



واحد تهران جنوب

شماره استاندارد بین‌المللی: ۴۴۲۰-۸-۲۰۰۸

فصلنامه (علمی)

ادبیات عرفانی اسطوره‌شنختی

دانشگاه آزاد اسلامی

- علل و مصادیق تابوشکنی در داستان شیخ صنعان براساس نظریه یونگ
محمد آهی - الیاس قادری
- مطالعه تطبیقی آراء کریستیان بوین و سهروردی در هستان‌شناسی آفرینش
معصومه احمدی - صدیقه شرکت مقدم
- تحلیل تطبیقی مراحل سفر اسطوره‌ای قهرمان و مقامات سفر عرفانی سالک در ادبیات انگلیسی (بر مبنای الگوری پیرسون - مار و الگوری عطار)
محمود افروز
- بررسی و تحلیل قربانی حیوانات در متون نظم روایی بر اساس نظریه‌های قربانی
ایوب امیددی - مریم مشرف
- بازنمایی گذار عرفانی ابوسعید ابوالخیر در چارچوب نظریه مناسک‌گذار
مسعود حسینی - فرهاد درودگریان
- تناسب هندسی در متون زرتشتی و شاهنامه
سیده صدیقه حسینی دشتخوانی - روح‌الله هادی
- بازتاب اندیشه آفرینش بنی در شاهنامه فردوسی و مثنوی مولوی
رضا ساریخانی - قدمعلی سرامی - عبدالحسین فرزاد
- بررسی و تحلیل «دنیای مطلوب» از منظر عین‌القضات همدانی و روزبهان بقلی با توجه به نظریه انتخاب «ویلیام گلاسر»
زهره فهامی - حسین حسن‌پور آلاشتی - مسعود روحانی - مصطفی گرجی
- تحلیل و بررسی نگره تطبیقی چهره‌ها دیان ارواح در آینه اساطیر
شهین قاسمی - معصومه میر آب
- بازتاب بازمانده‌های اسطوره‌ها در قصه‌های مشهدی گلین خانم
خداداد معتضدکیانی - قربانعلی ابراهیمی - مهر داد چترایی عزیزآبادی

فصلنامه (علمی)
ادبیات عرفانی اسطوره‌شناسی
دانشگاه آزاد اسلامی

صاحب امتیاز: دانشگاه آزاد اسلامی - واحد تهران جنوب

مدیر مسؤول: دکتر سهیلا موسوی سیرجانی

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 سزّامی (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 الزهرا)

هیأت تحریریه بین‌المللی: ماسیمو لئوننه - ایر و تاراستی

سردبیر: دکتر امیربانو کریمی

مدیر داخلی: فاطمه عبدی

ویراستار و نسخه پرداز: دکتر گلاره هنری - فاطمه عبدی

ویراستار انگلیسی: معصومه حامی دوست - میترا راغب - دکتر لادن مدیر - دکتر گلاره هنری

مترجم: ناصر زعفرانچی

حروف چینی و صفحه آرایی: فاطمه عبدی

طراح جلد: روشنگر درخشانی - مانا لبافی

چاپ و صحافی: سازمان چاپ و انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی

نشانی: تهران، خیابان ایرانشهر شمالی، نبش 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: ۲۲۵۲-۰۸۹۹

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 سی‌ویکمین 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 استنادی علوم جهان اسلام (ISC) و مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID) و دارا بودن ضریب تاثیر (IF) نشریه در رد یا پذیرش مقاله‌ها و ویرایش آنها آزاد است.



2252-0899

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

هست کلید در گنج حکیم

فصلنامه
علمی
ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی

دانشگاه آزاد اسلامی - واحد تهران جنوب
معاونت پژوهشی

شماره ۶۶ - بهار ۱۴۰۱

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://jmmlq.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. با توجه 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 فصلنامه، 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 به دست 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 بپرهیزید 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. (منیوی 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: ۸۸۳۰۰۲۳ دورنگار: ۸۸۳۰۰۲۳ پست الکترونیکی Jmmlq@azad.ac.ir:(E-Mail)

شیوه‌نامه آوانگاری و ترجمه منابع

درج اطلاعات منابع به ترتیب:

۱. نام اشهر 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 پراگم 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 ترجمه

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: خویش = xīš

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 نیز 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 منافعی 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.

نام نویسنده مسئول :		آدرس الکترونیکی:	
وابستگی سازمانی:		تلفن:	
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؟			
<input type="checkbox"/> بلی		<input type="checkbox"/> خیر	
آیا نویسندگان هرگونه اختراعی که در حال انجام، داوری و یا ثبت شده، مربوط به این اثر را در حال انجام دارند؟			
<input type="checkbox"/> بلی		<input type="checkbox"/> خیر	
آیا طرق دسترسی دیگری وجود دارد که خوانندگان بتوانند که اطلاعات اضافی اثر مذکور را از نویسندگان مقاله دریافت نمایند؟			
<input type="checkbox"/> بلی		<input type="checkbox"/> خیر	
آیا جنبه‌ای از این اثر مرتبط با حیوانات آزمایشی یا بیماری‌های خاص انسانی است که نیاز به اعلام و تایید اخلاق نشر باشد؟			
<input type="checkbox"/> بلی		<input type="checkbox"/> خیر	
نام نویسنده مسئول:		تاریخ:	

فهرست

- علل و مصادیق تابوشکنی در داستان شیخ صنعان براساس نظریه یونگ / محمد آهی - الیاس
قادری..... ۱۳
- مطالعه تطبیقی آراء کریستیان بوبن و سهروردی در هستان‌شناسی آفرینش / معصومه احمدی -
صدیقه شرکت‌مقدم..... ۴۳
- تحلیل تطبیقی مراحل سفر اسطوره‌ای قهرمان و مقامات سفر عرفانی سالک در ادبیات انگلیسی (بر
مبنای الگوی پیرسون - مار و الگوی عطار) / محمود افروز..... ۶۵
- بررسی و تحلیل قربانی حیوانات در متون نظم روایی بر اساس نظریه‌های قربانی / ایوب امیدی -
مریم مشرف..... ۹۱
- بازنمایی گذار عرفانی ابوسعید ابوالخیر در چارچوب نظریه مناسک‌گذار / مسعود حسنی - فرهاد
درودریان..... ۱۲۱
- بازتاب اندیشه آفرینش بنی در شاهنامه فردوسی و مثنوی مولوی / رضا ساریخانی - قدمعلی سرامی -
عبدالحسین فرزاد..... ۱۵۳
- تناسب هندسی در متون زرتشتی و شاهنامه / سیده صدیقه حسینی دشتیخوانی - روح‌الله
هادی..... ۱۸۱
- بررسی و تحلیل «دنیای مطلوب» از منظر عین‌القضات همدانی و روزبهان بقلی با توجه به نظریه
انتخاب «ویلیام گلاسر» / زهره فهامی - حسین حسن‌پور آلاشتی - مسعود روحانی - مصطفی
گرگی..... ۲۱۱
- تحلیل و بررسی نگره تطبیقی بر چهره هادیان ارواح در آئینه اساطیر / شهین قاسمی - معصومه
میرآب..... ۲۴۱
- بازتاب بازمانده‌های اسطوره‌ها در قصه‌های مشدی‌گلین‌خانم / خداداد معتضدکیانی - قربانعلی
ابراهیمی - مهرداد چترایی عزیزآبادی..... ۲۶۵

علل و مصادیق تابوشکنی در داستان شیخ صنعان براساس نظریه یونگ

محمد آهی^{۱*} - الیاس قادری^{۲**}

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران - دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بوعلی سینا، همدان، ایران

چکیده

«تابو» در لغت به معنی حرام و ممنوع است و در اصطلاح به اموری گفته می‌شود که آن امور دارای حد و مرز و قوانین خاصی هستند که نباید تحت هیچ شرایط شکسته شوند و در صورت شکسته شدن، فرد و اطرافیان دچار پی‌آمدهای منفی و زیانبار می‌شوند. پژوهش حاضر به روش کتابخانه‌ای و با رویکرد توصیفی - تحلیلی به بررسی مصادیق تابوشکنی در داستان شیخ صنعان از منظومه عرفانی منطق‌الطیر عطار می‌پردازد. برای تحلیل، تابوها به دو دسته تابوهای اسلامی و تابوهای مسیحی تقسیم شده و هر یک از این تابوها از منظر خود آن دین، تحلیل گردیده است. این پژوهش در صدد پاسخ به این سؤال اساسی است که با توجه به شخصیت شیخ صنعان، چرا این تابوها شکسته می‌شود؟ پاسخ به این سؤال از دیدگاه روان‌شناسی یونگ با توجه به دین اسلام و مسیحیت بیان می‌شود. کارل گوستاو یونگ معتقد است ویژگی‌ها و عوامل ناسازگار و منفی حاصل عملکرد کهن‌الگوی سایه است. بر این اساس در این پژوهش سبب تابوشکنی قهرمانان داستان - شیخ صنعان و دختر ترسا - کنش کهن‌الگوی سایه دانسته شده است.

کلیدواژه: تابوشکنی، شیخ صنعان، دختر ترسا، روان‌شناسی تحلیلی، کهن‌الگوی سایه.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۰۸/۲۰

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۱۰/۰۲

*Email: ahi200940@yahoo.com

**Email: elyasghadery@yahoo.com

مقدمه

در طول زندگی، انسان همواره با قوانین و قاعده‌های ویژه‌ای زندگی می‌کند که در صورت تطابق آن‌ها با قوانین هستی، می‌تواند در سرنوشت انسان تأثیرگذار باشد. اگر قوانین ساخته ذهن خود انسان باشد نتیجه‌های حاصل از آن‌ها، یک نتیجه توهمی خواهد بود. بسیاری از این اصول و قوانین در قالب تابو بیان می‌شود و شکستن و عبور از تابوها عکس العمل‌هایی را به دنبال دارد. «تابوها عبارتند از نهی‌هایی بسیار کهن که در ادوار گذشته، از خارج تحمیل شده است و یا ممکن است که به وسیله نسل قبلی به نسل بعد القاء شده باشد.» (فروید ۱۳۴۹: ۳۸) این تابوها اگر جنبه دینی داشته باشند؛ شکستن آن‌ها نتیجه تکوینی دارد و اگر غیر از این باشد، چنین نتیجه‌ای در بر نخواهد داشت.

با بررسی داستان شیخ صنعان در منظومه منطق‌الطیر عطار تابوهای فراوانی مشاهده شده که در دو فرهنگ و مذهب ایرانی - اسلامی و دین مسیح رعایت آن‌ها واجب دانسته شده است. در این داستان در بسیاری از موارد به دلایلی این تابوها و خط قرمزها شکسته می‌شوند و قهرمانان داستان - شیخ صنعان و دختر ترسا - به ظاهر برای برون رفت از تنگنا از آن‌ها عبور می‌کنند. گرچه رعایت تابو برای همگان الزامی است، اما رعایت آن‌ها از طرف افراد در رأس جامعه از الزام بیشتری برخوردار است چراکه سلامت جامعه به آنان نسبت داده می‌شود. (ر.ک. فریزر ۱۳۹۲: ۲۸۵) حال سؤال اساسی در این داستان این است که قهرمانانی با آن ویژگی و مشخصات برجسته چرا باید به ناگهانی اقدام به تابوشکنی و عبور از خطوط قرمز آیین خود کنند؟ در این مقاله سعی شده است پاسخ به این پرسش با تکیه بر مکتب روان‌شناسی تحلیلی و نظریات کارل گوستاو یونگ داده شود. کهن‌الگوی سایه، از کهن‌الگوهای مورد نظر در بررسی این جستار است. می‌توان بعد حیوانی انسان را سایه نامید. «سایه نزدیک‌ترین چهره به خودآگاهی است و کم‌ترین قوه انفجار را دارد، اولین جزء شخصیتی نیز هست که در تحلیل ضمیر

س ۱۸ - ش ۶۶ - بهار ۱۴۰۱ - علق و مصادق تابوشکنی در داستان شیخ صنعان ... / ۱۵
ناخودآگاه، خود را ظاهر می‌کند. او به عنوان چهره‌ای تهدید کننده درست در
ابتدای راه تفرّد می‌ایستد.» (یونگ ۱۳۶۸: ۱۶۷)

اهمیت و ضرورت پژوهش

اهمیت این پژوهش در این است که ابتدا مصداق‌های تابوشکنی استخراج شده و سپس به دو دسته تابوهای اسلامی و تابوهای مسیحی تقسیم و تحلیل شده و در انتها سبب این تابوشکنی‌ها از طرف قهرمانان بر اساس نظریه کهن‌الگوی یونگ شرح داده شده است.

روش و سؤال پژوهش

پژوهش حاضر به روش کتابخانه‌ای و با رویکردی توصیفی - تحلیلی در پی پاسخ به پرسش‌های زیر است:

- ۱- تابو و مصداق‌های تابوشکنی در داستان شیخ صنعان کدام هستند؟
- ۲- سبب تابوشکنی در داستان شیخ صنعان چیست؟

پیشینه پژوهش

پژوهش‌های زیادی در قالب کتاب، مقاله و غیره... در رابطه با موضوع *منطق الطیر* و به‌ویژه داستان شیخ صنعان انجام شده و از جهت‌های مختلف بررسی شده است. برای شناخت پیشینه مرتبط با این پژوهش توجه به سه مقوله «تابو و تابوشکنی»، «داستان شیخ صنعان» و «نظریه کهن‌الگوی یونگ» ضروری است. بنابراین با توجه به این سه مقوله، در اینجا به پژوهش‌های در این زمینه اشاره

می‌شود: پورنامداریان (۱۳۷۶)، در مقاله «تفسیری دیگر از شیخ صنعان»، فرایند داستان شیخ صنعان را حاصل پیوند میان عشق و بلا تفسیر کرده است. اشراف زاده (۱۳۸۰)، در حکایت شیخ صنعان، به بررسی تطبیقی حکایات و شخصیت‌های مشابه شیخ صنعان می‌پردازد. زرقانی (۱۳۸۵)، در مقاله «تأویلی دیگر از حکایت شیخ صنعان»، عشق شیخ صنعان را لزوماً تزکیه‌بخش نمی‌داند. بزرگ بیگدلی و پورابریشم (۱۳۹۰)، در مقاله «نقد و تحلیل حکایت شیخ صنعان براساس نظریه فرایند فردیت یونگ»، از منظر نقد کهن‌الگویی، حوادث داستان شیخ صنعان را براساس نظریه فرایند فردیت بررسی کرده است. دلبری و مهری (۱۳۹۶)، در مقاله «تحلیل تطبیقی حکایت شیخ صنعان بر پایه نظریه تک‌اسطوره کمپیل با توجه به کهن‌الگوهای یونگ»، داستان شیخ صنعان را بر پایه نظریه تک‌اسطوره (اسطوره یگانه سفر قهرمان) از جوزف کمپیل بررسی و تطبیق داده‌اند. هاشمیان و رحمانی (۱۳۹۶)، در مقاله «عناصر دگردیسی در داستان شیخ صنعان و دختر ترسا»، چهار عامل رؤیا، عشق، گناه و مرگ را باعث تحوّل و دگردیسی در شخصیت‌های داستان شیخ صنعان می‌دانند. خیالی خطیبی (۱۳۹۷)، در مقاله «انعکاس عناصر برجسته تابو و توتّم در منطق‌الطیر عطار نیشابوری»، با توجه به بیان بزرگان عرفان، به نمونه‌هایی از موارد تابو در منطق‌الطیر عطار پرداخته که هیچ یک از این بررسی‌ها، علت‌ها و مصادیق تابوشکنی در داستان شیخ صنعان را بر اساس نظریه یونگ بررسی نشده است.

مبانی نظری

تابو

واژه تابو از اصطلاحات علم مردم‌شناسی است که از زبان اقوام پولینزیایی [بدویان استرالیایی] گرفته شده است و نوعی ممنوعیت است که شامل امور مقدّس و همچنین نجس و ناپاک می‌شود. شخص، شی، مکان و عمل می‌تواند

تابو باشند. (فروید ۱۳۴۹: ۲۷) به عبارتی ساده‌تر «تابو عملی ممنوع است که ضمیر ناآگاه بوسیله میلی نیرومند بسوی آن کشیده می‌شود.» (همان: ۳۹) در هر مکانی قلمروهای ممنوعه وجود دارد که به عقیده معتقدانش، شکستن آن‌ها باعث شوربختی می‌شود و فردی که سبب شکسته شدن این حریم شده است باید به نوعی خود را تطهیر کند تا بخشیده شود. (ر.ک. شمیسا ۱۳۸۸: ۲۸۲-۲۸۱) البته «برخی تابوشکنی‌ها تقریباً جهان شمول است مانند اعتراض به نظام آفرینش، اما برخی موارد مخصوص یک دین است.» (فروید ۱۳۴۹: ۲۷؛ ر.ک. الیاده ۱۳۷۲: ۲۵) طبق نگرش بسیاری از افراد که تصور می‌کنند تابوها همان مسائل متضاد با دین هستند، همه تابوها شامل منع‌های دینی نیستند. بسیاری از آن‌ها حاصل قراردادهای اجتماعی است. (ر.ک. فروید ۱۳۴۹: ۲۷) به طور خلاصه «هرچیزی که به دلیل و علتی ترس و اضطراب به دل می‌افکند، تابو محسوب می‌شود.» (همان: ۳۲)

معرفی شیخ صنعان

شیخ صنعان یکی از شخصیت‌های منظومه عرفانی *منطق‌الطیر عطار* و قهرمان داستان شیخ صنعان است. او کسی است که در طول زندگی خود، پیر عهد خویش بود؛ حدود پنجاه سال در جوار حرم (خانه خدا) به سر برد. چهارصد مرید صاحب کمال در نزد ایشان راه سلوک آموخت. نزدیک پنجاه حج عمره و تمتع به جای آورده بود. هیچ سستی از دین اسلام را فرو نمی‌گذاشت و همواره در حال به جای آوردن فریضی مثل نماز و روزه بود و از کرامات او می‌توان به شفا دادن بیماران اشاره کرد. شیخ اما به یک باره چند شب پیاپی خواب‌های آشفته‌ای می‌بیند که در آن خواب‌ها، گذرش به روم افتاده و بر بتی سجده

می‌آورد. او برای کشف این خواب‌ها و تعبیر آن‌ها راهی دیار روم می‌شود و در آنجا عاشق دختر ترسایی می‌شود و در پی این عشق تابوهای را هم در دین اسلام و هم در دین مسیحیت می‌شکند (ر.ک. عطار ۱۳۸۴: ۶۷) که قابل تأمل و بررسی است و در ذیل بدان اشاره می‌شود. ابتدا تابوشکنی شیخ در اسلام بیان می‌شود سپس در مسیحیت.

مصادق‌های تابوشکنی شیخ صنعان در دین اسلام

الف) عشق پیر پارسا (در مفهوم زمینی)

عشق او آن شب یکی صد بیش شد لاجرم یکبارگی بی‌خویش شد^(۱)
هم دل از خود هم ز عالم بر گرفت خاک بر سر کرد و ماتم در گرفت
(عطار ۱۳۸۳: ۲۸۸)

اولین رفتار شیخ که منجر به تابوشکنی شد، مسأله عشق او - در مفهوم زمینی به معنای عام آن - بود. از آنجایی که عشق زمینی در مسلک عرفا رفتاری پسندیده نیست و عشق را آسمانی و منحصر به خالق می‌دانند به همین سبب روی آوری به دنیا و مادیات از مصادیق تابوشکنی است؛ بنابراین تابو برای عارف اعراض کلی از دنیا و زهد است. عارفان وارسته معتقد بودند عارف هر قدر تنگ دست‌تر باشد، پسندیده‌تر است و توجه به مادیات این جهانی را برای آنان شوم می‌دانستند. (هجویری ۱۳۸۲: ۲۳) و در جای دیگر راجع به فقر درویش و عارف اظهار داشته‌اند «فقر نه آن بود که کی دستش از متاع و زاد خالی بود؛ فقر آن بود که طبعش از مراد خالی بود.» (همان: ۲۸) تحت هیچ شرایطی از جامعه عرفا پذیرفته نیست که سالکی (یا حتی عارف کامل) اندکی مهر، علاقه، محبت و وابستگی به دنیا داشته باشد.» (خیالی خطیبی ۱۳۹۷: ۵۰) از جمله اهداف ایجاد تابو

س ۱۸ - ش ۶۶ - بهار ۱۴۰۱ - علل و مصادیق تابوشکنی در داستان شیخ صنعان ... / ۱۹

«پیشگیری از آشفته‌گی‌هایی است که ممکن است در جریان انجام گرفتن برخی وقایع مهم زندگی پیش آید.» (فروید ۱۳۴۹: ۲۸)

ب) عشق ورزیدن به دختر نصرانی

تابوی بعدی که شیخ رعایت نمی‌کند، عشق به دختر نصرانی است، چراکه از نظر فقه اسلامی ازدواج با اهل کتاب به این آسانی نیست تا چه رسد به عاشق شدن. «شیخ صنعان روح پاکی است که به دنیای اسلام، دنیای نور و صفا تعلق دارد، اما عشق جسمانی - عشق یک دختر - او را به دنیای ترسائی، دنیای ماده و گناه، دنیای شراب‌خواری و خوک‌بانی می‌کشاند و به دام تعلقات می‌اندازد.» (اشرف‌زاده ۱۳۸۰: ۲۶)

عشق دختر کرد غارت جان او کفر ریخت از زلف بر ایمان او
شیخ ایمان داد و ترسایی خرید عافیت بفروخت رسوایی خرید
(عطار ۱۳۸۳: ۲۸۷)

از دیدگاه اسلام و فقه، عشق برای یک مسلمان باید در مسیر ازدواج و در قالب شریعت شکل بگیرد، ولی عشق شیخ صنعان به دختر ترسا بدون این انگیزه و تنها جهت رسیدن به دختر ترسا است به همین سبب در ادامه خواهیم دید که بیشتر موازین اسلام را زیر پا می‌گذارد و خلاف شرع و دین خود تن به عشق دختر ترسا می‌دهد. در واقع شیخ با اظهار عشق به دختر ترسا، تابوی دوم را هم پشت سر می‌گذارد؛ این عشق، عشقی ناهمسو بین این دو شخصیت است، اما پاسخ دختر ترسا به شیخ:

این زمان عزم کفن کردن ترا بهترب آید که عزم من ترا^(۳)
(همان: ۲۹۲)

جام‌نامقی گوید: «بدان که اگر کسی عشق و عاشقی چنین می‌داند که مردی بر زنی یا غلامی یا چیزی که شهوت او خواهد، عاشق شود؛ البته که نشاید؛ این

چنین عشق و عاشقی به کفر نزدیک‌تر باشد از آن که به ایمان.» (جام‌نامقی ۱۳۶۸: ۲۰۹) علاوه بر این، چون در آن محدوده زمانی به علت محرومیت جامعه از هم‌نشینی زنان و لزوم و وجوب پردگی بودن جنس مادینه، گروهی از صوفیان و شاعران، جمال را در جنس مرد و نرینه جستجو می‌کردند. (ر.ک. اوحدالدین کرمانی ۱۳۴۷: ۳۹) پس اظهار عشق در برابر جنس مؤنث با توجه به دوران مردسالاری آن زمان خود نوعی تابوشکنی محسوب می‌شود.

ج) خمر نوشیدن

گفت دختر گر تو هستی مرد کار چار کارت کرد باید اختیار
سجده کن پیش بت و قرآن بسوز خمر نوش و دیده از ایمان بدوز
(عطار ۱۳۸۳: ۲۹۲)

و از میان چهار شرط ابتدا خمر نوشیدن را اختیار می‌کند:

شیخ گفتا خمر کردم اختیار با سه دیگر ندارم هیچ کار
(همانجا)

و البته خمرنوشی مقدمه تابو شکنی‌های دیگر در طریقت - و دین اسلام - محسوب می‌شود. به لحاظ لغوی خمر عبارت است از عصاره انگور که موجب مستی و زوال عقل می‌شود. (ر.ک. علی‌صغیر ۱۳۸۱: ۹) «به می و باده از آن جهت خمر گویند که عقل را می‌پوشاند و زایل می‌کند.» (عمانی و همکاران ۱۳۹۵: ۱) همچنین بسیاری از غذاها و نوشیدنی‌ها به سبب خطراتی که در آن‌ها نهفته است تابو شده‌اند و تماس با آن‌ها سبب آسیب و خطر می‌شود؛ بنابراین ارتباط و نزدیک شدن به آن‌ها نوعی تابوشکنی است. (ر.ک. فروید ۱۳۴۹: ۲۸) مفسران، دو آیه از قرآن را مربوط به حکم تحریم شراب دانسته‌اند: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا.» (بقره/ ۲۱۹) آیه دیگر «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ.» (مائده/ ۹۰) پیامبر(ص) در وصیت خود به امام

س ۱۸ - ش ۶۶ - بهار ۱۴۰۱ - عِلل و مصادیق تابوشکنی در داستان شیخ صنعان ... / ۲۱

علی(ع) فرمودند: «یا علیُّ شرابُ الخمرِ کعابدِ وثن.» (صدوق ۱۴۱۳ق، ج ۴: ۳۵۴)
«مباح دانستن «می» در ادبیات فارسی به هر یک از دلایل، اعم از پشتیبانی دربار و
غایت طلبی ایرانی، نوعی اعتراض به اعتقادات و یا سنت ادبی که باشد نوعی
تابو شکنی است؛ زیرا «می» برای همیشه بر همهٔ مسلمانان حرام است.» (یعقوبی
۱۳۸۶: ۱۰۸)

د) مُصحف سوختن

گر به هشیاری نگشتم بت پرست پیش بت مُصحف بسوزم مست مست
(عطار ۱۳۸۳: ۲۹۳)

شیخ در مرحلهٔ بعد از خمرنوشیدن اقدام به سوختن قرآن کرد. قرآن که بعد از
اعتقاد به خدا و در کنار نبوت مهم‌ترین رکن اعتقادی مسلمانان است. با این
تابوشکنی کفرآمیز، شیخ، آشکارا مرتد شده از دین اسلام خارج می‌شود؛ «از
جمله کارهایی که موجب ارتداد می‌شود کاری است که مستلزم کفر باشد، مثلاً
اینکه قرآن را پرت و یا آن را متجنس کند.» (ولائی ۱۳۸۰: ۶۷) وقتی انداختن قرآن
کاری کفرآمیز است، سوختن آن بسی کفرآمیزتر، انجام دهندهٔ این عمل
نابخشودنی، مرتکب تابوشکنی بس عظیم شده است.

ه) بت پرستی

در ادامه شروط دختر ترسا:

گفت دختر گر تو هستی مرد کار چار کارت کرد باید اختیار
سجده کن پیش بت و قرآن بسوز خمر نوش و دیده از ایمان بدوز
(عطار ۱۳۸۳: ۲۹۲)

شیخ صنعان در عوض اینکه بت شکن باشد؛ بت پرست می‌شود و آشکارا تابوشکنی می‌کند. چراکه «بت شکنان، از هر قماش و در هر آیین، هم به لحاظ تجربه مذهبی‌شان، و هم به اعتبار زمان تاریخی تحقق آن تجربه، برحق‌اند. چون با وحی کامل‌تری هم‌زمان شده‌اند که با قوای روحانی و فرهنگی‌شان سازگارتر است.» (الیاده ۱۳۷۲: ۴۴) در قرآن درباره پرستش بت‌ها و نهی از آن این‌گونه بیان شده است: «إِنِّي نُهَيْتُ أَنْ أُعْبَدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ قُلْ لَا أَتَّبِعُ أَهْوَاءَكُمْ قَدْ ضَلَلْتُ إِذًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُهْتَدِينَ.» (انعام/۵۶) همچنین در این زمینه به باور علامه حلی به نقل از ولایی «گاهی ارتداد به فعل است، همانند سجده کردن برای بت‌ها و پرستش خورشید یا انداختن قرآن در قاذورات و هرکاری که صریحاً در خوار شمردن دین دلالت کند.» (۱۳۸۰: ۶۸)

(و) آتش زدن خرقه

شیخ چون در حلقه زنار شد خرقه آتش در زد و در کار شد
دل ز دین خویشتن آزاد کرد نه ز کعبه نه ز شیخی یاد کرد
(عطار ۱۳۸۳: ۲۹۴)

خرقه، جامه زاهدان و صوفیان است که پوشیدن آن رمز ورود به عالم سلوک است. (ر.ک. همان: ۵۷۶) خرقه در زندگی و اعتقادات صوفیان فواید زیادی دارد که عزالدین محمود کاشانی به پاره‌ای از آن‌ها اشاره کرده است: «فایده اول، خرقه صورت ظلّ ولایت شیخ است. فایده دیگر، اظهار تصرف شیخ است در باطن مرید، فایده دیگر بشارت مرید است بقبول حق تعالی مر او را...» (۱۳۹۴: ۱۴۹)

بنابراین خرقه‌ای که این‌گونه جایگاه مهمی در رد و قبول مریدان و گروه خانقاه نشین دارد، قطعاً تابو و قابل تقدس است. به این سبب آتش زدن و انداختن آن،

س ۱۸ - ش ۶۶ - بهار ۱۴۰۱ - علق و مصادق تابوشکنی در داستان شیخ صنعان .../۲۳

تابوشکنی محض در این فرقه محسوب می‌شود. و «آتش زدن خرقة کنایه از تغییر حالت ناگهان و رها کردن تمام قیود است.» (شفیعی کدکنی ۱۳۸۰: ۲۷۴) کما اینکه به احتمال زیاد خرقة شیخ از نوع خرقة تبرک بوده که با ارزش‌ترین نوع خرقة به شمار می‌آید. یکی از اهداف تابوها «صیانت از افراد برجسته از قبیل پیشوایان، روحانیان و نیز حفظ اشیایی است که برای آن‌ها ارزش خاصی در برابر صدمات احتمالی قائلند.» (فروید ۱۳۴۹: ۲۸؛ فریزر ۱۳۹۲: ۲۸۵-۲۸۶) خرقة از لوازم مورد احترام عارفان و صوفیان است، آتش‌زدنش تابوشکنی بزرگی است.

ز) زَنار بستن

چون خبر نزدیک ترسایان رسید کان چنان شیخی ره ایشان گزید
شیخ را بردند سوی دیر مست بعد از آن گفتند تا زَنار بست
(عطار ۱۳۸۳: ۲۹۴)

زَنار کمر بند ریسمان ماندی بود که مسیحیان اهل ذمه در کشورهای اسلامی، به عنوان نشانه داشته‌اند. (ر.ک. همان: ۵۶۴) شیخ صنعان در این مرحله از فرایند تابوشکنی، زَنار را که مشخصه ترسایان از مسلمانان است به خود می‌بندد و با این اقدام پذیرش دین ترسایی را آشکار می‌کند.

بسیاری از اعمال و رفتارها به مرور، با فشار و اصرار عرف و سنت تبدیل به یک امر لازم الاجرا در می‌آید و سرانجام به قانون تبدیل می‌شود که نادیده گرفتن آن مؤاخذه به دنبال دارد. (ر.ک. فروید ۱۳۴۹: ۳۲؛ شمیسا ۱۳۸۸: ۲۸۱) قانون بستن زَنار از طریق مسلمانان و تحمیل آن به مسیحیان به این شیوه بوده است. بستن آن از سوی مسیحیان خلاف قانون مسلمان و بستن آن از سوی شیخ مسلمان با توجه به دارا بودن مفهوم تابویی برای مسیحیان، حرام و مرتکب شدن این عمل

تابوشکنی است و « اگر کسی از روی محبت یا از روی دوستی دین آنان، اقدام به بستن این کمر بند کرده باشد؛ مستلزم کفر است. » (ولائی ۱۳۸۰: ۶۸)

ح) خوک بانئ

عاقبت چون شیخ آمد مرد او گفت کابین را کنون ای ناتمام تا چو سالی بگذرد، هر دو بهم شیخ از فرمان جانان سر نتافت رفت پیر کعبه و شیخ کبار

دل بسوخت آن ماه را از درد او خوک وانئ کن مرا سالی مدام عمر بگذاریم در شادی و غم کان که سر تافت او ز جانان سر نیافت خوک وانئ کرد سالی اختیار (عطار ۱۳۸۳: ۲۹۵)

خوک بانئ و زندگی با آنان در فرهنگ و آیین مسلمانان نهی شده، ولی با این حال شیخ صنعان در جهت رسیدن به عشق زمینی خود آن را هم به تابوشکنی‌های خود اضافه می‌کند. «خوک دارای ویژگی‌هایی مثل همه چیزخوار بودن آن (گوشت خوار و علف خوار)، پر خور و حریص بودن، علاقمند به غذای گندیده و متعفن معروف است.» (علایی و رضایی آدریانی ۱۳۹۲: ۵۱-۵۲) قرآن در دوری کردن از این حیوان این گونه سفارش کرده است: «إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَ مَا أَهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ.» (بقره/۱۷۳) حیوانی که مطلقاً گوشتش حرام است، قاعدتاً ارتباط با آن هم حرام است. «ممنوعیت تابویی گاهی به دلیل ورود به حریم مقدس و مختص است. و گاهی هم به عرصه‌ای ناپاک و نجس است که شأن آدمی فراتر از آنست.» (یعقوبی ۱۳۸۶: ۱۰۶) بنابراین وارد شدن شیخ در عرصه خوک بانئ و حشر و نشر با آنان نوعی تابوشکنی محسوب می‌شود.

ط) ترک دین اسلام

گفت دختر گر در این کاری تو چُست دست باید پاکت از اسلام شست

س ۱۸ - ش ۶۶ - بهار ۱۴۰۱ - علق و مصادیق تابوشکنی در داستان شیخ صنعان ... / ۲۵

اقتدا گر تو به کفر من کنی با من این دم دست در گردن کنی
گفت جز کفر از من حیران مخواه هرکه کافر شد از او ایمان مخواه
(عطار ۱۳۸۳: ۲۹۳ و ۲۹۰)

«ارتداد» از واژه «ردد» و در لغت به معنای «بازگشت» است؛ با توجه به این معنی، در فرهنگ مسلمانان به بازگشت از اسلام «ارتداد و رده» گفته می‌شود. در تعریف مرتد گفته‌اند: «در شرع به کسی که بعد از قبول اسلام ترک مسلمانی کند و از اسلام برگشته باشد مرتد می‌گویند.» (ولائی ۱۳۸۰: ۲۶)

با توجه به روند تابوشکنی در عملکردهای ذکر شده، در این مرحله، خروج شیخ از دین اسلام قطعی و هولناک‌ترین تابوشکنی را مرتکب می‌شود. محقق حلّی به نقل از ولایی می‌گوید: «برای کفر دو ضابطه و دو معیار وجود دارد: ۱- از اسلام خارج گردد ۲- به اسلام گردن نهد ولی ضروریات دین را انکار کند.» (ولائی ۱۳۸۰: ۷۰) «تابویی که از آن سرپیچی شده خود تابو رأساً از شخص انتقام می‌گیرد.» (فروید ۱۳۴۹: ۲۹) از آنجایی که شیخ از تابوی مقدّس دین اسلام روی بر می‌گرداند؛ به گرفتاری‌های متعدّدی از جمله سرگردانی در روم، خوک بانی، خمر نوشی و... دچار می‌شود. این‌ها نوعی انتقام تابویی است که بخاطر شکستن آن‌ها در دین اسلام از او گرفته می‌شود و او را بیش از پیش در گِل و لای کفر فرو می‌برد.

ی) روی گردان از کعبه و دیرپرستی

در ادامه فرایند تابوشکنی و خروج از دین اسلام، شیخ معتکف دیر می‌شود. تا قبل از این مریدان هنوز امیدی به بازگشت شیخ داشتند ولی پس از این ناامید می‌شوند و قصد بازگشت به کعبه می‌کنند. با این حال دوباره از او خواهش می‌کنند که همراه آنان بازگردد یا همه ترسا شوند و زَنار ببندند، ولی:

شیخ گفتا جان من پر درد بود هرکجا خواهید باید رفت زود
تا مرا جان است دیرم جای بس دختر ترسام جان‌افزای بس
شیخ را بردند تا دیر مغان آمدند آنجا مریدان در فغان
(عطار ۱۳۸۳: ۲۹۶ و ۲۹۲)

در فغان و ناله آمدن مریدان خود سبب روشنی برای نادیده گرفتن تابو از جانب شیخ است. شیخ به سبب ترک دین اسلام و پذیرش دین مسیح، روی گردانی از کعبه و دیرنشینی برایش امر دشواری نبود «از جمله اعمالی که به نوعی حاکی از هم‌رنگ شدن با مسیحیان است و مستلزم کفر است، رفتن به کنیسه یا تعظیم در مقابل صلیب است.» (ولائی ۱۳۸۰: ۶۸) بسیاری از اماکن مقدّس و جاهای عبادت برای معتقدان بدان مذهب تابو هستند و ورود بیگانگان به آنجا یا خروج معتقدان به سبب ترک دین، تابو به شمار می‌روند؛ (ر.ک. فروید ۱۳۴۹: ۳۰) بنابراین خروج شیخ از کعبه و ورود او به دیر دو نوع تابوشکنی محسوب می‌شود.

«تابوشکنی می‌تواند مجازاتی مافوق طبیعی، اجتماعی و حتی فردی داشته باشد که به صورت دوزخ، طرد اجتماعی و عذاب وجدان روی نماید.» (یعقوبی ۱۳۸۶: ۱۰۳-۱۰۲) اینکه مریدان شیخ را طرد و رها کرده‌اند، دالّ بر مجازات اوست و این عذاب وجدان او از کردارهای تابوشکنی، خود به نوعی اثبات‌کننده اعمال تابویی او است. «کسی که تابو را با دست زدن به چیزی که تابو است نقض کند؛ خودش هم تابو می‌شود و هیچ‌کس نباید با او تماس بگیرد.» (فروید ۱۳۴۹: ۳۹) بنابراین حضور مریدان در روم به مصلحت آنان نیست، چراکه ممکن است آنان نیز به تاسی از شیخ خود، به دام تابوشکنی بیفتند. «تخطّی از بعضی منع‌های تابویی، متضمن خطری برای جامعه و یک جنایت محسوب می‌شود.» (همان: ۴۰) به همین سبب است که مریدان برای برداشته شدن خفت از شیخ‌شان، متحمّل یک چله‌گوشه نشینی می‌شوند.

هم چنان تا چل شبان روز تام سر نیچیدند هیچ از یک مقام

س ۱۸ - ش ۶۶ - بهار ۱۴۰۱ - عُلل و مصادیق تابوشکنی در داستان شیخ صنعان ... / ۲۷

جمله را چل شب نه خور بود و نه خواب هم چو شب چل روز نه نان و نه آب
(عطار ۱۳۸۳: ۲۹۸)

تابوشکنی در مذهب ترسا

قسمت دوم تابوشکنی از اینجا آغاز می‌شود که در آن تابوهای دین ترسایی زیرپا گذاشته می‌شود. در اینجا هدف بیان و بررسی تابوهای دین مسیح است و این به معنای نادیده گرفتن دین اسلام - که کامل‌ترین دین است - نیست و از قضاوت درباره حقایق دینی پرهیز می‌کنیم.

الف) روی گردانی شیخ از مذهب ترسا

از آنجایی که شیخ صنعان مرتد شد و از دین اسلام خارج گردید؛ می‌بایست از زاویه نگرش و اعتقادات یک فرد ترسایی به آن نگاه کرده او را مسیحی تلقی نمود. اما شیخ دوباره در این دین هم تابوهای مقدّس دین ترسا را زیر پا می‌گذارد. با این مقدمه، بازگشت دوباره او به دین اسلام نوعی تابوشکنی در دین مسیحیت است^(۳). بنابراین بازگشت دوباره به دین اسلام و رها کردن مذهب ترسایی در جایگاه خود نوعی زیرپا گذاشتن مقدّسات دین مسیح است.

ب) شکستن ناقوس مغان

شیخ را می‌دید چون آتش شده در میان بی‌قراری خوش شده
هم فکنده بود ناقوس مغان هم گسسته بود زَنار از میان
(عطار ۱۳۸۳: ۲۹۹)

ناقوس «زنگی بزرگ که در برج کلیسا از سقف آویخته است و برای دعوت ترسایان به عبادت آن را به صدا در می‌آورند.» (معین ذیل واژه «ناقوس») ناقوس در کلیسا همانند نوای اذان در دین اسلام است. (ر.ک. امامی و رضایی ۱۳۹۵: ۲۹؛ عطار ۱۳۸۳: ۵۲۸) به تصویر کشیدن ناقوس شکنی در روایت داستان عطار از سوی شیخ صنعان، نوعی بی‌اهمیتی به ناقوس تلقی می‌شود و مصداق تابوشکنی است.

ج) گسستن زَنار

هم فکنده بود ناقوس مغان هم گسسته بود زَنار از میان
(عطار ۱۳۸۳: ۲۹۹)

زَنار بستن اگرچه اجباری از طرف مسلمانان در حق مسیحیان بود اما گسستن آن از سوی یک ترسایی هم بی‌حرمتی به دستورات ولی امر مسلمین است و هم ریاکاری در دین مسیح تلقی می‌شود. پس گسستن آن از سوی شیخ ترسا - شیخ پارسا در این برهه با توجه به گرایش به دین ترسا به این لقب خوانده شد - تابوشکنی است.

د) انداختن کلاه گبرکی

هم کلاه گبرکی انداخته هم ز ترسایی دلی پرداخته
(همانجا)

به اعتقاد مقدم تعبیر کلاه گبرکی عطار همان کلاهی است که در زبان لاتین و در زبان یونانی به آن میترا^۱ می‌گفتند. میترا کلاهی کیسه‌مانندی شبیه کلاه درویشان

س ۱۸ - ش ۶۶ - بهار ۱۴۰۱ - علق و مصادیق تابوشکنی در داستان شیخ صنعان ... / ۲۹

یا عرق چین نوک دار که شکسته به طرف جلو و گاهی کنار یا عقب برگشته است.^(۴) (ر.ک. مقدم ۱۳۸۵: ۷۶-۷۸) در اینجا عطار از کلاه ترسایان به کلاه گبرکی تعبیر کرده است. شاید بتوان در صورت وجود داشتن این کلاه در عالم واقع، آن را به عمامه و دستار علمای مسلمان تشبیه کرد و چون جز ملزومات دین مسیح است انداختن آن از سوی شیخ ترسا تابوشکنی است.

«اگر کسی برخلاف قاعده، رسم تابو را بشکند، آلوده و نجس شمرده می‌شود. پس باید عملیاتی انجام داد تا آن روان پلید از آن شخص یا آن مکان به خارج رانده شود و این عمل را تصفیه و تطهیر نام نهاده‌اند.» (بی‌ناس ۱۳۷۳: ۱۸؛ فروید ۱۳۴۹: ۲۹؛ شمیسا ۱۳۸۸: ۲۸۸) و آنجایی که شیخ پشیمان می‌شود و به دین اسلام باز می‌گردد، جهت تطهیر خود ابتدا غسل می‌کند و خود را از آن آلودگی مبرا می‌کند. این مبحث در جهت اثبات تابوشکنی او در دین اسلام هم تلقی می‌شود.

شیخ غسلی کرد و شد در خرقة باز رفت با اصحاب خود سوی حجاز
(عطار ۱۳۸۳: ۳۰۰)

ه) روی گردانی دختر ترسا از مذهب خویش

شیخ را اعلام دادند از درون کامد آن دختر ز ترسای برون
آشنایی یافت با درگاه ما کارش افتاد این زمان در راه ما
(همان: ۳۰۱)

روی گردانی دختر ترسا از مذهب خود، چه به قصد پذیرش دین اسلام و چه به انگیزه ازدواج با شیخ، به نوعی مصداق تابوشکنی است؛ زیرا خروج از دین مسیح از نظر علمای مسیحی تابوشکنی، و فرد مورد نظر مرتد است. ولو این خروج از دین به سبب ازدواج باشد؛ زیرا در مذهب آنان ازدواج راهبه‌ها ممنوع بوده است. (ر.ک. زیتی ۱۳۸۴: ۲۱۸) در نتیجه روی گردانی دختر ترسا از کیش خود

می‌تواند مصداق تابوشکنی باشد و از آنجا که تابوشکنی مجازات‌های مافوق طبیعی دارد، مرگ او می‌تواند نوعی مجازات محسوب شود. «تابوها با پشت گرمی مجازات‌های مافوق طبیعی تقویت می‌شوند، به عبارتی کسانی که به وجود مافوق طبیعی باور دارند، این‌گونه می‌پندارند که فرد شکننده تابو، خود به خود دچار مرگ، بیماری و سایر مصیبت‌ها می‌شود.» (یعقوبی ۱۳۸۶: ۱۰۲-۱۰۱؛ فروید ۱۳۴۹: ۲۷)

سبب تابوشکنی شیخ صنعان از دیدگاه یونگ

براساس روان‌شناسی تحلیلی کارل گوستاو یونگ ذهن انسان به دو بخش خودآگاه و ناخودآگاه تقسیم می‌شود. خودآگاه لایه سطحی و عینی ما را در بر می‌گیرد، ولی ناخودآگاه سطح عظیمی از ذهن ما را شامل می‌شود که خود نیز به دو قسمت ناخودآگاه فردی و ناخودآگاه جمعی تقسیم می‌شود. لایه سطحی‌تر از ناخودآگاه شخصی و لایه ژرف‌تر، ناخودآگاه جمعی است. کمپلکس‌ها در ناخودآگاه شخصی، اما سنخ‌های باستانی در ناخودآگاه جمعی یا روان عینی جای دارند. (ر.ک. یونگ ۱۳۶۸: ۱۳-۱۶؛ فدائی ۱۳۸۱: ۴۲؛ مورنو ۱۳۹۲: ۱۶-۴) یونگ در روان‌شناسی تحلیلی خود همواره به دنبال اثبات هسته ناخودآگاه جمعی است تا از آن طریق نظریه کهن‌الگو را به اثبات برساند. او در این زمینه، ادامه دهنده سنت فکری اندیشمندانی چون افلاطون و کانت است. وی معتقد است روان در هنگام تولد لوحی سپید و نانبشته نیست، بلکه حامل الگوها و انگاره‌هایی است که یونگ با توجه به دیرینگی آن‌ها و اینکه همه آدمیان در آن شریک‌اند به آن‌ها نام کهن‌الگو می‌دهد. (ر.ک. یآوری ۱۳۸۷: ۷۵) در این مکتب، روان ناخودآگاه جمعی در بردارنده کهن‌الگوهای است که آثار و مفاهیم موروثی آن‌ها در اذهان همه مردم به یک شیوه ظهور و بروز می‌کند. «سایه» یکی از این کهن‌الگوها است که در روان ناخودآگاه فردی واقع شده و در مواقعی از فرایند زندگی، خود را نشان

می‌دهد. بیشتر خصلت‌های منفی فرد در این کهن‌الگو مخفی است «کهن‌الگوی سایه به جنبه منفی و تاریک فرد، یعنی جنبه‌های حریصانه، مغرضانه، شهوانی یا حتی شیطانی فرد اشاره دارد.» (مکاریک ۱۳۸۵: ۴۰۲) در عرفان اسلامی سایه را معادل نفس می‌دانند «به طور نسبی می‌توان گفت که نفس در عرفان اسلامی خصوصاً در پست‌ترین مرتبه، یعنی نفس اماره که به غرایز نزدیک است، با نهاد در اندیشه فروید و سایه یونگ برابری می‌کند.» (حجازی ۱۳۸۹: ۷۸)

سبب بروز سایه، نادیده گرفتن آن در برهه‌ای است که می‌بایست آن را کنترل کرد. «معمولاً احساسات، رفتارها، امیال و غرایز نابهنجار پس از سرکوبی از ضمیر خودآگاه به ناخودآگاه عقب‌نشینی می‌کنند و هیچ‌گاه به طور کامل از بین نمی‌رود، اما در موقعیت‌های بحرانی و خاصی این احساسات در قالب کهن‌الگوی سایه بروز می‌کند.» (اقبالی و همکاران ۱۳۸۶: ۷۱) حال سؤال اینجاست که با وجود اینکه سایه در بردارنده قسمت منفی شخصیت انسان است آیا باید به طور کامل او را رها یا سرکوب کرد؟ پاسخ این است که در برخورد با سایه، نخستین گام شناخت و کنترل آن است. «بهترین راه شناخت خویشتن فرد رویارویی با سایه است. سفر به دنیای درون از دیدار با لایه‌های فردی سایه، که مجموعه‌ای از آرزوها و غرایز سرکوب شده است، آغاز می‌شود.» (مدرسی و ریحانی‌نیا ۱۳۹۱: ۱۱۹) اما تمامی کهن‌الگوها در نهایت به فردیت و کمال منتهی می‌شوند. سیر و سلوک فردانیت قاعدتاً زمانی آغاز می‌یابد که بیمار از وجود سایه آگاه گشته است. سایه، نمودار جانب شخصیت منفی، مستور، سرکوفته و سرشار از بار گناه انسان‌هاست و چکیده همان صفات ناخوشایندی است که می‌باید مدام پنهان‌شان کنید. با این حال سایه الزاماً پلید نیست. (ر.ک. مورنو ۱۳۹۲: ۵۲)

در داستان شیخ صنعان اگر چه شیخ، عارفی ربّانی و سرشار از سیر و سلوک عرفانی است ولی به سبب برخوردار از خلقت بشری در طبیعت او بُعد حیوانی و غریزی نهفته است که به اقتضای زمان خود را نشان دادند. پس از ورود شیخ به روم در واقع ما با شخصیت ثانوی شیخ یعنی سایه او مواجه هستیم. او از جایگاه متعالی خود به مرتبه‌ای پست‌تر فرو می‌افتد و تن به کارهای سخیف می‌دهد. اما چرا این گونه شد؟ چون شیخ همواره به دنبال سرکوب سایه و عشق

مجازی خود بود. «سایه زمانی دشمن می‌شود که یا نادیده گرفته شود و یا بدرستی درک نشود.» (یونگ ۱۳۹۳: ۲۶۶) براساس این دیدگاه روان‌شناسی «طبیعت از خلاء بیزار است؛ وقتی جلوی بروز عاطفه‌ای را که به هیچ دیدگاه دینی وابسته نیست می‌گیریم، کاری می‌کنیم که زیان‌بار است و به احساس گناه می‌انجامد.» (مورنو ۱۳۹۲: ۵۸) و شیخ با بیزاری از عشق مجازی عاقبت گرفتار آن شد. «هنگامی که سایه چیرگی خود را به حالتی از ثبات برساند، فرد از انجام دادن گناهان چندان متأثر نمی‌شود و به توجیه کردن روی می‌آورد.» (مدرسی و ریحانی‌نیا ۱۳۹۱: ۱۳۰) پس شیخ تابوشکنی می‌کند، خمر می‌نوشد، خوک‌بانی می‌کند، مصحف می‌سوزاند، از دین خارج می‌شود و ... این‌ها همه تحت تاثیر شخصیت ثانوی و پنهان اوست. «هر عاملی که باعث شود شخصی دست به اعمالی غیرانسانی بزند تاثیر کهن‌الگوی سایه است.» (همان: ۱۲۲) یونگ معتقد است بسیاری از سایه‌ها در قالب نماد بروز می‌کنند. (ر.ک. مورنو ۱۳۹۲: ۵۳) در واقع شیخ همواره با تزکیه نفس اقدام به سرکوب سایه خود نمود و بجای آنکه او را به کنترل خود درآورد از آن گریزان بود. «معمولاً افراد فرهیخته می‌کوشند شخصیت فرومایه خود را سرکوب کنند، بی‌آنکه بدانند که به واقع شخصیت فرومایه خود را به سرکشی واداشته‌اند.» (همان: ۵۵) یکی از اشتباهات در مواجهه با سایه پس زدن و گریزان بودن از آن است. سایه دارای دو جنبه مثبت و منفی است که در صورت شناخت جنبه‌های منفی و تلاش در کنترل آن مثبت می‌شود. وجه مثبت سایه این است که قهرمان یا قهرمانان به خودشناسی رسیده و مراحل تفرّد را بهتر طی می‌کنند. شیخ برای رسیدن به کمال و تمامیتی که یونگ آن را تفرّد می‌نامد باید سایه را بشناسد و آن را پشت سر بگذارد....

«ما باید تن به تمایلات و خواسته‌های سایه خود دهیم و با سنجش‌گیری لازم، بگذاریم که این تمایلات و خواسته‌ها تا حدی تحقق یابند. فردانیت همیشه با مقاومت روبروست، مقاومتی که حاصل فرافکنی‌ها و شخصیت‌سازی‌هایی است؛ که هنوز آن طور که باید و شاید شناخته نشده است.» (همان: ۵۷-۵۶)

به هر حال سایه از بین رفتنی نیست، «یونگ معتقد است که غلبه بر شر و نابودی آن ممکن نیست چون شر نیز همچون خیر، عامل مثبتی است.» (همان: ۵۹) که

البته باید از آن اجتناب کرد. و در واقع «شناخت سایه به نوعی میانه‌روی منجر می‌شود که ما برای تأیید نقایص بدان نیاز داریم.» (یونگ ۱۳۸۵: ۸۱) اینجاست که شیخ صنعان را باید ناگزیر از طی کردن این مرحله بدانیم. او باید جنبه منفی و سایه خود را بشناسد و آن را تحت کنترل خود در بیاورد. (ر.ک. ستاری ۱۳۸۵: ۱۵۵) لذا تابوشکنی‌های پی‌درپی این جنبه وجودی شیخ را برای او آشکار ساخت و او با شناخت سایه خود را در مسیر خودشناسی قرار داد. به تبع آن «این شناخت به فروتنی و تواضعی می‌انجامد که انسان برای پذیرفتن ناکامل بودن خویش بدان نیازمند است.» (مورنو ۱۳۹۲: ۵۵)

در این داستان به جز کهن‌الگوی سایه با دو کهن‌الگوی دیگر به نام آنیما و آنیموس نیز مواجه هستیم. این کهن‌الگوها بر این عقیده استوار هستند که هیچ مرد یا زنی به طور کامل دارای شخصیت تمام و کمال مرد یا زن نیست. آنیما در واقع عنصر و خصایص زنانه در شخصیت مرد است و آنیموس هم عنصر و خصایص مردانه در شخصیت زن. (ر.ک. فوردهام ۱۳۸۸: ۸۶) در این میان دختر ترسا مظهر آنیمای شیخ است؛ «نزدیک‌ترین این چهره‌های پشت سایه، آنیماست که از نیروی عظیم افسون و تسخیر برخوردار است. آنیما غالباً در هیأتی بسیار جوان ظاهر می‌شود و پیر مثالی مقتدر و دانا (خردمند، ساحر، پادشاه و غیره) را در خود پنهان می‌کند.» (یونگ ۱۳۶۸: ۱۶۶) «به همین سبب مردان برای خودیابی و رسیدن به تفرد یعنی تعادل روانی باید این جنبه از روان خود را (آنیما) بشناسند و آن را کنترل نمایند.» (خسروی و همکاران ۱۳۹۲: ۸۸) در این راستا شیخ را می‌توان مظهر آنیموس دختر ترسا قلمداد کرد که با شناخت آن یک گام خود را به تفرد نزدیک می‌کند.

کهن‌الگوهای آنیما و آنیموس دو چهره مثبت و منفی دارند که در این میان سیمای دختر ترسا با چهره منفی شروع شد و به چهره مثبت رسید و شیخ هم از چهره‌ای خنثی به منفی و سپس به چهره مثبت رسید. شناخت و شکست سایه از سوی شیخ صنعان و همچنین یافتن آنیما برای او تولدی دوباره در رسیدن به کمال و تفرد است. با این تفاسیر، عشق مجازی شیخ و دختر ترسا به هم، مسیری

برای رسیدن به عشق آسمانی است. چنانکه مولوی این عشق مجازی را از ضروریات زندگی دنیایی می‌داند:

این از عنایت‌ها شمر، کز کوی عشق آید ضرر
عشق مجازی را گذر بر عشق حقّ است انتها
(۱۴: ۱۳۸۷)

و یا آنجا که خواجه شیراز می‌گوید:

گر مرید راه عشقی فکر بد نامی مکن
شیخ صنعان خرقه رهن خانه خمار داشت
(۷۱: ۱۳۸۳)

در واقع خواجه شیراز به دو جنبه سایه در داستان شیخ صنعان اشاره دارد، جنبه منفی بدنامی است و جنبه مثبت راه عشق است که در نهایت با گذر شیخ از سویه منفی سایه، به تعالی و وصال حق رسید.

بنابراین مهم‌ترین مزیت سایه پی‌بردن به جنبه‌های منفی آن است که منجر به شناخت خود و پس از آن به شناخت خدا منتهی می‌شود.

نتیجه

در این پژوهش ابتدا «تابو» مورد بررسی قرار گرفت. تابو اصطلاحی مردم‌شناسی است و به بررسی قوانین و محورهایی می‌پردازد که نباید شکسته شود و در نزد همگان و یا مردم یک ناحیه دارای حرمت است. در ادامه پژوهش و بحث از تابوشکنی، به تابوشکنی در داستان شیخ صنعان در منظومه *منطق‌الطیر عطار* پرداخته شد. در اینجا مصادیق تابو در دو بخش صورت گرفته است که از زاویه دین اسلام و دین مسیح به آنان نگریسته شد. تابوهای شکسته شده در دین اسلام عبارتند از: عشق زمینی پیر پارسا، عشق ورزیدن نسبت به دختر نصرانی، خمزنوشیدن، مصحف سوختن، سجده کردن در پیش بت، خرقه آتش زدن، زنا، بستن، خوک‌بانی، دست از دین اسلام کشیدن، روی گردانی از کعبه و دیر پرستی؛ و در مذهب ترسایی: روی گردانی شیخ از مذهب ترسایی، شکستن

ناقوس مغان، گسستن زنار، انداختن کلاه گبرکی، روی گردانی دختر ترسا از مذهب خویش.

پس از بررسی مصداق‌های تابوشکنی در این منظومه، سبب تابوشکنی از دیدگاه روان‌شناسی تحلیلی یونگ مورد توجه قرار گرفت. از دیدگاه این مکتب ذهن انسان‌ها به دو بخش هشیار و ناهشیار تقسیم می‌شود که بخش اعظم ذهن را ناهشیار تشکیل می‌دهد. کهن‌الگوها که میراث غرایز مشابه بشری هستند در این قسمت قرار دارند. یکی از این کهن‌الگوها سایه است که بیشتر شامل بخش فرومایه و خصلت‌های منفی انسان‌ها است. در این مقاله سبب تابوشکنی شیخ و دختر ترسا کنش بخش سایه در شخصیت آنان است که گرچه منفی و بظاهر پست به نظر می‌رسد ولی شناخت و کنترل و پاسخ مناسب به آن موجب خودشناسی شده و انسان را در مسیر تفرّد و کمال قرار می‌دهد و نادیده گرفتن آن یا اصرار بر حذف آن یا عدم برخورداری متعادل از آن، موجب طغیان و عامل نابودی انسان می‌شود.

پی‌نوشت

- (۱) نسخه مورد بررسی این پژوهش تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی است.
- (۲) آن حکایت سعدی را به یاد می‌آورد که زن جوان به شوی پیر خود گفت: «زن جوان را اگر تیری در پهلو نشیند به که پیری.» (سعدی ۱۳۷۳: ۱۵۰)
- (۳) در اینجا با توجه به مصداق آیه: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أَوْتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعِيًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ» (آل عمران/ ۱۹) دین اسلام که حقیقتاً خاتم ادیان و حقیقت محض است مورد بررسی نگارندگان نیست. بنابراین از خوانندگان محترم درخواست می‌شود به این پژوهش با نگاه تابوشکنی برخورد کنند.

(۴) نام دیگر این کلاه در لاتین Frigium است که پاپ آن را در جشن‌های خارج از کلیسا بر سر می‌گذاشت. (ر.ک. مقدم ۱۳۸۵: ۷۸)

کتابنامه

قرآن کریم.

- اشرف‌زاده، رضا. ۱۳۸۰. حکایت شیخ صنعان. تهران: اساطیر.
- اقبال، ابراهیم، قمری، حسین گیوی و سکینه مرادی. ۱۳۸۶. «تحلیل داستان سیاوش بر پایه نظریات یونگ». پژوهش زبان و ادبیات فارسی. س ۵. ش ۸. صص ۶۹-۸۵.
- امامی، نصراله و بهمن رضایی. ۱۳۹۵. «ناقوس بوسیدن در قصیده ترسائیۀ خاقانی». مجله شعر پژوهی (بوستان ادب) دانشگاه شیراز. س ۸. ش ۱. صص ۲۵-۴۰.
- اوحدالدین کرمانی، حامدبن ابی الفخر. ۱۳۴۷. مناقب اوحدالدین حامد بن ابی الفخر کرمانی. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- بزرگ بیگدلی، سعید و احسان پورابریشم. ۱۳۹۰. «نقد و تحلیل حکایت شیخ صنعان براساس نظریۀ فرایند فردیت یونگ». فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. س ۷. ش ۲۳. صص ۳۸-۹.
- بلخی، جلال الدین محمد. ۱۳۸۷. غزلیات شمس تبریز. به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی. چ ۳. تهران: سخن.
- بی‌ناس، جان. ۱۳۷۳. تاریخ جامع ادیان. ترجمۀ علی اصغر حکمت. تهران: علمی و فرهنگی.
- پورنامداریان، تقی. ۱۳۷۶. «تفسیری دیگر از شیخ صنعان». نامه فرهنگستان. ش ۱۰. صص ۳۹-۶۱.
- جام نامقی، احمد. ۱۳۶۸. انس الطائیین و صراط الله المبین. تصحیح علی فاضل. تهران: توس.
- حافظ، شمس‌الدین محمد. ۱۳۸۳. دیوان حافظ شیرازی. تصحیح محمد قزوینی و قاسم غنی. قم: نگاران قلم.
- حجازی، بهجت السادات. ۱۳۸۹. طبیبان جان: گرایش‌های روان‌شناختی و روان‌درمانی در اشعار عطار و مولانا. مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد.
- خسروی، اشرف، محمود براتی و سیده مریم روضاتیان. ۱۳۹۲. «بررسی کهن‌الگوی سایه در شاهنامه». کاوش‌نامه زبان و ادبیات فارسی. س ۱۴. ش ۲۷. صص ۷۵-۱۰۲ -
- خیالی خطیبی، احمد. ۱۳۹۷. «انعکاس عناصر برجسته تابو و توتم در منطق‌الطیر عطار نیشابوری». شفای دل دوفصلنامه تخصصی زبان و ادبیات فارسی. س ۱. ش ۱. صص ۲۹-۵۰.

- س ۱۸ - ش ۶۶ - بهار ۱۴۰۱ - علق و مصادیق تابوشکنی در داستان شیخ صنعان .../۳۷
- دلبری، حسن فریبا و مهری. ۱۳۹۶. «تحلیل تطبیقی حکایت شیخ صنعان بر پایه نظریه تکاسطوره کمپبل با توجه به کهن‌الگوهای یونگ». پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر دریا). س ۱۱. ش ۳. صص ۱۴۸-۱۲۹.
- زرقانی، سید مهدی. ۱۳۸۵. «تأویلی دیگر از حکایت شیخ صنعان». مجله تخصصی زبان و ادبیات دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد. س ۳۹. ش ۳. صص ۸۴-۶۳.
- زینتی، علی. ۱۳۸۴. «فلسفه ازدواج در اسلام و مسیحیت». مطالعات راهبردی زنان (کتاب زنان). س ۹. ش ۲۷. صص ۱۹۷-۲۲۷.
- ستاری، جلال. ۱۳۸۵. عشق صوفیانه. تهران: مرکز.
- سعدی، مصلح‌الدین. ۱۳۷۳. گلستان. تصحیح غلامحسین یوسفی. تهران: خوارزمی.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. ۱۳۸۰. زیور پارسی (نگاهی به زندگی و غزل‌های عطار). تهران: آگاه.
- شمیسا، سیروس. ۱۳۸۸. نقد ادبی. تهران: میترا.
- صدوق، محمدبن علی بن بابویه. ۱۴۱۳ق. من لا یحضره الفقیه. تصحیح علی اکبر غفاری. ج ۴. چ ۲. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- عطار، فریدالدین. ۱۳۸۳. منطق‌الطیر. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.
- عطار، فریدالدین، (۱۳۸۴). منطق‌الطیر. تصحیح سید صادق گوهرین. تهران: علمی و فرهنگی.
- علایی، حسینعلی و ابراهیم رضایی آدریانی. ۱۳۹۲. «حکمت تحریم گوشت خوک در قرآن، حدیث و علم». دو فصلنامه علمی - ترویجی قرآن و علم. س ۷. ش ۱۳. صص ۷۰-۴۹.
- علی‌صغیر، محمدحسین. ۱۳۸۱. «قرآن و حدیث: تحریم خمر در قرآن»، مجله مشکوة. ترجمه مریم قبادی. س ۲۰. ش ۷۵ و ۷۴. صص ۲۸-۸.
- عمانی، مهدی، هانیه رضی‌نژاد و فریبا محمودزاده. ۱۳۹۵. «شرب خمر از دیدگاه فقه و حقوق ایران». کنگره بین‌المللی علوم اسلامی. علوم انسانی. تهران: ۲۹ تا ۳۰ آذر ۱۳۹۵.
- فدائی، فرید. ۱۳۸۱. یونگ و روان‌شناسی تحلیلی او. تهران: دانژه.
- فروید، زیگموند. ۱۳۴۹. توتم و تابو. ترجمه محمدعلی خنجی. تهران: کتابخانه طهوری.
- فریزر، جیمزجرج. ۱۳۹۲. شاخه زرین (پژوهشی در جادو و دین). ترجمه کاظم فیروزمند. تهران: آگاه.
- فوردهام، فریدا. ۱۳۸۸. مقدمه‌ای بر روان‌شناسی یونگ. ترجمه مسعود میربهاء. تهران: جامی.
- کاشانی، عزالدین محمود بن علی. ۱۳۹۴. مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه. تصحیح جلال‌الدین همایی. تهران: سخن.
- مدرسی، فاطمه و پیمان ریحانی‌نیا. ۱۳۹۱. «بررسی کهن‌الگوی سایه در اشعار مهدی اخوان ثالث». ادبیات پارسی معاصر. س ۲. ش ۱. صص ۱۳۸-۱۱۳.

- معین، محمد. ۱۳۸۴. فرهنگ فارسی معین. تهران: میکائیل.
- مقدم، محمد. ۱۳۸۵. جستار درباره مهر و ناهید. تهران: هیرمند.
- مکاریک، ایرنا ریما. ۱۳۸۵. دانش‌نامه نظریه‌های ادبی معاصر. ترجمه مهراں مهاجر و محمد نبوی. چ ۲. تهران: آگه.
- مورنو، آنتونیو. ۱۳۹۲. یونگ، خدایان و انسان مدرن. ترجمه داریوش مهرجویی. تهران: ولایتی، عیسی. ۱۳۸۰. ارتداد در اسلام. تهران: نی.
- هاشمیان، لیلیا و رحمانی، مریم. ۱۳۹۶. «عناصر دگردیسی در داستان شیخ صنعان»، مجله مطالعات ایرانی. س ۱۶. ش ۳۲. صص ۲۱۲-۲۰۱.
- هجویری، علی بن عثمان. ۱۳۸۲. کشف المحجوب. تصحیح والتین ژوکوفسکی. چ ۹. تهران: طهوری.
- الیاده، میرچاه. ۱۳۷۲. رساله در تاریخ ادیان. ترجمه جلال ستاری. تهران: سروش.
- یاوری، حورا. ۱۳۸۷. روانکاوی و ادبیات: دو متن، دو انسان، دو جهان. تهران: سخن.
- یعقوبی جنبه‌سرائی، پارسا. ۱۳۸۶. «آشنایی با تابوشکنی ادبی و سیر آن در ادبیات کلاسیک فارسی». مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران. س ۵۸. ش ۴. صص ۱۱۶-۹۹.
- یونگ، کارل گوستاو. ۱۳۶۸. چهار صورت مثالی. ترجمه پروین فرامرزی. مشهد: آستان قدس رضوی.
- _____ . ۱۳۸۵. ضمیر پنهان (نفس نامکشوف). ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور. چ ۵. تهران: کاروان.
- _____ . ۱۳۹۳. انسان و سمبول‌هایش. ترجمه محمود سلطانیه. تهران: جامی.

References

- Alāyī, Hoseyn-alī and Rezāyī Ādrīyānī, Ebrāhīm. (2014/1392SH). “*Hekmate Tahrīme Gūšte Xūk dar Qorān, Hadīs va Elm*” (Wisdom of prohibiting Pork in the Qur'an, Hadith and the Science). *Two scientific-promotional quarterly journals of Quran and science*. 7th Year. No. 13. Pp. 49-70.
- Alī-saqīr, Mohammad-hoseyn. (2003/1381SH). “*Qorān va Hadīs: Tahrīme Xamr dar Qorān*” (Quran and Hadith: Sanction of wine in the quran). Tr. by Maryam Qobādī. *Miškāt Magazine*. 20th Year. No. 74 & 45. Pp. 8-28.
- Amānī, Mahdī and Razī-nežād, Hānīye & Mahmūd-zāde, Farībā. (2017/1395SH). “*Šorbe Xamr az Dīd-gāhe Feqh va Hoqūqe Irān*”. *International Congress of Islamic Sciences, Humanities*. Tehrān: 29 tā 30 2017.
- Ašraf-zādeh, Rezā. (2002/1380SH). *Hekāyate Šeyx San'ān (the Story of Sheikh Sanan)*. Tehrān: Asātīr.
- Attār, Farīdo al-ddīn. (2005/1383SH). *Manteqo al-tteyr (The logic of the bird)*. Ed. by Mohammad-rezā Šafī'ī Kadkanī. Tehrān: Soxan.
- Attār, Farīdo al-ddīn. (2006/1384SH). *Manteqo al-tteyr (The logic of the bird)*. Ed. by Sayyed Sādeq Goharīn. Tehrān: Elmī Farhangī.
- Balxī, Jalālo al-ddīn Mohammad. (2009/1387SH). *Qazālī-yāte Šamse Tabrīz*. With the Effort of Mohammad-rezā Šafī'ī Kadkanī. 3rd ed. Tehrān: Soxan.
- Bozorg Bīgdelī, Sa'īd and Pūr-abrīšam, Ehsān. (2012/1390SH). “*Naqd va Tahlīle Hekāyate Šeyx San'ān bar Asāse Nazarīye-ye Farāyānde Fardīyate Jung*” (The Story of Sheikh Sanan: A Jungian Approach). *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature*. Islamic Azad University- South Tehran Branch. 7th Year. No. 23. Pp. 9-38.
- Del-barī, Hasan and Mehrī, Farībā. (2018/1396SH). “*Tahlīle Tatbīqī-ye Hekāyate Šeyx San'ān bar Pāye-ye Nazarīye-ye Tak-ostūre-ye Campbell bā Tavajjoh be Kohan Ōlgūhā-ye Jung*” (A Comparative Analysis of Sheikh Sanan's Story based on Campbell's Theory of Monomyth with a Brief Look to Jungian Archetypes). *Researches on mystical literature (Gohare Darya)*. 11th Year. No. 3. Serial Number 34. Pp. 129-148.
- Holy Qor'an*.
- Eliade, Mircea. (1994/1372SH). *Resāle dar Tārīxe Adyān (Traite d'histoire des religions)*. Tr. by Jalāl Sattārī. Tehrān: Sorūš.
- Emāmī, Nasro al-llāh and Rezāyī, Bahman. (2017/1395SH). “*Nāqūse Būsīdan dar Qasīde-ye Tarsā'i-ye Xāqānī*” (kissing the bell in Khaghani's Tarsaeī-yeh). *Journal of poetry Studies (bustan adab shiraz university)*. 8th Year. No. 1. Pp. 25-40.
- Eqbālī, Ebrāhīm and Qamarī-gīvī, Hoseyn & Morādī, Sakīneh. (2008/1386SH). “*Tahlīle Dāstāne Sīyāvaš bar Pāye-ye Nazarīyāte*

- jung*” (Analysis of Siavash's story based on jung's theories). research in Persian language and literature. 5th Year. No. 8. Pp. 69-85. Fadā'ī, Farbod. (2003/1381SH). *Jung va Ravān-šenāsī-ye Tahlilī-ye Ū*. (Jung and his analysis psychology). Tehrān: Dānjeh.
- Frazer. James George. (2014/1392SH). *Sāxe-ye Zarrīn (Pažūhešī dar Jādū va Dīn)* (The Golden Bough (A study in magic and religion)). Tr. by Kāzem Fīrūz-mand. Tehrān: Āgāh.
- Freud, Sigmund. (1971/1349SH). *Towtam va Tābū (Totem and tabu)*. Tr. by Mohammad-alī Xanjī. Tehrān: Tahoori Library.
- Fordham, Farida. (2010/1388SH). *Moqaddameh-ī bar Ravān-šenāsī-ye Jung (Frieda Fordham An Introduction: to jung's psychology)*. Tr. by Mas'ūd Mīr-bahā. Tehrān: Jāmī.
- Hāfeze Šīrāzī, Šams al-ddīn Moḥammad. (2005/1383SH). *Dīvāne Hāfeze Šīrāzī (Collection of Hafez Shirazi)*. Ed. by Moḥammad Qazvīnī and Qāsem Qanī. Qom: Negārāne Qalam.
- Hāšemī-yān, Leylā and Rahmānī Maryam. (2017/1396SH). “Anāsore Degar-dīsī dar Dāstāne Šeyx San'an” (Elements of Metamorphosis in the Story of Sheikh of Sanan and the Christian Maiden). *Journal of Iranian Studies*. 16th Year. No. 32. Pp. 201-212.
- Hejāzī, Behjato al-sādāt. (2011/1389SH). *Tabībāneh Jān: Gerāyeshā-yeh Ravān-šenāxtī va Ravān-darmānī dar Aš'āre Attār va Mowlānā (Life physicians: Therapy psychosocial and psychotherapy in the poems of Attār and Rūmī)*. Mašhad: Mashhad Ferdowsi University.
- Hojvīrī, Alī Ebne Osmān. (2004/1382SH). *Kašfo al-mahjūb*. Ed. by Zhoukovskii, Valentin Alekseevich. 9th ed. Tehrān: Tahūrī.
- Jām Nāmeqī, Ahmad. (1990/1368SH). *Onso al-tā'ebīn va Serato al-llāho al-mobīn (Penitents' companionship and the true path of God)*. Ed. by Alī Fāzel. Tehrān: Tūs.
- Jung, Carl Gustav. (1990/1368SH). *Čahār Sūrate Mesālī (Four Archetypes)*. Tr. by Parvīn Farāmarzī. Mašhad: Āstān Qodse Razavī.
- Jung, Carl Gustav. (2015/1393SH). *Ensān va Sambolhā-yaš (Man and his Symbols)*. Tr. by Mahmūd Soltānī-yeh. Tehrān: Jāmī.
- Jung, Carl Gustav. (2007/1385SH). *Zamīre Penhān (The Undiscovered Self) (Genwart und Zukunft)*. Tr. by Abo al-qāsem Esmā'il-pūr. 5th ed. Tehrān: Kārevān.
- Kāšānī, Ezzo al-ddīn Mahmūd Ebne Alī. (2016/1394SH). *Mesbāho al-hedāyat va Meftāho al-kefāyat (The lamp of guidance and the key of sufficiency)*. Ed. by Jalālo al-ddīn Homāyī. Tehrān: Soxan.
- Makaryk, Irena Rima. (2007/1385SH). *Dāneš-nāmeḥ-ye Nazarī-yehā-ye Adabī-ye Mo'āser (Encyclopedia of contemporary literary theory: approaches, scholars, terms)*. Tr. by Mehrān Mohājer and Mohammad Nabavī. 2nd ed. Tehrān: Āgāh.
- Modarresī, Fātemeh and Reyhānī-nīyā, Paymān. (2013/1391SH). “Barrasī-ye Kohan Olgū-ye Sāye dar Aš'āre Mahdī Axavān Sāles”

- (*The Study of Archetypal Shadow in Mehdi Akhavan Sales' Poems*). *Contemporary persian literature*. 2nd Year. No. 1. Pp. 113-138.
- Mo'in, Mohammad. (2006/1384SH). *Farhange Fārsī-ye Mo'in* (*Moein persian Dictionary*). Tehrān: Mīkā'īl.
- Moqaddam, Mohammad. (2007/1385SH). *Jostār Darbāre-ye Mehro Nāhīd* (*Search about Mehr and Venus*). Tehrān: Hīrmand.
- Moreno, Antonio. (2013/1392SH). *Jung, Xodāyān va Ensāne Modern* (*Jung, Gods and modern man*). Tr. by Dāryūš Mehr-jūyī. Tehrān: Markaz.
- Noss, John Boyer. (1995/1373SH). *Tārīxe Jāme'e Adyān* (*Man's religions*). Tr. by Alī-asqar Hekmat. Tehrān: Elmī va Farhangī.
- Owhado al-ddīn Kermānī, Hāmed Ebne Abo al-faxr. (1969/1347SH). *Manāqebe Owhado al-ddīne Hāmed Ebne Abo al-xeyre Kermānī*. Ed. by Badī'o al-zamāne Forūzān-far. Tehrān: Bongāhe Tarjome va Našre Ketāb.
- Pūr-nām-dārīyān, Taqī. (1998/1376SH). "*Tafsīrī Dīgar az Šeyx San'ān*" (*Another commentary of Sheikh Sanan*). *Academy's letter*. No. 10. Pp. 39-61.
- Sadūq, Mohammad Ebne Alī Ebne Bābūyeh. (1993/1413AH). *Man Lā Yahzaroho al-Faqīh* (*Who does not attend the jurist*). Ed. by Alī-akbār Qaffārī. 4th Vol. 2nd ed. Qom: Islamic Publications Office.
- Sattārī, Jalāl. (2007/1385SH). *Ešqe Sūfyāne* (*Sufi love*). Tehrān: Markaz.
- Sa'dī, Mosleho al-ddīn. (1995/1373SH). *Golestān* (*The Rose Garden*). Ed. by Qolām-hoseyn Yūsefī. Tehrān: Xārazmī.
- Šafī'ī Kadkanī, Mohammad-rezā. (2002/1380SH). *Zabūre Pārsī* (*Persian Psalms*) *Negāhī be Zendegī va Qazalhā-ye Attār* (*A Look at Attar's Life and Lyrics*). Tehrān: Āgāh.
- Šamīsā, Sīrūs. (2010/1388SH). *Naqde Adabī* (*Literary criticism*). Tehrān: Mītrā.
- Valā'ī, Īsā. (2002/1380SH). *Erteḏād dar Eslām* (*Apostasy in islam*). Tehrān: Ney.
- Xiyālī Xatībī, Ahmad. (2019/1397SH). "*En'ekāse Anāsore Barjaste-ye Tābū va Totam dar Manteqo al-tteyre Attāre Neyšābūrī*". *Healing the heart is a specialized bi-monthly journal of Persian language and literature*. 1st Year. No. 1. Pp. 29-50.
- Xosravī, Ašraf and Barātī, Mahmūd & Rowzātīyān, Seyyede Maryam. (2014/1392SH). "*Barrasī-ye Kohan Olgū-ye Sāye dar Šāhnāme*". *Kavoshnameh Journal of Persian Language and Literature*. 14th Year. No. 27. Pp. 75-102.
- Yāvarī, Hūrā. (2009/1387SH). *Ravān-kāvī va Adabīyāt: do Matn, do Ensān, do Jahān* (*Psychoanalysis and literature: Two Texts, two Selves, two Worlds*). Tehrān: Soxan.
- Ya'qūbī Janbe Sarā'ī, Pārsā. (2008/1386SH). "*Āšnāyī bā Tābū-šekanī-ye Adabī va Seyre ān dar Adabīyāte Kelāsike Fārsī*" (*Introduction to*

literary taboo breaking and its course in classical Persian literature). *Journal of the faculty of literature and humanities university of Tehran*. 58th Year. No. 4. Pp. 99-116.

