



شماره استاندارد بین‌المللی : ۴۴۲۰-۲۰۰۸

فصلنامه (علمی) ادبیات عرفانی اسطوره‌شنختی دانشگاه آزاد اسلامی

- بررسی تحلیلی نور و ضدنور در حدیقه‌الحقیقه سنایی
سارا آزاد - فاطمه مدرسی - رحیم کوشی شبستری
- بررسی بازتاب تخیلی عنصر باد در منطق‌الطیر عطار نیشابوری با رویکرد
به نظریه تخیل ژیلبر دوران
**کیما امینی - مرتضی محسنی - احمد غنی پور ملک‌شاه - حسین
حسن‌پور آلاشتی**
- واکاوی هویت اکسیر بی‌مرگی (گیاه هوم) در اسطوره‌های ایرانی
تورج بخشایشی - مریم برزگر - حمیدرضا اردستانی رستمی
- مضمون‌شناسی گناه شهریار در اساطیر زرتشتی و متون پهلوی
شکوه‌السادات تابش - سعید شفیعیون
- جست‌وجویی در منابع تأثیرپذیری شاعران دوره مشروطه در موضوعات
صوفیانه و زهدآمیز از شاعران سبک عراقی (با تأکید بر شعر خاقانی)
لیا جفتکار - سیف‌الدین آب‌برین - «برات محمدی
- بررسی سوژه مسئله‌مند زن در پیوند با خویشکاری پری در رمان‌های
شهرنوش پارس‌پور
منا طالشی - قدسیه رضوانیان

شماره هفتاد و هشت - بهار ۱۴۰۴

دانشگاه آزاد اسلامی - واحد تهران جنوب
معاونت پژوهشی

ادبیات عرفانی اسطوره‌شناسی

دانشگاه آزاد اسلامی

صاحب امتیاز: دانشگاه آزاد اسلامی - واحد تهران جنوب

مدیر مؤل: دکتر سهیلا موسوی سهرجانی

هیأت تحریریه: دکتر ابوالقاسم اسماعیل پورمطلق (دانشگاه شهید بهشتی)، دکتر ابوالقاسم رادفر (پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی)، دکتر علی محمد سجادی (دانشگاه شهید بهشتی)، دکتر قدمعلی سرّامی (دانشگاه آزاد اسلامی واحد زنجان)، دکتر عطا محمد رادمنش (دانشگاه آزاد اسلامی واحد نجف آباد)، دکتر عبدالحسین فرزاد (پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی)، دکتر مهدی ماحوزی (دانشگاه آزاد اسلامی واحد رودهن)، دکتر سرور مولایی (دانشگاه الزهراء)

هیأت تحریریه بین‌المللی: ماسیمو لئونو - اورو تاراستی

سرمدیر: دکتر امیرانو کریمی

مدیر داخلی: دکتر فاطمه عبدی

ویراستار و نسخه پرداز: دکتر فاطمه عبدی - دکتر محمدامین محمدپور - دکتر مهدیه منصوری

ویراستار انگلیسی: میترا راغب - دکتر لادن مدیر

مترجم: ناصر زعفرانچی

حروف چینی و صفحه آرایی: دکتر فاطمه عبدی

طراح جلد: روشنگ درخشانی - مانا لبافی

چاپ و صحافی: سازمان چاپ و انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی

نشانی: تهران، خیابان ایرانشهر شمالی، نیش آذرشهر، پلاک ۲۲۳، طبقه ۷

کد پستی: ۱۵۸۴۷۱۵۴۱۴ تلفن و نمابر: ۸۸۸۳۰۰۲۳

پست الکترونیکی (E-mail): jmmlq@azad.ac.ir

پایگاه اینترنتی: www.jmmlq.azad.ac.ir

شماره پروانه انتشار: ۱۲۴/۶۱۳

شاپا: ۴۴۲۰-۲۰۰۸

شاپا الکترونیکی: ۰۸۹۹-۲۲۵۲

شماره مجوز سازمان مرکزی دانشگاه آزاد اسلامی: ۸۷/۱۲۹۷۵ مورخ ۸۳/۷/۱۲، کمیسیون بررسی و تأیید مجله‌های دانشگاه آزاد اسلامی دریافت درجه علمی - پژوهشی: سی‌امین و سی و یکمین جلسه مورخ ۸۵/۱۲/۳ کمیسیون بررسی و تأیید مجله‌های دانشگاه آزاد اسلامی

دریافت درجه علمی - پژوهشی: جلسه کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور مورخ ۸۷/۱۲/۲۱ وزارت علوم، تحقیقات و فناوری نمایه شدن در مرکز استادی علوم جهان اسلام (ISC) و مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID) و دارا بودن ضریب تأثیر (IF) نشریه در رد یا پذیرش مقاله‌ها و ویرایش آنها آزاد است.



2252-0899

بسم الله الرحمن الرحيم

هست کلید در گنج حکیم

ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی

دانشگاه آزاد اسلامی - واحد تهران جنوب
معاونت پژوهشی

شماره ۷۸ - بهار ۱۴۰۴

شروط پذیرش مقاله

۱. مقاله باید نتیجه تحقیقات نویسنده یا نویسندگان بوده، قبلاً منتشر نشده، و همزمان برای نشریه دیگری فرستاده نشده باشد.

۲. مقالات به صورت الکترونیکی دریافت می‌شوند. لطفاً به سامانه نشریات دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب، به نشانی <http://jmmqlq.azad.ac.ir> مراجعه و پس از ثبت نام در سامانه، مقاله را ارسال نمایید. برای این منظور طی مراحل زیر لازم است:

- پر کردن فرم ثبت نام و ورود به وبگاه با نام کاربری اختصاصی؛

- ورود به صفحه شخصی؛

- پر کردن فرم ارسال مقاله و اطلاعات و مشخصات مربوط؛

- پس از طی مراحل لازم (مندرج در منوی سمت راست «صفحه ارسال مقاله») فایل مقاله را بارگذاری نمایید؛ از نوشتن نام نویسنده/نویسندگان در فایل اصلی مقاله یا در چکیده انگلیسی خودداری کنید. همچنین فایل مشخصات و نشانی نویسندگان (شامل نام و نام خانوادگی نویسنده/نویسندگان، رتبه علمی، تلفن، نشانی پستی و ایمیل آن‌ها) را در فایلی جداگانه بارگذاری کنید. (مسئولیت مقاله و ترتیب نام نویسندگان برعهده شخص مکاتبه کننده است).
- در پایان پس از تکمیل ارسال مقاله کد پیگیری را یادداشت نمایید.

۲. مقاله باید در محیط برنامه Word2013، با مشخصات صفحه (A4)، با فاصله ۳ سانتی متر از هر طرف، و فاصله خطوط ۱/۵ سانتی متر، با قلم lotus ۱۴b تایپ شده باشد.

۳. باتوجه به تخصصی شدن مجله، تنها مقالات با موضوع «ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی»، پذیرفته می‌شوند.

۴. مقالاتی که تنها به نقد کتاب می‌پردازند، پذیرفته نخواهند شد.

۶. برای جلوگیری از تکرار مطالب، پربار کردن هرچه بیشتر مفهوم مقالات و بهره‌جستن از نکات شاخص مقالات مندرج در این نشریه، و همچنین ذکر آن در فهرست منابع، خواهشمند است پیش از نگارش به دو نشانی www.ricest.ac.ir و www.ISC.gov.ir مراجعه فرمایید.

* پذیرش مقاله برای چاپ، بعد از دریافت نظر داوران، به نویسنده یا نویسندگان اعلام خواهد شد.

نحوه تدوین مقاله

مقالات نباید از ۲۵ صفحه یا ۷۵۰۰ کلمه بیشتر باشند. در تهیه مقاله، رعایت عناوین و نکات زیر ضروری است:

الف) متن مقاله باید به ترتیب شامل عنوان، چکیده مقاله، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بحث و نتیجه‌گیری، فهرست منابع (که باید طبق بند «ی» این راهنما تنظیم شود)، و چکیده انگلیسی باشد.

ب) عنوان باید حداکثر در ۲۰ کلمه و گویای محتوای نوشتار باشد.

ج) چکیده باید حداکثر در ۲۰۰ کلمه نوشته شود و بیانگر مسأله، روش و نتایج پژوهش باشد.

د) واژه‌های کلیدی؛ شامل حداکثر ۵ واژه است که موضوع پژوهش عمدتاً درباره آن‌ها است.

ه) مقدمه شامل بیان مسأله، هدف‌ها، ماهیت و چگونگی (روش) پژوهش، و پیشینه پژوهش است. (پیشینه از بحث نظری جداست، و شامل معرفی و نقد اهم کارهای پژوهشی مرتبط با موضوع است؛ منابع پیشینه باید در کتابنامه نیز درج شوند)

و) پس از مبحث اصلی (متن مقاله)، باید نتیجه به‌دست آمده از پژوهش نگاشته شود.

ز) چکیده انگلیسی باید ترجمه دقیق متن چکیده فارسی باشد که روی صفحه‌ای جداگانه تایپ شده باشد و به ترتیب شامل عنوان مقاله، متن و کلیدواژه‌ها باشد.

ح) از نوشتن نامها و اصطلاحات غیرفارسی داخل متن مقاله حتی الامکان پرهیزید و از برابر نهادهای رایج استفاده کنید و نام یا اصطلاح اصلی را در پاورقی بیاورید.

ط) ارجاعات مربوط به مأخذ و منبع مورد استفاده نویسنده (نویسندگان) در پایان نقل قول در متن به این ترتیب ذکر شود: (نام خانوادگی نویسنده یا نویسندگان، سال نشر اثر: شماره صفحه یا صفحه‌های نقل شده)؛ مثال: (خانلری ۱۳۷۳: ۱۲۶)

- ارجاع دهی به متن مثنوی به این صورت بیاید: (نام نویسنده، سال چاپ/ شماره دفتر/ شماره بیت) = (مولوی ۱۳۷۴/۲/۲۱۲)؛ ارجاع به شاهنامه فردوسی به مانند سایر منابع باشد. (نام نویسنده، سال چاپ اثر، شماره جلد: شماره صفحه)

- اگر کتابی فاقد نویسنده است، در ارجاع دهی بجای نام نویسنده، نام کتاب به صورت ایتالیک بیاید. (مینوی خرد ۱۳۸۱: ۱۲۲)

- اگر اثری دارای دو نویسنده است به این شکل بیاید:

(مهاجر و نبوی ۱۳۷۶: ۲۵)

- اگر اثری بیش از دو نویسنده دارد، به این صورت ذکر شود:

(حق شناس و همکاران ۱۳۸۹: ۲۵)

- اگر از نویسنده‌ای به دو اثر یا بیشتر که در یک سال چاپ شده‌اند، ارجاع داده شده است، آن‌ها را با افزودن الف و ب و ج تفکیک نمایید. مثال: (زرین کوب ۱۳۷۵ الف: ۱۵۶)

ی) کتابنامه به ترتیب الفبایی حروف اول نام خانوادگی نویسنده (کتاب، در مواردی که نویسنده مشخص نیست) با اطلاعات کامل کتاب شناختی و با رعایت نشانه گذاری (به شکل زیر) تنظیم شود:

در مورد کتاب: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده. سال نشر اثر. نام کامل کتاب. ترجمه/تصحیح (اگر ترجمه یا تصحیح است). ج (شماره جلد، اگر بیش از یک جلد است). ج (شماره چاپ). محل نشر: نام ناشر.

اگر کتابی فاقد نویسنده باشد، به این شیوه در فهرست منابع تنظیم شود:

نام کتاب. سال نشر اثر. نام مترجم یا مصحح. ج (شماره جلد، اگر بیش از یک جلد است). ج (شماره چاپ). محل نشر: نام ناشر.

در مورد مقاله: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده. تاریخ انتشار. «نام مقاله»، نام مجله، س (سال چاپ). ش (شماره چاپ)، صص (شماره صفحات مقاله از منبع آن).

ک) برگرداندن فهرست منابع به لاتین ضروری است.

نشانی دفتر مجله: تهران، خیابان ایرانشهر شمالی، نبش آذرشهر، پلاک ۲۲۳، طبقه ۷، کد پستی: ۱۵۸۴۷۱۵۴۱۴.

تلفن: ۸۸۳۳۰۰۲۳ دورنگار: ۸۸۳۳۰۰۲۳ پست الکترونیکی: Jmmlq@azad.ac.ir:(E-Mail)

شیوه‌نامه آوانگاری و ترجمه منابع

درج اطلاعات منابع به ترتیب:

۱. نام شهر نویسنده یا نام خانوادگی؛ ۲. نام کوچک؛ ۳. سال تألیف ابتدا به میلادی و بعد از آن به شمسی. تاریخ شمسی آثار چاپ شده در ایران باید ابتدا به تاریخ میلادی برگردانده شود؛ ۴. نام کتاب به صورت ایتالیک آورده می‌شود. اگر کتاب ترجمه باشد ابتدا نام فارسی آن آوانگاری شده سپس نام اصلی کتاب به زبان مبدأ ترجمه و در پرانتز آورده می‌شود؛ ۵. اگر کتاب به کوشش یا به ترجمه شخص دیگری باشد نام او آورده می‌شود؛ ۶. اطلاعات مربوط به چندمین چاپ؛ ۷. شهر محل چاپ ۸ عنوان کامل ناشر. نمونه:

Graham. Allen. (2010/1389SH). *Beynāmatnīyat (Intertextuality)*. Tr. by Payām yazdānjū. 3rd ed. Tehrān: Markaz.

اختصارات استفاده شده در منابع پایانی:

Tr. by

n.d. بی تا (بدون تاریخ)

Explained by توضیح

Selected by انتخاب

With the Effort of به کوشش

With the Effort. Edition and Explanation by به اهتمام، تصحیح و تحشیه

Ed. by به تصحیح

2nd ed. ویراست دوم

4th ed. ویراست چهارم

Collected by انتخاب

MA Thesis پایان‌نامه کارشناسی ارشد

3rd Vol. جلد سوم

Available at: قابل دسترسی در (برای سایت‌ها)

Advisor: زیر نظر

Introduction by مقدمه

SH شمسی

AH قمری

تکات آوانگاری:

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

-در آوانگاری برای هر آوا یک نشان برگزیده شده است مثلاً برای ش به جای sh از š استفاده می‌شود.

-برای مصوت‌های مرکب دو نشان استفاد می‌شود: خسرو = xosrow

- برای حروفی که آوای آن یکسان است یک حرف به کار برده می‌شود مثلاً برای ص، س، ث از S استفاده می‌شود.
- ای کوتاه پیش از یای متحرک با i نشان داده می‌شود. miyān

برخی از علائم مورد استفاده در آوانگاری:

a =	فتحه
e =	کسره
o =	ضمه
ā =	آ
ū =	او
ī =	ای
i =	ای کوتاه
ow =	ضمه + و
' =	ع، ع'
č =	چ
x =	خ
ž =	ژ
š =	ش
q =	غ و ق
v =	و
y =	ی

نکات کاربردی:

- برای اطمینان از صحت نام اشهر نویسندگان و چگونگی ارجاع به آن‌ها می‌توان از جست و جو در سایت کتابخانه ملی ایران بهره برد.
- استفاده از دانشنامه‌ها نیز می‌تواند برای این منظور مفید فایده باشد.
- برای نام نویسندگانی که از آن‌ها اثری به فارسی ترجمه شده است بهتر است نام اصلی نویسنده گذاشته شود. سایت کتابخانه ملی ایران معمولاً اطلاعات کتابشناسی کاملی از جمله نام اصلی نویسنده و عنوان اصلی کتاب دارد.
- نام نویسندگان، شهر محل چاپ و در بیشتر مواقع عنوان ناشر نیاز به آوانگاری ندارد. برای به دست آوردن املای این موارد می‌توان از تارنمای ناشران و صفحه ویکی‌پدیای نویسندگان استفاده کرد.
- بسیاری از مجلات علمی-پژوهشی دارای عنوان لاتین هستند که می‌توان آن را از تارنمای این مجلات به دست آورد.
- مجلاتی که عنوان لاتین ندارند، آوانگاری می‌شوند.
- در حالت عادی تنها نام کتاب و عنوان مقاله‌ها آوانگاری می‌شوند.

نامه به سردبیر و تعهدنامه چاپ مقاله

اینجانب:

نویسندهٔ مسئول مقاله:

گواهی و تعهد می‌نمایم که:

- این مقاله قبلاً در هیچ نشریه‌ای اعم از داخلی یا خارجی چاپ نشده است.
- این مقاله صرفاً جهت بررسی و چاپ به فصلنامهٔ ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی ارسال شده است و تا هنگام پایان بررسی و داوری مقاله و اعلام نظر نهایی فصلنامه، مقاله به مجله دیگری ارسال نخواهد شد.
- در جریان اجرای این تحقیق و تهیه مقاله کلیه قوانین کشوری و اصول اخلاق حرفه‌ای مرتبط با موضوع تحقیق از جمله رعایت حقوق آزمودنی‌ها، سازمان‌ها و نهادها و نیز مؤلفین و مصنفین رعایت شده است.
- این مقاله در نتیجه فعالیت‌های تحقیقاتی اینجانب و همکارانی که به ترتیب در زیر قید می‌شوند، تهیه و تحریر شده است و حقوق کلیه افرادی که به نحوی در اجرای این تحقیق مشارکت و همکاری داشته‌اند رعایت شده است.

نام و نام خانوادگی نویسنده اول	تاریخ
نام و نام خانوادگی نویسنده دوم	تاریخ
نام و نام خانوادگی نویسنده سوم	تاریخ

(تمامی مجلات علمی - پژوهشی کشور بر اساس آیین‌نامه نشریات علمی شماره ۱۱/۲۵۶۸۵ مورخ ۱۳۹۸/۲/۹ وزارت علوم به مجلات علمی تغییر نام داده‌اند.)

فرم تعارض منافع

فرم تعارض منافع، توافق نامه‌ای است که نویسنده (گان) یک مقاله اعلام می‌کنند که در رابطه با انتشار مقاله ارائه شده به طور کامل از اخلاق نشر، از جمله سرقت ادبی، سوء رفتار، جعل داده‌ها و یا ارسال و انتشار دوگانه، پرهیز نموده‌اند و منافع تجاری در این راستا وجود ندارد و نویسندگان در قبال ارائه اثر خود وجهی دریافت ننموده‌اند. فرم تعارض منافع به خوانندگان اثر نشان می‌دهد که متن مقاله چگونه توسط نویسندگان تهیه و ارائه شده است. نویسنده مسئول از جانب سایر نویسندگان این فرم را تایید می‌نماید و اصالت محتوای آن را اعلام می‌نماید. نویسنده مسئول هم چنین اعلام می‌دارد که این اثر قبلاً در جای دیگری منتشر نشده و همزمان به نشریه دیگری ارائه نگردیده است. همچنین کلیه حقوق استفاده از محتوا، جداول، تصاویر و ... به ناشر محول گردیده است.

آدرس الکترونیکی:	نام نویسنده مسئول:
تلفن:	وابستگی سازمانی:
آیا نویسندگان یا موسسه مربوطه وجهی از یک شخص ثالث (دولتی، تجاری، بنیاد خصوصی و غیره) برای هر بخشی از مقاله ارائه شده (شامل کمک‌های مالی، نظارت بر داده‌ها، طراحی مطالعه، آماده‌سازی اثر، تجزیه و تحلیل آماری و ...) دریافت نموده است؟	
☐ بلی	☐ خیر
آیا نویسندگان هرگونه اختراعی که در حال انجام، داوری و یا ثبت شده، مربوط به این اثر را در حال انجام دارند؟	
☐ بلی	☐ خیر
آیا طرق دسترسی دیگری وجود دارد که خوانندگان بتوانند که اطلاعات اضافی اثر مذکور را از نویسندگان مقاله دریافت نمایند؟	
☐ بلی	☐ خیر
آیا جنبه‌ای از این اثر مرتبط با حیوانات آزمایشی یا بیماری‌های خاص انسانی است که نیاز به اعلام و تایید اخلاق نشر باشد؟	
☐ بلی	☐ خیر
نام نویسنده مسئول: _____ تاریخ: _____	

فهرست

بررسی تحلیلی نور و ضدنور در حدیقه/الحقیقه سنایی / سارا آزاد - فاطمه مدرسی - رحیم کوشش

شبستری.....۱۳

بررسی بازتاب تخیلی عنصر باد در منطق/الطیر عطار نیشابوری با رویکرد به نظریه تخیل ژیلبر دوران/

کیما امینی - مرتضی محسنی - احمد غنی پور ملکشاه - حسین حسن پور آلاشتی.....۴۱

واکاوی هویت اکسیر بی مرگی (گیاه هوم) در اسطوره‌های ایرانی / تورج بخشایشی - مریم برزگر -

حمیدرضا اردستانی رستمی.....۷۳

مضمون‌شناسی گناه شهریار در اساطیر زرتشتی و متون پهلوی / شکوه السادات تابش - سعید

شفیعیون.....۱۱۷

جست‌وجویی در منابع تأثیرپذیری شاعران دوره مشروطه در موضوعات صوفیانه و زهدآمیز از

شاعران سبک عراقی (با تأکید بر شعر خاقانی) / لعیا جفتکار - سیف‌الدین آب‌برین - برات محمدی...۱۵۹

بررسی سوژه مسئله‌مند زن در پیوند با خویشکاری پری در رمان‌های شهرنوش پارسى پور/ منا طالشی

- قدسیه رضوانیان.....۱۹۱

بررسی تحلیلی نور و ضدنور در حدیقه‌الحقیقه سنایی*

سارا آزاد^{۱۵*} - فاطمه مدرسی^{۱۵**} - رحیم کوشش شبستری^{۱۵***}

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه ارومیه، ارومیه. ایران - استاد دانشگاه ارومیه، گروه زبان و ادبیان فارسی، دانشگاه ارومیه، ارومیه. ایران - دانشیار دانشگاه ارومیه، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه ارومیه، ارومیه، ایران.

چکیده

نور یکی از زیباترین شگفتی‌های جهان خلقت و از بحث برانگیزترین مسائل بنیادی در فلسفه و عرفان اسلامی است. از آن‌جا که عالم عرفان عرصه پیدایش اضداد است؛ توجه به ضدنور و مصادیق آن نیز، برای تکمیل رسالت سالک در اتحاد با نور مطلق، ضروری است. این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی به تبیین اندیشه‌های دینی و اشراقی سنایی در رابطه با تقابل نور و ضدنور، در مثنوی حدیقه‌الحقیقه پرداخته است. بر این اساس؛ مقاله حاضر در پی پاسخ به این پرسش است که استدلال‌ها و تفسیرهای سنایی از نور، بیشتر ناظر بر کدام جنبه از جلوه‌گری نور است و موانع و اضداد نور را در مسیر سلوک چگونه می‌توان شناخت؟ یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که حکیم سنایی اشراف کامل به مبحث نور، از منظر دین و عرفان داشته و در سایه مصادیق حسی و انتزاعی نور و اضداد آن، از هدایت و آگاهی با رمز نور؛ و از گمراهی و غفلت با رمز ضدنور یاد کرده است. همچنین وی پیامبر اکرم (ص)، انبیاء، اولیاء الهی، قرآن، دل و عقل را از منابع مهم کسب نور معرفی کرده و سرمنشأ نور آن‌ها را ذات اقدس الهی می‌داند.

کلیدواژه‌ها: سنایی، حدیقه‌الحقیقه، نور، ضدنور، نور مطلق.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۳/۰۷/۲۸

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۳/۱۰/۰۳

*Email: saraazad774@gmail.com (نویسنده مسئول)

**Email: fatemeh.modarresi@yahoo.com

*** Email: kooshesh-ad@urmia.com

* مقاله حاضر برگرفته از رساله دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه ارومیه است.

مقدمه

جلوه‌گری نور و تقابل آن با هر آنچه مانع و سدّی در برابرش ایجاد می‌کند، همواره یکی از مباحث مهم معرفتی در عرفان اسلامی بوده است و در ادبیات کلاسیک ایران، به خصوص در آثار عرفانی سابقه‌ای طولانی دارد. در اغلب مکتب‌ها آغاز آفرینش، با نور همراه بوده و ظلمت در ضدّیت با آن ظهور پیدا کرده است. در آیین‌های پیش از اسلام و حکمت ایران باستان، باورهای زروانی نشأت یافته از ثنویت، درباره نور و ظلمت وجود دارد. در ادیان آسمانی، مذاهب مختلف به ویژه دین اسلام جایگاه ویژه‌ای برای نور قائل شده‌اند. در قرآن کریم، واژه نور در سوره‌های مختلف، برای بیان مفاهیم متعدد به کار رفته است. احادیث و روایات بسیاری نیز، از پیامبر اکرم (ص) و بزرگان دین وجود دارد که هر کدام بر مفاهیم گوناگون نور اشاره کرده‌اند. بدین ترتیب فرهنگ اسلام نه تنها مفاهیمی گسترده از «نور و ضدنور» را در کتب و احادیث ارائه داده، بلکه برداشت‌ها و تصورات متعددی را هم از آن، در ادبیات خود گنجانده است. عارفان و فیلسوفان اسلامی نیز، با اثرپذیری از فرهنگ اسلامی و آیات قرآن، فلسفه‌ای از نور را اختیار کرده و آن را در قالبی مشخص و نظام‌مند در بطن اندیشه اشراقی خود پرورش داده‌اند.

در فلسفه و حکمت اسلامی؛ شیخ شهاب‌الدین سهروردی بیش از دیگران به مفهوم نور اندیشیده و به تأویل و تفسیر نور بر پایه تفاسیر قرآن و حکمت ایران باستان پرداخته است. در عرفان اسلامی، از زمان حسن بصری (م. ۱۱۰ق) آیه ۳۵ سوره نور، اساس بسیاری از تعبیرهای نورانی بوده است. «حسن بصری بر اساس تجربه عرفانی خود «نور خدا» را در رابطه با دل مؤمن، توحید و ایمان تفسیر می‌کند و تستری آن را با کتاب الله تطبیق می‌دهد. جنید با آن عالم فرشتگان را درمی‌نوردد و حلاج با غرق شدن در تجربه عرفانی خود معرفت و هدایت را بدان لمس می‌کند.» (وفایی و نزهت ۱۳۸۸: ۱۷۷) از سوی دیگر، «حلاج نور ابلیس و نور محمدی را به اجمال مقایسه می‌کند و پیامبر اکرم (ص)

را خزانه‌دار لطف ازلی و ابلیس را گنجور قهر ابدی معرفی می‌نماید.» (ماسینیون ۱۳۷۰: ۲۶۷) در شعر و ادب پارسی نیز، حکیم سنایی با تأثر از فرهنگ دینی و توجه به احادیث روایی، ماهیت روحانی و عرفانی نور را متعلق به حقیقت محمدیه و دیگر انوار روحانی را جلوه‌های متفاوت از تشعشعات نور حق می‌داند. مبحث دیگری که برای معرفت بیشتر و به عنوان مانعی در مسیر کسب نور به کار برده؛ مفهوم ضدنور است که در تضاد و تقابل با انوار روحانی ظهور می‌کند.

بیان مسئله

یکی از جنبه‌های نور، هدایت‌گری آن است که به همه چیز، از جمله انسان، نورانیت می‌بخشد و انسان فیض برنده، مسجود ملائک قرار می‌گیرد به شرطی که در مسیر طریقت به موانع ظلمانی که تحت عنوان ضدنور بررسی خواهند شد برخورد نکند. سنایی در انتقال اندیشه عرفانی خویش به مخاطب، تلاش می‌کند نور ناب حق را معرفی کرده و به او این امکان را بدهد تا با شناسایی اضداد نور، مفهوم بیان‌شده را کامل‌تر درک کند.

ضرورت و اهداف پژوهش

مبحث ضدنور تاکنون مورد عنایت محققان ادب عرفانی ایران قرار نگرفته و تنها گاهی نکات و اشاراتی در قالب ظلمت که از مصادیق و زیرمجموعه‌های ضدنور است در منابع و اصطلاحات عرفانی به کار گرفته شده‌اند. بنابراین، ضروری می‌نمود تا تحقیقی در این باره برای روشننگری بیشتر درباره مبحث مهم نور صورت گیرد. بنابراین، یکی از اهداف اصلی این تحقیق ارائه تعریفی دقیق در تحلیل مفاهیم نور و ضدنور و کشف نمودهای متفاوت از تفکرات اشراقی و ذوقی سنایی برای درک بیشتر مبانی فکری و اشعار اوست.

سؤال و روش پژوهش

مقاله حاضر با روش توصیفی - تحلیلی در پی یافتن پاسخ به این پرسش‌هاست:

- (۱) نور و ضدنور در مثنوی *حقیقه/الحقیقه* برای بیان چه مفاهیمی به کار رفته است؟
- (۲) استدلال‌ها و تفسیرهای سنایی از نور، بیشتر ناظر بر کدام جنبه از جلوه‌گری نور است؟
- (۳) از نظر سنایی چگونه می‌توان به نوری که بدون آن، امکان معرفت به هستی حقیقی میسر نیست دست یافت؟
- (۴) از منظر سنایی چگونه می‌توان اضداد نور را که مانع اتحاد با نور مطلق است رفع کرد؟

پیشینه پژوهش

در راستای پیشینه پژوهش حاضر تحقیقی دقیق با عنوان «بررسی تحلیلی نور و ضدنور در *حقیقه/الحقیقه* سنایی» مشاهده نشده است. با این حال مطالعات متعددی در زمینه انوار عرفانی انجام گرفته‌است.

شکرالله پورالخاص، (۱۳۹۲)، در *تأملی بر نور و ظلمت در متون فلسفی و عرفانی*، با استفاده از *تفاسیر المیزان* و نمونه، به تشریح سوره نور در قرآن کریم پرداخته و پس از تعریف نور و ظلمت، دیدگاه مولانا را در رابطه با نور بررسی کرده است. علی فتح‌الهی و اکرم بغدادی، (۱۳۹۶)، در مقاله‌ای با عنوان «مفهوم نور در قرآن، برهان و عرفان»، به بررسی دیدگاه فلاسفه و عرفا درباره نور پرداخته و سپس وجوه اشتراک و افتراق هر گروه در آن بررسی شده است.

یوسف‌پور و بخشی، (۱۳۸۸)، در مقاله‌ای با عنوان «بررسی مقایسه‌ای نور در مثنوی با مهم‌ترین آثار عرفانی ادب فارسی»، جلوه‌های گوناگون هستی‌شناسی نور در مثنوی بررسی و با آثار عرفانی مهم فارسی مقایسه شده است.

معصومه یوسف‌پور و جلیل پروین، (۱۳۹۳)، در مقاله‌ای با عنوان «مفهوم نور بودن خداوند با تکیه بر روایات تفاسیری فریقین»، را انجام داده‌اند که حاصل این پژوهش؛ هدایت‌گری فطری نور خداوند است.

شهرام کارگر، میثم زارع و بهرام شعبانی، (۱۳۹۹)، در مقاله‌ای با عنوان «نقش نور در مفهوم سازی عشق در غزلیات حافظ»، مفاهیم استعاره‌ی گسترده‌ی نور و ارتباط آن با عشق را در غزل حافظ بررسی کرده و تلاش کرده‌اند تا ارتباط عشق و نور؛ در غزلیات حافظ را تبیین کنند.

عبیدی‌نیا و میلان، (۱۳۸۸)، در مقاله‌ای با عنوان «بررسی تقابل‌های دوگانه در ساختار حدیقه سنایی»، ریشه‌ی تقابل‌های دوگانه در سطح روساختی و ژرف‌ساختی طبقه‌بندی شده و نتایج حاصل از آن گویای ساختار دو قطبی حدیقه است.

منظر سلطانی، (۱۳۸۷)، در مقاله‌ای با عنوان «نقد و تحلیل تطبیقی دیدگاه‌های تفسیری سنایی در حدیقه/الحقیقه»، از دیدگاه‌های تفسیری سنایی را بر اساس نوع آن‌ها طبقه‌بندی کرده و سپس به نقد آن‌ها پرداخته است.

خیالی خطیبی و شیرمحمدی، (۱۳۹۲)، در مقاله‌ای با عنوان «بررسی رمز و نماد در حدیقه سنایی»، با رمزگشایی و بررسی نمادها و سمبل‌ها در حدیقه به تشریح زوایای فکری سنایی پرداخته است. همان‌طور که ملاحظه می‌شود از میان پژوهش‌های گوناگونی که در زمینه نور، رمز و نماد انجام شده، تحقیق مستقلی در رابطه با نور و ضدنور در حدیقه/الحقیقه صورت نگرفته است. بنابراین، می‌توان اذعان کرد که مقاله حاضر تنها پژوهشی می‌باشد که در مثنوی حدیقه/الحقیقه به بررسی و تحلیل نور، به ویژه عنصر مقابل آن یعنی ضدنور پرداخته است.

بحث و بررسی

حدیقه سنایی از جمله آثاری است که «در بردارنده شماری از مواضع و موضوعاتی است که گروه‌های مختلف مردم در جامعه همواره با آن مواجه بوده‌اند. گویی او در مقام

شاعر هر بار و در هر موقعیت مقتضی، خود را به درون جماعت‌های مختلف با دیدگاه‌های متفاوت و متنوع و باورهای عامیانه‌شان وارد کرده و از موضع آنان سروده است.» (براتی و همکاران ۱۳۸۹: ۷۹) در کلام او بسیاری از موضوعات به چشم می‌خورد، وی از جمله شاعرانی است «که لحن زهد و عرفانی خاصی دارد. او از گمراهی و بی‌پروایی عامه دچار خشم و نفرت می‌شود و از عشرت‌جویی و سرگرمی‌های حقیرانه اهل زمانه شکایت دارد.» (براتی و همکاران ۱۳۸۹: ۴۲) به همین دلیل برای بیان افکار خود از مباحث مختلفی مدد می‌گیرد که در میان آن‌ها می‌توان به «نور» و «ضد نور» اشاره کرد. در این بخش به بررسی مباحث فوق و واکاوی اندیشه سنایی در باب نور و موانع آن و نمونه‌هایی که در *حدیقه الحقیقه* به عنوان مصداق برای نور و ضدنور قرار گرفته‌اند خواهیم پرداخت.

نور

نور پدیده‌ای بسیار واضح است که نیاز به تعریف ندارد، اما بنابر اعتقاد منطقون، شرح و تعریفی اگر درباره آن صورت گیرد، بایستی موجب ایضاح بیشتر آن گردد. سهروردی در مقاله اول از بخش دوم حکمت *الاشراق* می‌گوید: «اگر در هستی چیزی باشد که نیازمند تعریف و شناخت نباشد، امری است ظاهر و روشن؛ و چیزی روشن‌تر از نور نیست، پس نور بی‌نیازترین چیزها از تعریف است.» (سهروردی ۱۳۷۳: ۱۰۶) نور در احادیث به معانی مختلف مطرح شده است. قرآن، پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع)، با استناد به آیه ۳۵ سوره نور: «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ»، خداوند را نور مطلق هستی معرفی کرده و اساس خلقت آسمان‌ها و زمین را بر پایه نور دانسته‌اند. بنابراین، در جهانی که به عنوان هستی می‌شناسیم، رؤیت هر چیزی به وسیله نور است. نور بایست باشد تا هستی شکل بگیرد. پس خلقت اولیه هر چیز به وسیله نور بوده و در وجود هر ذره استعداد نور شدن وجود دارد. علاءالدوله سمنانی می‌گوید: «در هر وجودی نوری از

هستی هست، باقی تعبیه افتاد که اگر نور نبودی هیچ وجود صورت نبستی. پس در خاک و آب و باد و آتش در هر یک نوری از آن تعبیه بود. چون مرکب شد وجود حیوان از برکت آن حاصل گردید و آن انوار مفرد به سبب ترکیب زیادت قوت گرفت و استعداد قبول فیض و رحمت رحمانیش حاصل شد.» (سمنایی ۱۳۹۰: ۲) بنابراین، نور در تمام جهان هستی گسترده شده و ما فقط قادر به درک طیف قابل رؤیت آن هستیم. ما چیزی غیر از نور در جهان هستی نداریم؛ علاوه بر مصادیق محسوس و انتزاعی لفظ نور، آنچه به عنوان ظلمات می‌شناسیم تماماً نور است، اما زمانی که طول موج و فرکانس آن در ارتعاشات پایین قرار بگیرد به ظلمت تبدیل می‌شود. بنابراین، خلقت جهان بر پایه نور بوده و منبع همه نورهای محسوس و عقلی، ذات اقدس الهی است؛ رسالت انسان نیز در این جهان، شناخت انوار حسی و عقلی، برای پیوستن به عالم نور و فنا شدن در نورالانوار است؛ به همین دلیل، ادراک انوار حسی به اندازه انوار عقلی ارزشمند است و عرفا از رهگذار درک و شناخت همین خرده نورها، مفاهیم و مضامین مربوط به معرفه‌الله را برای سالکان تشریح می‌کنند. بنابراین می‌توان گفت، انوار مجرد و عقلی قابل اشاره نیستند، به همین دلیل در پرتو شناخت نورهای محسوس، وجود آدمی ظرفیت پذیرش انوار عقلی را هم پیدا می‌کند؛ البته باید در نظر داشت صرف معرفت نورهای حسی و عقلی، باعث و بانی هدایت نمی‌باشد، بلکه غرقه شدن در نور سبب اتصال سالک به منبع اصلی نور می‌گردد. بنابراین، همه انواع نورها با مصداق و یا ضدشان قابل شناسایی هستند، مگر نورالانوار که مبنای همه نورهاست. نور همیشه تابنده او؛ روشنایی محض است و از شدت نورانیت، در اختفاست و تشعشعات انوار او، همانندی ندارد تا به واسطه آن، بتوان به شناخت ذاتش رسید. تصوّر محدود آدمی و ظرفیت ادراک او از ذات خداوند، چونان پرده و مانعی برای معرفت ذات نورانی او به شمار می‌رود و ممکن است او را در مسیر معرفت، به گمراهی بکشاند. از این رو عارفان در گام نخست؛ شناخت

انوار حسی و انتزاعی و هر آنچه مانع و ضدّی برای تاییدن انوار معرفت به قلب سالک می‌شود را ضروری دانسته‌اند.

ضدّ نور

ضدّ نور واژه‌ای است که در تقابل با نور و روشنایی به کار می‌رود. به بیان روشن‌تر؛ هر آنچه در تضاد و ممانعت با نور ظهور پیدا کند و چون مانعی سدّ راه آن گردد، ضدّ نور است. پذیرش نوعی تحقّق برای آنچه در ضدّیت با نور ظهور پیدا می‌کند، محصول ایده و عملکرد عارفان برای درک بیشتر انوار روحانی است. ما نمی‌توانیم نور روز را درک کنیم مگر این‌که شب ظلمانی را دیده باشیم. «این جمله در زبان اهل علم شایع است که تُعرف الاشياء باضدادها: یعنی اشیاء از طریق نقطه مقابلشان شناخته می‌شوند. اگر چیزی نقطه مقابل نداشته باشد، بشر قادر نیست به وجود آن پی ببرد، هر چند آن چیز، مخفی و پنهان نباشد و در کمال ظهور باشد. (مطهری ۱۳۸۸، ج ۳: ۱۲۲) از نظر زرتشت، «وجود تنها در دو مقوله می‌گنجد و تاریخ جهان شامل کشاکش بالنده نیروهایی است که از این دو مقوله سرچشمه می‌گیرند. انسان مانند موجودات دیگر در این کشاکش شرکت دارد ولی موظّف است که جانب روشنایی گیرد؛ زیرا روشنایی بر حقّ است و سرانجام روح تاریکی را فرو می‌نشاند و نابود می‌گرداند.» (اقبال لاهوری ۱۳۵۷: ۱۷) این تضاد درونی نور، در ابعاد متافیزیکی و وصل بودنش به عالم برتر، به آن وجهی معنوی می‌بخشد. وجه دیگر آن را گاهی دود یا ابری تیره احاطه می‌کند و مانعی بر سر راه صعودش به عالم بالا می‌گردد. این موانع از مصادیق انتزاعی ضدّ نور هستند که بُعد دیگرشان، می‌تواند عدم یا ظلمت باشد. همچنین باید گفت، نزدیک‌ترین معنا به ضدّ نور در حکمت اشراق سهروردی این‌گونه بیان می‌گردد: «آنچه در خارج واقعیت دارد نور است و در مقابل، ظلمت فقدان نور می‌باشد. اجسام تا آن‌جا که به جنبه مادی آن‌ها مربوط می‌شود چیزی جز ظلمت یا حجابی نیستند که مانع نفوذ نور به آن‌ها می‌شود.» (اکبریان ۱۳۸۰: ۳۰). در

کتاب شرح کبیر در تعبیر نور و خلاف آن چنین آمده است: «النُّورُ الضَّوُّ وَ هُوَ خِلَافُ الظُّلْمَةِ: نور روشنائی است و خلاف آن ظلمت.» (فیومی ۱۴۱۴ق: ۶۲۹)

کاربردهای واژه نور در حدیقه/الحقیقه

مفهوم هدایتگری نور

نور در حدیقه/الحقیقه بر مفاهیم و مصادیق گوناگونی اطلاق شده است. این مصادیق، طیف وسیعی از انوار انتزاعی و حسی را شامل می شود که منشأ همه آن ها، نور حقیقی خداوند و ذات لایزال اوست. البته مراتب و درجات این انوار متنوع است. برای مثال: نور نبوت خواجه علیه السلام با انبیاء دیگر و نور انبیاء با اولیاء و مشایخ و نور مؤمن با نور سالک تفاوت دارد. همان طور که نور آفتاب با نور چراغ و نور چراغ با نور شمع متفاوت است. بنابراین هر موجودی به اندازه ارتباطی که با خداوند دارد، به همان اندازه نیز، از او روشنائی و نورانیت کسب می کند. قرآن، اسلام، ایمان و انواع عبادات و طاعات هم نوری دارند که از همان منشأ دریافت کرده اند. البته کاربرد واژه نور از این منظر، بیشتر بر جنبه راهنما بودن این انوار اشاره دارد. برای مثال؛ اطلاق واژه نور بر قرآن و دین اسلام و پیامبران، بیشتر ناظر بر بحث هدایتگری آنهاست. با این تفاوت که هدایت نورالانوار ذاتی و بالاستقلال و هدایت دیگر انوار، بالعرض است.

هدایت به نور خداوند

در نظرگاه حکما حوأس انسانی ریشه در حوأس باطنی دارد. روح الهی اگر چشم ما را در اختیار بگیرد می توانیم جهان را از چشم او و یا به تعبیر دیگر، الهی گونه بینیم. پرده برداشتن از حجاب ها و ظلمات، در گرو کوشش برای بندگی و شناخت حق از مسیرهایی است که به نور هدایت او منتهی می شود. بنابراین، هر چقدر حجاب ها طی گردد و به مراتب بالاتر صعود کنیم، پس از مدتی نور حق در دل نفوذ کرده و لطافت آن، سراسر وجود را در بر می گیرد. نوری نافذ و هدایتگر، که از دل بر دریچه دو دیده

می‌تابد و راهنمای سالک در تشخیص مسیر درست از نادرست می‌شود. در حدیثی از پیامبر اسلام (ص) در رابطه با نور دیده انسان با ایمان چنین آمده است: «إِنَّ نُورَ الْمُؤْمِنِ فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ: بترسید از فراست مؤمن که او به نور خدای بیند.» (دیلمی ۱۳۹۷، ج ۱: ۱۳۰) حکیم سنایی نیز، منشأ اصلی نور دیده را نور حق دانسته و معتقد است دستیابی به این نور، در گرو ایمان به راهی قرار دارد که به محراب حق منتهی شود:

چون به محراب حق شتابی تو نور حق در دو دیده یابی تو
(سنایی ۱۳۵۹: ۷۳۰)

هدایت به نور قرآن

نور یکی از اسامی و صفات قرآن است به گونه‌ای که در روایات بسیاری از قرآن به عنوان نور یاد می‌شود. در مهم‌ترین آن‌ها، قرآن نوری معرفی شده که راه سعادت انسان را روشن می‌کند و او را از تاریکی‌های جهل و شرک رهایی می‌بخشد. در موارد دیگر؛ قرآن روشن‌کننده حقایق، معنویات و علت قرار گرفتن نور ایمان در دل است. به لحاظ حقیقت متعالیه نیز، قرآن از منشأ نور؛ یعنی خداوند صادر شده، پس نوری از انوار بی‌نهایت حق است. حکیم سنایی نیز به همین اعتبار، قرآن را نوری می‌داند که آدمی با بهره‌مندی از نور آن، می‌تواند جان لطیف را از ظلمت و تاریکی‌های جسم نجات دهد و بدین وسیله، شایسته آن شود تا انوار حق، را به دیده دل مشاهده کند.

درین چاه جانت را وطن است نور قرآن به سوی او رسن است
(سنایی ۱۳۵۹: ۱۷۸)

هدایت به نور نبوت و ولایت

الف. پیامبر نور است.

در تفسیر سور آبادی در رابطه با آفرینش نور پیامبر (ص) چنین آمده است: «چون خدای تعالی خواست که زمین و آسمان را بیافریند، اوّل گوهری بیافرید پانصد ساله راه بالای آن، آنگه به نظر هیبت بدان نگریست. آن گوهر از نظر هیبت خدا آبی گشت. آنگاه خدای تعالی زیر آن آتشی بیافرید و در آن گماشت تا آن را بجوشانید. نور مصطفی را

به ده قسمت کرد. از یکی عرش بیافرید و از دیگری کرسی را بیافرید. از سه دیگر لوح را بیافرید از هفتم ملائکه را بیافرید از هشتم آفتاب را بیافرید از نهم ماه را بیافرید. از دهم روح مصطفی را بیافرید.» (عتیق نیشابوری ۱۳۸۱: ۲۴۶۰-۲۴۵۲) چنانکه پیامبر(ص) در وصف وجود نورانی خویش فرمودند: «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي: اولین چیزی که خدا خلق کرد نور من بود.» (مجلسی ۱۴۰۴ق، ج ۱: ۹۷) سنایی نیز، نور محمدی را برترین نورها می‌داند و در ستایش پیامبر(ص) و فضیلت ایشان بر دیگر پیامبران، حقیقت محمدیه را نخستین تجلی الهی می‌داند و می‌گوید: حق سبحانه و تعالی از نور و لطف، گل مطهر حضرت ختمی مرتبت را سرشته است و همه اجزای عالم؛ از عقل کلی تا زمین و آسمان و ماه و خورشید و وجود نوری سایر انبیاء، انعکاسی از نور ایشان هستند. در قرآن کریم هم از پیامبر اکرم (ص) به عنوان نور یاد شده است: «قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَ كِتَابٌ مُبِينٌ: از سوی خدا برای شما نور و کتاب مبین آمد.» (مائده / ۱۵)

هست کرده ز لطف و نور گلش شرق و غرب ازل درون دلش
(سنایی ۱۳۵۹: ۱۹۱)

ب. انبیاء و اولیاء الهی به مثابه نورند.

اولیای الهی واسطه فیوضات خداوندی بر روی زمین و چشمه شفقت الهی برای مهرورزی و هدایت خلق خدا هستند. «امام صادق (ع) در ضمن روایتی، اولیای الهی را موجوداتی نورانی معرفی می‌کند که چشم بیننده، گوش شنوا و زبان گویای خداوند در بین مخلوقاتش هستند و حق تعالی به وسیله ایشان، امور خویش را در عالم ساری و جاری می‌سازد.» (کلینی ۱۴۰۷ق، ج ۲: ۳۵۲) بنابراین، جسم نورانی انبیاء و اولیاء، تجسم نور خداوند بر روی زمین و مظهر کامل خلیفه الله در میان خلایق اند. حکیم سنایی نیز، هدایت را در گرو تبعیت از نور انبیاء می‌داند و معتقد است؛ مادامی که سالک از نور هدایتگری چون نور موسی (آتش طور) دور باشد، همچون خفاش که در روشنایی روز قادر به

۲۴ // ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی ——— سارا آزاد _ فاطمه مدرسی _ رحیم کوشش شبستری

دیدن نیست، توانایی تشخیص وادی روشن حقیقت را نخواهد داشت و در ظلمت و تاریکی جهل به سرخواهد برد.

تا جدایی ز نور موسی تو روز کوری چو مرغ عی تو
(سنایی ۱۳۵۹: ۱۰۸)

ج. مؤمن به مثابه نور است.

غزالی در *احیاء علوم الدین* درباره نور مؤمنان چنین می‌گوید:

«بعضی را نوری چون کوه داده شود و بعضی را کم از آن، تا آخر ایشان مردی بود که او را نوری بر پای داده شود، پس گاهی روشن شود و گاهی فرو می‌رود، و چون روشن شود قدم پیش نهد و برود، و چون فرو می‌رود بایستد و گذشتن ایشان بر صراط بر اندازه نور ایشان باشد، پس کسی از ایشان چون بر هم زدن چشم گذرد و کسی چون برق و کسی چون ابر و کسی چون رفتن ستاره و کسی چون دویدن اسب و آن کس که نور او بر انگشت باشد بر روی و بر دست‌ها و پای‌ها می‌خزد ...» (غزالی ۱۳۹۲، ج ۳: ۴۷)

از نظر سنایی نیز، شخصیت‌هایی که دارای کمالات انسانی و صفات پسندیده اخلاقی هستند به دلیل داشتن صفات انسانی والا و خدمت رسانی به خلاق، نور باطنشان در سیمای آن‌ها جلوه‌گر می‌شود. چنان‌که در مدح وزیر حسن بن منصور و خواجه عمیدالملک شیبانی می‌گوید:

در محاسن به کار دو جهانی چون محاسن سپید و نورانی
(سنایی ۱۳۵۹: ۶۰۷)
نور رویش حدیقه حذقست خط خطش حظیره صدقست
(همان: ۶۱۴)

هدایت به نور عقل

سنایی از عقل به عنوان نوری یاد می‌کند که سرچشمه آن نورالانوار می‌باشد که قادر است سالک را تا مراحل از راه هدایت کند:

مر ورا عقل روی بنماید تنش از نور خود بیاراید
(همان: ۱۶۵)

هدایت به نور دین و ایمان

دین و ایمان یکی از جلوه‌های نورالانوارند، به همین دلیل سالکانی هستند که قابلیت دارند تا از فیوضات نور دین و ایمان بهره‌مند شوند. این فیض که حقیقت دین و ایمان است، از صفای نور حق نشأت می‌گیرد و آنچه در عالم وجود دارد، حجابی در برابر آن است. بنابراین، سالک بایست با تأسی از انوار دین، نور ایمان را در قلب خود پرورش دهد.

دایگی کرد دین یزدان را تا پیرورد نور ایمان را
(سنایی ۱۳۵۹: ۲۰۲)

مفاهیم و مصادیق حسی و انتزاعی نور

اولین و ساده‌ترین تجربه بشر از نور، مفهوم حسی آن است. البته نوری ورای انوار حسی نیز وجود دارد که به آن نور فراحسی یا نور انتزاعی می‌گوییم. شناخت مفاهیم انتزاعی نور، ضرورت است؛ زیرا در پرتو وجود این انوار است که انسان، بقا و استمرار می‌یابد. انوار حسی نیز در حیطه زندگی مادی انسان، نیازی اساسی و ابزاری برای ملموس‌تر ساختن انوار انتزاعی در ذهن است. البته باید توجه داشت همه این انوار، سرچشمه‌ای مطلق و حقیقی دارند که از دسترس اوهام و خیال بسیار دور هستند.

کواکب (آفتاب، خورشید، ماه، ستاره)

الف. خداوند آفتاب است.

میان ذات پروردگار و نورانیت آن پیوند شگرفی وجود دارد، «هر آنچه با نور در قلمرو حواس باطنی ارتباط برقرار کند، استعاره و نمادی برای شناخت و ادراک خدا به شمار می‌آید.» (غراب ۱۳۸۴: ۴۱) آفتاب در گفتمان تصوف همیشه رمزی از حقیقت مطلق و بی‌پایان است. در تفکر سنایی؛ آفتاب رمزی از خداوند است و جمله مخلوقات در برابر آن، مانند ذرات نوری هستند که مقصد و مقصودشان از حرکت در عالم، پیوستن به آفتاب حقیقت و سرچشمه نور است. «خورشید که در جهان؛ مظهر ابهت و نورپاشی به

شمار می‌آید، محملی نیک برای نمایاندن هستی مطلق و پروردگار جهان به کار برده شده و در مقابل، ذره ناچیز سمبل اجزای پراکنده است. سنایی با تشبیه مضمر، خداوند را به آفتاب و خلق را به ذرات نور تشبیه می‌کند. این ذرات، وجودی مستقل از خود ندارند و همواره در تلاش برای پیوستن به آفتاب حقیقت هستند. بنابراین، میان نور و آفتاب پیوندی آشکار و ناگسستنی برقرار است. بر این اساس؛ همچنان‌که وجود نور، بدون آفتاب غیرقابل تصور است، اعیان ممکنات نیز؛ هستی و بقایشان وابسته به وجود نور حق می‌باشد.

جنبش نور سوی نور بود نور کی ز آفتاب دور بود
(سنایی ۱۳۵۹: ۶۵)

ب. پیامبر و اهل بیت به مثابه آفتاب و خورشیدند.

یکی از کاربردهای نور، اطلاق مصادیق آن بر پیامبر (ص) و اهل بیت اوست. طبق روایاتی که در متون روایی شیعه موجود است، خداوند پس از آفریدن نور پیامبر (ص) و اهل بیت، نور نه امام معصوم دیگر را خلق کرده است. این چهارده وجود نورانی پیش از آفرینش سایر موجودات عالم، به عبادت و مناجات در پیشگاه حق تعالی پرداخته‌اند و خداوند از نور پاک ایشان آفرینش را آغاز نموده است. سنایی نیز نور محمدی را، آفتابی می‌داند که پس از آفرینش هستی و پیش از آن، نوری مانند نور او خلق نشده است:

آن سپهرش چه بارگاه ازل آفتابش که احمد مرسل
تا شب نیست هستی زاد آفتابی چون او ندارد یاد
(همان: ۱۹۰)

سنایی در بیان اینکه وجود مبارک پیامبر اکرم (ص) همچون خورشید و آفتاب است؛ حضرت علی (ع) را نیز نوری تابان و گواه راستین حقیقت ثابت و استوار دین معرفی می‌کند، از این رو حقیقتی علوی که با حقیقت محمدی یگانه و مصداق انسان کامل باشد، بعد از خورشید شرع یعنی پیامبر اکرم (ص) قرار می‌گیرد:

س ۲۱-ش ۷۸ - بهار ۱۴۰۴ _____ بررسی تحلیلی نور و ضدنور در حدیقه/الحقیقه سنایی / ۲۷

همچو خورشید شرع تابنده ثابت و استوار و پاینده
(سنایی ۱۳۵۹: ۲۵۲)

همچنین وجود مبارک سید الشهدا (ع) را نوری می‌داند که منبع آن، خورشید عالم
تاب یعنی؛ حضرت محمد (ص) است:

او ز حیدر چو ز خاتم از جمشید او ز احمد چو نور از خورشید
(همان: ۲۷۶)

ج. صحابه به مثابه ماه و ستاره هستند.

سنایی در ذکر و یادکرد صحابه، در ادب پارسی مقامی ممتاز دارد. از نظر او، صحابه
الگوی اصیل مسلمانی و اسوه‌های تقوی، صدق، ایثار و دیگر فضایل اخلاقی هستند.
بنابراین، برای محسوس‌تر جلوه دادن حقیقت نورانی‌ای که برای نشأه عنصری و کالبد
خاکی آن‌ها در نظر گرفته است از مصادیق حسی نور بهره می‌برد تا بر جنبه نورانی وجود
ایشان بیشتر تأکید کند. همچنان‌که در ستایش ابوبکر صدیق، ایشان را به ماه و پیامبر (ص)
را به آفتاب تشبیه کرده و می‌گوید: اگر در غیاب خورشید، ماه زمین را روشن می‌کند،
بعد از رحلت پیامبر (ص) نیز ابوبکر صدیق، وظیفه هدایت مسلمانان را بر عهده دارد:

آفتاب کرم چو بر در بست قمر نائبان کمر در بست
(همان: ۲۲۶)

سنایی صحابه را چون ستارگان درخشانی معرفی می‌کند که با اقتدا به نور پیامبران و
پیروی از سیره آنان وظیفه راهنمایی امت اسلام را بر عهده دارند.

وان صحابی که چون ستاره بدند همه پرگار گرد دایره بدند
(همان: ۲۲۹)

شمع

الف. پیامبر (ص) شمع است.

همان‌طور که پیشتر بیان شد، پیامبر اسلام (ص) همیشه به عنوان موجودی که توسط نور
احاطه شده، قلمداد می‌گردد. در اعتقاد شیعه این نور به اهل بیت و امامان معصوم (ع) نیز

منتقل شده و در وجود آنان استمرار یافته است. اساساً، تجلّی نور در بنیان‌گذار یک دین و اطلاق واژه نور به اعمال عبادی و اصول آن دین، از عناوین کاملاً متداول تاریخ دین است. حکیم سنایی نیز در موارد متعددی به نور بودن پیامبر اکرم (ص)، شرع، قرآن و اهل بیت تأکید کرده و با مصادیق مختلف نور، تلاش کرده تا این انوار را برای مخاطب محسوس‌تر جلوه دهد. چنان‌که در وصف پیامبر (ص)، وجود مبارک ایشان را به شمعی مانند می‌کند که نور از درون آن می‌تابد:

شمع بود آن همای فرخنده از درون نور و از برون خنده
(سنایی ۱۳۵۹: ۲۲۲)

ب. قرآن شمع است.

سنایی، قرآن را به مثابه شمعی می‌داند که نورش تاریکی حیات دنیوی را مرتفع می‌سازد و رهنمای هدایت درونی انسان‌ها و پاسدار عقیده مردمان در بُعد ظاهری است:

از درون شمع منهج اسلام وز برون حارس عقیده عام
(همان: ۱۷۲)

ج. دین شمع است.

در نمونه بعدی نیز، دین را چون شمعی می‌داند که نور پیامبر اکرم (ص) باعث روشنایی و حیات آن است:

دین چو شمعی و مصطفی جانش جان بوبکر بود پروانش
(همان: ۲۳۰)

چراغ

الف. پیامبر (ص) چراغ است.

از آنجا که نور هدایت الهی از طریق وجود مبارک پیامبر اکرم (ص) تالو گرفته و در خود قرآن نیز، از ایشان با لقب سراج منیر (چراغی درخشان) یاد شده است، سنایی نیز پیامبر (ص) را به منزله چراغی دانسته که عالم هستی به مدد نور وجود ایشان روشن شده است:

احمد مرسل آن چراغ جهان رحمت عالم آشکار و نهان
(سنایی ۱۳۵۹: ۱۸۹)

ب. اهل بیت به مثابه چراغ هستند.

انسان‌های برگزیده و ارواح نورانی، اگرچه در ظاهر همچون دیگر انسان‌ها صاحب قالب خاکی بشری هستند، اما حقیقت وجودیشان، تجلی‌گاه نور سرمدی است و وظیفه ایشان هدایت و راهنمایی خلق از تاریکی‌های جهل و شرک به سوی نور حقیقی می‌باشد. بنابراین، گاه برای ملموس جلوه‌دادن نور هدایت ایشان، شاعر به انوار حسی متصل می‌شود. سنایی نیز وجود مبارک ایشان را در جای جای حدیقه به چراغ تشبیه کرده است؛ چنان‌که در وصف مناقب امام حسن (ع)، ایشان را چراغ عرب و حضرت فاطمه (س) را چراغ بهشت و نور دل‌ها معرفی می‌کند:

آن بهی طلعت بزرگ نسب آن ز علم و ورع چراغ عرب
(همان: ۲۶۳)

جده من خدیجه زین زمان مادرم فاطمه چراغ جنان
(همان: ۲۶۴)

ج. خرد چراغ است.

مسیر سلوک همواره مملو از موانع و حجاب‌هایی هستند که بدون نشانه و راهنمایی کردن آن دشوار است. در این راستا خرد یکی از ابزارهای مهمی است که چون چراغی پر نور می‌تواند مسیر روح را برای متصل شدن به منبع اصلی آن هموار سازد. حکیم سنایی نیز، خرد را به چراغی مانند کرده که زینت جان و عامل طراوت و روشنی ایمان است:

خرد آمد مشاطه جـان خرد آمد چـراغ ایمان
(همان: ۳۰۶)

آینه

الف. دل به مثابه آینه است.

از آن جایی که آینه منعکس‌کننده نور است؛ در قلمروی انوار عینی و محسوس، می‌تواند مصداق خوبی برای محسوس جلوه دادن نوری باشد که از عوالم روحانی بر دل می‌تابد؛ چراکه پرتو تجلیات نور حق، بر آینه دل تابانده می‌شود و ماحصل آن، بصیرت و معرفت یقینی و ذوقی در دل است. حکیم سنایی مهم‌ترین فایده دل را تجلی فیوضات ربّانی و عنایات الهی بدان می‌داند و معتقد است از لحظه‌ای که آدمی پای به جهان هستی گذاشت دل او بر مثال آینه‌ای، محل تجلی انوار الهی و فیوضات ربّانی گشت:

ملک عالم برش معاینه شد دل او بر مثال آینه شد
(سنایی ۱۳۵۹: ۶۱۰)

سنایی لازمه درک نور خداوند در دل را، صیقل دادن آن از آلایش‌ها و صفات ناپسند می‌داند. دلی که از زنگار کینه و کبر و حسد زدوده شود و موانع و سدهای نور از دریچه آن مرتفع گردد، جایگاه ظهور انوار حق تعالی می‌شود. پس، سالک اگر خواهان مشاهده انوار جمال حق است، باید آینه دلش را صیقل داده و آن را مصفا سازد تا بازتاب حقیقت را در سینه خود مشاهده کند:

گرت باید که بر دهد دیدار آینه کژ مدار و روشن دار
(همان: ۴۸۹)

آتش

آتش در حدیقه، مفاهیم متعددی دارد. گاه از مصادیق نور است و گاه از قلمروی ضدنور. بدین‌گونه که سنایی در مواردی آن را مانع و سدّی در برابر نور معرفی می‌کند و در جایی دیگر عامل تصفیه باطن از حجاب‌های راه سلوک واقع می‌شود.

الف. آتش به مثابه نوری که باطن را تصفیه می‌کند.

در فرهنگ ما، خورشید و آتش از مطهراتی هستند که پلیدی‌ها را پاک کرده و می‌سوزانند. در مطهرات؛ آخرین پاک‌کننده «آتش» است. کارمایی که با هیچ چیز پاک نمی‌شود با آتش پاک از بین می‌رود. بعد از سلوک و پاک‌سازی اگر مشکل برطرف نشد و حجاب‌ها همچنان باقی بود، آخرین ابزار، آتش دل است. چنان‌که سنایی گوید:

گر بدی، آتش بپالاید و ر بدی صافی از تو آساید
چون رسیدی به آتش موعود خود بگوید که چندی یا عود
(سنایی ۱۳۵۹: ۳۲۸)

برخلاف دیگر چیزها که بایست نور از بیرون بر آن‌ها بتابد تا پاک شوند؛ در مورد انسان، نور بایست از درون بتابد و نفس به واسطه آتش درون پاک‌سازی شود. بعد از کنار رفتن حجاب عقل و جان و تن، دل صیقلی شده و اتحاد با نور مطلق آغاز می‌شود؛ زیرا حجاب از آثار تعلق نفس به بدن و گرفتار ماندن در خطورات ذهن است. آتشش از درون برافروزند که از او عقل و جان و تن سوزند (همان: ۱۵۶)

ب. آتش به مثابه نور خداوند

نور حق، ضدی ندارد تا به وسیله آن شناخته شود. بنابراین، عقل بشر از ادراک آن قاصر است. چنان‌که غزالی در *احیاء علوم الدین* می‌گوید:

«پس عقل‌های ما ضعیف است و جمال حضرت الهی در غایت اشراق و استنارت است و در نهایت استغراق و شمول، تا به حدی که ذره‌ای از ملکوت آسمان و زمین از ظهور آن بیرون نیست، پس ظهور او سبب خفای او شده است. پس پاکی از عیب او را که به اشراق نور خود احتجاب نمود، و به کمال ظهور خود از بصیرت‌ها و بصرها اختفا فرمود. و از پوشیده شدن او به سبب ظهور تعجب مکن، که چیزها به اضداد آن روشن شود. و آنچه وجود او عام باشد تا به حدی که آن را ضد نبود، ادراک او دشوار شود.» (غزالی ۱۳۹۲، ج ۴: ۵۵۶)

سنایی در بیان ناتوانی عقل در شناخت کُنه ذات باری تعالی، نور صفات جمالی خداوند را به آتش مانند کرده و چنین می‌گوید:

عقل را پر بسوخت آتش او از پی رشگ کرد مفرش او
(سنایی ۱۳۵۹: ۶۱)

مفاهیم و مصادیق حسی و انتزاعی ضدنور

شعر سنایی، بستر مفاهیم و مصادیق متعدد نور و اضداد آن است که با شناخت این مفاهیم، می‌توان ناخودآگاه ذهن او را مورد واکاوی قرار داد و مفاهیمی را که از درهم

تیندگی انوار حسی و انتزاعی در قالب نور و ضدنور خلق کرده است را بتوان بازشناسی نمود.

نور

گاه پیش می‌آید در مسیر نور، موانعی از جنس نور، سدّ راه مشاهده انوار جمال حقّ می‌شود. در حدیثی از پیامبر (ص) آمده است: «ان الله تعالى له سَبْعِينَ أَلْفَ حِجَابٍ مِنْ نُورٍ وَ ظُلْمَةٍ: خدای را هفتاد هزار حجاب است از نور و ظلمت.» (فروزانفر ۱۳۷۰: ۵۱ و ۵۰) در بیت پیش‌رو، سنایی پرده‌ای از نور را در برابر عرش خداوند ترسیم کرده که اسرافیل مقابل آن ایستاده و در انتظار است تا فرمان قیامت صادر شود:

برگرفته ز عرش پرده نور بر دهان مانده نای خواجه صور
(سنایی ۱۳۵۹: ۲۰۸)

در علم‌النور گاهی شدّت تابش نور، مانعی در برابر پدیدار شدنش می‌گردد. به اعتقاد غزالی «گاهی شدّت ظهور سبب خفا می‌شود و شیئی چون از حد خود تجاوز کند به ضدّ خود منعکس می‌گردد؛ الشئی اذا جاوز حده، انعکس علی ضده.» (غزالی ۱۳۶۴: ۴۵) حکیم سنایی نیز در ستایش پیامبر (ص)، نور رخسار ایشان را چون حجابی در برابر دیدگان ناهلان می‌داند:

چه کنی با نقاب عالم خس نور رخسار تو نقاب تو بس
(سنایی ۱۳۵۹: ۲۱۲)

کالبد، تن و منیت

بزرگ‌ترین حجابی که در مقابل نور دل، پرده و سد ایجاد می‌کند انانیت و هستی اعتبار آدمی است. سنایی ذات خداوند بزرگ را که صاحب بخشش است، مصداق نور حقیقی و آشکار دانسته و جان و تن را هستی‌ای اعتباری و دروغین می‌داند که سالک برای مشاهده انوار حقّ، باید از آن عبور کند:

ظهر النور ذوالمنن باشد بطل الزور جان و تن باشد
(سنایی ۱۳۵۹: ۱۳۱)

وظیفه عقل، بازداشتن سالک از غلبه قوه نفس بر بدن اوست. چرا که اگر این قوه بر قلب و روح آدمی چیره گردد، بدن ظلمانی شده و راه عبور بر نور بسته خواهد شد. در بیت پیش‌رو، سنایی ضمن بیان این‌که منیت آدمی برزخ و مانعی در برابر کمالات نوری است، بر جنبه هدایت‌گری نور عقل نیز تأکید می‌کند:

بود تو چون ترا حجاب آمد عقل تو با تو در عتاب آمد
(همان: ۱۳۷)

دیو

حکیم سنایی برای تکمیل رسالت خود در شناساندن نور و اضداد آن، به خلق الگوهای انتزاعی در قالب دیو و دد پرداخته است تا نمادی از خصایل اهریمنی و رذایل اخلاقی را برای مخاطب به تصویر بکشد. همچنین در اندرز به سالکان طریقت، صفات بهیمی را چون دیوهایی معرفی می‌کند که قوه منطق و عقل را از کار انداخته و چون مانعی در برابر انوار روحانی قرار می‌گیرند.

