

نقش اسطوره‌ای گناه نخستین در متون ادبی

دکتر تیمور مالمیر^۱



تاریخ دریافت: ۹۵/۰۹/۲۷

تاریخ پذیرش: ۹۵/۱۰/۱۵

چکیده

در متون ادبی گذشته برخی شخصیت‌های بزرگ مرتکب گناهی می‌شوند که سبب تنزل مقام یا مرگ آن‌ها می‌شود، اما همچنان اهمیت گذشته‌ی خود را حفظ می‌کنند. جمع این ناسازها مبتنی بر اندیشه‌ای کهن درباره‌ی آفرینش است. آفریننده، نخست یک انسان (پیش نمونه) خلق کرده است. این انسان به دست نیروی شر (اهریمن) باید کشته شود تا باقی انسان‌ها از تجزیه‌ی او به‌وجود آیند. در روزگار ثبت و نگارش این اندیشه، برخی جابه‌جایی‌های اساطیری صورت گرفته است؛ مرگ انسان گاه به صورت اخراج از بهشت یا تنزل مقام تغییر کرده است همچنین ضرورت اتفاق این حادثه به صورت ارتکاب گناه بیان شده است. این گناه، برای خلق انسان ناخواسته، اما ضروری است و در تفسیر متون دینی نیز به تفصیل بازتاب یافته است و معصیتی خوانده شده که مستوجب جزاست. این تلقی، برخی تناقض‌ها و اختلاف نظرها را پدید آورده است، و این مقاله در پی آن است که با تکیه بر ژرف‌ساخت اسطوره‌ی آفرینش تناقض‌ها را به وحدت نزدیک سازد.

واژه‌های کلیدی: آدم، آفرینش، اهریمن، گناه نخستین، نمونه‌ی نخستین انسان.

۱. مقدمه

در متون تفسیری، قصص قرآن، آثار حماسی و تذکره‌های عرفانی، برخی شخصیت‌های ارجمند و دل‌پذیر، ناگهان مرتکب گناهی نابخشودنی می‌شوند گناهی که سبب مرگ و لعن و آوارگی می‌شود. اما این اشخاص، همچنان اهمیت و شکوهشان پاینده است این مسأله بازتاب گسترده‌ای در میان مفسران داشته است به گونه‌ای که علاوه بر طرح این مسأله در تفسیر آیات مربوط به آن، به صورت مستقل نیز درباره‌ی آن بحث کرده‌اند. مطابق آیات قرآن، حضرت آدم، فرمان خداوند را اطاعت نکرد از میوه‌ی ممنوعه خورد و بر اثر آن، از بهشت اخراج شد لیکن توبه کرد و توبه‌اش پذیرفته گشت (قرآن کریم، سوره‌ی بقره، آیات ۳۸-۳۵). آدم در عین نافرمانی در نظر غالب فریق اسلامی، اولین پیغمبر روی زمین است. جمع گناه و رسالت گره پیچیده‌ای است که گشودنش سبب اختلاف آراء و عقاید گشته است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۰۹-۱۰۳). بسیاری عمل آدم و سایر انبیاء را صرفاً ترک اولی می‌شمارند و گناهش نمی‌دانند (همان: ۱۳۳، ۱۱۱، ۱۰۶، و طبرسی، ۱۹۸۶: ۱۹۵-۱۹۴) یا آن‌که لغزش آدم و سایر انبیاء را صغیره می‌شمرند (مستملی بخاری، ۱۳۶۵: ۹۳۱) و تأویل می‌کنند (همان: ۹۴۲-۹۳۸). فرقه‌ی معتزله، تأویل را رها کرده‌اند و برای رفع معضل، نبوت آدم (ع) را منکر شده‌اند (همان: ۹۵۵). نسبت به ابلیس نیز دو دیدگاه متفاوت وجود دارد اجماع کلی، او را ملعون و مهجور درگاه الهی می‌داند ولی «جمعی از بزرگان تصوف، خرق اجماع کرده و در درون این ملعونی و مهجوری، مقام والا و برجسته‌ای برای او یافته‌اند و از وی به عنوان پاک‌بازترین عاشق و پاسبان حضرت و سرور مهجوران و یگانه‌ی وجود و سر قدر و خال بر جمال ازل و شحنه‌ی مملکت که صد و بیست و چهار هزار نبی زخم او را خورده‌اند، یاد کرده‌اند» (نیکلسون، ۱۳۷۴: ۱۴۵ نیز ر. ک. مجاهد، ۱۳۷۰: ۹۸-۶۹). برخی نیز قصه‌ی خلقت را نمادین و رمزی تصور کرده‌اند و آن را، تجلی نمادین هبوط و بازتابی