Zarqānī, Sayyed Mehdī. (2007/1385SH). “*Ta’vīlī Dīgar az Hekāyate Šeyx San’ān*” (*Another interpretation of Sheikh Sanan's story*). *Specialized Journal of Language and Literature Faculty of Literature and Humanities Mashhad*. 39th Year. No. 3. Serial Number. 154. Pp. 63-84.

Zīnatī, Alī. (2006/1384SH). “*Falsafe-ye Ezdevāj dar Eslām va Masīhīyat*” (*The philosophy of marriage in Islam and Christianity*). *Women's Strategic Studies (Women's Book)*. 9th Year. No. 27. Pp. 197-227.

مطالعه تطبیقی آراء کریستیان بوبن و سهروردی در هستان‌شناسی آفرینش

معصومه احمدی^{۱*} - صدیقه شرکت مقدم^{۲**}

استادیار گروه زبان فرانسه دانشگاه علامه طباطبائی - استادیار گروه زبان فرانسه و عضو مرکز تحقیقات میان رشته‌ای زبان و ادبیات دانشگاه علامه طباطبائی

چکیده

برداشت‌های اسطوره‌ای از آفرینش، منعکس‌کننده ذهنیت انسان از هستی و خلقت است که اغلب، هدف از آن‌ها رفع ابهام از مرحله پیش از آفرینش و خود آفرینش است. کریستیان بوبن در آثار ادبی - عرفانی خود گاه با زبانی توصیفی، گاه ادبی و استعاری، به هستان‌شناسی آفرینش پرداخته است. بینش او به نظام هستی، تشابه قابل توجهی با آراء سهروردی پیرامون «انوار قاهره» و «انوار مدبره» دارد؛ بوبن نیز عواملی ماورایی همچون نور الهی و فرشتگان را در کنار عوامل دیگر، مؤثر در خلقت طبیعت و مدیریت آن‌ها می‌بیند. هدف از این جستار با رویکرد تحلیلی - تطبیقی بازخوانی عمقی تر آثار ادبی - عرفانی بوبن و شناخت بهتر جهان‌بینی او در تطبیق با فلسفه اشراقی سهروردی است. نتیجه پژوهش بیانگر آن است که کریستیان بوبن با نوعی خودآگاهی اشراقی و با نگاهی بوطیقای - عرفانی، اسطوره آفرینش را در تداوم همیشگی با «وجه خدا» و یا به عبارت ما، مصداق بارز «کل یوم هو فی شأن» می‌بیند. در آثار وی این اسطوره، زایشی زنجیروار و جاویدان از «هستی» را در ارتباط نزدیک با ابدیتی نورانی ترسیم می‌کند. بوبن همانند سهروردی نور را مبنای وجود و عامل تداوم آن می‌بیند، که از نظر ما نوعی نگاه شبه اشراقی است.

کلیدواژه: آفرینش، اسطوره، سهروردی، کریستیان بوبن، هستان‌شناسی.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۰۸/۲۶

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۱۰/۰۲

*Email: massumahm@atu.ac.ir

**Email: moghadam@atu.ac.ir

مقدمه

هستان‌شناسی آفرینش به شکل جدی زیرساخت‌های فکری نویسندگان بزرگ را متوجه خود ساخته است. در ادبیات عامه جهان می‌توان مفاهیم و عناصری اسطوره‌ای را یافت که رگه‌هایی مشترک از باورها، تخیلات و تأملات ملل مختلف در زمینه آفرینش را نمایان می‌سازد. این تأملات در قالب اسطوره‌ها در فرهنگ‌های مختلف، بسته به ناحیه، طیفی از تفاوت‌های اعتقادی را انعکاس می‌دهند. یکی از این اسطوره‌ها که بنیان اعتقادی و هستان‌شناسی هر قوم را به خوبی نمایان می‌سازد، «اسطوره آفرینش»، یکی از محوری‌ترین مباحث در حوزه‌های دینی و ادبیات تطبیقی است. آثار کریستیان بوبن^۱ در میان آثار ادبی - عرفانی معاصر فرانسوی، به شکلی نوین به جهان هستی و آفرینش با نگاهی ادبی و شاعرانه پرداخته است؛ او با ظرافت، در لابلای نوشته‌ها و تأملاتش، با نگاهی هستان‌شناسانه آفرینش را در ارتباطی تنگاتنگ با جریانی از نور ازلی و ابدی به خواننده خود معرفی می‌کند. در این پژوهش، با روش توصیفی - تحلیلی، و با تطبیق نگاه وی با نگرش سهروردی به هستی و نظام‌های ارتباطی جهان‌های مادی و ماورایی (ملکوت)، دریافت کریستیان بوبن را از اسطوره آفرینش تبیین و تشریح کرده‌ایم.

اهمیت و ضرورت پژوهش

تحلیل نگاه‌های هستان‌شناختی به آفرینش در متون ادبی - عرفانی، عقاید و آراء نویسندگان این متون را برجسته می‌سازد. با توجه به جایگاه کریستیان بوبن در

1. Christian Bobin

س ۱۸ - ش ۶۶ - بهار ۱۴۰۱ - مطالعه تطبیقی آراء کریستیان بوبن و سهروردی در / ۴۵
ادبیات عرفانی معاصر اروپا و فرانسه، جهت تبیین بینش هستان‌شناختی او، به
خصوص در مبحث آفرینش، همزمان به بازخوانی عمقی چند اثر ادبی - عرفانی
وی، به مطالعه تطبیقی اندیشه بوبن با فلسفه اشراقی سهروردی پرداخته‌ایم.

روش و سؤال پژوهش

نوع نگاه بشر به پیدایش هستی، همواره در ادبیات انعکاس یافته است. یکی از
این شیوه‌های انعکاس، نقل و یا خلق اسطوره آفرینش است. با توجه به این
واقعیت، پژوهش حاضر با رویکرد تحلیلی - تطبیقی به دنبال پاسخ به این پرسش
است که در عصر حاضر، در آثار نویسنده‌ای همچون کریستیان بوبن، چه نوع
دیدگاهی به آفرینش وجود دارد؟ نگاه او برخاسته از چه رویکرد فلسفی به
جهان می‌تواند باشد؟ همچنین، از آنجا که بوبن در برخی از آثار خود، مثلاً در
نور جهان^(۱) به مؤانست خود با حقیقت نورانی جهان و کشش به سمت نور
کامل اشاره می‌کند، (بوبن ۲۰۰۱: ۶۱) بر آن شدیم تا به این پرسش نیز پردازیم که
آیا در نگاه هستان‌شناسی وی به آفرینش، و در محوریتی که به نور در بسیاری از
آثارش می‌دهد، تشابهی با اندیشه‌های سهروردی وجود دارد؟ و در صورت
وجود، این مشابهت به چه نحوی است؟

پیشینه پژوهش

همان‌طور که اشاره کردیم، بر روی موضوع آفرینش در آثار کریستیان بوبن،
به‌ویژه، تطبیق دیدگاه وی با فلسفه اشراقی سهروردی و نظام ارتباطی جهان‌های
مادی و ملکوت، پژوهشی انجام نشده است. هر چند، درباره اسطوره آفرینش در

ادبیات ایران، و نیز اندیشه هستان‌شناسی سهروردی پژوهش‌هایی با رویکردهای گوناگون صورت گرفته است. از جمله این پژوهش‌ها می‌توان به آثار زیر اشاره کرد:

رسولی (۱۳۹۲)، در مقاله «داستان آفرینش انسان از منظر اسطوره‌شناسی تطبیقی»، اسطوره آفرینش انسان را در باورهای ایرانی، سامی، بین‌النهرینی، مصری، یونانی و هندی به شیوه‌های قیاسی بررسی کرده و شباهت‌های موجود در اندیشه‌های اقوام مذکور را مورد توجه قرار داده است. نویسنده در این مقاله به بررسی اسطوره آفرینش نزد مسیحیان و مسلمانان پرداخته و به این نتیجه رسیده است که نقطه مشترکی در بطن تمام این اساطیر وجود دارد و آن رابطه میان انسان و خاک است. این رابطه چه در داستان‌هایی که منشاء دینی دارند و چه در اسطوره‌های ساخته و پرداخته بشر دیده می‌شود و همگی در این جمله خلاصه می‌شود که از خاک برآمده‌ایم و بر خاک شدیم.

غلامپور آهنگر کلایی و همکاران (۱۳۹۷)، در مقاله «تحلیل اسطوره‌ای آفرینش در منطق‌الطیر عطار با تکیه بر قداست اصل و بن» نمادهای بکار رفته در منطق‌الطیر را در جایگاه یک اثر نمادین، با اسطوره آفرینش مقایسه و تحلیل می‌کنند. در این تحلیل، منطق‌الطیر با قصه آفرینش عالم آغاز می‌شود و با قصه بازآفرینی آفرینش از طریق توجه به اسطوره قداست، اصل و بن به پایان می‌رسد. نتیجه پژوهش نویسندگان نشان می‌دهد از آنجاکه منطق‌الطیر با آفرینش کیهان آغاز می‌شود و با کمال سی مرغ در مرکز هستی به پایان می‌رسد، نمادهای موجود در آن را می‌توان بر اساس انگاره‌های تکرار اسطوره آفرینش، تحلیل و مقایسه نمود که طبق نظر اسطوره‌شناسان، تکرار این انگاره‌ها به منزله پرداختن به اسطوره اصل و بن است.

بانکی‌زاده و همکاران (۱۳۹۳) در مقاله «بررسی تطبیقی اسطوره آفرینش در کیش زروانی و اساطیر بومیان استرالیا»، نویسندگان به مطالعه تطبیقی - توصیفی اسطوره آفرینش در دو فرهنگ ایرانی و استرالیایی پرداخته‌اند و سبب‌های موجود در آن‌ها را به قصد یافتن مشابهت‌ها و تفاوت‌هایشان بررسی کرده‌اند. نتیجه به دست آمده از این پژوهش نشان می‌دهد که شباهت آشکار در دو فرهنگ ایرانی و استرالیایی، اعتقاد به نیرویی والا است که در ایران، «زروان» و میان بومیان استرالیا، نیاکان اساطیری، «خواهران واویلاک» نام گرفته‌اند. بر اساس پژوهش‌های به دست آمده به نظر می‌رسد که هر چند شیوه تفکر انسان‌ها نسبت به مسئله آفرینش در فرهنگ‌های مختلف تفاوت‌های محسوسی دارد، اما همگی آن‌ها به یک نیروی برتر و ماورائی اعتقاد دارند که در یک‌جا، نام ایزد بر آن می‌نهند، در جایی دیگر به عنوان نیاکان اساطیری از آن‌ها نام می‌برند و به گونه‌ای نمادین در اساطیر آفرینش ظهور می‌کند.

حقی و قاضی‌خانی (۱۳۹۶)، در مقاله «خدا و جهان آفرینش از منظر شیخ اشراق» به بررسی مراتب عالم از نظر سهروردی و نحوه پیدایش آن مرتبه و ارتباط آن با مراتب بالاتر هستی، به‌ویژه با خداوند یا نورالانوار پرداخته‌اند. نویسندگان جهان‌شناسی شیخ اشراق را به دو بخش نور و ظلمت تقسیم کرده و بر اساس اصل تشکیک در نور، مراتبی در میان انوار مطرح شده که در شدت و ضعف نور با هم متفاوت هستند. پژوهشگران به مطالعه هستی‌شناسی از منظر سهروردی پرداخته و برخی از اصول مهم هستی‌شناسی اشراقی مثل اصالت ماهیت و تشکیک در ماهیت را نیز مورد توجه قرار داده و نشان داده‌اند که چگونه دیدگاه سهروردی درباره جهان، با مبانی هستی‌شناسی وی مرتبط است.

پاکرو (۱۳۹۱)، در مقاله «نقد تطبیقی اسطوره آفرینش در شاهنامه فردوسی و مه‌بهاراتای هندی» به بررسی مسئله آفرینش در شاهنامه و مه‌بهاراتای

پرداخته است. محور اصلی این پژوهش آفرینش جهان، زمین، موجودات و انسان است و نویسنده به این نتیجه رسیده است که آفرینش در *مهابهاراتا* نقاط مشترک بسیاری با *شاهنامه* فردوسی دارد: مبدأ آفرینش عالم، ذات آن است که شروع و انجام ندارد و چونی و چندی به ذات او نیست. قبل از خلقت انسان، باد، آتش، خاک، آب، گیاه و حیوان آفریده شده است.

در پژوهش پیش رو، در چهارچوب نظری فلسفه اشراق، به تأمل بر محوریت نور در اندیشه کریستیان بوبن پرداخته شده است.

چهارچوب نظری پژوهش

نگاهی کوتاه به اصول فلسفه اشراق سهروردی

در نزد متفکران یونان باستان، آفرینش از عدم، چندان واضح نیست. به گونه‌ای که مثلاً «متفکری همچون پارمنیدس^۱ موجود را واجب الوجود و معدوم را ممتنع الوجود می‌دانسته و به حد وسطی به عنوان ممکن الوجود قائل نبوده است [...] بر این پایه در واقع آفرینشی در جهان رخ نمی‌دهد تا زمینه‌ای برای سخن گفتن از مبدأ آفرینش نخستین به میان آید.» (پاکتچی ۱۳۸۵: ۱۱۱) ملیسوس^۲، از پیروان او، «به صراحت نتیجه‌گیری کرده است که آنچه هست، همیشه بوده است، و هیچ چیزی نمی‌تواند از «نه چیز» برآید.» (همانجا)

دموکریتوس^۳، «نه اتم»، یا خلاً را «مئون»^۴ یا «لاموجود» نامیده است. در واقع «مئون» نفی اصالتی است که از آن اتم است و به معنای نفی مطلق وجود نیست.

1. Parmenides (Parmenídês)
3. Democritus (Dēmókritos)

2. Melissus
4. Meon (non-existing)

کاربرد «مئون» برای بیان انتفای چیزی است که وجود آن انتظار می‌رود، بنابراین برگردان آن به عدم، خطاست. (پاکتچی ۱۳۸۵: ۱۱۲)

پیروان افلاطون، ماده ازللی که جهان از آن آفریده شده را «تومئون» می‌نامیده‌اند؛ یعنی در نزد افلاطون، «مئون» انتفای امری است که همان وجود است و «دالت بر «نه موجود» ی دارد که «پیش موجود» است.» (همان: ۱۱۱)

پایه باور برآمدن هستی از عدم، در نزد مسلمانان، برگرفته از قرآن و احادیث، و برخاسته از تفکر «علت فاعلی» («فاعل الهی») است، علتی که در جریان هستی همیشه فعال است. علل و عوامل دیگر، همگی صرفاً زمینه‌ساز پیدایش پدیده‌ها هستند، اما اصل پیدایش هستی، از «علت فاعلی» است. (دیباچی ۱۳۸۶: ۴-۶)

سهروردی در این باره، نظرات ویژه‌ای دارد: بر خلاف سایر فیلسوفان اسلامی - که وجود را پرسش نخستین فلسفه خود می‌دانند - او مسئله آغازین فلسفه خود را «نور» می‌داند. هر چند، نخست، غزالی بود که در رساله «مشکاة الانوار» خود، «نظریه هستی‌شناسی نوری» را مطرح کرد و «نور» را به وجود و ظلمت را به عدم، تفسیر نمود. غزالی و سهروردی بر اساس حدیثی از پیامبر اکرم (ص) که می‌فرماید: «خداوند متعال اشیاء را در ظلمت و از عدم آفرید و سپس از نور خود بر آن‌ها پاشید،»^(۲) به گونه‌ای حکمت نوری، یا اشراقی رسیدند. سهروردی معتقد به حکمت خالده؛ یعنی حکمتی جاودانه که از حضرت آدم آغاز شده و در دو شاخه اصلی پیامبران و حکیمان بسط و گسترش یافته است. او بر این باور بود که جنس و اساس سخن تمام پیامبران و حکیمان «توحید» است. وی بر «مانویان» خرده گرفت که سخن زرتشت پیامبر را بد تفسیر کرده‌اند و «نور» را از «اهورا» و ظلمت را از «اهریمن» دانسته‌اند. از دید وی «زرتشت»، نور را همان «مطلق وجود» و «وجود مطلق» عنوان کرده است. نکته قابل توجه این است که سهروردی این «نور» را «مُشکک»^(۳) می‌داند؛ یعنی خداوند متعال، نورالانوار و مبدأ نور و وجود است. سپس آفریده نخستین؛ یعنی «عقل اول» یا همان «نور اقرب» قرار دارد. (همانجا) بنابراین، از نظر شیخ اشراق، در رأس عالم، نورالانوار قرار

دارد که بالاترین مرتبه نور است و کل عالم هستی قائم به اوست. وی پس از نورالانوار، مراتب عالم را به این ترتیب ترسیم می‌کند: ^(۴) «عوالم چهارند: عالم انوار قاهره (عقول)، عالم انوار مدبره (نفوس)، عالم برازخ (اجسام فلکی و عنصری)، و عالم صُور مُعلَقه ظلمانی و مستنیری.» ^(۵) (سهروردی ۱۳۶۱: ۳۷۶) از نظر سهروردی نورالانوار نوری نامتناهی است، بنابراین چیزی بر او احاطه پیدا نمی‌کند و نوری در ورای او وجود ندارد. (حقی ۱۳۹۶: ۹۸) به عبارتی، آفرینشِ عالم از نوع اشراق و در اساس، فیض الهی بوده است.

منظور سهروردی از نور، صرفاً نور محسوس و مرئی نیست، او همچنین نور را در معنای مجاز محض بکار نمی‌برد. در تفکر وی، جهان پس از نورالانوار (خداوند) به نور و غیر نور تقسیم می‌شود. نور نیز به «مُجرّد» (نور محض یا همان انوار قاهره و مدبره، که منظور نور اقرب و فرشتگان و نفس ناطقه انسان است) و «عارض» (نور محسوس) تفکیک می‌شود. منظور از مجرد بودن نور، یکپارچگی و محض بودن آن است. در فلسفه سهروردی، نور دو نقش معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی دارد؛ زیرا نور، خود نیز حقیقتی است که معنای وسیعی دارد: در عالم واقع همه چیز یا ذاتاً نور است، یا برای موجودیت و ظهور خویش نیازمند نور است. آنچه ذاتاً نور نیست، چه «جوهر غاسق» ^(۶) (اجرام) و چه «صُور ظلمانی» (عَرَض)، برای موجود شدن به نور مجرد نیازمندند و برای دیده شدن به نور محسوس. (دیباچی ۱۳۹۰: ۶-۳ با تصرف) نور محسوس در شناخت ما از «عالم برازخ» مؤثر است؛ زیرا این برازخ در حالتی که نور ندارند «غاسق» و دارای «هیئت ظلمانی» هستند. (همانجا)

نکته مهم در نظریه سهروردی، بخشی است که او قائل به عالم ویژه‌ای، میان عالم مجردات (انوار قاهره و مدبره) و عالم برازخ جسمانی (عالم مقیدات مادی)، به نام «عالم مثال» می‌شود. عالمی که لزوم وجود آن را سهروردی ثابت می‌کند و ویژگی هستی‌شناختی آن را به تفصیل شرح می‌دهد. این عالم در واقع شامل «صور معلقه ظلمانی و مستنیری» است. این همان:

«عالم مثال‌های معلق و بی‌مکان است که در بردارنده نفوس انسانی فارغ‌شده از بدنه‌ها، موجوداتی مانند جن و حتی دسته‌هایی از ملائکه است؛ این‌ها به دلیل آنکه در صفاتی، شبیه به موجودات عالم طبیعت‌اند، مثال نامیده شده‌اند، اما تفاوت اصلی و تعیین‌کننده آن‌ها با موجودات عالم برازخ جسمانی، بی‌مکان بودنشان است.» (دیباچی ۱۳۹۰: ۱۰)

نکته دیگر در نظریه سهروردی استناد به «پویایی نور» است که بهتر از واژه «وجود»، حقیقت پدیده‌ها را می‌رساند. پویایی در هستی برگرفته از بینشی عرفانی است که در فلسفه اشراق سهروردی وارد شده است، بدین معنا که ما لحظه به لحظه با ظهور مکرر موجودات مواجه‌ایم. منشأ این پویایی از نورالانوار است که پیوسته از روی فیض جاری است. (همانجا)

در اینجا با تکیه بر نظرات سهروردی که نظام ارتباطی پدیده‌ها و موجودات در جهان هستی، نحوه و نوع ظهور آن‌ها و جایگاهشان در عالم خلقت و موقعیت‌شان در ارتباط با خالق را تشریح و تبیین می‌کند، به بررسی تفکرات ادبی کریستیان بوبن در ارتباط با اسطوره آفرینش پرداخته می‌شود.

نگاه هستان‌شناختی اسطوره‌ای به آفرینش در فرهنگ ملل

قبل از پرداختن به نگاه هستان‌شناختی کریستیان بوبن به آفرینش، مروری کوتاه به بینش هستی‌شناختی در فرهنگ و ادبیات ملل می‌اندازیم. در گذشته انسان برای یافتن علت حوادث و درک ناشناخته‌ها، همیشه به سمت عوالم قدرتمند فرامادی و الهی متوجه شده و در این راه به خلق اسطوره‌ها^(۷) پرداخته است. روایت‌های اسطوره‌ای آفرینش بخش بنیادین تمام فرهنگ‌های بشری هستند که مجموعه‌ای از باورها و آرمان‌ها را متبلور می‌سازند و به برخی پدیده‌ها قدرتی فرامادی می‌دهند. به عبارت دیگر، اسطوره آفرینش، نوعی روایت نمادین از هستی‌شناسی جهان در فرهنگی مردمی است. در واقع، «اسطوره‌ها، آن رشته

روایات کاملاً مقدس و سستی هستند که در جوامع ابتدایی، به شرح امور حقیقی ازلی می‌پردازند. اساطیر هر قوم دربارهٔ خلق هستی، انسان و سرانجام هستی سخن می‌گویند و توجیه‌کنندهٔ ساختارهای اجتماعی، آیین‌ها و الگوهای رفتاری و اخلاقی هر جامعهٔ ابتدایی‌اند.» (بهار ۱۳۷۶: ۷۵) همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، این تفکر که خدا دنیا را از هیچ (عدم) آفرید، خاص اسلام و نیز در تار و پود تفکر مسیحی و یهودی نیز هست.

بنابراین با در نظر گرفتن باورها و اعتقادات تمامی ادیان، می‌توان آفرینش را در چهار دسته‌بندی هستی‌شناختی خلاصه کرد: الف. خدا - آفریدگار؛ ب. گِل خلقت؛ ج. تخم کیهانی؛ د. جوانه زدن آفرینش.

الف) خدا - آفریدگار: در این بینش، آفرینش ابتدایی و بنیادی به خدای یکتا نسبت داده می‌شود (خالق مطلق در تمامی ادیان ابراهیمی). چگونگی آفرینش جهان در مدت شش روز در عهد قدیم بیان شده است در آغاز، خداوند دستور آفرینش را صادر می‌کند و می‌گوید روشنائی باشد. ناگهان روشنائی به وجود می‌آید. خدا در روز دوم و سوم آب‌ها، آسمان و خشکی را از هم جدا کرده و زمین را مملو از گیاهان و درختان متنوع می‌کند. سپس نورهای آسمان را می‌آفریند. این چنین خورشید را حاکم بر روز و روشنایی کوچک‌تر یا ماه را حاکم بر شب می‌کند. در روز پنجم، پرندگان و موجودات دریایی بوجود می‌آیند و به فرمان پروردگار زاد و ولد می‌کنند. در روز ششم، موجودات خشکی آفریده می‌شوند. و در آخر پس از کامل شدن تمام جهان، انسان آفریده می‌شود. (رضایی ۱۳۹۰: ۳۴) «انسان بر اساس تصویر خدا ساخته می‌شود»^(۸) و بر سایر موجودات برتری داده می‌شود.» (صدوق ۱۳۹۵: ۱۵۲) سرانجام خداوند در روز هفتم به استراحت می‌پردازد و آن روز را مقدس می‌شمارد.

ولی در مذاهب چند خدایی، آفرینش با مشارکت چند خدا انجام می‌گیرد. در بعضی از نگاه‌های هستی‌شناختی، حتی برای آفریننده نیز نقطه شروعی در نظر گرفته‌اند: او در ابتدا خود را می‌آفریند و سپس دست به خلق جهان می‌زند. (احمدی ۱۳۹۶: ۱۸) تنها بودن آفریننده در آغاز آفرینش از مباحث تکرار شده در اسطوره‌های آفرینش است؛ برای نمونه می‌توان به این اسطوره‌ها اشاره کرد: در قوم زونی «آوونا ویلونو» در خلأ جهانی تنها بود. (بیرلین ۱۳۸۹: ۹۲) در اسطوره هند، روایت است که پوروشا با این اندیشه که تنها موجود جهان است خود را تسلی داد و ترس از میان برخاست. (ایونس ۱۳۸۱: ۴۳؛ احمدی ۱۳۹۶: ۱۹) در هند، روایت است در آغاز چیزی وجود نداشت، جز «خود بزرگ» که همان برهمن بود. برهمن به اطراف خود نگاه کرد و چیزی ندید. او ترسید. او کاملاً تنها بود. (بیرلین ۱۳۸۹: ۵۵)

ب) گلِ خلقت: این نگاه هستی‌شناختی بیشتر اشاره به آفرینش انسان دارد. در قرآن، خداوند در سوره مؤمنون می‌فرماید:

«ما انسان را از عصاره و چکیده‌ای از گل آفریدیم. سپس آن را نطفه‌ای در قرارگاه مطمئن (رحم) قرار دادیم. سپس نطفه را به صورت خون بسته و لخته خون را به صورت مضغه (تکه گوشتی که گویی جویده شده) و مضغه را به صورت استخوان‌هایی درآوردیم و از آن پس بر روی استخوان‌ها گوشت پوشانیدیم، سپس او را آفرینش تازه‌ای بخشیدیم (انسان صاحب روح شد) پس بزرگ و پر برکت است خدایی که بهترین آفرینندگان است.» (مؤمنون/۱۴-۱۲)

آیات دیگری در قرآن بر آفرینش انسان از گل صحه می‌گذارد: «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ» (اوست کسی که شما را از گل مخصوص آفرید) (انعام/۲)؛ «إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ» (همانا من بشری از گل خلق خواهم کرد) (صاف/۷۱)؛ گل چسبیده فشرده شده: «إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ طِينٍ لَازِبٍ» (ما انسان را از گلی چسبنده آفریدیم) (صافات/۱۱)؛ گل سیاه بدبو: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَلٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ»

(انسان را از گلی خشک که برگرفته از لجنی تیره رنگ است آفریدیم) (حجر/۲۶)؛ گِلِ سفالین: «خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ» (انسان را از گل خشکیده مانند سفال آفرید) (الرحمن/۱۴). بنابراین «اصل آفرینش از خاک بوده چون قرآن می‌فرماید: «خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ»، بعد خاک مذکور را گِلِ کرد هم‌چنان‌که فرمود: «و خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ»، سپس آن گِلِ را گذاشت تا خشک شود «مِنْ صَلْصَالٍ». پس تناقضی در این تعبیرهای مختلف قرآن نیست؛ زیرا حالات مختلف مبدأ خلقت آدمی را بیان می‌کند.» (مکارم شیرازی ۱۳۷۷: ۵۶)

ج) تخم کیهانی: وجود تخم کیهانی از بن‌مایه‌های مشترک در نگاه هستان‌شناختی اسطوره‌ای به آفرینش است. وجود تخم کیهانی در اسطوره‌های سرزمین‌های کناره اقیانوس آرام و آسیای جنوبی، از جمله در هند، دیده می‌شود. زایش جهان از تخم کیهانی از آغازین‌ترین اندیشه‌ها درباره پیدایی جهان است. در هستان‌شناسی اسطوره‌ای، جهان از منفجر شدن تخم کیهانی بر اقیانوس بی‌کران، هستی می‌یابد. از قسمت بالائی آن که سبک‌تر و روشن‌تر است، آسمان به‌وجود می‌آید و از بخش زیرین آن که غلیظ‌تر و سنگین‌تر است، همین تخم پدیدار می‌شود. (احمدی ۱۳۹۶: ۳۲)

د) جوانه زدن آفرینش: در این بینش هستی‌شناختی، آفرینش، هویتی گیاهی به خود گرفته است که متناسب با زمان و اوضاع و احوال تاریخی و جغرافیایی به شکل‌های گوناگون جابه‌جا شده است. در برخی ادیان و مذاهب کهن، آفرینش به واسطه کشتن یک غول با نام‌های مختلف صورت گرفته است. (مالمیر ۱۳۸۷: ۲۸۴) در هستان‌شناسی اسطوره‌ای ودایی هند، آفرینش، محصول نوعی عمل خود قربانی کردن بوده است. «پوروشا»^(۹) که یک غول کیهانی بود، خود را به خدایان تقدیم کرد و آن‌ها او را قربانی و قطعه قطعه کردند. کیهان و طبقات اجتماعی تشکیل دهنده جامعه بشری از پیکر او به وجود آمده و لذا مقدس و مطلق است.

هستان‌شناسی آفرینش در نگاه ادبی - عرفانی کریستیان بوین

کریستیان بوین، شاعر و عارف و نویسنده معاصر فرانسوی، در سه دهه اخیر نگاه عرفانی - ادبی نوینی را در آثارش پرورانده است. ارتباط عمیق وی با حقیقت نورانی جهان به قول خودش از همان اوان نوجوانی اتفاق افتاده است: «رنج هیچ‌گاه نتوانست الهامات نور را در اعماق وجود من خاموش کند.» (بوین ۲۰۰۱: ۳۰) او تصریح می‌کند که «بال‌های من بواسطه تفکر جمع شده‌اند، ولی همین که نور مرا لمس می‌کند، از نو به جنبش و پرواز درمی‌آیم.» (همان: ۴۹)

در اندیشه کریستیان بوین، بخش آسمانی ما در ارتباطی همیشگی با اصل خویش، دیگر بخش‌های گمشده خود را می‌جوید: «آسمانی که در وجود ماست، در پی خورده قطعات آسمانی خود است که تبعیدی زمین شده‌اند.» (همان: ۴۸) در پیراهنی برای جشن، مصالح اصلی کودکی را همان جوهره آبی آسمان می‌داند که بر زمین فرود می‌آید و آشیانه می‌کند. البته این جدا شدن از آسمان و مهاجرت به زمین، غم پنهان خاطرهای فراموش ناشدنی از بودن آسمانی را در خود دارد که علت شکنندگی احساس خوشبختی بر روی زمین نیز همین است. (احمدی ۱:۱۹۹۸)

در آثار کریستیان بوین، جهان به شکل کارگاه و رستاخیز دائمی نور ترسیم می‌شود. (۲۰۰۵: ۱۶) در دنیای فکر بوین، دنیا چهره‌ای از یک موجودیت الهی است. این دیدگاه حاصل مکاشفات اوست، اشراف به بودن که گویی چیزی از بیرون «به درون موجود نفوذ می‌کند سپس آن موجود در جهان مد می‌یابد.» (همو ۱۹۹۱: ۴۳) کریستیان بوین به شاعرانگی متعالی جهان، خودآگاهی یافته است. او در واقع برای فهم پیچیدگی جهان، فکر را میان متضادها به گردش و چرخش واداشته است: میان روح و جسم، میان عقل و خیال، بودن و نبودن، هستی و نیستی، مقیدات و مجردات، و غیره. (احمدی ۱۳۹۲: ۱۳-۱۲)^(۱۱) در رضایت کامل، وجود مکاشفه‌گر کریستیان بوین، خود را در اقلیمی از نظر هستی‌شناسی غنی‌تر

از زمین عینی و مادی می‌یابد؛ یعنی بر روی «زمین خدا» یا به عبارت بهتر، «زمین خدایی» (احمدی ۱۳۹۲: ۱۳-۱۲)

در تفکر کریستیان بوبن، خلقت و آفرینش جریانی پویاست که با شهودی عارفانه و ادیبانه به اشکال مختلف، با زبانی لطیف و در تصاویری بدیع ترسیم و تشریح شده است. بوبن با زبانی استعاری و در قالب اشاراتی سعی بر فهماندن ماهیت و چگونگی پدیده آفرینش کرده است. در اینجا نگاه هستان‌شناختی وی را در پیوستگی با اصل آفرینش، در تعامل فرشتگان با عالم، در وجه خدا و وجه شاعرانه آفرینش بررسی می‌کنیم:

الف) پیوستگی با اصل آفرینش: «ما به آرامی در مبدأ و اصل آفرینش غلت می‌زنیم، طبیعت (خدایی) و مادر (مقدس)، کارشان را بخوبی انجام می‌دهند، با ما با شادمانی در میان فرشتگان و مقدسان رشد و تکامل می‌یابیم.» (بوبن ۱۹۸۹: ۱۲۰)

در این جملات، برگرفته از بخش گمشده، تفکر هستان‌شناختی کریستیان بوبن تشابه جالب توجهی را با تفکر سهروردی پیرامون «انوار مدبره» که نظم‌دهنده و تدبیرکننده عالم هستند، انعکاس می‌دهد. به عبارت دیگر، بوبن نیز عواملی ماورایی همچون فرشتگان را در کنار عوامل دیگر، طبیعت و مادر، مؤثر در امور این جهان می‌بیند. همان‌گونه که گذشت طبیعت از دیدگاه سهروردی نیز جزو «برازخ» است که از نظر نظام هستی‌شناختی او، در زمره «انوار عارض» و یا «محسوس» قرار می‌گیرد. همان طبیعتی که با انوار قاهره و یا مدبره به وجود آمده است و به نوبه خود بر آنچه در مادونش قرار می‌گیرد، اشراق می‌نماید؛ یعنی در پیدایش دیگر هستان‌ها نقش ایفا می‌کند. اینچنین، تداومی را در آفرینش، از مبدأ ملکوت به سمت جهان فرودین، در پیوستگی علی، در اندیشه سهروردی در می‌یابیم. در هستی‌شناسی ادبی - عرفانی کریستیان بوبن نیز دریافتی از تداوم با اصل آفرینش را به وضوح شاهدیم، همان اصل و مبدأ که در آن جاری هستیم و «غلت می‌زنیم.»

ب) تعامل فرشتگان، مجریان امر خدا، وجود رابطه‌ای نامرئی:

س ۱۸ - ش ۶۶ - بهار ۱۴۰۱ - مطالعه تطبیقی آراء کریستیان بوبن و سهروردی در .../ ۵۷

«فرشتگان برای شکل بخشیدن به ظریفترین بخش زندگی بکار گرفته می‌شوند.»
(بوبن ۱۹۸۹: ۱۵۸)

«نور مرمی، آواز فواره‌ها... تو گویی ... فرشته‌ای، در گذر از این بخش آسمان، روی سایه‌ای لغزیده و سبزش، پر از آبی و صورتی و سبز، از دست رها شده و بر زمین افتاده است...» (همو ۱۹۹۰: ۵۶)

در این مثال‌ها، شاهد حضور پیوسته فرشتگان و نقش مدبرانه و هدایت‌گرانه آن‌ها در نگاه عارفانه کریستیان بوبن هستیم، که قرابتی عجیب با تصور انوار مدبره سهروردی را به نمایش می‌گذارد. بوبن نیز همچون سهروردی زمین را در هیئتی خدایی می‌بیند که جایگاه و خاستگاه رویدادهای ملکوتی است؛ یعنی محل ریزش و خیزش رنگ‌ها (انوار) توسط عوامل ماورایی که رویدادهای زمینی و مادی را می‌آفرینند. به عبارتی، همان تدبیر امور بواسطه انوار مدبره و سپس انوار فرودین را که سهروردی در فلسفه اشراق به روشنی اشاره می‌کند، در تفکر کریستیان بوبن به گونه‌ای لطیف و گذرا تصویر شده است.

ج) وجه خدا، وجه آفرینش در جریانی مداوم:

«من برای مکاشفه طبیعت - که وجه خداست - فقط کافی بود به علف‌های هرزی بنگرم که با شادمانی کف سیمان پیاده‌رو را شکافته و بیرون زده بودند، و گل‌های مینای باغ کارگران، همچون بچه‌های دبستانی با یقه‌های سفید در حال صحبت در پانسیون از چمن سبز. [اینچنین] من شاهد آفرینش جهان بودم [آن‌هم] بر روی یک متر مربع از پیاده رو.»

در عرض چند لحظه هدیه بزرگی از جهان نامرئی را دریافت می‌کردم. هر آنچه می‌دیدم از نیستی برمی‌آمد و روشن می‌شد (زندگی می‌یافت) و در این زمینه محو می‌گردید.» (بوبن ۲۰۰۵: ۶۰-۵۹)

کریستیان بوبن در مکاشفات خود در *اسیر گهواره*، در هر لحظه و در هر مکان و در هر رویداد ساده، ارتباط بزرگی با جهان نامرئی می‌یابد که در ذات، از سنخ همان فیضی است که سهروردی در نظام عالم جاری و پیوسته می‌بیند؛ فیض و رحمتی نخست از سمت نورالانوار به کل عالم و سپس در مراتب بعدی، از

سمت «انوار قاهره» به سمت «انوار مدبره»، و از «انوار مدبره» به سمت «برازخ» و «صور ظلمانی»؛ یعنی همان‌طور که سهروردی اساس عالم را حاصل فیض و رحمت می‌بیند که مدام در حال اشراق از عوالم برترین به سمت عوالم فرودین است، کریستیان بوبن نیز بر روی هر قطعه از این عالم (برازخ) جریان پیوسته‌ای از هدیه، از جهان نامرئی را می‌بیند. نکته مهم دیگر این است که بوبن نیز این جریان ظهور را برآمده از نیستی (عدم) درمی‌یابد که روشن می‌شود و سپس محو می‌شود: شبیه تفکر فلسفی سهروردی، که هر نوع ظهور (آفرینش) را نور می‌داند که از عدم آغاز می‌شود.

د) وجه شاعرانه آفرینش:

«خدا در لباس برگ زرد کوچکی رقصان، لبخندزنان از جلوی پنجره سالن گذشت.»
(بوبن ۱۹۹۹: ۱۲۸)

«طبیعت کتابی است جاودانه‌وار گشوده و باد برگ‌های آن را ورق می‌زند...»^(۱۰) (همو ۲۰۰۱: ۳۳)

همان‌طور که در این مثال‌ها مشاهده می‌شود، از ویژگی‌های بارز نگاه بوبن به آفرینش، بوطیقای و شاعرانه بودن آن است. او با بیانی استعاری، از آفرینش نوعی اسطوره شاعرانه می‌سازد: «کتابی گشوده، جاودانه‌وار». در نور جهان، اصولاً نگاه او به عالم، نگاهی اشراقی است. هر آنچه می‌بیند، نور است، که در این جهان جاری است، گاه نور محض و گاه نور محسوس. نگاهی که بطور خاص با نگاه اشراقی سهروردی همپوشانی دارد.

نتیجه

کریستیان بوبن با نگاه هستان‌شناختی عرفانی و شاعرانه به آفرینش، آن را در تداوم همیشگی با وجه خدا می‌بیند. او با نوعی خودآگاهی اشراقی در آثار خود، اسطوره آفرینش را بار دیگر بازآفرینی کرده است. بوبن روح مکاشفه‌گری است

که با بصیرت مصداق بارز «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (الرحمن/۲۹) را در مکاشفاتش دریافته است: اسطوره آفرینش در نگاه کریستیان بوبین، نوری درخشان و ماورایی است از حقیقتی انکارناپذیر، از حضور ناب خدا و مجریان امر او. آفرینش کتابی است باز که هر لحظه در آن ظهوری نوشته می‌شود، روشن می‌گردد و باز تا ابدیت ورق می‌خورد. دیدیم که کریستیان بوبین همانند سهروردی نگاهی اشراقی به جهان دارد، که در آن، نور مبنای وجود و عامل تداوم آن است؛ ظهور اصولاً برآمده از نیستی و هدیه‌ای از عالم الهی است، همان عالمی که در فلسفه هستی‌شناسی سهروردی از آن به نورالانوار، انوار قاهره و مدبره یاد می‌کند و جریانی از فیض، به طور پویا، هم‌چون خود نور، در آن جاری است. این پویایی نورانی اساس تفکر اسطوره آفرینش در نزد بوبین و سهروردی است. ماهیت اسطوره‌ای تفکر سهروردی و بوبین نیز برخاسته از ویژگی خارق‌العاده و ماهیت انواری است که دست اندر کار آفرینش‌اند، آفرینشی پویا که ارتباطی لطیف و پیچیده با عالم ملکوت (انوار مجرد) دارد. بنابراین، می‌توان بینش عارفانه بوبین را هم راستا با بینش فلسفی و ذوقی سهروردی دانست. هر دو از راه مکاشفه و تعقل (ذوق) به حقیقتی رسیده‌اند که شبهه‌ای در آن ندارند؛ یعنی به حکمتی رسیده‌اند که میراث انبیاء است. همان حکمت خسروانی نبوی که از ادريس نبی(ع) (همان هرمس که هرمنوتیک نیز از او است و با حکمتش، فاصله خدا و عالم را تفسیر می‌کرد) شروع می‌شود. سهروردی به خصوص، با طرح فلسفه اشراق، طلیعه‌دار زنده نگه‌داشتن چنین حکمتی شد. اینک کریستیان بوبین، از راه همین نوع حکمت، در آثارش مفهوم عمیق پویایی آفرینش و مبدأ نورانی آن را تبیین و ترسیم کرده است. به عبارتی، بوبین همچون سهروردی پیرو فلسفه نور و اصالت آن است.

پی‌نوشت

- (۲) «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْخَلْقَ فِي ظُلْمَةٍ. ثُمَّ رَشَّ عَلَيْهِ مِنْ نُورِهِ» (جامی ۱۳۹۳: ۱۷۸-۹)
- (۳) در این جا از نظر واژه‌شناسی، مشکک واژه‌ای است که بر معنای متعدد دلالت کند. برای آن می‌توان مثال واژه «حیوان» را آورد که نمونه‌های متعددی چون «انسان» و «اسب» و «پروانه» و «ماهی» و «آمیب» و غیره دارد، ولی مفهوم «حیوان» در همه این مصادیق یکی است. البته گاه همین معنای یگانه درجاتی می‌یابد و بین مصادیق میزان آن تفاوت دارد: در مثال بالا، مفهوم «حیوان» به درجات «عالی» و «پست» دیده می‌شود. یا مثال دیگر، واژه «نور» است که بر نمونه‌های متعددی مانند «نور شمع» و «نور چراغ» و «نور ماه» و «نور خورشید» دلالت دارد، در حالی که اختلاف آن‌ها از نظر شدت و ضعف و نوع نمود بسیار است. به بیان بهتر، مشکک بر کلیتی اشاره دارد که دلالت آن بر نمونه‌ها و مصادیقش به‌طور یکسان و یکپارچه نیست، بلکه معنای آن در بعضی مصداق‌ها شدیدتر و در برخی ضعیف‌تر، یا در برخی مقدم و در برخی مؤخر است. (ر.ک. دهقانی ۱۳۸۸: ۱۲۹؛ طباطبایی ۱۳۹۱، ج ۱: ۱۲۹)
- (۴) ر.ک. رابراهیمی دینانی ۱۳۷۹؛ یربئی ۱۳۸۵.
- (۵) مستنیری: نور جوینده، چیزی که از خود نور ندارد. در تفکر سهروردی، صور معلقه مستنیری از انوار مدبر بوجود آمده‌اند، و انوار مدبر از عالم مجردات هستند و در طول انوار قاهره قرار دارند. (ر.ک. سهروردی ۱۳۷۳: ۲۳۴-۲۳۳)
- (۶) ظلمت، جوهری است که در ذات تاریک است و اگر نوری داشته باشد، از ناحیه غیر است. این جوهر در نزد شیخ اشراق «جوهر غاسق» نامیده می‌شود، مانند اجسام. (یادداشت نویسندگان)
- (۷) لازم به یادآوری است که واژه اسطوره، ترجمه Mythe است که در همه زبان‌های اروپایی یافت می‌شود و از واژه یونانی muthos مشتق شده که به معنی گفتار، نطق و کلام است.
- (۸) این مفهوم در حدیثی روایت شده از حضرت نبی اکرم(ص) نیز آمده است: «خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ». (خدا انسان را به صورت خودش خلق نمود) (صدوق ۱۳۹۵: ۱۵۲)
- (۹) «Ces anges servent à donner forme au plus subtil de cette terre» (La Part Manquante, p 158)
- (۱۰) «Dieu passe en riant devant la fenêtre du salon déguisé en petite feuille jaune, tourbillonnante.» (La Présence pure, p. 128)

کتابنامه

- احمدی، معصومه. ۱۳۹۸. «تحلیل رنگ کودکی در دنیای خیال کریستیان بوین، عارف و نویسنده معاصر فرانسوی». هفتمین همایش ملی متن پژوهی ادبی با عنوان نگاهی تازه به ابیات کودک و نوجوان. صص ۶۶-۳۴.
- احمدی، معصومه. ۱۳۹۸. «تحلیل رنگ کودکی در دنیای خیال کریستیان بوین، عارف و نویسنده معاصر فرانسوی». نگاهی تازه به ادبیات کودک و نوجوان. صص ۶۶-۳۴.
- احمدی، مهدی، سید کاظم موسوی، احمد امین و سید جمال‌الدین مرتضوی. ۱۳۹۶. «بررسی تطبیقی - ساختاری وضعیت آغازین عالم هستی در اسطوره‌های جهان». ادبیات عرفانی و اسطوره‌شنختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. ش ۴۷. صص ۶۵-۱۳.
- ایونس، ورونیکا. ۱۳۸۱. شناخت اساطیر هند. ترجمه محمد حسین باجلان فرخی. تهران: اساطیر.
- بانکی‌زاده، زهرا، سید رسول معرک‌نژاد، مهدی حسینی و زهره دوازده امامی. ۱۳۹۳. «بررسی تطبیقی اسطوره آفرینش در کیش زروانی و اساطیر بومیان استرالیا». مطالعات تطبیقی هنر. ش ۸. صص ۱۵۱-۱۳۵.
- بیرلین، ج. ف. ۱۳۸۹. اسطوره‌های موازی. ترجمه عباس مخبر. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- دیباچی، محمدعلی. ۱۳۸۶. «فاعلیت الهی از دیدگاه سهروردی». فصلنامه اندیشه دینی. دانشگاه شیراز. ش ۲۴. صص ۲۴-۳.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. ۱۳۷۹. شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی. ج ۵. تهران: حکمت.
- پاکتچی، احمد. ۱۳۸۵. «معنای لاشئ در انتقال از فلسفه یونانی به فلسفه اسلامی». پژوهشنامه علوم انسانی. ش ۴۹. صص ۱۲۶-۱۰۹.
- پاکرو، فاطمه. ۱۳۹۱. «نقد تطبیقی اسطوره آفرینش در شاهنامه فردوسی و مهابهارتای هندی». ادبیات عرفانی و اسطوره‌شنختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. ش ۲۷. صص ۳۷-۲۲.
- جامی، عبدالرحمن بن احمد. ۱۳۹۳. نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص. با مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی و ویلیام چیتیک. تهران: انتشارات مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

حقی علی و رفیده قاضی خانی. ۱۳۹۶. «خدا و جهان آفرینش از نظر شیخ اشراق». جستارهایی در فلسفه و کلام. س ۴۹. ش ۹۸. صص ۲۷-۵۲.

دیباچی، سیژد محمدعلی. ۱۳۹۰. «جایگاه نور در حکمت اشراق». فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز. ش ۳۹. صص ۲۰-۱.

رسولی، آرزو. ۱۳۹۲. «داستان آفرینش انسان از منظر اسطوره شناسی تطبیقی». تاریخ ایران. ش ۷۳. صص ۴۲-۲۱.

رضایی، رضا. ۱۳۹۰. «آفرینش جهان هستی در قرآن و عهد عتیق». بنیاد علوم و معارف اسلامی.

سهروردی، شهاب‌الدین. ۱۳۶۱. حکمت الاشراق. ترجمه جعفر سجادی. تهران: دانشگاه تهران.

سهروردی، شهاب‌الدین. ۱۳۷۳. حکمت الاشراق. در مجموعه مصنفات. تصحیح هانری کربن.

ج ۲. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

صدوق، محمدبن علی بن حسین بن بابویه. ۱۳۹۸ ق. التوحید. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.

طباطبائی، سیدمحمدحسین. ۱۳۹۱. فروغ حکمت، ترجمه و شرح نه‌ایة الحکمة علامه. ج ۱. ج ۱.

قم: مؤسسه بوستان کتاب.

غلامپور آهنگر کلایی، لیلا، محمود طاووسی و شهین اوجاق‌علیزاده. ۱۳۹۷. «تحلیل اسطوره

آفرینش در منطق الطیر عطار با تکیه بر قداست اصل و بن». مجله شعرپژوهی. ش ۱.

صص ۱۵۰-۱۲۹.

مالمیر، تیمور. ۱۳۸۷. «جایجایی‌های عددی اسطوره آفرینش نمونه نخستین انسان». مجله

دانشکده ادبیات و علوم انسانی. ش ۱۶. صص ۲۹۴-۲۸۱.

مکارم شیرازی، ناصر. ۱۳۷۷. تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الإسلامیه.

French Sources

Masoumeh Ahmadi. (1392/2003). «Etude géopoétique de l'horizon de l'esprit dans l'œuvre de Christian Bobin». *Plume*, année 8, No 18.

Christian Bobin. (1989). *La part Manquante*. Paris : folio.

_____. (1990). *La Femme à venir*. Paris : Gallimard.

_____. (1991). *Une Petite robe de fête*. Paris : Gallimard.

_____. (1999.) *La Présence pure*. Paris : Le temps qu'il fait.

_____. (2001). *La Lumière du monde*. Paris : Gallimard.

_____. (2005). *Prisonnier au berceau*, Paris : Mercure de

France

References

- Ahmadī, Ma'sūmeh. (2020/1398SH). "*Tahlīle Range Kūdakī dar Donyā-ye Xīyāle Christian Bobin, Āref va Nevīsande-ye Mo'āsere Farānsavī*". *A fresh look at the verses of children and adolescents*. Pp. 34-66.
- Ahmadī, Ma'sūmeh. (2020/1398SH). "*Tahlīle Range Kūdakī dar Donyā-ye Xīyāle Christian Bobin, Āref va Nevīsande-ye Mo'āsere Farānsavī*". *The 7th National Conference on Literary Text Studies entitled A New Look at the Poems of Children and Adolescents*. Pp. 34-66.
- Ahmadī, Mahdī and Mūsavī, Seyyed Kāzem and Amīn, Ahmad & Mortazavī, Seyyed Jamālo al-ddīn. (2018/1396SH). "*Barrasī-ye Tatbīqī-sāxtārī-ye Vaz'iyate Āqāzine Ālame Hasī dar Ostūrehā-ye Jahān*". *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. No. 47. Pp. 13-65.
- Bānkī-zāde, Zahrā and Ma'arak-nežād, Seyyed Rasūl and Hoseynī, Mahdī & Davāzdah Emāmī, Zohre. (2015/1393SH). "*Barrasī-ye Tatbīqī-ye Ostūre-ye Āfarīneš dar Kiše Zervānī va Asātīre Būmīyāne Ostorālīyā*". *Comparative studies of art*. No. 8. Pp. 135-151.
- Bierlein, J. F. (2011/1389SH). *Ostūrehā-ye Movāzī (Parallel myths)*. Tr. by Abbās Moxber. 2nd ed. Tehrān: Markaze Našre Dāneš-gāhī.
- Dehqānī, Mohsen. (2010/1388SH). *Forūqe Hekmat*. Tr and Explained by Nahāyato al-hekmat Allāme Seyyed Mohammad Hoseyn Tabātabā'ī. Qom: Mo'assese-ye Būstāne Ketāb. 1st ed. 1st Vol. P. 129.
- Dībājī, Mohammad-alī. (2008/1386SH). "*Fā'elīyate Elāhī az Dīd-gāhe Sohrevardī*". *Quarterly Journal of Religious Thought. Shiraz university*. No. 24. Pp. 3-24.
- Dībājī, Seyyed Mohammad-alī. (2012/1390SH). "*Jāy-gāhe Nūr dar Hekmate Ešrāq*". *Quarterly Journal of Religious Thought, Shiraz University*. No. 39. Pp. 1-20.
- Ebrāhīmī Dīnānī, Qolām-hoseyn. (2001/1379SH). *Šo'ā'e Andiše va Šohūd dar Falsafe-ye Sohrevardī*. 5th ed. Tehrān: Hekmat.
- Haqī, Alī and Qāzī Xānī, Rafīde. (2018/1396SH). "*Xodā va Jahāne Āfarīneš az Nazare Šeyx Ešrāq*". *Essays in Philosophy and Theology*. No. 98. Pp. 27-52.
- Ions, veronica. (2003/1381SH). *Šenāxte Asātīre Hend (Indian mythology)*. Tr. by Mohammad Hoseyn Bājelān Farroxī. 2nd ed. Tehrān: Asātīr.

Jāmī, Abdo al-rahmān Ebne Ahmad. (2015/1393SH). *Naqdo al-nosūs fi Šarhe Naqšo al-fosūs*. Introduction by Seyyed Jalālo al-ddīn Āštīyānī va Chittick, William C. Tehrān: Mo'asese-ye Pajūhešī-ye Hekmat va Falsafe-ye Īrān.

Makārem Šīrāzī, Nāser. (1999/1377SH). *Tafsīre Nemūne*. Tehrān: Dāro al-kotobe al-eslāmī-ye.

Mālmīr, Teymūr. (2009/1387SH). "Jā-be-jā-yīhā-ye Adadī-ye Ostūre-ye Āfarīneš Nemūne-ye Noxostīne Ensān". *Journal of the Faculty of Literature and Humanities*. No. 16. Pp. 281-294.

Pākat-čī, Ahmad. (2007/1385SH). "Ma'nā-ye Lā-šey dar Enteqāl az Falsafe-ye Yūnānī be Falsafe-ye Eslāmī". *Journal of Humanities*. No. 49. Pp. 109-126.

Pāk-rū, Ārezū. (2013/1391SH). "Naqde Tatbīqī-ye Ostūre-ye Āfarīneš dar Šāhnāme-ye Ferdowsī va Mahābahārātā-ye Hendī". *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. No. 27. Pp. 22-37.

Qolām-pūr Āhan-gar Kalāyī and Leylā, Tāvūsī, Mahmūd & Ojāq Alī-zāde, Šahīn. (2019/1397AH). "Tahlīle Ostūre-ye Āfarīneš dar Manteqo al-teyre Attār bā Tekye bar Qedāsate Asl va Bon". *Journal of Poetry Research*. No. 1. Pp. 129-150.

Rasūlī, Ārezū. (2014/1392SH). "Dāstāne Āfarīneše Ensān az Manzare Ostūre Šenāsi-ye Tatbīqī". *History of Iran*. No. 73. Pp. 21-42.

Rezāyī, Rezā. (2012/1390SH). "Āfarīneše Jahāne Hastī dar Qorān va Ahde Atīq". *Islamic Sciences and Education Foundation*. Available at: www.taddabor.org

Sodūq, Mohammad Ebne Alī Ebne Hoseyn Ebne Bābūye. (2018/1395SH). *Al-towhīd*. Qom: Jāme'e Modare-sīne Hoze-ye Elmīye.

Sohrevardī, Šahābo al-ddīn. (1983/1361SH). *Hekmato al-ešrāq*. Tr. by Sajjādī, Ja'far. Tehrān: University of Tehran.

Sohrevardī, Šahābo al-ddīn. (1995/1373SH). *Hekmato al-ešrāq*. In the collection of works. 2nd Vol. Ed. by Henry Corbin. Tehrān: Institute for Humanities and Cultural Studies.

Yasrebī, Yahyā. (2007/1385SH). *Elāhī-yāte Nejāt*. Qom: Mo'asese-ye Būstāne Ketāb.

تحلیل تطبیقی مراحل سفر اسطوره‌ای قهرمان و مقامات سفر عرفانی سالک در ادبیات انگلیسی (بر مبنای الگوی پیرسون - مار و الگوی عطار)

محمود افروز[✉]

استادیار زبان و ادبیات انگلیسی دانشکده زبان‌های خارجی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

چکیده

سفر (اسطوره‌ای/عرفانی)، از مفاهیمی است که نویسندگان بزرگ ادبیات داستانی به آن پرداخته‌اند. مقاله حاضر به بررسی تطبیقی دو الگوی سفر در ادبیات ایران و جهان از منظر «اسطوره و عرفان» می‌پردازد. در الگوی پیرسون - مار، به دوازده مرحله از منازل سفر اسطوره‌ای قهرمان اشاره شده است: معصوم، یتیم، جنگجو، حامی، جستجوگر، عاشق، نابودگر، آفرینش‌گر، حاکم، جادوگر، فرزانه و دلقک. در منطق‌الطیر، اثر برجسته عطار نیشابوری، به هفت وادی یا همان مراحل سفر عرفانی یا سلوک اشاره شده است: طلب، عشق، معرفت، استغنا، توحید، حیرت، فقر و فنا. هدف اصلی مقاله حاضر تطبیق مراحل دو الگوی مذکور از رهگذر بررسی یک رمان سفرمحور، به قلم جان‌بانیان (۱۶۷۸) و در زمره آثار کلاسیک مسیحی است. قهرمان داستان سالکی به نام ترسا است که از ویرانشهر راهی شهر آسمانی می‌شود. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که، دلیل اصلی همانندی میان مقامات سلوک در منطق‌الطیر و سیر و سلوک زائر، پیش‌زمینه مذهبی این دو اثر است. همچنین مشخص شد هر چند، میان مراحل سفر در دو الگوی عطار و پیرسون - مار به دلیل اختلاف در تعداد منازل، تناظر یک‌به‌یک وجود ندارد، اما از آنجا که اثر مذکور سفری اسطوره‌ای - عرفانی است، مقامات ترسا در قالب تحلیل تطبیقی هر دو چارچوب قرار می‌گیرد.

کلیدواژه: ادبیات تطبیقی، سفر اسطوره‌ای و عرفانی، پیرسون - مار، عطار، جان‌بانیان.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۰۸/۰۲

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۱۰/۰۲

مقدمه

ادبیات عرصه مناسبی برای نشان دادن تأثیر سفر در دگرگونی‌های تمدنی و فرهنگی‌ست. هر چند ادبیات معاصر از آفرینش اسطوره‌های جدید بازمانده و بیشتر «به بازآفرینی» اساطیر پیشین پرداخته، اما به طور کلی، پیوند تنگاتنگ اسطوره و ادبیات امری انکارناپذیر است. (ر.ک. بانو کریمی و رضایی ۱۳۸۷: ۱۱۱) از سوی دیگر، ادبیات عرفانی بیشتر عرصه داستان‌هایی با موضوع سلوک و «گام نهادن آگاهانه شخص در طریق خودشناسی و خداشناسی» (افروز ۱۴۰۰الف: ۱۴) بوده است. ادبیات داستانی تمثیلی^۱ نیز ادبیات عرفانی به شمار می‌رود. از لحاظ محتوا، انواع تمثیل از این قرار است: تمثیل اخلاقی، مانند داستان‌های بوستان و گلستان، تمثیل سیاسی و تاریخی، مانند مزرعه حیوانات اثر جورج اورول، تمثیل نمادین مانند منطق‌الطیر، تمثیل رؤیا، مانند سیر و سلوک زائر اثر جان بانیان.

رمان سیر و سلوک زائر در قرن هفدهم میلادی به قلم بانیان نگاشته شد. ترسا، قهرمان این رمان، با ترک شهر فنا راهی شهر آسمانی می‌شود. این اثر، پس از انجیل، دارای بیشترین شهرت در میان مسیحیان است.

ادبیات فارسی جزو غنی‌ترین ادبیات جهان محسوب شده و متون کهن آن بیشتر پر از انواع آرایه‌های ادبی و نیز مفاهیم ناب عرفانی، حماسی و تعلیمی است. (ر.ک. پرواز و افروز ۱۴۰۰) عطار از چهره‌های صاحب سبک ادبیات عرفانی است. سبک و محتوا در ادبیات از هم گسستنی نیست. (ر.ک. افروز ۲۰۲۱: ۲۱۴) عطار به سبکی ویژه و با به کارگیری نمادهای ویژه، مفاهیم عرفانی را بیان کرده است. منطق‌الطیر عطار از شاهکارهای ادبیات عرفانی ایران و جهان محسوب می‌شود. در این منظومه، ارتباط «خلق» با «حق» و مشکلات طریق پر مخاطره سلوک به لطیف‌ترین شیوه ممکن ارائه شده است. (ر.ک. شفیع کدکنی ۱۳۸۵: ۱۴) در این شاهکار تمثیلی، که از آن به مقامات طیور نیز یاد شده، هر پرنده نماد قشری از جامعه یا گروهی از انسان‌هاست که برای رسیدن به سیمرغ، با هدایت

دهد، راهی کوه قاف می‌شوند. در ادبیات عرفانی پرندگان را می‌توان نمادی از روح سالک دانست. در *منطق‌الطیر* هر چند دشواری راه، مرغان را یکی پس از دیگری از ادامه راه منصرف می‌کند، اما سی مرغ باقیمانده به کوه قاف می‌رسند و در نهایت درمی‌یابند که خود همان سیمرغ هستند. سیمرغ مظهر حق و وادی‌های هفت‌گانه، همان هفت مرحله سلوک عارفان شامل «طلب، عشق، معرفت، استغنا، توحید، حیرت، فقر و فنا» است. در الگوی پیرسون و مار (۱۳۹۳) به دوازده مرحله از منازل سفر اسطوره‌ای قهرمان اشاره شده است: «معصوم، یتیم، جنگجو، حامی، جستجوگر، عاشق، نابودگر، آفرینش‌گر، حاکم، جادوگر، فرزانه، و دلقک.»^(۱) هدف اصلی مقاله حاضر آن است که پس از تحلیل مراحل ذکر شده، میزان تطبیق‌پذیری مراحل سلوک ترسا در چارچوب هر دو الگو را بررسی کند.

اهمیت و ضرورت پژوهش

هیچ یک از جستارهایی که تاکنون انجام شده به بررسی تطبیقی دو الگوی اسطوره‌ای و عرفانی در رمان *سیر و سلوک زائر* نپرداخته است؛ نویسنده پژوهش حاضر با استفاده از چارچوب سفر مستخرج از زندگی برازنده من اثر کارول اس پیرسون و هیوکی مار (۱۳۹۳)، الگوی سلوک در *منطق‌الطیر* عطار را تحلیل و بررسی کرده است.

سؤال و روش پژوهش

پژوهش حاضر به روش توصیفی - تحلیلی و با هدف تحلیل تطبیقی مراحل سفر اسطوره‌ای قهرمان (برمبنای الگوی پیرسون - مار) و مقامات سفر عرفانی سالک (بر پایه الگوی عطار) در ادبیات انگلیسی، در پی پاسخ به پرسش‌های زیر است:

الگوی سفر اسطوره‌ای قهرمان پیرسون و هیو کی مار در زندگی براننده من یا الگوی سلوک مرغان در منطق الطیر عطار تا چه میزان تطبیق پذیر است؟ سفر ترسا، سفری اسطوره‌ای یا سفری عرفانی در نظر گرفته می‌شود؟ سفر ترسا در چارچوب الگوهای سفر پیرسون و هیو کی مار است یا بر اساس الگوی عطار شکل گرفته است؟ نخست مراحل سفر ترسا، قهرمان رمان سیر و سلوک زائر از ویران‌شهر به شهر آسمانی بررسی می‌شود و سپس دوازده مرحله سفر قهرمان پیرسون و مار با هفت مقام سلوک در منطق الطیر با رویکردی تطبیقی، تحلیل می‌شود.

پیشینه پژوهش

پیش از این نیز در حوزه داستان‌های تمثیلی، پژوهشگران بسیاری بررسی‌های تطبیقی انجام داده‌اند. از جمله مشاوری و طغیانی (۱۳۹۳)، در مقاله «بررسی تطبیقی مفهوم سلوک در رمان سیدارتا و حکایت شیخ صنعان» پس از بررسی داستان سیدارتا و مقایسه آن با داستان شیخ صنعان در منطق الطیر به همانندی‌های قابل توجه در هر دو حکایت اشاره کرده‌اند. فولادی و رحمانی (۱۳۹۵)، در مقاله «تحلیل سیر سفر خیالی بر مبنای نظریه «سفر قهرمان درون» پیرسون و کی مار» با تمرکز بر حکایت «گنبد فیروزه» از داستان‌های هفت‌پیکر نظامی کوشیده‌اند که سفر قهرمان این حکایت، ماهان کوشیار را در چارچوب «سفر قهرمان درون» پیرسون - مار بررسی کنند. پژوهش آن‌ها از نوع تطبیقی نبوده است و فقط یک داستان را در چارچوب ویژه‌ای مورد نقد و تحلیل قرار داده است. افروز (۱۳۹۶)، در مقاله «بررسی تطبیقی مراحل سفر معنوی در آثار عطار و امانوئل اشمیت» پس از تطبیق وادی‌های سلوک در منطق الطیر با مراحل سلوک اسکار،

س ۱۸ - ش ۶۶ - بهار ۱۴۰۱ - تحلیل تطبیقی مراحل سفر اسطوره‌ای قهرمان و مقامات... / ۶۹

همسانی‌های این دو اثر شاخص اشمیت و عطار را بررسی کرده است و دلیل وجود همانندی‌ها را پیش‌زمینه مذهبی آن دو می‌داند. عائکه و رسمی (۱۳۹۷)، در مقاله «بررسی سفر قهرمان در منظومه مهر و ماه جمالی دهلوی بر اساس الگوی کمپل» نیز داستانی از جمالی دهلوی به نام «مهر و ماه» را بر اساس الگوی کمپل بررسی و به این نتیجه رسیده است که بیشتر مراحل «کهن‌الگوی سفر قهرمان» در این اثر وجود دارند. افروز (۱۴۰۰)، در مقاله «بررسی تطبیقی سفر اسطوره‌ای قهرمان در ادبیات داستانی کودکان بر اساس مدل کارول پیرسون و هیو کی مار» به تطبیق مراحل سفر اسطوره‌ای قهرمان در دو داستان موش پرنده و ماهی سیاه کوچولو بر اساس الگوی پیرسون و مار پرداخته است. نویسنده همانندی‌های فراوانی بین دو کتاب یافته است و ریشه تطبیق‌پذیری دو داستان را در اشتراک دغدغه‌های بشر در نشان دادن راه کمال‌گرایی و رسیدن به مدینه فاضله می‌داند. هرچند سلوک و سفر روح، از مقولات مشترک ادبیات جهان است، مطالعاتی که به تطبیق در این حوزه پرداخته‌اند، از لحاظ کاربست چارچوب یا الگوی تطبیق، گستره محدودی داشته و بر یک الگو تمرکز یافته‌اند اما در مطالعه حاضر کوشیده شده است با نگاهی تطبیقی به مقامات سفر قهرمان پیرسون و مار با مراحل سلوک مرغان عطار، میزان تطبیق‌پذیری دو الگو با منازل سفر ترسا در رمان سیر و سلوک زائر از جان بانیان بررسی کند.

بحث اصلی

در مراحل سفر اسطوره‌ای قهرمان، الگوی پیرسون و مار، دوازده مرحله زیر وجود دارد: معصوم، یتیم، جنگجو، حامی، جستجوگر، عاشق، نابودگر، آفرینش‌گر، حاکم، جادوگر، فرزانه، دل‌فک. البته نکته مهم آن است که سفر قهرمان

مسیری خطی و پیوسته نیست، بلکه «مارپیچی» است و به همین دلیل فرد ممکن است کهن الگوها را در طول عمر خود چندین بار تجربه کند. به عبارت دیگر، نویسندگان بیان می‌کنند که «ترتیب حضور یافتن کهن‌الگوها» در موارد مختلف ممکن است تا حدودی متفاوت باشد، هرچند این تفاوت تأثیری بر کل الگو نخواهد گذاشت. (مار، ۱۳۹۳: ۳۱) مراحل مذکور با منازل سلوک ترسا تطبیق‌پذیر است. از سوی دیگر، هفت مرحله سیر و سلوک در *منطق‌الطیر* شامل «طلب، عشق، معرفت، استغنا، توحید، حیرت، فقر و فنا» است:

هست وادی طلب آغاز کار	وادی عشق است از آن پس بی‌کنار
پس سیم وادی است آن معرفت	هست چارم وادی استغنا صفت
هست پنجم وادی توحید پاک	پس ششم وادی حیرت صعبناک
هفتمین وادی فقر است و فنا	بعد از این وادی روش نبود تو را

(عطار ۱۳۷۴: ۲۰۷)

وادی‌های ذکر شده با مراحل سلوک ترسا نیز قابل تطبیق است، ولی از آنجا که تعداد مراحل یکسان نیست، یک به یک آن‌ها را نمی‌توان با هم تطبیق داد. برای نمونه مراحل «معصوم، یتیم، جنگجو، حامی، جستجوگر» در الگوی پیرسون و مار، در مجموع با مراحل که سالک در وادی «طلب» در *منطق‌الطیر* طی می‌کند، تطابق دارد. در ادامه به روشن کردن این موضوع می‌پردازیم.

