

تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی (دهخدا)

دوره ۱۶، شماره ۶۰، تابستان ۱۴۰۳، صص ۶۷-۸۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۹/۲۴، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۲۷

(مقاله پژوهشی)

DOI:

بررسی و تحلیل اسطوره‌های «هزاره دوم آهوی کوهی» با تأکید بر نقش هویت‌یاب آن‌ها

فرشاد سلیمی‌نژاد^۱، دکتر ثوراله نوروزی داودخانی^۲، دکتر خدابخش اسداللهی^۳

چکیده

اسطوره به رغم کهنگی‌اش، پدیده‌ای زنده و حاضر و ناظر بر رفتار و اندیشه‌های انسان است. با وجود آن که تمام شاعران، از اسطوره در شعر خود استفاده می‌کنند، فقط برخی از آنان و از جمله شفیعی کدکنی، از بینش اساطیری برخوردارند. او نه تنها با اسطوره‌های ایران، اسلام، عرفان و جهان‌آشناست؛ بلکه از تأثیر آن بر عمق بخشیدن به شعر هم آگاهی کافی دارد. در این مقاله برخی از اسطوره‌های «هزاره دوم آهوی کوهی» از آن روی که به انسان هویت می‌بخشند، معرفی شده است. شفیعی، با پذیرش ضمنی اسطوره‌هایی که سبب شکل‌گیری هویت ایرانی-اسلامی است، بر هویت ایرانی، که از ابزارهای خودیابی و ایستادن در برابر تمدن غرب است، تأکید بیشتری دارد. داده‌های این پژوهش با استفاده از روش کتابخانه‌ای گردآوری و با استفاده از روش کیفی توصیف شده است. هدف نویسندگان بازنمایی طرز اسطوره‌پردازی شفیعی برای هویت‌بخشی به انسان است. نتایج تحقیق نشان می‌دهد که شفیعی با بهره‌گیری از بینش اساطیری و نیز با شناخت عمیقی که از اسطوره‌ها، دارد به مخاطب برای رهایی از بی‌هویتی، کمک، شایانی می‌کند.

کلیدواژه‌ها: اسطوره، هویت، دین، ملیت، شفیعی کدکنی.

^۱ دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی _غنائی، واحد خلخال، دانشگاه آزاد اسلامی، خلخال، ایران

farshad.saliminejad.he@gmail.com

^۲ استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. (نویسندهٔ مسؤول)

Th.nourozi@gmail.com

^۳ استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران.

kh.asadollahi50@gmail.com



مقدمه

هویت گوهر ارجمند وجود انسان است. بی‌تردید هر آن چه در جهان نصیب انسان می‌گردد، البته گذشته از امور اتفاقی، منوط به میزان درک و یا نزدیک شدن او به این گوهر است. گوهری که در صدف آن ذات هر کس نهفته است و تنها باید آن را از درون خود کشف کند.

بنابراین هویت انسانی نه مقوله‌یی بیرونی است و نه چیزی است که از راه «تقلید» از دیگران به دست آید؛ بلکه تنها از تحقق «شخصیت» اصیل انسانی و با رسیدن به درک درستی از «بیگانگی با خود» و بازگشت به خود یا خویشتن خویش، محقق می‌گردد. زیرا بازگشت به خود یک «انتخاب» است و انتخاب تنها می‌تواند از سر آگاهی و بر بنیاد «تفکر انتقادی» و نقد هر آن چه به بیگانگی و از خود بیگانگی انجامیده، در عمل خود را نشان می‌دهد.

اما در بررسی هویت، به رغم تکیه محقق بر درون و اصالت خود، نمی‌توان تأثیر عوامل بیرونی را نادیده گرفت. عواملی که در هر سرزمینی رنگ بومی به خود می‌گیرد و ناگزیر در هر کجا خود را به شکل ویژه‌ای نشان می‌دهد.

در سرزمین ما، این هویت‌یابی، به دلیل تاریخی دراز و پیچیده و دشوار و درهم‌آمیزی فرهنگ‌های مختلف، از سویی و از سوی دیگر به دلیل انعطاف‌پذیری فرهنگ ایرانی در پذیرش عناصر فرهنگی اقوام دیگر، کاری به غایت دشوارتر از بررسی هویت در سرزمین‌های دیگر است.

زیرا اسطوره‌ها و تاریخ خاص ما نشان می‌دهد که بعد از تقسیم آریایی‌ها به دو شعبه ایرانی و هندی، آریایی‌ها در سرزمین ایران فرهنگ ایرانی را که هسته‌های هویت ایرانی در آن نهفته است، با تألیفی از عوامل مختلف به وجود آوردند. اما بعد از حمله اعراب یکی از مولفه‌های موثر در هویت ایرانی، که با موضوع مقاله حاضر در پیوند است؛ یعنی مولفه فرهنگ اسلامی، در آن رسوخ کرد و از تلفیق آن با فرهنگ اصیل ایرانی فرهنگ تازه‌ای که آن را فرهنگ ایرانی اسلامی می‌نامند، به وجود آمد.

همین مولفه یکی از اسباب عمده دشوار کردن راه خودیابی برای ایرانیان است. زیرا هر ایرانی وقتی به هویت خویش می‌اندیشد، مثل هر انسان دیگر، قبل از هر چیز به «هویت انسانی» خویش که اصیل و درونی است می‌اندیشد. همان هویتی که سعدی در یکی از سروده‌های

جهانی و شکوهمندش، آن را به یاد تمام انسان، با هر ویژگی فرهنگی، می‌آورد: «بنی آدم اعضای یکدیگرند...».

از آن پس انسان ایرانی را دارای یک هویت اساطیری که نماد تلاش آریاییان برای ساختن یک زندگی معنادار بود، می‌یابد. اگرچه انسان ایرانی از رهگذر اساطیر ملی خود هم، به دلیل اشتراک اساطیر در کهن‌الگوها با تمام مردم دنیا مشابهت می‌یابد.

اما وقتی به هویت تاریخی خود می‌اندیشد شاهد نبرد بی‌امان دین و سیاست با این اسطوره‌های هویت بخشنده است و درمی‌یابد که انتخاب هویت ملی ناب، بسیار دشوار؛ بلکه نامقدور است. زیرا دیگر نه می‌تواند هویت ملی مستقل از دین داشته باشد و نه هویت دینی مستقل از ملیت و فرهنگ ایرانی برای خود دست و پا کند.

حتی می‌توان گفت که همین «هویت دینی» او، به دلیل تقسیم اسلام به دو شعبه شیعه و سنی و گرایش ایرانیان به تشیع، کار هویت‌یابی او را باز هم دشوارتر می‌کند. به هر حال آن چه به مثابه فرهنگ ایرانی و اسلامی می‌شناسیم، مقوله‌ای سخت پیچیده است و بحث از هویت در آن آسان نیست. این دشواری با شروع انقلاب مشروطه که بر هویت ملی تأکید داشت، وارد مرحله تازه‌ای می‌گردد: زیرا انقلاب مشروطیت ایرانیان را در مسیر ارتباط با دنیای غرب قرار داد و آنان در این رویارویی به هویت ملی نیاز داشتند.

در این مقاله به اندیشه درک و ترک از خودبیگانگی و لزوم هویت‌یابی ایرانی، در شعر شفیعی کدکنی، اشاره می‌شود. داده‌های تحقیق با استفاده از روش مطالعات کتابخانه‌ای فراهم آمده و پس از مقوله‌بندی، با بهره‌گیری از روش کیفی توصیف و گزارش شده است.

