

بررسی بازتاب نمادین آتش در دو داستان مثنوی با رویکرد تطبیقی

دکتر محمد صافحیان* - زکیه رشیدآبادی**

استادیار گروه کلام اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب - دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران

چکیده

آتش از دیرباز به سبب نقشی که در زندگی انسان داشته است، مورد توجه بوده است. یکی از خویشتکاری‌های نمادین آتش، تطهیر است. آتش با وجود این که سوزاننده است، پاکی و طهارت را نیز به ارمغان می‌آورد. بنا به باور اساطیری، آتش آوردگاه پاکی و پلیدی است. در این جستار ابتدا به بررسی مفهوم نمادین آتش در اساطیر مختلف پرداخته‌ایم که گذر از آن (آزمون آتش) عروج به مرحله‌ای بالاتر را در خود نمادینه کرده است. پس از آن با خوانش اسطوره «گذشتن سیاوش از آتش» در شاهنامه، و ناظر به داستان حضرت ابراهیم (ع) در فرهنگ سامی، با رویکردی تطبیقی آن را با داستان «در آتش افکندن کودک» در مثنوی و نیز حکایت «جواب دهری که عالم را قدیم گوید» مقایسه کرده‌ایم و رویکرد مولانا را به خوانش آثار پیشین خود بررسی کرده‌ایم. این نوشتار در پی آن است که نشان دهد، مولانا از مفاهیم اسطوره‌ای و نمادین قبل از خود آگاهی داشته و با تخیل شاعرانه خود به بازآفرینی این مضامین در زمان خود پرداخته است.

کلیدواژه‌ها: آتش، آزمون آتش، سیاوش، ابراهیم، داستان‌های مثنوی.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۴/۰۵/۲۸

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۴/۰۹/۲۲

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

**Email: zakihrashidabadi@yahoo.com

مقدمه

چنان‌که می‌دانیم قدما دنیای مادی را تشکیل یافته از چهار عنصر می‌دانستند. «ارسطو و نیز همه حکما از زمین (خاک)، هوا (باد)، آب و آتش سخن گفته‌اند. قدما آنها را آتش سوزنده، آب سازنده، باد پوینده و خاک پاینده می‌نامیده‌اند.» (پیربایار ۱۳۷۶: ۲۰) آنچه در جهان هستی وجود دارد، همه در پیوند با این عناصر است. مولانا نیز در جای‌جای مثنوی از آب، خاک، باد و آتش سخن رانده است و در ابیات بسیاری در قالب داستان‌های گوناگون به شکل‌های متفاوتی به بازآفرینی این عناصر پرداخته است. گاه این چهار عنصر را با هم و گاه جداگانه به کار برده است؛ حکایت ستیز عناصر چهارگانه را که موجب تغییر فصول و گردش ایام می‌شود، مولانا این‌گونه بیان می‌کند:

| | |
|--------------------------|------------------------------|
| چار عنصر چار استون قویست | که برایشان سقف دنیا مستویست |
| هر ستونی اشکننده آن دگر | استن آب اشکننده آن شرر |
| پس بنای خلق بر اضداد بود | لا جرم جنگی شدند از ضر و سود |
| | (مولوی ۱۳۹۰ / ۶ / ۵۰-۴۸) |

پرداختن به همه این عناصر هدف این جستار نیست؛ بلکه از میان آنها تنها به نمادینگی و رمزوارگی آتش و نمود آن ابتدا در اساطیر جهان و سپس ایران اشاره خواهد شد. یکی از این جنبه‌های نمادین آتش «تطهیر» است، همان‌گونه که «شعاع‌های خورشید نماد باروری، تطهیر و اشراق، است به همان ترتیب شعله‌های آتش هم این نمادها را القا می‌کند.» (شوالیه ۱۳۸۸: ۶۸) که از این جنبه آتش برای تشخیص بی‌گناهان و پاکان استفاده شده است؛ زیرا «زبان آتش در برگزیدگان و پاکان کارگر نمی‌افتد.» (پیربایار ۱۳۷۶: ۷۵) پایه و اساس آزمون ایزدی آتش، اشته (اردیبهشت) بوده است و لازمه اجرای آن نیز برقراری ارتباط بسیار نزدیک آتش و اشته است؛ چرا که اشته در حقیقت نمادی از دو صفت بسیار مهم راستی و درستی

اهورا مزدا است و آتش نیز نماد زمینی و این جهانی اشته است. بر اساس آموزه‌های گاتها، ایرانیان باستان اعتقاد داشتند که آتش در پرتو اشته نمادی از راستی و درستی است، پس گزندی به پیروان راستی و درستی نخواهد رساند. (وستا ۱۳۹۱، ج ۱: ۲۸۷-۲۹۱ و نیز ج ۲: ۹۰۷-۹۰۸) در این پژوهش تلاش شده است به پرسش‌های زیر پاسخ داده شود:

- ۱- آیا آزمون آتش در بین ملت‌های دیگر دارای اهمیت است؟
- ۲- آیا آتش در معنای نمادین و اسطوره‌ای در مثنوی کاربردی دارد؟
- ۳- چرایی و چگونگی کاربرد آن چیست؟
- ۴- وجوه اشتراک و افتراق مفهوم نمادین آتش در مثنوی با متون حماسی و اساطیری دیگر چیست؟

بررسی پیشینه پژوهش نشان می‌دهد که اگر چه در برخی از پژوهش‌هایی که تا کنون انجام گرفته است، به نمادینگی آتش و آزمون آن اشاره شده است، به بازتاب نمادین و اسطوره‌ای آتش «تطهیر» در مثنوی با رویکرد تطبیقی توجه نشده و مقاله یا کتاب مستقلی در این زمینه نوشته نشده است.^(۱) تفاوت پژوهش حاضر با نوشته‌های پیشین در تمرکز آن است بر بازتاب مفهوم اسطوره‌ای آتش «تطهیر» (با خوانش اسطوره گذشتن سیاوش از آتش) در شاهنامه و داستان «ابراهیم در آتش». سپس با رویکرد تطبیقی داستان «در آتش افکندن کودک» دفتر اول مثنوی و حکایت «جواب دهری که عالم را قدیم گوید» از دفتر چهارم مثنوی بررسی و تحلیل شده است.

اهمیت آتش در میان ملت‌های مختلف

آتش یکی از عوامل اساسی و مؤثر در زندگی و تمدن بشری است. این واژه در /وستا 'آتر' در پهلوی «آتور، آتش» در پارسی «آذر، آدر» و در لهجه‌های مختلف

«آدیش، آتیش، تش» آمده است. ریشه این کلمه در سنسکریت «آدری^۱» به معنی شعله است. (دادور و منصوری ۱۳۸۵: ۱۱۸؛ آموزگار ۱۳۸۳: ۲۹) با توجه به ارزش و اهمیت آن در زندگی بشر از دوره‌های باستان تا کنون، روایت‌های اعتقادی و آیینی زیادی درباره آن نقل کرده‌اند. پرداختن به مفهوم آتش در همه آنها از حوصله این جستار بیرون است. به همین جهت تنها به مفهوم آن در میان ملت‌هایی می‌پردازیم که به گونه‌ای با هدف این پژوهش در پیوند هستند.

آتش در هند: یکی از خدایان معروف هند، خدای آتش، «آگنی^۲» نام دارد. عنصر آتش، مظهر قدرت و تجلی صفات و کیفیات آگنی است که به صورت‌های مختلف در جهان ظاهر می‌شود: در زمین به صورت آتش هیزم و سایر مواد سوختنی، در آسمان به صورت خورشید و اجرام فلکی و در فضای میان زمین و آسمان به صورت آذرخش هستی دارد. (مک دامل ۱۹۷۴: ۹۰-۹۲؛ کراولی ۱۹۷۴: ۲۹/۶) وقتی هندوان، نثارهای خود را بر آن می‌افشانند، بر این باور بودند که آگنی واسطه بین انسان و خدا است. گاه او را فرزند برهما نیز دانسته‌اند.

