

# نمادهای آیینی هوش و جودی در شاهنامه فردوسی

زهره حقیقی مبرهن<sup>۱</sup>

دکتر محمدعلی داودآبادی<sup>۲</sup>\*

دکتر محمدرضا اسعد<sup>۳</sup>

## چکیده

گفته می‌شود، «توانایی به کارگیری نمادها، یکی از بهترین شاخصه‌های رفتار هوشمندانه در انسان است.» (گاردنر، ۱۹۹۹: ۲۴) نماد، با ضمیر خودآگاه و ناخودآگاه آدمی در ارتباط و سازندهٔ زبان اسطوره و حماسه است؛ و زبان آثار اسطوره‌ای و حماسی نمادین و رازگونه می‌باشد. مذاهب بزرگ جهان، به منظور امکان گفتگو در خصوص درون مایه‌های وجودی با اعضای خود، به خلق نمادهای آیینی پرداخته‌اند. سؤال اصلی این پژوهش پاسخ به این پرسش است که نقش نمادها در بازآفرینی هوش و جودی در پیکرهٔ شاهنامه فردوسی چیست؟ در این مقاله که به روش تحلیلی - توصیفی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای نوشته شده است، کوشش شده تا نمادهای آیینی در شاهنامه مشخص و استخراج شود؛ و در پایان می‌توان دید، هوش و جودی در پرتو نمادهایی چون باژ و برسم گرفتن، شکار، ازدواج، دخمه سپاری و جشن و شراب به خوبی توسط حکیم بزرگ طوس بازنمایی شده است. تاکنون از منظر بررسی ارتباط میان نمادها و دامنهٔ هوش‌های آدمی محل تأمل و کاوش نبوده و اغلب پژوهش‌ها پیرامون بررسی نمادهای موجود در شاهنامه صورت گرفته است؛ از این روی پژوهش حاضر با این نگاه، برای نخستین بار صورت پذیرفته است.

**کلید واژگان:** شاهنامه فردوسی، نمادهای آیینی، هوش و جودی.

---

۱. دانشجوی دکتری، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد اراک، دانشگاه آزاد اسلامی، اراک، ایران.

Email: monahaghi27@yahoo.com

۲. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد اراک، دانشگاه آزاد اسلامی، اراک، ایران. (نویسنده مسؤؤل)

Email: m-davoodaadi@iau-arak.ac.ir

۳. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد اراک، دانشگاه آزاد اسلامی، اراک، ایران.

Email: Asad.mohammadreza@yahoo.com

## مقدمه

واژهٔ نماد در فرهنگ دهخدا، به معنای نماینده و ظاهر کننده؛ در فرهنگ معین، سمبل، مظهر، علامت؛ در فرهنگ عمید، نشانه یا علامتی با معنای خاص است. به نظر شمیسا، «نماد پل ارتباط با دنیای ناشناخته هاست و می‌توان گفت ناخودآگاه ما با زبان سمبل سخن می‌گوید.» (شمیسا، ۱۳۹۳: ۹) «نماد در مفهوم کلی واقعیتی انتزاعی یا احساس یا تصویری غایب برای حواس، به یاری تصویر یا شیء است. نماد در این مفهوم، هر علامتی است که خصیصهٔ نمایش دارد. هر علامتی اعم از حروف، عدد، شکل، علامت اختصاری، کلمه، قول، و حتی حرکت چه به صورت اشاره با چشم و لب و دست و چه به صورت رقص‌ها و مراسم مذهبی، خواه در جوامع ابتدایی و خواه در جوامع متمدن که ناظر بر مفهومی ویژه در ورای ظاهر نمایشی خود باشد نماد یا رمز محسوب می‌شود.» (ستاری، ۱۳۷۶: ۷) نمادها با برخورداری از لایه‌های پنهان، پیامی فراتر از ظاهر خود را به مخاطبان می‌رسانند. به گفتهٔ یونگ «نمادها نمایندهٔ چیز مأنوسی در زندگی روزانه هستند که علاوه بر معنی آشکار خود، معانی تلویحی به خصوصی نیز داشته باشند و معرف چیزی مبهم، ناشناخته و پنهان از ما باشند.» (یونگ، ۱۳۷۷: ۲۳) علیرضا مددیان در مقالهٔ خود تحت عنوان «از رمز حقیقی تا حقیقت رمز» با استناد به نظر حکما و فلاسفهٔ متقدم و متأخر در شرق و غرب، به بیان آکندگی زندگی انسان از نمادها یا رموز در معنای حقیقی آن اشاره دارد. وی همچنین در سخنرانی خویش در انجمن حکمت و فلسفه، تحت عنوان «دریچهٔ گشوده در ساعت یازدهم»، چنین بیان می‌کند که در نگاه یک عارف دائوئی (۱) و یا یک حکیم مسلمان، جهان، در حقیقت چیزی جز رمز عوالم بالاتر وجود نیست. «هر چند که این دیدگاه، به نظر می‌رسد که قابل تأمل‌ترین و دقیق‌ترین منظر را در مفهوم‌پردازی معنای حقیقی رمز یا نماد بیان می‌دارد، لیکن نظرگاه غالب نیست و با گفتمان‌های به اصطلاح علمی و تخصصی‌ای که از نظرگاه عرفی علوم آکادمیک به این مفهوم نظر دارند، در تعارض است.» (والتر اودانیک، ۱۳۸۳: ۹۳)<sup>۱</sup> در دیدگاه عرفی آکادمیک، همان گونه که پیرس نیز نشانه‌شناسی را

---

1. Walter Odanick

به کار می برد، «نمادها چیزهایی هستند که در زندگی روزمره به کار می روند و معمولاً به معنای نشانه یا کنش‌هایی هستند که قرار است بر اساس مجموعه هنجارها یا قراردادهای مشترکی، معنایی را به فرد دیگری انتقال دهد. پس از آنجا که نماد جایگزین چیز دیگری است، حامل و ناقل معناست، هر چند که میان نماد و آن چیز پیوند ضروری وجود ندارد. بنابراین، نماد در رویکرد حکمی نخست، حقیقتی وجودی و غیرقراردادی و در رویکرد دوم، تابع قراردادهای بشری است» (پیرس، ۱۸۶۸: ۱۴-۱۰۳) به جرأت می توان گفت: تنها قدرت انحصاری آدمی در گستره هستی، توانایی اندیشیدن و نمادپردازی است. تا از این رهگذر، راهی برای ماندگاری اندیشه‌های خود بیاید. بنا به اعتقاد گاردنر، توانایی در به کارگیری نمادها، یکی از بهترین شاخصه‌های رفتار هوشمندانه انسان است. نماد با ضمیر خودآگاه و ناخودآگاه آدمی در ارتباط است؛ و سازنده زبان اسطوره و حماسه است؛ و زبان آثار اسطوره‌ای و حماسی نمادین و رازگونه است. مذاهب بزرگ جهان، به منظور امکان گفتگو در خصوص درون مایه‌های وجودی با اعضای خود، به خلق نمادهای آیینی پرداخته‌اند. سؤال اصلی این پژوهش پاسخ به این پرسش است که نقش نمادها در بازآفرینی هوش وجودی (توجهی به مسائل زندگی غایی) در پیکره شاهنامه فردوسی چیست؟ در این مقاله که به روش تحلیلی - توصیفی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و پژوهشی نوشته شده است، کوشش شده تا نمادهای آیینی در شاهنامه مشخص و استخراج شود؛ و در پایان می توان دید، هوش وجودی در پرتو نمادهایی چون باژ و برسم گرفتن، شکار، ازدواج، دخمه سپاری و جشن و شراب به خوبی توسط حکیم بزرگ طوس بازنمایی شده است. تاکنون از منظر بررسی ارتباط میان نمادها و دامنه هوش‌های آدمی محل تأمل و کاوش نبوده است؛ و اغلب پژوهش‌های صورت گرفته پیرامون بررسی نمادهای موجود در شاهنامه بوده است؛ از جمله می توان به: «نمادشناسی ابزار در شاهنامه از فاطمه قهرمانی» (۱۳۹۶)؛ «بررسی نمادها در داستان سیاوش» از معصومه محمدنژاد (۱۳۹۵)؛ «بررسی نمادهای تصویری فر» از فرزاد قائمی و همکاران (۱۳۹۴)؛ «نمادها و رمزهای گیاهی در شاهنامه فردوسی» از لیلا مرندی اشاره نمود. از این روی پژوهش از این دیدگاه، برای نخستین بار

صورت گرفته است. در این تحقیق، نگارندگان نخست به تعاریف نظری پیرامون نماد و هوش وجودی پرداختند و سپس به استخراج و تحلیل برخی نمادهای آیینی هوش وجودی در شاهنامه مبادرت ورزیدند.