در مرحله اول، قهرمان «معصوم» به دنبال یافتن اعتماد و توانایی است و سفر را با «خوش‌بینی کامل» آغاز می‌کند. (ر.ک. پیرسون و مار ۱۳۹۳: ۲۹) این خوش‌بینی به نجات‌بخش بودن سفر، در آغاز رمان سیر و سلوک زائر، گفت‌وگوی ترسا با خانواده‌اش، به تصویر کشیده شده است:

«ای همسر عزیز و شما جگرگوشه‌هایم، مرا [...] به آینده امید می‌دهی نیست، چرا که باری گران بر دوش می‌کشم و اطمینان یافته‌ام که آتشی سوزان که از آسمان بر اینجا، شهرمان، نازل شده، همه چیز را می‌سوزاند، در چنین اضمحلال هولناکی،

من به همراه تو، همسرم و شما کودکانِ دل‌پذیر، به ناچار طعم تلخ فنا را خواهیم چشید، مگر آنکه راه گریزی توان یافت [...]، راهی که ما را به سر منزل مقصود رهنمون گردد.» (بانیان ۲۰۱۱: ۵)

کلید واژه خوش‌بینی به سفر، واژه «مگر» است، به این معنی که در صورت حضر هیچ «امیدی به آینده نیست» و در صورت سفر، می‌توان به «سرمنزل مقصود» رسید. عطار وادی نخست را «طلب» نامیده است. به نوشته گوه‌رین، «طلب» نخستین مرحله تصوّف و به مفهوم آن است که سالک همواره یاد محبوب را در خاطر داشته باشد و روز و شب در جستجوی او باشد. (۳۸۳: ۳۰۷) عطار چنین سروده است:

«چون فرود آیی به وادی طلب	پیشت آید هر زمانی صد تعب
جدّ و جهد اینجاست باید سال‌ها	زانکه اینجا قلب گردد حال‌ها
چون نماند هیچ معلومت به دست	دل ببايد پاک کرد از هرچ هست
چون دل تو پاک گردد از صفات	تافتن گیرد ز حضرت نور ذات
چون شود آن نور بر دل آشکار	در دل تو یک طلب گردد هزار

(عطار ۱۳۷۴: ۲۰۸ و ۲۰۷)

همان‌گونه که از نام وادی طلب برمی‌آید، نخست باید در دل سالک بارقه یا شور و شوق و طلبی برای پا گذاشتن در مسیر دشوار سلوک پدید آمده باشد تا با گذر زمان بر شدت اشتیاقش افزوده شود. این انگیزه یا طلب به واسطه خواندن کتاب الهی در قهرمان رمان سیر و سلوک زائر (ترسا) شکل می‌گیرد: «دیدم که کتاب برگشود و خواندن آغاز نمود؛ و در خلال خواندن کتاب می‌گریست و به خود می‌لرزید و چون عنان تحمّل از دست برفت، از روی استیصال، با تضرع شیون سرداد و گفت: چه باید کرد؟» (بانیان ۲۰۱۱: ۵)

همان‌طور که عطار تاکید کرده است، سالک «باید سال‌ها» در این وادی طلب «جد و جهد» نماید؛ زیرا در این مقام است که احوال سالک دگرگون یا «قلب»

می‌شود. از این روست که وادی طلب با پنج مرحله نخست سفر اسطوره‌ای قهرمان (معصوم، یتیم، جنگجو، حامی، جستجوگر) تطبیق پذیر می‌شود. در مرحله دوم، قهرمان در نقش «یتیم» ظاهر می‌شود و با «پذیرش» اتفاقات ناخوشایند زندگی، سعی در کسب «تفکر واقع‌بینانه» دارد و «در این باره که چه کسانی به چه دلایلی آسیب دیده‌اند، فکر می‌کند». (ر.ک. پیرسون و مار ۱۳۹۳: ۲۹-۳۱) ترسا تلاش می‌کند خویشان و نزدیکانش را از آنچه که در دل دارد، آگاه کند، اما آن‌ها میلی به پذیرش چنین سخنانی ندارند. او در این مرحله، قهرمانی یتیم است. تفکر واقع‌بینانه او منجر شده است که روز و شب شیون سر دهد و در اندیشه نجات مردم باشد: «از این رو، مرد طریق عزلت گرفت و به گنجی نشست و دست دعا برآورد و بر احوال ایشان و پریشانی خویش آه و فغان سرداد. در کشتزارها خلوت می‌کرد و قدم‌زنان، گاه (کتاب خویش) می‌خواند و گاه دعا می‌کرد». (بانیان ۲۰۱۱: ۶) اما نزدیکان ترسا که گمان می‌کنند او از شوریدگی و آشفتگی، چنین سخنانی را بر زبان جاری می‌کند، تصمیم می‌گیرند او را به بستر ببرند تا مگر «خواب» بتواند آشفتگی خاطر او را آرام کند، اما چنین نمی‌شود. آن‌ها به هر ترفندی برای خاموش کردن شعله اشتیاق در او دست می‌زنند، اما او که به تازگی پای در «وادی طلب» نهاده است، هر روز میلش به ادامه سلوک فزونی می‌یابد و همچنان در طلب یک راهبر آگاه می‌سوزد. تا اینکه بالاخره انس با کتاب الهی مسیر رستگاری را بر او نمایان می‌سازد و ترسا با هدایت و رهبری مبشر، سلوک خود را آغاز می‌کند.

در مرحله سوم، قهرمان در هیئت جنگجو جلوه می‌کند و برای از میان برداشتن گرفتاری‌ها چاره‌جویی می‌کند. (پیرسون و مار ۱۳۹۳: ۲۹-۳۱) این چاره‌جویی با یاری مبشر به مرحله عمل درمی‌آید و این بار او در حالی که مجهز به «خوش‌بینی» قهرمان معصوم و برخوردار از «واقع‌بینی» قهرمان یتیم، در نقش قهرمان «جنگجو»

ظاهر شده است، بی اعتنا به «همسر و فرزندان» که «فریاد برمی‌آوردند که راه رفته را بازگرد» و مردمانی که با «تهدید» فریاد «باز گرد» سرداده‌اند، پای در سفر می‌نهد: «راه گوش با انگشتان سد نموده، به شتاب پیش می‌رفت و بانگ می‌زد: «زندگی! زندگی! زندگی جاودان!» پس به میانه صحرا گریخت و هیچ پشت سر ننگریست.» (بانیان ۲۰۱۱: ۷)

در مرحله چهارم، قهرمان در نقش «حامی» نمایان می‌شود و «کمک کردن و مهربانی نسبت به دیگران» را سرلوحه کار خویش می‌کند. (پیرسون و مار ۱۳۹۳: ۲۹) او از سر دلسوزی و مهربانی نصایح دلنشین خود را بر خیره‌سر و نرم‌خو عرضه می‌کند: «آری، که تمامی آنچه می‌جوئید، در قیاس با اندکی از آن لذتی که می‌جویم، به هیچش توان شمرد و اگر مرا مرافقت کرده و متفق سیاحت شوید و پایداری کنید، همچو من برخوردار خواهید شد، زیرا آنجا که می‌روم نعمت به وفور یافت شود. پس همراه شوید و راستی کلامم بیازمایید.» (بانیان ۲۰۱۱: ۸) عاقبت سخنان قهرمان «حامی» در نرم‌خو اثر می‌گذارد و با هم همسفر می‌شوند: «نرم‌خو گفت: خوب، خیره‌سر، تصمیم خویش گرفته‌ام، مرا عزم همراهی این نیک‌مرد است، تا دست تقدیر، خود برایمان چه رقم زند.» (همان: ۹) او در این مرحله، «حامی» نرم‌خو می‌شود و در راه، با سخنان نغز و لطیف خود می‌کوشد شعله شوق و «طلب» را در وجود او نیز فروزنده نگاه دارد.

عطار در شعر خود از رخداد «صد تعب» در مرحله «طلب» سخن گفته بود. تعب و سختی‌هایی که در آغاز راه سالک با آن روبرو می‌شود را در بخش‌های مختلفی از اثر بانیان می‌توان یافت. از جمله فرو افتادن ترسا و نرم‌خو در مرداب یأس: «به میانه دشت رسیدند و به مجاورت مردابی درآمدند به غایت آلوده و کریه‌منظر. و از این رو که آن‌ها را بدان هیچ التفات نبود، به باتلاق اندر افتادند. نام مرداب، «یأس» بود.» (همان: ۱۱)

در مرحله پنجم، قهرمان در نقش «جستجوگر» ظاهر می‌شود. او که حاضر است با دیگران تفاوت داشته باشد، شهادت انجام کارهای جدید را به دست می‌آورد.» (ر.ک. پیرسون و مار ۱۳۹۳: ۲۹) پس از سقوط آن دو همسفر در مرداب یأس، نرم‌خو، رفیق نیمه‌راه می‌شود و ترسا را رها می‌کند اما ترسا که اکنون در نقش قهرمان جستجوگر ظاهر شده است و حاضر نیست به راحتی تسلیم شود و از ادامه سفر بازماند، راه خود را از همسایه بی‌ثباتش متمایز می‌کند: «نرم‌خو [...] روی در هم کشید و گفت: «این بود لذتی که طول سفر دمام از آن سخن می‌راندی؟ [...] این را بگفت و [...] از مرداب بیرون شد [...] و ترسا دگر بار هرگز او را ندید.» (بانیان ۲۰۱۱: ۱۴) برای تعب و سختی‌های دیگری که عطار از آن سخن گفته است، در رمان بانیان نمونه‌های دیگری نیز می‌توان یافت. از آن جمله، مردی شیطان‌صفت به نام «عقل دنیاطلب» (نماد انسان‌های حسابگر و عاقل و خبره در امور دنیوی) است که در همان اوایل سلوک با ترسا دیدار می‌کند و از او دلیل قدم نهادنش در سفر را جویا می‌شود. ترسا می‌گوید که به واسطه پند مبشر چنین کرده است و عاقل دنیاطلب چنین پاسخ می‌دهد: «از پندی که تو را دادست مستحق ملامت باشد! در این عالم راهی مشقت‌بارتر و مخاطره‌آمیزتر از آن که وی تو را بدان رهنمون گشته، نیست. [...] راهی که در آن قدم نهادی قرین است با درماندگی و محنت، گرسنگی و مخاطرات، برهنگی و (زخم) شمشیر، چندین شیر و اژدها، تاریکی و ظلمات و در یک کلام، «فنا.» (همان: ۱۶) البته ترسا در پاسخ به او به سختی دیگری نیز اشاره می‌کند و می‌گوید: «آقا، چرا تحمل باری که بر دوش می‌کشم مرا دشوارتر آید از آنچه بر زبان راندی.» (همانجا) عاقل دنیاطلب قصد دارد بذر دنیادوستی را در دل ترسا بکارد ولی در نهایت او از این منزل به سلامت می‌گذرد. سختی‌های دیگری نیز همچون صعود از «تپه دشواری»

بر سر راه ترسا وجود دارد: «نگریستم و دیدم که ایشان چندان پیش رفتند تا به پای تپه دشواری درآمدند.» (بانیان ۲۰۱۱: ۴۰)

آن بیت در شعر عطار که از پاک کردن دل سخن می‌گوید را می‌توان با ورود ترسا به منزل مفسر و مواجه شدنش با صحنه‌هایی شگفت تطبیق داد:

«پس مفسر [...] او را به اتاقی بس بزرگ و به غایت گردآلود رهنمون شد [...] مفسر گفت: «این اتاق دل مردی است که هرگز [...] تطهیر نگشته و آن غبار، گناه [...] است [...] تأثیر نفیس و دلنشین انجیل بر دل آدمی، مانند گلنم زدن ندیمه و فرونشاندن گرد و غبار، گناه را مغلوب و مقهور گرداند و بدین ترتیب دل مقامی شوک در خور سلطان عزّ و جَلّ.» (همان: ۲۸ و ۲۷)

دو بیت پایانی عطار نیز با این بخش کتاب به روشنی تطبیق پذیر است:

«سپس [...] به اتاقی اندر شدند که آتشی رو به دیوار شعله‌ور بود و کسی نزدیک آن ایستاده بود و پیوسته آب فراوان بر آن می‌پاشید تا خاموشش کند، ولی آتش گدازنده‌تر شده و شعله‌هایش بیشتر زبانه می‌کشید. ترسا پرسید: معنای آن چیست؟ مفسر گفت: این آتشی است که فیض و مرحمت الهی در دل برافروخته است و او که با آب قصد خاموش نمودنش داشت، شیطان است.» (همان: ۳۰ و ۳۱)

مصرع «در دل تو یک طلب گردد هزار» مطابق عبارتی است که در آن می‌گوید آتش طلب «گدازنده‌تر شده و شعله‌هایش بیشتر زبانه می‌کشید.» تا این مرحله بررسی و تحلیل در این پژوهش، وادی نخست سلوک عطار، معادل تطبیقی پنج مرحله سفر قهرمان پیرسون و مار است.

در مرحله ششم، قهرمان در نقش «عاشق» ظاهر می‌شود. (پیرسون و مار ۱۳۹۳: ۲۹)

عطار نیز مقام دوم سلوک را گذر از وادی «عشق» می‌داند:

بعد از آن وادی عشق آید پدید	غرق آتش شد، کسی کانجا رسید
کس درین وادی بجز آتش مباد	وانکه آتش نیست عیشش خوش مباد
عاشق آن باشد که چون آتش بُود	گرم رو، سوزنده و سرکش بود

گر تو را آن چشم غیبی باز شد
با تو ذرات جهان همراز شد
ور به چشم عقل بگشایی نظر
عشق را هرگز نبینی پا و سر
(عطار ۱۳۷۴: ۲۱۵ و ۲۱۴)

در داستان سیر و سلوک نیز سالک واقعی آن کسی است که اراده‌ای پولادین و سرکش همچون آتش دارد و از چیزی هراسی به دل راه نمی‌دهد و نمی‌گذارد حساب و کتاب عقلانی بیمی در دلش ایجاد کند و سدّی در برابر عشق شود:

«در پس در انبوهی از خلق به اشتیاق ورود گرد آمده‌اند ولی گویا زهره آن ندارند. اندکی آن سوی در، مردی پشتِ میز نشسته بود و کتاب و جوهردانی پیش روی داشت تا نام او را که مصمّم به ورود است بنگارد. دیگر بار نگریست و مردانی مسلّح را دید که نگهبان در بودند و ایشان را عزم آن بود که هر که را قصد ورود باشد، سخت مجروح کنند و مانع گردند. [...] در نهایت [...] مردی تنومند و راسخ نزدیک کاتب آمد و گفت که نامش بنگارد. [...] مرد شمشیر خویش برهنه نمود و خود بر سر نهاد و به مردان مسلّح یورش بُرد و ایشان سخت مقابله کردند ولی مرد هرگز دلسرد نگشت و [...] راه خویش به اندرون باز نمود و [...] به کاخ اندر شد.» (بانیان ۲۰۱۱: ۳۲ و ۳۱)

هرچند حساب و کتاب‌های عقل ممکن است گاهی منجر به دلسردی سالک از ادامه طریق شود، اما «آتش عشق» همواره عارف سالک را به پیمودن راه دل‌گرم نگه می‌دارد. در جای دیگری از داستان سیر و سلوک زائر شاهد آن هستیم که «عقل دنیاطلب» با یادآوری عقل و حسابگری دنیوی به ترسا سعی دارد شعله عشق را در دلش خاموش کند:

«اما چرا بدین طریقت پر مخاطره آسودگی می‌جویی؟ [...] آری، علاج واقعه همین جاست. [...] روستایی که در آن سو می‌بینی نامش «اخلاق» باشد و در آن نیک‌مردی می‌زید، [...] نامش «قانون‌دان» است و تواند که هر کس همچو تو را یاری نموده تا بار از دوش بگیرد. [...] اگر تو را قصد عزیمت به دیار سابق نیست [...] می‌توانی در پی اهل و عیال خویش بفرستی تا در این روستا سکنی گزینند. اکنون منزلی چند در اینجا توانی یافت، خالی از سکنه و به قیمت معقول.

خورد و خوراک نیز مطبوع و نیک و ارزان خواهی یافت. آنچه سعادت‌مندی و خرسندیت را تضمین نماید [...] اینک ترسا را تردیدی در دل پدید آمد.» (همان:

(۱۷)

به هر ترتیب، ترسا به کمک توصیه‌های مبشّر و راهنمایی‌های خیرخواه، از انحرافی که ممکن بود به دست آن عقل‌اندیش دنیادوست پدید آید، نجات می‌یابد و به سلوک عاشقانه خود ادامه می‌دهد.

در مرحله هفتم، قهرمان در مقام «نابودگر» ظاهر می‌شود. او در اقدامی «برای کم کردن یا قطع کردن موارد منفی»، به آغازی «دوباره» و درانداختن طرحی نو می‌اندیشد. (پیرسون و مار ۱۳۹۳: ۲۹) او کاخی که بر پایه علم پیشین خود بنا نهاده را فرو می‌ریزد و در اندیشه بنیان نهادن بنایی به مراتب مستحکم‌تر است. همین اندیشه‌های ژرف، زمینه‌ساز کشف حقایق توسط او و تجهیزش به سلاح دانش و حکمت و در نهایت دستیابی به «معرفت» می‌شود. عطار نیز مرحله سوم را «وادی معرفت» می‌نامد. به نوشته سجادی اصل «معرفت» شناخت خدا است و می‌توان آن را نور رحمت الهی دانست. نوری که تنها به قلب سالک مستعد می‌تابد. (ر.ک. ۱۳۷۵: ۷۳۰) عطار آن را چنین توصیف می‌نماید:

بعد از آن بنماید پیش نظر	معرفت را وادی بی پا و سر
سیر هرکس تا کمال وی بود	قرب هرکس حسب حال وی بود
معرفت زینجا تفاوت یافتست	این یکی محراب و آن بت یافتست
چون بتابد آفتاب معرفت	از سپهر این ره عالی‌صفت
هر تنی بینا شود بر قدر خویش	بازیابد در حقیقت صدر خویش

(عطار ۱۳۷۴: ۲۲۴ و ۲۲۳)

ابیات بالا مخاطب را به یاد صحنه‌ای از داستان می‌اندازد که دو نفری که خیره‌سر و نرم‌خو بودند برای بازگرداندن ترسا به نزد او رفته بودند. وقتی ترسا شروع به نصیحت آن‌ها می‌کند، سخنانش در خیره‌سر که گویی از معرفت بویی نبرده

است، تأثیر نمی‌کند و او با شتاب و غضبناک و به دیار خود بازمی‌گردد، اما نرم‌خو که در ظاهر نسبت به خیره‌سر از سطح بالاتری از معرفت برخوردار است، به سخنان ترسا گوش می‌دهد و تا بخشی کوتاه از سفر او را همراهی می‌کند:

«خیره‌سر گفت: «یاوه می‌گویی! کتابت را کنار نه! تو را خیال بازگشت با ما هست یا نه؟» ترسا پاسخ داد: «نه، هرگز، [...] خیره‌سر گفت: «پس، همسایه، نرم‌خو، بگذار بدون او راه بازگشت به خانه پیش گیریم؛ این جماعت نادان خودبین [...] خویشتن را از هفت مرد با استدلال، داناتر می‌پندارند». پس نرم‌خو گفت: «ناسزا مگو [...] مرا در دل شوقی به مرافقت وی پدید آمده است.» (بانیان ۲۰۱۱: ۸ و ۹)

با این حال، او در مواجهه با اولین سختی در راه؛ یعنی سقوط در مرداب یأس، تاب و توان از کف می‌دهد و با گفتن این سخنان او نیز به ویران‌شهر باز می‌گردد:

«این بود لذتی که طول سفر دمام از آن سخن می‌راندی؟ اگر در بدایت سفر، ما را بخت چنین نامبارک است، پس چه جای امید است به میانه راه و نهایت سفر؟ [...] این را بگفت و تقلایی چند نمود و از سمتی که منزلش را مجاور بود، از مرداب بیرون شد: پس راه خویش پیش گرفت و از چشم ترسا غایب شد و ترسا دگر بار هرگز او را ندید.» (همان: ۱۱ و ۱۲)

اما ترسا به واسطه انس با کتاب الهی و یاری افرادی نیکوخال چون مبشر و مفسر و خیرخواه و... از ظرفیت معرفتی عظیمی بهره‌مند می‌شود و تا آخرین مرحله سلوک پیش می‌رود. البته افراد دیگری نیز در مسیر سلوکش تا مراحل با او همراه می‌شوند که ظرفیت معرفتی هر یک متفاوت از دیگری است و آن گونه که عطار نیز بیان کرده است هرچند آفتاب معرفت، مسیر سلوک را برای همگان روشن می‌سازد، اما هر کسی به قدر ظرفیت خویش بینایی و بصیرت می‌یابد و تا مرحله‌ای از سلوک پیش می‌رود. در اثر جان‌بانیان، دو فردی که مؤمن و امیدوار بودند نیز در سطوح عالی معرفت و بصیرت قرار دارند.

علاوه بر مکان‌های صعب‌العبوری همچون مرداب یأس و تپه دشواری و... موجوداتی هولناک نیز بر سر راه سالکان قرار گرفته‌اند تا با نشان دادن میزان سیر و قُرب هر کس، حال و کمال او یا به تعبیری ظرفیت معرفتی او را نشان دهد: «... به گذرگاهی تنگ و باریک در آمد [...] و ناگاه دو شیر را پیش رو یافت. [...] پس هراسناک گشت و اندیشید که بازگردد، ... اما دربان آن منزلگاه ... فریاد برآورد: [...] از شیرها نترس، [...] ایشان [...] برای آزمودن ایمان مؤمنان و پوچی ادعای مدعیان، آنجا سکنی گزیده‌اند.» (همان: ۴۴)

در مرحله هشتم، قهرمان با به‌کارگیری قوه تخیل، نوآوری، هوش و ذکاوت در نقش «آفرینش‌گر» ظاهر می‌شود. (ر.ک. پیرسون و مار ۱۳۹۳: ۲۹) وقتی قهرمان حس «استغنا» و «بی‌نیازی» را در خود درک و با ذکاوت به کشف قوای نهفته در خویش پی می‌برد، به آفرینش روی می‌آورد. این مرحله را با «وادی استغنا» که مرحله چهارم در الگوی سلوک عطار است، می‌توان تطبیق‌پذیر دانست. به نوشته سجادی «استغنا» به معنی بی‌نیازی است و لازمه آن قطع علاقه از مال و مقام این دنیای دون است. (ر.ک. ۱۳۷۵: ۸۶) عطار در توصیف وادی چهارم می‌گوید:

«بعد از آن وادی استغنا بود	نی در آن دعوی و نی معنا بود
می‌جهد از بی‌نیازی صرصری	می‌زند برهم به یکدم کشوری
هفت دریا یک شمر اینجا بُود	فت اخگر، یک شرر اینجا بُود
هشت جنت نیز اینجا مرده‌ایست	هفت دوزخ همچو یخ افسرده‌ایست»

(عطار ۱۳۷۴: ۲۲۶ و ۲۲۵)

در داستان سیر و سلوک زائر درمی‌یابیم که ترسا گویا از این دنیا سیر شده و به تنگ آمده است که بانیان آنجا را «برهوت» یعنی مکانی که هیچ چیز ارزشمندی ندارد، می‌نامد. او ژنده‌پوش است و خود را غنی و بی‌نیاز از تجملات دیده و به مادیات دنیا پشت کرده است: «در راه عبور از برهوت این عالم، [...] مردی

ژنده‌پوش را دیدم [...] روی از خانه و کاشانه خویش برگرفته، کتابی در دست و باری گران بر دوش داشت.» (بانیان ۲۰۱۱: ۵)

ترسا زمانی که می‌بیند حتی آشنایان، دوستان، خویشان و حتی اهل و عیالش تمایلی به ترک ویران‌شهر (دنیا) به مقصد شهر آسمانی ندارند و حتی عده‌ای او را سرزنش، تهدید یا تمسخر می‌کنند، به ایشان نیز پشت می‌کند: «اندکی از منزل خویش دور نشده بود که همسر و فرزندان خبر شدند و فریاد برآوردند که راه رفته را بازگرد، [...] پس به میانه صحرا گریخت... همسایگان نیز از خانه بیرون شدند... عده‌ای فریاد برآوردند که باز گرد!» (همان، ۷) دلیل استغناى ترسا از این دنیا را می‌توان از نامی که بانیان روی دیار او می‌گذارد درک کرد: «ویرانشهر» یا «شهر فنا» مکانی است که قرار است به وسیله آتشی آسمانی نابود شود و بنابراین دل بستن به چیزی یا جایی که ناپایدار و فانی است ارزشی در نزد او ندارد و بنابراین برای یافتن راه هدایت شروع به خواندن *انجیل* می‌کند و زاری سر می‌دهد و روزی مبشر که در واقع همان تجسم کتاب الهی است او را ملاقات می‌کند و راه فرا رفتن از این دنیای دون را به او می‌نماید. ترسا در مسیری که مبشر به او نشان داده است، راه نور را در پیش می‌گیرد و به سیاهی‌ها پشت می‌کند: مبشر پرسید: «آیا درخشش نوری را در آن سو می‌بینی؟» مرد گفت: «به گمانم می‌بینم.» مبشر گفت: «دیده بر آن نور دار و راه خویش یکسر سوی آن گیر و بعد از آن، دروازه را پیش روی خواهی یافت.» (بانیان ۲۰۱۱: ۷) بنابراین، در اثر بانیان، استغنا از این عالم و دل‌کندن از خانه و کاشانه و اهل و عیال از گام‌های نخستین پانهادن در سیر و سلوک است، اما نکته مهم آن است که این تعلقات که همچون باری گران بر دوش ترسا سنگینی می‌کند در همان لحظه که وی عزم سلوک کرده و به قول عطار، آن دم که به «وادی طلب» پانهاد، از وی جدا نمی‌شود، بلکه پس از گذر از چند وادی و طی مراتب و دیدن عجایب شگرف

در منزل مفسّر، بالاخره با سختی فراوان از کوهی صعود می‌کند و در آنجا با دیدن صلیب مسیح، آن بار تعلّقات از دوش او فرو می‌افتد. این بار گران، هرچند در این داستان در قالب یک بارِ فیزیکی و مادی تجسّم یافته، ولی در حقیقت بار معنوی یا باری است که بر روح یا ذهن و خاطر سالک سنگینی می‌کند. حافظ در بیتی با مضمونی تقریباً مشابه چنین سروده است: «بارِ غمی که خاطرِ ما خسته کرده بود/ عیسی دمی خدا بفرستاد و برگرفت.» (بانیان ۲۰۱۱: ۱۸۶) عطار مرحله پنجم را وادی توحید می‌خواند و چنین می‌سراید:

بعد از آن وادی توحید آیدت منزل تجرید و تفرید آیدت
روی‌ها چون زین بیابان درکشند جمله سر از یک گریبان برکشند
گر بسی بینی عدد گر اندکی آن یکی باشد درین ره آن یکی
(عطار ۱۳۷۴: ۲۳۲)

ترسا در ادامه سلوک خود و پس از گذشتن از آن دو شیر هولناک، با دربانی به نام «هوشیار» وارد گفت‌وگو می‌شود و به دعوت چهار دوشیزهٔ زیبا به نام‌های «بصیرت»، «پروا»، «نیکی» و «خیرات» وارد منزل آن‌ها می‌شود. پیرامون این مسئله دو نکته می‌توان گفت: نخست با توجه به تمثیلی بودن این داستان، زیبایی ظاهری آن بانوان حاکی از زیبایی مفاهیمی چون بصیرت و پروا و... است. دوم آنکه با وجود تعدّد و کثرت مفاهیمی نیک از این دست در داستان ذکر شده، باید به وحدت آن‌ها نیز توجه کرد. تنها با به هم پیوستن این مفاهیم در سالک است که او قدرت ادامه سیر و سلوک را خواهد یافت. بنابراین در حقیقت تمامی آن مفاهیم به ظاهر پراکنده، در باطن یکپارچه و متحد هستند. بانیان لحظه وداع ترسا را با آن بانوان زیبارو این‌چنین توصیف می‌کند: «اکنون وی عزم سفر نمود و ایشان نیز پذیرفتند و گفتند: اما، نخست باید به اسلحه‌خانه بازگردیم. پس به آن مکان درآمدند و ایشان ترسا را سراپای به سلاح موثّق تجهیز نمودند.» (بانیان ۲۰۱۱: ۵۵)

با توجه به تمثیلی بودن داستان سیر و سلوک، از یک دیگاه می‌توان تمام شخصیت‌های منفی را «نفس اماره» و بُعد منفی شخصیت خود سالک دانست و از سوی دیگر، تمام شخصیت‌های مثبت داستان را بُعد نیکوی او در نظر گرفت. بنابراین با وجود تعدد ظاهری شخصیت‌ها، در حقیقت یک شخصیت واحد به نام سالک (ترسا) وجود دارد و بس. از این منظر، حتی سیر و سلوک او نیز یک سفر فیزیکی یا جغرافیایی نخواهد بود. موانعی نیز که بر سر راهش قرار می‌گیرند، در ظاهر از نوع فیزیکی و جغرافیایی هستند و در باطن به مفاهیمی معنوی اشاره دارند، به عنوان نمونه «مرداب یأس» یا «تپه دشواری» و... که در آن‌ها ناامیدی و دشواری‌های سلوک به ترتیب در قالب مرداب و تپه‌ای پیش روی سالک تجسم می‌یابد. «توحید به معنی یکی گفتن و یکی دانستن حق و منزّه کردن وی است.» (مستملی بخاری ۱۳۶۳: ۵۶) بنابراین، در ابیات ذکر شده نیز می‌توان «توحید» را به معنی اعتقاد به خداوند «احد» در نظر گرفت. در داستان «سیر و سلوک زائر»، ترسا پس از وداع با آن دوشیزگان به وادی تواضع پای می‌نهد و با دیوی هولناک به نام آپولیون روبه‌رو می‌شود. آپولیون خود را خدا و ترسا را بنده خود می‌خواند، اما ترسا زیر بار نمی‌رود و با اعتقاد به «توحید»، با او مقابله می‌کند و با شجاعت می‌گوید: «اربابی را که اکنون زیر بیرقش ایستاده‌ام، یارای آن است که گناهانم بیامزد [...]». اما تو، ای آپولیون ویرانگر! یقین دان که من بیش از آن که از تو و متعلقات راضی باشم، خرسندم به خدمت و پاداش او [...] پس مرا بیش از این ترغیب نما که من از بندگان و پیروان اویم.» (بانیان ۲۰۱۱: ۵۷) این وادی در حقیقت با مرحله نهم سفر اسطوره‌ای قهرمان قابل تطبیق است، جایی که قهرمان با نفی بندگی حاکم ظالم و ایستادن «زیر بیرقش»، خود در نقش «حاکم» سرنوشت خویش ظاهر می‌شود. (رک. پیرسون و مار ۱۳۹۳: ۲۹) آنچه در الگوی پیرسون و مار بدان اشاره شده است، حاکمیت مطلق نیست بلکه برخورداری از اختیارات و نفی جبر است. بنابراین، حاکم بودن قهرمان اسطوره‌ای به هیچ وجه

در تعارض با پذیرش حاکمیت توحیدی نیست، چرا که در ادیان راستین الهی نیز تأکید بر «اختیار» و نفی جبر مطلق را به روشنی نشان داده‌اند.

در رمان تمثیلی سیر و سلوک زائر، آپولیون تجسمی از قوای شرّ و نفسانیات و شهوانیات درونی سالک است که می‌کوشد بر روح و سرشت پاک سالک غالب آید و بر او حکومت کند. درست اینجاست که ترسا علم مخالفت به دست می‌گیرد و مقاومت می‌کند و بر این دیو درونی چیره و در نهایت بر خویشتن خویش «حاکم» می‌شود.

در مرحله دهم، قهرمان چنان دچار سرگردانی، حیرت و عجز می‌شود که به امید معجزه یا ظهور قوایی جادویی در درون خویش است تا با توسل به آن بتواند افکار و رفتار خود را تغییر دهد و از آن طریق از وقایع هولناک و اوضاع اسفناکی که بدان دچار شده است، رها شود. (ر.ک. همان، ۲۹) و در نهایت بتواند آن وادی به غایت صعبناک را نیز به سلامت پشت سر نهد. سمت و سوگیری این کوشش‌ها در بیداری قوای جادویی قهرمان، از خود او یک «جادوگر» می‌سازد. این مرحله دهم، مطابق با مقام ششم سلوک از دید عطار است. منزلگاهی که عطار آن را «وادی حیرت» نام نهاده است و آن را چنین توصیف می‌کند:

بعد از آن وادی حیرت آیدت	کار دایم درد و حسرت آیدت
هر نفس اینجا چو تیغی باشدت	هر دمی اینجا دریغی باشدت
آه باشد درد باشد سوز هم	روز و شب باشد نه شب نه روز هم
مرد حیران چون رسد این جایگاه	در تحیر مانده و گم کرده راه

(عطار ۱۳۷۴: ۲۳۹ و ۲۳۸)

پس از شکست دادن آپولیون، ترسا باید از «وادی سایه مرگ» عبور کند. هر چند او در آغاز از دو تن توصیف هولناکی راجع به آن مکان می‌شنود، اما به سبب هدف والای خود، پا پس نمی‌کشد و با مشقّت فراوان پیش می‌رود و البته در میانه راه دچار سرگردانی و حیرت می‌شود. تاریکی مسیر در این مرحله نقش اساسی در سرگردانی ترسا دارد. واژه «سایه» در عبارت «وادی سایه مرگ» خود تضادی آشکار با نور و روشنایی دارد:

«آنگاه که ترسا به مرز «سایه مرگ» رسید، دو مرد به ملاقاتش درآمدند [...] آن‌ها شتابان راه بازگشت پیش گرفته بودند [...] مردها: [...] آن دره خود به سیاهی شب است، [...] در آنجا... ابرهای بهت و سرگردانی بر فراز دره‌اند و مرگ همواره بال‌هایش را از هر سوی وادی گسترانیده است. [...] ترسا: ... ولی راه بهشت آمال از این مسیر می‌گذرد. [...] پس ایشان جدا شدند و ترسا راه خویش گرفت [...] گذرگاه نیز بس تنگ و تاریک بود... گذرگاه به غایت تاریک و ظلمانی بود و غالب اوقات هرگاه قدمی پیش می‌گذاشت، نمی‌دانست گام بعدی را کجا بنهد. [...] قریب میانه آن وادی، دهانه دوزخ را در مجاور گذرگاه یافتیم. اکنون ترسا با خود می‌اندیشید که: چه باید کرد؟ [...] گاه فکر بازگشت به ذهنش خطور می‌نمود و باز می‌اندیشید که بیش از نیمی از راه وادی را سپرده است [...] ترسا را چنان بهت و حیرت فراگرفته بود که حتی صدای خویش را از صدای بیگانه تمیز نمی‌داد.» (بانیان ۲۰۱۱: ۶۳ و ۶۲)

وادی حیرت، با ورود قهرمان به مرحله «فرزانگی» پشت سر گذاشته می‌شود. او در این مرحله به قیمت فنا ساختن آنچه برای او آشفستگی و حیرانی به بار آورده بود، یعنی وجود ظاهری و حصار تن خاکی، دارای اندیشه روشن، منطقی و مستقل و در یک کلام «فرزانه» می‌شود. هر چیزی در این عالم قیمتی دارد و قیمت گوهر فرزانی جز با فانی تن خاکی که ارزشمندترین سرمایه مادی قهرمان است، حاصل نمی‌شود. این مرحله با واپسین مقامات سلوک عارفانه عطار، «وادی فنا»، تطبیق‌پذیر است:

بعد ازین وادی فقر است و فنا کی بود اینجا سخن گفتن روا
(عطار ۱۳۷۴: ۲۴۷)

این مرحله، مرحله وصال است که با فانی سالک رقم می‌خورد. در واقع، «مرتبه حقیقت فقر یعنی از دنیا برهنه گردیدن و به فنا فی الله رسیدن.» (موسوی سیرجانی ۱۳۸۵: ۷۵) و سالکان «به حسب کمالات واقعی، به مرکز هستی نزدیک می‌شوند و حجاب ظلمانی از آن‌ها دور می‌شود و به مقام فنا می‌رسند.» (موسوی سیرجانی و منصور ۱۳۹۵: ۲۶۹) در هر دو اثر، مقصد یک کوه است. در سیر و سلوک زائر، کوه صهیون (شهر آسمانی) و در منطق‌الطیر، کوه قاف (منزل سیمرغ). در اثر

بانیان، ترسا یار شفیق خود؛ یعنی مؤمن را در عبور از شهر پوچی و پوچ‌بازار از دست می‌دهد و بعد با همسفر جدید خود، فرد امیدوار، در دژی مخوف به نام «تردید دژ» به دست غول یأس اسیر می‌شود. ترسا که فراموش کرده بود کلیدی به نام «نوید» در جیب خود دارد، یک روز صبح، با طلوع آفتاب متوجه وجود آن کلید شده و با فرد امیدوار از تردید دژ می‌گریزد. خلاصه آنکه، آن‌ها پس از رهایی از دام مرد سالوس از رود مرگ یا رود فنا عبور می‌کنند و بدن خاکی خود را در آن جای می‌گذارند و روحشان به سوی شهر آسمانی حرکت می‌کند. به توصیف بانیان:

«پس ایشان با چالاکي و شتاب صعود کردند، [...] انبوهي از ميزبانان بهشتي را دیدند که به پیشواز ایشان می‌آمدند [...] از دروازه اندر شده و [...] ملبس به جامگانی شدند که همچون طلا می‌درخشید [...] در آن هنگام که دروازه‌ها گشوده می‌شد تا مردان را به اندرون راه دهد، من (بانیان) نیز با نگاه خود در پی ایشان روان شدم و دیدم که شهر همچون خورشید می‌درخشید و کف خیابان‌ها طلافروش بود و مردمان بی‌شماری، تاج بر سر [...] دست در دست [...] در کوی و برزن گام برمی‌داشتند. آری، عده‌ای نیز [...] یک‌نفس می‌خواندند: [...] پاک و منزّه است پروردگار. سپس دروازه‌ها را بستند و من که از دور نظاره می‌کردم، خود مشتاق شدم که در میان ایشان باشم.» (بانیان ۲۰۱۱: ۱۸۰-۱۷۵)

در بهشتی که ترسا گام بدان نهاده چیزی جز سرور و شادی نیست. در مرحله پایانی سفر اسطوره‌ای قهرمان نیز او در نهایت به شادی و لذت و حضور کامل در لحظه و زمان حال دست می‌یابد. (ر.ک. پیرسون و مار ۱۳۹۳: ۲۹) در تطبیق‌پذیری مرحله پایانی سفر قهرمان پیرسون و مار با مقام پایانی در الگوی سلوک عطار، به این بیت عطار توجه کرد:

عین این وادی فراموشی بود گنگی و کری و بی‌هوشی بود
(عطار ۱۳۷۴: ۲۴۷)

قهرمان که در مرحله آخر در نقش «دلّک» ظاهر شده، برای آنکه بتواند در زمان حال زندگی کند و لذت ببرد، آیا جز «فراموشی» به طریق «گنگی»، «کری»، «بی‌هوشی» و خلاصی از عقل دنیوی و حسابگری مادی، چاره دیگری ندارد.

جدول شماره ۱: تطبیق مراحل در دو الگوی عطار و پیرسون و مار

مقامات سلوک (عطار)	طلب	عشق	معرفت	استغنا	توحید	حیرت	فنا
مراحل سفر قهرمان (پیرسون و معصوم)	عاشق	نابودگر	آفرینش‌گر	حاکم	جادوگر	فرزانه	دلک
(مار)	یتیم	جنگجو	حامی	جستجوگر			

نتیجه

سلوک یا سفر عرفانی، موضوعی است که مرزهای جغرافیایی را درنوردیده و از مفاهیم مشترک ادبیات جهان است. ریشه سلوک را می‌توان در ادبیات عرفانی و در نهایت در کتب مذهبی جست‌وجو کرد. بنابراین داستان‌های تطبیقی که فصل مشترک همگی آن‌ها سیر و سلوک باشد را در ادبیات جهان می‌توان یافت. یکی از عرصه‌های تجلی آثار سلوک محور، ادبیات تمثیلی و عرفانی است. تمثیل در آثار مشاهیر ادب پارسی نقش برجسته‌ای دارد. شاعر نامدار ایران، عطار، در *منطق‌الطیر* و جان بانیان در *سفر اسطوره‌ای قهرمان* از شیوه تمثیلی استفاده کرده‌اند. این شیوه تمثیلی در هر دو کتاب با تأثیر چشمگیر از کتب آسمانی است. هرچند میان مقوله سلوک در دین مسیحیت و فرهنگ ایرانی و اسلامی تفاوت‌هایی وجود دارد و سلوک عرفا در این دو کتاب را نمی‌توان یکسان دانست، اما میان هفت‌وادی سلوک در *منطق‌الطیر* عطار و مراحل سیر و سلوک زائر در اثر بانیان، همانندی‌های قابل توجهی یافت می‌شود. این شباهت‌ها را می‌توان حاکی از پیش‌زمینه دینی آن‌ها دانست. سفر ترسا سفری اسطوره‌ای و عرفانی است؛ زیرا در هر دو چارچوب سفر عرفانی عطار و سفر اسطوره‌ای پیرسون و مار قابل تحلیل و تفسیر است. در حقیقت، تمام هفت مقام سلوک عطار با دوازده مرحله سفر اسطوره‌ای قهرمان پیرسون و مار قابل تطبیق است.

س ۱۸ - ش ۶۶ - بهار ۱۴۰۱ - تحلیل تطبیقی مراحل سفر اسطوره‌ای قهرمان و مقامات... / ۸۷

هرچند، این تطبیق به لحظ اختلاف در تعداد مراحل، از نوع تناظر یک‌به‌یک نیست.

پژوهشگران آتی نیز می‌توانند به کمک الگوهای طرح شده در این پژوهش، به بررسی تطبیقی آثار تمثیلی سفر محور که در ادبیات دیگر زبان‌ها (غیر از زبان انگلیسی) موجود است، پردازند.

پی‌نوشت

(۱) The Innocent, The Orphan, The Warrior, The Caregiver, The Seeker, The Destroyer; The Lover, The Creator, The Ruler, The Magician, The Sage, and The Fool

کتابنامه

- افروز، محمود. ۱۳۹۶. «بررسی تطبیقی مراحل سفر معنوی در آثار عطار و امانوئل اشمیت»، فصلنامه پژوهش‌های ادبیات تطبیقی. شماره ۱، صص ۱۴-۱.
- افروز، محمود. ۱۴۰۰ الف. «مطالعه فراتحلیلی-تطبیقی «سلوک» در ادبیات ایران و جهان». نشریه (مجله) ادبیات تطبیقی. ش ۲۴. صص ۳۷-۱.
- افروز، محمود. ۱۴۰۰ ب. «بررسی تطبیقی سفر اسطوره‌ای قهرمان در ادبیات داستانی کودکان بر اساس مدل کارول پیرسون و هیو کی مار». پژوهشنامه ادبیات داستانی. آماده انتشار.
- بانیان، جان. ۲۰۱۱. سیر و سلوک زائر. ترجمه محمود افروز. چ ۱. اصفهان: نگار.
- پیرسون، کارول اس و مار، هیوکی. ۱۳۹۳. زندگی برازنده من. ترجمه کاوه نیری. چ ۹. تهران: بنیاد فرهنگ زندگی.
- رسمی، عاتکه و سکیه رسمی. ۱۳۹۷. «بررسی سفر قهرمان در منظومه مهر و ماه جمالی دهلوی بر اساس الگوی کمپبل». نقد ادبی. ش ۴۴. صص ۸۰-۵۱.
- سجادی، سید جعفر. ۱۳۷۵. فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی. چ ۱. تهران: طهوری.

عطار نیشابوری، فریدالدین محمد. ۱۳۸۵. *منطق الطیر*. تصحیح محمد رضا شفیعی کدکنی. چ ۲. تهران: سخن.

عطار، فریدالدین محمد بن ابراهیم. ۱۳۷۴. *منطق الطیر*. تصحیح حمید حمید. تهران: سنا.
فولادی، محمد و مریم رحمانی. ۱۳۹۵. «تحلیل سیر سفر خیالی بر مبنای نظریه «سفر قهرمان درون» پیرسون و کی مار». *فصلنامه زبان و ادب فارسی*. ش ۲۳۴. صص ۱۳۲-۱۱۹.

کریمی، امیربانو و مهناز رضایی. ۱۳۸۷. «بررسی تطبیقی علل بازآفرینی اسطوره در شعر معاصر ایران و «رؤیای مکزیک» اثر لاکله‌زیو». *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب*. ش ۱۳. صص ۱۲۶-۱۱۱.

گوهرین، صادق. ۱۳۸۳. *شرح اصطلاحات تصوف*. چ ۱. تهران: زوار.

مستملی بخاری، اسماعیل محمد. ۱۳۶۳. *شرح تعریف*. چ ۱. تهران: اساطیر.

مشاوری، زهره و اسحاق طغیانی. ۱۳۹۳. «بررسی تطبیقی مفهوم سلوک در رمان سیدارتا و حکایت شیخ صنعان». *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب*. ش ۳۴. صص ۱۹۱-۱۶۱.

موسوی سیرجانی، سهیلا و مهدیه منصوری. ۱۳۹۵. «سنایی و اخلاق حرفه‌ای». *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب*. ش ۴۲. صص ۳۰۰-۲۵۷.

موسوی سیرجانی، سهیلا. ۱۳۸۵. «فقر و غنا از دیدگاه هجویری و خواجه عبدالله انصاری»، *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*. ش ۳. صص ۹۳-۷۵.

English Sources

Afrouz, M. (2021). Investigating Literary Translator's Style in Span of Time: The Case of Sa'di's *Gulistan* Translated into English. *Lebende Sprachen*, 66 (2), 214–230.

Parvaz, Z., & Afrouz, M. (2021). Methods of Translating Metonymies in The *Masnavi*: Boosting Larson's (1984) Model. *Translation Studies Quarterly*, 19 (75), 6-22.

References

- Afrūz, Mahmūd. (2018/1396SH). "*Barrasī-ye Tatbīqī-ye Marāhele Safare Ma'navī dar Āsāre Attār va Emmanuel Schmitt*" (An Analytical-Comparative Study of Spiritual Journey Stages in the Works of Attar and Schmitt). *Quarterly Journal of Comparative Literature Research*. No.1. Pp. 1-14.
- Afrūz, Mahmūd. (2022/1400SH). "*Barrasī-ye Tatbīqī-ye Safare Ostūreh-ī-ye Qahramān dar Adabīyāte Dāstānī-ye Kūdakān bar Asāse Modele Carol Pearson and Hugh K Marr*" (The Comparative Study of Hero's Mythical-Journey in Two Stories for Children Based on Pearson-Marr's Model). *Research in Fictional Literature*. Ready to publish.
- Afrūz, Mahmūd. (2022/1400SH). "*Motāle'e-ye Farā-tahlīlī-tatbīqī-ye "Solūk" dar Adabīyāte Īrān va Jahān*" (A Meta-Analytical Comparative Study of 'Mystical Journey' in the Persian and the World's Literature). *Journal of Comparative Literature*. No. 24. Pp. 1-37.
- Attār Neyšābūrī and Farīdo al-ddīn Mohammad. (2007/1385SH). *Manteqo al-teyr* (Comparative Literature Research Journal). Edition by Mohammad-rezā Šafī'ī Kadkanī. 2nd ed. Tahrān: Soxan.
- Attār, Farido al-ddīn Mohammad Ebne Ebrāhīm. (1996/1374SH). *Manteqo al-teyr*. Edition by Hamīd Hamīd. Tahrān: Sanā.
- Bunyan, John. (1678-2011/1056-1389SH). *Seyro Solūke Zā'er* (The pilgrim's progress). Tr. by Mahmūd Afrūz. Esfahān: Negār.
- Fūlādī, Mohammad and Rahmānī, Maryam. (2017/1395SH). "*Tahlīle Seyro Safare Xīyālī bar Mabnā-ye Nazarīye-ye "Safare Qahramāne Darūn" Pearson and K Marr*" (Analysis of the Hero's Imaginary Journey in Sky (turquoise dome) Based on the Theory of Pearson & Kimmar's "the Inner Hero's Journey"). *Journal of Persian Language & Literature*. No. 234. Pp. 119-132.
- Gowharīn, Sādeq. (2005/1383SH). *Šarhe Estelāhāte Tasavvof* (Explanation of Terms in Tasavvof). Tehrān: Zavvār.
- Karīmī, Amīr-bānū and Rezāyī, Mahnāz. (2009/1387SH). "*Barrasī-ye Tatbīqī-ye Elale Bāz-āfarīnī-ye Ostūreh dar Še're Mo'āsere Īrān va "Rowyāye Mekzīki" Asare Le Clezio*" (Recreation of Myth: A Comparative Study in the works of Iranian Contemporary Poets and J. M. Le Clézio). *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature*. Islamic Azad University- South Tehran Branch. No. 13. Pp. 111-126.

- Mošāverī, Zohre and Toqyānī, Ešāq. (2015/1393SH). "*Barrasī-ye Tatbīqī-ye Maḥfūme Solūk dar Rommāne Siddhartha va Hekāyate Šeyx San'ān*". *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. No. 34. Pp. 161-191.
- Mostamalī Boxārī and Esmā'īl Mohammad. (1985/1363SH). *Šarhe Ta'arrof*. 1st ed. Tehrān: Asātīr.
- Mūsavī Sīrjānī, Soheylā and Mansūrī, Mahdīye. (2017/1395SH). "*Sanāyī va Axlāqe Herfeh-ī*" (*Sanāi and Professional Ethics*). *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. No. 42. Pp. 257-300.
- Mūsavī Sīrjānī, Soheylā. (2007/1385SH). "*Faqr va Qenā az Dīdgāhe Hojvīrī va Xāje Abdo al-llāhe Ansārī*" (*Indigence and Abundance from Hojviri and Khaje Abdollāh Ansari's Points of View*). *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. No. 3. Pp. 75-93.
- Pearson, Carol S. and Marr, Hugh K. (2015/1393SH). *Zendegī-ye Barāzande-ye Man* (*What story are you living?*). Tr. by Kāve Nayyerī. 9th ed. Tehrān: Bonyāde Farhange Zendegī.
- Rasmī, Āteke and Rasmī, Sakīne. (2019/1397SH). "*Barrasī-ye Safare Qahramān dar Manzūme-ye Mehro Māhe Jamālī Dehlavī bar Asāse Olgū-ye Campbell*" (*The accordance of Hero's journey with Campbell's model in "Mehr-o-mah" epopee written by Jamali Dehlavi*). *Literary Criticism*. No. 44. Pp. 51-80.
- Sajjādī, Seyyed Ja'far. (1997/1375SH). *Farhange Estelāhāt va Ta'bīrāte Erfānī* (*A Dictionary of Mystical Terms and Expressions*). Tehrān: Tahūrī.

بررسی و تحلیل قربانی حیوانات در متون نظم روایی بر اساس نظریه‌های قربانی

ایوب امیددی* - مریم مشرف**

دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید بهشتی - دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید بهشتی

چکیده

آیین قربانی، به عنوان رفتاری دینی - اجتماعی از جمله آیین‌های کهنی است که در میان اقوام مختلف به شیوه‌های گوناگون وجود داشته است. پژوهش حاضر به روش توصیفی - تحلیلی می‌کوشد به تحلیل قربانی‌های حیوانی در متون نظم روایی (تا قرن هفتم) بپردازد. نتایج پژوهش، نشان می‌دهد که تعدیل قربانی‌های انسانی به قربانی‌های حیوانی از آثار نیک پایه‌گذاران ادیان الهی است. در متون مختلف ادب فارسی، اغلب حیواناتی مانند: گاو، شتر، گوسفند، اسب و گاه مادیان، گورخر، الاغ و ماکیان به مناسبت‌های گوناگونی مانند بلاگردانی، دفع نحوست و چشم‌زخم، شکرگزاری، کامیابی در امور، تولد فرزند، تقویت روان مرده، دفع جادو و ابطال طلسم قربانی می‌شوند. آیین قربانی در متون حماسی و عرفانی به طور یکسان بازتاب یافته است، اما در متون غنایی با توجه به فضای عاشقانه این متون، اغلب سخن از تقدیم و بخشیدن حیوانات به معابد و آتشگاه‌ها است و به ندرت از ریختن خون حیوانات سخن می‌رود و نمود برجسته‌ای ندارد. نظریات بلاگردانی فریزر و خشنودی ایزدان از بویس و تایلور در تحلیل مصادیق قربانی، کارآمدتر و انعطاف‌پذیرتر از سایر نظریه‌ها در این باره است.

کلیدواژه: متون حماسی، متون غنایی و عرفانی، آیین قربانی، نظریه‌های قربانی، قربانی حیوانات.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۰۸/۲۹

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۱۰/۰۲

*Email: ayoobomidi@yahoo.com (نویسندهٔ مسئول)

**Email: m.mosharraf@yahoo.com

مقدمه

هدف از آیین قربانی، تقرّب به خدایان و جلب رضایت آن‌ها بوده است تا قربانی کننده با پیشکش قربانی از نیرو و حمایت الهی بهره‌مند شود. این پیشکش‌ها مقدّس بودند و افراد باور داشتند با خوردن گوشت قربانی، تقدّس می‌یابند. بلاگردانی و دفع حوادث ناگوار از خود و اطرافیان از دیگر اهداف قربانی کردن است.

«قربانی کردن، به عنوان رفتاری دینی - اجتماعی از جمله آیین‌های کهنی است که در میان اقوام و فرهنگ‌های مختلف به شیوه‌های گوناگون وجود داشته است. با وجود همه گوناگونی‌ها و تفاوت‌ها، تمامی صورت‌های این عمل در یک چیز مشترک است و آن وجه تقدّس و متعالی بودن آن است. این تقدّس و استعلا به کل فرآیند قربانی کردن تسری می‌یابد: از یک‌سو، انگیزه با نیت فرد قربانی‌کننده از مرز منافع شخصی مادی، فراتر رفته و به قلمرو امور مقدّس و مابعدالطبیعی نزدیک می‌شود و از سوی دیگر، شیوه‌های قربانی کردن از شیوه‌های اجرای معمول و جدا شده و ترتیبی آیینی و مناسکی می‌یابد. با فراهم شدن این دو حیطة که می‌توان آن را تقدّس ذهنی و عملی خواند، قربانی‌شونده نیز خودبه‌خود از قلمرو امور نامقدّس جدا شده و به قلمرو امور مقدّس، وارد می‌شود. این فرآیند، وجه مشترک تمامی اشکال آیین قربانی است که در واقعیت‌های اجتماعی و تاریخی معین، صورت‌های ویژه‌ای به خود گرفته است.» (اسلام ۱۳۹۴: ۶۷)

«قربانی و پیشکش‌ها در حکم ضیافت‌هایی است که آدمیان برای خدایان تهیّه می‌کنند و خدایان نیز نیروی لازم را جهت نبرد با قوای ناسودمند می‌اندوزند و حاصل این نیرو و توان، پیروزی در پیکار است و به دنبال آن، پربار شدن درختان، فراوانی محصول و گله، سرسبزی دشت‌ها و پُرآبی چشمه‌ها و رودها.» (مصطفوی ۱۳۶۹: ۷۰)

قربانی حیوانات، رسمی است که در اغلب ملت‌ها و در ادوار گوناگون تاریخ، رواج داشته است و افراد با ذبح انواع حیوانات و تقدیم آن به خدایان و نیروهای

فراطبیعی، تلاش می‌کردند به آن‌ها نزدیک شوند و لطف و خشنودی آن‌ها را نسبت به خود جلب کنند. در متون گوناگون ادبیات فارسی، نمونه‌های فراوانی از قربانی انواع حیوانات به مناسبت‌های گوناگون وجود دارد و با توجه به این امر، نویسندگان در این جستار می‌کوشند با مراجعه به نظریات قربانی مانند نظریات فریزر، مری بویس، تایلور و ماکس وبر و با بررسی و استخراج مصادیق قربانی‌های حیوانی، اهداف و انواع این پیشکش‌های حیوانی را در متون ادبی دریابند و مصادیق آن‌ها را از بر اساس نظریات مربوط به آیین قربانی بررسی و تحلیل کنند. به این منظور، انواع قربانی‌های حیوانی در متون نظم حماسی، غنایی و عرفانی (تا قرن هفتم) بررسی و تحلیل می‌شود.

اهمیت و ضرورت پژوهش

اهمیت پژوهش حاضر در این است که نخستین پژوهشی است که به طور ویژه به بررسی و تحلیل قربانی‌های حیوانی در متون نظم روایی (تا قرن هفتم) بر اساس نظریه‌های مربوط به قربانی می‌پردازد.

سؤال و روش پژوهش

نویسندگان در این مقاله به روش توصیفی - تحلیلی به دنبال پاسخ دادن به این پرسش‌ها هستند: قربانی‌های حیوانی در متون حماسی، غنایی و عرفانی بیشتر با چه اهدافی انجام می‌شود؟

قربانی در کدامیک از متون یاد شده، بسامد بیشتری دارد؟
در تحلیل مصادیق قربانی، کدام نظریه‌ها کاربرد بیشتری دارد؟

پیشینه تحقیق

پژوهش‌هایی که در زمینه آیین قربانی کردن انجام شده است، بیشتر مربوط به رشته‌های هنر، الهیات و عرفان، فرهنگ و زبان‌های باستانی و تاریخ و آن هم به طور گذرا و بدون دسته‌بندی و تحلیل است. در این پژوهش‌ها به مصادیقی از قربانی‌های انسانی و حیوانی در فرهنگ‌های گوناگون پرداخته‌اند و کمتر به بررسی این آیین به طور منسجم و یکدست در ادبیات فارسی پرداخته شده است. لطیف‌پور (۱۳۹۴)، در مقاله «یزشن، آیینی کهن از دوران هند و ایرانی» به بررسی همانندی‌ها و تفاوت‌های آیین قربانی در هند و ایران می‌پردازد و معتقد است که انواع قربانی و آداب و باورهای مرتبط با آن در هند نسبت به ایران گوناگونی و گستردگی بیشتری دارد. آقایی میدی (۱۳۹۰)، در مقاله «فطری بودن قربانی و راز انحرافات آن در ادیان ابتدایی» آیین قربانی را در طول تاریخ بررسی کرده است و به بررسی شیوه‌های تقدیم قربانی و ورود انواع تحریفات به این آیین پرداخته است. آزادی ده‌عباسی (۱۳۹۴)، در مقاله «رمزگشایی آیین قربانی در اسطوره و عرفان» به بررسی جایگاه قربانی در عرفان اسلامی می‌پردازد. دوانی (۱۳۹۴)، در مقاله «بازتاب نمادین قربانی میتراپی در هفت‌پیکر» قربانی کردن گاو در آیین میتراپی را در هفت‌پیکر نظامی بررسی کرده است. حسن‌آبادی و ادیبان (۱۳۹۵)، در مقاله «توصیف مضمون قربانی در اشعار بیدل» به بازتاب قربانی در غزلیات بیدل پرداخته‌اند و معتقدند که هرچند بیدل با عنوان شاعری عارف شناخته نمی‌شود، اما او در برخی از اشعارش با استفاده از واژه قربانی و اصطلاح قربانی شدن در زمینه پیشبرد اهداف عرفانی و انتقال خلوص و یکرنگی به مخاطب بهره برده است. آقاخانی بیژنی و همکاران (۱۳۹۷)، در مقاله «بلاگردانی در قوم بختیاری» به طور جزئی و بدون دسته‌بندی به بررسی قربانی در قوم بختیاری پرداخته‌اند. زرهمانی و نرسیسیانس (۱۳۹۷)، در مقاله «تحلیل جایگاه باورهای

شمی در مناسک قربانی در بندر ترکمن» به چگونگی قربانی شتر، گاو، گوسفند و بز در عید قربان پرداخته‌اند. فولادی (۱۳۹۸)، در مقاله «باورهای عامیانه دربارهٔ خونریزی» به جایگاه خونریزی و قربانی در فرهنگ عامه بر اساس طومارهای نقلی پرداخته است. حیدری و صادق‌پور (۱۳۹۸)، در مقاله «اسطورهٔ خون» به طور تطبیقی به بررسی کارکردهای خون پرداخته‌اند و اغلب، کارکرد خون را در میان ملل بیگانه بررسی کرده‌اند و به ذکر مصادیق اندکی از شاهنامه از جمله کشتن سیاوش و حمام ضحاک در خون جانوران پرداخته‌اند. در مقالات یاد شده بیشتر به آوردن نمونه‌های جزئی از قربانی انسانی و حیوانی در فرهنگ عامه و ادبیات فارسی پرداخته شده است و بدون تحلیل و بررسی بر اساس نظریه‌های مربوط به آیین قربانی است.

نظریات قربانی

نظریهٔ پادشاه الوهی (ایزد شهید شونده)

فریزر^۱، دربارهٔ قربانی پادشاه الوهی می‌نویسد: حیات یا روح شاه، چنان با اقبال و سعادت همهٔ سرزمین هم‌سو و همراه است که اگر او بیمار یا ضعیف گردد، چارپایان نیز از پا می‌افتند و زاد و ولد نمی‌کنند، محصول را آفت می‌زند و مردمان دستخوش مرگ و بیماری می‌شوند. از این رو به نظر آنها، تنها راه مصون ماندن از این بلاها، قربانی شاه برای دفع این مصائب است. (ر.ک. فریزر ۱۳۸۷: ۲۹۹). بهار از این الگوی قربانی با عنوان ایزد شهیدشونده یاد می‌کند: «باور اساسی در این آیین (شهادت ایزد) این بود که چنین مرگی، هرچند اندوهبار و سوگ‌آور،

1. Frazer

می‌توانست سبب گشایش، گستردگی و نیرو گرفتن بیش از پیش آن امری در آینده شود.» (بهار ۱۳۸۶: ۴۲۹) الیاده نیز بر این باور است که: «در دوران مادرسالاری، هر سال ملکه، همسری را به نام پادشاه مقدس انتخاب می‌کرد. پادشاه مقدس پس از مدتی قربانی می‌شد و ملکه، خون او برای برکت بر روی مزارع و حیوانات اهلی می‌پاشید.» (۱۳۶۸: ۹۳) این نظریه بر این عقیده استوار است که سعادت و بهروزی در امور طبیعی و اجتماعی بستگی به زندگی پادشاه دارد و هنگامی که قدرتش رو به نابودی می‌نهد، برای حفظ توازن طبیعت، بایستی قربانی شود. با توجه این موارد می‌توان استنباط کرد که همه ادیان در ابتدا آیین‌های باروری بوده‌اند که حول محور پرستش و قربانی متمرکز شده‌اند. با توجه به جانشینی و تعدیل قربانی پادشاه الوهی با فرد گناهکار در دوره‌های بعد، هر نوع قربانی که به منظور باروری و حاصل‌خیزی محصول و طبیعت انجام شود نیز زیر این عنوان بررسی می‌شود.

نظریه بلاگردانی و دفع شر

فریزر، مقصود قربانی را بلاگردانی می‌داند. در گذشته جنبه‌های گوناگونی برای انتقال شر وجود داشته است و انسان‌ها همیشه در تلاش بوده‌اند تا با انجام برخی کارها مانند قربانی کردن، خون ریختن، دعانویسی و بستن آن بر بازو، دعا، نیایش و... شر و بلا را دفع کنند. (ر.ک. فریزر ۱۳۸۷: ۵۹۷-۵۹۳) به باور او «غالباً انتقال شر به اشیاء مادی گامی است به سوی انداختن آن به دوش انسان زنده دیگر است که این عمل را رد کردن شر می‌گویند، به عنوان مثال، انسان عصر اساطیر گاه بیماری خود را در سنگی پنهان می‌کرد تا هرکس به آن دست بزند دچار بیماری شود.» (همان: ۵۹۶) در واقع مفهوم قربانی بلاگردان این است که با مرگ حیوان و

پیشکش مادیات، حیات و آسایش قربانی کننده تضمین می‌شود و از بلا و آسیب رهایی می‌یابد.

خوردن خون و گوشت برای کسب خصایص خوب افراد و بستن پیمان برادری

بشرِ نخستین بر این باور بود که با خوردنِ خونِ دشمن، تمامی توانایی‌ها، قدرت، شجاعت، مکارم و ویژگی‌های والای اخلاقی او را کسب می‌کند و با این کار، اتحاد و وحدتی معنوی میان او و دشمن برقرار می‌شود و در واقع حامی و پشتیبانی می‌یابد.

«در ادوار گذشته افراد، گوشت و خون شخص را برای برخورداری از شجاعت، خرد یا سایر صفاتی که در او وجود داشت یا گمان می‌رفت جایشان در فلان عضو بدن اوست، غالباً می‌خوردند و می‌نوشیدند. در بین قبایل کوه‌نشین جنوب شرقی آفریقا... وقتی دشمنی که به شجاعت شهره است، کُشته می‌شود، جگرش را که جایگاه شجاعت او محسوب می‌شود، گوش‌هایش را که گمان می‌رود جایگاه هوشمندی اوست و پوست پیشانی‌اش را که جایگاه تدبیر و دوراندیشی به نظر می‌رسد، چندان می‌سوزانند تا خاکستر شود و به صورت خمیری درمی‌آورند و به جوان‌ها می‌دهد تا در دهان بگذارند، گمان می‌رود که به این وسیله، قدرت، شجاعت، دانایی و سایر خصایص مطلوب شخصِ مقتول به آن جوان‌ها منتقل می‌شود.» (فریزر ۱۳۸۷: ۵۵۵ و ۵۵۴)

یکی از انگیزه‌های جنگجوی وحشی در خوردن گوشت یا آشامیدن خونِ دشمنی که کُشته بود، ظاهراً این بوده است که مگر بتواند به این وسیله، پیمانِ مودت و برادری ناگسستنی با قربانی‌اش ببندد. بر همین اساس است که جنگجوی بدوی با فروبلعیدن گوشت و آشامیدن خونِ دشمنِ کشته شده‌اش می‌خواهد او را به نزدیکترین و صمیمی‌ترین دوست خود تبدیل کند. (ر.ک. همان: ۵۵۷-۵۵۴)

بویس و نظریه کمال کیهانی

مری بویس^۱، نیز نظریه جلب رضایت و نیرومندی ایزدان را مطرح می‌کند که بسیار به نظریه بلاگردانی نزدیک است:

«هندو - ایرانیان باستان، جهان اطراف خود را آکنده از خدایان و نیروهای آسمانی می‌دانستند. از این‌رو تمام همت خود را صرف دل‌جویی و ستایش این خدایان می‌کردند. قربانی‌های آنان عموماً به دو منظور صورت می‌گرفت: نخست جلب رضایت و عنایت ایزدان و دیگر نیرومند کردن هر چه بیش‌تر ایزدان برای آنکه بتوانند امور عالم را به شکل بهتری نظام بخشند. از این‌روست که این عمل، نوعی قرارداد و پیمان محسوب می‌شود.» (بویس ۱۳۷۴: ۱۴۷)

او یکی از اهداف انجام قربانی را حفظ کمال کیهانی می‌داند. زرتشتیان بر این باور بودند که اهورامزدا و ایزدان به صورت دسته جمعی در مراسم قربانی‌های گیاهی و حیوانی شرکت می‌کنند تا جریان مداوم نیروی آسمانی حافظ حیات انسانی باشد. (ر.ک. همانجا)

تایلور و نظریه همانندی آداب قربانی و آداب سلطنت

تایلور^۲، نیز از قربانی با عنوان پیشکشی برای یاری نیروهای برتر یاد می‌کند. او این آیین را همانند پیشکشی که ممکن بود به یک پادشاه به خاطر احترام انجام شود و توجهی را به دنبال داشته باشد، در نظر می‌گیرد. (ر.ک. یونگرت ۱۹۹۸: ۳۶)

تایلور قربانی را کشش طبیعی درون انسان تعریف می‌کند که تعهدی است بین او و آنچه که در ذهنش به عنوان مقدس در نظر می‌گیرد. از این‌رو، او قربانی را پیشکشی به موجودات برتر به جهت به دست آوردن توجه و یاری بیشتر آن‌ها می‌داند. (جیمز ۱۳۸۷: درواقع تایلور قربانی را عملی برای خشنودی نیروهای فراطبیعی و ارواح درگذشتگان (آنیمیسم) می‌داند که حامی بازماندگان هستند.

1. Mary Boyce

2. Tylor

وبر و نظریهٔ تعدیل قربانی

ماکس وبر، نظریهٔ تعدیل قربانی را مطرح می‌کند و نقطهٔ آغاز تعدیل قربانی از انسانی به حیوانی و نمادین را عقلانی شدن نظام دینی می‌داند. از نظر وبر، سیر کلی تاریخ بشر حرکت در سیر عقلانی شدن است. این روند اگرچه به باور او خطی نبوده و با فراز و نشیب‌های فراوان و رفت‌وبرگشت‌های متعدد همراه است، سیر گریزناپذیر جوامع انسانی را نشان می‌دهد. (ر.ک. وبر ۱۳۸۴: ۱۷ و ۱۸)

وبر دین‌های جادوگرانه و اسطوره‌ای را در مقایسه با ادیان بزرگ پس از آن‌ها، به علت افراط در رازآمیزی و انحصارگرایی کاهنانه و نیز فقدان آموزه‌های اخلاقی منسجم و مدرن، دارای عقلانیت کمتر می‌داند. به باور او، پیامبران بزرگ با افسون‌زدایی از جهان و گردآوری آموزه‌های اخلاقی در نظامی منسجم، عامل عمدهٔ تحول از ادیان اسطوره‌ای و جادویی به نظام‌های بزرگ دینی بوده‌اند. (ر.ک. اسلام ۱۳۹۴: ۷۳ و ۷۲)

وبر بر این باور است که با تحول قربانی از انسانی به حیوانی یا از خونی به غیرخونی، این آیین تا حدی جنبه‌های غیرانسانی و خشن خود را از دست داده و با عواطف انسانی نرم‌تر و از بن‌مایه‌های خرافی دور شده است.

با بررسی متون نظم حماسی، غنایی و عرفانی موارد گوناگونی از قربانی انواع حیوانات به مناسبت‌های گوناگون دیده می‌شوند که در زیر به تحلیل و بررسی این نمونه‌ها می‌پردازیم.

قربانی حیوانات در متون حماسی

قربانی حیوانات، رسمی است که در بیشتر ملت‌ها و در ادوار گوناگون تاریخ، رواج داشته است و افراد با ذبح انواع حیوانات و تقدیم آن به نیروهای فراطبیعی، تلاش کرده‌اند به آن‌ها نزدیک شوند و لطف و خشنودی آن‌ها را جلب کنند. شایان ذکر است که این قربانی‌ها، بیشتر به روش ذبح شدن و ریختن خون پیشکش شده‌اند. در آیین زردشتی، سروش عهده‌دار انتقال این قربانی‌ها به درگاه

خداوند و ایزدان است. زنر^۱ درباره آن مینویسد: «هیچ قربانی برای سرور دانا اعتبار ندارد، مگر آنکه سروش در آن حضور یابد، زیرا این اوست که قربانی خویش و آنهایی را که هوم انجام می‌دهد به نزد پدر خود در بهشت می‌برد.» (زنر ۱۳۸۸: ۱۳۱)

قربانی در بینش اسطوره‌ای و حماسی به عنوان بنیادی‌ترین راه برای جلب نظر خدایان و دست‌یابی به خواسته‌های بشری است. بشر نخستین بر این باور بود که با قربانی برای نیروهای برتر، از حوادث ترسناک و آسیب‌ها در آمان می‌ماند و خدایان به پاداش این عمل، نظم طبیعت را حفظ می‌کنند. با توجه به قدمت آیین قربانی و وجود موارد فراوانی از انواع قربانی‌ها در متون اسطوره‌ای - حماسی، این متون یکی از عرصه‌هایی است که می‌توان آیین قربانی را در آن مورد بررسی قرار داد.

در بخش زیر قربانی حیوانات در هشت عنوان: دفن استخوان حیوان شکار شده، قربانی گوسفند به منظور کمک به تهیدستان، قربانی شتر به منظور بلاگردانی، قربانی گاو، گوسفند و اسب در مراسم ازدواج، قربانی و تقدیم گوسفند برای طلسم، تقدیم گاو به اژدها به منظور بلاگردانی، قربانی اسب، گاو و گوسفند به مناسبت کشتن اژدها بررسی و تحلیل می‌شوند.

الف) دفن استخوان حیوان شکار شده: در برخی متون حماسی، پهلوان پس از شکار حیوان، استخوان‌هایش را در خاک مدفون می‌کند. برای نمونه در شاهنامه، رستم پس از گذشتن از خوان اول، گوری را شکار و پس از خوردن آن، استخوان‌هایش را در خاک دفن می‌کند:

بیفکند گوری چو پیل ژیان	جدا کرد از او چرم پای و میان
چو خورشید تیز آتشی بر فروخت	برآورد زآب اندر آتش بسوخت
بپردخت زآتش به خوردن گرفت	به خاک استخوانش سپردن گرفت

(فردوسی ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۹۷)

شکار حیوانات و دفن استخوان آن‌ها با نظریه رستاخیز یا زندگی دوباره از فریزر قابل بررسی و تحلیل است؛ زیرا با توجه به این نظریه، گشتن و شکار حیوانات، باعث افزونی و باز تولید نژاد حیوان و شکار می‌شود. به نظر می‌رسد به طور کلی فرهنگ شکار و دفن استخوان حیوان در خاک، ریشه در باور تقدیم بهره‌ای از قربانی به خدایانی زمینی که در زیر زمین در امر باروری و رویش نباتات موثر هستند، بوده باشد تا با راضی نگهداشتن این خدایان، در صیدهای بعدی آن‌ها را یاری کنند. بازمانده این باور هنوز در فرهنگ عامه و در مراسم قربانی گوسفند در روز عید قربان دیده می‌شود که قربانی‌کننده استخوان‌ها و خون قربانی را در چاله‌ای می‌ریزد. از این دیدگاه، این مصداق با نظریه جلب خشنودی خدایان از بویس و تایلور هم‌خوانی دارد.

ب) قربانی گوسفند به منظور کمک به تهیدستان: فردوسی، داستان رستم

و اسفندیار را چنین آغاز می‌کند:

خنک آنک دل شاد دارد به نوش	هوا پر خروش و زمین پر ز جوش
سر گوسفندی تواند برید	درم دارد و نقل و جام نبید
بخشای بر مردم تنگدست	مرا نیست فرخ هر آن را که هست

(فردوسی ۱۳۸۶، ج ۱: ۹۷۹)

در این ابیات، شاعر، قصد نشان دادن عشرت و شادنوشی در فصل بهار دارد، اما در بیت پایانی از تنگدستی خود و بخشیدن به تهیدستان سخن می‌گوید و مشخص می‌شود که در اغلب قربانی‌ها، بخشی از قربانی به مردم بینوا بخشیده می‌شود. قربانی‌های خونی و بخشیدن آن به تهیدستان از ادوار کهن با هدف بلاگردانی و رضایت خداوند انجام شده است و با نظریه‌های بلاگردانی فریزر و خشنودی خدایان از بویس و تایلور هماهنگ است.

