Zarvani religion in the story of the Devil's Equan). *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 8th Year. Ni. 26 Pp. 90-110.

تحلیل تطبیقی اسطوره‌های جمشید و میترا و پیوند آن‌ها با خورشید در چارچوب نظریه‌های الیاده و یونگ

فاطمه ثواب^{۱۵}

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان، ایران

چکیده

اسطوره‌ها به‌عنوان یکی از بنیان‌های فرهنگی و معنایی تمدن‌های باستانی، در شکل‌گیری ساختارهای فکری، اجتماعی و روانی جوامع نقش کلیدی داشته‌اند؛ از این‌رو بررسی تطبیقی اسطوره‌ها و نمادهای کهن، ابعاد تازه‌ای از هویت، نقش‌های اجتماعی و نگرش‌های کیهانی را نمایان می‌کند. در اساطیر هندو-ایرانی، شخصیت‌های «جمشید» و «میترا» پیوندی نمادین و کارکردی با «خورشید» دارند که در دو بستر متفاوت متجلی شده‌اند. در این راستا، این پژوهش با رویکرد تحلیلی-تطبیقی و بهره‌گیری از نظریهٔ تقدس و نمادپردازی میرچا الیاده و نظریهٔ کهن‌الگوی کارل گوستاو یونگ، به بررسی و تحلیل این پیوندهای نمادین پرداخته‌است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که «خورشید»، فراتر از یک پدیدهٔ طبیعی، به‌عنوان نمادی از بازگشت جاودانه و امنیت روانی، نظم کیهانی و معنویت، در ارتباط با این اساطیر ظاهر می‌شود. در این میان، «جمشید» تجلی اقتدار زمینی، قدرت سیاسی و تمایل انسان به نظم‌بخشی به جهان مادی و پیوند با نیروهای ایزدی و طبیعت است؛ درحالی‌که «میترا» با الگوی ناجی و معنوی، نماد عدالت الهی، نیاز انسان به رشد روحانی و رهایی از قیود دنیوی به‌شمار می‌رود. از منظر تحلیل روان‌شناختی یونگ، این تفاوت‌های بنیادین، منعکس‌کنندهٔ تمایل عمیق انسان به امنیت، روشنایی و امید در برابر آشفتگی‌های درونی و بیرونی است و خورشید را به عنصری محوری در بازتعریف هویت‌های فرهنگی و آیینی تبدیل می‌کند.

کلیدواژه: جمشید، میترا، خورشید، الیاده، یونگ.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۴/۰۲/۱۵

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۴/۰۴/۰۱

مقدمه

در طول تاریخ، اسطوره‌ها نه تنها در شکل‌دهی به ساختارهای فرهنگی و اجتماعی نقشی اساسی ایفا کرده‌اند، بلکه به عنوان ابزاری بنیادین برای معنابخشی به واقعیت‌های پیچیده، نظم کیهانی و جایگاه انسان در جهان به کار رفته‌اند. به تعبیر جوزف کمپبل، «اسطوره‌ها همچون دری پنهان‌اند که از طریق آن‌ها، انرژی لایزال کیهانی در فرهنگ بشری تجلی می‌یابد.» (کمپبل ۱۳۸۵: ۱۵) یکی از مهم‌ترین نمادهای کیهانی در اسطوره‌های ملل مختلف، خورشید است که در تمدن‌های باستانی، از جمله ایران و هند، جایگاهی محوری دارد. در این فرهنگ‌ها، خورشید با ایزدان و پادشاهانی پیوند یافته که خود تجلی نظم کیهانی و اقتدار مقدس هستند. در این میان، جمشید و میترا دو شخصیت اسطوره‌ای برجسته در فرهنگ ایران و هند محسوب می‌شوند که هر یک به شیوه‌ای خاص با خورشید و عناصر کیهانی پیوند یافته‌اند.

میرچا الیاده، با تکیه بر پدیدارشناسی دین و تحلیل نمادهای مقدس، تفسیرهای نوینی از این نمادهای کیهانی ارائه داده است. او اسطوره‌ها را بازتابی از تجربه انسان از امر قدسی و نیروهای ورای ماده می‌داند و معتقد است که اسطوره نه تنها روایتی برای سرگرمی یا تاریخ‌نگاری نیست، بلکه راهی برای ارتباط با امر متعالی و بازگشت به منشأ هستی است. (الیاده^۱ ۱۹۵۸: ۱۵-۱۲) این منظر، اسطوره‌های خورشیدی، جلوه‌ای از نیروهای کیهانی و بازتاب پیوند انسان با امر قدسی‌اند.

کارل گوستاو یونگ^۲ نیز با معرفی مفهوم ناخودآگاه جمعی، اسطوره‌ها را بازتاب کهن‌الگوهای مشترک در ذهن و روان بشر می‌داند. او بر این باور است که این کهن‌الگوها، الگوهای بنیادینی‌اند که در ناخودآگاه جمعی همه انسان‌ها وجود دارند و در قالب اسطوره‌ها بازنمایی می‌شوند. به گفته یونگ، «شناخت انسان بدوی از طبیعت، در اصل بیانی نمادین از یک فرایند ناخودآگاه روانی است. برای او مشاهده طلوع و غروب خورشید تنها یک پدیده طبیعی نیست، بلکه بازتاب فرایندی روانی در

1. Eliade

2. Carl Gustav Jung

ناخودآگاه جمعی است که مسیر حرکت خورشید را با سرنوشت خدایان یا قهرمانان اسطوره‌ای پیوند می‌دهد.» (یونگ ۱۹۶۹: ۵ - ۶)

هدف و ضرورت پژوهش

در نظریه یونگ، کهن‌الگوهایی همچون پادشاه، قهرمان، ناجی، پیر خردمند، آنیما و آنیموس، نقاب و سایه نقش مهمی در روایت‌های اسطوره‌ای دارند و بازتاب‌دهنده ابعاد عمیق روان‌شناختی و فرهنگی جوامع هستند. با توجه به این چارچوب نظری، بررسی تطبیقی نماد خورشید در اسطوره‌های جمشید و میترا، زمینه‌ای برای تحلیل نقش این نماد در شکل‌گیری هویت فرهنگی، انسجام اجتماعی و تحول روانی جوامع باستانی فراهم می‌کند. این پژوهش، با تکیه بر نظریه میرچا الیاده درباره کارکردهای دینی، اجتماعی و نمادین اسطوره‌ها و تحلیل روان‌شناختی یونگ درباره کهن‌الگوها، به بررسی تطبیقی دو شخصیت جمشید و میترا می‌پردازد و پیوند آن‌ها را با خورشید تحلیل می‌کند و در ادامه درباره پدیدارشناسی اسطوره‌ها و کارکردهای نمادین آن‌ها بررسی می‌شود و همچنین تحلیل روان‌شناختی یونگ درباره کهن‌الگوها و فرایند فردیت‌یابی آورده شده است. در این راستا، ویژگی‌ها و پیوند خورشید با جمشید و میترا به صورت جداگانه تحلیل شده است تا شباهت‌ها و تفاوت‌های مفهومی و کارکردی پیوند آن‌ها با خورشید مشخص شود.

روش پژوهش و سوال پژوهش

این پژوهش با رویکرد تحلیلی - تطبیقی و در چارچوب مطالعات بین‌فرهنگی، به بررسی تطبیقی اسطوره‌های جمشید و میترا و پیوند آن‌ها با خورشید در فرهنگ‌های

ایران و هند می‌پردازد. روش پژوهش به صورت کیفی بوده و داده‌های اصلی آن شامل متون اسطوره‌ای کهن (*اوستا، ریگ‌ودا و متون پهلوی*)، منابع تاریخی و تحلیل‌های نمادشناختی و روان‌شناختی مرتبط با جمشید، میترا و خورشید است؛ در ادامه درصدد پاسخ به پرسش‌های ذیل است:

- ۱) چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی میان اسطوره‌های جمشید و میترا از منظر پیوند آن‌ها با خورشید وجود دارد؟
- ۲) چگونه می‌توان با بهره‌گیری از نظریه‌های میرچا الیاده و یونگ، تأثیرات اجتماعی و روان‌شناختی این نمادها را در فرهنگ‌های ایرانی و هندی بررسی کرد؟

پیشینه پژوهش

مطالعات متعددی در زمینه اسطوره‌شناسی ایرانی و هندی به بررسی شخصیت‌های جمشید و میترا پرداخته و اغلب بر تحلیل فردی این شخصیت‌ها متمرکز بوده‌اند. با این حال، تاکنون پژوهشی تطبیقی که پیوند این دو شخصیت با خورشید را از منظر نمادشناسی و روان‌شناسی تحلیلی بررسی کند، انجام نشده است. از میان پژوهش‌های برجسته در این زمینه، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

الیاده (۱۳۷۲)، در رساله *در تاریخ ادیان*، جایگاه خورشید را در اسطوره‌های ملل مختلف تحلیل کرده، آن را نیرویی قدسی و نماد نظم و قدرت الهی معرفی می‌کند. بویس (۱۳۷۷)، در *تاریخ کیش زرتشت*، میترا را از دیدگاه اجتماعی و کیهانی بررسی کرده و اهمیت این ایزد را در سنت‌های هندو - ایرانی برجسته کرده است. بهار (۱۳۶۲)، در *پژوهشی در اساطیر ایران*، به شباهت‌های میان جمشید و مهر پرداخته و استدلال می‌کند جمشید می‌تواند تجسم زمینی ایزد مهر باشد؛ زیرا این دو شخصیت از نظر کارکردها و ویژگی‌ها پیوندی معنادار دارند. آموزگار (۱۳۸۰)، در *تاریخ اساطیری*

/ایران، ارتباط خورشید با ایزد مهر و نقش آن را در متون اوستایی و زرتشتی بررسی کرده است.

برومندسعید (۱۳۶۴)، در مقاله «جمشید و خورشید»، به ارتباط همزادگونه جمشید و خورشید اشاره کرده است. جعفری قریه‌علی (۱۳۸۵)، در مقاله «مهر و خورشید در منظومه‌های حماسی ملی»، نشان داده است که در متون حماسی ایرانی، خورشید در معنای ایزد مهر بازتاب می‌یابد. یاحقی و قائمی (۱۳۸۶)، در مقاله «نقد اساطیری شخصیت جمشید از منظر اوستا و شاهنامه»، دگرگونی‌های شخصیت جمشید را از دیدگاه کهن‌الگویی و اسطوره‌ای بررسی کرده‌اند. لطیف‌نژاد (۱۳۸۸)، در مقاله «جمشید در منشور اساطیر»، تحولات اسطوره‌ای جمشید را از هند تا ایران بررسی کرده و نقش او را از آفرینش تا نجات‌بخشی و بنیان‌گذاری تمدن تحلیل کرده است. جعفری دهقی و دشتبان (۱۳۹۲) در مقاله «بررسی سرانجام جمشید، پادشاه اساطیری در مآخذ گوناگون»، گوشه‌های تاریک سرانجام این پادشاه اساطیری را بازسازی کرده و به بررسی و مقایسه روایت‌های گوناگون در منابع مختلف در این زمینه پرداخته‌اند. سرمد (۱۳۹۴)، در مقاله «بررسی وجوه اشتراک و افتراق جمشید در شاهنامه و اوستا»، تحول شخصیت جمشید را از یک ایزد هندو - ایرانی تا پادشاهی حماسی در اوستا و شاهنامه بررسی کرده است. محجلین و دورودی (۱۳۹۸)، در مقاله «دگرپیشی‌های اسطوره جمشید در گذار از دوران هندواروپایی به دوران اسلامی»، تحول شخصیت جمشید از ایزدگونه‌ی عصر ودایی تا ورود به عرفان اسلامی را بررسی کرده‌اند. حبیبی و همکاران (۱۳۹۹)، در مقاله «تحلیل اسطوره جمشید نقل‌شده در شاهنامه و تاریخ‌های اسلامی با رویکرد نقد کهن‌الگویی»، اسطوره جمشید را براساس کهن‌الگوهایی همچون نبرد خیر و شر، آرمان‌شهر و سقوط قهرمان تحلیل کرده‌اند.

با بررسی این پژوهش‌ها روشن می‌شود که تاکنون مطالعه تطبیقی جامعی که پیوند جمشید و میترا با خورشید را از منظر نمادشناسی و روان‌شناسی تحلیلی بررسی کند،

انجام نشده است. پژوهش حاضر برای نخستین بار این دو شخصیت را در چارچوبی تطبیقی تحلیل می‌کند و نشان می‌دهد که پیوند آن‌ها با خورشید در دو سطح متفاوت، یعنی اقتدار زمینی (جمشید) و الوهیت معنوی (میترا) تجلی می‌یابد. همچنین، برخلاف مطالعات پیشین که عمدتاً رویکرد یونگ را به کار گرفته‌اند، این پژوهش با ترکیب دو نظریه الیاده و یونگ، تحلیلی جامع‌تر ارائه داده و جایگاه خورشید را در اساطیر جمشید و میترا از منظر نمادپردازی قدسی و کهن‌الگویی بررسی می‌کند.

بحث و بررسی

اسطوره، نظم کیهانی و امر قدسی در اندیشه الیاده

پدیدارشناسی، به‌ویژه از منظر فیلسوفانی چون هوسرل^۱ و هایدگر^۲، به بررسی تجربه‌های بنیادین انسانی می‌پردازد و می‌کوشد پدیده‌ها را در ساده‌ترین و اساسی‌ترین حالت‌شان مطالعه کند. این رویکرد، با تأکید بر بازگشت به خود پدیده و کنارگذاشتن پیش‌فرض‌های ذهنی، به درک بی‌واسطه واقعیت منجر می‌شود. میرچا الیاده (۱۹۸۶-۱۹۰۷)، اسطوره‌شناس و دین‌پژوه رومانیایی، با الهام از این رویکرد، اسطوره‌ها را نه صرفاً روایت‌های خیالی یا تاریخی، بلکه ساختارهایی بنیادی می‌داند که تجربه‌ای ناب از امر قدسی را به انسان منتقل می‌کنند و با بازآفرینی زمان آغازین، پیوند جوامع را با امر قدسی حفظ می‌کنند (ر.ک. الیاده ۱۳۶۷: ۴۸-۵۰؛ ۱۳۷۵: ۶۱-۶۲) الیاده در *مقدس و نامقدس* توضیح می‌دهد که اسطوره‌ها و نمادها، انسان را به زمان آغازین و تجربه‌های بنیادی هستی بازمی‌گردانند و پیوند او را با امر قدسی تقویت می‌کنند و از این طریق، معنا و نظم کیهانی به زندگی او می‌بخشند (ر.ک. الیاده ۱۳۷۵: ۱۱۴-۱۱۶)

1. Husserl

2. Heidegger

در اسطوره‌های ایرانی و هندی، جمشید و میترا با خورشید پیوندی نمادین دارند که آن‌ها را به عناصری قدسی در این فرهنگ‌ها بدل می‌کند. جمشید، نماد شکوه و اقتدار، از طریق این ارتباط خورشیدی، جایگاهی فراتر از یک فرمانروای زمینی می‌یابد و مسئول برقراری نظم کیهانی در جهان انسان‌ها می‌شود. الیاده معتقد است که «نقش خارق‌العاده شاه در انباشت و اعطای زندگی، چه در سطح کیهان و چه در مرتبه اجتماع، نشان‌دهنده پیوند عناصر خورشیدی با عناصر نباتی و کیهانی است.» (همو ۱۳۷۲: ۱۳۶) به این معنا که اقتدار شاه - که جمشید نمونه بارز آن است - نه تنها بر اساس قدرت سیاسی، بلکه بر پیوند او با کیهان و نظم متافیزیکی استوار است. میترا نیز در سنت هندی - ایرانی، ایزدی است که خورشید را نه تنها نماد نور و روشنایی، بلکه ابزاری برای تقویت وفاداری و نظم اجتماعی می‌داند.

ناخودآگاه جمعی و کهن‌الگوهای اسطوره‌ای در اندیشه یونگ

کارل گوستاو یونگ (۱۸۷۵-۱۹۶۱)، روان‌شناس سوئیسی و بنیان‌گذار روان‌شناسی تحلیلی، با طرح مفاهیم «ناخودآگاه جمعی» و «کهن‌الگوها»، رویکردی نوین به اسطوره‌شناسی ارائه کرد. برخلاف فروید که ناخودآگاه را عمدتاً فردی در نظر می‌گرفت، یونگ بر وجود سطحی عمیق‌تر در روان انسان تأکید داشت که در میان تمامی افراد بشر مشترک است. او این بُعد را «ناخودآگاه جمعی» (یونگ ۱۹۶۹: ۳) نامید که منبع اصلی کهن‌الگوها و سرچشمه نمادها و اسطوره‌های کهن در فرهنگ‌های مختلف است. کهن‌الگوها، الگوهای تکرارشونده‌ای در ناخودآگاه جمعی‌اند که در قالب شخصیت‌ها و نمادهای اسطوره‌ای ظاهر می‌شوند. این کهن‌الگوها صرفاً بازتاب تجربیات فردی نیستند، بلکه ساختارهای روانی عمیق و مشترکی‌اند که در تمامی فرهنگ‌ها و زمان‌ها به شکلی مشابه تکرار می‌شوند. یونگ مهم‌ترین کهن‌الگوها را چنین معرفی می‌کند:

«قهرمان»؛ فردی که از سختی‌ها عبور کرده، به آگاهی برتر می‌رسد. «سایه»؛ بخش‌های تاریک و سرکوب‌شدهٔ روان که در ناخودآگاه پنهان می‌مانند؛ «نقاب»؛ چهرهٔ اجتماعی که فرد برای تطبیق با انتظارات بیرونی بر خود می‌پوشاند. «آنیما و آنیموس»؛ جنبه‌های زنانه و مردانهٔ روان را نشان می‌دهند. «پیر خردمند»؛ نمادی از خرد، راهنما و آگاهی که در اسطوره‌ها در قالب مرشد یا جادوگر ظاهر می‌شود. (ر.ک. یونگ ۱۳۹۳: ۲۸۵-۲۴۰؛ همو ۱۹۶۹: ۳-۲۳)

بر این اساس، اساطیر جمشید، میترا و خورشید بازتابی از نظم کیهانی و کهن‌الگوهای مشترک در ناخودآگاه جمعی بشر هستند؛ مفهومی که در ادامه، در تحلیل داده‌ها بررسی خواهد شد.

جمشید^۱، یم^۲

«جمشید» شخصیتی اسطوره‌ای، مقدس و مشترک میان اقوام هندو - ایرانی است که در *اوستا* «جم» و در *وداها* «یم» نامیده می‌شود. در اسطوره‌های ایرانی، نخستین فرمانروای اساطیری و دارندهٔ فرهٔ ایزدی است، اما در متون ودایی، فرمانروای جهان مردگان شناخته می‌شود.

براساس *اوستا*: ۱. ویونگهان، نخستین کسی است که گیاه مقدس هوم را می‌فشارد و اهورامزدا به پاداش، پسری به نام جمشید به او عطامی‌کند؛ ۲. «جم» به دلیل چهرهٔ درخشانش، صفت «شید» را دریافت می‌کند؛ ۳. جمشید پیشنهاد ترویج دین از طرف اهورامزدا را نمی‌پذیرد و درمقابل، فرمانروایی بر کل سرزمین‌ها را برعهده می‌گیرد. اهورامزدا نیز دو ابزار، «سورا»^۳ [حلقه، تیر و مهر زرین] و «اشترای زرین»^۴ [عصا،

1. JamŠid
3. Suwara

2. Yama
4. astra

تازیانه یا شلاق] به جمشید می‌بخشد و او را صاحب اقتدار می‌کند. بنابراین جم فرهمندترین مردمان و نخستین فرمانروا و دارنده شهریاری از طرف اهورامزدا می‌شود؛ ۴. دوران فرمانروایی جم عصر طلایی است؛ بدون سرما، گرما، بیماری و مرگ. پدر و پسر چون دو جوان پانزده‌ساله‌اند. او دیوان را تحت کنترل خود درمی‌آورد؛ ۵. چون دوران جمشید، دوران بی‌مرگی است، موجودات زمین افزایش می‌یابند و زمین بر آنان تنگ می‌شود. جمشید با دو ابزارش زمین را در سه مرحله گسترش می‌دهد و موجودات در امنیت و آرامش زندگی می‌کنند؛ ۶. خدایان جمشید را از زمستان و سیلی سخت آگاه می‌کنند و از او می‌خواهند برای نجات نسل موجودات زنده، وری بسازد و جفتی از بهترین‌ها را در آن جای‌دهد؛ ۷. جم در آسایش است تا اینکه به دلیل ارتکاب به گناهی نامعلوم (خوراندن گوشت گاو به مردم، دروغ یا ادعای خدایی)، فره ایزدی را در سه مرحله ازدست می‌دهد: ابتدا فره موبدی به ایزد مهر می‌رسد، سپس فره پادشاهی به فریدون و در نهایت فره پهلوانی به گرشاسپ منتقل می‌شود؛ ۸. سرانجام جمشید بعد از جدایی فره و چندین سال فرار، به دست «ضحاک اهریمنی» یا «سپیتور»^۱، برادرش، با ارّه دو نیم می‌شود. (ر.ک. دوستخواه ۱۳۸۲: ۱۳۷، ۴۵۰، ۴۹۰، ۴۹۳، ۶۶۵ - ۶۷۲) در برخی منابع، سپیتور دیوی است که همراه با ضحاک، جمشید را با ارّه دو نیم کرد؛ از این رو در *زامیادیشست*، «پیک اهریمن» نامیده می‌شود. (قلی‌زاده ۱۳۸۷: ۲۶۳)

در *ریگ‌ودا* در «ستایش یم» چنین آمده است: «یم پسر ویوسونت، پادشاهی است که بر نذورات شادی می‌کند. گردآورنده مردم و فرمانروای جهان مردگان است. او نخست راه را برای مردم پیدا کرد، چراگاهی که هرگز از آن‌ها گرفته نخواهد شد. مردگان را به دست دو سگ چهارچشم قهوه‌ای ابلق می‌سپارد که محافظش هستند.» (ریگ‌ودا ۱۳۷۲:

۱۹۴ - ۱۹۸)

مهر^۱، میثره^۲، میترا^۳

این ایزد که در *اوستا* «میثره»، در فارسی میانه و نو «مهر» و در ریگ‌ودا/ «میترا» نامیده شده، از ایزدان مشترک هندوایرانی و خدای عهد و پیمان، روشنایی و جنگ است. در هند بیشتر با نظم کیهانی و دوستی پیوند دارد؛ در حالی که در ایران ایزد پیمان و عدالت است.

در «مهریشت»/ *اوستا* آمده است: ۱. اهورامزدا مهر را در ستایش و نیایش برابر با خود آفریده و خوارشمردنش برابر با خوارشمردن اهورامزداست؛ ۲. وظیفه موبدی و گسترش دین به هفت کشور را از طرف اهورامزدا برعهده دارد؛ ۳. با صفاتی چون فراخ‌چراگاه، هزار گوش ده‌هزار چشم ده‌هزار دیده‌بان توصیف شده؛ ۴. بخشنده شهریاری و فره ایزدی است؛ ۵. نخستین ایزد مینوی است که پیش از طلوع خورشید تیزاسب با زیورهای زرین از فراز کوه هُکر (البرز) برمی‌آید؛ ۶. بر همه خانمان‌های ایرانی می‌نگرد؛ ۷. با دروغگویان، دیوان و پیمان‌شکنان می‌جنگد و سرکوبشان می‌کند؛ ۸. با خورشید از شرق به غرب حرکت می‌کند و غروب، به زمین می‌آید و با چشمانی همیشه‌بیدار به مردم می‌نگرد. هم‌پیمانان را یاری و پیمان‌شکنان را مجازات می‌کند و هشت تن از ایزدان که از مطیعانش هستند، یاریش می‌کنند؛ ۹. آرامگاه درخشانش به یاری اهورامزدا، توسط خورشید و امشاسپندان، بر فراز کوه درخشان البرز که در آنجا شب و تاریکی، باد گرم و سرد، بیماری و آلائش دیوآفریده وجود ندارد، بنا شده است؛ ۱۰. میترا صاحب گردونه‌ای پر از ابزار است که آن را چهار اسب مینوی سپید درخشان جاودانه می‌کشند و او را با گردونه‌اش در تمام سرزمین‌های آریایی می‌گردد و بعد از مأموریتش [که مهم‌ترین آن‌ها کشتن گاو برای تجدید حیات است. (بهار ۱۳۶۲: ۱۷۸-۱۷۷)، با گردونه‌اش به آسمان عروج می‌کند (ر.ک. دوستخواه ۱۳۸۲: ۳۸۸-۳۵۳)

1. Mehr
3. mitra

2. miθra

در ریگ‌ودا آمده است:

«میترا زمین و آسمان را نگاه‌می‌دارد و مردم را با چشمانی باز می‌نگرد. «میترا» با پادشاهی زاده‌شد، پادشاه و بخشنده. نگاه‌دارنده نوع بشر و همه خدایان است. در نیرو و شهرت از آسمان و زمین فرونی می‌یابد.» (ریگ‌ودا / ۱۳۷۲: ۲۷ - ۲۸) «میترا فرستنده نعمت‌های حقیقی است.» (همان: ۲۶۵) ««ورونا» و «میترا» راه ثابت خویش را می‌پیمایند، خورشید را در آسمان بالا می‌برند،» (همان: ۲۳) «چراگاه‌ها را با روغن سیراب می‌کنند،» (همان: ۲۳۹) «از نذورات مردم می‌چشند و مرتع‌ها را روزی شیرین و فراوانی می‌بخشند.» (همان: ۲۹۲)

خورشید^۱، سوریا^۲

«خورشید» از ایزدان اساطیری ایران و هند است که در *اوستا* «هورخشث^۳»، در پهلوی «خورشیت^۴» و در ریگ‌ودا «سوریا» خوانده می‌شود. یشت ششم *اوستا*، «خورشید یشت»، در ستایش اوست و معروف است به «تیزاسب». آریاییان برای خورشید اهمیت زیادی قائل بودند و آن را «به اندازه ایران ویج» (فرنبرگ دادگی ۱۳۶۹: ۴۴) و دشمن تاریکی و پلیدی‌های دیوآفریده می‌دانستند و آن را نماد اقتدار و سلطنت می‌شمردند. بسیاری از نبردها، هم‌زمان با طلوع خورشید انجام می‌شد.

در *اوستا*، «خورشید»: ۱. بلندپایگاه‌ترین فروغ جهانِ زبرین و چشم اهورامزدا، و ستایشش برابر با ستایش اهورامزداست؛ ۲. با طلوعش زمین اهوره‌آفریده و تمامی پدیده‌ها پاک می‌شوند؛ ۳. اگر خورشید لحظه‌ای دیرتر بیاید، دیوان تمام آنچه در هفت کشور است، نابود می‌کنند؛ ۴. در جریان غلبه اهریمن بر کیومرث، نطفه او پس از

1. XorŠid
3. HvarexŠaet

2. Sūrya
4. XvarŠet

فرورفتن در زمین، توسط اهورامزدا به خورشید سپرده می‌شود و این، همان روشنایی خورشید است که بر جهان می‌تابد؛ ۵. جایگاه خورشید در آسمان چهارم است تا مانع غلبه دیوان و اهریمنان بر آفریده‌های هرمزدی شود؛ (دوستخواه ۱۳۸۲: ۹۸، ۲۰۲، ۳۲۳ - ۳۲۴) ۶. در آیین مهری، میترا بعد از تولدش، با خورشید زورآزمایی کرده، مغلوبش می‌کند؛ خورشید نیز مطیع و یار همیشگی او در انجام مأموریتش می‌شود. (رضی ۱۳۷۱: ۱۴۷)

در ریگ‌ودا آمده است:

«سوریا روح همه جنندگان و غیرجنندگان را برمی‌انگیزد. الهه درخشان صبح را دنبال می‌کند. اسبان کرنگ‌فام [قهوه‌ای] خورشید که برکت می‌بخشد با درخشندگی و الوان متغیر برای فریادهای پیروزی گرد می‌آیند. به نقطه‌ی اعلای آسمان می‌روند و در یک‌آن، به دور زمین و آسمان می‌گردند. وقتی اسبان خود را از محلشان رهامی‌کند، شب فرامی‌رسد. اسبانش نیروی او را جاودانی نگاه می‌دارند؛ گاهی با درخشش و گاهی با تاریکی. او نورش را از روی کارهای ناتمام برمی‌گیرد.» (ریگ‌ودا ۱۳۷۲: ۲۰۵ - ۲۰۷)

تحلیل داده‌ها

ارتباط جم با خورشید

۱. در فرهنگ‌های کهن، انتقال ویژگی‌های خدای آسمانی به الوهیت خورشیدی و پیوند ذات اعظم با خدای خورشید پدیده‌ای رایج است. (الیاده ۱۳۷۲: ۱۳۶) این پیوند در اسطوره‌های ایرانی نیز نمایان است، جایی که نور و درخشندگی از ویژگی‌های مشترک خدایان آسمانی و ایزدان خورشیدی به‌شمار می‌رود. «واژه «شید»، در *اوستا* به‌صورت «خشئت»^۱ آمده و به‌معنی روشنی و درخشندگی است و صفتی مشترک میان «خور» (خورشید) و «جم» (جمشید) محسوب می‌شود.» (ر.ک. اصفهانی بی‌تا: ۳۱) همچنین

در *اوستا*، جمشید «دارای نگاه خورشید» و «خورشید چشم اهورامزدا» خوانده شده (دوستخواه ۱۳۸۲: ۱۰۹) و به دلیل درخندگی چهره‌اش، «هورچهر» نامیده شده است. (همان: ۶۶۴) از آنجاکه «هور» در *اوستا* به معنای خورشید است، این اوصاف بر پیوند جمشید با قدرت مینوی خورشید تأکید دارند؛

۲. به عقیده هندیان، پدر یمه «ویوسونت» است و ایرانیان «ویونگهان» را پدر یمه می‌دانند. بسیاری از پژوهشگران بر این باورند که ویوسونت با خورشید پیوند دارد و در برخی متون، نقش خدای خورشید را ایفا می‌کند. شاید از همین رو، جمشید به لقب «خشئت / شید» (درخشان) شناخته شده است. بنابراین آریاییان نخستین شهریار را که در سرزمین نیکبختان می‌زیسته، پسر خورشید می‌دانند و «جمشید دارای نگاه خورشید» است. (ر.ک. کریستن سن ۱۳۸۳: ۳۴۲)

از منظر الیاده، خورشید تجلی قدرت مینوی است و پیوند آن با جمشید، نمادی از پیوند پادشاه با قدرت مینوی و الوهیت خورشیدی است. این ارتباط بر فره ایزدی او تأکید دارد و جایگاهش را به عنوان واسطه میان زمین و آسمان تثبیت می‌کند. در تحلیل یونگ، جمشید کهن‌الگوی پادشاه - ناجی است که با روشنی، آگاهی و حیات پیوند دارد و در ناخودآگاه جمعی، نماد نیروی هدایتگر، تحول‌بخش و نگه‌دارنده نظم در جهان است؛

۳. در دینکرد آمده است: «برترین فرمانروایان از نظر شباهت به جمشید، کسی است که از میان مردمان بیش از همه دارای نگرش خورشید باشد (لطفش شامل همه شود)؛ بنابراین شاهانی که در قدر و منزلت به جم شبیه‌اند، بهترین شاهان‌اند.» (همان: ۲۱۷) در آیین‌های خورشیدپرستی مصر نیز پادشاهان با خورشید ارتباط دارند و آن‌ها را فرزندان خورشید می‌دانند؛ زیرا شاه را با خورشید همذات می‌پنداشتند. (الیاده ۱۳۷۲: ۱۴۷)

براساس نظریه الیاده، خورشید نماد قدرت کیهانی، تداوم و الوهیت است و فرمانروا، با تشبّه به آن، مشروعیت آسمانی می‌یابد. در دینکرد، تأکید بر «نگرش خورشید» در

پادشاه آرمانی، نشان‌دهنده وحدت شاه با نظم کیهانی و نیروی حیات‌بخش خورشید است که در اسطوره‌های هندواروپایی نیز دیده می‌شود. از منظر یونگ، جمشید کهن‌الگوی پادشاه روشن‌بین و ناجی را تجسم می‌بخشد. شاهی که بیشترین شباهت را به او دارد، واسطه میان جهان مینوی آسمانی و جهان انسانی است. این تطابق با کهن‌الگوی خود^۱ نشان‌دهنده فرمانروایی است که از آگاهی برتر و بصیرت برخوردار بوده و هدایتگر مردم در مسیر نور و روشنی است؛

۴. همزمان با طلوع فرمانروایی جمشید، دیوان مطیعش می‌شوند. او بر آن‌ها غلبه می‌کند و دارایی، فراوانی رمه، خشنودی و سرافرازی را از آن‌ها می‌گیرد؛ (دوستخواه ۱۳۸۲: ۴۹۰) همان‌گونه که با طلوع خورشید، دیوان نابود می‌شوند و اگر خورشید اندکی دیرتر طلوع کند، دیوان آنچه را که در هفت کشور است، نابودکنند (همان: ۳۲۳) براساس نظریه الیاده، این روایت نشان‌دهنده تقابل ازلی میان نور و تاریکی است و جمشید را به‌عنوان تجلی زمینی خورشید معرفی می‌کند و نقش او را در حفظ کیهان از آشوب و نیروهای شر، مشابه عملکرد خورشید در طبیعت می‌داند. در چارچوب نظریه یونگ، این روایت را می‌توان تجلی کهن‌الگوی قهرمان - شاه دانست که بر نیروهای سایه و آشوب (دیوان) غلبه می‌کند و روشنایی (آگاهی و حیات) را به جهان بازمی‌گرداند. این پیروزی، نماد چیرگی خودآگاهی بر ناخودآگاهی و برقراری نظم در روان جمعی است؛

۵. براساس روایت ابوریحان بیرونی در *آثارالباقیه*، ابلیس باعث کاهش برکت و نابودی تعادل در جهان شده بود؛ به‌گونه‌ای که مردم هرچه می‌خوردند، سیر نمی‌شدند و باد نیز نمی‌وزید تا گیاهان برویند. این وضعیت، زمین را در آستانه نابودی قرار داده بود. در چنین شرایطی، جمشید به فرمان الهی برای مقابله با ابلیس و پیروانش، راهی جنوب شد و با پیروزی بر ابلیس، جهان را به فراوانی و نظم بازگرداند. در این روز، جمشید همچون خورشید طلوع کرد و نور از او می‌تابید. مردم از دیدن دو خورشید در آسمان

شگفت‌زده شدند. در این روز، زمین خشک دوباره سبز شد. (بیرونی ۱۳۵۲: ۲۸۳) در این روایت، جمشید همچون خورشید، نجات‌بخش و بازآورنده نظم کیهانی است. همان‌گونه که طلوع خورشید، تاریکی را می‌زداید، جمشید نیز با غلبه بر ابلیس و بازگرداندن فراوانی، جهان را از آشفتگی و قحطی نجات می‌دهد. این امر از منظر الیاده، با اسطوره‌های خورشیدی و مفهوم مرگ و تولد دوباره در چرخه‌های کیهانی هماهنگ است. از دیدگاه یونگ، این روایت بازتاب سفر قهرمان و کهن‌الگوی پادشاه ناجی است. سفر جمشید به جنوب، نماد فرود به ناخودآگاه و رویارویی با نیروهای سرکوب‌شده (ابلیس و هرج و مرج) است. بازگشت پیروزمندانه او و توصیف «طلوع دو آفتاب»، جایگاه ایزدی و خورشیدی او را نشان می‌دهد که هم تجلی نظم کیهانی است و هم نماد فردیت‌یافتگی. بازگشت او به مثابه طلوع خورشید، نشانه احیای آگاهی و تعادل در ناخودآگاه جمعی است.

ارتباط مهر (میترا) با خورشید

۱. ایرانیان در توصیف خورشید رایومند تیزاسب با اقوام هندو - اروپایی هم‌عقیده‌اند. در *اوستا*، «مهر نخستین ایزد مینوی است که پیش از خورشید جاودانه تیزاسب، بر فراز کوه البرز برآید.» (دوستخواه ۱۳۸۲: ۳۶۵) به گفته بندهش، «او را ارون‌داسی این که او را اسب نیکویی است.» (فرنبدادگی ۱۳۶۹: ۱۱۳) در *ریگ‌ودا* خورشید (سوریا) با اسبان خود در یک‌آن، زمین و آسمان را می‌گردد (ریگ‌ودا ۱۳۷۲: ۲۰۶) و گردونه‌اش را هفت مادیان هفت‌سر می‌کشند؛ (ایونس ۱۳۸۱: ۳۱) گردونه مهر را نیز اسبانی سپید می‌کشند... که در فراخنای هوا، پرآن به گردش درمی‌آیند.» (دوستخواه ۱۳۸۲: ۳۸۶-۳۸۴) یونانیان نیز خورشید را به شکل پسری جوان با کلاه‌خود زرین و اشعه نوری به دور سرش تصور می‌کردند که بر گردونه چهاراسبه سوار است (پوردادود ۱۳۷۷: ۳۰۷) به باور الیاده،

خورشید نماد قدرت مینوی، نظم کیهانی در برابر آشوب و باززایی مقدس است. گردونه خورشید و اسبان تیزروش، بیانگر حرکت بی‌وقفه زمان و جاودانگی چرخه‌های طبیعت است. یونگ نیز اسبان خورشید را نماد نیروهای غریزی روان می‌داند که هدایت آن‌ها، نشان‌دهنده کنترل بر ناخودآگاه و فردیت‌یابی است. این شباهت‌ها در اساطیر ایرانی، هندی و یونانی، بازتابی از کهن‌الگوی مشترک خورشید در ناخودآگاه جمعی هندواروپاییان است؛

۲. امشاسپندان و خورشید، با خشنودی و درست‌باوری، آرامگاه مهر را ساختند تا او بتواند از بالای کوه البرز به سراسر جهان استومند بنگرد. (دوستخواه ۱۳۸۲: ۳۶۶ - ۳۶۵) براساس نظریه یاده، ساختن آرامگاه مهر بر فراز کوه البرز نشان‌دهنده جایگاه محور کیهانی است که ارتباط میان عالم مینوی و جهان استومند (مادی) را برقرار می‌کند. امشاسپندان و خورشید، که نمایندگان نظم الهی و روشنی‌اند، با ساختن این مکان، بر تقدس آن و نقش نظارتی مهر تأکید می‌کنند. از دیدگاه یونگ، مهر همچون کهن‌الگوی راهنما عمل می‌کند، نیرویی که مسیر روشنایی را پیش از طلوع خورشید هموار و فرد را به سوی خودآگاهی هدایت می‌کند؛

۳. جایگاه مهر و خورشید، در کوه البرز؛ «آرامگاه مهر بر بالای کوه بلند و درخشان البرز است.» (دوستخواه ۱۳۸۲: ۳۶۵) و به گفته بندهش، «کوه البرز پیرامون جهان، کوه تیرگ میان جهان است. خورشید پیرامون جهان چون افسری در گردش است که به پاکی، به زبر کوه البرز پیرامون تیرگ بازگردد.» (فرنبدادگی ۱۳۶۹: ۵۹) برپایه نظریه یاده، کوه البرز نمونه‌ای از کوه کیهانی و محور اتصال میان عالم مینوی و زمین است. این کوه، مرکز جهان و محل تجلی نیروهای قدسی است و ایزدان از آنجا بر هستی نظارت دارند. خورشید و مهر در این جایگاه، بازتابی از نظم و حفظ تعادل کیهانی هستند. از دیدگاه یونگ، کوه البرز می‌تواند نمادی از سفر فردیت‌یابی باشد؛ جایی که فرد، از تاریکی و ناآگاهی (کوه تیرگ) عبور کرده و به نور و خودآگاهی می‌رسد. مهر،

نماد کهن‌الگوی ناظر و داور، و خورشید، نماد آگاهی و روشنایی روانی است که مسیر کمال را روشن می‌کند؛

۴. مهر آنکه جنگ را برمی‌انگیزد، استواری می‌بخشد و در آن پایدار می‌ماند و رده‌های دشمن را از هم می‌درد... و از بیم او دل سپاه دشمن خونخوار، به لرزه می‌افتد. (دوستخواه ۱۳۸۲: ۳۶۲) خورشید نیز در تاریخ کهن ایران اعتبار و اهمیت خاصی دارد و نبردها پس از طلوع خورشید انجام می‌شد. (یاحقی ۱۳۸۶: ۳۳۸) براساس نظر الیاده، مهر قهرمانی اسطوره‌ای است که با نابودی دشمن، نظم کیهانی را بازمی‌آفریند و خورشید، به‌عنوان زمان اسطوره‌ای، این چرخه را آغاز می‌کند. در نگاه یونگ، مهر کهن‌الگوی قهرمان - داور است و نبردش مبارزه روان برای غلبه بر سایه و رسیدن به آگاهی را بازتاب می‌دهد. خورشید نیز در این چارچوب، نماد بیداری درونی و خودشناسی است؛

۵. سرکوبی دیوان: خورشید و مهر، دو جلوه از یک نیروی واحدند که با ایستادگی در برابر پلیدی، دیوان را می‌رانند و نظم کیهانی را حفظ می‌کنند. «اگر خورشید نیاید، دیوان آنچه در هفت کشور است نابودکنند و ایزدان مینوی در جهان استومند آرامگاهی نجویند.» (دوستخواه ۱۳۸۲: ۳۲۳) «هر شب که پلیدی بر زمین برشود، چون خورشید برآید، دیوان را (بر) همه زمین بزند و آن را مطهر کند... خورشید تاریکی و دیوان تیره‌تخمه و دزدان ستمگر را نابود کند.» (فرنغ‌دادگی ۱۳۶۹: ۱۱۳) مهر نیز با گرز خویش بر سر دیوان می‌کوبد و در گردونه‌اش، هزار کمان خوش‌ساخت است... که از آن‌ها به سوی سر دیوان تیر پرتاب شود... و اهریمن و دیوان به هراس افتند، (دوستخواه ۱۳۸۲: ۳۸۵-۳۸۴، ۳۲۴) در نگاه الیاده، این نبرد نمادی از تقابل ازلی میان نظم و آشوب است که اسطوره‌های کیهانی را شکل می‌دهد. از دیدگاه یونگ، مهر و خورشید کهن‌الگوی قهرمان - ناجی را تجسم می‌بخشند که در مبارزه با سایه (دیوان و تاریکی درونی)، مسیر فردیت‌یابی و دستیابی به روشنایی را می‌پیماید؛

۶. در آیین میترا، هنگام تولد مهر دو چوپان در دو طرفش با دو مشعل در دست ایستاده‌اند: یکی مشعل را به‌سوی آسمان (طلوع خورشید) و دیگری به‌سمت زمین (غروب) گرفته‌است. زایش او از دل سنگ، نمادی از تولد خورشید است. (رضی ۱۳۷۱: ۱۴۷) از منظر الیاده، این روایت بازتاب اسطورهٔ آفرینش و پیوند میترا با چرخهٔ کیهانی است. چوپانان با مشعل‌هایشان دوگانگی کیهانی (طلوع و غروب) را نشان می‌دهند که بر نقش خورشید در حفظ نظم جهان تأکید دارد. از دیدگاه یونگ، مهر کهن‌الگوی قهرمان است که از ماده (زمین) به سوی الوهیت برمی‌خیزد. تقابل مشعل‌ها نماد سفر روان به‌سوی آگاهی و گذر قهرمان از تاریکی به روشنایی است؛

۷. مهر بعد از زاده‌شدن برای توفیق در کارهایش، با خورشید به زورآزمایی برمی‌خیزد، او را مغلوب می‌کند. خورشید نیز هاله‌ای از نور گرد سر او می‌نهد و با یکدیگر متحد می‌شوند (همان) غلبهٔ مهر بر خورشید در واقع پیمان همکاری آن‌ها را به‌وجود آورد. (کومن ۱۳۸۰: ۱۳۴) به باور الیاده، اسطوره‌ها معمولاً گذار از آشوب به نظم را بازنمایی می‌کنند. (الیاده ۱۳۸۴: ۲۳ - ۲۴) نبرد مهر و خورشید نیز بازتاب تضاد اولیه‌ای است که درنهایت به تعادل و اتحاد منجر می‌شود و از دل یک کشمکش، نظمی جدید پدید می‌آید. در نظریهٔ یونگ، این نبرد، نمادی از فردیت‌یابی است؛ قهرمان (مهر) پس از آزمونی سخت، به سطحی بالاتر از آگاهی می‌رسد و با نیرویی برتر متحد می‌شود. این اتحاد، نشان‌دهندهٔ هماهنگی خودآگاه و ناخودآگاه و هدف نهایی رشد روانی است؛

۸. میترا پس از انجام مأموریت زمین‌یاش، در ضیافتی مقدس (شام آخر) در کنار خورشید شرکت می‌کند و سپس، با گردونهٔ خورشید که هلیوس آن را هدایت می‌کند، به آسمان عروج می‌کند. (رضی ۱۳۷۱: ۱۵۵) عروج مهر، از منظر الیاده، نشان‌دهندهٔ بازگشت قهرمان به منشأ الهی و تثبیت نظم کیهانی است و از دیدگاه یونگ، نمادی از تکامل روانی و رسیدن به سطحی بالاتر از آگاهی است؛ جایی که خورشید به‌عنوان راهنمای روشنگری نقش محوری دارد.

