

پدیدارشناسی قهرمان در حمزه‌نامه

علیرضا صیادنژاد^۱ - فاطمه نمازی^۲ **

استاد یار دانشگاه ادیان و مذاهب قم - دانشجوی دکتری شیعه‌شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب قم

چکیده

اسطوره، زبانی برای بیان احساسات و خواست‌های جمعی هر ملتی است که از الگوهای واحد و مشترکی پیروی می‌کنند. حمزه‌نامه، یکی از اسطوره‌های ایرانی - اسلامی است که در قالب متنی ادبی ارائه شده تا خواسته‌های درونی جامعه اسلامی را با بهره‌گیری از فرهنگ ایرانی با زبانی نمادین بیان نماید. در این متن ادبی، کهن‌الگوی قهرمان که ریشه در روان انسانی دارد، در قالب شخصیت تاریخی حمزه‌ابن‌عبدالمطلب تجلی یافته است تا حقایق پنهان در روان جامعه را به زبان بیاورد. پژوهش حاضر به منظور یافتن عوامل و نیازهای جامعه اسلامی قرن هشتم، تلاش دارد تا با بهره‌گیری از مبانی روانشناسی و جامعه‌شناسی عصر حاضر و دیدگاه‌های اسطوره‌پژوهانی همچون میرچا الیاده و جوزف کمبل، با رویکردی تاریخی - تطبیقی، این متن ادبی را بازخوانی، تحلیل و به گونه‌ای پدیدارشناسی نماید. حاصل چنین پژوهشی، رسیدن به این حقیقت است که به دلیل تنوع فرهنگی، ملی و اقلیمی جامعه اسلامی آن دوره، تهدید انسجام درونی جامعه بسیار زیاد است؛ ضمیر ناخودآگاه جامعه اسلامی - ایرانی برای حل این مشکل، لباس‌های فاخر فرهنگ ایرانی را بر تن قهرمانی سامی نژاد با خلق و خوی اسلامی می‌کند تا بقای خود را تضمین نماید.

کلیدواژه: حمزه‌نامه، پدیدارشناسی، قهرمان، اسطوره‌های ایرانی، اسطوره‌های اسلامی.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۱/۰۵/۳۱

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۱/۰۷/۱۷

*Email: ۱۱۰ sayad@gmail.com (نویسنده مسئول)

**Email: namazi959@gmail.com

این مقاله برگرفته از رساله دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه ادیان و مذاهب قم است.

مقدمه

در جوامع انسانی، پایه‌پای رشد علوم طبیعی، گروه دیگری از علوم در حال رشد هستند که می‌توان آن‌ها را «علوم معنوی» یا «علوم فرهنگی» نامید؛ علمی که به جنبه روانی و درونی انسان مرتبط می‌شوند از جمله: هنر، ادبیات و اسطوره. این بخش از علوم به عینیت‌یافتگی‌های روح انسان در اجتماع مرتبط می‌شود و برای درک آن، می‌بایست به بخش‌های تاریخی و اجتماعی زندگی انسان توجه کرد. اسطوره، یکی از علوم فرهنگی است که همچون زبان، دارای ساختار درونی و منسجمی است که بیان‌کننده احوال درونی جامعه است؛ احوالی که ظهور آن‌ها بر دیگر ابزارهای شناختی و معرفتی انسان پوشیده مانده است. ضمیرناخودآگاه جمعی جنبه‌ای از روان جامعه است که به دلیل هویت ساختاری، از آشکاری کمتری نسبت به ضمیر آگاه برخوردار است و بیان خواسته‌های خود از زبانی نمادین بهره می‌گیرد. اسطوره‌نامه و حماسه‌نامه‌هایی همچون *حمزه‌نامه*، اگرچه ظاهری داستان‌گونه دارند، اما حقایقی از درونیات و روان جامعه را بیان می‌کنند که به دلایل متعددی، بیان آشکار و بی‌پرده آن‌ها با مانع روبه‌رو است. تحلیل و کشف رمز حقایق پوشیده مانده در اسطوره‌نامه *حمزه‌نامه*، بدون تردید می‌تواند فهم جامعه معاصر ما از گذشته تاریخی و تمدنی خود را افزایش داده و در ترسیم مسیر آینده، توانمندتر شود.

هدف و ضرورت پژوهش

اسطوره‌های یک ملت، محصولات فرهنگی و ریشه‌داری در تاریخ و فرهنگ آن ملت به شمار می‌آیند که خرافه‌پنداشتن و نادیده گرفتن آن‌ها، آسیبی جدی را به دنبال خواهد داشت و جامعه را از فواید و بهره‌های تاریخی، مردم‌شناسی و جامعه‌شناسی بسیاری محروم می‌کند.

حمزه‌نامه یکی از اسطوره‌نامه‌های اسلامی - ایرانی است که بدون تردید نمی‌توان کتابی - غیر از منابع اصیل دینی - به محبوبیت و گستردگی حمزه‌نامه و نقل‌ها و شرح‌های متعدد آن در میان مسلمانان جهان در زبان‌های مختلف پیدا کرد. (محبوب: ۱۳۸۳: ۸۴۷) قهرمان حمزه‌نامه (حمزه عمومی پیامبر) به استناد تاریخ شخصیتی شجاع و قهرمان‌گونه داشته است. علی‌رغم ادعای نویسنده کتاب بر واقعی بودن اتفاقات و تاریخی بودن آن‌ها، بدون تردید حوادث آن تناسبی با واقعیت جهان خارجی نداشته و سرگذشت قهرمان حمزه‌نامه را نمی‌توان وقایعی تاریخی دانست بلکه به تناسب نیازها و ضرورت‌های روان جامعه، شاخ و برگ‌هایی به آن افزوده شده است، مسئله‌ای که آسیبی به یک اسطوره وارد نمی‌کند. (پراپ: ۱۳۷۱: ۱۲۸) توجه به این نکته ضرورت دارد که اگرچه چنین قهرمانی‌هایی واقعیت‌های تاریخی به شمار نمی‌آیند اما بدون تردید، بر حقیقت‌هایی در یک اجتماعی انسانی در مقطعی از تاریخ دارند که سنجش و تحلیل آنها می‌تواند ما را در فهم نیازها و خواست‌های اجتماعی یاری رساند. تحلیل یک متن ادبی همچون اسطوره‌نامه حمزه‌نامه می‌تواند پرده از نیازهایی اجتماعی بردارد که در تاریخ پوشیده مانده و به‌سادگی قابل دسترس نیستند و نیازمند ابزارهایی همچون اسطوره‌شناسی و نمادشناسی‌های فرهنگی هستند.

روش و سؤال پژوهش

پژوهش حاضر تلاش دارد تا با بهره‌گیری از رویکردهای علمی و پدیدارشناسانه، و به روش تحلیلی - تطبیقی نظریه‌ای پیرامون مبانی اجتماعی و ضرورت‌های فرهنگی ظهور کتابنامه‌ای همچون حمزه‌نامه را مطرح نماید. پاسخ به این پرسش که کهن‌الگوی قهرمان چگونه در روان جامعه ایرانی - اسلامی قرن هشتم در

حمزهنامه تجلی یافته است، از مسایل اصلی متن حاضر است که از خلال آن معیارهایی برای ظهور سایر قهرمانان ملی و دینی نیز به دست خواهد آمد. در این راستا می‌توان به میزان تاثیر فرهنگ و ادبیات ایرانی بر فرهنگ اسلامی نیز پی برد. برای رسیدن به چنین هدفی، در ابتدا تلاش خواهد شد تا ملاک‌ها و معیارهایی علمی در بازخوانی اسطوره‌ها ارائه شود، رویکردی که متکی به پژوهش‌های اسطوره‌شناسان معاصر همچون میرچا الیاده و جوزف کمبل است. پس از آن، مؤلفه‌های معینی از حمزهنامه مورد بررسی قرار خواهد گرفت تا از طریق بازخوانی آثار هنری و ادبی، لایه‌هایی پنهان مانده‌ای از زیربناهای ادبیات و فرهنگ ایرانی و اسلامی آشکار شود.

پیشینه پژوهش

پیش از این نیز متن حمزهنامه موضوع پژوهش‌ها و مقالات علمی قرار گرفته است، از آن جمله می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

خدای افشاری و همکاران (۱۳۹۸)، در مقاله «بررسی تطبیقی حمزه نامه با حمزه البهلوان: منشا قصه، شخصیت اصلی، محتوا و گونه» با رویکردی سندشناسانه، و غلام‌حسین زاده و همکاران (۱۳۸۹)، در مقاله «ساختارشناسی بن‌مایه‌های حمزهنامه (با تکیه بر بن‌مایه‌های عیاری، عاشقانه، شگفت‌انگیز و کرامت)» با رویکردی توصیفی هستند. همچنین - به تناسب محتواهای اسطوره‌ای، موجودات افسانه‌ای و فرهنگ عیاری و... - ارجاعات یا مقایسه‌هایی میان متن حمزهنامه و دیگر متون ادبی ایرانی و غیرایرانی انجام شده است که نمونه‌های آن را می‌توان در مقالات طاهری اوروند، و همکاران (۱۴۰۰)، «بررسی مقایسه‌ای ابیات استشهادی در حمزهنامه و حسین کرد» و حسینی کازرونی و آورند (۱۳۹۵)، «بررسی باورهای

اساطیری مشترک در حماسه دالوران ساسون و قصه حمزه پهلوان» پیدا کرد. همچنین پیش از این مقالاتی پیرامون فرهنگ قهرمانی در ادبیات فارسی منتشر شده است که از جمله آن‌ها می‌توان به مقاله حسام‌پور (۱۳۸۴)، «نقش عیاری در فرهنگ و تمدن ایران» و جعفری و رحمانیان (۱۳۹۵)، «نگاهی بر شخصیت، قهرمان و ضد قهرمان در ادبیات داستانی» اشاره نمود. علی‌رغم اشتراک اجمالی موضوعی، رویکرد مقالات مذکور از رویکردی توصیفی برخوردار هستند و با مقاله حاضر که رویکردی تحلیلی بر پایه مبانی روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و اسطوره‌شناسی دارد متمایز هستند.

این پژوهش با بهره‌گیری از گزارشات، توصیفات و مقایسه‌های انجام شده پیشین، تلاش دارد تا به تحلیل و نتیجه‌گیری علمی از متون ادبی تاریخی در تحلیل باورهای و آموزه‌های فرهنگی جامعه بپردازد. بر همین اساس مقاله حاضر، رویکردی پدیدارشناسانه را در پیش گرفته تا رسیدن به تبیینی پیرامون عوامل و ریشه باورهای فرهنگی و ظهور آنها در ادبیات فارسی، نزدیک شود.