## بحث و بررسی

### ۱- نماد در ادبیات

«نماد کلمه ترکیب یا عبارتی است که بر مفهوم و معنی‌ای غیر از آنچه در ظاهر به نظر می‌رسد، دلالت می‌کند و به خاطر مفاهیمی که در خود پنهان دارد، دستیابی به معنای دقیق آن ممکن نمی‌باشد.» (میرصادقی، ۲۸۱: ۱۳۷۳) آدمی، از دیرباز، به شیوه‌های گوناگون با بهره برداری از اجسام و مفاهیم مختلف (در قالب نمادها)، به آشکار سازی ناخودآگاه ذهن خود، مبادرت ورزیده است. که تاکنون در حوزه‌های مختلف پژوهشی، از جمله: ادبیات، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، دین پژوهی و.. مورد واکاوی قرار گرفته است. «از کارکردهای نماد در ادبیات می‌توان به جایگاه آن در زیبایی‌شناسی سخن و بلاغت اشاره نمود. نماد در بلاغت، یکی از نشانه‌ها و صورت‌های بیان است که درون مایه مبهم و غیرقابل بیان ذهن آدمی به کمک آن نمایان می‌شود. این صورت بیانی نسبت به سایر اشکال بیان، چون استعاره، تشبیه، مجاز و کنایه، از کهنگی، پیچیدگی، عمق و پرمعنایی در عین ایجاز، پویایی و حرکت ممتازتر و برتر و در عین ابهام رساتر و نسبت به آن‌ها همگان، فرامکانی و فرازمانی است.» (آقاحسینی، ۱۳۸۹: ۵۹) از نظر کزازی، «نماد در معنای راستین و نهادین آن، نشانه‌ای است رازدارانه، چندسویه و چند رویه... نماد زاده ناخودآگاهی است؛ به ویژه ناخودآگاهی تباری و همگانی... نمادها، از آن روی که زاده خودآگاهی نیستند، خاستگاه و آغاز و پدیدآوری شناخته نمی‌توانند داشت. آنچه نماد را، چونان برآمده از ناخودآگاهی، از ترفندهای ادبی که زادگان خودآگاهی‌اند جدا می‌سازد، همین است. ترفند شاعرانه، آفریده ذهن سخنور است... و در شمار ترفندهای ادبی. نامیدن این گونه از ترفندهای ادبی به نماد از سر مجاز است؛ با این ترفند، در سرشت و ساختار، به راستی نماد نیست؛ نماد گونه است.» (کزازی، ۲۵۴: ۱۳۷۶)

## ۲- هوش وجودی و نمادهای آن در شاهنامه

پس از گسترش مفهوم هوش در سال ۱۹۸۳ توسط روان شناس و نظریه پرداز آمریکایی، هوارد گاردنر به در قالب نظریه هوش‌های چندگانه (هوش زبانی - کلامی، هوش ریاضی - منطقی، هوش فضایی - مکانی، هوش موسیقایی، هوش جنبشی - حرکتی، هوش درون فردوی، هوش میان فردی و هوش طبیعت‌گرا)، وی در سال ۱۹۹۹، هوش نهمی را تحت عنوان، «هوش وجودی» مطرح کرد. «وی، هوش وجودی را تحت عنوان " توجهی به مسایل زندگی غایی " نام می‌برد.» (آرمسترانگ، ۲۳۲: ۱۳۹۶) وی نقش اصلی آن را این گونه بیان می‌کند: «توانایی موقعیت‌گزینی و خودپنداری، با در نظر گرفتن دورترین افق‌های عالم و نهایت هستی و توانایی مربوط به موقعیت‌گزینی، با در نظر گرفتن مشخصه‌های وجودی انسان به عنوان معنای زندگی، معنای مرگ، سرنوشت نهایی جهان مادی و معنوی، تجربیات عمیق عشق به دیگری و غوطه‌ور شدن در آثار هنری.» (گاردنر، ۶۰: ۱۹۹۹) از نظر گاردنر لفظ هوش تنها برای استعدادی معمولی به کار نمی‌رود بلکه بایستی، هوش واقعی از جامعیت کافی برخوردار باشد. وی بدین منظور و برای سنجش هوش از استعدادی معمولی معیاری با هشت فاکتور در نظر گرفت. اختلالات بالقوه در اثر آسیب دیدگی‌های مغزی؛ وجود دانشوران، نوابغ و دیگر افراد استثنایی؛ تاریخچه رشد متمایز و مجموعه تعریف‌پذیری از عملکردهایی مقولات هوشی؛ تاریخچه تکامل و اعتبار آن؛ تأیید یافته‌های روان‌سنجی؛ تأیید یافته‌های روان‌شناسی - تجربی؛ عملکرد اصلی یا مجموعه‌ای از عملکردها و قابلیت رمزگذاری در یک سیستم نمادین از جمله این فاکتورها هستند.

از آنجایی که هفت فاکتور فوق درحیطه این پژوهش قرار ندارند، تنها به توضیح هشتمین فاکتور - نماد و نقش آن در سیستم‌های نمادین - مطابقت هوش وجودی با معیارها می‌پردازیم. به اعتقاد گاردنر، توانایی به کارگیری نمادها، یکی از بهترین شاخصه‌های رفتار هوشمندانه انسان و یکی از مهم‌ترین شاخصه‌های تمایز انسان از بسیاری از گونه‌های دیگر است. برای مثال، واژه «اسب» که بر روی صفحه کاغذ نقش می‌بندد، تنها مجموعه‌ای از خطوط است که به