شباهت جمشید با میترا

۱. **شهریاری:** جمشید بزرگ‌ترین شهریار همه کشورهایست؛ (دوستخواه ۱۳۸۲: ۳۰۲) درحالی‌که مهر نیز شهریار همه کشورهایست. (همان: ۹۸، ۱۰۴، ۵۸۹؛ فرنیغ‌دادگی ۱۳۶۹: ۱۱۳) در ریگ‌ودا نیز گفته شده که میترا با پادشاهی زاده شد، پادشاه و بخشنده. (ریگ‌ودا ۱۳۷۲: ۲۸) از دیدگاه الیاده، جمشید با فره ایزدی و میترا به‌عنوان ایزد پیمان، پیوند آسمان و زمین را نشان می‌دهند و تجلی نظم کیهانی هستند. از دیدگاه یونگ، این اسطوره‌ها بیانگر کهن‌الگوی پادشاه خردمند و خدای پیمان‌اند که نقش تثبیت‌کننده نظم و هارمونی در جهان را ایفا می‌کنند؛

۲. **جاودانگی:** هر دو گزندناپذیر و نامیرا هستند. «پیداست که اورمزد جمشید را نامیرا آفرید.» (تفضلی ۱۳۶۴: ۲۳) ایزدان همگی نامیرا و جاودانه‌اند. مهر نیز به‌عنوان یکی از این ایزدان، نامیراست و «با چشمانی همیشه بیدار، بر مردم نظارت می‌کند.» (دوستخواه ۱۳۸۲: ۳۵۵) نامیرایی جمشید و میترا نشان‌دهنده پیوندشان با زمان اساطیری و نظم کیهانی است (الیاده) این ویژگی می‌تواند در چارچوب کهن‌الگوی قهرمان جاودان یا ایزد ناظر در نظریه یونگ تحلیل شود. نامیرایی آن‌ها نشان‌دهنده تداوم آگاهی در ناخودآگاه جمعی است؛

۳. **رمة خوب:** یکی از صفات بارز جمشید در اکثر متون اوستایی و پهلوی، «دارنده رمة خوب» است. (همان: ۶۶۵؛ تفضلی ۱۳۶۴: ۴۳) مهر نیز در اوستا با صفت «فراخ چراگاه» و «رام بخشنده چراگاه خوب» (همان: ۳۵۳) معرفی می‌شود و میترا در ریگ‌ودا، چراگاه‌ها را با روغن سیراب می‌کند و مرتع‌ها را روزی شیرین و فراوان می‌بخشد. (ریگ‌ودا ۱۳۷۲: ۲۹۲-۲۳۹) جمشید و میترا به‌عنوان حامیان باروری و چرخه زندگی، نقش مهمی در نظم کیهانی دارند (الیاده) این ویژگی می‌تواند در چارچوب کهن‌الگوی ایزد - پدر بارورکننده (یونگ) تحلیل شود، زیرا هر دو شخصیت نقش حافظ باروری و چرخه حیات را ایفا می‌کنند؛

۴. **خانه جم به البرز از گوهرها بود:** (فرنبدادگی ۱۳۶۹: ۱۳۸) گوهرهایی که همان ستارگان هستند. (اشه ۱۳۸۳: ۶۷) اهورامزدا آرامگاه مهر را نیز بر فراز کوه بلند و درخشان البرز برپا کرد. (دوستخواه ۱۳۸۲: ۳۶۵) مهر نخستین ایزد مینوی است که پیش از طلوع خورشید جاودانه تیزاسب، آراسته به زیورهای زرین، از بالای کوه البرز آشکار می‌شود و بر خانمان‌های ایرانی می‌نگرد (همان: ۳۵۶) جمشید و میترا هر دو بر کوه البرز سکونت دارند که در اساطیر ایرانی محور جهان و نقطه اتصال آسمان و زمین است. «این کوه در واقع میان کیهان کشیده شده؛ درحالی‌که به ته آسمان، جایی که جهان را احاطه کرده، پیوسته است.» (هینلز ۱۳۸۳: ۲۹) حضور جمشید و میترا در کوه البرز، نظم کیهانی و پیوند جهان انسانی و الهی را تجسم می‌کند (الیاده) در چارچوب نظریه یونگ، کوه می‌تواند نماد ناخودآگاه جمعی و مسیر تعالی در سفر قهرمانی باشد؛

۵. **در آرامگاه مهر بدی و تاریکی راه ندارد:** به شهریارِ جم دلیر نه سرما بود، نه گرما، نه پیری بود، نه مرگ و نه رشک دیوآفریده. (دوستخواه ۱۳۸۲: ۱۳۷، ۴۵۰) در آرامگاه مهر نیز نه شب است، نه تاریکی، نه باد سرد، نه باد گرم، نه بیماری کشنده و نه آلائش دیوآفریده. (همان: ۳۶۵) توصیف شهریارِ جم و آرامگاه مهر، نمایانگر آرمان اسطوره‌ای بهشت زمینی است؛ جایی که مرگ، بیماری و محدودیت‌های انسانی وجود ندارند. این مفهوم، در تحلیل الیاده جهان مثالی و کهن‌الگوی بازگشت به بهشت نخستین و در نگاه یونگ بازتاب جست‌وجوی ناخودآگاه جمعی برای کمال و رهایی از محدودیت‌های زمینی است؛

۶. **قربانی:** در *اوستا* جمشید برای رسیدن به خواسته‌هایش، گاو و چارپایان زیادی را قربانی می‌کند، اما به دلیل خوراندن گوشت گاو به مردم، از گناهکاران شمرده می‌شود و فره از وی می‌گریزد. (همان: ۲۹۷-۳۰۲) در آیین میترائیسم نیز گاو به دست میترا قربانی می‌شود. «اورمزد به میترا پیام داد تا گاوی را قربانی کند.» (عفیفی ۱۳۷۴: ۶۲۷) قربانی گاو در اسطوره جمشید و میترا امری مشترک است که با ظهور زردشت، تغییراتی در آن رخ می‌دهد. «پرفسور لُمل این کشتار را اسطوره‌ای پیش‌ازردشتی می‌داند که بعدها زردشتیان آن را به اهریمن نسبت دادند.» (صمدی ۱۳۶۷: ۱۴۶) در آیین مهری، قربانی گاو

به دست مغ بزرگ، جانشین میترا، انجام می‌شد. (رضی ۱۳۷۱: ۳۱۹) به گفته «باری»، جمشید که از کاهنان میتراپی بود، قربانی را با باده‌نوشی و سماع همراه کرد و مردم را به خوردن گوشت قربانی واداشت؛ امری که زردشت آن را نکوهید، اما بعدها این رسم احیا شد. (رضی ۱۳۸۱: ۲۵۳۸ - ۲۵۳۶) قربانی گاو در اساطیر جمشید و میترا نماد تداوم حیات از طریق مرگ است. الیاده این عمل را مرگ مقدس برای باززایی طبیعت می‌داند؛ درحالی‌که در نگاه یونگ، این عمل بازتاب کهن‌الگوی فداکاری و تحول در ناخودآگاه جمعی است که در روان‌شناسی تحلیلی، نماد دگردیسی درونی و فردیت‌یابی است؛

۷. هر دو صاحب گردونه هستند: جمشید پس از مطیع ساختن دیوان، گردونه‌ای ساخت که جن‌ها و شیاطین آن را در هوا حمل می‌کردند. (خیام‌نیشابوری ۱۳۵۷: ۱۲) مهر نیز سوار بر گردونه‌ای زرین و آراسته است که چهار تکاور مینوی سپید و جاودان آن را می‌کشند. (دوستخواه ۱۳۸۲: ۱۲۸، ۳۸۳) در نقوش میترائیسم، ماه و خورشید گردونه مهر را حمل می‌کنند. (اولانسی ۱۳۸۰: ۴۸) گردونه جمشید و میترا وسیله‌ای برای سفر به قلمروهای مینوی است. الیاده آن را نماد گذر میان عالم انسانی و الهی می‌داند که در مورد جمشید، با نیروی دیوان و میترا، با اسبان مینوی دیده می‌شود؛ درحالی‌که یونگ آن را نمایانگر سفر قهرمانی، تحول درونی و ارتباط با ناخودآگاه جمعی می‌داند؛

۸. جمشید و میترا: جنگجویان و نگهبانان عدالت: جمشید و میترا، هر دو، نگهبانان نظم کیهانی و جنگجویانی علیه نیروهای آشوبگر هستند. آنان در نبرد با دیوان، مهردروجان و نیروهای اهریمنی پیروز می‌شوند. الیاده این نبرد را بازتاب تقابل نظم و آشوب و حفظ نظم کیهانی می‌داند؛ درحالی‌که یونگ آن را بازتاب کهن‌الگوی مبارزه قهرمان با سایه تلقی می‌کند. در این دیدگاه، دیوان نماد نیروهای ناخودآگاه و غرایز سرکوب‌شده هستند که قهرمان برای فردیت‌یابی و تکامل باید بر آن‌ها غلبه کند؛

الف) جنگاوری: مهر، ایزد جنگ، آرایش‌دهنده سپاه و تیراندازی ماهر است که با تیر و نیزه، دشمنانش را سرکوب می‌کند. (دوستخواه ۱۳۸۲: ۳۶۲) هرچند جمشید مستقیماً با جنگاوری شناخته نمی‌شود، اما او نیز بر دیوان، پریان و مهردروجان چیره می‌شود. (همان:

۳۵۹) در شاهنامه، نخستین کسی است که بعد از رسیدن به فرمانروایی، با بهره‌گیری از فره کیانی، ابزار جنگی می‌سازد؛

به فرّ کیی نرم کرد آهنا چو خود و زره کرد و چون جوشنا
(فردوسی ۱۳۸۶: ۱۰)

ب) داشتن افزار: جم صاحب دو افزاری است که اهورامزدا به او بخشیده است: «سوورای زرین» و «اشترای زرین». (دوستخواه ۱۳۸۲: ۶۶۶) مهر نیز رزم‌افزارهای خوش‌ساختی دارد و با سپر سیمین بر دست و زره زرین در بر، با تازیانه، گردونه را می‌راند...؛ (همان: ۳۸۷-۳۸۰)

ج) پیروزی بر دیوان: «جمشید بر دیوان، مردمان (دُروند)، جادوان، پریان، کوی‌های ستمکار و... چیره‌شد. دارایی و سود، فراوانی، گله و سرافرازی را از دیوان گرفت». مهر نیز «دیوان را سرکوب می‌کند، بر گناهکاران خشم‌گیرد، به مهرداد و جان‌کین‌ورزد و پریان را به تنگنا درافگند.»؛ (همان: ۴۸۹ - ۳۵۹)

د: مجازات: در جام‌اسپ‌نامه آمده است، جم یکی از چشمان هفت پری را که می‌خواستند به درخشندگی به ستارگان برسند، کور کرد (کریستین‌سن ۱۳۸۳: ۳۲۴) مهر نیز دست مهرداد و جان را از پشت ببندد و چشمان آنان را برآورد؛ (دوستخواه ۱۳۸۲: ۳۶۵)

۹. جمشید و میترا: حاکمان کیهانی و پاسداران باروری: جمشید و میترا نه تنها جنگجویان و حافظان عدالت هستند، بلکه در نقش حاکمان کیهانی، موجب باروری و سرزندگی جهان می‌شوند. آنان بر عناصر طبیعت مانند باد، باران و گیاهان تسلط دارند و با نظم‌بخشی به این نیروها، تعادل کیهانی و رفاه بشر را حفظ می‌کنند. «در جام‌اسپ‌نامه آمده، در روزگار جمشید، ابرها، باد و باران به فرمان او بودند.» (کریستین‌سن ۱۳۸۳: ۳۲۴) و در مهریشت از مهر چنین ستایش شده است: «مهر، آب‌ها را بیفزاید، باران را بباراند و گیاهان را برویاند.» (دوستخواه ۱۳۸۲: ۳۶۷) الیاده این تسلط را نشانه قدرت کیهانی و توانایی در حفظ نظم مقدس می‌داند و یونگ آن را بازتاب کهن‌الگوی شاه مقدس و هماهنگی با ناخودآگاه جمعی تعبیر می‌کند؛

۱۰. جمشید و مهر: پادشاهان - موبدان و پاسداران نظم کیهانی:

الف) گسترش و تبلیغ دین: براساس دینکرد، جم با تبلیغ دین، دیوان را ناتوان گردانید و بر بزرگداشت دین تأکید داشت (کریستین سن ۱۳۸۳: ۳۱۹)؛ درحالی که مهر مسئول گسترش دین اهورامزدا در سرزمین‌های آریایی است؛ (دوستخواه ۱۳۸۲: ۵۹۸)

ب) نقش موبدی: مهر در نقش نخستین موبد آریایی، گسترش‌دهنده دین اهورامزدا و بخشنده فره ایزدی است. جمشید نیز در شاهنامه همین ویژگی را برای خود قائل است؛

منم، گفت: با فره ایزدی همم شهریاری و هم موبدی
(فردوسی ۱۳۸۶: ۱۰)

ج) خیرخواهی و حمایت از مؤمنان: جم نسبت به همه آفریدگان خوب، خیرخواه است (دوستخواه ۱۳۸۲: ۳۱۷)؛ مهر نیز «نگهبان و پشتیبان همه مزدپرستان آشون و آماده پشتیبانی از کسی است که نیک‌اندیشانه او را یاری کند.» (همان: ۳۸۲)

د) داشتن علما و مشاورانی برای گسترش عدل و داد: جمشید برای تثبیت پادشاهی، به گسترش عدالت و نیکی در میان خلق می‌پردازد؛ بنابراین به علما دستور می‌دهد که: «روز مظالم، من بنشینم، شما نزد من آید تا هر چه داد باشد، مرا بنمایید تا آن کنم.» (طبری ۱۳۸۶: ۱۷۸) این نگاه به عدالت و نظارت دقیق بر اجرای آن، با تصویر مهر در مهریشت همخوانی دارد؛ ایزدی که با هزار گوش و ده‌هزار چشم بر اعمال انسان‌ها نظارت دارد. (دوستخواه ۱۳۸۲: ۳۷۵) هشت دیده‌بانان مهر بر فراز کوه‌ها نشسته‌اند و مراقب پیمان‌شکنان‌اند. (همان: ۳۶۴) و به او گویند: «ای مهر، این را نبوش! این را بین! هر روز تا نيمروز با خورشيد بدین کار است.» (فرنغ‌دادگی ۱۳۶۹: ۱۱۳)

الیاده، جمشید و مهر را واسطه میان جهان انسانی و امر قدسی می‌داند. آن‌ها نگهبانان نظم کیهانی و هدایتگران انسان به سوی حقیقت هستند. براساس نظریه یونگ، جمشید و مهر تجلی کهن‌الگوی پادشاه - موبد، پیر خردمند و راهنما هستند؛ زیرا نه تنها فرمانروایانی مقتدر بلکه پاسداران دین و نظم کیهانی هستند و چهره‌هایی هدایتگر در ناخودآگاه جمعی هستند که میان زمین و آسمان پیوند برقرار می‌کنند؛

۱۱. **همراهی سگ:** میترا علی‌رغم میل باطنی، فرمان ذبح گاو را می‌پذیرد و با سگ همراهش، گاو را دنبال می‌کند؛ سرانجام در غاری آن را می‌یابد و قربانی می‌کند. (رضی ۱۳۷۱: ۱۵۴) در ریگ‌ودا/ نیز «دو پیک یمه که دو سگ نیرومند و محافظ قلمرو شوم مردگانند، روان‌های زنده را دنبال و آن‌ها را به‌سوی پدران نیکوکاری که در محضر یم در حال شادی‌اند، نزدیک می‌کنند.» (ریگ‌ودا ۱۳۷۲: ۱۹۷) هر دو نوع سگ (سگ همراه میترا و یم) در پی روان‌های زنده هستند تا آن‌ها را قبض روح کرده، به‌سوی سرزمین روشنان هدایت‌کنند. «در اساطیر یونانی نیز «هادس» خدای سرزمین ارواح، سگی به‌نام «کربوس» دارد که نگاهش، اهریمن را از جسد دور می‌کند.» (عفیفی ۱۳۷۴: ۴۹۰) براساس دیدگاه الیاده، سگ در اسطوره‌ها مرزبان میان جهان زندگان و مردگان است که به‌عنوان راهنما، ارواح را از آشوب به نظمی مینوی هدایت می‌کند. این نقش در اسطوره میترا و یم نیز مشهود است، جایی که سگ همراه آن‌ها هم مرزبان است و هم واسطه انتقال ارواح. از دیدگاه یونگ، سگ کهن‌الگوی سایه در ناخودآگاه جمعی است؛ همراهی قابل‌اعتماد است که فرد را در عبور از آستانه‌های سرنوشت‌ساز یاری می‌کند. نقش دوگانه سگ در این اسطوره‌ها، به‌عنوان نگهبان و راهبر، ترسناک و ناجی، نشان از پیچیدگی فرایند گذار از مرگ به رستگاری دارد؛

۱۲. **وقوع سیل:** در آیین میتراپی آمده است: «در زمان میترا، توفانی سخت زمین را در برمی‌گیرد و سیل همه‌چیز را نابود می‌کند، در این میان یکی که در جمع ایزدان از حادثه طوفان آگاه‌شده بود، کشتی‌ای می‌سازد و خود و کسان و احشامش را نجات می‌دهد. (رضی ۱۳۷۱: ۱۵۵) این روایت شباهت بسیاری به داستان ورمشید در اوستا دارد. جمشید در انجمنی که اهورامزدا به همراه ایزدان مینوی در کنار رود دایتیا تشکیل داده است، وارد می‌شود. اهورامزدا او را از زمستانی پربرف و سیلی ویرانگر آگاه می‌کند. او به دستور اهورامزدا، وری می‌سازد و بهترین نوع موجودات زنده از انسان، حیوان و گیاه را در آن جای می‌دهد تا نسل‌شان حفظ شود...؛ (دوستخواه ۱۳۸۲: ۶۷۲ - ۶۶۹)

۱۳. **خشکسالی:** در زمان جمشید، اهریمن برکت را از مردم می‌گیرد و زمین دچار قحطی و خشکسالی می‌شود، اما جمشید به کمک نیروی الهی، تعادل و فراوانی را

بازمی‌گرداند. (بیرونی ۱۳۵۲: ۲۸۳) در زمان میترا نیز اهریمن خشکسالی ایجاد می‌کند و مردم از شدت بی‌آبی و قحطی، از رهبر و پشتیبان خویش، آب می‌خواهند. میترا کمان می‌کشد و به صخره‌ای تیر پرتاب می‌کند. بر اثر برخورد تیر به سنگ، چشمه آب جاری می‌شود و زمین از خشکسالی نجات می‌یابد. (رضی ۱۳۷۱: ۱۵۵)

پدیده‌های سیل و خشکسالی در اساطیر جمشید و میترا، جلوه‌هایی از چرخه نابودی و تجدید حیات هستند که در نظام اسطوره‌ای بسیاری از فرهنگ‌ها تکرار شده‌اند. از دیدگاه لیاده، هر دو حادثه بیانگر بازگشت جاودانه‌اند که طی آن، جهان از نظم مقدس به آشفتگی فرومی‌رود، اما یک قهرمان مینوی، این نظم را احیای می‌کند. سیل، نابودی و پالایش جهان از ناپاکی است؛ درحالی‌که خشکسالی، مرحله‌ای از رنج و آزمایش است که نیازمند دخالت منجی است. در هر دو مورد، جمشید و میترا با دریافت پیام الهی، بحران را مدیریت می‌کنند و نجات‌بخش مردم می‌شوند. در چارچوب نظریه یونگ، این روایت‌ها نمایانگر کهن‌الگوی قهرمان ناجی هستند. سیل و خشکسالی نماد آشوب، بحران و تهدید برای زندگی هستند، اما قهرمان اسطوره‌ای با غلبه بر آن‌ها، تعادل طبیعت را بازمی‌گرداند و از نظر روان‌شناختی، نشان‌دهنده تکامل شخصیت و عبور از ناآگاهی به آگاهی است. در این مسیر، قهرمان به‌عنوان واسطه‌ای میان انسان و نیروهای مینوی، نقش ناجی خود را ایفا کرده، بار دیگر نظم کیهانی را برقرار می‌کند. این بن‌مایه‌ها در اساطیر جهانی، از طوفان نوح در متون سامی گرفته تا سیل و خشکسالی در اساطیر هندو - ایرانی، بازتابی از یک ساختار ذهنی مشترک در ناخودآگاه جمعی هستند که همواره بر نقش قهرمان در احیای جهان تأکید دارند؛

۱۴. عروج به آسمان: در متون کهن، عروج به آسمان نمادی از دستیابی به قلمرو مینوی، پیوند با نیروهای الهی و جاودانگی بوده است. در ریگ‌ودا/ «جمشید، فرمانروای کشور مردگان و پادشاه بهشت، به آسمان می‌رود تا راه مرگ را به دیگران نشان دهد.» (ریگ‌ودا ۱۳۷۲: ۱۹۴) در تاریخ بلعمی نیز شیطان به جمشید می‌گوید: «تو خدای زمین و آسمانی، به زمین آمدی تا کار زمین راست‌کنی و داد گستری و باز به آسمان شوی.» (طبری ۱۳۸۶: ۱۷۹) این روایت‌ها جمشید را در مقام واسطی میان زمین و آسمان

نشان می‌دهند که مسیر تعالی انسان را از حیات مادی به حیات جاودانه ترسیم می‌کند. «در آیین میتراپی، مهر نیز پس از پایان مأموریت زمینی‌اش، به آسمان عروج می‌کند و به قلمرو الهی بازمی‌گردد.» (رضی ۱۳۷۱: ۱۵۵) در مهریشت نیز بر این جنبه تأکید شده است: «مهر پس از کشتن دیوان و برانداختن مهر دروجان، سواره از فراز بگذرد... گردونه او را تکاوران مینوی سپید و درخشان می‌کشند.» (دوستخواه ۱۳۸۲: ۳۵۹ - ۳۸۳) این روایت‌ها، میترا را نه تنها یک ایزد خورشیدی، بلکه پاسدار نظم کیهانی معرفی می‌کنند که فراتر از جهان مادی قرار دارد.

از دیدگاه الیاده، عروج به آسمان نمادی از گذر از جهان خاکی به قلمرو مینوی است که نشان‌دهنده گذر از زمان انسانی به زمان مقدس است. جمشید و میترا، همچون قهرمانان اسطوره‌ای بسیاری از فرهنگ‌ها، پس از انجام مأموریت خود، از محدودیت‌های جسمانی فراتر رفته و به سوی جایگاه الوهی بازمی‌گردند. این امر نوعی مناسک گذار محسوب می‌شود که در آن، قهرمان از حیات زمینی عبور کرده و به مقام فرزاندگی و جاودانگی دست می‌یابد. در چارچوب نظریه یونگ، عروج به آسمان تجلی کهن‌الگوی «خویشتن» است که نشان از تحقق نهایی فردیت دارد. قهرمان پس از گذراندن آزمون‌ها و پیروزی بر آشوب، به سطحی بالاتر از آگاهی دست می‌یابد. در ناخودآگاه جمعی، عروج به آسمان نماد تکامل روانی و رسیدن به روشنایی درونی است.

نتیجه

بررسی تطبیقی جمشید و میترا و پیوند آن‌ها با خورشید، در چارچوب نظریه میرچا الیاده نشان می‌دهد که خورشید در اساطیر ایرانی و نماد حیات، نظم کیهانی و پیوند امر قدسی با جهان مادی است. الیاده خورشید را نه تنها یک عنصر طبیعی، بلکه تجلی «زمان مقدس» می‌داند که انسان را به بازگشت جاودانه فرامی‌خواند. بر همین اساس، جمشید و میترا دو تجلی متفاوت از این مفهوم‌اند:

- جمشید، در مقام پادشاهی فرهمند، خورشید را منبع مشروعیت، قدرت و شکوه سلطنتی می‌داند. نوری که از فره ایزدی جمشید می‌تابد، نمادی از پیوندش با ایزدان و سلطه‌اش بر طبیعت است. از منظر یونگ، او بازتاب کهن‌الگوی پادشاه و قهرمان است که نمایانگر تمایل انسان به قدرت، نظم‌بخشی و غلبه بر آشوب است. در ناخودآگاه جمعی، این نور حسی از امنیت روانی و تسلط بر تاریکی‌های درونی و بیرونی را القامی‌کند.

- میترا، در جایگاه ایزد پیمان و عدالت، ارتباطی عمیق با خورشید دارد و نماد نجات و رهایی است. در روان‌شناسی یونگ، او با کهن‌الگوی قهرمان - ناجی تطبیق‌پذیر است و با فردیت‌یابی و مبارزه علیه تاریکی و آشفته‌گی، انسان را به تعالی، غلبه بر ترس و رشد معنوی هدایت می‌کند.

در این تطبیق، خورشید به عنوان عنصر مشترک میان این دو شخصیت اسطوره‌ای، نقشی بنیادین در بازتعریف هویت آن‌ها ایفا می‌کند. در چارچوب نظریه ییاده، خورشید نماد «بازگشت جاودانه» است؛ جایی که انسان از محدودیت‌های زمانی و زمینی فراتر می‌رود و با امر قدسی پیوند می‌یابد. در سطح روان‌شناختی نیز تجسم مسیر تعالی و خودآگاهی است که انسان را به کشف معنا و ثبات در برابر آشفته‌گی‌های درونی و بیرونی هدایت می‌کند.

با این حال، جمشید و میترا ارتباطی متفاوت با خورشید دارند. برای جمشید، خورشید بیشتر نماد قدرت زمینی، اقتدار سلطنتی و نظم دنیوی است؛ درحالی که برای میترا، مفهومی الهی و جهانی دارد که با عدالت، معنویت و رهایی پیوندخورده است. این تفاوت در روان‌شناسی یونگ نیز بازتاب دارد: جمشید کهن‌الگوی پادشاه - قهرمان را تجلی می‌بخشد که در پی کنترل و نظم‌بخشی به جهان مادی است؛ درحالی که میترا کهن‌الگوی ناجی و فردیت‌یابنده را نمایندگی می‌کند که انسان را به تعالی معنوی و رهایی از قیود دنیوی فرامی‌خواند.

در نهایت، خورشید در این اساطیر، صرفاً یک عنصر کیهانی نیست، بلکه مفهومی قدسی و روان‌شناختی است که میان انسان، ایزدان و طبیعت پیوند برقرار می‌کند. این نماد نه تنها نشان‌دهنده نظم کیهانی و قدرت معنوی است، بلکه مسیر تحول، فردیت‌یابی و تکامل روانی را نیز بازتاب می‌دهد.

کتابنامه

- آموزگار، ژاله، ۱۳۸۰. *تاریخ اساطیری ایران*. چ ۳. تهران: سمت.
- اشه، رهام، ۱۳۸۳. *هرمزد باهرویسپ آگاهی*. چ ۱. تهران: اساطیر.
- اصفهانی، حمزه بن الحسن، بی‌تا. *تاریخ سنی ملوک الأرض و الأنبا*. چ ۱. تهران: کاویانی.
- الیاده، میرچا، ۱۳۷۲. *رساله در تاریخ ادیان*. ترجمه جلال ستاری. چ ۱. تهران: سروش.
- الیاده، میرچا، ۱۳۷۵. *مقدس و نامقدس*. ترجمه نصرالله زنگویی. چ ۱. تهران: سروش.
- الیاده، میرچا، ۱۳۸۴. *اسطوره بازگشت جاودانه*. ترجمه بهمن سرکاراتی. چ ۲. تهران: طهوری.
- الیاده، میرچا، ۱۳۶۷. *افسانه و واقعیت*. ترجمه نصرالله زنگویی. چ ۱. تهران: پایپروس.
- اولانسی، دیوید، ۱۳۸۰. *پژوهشی نو در میتراپرستی*. ترجمه مریم امینی. چ ۱. تهران: چشمه.
- ایونس، ورونیکا، ۱۳۸۱. *شناخت اساطیر هند*. ترجمه محمدحسین باجلان فرخی. چ ۲. تهران: اساطیر.
- برومندسعید، جواد، ۱۳۶۴. *جمشید و خورشید*. چیستا. ۲۲، صص. ۱۳۵ - ۱۳۰.
- بویس، مری، ۱۳۷۷. *تاریخ کیش زرتشت*. ترجمه همایون صنعتی‌زاده. چ ۱. تهران: صفی‌علیشاه.
- بهار، مهرداد، ۱۳۶۲. *پژوهشی در اساطیر ایران*. چ ۱. تهران: آگاه.
- بیرونی، ابوریحان، ۱۳۵۲. *آثار الباقیه*. ترجمه اکبر داناسرشت. چ ۱. تهران: ابن‌سینا.
- پورداوود، ابراهیم، ۱۳۷۷. *یشت‌ها*. چ ۲. تهران: اساطیر.
- تفضلی، احمد، ۱۳۶۴. *مینوی خرد*. چ سوم. تهران: توس.
- جعفری دهقی، محمود و دشتبان، زهرا، ۱۳۹۲. *بررسی سرانجام جمشید، پادشاه اساطیری در مآخذ گوناگون*. نشریه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب، ۳۱(۹)، صص. ۵۶ - ۴۰.
- جعفری قریه‌علی، حمید، ۱۳۸۵. *مهر و خورشید در منظومه‌های حماسی ملی*. *کاوش‌نامه زبان و ادبیات فارسی*، ۷(۱۲)، صص. ۹۴ - ۶۳.

doi: 10.29252/kavosh.2006.2338

حبیبی، سیدمهدی، اعرابی هاشمی، شکوه‌السادات، و ترابی فارسانی، سهیلا، ۱۳۹۹. *تحلیل اسطوره جمشید نقل‌شده در شاهنامه و تاریخ‌های اسلامی با رویکرد نقد کهن‌الگویی*. *پژوهش‌های تاریخی*، ۱۲(۲)، صص. ۸۷ - ۱۰۴.

doi: 10.22108/jhr.2020.123747.2016

خیام نیشابوری، عمر بن ابراهیم، ۱۳۵۷. *نوروزنامه*. تصحیح علی‌حضور. چ ۲. تهران: طهوری.

دوستخواه، جلیل، ۱۳۸۲. *اوستا*. چ هفتم. تهران: مروارید.

رضی، هاشم، ۱۳۷۱. *آیین مهر میترا*. چ ۱. تهران: بهجت.

رضی، هاشم، ۱۳۸۱. *دانشنامه ایران باستان*. ج پنجم. چ ۱. تهران: سخن.

س ۲۱ - ش ۸۰ - پاییز ۱۴۰۴ - تحلیل تطبیقی اسطوره‌های جمشید و میترا و پیوند... / ۱۰۵

- ریگ‌ود/ (گزیده سرودها)، ۱۳۷۲. ترجمه محمدرضا جلالی نائینی. چ سوم. تهران: نقره.
- سرمد، زهره، ۱۳۹۴. بررسی وجوه اشتراک و افتراق جمشید در شاهنامه و اوستا. زبان و ادبیات فارسی، ۱۱(۴)، صص. ۱۶۷ - ۱۴۷.
- صمدی، مهرانگیز، ۱۳۶۷. ماه در ایران. چ ۱. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- طبری، محمدبن جریر، ۱۳۸۶. تاریخ الرسل و الملوک (تاریخ بلعمی) ترجمه ابوعلی محمدبن محمد بلعمی، تصحیح محمدتقی بهار و محمد پروین گنابادی. چ ۱. تهران: هرمس.
- عفیفی، رحیم، ۱۳۷۴. اساطیر و فرهنگ ایران در نوشته‌های پهلوی. چ ۱. تهران: توس.
- فردوسی، ابوالقاسم، ۱۳۸۶. شاهنامه. تصحیح ژول مول. چ دهم. تهران: بهزاد.
- فرنبرگ دادگی، ۱۳۶۹. بندهش. گزارنده مهرداد بهار. چ ۱. تهران: توس.
- قلی‌زاده، خسرو، ۱۳۸۷. فرهنگ اساطیر ایرانی برپایه متون پهلوی. چ ۱. تهران: پارسه.
- کریستن‌سن، آرتور امانوئل، ۱۳۸۳. نخستین انسان و نخستین شهریار. ترجمه ژاله آموزگار، احمد تفضلی. چ ۲. تهران: چشمه.
- کمپبل، جوزف، ۱۳۸۵. قهرمان هزارچهره. ترجمه شادی خسروپناه. چ ۱. مشهد: گل آفتاب.
- کومن، فرانتس، ۱۳۸۰. آیین پر رمز و راز میتراپی. ترجمه هاشم رضی. چ ۱. تهران: بهجت.
- لطیف‌نژاد، فرخ، ۱۳۸۸. جمشید در منشور اساطیر. ادبیات فارسی، ۵(۲۴)، ۲۲۰ - ۲۴۲.
- محلین، ساناز و دورودی، مجتبی، ۱۳۹۸. دگردیسی‌های اسطوره جمشید در گذار از دوران هندواروپایی به دوران اسلامی. نشریه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب، ۱۵(۵۴)، صص. ۲۵۱ - ۲۲۳.

dor: 20.1001.1.20084420.1398.15.54.8.6

هینلز، جان راسل، ۱۳۸۳. شناخت اساطیر ایران. ترجمه و تألیف محمدحسین باجلان فرخی. چ ۱. تهران: اساطیر.

یاحقی، محمدجعفر و قائمی، فرزاد، ۱۳۸۶. نقد اساطیری شخصیت جمشید از منظر اوستا و شاهنامه. نشر پژوهی ادب فارسی (ادب و زبان)، ۲۱(۱۸)، صص. ۲۷۳ - ۳۰۵.

یونگ، کارل گوستاو، ۱۳۹۳. انسان و سمبل‌هایش. ترجمه محمود سلطانیه. چ نهم. تهران: جامی.

English Sources

Eliade, Mircea. 1958. *Patterns in Comparative Religion*. Translated by Rosemary Sheed. London: Sheed & Ward.

Jung, Carl Gustav. 1969. *The Archetypes and the Collective Unconscious*. Translated by R. F. C. Hull, Princeton University Press.

References (In Persian)

- Afīfī, Rahīm. (1995/1374SH). *Asātīr va Farhange Īrān dar Nevešteḥā-ye Pahlavī*. 1st ed. Tehrān: Tūs.
- Amūzegār, Žāleh. (2001/1380SH). *Tārīxe Asātīrī-ye Īrān*. 3rd ed. Tehrān: Samt.
- Bahār, Mehr-dād. (1983/1362SH). *Pežūhešī dar Asātīre Īrān*. 1st ed. Tehrān: Āgāh.
- Bīrūnī, Abūreyhān. (1973/1352SH). *Āsāro al-bāqīyyat*. Tr. by Akbar Dānā-serešt. 1st ed. Tehrān: Ebne Sīnā.
- Borūmand-sa'īd, Javād. (1985/1364SH). *Jamšīd va Xoršīd*. *Chista Magazine*. No. 22. Pp. 130-135. <https://ensani.ir/fa/article/263713>
- Boyce, Mary. (1998/1377SH). *Tārīxe Kīše Zartošt (The History of Zoroastrianism)*. Tr. by Homāyūn San'atī-zādeh. 1st ed. Tehrān: Safī Alī-šāh.
- Campbell, Joseph. (2006/1385SH). *Qahremāne Hezār Čehreh (The Hero with a Thousand Faces)*. Tr. by Šādī Xosrow-panāh. 1st ed. Mešhad: Gole Āftāb.
- Christensen, Arthur Emanuel. (2004/1383SH). *Naxostīn Ensān va Naxostīn Šahrīyār (The First Man and the First King)*. Tr. by Žāle Amūzegār and Ahmad Tafazzolī. 2nd ed. Tehrān: Češmeh.
- Cumont, Franz. (2001/1380SH). *Āyīne Por Ramz var Rāze Mītrāyī (The Mysterious and Symbolic Mithraic Cult)*. Tr. by Hāšem Razī. 1st ed. Tehrān: Behjat.
- Dūst-xāh, Jallīl. (2003/1382SH). *Avestā*. 7th ed. Tehrān: Morvārīd.
- Eliade, Mircea. (1988/1367SH). *Afsāne va vāqe'īyyat (Myth and Reality)*. Tr. by Nasro al-llāh Zangūyī. 1st ed. Tehrān: Pāpīrūs.
- Eliade, Mircea. (1993/1372SH). *Resāle dar Tārīxe Adyān (Treatise on the History of Religions)*. Tr. by Jallāl Sattārī. 1st ed. Tehrān: Sorūš.
- Eliade, Mircea. (1996/1375SH). *Moqaddas va Nāmoqaddas (The Sacred and the Profane)*. Tr. by Nasro al-llāh Zangūyī. 1st ed. Tehrān: Sorūš.
- Eliade, Mircea. (2005/1384SH). *Ostūre-ye bāzgašt-e Jāvedāne (Myths of the Eternal Return)*. Tr. by Bahman Sarkārātī. 2nd ed. Tehrān: Tahūrī.
- Esfahānī, Hamze ebne al-hasan. (n.d.). *Tārīxe Sonnī-ye Molūko al-arz va al-'anbyāyā*. 1st ed. Tehrān: Kāvīyānī.
- Faranbaq-Dādegī. (1990/1369SH). *Bandeheš. Explained by Mehr-dād Bahār*. 1st ed. Tehrān: Tūs.
- Ferdowsī, Abo al-qāsem. (2007/1386SH). *Šāh-nāme*. Ed. by Jules Mohl. 10th ed. Tehrān: Beh-zād.
- Habībī, Seyyed-Mahdī and A'rābī Hāšemī, Šokūho al-Sādāt & Torābī Fārsānī, Soheylā. (2020/1399SH). *Tahlīle Ostūre-ye Jamšīd Naql Šode dar Šāh-nāme va Tārīxhā-ye Eslāmī bā Rūy-karde Naqde Kohan-olgūyī*.