آتش همیشه مرکز مناسک و آیین‌های هند و ایرانیان پیش از اسلام بوده است. با توجه به تبار مشترک ایران و هند و همسانی اسطوره‌های این دو قوم، می‌توان گفت: نماد آتش در متون ودایی و اوستایی، به گونه‌ای در پیوند با یکدیگر هستند. (هینلز ۱۳۸۳: ۴۳) به عنوان نمونه در حماسه معروف هندوان، موسوم به رامایانه، داستانی شبیه داستان سیاوش وجود دارد و آن داستان سیتا، همسر وفادار و پاکدامن رامای است. در این داستان سیتا برای اثبات پاکدامنی خود به آزمایش آتش تن می‌دهد. وقتی رامای با سیتا ازدواج می‌کند، حوادثی روی می‌دهد و سیتا به اسارت راون، یکی

1. Adri

2. Agni

از اشرار بیابانگرد، درمی‌آید و هفت سال در اسارت وی باقی می‌ماند تا سرانجام رامای موفق می‌شود همسرش را رهایی بخشد، اما رامای در پاکدامنی همسرش شک می‌کند. سیتا برای اثبات بی‌گناهی خود، خواهان آزمایش گذر از آتش می‌شود؛ تل آتش افروخته می‌شود و سیتا بدون هیچ‌گزندی از آن بیرون می‌آید و پاکدامنی خود را اثبات می‌کند. (رضی ۱۳۸۱: ۲۲۴۳)

آتش در چین: چینیان باستان خدای آتش را به نام «تس اونگ»^۱ ستایش می‌کردند. تندیس این خدا در همه خانه‌ها موجود بود. در چین، شمن‌ها که در سراسر جهان «چیره دست آتش» نام دارند، در جلسات خود روی آتش راه می‌روند. می‌توانند زغال افروخته بخورند و نیز دست در آتش نهند. آنها از لحاظ نمادپذیری، دارای فنونی هستند که به «چیرگی بر آتش» معروف است. گذشتن از آتش بدون سوختن، نشانه فراتر رفتن از حالات انسانی است. (الیاده ۱۳۷۲: ۶۷) همان‌گونه که سیاوش در آتش نمی‌سوزد و بر سلمان کارگر نمی‌شود، یا سیتا هم گواهی بر این مفهوم است.

آتش در یونان و روم باستان: آتش در اساطیر یونان، بیشتر از اساطیر دیگر ملل نمود یافته است. این نماد بیشتر در اسطوره «پرومتئوس»^۲ بازتاب دارد. در یونان باستان الهه آتش «هستیا»^۳ نام داشت و آتش جاویدان در پرستشگاه هستیا نگهداری می‌شد. در اساطیر دینی یونانی، خدای آتش «هفائستوس»^۴ نام داشت که سلاح وی در جنگها گزری بود که در سر آن آتش سوزنده قرار داشت (عفیفی ۱۳۸۳: ۴۰۷) این گرز یادآور سلاح ایندرا در اساطیر هند است که آذرخش (صاعقه) بوده است.

1. Tasaowang
3. Hastia

2. Prometheu
4. Hephaistos

آتش در مصر: در مصر باستان «سخت»^۱ الهه آتش بود که سری چون شیر ماده داشت. آتش نزد مصریان مانند ملل دیگر با عقیده به پاکی و تطهیر آن و نیز پندار آنان درباره رستاخیز رابطه داشته است و چون مذهب مصریان نیز مبتنی بر عبادت خورشید، «رع» بوده است، می‌توان گفت مصریان آتش را می‌ستودند و به آن نماز می‌بردند و در پیش آن راز و نیاز می‌کردند. (بختورتاش ۱۳۷۰: ۸۸)

آتش در میان اعراب: پرستش آتش در میان برخی از قبایل عرب، امری ناشناخته نبوده است و بعضی از مردمان آن را می‌پرستیده‌اند. از میان آتش‌های متعددی که نزد اعراب رایج بوده است، تنها به سه دسته اشاره کرده‌اند: آتش استسقاء (نارالاستسقاء)، آتش پیمان (نارالتحالف) و نارالحریتین.

در جاهلیت کهن، هنگام قسم خوردن و پیمان بستن، آتشی برمی‌افروختند و [دو طرف پیمان] تا حد سوختن چنان به آن نزدیک می‌شدند که پوست آنها شعله و تابش آتش را حس می‌کرد یا حتی نزدیک بود که آتش بگیرند. در این حالت آن کسی را که حقوق [پیمان با] آتش را نادیده بگیرد، می‌ترساندند و او را به از دست دادن منافع آتش و محروم شدن از سودمندی‌های آن، بیم می‌داده‌اند که در این صورت زندگی او بسیار مشقت بار می‌شد. شخصی که قیم یا برپادارنده این آتش بود، مَهوَل نامیده می‌شد. (سلیم‌الحوت ۱۳۹۰: ۱۸۸-۱۸۲)

همچنین: «در یمن آتشی بود که آن آتش هرگز نمردی و اهل یمن آن آتش را حاکم خود ساخته بودند و چون ایشان را اختلافی افتادی در کاری، پیش آن آتش رفتندی و حکم خود بر آن آتش برداشتندی، پس زبانه‌ای از آن آتش برآمدی و ظالم را بسوختی و مظلوم به سلامت ماندی.» (همان: ۱۸۹)

آتش در ایران: بنابر روایات اساطیری ایران، آتش «مظهر فروغ ایزدی، پسر اهورامزدا و تجسم حضور او نمادی از نظم راستین است» (هینلز ۱۳۸۳: ۹۱؛ نیز ر.ک. پورداود ۱۳۵۵: ۲۶۶) و «زمین دختر اهورامزدا؛ که این تمثیل اشاره به بارآوردگی زمین و چالاکتی و نیرو و پرتلاشی آتش» دارد. (اوشیدری ۱۳۸۹: ۶۱) در کتب پهلوی از پنج نوع آتش سخن رفته است که بیانگر ارتباط آسمان و زمین است: «۱- برزی سونگه: آتشی که در پیش اورمزد می‌درخشد؛ ۲- وهوفرپانه: آتشی که در تن انسان و چارپایان است؛ ۳- اوروازیشته: آتشی که در گیاهان است؛ ۴- وازیشته: آتشی که در ابرها است؛ ۵- سپنیشته: آتشی که در جهان و کانون‌های خانوادگی است.» (مجتهد شبستری ۱۳۶۷: ۹۱؛ نیز ر.ک. بويس ۱۹۶۸: ۵۲)

در اساطیر ایران باستان، در بخشی از شاهنامه که بنا به تحقیق خالقی مطلق ابیات آن الحاقی است (خالقی مطلق ۱۳۷۲: ۱۷۰-۱۲۷) پیدایش آتش را به هوشنگ «نخستین بنیانگذار ملت ایران» (کارنوی ۱۳۴۱: ۵۹) و «پادشاه هفت کشور» (آموزگار و تفضلی ۱۳۷۵: ۷۲) نسبت می‌دهند.

