

Stone and Mountain in Mythology and in Nizami's "Khosro and Shirin"

Mahloujzadeh Mahabadi, Masoumeh

Department of Persian Language and Literature, Tehran North Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran

Shayeganfar, Hamid Reza (Corresponding Author)

Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Tehran North Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran

E-Mail: hrshayegan@gmail.com

Owhadi, Mehrangiz

Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Tehran North Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran

Abstract

In Persian literature, the old rock is a symbol of impenetrability and hardness, and the mountain is a symbol of stability and endurance. The multifaceted nature of stone in culture and literature has both positive and negative aspects. It is also a factor of fertility and destruction. This research aims to investigate the archetype of stone and mountain in mythology and in Nizami's "Khosro and Shirin" in an analytical-descriptive way and how the word "stone" is used. In this regard, examples are presented by examining the mythological roots of "Khosro and Shirin" Nizami. The main tool for collecting information is to get files from library sources. In this research, it was found that the words "stone" and "mountain" are frequently used in military works, especially "Khosro and Shirin". In many places in this story, the word "stone" is used in several key ways, both in the construction of literary arrays and in different parts of the story. Shabdiz's mysterious birth, sweet life in a stone building with the intrigue of Khosrow's palace women, Farhad's stonework to create a milky stream and bring him the desired drink, and digging a mountain for sweet love are among the things. Highlights of this story, which has a mythological aspect. Examining the presence of the main characters of this story is not complete without considering the rock and the mountain.

Key Words: Mythology, stone, mountain, Khosrow and Shirin.

Citation: Mahloujzadeh Mahabadi, M.; Shayeganfar, H.R.; Owhadi, M. (2023). Stone and Mountain in Mythology and in Nizami's "Khosro and Shirin". Journal of Studies in Lyrical Language and Literature, 13 (46), 86-100. Dor: 20.1001.1.27170896.1402.13.46.5.7

Copyrights:

Copyright for this article is retained by the author (s), with publication rights granted to Journal of Studies in Lyrical Language and Literature. This is an open – access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>), which permits unrestricted use, distribution and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.



فصلنامه علمی - تخصصی مطالعات زبان و ادبیات غنایی
گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد نجف‌آباد
سال سیزدهم، شماره چهل و شش، بهار ۱۴۰۲، ص. ۸۶-۱۰۰

مقاله پژوهشی

سنگ و کوه در اساطیر و «خسرو و شیرین» نظامی

معصومه محلوچی زاده مهابادی^۱

حمیدرضا شایگان فر^۲

مهرانگیز اوحدی^۳

چکیده

کهن‌الگوی سنگ در ادب فارسی نماد نفوذناپذیری و سختی و کوه نماد پایداری و استقامت است. بن‌مایه چند وجهی سنگ، در فرهنگ و ادبیات هم جنبه مثبت دارد و هم جنبه منفی. هم باعث زایش است؛ هم عامل نابودی. این پژوهش با هدف بررسی کهن‌الگوی سنگ و کوه در اساطیر و در «خسرو و شیرین» نظامی و به شیوه توصیفی - تحلیلی به چگونگی کاربرد آن‌ها می‌پردازد. مثال‌هایی از «خسرو و شیرین» نظامی با بررسی ریشه اساطیری آن مطرح می‌گردد. ابزار اصلی گردآوری اطلاعات برگه‌نویسی از منابع کتابخانه‌ای است. در این پژوهش مشخص شد که بسامد استفاده از واژه سنگ و کوه در منظومه «خسرو و شیرین» زیاد است. در این داستان واژه سنگ کاربرد فراوان و کلیدی دارد؛ هم در ساخت آرایه‌های ادبی و هم در بخش‌های مختلف. بررسی و تحلیل نقش اسطوره‌ای قهرمانان اصلی این داستان نیز بدون در نظر گرفتن دو عنصر سنگ و کوه کامل نیست؛ تولد رازآمیز شب‌دیز، زندگی شیرین در بنایی از سنگ با دسیسه زنان قصر خسرو، سنگ تراشی فرهاد برای ایجاد جوی شیر و رساندن نوشیدنی مطلوب شیرین به او و کندن کوه در عشق شیرین از این موارد است که جنبه اساطیری دارد.

کلیدواژه‌ها: اساطیر، کهن‌الگو، سنگ، کوه، خسرو و شیرین.

۱. گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

۲. دانشیار زبان و ادبیات فارسی، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) hrshayegan@gmail.com

۳. دانشیار زبان و ادبیات فارسی، واحد تهران شمال، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۴/۱۹

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱/۲۳

۱. مقدمه

کهن‌الگوی سنگ در اسطوره‌ زایش مهر (میترا) وجود دارد و در اسطوره‌ کشف آتش، نقش‌آفرین تحول پیشرفت بشری است. کوه در بیشتر اساطیر دنیا با معنویت مرتبط و جایگاه خدایان است. در معماری‌های معابد، گاه ساختمان را در کوه می‌ساختند و کوه بخشی از آن بود. معابدی که به شکل هرم ساخته شده گویی جایگزین کوه می‌شد. کوه به عنوان معبد، کهن‌الگوی مشترکی است که در اساطیر فراوانی گزارش شده‌است.

در اساطیر آسمان را از سنگ دانسته‌اند. «خُماهن به معنای فلز گداخته است. صفتی است برای آسمان و خود گوهر آسمان است. واژه‌ خماهن، سنگی است بغایت سخت و تیره‌رنگ، به سرخی مایل و آن دو نوع است: نر و ماده دو اسطوره به هم درآمیخته است: یکی صفت خماهن که اشاره به فلزین بودن آسمان است و دیگری سنگ بودن آسمان. در کنار اعتقاد نخستین، اعتقاد دوم نیز در نزد ایرانیان قدمت بسیار دارد، چنان‌که واژه‌ آسمان در اوستا: asman/ asan- به معنای سنگ است بنابر اسطوره‌ دیگر، گوهر آسمان آبگینه سپید است که عقیده‌ای است جدیدتر» (بهار، ۱۳۷۵: ۴۸).

کتاب آب و کوه در اساطیر هند و ایرانی کوه را موجودی زنده و زاینده می‌داند. «زمین آبستن کوه بوده و او را زاده است. نخست، بزرگترین کوه عالم از زمین زاده شده و مدت‌ها رشد یافته و خود کوه‌های دیگری زاده است. از کوه‌ها، رودها زاده شدند و روان گردیدند» (قرشی، ۱۳۸۰: ۱۴۹). در اساطیر سرزمین‌های مختلف یا کوهی واقعی مرکز جهان دانسته می‌شود که روایت‌های اساطیری در آن اتفاق افتاده است یا کوهی فرضی که فقط نامی از آن‌ها آمده است. «در تعدادی از فرهنگ‌ها در حقیقت سخن از کوه‌هایی چنین واقعی یا افسانه‌ای در میان است که در مرکز جهان قرار داشته‌اند؛ مثلاً کوه مورو در هند، البرز در ایران، «کوه سرزمین»‌های افسانه‌ای در بین‌النهرین، جبل حریق در فلسطین که ناف زمین نیز نامیده شده بود. از آنجا که کوه مقدس محور جهان است و زمین و آسمان را به هم می‌پیوندد، فرازترین نقطه را در جهان مشخص می‌دارد» (الیاده، ۱۳۸۵: ۳۲). در اساطیر ایران کوه و آسمان همیشه با معنویت همراه بوده است. انسان‌ها هر جا کوهی برای عبادت نبود، معابدی کوه‌مانند می‌ساختند. «زیگورات‌ها تقدس کوه و عظمت آسمان را القا می‌کرده‌اند. در قدیم خدا و آسمان و بلندی و عظمت و نور، پیوستگی دائمی و آیینی داشته‌اند» (قرشی، ۱۳۸۰: ۷۶).