- Journal of Historical Researches*. 2nd Year. No. 12. Pp. 87-104.
<https://www.doi.org/10.22108/jhr.2020.123747.2016>
- Hinnells, John Russell. (2004/1383SH). *Šenāxte Asātīre Īrān (Understanding Iranian Myths)*. Tr. by Mohammad-hoseyn Bājālān Farroxī. 1st ed. Tehrān: Asātīr.
- Ions, Veronica. (2002/1381SH). *Šenāxte Asātīre Hend (Indian Mythology)*. Tr. by Mohammad-Hoseyn Bājelān Farroxī. 2nd ed. Tehrān: Asātīr.
- Ja'farī Dehqī, Mahmūd and Daštban, Zahrā. (2013/1392SH). *Barrasī-ye Sar-anjāme Jamshīd, Pādešāhe Asātīrī dar Ma'āxeze Gūnāgūn. Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 9th Year. No. 31. Pp. 40-56. 40.
<https://sanad.iau.ir/fa/Article/1051293>
- Ja'farī Qarīye'alī, Hamīd. (2006/1385SH). *Mehr va Xoršīd dar Manzūmehā-ye Hemāsī-ye Mellī. Journal of Kavoshnameh in Persian Language and Literature*. 7th Year. No. 12. Pp. 63-94.
www.doi.org/10.29252/kavosh.2006.2338.
- Jung, Carl Gustav. (2014/1393SH). *Ensān va Sambolhā-yaš (Man and His Symbols)*. Tr. by Mahmoud Soltānīyyeh. 9th ed. Tehrān: Jāmī.
- Latīf-nežād, Farrox. (2009/1388SH). *Jamšīd dar Mansūre Asātīr. Persian Literature Magazine*. 5th Year. No. 24. Pp. 220-242.
<https://sid.ir/paper/194128/fa>
- Mohajjelīn, Sānāz and Dorūdī, Mojtabā. (2019/1398SH). *Degardīsīhā-ye Ostūrīe-ye Jamšīd dar Gozār az Dowrāne Hend va Orūpāyī be Dowrāne Eslāmī. Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 15th Year. No. 54 Pp. 223-251.
<https://dorl.net/dor/20.1001.1.20084420.1398.15.54.8.6>
- Pūr-dāvūd, Ebrāhīm. (1998/1377SH). *Yešthā*. 2nd ed. Tehrān: Asātīr.
- Qolī-zāde, Xosrow. (2008/1387SH). *Farhange Asātīre Īrānī bar Pāye-ye Motūne Pahlavī*. 1st ed. Tehrān: Pārsē.
- Razī, Hāšem. (1992/1371SH). *Āyīne Mehr (Mītrā'ism)*. 1st ed. Tehrān: Bahjat.
- Razī, Hāšem. (2002/1381SH). *Dāneš-nāme-ye Īrāne Bāstān*. 5th vol. 1st ed. Tehrān: Soxan.
- Rīgvedā (Gozīde-ye Sorūdihā)*. (1993/1372SH). Tr. by Mohammad-rezā Jallālī Nā'inī. 3rd ed. Tehrān: Noqre.
- Sarmad, Zohre. (2015/1394SH). *Barrasī-ye Vojūhe Ešterāk va Eftetāqe Jamšīd dar Šāh-nāme va Avestā. Persian Language and Literature Journal*. 4th Year. No. 11. Pp. 147-167.
<https://sanad.iau.ir/Journal/pl/Article/912914>
- Samadī, Mehr-angīz. (1988/1367SH). *Māh dar Īrān*. 1st ed. Tehrān: Entesārāte Elmī va Farhangī.

Šah, Rohām. (2004/1383SH). *Hoemazd Bāhrūyesp Āgāhī*. 1st ed. Tehrān: Asātīr.

Tabarī, Mohammad ebne Jarīr. (2007/1386SH). *Tārīxo al-rosol va al-molūk (Tārīxe Bal‘amī)*. Tr. by Abū-alī Mohammad ebne Mohammad-ebne Bal‘amī. Ed. by Mohammad-taqī Bahār and Mohammad Parvīne Gonābādī. 1st ed. Tehrān: Hermes.

Tafazzolī, Ahmad. (1985/1364SH). *Minū-ye Xerad*. 3rd ed. Tehrān: Tūs.

Ulansey, David. (2001/1380SH). *Pežūhešī Now dar Mītrā-parastī (The origins of the Mithraic mysteries: cosmology and salvation in the ...)*. Tr. by Maryam Amīnī. 1st ed. Tehrān: Češmeh.

Xayyāme Neyšābūrī, Omar ebne Ebrāhīm. (1978/1357SH). *Nowrūz-nāme*. Ed. by Alī Hosūrī. 2nd ed. Tehrān: Tahūrī..

Yāhaqqī, Mohammad-Ja‘far and Qā‘emī, Farzād. (2007/1386SH). *Naqde Asātīrī-ye Šaxšīyyate Jamšīd az Manzare Avestā va Šāh-nāme. Journal of Prose Studies in Persian Literature*. 21th Year. No. 18. Pp. 273-305.

تحلیل داستان موسی و شبان بر اساس نظریه انتخاب گلسر

آناهیتا چیتگرزاده^{۱*} - نزهت نوحی^{۲**} - تورج عقدایی^{۳***} - حسین آریان^{۴****}

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد زنجان، زنجان، ایران - استادیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان - دانشیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد زنجان، دانشگاه آزاد زنجان، ایران - استادیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران

چکیده

ویلیام گلسر نظریه‌پرداز امریکایی با ارائه نظریه انتخاب، سهم مهمی در تغییر روان‌شناسی کنترل بیرونی به کنترل درونی با تأکید بر مسئولیت‌پذیری، واقعیت‌پذیری و انتخاب ایفا کرد. تئوری انتخاب می‌گوید تمام آنچه از ما سر می‌زند رفتار است و تمام رفتارها انتخاب می‌شوند و همواره از سوی زن‌ها و از درون برانگیخته می‌شویم تا پنج نیاز اساسی خود را برآورده کنیم: نیاز به عشق و احساس تعلق، قدرت و پیشرفت، آزادی، تفریح و بقا. در این نظریه همه ما دنیایی به نام دنیای مطلوب داریم. تصویر ذهنی خاصی از یک جهان آرمانی که دوست داریم در آن زندگی کنیم که هسته اصلی زندگی ما است. این پژوهش بر آن است تا به شیوه تحلیلی - توصیفی با تکیه بر تئوری انتخاب ویلیام گلسر، الگوی رفتاری دو شخصیت برجسته داستان، موسی و شبان را تدوین نماید. نتایج پژوهش حاکی از آن است که موسی و شبان هر یک راه‌های مختلفی برگزیده‌اند. موسی با توجه به قدرت پیامبری و اقتدار معنوی خود انتخاب شبان را انکار کرده و او را مورد مذمت قرار می‌دهد. خداوند موسی را سرزنش کرده و مسئولیتش را به او یادآوری می‌کند. انتخاب شبان مورد تأیید و عنایت الهی قرار می‌گیرد و در طرفه‌العینی از وادی شریعت به طریقت اوج می‌گیرد و به حقیقت می‌رسد.

کلیدواژه: تئوری انتخاب، موسی، شبان، مثنوی معنوی، دنیای مطلوب.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۴/۰۱/۰۳

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۴/۰۴/۰۱

*Email: azarestan44@gmail.com

**Email: Noohi- Nozhat @ yahoo.com (نویسنده مسئول)

***Email: Dr.aghdaie@gmail.com

****Email: Arian.amir20@gmail.com

* مقاله حاضر برگرفته از رساله دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد زنجان است.

مقدمه

مثنوی کتابی است که مولانا به درخواست مرید و معتمد خود حسام‌الدین چلبی به نظم در آورده است. مولانا در هجده بیت اول آن که نی‌نامه نامیده می‌شود، با بیان چکیده‌ای از سفر سخت و جانکاهش، خواننده را با خود در این سلوک عارفانه و عاشقانه همراه می‌کند. مولانا، در مقدمه دفتر اول، مثنوی را « اصولِ اصولِ دین در کشف اسرار و وصول به یقین». ذکر کرده است. با چنین مقدمه‌ای است که باید بگوییم که مولانا این انتخاب و اختیار را به خوانندگان آثارش داده تا با هر دیدگاه و از هر زاویه‌ای که می‌خواهند آثارش را بخوانند، آن را تأویل و تفسیر کنند و به قدر فهم و ادراک خود حکمت‌ها و اسرار نهفته در آن را دریابند. رموزی که خاص پاکان است و جز با نور درون و فَنای خویشتن نمی‌توان به آن دست یافت. با مطالعه مثنوی، توصیف مولانا از این کتاب را، که مبانی آن را کوتاه و اندک و معانی آن بلند و پرمایه می‌داند، کامل‌ترین و جامع‌ترین توصیف درباره این کتاب را می‌یابیم که هر چه در آن بیشتر تعمق می‌کنیم ابعاد گسترده‌تری از معنا در برابرمان گشوده می‌شود.

یکی از داستان‌های این کتاب، داستان موسی و شبان است که ظاهراً مأخذ آن حکایتی است که در *العقد الفرید* آمده و فروزانفر در «مأخذ قصص و تمثیلات مثنوی» متن کامل آن را ذکر کرده است. داستان موسی و شبان از داستان‌هایی بحث برانگیز مثنوی است که در درون خود معانی بسیاری را جای داده و از دیدگاه‌های گوناگونی مورد بررسی قرار گرفته است. شبانی ساده‌دل که در کنار گوسفندانش، در دل صحرا و در زیر آسمان خدا عاشقانه با خدای خود را نوازش می‌کند و موسی که پیامبری است برگزیده از جانب حق لحن و کلام او را تاب نمی‌آورد و او را مرد عتاب قرار می‌دهد. مولانا ظاهراً به عنوان ناظر این ماجرا داستان را در یکی از حکایات مثنوی پی می‌گیرد و گفتگوهای سه جانبه موسی و شبان و خدا را با کلام شیرین خود بیان می‌کند. مولانا در این داستان هم‌چون دیگر داستان‌هایش به بیان اندیشه‌های بکر خود می‌

پردازد. موضوعی که توجه بسیاری از نقادان از جمله نقد روان‌شناسی را به خود معطوف داشته است.

نقد روان‌شناسانه و خوانش متون از منظر آرای روان‌کاوانه یکی از رویکردهای نوین در نقد ادبی است که در آن با بهره‌جویی از دیدگاه‌های روان‌شناسانه، متون ادبی مورد بررسی قرار می‌گیرد. یکی از چهره‌های برجسته روان‌شناسی در قرن اخیر ویلیام گلسر^۱ (۱۹۲۵-۲۰۱۳) است که با طرح نظریه انتخاب، به‌عنوان تئوری پشتیبان واقعیت‌درمانی، تغییرات مهمی در روان‌شناسی به‌وجود آورد. نظریه انتخاب شیوه جدید «فکر» کردن و «عمل» کردن است. با استفاده از نظریه انتخاب تلاش می‌کنیم تا بدون تخریب روابطی که برایمان ارزشمندند، رفتارهایی را برگزینیم که ما را در رسیدن به خواسته‌هایمان یاری کنند. فاصله میان خواسته‌ها و داشته‌هایمان را به هم نزدیک و هماهنگ کنیم.

هدف و ضرورت پژوهش

نظر به اهمیت پیوند روان‌شناسی نوین و نظریه‌های متأخرین در این حوزه از جمله تئوری انتخاب، مطالعه بینامتنی متون کلاسیک ادبی از جمله مثنوی معنوی مولانا، ما را در رسیدن به دریافتهای عمیق‌تر و خلاقانه‌تر اثر یاری می‌کند. در این داستان ما با دو شخصیتی مواجهیم که خداوند در آلبوم تصاویر ذهنی هر دو جای‌گاه بی‌همتایی دارد. اما نحوه مواجهه این دو با برجسته‌ترین چهره دنیای مطلوبشان متفاوت است. موسی که خود را قدرت برتر می‌پندارد رفتارهای شبان که فروتر از اوست را تاب نمی‌آورد و با کنترل بیرونی در صدد مقابله با او برمی‌آید. شبانی که دلشکسته راهی بیابان می‌شود و در برهوت و اماندگی و درماندگی، حقیقت الهی را می‌یابد. در این مقاله به بررسی سخنان مطرح شده از سوی خداوند خطاب

به موسی و هم چنین تغییر دیدگاه موسی و شبان نسبت به یکدیگر و نسبت به خداوند بر اساس نظریه انتخاب می پردازیم. در این داستان مشاهده می کنیم که خداوند موسی را به مسئولیت پذیری، واقعیت پذیری، پذیرش تفاوت ها و انتخاب ها و احترام به دنیای مطلوب شبان، که نمادی از مردم عامی است، امر می کند.

روش و سؤال پژوهش

در پژوهش حاضر که در حوزه تحقیقات نظری قرار دارد، در تجزیه و تحلیل داده ها از روش پژوهش توصیفی-تحلیلی بهره گرفته شده و از نظر هدف بنیادی محسوب می شود. پژوهشگر به صورت کتابخانه ای ابتدا مباحث نظریه انتخاب را مورد مطالعه قرار داده و سپس به بررسی داستان موسی و شبان در مثنوی معنوی پرداخته است. این داستان با دیدگاهی عمیق تر و مبتنی بر نظریه انتخاب و مؤلفه های آن، مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته است.

پژوهش حاضر در صدد پاسخ گویی به سؤالات زیر است:

با تأکید بر نظریه انتخاب، چه مفهوم مشترکی از سیر و سلوک دو شخصیت متفاوت داستان، «موسی و شبان» قابل دریافت است؟

نحوه بازنمایی هر یک از مؤلفه های نظریه انتخاب در این داستان چگونه است؟

پیشینه پژوهش

رکنی زاده و همکاران (۱۴۰۰)، در مقاله ای به نام «تالستوی و قصه موسی و شبان» به مقایسه داستان زندگی تالستوی و شباهت آن با داستان موسی و شبان پرداخته اند. در این مقاله توضیح داده اند که داستان تالستوی چون زندگی شبان داستان مثنوی است

که به سبب نحوه مواجهه‌اش با سیاست‌های کلیسا به‌طور رسمی از سوی آنان تکفیر می‌شود. او خویش را چون شبان داستان موسی معرفی می‌کند.

حجاجی و زری‌فام (۱۳۹۴)، در مقاله «نقد روانشناختی داستان موسی و شبان از دیدگاه نظریه اریک برن^۱» به این نتیجه می‌رسند که داستان نمادین موسی و شبان، نشان‌دهنده ارتباط متقاطع دو شخصیت متقابل یعنی والد و کودک است. داستان با دفع کودک از جانب والد شروع می‌شود اما با تعلیم الهی و وساطت بالغ، هم موسی به درجه بالاتری از شخصیت می‌رسد و هم شبان از قید کودک رها می‌شود.

آزادمنش و همکاران (۱۳۹۴)، در مقاله‌ای به نام «تحلیل داستان موسی و شبان در چارچوب مکتب اگزیستانسیالیسم» به بررسی این داستان پرداخته‌اند و به این نتیجه رسیده‌اند که مولانای عارف در این داستان بیش از همه به اگزیستانسیالیسم‌های الهی شباهت دارد. نگاه او به مقوله «ایمان» و رابطه ویژه انسان و خدا که در حکایت موسی و شبان مطرح است، با برخی از اصلی‌ترین مسائل «هستی‌شناسی»، «انسان‌شناسی» و «وجودی» مورد نظر فیلسوفان هم‌سوئی دارد.

طاهری (۱۳۹۸)، در مقاله‌ای با عنوان «تجربه عرفانی در «موقعیت‌های مرزی» و بازتاب آن در مثنوی معنوی (مطالعه موردی حکایت‌های پیر چنگی و موسی و شبان)» به تحلیل این داستان پرداخته است. در این پژوهش، شبان نمونه عینی و مصداق بارز شخصی فردیت‌یافته است که با تلنگر موسی، یک‌تنه راه کمال را می‌پیماید و از معلم خود پیشی می‌گیرد. در ابتدای داستان، موسی از چوپان پیش‌تازتر است اما در قسمت واپسین داستان، انتخاب و جهش لحظه‌ای سرنوشت ایمانی چوپان را دگرگون می‌کند.

اقدسی و پازوکی (۱۳۹۸)، در مقاله‌ای با عنوان «شریعت در قیاس با طریقت در داستان موسی و شبان» به مقایسه میان کفر و ایمان واقعی و کفر و ایمان فقهی

پرداخته‌اند و با تمایز قائل‌شدن میان این دو، شبان را توجه به اخلاص و نیتش رهروی طریقت می‌دانند و موسی را نماینده شریعت معرفی می‌کنند.

بحث

خاستگاه و مبانی تئوری انتخاب^۱

ویلیام گلسر در سال ۱۹۶۵ نظریه جدیدی در خصوص آسیب‌شناسی روانی، اختلالات رفتاری و روش درمان آن ارائه داد و آن‌را «واقعیت درمانی» نامید. در این کتاب منشا اختلالات روان‌شناسی را مسئولیت‌گریزی و نادیده‌انگاری واقعیت عنوان کرد. وی سپس در سال ۱۹۹۴ نظریه انتخاب را به عنوان تئوری پشتیبان رویکرد واقعیت درمانی ارائه کرد. تئوری انتخاب توضیح می‌دهد افراد چرا و چگونه رفتار می‌کنند. تئوری انتخاب می‌گوید تمام آنچه هر موجود زنده‌ای می‌تواند انجام دهد «رفتار» است و تمام آن‌ها «رفتار کلی» اند. تمام رفتارها معطوف به هدف، انعطاف‌پذیر و خلاقند. ما به عنوان یک سیستم کنترل، همواره در تلاش برای به دست آوردن کنترل بیشتر بر زندگی خود هستیم، و در هر لحظه به گونه‌ای رفتار می‌کنیم که تصاویر دلخواه‌مان را به دست آوریم. تقریباً تمام رفتارها انتخاب می‌شوند. ما همواره از سوی ژن‌ها و از درون برانگیخته می‌شویم تا پنج نیاز اساسی خود را برآورده کنیم؛ نیاز به عشق و احساس تعلق، قدرت و پیشرفت، آزادی، تفریح و بقا. عشق و احساس تعلق پیش نیاز ارضای دیگر نیازهاست. (گلسر ۱۳۹۹: ۲۴) تئوری انتخاب یک تئوری مبتنی بر روان‌شناسی کنترل درونی است که معتقد است گذشته بر زندگی کنونی ما اثر شگرفی داشته است، ولی تعیین کننده رفتار کنونی ما نیست. میزان مسئولیت‌پذیری و احترام به واقعیت موجود و شیوه‌ای که برای ارضای نیازهایمان انتخاب می‌کنیم، رفتار کنونی ما را تعیین می‌کنند. (همو ۱۳۹۸: ۱۲)

به طور خاص تئوری انتخاب در پنج اصل خلاصه می‌شود:

۱- عشق و احساس تعلق؛ ۲- قدرت؛ ۳- تفریح؛ ۴- آزادی؛ ۵- بقا و زنده ماندن.
(ر.ک. گلسر ۱۳۹۷: ۹-۱۰)

- **بقا:**^۱ این نیاز فیزیولوژیک شامل غذا، پوشاک، مسکن، هوا، امنیت، گرما، سلامت جسمانی، و میل و کشش جسمانی به انجام عمل جنسی است.

- **عشق:**^۲ و احساس تعلق: ما به عشق ورزیدن و مراقبت کردن از دیگران و نیز باور دوست‌داشتنی بودن نیاز داریم. این نیاز دربردارنده روابط خانوادگی، دوستی و رفاقت، روابط شغلی و روابط با آشنایان و اطرافیان است و به ما احساس پیوند و تعلق می‌دهد.

- **آزادی:**^۳ این نیاز روان‌شناختی به معنای استقلال و خودمختاری است: امکان و توانایی انتخاب کردن، آفریدن، کشف کردن و بیان آزادانه خود، داشتن حریم شخصی، جابجا شدن در محیط زندگی و احساس عدم محدودیت و اجبار در تعیین انتخاب‌ها و اراده آزاد.

- **تفریح:**^۴ گرایش به لذت بردن از کار، شوخ‌طبعی حتی در مورد مسائل جدی، سرگرمی خاص خود را داشتن، علاقه مند بودن یا هیجان‌زده شدن در خصوص پروژه‌های کاری یا اوقات فراغت و تعطیلات از نیاز به تفریح نشأت می‌گیرد. (ر.ک. صاحبی و سلطانی فر ۱۳۹۷: ۲۹-۳۰)

- **قدرت و پیش‌رفت:**^۵ این نیاز برای احساس توانمندی، ارزش‌مندی و پیش‌رفت و کارآمدی است. قدرت در تئوری انتخاب به معنای «قابلیت و توانایی» داشتن، احساس درونی خودشکوفایی و کنترل درونی داشتن است و با زورگویی یا سلطه

بر دیگران متفاوت است. به تعداد افراد روی زمین می‌توان راه‌های متفاوتی برای تأمین نیاز به قدرت یافت. به طور کلی می‌توان دو روش را نام برد:

الف) کنترل درونی:^۱ هرگاه فرد تشخیص دهد رفتار کلی یا هر جزء آن او را به سمت ارضای نیازها و خواسته‌هایش سوق نمی‌دهد رفتار دیگری را انتخاب می‌کند.

ب) کنترل بیرونی:^۲ فرد هیچ کنترلی بر عمل، فکر، احساس و یا حالت فیزیولوژیک خود ندارد.

۲- خواسته‌ها (=دنیای مطلوب):^۳ یکی از اصولی که گلسر بر آن تأکید دارد دنیای مطلوب است. بر اساس تئوری انتخاب دلیل ادراکات متفاوت ما از واقعیت به دنیای مهم دیگری مربوط است که خاص هر کدام از ماست و آن را دنیای مطلوب می‌نامیم. این دنیای کوچک و شخصی که هر کسی به فاصله کمی بعد از تولدش شروع به خلق آن در حافظه‌اش می‌کند و تمام طول عمر بازآفرینی آن را ادامه می‌دهد، از گروه کوچکی از تصاویر خاص تشکیل شده است که بیش از هر چیز دیگری می‌شناسیم این تصاویر بهترین راه ارضای نیازهای انسانی را را به ما نشان می‌دهند و سه مقوله مشخص را در برمی‌گیرند.

۱- افرادی که بسیار دوست داریم با آن‌ها باشیم.

۲- چیزهایی که بسیار دوست داریم داشته باشیم و تجربه کنیم.

۳- ایده‌ها یا نظام باورهایی که بر بخش بزرگی از رفتار ما حاکم هستند. (گلسر ۱۳۹۷: ۸۰-۹۰)

۳- ادراک^۴

۴- رفتار:^۵ تئوری انتخاب می‌گوید: «همه آن چیزی که ما می‌توانیم از تولد تا مرگ انجام دهیم رفتار است»، «ما در تلاش برای ارضای نیازهای مان انتخاب می‌کنیم» و

1. Internal Control
3. Quality World
5. Behavior

2. External Control
4. Preceive

«همه رفتارها را باید به عنوان رفتار کلی در نظر گرفت.» رفتار را «کلی» می‌نامیم چون از چهار مؤلفه تشکیل شده است: عمل، فکر، احساس و فیزیولوژی که همیشه با اعمال، افکار و احساسات ما همراه است. اما از بین این چهار مؤلفه فقط دو تای آن‌ها یعنی عمل و فکر ارادی هستند دو معرفه دیگر یعنی احساسات و فیزیولوژی غیر ارادی‌اند؛ دو مؤلفه اخیر به میزان موفقیت اعمال و افکار در ارضای نیازهای مان وابسته هستند.» (ووبولدینگ^۱ ۱۳۹۴: ۹۸-۹۹)

خلاصه موسی و شبان

داستان موسی و شبان یکی از داستان‌های مهم و پرمغز مثنوی است که در دفتر دوم (۱۸۱۵-۱۷۲۰) در ۹۵ بیت آمده است. خلاصه داستان چنین است که روزی حضرت موسی(ع) به چوپانی برخورد کرده که با سخنانی کفرآمیز، به ظن او، با خدا نجوا می‌کرده است. موسی(ع) از شبان می‌پرسد با چه کسی این گونه سخن می‌گویی؟ شبان می‌گوید با کسی که ما را آفرید. موسی(ع) شبان را سرزنش کرده و او را کافر و خیره‌سر می‌خواند. موضوعات مهمی چون صفات ثبوتیه و سلبيه خدا، توحید الهی را برای او شرح می‌دهد و برآن است تا به شبان ساده‌دل بفهماند که سخنان کفرآمیزش، منبع عذاب، زیرو رو کننده جهان و به آتش کشاننده هستی است. شبان با شنیدن چنین سخنان عتاب‌آمیزی از زبان پیامبری چون موسی(ع) اظهار ندامت می‌کند و جامه‌دران راهی بیابان می‌شود. از سوی دیگر خداوند موسی(ع) را برای گفتار و کردارش با شبان مورد عتاب و خطاب قرار می‌دهد که «بنده ما را چرا کردی جدا؟» و به او یادآوری می‌کند که راه‌های گفت‌وگو با حق بسیار است و هر کس راهی را برمی‌گزیند. از آداب دانی تا سوخته‌جانی فرق‌هاست. نیت افراد مهم است.

موسی که پیام الهی را دریافت می‌کند به سوی شبان می‌دود و او را می‌یابد و پیام الهی را به او می‌رساند که:

هیچ آدابی و ترتیبی مجو هرچه می‌خواهد دل تنگت بگو
(مولوی ۱۷۸۴/۲/۱۳۹۱)

اما زمانی که موسی به شبان می‌رسد او به سدره‌المتهی رسیده و در حالی است که برون از گفتن است.

این داستان گفت و شنودی است میان موسی و شبان و خدا. روایت‌گر فرهنگ دینی است که در آن تقابل عقل با عشق، متکلم با عارف، تشبیه‌گر با تنزیه‌گر، شریعت و حقیقت، تجربت‌اندیش و معرفت‌اندیش قابل مشاهده است. (ر.ک. سروش ۱۳۸۴: ۹۵) محور اصلی این داستان ذکر و یاد خداوند است. موضوعی که خداوند آن را مورد توجه قرار داده و فرموده است: *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلًا*. ای مؤمنان ذکر حق و یاد خداوند [به دل و زبان] بسیار کنید و صبح و شام به تنزیه ذات پاک او بپردازید. (احزاب/۴۲ و ۴۱) و مولانا می‌فرماید:

اذکروالله شاه ما دستور داد اندر آتش دید ما را نور داد
(مولوی ۱۷۱۵/۲/۱۳۹۱)

در این داستان سه شخصیت که هر یک نماد گروهی از مردم جامعه هستند به گفت‌وگو با یکدیگر می‌پردازند. شبان که نماد مردم عامی جامعه است و اکثریت افراد جامعه را دربرمی‌گیرد. موسی که نماینده قدرت دینی و روحانیان است. خداوند که نماد حقیقت مطلق است. اوست که میان موسی و شبان قضاوت می‌کند. این داوری از زبان مولانا بیان می‌شود و در واقع خود مولانا است که به داوری می‌پردازد و سخنان خود را از زبان سوم شخص که خداست بیان می‌کند. بین این سه گفت‌وگوهای تأمل‌برانگیزی رد و بدل می‌شود. به قول گادامر متن اول امروزی درک می‌شود و سپس به تاریخ سپرده می‌شود تا در آنجا با معانی مورد نظر خود آشکار

شود. درباره این داستان تفسیرهای مختلفی صورت گرفته است که به منولوگ عرفانی و شخصی انسان‌ها که برمبنای انتخاب‌های آنهاست احترام می‌گذارد و تک صدایی را ناقض حکم الهی می‌داند. انتخاب موسی در این داستان (به جای پیامبران دیگر) به این سبب است که او سخت‌گیرترین پیامبران بوده، با آن که خود سابقه چوپانی داشته حال چوپان را دریافته، او شاخص‌ترین فرد ادیان سامی است که تک‌صدایی و استبدادی است. (ر.ک. شمیسا ۱۳۸۹: ۲۸۳) با بررسی گفت‌وگوهای مطرح شده در ابیات این داستان درمی‌یابیم که مؤلفه انتخاب مورد توجه مولانا بوده است. در این داستان هر چهار مؤلفه نظریه انتخاب قابل ملاحظه است که به بررسی آن‌ها می‌پردازم.

مؤلفه عشق

گلسر می‌گوید ما به عشق ورزیدن و مراقبت کردن از دیگران و نیز باور دوست‌داشتنی بودن نیاز داریم. این نیاز دربردارنده همه روابط ماست و به ما احساس پیوند و تعلق می‌دهد. این داستان روایت‌گر نجوای عاشقانه شبانی ساده‌دل و روستایی با خالق خود است که نیایش‌هایش با خداوند بر اساس تجربه‌ای است که در صحرای بکر الهی، در تعامل با خورشید و ماه و ستارگان و در مراقبت مادرانه از بزه‌ها و گوسفندهای خود فرا گرفته است. درکی صادقانه، متواضعانه و ساده‌دلانه از خدا دارد. با کلامی عاری از هرگونه تکلف با معشوق خود سخن می‌گوید (هی‌هی چوپانی، بز، گوسفند، چارق، شیر و شپش). شبان عاشق بدون هیچ چشم‌داشتی از معشوق، فقط به ذکر کارهایی می‌پردازد که حاضر است برای معشوقش انجام دهد. او درکی از خدا بدون هیئت جسمانی ندارد. او فقط عاشق است. و این همان عشقی است که معشوق‌پسند است. گلسر می‌گوید عشق چون خیابانی دو سویه است بده و بستانی دارد، دریافت و پرداختی دارد. شبان داستان مولانا به اندازه‌ای غرق در

عشق است که به سوی دیگر نظر ندارد. (گلسر ۱۳۹۷: ۷۸) او بدون هیچ چشم‌داشتی عشق خود را نثار می‌کند. او از آنچه در وجود خودش زنده است می‌بخشد. از شادیش، علائقش، ادراکش، دانائیش، خلق خوشش و تمام مآثر و مظاهر زندگیش می‌بخشد و با چنین بخششی از زندگی خود، دیگری را احیا می‌کند، و در ضمن احساس سرزندگی در خویش، احساس زندگی را درکس دیگر را بارور می‌سازد. (ر.ک. فروم ۱۳۸۵: ۳۷-۳۵)

تو کجایی تا شوم من چاکرت چارقت دوزم، کنم شانه سرت
ای فدای تو همه بزهای من ای بیادت هیّه‌ی و هیّه‌ای من
(مولوی ۱۷۲۴/۲/۱۳۹۱-۱۷۲۱)

این سخنان شبان بیانگر خلوص نیت و عشق او به خداوند است. و اینکه «تشبیه اهل محبت کمتر از تنزیه و تقدیس اهل شریعت نزد حق مقبول نیست و خداوند به قلب خاشع نظر می‌کند و به درشتی خشونت لفظ نمی‌نگرد.» (زرین کوب ۱۳۹۳: ۵۱) این لحن و کلام، بر دل معشوق می‌نشیند و معشوق را به همدلی و همراهی با او وامی‌دارد. در ادامه داستان این سلوک عاشقانه دوسویه می‌شود. اما برای موسی درک چنین عشقی قابل فهم نیست. او خشمگین از چنین مراوده عاشقانه‌ای، چوپان را مورد مذمت قرار می‌دهد. این تغییر موجب خشم خداوند می‌شود و موسی او را مورد عتاب قرار می‌دهد:

موسیا، آداب‌دانان دیگرند سوخته جان و روانان دیگرند
عاشقان را هر نفس سوزیدنیست بر ده ویران خراج و عُشُر نیست
(مولوی ۱۷۶۵/۲/۱۳۹۱-۱۷۶۴)

درک و پذیرش این عشق تازه تولد یافته نیازمند یک بینش تحول یافته است؛ و این هنر آفریدگار است که بزرگوارانه تولد معشوق نوپای خود را بپذیرد تا رابطه‌اش را با او، که هنوز در اولین پله‌های نردبان معرفت است، عمق بخشد. در این داستان

س ۲۱ - ش ۸۰ - پاییز ۱۴۰۴ - تحلیل داستان موسی و شبان بر اساس نظریه .../۱۲۱

خداوند هم چون چوپان در پی عشق است. به گفته اریک فروم^۱ عشق نیرویی است که تولید عشق می کند. او موسی را مورد خطاب قرار می دهد که من در پی سوز هستم نه سود. سود من در این داد و ستد عاشقانه گشایش درهای رحمت من است. خداوند هم نیازمند عرضه کالای معرفتی خود است و این بازار تا زمانی که تقاضای سوزناک معشوق وجود نداشته باشد بی رونق ست.

من نکردم امر تا سودی کنم بَلک تا بر بندگان جودی کنم
(مولوی ۱۷۵۶/۲/۱۳۹۱)

انسان، در ضمن نثار کردن، نوری را در هستی دیگری متبلور می کند، و این عشقی که متولد شده است به نوبه خود به سوی وی منعکس می شود. بخشیدن طرف مقابل را نیز بخشنده می کند و در نتیجه طرفین متقابلاً در شادی چیزی که خود بدان زندگی بخشیده اند سهیم می شوند. ضمن بخشیدن چیزی به دنیا ی آید، و طرفین سپاسگزار آن حیاتی خواهند بود که برای هر دو آنان متولد شده است. این نکته خصوصاً در مورد عشق صادق است. (ر.ک. فروم ۱۳۸۵: ۳۸) مولانا از زبان خداوند می گوید هدف من از این معامله عاشقانه این بود که ، عاشقانم ابتدا خالص شوند و سپس نور مشعشع عشق را بر همگان بتابانند.

موسیا، آداب دانان دیگرند سوخته جان و روانان دیگرند
عاشقان را هر نفس سوزید نیست بر ده ویران خراج و عُشر نیست
(مولوی ۱۷۶۴-۱۷۶۵/۲/۱۳۹۱)

خداوند رفتارهای گذشته موسی را نقد می کند از او می خواهد آتش بر هستی افکار و عبارات منجمد خود بزند و نور عشق را در دل خود بیفروزد. تحقیر و تحذیر دیگران نیاز به قدرت را ارضا می کند اما در این فرایند نیاز ما به عشق و احساس تعلق ناکام می ماند. (ر.ک. گلسر ۱۳۹۷: ۶۶)

آتشی از عشق در جانِ بر فُروز سرِ بَسَرِ فکر و عبارت را بسوز
(مولوی ۱۳۹۱/۲/۱۷۶۳)

در اینجا خداوند به موسی مشق عشق می دهد و از او می خواهد تا ادب و آداب
را کنار گذشته و بی پیرایه نرد عشق ببازد.

من نگرדם پاک از تسیحشان پاک هم ایشان شوند و دُریشان
چند ازین ألفاظ و اضمّار و مجاز؟ سوزِ خواهم سوز، با آن سوز ساز
(همان ۱۷۶۲/۲-۱۷۵۷)

مولانا می داند که عشق نیازمند شفقت، مسئولیت پذیری و احترام است و موسی
را برای بی توجهی به این مؤلفه‌ها مورد انتقاد قرار می دهد.

عاشقان را هر نفس سوزیدنیست بر ده ویران خراج و عُشر نیست
(همان ۱۷۶۵/۲)

مؤلفه قدرت

نیاز به قدرت، پاسخی به تمنای درونی انسان برای احساس توانمندی، ارزش مندی، پیشرفت و اثربخشی است. در چارچوب نظریه انتخاب، قدرت نه سلطه‌جویی یا زورمداری، بلکه تجلی قابلیت، خودشکوفایی و کنترل درونی است. قدرت، بسته به منشأ آن، در دو قالب تجلی می‌یابد: کنترل درونی و کنترل بیرونی. در داستان مورد نظر، موسی تجلی‌گاه قدرت دینی است؛ قدرتی که با قطعیت تمام، قرائتی خاص از دیانت را به رسمیت می‌شناسد و آن را یگانه راه مشروع ارتباط با امر قدسی تلقی می‌کند. هنگامی که موسی، نیایش‌های شبان با خداوند را - که آمیخته به زبان زیست‌جهان چوپانی و مهر طبیعی است - می‌شنود، از منظر قدرت مبتنی بر کنترل بیرونی، زبان به اعتراض می‌گشاید. این نقد، صرفاً انکار یک شیوه دینداری نیست، بلکه انکار زیست‌جهان و نفی هویت شبان است.

به تعبیر گلسر، قدرت بی‌عشق، عشق را ویران می‌سازد؛ هیچ‌کس خواهان سلطه‌پذیری نیست، حتی اگر سلطه‌گر، زبان محبت به‌کار گیرد. (ر.گ. گلسر ۱۳۹۷: ۸۶)

گفت موسی: های، بس مُدبّر شدی	خود مسلمان ناشده کافر شدی
این چه ژاژست و چه کفرست و فُشار	پنبه‌ای اندر دهان خود فُشار
گند کفر تو جهان را گنده کرد	کفر تو دیبای دین را ژنده کرد
چارق و پاتابه لایق مر تراست	آفتابی را چنین‌ها کی رواست

(مولوی ۱۷۳۰/۲/۱۳۹۱-۱۷۲۷)

از میان تمام رفتارهای تخریب‌گر مبتنی بر زور و اجبار انتقاد رفتاری است که زمی‌ن‌های را فراهم می‌کند تا تصویر فرد انتقادگر را از دنیای مطلوب خود خارج کن‌یم. (ر.ک. گلسر ۱۳۹۲: ۱۲۷) برجسته‌ترین قدرت شبان قدرت عشق بود که با انتقاد ویرانگر موسی همه هویت و ماهیتش را که در عشق خلاصه می‌شد، فرو می‌ریزد و نابود می‌شود. او به ورطه هولناکی پرتاب می‌شود. این نقد و انکار، چوپان را با « بحران معرفتی » مواجه می‌کند. (طاهری ۱۳۹۸: ۶۸)

گفت: ای موسی، دهانم دوختی	وز پشیمانی تو جانم سوختی
جامه را بدیدید و آهی کرد تفت	سر نهاد اندر بیابان و برفت

(مولوی ۱۷۴۹/۲/۱۳۹۱-۱۷۴۸)

در چنین موقعیت‌هایی انسان باید تصمیم بگیرد که خود را از آن ورطه هولناک برهاند یا به وضعیت و شرایطی که در آن گرفتار آمده، قانع و تسلیم سازد. اضطراب‌های بنیادی، دلشوره‌ها، احساس ملال و دلزدگی حاصل از ملال و روزمرگی چیزی است که هر انسانی آن را تجربه می‌کند. اما اینکه این حالات را دریابیم یا بی‌توجه از آن‌ها بگذریم، استعداد تعالی جویی یا رضایت به رکود را نزد تک تک ما برملا می‌سازد. (مک کواری ۱۳۷۷: ۱۶۵) از این لحظه به بعد مولانا از آنچه بر چوپان می‌گذرد سخنی نمی‌گوید ولی می‌توان گناه و اضطراب او را درک کرد. او راه بیابان را در پیش می‌گیرد تا با غلبه بر اضطراب‌ها و تأمل در گناه‌هایش خود را تعالی

بخشد. با قدرت اراده و مسئولیت‌پذیری خود را بازآفرینی کند. در این داستان موسی اگر چه مورد انتقاد خداوند قرار می‌گیرد ولی از دنیای مطلوب شبان خارج نمی‌شود. به گفته میشل فوکو برخورداری از قدرت در مقابل دیگری، شر نیست؛ این بخشی از عشق و هیجان است. (چول - هان ۱۴۰۰: ۴۹) موسی در کنترل‌گری خود به دنبال شر نبود. بلکه عشق مفرط او به خداست که او را به چنین عکس‌العملی در برابر شبان وا می‌دارد. اما این هیجان به قول دریدا برآمده از ایده خودبودگی و قدرت اوست که به یکدیگر تعلق دارند. (ر.ک. چول - هان ۱۴۰۰: ۹۰) که با تحذیر خداوند همه چیز معکوس می‌شود.

دوستی بی‌خرد خود دشمنیست حق تعالی زین چنین خدمت غنیست
(مولوی ۱۳۹۱/۲/۱۷۳۴)

کنترل بیرونی و به کارگیری آن به همه افراد اعم از کنترل‌کننده و کنترل شونده آسیب می‌رساند. (ر.ک. گلسر ۱۳۹۲: ۳۱) انتقاد موسی از شبان به همان اندازه که به ویرانگری شبان منجر شد به خود تخریبی موسی نیز منتهی شد. شبان معرفتش را با رنج بسیار در گرما و سرمای کوهستان، در کنار رمه‌هایش، بدون مراد و مرشدی و با درک عینی خود از خدا کسب کرده بود. موسی که، علی‌رغم تجربه چوپانی، درکی از تجربه و معرفت شبان نداشت با فقدان عشق، رعایت بیش از حد آداب و عدم مسئولیت‌پذیری به شناخت خداوند نائل آمده بود. او با قدرت کنترل‌گر خود در صدد فرو کاستن بی‌کرانگی عشق و معرفت الهی به ادراک خویش است که مورد اعتراض خداوند قرار می‌گیرد. حق تعالی با قدرت لایتناهی خود موسی را مورد عتاب قرار داده و می‌گوید تو با بنده من چه کردی؟ تو پا را فراتر از وظایف گذاشتی در حالی که هنوز نوآموز مکتب عشقی و بی‌بهره از سوز عشق.