شیوه خاصی کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند. اما ممکن است این خطوط برای شما تصاویر، روابط و خاطره‌های مشخصی را تداعی کند. در واقع چیزی که وجود عینی ندارد، موجودیت می‌یابد (بازنمایی). از این روی نمادها، در آثار ادبی، در اشکال و قالب‌های گوناگونی نگاشته شده‌اند. نمونه‌ای از نمادهای موجود در بافت اسطوره و حماسه، نمادهای آیینی است؛ که بیانگر آیین‌ها و روش‌های مربوط به ادیان و مذاهب بزرگ در جهان است. سیستم‌های نمادین، یکی از معیارهای مطابقت هوش وجودی با هوش‌های چندگانه‌گاردنر است. «بسیاری از جوامع، به شکل تاریخی، به ایجاد انواع مختلف نمادها، تصاویر یا نقشه‌هایی اقدام کرده‌اند که با کمک آن، می‌توانند با اعضای خود در مورد درون مایه‌های وجودی "سمبل‌ها یا نمادهای به کار گرفته شده توسط مذاهب بزرگ جهان" گفت و گو کنند.» (آرمسترانگ، ۲۳۳: ۱۳۹۶) بی تردید، مهم‌ترین نقش رهبران دینی، در گستره تاریخ، تلاش دیرینه بشر برای فهم سؤالات غایی زندگی بوده است. وجود تمدن‌های گوناگون و ظهور ادیان مختلف در میهن عزیزمان ایران، باعث برخورداری از فرهنگی والا و ارزشمندی این فرهنگ شده است. شاهنامه، آیین تمام‌نمای فرهنگ ایران از اساطیر تا حمله مغول است؛ و گنجینه‌ای از باورها و اعتقادات قومی و مذهبی مردمان پیشین اسلام را در خود جای داده است. «نمادها در تاریخ ادیان و اعماق ذهن و روان بشر، از تداوم وحدت و ثبات خاصی برخوردارند و بر مبنای ساختارهای مشابه پیش می‌روند. زبان نمادها و رمزها، به عنوان یک زبان جهانی و قابل فهم برای تمام افراد بشر، میل به ایجاد وحدت و حذف کثرت‌ها دارد و با عملکردی تربیتی میان دنیای درون و دنیای بیرون انسان ارتباط برقرار می‌کند.» (زمردی، ۱۵: ۱۳۸۷) رد پای نمادها یا سیستم‌های نشانه‌ای هوش وجودی را در حوزه‌های گوناگون از جمله: علوم، ریاضیات، تاریخ، ادبیات، جغرافیا و.. می‌توان یافت. از فرضیه‌های مربوط به مبداء عالم هستی گرفته تا نماد اعداد مقدسی چون هفت، دوازده و چهل؛ از ایزدان ماه و خورشید و میترا ایسم تا سرگذشت دین بهی؛ از فرهای سه گانه، آیین قربانی، تشرّف و بلوغ تا جدایی مرز ایران و توران و نمونه‌های بسیار دیگری که با اندک تأملی در شاهنامه فردوسی می‌توان به استخراج، بررسی و رمزگشایی آنها همت گمارد.

در جهان غرب، کامل‌ترین و مشخص‌ترین ارتباط میان ادبیات و هوش وجودی را می‌توان در تأثیر کتب آسمانی یهودیان و مسیحیان بر نویسندگان بعدی ملاحظه کرد. و درک کامل بسیاری از کتب بزرگ فرهنگی، مانند اکثر نمایشنامه‌های شکسپیر یا کتاب‌های «سلوک زائر» نوشته «یون یان<sup>۱</sup>» و بسیاری دیگر، بدون توجه به نحوه ادغام منابع مربوط به کتب مقدس یا مذهبی با آنها، امکان پذیر نخواهد بود. بنابراین می‌توان ادعا کرد که تمام آثار ادبی بزرگ، به مسائل زندگی اخروی پرداخته‌اند و فهمیدن آنها بدون در نظر گرفتن این مسائل، ممکن نخواهد بود: «از بحران وجودی گیلگمش<sup>۲</sup> پس از مرگ دوستش "انکیدو"<sup>۳</sup> در ادبیات کلاسیک چندین هزارساله بین النهرین گرفته تا "الهه‌های فلسفی" لئوپولد بلوم<sup>۴</sup> و "استفان دادلوس"<sup>۵</sup> در "اولیسیز"<sup>۶</sup>، شاهکار "جیمز جویس"<sup>۷</sup> در قرن بیستم.» (آرمسترانگ، ۱۳۹۶: ۲۳۹)

گنجینه‌های گران سنگ این مرز و بوم، چون: شاهنامه فردوسی، بوستان و گلستان سعدی، مثنوی معنوی مولوی، دیوان حافظ و بسیاری آثار دیگر نیز، لبریز از تأثیر مستقیم و غیرمستقیم کتاب مقدس مسلمانان (قرآن کریم) است؛ و آن چنان در لایه‌های زیرین ادبی نهفته است که گاهی بدون آگاهی از مفاهیم این کتاب آسمانی، درک و فهم مخاطب را به چالش می‌کشاند. پیوند میان ضمیر ناخودآگاه تباری و اندیشه خودآگاه فردی در سایه سرایشی زیبا و در بطن نمادها جان می‌گیرد.

زبان اثر سترگی چون شاهنامه، زبان اسطوره و حماسه است. و این اسطوره، در پرتو نمادها قابل کاوش و بررسی است. برای شناخت معانی و مفاهیم نهفته در بافت حماسی، چاره‌ای جز فهم و کشف این نمادها از هر لونی نیست. خواه ملموس و عینی همانند کاربرد ابزاری آنها و گاه حسی و ادراکی چون آیین‌ها و باورهای دینی که مرز میان اهورا و اهریمنی، خیر و شر،

1. Bunyan
2. Gilgamesh
3. Enkidu
4. Leopold Bloom
5. Stephen Daedalus
6. Ulysses
7. James Joyce

سیاهی و سپیدی را برای آدمی مشخص می‌سازند. همان گونه که فردوسی در مقدمه‌ای، مخاطب را از آن رموز آگاه می‌کند.

تو این را دروغ و فسانه مدان      به رنگ فسون و بهانه مدان  
ازو هر چه اندر خورد با خرد      دگر بر ره رمز و معنی برد

(فردوسی، ۱۳۷۵، ۱ / ۲۱: ۲۵-۱۲۴)

در ادامه، پژوهندگان، به بررسی عناصر باژ و برسم گرفتن، شکار، ازدواج، دخمه سپاری و جشن و شراب تحت عنوان زیبایی‌شناسی نمادهای زرتشتی گری و هوش وجودی در شاهنامه فردوسی پرداختند.

### ۳- نمادهای آیینی در شاهنامه

برخی از آیین‌ها، بیان گر مفاهیم رمزی و نمادین هستند. در شاهنامه، نمودهای فراوانی از آیین زرتشت دیده می‌شود که حتی پیش از ظهور زرتشت هم وجود دارند. از جمله این نمادها در شاهنامه به نمادهای آیین‌هایی چون: اسطوره آفرینش، اعداد مقدس، آیین مهر، قربانی، باژ و برسم گرفتن، شکار، ازدواج، دخمه سپاری و جشن و شراب و.. می‌توان اشاره کرد. در این پژوهش و برای جلوگیری از طولانی شدن بحث، نمادهای باژ و برسم گرفتن، شکار، ازدواج، دخمه سپاری و جشن و شراب بررسی و کاویده شدند.

#### ۱- ۳ باژ و برسم گرفتن

«باژ، واج، واژه، به معنی سخن و گفتار است و در اصطلاح، باژگرفتن به معنی خاموش شدن مغان در وقت شستن بدن یا خوردن غذاست؛ و چون با زمزمه کردن هم مرتبط است، باژگرفتن زمزمه دعا در آغاز خوردن غذا و سپس خاموش شدن در طول خوردن است. واژه برسم در اوستا بسیار آمده است.» (پورداد، ۱۳۷۷، ج ۱: ۵۵۷) «در فروردین یشت "کرده دوم" عنوان "وچ" (واج) را می‌بینیم که در معنای سخن و دعا آمده است و در فقره بیست و یکم به