الف. دیو در تقابل با فرشته

تقابل فرشته (موجوداتی که نور محض‌اند) و دیو (رمز آتش و تاریکی) به عنوان دو قوای خیر و شرّ در اشعار سنایی مشهود است. گوهر فرشتگان ملکوتی که از انوار روحانی نشأت گرفته است، در حقیقت؛ همان نور قاهره ساطع شده از نورالانوار است که در فلسفه اشراق سهروردی، با تعبیر امشاسپندان از آن‌ها یاد می‌گردد. حکیم سنایی در بیت زیر دیو را در مقابل فرشته قرار داده و امام ابوحنیفه را به فرشته‌ای مانند کرده است که با قوای نفسانی و صفات بهیمی نمی‌توان نور وجود او را درک کرد. زیرا که برای تشخیص نور، لازم است حجاب‌ها و موانع دیده و دل کنار رفته باشد:

گر تو را بوحنیفه دیو نمود او سوی دین بجز فرشته نبود
(همان: ۲۸۱)

ب. دیو حرص و آز و شهوت

در *احیاء علوم الدین* آمده است: «و چون دل از شهوت و خشم و حرص و طمع و درازی امید و غیر آن از صفات‌های بشری که از هوی منشعب شود خالی نباشد، هیچ دل خالی نماند از آنچه دیو را در او به و سوسه جولانی بود.» (غزالی ۱۳۹۲، ج ۳: ۵۷ و ۵۶) سنایی در اندرز به سالکان طریقت، به دیو حرص و شهوت اشاره می‌کند که آدمی با مدد از نور عقل، باید با قوای اهریمنی آن ستیز کند.

با همه حسرت و فغان و غریو پای عقلت بسته‌اند سه دیو
با سه دیو آز ز آدمی یک دم تو همان کن که دیو با آدم
(سنایی ۱۳۵۹: ۳۷۴)

آتش

در شعر سنایی، نفس گاهی مترادف نفس اماره و گاه به معنای ذات انسان و مراتب آن آمده است. نفس امر کننده به بدی‌ها، آتش اصغر است و تا زمانی که در مقام اماره باشد، شعله‌های سرکش آن مانع تابش نور حق به جان سالک می‌شود. سنایی معتقد است نوری باید از عالم بالا به جان بتابد تا آتش نفس را خاموش کند و بدین ترتیب؛ جان به سرچشمه نور و حیات رسیده و از پلیدی‌های برزخ تن پاک شود:

آتشِ جان تو بدست صواب شسته‌اند اختران به هفتاد آب
(همان: ۳۷۲)

ابر

از آن‌جا که ابر همیشه به عنوان مانع و سدّی در برابر نور خورشید قرار دارد، می‌توان آن را از مصادیق ضدنور دانست. سنایی، هستی آدمی را از اضداد نور دانسته و می‌گوید: انانیت چون ابرِ یست مظلّم، که مانع تابش نور حقیقت بر دل می‌شود. اگر سالک این حجاب را کنار بزند، گنجینه دلش که بر مثال عالمی است از عشق، مملو از انوار آفتاب حقیقت می‌گردد:

ابر چون ز آفتاب دور شود عالم عشق پر ز نور شود
(سنایی ۱۳۵۹: ۱۰۹)

همچنین خصم را به ابری مانند کرده است که در برابر نور مؤمنان قرار می‌گیرد. چنان‌که در وصف جنگ صفین و کشته شدن عمّار یاسر به دست دشمنان اسلام، او را به خورشید و کافران را به ابری که مانع دیده شدن نور وی می‌شوند تشبیه کرده است:

خصم او میغ بود و او خورشید چه محل میغ را بر خورشید
(همان: ۲۵۷)

کفر

آینه دل، در فطرت خود از هر گونه زنگار و آلودگی پاک و مبرا است، اما در اثر غفلت؛ زنگار گناه بر روی آن می‌نشیند و مانع از تجلی نور حق می‌شود. بنابراین، در مسیر سلوک، وظیفه سالک این است که آینه دل را از کفر و نفاق بزداید. در غیر این صورت به سرچشمه نور معرفت نخواهد رسید. سنایی حجاب‌های مسیر نور را کفر و نفاق می‌داند و می‌گوید همان‌طور که بخار و دم آه، باعث کدورت و تیرگی در آینه می‌شود، کفر ورزیدن نیز مانع از رسیدن نور به آینه دل می‌شود:

آینه روشنست راه شما پرده آینه است آه شما
(همان: ۱۸۵)

آینه دل ز زنگ کفر و نفاق نشود روشن از خلاف و شقاق
(همان: ۶۸)

نتیجه

با توجه به نتایجی که از تشریح مبانی اندیشه حکیم سنایی و تحلیل اشعار او در رابطه با نور و ضدنور در حدیقه/الحقیقه حاصل شد، دریافتیم که سنایی اشراف کامل به مبحث نور از منظر دین و عرفان داشته و آنچه در تجربه عرفانی خویش ادراک کرده است، حکایت از آن دارد که نور حقیقت یکی بوده و بر تمام هستی گسترده شده است. تنها

جلوه‌ها و نمودهای آن در مراتب مختلف متفاوت است. در واقع مفهوم نور نزد سنایی، مفهومی مشکک است که از عالی‌ترین مرتبه نور یعنی «نورالانوار» آغاز می‌شود و عینی‌ترین و انتزاعی‌ترین نورها را هم در بر می‌گیرد. در این نوع جهان‌بینی خداوند نور محض است و دیگر انوار روحانی قائم بدان قرار می‌گیرد. آفتاب، خورشید، چراغ، شمع و آینه نیز؛ از جمله مفاهیمی هستند که با نور مرتبط‌اند و سنایی، به طور گسترده در جایگاه نور قرارشان داده و از آن‌ها، در عینیت بخشیدن به نور چهره انسان کامل، انبیاء، اولیای الهی و مؤمنان بهره برده است. در ادامه، در پی دریافت چگونگی محسوس جلوه دادن انوار انتزاعی به این پاسخ رسیدیم که؛ سنایی در پاره‌ای از ابیات حدیقه، نور را با مصادیقی از انوار حسی، مفهوم‌سازی کرده و بارها مصادیق انوار انتزاعی را در جایگاه راهبر و هادی قرار داده است و از این نظر بیشتر بر جنبه هدایت‌گری نور معتقد است. به اعتقاد وی انسان کامل نور است و برای عینی‌تر و محسوس‌تر جلوه دادن این نور، به نور آفتاب، چراغ و شمع متوسل شده و ضمن بیان اینکه پیغمبر اسلام (ص)، نشان انسان کامل و چراغ هدایت است؛ اولیاء، عارفان و مؤمنان را نیز منبع نور معرفی کرده است. همچنین نور عقل و جان را هدیه‌ای الهی دانسته که دیو و ساوس را، از اندیشه پاک کرده و آینه دل را از کفر و نفاق صیقل می‌دهد. البته باید در نظر داشت که، تجسم نور و ضدنور در ذهن سنایی، همیشه بر یک منوال نیست و گاهی بر دو جنبه مثبت و منفی تقسیم می‌شود. برای مثال: آتش، گاهی در تقابل با نور ظاهر شده و گاه پاک‌کننده نفس و دل از خطورات ذهن و شهوات نفس است. بنابر آنچه که ذکرش گذشت؛ سنایی تقریباً به همه انواع نورها نظر داشته است. منتهی نورهای حسی مانند: نور آتش، نور خورشید، نور شمع و نور چراغ که نمونه‌های ملموس‌تری از تلقی وی از نور هستند، در بسامد بالاتری نسبت به دیگر انوار به کار گرفته شده‌اند. پس ناخودآگاه ذهن سنایی، از یک سو با قلمرویی از امور انتزاعی مانند: نور هادی (چراغ هدایت)، عقل روشنگر، نور ایمان، وسوسه، نفس، دیو، کفر و ... و از سوی دیگر با امور بصری و عینی مثل:

آفتاب، آینه، ستاره، ماه، آتش، چراغ، ابر و ... ارتباط دارد. اگرچه ممکن است نقش این عناوین در چگونگی ظهورشان در برابر نور اصلی متغیر باشد. به همین مناسبت در حدیقه‌الحقیقه، با شبکه گسترده‌ای از نور و مصادیق آن روبرو هستیم که در سایه آن‌ها؛ شاعر از ادراک و آگاهی با رمز نور و از غفلت و گمراهی با رمز ضدنور یاد می‌کند تا بدین وسیله؛ نمادی از نور (هدایت) را ارائه دهد، برای معراجی که سالک را به کشف نور الهی رهنمون می‌شود.

کتابنامه

قرآن کریم.

اقبال لاهوری، محمد. ۱۳۷۵. سیر فلسفه در ایران. ترجمه اح آریان پور. تهران: امیرکبیر.
اکبریان، رضا. ۱۳۸۰. «اصالت نور در سهروردی و اصالت وجود در ملاصدرا». مجله خردنامه صدرا،

ش ۲۵. صص ۱۹-۳۴. magiran.com/p226780

براتی، محمود؛ همتیان، محبوبه. ۱۳۸۹. «کاربردهای پرسش در حدیقه سنایی». فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شنختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب، س ۶، ش ۲۶. صص ۵۵-۲۷.
براتی، زهرا؛ ابراهیمی، قربانعلی؛ چترایی، مهرداد. ۱۳۸۹. «تحلیل اسطوره‌شنختی آیین بلاگردانی در حدیقه سنایی». فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شنختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب، س ۱۵، ش ۵۷. صص ۹۳-۷۱.

دیلمی، حسن بن محمد. ۱۳۹۷. ارشادالقلوب. ترجمه صادق حسن زاده. ج ۱. چ ۱. تهران: آل علی(ع).

سمنانی، علاءالدوله. ۱۳۹۰. مصنفات فارسی. تصحیح و مقدمه نجیب مایل هروی. تهران: علمی و فرهنگی.

سنایی غزنوی، مجدود بن آدم. ۱۳۵۹. حدیقه‌الحقیقه و شریعه‌الطریقه. تصحیح مدرس رضوی. تهران: دانشگاه تهران.

سهروردی، شهاب‌الدین. ۱۳۷۳. حکمت الاشراق، در مجموعه مصنفات. ج ۱. به تصحیح هانری کربن. تهران: پژوهشگاه.

۳۸ // ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی ————— سارا آزاد _ فاطمه مدرسی _ رحیم کوشش شبستری

عتیق نیشابوری، ابوبکر. ۱۳۸۱. تفسیر سورآبادی. تصحیح علی اکبر سعیدی سیرجانی. تهران: نشر نو.

غراب، راهله. ۱۳۸۴. نماد خورشید در فرهنگ و ادبیات. مشهد: محقق.

غزالی، ابوحامد محمد. ۱۳۶۴. مشکوٰۃ الانوار. ترجمه صادق آینه‌وند. تهران: امیرکبیر.

_____ . ۱۳۹۲. / حیات علوم‌الدین. ترجمه محمد خوارزمی. ج ۴ و ۳. چ ۸. تهران: علمی و فرهنگی.

فروزانفر، بدیع الزمان. ۱۳۷۰. / حدیث مثنوی. تهران: امیرکبیر.

فیومی، احمد بن محمد. ۱۴۱۴ق. / المصباح فی غریب الشرح الکبیر. ج ۲. چ ۲. قم: مؤسسه دارالهجره. کلینی، محمد بن یعقوب. ۱۴۰۷ق. / الکافی. تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی. چ ۴. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

ماسینیون، لویی. ۱۳۷۰. قوس زندگی منصور حلاج. ترجمه روان فرهادی. چ ۳. تهران: منوچهری. مجلسی، ملا محمد باقر. ۱۴۰۴ق. / بحار الأنوار الجامعة الدرر أخبار الأئمة الأطهار. چ ۲، بیروت: مؤسسه الوفاء.

مطهری، مرتضی. ۱۳۸۸. مجموعه آثار شهید مطهری. ج ۳. انتشارات صدرا.

وفایی، عباسعلی. نزهت، بهمن. ۱۳۸۸. «در پرتو انوار معنوی، تحلیلی از ساختار تجربه عرفانی عرفا در باب نماد نور». فصلنامه علمی - پژوهشی ادبیات عرفانی. ش ۱. تهران: دانشگاه الزهرا. صص ۱۶۹-۱۹۸.

<https://civilica.com/doc/867934>

References (In Persian)

- Akbariyan, Rezā. (2001/1380SH). "*Esālate Nūr dar Sohrevardī va Esālate Vojūd dar Mollā-sadrā*" ("The Originality of Light in Sohrevardi and the Originality of Existence in Mulla Sadra"). *Xeradnāme-ye Sadrā Magazine*. No. 25. Pp. 19-34. magiran.com/p226780
- Atiq Neyšābūrī, Abū-bakr. (2002/1381SH). *Tafsīre Sūr-ābādī*. Ed. by Alī-akbar Sa'īdī Sīr-jānī. Tehrān: Now.
- Barātī, Mahmūd and Hemmatīyān, Mahbūbeh. (2010/1389SH). "*Kārbordhā-ye Porseš dar Hadīq-ye Sanāyī*" ("Applications of Questioning in Hadiqa Sana'i"). *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 6th Year. No. 26. Pp. 27-55.
- Barātī-yeh, Zahrā and Ebrāhīmī, Qorbān-alī & Čatrāyī, Mehr-dād. (2010/1389SH). "*Tahlīle Ostūreh-šenāxtī-ye Āyīne Balā-gardānī dar Hadīqe-ye Sanāyī*" ("Mythological Analysis of the Ritual of Expulsion in Hadiqa Sana'i"). *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 15th Year. No. 57. Pp. 71-93.
- Deylamī, Hassan Ebne Mohammad. (2018/1397SH). *Ershādo al-qolūb*. Tr. by Sādeq Hassan-zādeh. 1st Vol. 1st ed. Publisher: Āle Alī (a.s.).
- Eqbāl Lāhūrī, Mohammad. (1996/1375SH). *Seyre Falsafe dar Irān*. Tr. by A.H. Ārīyān-pūr. Tehrān: Amīr-kabīr.
- Fayyūmī, Ahmad Ebne Mohammad. (1984/1404AH). *al-mesbāh fī Qarīb al-šarho al-kabīr*. 2nd Vol. 2nd ed. Qom: Dāro al-hajrah (Dar al-Hijrah Institut).
- Forūzān-far, Badī'o al-zamān. (1991/1370SH). *Ahādīse Masnavī*. Tehrān: Amīr-kabīr.
- Holy Qor'ān*.
- Koleynī, Mohammad Ebne Ya'qūb. (1987/1407AH). *al-kāfī*. Ed. by Alī Akbar Qaffārī and Mohammad Āxūndī. 4th ed. Tehrān. Dār al-Kotob al-eslāmīyyat.
- Majlesī Mollā Mohammad-bāqer. (1984/1404AH). *Bahāro al-anvār al-jāme'e al-dorar Axbār al-a'emme al-athār*. 2nd ed. Beyrūt: al-vafā.
- Massignon, Louis. (1991/1370SH). *Qowse Zendegī-ye Mansūr Hallāj (The passion of Al -Hallaj : mystic and martyr of Islam* Tr. by Rav .)ān Farhādī. 3rd ed. Tehrān: Manūčehrī.
- Motahharī, Morteza. (2009/1388SH). *Majmū'e Āsāre Šahīd Motahharī*. 3rd Vol. Sadrā Publications.

Qazzālī, Abū Hāmed Mohammad. (2012/1392SH). *Ehyā'o al-'olūmo al-ddīn*. Tr. by Mohammad Xārazmī. 3rd and 4th Vol. 8th ed. Tehrān: Elmī va Farhangī.

Qazzālī, Abū Hāmed Mohammad. (1945/1364SH). *Meškāto al-anvār*. Tr. by Sādeq Āyene-vand. Tehrān: Amīr-kabīr.

Qorāb, Rāhele. (2005/1384SH). *Nemāde Xoršīd dar Farhang va Adabīyyāt*. Mašhad: Mohaqqueq.

Sanāyī Qaznavī, Majdūd Ebne Ādam. (1980/1359SH). *Hadīqato al-haqīqat va Šarīato al-tarīqat*. Ed. by Modarres Razavī. Tehrān: Tehrān University Press.

Semnānī, Alā'o al-dowle. (2011/1390SH). *Mosannafāte Fārsī*. Correction and introduction by Najīb Māyel Heravī. Tehrān: Elmī va Farhangī.

Sohrevardī, Šahābo al-ddīn. (1994/1373SH). *Hekmato al-ešrāq dar Majmū'e Mosannafāt*. 1st Vol. Ed. by Henry Corbin. Tehrān: Pažūhešgāh.

Vafāyī, Abbās-alī and Nozhat, Bahman. (2009/1388SH). "dar Partowe Anvāre Ma'navī, Tahlīlī az Sāxtāre Tajrobe-ye Erfānī-ye Orafa dar Bābe Namāde Nūr" ("In the light of spiritual lights, an analysis of the structure of mystical experience of mystics about the symbol of light"). *Scientific-Research Quarterly of Mystical Literature*. No. 1. Tehrān: Al-Zahra University. Pp. 169-198. <https://civilica.com/doc/867934>

بررسی بازتاب تخیلی عنصر باد در منطق‌الطیر عطارنیشابوری با رویکرد به نظریه تخیل ژیلبر دوران*

کیما امینی^{۱۵*} - مرتضی محسنی^{۱۶**} - احمد غنی پور ملک‌شاه^{۱۷***} - حسین حسن پورآلاشتی^{۱۸****}

دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی دانشگاه مازندران - استاد گروه زبان و ادبیات فارسی دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی دانشگاه مازندران - استاد گروه زبان و ادبیات فارسی دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی دانشگاه مازندران - دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی دانشگاه مازندران

چکیده

عناصر هستی‌بخش تصاویر تخیلی گوناگونی در آثار هنرمندان و شاعران دارد. یکی از تجربیات خواننده شعر در مواجهه با تصاویر تخیلی، کشف رمزهای شعری است و به ارتباط دو سویه با شاعر در تجربه‌های مختلف او می‌انجامد. این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی با این فرض که «مرغ زرین» خود عطار است و رویکرد به نظریه تخیل ژیلبر دوران مبنی بر منظومه تخیل روزانه (قطب‌های مثبت و منفی) و شبانه (تعديل و تلطیف این دو قطب)، به بررسی و تحلیل تصاویر تخیلی باد در منطق‌الطیر به عنوان بازتابی از تجربیات درونی و بیرونی شاعر در ارتباط با خود، جهان، شعر و مخاطب، پرداخته است. خویشکاری‌های عطار با باد، مرغ زرین، هدهد، سیمرغ و دیگر پرندگان، اسطوره قهرمان را شکل داده است. این نوع بررسی از تصاویر تخیلی ارتباطی با صورخیال از نظر بلاغی و آرایه‌های ادبی ندارد؛ بلکه کشف ماهیت عنصری شاعر و همچنین رمزگشایی لایه‌های پنهانی‌تر شعر او است. نتایج به دست آمده نشان می‌دهد که عنصر باد در این اثر بیشتر دوگانه و در ریخت مثبت حیوانی با محرکه عروجی سفر است و از نظر ساختار اسرارآمیز و وضعیت‌های ترکیبی به نظام تخیلی شبانه ژیلبر دوران نزدیک‌تر است. کلیدواژه: عنصر باد، سفر قهرمان، ماهیت عنصری، منطق‌الطیر، ژیلبر دوران.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۳/۰۷/۰۵

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۳/۱۰/۰۳

*Email: aminiimik12@yahoo.com

** Email: mohseni@umz.ac.ir (نویسنده مسئول)

***Email: a.ghanipour@umz.ac.ir

****Email: alashtya@yahoo.com

* مقاله حاضر برگرفته از رساله دکتری زبان و ادبیات فارسی گرایش ادبیات عرفانی دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی دانشگاه مازندران است.

مقدمه

خالق یکتا، براساس نظریات توحیدی، اسطوره هستی و انسان را در کهن‌الگوهای آفرینش شکل داده است و از روح خود در جان آن‌ها دمیده تا مسیر آغاز تا بازگشت (إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ) را در بودن و زیستن خویش تجربه کنند. درک عناصر هستی‌بخش، باعث درک ارتباط چند سویه خالق، خلقت و مخلوق می‌شود. در کلام الهی، تصویر تخیلی عرش، برآب است و انسان از خاک یا مشتقات آن آفریده شده و خورشید و سیارات و ستارگان نیز از آتش هستند و زندگی و زمان بر عنصر باد استوار است.

هنرمندان و شاعران با قدرت تخیل توانسته‌اند از این اسطوره به بهترین شکل بهره ببرند و با توجه به ذات کهن‌الگویی خود به دو صورت با آن ارتباط برقرار کند؛ تخیل اولیه که همان استعداد و نیروی واسطه ادراکات، حواس و ذهن همگانی است و با دنیای محسوسات سر و کار دارد و غیرارادی است. تخیل ثانویه که مخصوص شاعران و هنرمندان است و نوعی آگاهی و اراده قابل بازسازی و طراحی نو از تصاویر ثبت شده ذهنی است. این نیروی جادویی انواع خیال را به هم پیوند می‌زند و صورت تازه و خلاقانه‌ای از واقعیات را شکل می‌دهد. «تمام چیزهایی که در ما احساس ترس و عشق و تحسین و نفرت را برمی‌انگیزد در عالی‌ترین شکل خود، شعر را خلق می‌کند. با این نیرو اضداد درکنار همند و پارادوکس‌ها، دنیای تازه و جذابی را می‌سازند و در ارتباط میان دنیای ماورایی و دنیای واقعی، سعی بر آرمان سازی و اتحاد بخشی نیروی جمعی دارند.» (پورنامداریان ۱۳۸۶: ۳ - ۲)

هدف و ضرورت پژوهش

شعر و هنر، بستر تصاویر تخیلی عناصر هستی‌بخش در اسطوره پیدایش کائنات و انسان است و تاکنون به گونه‌های مختلف، موضوع نقد و بررسی‌های فراوان با هدف آشکارکردن راز «کی، کجا، چرا، چگونه» قرار گرفته است. این پژوهش با این هدف به

تحلیل بازتاب تخیلی عنصر باد در منطق‌الطیر با رویکرد به نظام تخیلی ژیلبر دوران^۱ (۱۹۲۱-۲۰۱۲) پرداخت که بخشی از واکاوی عناصر هستی‌بخش در چهار مثنوی عطار قابل مطابقت و انجام است. این مسئله که عطار در سفر تبشیری و تنذیری خود توانسته مؤلفه‌های اسطوره سفر قهرمان را با استفاده از تصاویر خلاقانه‌ای از عناصر و جلوه‌های باد دوگانه و به تصویر کشد، اهمیت دارد. این نوع نگاه به تصاویر تخیلی به کار گرفته شده در شعر و تحلیل آن‌ها در آشکارتر شدن رموزاره‌های تخیلی و ماهیت عنصری شاعر و شعر او مؤثر و کاربردی است. در میان پژوهش‌های ارزشمندی که تا کنون درباره آثار عطار صورت گرفته، استفاده از نظریه تخیل ژیلبر دوران به عنوان ابزاری پویا و نو برای آشکاری معنادار لایه‌های پنهان تر منطق‌الطیر انجام نشده بود. تبیین تأثیر دو سویه این عناصر به عنوان کهن‌الگوهای اساطیری با جلوه‌های نمادین و تصاویر تخیلی در شعر ضرورت انجام این پژوهش است که می‌تواند اثرگذاری و اثرپذیری آن‌ها را در ذات کهن‌الگویی فردی و جمعی به عنوان مؤلفه‌های آشکارکننده ماهیت عنصری شاعر و شعر بیان کند و نتایج ارزنده‌ای در رمزگشایی لایه‌های درونی تر تخیل شاعر داشته و ترغیب به خوانش این آثار ارزشمند در مخاطب باشد.

سؤال پژوهش

پژوهش حاضر در پی پاسخ به پرسش‌های زیر است:

۱. چه رابطه معناداری میان عناصر هستی‌بخش و بعد تخیلی ذهن شاعر وجود دارد؟
۲. ماهیت عنصری باد در منطق‌الطیر چگونه است؟
۳. ماهیت عنصری باد در منطق‌الطیر چگونه است؟
۴. چه رابطه‌ای میان عنصر غالب شاعر و شعر او با توجه به نظریه تخیل ژیلبر دوران وجود دارد؟

۵. چگونه می‌توان با توجه به مؤلفه‌های نظریه ژیلبر دوران اسطوره سفر قهرمان را در منطق‌الطیر شناسایی و تحلیل نمود؟

روش پژوهش

پژوهش حاضر با روشی توصیفی تحلیلی پاسخ‌گوی چگونگی بازتاب تخیلی عنصر باد در منطق‌الطیر عطار براساس نظام تخیل ژیلبر دوران است. با مراجعه به مستندات مرتبط و حجم مقاله، دو بخش از این اثر برای دستیابی به اهداف انتخاب شد تا ضمن شناسایی و تحلیل تصاویر تخیلی باد، مؤلفه‌های سلوک و شیء ارزشی، ماهیت عنصری شاعر و شعر در دو ساختار اسرارآمیز و ترکیبی نظریه شبانه دوران آشکار و بررسی گردد و تأییدی بر این فرض نیز باشد که مرغ زرین، خود عطار است. با این روش تبیین و تطبیق برخی از مؤلفه‌های اسطوره قهرمان در منطق‌الطیر با ساختار این نظام تخیلی موجب کشف رابطه معناداری میان آن‌ها و رمزگشایی بخشی از زبان نمادین عطار می‌گردد.

پیشینه پژوهش

فلاسفه و عرفا، از گذشته تا کنون، از تصاویر تخیلی عناصر هستی‌بخش در پیدایش و مسیر زیست بشر، بهره برده‌اند. هرکدام از مؤلفه‌های مورد توجه این پژوهش موضوع تحقیقات و نظریه‌های مختلفی از سوی اندیشمندانی چون جوزف کمبل^۱، کارل گوستاو یونگ^۲، گاستون باشلار^۳، ژیلبر دوران، علی عباسی، عباس مخبر، جلال ستاری و ترجمه‌هایی مانند ترجمه فرانسوی گارسن دو تاسی^۴ و... بوده است. عطار پژوهان براساس سلوک عارفانه، تمثیلات معنوی و صورخیال و... عطار به بررسی زندگی و آثار

1. Joseph john Cam pbell
2. Carl Gustav Jung

3. Gaston Bachelard
4. Garcin de Tassy

او از جنبه‌های مختلف پرداخته‌اند مانند صادق گوهرین، عزیزالله علیزاده، کاظم دزفولیان، تقی پورنامداریان، بدیع‌الزمان فروزانفر و از جامع‌ترین نگرش‌ها نسبت به آثار وی و منطق‌الطیر می‌توان به تصحیح و توضیح شفيعی کدکنی با رویکرد شرح نویسی و مقایسه نسخه‌های مختلف و ارائه برخی تشابهات و اختلافات اشاره کرد. البته در این شرح‌ها به طور خاص به مقوله تأثیر کهن‌الگوها و عناصر هستی‌بخش در ذهن شاعر و شعر او پرداخته نشده است. نظر نگارندگان در توصیف و استناد مرغ زرین به عطار، با برخی توضیحات در این شرح‌ها اختلاف دارد.

عباسی، (۱۳۸۰)، در مقاله‌ای با عنوان «ژیلبر دوران، منظومه شبانه، منظومه روزانه»، به منظومه تخیلی روزانه و شبانه ژیلبر دوران به طور مفصل پرداخته که مبنای تحقیقات پس از او قرار گرفته و مورد توجه این جستار نیز بوده است.

نظریه دوران نیز در مقالات و پژوهش‌هایی مورد توجه قرار گرفته است و از تازه‌ترین آن‌ها:

شیمیا فهیما و همکاران، (۱۴۰۲)، در مقاله‌ای با عنوان «اسطوره پنهان در نقد هنر و ادبیات با روش شناسی ژیلبر دوران»، به چگونگی شکل‌گیری تعریف اسطوره و روش‌شناسی دوران در ترکیبی سازنده از تلاقی نقدهای ادبی و هنری و هم‌گرایی آن‌ها پرداخته‌اند آن‌ها مسیر صورت‌های اسطوره‌ای اثر ادبی و هنری را تا اسطوره پنهان آن، مورد تحلیل و اسطوره‌کاوی قرار داده‌اند که پژوهنده تنها برای تبیین نظام تخیلی ژیلبر دوران به مطالعه این اثر مفهومی پرداخته است.

مرادی و مراد اف، (۱۴۰۲)، در مقاله‌ای با عنوان «تحلیل اشعار سروش اصفهانی براساس نظریه تخیلات ژیلبر دوران» به بررسی نمونه‌هایی از اشعار سروش اصفهانی با توجه به منظومه روزانه تخیلات در رویکرد تصاویر تداعی‌کننده از روشنی، زندگی و مثبت اندیشی با ارزش‌گذاری مثبت و تصاویر نمادهایی تداعی‌کننده تاریکی، مرگ و افکار منفی تصاویر با ارزش‌گذاری منفی و از نظریه تخیل دوران پرداخته که تنها سطح ادبی

و شبکه معنایی تخیل را بررسی کرده‌اند. نتایج این مقاله با نتایج آشکارکنندگی ماهیت عنصری شاعر و شعر در پژوهش حاضر تفاوت‌های چشمگیری دارد.

الهام سعادت و اسحاق طغیانی، (۱۴۰۱)، در مقاله‌ای با عنوان «واکوی ابر پهلوانان در شاهنامه بر اساس متضادهای معنایی در ساختارهای نظام تخیل ژیلبر دوران» از ساختارهای نظام تخیل ژیلبر دوران، برای تشخیص ابرپهلوانان شاهنامه استفاده شده است. اساس ساختار تخیل دوران، دوتایی‌های بنیادین، قطب‌های مخالف و جفت‌های متضاد معنایی است و معنا از رابطه تقابلی این جفت‌ها به وجود می‌آید. تمایزها، دلالت‌های معنایی را به وجود می‌آورد و قطب‌ها به وسیله مخالف خود تعریف می‌شوند. در این اثر بیشتر به مقایسه پهلوانان مثبت و منفی با نظام دو قطبی روزانه دوران پرداخته شده است.

علی اصغر رهنما و همکارانش، (۱۴۰۰)، در مقاله‌ای با عنوان «بررسی ارتباط نظام تخیلی و خاستگاه فرهنگی منظومه ورقه و گلشاه برمبنای نظریه دوران»، به تصویرسازی‌های این اثر پرداخته و مؤلفه‌های منظومه‌های روزانه و شبانه در این پژوهش مورد توجه واقع شده است. درباره عناصر هستی‌بخش در منطق الطیر به عنوان مولدهای حیات نیز پژوهش زیادی صورت نگرفته است.

معصومه ملوک براتی و همکاران، (۱۴۰۰)، در مقاله‌ای با عنوان «کارکرد عنصر باد در داستان‌های شاهنامه»، که در آن به نقش مثبت و منفی عنصر باد در مقابل سه ایزدان آتش و خاک و آب پرداخته و تغییرات این عنصر را در فضای حماسی بررسی کرده‌اند که با رویکرد پژوهش حاضر به عنوان ماهیت عنصری باد و بازتاب‌های مختلف آن در شعر ناهمسانی دارد.

آمنه باطانی، (۱۳۹۶)، «آب و آتش با نگاه هرمنوتیک در منطق الطیر»، در مقاله‌ای با عنوان به نوعی تأویل از منظر صورخیال و جلوه‌های این عناصر به دلیل بسامد و رابطه معنایی

با اندیشه شاعر اشاره دارد که تمایل عطار را به جلوه‌هایی چون آتش و اشک و خون از منظر پدیده عشق به معبود ابدی بیان کرده است.

سفر قهرمان نیز از پرکاربردترین موضوع مورد بررسی است.

آرزو پوریزدان پناه کرمانی، (۱۳۹۷)، در مقاله‌ای با عنوان «تحلیل سفر مرغان در منطق‌الطیر عطار بر اساس کهن الگوی سفر قهرمان جوزف کمبل»، به بررسی اجزای سه گانه کمبل در سفر مرغان پرداخته است. که هر دو مقاله اخیر مواردی نزدیک به اهداف این پژوهش در برداشتند.

محمدی و همکاران، (۱۳۹۳)، در مقاله‌ای با عنوان «قرائت کهن الگویی منطق‌الطیر عطار»، کهن الگوهای نهفته و فرایندهای ساختاری در منطق‌الطیر عطار را با توجه به پرداخت روایت و پیشبرد شخصیت‌ها، تحلیل نموده‌اند انگاره‌ها و موقعیت‌های کهن الگویی گوناگونی در این منظومه رمزی مانند فرایند فردیت، زن درون، سفر و تمامیت خویشتن و... بررسی شده است که بخش سفر آن با برخی مؤلفه‌های سفر قهرمان در این پژوهش همسانی‌هایی دارد. بیشتر این پژوهش‌ها بر مبنای آثاری از جوزف کمبل مانند سفر قهرمان و قهرمان هزار چهره و انسان و سمبل‌هایش از گوستاو یونگ نوشته شده‌اند. در این پژوهش به همه منابع ذکر شده مراجعه گردید. تاکنون پژوهشی تخصصی که به تحلیل بازتاب تخیلی عناصر هستی‌بخش به عنوان کهن الگوهای تأثیرگذار در اندیشه و تخیل شاعر و شعر، در آثار عطار و بررسی بازتاب تخیلی عنصر باد در منطق‌الطیر با فرض مرغ زرین بودن او و سفر قهرمانانه جمعی مبتنی بر نظریه تخیل ژیلبر دوران صورت نگرفته است.

کهن‌الگو، اسطوره سفر قهرمان، عناصر هستی‌بخش

اسطوره‌ها، تصاویر از پیش بوده در ناشناخته‌های ازلی (فرا آگاهی) هستند و برای به تصویر درآمدن نیاز به کهن‌الگوهای نادیده، ناگفته و ناشنیده دارند که برای تعین و درک،

لباس نماد به تن می‌کنند. «اصطلاح کهن‌الگو^۱ یک اصطلاح یونگی به معنای شکل ابتدایی است و حافظهٔ نژادی بشر را به ذهن القا می‌کند.» (رضایی ۱۳۸۲: ۲۱) ژیلبر دوران و استاد او باشلار (هر دو تحقیقات گسترده‌ای دربارهٔ تخیل و عناصر انجام داده و تحت تأثیر نظریات یونگ و فروید بوده‌اند) کهن‌الگوها را ظرف‌هایی می‌دانند که مفاهیم اسطوره‌های انسانی در آن‌ها جای می‌گیرد و قابل ارائه به دیگر انسان‌ها و زمان‌ها هستند. نماد، زاییدهٔ کهن‌الگو است «رنگ فرهنگی به خود گرفته و با مصداق‌های متفاوت و متناسب با دوران‌ها و روحيات مختلف ملل بروز و صورت‌دار شده؛ مثلاً المپ، [دماوند، سرو، سیمرغ] و اژدها و... که هر کدام متعلق به مکان و زمان خاصند.» (باراش ۱۹۹۰^۲: ۲۳۴) و حاصل تجربیات روانی هزاران سالهٔ بشر در رویارویی مداوم با طبیعتند. مجموعه‌ای دارای نظم و پیوند درونی که تصویری منسجم از باورها و ادراک هر ملت را با زبانی ویژه بیان می‌کند. (پاینده ۱۳۸۴: ۷۴) تصاویر تخیلی اسطورهٔ سفر قهرمان نیز در بخش خودآگاهی روان انسان شکل گرفته، همان قهرمانی که درون همهٔ انسان‌ها و در اشکال مختلف هنر، داستان و شعر تجلی یافته است.

هنرمندی که به تصویر ذهنی قهرمان جان می‌بخشد و او را برای دیگران زنده می‌کند اغلب، واقف نیست چگونه او را خلق کرده است. یونگ معتقد بود هنرمندان و شاعران مفسر رازهای روح زمان خویش هستند بدون این‌که بدانند یا خواستار آن باشند، تصور می‌کنند از ژرفای وجود خود سخن می‌گویند؛ یا کسی غیر از آن‌ها در حال سخن است، اما روح زمان از طریق هنر و کلام آن‌ها به سخن درآمده است. (یونگ ۱۳۷۷: ۲۴۲)

انسان هوشمند، تصاویر طرحوارهٔ خیالی آفرینش را در عناصری چون جان، خاک، آب، باد، آتش، فلز، اتم و انرژی و... کاوید و از دو وضعیت علم و الهام بهره برد تا زبان‌ها و گفتمان‌های متنوع هنری، علمی، ادبی، دینی، فلسفی، عرفانی، تعلیمی و...

پی‌ریزی و تجربه شوند. عناصر هستی‌بخش به اعتقاد قدما در تضاد و پیوند با مبدأ جهان هستند و الگوهای زمان، مرگ، ترس، سفر و... را به خودآگاه بشر انتقال داده‌اند.

برخی از متفکران گذشته آغاز خلقت را به عناصر خاصی مرتبط دانسته‌اند؛ طالس ملطی (۶۴۰ - ۵۶۶ ق.م) از نخستین فیلسوفان هستی‌شناس، آب را سازنده هستی می‌داند (ارسطو، آلفای بزرگ، فصل ۳، ۱۳) امپدوکلس، خاک و هوا و آب و آتش را عناصر اصلی مولد جهان بیان کرد و همه عناصر را ازلی می‌دانست. از نظر افلاطون نیز «جهان در بی‌نظمی ازلی بود تا عناصر اربعه شکل گرفتند، خدا اشیا را در وضع عاری از هرگونه نظم دید پس به آن‌ها نظم داد. تا قبل از آن عناصر نامی نداشتند.» (رجینالد ۱۳۸۷: ۱۰۰) متون مقدس نیز، شکل‌گیری خلقت را به برخی عناصر ربط داده‌اند. قرآن، آغاز آفرینش را از آسمان و بخار/ دود بیان می‌کند که با زمین به هم پیوسته و طی دو مرحله تبدیل به هفت آسمان و زمینی با آسمان خودش شده است. (فصلت/ ۱۱) خداوند سپس آسمان و زمین را طی شش دوره خلق و عرش را برآب قرارداد. (هود/ ۷) همچنین داستان پیامبران در قرآن و متون مقدس طرح‌واره‌های مختلف کهن‌الگوی قهرمان در اسطوره حیات هستند. (ر.ک. موسوی و کریمی ۱۳۹۶)^(۱) باشلار جزو اولین کسانی بود که به عناصر اربعه به عنوان عناصر مؤثر در زیست فردی و جمعی انسان در تصاویر تخیلی پرداخت. دوران نیز باور داشت: «زمان، عامل اصلی تمام تخیلات و تفکرات انسان است و با سه عنصر محرکه، کهن‌الگو و نماد آشکار می‌شود.» (کنگرانی ۱۳۸۸: ۱۵۰ - ۱۲۹) و تمام این ساختارها از طریق زبان و هنر منتقل شده‌اند و جزو شگفت‌ترین و پیچیده‌ترین موهبت فرا آگاهی به گستره ناخودآگاهی و خودآگاهی انسان هستند؛ اقامتگاهی برای بودن؛ افقی که در آن چیزها آشکار می‌شود (هایدگر ۱۳۸۳: ۱۸) و شاعران اصیل از این موهبت سرشارند.

عطار و عناصر هستی‌بخش

پیرنگ اشعار عطار سلوک جمعی و ارتقای انسان است. موتیف عشق و عروج در اندیشه عطار نهاده است. «پهنه ادبیات، گسترده‌ترین قلمرو عشق است. عشق به خودی خود، موتور محرکه اصلی گیتی است که باعث پیوند و اتحاد کلان اصول بنیادین کیهانی شده

است. حاصل کار آن، در خیال هم نمی‌گنجد و این پیوندها، پایانه‌هایی برای نظم منطقی فراگیر و گستردهٔ آفرینش است.» (ذوالقدری و همکاران ۱۴۰۳: ۴۱ به نقل از گریمال ۱۳۹۱: ۱۵) عطار در آثار خود، نه تنها عشق که جان و عناصر چهارگانه را در شکل‌گیری حیات مؤثر می‌داند و به طور مستقیم یا غیرمستقیم به جلوه‌های مختلف آن پرداخته است.

بنیان منطق الطیر بر عنصر باد دوگانه در پیوند دیگر عناصر و کهن‌الگوی سفر قهرمان پی‌ریزی شده است. قهرمانان، [در سفر عروجی] مرغانی هستند که همه نماد و مظهر سالکان معرفتند، راز برآنها آشکار شده و آمادهٔ سفر معنوی می‌شوند. (پورنامداریان ۱۳۷۵: ۴۲۵)

آفرین جان آفرین پاک را آن که جان بخشید و ایمان خاک را
(عطار ۱۳۸۸: ۲۳۳)

جمله با سیمرخ نسبت یافتند لاجرم در سیر رغبت یافتند
(همان: ۲۸۴)

نظریهٔ تخیل ژیلبر دوران

ژیلبر دوران، با توجه بر اصالت تاریخ به اسطوره ارزش می‌بخشد و معتقد است رابطهٔ معناداری میان تخیل و اسطوره و تعقل وجود دارد و چون چهار راهی از تاریخ، اجتماع و فلسفه و روان‌شناسی است. به همین دلیل اسطوره، نمونه‌ای بسیار خوب از ساختارهای تخیل است. (عباسی ۱۳۹۰: ۶۱) او در آثار خود برای گذر از این رنج مدام بشر؛ یعنی زمان و مرگ به نقش کلیدی اسطوره‌ها پرداخته و کهن‌الگوها را یاد زهر مرگ و زمان می‌داند. از نظر او ناخودآگاه انسان به دو طریق، خود و جهان را بازنمایی می‌کند؛ روش مستقیم که طی آن، شیء در منطقهٔ عقل انسان حاضر و دریافت‌های محصول درک و حس را شامل می‌شود. غیرمستقیم که با آن شیء به هر دلیل نمی‌تواند به کل واقعی خود دست یابد و احساساتش در تصاویری تخیلی برانگیخته می‌شود مثل خاطرات کودکی، مناظر خیالی، سیارات و تصورات مربوط به آفرینش و جهان پس از مرگ و... که شیء

در آن‌ها غایب است و تنها به واسطه تخیل و بازتاب تصاویر به معنای عام آن برای انسان بازنمایی می‌شود. (دوران ۱۳۹۸: مقدمه)

طرح‌واره ترس نیز همزاد قوی زمان و مرگ و همراه همیشگی انسان است که تصاویر تخیلی شاعرانه و بکری از زیست انسان و دیگر موجودات را خلق می‌کند و به طور شگفت‌آوری هم زیبا و هم دهشت-زاست. ترس‌ها و نیازهای حیاتی انسان موجب بازتاب‌هایی در ذهن می‌شوند که پاسخ زندگی به پیرامون و نیازهایی برای بقا هستند. (نامورمطلق ۱۳۹۲: ۲۵) بازتاب‌ها، پاسخ‌های امیال درونی اقناع نشده‌اند و با مرگ و از دست رفتن در مبارزه مدامند تا انسان را در هر زمینه‌ای به پیروزی برسانند و در سه گروه موقعیتی، تغذیه‌ای و جنسی قرار دارند تا شناخت شاعرانه جهان را مقدم بر شناخت عاقلانه آن کنند. (باشلار [۱]: ۱۳۶۴: ۲۰)

نظریه تخیل دوران، روشی تازه در اندیشه انسان‌شناسی ساخت‌گرا است و با ارائه الگوهای یکسان و قابل تطبیق در همه روایت‌ها، می‌تواند معیار مناسبی برای تشخیص بازتاب تخیلی عناصر، کشف روابط و تحلیل آن‌ها در «سفر قهرمان» نیز باشد. «سلوک یا سفر عرفانی، موضوعی است که مرزهای جغرافیایی را درنور دیده و از مفاهیم مشترک ادبیات جهان است [که] ریشه [آن] را می‌توان در ادبیات عرفانی و در نهایت در کتب مذهبی جست‌وجو کرد.» (افروز ۱۴۰۱: ۸۶) انسان، تحت تأثیر محرکه‌های جداکننده و فرا رونده می‌کوشد تا میان خود، خطر و رسیدن به شیء ارزشی فاصله‌ای مشخص (نزدیک/ دور) ایجاد کند. دوران ثابت می‌کند تولیدات تخیل انسان دارای معنایی ذاتی هستند که بازنمایی ما را از جهان تعیین می‌کنند و اساس تفکر از همین تخیل معنادار شکل گرفته است. او در شناخت تخیل خالق اثر (هنری یا ادبی) به دنبال کشف بازتاب قطب‌های تخیلی و پیدا کردن رابطه و طبقه‌بندی آن‌هاست. مخاطب با این روش علمی قادر است درک کند چگونه می‌توان از دیدگاه تخیل به زنجیره‌ای از صورت‌های قیاسی، موضوعی و سبک نوشته‌های علمی - محاوره را به دست آورد. (دوران ۱۳۹۸: ۳)

تصویر، حتی تنزل یافته‌ترین آن، در درون خود حامل معنایی است که خارج از مفهوم تخیلی یافت نمی‌شود و تنها معنایی مجازی و گویاست. از نگاه او «معنای حقیقی تنها یک مورد خاص و جزئی از جریان وسیع معنایی شناختی است که واژه‌ها را جذب می‌کنند.» (دوران ۱۹۹۲: ۱) وی، تمام تخیلات انسان را در دو منظومه تخیلی روزانه و شبانه تقسیم کرده است و هر یک از تصاویر نمادین را زیر مجموعه این منظومه‌ها می‌داند. او عکس‌العمل‌های غالب در ذهن را دسته‌بندی کرده و گروه‌های نمادین در آن با حرکت یا ژست‌های اصلی در ارتباطند و سعی می‌کنند در جست‌وجوی اشیای برگزیده به صورت طبیعی متجلی شوند. (عباسی ۱۳۹۰: ۷۸) در منظومه تخیلی روزانه تصاویر در مقابل و در تضاد دائمی هستند. تصاویری که ترس از زمان را نشان می‌دهند و آرزوی غلبه بر ترس و تمایل به عروج و گذر از تعلقات را دارند، تصاویر زمان به شکل نزدیک‌شدن به مرگ با نمادهای ریخت حیوانی، ریخت تاریکی و ریخت سقوطی خود را نشان می‌دهند (نمادهایی با ارزش‌گذاری منفی) و واکنش انسان در مقابله با آن‌ها به سه شکل موقعیتی یعنی؛ جداکننده، روشنایی و عروجی (نمادهایی با ارزش‌گذاری مثبت) است.

این تصاویر ترس‌آفرین در منظومه شبانه هم تکرار می‌شوند؛ اما در آن نمادهای دوگانه خیر و شر روزانه، تعدیل و تلطیف شده و به جای جدایی و مرزبندی در پیوند و ترکیب یکدیگرند و ساختارهای اسرارآمیز و ترکیبی در واکنش‌های هر فرد نسبت (با — در) محیط پیرامون بر اثر محرکه‌ای درونی یا بیرونی شکل می‌گیرند. در این شکل «هم اینی - هم آنی» و «نه اینی - نه آنی» وجود دارد. مثلاً در ترکیب ترس با انس، تصویر تاریکی و شب در منظومه روزانه ارزش منفی دارد و با وحشت و ترس همراه است ولی در منظومه شبانه تصویری از آرمیدن، مهتاب و رابطه لذت‌بخش است. در ساختار اسرارآمیز وابستگی فرد به جهان و پیوند و ذوب شدگی کامل با دنیا را نشان می‌دهد و

تغییر و تحول قهرمان در وضعیت وارونگی یا برعکس شدگی از موقعیت قبلی به موقعیت تازه در ساختار ترکیبی است. (سعیدی ۱۳۹۶: ۶-۱۲۲) شرایطی که پرندگان با آن روبرو شدند و با تصمیم به جدایی از اعمال خود به موقعیت وارونگی و تغییر و پذیرندگی دست یافتند. انسان، اغلب می‌داند چیزی نهفته و راز آلود در درون و بیرون او هست، اما نمی‌تواند آن را بیان کند یا به بیان او نمی‌آید پس نیاز به محرکه‌هایی برای تجلی و فعلیت دارد. «نقش محرکه»^(۲) مانند فعلی است که کنش را توصیف و فعال می‌کند بدون رابطه علت و معلولی. (دوران ۱۹۹۲: ۲۵۴) با شناخت محرکه‌ها، توان شناساندن معنای ظاهر و پنهان داده شده به تصاویر، در یک متن وجود دارد. نیروهایی هم در ظهور و هم در سازمان یافتن تصاویر نقش دارند (عباسی ۱۳۸۳: ۴۳) که ماهیت عنصری هر شیء را نیز آشکار می‌کنند.

بررسی عنصر باد در منطق‌الطیر با توجه به نظریه تخیل ژیلبر دوران

عنصر باد با محورهای نماد، ریخت، ماهیت و محرکه در سفر قهرمان به عنوان یک کهن‌الگوی اسطوره‌ای، زمان و گذر آن را به تصویر می‌کشد. باد در متون مختلف با ارزش‌گذاری منفی به شکل طوفان و گردباد در نمادهایی با تصاویر پرندگان وحشی نمود یافته است. در ترکیب با آتش چون اژدهای پرنده، ویرانگر است، در تعامل با آب چون گرداب‌های مهیب و موج‌های سهمگین و در ترکیب با خاک زلزله‌های درهم فروریزنده با کنده شدن درختان و کوه‌ها متجلی شده است که همه ترس‌آور و دهشت‌ناکند، اما با ارزش‌گذاری مثبت و تلطیف شده، در تصاویری چون باد صبا و نسیم شمال، پرندگان مهاجر و اهلی و هدایت‌گر ظاهر می‌گردد. در ترکیب با آتش، شعله شمع و روشنایی بخش، آتش‌پزنده و گرمابخش و در ترکیب با آب موج‌های آرام سلسله‌وار و نوید بخش و در ترکیب با خاک رویش گیاهان و حرکت تخم‌ها و بذر افشانی و... است. یافته‌های به‌دست آمده در پاسخ به پرسش‌های پژوهش این بود که

شاخص‌ترین بازتاب باد حرکت، پویایی و چرخش است. پرنده، مهم‌ترین نمود تجلی باد دوگانه با قدرت فراروندگی و عروج است. باد، در منطق‌الطیر، در ساختار اسرارآمیز پرندگان سالک تصویر شده و در ابیات آغازین نیز در پیوند با آب مولد حیات است. عرش بر آب است و عالم بر هواست بگذر از آب و هوا جمله خداست (عطار ۱۳۸۸: ۲۳۵)

عطار، اسطوره سفر قهرمان را با استفاده از کهن‌الگوی باد، نماد پرنده و محرکه عروج و شیء ارزشی سیمرخ به صورت خلاقانه در سیری دورانی دوباره زایی کرده است و این با شکل کهن و نمادین تصاویر تخیلی در ریخت مثبت حیوانی و محرکه عروج در نظریه دوران مطابقت دارد. پرندگان در منطق‌الطیر، به عنوان من قهرمان در وضعیت مبارزه و رویارویی قرار گرفته‌اند؛ البته به مبارزه با دشمنی ظاهری نمی‌روند، بلکه دشمن آن‌ها در درون است و باید از آن بگذرند و به پیروزی و شیء ارزشی برسند. نکته مهم این است که در این اثر اسرارآمیز چیزی مطلق وجود ندارد و هرچه هست وضعیت ترکیبی «واینی - وانی» یا «با این - با آنی» را نشان می‌دهد، اما کاریست تصاویر نمادین پرنده، بازتاب تخیلی از ترس در ریخت حیوانی است و با منظومه تخیل روزانه دوران مطابقت دارد.

نمادهای عروجی در سفر مرغان، مانند منظومه دوران، ریخت مثبت، فرارونده و رو به روشنایی دارند. این تمثیل رمزی نماینده معنایی است که شاعر در آن آگاهانه پنهان کرده و هر مخاطب می‌تواند خود را در جای هرکدام از اشخاص و موقعیت‌ها قرار دهد و صورتی تعقلی و منطقی به آن ببخشد. (پورنامداریان ۱۳۸۶: ۱۵) و از آن لذت برده و خیال‌پردازی کند. ریخت حیوانی پرنده در منطق‌الطیر؛ صاحب رأی، پر جنب و جوش، انزوا طلب و فراری، نمی‌توان او را گرفت، اما قابل اهلی شدن و هدایت است. این تصویر نشان از حضور کهن‌الگوی روح حیوانی در ذات و روان شاعر دارد و به شکل پرندگان و در ارتباط با عنصر باد جلوه یافته است. روح لطیف عطار چون باز در عین

قدرت قابل اهلی شدن است. جان او مرغی زرین است؛ در عین نیستی هست و همان قدر که دیگر پرندگان قابل توصیف هستند این ریخت مثبت حیوانی نیز هست. او دست پرورده خالق است و در حرکت و تکاپو و در عین حال چون سیمرغ دست نیافتنی و اسرارآمیز. عطار عالم را در پیوند عناصری چون زمین (خاک) بر گاو (جلوه خاک) و بر ماهی (جلوه آب)^(۳) و سوار بر هوا (جلوه باد) تصویر کرده و در نهایت می گوید همه چیز هیچ بر هیچ است:

چون زمین بر پشت گاو استاد راست گاو بر ماهی و ماهی بر هواست
(عطار ۱۳۸۸: ۲۳۴)

تمام عناصر هستی بخش در منطق‌الطیر نقش کلیدی دارند، اما بر محور باد می چرخند حتی مرغ زرین نماینده باد دوگانه در پیوند آتش است. پس ماهیت عنصری منطق‌الطیر، باد، نماد حرکت، جان بخشی و دم الهی است و آدم و جهان از آن آفریده شده اند. چون دمی در گل دمد آدم کند و ز کف و دودی همه عالم کند (همان: ۲۳۴)

بازتاب تخیلی عنصر باد در ساختار اسرارآمیز و وضعیت ترکیبی

بخش نخست؛ در توحید پروردگار

عطار، با معرفت به روایات عرفانی و رمزواره های زبان وجودی اش تمام کائنات را به عنوان جلوه ای از حضرت حق برمی شمرد. وی رویدادهای تخیلی از سفر پرندگان و حرکت به سوی قاف رستگاری و سیمرغ جاودانگی را به طرزی اسرارآمیز در بخش آغازین منطق‌الطیر تصویر کرده و این با نظریه تخیل ژیلبر دوران مطابقت زیادی دارد. عنصر باد با هریک از عناصر و ریخت های تعاملی در تصاویری متضاد و در تقابل با یکدیگر، شکلی وارونه و قابل تبدیل دارند و این وارونگی در ساختار و وضعیت ترکیبی نظام شبانه دوران می گنجد:

دام تن را مختلف احوال کرد	مرغ جان را خاک در دنبال کرد
بحر را بگذاخت در تسلیم خویش	کوه را افسرده کرد از بیم خویش
(عطار ۱۳۸۸: ۲۳۳)	

عطار در همین ابیات، نقشه راه حرکت جمعی، برای یافتن و کشف صلح و آرامش جهانی (حقیقت واحد دست نیافتنی) را رمزگشایی و در اختیار سالک/ مخاطب مشتاق قرار می‌دهد و باد، در ابیات آغازین، تصویری چندگانه و اسرارآمیز با قابلیت تبدیل شدن است؛ هستی‌بخش عالم، جان‌بخش چون مرغ جان، کیفری و عذاب‌دهنده در نقش پشه‌ای بر سر دشمن گماشته شده است و گاه از تنور چون طوفانی کیفری برمی‌خیزد. جلوه‌های زیبای سالکانه و مثبت دارد، چون طوطی طوق‌دار است، هدیه‌ی پیک راه شده، آفرینش‌گر چون دمی که اگر در گل دمیده شود آدم به وجود می‌آید، و زمانی در پیوند دیگر عناصر آماده دریافت اسرار خداست و گاه همه عالم بردوش او سوار که این همه در گستره خدایی هیچ است.

جان بلندی داشت، تن پستی خاک مجتمع شد خاک پست و جان پاک
چون بلند و پست با هم یار شد آدمی اعجوه اسرار شد
(همان: ۲۳۹)

وجود انسان متکی به خلق جان برای جهان از خاک و بر باد و در آب است. حتی جان آفرین، سیارات را از حقه زرین (خورشید/ عنصر آتش در پیوند هوا) ساخته و این ترکیب کهن اسرارآمیز، ماهیت و زمانمندی خلقت را تصویر کرده است.

کرد در شش روز هفت انجم پدید و ز دو حرف آورد نه طارم پدید
مهره انجم ز زرین حقه ساخت با فلک در حقه هر شب مهره باخت
(همان: ۲۳۳)

عطار به تأثیرگذاری مستقیم جان و عامل زمان باعث ترس، انتظار و مرگ اعتقاد دارد. مرتب در حال و آرونگی و از حالی به حال دیگر شدن است. تقابل و ترکیب آرامش و بی‌زمانی را با حرکت و زمان در جلوه دو عنصر باد و آب در پیوند خاک (عرش=یک فرا زمین خیالی و خاک=انسان و همه موجودات زمینی) و عرش برآب (زندگی بخشی - بی‌زمانی) تصویر می‌کند. و برای خاکیان زمان و عمری بر باد (حرکت به سوی نیستی/ زمان) در نظر گرفته است.

عرش را بر آب بنیاد او نهاد خاکیان را عمر بر باد او نهاد
(عطار ۱۳۸۸: ۲۳۳)

تصویر تلطیف شده بالایی و عروجی در مقابل پایینی و هبوطی (آسمان و زمین) رمزی ترکیبی است.

آسمان را در زیر دستی بداشت خاک را در غایت پستی بداشت
(همان: ۲۳۳)

تصویر پشه به عنوان جلوه‌ای از باد کیفری و عنکبوت جلوه‌ای از خاک آرام‌بخش و حمایت‌کننده، گذر از زمان ترس‌آور، دو قطبی بودن (خیر و شر) در تصاویر تلمیحی از نمرد به عنوان نیروی شرّ مطلق و مصطفی (ص) نیروی خیر مطلق به منظومه تخیلی روزانه دوران نزدیک‌تراست.

نیم پشه بر سر دشمن گماشت بر سر او چار صد سالش بداشت
عنکبوتی را به حکمت دام داد صدر عالم را در و آرام داد
(همان: ۲۳۴)

عطار همچنین پیامبران را به عنوان نمودی از عنصر خاک مقدّس و جان الهی در پیوند دیگر عناصر تصویر می‌کند که آگاه شده و صاحب خبر و پیام الهی با ماهیت عنصری مختلف و در پیوند عناصر هستند. آدم در پیوند خاک، عریان کننده، هشداردهنده و باد هبوطی است و مؤلفه‌های تخیلی سفر قهرمان با آن همخوانی دارد، نوح در پیوند آب و طوفان و آتش، ابراهیم در پیوند آتش حامی، خاک زندگی بخش و باد و پرندگان، یونس در پیوند آب و ماهی، موسی در پیوند خاک و آب و دریا، داوود در پیوند باد (نوی خوش) آهن و آتش، سلیمان در پیوند مستقیم باد و خاک ... و همه در ساختاری اسرارآمیز و در وضعیت تبدیل شوندگی هستند. پیامبران از نظر عطار تمامی خیر مطلق هستند، اما آن‌ها با ورود به این جهان، ترس و رنج را تجربه کرده و در مقابله با زمان و مقام حیرت، تجربه عجز و حسرت را هم داشته‌اند و این با منظومه تخیلی روزانه قابل مطابقت است. محرکه عروج نیز به آن‌ها کمک می‌کند تا از این وادی‌ها بگذرند.

پیشوایانی که ره بین آمدند گاه و بیگاه از پی دین آمدند...
باز بنگر کز سلیمان خدیو ملک پی بر باد چون بگرفت دیو
(عطار ۱۳۸۸: ۲۴۱)

بخش دوم: دعوت‌نامه/ بشارت‌نامه

عطار به طور اسرارآمیزی منشوری از دانای کل حاضر و ناظر دعوت‌کننده و هم دعوت‌شونده برای سفر است. او در بخش آغازین، نعت و ثنای پیامبر(ص) و خلفا را می‌گوید تا بشارت‌نامه‌اش به نام نیروهای خیر و یاری‌رسان متبرک و مؤثر باشد. منتخبان را با خویشکاری‌های مختلف آنان در دعوت‌نامه‌ای رسمی هم دعوت و هم معرفی می‌کند. او برای تهییج به حرکت، کارت دعوتی پر مهر و ادب و هوشمندانه به مرغان می‌دهد با عنوان «مرحبا ای فلانی و خه خه ای فلانی» که زینت بخش پنج بیت کوتاه و اثرگذار است. کاملاً رمزی و برنامه‌ریزی شده تصویری از وضعیت قبلی، وارونگی و تغییر بعدی پرندگان را نشان می‌دهد.

این سفر، با توجه به منظومه تخیلی شبانه دوران هدف‌گذاری شده است؛ یعنی حرکت قهرمانان جمعی به سوی شیء ارزشی (پادشاه/ حقیقت/ سیمرغ) است. نظر دوران به مراحل و مؤلفه‌هایی که جوزف کمبل، برای سفر قهرمان در نظر گرفته نزدیک است و با سفر مرغان عطار کاملاً مطابقت دارد؛ من قهرمان عطار در شکل درونی دعوت و عزیمت؛ مرغ زرین است با پیامی سرّی کار به او سپرده شده تا آن را به درستی انجام دهد. در شکل بیرونی و مرحله گذار و تشرّف، هدهد و جمع مرغان و طی طریق آن‌هاست و در نهایت در مرحله بازگشت و فرا بازگشت، سیمرغ است. (ر.ک. کمبل^۱ ۱۹۴۹)

حرکت معنایی عطار (از خود، با خود، به سوی جمع، باجمع، به خدا و باز به خود) در بازتاب تخیلی باد و جلوه‌های چرخشی آن به طور اسرارآمیزی در تصاویر نمادین ۱۲

پرنده قهرمان (با نشان‌داری از ۱۲ پیامبر هدایت‌گر برای ترک علقه‌ها و هدایت در راه حقیقت) و در وضعیت ترکیبی تغییرپذیری متجلی شده است. او خود در نقش و تصویر سیزدهمین پرنده جلوه‌گر می‌شود.

قهرمان جلودار این سلوک، هدهد هادی شده، صاحب سرسلیمان، است.^(۴) چرا از میان پرندگان، هدهد ریزنقش و ظریف، نقش ابرقهرمان را به عهده دارد، حال آنکه اغلب، قهرمان در فرهنگ اساطیری مساوی با پهلوانی زورمند، همه چیزدان با نیروهایی فرابشری و گاه فرا واقعی و فانتزی است. او دارای ویژگی‌هایی مانند پیشگویی قبل از تولد، آمیزش خارج از رسوم، سخت‌زایی، طرد، پرورش غیرعادی در طبیعت یا کمک حیوانات، داشتن نیروی فرا انسانی، پشتیبانی نیروهای ماورایی و... است که او را از بقیه متمایز و زمینه پیروزی او را در نبرد فراهم می‌کند. (حسینی ۱۳۹۳: ۹۸) شاید عطار، هوشیارانه، به مقابله با پهلوانان حماسه‌های بزرگ رفته و هدهد را با محرکه و قدرتی فراتر نیرومند کرده باشد تا در فضایی اسرارآمیز و تخیلی در مفهوم خود «قهرمانی» حلول کند و سفر را در حرکت و اتحادی جمعی رقم زند.

مرغ زرین، با توجه به ریخت‌شناسی منظومه تخیلی دوران، دارای ریختی مثبت و اسرارآمیز و نمودی از باد دوگانه است و در هیچ کجا یافت نمی‌شود، صاحب پیام الهی، اما بدون نشان‌داری از هیچ پیامبری است. وجودی که هست و نیست. بشارت - هشدار دهنده الهی است و به کار حق آگاه و دم جهان سوز دارد، برپا کننده قیامت است و تا زمانی مسئولیت بردوش اوست که حق آشکار و او نیز فنا شود. این شخص کسی نیست جز جان عطار، همان ولی مستور خلیفه الهی که همه چیز به خاطر او رقم خورده است. شهادت عطار برای ابراز خود-انسان در این منظومه ستودنی است. در این اثر، ماهیت عنصری خود شاعر؛ یعنی نمودی از آتش در پیوند مستقیم باد جلوه‌گر است.

مرحبا ای مرغ زرین خوش در آی گرم شو در کار و چون آتش در آی
(عطار ۱۳۸۸: ۲۶۲)

مرغان منتخب با توجه به منظومه شبانه، همگی قابلیت تغییر و تبدیل دارند. به نظر دوران داخل شدن در یک دنیای آرام و راحت، خود را از چنگال زمان کشنده و فناپذیر رها کردن است، تلاشی برای این که زمان را با پناه بردن به درون و رفتن به سوی جای امن [درب‌گیرنده/محصورکننده، تحت حمایت سیمرغ] کنترل کند. (عباسی ۱۳۹۰: ۱۶)^(۵) چه بسا انکار اولیه قهرمانان این داستان از سر عجز نیست و اغلب علت رد دعوت از سوی مخاطب این باشد: «فرد نمی‌خواهد از راحتی و چیزهایی که به آن علاقه‌مند است، دست بکشد.» (کمبل، ۱۳۸۹: ۶۸-۶۷) به نظر عطار هم، قبول سفر؛ یعنی ترک مکان امن و پذیرش خطرات راه که بدون آشنایی و مواجهه با آن‌ها نمی‌توان ترغیب به همراه شدن و رسیدن به پیروزی شد. (ویتلا ۱۳۹۰: ۱۱) در سفر قهرمان برای تبدیل وضعیت نیاز به یک پیام یا خبر تهییج‌کننده و انگیزه‌قوی است و در منطق الطیر تصویرهای بدیع از شیء ارزشی (پادشاه - سیمرغ و جایگاه او) این انگیزه است.