کوه‌ها در اوستا مورد احترام و توجه هستند. «نوید می‌دهم، به جای می‌آورم از برای کوه‌های آسانی بخشنده و بسیار آسانی بخش مزدا آفریده، پاکان، ردان پاک» (ویسپرد، ۱۳۸۱: ۲۹). ستایش کوه در کنار عناصر دیگر طبیعت دیده می‌شود. «همه کوه‌های خرمی راستی بخشنده را می‌ستاییم و همه دریاهای مزدا آفریده را می‌ستاییم و همه آتش‌ها را می‌ستاییم و همه سخنان راست گفته شده را می‌ستاییم» (یسنا، هات ۷۱، ۲۵۳۶: ۱۱۳). «با این زور و برسم، کوه‌های آسانی راستی بخشنده و بسیار آسانی بخش مزدا آفریده، پاکان، ردان پاک را خواستار ستاییدم» (همان: ۳۲). در هند «پروتی الهه کوهستان است، نامش به معنای کوهستان و در واقع خود کوهستان است» (کمبل، ۱۴۰۰: ۸۲).

ایزد سروش در کوه البرز جای دارد. «سروش خوش‌اندام پیروزمند جهان‌آرای مقدس و سرور راستی را می‌ستاییم. کسی که خانه صد ستون پیروزمندش در بالای بلندترین قلّه هربرز ساخته شده است داخل آن با روشنایی خود و خارج آن با ستارگان آراسته‌است» (یشت‌ها، ج ۱، ۲۵۳۶: ۵۴۷). تجسم ایزدبانو ناهید رودخانه است. آمدن او از کوه با شکوه خاصی توصیف می‌شود. «من می‌ستایم کوه زرین در همه جا ستوده را که از برای من از یک بلندی هزار قدم آرد ویسور (Aredvi Sura) ناهید (از آنجا) فرود می‌آید او به بزرگی همه آب‌هایی است که در روی این زمین جاری است (کسی‌که) با قوت تمام روان است برای فروغ و فرش من او را با نماز بلند می‌ستایم» (همان: ۲۷۹). آرش کمان‌گیر برای تعیین مرز ایران و توران تیری را «از کوه ائیریوخشوت به سوی کوه خوانوت انداخت» (یشت‌ها، ۲۵۳۶: ۳۴۱).

۱.۱. پیشینه تحقیق

طغیانی و جعفری (۱۳۸۸) در مقاله «رویکردی اساطیری و روان‌شناختی به تولد نمادین شب‌دیز خسرو و شیرین نظامی» به نقش نمادین سنگ، کوه، دیر، قران و مادیان بکری که مادر شب‌دیز است، می‌پردازند. ایمانیان نجف‌آبادی و حسامی کرمانی (۱۳۹۷) در مقاله «طبیعت، تجلی مکان مقدس در نگارگری ایران بازتاب کهن الگوی ایرانی «زمین» و «کوه» در نگارگری ایران با کمک از آرای میرچا الیاده» به واکاوی الگوی اسطوره‌شناسانه تقدس طبیعت در آرای الیاده می‌پردازد. ایشان با توجه به متون کهن ایران؛ چون: اوستا و بندهش به این نتیجه رسیده‌اند که الگوهای کلی طبیعت‌پردازی نگارگری ایرانی نشان‌دهنده تقدس طبیعت و عناصر اصلی آنست. بیان تجسمی ویژه از طبیعت و روح کلی مناظر نگارگری زمین و کوه دو عنصر غالب آن به شمار می‌رود. روزبهانی و موسوی لر (۱۳۹۸) در مقاله «کهن‌الگوی کوه در شعر استاد شهریار» به این نتیجه رسیده‌اند که کوه به اشکال مختلف از طریق ضمیر ناخودآگاه شاعر، ذکر شده است و بیشتر مفاهیم کشف و شهود، نزدیک شدن و پناه جستن به خداوند، دست یافتنی و نزدیک شدن آسمان از طریق کوه برای راز و نیاز و پرستش خداوند و ارتباط و پیوند آب و کوه و خورشید در اشعار شهریار بازتاب یافته است. در این پژوهش کهن‌الگوی کوه و سنگ در خسرو و شیرین نظامی بررسی می‌گردد.

۲.۱. مبانی نظری

۱.۲.۱. سنگ و کوه در اساطیر

سنگ‌های معمولی به دلیل شکل نمادین آنها یا به سبب منشأ و خاستگاهشان (نظیر سنگ آذرخش و مروارید) در ردیف «احجار کریمه» قرار می‌گیرند؛ بدین معنی که آبستن نیرویی مذهبی و جادویی می‌گردند. سنگ‌های دیگر هم از این رو که ارواح نیاکان در آن جای گزیده‌اند (در هند و اندونزی) و یا روزگاری تجلی ایزدی بوده‌اند (مانند سنگ بیت ثیل که یعقوب بر آن خسیبید) و یا این که برگزاری آیینی و یا اجرای مراسم سوگندی متبرکشان کرده است، سپندینه می‌شوند (ر.ک: الیاده، ۱۳۸۷: ۱۸). در ایرلند تخت سنگی آهکی وجود دارد که «طبق افسانه‌ها باعث به‌وجود آمدن استعداد سخنوری، بلاغت و مهارت در زبان‌آوری می‌شود» (کمبل، ۱۳۹۵: ۲۲۹). موارد ذکر شده نمونه‌هایی از سنگ‌هایی است که ویژگی‌های اساطیری را به آن نسبت داده‌اند.

اشاره به مکان آفرینش آدم از بن‌مایه‌های پرتکرار در اساطیر است. آفرینش معمولاً از مرکز است. در اساطیر سامی آفرینش آدم از کوه مرکزی بوده است. «زمین جلجتا در مرکز جهان واقع بوده، برای این که در قلّه کوه کیهانی قرار داشته است و حضرت آدم نیز آن‌جا آفریده شده و بعد از مرگش همان‌جا به خاک سپرده شده بود» (الیاده، ۱۳۷۸: ۲۸-۲۷). «در شاهنامه حمله فریدون به ضحاک از البرزکوه آغاز می‌شود. در اساطیر و ادبیات فارسی، کوه البرز، محل طلوع خورشید است. آرامگاه مهر (خورشید) بر قلّه آن قرار دارد و در آنجا سرما و بیماری و فساد وجود ندارد» (شایگان‌فر، ۱۳۹۱: ۱۳). کوه در اساطیر هند جایگاه خدایان است. «کوه مقدس مرو در میانه مناطق آسمانی سر برکشیده است. برهما، شیوا و ویشنو همراه با شمار دیگری از خدایان، الهه‌ها، حکیمان و نیمه خدایان در قلّه آن زندگی می‌کنند» (دالاپیکولا، ۱۳۸۵: ۳۴). در ژاپن «فوجی از دیرباز کوهی مقدس بوده است. در روایت‌های افسانه‌ای ژاپن فوجی یا ما مادینه و کوه هاکو نر است» (پیگوت، ۱۳۷۳: ۱۳). در چین کوه‌ها مرز جهان را تعیین می‌کنند. «کوه‌های اصلی در شعائر اسطوره‌های چینی نقش حساسی دارند و گویی تلاش‌های انسان در درون مربعی انجام می‌گیرد که چهار دیوار بلند آن را در میان گرفته است» (کریستی، ۱۳۷۳: ۱۰۳). کوه کون‌لون «دو عنصر یانگ (آسمان) و یین (زمین) را در خود دارد و نر-ماده است» (همان: ۱۱۴). در فرهنگ چین آب و کوه دو کهن‌الگوی بسیار مهم هستند. «چینی‌ها عقیده دارند هنر و شعر به آب و کوه نیاز دارد» (کمبل، ۱۳۹۸: ۲۹۳).

کوه در اساطیر دنیا، معمولاً جایگاه خدایان است. روایت جاودانگی هراکلس / هرکول در کوه اولمپ اتفاق می‌افتد. «هراکلس به اولمپ صعود می‌کند و در ماجرای خفتن بر آتش به هیأت عقابی از آتش پر می‌کشد که عقاب نماد زئوس و زئوس پدر هراکلس است» (پین سنت، ۱۳۸۰: ۱۶۳). خدایان و الهه‌های یونان در اولمپ سکنی دارند و بنا بر موقعیت‌های مختلف از آن یاد شده است. در جنگ تراوا و آخایی آتنه «با پروازی بی‌آرام از فرازگاه اولمپ به سوی دیوارهای متبرک ایلین فرود آمد» (هومر، ب، ۱۳۷۸: ۲۴۰). معابد و بسیاری از عبادتگاه‌ها در کوه‌ها ساخته شده‌اند. بسیاری از معماری‌های مهم دنیای باستان شبیه کوه و به شکل هرم هستند. در ایران بسیاری از امامزاده‌ها سقف‌های مخروطی شکل داشتند که در بازسازی‌های جدید سقف گنبدی بر آن‌ها ساخته‌اند. هاشم رضی به دوران زندگی زرتشت در کوه اشاره می‌کند (ر.ک: رضی، ۱۳۸۲: ۴۰۵).