مبانی نظری

کهن‌الگوی قهرمان

انسان علاوه بر غرایز زیستی، صاحب تصاویر و قالب‌هایی ذهنی است که فراتر از ناخودآگاه فردی او بوده و ریشه در «ناخودآگاه جمعی» او دارد. (پالمر^۱:۱۳۸۵:۱۵۰) این لایه از روان آدمی به صورت عاملی موروثی، روانی و مشترک در تمام اعضای خانواده بشری وجود دارد؛ (گورین^۲:۱۹۷۸:۱۹۲) که یک هنرمند برای خلق یک اثر ادبی یا تابلوی نقاشی از آن بهره بیشتری می‌گیرد. چنین معرفت‌های زیربنایی، پایه

1. Palmer

2. Guerin

احساسات، زبان، فرهنگ و هنر بشری به‌شمار می‌آیند که اندیشهٔ اجتماعی را منسجم و یک‌پارچه کرده و مهم‌ترین شیوهٔ تعمق و جمعی هستند. (الیاده ۱۳۸۲:۱۶) بر همین اساس است که ماکس شلر^۱، اسطوره‌ها را در دستهٔ معرفت‌هایی با کمترین میزان ساختگی (مصنوع بودن)، و مقدم بر ادراک انسان قرار می‌دهد (علیزاده ۱۳۸۳:۱۸۴). به‌همین دلیل است که می‌توان تحلیل اسطوره‌ها را روانکاوی اجتماعی و بهترین راه وصول به ضمیرناخودآگاه یک جامعه و کشف رمز حوادث تاریخی و فرهنگی و خواست‌های پنهان شدهٔ یک جامعه دانست، (باستید ۱۳۹۲:۳۳) که در برابر هر ابزار شناختی دیگری، پوشیده مانده‌اند. (الیاده ۱۳۹۳:۱۳) چنین مفاهیمی در قالب‌های اسطوره‌ای و ذهنی کهن‌الگوها ارائه می‌شوند که «قهرمان» یکی از مهم‌ترین آن‌ها به‌شمار می‌آید.

واژهٔ قهرمان در زبان یونانی از ریشه‌ای با معنای «محافظة کردن» و «خدمت کردن» گرفته شده است. چنین شخصی آماده است تا خواست‌ها و نیازهای خود را فدای دیگران کند و ایثار نماید. در زبان روانشناسی، قهرمان معرف چیزی است که در نظر فروید^۲ از «ایگو»^۳ (خود) و محدودیت‌های شخصیت فردی خود فراتر رفته و هویتی جمعی (خود جمعی) به خود می‌گیرد. (ووگلر^۴ ۱۳۸۷:۱۷) قهرمان کسی است که به خواست خود، به تسلیم رسیده است. چنین شخصی، قادر است تا بر محدودیت‌های شخصی و یا بومی‌اش فایق آید و از آن‌ها عبور کند و به صورت‌های جمعی برسد. او به عنوان انسانی فردی می‌میرد، اما چون انسانی کامل و متعلق به تمام جهان است، دوباره متولد می‌شود. این اولین وظیفهٔ قهرمان است. قهرمان شخصیت مرکزی حماسه است که دعوت به ماجرا را پذیرفته و با گذر از آزمون‌ها، سفر خود را دنبال می‌کند. (کمبل^۵ ۱۳۷۳:۳۰)

1. Max Scheler
3. ego
5. Campbell

2. Freud
4. Vogler

دومین وظیفه خطیر قهرمان، بازگشت به سوی جامعه با هیئت جدیدی است که تلاش دارد تا زندگی جاودانی و حیات مجدد را به دیگران بیاموزد. (کمبل ۱۳۷۳: ۱۳) و برکات سفر خود را برای جامعه هدیه بیاورد؛ برکتی که با ارزش‌های حاکم بر جامعه ارتباط دارد و جامعه تشنه آن است. هرکسی که شجاعت و ایمان قهرمان را داشته باشد، می‌تواند به آن برکات برسد. تفاوت قهرمان با دیگر افراد جامعه در این است که او شخصی است که در این مسیر بیش از همه می‌آموزد، رشد می‌کند و توانایی دارد که الگوی نجات جامعه باشد. (ووگلر ۱۳۸۷: ۹۸) چنین شخصیتی در همه جوامع و فرهنگ‌ها یافت می‌شود، چراکه از یک چارچوب کلی و جهانی برخوردار است که می‌تواند شکل‌های بی‌نهایت و متنوعی به خود بگیرد. تک‌اسطوره‌ای که جوزف کمبل خصوصیات آن را در «قهرمان هزار چهره» تشریح و سه مرحله «جدایی»، «تشرّف» و «بازگشت» را برای سفر این قهرمان برمی‌شمارد. (۱۳۷۳: ۴۸)

کاسیرر معتقد است که اگر کسی که بخواهد سیستم جامعی از فرهنگ و تمدن انسانی را ارائه نماید، ضرورت دارد که توجه خویش را به اسطوره‌های آن فرهنگ و تمدن معطوف نماید. (۱۳۸۷: ۴۴) چنین رویکرد علمی به اسطوره، بسیار متفاوت از رویکردهای پیش از قرن هجدهم است که اسطوره‌ها را داستان‌های تخیلی و خرافی به شمار می‌آورد. در رویکرد جدید به اسطوره، انسان از فردیت خود خارج شده است و تبدیل به نمادی می‌شود که امکان انسجام و تعامل عمیق با جهان برای او فراهم می‌شود؛ (الباده ۱۳۸۹: ۴۲۱) انسجامی که در اسطوره و کهن‌الگوی «قهرمان» در اوج خود قرار می‌گیرد. اسطوره قهرمان شامل روایت یا داستانی حماسی پیرامون شخصیتی است که گاه درک آن در جهان عرفی و تاریخی، غیرقابل پذیرش به نظر می‌رسد، (بتلهایم، ۱۳۶۸) اما در عین حال فراتر از یک داستان عامیانه بوده که «خویش‌گویی» انسان در مرحله جمعی است که بر پایه «تجربه‌های زیسته» فردی

- که رابطه‌ای میان‌کنش فرد با محیط اجتماع است -، قرار دارد. (کاپلستون^۱:۱۳۷۵:۳۶۳) برانیسلاف مالینوفسکی^۲ بر این باور است که اسطوره در حکم احیای واقعیتی کهن در قالب نقل و روایتی افسانه‌ای است که هدفش ارضای نیازهای عمیق دینی و اخلاقی، و جانبداری از خواست‌های اجتماعی و حتی ضمانتی در تحقق واجبات عملی زندگی و رسیدن به آن غایات است. (بی‌تا: ۱۸۳) به همین دلیل است که در یک اسطوره برخلاف تاریخ، افراد و اشخاص اهمیت چندانی ندارند و زبانی برای گفتگو در سطحی فراتر از دو نفر به شمار می‌آیند (لوی اشتراوس^۳: ۱۳۸۰: ۷۸) که در طول تاریخ بر ملت‌ها حاکم بوده و در ساخت و انتقال باورها و معرفت‌ها میان نسل‌های انسانی، ایفای نقش می‌کنند. (همان: ۳۶) چنین معرفت‌هایی را می‌توان «غریزه اجتماعی» نامید که حس بقای فردی یا اجتماعی انسان را ارضاء می‌نماید (برگسن^۴: ۱۳۵۸: ۱۲۴) و هویت‌های حال و آینده یک ملت را تشکیل می‌دهد. (جعفری^۵: ۱۳۸۷: ۶۹) در یک اسطوره، کل جامعه و غایات اجتماع مورد نظر است، اگرچه ظاهری بر خلاف روند جاری و عادی داشته باشند. (الیاده^۶: ۲۰۰۵: ۴۲)

ضرورت وجود قهرمان در جامعه

«پرومته^۵» به آسمان‌ها می‌رود و آتش را از خدایان می‌گیرد و در راه بازگشت، پشم طلایی را از اژدهای نگهبان می‌دزدد و پس از رسیدن به کشور خود به کمک مردم تاج و تخت را از غاصب پس می‌گیرد. «انبیاس^۶» به جهان زیرین و آن سوی رودخانه هراسناک مردگان می‌رود، با روح پدر درگذشته‌اش سخن می‌گوید و رازهای زیادی از سرنوشت ارواح، سرنوشت رُم که باید پایه‌گذار آن می‌شد و اینکه چگونه باید

1. Copleston
3. Levi-Strass
5. Prometheus

2. Branislav Malinowski
4. Bergsen
6. Anbias

از سختی‌ها دوری و یا آن‌ها را تحمل کند را می‌آموزد و در مسیر بازگشت با گذر از دروازه‌ عاجی به دنیای خود بازمی‌گردد و... (کمبل ۱۳۷۳:۴۰)

از نظر یونگ، وظیفه اصلی کهن‌الگوی قهرمان، آشنا ساختن نوآموز با جنبه‌های وجودی خود و اسرار مرگ و زندگی است، وظیفه‌ای که با آموزش آموخته‌ها به جامعه، تکمیل می‌شود. چنین معرفت و شناختی به دیگر انسان‌ها دلگرمی می‌دهد تا راه پرفراز و نشیب زندگی را بهتر ببینند. (یونگ ۱۳۸۶:۲۷) بر این اساس می‌توان گفت که قهرمان‌گرایی یکی از لازمه‌های حیات جوامع انسانی، از ابتدایی تا پیشرفته است؛ زیرا، هر ملتی مقصد و آرمان متعالی و معینی دارد که رسیدن به آن دشوار است و همه جامعه باید همچون قدرت واحدی برای رسیدن به آن منسجم شوند، و حضور یک قهرمان اجتماعی، چنین انگیزه و حرکتی را ایجاب می‌نماید. (کمبل ۱۳۷۳:۲۰۲)

در باورهای یونانی، هر وقت که جامعه دچار بی‌عدالتی می‌شود، و خونی به ناحق ریخته می‌شود، الهه نمسیس^۱ با صورتی زیبا و پوشیده از نور سفید و با دو بال، حضور پیدا می‌کند تا مجدد عدالت را به جامعه باز گرداند. در همین راستا، زمانی که جامعه توسط یک شاه ظالم یا تهدیدات بیرونی در حال فروپاشی است، قهرمان به ندای درون خویش به دعوت سفر، پاسخ مثبت داده و برای بازگشت عدالت و حفظ انسجام جامعه قیام می‌کند. در این مسیر، قهرمان با کمک گرفتن از الهامات غیبی، به چشمه‌های ابتدایی آفرینش دست پیدا می‌کند و حیات و سلامت اولیه آفرینش را بازسازی می‌نماید. برای رسیدن به چنین امر حیاتی، دیگر جسم و دنیای ظاهری چندان اهمیتی ندارد و اگر قهرمان در سفر خود کشته هم بشود، اهمیت چندان ندارد، چراکه قهرمان می‌تواند از طریق فدا کردن و قربانی کردن خود، عدالت و سلامت اولیه را به جامعه بازگرداند. قهرمان قصد دارد مسیر خود

را برای دیگر انسان‌های جامعه، نشانه‌گذاری نماید تا به کمک این نشانه‌ها از هزارتوی زندگی فناپذیر دنیوی خارج شود و به حیات ابدی برسد. قهرمان، از جهان اکبر به جهان اصغر (درون انسان) حرکت می‌کند، جایی که سراسر آن با غول‌های آدم‌خوار و هزارتوهایی پر شده است، هزارتویی شبیه هزارتوی «میتتور»^۱ که به‌دستور همسر «مینوس»^۲، شاه کرت^۳، توسط دیدالوس^۴ - برترین صنعت‌گر شهر - ساخته شد تا در آن هیولایی نیمه‌گاو نیمه‌انسان (میتتور) که نتیجه خیانت او به همسرش بود را مخفی کند. این هزارتو در مرکز پادشاهی؛ یعنی کرت آن‌چنان پیچیده ساخته شد که هرکسی وارد آن می‌شد، هیچ‌گاه راه را پیدا نمی‌کرد و تبدیل به خوراک هیولا می‌شد.