از نمادهای گذر زمان دانسته‌اند (پرتوی، ۱۳۷۸: ۴۰۸-۴۰۷). صوفیه نیز برای گناه در ایجاد تحول و دگرگونی اعتبار ویژه‌ای قائلند؛ صوفیان مشهور و بزرگ نظیر ابراهیم ادهم، فضیل عیاض و شقیق بلخی، اعتبار و اهمیتشان به سبب شهرت در زمینه‌های غیرصوفیانه و منفی بوده که بر اثر حادثه‌ای تحول پیدا کرده‌اند. این پیران و مشایخ تصوف، تکرار حضرت آدم هستند و رفتار و کردار او را تکرار می‌کنند اساساً «اهمیتی که عرفا برای درد، گناه، ترک و توبه در حکایت‌ها و اخبار و روایت خود قائل هستند در برخی موارد بازتاب الگوهای اسطوره‌ای است که متناسب با نقش و کاربرد خود در جامعه و محیط صوفیان، شکل‌های متنوع پذیرفته است» (مالمیر، ۱۳۸۷: ۱۹۰). در مقاله حاضر، با تجزیه و تحلیل قصه‌های مربوط به آدم، کیومرث، طهمورث، جمشید، یونس و نوح روشن شده است که ژرف‌ساخت این قصه‌ها حاوی یک آیین و الگوی کهن درباره‌ی آفرینش است که مبتنی بر چرخه‌ی خلق، نجات و مرگ است و همین الگوی کهن در انسان‌شناسی توحیدی وارد شده است. برخی تعبیر متناقض را نیز که در آن راه‌یافته بر بنیاد این الگوی کهن توجیه کرده‌ایم تا اختلاف‌ها و تناقض‌ها به وحدت نزدیک شود. اختلاف‌های محققان درباره‌ی گناه حضرت آدم، صغیره یا کبیره بودن گناه وی و علت و اسباب گناه امثال جمشید، ناشی از عدم توجه به این الگوی کهن است.

۲- آفرینش انسان

یکی از نخستین پرسش‌ها درباره‌ی خلقت، همواره این بوده است که انسان و سایر موجودات چگونه به-وجود آمده‌اند و اصل آن‌ها چیست. در ادیان و مذاهب کهن، آفرینش به واسطه‌ی کشتن یک غول با نام‌های مختلف صورت گرفته است (الیاده ۱۳۷۵: ۴۲). در فرهنگ کهن ایرانی اعتقاد بر این بوده است که اهوره

از دوره‌ها و مناطق مختلف است (هانزن، ۱۳۷۴: ۳-۲ و بارتولد، ۱۳۶۹: ۳۸-۳۳). پاسخی نوتر که اندیشه‌ی پیشین را نیز به گونه‌ای در بر دارد آن است که آبخشور اندیشه‌ها و مسائل شاهنامه دوگانه است؛ یکی متعلق به روایات دینی و درباری است و دیگری متعلق به روایات مردمی است. روایات دینی و درباری فاقد بینش انتقادی است در حالی که روایات مردمی حاوی انتقاد است (دوستخواه، ۱۳۸۰: ۴۷-۴۶ و ۵۱). پرسش بنیادی این است که چه انگیزه‌ای سبب حضور و تداوم روایت‌های گونه‌گون در شاهنامه شده است؟ جلیل دوستخواه معتقد است روایت‌های دینی همگام با روایت‌های درباری نسبت به تباهکاری و خودکامگی و سبکسری شاهان، بینش انتقادی ندارد؛ مواردی که در شاهنامه بر بنیاد چنین روایاتی نقل شده، فاقد بینش انتقادی است. اگر هم انتقادی صورت گرفته است بر بنیاد گناهان دینی است نظیر برتنی و غرور و خود را خدا انگاشتن جمشید (همان: ۴۷-۴۶). البته در اصل روایات دینی نیز چنین مواردی، انتقاد تلقی نمی‌شده اگر هم در ظاهر، بیانگر نقص و گناه باشد گناهی است که لازمه‌ی حیات انسان است و ضرورتاً خاستگاهی دینی دارد. «در مورد نخستین انسان که به وجهی قهرمان آرمانی است باید توجه داشت که معمولاً ضد قهرمان این قهرمان، دیو یا شیطان یا کسانی هستند که به نوعی بدشکل و اهریمنی هستند گاهی این جنبه‌ی ضد قهرمان به خود قهرمان نیز سرایت می‌کند بدین صورت که در آغاز آرمانی و مطلوب است اما یا فریب شیطان را می‌خورد یا با واسطه‌ای دیگر فریفته می‌شود یا آن‌که بد فکر و بدکار می‌شود و بدین سبب سزاوار نابودی می‌شود. این مسأله به منزله‌ی بد بودن انسان آرمانی و نخستین نیست بلکه بدین معنی است که بدی (= اهریمن) بر او غلبه می‌یابد او را می‌کشد یا می‌شکند و این مرگ البته سبب حیات دیگران است و راز هستی را تبیین می‌کند مثل جمشید و منی‌ورزیدنش» (مالمیر، ۱۳۸۳: ۳۱)؛ در شاهنامه پس از شرح کردارهای سودمند جمشید، چنین آمده:

یکایک به تخت مهی بنگرید به گیتی جز از خویشان را ندید
 منی کرد آن شاه یزدان شناس ز یزدان بیچید و شد ناسپاس
 (فردوسی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۴۳-۴۲)

آنگاه مردم و بزرگان به ضحاک (نماد اهریمن) روی نهادند و او را به شاهی برگزیدند. ضحاک نیز صد سال بعد، پس از جست و جوی بسیار، جمشید را یافت و به دو نیم کرد تا آنگاه که بر اثر ظلم و بیداد ضحاک، فریدون قیام کرد و او را به بند کشید. آنچه در شاهنامه آمده، دلالت بر بدی جمشید نمی‌کند، بلکه نافرمانی یا منی ورزیدن او سببی است برای مرگ او، تا مایه‌ی حیات شود. وجود ضحاک نیز در داستان جمشید، و رای ظاهر داستانی و روایی آن، بازتابی دیگر از ضرورت وجود و هجوم اهریمن برای کشتن نمونه‌ی نخستین انسان است. مسأله‌ی گناه جمشید را بسنجیم با آن که بنا به گفته‌ی دوستخواه در اوستا به صورت آزی به کار رفته است و از ریشه‌ی کوشیدن و تلاش ورزیدن است که در فارسی میانه به معنی زیاده‌جویی و حرص و شهوت بکار رفته است و همچنین نام دیوی است تباہکار (دوستخواه، ۱۳۸۰: ۱۸). مراد آنکه کوشش یا ضرورت کوشش به شکل نوعی بدی یا حرص یا دیو حرص درآمده است اگر این گناه یا دیو نباشد تداوم زندگی امکان ندارد. دوستخواه معتقد است «کارکرد دیو آزی بر گاو و گیومرث، پیوند ساده و سر راستی با مفهوم ضد اخلاقی آزی ندارد، بلکه به مفهوم گسترده‌تر دچار کردن آنها به سستی و ناتوانی است» (همان: ۳۱). بدین لحاظ، آنچه درباره‌ی جمشید و منی کردنش در شاهنامه آمده است شبیه تأثیر آزی در گاو و گیومرث است. نکته‌ی جالب توجه دیگر این است که در آثار مزدایی، در زمره‌ی گناهان جمشید آموزش خوردن گوشت حیوانات به انسان ذکر شده (کریستن سن، ۱۳۶۸: ۳۴۹) اما همین مسأله در شاهنامه با واسطه‌ی ابلیس به ضحاک نسبت داده شده است (فردوسی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۴۷). به نظر می‌رسد گناه جمشید گناهی آیینی است و دو تکه شدن او برابر با تکثیر نسل آدمی

است. این اندیشه در اوستا به صورت گسستن فرّ از جمشید و پیوستن آن به کالبد مرغ وارغن، فریدون و گرشاسپ بیان شده است (دوستخواه، ۱۳۷۰: ۴۹۰-۴۹۱).

۲-۲. آدم و حوا و ابلیس

بسیاری از اندیشه‌های ایرانیان پس از پذیرش اسلام از اندیشه‌های سامیان تأثیر پذیرفته یا در اندیشه‌ی آن‌ها تأثیر کرده است و نهایتاً به هم آمیخته گشته است. بحث درباره‌ی همانندی یا یکسانی آدم و کیومرث، و نوح و فریدون در تفسیرها و قصص قرآن و برخی کتب تاریخی سابقه‌ی چند صد ساله دارد (افشاری، ۱۳۷۶: ۵۲۴-۵۱۷). در اینجا تلاش می‌کنیم با مطالعه‌ی تطبیقی، برخی نکات مبهم را آشکار کنیم. پیشتر به ضرورت مرگ نمونه‌ی نخستین انسان به دست اهریمن در اندیشه‌ی ایرانیان اشاره کردیم، همین اتفاق به شکلی دیگر در داستان حضرت آدم نیز رخ داده است. مسأله‌ی گناه حضرت آدم و خوردن از میوه‌ی ممنوع به وسوسه‌ی شیطان که سبب اخراج او از بهشت شد موجب بحث‌های طولانی درباره‌ی عصمت حضرت آدم شده است و غالب محققان توجیهاتی پرداخته‌اند که پذیرش آن‌ها صرفاً براساس خرسندی ایمان است نه استحکام استدلال (مکارم شیرازی، ۱۳۷۲: ۱۸۸-۱۸۷). شاید بهترین توجیه این باشد که بگوییم او گناهی مرتکب نشده، بلکه آنچه در نظر اول گناه می‌نماید توجیهی است برای آفرینش انسان‌ها؛ این نکته را به گونه‌ای دیگر، مفسران قرآن کریم مطرح کرده‌اند؛ مرحوم طباطبایی معتقد است سکونت آدم و حوا در بهشت فقط برای آزمایش و آشکار شدن عورات آنها و در نتیجه، به زمین فرستاده شدن آنها بوده است (طباطبائی، ۱۳۷۰، ج ۱: ۱۶۶). ابواسحق نیشابوری می‌گوید خداوند، کریم بوده، خواسته آفرینش کند لیکن چون آدم را به بهشت برده، نمی‌خواست خودش او را اخراج کند درخت خاصی را ممنوع کرده تا آدم از آن بخورد تا بر اثر این نافرمانی