دوگانگی عنصر باد با توجه به ساختار اسرارآمیز و ترکیبی در نظریه تخیل ژیلبر دوران

عطار این سفر اسرارآمیز را با استفاده از تصاویر تخیلی عنصر باد در پیوند دیگر عناصر، فضاسازی‌های خلاقانه، ساده، زیبا و مؤثری چون بهانه جویی‌های هوشیارانه، حرکت و پرواز جمعی، آواز و سرود خوانی، بشارت - هشدار دهنده‌گی، وضعیت‌های مختلف خوف و رجا، گریز از یک‌جا بودن، گذار از هفت وادی سلوک، عروج به سوی مکان امن قاف و یافتن سیمرغ (شیء ارزشی) و... بازسازی کرده است. تمام تصاویر نوعی خلصه قدسی را در مخاطب تداعی می‌کند که در دو ریخت دگرگونی/جابجایی (واژگونی - جایگزینی) و خلوتگاه درونی (تغذیه‌ای/جنینی) متجلی شده‌اند. در کل متن، ترس از مرگ کم رنگ و از وحشتزایی دور شده و ترس عبور از مهلکه‌هایی چون امواج

دریاها و بیابان‌های خشک، گرما و سرمای شدید به امید رسیدن به مأمن و آرامشگاه سیمرخ تعدیل و با صبر و نشاط و شوق دیدار جایگزین گردیده است. تبیین مفاهیم یاد شده، ساختارمندی اسرارآمیز یا ترکیبی، ماهیت عنصری هر پرنده در بخش بشارت نامه به عنوان بازتاب تخیلی عنصر باد در پیوند عناصر دیگر در جدول زیر تحلیل شده است.

جدول ۱. تحلیل ساختار اسرارآمیز و ترکیبی پرندگان با توجه به ماهیت عنصری آنان (ابیات بخش بشارت نامه)

ابیات شاهد	ساختارمندی	ماهیت عنصری
مرحبا ای هدهد هادی شده در حقیقت پیک هر وادی شده ای به سرحد سبا سیر تو خوش با سلیمان منطق‌الطیر تو خوش..	ساختار اسرارآمیز؛ (صاحب سر - منطق‌الطیر با سلیمان - پیک رازدار) ترکیبی (هم اینی - هم آنی) ساختار دوقطبی خیر و شر (دیو / نفس ≠ صاحب سر/جان)	بشارت - هشدار دهندگی با جلوه هدهد باد دوگانه با ریخت مثبت و عروجی / در پیوند با ریخت دوگانه خاک - در پیوند ریخت منفی آتش - در پیوند با آتش با بعد منفی انسانی (دیو/ نفس = مخلوق آتش)
خه خه ای موسیچه موسی صفت خیز موسیقار زن در معرفت کرد از جان، مرد موسیقی شناس لحن موسیقی خلقت را سپاس...	ترکیبی (هم اینی - هم آنی) هم موسیقی و مرغ هم مرد از جان گذشته و کوه طور (مکان امن) هم موسی با خوی مثبت هم فرعون با خوی منفی	بشارت‌دهنده - تهییج‌کننده با جلوه موسیچه باد دوگانه در پیوند خاک و آتش موسیقی نوایی خوش و از تحرک هوا است موسیچه در ریخت مثبت (موسی) در پیوند آتش پیام رسان / هشداردهنده و در پیوند خاک دوگانه؛ مأمن - ویران‌کننده (کوه طور، میقات - فرعون)

کیفری و هشدار دهندگی با جلوه طوطی	ساختار ترکیبی	مرحبا ای طوطی طوبی نشین حله در پوشیده طوقی آتشین طوق آتش از برای دوزخیست حله از بهر بهشتی و سخیست...
باد دوگانه در پیوند خاک و آتش خاک پیوند آتش دوگانه کیفری - نگهدارنده آتش سوزنده نمرود (ریخت منفی) - نگهدارنده ابراهیم (ریخت مثبت) تقابل دوزخ و بهشت	در تضاد یکدیگر (نه این - نه آنی) حله پوشیدن با داشتن طوقی آتشین بهشتی بودن و دوزخی بودن؟ دوگانگی وجود انسان	
بشارت‌دهندگی با جلوه کبک در ریخت عروچی - باد در پیوند خاک زندگی بخش، مأمن (کوه عرفان - دار الله) آرام‌بخش (ناقه - صالح بشارت معجزه) پیوند آب (شیر و عسل)	ساختار ترکیبی هم این - هم آنی حرکت بسوی مامن درونی امن، کار مثبت - پاداش مثبت	خه خه ای کبک خرامان در خرام خوش خوش ازکوه عرفان درخرام قهقهه در شیوه این راه زن حلقه بر سندان دار الله زن ...
هشدار - بشارت‌دهندگی با جلوه باز باد دوگانه در پیوند خاک دگرگون‌کننده/ پناه‌دهنده و آتش نابودکننده (خشم و تندی) (غار مأمن برای رسیدن به وحدت - بطن مادر)	ساختار ترکیبی (واینی - و آنی) روش منفی برای رسیدن به کار در چایگاهی مثبت - تبدیل‌کننده عقل به دل	مرحبا ای باز نیک تنگ چشم چند خواهی بود تند و تیز خشم نامه عشق ازل بر پای بند تا ابد آن نامه را مگشای بند ...
بشارت - هشداردهندگی با جلوه دراج (مرغ تاجور و اوج گیرنده) (هشدار در خطا کردن اگر بر نفس غلبه کند) باد زندگی بخش در پیوند خاک (عیسی نماد روح رهای الهی و دم او زندگی بخش) باد در پیوند آب کیفری (گرداب) خاک پست و گرفتارکننده (خر - نفس) در پیوند آتش عروچی (جان افروختن)	ساختار اسرار آمیز؛ الست - معراج ساختار ترکیبی (هم این - هم آنی) (سوختن و برافروختن) هم این - هم آنی (سوختن و برافروختن) (سوختن - ساختن)	خه خه ای دراج معراج الست دیده بر فرق بلی تاج الست چون الست عشق بشنودی بجان از بلی نفس بیزاری ستان...

باد عروجی (مرغ جان) در پیوند آتش
و خاک

مرحبا ای عندلیب باغ عشق ناله کن خوش ز درد و داغ عشق خوش بنال از درد دل داود وار تا کنندت هر نفس صد جان نثار..	ساختار ترکیبی هم این و هم آنی پاردوکس (خوش نالیدن) (آهن نفس ... گرم شدن در عشق چون داوود)	راه گشایندگی - فزایندگی با جلوه عندلیب باد و خاک و باد راهنما (داوود و نوا) باد راه گشاینده، نوای داودی در پیوند خاک (خلق) باد تبدیل شونده و تغییرکننده (عندلیب) در پیوند خاک (نفس - زره - آهن) و آتش (آهن و موم شدن - گرم شدن)
--	---	--

خه خه ای طاووس باغ هشت در در سوختی از زخم مار هفت سر صحبت این مار در خونت فکند و ز بهشت عدن بیرون فکند...	ساختار اسرار آمیز؛ باغ بهشت و رانده شدن انسان و حیوانات از بهشت) تقابل سدر و طوبی (بهشت آن مکانی - طبیعت این مکانی) (آدم و مار)	کیفری - هشداردهندگی با جلوه طاووس باد در پیوند خاک با ریخت عروجی (باغ بهشت) و در ریخت سقوطی (مار، سر طبیعت)
--	---	--

مرحبا ای خوش تذرو دوربین چشمه دل غرق بحر نور بین ای میان چاه ظلمت مانده‌ای مبتلای حبس محنت مانده‌ای...	ساختار ترکیبی هم این و هم آنی چاه ظلمانی - عرش رحمانی ساختار اسرار آمیز عرش رحمانی - بحر نور	تغییر - هشداردهندگی با جلوه تذرو باد در ریخت سقوطی (حبس) و در پیوند با خاک، جایگاه مأمن (چاه) // پیام رسان باریخت عروجی. وارونگی (یوسف) // مصر، پادشاه، ملک جلوه خاک / ریخت عروجی
---	---	--

خه خه ای قمری دم ساز آمده شاد رفته تنگ دل باز آمده تنگ دل زانی که درخون مانده‌ای درمضیق حبس ذوالنون مانده‌ای...	ساختار ترکیبی (هم اینی - هم آنی) شاد رفتن و تنگ دل آمدن	هشدار دهندگی با جلوه قمری باد در پیوند خاک کیفری و آب نابودگر با جلوه ذوالنون و ماهی باد بشارت دهنده
--	---	--

تقابل ریخت عروجی و سقوطی در ماه و ماهی	با فضا سازی محدود (مضیق حبس) و نامحدود (بحر خاص/فرق ماه)	
بشارت - هشداردهندگی با جلوه فاخته باد دوگانه (با تقابل وفا و بی وفایی) در پیوند خاک زندگی بخش و تغییردهنده (خضر) و آب مفید و حیات بخش	ساختار ترکیبی وفا و بی وفایی هم این و هم آنی درآمدن و برون آمدن	مرحبا ای فاخته بگشای لحن تا گهر بر تو فشاند هفت صحن چون بود طوق وفا در گردنت زشت باشد بی وفایی کردنت...
بشارت - هشداردهندگی با جلوه باز (شهباز) در ریخت دوگانه عروجی - سقوطی در پیوند خاک سقوطی (مردار) خاک بشارت - تغییردهنده (ذوالقرنین)	ساختار ترکیبی تقابل پرواز و سرنگونی دنیا و عقبی	خه خه ای باز به پرواز آمده رفته سرکش سرنگون باز آمده سرمکش چون سرنگونی مانده ای تن بنه چون غرق خونی مانده ای...
بشارت - هشداردهندگی با جلوه مرغ زرین باد دوگانه در پیوند آتش دوگانه گرمابخش و سوزنده (و پاک کننده)	ساختار اسرارآمیز مرغ زرین کیست؟ نزل حق / واقف اسرارشدن / کار حق / مرغ تمام	مرحبا ای مرغ زرین خوش درآی گرم شو در کار و چون آتش درآی هر چه پیشست آید از گرمی بسوز ز آفرینش چشم جان کل بدوز...

ساختارهای ترکیبی یا دراماتیک در این بخش می‌کوشد به کمک طبیعت دَوَرانی زمان با اشخاص یکی شود و هدهد در این دعوت‌نامه آنان را به چرخه و گذر از زمان و مکان دعوت می‌کند. همچنین نمادهای ساختار اسرارآمیز، خطرهای تهدیدهای زمان را برای آن‌ها کاسته و تلطیف کرده است. (عباسی ۱۳۹۰: ۱۰۷) هر پرنده به عنوان نمود و جلوه‌ای از کهن‌الگوی باد با دیگر عناصر پیوند نزدیک دارد که منجر به آشکارگی ماهیت عنصری شعر نیز شده است. این یافته‌ها نشان داد تصاویر تخیلی عناصر در منطق الطیر، مانند دیگر آثار عطار، نقشی هوشمندانه و خلاقانه در پردازش داستان‌های نمادینی چون

سفر مرغان به سوی سیمرغ به عنوان بازتاب اسطوره سفر قهرمان دارد. همچنین پرده از رازواریگی «مرغ زرین» با توجه به بررسی همانندی‌ها و ناهمانندی‌های او با دیگر مرغان برداشته شد.

جدول ۲. جمع‌بندی یافته‌های تحلیلی پژوهش

جان به عنوان عنصر هستی‌بخش و راز خلقت در پیوند دیگر عناصر در آفرینش و پیدایش انسان و جهان نقش دارد.
-عطار در هر اثر خود در ماهیت عنصری خاصی ظاهر می‌شود و در منطق/الطیر، در تصاویر تخیلی عنصر باد و حامل پیام الهی و در ساختاری اسرارآمیز با محرکه عروجی پرواز و سفر در وضعیت دگرگونی است.
- مهم‌ترین نمود باد، پرندگان و سیمرغ است.
- ۱۲- پرنده منتخب در وضعیت ترکیبی تبدیل‌شوندگی هستند با نشان‌داری از ۱۲ پیامبر. ^(۶)
-عطار درکسوت مرغی زرین (جلوه‌ای از باد در پیوند آتش) پیام جان‌آفرین را ابلاغ و نقشه راه بازگشت و فرابازگشت عروجی را برای پرندگان منتخب بازخوانی می‌کند. «پیامی از ناخودآگاه قهرمان که خبر از فرارسیدن زمان تغییر می‌دهد. این پیام‌ها گاهی در قالب رؤیاها، تخیلات، تصورات یا [الهامات] ظاهر می‌شوند.» (وگلر ۱۳۸۷: ۱۳۰)
-هدهد در مقام معلم نیست، بلکه راهنما و رهبری آگاه شده و با تجربه است و پرندگان را به سوی تجلی آرزوی یافتن پادشاه حقیقی هدایت می‌کند و در طریق گذر از شریعت به سوی حقیقت، باید مراحل سلوک (عزیمت و گذار و رجعت) را طی کنند. ساختار اصلی سه منظومه عطار حرکت و سفر سالک است به سوی یک حقیقت، سالک به عنوان من قهرمان هر طور شده قانع می‌شود و به دنبال پیر خود سفر را ادامه می‌دهد. (پورنامداریان ۱۳۸۶: ۱۶-۱۴)
- اندیشه مقابله با زمان، غلبه بر ترس و مرگ به صورت آگاهانه در حرکت جمعی به سوی سیمرغ و رسیدن تصویر شده است که با منظومه نخیلی ژیلبر دوران مطابقت دارد.
-مؤلفه‌های سفر قهرمان و تصاویر تخیلی عنصر باد در این اثر با نظام تخیلی ژیلبردوران در پیوند معنادار و دارای همسانی‌های آشکاری است.
-مراحل عزیمت - گذار و تشرف - رجعت قهرمان در این اثر در تحول و تغییر عنصر باد در نمود مرغ زرین، هدهد و پرندگان و سیمرغ به زیبایی تصویر شده است.

نتیجه

این پژوهش حاصل شناسایی و تحلیل بازتاب تخیلی عنصر باد در بخش‌هایی از منطق/الطیر (به عنوان نمونه) با رویکرد به نظریه تخیل ژیلبر دوران است. تصاویر تخیلی باد در پیوند دیگر عناصر نشان دهنده این بود که عطار تصاویر خلاقانه و تخیلی از عناصر هستی‌بخش را به عنوان کهن‌الگوهای حیات با بازتاب‌های گوناگون خلق نموده

است. او در منطق‌الطیر، راوی داستان مرغان و من قهرمان در اسطوره سفر است. نمود تخیلی عنصر باد، پرندگان هستند و مؤلفه‌های سفر قهرمان در حرکت جمعی آن‌ها نیز آشکار است. عطار به عنوان مرغ زرین، حامل پیام الهی برای انجام کار بزرگ، نمودی از آتش در پیوند باد، مرغان سالک را با مراحل سلوک و وادی‌های پرخطر آشنا می‌کند و در نهایت آن‌ها را در پایان سفر به یک وضعیت چرخشی اسرارآمیز و شگفت می‌رساند.

پرندگان هرکدام قهرمان اسطوره زندگی خود هستند، دست به انتخاب می‌زنند، با طرحواره ترس نخستین مواجه می‌شوند و شرایط سقوطی خود را دگرگون می‌کنند. آن‌ها مانند همد، سه مرحله عزیمت (آگاه شدگی، تصمیم و حرکت)، گذار (هبوط، کشف، تبعید و تشرّف) و بازگشت (رجعت و فرا بازگشت) را طی می‌کنند.

رویکرد به منظومه تخیل ژیلبر دوران برای تبیین مفاهیم و معانی درونی‌تر نمادها و رموز شعر در این پژوهش توانست مراحل و مؤلفه‌های اسطوره سفر قهرمان، دوگانگی باد در پیوند دیگر عناصر، ماهیت عنصری اندیشه شاعر و محتوای شعر به ویژه نقش و ماهیت مرغ زرین را آشکار نماید. ماهیت عنصری منطق‌الطیر باد دوگانه در پیوند عناصر دیگر با جلوه همد، پرندگان، سیمرغ و محرکه عروجی سفاست. باد با نمود پرنده و جلوه پرواز در پیوند خاک و آب (با تصاویر بهشت، جمعیت و بحر، بیابان، قاف، بالایی و پایینی، رنگ‌ها و تصاویر و...) بیشترین بازتاب را داشت.

عطار در جایگاه مرغ زرین، نمادی از باد در پیوند آتش دوگانه است زیرا دوازده پرنده منتخب، هرکدام با نشان‌داری از یک پیامبر برای هدایت و تبدیل شدن، معرفی و دعوت شده‌اند، اما مرغ زرین مستقیم با خدا و رسالت الهی در ارتباط است و کار بزرگی برعهده دارد. همد، بازتاب تخیلی باد بشارت-هشداردهنده در ریخت عروجی است که در وضعیتی ترکیبی (بشارت/هشداردهندگی) با ساختاری اسرارآمیز تجلی داشت. ساختار شکل‌گیری روابط اشخاص و موقعیت‌ها در این اثر (هم اینی - هم آنی) و بر مبنای

وارونگی و تغییرپذیری مدام است و در نهایت به قهرمانی واحد تبدیل و با سیمرغ یکی شدن است. مطابقه با مؤلفه‌های نظام تخیلی ژیلبر دوران توانست بخشی از رموزارگی زبان و اندیشه عطار را در منطق/الطیر آشکار کند. این نوع نگرش ژرف‌ساخت به تصاویر تخیلی و دیگر مؤلفه‌های رمزی در هر متن، می‌تواند دریچه‌ای دیگر به سوی ناشناخته‌های شعر و زبان رمزی شاعر - هنرمند - انسان بگشاید.

پی‌نوشت

- (۱) بسیاری از تمدن‌های خدایگانی برای باد چندین شکل قائل بودند؛ خدا - هوای مصری به نام شو، بر «چهار بادآسمان» تسلط داشت. آپولوس خدای یونانی و فوجین خدای ژاپنی، بادها را در کیسه نگه می‌داشتند. بادها، در هنر تدفینی رومیان، به عنوان تریتون‌هایی تجسم یافته بودند که برای پیش بردن روح به سوی جزیره خوشبختان، در صدف‌های حلزونی ایجاد نسیم می‌کردند. (ر.ک. امینی‌ثانی ۱۳۹۵)
- (۲) محرکه‌های تقسیم‌کننده و محرکه‌های فرارونده ذیل بازتاب موقعیتی قرار می‌گیرند و محرکه‌های پایین‌رو و درون‌رو ذیل بازتاب تغذیه‌ای، تعریف می‌شوند. محرکه‌های آهنگ‌دار (آهنگین) ذیل بازتاب جنسی تعریف می‌شوند. (ر.ک. عباسی ۱۳۹۰)
- (۳) در برخی احادیث شیعه و سنی این مضمون وجود دارد؛ کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۱۵، ص ۲۲۱، دار الحدیث، قم، چاپ اول، ۱۴۲۹ق یا سیوطی، جلال الدین، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، ج ۴، ص ۲۸۹ و ۲۹۰، کتابخانه آیت ا.ه. مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۴ق.
- (۴) مراجعه شود به مقدمه منطق/الطیر عطار با تصحیح دکتر شفیع کدکنی، چاپ سال ۱۳۸۸.
- (۵) چون این در برگرفته‌ها، پناهگاه‌های امنی هستند و انسان برای حفظ خود به درون آن‌ها می‌رود تا خود و گذشته خود را در بی‌زمانی زنده کند. بهشت و عدن (داستان آدم)؛ آشیانه، قاف (سیمرغ در داستان زال)؛ پناهگاه، غار (در داستان اصحاب کهف و پیامبر (ص))؛ شکم ماهی (در داستان یونس)، کشتی (در داستان نوح)؛ سبد، قصر، کوه طور (در داستان موسی)؛ معبد، بارگاه، تخت (داستان سلیمان) درخت، جنگل (داستان بودا)؛ مسجد، رحم مادر، جنگل (اگر نگهدارنده قهرمان در برابر دشمن باشد) و... همه «مأم‌هایی برای در برگیرندگی انسان و سپس حمایت از او برای گریز از ترس و نیستی هستند که آگاهانه و ناخودآگاهانه در متون عرفانی و ادبی شکل گرفته‌اند.» (عباسی ۱۳۹۰: ۱۷)

(۶) این مرغان نمایندهٔ ۱۲ پیامبر بعد از سلیمان نبی تا ذوالقرنین هستند. (عطار، مقدمه: ۱۳۸۸) به نظر می‌رسد چندان با سند تاریخی پیامبران مطابقت ندارد.

کتابنامه

قرآن کریم.

ارسطو، بی‌تا. *مابعد الطبیعه* (کتاب اول آلفای بزرگ) ترجمهٔ لطفی، محمدحسن. تهران: طرح نو. افروز، محمود. ۱۴۰۱. «تحلیل تطبیقی مراحل سفر اسطوره‌های قهرمان و مقامات سفر عرفانی سالک در ادبیات انگلیسی (بر مبنای الگوی پیرسون - مار و الگوی عطار)، فصلنامهٔ ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب، س ۱۵، ش ۶۶، صص ۹۴ تا ۶۲.

امینی‌ثانی، کیمیا. ۱۳۹۵. «تجلی شاعرانه باد در اشعار پروین دولت آبادی»، *فصلنامهٔ نقد کتاب کودک و نوجوان*، ش ۱۱، ۱۰۰ - ۷۵.

باشلار، گاستون. ۱۳۶۴. *روان‌کاوی آتش*. ترجمهٔ جلال ستاری. تهران: توس. باطانی، آمنه. ۱۳۹۶. «آب و آتش از نگاه عرموناتیک در منطق الطیر عطار». *دومین همایش ملی مشاعر و مفاخر خراسان، دانشگاه فرهنگیان شهید مفتاح*، صص ۱۸-۱.

پاینده، حسین. ۱۳۸۴. «اسطوره‌شناسی و مطالعات فرهنگی»، *کتاب ماه ادبیات و فلسفه*، ۸ (۵۶)، صص ۹۰ - ۷۲.

پورنامداریان، محمد تقی. ۱۳۸۳. *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*. چاپ پنجم. تهران: علمی و فرهنگی.

_____ . ۱۳۸۶. «تحلیل هنری و نموده‌های در آثار عطار»، *نشریه علمی پژوهشی گوهر گویا، شهرپور*.

_____ . ۱۳۸۰. *دیوار با سیم‌رخ*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

پوریزدان پناه کرمانی، آرزو. ۱۳۹۷. «تحلیل سفر مرغان در منطق الطیر عطار بر اساس کهن‌الگوی «سفر قهرمان» جوزف کمبل» *نشریهٔ حکمت نامه مفاخر*، س ۳، ش ۳، صص ۷۴-۵۱.

حسینی، مریم و شکیبی ممتاز، نسرين. ۱۳۹۳. «اسطوره تولد قهرمان»، *ادب پژوهی*، (۲۹)، صص ۱۱۶ - ۹۷.

دوران، ژیلبر، ۱۳۹۸. *تخیل نمادین*. روح اله نعمت‌اللهی، تهران: حکمت کلمه.

س ۲۱- ش ۷۸- بهار ۱۴۰۴ — بررسی بازتاب تخیلی عنصر باد در منطق‌الطیر عطارنیشابوری... / ۶۹

ذوالقدری، سحر و انصاری، زهرا و خجسته، فرامرزومیرزا نیکنام، حسین. ۱۴۰۳. «تطبیق روایت عشق ایزدان اساطیری و نظریه مثلث عشق (نمونه موردی: خدایان هند، یونان و میانرودان)»، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب، س ۲۰- ش ۷۷، صص ۶۹ تا ۳۹. رجینالد هالینگ، دیل. ۱۳۸۷. فلسفه یونانی، تاریخ فلسفه غرب. ترجمه عبدالحسین آذرنگ. تهران: ققنوس.

رضایی، عربعلی. ۱۳۸۲. واژگان توصیفی ادبیات: انگلیسی - فارسی. تهران: فرهنگ معاصر. سعیدی، مریم. ۱۳۹۶. «تحلیل سیر تخیل نظامی در اسطوره بهرام گور (با توجه به نظریه ژیلبر دوران)». جستارهای نوین ادبی، ش ۱۹۶، صص ۱۲۹ - ۱۰۵.

عباسی، علی. ۱۳۹۰. ساختارهای نظام تخیل از منظر ژیلبر دوران. تهران: علمی فرهنگی. ———. ۱۳۸۳. «طبقه بندی تخیلات ادبی بر اساس نقد ادبی جدید (روش ژیلبر دوران)»، پژوهش نامه علوم انسانی دانشگاه شهید بهشتی، شماره ۲۹. صص ۱ - ۲۲. ———. ۱۳۸۰. «ژیلبر دوران، منظومه شبانه، منظومه روزانه» ماهنامه کتاب ماه، ش ۴۷، صص ۱۲۹ - ۱۲۸.

عباسی، علی و حبیب‌پور، جواد. ۱۳۹۵. «مؤلفه‌های فیلم‌نامه‌های دینی در سریال‌های تلویزیونی»، مطالعات فرهنگ و ارتباطات، ۱۷ (۳۶)، ۲۲۵ - ۲۰۳.

عطار نیشابوری، فریدالدین. ۱۳۸۸. منطق‌الطیر. تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن. کمبل، جوزف. ۱۳۹۱. قدرت اسطوره، چ ۷. ترجمه عباس مخبر. تهران: مرکز. ———. ۱۳۸۹. قهرمان هزار چهره. ترجمه شادی خسروپناه. مشهد: گل آفتاب. کنگرانی، منیژه. ۱۳۸۸. «تحلیل تک اسطوره نزد کمبل با نگاهی به روایت یونس و ماهی»، فرهنگستان هنر، س ۳، ش ۱۴.

گریمال، پیر. ۱۳۹۱. اساطیر جهان ۲، ترجمه مانی صالحی علامه. چ ۲. تهران: مهاجر. موسوی، مهران و کریمی، محمود. ۱۳۹۶. «مراحل آغازین آفرینش عالم از منظر تورات و بررسی آن در تطبیق با قرآن»، مجله الهیات تطبیقی، س ۸، ش ۷، صص ۶۲ - ۴۵. نامورمطلق، بهمن. ۱۳۹۲. درآمدی بر اسطوره‌شناسی. تهران: سخن. هایدگر، مارتین. ۱۳۸۶. هستی و زمان. ترجمه سیاوش جمادی. تهران: ققنوس. وگلر، کریستوفر. ۱۳۸۷. سفرنویسنده. ترجمه محمد گذرآبادی. تهران: یم نوی خرد. ویتلا، استوارت. ۱۳۹۰. اسطوره و سینما. ترجمه محمد گذرآبادی. تهران: هرمس. یونگ، کارل گوستاو. ۱۳۷۷. انسان و سمبل‌هایش. ترجمه محمود سلطانی. تهران: جامی.

References (In Persian)

Holy Qor'ān.

Abbāsī, Alī . (2001/1380SH). “*Gilbert Duran, Manzūme-ye Šabāneh, Manzūme-ye Rūzāneh*” (*Gilbert Durand, nightly poem, daily poem*). *Monthly Book of the Month*. No. 47. Pp. 128- 29.

Abbāsī, Alī and Habīb-pūr, Javād. (2015/1393SH). “*Mo’allefehā-ye Fīlm-nāme-hā-ye Dīnī dar Serīyāl-hā-ye Televīzīyūnī*” (*Components of Religious Scripts in TV Series*). *Journal of Culture and Communication Studies*. 17th Vol. No. 36. Pp. 203 - 225.

Abbāsī, Alī. (2011/1390SH). *Sāxtār-hā-ye Nezāme Taxayyol az Manzare Gilbert Duran* (*The structures of the imagination system from the perspective of Gilbert Durand*). Tehrān: Elmī va Farhangī (Scientific and Cultural).

Abbāsī, Alī. (2004/1383SH). “*Tabaqe-bandī-ye Taxayyolāte Adabī bar-asāse Naqde Adabī-ye Jadīd*” (*Raveše Gilbert Duran*) (*Classification of Literary Imaginations Based on New Literary Criticism* (Gilbert Durand's Method)). *Shahid Beheshti University Humanities Research Journal*. No. 29. Pp. 1- 22.

Afrūz, Mahmūd. (2023/1401H). “*Tahlīle Tatbīqī-ye Marāhele Safare Ostūrehā-ye Qahremān va Maqāmāte Safare Erfānī-ye Sālek dar Adabīyyāte Engelīsī*” (*bar Mabnā-ye Olgū-ye Pearson- Mar va Olgū-ye Attār*) (“*Comparative analysis of the journey stages of the hero's myth and the mystical journey of the seeker in English literature (based on the Pearson-Mar model and the Attar model)*”). *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature*. Islamic Azad University- South Tehran Branch. 15th Year. No. 66. Spring. Pp. 62 - 94.

Amīnī-sānī, Kīmīyā. (2015/1395SH). “*Tajallī-ye Šā’erāne-ye Bād dar Aš’āre Parvīn Dowlat Ābādī*” (“*Poetic manifestation of wind in the poems of Parvin Dowlatatabadi*”). *Children's Book Review Quarterly*. 11th Vol. Pp. 75 - 100.

Aristotles. (1999/1378SH). *Māba’do al-tabī’at* (*Ketābe Avval Ālfā-ye Bozorg*) (*Metaphysics — the first book of Big Alpha*). Tr. by Mohammad-hassan Lotfī. Tehrān: Tarhe Now (New design).

Aṭṭār Neyšābūrī, Farrīdo al-ddīn. (2009/1388SH). *Manteqo al-teyr*. Ed. by Mohammad-rezā Šafi’ī Kadkanī. Tehrān: Soxan.

Bachelard, Gaston. (1985/1364SH). *Ravān-kāvī-ye Ātaš* (*Psychoanalysis of fire*). Tr. by Jallāl Sattārī. Tehrān: Tūs.

Batani Amina (2017). "Water and Fire from a Hermeneutic Perspective in Al-Tayr Attar's Logic". *The Second National Conference on Recognizing the Famous and Honored Men of Khorasan in Persian Literature*. Shahid Mofateh Cultural University. pp. 1-18.

- Campbell. Joseph. (2010/1389SH). *Qahramāne Hezār Čehreh (The hero of a thousand faces)*. Tr. by Šādī Xosrw-panāh. Mašhad: Gole Āftāb.
- Campbell. Joseph. (2012/1391SH). *Qodrate Ostūreh (The power of myth)*. Tr. by Abbās Moxber. 7thed. Tehrān: Markaz.
- Durand, Gilbert. (2018/1398SH). *Taxayyole Namādīn (Symbolic imagination)*. Tr. by Rūho al-llāh Ne'mato al-llāhī. Tehrān: Hekmate Kalameh.
- Grimal, Pierre. (2012/1391SH). *Asātīre Jahān (World Mythology)*. 2nd Vol.
Tr. by Mānī Sālehī Allāmeḥ. 2nd ed. Tehrān: Mohājjer.
- Heidegger, Martin. (2016/1394SH). *Hastī va Zamān (Existence and time)*. Tr. by Sīyāvāš Jamādī. Tehrān: Qoqnūs.
- Hollingdale, Reginald John. (2008/1387SH). *Falsafe-ye Yūnānī, Tārīx Falsafe Qarb (Western philosophy: an introduction)*. Tr. by Abdo al-hoseyn Āzarang. Tehrān: Qoqnūs.
- Hoseynī, Maryam and Šakībī Momtāz, Nasrīn. (2013/1392SH). "Ostūre-ye Tavallode Qahremān" (The myth of the hero's birth). *Journal of Literary Studies*. No. 29. Pp. 97 -116.
- Jung, Carl Gustav. (1998/1377SH). *Ensān va Sambolhā-yaš (Man and his symbols)*. Tr. by Mahmūd Soltānī. Tehrān: Jāmī.
- Kangarānī, Manīzeh. (2018AH/1396SH). "Tahlīle Tak Ostūreh Nazde Campbell bā Negāhī be Revāyate Yūnes va Māhī" (Analysis of one myth by Campbell with a look at the narration of Jonah and fish). *Art Academy*. 3rd year. No. 14.
- Mūsavī, Mehrān and Karīmī, Mahmūd. (2016/1394SH). "Marāhele Āqāzīne Āfarīneše Ālam az Manzare Towrāt va Barrasī-ye ān dar Tatbīq bā Holī Qor'ān" (The initial stages of the creation of the world from the perspective of the Torah and its examination in comparison with the Quran). *Journal of Comparative Theology*. No. 7. 8th Year. 45 - 62.
- Nāmvar Motlaq, Bahman. (2012/1391SH). *dar-āmadī bar Ostūreh Šenāsī (An introduction to mythology)*. Tehrān: Soxan.
- Pāyandeh, Hoseyn. (2005/1384SH). "Ostūre-šenāsī va Motāle'āte Farhangī" ("Mythology and Cultural Studies"). *Book of the Month of Literature and Philosophy*. 8th Vol. No. 56. Pp. 72 - 90.
- Pūr-nāmdārīyān, Mohammad-taqī. (2001/1380SH). *Dīdār bā Sīmorq (A meeting with sīmorgh)*. Tehrān: Pažūheš-gāhe Olūme Ensānī va Motāle'āte Farhangī (Research Institute of Human Sciences and Cultural Studies).
- Pūr-nāmdārīyān, Mohammad-taqī. (2013/1393SH). *Ramz va Dāstānhā-ye Ramzī dar Adabe Fārsī (Code and secret stories in*

Persian literature). 5th ed. Tehrān: Elmī va Farhangī (Scientific and Cultura).

Pūr-nāmdārīyān, Mohammad-taqī. (2007/1386SH). “*Tahlīle Honary va Nemūdhā-ye dar Āsāre Attār*” (*Artistic analysis and representations in Attar’s works*). Gohar Goya scientific research publication. Šahrīvar.

Purizdan Panah Kermani, Arezo (2018). “Analysis of the Journey of Birds in Attar’s Logic of the Bird Based on the Archetype of Joseph Campbell’s “Hero’s Journey”” *Hekmat Nameh Mafakher Publication*, Year 3, NO 3. (Special to Attar Neyshaburi). pp. 51-74.

Rezāyī, Arab-alī. (2003/ 1382SH). *Vāžegāne Towsīft-ye Adabīyyāt: Englišī- Fārsī (Descriptive vocabulary of literature: English - Persian)*. Tehrān: Farhange Mo’āser (Contemporary Culture).

Sa’īdī, Maryam. (2012/1391SH). “*Tahlīle Seyre Taxayyole Nezāmī dar Ostūre-ye Bahrām Gūr (bā Tavajjoh be Nazariyye-ye Gilbert Duran)*” (*Analysis of the course of military imagination in the myth of Bahram Gur (according to the theory of Gilbert Duran)*. *Modern Literary Essays, Scientific Research Journal*. No. 196. Spring 1396. Pp. 105 - 129.

Vogler, Christopher. (2008/1387SH). *Safare Nevīsandeh (Travel writer)*. Tr. by Mohammad Gozar-ābādī. Tehrān: Mīnū-ye Xerad.

Voytilla, Stuart. (2012/1390SH). *Ostūreh va Sīnamā (Myth & the Movies: Discovering the Myth Structure of 50 Unforgettable Films)*. Tr. by Mohammad Gozar-ābādī. Tehrān: Hermes.

Zo al-qadrī, Sahar and Ansārī, Zahrā and Xojasteh, Farāmarz & Mīrzā Nīk-nām, Hoseyn. (2024/1403H). “*Tatbīqe Revāyate Ešqe Īzādāne Asātīry va Nazariyye-ye Mosallase Ešq (Nemūne-ye Mowredī: Xodāyāne Hend, Yūnān va Mīyān-rūdān)*” (“*A Comparative Study of Love Stories Among Mythological Deities: An Analysis Using the Triangular Theory of Love (Case Study of Greek, Indian, and Mesopotamian Deities)*”). *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 20th Year. No. 77. Winter. Pp. 39- 6.

واکاوی هویت اکسیر بی‌مرگی (گیاه هوم) در اسطوره‌های ایرانی*

تورج بخشایشی^د* - مریم برزگر^د** - حمیدرضا اردستانی رستمی^د***

دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران - استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران - دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد دزفول، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد دزفول، ایران

چکیده

در دین زرتشت به گیاه مقدس هوم برمی‌خوریم که جایگاهی ایزدی پیدا کرده است. گیاه اسطوره‌ای هوم که هندیان آن را سومه خوانند دو جلوهٔ مینوی و گیتیانۀ دارد. در *اوستا* جلوهٔ گیتیانۀ آن به صورت گیاهی خودرو بر زمین می‌روید. روحانیان زرتشتی در مراسمی ویژه از این گیاه، نوشیدنی سکرآوری تهیه می‌کنند که هم‌نام هوم است. هویت این گیاه در گذشت زمان و جابجایی مراکز مهم دین زرتشت، به دست فراموشی سپرده شده است. زرتشت در ابتدای تبلیغ دین، استفاده از هوم را ممنوع اعلام کرد، اما پس از زرتشت نوشیدنی هوم به شکلی تعدیل شده به آیین او بازگشت. در این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی به شناسایی هویت و کیفیت این گیاه در دوره‌های قبل و بعد از ظهور زرتشت می‌پردازیم. به طور حتم آنچه بعد از زرتشت به عنوان نوشیدنی هوم معرفی می‌شود با آنچه در آیین کهن، نمود داشته، متفاوت است. براساس یافته‌ها، نوشیدنی هوم در آیین کهن، ترکیبی از فشردهٔ گیاه افدرا، بَنگ و احتمالاً دانهٔ خشخاش بوده است که بعد از زرتشت به دلیل اثرات مخرب این ترکیب، تنها گیاه افدرا به عنوان هوم، معرفی می‌گردد.

کلیدواژه: هوم، سومه، افدرا، بَنگ، اسطوره.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۳/۰۸/۰۱

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۳/۱۰/۰۳

*Email: toorajbakhshayeshi@gmail.com

**Email: drbarzegar.ac.ir@gmail.com (نویسندهٔ مسئول)

***Email: h_ardestanni_r@yahoo.com

* این مقاله برگرفته از رسالهٔ دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران است.

مقدمه

استفاده از گیاهان جادویی از دیرباز در آیین‌های مذهبی و باستانی متدوال بوده است. در هر تمدن دیرسالی که بنگریم استفاده از نوشیدنی‌ها و مواد سکرآور یا روان‌گردان به عنوان تسهیل‌کنندهٔ دستیابی به حالات خلسه و تجارب معنوی و روحانی به چشم می‌خورد. تدخین، نوشیدن یا خوردن یک محرک قوی راهی بود که باعث می‌شد فرد احساس قدرت و سبکی روح داشته باشد و گاهی تا آنجا پیش می‌رفت که مصرف‌کننده، دچار توهمات دیداری و شنیداری می‌شد و یا به خلسهٔ عمیق و رهاشدگی دست پیدا می‌کرد. این مسأله گاهی به نظر یک تجربهٔ متافیزیکی یا الهی می‌آمد و به کشف و شهود و برون‌ریزی احساسی منجر می‌شد، اما سهم ایرانیان یا بهتر بگوییم اعقاب آن‌ها؛ یعنی آریایی‌ها از این موضوع چیست؟ آنچه مسلم است نیاکان ما نیز کاملاً مواد مخدر، محرک و گیاهان دارویی را می‌شناختند و در آیین‌های دینی از آن‌ها استفاده می‌کردند. گفته‌های مورخان و اشارات مستقیم/وستا و متون پهلوی، شاهی بر این ماجراست. یکی از مهم‌ترین مواد سکرآور که ایرانیان از آن برای خلسه‌روی و نشئگی استفاده می‌کردند گیاه هوم^۱ یا هئومه بوده است که هندیان آن را سومه^۲ می‌گفتند. در هر دو آیین، این گیاه، نمودی ایزدی نیز داشته و نوشیدنی حاصل از آن بسیار مقدس و جادویی بوده است. تحقیق در خصوص چیستی این گیاه بسیار مشکل و پر از ابهام است. در آثار محققان ایرانی جز اشاراتی گذرا، تحقیقی جامع و کامل در مورد چیستی هوم صورت نگرفته است. در آثار پژوهندگان خارجی به پژوهش‌های بسیار برمی‌خوریم که هیچ‌کدام ترجمه فارسی نداشتند و برای نگارش این پژوهش،

1. Haoma

2. Soma

مجبور به برگردان آن‌ها به فارسی شدیم. نکته مهم درخصوص مقالات خارجی این بود که بجز اندکی، همه آن‌ها از ریگ‌ودای^۱ هندیان به عنوان منبع اصلی استفاده کرده بودند، اما مشخصات عنوان شده از سومه در ریگ‌ودا با آنچه از هوم در *اوستا* آمده است؛ اگرچه شباهت زیادی دارند، تفاوت‌های بسیاری نیز دارند. مسأله بعدی که بسیار می‌توانست ما را در انجام این تحقیق یاری کند، اکتشافات باستان‌شناسی بود که متأسفانه باستان‌شناسان ایرانی در این زمینه مطلب قابل ذکری نداشتند و ما از اکتشافات بسیار مهم باستان‌شناسان خارجی در محدوده‌ی ایران باستان بسیار بهره بردیم. در این پژوهش برآنیم نظریات مهم و کشفیات مرتبط با موضوع هوم را به صورت کامل ذکر کنیم و *اوستا* را به عنوان منبع اصلی در نظر گیریم تا به هویت آنچه ایرانیان در دوره‌های مختلف تاریخی و مذهبی به عنوان هوم می‌شناختند، پی ببریم و برای ادامه تحقیقات و شناساندن منابع اصلی به محققان، راهگشا باشیم.

اهمیت و ضرورت پژوهش

اسطوره‌ها به معنای واقعی کلمه تصویری منحصر به فرد از یک جامعه ارائه می‌دهند که حاوی تاریخ تمدن و فرهنگ یک ملت است. از دل اسطوره‌ها سنت‌ها و عقاید باستانی بیرون کشیده می‌شوند و چه بسا الگوهای اجتماعی و فردی جوامع امروزی نیز حاصل گفتمان فعال اساطیر با محیط فرهنگی و اجتماعی پیرامون خود هستند. «اسطوره نه تنها در باورهای انسان، بلکه در ادبیات و هنر بویژه در خود زندگی ساری است و جریان دارد. حتی باید دید که امروز در آغاز هزاره‌ی سوم، اسطوره هنوز به حیاتش ادامه می‌دهد. همه انسان‌ها نیاز به اسطوره و اسطوره‌پردازی

دارند و خاصه هنرمندان و ادیبان نیازی مبرم به اسطوره‌شناسی و اساطیر ایرانی

و اسطوره‌سازی‌های جدید دارند.» (اسماعیل پورمطلق ۱۳۹۷: ۷۸)

تصور بسیاری از باورمندان به اسطوره‌ها این است که اساطیر همواره در طول تاریخ ثابت و دست نخورده باقی مانده‌اند. البته این عقیده به دلیل ذات اسطوره‌ها که تمایل به باورپذیری، جاودانگی و دست نیافتنی بودن دارند در نهاد بشر شکل گرفته‌است، اما واقعیت این است که اسطوره‌ها نه خاصیت فرازمانی دارند و نه فرامکانی و اتفاقاً از خصوصیات مهم اساطیر خلاق و پویا، تحول‌پذیری و انطباق با شرایط زمانه است. همین امر حیات اسطوره را تضمین می‌کند و به اسطوره کمک می‌کند که در لایه‌های زیرین تاریخ مدفون نشود. حال اگر بپذیریم که اساطیر از جلوه‌های متغیری برخوردارند باید بتوانیم چگونگی این تغییرات را در تعامل و گفتمان آن‌ها با دیگر عناصر تمدن‌ساز پیگیری کنیم، البته معمولاً این تغییر بیشتر در شکل و فرم اسطوره‌ها تجلی پیدا می‌کند و مفاهیم درونی و عمیق آن‌ها برای استفاده بشر دست نخورده باقی می‌ماند. به طور کلی از نگاه گفتمان تحلیلی-تاریخی معمولاً اتفاقات بزرگ در نهاد یک جامعه یا تحولات اساسی در یک نوع تفکر غالب باعث تغییر در شکل اسطوره‌ها می‌شود؛ مثلاً ظهور دینی تازه، حمله دشمن و اشغال سرزمین، تغییر محل جغرافیایی قدرت‌های سیاسی و نظامی و امثال این باعث تغییرات کلی و جزئی در اساطیر شده‌است. برای نمونه در ایران می‌توان به ظهور زرتشت و پایه‌گذاری آیینی نو اشاره کرد. در چنین مواردی اساطیر مجبور بودند برای بقا، خود را با عقاید نو تطبیق دهند و حتی برخی اسطوره‌ها به دلیل عدم کشسان لازم سرکوب می‌شدند. بدون شک ظهور زرتشت پیامبر باعث تغییر، تحول و حتی دگردیسی برخی از اساطیر و الگوهای کهن شد. برخی از این اسطوره‌ها مثل اسطوره هوم یا هئومه به شدت نیاز به تحقیق و شناخت بیشتری

س ۲۱-ش ۷۸- بهار ۱۴۰۴ — واکاوی هویت اکسیر بی‌مرگی (گیاه هوم) در اسطوره‌های ایرانی / ۷۷
دارند و پژوهش‌هایی از این دست می‌تواند به روشن شدن زوایای تاریک آن‌ها
یاری رساند.

روش و سؤال پژوهش

در این پژوهش به شیوه توصیفی - تحلیلی در پی پاسخ به سؤال ذیل هستیم:
هویت گیاه هوم در دوره‌های قبل و بعد از ظهور زرتشت چگونه بوده است؟
شیوه گردآوری اطلاعات به صورت کتابخانه‌ای و با استفاده از منابع مکتوب و
بررسی نظریات اسطوره‌شناسان صورت گرفته است. در طول این پژوهش ابتدا به
اختصار به معرفی پیشینه پژوهشی موضوع مورد نظر می‌پردازیم. سپس به تعریف
هوم و ذکر آنچه در *اوستا* درخصوص این گیاه آمده و تحلیل موارد مطروحه
خواهیم پرداخت.

پیشینه پژوهش

در منابع ایرانی پژوهش‌چندانی درخصوص هویت گیاه هوم صورت نگرفته است.
الیکا بقایی، (۱۳۹۸)، در *هوم و اسطوره جاودانگی*، در گزارشی ضمن بیان برخی
از اشارات *اوستا* و *ریگ‌ودا* درخصوص گیاه هوم و بیان برخی نظریات قدیمی، به
ریشه‌شناسی هوم و سیر تاریخی آن پرداخته، اما در پایان به نتیجه‌ای درخصوص
هویت این گیاه نرسیده و آن را در هاله‌ای از ابهام می‌داند.

محسنی مفیدی، (۱۳۹۸)، در مقاله‌ای با عنوان «اسطوره گیاه هوم یا سومه» پس از
ذکر پاره‌ای از مواردی که در *اوستا* و *ریگ‌ودا* درخصوص هوم آورده شده است؛
اذعان می‌کند که ماهیت هوم در قبل و بعد از زرتشت متفاوت بوده است، اما
پیشنهادی برای هویت اصلی آن در دوره‌های مختلف ارائه نمی‌دهد.

قاسمیان و اردشیر بهمردی، (۱۳۹۱)، در گیاه هوم، به جایگاه دینی و آئینی این گیاه مقدس پرداخته‌اند. همچنین در این کتاب علاوه بر جنبه‌های پزشکی این گیاه به چگونگی روش تهیه نوشیدنی هوم و استفاده از آن در آیین‌ها و مراسم دینی اشاره شده است.

مزداپور، (۱۳۹۰)، در مقاله‌ای با عنوان «گیاه هوم و نقش آن در آیین‌ها و اساطیر هندوایرانی»، به ریشه‌شناسی لغات هوم و سومه پرداخته است. او با مرور برخی از تحقیقات پیشین و توضیح آیین فشردن هوم به این نتیجه می‌رسد که با توجه به اختلاف نظر قابل توجه محققین، هویت گیاه هوم قابل تشخیص نیست.

بازرگان و همکاران، (۱۳۹۱)، در مقاله‌ای با عنوان «هوم عابد در شاهنامه و نقش اسطوره‌ای آن»، به اشارات مربوط به هوم در شاهنامه فردوسی پرداخته‌اند. مریم نوابی و همکاران، (۱۳۸۹)، در مقاله‌ای با عنوان «هوم و سومه در اندیشه‌ی هندیان و ایرانیان باستان»، به تعدادی از پژوهش‌های پیشین پرداخته و برخی از ارجاعات مربوط به هوم در *اوستا* و *ریگ‌ودا* را برشمرده‌اند.

جعفری، (۱۳۸۶)، در مقاله‌ای با عنوان «هوم پشمینه‌پوش یا گیاه زرین»، به ذکر جایگاه این گیاه در عقاید مهرپرستان و شاهنامه می‌پردازد.

محمودی، (۱۳۹۱)، در مقاله‌ای با عنوان «هومای ایرانی و سومای هندی»، پاره‌ای از شباهت‌ها و تفاوت‌های هوم ایرانی و سومه‌ی هندی در *اوستا* و *ریگ‌ودا* را بیان می‌کند.

جلیلی و مهدی حسن، (۱۳۷۰)، در مقاله‌ای با عنوان «افدرا و درخت انار در آیین جاودانگی در ایران باستان»، با پیروی از نظرات مُدی (۱۹۲۲) در *مراسم مذهبی و آداب پارسیان*، معتقد است که هوم در نزد ایرانیان همان گیاه افدراست که بعداً با

س ۲۱-ش ۷۸- بهار ۱۴۰۴ — واکاوی هویت اکسیر بی‌مرگی (گیاه هوم) در اسطوره‌های ایرانی / ۷۹

شاهدانه هندی در هند جایگزین شد و سومه نام گرفت. همچنین بخش اعظم مقاله مذکور، به نقش گیاه مکمل در تهیه هوم یعنی شاخه انار می‌پردازد. میرشکرائی، (۱۳۷۹)، در مقاله‌ای با عنوان «دیدار هوم»، سفری به روستای بلوران کوه‌دشت لرستان دارد. او ضمن برشمردن برخی از نشانه‌های هوم در *اوستا*، گیاه همیشه زَرور را که به نظر می‌رسد از تیره افدرا باشد به عنوان هوم معرفی می‌کند. تعدادی از محققان ایرانی نیز در ضمن تألیفات خود، نگاهی هم بر اسطوره هوم داشته‌اند.

ژاله آموزگار، (۱۳۷۴)، در *تاریخ اساطیری ایران*، ابراهیم پورداود در سه اثر *یسنا* (۱۳۸۰)، *یشت‌ها* (۱۳۸) و *گات‌ها* (۱۳۸۴)، جلیل دوست‌خواه (۱۳۸۵)، در *اوستا* و محمدتقی راشد محصل (۱۳۸۹) در *توضیحات دینکرد هفتم*، اشاراتی گذرا به گیاه هوم و چیستی آن داشته‌اند. در منابع خارجی به پژوهش‌های بیشتری در مورد هوم برمی‌خوریم.

گوردون واسون^۵، در «*سوما قارچ الهی جاودانگی*»، را به رشته تحریر درآورده و قارچ *آمانیتا موسکاریا*^۳ (مگس آگاریک) را به عنوان گیاه سومه - هوم معرفی کرده است. دیوید فلاتری^۷ و مارتین شوارتز^۵، (۱۹۸۹)، در *هئومه و هارمالین* ضمن رد نظریه واسون با ذکر دلایلی، گیاه اسپند را به عنوان هوم معرفی کردند. هری فالک^۶، (۱۹۸۹)، در مقاله‌ای با عنوان «*سومای او*» معتقد است که گیاه هوم - سومه، همان گیاه افدرا^۴ است.

1. Zarur
2. Wasson
3. Amanita muscaria
4. Flattery

5. Schwartz
6. Falk
7. Ephedra

ویکتور ساریانیدی،^۱ (۲۰۰۳)، باستان‌شناس معروف در مقاله‌ای با عنوان «مارگیانا، سومه و هئومه»، با توجه به کشفیات باستان‌شناسی خود در سایت باستانی مارگیانا، ترکیب افدرا، شاهدانه و دانه‌های خشخاش را به عنوان مواد اصلی آشامه هوم معرفی کرد. در سال ۲۰۰۳ مقالات کارگاه آموزشی لیدن که موضوع آن هوم و سومه بود توسط جان هوبن با عنوان مشکل هئومه-سومه منتشر شد و ضمن عدم تأیید آزمایشگاهی ادعای ساردیانی، برخی از محققان در مقالات خود گیاه افدرا را به عنوان هوم پذیرفتند. بسیاری از پژوهشگران خارجی دیگر نیز در پژوهش‌های خود اشاره‌ای به چیستی هوم دارند. از جمله این پژوهشگران می‌توان به امیل بنونیست،^۲ (۱۳۷۷)، در *دین ایرانی بر پایه متن‌های معتبر یونانی*، و هنریک ساموئل نیبرگ،^۳ (۱۳۸۳)، در *دین‌های ایران باستان*، اشاره کرد.

در بیشتر پژوهش‌های ذکر شده، به بیان برخی از قسمت‌های *اوستا* و *ریگ‌ودا* که نام هوم در آن‌ها آورده شده، پرداخته و خصوصیات هوم و سومه در منابع مذکور، مرور شده که در بخشی از مقاله حاضر نیز به همین روال پرداخته شده است، اما مهم‌ترین مشکلی که در پژوهش‌های گذشته به چشم می‌خورد، این مسأله است که معمولاً پژوهندگان، بین هوم قبل و بعد از زرتشت تفاوتی قائل نشده‌اند یا اگر تفاوتی هم قائل شده‌اند، پیشنهادی برای چیستی هوم در هر دوره ارائه نکرده‌اند؛ که در این پژوهش با تحلیل آخرین نظریات و کشفیات باستان‌شناسی، به این مسأله نیز پرداخته خواهد شد.

اکسیر بی‌مرگی

آریایی‌ها نیز مانند همه دیگر اقوام باستانی، نسبت به کاربرد گیاهان محرک و مخدر آگاهی کامل داشته‌اند و در آیین‌های خود از آن‌ها استفاده می‌کردند. «... به کار بردن

1. Sarianidi
2. Houben

2. Benveniste
3. Nyberg

س ۲۱-ش ۷۸- بهار ۱۴۰۴ — واکاوی هویت اکسیر بی‌مرگی (گیاه هوم) در اسطوره‌های ایرانی / ۸۱

مواد مخدر و بیهوشی از جمله رسوم و عادات خلسه‌گران ایرانی بوده؛ همچنان که در مورد شمن‌ها و متفکران دیگر ثابت توان کرد.» (نیبرگ ۱۳۸۳: ۲۷) هرودوت^۱ در خصوص ساکنان حوالی رود ارس چنین می‌گوید:

«... درختان دیگری می‌شناسند که میوه‌هایشان آثار شگفت‌انگیزی دارد. وقتی ایشان دسته‌دسته آتشی می‌افروزند و دور آن می‌نشینند از این میوه‌ها در آتش می‌اندازند؛ این میوه‌ها هنگام سوختن بویی می‌پراکنند که مانند شراب مستی‌آور یونانیان، آنان را سرمست می‌کند و هرچه بیشتر می‌اندازند بیشتر مست می‌شوند تا سرانجام بلند می‌شوند و شروع به رقص و آواز می‌کنند.» (هرودوت ۱۳۸۹، ج ۱: ۱۹۷)

او همچنین از شاه‌دانه‌ای یاد می‌کند که در سرزمین سکاهای می‌روید و سکاهای دانه‌های آن را زیر چادرهای نم‌دی بر روی سنگ‌های سوزان دود می‌کنند و از نشئگی حاصل از آن فریاد شادی سرمی‌دهند. (همان: ۴۸۱-۴۸۰) در گات‌ها^۲ که کهن‌ترین بخش /وستاست، زرتشت از یک نوع نوشیدنی که روحانیون آیین‌های کهن با آن شهریاران بد را می‌فریبند سخن می‌گوید. (پورداد ۱۳۸۴: ۵۵۰) در هفت‌هات که بعد از گات‌ها کهن‌ترین بخش /وستاست، برای نخستین بار به کلمه هوم برمی‌خوریم: «و هوم زرین برزمن را می‌ستائیم، هوم گیتی‌افزا را می‌ستائیم، هوم دوردارنده مرگ را می‌ستائیم.» (پورداد ۱۳۳۷: ۴۵) «هوم که در دنیای مینوی ایزد است و در دنیای گیتی گیاه، دشمنان را دور می‌سازد، درمان‌بخش است و سرور گیاهان به شمار می‌آید. همتای هندی آن سومه است که هم گیاه است و هم خدا.» (آموزگار ۱۳۷۴: ۳۰) روحانیون دینی از این گیاه برای تهیه یک آشامه مستی‌آور استفاده می‌کرده‌اند که خصوصیات آن در دوران پیش و پس از ظهور زرتشت متفاوت است و به نظر می‌رسد که در طول زمان با تغییراتی در ساختار این نوشیدنی

1. Herodotus

2. Gathas

همراه بوده است. ماهیت این گیاه که به صفت دوردارنده‌ی مرگ معروف است در طول تاریخ به دست فراموشی سپرده شده است. «هئومه یک آشامیدنی آریایی باستانی برای بی‌مرگی است. شیرۀ مستی‌آوری که از گیاهی که دیگر اکنون بازشناختنی نیست گرفته شده است.» (نیرگ ۱۳۸۳: ۸۶)

برای ردیابی هوم در متون باستانی، ابتدا از قدیمی‌ترین بخش *اوستا*؛ یعنی گات‌ها آغاز می‌کنیم تا نظر شخص زرتشت را در مورد هوم بدانیم. در سراسر گات‌ها که سروده‌های خود زرتشت است، از هوم سخنی به میان نمی‌آید، اما اشاراتی به این نوشیدنی به چشم می‌خورد: «کی ای مزدا مردان پیام را خواهند شناخت، کی پلیدی این مَی را خواهی برانداخت که از آن گرَپَن‌ها (پیشوایان دینی مخالفان زرتشت) از روی کین و از خرد می‌فریبند شهریاران بدِ کشورها را.» (پورداد ۱۳۸۴: ۵۵۰) در این هات می‌بینیم که سخن از نوشیدنی است که روحانیون دیویسنا (پرستندگان دیو) با آن پادشاهان را می‌فریبند. باید توجه کنیم که قطعاً اگر سخن از شراب معمولی بود، پادشاهان معمولاً به بهترین شراب‌ها دسترسی داشتند و نیازی به پیشوایان دیویسنا نبود. پس تهیه و تولید این مَی که زرتشت از آن سخن می‌گوید احتمالاً تخصص ویژه‌ای می‌طلبیده است و راز آن در اختیار گروه ویژه‌ای از طبقه روحانیون ادیان کهن بوده است. در ضمن اثرات این مَی آنقدر قوی بوده است که مصرف‌کننده آن به نوعی مسخ می‌شده و احتمالاً خاصیت اعتیادآور قوی داشته است. «در کتیبه‌های تاریخی بیستون، داریوش بزرگ از فرقه‌ای از سکاها به نام سکا‌های هوم ورکه^۱ به معنی سکا‌های هوم‌نوش نام می‌برد. این یکی از سه فرقه‌ی سکاهاست که تخت داریوش را برشانه حمل می‌کند.» (پورداد ۱۳۸۰: ۶۰) وقتی قومی با یک صفت خاص نام‌گذاری می‌شود، یقیناً آن صفت بارزترین ویژگی آن قوم است. پس باید قبول کنیم که در بین قبیله‌های سکاها به عنوان اعقاب ایرانیان

و هندیان، قومی بوده که ویژگی بارز آن نوشیدن هوم بوده است. با توجه به نقش برجسته بیستون می‌توان نتیجه گرفت که در زمان داریوش، هوم یک نوشیدنی کاملاً شناخته شده بوده‌است، اما شواهدی از رواج آن در بین پارسیان وجود ندارد. از این موضوع می‌توان دو نتیجه گرفت: نخست اینکه ممکن است مواد تشکیل‌دهنده هوم در سرزمین مورد استقرار پارسیان (فارس و نواحی جنوبی ایران) وجود نداشته‌است و دوم اینکه ممکن است استفاده از این نوشیدنی به علت اثرات شدید و اعتیادآور آن توسط پارسیان منع شده باشد. همچنین ممکن است در استفاده از صفت هوم‌نوش کنایه‌ای دال بر مذموم بودن این عمل نهفته باشد. در گات‌ها موارد دیگری نیز در مورد این نوشیدنی به چشم می‌خورد: «از برای ستم به وی گره‌م^۱ و کوی‌ها^۲ دیرباز است که خرد و ورج (فره) خویش فرونهادند چه آنان برآن شدند که دروغ‌پرست را یاری‌کنند و گفته‌شده که چارپا برای کشتن‌است تا اینکه مرگ‌زدای را برانگیزاند.» (پورداود ۱۳۸۴: ۴۷۸) همان‌طور که می‌بینیم صفت مرگ‌زدای که در هوم‌یشت با عنوان بی‌مرگ به هوم نسبت داده شده است در اینجا به چشم می‌خورد. «این بند اشاره دارد به آیین کشتار وحشیانه چارپایان که با مصرف هوم و برای گرفتن بی‌مرگی یا زندگی طولانی از هوم توسط دشمنان زرتشت (گره‌م و کرپن‌ها) برگزار می‌شده‌است.» (همان: ۴۷۹) از این بند همچنین می‌توان فهمید که نوشیدن هوم و کشتن چارپایان در انجام یک فرآیند مذهبی و یا جادوگری شکل می‌گرفته‌است و کرپن‌ها احتمالاً معتقد بودند که با قربانی کردن حیوانات نزد هوم، زندگی آن حیوان را از آن خود خواهند کرد و عمری طولانی خواهند یافت. همچنین می‌توان دریافت که در ادیان کهن، هوم یک وجه مقدس و خداگونه نیز داشته که توانایی زندگی بخشیدن را دارا بوده است. نیبرگ عقیده دارد که برخی از مغان، از هوم برای ستایش اهریمن و اعمال شیطانی نیز استفاده می‌کرده‌اند:

«پس اهریمن یک خدای بسیار تواناست و تئوپمپ صریحاً گواهی می‌دهد که مغان برای او قربانی‌های دفع جادو و تاریک پیشکش می‌کردند. تئوپمپ می‌گوید: آن‌ها گیاهی که اُمّی نام دارد در هاونی می‌کوبند و جهان مردگان و تاریکی را نیایش می‌کنند سپس با خون گرگ کشته می‌آمیزند و آن را در جایی که روشنایی خورشید نخورده‌است می‌آورند و آنجا خالی می‌کنند.» (نیرگ ۱۳۸۳: ۴۱۱-۴۱۰)

به نظر می‌رسد که گیاه اُمّی همان هئومه باشد که در دوران مورخ یونانی در ۳۸۰ سال قبل از میلاد توسط مغان برای جادوگری استفاده می‌شده‌است. با توجه به اینکه دین زرتشت هرگونه ستایش و پرستش اهریمن و جادوگری را به شدت منع کرده‌است؛ یقیناً آیینی که تئوپمپ نقل کرده‌است ریشه در ادیان پیش از زرتشت دارد که برخی از مغان نادرست‌کردار از آن برای پیشبرد اهداف خود استفاده می‌کرده‌اند. آنچه مسلم است به دلیل همین کارکرد هوم در آیین‌های اهریمنی و همچنین کشتار بی‌رحمانه حیوانات، زرتشت استفاده از نوشیدنی هوم و کشتار وحشیانه حیوانات را به شدت منع کرد، اما بعداً هردوی اینها به شکلی تعدیل شده به جامعه زرتشتی راه پیدا کردند. اینچنین شد که پس از پذیرش هوم در آیین زرتشت، در هوم‌یشت اهورامزدا نوشندگان هوم را برحذر می‌کند از اینکه مانند گاودرفش (درفش کاویانی) در جنبش باشند؛ یعنی آیین رقص و پایکوبی دیویسناها را که پس از هوم‌نوشی برگزار می‌شد نفی می‌کند و می‌گوید هوم باید باعث ورزیدگی و زنده‌دلی شود. (پورداود ۱۳۸۰: ۱۷۵)

مشخصات هوم در منابع ایرانی

هوم یا هئومه در منابع اوستایی به دو صورت هوم سپید و هوم به چشم می‌خورد. «هوم که در مراسم دینی روزانه تقدیس می‌گردد نمادی است از هوم سپید که در

س ۲۱-ش ۷۸- بهار ۱۴۰۴ — واکاوی هویت اکسیر بی‌مرگی (گیاه هوم) در اسطوره‌های ایرانی / ۸۵

بازسازی جهان همه مردمان را بی‌مرگ می‌سازد.» (هینلز ۱۳۶۸: ۵۲) در بُندَه‌ش آمده است: «درختِ بس‌تخمه در (دریای) فَرَاخکرت^۲ است و نزدیک آن هوم سپیدِ درمان‌بخشِ پاکیزه در نزدیک چشمه اردویسور^۳ رسته است. هر که آن را خورد بی‌مرگ شود و آن را گوگرد^۴ خوانند.» (فرنغ دادگی ۱۳۸۰: ۸۷) «گوگرد یا هوم سپید را شهریار گیاهان دارویی خوانده‌اند. گفته شده که گیاهان دارویی به شمار ده‌هزار آفریده شده‌اند تا در برابر بیماری‌های بسیاری که اهریمن آفریده چاره‌گر باشند.» (دوستخواه ۱۳۸۵: ۸۷۷) به این ترتیب مادر همه گیاهان، گیاهی است با نام درخت بس‌تخمه و پادشاه همه گیاهان دارویی گیاه هوم سپید است. «هوم سپید در دریای فراخکرت رسته و چون دیار ابدی را با آن می‌آریند پس برای فَرَشگُرد^۵ (بازسازی جهان) لازم است. اهریمن وزغی را مامور ربایش آن کرد، اما دو ماهی گراز آن مراقبت می‌کنند.» (فرنغ دادگی ۱۳۸۰: ۱۰۰) آنچه که مشخص است هوم سپید یا گوگرد افسانه‌ای بیش نیست که برای تقدس‌بخشی به هوم اصلی خلق شده، است، اما هوم معمولی در /وستا به دو شکل هوم و پراهوم دیده می‌شود: «پراهوم عبارت است از فشردگی گیاه هوم آمیخته با آب و شیر و فشردگی گیاه هذانشپتا (شاخه انار)» (پورداد ۱۳۸۰: ۱۳۲) توسط پوروشسب پدر زرتشت، هومی که فره ایزدی در آن بود با شیر گاوی که گوهر تن زرتشت در آن بود با هم آمیخته شدند و به نام اورمزد تقدیس و سپس توسط پدر و مادر زرتشت نوشیده شد و پس از آن نطفه زرتشت شکل گرفت. (راشد محصل ۱۳۸۹: ۲۲۷) در یسنا برخی صفات هوم و نوشنده آن ذکر شده است؛ صفاتی مثل: «... هوم خوب آفریده شده، راست آفریده شده، نیک

1. Bondahesh
2. Farashgard
3. Aredvisur

4. Farakhkert
5. kara

درمان‌دهنده خوب اندام، خوب‌کنش پیروزگر، زردگونِ نرم‌تاک، چون خورندش بهترین و از برای روان راه جوی‌ترین است.» (پورداد ۱۳۸۰: ۱۲۴)

«... خوانم ای هوم زرین نشاء تورا، اینجا جرات، اینجا پیروزی، اینجا درستی، اینجا درمان، اینجا فزایش، اینجا بالندگی، اینجا زور همه تن، اینجا فرزاندگی از هرگونه...» (همان: ۱۲۴)

همان‌طور که از بندهای پیش‌نوشته پیداست، مصرف هوم علاوه بر دریافت صفاتی مثل شجاعت و بالندگی و زورمندی و فرزاندگی، باعث درمان بیماری‌ها و افزایش طول عمر می‌شود. همچنین می‌بینیم که با ورود هوم به آیین زرتشتی همه بدی‌هایی که زرتشت در گات‌ها از این می یاد کرده است ناگهان به بهترین صفات تبدیل می‌شود و صفت اصلی هوم یعنی بی‌مرگی و دوردارنده‌ی مرگ بودن همچنان پابرجاست: «... من ای زرتشت، هوم پاک دوردارنده‌ی مرگ هستم.» (همان: ۱۵۹)

آیین فشردن هوم

«مراسم هوم از مهمترین مراسم مزدیسناست. با آداب و شستشوی مخصوصی با سرود /وستا در مقابل مجمر آتش، پنج تا هفت ساقه از هوم با قدری آب زور و شاخه کوچکی از اورورام (شاخه انار) در هاون با ترتیب مقرر فشرده می‌شود و به آن اسم پَراهوم می‌دهند» (پورداد ۱۳۷۷: ۴۷۳)

درحین سرودن هات ۲۲ زوت و راسپی (موبدان زرتشتی) مشغول تهیه هوم می‌شوند که تا پایان مراسم طول می‌کشد. فشرده هومی که در حین مراسم تهیه می‌شود در مراسم نوشیده نمی‌شود و هومی که قبل از مراسم تهیه شده مورد استفاده قرار می‌گیرد.