همه موجودات عجیب و غریب حمزه‌نامه هم صورت‌هایی از دنیای درون انسان و ضمیر ناخودآگاه خود او هستند؛ موجوداتی که ظهور آن‌ها در حماسه‌ها و قهرمانی‌ها در نمادهای موجودات عظیم‌الجثه و بی‌صورتی همچون غول و دیو و پری و یا اژدها عرضه می‌شوند. این موجودات حاضر در ضمیر ناخودآگاه، رفتارهایی غیرقابل پیش‌بینی و غیرمعمول نسبت به ضمیر خودآگاه انسانی از خود نشان می‌دهند، چراکه از عالم دیگری هستند. «دیوهای چپ»، یا جادوگران گاه با طلسم‌های خود قهرمان را اسیر و مستأصل می‌کنند. چنین موجوداتی به راحتی تغییر شکل می‌دهند و گاهی همچون «دوال‌پا» با تغییر ظاهری، او را اسیر می‌نمایند. راه عبور از چنین مشکلات و عبور از چنین موانعی هم در درون خود انسان است، اگرچه گاه در این مسیر امدادهایی غیبی، راه پیروزی بر این موجودات غیرمعمول و عجیب را به قهرمان آموزش می‌دهند، اما علاوه بر این امداد‌رسان‌ها، قهرمان به انگیزه محرکی نیاز دارد تا به امید آن مشکلات و مصائب راه را تحمل نماید و این همان معشوقه‌ای است که وصول به آن، آرامش و کمال را میسر می‌کند.

1. Mentor
3. King of Crete

2. Minos
4. Daedalus

«آردیانه» (معشوقه) به قهرمان اسطوره‌ میتور می‌آموزد که راه حل هزارتوی پیچیده و خوفناک میتور در دستان «دیدالوس» - همان کسی است که این هزارتو را ساخته - است. دیدالوس به قهرمان آموزش می‌دهد که مسیر پر پیچ و خم هزارتو را با کلاف نحی نشانه‌گذاری کند تا هنگام بازگشت، راه را گم نکند، راهکاری به همین سادگی. بدون این کار، رفتن به هزارتو، قدم گذاشتن به راهی ناامید کننده است. این کار موجب می‌شود تا قهرمان پس از پیروزی بر هیولا بتواند از چنگ هزارتو خلاص شود و به معشوقه خود برسد. مهم‌تر اینکه، قهرمان با این کار، راه نجات را برای دیگران هم نشانه‌گذاری می‌کند. در چنین مقامی، عدالت و نظم اجتماعی و بالتبع انسجام اجتماعی در اوج خودش قرار می‌گیرد.

قهرمان پس از رسیدن به اسرار هستی، به دل سرچشمه‌های قدرت نفوذ می‌کند و زمانی که به شهر پدری خود بازمی‌گردد، شادی و برکت را برای جامعه به ارمغان می‌آورد. باز شدن قفل‌ها و آزاد کردن جریان انرژی حیات در کالبد جهان به چند صورت نمود می‌یابد، هم به صورت‌های مادی و چرخه غذایی و هم به صورت معنوی که ظهور رحمت الهی بر روی زمین است. جوزف کمبل می‌نویسد: «قهرمان پس از بازگشت از سفر، می‌تواند جامعه‌اش را از نو به صورت یک کل واحد نظم دهد. قهرمانان محلی یا قبیله‌ای برکتشان شامل حال یک قوم می‌شود مثل امپراطور هوانگ‌تی^۲، موسی یا قهرمان آزتک‌ها^۳، اما پیام قهرمانان جهان شمول مثل محمد، عیسی و گواتما بودا^۴ برای تمام جهانیان صدق می‌کند.» (کمبل ۱۳۷۳: ۴۸) تمام شرق از فضیلتی که گواتما بودا با خود آورد؛ یعنی آموزه‌های شگفت‌آورش در باب قانون نیک، برکت یافت. یونانی‌ها، آتش، نخستین حامی فرهنگ بشر را به پرومته نسبت می‌دهند که با عمل‌اش جهان را تعالی بخشید، و رومی‌ها بنیان‌گذاری شهری را که حامی و نگهبان جهان می‌دانند.

1. Ardiane
3. The Aztecs

2. . Huang Ti
4. Gautama Buddha

بحث اصلی

براساس مبانی نظری ارائه شده، می‌توان گفت که خَلق یا تدوین اسطورهٔ قهرمان در *حمزنامه* هم در راستای ضرورت انسجام اجتماعی تمدن جدید و تازه گسترش یافتهٔ اسلامی صورت گرفته است. عدم تناسب قهرمانان ملی و قبیله‌ای سرزمین‌های مختلف اسلامی - همچون *شاهنامه* و ... -، با فرهنگ و آرمان‌های بزرگ و متعالی‌تر اسلامی، موجب شد تا احساس نیاز به یک قهرمان اسلامی با هویتی فراملی و متعالی، و با محوریت اسلام روزبه‌روز عمق‌تر شود و قهرمان *حمزنامه* خَلق و متولد شود. نویسندهٔ *حمزنامه* تلاش می‌کند تا براساس کهن‌الگوی روانی قهرمان، از قهرمانی دینی اسطوره‌ای بسازد تا اتحاد جامعهٔ دینی را میسر نماید.

در همین راستا، اگرچه زبان تدوین *حمزنامه* فارسی بوده، اما به منظور پرهیز از ایرانی شدن و اختصاص پیدا کردن قهرمان *حمزنامه* به فرهنگ ایرانی، گاه نویسنده تلاش کرده است تا به نوعی به تقبیح پهلوانان یا عوامل ایرانی این داستان بپردازد، و تقدس و قهرمانی را به جنبه‌های اسلامی داستان منحصر نماید. این امر به نوعی موجب حاکم شدن گرایش ضد ایرانی بر کل داستان شده است. با این حال، گسترش چنین اسطوره‌ای به زبان‌های مختلف و در کشورهای مختلف اسلامی با فرهنگ‌های متنوع و متفاوت، نشان از موفقیت نویسنده در کسب این غرض دارد، به گونه‌ای که هیچ داستانی در بلاد اسلامی به گستردگی *حمزنامه* نرسیده است. از نظر کمبل، برکت چنین قهرمانی که فراتر از یک قهرمان محلی یا قبیله‌ای و جهان‌شمول است موجب برکت تمام جهان و گسترهٔ مخاطبین خود می‌شود. (کمبل ۱۳۷۳: ۴۷)

ریشهٔ ضرورت خَلق حماسه‌نامه‌ای همچون *حمزنامه* را می‌توان در گسترش اسلام به مناطق مختلف جهان و ضرورت وحدت و یک‌پارچگی‌سازی جهان اسلام جست‌وجو نمود. بر همین اساس است که جامعهٔ جدید اسلامی، همچون هر جامعهٔ گستردهٔ دیگر - اعم از دینی یا فرهنگی - تلاش می‌کند تا براساس قالب‌های ذهنی و ضمیر ناخودآگاه جمعی، دست به خَلق قهرمانی همچون *حمزنامه* بزند.

بر این اساس می‌توان یکی از ضرورت‌های حضور قهرمان در جامعه را انسجام و اتحاد درونی جامعه دانست. در اندیشه و باور ملل مختلف و همچنین فرهنگ ایرانی، شاه محوریت بی‌بدیلی در اجتماع دارد، حتی اگر از عدالت خارج شده باشد. شاهان ساسانی در حمزه‌نامه، همگی از سلسله شاهان کیانی و آسمانی هستند؛ (شعار ۱۳۴۷: ۵۷ و ۱۰۶ و ۲۷۳) اگرچه ظلم آن‌ها موجب خرابی ملک و مملکت می‌شود، اما پهلوانان و وزیران جهان‌بانی همچون بزرجمهر، کمک به اصلاح طریق می‌کنند. (همان: ۲۹) دلیل چنین تساهلی را می‌بایست در اهمیت وظیفه قهرمان جست‌وجو کرد، زیرا غایت کهن‌الگوی قهرمان، حفظ نظم و عدالت جامعه و پرهیز از بازگشت آشوب و رنج‌های حاصل از بی‌نظمی است؛ به همین دلیل همواره قهرمانان، حافظ تاج و تخت پادشاهان و حکومت مرکزی هستند و هیچ‌گاه قصدی برای گرفتن تاج و تخت شاهی ندارند. چنین محوریتی برای شاه در ادبیات ایرانی قابل مشاهده است؛ شاه، نماینده و واسطه آسمان و زمین محسوب می‌شود و هیچ کس دیگری حتی رستم پهلوان نیز نمی‌تواند کارکرد شاه را جایگزینی کند.^(۱)

در شاهنامه، رویای سهراب برای به تخت نشاندن پدر خود، خام و ناپخته است ولی در ادامه با اینکه شاهد تعلل شاه در ارسال نوش‌داروی که سبب مرگ فرزند رستم پهلوان می‌شود، اما شاهد نافرمانی رستم از شاه نیستیم. این محوریت شاه، همچون محوریت و مرکزیت ایران در اسطوره حمزه‌نامه حفظ شده است؛ زیرا هر دو (شاه و قهرمان) شرط بقای انسجام و اتحاد جامعه هستند. در حمزه‌نامه نیز زمانی که فرصت تصاحب تاج و تخت پادشاهی برای قهرمان حمزه‌نامه میسر می‌شود و مشاورش عمرامیه او را به تصاحب تاج و تخت تشجیع می‌کند، قهرمان به تایید خانواده خود از پذیرش آن امتناع، و وظیفه خود را فراتر از کسب قدرت معرفی می‌کند. (شعار ۱۳۴۷: ۵۸) حمزه، حتی زمانی که فرزندش توسط سپاه انوشیروان کشته می‌شود هم دست از اطاعت شاه بر نمی‌دارد. (همان: ۴۷۰) این تعظیم و تکریم مختص به انوشیروان نیست؛ قهرمان حمزه‌نامه هر کسی که بر تخت شاهی می‌نشیند - هرگز بعد از انوشیروان - را تکریم و با او بیعت می‌کند. (همان: ۴۸۹) این تکریم تا

زمانی است که هرمز با پیامبر وارد جنگ نشده است. این تغییر را نیز می‌توان در تغییر نقطه مرکزی و محوری جامعه دانست؛ چراکه با ظهور حضرت محمد(ص)، حمزه از جهان‌پهلوانی شاهان ایرانی به جهان‌پهلوانی پیامبر اسلام در می‌آید و بر گرد مدار رسول‌الله می‌چرخد و فرقه پیامبری، جایگزین فرقه ایزدی شاهان ایرانی می‌شود و به تعبیر حمزه‌نامه، رسول‌الله بر تخت مرکزی و محوریت جامعه می‌نشیند. (شعار ۱۳۴۷: ۱۲۵)