هدف پژوهنگان بازشناسی مصادیق هویت ایرانی و اسلامی در شعر شفیعی کدکنی و اشاره به طرز تلقی او از این مساله، در هزاره دوم آهوی کوهی است. پرسش اصلی ما این است که شفیعی کدکنی، از کدام عناصر اسطوره‌ای برای بازنمود هویت ملی و دینی، بهره جسته است؟ ما کار خویش را با این فرض آغاز کردیم که شفیعی مسئول است و نمی‌تواند انسان را بدون توجه به هویت‌های ملی و دینی‌اش، انسانی ارزشمند برای جامعه و وطن، تصور کند.

پیشینه تحقیق

انوی، حسن، ۱۳۸۱: تعریف هویت، در فرهنگ سخن.

ارمکی، تقی، وکیلی، عارف: مطالعه جامعه‌شناختی هویت، در فصل‌نامه مطالعات موسسه اجتماعی و فرهنگی، دوره دوم، ش ۱، تابستان ۱۳۹۲ که در آن مولفه‌های هویت، نظیر کشور، نژاد، ملت، فرهنگ، حکومت، تاریخ مشترک، زبان، هنر، ادبیات، دین و جهانی شدن، مورد بررسی قرار گرفته است.

اکبری، حسین و عیوضی، محمدرحیم، مجله علوم اجتماعی دانشگاه فردوسی مشهد: این پژوهش براساس یک پرسش‌نامه انجام شده و حاصل آن نشان داده است که در نظر کسانی که به پرسش‌ها پاسخ داده‌اند، هویت ملی برتر از هویت دینی بوده است.

ابوالحسنی، سیده رحیمه، مولفه‌های هویت ملی، مجله حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهرانف دوره دوم، ش ۴، زمستان ۱۳۸۷: پژوهشگر هوست ملی را دارای پنج بُعد اجتماعی، تاریخی، جغرافیایی، فرهنگی و سیاسی دانسته است.

گل محمدی، احمد، ۱۳۸۱، کتاب جهانی شدن فرهنگ و هویت، نشر نی.
میرباقری، مهدی و دیگران، ۱۳۷۶، مبانی و راه‌کارهای اسلامی شدن دانشگاه‌ها، معاونت امور فرهنگی مجلس شورای اسلامی.

روش تحقیق

داده‌های این پژوهش با استفاده از روش کتابخانه‌ای گردآوری و با استفاده از روش کیفی توصیف شده است.

مبانی تحقیق

می‌توان گفت که انسان از همان لحظه‌ای که میان رویاهای خود با واقعیت فاصله انداخت و واقعیت بدون رویا را زمینه اصلی زندگی اجتماعی تصور کرد، آرام آرام هویت خویش را از دست داد و به زندگی وابسته و مبتنی بر تقلید عادت کرد.

به راستی ما با از دست دادن رویاهای فردی و جمعی خویش «قدرت تخیل و تصور خویش را از دست داده‌ایم و به ندرت، به جز در مورد کودکان و شعرا، نیروی تصور ما پا را از تقلید یا تکرار داستان‌ها و وقایعی که از تجربه خودمان هستند، فراتر می‌نهد.» (فروم، ۱۳۶۸: ۲)

زیرا رویاهای فردی ما، واقعی‌اند و بدین ترتیب ما چیزی واقعی را که با «باستانی ترین آفرینش‌های آدمی، یعنی اساطیر» (همان)، شباهت و سروکار دارند، کنار گذاشته‌ایم و با تن

دادن به این امر زبان مشترک انسانی؛ یعنی زبان سمبولیک را از یاد برده‌ایم؛ «نه هنگام خواب، بلکه هنگام بیداری.» (همان: ۷)

رویاهایی که برای مردم گذشته مهم و جزئی از زندگی بود و در فراگرفتن زبان آن تردیدی به خود راه نمی‌دادند. زیرا «از نظر ایشان رویا و اساطیر گویاترین بیان ذهن بشر به شمار رفته و نفهمیدن این پدیده‌ها، دلیل بر بی سواد بودن است.» (همان)

بدیهی است از زمانی که انسان زبان رویاها و اساطیر را فراموش کرد رابطه اش با انسان‌های دیگر از بین رفت و بدین ترتیب نه تنها نیمی از توانایی اش را از دست داد؛ بلکه در اثر خلاء و بی ارتباطی، احساس تنهایی و خودباختگی و سرانجام حس بی‌هویتی به او دست داد. به سخن دیگر «هنگامی که انسان ظرفیت استعداد اسطوره‌سازی را از دست بدهد، دچار فقدان تماس با نیروی خلاق هستی خویش می‌گردد.» (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۷: ۳۵-۲۳۴)

به این اعتبار اسطوره مثل تکیه‌گاهی است که اگر نباشد انسان احساس خطر و از آن بدتر احساس تهی‌شدگی و بی‌هویتی می‌کند. به همین دلیل است که اسطوره‌سازی تداوم می‌یابد و ساختن اسطوره‌های جدید در تاریخ، به مثابه مکانیزم‌های جبرانی، اشارتی به این واقعیت است. «از این رو جهان اساطیری شباهت عجیبی با نیروی متخیله خلاق شاعران و هنرمندان دارد. یا بهتر است بگوییم که تخیل آفریننده شاعران و هنرمندان در اصل نقش اساطیری دارد.» (شایگان، ۱۳۷۱: ۱۰۱)

اسطوره و هویت

از آن روی که هویت انسان در ژرفای سرشت او نطفه می‌بندد، و اسطوره نیز «با اعماق سرشت بشر سروکار می‌یابد.» (گورین و دیگران، ۱۳۷۶: ۱۷۱)، می‌توان به سنخیت این دو باور داشت. زیرا اسطوره، به مثابه رویای جمعی بشر، بیش از هر چیز او را به یاد لحظه‌های شکل‌گیری چیستی و کیستی او می‌اندازد و هستی و بنیاد او را به یادش می‌آورد. به بیان بهتر اسطوره، یا «میت، بنیان و بن می‌بخشد و نه به سوال چرا؟ بلکه به پرسش از کجا؟ پاسخ می‌دهد.» (شایگان، ۱۳۷۱: ۱۰۹) اسطوره، به همین دلیل بن بخشی یا تعبیر گویاتر «بن دهشن»، با هویت انسانی سرچشمه‌ای واحد دارند.

اسطوره بنیاد «هویت انسانی» است و هویت انسانی در مرتبه‌ای فراتر از هویت‌های دینی و ملی او قرار دارد، انسان برای یافتن هویت گمشده‌اش باید به عالم رویاهای خویش بازگردد و

هویت خود را از زیر خروارها وابستگی، بیرون بکشد. اما او اول باید پذیرد که اسطوره حقیقت دارد و نباید تصور کند که اساطیر دروغ و مبالغه‌آمیزند و ما را از واقعیت زندگی دور می‌کنند. او باید بداند که اسطوره چه می‌تواند بکند او بادی ایمان بیاورد که مردم «اگر به خاطر پرچمی می‌جنگند و می‌میرند، این جنگ و مرگ برای تکه‌ای پارچه نیست؛ به لحاظ معنایی است که آن پرچم افاده می‌کند. بر همین سیاق اسطوره، راست است. زیرا تجربه یا ادراک زیسته و تجربه شده معنای عمیق امور، در گُنه هستی و ژرفای وجود است.» (باستید، ۱۳۷۰: ۶۰)

اهمیت نقش اسطوره در هویت‌بخشی به انسان، از آن روی است که اساطیر «در واقع بازتاب رخدادهای روانی و فطری‌اند.» (گورین و دیگران، ۱۳۷۶: ۱۹۳) این بازتاب‌های روانی نه تنها در علم روان‌شناسی، بلکه به دلیل خاصیت کهن‌الگویی و فرافردی آن‌ها در علم اسطوره‌شناسی هم بررسی می‌شود. زیرا روان‌شناسی و اسطوره‌شناسی هر دو به دنبال کشف زیربنایی‌ترین رفتارهای یک فرد و نیز کشف «ضمیر و شخصیت یک قوم‌اند.» به سخن دیگر اسطوره و روان‌شناسی، هر دو، در پی «انگیزه‌های زیربنایی رفتار بشر» اند. (همان: ۱۷۲)

اما موضوع علم روان‌شناسی تجربی و حسی است و با زیست‌شناسی ارتباط دارد، در حالی که «اسطوره‌شناسی، عقلانی و فلسفی است و با مذهب، انسان‌شناسی و تاریخ فرهنگ اقوام قرابت دارد.» (همان) با توجه به این آگاهی‌هاست که می‌توان گفت اسطوره با هویت، که مفهومی برخاسته از خرد انسانی، جهان‌بینی و باورهای اوست، پیوندی ناگسستنی دارد.