در دین زرتشتی البرزکوه، آفریده‌هورامزدا و از یاران اوست و ویژگی‌های مثبتی برای آن ذکر شده است. در بندهش البرزکوه جنبه منفی ندارد، اما در کل، آفرینش کوه به اهریمن منسوب است. هر چه نیروی اهریمن کمتر شود، زمین ناهمواری‌ها را از دست می‌دهد. این اندیشه به عقاید زروانی بازمی‌گردد (ر.ک: بندهش، ۱۳۶۹: ۷۱-۷۳). در آفریقا در یک روایت اساطیری مار به عنوان اولین آفرینش، آفریننده را در کام جای می‌دهد و عامل ایجاد کوه است. «هر جا که مار و آفریننده شب را به استراحت پرداختند از مدفوع مار کوهی پدیدار شد و به همین دلیل مردم با کندن کوه‌ها به گنج دست یابند» (پاریندر، ۱۳۷۴: ۳۰). کوه را نماد جدایی هم دانسته‌اند. امروزه واژه «دیوار» با این معنای نمادین به کار می‌رود. در بخشی از «زامیاد یشت» بند یک تا هشت فهرستی از کوه‌ها آمده است.

کوه با معنویت پیوندی نزدیک دارد. «عبادت نه در عبادتگاه بزرگ یا معبد بلکه در فضای باز بر روی کوه‌ها انجام می‌گرفت. ایرانیان باستان عادت داشتند که «بر بلندترین قله‌های کوه‌ها بالا روند و برای زئوس [هورامزدا] قربانی کنند... محراب‌های آنان در معابد نیست، بلکه در بلندی‌های کوه‌هاست، نقش‌های برجسته بزرگ و کتیبه‌های شاهان در مراکز بزرگ تمدن نیستند، بلکه بر سینه صخره‌ها جای دارند» (هینلز، ۱۳۶۸: ۳۱).

در بسیاری از فرهنگ‌ها بر گور مردگان سنگ می‌گذارند که شاید با اعتقاد اینکه سنگها جایگاه ارواح هستند ارتباط دارد. «بومیان استرالیا... براین باورند که سنگ‌ها، روح مردگان را درخود دارند» (یونگ، ۱۳۷۷: ۳۰۵). کوه نه تنها در زندگی افراد اساطیری جایگاه ویژه‌ای دارد؛ بلکه در زندگی پس از مرگ هم می‌توان آن را مشاهده کرد. «روح به البرز کوه که محل پل چینوَد است هدایت می‌شود» (رضی، ۱۳۸۹: ۱۳۵).

«اقوام اورال-آلتایی نیز بر این باور بوده‌اند که کوه‌ها، نمونه‌های آرمانی در آسمان دارند. نواحی و ایالات مصر باستان را از روی «مزارع آسمانی» نامگذاری کرده بودند. مردم نخست «مزارع آسمانی» را شناختند و سپس آن‌ها را با سرزمین‌های جهان خاکی مطابقت دادند» (الیاده، ۱۳۸۷: ۱۹-۱۸).

ضحاک ماردوش نماد ظلم و ستم است و کوه جایگاه مجازات اوست. «در آخرین روز این جشن [مهرگان] که بیست و یکم ماه باشد فریدون ضحاک را در کوه دماوند به زندان انداخت و خلاق را از گزند او برهانید لاجرم در این روز عید گرفتند و آفریدون مردم را امر کرد که کشتی ببندند و واج زمزمه کنند و در هنگام خوردن و آشامیدن لب از سخن فروبندند» (یشت‌ها، ۲۵۳۶: ۳۹۸).

۲،۲،۱. کاربست دوگانه سنگ

زایش از سنگ از بن‌مایه‌های رایج در اساطیر است که می‌توان ادامه آن را در اعتقاد به تأثیر سنگ‌های آیینی در باروری دید. «ولادت میترا بسیار شگفت‌آور است؛ زیرا نیرویی باطنی و سحرآمیز، او را از درون صخره‌ای به جهان بیرون افکنده است... او زاینده روشنایی است و از دل سنگی زاده شده‌است. صخره‌ای آبستن شد و میترا را زایید. به محض آن‌که مهر ولادت یافت

آماده کارهای خطیر شد» (ورمازن، ۱۳۸۷: ۹۱). «مضمون تولد در غار بسیار کهن است. این نماد به‌ویژه با انقلاب زمستانی همراه است. موقعی که زمین در دورترین فاصله از خورشید قرار دارد و نور خورشید در حضيض است. این همان تاریخ تولد ایزد میترا، خدای روشنایی است. میترا شمشیر به دست از صخره متولد شد به همین دلیل گفته می‌شود زمین مادر اوست» (کمیل، ۱۳۹۴: ۱۲۷). اولین کار مهم او کشتن گاو نخستین و آفرینش از خون گاو بود. در تولد اسرارآمیز شب‌دیز سنگ به عنوان جفت حضور دارد. «مادیان در زمان قران، ناخودآگاه به سوی غاری نمادین کشیده می‌شود. با ورود به غار به تعالی و تکامل دست می‌یابد و ثمره این تکامل موجودی می‌شود شب‌دیز نام که از پیوند نمادین آسمان و زمین پدید آمده و این سان شگفت است» (طغیانی و جعفری، ۱۳۸۸: ۱۲۷). شب‌دیز هم وظیفه‌ای خطیر دارد و «مأموریت خود را به عنوان مرکب عشق به پایان می‌برد» (همان: ۱۳۰). در ادبیات، تولد شب‌دیز از سنگ به جادو شباهت دارد. «در نمادهای ابتدایی مردم از سنگ‌ها متولد می‌شدند و آن‌ها را دارای قوه حیات‌بخشی می‌دانستند و یا می‌توانستند به سنگ‌های مقدس مبدل گردند» (کوپر، ۱۳۷۹: ۲۰۷). اینکاهای پرو «نخستین قومی بودند که غار پاکاریتامبو را به عنوان منشأ دودمان خود پرستش کردند. آن‌ها ادعا کردند که همه مردم از آن جا آمده‌اند و به این دلیل همه مردم رعایای آن‌ها و ناگزیر از خدمت کردن آن‌ها بودند» (اورتون، ۱۳۸۴: ۵۶).

در باور مردم سنگ‌ها در ساعت سعد در باروری مؤثر هستند. مصطفوی به نقل از محمود دانشور در کتاب «دیدنی‌ها و شنیدنی‌های ایران» از نمادهای باروری خبر می‌دهد که در یکی از زیارتگاه‌های شوشتر قرار دارد و گوید: «هنگامی که از متوکی آن مکان راجع به تاریخ و انگیزه وجودی آن پرسیدم پاسخ داد: از برکت این سنگ مخروطی شکل است که زنان نازای این منطقه بار می‌گیرند، هرگاه زنی آبستن نشود، سنگ را بر شکم خود می‌مالد و نذر می‌کند که اگر بارور گردد، هدیه‌ای به پرستشگاه بدهد و البته همیشه مراد این زنان برآورده می‌شود مگر آن که هنگام نذر و عمل مالش، ساعت نحس بوده باشد» (مصطفوی، ۱۳۶۹: ۲۰۹) در مناسک آیینی «رسم عبور دادن نوزاد از سوراخ سنگ بی‌گمان مربوط به تجدید ولادت خواه به معنای زایش از سنگی که مرکز زهدان الهی به‌شمار می‌رفته و خواه به مفهوم نوزایی رمزی از خورشید تلقی می‌شده است» (الیاده، ۱۳۷۲: ۲۲۲).