ج) قربانی شتر به منظور بلاگردانی: در اغلب قربانی‌ها، هدف اصلی از پیشکش

و ذبح حیوان، دفع چشم‌زخم، بلا یا نحوست از قربانی‌کننده یا نزدیکان اوست. نمونه‌ای از این نوع قربانی در داستان ذبح شتر به دستور اسفندیار در سفر به سیستان دیده می‌شود. هنگام روانه شدن اسفندیار به جانب سیستان، شتر

پیشاهنگ لشکرِ اسفندیار بر دوراهی گنبدان‌دژ و زابل بر زمین می‌نشیند و اسفندیار برای دفع نحوست، دستور می‌دهد سرش را ببرند:

جهانجوی را آن بد آمد به فال بفرمود کش سر ببرند و یال
بدان تا بدو بازگردد بدی نباشد به جز فرّه ایزدی
بریدند برخاشجویان سرش بدو بازگشت آن زمان اخترش
غمی گشت زآن اشتر اسفندیار گرفت آن زمان، اختر شوم خوار
چنین گفت کان کس که پیروز گشت سر بخت او گیتی‌افروز گشت
بد و نیک هر دو ز یزدان بود لب مرد باید که خندان بود
وز آن‌جا بیامد سوی هیرمند همی بود ترسان ز بیم گزند
(فردوسی ۱۳۸۶، ج ۴: ۹۸۷)

سپس برای آرامش خاطر و فراموشی آنچه روی داده است، خود را با می‌خواری و نوای موسیقی دل‌خوش می‌کند:

«می آورد و رامشگران را بخواند بسی زرّ و گوهر بریشان فشاند
به رامش دل خویشان شاد کرد دل رادمردان پُر از یاد کرد»
(همان: ۹۸۷)

در مورد نمادشناسی شتر در فرهنگ‌نمادها چنین آمده است: «سفر لایویان، شتر را حیوانی نجس می‌داند. آن دسته از حیوانات نجس محسوب می‌شدند که بت‌پرستان آن‌ها را مقابل خدایان دروغین خود قربانی می‌کردند... علاوه بر این، شتر نیز گاه در شمایل‌نگاری‌های هندو، مظهر یوگنی‌های شیر و در ارتباط با مرگ دیده می‌شود.» (شوالیه و گبران ۱۳۸۴، ج ۴: ۴۰ و ۴۱) واحد دوست، با توجه به معنای عام خون ریختن که آن را قربانی به حساب می‌آورند، نحوه کشتن شتر در این داستان را نوعی آیین قربانی می‌داند. (خوارزمی ۱۳۸۷: ۴۷۳) خوارزمی نیز ذبح شتر در این داستان را نوعی قربانی می‌داند. «نمونه‌ای از انتقال شر را می‌توان در داستان رستم و اسفندیار با قربانی کردن شتر یافت.» (خوارزمی ۱۳۹۲: ۴) خالقی مطلق نیز کشتن شتر را نوعی بلاگردانی برای بازگشت نحوست شتر به خود آن می‌داند و چنین می‌نویسد: ابتدا اینکه بگوییم با کشتن شتر، بخت اسفندیار، دوباره به او بازمی‌گردد، اما سرنوشت اسفندیار با این برداشت سازگار نیست یا اگر معتقد باشیم با کشتن شتر، سرنوشت بد شتر به اسفندیار منتقل می‌شود. در این صورت

نیز کشتن شتر با باورداشتی که در بیت دویست و چهار [بریدند پرخاشجویان سرش... آمده است، همخوانی ندارد. سوم اینکه بگوییم با کشتن شتر، فال بد شتر به خود شتر بازمی‌گردد، این مفهوم با بیت دویست و چهار، سازگار است اما با سرنوشت بد اسفندیار سازگار نیست. با این وجود، همین برداشت نزدیکتر است زیرا در اینجا، سخن از باورداشت اسفندیار است که پس از آنکه خوابیدن شتر را به فال بد می‌گیرد، گمان می‌کند که با کشتن شتر، فال بد به خود شتر منتقل می‌شود. (ر.ک. خالقی مطلق ۱۳۸۹: ۲۸۰) کزازی نیز به بازگشت نحوست شتر به خود آن، اشاره می‌کند:

«اسفندیار رفتار شتر را به فال بد می‌گیرد و از آن روی که بدی و بدشگونی شتر به خود آن بازگردد، می‌فرمایند که سر ستور بینوا را ببرند و بدین‌سان، هشدار سرنوشت و اختر ناهمایون را به هیچ می‌گیرد و خویشتن را دل می‌دهد، فال نیک و بد بیهوده است و مرد می‌بایست خود، سرنوشت خویش را رقم بزنند و خندان به پیشباز رخدادها برود زیرا نیک و بد همه از سوی یزدان است و پیوندی با نشانه‌ها و نمادهای رازگشایی و نهان‌نمای که بدان‌ها فال می‌زنند، ندارد.» (کزازی ۱۳۸۴: ۶۶۲)

آقاخان‌بیژنی و همکاران نیز در مقاله آیین قربانی در شاهنامه، ذبح شتر به دستور اسفندیار را تنها نوعی بازگرداندن نحوست شتر به خود آن می‌دانند. «بر اساس نظر شاهنامه‌پژوهان، کشتن شتر به دستور اسفندیار نوعی آیین قربانی نیست و فقط بلاگردانی برای برگرداندن نحوست شتر به خود آن است.» (۱۳۹۷: ۱۱) همچنین اشاره می‌کنند که نخستین گام در عمل آیینی قربانی، نیت به انجام عمل خیر است. قربانی عمل آیینی مذهبی برای جلب رضایت خداوند است و فرد قربانی‌کننده این عمل را با رضایت انجام می‌دهد. در ادامه این پرسش را مطرح می‌کنند که اسفندیار برای رضایت کدام خدا قربانی می‌دهد؟ (ر.ک. همان: ۱۰)

در پاسخ به این پرسش باید گفت که قربانی همیشه با نیت خیر و کمک به دیگران یا رضایت خداوند، انجام نمی‌شود بلکه در باور بسیاری از پیشینیان، قربانی، خود جنبه‌ای جادویی و نیروبخش را برای قربانی‌کننده به همراه دارد که باعث قدرت و توانایی او می‌شود، پس قربانی فقط با هدف کار خیر یا رضایت خداوند انجام نمی‌شود. در موارد یاد شده تنها واحد دوست و خوارزمی، ذبح شتر

در این داستان را دارای جنبه قربانی می‌دانند و دیگران تنها از ذبح شتر با عنوان برگرداندن نحوست شتر به خود آن یاد کرده‌اند و اشاره‌ای به قربانی شتر نکرده‌اند اما باید گفت که ذبح شتر در این داستان، نوعی قربانی به منظور دفع بلا و نحوست شتر است و همان‌طور که پیشتر گفتیم، بلاگردانی و دفع نحوست در باور پیشینیان، مهمترین هدف پیشکش انواع قربانی‌ها شمرده شده است. آشکار است که ذبح شتر و ریختن خون آن، نوعی قربانی برای دفع نحوست است. همان‌گونه که گیو از ترس سوگندشکنی با سوراخ کردن گوش پیران، مقداری از خون را برای دفع نحوست شکستن سوگند، می‌ریزد. در ادوار گذشته هر نوع خون ریختنی با آیین قربانی پیوند تنگاتنگی داشته است و با خون ریختن، سعی در جلب خشنودی قوای فراطبیعی داشتند و از خون به عنوان پیشکشی استفاده می‌کردند تا به واسطه آن از بلا و گرفتاری‌ها دور باشند. شایان ذکر است که در فرهنگ عامه برای خون را دارای ویژگی بلاگردانی می‌دانند. برای نمونه، هنگام خرید وسیله نقلیه، پنجه خود را در خون قربانی فرو می‌برند و به عنوان بلاگردان بر روی ماشین می‌گذارند که جنبه دفع بلاها را داشته باشد و به نظر می‌رسد، ذبح شتر به دستور اسفندیار نیز به همین منظور انجام شده است و گرنه می‌توانستند شتر را از کاروان دور کنند. این نوع قربانی با نظریه‌های بلاگردانی فریزر و خشنودی ایزدان از بویس و تایلور قابل هماهنگ است.

د) قربانی گاو، گوسفند و اسب در مراسم ازدواج: قربانی انواع حیوانات در مراسم ازدواج در اغلب موارد به منظور بلاگردانی انجام می‌شود. نمونه‌ای از این نوع قربانی‌ها در کوش‌نامه دیده می‌شود. در مراسم ازدواج آبتین و فرانک برای پذیرایی از مهمان گاو، گوسفند و اسب قربانی می‌کردند:

نماند اندر آن مرز و کوه و زمین که نشست بر خوان شاه آبتین
 به هزمان یکی سرفرازی دگر دگرگونه خوانی و سازی دگر
 بسیلا ز گاوان و از گوسفند تهی ماند و آمد بر اسبان گزند
 (ابی‌الخیر ۱۳۷۷: ۳۵۱)

با توجه به این ابیات به نظر می‌رسد که قربانی در مراسم ازدواج از چنان اهمیتی برخوردار بوده است که علاوه بر قربانی گاو و گوسفند به قربانی اسبان

که ارزش ویژه‌ای داشتند نیز پرداخته‌اند. ذوالفقاری در مورد انگیزه قربانی در مراسم ازدواج می‌نویسد: «برای دفع قضا و چشم‌زخم، جلوی در ورودی عروس و داماد، گوسفندی قربانی می‌کنند و گوشتش را به مردم می‌رسانند.» (۱۳۹۵: ۸۷۷) این نوع قربانی امروزه شکل پذیرایی از مهمانان را به خود گرفته است و با نظریه بلاگردانی فریزر قابل تحلیل است. شایان ذکر است که می‌توان تمامی مصادیق قربانی حیوانی را نیز با نظریه ماکس وبر، عقلانی شدن نظام دینی و تعدیل قربانی از انسان به حیوان و قربانی‌های غیرخونی تحلیل کرد. در *گرشاسپ‌نامه* در جزیره‌ای در هندوستان، هنگام برگزاری مراسم ازدواج، افرادی را در مراسم قربانی می‌کردند. (ر.ک. اسدی طوسی ۱۳۱۷: ۱۳۰)

ه) **قربانی و تقدیم گوسفند برای طلسم:** در برخی از متون، افراد برای در دور ماندن از طلسم و جادو به پیشکش برخی حیوانات می‌پردازند. در *اسکندرنامه*، اسکندر از دانایی می‌خواهد تا طلسمی بسازد تا زنان قفاجی حجاب خود را رعایت کنند. پس از مدتی هر گاه چوپانان به این طلسم می‌رسند، گوسفندی را به طلسم تقدیم می‌کنند:

به پایمردی این طلسم بلند	بر آن روی‌ها بسته شد روی‌بند
هنوز آن طلسم برانگیخته	در آن دشت مانده‌ست ناربخته
یکی بیشه در گردش از چوبه تیر	چو باشد گیا بر لب آبگیر
ز پره‌ای تیر عقاب افکنش	عقابان فزونند پیرامنش
همه خیل قفچاق کانجا رسند	دوتا پیش آن نقش یکتا رسند
ز ره گر پیاده رسد، گر سوار	پرستش کنندش پرستنده‌وار
سواری که راند فرس پیش او	نهد تیری از جعبه در کیش او
شبان‌ی که آنجا رساند گله	کند پیش او گوسفندی یله
عقابان درآیند از اوج بلند	نمانند یک موی از آن گوسفند

(نظامی ۱۳۸۴: ۸۱۸)

در این داستان تقدیم کردن گوسفند به طلسم و عقابان (شاید نگهبانان طلسم) توسط شبانان، نوعی قربانی به منظور بلاگردانی از خود و گله است تا خطر و مصیبت احتمالی را از خود دفع کنند و این مصداق با نظریه بلاگردانی فریزر و جلب رضایت خدایان و ارواح از بویس و تایلور هماهنگ است. علاوه بر این

اگر برای طلسم و پیکر ساخته شده جنبه پرستش در نظر بگیریم، می‌توانیم این مصداق را با نظریه آنیمیسیم تیلور نیز هماهنگ کنیم.

(و) **قربانی و تقدیم گاو به اژدها به منظور بلاگردانی:** گاه نیز پیشکش کردن حیوانات به منظور دور ماندن از آسیب موجودات عجیب و غریب و شگفت‌انگیزی چون اژدهاست. در *اسکندرنامه*، اسکندر پس از شکست نرم‌پایان در ادامه راه به کوهی می‌رسد و از ساکنان آن درباره مسیر خود، پرسش می‌کند و آن‌ها از او می‌خواهند تا اژدهایی که گاوهایشان را می‌خورد، بکشد.

«همی آتش افروزد از کام اوی	دو گیسو بود پیل را دام اوی
همه شهر با او نداریم تاو	خورش بایدش هر ششی پنج گاو
بجوییم و بر کوه خارا بریم	پُر اندیشه و پُر مدارا بریم
بدان تا نیاید بدین روی کوه	نینجامد از ما گروه‌ها گروه»

(نظامی ۱۳۸۴: ۱۱۴۹)

به نظر می‌رسد که تقدیم گاوها به اژدها، جایگزینی برای جان افراد و نوعی پیشکش و قربانی حیوانی برای دفع بلا و آسیب اژدها محسوب می‌شود و با نظریه بلاگردانی فریزر و جلب رضایت خدایان از بویس و تیلور سازگار است.

(ز) **قربانی اسب، گاو و گوسفند به مناسبت کشتن اژدها:** گاه نیز به شادی و شکرگزاری از پیروزی قهرمانان در نبرد با موجودات شگفت‌انگیز، حیواناتی قربانی می‌شود. در *بهمن‌نامه*، پس از آنکه آذر برزین، اژدها را می‌کشد و دختر بوراسب را نجات می‌دهد، همراه او به نزد شاه پارس، یزداد برادر بوراسب، می‌روند و یزداد دستور می‌دهد به شادی این پیروزی حیواناتی را قربانی کنند:

فراوان بکشتند اسب یله	بسی گاو و با گوسفند از گله
یکی سور کردند از سرکشان	ندارد کسی یاد، پیر و جوان

(ابی‌الخیر ۱۳۷۰: ۵۲۷)

اسب را برای افراد صاحب منزلت، قربانی می‌کردند تا در بهشت همیشه روشن، جایی مناسب حال خود پیدا کنند. (ر.ک. بویس ۱۳۷۴: ۲۱۳)؛ علاوه بر این، اسب در ژاپن «به مفهوم بقای عمر بوده است.» (شوالیه و گربران ۱۳۸۴، ج: ۱۶۴) در این داستان قربانی گاو، گوسفندان و اسبان که نماد بقای عمر هستند، به منظور نجات دختر پادشاه، شکرگزاری از یاری خداوند و کامیابی پهلوان، آذربرزین،

انجام شده است که نوعی پیشکشی و چشم‌پوشی از داشته‌های مادی برای دفع بلا و مرگ است و با نظریهٔ پادشاه الوهی، بلاگردانی فریزر و جلب رضایت خدایان از بویس و تایلور سازگار است.

دربارهٔ تقدیم قربانی‌های حیوانی، قربانی‌کنندگان باور دارند که با تقدیم قربانی، به‌ویژه قربانی‌های خونی، حیوان قربانی، مقدّس می‌شود و به سطحی فراتر، تعالی می‌یابد. دلیل این باور می‌تواند اصرار قربانی‌کنندگان بر خوردن گوشت قربانی و تقسیم آن بین افراد گوناگون باشد تا آنان نیز از این تقدّس، برخوردار شوند و شاید به همین دلیل است که فردی که عهده‌دار ذبح قربانی است از میان افرادی انتخاب می‌شود که به لحاظ پاکی جسم و روح شناخته شده است؛ زیرا به عنوان واسطه‌ای است که باید در نهایت خلوص و پاکی، پیشکش خونی را به خداوند و نیروهای فراطبیعی که در نهایت تقدّس هستند، تقدیم کند. پاداش این شخص، علاوه بر بهرهٔ عام به صورت دریافت گوشت قربانی، کسب ثواب و تعالی جایگاه معنوی باشد. به نظر می‌رسد، بهرهٔ اصلی قربانی به کسی می‌رسد که هزینهٔ فراهم کردن قربانی را پرداخت کرده است و قربانی به نیت بلاگردانی و کامیابی او تقدیم می‌شود و در درجهٔ بعد، شخص قربانی‌کننده با برخورداری از پاکی جسم و روح و با ایفای نقش میانجی تقدیم قربانی از این پیشکشی بهره می‌برد. با توجه به آنچه گفته شد، نیت و صرف هزینه، مقصود قربانی‌کننده را حاصل می‌گردانده است. در مرحلهٔ بعد، مصرف‌کنندگان قربانی نیز تنها به واسطهٔ تقدّس قربانی از مزایای شفاعت‌بخشی یا بلاگردانی آن برخوردار می‌شده‌اند. پس می‌توان یکی از اصلی‌ترین اهداف و کارکردهای قربانی را شفاعت‌بخشی آن دانست.

ح) قربانی حیوانات در متون غنایی: ادبیات غنایی، یکی از مؤثرترین و پرمخاطب‌ترین انواع ادبی در زبان فارسی است. قدمت و گستردگی آن به گونه‌ای است که شاید نتوان متنی ادبی را یافت که به نوعی با ادبیات غنایی آمیخته نشده نباشد. این شاخه از ادب فارسی، آیینۀ عواطف، احساسات، آلام یا لذات شاعر است. در واقع همین شدت احساسات و شیفتگی شاعر در برابر معشوق به جایی می‌رسد که به نادیده گرفتن خود و جان‌نثاری در راه رسیدن به

او تن دهد و برای رضایت و شادکامی او از هیچ تلاشی کوتاهی نکند. چنین اندیشه‌هایی، بن‌مایه‌ی اساسی شعر غنایی را تشکیل می‌دهند. در متون غنایی با توجه به فضای عاشقانه و ملایم آن، قربانی‌های حیوانی نمود چندانی ندارد و اغلب سخن از تقدیم و بخشیدن حیوانات به معابد و آتشگاه است و به ندرت از ذبح و خون ریختن سخن می‌رود.

ط) قربانی مادیان، گاو و گوسفند به منظور آشکار شدن حقیقت: فهمیدن حقیقت و آگاهی به امور گوناگون از جمله مقاصدی است که سبب می‌شود، افراد به منظور دستیابی به آن با تقدیم انواع قربانی‌های حیوانی در جهت جلب رضایت خداوند و رسیدن به مقصود تلاش کنند. در داستان ویس و رامین، پس از آنکه موبد تصمیم می‌گیرد، گناهکاری یا بی‌گناهی ویس و رامین را با آزمون آتش مشخص کند، پیش از اجرای مراسم گذر ویس و رامین از آتش به آتشکده می‌رود و اسب، گاو و گوسفندانی به آنجا پیشکش می‌کند:

به آتشگاه چیزی بیکران داد	که نتوان کرد آن را سربه‌سر یاد
ز دینار و ز گوهرهای شهوار	زمین و آسیا و باغ بسیار
مادیان‌های تکاور	همیدون گوسفند و گاو بی‌مر

(گرگانی ۱۳۴۹: ۲۰۱)

پیشکش انواع دینار، گوهر، مادیان، گاو و گوسفند فراوان به آتشکده، جنبه‌ی کسب رضایت و خشنودی خداوند دارد و با نظریه‌ی جلب رضایت خدایان از بویس و تایلور قابل بررسی است زیرا آتشکده‌ها محل تقدیم انواع قربانی‌های خونی بود و خون حیوانات در مکان ویژه‌ی ذبح ریخته می‌شد. با توجه به این امر به نظر می‌رسد، تقدیم جانوران توسط موبد به آتشکده به همین منظور بوده باشد. ی) قربانی حیوانات به منظور شکرگزاری از سلامتی: شفای بیماری خود و نزدیکان از دیگر انگیزه‌های قربانی انواع حیوانات به منظور درمان بیماری‌هاست. ویس برای دیدار با رامین و به دستاویز دعا برای سلامتی ویرو به زرد پیغام می‌دهد که قصد رفتن به آتشکده دارد تا با دعا و قربانی برای سلامتی برادر نیایش کند:

که ویرو یافت لختی دَرَد و سستی کنون بازآمدش حال درستی

به آتشگاه خواهم رفتن امروز
خورش بفرایم آتش را به بخشش
سپهد گفت شاید همچین گُن
همانگه ویس شد با دوستداران
به دروازه به آتشگاه خورشید
چه مایه ریخت خون گوسفندان
به کار نیک بودن آتشافروز
به نیکی و به پاکی و به رامش
همیشه نام نیک و کار دین کن
زنان مهتران و نامداران
که بود از کرده‌های شاه جمشید
بخشید آن همه بر مستمندان
(گرگانی ۱۳۴۹: ۵۰۹)

ریختن خون حیوانات در آتشگاه خورشید توسط ویس با هدف شفای برادر، راهی برای جلب خشنودی خداوند و بلاگردانی از برادر و بهبودی اوست و با نظریه‌های جلب رضایت خدایان از بویس و تایلور و بلاگردانی فریزر قابل بررسی است.

ک) قربانی حیوانات پس از پیروزی در جنگ: از دیگر مواردی که قربانی به تعداد فراوان به خدایان و نیروهای برتر پیشکش شده است، هنگام جنگ است. با توجه به اهمیت پیروزی در جنگ و ارتباط آن با بقای حاکمیت و بنای سلطنت، پادشاهان و فرماندهان پیش از آغاز جنگ و پس از پیروزی به منظور جلب رضایت و حمایت خدایان و شکرگزاری از یاری و همراهی آنان با قربانی انواع حیوانات، می‌کوشند این نیروهای برتر را از خود خشنود سازند. در هفت پیکر، بهرام پس از آنکه خاقان چین را شکست می‌دهد به آتشکده می‌رود و هزار شتر می‌بخشد و به موبدان نثار می‌کند:

کرد از آن گنج و غنیمت پُر
وقف آتشکده هزار شتر
دُرّ به دامن فشاند و زر به کلاه
بر سر موبدان آتشگاه
(نظامی ۱۳۸۴: ۱۲۷)

با توجه به باور خواصّ نیروبخشی و حیات‌بخشی خون، تقدیم حیوانات به آتشکده برای قربانی، توسط بهرام پس از پیروزی در جنگ نیز گامی در جهت تقویت خدایان و شکرگزاری از بلاگردانی است و با نظریه‌های جلب رضایت خدایان از بویس و تایلور و بلاگردانی فریزر، سازگار است.

ل) قربانی حیوانات به منظور تولد فرزند: در گذشته، تولد فرزند در حفظ نام خانواده و ادامه نسل، اهمیت فراوانی داشت. این موضوع در خانواده‌های سلطنتی

و مسئله‌ جانشینی پادشاه به مراتب از حساسیت ویژه‌ای برخوردار بود؛ زیرا این امر با امنیت و استقلال ملی رابطه‌ تنگاتنگی داشت و پادشاه در زمان حیات بایستی ولیعهد و جانشین خود را مشخص می‌کرد تا در صورت مرگ یا ناتوانی او، اداره‌ کشور با مشکل روبه‌رو نشود. پس داشتن فرزند پسر برای شاهان و بزرگان به منظور حفظ پادشاهی، بسیار حساس و مهم بود. در خسرو و شیرین آمده است که فرزندان هرمز به محض تولد از دنیا می‌رفتند تا اینکه پس از سال‌ها نذر و تقدیم قربانی، صاحب فرزند، خسرو، می‌شود:

چنین گفت آن سخنگوی کهن‌زاد	که بودش داستان‌های کهن یاد
که چون شد ماه کسری در سیاهی	به هرمز داد تخت پادشاهی
جهان‌افروز هرمز داد می‌کرد	به داد خود جهان آباد می‌کرد
همان رسم پدر بر جای می‌داشت	دهش بر دست و دین بر پای می‌داشت
نسب را در جهان پیوند می‌خواست	به قربان از خدا فرزند می‌خواست
به چندین نذر و قربانش خداوند	نرینه داد فرزند، چه فرزند
گرامی دُری از دریای شاهی	چراغی روشن از نور الهی

(نظامی ۱۳۸۴: ۱۰۵)

تقدیم و ذبح انواع قربانی‌ها برای خداوند نیز تلاشی برای نیرومند ساختن خدایان و کسب عنایت و همراهی آنان است و با نظریه‌ جلب رضایت خدایان از بویس و تایلور هماهنگ است. علاوه بر این، چنین پیشکشی، جنبه‌ بلاگردانی نیز دارد زیرا در صورت نداشتن فرزند پادشاهی با خطر مواجه می‌شود و این مصداق را با نظریه‌ بلاگردانی فریزر نیز می‌توان سازگار کرد.

م) قربانی حیوانات در متون عرفانی: نفس آماره و کنترل آن از مهم‌ترین موضوعات مطرح شده در متون عرفانی به شمار می‌رود. نفس، همواره در پی تسخیر وجود انسان است، به همین دلیل، سالک و مرید به کمک مراد و پیر خود، تلاشش را به کار می‌گیرد تا با قربانی کردن این نفس سرکش و بدفرمای، خود را از چنگال او برهاند و در مسیر حق گام بردارد. نکته‌ قابل توجه در قربانی نفس در متون عرفانی، برخلاف قربانی در متون اسطوره‌ای و حماسی در این است که قربانی در متون عرفانی، بیشتر از طریق ریاضت و نادیده گرفتن لذات مادی و دنیوی، حاصل می‌شود و بیشتر جنبه‌ مجازی و معنوی دارد. در حالی که

قربانی‌های رایج در متون اسطوره‌ای و حماسی، قربانی‌های مادی، حیوانی و انسانی‌ست. با این وجود در متون نظم عرفانی، علاوه بر قربانی احوال و صورت‌های مجازی و معنوی قربانی، گاه برخی حیوانات به مناسبت‌های گوناگون پیشکش می‌شوند.

(ن) قربانی شتر به منظور پیروزی در جنگ: پیروزی بر دشمنان و کامیابی در نبرد نیز از انگیزه‌های پیشکش قربانی حیوانی‌ست. در تفسیر دعای آن دو فرشته که هر روز بر سر بازاری منادی می‌کردند، مولانا می‌گوید که کفار به منظور پیروزی بر پیامبر و سپاه اسلام به قربانی و ذبح شتران پرداخته‌اند:

کاشتران قربان همی کردند تا چیره گردد تیغشان بر مصطفا
(مولوی ۱۳۹۱، ج ۱: ۲۲۲۸)

سروران مکه در حَرَبِ رسول بودشان قربان به امیدِ قبول
(همان: ۲۲۳۳)

با توجه به رواج بت‌پرستی در مکه و میان دشمنان پیامبر، تقدیم قربانی‌های حیوانی به منظور جلب رضایت بتان (خداوند) و پیروزی در جنگ و بلاگردانی از سپاهیان انجام شده است و این مورد از قربانی با نظریه بلاگردانی فریزر و جلب رضایت خدایان از بویس و تایلور سازگار است. علاوه بر این، پرستش بتان و تقدیم انواع قربانی‌های حیوانی به آنان، ریشه در کیش پرستش مظاهر طبیعت دارد و با نظریه آمیسم و جاندارانگاری تایلور تناسب دارد.

(س) قربانی گاو به فرمان خداوند به منظور زنده شدن مقتول: گاه در برخی از متون دیده می‌شود که به فرمان خداوند برای زنده شدن مُرده و آشکار شدن حقیقت باید حیوانی را قربانی کرد و و پاره‌ای از گوشت آن را بر تن مُرده زد تا زنده شود. در مثنوی، هنگامی که مریدان ذوالنون آگاه می‌شوند که او، خود را به دیوانگی زده است و با خود سخن می‌گوید در گفت‌وگوهای خود به قربانی گاو برای زنده شدن مقتول در عهد موسی می‌پردازند:

او ز عارِ عقلِ گنْدِ تنِ پَرست قاصدا رفتست و دیوانه شدست
که ببندیدم قوی وز سازِ گاو بر سر و پشتم بزن، وین را مکاو
تا ز زخمِ لَختِ یابم من حیات چون قتیل از گاوِ موسی ای ثقات

تا ز زخمِ لختِ گاوی خوش شوم همچو کشته‌ی گاو موسی، گش شوم
زنده شد کشته ز زخمِ دمّ گاو همچو مس از کیمیا شد زرّ ساو
کشته برجست و بگفت آسرار را وانمود آن زمره خون‌خوار را
(مولوی ۱۳۹۱، ج ۲: ۱۴۳۵)

در این حکایت، قربانی گاو توسط بنی‌اسرائیل به منظور رفع اختلاف میان قبایل و اجتناب از جنگ و خونریزی بیشتر بوده است و در واقع آن‌ها با اجابت فرمان خداوند و خرید گاو و پیشکش آن در پی جلب خشنودی حق بوده‌اند و از این نظر، این داستان با نظریه‌های بلاگردانی فریزر و جلب رضایت خدایان از بویس تناسب دارد. علاوه بر این در باور پیشینیان لزوم انتقام به منظور بازخواست نشدن در جهان پس از مرگ و جلب رضایت و آرامش مرده نیز اهمیت ویژه‌ای داشت و این اندیشه دنباله‌ی باور پرستش نیاکان و اعتقاد به آنیمیس است که با نظریه آنیمیس از تایلور سازگار است.

ع) قربانی گاو به منظور شکرگزاری از اجابت دعا: قدردانی از خداوند به منظور بر آوردن نیازها و دستیابی به خواسته‌های گوناگون از دیگر موارد پیشکش قربانی‌های خونی است. در مثنوی آمده است که شخصی شب و روز برای کسب رزق به دعا می‌پردازد تا اینکه هنگام نیایش و دعا، گاوی که از دست صاحبش گریخته است، وارد خانه‌اش می‌شود، درویش، ورود گاو را به معنای استجاب دعا می‌داند و ذبحش می‌کند. صاحب گاو نزد داود(ع) شکایت می‌برد و مرد درویش نزد داود چنین می‌گوید:

گفت: ای داود، بودم هفت سال
این همی جستم ز یزدان کای خدا
مرد و زن بر ناله من واقف‌اند
بعد این جمله دعا و این فغان
تو بپرس از هر که خواهی این خیر
هم هویدا پرس و هم پنهان ز خلق
چشم من تاریک شد، نی بهر لوت
گشتم آن را تا دهم در شکر آن

روز و شب اندر دعا و در سوال
روزی‌ای خواهم حلال و بی‌عنا
کودکان این ماجرا را واصف‌اند
گاوی اندر خانه دیدم ناگهان
تا بگوید بی‌شکنجه، بی‌ضرر
که چه می‌گفت این گدای ژنده دلق؟
شادی آنکه قبول آمد قنوت
که دعای من شنود آن غیب‌دان»
(مولوی ۱۳۹۱، ج ۳: ۲۵۳۴)

با توجه به گفته درویش، ذبح گاو با هدف شکرگزاری از استجاب دعا و رضایت خداوند صورت گرفته است و با نظریه جلب رضایت خدایان از بویس و تایلور هماهنگ است.

ف) قربانی گاو در مراسم سوگواری: اعتقاد به زندگی دوباره مُردگان و نیازمندی و وابستگی آنان به تقدیم قربانی و نذورات گوناگون از مهمترین دلایلی است که افراد در مراسم سوگواری درگذشتگان به انجام قربانی می‌پردازند. در حکایتی از مثنوی آمده است که مردی از موسی درخواست کرد که در حقش دعایی کند تا زبان حیوانات را بیاموزد، پس از دعای موسی و آموختن زبان حیوانات، روزی مرد از گفت‌وگوی خروس و سگ متوجه شد که اسبش هلاک می‌شود. مرد برای جلوگیری از خسران، اسب را فروخت. به همین ترتیب در روزهای بعد، قاطر و غلام را نیز برای جلوگیری از زیان فروخت تا اینکه روزی خروس، سگ را از مرگ صاحب‌خانه آگاه کرد:

لیک فردا خواهد او مُردن یقین	گاو خواهد کُشت، وارث در حنین
صاحب‌خانه بخواد مُرد و رفت	روز فردا نَک رسیدت لوتِ زفت
پاره‌های نان و لالنگ و طعام	در میان کوی یابد خاص و عام
گاو قربانی و نان‌های تُنک	بر سگان و سایلان ریزد سبک
مرگِ اسب و آستر و مرگ غلام	بُد قضاگردان این مغرورِ خام
از زیانِ مال و دَرِدِ آن گریخت	مال افزون کرد و خون خویش ریخت

(مولوی ۱۳۹۱، ج ۳: ۲۸۴۷)

در این حکایت، رسم قربانی حیوانات، پس از مرگ درگذشته و مشارکت افراد در خوردن قربانی، هرچند صورت پذیرایی از سوگواران دارد اما با بررسی ریشه‌های قربانی، مشخص می‌شود که این امر به منظور جلب رضایت مرده و تقدیم خون یا خوراک به روان او انجام شده است و ریشه در باور کهن پرستش نیاکان دارد که در دوره‌ای آن‌ها را به عنوان توتم یا خدا پرستش می‌کرده‌اند. چنان‌چه هنگام مرگ شاهان و بزرگان، قربانی‌های انسانی و حیوانی با آن‌ها دفن می‌شد یا خون برخی از افراد یا حیواناتی بر مقبره آن‌ها ریخته می‌شد که این عمل به منظور نیرو دادن به مرده و تقویت او انجام می‌شد و از این دیدگاه با

نظریه‌های آنیمیسیم تایلور هماهنگ است. علاوه بر این با توجه به اینکه این قربانی‌ها به منظور جلب رضایت خداوند و مردگان انجام می‌شود با نظریات جلب خشنودی خدایان و ارواح از بویس و تایلور و بلاگردانی فریزر نیز هم‌خوانی دارند.

ص) قربانی حیوان به منظور دفع جادو و ابطال طلسم: گاه نیز افراد به منظور ابطال سحر و رهایی از طلسم جادوگران با تقدیم انواع قربانی‌ها می‌کوشند رضایت خداوند را جلب کنند و از او یاری طلبند. در داستان خواستگاری فرزند درویش برای شاهزاده، جادوگری پیر، شاهزاده را طلسم و شیفته خود می‌کند و شاه با قربانی و دعا تلاش می‌کند، فرزند را از طلسم جادوگر نجات دهد:

روز و شب می‌کرد قربان و زکات	شاه بس بی‌چاره شد در بُرد و مات
عشق کم‌پیرک همی شد بیشتر	زآنکه هر چاره که می‌کرد آن پدر
چاره او را بعد از این لابه‌گری‌ست	پس یقین گشتش که مطلق آن سیری‌ست
غیر حق بر مُلکِ حق فرمان که راست؟	سجده می‌کرد او که فرمانت رواست
دست گیرش ای رحیم و ای وُدود	لیک این مسکین همی سوزد چو عود
ساحری اُستاد پیش آمد ز راه	تا ز یارب و افغانِ شاه

(مولوی ۱۳۹۱، ج ۴: ۳۷۸۳)

با توجه به تقدیم قربانی و زکات توسط شاه، او به این نتیجه می‌رسد که چنین پیشکش‌هایی برای رهایی پسر، کافی نیست، پس به دعا و نیایش و زاری می‌پردازد. با توجه به این امر، در این حکایت به نظر می‌رسد که دعا و انواع عبادات بسیار موثرتر از قربانی‌های خونی‌ست و تنها سوز دل و پاکی باطن، باعث روایی حاجات و رهایی از تنگناست. در این حکایت تقدیم قربانی‌های حیوانی نیز با هدف بلاگردانی از فرزند و جلب رضایت خداوند انجام شده و با نظریه‌های جلب خشنودی خدایان از بویس و تایلور و بلاگردانی فریزر سازگار است.

ق) تعدیل قربانی حیوانات: با توجه به بررسی‌های انجام شده، می‌توان گفت همان‌طور که قربانی‌های انسانی با بریدن گیسوان و ریش تعدیل می‌یابند در قربانی‌های حیوانی نیز همین دگرگونی شکل می‌گیرد و قربانی حیوان با بریدن

دُم، تعدیل می‌شود. در اینجا به ذکر دو نمونه از آثار حماسی بسنده می‌شود. در شاهنامه، پس از گشته شدن اسفندیار، سپاهیان سوگواری می‌کنند و دُم اسبان را می‌بُرند:

چل اشتر بیاورد رستم گزین	ز بالا فروهسته دیبای چین
دو اشتر بُدی زیر تابوت شاه	چپ و راست پیش و پس اندر سپاه
همه خسته روی و همه کنده موی	زبان شاه گوی و روان شاه‌جوی
بریده بش و دم اسب سپاه	پشوتن همی برد پیش سپاه

(فردوسی ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۰۳۷)

در گرشاسپ‌نامه نیز اطرافیان در سوگِ گرشاسپ نیز دُم هزار اسپ را می‌بُرند و زین اسبان را وارونه روی آنان قرار می‌دهند:

سرشک همه لعل و رخساره زرد	بَر از زخم نیلی و لب لاجورد
بریده دُم اسپ بیش از هزار	نگون کرده زین و آلت کارزار

(اسدی طوسی ۱۳۱۷: ۳۶۸)

در این ابیات، بریدن دُم اسبان نوعی جایگزین قربانی‌های حیوانی با تقدیم بخشی از اندام آنان است. علاوه بر این، شاید مالیدن گل بر سر و بدن انسان‌ها و حتی حیوانات نیز صورتی نمادین از دفن کردن آن‌ها همراه جسد مرده باشد. تمامی این موارد به منظور کسب رضایت ارواح درگذشته و بزرگداشتشان صورت گرفته است و با نظریه‌های بلاگردانی فریزر، جلب رضایت ارواح و خدایان از بویس و تایلور و آنیمیسیم تایلور قابل بررسی تحلیل است.

با توجه به گفته فریزر (۱۳۸۷: ۷۹)، مبنی بر این باور که مو، جایگاه قدرت و توان فرد است، بریدن زلف، ریش انسان و دُم حیوان، نوعی تعدیل در قربانی محسوب می‌شود. در موارد ذکر شده، بریدن دُم اسبان نیز با توجه به ارزشمند بودن اسب در جوامع نخستین (جنگ و شکار) نوعی جایگزینی و تعدیل در

قربانی است. به نظر می‌رسد، قربانی اسب همراه متوفی به منظور خدمت به او در جهان پس از مرگ انجام می‌شده است.

نتیجه

قربانی حیوانات، رسمی است که در بیشتر ملت‌ها و در ادوار گوناگون تاریخ، رواج داشته است و افراد با ذبح انواع حیوانات و تقدیم آن به نیروهای فراطبیعی، تلاش می‌کردند به آن‌ها نزدیک شوند و لطف و خشنودی آن‌ها را نسبت به خود جلب کنند. نتایج پژوهش، نشان می‌دهد که تعدیل قربانی‌های انسانی به قربانی‌های حیوانی از آثار نیک پایه‌گذاران ادیان الهی است. در مورد قربانی حیوانی در متون حماسی باید گفت که قربانی حیوان در این متون در هشت عنوان: دفن استخوان حیوان شکار شده، قربانی گوسفند به منظور کمک به تهیدستان، قربانی شتر به منظور بلاگردانی، قربانی گاو، گوسفند و اسب در مراسم ازدواج، قربانی و تقدیم گوسفند برای طلسم، تقدیم گاو به اژدها به منظور بلاگردانی و قربانی اسب، گاو و گوسفند به مناسبت کشتن اژدها، بررسی و تحلیل شدند. در متون غنایی نیز با توجه به فضای عاشقانه و ملایم آن، قربانی‌های حیوانی نسبت به سایر متون، بسیار محدود است و برای هر عنوان، تنها یک نمونه یافته شد. در این متون، بیشتر سخن از تقدیم و بخشیدن حیوانات به معابد و آتشگاه است و به ندرت از ذبح و خون ریختن سخن می‌رود. اسب، شتر، گاو و گوسفند از قربانی‌های حیوانی‌ست که با اهدافی مانند: آشکار شدن حقیقت، شکرگزاری از سلامتی، پیروزی در جنگ و تولد فرزند پیشکش شده است. از دیگر تفاوت‌های اهداف قربانی حیوانات در متون عرفانی با سایر متون ادب فارسی، این است که قربانی در متون عرفانی، بیشتر از طریق ریاضت و نادیده گرفتن لذات مادی و دنیوی حاصل می‌شود و بیشتر جنبه مجازی دارد. در حالی که قربانی‌های رایج در متون اسطوره‌ای و حماسی، قربانی‌های مادی و حیوانی‌ست. با این وجود در متون نظم عرفانی، علاوه بر صورت‌های مجازی و

س ۱۸ - ش ۶۶ - بهار ۱۴۰۱ - بررسی و تحلیل قربانی حیوانات در متون نظم روایی ... / ۱۱۷

معنوی قربانی، گاه حیوانات گوناگونی به مناسبت‌هایی مانند: پیروزی در جنگ، زنده شدن مقتول، بلاگردانی از باغ و محصول، دفع نحوست و بلاگردانی، شکرگزاری از اجابت دعا، قربانی در مراسم سوگواری و به منظور شادی روان در گذشته و دفع جادو و ابطال طلسم پیشکش می‌شوند. در مورد هماهنگی نمونه‌های قربانی انسان با نظریه‌های مرتبط با قربانی، نظریه‌های بلاگردانی فریزر و خشنودی ایزدان از بویس و تایلور در تحلیل مصادیق قربانی، کارآمدتر و انعطاف‌پذیرتر از سایر نظریه‌هاست.

کتابنامه

- ابی‌الخیر، ایرانشاه. ۱۳۷۰. *بهمن‌نامه*. ویراسته رحیم عقیقی. چ ۱. تهران: علمی و فرهنگی.
- _____ ۱۳۷۷. *کوشش‌نامه*. به کوشش جلال متینی. چ ۱. تهران: علمی.
- اسدی‌طوسی، ابونصر علی‌بن‌محمد. ۱۳۱۷. *گرشاسب‌نامه*. به اهتمام حبیب یغمایی. تهران: چاپخانه بروخیم.
- اسلام، علیرضا. ۱۳۹۴. «تحول قربانی از انسان به حیوان». پژوهش‌های ادیبانی. س ۳. ش ۶. صص ۸۷-۶۵.
- الیاده، میرچا. ۱۳۶۸. *آیین‌ها و نماد آشناسازی*. ترجمه نصرالله زنگویی. چ ۱. تهران: آگاه.
- آقاخان‌بیژنی، محمود. ۱۳۹۶. «بلاگردانی در قوم بختیاری». *مجله فرهنگ و ادبیات عامه*. س ۵. ش ۱۴. صص ۶۷-۴۹.
- آقایی‌میبدی، احمد. ۱۳۹۰. «فطری بودن قربانی و راز انحرافات در آن در ادیان ابتدایی». *مجله معرفت ادیان*. س ۲. ش ۲. صص ۱۴۲-۱۱۷.
- آقاخان‌بیژنی، محمود و همکاران. ۱۳۹۷. «آیین قربانی در شاهنامه». *فرهنگ و ادبیات عامه*. س ۶. ش ۲۰. صص ۲۰-۱.
- بویس، مری. ۱۳۷۴. *تاریخ کیش زردشت*. ترجمه همایون صنعتی‌زاده. چ ۱. تهران: توس.
- بهار، مهرداد. ۱۳۸۶. *از اسطوره تا تاریخ*. چ ۵. تهران: چشمه.

- ۱۱۸ / فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی ————— ایوب امیدی - مریم مشرف
- حسن آبادی، محمود و فاطمه ادیبان. ۱۳۹۵. «تحلیل مضمون قربانی در اشعار بیدل». مجله کهن‌نامه ادب فارسی. س ۷. ش ۱. صص ۵۰-۲۵.
- حیدری، حسن و مژگان صادق‌پور. ۱۳۹۸. «اسطوره خون». فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. س ۱۵. ش ۵۵. صص ۱۴۰-۱۰۷.
- خالقی مطلق، جلال. ۱۳۸۹. یادداشت‌های شاهنامه. تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- خوارزمی، حمیدرضا. ۱۳۹۲. «باور بلاگردانی در شاهنامه». فرهنگ و ادبیات عامه. س ۱. ش ۲. صص ۲۴-۱.
- دوانی، فزونه محمد فشارکی. ۱۳۹۴. «بازتاب نمادین قربانی میتراپی در هفت‌پیکر». متن‌شناسی ادب فارسی. س ۵۱. ش ۲. صص ۲۰-۱.
- ذوالفقاری، حسن و علی‌اکبر شیری. ۱۳۹۵. باورهای عامیانه مردم ایران. چ ۲. تهران: چشمه.
- زرهانی، محمد و املیا نرسیسیانس. ۱۳۹۷. «تحلیل جایگاه باورهای شمنی در مناسک قربانی در بندر ترکمن». نشریه پژوهش‌های انسان‌شناسی ایران. س ۸. ش ۲. صص ۱۴۳-۱۲۳.
- زهر، آر. سی. ۱۳۸۸. طلوع و غروب زردشتی‌گری. چ اول. ترجمه تیمور قادری. تهران: مهتاب.
- شوالیه، ژان و آلن گریبان. ۱۳۸۴. فرهنگ نمادها. ترجمه سودابه فضائلی. چ ۱. تهران: جیحون.
- فردوسی، ابوالقاسم. ۱۳۸۶. شاهنامه. چ ۳. ج ۲ و ۱. تهران: هرمس.
- فریزر، جیمز. ۱۳۸۷. شاخه زرین. ترجمه کاظم فیروزمند. تهران: آگاه.
- فولادی، محمد و زهرا غلامی. ۱۳۹۸. «باورهای عامیانه درباره خونریزی». فرهنگ عامه. س ۷. ش ۲۵. صص ۱۰۴-۸۱.
- کزازی، میرجلال‌الدین. ۱۳۸۴. نامه باستان. چ ۱. ج ۶. تهران: سمت.
- گرگانی، فخرالدین اسعد. ۱۳۴۹. ویس و رامین. تصحیح ماگالی تودا و الکساندر گواخاریا. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- لطیف‌پور، صبا. ۱۳۹۴. «مراسم قربانی نزد هندی اروپاییان». نامه فرهنگستان. ش ۵. صص ۷۸-۵۳.
- مصطفوی، علی‌اصغر. ۱۳۶۹. اسطوره قربانی. چ ۱. تهران: بامداد.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی. ۱۳۹۱. شرح جامع مثنوی. تصحیح کریم زمانی. ج ۴-۱. چ ۲۸. تهران: اطلاعات.

س ۱۸ - ش ۶۶ - بهار ۱۴۰۱ — بررسی و تحلیل قربانی حیوانات در متون نظم روایی /... ۱۱۹

نجیمه، آزادی دهباسی. ۱۳۹۴. «رمزگشایی آیین قربانی در اسطوره و عرفان». ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. س ۱۱. ش ۳۸. صص ۴۰-۱۱.

نظامی، الیاس بن یوسف. ۱۳۸۴. خمسه. به کوشش سعید حمیدیان. چ ۲. تهران: قطره.

واحد دوست، مهوش. ۱۳۸۷. *نهادینه‌های اساطیری در شاهنامه*. چ ۲. تهران: سروش.

وبر، ماکس. ۱۳۸۴. اقتصاد و جامعه. ترجمه عباس منوچهری و دیگران. چ ۱. تهران: سمت.

English Sources

Youngert, S. G. (1998) Sacrifice. *Encyclopedia of Religion and Ethics*. James Hastings (ed.). vol 11. U. S. A., T. & T. Clark.

Reference

Abo al-Xeyr, Irān-šāh. (1992/1370sh). *Bahman Nāme*. Ed. by Rahīm Afīfī. 1st ed. Tehrān: Enteshārāte Elmī va Farhangī.

Abo al-xeyr, Irān-šāh. (1999/1370sh). *Kūš-nāme*. With the Effort of Jalāl Matīnī. 1st ed. Tehrān: Elmī.

Āqā-xānī Bījanī, Mahmūd and Others. (2019/1397SH). “Āyīne Qorbānī dar Šāhnāme”. *Journal of Public Culture and Literature*. 6th Year. No. 20. Pp. 1-20.

- Āqā-xānī Bījanī, Mahmūd. (2018/1396SH). "*Balā-gardānī dar Qowme Baxtīyārī*". *Journal of Public Culture and Literature*. 5th Year. No. 14. Pp. 49-67.
- Aqāyī-meybodī, Ahmad. (2012/1390SH). "*Fetrī Būdane Qorbānī va Rāze Enherāfāt dar ān dar Adyāne Ebtedāyī*". *Journal of Religious Knowledge*. 2nd Year. No. 2. Pp.117-142.
- Asadī Tūsī, Abū-nasr Alī Ebne Mohammad. (1939/1317SH). *Garšāsb-nāme*. With the Effort of Habīb Yagmāyī. Tehrān: Beroxīm.
- Bahār, Mehr-dād. (2008/1386SH). *Az Ostūre tā Tārīx*. 5th ed. Tehrān: Češme.
- Boyce, Mary. (1996/1374SH). *Tārīxe kīše Zardošt (A history of Zoroastrianism)*. Tr. by Homāyūn San'atī-zāde. 1st Vol. Tehrān: Tūs.
- Chevalier, Jean. Gerbran, Allen. (2006/1384SH). *Farhange Namādhā (Dictionnaire des symboles: mythes, reves, coutumes...)*. Tr. by Sūdābeh Fazā'elī. 1st ed. Tehrān: Jeyhūn.
- Davānī, fozūne and Fešārakī, Mohammad. (2016/1394SH). "*Bāztābe Namādīne Qorbānī-ye Mītrāyī dar Haft-peykar*". *Textbook of Persian literature*. NO. 2. Pp. 1-20.
- Eliade, Mircea. (1990/1368SH). *Āyīnhā va Namāde Āšenā-sāzī. (Rites and symbols of initiation the miste ries of Birth and Rebirth)*. Tr. by Nasro al-llāh Zangūyī. 1st ed. Tehrān: Āgāh.
- Eslām, Alī-rezā. (2016/1394SH). "*Tahavvole Qorbānī az Ensān be Heyvān*". *Religious Studies*. 3rd Year. No. 6. Pp. 65-87.
- Ferdowsī. Abo al-qāsem. (2008/1386SH). *Šāhnāme*. 3rd ed. 1st and 2nd Vol. Tehrān: Hermes.
- Frazer, James George. (2009/1387SH). *Šāxe-ye Zarrīn (The golden bough)*. Tr. by kāzem Fīrūz-mand. Tehrān: Āgāh.
- Fūlādī, Mohammad and Qolāmī, Zahrā. (2020/1398SH). "*Bāvarhā-ye Āmīyāne Darbāre-ye Xūn-rīzī*". *Farhange Āme*. 7th Year. No. 25. Pp. 81-104.
- Gorgānī, Faxro al-ddīn As'ad. (1971/1349SH). *Weys va Rāmīn. Edition by Māgālī Tūdā and Alexānder Gūāxārīyā*. Tehrān: Bonyāde Farhange Īrān.
- Hasan-ābādī, Mahmūd and Adībān, Fāteme. (2017/1395SH) "*Tahlīle Mazmūne Qorbānī dar Aš'āre Bīdel*". *Journal of the Old Persian Literature*. 7th Year. No. 1. Pp. 25-50.
- Heydarī, hasan and Sādeq-pūr, Možgān. (2020/1398SH). "*Ostūre-ye Xūn*". *Mysticism and mythology*. 15th Year. No. 55. Pp. 107-140.
- Kazāzī, Mīr Jalālo al-ddīn. (2006/1384SH). *Nāme-ye Bāstān*. 1st ed. 6th Vol. Tehrān: Samt.

- Latīf-pūr, Sabā. (2016/1394SH). "*Marāseme Qorbānī Nazde Hendī Orūpāiyān*". *Academy letter*. No. 5. Pp. 53-78.
- Mostafavī. Alī-asqar. (1991/1369SH). *Ostūre-ye Qorbānī*. 1st ed. Tehrān: Bāmdād.
- Mowlavī, Jalālo al-ddīn Mohammad Balxī. (2013/1391SH). *Šarhe Jāme'e Masnavī. Written by Karīm Zamānī*. 1st and 4th Vol. 28th ed. Tehrān: Etelā'āt.
- Najīme, Āzādī Deh Abbāsī. (2016/1394SH). "*Ramz-gošāyī Āyīne Qorbānī dar Ostūre va Erfān*". 11th Year. No. 38. Pp. 11-40.
- Nezāmī, Elyās Ebne Yūsof. (2006/1384SH). *Xamse*. With the Effort of Sa'īd Hamīdīyān. 2nd ed. Tehrān: Qatre.
- Vāhed-dūst, Mahvaš. (2009/1387SH). *Nahādīnehā-ye Asātīrī dar Šāhnāme*. 2nd ed. Tehrān: Sorūš.
- Weber, Max. (2006/1384SH). *Eqtesād va Jāme'e (Wirtschaft and gesellschaft)*. Tr. By Abbās Manūčehrī. 1st ed. Tehrān: samt.
- Xāleqī-motlaq, Jalāl. (2011/1389SH). *Yād-dāsthā-ye Šāhnāme*. 1st ed. Tehrān: Markaze Dāyerato al-ma'ārefe Bozorge Eslāmī.
- Xārazmī, Hamīd-rezā. (2014/1392SH). "*Bāvare Balā-gardānī dar Šāhnāme*". *Popular culture and literature*. 1st Year. No. 2. Pp. 1-24.
- Zaehner, Robert Charles. (2010/1388SH). *Tolū va Qorūbe Zardoštī-garī (The dawn and twilight of Zoroastrianism)*. 1st ed. Tr. by Teymūr Qāderī. Tehrān: Mahtāb.
- Zarhāni, Mohammad; Nercissians, Emilia, Nercissians. (2018/1397). "Tahlile Jāigāhe Bāvarhāye šamani dar Manāseke Qorbānī dar bandare torkaman". *Iranian Journal of Anthropological Research*. 8th Year, No 2, Pp.123-143.
- Zolfaqārī, Hasan and Alī Akbar Šīrī. (2017/1395SH). *Bāvarhā-ye Āmīyāne-ye Mardome Īrān*. 2nd ed. Tehrān: Češme.

بازنمایی گذار عرفانی ابوسعید ابوالخیر در چارچوب نظریه مناسک گذار

مسعود حسینی* - فرهاد درودگریان**

دانش آموخته زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام نور - دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه پیام نور

چکیده

پژوهش‌های مناسکی، گفتمان میان‌رشته‌ای و گسترده‌ای است که شاخه‌های مختلف و متنوعی از علوم انسانی را دربرمی‌گیرد. بر اساس نظریه مناسک گذار، ساختار نمادین این آیین‌های کهن و اسطوره‌ای در فرهنگ‌های مختلف، دارای الگویی مشخص است. هدف از پژوهش حاضر به روش تحلیلی - توصیفی، پاسخگویی به این پرسش است که گذار عرفانی ابوسعید ابوالخیر که در متن‌های کهنی همچون *تذکره‌الاولیاء* عطار و *اسرارالتوحید* محمدبن منور بازتاب یافته است، تا چه اندازه با الگوی نظریه مناسک گذار همخوانی دارد؟ گذار عرفانی ابوسعید ابوالخیر با الگوی سه مرحله‌ای ون‌جیب (گسست، گذار، پیوند دوباره) همخوانی دارد و ساختار عرفانی سلوک وی که طی گذاری سخت و منسک‌گونه و بر اساس ویژگی‌های اعتقادی و عملی منحصر به فردی شکل گرفته است، در نهایت به یک ضد ساختار در تصوف آن روزگار تبدیل می‌شود.

کلیدواژه‌ها: مناسک گذار، عرفان، ابوسعید ابوالخیر، *تذکره‌الاولیاء*، *اسرارالتوحید*.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۰۸/۰۳

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۱۰/۰۲

*Email: hasani_masood@yahoo.com (نویسنده مسئول)

**Email: f.doroudgarian@yahoo.com

مقدمه

دایره شمول تعاریف و کارکرد مناسک بسته به تفاوت گسترده موجود در نگاه و رویکرد اندیشمندان این حوزه، متفاوت است. آن چنان که امروزه علاوه بر ادیبان و منتقدان ادبی، انسان‌شناسان و جامعه‌شناسان و نیز اندیشمندان دیگری مانند فلاسفه، مورخان ادیان، دین‌شناسان و زیست‌شناسان اجتماعی^۱ نیز به این موضوع روی آورده‌اند و گفتمان بین‌رشته‌ای و گسترده‌ای به نام پژوهش‌های مناسکی^۲ به وجود آمده است. اگرچه از قرن نوزدهم مطالعات اجتماعی به منظور فهم و تحلیل جامعه، فرهنگ و دین بر مناسک تأکید و تمرکز داشته است، اما امروزه خود مناسک به عنوان موضوعی مستقل، بررسی می‌شود؛ همچنین این نظر که متن، زندگی اجتماعی است و باید آن را تفسیر کرد، چشم‌انداز تازه‌ای نیست. بررسی خاستگاه اجتماعی متن و بستگی‌های متقابل آن با مظاهر زندگی اجتماعی، توانسته است شبکه‌های گوناگون روابط و امور را در پدیده‌های مختلف باز شناساند. در این نمایاندن، دانش‌های اجتماعی گوناگون با روش‌های خود به یاری یکدیگر آمده‌اند تا واقعیت‌های موجود در متون ادبی را شناسایی کنند؛ واقعیت‌هایی که ریشه در بنیان‌های اندیشه یک فرهنگ دارند. یکی از این واقعیت‌ها، میراث فرهنگی عرفان ایرانی اسلامی است و یکی از درخشان‌ترین چهره‌های آن، ابوسعید ابوالخیر است. زندگی عارفانه و منسک‌وار ابوسعید ابوالخیر حتی برای نسل‌های امروز نیز آموزنده و کاربردی است. مقاله حاضر در چارچوب مفهومی نظریه مناسک گذار به تحلیل گذار عرفانی ابوسعید می‌پردازد.

اهمیت و ضرورت پژوهش

مناسک اعتقادی از مهم‌ترین و ملموس‌ترین فعالیت‌هایی به شمار می‌آیند که بازنمای ابعاد گوناگون زندگی اجتماعی و فرهنگی هستند. همچنان که سیر ادموند

1. Sociobiology

2. ritual studies

لیچ^۱ (۱۹۱۰-۱۹۸۹)، انسان‌شناس و فرهنگ‌شناس معاصر نیز مناسک را مجموعه رفتارهای فرهنگی می‌داند. (جونز ۲۰۰۵: ۷۸۳۳) با مطالعه مناسک گذار و کشف نشانه‌ها و رمزهای این مناسک به‌ویژه در زندگی عارفان بزرگ همچون ابوسعید می‌توان به واقعیت‌های برساخته اجتماعی و فرهنگی آن عصر و ساختار آن در زمان و مکان آن متون دست یافت. البته بازخوانی و تحلیل متون عرفانی می‌تواند هم پاسخ‌دهنده چگونگی دین‌ورزی انسان باشد و هم سازوکارهای ذهن انسان و تلاش او برای منطق زیربنایی امور به ظاهر غیر منطقی را نشان دهد.

سؤال و روش پژوهش

پژوهش حاضر از نوع کیفی و مبتنی با روش تحلیلی - تطبیقی و مطالعه اسنادی و کتابخانه‌ای است. با توجه به نوع پژوهش با تحلیل نمادها و نشانه‌های روایت عرفانی متن، به بافت اساطیری و ماهیت اجتماعی آن پرداخته‌ایم. این پژوهش در پی پاسخ به این پرسش است:

بازنمایی گذار عرفانی ابوسعید ابوالخیر در چارچوب نظریه مناسک‌گذار چگونه است؟

پیشینه پژوهش

در حوزه نظریه‌پردازی مناسک‌گذار پژوهش‌هایی صورت گرفته است که به بررسی تطبیقی آن در چارچوب نقد اسطوره‌ای و نیز در قالب نقد کهن‌الگویی پرداخته‌اند که از آن‌ها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

1. Sir Edmund R. Leach

بیات فرد و لاجوردی (۱۳۹۵)، در مقاله «استحاله و تغییر هستی‌شناختی در آیین‌های گذار» ضمن برشمردن ساختار و ویژگی‌های آیین به بررسی مفهوم استحاله و تغییر هستی‌شناختی در آیین‌های گذار پرداخته‌اند و نشان داده‌اند که بعد فردی و اجتماعی سبب خودآگاهی افراد و همبستگی میان اعضای جامعه می‌شود. تقی‌اژه‌ای و عرب‌جعفری (۱۳۹۶)، در مقاله «مقایسه کهن‌الگوهای یونگ با شیوه عرفانی ابوسعید» به بررسی دو کهن‌الگوی سایه و نقاب پرداخته‌اند. نتیجه پژوهش آن‌ها نشان می‌دهد که هدف یونگ با هدف ابوسعید برپایه عرفان اسلامی متفاوت است، چراکه یونگ به دنبال رساندن انسان به فرایند فردیت در اجتماع است، حال آنکه ابوسعید هدفش رسیدن به توحید و یگانگی خداوند است. در این مقاله به دلیل تفسیر و تأویل نمادهای کهن‌الگویی به استعاره‌های مشترک زندگی اجتماعی نیز اشاره کرده‌اند. حسنی و همکاران (۱۴۰۰)، در مقاله «نقد اسطوره‌شناختی حکایت شیخ صنعان در منطق‌الطیر عطار نیشابوری بر مبنای نظریه مناسک گذار» کوشیده‌اند که میزان مطابقت شیر و سلوک صوفیانه شیخ صنعان را با ساختار اسطوره‌ای مناسک گذار نشان دهند. در هیچ کدام از این پژوهش‌ها به بازنمایی گذار عرفانی ابوسعید ابوالخیر در چارچوب نظریه مناسک‌گذار پرداخته نشده است.

مبانی و چارچوب مفهومی

رویکردهای مختلف به تفسیر مناسک، گاه آن را مقدم بر اسطوره می‌داند (نظرات رابرتسون اسمیت^۱، فریزر و هوک)، گاه مناسک را ابزاری برای اجرایی کردن و به نمایش درآوردن اسطوره قلمداد می‌کند (نظر ادوارد بی تایلور)، گاهی تأکید

1. Robertson Smith (1846-1894)

بر محتوای مناسک دارد (رویکرد اشتراوس و ساختگرایان) و گاه نیز مناسک را چارچوبی برای شکل‌گیری و چگونگی رفتار در شرایط خاص می‌داند (دیدگاه‌های روان‌شناسانه).

واژه منسک ریشه‌ای مذهبی دارد و به مجموعه‌ای از اعمال تکرارپذیر، رمزگذاری شده و اغلب رسمی اطلاق می‌شود که برای دست‌یافتن به اهدافی مشخص به صورت کلامی یا با حرکات و موقعیت‌های کالبدی بسیار نمادین و با تکیه بر اعتقاد به قدرت عمل موجودات یا نیروهای قدسی انجام می‌گیرد؛ نیروهایی که انسان تلاش می‌کند با آن‌ها وارد رابطه شود. (ریویر ۱۳۸۲: ۲۰۳) نظریه پردازان «نظریه مناسک»، مناسک را هم به لحاظ زمانی و هم روش‌شناختی، نخستین تظاهرات دین می‌دانند. (بوی ۱۳۹۴: ۳۶۶) دین، شاخص باورهای انسان و شکل‌هایی است که در باورها، مناسک و مراسم پرستش معبود به کار می‌آید. به همین دلیل، دین و ارزش‌ها و باورهای نهفته در آن، نقش بسیار مهمی در تاریخ و تمدن بشری داشته و دارند. (رنجبر و ستوده ۱۳۹۵: ۱۴۱) در نزد تایلور (۱۹۱۷-۱۸۳۲) دین تلاش انسان‌هاست برای معنا دادن به تجارب انسانی و جهانی که در آن زندگی می‌کنند. (بوی ۱۳۹۴: ۳۱) اسپنسر دین را یک نیروی اجتماعی ارزشمند می‌شمارد که انسان‌ها را به یکدیگر پیوند می‌دهد و ارزش‌های سنتی را حفظ می‌کند. (الیاده ۱۳۸۹: ۱۰۴) نماینده نمادگرایان کلیفورد گیرتز، دین را نظامی از نمادها می‌داند که حالت‌ها و انگیزش‌های نیرومند، قانع‌کننده و پایدار را در انسان‌ها استقرار می‌دهد. این استقرار از طریق صورت‌بندی مفاهیمی کلی از جهان و پوشاندن این مفاهیم با چنان هاله‌ای از واقعیت‌بودگی است که این حالت‌ها و انگیزش‌ها بسیار واقع‌بینانه به نظر آیند. (همیلتون ۱۳۸۷: ۲۶۶) به عبارت دیگر، گیرتز دین را نظامی از نمادها می‌داند که استعاره‌ای از زندگی اجتماعی است. (بوی ۱۳۹۴: ۳۱) از همین منظر، کلیه اعمالی که از تجربه دینی مایه گرفته یا با تجربه دینی مشخص می‌شوند، همه در حکم مناسک‌اند. (واخ ۱۳۹۵: ۲۹) البته باید توجه داشت حتی اگر زمینه مناسک، دین و اعمال دینی است؛ در نهایت آن

زمینه دینی در پیامدهای اجتماعی‌اش مورد بررسی قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر «اشیاء و مادیات و به‌طورکلی تمام فرایندها و ساختارهای آشکار و محسوس به‌نوعی تبلور ذهنیات و درک و تفسیر نمادین انسان‌ها از طبیعت و محیط انسان‌ساخت هستند. در این رویکرد زبان، حرکات کالبدی، تمامی نشانه‌ها و ترکیب‌های بی‌پایان نشانه‌ای می‌توانند دستمایه پژوهش باشند.» (فکوهی ۱۳۸۴: ۲۵۶) بر پایه این دیدگاه یکی از شناخته‌شده‌ترین و پرنفوذترین نظریه‌های ارائه شده در حوزه مناسک از ویکتور ترنر است. او بر پدیده‌های دینی به‌ویژه مناسک متمرکز بود و تلاش کرد در چارچوب مطالعات خود به عمق پدیده و مفهوم منسک دینی پی‌ببرد. (همان: ۲۶۰) نتیجه مطالعات ترنر او را به سمت توجه به دین، مناسک و نمادها سوق داد که عناصر اساسی همبستگی اجتماعی در یک جامعه بی‌ثبات هستند. (بوی ۱۳۹۴: ۲۰۹) دستاوردش نیز این بود که نمادها را در حوزه‌های خاص کنش اجتماعی مورد بررسی قرار داد. بیشتر نظریه‌پردازان مناسک گذار از الیاده تا ترنر و استادش ون‌جنپ دسته‌بندی‌هایی از آیین‌های گذار ارائه داده‌اند که به‌طور کلی در سه مرحله قابل ارائه است: ۱. مرحله جدایی^۱ یا پیش‌گذار^۲ که در خود دو دسته شکاف^۳ و بحران^۴ را دارد؛ ۲. مرحله گذار^۵ یا جبران^۶ و ۳. مرحله پیوند دوباره^۷ یا پساگذار^۸. (ر.ک. بوی ۱۳۹۴: ۲۰۳؛ فکوهی ۱۳۸۴: ۲۶۱؛ حسنی و همکاران ۱۴۰۰: ۱۵۲) برپایه این رویکرد تطبیقی تلاش شده تا گذار عرفانی ابوسعید را در این مراحل با محوریت قرار دادن ماهیت اجتماعی آن‌ها تشریح کرد. بر این اساس هر کدام از مراحل گذار، مطابق با گذار عرفانی ابوسعید شامل نشانه‌های نمادینی و مضامین عرفانی است که تجربه‌های صوفیانه را به کهن‌الگوهای اساطیری فرهنگ غنی این سرزمین پیوند زده است.

-
1. Separation
 3. Breach
 5. Lliminal
 7. Reintegration

2. Preliminal
4. Crisis
6. Redressive
8. Postliminal

تریت آینی - مذهبی ابوسعید

ابوسعید در میهنه، اول محرم ۱۳۵۷ متولد شد و پس از ۸۳ سال در همانجا درگذشت. از خلال *اسرالتوحید* دانسته می‌شود که دو همسر اختیار کرده و هر دو در تصوف و طریقت سلوکی داشته‌اند. قرائت قرآن را در میهنه نزد ابومحمد عنازی و ادبیات عرب را نزد ابوسعید عنازی آموخته و در سن حدود ۱۲ سالگی حدود سی هزار بیت جاهلی را از بر داشته است. پس از این نزد ابوعبدالله خضری مدت پنج سال فقه تطبیقی میان مذاهب اربعه آموخته و پس از درگذشت خضری پنج سال دیگر به نزد ابوبکر قفال مروزی فقه آموخته سپس به سرخس نزد ابوعلی زاهر بن احمد فقیه از علمای بزرگ عصر به تکمیل تحصیلات خویش پرداخته است. به این ترتیب ابوالقاسم بشر یاسی، لقمان سرخسی، ابوالفضل حسن سرخسی علوم رسمی را به او آموزش دادند تا با خواست استادش ابوعلی فقیه که تغییر حالت او را دریافته به سوی معنی رود که چنگ در جانش انداخته بود (میهنی ۱۳۹۱: ۲۸-۳۲) و از آنجا که پدر او نیز خود متمایل به تعلیمات صوفیه بوده و ابوسعید را از همان دوران کودکی با خود به مجالس صوفیه می‌برده است می‌توان گفت که بوسعید از همان کودکی تمرکز خود را برای تحقیق و آموختن تعلیم عرفانی و مذهبی گذاشت و به خوبی هم با ساختار اجتماعی عصر خویش و هم ساختار تصوف آشنایی داشت. اولی را می‌توان به واسطه سفرها و رفتارش در زندگی روزمره دانست و دومی را به واسطه استادان و پیرانی که در محضرشان تلمذ کرده یا درک و مصاحبتی داشته مانند آنچه تری گراهام هم بر آن صحنه گذاشته در اتصال طریقتی ابوسعید بوسیله لقمان سرخسی که دست بوسعید را به دست ابوالفضل حسن گذاشت. «وقتی بعدها از ابوسعید پرسیدند: این روزگار تو از کجا پدید آمد؟ گفت: از یک نظر پیر ابوالفضل» (لویزن ۱۳۸۴:

۲۲۰) درباره تربیت آیینی و مذهبی ابوسعید در تذکرة الاولیاء از همان ابتدای شرح حال وی می‌خوانیم:

«و چنین گویند که در ابتدا قرب سی هزار بیت از اشعار عرب خوانده بود و در تفسیر و فقه و احادیث و علم و طریقت و حقیقت حظی وافر داشت و در عیوب نفس دیدن و مخالفت هوا کردن باقصی‌الغایه بود و در فقر و فنا و ذلّ و تحمل شأنی عظیم داشت و در لطف و سازگاری آیتی بود.»
(عطار نیشابوری ۱۳۹۸: ۸۶۵)

مطالعه زندگی او در تمام کتبی که در دسترس است حکایت از آن دارد که برای تربیت اسلامی ابوسعید از همان کودکی تصمیم برآن بوده که قدم در علوم دینی نهد تا روشنی ضمیر وی چنان گُند که «هر جا سخن بوسعید رود همه را وقت‌ها خوش شود» (همانجا) البته که «پدرش مردی با ورع و دیانت و از شریعت و طریقت با آگاهی» (میهنی ۱۳۹۱: ۱۶) و این التماس مادر بود تا ابوسعید محفل سماع صوفیان را در کودکی برای نخستین بار درک کند و البته همراهی ابوسعید با پدر در نماز آدینه نیز خود نشان از تربیت اخلاقی - اسلامی بوسعید دارد. بنابراین توجه مذهبی خانواده ابوسعید به طایفه صوفیه او را متوجه این تعالیم کرد تا آنجا که به خواست درونی خویش آنچنان که نوشته‌اند سی هزار بیت عرب جاهلی را در کودکی حفظ بود که آن اشعار خود منبع الهامی بزرگ برای بیان احساسات رقیق روحی ابوسعید به شمار می‌رفت. (همان: ۱۴۲)

در اینجا باید به تحول عمیقی که ابوسعید در نظام فکری اهل خانقاه، ایجاد کرد اشاره کنیم که همان ورود گسترده شعر فارسی به ادبیات جماعت صوفیه بود. در واقع با اضافه شدن عنصر شعر به زبان صوفیان توسط ابوسعید، حرکت این جریان در بعد انتزاعی و فرامادی، شدت و قوت بی‌سابقه‌ای به خود گرفت و اینچنین می‌توان ابوسعید ابوالخیر را نقطه عطفی در تاریخ تصوف قلمداد کرد.

همچنین باید به نقش خانواده در زندگی ابوسعید توجه داشت. او در یک خانواده مذهبی که اتفاقاً اهل مناسک و باورهای ارزشی - ایمانی است رشد می‌یابد و برخلاف برخی صوفیان که خود از خانواده رویگردان بودند ابوسعید همچنان خانواده را نه تنها یک اصل و مرکز پرورش خود و فرزندانش قرار می‌دهد بلکه نهاد اجتماعی است که همچنان در ارزشمند کردن روابط انسانی و بروز عواطف از جایگاه والایی برخوردار است. البته این مباحث نه در کتاب‌هایی که درباره او نوشته شده بیان شده و نه به‌طور مستقیم از زبان ایشان بلکه در این پژوهش با آوردن مصادیق و حکایاتی که بیان شده سعی می‌کنیم جمع‌بندی از نگاه ابوسعید به این مقوله داشته باشیم که البته نگاهش به این موضوع نیز همچنان نگاهی ضدساختار جامعه مردسالار آن زمان است.

از آنجا که بر اساس گفته ترنر در نظریه مناسک گذار، بلوغ با «گسست» آغاز می‌شود می‌توان گفت اولین نشانه گسست ابوسعید برای رسیدن به بلوغ در همین کانون خانوادگی شکل می‌گیرد.

پیش از ورود به بحث لازم است درباره مناسک گذار اشاره‌ای داشته باشیم به دسته‌بندی مناسک از نظر الیاده که سه گروه مناسک جمعی، گروهی و فردی را مشخص کرده است. در دسته نخست که کارکرد آن‌ها انتقال از کودکی به سن بلوغ است، قبول این آیین‌ها برای تمام اعضای جامعه مورد نظر الزام‌آور است. دسته دوم و سوم از نظر اجبار با دسته اول فرق دارند و همه اعضای جامعه را در برنمی‌گیرد ولی دسته سوم که مناسک فردی است کاملاً به تجربه شخصی فرد مربوط است (الیاده: ۱۳۹۴: ۲۴-۲۲) مناسک گذار یا تشریف آیینی صوفیه در دسته دوم و سوم جای می‌گیرد اما از آن نظر که تشریف کاملاً به تجارب شخصی فرد بستگی دارد می‌توان گفت که سیر و سلوک افراد و درجات آن‌ها از مریدی به مرادی نیز در دسته مناسک فردی و وابسته به تجارب شخصی است. بنابراین

بوسعید با گذار از مراحل که در این فسمت به آن اشاره خواهیم کرد به مهارت‌های فراطبیعی دست می‌یابد که او را متمایز از سایر افراد صوفیه و مردم عادی می‌کند. در جوامع ابتدایی گذار مراحل مختلفی داشت: جدایی از جامعه، انتقال به مکان آیینی، آموزش به نوآموز و بازگشت فرد و بازپذیرش او به جامعه. فرد نوآموز باید برای شرکت در مناسک فردی دارای قدرت خاصی باشد که متمایز از سایرین شود.