که بر هفت کشور منم پادشا
جهاندار و پیروز و فرمانروا
(فردوسی ۱۳۸۷، ج ۱: ۳۳)

خویشکاری های مینوی و آسمانی آتش، در زمان هوشنگ پیشدادی^(۲) با «قانون فرمانروایی و اداره آفریدگان که بر اساس کوشش وی پایه‌گذاری شده است، تجلی می‌یابد که از برخورد دو سنگ (وجود جسمانی) به یکدیگر، آتش (روح الهی) پدیدار می‌شود.» (پورخالقی چترودی و قائمی ۱۳۹۰: ۱۰۹) به باور یونگ «آتش نطفه‌ای روحانی است و جهیدن آن از سنگ و جرقه زدن آن، مشابه تصویر برآوردن روح از سنگ است.» (یونگ ۱۳۷۳: ۵۲۴) جالب توجه است که در این بخش هوشنگ آتش را بر اثر یک اتفاق می‌یابد. وقتی به دنبال یک مار که «نشان ظلمت اهریمنی و جهل و شر و بدی» (رضی ۱۳۸۳: ۹۴) و یکی از مشهورترین «نمادهای جنسی» است

(گلدشمیت ۲۰۰۳: ۱۴۵) سنگی را پرتاب می‌کند، این سنگ بر سنگی دیگر فرود می‌آید و آتش زندگی را از اسارت طبیعت رها می‌کند و در اختیار انسان قرار می‌دهد. و به این ترتیب فروغ آتش پدیدار می‌شود و راز آتش کشف می‌گردد.

یکی روز شاه جهان سوی کوه
گذر کرد با چند کس همگروه
برآمد به سنگ گران سنگ خورد
همان و همین سنگ بشکست خرد
فروغی پدید آمد از هر دو سنگ
دل سنگ گشت از فروغ آذرنگ
(فردوسی ۱۳۸۷، ج ۱: ۳۳ و ۳۴)

و هوشنگ در پیش جهان‌آفرین به خاطر هدیه این فروغ آسمانی نیایشگر و آفرین‌خوان است و آن را قبله‌ای برای راز و نیاز برمی‌گزیند. نخستین واکنش هوشنگ را در شاهنامه چنین می‌بینیم:

جهاندار پیش جهان آفرین
نیایش همی کرد و خواند آفرین
که او را فروغی چنین هدیه داد
همین آتش آن‌گاه قبله نهاد
(همان، ج ۱: ۳۴)

و مولوی هم در مثنوی با بهره‌گیری از این مضامین به گونه‌ای دیگر، در این باره چنین گفته است:

آهنی بر سنگ زد، زاد آتشی
آتشی از شاه و ملکش کین کشی
(مولوی ۱۳۹۰ / ۳ / ۸۸۴)

بر مثال سنگ و آهن این تنه
لیک هست او در صفت چون آینه
سنگ و آهن مولد ایجاد نار
زاد آتش بر دو والی قهر بار
(همان / ۴ / ۳۷۶۱-۳۷۶۰)

از سوی دیگر آتش گاه عاملی ویرانگر، سوزنده، تخریب‌کننده و نمادی از خشم و عذاب الهی است^(۳) که یا باید در آن گداخت و یا از آن گذشت. این بی‌آسیب گذشتن از آتش به قصد اثبات بیگناهی با «وَر گرم»^(۴) که «این عمل را در زبان‌های

اروپایی «اوردالی»^{۱۱} «می خوانده‌اند» (رستگار فسایی ۱۳۸۳: ۱۲۷) ارتباطی نزدیک دارد و ما آشکارترین نمود آن را در آیین زرتشت می‌بینیم که «زرتشت به آن جنبه اخلاقی داد و آن را علامت و نشانه زنده‌ای از پاکی و طهارت دانست.» (باشلار ۱۳۶۴: ۱۶۸؛ نیز ر.ک. کای بار و بویس ۱۳۴۸: ۱۵۶) هنگامی که زرتشت به عرش برین به معراج رفت، امشاسبندان سه روش آزمایش را به او تکلیف کردند؛ نخست گذر از آتش بود، زرتشت سه گام به درون آتش رفت به نشانه اندیشه نیک، گفتار نیک و کردار نیک و هیچ نسوخت. ژان پیر بایار درباره چیرگی بی‌گناهان بر سوزندگی آتش می‌نویسد:

«اگر این اشخاص می‌توانند چنین بر آتش چیره شوند، از آن روست که در مرحله‌ای از رازآشنایی، روح از تن می‌گسلد، و تن در آن موقعیت فوق زمینی دیگر سوختنی نیست و به رغم ظاهر خاکی‌اش، به جهانی از کیهان که در آن تنها روح وجود دارد، نقل می‌کند. بدین جهت فقط برگزیدگانی معدود می‌توانند بی‌آنکه آسیب و گزند ببینند، برکانون آتش گام بردارند و گذارشان از میان خرمن شعله‌ها نشانگر مقام و مرتبه آنان در تطهیر و تنزیه و تصفیه است. این گونه مردم جایگاه انسان آغازین را باز یافته‌اند.» (پیربایار ۱۳۷۶: ۷۱)

بنابر باور اساطیری آتش به کسی گزند می‌رساند که «اهورا مزدا آزدن او را خواسته باشد.» (رجبی ۱۳۸۰: ۱۹۹) مولانا نیز تابش و سوزندگی آتش را بنا برخواست حق تعالی می‌داند و این‌گونه می‌سراید:

آتش ابراهیم را نبود زیان هرکه نمرودی است گو می‌ترس از آن
(مولوی ۱۳۹۰ / ۱ / ۳۳۱۰)

و در جایی دیگر می‌گوید:

آتش ابراهیم را دندان نزد چون گزیده حق بود، چونش گزد
(همان / ۱ / ۸۶۱)

معروف‌ترین جلوه اساطیری آتش، آزمون آتش «پاکی و امتحان» است که نزد اقوام مختلف، جلوه‌های گوناگون یافته و در اساطیر ایران، اسطوره سیاوش بر آن بنا گردیده است. آتش پاکی وسیله آزمون بی‌گناهی سیاوش، فرزند کیکاوس شاه قرار می‌گیرد. آتشی که سیاوش از میان آن به سلامت می‌گذرد، در حماسه رامین، برای سیتا همسر رامو، در سلامان و ابدال به روایت جامی و در ویس و رامین گرگانی^(۵) و در فرهنگ سامی، آتشی که برای ابراهیم می‌افروزند، همه در زمره آزمون‌های آتش به شمار می‌آیند و در بازآفرینی آن در تخیل مولانا برای فرزند مادری که - به دلیل خودداری از سجده بت - به آتش افکنده شده بود، بوستان می‌گردد و نیز در حکایتی دیگر در مناظره متدین و دهری به صورت مستقیم از آزمون آتش یاد می‌کند و آن را امتحان حق از باطل می‌شناسد.

در ادامه به نقد بینامتنی سه متن حماسی، دینی و ادبی از آزمون گذر از آتش پاکی و امتحان می‌پردازیم و اسطوره سیاوش و سودابه، داستان حضرت ابراهیم و حکایت کودک در آتش و جواب دهری را که عالم را قدیم گوید، با رویکرد توصیفی - تطبیقی مورد خوانش قرار می‌دهیم.

اسطوره سیاوش

سیاوش چه از دیدگاه مردم‌شناسی و چه به لحاظ اسطوره‌شناسی، مهم‌ترین اسطوره ایران است. «در ایران هیچ اسطوره‌ای به اندازه سیاوش از نظر مدارک تاریخی سرمایه ندارد و هیچ اسطوره‌ای به اندازه آن، شواهد زنده در نام‌های جغرافیایی و آیین‌های سوگ و یادمانی باقی نگذاشته است.» (حصوری ۱۳۷۸: ۲۷)

در اسطوره سیاوش طبق روایت فردوسی، سودابه (نامادری سیاوش) فریفته وی می‌شود. دل‌بستگی سودابه (همسر کیکاوس) و پاسخ رد سیاوش، سودابه را به انتقام‌جویی وا می‌دارد. به سیاوش تهمت می‌زند و سرنوشت او طوری می‌شود که در

مرحله گذر از آتش قرار می‌گیرد. کیکاوس در مشورت با موبدان برای حل مشکل، جواب «آزمون عبور از آتش» را از آنها می‌شنود.