در داستان‌های پیامبران نیز سنگ و کوه دیده می‌شود. برای مثال تجلی حق بر موسی در کوه طور، زایش شتر صالح از کوه و پزندگان ابابیل که مأمور نزول عذاب الهی با سنگ می‌شوند.

اعتقاد به تأثیر سنگ در باروری، ریشه در اساطیر کهن دارد. مفهوم بعضی از آیین‌ها بدون دانستن زمینه‌های اسطوره‌ای تقریباً ناممکن است. «قرائت یک اسطوره بدون مناسک تحول‌بخشی که با آن همراه است، تجربه‌ای همان‌قدر ناقص است که خواندن غزل‌های یک اپرا بدون موسیقی» (آرمسترانگ، ۱۳۹۰: ۲۴). در باور عده‌ای سنگ می‌تواند باعث باران شود که خود عامل باروری و رویش گیاهان در زمین است. «جدامیشی، نوعی سحر و جادو و آن مالیدن احجار به هم، جهت نزول باران و برف بود.... حجرالمطر به‌زعم اقوام ترک و مغول قسمی سنگ بوده دارای خواص خارق‌العاده که از استعمال و اصطکاک آن‌ها به یکدیگر به‌نحوی مخصوص باران و برف در آسمان حادث می‌شده‌است و آن را سنگ جده و جده‌تاش و یده می‌گفته‌اند» (شمیسا، ۱۳۷۸: ۱/ ۳۱۵).

سنگ‌ها از دیر زمان به عنوان راهنمای سفرها استفاده می‌شده‌اند که به آن سنگ‌نشان می‌گفتند. «برای پیدا کردن نشانی، در راه سنگ می‌انداختند» (شمیسا، ۱۳۷۸: ۲/ ۶۹۲). در رمزگشایی داستان بندانگشتی آمده‌است: «سنگ‌ریزه‌هایی که به عنوان نشانه در راه می‌پراکند، ستارگانند» (لوفر-دلاشو، ۱۳۶۶: ۶).

نوع قیمتی سنگ بر تاج شاهان نشسته و نگین انگشتری سلاطین شده است و نوع معمولی آن در مجازات‌های خاص و مراسم آیینی کاربرد دارد؛ مثل سنگسار کردن، سنگ به خانه شیطان زدن و... «سنگ شدگی نماد مجازاتی به خاطر نگاه بی‌اجازه و قانون‌شکن است» (شوالیه و گبران، ۱۳۸۲: ۶۵۱).

سنگ‌ها را دارای جنسیت دانسته‌اند. «سنگ نتراشیده نر- ماده محسوب می‌شود. سنگ تراشیده مخروطی، علامت عامل مردانه و سنگ مکعب علامت عامل زنانه... سنگ نتراشیده، ماده‌ای منفعل و دو وجهی است اگر فعالیت بشری بر روی آن انجام گیرد، نجس می‌شود و برعکس اگر فعالیت آسمانی و معنوی بر آن انجام شود تا تراشیده کاملی از آن بسازد، این سنگ شریف می‌شود و رفعت می‌یابد» (شوالیه و گبران، ۱۳۸۲: ۶۳۱ و ۶۳۴). در سومر باستان «نخستین تجلی زندگی از دل دریا به شکل یک کوه است. این کوه دو جنسیتی و نر و ماده است. نیمه بالایی مذکر و نیمه پایینی مؤنث است. سپس از هم جدا می‌شوند و نیمه بالایی به آسمان تبدیل می‌شود و الهه همان کوه است» (کمبل، ۱۳۹۸: ۵۰). نگین انگشتری را که از سنگ ساخته می‌شود، دارای ویژگی جنسیتی دوگانه می‌دانند. «خاتم سلیمان وحدت دو اصل مذکر و مؤنث است» (شوالیه و گبران، ۱۳۸۲: ۵۱-۵۲). داشتن ویژگی دوگانه باعث قدرتی شده است که به انگشتری حضرت سلیمان نسبت داده‌اند. «سنگ (اکسیر) یکی شدن اعداد را ممکن می‌سازد و فلزات را تصفیه و کامل می‌کند» (الیاده، ۱۳۹۴: ۲۸۱). قصر سنگی شیرین در حکم اکسیری او را می‌پالاید و ارزشمند می‌نماید.

۲. بحث

۱،۲. شیرین در قصر سنگی

سنگ جایگاه کلیدی در داستان خسرو و شیرین دارد. زندگی شیرین در قصر سنگی، نژاد شب‌دیز از سنگ، سنگ‌تراش بودن فرهاد و کوه‌کندن او سنگ بنای داستان نظامی است. شیرین زمانی که چهره‌اش پژمرده می‌شود از کنیزان می‌خواهد برایش مکانی را در کوهستان در نظر بگیرند که آب و هوای بهتری داشته باشد. کنیزان از رشک مرد بنا را پنهانی دعوت و شیرین را چنین توصیف کردند:

که جادویی است اینجا کاردیده
ز کوهستان بابل نو رسیده
(نظامی، ۱۳۷۲: ۱۷۶)

توصیف آن‌ها به‌گونه‌ای است که او را موجودی فرازمینی نشان می‌دهد:

زمین را گر بگوید کای زمین خیز
هوا بینی گرفته ریز بر ریز
فلک را نیز اگر گوید بیارام
بماند تا قیامت بر یکی گام
(همان)

شیرین در نظر ایشان جادویی بود که باید در خانه‌ای از سنگ اسیر می‌شد:

که جادویی است اینجا کاردیده
ز کوهستان بابل نو رسیده
در آن زندان‌سرای تنگ می‌بود
چو گوهر شهر بند سنگ می‌بود
(همان)

تصور زنان دربار از شیرین وجودی فراطبیعی است، حتی خسرو پرویز هم پس از شنیدن توصیف شاپور از شیرین و شب‌دیز، او را زیباتر و خاص‌تر از انسان می‌داند و می‌گوید هنگام خواستگاری از او بپرسد: «سر پیوند مردم‌زاد دارد؟» (همان: ۱۵۵) هنگامی که شاپور به طلب شیرین به ارمن می‌رود، تشبیهاتی با استفاده از واژه سنگ بیان می‌کند:

که جادویی است اینجا کار دیده
 چو آتش گر ز آهن سازد ایوان
 برونش آرم به نیروی و به نیرنگ
 ز کوهستان بابل نو رسیده
 چو گوهر گر شود در سنگ پنهان
 چو آتش ز آهن و چون گوهر از سنگ
 (همان)

شیرین و زیبارویان همراهش در تابستان در کوهستان ارمن جمع می‌شدند. توصیف شاپور از این کوهستان، تأکید بر واژه سنگ را نشان می‌دهد:

گرفته سنگ‌های لاجوردی
 کشیده بر سر هر کوهساری
 ز کسوت‌های گل سرخی و زردی
 زمردگون بساطی مرغزاری
 (همان: ۱۵۶)

در سرود دهم ادیسه، سیرسه «الهی هراس‌انگیز که بانگ آدمیزادگان دارد» (هومر، الف، ۱۳۷۸: ۲۱۷) جنگاوران را با نوشتن جام شرابی همراه با دارویی زیانبار مسخ و به خوک تبدیل می‌کرد. خانه‌اش «از سنگ‌هایی زدوده و رخشان، در دره‌ای، در جای بازی ساخته شده بود» (همان: ۲۲۰). وی شیران و گرگان را جادو کرده بود به طرزى که مثل سگان رفتار می‌کردند (همان) زندگی در خانه سنگی با جادوگری تصاویر و نمایی است که در این بخش از ادیسه دیده می‌شود. سنگ‌های ساختمانی «از جهت قیاسی، حاکی از آزمایش‌هایی است که انسان، در جهت تکامل روحی و دستیابی به حالات ضروری انضباط، انسجام و پایداری باید بدن تن در دهد» (سرلو، ۱۳۹۲: ۴۹۲). گویی شیرین با زندگی در قصر سنگی تکامل روحی می‌یابد. سنگ در جنبه منفی خود عامل زندانی و منفعل شدن است و در جنبه مثبت می‌تواند پرورش‌دهنده سنگ قیمتی باشد. «سنگ شدن؛ یعنی بازداشت شدن و محصور شدن. در حکایت‌ها و افسانه‌های فراوان قرون وسطایی مواردی مشابه از سنگ شدن یا جادوگری وجود دارد. گاه پریان به جای خواب کردن - اگرچه از جهت نمادین یکسان است - مردم را به سنگ تبدیل می‌کردند و آنان چون تندیس باقی می‌ماندند» (سرلو، ۱۳۹۲: ۴۹۳). شیرین شبیه بسیاری از روایت‌های مشهور، شاهزاده‌ای است که باید توسط قهرمان از اسارت قلعه‌ای رها شود و خود در انحصار قلعه سنگی به سنگ ارزشمندی تبدیل گردد.