الف) مرحله گسست یا جدایی

همان‌طور که در چارچوب نظری بیان شد مرحله جدایی ون جنپ از نظر ویکتور ترنر شامل دو مرحله شکاف و بحران است.

۱) شکاف: در مرحله شکاف قاعده‌مندی روابط اجتماعی بر هم می‌خورد. در ادامه توضیح خواهیم داد که شکاف از نظر مناسک گذار در روابط شیخ و پدرش ایجاد می‌شود.

در تحول روحی عرفا مقدماتی لازم است تا سالک بتواند فرایند سلوک را طی نماید. یکی از این عوامل استعداد و دیگری توفیق و عنایت الهی است. ابوسعید از همان ابتدا تمایز خود را از نظر عقلانی و میزان هوشیاری و ذکاوتش نشان می‌دهد. در *اسرارالتوحید* نیز اشاراتی به خاص بودن ابوسعید شده است یک نمونه آنجاست که نواده او روایت می‌کند: پیر بلقسم بشر یاسین در نماز آدینه بوسعید را بدید و به پدر او گفت: «یا اباالخیر! ما می‌بتوانستیم رفت ازین جهان که ولایت خالی می‌دیدیم، و این درویشان ضایع می‌مانند. اکنون که این فرزند ترا بدیدیم، ایمن گشتیم که ولایتها را ازین کودک نصیب خواهد بود.» (میهنی

ذکاوت و هوشیاری ابوسعید در حکایت زیر به روشنی هم ویژگی خاص بودن او را نشان می‌دهد و هم آستانگی در گذار ابوسعید به عرفان را: «شیخ، طفل بود. گفت: یا با! برای من خانه‌ای بازگیر! بازگرفت و بوسعید همه الله بنوشت. پدرش گفت: این چرا می‌نویسی؟ گفت تو نام سلطان خویش می‌نویسی و من نام سلطان خویش.» (عطار نیشابوری ۱۳۹۸: ۸۶۶-۸۶۵)

بر این اساس «فردیت‌یافتگی» شیخ با الله که آن را سلطان خویش می‌نامد آغاز می‌شود. «به نظر می‌رسد که آغاز تمام زندگی روانی ریشه در این نقطه یعنی فردیت^۱ دارد و تمامی اهداف عالی و غایی، رو به سوی آن دارد.» (پالمر ۱۳۸۸: ۱۷۵) پس کهن‌الگوی انسجام روانی شیخ بوسعید «الله» است که به عنوان یک هدایتگر درونی و مؤلفه ذاتی، شیخ را از کودکی به دنبال خود می‌کشد و محور اصلی کهن‌الگوی «خود» در شیخ می‌شود. تلاش بوسعید برای رسیدن به الله در واقع جنبه‌ای روانشناختی برای رسیدن به وحدت و اتحاد ناخودآگاه با خودآگاه است. این تلاش را می‌توان کهن‌الگوی دیگری از خود برای انسجام روانی در نظر گرفت. بنابراین تجارب دینی بوسعید را که تجاربی ماوراءالطبیعی و الهی است می‌توان پدیده‌ای روانی دانست که سعی دارد با اعماق وجود خود ارتباط برقرار کند. همچنین اولین نشانه در فردیت یافتگی بوسعید مخالفت او با پدر خویش است. «سلطه‌گری خاص پدران است.» (سرلو ۱۳۸۹: ۲۱۵) مخالفت با پدر در نوشتن نام سلطان خویش، هم جلوه‌ای نمادین از فردیت‌یافتگی است و هم ریشه در عمیق‌ترین سطح ناهشیار ذهن بوسعید دارد. چنان که نقش الله بر دیوار خانه گواه تصاویر ذهنی تغییر شکل یافته از خدا در بوسعید است. «به همین خاطر محتویات کهن‌الگویی خدا همیشه نمادین هستند و هرگز واقعی نیستند. به بیان دیگر اهمیت این نمادها به تجلی شکل خدا به عنوان چیزی

ناشناخته و غیرقابل درک بستگی دارد.» (پالمر ۱۳۸۸: ۱۸۹) چنانچه بوسعید مانند پدرش تصویر سلطان محمود را به دیوار نقش می‌کرد چه بسا به فردیت‌یافتگی دست‌نمی‌یافت و در سیر و سلوک عرفانی به توحید نمی‌رسید و همانند پدر فقط فردی با ایمان بود. پس حجاب پدر کنار می‌رود تا آغاز شود رسیدن به خداوند. همچنین شاید بتوان گفت پدر ابوسعید یکی از اولین راهبران وی در گذار عرفانی او بشمار می‌رفته و جا دارد در زمره استادان او نام ایشان نیز ذکر شود. پدر با کشف استعداد فرزند او را برای آموزش‌های دینی به سفرهایی می‌فرستد که می‌داند جزئی از مراحل آموزش مناسک دینی به فرزند و آشناسازی اوست. «آشناسازی یکی از مهمترین پدیده‌های روحی در تاریخ بشریت است. آشناسازی عملی است که نه تنها شامل حیات مذهبی فردی، می‌گردد بلکه شامل کل حیات انسان نیز می‌شود.» (الیاده ۱۳۹۴: ۲۶) این چنین است که ما شاهد شکافی هستیم آنچنان عمیق که نه تنها در روابط شیخ با پدرش اتفاق می‌افتد بلکه روح شیخ ما را نیز آنچنان به‌خود مشغول می‌دارد که در الله مستغرق می‌شود. «پیر بوالفضل گفت: صد و بیست و چهار هزار پیغمبر که آمدند مقصود همه یک سخن بود. گفتند فرا خلق بگویند الله و این را باشید. کسانی را که سمعی دادند این کلمه می‌گفتند تا همه در این کلمه گشتند و در این کلمه مستغرق شدند.» (میهنی ۱۳۹۱: ۸۶۷)

و این کلمه یکی از کلیدی‌ترین موارد در مراحل گذار منسکی و گذار الهی شیخ بشمار می‌رود. ابتدا الله رمز تعالی فکری، معنوی و عرفانی شیخ نسبت به پدر خویش می‌شود و این جدایی با سفرهای جسمانی شیخ آغاز می‌شود تا همانند نوآموزان پیاموز آنچه از علوم دینی را که نزد استادان دیگر است. جدایی نوآموز در مناسک گذار به مثابه مرگ نمادین تلقی شده که به صورت نمادین با انواع خشونت‌ها همراه است. نکته‌ای که می‌توان در تشابه جدایی بوسعید با

جدایی‌های دسته اول یا جدایی‌های بلوغ در نظر گرفت جدایی فرد نوآموز از مادر و جامعه اوست.

۲) **مرحله بحران:** مرحله دوم گذار شیخ؛ یعنی «بحران» را کلمه الله در او آغاز می‌کند. هنگامی که بوعلی از استادان ابوسعید تفسیر آیه **قُلِ اللهُ تَمَّ ذَرَهُمْ** (انعام/۹۱) می‌گفت شیخ گفت: «در آن ساعت دری در سینه ما گشادند و ما را از ما بستند،» (میهنی ۱۳۹۱: ۸۶۷) و از خویش و منافع خویش بی‌خبر شدیم» (میهنی ۱۳۹۱: ۴۷۹) «و چون پیر بوالفضل مرا دید گفت: مستک شده‌ای همی ندانی پس و پیش... مدتی در این کلمه بودم. پیر بوالفضل گفت: اکنون لشکرها به سینه تو تاختن آرد. برخیز و خلوتی طلب کن. ... درکنجی هفت سال بنشستیم، پنبه در گوش نهاده می‌گفتیم: الله الله.» (عطار نیشابوری ۱۳۹۸: ۸۶۸)

خاستگاه این تحول روحی همانطور که ابتدا بیان شد کلمه الله و آیه قرآنی است. در فرآیند تحول روحی عرفا نخستین مرحله را مقدمات تحول بیان کرده‌اند. مقدمه تحول بوسعید همان مرحله اول گذار ایشان بود که به تفصیل بیان شد. بوسعید هم استعداد و هم توفیق و عنایت الهی را دارد که زمینه‌ای شود تا دری در سینه وی بگشایند به سماع از جانب غیب و از آنجا که تا آن زمان از معرفت الهی درجاتی کسب نموده است، خطاب الهی را از حق شنود. در تأویل عرفانی این واقعه بی‌خبر شدن از خویش و منافع خویش یعنی خودآگاهی روح که در قفس جهان و مادیات محصور شده است و کنار رفتن حجاب نفس و گسیختن از علایق دنیوی و جسمانی. سراج طوسی درباره تأثیر آیات قرآن در تحول روحی عرفا مقدماتی از جمله «دل آماده، وقت سرشار، درون پاک، نفس تربیت شده و سرشت تزکیه یافته و عنایت الهی» دانسته است. (سراج طوسی ۱۳۸۱: ۲۸۵) به همین ترتیب بوسعید پس از سماع الهی می‌تواند وادی‌ها بیند و پیر او بلفضل خاطر نشان می‌سازد که همانطور که از خود معرض شده، باید از خلق نیز اعراض دارد و در کار نظاره و تسلیم باشد. (ر.ک. میهنی ۱۳۹۱: ۲۶) پس از

راهنمایی‌های پیر دوباره بوسعید مورد عنایت الهی قرار می‌گیرد تا ذکر الله دمام بر زبان جاری سازد بر همین اساس عنایت الهی یا فرشته راهنما که همان «سیاهی با حربه‌ای آتشین» است از جانب غیب مأمور می‌شود تا بوسعید بر گفتن ذکر مداومت یابد تا آنجا که همه ذره‌های او بانگ الله‌الله گوید.

این بحران ایجاد شده در راه رسیدن به توحید است. همانطور که در حکایت شیخ صنعان نیز بیان شد صوفیه توحید را از اموری می‌دانند که عقل نیروی ادراک آنرا ندارد و صوفی‌یی که در جستجوی محبت الهی و معرفت اوست، باید از نفس خویش فانی شود، همچنین موحد باید در وحدت الهی از نفس خود فانی شود، اگر می‌خواهد که به مقام توحید برسد و آنرا به طور کامل ادراک کند. (نیکلسون ۱۳۸۲: ۳۸) به اعتقاد شیخ بوسعید نیز (فَمَنْ يَكْفُرُ بِالطَّاعُوتِ وَ يُوْمِنُ بِاللّٰهِ) (بقره/ ۲۵۶) وَ طَاعُوتٌ كُلُّ أَحَدٍ نَفْسُهُ، تا به نفس خویش کافر نگردی به خدای مؤمن نشوی. طاعوت هر کس نفس اوست که ترا از خدای پیخسته می‌دارد. (میهنی ۱۳۹۱: ۲۸۳)

چنانچه سالک نتواند مرحله بحرانی را پشت سر بگذارد در همان مرتبت خود بجا می‌ماند. مانند حکایت خواجه امام ابوبکر صابونی (همان: ۱۹۸) که عطار با روایت آن به اعتبار این موضوع صحه گذاشته است.

در ادامه این نکته لازم به ذکر است که در مناسک گذار اگر گذار برای بلوغ جسمی باشد فرزندان را از مادر جدا و به یک مکان دیگر برای آموزش منتقل می‌کنند. در گذار روحانی نیز انتقال به مکان دیگر در قالب سفر نمود می‌یابد و سفر همان جدایی پر رمز و رازی است که همراه با آموختن است. (ر.ک حسنی و همکاران: ۱۴۰۰)

اما در مورد جدایی از مادر در این حکایت نکته این است که پیر بلفضل شیخ ما را بعد از آنهمه ریاضت و مراقبت به خدمت والده می‌فرستد. محمدبن منور در *اسرارالتوحید* اذعان دارد که مادر ابوسعید از پدر می‌خواهد تا او را وارد مجلس

صوفیه کند بنابراین نقش مادر در اینجا پررنگ می‌شود و این جدایی از مادر نمادینه‌تر تا آنجا که در دوره‌های رازآموزی نزد اساتید خود، پیربلفضل به او می‌گوید «بازگرد و به خدمت والده مشغول باش.» (میهنی ۱۳۹۱: ۲۷) به خدمت مادر که نمادهای متفاوتی دارد. گاه مادر همانند تصویری از طبیعت است؛ مادر وحشتناک چهره‌ای است که بر مرگ دلالت می‌کند. یونگ بر آن است مادر نماد ناخودآگاه جمعی، سوی چپ و شبانه زندگی و تصویری از آنیماست. (سرلو ۱۳۸۹: ۶۷۶-۶۷۷) اما اینجا مادر شیخ، زنی زاهد و عابد بوده که اتفاقاً این مسیر روحانی برای شیخ با همّت او شکل گرفته است. بنابراین مادر شیخ زنی نیست که وجه منفی یا صورتی وحشتناک داشته باشد. می‌خواهیم بگوییم بر اساس نقد کهن‌الگویی ممکن است بازگشت نزد مادر همان بازگشت به «آنیما» یا طبیعت شیخ باشد که گذار از آن شیخ را مرتبه‌ای بالاتر می‌برد. اگر مادر شیخ را بر اساس نگاه کهن‌الگویی آنیما در نظر بگیریم این آنیما وجه منفی ندارد و سیاهی مطلق نیست. ادامه حکایت این نظر را تأیید می‌کند چرا که شیخ با برگشتن به میهنه و نزد مادر، دچار وسواسی عظیم می‌شود که خود به ادامه ریاضت‌ها و به‌نوعی به مبارزه با آنیمای خود می‌پردازد. جالب اینجاست که قبل از اینکه پیربلفضل شیخ را روانه خدمت والده کند ملاقاتی با لقمان دارند که از بالای خانقاه در پرید و پاسخ مسأله‌ای را می‌دهد و اشکالی را روشن می‌کند اما پیربلفضل به شیخ می‌گوید که لقمان را اقتدار نشاید از انک علم نداند. (میهنی ۱۳۹۱: ۲۷) بعد به ریاضت دادن شیخ و مراقبت احوال او می‌پردازد تا شیخ را روانه میهنه می‌کند. لقمان از عقلاء مجانبین بود. قبل از پیربلفضل لقمان سرخسی با بوسعید ملاقات می‌کند در حالیکه «پاره‌ای بر پوستین می‌دوخت. شیخ ما چنان ایستاده بود که سایه‌ی وی بر پوستین لقمان افتاده بود. چون آن پاره بر آن پوستین دوخت، گفت: یا باسعید ما ترا با این پاره بر پوستین دوختیم.» (همان: ۲۴) سپس دست شیخ ما را می‌گیرد و در دست پیر بلفضل می‌نهد «و گفت: یا ابالفصل! این را نگاه دار که این از آن

شماست» (میهنی ۱۳۹۱: ۲۴) لقمان «سایه» ابوسعید است که «من» به دلیل تمایل به او می‌خواهد آن را مخفی کند.

«سایه در بخش ناخودآگاه روان قرار گرفته و عبارت است از برخی ویژگی‌های شخصیتی که شامل نقاط ضعف و سایر جنبه‌های شخصیتی است که فرد نمی‌تواند به داشتن آن‌ها اعتراف کند. فرد، خود آن‌ها را تشخیص نمی‌دهد ولی این ویژگی‌ها همواره نقصان و یا نقطه ضعف محسوب نمی‌شوند و ممکن است وجوه قدرتمندی از روان ما باشند که «من» به آن‌ها به عنوان تابو نگاه می‌کند.» (اسنون ۱۳۹۲: ۱۲۸)

لقمان امتیازی دارد که شیخ خواستار آن است. شیخ بسیار گفته است که «لقمان آزاد کرده خداست از امر و نهی او.» (میهنی ۱۳۹۱: ۲۴) در تأویل عرفانی مجنون بودن لقمان می‌توان گفت که این جنون ساحتی از تکامل است چرا که عقل گرفتار نفس است و عبور از آن به توحید رسیدن است. بوسعید تمایل احساسی و روانی به لقمان دارد. اگر رابطه لقمان و بوسعید را بر پایه علاقه درونی بوسعید به لقمان بگذاریم، می‌توانیم بگوییم اول اینکه لقمان سایه روان بوسعید است و دوم اشاره بلفضل به نداشتن اقتدار لقمان یعنی اینکه لقمان نمی‌تواند پیر و راهنمای بوسعید باشد پس بوسعید باید برای تحقق یکپارچگی شخصیت و روان خود، از سایه روان خود بگذرد. «من» برای رسیدن به کمال باید از هدایت و راهنمایی‌های «پیر دانا» برخوردار شود. از طرف دیگر راهنمایی‌های «خود» Self نیز می‌تواند «من» را به خودآگاه شدن و تحقق رسیدن نائل سازد. (یونگ ۱۳۹۳: ۲۴۴) در روانکاوی یکی از وظایف اولیه روانکاو مطلع نمودن شخص از وجود رابطه «من» با سایه خویش است. سایه سرشت و طبیعت تاریک انسان و هم‌جنس با اوست. برخی از ویژگی‌های شخصیتی که شامل نقاط ضعف و سایر جنبه‌های شخصیتی است که فرد نمی‌تواند به داشتن آن‌ها اعتراف کند. (اسنون ۱۳۹۲: ۱۲۹-۱۲۸) حال بلفضل «پیر دانا» و راهنمایی است که می‌خواهد خودآگاه و ناخودآگاه روان شیخ بوسعید را به یکپارچگی برساند. مبدا روزی بوسعید همچون لقمان اسیر لایه‌های

پنهان شده شخصیت خود شود. بعبارت دیگر عقلاء مجانین زایت گایست^۱ یا عقاید و روح رایج عصر خود هستند. (اسنون ۱۳۹۲: ۱۳۲) پس عرفا نیز به عنوان گروهی از انسان‌ها دارای روان و ذهنی جمعی هستند که سایه‌ای جمعی را شکل می‌دهد که می‌تواند خطرناک باشد (همانجا) و می‌توان سایه جمعی عرفا را تعبیر به عقلاء مجانین کرد. «سایه عموماً چیزی است حقیر، ابتدایی، انطباق‌نیافته و نابهنگام.» (یونگ ۱۳۸۷: ۲۸۶) برای همین اگرچه عقلاء مجانین در آثار عطار انسان‌هایی هستند که جز خدا نمی‌بینند و هیچ حجابی از خویش تا خدا نمی‌بینند اما لزوماً «انسان کامل» نیستند و یک مرحله از کمال عقب‌ترند، انسان‌هایی تا ابد سرگشته و پریشان که بی‌پروا با خدا سخن می‌گویند و این نداشتن کمال است که موجب می‌شود تا پیر بلفضل به بوسعید نهیب زند تا مبادا گرفتار سایه شود و از رسیدن کمال بازماند.

گفتیم که بوسعید به میهنه باز می‌گردد و دچار وسواس می‌شود. این وسواس را به قول یونگ «جنگ رهایی‌بخش» می‌نامیم. جنگ رهایی‌بخش خود با سایه که «در ستیزه و گریزی دائمی به سر می‌برند.» (یونگ ۱۳۸۶: ۳۹) کهن‌الگوی «خود» سعی دارد با ایجاد وحدت و توازن جنبه‌های ناهوشیار را به ثبات و وحدت برساند از این رو، بوسعید در «صومعه نزد والده قاعده زهد ورزیدن گرفت.» (میهنی ۱۳۹۱: ۲۷)

از نظرگاه رمزی صومعه مادر و دیدار شیخ با آنیما را می‌توان به نفس شیخ تعبیر کرد که با تمام اعمال زاهدانه در نهایت مجبور به ترک آن و روی سپردن به «صحرا» می‌شود. اگر چه مادر شیخ محور شکل‌گیری تربیت عارفانه شیخ است با این حال نماد نفس دنیوی شیخ نیز هست و اگر ریاضت‌های شیخ را رمزگونه ببینیم و آن‌ها را اعمال حواس و عالم محسوسات بدانیم، پس شیخ ناگزیر به ترک

عالم نفسانی و رفتن به صحرا که در عرفان رمز دستیابی به شناخت است می‌شود. «صحرا در موارد متعددی رمزی است برای عالم علوی که در داستان‌های رمزی ما دیدار با فرشته راهنما در آنجا اتفاق می‌افتد.» (پورنامداریان ۱۳۶۷: ۳۱۸) برای شیخ بوسعید نیز عقل فعال یا فرشته راهنما همان حضرت خضر (ر.ک. میهنی ۱۳۹۱: ۲۸) بود که مردم او را در قامت پیری مهیب می‌دیدند. در ادامه شیخ مدام در حال علم و عمل و مراقبت بود. تا اینکه معنی *إِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِعَبْدٍ خَيْرًا دَلَّهُ عَلَى ذُلِّ نَفْسِهِ* را در خدمت درویشان می‌یابد و وارد مرحله بعد انتقال خود می‌شود.

ب) مرحله گذار یا انتقال

این مرحله که جبران نیز نام دارد یکی از مهم‌ترین مراحل گذار به شمار می‌رود. کتاک نیز به آن مرحله برزخ می‌گوید که به معنای بینابینی و ابهام در موقعیت اجتماعی شخص است. در داستان ابوسعید، می‌توان عدم دریافت خرقة را به مثابه ابهام در موقعیت وی تعبیر کرد. شیخ بوسعید هنوز خرقة‌ای دریافت نکرده با وجود اینکه سالها علم آموخته و خدمت مشایخ تصوف کرده و مرید پیربفضل است اما همچنان مراد او را ریاضت می‌دهد تا وقتش فرا برسد. از آنجا که انسان دو بعد جسمانی و روحانی دارد و سلوک سالک هم دو بعد جسمانی و روحانی خواهد داشت؛ می‌توان گفت، پیر بولفضل ولایت باطنی بر بوسعید دارد، ولی خرقة که متعلق به ظواهر طریقت است از دست مشایخ دیگر گرفته می‌شود. البته باید گفت که صوفیه اولیاء را مانند انبیاء دارای مراتب و درجات می‌داند. همایی در مولوی چه می‌گوید، می‌نویسد: همان‌طور که نبوت و رسالت، درجات و مراتب مختلف دارد تا به بالاترین پایه خاتمیت می‌رسد؛ اولیای الهی نیز دارای مراتبی هستند که به مرتبه خاتم‌الاولیا منتهی می‌شود. این اختلاف مراتب مانند نور است در قوت و ضعف. (همایی ۱۳۸۵: ۲۴۱) بر همین اساس به زعم صوفیه در

هر عصر اولیایی هستند که تعداد آنان به سیصد و پنجاه و شش کس می‌رسد و چنانچه یکی از ایشان از دنیا برود، دیگری جای او را می‌گیرد. (زرین‌کوب ۱۳۸۵: ۹۲) در مجموع ابوسعید تأیید باطنی و نهایی خود را همچنان مدیون بلفضل می‌داند و ولایت بلفضل بر بوسعید فراتر از ظواهر طریقت و مظاهر و نمادهایی همچون خرقة است تا آنجا که حتی در جمع مشایخ نیز بوسعید برای حل مشککش «پای برهنه به نزدیک پیر بلفضل حسن شدی» (میهنی ۱۳۹۱: ۳۲؛ همان: ۳۷). به هر حال سلوک ابوسعید آنچنان که از تذکرها بر می‌آید مؤید این موضوع است که ابوسعید دارای شیوه‌ای ممتاز در تصوف است؛ از یک سو خود را پایبند به رعایت موازین شریعت می‌داند و حداقل در دوره‌هایی از زندگی خود به رعایت ظواهر طریقت همچون خرقة‌پوشی نیز پایبند است.

از دوست پیام آمد کاراسته کن کار اینک شریعت
مهر دل پیش پیش‌آر و فضول از ره بردار اینک طریقت

(همان: ۸۰)

البته هم می‌توانیم به سخن شیخ بومحمد جوینی استناد کنیم که «آنچه از آداب شریعت و طریقت شیخ را هست هیچ کس دیگر را آن نیست» (همان: ۲۷۲) عرفان بوسعید به شکل قابل توجهی بر نمادین بودن مناسک، صحه می‌گذارد. توجه او به خانقاه و سماع، طریقت و شریعت را می‌توان عامل پویایی دین به‌طور عام و تصوف به‌طور خاص دانست. اعمال منسکی که بوسعید حتی در شکل‌گیری و تداوم آن‌ها تا امروز نقش بی‌بدیلی داشته است، در آن روزگار عامل همبستگی اجتماعی نیز به‌شمار می‌رفته و می‌بینیم نه تنها کارکرد دینی داشته بلکه کنش‌های اجتماعی او بر فریندهای اجتماعی آن زمان، کارکرد مستقیمی داشته چرا که ارتباط مستقیمی میان اعتقادات منسکی و اعتقادات مذهبی بوسعید و پیروانش قابل مشاهده است. اما نهایت همّت وی معطوف نیل به ژرفای حقیقت و تحقق بواطن شریعت و معنویت در زندگی فردی و اجتماعی است. از همین‌روست که بُعد اجتماعی سلوک ابوسعید در میان دیگر بزرگان تصوف، بسیار برجسته و ممتاز است. به زعم ابوسعید، شریعت و طریقت «همه منازل است و آن نیست الا به بذل ارواح و اگر نه به ترهات صوفیان مشغول شو.» (عطار

نیشابوری ۱۳۹۸: ۹۱۶) البته «تعلیم در عرفان اسلامی از یک سو روی در تربیت خلق دارد و از یک جهت، به پرورش فرد همت می‌گمارد.» (مصفا ۱۳۴۳: ۲۸) بر این اساس، در این مرحله شیخ بوسعید که در تمام دوران ریاضت خود، از خلق اعراض می‌دارد تا بتواند شریعت و طریقت را به درستی بجا آورد، یکباره خود را به خدمت درویشان می‌گمارد تا مَدَّگَتِ نفس کند؛ (ر.ک. میهنی ۱۳۹۱: ۳۱) که اگر تنها از طریق عمل و ریاضت نفس بخواهد به هدف نهایی برسد، تمام مجاهدات او محکوم به شکست خواهد بود. از نظر اسطوره‌شناختی «نفس» در اینجا همان کهن‌الگوی «من» است که برای رسیدن به کمال، باید از هدایت و راهنمای «پیر خردمند» برخوردار شود. دو نکته مهم در آنچه بیان شد وجود دارد:

اول اینکه در تصوف، نقش «پیر» بسیار اهمیت دارد و ولایت پیر، همانند ولایت پیامبر است. به زعم صوفیه در سلوک عرفانی، پیر باید باشد تا مبدا سالک به گمراهی رود. «الشیخُ فی قومه کالنبیِّ فی أُمَّته. مدار طریقت بر پیر است.» (میهنی ۱۳۹۱: ۴۶) پس این تکلیف را ابوسعید بر خویش احساس می‌کند که در دوران کسب فیض همواره خدمت پیر و مراد باید کرد.

نکته دوم همان‌طور که از اقوال بوسعید پیداست، خدمت درویشان مَدَّگَتِ نفس است. اینجا هم، فعل خدمت کردن اهمیت دارد و هم اینکه سالک هر دم لازم است از نفس خود مراقبت نماید که «وحشت‌ها در نفس است. اگر تو او را نکشی او تو را بکشد و اگر تو او را قهر نکنی او تو را قهر کند.» (عطار نیشابوری ۱۳۹۸: ۹۰۷) در اغلب داستان‌های رمزی، روح یا نفس سالک با اصل آسمانی خویش دیدار می‌کند که در پیکری انسانی و در نقش پیری روحانی در افق دید روح سالک ظاهر می‌شود. (پورنامداریان ۱۳۶۷: ۲۴۰) لذا شیخ بوسعید برای اینکه بتواند نفس خود را مهار کند خدمت به درویشان به طور خاص و خدمت به خلق به طور عام را ضرورتی اجتناب ناپذیر در مسیر سلوک خود می‌داند. پس در نظام عرفانی بوسعید، «خدمت به دیگران» بالاترین عبادات و کانون اصلی نظام عرفانی شیخ است تا آنجا که می‌گوید: «هر آن مریدی که به یک خدمت درویشی قیام کند آن وی را بهتر از صد رکعت نماز افزونی.» (میهنی ۱۳۹۱: ۲۵۲) بوسعید همواره خدمت به خلق را سفارش می‌کرد. «...گفت: از دَرِ خانقاه تا بُنِ خانقاه همه گوهر

است ریخته، چرا برنچینید؟ جمع جمله بازنگرستند پنداشتند گوهر است ریخته تا بگیرند. چون ندیدند گفتند: ای شیخ! کجاست که ما نمی‌بینیم! شیخ گفت: خدمت! خدمت!» (همان: ۲۱۰)

از همین رو، شیخ بوسعید در کنار تمام ریاضت‌های معنوی و باطنی، سعی داشت که توجه خود را از مردم روزگار خویش باز ندارد و بعد اجتماعی رفتار او که ناشی از حالت بسط در عرفان اوست، خود عاملی می‌شود که وی را از سایر شیوخ و پیران روزگار خود متمایز کند.

آن‌چنان که از ذکر شیخ بوسعید در تذکره برمی‌آید، مرحله گذار برای ابوسعید بسیار سخت بوده است؛ «تا به چهل سالگی ریاضت شیخ سخت بوده است.» (عطار نیشابوری ۱۳۹۸: ۸۷۱) همچنان که در چارچوب مفهومی بیان شد، این مرحله از سخت‌ترین مراحل مناسک گذار است. از مهمترین اعمال منسکی که در عرفان و تصوف نشان از ترک هستی و فناء فی‌الله دارد، شب زنده‌داری است و ابوسعید نیز شب‌های بسیاری را به عبادت و قرآن خواندن مشغول بوده است. شب‌زنده‌داری یکی از مناسکی است که طبق آیات و روایات مختلف، راه رسیدن به حق را آسان می‌کند و عاشقان واقعی این فرصت را غنیمت می‌شمارند. عطار در مصیبت‌نامه تأکید دارد که:

عشق چون جایی چنین زوری کند	شیر را، دندان‌کنان، موری کند
گر نبوده‌ست این چنین شب هرگزت	من نخوانم جز گدای عاجزت
قدر این شب عاشقان دانند و بس	ذوق سیمرغی کجا داند مگس؟

(عطارنیشابوری ب ۱۳۹۷: ۳۸۲)

شیخ بوسعید هم ریاضت‌های شبانه را با ختم قرآن برای وصال حق به جان می‌خرد همراه با اعمالی خشن که بتواند نفس خویش را مهار کند؛ مانند هنگامی که سرنگونسار ختم قرآن آغاز کرد و روایت به صورت نمادین نقل می‌کند که به محض رسیدن به آیه **فَسَيَكْفِيكُمْ اللَّهُ** (بقره/۱۳۷) خون از چشمش چکید. این واژه به عنوان بلندترین کلمه و واژه مرکزی قرآن، حاوی پیام‌های پنهانی در این روایت است. از یکسو معنای عبارت «پس خداوند برای تو در برابر آنان کفایت است» دلالت بر رسیدن به این حقیقت والا برای بوسعید دارد که خداوند به

عنوان مقصد و مقصود نهایی برای بنده‌اش کافی است، آنچنان که خود شیخ بوسعید نیز می‌گوید: «در حال آن حدیث فرو آمد و مقصود نقد ما حاصل شد؛» (عطار نیشابوری ۱۳۹۸: ۸۷۱) که در واقع بیانی است از سر شکر برای رسیدن به مطلوب عارفانه خویش که از آن با تعبیر [حدیث] یاد می‌کند. از سوی دیگر تلاقی رسیدن بوسعید در ختم قرآن به عبارت *فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ* به عنوان کلمه مرکزی قرآن و رسیدن به مطلوب عارفانه یا همان [حدیث] را می‌توان به صورت نمادین به اهمیت مرکز و نقطه مرکزی که همان الله است مرتبط دانست. در نقد روانشناسانه این قضیه می‌توان گفت که این نقطه مرکزی نماد نظم و تعادل روان بوسعید است که منجر به شناخت آگاهانه «خود» در برابر «من» می‌شود.

«خود» کهن‌الگوی یکپارچگی روان است که سبب اعتلای «من» می‌شود. «من» مرکز آگاهی و احساس هویت و بخشی از ذهن است که به دنیای واقعی بیرونی واکنش نشان می‌دهد. (اسنودن ۱۳۹۲: ۱۰۴) بنابراین می‌توان گفت رسیدن به این آیه، سمبل وحدت و یکپارچگی «خود» و عالم درون است که هنرمندانه با چکیدن خون تصویرسازی شده است. عطار با زبانی شاعرانه به تصویر پردازی این موضوع می‌پردازد. بوسعید ابتدا بیم از دست دادن چشم خود را دارد اما در ادامه می‌گوید «ما را از این حدیث می‌باید. ما را ما نمی‌باید، خواه چشم باش و خواه نباش.» (عطار نیشابوری ۱۳۹۸: ۸۷۱) در تأویل سمبلیک، شیخ از قربانی کردن چشمانش برای رسیدن به وصال یار ابایی ندارد. اما در مرکزی‌ترین کلمه قرآن، خون از چشمش می‌چکد و در واقع این خون، قربانی است که به ریاضت‌ها و سختی‌های او پایان می‌دهد.

قربانی کردن سخت‌ترین مصیبت‌هایی را که امکان روی دادن آن می‌رود خشتی می‌سازد. یکی از نیروهای محرک پشتوانه سازوکار قربانی و شاخص‌ترین استنتاج نمادین خون، صورت فلکی میزان است. برجی که نماینده قانون الهی و آگاهی درونی انسان از قدرتی است که می‌تواند خود، محکوم‌سازی‌های بسیار سنگینی را بر خویش تحمیل کند (سرلو ۱۳۸۹: ۳۷۶) و شیخ با اینگونه ریاضت‌ها، تأییدها و توفیق‌هایی را از حق تعالی دریافت می‌کند. (رک. میهنی ۱۳۹۱: ۳۴) در *اسرارالتوحید* در ادامه این بحث نکته‌ای قابل توجه وجود دارد. آنجا که نواده

بوسعید از جانب وی نقل کرده «...می‌پنداشتیم که آن ما می‌کنیم. فضل او آشکارا گشت. از آن توبه کردیم و بدناستیم که آن همه پندار بوده است.» (همانجا) نکته اینجاست که نفس مدام به دنبال خواست‌های خویش است و التفات به نفس، چه بسا انسان را همچون حضرت آدم(ع) از وصال یار دور می‌سازد.

آنچه آدم را ز گندم اوفتاد عقل را از نفس مردم اوفتاد
یاد کرد نفس را در هر نفس گویی نام میهن نان است و بس
(عطارنیشابوری ب ۱۳۹۷: ۳۵۹)

بوسعید خود نفس را یار بد آموز می‌خواند و می‌گوید: «هیچ خطا و رای آن نبود که در حق دوست و خداوند خویش با دشمن تدبیر کنی، تدبیر صفت نفس است و نفس دشمن است.» (میهنی ۱۳۹۱: ۳۰۲) در مرحله گذار که مرحله جبران نیز نامیده می‌شود، باید تضادهای به وجود آمده که هرگونه نظم را بر هم می‌زند، از بین برد. برای همین این مرحله را انتقال نامیده‌اند. در چارچوب مناسک گذار، چنانچه نوآموز نتواند با روابط حاکم بر نظام هستی به‌درستی آشنا شود، نمی‌تواند به امر قدسی دست یابد. حال بوسعید می‌خواهد گرفتار نفس شود، اما زود توبه می‌کند. لازم به ذکر است که برخی عرفا توبه را لازمه طلب می‌دانند. «سراج طوسی گوید: ذوالنون را از توبه پرسیدند، گفت: عوام باید از گناهان توبه کند و خواص از غفلت.» (شعاعی و دیگران ۱۳۹۷: ۱۳۷) عطار نیز طلب و توبه را مرادف هم می‌داند.

چون نماند هیچ معلومت به دست دل بیاید کرد از هرچ هست...
چون شود آن نور بر دل آشکار در دل تو یک طلب گردد هزار
(عطارنیشابوری ب ۱۳۹۷: ۳۵۹)

توبه بوسعید بلوغ او در این مرحله و البته غفلتی است که حاصل پندار او بوده است. دکتر شفیعی کدکنی در این باره نوشته است: «مؤلف می‌خواهد بگوید شرع مرحله ساده اعتقاد یا باور است و دین امری است که به لحاظ اعتقادی به مرحله یقین رسیده باشد.» (میهنی ۱۳۹۱: ۴۸۶) بر پایه این دیدگاه، بوسعید که شریعت و طریقت را به درستی به جای آورده، در دین به مرحله یقین رسیده است. یقین اصل همه احوال است و همه احوال ظاهر یقین‌اند و یقین، باطن همه

احوال است. (سراج‌توسی ۱۳۸۱: ۱۲۰) در سیر و سلوک عرفانی، یقین یکی از مهمترین احوال صوفیه به شمار می‌آید. «ذوالنون گفته است که: آنچه چشم سر بیند، آن را علم خوانند و آنچه دل بیند، آن را یقین خوانند. (مستملی بخاری ۱۳۸۶: ۳۱۷) بوسعید پیش از این پندار، در مسیر فنا گام نهاده بود که فنا رهایی سالک از هر چه غیر از الله و رسیدن به توحید است. در ادامه محمدبن منور از جانب بوسعید نوشته است: «تو هست و او هست. دو هست شرک بود. خود را از میان بریاید گرفت؟» (میهنی ۱۳۹۱: ۳۴) و این یعنی یکی شدن که آن را می‌توان سیر بوسعید در عالم وحدت قلمداد کرد. بوسعید همچون عطار که یقین و فنا را ملازم توحید می‌داند، در ادامه نیز دل به فنای خود دارد تا از جانب خداوند نوری پدید آمد و ظلمت هستی او را ناچیز کرد و به تعبیر خودش «خداوند عزوجل ما را فراما نمود که آن نه تو بودی و این نه تویی.» (همان: ۳۵)

از نگاه انسان‌شناسانه در ادامه این مرحله، توبه نه تنها سازوکاری برای رسیدن به یقین و توحید بوسعید شد، بلکه مانعی برای گسست از وصال حق در سلوک بوسعید هم بود. با وجودی که این مرحله در مناسک گذار می‌تواند نوآموزان را هم قدرتمندتر و هم آسیب‌پذیرتر سازد؛ (فورت ۲۰۱۸: ۲) می‌بینیم بوسعید مورد قبول خلق واقع می‌شود، آنچنان که همسایگان وی خمر نمی‌نوشیدند و نجاست ستور بوسعید را از سر تقدس بر خود می‌مالیدند. ونجنپ هم در این مرحله افرادی که تحت انتقال قرار می‌گرفتند را مقدس می‌شمرد (همان) با این حال گفتیم که در این مرحله که برزخ نیز نامیده شده است، وضع افراد مدام در حال تغییر و تحول است به‌طوری که ترنر آن را دوره گذرا، مبهم و گنگی می‌داند که همه چیز در آن به حالت تعلیق در آمده است. (ترنر ۱۹۷۹: ۴۶۸) نکته قابل توجه برای بوسعید پس از مقبولیت نزد خلق در این مرحله انتقالی که مرحله آستانه‌ای^۱ نیز نام گرفته، این است که «آوازی آمد از گوشه مسجد که اولم یکف بریک (فصلت/۵۳) نوری در سینه ما پدید آمد و حجاب‌ها برخاست. هر که [ما] را قبول کرده بود از خلق، رد کرد.» (عطار

نیشابوری (۱۳۹۸: ۸۷۱) تا آنجا که شهادت به کافری او می‌دهند و اتفاقات دیگری رخ می‌دهد مانند آنکه بوسعید هنگام قرآن باز کردن آیه «وَنَبَلُّوْكُمْ بِالْخَيْرِ وَفِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ» (انبیاء/۳۵) را می‌بیند که «این همه بلاست که در راه تو می‌آریم اگر خیر است بلاست و اگر شر است بلاست. به خیر و شر فرومده‌ای و با ما گرد.» (ر.ک. میهنی ۱۳۹۱: ۳۵) در جهان‌بینی عارفانه، بلا و مصائب برای آن است که نفوس سالکان گداخته شود و عاشق واقعی کسی است که همواره در مقام رضا و خشنودی باشد که به قول بوسعید:

امروز به هر حالی بغداد بخاراست کجا میر خراسانست پیروزی آنجاست
(میهنی ۱۳۹۱: ۳۶)

مرحله نهایی گذار عرفانی بوسعید که در منسک گذار معادل الحاق یا پیوند دوباره است، پس از چهل سالگی برای او اتفاق می‌افتد که در ادامه توضیح خواهیم داد.

ج) مرحله انسجام یا پیوند دوباره

گفتیم که در مرحله گذار، شیخ بوسعید دچار بلاهایی شد که نهایتاً خلق حکم بر کافری او دادند. پس، هفت سال دیگر در بیابان به ریاضت و مجاهده مشغول بود تا حجاب‌ها از پیش وی برخاست و محمدبن منور ثمره آن مجاهدت‌ها را مشاهدات می‌داند. (ر.ک. میهنی ۱۳۹۱: ۳۷) «مشاهده عبارت از حضور و وجود حق بود، چنان که هیچ تهمت نماند و این آنگاه بود که شاهد به وجود مشهود قائم بود نه به خود و تا شاهد در مشهود فانی نشود و بدو باقی نگردد، مشاهده او نتوان کرد و شهود تجلی ذات را مشاهده گویند.» (کوپا ۱۳۹۰: ۲۱۱) پیش از این دلایلی آوردیم که بوسعید مراحل تکامل را در طریقت گذرانده و به یقین رسیده بود که «مشاهده یقینی است که با دریافت حضور مستقیم حق و بدون پوششی برای دل فزونی گیرد.» (همان: ۲۵۹) از همین رو، پس از چهل سالگی که گشایش‌ها در کار و دل شیخ به وجود آمده و حجاب‌ها برخاسته، حکایات همه

از کرامات شیخ است و بوسعید نیز مانعی برای لذت‌ها و خوشی‌های زندگی نمی‌دید. شفیع کدکنی هم اذعان داشته که زندگی بوسعید به دو مرحله تقسیم شده است که مرحله اول دوران ریاضت‌ها و مجاهده‌ها بوده و مرحله دوم در آسایش و تنعم می‌زیسته است. (۱۳۸۶: ۵۹) مرحله آسایش و تنعم بوسعید که ما آن را برابر مرحله پیوند دوباره می‌دانیم، هم برای مریدان و هم سایر مشایخ صوفیه بسیار عجیب بوده است که حکایت از «طعم وقت» نزد او دارد که این احوال، با مشیت الهی گره خورده است. در منطق‌الطیر می‌خوانیم که «مریدی از مریدان شیخ سرسر خربزه شیرین به کارد بر می‌گرفت و در شکر سوده می‌گردانید و به شیخ می‌داد تا می‌خورد، یکی از منکران این حدیث بر آنجا بگذشت گفت: ای شیخ این که این ساعت می‌خوری چه طعم دارد و آن سر خار و گز - که در بیابان هفت سال خوردی - چه طعم داشت؟ و کدام خوش‌تر است؟ بوسعید گفت: هر دو طعم وقت دارد. یعنی اگر وقت را صفت بسط باشد آن سر خار و خار خوش‌تر ازین بود و اگر حالت را صورت قبض باشد... و آنچه مطلوب است در حجاب، این شکر ناخوش‌تر از آن خار بود.» (شفیع کدکنی ۱۳۸۶: ۶۱-۶۰) بنابراین قبض و بسط را وقت تعیین می‌کند که بوسعید آن حال را از جانب حق می‌داند و از آن به «بهشت» (ر.ک. همان: ۵۳) تعبیر می‌کند و می‌گوید: «هر کجا ذکر بوسعید رود همه دل‌ها خوش گردد زیرا که از بوسعید با بوسعید هیچ چیز نمانده است» (میهنی ۱۳۹۱: ۳۰۰). برای بوسعید این‌گونه مجاهدت به فنا فی‌الله ختم شده است چرا که:

در ره معشوق خود شو بی‌نشان تا همه معشوق باشی جاودان
(عطارنیشابوری ۱۳۹۷: ب: ۴۳۷)

عرفا معتقدند سالک در مجاهدت و ریاضت نفس و تصفیه دل می‌تواند به مرتبه صفای آینگی برسد؛ (حائری ۱۳۷۴: ۸۷) پس بوسعید با ریاضت‌های سختی که بر خود تحمیل داشته توانسته هر دم متمایل به خدا باشد که «پیوستگی به حق پس از حصول قدری استعداد حاصل از اراده و ریاضت فراهم می‌گردد و با افزایش استعداد و آمادگی، افزایش می‌یابد،» (خرمشاهی ۱۳۶۸: ۴۴۸) و سالک به

جایی می‌رسد که وقت به سکینت مبدل می‌شود (داکانی ۱۳۸۰: ۴۴۹) و بوسعید بعد از چهل سال ریاضت توانسته بود در سیر و سلوک عرفانی خود، مستغرق در انوار الهی بلکه خودش ذره‌ای از آن، از کراماتی بهره برد که الهاماتی از غیب الهی در باقی عمرش باشد تا خلق را نیز به سوی باری تعالی رهنمون سازد.

نتیجه

در این پژوهش تلاش شد تا نظام عرفانی ابوسعید در چارچوب نظریه مناسبی گذار تشریح شود. بر این اساس، زندگی عرفانی ابوسعید و نظام آموزشی او به مثابه پدیده‌ای اجتماعی و فرهنگی در نظر گرفته شد. در همین رابطه دین به مثابه امری نمادین، نه تنها نشان از واقعیت‌های اجتماعی عصر ابوسعید دارد بلکه بر اساس آنچه که در پژوهش بدست آمد ضدساختارگرایی نظام آموزشی ابوسعید با در نظر گرفتن شرایط زمانی و مکانی آن، عامل انسجام و همبستگی اجتماعی جامعه آن دوره بوده است.

در گذار عرفانی ابوسعید، «الله» عامل فردیت‌یافتگی او و کهن‌الگوی انسجام روانی شیخ است. در واقع رسیدن به وحدت روانی در شیخ، خود وحدت و همبستگی اجتماعی را نیز به دنبال دارد. فرایند فردیت آغاز بحران فرایند رسیدن به توحید می‌شود چنانچه شیخ فانی شده از خویش، به تقابل با سایه نفس می‌رود و ریاضت‌های فراوان، صیقل روح و روان شیخ می‌شود تا با اهمیت دادن به شریعت در صراط طریقت و بهره‌مند شدن از راهنمایی پیران سلوکش، از آزمون‌های الهی رهایی یابد و سختی‌های پرتاقت مجاهده تا مشاهده را با رسیدن به تنعم زندگی نوش‌نیش‌های روزگار نماید. البته شیخ تمام اندوخته خود را برای مریدان و عوام رنجه دیده آن روزگار، در طبق اخلاص می‌گذارد تا هم به اعتلای وجود آدمی کمک کند و هم سهمی در اعتلای زبان فارسی و فرهنگ اعتقادی این سرزمین داشته باشد.

کتابنامه

- اژه‌ای، تقی و مهدی عرب‌جعفری. ۱۳۹۶. «مقایسه کهن‌الگوهای یونگ با شیوه عرفانی ابوسعید». فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. س ۱۳. ش ۴۷. صص ۶۶-۹۷.
- اسنودن، روث. ۱۳۹۲. یونگ مفاهیم کلیدی. ترجمه افسانه شیخ‌الاسلام زاده. چ ۱. تهران: عطایی.
- الیاده، میرچا. ۱۳۹۴. آیین‌ها و نمادهای آشناسازی، رازهای زادن و دوباره زادن. ترجمه مانی صالحی علامه، چ ۲. تهران: نیلوفر.
- بوی، فیونا. ۱۳۹۴. مقدمه‌ای بر انسان‌شناسی دین. ترجمه مهرداد عربستانی. چ ۱. تهران: افکار.
- بیات‌فرد، فاطمه و فاطمه لاجوردی. ۱۳۹۵. «استحاله و تغییر هستی‌شناختی در آیین‌های گذار». دوفصلنامه پژوهشنامه ادیان. س ۱۰. ش ۱۹. صص ۳۶-۲۱.
- پالمر، مایکل. ۱۳۸۸. فروید، یونگ و دین. ترجمه محمد دهگانپور و غلامرضا محمودی. چ ۲. تهران: رشد.
- پورنامداریان، تقی. ۱۳۶۷. رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی. چ ۲. تهران: علمی و فرهنگی.
- حائری، محمد حسن. ۱۳۷۴. متون عرفانی فارسی. چ ۱. تهران: کتاب ماد (وابسته به نشر مرکز).
- حسینی، مسعود و همکاران. ۱۴۰۰. «نقد اسطوره‌شناختی حکایت شیخ صنعان در منطق‌الطیر عطار نیشابوری بر مبنای نظریه مناسک گذار». فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. س ۱۷. ش ۶۲. صص ۱۷۷-۱۴۷.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین. ۱۳۶۸. ذهن و زبان حافظ چ ۴. تهران: البرز.
- داکائی، پرویز عباس. ۱۳۸۰. شرح قصه غربت غربی سهروردی. چ ۱. تهران: تندیس بهار.
- رنجبر، محمود و هدایت‌الله ستوده. ۱۳۹۵. مردم‌شناسی با تکیه بر فرهنگ مردم ایران. چ ۸. تهران: ندای آریانا.
- ریویر، کلود. ۱۳۸۲. درآمدی بر انسان‌شناسی. ترجمه ناصر فکوهی، چ ۳. تهران: نی.
- زرین کوب، عبدالحسین. ۱۳۸۵. از کوچه زندان (درباره‌ی زندگی و اندیشه حافظ). چ ۱۷. تهران: سخن.
- سراج‌طوسی، ابونصر. ۱۳۸۱. اللمع فی التصوف. تصحیح رینولد آلن نیکلسون. ترجمه مهدی حجتی. چ ۱. تهران: اساطیر.
- سرلو، خوان ادواردو. ۱۳۸۹. فرهنگ نمادها. ترجمه مهرانگیز اوحدی. چ ۱. تهران: دستان.
- شعاعی، مالک، محمدرضا حسینی‌نیا و مهری پاکزاد. ۱۳۹۷. «مراتب سلوک از منظر عطار و شبستری با تکیه بر منطق‌الطیر و گلشن راز». فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. س ۱۴. ش ۵۱. صص ۲۰۵-۱۶۹.

- س ۱۸ - ش ۶۶ - بهار ۱۴۰۱ ————— بررسی و تحلیل قربانی حیوانات در متون نظم روایی ... / ۱۵۱
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. ۱۳۸۶. چشیدن طعم وقت (مقامات کهن و نویافته بوسعید)، از میراث عرفانی ابوسعید ابوالخیر. چ ۳. تهران: سخن.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد. ۱۳۹۷. مصیبت‌نامه. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. چ ۸. تهران: سخن.
- _____ . ۱۳۹۸. تذکره‌الاولیاء. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. چ ۱. تهران: سخن.
- فکوهی، ناصر. ۱۳۸۴. تاریخ اندیشه و نظریه‌های انسان‌شناسی. چ ۳. تهران: نی.
- کوپا، فاطمه. ۱۳۹۰. شرحی بر کشف‌المحجوب هجویری. چ ۲. تهران: دانشگاه پیام نور.
- لویزن، لئوناردو. ۱۳۸۴. میراث تصوف. ترجمه دکتر مجدالدین کیوانی چ ۱. تهران: مرکز.
- مستملی بخاری. اسمعیل بن محمد. ۱۳۸۶. خلاصه شرح تعرف. تصحیح احمدعلی رجایی. چ ۲. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- مصفا، مظاهر. ۱۳۴۳. تعلیم و تربیت عرفانی. ماهنامه آموزش و پرورش. ش ۹. صص ۲۹-۲۵.
- میهنی، محمدبن منوربن ابی‌سعد بن طاهر بن ابی‌سعید. ۱۳۹۱. اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی‌سعید. مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. چ ۱۰. تهران: آگه.
- نیکلسون، رینولد. ۱۳۸۲. تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا. ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی. چ ۳. تهران: سخن.
- همایی، جلال‌الدین. ۱۳۸۵. مولوی‌نامه. چ ۱۰. تهران: هما.
- همیلتون، ملکم. ۱۳۸۷. جامعه‌شناسی دین. ترجمه محسن ثلاثی. چ ۱. تهران: ثالث.
- واخ، یواخیم. ۱۳۹۵. جامعه‌شناسی دین. ترجمه جمشید آزادگان. چ ۷. تهران: سمت.
- یونگ، کارل گوستاو. ۱۳۸۶. انسان و اسطوره‌هایش. ترجمه حسن اکبریان طبری. چ ۲. تهران: دایره.
- _____ . ۱۳۸۷. روح و زندگی. ترجمه لطیف صدقیانی. چ ۳. تهران: جامی.
- _____ . ۱۳۹۳. انسان و سمبولهایش. ترجمه محمود سلطانیه. چ ۹. تهران: جامی.

English Sources

- Jones, Lindsay (2005). *Encyclopedia of Religion, Second Edition*, U.S.A: Thomson Gale, vol.11.
- Turner, Victor (1979), *Frame, flow and reflection: Ritual and drama as public liminality*. Japanese Journal of Religious Studies, pp. 465-499.
- Forth, Gregory (2018) Rites of Passage, The International Encyclopedia of Anthropology. Edited by Hilary Callan. 2018 John Wiley & Sons, Ltd. Published 2018 by John Wiley & Sons

References

- Attār Neyšābūrī, Farido al-ddīn Mohammad. (2019/1397SH). *Mosībat-nāme*. Edition by Mohammad-rezā Šaftī Kadkanī. 8th ed. Tehrān: Soxan.
- Attār Neyšābūrī, Farido al-ddīn Mohammad. (2020/1398SH). *Tazkerato al-'owlīyā*. 1st ed. Tehrān: Soxan.
- Bayāt-fard, Fāteme and Lājvardy, Fāteme. (2017/1395SH). "Estehāle va Taqyīre Hastī Šenāxtī dar Āyīnhā-ye Gozār". *Two Quarterly Journal of Religion Research*. 10th Year. No. 19. Pp. 21-36.
- Bowie, Fiona. (2016/1394SH). *Moqadameh-ī bar Ensān-šenāsī-ye Dīn (The anthropology of religion: an introduction)*. Tr. by Mehr-dād Arabestānī. 1st ed. Tehrān: Afkār.
- Cirlot, Juan Eduardo. (2011/1389SH). *Farhange Namādhā (A dictionary of symbols)*. Tr. by Mehr-angīz Owhadī. 1st ed. Tehrān: Dastān.
- Dākānī, Parvīz-abbās. (2002/1380SH). *Šārhe Qesse-ye Qorbate Qarbī-ye Sohrevardī*. 1st ed. Tehrān: Tandīs Bahār.
- Ēliade, Mircea. (2016/1394H). *Āyīnhā va Namādhā-ye Āšenā-sāzī, Rāzhā-ye Zādan va Dobāreh Zādan (Rites and symbols of initiation the miste ries of Birth and Rebirth)*. Tr. by Mānī Sālehī Allāmeḥ. Tehrān: Nīlūfar.
- Ežeh-ī, Taqī and Mahdī Arab-ja'farī. (2018/1396SH). "Moqāyeseh-ye Kohan Olgūha-ye Jung bā Šīveh-ye Erfānī-ye Abū Sa'īd". *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 13th Year. No. 47. Pp. 66-97.
- Fokūhī, Nāser. (2006/1384SH). *Tārīxe Andiše va Nazariyehā-ye Ensān-šenāsī*. 3rd ed. Tehrān: Ney.
- Hā'erī, Mohammad Hasan. (1996/1374SH). *Motūne Erfānī-ye Fārsī*. 1st ed. Tehrān: Ketābe Mād.
- Hamilton, Malcolm. (2009/1387SH). *Jāme'e-šenāsī-ye Dīn*. Tr. by Mohsen Salāsī. 1st ed. Tehrān: Sāles.
- Hasanī, Mas'ūd and Others. (2022/1400SH). *Naqde Ostūre-šenāxtī-ye Šeyx San'ān dar Manteqo al-teyre Attāre Neyšābūrī bar Mabnā-ye Manāseke Gozār (The Story of Šeix Sanān in Mantiq-ut-Tayr of Attār: A Mythical Criticism Based on the Theory of Rite of Passage)*. *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 17th Year. No. 62. Pp. 147-177.
- Homāyī Jalālo al-ddīn. (2007/1385SH). *Mowlavī Nāmeḥ*. 10th ed. Tehrān: Homā.
- Jung, Carl Gustav. (2008/1386SH). *Ensān va Ostūrehā-yaš (Modern Man and His Myths)*. Tr. by Hasan Akbarīyān Tabarī. 2nd ed. Tehrān: Dāyereh.
- Jung, Carl Gustav. (2009/1387SH). *Rūh va Zendegī (L'ame et la vie)*. Tr. by Latīf Sedqīyānī. 3rd ed. Tehrān: Jāmī.

- Jung, Carl Gustav. (2015/1393SH). *Ensān va Sambolhā-yaš (Man and his symbols)*. Tr. by Mahmūd Soltānī-ye. 9th ed. Tehrān: Jāmī.
- Kūpā, Fātemeh. (2012/1390SH). *Šarhī bar Kašfo al-mahjūbe Hojvūrī*. 2nd ed. Tehrān: Payam Noor University.
- Lewisohn, Leonard. (2004/1384SH). *Mīrāse Tasavvof (Sufism heritage)*. Tr. by Majdo al-ddīne Keyvānī. 1st ed. Tehrān: Markaz.
- Mīhanī, Mohammad Ebne Monavvar Ebne Abī Sa'd Ebne Tāher Ebne Abī Sa'īd. (2013/1391SH). *Āsrāro al-towhīd fī Maqāmāto al-šeyḫ Abī Sa'īd*. Introduction, Edition and Comments by Mohammad-rezā Šaftī Kadkanī. 10th ed. Tehrān: Āgāh.
- Mosafā, Mazāher. (1965/1343SH). *Ta'līm va Tarbīyate Erfānī*. Education Monthly. No. 9. Pp. 25-29.
- Mostamalī Boxārī, Esmā'īl Ebne Mohammad. (2008/1386SH). *Xolāse Šarhe Ta'arrof*. Edition by Dr Ahmad-alī Rajāyī. 2nd ed. Tehrān: Pažūheš-gāhe Olūme Ensānī va Motāle'āte Farhangī.
- Nicholson, Reynold Alleyne. (2004/1382SH). *Tasavvofe Eslāmī va Rābete-ye Ensān va Xodā (The Idea of personality in sufism)*. Tr. by Mohammad-rezā Šaftī Kadkanī. 3rd ed. Tehrān: Soxan.
- Palmer, Michael. (2010/1388SH). *Freud, Jung va Dīn (Freud and Jung on religion)*. Tr. by Mohammad Deh-qān-pūr and Qolām-rezā Mahmūdī. 2nd ed. Tehrān: Rošd.
- Pūr-nāmdārīyān, Taqī. (1367/1989H). *Ramz va Dāstān-hā-ye Ramzī dar Adabe Fārsī*. 2nd ed. Tehrān: Elmī va Farhangī.
- Ranjbar Mahmūd and Sotūdeh Hedāyato al-llāh. (2017/1395SH). *Mardom-šenāsī bā Tekye bar Farhange Mardome Īrān (Anthropology emphasized on culture of Iran's people)*. 8th ed. Tehrān: Nedā-ye Āriyānā.
- Riviere, claude. (2004/1382SH). *Dar-āmadī bar Ensān-šenāsī (International a l'anthropologie)*. Tr. by Fokūhī, Nāser. 3rd ed. Tehrān: Ney.
- Šaftī Kadkanī, Mohammad-rezā. (2008/1386SH). *Češīdane Ta'me Vaqt (Maqāmāte Kohan va No-yafte-ye Bū-sa'īd), az Mīrāse Erfānī-ye Abū-sa'īd abo al-xeyr*. 3rd ed. Tehrān: Soxan.
- Sarāj Tūsī, Abū Našr. (2003/1381SH). *al-loma fī al-tasavvof*. Edition By Reynold Alleyne Nicholson. Tr. by Mahdī Hojjatī. 1st ed. Tehrān: Asātīr.
- Snowden, Ruth. (2014/1392SH). *Jung Mafāhīme Kelīdī (Jung: the key ideas)*. Tr. by Afsāne Šeyxo al-eslām-zādeh. 1st ed. Tehrān: Atāyī.
- Šo'a'ī, Mālek and Mohammad-rezā Hoseynī-nīyā & Meḥrī Pākzād. (2019/1397SH). "Marātebe Solūk az Manzare Attār va Šabestary bā Tekye bar Manteqo al-teyr va Golšane Rāz" (he Stages of Suluk from the Perspectives of Attar and Shabestari; Based on Manṭiq uṭ-Ṭayr and Gulshan-i Raz). *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 14th Year. No. 51. Pp. 169-205.

Wach, Joachim. (2017/1395SH). *Jāme'e-šenāsī-ye Dīn (Sociology of religion)*. Tr. by Jamšīd Āzādegān. Tehrān: Samt.

Xorram-Šāhī, Bahā'o al-ddīn. (1990/1368SH). *Zehn va Zabāne Hāfez*. 4th ed. Tehrān: Alborz.

Zarrīn-kūb, Abdo al-hoseyn. (2007/1385SH). *az Kūče-ye Rendān (Darbāre-ye Zendegī va Andīše-ye Hāfez)*. 17th ed. Tehrān: Soxan.

بازتاب اندیشه آفرینش بنی در شاهنامه فردوسی و مثنوی مولوی

رضا ساریخانی* - قدمعلی سرامی** - عبدالحسین فرزاد***

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران - دانشیار زبان و ادبیات فارسی، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران - دانشیار زبان و ادبیات فارسی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

چکیده

از کلیدی‌ترین مباحث در ادب حماسی و عرفانی به‌ویژه در شاهنامه و مثنوی، جلوه‌های نوع دوستی انسان است. در این آثار، خاستگاه متفاوت آفرینش و خلقت، تصاویر متفاوتی از انسان و جلوه‌های نوع دوستیش پدید آورده است که بر ضروری بودن این کاوش صحه می‌گذارد. پژوهش حاضر به روش تحلیلی - توصیفی می‌کوشد به بازتاب اندیشه آفرینش بنی در شاهنامه و مثنوی بپردازد. در تصویر آفرینش، بنی از آمیزش نیروهای مخفی در یک «بن»، گیتی و انسان پدید می‌آید.

یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که مهر و پیوند، هدف نهایی زندگی انسان‌هایی است که خود را آفریده مهر و آمیزش می‌دانند. فردوسی و مولوی نیز با چنین مهری در اشعارشان، سعی در آفرینش ایرانی تازه دارند؛ ایرانی که گوهرش «مردمی» و «جهانی» است. این مردمی بودن، به فرد و جامعه، بی آن که شخصیتشان را بگیرد و یا بزدايد، معنا و جان می‌دهد و مردمی بودن جهانی، تنوع و هماهنگی همگان را می‌پسندد و می‌پرورد.

کلیدواژه: اسطوره، جهان، انسان، فطرت، نوع دوستی.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۰۷/۲۹

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۱۰/۰۲

*Email: rsarikhani00@gmail.com

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

***Email: afarzadazad.ac.ir

مقدمه

از محوری‌ترین مباحث مطرح در ادب حماسی و عرفانی به‌ویژه در «شاهنامه» و «مثنوی مولوی»، جلوه‌های گوناگون هستی انسان است. برای شناخت انسان در هر جامعه‌ای باید اسطوره‌آفرینش و خلقت آن جامعه را نیز بررسی کرد. ایرانیان در تفکر اسطوره‌ای خود درباره انسان این باور را داشته‌اند که «تخمه‌ای است که آخته و بارور می‌گردد.» (فرنیغ دادگی ۱۳۶۸: ۸۰)

نخستین پرسش‌ها در فرهنگ اسطوره‌ای ایرانیان، جستن بن جهان بود. از این رو داستان‌های آفرینش ایرانی، «بندهشن» نامیده شده‌اند. واژه بندهشن؛ یعنی بُنی که پس از افشاندن خود، آسمان، آب، زمین، گیاه، جانور و انسان می‌شود. (ر.ک. جمالی، بی‌تا: ۱۳ و ۱۴) اسدی توسی می‌گوید:

درختی شناس این جهان فراخ	سپهرش چو بیخ ، آخشیحانش شاخ!
ستاره چو گل‌های بسیار اوی	همه رستنی برگ و ما بار اوی!
به تخم درخت، ار فتی در گمان	نگه کن برش ، تخم باشد همان!
بَرِ این جهان، مردم آمد درست	چنان دان که تخمش همین بُد نخست!

(اسدی توسی ۱۳۵۴: ۱۴۴)

درخت بس تخمه، که در میان دریای فراخکرت رُسته است و تخم همه گیاهان بدوست؛ و باشد که [او را] نیکو پزشک؛ باشد که [او را] کوشا پزشک؛ باشد که همه پزشک خوانند.» (فرنیغ دادگی ۱۳۹۵: ۱۰۱) «همین درخت است که همه نوع گیاهان از او همی رویند و سیمرغ بر آن آشیانه دارد.» (زاد/سپرم ۱۳۶۶: ۱۲) اسدی در توصیف این درخت و سیمرغ بر فراز آن می‌گوید:

دگر ره سپهدار پیروز بخت	ز مَلّاح پرسید کار درخت
چنین گفت کان جای سیمرغ راست	که بر خیل مرغان همه پادشاست!

س ۱۸ - ش ۶۶ - بهار ۱۴۰۱ - بازتاب اندیشه آفرینش بنی در شاهنامه فردوسی و ... ۱۵۷

هر آن مرغ که این جاست از بیم اوی
چو گمراه بیند کسی روز و شب
از ایدر برد نزدش اندر شتاب
به سوی ره راست باز آردش
پدید آمد آن مرغ هم در زمان
از او شد چو صد رنگ فرش آسمان
نیارد بُد این ز آن دگر کینه جوی!
ز بی توشگی جان رسیده به لب
به چنگال میوه به منقار آب
ز مردم کرا دید نازارزش
(اسدی توسی ۱۳۵۴: ۱۵۳)

در این تصویر، خدا و گیتی دو چیز بریده از هم نیستند، بلکه دو بخش از تحوّل یک وجود هستند. گیتی و انسان بخش گسترده و شکفته خداست. از این رو «به باور فردوسی، جان با آفریننده خویش، هم گوهر است و بالمآل، مردم که صورت فشرده و درهم تنیده جهان است با وی هم گوهر خواهد بود.» (سرامی ۱۳۸۵: ۹۶) چنین خدایی است که به انسان می‌گوید: «دوست‌داشتنی بودم، تو مرا دوست داشتنی‌تر کردی. زیبا بودم، تو مرا زیباتر کردی. دلپسند بودم، تو مرا دلپسندتر کردی. بلند پایگاه بودم، تو مرا بلند پایگاه‌تر کردی.» (اوستا ۱۳۸۵: ۵۱۲)

این تصویر خدا بن‌مایه یا کیمیای هستی یا اصل تحوّل و حرکت در همه تخم‌های افشانده ی خود به سوی بهی و بهتری بوده است. برای ایرانی چون انسان از تخم خدا روییده بود، سرشت خدا را داشت:

تباهی به چیزی رسد ناگزیر
که باشد به گوهر تباهی پذیر
(اسدی توسی ۱۳۵۴: ۱۲)

کند هر کس آن کاید از گوهرش
که هر شاخ چون تخمش آید برش
(همان: ۴۲۸)

«به سبب استواری باز آفرینی، همه چهره‌ها (تخم‌ها) در پایان به آغاز همانند باشند؛ چنان که مردم که هستی آنان از تخم (نطفه) است، از نطفه به وجود می‌آیند و گیاهان که هستی آنان از تخمک است، کمال پایانی آنان باز همان تخم است.» (زاد/سپهرم ۱۳۶۶: ۵۹)

این تصویر جفت بنی از آفرینش، پس از زرتشت در دین اسلام، درباره «الله» - تبارک و تعالی - در قالب « هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ ... » (حدید/۳) و انسان تعریف شده است، چنانکه فردوسی، انسان را نخستین فطرت، پسین شمار می‌خواند. (فردوسی ۱۳۷۹، ج: ۱، ۱۶) همین برداشت، در ادب عرفانی ایران به عنوان یکی از والاترین دریافت‌های عرفانی در نظر گرفته می‌شود. برای نمونه عزیز الدین نسفی، انسان را آغاز و انجام می‌داند و او را نقطهٔ اول و آخر دایرهٔ آفرینش می‌شمارد. (ر.ک. ۱۳۶۲: ۶۴) اندیشهٔ تکامل ایرانی و اسلامی، «مداری است که انسان‌ها با پیمودنش، از زمان به ظهور می‌آیند و از ظهور به زمان می‌روند و این سیر، جز وحدت موجود چیزی نیست.» (بیدآبادی ۱۳۸۱: ۶۱)

اسدی توسی، تصویری شگفت از درخت هرویسپ تخمه^۱ (بس تخمه) ارائه می‌کند که از یک بن، درختی می‌روید که هفت بر گوناگون اما همبسته دارد. این تصویر به طور دقیق بازتاب دهندهٔ نگرش ایرانیان به پیوند و مهر بنی به همهٔ پدیده‌های گیتی است:

درختی گشن رُسته در پیش تخت	که دادی بر از هفت‌سان آن درخت!
ز انگور و انجیر و نارنج و سیب	ز نار و ترنج و به دلفریب!
نه باری بدین‌سان به بار آمدی	که هر سال بارش دو بار آمدی!
هر آن برگ کز وی شدی آشکار	بدی چهر آن بت بر او بر نگار!

(۱۳۵۴: ۱۹۱)

در شاهنامه، زال در پاسخ به موبدان، این درخت را زمان بی‌کرانه؛ یعنی پیوسته و نابریده می‌داند که هر روز بر تنهٔ آن، شاخه‌ای جدید سبز می‌شود. هر روزی برابر با یک شاخه و هر شاخه‌ای یک روز تازه است. این روز از روز پیشین بریده نیست بلکه از آن می‌روید و به آن متصل است. (ر.ک. فردوسی ۱۳۷۹، ج: ۱)

1. Harvīsp toxme

س ۱۸ - ش ۶۶ - بهار ۱۴۰۱ - بازتاب اندیشه آفرینش بنی در شاهنامه فردوسی و ... ۱۵۹

۲۲۱ و ۲۲۰) سرامی می‌نویسد: «به اعتقاد من، بزرگ‌ترین دلیلی که هنوز به شاهنامه مراجعه می‌کنیم، جنبه آیینگی آن است. ما همچنان می‌توانیم خودمان و اجدادمان را که در این سرزمین که ما داریم زندگی می‌کنیم، زیستند، در آینه شاهنامه ببینیم.» (۱۳۹۲: ۱۷۵) ژاله آموزگار نیز آورده است که:

«از نطفه کیومرث که بر زمین ریخته می‌شود پس از چهل سال، شاخه‌ای ریواس می‌روید که دارای دو ساق است و پانزده برگ مطابق با سال‌هایی است که مشی و مشیانه در آن هنگام پانزده ساله بودند. نشان در کمر گاه چنان به هم پیوند خورده است که تشخیص این که کدام نر است و کدام ماده امکان‌پذیر نیست. این دو گیاه به صورت انسانی در می‌آیند و روان به گونه مینوی در آنان داخل می‌شود.» (آموزگار ۱۳۷۴: ۴۵)

درست این تصویر درختی از آفرینش را مولوی در مثنوی نیز آورده است:

این جهان، همچون درخت است ای کرام ما بر او چون میوه‌های نیم خام!
(مولوی ۱۳۹۱، ج ۳: ۴۴۶)

تو ز خاک سر برآور که درخت سربلندی تو پیر به قاف قربت که شریف تر همایی!
(همان: ۱۰۵۳)

اینکه در اندیشه آفرینش بنی سراسر هستی یک درخت است، کاهش جهان به هستی گیاهی نیست، بلکه درک هستی در اوج همبستگی و با هم‌آمیختگی همه اجزایش است. این درخت، برآمده از شیرابه بن ناپیدا است. بن ناپیدای این شیرابه، «بهمن» مایه آمیختگی دو نیروی نهفته در این شیرابه است. «مینوی خرد همان امشاسپند و هومن (کورجی ۱۳۷۱: ۸) چسب ناپیدا در میان «باد» (وات: ۱ وای / نیروی مادینه جوینده: ارتافرود و رام) و «انگره مینو»^۲ (نیروی نرینه تلنگر زننده: بهرام) است. در شاهنامه نشانی از این بهمین در میان شیرابه جان‌هنگامی مشاهده

می‌شود که بیژن به طعنه، به «هومان ویسه» می‌گوید که برود و در میان «باد» و «اهریمن» گم و ناپیدا شود:

چنین پاسخ آورد بیژن که شو پست «باد» و «آهرمنت» پیش روا!
(فردوسی ۱۳۷۹، ج ۵: ۲۲۶)

مولوی به روشنی از تراوش شیرابهٔ جانان در تن‌های در ظاهر متفاوت می‌گوید که در پیوند با هم، جانان هستند:

نرنجم ز آنچ مردم می‌برنجند، که پیشم جمله جان‌ها هست یکتا!
اگر چه پوستینی بازگونه بپوشیده است این اجسام بر ما
تو را در پوستین من می‌شناسم همان جان منی در پوست جانا!
بدرم پوست را تو هم بدران چرا سازیم با خود جنگ و هیجا؟
چراغک‌هاست کاتش را جدا کرد یکی اصلست ایشان را و منشا!
یکی طبع و یکی رنگ و یکی خوی که سرهاشان نباشد غیر پاها!
(مولوی ۱۳۸۴: ۸۹)

این پیوند بنی، طیف همهٔ مهرهایی است که از هم گسسته نمی‌شوند. در شاهنامه، همیشه سخن از جفت کردن خرد با این یا با آن چیز می‌شود: «که با داد یزدان، خرد باد جفت؛» (فردوسی ۱۳۷۹، ج ۶: ۴۱۵) یا «که بیدار دل باش و با بخت جفت.» (همان، ج ۷: ۳۱۳) این است که در فرهنگ ایران، همهٔ رنگ‌ها و اختلافات را می‌توان با هم هماهنگ و دوست (جفت) کرد و تحولات شگرفی را در روابط فرد و جامعه پدید آورد. هنگامی که مولوی می‌گوید:

چون که بی‌رنگی اسیر رنگ شد موسئی با موسئی در جنگ شد
چون که آن رنگ از میان برداشتی موسی و فرعون دارند آشتی
(مولوی ۱۳۹۱، دفتر ۱: ۱۲۲)

بن ناپیدای سه تای یک تا، بهمن یا اصل میان که ناگرفتنی یا اسیر ناشدنی و بی‌رنگ است، در یک رنگ، ثابت نمی‌ماند و اسیر یک رنگ نمی‌شود بلکه در

س ۱۸ - ش ۶۶ - بهار ۱۴۰۱ - بازتاب اندیشه آفرینش بنی در شاهنامه فردوسی و ... ۱۶۱

جریان پیدایش از رنگی به رنگی دیگر، دگرگونی می‌یابد. این است که صورت و عبارت یافتن، غیر از ماندن در آن عبارت، صورت یا پیکر است.