«در هنگام تهیه نمودن شیرۀ هوم، نخست راسپی، شاخه‌های هوم را در هاون درهم کوبد و پس از آن زوت /وستا سرایان دیگر باره آن‌ها را بفشارد.» (پورداد ۱۳۸۰: ۱۷۰)

در هوم‌یشت، هوم برای نخستین بار به صورت مردی به دیدار زرتشت می‌آید:

«در هاوَنگاه (بامداد)، هوم برآمد بزرشت که پیرامونِ آتش پاک می‌کرد و گات‌ها می‌سرائید. از او پرسید زرتشت: ای مرد که هستی تو که مرا در سراسر خاکی جهان نیکوترین بدیدار می‌آیی با جان درخشان و بی‌مرگ خویش؟ آنگاه به من پاسخ گفت این هوم دوردارندهٔ مرگ: من ای زرتشت، هوم پاک دوردارنده‌ی مرگ هستم. آن من بخواه (از آن من بجوی) ای سپیتمان، مرا از برای آشامیدن آماده ساز. بستای مرا بستایش. آنچنانی که مرا پس از این سوشیانتها خواهند ستائید.» (پورداود ۱۳۸۰: ۱۵۹)

محل رویش هوم:

بنا بر شواهد، بهترین و باکیفیت‌ترین هوم بر بلندای کوه‌ها می‌روید:

«ستایم ابرها را و باران را که پیکر تورا ببالاند بر فراز کوه، ستایم قله کوهی که تو در آنجا برویدی ای هوم. ستایم سرزمینی را که تو در آنجا بسانِ یل (گیاهان) خوشبو و گیاه خوبِ مزدا می‌رویی ای هوم. بروی بر زَبَرِ کوه و نمو کن در همه جا بدرستی تویی سرچشمه راستی.» (همان: ۱۷۱)

در هوم‌یشت می‌خوانیم که مرغ مقدس (سیمرغ) هوم را در جهات مختلف و در میان تیغ‌ها، قله‌ها، دره‌ها و پرتگاه‌های کوه‌های مختلف می‌پراکند. (همان: ۱۷۲)

در یسنا زرتشت به انواع هوم نماز می‌برد و همه هوم‌ها را می‌ستاید. چه هوم‌هایی که بر قله کوه چه آن‌ها که در دره‌ها و چه آنانی که زنان خانه‌دار نگه می‌دارند. (همان: ۱۷۶) پورداود معتقد است که از این بند می‌توان نتیجه گرفت که هوم توسط زنان جمع‌آوری و انبار می‌شده است. (همان: ۱۷۶) و احتمالاً از خاصیت دارویی آن استفاده می‌شده است. یقیناً با توجه به آنچه در مورد درمان‌بخش بودن هوم گفته آمد این آشامه بعد از زرتشت خاصیت دارویی نیز داشته است.

چیستی هوم-سومه

«گیاهانی که تاکنون به عنوان هوم-سومه پیشنهاد شده‌اند با توجه به اثرات آن‌ها در سه گروه طبقه‌بندی می‌شوند.» (فالک ۱۹۸۹: ۷۸) دسته اول گیاهان توهم‌زا هستند. گیاهانی مثل شاهدانه، حشیش، قارچ، اسپند هارمالا، دسته دوم گیاهانی که به الکل تبدیل می‌شوند و نیاز به تخمیر دارند مثل انگور، ریواس، ارزن و گروه سوم را مواد محرک تشکیل می‌دهند که قدیمی‌ترین نمونه آن گیاه افدرا است. (فالک ۱۹۸۹: ۷۸-۷۹)

در خصوص گروه دوم با قاطعیت می‌توان گفت که در بندهایی که از اوستا نقل شد، توصیه فراوان به تازه نوشیدن هوم شده است و آن بدین معنی است که فرصتی برای تخمیر شدن و تبدیل شدن به نوشیدنی الکلی وجود نداشته است. در یسنا هات ۱۱ فقره ۳ هوم به کسانی که هوم را تازه مصرف نمی‌کنند و آن را چون دزدان محکوم به مرگ نگه می‌دارند نفرین می‌کند. (پورداود ۱۳۸۰: ۱۷۸) درخصوص دو گروه دیگر:

«سوابق باستان‌شناسی به تفصیل برای گونه‌های افدرا، اسپند هارمالا، دانه‌های خشخاش وحشیش بررسی شده‌اند... البته همه این گیاهان چند منظوره‌اند، به عنوان مثال، شاهدانه (کنف) است که برای تولید پارچه، به عنوان منبع روغن و البته برای رزین تولید روان‌گردان استفاده می‌شده است. این امر در مورد خشخاش نیز صدق می‌کند، که دانه‌های آن می‌تواند از علف‌های هرز مزرعه باشد یا به جای منبع موادافیونی، به عنوان غذا یا گیاه روغنی استفاده شده باشد. علاوه بر این، در مورد افدرا، گیاهان این جنس می‌توانستند برای سوخت سوزانده شوند. با این وجود، دلایل محکمی برای این باور وجود دارد که همه این گونه‌ها حداقل تاحدی، برای اهداف آیینی و معنوی استفاده شده‌اند که منعکس‌کننده روابط باستانی انسان‌ها و گیاهان روان‌گردان برای الهام‌گیری مذهبی هستند.» (مرلین ۲۰۰۳: ۳۰۰)

س ۲۱-ش ۷۸- بهار ۱۴۰۴ — واکاوی هویت اکسیر بی‌مرگی (گیاه هوم) در اسطوره‌های ایرانی / ۸۹

گوردون واسون در سال ۱۹۶۸ بر اساس منابع هندی، *سوما قارچ الهی جاودانگی*، را منتشر کرد. او معتقد بود که قارچ آمانیتا موسکاریا (مگس آگاریک) ماده اصلی تهیه هوم - سومه است و بسیاری از محققین را با خود همراه کرد. یکی از ایرادهایی که به نظریه او گرفته می‌شود این است قارچ مذکور رنگ قرمزی دارد، اما در همه منابع هندی و ایرانی رنگ هوم زرد و طلایی منعکس شده است «... می‌ستاییم کسی را که هوم درمان‌بخش، شهریار زیبای زرین‌چشم (زرد دیدگان) بر زبر بلندترین سره کوه هرا بستود.» (پورداد ۱۳۳۷: ۶۲)

مشکل دیگر مربوط به قسمتی از ریگ‌ودا است که در مورد دوشیدن شیر سومه صحبت می‌شود، اما چون قارچ مذکور دارای صمغ یا شیرهای نیست باورپذیری نظریه واسون مشکل می‌شود. به موضوع شیردار و زرد رنگ بودن هوم در یسنا هات ۱۰ نیز اشاره شده است: «از این پس در این کوه‌ها پرشیر، گوناگون و زرد رنگ می‌روی تو ای هوم.» (پورداد ۱۳۸۴: ۱۷۳)

البته طرفداران نظریه واسن معتقدند که قارچ مذکور وقتی در جریان آیین فشرده‌شدن قرار می‌گیرد، به خاطر خاصیت اسفنجی، شیر یا آب اضافه شده را درون خود جذب می‌کند و حالت پستان پرشیر بخود می‌گیرد. از دیگر مشکلات نظریه واسون این بود که قارچ مذکور بدون فرایند فشرده‌شدن هم اثرات خود را دارد و می‌توان بدون فرآوری آن را مصرف کرد. البته کوین فینی^۱ (۲۰۱۰) مقاله‌ای در مجله داروهای روانگردان منتشر کرد و طی تحقیقی ثابت کرد که بعد از انجام آیین فشردن قارچ از اثرات سمی آن به شدت کم می‌شود. (فینی ۲۰۱۰: ۷)

موضوع دیگری که در رد نظریه واسون مطرح است این است که در سبیری ادرار فردی که از قارچ مگس آگاریک استفاده می‌کرد برای نشنگی مجدد نوشیده می‌شد، اما هیچ اشاره‌ای در ریگ‌ودا/ یا *اوستا* به این مسأله نشده است و واسون فقط به

یک مورد در یسنا هات ۱۰ اشاره کرده است که از ترجمه‌ی دقیقی برخوردار نیست. (فلاتری و شوارتز ۱۹۸۹: ۶)

هوم و هارمالین

در سال ۱۹۸۹ دیوید فلاتری و مارتین شوارتز در کتابی با عنوان «هئومه و هارمالین» ضمن رد نظریات واسن، گیاه اسپند هارمالین را به عنوان جزء اصلی هوم و سومه معرفی کردند. فلاتری ضمن مرور تجربه‌های شمن‌های آمریکای جنوبی و افرادی که در حضور او هارمالین مصرف کرده بودند؛ حالات آنها را که شامل دراز کشیدن و رویایی و خلسه بود؛ با حالاتی که برای فرد مصرف کننده هوم-سومه در اوستا و ریگ ودا اتفاق می‌افتد؛ مشابه دانسته است. (همان: ۲۶-۲۵)

«گفته می‌شود که فرد هنگام نوشیدن معجون می‌میرد و سپس روح او به مناطق ماورایی می‌رود تا در آنجا متولد شود و وقتی خلسه تمام می‌شود به وجود عادی خود در این زمین برمی‌گردد،» (همان: ۲۷) اما این با آنچه در مورد اثرات هوم در اوستا گفته شد، مغایر است. هارمالین باعث خواب‌آلودگی می‌شود حال آنکه در یشت‌ها به وضوح از سرزندگی و زورمندی فرد مصرف‌کننده هوم صحبت شده است. همچنین گفتیم در گات‌ها نیز بیان می‌شود که پیروان دیویسنا پس از مصرف هوم به رقص و پایکوبی و خشونت با حیوانات می‌پرداختند و از حالات مربوط به هارمالین که در سکون و رخوت اتفاق می‌افتد خبری نیست. «شگفت‌انگیز است که هوم-سومه برای چندین دهه موضوع تحقیقات قابل توجهی بوده، اما یک ویژگی مشخص آن نادیده گرفته شده است؛ یعنی این واقعیت که هوم-سومه از خواب جلوگیری می‌کند.» (فالک ۱۹۸۹: ۱۹) فلاتری با اشاره به آثار روانگردان ناشی از اسپند هارمالا همچنین در دسترس بودن گیاه اسپند در تمام فلات ایران نتیجه می‌گیرد که گیاه اسپند همان هوم - سومه است. (فلاتری و شوارتز ۱۹۸۹: ۳۱-۲۹) او

س ۲۱-ش ۷۸- بهار ۱۴۰۴ — واکاوی هویت اکسیر بی‌مرگی (گیاه هوم) در اسطوره‌های ایرانی / ۹۱

معتقد است اگرچه «زرتشتیان ایران قرن‌هاست که گیاه افدرا را از کوه‌ها جمع‌آوری کرده‌اند و از آن‌ها به عنوان هوم استفاده می‌کنند،» (فلاتری و شوارتز ۱۹۸۹: ۱۶۸) اما «با توجه به اینکه آریایی‌ها به اندازه کافی به خواص نشئه‌کننده گیاهان علاقه‌مند بودند تا آیینی مبتنی بر مصرف هوم-سومه را ایجاد کنند دشوار است که باور کنیم از عصاره دانه‌های اسپند بی‌خبر مانده باشند،» (همان: ۴۴) مشخص نیست؛ چرا فلاتری معتقد است که به خاطر در دسترس بودن، اسپند احتمالاً همان هوم است و زرتشتیان بعداً آن را با افدرا جایگزین کردند؟! فلاتری استفاده تشریفاتی از افدرا در ایران و هند را به علت خاصیت دارویی آن می‌داند و ادعا می‌کند که افدرین^۱ موجود در افدرا به عنوان یک محرک شدت کافی را ندارد. (همان: ۷۲) او معتقد است که «واضح‌ترین اثبات اینکه افدرا نمی‌تواند همان هوم باشد در این واقعیت وجود دارد که عصاره‌های افدرا امروزه به عنوان هوم توسط موبدان زرتشتی نوشیده می‌شود که موبدان از آن مست نمی‌شوند.» (همان: ۷۳) می‌دانیم که گیاه اسپند در گذشته خاصیت دارویی و ضد‌دیو و چشم زخم داشته و هنوز هم دارد، اما دلیل محکمی وجود ندارد که چرا باید این دو گیاه دارویی با هم جایگزین شوند. درضمن اتفاقاً همین که هم‌اکنون زرتشتیان ایران از هوم استفاده می‌کنند دلیل محکمی بر رد نظریه فلاتری است. اگرچه افدرایی که زرتشتیان ایران در حال حاضر به عنوان هوم مصرف می‌کنند مست‌کنندگی کمتری نسبت به اسپند هارمالا دارد، اما این مسأله، دلایلی دارد که گفته خواهد شد.

فرضیه سوماهوسکا^۲

«فرضیه سوماهوسکا بیان می‌کند که نوشیدنی سومه هندی و هئومه ایران باستان حاوی ترکیبی از آلکالوئیدهای شبه DMT و آنتوزن‌های مهارکننده MAO مانند هارمالین بودند. این مسأله فرضیه دیوید فلاتری و مارتین شوارتز که اسپند دارای

1. Ephedrine

2. Somahuasca

هارمالین را به عنوان هوم شناسایی کرده بودند تایید می‌کند. آن‌ها معتقد بودند که گیاه اسپند خرد شده باید با شیری که حاوی دومین جزء نامرئی ترکیب تولید هوم است مخلوط گردد.» (رومادا و دواتمن ۲۰۱۴: ۱)

سوماهوسکا بیان می‌کند که باید در تهیه هوم از ترکیب گیاه اسپند و شیر یا آغوز گاوهایی استفاده شود که مقدار زیادی گیاه فالاریس (علف قناری از تیره گندمیان) چریده باشند. این باعث می‌شود که شیر گاوها حاوی مقادیر زیادی تریپتامین‌های روانگردان باشد تا از مخلوط آن با اسپند، ماده‌ای با خصوصیات روان‌گردانی هوم ایجاد شود. «قدرت باستانی هوم باید از نظر ترکیبی از مهارکننده‌های MAO توضیح داده شود؛ یعنی آلکالوئیدهای موجود در اسپند و تریپتامین‌های موجود در علف‌های فالاریس» (همان: ۶) اما چرا بعد از مهاجرت آریاییان به سرزمین‌های هند و ایران، هوم و سومه اثر روان‌گردانی خود را از دست دادند؟ «تا جامعهٔ شبانی در منطقه‌ای سرشار از علف فالاریس بودند همه‌چیز به سادگی عمل می‌کرد، اما زمانی که مجبور به مهاجرت شدند (دیگر خبری از فالاریس نبود) و هوم شروع به از دست دادن قدرت خود کرد.» (همان: ۷)

در /وستا، هوم اگر با آب تهیه شده باشد هوم و اگر با شیر و عصاره شاخه انار تهیه و مخلوط شود پراهوم نام دارد. نظریه سوماهوسکا اگرچه نظریهٔ جالب و خلاقانه‌ای است، اما به هومی که با آب تهیه شده نپرداخته‌است و مشخص نیست در این نوع هوم بدون شیر حاصل از گیاه فالاریس، چگونه ممکن است خاصیت روانگردانی مورد نظر ایجاد شود.

هوم باستانی

کشف تمدن مارگیانا در مرو ترکمنستان نقطه عطفی بود بر اکتشافات باستان‌شناسی مرتبط با موضوع هوم و سومه. پرفسور ویکتور ساریانیدی باستان‌شناس روس در سال ۱۹۸۸ یافته‌های سه دهه کاوش در سایت باستانی مارگیانا را در دسترس قرار داد. او مطالبی در مورد آثار باقیمانده از هاوناها و وان‌های سنگی و همچنین صافی‌هایی برای گرفتن شیرۀ گیاهان در توگولوک‌تپه^۲ و گونورتپه^۳ منتشر کرد. ساریانیدی معتقد بود که بقایای ساقه افدرا، شاهدانه و بذر خشخاش در بدنه ابزار پیدا شده موجود است. او مقداری از محتوای درون ظروف را به آزمایشگاه هلسینکی فرستاد، اما نتایج بدست آمده ادعای او را تایید نکرد. ساریانیدی عدم تأیید آزمایشگاهی نمونه‌ها را چنین توضیح می‌دهد: «این نتیجه را می‌توان به راحتی با این واقعیت توضیح داد که نمونه‌های این تجزیه و تحلیل مدت‌ها در معرض نور خورشید و باران و برف قرار داشته‌است.» (ساریانیدی ۲۰۰۳: ۵۴)

در جولای ۱۹۹۹ یک کارگاه آموزشی در دانشگاه لیدن با موضوع سومه و هئومه برگزار شد و نتیجه مباحث این کارگاه که شامل مقالات و نظریات گوناگون در این باب می‌شد در مجله الکترونیک مطالعات ودایی توسط جان هوبن با عنوان «مشکل سومه - هئومه» منتشر شد. مجدداً نمونه‌هایی برای بررسی به لیدن ارسال شد.

«ساریانیدی یک پارچ حاوی مواد رسوبی که ادعا می‌کرد ترکیبی از افدرا، خشخاش و شاهدانه است را به کارگاه آموزشی لیدن فرستاد. پروفیسور باکلز متخصص کشت تریاک در اطراف مدیترانه و اروپای باستان، نتوانست ادعای ساریانیدی را تأیید

کند، اما او نمونه‌ها را در اختیار دیگر کارشناسان قدیمی نیز قرار داد، ولی هیچگونه تأییدی انجام نشد» (هوبن ۲۰۰۳: ۲۷)

با این حال کشفیات ساریانیدی چیزی نبود که بتوان آن را نادیده گرفت:

«معبد توگولوک را می‌توان به عنوان کلیسای جامع در نظر گرفت که نیازهای کل کشور باستانی مارگوش^۱ را تأمین می‌کرد... در سه معبد از چهار معبد یافت شده اتاق‌هایی نمایان شد که در آن‌ها سکوه‌های آجری کم‌ارتفاعی قرار داشتند و در آن سکوها وان‌های گچ‌اندودی حفر شده بودند و بقایای افدرا، حشیش و خشخاش در آنها به چشم می‌خورد.» (ساریانیدی ۲۰۰۳: ۵۳)

«دوتا از سه معبد، دارای محراب‌های آتش نیز بودند که در مکانی مخفی قرار گرفته بودند.» (همان: ۵۴) «کاوش‌ها به طور مستند ثابت کردند که از خشخاش، شاهدانه و افدرا برای تهیه نوشیدنی‌های هوم-سومه استفاده می‌شد. انبوهی از این گیاهان در مجاورت معابد حفاری شده یافت شد.» (همان: ۵۳) همچنین نمونه‌های هاون سنگی که برای فشردن این گیاهان استفاده می‌شد و صافی‌هایی با سوراخی در انتها که پشم حیوانات در آن قرار می‌گرفت و برای صاف کردن هوم استفاده می‌شد کشف شد. (همان: ۵۷-۵۶) ساریانیدی لوله‌های استخوانی کوچکی حاوی بقایای خشخاش یافت که با تصویر چشمانی با مردمک‌های بسیار بزرگ تزئین شده بودند و فرض را براین قرار داد که برای نوشیدن هوم به کار می‌رفته‌اند. وی همچنین در جریان کاوش‌های خود مهرها و طلسم‌هایی با تصاویر متعدد خشخاش و افدرا و احتمالاً شاهدانه یافت. (همان: ۵۸) از چهار معبد تاریخی مارگیانا سه معبد به آیین تهیه این نوشیدنی اختصاص داشتند و قدمت معبد جامع توگولوک به قرن‌های آخر هزاره دوم قبل از میلاد برمی‌گردد. (همان: ۶۰) قرن‌های آخر هزاره دوم پیش از میلاد احتمالاً مصادف با دوران ظهور زرتشت و محل استقرار تمدن مارگیانا در همسایگی خوارزم است که به عقیده بسیاری از پژوهشگران، محل

ظهور زرتشت می‌باشد. کشفیات مهم ساریانیدی دربردارنده نکات مهمی است. تمام ابزار نگهداری، فشردن، صاف کردن و نوشیدن یک نوشیدنی گیاهی یافت شده‌است؛ آثار باقی مانده از افدرا، شاهدانه و دانه‌های خشخاش در این ظروف پیدا شد که البته به صورت آزمایشگاهی تأیید نشد؛ همه اینها در معابدی که کارکرد آیینی داشتند کشف شده است؛ در اطراف این معابد انبوه زیادی از گیاهان افدرا، شاهدانه و خشخاش می‌روید؛ بر روی نی نوشیدنی، تصاویری از مردمک‌های بزرگ یافت شده که می‌تواند نمودی از مردمک‌های فرد مصرف‌کننده مواد محرک باشد؛ محل و زمان ساخت این معابد بسیار به دوره‌ی احتمالی ظهور زرتشت نزدیک است و هر سه گیاه از زمان‌های بسیار دور مورد استفاده اقوام باستانی قرار می‌گرفته‌است. «حتی در خانه‌های شخصی خادمان معابد نیز خمره‌ها یا وان‌های کوچکی حفر شده در دل سکوهاى آجرى حاوی بقایای بذر خشخاش، ساقه افدرا و حشیش یافت شد.» (ساریانیدی ۲۰۰۳: ۵۵) در حفاری‌های انجام شده جام‌هایی کشف شد که بر روی لبه‌های آنها مجسمه‌هایی با اشکال مختلف وجود داشت که به نظر ساردیانی جنبه‌ی تزئینی و مذهبی داشتند. (همان: ۵۷) با توجه به اینکه وجود این مجسمه‌ها بر لبه جام‌ها مانع از نوشیدن سریع و آسان می‌شد به نظر نمی‌رسد آنها صرفاً جنبه تزئینی یا مذهبی داشته باشند؛ چراکه بهتر بود به جای لبه جام‌ها از نقوشی بر روی بدنه جام‌ها استفاده شود تا در حین انجام مراسم تشریفاتی و مذهبی بتوان از آنها نوشت. با توجه به پیدا شدن نی‌های مخصوص نوشیدن، اینگونه به نظر می‌رسد که هدف از این کار جلوگیری از نوشیدن سریع آشامه هوم به جهت گیرایی بسیار بالای آن بوده است و مصرف‌کننده هوم باید نوشیدنی را با نی و آهسته آهسته می‌نوشیده است تا از آسیب‌های ناگهانی در امان باشد.

در بندهش می‌خوانیم که پیش از آنکه اهریمن، دیوان را برای کشتن گاو بفرستد هر مزد مَنگ^۱ در مانگر را که بَنگ نیز گویند به خورد گاو داد و بر چشم او مالید تا مرگ برایش کمتر دردناک باشد (فرنیغ دادگی ۱۳۸۰: ۵۲) در دینکرد نیز به مطلب بسیار مهمی بر می‌خوریم که به نظر می‌رسد ریشه در آیین هوم‌نوشی پیش از زرتشت دارد. در متن دینکرد هفتم آمده است که اورمزد ایزد نریوسنگ را به خانه گشتاسب (پادشاه حامی زرتشت) می‌فرستد که از ایزد اردیبهشت بخواهد تا خورش روشنگر چشم او را برای دیدن فره و راز بزرگ به او دهد. اورمزد به نریوسنگ می‌گوید که:

«به ایزد اردیبهشت بگوی تشتی و جامی نیک برگیر و از سوی ما به سوی گشتاسب، هوم و مَنگ (بَنگ یا شاهدانه) ببر و از آن به گشتاسب بخوران و این کار چشم بصیرت گشتاسب را باز کرد و در خلسه رویایی دید و به همسرش هوتوس گفت که زرتشت به من دین اورمزد را خواهد آموخت.» (راشد محصل ۱۳۸۹: ۲۴۵)

این متن بسیار مهمی است که در آن بیان شده در گذشته ترکیب هوم و بَنگ به عنوان خورش روشنگر و بینایی‌ده چشم برای رفتن به خلسه و رویابینی به کار می‌رفته است و همین‌طور اثبات می‌کند که هوم به تنهایی برای این مسأله کافی نبوده است و در نتیجه اعتبار فرضیه‌های واسون و فلاتری به شدت کمرنگ می‌شود؛ زیرا مواد معرفی‌شده توسط آن‌ها به اندازه کافی قوی است و نیازی به مخلوط کردن آن با بَنگ نیست. با توجه به اینکه دینکرد مدت‌ها پس از زرتشت نوشته شد، یقیناً نویسندگان آن نوشیدنی هوم را فقط به یک نوع گیاه نسبت می‌دادند، اما چون از میزان تأثیر ناکافی هوم برای به خلسه رفتن آگاه بودند، به ناچار ترکیبی را که از پیشینیان خود آموخته بودند و در مواقع اضطراری به کار می‌بردند وارد متن کردند و ناخودآگاه ترکیب اصلی آشامه هوم در دوران پیش از زرتشت را آشکار

س ۲۱-ش ۷۸- بهار ۱۴۰۴ — واکاوی هویت اکسیر بی‌مرگی (گیاه هوم) در اسطوره‌های ایرانی / ۹۷

کردند. در *ارداویراف‌نامه* می‌خوانیم که ویراف روحانی بلندمرتبه زرتشتی برای رفتن به جهان آخرت و خبرآوردن از دنیای مینوی می و منگ می‌خورد و هفت شبانه روز به حالت اغماء می‌رود:

«پس دستوران دین از شراب و منگ گشتاسبی سه جام زرین پر کردند و یک جام به اندیشه نیک و دیگر جام به گفتار نیک و سدیدگر جام بکردار نیک به ویراف دادند. او آن می و منگ بخورد بهوشیاری واج (دعا) بگفت و به بستر بخت و آن دستوران دین و هفت‌خواهران هفت روز و شبان با آتش همیشه سوز و بوی گذاره (معطر) و نیرنگ دینی، اوستا و زند برخوانند» (ویراف ۱۳۲۶: ۱۲)

نکته‌ای که در *ارداویراف‌نامه* دیده می‌شود این است که ویراف با اینکه از موبدان بلندمرتبه زرتشتی بود، در ابتدا از این کار ترسید و سر باز زد و انجام آن را به انداختن قرعه مشروط کرد. سه بار قرعه انداختند و هر سه مرتبه قرعه به نام ویراف افتاد. همچنین هفت خواهر ویراف از جان برادر بیمناک بودند و پیش سایر موبدان آمدند و نگرانی خود را ابراز کردند. این مسأله نشان می‌دهد که کاری که قرار بود انجام پذیرد، اگر درست انجام نمی‌شد خطرناک بود و ممکن بود به قیمت جان ویراف تمام شود. از طرفی این کار صرفاً با خوردن منگ انجام نمی‌شد و نیاز به آمیختن منگ با می بود. این می شاید فرمولی سری داشت که نباید فاش می‌شد و صرفاً باید روحانیان زرتشتی از آن باخبر بودند. منطقی است که با این همه تشریفاتی که در *ارداویراف‌نامه* ذکر شده و خواب هفت روزه ویراف، جزء دوم ترکیب را به جای می انگوری، فشرده افدرا بدانیم که قبلاً گشتاسب برای رفتن به عالم مینوی و دیدار با امشاسپندان از آن استفاده کرده است و اینک پس از صدها سال، ویراف همان نسخه را با افدرا و منگ گشتاسبی تکرار می‌کند.

در فروردین‌یشت آمده است: «فروهر پاک‌دین پُئور و بنگه پسر زئوش را می‌ستاییم.» (پورداود ۱۳۸۰، ج ۲: ۹۸) پُئور و بنگه به معنای دارنده بنگ (حشیش) بسیار است. شاید او تولیدکننده یا توزیع‌کننده عمده شاهدانه در زمان خود بوده است.

موارد بالا به‌اضافه مواردی که به نقل از هرودوت درخصوص مصرف شاهدانه توسط سکاها گفته آمد، نشان می‌دهد که بنگ یا گیاه شاهدانه از دوران باستان به عنوان یک محرک قوی شناخته شده است و در مواردی که نیاز به خلصه عمیق تا مرز مرگ بوده است از ترکیب آن با دیگر مواد محرک استفاده می‌شده است.

تعدیل آیین کهن

مهرداد بهار معتقد است که آیین زرتشت و آیین زرتشتی دو مقوله متفاوت است: «آنچه را به نام آیین زرتشت می‌نامیم مجموعه مطالبی است که از گاهان زرتشت که سروده پیامبر ماست برمی‌آید و آنچه را آیین زرتشتی نام می‌نهم عبارت است از آن مطالب اوستایی و پهلوی که آمیخته‌ای است از عقاید ایرانیان پیش از زرتشت و مطالب و مفاهیم گاهانی و در واقع همان آیین بدوی است که از صافی عقاید زرتشت گذشته، رنگ آن را و تنها رنگ آن را پذیرفته و به ما رسیده است.» (بهار ۱۳۷۶: ۲۰)

«آیین کهن هئومه در دین زرتشتی تا ژرف‌ترین زمینه‌اش دگرگون شده است. کشتار گاو و جشن وحشیانه گاو که بازدارنده اصلی زرتشت از پذیرش هئومه بود، جاودانه از میان رفته است» (نیبرگ ۱۳۸۳: ۳۰۳) بنونیست نیز معتقد است: «یشت‌ها اگرچه بعدها گردآوری شده‌اند، اما عقاید و باورهایی را می‌نمایانند که به دورانی کهن‌تر از گاهان تعلق دارد. آیین زرتشت سخت کوشید که این باورها را طرد کند ولی بعدها ناگزیر شد که آن‌ها را در خود مستحیل نماید.» (بنونیست ۱۳۷۷: ۱۳ و ۱۴) هینلز^۱ در شناخت اساطیر ایران (ص ۱۹۱) پورداد در یسنا بخش اول (ص ۳۶) بهار در پژوهشی در اساطیر ایران (ص ۱۶) و بسیاری از صاحب‌نظران و محققان دیگر نیز به نوعی بر همین نظر استوارند. با توجه به مواردی که از گات‌ها گفته

آمد به نظر می‌رسد، یکی از مهم‌ترین مراسمی که توسط زرتشت منع شد و بعدها با تعدیل به دین برگشت آیین هئومه بود. منع کشتار وحشیانه چارپایان نیز از دیگر باورهای زرتشت بود که برای آن بسیار کوشید. زرتشت در گات‌ها به‌وضوح ناراحتی خود را نشان می‌دهد از اینکه مردمان خوردن گوشت را آموخته‌اند و آن را گناه جمشید می‌داند: «از این گناهکاران شناخته‌شده، جَم (جمشید) و یونگهان کسی که از برای خوشنود ساختن مردم ما پاره‌ی گوشت خوردن آموخت» (پورداد ۱۳۸۴: ۷۴۸) زرتشت یا پیروان او پیش از آنکه مجدداً آیین هئومه را وارد دین کنند باید مطمئن می‌شدند که آن اعمال وحشیانه پیروان دیویسنا تکرار نخواهد شد و برای این مهم ناگزیر به انجام تغییراتی در ترکیبات هوم شدند؛ زیرا هوم پیش از زرتشت اثرات بسیار شدیدی بر روان فرد مصرف‌کننده داشت و پرهیز از اعمال خشونت‌بار و ناخودآگاه، پس از مصرف آن ممکن نبود. در ضمن اگرچه زرتشت در گات‌ها مطلقاً اسمی از هوم نمی‌برد، اما با قاطعیت آیین هئومه و کشتن چارپایان را منع می‌کند و با این حساب هیچ‌کدام از شاگردان او جرئت نداشتند که عین مراسم را مجدداً در دین زرتشت انجام دهند و فقط برای پذیرش پیروان بیشتر، ناچار به تعدیل ترکیب آشامه هوم و همچنین تعدیل مراسم قربانی کردن حیوانات به شکل وحشیانه شدند، اما برای اینکه ترکیب هوم را تعدیل کنند، منطقی نبود که گیاه جدیدی را جایگزین کنند؛ زیرا پذیرش آن از طرف علاقه‌مندان آیین هئومه دشوار یا ناممکن می‌شد. این‌گونه بود که مقدس‌ترین، کم‌اثرترین و مفیدترین قسمت آشامه هوم؛ یعنی گیاه افدرا را برگزیدند و در تهیه هوم صرفاً از این گیاه استفاده کردند.

بسیاری از پژوهندگان براین باورند که هوم همان گیاه افدرا است. هینلز بیان می‌کند که هوم ایرانی کاملاً شبیه سومه هندی است و آن را با گیاه افدرا یکی می‌داند. (هینلز ۱۳۶۸: ۵۱) هری فالک نیز در سخنرانی خود در کنفرانس لیدن افدرا را گزینه مناسبی برای هوم دانست؛ زیرا پس از مصرف افدرا مواردی مثل بیداری طولانی، الهام شاعرانه و عدم خشونت و پرخاشگری اتفاق می‌افتد. همچنین فریسو اسمیت^۱ متخصص شیمی دارویی نیز در سخنرانی خود بر جنبه‌های شیمیایی و دارویی گیاه افدرا صحنه می‌گذارد و بیان می‌کند که به طور کلی اثرات نسبت داده شده با افدرا مطابقت دارد. (هوبن ۲۰۰۳: ۴۷)

اوبرلیز^۲ سه مشکل را برای قبول کردن افدرا به عنوان هوم بیان می‌کند: نخست رنگ زرد متمایل به قرمز آن است. دوم اینکه شیرهای فشرده‌شده آن خاصیت شیری ندارد. سومین و اساسی‌ترین مشکل مطرح‌شده توسط اوبرلیز این است که افدرا اثر توهم‌زایی لازم را ندارد. (همان: ۱۶) درخصوص مشکل اول باید گفت که افدرا در رنگ‌ها و گونه‌های مختلف وجود دارد و گل‌های زردرنگ آن دقیقاً با توصیف *اوستا* از هوم با چشمان زرد مطابقت دارد. همچنین زمانی که سن گیاه افدرا تمام می‌شود و ساقه آن خشک می‌شود کاملاً زرد رنگ می‌شود و با توصیفات *اوستا* مطابقت پیدا می‌کند. درخصوص اثر توهم‌زایی شدید نیز باید گفت که تعدیل در ترکیب هوم توسط زرتشت و شاگردانش به عمد صورت گرفت و بعد از زرتشت، هوم دیگر آن گیرایی سابق را نداشت، اما قطعاً افدرا به تنهایی نیز دارای خواص محرک قابل قبول به عنوان هوم است؛ زیرا دارای مقادیر بسیاری افدرین است. در گزارش مرکز نظارت اروپا بر مواد مخدر که تحت عنوان «شواهد در حال ظهور افغانستان با عنوان تولیدکننده و تأمین‌کننده افدرین» در سال ۲۰۲۰ منتشر شد

1. Friso Smit
2. Thomas Oberlies

3. Mansfield

س ۲۱- ش ۷۸- بهار ۱۴۰۴ — واکاوی هویت اکسیر بی مرگی (گیاه هوم) در اسطوره‌های ایرانی / ۱۰۱

می‌خوانیم: «داده‌های موجود نشان می‌دهد که افغانستان در مدت کوتاهی تبدیل به تولیدکننده و تأمین‌کننده مقدار زیادی افدرین ارزان قیمت شده است.» (منسفیلد^۱ ۲۰۲۰: ۴) افدرین ماده اصلی تولید آمفتامین یا شیشه است که یک محرک بسیار قوی با خصوصیات مشابه هوم است. «تاجران مواد مخدر در افغانستان می‌دانستند گیاه افدرا که برای هزاران سال در ارتفاعات افغانستان رشد می‌کند منبع بالقوه افدرین برای تولید شیشه است... بومیان این مناطق گیاه افدرا را با نام اومان (هومان، هوم) یا بندک می‌شناسند.» (منسفیلد ۲۰۲۰: ۶) «افدرا قرن‌هاست که در کوه‌های افغانستان رشد کرده است. این محصول در ارتفاع ۲۵۰۰ متری بهترین کیفیت را دارد.» (همان: ۶)

«به گفته آشپزهای (تولیدکنندگان شیشه) منطقه، استخراج افدرین از گیاه خشک و آسیاب شده افدرا حدوداً ۲۴ ساعت طول می‌کشد.» (همان: ۷) به این ترتیب تولیدکنندگان شیشه در افغانستان به راحتی با استفاده از مواد دم‌دست و ارزان قیمت مثل آب و بنزین و نمک، افدرین موجود در گیاه افدرا را استخراج می‌کنند. در گزارش‌های ساریانیدی از کشفیاتش در مارگیانا به نکته جالبی برمی‌خوریم:

«طبق *اوستا* و ریگ‌ودا در مرحله آخر، گیاهان خیس شده را با جو و شیر (همچون شیر ترش) مخلوط می‌کردند و سپس آب را اضافه می‌کردند و کل مخلوط را برای چند روز در ظرف مخصوص تخمیر می‌گذاشتند. پس از پایان تخمیر باید نوشیدنی مست‌کننده را از ساقه و دانه جدا می‌کردند و برای این منظور از صافی‌های مخصوص استفاده می‌کردند.» (ساریانیدی ۲۰۰۳: ۵۷)

ادعای ساردیانی درخصوص توصیه به تخمیر مواد تشکیل‌دهنده هوم در *اوستا* و ریگ‌ودا به کل اشتباه است. ما در هیچ منبعی چنین چیزی نمی‌بینیم و مخصوصاً در *اوستا* همیشه توصیه شده است که هوم بلافاصله مصرف شود و نگه‌داشتن هوم

گناه شمرده شده است، اما چطور ساردیانی چنین اشتباه فاحشی را مرتکب می‌شود؟ او آثاری از مراحل تخمیر و خیس خوردن مواد تشکیل دهنده هوم پیدا می‌کند و آن را با مفاهیمی خیالی از *اوستا* و *ریگ‌ودا* توجیه می‌کند، اما به نظر می‌رسد که در آیین فشردن هوم پیش از زرتشت، عمل خیساندن گیاه هوم برای چند روز در آب یا شیر ترش کاملاً ضروری بوده است؛ البته نه برای تخمیر بلکه برای استخراج بیشتر افدرین. درست همان‌گونه که قاچاقچیان افغانستانی برای بیرون کشیدن حداکثر افدرین موجود در افدرا عمل می‌کنند در مارگیانای باستانی هم افدرا برای مدتی در آب و شیر ترش که با خاصیت اسیدی خود افدرین موجود را به بهترین شکل تخلیه می‌کرد قرار می‌گرفت، اما پس از زرتشت بنا بر اصل تعدیل‌سازی، این سنت نیز مذموم اعلام شد تا با کاستن از میزان افدرین استخراج شده، توهم‌زایی و مست‌کنندگی هوم کمتر شود. بارها در *اوستا* تأکید شده است که هوم باید به آیین و به‌درستی فشرده شود که نشان از این مطلب دارد که احتمالاً در اوایل آزاد شدن هوم در آیین زرتشت، عده‌ای علنی یا پنهانی همچنان هوم را به شیوه‌ی کهن تهیه می‌کرده‌اند. «که مرا نیایش خواهد نمود و زور (فدیه) آمیخته به هوم آمیخته به شیر که از روی دستور مقررته تهیه و تصفیه شده باشد نیاز خواهد نمود» (پورداد ۱۳۸۰، ج ۱: ۲۳۷)

در *یسناس* هات ۹ بند ۳ الی ۱۴ از چهار نفری که هوم را برای نخستین بار به آیین فشرده‌اند صحبت می‌شود. ویونگهان پدر جمشید، آبتین پدر فریدون، اثرط پدر گرشاسپ و پوروشسپ پدر زرتشت که اهورامزدا پسرانشان را به واسطه فشردن هوم به آنان می‌بخشد. (همان: ۱۶۳-۱۵۹) باید متذکر شد که عمل خیساندن و نگهداری افدرا به نیت تخمیر و الکلی کردن هوم از لحاظ علم شیمی هم ممکن نیست؛ زیرا «جدول ترکیب مواد مغذی ساقه‌های سبز افدرا نشان می‌دهد که افدرا

س ۲۱-ش ۷۸-بهار ۱۴۰۴ — واکاوی هویت اکسیر بی مرگی (گیاه هوم) در اسطوره‌های ایرانی / ۱۰۳

حدوداً حاوی ۰/۹۷ تانن^۱ است.» (ولی‌زاده و همکاران ۱۳۹۰: ۱) تانن ماده‌ای است که وارد هرفرایند درحال تخمیری شود بلافاصله عمل تخمیر را متوقف می‌کند و کارخانجات تولید الکل بعد از اینکه به میزان الکل مورد نظر خود می‌رسند، برای جلوگیری از تخمیر بیشتر از تانن استفاده می‌کنند. همچنین وجود تانن در افدرا باعث می‌شود که هضم آن برای حیوانات سخت باشد و «نتایج آزمایش نشان می‌دهد که گیاه افدرا در مقایسه با علوفه‌های متعارف در تغذیه نشخوارکنندگان هضم پایین‌تری دارد» (ولی‌زاده و همکاران: ۸۳) همین امر باعث می‌شود که چارپایان تمایلی به خوردن این گیاه نداشته باشند. حال می‌توان کوهستانی یا مرتعی را تصور کرد که پوشیده از گیاه افدرا است و به شکلی جادویی حیوانات گیاه‌خوار از آن دوری می‌جویند. گیاه افدرای همیشه سبز که می‌تواند به راحتی کنجکاوای جامعه شبانی آریایی را برانگیزد. شاید همین موضوع باعث شده‌است که از دوران کهن، گیاه افدرا یک گیاه مقدس باشد.

مومیایی‌های تاریم^۲

حوزه تاریم بیشتر به عنوان منطقه خودمختار سین‌کیانگ چین شناخته می‌شود. نام‌های ترکستان شرقی یا ترکستان چینی نیز به این منطقه اطلاق می‌شود. (مالوری^۳ و مایر^{۲۰۰۸: ۴}) حوزه تاریم که به منطقه شرق آسیای مرکزی نیز معروف است «از هر دو جهان یونانی و چینی آنقدر دور بود که هر دو سنت، آن را با هیولاهای و شیاطینی که تخیل در آن موج می‌زد می‌شناسند.» (همان: ۳۰) اکتشافات باستان‌شناسی

1. Tannin

1. Tarim

2. Maluri

2. Mair

که در اوایل قرن حاضر در حوزهٔ تاریخ صورت گرفت، جهان را با گنجینه‌ای از مومیایی‌های طبیعی دوران باستان مواجه کرد. صدها مومیایی طبیعی در این منطقه یافت شد که رنگ پوست و مو و چشم‌ها و شکل جمجمه و نوع پوشش بسیاری از آن‌ها به مردم چین شباهتی نداشت و قدمت برخی از این مومیایی‌ها به ۱۸۰۰ سال پیش از میلاد می‌رسید. «مومیایی‌های حوزهٔ تاریخ در درجهٔ اول محصول طبیعت هستند تا فرهنگ. این شن‌های داغ بیابان تکلیماکان، دومین بیابان بزرگ جهان است که حفظ قابل توجه اجساد را توضیح می‌دهد.» (مالوری و مایر ۲۰۰۸: ۱۷۶) به نظر می‌رسد حوزهٔ تاریخ از طریق جادهٔ ابریشم محل رفت و آمد آریاییان و ساکنین شمال شرقی ایران بوده است.

«یک فرضیه مهم آسیای مرکزی درخصوص حوزهٔ تاریخ می‌گوید که واحه‌نشینان مجموعه باستان‌شناسی باکتریا^۱ (بلخ) و مارگیانا از فرغانه عبور کرده وارد تورپان (درحوزه تاریخ) شده‌اند.» (همان: ۳۰۵) می‌بینیم که احتمالاً برخی از مردمان حوزهٔ تاریخ مستقیماً از محل اکتشافات ساریانیدی به این منطقه مهاجرت کرده‌اند. مطالب بسیار جالب توجهی درخصوص مومیایی‌های حوزهٔ تاریخ وجود دارد. برخی از مومیایی‌ها کلاه یا پوشش سرِ نوک‌تیزی دارند که شباهت بسیاری دارد به کلاه دستهٔ دوم سکا‌هایی که تخت داریوش را در کتیبهٔ بیستون برشانه حمل می‌کنند. این طایفه از سکا‌ها با عنوان سکا‌های تیزخود معروفند. «وقتی به بررسی پوشش سر برخی از مومیایی‌های حوزهٔ تاریخ می‌پردازیم دلیل خوبی برای یادآوری سکا‌های تیزخود با کلاه‌های نوک تیز خواهیم داشت،» (همان: ۱۰۸) اما جالب توجه‌ترین نکته در مومیایی‌های تاریخ، وجود بسته‌های مختلف گیاه افدرا در کنار بسیاری از اجساد کشف شده‌است. «درخصوص تدفین‌های بخش قوریقول در دو مورد (یک زن بالغ و یک کودک) همراه متوفی یک کیسهٔ کوچک افدرا

س ۲۱- ش ۷۸- بهار ۱۴۰۴ — واکاوی هویت اکسیر بی مرگی (گیاه هوم) در اسطوره‌های ایرانی / ۱۰۵

سینیکا بود که احتمالاً برای مصارف پزشکی و مذهبی استفاده می‌شده است.» (همان: ۱۳۸)

«در گورستان اوردک نیز بقایای افدرا در گورهای باستانی یافت شد.» (همان: ۱۶۴)

«یکی از مومیایی‌ها پیرزنی بود که موهای بلند و خاکستری‌اش از وسط باز شده بود. او را در مانتویی از پشم قهوه‌ای پیچیده بودند و در سمت راست مانتو سه کیسه در پارچه‌ای پیچیده شده بود که هر کدام حاوی شاخه‌های افدرا بود.» (همان: ۱۸۶)

«در یکی از قبور بقایای یک زن جوان با لباسی ابریشمی و شاخه‌های افدرا یافت شد.» (مالوری و مایر ۲۰۰۸: ۲۰۰) اما علت پیدا شدن گیاه افدرا در کنار بسیاری از مومیایی‌های یافت شده در حوزهٔ تاریخ چیست؟ نخستین دلیل آن مربوط به استفادهٔ پزشکی است. این دلیل قابل قبولی است؛ در صورتی که حداقل چند نوع گیاه دیگر هم که مصارف پزشکی داشته‌اند در کنار اجساد یافت می‌شده است. البته گیاه افدرا قطعاً مصرف پزشکی داشته است، اما نه برای مردگان. به نظر می‌رسد که علت اصلی وجود این گیاه در کنار اجساد، مسائل مذهبی بوده است. هوم، گیاه بی مرگی، گیاهی که در فرشگرد (بازسازی جهان) به مردگان زندگی می‌بخشد. چه دلیلی واضح‌تر از این می‌توان یافت برای حضور افدرا در کنار مومیایی‌های حوزه تاریخ که احتمالاً بخشی از آن‌ها درست از مراکز تولید هوم (مارگیانا و باکتريا) به منطقهٔ تاریخ مهاجرت کرده‌اند؟

پس از اسلام

پس از اسلام، ردپای هوم را در شاهنامه می‌توان دید. اینک هوم از یک آشامهٔ جادویی به فردی عابد تبدیل شده است که افراسیاب، دشمن دیرین ایرانیان را به بند می‌کشد. خصوصیتی که برای این فرد عابد توسط فردوسی ذکر شده است،

کاملاً مطابق با خصوصیات ایزد هوم است که شکل مینوی هوم در روایات باستانی است:

یکی مرد نیک اندر آن روزگار	زتخم	فریدون	آموزگار
پرستار با فر و برز کیان	به هر کار	با شاه بسته	میان
پرستشگش کوه بودی همه	زشادی شده	دور و دور	از رمه
کجا نام این نامور هوم بود	پرستنده	دور از بر و بوم	بود
یکی کاخ بود اندر آن برز کوه	بدو سخت	نزدیک و دور	از گروه
پرستشگهی کرده پشمینه پوش	زکافش یکی	ناله آمد	به گوش
(فردوسی ۱۳۸۸: ۹۶۸)			

در شاهنامه هوم عابد که حتی جنگجو هم نیست، آنقدر قدرت بدنی عجیبی دارد که افراسیاب را که بسیار یل و تنومند بوده است، به راحتی دربند می‌کشد و در نهایت باعث کشته‌شدن افراسیاب به دست کیخسرو می‌شود. به نظر می‌رسد آنچه از آیین فشردن هوم پس از اسلام نزد زرتشتیان باقی ماند و تا امروز هم ادامه دارد، مراسمی خلاصه شده و فاقد تشریفات مفصل دوران پیش از اسلام است.

نتیجه

بنابر آنچه گفته آمد، هویت آشامه هوم که در اسطوره‌های ایرانی به عنوان یک نوشیدنی مقدس با خصوصیات ایزدی و ماورالطبیعه به چشم می‌خورد؛ شامل سه دوره قبل و بعد از زرتشت و پس از اسلام می‌شود. باتوجه به مطالبی که از گات‌ها گفتیم؛ آنچه از کاوش‌های ساریانیدی بیان شد؛ آنچه درخصوص نوشیدنی خلسه‌بر در دینکرد و ارداویراف‌نامه ذکر شد؛ درهم آمیختن شاهدانه با هوم جهت خلسه‌روی؛ اسناد عنوان شده از تاریخ هرودوت درخصوص آشنایی سکاها با شاهدانه و بیان حالات خشونت‌آمیز مصرف‌کنندگان هوم از زبان زرتشت در گات‌ها؛ به نظر می‌رسد آنچه که قبل از ظهور زرتشت به عنوان هوم شناخته می‌شد؛ ترکیبی از افدرا، شاهدانه و احتمالاً تخم خشخاش بود که با ظهور زرتشت و منع کشتار حیوانات توسط وی، نوشیدنی هوم نیز به شدت منع شد و سپس برای جذب

س ۲۱-ش ۷۸- بهار ۱۴۰۴ — واکاوی هویت اکسیر بی‌مرگی (گیاه هوم) در اسطوره‌های ایرانی / ۱۰۷

پیروان بیشتر و درهم آمیختگی آداب و رسوم کهن با آیین زرتشت، نوشیدنی هوم یک درجه تعدیل شد و در آیین زرتشت تنها از گیاه افدرا با ملاحظات جدیدی در باب فشردن آن به عنوان هوم استفاده شد. کشفیات حوزهٔ تاریخ؛ استفاده زرتشتیان کنونی از افدرا؛ خصوصیات ظاهری گیاه افدرا؛ محل رویش آن و وجود مقادیر بسیار زیادی از افدرین در گیاه افدرا که بنابر گزارش اتحادیه مبارزه با مواد مخدر اروپا یک محرک قوی است و به منبع تولید شیشه در افغانستان تبدیل شده است؛ همچنین اعتقاد بسیاری از محققین که ذکر آن در مقاله آمد؛ همگی حاکی از این است که گیاه گمشده‌ای که به عنوان هوم پس از زرتشت استفاده می‌شد همان گیاه افدرا است. پس از اسلام نیز در شاهنامه فردوسی به هوم عابد برمی‌خوریم که شکل انسانی ایزد هوم است و همچنان آیین فشردن هوم به صورت خلاصه شده‌تر توسط زرتشتیان ایران با استفاده از گیاه افدرا ادامه پیدا می‌کند.

کتابنامه

آموزگار، ژاله. ۱۳۷۴. *تاریخ اساطیری ایران*. ج ۱. تهران: سازمان مطالعه و تدوین علوم انسانی دانشگاه‌ها.

استوفلت فلاتری، دیوید و شوارتز، مارتین. ۱۹۸۹. *هئومه و هارمالین: هویت گیاه‌شناسی توهم‌زای مقدس هند و ایرانی «سوما» و میراث آن در دین، زبان و فرهنگ عامه خاورمیانه*. ج ۱. کالیفرنیا: دانشگاه کالیفرنیا بخش مطالعات خاور نزدیک.

اسماعیل‌پور مطلق، ابوالقاسم. ۱۳۹۷. «جاودانگی اسطوره‌ها»، نشریه نمایش، ۲۳۲، صص ۸۰-۷۸. بازرگان، محمد نوید و تراب پرور، مریم. ۱۳۹۱. «هوم عابد در شاهنامه و نقش اسطوره‌ای آن»، *پژوهشنامه ادب حماسی*، ۱۵(۹)، صص ۱۱۰-۱۰۱.

<https://dorl.net/dor/20.1001.1.23225793.1392.9.15.5.8>

بقایی، الیکا. ۱۳۹۸. *هوم و اسطوره جاودانگی*. ج ۱. تهران: چوگان.

بنونیست، امیل. ۱۳۷۷. *دین ایرانی بر پایه متن‌های معتبر یونانی*. ترجمهٔ بهمن سرکاراتی. ج ۳. تهران: قطره.

- ۱۰۸ / ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی — تورج بخشایشی — مریم برزگر — حمیدرضا اردستانی رستمی
- بهار، مهرداد. ۱۳۷۶. جستاری چند در فرهنگ ایران. ج ۱۰. تهران: فکر روز.
- پورداد، ابراهیم. ۱۳۳۷. یسنا بخش ۲. به کوشش بهرام فره‌وشی. تهران: انجمن ایران شناسی.
- _____ . ۱۳۷۷. یشت‌ها. ج ۱. چ ۱. تهران: اساطیر.
- _____ . ۱۳۷۷. یشت‌ها. ج ۲. چ ۱. تهران: اساطیر.
- _____ . ۱۳۸۰. یسنا بخشی از اوستا. چ ۱. تهران: اساطیر.
- _____ . ۱۳۸۴. گات‌ها کهن‌ترین بخش اوستا. چ ۲. تهران: اساطیر.
- جعفری قریه‌علی، حمید. ۱۳۸۶. «هوم پشمنه پوش یا گیاه زرین»، مجله علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز، ش ۵۱. صص ۱۸۳-۱۶۳.
- جلیلی، نوذر و مهدی حسن، س. ۱۳۷۰. «افدرا و درخت انار در آیین جاودانگی در ایران باستان»، نشریه چیستا، ۷۹، صص ۱۰۴۵-۱۰۳۵.
- دوستخواه، جلیل. ۱۳۸۵. اوستا. ج ۲. چ ۱۰. تهران: مروارید.
- راشد محصل، محمدتقی. ۱۳۸۹. دینکرد هفتم. چ ۱. تهران: پژوهشگاه مطالعات انسانی و علوم فرهنگی.
- رضایی دشت ارژنه، محمود، س. ۱۳۸۸. «جابه‌جایی و دگرگونی اسطوره رستم در شاهنامه»، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب، ۱۷(۵)، صص ۵۴-۳۵.
- <https://dorl.net/dor/20.1001.1.20084420.1388.5.17.3.7>
- رومادا، اچ و دواتمن، دنیل. ۲۰۱۴. فرضیه‌ی سوماهوسکا. منتخب لیمینال، ۱. صص ۷-۱.
- زارع حسینی، سیده فاطمه و ابهری مارشک، وجیهه، س. ۱۳۹۹. «چهره سیستان در آینه باورها و اساطیر زرتشتی»، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب، ۶۱(۱۶)، صص ۱۹۴-۱۶۳.
- <https://dorl.net/dor/20.1001.1.20084420.1399.16.61.6.5>
- ساراینیدی، ویکتور. ۲۰۰۳. «مارگیانا، سومه و هئومه»، مجله الکترونیکی مطالعات ودایی، ۹. صص ۷۲-۵۳.
- فالک، هری. ۱۹۸۹. سوما ی او ۲، مجله دانشکده مطالعات شرقی و آفریقایی دانشگاه لندن، ۵۲، صص ۹۷-۹۰.
- <https://doi.org/10.1017/S0041977X00023077>
- فردوسی، ابوالقاسم. ۱۳۸۸. شاهنامه. ج ۵. چ ۴. تهران: ققنوس.

س ۲۱-ش ۷۸- بهار ۱۴۰۴ — واکاوی هویت اکسیر بی مرگی (گیاه هوم) در اسطوره‌های ایرانی / ۱۰۹

فرنبرگ دادگی. ۱۳۸۰. بندهش. گزارنده مهرداد بهار. چ ۲. تهران: توس.

فینی، کوین. ۲۰۱۰. «بازبینی سومای واسون: بررسی فرایند فشرده‌سازی بر قارچ آمانیتا موسکاریا»، مجله داروهای روان‌گردان، ش ۴۲، صص ۵۰۶-۴۹۹.

<https://doi.org/10.1080/02791072.2010.10400712>

قاسمیان، کوروش و بهمردی، اردشیر. ۱۳۹۱. گیاه هوم. چ ۱. تهران: فروهر.

مالوری، جی پی و اچ مایر، ویکتور. ۲۰۰۸. مومیایی‌های تاریم. چ ۱. لندن: تیمز و هادسون.
محسنی مفیدی، نرگس بیگم. ۱۳۹۹. «اسطوره گیاه هوم یا سومه»، فصلنامه استارباد، ۱۹(۶)، صص ۶۸-۷۳.

محمودی، سکینه خاتون. ۱۳۹۱. «هومای ایرانی و سومای هندی»، فصلنامه مطالعات شبه قاره دانشگاه سیستان و بلوچستان، ۱۳(۴)، صص ۹۰-۷۱.

مرلین. ۲۰۰۳. «شواهد باستان شناسی برای سنت استفاده روانی از گیاهان در دنیای قدیم»، مجله گیاه‌شناسی اقتصادی، ۵۷، صص ۳۲۳-۲۹۵.

[https://doi.org/10.1663/0013-0001\(2003\)057\[0295:AEFTTO\]2.0.CO;2](https://doi.org/10.1663/0013-0001(2003)057[0295:AEFTTO]2.0.CO;2)

مزدپور، کتایون و لطیفپور، صبا. ۱۳۹۰. «گیاه هوم و نقش آن در آیین‌ها و اساطیر هندوایرانی»، فصلنامه تحقیقات تعلیمی و غنائی زبان و ادب فارسی، ۱۰(۳)، صص ۲۲۶-۲۰۳.

منسفیلد، دیوید. ۲۰۲۰. «شواهد در حال ظهور نقش افغانستان به عنوان تولیدکننده و تأمین‌کننده افدرین و مت‌آفتامین»، انتشارات اتحادیه اروپا، صص ۲۸-۱.

محمد، میرشکرائی. ۱۳۷۹. «دیدار هوم»، نشریه کتاب ماه هنر، ۲۵، صص ۵۵-۵۲.

نوابی، مریم و معتمدی، احمدرضا. ۱۳۸۹. «هوم و سومه در اندیشه هندیان و ایرانیان باستان»، پژوهشنامه ادیان، ۸(۴)، صص ۱۴۴-۱۲۵.

<https://dorl.net/dor/20.1001.1.20080476.1389.4.2.7.2>

نیرگ، هنریک ساموئل. ۱۳۸۳. دین‌های ایران باستان. ترجمه سیف‌الدین نجم‌آبادی. چ ۱. کرمان: دانشگاه شهید باهنر کرمان.

واسون، گوردون. ۱۹۶۸. سوما قارچ الهی جاودانگی. هارکورت بریس جوانوویچ.

ولی‌زاده، رضا، قدمی کوهستانی، مرضیه، و ملتی، فریدون. ۱۳۹۰. «تعیین ترکیب شیمیایی و ارزش غذایی گیاه افدرا با روش کیسه‌های نایلونی و تولید گاز»، نشریه پژوهش‌های علوم دامی ایران، ۲(۳)، صص ۱۷۰-۱۶۶.

<https://doi.org/10.22067/ijasr.v3i2.11073>

۱۱۰ / ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی — تورج بخشایشی — مریم برزگر — حمیدرضا اردستانی رستمی

ویراف. ۱۳۲۶. *اردو ویراف‌نامه*. به قلم رشید یاسمی. چ ۱. تهران: وزارت فرهنگ.

هرودوت. ۱۳۸۹. *تاریخ هرودوت*. ترجمه مرتضی ثاقب‌فر. ج ۱. چ ۱. تهران: اساطیر.

هوبن، جان. ۲۰۰۳. «مشکل سومه و هئومه»، *مجله الکترونیکی مطالعات ودایی*، ۹، صص ۴۸-۱.

هینلز، جان راسل. ۱۳۶۸. *شناخت اساطیر ایران*. ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی. چ ۱. تهران:

چشمه.

English sources

Falk, Harry. (1989). "Soma I and II. Bulletin of the School of Oriental and African Studies", University of London, No. 52. Pp77-90.

<https://doi.org/10.1017/S0041977X00023077>

Feeney, Kevin. (2010). "Revisiting Wasson's Soma: Exploring the Effects of Preparation on the Chemistry of Amanita muscaria", Journal of Psychoactive Drugs, Year 4. No. 42. Pp. 499-506.

<https://doi.org/10.1080/02791072.2010.10400712>

Flattery, Davida & Martin Schwartz. (1989). *Haoma and harmaline : the botanical identity of the Indo-Iranian sacred hallucinogen "soma" and its legacy in religion, language and Middle-Eastern folklore*. No. 21. University of California: New Eastern Studies.

Houben, Jan E.M. (2003). "The Soma-Haoma problem" Electronic Journal of Vedic Studies, No. 9. Pp1-48.

M. D. Merlin. (2003). "Archaeological Evidence for the Tradition of Psychoactive Plant Use in the Old World" Economic Botany, Year 3. No. 57. Pp. 295-323.

[https://doi.org/10.1663/0013-](https://doi.org/10.1663/0013-0001(2003)057[0295:AEFTTO]2.0.CO;2)

[0001\(2003\)057\[0295:AEFTTO\]2.0.CO;2](https://doi.org/10.1663/0013-0001(2003)057[0295:AEFTTO]2.0.CO;2)

Mallory, J. P & Mair, Victor H. (2008). *The Tarim Mummies: Ancient China and the Mystery of the Earliest Peoples from the West*. London: Thames & Hudson

Mansfield, David. (2020). "Emerging evidence of Afghanistan's role as a producer and supplier of ephedrine and methamphetamine", EU4MD Special Report. Publications Office of the European Union. Luxembourg.

Romada, h & Devatman, Daniel. (2014). "The Somahuasca Hypothesis", Liminal Village Anthology, Pp1-7.

Sarianidi, Victor. (2003). "Margiana and Soma-Haoma", Electronic Journal of Vedic Studies, No. 9. Pp53-72.

Wasson, R. Gordon (1968). *Soma Divine Mushroom Of Immortality*. Harcourt Brace Jovanovich, Inc.

References (In Persian)

Amūzegār, žāleh. (1995/1374SH). *Tārīxe Asātīrī-ye Īrān*. 1st ed. Tehrān: Samt (Sāzmāne Motāle'e va Tadvīne Olūme Ensānī-ye Dānešgāhhā).

Bāzargān, Mohammad Navīd and Torāb-parvar, Maryam. (2013/1391SH). “*Home Ābed dar Šāh-nāme va Naqše Ostūrehī-ye ān*” (“*devout haoma in shahnameh and its mythical root*”). *Pažūheš-nāmeḥ-ye Adabe Hemāsī* (Epic Literature Research Journal). 9th Year. No. 15. Pp. 101-110.

<https://dorl.net/dor/20.1001.1.23225793.1392.9.15.5.8>

Bahār, Mehr-dād. (1997/1376SH). *Jostārī Čand dar Farhange Īrān* (Studying of Iranian Culture). Tehrān: Fekre Rūz.

Baqāyī, elīkā. (2019/1398SH). *Hom va Ostūre-ye Jāvdānegī*. 1st ed. Tehrān: Čowgān.

Benveniste, Emile. (1998/1377SH). *Dīne Īrānī bar Pāye-ye Matnhā-ye Mo'tabare Yūnānī* (The Persian religion according to the chief Greek texts). Tr. by Bahman Sarkārātī. 3rd ed. Tehrān: Qatreh.

Dādegī, Faranbaq. (2001/1380SH). *Bondaheš*. Tr. by Mehr-dād Bahār. 3rd ed. Tehrān: Tūs.

Dūst-xāh, Jallīl. (2006/1385SH). *Avestā*. 2nd Vol. 10th ed. Tehrān: Morvārīd.

Esmā'il-pūr Motlaq, Abo al-qāsem. (2018/1397SH). “*Jāvedānegī-ye Ostūre-hā*” (The immortality of myths). *Show Magazine*. No. 232. Pp. 78-80.

Falk, Harry. (1989/1369SH). *Sūmā-ye 1 va 2 (Soma I and II)*. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies. University of London*. No. 52. Pp. 90–97. <https://doi.org/10.1017/S0041977X00023077>

Feeney, Kevin. (2010/1389SH). *Bāz-bīnī-ye Sūmā-ye Vāsūn: Barrasī-ye Farāyande Fešorde-sāzī bar Qārče Āmānūtā Mūskārīyā* (Revisiting Wasson's Soma: Exploring the Effects of Preparation on the Chemistry of Amanita muscaria). *Journal of Psychoactive Drugs*. 4th Year. No. 42. Pp. 499-506. <https://doi.org/10.1080/02791072.2010.10400712>

Ferdowsī, Abo al-qāsem. (2009/1388SH). *Šāh-nāme*. 4th & 5th Vol. 4th ed. Tehrān: Qoqnūs.