کلمهٔ آواز برمی خوریم که از همین ریشه است و دعایی است که در مواقع سخت خوانده می‌شود.» (پورداوود، ۱۳۷۷، ج ۲: ۶۴) «این زمزمه دعا (باژگرفتن) با در دست گرفتن برسَم همراه بوده است. برسَم<sup>۱</sup> یا برسمن<sup>۲</sup> شاخه‌های باریک و بریده از درخت گز یا انار است که حتی هنگام چیدن آنها هم اورادی خوانده می‌شده است. برسَم را به تعداد سه، هفت، دوازده و بیست و یک شاخ بر خوان غذا یا سفره نوروزی می‌گسترانده‌اند تا خلدایان بر آنها فرود آیند و سهم خویش را از قربانی یا غذا دریافت دارند.» (بهار، ۱۳۸۱: ۴۸۶-۴۸۵) «بنابر مندرجات اوستا، مراسم برسَم بسیار کهن است، چنان که هوشنگ هم برای فرشته یهوا "وایو" برسَم می‌گسترده و نثار می‌کند.» (پورداوود، ۱۳۷۷، ج ۱: ۵۵۷) «باژ و برسَم گرفتن را یک آیین هندوایرانی می‌داند که میان اقوام هند و ایران مشترک بوده است.» (بهار، ۱۳۸۱: ۴۸۶-۴۸۵) «مانند آیین‌های دیگری چون مرده سوزی و هوم فشردن. ریشهٔ کلمهٔ برسَم از واژهٔ برز<sup>۳</sup> به معنی رشد و نمو کردن است. ایرانیان شاخهٔ تر این گیاه را به نشانه شکرگزاری و به نیابت از تمام رستنی‌ها و نعمات در دست می‌گیرند و به آن درود می‌فرستند تا شکر نعمت ایزدی را به جای آورده باشند.» (پورداوود، ۱۳۷۷: ۱ / ۵۵۸)

در شاهنامه، به این آیین در بخش حماسی - تاریخی و در چند موضع، اشاره شده است. داستان باژگرفتن و برسَم‌گیری بندوی هنگام غذاخوردن از روایت‌های معروف شاهنامه است؛ که باعث ناراحتی نیاطوس شده و قهر و غضب وی را در پی دارد؛ زیرا این عمل با آیین دین مسیحیت همخوانی ندارد.

دگر روز خسرو بیاراست گاه	به سر بر نهاد آن کیانی کلاه
نهادند در گلشن سور خوان	چنین گفت: پس رومیان را بخوان
بیامد نیاطوس با رومیان	نشستند با فیلسوفان به خوان
چو خسرو فرود آمد از تخت بار	ابا جامهٔ روم گوهرنگار

1. Barsam  
2. Baresman  
3. Barez

خرامید خندان و بر خوان نشست      بشد تیز بندوی برسم به دست  
جهاندار بگرفت واژ نهان      به زمزم همی رای زد با مهان  
نیاطوس کان دید بنداخت نان      از آشفتگی باز پس شد ز خوان  
همی گفت: واژ و چلیپا بهم      ز قیصر بود بر مسیحا ستم

(فردوسی، ۹ / ۱۳۲: ۷۸-۲۰۷۱)

یا در موضعی دیگر، زمانی که خراد در سخنرانی خردمندانه خود با قیصر روم به واژه و برسم گرفتن دهقان جهاندار اشاره می‌کند.

جهاندار دهقان یزدان پرست      چو بر واژه برسم بگیرد به دست  
نشاید چشیدن یکی قطره آب      گر از تشنگی آب بیند به خواب

(همان، ۹ / ۹۷: ۸۴-۱۴۸۳)

## ۲-۳- آیین شکار

«شواهدی وجود دارد که بر مضامین وجودی در آیین شکار و خاک سپاری‌های ماقبل از تاریخ دلالت دارد.» (آرمسترانگ، ۲۳۴: ۱۳۹۶) در واقع وجود این شواهد اعتبار تکاملی هوش وجودی را اثبات می‌کند.

شکار، یکی از آیین‌های مرسوم در حماسه است؛ که در واقع نمایانگر بلوغ و اثبات قدرت است. این آیین با آیین‌های دیگری چون اژدهاکشی، نبرد با جانوران، شکار و ازدواج مقدس، نوش خوارهای ویسپردی (۱) و آیین قربانی در ارتباط بوده است. «آیین شکار و نوش خوارهای بعد از آن و تقسیم گوشت میان مردم، در لایه‌های پنهان خود، تحت تأثیر آیین نوش خوارهای ویسپردی است که، در ضمن آن، گوشت حیوان‌های قربانی شده به صورت دسته جمعی و با آیینی خاص خورده می‌شده است، همان چیزی که امروزه، در جا به جایی اسطوره‌ای، به شکل سفره اندازی‌های آیینی دیده می‌شود.» (سرکارانی، ۲۱۴: ۱۳۷۸) «ریشه این آیین را می‌توان در اسطوره‌های هندوایرانی جستجو کرد.» (بهار، ۲۴۹: ۱۳۸۵) در واقع، جابه جایی اساطیر اغلب در زمینه دینی و ادبی انجام می‌پذیرد. در حقیقت، در پشت هر آیین مذهبی، اسطوره‌ای خاص

وجود داشته و دارد که چگونگی بنیادنهادن آن آیین و رسم مذهبی را به روزگاران بس کهن بازگو می‌کند. اما گاهی آیین و رسم معینی در اجتماع برمی‌افتد و منسوخ می‌شود و سپس اسطوره توجیهی آن آیین، اعتبار و نقش اصلی خود را از دست می‌دهد و دچار دگرگونی می‌شود. بسیاری از مراسم و آیین‌های دیرین آریایی که در میان مردمان ایران شرقی مرسوم بود، پس از دین آوری زردشت، هم‌چنان دوام پیدا کرد ولیکن رنگ زردشتی به خود گرفت. دگرگونی اسطوره و جابه‌جایی آن در زمینه ادبی، در اثر دخالت منطق نوین و برداشت ذهنی جدید، آغاز می‌گردد. (خطیبی، ۱۳۷۸: ۱۲۷) علاوه بر اسطوره‌های ایرانی، در اسطوره‌های یونان، روم و اسطوره‌های سلتی (۳) نیز به قربانی کردن و تقسیم گوشت بین مردمان و نیز اختصاص گوشت‌هایی به خدایان برمی‌خوریم. (برن<sup>۱</sup> و دیگران، ۱۳۸۳: ۳۴-۵۳۳) «در حقیقت، سرچشمه آیین برسم گرفتن نیز، همین آیین بوده است. ملت‌های هند و ایران برسمن بر زمین می‌گسترده‌اند تا خدایان بر آن بنشینند و سهم خویش را از قربانی بگیرند. این آیین با سرودهای طولانی همراه بوده است.» (بهار، ۱۳۸۵: ۲۴)

در شاهنامه فردوسی، طهمورث دیوبند، نخستین کسی است که به تربیت مرغان شکاری

می‌پردازد.

ز مرغان هر آن را که بد نیک تاز      چو باز و چو شاهین گردن فراز  
بیاورد و آموختن شان گرفت      جهانی بدو مانده اندر شگفت

(فردوسی، ۱ / ۳۶: ۱۴-۱۳)

اهمیت آیین شکار را می‌توان در شکل‌گیری روایات حماسی و تراژدی شاهنامه دید. نقش شکار در زمینه سازی بسیاری از آشنایی‌ها و به دنبال آن، تولد قهرمان و شکل‌گیری تراژدی نقش مؤثری ایفا کرده است؛ از جمله می‌توان به نقش شکار در آشنایی رستم و ته‌مین و تولد سهراب، پیداشدن مادر سیاوش، دختری ماهروی در شکار و تولد سیاوش، شکار گرازان و آشنایی بیژن و منیژه و اسارت بیژن در چاه اکوان دیو و نخجیر رستم در کابل و مرگ جهان

1 Bern

پهلوان توسط نابرداری اش شغاد اشاره کرد. رستم، برای رفع آلام خاطر ساز نخچیر می‌کند و به نزدیکی مرز توران که انباشته از گوران است عزیمت می‌کند.