هر لحظه به شکلی بت عیار درآمد دل برد و نهان شد
(مولوی ۱۳۸۴: ۵۷۳)

هنگامی که حقیقت در یک رنگ اسیر شد، آنگاه دارندگان حقیقت، پدید می‌آیند و با هم می‌ستیزند. آنان حقیقت یا آن بن را در رنگارنگیش، در دگرگونی از رنگی به رنگ دیگر نمی‌توانند دریابند چون اسیر یک رنگ، یک صورت، یک پیکر و یک روش شده‌اند.

اهمیت و ضرورت پژوهش

هر چند تا کنون پژوهش‌های بسیاری در حوزه مسایل مربوط به انسان در شاهنامه و مثنوی انجام شده است، اما تا کنون پژوهشی که جلوه‌های نوع دوستی انسان را در شاهنامه و مثنوی بنا بر اندیشه آفرینش بنی بررسی و تحلیل کرده باشد، انجام نشده است. در این پژوهش‌ها فضایل اخلاقی انسان به خاطر اطاعت از امر خالق و رذایل اخلاقی انسان به خاطر نافرمانی از امر اوست. در حالی که پژوهش پیش رو به بررسی و تحلیل رابطه گیتی، انسان و خدا بنا بر اندیشه آفرینش بنی می‌پردازد. بر اساس این اندیشه‌نگاری، انسان و گیتی تخم‌های یک خوشه هستند که از بن مایه خداوند می‌رویند. از این رو رابطه مردم، گیتی و خدا رابطه «با همی» است. بر اساس این تصویر در میان انسان و گیتی، مایه ناپیدای پیوند (بهمن = وهومن)^۱ یا به تعبیر عرفانی گنج مخفی است که پیوند دهنده، هماهنگ کننده و پدید آورنده وحدت رنگین کمانی است. بنابراین اندیشه، نگاه

1. bahman=vahūman=human

به جلوه های نوع دوستی انسان در شاهنامه و مثنوی چشم‌انداز نوینی را در تحلیل و بررسی این آثار به دست می‌دهد.

سؤال و روش پژوهش

روش پژوهش این مقاله، کتابخانه‌ای و به شیوه توصیفی و تحلیلی است. نخست ابیات شاهنامه و مثنوی در این مورد بررسی می‌شود و سپس مصادیق مرتبط با موضوع این پژوهش طبقه‌بندی و تحلیل می‌شود. این پژوهش در پی پاسخ به پرسش‌های زیر است:

(۱) اندیشه آفرینش بنی چیست؟

(۲) آیا اندیشه آفرینش بنی در ادب حماسی و عرفانی ایران به‌ویژه در شاهنامه و مثنوی بازتاب یافته است؟

(۳) چرا انسان بنا بر اندیشه آفرینش بنی در شاهنامه و مثنوی میان گراست؟

پیشینه پژوهش

تا کنون پژوهش‌هایی در باره انسان و واکاوی ویژگی‌های او در ادب حماسی و عرفانی انجام شده است. حسین رزمجو (۱۳۶۸)، در *انسان آرمانی و کامل* در ادب حماسی و عرفانی فارسی در کنار موضوعات خدا پرستی، دینداری و... از بشر دوستی نیز به عنوان یکی از مضامین این آثار یاد می‌کند. سرامی (۱۳۹۳)، در *از رنگ گل تا رنج خار* به کردارهای ایثارگرانه قهرمانان در شاهنامه می‌پردازد. آرزو رسولی (۱۳۹۲)، در مقاله «داستان آفرینش انسان از منظر اسطوره‌شناسی تطبیقی» به داستان و خاستگاه آفرینش انسان می‌پردازد و همانندی‌ها و

س ۱۸ - ش ۶۶ - بهار ۱۴۰۱ - بازتاب اندیشه آفرینش بنی در شاهنامه فردوسی و ... ۱۶۳

تفاوت‌های روایات آفرینش انسان در متون یهودی، مسیحی، اسلامی، مانوی و زرتشتی را نشان می‌دهد. سرامی (۱۳۸۷)، در مقاله «داستان سودابه و سیاوش از منظری دیگر» با توجه به نگره مذهب مهر (میترایسم) نشان می‌دهد که وجود هر یک از آن دو را که در نمود با هم می‌ستیزند ضرورت وجود دیگری است، اما ایده‌آل اندیشه آفرینش بنی، تحقق جهانی است که آن دو در نمود نه در ستیز که در کنار هم زندگی کنند. کاویانی و موسوی (۱۳۸۹)، در مقاله «تحلیل روانشناسی دیدگاه مولوی در موضوع نوع دوستی» ابیاتی از مولوی را در تایید سخنان بزرگان علم روانشناسی اجتماعی ارائه داده‌اند. کتابی (۱۳۹۹)، در مقاله «جلوه‌هایی از نوع دوستی در شاهنامه» به خاستگاه بنی‌ها در آن‌ها پرداخته است. سیف (۱۳۸۴)، در مقاله «بازتاب شاهنامه در مثنوی» به توضیح اصطلاحات تلمیحی مشترک مانند اژدها، اهریمن، ایزد و... در این دو کتاب می‌پردازد. در هیچ کدام از این پژوهش‌ها به اندیشه آفرینش بنی و بازتاب آن در ادب حماسی و عرفانی ایران به‌ویژه در شاهنامه و مثنوی پرداخته نشده است.

آفرینش بنی

از آنجا که متون حماسی و عرفانی ایران، میدان آمیزش و آویزش فرهنگ ایران با روایت‌های میتراسی^۱، زرتشتی، مانوی^۲، اسلامی و... از این فرهنگ است. (صفاری ۱۳۸۳: ۴۹ و ۵۰) فردوسی و مولوی در شاهنامه و مثنوی اندیشه آفرینش بنی که مهر و پیوند است، آفریننده هستی می‌دانند که با سر اندیشه خلقت جهان بر پایه اصل قدرت و امر، آمیخته و شکل و ترکیبی ویژه را پدید آورده‌اند.

1. Mitrāsī.

2. Mānavī

تصویر درخت «هرویسپ تخمه» که در میان دریای «وروکش» (فراخکرت)^۱ یا فراز البرز است و سیمرغ بر آن نشسته، بیانگر خوشه بودن و سرشار و لبریز بودن سیمرغ بوده است. از این رو خوشه همه انسان‌ها، سیمرغ نام دارد. یک بخش از این تصویر را عطار در منطق الطیر بازتاب داده است. عطار پیدایی جهان و انسان را از این اصل می‌داند:

از یک اصل است جمله پیدا	اما	دل	تو	نظر	ندارد!
در ذره تو اصل بین که ذره	از	ذره	شدن،	خبر	ندارد!
اصل است که فرع می نماید	زآن	اصل	کسی	گذر	ندارد
عطار اگر زبون فرع است	جان،	چشم	ز	اصل	بر ندارد

(۲۵۶:۱۳۶۸)

«خوشه» چند ویژگی چشمگیر دارد که تصاویر خدا و انسان را در اندیشه آفرینش بنی مشخص می‌کند. یکی آن که خوشه، مرکب از تخم‌های فراوان است که بیان تنوع و فردیت است، به‌ویژه که این گوناگونی و فردیت، آگاهانه در داستان سیمرغ در «بندهشن»، نشان داده می‌شود. (فرنیغ دادگی ۱۳۹۵: ۸۷) و به خاطر همین کثرت تنوع تخم‌هاست که هر تخمی از این خوشه، داروی دردی دیگر است. تخم‌های «درخت همه تخمه»، هر کدام تخم گیاه یا جان دیگریست. دوم آن که این تخم‌ها به هم پیوسته و بسته‌اند که بیان مهر، یگانگی و خویشاوندی است. سوم آن که در گوهر هر تخمه‌ای، باز نیروی خوشه شوی و نیروی آفرینندگی هست که به تخم‌های دیگر نیز که پیایی می‌آیند، منتقل می‌سازد. از این نظر که تخم، اصل آفرینندگی؛ یعنی مایه مهر و پیوند را در میان خود دارد و این اصل را به آن چه می‌آفریند، انتقال می‌دهد، آفریننده با آفریده برابر است. چهارم آن که در هر بُنی، اصل تحوّل و گشتن هست و در تحوّل است که خوشه و درخت به تعبیر مولوی «نیستان» می‌شود. هر یک از نی‌های این نیستان (بیشه)، مردم (مر تخم) نیک‌بختی هستند که در پیوند با هم نیستان یا به تعبیر فردوسی «سیمرغ» می‌سازند.

1. (farāxkart) vorūkaš

س ۱۸ - ش ۶۶ - بهار ۱۴۰۱ - بازتاب اندیشه آفرینش بنی در شاهنامه فردوسی و ... ۱۶۵

یکی بیشه پیش آمدش پر درخت نشستگه مردم نیک بخت!
(فردوسی ۱۳۷۹، ج ۷: ۳۱۹)

از این رو شکایت مولوی در نی‌نامه به خاطر این است که این نی‌ها از پیوند و دوستی با هم بریده‌اند. مولوی به عنوان یک نی از این نیستان، آرزو می‌کند که در همین گیتی دوباره همه نی‌های هم جان، همبسته و به تعبیر عطار، سیمرخ شوند:
بشنو این نی چون حکایت می‌کند از جدایی‌ها شکایت می‌کند
هر کسی کو دور ماند از اصل خویش باز جوید روزگار وصل خویش
(مولوی ۱/۱۳۹۱)

این مهر و عشق فراگیر که به معنای اصل نخستین آفریننده است، به پیوندجویی با همه جان‌ها، انسان‌ها و طبیعت باز می‌گردد و برای بهبودی و تحوّل هر انحطاط و فساد در اجتماع باید به آن بازگشت:
وصل کنی درخت را حالت او بدل شود چون نشود مها، بدل جان و دل از وصال تو
(همو ۱۳۸۴: ۸۰۶)

در اندیشه آفرینش بنی، رابطه هر جانی با جانان، رابطه تخم با خوشه است. جان در این تصویر، تخمی از خوشه و در خوشه است و همه پدیده‌های گیتی و مردم، خوشه جانان هستند. این است که رابطه‌ی انسان با خدا رابطه تنگاتنگ انسان را با طبیعت، افراد، جانوران و اجتماع بیان می‌کند. این تخم‌ها در دوری از خوشه نیز از آن بریده نیستند، چون میان آن‌ها مایه کشش به پیوند با هم هست. کشش و جستجو، چهره دیگری از رابطه جفتی یا با همی‌ست. جستن به معنای جنبش برای جفت شدن با هم، ویژگی فطری شیرابه جان در همه بن (تخم)‌های افشاندۀ سیمرخ است. از این رو مولوی، حال ما آدمیان را چون حال چرخ، سرگردانی و جویندگی می‌داند. (ر.ک. مولوی ۱/۱۳۹۱: ۶۳) و به همه سفارش می‌کند که لحظه‌ای درنگ را روا ندارند:

هین بجو که رکن دولت، جستن است هر گشادی در دل، اندر بستن است
از همه کار جهان پرداخته کو و کو می‌گو به جان چون فاخته
(همان/۴۹۶۳)

در اندیشه آفرینش بنی، انسان، «فرهنگ» است. معنای واژه فرهنگ، «کاریز» (ابن خلف تبریزی ۱۳۴۴: ۸۲۹)، گواه بر پیوند مستقیم هر انسان به صورت کاریزی با شیرابه کاریزهای دیگر است که کشش به پیوند با هم دارند. از این رو خویش کاری همه خردهای بر آمده از شیرابه جان انسان این است که از خودشان فرا جوشند و در روند به هم جوش خوردن و هم‌فهمی هنر توافق و تفاهم اجتماعی را پدید آورند.

از چشمه جان ره شد در خانه هر مسکین مانده کاریزی بی‌تیسه و بی‌میتین
(مولوی ۱۳۸۴: ۷۰۸)

اینکه شاهنامه نیز همگان را به نیک‌اندیشی، آزاد مردی، داد پیشگی و دانایی رهنمون می‌سازد (یوسفی ۱۳۶۵: ۵) تلنگری برای رجوع به بن و اصل زاینده و آفریننده نیکی در خود است. انسانی که به این ویژگی دست یابد با پرستاری از مردم و همه پدیده‌های هستی و شاد کردنشان شاد می‌شود و روند پدید آوردن گوهر مهری در اندیشه و تبدیل آن به گفتار و کردار را «راستی» و «آزادی» خود می‌داند.

بیا تا به شادی دهیم و خوریم چو گاه گذشتن بود بگذریم
(فردوسی ۱۳۷۹، ج ۳: ۱۰۹)

بیا تا همه دست نیکی بریم جهان جهان را به بد نسپریم
(همان ج ۷: ۱۹۲)

اصل میان

واژه «میان» در اصل از ترکیب «مید» یا «میت» و «یانه» شکل گرفته است. در برهان قاطع زیر واژه «میده» چنین آمده است:

«آرد گندم دو بار بیخته را گویند و نام حلوایی است که از شیر گوسفند و شکر سفید پزند و بعضی گویند نام حلوایی است که چند میوه را در شکر بپزند و

س ۱۸ - ش ۶۶ - بهار ۱۴۰۱ - بازتاب اندیشه آفرینش بنی در شاهنامه فردوسی و ... ۱۶۷

بعضی دیگر گویند که آن آب انگور است که نشاسته و آرد گندم در آن کنند و چندان بجوشانند تا سخت شود.» (ابن خلف تبریزی ۱۳۴۴: ۱۱۱۱)

همچنین پسوند «یانه» آمده است که «هاون و آن ظرفی است که چیزها در آن کوبند و به معنی بزرگ هم هست و آن تخمی است که روغن از آن گیرند.» (همان، ۱۲۲۹) از این رو میان، اصل و مایه‌ی پیوند و آمیزش است. واژه میان، یکی از ژرف‌ترین اصطلاحات فرهنگ ایران است که در عرفان هم در واژه «آن» مانده است:

شاهد آن نیست که مویی و میانی دارد بنده طلعت آن باش که «آنی» دارد (حافظ ۱۳۷۱: ۱۶۰)

پسوند «ایران» (ایریانه)، «یان» جای پیوند یابی گوناگونی‌ها و اضداد است. از این روست که نام چهار گاهنبار از شش گاهنبار، «میان» خوانده می‌شود: «مید یوزرم^۱ + مید یوسه^۲ + مید یاریم^۳ + همسپاس میدیه^۴.» (ابن خلف تبریزی ۱۳۴۴: ۹۷۳ و ۹۷۲) تصویر «میان» مفهوم بسیار گسترده‌ای بوده است. همان گونه که این اصل آفریننده بایست در میان انسان در کار باشد تا هستی و جان انسان دوام یابد همان گونه باید این اصل آفریننده در میان افراد، اقوام، ملل و عقاید باشد تا همبستگی آن‌ها دوام بیاورد و آشتی میان آن‌ها، صورت بگیرد. به همین دلیل در اندیشه آفرینش بنی این اصل پیوند، اصل جهان‌آرایی بوده است. اصل میان یا پیوند تفاوت‌ها و تضادها تنها به این بس نمی‌کند که دو نفر، عقاید و افکار همدیگر را تحمل کنند و با هم مدارا کنند که در پی آن است که دو نفر در هم‌اندیشی با هم، هنر هم‌زیستی و با هم اندیشیدن را فرا بگیرند تا با هم، اندیشه‌های نو بیافرینند.

عرفان «درون‌گرا» نیست بلکه «میان‌گرا» است و اصل میان یا مایه پیوند، نه تنها به عنوان گنج و سر نهفته در میان شیرابه جان هر انسانی است که به همان اندازه،

1. Mīd yūzem
3. Mīd yārīm

2. Mīd yūse
4. Hamsepās Mīd ye

گنج و سرّ نهفته در میان انسان و انسان دیگر، میان انسان و طبیعت، میان انسان و گیتی و میان انسان و خداست.

اصل میان در شاهنامه

الف) میان، اصل ناپیدا: در فرهنگ ایران، همان‌گونه که در بن شیرابه هر جانی، اصل میان، مایهٔ پیوند و هماهنگی نیروهای متفاوت است هر انسانی هم می‌تواند مایهٔ میان و پیوند دادن خود با دیگران و دیگران با همدیگر باشد. چنین انسانی بی آنکه واسطه و دیده شود، تفاوت‌ها و پادها را پیوند می‌زند و آن‌ها را به هم متصل می‌کند. در خوانِ دومِ رستم، هنگامی که او از تشنگی و گرما بر زمین می‌افتد و میشی نیکو سُرین، پیش رستم، زمین را می‌پیماید، رستم در پی این میش می‌رود و به چشمه می‌رسد. ناگهان متوجه می‌شود اثری از آن میش نیست. در واقع این میش، اصل میان رستم و چشمه است که هیچ جای پایی از خود باقی نمی‌گذارد:

به ره بر یکی چشمه آمد پدید	چو میش سر آور بدانجا رسید
تهمن سوی آسمان کرد روی	چنین گفت که ای داور راستگوی
بر این چشمه جای پی میش نیست	همان غرم دشتی مرا خویش نیست

(فردوسی ۱۳۷۹، ج ۲: ۹۳)

این مایهٔ میان، تفاوت‌ها (رستم و آب) را به هم می‌آمیزد و خود گم و مخفی می‌شود. در فرهنگ ایران بر خلاف نگرهٔ زرتشتی این آمیختن نه زشت که اساس پیدایش زندگی و گیتی‌ست:

بر آن غرم بر آفرین کرد چند	که از چرخ گردان مبادت گزند
که زنده شد از تو گو پیلتن	و گر نه پر اندیشه بود از کفن

(همانجا)

س ۱۸ - ش ۶۶ - بهار ۱۴۰۱ - بازتاب اندیشه آفرینش بنی در شاهنامه فردوسی و ... ۱۶۹

هنگامی که رستم در چین به پیشباز کیخسرو می‌آید، کیخسرو به او می‌گوید که خود این شگفتی را دیده که جادو افراسیاب در آب گم بوده است:

بگفت آن شگفتی که دید اندر آب ز گم بودن جادو افراسیاب
(فردوسی ۱۳۷۹، ج ۵: ۳۵۷)

ردّ و نشانی دیگر از گم شدن و ناپیدایی اصل میان را در گم شدن کیخسرو و همراهانش می‌توان دید:

چو از کوه خورشید سر برکشید ز چشم مهان شاه شد ناپیدا!
(همان: ۴۱۳)

ب) میان، اصل آفریننده جشن و زیبایی: در اندیشه آفرینش بنی، اصل میان یا مهر، رنگارنگی‌ها (کثرت) را می‌آفریند و با هم هماهنگ می‌کند (زیبایی) و وحدت رنگین کمانی (آراستگی) را پدید می‌آورد. در خوان چهارم رستم که خوان میان هفت خوان اوست، زن جادو که در واقع زرخدای (ارتافرورد مادینه) رستم (بهرام نرینه) بوده است، چنین خویش‌کاری دارد. او برای غریبان و درماندگان راه جستجو، خوان می‌گسترده و از آنان میزبانی می‌کند:

بر رستم آمد پر از رنگ و بوی بپرسید و بنشست نزدیک اوی
تهمتن به یزدان نیایش گرفت ابر آفرین‌ها فزایش گرفت
که در دشت مازندران یافت خوان می و جام با میگسار جوان
(همان، ج ۲: ۹۸)

ج) میان، میانجی تبدیل خشم به مهر: اصل میان، میانجی و مخمّر تبدیل اثری (ضدّ جان و زندگی) به ژئی (جان و زندگی) است. در شاهنامه خواهش‌گری میان دو منازع نشان از اصل میان دارد. هنگامی که توسّ خلاف نظر کیخسرو از راه کلات می‌رود، فرود، برادر کیخسرو در درگیری کشته می‌شود. مرگ فرود،

میان کیخسرو، شاه ایران و توس، فرماندهی سپاه ایران را می بُرد. سپاهیان ایران، به سراغ رستم می‌روند تا نقش میان یا میانجی را داشته باشد:

تو خواهشگری کن که بُرناست شاه مگر سر بیچد ز کین سپاه
(فردوسی ۱۳۷۹، ج ۲: ۱۱۸)

بنا به باور به اصل میان است که نامداران ایران از گودرز می‌خواهند تا میان شکستگی و جدایی رستم و ایرانیان که از خشم کاوس به رستم پدید آمده است، میانجی شود:

به گودرز گفتند که این کار توست شکسته به دست تو گردد درست
(همان: ۲۰۲)

همین اصل میانجی، خشم توس و گیو را که بر سر تصاحب دختر ماه روی در پیشه دغوی، نزدیک بود سر از تن دختر جدا کنند، به مهر تبدیل می‌کند:

سخن شان به تندی به جایی رسید که این ماه را سر بیاید برید؟
میانشان چو آن داوری شد دراز میانجی برآمد یکی سرفراز
که این را بر شاه ایران (کاوس) برید بدان کو دهد هر دو فرمان برید
نگشتند هر دو ز گفتار اوی بر شاه ایران نهادند روی
(همان، ج ۳: ۸۹)

در فرهنگ ایران، پادشاه کسی است که پادها و تفاوت‌ها را به هم پیوند بزند و آن‌ها را با هم دوست کند. کاوس نزاع و تقابل نیروهای پاد با هم یعنی، گودرزیان و توسیان را بر سر برگزیدن شاه پس از او با دادن این پیشنهاد که از این دو گروه، هر گروهی که «دژ بهمن» را بگشاید، تخت شاهی را به منتخب آنان بسپارد، به دوستی تبدیل می‌کند. البته در این داستان، کیخسرو، دژ بهمن را نه با خشم و تیغ که با مهر می‌گشاید:

چو بشنید گودرز و توس این سخن که افگند سالار هشیار بن
براین هر دو گشتند همداستان ندانست از این به کسی داستان!
(همان: ۲۴۲-۲۴۱)

س ۱۸ - ش ۶۶ - بهار ۱۴۰۱ - بازتاب اندیشه آفرینش بنی در شاهنامه فردوسی و ... ۱۷۱

هنگامی که ایرانیان به خاطر ستم‌هایی که از یزدگرد بزه‌گر، پدر بهرام گور دیده بودند نمی‌پذیرند که بهرام به جای پدرش بر تخت شاهی ایران بنشیند، منذر، شاه یمن، مایه پیوند، میان ایرانیان و بهرام می‌شود:

بشد منذر و شاه را کرد نرم بگسترد پیشش سخن‌های گرم.
ببخشید اگر چندشان بُد گناه که با گوهر و دادگر بود شاه!
(فردوسی ۱۳۷۹، ج ۷: ۳۰۷)

هنگامی که بهرام گور تا بازگشت از سفری، برادرش، نرسی را به تخت می‌نشانند و چینیان به ایران حمله می‌کنند، آن چه برای انجمن مردم ایران، ارج و اهمیت دارد، پاسداری از جان (زندگی) و آبادی ایران است. از این رو «همای» نامی را بر می‌گزینند تا میان ایرانیان و چینیان به جای جنگ، آشتی برقرار کند:

ورا برگزیدند ایرانیان که آن چاره را تنگ بندد میان
(همان: ۳۸۸-۳۸۹)

هنگامی که میان ایرانیان و شاه ایران جدایی افتاده است، نرسی، برادر بهرام گور، مهتری به نام «برزمهر» را میانجی می‌کند تا برود و خشم بهرام از ایرانیان را به مهر تبدیل کند:

ز گفتار او شاه خشنود گشت چنین آتش تیز بی دود گشت!
(همان: ۳۹۵)

بهرام گور به موبدان می‌گوید:

میان سخن‌ها میانجی بوید نخواهند چیزی، کرانجی بوید
مرا از به و نیک آگه کنید ز بدها گمانیم کوتاه کنید
(همان: ۴۴۸)

در شاهنامه، خورشید در میان «هفت سپهر»، (همان، ج ۳: ۲۲۱) «زنار و گشتی بستن در میان تن»، (همان، ج ۵: ۳۰۴) «بامداد در میان شب و روز» (همان، ج ۶: ۹۵)،

«درفش کاویان در میان اقوام»، (فردوسی ۱۳۷۹، ج ۶: ۱۰۱ و ۱۰۰) «سه‌شنبه در میان هفته» (همان، ج ۷، ۳۲۵) و...، تصاویری دیگر از ارج اصل میان در فرهنگ ایران است.

اصل میان در مثنوی

در اندیشه آفرینش بنی، دو گونه را مایه‌ای چسبان در میانشان به هم پیوند می‌زند. خویشکاری انبیا در مثنوی همین جفت کردن تفاوت‌ها با هم است. مولوی می‌گوید، همان طور که عطاران هر جنسی را در صندوقی می‌ریزند و صندوق‌ها را در کنار و جفت هم مرتب می‌چینند، انبیا نیز اجناس جان‌ها را مرتب می‌کنند و آنان را در کنار و جفت هم دیگر می‌چینند. به این ترتیب، از اصل میان در اندیشه آفرینش بنی، کثرت، هماهنگی و وحدت رنگین‌کمانی پدید می‌آید:

طلبه‌ها در پیش عطاران بین	جنس را با جنس خود کرده قرین!
جنس‌ها با جنس‌ها آمیخته	زین تجانس زیتی انگیخته!
گر درآمیزند عود و شکرش	بر گزیند یک یک از یک دیگرش!

(مولوی ۲۱۴/۲/۱۳۹۱)

درست بر پایه باور به اصل میان در بن شیرابه همه جان‌هاست که هر انسان یا هر تخمه‌ای از مردم اصالت دارد. در میان همین شیرابه جان، گنج «شاید باش»‌ها و امکانات مخفی است. (ر.ک. همان: ۲۴۰) بر این اساس مهرورزی و نیکی به هر انسانی مهرورزی به خداست:

ابلهان تعظیم مسجد می‌کنند	در خرابی اهل دل، جد می‌کنند!
آن مجاز است این حقیقت ای خران	نیست مسجد جز درون سروران!
مسجدی که آن اندرون اولیاست	سجده‌گاه جمله است، آنجا خداست!
تا دل مرد خدا نآمد به درد	هیچ قومی را خدا رسوا نکرد

(همان: ۳۴۷)

در جهانی که مولوی از ترس شمشیر شریعت، ناگزیر به خاموشی است:

س ۱۸ - ش ۶۶ - بهار ۱۴۰۱ - بازتاب اندیشه آفرینش بنی در شاهنامه فردوسی و ... ۱۷۳

دریغ شرح نگشت و ز شرح می‌ترسم که تیغ شرع برهنه است در شریعت او
(مولوی ۱۳۸۴: ۸۴۲)

با این حال در مثنوی می‌کوشد با اصطلاحات شریعت، ایده‌آل‌های فرهنگ ایران را بیان کند. از این‌رو رسول و خلیفه را در معنای مادری مشفق به همه فرزندان او به کار می‌برد و میان آنان با وجود تفاوت‌هایشان هماهنگی و دوستی برقرار می‌کند تا با هم وحدت رنگین‌کمانی را شکل دهند:

گفت: خود خالی نبوده است امتی از خلیفه حق و صاحب همّتی
مرغ جان‌ها را چنان یک دل کند کز صفاشان بی‌غش و بی‌غل کند!
مشفقان گردند همچون والده مسلمون را گفت نفس واحده!
نفس واحد از رسول حق شدند و نه هر یک دشمنی مطلق بُدند!
(همو ۱۳۹۱/۲/۳۷۶)

از این‌روست که مولوی در هر روزگاری سلیمان را انسانی می‌داند که در میان مردم، مایه پیوند دویی و تضاد شود و اصل دوستی در میان مردم باشد. چنین کسی در میان مردم جنگ را به آشتی تبدیل می‌کند:

او میانجی شد میان دشمنان اتحادی شد میان پر زنان
(همان: ۳۷۵)

هم سلیمان هست اندر دور ما کو دهد صلح و نماید جور ما
(همان: ۳۷۶)

ز اختلاف خویش سوی اتحاد هین! ز هر جانب روان گردید شادا
(همان: ۳۷۷)

در اندیشه آفرینش بنی، اصل پدید آوردن دوستی در میان همه مردم و پدیده‌های گیتی است. انسان برای در آمیختن با این اصل در میان همه، احتیاجی به واسطه و دلال ندارد:

حاصل اندر وصل چون افتاد مرد گشت «دلاله» به پیش مرد، سرد!
چون به مطلوبت رسیدی ای ملیح شد طلب‌کاری علم اکنون قبیح!
چون شدی بر بام‌های آسمان سرد باشد جستجوی نردبان!

(مولوی ۱۳۸۴/۳/۴۵۴)

مفهوم میان در فرهنگ ایران، با مفهوم واسطه و وسط فرق دارد. میان، مایه تخمیر کننده است. میان، واسطه دو چیز از هم بریده نیست بلکه دو چیز را چنان با هم تخمیر می‌کند که به هم چسبیده و یگانه و هم‌سرشت شوند. بنا بر باور به اصل میان در شیرابه جان‌هاست که انسان بی واسطه در جستجوی پیوند با شیرابه جانان در همه پدیده‌های هستی‌ست:

ما به دل بی‌واسطه خوش بنگریم کز فراست ما به عالی منظریم
(همان: ۵۱۶)

عطار می‌گوید:

خیر الامور اوسطها، عقل را بود زیراکه عشق، واسطه، شرالامور یافت
(عطار ۱۳۶۸: ۷۵۴)

در اندیشه آفرینش بنی، همه هستی تنکردهای شیرابه دریای جانان است و در میان شیرابه جان همه، اصل پیوند دهنده و آفریننده هست. به همین خاطر همه پدیده‌های هستی و از جمله انسان اصالت دارند و می‌توانند در پیوند و مهر با هم به جانان یا سیمرخ فرشگرد^۱ شوند یا تحول یابند:

این تو کی باشی که تو آن اوحدی که خوش و زیبا و سرمست خودی!
مرغ خویشی، صید خویشی، دام خویش صدر خویشی، فرش خویشی، نام خویش!
گر تو آدم‌زاده‌ای چون او نشین جمله ذریات را در خود بین!
(مولوی ۱۳۹۱/۴/۶۶۶)

بنا بر اندیشه آفرینش بنی، در همه تخم‌های برآمده از بن مایه خدا، شیرابه پیوند با هم وجود دارد. این شیرابه جان در مردم، اندیشه، گفتار و کردار می‌شود و آنان را با این که تنکردها و صورت‌های متفاوتی دارند، با هم هماهنگ و دوست می‌کند. از این رو خویش‌کاری هر انسانی آن است که اصل میان و پیوند میان تفاوت‌ها و تضادها باشد تا از این پیوند جمعی همان آوای کثیر اما هماهنگ با هم آفریده شود که از سوراخ‌های متقار سیمرخ آفریده می‌شود:

س ۱۸ - ش ۶۶ - بهار ۱۴۰۱ - بازتاب اندیشه آفرینش بنی در شاهنامه فردوسی و ... ۱۷۵

منطق الطیر سلیمانی بیا
چون به مرغان فرستاده است حق
همچنان می‌رو ز ههد تا عقاب
بانگ هر مرغی که آید می‌سرا!
لحن هر مرغی بداده است سبق!
ره‌نما و الله اعلم بالصواب!
(مولوی ۱۳۹۱/۴: ۶۶۷)

اسدی توسی از این مرغ شگفت می‌گوید:

ز ناگاه دیدند مرغی شگفت
ز سوراخ چون نای متقار اوی
بر آن‌سان که باد آمدش پیش باز
فزون‌تر ز سوراخ پنجه بود
به هم صد هزارش خروش از دهن
تو گفتی دو صد بربط و چنگ و نای
فراوان کس از خوشی آن خروش
که از شیخ آن گه نوا برگرفت
فتاده در آن بانگ بسیار اوی
همی‌زد نواها به هر گونه ساز
که از وی دمش را برون راه بود
همی‌خواست هر یک به دیگر شکن
به یک ره شدستند دستان سرای
فتادند و زیشان رمان گشت هوش
(۱۳۵۴: ۱۶۰)

در فرهنگ ایران، همه گیتی از جمله انسان‌ها خود افشانی تخم‌های درخت هرویسپ تخمه (بس تخمه) هستند که با سیمرغ این همانی دارد. به کار بستن این اندیشه در اجتماع، سیاست، اقتصاد و اخلاق تکیه‌گاه فرهنگ ایران بوده است و سیمرغی که خود در جهان پخش شده است، از آن پس در جامعه در میان تک تک افراد و در تک تک خرده‌ها وجود دارد. از این رو آن که خود را جهان‌آرا می‌داند به هیچ‌روی نمی‌تواند خود را به تنهایی با سیمرغ، یعنی آن که خودش در همه پخش می‌شود، این همانی بدهد یا خودش را تنها واسطه بداند. جهان‌آراینده تنها می‌تواند همان نقش ههد را در داستان عطار بازی کند. ههد، بن یا اصل گرد هم آوردن همه مرغان برای حرکت دادن آن‌ها به سوی سیمرغ شدن است. او همه را به آن می‌انگیزد که با هم می‌توان سیمرغ شد. جهان‌آرا، بن برانگیختن به هم‌آرایی و همراهی است.

در اندیشه آفرینش بنی هر انسانی (مردمی) خود یا تخمی پر از شیرابه جانان است و در میان هر افشانه‌ای از این شیرابه جانان، اصل میان یا مهر، اصل ناپیدای

جوینده پیوند با دیگر تنکرده‌های متفاوت جانان است. از پیوند و هماهنگی نی‌ها، نیستان و از پیوند و هماهنگی گل‌ها، گلستان و از پیوند و هماهنگی مرغان، سیمرخ پدید می‌آید:

هم تو شاه و هم تو لشکر هم تو تخت
هم تو نیکویخت باشی هم تو بخت!
(مولوی ۱۳۹۴/۴/۶۸۰)

اصل میان، مایه ناپیدای تخمیر و چسباننده در ژرفای شیرابه جان‌هاست. این اصل یا مایه مهر، علاوه بر این که جان‌های هم نوع و هم سنخ را به همدیگر می‌پیوندد، صف‌های جان‌های گوناگون و متفاوت را نیز هماهنگ می‌کند و به همدیگر پیوند می‌دهد. این است که اصل میان، مایه پیدایش وحدت رنگین‌کمانی‌ست. مولوی برای بیان این اندیشه از حواس دهگانه یاد می‌کند که با وجود کثرت در هماهنگی و پیوند با هم وحدت رنگین‌کمانی را برای شناخت از راه تجربه پدید می‌آورند. او در روشن کردن این اندیشه همچنین از تصویر اسب‌هایی بهره می‌برد که طویله‌های جدا اما پیوسته به هم دارند:

مشرقی و مغربی را حس‌هاست	منصب دیدار، حس چشم راست
صد هزاران گوش‌ها گر صف زنند	جمله محتاجان چشم روشنند
باز صف گوش‌ها را منصبی	در سماع جان و اخبار نبی
صد هزاران چشم را آن راه نیست	هیچ چشمی از سماع آگاه نیست
همچنین هر حس یک‌یک می‌شمر	هر یکی معزول از آن کار دگر!
پنج حس ظاهر و پنج اندرون	ده صف‌اند اندر قیام الصافون!

(همان: ۷۲۶-۷۲۵)

بر خلاف روایت راویان زرتشتی که «بهمن» (هومن) را نخستین فروزه اهورامزدا معرفی کرده‌اند (اسماعیل‌نیا گنجی و همکاران ۱۳۹۸: ۱۴) در اندیشه آفرینش بنی، خدا (هما: هومایه)، اصل یا مایه ناپیدای میان و پیوند یا همان بهمین در شیرابه جان همه پدیده‌های هستی و مردم است. این مایه میان، نیروهای متفاوت در شیرابه جان (بهرام نرینه: انگرامینو، ارتافرورد و رام مادینه) را پدید می‌آورد و آن‌ها را تخمیر می‌کند و به هم می‌آمیزد. این اصل مهر یا میان (رابطه با همی یا جفتی)،

در بن همه، آفریننده جنبش، زندگی، شادی و شناخت است. بر این اساس، عارفان، باورمند به اصل میان در بن همه پدیده‌های گیتی و مردم هستند و با واسطه که نشانه بریدگی خدا از گیتی و مردم است، مخالفت می‌کنند:

این مثل چون واسطه است اندر کلام	واسطه، شرط است بهر فهم عام!
اندر آتش کی رود بی‌واسطه	جز سمندر کو رهد از رابطه!
واسطه حمام باید مر تو را	تا ز آتش خوش کنی تو طبع را!
چون نتانی شد در آتش چون خلیل	گشت حمامت رسول، آبت دلیل!
سیری از حق است لیک اهل طبع	کی رسد بی‌واسطه نان در شیع!
لطف از حق است لیکن اهل تن	در نیابد لطف، بی پرده چمن!
چون نماند واسطه تن بی‌حجیب	همچو موسی نور مه یابد ز جیب
این هنرها آب را هم شاهد است	کاندرونش پر ز لطف ایزد است

(فردوسی ۱۳۷۹، ج: ۵، ۸۳۱)

نتیجه

ایرانیان با آوردن نمونه‌ای مانند درخت (تخم آخته)، درباره خدا، انسان و گیتی اندیشیده‌اند. در این تصویر که در ادب حماسی و عرفانی ایران به‌ویژه در شاهنامه و مثنوی بازتاب یافته است، از آمیزش و در هم گم شدن تخم - آب (خو آبه = خوبی) خدا، خوشه گیتی و مردم پدید آمده است. در هم‌آمیختگی و گم شدن شیرابه جان خدا در میان مردم و پدیده‌های گیتی، اصل و مایه کشش و راهبر آنان برای پیوند و دوستی با هم است. به همین خاطر در ادب حماسی و عرفانی به‌ویژه شاهنامه و مثنوی روند جستجو، یافتن و به هم رسیدن است. بر این اساس مسأله بنیادی انسان در فرهنگ ایران، از یک سو، جستن و یافتن خدا در مردم و طبیعت و از سوی دیگر، جستن و یافتن انسان و طبیعت در خدا بوده است. خدا را خوشه‌ای از تخم‌های گوناگون می‌انگاشتند که از هم می‌رویند و به

هم پیوسته‌اند. از هم رویدن و به هم بسته شدن دانه‌های گوناگون، سبب جنبش، شادی، روشنی، زیبایی، دوستی و پیوند با همدیگر است. از این رو، تصویر خدا با انسان و گیتی، یک آرمان مردمی است. در اندیشه آفرینش بنی که در ادب حماسی و عرفانی به‌ویژه در *شاهنامه* و *مثنوی* بازتاب یافته است، پیوند و دوستی تفاوت‌ها و تضادها سبب زیستن است و خشم و خشکی سبب جنگ و تباهی است. مفاهیم خدا، انسان و گیتی در رابطه با همی پیدایش می‌یابند.

کتابنامه

قرآن کریم

- آموزگار، ژاله. ۱۳۷۴. *تاریخ اساطیر ایران*. چ اول. تهران: امیر کبیر.
- تبریزی، ابن خلف محمد حسین، (۱۳۴۴) *برهان قاطع*، به قلم محمد عباسی، چاپ اول، تهران: فریدون علمی.
- اوستا*. ۱۳۸۵. گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه. ج ۱، چ ۱۰، تهران: مروارید.
- بندشهن. ۱۳۹۵، *تصحیح مهرداد بهار*، چ ۵. تهران: توس.
- بیدآبادی، سوری. ۱۳۸۱. *تکامل در آثار صوفیه*. چ اول، تهران: ترفند.
- تبریزی، ابن‌خلف. ۱۳۴۴. *برهان قاطع*، چ ۱. تهران: فریدون علمی.
- توسی، اسدی. ۱۳۵۴. *گرشاسپ نامه*. چ ۲، تهران: طهوری.
- جمالی، منوچهر. بی تا، *انسان اندازه حکومت*. چ اول، انگلیس: لندن.
- حافظ، شمس‌الدین محمد. ۱۳۷۱. *دیوان حافظ*. تصحیح قزوینی و غنی. چ ۴، تهران: اساطیر.
- رزمجو، حسین. ۱۳۶۸. *انسان آرمانی و کامل در ادبیات حماسی و عرفانی فارسی*، چ ۱. تهران: امیرکبیر.
- زادسپرم. ۱۳۶۶. *گزیده‌های زادسپرم*. به کوشش محمد تقی راشد محصل. چ ۳. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سرامی، قدمعلی. ۱۳۸۵. *از هرگز تا همیشه*، چ ۲، تهران: ترفند.
- _____ . ۱۳۹۲. *برستیغ‌های حماسه*. چ اول، تهران: ترفند.

س ۱۸ - ش ۶۶ - بهار ۱۴۰۱ - بازتاب اندیشه آفرینش بنی در شاهنامه فردوسی و ... ۱۷۹

_____ . ۱۳۹۳. *از رنگ گل تا رنج خار*. چ ۶، تهران: علمی و فرهنگی.

صفاری، نسترن. ۱۳۸۳. *موجودات اهریمنی در شاهنامه فردوسی*، چ اول، کرج: جام گل.

عطار، فرید الدین نیشابوری. ۱۳۶۸. *دیوان شیخ فرید الدین عطار نیشابوری*، چ پنجم، تهران: جاویدان.

فردوسی، ابوالقاسم. ۱۳۷۹. *شاهنامه*. به کوشش سعید حمیدیان. چ ۵. جلدهای ۳، ۴، ۵، ۶ و ۷، تهران: قطره.

کوورجی، جهانگیر. ۱۳۷۱. *پژوهش‌هایی در شاهنامه*. گزارش و ویرایش جلیل دوستخواه. چ ۱. تهران: زنده رود.

مولوی، جلال الدین محمد. ۱۳۹۵. *گزیاه غزلیات شمس*. به کوشش شفیعی کدکنی. چ ۶. تهران: امیر کبیر.

_____ . ۱۳۸۰. *گزیاه فیه ما فیه*. تلخیص، مقدمه و شرح محی الدین الهی

قمشه‌ای، چ ۸، تهران: علمی و فرهنگی.

_____ . ۱۳۸۴. *کلیات شمس تبریزی*. تصحیح فروزانفر، چ ۱۸، تهران:

امیر کبیر.

_____ . ۱۳۹۱. *مثنوی معنوی*. تصحیح رینولد نیکلسون، چ ۷. تهران:

امیر کبیر.

نسفی، عزیزالدین. ۱۳۶۲. *الانسان الکامل*. چ ۹. تهران: طهوری.

یوسفی، غلامحسین. ۱۳۶۵. *برگ‌هایی در آغوش باد (مجموعه‌ای از مقاله‌ها، پژوهش‌ها، نقدها*

و یادداشت‌ها). چ ۱. تهران: توس.

ب) مقالات

اسماعیل نیا گنجی، حجت‌الله و همکاران. ۱۳۹۸. *تحلیل ساختاری کمال دیوان و امشاسپندان با نگاهی به آیین مزدیسنا و اسطوره‌های پیشاآریایی*. *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب*. ش ۵۷. صص ۳۹-۱۳.

رسولی، آرزو. ۱۳۹۲. *داستان آفرینش انسان از منظر اسطوره‌شناسی تطبیقی*. *مجله تاریخ ایران*. س ۶. ش ۱۵. صص ۴۲-۲۷.

سرامی، قدمعلی. ۱۳۸۷. *داستان سودابه و سیاوش از منظری دیگر*. *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب*. س ۴. ش ۱۳. صص ۱۲۲-۷۷.

۱۸۰ / فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی ————— رضا ساریخانی - قدمعلی سرامی ...

سیف، عبدالرضا. ۱۳۸۴. بازتاب شاهنامه فردوسی در مثنوی معنوی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی (تهران). س ۵۶. ش ۲. صص ۳۹-۵۸.

کاویانی، محمد و سمیه سادات موسوی. ۱۳۸۹. تحلیل روانشناسی دیدگاه مولوی در موضوع دوستی. مجله علامه. ش ۲۶. س ۱۰. دصص ۹۷-۱۲۶.

کتابی، احمد. ۱۳۹۹. جلوه‌های انسان دوستی در شاهنامه. روزنامه اطلاعات. چهارشنبه ۲۴ اردیبهشت‌ماه. ص ۶.

English source

Barthes, Roland. 1974. *S/Z*. Tr. by Richard, Howard & Richard, Miller. New York: Hill and Wang.

Darbandi, A. & Davis, D.. 1984., *The conference of the birds*. London: Penguin.

References

- Āmūzegār, Žāle. (1996/1374SH). *Tārīxe Asātīrī-ye Īrān*. 1st ed. Tehrān: Amīr kabīr.
- Attār, Farīdo al-ddīn Neyšābūrī. (1990/1368SH). *Dīvāne Šeyx Farīdo al-ddīne Attāre Neyšābūrī*. 5th ed. Tehrān: Jāvīdān.
- Avestā (Avesta)*. (2006/1385SH). *Gozāreš va Pažūheše Jalīl Dūst-xāh (Reporting and research by Jalīl Dūst-xāh)*. 1st Vol. 10th ed. Tehrān: Morvārīd.
- Bondahešn*. (2016/1395SH). Ed. by Mehr-dād Bahār. 5th ed. Tehrān: Tūs.
- Bīd-ābādī, Sūrī. (2003/1381SH). *Takāmol dar Āsāre Sūfiye*. 1st ed. Tehrān: Tarfand.
- Ferdowsī, Abo al-qāsem. (2001/1379SH). *Šāhnāme. (bar Asāse Nosxe-ye Mosko)*. With the Effort of Sa'īd Hamīdīyān. 5th ed. 3rd & 5th & 6th and 7th Vol. Tehrān: Qatre.
- Hāfez, Šams al-ddīn Mohammad. (1993/1371SH). *Dīvāne Hāfez*. Ed. by Qazvīnī and Qanī. 4th ed. Tehrān: Asātīr.
- Holy Qur'an*.
- Jamālī, Manūčehr. n.d. *Ensān Andāze-ye Hokūmat*. 1st ed. England: London.
- Kūvarjī, Jāhān-gīr. (1993/1371SH). *Pažūhešhā-yī dar Šāhnāme*. Report and edit by Jalīl Dūst-xāh. 1st ed. Tehrān: Zendeherūd.
- Mowlavī, Jalālo al-ddīn Mohammad Balxī. (1987/1365SH). *Gozīde-ye Qazalīyāte Šams (Selection of Shams lyric poems)*. With the Effort of Šafī'ī Kadkanī. 6th ed. Tehrān: Amīr Kabīr.
- Mowlavī, Jalālo al-ddīn Mohammad Balxī. (2002/1380SH). *Gozīde-ye Fīhe mā Fīh*. Introduction and Explained by Qomšē'i, Mohyīo al-ddīn Elāhī. 8th ed. Tehrān: Elmī va Farhangī.
- Mowlavī, Jalālo al-ddīn Mohammad Balxī. (2006/1384SH). *Kollīyāte Šamse Tabrīzī (Generalities of Shams Tabrizi)*. Ed. by Forūzān-far. 18th ed. Tehrān: Amīr Kabīr.
- Mowlavī, Jalālo al-ddīn Mohammad Balxī. (2012/1391SH). Ed. By Reynold Nicholson. 7th ed. Tehrān: Amīr Kabīr.
- Nasafī, Azīzo al-ddīn. (1984/1362SH). *Ensāne kāmel*. 9th ed. Tehrān: Tahūrī.
- Razm-jū, Hoseyn. (1990/1368SH). *Ensāne Ārmānī va Kāmel dar Adabīyāte Hemāsī va Erfānī-ye Fārsī*. 1st ed. Tehrān: Amīr Kabīr.
- Saffārī, Nastaran. (2006/1383SH). *Mowjūdāte Ahrīmanī dar Šāhnāme-ye Ferdowsī*. 1st ed. Karāj: Jāme Gol.
- Sarāmī, Qadam-alī. (2007/1385SH). *az Hargez tā Hamīše*. 2nd ed. Tehrān: Tarfand.

- Sarāmī, Qadam-alī. (2013/1392SH). *bar Setīqhā-ye Hemāse*. 1st ed. Tehrān: Tarfand.
- Sarāmī, Qadam-alī. (2014/1393SH). *az Range Gol tā Ranje Xār*. 6th ed. Tehrān: Elmī va Farhangī.
- Tabrīzī, Ebne Xalaf Mohammad Hoseyn. (1966/1344SH). *Borhāne Qāte*'. Written by Mohammad Abbāsī. 1st ed. Tehrān: Fereydūne Elmī.
- Tabrīzī, Ebne Xalaf. (1966/1344SH). *Borhāne Qāte*'. 1st ed. Tehrān: Fereydūne Elmī.
- Tūsī, Asadī. (1976/1354SH). *Garšāsp-nāme*. 2nd ed. Tehrān: Tahūrī.
- Yūsefī, Qolām-hoseyn. (1987/1365SH). *Barghā-yī dar Āqūše Bād (A collection of articles, research, reviews and notes)*. 1st ed. Tehrān: Tūs.
- Zād Esparam. (1988/1366SH). *Gozīdehā-ye Zād Esparam*. With the Effort of Rāšed Mohassel, Mohammad-taqī. 3rd ed. Tehrān: Mo'assese-ye Motāle'āt va Tahqīqāte Farhangī.

مقالات

- Esmā'il-nīyā Ganjī, Hojjato al-llāh and Others. (Add: Forsatī Jūybārī, Rezā and Hoseyn-alī Pāšā Pāsandī). (2020/1398SH). *Tahlīle Sāxtārī-ye Kamāle Dīvān va Amšās-pandān bā Negāhī be Āyīne Mazdīsna va Ōstūrehā-ye Pīšā-ārīyāyī. Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. No. 57. Pp. 13-39.
- Kāvīyānī, Mohammad and Mūsavī, Somayye Sādāt. (2010/1389SH). *Tahlīle Ravān-šenāsī-ye Dīd-gāhe Mowlavī dar Mowzū'e Dūstī. Allameh Magazine*. No. 26. 10th Year. P.p. 97-126.
- Ketābī, Ahmad. (2021/1399SH). *Jelvehā-ye Ensān Dūstī dar Šāhnāme. Information newspaper*. 2020 May 13 Wednesday. P. 6.
- Rasūlī, Ārezū. (2013/1392SH). *Dāstāne Āfarīneše Ensān az Manzare Ōstūre-šenāsī-ye Tatbīqī-ye Īrān. Iranian Journal of History*. 6th Year. No. 15. P.p. 27-42.
- Sarāmī, Qadam-alī. (2008/1387SH). *Dāstāne Sūdābe va Sīyāvaš az Manzarī Dīgar. Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 4th Year. No. 14. P.p.77-122.
- Seyf, Abdo al-rezā. (2005/1384SH). *Bāztābe Šāhnāme Ferdowsī dar Masnavī-ye Ma'navī. Faculty of Literature and Humanities (Tehran)*. 56th Year. No. 2. P.p.39-58.

تناسب هندسی در متون زرتشتی و شاهنامه

سیده صدیقه حسینی دشتیخوانی^① - روح‌الله هادی^② **

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی (گرایش ادبیات حماسی)، دانشگاه تهران - دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران

چکیده

آفرینش خداوند بر مبنای تناسباتی است که تنها برخی از آن‌ها برای انسان آشکار شده است. در میان تناسب‌هایی که در شکل و عمل کرد آفریده‌ها وجود دارد، تناسب هندسی از لحاظ زیبایی بصری و استحکام ساختاری، اهمیت فراوان دارد. هدف از پژوهش حاضر به روش توصیفی - تحلیلی، بررسی شواهدی از تناسب هندسی در متون زرتشتی و شاهنامه و بررسی ابعاد یا اشکال هندسی که به صراحت در متن بیان شده و پاسخ دادن به این پرسش که تناسب هندسی ذکر شده در این متون از چه نوعی است و تا چه اندازه با مفهوم کنونی این تناسب‌ها همخوانی دارد. نتیجه پژوهش نشان می‌دهد که در متون زرتشتی و شاهنامه شواهدی از تناسب هندسی مربع و دایره در نخستین آفریده‌های اهورایی و در برخی سازه‌های بشری وجود داشته است. این گونه به نظر می‌رسد که این تناسب‌های اساطیری با مفهوم فعلی آنان نیز قابل توجیه است؛ زیرا هرگاه وجه روحانی یک پدیده غالب‌تر باشد، شکل هندسی آن به دایره نزدیک‌تر است. همچنین در جایی که سخن از عالم جسم به میان می‌آید، شواهدی از تناسب هندسی مربع یافت می‌شود.

کلیدواژه: تناسب هندسی، دایره، مربع، شاهنامه، متون زرتشتی.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۰۹/۰۱

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۱۰/۰۲

*Email: hosseini1537@yahoo.com (نویسنده مسئول)

**Email: drh456@gmail.com

مقدمه

جهان پیرامون ما ساختاری هماهنگ دارد که هرکدام از اجزای آن علاوه بر نظم درونی، دارای تناسب خاصی با سایر اجزاست. این نظم و تناسب در همه اجزای هستی وجود دارد و نه تنها در کارکرد اعضای این پیکره، بلکه در اندازه و فرم هندسی آن‌ها نیز قابل مشاهده است. «آشنایی و اخت شدن با این اندازه‌ها سبب می‌شود ما ناخودآگاه هرچه را که بر این اندازه‌ها تطبیق و هماهنگی نماید، زیبا حس کنیم و غیر آن را ناخوشایند بشماریم.» (معینی و همکاران ۱۳۹۴: ۱) به همین دلیل است که تناسبات هندسی و عددی موجود در نظام طبیعت و بدن انسان در اکثر سازه‌های معماری و آثار هنری به چشم می‌خورد. در طبیعت، نمونه‌های فراوانی از این نظم و تناسب را می‌توان یافت. کندوی زنبور عسل، لانه موربانه و مورچه و نیز آشیانه پرندگان از نمونه‌های تناسب هندسی در نظام طبیعت است. هر موجودی از روی غریزه و بسته به نیاز، نوع خاصی از این تناسب‌ها را در ساختن محل زندگی خود به کار می‌برد. انسان نیز از این قاعده مستثنی نیست. «الگوهای هندسی حتی برای انسان اولیه نیز مهم بوده است و آن‌ها به طور مثال در انتخاب غارهای محل زندگی‌شان از آن استفاده و متناسب با نیازها و فضاهای وابسته به نیازهایشان آن را انتخاب می‌کردند تا محل راحتی برای زندگی باشد.» (مهرداد و روشن ۱۳۹۸: ۲)

تاکنون بیشتر پژوهش‌هایی که درباره تناسبات و الگوهای هندسی انجام شده در حوزه عناصر موجود در نظام طبیعت و ساخته‌های انسانی است. در مورد عناصر غیرقابل دسترس در طبیعت مانند مباحث نجومی نیز این تناسبات با محاسبات و فرضیات ریاضی و فیزیکی قابل کشف و پیش‌بینی است. بدیهی است در مورد سازه‌های کهن نیز این تناسبات از روی شواهد باقی‌مانده، کتاب‌های تاریخی یا بررسی سبک سایر سازه‌ها قابل بررسی است. همه این عناصر طبیعی و سازه‌های انسانی مکانمند و زمانمند هستند. به عبارت دیگر، می‌توان به آنان زمان و مکان نسبت داد. آنچه این پژوهش را از سایر پژوهش‌های این حوزه متمایز می‌کند،

نگاه کردن به مبحث تناسب هندسی از زاویه دید ادبیات و بیش از آن از منظر اسطوره است؛ زیرا در اسطوره زمان و مکان وجود ندارد و عناصر اساطیری گاهی آنقدر شاخ و برگ پیدا می‌کند که اصل آن به راحتی قابل تشخیص نیست. این پژوهش در حیطه متون زرتشتی و شاهنامه انجام شده است که روایت‌کننده بخش بزرگی از اساطیر ایران زمین هستند. متون زرتشتی شامل منابع اوستایی و پهلوی است که هرچند بخشی از آن‌ها در دوره اسلامی تدوین و تالیف شده، اما سنت آن‌ها متعلق به دوره ساسانی و حتی قدیمی‌تر است. شاهنامه حماسه ملی ایرانیان نیز با تاثیر از این متون کهن سروده شده است.

اهمیت و ضرورت پژوهش

هدف از انجام این پژوهش خوانش متون زرتشتی و شاهنامه، به عنوان اصلی‌ترین منابع اساطیری و حماسی، از منظر تناسبات هندسی است. این پژوهش از یک‌سو بیانگر کهن بودن توجه به دانش هندسه و تناسبات موجود در آن در حوزه اسطوره و حماسه است و از سوی دیگر نشان‌دهنده این مطلب است که ذکر تناسب هندسی، یکی از ابزارهایی است که نویسندگان یا شاعر می‌تواند به وسیله آن مفاهیم بسیاری از جمله شکوه و عظمت، ایستایی و پویایی، جسمانی و روحانی بودن و حتی کارکرد سازه را در نهایت ایجاز به خواننده القا کند.

سؤال و روش پژوهش

فرضیه پژوهش این است که در متون زرتشتی و شاهنامه که بخش بزرگی از اسطوره، فرهنگ و ادبیات ایران را دربر می‌گیرد، شواهدی از هندسه تناسب وجود دارد که نشان می‌دهد به کار بردن این‌گونه تناسب‌ها محدود به زمان و

مکان نیست و جلوه‌های آن حتی در اساطیر نیز قابل توجه است. همچنین در اسطوره‌های ایرانی موجود در این منابع، هرکجا که آفرینشی به دنیای مادی نزدیک باشد دارای تناسب هندسی مربع و هر جا که آفرینشی متمایل به جهان مینوی باشد دارای تناسب هندسی دایره است.

این مقاله به روش توصیفی - تحلیلی در تلاش برای یافتن پاسخ این پرسش است که تناسب هندسی ذکر شده در این متون از چه نوعی است؟ ضمن اینکه مفاهیم مستتر در این تناسب‌های هندسی تا چه حد با تعریف و مفهوم فعلی این تناسب‌ها همخوانی دارند؟

پیشینه پژوهش

از آنجایی که موضوع این مقاله تلفیقی از ادبیات، اسطوره و معماری است، پیشینه تحقیق را می‌توان به دو بخش تقسیم کرد:

بخش اول: در حوزه ادبیات و اسطوره، پژوهش‌های بسیاری درباره متون زرتشتی و شاهنامه انجام شده است که به چند مورد از آنان اشاره می‌شود: گندمانی و پروین (۱۳۹۵)، در مقاله «بررسی دین زرتشتی در شاهنامه فردوسی» و حاج ملک (۱۳۹۷)، در مقاله «زرتشت در شاهنامه فردوسی» به آیین زرتشتی، خاستگاه آن و اساطیر مربوط به آفرینش و پیدایش زرتشت اشاره دارند. این دو پژوهش سپس به بررسی ظهور و مرگ زرتشت و نیز آثار و شواهد این دین در شاهنامه نظیر صفات اهورامزدا، یکتایی او و سنت خویدوده^۱ یا ازدواج با محارم می‌پردازند. حیدری و قاسم‌پور (۱۳۹۴) در مقاله «ناسازگاری سیمای اهریمن و دیوان در شاهنامه با متون زردشتی» نیز به ویژگی‌های اهریمن و دیوان در متون زرتشتی و مقایسه آنان با شاهنامه می‌پردازند. ستاری (۱۳۸۸) در مقاله «بررسی شخصیت کاووس بر اساس کردارهای او از دوران باستان تا شاهنامه»، سیر

1. Xaet a vada

تحول شخصیت کاوس از متون زرتشتی تا شاهنامه را بررسی کرده است. ایاز و طحان (۱۳۹۵)، در مقاله «خرفستران در اندیشه ایرانیان بر اساس اوستا، متون پهلوی و شاهنامه» نیز به بررسی جانوران اهریمنی در اوستا و متون پهلوی و مقایسه آن با جانوران اهریمنی شاهنامه می‌پردازند. هیچ یک از پژوهش‌های انجام شده در این حوزه، با آنچه در این پژوهش انجام شده است هم‌پوشانی موضوعی و مفهومی ندارد.

بخش دوم: در بخش تناسب هندسی، تقریباً همه پژوهش‌های انجام شده مربوط به حوزه مهندسی معماری است. اردلان و بختیار (۱۳۹۶)، در حس وحدت و زارعی (۱۳۸۸)، در آشنایی با معماری جهان نوشته به تناسب‌های هندسی موجود در برخی بناهای کهن اشاره می‌کنند. لولر (۱۳۶۸)، در هندسه مقدّس و داندیس (۱۳۹۸)، در مبادی سواد بصری مطالب ارزشمندی درباره تناسب‌ها و نحوه شکل‌گیری آن‌ها از منظر ریاضیات و هندسه پرداخته‌اند. در این زمینه مقاله‌های بسیاری نیز وجود دارد. معینی و همکاران (۱۳۹۴)، در مقاله «رمزگشایی از هندسه و تناسبات در معماری ایرانی»، صارمی و نم‌نم (۱۳۹۳)، در مقاله «هندسه و تناسبات در طبیعت و معماری» و بلخاری قهی (۱۳۹۲)، در مقاله «معماری مقدّس، تجسم اصل تناظر میان عالم و آدم»، نیز به انواع مختلف تناسبات در بدن انسان، طبیعت و سازه‌های انسانی می‌پردازند و نسبت‌های هندسی موجود در آن را بررسی می‌کنند. آنچه این پژوهش را از سایر پژوهش‌های این حوزه متمایز می‌کند. بررسی این تناسب‌ها در آفرینش و سازه‌های اساطیری است.

مبانی نظری

تناسب

«تناسب مفهومی ریاضی است که بر رابطه مناسب میان اجزا با یکدیگر و با کل اثر دلالت دارد.» (بمانیان و همکاران ۱۳۸۹: ۱۵) تناسب به دلیل ایجاد زیبایی بصری،

در معماری و هنرهای تجسمی از اهمیتی ویژه برخوردار است و تقریباً همه آثار هنری براساس نوعی تناسب به وجود آمده‌اند. تناسبات ممکن است به صورت عددی باشند یا از الگوی هندسی خاصی پیروی کنند. در تناسب عددی لازم است از اندازه نسبتاً دقیق اجزا، مطلع باشیم که بدیهی است در این پژوهش امکان انجام آن وجود ندارد؛ زیرا در شاهنامه و متون زرتشتی، ابعاد بیشتر برای توصیف عظمت یا شکل بنا و گاه به ضرورت وزن آورده شده است و در آن دقت اندازه‌گیری وجود ندارد. به همین دلیل تناسب مورد نظر در این پژوهش، انواع تناسب‌های هندسی است. در زیر به دو نمونه از کاربردی‌ترین تناسب‌های هندسی اشاره می‌کنیم.

الف) تناسب هندسی دایره: دایره کامل‌ترین شکل هندسی است. بشر بیش از هر چیز فرم هندسی دایره را در آسمان مشاهده کرده است. آسمان دور از دسترس، منبع خیال‌های بشری و جایگاه خدایان اساطیری بوده است. ماه و خورشید، این دو گوی نورانی، در بسیاری از تمدن‌های بشری مورد پرستش بودند و رفت‌وآمد مدام آنان در پهنه آسمان، مفهوم زمان را برای انسان تداعی می‌کرد. در دنیای پیشرفته امروز نیز حرکت عقربه‌های ساعت به صورت دورانی است. به همین دلیل دایره برای بشر نشان‌دهنده خدا، عالم بالا، آسمان و حرکت است. حرکتی که هرگز به ایستایی نمی‌رسد. دایره به علت نداشتن زاویه و خطوط شکسته، القا کننده حرکتی روان، سیال و آرامش‌دهنده است. «فضای درون دایره فضایی مقدس، جادویی و محافظت شده نزد مردم ایران باستان است و به این دلیل نقش مهمی در طراحی‌های اولیه ایران داشته است.» (مهرداد و روشن ۱۳۹۸: ۴) از لحاظ عددی، عدد یک نمایانگر دایره است.

«عدد یک می‌تواند کمیت را مشخص کند، به طور مثال یک سیب را. لکن در مفهوم دیگر کاملاً می‌تواند اصل وحدت مطلق را ارائه دهد و بدین ترتیب غالباً به

عنوان نماد خدا مطرح می‌شود.^(۱) از نظر شکل نیز به نحوی نمایان‌گر نقطه‌ای است که عدد (نقطه) بیندو یا تخمه در ماندالای هندی^(۲) خوانده می‌شود. در مفهومی دیگر می‌تواند دایره کاملی را نمایانگر باشد.» (لولر ۱۳۶۸: ۲۰)

این نماد الوهیت در دنیای امروز نیز قابل مشاهده است. حلقه‌های ذکر، چرخش بدن عارف هنگام سماع، طواف دایره‌وار حاجیان گرد خانه کعبه، شمشه‌ها و سقف‌های گنبدی شکل و طاق ضربی مساجد و عبادتگاه‌ها همه و همه نشان‌دهنده مفهوم الهی دایره است. در ادبیات فارسی نیز از واژه دایره بسیار استفاده شده است. در دیوان شعر شاعران بزرگ اصطلاحاتی نظیر «دایره مینا»^(۳)، «دایره لاجورد»^(۴)، «سپهر دایره‌گرد»^(۵)، «طاق دایره‌کردار»^(۶) و سایر ترکیب‌ها فراوان در وصف آسمان آمده است. همچنین از دایره برای بیان «سرگستگی و حیرانی»^(۷)، «بی‌سر و پای و بی‌خودی»^(۸)، «حریم عشق»^(۹) و «حد عقل»^(۱۰) نیز استفاده شده است.

ب) تناسب هندسی مربع (مستطیل):^(۱۱)

«مربع فضای قابل تسخیر توسط انسان است. از نظر فیثاغورث، مربع کامل‌ترین شکل است زیرا از ضرب یک عدد در خودش به دست می‌آید و تقارن کامل نیز دارد. همان‌طور که دایره نماد روح است، مربع نیز نماد جسم می‌باشد. چرا که این شکل از اجتماع چهار عنصر پدید آورنده ماده حکایت می‌کند و به دلیل مقدس بودن این چهار عنصر نزد ایرانیان باستان اغلب بناها و هندسه این دوران شکل چهارگوش (مربع یا مستطیل داشته است). عدد چهار مقدس بوده و نماینده چهار عنصر آب، خاک، هوا و آتش می‌باشد.» (مهرداد و روشن ۱۳۹۸: ۲)

همچنین ردپای عدد چهار را می‌توان در چهار جهت اصلی و فرعی جغرافیایی، چهار مزاج آدمی و چهار فصل سال نیز دنبال کرد. در باورهای مذهبی نیز نقش عدد چهار بسیار پررنگ است. چهار/انجیل عیسی(ع)، کروبیان چهار صورت در آیین یهود و چهار فرشته مقرب در اسلام از جمله این باورهای مذهبی است.

عدد چهار نماد عددی مربع است. «عدد چهار، نخستین وجود متولد یعنی جهان طبیعت را ارائه می‌دهد، زیرا فرایند تولید است که حاصل ضرب $2 \times 2 = 4$ حاصل آن است. چهار به عنوان یک شکل، مربع است و گرایش به سوی ماده را عرضه می‌کند.» (لولر ۱۳۶۸: ۲۰) مربع به دلیل چهار ضلع همسان و به دلیل فرم هندسی خود، نماد ایستایی، استحکام و عدم حرکت است. در شعر شاعران پارسی زبان از اصطلاح «مربع نشستن» فراوان استفاده شده است.^(۱۲) مربع نشستن در فرهنگ دهخدا/ به معنای چهارزانو نشستن است. در مجالس، مربع نشستن اختصاص به سلاطین و بزرگان داشته و زیردستان به صورت دوزانو می‌نشستند. این نوع نشستن، علاوه بر حشمت و شوکت، نشان‌دهنده نوعی آسودگی و فراغت نیز می‌باشد. ضمن اینکه شخص هنگام این گونه نشستن، بیشترین سطح تماس را با زمین دارد که تداعی‌گر نوعی استحکام و ایستایی است. همان مفهومی که فرم هندسی مربع القا می‌کند.

بحث

مهم‌ترین و تکرارشونده‌ترین اسطوره در میان روایت‌های اساطیری، اسطوره خلقت است. به نظر ادوارد ستوکن^۱، همه اساطیر به نوعی ریشه در اسطوره آفرینش دارند. (واحدوست ۱۳۸۷: ۱۲۱) در اساطیر ایرانی نیز خلقت آغاز همه چیز است؛ آغاز نبرد میان نور و ظلمت، خیر و شر، حق و باطل و حتی آغاز خداوندی اهورامزدا. در بندهش آمده است که «هرمز پیش از آفرینش خدای

1. Edward Stoken

س ۱۸ - ش ۶۶ - بهار ۱۴۰۱ - تناسب هندسی در متون زرتشتی و شاهنامه / ۱۹۱

نبود، پس از آفرینش خدای و سودخواستار و فرزانه و ضد بدی و آشکار و سامان‌بخش همه و افزونگر و نگران همه شد.» (فرنبرگ‌دادگی ۱۳۹۵: ۳۵)

در تاریخ اساطیری ایران که در برخی از این منابع ذکر شده است، آفرینش در زمان اساطیری دوازده هزارساله اتفاق می‌افتد و به چهار دوره سه هزار ساله تقسیم می‌شود. این چهار دوره مساوی آفرینش نیز به نوعی یادآور تناسب مربع است. در سه هزار سال اول، آفرینش به صورت مینوی است و اهورامزدا، امشاسپندان و ایزدان را می‌آفریند. در سه هزار سال دوم، اهورامزدا آفرینش گیتی را آغاز می‌کند و پیش‌نمونه‌های گیتی را می‌آفریند که سپاه او هستند برای مقابله با اهریمن. این پیش‌نمونه‌ها طبق متن بندهش شامل آسمان، آب، زمین، گیاه، جانور، انسان و آتش است. (فرنبرگ‌دادگی ۱۳۹۵: ۴۸) در سه هزار سال سوم، که هنگام نبرد میان اهریمن و یارانش و اهورامزدا و آفریدگان اوست، زمان آفریده می‌شود و آفرینش خداوند از مینوی به مادی تبدیل می‌شود. سه هزار سال آخر نیز هنگام ظهور سه موعود دین زرتشت و شکست اهریمن و یاران اوست. در متون زرتشتی، بیش از هر چیز از تناسب اجزای آفرینش سخن گفته شده است. اهورامزدا زیباست و صاحب همه خوبی‌ها و زیبایی‌ها. بنابراین آنچه می‌آفریند زیبا و موزون و متناسب است. با توجه به ماهیت متفاوت متون زرتشتی، آنچه در این پژوهش مورد نیاز است بیشتر در متون پهلوی متاخر مانند بندهش و روایت پهلوی وجود دارد.

تناسب هندسی در آفرینش اساطیری

شکل هندسی برخی از مظاهر آفرینش اساطیری خداوند به تصریح در متون زرتشتی و شاهنامه ذکر شده است که در زیر به آن‌ها اشاره می‌کنیم.

الف) آتش: در روایتی از کتاب بندهش آمده است که مردمان از تن آتش آفریده شده‌اند: «هرمز از آن خودی خویش، از روشنی مادی، تن آفریدگان خویش را فراز آفرید به تن آتش روشن، سپید، گرد و از دور پیدا، از ماده آن مینو که پتیاره را که در هر دو آفرینش است ببرد.» (فرنغ‌دادگی ۱۳۹۵: ۳۶)

پیش‌تر در بخش تناسب هندسی دایره گفتیم که دایره نشان‌دهنده وحدت مطلق و نماد خداوند است. توصیف آتش به شمایل دایره شاید به این دلیل باشد که آتش یکی از عناصر مقدس در آیین زرتشت است که به تدریج شخصیتی مینوی پیدا کرده و تبدیل به ایزد آذر یا آثر می‌شود. همچنین در برخی منابع زرتشتی، آذر یا آتش «فرزند اهورامزدا» خوانده می‌شود که از «اندیشه اهورامزدا» آفریده شده و روشنایی‌اش از «روشنایی بی‌کران اهورایی» نشأت گرفته است. (روایت پهلوی ۱۳۶۷: ۲۹-۲۷) با این‌همه پیوستگی عنصر آتش به اهورامزدا، عجیب نیست که شکل هندسی آن به صورت دایره توصیف شده است؛ زیرا هم دارای مقام ایزدی است و هم فرزند اهورامزدا تلقی شده است.

ب) آسمان: در متون پهلوی، آسمان نخستین پیش‌نمونه گیتی است که توسط خداوند آفریده می‌شود؛ از سر او (روایت پهلوی ۱۳۶۷: ۵۳) و به شکل تخم‌مرغ. «نخست آسمان را آفرید روشن، آشکارا، بسیار دور و خایه‌دیسه و از خماین که گوهر الماس نر است. بن‌پایه آسمان را آنچه پهن است که آن را درازا است؛ او را آنچه درازا است که او را بالا است؛ او را آنچه بالا است که او را ژرفا است؛ برابر، اندازه، متناسب و بیشه‌مانند.» (فرنغ‌دادگی ۱۳۹۵: ۴۰-۳۹) در *دادستان دینی* نیز آسمان «گرد»، «فراخ»، «بلند» و «خایه‌دیسه» توصیف شده است. (میرفخرایی ۱۳۹۷: ۱۹۵) با توجه به متن بندهش و *دادستان دینی*، آسمان صورتی تخم‌مرغ شکل دارد که یک شکل هندسی نامنظم است. اما توصیفات بعدی بندهش در مورد ابعاد آن نشان‌دهنده گره یا همان دایره در فضای سه‌بعدی است. زیرا در گره است که همه خطوط متصل‌کننده مرکز به محیط با یکدیگر برابر هستند که می‌توان آن‌ها را به درازا و بالا و پهنای تعبیر کرد. به نظر می‌رسد تشبیه تخم‌مرغ بیشتر به این دلیل

است که زمین و همه آفریدگان در درون آسمان هستند. گویی آسمان همانند پوسته تخم مرغی است که از محتویات درون خود، زمین و سایر آفریدگان، محافظت می‌کند.» او آفریدگان را همه در درون آسمان بیافرید، دژگونه بارویی که آن را هر افزاری که برای نبرد بایسته است در میان نهاده شده باشد؛ یا بمانند خانه‌ای که هرچیز در آن بماند.» (فرنبدادگی: ۱۳۹۵: ۴۰)

این آسمان کروی شکل، بالاترین و برترین چشم‌انداز بشری است. ارتفاعی که دست بینش و تفکر آدمی از آن کوتاه است. به دلیل همین رمزگونه بودن، آسمان جایگاه خدایان است و قدرتمندترین خدایان بشر، خدایان گنبد آسمان هستند. به گفته الیاده:^۱ «آسمان، بدون افسانه‌پردازی اساطیر نیز نمایانگر استعلا و قدرت و قداست است. مشاهده طاق ساده آسمان، برانگیزنده تجربه‌ای مذهبی در وجدان انسان ابتدایی است. رمز برتری آسمان، از وقوف به ارتفاع بی‌انتهای آن حاصل می‌آید.» (۱۳۹۹: ۵۸-۵۷) آسمان در متون زرتشتی نه تنها جایگاه اهورامزدا و سایر ایزدان اساطیری است بلکه خود نیز مرتبه ایزدی دارد. بنابراین واضح است که این نماد برتری و جایگاه خدایان اساطیری، در متون زرتشتی به صورت گره‌ای دژمانند توصیف شده است. در شاهنامه فردوسی نیز بارها و بارها آسمان به صورت گنبد تصویر شده است. این تصویر مدور، همان تصویری است که در متون زرتشتی وجود دارد.