آتشی از عشق در جانِ بر فُروز سرِ بَسَر فکر و عبارت را بسوز
(مولوی ۱۳۹۱/۲/۱۷۶۳)

خداوند در این داستان با قدرت الهی خود با موسی گفت‌وگو می‌کند. در این الهام ظریف و عتاب آمیز او نیش و نوش با هم آمیخته است:

وحی آمد سوی موسی از خدا	بنده ما را ز ما کردی جدا
موسیا آداب‌دانان دیگرند	سوخته‌جان و روانان دیگرند
عاشقان را هر نفس سوزیدنی‌ست	بر ده ویران خراج و عشر نیست
ملت عشق از همه دین‌ها جداست	عاشقان را ملت و مذهب خداست

(مولوی ۱۷۵۰-۱۷۷۰/۲/۱۳۹۱)

مؤلفه آزادی

در این داستان موسی بعد از آن که شبان را مورد انتقاد قرار می‌دهد شبان روی به بیابان‌ها می‌نهد. او می‌رود تا در خلوت خویش با خداوند فردیت گم‌گشته در این انکار و تحذیر را بازیابد. هایدگر برای تبیین انسان به مثابه موجود آگاه و گزینش‌گر و سازنده زندگی خود، اصطلاح «دازاین»^۱ را برمی‌سازد. اگر بخواهیم برابر نهاد نسبتا دقیقی برای آن در فارسی وضع کنیم، می‌تواند «آنجا- هستنده» یا «آنجا- باشند» باشد. به نظر هایدگر تنها انسان است که می‌تواند مصداقی برای دازاین باشد؛ زیرا انسان تنها موجودی است که به جهان افکنده شده و از افکنندگی خود آگاه است. بنابراین، دازای، همواره خود را در موقعیت و داده‌های مشخص اجتماعی، تاریخی و فیزیکی می‌یابد و در مواجهه با دیگر عناصر هستی و امکان‌هایی که در اختیار دارد، ماهیت و سرنوشت خود را می‌سازد. انسان وانهاد شده به هستی است که باید بشخصه خود و جهان‌اش را بشناسد، تصمیم بگیرد و مسئولیت فردی خود را در قبال تصمیماتش بپذیرد. (مک کواری^۲ ۱۳۹۶: ۵۲؛ باربور^۳ ۱۳۷۴: ۱۴۸) بنابراین انسان همواره با آزادی، اراده و مسئولیت‌پذیری نسبت به انتخاب‌هایش به هستی‌اش هویت می‌بخشد.

1. Dasein
3. Barbour

2. MacQuarrie

به قول یاسپرس آدمی تنها در اوضاع واقع در حد نهایی طاقت بشری از ماهیت خویش آگاه می‌شود. (یاسپرس^۱ ۱۳۸۳: ۲۰۴) موسی و شبان هر دو شرایط سخت و بحرانی را تجربه می‌کنند چوپانی رانده و وامانده از پیر و مرشد خود و تمامی باورهایش؛ پیری و پیامبری که مغضوب درگاه الهی واقع شده است. هر دو نیاز به رهایی از این گردابی دارند که در آن فرو رفته‌اند. شبان پس از انتقاد موسی راه بیابان را در پیش می‌گیرد. بیابان نامحدود و مرزهایش نامشخص است. او در یک سیر انفسی به حقایق و امری فراسوی درک و فهم آدمی دست می‌یابد و با کل هستی وحدت می‌یابد. حضور او در بیابان به بیابان معنا می‌بخشد و موجب استعلائی او می‌شود. بیابان، کوشش برای رستگاری در طی این زندگی است. (پورنامداریان ۱۳۹۶: ۱۷۸) حکم آزادیش را دریافت می‌کند و ره به جایی می‌برد که حتی تصور و تخیل آن برای دیگران ناممکن است. «بشر حافی می‌گوید: هر که خواهد طعم آزادی بچشد بگو سر پاک گردان با خدای خویش.» او امکان و توانایی انتخاب کردن، آفریدن، کشف کردن و بیان آزادانه خود را تجربه می‌کند. کیرکگور می‌گوید شرط درآمدن از یک سپهر و ورود به سپهر دیگر، احساس رنج و ملال از پراکندن خویش در سپهر پیشین و میل به تحقق خویشتن در سپهر بالاتر است. (کاپلستون^۲ ۱۳۸۷، ج ۷: ۳۳۳) شبان پس از انکار و عتاب موسی از سپهری به سپهر دیگر اوج می‌گیرد و از تمام قیودی که بر سر راهش وجود داشته به سلامت گذر می‌کند و به خداگونه‌گی می‌رسد. در این داستان خداوند ابتکار عمل را به دست می‌گیرد و با تأیید انتخاب شبان، در عشق ورزی با خود، او را به رهایی و آزادی می‌رساند و می‌گوید:

هیچ آدابی و تربیتی مجو هر چه می‌خواهد دل تنگت، بگو
کفر تو دین است و دینت نور جان آمنی وز تو جهانی در امان
(مولوی ۱۳۹۱/۲: ۱۷۸۵-۱۷۸۴)

شبان گریخته از خویش، چون مواجهه او با خدا «فردی»، «ویژه» و از نوع «عشق ورزی» است. «جزء انسان‌هایی است که از تسلط مرجع اقتدار بیرونی و درونی

رها شده و به تنهایی ویژه رسیده است.» (شبستری ۱۳۸۲: ۱۷۷) خداوند در توییخ موسی، بر آزاد بودن انسان ها تأکید می کند و می گوید هر کس در برگزیدن راه ارتباط با حق، آزاد است و راه ارتباط مستقیم با خداوند همواره گشوده است. الطَّرَائِقُ إِلَى اللَّهِ بَعْدَ نُفُوسِ الْخَلَائِقِ.

هر کسی را سیرتی بنهاده ام هر کسی را اصطلاحی داده ام
(مولوی ۱۳۹۱/۲/۱۷۵۳)

خداوند به موسی می گوید: أَبْغِضُ الْأَشْيَاءَ عِنْدِي الطَّلَاق... از آنچه حلال است، هیچ چیز محبوب تر از عتاق (=آزاد کردن بنده) نیافریده. او در این بیت توجه موسی را تمامی قوانین دست و پا گیری معطوف می کند که بین خالق و مخلوق جدایی می افکند. موسی نیز چونان شبان تجربه ای عرفانی را از سر می گذراند. بعد از توییخ خداوند او دیگر آن موسای آغازین داستان نیست. او نیز به مدد تجربه ای که کرده و اسراری که بر او آشکار شده از چنبره تفکر جزم اندیش خود رها شده است. مولانا این رهایی را « به پریدن از ازل تا ابد» تعبیر کرده است.

بعد از آن در سرّ موسی حق نهفت رازهایی گفت کان ناید به گفت
چند بی خود گشت و چند آمد بخود چند پرید از ازل سوی ابد
(همان ۱۷۷۴-۱۷۷۲/۲)

زمانی که موسی از سلوک معنوی و تجربه تعالی بخش خود به در می آید و هوشیاری اش را به دست می آورد در بیابان به جست و جوی شبان می رود تا پیام خدا را به او برساند. شبان بدون هیچ خشم و خودخواهی رهایی و آزادی خود را به موسی اعلام می کند. افرادی که در خلاقیت و آفرینندگی خود احساس آزادی می کنند به ندرت خودخواه و خودمحورند. آن ها در درست استفاده کردن از استعداد های خود و مفید بودن برای دیگران بسیار لذت می برند. (ر.ک. گلسر ۱۳۹۷: ۸۳)

شبنانی که در دعاهایش از خدا می خواست که شپش هایش را بکشد، چارکش دوزد، دستش ببوسد و... این بار به درجه ای از آگاهی و آزادی می رسد که از خدا می خواهد که «لاهُوت محرم ناسوتش» باشد. او همه بندهای اسارت را می گسلد و خواستار تحقق بخشیدن به خویش از طریق خداست؛ «بالاترین مرتبه تحقق بخشیدن فرد به

ذات خویش، پیوستگی با خداست، اما نه به معنای وجود کلی یا اندیشه مطلق، بلکه توی مطلق.» (کاپلستون ۱۳۸۷، ج ۷: ۳۳۱)

مؤلفه تفریح

گرایش به لذت بردن از کار، شوخ‌طبعی حتی در مورد مسائل جدی، سرگرمی خاص خود را داشتن، علاقه مند بودن یا هیجان زده شدن در خصوص پروژه‌های کاری یا اوقات فراغت و تعطیلات از نیاز به تفریح نشأت می‌گیرد. (رک. صاحبی و سلطانی‌فر ۱۳۹۷: ۲۹-۳۰) شبان در سایه عشق و لطف الهی وجهی از شادی را تجربه می‌کند که وصف ناپذیر است. او در سدره‌المتهی و در کنار افلاکیان به شادی می‌پردازد. موسی نیز با گسستن زنجیرهای تعصب و جزم‌گرایی خود شادمانی اصیل را به دست می‌آورد. هر دو به هیجانی وصف‌ناپذیر دست می‌یابند که از مؤلفه‌های شادی است.

مؤلفه بقا

بقا نیازی فیزیولوژیک است که شامل غذا، پوشاک، مسکن، هوا، امنیت، گرما، سلامت جسمانی، و میل و کشش جسمانی به انجام عمل جنسی است. این نیاز در ابتدای داستان و قبل از دیدار موسی با شبان، در شبان برجسته بود. او وقتی به مناجات و عشق‌ورزی با خدا می‌پردازد از او چنین تصویری در ذهن خود دارد و از نهایت عشق و دلدادگی به معشوق، حاضر است همه هستی خود را در راه معشوق ایثار کند. او بقایش را در فنا در راه معشوق می‌بیند. پس از دریافت معرفت الهی و به مدد انفاس ربانی از فرش به عرش می‌رسد و در کنار جانان خود به جاودانگی ابدی دست می‌یابد.

حال من اکنون برون از گفتنست اینچ می گویم نه احوال منست
(مولوی ۱۷۹۱/۲/۱۳۹۱)

مسئولیت پذیری

در این داستان شبان نسبت به انتخاب و باورهای خود با تعهد و مسئولیت برخورد می کند. او حاضر است همه هستی خود را در راه معشوق ایثار کند و بر عهد خود با معشوق پایدار است. زمانی که موسی او را مورد سرزنش قرار می دهد بر اساس ایمانی که به موسی، به عنوان پیر خود دارد، مسئولیت رفتار خود را می پذیرد و به سوی بیابان ها می رود تا در بیکرانه های هستی و به دور از هر مرزی به بازنگری روابط خود و خداوند بپردازد. انتخاب، هدفمندی و مسئولیت پذیری، مفاهیمی برخاسته از معنویت هستند. او با پذیرش مسئولیت انتخاب خود تحولی اساسی در زندگی معنوی خود ایجاد کرد. وجود اصیل خود را بازیافت. به ساحتی فراتر خود فعلیش دست یافت. چنانکه گذشته و آینده او به دو فصل کاملاً متمایز تقسیم شدند.

پس از اینکه چوپان سر به بیابان می نهد خداوند موسی را عتاب کرده و مسئولیتش را به او یادآوری می کند. تو برای وصل کردن آمدی یا برای فصل کردن؟ موسی نیز مسئولیت سخنان خود را می پذیرد و به سوی شبان می رود تا او را به رهایی و آزادی نوید دهد.

دنیای مطلوب

یکی از اصولی که گلسر بر آن تأکید دارد دنیای مطلوب است. بر اساس تئوری انتخاب دلیل ادراکات متفاوت ما از واقعیت به دنیای مهم دیگری مربوط است که خاص هر کدام از ماست و آن را دنیای مطلوب می نامیم. این دنیای کوچک و شخصی که هر کسی به فاصله کمی بعد از تولدش شروع به خلق آن در حافظه اش می کند و تمام طول عمر

بازآفرینی آن را ادامه می‌دهد، از گروه کوچکی از تصاویر خاص تشکیل شده است که بیش از هر چیز دیگری می‌شناسیم این تصاویر بهترین راه ارضای نیازهای انسانی را را به ما نشان می‌دهند و سه مقوله مشخص را در برمی‌گیرند. ۱- افرادی که بسیار دوست داریم با آن‌ها باشیم؛ ۲- چیزهایی که بسیار دوست داریم داشته باشیم و تجربه کنیم؛ ۳- ایده‌ها یا نظام باورهایی که بر بخش بزرگی از رفتار ما حاکم هستند. (گلسر ۱۳۹۷: ۸۹-۹۰) دنیای مطلوب شبان متأثر از زیست شبانی اوست. در دنیای مطلوب چوپان، خداوند چهره‌ای انسان‌وار دارد انسانی چون خود او با نیازهایی چون او، نیاز به مراقبت، مهربانی و محافظت. کسی که او می‌خواست خادمش شود، چارقش را بدوزد، سرش را شانه بزند. شیر برایش بیاورد، شپش‌هایش را بکشد و ... بعد از صحبت‌های عتاب‌آمیز موسی و سر نهادن در بیابان تصویر خداوند در دنیای مطلوب او تغییر می‌کند و به حالی دست می‌یابد که قابل بیان نیست:

حال من اکنون برون از گفتنست اینچ می‌گویم نه احوال منست
(مولوی ۱۳۹۱/۲/۱۷۹۱)

در دنیای مطلوب موسی خداوند صورت نمی‌پذیرد، در وهم و خیال جای نمی‌گیرد، از حالات انسانی چون خشم، ملایمت و شفقت بری است و به طور کلی حالات و افعال انسانی به خود نمی‌گیرد. خدایی بسیار جدی است که گفت‌وگو با او آدابی دارد.

گفت موسی های بس مُدبر شدی خود مسلمان ناشده کافر شدی
(همانجا)

خداوند پس از آن که موسی را مورد سرزنش قرار می‌دهد حقایقی را بر او آشکار می‌کند که گشایش این رازها تغییرات بسیاری در دنیای مطلوب موسی ایجاد می‌کند. خدای غیر قابل نفوذ، صدرنشین و قدرت‌مند رازهایی را بر موسی آشکار می‌کند که او از خود بی‌خود می‌شود و از ازل به سوی ابد می‌رود.

بر دل موسی سخن‌ها ریختند دیدن و گفتن به هم آمیختند
چند بی‌خود گشت و چند آمد به خود چند پرید از ازل سوی ابد
(مولوی ۱۷۲۴/۲/۱۳۹۱-۱۷۲۲)

از سوی دیگر چوپان رانده شده از سوی موسی و سر به بیابان نهاده نیز به حقایقی دست می‌یابد که نقش معبود و مقصود را دنیای مطلوب او تغییر می‌دهد. محتویات دنیای مطلوب ما برایمان مقدس است از این نظر که فقط ما کنترل تام بر آن‌ها داریم. ما می‌توانیم هر گونه تغییر یا اصلاحی در دنیای مطلوب خود انجام دهیم. (ر.ک. گلسر ۱۳۹۹: ۱۰۵) در این داستان تغییرات عمیقی در دنیای مطلوب موسی و شبان به برکت آگاهی الهی انجام می‌گیرد و رازهایی برآنان گشوده می‌شود که ناگفتنی است. هر دو به معرفت دست می‌یابند و سیری استعلایی را در پیش می‌گیرند.

دنیای ادراکی

ادراک و برداشت‌های ما نه فقط وقایع بیرونی را تعیین می‌کنند، بلکه واقعیت درونی را نیز شکل می‌دهند. برای فهم ادراک، اول باید بدانیم که پیامد ادراکی از ترکیب دو عنصر حاصل می‌شود: سطوح ادراک و دنیای ادراک شده. درون‌دادی که دوست داریم از دنیای خارج دریافت کنیم، ابتدا از طریق سیستم حسی و سپس از میان دو فیلتر مخصوص وارد مغزمان می‌شود که به واسطه یکی ادراک می‌کنیم (فیلتر دانش) و به واسطه فیلتر بعدی، درون‌داد ادراک شده را ارزش‌گذاری می‌کنیم. (فیلتر ارزش‌گذاری) (ووبولدینگ ۱۳۹۴: ۷۹) خداوند به طور یکسان در دنیای ادراکی موسی و شبان حضور نیرومند و مؤثری دارد. در دنیای ادراکی این دو تقابلی در ادراک خداوند وجود دارد؛ تقابل میان دیدگاه موسی با جایگاه دینی یا معنوی موسی و به عنوان پیام آور الهی و شبان به عنوان فرد عامی چون اکثریت افراد جامعه و دریافت کننده پیام الهی؛ تقابل میان دو برداشت متفاوت از خدا؛ برداشت تشبیه گرایانه شبان و تنزیه گرایانه موسی. هدف مولانا از طرح این تقابل، از بین

بردن تضادها و تقابل‌ها، پذیرش کثرت‌گرایی و رسیدن از کثرت به وحدت است. مولانا می‌گوید که تشبیه و تجسیم اهل محبت کمتر از تنزیه و تقدیس اهل شریعت نزد حق مقبول نیست. و خداوند به قلب خاشع نظر دارد به درشتی و خشونت لفظ نمی‌نگرد. آنچه در نزد وی مطلوب است نیز عشق و سوز مؤمن است و البته وقتی عشق بر حال مؤمن سالک غالب آید جای هرگونه ملت و شریعت را می‌گیرد و از اینجاست که - ملت عشق از همه دین‌ها جداست. (ر.ک. زرین‌کوب ۱۳۹۳: ۶۰) و به گفته گلستر ادراک و برداشت‌های ما نه فقط وقایع بیرونی را تعیین می‌کنند، بلکه واقعیت درونی را نیز شکل می‌دهند. (گلستر ۱۳۹۸: ۸۰) چوپان خام و ساده دل همان سخن موسای متکلم را می‌گوید اما هیچ یک قادر به درک سخن دیگری نیست. سخن چوپان، از چوپان مدح است و از موسی ذم. برای او مایه قرب و وصال است و برای موسی مایه عذاب و فراق. زبان و قال، ملاک دینداری واقعی نیست. درون و حال است که در چشم خداوند اهمیت دارد. آداب‌دانان را از سوخته‌جانان و حاملان «درس دین» را از حاملان «درد دین» باید فرق نهاد. (ر.ک. سروش ۱۳۸۴: ۱۰۰)

رفتار

بر اساس نظریه انتخاب، رفتار انسان کلیتی مرکب از چهار مؤلفه اصلی است: عمل، فکر، احساس و فیزیولوژی. اما نکته کلیدی این است که فقط دو مؤلفه اول یعنی عمل و فکر به اراده و انتخاب فرد وابسته‌اند و می‌توان آنها را به صورت آگاهانه کنترل کرد. برعکس، احساسات و واکنش‌های فیزیولوژیک، عمدتاً غیرارادی بوده و بازتابی از موفقیت یا ناکامی عمل و فکر در ارضای نیازهای بنیادین انسان هستند. (ر.ک. ووبل‌دینگ ۱۳۹۴: ۹۸-۹۹)

در داستان موسی و شبان، این تقسیم‌بندی به خوبی نمایان است. شبان در نیایش‌های خود با خداوند رفتاری سرشار از احساس و شور معنوی بروز می‌دهد که ریشه در باورهای عمیق و عشق خالص او دارد. این تجربه معنوی، نه صرفاً محصول فکر منطقی،

بلکه جلوه‌ای از فیزیولوژی و احساساتی است که در باطنش رخ می‌دهد؛ احساساتی که او را قادر می‌سازند تا وعده‌ها و پیمان‌هایی را که به معبودش می‌دهد، به گونه‌ای عملی و واقعی متجلی سازد. در حقیقت، نیایش شبان مثال زنده‌ای از هم‌آهنگی میان مؤلفه‌های غیرارادی احساس و فیزیولوژی با انتخاب آگاهانه فکر و عمل است.

از سوی دیگر، موسی نماینده نوعی رویکرد عقلانی، فکری و تبدیلی است که در آن ادراک خداوند کاملاً انتزاعی، جدی و بدون نسبت‌های انسانی درک می‌شود. انتقاد موسی از شبان نه تنها به دلیل باورهای دینی‌اش است بلکه از منظر روان‌شناختی، واکنشی است ناشی از تضاد در مؤلفه‌های فکری و احساسی او نسبت به باورهای شبان. او اعتقاد دارد که نسبت دادن صفات انسانی به خداوند نوعی شرک و نقض وحدت ذات الهی است. این تقابل نشان‌دهنده اختلاف بنیادی در ادراک و پذیرش احساسات معنوی و فلسفی است.

گفت‌وگوی خداوند با موسی، بازتاب پیچیدگی سه مؤلفه عمل، فکر و احساس است؛ جایی که خداوند با انتقاد از موسی، او را به بازنگری عمیق در باورها و رفتارهایش فرا می‌خواند. این فراخوان نه فقط اصلاح رفتار بیرونی، بلکه تطهیر ذهن و تصفیه احساسات نیز هست. از منظر روان‌شناسی، این امر نوعی تطابق درونی میان مؤلفه‌های چهارگانه رفتار است که منجر به هماهنگی روانی و معنوی می‌شود.

در نهایت، در گفت‌وگوی پایانی میان موسی و شبان، مشاهده می‌کنیم که در موسی مؤلفه‌های فکری و عملی برجسته‌ترند و تلاش می‌کند از طریق عقل و رفتار خود، معنای درست ایمان را درک کند، در حالی که در شبان، مؤلفه احساسی قوی‌تر است و از طریق عشق و باور عمیق به خداوند، زندگی معنوی خود را معنا می‌بخشد. این تضاد و تعامل، به عنوان نمود بارز اختلاف سبک‌های رفتاری در مسیر معنوی، نشان می‌دهد که رشد و تعالی انسانی نیازمند پیوند متعادل و آگاهانه بین عمل، فکر، احساس و فیزیولوژی است.

در مجموع، داستان موسی و شبان نمونه‌ای برجسته از چالش‌های درونی و بیرونی انسان در انتخاب و کنترل رفتار خود است. پذیرفتن این چهارچوب تحلیلی می‌تواند به ما کمک کند تا فهم دقیق‌تری از عوامل مؤثر در رفتارهای معنوی و انسانی داشته باشیم و مسیر تکامل فردی را به گونه‌ای متوازن و جامع‌تر پیگیری کنیم.

نتیجه

از بررسی داستان موسی و شبان درمی‌یابیم که جست‌وجوی حقیقت و وصال الهی، علیرغم تفاوت‌های آشکار در ادراک، رفتار، نیازها و دنیای مطلوب، هدفی واحد و انسانی است که در قالب‌های مختلف تجربه و تعبیر می‌شود. این تفاوت‌ها نه تنها تضاد، بلکه نمادی از کثرت‌گرایی در معنویت و راه‌های رسیدن به حقانیت‌اند.

شبان نماینده روح عاشق و متصل به معشوق در شکل ملموس و انسانی است، در حالی که موسی نماد عقلانیت و نگاه انتزاعی به خداوند است. هر دو، گرچه مسیرهای متفاوتی طی می‌کنند، اما به آزادی و رهایی معنوی می‌رسند؛ شبان با رهایی از تعلقات و وابستگی‌ها، و موسی با عبور از آزمون‌های سخت پیامبری.

مسئولیت‌پذیری مشترک آن‌ها، اهمیت انتخاب آگاهانه و تعهد در مسیر معنوی را نشان می‌دهد و بیانگر این است که آزادی حقیقی در پذیرش مسئولیت و پیامدهای انتخاب‌ها نهفته است.

نکته مهم‌تر آن است که خداوند در این روایت، با تاکید بر احترام به انتخاب‌های فردی و پذیرش تنوع مسیرها، به ما می‌آموزد که راه‌های رسیدن به حقیقت متعدد و قابل احترام‌اند و هیچ‌یک را نباید بر دیگری تحمیل کرد. این پیام، فراخوانی برای تسامح، مدارا و کثرت‌گرایی دینی و معنوی است.

س ۲۱ - ش ۸۰ - پاییز ۱۴۰۴ - تحلیل داستان موسی و شبان بر اساس نظریه .../۱۳۵

در نهایت، داستان موسی و شبان یادآور می‌شود که حقیقت امری چندلایه، ترکیبی از عقل، عشق، ادراک و تجربه است و پذیرش این کثرت، نه تنها معنویت فردی بلکه همزیستی اجتماعی را غنی‌تر و عمیق‌تر می‌سازد.

کتابنامه

قرآن

آزادمنش، علی، شریفی، عبدالرضا و ایرج جلالی، ۱۳۹۴. تحلیل داستان موسی و شبان مولوی در چارچوب مکتب اگزیستانسیالیسم. هشتمین همایش پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی. صص. ۲۷-۳۶.

افدسی، اکرم، پازوکی، شهرام، ۱۳۹۸. شریعت در قیاس با طریقت در داستان موسی و شبان مثنوی. دو فصلنامه علمی- پژوهشی پژوهشنامه ادیان. سال سیزدهم، شماره ۲۸.

پورنامدارین، تقی، ۱۳۹۶. رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی (تحلیلی از داستان‌های عرفانی- فلسفی ابن سینا و سهروردی). چ ۹. تهران: علمی فرهنگی.

چون-هان، بیونگ، ۱۴۰۰. قدرت چیست؟. ترجمه محمد زندی و علی حسن‌زاده. تهران: لگا. حجاجی عزیز و زری فام حسین، ۱۳۹۴. نقد روان‌شناختی داستان موسی و شبان مثنوی از دیدگاه نظریه اریک برن. فصلنامه پژوهش‌های نقد ادبی و سبک‌شناسی. شماره ۱ (پی در پی ۲۱)، صص. ۱۱-۳۲.

رکنی‌زاده و همکاران، ۱۴۰۰. تالستوی و قصه موسی و شبان. مطالعات عرفانی (مجله علمی پژوهشی). شماره ۳۴، صص. ۲۰۷-۲۳۲.

زرین‌کوب، عبدالحسین، ۱۳۹۳. بحر در کوزه. چ ۱۵. تهران: علمی.

مولوی. ۱۳۹۱. شرح جامع مثنوی معنوی. تصحیح کریم زمانی. ج ۲. چ ۲۰. تهران: اطلاعات.

سروش، عبدالکریم، ۱۳۸۴. قمار عاشقانه. تهران: موسسه فرهنگی صراط.

شمیسا، سیروس، ۱۳۸۹. مثنوی و چند داستان. چ ۵. تهران: قطره.

صاحبی علی و سلطانی فر عاطفه، ۱۳۹۷. دعوت به مسئولیت‌پذیری. تهران: سایه سخن.

۱۳۶/ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی _____ آناهیتا چیتگرزاده - نزهت نوحی...

طاهری، قدرت الله، ۱۳۹۸. تجربه عرفانی در «موقعیت های مرزی» و بازتاب آن در مثنوی معنوی (مطالعه موردی حکایت های پیر چنگی و موسی و شبان). دو فصلنامه علمی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء(ص). سال یازدهم، شماره ۲۰.

فروزانفر، بدیع الزمان، ۱۳۶۱. /حادیث مثنوی. تهران: امیرکبیر.

فروم، اریک، ۱۳۶۶. هنر عشق ورزیدن. ترجمه پوری سلطانی. تهران: مروارید.

کاپلستون، فریدریک، ۱۳۸۷. تاریخ فلسفه از فیثیه تا نیچه. ترجمه داریوش آشوری. چ ۷. تهران: علمی و فرهنگی سروش.

گلسر، ویلیام، ۱۳۹۷ الف. درآمدی بر امید تئوری انتخاب. ترجمه علی صاحبی. چاپ بیستم. تهران: سایه سخن.

_____، ۱۳۹۸. واقعیت درمانی، ترجمه علی صاحبی. چاپ پنجم. تهران: سایه سخن.

_____، ۱۳۹۲. مدرسه کیفی، ترجمه علی صاحبی با همکاری فاطمه معین الغربایی. تهران: سایه سخن.

_____، ۱۳۹۷ ب. تئوری انتخاب و مدیریت زندگی، ترجمه علی صاحبی، تهران: سایه سخن.

گلسر، ویلیام و گلسر، کارلر، ۱۳۹۹. ازدواج بدون شکست، ترجمه علی صاحبی. چ ۲۱. تهران: سایه سخن.

گلسر، ویلیام، ۱۳۹۹. چارت تئوری انتخاب. ترجمه علی صاحبی. چ ۵. تهران: سایه سخن.

گلسر، ویلیام و کارلین، گلسر، ۱۳۹۷. عشق چیست؟ ترجمه علی صاحبی و حشمت اباسهل. تهران: سایه سخن.

مجتهد شبستری، محمد، ۱۳۸۲. ایمان و آزادی. تهران: طرح نو.

مک کواری، جان، ۱۳۷۷. فلسفه وجودی. ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی. تهران: هرمس.

ووبولدینگ، رابرت، ۱۳۹۴. واقعیت درمانی برای قرن بیست و یکم. ترجمه حسین زیرک و علی صاحبی. تهران: سایه سخن.

یاسپرس، کارل، ۱۳۸۳. کوره راه خرد. ترجمه مهبد ایرانی طلب. چ ۲. تهران: قطره.

References (In Persian)

Holy Qor'ān.

Aqdasī, Akram and Pāzūkī, Šahrām. (2018/1398SH). *Šarī'at dar Qīyāse bā Tarīqqat dar Dāstāne Mūsā va Šabāne Masnavī (Sharia compared to Tariqat in the story of Moses and Shebaan Masnavi). two scientific-research quarterly journals of the Research Journal of Religions. 13th Year. No. 28.*

Āzād-manēš, Alī and Šarīfī, Abdo al-rezā & Īraj Jallālī. (2014/1394SH). *Tahlīle Dāstāne Mūsā va Šabāne Mowlavī dar Čārčūbe Maktabe Egzistānsīyālism (Analysis of the story of Musa and Shaban Molavi in the framework of the school of existentialism). 8th Persian Language and Literature Research Conference. Pp. 27-36.*

Copleston, Frederick Charles. (2017/1387SH). *Tārīx Falsafe az Fische tā Nietzsche (History of philosophy from Fische to Nietzsche). Tr. by Dāryūs Āšūrī. 7th ed. Tehrān: Elmī va Farhangī-ye Sorūš (Scientific and Cultural Soroush).*

Farūzān-far, Badī'o al-zamān. (1982/1361SH). *Ahādīse Masnavī (Masnavi hadiths). Tehrān, Amīr-kabīr.*

Fromm, Erich. (1987/1366SH). *Honare Ešq Varzīdan (the art of loving). Tr. by Pūrī Soltānī. Tehrān: Morvārīd.*

Glasser, William. (2020/1399SH). *Čārte Te'orī-ye Entexāb (Selection theory chart). Tr. by Alī Sāhebī. 5th ed. Tehrān: Sāyeh Soxon.*

Glasser, William. (2018/1397SH). *Dar-āmadī bar Omīd Te'orī-ye Entexāb (An income based on selection theory). Tr. by Alī Sāhebī. 20th ed. Tehrān: Sāyeh Soxon.*

Glasser, William and Carleen Glasser. (2018/1397SH). *Ešq Čīst? (What is love?). Tr. by Alī Sāhebī and Hešmat Abāsahl. Tehrān: Sāyeh Soxon.*

Glasser, William and Glaser, Karler. (2019/1399SH). *Ezdevāje Bedūne Šekast (Marriage without failure). Tr. by Alī Sahebī. 21th ed. Tehrān: Sāyeh Soxon.*

Glasser, William. (2013/1392SH). *Madrese-ye Keyfī (Quality School). Tr. by Alī Sāhebī with the Effort of Fātemeh Mo'īno al-qorabāyī. Tehrān: Sāyeh Soxon.*

Glasser, William. (2018/1397SH). *Te'orī-ye Entexāb va Modīrīyyate Zendeḡī (Theory of choice and life management). Tr. by Alī Sāhebī. Tehrān: Sāyeh Soxon.*

Glasser, William. (2019/1398SH). *Vāqe'īyyat Darmānī (Reality therapy). Tr. by Alī Sāhebī. 5th ed. Tehrān: Sāyeh Soxon.*

Hajjājī Azīz and Zarī Fām Hoseyn. (2014/1394SH). *“Naqde Ravān-šenāxī-ye Dāstāne Mūsā va Šabāne Masnavī az Dīd-gāhe Nazarīyye-ye Eric Berne” (“Psychological criticism of the story of Musa and Shaban*

- Masnavi from the point of view of Eric Berne's theory*). *Literary Criticism and Stylistic Research Quarterly*. No. 1. (Serial 21). Pp. 11-32.
- Han, Byung-Chul. (2021/1400SH). *Qodrat Čīst? (What is power?)*. Tr. by Mohammad Zandī and Alī Hassan-zadeh. Tehrān: Legā.
- Jaspers, Karl. (2004/1383SH). *Kūre Rāhe Xerad (Einführung in die philosophie = Way to wisdom, an introduction to philosophy)*. Tr. by Mahbod Īrānī-talab. 2nd ed. Tehrān: Qatreh.
- Macquarrie, John. (1998/1377SH). *Falsafe-ye Vojūdī (Existential philosophy)*. Tr. by Mohammad Sa'īd Hanāyī Kāšānī. Tehrān: Hermes.
- Mowlavī. (2013/1391SH). *Šarhe Jāme'e Masnavī-ye Ma'navī*. Ed. by Karīm Zamānī. 2nd Vol. 20th ed. Tehrān: Ettelā'āt.
- Mujtahed Šabastārī, Mohammad. (2012/1382SH). *Īmān va Āzādī (Faith and freedom)*. Tehrān: Tarhe Now (New design).
- Pūr-nāmdārīyān, Taqī. (2016/1396SH). *Ramz va Dāstānhā-ye Ramzī dar Adabe Fārsī (Tahlīlī az Dāstānhā-ye Erfānī- Falsafī-ye Ebne Sīnā va Sohrevardī) (Code and secret stories in Persian literature) (an analysis of the mystical-philosophical stories of Ibn Sina and Suhrevardī)*. 9th ed. Tehrān: Elmī va Farhangī (Scientific and cultural).
- Roknī-zādeh and others. (2021/1400SH). "Tolestoy va Qesse-ye Mūsā va Šabān" ("Tolstoy and the story of Moses and the Shepherd"). *Mystical Studies (Scientific Research Journal)*. No. 34. Pp. 207-232.
- Sāhebī, Alī and Soltānī-far, Ātefeh. (2018/1394SH). *Da'vat be Mas'ūlīyyat-pazīrī (An invitation to responsibility)*. Tehrān: Sāyeh Soxan.
- Šamīsā, Sīrūs. (2010/1389SH). *Masnavī va Čand Dāstān (Masnavi and some stories)*. 5th Ed. Tehrān: Qatreh.
- Sorūš, abdo al-karīm. (2014/1384SH). *Qomāre Āseqāneh (Romantic gambling)*. Tehrān: Mo'assese-ye Farhangī-ye Serāt (Sarat Cultural Institute).
- Tāherī, Qodrato al-llāh. (2018/1398SH). "Tajrobe-ye Erfānī dar Moqe'īyyathā-ye Marzī" va Bāz-tābe ān dar Masnavī-ye Ma'navī (Motāle'e-ye Mowredī-ye Hekāyathā-ye Pīre Čangī va Mūsā va Šabān) ("Mystical experience in "borderline situations" and its reflection in Masnavi Ma'navi (a case study of stories of Pir Changi and Musa and Shaban)). *two scientific quarterly journals of mystical literature of Al-Zahra University (pbuh)*. 11th Year. No. 20.
- Wubbolding, Robert E. (2014/1394SH). *Vāqe'īyyat Darmānī Barā-ye Qarne Bisto Yekom (Reality therapy for the 21st century)*. Tr. by Hoseyn Zīrak and Alī Sāhebī. Tehrān: Sāyeh Soxn.
- Zarrīn Kūb, abdo al-hoseyn. (2014/1393SH). *Bahr dar Kūze (The sea in a jar)*. 15th ed. Tehrān: Elmī.

ارتباط شاهدبازی در اشعار شاعران برجسته فارسی زبان با عشق مجازی در رساله ضیافت افلاطون

محمد مهدی دهقانی زاده بغداد آباد^{۱۵*} - محمد رزمگه^{۱۶**}

کارشناسی ارشد معارف اسلامی و فرهنگ و ارتباطات، گروه فرهنگ و دولت، دانشکده معارف اسلامی و فرهنگ و ارتباطات، دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران - دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی، گروه فلسفه، دانشگاه شهید مطهری، تهران، ایران

چکیده

شاهدبازی در اشعار شاعران ایران از دیرباز محل بحث بوده است و به عبارتی برداشت‌های متفاوت از عشق مرد به مرد باعث شده است تا گاهی ریشه‌یابی فکری و فلسفی آن نادیده گرفته شود. در این پژوهش به شیوه تحلیلی - تطبیقی، ارتباط میان دو مفهوم «شاهدبازی» در اشعار شاعران و «عشق مجازی» در رساله ضیافت افلاطون بررسی شده است. در ابتدا با استفاده از روش تحلیل مضمون و بررسی رساله ضیافت افلاطون، به ده مضمون اصلی در ارتباط با دو مضمون محوری یعنی «عشق زمینی» و «عشق آسمانی» دست یافته شد که با توجه به هدف پژوهش، به بررسی پنج مفهوم اصلی عشق آسمانی که عبارتند از: «فداکاری و ارزشمند بودن»، «مقصود، رشد دانش»، «زیباگرایی بدون هوس»، «پیر و جوان بودن عاشق و معشوق» و «مردانه بودن» پرداخته شد و سپس با ارتباط دهی این مفاهیم به اشعار شاعرانی که در زمینه عشق مرد به مرد اشعاری سروده بودند، توانستیم مشابهت‌هایی پیدا کنیم و به این نتیجه دست یابیم مفاهیم برآمده از اشعار شاعران که در راستای عشق آسمانی با رویکرد عرفانی بودند، در راستای همان مفاهیم اصلی مستخرج از رساله ضیافت افلاطون است.

کلیدواژه: شاهدبازی، شاعران فارسی زبان، عشق مجازی، رساله ضیافت، افلاطون.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۴/۰۲/۰۱

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۴/۰۴/۰۱

*Email: mm.dehghanizadeh@isu.ac.ir (نویسنده مسئول)

**Email: mohammad.razmgah72@gmail.com

مقدمه

یکی از مفاهیم بارز در ادبیات فارسی و خصوصاً آثار عرفای اسلامی، عشق مذکر به مذکر بوده است که البته زیبایی‌پرستی و شاهدبازی دورویه داشته است؛ به نظر می‌رسد رویهٔ پسندیده آن در میان عرفای راستین وجود داشته و البته از قداست نیز برخوردار بوده است. البته مخالفان نیز شاهدبازی و نظربازی را با شهوت‌پرستی برابر دانسته‌اند؛ این در حالی است که شاهدبازی بیشتر ناظر به ارتباط میان پیر و شاگرد بوده و در آن، عاشق به نوجوان پسر گرایش داشته؛ ولی در بچه‌خواهی، شخص به کودکان (دختر و پسر) گرایش دارد. (حاجی محمدی و سرامی ۱۳۹۴: ۱۰۳) که البته به طور دقیق‌تر می‌توان به نظر دکتر شمیسا اشاره کرد که دو روند برای شاهدبازی در ایران برمی‌شمرد که یک روند در میان عرفا عمده‌تاً وجود داشته است که مسئله شاهدبازی با رویکردی عاشقانه مطرح بوده و ریشه آن را باید در عشق مجازی عرفانی و حتی فلسفی پیدا کرد؛ روند دیگر که رویکردی صرفاً جنسی داشته است، توسط ترکان به ایران وارد شده که در دوران حکومت‌های ترکان در ایران نیز به اوج خود می‌رسد. (شمیسا ۱۳۸۱: ۱۶)

در نزد یونیان عشق‌های مردانه کاملاً رایج بوده است و در آثار فلاسفه بزرگ مثلاً افلاطون شواهد و مدارک بسیاری می‌توان جست، اما باید توجه داشت که آراء فلاسفه یونان مستقیماً به عرفان ما راه نیافت؛ بلکه در ابتدا وارد آثار فلاسفه ایرانی شد و سپس به وسیله عرفا اخذ شد. شاهد این امر را می‌توان در آثار فارابی و ابن‌سینا مشاهده کرد که مستقیماً با فلسفه یونان سروکار داشتند و از عشق پاک‌بین مردان سخن گفته‌اند و سپس جریان عرفان اسلامی به تأثیر از فلاسفه مسلمان، به اخذ این مفهوم اقدام کرده و از آن بهره برده‌اند.

رساله ضیافت افلاطون اختصاص به عشق دارد و در آن عشق مرد به مرد با ارجاع به رفتار و پندار سقراط تفسیر فلسفی شده است. مبانی چند آموزه مهم عرفانی ما از

جمله اصل «المَجَاز قَنْطَرَه الْحَقِيقَه» (عشق زمینی نهایتاً به عشق آسمانی راه می‌یابد) در این رساله به تفصیل دیده می‌شود. (شمیسا ۱۳۸۱: ۱۶) که ما برای فهم ارتباط میان شاهدبازی در میان عرفای مسلمان و عشق مجازی در رساله ضیافت افلاطون، به عبارت «المَجَاز قَنْطَرَه الْحَقِيقَه» نیاز زیادی داریم، چرا که یک مفهوم مهم مشترک در عمده آثار است.