۲.۲. فرهاد در کوه

خسرو فرهاد را به کندن کوه وا می‌دارد؛ امری که به نظر غیرممکن است. از طرفی شکستن قداست کوه عامل نابودیش خواهد شد. «کوه را برابر با مناعت درونی روح دانسته‌اند. ژرف‌ترین نمادپردازی کوه این است که به علت تلفیق مفهوم حجم (نمود وجود) با اندیشه راستی، نمادی از شخصیت مقدس می‌شود» (سرلو، ۱۹۲: ۶). فرهاد برای حفظ حرمت کوه، تصویر شیرین، خسرو و شب‌دیز را نقش می‌زند که هر سه می‌توانند جنبه نمادین بیابند. شیرین نماد زندگی با ویژگی‌های پری‌گونه که در قلعه‌ای از سنگ زندانی می‌شود تا به پختگی و کمال برسد، شب‌دیز نماد موجودی اسرارآمیز که زاینده آمیختگی با سنگ است و خسرو، عاشق سنگ‌دلی که فرهاد را به مبارزه می‌طلبد و ظرفیت‌های وجودی فرهاد را آشکار می‌سازد. فرهاد در دیدار اول با شیرین چنان شیفته می‌شود که تشخیص زمان و مکان را از دست می‌دهد و حتی سخنان شیرین را نمی‌شنود، در رؤیایی با خسرو در مقام مناظره پردازی بلامنازع ظاهر می‌شود. گوهر وجودی خود را می‌یابد و برای اجرای شرط کوه‌کنی، ابتدا تمثال‌های زیبایی در کوه حجاری می‌کند.

نخست آزر آن کرسی نگه داشت
 بر او تمثال‌های نغز بنگاشت
 (نظامی، ۱۳۷۲: ۲۴۳)

کشیدن چهره شیرین، سپس از روی مهربانی حک کردن تصویر شاه و شب‌دیز بر کوه نشان احترام به کوه است. از دلایلی که خسرو پرویز، فرهاد را به کوه می‌فرستد این است که یا پشیمان شود یا در برابر چنین امری جان خود را از دست بدهد و مطابق آیین زرتشتیان که مردگان را بر فراز کوه می‌گذاشتند، در کوه طعمه کرکسان و لاشخورها شود و مراسم رسمی نداشته باشد. از طرفی خسرو به تأثیر متقابل هنر و عشق واقف است. می‌داند که شاپور با نقاشی چهره‌اش شیرین را دل‌داده و شیفته می‌سازد و خود او با توصیف شیرین، دل به او می‌دهد. اکنون زمان آنست که عشق، هنر سنگ‌تراشی فرهاد را به منصفه ظهور برساند.

«مهر یا خورشید در غار متولد شد و در میتراثیسم رومی به آن سنگ‌زاده یا کوهزاد می‌گفتند. در ادبیات فارسی هم خورشید یا از کوه یا از آب طلوع می‌کند و نیز در آن‌ها غروب می‌کند. از آن‌جا که آتش هم از سنگ بیرون می‌آید، وجود خورشید را به صورت سنگ هم مجسم می‌کردند» (شمیسا، ۱۳۹۶: ۴۲۵). فرهاد هم با کندن کوه در معنای نمادین باید به آتشی دست یابد که تجلی عشق است.

«هنگامی که انسان‌های اولیه به یک سنگ نگاه می‌کردند، آنچه می‌دیدند یک صخره ساکن و بی‌روح نبود. تجسمی از قدرت، ماندگاری، استواری و شیوه مطلق از هستی بود که با وضعیت آسیب‌پذیر بشری کاملاً تفاوت داشت. نفس دیگربودگی‌اش آن را به امری مقدس بدل می‌کرد. در دنیای باستان یک سنگ نشان‌دهنده یک امر قدسی مشترک بود» (آرمسترانگ، ۱۳۹۰: ۱۲). از طرفی سنگ و کوه می‌تواند نماد ناخودآگاه فرهاد باشد که در رؤیایی با آن به واکاوی ذات خود می‌پردازد. «کوه نماد جستجوی درونی است» (کمبل، ۱۳۹۸: ۵۰). اشیایی مثل سنگ، نمادین هستند و مفاهیم اساطیری و انتزاعی دارند. «خود» اغلب در قالب یک سنگ خواه عادی یا دست‌ساز نمادین می‌شود... شاید بلورها و سنگ‌ها به دلیل شکل مشخصشان است که برای نمادین کردن «خود» مناسب است» (یونگ، ۱۳۷۷: ۳۱۴).

فرهاد در فضای کوهستان فرصتی دارد تا ببیندیشد و از عشق و شیفتگی به سکون و آرامش برسد. «سنگ سخت، نماد جسم است؛ زیرا در تقابل با ویژگی سرگردانی اندیشه، نفس‌ها و آرزوها ثابت دارد» (سرلو، ۱۹۲: ۴۹۲). کوه و جستجوی آن از کهن‌الگوهای رایج در اساطیر است. «سفر قهرمان را می‌توان تا حدود زیادی معادل با جستجوی کوه دانست» (کمبل، ۱۳۹۸: ۵۱).

ز بس سنگ و ز بس گوهر که می‌ریخت دماغش سنگ باگوهر برآمیخت
(نظامی، ۱۳۷۲: ۲۵۱)

گوهر چه معنای سخن داشته باشد (نظامی، ۱۳۷۲: ۴۰۱) و چه معنای اشک ریختن (همان: ۵۳۱) تناسب سنگ و گوهر و برآمیختن و پیوستگی آن دو، معنای اخیر را دل‌پذیرتر می‌نماید. تشخیص سنگ و اشک در چشمان فرهاد دشوار است. از طرفی کندن کوه به نوعی فرهاد را به سوی فنای جسم می‌کشانند. «سنگ، نمادی از بودن، پیوند، آشتی و سازگاری با نفس خویشتن است. سختی و مقاومت سنگ همواره انسان را تحت تأثیر قرار داده و القاکننده ضدیت با پدیده‌های منطقی بوده‌است؛ پدیده‌هایی که در معرض تغییر، فساد و مرگ قرار دارند. سنگ، در تقابل با گرد و غبار، شن، تراشه‌های سنگ که صورت‌هایی از فروپاشی به‌شمار می‌روند. سنگ اگر سالم باشد نماد وحدت و نیرومندی و در حالت تکه‌تکه بودن، نماد پاره‌پاره شدن، تباهی روحی، ناپایداری، مرگ و فناست» (سرلو، ۱۳۹۲: ۴۹۰).