تولد قهرمان

غالباً در داستان‌های عامیانه، اعمال قهرمانانه نسبت به تولد قهرمان از اهمیت بیشتری برخوردار است و قهرمان با تکیه بر توانایی‌های خود، تبدیل به قهرمان داستان می‌شود. داستان‌های هزار و یک شب نمونه‌ای از این دست داستان‌های عامیانه است. (شکیبی ممتاز و حسینی ۱۳۹۲: ۱۶۶). از نظر پراپ^۱، چنین تولدی حالتی پیشینی است که بر اعمال قهرمانی مقدم است و غالباً با یک پیشگویی درباره سرنوشت قهرمان همراه است. (پراپ ۱۳۷۱: ۲۱) الیاده نیز معتقد است که اسطوره‌ها غالباً به تولد قهرمان توجه خاصی دارند و قهرمان در خانواده‌ای قدسی و سلطنتی متولد می‌شود که شهادی بر مأموریتی خاص و غیرعرفی برای قهرمان است. چنین قهرمانی، یا خدایی از خدایان است و یا از نژادی خدایی برخوردار است و یا حداقل با عنایت خاص خداوند متولد می‌شود تا بتواند هدف اسطوره، - که آموزش انسان برای تکرار اعمال خدایان و قهرمانان است - را محقق نماید. (الیاده ۱۳۸۹: ۳۴۶) چنین شخصی از اتحاد و آمیزش یک ایزدبانو یا ملکه‌ای خاص با شاهزاده‌ای متولد می‌شود. در فرهنگ ایرانی، غالباً پیش از آنکه به حماسه‌ها یا رشادت‌های شخصی قهرمان توجه شود، به تولد او پرداخته می‌شود که در همان مرحله تولد هم به غایت

1. Prop

و هدفی اشاره می‌شود که جامعه نیازمند آن است و قهرمان برای تامین این نیاز اجتماعی، وارد داستان می‌شود. در حمزه‌نامه عبدالمطلب از خداوند می‌خواهد که برای مقابله با کفار و حفظ خانه مقدس کعبه، پسری به او عنایت کند. پس از دوازده سال خادمی کعبه، حمزه متولد می‌شود. (شعار ۱۳۴۷:۲۵) نوزاد در زمان تولد دارای خالی سبز میان دو ابرو است؛ بزرجمهر حکیم آن را نشانه‌ای از خاندان حضرت ابراهیم می‌داند و نام حمزه را بر نوزاد می‌گذارد و پیش‌گویی می‌کند که نوزاد، فراش دین حضرت محمد(ص) می‌شود، (همان: ۲۶) رسالتی که غایت تمام سفرها و قهرمانی‌های حمزه است. چنین ویژگی‌هایی موجب تمایز و برتری دائمی قهرمانان از عیاران در فرهنگ ایرانی می‌شود. (خانلری ۱۳۹۶:۷۵) این تمایز در حمزه‌نامه نیز دیده می‌شود و همواره حمزه قهرمان به واسطه فرّه پهلوانی و خاندان قریش و اشراف مکه و اتصال آن‌ها به نسل مهتر ابراهیم و اسماعیل از شخصیت عیاری همچون عرامیه جدا می‌شود. (شعار ۱۳۴۷:۱۲۵) امتیاز و تمایزی که موجب تفاخر قهرمان است (همان: ۶۲) و همواره خود را با وصف «عم پاکیزه دین»، «عم مصطفی باصفا»، (همان: ۴۹۷) «عم مصطفی امیر شهیدان به روز قضا» و «عم رسول آخرزمان» (همان: ۲۹۵) معرفی می‌کند تا معرف جبهه اسلامی او باشد. این شرافت نسل در جایی دیگر این‌گونه بیان می‌شود که حمزه نه تنها از طرف نسل پدری بلکه به واسطه مادری هم با رسول‌الله(ص) پیوند داشته و برادر رضاعی رسول‌الله(ص) است. (ابن‌عبدالبر ۱۴۱۲:۲۸۱) از آنجایی که نسل و خاندان انسان از امور اختیاری نیستند، قهرمانی و قهرمان شدن هم از امور اختیاری و اکتسابی نیست بلکه یک قهرمان، قهرمان به دنیا می‌آید. (کمبل ۱۳۷۳:۳۲۶)

از نظر یونگ، علاوه بر تولدهای معجزه‌آسا، قهرمان به صورت فوق بشری از رشد و بالندگی زودرس و سریعی برخوردار است، به گونه‌ای که گاه قهرمان را دچار غرور می‌کند. (یونگ ۱۳۸۶:۱۶۲) این مسئله همان چیزی است که حمزه‌نامه هم

به بیان آن می‌پردازد و از تولد و رشد سریع و قدرت زیاد امیرحمزه در دوران کودکی سخن به میان آورده است، به گونه‌ای که درختان نخل مردم را از جای می‌کنده و به آنها آسیب می‌زده است. (شعار ۱۳۴۷:۳۶) قهرمانی حمزه به خوبی از کودکی وی قابل لمس است؛ (شعار ۱۳۴۷:۳۲) علاوه بر نیروی جسمی، حمزه دارای استعداد عجیبی در جنگ‌آوری و کشتی دارد که گاه موجب مرگ افراد بی‌گناه می‌شود. به همین دلیل به توصیه پدر مدتی از شهر دور و ساکن نخلستان‌ها می‌شود. این بخش از داستان اشاره به نکته مهم دیگری هم دارد:

از آنجایی که در اسطوره‌ها، قهرمان به نوعی وظیفه تغییر ساختارهای حاکم و خروج از قومیت و فردیت خود و اصلاح آن‌ها را بر عهده دارد، در زمان تولد و یا کودکی می‌بایست مدتی از جامعه خود دور شود و ورای قوانین اجتماعی فرهنگ خود پرورش یابد. کمبل معتقد است تمام قهرمانان اسطوره‌ای در کودکی با جدایی ناگزیر از پدر و مادر روبه‌رو می‌شوند تا از مسیر سنت خانوادگی خود خارج شوند و با تکیه بر نیروهای ذاتی و درونی خویش، قدم در راهی نو بگذارند و بر اساس اصول ذاتی قهرمانی، پرورش یابند. (کمبل ۱۳۸۰:۲۹۰) این همان ضرورتی است که موسی (ع) را روانه دریا و اسکندر را روانه جنگل می‌کند. قهرمان حمزه‌نامه هم به دلیل آنکه فرای قوانین اجتماعی عمل می‌کند، برای بازی به بیرون از باغات فرستاده می‌شود و تنها شب اجازه بازگشت به مکه را پیدا می‌کند. (شعار ۱۳۴۷:۳۴)

قهرمان حمزه‌نامه، داره فرّه و قدرتی خدادادی است، قدرتی که از دوران کودکی با او همراه بوده است، (همان: ۳۴) اما این فرّه پهلوانی، در حدّ فرّه الهی پادشاه نمی‌رسد. در حماسه حمزه‌نامه، این قدرت و فرّه ایزدی قهرمان، در خدمت غایت و جنبه وحدت بخشی جامعه قرار دارد، بر همین اساس فرّه پهلوان در کنار و راستای فرّه پادشاه قرار می‌گیرد و ظالم بودن انوشیروان (شاه/نقطه مرکزی قدرت)، موجب تعظیم و سر فرود آوردن قهرمان مسلمان حمزه‌نامه نمی‌شود. در همین

راستا است که قهرمان در موارد متعدد به شاه ظالم تعظیم کرده و کرنش می‌کند. (شعار ۱۳۴۷: ۶۷)

فرقان قهرمان

همان‌گونه که بیان شد، وظیفه اصلی قهرمان، جدا کردن جامعه از بی‌نظمی‌ها و بی‌عدالتی‌های جامعه، به منظور حفظ ساختار و بقای آن است بر همین اساس است که می‌بایست از قوه‌ای به‌نام فرقان یا جدا کننده حقّ از باطل برخوردار باشد. (کمبل ۱۳۸۰: ۲۸)

حماسه‌نامه و اسطوره‌هایی مانند شاهنامه و سمک‌عیار، یک ثنویت و تقابل میان اهریمن و اهورا شکل می‌گیرد که ایرانیان، نمادی از اهورا و انیران (غیرایرانیان) نمادی از اهریمن هستند. اما از آنجا که داستان حمزه‌نامه، رویکردی فراملی و فراقومی دارد و در فضای متعالی دین اسلام تدوین شده است، این ثنویت در نوعی متعالی‌تر از قومیت تشکیل می‌شود. حمزه، در خدمت انوشیروان پادشاه ایران است اما جبهه‌ای که او ترسیم می‌کند، تقابل اسلام با کفر است. به خاطر قدرت و تسلط زیاد قهرمان مسلمان بر انوشیروان، و همچنین پیوند با مهرنگار، فرقان قهرمان بر محور امیرحمزه تشکیل می‌شود و نه ارزش‌های قومی و ملی. نقطه تمایز و جدایی تقابل حمزه‌نامه، باورهای اسلامی هستند و ملاک و معیار استحقاق زنده ماندن قهرمانان شکست‌خورده، مسلمان شدن آنان است، نه به خدمت سپاه انوشیروان درآمدن. قهرمان، فرقانی برای جداسازی خیر و شرّ است. مدعایی که قهرمان حمزه‌نامه به صراحت به آن اذعان کرده و بیان می‌دارد که: «هر که داند و نداند منم حمزه عبدالمطلب. هر که را آرزوی سعادت و شقاوت باشد در میدان بیاید، زیرا چه اگر کشته شود اهل شقاوت باشد و اگر زنده گرفتار شود و ایمان به خدای تعالی و رسول او آرد اهل سعادت باشد.» (شعار ۱۳۴۷: ۱۹۲)

قهرمان حمزه‌نامه، به کمک گوهر و فرّه‌الاهی و اصالت خانوادگی خود، و همچنین با کناره‌گیری از ظواهر دنیا، موفق می‌شود که راهی مستقیم به سوی تجربه مستقیم و غیرقابل انحراف درک حقیقت دست پیدا کند، قوه‌ای که جوزف کمبل نام آن را فرقان^۱ و فرهنگ هندویی و بودایی آن را *Viveka*؛ یعنی قوه تمییز می‌گذارند (کمبل ۱۳۸۰: ۲۹) که یادآور آیه مبارکه *إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا* (انفال: ۲۹) از قرآن کریم است. زمانی که دشمنان، به مساعدت هدایت‌های ماورایی مغلوب‌دستان پر قدرت و الاهی قهرمان می‌شوند، با پیشنهاد اسلام روبه‌رو می‌شوند که اگر پذیرند و تسلیم به تبعیت از حقیقتی شوند که امیر حمزه داعیه‌دار آن است، زنده می‌مانند و الا به شمشیر فرقان قهرمان و سپاه او به هلاکت می‌رسند. هر یک از پهلوانان تازه مسلمان، تبدیل به بازویی توانا در تقویت سپاه حمزه می‌شوند و در مسلمان شدن ملت و قبیله خود به کار می‌آیند، که نمونه آن لنهور^۲ هندی و یستفتانوس^۳ یونانی هستند. «مردافکن زابلی» - و به تبع او همه زابلیان - با گفتن «لا اله الا الله، ابراهیم خلیل الله» مسلمان شده و بت‌پرستی را انکار کرده و همچون دیگر تازه مسلمان شده‌ها، حلقه‌های زرین بندگی حمزه را در گوش می‌اندازند. (شعار ۱۳۴۷: ۱۹۸) یستفتانوس به این حلقه‌های در گوش افتخار کرده (همان: ۱۷۲) و با دستان خود گردن عدیث خواهرزاده شاه روم را بدون کمتر تردیدی می‌زند و یا اسقلان^۴ و سیقلان^۵ رومی، از جانب امیر حمزه مامور جنگ با سپاه مصر می‌شوند. (همان: ۱۷۸) اما اگر پهلوانان شکست‌خورده همچون عدیث^۶ یونانی مسلمان نشوند، به هلاکت می‌رسند. این ثنویت و جبهه تقابل اسلام و کفر، منحصر به عالم انسانی نمی‌شود بلکه در عوالم «از ما بهتران» هم ترسیم می‌شود که یا همچون قارون دیوبند به دست قهرمان کشته می‌شوند و به چاه ویل فرستاده می‌شوند، و یا همچون پریان شهر زرین، مسلمان شده و حمزه را تعظیم می‌کنند. ملاک جدایی «دیوان» از پریان در حمزه‌نامه، همراهی و همدلی کردن یا نکردن با قهرمان حمزه‌نامه است.