اهمیت و ضرورت پژوهش

اهمیت و ضرورت توجه و تبیین مسئله عشق مجازی و ارتباط آن با شاهدبازی از جهت دریافت می‌شود که برداشت‌های گوناگون و عملاً نادرست از مفاهیم مذکور در اشعار شاعران برجسته فارسی‌زبان موجب سوءظن نسبت به آنان شده و از سویی برداشت‌های سطحی موجب نگاهی کاملاً جنسی به این اشعار شده و عملاً بستر محکومیت شعر و شاعر را فراهم کرده است؛ به همین جهت، هدف از انجام این پژوهش این است تا با بررسی ارتباط میان دو مفهوم «شاهدبازی» و «عشق مجازی» در رساله ضیافت افلاطون، به ماهیت اصل عشق مجازی و یا به عبارتی عشق مذکور به مذكر پی برده و ابعاد آن استخراج شود؛ از سوی دیگر سعی کنیم مرزبندی میان شاهدبازی با مضمون عشق مجازی را با رابطه‌های مردانه مشخص کنیم.

روش و سؤال پژوهش

پژوهش حاضر به روش توصیفی - تحلیلی، تحلیل مضمون و مطالعه اسنادی و کتابخانه‌ای به بررسی رساله ضیافت افلاطون پرداخته است. فرایند تحلیل مضمون پس از سه مرحله کدگذاری، مضامین اصلی را استخراج می‌کند. پس از تحلیل

مضمون رساله ضیافت و به‌دست‌آوردن مفاهیم اصلی، این مفاهیم با اشعار شاعران برجسته فارسی‌زبان که مرتبط به شاهدبازی است، تطبیق داده شده و مورد بررسی قرار گرفته‌اند. در این پژوهش سعی می‌شود تا به این سؤالات ذیل پاسخ داده شود:

(۱) ویژگی‌های عشق مجازی در رساله ضیافت افلاطون چه بوده؟

(۲) ارتباط و هم‌پوشانی‌های شاهدبازی در اشعار شاعران پارسی با عشق مجازی در ساله ضیافت افلاطون کدام است؟

پیشینه پژوهش

در زمینه پیشینه پژوهش، عمده آثاری که وجود دارد، در دو بخش «شاهدبازی» و «معنای عشق» به بررسی عشق مجازی در آثار عرفا و برخی فلاسفه پرداخته‌اند:

شمیسا (۱۳۸۱)، در *شاهدبازی در ادبیات فارسی* به مسئله شاهدبازی در ادبیات فارسی اعم از نظم و نثر و با بررسی منابع مختلف اشاره دارد. شمیسا در این کتاب مطرح کرده است که دو نوع شاهدبازی در ایران وجود داشت که یکی منبع ترک و دیگری منبع یونانی داشت. جلال ستاری (۱۳۹۲)، در *عشق صوفیانه* به بررسی جامعی از دیدگاه‌های صوفیه در باب عشق و با تتبع تفصیلی در مهم‌ترین آثار بزرگان تصوف و نقل بسیاری از سخنان نغز و بدیع آنان درباره عشق پرداخته است. افراسیاب‌پور (۱۳۸۵)، در *شاهدبازی در ادبیات فارسی* به بررسی نظریات مختلف در پاسخ به پرسش «چرا عرفا در اشعار خود به جنس مذکر اشاره داشته‌اند؟» پرداخته است که البته در ارتباط با افلاطون به صورت مختصر اشاره‌ای شده است.

حاجی محمدی و سرامی (۱۳۹۴)، در مقاله «کارکرد زیبایی در عشق مجازی و شاهدبازی عرفا» به بررسی مفهوم زیبایی‌پرستی در عرفان اسلامی پرداخته است و به این نتیجه دست‌یافته که عشق مجازی با رویکردی مثبت، سازنده و به‌دوراز هرگونه شائبه و ناپاکی، راهکاری درست برای رسیدن به عشق حقیقی و زیبایی مطلق است و با جنبه منفی عشق مجازی که هدف آن فقط امیال جنسی است، ارتباطی ندارد. ضیاءالدینی دشتخاکی و بصیری (۱۳۹۵) در مقاله «تحلیل تطبیقی

مقوله عشق در داستان ضیافت افلاطون و داستان پادشاه و کنیزک مولانا^۱ به وجود رابطه تأثیر بین آن دو و نیز شباهت‌های ساختاری و مفهومی دو اثر پی برده است. از جمله نتایج این پژوهش این است که مفهوم عشق در هر دو اثر، ناظر به دو نوع عشق جسمانی و روحانی است؛ اگرچه در هر دو اثر، عشق آسمانی مورد ستایش قرار گرفته، ولی در رساله ضیافت، بازنمایی مفهوم انواع عشق، با نوعی نگرش ماتریالیستی همراه بوده است.

باقرشاهی (۱۳۹۶)، در مقاله «بازتاب عشق افلاطونی در جهان مسیحیت» آورده است که در جهان مسیحیت، دو جریان فکری در خصوص عشق وجود دارد که یکی متأثر از افلاطون است و دیگری واکنشی به جریان اول بود که در این مقاله به آرای اورینگن و آگوستین به عنوان نماینده جریان اول و آرای نایگرن به عنوان نماینده جریان دوم پرداخته شده است.

تفاوت پژوهش حاضر با دیگر پژوهش‌ها و آثار موجود در سه محور کلی است: (۱) اینکه به صورت مستقیم به مفهوم «شاهدبازی» و «عشق مجازی» در رساله ضیافت افلاطون پرداخته‌ایم که زمینه‌ای برای عشق به جنس مذکر در آثار دیگر عرفا و فلاسفه به تأثیر از افلاطون است؛ (۲) از سوی دیگر برای اولین بار تحلیل مضمون محتوای رساله ضیافت صورت گرفته و کدهای مربوطه استخراج شده است؛ (۳) وجه تمایز دیگر نیز مربوط به تطابق مفاهیم مستخرج از رساله ضیافت افلاطون با اشعار شاعران فارسی‌زبان در حوزه است.

مبانی نظری

الف) عشق

عشق مفهومی اشتقاق یافته از کلمه «عَشَقَه» است و عَشَقَه نیز یک گیاه است که بر تنه درختان می‌پیچید و با این پیچش باعث خشک شدن آن درختان می‌شود، اما خود

این گیاه همچنان تازه و شاداب باقی می‌ماند. مفهوم عشق نیز به این دلیل که با ایجاد شدن آن در افراد، آنان را تحت‌تأثیر قرار داده و سوز و گدازهای فراوان درون آن‌ها به وجود می‌آورد و بعضاً باعث بروز برخی ضعف‌های جسمی در آنان می‌شود، این چنین نام‌گذاری شده است و مطابق این عنوان، عشق، اشتیاق و میل بسیار شدید که برآمده از دوستی و علاقه زیاد به چیزی است، تعریف می‌شود. (سجادی ۱۳۶۱: ۳۵۷)

می‌توان گفت که در باب ماهیت و تعریف عشق دیدگاه‌های فلسفی مختلفی وجود دارد که هر کدام از این دیدگاه‌ها بنا دارند که به بخشی از پرسش‌های فکری و فلسفی پیرامون عشق پاسخ دهند. یک دیدگاه در جست‌وجوی معنا و چیستی عشق و انواع مختلف عشق است که باتوجه به عنصر مشترک میل و کشش در تعاریف آنان، عشق را یک اتحاد می‌دانند و در پی یافتن این پرسش اساسی هستند که در عشق چه اموری با یکدیگر اتحاد پیدا می‌کنند. (هلم ۱۳۹۴: ۲۹-۲۱)

در عمده تعاریفی که از عشق ارائه شده است، سه رویکرد وجود دارد که عشق را از آن جنبه به سه دسته تقسیم می‌کند: عشق حقیقی، عشق مجازی و عشق کاذب. اهل فلسفه برای هر سه جنبه، تعریف مخصوصی ارائه می‌کنند، اما اهل عرفان، هر سه مصداق را عشقی کاذب خوانده و درک معنای عشق را فراتر از این مباحث عقلی و فلسفی می‌دانند.

بنابراین، میان تعریفی که فیلسوفان از عشق ارائه می‌کنند با تعریفی که عرفا از آن دارند، تباین وجود دارد، اما در باب تعریف از عشق کاذب، میان فیلسوفان و عارفان، رابطه عموم و خصوص مطلق وجود دارد؛ به این معنا که هر آن مصداقی که فلاسفه، از آن‌ها با عنوان عشق کاذب تعبیر می‌کنند، عرفا آن را حقیقی می‌خوانند و در مقابل، هر مصداقی که فیلسوفان از آن‌ها با عنوان عشق حقیقی تعبیر می‌کنند، عرفا آن را عشق کاذب می‌خوانند. (پارسایا ۱۳۷۹: ۱۲۸-۱۲۷) لازم به ذکر است آنچه در پژوهش

حاضر مدنظر است، بررسی دو نوع از سه نوع عشق مذکور است که عشق حقیقی و مجازی را شامل می‌شود؛ البته به صورت خاص مسئله عشق مجازی مورد بررسی قرار گرفته است.

عشق مجازی: همان‌طور که اشاره شد، عشق را در یک تعریف کلی که بیشتر وامدار تعریف اهل عرفان از عشق است، به دو نوع عشق حقیقی و عشق مجازی تعریف می‌کنند. منظور از عشق حقیقی، عشق به خداوند به عنوان بالاترین موجودات و هستی مطلق و زیبایی و کمال مطلق است که تمامی صفات جمال و جلال را داراست، اما عشق مجازی شامل هرگونه عشقی به‌غیراز خداوند می‌شود، هرچند که ممکن است به طور غیرمستقیم به خداوند برگردد. (نصیری ۱۳۸۶: ۱۹) در توضیح بیشتر عشق مجازی باید گفت که اولاً مجاز، اسم مکانی است که از ریشهٔ جوز گرفته شده که خود جوز معنای پیمودن و گذرکردن است و اسم مکان آن، معنای محل عبور و گذرگاه به خود می‌گیرد. (ابن‌فارس ۱۳۹۰: ۱۹۹) و یک معنای دیگر مجاز نیز به معنای غیرحقیقی بودن است. (حسینی زبیدی ۱۴۱۴: ۳۴)

ابن‌سینا در نمط نهم/اشارات و تنبیهات، صحبت از محبت مجازی کرده و از آن با تعبیر عشق عفیف یاد کرده است. در نگاه شیخ، اگرچه در چنین عشقی، شمایل و خصوصیات مهم معشوق مطرح است و جایگاه برجسته‌ای دارد، اما هیچ‌گونه کام‌جویی در آن راه ندارد و این عشق ابزار و مسیری برای رسیدن به معشوق حقیقی است؛ لذا در نگاه ابن‌سینا، عشق مجازی، آن علاقه و محبتی است که به خصوصیات روحی و ویژگی‌های نفسانی معشوق برمی‌گردد.

خواجه نصیرالدین طوسی در شرحی بر/اشارات و تنبیهات شیخ، هنگام توضیح این قسمت چنین بیان می‌کند که عشق به دو دستهٔ حقیقی و مجازی تقسیم می‌شود. عشق حقیقی عشقی کامل و تمام به حقیقت محض است که جنبهٔ عقلانی داشته و مجرد از هرگونه ماده و عوارض آن است، اما عشق مجازی، خود به دو دستهٔ حیوانی

و نفسانی تقسیم می‌شود. عشق حیوانی در نگاه خواجه، عشقی کاذب و دروغین است که با شهوت آمیخته شده است، اما عشق نفسانی همان تعریفی است که در این عبارت شیخ مدنظر اوست. خواجه جوشش عشق نفسانی را در برقراری پیوندی است که میان عاشق با خصوصیات و ویژگی‌های نفسانی و ملکات اخلاقی معشوق برقرار شده است. (طوسی ۱۳۸۶: ۱۰۵۹-۱۰۵۴)

اهل عرفان وقتی از عشق حقیقی صحبت می‌کنند و بقیه عشق‌ها را کاذب می‌خوانند، مقصود آن‌ها عشق به هستی مطلق است که هنگام توجه به جمال و جلال این هستی، برای انسان حاصل می‌شود. در این میان امور مجازی برای انسان می‌توانند به‌منزله ابزار و مسیری قرار گیرند که او را به هستی محض وصل کند و چنین امری به اسما و صفات خداوند برمی‌گردد که در جهان تجلی کرده و هر مصداقی از آن به‌منزله نشانه‌ای از حسن و زیبایی نسبت به معبود حقیقی است. (پارسا ۱۳۷۹: ۱۳۳-۱۳۴)

ب) شاهدبازی

به اعتقاد شمیسا دو نوع شاهدبازی در ایران وجود داشته است که یکی منبع ترک و دیگری منبع یونانی دارد. شاهدبازی از سمت یونانیان وارد عرفان ایرانی شد که دارای جنبه فلسفی و البته مثبت بوده و به عشق الهی و معنوی تعبیر شد اما در مقابل، بچه‌بازی مأخوذ از ترکان را در اشعار غیرعرفانی به وفور می‌توان یافت که جنبه زمینی دارد و همراه با عمل جنسی است. (ر.ک. شمیسا ۱۳۸۱: ۱۶) فروزانفر در این باره می‌گوید: شاهدبازی از قرن سوم در میان برخی صوفیان به وجود آمد که تا دوران مولوی نیز عده‌ای این مسیر را طی می‌کردند. عقیده این گروه از صوفیان این بود که در ارتباط با زیبارویان به صانع نظر دارند، نه مصنوع و به همین جهت، این عمل خود را موجب کمال نفس می‌دانستند. از میان این افراد می‌توان به فخرالدین عراقی،

س ۲۱ - ش ۸۰ - پاییز ۱۴۰۴ - ارتباط شاهدبازی در اشعار شاعران برجسته.../۱۴۷

اوحدالدین کرمانی و احمد غزالی اشاره کرد. در مقابل، بزرگان صوفیه قرار داشتند که شاهدبازی برخی صوفیان را تنگ‌نظری می‌دانستند و آنان را با استفاده از دلایل عقلی، نقلی و شواهد طریقت رد می‌کردند. در این باره می‌توان به *انس‌التائبین* از شیخ‌الاسلام احمد جام، باب هفتم از *بوستان سعدی* و اشخاصی چون شمس‌الدین تبریزی و مولانا جلال‌الدین اشاره کرد. (ر.ک. راوندی ۱۳۶۸: ۳۹۴)

با این حال، این نکته را درمی‌یابیم که برای فهم ریشه شاهدبازی در جریان عرفانی، باید به سراغ صوفیان رفت. البته این نکته نیز حائز اهمیت است که به صورت کلی، واژگانی اعم از: معشوق، امرد، مأبون، شاهد، منظور، مفعول، کودک، مخنث، نوخط و... در ادبیات تاریخی به عنوان نام‌های گوناگونی برای مفعول جنسی به کار برده می‌شده است. (فلور ۲۰۱۰: ۲۶۰) البته به صورت دقیق‌تر باید گفت که در آداب صوفیان، جایگاه پسر نوجوانی که ابژه میل واقع می‌شد، مرتبط با نظر دوختن بود. همان‌طور که راوسون به طور خلاصه بیان کرده است، نظر معطوف به پسران نوجوان بود: «تقریباً از دوران اولیه - احتمالاً از نیمه سوم هجری - برخی از عارفان مسلمان ادعا کردند که در زیبایی پسران نوجوان گواهی بر زیبایی و نیکی خدا می‌بینند و خیره‌شدن به چنین پسری را همچون نوعی فعالیت معنوی آغاز کردند؛ در نتیجه، در گفتار صوفیان از این پسران با نام شاهد یاد می‌شد.» (نجم‌آبادی ۱۴۰۱: ۴۳) همان‌طور که گفته شد، ارتباط با شاهد، به‌گونه‌ای آمیخته با احساس عاشقانه همراه بوده که البته همیشه خالی از ارتباط جنسی نبوده است.

ج) رساله ضیافت

رساله ضیافت یک مکالمه فلسفی، به قلم افلاطون است که با بیانی روایی و گفت‌وگویی در قالب یک داستان در یک مهمانی و صحبت‌هایی در باب عشق بحثی نوشته شده است. این رساله را یکی از مهم‌ترین رساله‌های افلاطون می‌دانند، از آن

جهت که به مفهوم اروس^۱ و عشق در معنای فلسفی و یونانی آن پرداخته است و قهرمان اصلی مکالمات افلاطون، سقراط، در این مکالمه، شخصیت محوری دارد. داستان این رساله مربوط به مهمانی یکی از دوستان سقراط است که در آن سقراط به همراه جمعی از دوستان اهل فضل و حکمت مشغول نشاط و طرب هستند و در این حین بحثی در این زمینه میان آنان پیرامون عشق و فضیلت آن شکل می‌گیرد و بنا می‌شود که هرکس متناسب با درک و فهم خود، در باب عشق و چیستی آن، نظر خود را بیان کنند. اولین بحث، نظر یکی از حضار است که با تفاوت‌گذاری میان عشق روحانی و آسمانی که سرچشمه فضیلت در جامعه است با عشق زمینی و بازاری بحث خود را به‌پیش می‌برد. دومین بحث، پیرامون نیرومندی عشق در میان خدایان و آدمیان است که به حق‌گرایی و عدالت ختم می‌شود. بحث سوم بنا بر افسانه آفرینش و گم‌شدن نیمه دیگر انسان‌ها است که عشق را وسیله‌ای در طلب یافتن آن نیمه از دست رفته انسان از سوی او می‌داند. در میان بحث‌های آنان، سقراط وارد شده و ضمن تکمیل آن مباحث، نظر خود را در باب عشق بیان می‌کند. سقراط عشق را جست‌وجوی چیزی می‌داند که خود متعلق آن، دارا نیست و آن جست‌وجوی زیبایی مطلق و کلی است که عاشق را فراتر از یک متعلق زمینی برده و او را رهسپار عالم کلیات و امور حقیقی و عشق آسمانی می‌کند و آن طلب رسیدن و درک زیبایی مطلق است.

نکته قابل‌توجه در میانه داستان، حضور آلکیبیادس^۲، یکی از پسران جوان و زیبای آتن است که موردعلاقه همه و به خصوص سقراط است. با این حال این فرد در آن مجلس صحبت از رابطه خود با سقراط و زیبایی که داراست می‌کند و ضمن تعریف از صفات پسندیده سقراط، تأکید دارد که برخلاف گمانی که داشته، سقراط به‌هیچ‌وجه عاشق و دل‌باخته‌اش نبود و در کنار بهره بردن از زیبایی او، هیچ‌گونه تعلق

1. Eros

2. Alcibiades

س ۲۱ - ش ۸۰ - پاییز ۱۴۰۴ - ارتباط شاهدبازی در اشعار شاعران برجسته.../۱۴۹

و وابستگی در سقراط نسبت به این شخص وجود نداشته و سقراط هم تأکید می‌کند که آلکیبیادس به اندازه‌ای در این رابطه حساس است که با وجود او، دیگر نباید هم صحبت با هیچ جوان زیباروی دیگری شد و آلکیبیادس از این امر، شکایت می‌کند و در نهایت داستان رساله ضیافت با گفتگوهای چالش‌برانگیز آلکیبیادس زیبا با سقراط به پایان می‌رسد. (افلاطون ۱۳۸۷: ۱۴۸-۴۶)

بحث و بررسی

در ابتدا با مطالعه رساله ضیافت افلاطون، تعداد ۴۴ کد اولیه (مضمون پایه) استخراج شد که با ارتباط‌دهی میان آن‌ها به ۱۳ مضمون فرعی دست یافتیم. این مضامین فرعی در نهایت به ۱۰ مضمون اصلی در ارتباط با دو مضمون محوری یعنی «عشق زمینی» و «عشق آسمانی» رسید که به صورت دقیق‌تر در جدول زیر قابل مشاهده است. جدول شماره یک. مضامین اصلی تحلیل رساله ضیافت

عشق آسمانی (۲۹)	عشق زمینی (۱۵)
فداکاری و ارزشمندبودن (۵)	بی‌ارزش و گذرا بودن (۳)
زیباگرایی بدون هوس (۷)	مقصود، فرزندآوری و ارضای هوس (۵)
مقصود، رشد دانش (۳)	توجه به دانش (۱)
پیر و جوان بودن عاشق و معشوق (۶)	جوان‌گرایی (۲)
مردانه بودن (۸)	دوجنسیتی بودن (۴)

در ارتباط با جدول می‌توان گفت که مشخص است از رساله ضیافت افلاطون دو نوع عشق آسمانی و زمینی به دست می‌آید که به جز مسئله «توجه به دانش» که در عشق زمینی و آسمانی مشترک است، بقیه مسائل در این دو عشق متفاوت و با

اختلاف هستند. از آنجایی که طبق گفته شمیسا، شاهدبازی با جنبه فلسفی وارد عرفان و اشعار عرفا شده و از این عشق است که تعبیر عشق مجازی می‌شود و محل بحث در پژوهش نیز عشق مجازی و یا همان عشق آسمانی می‌باشد، به بررسی و تحلیل وجوه و ابعاد مختلف عشق آسمانی که از رساله ضیافت افلاطون استنباط شده در ارتباط با اشعار شاعران می‌پردازیم.

الف) فداکاری و ارزشمند بودن

در رساله ضیافت دیده می‌شود که پوزانیاس^۱ درباره ویژگی‌های معشوق می‌گوید: «توجه معشوق هم باید این باشد که در برابر کسی که او را بهتر و داناتر می‌سازد از هر لحاظ و در هر مورد به خدمت آماده باشد...» (افلاطون ۱۳۸۷: ۷۱) حال یکی از مهم‌ترین مفاهیم عشق مجازی یا آسمانی، فداکاری عاشق برای معشوق است که آن را می‌توان در صحبت آلفیادس یافت: «یک‌بار به من این فرصت دست داد و آنچه را که در درون او دیدم به نظرم چنان زیبا و آسمانی جلوه کرد که من در برابر او به زانو درآمدم و حاضر بودم هر فرمانی را که به من بدهد، از آن پیروی کنم.» (همان: ۱۳۶) این فداکاری در اشعار شاعران به گونه‌های مختلفی بازنمایی شده است. در این ارتباط انوری می‌گوید:

جز بنده رفیق و عاشق و یار مگیر	غمخوار توام عمر مرا خوار مگیر
در کار تو کارم ار به جان یابد دست	تو پای به کار برمنه کار مگیر

(انوری ۱۳۳۷: ۶۰۹)

یا در شعر دیگری از عراقی که نهایت فداکاری و توجه به یک پسر را نشان می‌دهد و حتی زندگی خود را وصل به بودن آن پسر می‌داند:

س ۲۱ - ش ۸۰ - پاییز ۱۴۰۴ - ارتباط شاهدبازی در اشعار شاعران برجسته.../۱۵۱

سربه سر از لطف جانی ای پسر	خوش‌تر از جان چیست؟ آنی ای پسر
میل دل‌ها جمله سوی روی توست	رو که شیرین دل‌ستانی‌ای پسر...
... گوش جان‌ها پر گهر در حضرتت	کز سخن دُر می‌چکانی ای پسر
در دل و چشمم، ز حسن و لطف خویش	آشکارا و نهانی ای پسر
نیست در عالم عراقی را دمی	بی لب تو زندگانی ای پسر
(عراقی ۱۳۶۲: ۱۵۴)	

البته پابندی به معشوق آسمانی تا پایان عمر را در شعر حافظ به‌خوبی می‌توان مشاهده کرد؛ آنجا که می‌گوید:

مرا عهدی است با جانان که تا جان در بدن دارم هواداران کویش را چو جان خویشان دارم
(حافظ ۱۳۶۸: ۲۶۹)

البته جدای از بحث درباره اشعار حافظ و مقصود او از معشوق در شعرش، باید دقت کرد که حافظ اینجا از خودگذشتگی بزرگی رقم زده و نه تنها عشق و ارزشمندی معشوق برای خودش را نشان می‌دهد، بلکه هواداران کوی معشوق را نیز این چنین می‌پسندند. اگرچه در پایان همین شعر، حافظ مستقیماً اشاره به قوام‌الدین حسن کرده است:

به رندی شهره شد حافظ میانِ همدمان، لیکن چه غم دارم که در عالم قَوامُ الدِّینِ حَسَن دارم
(همانجا)

و مقصود سیاسی شعر حافظ از اینجا تا حدودی مشخص می‌شود، ولی خود شعر از حیث سروده شدن برای معشوقه مرد و از سوی دیگر به سبب نبود هواوهوس در آن، قابل اهمیت است، اما تسلیم بودن عاشق و معشوق در برابر هم به‌خصوص تسلیم بودن عاشق در برابر معشوق آسمانی، از جمله اموری است که در اشعار شاعران نیز به‌خوبی قابل مشاهده است؛ از جمله بهترین ابیات، بیتی از مولوی است که این‌گونه می‌گوید:

عاشقی گر زین سر و گر زان سرست عاقبت ما را بدان سر رهبرست
(مولوی ۱۳۹۹: ۴۷)

در اینجا مولوی تأکید می‌کند که تسلیم بودن در مقابل معشوق، نهایت ما را به هدف می‌رساند و کافی است به آن اعتماد داشت. مشخص است که این اعتماد به صورت کلی و نه در ارتباط با این شعر، نمی‌تواند اعتماد به معشوق زمینی باشد که خود نیز دارای خطاست؛ پس معشوق آسمانی است که باید در مقابل او تسلیم بود. خاقانی شروانی نیز درباره آماده‌به‌خدمت و تسلیم بودن در مقابل معشوق این‌گونه می‌گوید که:

مست تمام آمده است بر در من نیم شب	آن بت خورشید روی و آن مه یاقوت لب
کوفت به آواز نرم حلقه در کای غلام	گفتم کاین وقت کیست بر در ما ای عجب
گفت منم آشنا گرچه نخواهی صداع	گفت منم میهمان گرچه نکردی طلب
او چو درآمد ز در بانگ برآمد ز من	کاین شکاری شگرف وینت شبی بوالعجب

(خاقانی ۱۳۳۶: ۴۱۵)

این آمادگی و نهایت فداکاری عاشق در مقابل معشوق است که کافی است حضور داشته باشد و یا فرمانی بدهد که عاشق فوراً از او تبعیت کند، اما ارزشمند بودن معشوق برای عاشق در شعری این‌گونه بازنمایی شد:

بودیم به گرمابه، من و شمع چگل	او زلف به گل در زد و من دست به دل
دو جوی، ز آب دیدگان شد حاصل	من دست ز دل شستم و او زلف به گل

(خلیل شروانی ۱۳۶۶: ۴۸۵)

در اینجا شاعر با تماشای معشوق در حمام و حرکاتش، چنان از خود بی‌خود شده که به گریه و اشک افتاده و این را فقط می‌توان ناشی از عشق و ارزشمندی معشوق برای عاشق دانست، اما در ارتباط با ارزشمندی عشق آسمانی و یا مجازی، صرفاً فداکاری و تبعیت از معشوق جلوه‌گر آن نیست و از همه مهم‌تر، این عشق‌ورزی آشکارا و نداشتن شرم از آن است که در عرفان جلوه‌گر نهایت عشق و سرسپردگی معشوق به عاشق است. در ارتباط با برتر بودن عشق آشکار نسبت به عشق پنهانی ابیات زیادی از سعدی و حافظ نیز به چشم می‌خورد که از آن جمله به موارد زیر

س ۲۱ - ش ۸۰ - پاییز ۱۴۰۴ - ارتباط شاهدبازی در اشعار شاعران برجسته.../۱۵۳

اشاره می‌شود. سعدی در بیتی به صورت آشکارا به شاهدبازی خود اعتراف می‌کند و می‌گوید:

نام سعدی همه جا رفت به شاهدبازی وین نه عیست که در ملت ما
(سعدی ۱۳۸۵، ب: ۶۰۶)

از همه مهم‌تر اینکه در این بیت، سعدی به جز اعتراف به شاهدبازی، می‌گوید که شاهدباز بودن و به این نام شناخته‌شدن در این جریان، نه تنها عیب نیست، بلکه حسن محسوب می‌شود، اما حافظ به گونه‌ای دیگر به این مسئله اشاره می‌کند. او نه به‌مانند سعدی به صورت مستقیم و شفاف، بلکه در اشعار مختلف به این مسئله با عبارت «نظربازی» اشاره کرده و به آن اعتراف کرده است. حافظ در ابتدا این‌گونه می‌گوید:

می‌خواره و سرگشته و رندیم و نظرباز و آنکس که چو ما نیست در این شهر کدام است
(حافظ ۱۳۶۸: ۱۱۹)

حافظ در ابتدا ویژگی‌هایی مانند می‌خواری و رندی و نظربازی را به خود نسبت داده و سپس می‌گوید که همه در این شهر مثل من هستند و به عبارتی می‌خواهد خود را این‌گونه تبرئه کند. همچنین در بیتی دیگر به نظرباز بودن صوفیان اشاره می‌کند و البته تأکید می‌کند که در میان صوفیان، نام حافظ بد دررفته است.

صوفیان جمله حریفند و نظرباز ولی زین میان حافظ دل‌سوخته بدنام افتاد
(همان: ۱۵۱)

البته در شعر دیگری نیز تأکید می‌کند که با اینکه نظرباز است، ولی ایمان خود را حفظ کرده و نباید ملامت شود؛

دوستان عیب نظربازی حافظ نکنید که من او را از محبان خدا می‌بینم
(همان: ۲۸۸)

اما از همه مهم‌تر، سؤال اصلی این است که نظربازی که هم می‌تواند در دلدادگی و عشق به زن و هم مرد باشد، چگونه متصل به عشق آسمانی و مجازی می‌شود؟ این را می‌توان از شعر دیگری از حافظ یافت که می‌گوید:

عاشق روی جوانی خوش نخواستهم وز خدا دولت این غم به دعا خواسته‌ام
عاشق و رند و نظربازم و می‌گویم فاش تا بدانی که به چندین هنر آراسته‌ام
(حافظ ۱۳۶۸: ۲۶۰)

حافظ در این شعر به گونه‌ای متفاوت نسبت به دیگر ابیات و اشعار مشابه عمل کرده است؛ اول اینکه در ابتدا به عشق خود نسبت به یک جوان زیبا و نورسیده یا به عبارتی تازه به سنّ بلوغ رسیده اعتراف می‌کند که مشخص است در اینجا عشق آسمانی مدنظر او بوده و از سوی دیگر، در ادامه به صورت جدی عاشق و نظرباز بودن خود را آشکارا و صریح بیان کرده و از همه مهم‌تر به‌مانند دیگر اشعار مشابه، اینجا به دنبال توجیه نیست، بلکه آن را وجهه‌ای مثبت از خود می‌داند. پس در این بخش با توجه به اشعار مختلفی از شاعران، فداکاری، تسلیم بودن و ارزشمند بودن در عشق آسمانی به دست آمد که مشابه با این مفاهیم در رساله ضیافت افلاطون است.

ب) مقصود، رشد دانش

در ارتباط با اهمیت به دانش در عشق آسمانی و زمینی در ابتدا گفته شد که تنها وجه مشترک میان این دو عشق، همین مسئله دانش است که از قضا در عشق آسمانی، مقصود، رشد دانش است و در عشق زمینی اگرچه به مسئله رشد دانش اهمیت داده می‌شود، ولی مقصود، فرزندآوری و ارضای هوس است. با این حال، دانش در این دو عشق نیز متفاوت به نظر می‌رسد. دانش در عشق آسمانی آن دانش و علمی است که پوزانیاس می‌گوید: «عاشق هم باید بتواند که معشوقش را از لحاظ دانش و دیگر موارد فضیلت و قابلیت به پیش ببرد و همه هدف و مقصود معشوق هم باید این

س ۲۱ - ش ۸۰ - پاییز ۱۴۰۴ - ارتباط شاهدبازی در اشعار شاعران برجسته.../۱۵۵

باشد که از او کسب دانش و خردورزی بکند و چون عشق از این نوع باشد، اگر فریب هم در آن راه یابد، مایه سرشکستگی نیست.» (افلاطون ۱۳۸۷: ۷۱) حافظ نیز به این نوع دانش‌ورزی اهتمام داشته و این‌گونه می‌گوید:

در نظربازی ما بی‌خبران حیرانند من چنینم که نمودم دگر ایشان داند
(حافظ ۱۳۶۸: ۱۹۷)

در این بیت حافظ به نظربازی خود نیز اعتراف کرده و افتخار می‌کند و از طرفی تأکید می‌کند که آن‌هایی که از نظربازی خبر ندارند، مات و مبهوت‌اند و به عبارتی برایشان عجیب است، اما او درباره اهمیت علم و دانش برای ارتباط با معشوق، داشتن دانش را شرط بسیار مهمی می‌داند، چنانکه می‌گوید:

از بتان آن طلب‌ار طالب حسنی‌ای دوست این کسی گفت که در علم نظر بینا بود
(همان: ۲۵۳)

حافظ در اینجا تأکید می‌کند دانش و شناخت را باید از کسی که در آن سرآمد است و به عبارتی معشوقی که نهایت زیبایی است، به دست آورد. یعنی هدف از نظربازی در اینجا کسب دانش و شناخت شمرده شده و عملاً جز از فرد زیباروی، نمی‌توان دانش به دست آورد که تأکیدی بر مسئله زیباگرایی در عشق آسمانی نیز است.

ج) زیباگرایی بدون هوس

دو امر زیباگرایی و خالی بودن از هواوهوس از جمله ویژگی‌های بارز و برجسته عشق آسمانی است که آن را از عشق زمینی جدا می‌کند؛ پوزانیاس نیز بر این نکته تأکید می‌کند که عشق آسمانی تنها از مردی پدید آمده و این عشق که متعلق به خدای پیرتر است، گرد هوا و هوس نمی‌گردد. (افلاطون ۱۳۸۷: ۶۴) آلکییادس نیز از تجربه خوابیدن در کنار سقراط اینگونه می‌گوید: «...آن شب دیگر بین ما چیزی

نگذشت و چون صبح دمید، از زیر لحاف بیرون آمدم و گویی که انگار در کنار پدر یا برادر بزرگتر خود خوابیده بودم.» (افلاطون ۱۳۸۷: ۱۴۰) در ارتباط با خالی بودن از هوا و هوس، عین‌القضات همدانی در تمهیدات می‌نویسد: «بر دل‌ها نصیبی از شاهدبازی حقیقت در این شاهد مجازی که روی نیکو باشد درج است؛ آن حقیقت تمثیل، بدین صورت نیکو توان کردن. جانم فدای کسی باید که پرستنده شاهد مجازی باشد که پرستنده شاهد حقیقی خود نادر است، اما گمان مبر که محبت نفس را می‌گویم که شهوت باشد، بلکه محبت دل [را] می‌گویم و این محبت دل نادر بود.» (عین‌القضات همدانی بی‌تا: ۲۹۷) عین‌القضات به جز اشاره به زیبایی شاهد که همان «روی نیکو» است، اشاره به عشق و محبت دل که خالی از محبت نفس و شهوت است دارد. این مسئله در منظومه مهر و مشتری اثر طبع محمد عصار تبریزی نیز به چشم می‌خورد که موضوع عشق پاک و دور از هوای نفسانی میان مهر پسر شاپور پادشاه استخر و مشتری پسر وزیرش بوده است:

از آن عشقی زهر علت معراً وز آن مهری زهر شهوت مبراً
هوایی پاک از گرد ریایی فکنده پر در او مرغ هوایی
(عصار تبریزی ۱۳۷۵: ۶۳)

پس خالی بودن از شهوت و هوس در عشق آسمانی، یکی از موضوعاتی است که به تبع عشق آسمانی در رساله ضیافت در اشعار شاعران و مکتب فکری آن مشاهده می‌شود، اما درباره زیباگرایی در ساله ضیافت افلاطون اینگونه مشاهده می‌شود که دیوتیما می‌گوید: «کسی که بخواهد راه عشق را درست بیپیماید، باید در دوران جوانی به زیباچهره‌ای دل ببندد...» (افلاطون ۱۳۸۷: ۱۲۲) همین امر به‌وفور در اشعار شاعران مشاهده می‌شود و اساس اشعار شاعران، توصیف زیبایی معشوق مذکر بوده است و تأکید به انتخاب معشوق زیباروی. غزلی در دوره سلجوقیان از عبدالواسع جبلی (متوفی ۵۵۵ ه.ق) به‌جای‌مانده است که در توصیف معشوق خود این‌چنین می‌گوید:

باز دادم دل به دست دلبری خونخواره‌ایی	دلکشی زیبارخی شکر لبی مه پاره‌ایی
ارغوان رویی سمن بویی بنفشه گیسوی	مه‌جبینی زهره طبعی مشتری رخساره‌ایی
دل بیست و جان بخت و دین برد و تن بکاست	ای مسلمانان مرا با او که سازد چاره‌ایی
دارد از عنبر کشیده بر قمر زنجیره‌یی	دارد از سنبل فگنده بر سمن جرّاره‌ایی

(جبلّی: ۱۳۵۶: ۵۹۶-۵۹۷)

در شعر دیگری از جبلّی نیز به زیبایی معشوق خود را وصف می‌کند:

ای دل مسکین مرا برده به شیرین سخنی	ماه رخ و سروقد و نوش لب و سیم تنی
دلبر طاوس پری شاهد شاهین هنری	لعبت بلبل طربی کودک طوطی سخنی
تا فگنی در سر من هر نفسی نو هوسی	سنبل مشکین تو بهم بر گل نسرين فگنی

(همان: ۵۹۷)

شاید یکی از اشعار بسیار شفاف و روشن درباره اطلاق زیبایی پسر که امروزه برای زنان شمرده می‌شود، شعر فلکی شروانی در سبک آذربایجانی باشد که او در تغزل قصیده‌ای در مدح منوچهر شروانشاه گوید:

ای پسر خوش تو بدین دلبری	حور بهشتی ملکی یا پری
هم نبود حور و پری را به حسن	این همه مردافکنی و دلبری

(فلکی شروانی: ۱۳۴۵: ۷۷)

اگرچه برای جامعه فعلی این مسئله قابل‌پذیرش نباشد که چنین صفاتی مانند دلبر بودن، حور بهشتی، پری و... را به یک پسر نسبت دهند و این خارج از قاعده عرف و شرع باشد، ولی لازم است گفته شود که باید این شعر را در پارادایم فرهنگی و زمانی خود مدنظر قرار داد. به عبارت ساده‌تر با بررسی اشعار و نقاشی‌ها که دوسویه مهم انتقال فرهنگ بوده‌اند، زیبایی مختص مردان شمرده می‌شده است تا قرن نوزدهم که به دلیل تحولات مختلف، ما با زنانه‌سازی زیبایی به‌مرور مواجه هستیم. اگرچه نجم‌آبادی تأکید می‌کند که زنانه‌سازی زیبایی، تنها با تغییر رویکرد به‌سوی رئالیسم یا با درنظرگرفتن اثر دوربین به عنوان «نقطه مرجع برای حقیقت» تصاویر قابل توضیح نبوده و شاید یکی از مهم‌ترین تحولات زیبایی‌شناختی قرن نوزدهم در زمینه جنسیت بخشی به زیبایی، حذف ابژه میل مذکر در نقاشی‌های اواخر دوران قاجار باشد. (استرآبادی ۱۹۹۳: ۶۴) با این حال نجم‌آبادی تا حد زیادی سعی در این دارد که ابژگی

مردان در نقاشی‌ها را که بی‌ارتباط با اشعار نیست، مرتبط به میل جنسی بدانند؛ اگرچه برای ارتباط میان این دو به‌سادگی نمی‌توان اظهارنظر کرد، ولی عشق آسمانی در اشعار شاعران و دیدگاه گروهی از عرفا، با توجه به آنچه که تا اینجا گفته شد، تا حد زیادی مبراً از عشق زمینی و هوس است. با این حال این رباعی از اوحدالدین کرمانی عقیده ابوخلمان را به خوبی یادآوری می‌کند:

ز آن می‌نگرم به چشم سر در صورت زیرا که ز معنی است اثر در صورت
این عالم صورت و ما در صورتیم معنی نتوان دید مگر در صورت
(کرمانی ۱۳۶۶: ۲۳۴)

و در بعضی تواریخ مذکور است که چون وی در سماع گرم شدی پیراهن امردان چاک کردی و سینه‌به‌سینه ایشان باز نهادی... چون به بغداد رسید خلیفه پسرکی صاحب‌جمال داشت این سخن بشنید گفت او مبتدع است و کافر اگر در صحبت من از این‌گونه حرکتی کند وی را بکشم چون سماع گرم شد شیخ به کرامت دریافت گفت:

سهل است مرا بر سر خنجر بودن در پای مراد دوست بی سر بودن
تو آمده‌ای که کافری را بکشی غازی چو تویی رواست کافر بودن
(جامی ۱۳۶۶: ۵۹۰)

پسر خلیفه سر بر پای شیخ نهاد و مرید شد. (همانجا) پس در نهایت می‌توان تأکید بسیار زیاد بر زیباگرایی و عشق‌ورزی بدون هواوهوس به‌خصوص شهوت را در عشق آسمانی مبتنی بر رساله ضیافت افلاطون و در اشعار شاعران این دوره مشاهده کرد.