زیرا اسطوره‌ها، از آن روی که ماهیتاً جمعی و مشترک‌اند. توان آن را دارند که رفتارهای یک قوم و ملت را با ویژگی‌های روانی آنان مرتبط سازند. اگرچه اقوام، اسطوره‌های خاص خود را دارند، اساطیر آن خاصیت را دارد که اقوام و ملل؛ بلکه بخش عظیمی از جمعیت جهان را گرد آورد و متحد سازد. برای آن که «اسطوره بیان مفهوم عمیق پیوستگی است. پیوستگی نه تنها براساس زمینه‌های ذهنی؛ بلکه پیوستگی احساس و عمل و تمامیت زندگی.» (همان: ۱۷۳)

فرهنگ و هویت

خودباختگی، اگرچه از فرد آغاز می‌گردد، اساساً این مفهوم را درباره هویت قومی و اجتماعی به کار می‌برند. زیرا «هویت یک قوم، در گرو فرهنگ آنان است.» (سروش، ۱۳۸۴: ۴۲۰)

اما فرهنگ هر قوم مجموعه‌ای است که مولفه‌های بسیار دارد و این عناصر به دلیل ارتباطشان با زندگی، می‌توانند در هویت‌بخشی به صاحبان آن فرهنگ موثر باشد.

ملی‌گرایی و هویت

«نوعی آگاهی گروهی است؛ یعنی آگاهی به عضویت در ملت یا وابستگی به ملت. این آگاهی را غالباً «آگاهی ملی» می‌خوانند. آگاهی ملی غالباً پدیدآورنده وفاداری و شور و علاقه افراد به عناصر متشکله ملت (نژاد، زبان، سنت‌ها و عادت‌ها، ارزش‌های اجتماعی و اخلاقی، و به طور کلی فرهنگ) است. از آن جا که هر ملت دارای سرزمین خاص است، وفاداری به خاک و فداکاری برای آن و تجلیل از آن، از ارکان ناسیونالیسم است.» (آشوری، ۱۳۵۲: ۱۶۷)

در نقطه مقابل ناسیونالیسم، جهان وطنی قرار دارد؛ «یعنی نداشتن تعلق‌های ملی و محلی و به طور کلی عقیده به این که جهان میهن مشترک همه مردمان است.» (همان: ۷۵)

به هر حال برای تحقق ملی‌گرایی ناگزیر باید ریشه‌های آن را در تاریخ، و حتی در اساطیر ملی، جست. اما در هر روزگاری می‌باید اساطیر را متناسب با شرایط همان عصری «تأویل» کرد و مسایل تاریخی را با نقد رویدادهایش بازسازی و «برای بیدار کردن قوم و هویت بخشیدن به آنان» (سروش، ۱۳۸۴: ۴۲۸) به کار گرفت.

عوامل از خودبیگانگی

از خودبیگانگی، که مقدمه‌ای برای از دست دادن هویت است، عوامل گوناگونی دارد و هر متفکری متناسب با جهان‌بینی خود، آن را توجیه و تحلیل می‌کند.

به پندار مارکس، با توجه به نقش «کار» در ساختار اندیشه سیاسی و اقتصادی او، سرچشمه از خودبیگانگی در بیگانه شدن فرد «با فرآورده‌های کارش» نهفته است. زیرا با این بیگانگی انسان «از خود خارج و به دیگری تبدیل می‌گردد.» (احمدی، ۱۳۸۲: ۵۰)

احمدی از قول مارکس می‌گوید «انسان چون از گوه‌رش دور افتد، نیروهای ناموجود را که زاده ذهن و خیال خود او هستند، نیروهای واقعی و موجود فرض می‌کند و توانایی‌های خود را در شکل آرمانی‌شان به آن‌ها نسبت می‌دهد.» (همان)

بنابراین به طور کلی می‌توان گفت از خودبیگانگی یا خود بیگانگی به معنی دور افتادن از خود یا ذات و اصل خود، خود را در برابر دیگری محقق ندانستن و تصویری معکوس از خود ترسیم کردن و سرانجام گرفتار بیگانه و دیگری شدن، است.

اسطوره و ادبیات

اسطوره و ادبیات، هر دو، بر تخیل بنا می‌شوند و از این جهت از یک جنس به شمار می‌آیند

و «سرنوشت یکی وابسته به دیگری است.» (روتن، ۱۳۷۸: ۷۵) ادبیات به ویژه شعر را به عنوان ابزاری مفیدتر برای بازنمود اساطیر، برمی‌گزیند. به همین دلیل برخی مثل اشگل میان اسطوره و شعر تفاوتی قایل نمی‌شوند و می‌گویند «اسطوره و شعر یکی هستند و از هم جدانشدنی‌اند.» (همان) به سخن بهتر «اسطوره زیرساخت چشم‌پوشی‌ناپذیر شعر» و «شعر زیرساخت چشم‌پوشی‌ناپذیر اسطوره است.» (همان: ۷۹)

به همین دلیل گفته می‌شود که «هرچه شما شعرفهم‌تر باشید، با اسطوره مؤانست بیشتری پیدا می‌کنید و هر چه از شعر فاصله بگیرید، در واقع از اسطوره هم فاصله می‌گیرید.» (ملکیان، ۱۳۸۲: ۲۸۹)

اما البته استفاده از اساطیر در ادبیات، با داشتن «بینش اساطیری» هم‌ارز نیستند. هم‌چنان که یونگ می‌گوید «هنرمند بزرگ کسی است که «بینش ازلی» داشته باشد؛ یعنی حساسیتی خاص نسبت به الگوهای صورتمالی و استعدادی برای بیان خود از طریق تصویرهای ازلی‌ای که به او این توان را می‌بخشند.» (گورین و دیگران، ۱۳۷۶: ۱۹۴)

بنابراین شاعری که بینش اساطیری داشته باشد، می‌تواند «تجارب دنیای درون را از طریق فرمول‌های ادبی به جهان خارج و مخاطب انتقال دهد. رابطه اسطوره و ادبیات چنان ژرف است که برخی می‌گویند: «اسطوره عبارت است از زهدانی که ادبیات هم از نظر تاریخی و هم از نظر روان‌شناسی، از آن زاده می‌شود.» (روتن، ۱۳۷۸: ۷۹)

بحث

مدخل

شفیعی کدکنی شاعری‌اش را در عصری آغاز کرد که هنوز «بحران هویتی» که از انقلاب مشروطه آغاز شده بود، به رغم تغییرات و تحولات بسیار، هم چنان لاینحل باقی مانده بود ولی هم چنان برای متفکران ایرانی، از هر قشر و گروه، مساله‌ای جدی قلمداد می‌شد.

این گروه‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی، هر یک متناسب با طرز تلقی خود از «بحران هویت» به یکی از عناصر سازنده هویت؛ یعنی ملیت و نژاد، زبان و یا دین و مذهب تأکید می‌ورزید. اما مردم، فارغ از این تلاش‌ها برای خود هویتی قایل بودند که در آن دو عنصر فرهنگی اصلی هویت؛ یعنی ملیت و دین در کنار هم، بدون تعارض و تقابل، نقش ایفا می‌کرد.