1. Discrimination
3. Yestefanos
5. Siqlan

2. Lanhor
4. Esqlan
6. Adith

حضور دیوان، جادوگران، اژدها و دوال‌پا، همگی عناصر مهم حماسه حمزه‌نامه هستند که نمادهایی از بی‌نظمی، بی‌عدالتی و شرارت در مقابل بندگی الاهی به‌شمار می‌آیند.

قهرمان حمزه‌نامه، یک قهرمان جهانی است که هر ملیتی را به یک غایت معین و متعالی‌تر از قومیت و ملیت دعوت می‌کند، روسی باشند، یونانی باشند یا رومی و هندی، فرقی نمی‌کند. قهرمان حمزه‌نامه از هر دیاری، پهلوانی را با خود همراه می‌کند تا سیر جریان وحدت‌گرایی و تبدیل کثرات به وحدت را نمایان سازد.

دیو و پری در حمزه‌نامه

سفر قهرمان، به جای اینکه سفری بیرونی باشد، سفری به مرکز درون خود انسان و جامعه است، محل‌هایی که هم بخش آگاه و معمول دارد و هم شامل مکان‌های ناشناخته و ناخودآگاه است. نزاع‌های عرفی با ابزار و امکانات معمول، جنگ‌هایی هستند که قهرمان با بخش‌های خودآگاه خود دارد تا آن‌ها را اصلاح نماید. اما جنگ‌ها و مبارزاتی که قهرمان با دیوها، جادوگران و اژدها انجام می‌دهد، رویارویی‌هایی هستند که قهرمان با بخش‌های ناخودآگاه، پوشیده و بی‌صورت ذهن خود و جامعه انجام می‌دهد. بر این اساس است که مبارزه قهرمان با دیوها و اژدهاها، جزء لاینفک اسطوره‌ها و حماسه‌های ملل است. از نظر کمبل، هر قهرمانی که قدم به آن سوی دیوار سنت‌های جامعه خود می‌گذارد، به ناچار با یکی از این دیوها، که هم خطرآفرین هستند و هم دارای قدرت جادویی، روبه‌رو خواهد شد (کمبل ۱۳۸۰: ۹۱) که اگر امدادهای غیبی و دست‌گیری‌های ماورایی، همچون «کمند افریشمی» خضر نبی (شعار ۱۳۴۷: ۲۲۶) نباشد، مغلوب این ناشناخته‌ها می‌شود. از آنجا که چنین موجوداتی، نمادی از لایه‌های ناشناخته یا کمتر شناخته شده‌تر روان انسان هستند، غالباً در نماد مکان‌های پوشیده و مخفی همچون چاه آب یا آنسوی دریاها

و یا زمان‌هایی همچون شب - که تعبیر دیگری از بی‌زمانی و بی‌مکانی است - حضور پیدا می‌کنند.

در داستان قمرالزمان هزار و یک شب، چاهی کهن وجود دارد که «میمونه» دختر شاه اجنه در آن زندگی می‌کند. (کمبل ۱۳۸۰: ۸۲) باوری که در داستان حمزه‌نامه هم مشاهده می‌شود و هموار یک همنشینی دایمی میان دیوان و جادوگران دیده می‌شود و منزل‌گاه و محل سکونت آنان چاه‌های آب و یا در کنار چشمه‌ها است. (شعار ۱۳۴۷: ۲۳۲ و ۲۲۶) آموزش‌های خضر نبی (ع) هم بر همین نکته تاکید می‌کند: «هرجا که بینی دود بر می‌آید تو بدانی که آنجا جای دیو است، باید که در چاه آبی و دیوان را بکشی.» (همان: ۲۲۴) دود هم نماد دیگری از بی‌صورتی و ماده اولیه آفرینش است. گاهی هم دیوانی همچون «اره نیش» (همان: ۲۳۵) و «گاو سران» (همان: ۲۳۹) در باغ‌هایی که دارای حوض هستند، حضور پیدا می‌کنند. (همان: ۲۳۰) خضر در جای دیگری از متن به حمزه آموزش که «هرجا که باغی و حوضی بینی، بدانی که دیوان همان‌جایند.» (همان: ۲۲۶) دیو «رانبر» هم در کنار دریای جوشن زندگی می‌کند. (همان: ۴۲۸) این پیوند دیوان و آب، پیوندی ناگسستنی است و شهر زرین که متعلق به پری‌ها - دیوان خوب - است هم در کنار دریا (همان: ۲۲۰) قرار دارد که مدتی توسط دیوان تسخیر شده و محل زندگی آنان می‌شود. این شهر هم در ورای هفت دریا قرار دارد که برخی از آب هستند و برخی از دود. (همان: ۲۴۱) دیو، جنّ و... موجودات بی‌صورتی هستند که به هر شکلی در می‌آیند؛ حضور آن‌ها در جامعه، موجب برهم خوردن نظم اجتماعی و بازگشت بی‌نظمی و آشوب می‌شود. به همین دلیل است که در اسطوره‌ها همواره این موجودات، در کنار آب حضور دارند؛ چرا که براساس مبانی اسطوره‌ای، پیش از آفرینش آسمان و زمین، همه جا را آشوب و بی‌صورتی فراگرفته بود، حالتی که آب‌های آغازین و پرآشوب، نماد آن است. چنین مبنايي موجب شده که در فرهنگ ایرانی، به غیر آریایی‌های و یا به غیر مزدا پرستان، صفت دیو داده شود. (شوشتری مهرین ۱۳۷۹: ۷۳) همچنین،

افرادی که به آفرینش‌های مقدّس اهورا آزاری وارد نمایند، جزو دیوها محسوب می‌شوند و اصولاً هر موجودی که موجب بی‌نظمی باشد و انسجام اجتماعی را تهدید نماید، دیو الصاق می‌شود؛ (هیلنز ۱۳۸۴: ۸۳) خواه اهریمن، دیو، جادوگر و پری باشد، یا هر حیوان دیگری همچون مار، اژدها و یا خرفستران (بهار ۱۳۷۶: ۲۹) که متعلق به جهان زیرین به‌شمار می‌آیند. چنین صفتی حتی بر انسان‌هایی که با فرهنگ جامعه ایرانی همراهی نکرده و بر دین خود باقی بمانند هم تعلق می‌گیرد. (ابراهیمی ۱۳۹۲: ۶۴) همین باور موجب مخالفت انوشیروان و دربار او با ازدوج حمزه با مهرنگار است که در جای خود بررسی خواهد شد.

به دلیل پیوند و رابطه دیوان با آب، موجب اطلاع دیوان از محل وجود آب شده و در حماسه‌های ملل قهرمانان به سخن دیوان از مکان‌های آب آشامیدنی اعتماد می‌کنند. برای نمونه جوزف کمبل به اسطوره‌ای بنارسی اشاره می‌کند که در آن دیوی وعده آب در نزدیکی را می‌دهد تا در قهرمان و سپاهیان را گرفتار تشنگی و هلاکت نماید. (کمبل ۱۳۸۰: ۹۶) در اسطوره حمزه‌نامه هم «قارن دیویند»، وعده رسیدن به آب پس از سه روز را می‌دهد و تلاش می‌کند تا قهرمان و سپاهیان را در صحرای بی‌آب و علفی گرفتار کرده و همه را به هلاکت برساند. اگر امداد غیبی و حضور پیر سبزیپوش نبود، حمزه به دست قارن مسموم شده و همه سپاهیان قهرمان از تشنگی هلاک می‌شدند. (شعار ۱۳۴۷: ۱۵۸)

در حماسه‌های ملل، گاه در کنار دیوان، موجوداتی وجود دارند که با تغییر شکل خود، مشکلاتی را برای قهرمان به‌وجود می‌آورند. در حماسه دلاوران «ساسون»، «ساناسار» قهرمان داستان - پا به سرزمینی می‌گذارد که موجودی با طلسم خود تمام موجودات آنجا را اسیر خود کرده و همه بر جای خود ثابت مانده‌اند و ساناسار با ذکاوت و هوشیاری آن طلسم را باطل می‌کند. (پادماگریان ۱۳۴۷: ۶۰) چنین اسارتی را نیز قهرمان حمزه‌نامه و سپاه او در جزیره‌های نزدیک سراندیب با «دوال‌پا»ها تجربه می‌کنند. (شعار ۱۳۴۷: ۱۲۳) در متون ادبی و عجایب‌نامه‌ها، دوالپا موجودی است که در اقیانوس هند زندگی می‌کنند و به‌نوعی با آب مرتبط است.

در حمزه‌نامه، در کنار دیوها و موجودات ماورایی (از ما بهترون) منفی که موجب آشوب و بی‌نظمی اجتماعی می‌شوند، موجودات ماورایی دیگری هم وجود دارند که به انسان‌ها آزاری نمی‌رسانند. وقتی قهرمان به آنها در بازپس گرفتن سرزمین خود یعنی شهر زرین کمک می‌کند، به تبعیت از حمزه درآمده و پس از مدتی مسلمان می‌شوند و دو بار برای نجات جان حمزه و فرزندش اقدام می‌کنند. (شعار ۱۳۴۷: ۲۲۱ و ۳۲۵) این موجودات از جنبه منفی خود خارج شده‌اند و نام پری به خود گرفته‌اند. در همین راستا است که قهرمان عاشق «اسمای پری» خواهر زاده ازرع - پادشاه پریان - شده و با او ازدواج کرده و به مدت هجده سال در شهر زرین ساکن می‌شود. چنین رفتاری از قهرمان را می‌توان با پیوند او با جنبه‌های مثبت ضمیرناخود تطبیق داد.