غمی بد دلش ساز نخچیر کرد	کمر بست و ترکش پر از تیر کرد
سوی مرز توران چو بنهاد روی	چو شیر دژآگاه نخچیرجوی
چو نزدیکی مرز توران رسید	بیابان سراسر پر از گور دید
برافروخت چون گل رخ تاج بخش	بخندید وز جای برکنند رخس
به تیر و کمان و به گرز و کمند	بیفگند بر دشت نخچیر چند...
چو بریان شد از هم بکند و بخورد	ز مغز استخوانش برآورد گرد
بخفت و برآسود از روزگار	چمان و چران رخس در مرغزار
سواران ترکان تنی هفت و هشت	بران دشت نخچیرگه برگذشت...
چو بر دشت مر رخس را یافتند	سوی بند کردنش بشتافتند...
غمی گشت چون بارگی را نیافت	سراسیمه سوی سمنگان شتافت...
یکی بنده شمعی معنبر به دست	خرامان بیامد به بالین مست...
چنین داد پاسخ که تهمینه ام	تو گویی که از غم به دو نیمه ام...
به خشنودی و رای و فرمان اوی	به خوبی بیاراست فرمان اوی...
چو نه ماه بگذشت بر دخت شاه	یکی پورش آمد چو تابنده ماه

(همان، ۱ / ۷ - ۱۷۰: ۱۱۲ - ۱۷)

روزی از روزها، طوس و گیو و گودرز و چندی دیگر برای شکار به دشت دغوی می‌روند. پس از شکار چندین گور، در نزدیکی مرز توران به بیشه زاری حاصلخیز رسیده و در آنجا زیبارویی را می‌یابند. پس از نزاعی لفظی بر سر تصاحب خوبرخ، تصمیم می‌گیرند داوری را به کیکاوس وانهند. و سرانجام بر فرمان پادشاه سر تعظیم فرود می‌آورند. و این چنین باری دیگر صیدی از دل صیدی دیگر سربرآورده و زمینه شکل‌گیری غم نامه سیاوش می‌گردد.

### ۳-۲- ازدواج

ازدواج، یکی دیگر از آیین‌های متنوع در شاهنامه است. ازدواج در شاهنامه در اشکال مختلفی چون: ازدواج با محارم (خویدوده) و ازدواج با بیگانه صورت می‌پذیرد. ازدواج با بیگانه نیز، به شیوه‌های مختلفی چون، عاشقی و گناه در شکار صورت می‌گرفته و البته دارای جنبه‌های گوناگونی بوده است. با وجود رایج بودن ازدواج با محارم در حماسه‌ها و ایران باستان، فردوسی تنها به دو مورد در شاهنامه اشاره می‌کند؛ آن هم پس از ظهور زردشت و در دوران پادشاهی گشتاسب. دلیل آن نیز، چیزی جز هنرمندی فردوسی، در همگون سازی قصه‌ها و باورهای کهن با آیین‌های اسلام نیست. در این پژوهش به ذکر عناوین اشکال گوناگون ازدواج بسنده کرده‌ایم؛ و از این میان و به لحاظ محدوده پژوهش، تنها به بررسی آیین خویتوکدس پرداختیم.

### ۳-۳-۱- ازدواج‌های آیینی در شاهنامه

اشکال گوناگون ازدواج در شاهنامه عبارتند از: ۱- آزمون ازدواج، ۲- ازدواج با محارم (آیین خویتوکدس)، ۳- ازدواج برون مرز همسری، ۴- ازدواج پهلوان و ترک همسر (مادر مکانی)، ۵- پرهیز از ازدواج دختر و مرد بیگانه، ۶- پیش گامی و آزادی دختر در عشق ورزی و ازدواج، ۷- ترنج زر و عشق بازی و ازدواج، ۸- سفر و جستجوی پهلوان برای همسریابی.

### آیین خویتوکدس

«صورت اوستایی (XvaetvadaŌa) که به شکل‌های خویدوده، خویدودس، خویتوکدس و...» (عفیقی، ۵۰۶: ۱۳۷۴)، نیز آمده یکی از اصطلاحات مناقشه برانگیز زناشویی در فرهنگ ایران باستان است. «این اصطلاح به معنای ازدواج با وابستگان، نزدیکان و خویشان است.» (شهبازی، ۱۳: ۱۳۸۰)

و «غالباً از آن چنین استنباط شده که در ایران باستان، ازدواج با محارم روا بوده است.» (رضی، ۱۳۸۱: ۱ / ۷۳-۸۱۶) از خویتوکدس در منابع متعددی یاد شده است و بنابر شواهدی

ظاهراً در سنت مزدیسنی نیز این آیین ستوده و پرصواب شمرده می‌شده است؛ چنان که برای نمونه در کتاب روایت پهلوی ازدواج با مادر، خواهر یا دختر برترین کار دانسته شده است. (روایت پهلوی: ۵)

در گزارشی از یسنا که متعلق به دورهٔ انوشیروان است، از ازدواج اورمزد با دخترش، سپندارمذ، و تولد گیومرث و سپس جفت شدن گیومرث با سپندارمذ، مادرش، و زادن مشی و مشیانه سخن رفته است. (شاپور شهبازی، ۱۸: ۳۸۲۰؛ سن، کریستین، ۶۸: ۱۳۷۷) که شاید کهن‌الگوی اساطیری سنت ازدواج با محارم در معتقدات زرتشتی باشد. «این رسم در میان اقوام و ملل دیگر هم متداول بوده.» (رضی، ۱۳۸۱: ۲ / ۸۳۰) و «احتمالاً یکی از باورهای عصر زن/مادرسالاری منشأ پیدایش و رواج آن است. در این نظام اعتقاد بر این بود که اصالت نژاد و تبار شاهی فقط از طریق زنان منتقل می‌شود و از این روی هر کس با دختر شاه ازدواج می‌کرد عملاً سلطنتی را که از آن همسرش بود به دست می‌آورد و جانشین آینده پدر دختر دانسته می‌شد. بر مبنای همین باور گاهی شاهزاده‌ای با خواهر خویش و حتی پادشاه پس از مرگ همسرش با دختر خود ازدواج می‌کرد تا قدرت و سلطنت در خاندان او همچنان محفوظ بماند و به همسر بیگانه خواهر یا دختر منتقل نشود.» (فریزر، ۳۷۰: ۱۳۸۳)

گشتاسب، هدیه پیروزی بر تازش ارجاسب به ایران را، ازدواج با دخترش همای تعیین می‌کند. و پس از غلبه اسفندیار بر ارجاسب، هما به عقد اسفندیار درمی‌آید.

چو شاه جهان باز شد باز جای      به پور مهین داد فرخ همای  
سپه را به بستور فرخنده داد      عجم را چنین بود آیین و داد

(فردوسی، ۵ / ۱۵۰: ۱-۸۰۰)

و در جای دیگر، بهمن طبق سنت زرتشتی (دین پهلوی)، دخترش همای را به زنی می‌گیرد.  
دگر دختری داشت نامش همای      هنرمند و با دانش و نیک رای...  
پدر در پذیرفتش از نیکوی      بران دین که خوانی همی پهلوی

(همان، ۶ / ۵۲-۳۵۱: ۶۷-۱۶۵)

#### ۴-۳- دخمه سپاری

«در دین زرتشت، دین رسمی مردمان هخامنشی، خاک عنصری مقدس شمرده می‌شد و از این روی مردگان را در خاک دفن نمی‌کردند.» (پیاده، ۱۳۶۸: ۳۲) اعتقاد شدید به عناصر پاک طبیعت و تلاش برای پرهیز از آلوده کردن آن سبب شده بود در گذشته آنان مردگان خود را در بلندی یا در برج خامش (دخمه) قرار دهند که جسم آنان به طبیعت بازگردد.