Flattery, Davida and Martin Schwartz. (1989/1369SH). *He'omēh va Hārmālīn: Hovīyyate Gīyāh-šenāsī-ye Tavahhom-zā-ye Moqaddase Hend va Īrānī “Sūmā” va Mīrāse ān dar Dīn, Zabān va Farhange Āme-ye Xāvaremīyāneh* (Haoma and harmaline : the botanical identity of the Indo-Iranian sacred hallucinogen "soma" and its legacy in religion,

- language and Middle-Eastern folklore*). 1st ed. No. 21. Kālifornīyā: University of California: New Eastern Studies.
- Herodotus. (2010/1389SH). *Tārīxe Herodot (The Histories of Herodotus)*. Tr. by Morteza Sāqeb-far. 1st Vol. 1st ed. Tehrān: Asātīr.
- Hinnells, John Russell. (1989/1368SH). *Šenāxte Asātīre Īrān (Persian mythology)*. Tr. by Žāleh Amūzegār and Ahmad Tafazzolī. 1st ed. Tehrān: Češmeh.
- Houben, Jan E.M. (2003/1382SH). *Moškele Sūmeh va He'ū'eh (The Soma-Haoma problem)*. *Electronic Journal of Vedic Studies*. No. 9. Pp. 1–48.
- Ja'farī Qarīye-alī, Hamīd. (2007/1386SH). “home Pašmīneh-pūš yā Qīyāhe Zarrīn” (“woolen-clad hoom or golden plant”). *Journal of Social Sciences and Humanities, Shiraz University*. 2nd Year. No. 51. Pp. 163-183.
- Jallīlī, Nowzar and Mahdī Hassan, S. (1991/1370SH). *Efderā va Deraxte Anār dar Āyīne Jāvdānegī dar Īrāne Bāstān (efedrā va deraxte anār dar āyīn-e jāvdānegī dar īrān-e bāstān)*. *Chista Magazine*. No. 79. Pp. 1035-1045.
- M. D. Merlin. (2003/1382SH). *Šavāhede Bāstān-šenāsī Barāye Sonnote Estefāde-ye Ravānī az Gīyāhān dar Donyā-ye Qadīm (Archaeological Evidence for the Tradition of Psychoactive Plant Use in the Old World)*. *Journal of Economic Botany*. 3rd Year. No. 57. Pp. 295-323.
[https://doi.org/10.1663/0013-0001\(2003\)057\[0295:AEFTTO\]2.0.CO;2](https://doi.org/10.1663/0013-0001(2003)057[0295:AEFTTO]2.0.CO;2)
- Mahmūdī, Sakīneh Xātūn. (2012/1391SH). *Hūmā-ye Īrānī va Sūmā-ye Hendī (Iranian Haoma and Indian Suma)*. *Quarterly Journal of Subcontinental Studies, University of Sistan and Baluchestan*. 4th Year. No. 13. Pp. 71-90.
- Mallory, J. P and Mair, Victor H. (2008/1387SH). *Mūmīyāyīhā-ye Tārīm (The Tarim Mummies: Ancient China and the Mystery of the Earliest Peoples from the West)*. 1st ed. London: Thames and Hudson.
- Mansfield, David. (2020/1399SH). *Šavāhede dar Hāle Zohūre Naqše Afqānestān be Onvāne Towlīd-konanndeh va Ta'mīn-konanndeh Afdarīn va Met Āmeftāmīn (Emerging evidence of Afghanistan's role as a producer and supplier of ephedrine and methamphetamine)*. EU4MD Special Report. Publications Office of the European Union. Luxembourg.
- Mazdā-pūr, Katāyūn and Latīf-pūr, Sabā. (2011/1390SH). *Gīyāhe Hom va Naqše ān dar Āyīnhā va Asātīre Hend va Īrānī (haoma plant and its role in indo-iranian liturgies and myths)*. *pedagogic and luric in*

persian language and literatura studies quarterly. 3rd Vol. No. 10. Pp. 203-226.

Mīr-šokrā'ī, Mohammad. (2000/1379SH). *Dīdāre Hūm*. Art Book Month Publication. No. 25. Pp. 52-55.

Mohsenī Mofidī, Narges Beygom. (2020/1399SH). *Ostūre-ye Gīyāhe Hūm yā Sūmāh*. Starbud Quarterly. 6th Year. No. 19. Pp. 68-73.

Mīr-šokrā'ī, Mohammad. (2000/1379SH). *Dīdāre Hūm*. Art Book Month Publication. No. 25. Pp. 52-55.

Navvābī, Maryam and Mo'tamedī, Ahmad-rezā. (2010/1389SH). *hūme va sūme dar Andīše-ye Hendīyān va Īrānīyāne Bāstān* (Haoma and soma in the thought of Hindus and ancient Iranians). *Journal of Religious Studies*. 4th Year. No. 8. Pp. 125-144.
<https://dorl.net/dor/20.1001.1.20080476.1389.4.2.7.2>

Nyberg, Henrik Samuel. (2004/1383SH). *Dīnhā-ye Īrāne Bāstān* (Religions of Ancient Iran). Tr. by Seyfo al-ddīn Najm-ābādī. 1st ed. Kermān: Shahid Bahonar University of Kerman.
<https://dorl.net/dor/20.1001.1.20084420.1388.5.17.3.7>

Pūr-dāvūd, Ebrāhīm. (2005/1384SH). *Gāthā Kohan-tarīn Baxše Avestā*. 2nd ed. Tehrān: Asātīr.

Pūr-dāvūd, Ebrāhīm. (2001/1380SH). *Yasnā*. 1st ed. Tehrān: Asātīr.

Pūr-dāvūd, Ebrāhīm. (1957/1337SH). *Yasnā*. 2nd Vol. With the Effort of Bahrām Farah-vašī. Tehrān: Anjomane Īrān Šenāsī (Iranian Studies Association).

Pūr-dāvūd, Ebrāhīm. (1998/1377SH). *Yaštā*. 1st Vol. 1st ed. Tehrān: Asātīr.

Pūr-dāvūd, Ebrāhīm. (1998/1377SH). *Yaštā*. 2nd Vol. 1st ed. Tehrān: Asātīr.

Qāsemīyān, Kūroš and Beh-mardī, Ardešīr. (2012/1391SH). *Gīyāhe Hom*. 1st ed. Tehrān: Farvahar.

Rāšed Mohassel, Mohammad-taqī. (2010/1389SH). *Dīn-karde Haftom*. 1st ed. Tehrān: Pažūheš-gāhe Motāle'āte Ensānī va Olūme Farhangī (Institute of Humanities and Cultural Studies).

Rezāyī Dašt Aržane, Mahmūd, S. (2009/1388SH). *Jā-be-jāyī va Degar-gūnī-ye Ostūre-ye Rostam dar Šāh-nāme*. *Quarterly Journal of Mytho-Mystic Literature*. Islamic Azad University- South Tehran Branch. 17th Year. No. 5. Pp. 35-54.

<https://dorl.net/dor/20.1001.1.20084420.1388.5.17.3.7>

Romada, h and Devatman, Daniel. (2014/1392SH). *Farzīyye-ye Sūmāhūs-kā* (The Somahuasca Hypothesis). *Liminal Village Anthology*. Pp. 1-7.

Sarianidi, Viktor Ivanovich. (2003/1382SH). *Mārgīyānā, Some va He'omeh (Margiana and Soma-Haoma)*. *Electronic Journal of Vedic Studies*. No. 9. Pp. 53–72.

Valī-zādeh, Rezā and Qadamī Kūhestānī, Marzīyyeh & Mellatī, Fereydūn. (2011/1390SH). *Ta'yīne Tarkībe Šīmīyāyī va Arzeše Qazāyī-ye Qīyāhe Efedrā bā Raveše Kīsehā-ye Nāylonī va Towlīde Gāz (chemical composition, in situ degradability and in vitro gas production of ephedra plant (ephedra intermedia))*. *iranian journal of animal science research*. 3rd Year. No. 2. Pp. 166-170.

<https://doi.org/10.22067/ijasr.v3i2.11073>

Vīrāf. (1947/1326SH). *Ardāvīrāf-nāmeḥ*. Tr. by Rašīd Yāsemī. 1st ed. Tehrān: Vezārate Farhang.

<https://dorl.net/dor/20.1001.1.20084420.1399.16.61.6.5>

Wasson, R. Gordon (1968/1346SH). *Sūmā Qārče Elāhī-ye Jāvdānegī (Soma Divine Mushroom Of Immortality)*. Harcourt Brace Jovanovich, Inc.

Zāre Hoseynī, Seyyedeh Fātemeh and Abharī Māršak, Vajīhe, S. (2020/1399SH). *Čehre-ye Sīstān dar Āyene-ye Bāvarhā va Asātīe Zartoštī. Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 16th Year. No. 61. Pp. 163-194.

<https://dorl.net/dor/20.1001.1.20084420.1399.16.61.6.5>

مضمون‌شناسی گناه شهریار در اساطیر زرتشتی و متون پهلوی*

شکوه السادات تابش ^{ID} - سعید شفیعیون ^{ID}**

دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه اصفهان - دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان

چکیده

مضمون‌شناسی به‌عنوان یکی از رویکردهای جذاب و مهم ادبیات تطبیقی، به واکاوی و بررسی تحول یک الگو یا مضمون در چند متن روایی - ادبی می‌پردازد. یکی از مضامین اساسی در فرهنگ‌های گوناگون، مضمون گناه است که ریشه در باور و اعتقادات فرهنگی ملل مختلف دارد و به‌عنوان یک تجربه شناختی، عاطفی، یک بحران اجتماعی یا دینی، موضوعی دیرینه است که می‌توان نشانه‌های حضور آن را در آثار تمدن بشری یافت. در این پژوهش با روش تحلیلی - تطبیقی به بزه سه شهریار ایرانی - جمشید، فریدون و کاوس - از منظر مضمون‌شناسی پرداخته و تلاش شده توجیهی برای از دست دادن نامیرایی و جاودانگی این شهریاران فراهم شود. این پژوهش مفهوم گناه را در متون زرتشتی و پهلوی در برخورد با هنجارهای اجتماعی و همچنین در تقابل با مفاهیم قدسی و الوهی مورد بررسی قرار داده تا از این طریق لایه‌های پنهان و ناخودآگاه موجود در متون مورد بحث را در حوزه گناه آشکار کند. با توجه به مستندات ارائه‌شده، این مقاله نشان می‌دهد متون پهلوی بیشترین تجلی‌گاه گسترش مضمون گناه است که با توجه به شرایط زمانی و نیازهای جامعه، این مضمون دچار گسترش یا نوزایی شده است. از آنجاکه مفهوم گناه در پژوهش حاضر در تقابل با دو مفهوم هنجار و مفاهیم قدسی تعریف شد، گناه شهریاران اسطوره‌ای مورد بحث در تقابل با این دو تعریف، قرار گرفت و نتیجه‌گیری شد سنت‌های مورد پذیرش جامعه و قوانین قدسی و الوهی در جامعه ایرانی در یک دسته قرار می‌گیرند.

کلیدواژه‌ها: مضمون‌شناسی، گناه شهریار آرمانی، جمشید، فریدون، کاوس.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۳/۰۷/۰۱

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۳/۱۰/۰۳

*Email: shokouh.tabesh@gmail.com (نویسنده مسئول)

**Email: Saeid.shafieioun@gmail.com

* مقاله حاضر برگرفته از پایان‌نامه دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه اصفهان است.

مقدمه

اندیشه، آرمان، کردار و رخدادها پیوسته بارقه‌ای در ذهن انسان بدوی ایجاد کرده که حاصل اندیشه بشر در بستر تاریخی است. مضامین نیز که همان معانی هستند از ذهن فعال انسان در دوران مختلف زاییده شده و با اضافه شدن حوادث و رویدادهای دیگر پیرامون آن، بسط یافته و شکل داستانی به خود گرفته است. در این مسیر برخی از روایت‌های داستانی وارد دنیای اسطوره و حماسه شده و هسته اصلی و اولیه داستان و روایت‌های کهن محسوب شده است. گذر زمان و تمایل جامعه به گسترش شاخ و برگ داستان‌ها، سبب شد ناخواسته تارهای نامریی به دور مضامین اصلی پیچیده شود و داستان‌ها به صرف سرگرم‌کنندگی اهمیت یابد. درنهایت این اتفاق سبب شد مفاهیم و مضامینی که اصل و اساس رویدادها بود، به بوته فراموشی سپرده شود. یکی از مضامین اساسی در فرهنگ‌های گوناگون که ریشه در باور و اعتقادات فرهنگی ملل مختلف دارد، مضمون گناه است. مضمون گناه به عنوان یک تجربه شناختی، عاطفی، یک بحران اجتماعی یا دینی موضوعی دیرینه است که می‌توان نشانه‌های حضور آن را در آثار تمدن بشری یافت. در مسیر مطالعه این مضمون تفاوت‌های فرهنگی و آمیخته شدن مفهوم گناه با مسائل فلسفی و دینی مانند «شر» و «معصیت» سبب پیچیده و چندوجهی شدن موضوع می‌شود.

اهمیت و ضرورت پژوهش

به علت درهم‌تنیدگی اسطوره، دین، افسانه و روان‌شناسی مبحث گناه می‌تواند بسیاری از لایه‌های پنهان و ناخودآگاه موجود در اسطوره و افسانه را آشکار و افزون بر آن چگونگی تکامل و تحول روحی آدمی را روشن سازد. مفهوم گناه در ساختار یک نظام فکری که برای زندگانی مادی و معنوی انسان دارای برنامه و

اهداف است، معنایی گسترده و حیاتی پیدا می‌کند، به‌گونه‌ای که بدون شناخت ارتباط این مفهوم و اثرات انگیزاننده آن، نمی‌توان تحولات و رخدادهای فرهنگی را درک کرد. مبنای فکری در تعریف گناه برای نگارش این مقاله آن است که گناه ناشی از ناخالصی و انحراف است و از طریق اقدامات عمدی یا غفلت و جهل که موجب آسیب یا صدمه به خود، دیگران و یا حتی جهان است، حاصل می‌شود. انجام چنین پژوهشی جدا از تازه بودن موضوع، به دلیل روش ساختارمند و اسطوره محور، مسیری تازه برای نگاهی کلان‌تر به روایت‌های اسطوره‌ای فراهم می‌کند. هدف از این پژوهش، بررسی مضمون گناه در گذر از تحولات اجتماعی است که سبب می‌شود دستیابی نسبی به برخی زیرساخت‌های فرهنگی حاصل آید.

هدف دیگر تلاش برای جست‌وجو در پیشینه اساطیری، فرهنگی و تاریخی شخصیت‌های مطرح شاهنامه، با تمرکز به موضوع گناه قهرمان است تا از این طریق زمینه برای شناخت اندیشه مسلط بر نویسندگان و فراتر از آن شناخت تفکر حاکم بر جامعه در یک دوره تاریخی فراهم آورد. نکته شایان ذکر این است که در این پژوهش مفهوم گناه با آنچه در ادیان ابراهیمی مطرح می‌شود تفاوت دارد و بررسی این مضمون در حوزه مطالعاتی این مقاله نیست.^(۱)

روش و سؤال پژوهش

پژوهش حاضر با روش تحلیلی - تطبیقی و با دیدی توصیفی و بر اساس روش تکرار مضمون مشترک صورت گرفته تا به واکاوی و سیر تحول یک الگو یا مضمون در متون مورد نظر پرداخته شود. برای دستیابی به این هدف جمع‌آوری اطلاعات از طریق کتابخانه‌ای و تحلیل داده‌ها با روش کیفی انجام گرفت. این پژوهش در پی پاسخ به پرسش‌های زیر است:

۱- دلیل وجود بن‌مایه بزه در زندگی شهریان اسطوره و حماسه شاهنامه چیست؟

۲- چرا شهریاران در اسطوره و حماسه دچار بزه می‌شوند؟

۳- آیا بزه قهرمانان با وجود تفاوت‌های ظاهری، شباهت ساختاری به هم دارند یا خیر؟

مضمون‌شناسی در ادبیات تطبیقی

یکی از رویکردهای پژوهشی ادبیات تطبیقی «مضمون‌شناسی»^۱ است که به واکاوی و سیر تحول یک الگو یا مضمون در چند متن روایی - ادبی توجه دارد. برای نخستین بار ژان پیر ریشار (د)^۲ منتقد معروف فرانسوی تعریف به نسبت کاملی از مضمون ارائه کرد و آن را اصل عینی نظام‌مندی دانست که جهان نویسنده پیرامون آن سازمان‌دهی شده و بسط می‌یابد. (معین ۱۳۹۴: ۸۶)

بررسی مضمون‌شناسی در موضوعات مختلف قابل دسته‌بندی است که پراور در *درآمدی بر ادبیات تطبیقی* نمونه و مثال‌هایی از آن را بیان کرده (پراور ۱۳۹۳: ۹۱-۹۳) و شامل موارد زیر است:

الف- بازنمایی ادبی پدیده‌های طبیعی (مثل کوه و دشت) یا حقایق جاودانه حیات آدمی (آرزوها یا مرگ) یا مشکلات همیشگی انسان و الگوهای رفتاری (مثل قدرت تقدیر و اختیار یا موضوع عشق بارگی).

ب- بن‌مایه‌های مکرر در ادبیات و فرهنگ عامه مانند بن‌مایه سه آرزو.^(۲)

ج- بازنمایی انواع تیپ‌ها: نژادها، گروه‌های صنفی یا طبقات اجتماعی.

د- بازنمایی ادبی شخصیت‌های معروف اساطیری که نمونه‌های متعدد دارد مانند هرکول یا جمشید.

پراور به نقل از ریموند تروسن^۱ بیان می‌کند که کشف ارتباطات پنهانی که جهان ادبی را شکل می‌دهد و در متن بسط یافته و به‌طور مکرر تکرار می‌گردد، اساس کار مضمون‌شناسی است. تکرار مضامین گواهی بر دغدغه‌های ذهنی خودآگاه و ناخودآگاه فرهنگی است که اثر در بستر آن تولید می‌شود. در رویکرد مضمون‌شناسی با وجود اینکه مضامین در گستره زمان در حال دگرگونی و تغییر است، می‌تواند پیوسته در زیر نقاب متون مختلف ابدی و محفوظ باشد. (سالمن پراور ۱۳۹۳: ۹۵) به کمک این رویکرد در حوزه اسطوره که از دیدگاه کارکردگرایی به‌عنوان نیرویی فعال در جهت حفظ اخلاقیات و فرهنگ در بستر جوامع انسانی به‌شمار می‌رود، می‌توان دگرگونی، تأثیرپذیری و بقای بن‌مایه‌ها را فارغ از شکل ظاهری و ساختاری متن در دوره‌های مختلف مورد کنکاش قرار داد. موضوع گناه یا بزه را می‌توان مطابق با نظر پراور، در دسته‌بندی «الف» جای می‌گیرد؛ زیرا یکی از حقایق جاودانه حیات آدمی یا از مشکلات همیشگی اوست. هدف از مضمون‌شناسی گناه، شناخت دقیق اصول و قوانین یا معضلات و ناهنجاری‌های ثابت در تمدن و سرشت انسان است که به اشکال مختلف رخ می‌نماید.

پیشینه پژوهش

مبحث گناه یکی از کلید واژگان اصلی در دین‌پژوهی، الهیات و دانش‌هایی مانند روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و فلسفه است که در هریک از این شاخه‌ها تحقیقات مفصلی صورت گرفته است؛ برای نمونه پل ریکور (۱۹۱۳-۲۰۰۵) از فیلسوفانی است که در موضوع گناه و شرّ اخلاقی تحقیقات گسترده‌ای انجام داده و اسطوره‌های شر را روایت‌هایی می‌داند که با استفاده از نمادهای آلودگی، معصیت

1. Trousson, Raymond

و گناه به وجود آمده‌اند. وی در فصل اول سمبولیسم شرّ به تفصیل در مورد مفاهیم آلودگی و معصیت و گناه بحث کرده و آن‌ها را به عنوان سه نماد ابتدایی معرفتی و تشریح می‌کند.

در زمینه اسطوره برای نخستین بار دومزیل، (۱۳۸۳)، در سرنوشت شهریار و سرنوشت جنگجو، موضوع بزه شهریار و جنگجو را مطرح و بررسی می‌نماید. وی درباره سه‌گانگی خویشکاری‌های کیهانی و اجتماعی در ادیان و نظام‌های اسطوره‌ای هندواروپایی اظهار نظر کرده و با جمع‌آوری و تطبیق گناهان شاهان و قهرمانان اسطوره در سنت هندواروپایی، وجوه شباهت و افتراق آن‌ها را نشان داده است.

باقری، (۱۳۸۴)، در مقاله‌ای با عنوان «گناه گرشاسب» و اکبری مفاخر، (۱۳۸۵)، در مقاله‌ای با عنوان «روان گرشاسب»، به‌طور موردی به گناه گرشاسب و خروج روان او از بارگاه اهورا و همچنین خود او از حماسه ملی، شاهنامه، پرداخته‌اند.

ده بزرگی، (۱۳۸۸)، در مضامین حماسی در متن‌های ایران باستان و مقایسه آن با شاهنامه فردوسی، تألیف کرده که در آن مضامین عمده حماسه‌های فارسی را استخراج کرده و در صفحه ۹۲ اشاره‌ای به عنوان مضمون گناه در شرح گناه جمشید داشته است. بررسی مضمون سرکشی و نتیجه آن در شاهنامه فردوسی نیز انجام شده و جعفری، (۱۳۸۹)، به بررسی بن‌مایه داستانی «سرکشی و تباهی» پرداخته و نشان داده نزدیک به ۱۸٪ از داستان‌های شاهنامه دارای مضامین پایه‌ای سرکشی و تباهی

است که شامل آرامش نخستین، طغیان شهریار، تباهی و آرامش نهایی اوست. خوارزمی، (۱۳۹۲)، در مقاله‌ای با عنوان «بررسی تطبیقی بن‌مایه گناه در زندگی قهرمانان اسطوره و حماسه» به بررسی دلایل گناهکار شمردن قهرمانان با عنوان پرداخته و دلیل گناه قهرمان را تکوین و تحول فکری انسان‌های سازنده اسطوره و حماسه دانسته است. او برای نمونه از تغییر و تحولات جامعه مادر سالار به‌سوی جامعه پدرسالار و گذار قهرمان از جهان اسطوره به حماسه و تأثیر در گناه‌کار شدن قهرمان بحث می‌کند.

جعفری، (۱۳۹۲)، در مقاله‌ای با عنوان «بررسی گناه جمشید و بررسی سرانجام او در مأخذ گوناگون»، مورد بررسی قرار داده تا روایت‌های گوناگون با یکدیگر مقایسه و بررسی شود و ریشه تفاوت‌های داستان جمشید به دست آید. اسماعیل‌پور، (۱۳۹۳)، مقاله‌ای با عنوان «درباره گیسوری و سرکشی پهلوانان»، به بررسی آرای دومزیل درباره سرکشی پهلوانان با تمرکز بر داستان گرشاسب پرداخته است. وی با ارائه شواهد ارتباط گیسوری و سرکشی (به‌عنوان یکی از ویژگی‌های جدایی‌ناپذیر پهلوانان) صفت گیسور بودن را نه به معنای طغیان، بلکه مترادف حفظ استقلال و عدم وابستگی به دیگر کارکردها به‌ویژه شاه و دین مرد می‌داند. مالمیر، (۱۳۹۵)، به بررسی «نقش اسطوره‌ای گناه نخستین در متون ادبی»، پرداخته است.

نجاتی گرانی، (۱۳۹۶)، در پایان‌نامه‌ای با عنوان «گناه در دین زرتشتی: با تأکید بر متون پهلوی»، مطرح می‌کند که مفهوم گناه در متون زرتشتی در تقابل با سیستم مذهبی هندوهاست و به مفاهیم متداول مسیحی نزدیک‌تر است که نظر ایشان مخالف اندیشه حاکم در این تحقیق است.

تابش، (۱۳۹۹)، در مقاله‌ای با عنوان «تحلیل گناهکاری جمشید در آیین زرتشت با رویکرد نشانه‌شناسی فرهنگی»، کمرنگ شدن اندیشه‌های ودایی و توسعه فرهنگ زرتشتی را سبب گناهکاری جمشید در روایات دانسته است.

کاویانی پویا، (۱۳۹۹)، در مقاله‌ای با عنوان «مفهوم گناه و ماهیت گناه نخستین در اساطیر و ادیان باستانی ایران، یونان و میانرودان»، مفهوم گناه را در سه تمدن ایران، یونان و میانرودان وصف کرده و سعی بر چرایی، چگونگی و پیامدهای گناه نخستین دارد.

کهریزی، (۱۳۹۹)، با استناد به اسناد به جای مانده از گناه فریدون، نشان می‌دهد فریدون نیز مانند جمشید و کاوس به آسمان رفته و درباره علت زدوده شدن روایات گناه فریدون بحث کرده است.

احمدی فرد، (۱۴۰۰)، با «بررسی تطبیقی اسطوره‌های گناه در شخصیت‌های اساطیری ایران و یونان»، مطرح می‌کند که در یونان، برخلاف ایران، خدایان در به وجود آمدن گناه نخستین نقش دارند.

خواج‌گیر، (۱۴۰۰)، به بررسی موضوع هبوط انسان بر اثر گناه می‌پردازد و نحوه و شکل گناه در اساطیر یونان و ایران را در ضمن آفرینش انسان مورد بررسی قرار می‌دهد.

با وجود تمامی این تحقیقات تاکنون مفهوم گناه در اساطیر ایرانی از منظر مضمون‌شناسی و بررسی سیر تاریخی در پژوهش‌های علمی کمتر مورد بررسی قرار گرفته، بنابراین، در این جستار سعی بر این است که ریشه‌های بزه سه شهریار برجسته ایرانی (جمشید، فریدون و کاوس) در متون مختلف از مسیر بررسی اندیشه آریایی و اصلاحات زرتشت در ایران باستان و متون پهلوی مورد ردیابی و تبیین قرار گیرد تا از این طریق از منظری جدید به مسئله گناه قهرمان نظاره کرد.

مفهوم بزه یا گناه

در نگاه انسان اساطیری، قوانین و ارزش‌های اخلاقی از فطرت والای مینوی سرچشمه می‌گیرد و گناه نقطه مقابل آن تعریف می‌شود. در این تفکر وحدت ذاتی میان اخلاق و طبیعت مفروض است و زیر پا نهادن قوانین اخلاقی یا اصول طبیعت و به بیان دیگر، "برهم‌زدن نظم موجود" در نگاه انسان اساطیری، گناه محسوب می‌شود. فلسفه هراکلیتوس (۵۳۵-۴۷۵ ق.م) باوجود تأکیدی که بر دگرگونی در گردش جهان داشت، به وجود نظم و سامان در این گردش معتقد بود. از نظر وی در تمامی جنبش، کشاکش و انتخاب‌ها تنها امر ثابت و برقرار، نظم و قانون است که آفریده خدایان یا انسان نیست، بلکه همیشه بوده، هست و خواهد بود. سوفیست‌ها این بحث هراکلیتوس را مورد تأمل قرار داده و یادآور شدند که هرچند انواع خاص قانون بدان گونه که در جوامع مختلف تحقق می‌یابد، امری نسبی است، اما به طور کلی قانون بر خلقیات خاصی تأکید دارد که در سرشت همگان به ودیعه نهاده شده است. (ضمیران ۱۳۸۹: ۶۱-۶۰) بر این اساس، به افکار غیرقابل قبول یا رفتارهای نامطلوب، گناه اطلاق می‌شود به عبارت دیگر گناه، انحراف از نظم در شرایط، زمان و مکان‌های مختلف یا نقض آیینی یا تعدی از حاکمیت قانون است. به تصویر کشیدن چهره گناه‌آلود قهرمان و معرفی شرارت‌های اخلاقی، بن‌مایه نوشته‌های تراژدی نویسان بزرگ یونان باستان شده و در پی آن مباحث نظری مربوط به گناه قهرمان برای اولین بار در رساله فن شعر، ارسطو در بستر تبیین مفهوم و کارکرد تراژدی دیده می‌شود. ارسطو معتقد است خطا و گناه، کج‌فهمی و یا سرنوشت جبری قهرمان داستان تراژدی، مصیبتی سهمگین و عقوبتی فراتر از معمول در پی خواهد داشت. (زرین‌کوب ۱۳۵۳: ۵۹-۵۸) مبحثی که ارسطو بیان می‌کند در روند زندگی اساطیر ایرانی که در ادامه بیان می‌شود قابل مشاهده است که در متن پژوهش به آن پرداخته می‌شود. لازم به ذکر است که در دوران

متأخر نیز در حوزه ادبیات تطبیقی کیت همبرگر^۱ به زبان آلمانی درباره سرنوشت قهرمانان یونانی در آثار نمایشی از سوفوکلس گرفته تا سارتر متمرکز شده و بر دگرگونی قهرمانان داستانی، جدای از ساختار متفاوت نمایشنامه‌ها، پرداخته است.^(۳) از آنجاکه مفهوم گناه یک مفهوم ذهنی است برای درک بهتر این مفهوم، گناه را در تقابل با دو مفهوم هنجار و مفاهیم قدسی و الوهی قرار داده تا از این طریق بتوان به درک بهتری از مفهوم گناه رسید هرچند که در مواردی این دسته‌بندی با یکدیگر همپوشانی دارند.

بررسی مفهوم بزه در تقابل با هنجار اجتماعی

مفهوم گناه در این دیدگاه از طریق تقابل افکار و اعمال بشری با هنجارها و قوانین اجتماعی حاصل می‌شود. سوفیست‌ها، سقراط و به‌طور کامل‌تر افلاطون بحث‌های نظری زیادی پیرامون اجتماع و هنجارهای اجتماعی حاکم بر آن داشته‌اند. (أرو^۲ ۱۹۵۴: ۱۴) در این مباحث، از سرکشی در مقابل هنجار و زیر پا گذاشتن قوانین جامعه به‌عنوان ناهنجاری، بزه و گناه یاد شده است.

سوفیست‌ها در قرن پنجم پیش از میلاد به‌واسطه رشد اقتصاد و فضای آزاداندیشی حاصل از پیروزی‌های گسترده یونان، برای اولین بار اعلام نمودند که قانون و معیارهای اخلاقی به‌هیچ‌روی منشأ مینوی نداشته و گناه تنها از زیر پا گذاشتن اصول و قوانین خاص اجتماعی، سیاسی و فرهنگی ناشی و منتج می‌شوند. ایشان رویکرد سابق را نسبت به قانون و همچنین گناه متزلزل کرده و میان انسان و طبیعت، شکافی عمیق پدید آوردند.^(۴) این تفکر تا آنجا پیش رفت که جمله «انسان

1. Käte Hamburger

2. Orru

معیار همه چیز است» به شعار پروتاگوراس (فیلسوف ق.م ۵) تبدیل گردید و دیگر خدایان، پشتوانه و ضامن اصول اخلاقی در جامعه نبوده و اجتماع این مسئولیت را عهده‌دار شد. به این ترتیب با توسعه تمدن، اجتماع اصالت یافته و هر امر ضد اجتماع و هنجار آن به عنوان گناه تفسیر و موضوع گناه از طبیعت و جهان، به ذهنیت شناسنده و جامعه معطوف گشت. بنابراین، گناه به طور کامل، وابسته به ویژگی‌های اختصاصی هر جامعه‌ای شد. با این دیدگاه چه بسا عملی در یک جامعه گناه انگاشته می‌شد، اما اگر از زاویه جامعه‌ای دیگر نگریسته شود، به کلی بی‌ربط و غریب جلوه می‌کند؛ زیرا این باور ذهنی معمولاً زیر نظر فرهنگ، توارث، مذهب و جامعه شکل می‌گیرد.^(۵) در این تحول فکری که سبب کوتاه شدن دست خدایان شد، مفهوم گناه به «جرم» تحول معنایی یافت و در تعارض با قانون قرار گرفت.

مفهوم بزه یا گناه در تقابل با مفاهیم قدسی و الوهی

در کتاب نهم قوانین افلاطون، جرائم مذهبی در چهار مورد تقسیم شده و در کتاب دهم به تفصیل آن‌ها مورد بحث قرار می‌گیرد. (افلاطون ۱۳۸۰: ۲۳۰۳) از نظر افلاطون معتقدان به دین ایزدی نه کاری خلاف دین مرتکب می‌شود و نه سخنی کفرآمیز به زبان می‌آورد. این گونه کارها از کسانی سر می‌زند که یا منکر خدایان هستند یا بر این عقیده‌اند که خدایان هستند، اما کاری با آدمیان ندارند و یا می‌پندارند که با دعا و قربانی می‌توان اراده آن‌ها را تغییر داد. در این تعریف گناه به صورت بدعهدی عمدی نسبت به الوهیت تعریف می‌شود و مفاهیم قدسی و الوهی در تقابل با تابو، توتم و ممنوعیت‌های حاصل از تقدس پیرامون این دو مفهوم شکل می‌گیرند. در حقیقت مراعات نکردن منهیات اخلاقی و دینی در سطح اجتماعی و فردی، منجر به گناه می‌شود. گناه و تابو هر دو به عنوان روش تنظیم رفتار به کار گرفته می‌شود و در تقابل با مفاهیم قدسی می‌تواند شامل هر رفتار و گفتاری مانند نوشیدن،

خوردن، کشتن یا روابط جنسی باشد. قانون انسان بدوی، نقض تابو یا تعدی به توتم را ترکیبی از گناه و جرم دانست و بعد مذهب آن را یک گناه محسوب نمود. به واسطه مفهوم گناه، مرگ طبیعی برای ذهن بدوی پذیرفتنی گردید زیرا گناه تخطی از تابو بود و مرگ به عنوان مجازاتی برای آن تفسیر می‌شد. (فریزر ۱۳۹۲: ۲۹۱) برای نمونه در تفکر زرتشتی، انسان کاملاً نیک و به تن و روان بی‌مرگ خلق‌شده و بیماری و گناه که اسباب مرگ و عذاب‌اند ارمان و ره‌آورد اهریمن به این جهان مادی است. در نظر انسان بدوی گناه بیش از آنچه یک امر عقلانی باشد، موضوعی وابسته به رسوم بود. بنابراین، به تابو و توتم (که نقش تقدسی داشت) از فرط آلودگی و پاکی مقدس گونه نباید نزدیک شد چون منجر به گناه می‌شود و این گناه منجر به بلایای گوناگون می‌شود^(۶) که نمونه‌های فراوان آن را در شاخه زرّین می‌توان بررسی کرد. (همان ۱۳۹۲: ۲۴۶ به بعد) با نگاهی دیگر نیز می‌توان گناه را در سه دسته‌بندی دیگر قرار داد:

(۱) هرگونه اقدامی برخلاف ویژگی‌ها و عواطف انسانی که منجر به خشونت و رفتارهای غیرانسانی می‌شود؛

(۲) بی‌توجهی به دستورات و قوانین مذهبی یا خدایان که منجر به کفر و رفتار ناپرهیزکارانه می‌شود؛

(۳) ستیز یا بی‌اعتنایی در مقابل سنت‌های موردپذیرش جامعه که منجر به طغیان علیه آداب و رسوم حاکم و عدالت‌گریزی می‌شود. (أرو ۱۹۸۷: ۱۷-۱۶)

پس از بیان این مقدمات به بیان تصور آریاییان باستان درباره گناه پرداخته می‌شود تا بعد از آن بتوان از اندیشه ایرانی در باب این موضوع سخن گفت.

مفهوم بزه یا گناه در اندیشه آریاییان باستان

از آنجا که فرهنگ ایرانی با فرهنگ هندو ایرانی / آریایی همبستگی‌های بسیار دارد و این موضوع در زبان، اسطوره و مسائل مربوط به آیین‌های آن‌ها دیده می‌شود که

گویای هم‌زیستی طولانی ایرانیان و هندوان آریایی‌نژاد است. بنابراین، لازم است به دلیل مشترکات فرهنگی به بررسی مضمون گناه در فرهنگ هند پرداخته می‌شود. در فرهنگ هندوئیسم اهمیت مفهوم گناه در ایجاد نظم جهان و اجرای حکومت از طریق یک‌روند اصلاح و مجازات است. در این فرهنگ از برخی "گناهان سنگین و خطرناک" یاد می‌شود که مرتکب آن به‌هیچ وجه، پاک و منزّه نشده و از عواقبش در امان نخواهد بود. این گناهان مهلک پنج‌گانه در اوپانیشاد (از کهن‌ترین متون دینی هند) شامل تصرف در اموال دیگری، خوردن مشروبات سکرآور، بی‌احترامی به استاد، کشتن برهمن/ دین‌مرد و معاونت در ارتکاب به هر یک چهار گناه قبلی می‌شود. برای جلوگیری از این گناهان مهلک به سازمان‌دهی حیات انسانی و نوعی آیین و نظام اجتماعی نیاز است که منجر به نظم اجتماعی شود.

مفهومی که برای مشخص شدن معنای گناه در اندیشه آریایی می‌تواند کمک‌رسان باشد اصطلاح نظم کیهانی^۱ است که ریشه در اعتقاد آریاییان درباره حفاظت نظم و سامان اجرام آسمانی و راهنمای گردش و تعادل آن‌ها در آسمان دارد و تخطی از نظم کیهانی باعث آشوب و تباهی در کائنات می‌شود. نظم کیهانی در طول زمان به‌تدریج از آسمان به زمین فرود آمد و تبدیل به مفهومی اخلاقی و ذهنی شد. این مفهوم گسترده به‌عنوان الگویی شامل تمامی هنجارهای اجتماعی و اخلاقی است که جامعه بر مبنای آن‌ها بنا می‌شود و تخطی از آن گناه، آشوب و بلا است. اهمیت آن در اندیشه آریایی به حدی است که به نظر می‌رسد بررسی تاریخ اندیشه‌های مذهبی در هند را باید با این مفهوم آغاز کرد.^(۷)

نمونه‌هایی از مفهوم قانون کیهانی در سانسکریت در واژه رته و در فارسی باستان به‌صورت آرته به معنای نظم کیهانی، قانون و نظم جهانی است که بر جهان طبیعی یا جریان امور تسلط دارد و دارای حرمت و قداست است. در این پژوهش

اهمیت رته در این است که چون نظام‌های مذهبی و اخلاقی تغییرناپذیر و دارای تقدس است، مفهوم ذهنی رته به‌طور مستقیم با آن نظام‌ها ارتباط دارد و زیر پا گذاشتن آن منجر به گناهی بزرگ می‌شود. مری بویس در کتاب جستاری در فلسفه زرتشتی (بویس ۱۳۸۸: ۸۷-۸۶) بیان می‌کند که رته به‌عنوان گسترده‌ترین اصل حاکم بر تمام حوزه‌ها، علاوه بر نظم کیهانی، با تنظیم اعمال انسانی بر رفتارهای اخلاقی حکومت می‌کند تا جایی که توسط رته کیفیت اخلاقی اعمال آدمی مشخص و ارزش‌گذاری می‌شود. بنابراین، سرچشمه اخلاق در میان اقوام آریایی تصور نظم و انضباط کیهانی است در نتیجه رته نه‌فقط قانون جاودانه اشیای عالم بلکه اصل حاکم بر رفتار انسانی نیز هست. این نظام منسجم، از نظر اقوام آریایی، ازلی - ابدی و تغییرناپذیر است و آن‌رته به معنی اشتباه، گناه و تخطی از قانون و مطابق با واقع نبودن و عدم تائید و صحت درونی بود. با این تعریف رته در نظم بشری قوانینی است که اساس و پایه‌ی جامعه بر آن بنیان شده و بزه و گناه درواقع انحراف از این اصول است. (هلدریگ^۱: ۲۰۴: ۲۱۸-۲۱۳) درنهایت گناه منجر به عقوبت و جزای سختی است و حتی سبب می‌شود جهان به دست نیروهای شرّ و تاریکی بیفتد. از آنجا که گناه نقض قانون جامعه و تخطی در مقابل خدایان‌اند، پس مفاهیم عدالت و مجازات اهمیت زیادی پیدا می‌کرد که بر عهده روحانیون - نمایندگان قدرت‌های الهی برای حفظ نظم - بود. بررسی برخی خدایان هندواروپایی، رابطه بین عالم الهی و وظایف اجتماعی و اخلاقیات را بیشتر نشان می‌دهد برای مثال میتره - ورونه که حافظ نظم و تعهد و سوگند بوده، منعکس‌کننده توجه فرهنگ هندواروپایی به قوانین حاکم بر جامعه بوده و بیان‌کننده ترس آن‌ها از گناه تخطی از اصول است.^(۸)

مفهوم بزه در ایران باستان

منشأ گناه در ایران باستان (منظور از جامعه ایران باستان دسته جداشده از جامعه هند است که تحت تعالیم زرتشت قرار می‌گیرد) در تقابل با هنجار، نظم اجتماعی و همچنین در تقابل با مفاهیم قدسی و الوهی است. در ایران باستان راستی، هماهنگی با نظام اخلاقی / اجتماعی تعریف می‌شد و ظلم و دروغ که از مصادیق بارز گناه بودند، باعث شکستن و برهم زدن هنجار به شمار می‌رفت. با تکیه بر تحلیل‌های دومی‌زیل و نظریه انشعاب اقوام هندو ایرانی، دریافت می‌شود که در بین ایرانیان کهن نیز این تصور وجود داشت که قانون منشأ الوهی داشته و به تبع آن گناه، ناشی از تمرد در برابر قوانین مقدس است. پیش‌تر اشاره شد تعدی به توتم یک فرهنگ از مصادیق گناه است و برای نمونه می‌توان به توتم گاو در فرهنگ هندواروپایی اشاره کرد که نوعی نماد حیات است و موجودی مقدس به شمار می‌رود و در فرهنگ زرتشتی کشتن گاو به عنوان نخستین آفریده اهورامزدا، تابو و گناه است. (دوستخواه، یسنا ۳۲، بند ۱۲-۱۴) همچنین در ایران باستان آسیب رساندن به موجودات و آلودن عناصر چهارگانه، گناه و جرم محسوب می‌شده و در برخی از موارد مجازاتی نیز برای خطاکار تعیین شده است. در پنت خرده/وستا آمده:

«از هرگونه گناهی که من به روان به بهمن امشاسپند و به تن به جانداران گوناگون کرده‌ام، چارپایانی را زده و آزرده‌ام و یا با شکنجه و سختی کشتم یا خوراک و آب به گاه خود به او ندادم و یا استخوان او را شکستم و یا از دزد و گرگ و راهزن نگاه نداشتم و یا از سرما و گرمای بی‌اندازه دور نگاه نداشتم، اگر جاندار ماده جوان را کشتم و یا گاو ورزا و اسب کارزاری و بره و بزغاله و مرغ کرچ را کشتم تا بهمن امشاسپند از من آزرده و ناخشنود گردید، به اندیشه و گفتار و کردار، از آن گناهان پشیمان شده و پنت می‌کنم.» (آذرگشسب ۱۳۸۰: ۱۶۹)

در ایران نظم کیهانی (ارته / رته) را آشا یا آشه گویند که به معنی حقیقت، درستی و در برابر دروج است، اما معنی ژرف‌تر اشاء، قانونی است ازلی و ابدی که

اهورامزدا وضع نموده و بر اساس آن هر گُشتی، واکنشی در برداشته و هر کار نیک یا بدی پاداش یا پادافره خود را در پی دارد. در دین زردشتی اِشه به عنوان سنجه اخلاق و ضابطه تشخیص نیک از بد، حائز اهمیت بسیاری است. اِشه ارزش‌های اخلاقی را مطلق و کلی بیان می‌کند که اگر این قانون شناخته نشود یا بدان عمل نگردد، نظم زندگی و جامعه و جهان بر هم خواهد خورد که نه تنها در این جهان کیفری در پی دارد، بلکه پس از مرگ نیز باعث محروم ماندن از رستگاری خواهد شد. بنابراین دروغ، نقض پیمان و دزدی، نادیده گرفتن اِشه است که سبب خشم ایزدانی مانند میتره و ورونه می‌شود که پاسدار آن هستند.^(۹) از جنبه‌های مهم تفکر هند و ایرانی این است که کلمات، افکار و اعمال گناه‌آلود، اِشه و نیروهای خیر را تضعیف می‌نماید، بدین ترتیب الزام انسان‌ها به ایفای نقششان (خویش کاری) در جامعه نوعی وظیفه اخلاقی به شمار می‌رود. نقش انسان در این جهان، زیستنی هماهنگ با طبیعت و در سطح اخلاقی تطابق با آیین اِشه است. بنابراین، کسی که اعمال حیاتی، کنش‌های رفتاری و ذهنی خود را با چنین نیروی الوهی هم‌راستا ننماید، به گناه‌آلود شده و دچار تباهی خواهد گشت و پس از مرگ هم از عواقب گناه مصون نخواهد بود؛ البته در کیش زرتشت این مسئله را مسلم فرض کرده‌اند که نیکوکاری/ گناه‌کاری شخص همیشه با موفقیت/عقوبت او در این زندگی پاداش/عذاب داده نمی‌شود، اما پس از مرگ مورد حسابرسی قرار می‌گیرد. (تفضلی ۱۳۶۴: ۱۴ به بعد) اصل اعتدال و پیمان در رعایت «اِشه» قاعده‌ای است که پیوسته باید لحاظ شده و در مقابل اِشه، دروج یا همان بی‌نظمی است که گناه و خواست اهریمنان است که باید از آن پرهیز شود. در کتاب سوم دینکرد (فضیلت ۱۳۸۱: ۹۷، کرده ۵۸) هرج و مرج را دین بد و دین بد را هرج و مرج دانسته است. فلسفه فره در مزدیسنا، کمک اهورامزدا به انسان برای برقراری اِشه است که در ادامه مقاله درباره از دست دادن فره و گناه‌کاری شهریاران اسطوره‌ای بحث می‌شود. در تفکر زرتشتی

اگر اشه در میان مردم و جامعه رسوخ پیدا کند، افراد جامعه همه از حاکم گرفته تا رعیت مطیع قانون گشته و اخلاق نیز رو به کمال خواهد رفت و در این صورت جامعه تبدیل به شهر آرمانی زرتشت می‌شود. اصولی که برای حفظ اشه و پرهیز از هرج و مرج یا همان گناه بیان شده می‌تواند منعکس‌کننده نگرانی‌های یک تشکیلات اجتماعی باشد که در مقاله دیگر به آن پرداخته می‌شود.

نمود مفهوم بزه در اسطوره‌های شهریاران ایرانی

اگر اسطوره را جنبه تئوریک یا باور گونه دین به شمار آوریم، بحث گناه و بزه از اهمیت بسیاری برخوردار است؛ زیرا که روایات اساطیری بهترین وسیله درونی سازی الگوهای دینی و اجتماعی در ذهن و روان افراد جامعه است و اسباب سازگاری ایشان را با شرایط جدید مهیا می‌کند. بنابراین، هنگامی که از ساختاری دینی بهره‌مند شوند، می‌تواند در خدمت دین و آیین‌های جدید قرار گیرد. از آنجاکه آفرینش کیهان در اندیشه آریایی الگو و نمونه هر نوع کار و عمل است، یافتن و شناختن این نخستین انسان که آفرینشش، نسخه بدلی از نظم کیهانی است اهمیت پیدا می‌کند. اگر بر این اعتقاد باشیم که آن اساطیری بر جای می‌ماند که با قانون جامعه مطابقت دارند، داستان‌های اساطیری مربوط به آفرینش نخستین انسان/ شاه و مسئله بزه و گناه مشخص می‌شود؛ زیرا وجود یک آرمان‌شهر یا دوران طلایی در تفکر زرتشتی بسیار به شهریار و قهرمان و دوری از گناه بستگی دارد. در این فرهنگ اگر شاه از حدود وظایف خویش نسبت به امور دینی و کشوری عبور کند، بلافاصله فره از او جدا شده و به سرنوشتی هولناک مبتلا خواهد شد و در پی آن کشور نیز نابود می‌شود. در ساختار سه‌گانه‌ای که دومزیل از جامعه آریایی ارائه می‌دهد. (دومزیل (الف) ۱۳۸۳: ۱۵۴) از آنجاکه شهریار برقرارکننده نظم سه‌طبقه و ناظر بر حُسن کارکرد نظم کیهانی بر روی زمین است، باید از فضائل همه کارکردها

بهره‌مند و از نقایص ایشان برکنار و پاک از گناه باشد. علاوه بر این باید توانایی انجام صحیح مراسم دینی و عبادی طبقه برهمن/شاهی، شجاعت و دلاوری طبقه جنگجو و سخاوتمندی طبقه پیشه‌ور/کشاورز را نیز داشته باشد. شاه - پهلوانان به دلیل راندن آشوب و مستقر کردن نظم تا حدی به ایزدان شبیه هستند که باعث مشروعیت قدرت سیاسی ایشان می‌شوند. در کتاب سوم دینکرد ذکر شده شهریاران با ساماندهی، رواج نظم و روش درست شهریاری بر کیهان، در فرجام به رستگاری روان می‌رسند. (فضیلت ۱۳۸۱: ۹۵، کرده ۵۴) با این تعاریف گناه در ساحت شهریاری زیر پا نهادن ساختار نظم و ترتیب است و در یک کلام پیروی از دروج است.

پیوند دو مفهوم «فره» و «خویش کاری» که در نقش خاص رهبران جامعه و شهریاران نیز دیده می‌شود آن‌چنان عمیق است که این دو واژه در متون پهلوی مترادف یکدیگر به کار می‌روند و از کارکردی یکسان برخوردارند به طوری که هرکس وظیفه خود را در جامعه و در طبقه خود به بهترین شکل به انجام نرساند، فره خویش را از دست داده و گناه‌آلود می‌شود. (سنگاری و کرباسی ۱۳۹۶: ۱۳۲) در کتاب شاخه زرین (فریزر ۱۳۹۷: ۲۹۵) تأکید می‌شود که نخستین قهرمان یا نخستین شاه بر اساس اسطوره در آرامش آغازین، آرمانی و بی‌مرگی به سر می‌برد، اما پیوسته در معرض دو گونه خطر بزرگ بوده است: نخست آنکه ممکن بود بر ضد گوهر نهادهایی که در طی روزگاران ستوده بود، عمل کند و در نتیجه شخصیت برتر خود را ازدست‌داده و این‌گونه مردمش را گرفتار قحطی و دیگر بلاها کند و دوم آنکه امکان داشت به سبب کهن‌سالی، بیماری یا ناتوانی قدرتش کاهش یافته و در نتیجه شوربختی بر فرمان‌برداران به فشار وارد آورد و یا به القای نیروی اهریمنی یا جادو دچار بزه شود و این سرکشی او را طرد ساخته و از حمایت ایزدی خارج می‌شود و در نهایت با مجازات سختی که همراه با از دست دادن حیات و جاودانگی است، از میان رود. شهریار باید الگو قهرمانی کم‌نظیر باشد تا اهورامزدا دین را به

او عرضه کرده و سرزمین، رمه و مردمان در پناه او بیارامند. او باید سرزمین را بگستراند و با دشمنان مبارزه کند و از آنجاکه تحقق آموزه‌های زرتشت برای سامان اجتماعی با مانع بزرگی چون شهریاران مخالف زرتشت روبرو گشت، سبب شد تا نقد و نفی شیوه فرمانروایی و نیاز به شهریاری از نوع دیگر که بر طبق اشا رفتار و جامعه را از وضع بحرانی رها کند موضوع کلیدی می‌شود. همچنین در فرهنگ زرتشتی تک‌تک افراد موظف به رعایت و شناخت نقش اشه در زندگی فردی خویش هستند، با این‌وجود به نقش‌هایی برای مدیریت و نظارت احتیاج است که دارای شایستگی لازم جهت نظارت بر حسن اجرای اشه در زندگی اجتماعی و سیاسی باشند پس ایشان فراتر از دیگر طبقات قرار می‌گیرند تا «شاه آرمانی» مطلوب زرتشت شود (دیللم صالحی ۱۳۸۴: ۴۷) بزرگ‌ترین شهریار در جهان کسی است که آرمان زرتشت؛ یعنی اجرای تمامی آموزه‌های زندگی‌بخش او (اشا) را جامعه‌ی عمل می‌پوشد و شاه بد و گنه‌کار مایه آشوب و تخریب و گسترش گناه است. نمونه انسانی شهریار آرمانی در فرهنگ زرتشتی تنها کسی است که شایستگی به دست‌گیری قدرت و رسیدن به مقام شهریاری آرمانی - که دو وجه موبدی/دین یاری و حکمت/ قدرت را داشته باشد که گویا زرتشت تنها خود را شایسته این مقام می‌دانسته، اما واقعیت اجتماعی و شرایط موجود این امکان را به او نمی‌داد بنابراین او در این راستا به‌منظور جدا کردن شهریار آرمانی با دیگر شهریاری‌ها، تحقق آرمان خود را به زمانی در آینده موکول می‌کند. (همان: ۴۸-۴۹) داستان‌های جمشید، فریدون و کیکاووس نسخه‌هایی از بیان مضمون گناه بودند که باوجود داشتن ریشه‌ای هندی به‌تدریج در زمینه ایرانی شکل گرفت. وجه شبه این پادشاهان در این است که هر سه ایشان، شاه ایزدانی بی‌مرگ بوده‌اند. در پاسخ به پرسش هفتم مینوی خرد که دانا از مینوی خرد می‌پرسد که آیا چیزی را که اورمزد درباره (هر یک) از آفریدگانش مقدر ساخته، آیا اهریمن می‌تواند برگرداند (= تغییر دهد)

یا نه مینوی خرد وضع و حال جمشید و کاووس و فریدون را ذکر می‌کند که او (هرمزد) آنان را نخست بی‌مرگ آفریده بود، اما اهریمن آن را چنان تغییر داد که معروف است. (تفضلی ۱۳۶۴: ف ۷، بند ۲۷ و ۲۸ همچنین: ف ۵۴، بند ۲۱) این شهریاران به دلیل خطا، گناه و یا کرداری برخلاف باورهای زرتشتی ویژگی انوشکی خویش را ازدست‌داده‌اند. در ادامه به بیان ویژگی این شهریاران پرداخته تا چگونگی و دلیل گناه ایشان در بستر فرهنگ زرتشتی توضیح داده شود.

جمشید

جمشید نخستین انسان و پادشاه بزهکار اسطوره‌های هندو ایرانی است که نمودش در اسطوره‌های ایرانی جامع صفت‌های متضاد و دوگانه می‌شود؛ از یکسو فرهمندترین با بیشترین نیکبختی برای مردمان و از سوی دیگر بی‌فروهرترین شاه همراه با زوال هولناک است. نمود برجسته گناه، ترک خویش‌کاری و از دست دادن فره در اسطوره جمشید است. در روایات دوران ابتدایی زندگانی جمشید، وی شاهی دارای ارزش‌های مثبت است که در دوران فرمانروایی او، بخش زندگی و زندگی‌بخشی پررنگ‌تر می‌نماید، اما تمام این اوصاف نیک و کردارهای تحسین‌برانگیز جمشید در اسطوره تا جایی ادامه می‌یابد که ناگهان به نقطه عطفی برسد که ارزش‌گذاری و سرنوشت او را به کلی مقلوب می‌کند. این نقطه عطف در شاخه هندی کم‌رنگ‌تر و در شاخه ایرانی پررنگ‌تر است. معادل هندی جمشید را در ود/ها موجودی ایزد گونه به نام «یم» دانسته‌اند که جاویدان و نامیرا آفریده شد و توانست راه ورود به جهان مردگان را بیابد. ارتباط یم با راه سرزمین مردگان چندان محکم است که چون او شاه مردگان بود، مرگ را «راه یمه» دانسته‌اند، (ایونس ۱۳۸۱: ۵۲) اما در ایران تحت تأثیر آیین زرتشتی و یکتاپرستی سرسختانه، نخستین انسان، به آفریده‌ای در میان سایر آفریده‌ها تبدیل شد و به جای وی کیومرث در

جایگاه نخستین انسان در اساطیر ایرانی منصوب شد. به موازات تخریب چهره جمشید در گذار از جامعه هند به ایران، داستان‌هایی در مقابله با این تخریب نیز وجود داشته که دنباله همان چهره جاویدان و نامیرای جمشید در هند است با این تفاوت که رنگ و بوی دینی یافته که در دفتر دوم دینکرد سوم به این شکل بیان می‌شود:

«جم در انجمنی که متشکل از مردمان و دیوان بود، در جایگاه دفاع از دین و ایزدان، با مناظره و مجادله با دیوان، مردم را به آگاهی و نامیرایی رساند. دیوان برای فریب مردم، با طرح سؤال، قصد داشتند تا مردم و درویشان را به بدترین دروغ یعنی بدی از آفریدگاری که بن همه نیکی‌هاست، بفریبند و اخلاق آن‌ها را تباه کنند جم در انجمنی که از دیوان ترتیب داد، خواست تا بگویند آفریننده و تباه‌کننده جهان کیست؟ دیوان هر دو را به خود نسبت دادند. جم با سخن منطقی پاسخ آن‌ها را داد و گفت: من این سخن را باور ندارم. ای دیوان نادان؛ زیرا نمی‌توان این هر دو سخن را باهم گفت: کسانی که آفریدگار جهان هستند، هم آنان تباه‌کننده‌اند؛» یعنی آفریدگاری و تباه‌کنندگی از یک بن نباشد. او با این سخن، فریب دیوان را از بین برد و «بی‌مرگی و نامیرایی آفریدگان را فراهم آورد».

(فضیلت ۱۳۸۱: بند ۲۲۷)

در فرگرد دوم *وندیداد* هم آمده در شهریاری جمشید باد سرد، باد گرم، بیماری و مرگ وجود ندارد. (دوستخواه ۱۳۹۶: بند ۵) گناهانی منسوب به جمشید را می‌توان در موارد ذیل دسته‌بندی کرد:

۱- دروغ‌گویی: از ماهیت این دروغ سخنی به میان نیامده و تنها ذکر شده: «پیش از آنکه او دهان به دروغ بیالاید». (دوستخواه ۱۳۹۶، زامیادشت، بند ۳۳) این گناه در *روایت پهلوی* و دیگر متون میانه کفر و نسبت دادن آفرینش به خود تعبیر شده است. در بخش ۳۱ *روایت پهلوی* آمده:

«{جمشید} گفت که: آب را من آفریدم، زمین را من آفریدم، گوسفند را من آفریدم، مردم را من آفریدم، همه آفریدگان گیتی را من آفریدم. چنین دروغ گفت

که: این را رها کن که او = (هرمزد) آفرید؛ اما این را چگونه آفریده‌شده بود، ندانست و به سبب آن دروغ‌گویی، پس فره‌خدایی از او جدا شد و تنش به آشفته‌گی، به دست دیوان رسید. پس هرکس نیز که خویشتن را بدان هنر بستاید که او را نیست، آنگاه، آنچه هست، از او دور شود همان‌گونه که از جم شد.» (میرفخرائی ۱۳۶۷: ب ۱۰)

۲- گوشت‌خواری: در یسن ۳۲ گاهان، جم آموزگار بدی معرفی می‌شود؛ زیرا «جم پسر ویوهونت از شمار آن گناهکارانی است که برای خشنود کردن مردمان تکه‌های گوشت را به کسان ما داد که بخورند.»^(۱۰) (دوستخواه ۱۳۹۶، بند ۸)

به نظر می‌رسد جمشید با گناه دروغ یا تعدی به گوشت قربانی مخصوص خدایان - که هر دو در تضاد با کارکرد شهریاری قرار دارد - فلسفه وجود شهریاری را که همان حمایت از نظم کیهانی است، تباه می‌سازد. در بخش ۳۱ روایت پهلوی گناهی را که موجب سقوط جمشید می‌شود، نپذیرفتن دین از جانب وی و علت رفتن جمشید به دوزخ را ادعای خدایی می‌داند. در این بند جمشید با جامه‌ای دریده و سوراخ و با پوششی بزه‌آلوده به‌گونه‌ای تصویر شده که افتاده و خمیده، به‌زانو و نیز ارش (ساعد) نزد اورمزد می‌رود. درنهایت در آن انجمن پس از برشمردن گناهان وی، از نیکی‌های وی سخن می‌رود و درنهایت اورمزد و امشاسپندان و دیگر ایزدان او را بیامرزیدند. (میرفخرایی ۱۳۶۹: بند ۱ و ۸) در متون پهلوی به جمشید نسبت «بی‌خردی» نیز داده‌شده است. (تفضلی ۱۳۶۴: ۷۴ و ۱۱۴-۱۱۵) تقسیم فره جمشید میان ایزد مهر، گرشاسب و فریدون است که در مورد ایزد مهر یا میترا نکته جالب‌توجه این است که میترا کسی است که به انسان وضع او را در روابط مشترک با دیگران می‌نمایاند. (جلالی نائینی ۱۳۷۲: ۵۹) در منابع متأخر مثل ز/میادیش (که در داستان کاووس بیان می‌شود) به جای ایزد مهر، خاندان کیانیان هستند که صاحب فره جمشید می‌شوند.

فریدون

فریدون به عنوان پادشاهی آرمانی، جنگجو و پزشک/ جادوگر، گردآورنده خویش کاری سه طبقه مطرح در اندیشه دومزیل است.^(۱۱) در مورد جمشید چنین برآیندی سه گانه (شاه، پهلوان و کشاورز/ صنعت گر) به کمال نمی‌رسد؛ زیرا اگرچه جمشید با دیوان مبارزه می‌کند، سرشت ستیزنده ندارد و در مواجهه با ضحاک می‌گریزد. در مقابل فره شاهی که از جمشید گسسته بود به فریدون می‌رسد و ضحاک را توسط آن شکست می‌دهد. (دوستخواه ۱۳۹۶: ۴۹۱) نسخه هندی شخصیت فریدون تریته از خدایان پهلوان صفت است که در کشتن اژدهای سه سر و شش چشم به نام ویشوه روبه نقش مهمی ایفا می‌کند و در *اوستا* به صورت *ثِرَاتِء* و نه آمده است. (دومزیل (ب) ۱۳۸۳: ۳۳ به بعد) فریدون در *اوستا* قهرمانی است که شخصیتی نیمه خدایی دارد و لقب او اژدها کش است. در متون پهلوی اطلاعات بیشتری درباره این قهرمان وجود دارد و برای نمونه کتاب *دینکرد* هفتم، تقریباً حاوی تمام کارهای برجسته فریدون در اسطوره و حماسه است. گناه منسوب به نسخه هندی داستان فریدون^(۱۲)، کشتار و قتل خویشاوند و یک دین مرد است که ویشوروپه (اژدهای سه سر) نام دارد که قتل او لکه‌ای می‌شود که آیتیه‌ها آن لکه را برمی‌گیرند و با برگزاری آیین‌های قربانی خونین، آن لکه را پاک می‌کنند. (همان ۱۳۸۳: ۴۵-۴۹) در باب بزه فریدون در *اوستا* بحثی نشده و گویا داستان ثریت به طور کامل در روایت ایرانی منتقل نشده است. درباره جاودانگی و میرندگی فریدون تنها در پرسش هفتم کتاب مینوی خرد اشاره شده (تفضلی ۱۳۶۴: ۲۳) و به طور کلی سه دلیل زیر برای بزه فریدون در متون پهلوی ذکر می‌شود که سبب شده فریدون نیز مانند جمشید برای همیشه با جاودانگی و نامیرایی وداع می‌کند:

(۱) عدم قبول پیام‌آوری: در روایت پهلوی ذکر شده که اورمزد برای گسترش دین، افراد برجسته‌ای را انتخاب می‌کند که یکی از آنان فریدون است که حاضر به قبول پیامبری نمی‌شود. (میرفخرایی ۱۳۶۷، فصل ۴۷، بند ۱۵)

(۲) کم‌خردی: فرمانروایان گنه‌کار (جم، فریدون و کاووس) به سبب کمی خرد به خدای خویش ناسپاسی کردند و قدرت ایزدی یا فره را از دست دادند. آنان تنها از نعمت و رفاه دنیوی دور نماندند، بلکه اجازه ورود به بهشت را ندارند. (تفضلی ۱۳۶۴، ۷۴ و ۱۱۴-۱۱۵)

(۳) گمراهی و تکبر ورزی: فریدون از فرمانروایانی بود که ابتدا بی‌مرگ آفریده شد، اما بر اثر فریب اهریمن فانی و میرا شد. (همان، پرسش ۷ بند ۲۸-۲۷ و پرسش ۵۶، ب ۲۱) در روایت پهلوی دلیل میرا شدن فریدون، تحقیر اورمزد است. (میرفخرایی ۱۳۶۷، بخش ۴۷، ب ۱۵)

به نظر می‌رسد گناه فریدون برای روحانیون زرتشتی دوره ساسانی نیز مبهم بوده و مجبور به ارائه اطلاعات مبهم و عجیب شده‌اند. ادامه این ابهام در نوشته‌های تاریخ نویسان اسلامی مانند تاریخ بلعمی و غرر الاخبار ثعالبی دیده می‌شود^(۱۳) که منسوب کردن گناه جدید «تقسیم سرزمین» به فریدون است که سبب پدید آمدن تخم‌کینه و برادرکشی در میان فرزندان فریدون شد^(۱۴) که باوجود قراینی که دومزیل (دومزیل (الف) ۱۳۸۳: ۱۶۳) دربارهٔ سنت تقسیم زمین در میان اقوام هندواروپایی و ارث بردن بهترین قسمت زمین، توسط کوچک‌ترین فرزند ارائه می‌دهد، تقسیم زمین نمی‌تواند دلیل درستی بر گناه فریدون به شمار آید. لازم به ذکر است تقسیم جهان در عام‌ترین مفهوم آن یا در زمین مشخص در مفهوم خاص آن میان برادرانی از یک نسل یا پسران آن‌ها یکی از آشناترین روایت‌های اسطوره‌ای است که نمونه‌ای از آن در نزد هر یک از اقوام هندواروپایی و شاید قوم‌های دیگر قابل‌پیگیری باشد. ابوالفضل خطیبی در مجموعه مقالات همایش هزاره شاهنامه

(یاحقى ۱۳۹۰: ۱۸۳) با توجه به کرده ۱۶ *ونديداد*، گناه جادوگرى مى‌داند. استدلال اين پژوهشگر اين است كه فریدون طلسم کاخ ضحاک را شکسته و در مقابل پسران خود به شکل ازدها صورت گردانى مى‌کند و يا با توجه به کرده ۱۶ *ونديداد* بيان مى‌کند تبديل کردن پاورو^۱ کشتران به شکل کرکس از مصاديق گناه کارى فریدون است. (دوستخواه، ۱۳۹۶، بند ۶۱)^(۱۵) كه به نظر مى‌رسد باوجود منفور بودن جادوگرى در مذهب زرتشت، اين گناه اصلى فریدون نبوده باشد؛ زيرا يکى از کارکردهاى شاهان ابتدایى پیوسته جادوگرى بوده است. به نظر مى‌رسد روايت هندی تريته بتواند مشکل گناه فریدون را تا حدى برطرف کند كه کشتن يک برهمن يا خويشاوند است كه در روايت ايرانى مانند *اخبارالباقية* و *زين الاخبار* نيز گاهى بازتاب داشته است. (بيرونى ۱۳۸۰: ۲۱۸ و گردیزی ۱۳۶۳: ۳۴، حاشیه ۲) شواهدى وجود دارد كه ضحاک/ ویشوروپه در دوره هندو ايرانى نسبت خويشاوندی با خاندان جم و فریدون داشته و از برهمنان نيز بوده است. (دومزىل ب ۱۳۸۳: ۴۴)

كاووس

چهره كاووس در روايت‌هاى هندی با نام *كاويه* / *اوشنس* معرفى مى‌شود و در هند نيز شخصيتى تاريخى و گناه‌آلود دارد (سرکاراتى ۱۳۸۵: ۲۱۲) وى در روايات هندی شخصيتى ايزد- انسان دارد كه در نبرد ميان ديوان و خدايان، ياور سپاه ديوان است، اما در عصر اوستايى و پهلوى يک شاه روحانى ستوده به شمار مى‌رود و در *شاهنامه* با ديوان مى‌جنگد. (همان: ۲۲۰ - ۲۱۹) اين ويژگي‌هاى همسان در دو روايت هندی و ايرانى معلوم مى‌سازد كه اهریمن‌خويى كاووس به دوره هندو ايرانى تعلق دارد

و هر دو قوم در پهنه اساطیر، داستان کاووس را با اندک تفاوتی پرورده‌اند. سرنوشت سومین بهره از فره جمشید برخلاف دو بهره دیگر - که به فریدون و گرشاسپ پیوست - سرنوشت ساده‌ای نیافت که در *زامیادیش* به تفصیل شرح داستان قسمت سوم فره جمشید آمده و (دوستخواه، ۱۳۹۶، کرده ۷ و ۸) بیان شده که برخلاف دو بهره دیگر که به فریدون و گرشاسپ پیوست، سومین بخش فره سرنوشت ساده‌ای نیافت و ایزد آذر و آژیدهاک هر دو برای گرفتن آن خیز برداشتند، اما به ظاهر هردو همزور بودند و هرگاه یکی از آنها برای گرفتن فره دست پیش می‌برد، دیگری او را به مرگ تهدید می‌کرد. بنابراین، هردو از دسترسی به فره بازماندند تا آن‌که ایزد اپام نپات که همان آبان است و بر آب‌ها حکومت دارد، فره را گرفت و در دل خود پنهان کرد. پس از آن، افراسیاب تورانی با تمام زورمندی خویش لباس از تن درآورد و به درون دریای فراخکرت که گرداگرد کل زمین‌ها را فراگرفته بود، جست تا فره را به چنگ آورد، اما هر سه باری که در این راه کوشید، ناکام ماند و به ناچار زبان به دشنام گشود. (زامیاد یشت، ۷ و ۸، ۴۵-۵۵) فره در نهایت در نی‌های کنار دریاچه کیسانیه حلول کرد و چون گاوی مقدس از آن خورد، به شیر آن گاو منتقل شد و به بدن دختری به نام فرانک وارد شد. این فرانک پدری داشت که گاو را به سودای آن‌که فره به خاندانش منتقل شود، به چریدن در کنار دریاچه واداشته بود و انتظار داشت یکی از سه پسرش که از شیر گاو می‌خوردند، صاحب فره شوند، اما وقتی دریافت دخترش فره را تصاحب کرده، کوشید تا با او درآمیزد تا فرزندی از پشت خودش با فره کیانی داشته باشد، اما فرانک از او گریخت و به این ترتیب فره از فرانک به فرزندش از کیقباد منتقل شد و فرهمندی دودمان پیشدادیان بار دیگر در دودمان کیانیان تداوم یافت. در *اوستا* به نام کیقباد، کی اپیوه و کیکاووس اشاره شده و ایشان به همراه سایر کیانیان صاحب فره ایزدی و از این‌رو زورمند، چالاک و پرهیزگار دانسته شده‌اند. (دوستخواه، ۱۳۹۶، *زامیادیش*، ۱۰، ۷۱ و ۷۲) بر تخت

نشستن کیکاووس به سادگی در قالب جانشینی کیقباد بیان شده در حالی که در روایت اوستایی کی آپیوه - که در شاهنامه برادر کیکاووس دانسته شده - پیش از او شهريار بوده و داستان‌هایی داشته که به روزگار ما نرسیده است. (میرفخرایی ۱۳۶۹: ۲۰۰) و به این ترتیب، کیکاووس وارث بخشی از فره جمشیدی بود. کاووس خواستار دستیابی بر کشورها و شهرياری بر مردمان، دیوان و جادوان است و برای برآوردن این خواست، ایزد مهر را نیاز می‌برد. (دوستخواه ۱۳۹۶: یشت ۱۴، بند ۳۲)

کاووس نیز مانند جمشید، نامیرا و جاودانه است، اما در اثر فریب اهریمن فناپذیر می‌شود. (مینوی خرد، پرسش ۷ بند ۲۷) به احتمال هسته مرکزی گناه کاوس در اوستا، پرواز به آسمان و چیرگی بر قلمرو خدایان است که ریشه در گناه غرور و خودبینی دارد که برای برکنار کردن خدایان از تخت سلطنت به آسمان لشکر کشیده است. در انگمدئچا از متن‌های متأخر اوستا، به طور غیرمستقیم به پرواز کاوس به آسمان اشاره شده و در آن آمده «نه آنکه به بری برگزید که به تگ آسمان اندر شد چون کاوس که این اندازه نیرو و فر و توان و کرداری که داشت از دیو مرگ رهایی نتوانست.» (عفیفی ۱۳۷۴: ۱۷۱) نکته جالب در مورد کاوس این است که برخلاف جمشید، پس از جدا شدن فره از او آسیبی به اقتدار سلطنتش وارد نشده و زمامداری‌اش بی اختلال خاصی همچنان ادامه یافت، اما شهرياری او دیگر به قوت سابق نبود تا آنجا که در شاهنامه، زال و رستم به سادگی او را مورد سرزنش و تحقیر قرار می‌دهند، برای نمونه زال در خطاب با پیک بزرگان، کاووس را خودکامه و بی تجربه می‌داند:

و رستم با این بیان کاووس را سرزنش می‌کند:

تهمتن برآشفست با شهريار که چندین مدار آتش اندر کنار
همه کارت از یکدگر بدتر است ترا شهرياری نه اندر خور است
(همان: ۱۴۶، ابیات ۳۵۱-۳۵۰)

در متن‌های پهلوی برخلاف اوستا که سراسر توصیف مثبت از کیکاووس است^(۱۶)، برخی جنبه‌های نامطلوب و منفی شخصیت و اعمال کاووس نیز دیده می‌شود که شامل کشتن اوشنر^(۱۷) و وزیر خردمندش به فریب دیوان یا به دلیل مخالفت با کارهای نابخردانه کاووس است. در بخش ۱۸ بندهش (بهار ۱۴۰۲، بند ۲۱۲) از تباه شدن اندیشه کاوس توسط دیوان بحث شده است: «(کاووس) تا به کارزار آسمانیان رود و پس از رفتن به آسمان، سرنگون‌شده و فره از او دور می‌شود.»