ز پهلوه همه موبدان را بخواند
چنین گفت موبد به شاه جهان
زهر دو سخن چون بدین گونه گشت
زهر دو سخن یکی را بیاید گذشت
چنین است سوگند چرخ بلند
که بر بی گناهان نیارد گزند
(فردوسی ۱۳۸۷، ج ۱: ۳۲ و ۳۳)

همان‌طور که می‌بینیم آتش پاک است. در نتیجه پاکان را نمی‌سوزاند؛ چون اهورایی است و آنچه سوخته شود، ناپاک و گناهکار است و فردوسی این را به چرخ بلند نسبت داده است.

برای «داوری‌های آتشین مقدار هیزمی که لازم بود مشتعل شود، تفاوت می‌کرد.» (رضی ۱۳۸۱: ۲۲۴۰) آزمون گذر از آتش سیاوش با گذشتن از میان دو کوه آتش که راهی باریک در میانشان وجود داشته باشد، انجام می‌شود. «این کوه آتش در داستان سیاوش سمبل خشکی و سوزندگی تابستان است.» (بهار ۱۳۸۸: ۴۴)

نهادند بر دشت هیزم دو کوه
جهانی نظاره شده هم گروه
(فردوسی ۱۳۸۷، ج ۳: ۳۴)

سودابه از امتحان آتش سرباز می‌زند، چون می‌داند که آتش گناهکار را می‌سوزاند و او خود واقف است که گناه از جانب او بوده است. اما سیاوش که می‌داند بی‌گناه است، برای اثبات پاکدامنی خود به آزمایش آتش تن در می‌دهد و از آن سربلند بیرون می‌آید؛ چرا که او معتقد است آتش مطابق خواست خدا عمل می‌کند که این نشان حیات مجدد او است.

سیاوش بدو گفت: اندوه مدار
به نیروی یزدان نیکی دهش
کزین سان بود گردش روزگار
کزین کوه آتش نیابم تپش
(همان، ج ۳: ۳۵)

سیاوش در جامه سفید خود با اسب سیاهش که «سیه» نام داشت به آتش می‌زند:
سیاوش، سیه را به تندی بتاخت
نشد تنگدل، جنگ آتش بساخت
ز هر سو زبانه همی برکشید
کسی خود و اسب سیاوش ندید
(فردوسی ۱۳۸۷، ج ۳: ۳۶)

پس تن به آزمایش می‌دهد و چون بی‌گناه بود، آتش به او گزند نرسانید.
چو او را بدیدند برخاست غو
که آمد ز آتش برون شاه نو
چنان آمد اسب و قبای سوار
که گفتی سمن داشت اندر کنار
چو بخشایش پاک یزدان بود
دم آتش و باد یکسان بود
چو پیش پدر شد سیاوش پاک
نه دود و نه آتش نه گردو نه خاک
(همانجا)

ممکن است این پرسش پیش آید که حتی اگر سودابه چون الهه‌ای در کنار سیاوش زمینه‌ساز مرگ او (زمستان) شده است، پس رستاخیز سیاوش (بهار) چگونه متبلور شده است؟ باید گفت رستاخیز سیاوش در هیأت کیخسرو شکل گرفته است. در ایران سیاوش می‌رود، ولی کیخسرو برمی‌گردد. کیخسرو برابر حیات مجدد سیاوش است.

بهار معتقد است بایستی شخصیت سیاوش با یکی از شخصیت‌های سامی آمیخته شده باشد و اعتقادات مربوط به وی به داستان سیاوش انتقال داده شده باشد. (بهار ۱۳۸۶: ۵۷) برخی دیگر نیز گفته‌اند که «آنچه برای حضرت ابراهیم پیش آمده و برای ثبوت حقانیتش آتش بر او گلستان شد، یادآور نوعی ورگرم است.» (یاحقی ۱۳۶۹: ۴۳۶) به علاوه با توجه به تقدس و اهمیت آتش در اسلام که والاترین جلوه آن را در تجلی خداوند به صورت آتش بر موسی (ع) می‌توان دید (طه: ۹-۱۲) و با توجه به نظر بهار، شباهت این دو شخصیت بسیار فزونی می‌گیرد و هم از این رو است که «ابراهیم را سیاوش گفته‌اند؛ زیرا هر دو در آتش رفتند و به سلامت بیرون آمدند.» (یاحقی ۱۳۶۹: ۴۳۶)

داستان حضرت ابراهیم (ع)

از میان اساطیر نژاد سامی که با اساطیر فرهنگ ایران همانندی برجسته‌ای دارد، داستان «ابراهیم در آتش» است که به اسطوره «گذر سیاوش از آتش پاکی» تن می‌زند. شفیع کدکنی می‌گوید: «در فرهنگ سامی، مفهوم آزمون پاکی و حقیقت و در واقع رفتن از باطل به سوی حق، یعنی از مظهر که باطل و رونده و جزئی است به کل مطلق رسیدن و از نماد و رمز به سوی معنا رفتن را در اسطوره ابراهیم در آتش، مشاهده می‌کنیم.» (شفیع کدکنی ۱۳۷۵: ۲۴۱)

اسطوره آزمون «آتش پاکی و امتحان» در فرهنگ سامی، داستان حضرت ابراهیم خلیل را باز می‌گوید که از اطاعت آذر بت‌تراش، سر باز می‌زند و به خدای یگانه ایمان می‌آورد. وی شبی از شب‌ها به بتخانه می‌رود و همه بت‌ها را با تبر می‌شکند. نمرود برای کیفر او، دستور می‌دهد آتشی عظیم برافروزند و ابراهیم را در آن فروکنند. آتش به لطف خداوند بر ابراهیم گلستان می‌شود. در قرآن مجید آمده است که «ما گفتیم ای آتش، بر ابراهیم سرد و سلامت باش.» (انبیاء: ۶۹)

داستان در آتش شدن ابراهیم و به سلامت گذشتن از آن، آشکارا با اسطوره ایرانی سیاوش شباهت دارد. علی‌رغم اختلاف‌هایی که در این دو داستان وجود دارد (چون حضرت ابراهیم به آتش افکنده می‌شود تا مجازات شود، ولی سیاوش تن به آتش می‌دهد تا آزمایش شود) نفس ورود هر دو در آتش و نتیجه نهایی هر دو داستان یکی است و از مشترکات بسیاری برخوردارند.

میزان آتشی که برای سوزاندن ابراهیم فراهم شده است، با آتش عظیمی که برای عبور سیاوش گردآمده است، همانندی دارد. در هر دو داستان، ستوران آن قدر هیزم می‌کشند که عاجز می‌شوند. آتش آن چنان عظیم است که به دو صد کوه و آتش جهنم، تشبیه شده است. در هر دو داستان مردمان گردآمده‌اند تا شاهد عمل قهرمانان

باشند. هر دو به سوی حق و حقیقت می‌شتابند - هریک به گونه‌ای - و هر دو قهرمان از آتش می‌رهند و سرانجام هر دو حکایت، بازگوکننده رسوا شدن مسببان در آتش افکندن قهرمانان (سودابه و نمرود) هستند. جالب توجه آن است که صفات و ویژگی‌های هر دو نیز شباهت فوق‌العاده‌ای با هم دارد؛ زیرا هر دو نماد اخلاص و پاکی و توکل به خدا هستند. در نهایت هم لطف خدا شامل حال هر دو می‌شود. یکی از آتش بیرون می‌آید تا حقانیت خود را به اثبات برساند و دیگری هم به سلامت از آتش خارج می‌شود تا طهارت خود را ثابت کند. این دو داستان، چشم‌انداز گسترده‌ای برای پدید آمدن متن سوم این مقاله و سرودن حکایت مولانا گردیده است.