واژه دخمه در اوستا «دخمه» و در پهلوی «دخمک (daxmag)»، به گور سنگی یا سردابه‌ای گفته می‌شد که جسد مردگان را در آن قرار می‌دادند. و در اصل، به معنی داغگاه است؛ از آن روی که مکانی برای سوزاندن مردگان بوده است.» (رضایی، ۱۳۸۲: ۱۳۳) در زبان فارسی به دخمه، استودان و دخمه دان هم می‌گویند. بعضی از استودان‌های عهد ساسانی مشتمل بر نوشته‌های مذهبی و نام درگذشته بوده است (اوشیدری: ۱۰۶) «از نقش رستم فارس، چنین برمی‌آید که دخمه‌ها در دل سنگ‌ها و کوه‌ها ساخته می‌شده است. گورسپاری با فرهنگ آریاییان هندواروپایی همخوانی دارد: دخمه از ریشه dax به معنی سوزانده است و سوزاندن از آیین‌های هندوایرانی است که از بقایای آثار بازمانده از اجساد مردگان این اقوام آریایی اقتباس می‌شود. ایرانیان ماقبل تاریخ اجساد مردگان را به شکل قرارگرفتن جنین در رحم در امتداد شمالی - جنوبی در گور می‌نهادند. زنان به عنوان عنصر زاینده رو به سوی مشرق (طلوع خورشید و منشا آفرینش انسان) و مردها به عنوان عنصر میرا روی به سوی مغرب (غروب خورشید) داشته و مردگان را با گل آخرا (نماد خون) می‌اندوده‌اند و مرگ تولدی دیگر و حیاتی نو محسوب می‌شده است. بنابراین، دفن مردگان به صورت گورسپاری خیلی پیش‌تر از آیین دخمه سپاری و در میان بومیان ایران ماقبل تاریخ وجود داشته است. اینان مردگان خود را در اتاق‌های خود در عمق بیست تا سی متری دفن می‌کردند و هراسی از مرده نداشته‌اند. اندک اندک، با ورود آریاییان، گوسپاری به خارج از خانه و گورستان‌ها کشیده شد و این وضع کم‌کم تغییر یافت. آن گونه که از وندیداد برمی‌آید، هراس از مرده در زمان‌های بعد در میان ایرانیان شایع شده است و این بدین دلیل بوده است که معتقد بوده‌اند دیو دروخش نسوش (druxsnsas)، که نحس‌ترین دیوان بوده است، در

وجود انسان رخنه می‌کرده و باعث مرگ می‌شده است. همین موضع مرده را نحوست و ناپاکی‌ای می‌بخشیده که، به اعتقاد آنان، دفن کردنش حتی خاک را نجس می‌ساخته است. بنابراین، مرده‌ها را در دخمه‌ها و استودان‌ها می‌نهادند تا حیوانات یا پرندگان وحشی آنان را بخورند و ناپاکی آن‌ها را بزدایند. آیین مرده سوزی نیز، که با دخمه ارتباط می‌یافته، بدین ترتیب رایج شده است، گرچه ایرانیان به جهت احترام به آتش حتی مرده را نمی‌سوزانده‌اند.» (رضی، ۱۳۸۲: ۲۲، ۵۱-۵۰، ۷۸-۷۷ و ۱۹۱). در اعصار متأخرتر، «مغان (موبدان زرتشتی) مرده هراسی را بیشتر رواج داده‌اند. کيفر اعدام یا تازیانه حکم کسانی بود که مرده را دفن می‌کردند. آنان مخالف قرارگرفتن مرده در خاکی بودند که قابلیت پذیرش کشت و غله را دارد. اگر در شرایطی خاص بیرون بردن مرده، در معرض وحوش، ممکن نمی‌بوده است، آن را به طور موقت دفن می‌کرده‌اند و البته قبل از دفن او را غسل میت (با ادرار گاو) می‌داده‌اند. در صورتی که گاوی نبوده یا محضوراتی وجود داشت، از ادرار مرد یا زن استفاده می‌کرده‌اند.» (رضی، ۱۳۸۲: ۵۸-۳۵۱) بدین ترتیب، «سنت دخمه سپاری از بعد از مهاجرت آریاییان تا قبل از اسلام به شدت رواج داشته است و به هر حال ریشه سنت نهفته در واژه دخمه را باید در اعصار بسیار کهن‌تر جست و جو کرد.» (بهار، ۱۳۸۱: ۴۸۶)

استفاده فردوسی از واژه دخمه در بخش اساطیری - حماسی نسبت به بخش حماسی - تاریخی شاهنامه بیشتر آورده است. همچنان که، تأثیرپذیری فردوسی از رسوم پس از اسلام در بخش تاریخی قوی‌تر است؛ چنان که می‌بینیم اردشیر بابکان در همین بخش تن اردوان را با مشک و کافور می‌شوید و به رسم مسلمانان به خاک می‌سپارد.

برفت از میان بزرگان سپاک	تن اردوان را ز خون کرد پاک
خروشان بشستش ز خاک نبرد	بر آیین شاهان یکی دخمه کرد
به دیبا بپوشید خسته برش	ز کافور کرد افسری بر سرش

(فردوسی، ۷ / ۱۳۵: ۳۱-۴۲۹)

دخمه سپاری در روایات فریدون، نوذر، سهراب، فرود سیاوش، دوازده رخ، گشتاسب، رستم و شغاد، بهمن اسفندیار، دارای داراب، اسکندر، اردشیر، بهرام اورمزد، بهرام گور، قباد،



کسری و یزد گرد آمده است. دخمه سپاری یزدگرد شهریار بعد از شکست اعراب، آخرین دخمه سپاری در شاهنامه است.

به باغ اندرون دخمه یی ساختند      سرش را به ابر اندر افراختند  
سر زخم آن دشنه کردند خشک      به دبق و به قیر و به کافور و مشک

(همان، ۸ / ۴۷۰: ۳-۷۰۲)

پس از مرگ خسرو پرویز، شیرین، گشودن در دخمه همسر را، آخرین آرزوی خویش و شرط ازدواج خود با شیرویه قرار می‌دهد.

فرستاد شیرین به شیروی کس      که اکنون یکی آرزو ماند و بس  
گشایم در دخمه شاه باز      به دیدار او آمدستم نیاز

(همان، ۹ / ۲۹۱: ۸۶-۵۸۵)

و به دستور شیرویه، در دخمه گشوده می‌شود؛ شیرین پس از راز و نیاز با خسرو، با خوردن زهر جان به جان آفرین تسلیم می‌کند، و شیرویه به دخمه سپاری شیرین در کنار شویش فرمان می‌دهد.

بفرمود تا دخمه دیگر کنند      ز مشک و ز کافورش افسر کنند  
در دخمه شاه کرد استوار      برین برنیامد بسی روزگار

(همان، ۹ / ۲۹۱: ۹۵-۵۹۴)

### ۵-۳- جشن و شراب

کلمه جشن یا سرور دارای ریشه اوستایی «یژ» به معنای ستایش کردن و پرستش است. واژه «یژته» از ریشه «یژ» در فارسی میانه و به معنای «ستوده شده» است که در فارسی امروز به صورت «ایزد» درآمده است. دو واژه یسن و یشت از همین ریشه و به معنای سرودهای ستایشی و نیایشی است. دو بخش اوستا به همین نام هاست و در حقیقت سرودهایی در ذکر ایزدان و موجودات مینوی هستند. «فرقی که در میان مفهوم یسنا و یشت می‌توان قرار داد، این

است که اولی به معنی ستایش و نیایش است به طور عموم [و] دومی به معنی ستایش پروردگار و نیایش امشاسپندان و ایزدان است.» (پورداوود، ج ۱: ۱/۲) به عبارتی، کلمه «جشن» صورت تغییر یافته «یسن»، هر آیینی که با سرودخوانی و نیایش همراه بود به کار می‌رفت و جنبه دینی داشته است. نمونه مستقل و منفردی از این نوع جشن در شاهنامه نیامده است. این نوع آیین در دین زردشتی رواج بسیاری داشت. و دارای دو ویژگی: ۱- جنبه نیایشی و ۲- جنبه اجتماعی است. «جشن یک آیین فردی نیست و لازمه برگزاری جشن وجود یک جمع است؛ همچنین کارکرد اصلی جشن، تحکیم جمع و بقای آن بوده است که به مناسبت‌های گوناگونی چون: ساخت یک شهر، پدیده‌های فصلی، مسائل کشاورزی و برداشت خرمن، پایان فصل، پدیده‌های نجومی، آغاز سال نجومی مثل نوروز و.. برگزار می‌شده‌اند.» (بهرامی، ۱۳۹۲: ۸) «از مهم‌ترین بن مایه‌های جشن می‌توان به: تجمّع، همکاری و هم خوراکی اشاره کرد.» (موسی‌پور، ۱۳۹۲: ۱۰) هر چند این واژه عموماً شادی و سرور را تداعی می‌کند، اما لزوماً همیشه به این معنا نیست. و در واقع در مورد هر نوع گردهمایی مخصوصاً آیینی به کار می‌رود. مانند جشن عروسی و جشن مردگان. چنان که در شاهنامه در داستان رزم اسکندر با فور هندی می‌بینیم.