به‌طور کلی گناهان کاوس را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد که در ادامه به آن اشاره می‌شود:

۱) نبرد با امشاسپندان و آرزوی فرمانروایی بر آسمان: آسمان‌پیمایی کاوس در نهم دینکرد به تفصیل آمده (تفضلی ۱۳۹۷، فصل ۲۲، بند ۷-۱۲) و در زندوهومن یسن به نبرد کاووس با امشاسپندان اشاره شده است. (هدایت ۱۳۲۳: ۵۴)

۲) طمع برای افزودن قلمرو پادشاهی و کشتن گاو مرزیاب ورجاوند: در گزیه ز/دسپرم (راشد محصل ۱۳۶۶، فصل ۴، بند ۱۰-۱۲) و دینکرد هفتم (راشد محصل ۱۳۸۹، فصل ۲، بند ۶۳ و ۶۴) شرح آن ذکر شده که کاووس با وجود مخالفت اطرافیان امر به کشتن گاو هر مزدآفریده می‌دهد که نقش تعیین‌کننده مرز ایران و توران را داشت.^(۱۸)

۳) کم‌خردی: مینوی خرد دلیل محروم شدن کاووس از بهشت را کم‌خردی و ناسپاسی بیان می‌کند (تفضلی ۱۳۶۴، پرسش ۷، بند ۲۷) که یکی از مصادیق آن کشتن اوشنر و وزیر خردمندش بوده است. (بهار ۱۳۹۵، بخش ۱۸، ب ۲۱۲)

نتیجه

«مضمون‌شناسی» از رویکردهای پژوهشی ادبیات تطبیقی است که به واکاوی و سیر تحول یک الگو یا مضمون در چند متن روایی - ادبی می‌پردازد. از آنجاکه مضامین، هسته اصلی روایت‌های کهن به شمار می‌روند و موضوع گناه نیز از

مضامین اصلی مطرح در اندیشه بشری است، به بیان اهمیت بررسی این مضمون پرداخته شد. در این بررسی گناه شهریار در هر سه فرهنگ هند و ایرانی (هند قبل از جدایی ایرانیان)، جامعه ایران باستان مقارن با ظهور زرتشت و متون پهلوی پس از زرتشت مورد بررسی قرار گرفت. با توجه به مستندات، با وجود اینکه مضمون گناه در سه دوره مورد نظر با اختلافاتی قابل مشاهده است، این مضمون در متون پهلوی مورد گسترش یا نوزایی قرار گرفت و بیان شد جمشید، فریدون و کاوس در متون پهلوی دارای چهره‌ای آمیخته از نیکی و بدی هستند که بازتاب این آمیختگی بعدها در داستان‌های حماسی و شاهنامه هم نفوذ پیدا می‌کند و هیچ قهرمانی از گناه آلودگی مبرا نیست. در اسطوره‌های ایرانی، جمشید، کاوس و فریدون هر سه بر اثر انگیزه شورش و آسمان‌پیمایی و از بین بردن نظم موجود یا همان نظم کیهانی، فره خویش را ازدست داده و گناه کار شده‌اند. کردارهایی مانند کشتن گاو و خوردن گوشت، حمله به آسمان، ادعای خدایی کردن و دروغ گفتن، زیر پا گذاشتن عهد و پیمان و برهم‌زن / خویشتاوند کشی به احتمال، نموده‌های گوناگونی از یک گناه منحصربه‌فرد است که در روایت‌های مختلف ظهور پیدا کرده و در واقع این داستان‌ها روایت‌های مختلفی از یک مضمون واحد هستند. سه شهریار نام‌برده، در مسیر ایجاد نظم، ایجاد طبقات اجتماعی و احداث مرزهای زمینی بودند که با بازتعریف شدن در دین زرتشتی، در قالبی نو گناهکار تلقی شدند که دلیل این موضوع به تفسیرهای موبدان پایبند به موازین اخلاقی زرتشتی بازمی‌گردد تا علاوه بر توجیه مفهوم مرگ، نشانگر برتری زرتشت پیامبر، به مثابه انسان کامل باشد.

پی‌نوشت

(۱) گناه اولیه (Origin Sin) از اختصاصات آیین‌های الهی است که به‌ویژه در آیین مسیح با ذات مخلوقات عجین شده اما در بررسی‌های متون هندی و یونان باستان و ایرانی مورد مطالعه این تحقیق، این مضمون جایگاهی ندارد زیرا در متون اخیر به نقش اختیار آدمی تأکید شده است.

(۲) کتاب استیت تامپسن با عنوان «نمایه بن‌مایه‌های ادبیات عامه» منبع مهمی در موضوع ویژگی بن‌مایه و موقعیت‌ها در فرهنگ و قصه‌های عامیانه است.

Stith Thompson, *Motif-index of Folk-Literature*, 6 vols, 2nd. Copenhagen 1955-8.

(3) Käthe Hamburger. *Von Sophokles zu Saratraz: Griechische Dramenfiguren antick und modern*, Stuttgart 1962.

(۴) در این دیدگاه انسان استقلالی نوین به دست آورد که باعث شد میان قانون و طبیعت (نوموس و فوژیس) تمایزی به وجود آید (ضمیران ۱۳۸۹: ۶۳) افزون بر این فوژیس ماهیت و منش قدسی خود را از دست داد و از این دوره به بعد اسطوره نیز از طبیعت تفکیک گردید و به ساختاری فرهنگی که به طبیعت اضافه شده بود، بدل گشت و در مقوله جداگانه «فرهنگ» مورد بررسی قرار گرفت.

(۵) برای مثال در جهان باستان (همچون کنعانی‌ها و آزتک‌ها در مقام نمونه‌هایی شرقی و غربی) اگر کسی فرزندش را برای قربانی کردن در راه خدایان به دست کاهنان نمی‌سپرد، احساس گناه می‌کرد (ویل دورانت ۱۳۷۶: ۸۲)، درحالی‌که امروز نوادگان همان مردم اگر کودکی را برای کشته شدن در مراسمی مذهبی به دست کسی بسپارند حس گناه خواهند کرد.

(۶) مری داگلاس (۲۰۰۷ - ۱۹۲۱) از نظریه‌پردازان مهم انسان‌شناسی نمادین و تفسیری در *Purity and Danger* به دنبال دلایل شکل‌گیری تابوهایی است که می‌تواند منتج به بزه یا گناه گردد. در نظریات داگلاس ناپاکی از آنجاکه برهم زننده نظم است، به تحقق خطر و ترس می‌انجامد که به تدریج به تابو تبدیل می‌شود. بی‌نظمی از راه تخطی و قطع مرزهای الوهی و معنوی که در اطراف یک ساختار اجتماعی کشیده شده، ظاهر شده و ایجاد رعب و وحشت می‌نماید. وی هراس از ناپاکی را به عنوان هراس از بی‌نظمی معرفی می‌کند و بی‌نظمی را به عنوان امری معرفی می‌نماید که عامل تحقق رفتارهای بحرانی یا همان گناه است که بایستی از آن اجتناب ورزید. (دوگلاس ۲۰۰۱: ۴۴)

(۷) ر.ک. به کتاب موریس بلومفیلد با عنوان

Religion of the Veda: The Ancient Religion of India, from Rig-Veda to Upanishads. Bloomfield, Maurice (1908), New York: G. P. Putnam's Sons, p: 12-13.

(۸) البته ایندرد نیز ایزد غیراخلاقی و جنگ‌طلب که مقید به قوانین اشه نیست، نیز در سنت‌های هند و ایران نیز وجود دارد که در مقایسه با میتره و ورونه ایزدی متأخر است و احتمالاً نشان‌دهنده اوضاع اجتماعی جدید است. (برای اطلاعات بیشتر رجوع کنید به مقاله اخلاق و جامعه در فلسفه زرتشتی از فلیپ کرین بروک در جستاری در فلسفه زرتشتی از مری بویس و دیگران ۱۳۸۸: ۹۰)

(۹) برای بررسی بیشتر مفهوم کلیدی اشه از نظرگاه زرتشت و نقش آن در سرودها رجوع کنید به دین‌های ایران باستان. (نیرگ ۱۳۵۹: ۱۳۱)

(۱۰) برای بررسی دیدگاه‌های مختلف در مورد ترجمه این بند به مقاله اکبری مفاخر مراجعه نمایید. (اکبری مفاخر ۱۳۸۸: ۸۵-۸۸)

(۱۱) فریدون نیز مانند جمشید، جمیع سه طبقه است و خود نیز کارکرد سه طبقه را دارد. برای بررسی نظریات مختلف درباره طبقه فریدون رجوع کنید به مقاله «نگرشی نو به داستان گریختن فره جم و نقش کارکردی فریدون بنا بر ساختار سه گانه دومیلی». (پوراحمد ۱۳۹۳: ۱۳۲-۱۱۷)

(۱۲) برای بررسی ریشه‌شناختی واژه تریته آپتیه رجوع کنید به سرنوشت جنگجو. (دومیلی الف، ۱۳۸۳: ۳۵-۳۴)

(۱۳) نویسنده تاریخ بلعمی در جلد اول، فریدون را شهریار نیکی می‌داند؛ زیرا که انتقام جمشید را از ضحاک می‌گیرد، (بلعمی ۱۳۵۳: ۱۵۳) اما او هم معتقد است فریدون با تقسیم نادرست سرزمین‌های زیر فرمان و برانگیختن رشک و حسد در میان پسرانش شد. (ثعالبی ۱۳۶۸: ۱۹) در غرر/السیر ثعالبی آمده اینکه فریدون در تقسیم جهان فرزند کوچک‌تر را بر فرزند بزرگ‌تر ترجیح داده از روی تدبیر نبوده و از روی هوا و هوس بوده است. (همان: ۴۲) و همین بی‌خردی فریدون و گناهکار شدن او را می‌رساند.

(۱۴) البته تنها در بندهشن، اختیار تقسیم سرزمین‌ها را بر عهده ارومزد بیان می‌کند. (بهار ۱۳۹۵: بخش ۹، بند ۷۵)

(۱۵) این موارد در شاهنامه به‌نوعی جلوه‌گر می‌شود. ر.ک فردوسی (خالقی مطلق ج ۱، ۱۳۸۰: ۷۵، ب ۳۲۳ و صص ۱۰۳-۱۰۶)

(۱۶) تا جایی که زرتشت در اوستا آرزو کرده کی گشتاسب چون کاووس نیرومند و زورمند شود. (پورداوود ۱۳۸۳: ۸۱)

س ۲۱-ش ۷۸- بهار ۱۴۰۴- مضمون‌شناسی گناه شهریار در اساطیر زرتشتی و متون پهلوی / ۱۴۷

(۱۷) شرح مقام و اعمال اوشنر در *اوستا* معلوم نیست. خوارزمی احتمال می‌دهد اوشنر تبدیل یافته همان گاو مرزیاب باشد به سان اغریث که تبدیل یافته گویت شاه است که انسان-گاو بوده و هردوی این افراد به شکل فردگرایانه در روایی کار پادشاه شریک بوده‌اند. ممکن است گناهی که نصیب کاوس شده بر اثر دخول اسطوره دیگر در زندگی‌اش او را به‌سوی کشتن وزیر خود کشانده باشد. (خوارزمی ۱۳۹۶: ۲۴۶)

(۱۸) این گاو می‌تواند یادآور گاو اساطیری اوگ داد و گاو برمایون باشد و نیز اغریث انسان-گاو باشد که به دست اهریمن، ضحاک و افراسیاب نابود می‌گردد.

کتابنامه

- آذرگشسب، اردشیر. ۱۳۸۰. *خرده اوستا*. تهران: فروهر.
- احمدی فرد، نصرت‌الله و حیدری، علی و مسعود، سپهوندی. ۱۴۹۰. «بررسی تطبیقی اسطوره‌های گناه در شخصیت‌های اساطیری ایران و یونان». *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب*، س ۱۷، ش ۶۲، صص ۴۸-۱۵.
- ارسطو. ۱۳۵۳. *فن شعر*. ترجمه عبدالحسین زرین‌کوب. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- اسماعیل‌پور، علی‌رضا. ۱۳۹۳. «درباره گیسوری و سرکشی پهلوانان» (ذیلی بر آراء ژرژ دومزیل در باب کارکرد جنگاوری). *پژوهش‌های ایران‌شناسی*. دوره ۴. ش ۱، ۱-۱۵.
- افلاطون. ۱۳۸۰. *دوره آثار افلاطون*. ترجمه حسن لطفی، رضا کاویانی. تهران: خوارزمی.
- اکبری مفاخر، آرش. ۱۳۸۸. «کردارشناسی اهریمن در پادشاهی جمشید». *جستارهای ادبی*، دوره ۴. ش ۱، (۸۳-۱۱۳).
- اکبری مفاخر، صفدر (آرش). ۱۳۸۵. «روان‌گرشاسپ». *دانشکده ادبیات و علوم انسانی*، ش ۲۰، صص ۲۶-۱.
- ایونس، ورونیکا. ۱۳۸۱. *شناخت اساطیر هند*. ترجمه محمدحسین باجلان فرخی. تهران: اساطیر.
- بابک معین، مرتضی. ۱۳۹۴. «مفهوم مضمون و آسیب‌شناسی نقد مضمونی». *پژوهش‌های ادب و زبان فرانسه*، ش ۴، (۷۷-۹۲).
- باقری حسن کیاده، معصومه. «گناه گرشاسپ». *مجله مطالعات ایرانی*، دوره ۴. ش ۷، صص ۹۷-۱۱۴.

- ۱۴۸ / فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی _____ شکوه السادات تابش - سعید شفیعیون
- بلعمی، ابوعلی. ۱۳۵۳. تاریخ بلعمی. به تصحیح محمدتقی بهار و محمد پروین گنابادی. تهران: کتاب‌فروشی زوار.
- بهار، مهرداد. ۱۴۰۲. بندهش (فرنغ دادگی). تهران: توس.
- بویس، مری و دیگران. ۱۳۸۸. جستاری در فلسفه زرتشتی (مجموعه مقالات). ترجمه سعید زارع، سعید رضا منتظری، نیلوفر السادات نواب. دانشگاه ادیان و مذاهب.
- بیرونی، ابوریحان. ۱۳۸۰. آثار الباقیه عن القرون الخالیه. تحقیق و تعلیق پرویز اذکائی. تهران: میراث مکتوب.
- پراور، زیگبرت سالمن. ۱۳۹۷. درآمدی بر مطالعات ادبی تطبیقی. ترجمه علی‌رضا انوشیروانی، مصطفی حسینی. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
- پوراحمد، مجید. ۱۳۹۳. «نگرشی نو به داستان گریختن فره جم و نقش کارکردی فریدون بنا بر ساختار سه‌گانه دومزلی»، نشریه بهارستان (مجله بین‌المللی مطالعات و تحقیقات ایرانی). ش ۲، صص ۱۱۷-۱۳۲.
- پورداد، ابراهیم. ۱۳۸۳. ویسپرد (آفرین پیغمبر زرتشت - آتش - هفت کشور - سوگندنامه). به‌کوشش بهرام فره‌وشی. تهران: دنیای کتاب.
- تابش، شکوه السادات. شفیعیون، سعید. ۱۳۹۹. تحلیل گناهکاری جمشید در آیین زرتشت با رویکرد نشانه‌شناسی فرهنگی. نقد ادبی. س ۱۳، ش ۴۹، صص ۳۴-۱.
- تفضلی، احمد. ۱۳۶۴. مینوی خرد. تهران: توس.
- تفضلی، احمد. ۱۳۹۷. تصحیح و ترجمه سوتکرنسک و ورشت مانسرنسک از دینکرد ۹. تهران (شمیرانات): مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- ثعالبی نیشابوری، عبدالملک بن محمد بن اسماعیل. ۱۳۶۸. تاریخ ثعالبی: مشهور به غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم؛ همراه با ترجمه مقدمه زتنبرگ و دیباچه مجتبی مینوی؛ پیشگفتار و ترجمه محمد فضائی.
- جعفری دهقی، محمود و دشتبان زهرا. ۱۳۹۲. «بررسی سرانجام جمشید، پادشاه اساطیری در مأخذ گوناگون». فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب، ش ۳۱، (۷۳-۹۸).
- جعفری، اسدالله. ۱۳۸۸. «بررسی بن‌مایه داستانی «سرکشی و تباهی» در شاهنامه فردوسی». جستارهای ادبی، دوره ۴۲، ش ۴، صص ۱۲۵-۱۰۵.

س ۲۱ - ش ۷۸ - بهار ۱۴۰۴ - مضمون‌شناسی گناه شهریار در اساطیر زرتشتی و متون پهلوی / ۱۴۹

جلالی نائینی، محمدرضا. ۱۳۷۲. *گزیده ریگ ودا، قدیمی‌ترین سند زنده مذهب و جامعه هندو*. تهران: نقره.

خالقی مطلق، جلال. ۱۳۹۱. *شاهنامه*. تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.

خواجه گیر، علیرضا. اسکندری، سارا. نادر خانی، حکیمه. ۱۴۰۰. «واکاوی الگوی آفرینش، در اساطیر ایران و یونان باستان». *جستارهای باستان‌شناسی ایران*. دوره ۶، ش ۱۲، صص ۱۰۹-۱۲۲. خوارزمی، حمیدرضا و صرفی، محمدرضا؛ مدبری، محمود؛ شریف پور، عنایت‌الله. ۱۳۹۲. «بررسی تطبیقی بن‌مایه گناه در زندگی قهرمانان حماسه و اسطوره». *ادبیات تطبیقی دانشگاه باهنر کرمان*، س ۵، ش ۹، صص ۷۴-۵۳.

خوارزمی، حمیدرضا. ۱۳۹۶. *تکوین و تحول چهره قهرمان در اسطوره‌ها و حماسه ملی ایران*. تهران: اطلاعات.

ده بزرگی، ژیلا. ۱۳۸۸. *مضامین حماسی در متن‌های ایران باستان و مقایسه آن با شاهنامه فردوسی*. تهران: امیرکبیر.

دورانت، ویلیام جیمز. ۱۳۷۶. *تاریخ تمدن*. مترجمان احمد آرام [و دیگران]. تهران: علمی و فرهنگی.

دوستخواه، جلیل. ۱۳۹۶. *اوستا: کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی*. گزارش و پژوهش تهران: مروارید.

دومزیل، ژرژ. (الف)، ۱۳۸۳ *سرنوشت شهریار*. ترجمه مهدی باقی، شیرین مختاریان. تهران: قصه. _____ (ب)، ۱۳۸۳. *سرنوشت جنگجو*. ترجمه مهدی باقی، شیرین مختاریان. تهران: قصه. دومزیل، ژرژ. ۱۳۸۴. *بررسی اسطوره کاوس در اساطیر ایرانی و هندی*. ترجمه مهدی باقی، شیرین مختاریان تهران: قصه.

دیلیم صالحی، بهروز. ۱۳۸۴. *از نظم سیاسی تا نظم کیهانی در اندیشه ایرانی*. تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران (باز).

راشد محصل، محمدتقی. (مصحح). ۱۳۶۶. *گزیده‌های زادسپرم*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

راشد محصل، محمدتقی. (مصحح). ۱۳۸۹. *دینکرد هفتم*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

سرکاراتی، بهمن. ۱۳۸۵. *سایه‌های شکار شده: گزیده مقالات فارسی*. تهران: طهوری.

سنگاری، اسماعیل و کرباسی، علیرضا. ۱۳۹۶. «رابطه مفاهیم فره و خویشکاری بر اساس متون پهلوی و کارکرد اجتماعی آن‌ها در اندیشه سیاسی ایران باستان»، فصلنامه مطالعات ایرانی، ش ۳۱، صص ۱۳۹-۱۲۷.

ضمیران، محمد. ۱۳۸۹. گذار از جهان اسطوره به فلسفه. تهران: هرمس.

عفیفی، رحیم. ۱۳۷۴. اساطیر و فرهنگ ایران در نوشته‌های پهلوی. تهران: توس.

فردوسی، ابوالقاسم. ۱۳۸۰. شاهنامه. بکوشش جلال خالقی مطلق؛ زیر نظر احسان یارشاطر. کالیفرنیا: بنیاد میراث ایران.

فریزر، جیمز جورج. ۱۳۹۷. شاخه زرین: پژوهشی در جادو و دین. ترجمه کاظم فیروزمند. تهران: آگاه.

فضیلت، فریدون. ۱۳۸۱. کتاب سوم دینکرد: متنی به زبان پهلوی. تهران: فرهنگ دهخدا.

کاویانی پویا، حمید. ۱۳۹۹. «مفهوم گناه و ماهیت گناه نخستین در اساطیر و ادیان باستانی ایران، یونان و میانرودان»، الهیات تطبیقی. س ۱۱. ش ۲۳، صص ۱۶۸-۱۲۷.

کهریزی، خلیل. ۱۳۹۹. گناه فریدون (بازشناسی یک روایت ایرانی و بررسی علت زدوده شدن آن از متون). آینه میراث، دوره ۱۸. ش ۲. صص ۵۴-۳۳.

گردیزی، عبدالحی. ۱۳۶۳. تاریخ گردیزی معروف به زین الاخبار. تصحیح و تحشیه عبدالحی حبیبی. تهران: انتشارات دنیای کتاب.

مالمیر، تیمور. ۱۳۹۵. نقش اسطوره‌ای گناه نخستین در متون ادبی. تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی (دهخدا). دوره ۸. ش ۳۰، صص ۲۹-۱۱.

مختاریان، بهار. ۱۳۹۲. درآمدی بر ساختار اسطوره‌ای شاهنامه. تهران: آگه.

میرفخرائی، مهشید. ۱۳۶۷. روایت پهلوی: متنی به زبان فارسی میانه (پهلوی ساسانی). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

میرفخرایی، مهشید. ۱۳۶۹. «اسطوره کاووس در گذر زمان». فرهنگ، ش ۷، صص ۲۱۶-۱۹۷.

نیبرگ، ه. س. ۱۳۵۹. دین‌های ایران باستان. ترجمه سیف‌الدین نجم‌آبادی. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش.

هدایت، صادق. ۱۳۲۳. زند و هوومن یسن (بهمن یشت) و کارنامه اردشیر پاپکان. تهران: امیرکبیر.

یاحقی، پرویز. ۱۳۹۶. مجموعه مقالات همایش هزاره شاهنامه ۲۴ و ۲۵. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.

English courses

Bloomfield, Maurice. *Religion of the Veda: The Ancient Religion of India from Rig-Veda to Upanishads*. New York: G. P. Putnam's Sons: 1908.

Douglas, Mary. *Purity and Danger: An analysis of the concepts of pollution and taboo*. London: Routledge: 2001.

Holdrege, Barbara. *Dharma In The Hindu World*, eds. Sušil Mittal and Gene Thursby. New York: Routledge: 2004.

Müller, Max. *The sacred Books of East, The UPANISHAD*. Vol 1, 15, Clarendon Press. 1880.

Orru, Marco. *Anomie: History and Meanings*. Edition, illustrated. Publiſher, Allen & Unwin: 1987.

Ricoeur, Paul. *The Symbolism of Evil*. Trans. E. Buchanam: Harper and Row Publisher: 1967.

References (In Persian)

- Āzar-gošasb, Ardešīr. *Xordeh Avestā*. (2001/1380SH). 3rd ed. Tehrān: Forūhar.
- Afifī, Rahīm. (1995/1374SH). *Asātīr va Farhange Īrān dar Neveštehā-ye Pahlavī*. Tehrān: Tūs.
- Ahmadī-fard, Nosrato al-Ilāh and Heydarī, Alī & Mas'ūd, Sepah-vandī. (2021/1400SH). *Barrasī-ye Tatbīqī-ye Ostūrehā-ye Gonāh dar Šaxsīyyathā-ye Asātīrī-ye Īrān va Yūnān (A Comparative Study of Sin Myths in Irānian and Greek Mythological characters)*. Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch. 17th Year. No. 62. Pp. 15-48.
- Akbarī Mafāxer, Āraš. (2009/1388SH). “*Kerdār-šenāsī-ye Ahrīman dar Pādešāhī-ye Jamšīd*” (“Character Analysis of Ahriman in the Kingdom of Jamšīd”). Literary Essays Magazine. 42th Vol. No. 1. Pp. 83-113.
- Akbarī Mafāxer, Safdar (Āraš). (2006/1385SH). *Ravān Qaršāsp*. Journal of the Faculty of Literature and Humanities. No. 20. Pp. 1-26.
- Aristotle. (1947/1353SH). *Fanne Še'r (Aristote. De la Poetique)*. Tr. by Zarrīn-kūb, Abdo al-hoseyn. Tehrān: Bongāhe Tarjomeh va Našre Ketāb.
- Bābāk Mo'in, Morteza. (2015/1394SH). “*Maḡhūme Mazmūn va Āsīb-šenāsī-ye Naqde Mazmūnī*” (Mythology in French Literature and Art). Journal of French Literature and Language Research. No. 4. Pp. 77-92.
- Bāqerī Hassan Kīyādeh, Ma'sūmeh. (2005/1384SH). “*Gonāhe Garšāsb*” (*The Sin of Qaršāsb*). Journal of Iranian Studies. 4th Vol. No. 7. Pp. 97-114.
- Bahār, Mehr-dād. (2016/1395SH). *Bondaheš (Faranbaq Dādeqī)*. Tehrān: Tūs.
- Bal'amī, Abū Alī. (1947/1353SH). *Tārīxe Bal'amī*. Ed. By Mohammad-taqī Bahār and Mohammad Parvīn Gonābādī. Tehrān: Ketāb-forūšī-ye Zavvār.
- Bīrūnī, Abū Reyhān. (2001/1380SH). *Āsāro al-bāqīyyat an al-qorūno al-xālīyyat*. Investigation and suspension by Parvīz Azkā'i. Tehrān: Mīrāse Maktūb.
- Boyce, Mary and others. (2009/1388 SH). *Jostārī dar Falsafe-ye Zartoštī (Majmū'e Maqālāt)* (An Inquiry into Zoroastrian Philosophy)

(*Collection of Articles*). Tr. by Sa'id Zāre and Sa'id Rezā Montazeri & Nīlūfar al-sādāt Navvāb. Qom: University of Religions and Denominations.

Deh Bozorgi, Žilā. (2009/1388SH). *Mazāmīne Hemāsī dar Matnhā-ye Īrāne Bāstān va Moqāyese-ye ān bā Šāh-nāme-ye Ferdowsī*. Tehrān: Amīr-kabīr.

Deylam Sālehī, Behrūz. (2005/1384SH). *az Nazme Sīyāsī tā Nazme Keyhānī dar Andīše-ye Īrānī*. Tehrān: Markaze Bāz-šenāsī-ye Eslām va Īrān (Bāz).

Dūst-xāh, Jallīl. (2017/1396SH). *Avestā: Kohan-tarīn Sorūdā va Matnhā-ye Īrānī*. *Journal of Reporting and Research*. Tehrān: Morvārīd.

Dumézil, Georges. (2005/1384SH). *Barrasī-ye Ostūre-ye Kāvūs dār Asātīre Īrānī va Hendī (The plight of a sorcerer)*. Tr. by Mehdī Bāqī and Šīrīn Moxtārīyān. Tehrān: Qesseh.

Dumézil, Georges. (2004/1383SH). *Sarnevešte Jang-jū (The destiny of the warrior)*. Tr. by Mehdī Bāqī and Šīrīn Moxtārīyān. (b). Tehrān: Qesseh.

Dumézil, Georges. (2004/1383SH). *Sarnevešte Šahrīyār (The destiny of a King)*. Tr. by Mehdī Bāqī and Šīrīn Moxtārīyān. (b). Tehrān: Qesseh.

Durant, William James. (1997/1376SH). *Tārīxe Tamaddon*. Tr. by Ahmad Ārām. [and others]. Tehrān: Elmī va Farhangī.

Esmā'il-pūr, Alī-rezā. (2014/1393SH). “*Darbāre-ye Gīsūrī va Sarkešī-ye Pahlevānān*” (*Zeylī bar Ārā'e Georges Dumézil's dar Bābe Kārkarde Jang-āvarī*) (“*On Gisouri and Rebellion of Pāhlavāns*”) (Based on Georges Dumézil's Views on the Function of Warriors). *Journal of Iranological Research*. 4th Vol. No. 1. Pp. 1-15.

Fāzīllat, Fereydūn. (2002/1381SH). *Ketābe Sevvome Dīn-kard (Third Book of Dinkard: A Text in Pahlavi Language)*. Tehrān: Farhanqe Dehxodā.

Ferdowsī, Abo al-qāsem. (2001/1380SH). *Šāh-nāme*. With the Effort of Jallāl Xāleqī Motlaq. Under consideration Ehsān Yār-šāter. Kālīfornīyā: Bonyāde Mīrāse Īrān.

Frazer, James George. (2018/1397SH). *Šāxe-ye Zarrīn: Pažūhešī dar Jādū va Dīn (Golden Branch: A Study in Magic and Religion)*. Tr. by Kāzem Fīrūz-mand. Tehrān: Āqāh.

Hedāyat, Sādeq. (1944/1323SH). *Zand va Hūman Yasn (Bahman Yašt) va Kār-nāme-ye Ardešīre Bābakān*. Tehrān: Amīr-kabīr.

- Ions, veronica. (2002/1381SH). *Šenāxte Asātīre Hend (Indian mythology)*. Tr. by Mohammad-hoseyn Bājelān Farroxī. Tehrān: Asātīr.
- Ja'farī, Asado al-llāh. (2009/1388 SH). "Barrasī-ye Bon-māye-ye Dāstānī-ye "Sarkešī va Tabāhī"" dar *Šāh-nāme-ye Ferdowsī*". *Literary Essays Magazine*. 42th Vol. No. 4. Pp.105-125.
- Ja'farī Dehaqī, Mahmūd and Dāšt-bān Zahrā. (2013/1392SH). "*Barrasī-ye Sar-anjāme Jamšīd, Pādešāhe Asātīrī dar Ma'xaze Gūnāgūn*". *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. No. 31. Pp. 73-98.
- Jallālī Nā'ī'ī, Mohammad-rezā. (1993/1372SH). *Gozīde-ye Rīg-vedā, Qadīmī-tarīn Sanade Mazhab va Jāme'e-ye Hendū*. Tehrān: Nogreh.
- Kāvīyānī Pūyā, Hamīd. (2020/1399SH). *Maḡhūme Gonāh va Māhīyyate Gonāhe Noxostīn dar Asātīr va Adyāne Bāstānī-ye Īrān, Yūnān va Mīyān-rūdān (The Concept of Sin and the Nature of the First Sin in Iranian, Greek and Mesopotamian)*. *Journal of Comparative Theology*. 11th Year. No. 23. Pp. 127-148.
- Kahrīzī, Xallīl. (2020/1399SH). *Qonāhe Fereydūn (Bāz-šenāsī-ye Yek Revāyate Īrānī va Barrasī-ye Ellate Zodiūde Šodane ān az Motūn)*. *Mirror of Heritage Magazine*. 18th Vol. Autumn and winter. No. 2. Pp. 33-54.
- Mālmīr, Teymūr. (2016/1395SH). *Naqše Ostūrehī-ye Gonāhe Noxostīn dar Motūne Adabī (The Role of the Mythical First Sin in Literary Texts)*. *Journal of Interpretation and Analysis of Persian Language and Literature Texts (Dehkhoda)*. 8th Vol. No. 30. Pp. 11-29.
- Mīr-faxrā'ī, Māhšīd. (2000/1369SH). "*Ostūreh-ye Kāvūs dar Gozare Zamān*". *Culture Magazine*. No. 7. Pp. 197-216.
- Mīr-faxrā'ī, Māhšīd. (1988/1367SH). *Revāyate Pahlavī: Matnī be Zabāne Fārsī-ye Mīyāneh (Pahlavī-ye Sāsānī)*. Tehrān: Mo'assese-ye Motāle'āt va Tahqīqāte Farhangī.
- Moxtāriyān, Bahār. (2013/ 1392SH). *Dar-āmadī bar Sāxtāre Ostūrehī-ye Šāh-nāmeḥ (An Introduction to the Mythological Structure of Šāh-nāmeḥ)*. Tehrān: Āgah.
- Nyberg, Henrik Samuel. (1980/1359SH). *Dīnhā-ye Īrāne Bāstān (Die Religionen des alten Iran)*. Tr. by Seyfo al-ddīn Najm-ābādī. Tehrān: Vezarate Farhang va Āmūzeš.
- Plato. (2001/1380SH). *Doreh Āsāre Plato (Samtliche werke, Oeuvres complete)*. Tr. by Hassan, Lotfī and Rezā Kāvīyānī. Tehrān: Xārazmī.
- Prawer, S. S. (Siegbert Salomon). (2018/1397SH). *Dar-āmadī bar Motāle'āte Adabī-ye Tatbīqī (Comparative literary studies; an introduction)*. Tr. by Alī-rezā Anūšīravānī and Mostafā Hoseynī.

Tehrān: Sāzmāne Motāle'e va Tadvīne Kotobe Olūme Ensānī-ye Dāneš-gāhhā (Samt).

Pūr-ahmad, Majīd. (2014/1393SH). "*Negarešī Now be Dāstāne Gorīxtane Fareh Jam va Naqše Kār-kardī-ye Fereydūn Banā bar Sāxtāre Se-gāne-ye Dumézil*". *Baharestan Journal (International Journal of Iranian Studies and Research)*. No. 2. Pp. 117-132.

Pūr-dāvūd, Ebrāhīm. (2004/1383SH). *Vīspard (Āfarīn Peyqambare Zartošt- Ātaš- Haft Kešvar- Sogand-nāmeḥ) (Visperad (Afrin Piqambar Zoroast - Ātaš - Haft Kešvar - Sugandnameḥ))*. With the Effort of Bahrām Farah-vašī. Tehrān: Donyāye Ketāb.

Qardīzī, Abdo al-hay. (1987/1366SH). *Tārīxe Qardīzī Ma'rūf be Zayno al-axbār*. Correction and correction by Abdo al-hay Habībī. Tehrān: Donyā-ye Ketāb.

Rāšed Mohassel, Mohamad-taqī. (Mosaheh). (2010/1389SH). *Dīnkarde Haftom*. Tehrān: Pažuheš-gāhe Olūme Ensānī va Motāle'āte Farhangī.

Rāšed Mohassel, Mohamad-taqī. (Mosaheh). (1987/1366SH). *Qozīdehā-ye-Zād-esparam*. Tehrān: Mo'assese-ye Motāle'āt va Tahqīqāte Farhangī.

Sa'ālābī Neyšābūrī, Abdo al-malek Ebne Mohammad Ebne Esmā'il. (1989/1368SH). *Tārīxe Sa'ālab: Mašhūr be Qorare Axbāre Molūko al-fars va Sīrham: Ham-rāh bā Tarjome-ye Moqaddame-ye Zattenberg va Dībāče-ye Mojtabā Mīnavī*. Translation and interpretation by Mohammad Fazā'elī.

Sangārī, Esmā'il and Karbāsī, Alī-rezā. (2017/1396SH). "*Rābete-ye Maḡāhīme Farrah va Xīš-kārī bar-asāse Motūne Pahlavī va Kar-karde Ejtemā'i-ye Ānhā dar Andīše-ye Sīyāsī-ye Īrāne Bāstān*" (*The Relationship between Farah and Xoškar Based on Pahlavi Texts and Their Social Function in Ancient Iranian Political Thought, Iranian Studies Quarterly*). Faculty of Literature and Humanities. Shahid Bahonar University of Kerman. No. 31. Pp. 127-139.

Sarkārātī, Bahman. (2006/1385SH). *Sāyehā-ye Šekār Šodeh: Gozīde-ye Maḡālāte Fārsī*. Tehrān: Tahūrī.

Tābeš, Šokūho al-sādāt and Šafī'īyūn, Sa'id. (2020/1399SH). *Tahlīle Gonāh-kārī-ye Jamšīd dar Ayīne Zortošt bā Rūy-karde Nešāne-šenāsī-ye Farhangī*. *Literary Criticism Magazine*. 13th Year. Spring 1399. No. 49. Pp. 1-34.

Tafazzolī, Ahmad. (1985/1364SH). *Mīnū-ye Xerad*. Tehrān: Tūs.

Tafazzol, Alī, Ahmad. (2018/1397SH). *Proofreading and translation by Sotkrensk and Versht Manserensk az Dīn-kard*. No. 9. Tehrān (Šemīrānāt): Center for the Great Islamic Encyclopedia.

Xāje-gīr, Alī-rezā and Eskandarī, Sārā & Nāder-xānī, Hakīmeh. (2021/1400SH). “*Vākāvī-ye Olgū-ye Āfarīneš dar Asātīre Īrān va Ūnāne Bāstān*”. *Journal of Iranian Archaeological Research*. 6th Vol. No. 12. Pp. 109-122.

Xāleqī Motlaq, Jallāl. (2012, 1391 SH). *Šāh-nāmeḥ*. Tehrān: Markaze Dāyerato al-ma’ārefe Bozorge Eslāmī (Center for the Great Islamic Encyclopedia).

Xārazmī, Hamīd-rezā. (2017/1396SH). *Takvīn va Tahavvole Čehre-ye Qahramān dar Ostūrehā va Hemāse-ye Mellī-ye Īrān*. Tehrān: E’ttelā’āt.

Xārazmī, Hamīd-rezā and Sarfī, Mohammad-rezā and Modabberī, Mahmūd & Šarīf-pūr, Enāyyato al-llāh. (2013/1392SH). “*Barrasī-ye Tatbīqī-ye Bon-māyehā-ye Gonāh dar Zendegī-ye Qahramānāne Hamaseh va Ostūreh*”. *Journal of Comparative Literature, Bahonar University of Kerman*. 5th Year. No. 9. Pp. 53-74.

Yāhaqqī, Parvīz. (2017/1396SH). *Majmū’e Maqālāte Hamāyeše Hezāre-ye Šāh-nāmeḥ 24 va 25 Ordībehešt 1390*. Tehrān: Farhangestāne Zabān va Adabe Fārsī.

Zamīrān, Mohammad. (2010/1389SH). *Gozār az Jahāne Ostūreh be Falsafeh (Transition from Mythical World to Philosophy)*. Tehrān: Hermes.

جست‌وجویی در منابع تأثیرپذیری شاعران دوره مشروطه در موضوعات صوفیانه و زهدآمیز از شاعران سبک عراقی (با تأکید بر شعر خاقانی)

لعیا جفتکار^{ID*} - سیف‌الدین آب‌برین^{ID**} - برات محمدی^{ID**}

دانشجوی دکتری رشته زبان و ادبیات فارسی، واحد ارومیه، دانشگاه آزاد اسلامی، ارومیه، ایران - استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد ارومیه، دانشگاه آزاد اسلامی، ارومیه، ایران - استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد ارومیه، دانشگاه آزاد اسلامی، ارومیه، ایران

چکیده

تصوّف در دوره مشروطه، نظام اجتماعی فعالی نیست. از آنجایی که دوره مشروطه، دوره شور انقلاب و آزادی‌خواهی است؛ جامعه ایستای ایرانی در این دوره به سبب آشنایی با فرهنگ غرب، تکانی به خود داده و در مسیر مدرنیته گام برداشته است. شعر فارسی نیز چون جامعه ایرانی در تلاش است کسوتی نو پوشد و نوگرایی در مفاهیم را محور حرکت به سمت مدرنیسم قرار دهد و در همگامی با حرکت انقلابی مردم از آنچه متعلق به سنت است تبری جوید. درواقع، عرفان در این دوره در کشاکش انقلاب‌های مردمی، رنگ باخته است. اگر نوری کم‌رنگ از آموزه‌های عرفانی در این دوره دیده می‌شود ریشه در سنت و تأثیرپذیری شاعران این دوره از گذشتگان و بالاخص شاعران سبک عراقی دارد. در این میان، شاعران سنت‌گرای اواخر قاجار و عصر مشروطه بیش از همه از خاقانی که مضامین عرفانی از عناوین اصلی مضامین شعری او و زمینه‌های سخن اویند متأثر شده‌اند. بر این اساس این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی، عرفان‌گرایی را با تأکید بر تأثیر از خاقانی مورد مطالعه قرار داده و جلوه‌های عرفانی اشعار ادیب پیشاوری، ادیب‌الممالک فراهانی، قآنی شیرازی و محمدتقی بهار را در موضوعاتی چون «زهد و دنیاگریزی»، «فقر»، «عزّت»، «استغناء»، «اهمیت جان (روح)» و «فلسفه‌ستیزی» بازکاویده است. نتایج پژوهش حاضر نشان از تأثیرپذیری شاعران موضوع پژوهش در بازتاب مفاهیم عرفانی از خاقانی دارد.

کلیدواژه‌ها: مشروطه، عرفان و تصوّف، خاقانی، شاعران مشروطه، تأثیرپذیری.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۳/۰۷/۳۰

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۳/۱۰/۰۳

*Email: Joftkarlaya25@gmail.com

**Email: dr.abbarin@yahoo.com (نویسنده مسئول)

***Email: barat_mohammadi@yahoo.com

مقدمه

عصر مشروطه، عصر انقلاب‌های مردم‌گراست. زمانه‌ای است که شعر با اجتماع پیوند خورده و فرهنگ ایرانی و بخصوص روشنفکران با الهام از فرهنگ و تمدن غربی، اجتماع را در مرکز توجهات خود قرار داده‌اند که در شعر گذشته جز در اشعار برخی شاعران، حلقه‌ای گم‌شده بود. می‌توان گفت که تصوّف به عنوان پدیده‌ای اجتماعی در این دوره، بازار گرم و حضور فعالی ندارد و شور انقلاب و آزادی‌خواهی سبب می‌شود شاعران به سبیل اجتماع پیوسته و پیشاهنگان حرکت‌های سیاسی و اجتماعی باشند و غلبه موضوعات سیاسی و اجتماعی در این دوره و مقتضیات خاصّ زمانه و فرهنگ غالب مانع توجه آن‌چنانی به عرفان می‌شود. به همین خاطر عرفان و صوفی‌گری در این دوره، رونقی نداشت و «با شروع انقلاب مشروطیت و پس از آن روز بازار تصوّف در ایران تقریباً به پایان رسید». (زرین‌کوب ۱۳۸۵: ۳۴۹)

برخی از روشنفکران مشروطه نیز همچون ملک‌خان، طالبوف، میرزا آقاخان کرمانی و آخوندزاده مخالفت شدیدی با عرفان و اندیشه‌های صوفیانه داشتند و عرفان‌ستیزی را تبلیغ می‌کردند. آخوندزاده با نفی تصوّف «به مردم توصیه می‌کند که در زندگی واقع‌گرا باشند و به علم و دانش به ویژه دانش‌های تجربی روی بیاورند؛ زیرا این دانش‌ها موجب می‌شود دروغ‌های صوفیان و ادعاهای کشف کرامت آن‌ها باطل شده و رسوا شوند» (۱۳۵۰: ۱۵۵) و میرزا آقاخان کرمانی بر این بود که: «[شاعران] آنچه عرفان و تصوّف سروده‌اند ثمری جز تنبلی و کسالت حیوانی و تولید گدا و قلندر نداده است.» (۱۳۸۵: ۱۹۲) البته این قضاوت‌ها درباره تصوّف و عرفان ریشه در نگرش یکسویه این روشنفکران داشت که نشان از عدم آشنایی عمیق آنان با فرهنگ عرفانی و دستاوردهای عظیم آن برای فرهنگ بشری است؛ چراکه عرفان و تصوّف در کنار پاره‌ای آسیب‌ها که می‌توانست در جامعه

داشته باشد و آن نیز به سبب انحرافی بود که در دوره‌های خاص تاریخی در عرفان پدید آمد، خدمات شگرفی به فرهنگ ایرانی - اسلامی و جهانی داشته و شخصیت‌های بزرگی چون عطار، مولانا جلال‌الدین بلخی، حافظ شیرازی و صدها شخصیت دیگر در دامن این مکتب فکری پرورش یافتند که آراء و اندیشه‌هایشان روشنایی بر تاریکی‌های ذهن بشری می‌افکنند.

به این شکل، عرفان در این دوره، مورد هجوم بود. شاعران نیز با توجه به اینکه تصوّف پدیده اجتماعی فعالی نبود رغبتی به آن نداشتند؛ حال آنکه شاعرانی چون مولوی و... خود عارف بودند و از بطن فرهنگ عرفانی برخاسته بودند. در این دوره، شاعران پیرو سنت‌های ادبی، بازتابی از اندیشه‌های عرفانی را در شعر خود دارند. اینان «عارفانه شعر نمی‌گویند و نمی‌توان شعر آنان را کاملاً عارفانه نامید، اما در سنتی که عرفان و تصوّف بخشی از میراث آن است شعر می‌سرایند.» (رضی و قلی‌زاده ۱۳۹۲: ۷۹) عرفان و تصوّفشان «عرفان و تصوّف تجربی نیست... آن چه گفته فقط به خاطر این است که طبعی آزموده باشد... حتی بیشتر، نوعی فرمالیسم است یعنی سودجویی از ابزار اصطلاحات عرفانی برای غنای صوری شعر.» (ادیب نیشابوری ۱۳۷۷: ۴)

در این دوره، اگر در شعر برخی شاعران حضور تفکرات صوفیانه و زهدآمیز را می‌بینیم ریشه در تقلید این شاعران از سبک و سیاق شاعران سنتی دارد و عرفان به عنوان میراثی ادبی و شعری در شعر این شاعران بازتاب می‌یابد نه پدیده فعال زندگی‌شان. چنان‌که در مورد محمدتقی بهار گفته‌اند: «بهار به دلیل نحوه تربیت ویژه مذهبی و نیز آشنایی با ادبیات فارسی که مجلای عرفان اسلامی است به بیان مسایل عرفانی می‌پردازد.» (آرین‌پور ۱۳۷۵: ۲ / ۱۲۱)

عرفان در این دوره در شعر شاعران سنت‌گرای مشروطه بیشتر حضور دارد و «شعرای معروفی مانند ادیب نیشابوری و شوریده شیراز چنان‌که گویی توفان

انقلاب از بالای سرشان نگذشته است همچنان به ساختن غزل در توصیف یار و بیان اندیشه‌های عرفانی پرداختند.» (آرین‌پور ۱۳۷۵: ۲ / ۱۲۱) از این میان، تأثیر این شاعران در بازتاب اندیشه‌های صوفیانه از «خاقانی شروانی» بیشتر به چشم می‌خورد؛ این شاعران غالباً از شاعرانی بوده‌اند که در هنر قصیده‌سرایی از خاقانی تقلید کرده‌اند و چون سایر موضوعات شعری او اندیشه‌های صوفیانه‌اش را نیز در شعر خود آورده‌اند.

لازم به ذکر است که زهد و اشارات عرفانی و اندیشه‌های صوفیانه نیز هم‌پای مدح و توصیف در شعر خاقانی نمود دارد و عرفان و اندیشه‌های عرفانی و صوفیانه در شعر او دیده می‌شود با اینکه: «خاقانی هیچگاه شاعری صوفی‌مسلك و عارف شناخته نشده و حتی از بعضی اشعار او بوی مخالفت با تصوف به مشام می‌رسد. با این همه مضامین عارفانه و ملامتی در شعر او کم نیست و چه بسیار غزل‌های زندانه حافظ و دیگران متأثر از این نوع اشعار خاقانی است.» (معدن‌کن ۱۳۷۸: ۷۶۱) فروزانفر نیز در مورد خاقانی چنین عقیده‌ای دارد: «تصوّف او متوسط و مانند سنایی و عطار، در عالی‌ترین درجه نمی‌باشد.» (فروزانفر ۱۳۶۹: ۶۲۴)

کزازی نیز در گرایشات عرفانی خاقانی می‌نویسد:

«دیگر از زمینه‌های سخن خاقانی که آن را در چامه‌هایش کاویده و پروریده است، اندیشه‌های صوفیانه است. از سروده‌ها و نوشته‌های او برمی‌آید که روزگاری بر خویش شوریده است؛ به آیین درویشی روی آورده است؛ «قال» را وانهاده است تا به «حال» برسد. در پی این دگرگونی بوده است که خاقانی به گوشه‌های تنهایی و اندیشه، راه و پناه برده است. آزاده دل، هنگامه دربارها را فروهشته است. ستودن شاهان و بلند پایگان را به یکبارگی واگذاشته است... خاقانی در نامه‌های خویش نیز، جای جای از وارستگی و دل‌گسستگی‌اش از هیاهوی جهان یادآور شده است.» (کزازی ۱۳۷۴: ۲۰۹-۲۱۰)

او خود در بسیاری موارد به صوفی‌گری و ارادت به صوفیه در شعر خود اشاره دارد:

روشنان خاقانی تاریک خواندم و لیک صافیم خوان چون صفای صوفیان را چاکرم
(خاقانی ۱۳۸۲: ۲۵۰)

از حادثات در صف آن صوفیان گریز کز بود غمگند و ز نابود شادمان
(همان: ۳۱۲)

او صوفیان را متعلق به عالم معنا و صفای آنان را مرتبط با این عالم می‌داند:
رنگی که صفای صوفیان راست از خمکده‌های آن جهان خاست
(خاقانی ۱۳۵۷: ۲۰۰)

به این شکل عشق و ارادت به متصوفه و فرهنگ صوفی‌گری در شعر خاقانی را می‌توان دید و بازتاب افکار و باورهای صوفیه نیز متأثر از این عشق و ارادت در شعر خاقانی گسترده است.

هدف پژوهش

هدف از این پژوهش، آشکار کردن جلوه‌های عرفان در اشعار قآانی، ادیب پیشاوری، ادیب‌الممالک فراهانی و محمدتقی بهار است. همچنین ردپای خاقانی و اثرگذاری او در گرایش این شاعران به موضوعات عرفانی موضوع بحث قرار گرفته و عرفان در بستر تأثیرپذیری از خاقانی در اشعار این شاعران بازکاویده شده است.

اهمیت و ضرورت تحقیق

با نظر به اینکه موضوع عرفان و اندیشه‌های صوفیان و تجلی آن در شعر مشروطه و خاستگاه‌ها و منابع آن کمتر مورد پژوهش قرار گرفته بود و بخصوص جایگاه خاقانی و اندیشه‌های عرفانی‌اش در شعر مشروطه مورد کاوش نبوده است ضرورت پژوهشی در این مورد حس می‌شد. بر این اساس، پژوهش حاضر از این منظر

اهمیت دارد که تأثیر خاقانی و اندیشه‌های صوفیانه او در شعر مشروطه را برای نخستین بار بازکاویده است.

روش پژوهش

این پژوهش از نوع کیفی است و روش مطالعاتی آن توصیفی - تحلیلی است؛ تلاش شده است تا رد پای عرفان خاقانی در اشعار شاعران موضوع پژوهش بازکاویده شود. اثرگذاری خاقانی در اشعار این شاعران توصیف شده و مورد تحلیل قرار گرفته است.

پیشینه تحقیق

پژوهش‌ها در مورد افکار و اندیشه‌های عرفانی شاعران مشروطه و اواخر قاجار انگشت‌شمار است؛ در دنباله جست‌وجو در تصوف ایران، اشاره‌ای به عدم استقبال از عرفان در دوره مشروطه شده است. در تاریخ ادبیات از صبا تا نیما از آرین‌پور نیز اشاراتی به عدم استقبال از عرفان در این دوره شده است و از شاعرانی که عرفان و اندیشه‌های عرفانی در شعر آنان نمود دارد نام برده است. بیشتر پژوهش‌ها در مورد نمود عرفان در دوره مشروطه و اواخر قاجار در قالب مقالات می‌باشد.

حسن عیوض‌زاده و تورج عقدایی، (۱۳۸۸)، در مقاله‌ای با عنوان «رویکرد شاعران مشروطه به دین و عرفان»، به رویکرد شاعران مشروطه به دین پرداخته و به شکلی گذرا به ارتباط عرفان با شعر و عرفان‌گرایی و عرفان‌ستیزی برخی شاعران مشروطه اشاره کرده است. در این مقاله اشاره‌ای گذرا به اینکه آشنایی با ادبیات فارسی - که مجرای عرفان اسلامی است - در گرایش به عرفان در شعر بهار و برخی دیگر از

شاعران مؤثر بوده شده و از تأثیر خاقانی و دیگر شاعران ادب فارسی در این گرایش عرفانی بحثی به میان نیامده است.

کامیار شعبانی و همکاران، (۱۳۹۹)، در مقاله‌ای با عنوان «تعامل عرفان و سیاست از انقلاب مشروطه تا انقلاب اسلامی با تأکید بر آراء بنیانگذار جمهوری اسلامی (ره)»، نیز به رویکرد روشنفکران و شاعران مشروطه نسبت به عرفان اشاره‌ای گذرا داشته و از صوفی‌ستیزی روشنفکران مشروطه سخن به میان آمده است؛ این مقاله نیز گرایش به عرفان در دوره مشروطه و بعد از آن را ناشی از گرایش به سنت و میراث غنی فکری - ادبی عرفانی می‌داند، اما به جایگاه خاقانی و دیگر شاعران در این گرایشات عرفانی توجهی نمی‌شود.

احمد رضی و هادی قلی‌زاده، (۱۳۹۲)، در مقاله‌ای با عنوان «شعر عرفانی و صوفیانه در دوره مشروطیت»، از نیز ضمن تقسیم‌بندی شاعران مشروطه به پیروان سنت‌های ادبی، شاعران دارای گرایش عرفانی و شاعران تجدّدخواه، تأثیر از سنت‌های ادبی و شعر سنتی را در گرایش‌های عرفانی شاعران پیروان سنت ادبی چون بهار، ادیب پیشاوری و دیگران مؤثر می‌داند، اما خاستگاه‌های این گرایش که تأثیر از شاعرانی چون خاقانی است، مغفول می‌ماند.

در مقالات و سایر پژوهش‌هایی هم که در مورد سبک‌شناسی این شاعران و ویژگی‌های شعری‌شان نگارش شده نیز چندان به نمود عرفان در اشعارشان در ارتباط با خاقانی پرداخته نشده است و به اشاراتی گذرا در مورد تأثیر سبکی از خاقانی بسنده شده است و مظاهر زبانی و واژگانی، تصویری، مضمونی و موضوعی آشکار نگردیده است.

حشمت قیصری، (۱۴۰۲)، در مقاله‌ای با عنوان «سبک‌شناسی قصاید ادیب‌الممالک فراهانی»، فقط اشاره‌ای به شباهت سبک خاقانی و ادیب داشته و بیشتر جلوه‌های

بلاغی و ادبی این شباهت را بیان کرده و عرفان خاقانی و تأثیر آن در شعر ادیب مورد مطالعه نبوده است.

از نعیم مروانه و نصرالله امامی، (۱۴۰۲)، در مقاله‌ای با عنوان «ملاحظات بینامتنی در شعر و زندگی خاقانی و بهار»، نیز به شباهت‌های خاقانی و بهار در حوزهٔ وزن و موسیقی و تأثیر بهار در این مورد از خاقانی، شباهت‌ها در حوزهٔ توصیف، شباهت‌های موضوعی و مضمونی که بیشتر شامل شکوه از روزگار، باورهای عامیانه، مفاخره و ... است و در حد یک پاراگراف موضوع تجرید و عزلت است که مرتبط با عرفان و تصوف می‌باشد.

زهره رضایی و اکبر صیادکوه، (۱۴۰۱)، در مقاله‌ای با عنوان «گونه‌های تأثیرپذیری (بینامتنیت) ادیب پیشاوری از خاقانی در قصیده ایوان مداین»، به تأثیر ادیب از خاقانی در قصیدهٔ ایوان مدائن اکتفاء کرده است.

از احمد امین و اعظم پوینده‌پور، (۱۳۹۵)، در مقاله‌ای با عنوان «تأثیر شعر خاقانی بر ادیب پیشاوری»، بیشتر استقبال‌های ادیب و زبان شعری او و نزدیکی آن به خاقانی را موضوع بحث قرار داده است.

پژوهش حاضر نمود افکار عرفانی و جلوه‌های فرهنگ عرفانی را در اشعار شاعران موضوع پژوهش با تأکید بر تأثیر از خاقانی شروانی مورد بررسی قرار داده است. نوآوری این پژوهش در آن است که ضمن بررسی عرفان در اشعار شاعران مشروطه - که کمتر در پژوهش‌ها به آن پرداخته شده - تلاش کرده است خاستگاه گرایش‌های عرفانی و مظاهر اندیشه‌های عرفانی در شعر این شاعران را نیز با نظر به اینکه دورهٔ مشروطه، دورهٔ عرفان‌گرایی نیست، مشخص کند و تأثیر سنت شعری و میراث ادبی-عرفانی را در این عرفان‌گرایی آشکار کند. از این میان نیز تأثیر خاقانی در گرایش‌های عرفانی این شاعران در این مقاله بازکاویده شده که تاکنون مورد پژوهش نبوده است؛ هر چند در مورد تقلید از خاقانی و تأثیر این شاعران از خاقانی پژوهش‌هایی انجام گرفته، اما هیچکدام تصوف و عرفان خاقانی و تأثیر آن

در شعر این شاعران را محور پژوهش قرار نداده است. این پژوهش از این لحاظ که در جست‌وجوی تأثیرپذیری از عرفان خاقانی و نمود آن در بافتار تصویری، زبانی و واژگانی، مضمونی و موضوعی اشعار این شاعران است، نوگرایی دارد.

بحث و بررسی

خاقانی و تأثیر افکار صوفیانه‌اش در اشعار شاعران

در شعر قآنی شیرازی و شاعران دورهٔ مشروطه، آنچنان که ذکرش رفت اندیشه‌های صوفیانه و زهدگرایی ریشه در تقلید از سنت ادبی شعر عرفانی دارد و با نظر به اینکه عرفان و تصوّف، فرهنگ فعال آن روزگار نیست، باید حضور این عناصر فکری در اشعار این شاعران را در سنت، پی گرفت. از این میان نیز طنطنه و صلابت کلام خاقانی و با نظر به این که این شاعران غالباً شاعرانی قصیده‌سرا هستند و در قصیده‌سرایی از خاقانی پیروی می‌کنند، سبب شده بود تا شاعرانی چون قآنی شیرازی، ادیب پیشاوری، ادیب‌الممالک فراهانی و محمدتقی بهار از او تقلیدهایی داشته باشند و در زمینهٔ بازتاب فرهنگ تصوّف نیز ردّ پای خاقانی در شعر این شاعران آشکار است. البته برخی دیگر از شاعران متصوّف نیز در این رویکرد، سهمی دارند، اما شیوهٔ تصویرگری‌ها و عناصر زبانی و بیانی و موسیقایی و مضامین به کار رفته در شعر این شاعران در غالب موارد خاقانی را به یاد می‌آورد.

زهد و دنیاگریزی

یکی از نمودهای تفکر صوفیانه «زهد و دنیاگریزی» است و «زهد به عنوان یکی از عوامل اصلی شکل‌دهندهٔ تصوّف، از مباحث مهمّ و مورد توجّه صوفیه است.» (رفایی قدیمی مشهد و غلامحسین زاده ۱۳۹۷: ۱۴۱) زهد، عدم دلبستگی به چیزی و در رأس آن دنیاست و «زهد نسبت به چیزی عبارت است از عدم تمایل و گرایش قلبی نسبت بدان.» (طریحی ۱۳۷۵: ۵۹/۳) تعریف دیگر زهد «دست داشتن از دنیاست.» (قشیری ۱۳۷۴: ۱۷۵) دلبستگی به دنیا آدمی را از خداوند دور کرده و او را به خود مشغول

می‌دارد و سدّ راه رسیدن بنده به حقّ است. به همین خاطر دنیا و رغبت و تمایل به آن در نزد متصوّف، امری کریه است؛ متصوّف و عرفا، دنیا را با صفاتی نکوهیده و کریه چون «اژدها»، «عجوز و عجوزه»، (حافظ ۱۳۶۶: ۳۰۵) «جیفه و مردار» (مستملی بخاری ۱۳۶۳: ۱۲۹) و ... تصویر می‌کنند.

زهد و دنیاگریزی از موضوعات غالب در شعر خاقانی است. خاقانی با طرح مسائلی در زهد و دنیاگریزی، با نگرشی صوفیانه، تصویر «اژدها» را در مورد دنیا به کار برده است و دهر و جهان را «اژدهایی مردم‌خوار» دانسته است:

دهر اژدهای مردم‌خوار است و فرخ آنک
خود را نواله دم این اژدها نکرد
(خاقانی ۱۳۸۲: ۷۶۵)

هم‌آوایی و هم‌فکری ادیب پیشاوری از شاعران سنت‌گرای مشروطه با این تفکر زهدآمیز خاقانی و سنت فکری تصوّف در بیت زیر دیده می‌شود:

آنچنان زین بر شده اژدر نشستم تلخ‌کام
گوئی اندر کام دارد چون شرنگ اژدر مرا
(ادیب پیشاوری ۱۳۱۲: ۸)

گر این اژدها کشته آید به دست
ز تو دهر سام نریمان نماید
(همان: ۳۰)

با نظر به اشارات مختلفی که ادبا به تأثیر ادیب پیشاوری از خاقانی داشته‌اند می‌توان گفت که ادیب در طرح این اندیشه زاهدانه نیز از خاقانی اثر پذیرفته و در نتیجهٔ رابطهٔ بینامتنی چون او «دنیا» را به «اژدها» مانند کرده است. واژهٔ «اژدها» و «اژدر» چنانکه نظریه‌پردازان بینامتنیت در روابط بین متون گفته‌اند دلالت و اشاره‌ای ضمنی به ارتباط بینامتنی با خاقانی و تأثیر از خاقانی در مضمون و تصویر است و نشانه‌ای برای ارجاع به متن اصلی است؛ در این بیت، ادیب پیشاوری نیز همچون خاقانی پلی بین تصویر و ذهنیت زده است و نگاه زهدآمیز خود را در قالب این تصویر، جان بخشیده است. با نظر به اینکه «صناعات بلاغی، غالباً تابعی از محتوای

متن هستند.» (فتوحی ۳۶۰: ۱۳۹۰) در این بیت، ادیب پیشاوری با ایدئولوژی و ذهنیت صوفی‌مدار و زهدگرایی خاقانی هم‌نوا شده و با تکرار تصویر «ازدها» در مورد دنیا، همان حس و عاطفه‌ای را نسبت به دنیا دارد که خاقانی صوفی‌مسلك داشته است. «عجوز» صفت دیگری است که در انطباق با بنیان فکری خاقانی در برخی موارد برای زمانه و جهان آمده است. این تصویر نیز نمودی دیگر از کراهت خاقانی از دنیا و مافیهاست و صوفی‌مشرقی و زهدگرایی او را نشان می‌دهد. در ابیات زیر این رویکرد و نگاه به جهان را می‌توان دید:

عجوز جهان در نکاح فلک شد که جز عذر زاندش رانی نیابی
(خاقانی ۱۳۸۲: ۴۱۵)

وین عجوز خشک پستان بهر بیشی امتش مادر یحیی است گویی تازه زهدان آمده
(همان: ۳۷۲)

عجوز جهان مادر یحیی آسا ازو حامل تازه زهدان نماید
(همان: ۱۳۱)

در بیت زیر هم تعبیر «طلاق ده» و هم تصویر «عجوز زمانه» نشانه‌هایی‌اند که تأثیر ادیب‌الممالک در فکر عرفانی از خاقانی را آشکار می‌کنند. ادیب‌الممالک نیز هم‌آوا با خاقانی بر این است که باید عجوز جهان را طلاق داد و لذت‌ها و عیش‌ها و تعلقات دنیوی را سه طلاقه کرد.