از وقایع مهم اساطیری، عروج کیخسروست که در کوه اتفاق افتاده است. افسانه به کوه رفتن کیخسرو و جنگجویان وی را با وقایع «یودهیستهر» از حماسه معروف هندوان در مهابهاراتا مقایسه کرده‌اند (ر.ک: کارنوی، ۱۳۸۳: ۱۰۰). کوه جایگاه عروج ارواح به عالم بالا و ملکوت است. فرهاد هم در سفر قهرمانی خود قرار است از کوه به جاودانگی برسد. با مرگ فرهاد

و افتادن تیشه‌اش بر کوه دستۀ تیشه که از ترکهٔ درخت انار است ریشه می‌دواند و تبدیل به درخت انار می‌شود. در اساطیر انار هم به نوعی با جاودانگی مرتبط است. در اساطیر یونان، انار از خون خدایان روییده است. آژدیس تیس، موجودی است که از نطفهٔ زئوس به وجود آمده و هم ویژگی‌های زنانه و هم ویژگی‌های مردانه دارد. «از خون آژدیس تیس درخت اناری رویید» (گریمال، ج ۱، ۱۳۹۱: ۴۱). در روایت دیگری «انار از خون دیونیزوس پدید آمده» (فریزر، ۱۳۸۴: ۴۴۶). نمادپردازی انار «برگرفته از شکل و ساختار درونی آنست، تطبیق انار با کثرت و پراکندگی درون، وحدت ظاهری است. از این رو، در کتاب مقدس انجیل، برای مثال، انار را نماد وحدت عالم هستی دانسته‌اند. انار باروری را نیز نمادین می‌کند» (سرلو، ۱۳۹۲: ۱۶۸-۱۶۹). در واقع شخصیت فرهاد باید در موجودی زنده تداوم یابد که با رویدن انار کوهی مصداق پیدا می‌کند.

از هدایای زرتشت «دانه‌ای انار به اسفندیار رسید و رویین تن شد» (آموزگار و تفضلی، ۱۳۷۵: ۴۴). پرسفونه الهه‌ای است که دو سوم سال را در جهان مردگان و زیر زمین زندگی می‌کند و وقتی به زمین می‌آید، بهار آغاز می‌شود. همسرش «پیش از آنکه پرسفونه را با اربابهٔ طلایی به جهان بالا بفرستد دانه‌ای انار به خورد او داد که بازگشتش را تضمین می‌کرد» (فریزر، ۱۳۸۴: ۴۵۴). رویین تنی از بن‌مایه‌های اساطیری است. انار در داستان اسفندیار رویین تنی و در داستان پرسفونه یونان قدرت حفظ کنندگی دارد و در خسرو و شیرین نمادی از امتداد زندگی فرهاد است.

۳.۲. کاربرد سنگ در آرایه‌های ادبی خسرو و شیرین نظامی

سنگ راهش را ادامه داده و از سیری اساطیری و تاریخی گذشته و در فرهنگ عامه و ادبیات فارسی در ضرب‌المثل‌ها و کنایات و حتی بازی‌های بومی و محلی به حیات خود تداوم می‌بخشد. سنگ در تعبیری چون سنگ صبور، سنگ و سببو، سنگ و آبگینه، یا در کنایاتی؛ مثل سنگ و سببو برهم زدن، سنگ بر سببو زدن، سنگ بر دل نهادن به کار می‌رود. (ر.ک: امثال و حکم دهخدا)

نظامی در ساخت و پردازش صنایع ادبی دستی قوی دارد و از تمام عناصر طبیعت در کاربرد آرایه‌های ادبی بهره می‌برد. سنگ در اندیشه و کلام وی مثل موم است. در این داستان برای تشبیه، استعاره، کنایه و تمثیل مواردی را به کار می‌برد که در روند داستان اهمیت جایگاه سنگ را نشان می‌دهد.

۱.۳.۲. کنایه:

توصیف طلوع خورشید:

چو بر زد بامدادان بور گلرنگ غبار آتشین از نعل بر سنگ
(نظامی، ۱۳۷۲: ۱۵۸)

یا در توصیف غروب خورشید:

چو آمد شیشهٔ خورشید بر سنگ جهان بر خلق شد چون شیشهٔ تنگ
(همان: ۱۹۹)

نظامی کنایه‌های زیادی در منظومهٔ «خسرو و شیرین» با استفاده از واژه‌های سنگ ساخته است:

در نعت رسول اکرم صلی الله علیه وسلم:

خدایش تیغ نصرت داده در چنگ کز آهن نقش داند بست بر سنگ
(همان: ۱۳۰)

در سابقهٔ نظم کتاب:

کلیدت را در گشادند آهن از سنگ (همان: ۱۳۱)	که کار آمد برون از قالب تنگ
نباشد سنگ با زر هم ترازو (همان: ۱۳۸)	اگر صد کوه دربندد به بازو
فروماند از سَخْت چون نقش بر سنگ (همان: ۱۴۴)	چو صاحب سنگ دید آن نقش ارژنگ
سری بر سنگ می زد بر سر سنگ (همان: ۲۵۳)	شده بر کوه کوهی بر دل تنگ

«بی سنگ ماندن / شدن» (همان: ۱۷۳، ۲۵۰ و ۲۵۳) در ناپایداری دنیا دو کنایه استفاده می کند که هر دو با استفاده از کلمات ریگ و سنگ است. هیچ جویی از ریگ آن و هیچ سبویی از سنگش در امان نیست. (ر.ک: همان: ۱۸۴) «دعوی سنگ آسیایی» (همان: ۱۸۵) «به امید گهر با سنگ می ساخت» (همان: ۱۸۶) «پای بر سنگ آمدن» (همان: ۲۱۸) «سنگ بر دل زد» (همان: ۲۵۲ و ۲۴۹) و غیره.

۲،۳،۲. تشخیص

«فکنده سوز آتش در دل سنگ» (همان: ۱۷۹)

به معشوقی زند در گوهری چنگ (همان: ۱۴۳)	اگر عشق اوفتد در سینۀ سنگ
جوانمردی کن و شو پاره پاره (همان: ۲۴۶)	که ای کوه گر چه داری سنگ خاره

۳،۳،۲. تمثیل

به جای گل بیارد برسرش سنگ (همان: ۲۵۵)	به هر شاخ گلی کو درزند چنگ
چو بی آبست پل زان سوی رود است (همان: ۲۰۱)	اگر خود پولی از سنگ کبود است

زمانی که نامه تعزیت شیرین در مرگ مریم به دست خسرو می رسد. نظامی از این تمثیل بهره می برد:
 به خود گفتا جواب است این نه جنگ است کلوخ انداز را پاداش سنگ است
 (همان: ۲۶۲)

۴،۳،۲. در ساخت تشبیه و استعاره

«به الماس مژه یاقوت می سفت» (همان: ۲۴۶) «رخ خارا به خون لعل می شست» (همان: ۲۵۲) در توصیف فرهاد «شخص کوه پیکر» (همان: ۲۵۲) «ز طاق کوه چون کوهی در افتاد» (همان: ۲۵۴) «شقایق سنگ را بتخانه کرده» (همان: ۱۵۹) در توصیف شیرین در قصری که برای او ترتیب می دهند: «چو گوهر شهر بند سنگ می بود» (همان: ۱۷۶). «که تولعلی و باشد لعل در سنگ» (همان: ۱۸۳) «صبور آباد من گشت این سیه سنگ» (همان: ۱۸)

وزین پس بر عقیق الماس می داشت	زمرد را به افعی پاس می داشت (همان: ۲۰۲)
-------------------------------	--

در بخش کاریست دوگانه و ویژگی سنگ، مطالبی مطرح شد. این دوگانگی حتی در کاربرد آرایه‌های ادبی هم دیده می‌شود. سنگ نماد نفوذناپذیری است. در اساطیر و نزد مردم گذشته همه چیز جاندار است. دل سنگ در غم‌ها هم می‌شکند. جاندارانگاری سنگ و شادی و غمی که در آرایه‌های ادبی برای سنگ در نظر گرفته می‌شود (کزسنگ ناله خیزد روز وداع یاران) (سعدی، ۱۳۷۹: ۵۲۶) از بن‌مایه‌های اساطیری است.