وز آن جایگه شد بر تخت فور      بران جشن ماتم برین جشن سور

(فردوسی، ۷ / ۴۰: ۶۱۵)

جشن در مفهوم دیگر، مربوط به جشن‌های ملی و خاص ایرانیان است؛ مانند جشن مهرگان، سده، فروردگان و... که در شاهنامه تنها به ذکر و یادکرد آنها بسنده شده است. از این روی در حیطه این پژوهش نبوده و به تحلیل آن نپرداختیم. برخلاف دو مورد فوق، جشن در معنای عام، نمونه‌های مثالی آن به وفور در شاهنامه یافت می‌شود. در تفکر مردم ایران باستان، جشن و شادی موهبتی الهی بوده است. از این رو، پاسداشت هر پیروزی، فتح و بالاخص رهایی از ظلم و ستم بیداد، برپایی جشنی بود. در حقیقت برپایی جشن‌ها، نماد پیروزی نیکی بر بدی بود. و به گفته دورکیم، «سنت‌های جشنی اغلب، مبتنی بر یک موقعیت موفقیت آمیز یا یادآوری چنان موقعیتی است و معمولاً هم این موفقیت در قبال کسب نوعی تضمین زیستی و

استمرار بقای قبیله تفسیر می‌شود.» (دورکیم، ۱۳۸۳: ۵۴) نمونه‌های فراوانی از جشن بدین مفهوم، در شاهنامه وجود دارد که اغلب با نوش خواری و آیین شراب همراه بوده است. گاه برای ورود یک شاهزاده و یا پهلوان و یا حتی نوعروسی، جشنی بزرگ برپا می‌شد. با ورود کیخسرو به ایران، همچنین پیروزی بر افراسیاب و برتخت نشستن وی، جشن بزرگی برپا شد. جهانی به شادی بیاراستند به هر جای رامشگران خواستند... سراسر همه شهر آذین بیست بیاراست میدان و جای نشست (فردوسی، ۳ / ۲۳۲: ۳۳-۳۵۲۷)

در اغلب موارد، قبل از شروع کاری بزرگ مانند نبرد و پس از پیروزی و غلبه بر دشمن، مراسم جشن و شراب برپا می‌شد. مانند جشن و شراب پیروزی رستم بر پولادوند. چو آگاهی آمد ز رستم به شاه خروش آمد از شهر وز بارگاه... جهانی به آیین شد آراسته می و رود و رامشگر و خواسته بسی زعفران و درم ریختند ز بر مشک و عنبر همی بینتند (همان، ۴ / ۹۸-۲۹۷: ۷۵-۱۳۶۶)

## نتیجه

همان گونه که گفته شد، در این پژوهش پس از طرح مباحث نظری، به استخراج نمادهای آیینی هوش وجودی پرداختیم؛ و مشخص گردید: نمادها، برساخته روان ناخودآگاه فردی و تباری هستند که به عنوان نشانه‌های قراردادی از ذهن آدمی نشأت گرفته‌اند؛ توانایی به کارگیری آنها، نشانه رفتار هوشمندانه انسان است. و در ورای نمادها، بنیان باور و اعتقادی مطرح است که خود نقش سازنده آیین‌ها و ادیان ایرانی را از پی سده‌ها تا به امروز و از طریق زیبایی‌شناسی آثار ادبی آشکار می‌سازد. نمادهای آیینی شاهنامه، چون باژ و برسم گرفتن، شکار، ازدواج، دخمه سپاری و جشن و شراب در پرتو نبوع شاعرانه حکیم طوس به خوبی بازنمایی شده و مانند پلی رنگین، ادراک حقیقت هستی را برای سالکان خود و عروج شعر به شعور فراهم آورده است.

## پی‌نوشت

۱- بنیادی‌ترین مفهوم در تفکر چینی مفهوم «دائو» است که آیین دائو نیز آن را مبنای همه اندیشه‌های خود قرار داده است. «دائو» در کاربرد عمومی به معنای «راه» است و توسعاً به معنای «اصول رفتار» به کار می‌رود. راه در اینجا به معنای نیروی کیهانی و رای تمام پدیده‌هاست. در آیین دائوی دینی، دائو را به کار شگرف ایجاد ارتباط بین انسان و نیروهای فوق طبیعی تعریف می‌کنند. اما، در آیین دائوی فلسفی - عرفانی، دائو همچون بستری برای سیر وجودی اشیا و امور است که به نحو ناآشکار و طبیعی آنها را به غایات وجودیشان سوق می‌دهد.

۲- یکی از پنج بخش اوستای موجود و یسپَرَد نام دارد که در کنار بخش‌های دیگر یسنا، یشت‌ها، و ندیداد و خرده اوستا به زبان اوستایی و از زمان ساسانی به یادگار مانده است. و یسپَرَد، خود مستقلاً کتابی نیست، می‌توان گفت مجموعه ایست از ملحقات یسنا که به هنگام مراسم مذهبی، بدون یسنا سروده نمی‌شود و به ویژه آن را در جشن‌های مذهبی شش گهنبار (در باورهای مزدیسنی، شش گاه است، که اهورامزدا جهان را در آن آفرید) سال می‌خوانند.

۲- بَرَسَم، شاخه‌های بریده شده نوعی درخت مانند انار، گز و هوم بوده است که برهم بسته شده و در آیین‌هایی مانند یزشن خوانی به کار می‌برند. گاهی نیز از میله‌های نقره‌ای به جای چوب‌های برسَم استفاده می‌شود. این شاخه‌ها در نیایش با دست بر حلقه‌های فلزی ماهروی گرفته می‌شود. برسَم گرفتن و نیایش کردن، نشان دریافت نیکی‌ها و سپاسگزاری از داده‌های اهورایی است.

۴- اسطوره سلتی، اسطوره‌ای است مبتنی بر چند خدایی اقوام سلت، که به شکل دین مردمان سلت در عصر آهن بروز یافت. مانند بقیه تفکرات ادیان اروپایی عصر آهن. این دین نیز ساختاری مشرکانه (پگانسیم) دارد علت آن می‌تواند مرادده‌های بسیار با اقوامی همچون رومیان، گل‌ها باشد. این اسطوره‌شناسی بعد از بزرگ شدن امپراتوری روم و تبدیل آن به مسیحیت دوام نیافت.