او را اخراج کند (نیشابوری، ۱۳۸۲: ۱۷-۱۶). همین دیدگاه در ژرفای خود مبین این اندیشه است که نافرمانی آدم سبب‌ساز آفرینش بوده است.

کیومرث و نمونه‌های نخستین انسان قبل از حمله‌ی اهریمن و مرگ، خوابی بر آن‌ها غالب می‌شود سپس می‌میرند (بهار، ۱۳۷۵: ۸۸) و مرگ آن‌ها سبب خلقت می‌شود در قصه‌ی آدم نیز هنگام به‌وجود آمدن حوّا از استخوان پهلوی آدم، آدم به خواب فرومی‌رود (میبدی، ۱۳۶۱، ج ۱: ۱۴۷) همچنین قتل هابیل و تعلیم قابیل از سوی شیطان برای قتل او و این‌که هابیل در خواب کشته شده است نیز همین نکته را تأیید می‌کند چنان‌که ابوالفتوح، درباره‌ی قابیل می‌نویسد: «یک روز پیامد هابیل را خفته یافت خواست تا او را بکشد ندانست چه باید کرد. در اخبار آمد که ابلیس پیامد و مرغی را بگرفت و برابر او سرش بر سنگی نهاد و به سنگی دیگر سرش بکوفت قابیل از او پیاموخت و سنگی بزرگ برگرفت و بر سر هابیل زد و هابیل را بکشت» (ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۷، ج ۶: ۳۴۳). درباره‌ی معنی لغوی و وجه اشتقاق لفظ «آدم» نظرهای متعدد و متفاوتی اظهار شده یکی از آن‌ها «آدم» به معنی سرخ است و «ادمتو» به معنی خون سیاه است همچنین پیوند آدم به معنی انسان و نام خدا در میان کنعانیان جالب است، به نظر می‌رسد معنی سرخ که برای غالب محققان نامفهوم است و به همین سبب بیشتر به معنی خاک توجه کرده‌اند (مجتبائی، ۱۳۶۹: ۱۷۲) روشن‌گر این است که آدم با نمونه‌های نخستین انسان در مفهوم ایرانی خود پیوند دارد و روشن می‌سازد که در فرهنگ بشری، نخستین انسان به قتل می‌رسد و مرگ او سبب تکثیر و تولید انسان می‌شود همچنان‌که از تجزیه‌ی نمونه‌ی نخستین انسان در فرهنگ ایرانی فلزات و گیاهان و رودها و مانند آن به‌وجود می‌آید (کریستن‌سن، ۱۳۶۸: ۷۱-۶۶). از آدم نیز این چیزها به‌وجود می‌آید لیکن به صورتی منطقی‌تر و با توجیهی که نشانه‌ی پیوند انسان و جهان و خداوند است مثل گریه‌های آدم و روان شدن جویبارها و