ج) پیر و جوان بودن عاشق و معشوق

یکی از وجوه متمایز عشق آسمانی، مسئله اختلاف سنی میان عاشق و معشوق است؛ اگرچه رابطه استاد و شاگردی یا مرید و مرادی به صورت طبیعی همراه بافاصله سنی

است. پوزانیاس به این مسئله نیز اشاره می‌کند و می‌گوید: «...اینگونه افراد وقتی با جوانان پیوند برقرار می‌کنند که آثار خردمندی در آن‌ها ظاهر و آشکار شده باشد و این در هنگامی است که موی صورت شروع به رویدن می‌نماید.» (افلاطون ۱۳۸۷: ۶۵) این مسئله را به‌خوبی در اشعار مختلف می‌توان دید که هرکدام معشوق را با عبارتی مانند «پسر» یا «ای پسر» خطاب کرده‌اند، قاعدتاً نشان‌دهنده بزرگ‌تر بودن عاشق نسبت به معشوق بوده و برآیند کم‌سن‌وسالی او است. حتی در شعر حافظ که پیش‌تر اشاره شد که می‌گوید: «عاشق روی جوانی خوش نواخته‌ام...» نشان‌دهنده کم‌سن بودن این نوجوان است، اما در اشعاری نیز مشاهده می‌شود که سبیل داشتن و رویدن مو در صورت معشوق، موردتوجه شاعران بوده و حتی برخی آن را نشان‌دهنده ازین‌رفتن زیبایی معشوق دانسته. سعدی در این باره اشعار زیادی دارد:

تو پار گریختی چو آهو و امسال بیامدی چو یوزی
سعدی خط سبز دوست دارد نه هر الف جوال دوزی
(سعدی ۱۳۸۵ الف: ۹۸۳)

یا در شعر دیگری رویدن مو در صورت معشوق را به رخ او می‌کشد و می‌گوید:
آن روز که خط شاهدت بود صاحب‌نظر از نظر براندی
و امروز بیامدی به صلحش کش فتحه و ضمه برنشاندی
(همو ۱۳۸۹: ۱۳۸)

حافظ نیز از این قافله عقب نمانده و درباره خط سبز که نشانگر اولین رویش مو در صورت نوجوان است، این‌گونه می‌گوید:

هرکه را با خط سبزت سر سودا باشد پای از این دایره بیرون نهد تا باشد
(حافظ ۱۳۶۸: ۱۸۰)

نجم‌آبادی در این باره مدعی است که در واقع، زیباترین حالت یک نوجوان، زمانی بود که اولین نشانه‌های رویش سبیل در او پدیدار شده و هنوز موهای صورتش به‌تمامی رشد نکرده است. همچنین رویش سبیل را می‌توان آغازی بر یک پایان

دانست: پایان تدریجی جایگاه فرد در مقام ابژه میل جنسی مردان بزرگسال و حرکتش به سوی بلوغ مردانه. این امر آغاز ازدست‌دادن معشوق‌های نوجوان هم محسوب می‌شد. (نجم‌آبادی ۱۴۰۱: ۳۹) با این حال، نقطه مقابل آن هم مطرح است؛ شاعر در مدح ملک حسام‌الدین مدعی است که دمیدن ریش باعث زشتی معشوق نشده است: دعوی خوبی تو چو باطل نشد به خط معلوم شد که رونق گل، خار نشکند (فاریابی بی‌تا: ۵۰)

در این بیت تأکید شده که «خط» که مقصود رویش سیل است، باعث زشتی نشده و همچنان زیبایی معشوق در نظر عاشق حفظ شده است.

از دیگر وجوه عشق آسمانی، مسئله غیرت و حسادت عاشق نسبت به ارتباطات معشوق است. عملاً غیرت در اینجا به این دلیل است که عاشق به دنبال آن بوده تا معشوق به صورت کامل برای او باشد و کس دیگری نتواند از او بهره‌برد. از مهم‌ترین دلایل این امر می‌تواند این باشد که معشوق جوان بوده و امکان جذب دیگران به سمت او وجود داشته است؛ سعدی در این باره می‌گوید:

به یک نفس که برآمیخت یار با اغیار بسی نماند که غیرت وجود من بکشد
به خنده گفت که من شمع جمعم ای سعدی مرا از آن چه که پروانه خویشان بکشد
(سعدی ۱۳۸۹: ۱۳۷)

اما بیش از همه این شعر وحشی بافقی به‌خوبی مسئله حسادت عاشق نسبت به معشوق را نشان می‌دهد که همراه با ملامت اوست:

ای پسر چند به کام دگرانت بینم سرخوش و مست ز جام دگرانت بینم
مایه عیش مدام دگرانت بینم سعدی ساقی مجلس عام دگرانت بینم
(وحشی بافقی ۱۳۴۲: ۲۷۴)

پس تفاوت سنی میان عاشق و معشوق و به‌خصوص جوان بودن معشوق، از وجوه مهم عشق آسمانی است که البته زمانی که با ویژگی زیبایی نیز همراه می‌شود، قاعدتاً

س ۲۱ - ش ۸۰ - پاییز ۱۴۰۴ - ارتباط شاهدبازی در اشعار شاعران برجسته.../۱۶۱

غیرت عاشق را نیز همراه خواهد داشت و این غیرت بیانگر نهایت عشق و تمامیت‌خواهی معشوق است.

ه) مردانه بودن

در ارتباط با مردانه بودن عشق آسمانی، به‌وفور شعر و مطلب گفته شده است و عملاً مهم‌ترین و اصلی‌ترین وجه این عشق، تک‌جنسیتی بودن و مردانه بودن است که عملاً با مشاهده اشعار شاعران و مبنای شاهدبازی، رد پایی از زنان دیده نمی‌شود. اساس عشق در رساله ضیافت افلاطون نیز میان سقراط و آلکییادس که دو مرد هستند، جریان دارد. آریستوفانوس نیز مردان عالی و بزرگ را مردانی می‌داند که وقتی به مردی می‌رسند، به پسران عشق می‌ورزند. (افلاطون ۱۳۸۷: ۸۴) با این حال در ارتباط با مفهوم گفته شده، چند مثال از اشعار برخی شاعران در اینجا ذکر می‌شود؛ مانند این شعر از ایرج میرزا که از عشقش به یک پسر جوان و خیال‌گفتگو و خام کردن او گذشته است:

دیدم و گفتم نادیده‌اش انگار کنم	دل سودازده نگذاشت که این کار کنم
غیرم‌معقول بود منکر محسوس شدن	من از این یاوه‌سرایی‌ها بسیار کنم
با پسر مشدیدی افتاده سر و کار مرا	که بتوانم ازو ترک سر و کار کنم
تا مگر روزی از خانه به بازار آید	صبح تا اول شب خانه به بازار کنم...
(ایرج میرزا ۱۳۵۶: ۳۷)	

یا در شعری از محتشم کاشانی که البته در شعر او به جز مسئله عشق مرد به مرد، زیبا بودن معشوق و کم سن بودن او با تعبیر «زیبا پسر» که آمده است، برداشت می‌شود.

خواست غوغایی و زیبا پسری آمد و رفت	شهر برهم زده تاراج‌گری آمد و رفت
تیغ بر کف عرق از چهره فشان خلق کشان	شعله آتش رخشان شرری آمد و رفت

مدعی منع سخن کرد ولیکن به نظر
در میان من و آن مه خبری آمد و رفت
محتشم سیر نچیدم گل رسوایی او
که شتابان به سرم پرده‌ری آمد و رفت
(محتشم کاشانی ۱۳۴۴: ۲۴۲)

پس به صورت کلی ویژگی مردانه بودن عشق آسمانی، با توجه به رساله ضیافت افلاطون و اشعار شاعران، اصلی‌ترین و مهم‌ترین ویژگی این نوع عشق است که هیچ محل بحث و ابهامی نسبت به آن وجود ندارد.

نتیجه

با بررسی مفهوم عشق مجازی یا همان عشق آسمانی در رساله ضیافت افلاطون، به ده مفهوم اصلی در ارتباط با عشق آسمانی و زمینی دست یافتیم که بنا بر هدف پژوهش حاضر، به بررسی پنج مفهوم اصلی عشق آسمانی که عبارت‌اند از: «فداکاری و ارزشمند بودن»، «مقصود، رشد دانش»، «زیباگرایی بدون هوس»، «پیر و جوان بودن عاشق و معشوق» و «مردانه بودن» پرداخته و سپس با ارتباط دهی این مفاهیم با اشعار شاعرانی که در زمینه عشق مرد به مرد، سروده بودند توانستیم مشابهت پیدا کنیم. البته لازم به ذکر است که عشق مجازی در مقابل عشق حقیقی در زمینه توجه به امر دانش، اشتراک دارند؛ ولی در مواردی، اختلافات واضحی میان آن‌ها وجود دارد؛ مانند تک‌جنسیتی بودن عشق آسمانی و وجود عشق میان دو مرد، یا خالی بودن از هوس و شهوت و... که آنچه می‌تواند محل ابهام باشد، عشق مرد به مردی است که با ادعای آسمانی بودن، جنبه زمینی داشته است. به عبارتی می‌توان گفت که ممکن بوده است شاعری با رویکرد عرفانی، اظهار عشق به پسر جوانی می‌کرده است، ولی این عشق نه از جنبه عشقی که مدعی عشق به خداست، بلکه از روی هوس و ارضای شهوت با پسر زیبارویی بوده باشد که البته چنانکه در میان پژوهش گفته شد، برداشت

بسیاری این گونه بوده است که اساساً این اشعار و عشق مرد به مرد در قالب همجنس‌بازی میان مردان باید تعریف شود؛ با این حال به نظر می‌رسد به سادگی نمی‌توان درباره انگیزه درونی افراد در بستر تاریخی قضاوت کرد که اساساً دسترسی مستقیم به آن‌ها وجود نداشته و اگر هم وجود می‌داشت، باز هم بدون شواهد کافی، امکان شناخت ذهنیت درونی آن‌ها ممکن نبود؛ بنابراین به صورت کلی باید مبنای قضاوت را بر شواهد ظاهری گذاشت و اگر ادعای شاعر مبنی بر عشق آسمانی او نسبت به یک مرد دیگر وجود داشته و از سوی دیگر، شواهدی مبنی بر رابطه جنسی میان آن‌ها نیست، این عشق را عشق آسمانی فرض کنیم.

کتابنامه

- ابن فارس، ابوالحسین، ۱۳۹۰. *ترتیب مقایس الغه*. قم: مرکز دراسات الحوزه و الجامعه.
- استرآبادی، بی بی خانم، ۱۹۹۳. *معایب الرجال*. ویراستار افسانه نجم‌آبادی. تهران: باران.
- افراسیاب‌پور، علی اکبر، ۱۳۸۵. شاهد بازی در ادبیات فارسی. *حافظ*. ش ۲۸۳، صص. ۵۷-۵۹.
- افلاطون. ۱۳۸۷. *رساله ضیافت*. ویراستار محمدابراهیم امینی‌پور. مترجم محمدعلی فروغی. تهران: جامی.
- انوری، ۱۳۳۷. *دیوان انوری*. به تحقیق سعید نفیسی. تهران: موسسه مطبوعاتی پیروز.
- ایرج میرزا، ۱۳۵۶. *تحقیق در احوال و آثار و افکار و اشعار ایرج میرزا و خاندان و نیاکان او*. به تصحیح محمدجعفر محجوب. افسست، تهران: اندیشه چاپ گلشن.
- باقرشاهی، علی‌نقی، ۱۳۹۶. بازتاب عشق افلاطونی در جهان مسیحیت. *پژوهش‌های علم و دین*. ش ۱۵۸، صص. ۱-۱۷.
- پارسانیا، حمید، ۱۳۷۹. *دولت عاشقی*. کتاب نقد. ش ۱۷، صص. ۱۴۹-۱۲۶.
- جامی، عبدالرحمن بن احمد، ۱۳۶۶. *نفحات الانس من حضرات القدس*. به تصحیح مهدی توحیدی‌پور. تهران: سعدی.
- جبلی، عبدالواسع، ۱۳۵۶. *دیوان عبدالواسع جبلی*. به تصحیح ذبیح‌الله صفا. تهران: امیرکبیر.

۱۶۴/ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی ——— محمد مهدی دهقانی‌زاده بغدادآباد - محمد رزمگه

حاجی محمدی، محمود و سرامی، قدمعلی، ۱۳۹۴. کارکرد زیبایی در عشق مجازی و شاهدبازی عرفا. *عرفانیات در ادب فارسی*. س ۲۴، ش ۶، صص. ۹۳-۱۱۶.

حافظ، شمس‌الدین محمد، ۱۳۶۸. ویراستاران قاسم غنی و محمد قزوینی. چ ۲. تهران: اساطیر.

حسینی زبیدی، محمد مرتضی. ۱۴۱۴. *تاج العروس من جواهر القاموس*. بیروت: دارالفکر.

خاقانی، ۱۳۳۶. *دیوان خاقانی شروانی*. به تحقیق حسین نخعی. تهران: امیرکبیر.

خلیل شروانی، جمال، ۱۳۶۶. *نزهة المجالس*. به تصحیح محمدامین ریاحی. چ ۱. تهران: زوار.

راوندی، مرتضی، ۱۳۶۸. *تاریخ اجتماعی ایران*. چ ۷. چ ۲. تهران: امیرکبیر.

ستاری، جلال، ۱۳۹۲. *عشق صوفیانه*. تهران: مرکز.

سجادی، سیدجعفر، ۱۳۶۱. *فرهنگ علوم عقلی: شامل اصطلاحات فلسفی کلامی منطقی*. تهران:

انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

سعدی، ۱۳۸۹. *گلستان سعدی*. به تصحیح غلامحسین یوسفی. چ ۹. تهران: خوارزمی.

____، ۱۳۸۵الف. *کلیات سعدی*. به تصحیح محمدعلی فروغی. چ ۳. تهران: زوار.

____، ۱۳۸۵ب. *کلیات سعدی*. به تصحیح محمدعلی فروغی. چ ۱. تهران: هرمس.

شمیسا سیروس، ۱۳۸۱. *شاهدبازی در ادبیات فارسی*. چ ۱. تهران: فردوس.

ضیاءالدینی دشتخاکی، علی، بصیری، محمدصادق، ۱۳۹۵. تحلیل تطبیقی مقوله عشق در داستان

ضیافت افلاطون و داستان پادشاه و کنیزک مولانا. *ادبیات عرفانی*. ش ۱۴۸، صص. ۷-۳۱.

Doi: 10.22051/jml.2017.11147.1166

طوسی، نصیرالدین، ۱۳۸۶. *شرح الاشارات و التنبیها*. به تصحیح حسن حسن‌زاده آملی. چ ۲. قم: بوستان کتاب.

عراقی، فخرالدین، ۱۳۶۲. *دیوان فخرالدین عراقی*. چ ۳. تهران: جاویدان.

عصار تبریزی، شمس‌الدین محمد، ۱۳۷۵. *مهر و مشتری عشق‌نامه*. به تصحیح رضا مصطفوی

سبزواری. چ ۱. تهران: دانشگاه علامه طباطبائی.

عین‌القضات همدانی، بی‌تا. *تمهیدات*. به تصحیح عقیف عسیران. چ ۲. تهران: منوچهری.

فاریابی، ظهیر الدین، بی‌تا. *دیوان ظهیر فاریابی*. به تحقیق هاشم رضی. تهران: کاوه.

فلکی شروانی، نجم‌الدین محمد، ۱۳۴۵. *دیوان فلکی شروانی*. به تصحیح شهاب طاهری. چ ۱.

تهران: کتابخانه ابن‌سینا.

فلور، ویلم، ۲۰۱۰. *تاریخ اجتماعی روابط سکسی در ایران*. مترجم محسن مینوخرود. چ ۱. استکهلم:

س ۲۱ - ش ۸۰ - پاییز ۱۴۰۴. _____ ارتباط شاهدبازی در اشعار شاعران برجسته.../۱۶۵

فردوسی.

کرمانی، اوحدالدین، ۱۳۶۶. *دیوان رباعیات اوحدالدین کرمانی*. به تحقیق احمد ابومحجوب. تهران: سروش.

محتشم کاشانی، ۱۳۴۴. *دیوان محتشم*. به تحقیق مهرعلی گرکانی. تهران: کتابفروشی محمودی.
مولوی، جلال الدین محمد بن محمد. ۱۳۹۹. *مثنوی معنوی*. ویراستاران حامد آریانی و مینا مجلسی. به تصحیح محمدعلی موحد. به تحقیق علی برادران راد. ج ۱، چ ۱. مشهد: مرندیز.
نجم آبادی، افسانه، ۱۴۰۱. *زنان سیبیلو و مردان بی ریش؛ نگرانی‌های جنسیتی در مدرنیته ایرانی*. مترجمان آتنا کامل و ایمان واقفی. ج ۱. تهران: تیسرا ساغر مهر.
نصیری، علی، ۱۳۸۶. *عشق مجازی و رابطه آن با عشق حقیقی از دید عرفان اسلامی*. کتاب نقد. س ۴۳، ش ۹، صص ۵۷-۸۸.

هلم، بنت، ۱۳۹۴. *عشق*. ندا مسلمی، مترجم. تهران: ققنوس.

وحشی بافقی، ۱۳۴۲. *کلیات دیوان وحشی بافقی*. تهران: جاویدان.

References (In Persian)

- Afrāsīyān-pūr, Alī-akbar. (2006/1385SH). *Šāhed-bāzī dar Adabīyyāte Fārsī. Hafez Magazine*. 3rd Year. No. 28. Pp. 57-59.
- Anvarī. (1958/1337SH). *Dīwāne Anvarī*. Researched by Sa'īd Nafīsī. Tehrān: Mo'assese-ye Matbūātī-ye Pīrūz (Piruz Press Institute).
- Arāqī, Faxro al-ddīn. (1982/1362SH). *Dīwāne Faxro al-ddīne Arāqī*. 3rd ed. Tehrān: Jāvidān.
- Asār Tabrīzī, Šamso al-ddīn Mohammad. (1996/1375SH). *Mehro Moštarī (Ešq-nāme)* Ed. by Rezā Mostafavī Sabzevārī. 1st ed. Tehrān: Dāneš-gāhe Allāmeḥ Tabātabāyī.
- Bāqer-šāhī, Alī-naqī. (2017/1396SH). *Bāztābe Ešqe Aflātūnī dar Jahāne Masīḥīyyat. Journal of Science and Religion Research*. 8th Year. No. 15. Pp. 1-17.
- Ebne Fāres, abo al-hoseyn. (1970/1390SH). *Tartīb Maqāyīos al-loqqāt*. Qom: Markaze Derāsāto al-howze va al-jāme'e (al-hawzah and al-Jamia Studies Center).
- Estar-ābādī, Bībī Xānom. (1993/1413/AM) .*Ma'āyebo al-rejāl*. Ed. by Afsāneḥ Najm-ābādī. Tehrān: bārān.
- Eyno al-qozzāt Hamedānī. (n.d.). *Tamhīdāt*. Ed. by Afīf Asīrān. 2nd ed. Tehrān: Manūčehrī.
- Falakī Šervānī, Najmo al-ddīn Mohammad. (1966/1345SH). *Dīwāne Falakī Šervānī*. Ed. by Šahāb Tāherī. 1st ed. Tehrān: Ketāb-xāne-ye Ebne Sīnā (Ibn Sīnā's library).
- Faryābī, Zahīro al-ddīn. (n.d.). *Dīwāne Zahīr Fāryābī*. Researched by Hašem Razī. Tehrān: Kāveh.
- Floor, Willem M. (2010). *Tārīxe Ejtemā'i-ye Ravābete Sexī dar Īrān (A Social History of Sexual Relations in Iran)*. Tr. by Mohsen Mīnū-xerad. 1st ed. Stockholm: Ferdowsī.
- Hāfez, Šamso al-ddīn Mohammad. (1989/1368SH). *Hāfez Qazvīnī – Qanī*. Ed. by Qāsem Qanī and Mohammad Qazvīnī. 2nd ed. Tehrān: Asātīr.
- Hājī-mohammadī, Mahmūd and Sarāmī, Qadam-alī. (2015/1394SH). *Kār-karde Zībāyī dar Ešqe Majāzī va Šāhed-bāzī-ye Oraḑā (The function of beauty in Metaphorical Love and mystical Pederasty)*. *Journal of Mysticism in Persian Literature*. 24th Year. No. 6. Pp. 93-116. <http://erfaniyat.iauh.ac.ir/article-1-223-fa.html>
- Helm, Bennett. (2015/1394SH). *Ešq (Love)*. Tr. by Nedā Moslemī. Tehrān: Qoqnūs.

Hoseynī Zobeydī, Mohammad-morteżā. (1993/1414AM). *Tājo al-arūs men Jawāhero al-qāmūs*. Beyrūt: Dāro al-fekr.

Īraj Mīrzā. (1977/1356SH). *Tahqīq dar Ahvāl va Āsār va Afkār va Aš'āre Īraj Mīrzā va Xāndān va Nīyākāne Ū* (Research on the status, works, thoughts and poems of Īraj Mīrzā and his family and ancestors). Ed. by Mohammad-ja'far Mahjūb. Offset. Tehrān: Andīseh (Golšan).

Jāmī, abdo al-rahmān ebne Ahmad. (1946/1366SH). *Nafahāto al-ons men Hazarāto al-qods*. Ed. by Mahdī Towhīdī-pūr. Tehrān: Sa'dī.

Jebelī, abdo al-wāse. (1937/1356SH). *Dīwāne abdo al-wāse*. Ed. by Zabīho al-llāh Safā. Tehrān: Amīr-kabīr.

Kermānī, Owhado al-ddīn. (1987/1366SH). *Dīwāne Robā'īyyāet Owhado al-ddīn Kermānī*. Researched by Ahmed abū Mahjūb. Tehrān: Sorūš.

Mohtašam Kāšānī. (1965/1344SH). *Dīwāne Mohtašam*. Researched by Mehr Alī Gorgānī. Tehrān: Ketāb-forūšī-ye Mahmūdī (Mahmudi bookstore).

Mowlavī, Jallālo al-ddīn Moḥammad ebne Moḥammad. (2020/1399SH). *Masnavī-ye Ma'navī*. Ed. by Hāmed Ārīyānī and Mīnā Majlesī. Corrected by Mohammad-alī Movahhed. Researched by Alī Barādarān-rād. 1st Vol. 1st ed. Mašhad: Marandīz.

Najm-ābādī, Afsāneh. (2022/1401SH). *Zanāne Sībīlū va Mardāne Bī-rīš: Negarānīhā-ye Jensīyyatī dar Modernīte-ye Īrānī* (Women with Mustaches and Men without Beards: Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity). Tr. by Āthenā Kāmel and Īmān Wāqefī. 1st Vol. Tehrān: Tīsā Sāqar Mehr.

Nasīrī, Alī. (2007/1386SH). *Ešqe Majāzī va Rābete-ye ān bā Ešqe Haqīqī az Dīde Erfāne Eslāmī* (Metaphorical Love and its correlation with real love from the perspective of Islamic mysticism). *Book Review Magazine*. 43th Year. No. 9. Pp. 57-88.

Plato. (2008/1387SH). *Resāle-ye Zīyāfat* (Symposium). Tr. by Mohammad-alī Forūqī. Ed. by Mohammad-ebrāhīm Amīnī-pūr. Tehrān: Jāmī.

Pārsā-nīyā, Hamīd. (2001/1379SH). *Dowlate Ešq* (State of love. *Ketāb Naqd*). *Book Review Magazine*. No. 17. Pp. 126-149.

Rāvandī, Morteżā. (1989/1368SH). *Tārīxe Ejtemā'ī-ye Īrān* (Social History of Iran). 7th Vol. 2nd ed. Tehrān: Amīr-kabīr.

Sajjādī, Seyyed Ja'far. (1982/1361SH). *Farhange Olūme Aqlī: Šāmele Estelāhāte Falsafī Kalāmī Manteqī* (Culture of Intellectual Sciences: Including Philosophical, Verbal and Logical Terms). Tehrān: Anjomane

Eslāmī-ye Hekmat va Falsafe-ye Īrān (Islamic Society of Wisdom and Philosophy of Iran).

Sa'dī. (2010/1389SH). *Golestāne Sa'dī*. Ed by Qolām-hosyīn Yūsefī. 9th ed. Tehrān: Xārazmī.

Sa'dī, Mosleho al-ddīn. (2006b/1385SH). *Kolīyyāte Sa'dī*. Ed. by Mohammad-alī Forūqī. 1st ed. Tehrān: Hermes.

Sa'dī, Mosleh ebne abdo al-llāh. (2006a/1385SH). *Kollīyyāte Sa'dī*. Ed. by Mohammad-alī Forūqī. 3rd ed. Tehrān: Zovvār.

Sattārī, Jallāl. (2015/1394SH). *Ešqe Sūfīyāneh*. Tehrān: Markaz.

Šamīsā, Sīrūs. (2002/1381SH). *Šāhed-bāzī dar Adabīyyāte Fārsī (Sodomy Based on Persian Literature)*. 1st ed. Tehrān: Ferdows.

Ṭūsī, Našīro al-ddīn. (2007/1386SH). *Šarho al-ešārāt va al-tanbīhāt*. Ed. by Hassan Hassan-zādeh Āmolī. 2nd Vol. Qom: Būstāne Ketāb.

Vahšī Bāfqī. (1963/1342SH). *Kollšyyāte Dīwāne Vahšī-ye Bāfqī*. Tehrān: Jāvīdān.

Xalīl Šervānī, Jamāl. (1987/1366SH). *Nozhato al-majāles*. Ed. by Mohammad-amīn Rīyāhī. 1st ed. Tehrān: Zovvār.

Xāqānī. (1975/1336SH). *Dīwāne Xāqānī-ye Šervānī*. Researched by Hoseyn Naxa'ī. Tehrān: Amīr-Kabīr.

Zīyā'o al-ddīnī Dašt-xākī, Alī and Basīrī, Mohammad-sādeq. (2016/1395SH). *Tahlīle Tatbīqī-ye Maqūle-ye Ešq dar Dāstāne Zīyāfate Aflātūn va Dāstāne Pādešāh va Kanīzake Mowlānā. Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch.* 8th Year. No. 14. Pp. 7-31.
<https://doi.org/10.22051/jml.2017.11147.1166>

تأملی تطبیقی بر ماهانتا در اکنکار و عرفان اسلامی*

فاطمه هوشنگی چقامارانی^{۱۵*} - محمدابراهیم مالمیر^{۱۵**} - مجتبی بیگری^{۱۵***}

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران - دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران - استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران

چکیده

وجود پیر و استاد از موضوعات اساسی و مهم در عرفان و همه بنیادهای باطن‌گرایانه جهان است. رهرو طریقت، به جهت سلوک و طی طریق نیازمند وجود راهنما و پیری است تا به وی کمک کند و او را به سر منزل مقصود برساند. در ادیان مختلف معیارها و مشخصه‌های گوناگونی برای پیر ارائه شده و عنوان‌های مختلف به وی نسبت داده شده است. در مکتب اکنکار از پیر و استاد کامل با عنوان ماهانتا یاد می‌شود و مشخصه‌ها و ویژگی‌هایی برای ماهانتا بیان شده است. در پژوهش حاضر به روش تحلیلی - توصیفی تلاش بر آن بوده است تا جایگاه ماهانتا و پیر بررسی و با مقایسه میان آن دو، وجوه شباهت‌ها و افتراقات میانشان بررسی شود. پرسش اصلی پژوهش آن است که آیا شاخصه‌های ماهانتا با پیر در عرفان اسلامی همخوانی دارد؟ نتایج کلی حاکی از آن است که علی‌رغم شباهت‌هایی که در توصیف و وظایف و ابعاد وجودی پیر و ماهانتا وجود دارد، نظر به تفاوت مبنایی نگرش توحیدی میان این دو دیدگاه، تفاوت‌های بسیاری نیز به چشم می‌خورد؛ قابل ذکر است که ماهانتا در باور اومانیستی مکتب اکنکار وجودی شرک‌آلود و منافی با مبانی توحیدی دارد.

کلیدواژه: اکنکار، ماهانتا، عرفان اسلامی، پیر و مرشد، جنبش نوپدید.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۴/۰۲/۲۷

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۴/۰۴/۰۱

*Email: hoshangizahra@yahoo.com

**Email: dr_maalmir@razi.ac.ir (نویسنده مسئول)

***Email: Mojtaba.biglari@razi.ac.ir

* مقاله حاضر برگرفته از رساله دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه رازی کرمانشاه است.

مقدمه

عرفان‌وارهٔ اکنکار،^۱ یکی از شبه معنویت‌های نوظهور در آمریکا است؛ جان پال توئیچل، پایه‌گذار آن،^۲ معتقد است که اکنکار مکتبی کامل و دربرگیرنده تمامی تعالیم برای سعادت بشر است. وی بیان می‌دارد اکنکار کهن‌ترین دین، نسبت به ادیان و مذاهب دیگر و اساس تمامی علوم معنوی، بر پایهٔ دانش باستانی سفر روح است. (توئیچل ۱۳۷۳: ۷۹)

وی عرفان خویش را اکنکار نامید زیرا از نظر لغوی، اکنکار از «ایک اونکار»^۳ به معنی «همکاری با خدا» گرفته شده است؛ وی معتقد است که فرد می‌تواند با یادگیری تعالیم این مکتب به درجه‌ای برسد که خداوند را در امور مربوط به جهان، یاری دهد. (توئیچل ۱۳۷۹ الف: ۱۳۳) از این درجه در اکنکار تحت عنوان «ماهانتا»^۴ یاد می‌شود. لزوم پیروی از استاد، یکی از ویژگی‌های مشترک همهٔ مکتب‌های دینی است و هر مکتب به آن عنوانی می‌دهد. در اکنکار از استاد با عنوان «ماهانتا» یاد می‌کنند؛ استادی در قید حیات که جایگاهی بسیار مهم دارد. پیروی از استاد یک امر ضروری و حکم عقلانی است؛ زیرا سالک در طی طریق عرفان دچار خطراتی از جمله غرور می‌شود و فقط استاد می‌تواند او را راهنمایی و به مسیر الهی برساند. اکیست در سیر و سلوک و طی طریق خویش لازم است ابتدا ماهانتا را بشناسد و در تمامی مراحل زندگی شخصی و اجتماعی سرسپرده کامل وی باشد. «اکیست» بعد از ملحق شدن به مکتب اکنکار، ابتدا باید سیطرهٔ ماهانتا را با همهٔ وجود بر خویش پذیرفته، سپس با کمک او به سفر روح پردازد.

1. Eckankar
3. Ik Onkâr

2. John Paul Twitchell
3. Mahanta

هدف و ضرورت پژوهش

از نظر اکنکار تنها شخصی که می‌تواند فرد را از چرخه تناسخ رها کند، ماهانتا است؛ زیرا توانایی کامل کردن معادلات علت و معلولی جهان فیزیکی و معنوی را دارد. (کلمپ ۱۳۷۷: ۲۸-۱۸۸) در این آیین برای نفوذ در ادیان دیگر و به خصوص در میان ایرانیان از شخصیت‌های معنوی و تاریخی همان کشور استفاده کرده‌اند و آنان را با نام ماهانتا یاد می‌کنند. توییچل مدعی است شمس، مولانا، فردوسی و حافظ از رهبران سابق اکنکار هستند و بارها نام این بزرگان را در آثارش آورده است (توییچل ۱۳۷۷: ۱۳۰) و حتی ادعا می‌کند مثنوی مولانا اولین کتاب در جهان‌بینی اکنکار است. (همو، بی‌تا: ۱۶-۱) به همین خاطر پژوهش حاضر درصدد پرداختن به جایگاه ماهانتا در اکنکار و مقایسه آن با پیر در عرفان اسلامی است.

روش و سؤال پژوهش

پژوهش حاضر به شیوه توصیفی - تحلیلی، در ابتدا پس از مطالعه منابع مهم کتابخانه‌ای، فیش‌برداری و یادداشت‌برداری و استخراج داده‌های مربوطه به دسته‌بندی، تحلیل و تحقیق درباره داده‌ها پرداخته و درصدد است تا به این پرسش‌ها ذیل پاسخ دهد:

- ۱) برپایه مبانی عرفان اسلامی چه نقدهایی بر ماهانتا در آیین اکنکار وارد است؟
- ۲) وجوه اشتراکات و افتراقات ماهانتا و پیر در مکتب اکنکار و عرفان اسلامی کدام‌ها هستند؟
- ۳) جایگاه ماهانتا و استاد در عرفان اسلامی و عرفان اکنکار چگونه تبیین شده است؟
- ۴) برای پیر و ماهانتا شدن چه ویژگی‌هایی نیاز است؟

پیشینه پژوهش

در زمینهٔ پیر در عرفان اسلامی تحقیقات متعددی انجام شده که ذکر همهٔ این پژوهش‌ها به اطناب می‌انجامد. در بارهٔ پیر در آیین اکنکار نیز مطالب پراکنده‌ای نوشته شده است که از آن جمله می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

سبزه (۱۳۹۴)، در پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد «نقد و بررسی باورها و اعمال دینی اکنکار» توضیحات و نقدهایی مختصر در مورد ماهانتا داشته است. شریفی (۱۳۹۲) در *درآمدی بر عرفان حقیقی و عرفان‌های نوظهور*، توضیحاتی در مورد لزوم پیر داده است و نواب (۱۳۶۸) نیز در *شعله‌های عرفان*، مطالبی در مورد ضرورت وجود پیر بیان کرده است.

مردانی ورپشتی و همکاران (۱۴۰۲)، در مقالهٔ «بررسی تطبیقی انسان معنوی در اندیشهٔ مولانا و وین دایر» صفاتی را برای انسان معنوی برشمرده‌اند که با صفات پیر کاملاً منطبق هستند. خواجه‌گیر و میرزاوند (۱۳۹۶)، در مقالهٔ «تأثیرپذیری متقابل مکتب تصوف و فتوت دربارهٔ نقش و کارکرد پیر» در بارهٔ شرایط و طبقات و نقش پیر در مکتب تصوف و مقابسهٔ آن با مکتب فتوت پرداخته‌اند که با روش کار در پژوهش حاضر بسیار تفاوت دارد. گرجی و تمیم‌داری (۱۳۹۱)، در مقالهٔ «تطبیق پیر مغان دیوان حافظ با کهن‌الگوی پیر خردمند یونگ» از منظر کهن‌الگویی در مکتب روان‌کاوی یونگ به شعر حافظ نگریسته و شخصیت پیر را مورد تحلیل تطبیقی قرار داده‌اند. عباس‌زاده و جباری (۱۳۹۵)، در مقالهٔ «بازشناسی ابعاد تمثیلی شخصیت پیر طریقت» برخی از شاخص‌های تمثیلی پیران طریقت را شرح داده‌اند. یحیی‌پور و مشهدی رفیع (۱۳۸۸)، در مقالهٔ «پیر از دیدگاه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی و نیکالای گومیلوف» با بررسی نمایشنامهٔ «فرزند خدا» و بررسی آن با مبانی اندیشهٔ حافظ به موضوع پیر و اهمیت آن برای رسیدن به کمال پرداخته است. کاظم‌زاده (۱۳۸۷)، در مقالهٔ «گذری بر آیین اکنکار» ضمن پرداختن به جنبش‌های نوپدید دینی و عرفان‌های سکولار، در دو پاراگراف کوتاه و بسیار گذرا و مروری و به صورت کلی در مورد ماهانتا آورده است که رهبر معنوی حال حاضر این دانش سرّی، هارولد

کلمپ است که به آگاهی ماهانتا یا آگاهی کیهانی نائل شده است. ماهانتا بالاترین مقام در جهان‌های مخلوقات است که از جانب سوگماد^۱ مأمور آموزش شاگردان «اک» است. او از تمام پیامبران اصولگرا پیشرفته‌تر است. همو (۱۳۸۸)، در مقاله «بررسی عرفان‌های نوظهور (با تأکید بر آیین انکار)» به صورت تکراری! ضمن پرداختن به موقعیت و ویژگی‌های عرفان‌های نوظهور، در ۱۰ صفحه از مقاله به نقد مبانی عرفان انکار پرداخته و ضمن سکولار دانستن آن و بیان مشترکات عرفان‌های سکولار، آورده است که اکیست‌ها جهت افزایش مقام «استاد حق در قید حیات» دچار خطاهای فاحشی شده‌اند به گونه‌ای که مثلاً می‌گویند «او بنده هیچکس نیست، او همکار خداوند اعلیٰ علین است که در امور جهان او را یاری می‌دهد». (توییچل ۱۳۷۹ الف: ۲۰) ولی مقام خدای اعلیٰ علین آنان چنان فرو می‌ریزد که «در خلقت نیز دست ندارد». مشهدیان عطاش (۱۳۸۹)، در مقاله ژورنالی عمومی «ماهانتا در نقش پیامبری برای اکیست‌ها» به بیان بعضی از ویژگی‌ها و وظایف ماهانتا در انکار پرداخته است. مشکانی (۱۳۸۹)، در مقاله «پیامبری و پیامبران مدرن انکار» ضمن معرفی مختصر انکار و معرفی مفصل پیشگامان انکار مثل پال توییچل و داروین گراس^۲ و هارولد کلمپ^۳ در مورد ماهانتا یا پیامبر باستانی انکار به صورت مروری آورده است که ماهانتا یا رهبر معنوی یا مرد خدا، یک مسافر روح اصیل است که ابرمرد نژادشناس‌ها و فیلسوف‌هاست. مشکانی و فعّالی (۱۳۸۹)، در مقاله «انکار در سراب دین» ضمن بیان مطالب کلی و این که بدون تصریح سعی دارد جای دین را بگیرد، به صورت پراکنده اشارات بسیار کوتاهی به ماهانتا کرده و گفته‌اند که مقام پیامبری دارد که یک سری تعلیمات را به چلاها و شاگردان خاص و برگزیده خود که ارادت به ماهانتا را ثابت کرده باشند، می‌دهد. علی‌بالائی و همکاران (۱۴۰۲)، در مقاله «بررسی اصول انکار در تطابق با اصول عرفان اسلامی» ضمن پرداختن مختصر، گذرا و مروری به اصول کلی انکار و به صورت بسیار گذرا و اشارت‌وار

مدعی شده است که در اکنکار، استاد کامل را ماهانتا گویند که بالاترین سطح آگاهی است!! که نقش خدایی دارد و همهٔ پروردگاران و فرمانروایان و ساکنان همهٔ طبقات در مقابل او کرنش می‌کنند و کسی که از حمایت او برخوردار نیست در خواب می‌میرد و پزشک، مرگ او را طبیعی گزارش می‌کند!!

نکته حائز اهمیت آن است که تاکنون هیچ پژوهشی به طور مستقل به «بررسی ماهانتا بر پایهٔ عرفان اسلامی» نپرداخته است و پژوهش مستقلی در این زمینه وجود ندارد.

پیر و استاد در عرفان اسلامی

پیر به معنی مرشد، شیخ، مراد و دلیل آمده است. (ر.ک. دهخدا ذیل واژه «پیر») هادی، مهدی، دانا، بالغ، انسان کامل، جام جهان نما، مربی، آینهٔ گیتی‌نما، اکسیر اعظم، خضر و... از جمله اسامی است که برای پیر ذکر کرده‌اند. در متون عرفانی فارسی، پیر، راهنما و مرشدی است که با دستگیری از سالک و هدایتش، وی را گام به گام در طریق سلوک پیش می‌برد و با تربیت معنوی و اصلاح معایب نفسانی‌اش، او را به سر منزل مقصود می‌رساند. (موسوی بجنوردی ۱۳۸۵: ۱۰۳)

در عرفان اسلامی و در بسیاری از آثار، اوّلین پیر و انسان کامل را پیامبر اسلام (ص) معرفی کرده‌اند. (جراحی ۱۳۸۸: ۹۵) پیامبران الهی و حضرت محمد (ص)، ائمه اطهار (ع) همگی پیران طریقت و رهنمایان سلوک حق و مردان راهنما که کلمهٔ الهی، وجه خدا و صراط مستقیم‌اند. (آشتیانی ۱۳۸۷: ۳۵۲-۳۵۳)

پیر و استاد در اکنکار (ماهانتا)

واژهٔ ماهانتا از دو بخش تشکیل شده است: «ماها»؛ یعنی بزرگ و «آتما»؛ یعنی روح. بنابراین ماهانتا؛ یعنی «روح بزرگ» که در اکنکار، اینگونه تعریف شده است: «رهبر

س ۲۱ - ش ۸۰ - پاییز ۱۴۰۴ - تأملی تطبیقی بر ماهانتا در اکنکار و عرفان اسلامی/ ۱۷۵

معنوی یا خدامرد در رأس «اک»، همه کسانی که در عصر حاضر به او روی می‌آورند از ازل با او بوده‌اند.» (توئیچل ۱۳۸۰ پ: ۱۵۵)

اکنکار را به عنوان یک دین زنده می‌دانند که مدام در حال تغییر و تحول است و به همین خاطر اکیست‌ها وابستگی شدیدی به رهبران خود دارند. (کاظم‌زاده ۱۳۸۸: ۳۰۳)

ماهانتا از ابتدای آفرینش در صدر عوالم معنوی بوده و از نقطه نظر جسمانی در برهه‌های گوناگون تاریخ به عنوان مرکب سوگماد در میان نژادهای مختلف ظهور کرده است: برای هندوها در هیئت کریشنا، بودا و یا ویشنو ظاهر شد؛ برای یونانیان در قالب زئوس به مرحله تجلی رسید؛ رومی‌ها او را ژوپیتر می‌خواندند؛ اوسیریس، آمون ره و آتون برای مصریان؛ یهوه یهودیان؛ اشیتار نزد بابلی‌ها؛ وارونا برای آریایی‌ها؛ عیسی برای مسیحیان؛ «الله» برای پیروان محمد. (توئیچل، بی‌تا: ۱۲۱)

اکیست‌ها بر اساس کتب مقدس خود معتقد هستند که ماهانتا در نزدیکی انباشتی از آب متولد می‌شود. والدین او ناشناس و اصل و نصب او در هاله‌ای از ابهام است. (همان: ۲۳) ماهانتا کسی است که با نور افشانی و رهنمایی و فیض خود، سبب پیشبرد و پیشرفت «چلا» یا «اکیست» می‌شود. در آیین اکنکار، ماهانتا برابر با نقش پیامبر در ادیان دیگر است. (همو ۱۳۸۰ پ: ۶۵) پال می‌گوید: می‌توانید ماهانتا را، سفیران روح، فرشتگان، اساتید یا راهنمایان بخوانید. (همو ۱۳۷۹ الف: ۸) در حال حاضر استاد در قید حیات، سری هارولد کلمپ، به عنوان نهصد و هفتاد و سومین استاد حق در قید حیات است. قبل از کلمپ، داروین گراس در سال‌های (۱۹۸۱-۱۹۷۱م) ماهانتا بود، و پیش‌تر از وی، پال توئیچل در طول سال‌های (۱۹۷۱-۱۹۶۵م) به عنوان اولین استاد حق در قید حیات و بنیان‌گذار آیین اکنکار بود.