پدید آمد این گنبد تیزرو شگفتی نماینده نو به نو
(فردوسی ۱۳۷۵، ج ۱: ۶؛ ر.ک. همان: ۸)

ج) زمین: در متون زرتشتی، زمین سومین پیش‌نمونه گیتی است. سدیگر، از آب زمین را آفرید گرد، دورگذر، بی‌نشیب و فراز. درازا با پهنا و پهنا با ژرفا برابر، راست میان این آسمان قرار بگرفته.» (فرنبدادگی: ۱۳۹۵: ۴۰)

با توجه به ویژگی‌های تناسب هندسی مربع و دایره، انتظار می‌رود که زمین به صورت مربع باشد زیرا نماد عالم جسمانی است. اما در بندهش زمین صراحتاً گرد معرفی شده است. شاید به این دلیل که زمین و آسمان در بسیاری از اساطیر و فرهنگ‌های باستانی، زوج اولیه دنیا و وصلت آنان نخستین ازدواج است. «این وصلت مینوی و پیدایی خدایان برزیگری، ارتقاء مام زمین به پایگاه برترین خدا و شاید خدای یگانه را سد کرد. اما مام زمین هرگز مزایای کهن صاحب مکان و منشا اشکال زنده بودن و نگاهبانی فرزندانش را از دست نداد.» (الیاده ۱۳۹۹: ۲۵۴)

بنابراین اندیشه قدیمی خداگونه بودن زمین هم‌چنان در نهاد انسان وجود دارد. علاوه بر این، در اساطیر ایرانی سپندارمذ ایزدبانوی موکل بر زمین است. (آموزگار ۱۳۹۳: ۱۸) در بسیاری از موارد، این ایزد بانو معادل زمین تلقی شده و بی‌حرمتی به زمین، موجب رنجش این ایزد می‌شود. بنابراین زمین در اساطیر ایرانی نیز دارای تقدس و الوهیتی است که از سپندارمذ کسب کرده است. (۱۳)

د) انسان: در اساطیر ایرانی، انسان ششمین و آخرین پیش‌نمونه گیتی است که توسط اهورامزدا آفریده شد. نام این نخستین انسان، کیومرث است به مفهوم «زنده میرا». (میرفخرایی ۱۳۹۷: ۱۵۶) در بندهش آمده است که: «ششم، کیومرث را آفرید روشن چون خورشید. او را به اندازه چهارنای بالا بود. پهناش چون بالاش.» (فرنبدادگی ۱۳۹۵: ۴۰) با توجه به آنچه در بندهش آمده است، اولین پیش‌نمونه انسان به شکل مربع یا مکعب مربع آفریده شده است. (۱۴) در توجیه این مطلب آمده است که در دین، «تن مردمان بسان گیتی است» و «همان‌گونه که گیتی را پهنای با درازا برابر است، مردمان نیز به همین‌گونه‌اند. هرکس را درازا به اندازه پهنای خویش است.» (فرنبدادگی ۱۳۹۵: ۱۲۳) توجیه دیگر برای وجود تناسب مربع در اندام نخستین انسان این است که کیومرث نماد زندگی جسمانی است؛ زیرا پس از مرگ نیز در قالبی دیگر به حیات خود در عالم ماده ادامه می‌دهد. از بدن او فلزات به وجود می‌آید و زندگی مادی به واسطه نطفه او که بر

زمین ریخته می‌شود ادامه پیدا کرده و نسل بشر به وجود می‌آید. (فرنیغ‌دادگی ۱۳۹۵: ۶۶) به بیان دیگر زندگانی کیومرث بعد از مرگ نیز در عالم جسم ادامه می‌یابد. به همین دلیل شمایل او نیز مربع شکل و بیانگر عالم ماده است. با تمام این تفاسیر، تصور هیات انسان به صورت مربع بسیار دور از ذهن است. در رساله *اخوان الصفا* توجیه قابل قبولی در این زمینه ارائه شده است. در فصل «فی تناسب الاعضا علی الاصول الموسیقیه» آمده است که تناسبات بدن انسان پس از خروج از رحم مبتنی بر نسبت‌های دقیق هندسی است. بدین صورت که طول قامت انسان هشت و جب است (هشت و جب مساوی)؛ از سر زانو تا پاها دو و جب، از زانوها تا کشاله ران دو و جب و از کشاله تا سینه دو و جب و از سینه تا پیشانی دو و جب و اگر انسان دو دست خویش را بدان صورتی که یک پرنده بال‌های خویش را می‌گشاید باز کند، از سرانگشت دست راست تا سرانگشت دست چپ دقیقاً هشت و جب است یا به عبارتی حالت مربع دارد. (رساله *اخوان الصفا* ۱۴۱۲، ج ۱: ۲۲۳) این توصیف در طراحی «مرد ویتروویوسی»^(۱۵) لئوناردو داوینچی نیز به روشنی دیده می‌شود.



تصویر شماره ۱: مرد ویتروویوسی

ه) **جانور:** نخستین پیش‌نمونه جانوران؛ یعنی گاو یکتاآفریده^۱ نیز همانند انسان به شکل مربع یا مکعب مربع بوده است. «گاو را از دست راست آفرید و آن را در ایرانویچ فراز آفرید و بالا و پهنایش به اندازه پنج مرد بود.» (روایت پهلوی ۱۳۶۷: ۵۴) به موجب روایت‌های زرتشتی، گاو به وسیله اهریمن کشته می‌شود. به سبب سرشت گیاهی، از اندام‌های گاو پنجاه و پنج نوع غله و دوازده نوع گیاه درمانی از زمین می‌روید و تخمه گاو به ماه رفته و پالوده می‌شود. آنگاه از او جفتی گاو، یکی نر و یکی ماده به وجود می‌آید. (فرنیغ‌دادگی ۱۳۹۵: ۶۶) بدین ترتیب گاو نیز مانند کیومرث پس از مرگ حیات جسمانی دوباره می‌یابد و نماد عالم مادی است. بنابراین دور از ذهن نیست که هیات او نیز بیانگر عالم جسم باشد.

و) البرز کوه: هنگامی که اهریمن به زمین هجوم آورد، «زمین لرزید و از آن لرزش، کوه به وجود آمد. نخستین کوه البرز بود و همه کوه‌های دیگر از ریشه البرز به وجود آمدند. کوه‌ها بند زمین هستند.» (فرنیغ‌دادگی ۱۳۹۵: ۶۵) همان‌طور که در بندهش آمده است، در میان کوه‌ها، البرز کوه از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. زیرا «البرز پیرامون این زمین به آسمان پیوسته است» (فرنیغ‌دادگی ۱۳۹۵: ۷۱) و جایگاه ایزدان است. ایزد سروش بر فراز البرزکوه کاخی دارد با یک‌هزار ستون (پورداود ۱۳۸۷: ۶۲) و ایزد مهر نخستین ایزدی است که پیش از خورشید در بالای کوه البرز برمی‌آید.^(۱۶) (پورداود ۱۳۹۴: ۴۲۹) همچنین گیاه مقدس هوم بر فراز البرز می‌روید. (همو ۱۳۸۷: ۱۷۰) در روایت‌های پهلوی آمده است که «ژرفا و پهنای البرز برابر است. یعنی که پیرامون زمین پایه البرز است و پهنایش برابر البرز است.» (روایت پهلوی ۱۳۶۷: ۵۴)

همان‌گونه که در اساطیر ایرانی کوه به صورت بندی زمین را نگه می‌دارد و مایه ایستایی آن است، در ادبیات فارسی نیز کوه همواره مظهر شکوه، عظمت، استقامت و راست‌قامتی است. علاوه بر آن، کوه نخستین پناهگاه انسان و محل

خلوت او در هنگام تفکر و نیایش بوده است. به دلیل استحکام فراوان در برابر آسیب‌های بیرونی، نخستین خانه‌های بشری در غارها و در دل کوه قرار داشت. این ویژگی‌ها، همان ویژگی‌هایی است که پیشتر در مورد تناسب هندسی مربع گفتیم. بنابراین دور از ذهن نیست که در متون زرتشتی کوه به صورت مربع توصیف شده است.

و) چینود^۱ پل: نمونه‌ای دیگر از تناسب هندسی مربع در چینود پل یافت می‌شود. چینود پل، پلی است که یک سر آن بر قله دائیتی و سر دیگر آن بر البرزکوه است. بنابه باور زرتشتیان، این پل، پل داوری درگذشتگان است. در زیر آن دوزخ قرار دارد و پایان آن دروازه ورود به بهشت است. روان درگذشتگان در صبح چهارمین روز برای داوری به چینود پل می‌رسد.

«گوید به دین که چگادی هست یکصد مرد بالای، میان جهان، که چگاد دائیتی خوانند؛ آن یوغ ترازوی رشن ایزد است، تیغه‌ای به بن کوه البرز به سوی اباختر و تیغه‌ای به سر کوه البرز به سوی نیمروز دارد؛ بر میان آن چگاد دائیتی ایستد. بدان میانه‌جای، تیغی تیز، شمشیروار، ایستاده که او را نه نیزه بالا، درازا و پهنا است.» (فرنخ‌دادگی: ۱۳۹۵: ۱۲۹)

در متون مذهبی، آوردن تصاویر و تشبیهات مادی برای توصیف یک امر معنوی و مینوی بسیار رایج است. بنابراین هرچند در بندهش چینود پل با خصوصیات مادی و به صورت پلی تیغ‌وار با بالا و درازا و پهنای^۲ نیزه وصف شده، اما در واقع مفهومی است انتزاعی، مینوی و غیر مادی؛ زیرا متعلق به جهان پس از مرگ است و محل گذر ارواح درگذشتگان. پل مربع‌شکل چینود آخرین نقطه اتصال جهان مادی به عالم آخرت است و شخص درگذشته با عبور از آن از آخرین پیوستگی‌های عالم جسم گسسته می‌شود. گویی از ایستایی و سکون عالم جسم که در حصار چهار عنصر مادی محدود است رها می‌شود و به دایره‌ای بینهایت

1. Činvat

می‌پیوندد. شاید تناسب مربع پل نویدی است برای روان‌های مومنان که به راحتی از این پل عریض که شکل آن مظهر آسودگی و استحکام و ایستایی است عبور خواهند کرد. چیزی که روان‌های بدکار از آن بی‌بهره‌اند. زیرا آمده است که «هنگام عبور روان نیکوکردار، این تیغ تیز به پهنا بایستد» تا شخص نیک‌کردار به راحتی عبور کرده و به بهشت وارد شود اما هنگام گذشتن روان بدکردار، «آن تیغ تیز بسان تیغی بایستد» تا شخص بدکار از آن سقوط کرده و به دوزخ برود. (بهار ۱۳۹۵: ۳۳۸)

تناسب هندسی در سازه‌های انسانی

سرزمین ایران پیش از ورود آریایی‌ها دارای حکومت‌ها و فرهنگ‌های گوناگونی بوده است. این فرهنگ‌ها بعدها با تمدن آریایی آمیخته شد و تمدن‌های درخشانی نظیر ماد، هخامنشی، پارت و ساسانی پدیدار شد. هنر معماری در ایران بسیار کهنسال است و شرایط اقلیمی، آب و هوایی، آداب و رسوم و مذهب نقش تعیین‌کننده‌ای در آن دارد. در متون زرتشتی، از بناهایی یاد شده که توسط پادشاهان اساطیری ساخته شده است. دوره تاریخی و محل ساخت این بناها به درستی مشخص نیست. این بناها بیشتر از جنبه ویژگی‌های اسطوره‌ای و گاه جادویی مورد توجه قرار گرفته‌اند و کمتر به خصوصیات هندسی و معماری آن‌ها پرداخته شده است. در میان این بناها، تنها اشاره مختصری به شکل هندسی برخی از آن‌ها شده است که به صورت مربع یا چهارگوش است. این بناها موضوع اصلی این پژوهش می‌باشند. لازم به ذکر است که فرم هندسی مربع در ساخت کهن‌ترین آثار معماری نظیر زیگورات‌ها و روستاهای باستانی به کار رفته است. (ر.ک. زارعی ۱۳۸۸: ۱۵۶-۵۳)

در شاهنامه فردوسی نیز از بناهای متعددی سخن به میان آمده است. دژهایی نظیر دژ بهمن، اسپروز، سپید و گنگ دژ، آتشکده‌های آذرگشسب و آذربرزین، کاخ ضحاک، کاخ خسرو پرویز به همراه شهرهای فراوان که به دست افراد مختلف بنا شده است. وصف زیبایی و شکوه برخی از این بناها به تفصیل در شاهنامه آمده است اما آنچه مربوط به پژوهش ماست، مواردی است که وصف عددی یا هندسی این بناها آمده است. در زیر به چند نمونه از این موارد اشاره می‌کنیم:

الف) دژها و کاخ‌ها:

۱- **ور جمکرد:** در *وندیداد*، بخشی از *اوستا*، در باره *ور جمکرد* آمده است که: «پیش از سرما این ملک سرسبز است. آن را اول برف بجنباند و بعد ای جمشید برف آب شده و ابر این جهان جسمانی را خراب کند. همان جهان که (اهلش) حالا جای پای گوسفندان را (هم) می‌بینند. (چنین جهان از طوفان آب خراب شود). پس غاری (یا محوطه‌ای) بساز که مربع باشد و هر ضلعش به درازای یک میدان اسب. تخمه مواشی و ستور و مردم و سگ و پرنده و آتش سرخ روشن را در آنجا ببر. غار مربع که هر ضلعش به درازای یک میدان اسب باشد برای سکناى مردم بساز و مربعی که هر ضلعش به درازای یک میدان اسب باشد برای گاوهای شیرده بساز.» (حسنی داعی الاسلام ۱۳۶۱: ۱۶) بنا به تصریح *وندیداد*، *ور جمکرد* به صورت مربعی است با اضلاعی به درازای یک میدان اسب. *ور جمکرد* در هنگام سرما و حمله دیو ملکوس، حافظ آدمیان، گیاهان و حیوانات است. به عبارت دیگر، حافظ هرچیزی است که ارتباطی با زمین و جهان جسمانی دارد. این دژ، نفوذ ناپذیر، مستحکم و تسخیرناشدنی است. ساختار مربع شکل این دژ، نمادی بصری است برای القای ویژگی‌هایی که پیشتر ذکر شد. زیرا مربع نماد استواری و استحکام است. علاوه بر *ور جمکرد*، در متون زرتشتی از *ور پتسخوارگر* نیز سخن گفته شده است که به صورت چهارگوش بنا شده است. «یکی آنکه فریدون کرد به پتسخوارگر به *ور چهارگوش*، دنباوند.» (فرنیدادگی ۱۳۹۵: ۱۳۷)

۲- کنگ‌دز: نام کنگ‌دز هم در شاهنامه و هم در متون زرتشتی آمده است. این دز توسط سیاوش کاووسان هنگام پناهندگی به توران بنا شده است. کنگ‌دز در اساطیر ایرانی بر سر دیوان قرار دارد و کیخسرو آن را به زمین می‌نشانند. هفت دیوار دارد و پانزده دروازه که از یک دروازه تا دروازه دیگر با اسب، پانزده روز بهاری طول می‌کشد. (فرنغ‌دادگی: ۱۳۹۵: ۱۳۸)

در شاهنامه، کنگ‌دز بر فراز کوهی قرار دارد که دست یافتن به آن بسیار دشوار است. در میان این دز عظیم، شهری آرمانی و رویایی بنا شده است که همانند بوستان بهشت است. کسی در آن بیمار نمی‌شود و گرما و سرمای سخت بدانجا راه ندارد. وصف کنگ‌دز در شاهنامه مشابه به دوران پادشاهی جمشید در اساطیر ایرانی و نیز ویژگی‌های ورجمکرد است. شکل هندسی کنگ‌دز نیز مانند ورجمکرد به صورت مربع است. مربعی که ابعاد آن سی بار سی یا نهصد (به نظر می‌رسد فرسنگ) است.

درازای و پهنایش سی بار سی بود، گر بیمایدش پارسی
(فردوسی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۳۰۹)

در شاهنامه علاوه بر کنگ‌دز، از رویین دز، دژ ارجاسب، و بهشت کنگ، دژ معروف افراسیاب نیز نام برده شده است. هر دوی این دژها مستحکم، تسخیرناپذیر و مستطیل شکل هستند و در مکان‌هایی صعب‌العبور بنا شده‌اند. رویین دز، مستطیلی عظیم با دیوارهای قطور و آهنین است که چهل فرسنگ طول و سه فرسنگ عرض دارد (همان، ج ۵: ۲۵۵) و شرط رسیدن به آن گذر از هفت‌خان‌ی هراس‌آور است. بهشت کنگ نیز هشت فرسنگ طول و چهار فرسنگ عرض دارد. در ابیات شاهنامه، علاوه بر شکل هندسی این دژ که مستطیل است به تسخیرناپذیر بودن آن نیز اشاره شده است. دیوارهای دژ به اندازه‌ای بلند است که عقاب نیز یارای رسیدن به آن را ندارد و به دلیل همین استحکام و غیرقابل نفوذ بودن است که افراسیاب در این دژ پناه می‌گیرد. (همان، ج ۴: ۲۳۷) شکل هندسی این دژ که نوعی از تناسب مربع است نیز این مفهوم را القا می‌کند.

۳- کاخ گشتاسب: در شاهنامه این گونه آمده است که زرتشت با خود درخت سروی از بهشت می آورد و آن را بر در آتشکده آذربیزین مهر می‌کارد. پس از آنکه درخت تناور و پرشاخ و برگ می‌شود، گشتاسب کاخی در کنار آن بنا می‌کند.

چو بسیار بن گشت و بسیار شاخ بکرد از بر او یکی خوب کاخ
چهل رش به بالا و پهنا چهل نکرد از بنه اندر او آب و گل
(فردوسی ۱۳۷۵، ج ۵: ۸۲)

در شاهنامه و متون زرتشتی، گشتاسب نخستین پادشاه قدرتمندی است که به دین زرتشت می‌گروید و آیین او را گسترش می‌دهد. (بهار ۱۳۹۵: ۱۸۵) پادشاهی که بر همه دشمنان خود چیره می‌شود. کاخ عظیم و مربع شکل گشتاسب، که به گفته شاهنامه چهل رش بالا و پهنا دارد، در چشم سفیران فرستاده شده از سایر ممالک به عنوان نمادی از استحکام و تسخیرناپذیری جلوه می‌کند. بنا شدن این کاخ در کنار سرو بهشتی زرتشت این نکته را به ذهن متبادر می‌کند که این تسخیرناپذیری هم به واسطه قدرت نظامی و هم به دلیل پشتوانه‌ای مذهبی است که به دلیل پذیرفتن آیین زرتشت به گشتاسب اعطا شده است.

ب) شهرها: «منکه اهورامزدا هستم در بهترین مکان‌ها و شهرهایی که آفریدم چهاردهم گیلان است که به شکل چهارگوشه است و در آنجا فریدون قاتل ضحاک زاییده شد. هرآینه اهرمن قتال بر ضد آن در آنجا حیض بی‌وقت (پیدا کرد) و نیز آمدن نژاد غیرآریا در آنجا پیدا کرد.» (حسینی داعی‌الاسلام ۱۳۶۱: ۱۱)

دربارهٔ صفت چهارگوشه که *وندیباد* برای سرزمین ورن (ورنه) ذکر کرده آراء گوناگون آورده شده است.^(۱۷) در متن زند و پازند *وندیباد* چنین توضیح داده‌اند:

«ورن (ورنه) از آن روی چهارگوش خوانده شده که چهارراه در آن هست یا اینکه چهار دروازه دارد یا اینکه چهار شهر عمده (پایتخت) در آن هست. دارمستر دو نظر دیگر را نیز ذکر می‌کند: یکی اینکه صفت چهارگوشه از آن رواست که این ناحیه به شکل چهارضلعی است؛ دیگر اینکه از چهار قله این ناحیه آب به این

سرزمین جاری است و بالاخره اینکه چهار رود مهم در آن هست.»
(حقیقت ۱۳۵۵: ۵۹۴)

از گذشته‌های دور، سرزمین‌های جنوب دریای خزر محل سکونت اقوامی بود که دین زرتشت را نپذیرفته و همچنان به پرستش خدایان قدیم آریایی یا دیوها مشغول بودند. این سرزمین‌ها به مرور زمان در باور مردم به محل زندگی دیوها تبدیل شد. اگر مقصود از گیلان در *وندیداد* همین سرزمین‌ها باشد، بعید نیست که مقصود از چهارگوشه بودن آن شکل چهارضلعی آن است. زیرا سرزمینی که دیوها در آن زندگی می‌کنند، برخلاف سرزمین‌های اهورایی، آکنده از لذات جسمانی و دنیوی است. همچنین سرزمینی تسخیرناپذیر و افسانه‌ای است که کمتر کسی موفق به فتح آن می‌شود. در *شاهنامه* نیز سرزمین مازندران اینگونه وصف شده است. سرزمینی که قدرتمندترین پادشاهان نیز سودای تسخیر آن را نداشته‌اند. (فردوسی ۱۳۷۵، ج ۲: ۶) این چنین سرزمینی باید چهارگوش باشد. مستحکم، تسخیرناپذیر، ایستا و نماد دنیای جسمانی. درست همان خصوصیتی که برای مربع ذکر شده است.

از دیگر شهرهای مربع شکلی که در *شاهنامه* از آنان یاد شده، سیاوش‌گرد است که توسط سیاوش کاووسان و در ابعاد دو فرسنگ در دو فرسنگ بنا شده است (همان: ۳۱۴) و نیز شهری که توسط قیدافه ساخته شده و نام آن در *شاهنامه* ذکر نشده است. این شهر نیز مربعی با ابعاد چهار فرسنگ است. (همان، ج ۶: ۵۲)

ج) آتشکده:

«آتشکده، پرستشگاه زرتشتیان و محل برگزاری آیین‌های دینی زرتشتی است. اطلاعات ما درباره آتشکده‌ها بیشتر از دوره ساسانی و اسلامی است. آتشکده‌های آن دوران معمولاً بنای مکعب شکل گنبدداری بوده است که چهارطاق نامیده می‌شده است. مقدس‌ترین قسمت هر آتشکده، جایی که آتش در آن نگهداری می‌شود، اتاق کوچک مکعب یا مکعب مستطیل شکلی است به نام گنبد (در اصطلاح زرتشتیان ایران)، یا آتشگاه (در اصطلاح زرتشتیان هندوستان).»
(تفضلی ۱۳۶۷: ۹۹)

در متون زرتشتی، از بنای آتشکده یا نیایش‌گاه صحبتی در میان نیست. نیایش‌ها و قربانی‌ها در کنار آب یا بالای کوه‌ها انجام می‌گیرد. جمشید در بالای کوه هکر به درگاه اردویسورناهدید نیایش و قربانی می‌کند، (پورداوود ۱۳۹۴، ج ۱: ۲۴۵) کیکاوس در بالای کوه ارزیفیه و کیخسرو در کنار دریاچه چیچست. (همان: ۲۵۳) به گفته هرودوت^۱، ساختن هیکل خدایان و بنا کردن معابد و محراب در نزد پارسی‌ها ممنوع است. قربانی در کوه‌های بلند به عمل می‌آید. استرابون^۲ نیز همین مطلب را تایید کرده است. (پیرنیا ۱۳۹۹، ج ۲: ۱۰۳۵ و ۱۰۳۷) (۱۸) در شاهنامه از چندین آتشکده نام برده شده است. از آنجایی که مبحث این مقاله جستجوی تناسب هندسی در بناهاست، تنها به آتشکده‌هایی اشاره می‌کنیم که در آن از شکل هندسی آتشکده نیز سخن رفته است.

آتشکده آذرگشسب

در شاهنامه آمده است که کیخسرو پس از فتح دژ بهمن، در آنجا آتشکده‌ای بنا کرد و آتش آذرگشسب را در آن قرار داد. درازا و پهنای این آتشکده یکسان و برابر ده کمند است. بنابراین آتشکده شکل مربع دارد. اگر اطلاعات تاریخی و توالی داستانی شاهنامه را ملاک قضاوت قرار دهیم، کیخسرو از لحاظ زمانی پیش از ظهور زرتشت است. با این وجود توصیف شاهنامه از آتشکده آذرگشسب، شباهت بسیاری به آتشکده‌های زمان ساسانی دارد.

بفرمود خسرو بدان جایگاه یکی گنبدی تا به ابر سیاه
درازا و پهنای او ده کمند به گرد اندرش طاق‌های بلند
ز بیرون چو نیم از تگ تازی اسپ برآورد و بنهاد آذر گشسب
(فردوسی ۱۳۷۵، ج ۲: ۴۶)

گنبدی بلند که در پیرامون آن طاق‌های بلندی قرار دارد یادآور بنای چهارطاقی آتشکده‌های زرتشتی است. در چهارطاق، آتش در مرکز بنا قرار دارد و به نوعی

1. Herodotus

2. Strabo

نقطه اتصال زمین و آسمان است. نقطه اتصال عرش و فرش، جسم و روح و راه رسیدن از تناسب مربع به دایره. در معماری «بام یا آسمانه، نسخه‌ای صغیر از عالم افلاک، آسمان، است که مقام روح است، نقطه‌ای که قوس عروجی تحقق در آن به اوج می‌رسد و قوس نزولی از آنجا سیر خود را رو به ملک آغاز می‌کند.» (اردلان و بختیار ۱۳۹۶: ۳۷)

در شاهنامه از آتشکده‌ای که گشتاسب بنا می‌کند هم صحبت شده است. اما در توصیف آن تنها از کلمه گنبد استفاده شده است. (فردوسی ۱۳۷۵، ج ۵: ۸۱) مشخص نیست واژه گنبد اشاره به بام گنبدی شکل آتشکده دارد یا منظور همان اتاق مکعبی شکل است که آتش در آن نگهداری می‌شود. لازم به توضیح است که علاوه بر همه تفسیرهای زیبایی که برای وجود تناسب در بناهای چهارطاقی آورده می‌شود از نظر معماری،

«چهارپایه و طاق یکی از سهل‌ترین انواع ساختمان در جهان بوده است. در کشورهای که کمبود چوب وجود نداشت طاق‌های نوک تیز یا طاق‌های قوسی به سبک صومعه‌ها ساختمان را می‌پوشاندند. در مشرق زمین اما ساختمان‌های گنبدی پدید آمد؛ یعنی از میان همه انواع طاق‌ها، سهل‌ترین نوعی که می‌توان آن را بدون کمک تیرهای حمال بنا کرد و در عین حال محوطه‌ای وسیع و چهارگوش را به کمک آن پوشش داد. ایرانیان به یاری گوشه‌بند، حتی گنبدها را بر روی بناهای مستطیل بنا می‌کردند. بنای گنبد بر روی گوشه‌بندی‌ها خاص معماری ایرانی است.» (گدار و همکاران ۱۳۷۱: ۱۴)

نتیجه

از آنچه گفته شد می‌توان دریافت که تناسب هندسی در همه آفرینش خداوندی و همه سازه‌های مهم بشری وجود دارد. برخی از این تناسب‌ها توسط انسان کشف و دسته‌بندی شده اما برخی از آنان هنوز به حیطة علم بشر درنیامده است. آنچه در متون زرتشتی و شاهنامه ذکر شده است نیز از این قاعده مستثنی نیست، اما در این پژوهش تنها مواردی ذکر شده که به روشنی شکل یا ابعاد آن در متن آمده

است. این موارد را می‌توان به دو دسته مخلوقات مستقیم خداوند و سازه‌های دست بشر تقسیم‌بندی کرد.

(۱) در همه مخلوقات خداوند شمه‌ای از زیبایی و تناسب ذات او وجود دارد. در متون زرتشتی و شاهنامه از تناسب‌های موجود در انسان، جانور، زمین، آسمان، آتش، البرز کوه و چینود پل نام برده شده است. برخی از آنان مانند آسمان، زمین و آتش دارای تناسب هندسی دایره هستند. شاید به این دلیل که این آفریده‌ها پیوستگی بیشتری با بخش مینوی و الهی آفرینش دارند. برای هرکدام از این مخلوقات در متون زرتشتی، ایزدی وجود دارد. برخی از آنان نیز در گذشته‌های دور به عنوان خدا یا خدایانو پرستیده می‌شدند اما به مرور زمان از مرتبه خدایی نزول کرده‌اند. برخی از این آفریده‌ها نظیر انسان نخستین، گاو نخستین، البرزکوه و چینود پل مخلوقاتی با ابعاد یکسان وصف شده‌اند که یادآور تناسب هندسی مربع است. مربع با چهار ضلع یکسان، نمادی از ایستایی، استحکام و نماد عالم جسم است. کیومرث و گاو، بعنوان پیش‌نمونه انسان و جانور، پس از مرگ در قالب جسمی دیگر به زمین باز می‌گردند. شاید این جسم‌پذیری مدام موجب تصور این دو موجود به شکل مربع شده است. البرز کوه و چینودپل نیز به عنوان مظهر استقامت و ایستایی نشانی از تناسب هندسی مربع دارند.

(۲) بناهایی که در این پژوهش بررسی شده‌اند، همگی دارای تناسب هندسی مربع (مستطیل) هستند. وجود این شکل هندسی در دژها و کاخ‌ها نشان‌دهنده استحکام و عظمت و غیرقابل نفوذ بودن آنان است. در بناهای مذهبی همانند آتشکده که دارای چهار دیوار و بام گنبدی شکل هستند، تعبیری نظیر رسیدن از عالم جسم به عالم معنا یا رسیدن از تناسب هندسی مربع به دایره به واسطه آتش وجود دارد. ذکر این نکته نیز ضروری است که در دانش معماری، بام گنبدی شکل یکی از مواردی است که می‌توان به وسیله آن سطح وسیعی را بدون نیاز به ستون حامل پوشش داد.

پی نوشت

- (۱) از نظر فلسفی نیز یک نشان‌دهنده وحدت است؛ زیرا اعداد دیگر از تکرار یک حاصل می‌شوند. «یک، مقوم اعداد بوده و اعداد از تکرار واحد حاصل می‌شوند.» (امید ۱۳۸۲: ۱۲)
- (۲) ماندالا در سانسکریت به معنی دایره و بیندو نقطه مرکزی آن است.
- (۳) زین دایره مینا خونین جگرم می ده تا حل کنم این مشکل در ساغر مینایی (حافظ ۱۳۹۴: ۶۷۵)
- (۴) هست در این دایره لاجورد مرتبه مرد به مقدار مرد (نظامی ۱۳۹۱: ۸۸)
- (۵) به گرد نقطه عالم سپهر دایره گرد ندید شبه تو چندانکه می‌کند دوران (سعدی ۱۳۸۵: ۸۸۷)
- (۶) بسی نماند که این نقطه‌های روشن روی بریزد از خم این طاق دایره کردار (عطارد ۱۳۵۹: ۹۲)
- (۷) از بس که همچو نقطه موهوم شد دلم سرگشته‌تر ز دایره بی‌پای و بی‌سرم (عطارد ۱۳۵۹: ۱۰۵)
- (۸) گر نجات دین و دل خواهی همی تا چند از این خویشتن چون دایره بی‌پا و بی‌سر داشتن (سنایی ۱۳۸۰: ۴۶۸)
- (۹) در دایره عشق هر آن کس که نهد پای از شوق خطت نقطه ز پرگار نداند (خواجوی کرمانی ۱۳۹۸: ۳۴۰)
- (۱۰) گیرم که به فتوای خردمندی و رای از دایره عقل برون نهم پای (سعدی ۱۳۸۵: ۱۰۱۷)
- (۱۱) مستطیل را می‌توان فرم تغییرشکل یافته مربع در نظر گرفت که از یک‌جهت بزرگ شده است.
- (۱۲) خوش مربع چون شهان بر تخت خویش او فراز اوج و کشتی‌اش به پیش (مولانا ۱۳۸۲: ۲۹۰)
- (۱۳) بندهش در حدود قرن نهم میلادی نوشته شده است (تفضلی ۱۳۹۳: ۱۴۱) و نظریه گرد بودن زمین توسط فیثاغورس در حدود ۶ قرن قبل از میلاد مسیح ارائه شده است. (صال‌مصلحیان ۱۳۸۴: ۱۲۳)
- (۱۴) ممکن است این نوشته از این نظریه تأثیرپذیری داشته باشد.
- (۱۵) نظریه دیگری وجود دارد مبنی بر اینکه کیومرث نطفه اهورامزدا و به شکل گره است. (رک. مهرکی و غفرانی ۱۳۹۳)
- (۱۶) طرحی از لئوناردو داوینچی که به احتمال زیاد در سال ۱۴۸۷م کشیده شده است. این طرح، طرحی تمام‌قد از ویتروویوس پولیو، معمار ایتالیایی است. این طراحی، که با جوهر بر روی کاغذ کشیده

س ۱۸ - ش ۶۶ - بهار ۱۴۰۱ - تناسب هندسی در متون زرتشتی و شاهنامه / ۲۰۷

شده است، بدن برهنه مردی را در دو حالت مختلف نشان می‌دهد که همزمان درون یک دایره و مربع محاط شده‌اند. (ر.ک. <https://www.leonardodavinci.net/the-vitruvian-man.jsp>)

(۱۶) در متون زرتشتی نام البرز گاهی بصورت کوه هرا آمده است. هرَئتی و هرَبرزِئیتی همان البرز کوه است که در متون زرتشتی بصورت کوه هرا، هربرز و البرز آمده است.

(۱۷) در *وندیداد* ترجمه انکلساریا به جای گیلان، ورنه آمده است. استاد پوردادود در ترجمه یشت‌ها، ورنه را احتمالاً همان مملکت پتسخوارگر یا دیلم و گیلان کنونی در نظر گرفته است. (پوردادود ۱۳۹۴: ج ۱: ۵۷)

(۱۸) برخی ایران‌شناسان، شکل‌گیری و ساخت آتشکده را به هخامنشیان نسبت می‌دهند. (بویس ۱۹۸۷: ۴۱۳)

کتابنامه

- آسوده گندمانی، ندا و محمدجعفر پروین. ۱۳۹۵. «بررسی دین زرتشتی در شاهنامه فردوسی». فصلنامه شعر و زبان معاصر. دوره ۱. ش ۱. صص
- آموزگار، ژاله. ۱۳۹۳. *تاریخ اساطیری ایران*. چ شانزدهم. تهران: سمت
- اردلان، نادر و بختیار، لاله. ۱۳۹۶. *حس وحدت، نقش سنت در معماری ایرانی*. مترجم و نداد جلیلی و احسان طایفه. چ ۶. تهران: علم معمار
- الیاده، میرچا. ۱۳۹۹. *رساله در تاریخ ادیان*. ترجمه جلال ستاری. چ ۶. تهران: سروش
- امید، مسعود. ۱۳۸۲. «فلسفه ریاضی / درآمدی بر فلسفه ریاضی از نگاه متفکران ایران معاصر». علامه. س ۱. ش ۴. صص ۷۲-۱.
- ایاز، حمید و احمد طحان. ۱۳۹۵. «خرفستان در اندیشه ایرانیان براساس اوستا، متون پهلوی و شاهنامه». فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. س ۱۲. ش ۴۴. صص ۵۲-۱۱.
- بلخاری قهی، حسن. ۱۳۹۲. «معماری مقدس، تجسم اصل تناظر میان عالم و آدمی». فصلنامه کیمیای هنر. ش ۸. صص ۲۵-۱۷.
- بمانیان، محمدرضا و همکاران. ۱۳۸۹. *کاربرد هندسه و تناسبات در معماری*. تهران: هله/طحان.
- بهار، مهرداد. ۱۳۹۵. *پژوهشی در اساطیر ایران*. بپاره نخست و پاره دوم. چ ۱۱. تهران: آگه.
- پوردادود، ابراهیم. ۱۳۸۷. *یسنا*. ج ۱ و ۲. چ ۲. تهران: اساطیر.
- _____ . ۱۳۹۴. *یشت‌ها*. ج ۱ و ۲. چ ۲. تهران: اساطیر.
- پیرنیا، حسن. ۱۳۹۹. *تاریخ ایران باستان*. ج ۱-۳. چ ۶. تهران: نیک‌فرجام.

۲۰۰۸/ فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی ————— سیده صدیقه حسینی دشتخوانی...

تفضلی، احمد. ۱۳۹۳. *تاریخ ادبیات پیش از اسلام*. به کوشش ژاله آموزگار. چ ۷. تهران: سخن.

تفضلی، احمد. ۱۳۶۷. «آتشکده». *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*. ج ۱. تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.

حاج ملک، غزال. ۱۳۹۷. «زرتشت در شاهنامه فردوسی». *سومین همایش ملی زبان و ادبیات و بازشناسی مشاهیر و مفاخر*. تربت حیدریه.

حافظ، شمس‌الدین محمد. ۱۴۰۰. *دیوان حافظ*. به کوشش دکتر خلیل خطیب رهبر. چ ۶۱. تهران: صفی‌علیشاه

حسینی داعی‌الاسلام، سید محمد علی. ۱۳۶۱. *وندیاد، حصه سوم کتاب اوستا*. چ ۲. تهران: دانش

حقیقت، عبدالرفیع. ۱۳۵۵. «ناحیه تاریخی ورن (ورنه)». *گوهر مهر*. ش ۴۳. صص ۵۹۷-۵۹۳.

حیدری، حسین و محدثه قاسم‌پور. ۱۳۹۴. «ناسازگاری سیمای اهریمن و دیوان در شاهنامه با متون زردشتی». *نشریه پژوهش‌های ادیبانی*. ش ۵. صص ۳۳-۹.

خواجوی کرمانی، کمال‌الدین ابوالعطا محمود. ۱۳۹۸. *دیوان خواجوی کرمانی*. به تصحیح احمد سهیلی خوانساری. چ ۲. تهران: نگاه.

داندیس، دونیس. ۱۳۹۸. *مبادی سواد بصری*. ترجمه مسعود سپهر. چ ۵۵. تهران: سروش.

رسائل اخوان الصفا و خلان الوفا. ۱۴۱۲. ج ۱. بیروت: الدارالاسلامیه.

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

زارعی، ابراهیم. ۱۳۸۸. *آشنایی با معماری جهان*. چ ۹. تهران: فن‌آوران.

ستاری، رضا. ۱۳۸۸. «بررسی شخصیت کاووس براساس برخی کردارهای او از دوران باستان تا شاهنامه». *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب*. س ۵. ش ۵. صص ۸۴-۷۳.

سعدی، شیخ مصلح‌الدین عبدالله. ۱۳۹۵. *کلیات سعدی*. به کوشش مظاهر مصفا. چ. تهران: روزنه

سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدودبن آدم. ۱۳۹۹. *دیوان سنایی غزنوی*. به قلم استاد بدیع‌الزمان فروزانفر. چ ۶. تهران: نگاه.

صال‌مصلحیان، محمد. ۱۳۸۴. *فلسفه ریاضی (کلاسیک، مدرن، پست مدرن)*. تهران: واژگان خرد.

صارمی، حمیدرضا و میلاد ع‌نم‌نم. ۱۳۹۳. «رمزگشایی از هندسه و تناسبات در معماری ایرانی». *همایش ملی معماری، عمران و توسعه نوین شهری، تبریز*.

س ۱۸ - ش ۶۶ - بهار ۱۴۰۱ _____ تناسب هندسی در متون زرتشتی و شاهنامه / ۲۰۹

- عطار نیشابوری، فریدالدین. ۱۳۹۷. *دیوان عطار نیشابوری*. به سعی و تصحیح مهدی مدائنی، مهران افشاری با همکاری و نظارت علیرضا امامی. چ ۲. تهران: چشمه.
- فردوسی، ابوالقاسم. ۱۳۷۵. *شاهنامه (طبع انتقادی شاهنامه فردوسی)*. ج ۱-۸. به کوشش جلال خالقی مطلق. زیر نظر احسان یارشاطر. آمریکا: نشر مزدا با همکاری بنیاد میراث ایران.
- فرنیغ دادگی. ۱۳۹۵. *بُنا هِس*. گزارنده مهرداد بهار. چ ۵. تهران: توس.
- گذار، آندره و همکاران. ۱۳۷۱. *آثار ایران*. ترجمه ابوالحسن سروقد مقدم. چ ۲. مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
- لؤلر، رابرت. ۱۳۶۸. *هندسه مقدس، فلسفه و تمرین*. ترجمه هایده معیری. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- معینی، سید محمود و همکاران. ۱۳۹۴. «هندسه‌ها و تناسبات زرین در طبیعت و معماری (هندسه مقدس)». همایش ملی فرهنگ، گردشگری و هویت شهری.
- مولانا، جلال‌الدین محمد. ۱۴۰۰. *مثنوی معنوی*. به کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر. چ ۱. تهران: تاو.
- مهرداد، جواد و محسن روشن. ۱۳۹۸. «الگوهای هندسی معماری ایران و بررسی این الگوها از پیدایش اولین تمدن‌ها تا دوران معاصر». *معماری‌شناسی، نشریه اختصاصی معماری و شهرسازی ایران*. س ۲. ش ۱۳. صص ۶۳-۵۳.
- مهرکی، ایرج و آرش غفرانی. ۱۳۹۳. «ازدواج مقدس». *پژوهشنامه ادب حماسی*. س ۱۰. ش ۱۸. صص ۹۵-۱۱۴.
- میرفخرایی، مهشید. ۱۳۹۷. *دادستان دینی (پاره دوم، پرسش‌های ۴۱ تا ۹۲)*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- نظامی گنج‌های، جمال‌الدین ابومحمد الیاس. ۱۴۰۰. *مخزن‌الاسرار*. تصحیح و حواشی حسن وحید دستگردی. چ ۲۱. تهران: قطره.
- واحد دوست، مهوش. ۱۳۸۷. *نهادینه‌های اساطیری در شاهنامه فردوسی*. چ ۲. تهران: سروش.

English Sources

Boyce, Mary. 1987. "Ātaškada" *Encyclopedia Iranica*. 3rd Vol. Pp.9-10. available online at <http://www.iranicaonline.org/articles/ataskada-new-persian-house-of-fire-mid>

References

- Amūzegār, Žāle. (2015/1393SH). *Tārīxe Asātīrī-ye Īrān*. 16th ed. Tehrān: Samt.
- Ardalān, Nāder and Baxtīyār, Lāle. (2018/1396SH). *Hesse Vahdat, Naqše Sonnat dar Me'mārī-ye Īrānī (The sense of unity: the Sufi tradition in Persian architecture)*. Tr. by Vandād Jalīlī and Ehsān Tāyefe. 6th ed. Tehrān: Elme Me'mār.
- Āsūde Gandomānī, Nedā and Parvīn, Mohammad-ja'far. (2017/1395SH). "Barrasī-ye Dīne Zartoštī dar Šāhnāme Ferdowsī". *Journal of contemporary poetry and language*. 1st Year. No. 1.
- Attār Neyšābūrī, Farīdo al-ddīn. (2019/1397SH). *Dīvāne Attāre Neyšābūrī*. With the Effort of and Ed. by Mehdī Madāyenī and Mehrān Afšārī and In Partnership and Advisor: Alī-rezā Emāmī. 2nd ed. Tehrān: Češmeh.
- Ayāz. Hamīd And Tahān, Ahmad. (2017/1395SH). "Xerafsetarān dar Andīše-ye Īrānī-yān bar Asāse Avestā, Motūne Pahlavī va Šāhnāme". *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 12th Year. No. 44. Pp. 11-52.
- Bahār, Mehr-dād. (2017/1395SH). *Pažūhešt dar Asātīre Īrān*. 1st & 2nd Vol. 11th ed. Tehrān: Āgah.
- Bemānīyān, Mohammad-rezā and Others. (2011/1389SH). *Kārborde Hendese va Tanāsobāt dar Me'mārī*. Tehrān: Hele/Tahān.
- Bolxārī Qohī, Hasan. (2014/1392SH). "Me'mārī-ye Moqaddas, Tajassome Asle Tanāzor Mīyāne Ālam va Ādamī". *Journal of Art Chemistry*. No. 8. Pp. 17-25.
- Dondis, Donis A. (2020/1398SH). *Mabādī-ye Savāde Basarī (A primer of visual literacy)*. Tr. by Mas'ūd Sepehr. 55th ed. Tehrān: Sorūš.
- Eliade, Mircea. (2021/1399SH). *Resāle dar Tārīxe Adyān (Traite d'histoire des religions)*. Tr. by Jalal Sattārī. 6th ed. Tehrān: Sorūš.
- Farnbaq Dādegī. (2017/1395SH). *Bondahešt*. With the effort of Mehr-dād Bahār. 5th ed. Tehrān: Tūs.
- Ferdowsī, Abo al-qāsem. (1997/1375SH). *Šāhnāme (Tab'e Enteqādī-ye Šāhnāme Ferdowsī)*. 1st & 8th Vol. With the effort of Jalāl Xāleqī Motlaq. Advisor: Ehsān Yār Šāter. Amerīcā: Mazdā With the Effort of Bonyāde Mīrāse Īrān.
- Godard, Andre et al. (1993/1371SH). *Āsāre Īrān*. Tr. by Abo al-hasan Sarv-qad Moqaddam. 2nd ed. Mašhad: Bonyāde Pažūheštā-ye Āstāne Qodse Razavī.
- Hāfez, Šamso al-ddīn Mohammad. (2022/1400SH). *Dīvāne Hāfez*. With the effort of Dr Xalīl Xatīb Rahbar. 61th ed. Tehrān: Safī Alī-Šāh.

Hāj Malek, Qazāl. (2019/1397SH). “Zartošt dar Šāhnāme Ferdowsī”, *Third National Conference On Language and Literature Well Known Figures and Celebrities*. 16 March. Torbate Heydarīye. Available at: <https://civilica.com/doc/894827>

Haqīqat, Abdo al-rafi. (1977/1355SH). “Nāhīye-ye Tārīxī-ye Varen (Varena)”. *Gowhare Mehr*. No. 43. Pp. 593-597.

Hasanī Da’īo al-eslām, Seyyed Mohammad-alī. (1983/1361SH). *Vandīdād*, The third part of the Avesta book. 2nd ed. Tehrān: Dāneš.

Heydarī, Hoseyn and Qāsem-pūr, Mohaddese. (2016/1394SH). “Nā-sāzgarī-ye Sīmā-ye Ahrīman va Dīvān dar Šāhnāme bā Motūne Zartoštī”. *Journal of Religious Studies*. No. 5. Pp. 9-33.

Lawlor, Robert. (1990/1368SH). *Hendese-ye Moqaddas, Falsafe va Tamrīn (Sacred geometr. Philosophy and practice)*. Tr. by. Hāyedeh Mo’ayerī. Tehrān: Moassese-ye Motāle’āt va Tahqīqāte Farhangī.

Mehrakī, Īraj and Qofrānī, Āraš. (2015/1393SH). “Ezdevāje Moqaddas”. *The journal of epic literature*. 10th Year. No. 18. Pp. 95-114.

Mehr-dād, Javād and Rowšan, Mohsen. (2020/1398SH). “Olgūhā-ye Hendesī-ye Me’mārī-ye Īrān va Barrasī-ye Īn Olgūhā az Peydāyeše Avvalīn Tamaddonhā tā Dowrāne Mo’āser”. *Architecture, a special journal of Iranian architecture and urban planning*. 2nd Year. No. 13. Pp. 53-63.

Mīr-faxrāyī, Mahšīd. (2019/1397SH). *Dādsetāne Dīnī (Pāre-ye Dovvom, Porsešhā-ye 41-92)*. Tehrān: Pažūheš-gāhe Ōlūme Ensānī va Motāle’āte Farhangī.

Mo’īnī, Seyyed Mahmūd and Other. (2016/1394SH). “Hendesehā va Tanāsobāte Zarrīn dar Tabī’at va Me’mārī (Hendese-ye Moqaddas)”. *National Conference on Culture, Tourism and Urban Identity*. The third and fourth of Bahman. Rašt. Available at: <https://civilica.com/doc/371594>

Mowlānā, Jalālo al-ddīn Mohammad. (2022/1400SH). *Masnavī-ye Ma’navī*. With the Effort of Badi’o al-zamān Forūzān-far. 2nd ed. Tehrān: Tāv.

Nezāmī Ganjeh-ī, Jamalo al-ddīn Abū Mohammad Elyās. (2022/1400SH). *Maxzano al-asrār*. Edition and Explanation by Hasan Vahīd Dast-gerdī. 21th ed. Tehrān: Qatreh.

Omīd, Mas’ūd. (2004/1382SH). “Falsafe-ye Rīyāzī/ Dar-āmadī bar Falsafe-ye Rīyāzī az Negāhe Motefakkerāne Īrāne Mo’āser”. *Allāmeḥ*. 1st Year. No. 4. Pp. 1-72.

Pīr-nīyā, Hasan. (2021/1399SH). *Tārīxe Īrāne Bāstān*. 1st & 3th Vol. 6th ed. Tehrān: Nīk-farjām

Pūr-dāvūd, Ebrāhīm. (2009/1387SH). *Yasnā*. 1st & 2nd Vol. 2nd ed. Tehrān: Asātīr.

- Pūr-dāvūd, Ebrāhīm. (2016/1394SH). *Yašt̄hā*. 1st & 2nd Vol. 2nd ed. Tehrān: Asātīr.
- Rasā'ele Exwāno al-safā va Xollāno al-vafā*. (1992/1412AH). 1st Vol. Beyrūt: al-dāro al-eslāmī-ye.
- Revāyate Pahlavī, Matnī be Zabāne Fārsī-ye Mīyāne (Pahlavī-ye Sāsānī)*. (1989/1367SH). Tr. by Mahšīd Mīr-faxrāyī. Tehrān: Mo'assese-ye Motale'āt va Tahqīqāte Farhangī.
- Sāremī, Hamīd-rezā and A Nam-nam, Mīlād. (2015/1393SH). “*Ramz Gošāyī az Hendese va Tanāsobāt dar Me'mārī-ye Īranī*”. *National Conference on Architecture, Civil Engineering and Modern Urban Development, Tabrīz*. Available at: <https://civilica.com/doc/315255>
- Sāl-moslehīyān, Mohammad. (2006/1384SH). *Falsafe Rīyāzī (Kelāsīk, Modern, Post Modern)*. Tehrān: Vāzegāne Xerad.
- Sanāyī Qaznavī, Abo al-majd Majdūd Ebne Ādam. (2021/1399SH). *Dīvāne Sanāyī Qaznavī*. Writon by Badi'o al-zamān Forūzān-far. 6th ed. Tehrān: Negāh.
- Sa'dī, Šeyx Mosleho al-ddīn Abdo al-llāh. (2017/1395SH). *Kollī-yāte Sa'dī*. With the effort of Mazāher Mosaffā. 2nd ed. Tehrān: Rowzane.
- Sattārī, Rezā. (2010/1388SH). “*Barrasī-ye Šaxsīyate Kāvūs bar Asāse Barxī Kerdārhā-ye Ū az Dowrāne Bāstān tā Šāhnāme*”. *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 5th Year. No. 5. Pp. 73-84.
- Tafazzolī, Ahmad. (1989/1367SH). “*Ātaš-kade*”. *Dā'erato al-ma'ārefe Bozorge Eslāmī*. Tehrān: Markaze Da'erato al-ma'ārefe Bozorge Eslāmī. 1st Vol. Pp. 97-99.
- Tafazzolī, Ahmad. (2015/1393SH). *Tārīxe Adabīyāte Pīš az Eslām*. With the Effort of Žāle Amūzegār. 7th ed. Tehrān: Soxan.
- Xājū-ye Kermānī, Kamālo al-ddīn Abo al-'atā Mahmūd. (2020/1398SH). *Dīvāne Xājū-ye Kermānī*. Ed. By Ahmad Soheylī Xānsārī. 2nd ed. Tehrān: Negāh.
- Vāhed-dūst, Mahvaš. (2009/1387SH). *Nahādīnehā-ye Asātīrī dar Šāhnāme-ye Ferdowsī*. 2nd ed. Tehrān: Sorūš.
- Zāre'ī, Ebrāhīm. (2010/1388SH). *Āšnāyī bā Me'mārī-ye Jahān*. 9th ed. Tehrān: Fan-āvarān.

بررسی و تحلیل «دنیای مطلوب» از منظر عین‌القضات همدانی و روزبهان بقلی با توجه به نظریه انتخاب «ویلیام گلاسر»

زهره فهامی* - حسین حسن‌پور آلاشتی** - مسعود روحانی*** - مصطفی گرجی****

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازندران - دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازندران - دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازندران - استاد دانشگاه پیام نور

چکیده

«دنیای مطلوب» در نظریه انتخاب ویلیام گلاسر، مجموعه‌ای از ایماژهای هستی است که انسان برای بهتر زیستن در ذهن دارد؛ این ایماژها نشان دهنده جهانی است که انسان آرزو دارد در آن زندگی کند. این مدل ایماژها از دنیای مطلوب، همان نوعی است که عرفای پیشین ما با برداشت از کتب مقدس و کشف و شهود شخصی به تصویر کشیده‌اند. این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی به بررسی «دنیای مطلوب» از دیدگاه عین‌القضات همدانی و روزبهان بقلی با توجه به نظریه انتخاب ویلیام گلاسر پرداخته است. «دنیای مطلوب» در گفتمان ادبی عرفانی از این نظر و در پاسخ به این مسأله حائز اهمیت است که عرفا با ترسیم دنیای آرمانی خود، پیروانشان را به سمت دنیایی قابل دسترس هدایت کرده‌اند؛ گاه نیز دنیای مطلوب آنان، دنیایی انتزاعی و غیرقابل دسترس است. عین‌القضات و روزبهان با زبانی استعاره‌ای تجربیات زیسته خود را تصویرگری کرده و با متونی واقع‌گرایانه، دنیایی فراواقع‌گرایانه را تفسیر کرده‌اند و کیفیت دنیای مطلوبی را که در آن وصال حق تعالی و فنای فی‌الله محقق می‌شود را در مقام تشبیه به «کبریاء الله»، «وجه الله»، «صحرای جبروت»، «ازل»، «گلستان ازل» و «جهان سرمد» تعبیر کرده‌اند. این دو عارف با استفاده از انواع روش‌های توصیفی، تصاویر ذهنی افراد را تغییر داده و آنان را به دنیایی مطلوب - ولو انتزاعی - که در آن مطلوب‌های ذاتی و روان‌شناختی مانند آرامش و معنایافتگی حاکم است، رهنمون ساخته‌اند.

کلیدواژه: دنیای مطلوب، عین‌القضات همدانی، روزبهان بقلی، ویلیام گلاسر، نظریه انتخاب.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۰۷/۱۰

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۱۰/۰۲

*Email: z.fahami@saorg.ir (نویسنده مسئول)

**Email: alashtya@gmail.com

***Email: ruhani46@yahoo.com

****Email: gorjim111@yahoo.com

این مقاله برگرفته از رساله دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد مازندران است.

مقدمه

یکی از مهم‌ترین اهداف بشر در طول تاریخ، تغییر جهان برای ساختن محیطی آرام است تا از این طریق بتواند زندگی خوبتر و بهتری را تجربه کند که از آن با عنوان «دنیای مطلوب» یاد می‌شود. انسان برای نیل به این هدف از ابزارهایی استفاده می‌کند که مهم‌ترین آن‌ها علم است. پیشرفت بشر در علوم تجربی موجب تغییراتی در جهان بیرون می‌شود، اما انسان، جهان بیرون را به طور کامل در اختیار ندارد و برای برآوردن نیازها و خواسته‌هایش در تعامل با محیط بیرون و امکاناتی که در اختیار دارد با محدودیت‌هایی روبه‌رو است. بنابراین وقتی با محدودیت توانایی‌ها، امکانات و منابع طبیعی در جهان بیرون روبرو می‌شود؛ دچار اضطراب می‌گردد و برای زدودن این اضطراب به دنیای درون خود پناه می‌برد چرا که آنچه کاملاً در اختیار اوست همین دنیاست. معنویان جهان معتقدند که اگر با امکانات و علم بشر نتوان جهان را به دلخواه تغییر داد می‌توان نگاه انسان را نسبت به جهان تغییر داد و اگر نگاه انسان به جهان تغییر کند مطلوب‌هایش نیز تغییر خواهد کرد و جهانی بر وفق مراد خواهد داشت که در آن رنج و اضطراب کمتری دارد. عرفا نیز برحسب دیدگاه فلسفی خود نسبت به جهان و انسان و دنیایی که در کشف و شهود عارفانه مشاهده کرده‌اند، دنیای مطلوبی را ترسیم کرده‌اند و معتقدند که آدمی در آن به آرامش می‌رسد، برهمین اساس، پیروان خود را به سمت و سوی آن «دنیای مطلوب» رهنمون کرده‌اند. آن‌ها معتقدند دل با دل‌آرام به آرامش می‌رسد و با استعانت از آیه کریمه «الْأَبْدِئُ لِلَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (رعد/۲۸) حق تعالی را دل‌آرام جان عاشقان عارف می‌خوانند. بنابراین در عرفان عملی به پیروان خود برنامه‌هایی می‌دهند که در نهایت منجر به تغییر در تفکر و نگاه متفاوت آنان نسبت به خدا، جهان و انسان می‌شود. آن‌ها در روند آموزشی خود نیازهای مرتبط با ساحات درونی بشر مانند

نیاز به کمال و خودشکوفایی را به سمت و سوی معنویت هدایت، دیدگاه‌ها و رفتارهای مریدان را اصلاح کرده و به این طریق در تصاویر ذهنی و دنیای مطلوب پیروان، تحولی اساسی ایجاد نموده‌اند. به عبارت دیگر عرفا تصاویر ذهنی خود را از دنیای آرمانی که در اثر کشف و شهود عارفانه درک کرده‌اند، جایگزین تصاویر ذهنی افراد از دنیای واقعی می‌سازند و انتظار دارند که بازتاب این تغییر در تفکر، موجب تغییر رفتار پیروان گردد که در نهایت منجر به پشت پا زدن به دنیای مادی، اجتناب از نزاع و اضطراب اجتماعی و رسیدن به «آرامش» می‌شود. از آنجا که ادبیات در پی خلق گفتمان‌های جدید و باز تولید معناست نگرش‌های روان‌شناسانه در ادب فارسی به‌ویژه در ادبیات عرفانی یکی از مهم‌ترین میدان‌های مطالعاتی است که باعث کشف معناهای تازه از گنجینه‌های عرفانی ما می‌شود. بنابراین اگرچه دیدگاه گلاسر کاملاً این جهانی است و دیدگاه عرفا آخرت‌گرا و بی‌اعتنا به دنیاست، با این بررسی و تحلیل می‌کشیم هنر روان‌شناختی عرفا را در متون عرفانی با روان‌شناسی نوین نه بصورت تناظر یک به یک، بلکه با ارائه مثال‌هایی روشن به تصویر بکشیم.

ویلیام گلاسر^۱ روان‌پزشک آمریکایی و نویسنده «نظریه انتخاب» در کتاب خود «دنیای مطلوب» را مجموعه‌ای از تصاویری می‌داند که در ذهن آدمی قرار دارند. وی معتقد است این تصاویر نشان دهنده جهانی است که آرزو داریم در آن زندگی کنیم و به همین دلیل فرمانده اصلی رفتار ما هستند. بشر برای داشتن زندگی بهتر، تصاویری از جهانی برتر، برحسب ایده‌آل‌های شخصی در ذهن خود می‌سازد و برای نیل به این جهان برتر که همان «دنیای مطلوب» اوست، تلاش می‌کند. به عنوان مثال، کسی که تصویر ذهنی‌اش از «دنیای مطلوب» داشتن رفاه مادی است با انواع روش‌ها تلاش می‌کند تا تمامی امکانات مادی را برای خود -

1. William glasser

و احتمالاً خانواده‌اش - فراهم کند. مؤلفه‌های «دنیای مطلوب» گلاس‌ر عبارتند از افراد، اشیاء، عقاید و باورها. از نظر گلاس‌ر «دنیای مطلوب» دنیایی منحصر به فرد است و «فرد» با شناخت مؤلفه‌های آن و تغییر تصاویری که در ذهن دارد؛ می‌تواند جهان بیرون را برای خود خالی از اضطراب و مملو از آرامش سازد. عین‌القضات و روزبهان نیز عرفای شطاح و دارای کشف و شهود عارفانه هستند. دنیای مطلوب اینان مجموعه درهم تنیده‌ای از دانش دینی و تجربه عرفانی آن‌هاست که باید دید آیا دنیای مطلوبی را که معرفی کرده‌اند انتزاعی و غیرقابل دسترس است یا فقط ناآشنایان کوی یار را در آن راه نیست و برای تبیین ماهیت این دنیای مطلوب و آرمانی در ذهن مخاطبان و پیروان خود از کارکردهای روان‌شناسانه بهره‌جسته‌اند یا خیر.

طرح مسأله

بررسی و تحلیل «دنیای مطلوب» در گفتمان ادبی عرفانی از این نظر و در پاسخ به این مسأله حائز اهمیت است که عرفا با ترسیم دنیای آرمانی خود پیروانشان را به سمت دنیایی قابل دسترس هدایت کرده‌اند یا اینکه دنیای مطلوب آنان دنیایی انتزاعی و غیرقابل دسترس است و آیا در بیان کیفیت دنیای آرمانی خود از مصادیق روان‌شناسی نوین آزادی در نظریه انتخاب گلاس‌ر برای اقناع مخاطبان خود بهره برده‌اند؟

هدف و ضرورت پژوهش

با توجه به اینکه آثار عرفانی یکی از مهم‌ترین میدان‌های مطالعاتی در ادبیات است و دارای کارکردهای متفاوتی از جمله کارکرد روان‌شناختی در ناخودآگاه

جمعی است، تحلیل و بررسی نظریه‌های روان‌شناسی در پی خلق گفتمان‌های جدید و باز تولید معنا، قابلیت‌های چند وجهی این متون ارزشمند را آشکار می‌سازد تا به این طریق علاوه بر تبیین کارکرد روان‌شناختی متون عرفانی، با ارائه نظرات مشابه و عینیت یافته عرفا در این خصوص، نگرشی نوین نسبت به آثار عرفانی آنان فراهم گردد.

روش و سؤال پژوهش

این جستار با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی با توجه به آثار عین‌القضات همدانی، روزبهان بقلی شیرازی و نظریه انتخاب ویلیام گلاسر، با بررسی دیدگاه آنان نسبت به دنیای مطلوب درصدد پاسخ به این پرسش‌ها است که ماهیت «دنیای مطلوب» چیست و نظرات عین‌القضات و روزبهان در مقایسه با مصادیق و مؤلفه‌های «دنیای مطلوب» گلاسر در نظریه انتخاب یا «روان‌شناسی نوین آزادی» چگونه است؟

پیشینه پژوهش

تاکنون پژوهش مستقلی درباره مقایسه دنیای مطلوب در دیدگاه عین‌القضات همدانی و روزبهان بقلی با دنیای مطلوب ویلیام گلاسر انجام نشده است. اما در موضوعات مرتبط با این مقاله می‌توان مواردی را برشمرد که در خلال آن متون مطالبی با رویکردهایی هم‌سو با این مقاله وجود دارد:

گلاسر (۱۳۸۴)، در «نظریه انتخاب» یا به تعبیر خودش «روان‌شناسی نوین آزادی شخصی» که از نوآوری‌های اوست، پیرامون مشاوره فردی در محیط کار، مدارس، مواردی چون انتخاب و مسئولیت‌پذیری شخصی و دگرگونی شخصیت

نظریات جدیدی ارائه داده است. تحقیقات گلاسر بر روی بهبود رابطه‌ها متمرکز بود. این چهار رابطه عبارتند از رابطه زن و شوهر، رابطه والد و فرزند، رابطه معلم و شاگرد و رابطه مدیر و کارمند. به اعتقاد وی اگر این روابط را بهبود بخشیم در کاهش مشکلات مهم بشر مثل خشونت، بزهکاری، ترس، اضطراب و... توفیق چندانی کسب نخواهیم کرد. در این نظریه دنیای مطلوب دارای مؤلفه‌هایی است که عبارتند از افراد، اشیاء، عقاید و باورها. فتوحی و علی‌نژاد (۱۳۸۸)، در مقاله «بررسی رابطه تجربه عرفانی و زبان تصویری در *عبرالعاشقین*» نقش شگردهای بلاغی را در محتوای *عبرالعاشقین* بررسی کرده‌اند. نتیجه مقاله این است که قطب استعارای زبان در این کتاب غالب است و این جنبه زبانی در تشبیهات عقلی به حسی و نمادهای شخصی چندمعنا متجلی می‌شود. از این رو زبان وی بیشتر به سمت پوشیده‌گویی متمایل است و به عبارت دیگر، زبان عرفانی زبانی انتزاعی با محتوایی مکتوم است. باقری خلیلی (۱۳۸۸)، در مقاله «مبانی عیش و خوشدلی در غزلیات حافظ شیرازی» مطلوب‌های اخلاقی و روان‌شناختی را عناصر معنادار زندگی دانسته که جزئی از طبیعت زندگی انسان هستند و معنوی زیستن را تنها راه بشر برای رسیدن به شادی و آرامش معرفی کرده است. ملکیان (۱۳۹۸)، در «زمین از دریچه آسمان» به معرفی مطلوب‌های بشری پرداخته است. این کتاب، مکتوب هشت جلسه درسی است. مدعای اصلی این سلسله دروس آن است که برای رفع مشکلات جامعه، علاوه بر منابع طبیعی، برنامه‌ریزی‌های اجتماعی و اقتصادی، قدرت سیاسی، تغییر فرهنگ فردی شهروندان یک جامعه ضرورت دارد. دنیای مطلوب؛ دنیایی است که در آن بشر بتواند با تغییر مطلوب‌های خود نزاع و اضطراب را به حداقل‌ترین حد ممکن برساند. همو (۱۳۸۷)، در بخشی از «درس‌گفتارهایی در روش‌شناسی مطالعات *مقایسه‌ای عرفان*» به مقایسه عرفان‌های عملی از لحاظ میزان انتزاعی و انضمامی بودن گزاره‌ها پرداخته و با معرفی دیدگاه‌های جدید جامعه‌شناسان غرب در خصوص انتزاع و انضمام سخنان رهبران جنبش‌های دینی غرب، برای معنای انتزاع و انضمام، اهمیت انتزاع و انضمام در عرفان عملی، نسبی بودن گزاره‌های انتزاعی و انضمامی، ارجحیت گزاره‌های انضمامی نسبت به گزاره‌های انتزاعی،

توضیحات مبسوطی ارائه داده است. معالی و عبدالآبادی (۱۳۹۸)، در مقاله «نسبت دین با «معنای زندگی» و «آلام وجودی» از نگاه ویلیام جیمز» به توصیف و تحلیل نظرات جیمز پرداخته‌اند. بخش اول مربوط به توصیف نگرش ویلیام جیمز به دین و نسبت آن با معنای زندگی و دردهای وجودی است. بخش دوم نیز شامل تحلیل و نقد نظرات جیمز در این خصوص می‌باشد. در این مقاله راهکار مقابله با خطر بحران معنا، ایمان به خدا و جاودانگی روح عنوان شده است و اگرچه انسان در جهانی مملو از ناخوشی‌ها و سختی‌ها به سر می‌برد؛ با آگاهی از اینکه اعمال او در یک جهان روحانی ابدی ثمر خواهد داد می‌تواند با قلبی سرشار از آرامش زندگی کند. تقوی کوتنائی و همکاران (۱۳۹۹)، در مقاله «از قوس هرمنوتیکی ریکور تا نوبت‌های سه‌گانه تأویلی در اندیشه و آثار عین‌القضات همدانی» عرفان فلسفی عین‌القضات را دارای طرحی پلکانی می‌داند. وی نوبت‌های سه‌گانه تأویلی معرفتی - ادراکی «خواندن»، «دانستن» و «رسیدن» علاوه بر حیثیت معرفت شناختی دارای بعد هستی شناختی دانسته که منجر به تحول باطنی و گشودگی چشم و دل به افق‌های تازه می‌شود. این افق‌های تازه همان «دنیای مطلوب» است.

بحث و بررسی

دنیای مطلوب در نظریه انتخاب ویلیام گلاسر

ویلیام گلاسر روان‌پزشک آمریکایی و نویسنده «نظریه انتخاب» در زمینه واقعیت درمانی فعالیت می‌کرد و «نظریه انتخاب» یا به تعبیر خودش «روان‌شناسی نوین آزادی شخصی» از نوآوری‌های اوست. وی پیرامون مشاوره فردی در محیط کار، مدارس، مواردی چون انتخاب، مسئولیت‌پذیری شخصی و دگرگونی شخصیت نظریات جدیدی ارائه داده است. گلاسر درباره کتاب «نظریه انتخاب» می‌نویسد: «این کتاب درباره اهمیت روابط خوب در زندگی موفق است. در این کتاب می‌خواهم بگویم که بجز بیماری، فقر و مصائب و عوارض کهنسالی، سایر

مشکلات مهم بشر مثل خشونت، بزهکاری، بدرفتاری با کودکان، بدرفتاری با همسر، اعتیاد به الکل و مواد مخدر، شیوع روابط جنسی زود هنگام و بدون عشق و ناراحتی‌های هیجانی، معلول روابط غیر رضایت‌بخش هستند... کل کتاب بیان علت این قضیه است و نشان می‌دهد که چه کار کنیم تا با یکدیگر بهتر کنار بیاییم.» (گلاسر ۱۳۸۴: ۱۱) نقش اساسی و پررنگ «فرد» در بهبود روابط مورد نظر گلاسر انکار ناپذیر است وی در شرح و بسط نظریه انتخاب می‌نویسد: (نظریه انتخاب می‌گوید خود ما هستیم که تمام اعمال‌مان از جمله احساس بدبختی‌مان را انتخاب می‌کنیم. دیگران نه می‌توانند ما را بدبخت کنند و نه خوشبخت. تمام چیزی که از دیگران می‌توانیم بگیریم و تمام چیزی که به دیگران می‌توانیم بدهیم، اطلاعات است. اما اطلاعات فی‌نفسه و به خودی خود نمی‌تواند ما را وادار به انجام کاری یا داشتن احساسی کند. اطلاعات وارد مغز می‌شود و مغز آن‌ها را پردازش می‌کند. بعد تصمیم می‌گیریم چه کار کنیم.» (همان: ۱۸-۱۷)

«دنیای مطلوب» یکی از مفاهیم کلیدی در نظریه انتخاب ویلیام گلاسر است. وی «دنیای مطلوب» را مجموعه‌ای از تصاویری می‌داند که در ذهن ماست. این تصاویر نشان دهنده جهانی است که آرزو داریم در آن زندگی کنیم. در این نظریه دنیای مطلوب؛ دنیایی «منحصر به فرد» است؛ یعنی هر «فرد» دنیای مطلوبی متفاوت از دیگران دارد برخلاف نیازهایش که عمومی و جهانی هستند. به عنوان مثال همه انسان‌ها به خوراک، پوشاک و نوشاک نیاز دارند، اما این که هر «فرد» از چه چیزی لذت می‌برد بستگی به دنیای مطلوب آن «فرد» دارد. از نظر گلاسر، دنیای مطلوب هر «فرد» تعیین می‌کند که چه فعالیت‌هایی را برای ارضای نیازها و خواسته‌هایش انتخاب کند، بنابراین دنیای مطلوب، مجموعه روش‌هایی است که هر «فرد» برای ارضای نیازها و خواسته‌هایش اتخاذ می‌نماید. در تعریف نیاز^۱ آمده است: «نیاز یک موجود زنده، به طور خاص انسان، چیزی است که اگر برآورده نشود آن موجود زنده یا حیات را به کلی از دست می‌دهد یا کارکرد ویژه خود را در حیات از دست می‌دهد.» (ملکیان ۱۳۹۸: ۵۲) مثل خوراک و پوشاک، اما مطلوب؛ در برابر نیاز یک امر فرهنگی و درونی است و هر آن چیزی است که

آدمی خواهان و طالب آن است. مثل: آرامش و شادی. ظاهراً وقتی برآوردن نیازها برای ایجاد احساس خشنودی و ارزشمندی؛ یعنی مربوط به ساحات درونی انسان باشد از آن‌ها به عنوان «مطلوب» نام برده می‌شود. در واقع، «دنیای مطلوب»، دنیایی است که انسان می‌خواهد در آن نیازهایش به صورت مطلوبی مرتفع شده و با آرامش زندگی کند. گلاسر معتقد است که انسان همواره دنیای واقعی در جهان بیرون را با تصاویر ذهنی خود که از دنیای مطلوب ساخته، مقایسه می‌کند. اختلاف این دو دنیاست که او را به حرکت وامی‌دارد. تمام تلاش‌های بشر در زندگی برای این است که تصاویری را که از دنیای مطلوب در ذهن دارد، در زندگی واقعی تجربه کند. البته باید در نظر داشت که مدل‌های ذهنی افراد که در تعامل با محیط بیرون شکل می‌گیرند، متفاوت از یکدیگرند. ممکن است افراد نیازها و خواسته‌های مشابهی داشته باشند، اما راه و روش برآورده شدن آن‌ها متفاوت است؛ یعنی دو فرد با نیازهای مشابه، با روش‌هایی متفاوت آن‌ها را برآورده می‌کنند. به عنوان مثال، برای رفع نیاز تشنگی، یک فرد آب می‌نوشد و فرد دیگر دوغ یا نوشابه. اگر این مفهوم به خوبی درک شود بسیاری از مشکلات اجتماعی بشر و اختلاف نظرهایی که به خاطر تضاد و تفاوت در دنیای مطلوب افراد شکل می‌گیرد از بین می‌رود و در نتیجه، زندگی آرام‌تر و بهتر یا به عبارت دیگر، دنیای مطلوب‌تری را تجربه خواهند کرد. از نظر گلاسر «دنیای مطلوب» از سه مؤلفه تشکیل می‌شود؛ «افراد»، اولین مؤلفه دنیای مطلوب، هستند. افرادی که بودنشان موجب برآورده شدن یک یا چند نیاز ما می‌شود. «مادر» مهم‌ترین شخص در حوزه دنیای مطلوب ماست؛ زیرا از لحظه تولد در کنارمان است و به نیازهایمان رسیدگی می‌کند. به ما احساس عشق و ارزشمندی می‌دهد. بر این اساس، همه کسانی که یک یا چند نیاز ما را برآورده می‌کنند مثل اعضای خانواده، اقوام، دوستان، همسر و فرزندان و معلمان در دنیای مطلوب ما جای می‌گیرند. «اشیاء» و چیزهایی که ما فکر می‌کنیم با بدست آوردنشان احساس خوشی و خوشبختی خواهیم داشت، مؤلفه دوم دنیای مطلوب است. به عنوان مثال اگر ماشین، خانه، شغل و تحصیلات عالی داشته باشیم احساس خوشبختی می‌کنیم. «باورها و عقاید» ما، مؤلفه سوم دنیای مطلوب است.