بنابراین می‌توان گفت که هویتی که سیاستمداران و دین‌داران برای مردم تدارک می‌دیدند و بر سر آن با هم در جدالی پنهان و آشکار بودند، هویتی تحمیلی به شمار می‌آمد و ایرانیان نمی‌دانستند که آیا با پذیرش آن آنی نمی‌شوند که باید بشوند یا نه. زیرا این هویت تحمیلی یکی از ابزارهای هر گروه برای تأمین منافع سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی آنان بود و با ایجاد آن به «قدرت» می‌رسیدند.

در این گیرودار، حکومت قاجاریان که قادر به اداره کشور نبود، از هم فروپاشید و قدرتی تازه نفس، به میدان آمد که از میان آن حکومت پهلوی سر بر کرد.

رضاشاه برای ساختن ایرانی که بتواند با تحولات جهانی گام بردارد، دو مساله را برای بقای خود لازم دید: قدرت مرکزی و ملیت. او با طرح مساله ملیت، که حاصل آن رسیدن به هویت ملی بود، عملاً با کسانی که هویت دینی را برای بقای خود لازم می‌شمردند، رویاروی گردید.

طرفداران هویت دینی، در آغاز تلاش کردند به ملیت رنگ دینی بزنند یا به تعبیری بهتر «تصویری دینی از ملیت ارائه دهند.» (محمدی، ۱۳۷۴: ۱۱۲-۱۱۲) اما وقتی به قدرت رسیدند.

ملیت را مانع تحقق اهداف خویش دیدند و با آن به مبارزه برخاستند. تمام تلاش‌های نمایندگان هویت دینی، که همه معاصر شفیعی کدکنی بودند، یعنی سیدحسین نصر، شریعتی، مطهری و سروش، با اندکی اختلاف، اما بی‌توجه به اساطیر ملی، بر هویت دینی مردم تأکید می‌ورزیدند.

مطهری بدون توجه جدی به اساطیر، حتی اساطیر دینی، علوم دینی را برای هویت بخشی به مردم ایران کافی می‌داند. منظور سیدحسین نصر از «توجه به تمدن اسلامی و فرهنگ آن، تلاش برای بازیابی هویت ملی است.» (همان، ۱۳۷۴: ۳۰۹) او می‌خواهد با دفاع از هویت ایرانی و اسلامی در برابر تمدن غرب بایستد. چیزی که به دلیل اشکال در «نظر»، در «عمل» محقق نشد.

سروش در این مساله به آمیزه اسلام و عرفان می‌اندیشد و می‌کوشد از جنبه‌های مثبت عرفانی، که در ذات خود با دین مغایرتی ندارد، به انسان ایرانی هویت ملی-مذهبی ببخشد.

اما شریعتی که خود اسطوره‌شناس و نمادپرداز است، می‌خواهد از راه برجسته کردن اسطوره‌ها و نمادها و نشانه‌های دینی مردم را به خودی خودشان برگرداند و بدین ترتیب به آنان هویت بخشد. او اساساً «بزرگ‌ترین وظیفه و در عین حال نخستین مشکل متخصص تاریخ ادیان را بررسی کوه عظیم نمادهای دینی می‌داند.» (همان: ۷۱) پس اختلاف او با ملی‌گرایان در انتخاب اساطیر دینی، در برابر اساطیر ملی است.

اما وقتی تلاش شفיעی کدکنی را برای هویت بخشیدن به مردم ایران با اینان می‌سنجیم درمی‌یابیم که او با توجه به تسلط و احاطه کم‌نظیرش بر شکل و محتوای ادب فارسی و، نیز آگاهی بسیارش از مسایل دینی، نه می‌تواند از اساطیر ملی که گوهر بنیادین ادب فارسی است، چشم‌پوشد، و نه می‌تواند تمدن شکوهمند اسلامی را که در ادب فارسی حضوری چشم‌گیر دارد. نادیده انگارد، بنابراین راهی میانه برمی‌گزیند و اساطیر ملی و اسطوره‌های دینی و اسطوره‌های عرفانی را در کنار هم می‌نشانند تا هویتی که در آن عنصرهای ملی و دینی و عرفانی، عناصر اصلی به شمار می‌آیند، به وجود آورد و به انسان ایرانی چنان شأنی ببخشد که در برابر تمدن غرب احساس حقارت نکند.

به هر روی شفיעی کدکنی، بر آن است که اساطیر ملی و دینی می‌تواند دغدغه‌ها و اضطراب‌های مستمری که هر روز، نو به نو پیش چشم انسان روزگار ما قرار می‌گیرد، کاهش دهد. بنابراین یا روی آوردن به اسطوره‌ها، افسانه‌ها، شعر و داستان و خلاصه هنر نه تنها می‌توان به هویت رسید؛ بلکه می‌توان به آرامش هم دست یافت.

هنر بزرگ شفיעی در استفاده از اساطیر، این است که او می‌کوشد به یاری آن‌ها مسایل اجتماعی و سیاسی و فرهنگی جامعه از خود بیگانه را، اگر نگوئیم حل کند، دست‌کم طرح کند و در افق دید مخاطبان قرار دهد. به همین دلیل او «انگاره‌های اساطیری را از متن رویاها، خواب‌ها و کابوس‌های جامعه، برمی‌خیزاند، آن‌ها را می‌رویاند و نهالشان را در ارتفاع دیدار، به گل می‌نشانند.» (رشیدیان، ۱۳۷: ۲۸-۱۲۷)

شفיעی کدکنی در به کارگیری اسطوره‌ها، به سه شکل آمیزه اساطیر ملی و دینی، اساطیر ملی و اساطیر دینی عمل کرده است.

آمیزه اسطوره‌های دینی و ملی

شفיעی در اولین سروده «هزاره»؛ یعنی «جاودان خرد» که نام کتابی است که از حکیمان ایرانی پیش از اسلام به جای مانده است و به دلیل انتسابش به هوشنگ، پادشاه اساطیری ایران، وجهه-ای اساطیری می‌یابد، به اسطوره‌های متعددی اشاره کرده است. هوشنگ در دوران فرمان‌روایی خود استخراج فلزات و آهنگری را به مردم آموخت، آتش را کشف کرد. نظام آبیاری برای کشاورزی ایجاد کرد و «تهیه پوشیدنی را به مردم آموخت.» (یاحق، ۱۳۶۹: ۴۵۵) به همین دلیل به او لقب «پیشداد»؛ یعنی نخستین قانون‌گذار، دادند.

به هر حال شفیع‌ی در این شعر عناصر اساطیر ملی و دینی را به هم می‌آمیزد. او خود به وجه اساطیری این سروده اشاره کرده، می‌گوید:

سر اندر ابر اسطوره، به ژرفا ژرف اندیشه به زیر پرتو خورشید دانایی، چه زیبایی
(هزاره: ۱۴)

در این سروده قصیده مانند او، به نیاز مردم به این «جاودان خرد» که هم «بن‌بخش» است و هم همه چیز بدو بازمی‌گردد، برای هویت‌یابی به گونه‌ای نمادین، اشاره می‌کند:

گهی در گونه ابر و گهی، در گونه باران همه از تو پویند جو باران، که دریایی
(همان)

شفیع‌ی در این قطعه بینش اساطیری خویش را آشکار می‌کند و در «فضایی اساطیری» از رستم، سیمرغ، افریدون، کیخسرو، سهراب، اسفندیار و کاوس سخن می‌گوید. (همان: ۱۵) و از آن پس پور سینا، طور سینا، عازر و مسیحا را در کنار آنان می‌نشانند.