عشق‌های قهرمان

بن‌مایه عاشقانه در حماسه‌ها و اساطیر ملل، عاملی مشترک و دائم‌الحضور است که براساس تحلیل یونگ، گرایش «آنیما» یا جنبه ناخودآگاه مردانه و تجلی و پیوند آن با صورت و شخصیت زنانه درونی انسان است که موجب می‌شود بخش ناخودآگاه یا خود درونی واقعی هر فرد، نسبت به جنبه نقاب یا نمود بیرونی شخصیت او قرار گرفته و کمال پیدا کند. (کمبل ۱۳۸۰: ۱۳۷) پیوندی که در داستان حمزه‌نامه با خروج قهرمان از سرزمین پدری خود و رفتن به سرزمین مهرنگار به تصویر کشیده شده است و یکی از بن‌مایه‌های مؤثر در داستان حمزه‌نامه و عامل موثری در روند سفرهای قهرمانانه به‌شمار می‌آید. این پیوند می‌بایست، پیوند دو بخش و دو قوه متفاوت انسان باشد تا کمال جدیدی حاصل شود، بر همین مبنا است که قهرمان حمزه‌نامه، دایم در حال پیوند با دختران غیرعرب است و هیچ‌گاه با زنی از اعراب پیوند برقرار نمی‌کند. نمونه چنین ازدواج‌هایی را می‌توان در ازدواج گریگوری قهرمان و ازدواج او با دختر شاه اسپانیا یافت. (همان: ۳۲۶)

عشق در حماسه‌ها، نمادی از گرایش به جنبه‌های ناخودآگاه ذهن است (کمبل ۱۳۸۰:۱۳۵) و از آنجا که انگیزه اصلی سفر قهرمان را تشکیل می‌دهد، همواره معشوقه‌ها، متصف به موجودات غیرمادی (بی صورت) مثبتی همچون پری می‌شوند و «پری سان» نامیده می‌شوند هرچند که در حقیقت انسانی خارجی با نسل و خاندان معین شاهی باشند. نمود جاذبه جنبه منفی ضمیر ناخودآگاه را می‌توان در اغوا کردن و فریفته کردن قهرمان توسط عشق کنیزکان گسته‌م یافت. (شعار ۱۳۴۷:۱۴۳)

اگر به اسطوره‌های ایرانی مراجعه کنیم، معشوقه‌هایی غالباً پری سان هستند که قصد جذب قهرمان را دارند. در سمک‌عیار، خورشیدشاه که همچون قهرمان حمزه‌نامه از کودکی طالع بلندی دارد، توسط مه‌پری، اغوا می‌شود، سام دل‌باخته پری‌دخت (دختر خاقان چین) می‌شود (خواجوی کرمانی ۱۳۹۵:۴۷) و «خنائثیتی» نام پری‌ای است که در *وندیداد* (رضی ۱۳۷۶:۲۲۲)، گرشاسب عاشق او می‌شود و با او آمیزش می‌کند. در حمزه‌نامه هم مهرنگار رویکردی پری‌گونه دارد و با پرتاب کردن «لخلخه زر» در اظهار عشق، پیش قدم می‌شود. این در حالی است که مهرنگار به‌خوبی می‌داند که منطق اجتماعی و قانون آگاهانه ایرانی، اجازه پیوند دختر ایرانی با مرد غیرایرانی را نمی‌دهد. این اتفاق همانند دلربایی، رودابه از زال، سودابه از سیاوش و تهمینه از رستم در شاهنامه است. پری‌وشی معشوقه‌ها، گاه با تغییر شکل دادن‌های ظاهری آنان بیشتر آشکار می‌شود. در سمک‌عیار، معشوقه خورشیدشاه (مه‌پری)، خودش را به صورت گورخری درآورده و قهرمان در حال شکار را به دنبال خود تا خیمه خود می‌کشاند. در شاهنامه هم گورخری، بهرام چوبین را به دربار زن زیبایی می‌کشاند^(۲) همین توصیفات با ابیات مشابهی در داستان بیژن و منیژه تکرار شده است.^(۳)

در حمزه‌نامه هم، عمرابن حمزه به دنبال گورخری روان می‌شود که این تعقیب تا آنجایی ادامه پیدا می‌کند که قهرمان‌زاده به شهر «فرخاری» که «گلفر» در آنجا زندگی می‌کند، می‌رسد و با اغواگری او روبه‌رو می‌شود. (شعار ۱۳۴۷:۳۲۹)

از آنجا که عشق قهرمان به معشوقی پریشان، نمادی از گرایش‌های «آنیما»ی انسان به جنبه «آنیموس» است، وصال و پیوند آنها موجب تعادلی در روان انسان می‌شود، و اگر این تعادل بر هم بخورد، مجدد قهرمان به آشفتگی‌های پیشین باز خواهد گشت. به‌همین دلیل است که وقتی پس از جدایی حمزه از مهرنگار، قهرمان دچار جنونی شده که ۲۱ روز به طول می‌انجامد. (شعار ۱۳۴۷:۳۴۲)

رابطه عشق قهرمان با آب

یکی از عناصری که در اسطوره‌ها همواره حضور دائمی و پر اهمیتی دارد، آب و منابع آبی هستند. یاده معتقد است که اسطوره بنیادین و محوری تمام اسطوره‌ها، اسطوره آفرینش است؛ اسطوره‌ای که به آفرینش کیهان از آب اشاره می‌کند. (۱۹۶۲: ۳۲) از آنجا که آفرینش جهان در ابتدا سراسر خیر و مقدس بود و همه جهان، از جمله انسان در سلامت و کمال خود قرار داشتند، همواره آیین‌های نوزایی تلاش می‌کنند که با حضور آب، آن سلامت آغازین را مجدد بازسازی نمایند. نمونه چنین سلامتی در *حمزه‌نامه* هم وجود دارد و زمانی که حمزه زخمی می‌شود، با غسل کردن در آب، مجدد همه سلامتی پیشین خود را باز می‌یابد، باوری که پیرامون آشیل (آخیلوس) و زیگفرد یونانی یا اسفندیار ایرانی هم وجود دارند. این باور مبنایی می‌شود که عشق‌های واقعی اسطوره‌ها و حماسه‌ها، در کنار آب و منابع آبی - سرچشمه، چاه و ... - اتفاق بیافتند تا یادآور سلامتی و پاکی آن باشند؛ این مسئله به رابطه آب با موجودات بی‌صورتی همچون دیو و پری که پیش از این اشاره شد هم ارتباط دارد.

در اسطوره‌ای یونانی، هنگام پیاده شدن گروه جوانان از کشتی، که پسران و دوشیزگان بخت برگشته آتنی را «کرت» بازگردانده بود، در ساحل دریا چشم «آریادنه»، دختر شاه «مینوس»، به «تسیوس» خوش‌سیما افتاد و در همان دم، در دام عشق او گرفتار شد. پس راهی برای صحبت با تسیوس یافت و به او گفت اگر

قول دهد که او را با خود از کرت ببرد با او ازدواج می‌کند و در عوض آریادنه هم راه بازگشت از درون هزرتو را به او می‌آموزد تا خوراک هیولای «میتور» نشود. (کمبل ۱۳۸۰: ۳۴) مهم‌ترین عشق داستان حمزه‌نامه هم همچون بیشتر حماسه‌ها در کنار آب و حوض درون کاخ اتفاق می‌افتد. عشق دیگری که در حمزه‌نامه در کنار آب و چاه اتفاق می‌افتد، عشق سعدان‌شاه (پادشاه سراندلیب) است. (شعار ۱۳۴۷: ۱۱۳)

موانع عشق قهرمان

پس از آنکه امیرحمزه به‌عنوان قهرمان داستان حمزه‌نامه عاشق مهرنگار، دختر شاه ایران می‌شود، علی‌رغم همه قابلیت‌های قهرمانی، با مخالفت شاه روبه‌رو می‌شود که دلیل اصلی آن، غیرایرانی بودن امیرحمزه است.

براساس یک باور فرهنگی که در حمزه‌نامه هم دیده می‌شود، دیوان موجوداتی هستند که رفتاری معکوس از خود نشان داده (همان: ۲۹۰ و ۲۴۷) و بر خلاف جامعه انسانی رفتار می‌کنند و نظم و بقای جامعه را تهدید می‌کنند. بر همین اساس است که در فرهنگ ایرانی، افراد بیگانه و هر کسی که بر فرهنگ غیرایرانی خود تأکید دارد، دیو گفته می‌شود و در همین راستا است که به غیرآریایی‌ها فلات ایران و اعراب دیو می‌گفتند. (دینوری ۱۳۷۱: ۱۲۶) دیوان مثل دیگر انیران - تورانیان، رومیان و تازیان - انسجام و بقای جامعه ایرانی را مورد تهدید قرار می‌دهند و نزاعی دائمی میان ایران و آنها برقرار است. (صفا ۱۳۷۹: ۶۰۰) بر همین اساس است که در شاهنامه، هرگاه پیوندی میان یکی از شاهزادگان ایرانی با یک دختر غیرایرانی اتفاق می‌افتد، آنها را با صفت پری‌زاده نامیده می‌شوند که به‌نوعی بر اهریمن بودن آنها دلالت دارد و رابطه‌ای میان آنها را نمادی از آمیزش اهورامزدا و اهریمن به‌تصویر می‌کشد. (ستاری و حقیقی ۱۳۹۵: ۱۱۷)

کاخ شاه و محل استقرار حکومت یک ملت، نقطه مرکزی عالم است و ورود شخصی از فرهنگ و کشوری بیگانه، انسجام اجتماعی را مورد تهدید قرار می‌دهد و حکومت و به تبع آن جامعه به را به آشوب و بی‌نظمی نزدیک می‌کند. براین اساس است که در اسطوره‌های ایرانی، ازدواج شاهزاده ایرانی با زنان زیبای غیرایرانی و پری‌وش، عاقبت خوشی نداشته و موجب به هم خوردن جامعه ایرانی می‌شود. نمونه چنین عاقبتی را می‌توان در داستان سمک عیار و ازدواج مه‌پری، دختر خاقان چین با پسر شاه حلب دید که تقریباً تمام جهان را به هم ریخت و یا به ازدواج تهمینه و رستم اشاره کرد که به کشته شدن فرزند منجر می‌شود. نمونه دیگر آن ازدواج سودابه و سیاوش است که موجب کشته شدن و بریده شدن سر این جوانمرد در غربت و جنگ‌ها طولانی شد. به همین دلیل است که دربار انوشیروان همواره با ازدواج امیرحمزه (غیرایرانی) با دختران انوشیروان (ایرانی) مخالفت می‌کنند و انوشیروان به نصیحت بختک وزیر دایم مانعی بر سر این ازدواج می‌تراشد تا از بر هم خوردن نظم اجتماعی پرهیز شود. جوزف کمبل در اشاره به این مانع‌های دائمی در ازدواج قهرمان با شاهزاده، به مخالفت‌های همسر شاه با ازدواج دخترش با قهرمان در اسطوره «سایکی»، اشاره می‌کند. (کمبل ۱۳۸۰: ۱۰۶)

از آنجایی که وظیفه اصلی قهرمان، اتحاد و انسجام درونی خود، و به تبع آن انسجام اجتماعی در جامعه است، به همین دلیل است که قهرمان هیچ‌گاه از موانع بوجود آمده توسط انوشیروان، عصبانی نشده و هیچ‌گاه با پدر مهرنگار درگیری پیدا نمی‌کند؛ چرا که تمام موانع از جنس وظیفه قهرمان یعنی اتحاد و انسجام اجتماعی است و قهرمان تلاش می‌کند با موفقیت در همه آزمون‌ها، تعادل و نظم درونی خود و جامعه را محقق سازد. امیرحمزه حتی زمانی که به نوعی شاه در کشته شدن فرزندش نقش ایفا می‌کند، همچون رستم، صبر پیشه می‌کند و به شاه و نظم اجتماعی اعتراضی نمی‌کند. در حمزه‌نامه هم همچون شاهنامه و سمک عیار، نتیجه

خوشی برای ازدواج شاهزاده ایرانی و یک غیرایرانی ترسیم نمی‌شود، حتی اگر قهرمان شخصی همچون امیرحمزه باشد. امیرحمزه برای موفقیت در پیوند و اتحاد با معشوقه (آنیموس) در جنگ‌ها و خونریزی‌های بزرگی حضور پیدا می‌کند که عامل اصلی آنها را می‌توان مهرنگار دانست.