داستان مثنوی

حکایت مولانا، در دفتر اول مثنوی، حکایت پادشاهی جهود است که پیروان مسیح را در آتش می‌افکند و شرط رهایی مردمان از آتش را سجده بتی قرار می‌دهد که در برابر آتش نهاده است. از جمله کسانی را که برای سجده بت نزد پادشاه می‌آورند، زنی است با کودک خردسالش که چون از سجده بت خودداری می‌کند، کودک را در آتش می‌افکنند تا مادر دل از خداپرستی بشوید و بر بت سجده برد. مادر که سوختن طفل خود را می‌بیند، عزم سجده بت می‌کند. طفل از میان آتش بر او بانگ می‌زند و مادر را از پرستش بت زنهار می‌دهد و از او می‌خواهد که از آتش نهراسد؛ چرا که این آتش، دریای رحمت است و این سوختن با خدا ساختن و این مردن به حیات جاویدان پیوستن است.

مولانا نگاه نمادین خود را به عالم با نگاه کودک از میان آتش در آمیخته و آن را به تخیل شاعرانه خود پیوند زده است.

یک زنی با طفل آورد آن جهود
پیش آن بت و آتش اندر شعله بود

گفت ای زن پیش این بت سجده کن
بود آن زن پاک‌دین و مؤمنه
طفل از او بستد در آتش درفکند
خواست تا او سجده آرد پیش بت
اندرآ مادر که من اینجا خوشم
اندرآ اسرار ابراهیم بین
اندرآ مادر به حق مادری
مادرش انداخت خود را اندر او
نعره می‌زد خلق را کای مردمان
خلق خود را بعد از آن بی‌خویشتن
آن یهودی شد سیه رو و خجل
کاندر ایمان خلق عاشق‌تر شدند

ورنه در آتش بسوزی بی‌سخن
سجده آن بت نکرد آن موقنه
زن بترسید و دل از ایمان بکند
بانگ زد آن طفل: کانی لم امت
گر چه در صورت میان آتشم
کو در آتش یافت ورد و یاسمین
بین که آذر ندارد آذری
دست او بگرفت طفل مهر خو
اندر آتش بنگرید این بوستان
می‌فکندند اندر آتش مرد و زن
شد پشیمان، زین سبب بیمار دل
در فهای جسم صادق‌تر شدند
(مولوی ۱۳۹۰ / ۱ / ۸۰۸-۷۸۲)

مولانا در پایان دفتر اول مثنوی به داستان دیگری درباره آتش با عنوان «آتش افتادن در شهر به ایام عمر» اشاره می‌کند. اما در این داستان مقصود آتش بخل و حسد است و به آزمون آتش به طور مستقیم اشاره ندارد. (همان / ۱ / ۳۷۲۱-۳۷۳۴)

مولانا در دفتر چهارم مثنوی نیز در حکایت «جدال دهری با فلسفی» به صورت مستقیم از آزمون آیینی آتش یاد می‌کند. زمانی که میان یک متدین و یک دهری بر سر الوهیت و قدم عالم بحث درمی‌گیرد و آزمون آتش را امتحان آخرین دانسته است. مومن می‌گوید برای اثبات ادعا و اعتقاد خویش حاضریم به درون آتش بروم. و هر دو در آتش وارد می‌شوند تا محک آتش، قلب و ناسره را بسوزاند و راستی آن دیگری آشکار شود:

آب و آتش آمد ای جان امتحان
تا من و تو هر دو در آتش رویم
همچنان کردند و در آتش شدند

نقد و قلبی را که باشد آن نهان
حجت باقی حیرانان شویم
هر دو خود را بر تف آتش زدند
(همان / ۴ / ۲۸۶۲-۲۸۶۰)

و در نهایت:

آن خدا گوینده مرد مدعی رست و سوزید اندر آن آتش دعی

(مولوی ۱۳۹۰ / ۴ / ۲۸۶۳)

مولوی اعلام می‌کند که پاکان و برگزیدگان از شعله‌های آتش، هراسی به خود راه

نمی‌دهند:

من یقین دارم نشانش آن بود مر یقین دان را که در آتش رود

(همان، ۲۸۵۱ / ۴ / ۶۸۰)

تطبیق سه داستان

داستان مثنوی الگوی کلی پیش‌متن اسطوره سیاوش و ابراهیم را پیش روی دارد. این داستان دو اسطوره پیشین خود را به زبان حال باز می‌گوید. مولانا در سرودن حکایت «کودک در آتش» از پیش‌متن‌ها برای تکمیل متن خود استفاده می‌کند. او پیش‌متن اول، یعنی اسطوره سیاوش را عیناً بازسازی نمی‌کند. حکایت کودک و داستان سیاوش دو جریان متفاوتند، اما شخصیت مقابل هر دو قهرمان، یعنی سودابه و پادشاه جهود، هر دو در برابر بت نفس خود قرار دارند و تن دادن به گذر از آتش پاکی و امتحان، در واقع از باطل به سوی حق شتافتن نیز در هر دو اسطوره همانند است؛ اما برگرفتنی از متن قصه حضرت ابراهیم از نوع همانگونگی است و مولانا به بازآفرینی این اسطوره در داستان خود می‌پردازد و مسائل زمانه خود را نیز بدان می‌افزاید. این متن، عیناً بازسازی حکایت بت و بت‌پرستی و در تقابل با آن، حق و حقیقت و حقانیت است. در این میان اسطوره سیاوش را نیز به عنوان مبدأ اقتباس پیش روی دارد.

شبهات حکایت مولانا به ابعاد اسطوره ابراهیم، از آن جهت است که کودک و ابراهیم، هر دو از فرمان ستایش و سجده بت و بت‌پرستی سر باز می‌زنند و به سزای این نافرمانی در آتش می‌افتند. اما آتش بر ابراهیم سرد و گلستان می‌شود و بر کودک،

بوستانی که اسرار ابراهیم را در آن می‌جوید. رستاخیزی است که جان ازلی را به ارمغان می‌آورد و مادر و دیگران را نیز بدان بشارت می‌دهد. (در این مرحله آخر، تصرف در اسطوره رخ داده است) در این جا رویکرد مولانا و امدار اسطوره سیاوش است که مردن و تجدید حیات را باز می‌جوید.

اساطیری که به مرگ و رستاخیز اشاره دارند، اغلب با آیین‌های باروری پیوند می‌خورند و کودک مولانا یادآوری می‌کند که در لحظه سوختن در آتش، به یاد هنگام زاده شدن خود از مادر و مرارت دنیای پیش از آمدن به این جهان افتاده است، اما بعد این جهان را تنگ و فانی می‌بیند و آن زادن را با این مردن برابر می‌نهد و زادنی دوباره را در جهانی دیگر طلب می‌کند. مولانا در ابیات دیگری به بت نقس مردمان اشاره می‌کند که گویای حکایت سیاوش و سودابه و تن ندادن و پرهیز سیاوش از این بت است. در روایت *شاهنامه*، سیاه - اسب سیاوش - یار و همراه جدانشدنی او است که با آن به درون آتش می‌رود. اسب شریک قهرمانی او به حساب می‌آید. در حکایت مولانا نیز فرزند و مادر هر دو به درون آتش می‌روند. این رابطه اسب و سیاوش (قهرمان) همچون رابطه مادر و فرزندی است و در واقع رابطه راهنما و راهی است. اسب، نجات‌بخش سوار خود است و در این راه تا حد مرگ به خطر می‌زند و فرزند نیز وظیفه راهنما را برای مادر دارد و او را از پرستش بت می‌رهاند؛ خود را به مرگ در می‌افکند و رستاخیز و حیاتی نو را به مادر نوید می‌دهد. «سیاوش و اسب یکی هستند و مرگ یکی بدون دیگری، ممکن نیست» (حضور، ۱۳۷۸: ۱۰۴) و حکایت مادر و فرزند نیز این چنین است. در هر دو داستان، مرگ یکی، بستر و مقدمه مرگ دیگری است.