نمونه دیگری از باور او به ترکیب اساطیر ملی و دینی در شعر «هزاره دوم اهوی کوهی» دیده می‌شود. در آن شعر، از سویی اشاره‌ای به تقویم هزاره‌ای ایران باستان به چشم می‌خورد. «آفرینش» بنابر باورهای ایران باستان، در محدوده دوازده هزار سال اساطیری انجام می‌گیرد. این دوازده هزار سال به چهار دوره سه هزار ساله تقسیم می‌شود. (آموزگار، ۱۳۷۴: ۱۳)

اما از سویی دیگر گزینش این نام می‌تواند اشارتی معنی‌دار به اولین شعر فارسی از ابوحفص سغدی هم باشد که گفت: «آهوی کوهی در دشت چه‌گونه دووا» (صفا، ۱۳۶۳، ج ۱: ۱۷۲) بنابراین می‌توان گفت شفیع‌ی این سروده را به مثابه مفصل ایران پیش و پس از اسلام، در نظر داشته است. به همین دلیل در آن اساطیر، نمادها و نشانه‌های هر دو فرهنگ در کنار هم به کار هویت‌بخشی مشغول‌اند.

شفیع‌ی، خود، طرز شکل‌گیری این سروده را «در نگاهی به چند تصویر» (هزار: ۱۸) می‌داند. او با تأمل بر «نقش به دیوار» و استغراق در رویاهای فردی خویش که با ژرف‌اندیشی بیش‌تر به رویاهای جمعی او تبدیل می‌گردد، نقبی به «اسطوره»های کهن می‌زند و از آن جا به «تاریخ» بازمی‌گردد. او می‌کوشد شکوه و عظمت اساطیر و تاریخ فراموش شده ایران را به یاد کسانی بیاورد که در تار عنکبوت تصویرهای پر زرق و برق اکنون گرفتار شده‌اند و دیگر اسطوره‌ها و

حتی چهره‌های بی‌نظیر تاریخ، بزرگ جانشان زخمه نمی‌زند و ناگزیر احساس بی‌هویتی و پوچی می‌کنند.

به هر حال او با خیره شدن بر آن نقش بر دیوار، از حال برکنده شده به گذشته‌های دور می‌رود و به این باور می‌رسد که «لاجورد افق صبح نشابور و هری است که درین کاشی کوچک متراکم شده است.» (هزاره: ۱۸) و او را به «جانب فرغانه و فرخاز» می‌برد.

او در رویای خویش میان «خاکستر حلاج» و «دعای مانی» و «شعله آتش کر کوی» و «سرود زردشت» و «پوریای ولی» تفاوتی احساس نمی‌کند. زیرا در آن احوال او «در فضایی که مکان کم شده از وسعت آن» (هزاره: ۲۱) سیر می‌کند که او را به «سوی قرونی که زمان برده زیاد» می‌برد. او چنان از مکان و زمان رها و در رویاها غرق شده که می‌پندارد از شهر «جبرئیل» درآویخته یا که «سیمرغ» او را به منقار گرفته است. (همان)

در این سیر شفيعی نه تنها از تاریخ و پوریای ولی، جبرئیل، دور می‌گردد؛ بلکه حتی «آن نقش دیوار» او را به دور دست‌ترین زمان اساطیری که مکان ندارد، می‌برد و در آن جا، اسطوره «نیلوفر» را به او نشان می‌دهد: «شاخ نیلوفر مرو است که زادن «مهر» / کر دل شط روان شن‌ها / می‌کند جلوه، ازین گونه، به دیدار مرا» (همان: ۱۹)

در اساطیر باستانی ایران، «نیلوفر را جای نگه‌داری تخمه یا فرّ زردشت، که در آب نگه‌داری می‌شد، می‌دانستند و از این رو نیلوفر با آیین مهری پیوستگی نزدیک می‌یابد.» (یاحقی، ۱۳۶۹: ۴۲۹) به نظر می‌رسد شفيعی، هنگام سرودن این شعر، «به کودکی می‌ماند که با «هستی» بازی می‌کند.» (کیانوش، ۱۳۹: ۱۵)

زیرا شاعری «کودک‌ماندگی» است و شاعر وقتی در فضای شعر قرار می‌گیرد خود را از تمام تعلقات و گرفتاری‌ها رها می‌یابد و در همدلی با اسطوره‌های هویت‌بخش، قرار می‌گیرد.

اما برای شفيعی به مثابه شاعری ایرانی و مسلمان در این فضای شاعرانه، مانعی برای تلفیق اسطوره و تاریخ وجود ندارد. به همین دلیل است تخیل فعال او با تمرکز بر آن نقش بر دیوار، به حلاج، زردشت، پوریای ولی، جبرئیل، سیاوش، مهر، سرو کاشمر «کر نمان سوی قرون / می‌شود در نظر، این لحظه، پدیدار» بام سفال، نقش اسلیمی، مزگت پیر، کوی مغان، ناژوی واژونه، مزدک و باغ نگونسار، سیمرغ، مجال هم‌نشینی می‌دهد و به راستی تصویر تلفیقی شگرفی از عناصر ملی و دینی پدید می‌آورد. اما تمام این‌ها برای انسان حساس و خردورزی

چون او در همان کاشی نیلوفری و کبود، فشرده شده است و او را به جایی می‌برد که «فرومی - ماند / چشم از دیدن و لب نیز ز گفتار.» (همان: ۲۱)

اسطوره‌های ملی و هویت یابی

شفیعی به رغم زیستن در محیطی که آکنده از تنش‌های برخاسته از تعارض هویت ملی و دینی است و دین‌داران در آن، ملی‌گرایی را با هویت دینی مغایر می‌دانند، به ملیت، برای خودیابی انسان ایرانی، باور دارد و بر آن تأکید دارد. او ایرانیان را به خود بودن فرامی‌خواند و از آنان می‌خواهد که با شجاعت در برابر مرعوبیتی که ناشی از بی‌هویتی است، بایستند. برای تحقق این امر او نمی‌تواند گستره جهان اسلام را به مثابه وطن برای این مخاطبان در نظر بگیرد و آنان را مثل اعراب، که فرهنگی خاص دارند، بدانند. به همین دلیل لازم می‌داند به آنان بگوید که آنان تاریخ معین، سرزمین مشخص، ملیت، زبان و جهان‌بینی خاص، نسب، هنر و شخصیت ویژه، و از همه مهم‌تر اراده نیرومندی برای درک این‌ها را دارند و از آن‌ها دفاع می‌کنند و باید با تکیه بر این پشتوانه‌های عظیم، خود را در برابر تحقیرکنندگان خویش به جَد در شمار آرند و برده دیگری نشوند و بی‌آن که با دستاوردهای تمدن غرب بستیزند، به داشته‌های خود، که محصول اندیشه، احساس و عاطفه قوم ایرانی است، افتخار کنند.

دیده‌ایم که او برای محقق کردن این خواست خود، ماندن در خاک ایران را بر رفتن ترجیح داد و مثل گون در خاک میهن ریشه دواند و به «نسیم»، سفر به خیر گفت و در عین حال برای ایجاد پیوند با آن سوی عالم، نسیم را به دوستی قسم داد که وقتی «از این کویر وحشت، به سلامتی گذشتی / به شکوفه‌ها، به باران / برسان سلام ما را» (شفیعی کدکنی، ۱۳۶۷: ۲۴۶) همه این‌ها بدان دلیل است که او به راستی می‌داند که «فهم و درک جامع تاریخ انسان، در دو قرن گذشته، بدون درک و فهم اصطلاح «ملیت» امکان‌پذیر نخواهد بوده.» (آجودانی، ۱۳۸۲: ۱۱)

اما هم‌چنان که دیدیم، ملیت تنها می‌تواند در سرزمینی با مرزهای مشخص محقق گردد. شفیعی برای نشان دادن این واقعیت از «اسطوره شهر» سخن می‌گوید. شهری که در آغاز «خانه خدا» بود و به تدریج با دامن گسترده، مردم در جوار این خانه سکنی گزیدند و نشانه‌های «یک‌جانشینی انسان» نمودار شد و بدین ترتیب شهر در تاریخ پدیدار شد.