رویدن مرغزارها و درختان با دو نوع گریه‌ی شادی و غم و دو نوع درخت و گیاه و رویدنی (طبری، ۱۳۵۶، ج ۲-۱: ۵۵) توجیه فرهنگ سامی درباره‌ی آفرینش (۱) شاید متأثر از اندیشه‌های بین‌النهرین است. در اندیشه‌ی سامیان، نمونه‌ی نخستین انسان حضرت آدم است جاذبه‌ی او نیز به گونه‌ای است که موجب رشک بهشتیان می‌شود از آن میان ابلیس، رشک و غیرت خود را آشکار می‌کند؛ آدم را می‌فریبد تا از میوه‌ی ممنوعه بخورد وقتی آدم و همسرش از میوه‌ی ممنوعه می‌خورند حله‌های بهشتی از پیکر آن‌ها می‌افتد و متوجه عورت خویش می‌شوند و در پی پوشیدن آن بر می‌آیند آنگاه همه از بهشت اخراج می‌شوند (بلعمی، ۱۳۵۳: ۸۴-۸۲ نیز ابوالفتوح رازی، ۱۳۷۷، ج ۱: ۲۲۴-۲۲۳). اگر شیطان آدم را فریب نمی‌داد تا از آن میوه بخورد آدم همچنان در بهشت می‌بود و باعث رواج خلقت نمی‌شد در حقیقت اغفال آدم و اخراج او از بهشت، توجیه آفرینش انسان در دنیا است. در اینجا اهریمن تبدیل به ابلیس شده و مرگ نمونه‌ی نخستین انسان به اخراج او از بهشت تبدیل شده است منتهی به عوض شاه شدن به پیغمبر تبدیل شده است. ابوریحان بیرونی، داستان بلعیده شدن کیومرث را به وسیله اهریمن نقل می‌کند و می‌نویسد «دو قطره منی از پشت کیومرث به زمین ریخت و ریباس از آن روید و میشی و میشانه که به منزله‌ی آدم و حوا هستند از میان این دو بوته‌ی ریباس متولد شدند» (بیرونی، ۱۳۷۷: ۱۴۱). همچنین ابوریحان به نقل از شاهنامه‌ی ابوعلی محمد بن احمد بلخی، مطالبی نقل کرده است که آمیختگی داستان آدم و کیومرث را نشان می‌دهد و به وجهی توجیه خلقت را بیان می‌دارد: «کیومرث، سه هزار سال که هزار سال‌های حمل و ثور و جوزا باشد در بهشت درنگ کرد سپس به زمین هبوط نمود و سه هزار سال دیگر که هزار سال‌های سرطان و اسد و سنبله است به‌طور امن و امان در زمین گذرانید تا آن‌که به‌توسط اهرمن، شرور و بدی‌ها آغاز به پیدایش گذاشت» (همان: ۱۴۱). نوع تلقی هم که از ابلیس وجود دارد پیوند آدم و کیومرث و ضرورت گناه برای آفرینش را تأکید می‌کند؛ ابلیس جزو

فرشتگان یا دست کم جزو مقرَّبان درگاه الهی بوده است و سال‌ها عبادت کرده اما بر اثر عدم سجده بر آدم، موقعیت ممتاز خود را از دست داده و رانده‌ی درگاه الهی گشته است؛ این ظاهر کار اوست اما غالباً نسبت به داستان ابلیس به دیده‌ی نمادین نگریسته‌اند و به وجهی او را عامل خلقت شمرده‌اند وجه نمادین او سبب شده به صورت‌های مختلف در ادبیات فارسی یا در برخی فرقه‌های مذهبی یا صوفیان ستایش شود (اسلامی ندوشن، ۱۳۷۲: ۱۳۹-۱۳۰).

۲-۳. قصه‌ی نوح

ساختار اساسی قصه‌ی نوح نیز مبتنی بر الگوی نخستین بودن اوست. در قصه‌ی نوح نیز مسأله‌ی گناه، مرگ و نجات و زایش مطرح است. نوح، انواع مختلف موجودات را با ساختن کشتی از هلاک نجات می‌دهد از هر نوع، جفتی را برای ازدیاد نسل و تداوم حیات نجات می‌بخشد. در قصه نوح نیز نقش گناه به صورت پوشیده و در قالبی از ترک اولی حضور دارد نمونه‌های نخستین انسان، مرگشان به وسیله‌ی اهریمن، موجب پیدایش هستی و موجودات می‌شود در قصه‌ی حضرت نوح، مرگ او به وسیله‌ی اهریمن در قالب سر باز زدن فرزندش از ایمان بدو و بر کشتی سوار نشدن او بر اثر گمراهی و فریب ابلیس خوردن جابه‌جا شده است (نیشابوری، ۱۳۸۲: ۳۷-۳۶). علاوه بر آن، مسائل دیگر داستان حضرت نوح با مسائل نمونه‌های نخستین انسان پیوند دارد: نوح، جسد آدم را در درون تابوتی به کشتی آورده است آن را میان ابلیس و آدمیان قرار داده تا شیطان در آن بنگرد و بدان مشغول گردد و به وسوسه‌ی آدمیان پردازد (سورآبادی، ۱۳۷۰: ۱۳۰). پس از طوفان، جسد آدم و حوّا را در بیت‌المقدس دفن می‌کند (طبری، ۱۳۵۶، ج ۲-۱: ۶۱). همچنین برخی موجودات در کشتی نوح به وجود می‌آیند مثل این که گربه از عطسه‌ی شیر به وجود می‌آید (سورآبادی، ۱۳۷۰: ۱۳۰)