طلاق گوی عجوز زمانه را و بخوان به عیش و لذت ایام سوره تحریم
(ادیب‌الممالک ۱۳۱۲: ۳۵۵)

از دید ادیب‌الممالک نیز گیتی به مانند ویرانه‌ای است که مسکن غولان می‌باشد و باید به ترک آن گفت:

گیتی ویرانه ایست مسکن غولان ساخته دیوش به سحر و شعبده آباد
(خاقانی ۱۳۸۲: ۱۹۳)

تصویر «عجوزه / عجوز دنیا» نیز منطبق با نگرش زاهدانه نسبت به جهان بوده و ریشه در دیدگاه صوفیانه دارد. «دنیا» به مانند «عجوزی» مکاره و محتاله مانند

می‌شود و شاعر دنیاگریزی و عدم اعتماد به دنیا را با این تصویر در نظر دارد. این تصویر در ابیات زیر از خاقانی آمده است:

عجوز جهان درنکاح فلک شد که جزعذر زاندش رائی نیابی
(خاقانی ۱۳۸۲: ۴۱۵)

عجوزجهان مادر یحیی آسا ازو حامل تازه زهدان نماید
(همان: ۱۳۱)

این تصویر در بیت زیر از ادیب‌الممالک نیز می‌تواند متأثر از نگرش خاقانی و همچنین تصویرپردازی این شاعر باشد.

عاشق شدی عجوزه دنیا را با این خمیدگی و کهنسالی
(ادیب‌الممالک ۱۳۱۲: ۴۹۰)

در این بیت ادیب‌الممالک نیز دنیاگریزی و زهدورزیدر قالب مانند کردن دنیا به «عجوزه» دیده می‌شود.

«دنیاکریزی» و «زهد» از موضوعات مشترک در شعر خاقانی و قآنی شیرازی؛ شاعر اواخر قاجار نیز هست است و تأثیر قآنی از خاقانی در سطح فکری در این مورد آشکار است. هر چند زهد، موضوعی غالب در شعر عرفانی سنتی است اما شیوهٔ بیان قآنی در بسیار موارد در طرح این موضوع شبیه خاقانی است و این شیوه بیان، تأثیرپذیری از خاقانی و سنت شعر عرفانی را قوت می‌بخشد و برخی عبارات در شعر قآنی وجود دارد که با شعر خاقانی مشترک است و این عبارات، نشانه‌ها و دلالت‌های ضمنی بر تعامل و رابطهٔ بینامتنی قآنی با خاقانی در طرح موضوعات صوفیانه است که حضور این ترکیبات و واژگان به عنوان نشانه‌های ضمنی رابطه بینامتنی و تأثیر سبب می‌شود این را در زیر مجموعه بینامتنیت «ضمنی» قرار داد.

خاقانی منطبق با زهدگرایی و دنیاگریزی خود در بسیاری موارد با الهام از حدیث «الدُّنْيَا جِيفَةٌ وَطَالِبُهَا كَلَابٌ» (مجلسی، بی‌تا، ج ۸۷: ۲۷۹) دنیا را «جیفه» و «مردار» می‌داند و به ترک آن فرا می‌خواند:

۱۷۰/ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی ————— لعیا جفتکار - سیف‌الدین آب‌برین - برات محمدی

به نعل عالم جیفه نماز برکردیم
به فرق گنبد فرتوت خاک بفشانیدیم
(خاقانی ۱۳۸۲: ۶۴۹)

همچنین دنیا را «جیفه‌گاه جافی» می‌داند:

خود عهد‌خسروان را جز عدل چیست حاصل
زین جیفه‌گاه جافی زین مغ‌سرای مغبر
(همان: ۱۸۹)

قآنی نیز همچون خاقانی دنیا را «جیفه» می‌داند و ترکیب «جیفهٔ دنیا» را به کار می‌برد. از نگاه او طالب این جیفه، کلاب‌اند. بنیان و اساس این تفکر، تفکر صوفیانه و زهدگرایانه است. تفکری که دنیاگرایی و دلبستگی به دنیا را رد می‌کند.

چند در دام طبیعت دانه برچینم ز آ
تا به کی بر جیفه دنیا گرایم چون کلاب
(قآنی ۱۳۳۶: ۵۵)

ادیب پیشاوری نیز در گرایش خود به زهد و دنیاگریزی ملهم از خاقانی است.

او در بیت زیر:

بکوش تا بنمانی در این گلین تابوت
بجوش تا بجهانی شراره از خارا
(ادیب پیشاوری ۱۳۱۲: ۳)

از «ترک دینا و مافیها» سخن رانده و دیدگاهی زاهدانه را مطرح می‌کند. او تصویر منفی «گلین تابوت» را برای دنیا به کار برده و دنیا را به تابوتی گلین مانند می‌کند که همراستا با عاطفهٔ زهدمآب شاعر است و تصویری منفی شبیه به تصاویری چون «عجوز»، «اژدها» و «جیفه» است که در شعر خاقانی برای دنیا آمده است. این بیت، شباهتی محتوایی با پاره‌ای ابیات در شعر خاقانی بالاخص بیت زیر دارد که در آن مضمون ترک دنیا گنجانده شده است:

جهدی بکن که زلزله صور در رسد
شاه دل تو کرده بود کاخ را رها
(خاقانی ۱۳۸۲: ۱۵)

همچنین ادیب پیشاوری با این رویکرد زهد مآبانه و دنیاگریز است که دنیا را

به «طاس لغزنده» که عامل هلاک آدمی است، مانند می‌کند:

اندرین لغزنده طاس افتاده‌ای چون مور از آنک می‌کشد آزت هماره سوی راه پر خطر
(ادیب پیشاوری ۱۳۱۲: ۶۰)

تصویر «گنده پیر پشت دوتا» برای دنیا نیز مسبوق به سابقه در عرفان بوده و نمایانگر بیزاری عارفان از دنیا و «دنیاگریزی» آن‌هاست که در نتیجهٔ تأثیر ادیب پیشاوری از فرهنگ عرفانی در شعر او نیز آمده است:

نگار کرده رخان و بکار برده عبیر همی فریادت این گنده پیر پشت دوتا
(همان: ۳)

در شعر مولانا این تصویر آمده است:

گنده‌پیر است جهان چادر نو پوشیده از برون شیوه و غنچ و زدرون رسوایی
(مولوی ۱۳۷۶: ۱۰۶۱)

گنده پیر است او و از بس چاپلوس خویش را جلوه دهد چون نوعروس
هین مشو مغرور آن گلگونه‌اش نیش نوش آلوده او را بچش
(مولوی ۱۳۹۰: ۶/۹۲۸)

ادیب پیشاوری در ابیات زیر نیز نمایندهٔ میراث عرفانی است که دنیاگریزی و زهد یکی از اصلی‌ترین بنیان‌های آن است. در این ابیات نیز چون خاقانی تصویر «اژدها» برای جهان آمده است:

زین کمان یعنی جهان بگریز همچون تیر تو که نشانه تیر تو برتر ز سدره متهاست
گر نه‌ای ضحاک حمیر اژدها پرور مباش صحبت این چار اژدر صحبت چار اژدهاست
(ادیب پیشاوری ۱۳۱۲: ۱۶)

در ابیات زیر نیز ردپای تأثیر حافظ در بازتاب اندیشه‌های زاهدانه آشکار است و ادیب از حافظ ترکیب «گلشن پر دود» را گرفته است و «دنیا» را به «گلشن پر دود» مانند کرده است:

چشم روشن بامدادی زین افق هرگز مدار بلکه در شب‌های وی هرگز نبینی مقمری
گلخن پر دود دان هر گلشنی کت او نمود اندر آنجا سود بین کت او زیان گفت و ضری
این نه باغ است این همان راغ است کز تف سموم

رسته‌اش خارست و نشتر صدگری در صدگری

(ادیب پیشاوری ۱۳۱۲: ۱۴۵)

البته خاقانی نیز جهان را «گلخن خاکسترگون» دانسته و «گلخن پر دود» ادیب

نیز مشابیهتی با آن دارد و می‌تواند نشان رابطه بینامتنی و تأثیر از خاقانی باشد:

خاقانیا زین چرخ سیه کاسه دون چونی تو در این گلخن خاکسترگون

از چشم و دلی چو دیگ گرمابه کنون کآتش ز درون داری و آب از بیرون

(خاقانی ۱۳۸۲: ۷۳۰)

حافظ دنیا را به «گلشن پر دود» مانند کرده و سروده است:

ناف هفته بد و از ماه صفرکاف و الف که به گلشن شد و این گلخن پردود بهشت

(حافظ ۱۳۶۲: ۳۶۵)

ترک دنیا و مافیها اگرچه فکر غالب در شعر محمدتقی بهار نیست، اما در شعر

او نیز متأثر از سنت شعر صوفیانه و عرفانی نمودهایی دارد؛ بهار، شاعر اجتماع و

سیاست است و شعرش نمود اوضاع اجتماعی و سیاسی زمانه‌اش. با این همه بهار

شاعری متأثر از سنت است و یکی از تنومندترین شاخه‌های سنت، شعر عرفانی

است به همین سبب حضور این سنت غنی را در شعر بهار متأثر از ادب فارسی و

به‌خصوص شعر خاقانی که بهار نظری به آن داشته است می‌توان دید. خاقانی به

عنوان شاعری برخوردار از فرهنگ صوفیانه، همواره تأکید به این دارد که باید

رخت از این دنیا بیرون برد تا به حیات معنوی رسید و تا در قید و بند این دنیایی

باد در دست داری:

رخت از این گنبد برون بر، گریحاتی بایدت زآنکه تا در گنبدی با مردگانی هم‌وطا

(خاقانی ۱۳۸۲: ۱)

او این دنیا را منطبق با این نگرش صوفیانه «تنگنای ظلمت» و «خشکسال آفت»

می‌داند:

برگذر زین تنگنای ظلمت اینک روشنی درگذر زین خشکسال آفت اینک مرحبا

(همان: ۱)

و به «خاکدانی» مانند می‌کند که دلبستگی به آن، کار طفلان است و با این نگرش زهدآمیز، برگزشتن از این خاکدان را آمال خود قرار داده و می‌سراید:

این خاکدان دیو تماشاگه دل ات طفلی تو تا ربیع تودانند خاکدان
(خاقانی ۱۳۸۲: ۳۱۲)

بهار نیز این دنیا را چون خاقانی به «خاکدانی» مانند می‌کند و دلبستگی به آن را کار «طفلان» می‌داند. او بر این است که همانطور که طفل بستهٔ «قماط» است طفل‌صفتان نیز بستهٔ دنیا و زخارف دنیوی هستند.

ای خفته در این خاکدان رباط چون طفل فروسته در قماط
تا چند نشینی به آب و تاب ای خواجه درین خاکدان رباط
زود است که بینی به جز کفن بیداد نبود هیچ در بساط
(بهار ۱۳۸۷: ۳۹۴)

حضور «خاکدان» به عنوان تصویری برای دنیا که در شعر خاقانی آمده و «طفل» وار وابستهٔ خاکدان دنیا بودن، نشانگر ارتباط فکری در این ابیات با خاقانی است و ردّ پای خاقانی در بازنمود فرهنگ عرفانی در شعر بهار را آشکار می‌کند.

فقر

«فقر» از دیگر موضوعات عرفانی است که با تأثر از خاقانی در شعر شاعران موضوع پژوهش آمده است؛ فقر «در مفهوم دل بریدن از دنیا و اسباب آن و احساس نیاز به خدا یکی از مراحل عرفان است که عارف و سالک در آن مرحله، بی‌نیازی از غیر و نیازمندی به حق را تجربه می‌کند.» (سجادی ۱۳۷۵: ۶۲۳) فقر یکی از والاترین مقامات در نزد عارفان است که در بیت زیر ادیب:

تا به دارالملک عزلت گشته ام فرمانروا تاج فقرم ساخت بر تخت قناعت پادشا
(ادیب الممالک ۱۳۱۲: ۱۷)

این مقام عرفانی را ستوده و والاترین مقامات عرفانی دانسته است؛ ترکیب «تاج فقر» را در مورد آن به کار برده است. ردّ پای خاقانی در این گرایش ادیب دیده می‌شود و روشن است که او به سبب تأثیرپذیری فکری از خاقانی این چنین به توصیف «فقر» پرداخته است و ترکیبات «سریر فقر» و «تاج رضا» که در بیت زیر از خاقانی آمده‌اند:

سریر فقر تو را سرکشد به تاج رضا تو سر به جیب هوس درکشیده‌ای به خطا
(خاقانی ۱۳۸۲: ۱۰)

نشانگر این است که ادیب به این بیت خاقانی در خلق ترکیب «تاج فقر» نظر داشته است؛ خاقانی با دانش والای خود در عرفان و نکته‌سنجی، «تاج رضا» را به کار برده؛ چون «رضا» آخرین مقامات سلوک است. (سراج ۱۳۸۰: ۳۰۳) «رضا» همراه با نور یقین است و «مقام رضا آنگاه حاصل شود که دل مسترح شود و استراح دل از نور یقین تولد کند و از نور یقین بصیرت دل تولد کند و از بصیرت دل، رضا.» (سهروردی ۱۳۸۶: ۱۸۷)

در جای دیگر نیز خاقانی از فقر با تصویر «گنج فقر» یاد کرده است:

مرا دل گفت: گنج فقر داری، در جهان منگر نعیم مصر دیده کس، چه باید قحط کنعانش؟
(خاقانی ۱۳۸۲: ۲۱۱)

در کنار تصاویری چون «جیفه دنیا»، «عجوزه دنیا»؛ «خاکدان» و ... که تصویر نمایانده ذهنیت بوده و نفرت و بی‌زاری از برخی پدیده‌ها و مفاهیم در آینه این تصاویر بازتاب می‌یابد و ریشه در نگرش عرفانی دارد؛ تصاویر مرتبط با «فقر» و «عزت» و ... که از مفاهیم والای عرفانی‌اند نیز منطبق با ذهنیت عرفانی با تصاویری ارائه می‌شوند که ارج و منزلت آن‌ها را نزد خالق اثر آشکار می‌کند. «فقر» و «عزت» همه مفاهیمی مرتبط با صوفی‌گری و زهدند که در شعر ادیب‌الممالک نیز همچون شعر خاقانی به «تاج» و «دارالملک» مانند می‌شوند و با نظر به اینکه تصویر و ذهنیت مرتبط با هم‌اند و ایدئولوژی و گرایش ذهنی در تصویر نیز بازتاب می‌یابد

در این مورد این تصاویر، نشانه‌ای از تقلید از خاقانی و حضور فرهنگ عرفانی در شعر ادیب است.

عزلت

«عزلت» و «عزلت‌گزینی» از مباحث اصلی در عرفان اسلامی است؛ عزلت هر چند به معنی گوشه‌گیری و دوری از خلق است و خلوت‌گزینی با خدا، ولی «عرفای مسلمان بنا بر آموزه‌های قرآن کریم و سیرت پیامبر گرامی اسلام، عزلت را صرفاً انقطاع جسمانی و فیزیکی از خلق نمی‌دانند بلکه از دید آنان عزلت راستین عبارت است از انقطاع قلبی از هر گونه تعلق به غیر خداوند.» (محمودی و دیگران ۱۴۰۱: ۱۴۳) در فرهنگ عرفانی از این حالت با نام «انقطاع» نام برده و در مورد آن نوشته‌اند: «انقطاع از خلق به دل بود و صفت دل را به ظاهر هیچ تعلق نباشد و چون کسی به دل منقطع بود از خلق و صحبت ایشان وی را هیچ خبر نباشد از مخلوقات که اندیشه آن بر دلش مستولی گردد. آنگاه ایمن کس اگرچه در میان خلق بود از خلق وحید بود و همتش از ایشان فرید بود و این مقامی بس عالی و بعید بود.» (هجوری ۱۳۸۱: ۸۱-۸۲) مولوی نیز عزلت و خلوت‌گزینی را مایه صفای دل دانسته است: «حصول صفای دل در خلوت به سبب تمرکز حواس و اشتغال به ذکر و نشنیدن سخنان بیهوده است که در صحبت خلق از آن گریزی نیست.» (فروزانفر ۱۳۷۵: ۲/ ۴۶۶)

ادیب‌الممالک نیز با تأثیر از خاقانی و فرهنگ صوفیانه در بیت زیر «عزلت» و «عزلت‌گزینی» را مورد ستایش قرار می‌دهد و خود را فرمانروای «دارالملک» عزلت می‌داند.

تا به دارالملک عزلت گشته ام فرمانروا تاج فقرم ساخت بر تخت قناعت پادشا

(ادیب‌الممالک ۱۳۱۲: ۱۷)

با جستجوی منبع تأثیرپذیری ادیب‌الممالک در این ستایش از «عزت» به شعر خاقانی می‌رسیم و روشن می‌گردد که او با الهام از خاقانی و در نتیجه تأثیرپذیری از سنت شعر صوفیانه و عرفانی این مفهوم را در شعر خود گنجانده است. ترکیب «دارالملک عزت» در بیت زیر از خاقانی آمده است و خاقانی متناسب با نگرش صوفیانه خود «عزت» و گوشه‌نشینی را به «دارالملکی» مانند کرده است و ادیب نیز متأثر از زبان و محتوای شعر خاقانی این ترکیب را به کار برده است. این ترکیب در بیت زیر از خاقانی به کار رفته است:

ضمان دارسلامت شد دل من که دارالملک عزت ساخت مسکن
(خاقانی ۱۳۸۲: ۳۱۷)

این «هم‌حضور» نشان از تأثیرپذیری ادیب‌الممالک در بازنشر موضوعات عرفانی از خاقانی دارد. در ابیات زیر نیز ادیب از سلطنت فقر و خسروی هفت اقلیم بعد از «رضا» و «تسلیم» سخن می‌گوید؛ «رضا» و «تسلیم» هر دو درجات و مقامات عرفانی‌اند و باز نمود فرهنگ عرفانی در شعر ادیب‌الممالک می‌باشند.

چو مرد گیرد بعد از رضا ره تسلیم مسلم است براو خسروی هفت اقلیم
خلیل رحمن دیدی که از صنم خانه به سوی یزدان آمد همی به قلب سلیم
تو نیز پیرو اهل سلوک شو که رسی ز کعبه قدس اندر مقام ابراهیم
(ادیب‌الممالک ۱۳۱۲: ۳۵۴)

در شعر قآنی نیز ترغیب و تشویق به «عزت» و «عزت‌گزینی» دیده می‌شود و شاعر متأثر از سنت و فرهنگ عرفانی این مضمون را در شعر خویش می‌گنجانند:
از این مطموره تن جای در معموره جان کن که در مقصوره عزت عروسانند روحانی
(قآنی ۱۳۳۶: ۷۸۶)

استغناء

«استغناء» نیز یکی از مراحل سیر و سلوک می‌باشد. سالکی که به این مرحله رسیده از ماسواء الله احساس بی‌نیازی می‌کند. استغناء در اصطلاح صوفیه: «عبارت است

از بی‌نیازی که لازمهٔ آن قطع علاقه از حطام و بهره‌های دنیا از جاه، مقام و منال است.» (سجادی ۱۳۷۵: ۸۶) «استغنا» نیز به عنوان مرحله‌ای در سیر و سلوک در شعر ادیب الممالک مورد توجه بوده است. استغناء و بی‌نیازی از خلق و نیازمندی به معبود تاجی بر سر عبد است و مایهٔ شرف او. او تصویر «تاج استغنا» را در این مورد به کار برده است، کاربرد «تاج» برای استغناء نشان از جایگاه و منزلت استغناء در نزد شاعر است. منطبق با گرایشات فکری به عرفان است که مقام استغناء، مقام بی‌نیازی از غیر حق پنداشته شده و چون تاجی تلقی می‌گردد.

رزقم آن مولی دهد کو تاج استغنا نهاد
بر سر من داک فضل الله یوتی من یشاء

(ادیب الممالک ۱۳۱۲: ۱۸)

از دید خاقانی نیز استغناء مایهٔ خرسندی و بی‌نیازی است و تاج خرسندی را مقام استغنای عرفانی به او بخشیده است:

تاج خرسندیم استغنا داد
با چنین مملکه طغیان چه کنم؟

(خاقانی ۱۳۸۲: ۲۵۲)

جان و روح و جایگاه روح

از منظر عارفان، «جان» تحفه‌ای عزیز است که در زندان «تن» گرفتار شده است؛ «جان» مترادف با «روح» است. از دید متصوّفه باید در پرورش جان کوشید تا به وصال حق رسید و تن و نفسانیت را رها کرد. در شعر عطار می‌آید:

هر که او در عالم جان ره برد
از ره جان سوی جانان ره برد

ره به جان بردن به جانان بردن است
لیک اول ره سوی جان بردن است

(عطار ۱۳۳۳: ۲۵۷)

خداوندگار عرفان مولانا نیز بر این است که اگر در پرورش جان نکوشی و آن را از هواها و خواسته‌های جسمانی دور نکنی رنگ طبیعت می‌گیرد و باید در پرورش جان کوشید تا «از ملک پرآن شد»:

۱۷۸/ ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی ————— لعیا جفتکار - سیف‌الدین آب‌برین - برات محمدی

طفل جان از شیر شیطان باز کن بعد از آتش با ملک انباز کن
(مولوی ۱۳۹۰: ۷۶/۱)

سنایی نیز بر این است که برای تعالی روح باید «تن» و «هواهای نفسانی» را
رها کرد:

جان نبرد به سوی معدن خویش تا نگردي پیاده از تن خویش
(سنایی غزنوی ۱۳۶۸: ۷۲۴)

مرتبط با این نگرش و مقام روح است که مولوی جان را به «باز» بلندپرواز مانند
می‌کند:

روح چون بازیست که پرآن شود کز سوی شه طبل شنیدن گرفت
(مولوی ۱۳۷۶: ۲۲۹)

خاقانی برای ارج نهادن به جان در برابر تن، «جان» را عزیز دانسته و به «رخشی»
زیبا و خوشرنگ مانند می‌کند و «تن» را به «خر»؛ او ترکیب «رخش جان» را خلق
می‌کند و «رخش جان» ترکیبی برساخته اوست که در ابیات زیر آمده است:

رخش تو را بر آخور سنگین روزگار برگ گیا نه و خر تو عنبرین گیا
(خاقانی ۱۳۸۲: ۱۵)

لاشه تن که به مسمار غم افتاد رواست رخس جان را به دلش نعل سفر بر بندیم
(همان: ۵۴۱)

قائنی نیز همچون خاقانی جان را «عزیز» و «تن» را خار و ذلیل می‌خواهد و این
تفکر عرفانی و صوفیانه را در شعرش با الهام از خاقانی می‌آورد. ترکیب «رخش
جان» نشانه‌ای است که تأثیر از خاقانی را در این فکر عرفانی قطعیت
می‌بخشد، قائنی نیز اعتقاد دارد که باید «رخش جان» از این جهان برون جهانید و
دل‌بسته تعلقات دنیوی نشد.

خرد شیدست و دانش کید و هستی قید جهدی کن که رخس جان زجوی شید و کید و قید بجهانی
(قائنی ۱۳۳۶: ۷۸۶)

«نفس» را خوار و ذلیل داشتن و مجاهده با آن از اولویّت‌های فرهنگ صوفیانه است. تا منیّت و نفس‌پرستی باشد مرید و سالک را در طریق وصال خداوندی و سیر و سلوک راهی نیست و نخستین گام، مهار نفس و امیال نفسانی و چیرگی بر نفس است. خاقانی در بسیاری موارد غلبه بر نفس را مقدمهٔ سلوک دانسته و به مجاهده با نفس کوشیده است. بیت زیر نمونه‌ای از نمود این مبارزه و جهاد با نفس سرکش است:

سر زان فرو برم که برآرم دمار نفس نفس اژدهاست هیچ مگو تا برآورم
(خاقانی ۱۳۸۲: ۲۴۵)

همچنین خاقانی بر این است که تا آئینهٔ دل از زنگار هوی و هوس زدوده نشود نمی‌توان در آن «نورالله» را دید:

بینی جمال حضرت نورالله آن زمان که آئینهٔ دل تو شود صادق‌الصفاء
(همان: ۳)

این مضمون عرفانی در بیت زیر از بهار نیز آمده است:

بشکن این آئینه زنگار سود نفس را تا توانی چهره پیش مهر انور داشتن
(بهار ۱۳۸۷: ۹۹)

نفس، از دید بهار نیز «آئینه‌ای زنگارسود» است که برای تابش انوار معرفت الهی باید آن را شکست. در این آئینه زنگارسود، دانش معرفتی نمی‌تابد.

فلسفه‌ستیزی

تم «فلسفه‌ستیزی» نیز در شعر قآنی و شاعران دورهٔ مشروطه، مرده‌ریگی از تفکر و گرایش عرفانی رایج در شعر خاقانی و دیگر شاعران عارف است. با نظر به اینکه این تفکر بیش از دیگر شاعران سنتی در شعر خاقانی ظهور و نمود یافته است و همان‌طور که نوشته‌اند: «شاید مخالفت با فلسفه و فیلسوفان را بتوان صریح‌ترین

بیان فکری خاقانی دانست»، (رضایی ۱۳۸۹: ۲۸۸) شاعران را در این مورد می‌توان متأثر از خاقانی دانست. خاقانی، مخالف فلسفه یونانی است و بر این است که نباید دین و تعالیم دینی با سنجۀ فلسفه یونان مورد بررسی قرار گیرد. ابیات زیر نمودی از فلسفه‌ستیزی خاقانی است:

فقیهی به ز افلاطون که آن کش چشم درد آید یکی کحال کابل به ز صد عطار کرمانش
(خاقانی ۱۳۸۲: ۲۱۴)

مرکب دین که زاده عرب است داغ یونانش بر کفل منهد
(همان: ۱۷۲)

هدایت ز اهل دین آموز و ز اهل فلسفه مشنو که طوطی کان ز هند آید نجوید کس به خزرانش
(همان: ۲۱۴)

زهی دولت که امکان هدایت یافت خاقانی کنون صد فلسفی فلسی نیززد پیش امکانش
(همان: ۲۱۴)

فلسفی فلسی و یونان همه یونی ارزند نفی این مذهب یونان به خراسان یابم
(همان: ۲۹۷)

همچنین در ابیات زیر خاقانی بر فلسفه تاخته و آن را «علم تعطیل» می‌داند و

«خال جهل»؛ از بزرگان علم و دین دعوت می‌کند تا «فلسفه در سخن نیامیزند»:

چشم بر پرده اما منهد جرم بر کرده ازل منهد...
ای امامان و عالمان اجل خال جهل بر سر اجل منهد
علم تعطیل مشنوی از غیر سر توحید را خلل منهد
فلسفه در سخن میامیزد وآنکهی نام آن جدل منهد
(همان: ۱۷۲)

فلسفه از نظرگاه خاقانی، قفل اسطوره‌ای است که ارسطو آن را ساخته و نباید

در عالم اسلام مورد استفاده قرار گیرد:

قفل اسطورهٔ ارسطو را بر احسن الملل منهد
(همان: ۱۷۲)

او در قصیده‌ای دیگر نیز اعتراض خود را با فلسفه نشان داده و با خطاب قرار دادن خود بر این است که نباید فلسفی دین بود:

فلسفی دین مباش خاقانی که صلاح مجوس به زآن است
(خاقانی ۱۳۸۲: ۷۰)

شاعران مشروطه نیز میراث فلسفه‌ستیزی عارفان را از خاقانی گرفته‌اند و در نشر این اندیشه، متأثر از او هستند. ستیز با فلسفه «تم» غالب در دورهٔ مشروطه نیست و حضور این مضمون، حاصل رابطه و تعاملات با خاقانی شروانی است. «ادیب پیشاوری» در فلسفه‌ستیزی نظری به شعر خاقانی دارد و مضمون فلسفه‌ستیزی برخلاف میل کلی غالب در دوره او بوده و از موضوعات رایج زمان او نیست و این موضوع در نتیجهٔ تتبع در شعر خاقانی و تأثیر از او به شعرش راه یافته است. ادیب نیز همچون خاقانی جانب دین را گرفته و قول انبیاء را بر قول فلاسفه ارجحیت می‌نهد:

آنچه در انجام بیند فلسفی زآغاز کار انبیا گفتندمان آن رازها لیومن
(ادیب پیشاوری ۱۳۱۲: ۸۲)

ظهور «فلسفه‌ستیزی» در شعر ادیب‌الممالک نیز در نتیجهٔ تأثیرپذیری فکری از خاقانی است؛ از دید ادیب‌الممالک نیز دین و شرع و فلسفه در تعارض با هم قرار دارند و او نیز بر این است که حکمت یونانی را باید از صفحه دین شست:

حجج بالغه شرع بیاراست چنانک شست از صفحه دین حکمت یونانی را
(ادیب‌الممالک ۱۳۱۲: ۳۱)

در ابیات زیر نیز شاعر به الهام از خاقانی در فلسفه‌ستیزی اشاره دارد و مثل خاقانی، اکسیر سعادت را نه در «دانش افرنجی» و «حکمت یونانی» و فلسفه بلکه از «دین» می‌جوید؛ حال آنکه شاعران هم‌عصرش نه از دین بلکه با «دانش افرنگ» در جستجوی سعادت اجتماع‌اند:

ما از در دین جوئیم اکسیر سعادت را نز دانش افرنجی وز حکمت یونانی
فرمانبر یزدانیم مدحتگر خاقانیم وز گفته قلم رانیم بر نامه خاقانی
(خاقانی ۱۳۸۲: ۴۸۸)

قائنی از دیگر شاعران اواخر قاجار نیز «فلسفه‌ستیزی» را در نتیجه تأثیر از شعر خاقانی و تتبع در دیوان او وارد شعرش کرده است و او نیز چون خاقانی جایگاه فلسفه را پست و اهل فلسفه را «دونان» می‌داند و بر این است که نباید چون دونان از فلسفه یونانی لاف زد:

دلی آور به کف صافی کت آید در زمان کافی چو دونان چند می‌لافی به حکمت‌های یونانی
(قائنی ۱۳۳۶: ۷۷۴)

برو در مکتب تجرید درس عشق ازبر کن که دستاویز دونان است حکمت‌های یونانی
(همان: ۷۸۷)

در ابیات زیر نیز فلسفه‌ستیزی قائنی آشکار است و او جهل دونان را بهتر از «فلسفه یونان» می‌داند و فلسفه یونان را عامل ایجاد شک و شبهه در «ممکنات قرآنی» و باورهای دینی می‌داند.

سروش غیم گوید به گوش پنهانی که جهل دونان خوشتر ز علم یونانی
تو را زحمت یونان جز این چه حاصل شد که شبهه کردی در ممکنات قرآنی
تو نفس علم شو از نقش علم دست بشوی که نفس علم قدیم است و نقش او فانی
شناختن نتوانی هرگز یزدان را چو خود شناختن نفس خویش نتوانی
(همان: ۷۹۹)

نتیجه

نتیجه پژوهش حاضر نشان از این دارد که با وجود سلطه موضوعات سیاسی-اجتماعی در اواخر عصر قاجار و دوره مشروطه و با نظر به اینکه عرفان و تصوف نظام اجتماعی فعال این دوره نیست، اما باز می‌توان جلوه‌ها و نمودهایی از عرفان و اندیشه‌های عرفانی و صوفیانه را در شعر این شاعران دید. حضور اندیشه‌ها و مبانی فکری صوفیانه در این دوره بیشتر متأثر از سنت شعری و تقلید شاعران این دوره از شاعران سنتی ایران بخصوص شاعران سبک عراقی است. در این میان،

تأثیر خاقانی و افکار و اندیشه‌های صوفیانه او در شعر شاعرانی همچون قآنی، ادیب پیشاوری، ادیب الممالک فراهانی و محمدتقی بهار آشکار است و نشانه‌هایی دال بر تأثیر از خاقانی در این مورد در سطوح زبانی و واژگانی، تصویری و مضمونی دیده می‌شود که تأثیر این شاعران از خاقانی در این مورد را قطعیت می‌بخشد. این شاعران در طرح مباحث مرتبط با زهد و دنیاگریزی، فقر، استغناء، جایگاه روح و جان، تجرید و فلسفه‌ستیزی متأثر از خاقانی‌اند و در اشعار آنان دلالت‌هایی ضمنی بر تأثیر از خاقانی را می‌توان دید. بخصوص این شاعران در طرح مضمون فلسفه‌ستیزی که تم و مضمونی غالب در شعر خاقانی است از او تأثیر پذیرفته‌اند و خود نیز در اشعار خود به تأثیر فکری از خاقانی در این مورد اشاره کرده‌اند. البته حضور دیگر شاعران چون مولوی و حافظ نیز در گرایش‌های عرفانی این شاعران آشکار است. در پایان می‌توان گفت که این شاعران که غالباً شاعرانی قصیده‌سرا بوده‌اند افکار عرفانی را از پادشاه اقلیم قصیده‌سرایی خاقانی شروانی به وام گرفته‌اند و ردّ پای خاقانی نیز در این مورد در اشعارشان آشکارا دیده می‌شود.

کتابنامه

- ادیب پیشاوری. ۱۳۱۲. *دیوان قصائد و غزلیات*. با تحشیه و تعلیقات علی عبدالرسولی. تهران: مطبعه مجلس.
- ادیب نیشابوری. ۱۳۷۷. *دیوان/ اشعار*. به کوشش یدالله جلالی پنداری. با مقدمه محمد رضا شفیعی کدکنی. تهران: بنیاد.
- آخوندزاده، میرزا فتح‌علی. ۱۳۵۰. *مکتوبات*. تبریز: احیاء.
- آرین‌پور، یحیی. ۱۳۷۵. *از صبا تا نیما*. ج ۲. تهران: زوآر.
- بهار، محمدتقی. ۱۳۸۷. *دیوان/ اشعار*. تهران: نگاه.
- حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد. ۱۳۶۲. *دیوان*. تصحیح پرویز ناتل خانلری. ج ۲. تهران: خوارزمی.

۱۸۴/ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی _____ لعیا جفتکار - سیف‌الدین آب‌برین - برات محمدی

_____ ۱۳۶۶. دیوان. به کوشش خلیل خطیب رهبر. چ ۴. تهران: صفی‌علیشاه.

خاقانی شروانی. ۱۳۵۷. *تحفه‌العراقین*. به اهتمام و تصحیح و حواشی و تعلیقات یحیی قریب. چ ۲. تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.

خاقانی، افضل‌الدین. ۱۳۸۲. *دیوان*. تصحیح و مقدمه ضیاء‌الدین سجادی. چ ۷. تهران: زوآر. رضایی، احمد. ۱۳۸۹. «*قفل اسطوره ارسطو*». پژوهش‌های کلامی، ۳ و ۴ (۴۴، ۴۳)، صص ۳۰۲، ۲۸۵.

رضی، احد و قلی‌زاده، هادی. ۱۳۹۲. «*شعر عرفانی در دوره مشروطیت*»، *مجله شعر پژوهی*، ۵ (۳)، صص ۷۱، ۹۸.

رفایی قدیمی مشهد و غلام‌حسین‌زاده، غلام‌حسین. ۱۳۹۷. «*بررسی و تحلیل جایگاه زهد در اندیشه مولوی*». *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب*. ۱۳ (۵۱)، صص ۱۶۸. ۱۴۱.

زرین‌کوب، عبدالحسین. ۱۳۸۵. *دنباله جست‌وجو در تصوف ایران*. تهران: امیرکبیر. سجادی، سیدجعفر. ۱۳۷۵. *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*. چ ۳. تهران: طهوری. سراج طوسی، ابونصر عبدالله بن علی. ۱۳۸۲. *اللمع فی التصوف الاسلامی*. تصحیح و تحشیه رینولد آلن نیکلسون. ترجمه مهدی حجتی. تهران: اساطیر.

سنایی غزنوی. ۱۳۶۸. *حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه*. تصحیح مدرس رضوی. چ ۲. تهران: اساطیر. سهرودی، شهاب‌الدین. ۱۳۸۶. *عوارف‌المعارف*. به اهتمام قاسم انصاری. چ ۴. تهران: علمی و فرهنگی.

طریحی، فخرالدین. ۱۳۷۵. *مجمع‌البحرین*. تصحیح احمدحسینی اشکوری. تهران: مرتضوی. عطارنیشابوری، فریدالدین. ۱۳۳۸. *مصیبت‌نامه*. تصحیح نورانی وصال. تهران: زوآر. فتوحی، محمود. ۱۳۹۰. *سبک‌شناسی (نظریه‌ها، رویکردها و روش‌ها)*. تهران: سخن. فروزانفر، بدیع‌الزمان. ۱۳۷۵. *شرح مثنوی شریف*. چ ۲. ۸ تهران: علمی و فرهنگی. _____ ۱۳۶۹. *سخن و سخنوران*. چ ۴. تهران: خوارزمی.

قآنی شیرازی. ۱۳۳۶. *دیوان حکیم قآنی شیرازی*. تهران: امیرکبیر. قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم. ۱۳۷۴. *رساله قشیریه*. ترجمه ابوعثمان علی. تحقیق بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: علمی و فرهنگی.

- کزازی، میرجلال‌الدین. ۱۳۷۴. *رخسار صبح*. چ ۳. تهران: کتابماه.
- مجلسی، محمدباقر، بی‌تا. *بحار الانوار*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- محمودی، شهرام، دانش، ابراهیم و جلالت، فرامرز. ۱۴۰۱. «بررسی پدیده عزلت‌گزینی از دیدگاه مولانا و کارن هورنای»، *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی و تهران جنوب*، ۱۸(۶۹)، صص ۱۶۸، ۱۳۷.
- مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد. ۱۳۶۳. *شرح‌التعرف لمذهب التصوف*. با مقدمه و تصحیح و تحشیۀ محمد روشن. تهران: اساطیر.
- معدن کن، معصومه. ۱۳۷۸. *نگاهی به دنیای خاقانی*. چ اول. تهران: مرکز دانشگاهی.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. ۱۳۷۶. *کلیات شمس*. به قلم بدیع الزمان فروزانفر. تهران: امیرکبیر.
- _____ . ۱۳۹۰. *مثنوی معنوی همراه با کشف‌الایات*. به تصحیح رینولد ا. نیکلسون. چ پنجم. تهران: هرمس.
- میرزا آقاخان کرمانی، عبد الحسین. ۱۳۸۵. *نامه باستان*. به کوشش علی عبدالهی‌نیا. کرمان: مرکز کرمان‌شناسی.
- هجویری، علی. ۱۳۸۱. *کشف‌المحجوب*. تصحیح و ژوکوفسکی. چ ۸. تهران: طهوری.

References (In Persian)

Adīb Neyšābūrī. (1998/1377SH). *Dīvāne Aš'ār (Tribunal Poems)*. With the efforts of Yado al-Ilāh Jallālī Pendārī. with an introduction by Mohammad-rezā Šafī'ī Kadkanī. Tehrān: Bonyād.

- Adīb Neyšābūrī. (1933/1312 SH). *Dīvāne Qasā'ed va Qazalīyyāt* (Poetical Works Tribunal of Poems and lyric poems). With compliments and comments by Alī Abdo al-rasūlī. Tehrān: Majles.
- Attār Neyšābūrī, Farīdo al-ddīn. (1959/1338 SH). *Mosībat-nāmeḥ*. Ed. by Nūrānī Vesāl. Tehrān: Zavvār.
- Ārīyan-pūr, Yahyā. (1996/1375SH). *Az Sabā tā Nīmā* (from Saba to Nima). 2nd Vol. Tehrān: Zavvār.
- Āxūnd-zādeh, Mīrzā Fath-alī. (1971/1350SH). *Maktūbāt* (letters). Tabrīz: Ahyā.
- Bahār, Mohammad-taqī. (2007/1387SH). *Dīvān Aš'ār*. Tehrān: Negāh.
- Forūzān-far, Badī'o al-zamān. (1990/1369SH). *Soxan va Soxan-varān*. 4th ed. Tehrān: Xārazmī.
- Forūzān-far, Badī'o al-zamān. (1999/1375SH). *Šarḥe Masnavī-ye Šarīf* (Commentary on MasnaviSharif). 2nd Vol. 8th ed. Tehrān: Elmī va Farhangī.
- Fotūhī, Mahmūd. (2011/1390SH). *Sabk-šenāsī* (Nazarīyyehā, Rūy-kardhā va Ravešhā) (Stylistic (theories. approaches and methods)). Tehrān: Soxan.
- Hāfez Šīrāzī. (1983/1362SH). *Dīvān*. Ed. by Parvīz Nātel Xānlārī. 2nd ed. Tehrān: Xārazmī.
- Hāfez Šīrāzī. (1987/1366SH). *Dīvān*. Ed. by Xallīl Xatīb Rahbar. 4th ed. Tehrān: Safī Alī-šāh.
- Hojwīrī, Alī. (2001/1381SH). *Kašfo ol-mahjūb*. Ed. by Zhukovskii Vladislav Iosifovich. 8th ed. Tehrān: Tahūrī.
- Kazzāzī, Mīr Jallālo al-ddīn. (1995/1374SH). *Roxsāre Sobh* (Rukhsar-e Sobh (Poetry Report of Khaqani)). 3rd ed. Tehrān: Ketāb-māh.
- Mahmūdī, Šahrām and Dāneš, Ebrāhīm & Jallālat, Farāmarz. (2022/1401SH). *Barrasī-ye Padīde-ye Ozlat-gozīnī az Dīd-gāhe Mowlānā va Karen Horney* (The Strategy of Moving away from People; A Comparative Study Based on the Views of Jalāl-a-Din Rūmi and Karen Horney). *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 18th Year. No. 69. Winter 1401. Pp. 137-168.
- Majlesī, Mohammad-bāqer. (bītā). *Bahāro al-anvvār*. Beyrūt: Dār Ehyā'o al-torās al-'arabī.
- Ma'dan-kan, Ma'sūmeḥ. (1999/1378SH). *Negāhī be Donyā-ye Xāqānī* (look at the khaqanis world). 1st ed. Tehrān: Našre Markaze Dāneš-gāhī (Academic Center Publication).

Mīrzā Āqā-xān Kermānī, Abdo al-hoseyn. (2006/1385SH). *Nāme-ye Bāstān (Book of Ancient Times)*. With the efforts of Alī Abdo al-llāhī-nīyā. Kermān: Markaze Kermān-šenāsī (Kermanology Center).

Mostamallī Boxārī, Esmā'il Ebne Mohammad. (1984/1363SH). *Šarho al-ta'arof Le-mazhabo al-tasavvof*. With an introduction, corrections, and annotated by Mohammad Rowšan. Tehrān: Asātīr.

Mowlavī, Jallālo al-ddīn Mohammad. (1997/1376SH). *Kollīyyāte Šamse Tabrīzī*. written by Badī'o al-zamān Forūzān-far. Tehrān: Amīr-kabīr.

Mowlavī, Jallālo al-ddīn Mohammad. (2010/1390SH). *Masnavī-ye Ma'navī Ham-rāh bā Kašf al-abyāt*. Ed. by Reynold Alleyne Nicholson. 5th ed. Tehrān: Hermes.

Qā'anī Šīrāzī. (1957/1336SH). *Dīvāne Hakīm Qā'anī Šīrāzī*. Tehrān: Amīr-kabīr.

Qošīrī, Abo al-qāsem Abdo al-karīm. (1995/1374SH). *Resāle-ye Qošīrīyyat*. Tr. by Abū-osmān Alī. Research by Badī'o al-zamān Forūzān-far. Tehrān: Elmī va Farhangī.

Razī, Ahmad and Qolī-zādeh Hādī. (2013/1392SH). *Še're Erfānī dar Dowre-ye Mašrūtīyyat (Mystical Poetry in the Constitutional Period)*. Poetry Research journal. 5th Vol. No. 3. Pp.71-98.

Rafāyī Qadīmī, Mašhad and Qolām-hoseyn-zādeh, Qolām-hoseyn. (2018/1385SH). *Barrasī va Tahlīle Jāy-gāhe Zohd dar Andīš-ye Mowlavī (The Place of Asceticism in Rumi's Thought)*. Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch. 13th Year. No. 51. Summer 1397. Pp. 141-168.

Rezāyī, Ahmad. (2009/1389SH). *Qofle Ostūre-ye Aristotle (Aristotle's myth lock (review and analysis of Khaqani Shervani's views on philosophy, philosopher and intellect))*. Journal of Theological Research. 3rd and 4th Vol. No. 43-44. Pp. 285-302.

Sajjādī, Seyyed Ja'far. (1991/1375SH). *Farhange Estelāhāt va Ta'bīrāte Erfānī (Dictionary of Mystical Terms and Interpretations)*. 3rd ed. Tehrān: Tahūrī.

Sanāyī Qaznavī. (2007/1368SH). *Hadīqato al-haqīqat va Šarī'ato al-tarīqat (Hadiqa al-Haqiqah and Shariah al-Tariqah)*. Ed. by Modarres Razavī. 2nd ed. Tehrān: Asātīr.

Serāj Tūsī, Abū Nasr Abdo al-llāh Ebne Alī. (2003/1382SH). *el-loma fi al-tasavvof al-eslāmī (Al-Loma fi tasavvuuf al-Islami)*. Correction and correction by Reynold Alleyne Nicholson. Tr. by Mehdī Hojjatī. Tehrān: Asātīr.

- Sohrevardī, Šahābo al-ddīn. (2006/1386SH). *Awārefo al-ma'āref*. With the Effort of Qāsem Ansārī. 4th ed. Tehrān: Elmī va Farhangī.
- Tarīhī, Faxro al-ddīn. (1996/1375SH). *Majma'o al-bahreyn*. Ed. by Ahmad Hoseynī Aškūrī. Tehrān: Mortazavī.
- Xāqānī Šervānī, Afzalo al-ddīn. (2002/1382SH). *Dīvān*. correction and introduction and notes by Zīyā'o al-ddīn Sajjādī. 7th ed. Tehrān: Zavvār.
- Xāqānī Šervānī. (1978/1375SH). *Tohfato al-'arāqeyn*. With care, corrections, footnotes, and comments by Yahyā Qarīb. 2nd ed. Tehrān: Šerkate Sahāmī-ye Ketābhā-ye Jībī (Pocket Books Stock Company).
- Zarrīn-kūb, Abdo al-hoseyn. (2005/1385SH). *Donbāle-ye Josteju dar Tasavvofe Īrān (Search Sequence in Iranian Sufism)*. Tehrān: Amīr-kabīr.

بررسی سوژه مسئله‌مند زن در پیوند با خویشکاری پری در رمان‌های شهرنوش پارسی‌پور

منا طالبی^{۱*} - قدسیه رضوانیان^{۲**}

دانش‌آموخته گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه مازندران - استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه مازندران

چکیده

شهرنوش پارسی‌پور در سه رمان سگ و زمستان بلند (۱۳۵۵)، طوبی و معنای شب (۱۳۶۷) و زنان بدون مردان (۱۳۶۸) به تحقق سوژه زن به‌عنوان قهرمان رمان روی آورده است. سوژه زنانه در این آثار در تقابل با جامعه مردسالار و در پیوند با طبیعت شکل گرفته است. قهرمانان زن در این آثار سهمی در تحولات اجتماعی به‌عنوان قهرمانی مسئله‌مند ندارند، بلکه با نظر به کاستی‌های اجتماعی برای حضور زن شکل گرفته‌اند. این پژوهش به روش توصیفی - تحلیلی در پی آن است که مسیر شکل‌گیری سوژه زن را به‌مثابه قهرمان، در رمان‌های پارسی‌پور مورد بررسی قرار دهد. نتایج پژوهش حاکی از آن است که اگر رمان را ژانری در پیوند با جامعه بدانیم، نشانه این کاستی‌ها در رمان‌های پارسی‌پور، با تلاش برای شکل‌دهی به قهرمان زن بر پایه اسطوره و طبیعت پدیدآمده، و نمود آن به‌صورت کهن‌الگوی پری پردازش شده که در دوره پیشازرتشتی مقدس بوده و به‌دلیل پذیرفته‌نشدن خویشکاری‌اش در دوره زرتشتی، هویتش با جادو و دیو پیوند یافته است. اگرچه ساختار اجتماعی، اجازه شکل‌گیری قهرمان زن را در برخوردی بی‌واسطه با جامعه نمی‌دهد، اما پیوند با تباری اسطوره‌ای از دوران مادرسالاری عامل پدیدآمدن سوژه زن است.

کلیدواژه: پری، خویشکاری، زن، قهرمان، سوژه.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۳/۰۷/۲۰

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۳/۱۰/۰۳

*Email: shereno1300@gmail.com

**Email: ghrezvan@umz.ac.ir (نویسنده مسئول)

* مقاله حاضر برگرفته از رساله دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازندران است.

مقدمه

سگ و زمستان بلند (۱۳۵۵)، اولین رمان شهرنوش پارسی‌پور و سومین رمان زنان در ایران پس از سووشون (۱۳۴۸) اثر سیمین دانشور و خواب زمستانی (۱۳۵۴) اثر گلی ترقی به شمار می‌رود. بنابراین، از اهمیتی تاریخی نیز برخوردار است. وانگهی اهمیت این رمان در توجه به زنان در بافت زندگی شهری است. درواقع، اولین رمان زنان است که به هویت زنان در حیات شهری نوین می‌پردازد و شخصیت‌های مختلف را از دو نسل قدیمی و نو در کنار هم قرار می‌دهد. مهم‌ترین تضادی که بن‌مایه رمان را می‌سازد، تضاد بین سنت و مدرنیته در مورد نقش‌پذیری هویتی و جنسیتی است؛ امری که موجب تضاد حوری با نسل‌های قدیمی‌تر زنان و تضاد حسین با پدر، عموها و دایی‌اش شده است. از این منظر می‌توان هسته مسئله‌مند رمان را در تقابل جنسیتی شخصیت‌ها بررسی کرد و با توجه به تغییر نقش هویتی زنان از دوران مشروطه و به‌ویژه پهلوی این رمان را هم‌زمان با تغییرات سیاسی و اجتماعی مورد بررسی قرار داد. از این منظر رمان سگ و زمستان بلند رمان قابل تأملی است؛ چراکه برای اولین بار تکوین سوژه زنانه و خودآگاهی‌اش را در جامعه در حال تحول هویدا می‌کند و حوری، دختر کوچک خانواده، نمایان‌گر گسست‌های نسلی و هویتی است که از ادراک آزادی‌اش برخاسته است. این موضوع در رمان‌های بعدی پارسی‌پور امتداد می‌یابد. در طوبی و معنای شب (۱۳۶۷) نیز با زنی روبه‌رو هستیم که سعی دارد به درک و فهم خود اعتماد کند و با توجه به علاقه‌اش به تحولات مشروطه، آزادی‌خواهی‌اش را بیان کند، اما اغلب مظنون به دیوانگی و سربه‌هوایی می‌شود؛ او در نهایت در جست‌وجوی پیر و مرادی برمی‌آید که برایش مثل آقای خیابانی مهم باشد.

در رمان زنان بدون مردان (۱۳۶۸) نیز به موضوع حذف زنان از فعالیت‌های اجتماعی پرداخته می‌شود که منشأ احساس یگانگی آن‌ها با طبیعت است؛ گویا آن‌ها

هیچ سهمی در جامعه حاضر ندارند. جامعه‌ای که درست در لحظه تغییر و تحول ناشی از تجدد قرار دارد، اما تعصب‌های دیرپا در مورد زنان در آن جاری است؛ زنانی که تن به پذیرش نقش‌های از پیش موجود نمی‌دهند.

رمان به عنوان ژانری که از نظر جامعه‌شناسی ادبیات با تغییر ساختار اقتصادی از فئودالیسم به مدرنیسم پدید آمده است و تضادهای این عبور را در شخصیت مسئله‌مند متجلی ساخته است، در برابر جنسیت چه منظری دارد؟ به نظر می‌رسد جنسیت، موضوع یا دغدغه رمان نیست و قهرمان مسئله‌مند رمان، به نحوی پیشینی یک سوژه مدرن مردانه تلقی شده است، اما از سویی دیگر در رمان زنان با قهرمانانی فردیت یافته روبه‌رو هستیم که شکل‌گیری آن‌ها در پیوند با تقابلی است که بین جنسیت و مدرنیسم پدید می‌آید. مدرنیته در مورد جنسیت، کور عمل می‌کند و با تلاش برای تحقق لیبرالیسم و اومانیسم، سوژه مردانه را سوژه‌ای برتر فرض می‌کند. این در حالی است که مبارزات فمینیستی برای گسترش سوژه مدرن پدید می‌آیند و زن‌ها شعار برابری و برادری را به عنوان شعاری که زنان از آن حذف شده‌اند به چالش می‌کشند. «تکیه جریان اصلی اندیشه بر روابط زوجی که کراراً نظمی سلسله‌مراتبی را باز می‌نماید، نیز توسط فمینیست‌ها به یک نظم جنسی ناعادلانه ربط داده می‌شود؛ بنابراین گرایش ویژه نظریه اجتماعی و سیاسی سنتی، لحاظ کردن مردان به عنوان سوژه اصلی تحلیل و تعمیم تجربیات آنان، به یک نظم مفهومی مربوط می‌شود که از قبل موجود بوده است. اندیشه غربی پیرامون زوج‌هایی با ارزش‌های غیر یکسان سازمان یافته که مکرراً سلسله‌مراتب خشن دوانگاری مرد/ زن را منعکس می‌کند. حتی در مواقعی که این زوج‌های متقابل آشکارا به دور از مقوله جنس هستند دربرگیرنده سلسله‌مراتب جنسی می‌باشند. این مفاهیم معین با توجه به جنس مذکر تنظیم می‌شوند و در ضدیت با مفاهیم دیگری قرار می‌گیرند. دومی به مثابه تابع و فرع بر نخستین نظم مفهومی تشکیل می‌شود و ناظر به زنانگی است.» (بیسلی ۱۳۸۵: ۳۳) همه این مسائل در سرنوشت رمان نیز تأثیرگذار است؛

چراکه زنان اگر در نسبتی تبعیض‌آمیز با مردان قرار داشته باشند ناخواسته بدل به جنس دوم می‌شوند و تحقق قهرمان زن نیز با این فروکاست روبرو است. بنابراین، اگر بر پایهٔ جامعه‌شناسی ادبیات ارتباط رمان و جامعه را فرض بگیریم چطور می‌توانیم از جوامعی که هنوز تبعیض آشکار در مورد زنان در آن وجود دارد، انتظار داشته باشیم رمان‌هایی بیافرینند که قهرمان زن در آن‌ها تحقق یافته باشد؟ همین موضوع است که جنسیت را بدل به تابعی از اقتصاد سیاسی خواهد کرد و تأثیر آن در رمان به شکل تحقق سوژه زن متأثر از هویت جنسیتی خود آشکار می‌شود؛ موضوعی که به‌نحوی ناظر بر موانع اجتماعی شکل‌گیری شخصیت زن نیز خواهد بود. در رمان‌های پارسی‌پور یک تضاد درونی در ترسیم شخصیت زن دیده می‌شود؛ تضادی که ناشی از درکی سوژگانی از شخصیت زن و روایتش در آثار او در تقابل با چهرهٔ ایدئولوژیک زن در جامعهٔ مردسالار است. پارسی‌پور تن به بازنمایی چنین ساختاری نمی‌دهد. زنان در آثار او شخصیت‌هایی منفرد هستند که در برابر تجسم عرفی شخصیت خود مقاومت می‌کنند. به همین دلیل رئالیسم جادویی و سوررئالیسم در آثار پارسی‌پور سبک غالب است. توصیف روایت زنان، با زبان سمبولیک و رایج جامعه ممکن نیست؛ چراکه به‌راحتی هویت زنان را در چنبرهٔ زبانی مردانه و غالب مصادره می‌کند. پارسی‌پور برای شکل‌دهی به قهرمان زن، به تباری اسطوره‌ای توجه دارد. امری که خویشکاری پری را در ارتباط با استقلال شخصیتی قهرمان زن به یاد می‌آورد. آن هم در زمانی نامناسب؛ یعنی هنگامی که عرف و اخلاق راه را بر خویشکاری بسته‌اند. براین‌اساس، به تحلیل سه رمان از پارسی‌پور با محوریت قهرمان زن پرداخته خواهد شد.

هدف و ضرورت پژوهش

تضادی که شخصیت زن در رمان با آن روبروست ناشی از هویت جنسیتی اوست؛ بنابراین اگر به پیوند جامعه و ادبیات بالاخص در آفرینش شخصیت مسئله‌مند قائل

باشیم، قهرمان زن برخوردی بی‌واسطه با جامعه ندارد و به‌نوعی تجربه او از فیلتر فرودستی خواهد گذشت. ضرورت نگارش این مقاله را چگونگی آفرینش قهرمان زن، در پیوند با کاستی‌ها و تضادهای ناشی از تجدد در جامعه ایران رقم می‌زند و هدف از آن، بررسی چگونگی مسئله‌مند شدن شخصیت زن در پیوند با تقلیل جنسیتی است.

سؤال‌های پژوهش

- قهرمان زن در آثار پارسی‌پور چگونه شکل گرفته و چه هویتی دارد؟
- چرا سبک سوررئالیسم و رئالیسم جادویی در رمان‌های پارسی‌پور، در پیوند با آفرینش قهرمان زن پدید آمده است؟
- چگونه قهرمان زن در آثار پارسی‌پور با اتکا به خویشکاری پری شکل گرفته است؟

نوآوری پژوهش

تکیه بر خویشکاری پری، در پیوند شخصیت زن با اسطوره، یکی از نوآوری‌های این مقاله است؛ چراکه هرگز به این مورد خاص در پیوند زن با اسطوره در بررسی آثار پارسی‌پور اشاره نشده است. همین‌طور آفرینش اولین قهرمان مسئله‌مند زن، در رمان‌های پارسی‌پور، در جای دیگری مطرح نشده و نوآوری این مقاله محسوب می‌شود.

پیشینه پژوهش

صادقی شهپر و حجاز، (۱۳۹۲)، در مقاله‌ای با عنوان «نقد فمینیستی رمان سگ و زمستان بلند»، به بررسی این رمان از منظر نظریات فمینیستی پرداخته‌اند و موانع فرهنگی و اجتماعی شکل‌گیری شخصیت زن را بررسی کرده‌اند. درحالی‌که به

شکل‌گیری قهرمان زن از منظر ادبی پرداخته نشده است. در مقاله حاضر با توجه به جامعه‌شناسی ادبیات، هویت جنسیتی زنان منجر به بازنمایی متفاوتی از آن‌ها در رمان خواهد شد. چنان‌که مسئله‌مندی زنان در رمان‌های پارسی‌پور تنها در پیوند با تقلیل‌های جنسیتی آن‌ها معنا می‌یابد.

مونسان، خائفی، تسلیمی و خزانه‌دارلو، (۱۳۹۲)، در مقاله‌ای با عنوان «اسطوره‌های زن‌محور، مشخصه‌ای سبکی در آثار پارسی‌پور، گلی ترقی و غزاله علیزاده»، سرچشمه‌های اسطوره‌ای شخصیت‌های رمان زنان را بررسی کرده‌اند. نویسندگان معتقدند پارسی‌پور و ترقی با اعتقاد به وحدت آنیما و آنیموس در روان بشر، چالش‌های شخصیتی قهرمانان آثار خود را به وحدت رسانده‌اند اما در بررسی رمان‌های پارسی‌پور تنها محدود به ساحت اسطوره زنانگی و مردانگی شده و در ضمن تنها رمان‌های *عقل آبی* و *زنان بدون مردان* را بررسی کرده‌اند. در مقاله پیش رو بازگشت به تبار اسطوره‌ای در ارتباط با تکوین سوژه قهرمان زن در آثار پارسی‌پور و چگونگی تبدیل زن به قهرمان رمان است.

یداللهی آهنگر و صباغ، (۱۳۹۳)، در مقاله‌ای با عنوان «بررسی جامعه‌شناختی رمان *زنان بدون مردان* شهرنوش پارسی‌پور»، به بررسی این رمان از منظر آرای لوسین گلدمن پرداخته‌اند. در این مقاله به هم‌ارزی ساختار جامعه و رمان اشاره شده و الگوی فمینیستی نویسنده در تحلیل نقش زنان بررسی شده است. درحالی‌که در مقاله حاضر به‌کارگیری جامعه‌شناسی ادبیات برای تحلیل چگونگی شکل‌گیری قهرمان زن در رمان و تأثیر فرودستی زنان در جامعه بر بازگشت به تباری اسطوره‌ای است. این بازگشت اگرچه قدرت زنان را به یاد می‌آورد، اما ناشی از تقلیلی اجتماعی برای حضور زنان است.

رستمی، ثواقب و بهرامی، (۱۳۹۷)، در مقاله‌ای با عنوان «گفت‌وگو انتقادی و بازتاب شکاف نسلی در رمان‌های واقع‌گرایی عصر پهلوی دوم (مطالعه موردی: نیمه راه

بهشت، شراب خام، سگ و زمستان بلند)، براساس شدت گرفتن شکاف نسلی همراه با تحولات روزافزون جامعه پس از شهریور بیست، تضادهای هویتی حوری و حسین با خانواده خود را بررسی می‌کنند. هر دوی این شخصیت‌ها سنت‌شکن قلمداد شده‌اند. مسئله شکاف نسلی و برخورد با تجدد موضوعی است که در مقاله حاضر نیز در تحلیل رمان سگ و زمستان بلند به آن اشاره شده است اما موضوع اساسی در تحلیل رمان‌های پارسی‌پور در مقاله حاضر تنها مشخصه‌های اجتماعی نیست بلکه آفرینش و تثبیت شخصیت زن در رمان، متأثر از شرایط جامعه است. قلاوندی و دارنگ، (۱۳۹۹)، در مقاله «بررسی پروتوتایپ‌ها در رمان طوبا و معنای شب اثر شهرنوش پارسی‌پور»، با بررسی پروتوتایپ‌های اساطیری، فرهنگی، مذهبی و ادبی رمان را بررسی کرده‌اند. این مقاله تنها در اشاره به پروتوتایپ‌های اساطیری به مقاله حاضر شبیه است و از نظر تحلیل به موضوع مورد نظر مقاله حاضر؛ یعنی قهرمان زن توجهی ندارد.

خجسته‌پور، گذشتی و فرزاد، (۱۳۹۹)، در مقاله‌ای با عنوان «مشخصه‌های زنانه‌نویسی در ادبیات داستانی با نگاهی به رمان سگ و زمستان بلند شهرنوش پارسی‌پور براساس سبک‌شناسی فمینیستی سارا میلز»، به بررسی این رمان پرداخته‌اند. در این مقاله رمان سگ و زمستان بلند از زوایای زبانی، ویرایشی، شخصیت‌پردازی، پیرنگ، زاویه دید و... براساس سبک‌شناسی جنسیت بررسی شده است و تمرکز مقاله بر زبان و فرم اثر است. مقاله پیش رو براساس جامعه‌شناسی ادبیات به تحلیل پیوند چالش‌های جنسیت در جامعه ایران و چگونگی حضور قهرمان زن در رمان می‌پردازد.

بهرامی رهنما، (۱۴۰۰)، در مقاله‌ای با عنوان «نقد اسطوره‌ای رمان طوبی و معنای شب»، با بررسی پیوند بین شخصیت‌های این رمان و اساطیر، طرح رمان را می‌سنجد؛ براین اساس بی‌توجهی به زن، با خشک‌سالی و از بین رفتن سرزمین یکسان انگاشته

شده است. طرح دعوای خیر و شر در اساطیر ایران به‌نحوی پایگاهی مادی در واقعیت تاریخ ایران و نبرد با بیگانگان یافته است. در بخشی از این مقاله به خویشکاری پری در شخصیت «لیلا»، زن شاهزاده گیل، اشاره شده است؛ در این بخش مقاله اخیر با مقاله حاضر شباهت دارد، با این تفاوت که مقاله حاضر با دعوی برپایی سوژه زن در پیوند با خویشکاری پری، امکان ایجاد شخصیت زن را در رمان‌های پارسی‌پور بررسی می‌کند؛ امری که با تکیه بر جامعه‌شناسی ادبیات خلأهای ناشی از آفرینش شخصیت زن را در رمان می‌سنجد.

پارساپور، زهرا، (۱۴۰۰)، در مقاله‌ای با عنوان «خوانش اکوفمینیستی داستان زنان بدون مردان»، با به‌کارگیری نظریه اکوفمینیستی که زنان را در موقعیتی مشابه طبیعت و طرفدار طبیعت می‌داند، اذعان دارد که این گره زدن زن با طبیعت ناشی از تسلط فرهنگ مردسالار است که زنان در آن جایی ندارند و در واقع گریزی از سرناچاری است. در مقاله حاضر نیز این موضوع مورد توجه قرار گرفته است، اما داعیه مقاله حاضر این است که تولید قهرمان زن در آثار پارسی‌پور در پیوند با انکار سوژه زن در اجتماع است که به نحوی منجر به بازگشت به سرشت اسطوره‌ای زن شده است. بنابراین، از منظری ادبی ساحت اسطوره‌ای زن در پیوند با آفرینش شخصیت زن در رمان مورد توجه قرار گرفته است.