از این منظر شهر مثل مادر است و ترکیب «مام میهن» به آن اشاره دارد. در دوران کاوی، که ابزار اصلی اسطوره‌شناسی است «شهر نماد مادر است با توجه به نقش دوگانه مادر که هم نماد

حمایت حدود و ثغور و هم محل پرورش فرزند است. شهر به طور کلی با اصل زنانه، خویشی دارد. همان طور که شهر دربرگیرنده ساکنان خویش است، همان طور هم مادر، فرزندان خود را در بطن اش پرورش می‌دهد. (شوالیه و گبران، ۱۳۸۵، ج ۴: ۱۰۳) شفיעی میهن خویش را، در یک باور اساطیری «شهر» می‌بیند. شهری با جغرافیای اساطیری و تاریخی که با زیستن در آن می‌توان هویت از دست رفته خود را بازیافت. شهر یا میهنی که آن «را در یک تعریف شاعرانه» (نیمیش از حقیقت و نیمی زیاده‌ها) (هزاره: ۳۰) می‌پندارد. (عابدی، ۱۳۸۱: ۱۲۳) شهری که در آن هم «خروش زاهد مغرور» شنیده می‌شود و هم «سرود حافظ» در آن طنین‌انداز است. بدین ترتیب او به دو صدایی که نماد تناقض‌های سرزمین اوست، اشاره می‌کند: «کشوری با جغرافیای شگفت، در متن تناقض‌های تاریخی خود.» (همان)

شفיעی این شهر یا میهن خویش را، به رغم تناقض‌های بسیارش، نه تنها دوست می‌دارد؛ بلکه بر آن است که می‌توان با بهره‌گیری از همین تناقض‌ها که با هویت ملی و دینی مردم پیوند خورده، مردم را به دریافتن هویت از دست رفته‌شان، برانگیخت و ترغیب کرد.

به هر حال او در «شهر من» تصویری آرمانی از میهن خویش ترسیم کرده است. او با چشم دل و دل‌آگاهی این شهر را در دوران شکوهش می‌بیند و از این که مردم با بی‌توجهی به آن، هویت ملی خویش را از دست داده‌اند، متأثر می‌گردد. زیرا می‌بیند که «نیمی ز باغ‌هایش ویران» شده، «سیمرغ از آسمانش بگریخته به دور» و «بسیار کرکسان، هر سوی در عبور». در یک سوی آن «رنگ گندمی خاک شعله‌ور» است و در سوی دیگرش «سبز گیلان با آبی خزر» دیده می‌شود و خلاصه این که شادو غمین، خرابه و آباد، شهر من؛ جمع شگفتی آور اضداد است، شهر من:

بر جاست روح این شهر بی هیچ گون زیان
زیر کتیبه‌های تاتار و تازیان
گر آشکار و گر که نهان است شهر من
در چشم من بهشت جهان است شهر من
(هزاره: ۳۲-۳۰)

شفיעی که نگران «شهر» خویش و مردمان آن است، از دل خود «به جغرافیای تاریخی ایران» (عابدی، ۱۳۸۱: ۲۳) نقبی می‌زند و آن‌ها را در نشانه‌هایی که روزی زنده و پویا به جمال و کمال این شهر رونق می‌بخشیده و اینک فقط باید در «یادها» به دنبال آن‌ها گشت، به یاد می‌آورد. او فاصله‌ای «از چشم‌انداز» نیشابور «که نماد ایران کهن است تا همه لحظه‌های حیات

اجتماعی در جغرافیای اساطیری و تاریخ ایران» (همان) را از پیش چشم می‌گذرانند. او نگران است که مبدا تلاش برای هویت‌یابی مردم، مصداق دیگری برای «نوشداروی پس از مرگ سهراب»، گردد. به راستی، در عرصه پرشتاب تمدن که سود خود را از بی‌هویت کردن ملت‌ها به دست می‌آورد، حتی زود هم دیر است:

«کسی نمی‌خواهد، گویی، خطر کند به سوال / اگر نه از کس / از خود بپرسد: / ای ناکس! / کتاب هستی ما، این سفینه، این دریا / دوباره آیا شیرازه خواهد شد؟ / و با تمامی اوراقش / در تندباد حادثه / از هم‌گسسته خواهد شد؟» (۶۹-۶۸)

او کتاب هستی ما را در «کتیبه خیام»، «سرود فردوسی»، «سماع مولانا» و «ترانه حافظ»، فشرده می‌کند تا بگوید که برای هویت‌یابی به خرد فردوسی، شهود شادمانه مولانا، پرسش‌گری و تردیدهای خیام‌وار و ترانه‌های همه‌سو نگر و معنی‌آفرین و زندگی‌ساز حافظ، نیازمندیم.

زن ایرانی و نقش او در هویت‌یابی

شفیعی که «اهل داد» است، سهم زنان را در این میان فراموش نمی‌کند و در تصویرهای متعدد به شور آنان برای گرم نگه‌داشتن شعله زندگی، و خود بودن و خود ماندن، اشاره می‌کند. او در سروده «زن نیشابور» این زن آرمانی و آئیمایی را در گیرودار «کار» در شهر اساطیری نیشابور که آن را نمادی از ایران می‌داند، نشان می‌دهد. این زن با شخصیت جندساحتی خود در این تصاویر نمایان می‌گردد. او برای زنده نگه داشتن خانواده در خشک‌سالی‌ها «گرد خرمن، خوشه‌چین» است. او در حالی که «کودکی بر پشت» دارد در دور زاران و آن گرمای گرم نیمه مرداد «عرق‌ریزان، درو می‌کند، گاه می‌توان او را «با چادری فرسوده و تاریک، نوحه‌خوان، بر گروها، زار و حزین» دید.

شگفتا که این زن «در حمله غز یا تبار و ترک، در ستیز دشمنان، در پشت زین» دیده می‌شود و خلاصه این که «این زن گرد نیشابوری است، می‌توانش آن چنان یا این چنین دید.» (هزاره: ۷۳-۷۵)

شفیعی با تصویری که از روستای تاریخی و اسطوره‌ای «ایبانه» ترسیم می‌کند از سویی آن را نماد «ایران شهر» می‌داند و با تماشای آن رویاهای فردی خویش را به رویاهای جمعی و کهن-الگوهای اساطیری، پیوند می‌زند تا نشان دهد که اسطوره‌ها همواره باقی می‌مانند و در زندگی انسان نقش ایفا کنند. او در آن جا برقی از آذر برزین، که «به همان شادی دیرین باقی»، می‌بیند.

از سوی دیگر، او زنی را در پشت پنجره نشان می‌دهد که «می‌خواند راهاب رهایی را / کوک سازش را تغییر نداده است و / صدا / در همان پرده شیرین باقی است.» این زن اساطیری بیانگر آرزوها و نگاه‌هایی است که «از پس گرد قرون و اعصار / به همان شیوه و آیین باقی است.» (همان: ۶۴)

اما دریغا که گرد بی‌هویتی بر آینه «دل‌آگاهی» تماشاگران نشسته و مانع از آن است که چهره حقیقی این زن را ببیند و به «راهاب رهایی» او بنگرد. گویی ما را چنان طلسم کرده‌اند که دیگر حقیقت اسطوره‌ها را نمی‌شناسیم. اما دل‌مان از شگفتی‌ها خون می‌شود وقتی که می‌بینیم «سیاوش در آتش / رفت و / زان سو / خوک بیرون شد.» (هزاره: ۹۷)

با توجه به مباحث بالا درمی‌یابیم که نشانه‌های اسطوره‌های ملی در شعر شفيعی حضوری گسترده دارد. به گونه‌ای که بررسی آن‌ها کار را به درازا می‌کشد. بنابراین در این جا به برخی از آن‌ها که در هویت‌بخشی به انسان ایرانی نقشی آشکار دارند، به اختصار اشاره می‌شود.