۳. نتیجه‌گیری

کوه‌ها در اساطیر جایگاه خاصی دارند؛ مثل البرز در ایران، فوجی در ژاپن و مورو در هند. کوه را جایگاه خدایان، ارواح، حوادث شگفت و سنگ را نمادی از خود دانسته‌اند. خسرو با شکست در مناظره حریف را به کندن کوه می‌فرستد تا او را از صحنه رقابت دور نماید. فرهاد قهرمانی که با کندن کوه با خودی خود روبه‌رو می‌شود و تنها راه بازداشتن وی ناامیدی است. آوردن خبر مرگ شیرین سبب سقوط او از کوه می‌شود. خون قهرمان مانند نظایر آن در اساطیر ایران و یونان عامل رویش است. دسته تیشه‌اش که از جنس انار است، جوانه می‌زند. مرگ فرهاد یادآور ایزد نباتی است که چرخه مرگ و حیات را تجربه می‌کند. کهن‌الگوی غار را نماد ناخودآگاه و از طرفی نماد زهدان دانسته‌اند. میترا از صخره‌ای متولد می‌شود. حضور مادیانی که شب‌دیز از آن متولد شد، در غار به جادو شباهت دارد و بن‌مایه‌ای شبیه ولادت میترا (مهر) دارد. زندگی شیرین در کوهستان و قصر سنگی بیانگر جنبه اسطوره‌شناختی شخصیت وی است. کاربرد واژه سنگ در سراسر داستان به طور غیر مستقیم مفهوم دوگانه آن را می‌رساند. جایگاه زندگی و عشرت شیرین در کوهستان ارمن است. با اسبی کوه‌زاد از آن‌جا می‌گریزد و در نبود خسرو اقامت در قصر سنگی را تجربه می‌کند. شیرین بی‌تجربه و خام در اثر سختی و رویارویی با خود تبدیل به گوهری ارزشمند می‌شود و به پختگی می‌رسد تا جایی که نقش نصیحتگری خسرو را می‌یابد. استفاده از واژه‌های کوه، سنگ، لعل، لاجورد، یاقوت و سنگ‌های قیمتی دیگر در ساخت و پردازش آرایه‌های ادبی مانند کنایه، تشبیه، تشخیص و... در تمامی بخش‌های این داستان دیده می‌شود.

منابع

- آموزگار، ژاله؛ فضل‌ی، احمد (۱۳۷۵). *اسطوره زندگی زرتشت*. چاپ سوم. تهران: نشر چشمه.
- آرمسترانگ، کارن (۱۳۹۰). *تاریخ مختصر اسطوره*. ترجمه عباس مخبر. چاپ دوم. تهران: نشر مرکز.
- احسانی اصطهباناتی، محمدمامین (۱۳۹۸). نقد جامعه‌شناختی شخصیت‌های کلیدی «خسرو و شیرین» نظامی گنجوی. *مطالعات زبان و ادبیات غنایی*. ۹ (۳۳)، ۲۴-۹.
- الیاده، میرچا (۱۳۷۲). *رساله در تاریخ ادیان*. ترجمه جلال ستاری. تهران: انتشارات صدا و سیمای جمهوری اسلامی.
- الیاده، میرچا (۱۳۷۸). *اسطوره بازگشت جاودانه*. ترجمه بهمن سرکاراتی. تهران: قطره.
- الیاده، میرچا (۱۳۸۷). *شمینسم فنون کهن خلسه*. ترجمه محمد کاظم مهاجری. قم: نشر ادیان.
- الیاده، میرچا (۱۳۹۴). *تاریخ اندیشه‌های دینی*. ترجمه مانی صالحی‌علامه. جلد اول و دوم. تهران: نیلوفر.
- اورتون، گری (۱۳۸۴). *اسطوره‌های اینکا*. ترجمه عباس مخبر. تهران: نشر مرکز.
- ایمانیان نجف‌آبادی، ملیحه؛ حسامی کرمانی، منصور (۱۳۹۷). «طبیعت» تجلی مکان مقدس در نگارگری ایران بازتاب کهن الگوی ایرانی «زمین» و «کوه» در نگارگری ایران با کمک از آرای میرچا الیاده. نگره. ۱۳ (۴۷)، ۱۴۵-۱۳۰.
- بهار، مهرداد (۱۳۷۵). *پژوهشی در اساطیر ایران*. تهران: نشر آگه.
- پاریندر، جنوفری (۱۳۷۴). *اساطیر آفریقای جنوب صحرا*. ترجمه محمد حسین باجلان فرخی. تهران: اساطیر.
- پیگوت، ژولیت (۱۳۷۳). *اساطیر ژاپن*. ترجمه باجلان فرخی. تهران: گلشن.

- پین سنت، جان (۱۳۸۰). *شناخت اساطیر یونان*. ترجمه باجلان فرخی. تهران: اساطیر.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۹). *امثال و حکم*. چاپ یازدهم. تهران: امیرکبیر.
- رضی، هاشم (۱۳۸۲). *زرتشت در گاتاها*. تهران: سخن.
- رضی، هاشم (۱۳۸۹). *سوشیانت/سوشیانس، موعود مزدیسنان زرتشتی و حوادث آخر زمان*. تهران: بهجت.
- روزبهرانی، رویا؛ موسوی لری، اشرف السادات (۱۳۹۸). *کهن الگوی کوه در شعر استاد شهریار. مطالعات شهریار پژوهی*. ۵ (۲۱-۲۰)، ۵۲۹-۵۴۸.
- سرلوی، خوان ادواردو (۱۳۹۲). *فرهنگ نمادها*. ترجمه مهرانگیز اوحدی. چاپ دوم. تهران: دستان.
- سعدی، مصلح بن عبدالله (۱۳۷۹). *کلیات سعدی*. تصحیح بهالالدین خرمشاهی. تهران: دوستان.
- شمیسا، سیروس (۱۳۸۷). *فرهنگ اشارات*. تهران: نشر میترا.
- شمیسا، سیروس (۱۳۹۶). *شاهنامه‌ها*. تهران: انتشارات هرمس.
- شوالیه، ژان؛ گریبان، آلن (۱۳۸۲). *فرهنگ نمادها*. ترجمه سودابه فضائلی. تهران: جیحون.
- طغیانی، اسحاق؛ جعفری، طیبه (۱۳۸۸). *رویکردی اساطیری و روان‌شناختی به تولد نمادین شب‌دیز خسرو و شیرین نظامی*. بوستان ادب. ۱ (۱)، ۱۱۹-۱۳۴.
- فریزر، جیمز جرج (۱۳۸۴). *شاخه زرین، پژوهشی در جادو و دین*. ترجمه کاظم فیروزمند. چاپ دوم. تهران: آگاه.
- قرشی، امان‌الله (۱۳۸۰). *آب و کوه در اساطیر هند و ایرانی*. تهران: هرمس.
- کارنوی، آلبرت جوزف (۱۳۸۳). *اساطیر ایرانی*. ترجمه احمد طباطبایی. چاپ دوم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کریستی، آنتونی (۱۳۷۳). *شناخت اساطیر چین*. ترجمه باجلان فرخی. تهران: اساطیر.
- کمبل، جوزف (۱۳۹۴). *تو، آن هستی*. ترجمه مینا غرویان. تهران: نشر دوستان.
- کمبل، جوزف (۱۳۹۵). *زندگی در سایه اساطیر*. ترجمه هادی شاهی. تهران: دوستان.
- کمبل، جوزف (۱۳۹۸). *سفر قهرمان*. ترجمه عباس مخبر. تهران: نشر مرکز.
- کمبل، جوزف (۱۴۰۰). *الهه‌ها اسرار الوهیت زنانه*. ترجمه عباس مخبر. تهران: نشر مرکز.
- کوپر، جی. سی (۱۳۷۹). *فرهنگ مصور نمادهای سستی*. ترجمه ملیحه کرباسیان. تهران: فرشاد.
- گریمال، پیر (۱۳۹۱). *فرهنگ اساطیر یونان و روم*. ترجمه احمد بهمنش. دوره دو جلدی. تهران: دانشگاه تهران.
- لوفر-دلاشو، مارگریت (۱۳۶۶). *زبان رمزی قصه‌های پریوار*. ترجمه جلال ستاری. تهران: توس.
- مصطفوی، علی اصغر (۱۳۶۹). *اسطوره قربانی*. تهران: بامداد.
- مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۳۹۱). *کلیات شمس تبریزی*. تهران: آدینه سبز.
- نظامی گنجوی، الیاس بن یوسف (۱۳۷۸). *کلیات خمسه نظامی*. مطابق نسخه دستگرددی. به اهتمام پرویز بابایی. چاپ سوم. تهران: نگین.
- نظامی گنجوی، الیاس بن یوسف (۱۳۷۶). *خسرو و شیرین*. تصحیح برات زنجانی. تهران: دانشگاه تهران.
- ورمازن، مارتین (۱۳۸۷). *آئین میترا*. ترجمه بزرگ نادرزاد. تهران: چشمه.
- ویسپرد (۱۳۸۱). *ترجمه و حواشی ابراهیم پورداود*. چاپ دوم. تهران: اساطیر.
- هومر (۱۳۷۸). *الف، اودیسه*. ترجمه سعید نفیسی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- هومر (۱۳۷۸). *ب، ایلیاد*. ترجمه سعید نفیسی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- یسنا (۱۳۷۷). *گزارش ابراهیم پورداود*. به کوشش بهرام فره‌وشی. بخش دوم. چاپ دوم. تهران: دانشگاه تهران.
- یشت‌ها (۱۳۷۷). *تفسیر و تألیف ابراهیم پورداود*. چاپ سوم. تهران: دانشگاه تهران.
- یونگ، کارل گوستاو (۱۳۷۷). *انسان و سمبول‌هایش*. ترجمه محمود سلطانیه. تهران: جامی.