معصومی، معصومی‌راد و شهبازی، (۱۴۰۱)، در مقاله‌ای با عنوان «الگوهای ارتباط عاطفی زنان به‌عنوان قهرمان پروبلماتیک در فضای عمومی براساس رمان‌های شهرنوش پارسی‌پور»، به بررسی رمان‌های پارسی‌پور براساس نظریه کنش متقابل نمادین پرداخته‌اند. زنان در مواجهه با ساختار تبعیض‌آمیز جنسیت به برساختن کنش خویش در اجتماع براساس مقاومت و مبارزه با این ساختار می‌پردازند و تبدیل به شخصیت پروبلماتیک می‌شوند. براین‌اساس اصالت با کنش عاطفی زنان فراتر از ساختار عرفی و اخلاقی جامعه است. این مقاله از نظر بررسی قهرمان رمان‌های

پارسی‌پور براساس اصالت کنش قهرمان زن در ارتباط با مقاله حاضر است اما درعین حال به تبار اسطوره‌ای قهرمان زن در آثار پارسی‌پور توجهی نداشته است. جهاندار، نیک‌خواه و خسروی، (۱۴۰۱)، در مقاله‌ای با عنوان «تحلیل سبک‌شناسی مسائل اجتماعی زنان و خرافه‌سازی علیه زن در رمان معاصر (با تکیه بر سبک‌شناسی شهرنوش پارسی‌پور و منیرو روانی‌پور)»، به بررسی این آثار از منظر اعتقاد به خرافه و تحکیم مردسالاری از سوی شخصیت‌های زن پرداخته‌اند. در این مقاله به نقد نگرش نویسندگان در ترسیم شخصیت زن پرداخته شده؛ چراکه این شخصیت‌ها در سیطره جهل و توهم اسیرند و قدرت حضوری مؤثر را ندارند. درحالی‌که داعیه مقاله پیش رو این است که براساس جامعه‌شناسی ادبیات رمان در پیوند با ساخت‌های اجتماعی پدید می‌آید و آفرینش رمان امری منفرد نیست. در زمانی که ساخت اجتماعی پیشرفته‌ای برای حضور زنان در جامعه وجود ندارد یا امکان قهرمانی زن بیرون از نقش‌های صرفاً زنانه فراهم نیست بدیهی است قهرمانان زن ساخت‌های شاعرانه می‌یابند که برای برپاداشتن سوژه زن در رمان به کار گرفته شده است.

بنابراین، می‌توان گفت اختلاف نظر بنیادینی بین مقاله حاضر و مقاله پیش گفته وجود دارد. درواقع، به‌زعم نویسندگان مقاله حاضر مردسالاری در رمان‌های پارسی‌پور به‌شدت مورد تمسخر و نقد نویسنده قرار گرفته است و کنار گذاشته شدن زنان از هرگونه حضور اجتماعی به‌وضوح در چارچوب اعمال قدرت مردانه پدید آمده و با ساخت‌های اجتماعی در پیوند است.

فتح‌اللهی، ذبیح‌نیا و پشت‌دار، (۱۴۰۲)، در مقاله‌ای با عنوان «بررسی رمان طوبا و معنای شب از شهرنوش پارسی‌پور براساس نظریه داغ ننگ اروینگ گافمن»، به بررسی این رمان با به‌کارگیری نظریه داغ ننگ پرداخته‌اند. این نظریه که درهم‌تنیده با تعریف هویت انسانی در ارتباط با تأثیر تابوهاست، سعی کرده تا کاستی‌های اجتماعی - تاریخی جامعه ایران را در بازتعریف هویت زن نشان دهد. امری که

شخصیت طوبا را از نوجوانی تا سالخوردگی مورد هجوم طیفی از احساسات در برخورد با این تابوها قرار می‌دهد. به‌طوری که گویا طوبا همواره ناخواسته گناهی انجام داده و همیشه ننگی را به یاد می‌آورد. تنگناهای اجتماعی برای رشد شخصیت زن که در این مقاله مورد نظر است در نهایت موجب ارتجاعی شدن شخصیت طوبا می‌شود. مقاله پیش رو ضمن این که بر تنگناهای اجتماعی در برخورد با زنان تأکید دارد، راه برون‌رفت نویسنده را برای آفرینش شخصیت زن و عاملیت و قدرت او، پناه بردن به طبیعت در پیوند با اسطوره می‌داند اگرچه زن جایگاهی در سلسله‌مراتب اجتماعی ندارد.

هوانگ، بینگ هوی، (۱۴۰۲)، در «بررسی شخصیت زن و اندیشه‌های فمینیسم در رمان زنان بدون مردان» شهرنوش پارس‌پور، به بررسی این اثر از منظر مؤلفه‌های فمینیسم می‌پردازد، اما این بررسی صرفاً در سطح محتوایی صورت گرفته و با چگونگی شکل‌گیری شخصیت مسئله‌مند زن در رمان پیوند نیافته است.

پورتمی میاندوآب و همکاران، (۱۴۰۲)، در مقاله «نگرش عرفانی و اساطیری شهرنوش پارس‌پور نسبت به زن و جایگاه اجتماعی او براساس رمان زنان بدون مردان» به خوانش عرفانی از این اثر پرداخته‌اند. بر این اساس زنان در رمان در جست‌وجوی هویت خویش راهی سفر شده‌اند و هریک پوسته تحجری را که با آن روبه‌رو بودند، شکافته و به‌مثابه تولدی نو به شناخت خود و شکل‌گیری هویتی تازه دست یازیده‌اند. در این مقاله پیوند زن با طبیعت از منظر عرفانی و به قصد تصعید صورت گرفته است، اما در مقاله پیش رو پیوند زن با طبیعت بخشی از اجباری است که حذف زن از اجتماع و فرهنگ، آن را پیش آورده است.

مبانی نظری

زن/ مادرسالاری

کاوش در تاریخ از نظر برخی پژوهشگران (لیلا احمد، سیمون دوبوار و...) نشان می‌دهد جامعه کشاورزی اولیه، جامعه‌ای مادرسالار بوده است. قوانین مربوط به

مالکیت یا ساخت و مالکیت ابزار تولید از سوی مردان، در نهایت زنان را تبدیل به عنصری کرد که به دلیل نیروی باروری، مورد توجه بودند و تلاش برای به دست آوردن آن‌ها در نهایت به نحوی هم موجب غلبه بر طبیعت توسط مردان شد و هم زنان را به انقیاد درآورد. «کاهش مقام زن، نمایشگر مرحله‌ای ضروری از تاریخ بشریت است؛ زیرا زن نه از ارزش مثبت بلکه از ضعف مرد کسب اعتبار می‌کرده است؛ رازهای نگرانی‌بخش طبیعی در قالب زن تجسم می‌یافته. مرد هنگامی که خود را از طبیعت می‌رهاند، از تسخیر زن نیز می‌گریزد. گذر از عصر حجر به عصر مفرغ به مرد اجازه می‌دهد که از طریق کار به موضوع تسخیر زمین و تسخیر خود تحقق ببخشد. کشاورز تابع تصادف‌های زمین و بذر و فصل‌ها است. دارای حالت انفعالی است. به دعا و استغاثه می‌پردازد و منتظر می‌ماند: از این رو ارواح توتمی، جهان انسانی را پر می‌کنند. روستایی هوس‌های نیروهایی را تحمل می‌کند که او را در محاصره خود گرفته‌اند. به عکس کارگر وسیله کار را مطابق طرح خود می‌سازد. با دست‌هایش چهره طرحش را به آن تحمیل می‌کند؛ رو در روی طبیعت بی‌احساس و بی‌حرکت که در برابرش مقاومت نشان می‌دهد ولی از او شکست می‌خورد، خود را چون اراده حاکم آشکار می‌کند. هر چه ضربه‌هایش را سریع‌تر بر سندان فرود آورد در مورد ساختن ابزار کارش تسریع به عمل آورده است.» (دوبوار ۱۴۰۰، ج ۱: ۱۲۹)

لیلا احمد با بررسی وضعیت زنان در خاورمیانه عبور از دوران زن‌سالاری را با تشکیل دولت‌شهرها توضیح داده است: «انقیاد زنان در خاورمیانه کهن با ظهور جامعه شهری به‌ویژه ظهور دولت‌های باستانی نهادینه شد. برخلاف نظریه‌های مردسالار که معتقدند موقعیت اجتماعی فرودست زنان ریشه در زیست‌شناسی و طبیعت دارد و لذا از زمانی که نوع بشر به وجود آمده وجود داشته است، اسناد باستان‌شناسی حاکی از آن است که زنان پیش از ظهور جوامع شهری از احترام زیادی برخوردار بوده‌اند و با پیدایش مراکز شهری و دولت‌شهرها دچار افول موقعیت

شدند.» (۱۳۹۶: ۲۳) این در حالی است که «فرهنگ‌های سرتاسر خاورمیانه در عصر نوسنگی و در برخی مناطق تا هزاره دوم پیش از میلاد، مادرالهگان را مقدس می‌شمردند. همچنین مطالعه فرهنگ‌های کهن منطقه نشان‌دهنده آن است که برتری شخصیت الهه و موقعیت فرادست زنان قاعده بوده است نه استثنا؛ برای مثال در بین‌النهرین، ایلام، مصر و کرت و در میان یونانیان، فینیقی‌ها و دیگران.» (همان: ۲۳، ۲۴)

خویشکاری پری، نمادی از دوران زن‌سالاری در ایران

فرهنگ زن‌سالاری به‌طور مشخص در ایران، در سرگذشت «پری» نمودار است. پری‌ها که در دوران زن‌سالاری، شخصیتی همچون الهگان داشتند پس از رواج دین زرتشتی مغضوب شدند. این سرنمون به ما نشان می‌دهد چگونه روایت پرستش الهه‌های مادر در دوران رواج یکتاپرستی (مسیحیت، یهودیت و زرتشتی‌گری و اسلام) تغییر یافت و دگرگون شد. ایران پیش از ورود آریایی‌ها نمونه‌ای از یک جامعه کشاورزی و مادرسالار است؛ در این جامعه ایزدبانوان آب و زمین نیز پرستش می‌شوند. نمونه آن‌ها مهر و آناهیتا هستند. «پرستش ایزد بانوی بزرگ بیش از هر چیز با کشاورزی و جامعه کشاورزی ارتباط دارد. مادرسالاری نمی‌توانسته پدیداری خاستگاهی باشد و نمی‌توانسته پیش از کشت گیاهان و سفالگری در زمین‌های قابل کشف به وجود آمده باشد. در جهان اسطوره‌ای زن با زمین در ارتباط است» (ستاری و خسروی ۱۳۹۲: ۳) در دین مزدیسنا نیز شاهد آفرینش ایزد بانوان هستیم. «پری» در دین زرتشتی به‌عنوان بازمانده‌ای از ایزد بانوی بزرگ باقی مانده و در دوران حماسی با خویشکاری خود شناخته خواهد شد. این خویشکاری منجر به فاعلیت و سوژگانی پری است که ردپای آن را در اعمال زنان شاهنامه چون رودابه و تهمینه و... می‌یابیم. همچنین پری به‌دلیل آشکار کردن میل خویش در دوران بعدی

موجودی اهریمنی محسوب می‌شود. «پری که تجسم اسطوره‌ای از ناخودآگاه نفس، در نقش زنانه اوست در زمانی که پارسایی و نریمانی و اخلاق بر جامعه مردمان چیره شده است، چون نمی‌تواند آشکار و بی‌هراس و شرم، یار و محبوب را از میان یلان و مردان برگزیند، به‌ناچار در قالب معتقدات اسطوره‌ای که در ذهن بیمارگونه موبدان ساخته و پرداخته شده است در جاهای خلوت و تاریک یا در خواب و وهم، بر مردان - هر که باشد - ظاهر می‌شود و زیبایی خویش را بر آنان می‌نمایاند و آنان را پری‌زده و پری‌گرفته می‌کند (از این روست که در ادب عامیانه پری و جن از نمادهای خودآگاهی مانند نام خدا، آینه، و آهن بیمناک و روگردان اند).» (سرکاراتی ۱۳۸۵: ۲۳)

درحقیقت پری، پیش‌از دین زرتشتی موجودی مقدس و هویار (آورنده سال نیک) محسوب می‌شد چراکه با آیین باروری نیز درارتباط بود. اما پس از آن به‌دلیل سیطره اخلاق و خودآگاهی در برابر اسطوره و ناخودآگاهی، پری، نقشی دیگر یافت و دژیار (آورنده سال بد) نامیده شد و حتی پرستش او مورد پرشش قرار گرفت. «در زمان انشای یشت هشتم، پیروان پارسا و مؤمن کیش زردشتی به پری، لقب دژیار؛ یعنی آورنده خشک‌سالی داه بودند ولی در همان زمان در ایران گروه دیگری از مردمان بودند که به باورهای کهن مذهبی وفادار مانده و پری را با لقب اصلی و دیرین او هویار یعنی «آورنده سال نیکو» می‌خواندند. هرگاه از این مردمان نیز سرود و یشتی باقی می‌ماند درمی‌یافتیم که از نظر این سرایندگان، مردمانی که پری را دشیار می‌خواندند، دژواژه؛ یعنی بدزبان و هرزه‌گو نامیده می‌شدند.» (همان: ۱۵) در همین دوران خویشکاری به‌عنوان یکی از عناصر بازمانده از دوران پرستش پری، باقی ماند و پریان چون موجوداتی اهریمنی تصویر شدند که تنها با خویشکاری خود، تبار پیشین را آشکار می‌کردند.

بحث و بررسی

خویشکاری زنانه و شکل‌گیری شخصیت مسئله‌مند زن در رمان سگ و زمستان

بلند (۱۳۵۵)

در رمان سگ و زمستان بلند، حوری در پی تحقق خواست خود است؛ امری که سوژه زنانه را بدل به شخصیتی مسئله‌مند می‌کند. این مسئله‌مندی اگرچه در دامنه جامعه پهلوی دوم و علی‌رغم مدرنیزاسیون و تجدد، نمود می‌یابد اما به زیرساختی توجه دارد که در آن زنان، باید برای تحقق جایگاه اجتماعی خود، موانع جنسیتی و صورت‌بندی‌های فرهنگی تابع سنت را پشت سر بگذارند. بنابراین، حتی نقش‌پذیری‌های اجتماعی زنان در این دوره، در گرو درگیری با میانجی‌های تباهی چون پاسداران سنت است. حوری نه می‌تواند هویت خود را به‌عنوان یک زن مستقل تثبیت کند و نه می‌تواند رفتارهای مطیعانه زن‌های اطرافش را بپذیرد. همین سرشت متفاوت است که باعث می‌شود او زن بودن خودش را در یکی شدن با طبیعت و درک امکانات زیستی خودش تعریف کند. خلأیی که در ساخت اجتماعی برای حضور بی‌واسطه زنان وجود دارد، ناگزیر به حوری جایگاه جنس دومی می‌دهد؛ چنان‌که همواره مردی روشنفکر نقش راهنمای او را بازی می‌کند. ابتدا حسین، برادرش که مبارز و زندانی سیاسی بوده، درک مادی را برای او تشریح می‌کند تا محیط اطراف خود را با دیدی متفاوت ببیند. حسین تنها راهنمای حقیقی اوست. تنها کسی که سعی دارد حوری را با واقعیت محیط خود آشنا کند. اما پس از مرگ حسین، دوستش، آقا، که حوری با او در رابطه‌ای عاطفی قرار گرفته، ضمن سرکوب خواست‌های زنانه حوری و تحقیرش، سعی دارد به او طریق درست زندگی را بیاموزد. «باز در خیابان بودیم، همیشه در خیابان بودیم، نگاهش کردم. حالت شوخی نداشت. دستم را به بازویش انداختم و سرم را روی شانه‌اش گذاشتم. گفت: "آرام راه برو، مردم احمق‌تر از اونن که این چیزا رو بفهمن." سرم را از روی شانه‌اش

برداشتیم. گفت: "تو ترسوئی، خودت بیشتر از همه می‌ترسی." "نه اصلاً"، "نه می‌ترسی می‌خواهی ادای آزادی رو دربیاری ولی نمی‌تونی"، "نه این‌طور نیس، من ادا در نمی‌آرم"، "چرا درمی‌آری آگه من دو تا خیابون شلوغ دستتو بگیرم با هم راه بریم چه؟ تحملش می‌کنی؟"، "چرا، نه." (پارسی‌پور ۱۳۵۵: ۱۸۴)

چنین ساختی است که باعث می‌شود حوری، در درک بی‌واسطه خود، بی‌میانجی سنت و فرهنگ، احساس یگانگی با طبیعت داشته باشد. نویسنده در سرکشی شخصیت حوری، لمح‌های اسطوره‌ای به جا گذاشته است؛ گویا او از نسل پری‌هایی است که حال در دوران نوین باید پاسخگوی فرهنگ مردسالاری باشند. در رمان *سگ و زمستان بلند*، تجلی خویشکاری پری در شخصیت حوری با فرارفتن او از تمام موانع عرفی و شرعی و راهی شدن به مسیری فردی برای شناخت خود نمودار می‌شود. نویسنده برای تحقق سوژه زن، که دارای چنین خواستی برای تحقق وجودی خویش است، دچار محدودیتی در ساختار اجتماعی است. او ساختی اجتماعی برای حضور خود نیافته است. مردان روشنفکر به او مشکوک هستند و هریک به نحوی آزادی‌اش را محدود می‌کنند. گویا هیچ‌یک در مبارزه سیاسی لزومی به توجه به زنان را درک نکرده‌اند. حذف زن از ساختار سیاسی جامعه به‌عنوان موجودی که می‌تواند دارای عاملیت باشد باعث سرخوردگی حوری از جریان‌های روشنفکرانه نیز شده است. او هیچ‌یک از صورت‌بندی‌های فرهنگی و سیاسی را مناسب خود نمی‌یابد. تنها می‌خواهد سوژگی خویش را تحقق ببخشد. از سویی دیگر امکان تحقق سوژگانی حوری تنها در ساختی اسطوره‌ای وجود دارد. جایی که نیازی نیست متحمل هیچ حقارتی شود و می‌تواند کهن‌الگوی زنانه‌ای را برای خودش احضار کند. حوری، چون «پری» که خویشکاری خود را مقدم بر همه چیز می‌داند هم احساس یکی شدن با طبیعت دارد هم می‌تواند وجود سراسر عشق خود

را باور کند. بنابراین پارسی‌پور مؤلفی است که در نهایت سوژه زنانه‌ای را در رمان تحقق می‌بخشد و او را دچار مسئله‌مندی می‌کند.

طوبی و معنای شب و پیوند با خویشکاری پری (۱۳۶۷)

در رمان *طوبی و معنای شب* نیز طوبی با خویشکاری ویژه، فراتراز موانع ساختار اجتماعی و سیاسی سعی در درک موقعیت خود دارد. طوبی که تمام تلاشش برای راهیابی به درک و فهم تاریخ و وضعیت اجتماع است، به گونه‌های متفاوتی طرد می‌شود و متناظر با وضعیت سنتی تن به ازدواج می‌دهد، اما عقل او که از ابتدا در رمان موجب تشخیص او می‌شد تنها ابزاری برای سرکوب بیشتر او می‌شود؛ گویا او به واسطه این عقل از اجرای نقش‌های سنتی زنانه معاف شده، اما درعین حال کسی عاقل بودنش را به رسمیت نمی‌شناسد و به همین دلیل دیوانه تلقی می‌شود. همین موضوع است که طوبی را شبیه دیوانگان با جهانی خیالی و وهمی در پیوند قرار می‌دهد. در این رمان نیز طوبی چنان احساس یگانگی با طبیعت دارد، که حتی حوادث طبیعی چون خشکسالی و بارندگی را در ارتباط با خودش می‌داند. او حس می‌کند طبیعت با او در ارتباط قرار گرفته و از احساسات او تبعیت می‌کند.

«بعد دوباره قحطی شده بود. هر روز از چربی آبگوشت کاسته می‌شد. باز آسمان سر ناسازگاری گذاشته بود. طوبی نماز باران می‌خواند. الماس خاتون، یاقوت و بچه‌ها را پشت سرش ردیف می‌کرد و دست جمعی نماز می‌خواندند. سپس قرآن به سر می‌گرفتند و زاری می‌کردند. افاقه نمی‌کرد. زن روز به روز گوشت تلخ‌تر می‌شد. حالا دیگر مطمئن بود گناهی کرده است که بابت آن تقاص پس می‌دهد. اما چه گناهی؟ زندگیش را زیر ذره‌بین می‌گذاشت و نگاه می‌کرد از چهارده سالگی به یاد نمی‌آورد کار زشتی از او سر زده باشد.» (پارسی‌پور ۱۳۶۸ الف:

همچنین او همواره همچون حوری، قهرمان رمان سگ و زمستان بلند، در مدار مردانی قرار می‌گیرد که نقش پیر و مراد را برای او بازی می‌کنند. مردانی چون خیابانی و گدا علی‌شاه نمونه این مرادهای روحی هستند.

«طوبی عزم جزم کرده بود به کرمانشاه برود و حضرت گدا علی‌شاه را که سه سال آینده در کرمانشاه رحل می‌افکند، ملاقات کند. شاهزاده کم حوصله و عصبی بار سفر دوباره به آذربایجان را می‌بست و توان رویارویی با انقلابات روحی زنش را نداشت. شاهزاده نمی‌فهمید که زن پایگاه‌های روحی‌اش را از دست داده است. منسوب شدن آقای خیابانی به بلشویک‌ها، همان بلشویک‌هایی که زن‌ها را تقسیم می‌کردند...» (پارسی‌پور ۱۳۶۸: ۸۰)

امری که طوبی به آن توجه ندارد این است که حتی این مدار عرفانی که او برای خودش ترسیم کرده و می‌خواهد با شفاعت از عقل مردانه به آن توسل بجوید چگونه خود نافی وجود اوست. مردان دیگری هم هستند که حتی از زن کشی نیز در امتداد تاریخی مردانه برای رسیدن به اوجی عرفانی ابایی ندارند. نمونه این شخصیت‌ها، شاهزاده گیل است. او پس از سفر در تاریخ، در جستجوی پیری که عاشق دختر ترسا شده قصد کشتن دختر را دارد تا پیر را نجات دهد، اما خود پیر جلوی او را می‌گیرد. پس از آن شاهزاده که آواره شده، با دسته‌های صوفیان در گيرودار حمله مغولان به روستاها می‌رود تا به مردم هشدار بدهد. خودش نیز با دختران زیادی کنار چشمه‌ها عشقبازی می‌کند و سپس آن‌ها را می‌کشد گویا آن‌ها همان پری‌های مطرود و مغضوب هستند.

«اگر نیک به پشت سر خود بنگرم و به احوالات زندگی‌ام درخواهم یافت که نفرت از زنان نه از این روست که توان جنگیدن از مردان را سلب می‌کنند که زنان خود از عوامل اصلی جنگیدن مردان هستند. آنچه باعث بیزاری من از آن‌هاست بیابان‌های فقر است. من انتقام زمین خشک را از آن‌ها می‌گیرم.... من از زایش متنفرم در همان حال از مرگ می‌ترسم.» (همان: ۷۹)

تحقق سوژه مسئله‌مند زن در پیوند با طبیعت در رمان *زنان بدون مردان* (۱۳۶۸)

در رمان *زنان بدون مردان* که زندگی چند زن را به طور هم‌زمان روایت می‌کند زنان برای بروز سوژگی خود و فرار از تنگناهای عرفی و شرعی و دانستن حقیقت بیولوژیکی و روحی خود چاره‌ای جز خیال‌پردازی و پیوند با طبیعت ندارند. در این رمان، مهدخت که زنی مستقل و پولدار است تصمیم می‌گیرد خودش را در زمین بکارد تا سبز شود. «مهدخت در کنار رودخانه خودش را کاشته بود، در پاییز. تمام آن پاییز را ناله می‌کرد. پاهایش در گل آرام‌آرام یخ می‌زد و باران‌های سرد پاییزی تمام لباس‌هایش را پاره کرد.» (پارسی‌پور ۱۳۶۸ ب: ۱۲۷)

زرین تاج که در فاحشه‌خانه کار می‌کند، پس از این‌که هویتش توسط مردان بسیاری انکار شد همه مردان را بی‌سر می‌بیند و از آنجا فرار می‌کند. او نیز در نهایت پس از این‌که با باغبان ازدواج کرد و عصا به باروری‌اش را به درخت مهدخت رساند، تبدیل به شبنم می‌شود و به طبیعت برمی‌گردد. از پیوند او با باغبان گل نیلوفری جاودانه می‌روید. گویا راهی برای شکوفایی آن‌ها در تاریخ و فرهنگ نیست. پارسی‌پور این انحطاط فرهنگی را به صورت گزاره‌هایی از تبعیض جنسیتی در گفتار شخصیت‌ها نمایان کرده است. هنگامی که پدر و مادر یا برادر مونس مدام زنان را از ترس آبرو محدود می‌کنند.

مونس پس از کسب اطلاعاتی درباره بدن زن، از خانه فرار می‌کند. گویا ناگهان پی به بیهودگی همه تابوهایی می‌برد که با آن‌ها پرورش یافته بود. او پس از بازگشت توسط برادرش حسین کشته می‌شود. پدر و مادر نیز واکنشی به این قتل ندارند. فائزه که پس از کشتن مونس سر می‌رسد، حسین را دلداری می‌دهد و پدر و مادر نیز برای تهیه غذا آماده می‌شوند. این قتل درست در لحظه خودآگاهی زن اتفاق می‌افتد. درست هنگامی که دیگر نمی‌خواهد تابع چارچوب سابق باشد؛ چارچوبی که تعصب حسین پاسدارش بود. «مونس کتاب را خرید. به خیابان خلوتی پناه برد.

در سایه درختی نشست و مشغول خواندن شد. از الف شروع کرد و به ی آخر رسید و دوباره از سر خواند و سه باره و سه روز گذشته بود. سومین روز سر بلند کرد. حالا معنای دیگری از درختان و آفتاب و خیابان در ذهن داشت. رشد کرده بود. (پارسی‌پور ۱۳۶۸ ب: ۳۰) مونس باز زنده می‌شود و به جهان زندگان برمی‌گردد. فائزه و زرین کلاه و مونس هر سه در نهایت به باغ فرخ‌لقا می‌روند که پس از مرگ شوهرش، رؤیاهای خود را دنبال می‌کند. در این فصل پارسی‌پور با به‌کارگیری رئالیسم جادویی منجر به احیای مونس و پیش رفتن او در مسیر شناخت خودش می‌شود. شناختی که تنها با مرگ هویت عرفی و خانوادگی مونس ممکن بود.

خویشکاری زنانه و پیوند با طبیعت

یکی از کارکردهای پری در پیوندش با طبیعت، زایش و باروری بوده است. «پریان، زنان جوان، زیبا و ایزدبانوان باروری و زایش زمان‌های کهن بوده‌اند که پرستیده می‌شده‌اند و پیشینه آریایی یا هندوایرانی دارند. در دوران پرستش این ایزدبانوان آیین ازدواج مقدس رواج داشته که بر اساس اسطوره آفرینش نخستین به وجود آمده است. بر اساس این اسطوره زمین و آسمان با یکدیگر پیوند برقرار ساخته‌اند تا آفرینش جهان انجام گیرد؛ مانند اردویسور آناهید که ایزدبانوی ازلی است و در آغاز از او پسری زاده می‌شود و از ازدواج این مادر و پسر همه زادگان هستی پدیدار می‌گردند. پس پرستش آناهید در غرب آسیا رواج داشته است که با جوهر آب‌های نخستین هستی در پیوند است.» (آقاخان بیژنی ۱۳۹۷: ۱۲)

رمان *زنان بدون مردان* خویشکاری زنان در پیوند با طبیعت را برجسته می‌سازد که نشان بیرون افتادگی آن‌ها از جامعه اخلاقی، عرفی و مردسالاری است که هریک را به نحوی حذف و طرد کرده است. فرخ‌لقا توسط همسر نظامی خود، سرهنگ گلچهره، بارها تحقیر شده که به سن یائسگی نزدیک شده است و او می‌تواند به راحتی زن دوم بگیرد. «فرخ‌لقا گفت: کاش ما هم یک باغی در کرج داشتیم.

گل‌چهره پاسخ داد: حالا دیگر بعد از یائسگی فکر می‌کنی این قدر دل و دماغ برای تو مانده که از باغ لذت ببری؟» (پارسی‌پور ۱۳۶۸ ب: ۶۹)

فرخ‌لقا به راحتی، همسرش، گل‌چهره را هل می‌دهد و موجب سقوط او از پله و مرگش می‌شود و پس از آن به فکر احیای هویت خود می‌افتد که سال‌ها در حصار زورگویی مرد محبوس مانده بود. به همین دلیل به جستجوی عشق و تحقق رؤیاهایش باغی در کرج می‌خرد. باغی که به تدریج تمام زنان رمان راهی آنجا می‌شوند؛ زنانی رانده شده و مطرود. تمام اتفاقات که توسط شخصیت‌های مختلف می‌افتد بر نابرابری جنسیتی به عنوان یک شاخص محوری اشاره دارند که سرگذشت زنان و مردان را رقم زده است. بر همین اساس مردان به جستجوی زنان بکر، چشم‌وگوش بسته و جدید می‌روند و زنان، مطرود و حذف می‌شوند. همین بن‌مایه باعث می‌شود حسین خواهرش را بکشد و فرخ‌لقا، همسرش، گل‌چهره را، اما اهمیت موضوع در این است که زنان پس از مرگ خود باز زنده می‌شوند و به دلیل نقشی که در پیوند با طبیعت دارند امکان احیا و زایایی را شبیه زمین پیدا می‌کنند. در همان باغ است که هریک از زنان کارکرد و خویشکاری خود را پیدا کرده و بدن خویش را در پیوند با طبیعت باز می‌یابند. مونس که تمام عمر از عشق ورزیدن و شناخت خود به عنوان یک زن، منع شده بود به شناخت خودش نزدیک می‌شود.

«حس درخت شدن در او نبود، البته طبیعتش درختی نبود. زاینده هم نبود. می‌دانست در خودش پوسیده است. در انتظار پوسیده بود. می‌دانست آنچه که منجر به حس نور می‌شود عشق است. هرگز عشق را تجربه نکرده بود.... آنجا در بیابان‌های کرج شهوت افسارگسیخته را شناخته بود. بدبختی پیش از شناختن، شهوت را می‌دانست. اشکال این بود که همه چیز را می‌دانست. در حد ذهنی که باروری را از ترس پس رانده.» (پارسی‌پور ۱۳۶۸ ب: ۱۲۴)

زرین کلاه نیز چنان خویشکاری خویش را بازیافته که نیلوفر به دنیا می‌آورد و از شیرش به درخت می‌دهد. «سحر یک نیلوفر به دنیا آمد. باغبان نیلوفر را میان

دست‌هایش گرفت. به طرف رودخانه رفت. قبلاً حوضچه کوچکی کنار رودخانه حفر کرده بود آب حوضچه یخ زده بود. باغبان با احتیاط نیلوفر را روی یخ‌ها گذاشت. مونس گفت: "این‌طوری می‌میرد." باغبان گفت "نمی‌میرد. خودش ریشه می‌کند." (پارسی‌پور ۱۳۶۸ ب: ۱۲۲)

نتیجه

نقش زن در دوران معاصر با ساختار آمرانه دولت - ملت و پس از آن حکومت اسلامی، در جهت تقویت یک ایدئولوژی سیاسی تعیین شده است. بر همین اساس زن، تعریفی متجدد یا مذهبی می‌یابد. همین موضوع حضور قهرمان زن در رمان زنان را با مسئله مواجه می‌کند. اگر رمان، ژانری در پیوند با جامعه و نمودار آگاهی جمعی باشد، در رمان‌های پارسی‌پور حذف زن از جامعه، در پیوندش با طبیعت رقم خورده و از سویی دیگر به سبک‌های رئالیسم جادویی و سوررئالیسم منجر شده است. پارسی‌پور برای تحقق سوژه زن، او را به تبار اسطوره‌ای‌اش پیوند زده که منشأ زایایی باشد و همچون مونس، پس از مرگ نیز از خاک برخیزد. چنان‌که خدایان نباتی چنین بودند. همین موضوع نیز امکان تحقق قهرمان زن را تنها در پیوند با طبیعت پدید آورده است. رمان‌های پارسی‌پور با تکیه بر روایت سوژگانی زنان نوشته شده؛ مسئله‌ای که هستی زن را به سبب حذف تاریخی او، به طبیعت و اسطوره گره زده است. صبغه ادبی این شخصیت‌ها را می‌توان به خویشکاری پری در پیوند با دوران اسطوره رساند. پری نیز در دوران سیطره دین زرتشتی تبدیل به شخصیتی محذوف شد که حضورش در جهان برای انجام خویشکاری‌اش با موانع اخلاقی و دینی روبه‌رو می‌شد، اما بدون این‌که تحت تأثیر این گفتمان‌ها باشد خویشکاری خود را انجام می‌داد. در رمان‌های پارسی‌پور نیز زنان، از فضای جنسیتی حاکم بر زندگی خود عبور می‌کنند و در پیوند با طبیعت، تقلیل‌های فرهنگ و دین را نمی‌پذیرند

بلکه می‌توانند سوژه خود را تحقق ببخشند. رمان‌های پارسی‌پور در پی تلاش برای تحقق سوژه زن در رمان، رمان‌هایی فمینیستی محسوب می‌شوند که درعین‌حال مخاطرات اجتماع را برای تحقق سوژه زنانه نشان می‌دهند و رمان‌هایی با مضمون انتقاد اجتماعی نیز به شمار می‌آیند. می‌توان گفت تولد اولین قهرمان زن در رمان فارسی در سگ و زمستان بلند اتفاق افتاده و پس از آن در رمان‌های بعدی پی گرفته شده است.

کتابنامه

آقاخان بیژنی، محمود، طغیانی، اسحاق و محمدی فشارکی، محسن. ۱۳۹۷. «تحلیل الگوی خویشکاری پریان در داستان‌های غنایی شاهنامه». پژوهش‌نامه ادب غنایی دانشگاه سیستان و بلوچستان. ۱۶ (۳۱)، صص ۲۸-۹.

احمد، لیلا. ۱۳۹۶. زنان و جنسیت در اسلام. ترجمه فاطمه صادقی. چاپ دوم، تهران: نگاه معاصر. بهرامی رهنما، خدیجه. ۱۴۰۰. «نقد اسطوره‌ای رمان طوبی و معنای شب»، ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب، ۱۷ (۶۲)، صص. ۱۴۵-۱۱۵.

<https://dorl.net/dor/20.1001.1.20084420.1400.17.62.4.2>

بیسلی، کریس، ۱۳۸۵. چستی فمینیسم. ترجمه محمدرضا زمردی. تهران: روشنگران و مطالعات زنان.

پارساپور، زهرا، ۱۴۰۰. «خوانش اکوفمینیستی داستان زنان بدون مردان». نشریه علمی جستارهای نوین ادبی، ۵۴ (۴)، صص. ۴۴-۲۷.

<https://doi.org/10.22067/JLS.2022.71721.1133>

پارسی‌پور، شهرنوش. ۱۳۵۵. سگ و زمستان بلند. چاپ اول. تهران: امیرکبیر.

_____. ۱۳۶۸. زنان بدون مردان. چاپ اول. تهران: نشر نقره.

_____. ۱۳۶۸. طوبی و معنای شب. چ ۳. تهران: نشر اسپرک.

پورتقی میاندوآب، سولماز، عقدایی، تورج، حسنلو، حیدر و تلخابی، مهری. ۱۴۰۲. «نگرش عرفانی و اساطیری شهرنوش پارسی‌پور نسبت به زن و جایگاه اجتماعی او براساس رمان زنان

بدون مردان». ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب، ۱۹ (۷۳)، صص. ۷۷-۱۰۸.

<https://doi.org/10.30495/mmlq.2023.707419>

جهاندار، مژگان، نیکخواه، مظاهر، خسروی، حسین. (۱۴۰۱). «تحلیل سبک‌شناسی مسائل اجتماعی زنان و خرافه‌سازی علیه زن در رمان معاصر (با تکیه بر سبک فکری شهرنوش پارسی‌پور و منیرو روانی‌پور)». نشریه علمی سبک‌شناسی نظم و نثر (بهار/ادب)، ۱۵ (۷۵)، صص. ۲۳۱-۲۴۸.

DOI: 10.22034/bahareadab.2022.2506416

خجسته‌پور، سعیده، گذشتی، محمدعلی و فرزاد، عبدالحسین. ۱۳۹۹. «مشخصه‌های زنانه‌نویسی در ادبیات داستانی با نگاهی به رمان سگ و زمستان بلند شهرنوش پارسی‌پور براساس سبک‌شناسی فمینیستی سارا میلز». دو فصلنامه تاریخ ادبیات (نشریه علمی). ۱۳ (۱)، صص ۷۱-۴۷.

دوبوار، سیمون. ۱۴۰۰. جنس دوم. ترجمه قاسم صنعوی. ج ۲. چاپ هفدهم: تهران: توس. رستمی، پروین، ثواقب، جهانبخش و بهرامی، روح الله. ۱۳۹۷. «گفتمان انتقادی و بازتاب شکاف نسلی در رمان‌های واقع‌گرای عصر پهلوی دوم (مطالعه موردی: نیمه راه بهشت، شراب خام، سگ و زمستان بلند)». تحقیقات تاریخ اجتماعی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، دو فصلنامه علمی - پژوهشی، ۸ (۱)، صص. ۴۷-۱۹.

سرکاراتی، بهمن. ۱۳۸۵. سایه‌های شکار شده. چاپ اول. تهران: طهوری. ستاری، رضا و خسروی، سوگل. ۱۳۹۲. «بررسی خویشکاری‌های آناهیتا و سپندارمذ در اسطوره و پیوند آن با پیشینه مدارسالاری». فصلنامه ادبیات عرفانی، ۹ (۳۲)، صص. ۲۱-۱. صادقی شهپر، رضا و حجار، راضیه. ۱۳۹۲. «نقد فمینیستی رمان سگ و زمستان بلند». ادب‌پژوهی، ۷ (۲۶)، صص ۹۳-۷۴.

فتح‌اللهی، سیمین، ذبیح‌نیا، آسیه، پشتدار، علی محمد. ۱۴۰۲. «بررسی رمان طوبا و معنای شب از شهرنوش پارسی‌پور براساس نظریه داغ ننگ اروینگ گافمن». فصلنامه پژوهش‌های ادبی، ۲۰ (۱۸)، صص ۱۴۵-۱۷۶.

<https://doi.org/10.2634/Lire.20.81.145>

قلاوندی، زیبا و دارنگ، سارا. ۱۳۹۹. «بررسی پروتوتایپ‌ها در رمان طوبا و معنای شب اثر شهرنوش پارسی‌پور». ادبیات پارسی معاصر، ۱۰ (۱)، صص ۲۹۸-۲۷۹.

س ۲۱ - ش ۷۸ - بهار ۱۴۰۴ — بررسی سوژه مسئله‌مند زن در پیوند با خویشکاری پری در... ۲۱۳

مرادی، زهرا، معصومی‌راد، رضا و شهبازی، مظفرالدین. ۱۴۰۱. «الگوهای ارتباط عاطفی زنان به‌عنوان قهرمان پروبلماتیک در فضای عمومی بر اساس رمان‌های شهرنوش پارسى پور». فصلنامه علمی جامعه‌شناسی فرهنگ و هنر. ۵ (۲)، صص ۱۳۲ - ۱۱۳.

مونسان، فرزانه، خائفی، عباس، تسلیمی، علی و خزانه دارلو، محمدعلی. ۱۳۹۲. «اسطوره‌های زن‌محور، مشخصه‌ای سبکی در آثار پارسى پور، گلی ترقی و غزاله علیزاده»، فصلنامه تخصصی سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی (بهار ادب)، ۶ (۳)، صص: ۴۹۶ - ۴۷۵.

نجم‌آبادی، افسانه. ۱۳۸۴. «اقتدار و نمایندگی: بازبینی فعالیت‌های زنان در دوره رضا شاه»، فصلنامه فرهنگی و اجتماعی گفتگو، ۴۴، صص. ۱۵۱ - ۱۲۱.

یداللهی آهنگر، جمشید و صباغ، صمد. ۱۳۹۳. «بررسی جامعه‌شناختی رمان زنان بدون مردان». مطالعات جامعه‌شناختی، ۷ (۲۵)، صص. ۷۶ - ۵۹.

هوانگ، یینگ هوی. ۱۴۰۲. «بررسی شخصیت زن و اندیشه‌های فمینیسم در رمان زنان بدون مردان شهرنوش پارسى پور». پژوهش‌های نوین ادبی، ۲ (۳)، صص ۱۷ - ۱.

References (In Persian)

- Āqā-xān Bīzānī, Mahmūd and Toqyānī, Eshāq & Mohammadī Fešārakī, Mohsen. (2018/1397SH). "*Tahīle Olqū-ye Xīš-kārī-ye Parīyān dar Dāstānhā-ye Qenāyī-ye Šāh-nāme*". (Analyzing the Self-Working Pattern of Fairies in the Lyrical Stories of *Sahname*). *Sistan and Baluchestan University's research journal of lyrical literature*. 16th Vol. No. 31. Pp. 9-28.
- Ahmad, Leylā. (2018/1396SH). *Zanān va Jensīyyat dar Eslām* (Women and Gender in *Islam*). Tr. by Fātemeh Sādeqī. 2nded. Tehrān: Negāhe Mo'āser.
- Bahrāmī Rah-namā, Xadījeh. (2021/1400SH), "*Naqde Ostūrehī-ye Rommāne Tūbā va Ma'nā-ye Šab*" (Mythological Critique of Tuba and the Meaning of the Night). *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 17th Year. No. 62. Pp. 115-145.
<https://dorl.net/dor/20.1001.1.20084420.1400.17.62.4.2>
- Beasley, Chris. (2016/1394 SH). *Čīstī-ye Femīnīsm* (What is feminism? an introduction to feminist theory). Tr. by Mohammad-rezā Zomorrodī. Tehrān: Rowšan-garān va Motāle'āte Zanān (Roshangaran and Women's Studies Publication).
- Beauvoir, Simone de. (2021/1400SH). *Jense Dovvom*. (The second gender). Tr. by Qāsem San'avī. 2nd Vol. 17th ed. Tehrān: Tūs.
- Fatho al-llāhī, Sīmīn and Zabīh-nīyā, Āsīyyeh & Pošt-dār, Alī-mohammad. (2023/1402SH). "*Barrasī-ye Rommāne Tūbā va Ma'nāye Šab az Šahr-nūš Pārsī-pūr bar-asāse Nazarīyye-ye Dāqe Nange Irving Goffman*" ("review of the novel Tuba and the meaning of night by *Šahrnūš pārsipūr* based on the theory of shame by Irving Goffman"). *Literary Research Quarterly*. 20th Vol. No. 18. Pp. 145-176.
<https://doi.org/10.2634/Lire.20.81.145>
- Hūāng, Yīng Hūāng. (2023/1402SH). "*Barrasī-ye Šaxsīyyate Zan va Andīsehā-ye Femīnīsm dar Rommāne Zanān Bedūne Mardāne Šahr-nūš Pārsī-pūr*" ("Examining the character of women and the ideas of feminism in the novel women without men by *Shahrnush Parsipur*"). *New Literary Researches*. 2nd Vol. No. 3. Pp. 1-17.
- Jahān-dār, Možgān and Nīk-xāh, Mazāher & Xosravī, Hoseyn. (2021/1401SH). "*Tahlīle Sabk-šenāsī-ye Masā'ele Ejtemā'i-ye Zanān va Xorāfe-sāzī Aleyhe Zan dar Rommāne Mo'āser (bā Tekye bar Sabke Fekrī-ye Šahr-nūš Pārsī-pūr va Monīrū Ravānī-pūr)*" ("Analysis of women's social issues and superstitions against women in the

contemporary novel based on the intellectual style of Sahrenoush Parsipour and Muniro Ravipour"). *Journal of Persian Poetry and Prose Stylistics, Bahar Adab*. 15th Vol. No. 75. Pp. 231- 248. DOI: 10.22034/bahar e adab.2022.2506416

Morādī, Zahra and Ma'sūmī-rād, Rezā & Šahbāzī, Mozaffaro al-ddīn. (2022/1401SH). "*Olgūhā-ye Ertebāte Ātefī-ye Zanān be Onvāne Qahremāne Problemātīk dar Fazā-ye Omūmī bar-asāse Rommānhā-ye Šahr-nūš Pārsī-pūr*" ("Patterns of emotional communication of women as problematic heroes in the public space based on the novels of Shahrnoush Parsipur"). *Scientific Quarterly of Sociology of Culture and Art*. 5th Vol. No. 2. Pp. 113-132.

Mūnesān, Farzāneh and Xā'efī, Abbās and Taslīmī, Alī & Xazāneh Dār-lū, Mohammad-alī. (2012/1390SH). "*Ostūrehā-ye Zan-mehvar, Mošaxxasehī Sabkī dar Āsāre Pārsī-pūr, Golī Taraqqī va Qazāleh Alī-zādeh*" (Female-centered myths, a stylistic feature in the works of Parsipur, Goli taraqi and Qazaleh alizadeh). *Specialized Quarterly Journal of Persian Poetry and Prose Stylistics Bahar Adab*. 6th Vol. No. 3. Pp. 475-496.

Najm-ābādī, Afsāneh. (2005/1384SH). "*Eqtedār va Namāyandegī: Bāz-bīnī-ye Fa'ālīyyathā-ye Zanān dar dowre-ye Rezā Šāh*" ("Authority and representation: review of women's activities during Mohammadreza Shah's era"). *Cultural and social quarterly "Dialogue"*. No. 44. Pp. 121-151.

Pārsī-pūr, Šahr-nūš. (1976/1355SH). *Sag va Zemestāne Boland* (Dog and long winter). 1st ed. Tehrān: Amīr-kabīr.

Pārsī-pūr, Šahr-nūš. (1989/1368 SH). *Tubā va Ma'nā-ye Šab* (Tuba and the meaning of the night). 3rd ed. Tehrān: Esferk.

Pārsī-pūr, Šahr-nūš. (2008/1386SH). *Zanān Bedūne Mardān* (Women without Men). Tehrān: Noqreh.

Pārsā-pūr, Zahrā. (2020/1400SH). "*Xāneše Eco-femīnistī-ye Dāstāne Zanāne Bedūne Mardān*" ("An ecofeminist reading of the story of women without men"). *Scientific Journal of New Literary Essays*. 54th Vol. No. 4. Pp. 27- 44. <https://doi.org/10.22067/JLS.2022.71721.1133>

Pūr-taqī Mīyān-doāb, Solmāz and Oqadāyī, Tūraj and Hassan-lū, Heydar & Talxābī, Mehrī. (2022/1402SH). "*Negareše Erfānī va Asātīrī-ye Šahr-nūše Parsī-pūr Nesbate be Zan va Jāy-gāhe Ejtemā'i-ye Ū bar-asāse Rommāne Zanāne Bedūne Mardān*" ("the mystical and mythological attitude of Šahrnōuš Parsipūr towards woman and her social position based on the novel Women Without Men"). *Quarterly*

Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch. 19th Year. No. 73. Pp. 77-108.

<https://doi.org/10.30495/mmlq.2023.707419>

Qalāvandī, Zibā and Dārang, Sārā. (2019/1397SH). "*Barrasī-ye Poroto-tayphā dar Rommāne Tūbā va Ma'nāye Šab Asare Šahr-nūš Pārsī-pūr*" (Examination of Prototypes in the Novel Tuba and the Meaning of Night by Shahrnush Parsipur). *Contemporary Persian Literature (scientific-research article)*. 10th Vol. No. 1. Pp. 279-298.

Rostamī, Parvīn and Savāqeb, Jahān-baxš & Bahrāmī, Rūho al-llāh. (2017/1395SH). "*Goftemāne Enteqādī va Bāz-tābe Šekāfe Naslī dar Rommānhā-ye Vaqe'-gerā-ye Asre Pahlavī-ye Dovvom (Motāle'e-ye Mowredī: Nīme Rāhe Behešt, Šarābe Xām, Sag va Zemestāne Boland)*" (Critical discourse and reflection of the generation gap in the realist novels of the second Pahlavi era Case study: Halfway to Heaven, Raw Wine, Dog and Long Winter). *Social History Research Institute of Science Humanities and cultural studies*. 8th Vol. No. 1. Pp. 19-47.

Sādeqī Šahpar, Rezā and Hajjār, Rāzīyyeh. (2013/1391SH). "*Naqde Femīnisty dar Rommāne Sag va Zemestāne Boland*" ("Feminist Criticism of the Novel Dog and Long Winter"). *Journal of Literary Studies*. 7th Vol. No. 26. Pp. 74-93.

Sarkārātī, Bahman. (2015/1393SH). *Sāyehā-ye Šekār-šodeh (Hunted Shadows)*. Tehrān: Tahūrī.

Sattārī, Rezā and Xosravī, Sogol. (2012/1390SH). "*Barrasī-ye Xīš-kārīhā-ye Ānāhītā va Sepandārmaz dar Ostūre va Peyvande ān bā Pišīne-ye Mādar-sālārī*" (Investigation of Ānahita and Sepandarmaz's selfishness in the myth and its connection with the background of matriarchy). *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 9th Year. No. 32. Pp. 1-21.

Yaddo al-llāhī Āhan-gar, Jamšīd and Sabbāq, Samād. (2014/1392SH). "*Barrasī-ye Jāme'-šenāxtī-ye Rommāne Zanān Bedūne Mardān*" ("Sociological analysis of the novel Women Without Men"). *Journal of Sociological Studies*. 7th Vol. No. 25. Pp. 59-76.

Xojaste-pūr, Sa'īdeh and Gozaštī, Mohammad-alī & Farzād, Abdo al-hoseyn. (2019/1397SH). "*Mošaxxasehā-ye Zanāneh-nevīsī dar Adabīyyāte Dāstānī bā Negāhī be Rommāne Sag va ZeMestāne Bolande Šahr-nūš Pārsī-pūr bar-asāse Sabk-šenāsī-ye Femīnistī-ye Sārā Milz*" ("Characteristics of female writing in fiction literature with a look at the novel Dog and Long Winter by Shahrnush Parsipur based on the feminist stylistics of Sarah Mills). *Two Quarterly History of Literature (Scientific Journal)*. 13th Vol. No. 1. Pp. 47-71.

In the Name of God

Mytho-Mystic Literature

Quarterly Journal

Islamic Azad University-South Tehrān Branch
Deputy of Research

No. 76 , Spring 2025

Guidelines for Article Submission

1. Article should be research oriented, the result of authors/s own work and should not has been published, nor should it has been simultaneously sent for publication in other journals.
2. Submission of article will be done only via following web site: <http://jmmqlq.azad.ac.ir>.

It is necessary for author to do as follows:

- Filling the form of registration
- Signing in with his/her own account
- Filling the form of article submission
- Uploading the article

Please do not write the name of author/authors in the main article and English abstract.

Write full names, affiliations, postal addresses, emails and telephone numbers of author/authors in a separate file and upload it.

- At the end and after uploading the article, you will receive a tracking code. (The corresponding author is responsible for communication with the journal during the manuscript submission, peer review, and publication process, and typically ensures that all the journal's administrative requirements are properly completed.)

3. The article should be written in Microsoft Office Word 2013; paper: A4; margins: (left and right) 3 cm, (top and bottom) 1.5 cm; font: B Lotus

4. The scope of the journal is limited to "mystical and mythological literature".

5. Book reviews are not accepted.

The letter of acceptance is issued to the author(s) after final approving by referees.

6. To avoid repeating the subject and to enrich the articles of the journal, before writing the article please refer to these websites:

www.ISC.gov.ir

www.ricest.ac.ir

Guidelines for Preparing an Article

The length of article should not exceed 7500 words (25 pages).

For preparing the article, it is necessary to note the following:

- a. The article should include title, abstract, keywords, preface, conclusion, references and English abstract.
- b. The title of article should be informative and does not exceed 20 words.
- c. The abstract does not exceed 200 words and should state the purpose of the research, the principal results and major conclusions
- d. The keywords do not exceed 5 words and describe the main subject of the article.
- e. The introduction includes the problem statement, objectives, method of research and background of the research. (The background of research includes the introduction and review of previous researches. The resources of previous researches should be cited in bibliography.)
- f. The English abstract, including title, text and keywords, should be submitted in a separate file. The length of abstract should not exceed 200 words.
- g. Do not write non-Persian names and idioms in the main text of article. Cite them in the footnote.
- h. References in the article should be same as following pattern: The name of the author/s, date, page/s. The example: (Khanlari 1373:126)
 - References to *Masnavi Manavai* should be same as following pattern: The name of the author, the date, book volume, the number of verse. The example: (Mulavi 1374, 2, 212).
 - References to *Shāhnāme* should be like other books: The name of the author, date, volume, page/s.
 - If the author of a book is unknown, it should be referred to the name of book. The name of book should be italicized. The example: (*Minooye Kherad* 1381, 122).
 - If a book has two authors, follow this format: (Mohājer and Nabavi 1376:25)
 - If a book has several authors, follow this format: (Haghshenās et al 1389:25)
 - If an author has two works published in the same year, the reference should show the date of the first followed by an "a" and the date of the second followed by a "b." The example: (Zarrinkoob 1375a: 156)
- j. The bibliography is put into alphabetical order according to the surnames of the authors.

- For a book, the pattern is as follows: the surname(s) and name(s) of the author(s), the date, title of the book, the name of editor or translator, the place of publication, the name of publisher.

If the author of a book is unknown, the pattern is as follows: the title of the book, the date, the name of editor or translator, the place of publication, the name of publisher.

-For an article, the pattern is as follows: the surname(s) and name(s) of the author(s), the date, title of the article, the name of the journal, the volume number and the first and last pages.

- The bibliography should be translated to English.

The address: No. 223, North Iranshahr Ave, Azarshahr Ave. Tehrān, Iran.

Postal Code: 1584715414

The Journal of Mytho-Mystic Literature

Tel: (+9821) 88830023

/Fax.: (+9821) 88830023

Email: Jmmlq@azad.ac.ir

Website: <http://jmmlq.azad.ac.ir>

According to the by-law no. 11/25685 dated 29/4/2019 of Islamic Republic of Iran Ministry of Sciences, Research and Technology, all "the journals with scientific-research rank" have been renamed "the journals with scientific rank".

CONTENTS

Exploring Light and Anti-Light in Sana'i's <i>Hadiqat al-Haqiqat</i> : An Analytical Perspective/.....	9
Sārā Āzād; Fātemeh Modarresi; Rahim Kooshesh Shabestari	
The Imaginary Reflection of the Wind in Attar's <i>Manteq-ut-Tayr</i> : An Analysis Based on Gilbert Durand's Theory of Imagination/.....	10
Kimiā Amini; Mortezā Mohseni; Ahmad Ghanipour Malekshāh; Hossein Hasanpour Ālashti	
The Haoma Plant: Exploring the Identity of the Immortality Elixir in Iranian Myths/.....	11
Tooraj Bakhshāyeshi; Maryam Barzegar; Hamid-reza Ardestāni	
The Sin of the King: A Thematic Analysis in Zoroastrian Mythology and Pahlavi Texts /.....	12
Shokouh-o-Sādāt Tābesh; Saeid Shafieioun	
A Study on the Influence of Iraqi Style Poets (Particularly Khaghani) on the Poets of the Constitutional Era in Sufi and Ascetic Themes/.....	13
Layā Jofkar; Seifaddin Āb-barin; Barāt Mohammadi	
The Problematic Female Subject in Connection with the Fairy's Function in the Novels of Shahrnush Parsipur: An Analysis/.....	14
Monā Tāleshi; Ghodsiyeh Rezvāniyān	

Abstracts of Articles in English

Exploring Light and Anti-Light in Sana'i's *Hadiqat al-Haqiqah*: An Analytical Perspective

^{*}Sārā Āzād

Ph D. Candidate of Persian Language and Literature, Urmiiyeh University

^{**}Fātemeh Modarresi

The Professor of Persian Language and Literature, Urmiiyeh University

^{***}Rahim Kooshesh Shabestari

The Associate Professor of Persian Language and Literature, Urmiiyeh University

Light is one of the most beautiful wonders of creation and one of the most debated fundamental issues in Islamic philosophy and mysticism. Since the realm of mysticism is the arena of the emergence of opposites, attention to anti-light and its manifestations is also essential for the completion of the sālek's (the holy traveler) mission in uniting with the absolute light. This research, using a descriptive-analytical method, explores Sana'i's religious and illuminative thoughts regarding the opposition of light and anti-light in his masnavi *Hadiqat al-Haqiqah*. Accordingly, the present article seeks to answer the question: Which aspect of the manifestation of light does Sana'i's arguments and interpretations primarily focus on, and how can the obstacles and opposites of light on the path of spiritual journey be recognized? The findings of the research indicate that Hakim Sana'i had a comprehensive understanding of the concept of light from the perspectives of religion and mysticism. Through sensory and abstract examples of light and its opposites, he referred to guidance and awareness with the symbol of light, and to misguidance and negligence with the symbol of anti-light. Furthermore, he identified the Prophet Muhammad, the prophets, the saints, the *Quran*, the heart, and the intellect as important sources of acquiring light, attributing their origin to the sacred essence of God.

Keywords: Light, Anti-light, Sana'i, *Hadiqat al-Haqiqah*.

*Email: saraazad774@gmail.com

**Email: fatemeh.modarresi@yahoo.com

***Email: kooshesh-ad@urmia.com

Received: 2024/10/19

Accepted: 2024/12/23

The Imaginary Reflection of the Wind in Attar's *Manteq-ut-Tayr*: An Analysis Based on Gilbert Durand's Theory of Imagination

***Kimiā Amini**

Ph D. Candidate of Persian Language and Literature, Mazandaran University

****Morteżā Mohseni**

The Professor of Persian Language and Literature, Mazandaran University

*****Ahmad Ghanipour Malekshāh**

The Professor of Persian Language and Literature, Mazandaran University

******Hossein Hasanpour Ālashti**

The Associate Professor of Persian Language and Literature, Mazandaran University

Various imaginary images can be found in the works of poets. When encountering these imaginative images, one of the experiences of the reader of poetry is to uncover the poetic codes, thereby understanding the diverse experiences of the poet. This research, using a descriptive-analytical method, examines and analyzes the imaginative images of the wind in *Manteq-ut-Tayr* as a reflection of the poet's inner and outer experiences in relation to the self, the world, poetry, and the audience. In this study, it is assumed that the "Golden Bird" represents Attar himself, and Gilbert Durand's theory of imagination, based on the diurnal imaginary regime (positive and negative poles) and the nocturnal imaginary regime (moderation and refinement of these two poles), serves as the main approach of the research. Additionally, Attar's interactions with the wind, the Golden Bird, the hoopoe, the Simurgh, and other birds form the myth of the hero. In this analysis, the imaginative images are not related to rhetorical figures or literary embellishments; rather, the goal is to uncover the nature of the poet's perspectives and decode the deeper hidden layers of his poetry. The results obtained indicate that the element of the wind in this work is mostly dual and appears in the positive animal form with the motive of an ascending journey. In terms of its mysterious structure and combinatory states, it is closer to Gilbert Durand's nocturnal imaginary regime.

Keywords: Wind, Hero's Journey, *Manteq-ut-Tayr*, Gilbert Dorand.

*Email: aminiimik12@yahoo.com

**Email: mohseni@umz.ac.ir

***Email: a.ghanipour@umz.ac.ir

****Email: alashtya@yahoo.com

Received: 2024/09/26

Accepted: 2024/12/23

The Haoma Plant: Exploring the Identity of the Immortality Elixir in Iranian Myths

Tooraj Bakhshāyeshi

Ph D. Candidate of Persian Language and Literature, IAU, Science and Research Branch

Maryam Barzegar

The Assistant Professor of Persian Language and Literature, IAU, Science and Research Branch

Hamid-reza Ardestāni

The Associated Professor of Persian Language and Literature, IAU, Dezful Branch

In Zoroastrianism, a sacred plant known as Haoma holds a significant place in religious rituals. Referred to as Soma in Indian traditions, this plant-god is believed to have both heavenly and earthly manifestations. According to the *Avesta*, its earthly form grows naturally as a self-sustaining plant. Zoroastrian priests prepare an intoxicating drink from this plant, also called Haoma, during special ceremonies. Over time, however, the true identity of this plant has been obscured due to the passage of centuries and the shifting of Zoroastrian religious centers. Initially, Zoroaster prohibited the use of Haoma, but after his time, the drink was reintroduced into rituals in a modified form. This study employs a descriptive-analytical approach to explore the identity of Haoma in the periods before and after Zoroaster's appearance. The findings suggest that the Haoma drink of the ancient religion differed significantly from its post-Zoroaster form. In the earlier tradition, the drink was likely a combination of ephedra plant extract, cannabis, and possibly poppy seeds. However, after Zoroaster, due to the harmful effects of this mixture, only the ephedra plant was retained as the primary ingredient in the Haoma ritual.

Keywords: Haoma, Soma, Ephedra, Cannabis, Myth.

*Email: toorajbakhshayeshi@gmail.com

**Email: drbarzegar.ac.ir@gmail.com

***Email: h_ardestanni_r@yahoo.com

Received: 2024/10/22

Accepted: 2024/12/23

The Sin of the King: A Thematic Analysis in Zoroastrian Mythology and Pahlavi Texts

***Shokouh-o-Sādāt Tābesh**

Ph.D. in Persian language and literature, University of Isfahan

****Saeid Shafieioun**

The Associated Professor of Persian Language and Literature, University of Isfahan

Thematic analysis, as a significant and compelling approach in comparative literature, focuses on the examination and development of patterns or themes across multiple narrative-literary texts. One such enduring theme across various cultures is the concept of sin, rooted in the cultural beliefs and convictions of different societies. As a cognitive and emotional experience tied to social or religious crises, sin is an ancient theme whose presence can be traced throughout human civilization. This study investigates and analyzes the sins of three Iranian kings—Jamshid, Fereydoun, and Kavus—from a thematic perspective, aiming to provide a justification for the loss of their immortality. By exploring the concept of sin in Zoroastrian and Pahlavi texts, the article examines its relationship with social norms and contrasts it with sacred and divine concepts, revealing hidden and unconscious layers within these texts. The findings suggest that Pahlavi texts represent the most prominent manifestation of the theme of sin, which has evolved or been reinterpreted according to societal conditions and needs over time. In this study, sin is defined in contrast to both societal norms and sacred concepts, and the sins of the mythical princes are analyzed through these dual lenses. The results indicate that accepted societal traditions and sacred, divine laws in Iranian culture are closely intertwined, often falling within the same conceptual framework.

Keywords: Thematic analysis, The Sin of King, Jamshid, Fereydoun, Kavus.

*Email: shokouh.tabesh@gmail.com

**Email: Saeid.shafieioun@gmail.com

Received: 2024/09/22

Accepted: 2024/12/23

A Study on the Influence of Iraqi Style Poets (Particularly Khaghani) on the Poets of the Constitutional Era in Sufi and Ascetic Themes

¹Layā Joftkar

Ph D. Candidate of Persian Language and Literature, IAU, Urmiiyeh Branch

²Seifaddin Āb-barin

The Assistant Professor of Persian Language and Literature, IAU, Urmiiyeh Branch

³Barāt Mohammadi

The Assistant Professor of Persian Language and Literature, IAU, Urmiiyeh Branch

Mysticism during the Iranian Constitutional Revolution was no longer an active social system. The Constitutional era was a period of revolutionary fervor and the pursuit of freedom. Iranian society, which had been stagnant, was shaken by exposure to Western culture and began to move toward modernity. Persian poetry, much like Iranian society, sought to adopt a new identity, placing innovation in concepts at the center of its movement toward modernism. In alignment with the revolutionary movement of the people, it distanced itself from traditional elements. In fact, during this period and amidst the struggles of this popular revolution, mysticism faded. If faint traces of mystical teachings are observed in this era, they stem from tradition and the influence of past poets, particularly those of the Iraqi style, on the poets of this period. Among them, the traditionalist poets of the late Qajar and Constitutional eras were most influenced by Khaghani, whose mystical themes are central to his poetic works. Accordingly, this research, using a descriptive-analytical method, examines mysticism with an emphasis on Khaghani's influence, exploring the mystical manifestations in the poetry of Adib Pishavari, Adib al-Mamalek Farahani, Qaani Shirazi, and Mohammad-Taqi Bahar. Themes such as "asceticism and world-weariness," "poverty," "seclusion," "self-sufficiency," "the importance of the soul," and "anti-philosophy" are revisited. The results of this study demonstrate the influence of Khaghani's mystical concepts on the poets under investigation.

Keywords: Constitutional Revolution, Khaghani, Mysticism, Poets of the Constitutional Era.

*Email: Joftkarlaya25@gmail.com

**Email: dr.abbarin@yahoo.com

***Email: barat_mohammadi@yahoo.com

Received: 2024/10/21

Accepted: 2024/12/23

The Problematic Female Subject in Connection with the Fairy's Function in the Novels of Shahrnush Parsipur: An Analysis

***Monā Tāleshi**

Ph.D. in Persian language and literature, University of Isfahan

****Ghodsiyyeh Rezvāniyān**

The Professor of Persian Language and Literature, Mazandaran University

Shahrnush Parsipur has focused on the subject of women as protagonists in her three novels: *The Dog and the Long Winter* (1974), *Touba and the Meaning of Night* (1989), and *Women Without Men* (1990). The female subject in these works is shaped in opposition to a patriarchal society and in connection with nature. The female protagonists in these works do not play a role in social transformations as problematic heroes; rather, they are highlighted due to social deficiencies that hinder women's presence in society. This research, using a descriptive-analytical method, seeks to examine the path of the formation of the female subject as a protagonist in Parsipur's novels. The findings indicate that if we consider the novel as a genre connected to society, in Parsipur's novels, the female subject emerges through the shaping of the female protagonist based on myth and nature, and its representation is processed as the archetype of the fairy, which was sacred in the pre-Zoroastrian period but, due to the rejection of its function in the Zoroastrian era, became associated with magic and demons. Although the social structure does not allow for the formation of a female protagonist through direct engagement with society, the connection to a mythical lineage from the matriarchal era is the factor behind the emergence of the female subject.

Keywords: Fairy, Function, Novel, Woman, Protagonist, Subject.

*Email: shereno1300@gmail.com

**Email: ghrezvan@umz.ac.ir

Received: 2024/10/11

Accepted: 2024/12/23

Mytho - Mystic Literature Quarterly Journal

Journal of Islamic Azad University

Licensed to: Islamic Azad University- South Tehran Branch

Director manager: Dr. Soheilā Mousavi Sirjani

Editorial Board:

Abolqāsem Esmāilpoor Motlaq, Abolqāsem Rādfar, Alimohammad Sajjādi,
Qadamali Sarrāmi, Atamohammad Radmanesh, Abdolhossein Farzād, Sarvar Molāee,
Mahdi Māhoozi

International Editorial Board: Leone Massimo, Eero Tarasti

Editor -in -Chief: Dr. Amir bānou Karimi

Executive Manager: Dr. Fatemeh Abdi

Mytho-Mystic Literature is a quarterly Journal published by Islamic Azad University- South Tehran Branch. The journal aims to contribute to research on the Iranian Mythology and Islamic Mysticism.

Address : Islamic Azad University - South Tehran Branch,
7th Floor , No.223, Iranshahr St., Zip Code:1584715414 , Tehran, Iran
Tel : + 9821 88830023
Fax: + 9821 88830023
E-mail : jmmlq@azad.ac.ir
<http://jmmlq.azad.ac.ir>



Islamic Azad University
South Tehran Branch

NO.78 Spring2025

**Mytho - Mystic
Literature
Quarterly Journal**

Journal of Islamic Azad University

No. 78 Spring 2025



**Islamic Azad University
South Tehran Branch
Deputy of Research**