«سرو کاشمر» در سخن شفيعی به نماد مقاومت ایرانیان در برابر خلیفه غاصب عباسی تبدیل می‌گردد و هنوز هم چنان قدرتمند است که می‌تواند «یاد» ایام شکوهمند پیشین را در خاطره‌ها زنده نگه دارد:

یاد پدر اندر پدر اندر پدر ما و آینه صد نسل و تباران که تو بودی
(هزاره: ۹۰)

نمونه‌های دیگر را می‌توان در سیمرغ (همان: ۳۱)، مانی (همان: ۵) دیو خشک‌سالی (همان: ۲۴)، گشتاسب و نوباوه او (همان: ۱۵۸)، ماه مقنع (همان: ۱۶۷)، اهریمن (همان: ۳۵۰)، جام جم (همان: ۱۳۳) و نظایر این‌ها دید.

اسطوره‌های دینی عرفانی و هویت‌یابی

در ایران، یکی از تناقض‌های بنیادین در هویت‌یابی، در تقابل دین اسلام و ملت ایران، متجلی می‌گردد.

اسلام آخرین دین توحیدی است که برخلاف ادیان دیگر، در بحبوحه عهد تاریخی و رویدادهای آن، در میان اعراب شبه جزیره عربستان، اعلام موجودیت کرده است. اعراب جاهلی، بادیه‌نشین بودند. اما پس از سلطه بر ایران بین‌النهرین و سوریه و مصر و آفریقای شمالی و اسپانیا، امپراطوری عظیمی تشکیل دادند و نوعی از تمدن را، که اعراب با آن بیگانه

بودن، به وجود آوردند. بی‌تردید سهم ایرانیان در ایجاد این تمدن، بیش از سهم دیگران بوده است.

از قرن دوم هجری به بعد شاهد آمیزه‌ای از فرهنگ ایرانی - اسلامی هستیم که در معماری و هنرهای مختلف دیده می‌شود. بدین ترتیب ایرانیان اگرچه میان فرهنگ باستانی خویش و فرهنگ تلفیقی جدید، تمایز قایل بودند، مجال اندیشیدن به هویت ملی، در برابر این هویت تازه را نیافتند و این آمیختگی، هم چنان که دیده‌ایم، تا انقلاب مشروطیت ادامه یافته است. اما در انقلاب مشروطیت که تکیه بر «وطن» برای هویت‌یابی ضرورت یافت، بحث ملیت هم پیش آمد و تعارض هویت دینی و ملی، آشکار گشت.

شفیعی کدکنی، برخلاف بسیاری ایرانیان، فرهنگ ایرانی - اسلامی را به دلیل نشانه‌های عظیم و غیرقابل انکارش می‌پذیرد و آن را پدیده‌ای تازه که دیگر نه ایرانی ناب و نه عربی محض است، می‌داند. اما وقتی پای هویت ملی در میان باشد، فرهنگ دینی محض را بر هویت ملی خرد و ایرانیان، ترجیح نمی‌دهد و بر هویت ملی، به ویژه در شرایط کنونی، تأکید می‌ورزد. به همین دلیل نشانه‌های هویت دینی در هزاره، بسی کمتر از نشانه‌های هویت ملی است.

تحلیل این نشانه‌ها که برخی از قلمرو رمزآمیز عرفان برگرفته شده و سخت پیچیده و مرموزاند، در این جا ممکن نیست. بنابراین به ذکر نمونه‌هایی که می‌توان از طریق آن‌ها، نوعی همدلی با دین و عرفان پیدا و آن را بخشی از وجود ذهنی خود تلقی کرد، به اختصار اشاره می‌کنیم.

شفیعی در قطعه «نوع جدید» با استفاده از ظرفیت کشتی نوح، به تنگناهایی که زندگی جدید برای خودیابی به وجود آورده اشاره کرده، می‌گوید اینک کشتی نوح، جای «موش و مار صحاری است» و در آن جایی برای «کبوتر» و «قناری» وجود ندارد. (همان: ۱۲۰)

شفیعی با تبخّری که در اسطوره، تاریخ و تاریخ ادیان دارد، در سروده «مرغان ابراهیم» به معجزه حیرت‌انگیز ابراهیم که اینک جایش را «جادو» گرفته است، اشاره می‌کند.

او با بهره‌گیری از نمادهای اسطوره‌ای جابلقا و جابلسا، (همان: ۱۴۵) بی‌زمانی و بی‌مکانی اسطوره‌ها را نشان می‌دهد، خضر (همان: ۱۶۴)، طوفان نوح (همان: ۱۶۳) که «نماد آرزوهای انسان برای زندگی غیرمعمولی، یک زندگی پرتلاطم، بر فراز و نشیب، اما سوزان از اشتیاق است.» (شوالیه و گبران، ۱۳۸۵، ج ۴: ۲۲۹)، فرعون (همان: ۳۳۱)، ابوالهل (همان: ۳۳۱) و اقلیم

هشتم (همان: ۱۹۴) که فضایی اسطوره‌ای را برای باورهای دینی ترسیم می‌کند، و نمونه‌های دیگر و از جمله آیین‌های مربوط به باورهای اساطیری را «که انسان‌ها با انجام دادنشان درصدد بهره‌گیری از نیروهای ماورای طبیعی، برمی‌آیند.» (پین، ۱۳۸۲: ۲۵)، در سخن خویش برجسته می‌کند.

نتیجه‌گیری

مطالعهٔ چهره‌های اساطیری و نمادهای اسطوره‌ای و در هزارهٔ دوم آهوی کوهی نشان می‌دهد که:

- شفيعی با اسطوره‌های ایران، اسلام و جهان، آشناست.
- به دلیل برخورداری از بینش اساطیری، غالباً وجه نمادین اسطوره‌ها را آشکار می‌سازد.
- هویت انسانی و خود بودن را اولین گام خودیابی می‌داند.
- در عین حال که با هویت ایرانی - اسلامی مردم ایران مخالفتی ندارد، رسیدن به هویت ملی را برای سربلندی ایرانیان لازم می‌شمارد.
- غالباً در به کارگیری اسطوره‌های ملی، دینی و عرفانی مرزی قایل نمی‌شود و ارزش‌های آن‌ها را انکار نمی‌کند.
- گذشته از اسطوره‌های کهن، به اسطوره شدن چهره‌های تاریخی هم مثل حلاج و پوریای ولی، باور دارد.
- اسطوره‌های او را می‌توان به اسطوره‌های انسانی، حیوانی، گیاهی و غیر جانداران، تقسیم کرد.
- اسطوره‌های هزارهٔ دوم از منظر تلمیح هم قابل بررسی است.
- او از تمام اسطوره‌هایی که در متن هزاره آورده، بررسی هویت‌بخشی به مخاطب، استفاده کرده است.

منابع

کتاب‌ها

- آجودانی، مشالله. (۱۳۸۲). *یا مرگ یا تجدد*، تهران: نشر اختران.
- آشوری، داریوش. (۱۳۵۲). *فرهنگ سیاسی*، تهران: مروارید.
- آموزگار، ژاله. (۱۳۷۴). *تاریخ اساطیری ایران*، تهران: سمت.