یا خوک از عطسه‌ی پیل به وجود می‌آید (طبری، ۱۳۵۶، ج ۴-۳: ۷۳۴-۷۳۳). یا نوح جهان را مثل فریدون، میان فرزندان خود تقسیم می‌کند (میبدی، ۱۳۶۱، ج ۴: ۳۸۸). کنعان چون کافر شده بود غرق شد، نوح بعد از طوفان سه پسر دیگر و دامادان خود را به نواحی جهان فرستاد «پسری با عیالان و چندین دیگر به نواحی جهان فرستاد و چنین گویند که هر دختری با دامادی به نواحی دیگر فرستاد به هفت گوشه‌ی جهان، و گفت آبادانی کنید» (نیشابوری، ۱۳۸۲: ۳۹). نام دامادهای نوح با فرزندان فریدون در ذهن ایرانیان از قدیم آمیخته شده و پیوند یافته است چنان‌که ابواسحق نیشابوری یکی را اسلم و دیگری را ایرج خوانده است (همان: ۳۹).

۴-۲. قصه یونس

از حضرت یونس به همین نام یا با وصف صاحب الحوت یا ذوالنون در قرآن کریم یاد شده، و به صراحت از مرسلین خوانده شده: *إِنَّ يُونُسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ* (سوره‌ی صافات، آیه ۱۳۹) از افتادن وی در شکم ماهی و نجات یافتنش به سبب تسبیح گویی، سخن رفته و این‌که بعد از آن، اعتبار و مکانت خود را باز یافته است. داستان یونس در تورات با تفصیل بیشتری ذکر شده، در کتب تفسیری کهن و متون ادبی نیز قصه‌ای مفصل در حاشیه‌ی آیات سوره‌ی انبیاء و صافات و قلم در مورد یونس نقل شده که گاهی از مطالب اصلی قرآن دور می‌شود. محققان اشاره کرده‌اند که عناصر قصه‌ی یونس رمزی است (ستاری، ۱۳۷۷: ۱۲۸-۱۱۷). علاوه بر آن، به نظر می‌رسد برخی حواشی و افزوده‌ها بر اصل مجمل داستان یونس در قرآن کریم، حاوی اندیشه‌ای اسطوره‌ای است. قصه‌ای که درباره‌ی سبب افتادن وی در شکم ماهی نقل کرده‌اند چند گونه است؛ سورآبادی می‌نویسد برای دعوت اهل نینوا به توحید به درخواست ملک نینوا نرفت، ملک بر او خشم گرفت. در کشتی نشست تا از آن ولایت

برود. (سورآبادی، ۱۳۸۱: ۲۱۱۱-۲۱۱۰) یا گفته‌اند چون قوم یونس به او نگریدند خداوند برای آن قوم عذاب فرستاد یونس از میان قوم خود رفت تا او را نیابند. مردم چون نشانه‌های نزول عذاب را دیدند توبه کردند؛ توبه‌ی آنان پذیرفته شد و عذاب الهی بازگشت. خداوند بر یونس خشم گرفت چون از میان قوم خود گریخته بود در این زمان سوار بر کشتی بود، کشتی در غرقاب افتاد اعتقادشان چنان بود که بنده‌ای گریخته یا عاصی در کشتی هست باید او را در آب اندازند. (طبری، ۱۳۵۶، ج ۳-۴: ۶۸۶-۶۸۹) یونس مدعی بود که آن گناهکار منم. اهل کشتی قرعه زدند تا کسی را در آب اندازند و هر بار قرعه به نام یونس بود. یونس در دهان ماهی افتاد، ماهی به قعر دریا فرو رفت و کشتی به سلامت گذشت. (سورآبادی، ۱۳۸۱: ۲۱۱۱) یونس در شکم ماهی توبه کرد و با پذیرش توبه‌اش بیرون آمد (طبرسی، ۱۹۸۶، ج ۳: ۲۰۵). مفسران درباره‌ی نسبت گناه به یونس عمدتاً تصویری همچون مسأله‌ی عصیان آدم را در نظر دارند و در پی توجیه آن برآمده‌اند (رک: ستاری، ۱۳۷۷: ۱۳۰-۱۳۱). شکل مفصل داستان یونس شباهت زیادی با داستان طهمورث و بلعیده شدن او به وسیله‌ی دیو دارد؛ در مورد طهمورث گفته شده که با سی سال کار اجباری که از دیوان کشید هنرهای مختلف به وجود آورد آنگاه خودش مرد؛ اجباری که در کار دیوان هست به ترفندها و نیرنگ‌های اهریمن برای کشتن انسان آفریده‌ی اهوره مزدا اشاره دارد که اهوره مزدا به علم خویش از آن آگاه است اما باید این کار به دست اهریمن صورت گیرد. در اساطیر نیز گفته شده که طهمورث سی سال بر اهریمن غلبه داشته و همچون اسبی بر آن سوار می‌شده است آنگاه اهریمن همسرش را فریب داد و او را بر گذرگاه تنگ البرز بر زمین زد و کشت آنگاه او را بلعید این مرگ طهمورث، سبب زایش است. در اساطیر آمده است که جمشید او را از شکم اهریمن بیرون آورد (بهار، ۱۳۷۵: ۱۹۰). این مسأله به وجهی زایش و هستی جمشید را توجیه می‌کند چون جمشید پسر طهمورث است. ماهی هم