اشتراکات پیر و ماهانتا در ماهیت و کالبد

هم پیر و هم ماهانتا دارای دو وجه بیرونی و درونی هستند. وجه بیرونی ماهانتا به عنوان پیامبر ظاهری، «چلا» را به سوی خدا هدایت می‌کند و وجه درونی در «اکیست» ظهور می‌یابد و سبب راهنمایی «اکیست» به سمت خدا می‌شود.

(توئیچل ۱۳۸۰ الف: ۳۶) به عبارت دیگر ماهانتا دارای دو وضعیت است: وضعیت انسانی و کالبد معنوی. از یک سو وجه خاکی او مشاهده می‌شود که همانند سایر ابناء بشر بر زمین گام برمی‌دارد و با دوستانش سخن می‌گوید، هویتی که می‌میرد و دوباره برمی‌خیزد. وجه دیگرش تجربه رکن معنوی «اک» است که در کالبد ماهانتا برمی‌خیزد با تجربه ذات الهی سوگماد که درون هر بشری در انتظار ظهور است. (همو، بی‌تا: ۱۳۶) در عرفان اسلامی نیز انسان موجودی دوساحتی و متشکّل از نفس و جسم است. بر اساس لزوم ظهور فیض حق، ضرورت وجود بعد جسمانی پیر، سبب ظهور احکام اسماء و صفات حق در بعد جسمانی پیر می‌شود؛ چرا که اگر حق در عالم ظهور نیابد، عالم موجود نخواهد شد و اگر عالم موجود نشود، مراتب وجود کامل نخواهد شد. (قصری ۱۳۷۵: ۳۰۵) همچنین بر مبنای نظریه اسماء متقابله، خداوند خویش را به ظاهر و باطن توصیف نموده و به همین جهت عالم ظاهر و باطن را آفرید و چون پیر، انسان کامل و کون جامع است، این جامعیت مستلزم تناظر همه‌جانبه او با عالم هستی است. و چون پیر و انسان حقیقتی دوساحتی است، با دو وجه عالم ارتباط معرفتی پیدا می‌کند. (همان: ۲۸۵)

مولانا معتقد است که خداوند پیر را برای ارشاد خلق فرستاده است و هر چند که در ظاهر، نامش پیر است؛ اما تجربه و معرفت او بسیار است و راهنمای راه است.

چون ز تنهایی تو نومیدی شوی	زیر سایه یار خورشیدی شوی
رو بجو یار خدایی را تو زود	چون چنان کردی، خدا یار تو بود
آنکه بر خلوت نظر بر دوخته است	آخر آن را هم ز یار آموخته است

(مولوی ۱۳۷۳/۱/۴۷۵-۴۷۴)

افتراقات پیر و ماهانتا در کالبد و ماهیت

در آیین اکنکار، ماهانتا را جدا از سوگماد نمی‌دانند و حتی در متون اکنکار می‌بینیم که سوگماد تا مقام ماهانتایی تنزل پیدا می‌کند و از ماهانتا به عنوان خدا یاد می‌شود. توئیچل در شریعت کی سوگماد می‌گوید: کالبد ماهانتا ارتعاش «اک» است؛ یعنی: از جوهره خداست که تمامی حیات را برپا می‌دارد. شکل کالبدی ماهانتا صرفاً ابزار و

مرکبی است که «اک» از مجرای آن جاری می‌شود تا هر بارقه‌ای از زندگی را که در این جهان به سویش جلب می‌شود صعود بخشد، بدون حضور کالبد ماهانتا در این جهان، همه چیز پژمرده و فنا خواهد شد. (توئیچل بی‌تا: ۱۳۱) بالاترین مقامی که می‌تواند به جهان‌های تحتانی بیاید ماهانتا است. (همو ۱۳۸۰ الف: ۳۶)

از ماهانتا گاهی به عنوان ناجی و یا ابزار سوگماد در جهان‌های گوناگون هستی یاد می‌شود. گاهی از حد خود پا را فراتر نهاده و ماهانتا را به «الله» مسلمانان و عیسی مسیحیان مقایسه و تشبیه می‌کنند. در ابتدا در مورد اینکه استاد را ابزار خدا بیان می‌کنند گفته‌اند: ماهانتا دارای کالبد‌های پنج‌گانه فیزیکی، اثیری، علمی، ذهنی، روحی است. معادل کالبد‌های فیزیکی، روانی، روحانی، واقعیت که در جهان‌های تحتانی به صورت پوست و گوشت آدمی در آمده و به عنوان ماهانتا، ابزار خدا در طبقات مختلف جهان، وظایف خود را به انجام می‌رساند. (همو ۱۳۸۰ پ: ۷)

در عرفان اسلامی نیز برای ارتباط انسان‌ها با خداوند به واسطه‌ای احتیاج است که از نوع بشر باشد و دارای این مزیت که از نظر روحانی و معنوی با عالم معنا در ارتباط باشد و فیوضات معنوی را از عالم بالا دریافت کند و از جنبه جسمانی با انسان‌ها ارتباط برقرار کند. در واقع پیر، واسطه‌ای بین عالم معنا و عالم ماده است و مانند پلی ارتباطی بین «الله» و خلق می‌باشد.

تفاوت اتحاد بین خدا و پیر در عرفان اسلامی در این است که ذات خداوند از موجودات جداست و خداوند نه با هستی دیگری متحد می‌شود و نه در چیزی حلول می‌کند. پس تمام هستی مظاهر قدرت خداوندند؛ اما در ذات با او یکی نیستند و گرنه پیغمبران الهی بر بشر فرستاده نمی‌شدند.

و رتو گویی جزو پیوسته کل است	خار می‌جو، خار مقرون گل است
جزو یکرو نیست پیوسته به کل	ورنه خود باطل بدی بعث رسل
چون رسولان از پی پیوستن‌اند	پس چه پیوندندشان چون یک تن‌اند

(مولوی ۱۳۷۳/۱/۲۸۱۱)

خداوند یکتاست. انسان کامل هرچند که از تمام صفات الهی برخوردار باشد، مطلقاً خدا نیست: او واقعی (حق) است ولیکن خدای واقعی (الحق) نیست.» (نیکلسون ۱۳۵۸: ۳۹۸)

اشتراکات و افتراقات جست‌وجوی ماهانتا و پیر

آیین اکنکار اعتقاد دارد که بشر دائماً در تعقیب کمال یکی از راه‌های خدا را برگزیده است؛ اما هرگز به موفقیت دست نمی‌یابد تا روزی که ماهانتا را بیابد. ماهانتا قادر است درجه کمال او را تشخیص دهد. (توئیچل بی‌تا: ۹۳) «اکیست» می‌آموزد در هر مشکل و گرفتاری فقط باید به استاد در قید حیات رجوع کرد. همچنین عشق به ماهانتا، هم‌سنگ عشق به خداوند است و حتی ماهانتا، خود در خداوند است. (مشکاتی‌فر ۱۳۹۰: ۵۹-۶۱)

در عرفان اسلامی نیز اولین خواسته مرد طالب و مهم‌ترین مقصود مرید صادق، طلب و اراده است؛ یعنی طلب حق و حقیقت. (اسدپور ۱۳۸۰: ۴۳) هیچ‌کس نباید به واسطه شیطان و هوای نفس بر خود مغرور و فریفته شود و به خود و علم خود اعتماد کند. بلکه باید برای یافتن شیخ و ولی واصل اقدام کند، چه در مشرق چه در مغرب باشد و به او تمسک جوید و خود را تحت اختیار و تصرف او درآورد. (موحدی ۱۳۸۵: ۱۱۴-۱۱۵) در واقع ضرورت وجود استاد و مربی الهی تا آنجاست که اگر نیمی از عمر، صرف شناسایی وی شود، جا دارد و سیر و سلوک بدون استاد الهی و عارف واصل کامل، خطر گمراهی وجود دارد. (روحانی‌نژاد ۱۳۸۸: ۳۶۰)

اشتراکات و افتراقات پیر و ماهانتا در پیامبری

استاد در قید حیات در اکنکار گاهی نقش خدا و گاهی نقش پیامبر را داراست. تمامی خدایان، ساکنان و فرمانروایان همه طبقات جهان در برابر «ماهانتا» سر تعظیم فرو آورده و کرنش می‌کنند. (توئیچل ۱۳۷۹: ب: ۲۸) پال معتقد است خدایان ملل دیگر همان ماهانتا مرکب سوگماد هستند. (همو، بی‌تا: ۱۲۰) این آیین مدعی است که ماهانتا انسان نیست، فقط چون ضرورت ایجاب می‌کند در قالب انسان آفریده می‌شود. در اکنکار، ماهانتا، نقش پیامبر را ایفا می‌کند؛ اما هیچ مدرک و دلیلی دال بر پیامبری او از طرف

س ۲۱ - ش ۸۰ - پاییز ۱۴۰۴ - تأملی تطبیقی بر ماهانتا در اکنکار و عرفان اسلامی/ ۱۷۹

سوگماد نیست. وی پیامبری تمام مسائل و امور مربوط به اکنکار را برعهده دارد. ماهانتا وقتی که پیامبری می‌کند تحت تأثیر و تسلط کامل «اک» است. قدرت ماهانتا یا به خودی خود است یا با به کار بستن اذکار و تمرینات معنوی و یا از سفر روح حاصل می‌شود. پال معتقد است ماهانتا تجلی و تجسم کامل سوگماد است (توئیچل، بی‌تا: ۲۶۹)

در ادیان آسمانی پیامبران الهی برای اثبات ادعای خود، معجزه‌ای به مردم ارائه می‌کردند. تا هر گزافه‌گویی ادعای پیامبری نکند. اما پیامبران اکنکار معجزه را نفی و تمسخر می‌کردند و معتقد بودند ماهانتا هیچ وظیفه‌ای در قبال مردم ندارد تا با معجزه خود را اثبات کند. (همان: ۲۴)

اشتراکات و افتراقات عزل و نصب ماهانتا و پیر

در عرفان اسلامی و آیین اکنکار برای ارتباط انسان‌ها با خداوند به واسطه‌ای از نوع بشر که از نظر روحانی و معنوی با عالم معنا در ارتباط باشد و فیوضات معنوی را از عالم بالا دریافت کند و از جنبه جسمانی با انسان‌ها ارتباط برقرار کند، احتیاج است. در این راه پیر و ماهانتا واسطه‌ای بین عالم معنا و عالم ماده است و مانند پلی ارتباطی بین «الله» و خلق می‌باشد، اما تفاوتی که بین انتخاب پیر در عرفان اسلامی با ماهانتا در اکنکار وجود دارد این است که در عرفان اسلامی، پیر، انسانی است که در سیر الی «الله» به تزکیه نفس پرداخته و توانسته به مرحله‌عالی کمال و استغنائی تمام برسد. پیر در حکم انسان کاملی است که توانسته در طریقت و شریعت و حقیقت به کمال برسد و در واقع در حکم پیامبر است.

عقل	عقلند	اولیا	و	عقل‌ها	بر	مثال	اشتران	تا	انتها
آنچ	بیند	آن	جوان	در	آینه	(مولوی ۱۳۷۳/۱/۲۴۹۸)			
						پیر	اندر	خشت	می‌بیند همه
						(همان/۵/۳۲۷۵)			

در اکنکار عزل و نصب پیر به وسیله ماهانتا است. تنها ماهانتا عصای قدرت «اک» را در دست دارد. سوگماد ماهانتا را منسوب می‌کند و استاد قبلی او را در مراسمی معرفی می‌کند. در این مراسم تمام فرمانروایان طبقات مختلف حضور دارند تا به استاد تبریک بگویند. (مشکانی و کیانی ۱۳۹۱: ۱۶۸-۱۶۷) پس جایگاه ماهانتا انتخاب شخصی نیست که از طرف شاگردان و پیروان اکنکار، قابل عزل و نصب باشد، اما در واقع انتخاب ماهانتا تابع روش خاصی نیست. پال با وعده دروغین، ماهانتای بعدی به منصب خود ادامه داد. وی می‌گوید: «ماهانتای بعدی در حدود پانزده سال دیگر معرفی می‌شود» (توئیچل ۱۳۸۰ ب: ۳) پال بعد از پنج سال از این وعده فوت نمود و هرگز نتوانست استاد بعد از خود را معرفی کند. داروین با ادعای رؤیایی در خواب، جانشین پال شد و کلمپ نیز پس از درگیری نفس‌گیر با داروین، ماهانتا شد.

آفرینش ماهانتا و پیر و افتراقات و اشتراکات آن

در این مورد شباهتی دیده نشد؛ زیرا دلایل آفرینش ماهانتا در اکنکار با پیر در عرفان اسلامی بسیار متفاوت است:

بر طبق اعتقاد این مکتب هر چه در هستی، حیات دارد، همه زندگی و وجودشان را از «اک» دریافت می‌کنند، سوگماد به دلیل لطافتش، نمی‌تواند بدون وجود یک ابزار یا واسطه تماس با جهان خشن پایین ارتباط داشته باشد، بنابراین مجبور است در قالب کالبد به عنوان ابزار تماس خود را جای دهد. (همو، بی‌تا: ۳۲) به عبارت دیگر سوگماد نمی‌تواند در مرتبه فیزیکی بر مردم ظاهر شود و آنان را هدایت کند، بنابراین به کالبد فیزیکی نیاز دارد تا بتواند دستورالعمل‌های لازم را دهد. این کالبد فیزیکی همان استاد در قید حیات، ماهانتا است. «چلا» از همان ابتدا دلیل آفرینش ماهانتا را «نیاز داشتن به کالبد و جسم فیزیکی سوگماد» می‌داند. (همان: ۳۳)

اما در عرفان اسلامی دلیل آفرینش پیر، هدایت انسان‌ها، عبادت و بندگی و تجلی ذات الهی است. در این باره باید گفت که اولین موجودی که خداوند آفرید، پیر

س ۲۱ - ش ۸۰ - پاییز ۱۴۰۴ - تأملی تطبیقی بر ماهانتا در اکنکار و عرفان اسلامی/ ۱۸۱

است. پیر به دلیل برتری جانش، از ماهیت و ذات مخلوقات، پیش از آفرینش آگاهی دارد. به خاطر وجود ایشان جهان آفریده شده است.

هنوز باغ جهان را نبود نام و نشان که مست بودم از آن می که جام اوست جهان
به کام دوست می مهر دوست می خوردم در آن نفس که ز جان جهان نبود نشان
(عراقی ۱۳۶۳: ۸۹)

اولین پیر در مخلوقات، رسول اکرم (ص) است؛ زیرا پیامبر، رشد یافته و تربیت شده خانقاه «الرحمن» است و علم لدنی و ازلی را از آنجا گرفته است.

صوفی خانقاه الرحمن عالم علم عَلم القرآن
(همان: ۳۷۹)

آن دلی کز آسمانها برتر است آن دل ابدال یا پیغمبر است
(مولوی ۱۳۷۳/۱۳۲۴۸)

در حدیث قدسی آمده است که خداوند خطاب به پیامبر (ص) فرمود: «لَوْ لَأَكَلَمَا خَلَقْتُ الْأَفْلاكَ» اگر تو نبودی، این جهان را نمی آفریدم. (مجلسی ۱۳۸۴: ۳۱۶) با توجه به این حدیث، هدف آفرینش جهان با وجود پیامبر اکرم (ص) تحقق می یابد. مولانا در این خصوص می فرماید:

از درمها نام شاهان برکنند نام احمد تا ابد بر می زنند
نام احمد، نام جمله انبیاست چونکه صد آمد، نود هم پیش ماست
(مولوی ۱۳۷۳/۱۱۰۶-۱۱۰۵)

اشتراکات شهود ماهانتا و پیر در قدرت تکوینی و تشریعی

با دقت در آیین اکنکار متوجه می شویم این آیین، آیین ماهانتا پرستی و دعوت به استاد است. پیامبران ادیان دیگر را استادان کاذب می خوانند. در این مکتب استاد در قید حیات مردی فیلسوف و نژادشناس است و توانایی تعلیم تمامی شاگردان را دارد. هیچ کس نمی تواند مانع عزم و اراده او شود، همه چیز تحت فرمان اوست. بنده هیچ کس نیست، در قید زمان نیست. او تمام جهانهای الهی است. راه را به افراد نشان می دهد. (توئیچل، بی تا: ۲۳۲) از نظر و دیدگاه اکنکار، استاد در قید حیات وضعیتی

از آگاهی است که باعث تمامی برکات آسمان و زمین می‌شود. (همان: ۳۲) از نظر و باور چلاها، استاد، نفوذ مطلق و حضور مطلق بر همه جهان دارد، اگر در زمینه‌ای محدود است به خاطر کالبد و جسم فیزیکی است، در غیر این صورت از لحاظ معنوی هیچ محدودیتی ندارد. کالبد او در حکم پوششی است که از ابزارهای تجلی او استفاده می‌کند؛ اما توانایی ترک کالبد را به اختیار خود دارد. وحدت او با سوگماد باعث رهایی و آزادی وی شده و هیچ محدودیتی ندارد. ماهانتا معنای الهی بشر است؛ یعنی فرزند واقعی خدا بودن. (همان: ۱۳۳)

در عرفان اسلامی نیز پیر به خاطر توانایی تصرف و اشراف بر ضمیر و ذهن مرید از تمامی افکار و حالات او آگاه است و بازگو کننده دل سالک است. اولیای الهی از چنان قدرتی برخوردارند که حتی می‌توانند تیری که از کمان جسته را برگردانند؛ به عبارت دیگر قضای قطعی شده را تغییر دهند و همه این‌ها به خاطر قدرت خداوند است که به آن‌ها عطا شده است.

اولیا را هست قدرت از اله	تیر جسته، باز آرندش ز راه
بسته درهای موالید از سبب	چون پشیمان شد ولی زآن دست رب
گفته، ناگفته کند از فتح باب	تا از آن نی سیخ سوزد نی کباب
(مولوی ۱۳۷۳/۱/۱۶۶۹-۱۶۷۶)	

مولانا در دو بیت زیر، تصرفات روحانی پیر را بیان می‌کند. آنان توانایی تصرف در ضمیر اشخاص را دارند و می‌توانند هرچیز را از حالت کنونی خارج و درجات و مقامات بالاتر یا پایین‌تر تبدیل کنند:

هم شدی توزیع کودک دانگ چند	همت شیخ، آن سخا را کرد بند
تا کسی ندهد به کودک هیچ چیز	قوت پیران از این بیش است نیز
(همان ۴۲۴/۲-۴۲۵)	

افتراقات تصرف و شهود تکوینی و تشریعی ماهانتا و پیر

طبق عقیده پیروان اکنکار، بعد از فوت ماهانتا دیگر امکان اقتدا و پیروی از او وجود ندارد. کسانی که به اساتید درگذشته که جهان خاکی را ترک کرده‌اند در می‌آویزند

در خطا به سر می‌برند؛ زیرا ماهانتا استاد در قید حیات نمرده است و تنها حوزه فعالیت خود را از جهان ماده به جهان‌های دیگر تغییر داده است؛ اما با انسان‌ها در تماس نیست و حوزه اشتغال خود را انتقال داده است. «اکیست» باید شاگردی وی را در محضر جانشین وی ادامه دهد. (توئیچل، بی‌تا: ۲۷۵)

در جای دیگر می‌گویند استادی که زمین را ترک کرده است، قادر نیست «چلا» را به جریان الهی وصل دهد. او دیگرکاری با عالم فیزیکی ندارد. هیچ‌کس هم نمی‌تواند در عین حال از دو استاد پیروی کند. خارج از دایره عالم خاکی، می‌توان فقط از اصول زیر بنایی علت‌کیهانی پیروی کرد نه از استاد حق در قید حیات ... استادان اعصار گذشته این حیطة فعالیت را ترک کرده‌اند، بنابراین کار آنان در این طبقه پایان یافته است. (همان: ۲۷۴) که در تناقض با جمله قبلی است، اما در عرفان اسلامی از نظر سالک، شیخ بعد از مرگ جسمانی بازهم نمرده است و ارشاد و راهنمایی معنوی وی و دستگیری‌اش در چنین حالتی نیز ادامه دارد. پیر معنوی که مولوی وی را سوار غیبی می‌نامد، می‌آید و می‌رود؛ اما غبار تاخت و تاز او همیشه وجود دارد و تأثیر او بر سالکان همیشگی است (نصر ۱۳۸۳: ۱۰۲) به همین خاطر است که مریدان حتی در غیاب پیر، از باطن او کمک و راهنمایی می‌خواهند. (حداد عادل ۱۳۸۸: ۸۹۴)

در آیین اکنکار همانطور که دیدیم، اوصافی را در مورد قدرت تصرف ماهانتا بیان می‌کنند، اما حتی یک نمونه و یک معجزه از قدرت‌های ماهانتا را نتوانسته‌اند بیان کنند! در عرفان اسلامی قدرت معنوی پیر به قدری است که حتی گردش طبیعی در طبیعت و روزگار نیز به دست و قدرت وی صورت می‌گیرد هرچند بر ما آشکار نیست. معجزه شوق‌القمر پیامبر اکرم (ص) نیز که با اشاره انگشت خویش، ماه را به دو نیم کرد، نمونه تصرف در طبیعت است. مولانا معتقد است که سعد و نحس روزگار در دست رسول خداست؛ اما ما به سبب حجاب‌هایی درونی نمی‌توانیم این مطلب را درک کنیم.

آن سنا برقی که بر ارواح تافت	تا که آدم معرفت ز آن نور یافت
آن کز آدم رست دست شیث چید	پس خلیفه‌اش کرد آدم کآن پدید

نوح از آن گوهر که برخوردار بود	در هوای بحر جان ، دُر بار بود
جان ابراهیم از آن انوار رفت	بی حذر در شعله های نار رفت
چونکه اسماعیل در جویش فتاد	پیش دشنه‌ی آبدارش سر نهاد
نردبانش عیسی مریم چو یافت	بر فراز گنبد چارم شتافت
چون محمد یافت آن ملک و نعیم	قرص مه را کرد در دم او دو نیم

(مولوی ۱۳۷۳/۲/۹۳۲-۹۱۰)

ویژگی‌ها و شاخصه‌های مشترک ماهانتا و پیر

در اکنون موارد دوازده‌گانه زیر شاخصه‌های اصلی استاد در قید حیات می‌باشد که در عرفان اسلامی نیز این موارد را به گونه‌ای دیگر می‌بینیم:

— **راهنما:** می‌تواند راه رسیدن به سوگماد را نشان دهد. (شریفی ۱۳۹۲: ۲۲۷)

در عرفان اسلامی پیران و راهنمایان به منزله ستارگان، هادیان راه هستند.

گفت پیغمبر که در بحر هموم	در دلالت دان تو یاران را نجوم
چشم در استارگان نه ره بجو	نطق، تشویش نظر باشد مگو

(مولوی ۱۳۷۳/۶/۶-۱۵۹۵)

هادی راهست یار اندر قدوم	مصطفی زین گفت اصحابی نجوم
نجم اندر ریگ و دریا رهنماست	چشم اندر نجم نه کو مقتداست

(همان ۲۶۴۳/۴)

— **استاد رؤیا:** در عالم رؤیا به «اکیست» آموزش می‌دهد. (جناب‌زاده و حشمدار ۱۳۹۰: ۸۰)

این مورد نیز در قسمت شیوه‌های آموزش پیر که در بخش‌های بعدی می‌آید توضیح داده می‌شود.

— **حامی:** «چلا» را مورد حمایت معنوی و روحی خویش قرار می‌دهد. (کرامر ۱۳۸۶:

۱۱) در عرفان اسلامی پیر حامی و حمایت‌کننده سالک در خطرهای مسیر سیرو

س ۲۱ - ش ۸۰ - پاییز ۱۴۰۴ - تأملی تطبیقی بر ماهانتا در اکنکار و عرفان اسلامی/ ۱۸۵

سلوک عرفانی و رهایی وی از این خطرات است. در واقع با کمک او، مرید در راه سلوک از آلوده شدن به گناه در امان می ماند.

پیر را بگزین که بی پیر این سفر
هست بس پر آفت و خوف و خطر
آن رهی که بارها تو رفته ای
بی قلاوز اندر آن آشفته ای
پس رهی را که ندیدیستی تو هیچ
هین مرو تنها ز رهبر سر مپیچ
(مولوی ۱۳۷۳/۱/۱۳۷۸)

- **شفابخش:** بیماری های معنوی را آموزش و درمان می بخشد. (جنابزاده و حشمدار ۱۳۹۰: ۸۱)

در عرفان اسلامی پیر شفا بخش و حیات بخش است. اطاعت و هم نشینی با پیر چنان روح را جلا می دهد که سبب حیات معنوی مرید می شود. گویی دم مسیحاست که مرده را زنده می کند.

هین که اسرافیل وقتند اولیا
مرده را زیشان حیاتست و بقا
(مولوی ۱۳۷۳/۱/۱۹۳۰)

- **روشنی بخش:** «اکیست» را با نور و صوت سوگماد پیوند می دهد. (جنابزاده و حشمدار ۱۳۹۰: ۸۰)

در عرفان اسلامی پیر نردبان آسمان است که بین انسان ها و حقیقت هستی پیوند برقرار می کند.

من نجویم زین سپس راه اثیر
پیر جویم، پیر جویم، پیر
پیر باشد نردبان آسمان
تیر پران از که گردد، آسمان
(مولوی ۱۳۷۳/۶/۴۱۴۲)

- **ناجی:** «چلا» را در راه رسیدن به آزادی معنوی حمایت می کند. (جنابزاده و حشمدار ۱۳۹۰: ۸۱)

در عرفان اسلامی نیز پیر، شخصیت نجات دهنده گی دارد و تمامی تلاش خود را معطوف به شناساندن تجربه های والای عرفانی به سالک می کند بنابراین رسیدن به پیر به مثابه رسیدن به سرچشمه حقیقت است.

۱۸۶/ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی — فاطمه هوشنگی چقامارانی - محمدابراهیم مالمیر...

تا بکرد آن خانه را در وی نرفت و اندرین خانه به جز آن حی نرفت
چون مرا دیدی خدا را دیده‌ای گرد کعبه صدق، برگردیده‌ای
(مولوی ۱۳۷۳/۲/۲۲۴۴)

- پیشگو: از خواست و اراده الهی آگاه است. (جناب‌زاده و حشمدار ۱۳۹۰: ۸۱)

در عرفان اسلامی، پیر حقیقت حوادث و رویدادها را نه با چشم ظاهر، بلکه با چشم باطن می‌نگرد و از همین روی از گزند حجاب‌ها در امان است و همین امر سبب کمک‌های بدون چشمداشت وی به خلایق است.

هرچ زیر چرخ هستند امهات از جماد و از بهیمه وز نبات
هر یکی از درد غیری غافلند جز کسانی که نبیه و کاملند
آنچ صاحب دل بداند حال تو تو ز حال خود ندانی ای عمو
(مولوی ۱۳۷۳/۳/۶۵۶۲)

- وجود ازلی: همیشه با تک تک پیروان خودش است. (شریفی ۱۳۹۲: ۲۲۷)

در عرفان اسلامی از نظر سالک، ارشاد و راهنمایی معنوی شیخ و دستگیریش همیشگی است و با همه سالکین است. پیر معنوی که مولانا وی را سوار غیبی می‌نامد، می‌آید و می‌رود؛ اما غبار تاخت و تاز او همیشه وجود دارد و تأثیر او بر سالکان همیشگی است (نصر ۱۳۸۳: ۱۰۲)

- کلام زنده: ابزار واقعی برای روح الهی است. (شریفی ۱۳۹۲: ۲۲۷)

پیر و مرشد بدون هیچ واسطه‌ای با خداوند در ارتباط است، به همین خاطر آینه کلی محسوب می‌شود. سالک می‌تواند در این آینه خویش را ببیند و خود را بشناسد.

گفتم ای دل آینه کلی بجو رو به دریا کار برناید بجو
آینه کلی ترا دیدم ابد دیدم اندر چشم تو من نقش خود در دو
گفتم آخر خویش را من یافتم چشمش راه روشن یافتم
(مولوی ۱۳۷۳/۲/۹۷)

حقیقت ظاهر و باطن هستی را در وجود پیر می‌توان یافت.

صورتش آئینه گیتی نماست معنی او پرده‌دار کبریاست
(ولی کرمانی ۱۳۸۰: ۹۳۷)

س ۲۱ - ش ۸۰ - پاییز ۱۴۰۴ - تأملی تطبیقی بر ماهانتا در اکنکار و عرفان اسلامی/ ۱۸۷

پیر در عرفان اسلامی همه اوصاف فوق را داراست. در زیر به سایر اوصاف پیر در ادبیات عرفان اسلامی پرداخته می‌شود:

- سکون و ناشناخته بودن: پیر از نظر ظاهری مانند بقیه انسان‌هاست و در زیر قبابی حق پنهان است. او مانند طلای آغشته به دود است؛ خود را آشکار نمی‌کند تا بتواند به راحتی به سیر و سلوک خویش بپردازد.

ای بسا زر سیه کرده به‌دود تا رهد از دست هر دزدی حسود
(مولوی ۱۳۷۳/۴/۲۱۷۲)

از نظر عطار، جهان از پیر خالی نمی‌شود و پیر از چشم مردم، پنهان و در خلقان شده است.

پیر هم هست این زمان پنهان شده ننگ خلقان دیده، در خلقان شده
کی جهان بی قطب باشد پایدار آسیا را قطب باشد برقرار
(عطار نیشابوری ۱۳۵۴: ۶۰)

- سخاوت: اگر پیر سخاوتمند باشد، می‌تواند نسبت به تهیه مایحتاج اقدام کند و سالک با فراغت و آسودگی بیشتری به سیر و سلوک خویش مشغول گردد.

- شجاعت: پیر باید دلیر و شجاع باشد تا از سرزنش و زخم و زبان مردم نترسد و سالک را به خاطر بدگویی دیگران رها نکند و از سختی‌های راه نهراسد.
(موحدی ۱۳۸۵: ۱۰۸)

- ترک دنیا و تعلقات: استاد باید دل از دنیا برگرفته باشد. نسبت به همه چیز غیر از خداوند احساس بی‌نیازی کند و به اعمال خود نیز دل خوش نباشد. پیر و استاد حتی به وجود خویش نیز نباید تعلق داشته باشد.

روح‌هایی کز قفس‌ها رسته‌اند انبیا و رهبر شایسته‌اند
(مولوی ۱۳۷۳/۱/۱۵۴۲)

- فنا و طی طریق مراحل سلوک: پیر باید خود طی طریق کرده باشد و به مقامات تواضع، تسلیم، توکل، رضا و... رسیده و شراب نیستی سرکشیده باشد تا بتواند برحالات و روحیات مرید آگاهی داشته باشد و صواب را از ناصواب تشخیص دهد.

۱۸۸/ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی — فاطمه هوشنگی چقامارانی - محمدابراهیم مالمیر...

در راه تو هر که راهبر شد
هر لحظه به طبع خاکستر شد
(عطار نیشابوری ۱۳۸۴: ۱۹۷)

تکیه بر تقوی و دانش در طریقت کافریست
راهرو گر صد هنر دارد، توکل بایدش
(حافظ ۱۳۸۵: ۶۱۹)

وظایف مشترک ماهانتا و پیر

وظایف و اهداف ماهانتا در هدایت اکیست

وظیفه ماهانتا کمک و یاری دادن به انسان‌ها برای به تکامل رسیدن، دادن تعالیم و جستن «اکیست» و مرید است. ماهانتا می‌داند که مریدان به سمت اساتید حق در قید حیات می‌آیند، تا در سیطره و مسئولیت وی قرار بگیرند و ویژگی‌هایی مانند عشق و خرد را در خود متجلی کرده تا در این جهان به خدمت گمارده شوند.

او خدا مردی است که از سوی سوگماد انتخاب شده و وظیفه اصلیش به عنوان یک رهنما، نشان دادن مسیر بهشت به پیروانش است تا وارد حلقه پذیرش پیروان «اک» شوند. در جای دیگر گفته می‌شود ماهانتا شکل درونی ماست و از همه پیروانش محافظت می‌کند. (توییچل ۱۳۸۰ الف: ۳۶)

وظایف ماهانتا بر اساس مطالب ذکر شده در کتب اکنکار بدین شرح است:

— **رها شدن از جهان ماده:** پال معتقد است وقتی فرد در حال سفر معنوی است می‌تواند از این جهان مادی رها شود و این تنها با مرگ حاصل نمی‌شود بلکه در این دنیا نیز می‌توان به جهان‌های خدایی نیز دست یافت. (همان: ۵۵)

— **پیشگیری از رعب و ترس از مرگ:** در دیدگاه توییچل بیشتر مردم از مرگ می‌ترسند و مرگ را تاریکی و سیاهی می‌بینند. اکنکار معتقد است انسان وقتی می‌تواند از این ترس رهایی یابد که قبل از مرگ، سفر روح را تجربه کرده باشد. با این تجربه خواهد فهمید اگر زمانی روحش برای همیشه از کالبدش جدا شود، نخواهد مرد و زنده است و اینگونه به آرامش درونی خواهد رسید.

- **تغییر درونی سبب تغییر در جهان بیرون و زندگی:** «اکیست» زندگی ظاهری و بیرونی خود را نمی‌تواند تغییر دهد؛ اما وقتی با سفر روح به درون خود و جهان‌های اثری، ذهنی و... سفر کرد با تغییر در وضعیت درونی و آگاهی خود می‌تواند شرایط ظاهری و بیرونی خود را تغییر دهد. (توئیچل ۱۳۷۷: ۱۰۷)

- **پیگیری افعال «اکیست» و رهایی وی از انحرافات درونی:** ماهانتا به «چلا» می‌آموزد که با سفر روح چگونه خود را به جهان‌های معنوی برساند. جهان‌هایی که خالی از هرگونه انحرافی است. پال معتقد است هدف از تعالیم «اک»، کمک کردن به شاگردان برای رهایی از انحرافات معنوی است. (همان: ۱۰۵)

- **تعلیم مریدان در رؤیا:** یکی از روش‌های سفر روح است و «چلا» در خواب آموزش‌هایی را از استاد دریافت می‌دارد تا به رفع خواسته‌ها و مشکلاتش دست یابد. (کرامر ۱۳۸۶: ۱۱)

- **مسئول انتخاب، تربیت و تعیین جانشین خویش:** ماهانتا وظیفه دارد جانشین بعد از خود را تحت آموزش خود قرار دهد و وقتی به سن و سال کافی رسید وظایفش را به او می‌گویند. (توئیچل ۱۳۸۰: ب: ۲۴۶)

- **فراهم نمودن شرایط برای رسیدن نوآموزان به سوگماد:** «چلا» به کمک ماهانتا از جهان‌های دوازده‌گانه درونی گذر کرده و خدایان مثبت و منفی طبقات مختلف را می‌بیند و وقتی به آگاهی کامل رسید به بالاترین خدا که در طبقه دوازده است، یعنی سوگماد می‌رسد. در اینجا «اکیست» به این باور می‌رسد که خودش خداست. (همو ۱۳۷۷: ۱۰۸)

- **نقش حمایت روحی و معنوی برای اکیست:** ماهانتا در طی تعالیم خویش «اکیست» را این باور می‌رساند که تمامی اعمال و رفتار و گفته‌هایش زیر نظر وی است و در زیر چتر حمایت او به سر می‌برد. «ماهانتا توزیع‌کننده کارما در این جهان است و هرآنچه می‌گوید، کلام سوگماد است. این گونه است که اکنکار پناه تمامی روح‌هاست.» (همو، بی‌تا: ۱۲۰)

۱۹۰/ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی — فاطمه هوشنگی چقامارانی - محمدابراهیم مالمیر...

— ارتباط همیشگی با چلاها در همه مراحل: ماهانتا در تمامی مسیرها به همراه «اکیست» بوده و حتی اگر جهان خاکی را ترک کرد در جهان‌های دیگر مراقب «چلا» بوده و به وی راهنمایی می‌رساند. «کالبد معنوی ماهانتا همیشه همراه همه مردم است و به صرف این که برخی مذاهب نام دیگری بر او بگذارند قابل جایگزینی نخواهد بود.» (توئیچل، بی تا: ۱۲۰)

وظایف پیر در هدایت سالک

— هدایت سالک: در متون عرفانی فارسی، پیر راهنما و مرشدی است که با دستگیری از سالک و هدایت او، وی را گام به گام در طریق سلوک پیش می‌برد و با تربیت معنوی و اصلاح معایب نفسانی وی، او را به سر منزل مقصود می‌رساند. پیر در تصوف، قطب دایره امکان و متصدی تربیت و تهذیب اخلاقی و معنوی و روحانی سالک و مایه اتصال یافتن سالک به حق است و از این فرمان بی چون و چرا و دلیل و امکان در هر بابی مطاع است.

— کشنده و سرکوب کننده نفس: پیر چون نفس خویش را کشته، بنابراین توانایی کشتن نفس مرید را نیز دارد.

هیچ نکشد نفس را جز ظل پیر دامن آن نفس کش را سخت گیر
(مولوی ۲۵۲۸/۲/۱۳۷۳)

— شناخت توانایی و استعداد مرید: پیر باید توانایی‌های مرید را بداند؛ اگر مرید استعداد طی طریق مقربان داشته باشد، او را به آن سمت هدایت و مراقبات لازم در این مورد را به وی بدهد. اگر استعداد ابرار دارد، او را در رسیدن به بهشت با اذکار و مواعظ ترغیب کند. اگر مرید با رغبت و میل خود را تسلیم شیخ کرد، بر پیر واجب است که چگونگی مسیر رسیدن به حق را به وی نشان داده و سهولت طی طریق را برایش فراهم کند؛ اما اگر مرید رغبتی نداشت و خواهان طی طریق نبود، پیر باید مرید را طرد کند.

پیری مکن بر آنکس کز مکر و از فضولی
خواهد که بازگونه بر پیر پیر باشد
پیری بر آنکس کن کاو مرده تو باشد
پیش جلالت تو خوار و حقیر باش
(مولوی ۱۳۸۴: ۳۴۱)

شیوه‌های آموزش ماهانتا و پیر

در زیر شیوه‌های آموزش تعالیم اکنکار و عرفان اسلامی توسط ماهانتا و پیر بیان شده است.

الف) اشتراکات شیوه‌های آموزش ماهانتا و پیر

- آموزش در رؤیا: فرد در رؤیا آموزش‌های درونی را از استاد دریافت می‌کند. استاد در رؤیا می‌تواند ماهانتا یا هر کدام از اساتید گذشته باشد. این آموزش از روش‌های مهم سفر روح است تا «چلا» در خواب به رفع خواسته‌ها و مشکلاتش دست یابد.

- راهنمایی در خواب: دیدن پیر در خواب هم بدان سبب است که او در طریقت جنبه راهنمایی دارد و دستگیر سالک در گرفتاری‌های مادی و معنوی است. حتی ارشاد پیر از بعد مادی هم فراتر می‌رود و به عالم خیال و خواب که عده‌ای آن را اتصال به عالم معنا می‌دانند، منتهی می‌شود. به بیان دیگر مقام پیر در راهنمایی فراتر از جنبه مادی است.

ب) افتراقات شیوه‌های آموزش ماهانتا و پیر

در آیین اکنکار به روش‌های زیر به آموزش «اکیست» پرداخته می‌شود که کاملاً متفاوت با آموزش سالک در عرفان اسلامی است.

- دیسکورس: اولین ارتباط بین «اکیست» و استاد در قید حیات است و جزوه‌ای است که ماهانتا در آن آموزش‌های اولیه را به فرد متقاضی عضویت در اکنکار می‌دهد تا به مدت دو سال مطالعه کند. دیسکورس‌ها حاوی اطلاعاتی در مورد سفر روح و راه‌های ارتباط با خداست. (توئیچل ۱۳۸۰: ۲۱۲)

- **ست سنگ:** به آموزش‌های مستقیم استاد به بعضی از اکیست‌های منتخب می‌گویند. از معانی ست‌سنگ، وحدت با استاد در قید حیات است که کلاس‌ها و محافلی تشکیل داده و «چلا» ارادت و یگانگی با استاد را نشان می‌دهد. (تویچل ۱۳۸۰: ب: ۲۵۰)

- **حکمت زبان زرین:** یک آموزش درونی است که ادعا می‌شود اتفاقاتی که در اطراف ما می‌افتد همه توسط ماهانتا انجام می‌شود. استاد در واقع با دخل و تصرف در اتفاقات، پیامی را به «اکیست» منتقل می‌کند تا به واقعیت یا پاسخش برسد. این نوع نگرش سبب می‌شود «چلا» در کوچک‌ترین وقایع زندگی به دنبال دلیل باشد و «اک» را دخیل در اتفاقات بداند و باعث مطیع بودن وی در برابر «اک» می‌شود؛ مثلاً رادیو را روشن می‌کند با گوش دادن به ترانه‌ای عامیانه، در لابه‌لای آهنگ، پیامی به شما الهام می‌شود و آن پیام راه حل مشکل شماست. (کرامر ۱۳۸۶: ۷۲)

- **رؤیا بیداری:** این روش شبیه به حکمت زرین است؛ اما تفاوت‌هایی دارد. به طور مثال؛ اتفاقات گوناگون حرف «ب» برای شما تداعی می‌شود و بعد، دوستی به شما می‌گوید بهتر است برای رفع فلان مسئله ویتامین ب مصرف کنید و شما به این وسیله مشکل خود را حل می‌کنید. (همان: ۷۳)

شیوه آموزش پیر

- **آموزش طوطی‌صفتانه:** همان‌طور که برای تعلیم طوطی آینه‌ای را در مقابلش قرار دهند، پیر نیز مانند آینه است که مرید باید از او تقلید کند تا انوار الهی در او متجلی شود.