- احمدی، بابک. (۱۳۸۲). *واژه‌نامه فلسفی مارکس*، تهران: نشر مرکز.
- باستید، روزه. (۱۳۷۰). *دانش اساطیر*، ترجمه جلال ستاری، تهران: توس.
- بیرو، آلن. (۱۳۷۰). *فرهنگ علوم اجتماعی*، ترجمه باقر ساروخانی، تهران: موسسه کیهان.
- پین، مایکل. (۱۳۸۲). *فرهنگ اندیشه‌های انتقادی*، ترجمه پیام یزدان‌جو، تهران: نشر مرکز.
- رشیدیان، بهزاد. (۱۳۷۰). *بینش اساطیری در شعر معاصر ایران*، تهران: نشر گستره.
- روتن، ک.ک. (۱۳۷۸). *اسطوره*، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: نشر مرکز.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۴). *قصه ارباب معرفت*، تهران: صراط.
- شایگان، داریوش. (۱۳۷۱). *بتهای ذهنی و خاطره ازلی*، تهران: امیرکبیر.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۷۶). *آیینهای برای صداها*، تهران: سخن.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۷۶). *هزاره دوم آهوی کوهی*، تهران: سخن.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۸۴). *صورخیال در شعر فارسی*، تهران: آگاه.
- شوالیه، ژان و گبران، آلن. (۱۳۸۵). *فرهنگ نمادها*، ترجمه سودابه تحقیقی، تهران: انتشارات جیحون.
- صفا، ذبیح الله. (۱۳۶۳). *تاریخ ادبیات در ایران*، جلد ۱، تهران: انتشارات فردوسی.
- عابدی، کامیار. (۱۳۸۱). *در روشنی باران*، تهران: کتاب نادر.
- فروم، اریک. (۱۳۶۸). *زبان از یاد رفته*، ترجمه ابراهیم امانت، تهران: مروارید.
- کیانوش، محمود. (۱۳۹۰). *شعر زبان کودکی انسان*، تهران: نشر قطره.
- گورین و دیگران. (۱۳۷۶). *مبانی نقد ادبی*، ترجمه فرزانه طاهری، تهران: نشر نیلوفر.
- گولد، جولیس و کولب، ویلیام. (۱۳۷۲). *فرهنگ علوم اجتماعی*، ویرایش محمد جواد زاهدی مازندرانی، تهران: مازیار.
- محمدی، مجید. (۱۳۷۴). *دین‌شناسی معاصر*، تهران: نشر قطره.
- معین، محمد. (۱۳۶۰). *فرهنگ فارسی*، تهران: امیرکبیر.
- ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۲). *قصه‌های رمزی و بعد شاعرانگی دین*، (گفت و گو)، در کتاب *گستره اسطوره*، تهران: هرمس.
- ولک، رنه و وارن، اوستین. (۱۳۷۳). *نظریه ادبیات*، ترجمه ضیاء موحد و پرویز مهاجر، تهران: علمی و فرهنگی.

یا حقی، محمدجعفر. (۱۳۷۱). *فرهنگ اساطیر*، تهران: سروش.

References

Books

- Abedi, K. (2001). *in Roshni Baran*, Tehran: Nader book. [In Persian]
- Ahmadi, B. (2003). *Marx's Philosophical Dictionary*, Tehran: Center Publishing. [In Persian]
- Ajudani, M. (2003). *or Death or Taddad*, Tehran: Ehtran Publishing.
- Amouzgar, J. (1995). *Mythological history of Iran*, Tehran: Samt. [In Persian]
- Ashuri, D. (1973). *Political culture*, Tehran: Marwarid. [In Persian]
- Bastid, R. (1991). *Mythology*, Trans. Jalal Sattari, Tehran: Tos. [In Persian]
- Biro, A. (2010). *Culture of Social Sciences*, Trans. Bagher Saroukhani, Tehran: Kayhan Institute. [In Persian]
- Fromm, E. (1989). *The Forgotten Language*, translated by Ebrahim Amanat, Tehran: Marwarid. [In Persian]
- Gould, J. & Kolb, W. (1993). *Culture of Social Sciences*, edited by Mohammad Javad Zahedi Mazandarani, Tehran: Maziar. [In Persian]
- Gurin. (1997). *Basics of Literary Criticism*, Trans. Farzaneh Taheri, Tehran: Nilofar Publishing House. [In Persian]
- Kianoush, M. (2010). *Poem in the language of human childhood*, Tehran: Qatreh Publishing. [In Persian]
- Malekian, M. (2003). *Secret stories and the poetic side of religion, (conversation), in the book Gostareh Astoreh*, Tehran: Hermes. [In Persian]
- Mohammadi, M. (1995). *Contemporary Theology*, Tehran: Drop Publishing.
- Moin, M. (1981). *Farhang Farsi*, Tehran: Amirkabir. [In Persian]
- Payne, M. (2012). *The Culture of Critical Thoughts*, Trans. Payam Yazdan-jo, Tehran: Nahr-e-Karzan. [In Persian]
- Rashidian, B. (1991). *Mythological Insight in Contemporary Iranian Poetry*, Tehran: Gostareh Publishing House. [In Persian]
- Rutan, K.K. (1999). *Mythology*, Trans. Abulqasem Esmailpour, Tehran: Nahr-e-Karzan. [In Persian]
- Safa, Z. (1984). *History of Literature in Iran*, Volume 1, Tehran: Ferdowsi Publications. [In Persian]
- Shafi'i Kodkani, M. R. (1997). *Mirrors for sounds*, Tehran: Sokhn. [In Persian]
- Shafi'i Kodkani, M. R. (1997). *The second millennium of mountain deer*, Tehran: Sokhn. [In Persian]
- Shafi'i Kodkani, M. R. (2004). *Sorkhayal in Persian poetry*, Tehran: Agha. [In Persian]
- Shavaliéh, J. & Gerbran, A. (2006). *The Culture of Symbols*, Trans. Soudabeh Research, Tehran: Jihun Publications. [In Persian]
- Shaygan, D. (1992). *Mental Idols and Eternal Memory*, Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
- Soroush, A. K. (2005). *The Tale of the Master of Knowledge*, Tehran: Sarat. [In Persian]
- Volk, Rene and Warren, Austin (1994) *Literary Theory*, Trans. Zia Mohd and Parviz Mohajer, Tehran: Scientific and Cultural. [In Persian]

Yahaghi, M. J. (1992). *Farhang Asatir*, Tehran: Soroush.[In Persian]

Interpretation and Analysis of Persian Language and Literature Texts (Dehkhoda)

Volume 16, Number 60, Summer 2024, pp. 67-88

Date of receipt: 15/12/2022, Date of acceptance: 17/1/2023

(Research Article)

DOI:

AA

Investigation and analysis of the myths of the (2nd millennium mountain deer) by Shafii Kodkani with an emphasis on their identification role
Farshad Salimi-Nejad¹, Dr. ThorAllahe Nourozi Davoudkhani², Dr. Khodabakhsh Asdalahi³

AA

Abstract

Myth, despite its antiquity, is a living and present phenomenon that observes human behavior and thoughts. Although all poets use myths in their poetry, only some of them, including Shafii Kodkani, have a mythological insight. He is not only familiar with the myths of Iran, Islam, mysticism and the world; Rather, he is also aware of its effectiveness in deepening the poem. In this article, some of the myths of the (2nd millennium mountain deer) have been introduced, as they give identity to humans. Shafi'i with the implicit acceptance of myths that are the cause of the formation of Iranian-Islamic identity. It has more emphasis on Iranian identity, which is a means of self-discovery and standing against Western civilization. The data of this research has been collected using the library method and described using the qualitative method. The purpose of the authors is to represent Shafi'i's way of mythologizing to give identity to humans. The results of the research show that Shafii helps the audience to get rid of identitylessness by using his mythological insight and his great knowledge of myths.

Keywords: myth, identity, religion, nationality, Shafi'i Kodkani.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

¹ . Ph.D. student, Department of Persian Language and Literature, Khalkhal Branch, Islamic Azad University, Khalkhal, Iran farshad.saliminejad.he@gmail.com

² . Assistant Professor, Department of Persian Language and Literature, Payam Noor University, Tehran, Iran. (Corresponding author) Th.nourozi@gmail.com

³ . Professor of the Department of Persian Language and Literature, Mohaghegh Ardabili University, Ardabil, Iran. kh.asadollahi50@gmail.com