نتیجه

همواره یک جامعه برای حفظ بقای خود نیازمند یک قهرمان، منجی یا عنصر وحدت‌بخش است. متن ادبی «حمزه‌نامه»، اثری ایرانی - اسلامی است که برای بیان نیازهای جامعه نوپا و گسترده اسلامی از قالب‌های زبانی و اسطوره‌های ملی ایرانی بهره گرفته است. این اثر حماسی، با بهره‌گیری از ادبیات و قهرمانان فرهنگی ایران در دیگر آثار ادبیاتی فارسی، تلاش در خلق قهرمانی اسلامی دارد. اگرچه چنین قهرمانانی همواره متناسب با فرهنگ‌های ملی و قومی خلق می‌شوند، اما از آنجایی که قالب‌های خلق قهرمان از مشترکات فرهنگ انسانی برخوردار هستند، امکان مقایسه و تطبیق با قهرمانان سایر ملل و فرهنگ‌ها، میسر می‌شود.

بررسی و مقایسه قهرمان در اندیشه و فرهنگ ایرانی - اسلامی با باورهای سایر ملل گواه آن است که از مشابهت‌هایی رفتاری، غایتی و کارکردی نزدیکی برخوردار هستند و قهرمان در حمزه‌نامه با طی مراحل و گذر از آزمون‌های مشابهی با کهن‌الگوی قهرمان در تحلیل جوزف کمبل، «خود فردی» خود را نادیده می‌گیرد تا غایت «خود جمعی» را محقق نموده و جامعه را به یک انسجام برساند، مسئله‌ای که ضرورت جامعه نوپای اسلامی آن دوره بود. بازخوانی جای‌جای اسطوره حمزه‌نامه بر این مهم گواهی می‌دهد که قهرمان، در خدمت جامعه قرار دارد و نویسنده با الهام گرفتن از اشراقات ضمیرناخودآگاه جامعه، نمادهای متعددی را برای بیان این مهم به کار گرفته است.

پی‌نوشت

- (۱) چو رستم نگهدار تخت کیان
همی بر در رنج بستی میان
(فردوسی ۱۹۶۰م: ۳۴۹)
- (۲) یکی گور دید اندر آن مرغزار
پس اندر همی‌راند بهرام نرم
(همان: ۳۸۷)
- (۳) درآمد یکی گور زان مرغزار
بکردار گلگون گودرز موی
(همان: ۳۴)

کتابنامه

- ابراهیمی، معصومه. ۱۳۹۲. «بررسی سیر تحول مفهومی دیو در تاریخ اجتماعی و ادبیات شفاهی». *دوفصلنامه فرهنگ و ادبیات عامه*. س ۱. ش ۲. صص ۸۲-۵۳.
- (DOR: 20.1001.1.23454466.1392.1.2.1.9)**
- ابن‌عبدالبر، یوسف‌بن عبدالله. ۱۴۱۲ه.ق. *الاستیعاب فی معرفه الأصبحاب*. تحقیق علی‌محمد البجاوی. ج ۱. بیروت: دارالجلیل.
- الیاده، میرچا. ۱۳۹۳. *اسطوره و واقعیت*. مانی صالحی علامه. تهران: پارسه.
- _____ . ۱۳۸۲. *اسطوره، رؤیا، راز*. رویا منجم. تهران: فکر روز.
- _____ . ۱۳۸۹. رساله در تاریخ ادیان. جلال ستاری. ج ۱. تهران: سروش.
- _____ . ۱۳۹۴. *نمادپردازی/مرقدسی و هنر*. محمدکاظم مهاجری. ج ۱. تهران: پارسه.
- باستید، روژه. ۱۳۹۲. *دانش اساطیر*. ترجمه جلال ستاری. ج ۲. تهران: توس.
- بتلهایم، برنو. ۱۳۶۸. *کاربردهای افسون*. کاظم شیوارضوی. تهران
- برگسن، هانری. ۱۳۵۸. *دو سرچشمه اخلاق و دین*. حسن حبیبی. ج ۱. تهران: شرکت انتشار.
- بهار، مهرداد. ۱۳۷۶. *جستاری در فرهنگ ایران*. تهران: فکر روز.
- پادماگریان، آکساندر. ۱۳۷۴. *حماسه جاوید دالوران ساسون*. گیورگیس آقاسی. تهران: وحید.
- پراپ، ولادیمیر. ۱۳۷۴. *ریشه‌های تاریخی قصه‌های پریان*. ترجمه فریدون بدره‌ای. تهران: توس.

س ۱۸ - ش ۶۹ - زمستان ۱۴۰۱ - پدیدارشناسی قهرمان در حمزنامه / ۱۰۳

جعفری، اسداله و مهناز رحمانیان. ۱۳۹۵. «نگاهی بر شخصیت، قهرمان و ضد قهرمان در ادبیات داستانی». همایش گردهمایی انجمن ترویج زبان و ادب فارسی ایران. س ۱۱. ش ۲۸. جعفری، حسن. ۱۳۸۷. «دین و اسطوره: بررسی فلسفی نظریه میرچا الیاده پیرامون اسطوره». پژوهشنامه ادیان. س ۲. ش ۴. صص ۴۷-۷۴.

(DOR: 20.1001.1.20080476.1388.3.2.2.0)

حسامپور، سعید. ۱۳۸۴. «نقش عیاری در فرهنگ و تمدن ایران». مجله مطالعات ایران. ش ۸. صص ۵۳-۷۴.

حسینی کازرونی، سیداحمد و همکاران. ۱۳۹۵. «بررسی باورهای اساطیری مشترک در حماسه دالوران ساسون و قصه حمزه بهلولان» همایش بین‌المللی شرق شناسی، فردوسی و فرهنگ و ادب پارسی. س ۱.

خانلری، پرویز. ۱۳۹۶. شهر سمک. چ ۴. تهران: آگاه.

خدای افشاری، رشید و همکاران. ۱۳۹۸. «بررسی تطبیقی حمزنامه با حمزه‌بهلولان: منشا قصه، شخصیت اصلی، محتوا و گونه». نشریه ادبیات تطبیقی. س ۱۱. ش ۲۱. صص ۲۷-۴۶.

(DOI: 10.22103/JCL.2020.2533)

خواجوی کرمانی، محمودبن علی. ۱۳۹۵. سام‌نامه. مصحح میترا مهرآبادی. تهران: دنیای کتاب. دیناثر پالمر، مایکل. ۱۳۸۵. فروید، یونگ و دین. ترجمه محمد دهگانپور و غلامرضا محمودی. تهران: رشد.

دینوری، ابوحنیفه احمدبن داود. ۱۳۷۱. اخبار الطوال. محمود مهدوی دامغانی. تهران: نی. ستاری، رضا و مرضیه حقیقی. ۱۳۹۵. «ژرف ساخت اسطوره ای پدرسالاری در ازدواج‌های ایرانیان با نیرانیان در شاهنامه»، ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. س ۱۲. ش ۴۲. صص ۱۵۱-۱۰۷.

(DOR: 20.1001.1.20084420.1395.12.42.4.7)

شعار، جعفر. ۱۳۴۷. حمزنامه. تهران: دانشگاه تهران.

شکیبی ممتاز، نسرين و مریم حسینی. ۱۳۹۲. «تولد قهرمان در اسطوره‌ها، افسانه‌ها، داستان‌های عامیانه و قصه‌های پریان». دوفصلنامه فرهنگ و ادبیات عامه. س ۱. ش ۱.

(DOR: 20.1001.1.23454466.1392.1.1.6.2)

شوشتری مهرین، عباس. ۱۳۷۹. گات‌ها (سرودهای) زرتشت. چ ۲. تهران: فروهر.

صفا، ذبیح‌الله. ۱۳۷۹. حماسه‌سرایی در ایران. تهران: امیرکبیر.

طاهری اوروند، صفی‌الله، شهزاد نیازی و محبوبه خراسانی. ۱۴۰۰ «بررسی مقایسه‌ای ابیات استشهادی در حمزنامه و حسین کرد». فصلنامه علمی زبان و ادبیات فارسی. ۱۲. ش ۳ (پیاپی ۲۷).

صص ۷۱-۹۳.

۱۰۴ / ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی _____ علیرضا صیادنژاد - فاطمه نمازی

علیزاده، عبدالرضا، حسین اژدری‌زاده و مجید کافی. ۱۳۸۳. جامعه‌شناسی معرفت. قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.

غلامحسین غلامحسین‌زاده، حسن ذوالفقاری و فاطمه فرخی. ۱۳۸۹. «ساختارشناسی بن‌مایه‌های حمزه‌نامه (با تکیه بر بن‌مایه‌های عیاری، عاشقانه، شگفت‌انگیز و کرامت)». نشریه نقد ادبی. س ۳. ش ۱۱-۱۲. صص ۲۳۲-۲۰۵.

فردوسی، ابوالقاسم. ۱۹۶۰م. شاهنامه. تصحیح یوگنی ا. برتلس. مسکو: اکادمی علوم اتحاد شوروی.

کاپلستون، فردریک. ۱۳۷۵. تاریخ فلسفه از فیثته تا نیچه. ج ۷. ترجمه داریوش آشوری. تهران: سروش.

کاسیرر، ارنست. ۱۳۸۷. فلسفه صورت‌های سمبلیک. یدالله موقن. تهران: هرمس.

کریستوفر، وولگر. محمد گذرآبادی، ۱۳۸۷. سفر نویسنده. تهران: هرمس.

کلود، لوی اشتراوس، ۱۳۸۰ اسطوره و تفکر مدرن، ترجمه فاضل لاریجانی، علی جهان پولاد، تهران، فرزانه روز.

کمبل، جوزف، ۱۳۷۳ قهرمان هزارچهره. ترجمه شادی خسروپناه. چ ۱. مشهد: گل آفتاب.

کمبل، جوزف، ۱۳۸۰ قدرت اسطوره، عباس مخبر. تهران: مرکز.

محبوب، محمدجعفر. ۱۳۸۳. ادبیات عامیانه ایران، به کوشش حسن ذوالفقاری. چ ۲. تهران: چشمه.

وندیاداد. ۱۳۷۶. به کوشش هاشم رضی. تهران: فکر روز.

هینلز، جان، ۱۳۸۴ شناخت اساطیر ایران، ژاله آموزگار، تهران: چشمه.

یونگ، کارل گوستاو. ۱۳۸۶. انسان و سمبول‌هایش. محمود سلطانیه. تهران: جامی.

English Sources

Eliade, Mircea, (1963) Myth and Reality, Translated from the French by Willard R. Trask, New York and Evansto.

Eliade, Mircea, (2005) The Myth of the Eternal Return of cosmos and history, Harper Torchbooks Harper & Brothers, Publish'e'rs, New York. New York: Oxford University Press .

Levi-Strass, Claude, (1972) The Structural Study of Myth, Myth: A Symposium, Thomas A. Sebeok(ed.), Bloomington, Indiana University Press.

a.Malinowski, Bronislow (1962) Myth in Primitive Psychology in Magic, Science and Religion and other Essays.

Von Franz, Marie Louise (1996) The Interpretation of Fairy Tales, Boston and London: Shambhala.