در پس آینه طوطی صفتم داشته‌اند آنچه استاد ازل گفت بگو می‌گویم
(حافظ ۱۳۸۵: ۴۵۵)

- **آموزش به شیوه باز:** روشی دیگر برای هدایت مریدان است و آن دل‌کندن وی از تعلقات است. همان‌طور که صیاد برای رام کردن باز، آن را گرسنه و تشنه با چشمان بسته نگه می‌دارد.

- **خلوت‌گزینی:** هنگامی که مرید با خود خلوت و چله‌نشینی می‌کند از تعلقات دنیوی رها می‌شود و دل مشغولی‌ها را از خود دور می‌سازد. پیر او را به جایی که محل گذر مردم نباشد، می‌فرستد. گاهی او را از حقوقش محروم می‌کند تا باعث تن‌پروریش نشود و گاهی هم به او رزق و روزی می‌رساند تا ایمانش نسبت به رزاقیت خدا زیاد شود. «اختیار و خلوت و عزلت و انزوا و انقطاع به جهت آن فرمودند تا حواس ظاهر بسته گردد تا هر حجابی که به روح انسان رسید و او را از مشاهده جمال حق محجوب ساخته، همه از روزنه حواس درآورده است، پس به واسطه عزلت، آن مدد نفسانی از هوا و آرزو و شیطان کم شود و حجاب مرتفع شود و به مقام جمال حق - تعالی - برسد.» (لاهیجی ۱۳۸۷: ۵۲۸)

- **ریاضت کشیدن:** علاوه بر زمان خلوت و چله‌نشینی، در غیر این ایام نیز مرید باید به ریاضت بپردازد. اجزای سه‌گانه ریاضت شامل سکوت، کم‌خوردن و کم‌خوابیدن است که پیر از این ابزارها برای تهذیب نفس و تربیت مرید از آن استفاده می‌کند تا بدین وسیله جزو ابدالان گردد. (غزالی ۱۹۳۹: ۳۵)

در اکنکار به ریاضت ماهانتا هیچ‌گونه اعتقادی ندارند. «ماهانتا معمولاً اهل خانه و خانواده است و هرگز به ریاضت و تحمل سختی‌ها متکی نیست. او طرفدار سلامت جسمانی و وظیفه‌اش خدمت به جهانیان است.» (تویچل بی تا: ۲۶۹)

نتیجه

با توجه به بررسی‌هایی که انجام شد، ماهانتا جایگاهی بسیار حیاتی در اکنکار دارد. گویا تمامی آموزه‌ها و تعالیم «اک» به ارتباط با استاد منتهی می‌شود. در اکنکار درست است که هدف، رسیدن به خدا و جهان‌های بهشتی است؛ اما هدف اصلی تنها ارتباط با استاد است و بهانه برای ارتباط با وی است. حتی در آموزش‌های رؤیابینی نیز باید تصویری از استاد را در ذهن مجسم کنند. این‌که استاد از سوی سوگماد و استادان پیشین انتخاب می‌شود نیز زیر پا گذاشته شده است. در آثار اکنکار در بسیاری موارد

از ماهانتا به عنوان خدا و سوگماد یاد می‌شود لذا می‌توان ادعا کرد این آیین، آیین ماهانتاپرستی است.

گرفتن حق مشاوره از چلاها و دریافت اجر و مزد عضویت سالانه از شاگردان توسط ماهانتا خود پرشش انگیز است. پیران در عرفان اسلامی هیچگاه در مقابل هدایت و رسالتشان اجر و مزدی دریافت نمی‌کردند. تناقض‌های بسیار در باورها و سخنان اساتید و رهبران «اک» وجود دارد که همه نشان از کاذب بودن این آیین دارد. سخنانی که از عالم واقع باشد هیچ‌گونه تناقضی ندارند.

در عرفان اسلامی پیر کامل از جمله پیامبران، دارای پیشینه اجتماعی خوبی هستند و همه بر صدق و راستی آنان شهادت داده‌اند و برای اثبات گفته‌های خود معجزات و کرامات بسیار داشته‌اند. پیامبران الهی از عصمت برخوردار بودند و هرگز اعمال شنیع و خلاف شرع انجام ندادند. درحالی‌که یکی از ویژگی‌های رهبران اکنکار، شکست و ناکامی‌های زیادی است که در زندگی دیده‌اند و درگیر ناراحتی‌های روحی و روانی بوده‌اند.

از دیگر وجوه شباهت و افتراق‌های بین این دو مکتب، باید گفت عرفان اسلامی مبتنی بر خدامحوری است و پیران و پیامبران الهی انسان‌ها را به پرستش خدا هدایت می‌کردند؛ اما اکنکار مبتنی بر انسان‌محوری است. ماهانتا همان سوگماد در کالبد فیزیکی است تا بشر به راحتی وی را پرستش کند.

دلیل آفرینش استاد در هر دو مکتب این است که خداوند یا سوگماد به دلیل لطافت روحانی نمی‌تواند با بشر در ارتباط باشد، بنابراین، انسان کامل و ماهانتا آفریده شد. اما با تفاوت‌هایی است و آن این که ماهانتا را کالبدی برای سوگماد می‌دانند و در جایی دیگر فرزند حقیقی خدا و خدا می‌دانند. درحالی‌که در عرفان اسلامی، استاد و انسان کامل از طرف خدا برای ارشاد و راهنمایی خلق آفریده شده است و این دو کاملاً از یکدیگر جدا هستند.

کتابنامه

- آشتیانی، جلال‌الدین، ۱۳۸۷. هستی در فلسفه و عرفان. قم: بوستان کتاب.
- اسدپور، رضا، ۱۳۸۰. از شور و شکفتن. بازنویسی کتاب تمهیدات اثر عین‌القضات همدانی. تهران: مؤسسه فرهنگی اهل قلم.
- توئیچل، پال، ۱۳۷۳. بیگانه‌ای بر لب رودخانه. ترجمه هوشنگ اهرپور. تهران: نگارستان کتاب.
- _____، ۱۳۷۷. ندای الهی (فلوت خدا) ترجمه جعفری، چاپ دوم، تهران: دنیای کتاب.
- _____، ۱۳۷۹ الف. انکار کلید جهان‌های اسرار. ترجمه هوشنگ اهرپور. چاپ اول. تهران: نگارستان کتاب.
- _____، ۱۳۷۹ ب. سرزمین‌های نور. ترجمه هوشنگ اهرپور. چاپ اول. تهران: نشر زیرن.
- توئیچل، پال، ۱۳۸۰ الف. دفترچه معنوی. ترجمه هوشنگ اهرپور. چاپ چهارم. تهران: نگارستان کتاب.
- _____، ۱۳۸۰ ب. نامه‌های طریق نور. ترجمه مینو ارژنگ. تهران: ثالث گلسار.
- _____، بی‌تا. شریعت کی سوگماد. ترجمه هوشنگ اهرپور. بی‌جا. بی‌نا.
- _____، ۱۳۸۰ پ. واژه‌نامه انکار. ترجمه یحیی فقیه. چاپ اول. تهران: انتشارات سی‌گل.
- جراحی، سعید، ۱۳۸۸. انسان در عرفان و در اندیشه مولانا. چاپ اول. یزد: مفاخر.
- جناب‌زاده، علی‌اکبر و حشمدار، حمید، ۱۳۹۰. فرقه‌ای در مرداب گمراهی: انکار. چاپ اول، تهران: موسسه ساحل اندیشه.
- حافظ، شمس‌الدین محمد، ۱۳۸۴. دیوان. تصحیح محمدقزوینی و دکتر قاسم غنی. تهران: زوآر.
- حداد عادل، غلامحسین، ۱۳۸۸. دانشنامه جهان اسلام. چاپ دوم، تهران: بنیاد دایره المعارف اسلامی.
- خواجه‌گیر، علیرضا و میرزاوند، عبدالله، ۱۳۹۶. تأثیر پذیری متقابل مکتب تصوف و فتوت درباره نقش و کارکرد پیر. پژوهش‌های ادب عرفانی، ۳۵ (۴)، صص. ۶۷-۸۸.
- Doi: 10.22108/jpll.2018.100979.1014**
- دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۳۷. لغت‌نامه دهخدا. تهران: دانشگاه تهران.
- روحانی‌نژاد، حسین، ۱۳۸۸. مواجهه عرفانی. تهران: سازمان پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- سبزه، طاهره، ۱۳۹۴. نقد و بررسی باورها و اعمال دینی انکار (پایان‌نامه) تهران: دانشگاه الزهراء، دانشکده الهیات.

۱۹۶/ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی — فاطمه هوشنگی چقامارانی - محمدابراهیم مالمیر...

شریفی، احمدحسین، ۱۳۹۲. *درآمدی بر عرفان حقیقی و عرفان‌های کاذب*. چاپ ۱۲. قم: پرتو ولایت.

عباس‌زاده، فاضل و جبّاری، مهدی، ۱۳۹۵. *بازشناسی ابعاد تمثیلی شخصیت پیر طریقت*. فصلنامه تحقیقات تعلیمی و غنائی زبان و ادب فارسی، ۲۷، صص. ۶۷-۸۲.

عراقی، فخرالدین ابراهیم، ۱۳۶۳. *کلیات*. تصحیح سعید نفیسی، تهران: کتابخانه سنائی.

عطار نیشابوری، فریدالدین محمد، ۱۳۵۴. *مصیبت‌نامه*. تهران: کتابخانه مرکزی.

عطار نیشابوری، فریدالدین محمد، ۱۳۸۴. *دیوان عطار*. تصحیح تقی تفضلی. تهران: علمی فرهنگی. علی‌بالائی، میثم، بهرامی قصرچمنی، خلیل، و فهیم، محسن، ۱۴۰۲. *بررسی اصول انکار در تطابق با اصول عرفان اسلامی*. پژوهش‌نامه مذاهب اسلامی. سال دهم. شماره ۲۰. صص. ۴۳۶-۴۱۴.

Doi: 10.22034/jid.2023.5179.0

غزالی توسی، ابوحامد محمد، ۱۳۸۶. *کیمیای سعادت*. به کوشش حسین خدیوجم. چاپ سیزدهم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

غزالی، ابوحامد محمد، ۱۹۳۹. *احیاء علوم الدین*. قاهره: مؤسسه حلبی و شرکاء مصر. قیصری، داود، ۱۳۷۵. *شرح فصوص الحکم*. تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: علمی و فرهنگی.

کاظم‌زاده، پروین، ۱۳۸۷. *گذری بر آیین انکار*. کتاب نقد، سال دهم، شماره ۴۷ و ۴۸، صص. ۲۹۵-۳۴۵.

کاظم‌زاده، پروین، ۱۳۸۸. *بررسی عرفان‌های نوظهور (با تأکید بر آیین انکار)*. پژوهش‌نامه اخلاق. سال دوم. شماره ۵. صص. ۲۱۴-۱۷۷.

کرامر، تاد، ۱۳۸۶. *انکار حکمت باستانی برای عصر*. ترجمه مهیار جلالیانی. تهران: دنیای کتاب. گرجی، مصطفی، تمیم‌داری، زهره، ۱۳۹۱. *تطبیق پیر مغان دیوان حافظ با کهن‌الگوی پیر خردمند یونگ*. نشریه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. ۸ (۲۸)، صص. ۱۷۸-۱۵۱.

کلمپ، هارولد، ۱۳۷۷. *روح نوردان سرزمین‌های دور*. ترجمه هوشنگ اهرپور، چاپ اول، دنیای کتاب.

لاهیجی، شیخ محمد، ۱۳۸۷. *شرح گلشن راز*. با مقدمه کیوان سمیعی، تهران: انتشارات سنایی. مجلسی، محمدباقر، ۱۳۸۴. *بحار الانوار*، چاپ چهارم، انتشارات اسلامیه.

س ۲۱ - ش ۸۰ - پاییز ۱۴۰۴ - تأملی تطبیقی بر ماهانتا در اکنکار و عرفان اسلامی/ ۱۹۷

مردانی ورپشتی، مریم، حسن پور آلاشتی، حسین، روحانی، مسعود، باقری خلیلی، علی اکبر، ۱۴۰۲. بررسی تطبیقی انسان معنوی در اندیشه مولانا و وین دایر. نشریه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. ۱۹ (۷۰)، صص. ۱۳۷-۱۰۷.

Dor: 20.1001.1.20084420.1401.19.70.4.8

مشکاتی فر، رضا، ۱۳۹۰. اکنکار دیدگاه‌ها و آسیب‌ها. چاپ اول، نشر: جمهوری. مشکانی، عبدالحسین و فعالی، محمدتقی، ۱۳۸۹. اکنکار در سراب دین. معرفت/ادیان. سال اول. شماره ۲. صص ۱۴۴-۱۱۷.

مشکانی، عبدالحسین و کیانی، محمدحسین، ۱۳۹۱. اکنکار، چاپ اول، قم: انتشارات صهبای یقین.

مشکانی، عبدالحسین، ۱۳۸۹. پیامبری و پیامبران مدرن اکنکار. معرفت، سال نوزدهم. شماره ۲. پیاپی ۱۴۹. صص ۱۰۸-۸۹.

مشهدیان عطاش، وهاب، ۱۳۸۹. ماهانتا در نقش پیامبری برای اکیست‌ها. پگاه حوزه، شماره ۲۹۴. موحدی، محمد رضا، ۱۳۸۵. حکایت آینه. بازنویسی کتاب مرصاد العباد من المبدأ الی المعاد اثر شیخ نجم‌الدین رازی، چاپ اول، تهران: میراثبان.

موسوی بجنوردی، کاظم، ۱۳۸۵. دائرة المعارف بزرگ اسلامی. چاپ اول، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.

مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی، ۱۳۸۴. کلیات شمس تبریزی. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. چاپ اول. تهران: طلایه.

مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی، ۱۳۷۳. مثنوی معنوی. تصحیح توفیق سبحانی، تهران: انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.

نصر، حسین، ۱۳۸۳. آموزه‌های صوفیان از دیروز تا امروز. ترجمه حسین حیدری و محمد هادی امینی، چاپ دوم، تهران: قصیده سرا.

نواب، هما، ۱۳۶۸. شعله‌های عرفان. چاپ اول. هما نواب. نیکلسون، رینولد، ۱۳۵۸. تصوف اسلامی و رابطه انسان با خدا. ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: انتشارات توس.

ولی کرمانی، شاه نعمت الله، ۱۳۸۰، دیوان شاه نعمت «الله» ولی. تصحیح عباس خیاطزاده، چاپ اول. کرمان: انتشارات خانقاه نعمت اللهی.

یحیی پور، مرضیه و مشهدی رفیع، فرشته، ۱۳۸۸. پیر از دیدگاه شمس الدین محمد حافظ شیرازی و نیکالای گومیلیوف. پژوهش‌های زبان‌های خارجی، ۵۱، صص. ۱۲۷-۱۰۹.

References (In Persian)

- Abbās-zāde, Fāzel and Jabbārī, Mehdī. (2016/1395SH). *Bāz-šenāsī-ye Ab'āde Tamsilī-ye Šaxsīyyate Pīre Tarīqat. Quarterly Journal of Educational and Lyrical Research in Persian Language and Literature*. No. 27. Pp. 67-82. <https://sanad.iau.ir/fa/Article/872167>
- Alī Bālā'ī, Meysam and Bahrāmī Qasr-čamanī, Xalīl & Fahīm, Mohsen. (2024/1402SH). *Barresī-ye Osūle Ekenkār dar Tatāboq bā Osūle Erfāne Eslāmī*. 10th Year. No. 20. Pp. 414-436. <https://doi.org/10.22034/jid.2023.5179.0>
- Araqī, Faxro al-ddīn Ebrāhīm. (1984/1363SH). *Kollīyāt*. Ed. by Sa'īd Nafīsī. Tehrān: Sanā'ī.
- Asad-pūr, Rezā. (2001/1380SH) *az Šūr va Šekoftan*. Rewriting of the Book of tamhidat by Ayn al-Q udsat Hamedani (Eyno al-qozzāte Hamedānī), 1st ed, Tehrān: Mo'assese-ye Farhangī-ye Ahle Qalam (Ahle Qalam Cultural Institute).
- Āštīyānī, Jallālo al-ddīn. (2008/1387SH). *Hasī dar Falsafe va Erfān*. Qom: Būstān Ketāb.
- Deh-xodā, Alī-akbar. (1958/1337SH). *Loḡat-nāme-ye Deh-xodā*. Tehran: Dāneš-gāhe Tehrān (University of Tehran Press).
- Attār Neyšābūrī, Farīd al-ddīn Moḥammad. (1975/1354SH). *Mošibat-nāmeḥ*. Tehran: Ketāb-xāneh-ye Markazī.
- Attār Neyšābūrī, Farīd al-ddīn Moḥammad. (2005/1384SH). *Dīvāne Attār*. Ed. by Taqī Tafazzolī. Tehrān: Elmī va Farhangī.
- Cramer, Todd. (2007/1386SH). *Eckekār Hekmate Bāstānī Barā-ye Asre Hāzer (Eckankar: ancient wisdom for toda)*. Tr.by Mahyār Jallālīyānī. Tehrān: Donyā-ye Ketāb.
- Gorjī, Mošafā and Tamīm-dārī, Zohreh. (2012/1391SH). *Tatbīqe Pīre Moqāne Dīvāne Hāfez bā Kohan Olqū-ye Pīre Xerade Jung (A Comparative Study of the "Pire Moghān" in Hafez's Divan with Jung's Archetype of the Wise Old Man)*. *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 8th Year. No. 28. Pp. 151–178. <https://sanad.iau.ir/fa/Article/1051487>
- Haddād Ādel, Qolām-hoseyn. (2009/1388SH). *Dāneš-nāme-ye Jahāne Eslām*. 2nd ed, Tehrān: Bonyāde Dā'erato al-ma'ārefe Eslāmī (Islamic Encyclopedia Foundation).
- Hāfez, Šams al-ddīn Moḥammad. (2005/1384SH). *Dīvāne Hāfez*. (Ed. by Moḥammad Qazvīnī and Qāsem Ġanī. Tehrān: Zavvār.
- Xāje-ḡir, Alī-rezā and Mīrzāvand, Abdo al-llāh. (2017/1396SH). *Ta'sīr-pazīrī-ye Motaqābele Maktabe Tasavvof va Fotovvat Darbāre-ye Naqš*

- va *Kār-kerde Pīr. Journal of Mystical Literature Research*. 4th Year. No. 35. Pp. 67-88. <https://doi.org/10.22108/jpll.2018.100979.1014>
- Jarrāhī, Sa'id. (2009/1388SH). *Ensān dar Erfān va dar Andīše-ye Mowlānā*. 1st ed. Yazd: Mafāxer.
- Jenāb-zāde, Alī-akbar and Hašam-dār, Hamīd. (2011/1390SH) *Ferqeh-i dar Mordābe Gomrāhī: Akenkār*. 1st ed. Tehrān: Mo'assese-ye Sāhele Andīseh.
- Kāzem-zādeh, Parvīn. (2009/1388SH). *Barrasī-ye Erfānhā-ye Now-zohūr (bā Ta'kīd bar Āyīne Ekankār)*. *Journal of Ethics Research*. 2nd Year. No. 5. Pp. 177-214.
- Kāzem-zādeh, Parvīn. (2009/1387SH). *Gozarī bar Āyīne Ekankār*. *Book Review Magazine*. 10th Year. No. 47 and 48. Pp. 295-345. https://naghd.iict.ac.ir/article_712612.html
- Klemp, Harold. (1998/1377SH). *Rūh-navardāne Sarzamīnhā-ye Dūr (Soul travelers of the far country)*. Tr. by Hūšang Ahar-pūr. 1st ed. Donyā-ye Ketāb.
- Lāhījī, Seyx Mohammad. (2008/1387SH). *Šarhe Golšane Rāz*. With an introduction by Keyvān Samī'i. Tehrān: Sanā'i.
- Majlesi, Mohammad-bāqer. (2005/1384SH). *Bahāro al-anwār*. 4th ed. Našre Eslāmīyyat.
- Mardānī Varpeštī, Maryam and Ḥassan-pūr Ālāštī, Ḥoseyn and Rowhānī, Mas'ūd & Bāqerī Xalīlī, Alī-akbar. (2023/1402SH). *Barrasī-ye Tatbīqī-ye Ensāne Ma'navī dar Andīše-ye Mowlānā va Wayne Dyer (A Comparative Study of the Spiritual Human in Rumi's Thought and Wayne Dyer)*. *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature*. Islamic Azad University- South Tehran Branch. 19th Year. No. 70. Pp. 107-137. <https://dorl.net/dor/20.1001.1.20084420.1401.19.70.4.8>
- Mašhadīyān Ataš, Vahāb. (2010/1398SH). *Māhāntā dar Naqše Payāambarī barā-ye Ecīsthā*. *Pegah Hawza Magazine*. No. 294.
- Meškātī-far, Rezā. (2011/1390SH). *Ekenkār Dīd-gāhhā va Āsībhā*. 1st ed, (Našre Jomhūrī) Published by Jomhuri.
- Meškānī, Abdo al-hoseyn and Kīyānī, Moḥammad-hoseyn. (2012/1391SH). *Ekenkār*. 1st ed. Qom: Sahbā-ye Yaqīn.
- Meškānī, Abdo al-hoseyn and Fa''ālī, Mohammad-taqī. (2009/1389SH) *Ekenkār dar Sarābe Dīn*. *Religions Knowledge Magazine*. 1st Year. No. 2. Pp. 117-144. marefateadyan.nashriyat.ir/node/16
- Meškānī, Abdo al-hoseyn. (2009/1389SH). *Payāambarī va Payāambarāne Moderne Ekenkār*. *Knowledge Magazine*. 19th Year. No. 2. Serial 149. Pp. 89-108. <http://marifat.nashriyat.ir/node/852>

- Movahhedī, Mohammad-rezā. (2006/1385SH). *Hekāyate Āyene. Bāz-nevīsī-ye Ketābe Mersādo al- 'ebād men al-mabda' o elā al-mo'ād Asare Šeyx Najmo al-ddīn Rāzī* (Rewriting the Book of Mersadol-Ebad by Sheyx Najmo-Din Razi). 1st ed, Tehrān: Mīr-asbān.
- Mowlavī, Jalālo al-ddīn Balxī. (2005/1384SH). *Kollīyyāte Šamse Tabrīzī*. Ed. by Badī'o al-zamān Forūzān-far. 1st ed. Tehrān: Talāyeh.
- Mowlavī, Jalālo al-ddīn Balxī. (1994/1373SH). *Masnavī-ye Ma'navī*. Ed. by Towfiq Sobhānī. Tehrān: Vezārate Eršād (Islamic Ministry Publications).
- Mūsavī Bojnordī, Kāzem. (2006/1385SH). *Dā'erato al-ma'ārefe Eslāmī*. 1st ed. Tehrān: Markaze Dā'erato al-ma'ārefe Bozorge Eslāmī (Center for the Great Islamic Encyclopedia).
- Nasr, Hoseyn. (2004/1383SH). *Āmūzehā-ye Sūfiyān az Dīrūz tā Emrūz*. Tr. by Hoseyn Heydarī and Mohammad Hādī Amīnī. 2nd ed. Tehrān: Qasīde Sarā.
- Nawwāb, Homā. (1989/1368SH). *Šo'lehā-ye Erfān*. 1st ed. Homā Nawwāb.
- Nicholson, Reynold Alleyne. (1979/1358SH). *Tasavvofe Eslāmī va Rābete-ye Ensān va Xodā* (Islamic Sufism and the Relationship between Man and God) Tr. by Dr. Mohammad-rezā Šafī'i Kadkanī. Tehrān: Tūs.
- Qazālī Tūsī, Abū-hāmed Mohammad. (1939/1357AH). *Ehyā'o al-'olūmo al-ddīn*. Qāhere: Mo'assese-ye Halabī va Šorakā'e Mesr (Halabi and Partners Foundation, Egypt).
- Qazālī Tūsī, Abū-hāmed Mohammad. (2007/1386SH). *Kīmīyā-ye Sa'ādat*. 1st and 2nd Vol. With the Effort of Hoseyn Xadīv-jam. 13th ed. Tehrān: Elmī va Farhangī (Scientific and Cultural Publications).
- Qeysarī, Dāvūd. (1996/1375SH). *Šarhe Fosūso al-hekam*. Ed. by Seyyed Jallālo al-ddī Āštīyānī. Tehrān: Elmī va Farhangī (Scientific and Cultural Publications Company).
- Rowhānī-nežād, Hoseyn. (2009/1388SH). *Mavājīde Erfānī*. 2nd Vol. Tehrān: Sāzmāne Pažūhešgāhe Farhang va Andīše-ye Eslāmī (Islamic Culture and Thought Research Institute Publishing Organization).
- Sabzeh, Tāhereh. (2015/1394SH). *Naqd va Barrasī-ye Bāvarhā va A'māle Dīnī-ye Akenkār*. (Master's thesis). Tehrān: Dāneš-gāhe al-zahrā, Dāneš-kade-ye Elāhīyyāt (Alzahra University, Faculty of Theology).
- Šarifi, Ahmad-hoseyn. (2013/1392SH). *Dar-āmadi bar Erfāne Haqiqī va Erfanhā-ye Kāzeb*. 12th ed. Qom: Partow Velāyat.
- Twitchell, Paul. (2000/1379aSH). *Akenkār Kelīde Jahānhā-ye Asrār* (Akenkar Key to the Worlds of Secrets). Tr. by Hūšang Ahar-pūr. 1st ed. Tehrān: Negārestāne Ketāb.

- Twitchell, Paul. (1994/1373SH). *Bīgāne- 'ī bar Labe Rūd-xāne (Stranger by the river)* Tr. by Hūšang Ahar-pūr. Tehrān: Negārestān Ketāb.
- Twitchell, Paul. (2001/1380aSH). *Daftarče-ye Ma'navī (Spiritual Notebook)* Tr. by Hūšang Ahar-pūr. 4th ed. Tehrān: Negārestāne Kebāt.
- Twitchell, Paul. (2001/1380bSH). *Nāmeḥā-ye Tarīqe Nūr (Letters on the Path of Light)* Tr. by Mīnū Aržang. Tehrān, Sāles Golsār.
- Twitchell, Paul. (1998/1377SH). *Nedāye Elāhī, (Folūte Xodā) (The Divine Call, The Flute of God)*. Tr. by Ja'farī. 2nd ed. Tehrān: Donyā-ye Ketāb..
- Twitchell, Paul. (2000/1379bSH). *Sarzamīnhā-ye Nūr (Lands of Light)* Tr. by Hūšang Ahar-pūr. 1st ed. Tehrān: Zīran.
- Twitchell, Paul. (2001/1380pSH). *Važe-nāme-ye Akenkār (Eckankar Dictionary)* Tr. by Yahyā Faqīh, 1st ed, Tehrān: Sīgol.
- Twitchell, Paul. (n,d). *Šarī'at Kī-sūgmād (Shariat Ki Sugmad)* Tr. by Hūšang Ahar-pūr. (n.p).
- Valī Kermānī, Šāh Ne'mato al-llāh. (1981/1380SH). *Dīvāne Šāh Ne'mato al-llāh Valī*. Ed. by Abbās Xayyāt-zāde. 1st ed. Kermān: Xānqāhe Ne'mato al-llāhī (Khanqah Nematollah Publications).
- Yahyā-pūr, Marzīyyeh and Mašhadī Rafī', Ferešte . (2009/1388SH). *Pīr az Dīd-gāhe Šamso al-ddīn Mohammad Hāfez Šīrāzī and Gumilev, L. N. (Lev Nikolaevich). Research in Contemporary World Literature (RCWL)*. No. 51. Pp. 109-127. https://jor.ut.ac.ir/article_19538.html

In the Name of God

Mytho-Mystic Literature Quarterly Journal

**Islamic Azad University-South Tehrān Branch
Deputy of Research**

No. 80 , Autumn 2025

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 previous 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 *Shāhnāme* 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, Āzarshahr 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

The Symbolic and Mythological Dimensions of Sacred Food and Drink in Mystical Initiation: With a Focus on Rūzbehān Baqlī's <i>Kashf al-Asrār</i> /.....	9
Hāshem Allāhyārī; Mohammad Tāherī; Majid Mansoori	
A Comparative Mythological Analysis of Gopatshah –Aghrirat with Ganesha and Isis/.....	10
Ali Amini; Mohsen Mahmoodi	
A Comparative Analysis of the Myths of Jamshid and Mithra and Their Connection with the Sun Within the Framework of Eliade's and Jung's Theories/.....	11
Fātemeh Savāb	
An Analytical Study of the Story of Moses and the Shepherd Based on Glasser's Choice Theory/.....	12
Ānāhitā Chitgarzādeh; Nozhat Noohi; Tooraj Aghdāie; Hosein Ārian	
The Relationship Between <i>Shāhed-bāzī</i> in the Poems of Prominent Persian Poets and Virtual Love in Plato's <i>Symposium</i> /.....	13
Mohammad-Mahdi Dehghānizādeh; Mohammad Razmgah	
A Comparative Discussion on Mahanta and Pir in the Eckankar School and Islamic Mysticism/.....	14
Fātemeh Hooshangi Cheqāmārāti; Mohammad-Ebrāhim Mālmir; Mojtabā Beiglari	

Abstracts of Articles in English

The Symbolic and Mythological Dimensions of Sacred Food and Drink in Mystical Initiation: With a Focus on Rūzbehān Baqlī's *Kashf al-Asrār*

* Hāshem Allāhyārī

Ph D. Candidate of Persian Language and Literature, Persian Language and Literature, Arak University

** Mohammad Tāheri

The Associate Professor of Persian Language and Literature, Bu-Ali Sina University of Hamadan

*** Majid Mansoori

The Associate Professor of Persian Language and Literature, Arak University

The act of eating and drinking extraordinary substances in Rūzbehān Baqlī's *Kashf al-Asrār* carries specific rhetorical functions that are also reiterated within the framework of his mystical visions. Instances such as “drinking the Greatest Name,” “eating the oil of Ursa Major (the Great Bear),” “consuming the Prophet's dates,” and “drinking the sea” are among the strange and unfamiliar images that Rūzbehān either experiences himself or witnesses in others during his narratives of mystical initiation. In each account, following the encounter with these foods and drinks, a breakthrough or achievement in the process of initiation takes place. The recurrence of such motifs in Rūzbehān's visions reveals a striking resemblance to narrative patterns in mythology. Accordingly, this study, using a descriptive–analytical method and focusing on Rūzbehān's *Kashf al-Asrār*, explores and analyzes the functions of sacred foods and drinks within the context of mystical initiation. The findings show that, beyond their lexical meanings, these actions emphasize the symbolic and mythological roles of such consumables. Within Rūzbehān's intellectual–narrative system, these sacred edibles serve as means of overcoming obstacles along the spiritual path, catalysts for inner transformation, and instruments for attaining higher truths. This symbolic use of sacred food within the framework of mystical initiation thus establishes a link between the narrative traditions of Sufism and the archetypal narrative patterns of mythology.

Keywords: Symbol, Myth, Mystical Initiation, Eating and Drinking Extraordinary Substances, Rūzbehān Baqlī.

*Email: h.allahyari2023@gmail.com

**Email: mtaheri@basu.ac.ir

***Email: m-mansoori@araku.ac.ir

Received: 2025/03/27

Accepted: 2025/06/22

A Comparative Mythological Analysis of Gopatshah – Aghrirat with Ganesha and Isis

*** Ali Amini**

The Assistant Professor of Persian Language and Literature, Shiraz University

**** Mohsen Mahmoodi**

M.A in Ancient Culture and Languages, Shiraz University

In the myths of Iran and its neighboring ancient lands, namely India, and Egypt, we encounter figures with hybrid forms of human and animal bodies, carrying profound symbolic significance. This article examines two Indian figures—Ganesha with the head of an elephant and the body of a human, and Daksha with the head of a goat and the body of a human—as well as the Egyptian goddess Isis with the head of a cow and the body of a human. It then turns to the Iranian mythological character Gopatshah, who possesses the upper body of a human and the lower body of a cow, and is considered one of the immortals in Iranian mythology. While the reasons and processes behind the creation of composite forms for Ganesha, Daksha, and Isis are clearly described in their respective mythologies, surprisingly, the origin and formation of Gopatshah remain unrecorded or lost in Iranian tradition. Using an analytical-comparative method, this study seeks to explore the possible origins of Gopatshah. By examining the formation of the human-animal hybrid bodies of Ganesha, Daksha, and Isis, the article employs analogy to shed light on Gopatshah's creation. The comparative analysis suggests that Gopatshah may represent a resurrected form of Aghrirat, who was cut in half by his brother Afrasiyab for freeing Iranian captives. It is hypothesized that, perhaps with divine intervention, Aghrirat's upper body was fused with the lower body of a cow, granting him immortality.

Keywords: Aghrirat, Isis, Daksha, Ganesha, Gopatshah.

*Email: : aliamini@shirazu.ac.ir

**Email: mohsen.official@gmail.com

Received: 2025/03/30

Accepted: 2025/06/22

A Comparative Analysis of the Myths of Jamshid and Mithra and Their Connection with the Sun Within the Framework of Eliade's and Jung's Theories

Fātemeh Savāb

The Assistant Professor of Persian Language and Literature, University of Sistan and Baluchestan

Myths, as one of the cultural and identity-forming foundations of ancient civilizations, have played a key role in shaping the intellectual, social, and psychological structures of societies. Comparative study of myths and ancient symbols can reveal new dimensions of identity, social roles, and cosmic worldviews. In Indo-Iranian mythology, the figures of Jamshid and Mithra maintain symbolic and functional ties with the Sun, manifested in different contexts. Accordingly, this research, through an analytical-comparative approach and based on Mircea Eliade's theory of the sacred and religious symbolism and Carl Gustav Jung's theory of archetypes, examines and analyzes these symbolic connections. The findings indicate that the Sun, beyond being a natural phenomenon, appears as a symbol of eternal return and psychological security, cosmic order, and spirituality in relation to these myths. In this context, Jamshid embodies earthly authority, political power, and the human desire to impose order on the material world while remaining connected to divine forces and nature. In contrast, Mithra, with the archetype of a savior and spiritual figure, represents divine justice, humanity's need for spiritual growth, and liberation from worldly constraints. From Jung's psychological perspective, these fundamental differences reflect the profound human tendency toward security, light, and hope in the face of inner and outer turmoil, thus making the Sun a central element in redefining cultural and ritual identities.

Keywords: Jamshid, Mithra, Sun, Eliade, Jung

Email: f.savab@lihu.usb.ac.ir

Received: 2025/05/05

Accepted: 2025/06/22

An Analytical Study of the Story of Moses and the Shepherd Based on Glasser's Choice Theory

* **Ānāhitā Chitgarzādeh**

Ph D. Candidate of Persian Language and Literature, IAU, Zanjān Branch

** **Nozhat Noohi**

The Assistant Professor of Persian Language and Literature, IAU, Zanjān Branch

*** **Tooraj Aghdāie**

The Associated Professor of Persian Language and Literature, IAU, Zanjān Branch

**** **Hosein Ārian**

The Assistant Professor of Persian Language and Literature, IAU, Zanjān Branch

William Glasser, the American psychologist, through the formulation of Choice Theory, made a substantial contribution to the shift in psychology from external control to internal control, emphasizing responsibility, reality acceptance, and the power of choice. Choice Theory posits that all human actions are forms of behavior, that every behavior is chosen, and that individuals are intrinsically driven by their genetic makeup to fulfill five fundamental needs: love and belonging, power and achievement, freedom, fun, and survival. Within this framework, each individual possesses what is referred to as a “quality world”—a mental construct of an idealized reality that constitutes the core of one’s existence. The present study, employing an analytical–descriptive method and grounded in William Glasser’s Choice Theory, seeks to formulate the behavioral patterns of the two central characters—Moses and the Shepherd—in *Masnavi Ma’navi* of Jalal al-Din Rumi. The findings indicate that Moses and the Shepherd each pursue different paths. Moses, relying on his prophetic power and spiritual authority, rejects the Shepherd’s choice and reproaches him. God, however, admonishes Moses and reminds him of his responsibility. The Shepherd’s choice is affirmed and divinely sanctioned, enabling him in a single moment to transcend from the realm of Sharia (Islamic Law) to that of Tariqa (Sufi Path), ultimately attaining the Truth.

Keywords: Choice Theory, Moses, Shepherd, Masnavi-ye Ma’navi, Quality World.

*Email: azarestan44@gmail.com

**Email: Noohi- Nozhat @ yahoo.com

***Email: Dr.aghdai@gmail.com

****Email: Arian.amir20@gmail.com

Received: 2025/03/23

Accepted: 2025/06/22

The Relationship Between *Shāhed-bāzī* in the Poems of Prominent Persian Poets and Virtual Love in Plato's *Symposium*

* Mohammad-Mahdi Dehghānizādeh

M.A. in Islamic Studies, Culture, and Communication, Imam Sadiq University

** Mohammad Razmgah

Ph D. Candidate of Comparative Philosophy, Shahid Motahari University

For centuries, *Shāhed-bāzī*—a literary and cultural practice in classical Persian poetry referring to the homoerotic admiration of youthful male beauty—has been a subject of debate. Different interpretations of male-to-male love have often overshadowed the intellectual and philosophical roots of this phenomenon. This study, through an analytical-comparative approach, explores the relationship between *Shāhed-bāzī* in Persian poetry and the notion of “virtual love” in Plato's *Symposium*. Using thematic analysis, Plato's *Symposium* was divided into ten core themes associated with two central concepts: “earthly love” and “heavenly love.” For the purpose of this research, five key aspects of heavenly love—namely “sacrifice and worthiness,” “the pursuit of intellectual growth,” “aesthetic appreciation without lust,” “the age dynamic between lover and beloved,” and “masculinity”—were examined. These aspects were then linked to the works of poets who wrote about male-to-male love, revealing significant parallels. The findings indicate that the concepts derived from Persian poets' verses, particularly those aligned with mystical interpretations of heavenly love, closely correspond to the fundamental ideas articulated in Plato's *Symposium*.

Keywords: *Shāhed-bāzī*, Persian poetry, Virtual Love, *Symposium*, Plato.

*Email: mm.dehghanizadeh@isu.ac.ir

Received: 2025/04/21

**Email: mohammad.razmgah72@gmail.com

Accepted: 2025/06/22

A Comparative Discussion on Mahanta and Pir in the Eckankar School and Islamic Mysticism

* Fātemeh Hooshangi Cheqāmārāti

Ph D. Candidate of Persian Language and Literature, Razi University

** Mohammad-Ebrāhim Mālmir

The Associate Professor of Persian Language and Literature, Razi University

*** Mojtabā Beiglari

The Assistant Professor of Persian Language and Literature, Razi University

The concept of the *pir* (spiritual master) is one of the fundamental and essential topics in mysticism and in all esoteric perspectives worldwide. For the seeker of the spiritual path (*sālek*), the presence of a guide or master is necessary to help him/her progress and reach the ultimate goal. In different religions, various criteria and characteristics have been presented for the master, and he has been referred to by different titles. In the Eckankar school, the perfect master is referred to as the *Mahanta*, and specific qualities are ascribed to him. The present study, using a descriptive–analytical method, seeks to examine the position of the *Mahanta* (in Eckankar) and the *pir* (in Islamic mysticism), and by comparing the two, investigates their similarities and differences. The main research question is whether the characteristics of the *Mahanta* correspond to those of the *pir*. The general findings indicate that despite certain similarities in the nature and functions of the *pir* and the *Mahanta*, due to the fundamental differences between the two schools regarding the concept of monotheism (*tawhid*), there are also many significant differences. In fact, the *Mahanta*, within the humanistic worldview of Eckankar, represents a polytheistic being whose position conflicts with monotheistic principles.

Keywords: Eckankar, Mahanta, Islamic Mysticism, Pir.

*Email: hoshangizahra@yahoo.com

**Email: dr_maalmir@razi.ac.ir

***Email: : Mojtaba.biglari@razi.ac.ir

Received: 2025/05/17

Accepted: 2025/06/22

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: Dr. Fatemeh Abdi

Mytho-Mystic Literature is a quarterly Journal published by Islamic Azad University- South Tehran Branch. The journal aims to contribute to research on the Iranian Mythology and Islamic Mysticism .

Address : Islamic Azad University - South Tehran 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. 80, Autumn 2025

Mytho - Mystic Literature Quarterly Journal

Journal of Islamic Azad University

No.80, Autumn2025



**Islamic Azad University
South Tehran Branch
Deputy of Research**