به یادآوریم که بنا بر باور اساطیری ایران، سیاوش هر سال با برگزاری آیینی در خزان می‌میرد و یا در بهار زنده می‌شود. رفتن سیاوش به درون آتش به نشانه خزان (میرایی) و بیرون آمدن او نماد بهار و نوزایی است. میرچا الیاده بر این باور است که

«اساساً اسطوره، نماد مرگ و رستاخیز و تابع الگوی خزان و بهار است و آداب آن به منظور تشویق نیروهای آسمانی برای ادامه دادن به بخشایش‌های سالانه منابع حیات می‌باشد.» (الیاده ۱۳۷۲: ۲۵۹-۲۶۰) آیین‌هایی از این دست، نوعی انکار گذر زمان را مطرح می‌کنند و بر بازگشت جاودانه دلالت دارند. در این داستان نیز مولانا حکایت مرگ و رستاخیز را با حکایت سوختن کودک در آتش پاکی و شوق شتافتن به سوی حقیقت در آمیخته است و آن را به مثالی از قصه حضرت ابراهیم و سیاوش باز می‌گوید.

در این داستان‌ها شخصی وجود دارد که فرد یا افرادی او را به گناهی یا جرمی متهم می‌کنند؛ ابراهیم را قوم و پادشاه قومش به شکستن بت‌ها متهم می‌کنند، سیاوش را سودابه متهم به سوء نیت می‌کند و سینا را هم شوهرش متهم می‌کند که مدت زمان طولانی‌ای نزد مرد بیگانه‌ای اسیر بوده است و در نتیجه نسبت به او بدگمان می‌شود. او برای اثبات پاکدامنی و اطمینان شوهرش به عبور از آتش تن می‌دهد. اگرچه ابراهیم را به قصد کشتن در آتش می‌اندازند و آتش وسیله اجرای حکم مرگ او است، این امکان هست که برای اثبات حقانیت او، وی را در آتش افکنده باشند. سیاوش هم شخصاً حاضر به انجام آزمایش عبور از آتش می‌شود. زرتشت هم در معراج جهت شایستگی‌اش ملزم به عبور از آتش می‌شود.

در این روایت‌ها، هدف اصلی در قالب دور شدن از باطل و جزء و رفتن به طریق حقانیت حق و کل مطلق و نیز مردن و رستاخیز پس از آن و یافتن جان ازلی با سه رویکرد اساطیری، دینی و عرفانی بیان شده است.

نتیجه

آتش به عنوان یکی از عناصر چهارگانه دنیای مادی، در معتقدات ملت‌های مختلف دارای اهمیت بسیاری بوده است. آزمون آتش جنبه آیینی و اسطوره‌ای دارد و دلایل بهره‌گیری از آزمون آتش را باید در طبیعت دوگانه ویرانگری و پاک‌کنندگی آن جست. همان‌طور که مشاهده شد، آزمایش ایزدی گذر از آتش در دیگر فرهنگ‌ها هم مثل فرهنگ ایرانی مرسوم و متداول بوده است و داستان‌هایی راجع به این آیین روایت شده است که با فرهنگ ایرانی شباهت دارد؛ بنابر این خواننده به این نتیجه می‌رسد که آیین‌های مشابه در فرهنگ‌های مختلف، بیانگر عقاید و باورهای مشترک موجود میان آنها است که این باورهای مشترک نسبت به یک چیز واحد، سبب شکل‌گیری داستان و روایت‌های یکسانی در میان فرهنگ‌ها و اقوام شده است. معروف‌ترین جلوه اساطیری و نمادین آتش، آزمون آتش پاکی و امتحان است که به شکل‌های مختلف انجام می‌شده و در اساطیر ایران اسطوره سیاوش بر آن بنا گردیده است. در روایات سامی داستان ابراهیم بسیار به ماجرای سیاوش شبیه است و نیز مولانا در آفرینش داستان‌های خود، جدا از این رویکرد نبوده است و از این مفاهیم در خلق مثنوی بهره برده است. در نتیجه این عنصر سوزاننده، پالاینده‌ای است که گناه و پلیدی را می‌سوزاند تا آنچه می‌ماند، اسباب کمال روحانی انسان شود.

پی‌نوشت

(۱) در مقاله «آزمون آتش» (صرفی ۱۳۸۰) آداب آزمون آتش بررسی شده است، مقاله «نمادینگی آتش و بازتاب آن در متون اساطیری و حماسی ایران» (واحد دوست ۱۳۸۴) به آتش در اساطیر و متون حماسی اشاره کرده است و در مقاله «سیاوش در آیین ادب فارسی» (شکیبی ممتاز ۱۳۸۶) هم‌چنین در مقاله «تحلیل نمادینگی آتش در اساطیر بر مبنای نظریه همترازی» (پورخالقی چترودی

و قائمی (۱۳۹۰) به تحلیل نمادپردازی آتش در اساطیر بر مبنای نظریه روانشناسی اصداد پرداخته شده است.

(۲) لقب «پیشداد» نیز بر همین معنی دلالت دارد که «پیشتر کسی که آیین داد در میان مردمان پدید آورد، او بود.» (بیرونی ۱۳۷۷: ۱۴۴؛ ر.ک. ابومنصور عبدالرزاق ۱۳۸۳: ۱۸۴)

(۳) نمادگرایی منفی آتش از آنجا ناشی می‌شود که اهریمن در آغاز آفرینش بر همه آفریده‌ها و از جمله آتش تاخت و آن را آلوده ساخت. دودی که همراه آتش است، اثری از آلودگی اهریمن است. (بهار ۱۳۶۲: ۵۶)

(۴) «ور» از واژه اوستایی ورنگهه^۱ مشتق شده است و در *اوستا* و پارسی باستان به معنی بازشناختن، اعتقاد داشتن و باورکردن است و کلمه «باور» پارسی نیز از همین ریشه مشتق شده است. (معین ۱۳۶۳: ۱۷۷) در متونی چون *روایت پهلوی* (۱۳۶۷: ۲۴۴) و *گزیده‌های زاداسپریم* (زاداسپریم ۱۳۶۶: ۳۳) از آزمایشی ایزدی توسط آتش با نام «ور» یا «پساخت» یاد شده است که بر دو نوع است: «ور گرم و ور سرد؛ که ور گرم گذر از آتش و ور سرد گذر از آب است.» (واحددوست ۱۳۷۹: ۴۵۷)

(۵) در داستان «ویس و رامین» ویس از امتحان آتش سرباز می‌زند و همراه رامین فرار می‌کند.

که آتش چون بلند افروخت ما را بدین آتش بخواهد سوخت ما
بیا تا هر دو بگریزیم از ایدر بسوزانیم او را هم بسوخت ما
(فخرالدین اسعد گرگانی ۱۳۷۷: ۱۵۳)

جامی نیز در داستان سلامان و ابسال از آزمون آتش یاد می‌کند. زمانی که بین منافق و مومنی بحث دینی درمی‌گیرد و برای اثبات حقانیت خود به آزمایش آتش روی می‌آورند. مومن ردای منافق را می‌گیرد و در میان ردای خود می‌پیچد و در کوره آتش می‌اندازد، ردای منافق می‌سوزد و ردای مومن سالم می‌ماند. (جامی ۱۳۷۴: ۲۳۸)

زو ردایش را طلب کرد از نخست در ردای خویشتن پیچید چست
در میان کوره ی آتش نهاد در ردای خصم دین آتش فتاد
ماند سالم آن ردای مرد دین هین ببین خاصیت نور یقین

س ۱۱ - ش ۴۱ - زمستان ۹۴ - بازناب نمادین آتش در دو داستان مثنوی / ۲۴۵
این حکایت یادآور مناظره مالک دینار با دهری در تذکره الاولیای عطار است. (عطار ۱۳۶۶: ۴۶-
(۴۴)

کتابنامه

قرآن کریم.