که یونس را می‌بلعد دوباره او را پس می‌دهد و به ساحل می‌گذارد، جالب است که یونس پس از آزادی از دهان ماهی، همچون کودکی ضعیف و نزار است که بزکوهی یا آهوئی او را شیر می‌دهد و کدوبنی هم بر درختی خشک می‌روید و سایه می‌افکند تا پناهگاه یونس گردد. همچنین قومی که یونس برای آن‌ها عذاب خواسته بود از ترس هلاک ایمان آورده بودند (میبدی، ۱۳۶۱، ج ۴: ۳۰۵ نیز سوراآبادی، ۱۳۷۰: ۳۶۰ و طبری، ۱۳۵۶، ج ۲-۱: ۶۸۵). در این حالت یونس همچون قهرمان نجات‌بخشی است که با مرگ و هلاک خود، قومش را نجات داده است دوباره متولد شده و به میان آن‌ها بازگشته است.

۳- نتیجه گیری

آیین‌ها و اساطیر ایرانی، بابلی، مانوی و سامی درباره‌ی آفرینش انسان دارای ساختاری واحد هستند؛ آفریننده نخست یک پیش‌نمونه خلق کرده است که قتل آن به وسیله‌ی نیروی شر (اهریمن) موجب به‌وجود آمدن سایر انسان‌ها می‌شود این اسطوره و الگوی کهن درباره‌ی آفرینش متناسب با دوره‌ها و مناطق مختلف دگرگونی و تغییر شکل‌هایی پذیرفته است؛ اهریمن به ابلیس فریبکار تبدیل شده و قتل پیش‌نمونه نخستین به صورت اخراج از بهشت یا تنزل مقام، تغییر کرده است همچنین ضرورت اتفاق این حادثه به صورت ارتکاب گناه بیان شده است. بدین لحاظ تصویری که در برخی قصص انبیاء و متون تفسیری درباره‌ی آدم، نوح و یونس هست با تصویری که ایرانیان درباره‌ی جمشید، کیومرث و طهمورث داشته‌اند قابل تطبیق است. با تطبیق این اشخاص روشن می‌شود که نوع نگاه به اعمال کسانی چون آدم و یونس و جمشید و کیومرث و نوح متأثر از اندیشه‌ی آغازین درباره‌ی آفرینش است و دلالتی بر اثبات گناه آن‌ها ندارد.

یادداشت

۱- مطابق قرآن کریم جهان و انسان را خداوند متعال در ازل آفریده است لیکن آنچه از آفرینش تدریجی و واسطه‌ای در متون اسلامی و تفسیرها نقل شده دلالت بر نگاهبانی و حمایت و نظارت خداوند بر موجودات می‌کند لیکن غالباً تصور کرده‌اند که نظارت و روزی دادن و نگاهبانی موجودات همان خلق کردن است. آنچه در اینجا ما بدان اشاره کرده‌ایم تصور عمومی مردم از مفهوم خلقت انسان است. برای توضیح بیشتر درباره‌ی ساخت زمانی آفرینش و جدا کردن مفهوم آفرینش ازلی و تداوم آن و نظارت بر آن در پیوستگی با تاریخ ر. ک. (ماکینو، ۱۳۶۳: ۳۴-۲۵).