References

- Amuzgar, J. & Tafzali, A. (1996). *The Myth of Zoroastrian Life*, 3rd Edition. Tehran: Cheshmeh Publishing House.
- Armstrong, K. (2011). *A Brief History of Myth*. A. Mokhber (Trans.). 2nd Edition. Tehran: Center Publishing.
- Bahar, M. (1996). *A Research in Iranian Mythology*. Tehran: Aghah Publishing.
- Campbell, J. (2014). *You Are That*. M. Gharavian (Trans.). Tehran: Doostan Publishing.
- Campbell, J. (2016). *Life in the Shadow of Legends*. H. Shahi (Trans.). Tehran: Doostan.
- Campbell, J. (2018). *The Hero's Journey*. A. Mokhber (Trans.). Tehran: Center Publishing.
- Campbell, J. (2021). *The Goddesses, Secrets of Female Divinity*. A. Mokhber (Trans.). Tehran: Center Publishing House.
- Carnoy, A.J. (2004). *Iranian Mythology*. A. Tabatabai (Trans.). 2nd Edition. Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- chevalier, J. & Gheerbrant, A. (2003). *Dictionary of Symbols*. S. Fazaeli (Trans.). Tehran: Jeyhoon.
- Christie, A. (1994). *Understanding Chinese Mythology*. A. H. Bajlan Farrokhi (Trans.). Tehran: Asatir.
- Cooper, J.C. (2000). *Illustrated Dictionary of Traditional Symbols*. M. Karbasian (Trans.). Tehran: Farshad.
- Dehkhoda, A.A. (2000). *Proverbs and Aphorism*. 11th Edition. Tehran: Amir Kabir.
- Ehsani Astahbanati, M.A. (2018). Sociological Criticism of Key Characters of Khosrow and Shirin's Nezami Ganjavi. *Studies in the Language of Ghanaian Literature*, 9 (33), 9-24.
- Eliade, M. (1993). *Treatise on the History of Religions*. J. Sattari (Trans.). Tehran: Islamic Republic of Broadcasting.
- Eliade, M. (1999). *The Myth of Eternal Return*. B. Sarkarati (Trans.). Tehran: Ghatreh.
- Eliade, M. (2009). Shamanism: Ancient Techniques of Ecstasy. M. K. Mohajeri (Trans.). Qom: Adyan Publishing House.
- Eliade, M. (2014). *History of Religious Thoughts*. M. Salehi-Allameh (Trans.). 1st and 2nd Volumes. Tehran: Nilofer.
- Frazer, J.G. (2004). *The Golden Branch, A Study in Magic and Religion*. K. Firouzmand (Trans.). 2nd Edition. Tehran: Aghaz.
- Grimmel, P. (2012). *Greek and Roman Mythology*. A. Behmanesh (Trans.). Two-Volume Course. Tehran: University of Tehran.
- Homer. (1999). *A, Odyssey*. S. Nafisi (Trans.). Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- Homer. (1999). *B, Iliad*. S. Nafisi (Trans.). Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- Imanian Najafabadi, M. & Hesami Kermani, M. (2017). "Nature" as a manifestation of the holy place in Iranian painting, the reflection of the Iranian archetype of "Earth" and "Mountain" in Iranian painting with the help of Mircea Eliade's opinions. *Negreh*. 13 (47), 130-145.
- Jung, C.G. (1998). *Human and His Symbols*. M. Soltanieh (Trans.). Tehran: Jami.
- Loeffler-Delachaus, M. (1949). *Le Symbolisme Des Contes De Fees*. J. Sattari (Trans.). Tehran: Toos.
- Moulavi, J.M. (2011). *The Shams Tabrizi's Collection Works*. Tehran: Adineh Sabz.
- Mostafavi, A.A. (1990). *The Myth of the Sacrifice*. Tehran: Bamdad.
- Nezami Ganjavi, E. (1997). *Khosrow and Shirin*. B. Zanjani (Ed.). Tehran: University of Tehran.
- Nezami Ganjavi, E. (1999). *The Collection Works of Nezami*. According to Dastgerdi's Version. P. Babaei (Ed.). 3rd Edition. Tehran: Negin.
- Parrinder, G. (1995). *African Mythology*. M. H. Bajlan Farrokhi (Trans.). Tehran: Asatir.
- Piggott, J. (1994). *Japanese Mythology*. M. H. Bajlan Farrokhi (Trans.). Tehran: Golshan.
- Pin-Saint, J. (2008). *Understanding Greek Mythology*. M. H. Bajlan Farrokhi (Trans.). Tehran: Asatir.
- Qorashi, A. (2010). *Water and Mountain in Indian and Iranian Mythology*. Tehran: Hermes.
- Razi, H. (2003). *Zoroaster in the Gathas*. Tehran: Sokhan.
- Razi, H. (2009). *Sushiyant/Sushiyans, the Awaited of the Zoroastrian Mazdeyasnans and the Events of the End of Time*. Tehran: Bahjat.
- Rozbahani, R. & Mousavilar, A. (2018). Mountain archetype in the poetry of Shahriar. *Shahriar Research Studies*. 5 (20-21), 529-548.
- Sa'adi Shirazi, M. (2000). *The Collection Works of Sa'adi*. B. Khorramshahi (Revi.). Tehran: Doostan.
- Serlo, J. E. (2012). *The Dictionary of Symbols*. M. Ouhadi (Trans.). 2nd Edition. Tehran: Doostan.
- Shamisa, S. (2016). *King of Letters*. Tehran: Hermes Publications.
- Shamisa, S. (2008). *The Dictionary of Allusions*. Tehran: Mitra Publishing.
- Toghyani, I. & Jafari, T. (2008). A Mythological and Psychological Approach to the Symbolic Birth of Shabdiz in Khosrow and Shirin Nezami. *Bostan Adeb*. 1 (1), 119-134.
- Urton, G. (2004). *Inca Myths*. A. Mokhber (Trans.). Tehran: Center Publishing.

- Vermazern, M. (2008). *Mitra Custom*. B. Naderzad (Trans.). Tehran: Cheshmeh.
Visparad. (2002). E. Pourdavoud (Trans. & Annot.). 2nd Edition. Tehran: Asatir.
Yasht-ha. (1998). E. Pourdavoud (Comment. & Compil.). 3rd Edition. Tehran: University of Tehran.
Yesna, (1998). E. Pourdavoud's (Report). By B. Farehvashi. 2nd Edition. Tehran: University of Tehran.

نحوه ارجاع به مقاله:

محلوجی زاده مهابادی، معصومه؛ شایگان فر، حمیدرضا؛ اوحدی، مهرانگیز (۱۴۰۱). سنگ و کوه در اساطیر و «خسرو و شیرین» نظامی. فصلنامه مطالعات زبان و

ادبیات غنایی. ۱۳ (۴۶)، ۸۶-۱۰۰. Dor: 20.1001.1.27170896.1402.13.46.5.7

Copyrights:

Copyright for this article is retained by the author (s), with publication rights granted to Journal of Geography and Environmental Studies. This is an open – access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>), which permits unrestricted use, distribution and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.