References (In Persian)

- Alī-zādeh Abdo al-rezā and Hoseyn Aždarī-zādeh & Majīd Kāfī. (2004/1383SH). “*Jāme’eh Šenāsī-ye Ma’refat*”. Qom: Research institute of the field and university.
- Bastide, Roger. (2013/1392SH). “*Dāneše Asātīr*” (*Knowledge of mythology*). Jallāl Sattārī. 2nd ed. Tehrān: Tūs.
- Bettelheim, Bruno. (Bita). “*Kārbordhā-ye Afsūn*” (*The uses of enchantment: the meaning and importance of fairy tales*). Tr. by Kāzem Šivā Razavī. Tehrān.
- Bergson, Henri. (1979/1358SH). “*do Sarčešme-ye Axlāq va Dīn*” (*Les dewx sources de la morale et de la religion*). Tr. by Hasan Habībī. 1st ed. Tehrān: Šerkate Enteshār.
- Bahār, Mehرداد. (1997/1376SH). *Jastārī dar Farhange Īrān*. Tehrān: Fekre Rūz.
- Campbell, Joseph. (1996/1375SH). *Qahremāne Hezār Čehre* (*The hero with a thousand faces*). Tr. by Šādī Xosrow-panāh. 1st ed. Mašhad: Gole Āftāb.
- Campbell, Joseph. (2001/1380SH). “*Qodrate Ostūre*” (*The Power of myth*). Tr. by Abbās Moxber. Tehrān: Markaz.
- Cassirer, Ernst. (2008/1387SH). “*Falsafe-ye Sūrathā-ye Sambolīk*” (*Philosophie der symbolischen formen*). Tr. by Yado al-llāh Moqen. Tehrān: Hermes.
- Claude, Levi-Strauss. (2001/1380SH). “*Ostūreh va Tafakkore Modern*” (*Myth and meaning*). Tr. by Fāzel Lārījānī and Alī Jahān Pūlād. Tehrān: Farzān Rūs.
- Copleston, Frederick Charles. (1996/1375SH). “*Tārīx Falsafe az Fichte tā Nietzsche*” (*A history of philosophy*). 7th Vol. Tr. by Dāryūš Ašūrī. Tehrān: Sorūš.
- Dean Palmer, Michael. (2006/1385SH). “*Freud, Jung va Dīn*” (*Freud and Jung on religion*). Tr. by Mohammad Dehgān-pūr and Qolām-rezā Mahmūdī. Tehrān: Rošd.
- Dīnvarī, Abū-hanīfeh Ahmad Ebne Dāvūd. (1992/1371SH). “*Axbāro al-tavāl*”. Tr. by Mahmūd Mahdavī Dāmānī. Tehrān: Ney.
- Ebne Abdo al-ber, Yūsuf Ebne Abdo al-llāh. (1991/1412AM). “*al-estī’āb fī Ma’refato al-ashāb*”. Research by Alī Mohammad al-bajāvī. 1st ed. Byrūt: Dāro al-jīl.
- Ebrāhīmī, Ma’sūmeh. (2013/1392SH). “*Barrasī-ye Seyre Tahavvole Maḥmūmī-ye Dīv dar Tārīxe Ejtemā’ī va Adabīyāte Šafāhī*”. *Two-year journal of popular culture and literature*. 1st Year. No. 2. Pp. 53-82.
- Eliade, Mircea. (2015/1394SH). “*Namād-pardāzī-ye Amre Godsī va Honar*” (*Symbolism, the sacred, and the arts*). Tr. by Mohammad-kāzem Mohājērī. 1st ed. Tehrān: Pāreseh.

- Eliade, Mircea. (2003/1382SH). “*Ostūreh Rowyā Rāz*” (*Myths, Dreams, Mystries*). Tr. by Rowyā Monajjem. Tehrān: Fekre Rūz.
- Eliade, Mircea. (2014/1393SH). “*Ostūreh va Vāqe’īyyat*” (*Myth and reality*). Tr. by Mānī Sālehī Allāmeḥ. Tehrān: Pārseh.
- Eliade, Mircea. (2010/1389SH). “*Resāleh dar Tārīxe Adyān*” (*Traite d’histoire des religions*). Tr. by Jallāl Sattārī. 1st ed. Tehrān: Sorūš.
- Ferdowsī, Abo al-qāsem. (1960/1338SH). *Šāh-nāme*. Ed. by Evgenii Edvardovich Bertel’s. Mosko: Academy of Sciences of the Soviet Union.
- Hesām-pūr, Sa’īd. . (2005/1384SH). “*Naqše Ayyārī dar Farhang va Tamaddone Īrān*”. *Journal of Iranian Studies*. No. 8. Pp. 53-74.
- Hinnells, John Russell. (2005/1384SH). “*Šenāxte Asātīre Īrān*” (*Persian mythology*). Tr. by Žāle Āmūzegār. Tehrān: Češme.
- Hoseynī Kāzerūnī and Seyyed Ahmad & Others. (2016/1395SH). “*Barresī-ye Bāvarhā-ye Asātīrī-ye Moštarek dar Hemāme Dālūrān Sāsūn va Qesse-ye Hamze Pahlevān*”. *International Conference on Oriental Studies, Ferdowsi and Persian Culture and Literature*. 1st Year.
- Ja’farī, Asdo al-llāh and Mahnāz Rahmānīyān. (2016/1395SH). “*Negāhī bar Šaxsīyyat, Gahremān va Zede Gahremān dar Adabīyyāte Dāstānī*”. *Journal of Literary Aesthetics*. No. 28.
- Ja’farī, Hasan. (2008/1387SH). “*Dīn va Ostūre: Barrasī-ye Falsaftī-ye Nazariye-ye Mircea Eliade Pīrāmūne Ostūreh*”. *Research Journal of Religions*. 2nd ed. No. 4. Pp. 47-74.
- Jung, Carl Gustav. (2007/1386SH). “*Ensān va Sambolhā-yaš*” (*Man and his symbols*). Tr. by Mahmūd Soltānī-ye. Tehrān: Jāmī.
- Karīm-pūr, Leylā and Others. (2016/1395SH). “*Negāhī be Šaxsīyyat, Qahramān va Zede Qahramān dar Adabīyyāte Dāstānī*”. *Journal of Literary Aesthetics*. No. 28.
- Mahjūb, Mohammad-ja’far. (2004/1383SH). “*Adabīyyāte Āmīyāne-ye Īrān*”. With the Effort of Hasan Zo al-faqārī. 2nd ed. Tehrān: Češmeh.
- Nasrīn Šakībī Momtāz and Maryam Hoseynī. (2013/1392SH). “*Tavallode Qahremān dar Ostūrehā, Afsānehā, Dāstānhā-ye Āmīyāne va Qessehā-ye Parīyān*”. *Bi-quarterly journal of popular culture and literature*. 1st Year. No. 1.
- Padmagriyan, Aleksandr. (1968/1347SH). *Hamāse-ye Jāvīde Dālūrān Sāsūn* (*The immortal epic of Sassoon's brave men*). Tr. by Gīyorgīs Āqāsī. Tehrān: Vahīd.
- Propp , Vladimir. (1992/1371SH). “*Rīsehā-ye Tārīxī-ye Qesehā-ye Parī-yān*” (*Historical roots of fairy tales*). Tr. by Fereydūn Badreh-ī. Tehrān: Tūs.
- Qolām-hoseyn Qolām-hoseyn-zāde and Hasan Zo al-faqārī & Fāteme Farroxī. (2010/1389SH). “*Sāxtār-šenāsī-ye Bon-māyehā-ye Hamze-*

nāme (bā Tekye bar Bon-māyehā-ye Ayyārī, Āšeqāne, Šegeft-angīz va Kerāmat)". *Journal of literary criticism*. 3rd Year. No. 11-12. Pp. 205-232.

Safā, Zabīho al-llāh. (2000/1379SH). "*Hamāse-sarāyī dar Īrān*". Tehrān: Amīr-kabīr.

Sattārī, Rezā and Marzīyeh Haqīqī. (2016/1395SH). "*Žarf-sāxte Ostūreh-ī-ye Pedar-sālārī dar Ezdevājhā-ye Īrānī-yān bā Nīrānīyān dar Šāh-nāme*". *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 12th Year. No.42. Pp. 107-151.

Šo'ār, Ja'far. (1968/1347SH). "*Hamze-nāme*". Tehrān: University of Tehran.

Šūštārī Mehrīn, Abbās. (2000/1379SH). *Gāthā (Sorūd-hā-ye) Zartošt*. 2nd ed. Tehrān: Forūhar.

Tāherī Orvand, Safī al-llāh and Šahr-zād Nīyāzī & Mahbūbe Xorāsānī. (2021/1400SH). "*Barrasī-ye Moqāyese-ī-ye Abyāte Estešhādī dar Hamze-nāme va Hoseyne Kord*". *Scientific Quarterly of Persian Language and Literature*. 12th Year. 3rd ed. Serial Number. 27. Pp. 71-93.

Vandidad. (1997/1376SH). With the Effort of Hāšem Razī. Tehrān: Fekre Rūz.

Vogler, Christopher. (2008/1387SH). "*Safare Nevīsande, Mīnū-ye Xord*" (*The writer's journey: mythic structure for*). Tr. Mohammad Gozar-ābādī. Tehrān: Hermes.

Xājūye Kermānī, Mahmūd Ebne Alī. (2016/1395SH). *Sām-nāme*. Ed. By Mītrā Mehr-ābādī. Tehrān: Donyāye Ketāb.

Xānlārī, Parvīz. (2017/1396SH). "*Šahre Samak*". 4th ed. Tehrān: Āgāh.

Xodāmī Afšārī and Rašīd & Others. (2019/1398SH). "*Barrasī-ye Tatbīqī-ye Hamze-nāme bā Hamze al-bahlavān: Manša'e Qesse, Šaxsīyate Aslī, Mohtavā va Gūne*". *Journal of Comparative Literature*. 11th Year. No. 21. Pp. 27-46.

The Archetype of Hero in *Hamzanama*: A Phenomenological Approach

*Alirezā Sayyādneshād

The Assistant Professor of Shi'i Studies, University of Religions and Denominations

**Fātemeh Namāzi

Ph. D. Candidate of Shi'i Studies, University of Religions and Denominations

Myth is a means to express the feelings and general demands of every nation whose members follow common patterns. *Hamzanama* is the story of one of the Iranian-Islamic myths presented in the form of a literary text; it expresses the inner demands of the Islamic society by using Iranian culture with a symbolic language. In this literary text, the archetype of the hero has been manifested in the form of the historical figure of Ḥamza ibn Abd al-Muttalib (the uncle of the Prophet of Islam) to reveal the hidden truths of the psyche of the society. Using the foundations of psychology and sociology and regarding the views of mythologists such as Mircea Eliade and Joseph Campbell, and with a historical-comparative approach, the current research tries to reread and analyze *Hamzanama* in order to gain an understanding of the Islamic society in the 8th century AH. The results of the research show that due to the cultural and climatic diversity of the Islamic society of that period, the internal cohesion of the society is greatly threatened. In order to solve the problem, the unconscious of the Islamic-Iranian society wears the luxurious clothes of Iranian culture on a Semitic hero with an Islamic character to ensure its survival.

Keywords: *Hamzanama* , Phenomenology , Hero , Iranian Myths , Islamic Myths.

*Email: 110sayad@gmail.com

**Email: namazi959@gmail.com

Received: 2022/08/22

Accepted: 2022/10/09