- آموزگار، ژاله. ۱۳۸۳. *تاریخ اساطیری ایران*. چاپ ششم. تهران: سمت.
- آموزگار، ژاله و تفضلی، احمد. ۱۳۷۵. *اسطوره زندگی زردشت*. تهران: چشمه، آویشن.
- ابومنصور عبدالرزاق توسی. ۱۳۸۳. *دیباچه شاهنامه ابومنصوری*، رحیم رضازاده ملک، مجله نامه انجمن، ش ۱، سال ۴.
- الیاده، میرچا. ۱۳۷۲. *رساله در تاریخ ادیان*. ترجمه جلال ستاری. تهران: سروش.
- اوستا. ۱۳۹۱. گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه. تهران: مروارید.
- اوشیدری، جهانگیر. ۱۳۸۹. *دانشنامه مزدیسنا*. چاپ پنجم. تهران: مرکز.
- باشلار، گاستون. ۱۳۶۴. *روانکاوی آتش*. ترجمه جلال ستاری. تهران: توس.
- بختور تاش، نصرت الله. ۱۳۸۷. نشان رازآمیز گردونه خورشید یا گردونه مهر. تهران: آرتامیس.
- بهار، مهرداد. ۱۳۶۲. *پژوهشی در اساطیر ایران*. تهران: توس.
- _____ . ۱۳۸۶. *جستاری چند در فرهنگ ایران*. تهران: اسطوره.
- _____ . ۱۳۸۸. *نگاهی به تاریخ اساطیر ایران باستان*. به کوشش سیروس شمیسا. تهران: علم.
- بیرونی، ابوریحان. ۱۳۷۷. *آثار الباقیه*. ترجمه اکبر دانا سرشت. تهران: امیرکبیر.
- پورداد، ابراهیم. ۱۳۵۵. *یسنای*. به کوشش بهرام فره‌وشی. چاپ سوم. تهران: دانشگاه تهران.
- پورخالقی چترودی، مهدخت و فرزاد قائمی. ۱۳۹۰. «تحلیل نمادینگی آتش در اساطیر بر مبنای نظریه همترازی و رویکرد نقد اسطوره‌ای»، *مجله جستارهای ادبی*، شماره ۱۷.
- پیربایار، ژان. ۱۳۷۶. *رمزپردازی آتش*. ترجمه جلال ستاری. تهران: مرکز.
- جامی، عبدالرحمن. ۱۳۷۴. *سلامان و ابسال*. به اهتمام ضیاءالدین سجادی. تهران: سروش.
- حصوری، علی. ۱۳۷۸. *سیاوشان*. چاپ اول. تهران: چشمه.
- خالقی مطلق، جلال. ۱۳۷۲. *گل زنج‌های کهن*، به کوشش علی دهباشی. تهران: مرکز.

- ۲۴۶ / فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی _____ محمد صافحیان - زکيه رشیدآبادی
- دادور، ابوالقاسم و الهام منصوری. ۱۳۸۵. *درآمدی بر اسطوره‌ها و نمادهای ایران و هند در عهد باستان*. تهران: کلههر.
- رجبی، پرویز. ۱۳۸۰. *هزاره‌های گمشده*. تهران: چشمه.
- رستگار فسایی، منصور. ۱۳۸۳. *بیکرگردانی در اساطیر*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- رضی، هاشم. ۱۳۸۳. *جشن‌های آتش*. تهران: بهجت.
- _____ ۱۳۸۱. *دانشنامه ایران باستان*. تهران: سخن.
- روایت پهلوی. ۱۳۶۷. ترجمه مهشید میر فخرایی. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- زاد اسپرم. ۱۳۶۶. *گزیده‌های زاد اسپرم*. ترجمه محمد تقی راشد محصل. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سلیم‌الحوت، محمود. ۱۳۹۰. *باورها و اسطوره‌های عرب پیش از اسلام*. ترجمه منیژه عبداللهی و حسین کیانی. تهران: علم.
- شفیعی کدکنی، محمد رضا. ۱۳۷۵. *صورخیال در شعر فارسی*. تهران: آگه.
- شکیبی ممتاز، نسرين. ۱۳۸۶. «سیاوش در آینه ادب فارسی»، *مجله ادبیات ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب*، شماره ششم.
- شوالیه، ژان و آلن گبران. ۱۳۷۷. *فرهنگ نمادها*. ترجمه سودابه فضایی. تهران: جیحون.
- صرفی، محمد رضا. ۱۳۸۰. «آزمون آتش»، *نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان*، شماره ۸ و ۹ پیاپی.
- عطار، فریدالدین. ۱۳۶۶. *تذکره‌الاولیا*. تصحیح محمد استعلامی. تهران: زوار.
- عفیفی، رحیم. ۱۳۸۳. *اساطیر و فرهنگ ایران*. چاپ دوم. تهران: توس.
- فخرالدین اسعد گرگانی. ۱۳۷۷. *ویس و رامین*. مقدمه و تصحیح محمد روشن. تهران: صدای معاصر.
- فردوسی، ابوالقاسم. ۱۳۸۷. *شاهنامه*، (از روی چاپ مسکو). به کوشش سعید حمیدیان. چاپ هفتم. تهران: قطره.
- کار نوی، ا. جی. ۱۳۴۱. *اساطیر ایرانی*. ترجمه احمد طباطبایی. تهران: فرانکلین.
- کای بار، جس پیتتر آسموسن و مری بویس. ۱۳۴۸. *دیانت زرتشتی*. مجموعه سی مقاله. ترجمه فریدون وهمن. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

س ۱۱ - ش ۴۱ - زمستان ۹۴ _____ بازتاب نمادین آتش در دو داستان مثنوی / ۲۴۷

مجتهد شبستری، محمد و همکاران. ۱۳۶۷. «آتش»، *دایرةالمعارف اسلام*، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی. ج اول. تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.

معین، محمد. ۱۳۶۳. *مزدیسنا و ادب فارسی*. جلد ۲. تهران: دانشگاه تهران.

مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی. ۱۳۹۰. مثنوی. به اهتمام احمد خاتمی. چاپ اول. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

واحد دوست، مهوش. ۱۳۷۹. *نهادینه‌های اساطیری*. تهران: سروش.

_____ ۱۳۸۴. «نمادینگی آتش و بازتاب آن در متون اساطیری و حماسی ایران»، *مجله علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز*، دوره ۲۲، شماره اول.

هینلز، جان. ۱۳۸۳. *شناخت اساطیر ایران*. ترجمه و تألیف باجلان فرخی. چاپ اول، تهران: اساطیر.

یاحقی، محمد جعفر. ۱۳۶۹. *فرهنگ اساطیر*. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی و سروش.

یونگ، کارل گوستاو. ۱۳۷۳. *روان‌شناسی و کیمیاگری*. ترجمه پروین فرامرزی. مشهد: آستان قدس رضوی و بنیاد پژوهش اسلامی.

English Sources

Boyce, M.(1968) "on the Sacred fires of the Zoroastrians" B SoAS 31.

Cravley (1974) "Fire,Fire Gods",Encyclopaedia of Religion and Ethics,New York.

Goldsmith, Elizabeth E.(2003) Life Symbols as Related to Sex Symbolism,Kesinger Publishing.

Macdonel, A.A (1974) Vedic my thology, Delhi.

References

The Holy Quran.

'Afifi, Rahim. (2004/1383SH). *Asātir va farhang-e Iran*. 2nd edition. Tehran: Tous.

Abu-mansouri Tousi, Abdol-razzagh. (2004/1383SH). "Dibācheh-ye Shahnameh-ye Abu-mansouri". Rahim Reza-zadeh Malek. *Nāmeḥ-ye Anjoman Magazine*. Year 4. No. 1.

Amouzegār, Zhāleh & Ahmad Tafazzoli. (1996/1375SH). *Ostoureh-ye Zendegi-ye Zardosht*. Tehran: Cheshmeh, Āvishan.

Amouzegār, Zhāleh. (2004/1383SH). *Tārikh-e asātiri-ye Iran*. 6th ed. Tehran: SAMT.