منابع

۱. قرآن کریم
۲. انجیل عیسی مسیح (ترجمه تفسیری عهد جدید). (۱۳۶۴). تهران: آفتاب عدالت.
۳. ابوالفتوح رازی. (۱۳۷۷). حسین بن محمد بن احمد الخزاعی النیشابوری، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*. به کوشش و تصحیح محمد جعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۴. اسلامی ندوشن، محمد علی. (۱۳۷۲). «بلیس در روایات و ادب فارسی». فصلنامه هستی. سال اول، شماره ۴، صص ۱۳۹-۱۳۰.
۵. افشاری، مهران. (۱۳۷۶). «هماندی‌های داستان نوح پیامبر و فریدون فرخ». سخنواره (پنجاه و پنج گفتار پژوهشی به یاد دکتر پرویز ناتل خانلری). به کوشش ایرج افشار و هانس روبرت رویمر، تهران: توس.
۶. الیاده، میرچا. (۱۳۶۲). *چشم‌اندازهای اسطوره*. ترجمه‌ی جلال ستاری، تهران: توس.
۷. الیاده، میرچا. (۱۳۷۵). *مقدس و نامقدس*. ترجمه‌ی نصرالله زنگوئی، تهران: سروش.
۸. اسماعیل پور، ابوالقاسم. (۱۳۸۳). *اسطوره‌ی آفرینش* (در آیین مانوی). تهران: کاروان.
۹. بارتولد. (۱۳۶۹). «درباره‌ی حماسه‌ی ملی ایران». ترجمه‌ی کیکاوس جهاننداری، هفتاد مقاله. به کوشش یحیی مهدوی و ایرج افشار، جلد اول، تهران: اساطیر.
۱۰. بلعمی، ابوعلی محمدبن محمد. (۱۳۵۳). *تاریخ بلعمی* (تکلمه و ترجمه‌ی تاریخ طبری). تصحیح محمد تقی بهار و به کوشش محمد پروین گنابادی، تهران: کتابفروشی زوآر.
۱۱. بهار، مهرداد. (۱۳۷۵). *پژوهشی در اساطیر ایران*. تهران: آگاه.
۱۲. بهزادی، رقیه. (۱۳۶۸). *بندهش هندی*. تهران: مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات

فرهنگی.

۱۳. بیرونی، ابوریحان. (۱۳۷۷). *آثار الباقیه*. ترجمه اکبر داناسرشت، تهران: امیرکبیر.
۱۴. پرتوی، ابوالقاسم. (۱۳۷۸). «*تجلی نمادین هبوط*». مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد. سال سی و دوم، شماره ۱۲۷-۱۲۶، صص ۴۰۵-۴۲۲.
۱۵. دوستخواه، جلیل. (۱۳۸۰). *حماسه‌ی ایران یادمانی از فراسوی هزاره‌ها*. تهران: آگه.
۱۶. دوستخواه، جلیل. (۱۳۷۰). *گزارش و پژوهش اوستا*. تهران: مروارید.
۱۷. ساندرز، ن. ک. (۱۳۸۲). *بهشت و دوزخ در اساطیر بین‌النهرین*. ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران: کاروان.
۱۸. ستاری، جلال. (۱۳۷۷). *پژوهشی در قصه‌ی یونس و ماهی*. تهران: مرکز.
۱۹. سورآبادی، ابوبکر عتیق نیشابوری. (۱۳۷۰). *قصص قرآن مجید*. به اهتمام یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی.
۲۰. سورآبادی، ابوبکر عتیق نیشابوری. (۱۳۸۱). *تفسیر سورآبادی مشهور به تفسیر التفاسیر*. تصحیح علی اکبر سعیدی سیرجانی، تهران: نشر نو.
۲۱. طباطبائی، محمد حسین. (۱۳۷۰). *تفسیر المیزان*. ترجمه‌ی ناصر مکارم شیرازی، قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی.
۲۲. طبرسی، الشیخ ابی علی الفضل بن الحسن. (۱۹۸۶). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. الجزء الاول، بیروت: دارالمعرفه.
۲۳. طبری، محمد بن جریر. (۱۳۵۶). *تفسیر طبری*. ترجمه جمعی از علمای بخارا، به اهتمام حبیب یغمایی، تهران: توس.
۲۴. فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۷۴). *شاهنامه*. به کوشش و زیر نظر سعید حمیدیان، تهران: داد.
۲۵. قریب، بدرالزمان. (۱۳۷۱). *داستان تولد بودا به روایت سغدی*. بابل: آویشن.

نویسندگان، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

۳۷. میدی، ابوالفضل. (۱۳۶۱). *کشف الاسرار و عده‌ی الابرار*. به اهتمام علی اصغر حکمت، تهران: امیرکبیر.

۳۸. نیشابوری، ابواسحاق ابراهیم به منصور بن خلف. (۱۳۸۲). *قصص الانبیاء*. به اهتمام حبیب یغمایی، تهران: علمی و فرهنگی.

۳۹. نیکلسون، رینولد. (۱۳۷۴). *تصوف اسلامی و رابطه‌ی انسان و خدا*. ترجمه‌ی محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.

۴۰. هانزن، کورت هاینریش. (۱۳۷۴). *شاهنامه‌ی فردوسی (ساختار و قالب)*. ترجمه‌ی کیکاووس جهانداری، تهران: فرزانه روز.

۴۱. هینلز، جان. (۱۳۷۹). *ترجمه‌ی ژاله آموزگار - احمد تفضلی، تهران: چشمه و آویشن*.