## منابع و مآخذ

- آرمسترانگ، توماس. بررسی هوش‌های چندگانه در کلاس درس. ترجمه مهشید صفری. تهران: نشر مدرسه، ۱۳۹۶.
- آقاحسینی، حسین؛ خسروی، اشرف. «نماد و جایگاه آن در بلاغت فارسی». بوستان ادب، سال ۲، شماره ۴، تابستان ۱۳۸۹.
- آیدنلو، سجاد. «چند بن مایه و آیین مهم "ازدواج" در ادب حماسی ایران». مجله تخصصی دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد، دوره ۴۱، شماره ۱ (پی در پی ۱۶۰)، صص ۲۳-۱، بهار ۱۳۸۷.
- اوشیدری، جهانگیر. دانشنامه مزدیسنا. تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۱.
- برن، لوسیا و دیگران. جهان اسطوره‌ها، ترجمه عباس مخبر. تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۳.
- بهار، مهرداد. پژوهشی در اساطیر ایران. تهران: نشر آگاه، ۱۳۸۱.
- \_\_\_\_\_ . جستاری در فرهنگ ایران. تهران: نشر اسطوره، ۱۳۸۵.
- بهرامی، عسکر؛ ابراهیم پور، موسی. «گفت و گو: جشن‌های آیینی ایرانیان». کتاب ماه تاریخ و جغرافیا، شماره ۱۹۰، صص ۲۰-۸، اسفند ۱۳۹۲.
- بی‌نام. روایت پهلوی، ترجمه مهشید میرفخرایی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰.
- پورداوود، ابراهیم. یشت‌ها (دوجلد). تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۷۷.
- پورنامداریان، تقی. رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳.
- پیاده، فرزاد. پرسپولیس: میراث جاودانه. تهران: نشر نوین، ۱۳۶۸.
- جعفری، اسدالله. نامه باستان در بوتۀ داستان. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۹.
- چین‌گرین، میراندا. اسطوره‌های سلتی، ترجمه عباس مخبر. تهران: نشر مرکز، ۱۳۹۱.
- خطیبی، ابوالفضل. «سایه‌های شکارشده - جابجایی اساطیر در شاهنامه». نامه فرهنگستان. شماره ۱۴، صص ۳۲-۱۲۲، زمستان ۱۳۷۸.
- دوبوکور، مونیك. نمادها و رمزهای گیاهی در شعر فارسی. تهران: انتشارات زوار، ۱۳۸۷.
- دورکیم، امیل. قواعد روش جامعه‌شناسی. ترجمه علی محمد کاردان. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۳.

- ربیعیان، محمدرضا. «نماد». دانشنامه ادب فارسی، زیر نظر حسن انوشه. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۶.
- رضایی، مهدی. «آیین‌های تدفین اقوام باستان». نشریه کتاب ماه هنر، شماره ۵۵ و ۵۶، صص ۳۴-۱۲۰، فروردین و اردیبهشت ۱۳۸۲.
- رضی، هاشم. دین و فرهنگ ایرانی پیش از عصر زردشت. تهران: انتشارات سخن، ۱۳۸۲.
- \_\_\_\_\_ . دانشنامه ایران باستان. تهران: انتشارات سخن، ۱۳۸۱.
- زمردی، حمیرا. نقد تطبیقی ادیان و اساطیر در شاهنامه فردوسی. خمسه نظامی و منطق الطیر. تهران: انتشارات زوار، ۱۳۸۲.
- سناری، جلال. جستاری در فرهنگ. تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۳.
- سرامی، قدمعلی. از رنگ گل تا رنج خار. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۳.
- شاپور شهبازی، علیرضا. «افسانه ازدواج با محارم در ایران باستان». مجله باستان‌شناسی و تاریخ، سال ۱۵، شماره ۲، صص ۲۸-۹، بهار و تابستان ۱۳۸۰.
- شمیسا، سیروس. بیان و معانی. تهران: نشر میترا، ۱۳۹۳.
- فردوسی. ابوالقاسم. شاهنامه. به کوشش سعید حمیدیان. تهران: نشر قطره، چاپ سوم، ۱۳۷۵.
- فریزر، جیمز جوزف. شاخه زرین (پژوهشی در جادو و دین)، ترجمه کاظم فیروزمند. تهران: نشر آگاه، ۱۳۸۳.
- قهرمانی، فاطمه. «نماد ابزارشناسی در شاهنامه». فصلنامه زیبایی‌شناسی ادبی، سال ۱۵، شماره ۳۴، ۱۳۹۶.
- کریستین سن، آرتور. نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌های ایرانیان. ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، ج ۲. تهران: نشر چشمه، ۱۳۷۷.
- کزازی، میرجلال‌الدین. مازهای راز. تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۶.
- گاردنر، هوارد. قاب‌های ذهنی: نظریه هوش‌های چندگانه. ترجمه حمیدرضا بلوچ. تهران: نشر نیلگون، ۱۳۹۶.
- گلی زاده، پروین؛ ابراهیمی، مختار؛ سعادت، افسانه. «تحلیل ماهی، یک نماد معنوی در مثنوی مولوی». فصلنامه زیبایی‌شناسی ادبی، ۱۳۹۴.

ماه وان، فاطمه؛ یاحقی، محمدجعفر؛ قائمی، فرزاد. «بررسی نمادهای تصویری فر». پژوهش نامه ادب حماسی، ۱۳۹۴.

محمدنژاد، معصومه. «بررسی نمادها در داستان سیاوش». همایش ملی ادبیات غنایی، ۱۳۹۵.  
مزند، لیلا. «نمادها و رمزهای گیاهی در شاهنامه فردوسی». فصلنامه بهارستان سخن (ادبیات فارسی)، دوره ۱۲، شماره ۲۸، صص ۲۰۲-۱۸۱، بهار و تابستان ۱۳۹۴.

میرصادقی، جمال و میمنت. *واژه‌نامه هنر داستان‌نویسی*. تهران: کتاب مهناز، ۱۳۷۳.  
والتر اوداینیک، ولودیمیر؛ لوییس، ماری؛ فرانتس، فون. *یونگ و سیاست: اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی کارل گوستاو یونگ*. ترجمه علیرضا طیب. تهران: نشر نی، ۱۳۸۸.  
یونگ، کارل گوستاو. *انسان و سمبل‌هایش*. ترجمه محمود سلطانیه. تهران: انتشارات جامی، چاپ اول، ۱۳۷۷.

Peirce, Charles, (1868) , **Questions concerning certain Faculties claimed for Man**, Journal of Speculative Philosophy v. 2, n. 2, pp. 103-14 .

Gardner,H. (1999b). **Intelligence reframed: Multiple intelligences for the 21st century**. New York: Basic Books.

## Ritual Symbols of Existential Intelligence in Ferdowsi's Shahnameh

Zohre Mobarhan Haghighi<sup>1</sup>, Mohammad Ali Davoodabadi Ph.D<sup>2\*</sup>  
Mohammad Reza Asad Ph.D<sup>3</sup>

### Abstract

One of the best indicators of intelligent behavior in human is the ability to utilize symbols (Gardner, 1999). Symbol is interrelated with the human's conscious and subconscious mind and creates the language of myth and epic. The language of mythical and epic works is symbolic and mysterious. The major religions of our world have created ritual symbols to be able to set forth arguments in existential themes with their members. This study primarily sought to find out answers for the role of symbols in recreation of existential intelligence in body of Ferdowsi's Shahnameh. Using an analytical - descriptive method and benefiting from library resources, this study made attempts to identify and extract ritual symbols in the Shahnameh; Finally, it was observed that existential intelligence is well represented in the light of symbols such as barsam and baj, hunting, marriage, burial, and celebration and wine by the Great Sage of Tus (Ferdowsi). No study has investigated the interrelationship among the symbols and the range of human's intelligences rather the symbols used in Shahnameh have been studied most frequently. Therefore, this study is the pioneer in examining this untouched aspect .

**Keywords:** Ferdowsi's Shahnameh, Ritual Symbols, Existential Intelligence.

---

1 .PhD Student, Department of Persian Language and Literature, Arak Branch, Islamic Azad University, Arak, Iran

Email: monahaghighi27@yahoo.com

2. Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Arak Branch, Islamic Azad University, Arak, Iran. (Author)

Email: m-davoodaadi@iau- arak. ac. ir

3. Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Arak Branch, Islamic Azad University, Arak, Iran.

Email: Asad.mohammadreza@yahoo.com