Asmosen, J. P. (1969/1348SH). "diyānat-e zrtoshti (Diyānate Zardoshti)" dar *Majmou'eh-ye si maghāleh*. Tr. by Fereydoun Vahman. Tehran: Bonyyād-e Farhang-e Iran. Pp. 99.

Attār, Farid-oddin. (1987/1366SH). *Tazkaratol-owliya'*. Edited by Mohammad. Est'elāmi. Tehran: Zavvār.

Avestā. (2010/1389). Report and research by Jalil Doustkhāh. Tehrān: Morvārid. 15th ed.

Bachelard, Gaston. (1985/1364SH). *Ravānkāvi-ye ātash (La psychanalyse du feu)*. Tr. by Jalāl Sattāri. Tehran: tous.

Bahār, Mehrdād. (1983/1362SH). *Pazhouheshi dar asātir-e Iran*. Tehran: Tous.

Bahār, Mehrdād. (2007/1386SH). *Jostāri chand dar farhang-e Iran*. Tehran: Ostoureh.

Bahār, Mehrdād. (2009/1388SH). *Negahi be tārikh-e asātir-e Iran-e bastan*. With the effort of Sirous Shamisā. Tehran: 'Elm.

Bakhtour-tāsh, Nosrat-ollāh. (2008/1387SH). *Neshān-e rāz-āميز-e gardouneh khorshid yā gardouneh mehr*. Tehran: Ārtāmis.

Bayard, Jean Pierre. (1997/1376SH). *Ramzpardāzi-ye ātash (La symbolique du feu)*. Tr. by Jalāl Sattāri. Tehran: Markaz.

Birouni, Abu-Rei'hān. (1998/1377SH). *Āsār-ol-bāghiyah*. Tr. by Akbar Dānāseresht. Tehran: Amirkabir.

Carnoy, Albert Joseph. (1962/1341SH). *Asātir-e Irani (Iranian Mythology)*. Tr. by Ahmad Tabātabāei. Tehran: Ferānklin..

- Chevalier, Jean & Alain Guerbrant. (1998/1377SH). *Farhang-e Nemād-hā (Dictionary of symbols)*. Tr. by Soudābeh Fazā'eli. Tehran: Jeyhoun.
- Dādvar, Abolghāsem va Elhām Mansouri. (2006/1385SH). *Darāmedi bar ostoureh-hā va nemād-hā-ye Iran va Hend dar 'ahd-e bāstān*. Tehran: Kalhor.
- Eliade, Mircea. (1993/1372SH). *Resāleh dar tārikh-e adyān (Traited'histoire des religions)*. Tr. by Jalāl Sattāri. Tehran: Soroush.
- Ferdowsi, Abolghāsem. (2008/1387SH). *Shāhnāme (base on Moscow edition)*. With the Efforts of Sa'eid Hamidiyān. 7th ed. Tehran: Ghatreh.
- Gorgāni, Fakhr-oddin As'ad. (1998/1377SH). *Veis o Rāmin*. Edition and introduction: Mohammad Rowshan. Tehran: Sedā-ye Mo'āser.
- Hasouri, 'Ali. (1999/1378SH). *Siyāvashān*. 1st ed. Tehran: Cheshmeh.
- Hinnells, John Russel. (2004/1383H). *Shenākht-e asātir-e Iran (Persian mythology)*. Tr. by Bājelān Farrokhi. 1st ed. Tehran: Asātir.
- Jāmi, 'Abdorrahmān. (1995/1374SH). *Salāmān va ebsāl*. With the efforts of Ziā-eddin Sajjādi. Tehran: Soroush.
- Jung, Carl Gustav. (1994/1373SH). *Ravān-shenāsi va kimiyāgari (alchemy and Psychology)*. Tr. by Parvin Farāmarzi. Mashhad: Āstān-e Ghods-e Razavi va Bonyād-e Pazhouhesh-e Eslāmi.
- Khāleghi Motlagh, Jalāl. (1993/1372SH). *Gol-e ranj-hā-ye kohan (Selected Articles)*. With the efforts of 'Ali Dehbāshi. Tehran: Markaz.
- Mo'ein, Mohammad. (1984/1363SH). *Mazdyasnā va adab-e Parsi*. Vol. 2. Tehran: Tehran University.
- Mojtāhed Shabestari, Mohammad and et.al. "ātash" dar *dā'eratol-ma'āref-e eslām*. Under Kāzem Mousavi Bojnourdi. 1st vol. Tehran: The Great Islamic Eyclopeadia.
- Mowlavi, Jalāl-eddin Mohammad Balkhi. (2011/1390SH). *Masnavi*. With the efforts of Ahmad Khātami. 1st ed. Tehran: Markaz-e Nashr-e Dānehsghāhi.
- Owshidari, Jahāngir. (2010/1389SH). *Dāneshnāme Mazdyasnā*. 5th ed. Tehran: Markaz.
- Pourdāvoud, Ebrāhim. (1998/1377SH). *Yasnā*. With the effort of Bahrām Farrah-vashi. 3rd. Tehrān: Tehran University.
- Pour-khāleghi Chatroudi, Mahdokht va Farzād Ghā'emi. (2011/1390SH). "tahlil-e nemādinegi-ye ātash dar asātir bar mabnā-ye nazariyyeh

hamtarāzi va rouykard-e naghd-e ostoureh-ei". *Jastār-hā-ye Adabi Journal*. No. 17.

Rajabi, Parviz. (2001/1380SH). *Hezāreh-hā-ye gomshodeh*. Tehran: Cheshmeh.

Rastgār Fasāei, Mansour. (2004/1383SH). *Peykargardāni dar asātir*. Tehran: Pazhouheshgāh-e 'Olum-e Ensāni va Motāle'āt-e Farhangi.

Razi, Hāshem. (2002/1381SH). *Dāneshnāmeḥ Iran-e bāstān*. Tehran: Sokhan.

Razi, Hāshem. (2004/1388SH). *Jashn-hā-ye ātash*. Tehran: Bahjat.

Revāyat-e Pahlavi. (1988/1367SH). Tr. by Mahshid Mir-fakhrāei. Tehran: Mo'assese-ye Motāle'āt o Tahghighāt-e Farhangi.

Salimol-hout, Mahmoud. (2011/1390SH). *Bāvar-hā va ostoureh-hā-ye 'Arab-e pish az eslām*. Tr. by Manizheh 'Abdollāhi va Hossein Kiyāni. Tehran: 'Elm.

Sarfi, Mohammad Rezā. (2001/1380SH). "āzmoun-e ātash". *Nashriyeh Dāneshkadeh-ye Adabiyāt va 'Oloum-e Ensāni-ye Shahid Bāhonar-e Kermān*. No. 8 & 9.

Shafi'ei Kadkani, Mohammad Rezā. (1996/1375SH). *Sovar-e khiyāl dar she'r-e fārsi*. Tehran: Agah.

Shakibi Momtāz, Nasrin. (2007/1386SH). "siyāvash dar āeineh adab-e fārsi". *Azād University Quarterly Journal of Mytho-mystic Literature*. No. 6.

Vāheddoust, Mahvash. (2005/1384SH). "nemādinegi-ye ātash va bāztāb-e ān dar motoun-e asātiri va hemāsi Iran". *Social and Humanities Journal of Shirāz University*. Period 22. No. 1.

Vāheddoust, Mahvash. (2009/1379SH). *Nahādine-hā-ye asātiri dar Shahnāmeḥ-ye Ferdowsi*. Tehran: Soroush.

Yāhaghi, Mohammad Ja'far. (1990/1369SH). *Farhang-e asātir*. Tehran: Soroush.

Zādesparam. (1987/1366SH). *Gozide-hā-ye Zādesparam*. Tr. by Mohammad Taghi Rāshed Mohassel. Tehran: Moassese-ye Motāle'āt o Ta'hghighāt-e Farhangi.