باورهای که اگر بر اساس آن‌ها زندگی کنیم احساس خرسندی و خوبی خواهیم داشت و در نتیجه این باورها به معنایافتگی و معناداری زندگی می‌رسیم. این باورها ممکن است باورهای دینی - مذهبی یا ارزش‌های اخلاقی باشند. در نظریه انتخاب گلاسر، «فرد» تنها کسی است که می‌تواند انتخاب کند که به دنبال کدام مطلوب‌ها باشد و تا زمانی که نتواند روابط خود را با دیگران بهبود بخشد، از نزاع و اضطراب دور نمی‌شود و به «آرامش» به عنوان مهم‌ترین و اساسی‌ترین مطلوب روان‌شناسی بشر در «دنیای مطلوب» نیز دست نمی‌یابد. این سه مؤلفه دنیای مطلوب گلاسر (افراد - اشیاء - عقاید و باورها) الگوی تحلیل و بررسی در این پژوهش هستند.

دنیای مطلوب و مطلوب‌های بشری

دنیای مطلوب تصاویری از جهانی ایدآل است که انسان در ذهن خود می‌سازد و برای تحقق رؤیاهایش و رسیدن به آن دنیای مطلوب، تلاش می‌کند تا جهان بیرون را بر وفق مراد خود تغییر دهد. اما دنیایی که بشر در جهان واقعی با آن روبه‌روست، برای بسیاری از افراد همواره نامطلوب است؛ زیرا محدودیت توانایی‌ها، امکانات و منابع طبیعی در جهان بیرون او را دچار اضطراب می‌گرداند. بنابراین برای زدودن این اضطراب به درون خود پناه می‌برد؛ زیرا آنچه را که کاملاً در اختیار دارد، درون خودش است. نکته مهم این است که اگر با امکانات و علم بشر نتوان جهان را به دلخواه تغییر داد، می‌توان نگاه انسان را نسبت به جهان تغییر داد و اگر نگاه انسان به جهان تغییر کند مطلوب‌هایش نیز تغییر خواهد کرد و جهانی بر وفق مراد خواهد داشت که در آن رنج و اضطراب کمتری دارد. پاره‌ای از فلاسفه اصلاح ذهن آدمی و بالا بردن سطح معنویت بشر را تنها راه رفع مشکلات مادی و موانع زیستن او عنوان کرده‌اند. براساس نظرات معنویان جهان و در اینجا به خصوص عرفا، انسان به جای تغییر در جهان بیرون با تغییر در جهان درون خود می‌تواند به غایت آرزوی خود یعنی آرامش دست-

یابد. «یکی از آموزه‌های مشترک ادیان، مذاهب و عرفان‌ها در مکتب‌های مختلف این است که مهم‌ترین عامل اصلاحات اجتماعی بهبود فرهنگ فردی است. فرهنگ فردی، امری است که در درون شخص به وجود می‌آید و از سه عامل نشأت می‌گیرد: ۱- باورها ۲- احساسات، عواطف و هیجانات و ۳- خواسته‌ها.» (ملکیان ۱۳۹۸: ۱۹) مجموع این سه ساحت درونی و دو ساحت بیرونی: ۱- گفتار ۲- کردار ۳- شخصیت و منش ما را می‌سازند. عرفا تغییر در جهان بیرون را فقط با تغییر در ساحت درونی فرد میسر می‌دانسته و انتظار داشته‌اند پس از این تغییر، بازتاب آن در ساحت بیرونی «فرد» یعنی گفتار و کردار، موجبات حل و فصل مشکلات اجتماعی بشر را فراهم آورد. با همه اختلاف‌نظرهایی که انسان‌شناسان در خصوص یکی بودن یا تعدد، تعداد و ماهیت مطلوب‌ها دارند مطلوب‌ها را به دو دسته کلی؛ ذاتی و بالغیر تقسیم کرده‌اند. مطلوب‌های ذاتی چیزهایی هستند که آدمی عاشق‌شان است و آن‌ها را برای خودشان می‌خواهد نه اینکه آن‌ها را ابزاری برای رسیدن به چیزهای دیگر قرار دهد، یعنی غایت آرزوی اویند. بر فرض مثال، از نظر بودا «آرامش» غایت آرزوهای نوع بشر است. بنابراین آرامش مطلوب ذاتی بشر و بقیه مطلوب‌ها که پلکانی برای رسیدن به این مطلوب ذاتی هستند، مطلوب‌های غیری نام دارند، مثل «صداقت» که زمینه‌ای برای آرامش است. در یک تقسیم‌بندی مهم‌ترین مطلوب‌های بشری عبارتند از:

«الف) مطلوب‌های اجتماعی فردی: ثروت - قدرت (قدرت سیاسی) - حیثیت

اجتماعی - جاه و مقام - شهرت - محبوبیت - علم آکادمیک (علم قیل و قال).

ب) مطلوب‌های اجتماعی جمعی: نظم - امنیت - عدالت - آزادی - رفاه.

ج) مطلوب‌های اخلاقی: صداقت - تواضع - وفاداری - امانتداری - انصاف - شفقت - عشق‌ورزی.

د) مطلوب‌های روان‌شناختی: آرامش - شادی - امید - آشتی با خود - معنی‌یافتگی

یا معناداری زندگی.» (ملکیان ۱۳۹۸: ۱۸۳-۱۵۵)

عرفا و بسیاری از صاحب‌نظران براین باورند که «دنیای مطلوب»، جهانی است که مطلوب‌های روان‌شناختی در آن حاکم باشد و از آنجا که مطلوب‌های

روان‌شناختی انسان را به معنایافتگی یا معناداری زندگی می‌رسانند، آن‌ها را اساس جاودانگی بشر معرفی می‌کنند و هدف انسان از تلاش برای بهتر زیستن را رسیدن به «آرامش» دانسته‌اند: «انسان در جستجوی آرامش است و می‌توان هدف از زندگی را معطوف بدان دانست؛ زیرا سرشت و طبیعت انسان، یگانه و در هر حالت، جامعه و موقعیتی غیر قابل تغییر است.» (باقری خلیلی ۱۳۸۸: ۱۶) انسان در پی تلاش برای مهیا ساختن محیطی آرام که در آن مجموعه‌ای از مطلوب‌های روان‌شناختی برای زیستن بهینه او فراهم باشد، پس از معرفت به ناپایداری جهان و انسان، به جاودانگی «خود» نیز اندیشیده و در این راه به نوعی تفکر معنوی غنی‌تر دست یافته است. بنابراین از سوی رهبران دینی و معنویان جهان، معنوی زیستن به عنوان کیفیتی برتر از زندگی که موجبات پایداری بشر را فراهم می‌سازد و تنها راه رستگاری و جاودانگی اوست عنوان شده است. عرفا نیز «رستگاری» را یکی از اهداف اصلی کارکرد آموزشی خود قرار داده‌اند. «رستگاری یکی از اهداف عرفا و معنویان جهان است که عبارت است از یک کیفیت کاملاً بهتر هستی و تحول حال از خودمداری به حقیقت‌مداری.» (خرم‌شاهی ۱۳۷۶: ۱۷۹) عرفای شطاح که مدعای رسیدن به چنین کیفیتی از دنیا را داشته‌اند با ترسیم «دنیای مطلوب» و آرمانی خود، که در اثر کشف و شهود مشاهده کرده بودند، به تبیین مطلوب‌های بشری از دیدگاه خود پرداخته‌اند. آن‌ها با استفاده از انواع روش‌های توصیفی نقلی، عقلی، تشبیهی، تلمیحی، روایت، شعر، آرایه‌های ادبی و صنایع لفظی، دنیای مطلوبی با کیفیتی بسیار متمایزتر از جهان بیرون ارائه داده‌اند که فقط ناآشنایان کوی یار را در آن راه نیست. به عبارت دیگر، این دنیای آرمانی، همان دنیای حقیقی است که فقط موحدان راستین و رستگاران به آن راه می‌یابند.

به نظر می‌رسد، معرفتی که عرفای واصل در اثر کشف و شهود بدست می‌آوردند و از آن به «لذت حضور» تعبیر کرده‌اند، گستره‌ای از یک جهان برتر را پیش چشمانشان به تصویر کشیده است، و اگرچه برای توصیف آن زبانشان در

انتزاع فرو می‌رود، اما ماهیتش حقیقت محض است. بنابراین، «دنیای مطلوب» آنان ماهیتی فراتر از «دنیای واقعی» و حیات مادی بشر دارد. «صوفی در لحظات مکاشفه و شهود وحدت محض، چیزی جز بی‌صورتی و بی‌چونی در نمی‌یابد تا آن را در زبان منعکس کند و رهاورد تجربه عرفانی امری حیرت‌آفرین است؛ از این رو، زبانی گنگ و مبهم و متناقض پدید می‌آید که گاه حتی به ظاهر، وارد ساحت بی‌معنایی می‌شود.» (سلطانی و پورعظیمی ۱۳۹۳: ۲) درباره‌ی کشف و شهودی که عرفای شطاح از آن سخن گفته‌اند و هسته‌ی اصلی معرفت عارفان و محل آرامش آن‌هاست، تعبیر متفاوتی ارائه شده است. اما آنچه در مکاتب الهی و عرفانی دارای اهمیت است، متفق‌القول بودن آن‌ها در رسیدن به «دنیای مطلوب» است که مربوط به باورها و ساحت درونی افراد، و ایمان به خدا و جاودانگی روح است. «از نگاه جیمز، ایمان به خدا و ایمان به جاودانگی روح که ریشه در تجربیات شخصی دارد، نسبت ما را با جهان دگرگون می‌کند و ما اگرچه در جهانی آکنده از واقعیت‌های سخت و خشن به سر می‌بریم، با آگاهی از این‌که شجاعت و صبر و تحمل‌مان در این زندگی روزی به پایان خواهد رسید و در جایی در یک جهان روحانی ثمر خواهد داد، می‌توانیم با قلبی سرشار از آرامش زندگی کنیم.» (معالی و عبدالآبادی ۱۳۹۸: ۶۲۵) لازمه‌ی ورود به وادی ایمان، تغییر تفکر و کسب توانمندی‌های فردی است. روند آموزشی عرفا به این صورت است که با تغییر در عقاید و باورها، مطلوب‌های اجتماعی فردی و جمعی پیروان خود را در حداقل‌ترین سطح ممکن نگاه داشته یا حذف نموده و با تقویت مطلوب‌های اخلاقی، آن‌ها را به سمت و سوی کسب مطلوب‌های روان‌شناختی رهنمون کرده‌اند. عرفا با ارتباط فکری قوی‌تر جهت تفکر مریدان را تغییر می‌دادند. تغییر در تفکر موجب تغییر مطلوب‌ها، اصلاح ذهن و تصاویر ذهنی از دنیای مطلوب است که تحولی اساسی در «فرهنگ فردی» افراد به وجود می‌آورد. به عبارت دیگر، با تغییر فرهنگ فردی (باورها، عقاید، احساسات، عواطف، هیجانات، خواسته‌ها) «دنیای مطلوب» جدیدی پیش روی سالک قرار می‌گیرد که

برای ورود به آن ناگزیر از «سیر و سلوک» عارفانه است. مسیری که به دنیای مطلوب و آرمانی عرفا با کیفیتی کاملاً متمایز راه دارد. اما حقیقت دیگر این است که تصاویر ذهنی عرفا از «دنیای مطلوب» تصاویر جذابی است که سالک و عارف راستین را تا مرتبه «فناء فی الله» و «بقاء بالله» می‌کشاند.

دنیای مطلوب در عرفان عملی

در عرفان کسب فضایل اخلاقی مرتبط با کمال‌جویی فرد است و انسان با آراستن خود به این فضایل، به حیات برتر ابدی (دنیای مطلوب) راه خواهد یافت. «موضوع جنبه‌های اجتماعی عرفان با فضایل اخلاقی و اجتماعی با روان‌شناسی مثبت ارتباط دارد. این فضایل اخلاقی عبارت است از: ۱) مهربانی و عشق؛ ۲) عدالت و انصاف؛ ۳) میانه‌روی و اعتدال؛ ۴) تعالی و کمال. این فضایل توان‌مندی‌های اجتماعی و الهی را در بر می‌گیرد که توجه و کاربرد آن در روابط اجتماعی و مردمی، راه رسیدن به زندگی بهتر را به بشر می‌آموزد. انسان با دانستن این فضایل تفسیر دیگری از حیات به دست می‌آورد و انسانیت را به خودخواهی و منفعت‌طلبی محدود نمی‌کند، بلکه فراتر از خود و آرزوهای وجودی‌اش به جست و جوی کمال برمی‌خیزد.» (خوشحال و عباسی ۱۳۹۶: ۴۷) از آنجا که منشاء اصلی مبانی نظری و عملی در عرفان اسلامی، قرآن کریم و احادیث نبوی است و در نکوهش، مذمت و عدم دل‌بستگی و وابستگی به دنیا، آیات و روایات بسیاری آمده است، عرفا نیز به مذمت دنیا پرداخته‌اند. در این مباحث، دنیا و هر آنچه متعلق به آن است و یا هر چیز دنیوی که تعلق خاطری در سالک به وجود آورد، مذموم و نامطلوب معرفی شده است. بنابراین، «ترک دنیا» مبنای اصلی رفتار زاهدانه عرفاست. آن‌ها بر این باورند که در اثر سیر و سلوک عارفانه تحولات عقیدتی و درونی در «فرد» صورت می‌گیرد و فرد به توانمندی‌هایی دست می‌یابد که نیازها و مطلوب‌هایش را بر هم منطبق می‌سازد و با خروج از ساحات مادی بشر به ساحتی ماورای جسمانیت و مادیت صعود

می‌کند. این ساحت همان «دنیای مطلوب» عرفاست. میان دنیای مادی این جهانی و دنیای غیر مادی اخروی تفاوت بسیار است، خصوصاً اگر موضوع سخن معرفی «دنیای مطلوب» از دیدگاه عرفان باشد. «دنیای مطلوب» دنیای بی‌قید و شرط است در مقابل «دنیای مادی» مشروط: «دنیایی را فرض کنید که در آن اندوه فعلی و خوف از آینده وجود نداشته باشد، این زندگی در دنیا میسر نیست؛ زیرا آدمی همواره نقصان فعلی دارد که سبب اندوه اوست و ترس از آینده و زوال نعمت و مرگ و تصادف‌ها دارد و آن باعث خوف اوست. تنها زندگی آخرت است که در آن از لحاظ حاصل نقصان و اندوه و از لحاظ آینده خوف و زوال کم شدن نیست. جمله فوق چندین بار در قرآن تکرار شده است. آنچه راجع به دنیا باشد مشروط است؛ زیرا در دنیا از خوف و حزن فراری نیست و آنچه درباره آخرت است مطلق و بی‌قید می‌باشد؛ زیرا در بهشت مطلقاً اندوه و ترس وجود ندارد.» (قرشی ۱۳۵۳: ۷۴)

خواجه عبدالله انصاری در رساله قلندرنامه آورده است: «دنیا سرای ترک است و آدمی برای مرگ است. چاهی است تاریک و راهی است باریک.» (انصاری ۱۳۶۸: ۹۶) در اینجا پرسش اساسی این است که آیا نهایت این چاه باریک و تاریک «بهشت» است؟ آیا می‌توان گفت نام دیگر «دنیای مطلوب» عرفا «بهشت» است؟ به نظر می‌رسد پاسخ به این پرسش چندان ساده نیست. در ادامه با استناد به سخنان عین‌القضات همدانی و روزبهان بقلی شیرازی به عنوان دو تن از عرفای بلندپایه که دارای کشف و شهود عرفانی بوده‌اند، سعی خواهیم کرد به این مهم پاسخی مختصر و مفید بدهیم.

عین‌القضات همدانی

عین‌القضات بین دریافت مواجید عرفانی و رسیدن به مقصد که همان دنیای مطلوب و جهان آرمانی اوست تفاوت قائل است. «در حقیقت رسیدن ناظر به مرتبه‌ای است که دانایی عارف تبدیل به دارایی می‌شود و جان و جهانی دیگر را

تجربه می‌کند» (تقوی کوتنائی ۱۳۹۹: ۲۲) وی در تمهیدات برای دنیا درجاتی قائل شده و حدیثی را از رسول اکرم - صلعم - نقل می‌کند که دنیا را در مقایسه با عالم الوهیت کمتر از پر پشه‌ای دانسته و از این مقایسه نتیجه می‌گیرد که چون دنیا قلیل است ترک آن واجب است. اما آخرت نیز دنیای مطلوب عین‌القضات نیست! بلکه از آن هم فراتر رفته با گذر از دو عالم دنیا و آخرت «کبریاء الله» را نصیب اکبر می‌خواند. گویا «دنیای مطلوب» عین‌القضات که آن را به «کبریاء الله» تعبیر کرده مکانی برتر از جایگاهی به نام «بهشت» است:

«اگر خواهی از مصطفی بشنو که ... دنیا را کمتر از پر پشه‌ای می‌خواند به نسبت با عالم الهیت. «قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ اِنْ بَشِدْ. حِیوَةُ دُنْیَا بِنِسْبَتِ بَا عَمْرِ اٰخِرَتِ، ذَرَّةٌ اِی نَمَیْدِ. «كَانَهُمْ یَوْمَ یَرَوْنَهَا لَمْ یَلْبَتُوا اِلَّا عَشِیَّةً اَوْ ضُحَاها» این بیان با خود دارد. از مصطفی - علیه السلام - بشنو که گفت: «ما الدُّنْیَا فِی الْاٰخِرَةِ اِلَّا مِثْلُ اِحْدَكُمْ اِذَا غَمَسَ اِصْبَعَهُ فِی الْیَمِّ فَلَیَنْظُرَ بَم یرْجِعُ». ترک این قلیل واجب است؛ این ترک، زهد نباشد. پس در آخرت مقامی عالی‌تر از آن باشد که «و لا الْاٰخِرَةُ اَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَ اَكْبَرُ تَفْضِیْلًا». پس آن‌کس که خواهد «کبریاء الله» او را نصیب اکبر دهد، و خود را بوی نماید «الله أكبر» در این مقام معلوم مرد می‌شود که بزرگواری و کبریای حق - تعالی - چگونه باشد.» (عین‌القضات، ۱۳۹۳: ۳۱۳ - ۳۱۱)

وی تعبیر زیبای دیگری از «دنیای مطلوب» در تمهید اصل رابع آورده و معتقد است که سیر و سلوک عارفانه، بنده را به جایی می‌رساند که جمال ازل بر او نمایان می‌شود و به شناختی دست می‌یابد که پرده‌های غفلت یکی پس از دیگری از جلوی چشم او کنار می‌روند. در پرده آخر (کبریاء الله) دنیا و آخرت نیز محو می‌شوند و آنچه باقی می‌ماند «وجه‌الله» است. مقامی که اتحاد عاشق و معشوق است و حتی زبان عارفان و اصلی چون حلاج و بایزید از بیان آن قاصر است. بنابراین جز انتزاع و شطح و شگفتی چیزی نتوان گفت و عین‌القضات از آن به عنوان «صحرای جبروت» نام برده است:

«پس آنگاه سلوک باید کردن تا جمال این آیت روی نماید که «فَسُبْحَانَ الَّذِی بَیْدَهُ مَلَكُوتُ كُلِّ شَیْءٍ وَ اِلَیْهِ تُرْجَعُونَ». در این آیت جمال خالق ملکوت را

بیند، «عرف ربّه» او را روی نماید. اما «عرف ربّه» تمام نباشد تا از پرده ربوبیت به پرده جمال الهیت رسد، و از پرده الهیت به پرده عزت رسد؛ و از پرده عزت به پرده عظمت رسد؛ و از پرده عظمت به پرده کبریا رسد. در پرده کبریا الله دنیا و آخرت محو بیند، «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ، بَدُوْا كَوَيْدٍ: «انظر الى وجهه الله الكريم». همه «وَ يَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ» باشد. اینجا هیچ از عارف نمانده باشد، و معرفت نیز محو شده باشد، همه معروف باشد؛ «أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ» همین می‌گوید. در این مقام، «يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ» یکی نماید. پس این نقطه، خود را بصحرای جبروت جلوه دهد. پس حسین جز «أنا الحق»، و بایزید جز «سبحانی» چه گویند...» (عین‌القضات ۱۳۹۳: ۶۱)

روزبهان بقلی

روزبهان در آثار خود مکرر پیوند ناگسستنی «حسن» و «عشق» را اثبات کرده است. «شیخ اصل عشق و محبت را دیدن جمال و زیبایی می‌داند و در کتاب عبهرالعاشقین می‌گوید: اصل محبت از رؤیت حسن و جمال است. در جای دیگر همین مطلب را بیان می‌کند: اصول عشق و دولت عشق از کشف جمال و جلال است آن جاست مشهد عاشقان» (نیری و روغن‌گیری ۱۳۹۱: ۱۷۳)

وی این مشهد عاشقان را در جایی دیگر تحت عنوان «ازل» و جایگاه عاشقان راستین معرفی کرده و معتقد است مرتبه عشق بسی بالاتر از جان و عقل است و به همین دلیل کمال تحیر و خضوع و خشوع را صفت عاشقان و بیدلانی می‌داند که در ازل جاودانه‌اند. وی با کاهش منزلت بهشت برای عاشقان راستین، آن را جایگاه زاهدان نامیده است:

«سرشت گوهر عشق در ازل بوده است. در آن عالم جان و عقل را راه نبوده است. آنکه عشق او را روی بنماید، جوهر صفتش ازین خاکدان برآید. بیت:

عشق برتر ز عقل و از جانست لی مع الله وقت مردانست

در عاشق گبری و کافری نیست، بدخویی و ابلهی نیست، کمال تحیر صفت عاشقان است. خضوع و خشوع صفت بیدلان است.

طفل را بار عشق پیر کند باشه را عشق پشه گیر کند

بهشت جای زاهدان است. کنشت خرابات عاشقان است. نارسیدگی در عشق

نیست. ناتوانی در راه عشق نیست.» (بقلی شیرازی ۱۳۸۳: ۱۴۵ - ۱۴۴)

عرفا در سر سودای عشق‌ورزی دارند و در دریای بیکران امید به کرم حقّ تعالی غرقه گشته، با کاشتن بذر تقوی و خویشتن‌داری و پرورش مطلوب‌های اخلاقی، میوه‌های دانستگی و معناداری را می‌چینند و با سب‌دی پر از نور به دیدار حقّ می‌شتابند. اینان در روند آموزشی خود، مطلوب‌های اجتماعی فردی و جمعی را در حداقل‌ترین سطح ممکن نگاه می‌دارند و با گسترش مطلوب‌های اخلاقی دنیای مطلوبی را ترسیم می‌کنند که در آن مطلوب‌های روان‌شناختی حاکم است، اما برای بیان ماهیت و کیفیت این «دنیای مطلوب» که در کشف شهود عارفانه مشاهده کرده‌اند، مانند بسیاری از مفاهیم عرفانی، زبانشان در انتزاع فرو می‌رود. نکتهٔ دقیق و باریکی که در «دنیای مطلوب» عرفا نهفته این است که «دنیای مطلوب» آنان جایگاهی فراتر از «بهشت» است نه بهشتی که در آن بهشتیان، «قُطُوفُهَا دَانِيَةٌ» (حاقه/ ۲۳) را برمی‌چینند! بنابراین تصاویری که عرفا از آن‌ها با زبان نمادین عرفانی و شطح سخن گفته‌اند در کلمهٔ «بهشت» خلاصه نمی‌شود و براساس ماهیت زبان عرفانی، کیفیت «دنیای مطلوب» آنان همچنان در انتزاع باقی مانده است.

بررسی و تحلیل دنیای مطلوب عین‌القضات و روزبهان براساس

مؤلفه‌های نظریهٔ انتخاب گلاسر

تعاریفی که عین‌القضات و روزبهان از «دنیای مطلوب» ارائه داده‌اند با نظریهٔ انتخاب گلاسر دارای نقاط اشتراکی است؛ بر همین اساس «عرفان عملی» این دو عارف و «روان‌شناسی نوین آزادی» را در سه محور مؤلفه‌های دنیای مطلوب گلاسر (افراد - اشیاء - عقاید و باورها) بررسی و تحلیل می‌نماییم:

۱- شیخ یا مرشد را به عنوان عضوی از نخستین مؤلفه دستگاه فکری گلاسر در نظر می‌گیریم. وی به عنوان فردی که در دنیای مطلوب مریدان قرار می‌گیرد با تغییر باورها و ایجاد انگیزش، موجب برآورده شدن نیازهای متفاوتی برای آنان مانند احساس عشق و ارزشمندی می‌شود. ابتدا مرشد در دنیای مطلوب سالک قرار می‌گیرد تا او را به سمت و سوی معناداری و معنایافتگی هدایت کند. آموزش هدفمندی که در سیر و سلوک عارفانه وجود دارد، مرید را به کسب مطلوب‌های اخلاقی و استفاده ابزاری از آن‌ها، ترغیب می‌نماید تا در نهایت به «معناداری زندگی» و «آرامش» که از مطلوب‌های روان‌شناختی هستند دست یابد. به علاوه، نگاه گسترده عرفا پیرامون آیه «يُحِبُّهُمْ و يُحِبُّونَهُ» برای ارائه علت خلقت بشر و تبیین رابطه عاشقانه متقابل میان «خدا» و «انسان» در راستای ایجاد احساس ارزشمندی و عشق در وجود سالک صورت گرفته است. یکی دیگر از انواع ارتباطات مورد نظر گلاسر رابطه معلم - شاگردی است. رابطه میان پیر و مرید نیز همین رابطه است. از ویژگی‌های مهم گفتمان عرفانی کارکرد آموزشی آن است که در این رابطه قبل از هر آموزشی پیر باید بتواند ارتباط خودش را با مرید بهبود بخشد و توان اقناع مخاطب را داشته باشد، یعنی بتواند دستورات یا اطلاعات جدید خود را در ذهن مخاطب یا مرید وارد کرده، با ارائه گزاره‌هایی خواه انتزاعی^۱، خواه انضمامی^۲، در پردازش این اطلاعات به او کمک نموده، جهت تفکر مرید را تغییر دهد تا بتواند تصمیم درست را اتخاذ نماید و دنیای مطلوبی بر وفق مراد خود بسازد. «انتزاع و انضمام گزاره‌ها یا همان درجه کلیت و جزئیّت آن‌ها در گفتمان ادبی - عرفانی حائز اهمیت است خصوصاً از این نظر که آیا عرفا با کلی‌گویی‌های خود، پیروانشان را بلا تکلیف ساخته‌اند یا با انضمامی کردن مطالب بر میزان قطعیت کلام خود افزوده و آن‌ها را در مسیری مشخص رهنمون شده‌اند؟» (فهامی و همکاران ۱۳۹۹ الف: ۲۱۵) با توجه به این‌که انتزاعی و انضمامی بودن گزاره‌ها امری نسبی و بسته به شناخت افراد از موضوعات و مفاهیم عرفانی دارد نقش عارف به عنوان مرشد و معلم در انضمامی ساختن

گزاره‌ها بسیار پررنگ‌تر و قابل تأمل‌تر است. «برای مشخص کردن مفاهیم انتزاعی که دلالت‌ها از نوع اشاره‌ای/ تصویری و انضمامی یا از نوع تصدیقی است درجه کلیت و جزئیت مطرح است، یعنی هر مفهومی که از آن جزئی‌تر است، انتزاعی و هر مفهومی نسبت به مفهومی که از آن کلی‌تر است، انضمامی است. به عبارت دیگر هرچه کلیت مفاهیم کمتر شود انضمامی‌تر و هرچه کلیت مفاهیم بیشتر می‌شود، انتزاعی‌تر است.» (ملکیان ۱۳۸۷: ۲۰۵) زبان عرفانی از جمله زبان‌های ادبی مخصوص صوفیان و عارفان است که بنابر رازداری و پوشیده‌گویی به شکلی موجز به بیان اسراری پرداخته که جز صاحبان طریقت به آن راه نمی‌برند. «قلمرو ادبیات عرفانی درون انسان است و بر احساسات و دریافت‌های درونی استوار است که موجبات ابهام زبان را فراهم می‌آورد و سبب می‌شود زبان با امکانات عادی خود در مقابل انتقال این حالات درونی نارسا به نظر برسد.» (فتوحی و علی‌نژاد ۱۳۸۸: ۱۳) بنابراین عرفا برای بیان ماهیت دنیای آرمانی خود، با کمک انواع گزاره‌های انضمامی، در رفع انتزاع از سخنان خود کوشیده‌اند.

عین‌القضات و روزبهان نیز به عنوان عضوی از اولین مؤلفه تأثیرگذار گلاسر در دنیای مطلوب مرید قرار می‌گیرند و نیازهای متفاوتی از جمله عشق و ارزشمندی را برای آنان برآورده می‌کنند. آن‌ها برای رفع انتزاع از سخنان خود که خصوصیت زبان عرفانی است و اقناع مخاطبان، با استفاده از نقل آیات قرآن، احادیث، سخن بزرگان، استدلال‌های عقلی، تشبیه، تلمیح، شعر، روایت و... به استدلال و اثبات نظرات خود پرداخته و اکثر این موارد را به شکلی انضمامی برای معرفی «دنیای مطلوب» خود مطرح کرده‌اند. (فه‌امی و همکاران ۱۳۹۹: ۴۳) «دنیای واقعی» عارف، دنیایی است که در آن به سیر و سلوک عارفانه می‌پردازد. در عرفان عملی ارزشی‌ترین مرحله سیر و سلوک عارفانه «عشق‌ورزی» است و برترین و بالاترین ساحت عشق‌ورزی، بخشیدن جان در پیشگاه جانان است که به عنوان بزرگترین فضیلت عنوان شده است. استغراق و جان‌بخشی عارف را وارد ساحت بی‌خودی و «دنیای مطلوب» و آرمانی می‌سازد که در آن به کشف و شهود نائل می‌شود. «دنیای مطلوب» عارفان دنیایی است که در آن ظرف وجود بشر بی‌آلایش و پاک و پذیرای مواجید ناب الهی شده است. «انسان ظرفی برای

دریافت وحی است. پس باید ظرف وجود خود را پاک و پیراسته سازد و از آلودگی بزداید تا شایسته دریافت شهد و شراب پاک و جان‌فزای الاهی گردد. (نصر ۱۳۸۳: ۱۰۸) همچنین در «دنیای مطلوب» آنان برای بهبود روابط و اصلاح بهداشت روانی افراد، مهربانی و عشق حاکم است. «مهربانی و عشق نخستین فضیلت است، مهربانی و بخشش در این فضیلت، بیشترین ارتباط را با عرفان دارد، این دو در تعاملات اجتماعی مثبت با دیگران و در برخورد با دوستان، آشنایان، اعضای خانواده و ناآشنایان نشان داده می‌شود.» (سلیگمن ۱۳۸۹: ۱۹۷)

الف) عین‌القضات همدانی: در دیدگاه عین‌القضات؛ به عنوان فردی که در دنیای مطلوب مرید قرار می‌گیرد، عشق و محبت کاملاً مترادف و هم‌سنگ هم هستند. وی در جای جای متون خود، آن‌ها را با او عطف بکار برده است. به اعتقاد او عشق در «روز آلت» و با فرمان «کن» آغاز شده است. عشق و محبت، دریای آتشی است که تا در آن مستغرق نگردی، نمی‌توانی غم فراق یار را تحمل نمایی. از این دیدگاه استغراق در دریای آتش عشق به منزله ورود به «دنیای مطلوب» عارفانه است:

«دریغا! نمی‌دانم که چه فهم خواهی کردن! می‌گویم که چون محبت «يُحِبُّهُمْ» تاختن آرد بارادت، و ارادت تاختن آرد بامر که «إنما أمرُهُ إذا أَرَادَ شيئاً أن يقولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ». این امر کدامست؟ «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» گواهی می‌دهد که امر کیست و بر چیست. پس امر کیمیگری کند با نقطه عبودیت که تو آنرا قالب خوانی. پس قالب را چون پروانه بر آتش عشق و محبت مُسْتَعْرِقْ کند تا همگی تو چنان شود که این بیت‌ها با تو بگوید که ترا از این واقعه چه بوده است:

گر عشق همی مونس و هم خانه ماست غم‌ها همه یک جرعه پیمانۀ ماست
از عقل فراگذر که در عالم عشق او نیز غلام دل دیوانۀ ماست
(عین‌القضات ۱۳۹۳: ۱۵۶)

ب) روزبهان بقلی: روزبهان نیز به عنوان فردی که در دنیای مطلوب مرید قرار می‌گیرد، مطلوب‌های روان‌شناختی را نهایت راه و مقصد متعالی سیر و سلوک عارانه عنوان و از سایر مطلوب‌ها استفاده ابزاری کرده است. از این رو در آثار او بیشتر شاهد گسترش مطلوب‌های اخلاقی هستیم که مهم‌ترین آن‌ها «عشق‌ورزی»

به عنوان عنصر اصلی عرفان عملی در سیر و سلوک عارفانه است. این عشق‌ورزی، سالک را به «دنیای مطلوبی» می‌رساند که در آن مطلوب‌های روان‌شناختی مثل آرامش، شادی، امید، معناداری زندگی حاکم است. وی کتاب عبهرالعاشقین را به عشق و عشق‌ورزی اختصاص داده و با عنایت و توجه خاص به آیه کریمه «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» تقابل عشق میان بنده و خالق را شرح و بسط داده و مهم‌ترین مطلوب بشری را مطلوب اخلاقی عشق‌ورزی معرفی کرده است؛ زیرا از نظر او تجلی و ظهور، اتحاد جان با جانان، در «دنیای مطلوب» عارف محقق می‌گردد و در آن جاست که اخلاق بشری به ملکی مبدل می‌شود:

«جان عشق با جان جانان از فرط تجلی و نعت ظهور بسرّ سرّ متحد شود. جهان جان باشراق جان عشق از غیر عشق مطهر کند. اخلاق بشری از بشر بملکی مبدل کند. از طبع خوی، طبع عشق یار بستاند.» (بقلی شیرازی ۱۳۸۳: ۲۸)

۲- مؤلفه دوم دنیای مطلوب گلاسر، اشیاء یا چیزهایی است که ما فکر می‌کنیم با بدست آوردنشان احساس خوشی و خوشبختی خواهیم داشت و برای داشتن دنیای مطلوب باید آن‌ها را از ذهن دور کرد. عرفا براساس نصّ صریح قرآن کریم «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (القصص ۸۸) اشیاء و آنچه دون حقّ تعالی است بی‌ارزش و ثروت واقعی را در اتصال به حق تعالی می‌دانستند. آن‌ها همواره شهرت، قدرت و ثروت را نفی می‌کنند. به عنوان مثال؛ اگر اشیاء و اموال را ثروت بنامیم می‌بینیم در عرفان عملی؛ «ثروت» به عنوان یک نیاز اجتماعی فردی؛ شامل همه چیزهایی است که باید از دنیای مطلوب «فرد» خارج شوند. مشایخ صوفیه، در سیر و سلوک عارفانه خود به خاموشی چراغ مال‌اندوزی و ثروت‌طلبی پرداخته و به شدت مخالف اشرافیت بودند: «نخستین پایه‌گذاران تصوف پاکدلان خشمگینی بودند که از بین محدثان سر برآوردند و با حکومت فئودالی و اشرافی به مخالفت برخاستند.» (برتلس ۱۳۸۷: ۸)

الف) عین‌القضات همدانی: عین‌القضات رفاه مادی را نفی و به ترک علایق و تعلقات مادی و انجام طاعات و عبادت و ریاضت دستور می‌دهد. «در آن کوش

که خود را از دست علایق برهانی و در گوشه‌ای بنشیند، و جان خود را تربیت کنی و پرورش دهی، پیش از آنکه خواهی و نتوانی.» (عین‌القضات ۱۳۹۵، ج ۲: ۴۳۳) اما توانگری را نیز روا می‌داند مطابق دستورالعمل اخلاقی «لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ» (آل عمران/۹۲) معتقد است که مال و ثروت را باید انفاق کرد به‌علاوه بخشش چیزی که برای انسان عزیزتر است ارزش معنوی بیشتری دارد:

«درویشان را نیکو دار «لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ» فراموش مکن. «انفقوا من طیبات ما کسبتم و مما اخرجنا لکم من الارض و لا تیمموا الخبیث منه تنفقون» و آن ساعت که چیزی به محتاج رسد از تو، می‌دان که یقع بیدالله قبل ان یقع بید السائل، فهو الذی یأخذ الصدقات.» (عین‌القضات ۱۳۹۵، ج ۱: ۳۰۵)

ب) روزبهان بقلی: اشیاء، مادیات و هر آنچه که در دنیای واقعی موجب توانگری مادی انسان و دون حق تعالی است در «دنیای مطلوب» روزبهان جایی ندارد. به‌اعتقاد او توانگری صفت حق تعالی است و برای خلق، توانگری و ثروت فقط در معرفت حق تعالی معنی دارد. معرفتی که مرید را از فنای فی‌الله به بقای بالله می‌رساند:

«در بحر معرفت بحقّ توانگر گشتم، و از لجه آن بسفینه حکمت امواج قهریّات و لطفیّات بپریدم، و بسواحل صفات فعل رسیدم، بمدارج و معارف توحید و تفرید و تجرید سوی عالم ازل رفتم، و لباس قدم یافتم، خطاب عظمت و کبریاء و انبساط و حسن و قرب بشنیدم، فناء توحید عزت خود بمن نمود، و مرا در عین قدم از رسم حدوئیت فانی کرد، و ببقا باقی کرد.» (بقلی شیرازی ۱۳۸۳: ۴)

۳- سومین مؤلفه دنیای مطلوب گلاسر «عقاید و باورها» است. وی معتقد است با اصلاح عقاید و باورها می‌توان تصاویر ذهنی افراد از دنیای مطلوب را اصلاح کرد. نهضت تصوف، نهضت اصلاح عقاید و باورها بوده است. بسیاری از پژوهش‌ها جنبه آموزشی مکتوبات عرفانی را در مبانی عقیدتی مربوط به اصلاح و تغییر عقاید و باورها اثبات کرده‌اند: «از نظر محتوا و مضمون، نامه‌ها جنبه

تعلیمی و آموزش مبانی عقیدتی به خود گرفته و این تعالیم در ظاهر اگرچه گاهی مخاطب خاص دارند اما در واقع مطابق رویه معمول آثار عرفانی نوعی خطاب عام محسوب می‌شوند.» (جهادی حسینی و رستمی زاده، ۱۳۹۹: ۲۶) تلاش مشایخ صوفیه در اصلاح و تغییر باورها ستودنی است. در نتیجه این تلاش مضاعف، دیدگاه مریدان نسبت به جهان و انسان متحول می‌شد و با انتخاب مطلوب‌های ارزشی و روان‌شناختی و جایگزین کردن آن‌ها با سایر مطلوب‌ها، به «دنیای مطلوب» آرمانی عرفا ورود پیدا می‌کردند.

الف) عین‌القضات همدانی: عین‌القضات با اصلاح عقاید و باورهای مریدان، ارزشمندی انسان را در گرو «باقی شدن» به معنای «فنا فی الله» و «بقای بالله» عنوان کرده است و کیفیت «دنیای مطلوب» را پس از باقی شدن تحت عنوان «تبدیل شدن به نور» تبیین می‌کند:

«چون باقی شدی ترا بگویند که چه کن و چه باید کرد «والذین جاهدوا فینا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا». آنگاه تو را در بوته عشق نهند، و هر زمان گویند: «و جاهدوا فی الله حقَّ جهاده» تا آتش ترا سوخته گرداند. چون سوخته شدی نور باشی «نور» علی نوری یهدی الله لنوره من یشاء.»، و خود نور تو باطل است و نور وی حق و حقیقت. نور او تاختن آرد، نور تو مضمحل شود و باطل گردد. همه نور باشی «كذلك یضربُ الله الحقَّ و الباطل بل نقذف الحق علی الباطل فیدمغه» (عین‌القضات ۱۳۹۳: ۱۴)

ب) روزبهان بقلی:

روزبهان نیز با اصلاح عقاید و باورها، کمال‌جویی را شرط هدفمند بودن زندگی عنوان کرده است. وی مرغ روح را در تکاپویی هدفمند قرار داده و چون در این راه جان خود را می‌بازد و چیزی از «خود» اش بر جای نمی‌ماند سخنانی می‌گوید که درک آن برای هرکسی میسر نیست و با انضمامی کردن شطح‌های معروف

حلاج و بایزید، «دنیای مطلوب» خود را که از آن به گلستان ازل و جهان سرمد تعبیر کرده، تبیین می‌نماید:

«چون ازین چمن عندلیب دردناک در گلستان ازال به جناح آباد بی‌آزال و آباد
بپرد، جهان سرمد بیند خود به خود عاشق. چون آن پروانه در شمع قدم بسوخت،
از جان قدم جان ستاند، بالخان یکتائی از منقار صفاتی دُرّ «أناالحق» و لؤلؤ
«سبحانی» افشاند» (بقلی شیرازی ۱۳۹۴: ۱۰۳)

نتیجه

بررسی دیدگاه‌های عین‌القضات و روزبهان در مورد کیفیت «دنیای مطلوب» نشان داد که این دو عارف با توجه به تجربه زیسته خود در متون عرفانی، علاوه بر این‌که به ناپایداری و فناپذیری انسان و جهان اشاره داشته‌اند تنها راه بهتر زیستن در «دنیای مطلوب» را، معنوی زیستن توأم با کسب مطلوب‌های اخلاقی - به خصوص مطلوب اخلاقی «عشق‌ورزی» به عنوان عنصر اصلی و هسته مرکزی عرفان عملی - برای دستیابی به مطلوب‌های روان‌شناختی دانسته‌اند. در روند آموزشی این دو عارف علاوه بر کارکرد روان‌شناسانه مؤلفه‌های دنیای مطلوب ویلیام گلاسر (افراد، اشیاء، باورها و عقاید) به مخاطبان و پیروانشان توصیه کرده‌اند مطلوب‌هایی را انتخاب نمایند که پایدارشان سازد. شیخ به عنوان فردی که در دنیای مطلوب مرید قرار می‌گیرد ابتدا با تغییر باورها و ایجاد انگیزش برای حذف مطلوب‌های کمیاب اجتماعی فردی و جمعی، پیروان خود را به حذف حداکثری آن‌ها (کلیه اشیاء و هرآن چیزی که دون حق تعالی است) ترغیب می‌نماید که نتیجه این تغییر باورها، انتخاب مطلوب‌های معنوی و ارزشی است تا «فرد» در دنیایی مطلوب - ولو انتزاعی - قرار گیرد که در آن آرامش حاکم است. در این راستا مؤلفه‌های دنیای مطلوب ویلیام گلاسر با عناصر دنیای

مطلوب این دو عارف کاملاً هم‌خوانی و هم‌پوشانی دارد. اگرچه ماهیت دنیای مطلوب آنان همچنان مکتوم، پوشیده و در انتزاع باقی مانده است. عین‌القضات کیفیت این دنیای مطلوب را که در آن وصال حق تعالی و فنای فی‌الله محقق می‌گردد، در مقام تشبیه به «کبریاء الله»، «صحرای جبروت»، «وجه‌الله»، و روزبهان از آن به عنوان «ازل»، «گلستان ازل» و «جهان سرمد» تعبیر کرده‌اند. هر دو عارف «دنیای مطلوب» را مکانی برتر از جایگاهی به نام «بهشت» دانسته‌اند.

کتابنامه

قرآن کریم.

انصاری، خواجه عبدالله. ۱۳۶۸. رسائل خواجه عبدالله انصاری. تصحیح وحید دستگردی. چ ۵. تهران: کتاب فروشی فروغی.

باقری‌خلیلی، علی‌اکبر. ۱۳۸۸. «مبانی عیش و خوشدلی در غزلیات حافظ شیرازی». فصلنامه پژوهش‌های ادبی. س ۶. ش ۲۴. صص ۳۴-۹.

برتلس، یوگنی ادواردویچ. ۱۳۸۷. تصوف و ادبیات تصوف. ترجمه سیروس ایزدی. تهران: امیرکبیر.

بقلی‌شیرازی، روزبهان. ۱۳۸۳. عبهرالعاشقین (چاپ چهارم). تصحیح و مقدمه هانری کربن و محمد معین. تهران: منوچهری.

بقلی‌شیرازی، روزبهان. ۱۳۹۴. شرح شطحیات (چاپ هفتم). تصحیح و مقدمه هانری کربن. ترجمه محمد علی امیر معزی. تهران: طهوری.

تقوی کوتنائی، علیرضا و حق‌جو، سیاوش و بالو، فزاد و باقری‌خلیلی، علی‌اکبر. ۱۳۹۹. از قوس هرمونتیکی ریکور تا نوبت‌های سه‌گانه تأویلی در اندیشه و آثار عین‌القضات همدانی. دو فصلنامه علمی ادبیات عرفانی. سال دوازدهم، شماره ۲۳، پاییز و زمستان ۱۳۹۹.

جهادی حسینی، سید امیر و رستمی زاده، نازنین. ۱۳۹۹. جستاری در ساختار مکتوبات عرفانی (بر پایه مکتوبات غزالی، سنائی، مولانا و عین‌القضات). فصلنامه علمی ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی. س ۱۶. ش ۶۱. صص ۱۰۴-۷۵.

س ۱۸- ش ۶۶- بهار ۱۴۰۱ ————— بررسی و تحلیل «دنیای مطلوب» از منظر عین‌القضات... / ۲۳۹

خرمشاهی، بهاء‌الدین. ۱۳۷۶. *سیر بی سلوک* (چاپ سوم). تهران: ناهید.
خوشحال، طاهره و عباسی، زهرا. ۱۳۹۶. مردم‌گرایی و نوع‌دوستی در عرفان اسلامی و مقایسه آن با روانشناسی مثبت، *پژوهش‌های ادب عرفانی* (گوهر گویا)، سال یازدهم، شماره ۲، ۱۳۹۶، صفحه ۵۴-۲۹.

سلطانی، منظر و سعید پورعظیمی. ۱۳۹۳. «بیان‌ناپذیری تجربه عرفانی با نظر به آرای مولانا در باب «صورت» و «معنا»». *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*. س ۱۰. ش ۳۴. صص ۱۵۹-۱۳۱.

سلیگمن، مارتین. ۱۳۸۹. *شادمانی درونی*. ج ۱. ترجمه مصطفی تبریزی و دیگران. تهران: دانژه.
فتوحی، محمود و علی‌نژاد، مریم. ۱۳۸۸. «بررسی رابطه تجربه عرفانی و زبان تصویری در *عبر‌العاشقین*». *ادب پژوهی*. ش ۱۰. صص ۲۵-۷.

فهامی، زهره و همکاران. ۱۳۹۹ الف. بررسی و تحلیل مهم‌ترین مطلوب‌های بشری در *عبر‌العاشقین* و شرح شطحیات با توجه به گزاره‌های انتزاعی و انضمامی. *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*. س ۱۷. ش ۶۳. تابستان ۱۴۰۰. صص ۲۴۶-۲۱۵.

—————. ۱۳۹۹ ب. «تحلیل و نقد مقایسه‌ای مهم‌ترین مطلوب‌های بشری در نگاه عین‌القضات همدانی و روزبهان بقلی شیرازی با رویکرد به انتزاعی / انضمامی بودن گزاره‌ها». رساله دکتری دانشگاه مازندران.

قرشی، سید علی اکبر. ۱۳۵۳. *قاموس قرآن*. تهران: نشر دارالکتب اسلامیة.
گلاسر، ویلیام. ۱۳۸۴. *نظریه انتخاب*. روانشناسی نوین آزادی شخصی. ترجمه مهرداد فیروزبخت. تهران: موسسه خدمات فرهنگی رسا.

معالی، مهدی و عبدالآبادی، علی‌اکبر. ۱۳۹۸. نسبت دین با معنای زندگی و آلام وجودی از نگاه ویلیام جیمز. *فلسفه دین*. سال شانزدهم، شماره ۴. صفحه ۶۳۰-۶۱۳.
ملکیان، مصطفی. ۱۳۸۷. *درس‌گفتارهایی در روش‌شناسی مطالعات مقایسه‌ای عرفان*. ج ۱. تهران: دانشگاه ادیان و مذاهب.

ملکیان، مصطفی. ۱۳۹۸. *زمین از دریچه آسمان* (چاپ دوم). تهران: سروش مولانا.
نصر، سید حسین. ۱۳۸۳. *آرمان‌ها و واقعیت‌های اسلام*. ج ۱. ترجمه شهاب‌الدین عباسی. تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.

۲۴۰/ فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی ————— زهره فه‌ای - حسین حسن‌پور آلاشتی...
نیری، محمدیوسف و لیلا روغن‌گیری. ۱۳۹۱. مقایسه تأویل‌های عرفانی روزبهان در
ع‌بهرالعاشقین و عرایس‌البیان. بوستان ادب. سال چهارم. ش ۳. پیاپی ۱۳.
همدانی، عین‌القضات. ۱۳۹۳. تمهیدات. ج ۱. مقدمه و تصحیح عقیف عسیران. تهران: اساطیر.
_____ . ۱۳۹۵. نامه‌های عین‌القضات همدانی. ج ۳. مقدمه علینقی منزوی. تهران:
اساطیر.

References

- Ansārī, Xājeh Abdo al-llāh. (1990/1368SH). *Rasā'ele Xājeh Abdo al-llāh Ansārī*. Ed. by Vahīd Dastgrdī. 5th ed. Tehrān. Forūqī.
- Bāqerī Xalīlī, Alī-akbar. (2010/1388SH). "Mabānī-ye Eyš va Xoš-delī dar Qazalī-yāte Hāfeze Šīrāzī". *Journal of Literary Research*. 6th Year. No. 24. Pp. 9-34.
- Baqlī Šīrāzī, Rūz-behān. (2005/1383SH). *Abharo al-āšeqīn*. 4th ed. Edition and Introduction by Henry Corbin and Mohammad Mo'in. Tehrān: Manūchehri.
- Baqlī Šīrāzī, Rūz-behān. (2016/1394SH). *Šarhe Šathīyāt*. 4th ed. Edition and Introduction by Henry Corbin. Tr. by Mohammad-alī Amīr Mo'ezzi. Tehrān: Tahūrī.
- Bertel's, Evgenii Eduardovich . (2009/1387SH). *Tasavvof va Adabīyāte Tasavvof*. Tr. by Sīrūs Īzādī. Tehrān. Amīr-kabīr.
- Fahāmī, Zohreh and Hasan-pūr Ālāštī, Hoseyn and Gorjī, Mostafā & Rowhānī, Mas'ūd. (2021/1399SH). "Tahlīl va Naqde Moqāyeseh-ī Mohem-tarīn Matlūbhā-ye Bašarī dar Negāhe Eyno al-qozāte Hamedānī va Rūzbahāne Baqlī Šīrāzī bā Rūy-karde be Entezā'ī/ Enzemāmī Būdane Gozārehā". *PhD Thesis*.
- Fahāmī, Zohreh and Other. (2021/1399SH). *Barrasī va Tahlīle Mohem-tarīn Matlūbha-ye Bašarī dar Abharo al-āšeqīn va Šarhe Šathīyat bā Tawajjoh be Gozāreha-ye Entezā'ī va Enzemāmī. Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 17th Year. No. 63. Pp. 215-246.
- Fotūhī Mahmūd and Ali-nejād, Maryam. (2010/1388SH). "Barrasī-ye Rābete-ye Tajrobe-ye Erfānī va Žabāne Tasvīrī dar Abharo al-āšeqīn". *Literary research*. No. 10. Pp. 7-25.
- Glasser, William. (2006/1384SH). *Nazarīye-ye Entexāb. Ravan-šenāsī-ye Novīne Āzādī-ye Šaxsī (choise Theory: a new psychology of PERSONAL FREEDOM)*. Tr. by Mehr-dād Fīrūz-baxt. Tehrān. Moassese-ye Xadamāte Farhangī-ye Rasā.
- Hamedānī, Eyno al-qozāt. (2015/1393SH). *Tamhīd-āt*. 1st ed. Introduction and Edition by Afīf Asīrān. Tehrān: Asātīr.
- Hamedānī, Eyno al-qozāt. (2017/1395SH). *Nāmeha-ye Eyno al-qozāt Hamedānī*. 3rd ed. Introduction by Alī-naqī Monzavī. Tehrān: Asātīr. *Holy Qor'an*.
- Jahādī Hoseynī, Seyyed Amīr and Rostamī-zādeh, Nāzanīn. (2021/1399SH). *Jostārī dar Sāxtāre Maktūbāte Erfānī (bar Pāye-ye Maktūbāte Qazzālī, Sanā'ī, Mowlānā and Eyno al-qozāt)*. *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 16th Year. No. 61. Pp. 75-104.
- Ma'alī, Mehdī and Abdo al-ābādī, Alī-akbar. (2020/1398SH). "Nesbate Dīn bā Ma'nā-ye Zendegeī va Ālame Vojūdī az Negāhe William James". *Philosophy of Religion*. 16th Year. No. 4. Pp. 613-630.

- Malekī-yān, Mostafā. (2009/1387SH). *Dars-goftār-hā-yī dar Raveš-šenāsī-ye Motāle'āte Moqāyeseh-i-ye Erfān*. 1st ed. Tehrān: University of Religions and Religions Publications.
- Malekī-yān, Mostafā. (2020/1398SH). *Zamīn az Darīče-ye Āsemān*. 2nd ed. Tehrān: Sorūš Mowlānā.
- Nasr, Seyyed Hoseyn. (2005/1383SH). *Ārmānhā va Vāqe'iyathā-ye Eslām*. 1st ed. Tr. by Šahābo al-ddīn, Abbāsī. Tehrān. Daftare Pažūheš va Našre Sohrevardī.
- Nayerī, Mohammad-yūsef and Roqan-gīrī, Leylā. (2013/1391SH). *Moqāyese-ye Ta'vīl-hā-ye Erfānī-ye Rūzbehān dar Abharo al-āseqīn va Ārāyeso al-bayān. Majale-ye Būstāne Adabe Dāneš-gāhe Šīrāz*. 4th year. No. 3. Autumn 2013. Serial Number. 13.
- Qoršī, Seyyed Alī-akbar. (1975/1353SH). *Qāmūse Qorān*. Tehrān: Dāro al-ketābe Eslāmī-yye.
- Seligman, Martin E. P. (2011/1389SH). *Šādmānī-ye Darūnī (your potential for lasting fulfillment)*. 1st Authentic happiness : using ed. Tr. by Mostafā Tabrīzī and Other. Tehrān: Dānže.
- Soltānī Manzar and Pūr-azīmī Sa'īd. (2015/1393SH). "*Bayān-nāpazīrī-ye Tajrobe-ye Erfānī bā Nazar be Ārāye Mowlānā dar Bābe "Šūrāt" va "Ma'nā"*". *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 10th Year. No. 34. Pp. 131-59.
- Taqavī, kūtanā'ī, Alī-rezā and Haq-jū, Sīyāvaš and Bālū, Farzād & Bāqerī Xalīlī, Alī-akbar. (2021/1399SH). *az Qose Hermenotīkī Rīkor tā Nobathā-ye Se-gāne-ye Ta'vīlī dar Andīše va Āsāre Eyno al-qozāte Hamedānī. Two scientific journals of mystical literature of Al-Zahra University*. 12th Year. No. 23. Autumn and Winter (2021/1399SH).
- Xorram-šahī, Bahā'o al-ddīn. (1998/1376SH). *Seyre bī Solūk*. 3rd ed. Tehrān: Nāhīd.
- Xošhāl, Tāhereh and Abbāsī, Zahrā. (2018/1396SH). *Mardom-garāyī va No'-dūstī dar Erfāne Eslāmī va Moqāyese-ye ān bā Ravān-šenāsī-ye Mosbat. Research in mystical literature (Goya Gohar)*. 11th Year. No. 2. Pp. 29-54.

تحلیل و بررسی نگره تطبیقی چهره هادیان ارواح در آیین اساطیر

شهبین قاسمی^{۱*} - معصومه میرآب^{۲**}

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران -
کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی، واحد رامهرمز، دانشگاه آزاد اسلامی، رامهرمز، ایران.

چکیده

یکی از مباحث مهم در اساطیر ملل، داشتن باورهای متفاوتی از نحوه ورود و هدایت ارواح به جهان پسین است. اعتقاد به جاودانگی، دین، فرهنگ و چگونگی اندیشیدن مردم در اساطیر مختلف سبب شده است تا دنیایی برای خود تصور کنند که با توجه به کردار و اعمالشان، «هادی» در آن نقش فرستنده ارواح مردگان به جایگاه ابدیشان دارد. در این پژوهش با رویکرد تحلیلی - تطبیقی به انواع هادیان ارواح و رابطه هادی با جنسیت متوفی، برهه زمانی همراهی روح از لحظه جدایی روح از بدن تا پایان رسیدن به جایگاه ابدیش و چهره ارواح در اساطیر ایران و جهان پرداخته شده است تا مردم به درک عمیق از زندگی پس از مرگ و کاهش ترس و اضطراب و رسیدن به آرامش در کردار و اخلاق نفسانی خود در گذر این جهان برسند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که نحوه عملکرد هادیان روح بر اساس میزان خوبی یا بدی اعمال متوفی ارزیابی می‌شود و نقش هادی در هر اسطوره متفاوت از اساطیر دیگر کشورهاست و اعتقادات هر کشوری تأثیر بسیار زیادی در نشان دادن چهره هادی و نحوه برخورد با شخص متوفی دارد.

کلیدواژه: اساطیر، مرگ، برزخ، هادی ارواح، متوفی.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۰۷/۰۱

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۱۰/۰۲

*Email: sh.ghasemi158@yahoo.com (نویسنده مسئول)

**Email: masumehmirab946@gmail.com

این مقاله برگرفته از پایان‌نامه کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد رامهرمز است.

مقدمه

باور به جهان پس از مرگ یکی از بحث برانگیزترین موضوعات اساطیری هر ملتی است. انسان همیشه در تلاش و جست‌وجوی این موضوع بوده است تا با دقت در پدیده‌ها و رخدادهای جهان طبیعت، مسائل مربوط به روح، جاودانگی و چگونگی زندگی پس از مرگ را دریابد.

آرزوی جاودانگی در همه اساطیر وجود دارد؛ هنگامی که انسان مرگ اطرافیان خود را مشاهده می‌کند و گیاهان و زمین مرده را می‌بیند که پس از خشک شدن چگونه زنده و سرسبز شده‌اند، این امید در دلش به وجود می‌آید که خود او نیز پس از مرگ می‌تواند به زندگی دوباره‌ای دست یابد با این تفاوت و اندیشه که به جای زندگی بر روی زمین در زیر سطح زمین زندگی می‌کند. در باورهای اساطیر ملل روح پس از رها شدن از جسم مادی در جهان زیرین به وسیله راهنما (هادی) و بر اساس اعمال نیک و بدشان در دنیا هدایت می‌شوند، هادیان روح روح در ادیان باستان به نام خدایان زیرین، برای برخی دیگر به شکل وابستگی‌های دنیوی و برای برخی به شکل نور تصور می‌شوند. روح در دنیای ارواح به تنهایی وارد می‌شود و بر اساس شایستگی‌ها و اعمال خوب و بدش داوری می‌شود. در نتیجه روح برای گذراندن گذرگاه‌های مرگ تا به فرجام رسیدن به وسیله هادی به مکانی در خور لیاقتش هدایت می‌شود.

اهمیت و ضرورت پژوهش

سرنوشت انسان پس از مرگ از جمله مسائل مهمی است که همواره ذهن بشر را به خود مشغول ساخته است. دقت در باورها و اعتقادات مردم موجب درک عمیقی از اساطیر هر ملت می‌شود که هر کدام با فرهنگ و شرایط زمانی و

نیازهای ویژه آن دوران بوده است. در این پژوهش به طور کلی همه اساطیری که درباره هادی و سرنوشت روح هستند، یکجا بررسی می شوند.

روش و سؤال پژوهش

در این مقاله به روش تحلیلی - تطبیقی تلاش کردیم تا چهره واقعی و نقش هادیان، نحوه عملکرد و سرنوشت پایانی روح را در جهان پس از مرگ را بررسی و ارزیابی کنیم. هدف کلی از طرح این موضوع، کشف و استخراج تفاوتها میان نگرشهای اساطیری به این موضوع در ملل مختلف است. با چنین نگرشی چند پرسش اساسی در این زمینه مطرح است:

۱. نقش هادیان ارواح و همراهی آنها با روح در جهان پس از مرگ در مقایسه با اساطیر چگونه است؟
۲. در مقایسه اساطیر، هادیان روح تا چه مدتی همراه روح هستند و کار آنان چیست؟

پیشینه پژوهش

پژوهشگران علوم اساطیری کتابها و مقالات بسیاری در زمینه باورهای مربوط به فرجامشناسی و جهان پس از مرگ و سرنوشت روان نوشته اند. از جمله ج. ف. بیرلین^۱ (۱۳۹۲)، در *اسطوره‌های موازی* به بررسی باورهای فرجام‌شناختی ملل پرداخته و نگاهی هم به موضوع ارواح و راهنمایی روان کرده، اما به بررسی کارکرد هادیان ارواح نپرداخته است. معصومی (۱۳۸۶)، در *مقدمه‌ای بر اساطیر و*

آیین‌های باستانی جهان با اینکه درباره فرجام‌شناسی روح در تمام اساطیر پرداخته، اما بیشتر به آداب و رسوم و زندگی پس از مرگ پرداخته است. آرام (۱۳۸۷)، با عنوان «سیر تاریخی فرجام‌شناسی در دین یهود» و علیمردی (۱۳۹۴)، در مقاله «روح و سرنوشت آن بعد از مرگ در آیین جینه (هند)» نیز از نمونه مقالاتی هستند که به جهان پس از مرگ پرداخته‌اند، اما به موضوع هادیان ارواح اشاره‌ای نکرده‌اند.

اسطوره و روح

برای درک باورها و اعتقادات هر ملتی لازم است ابتدا با معنای لغوی اسطوره آشنا شویم. معنای لغوی اسطوره در فرهنگ معین عبارت است از: «افسانه‌های باطل - اباطیل و اکاذیب، داستان‌های بی‌سامان و قصه‌های دروغ». (معین ذیل واژه «اسطوره»)

اسطوره، حقیقت و واقعیتی است که در قالب داستان بیان می‌شود و افراد جامعه برداشت‌های متفاوتی از آن دارند. «اسطوره نماد زندگی دوران پیش از دانش و صفت و نشان مشخص روزگاران باستان است. تحول اساطیر هر قوم، معرف تحول شکل زندگی، دگرگونی ساختارهای اجتماعی و تحول اندیشه و دانش است. در واقع، اسطوره نشانگر تحولی بنیادی در پویش بالا رونده ذهن بشری است.» (هادی ۱۳۷۷: ۱۳) بیان موضوعاتی درباره مرگ و جاودانگی، عالم برزخ و تعریف روح، مقدماتی است که موجب درک عمیق از جهان پس از مرگ می‌شود. در تعریف روح انسانی نظریه و آرای دانشمندان بسیاری، از جمله: عقیده مادیون، فلاسفه و ادیان وجود دارد. آیاتی در باب روح، حق تعالی در قرآن می‌فرماید: «فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ»

در دو سوره قرآن کریم این آیه ذکر شده یکی سوره صاد، آیه ۷۲ و دیگری سوره حجر، آیه ۲۹ و این آیه مبارکه دلالت دارد که خلقت بشر بستگی به دو چیز دارد. یکی تسویه که ساختمان جسد است که از گوشت و خون و استخوان تشکیل شده و دیگر روح است که از او تعبیر به نفس ناطقه می‌کنند و چون حق تعالی روح را به خود اضافه نمود و «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» دلالت می‌کند.

مقایسه باورهای انسان اساطیر در رابطه با روح

«یکی از موضوعات در ادیان گوناگون جاودانگی بود و به دو علت شکل گرفت: نخست اینکه بشر خواهان بی‌مرگی بود و دوم جوامع نتوانستند به آمال خود برسند و عقیده خود را به مردم بقبولانند و شخصیت‌هایی را برای خود آفریدند.» (رضایی و آذر مکان ۱۳۹۰: ۲) «پس از شکل گرفتن هستی بشری، نخستین چیزی که انسان خواستار آن شد، جاودانگی و بی‌مرگی بود.» (کاوندیش ۱۳۸۷: ۳۴۲) انسان در برابر واقعیت مرگ، به رفتارها و راه‌هایی متوسل می‌شود تا بتواند خود را از آن نجات دهد. با این اندیشه کم‌کم «اعتقاد به زندگی پس از مرگ که زمانی بعد در شمار اصول عقاید آیین یهود قرار گرفت که از کهن‌ترین روزگار بخش غالب اندیشه ایرانی بود. جاودانگی نه تنها به معنی نوید پاداش در زندگی بعد از مرگ که در حقیقت دربردارنده جایگاه حقیقی انسان است و آن چه به ظاهر انسان را نابود می‌کند، یعنی مرگ است. انسان نه برای مردن که برای هستی داشتن پدید آمد است.» (هینلز ۱۹۰: ۱۳۸۹)

انسان‌های نخستین هنگامی که دریافتند راه فراری از مرگ ندارند به فکر جاودانگی افتادند و در پی یافتن راهی برای آن با ناکامی روبه‌رو شدند. با رشد و تکامل اندیشه بشری و در پی متمدن شدن، کم‌کم شروع به ساختن داستان‌هایی

درباره روح و صحبت از جهان دیگر به میان آوردند تا بتوانند بر مرگ غلبه پیدا کنند و آن را پایان زندگی ندانند. با مقایسه اساطیر با توجه به اعتقادات مذهبی و دینی گوناگون و برداشت هر یک از آن‌ها از مفهوم زندگی، دو حالت برای روح در نظر گرفته‌اند، یکی اعتقاد به بازگشت روح در دنیای پسین مانند: اساطیر زردتشت، مصر، روم، یونان، با دیدگاه‌های متفاوتی به جاودانگی و دیگری اعتقاد به تناسخ و چرخه روح در همین جهان طبیعت. انتقال روح از بدنی به بدن دیگر پس از مرگ فقط در این اساطیر قابل مشاهده است. به عنوان نمونه در اساطیر هند، بومیان آفریقا، بومیان استرالیا با نظریه تناسخ، به زندگی نگاه تازه‌ای دارند که جسم انسان از بین می‌رود ولی روح بار دیگر می‌تواند به چرخه طبیعت برگردد و به زندگی دوباره‌اش هم چنان ادامه دهد. «در بابل، یهودیان از مسیر شناسایی ستارگان به این نتیجه دست یافتند که بعد از زمانی مشخص ستارگان به مکان پیشین خود باز می‌گردند. مفهوم ابدیت و جاودانگی با این اعتقاد مطرح می‌شود که انسان نیز می‌تواند جاودانه بماند.» (برون ۱۳۸۱: ۱۶۵)

نکته قابل توجه و مشترک بین اساطیر این است که همگی به روح اعتقاد دارند. به عنوان مثال «آفریقاییان به ارواح اعتقاد دارند.» (پاریند ۱۳۹۰: ۱۰۴) در مصر برای هر موجود زنده و بی‌جان، روح قائل بودند. «در یونان، روح هیچ‌گاه از بین نمی‌رود و بالاخره در اثر تصفیه به خداوند می‌رسد.» (مترلینگ ۱۳۸۸: ۴۴۴) در اساطیر چین نگاه آنان به روح این گونه بود که سراسر آسمان پراز موجودات روحانی است ولی «کنفسیوس به بحث در مورد ارواح و یا حتی زندگی پس از مرگ علاقه‌ای نشان نمی‌دهد، او که می‌خواهد جامعه بهتری برای زندگان ارائه دهد، وارد مباحث روحانی و اخروی نمی‌شود. (ر.ک. رضایی ۱۳۸۳: ۲۰۷) در کشور ژاپن و دین «شینتو» مطالبی درباره عالم ارواح وجود ندارد. «بسیاری از عللی که

س ۱۸- ش ۶۶- بهار ۱۴۰۱- تحلیل و بررسی نگره تطبیقی چهره هادیان ارواح در .../ ۲۴۹

در فرهنگ‌های دینی مختلف در باب ظهور مرگ مطرح شده است انسان در آن عامل فعال و محوری تلقی می‌گردد.» (صابری ۱۳۹۸: ۱۹۹)

بررسی جهان پس از مرگ در اساطیر

دنیای زیرین یا جهان مردگان اصطلاحی است عمومی که ارواح مردگان پس از مرگ به آنجا وارد می‌شوند و به زندگی پس از مرگ ادامه می‌دهند. یکی از اعتقادات مشترک میان ادیان بزرگ جهان بحث درباره زندگی پس از مرگ است. این مسئله مهم در قسمت مباحث دینی اساطیر وجود دارد. یکی از دغدغه‌های انسان‌ها آگاهی از سرنوشت بعد از مرگ است. به عنوان مثال در اساطیر افریقا «در بین همه اقوام و قبایل آفریقایی اعتقاد به روح و زندگی پس از مرگ وجود دارد اما به شکلی کاملاً ابتدایی. اعتقاد رایج بر این است که ارواح در زیر زمین زندگی می‌کنند و دنیای مردگان در زیر خاک است که این برداشتی کاملاً ساده و بی‌پیرایه از وضعیت عادی مردگان است که در خاک دفن می‌شدند.» (رضایی ۱۳۸۳: ۲۱۸) در دین زرتشت، «زرتشت بر آن است که انسان مرکب از دو عنصر است. یکی در خاکدان می‌ماند و دوم، روان علوی که پس از مرگ در جهانی دیگر باقی و جاودانی است.» (آزادگان ۱۳۹۱: ۱۶۲)

مصریان باستان به زندگی پس از مرگ اعتقاد داشتند و همراه مردگان خود، وسایل روزمره‌ای که مرده از آن استفاده می‌کرد، قرار می‌دادند تا روح بتواند از آن استفاده کند. مصریان باستان ساده‌ترین اعتقادات را در بین همه اساطیر داشتند. در باور آن‌ها «جهان پس از مرگ در آسمان یا در جایی نزدیک به جهان زندگان قرار دارد و در متعالی‌ترین شکل خود، تصور می‌کردند که ارواح انسان‌ها به ستاره بدل می‌شوند.» (داتی ۱۳۹۲: ۲۷)

«با^۱ به وسیله مصریان باستان به روح داده شده است. این روح ملکوتی و ابدی، اصل نیروی انسان در طول زندگی است، و روح خاص یک انسان است. «با» پس از مرگ به دنیای دیگر می‌رود و به «کا»^۲ می‌پیوندد.» (فضایلی ۱۸۰: ۱۳۸۴)

با تأمل در اساطیر می‌توان به این مطلب دست یافت که انسان‌های اولیه ساده‌ترین اعتقادی که در باب مرگ دارند، باور به جهان دیگر و آغاز زندگی دوباره در دنیایی متفاوت و دل‌پسندتر از این جهان است. جهان دیگر به گونه‌ای ترسیم شده است که هرگاه شخصی قدم در آن سرزمین بگذارد، دیگر علاقه‌مند به بازگشت به این دنیای مادی نیست.

بررسی اساطیر در مورد عالم برزخ در جهان پسین

واژه برزخ در اساطیر بعضی از کشورها آمده است. کلمه برزخ چندین بار در قرآن بیان شده است. «وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ» (مومنون/۱۰۰) عالمی را که بین دنیا و آخرت قرار گرفته است برزخ می‌گویند. «در قرآن مجید از مکانی به نام اعراف که همان برزخ است نام برده شده است. کلمه برزخ برای اثبات عالم پس از مرگ است. در اعتقادات و اندیشه دینی بعضی از اساطیر مانند هند باستان، زردتشت، مصر، اسکانندیناوی، سلت‌ها عالم برزخ وجود دارد؛ زیرا معتقد بودند که هیچ روحی بدون عالم برزخ نمی‌تواند وارد عالم بهشت یا جهنم شود. در ابتدا باید روح یا مرده وارد مکانی به نام برزخ شود تا بتواند به جایگاه اصلی خود با توجه به اعمالش برسد. در آیین مغان، «میترا در همستگان (برزخ، اعراف) است که جایگاهی است میان بهشت و دوزخ.» (رضی ۱۳۸۱، ج ۲: ۷۰۵)

«هلهام^۱ در اساطیر اسکاندیناوی بخشی از دوزخ در منطقه نهم جهان است که عالم اموات بود و بیماران و سالمندان در آن سکنا داشتند.» (فضایلی ۱۳۸۴، ج ۱: ۳۰۲) در اساطیر استرالیا فقط بهشت وجود دارد و عذاب و جهنم وجود ندارد. در اساطیر یونان برزخ وجود ندارد و چند جهنم و یک بهشت وجود دارد. در آیین زردتشت با توجه به داستان ویراف، اندیشه دوزخ، برزخ و بهشت وجود دارد. «در اسطوره سلتی، ساون در آغاز نوامبر زمان خطرناک است؛ زیرا ننگهبان آن در این ماه از همیشه عصبانی تر است. نوعی برزخ است که طی آن موانع میان دنیای واقعی و ماوراء طبیعی موقتاً از میان برداشته می شوند، انسان ها و ارواح می توانند در قلمرو یکدیگر نفوذ کنند و لذا توازن معمول درهم می ریزد.» (جینگرین ۱۳۸۷: ۹۹)

تحلیل و بررسی نقش هادیان ارواح در اسطوره‌ها

در اساطیر جهان، هادیان در نقش‌ها و چهره‌های متفاوتی مانند حیوان، فرشته، انسان، خورشید، مراسم و تلفیقی از هر دو بر روح مردگان تازه درگذشته حاضر می‌شوند. چهره هادیان بر مبنای اسطوره‌ها در پنج دسته طبقه‌بندی می‌شوند:

الف) هادیانی به شکل انسان: چهره این هادیان در اساطیر ثابت هستند و هر فردی نمادی از یک فرشته و هم یکی از خدایان است که خود وظیفه دارد تا به کارهای ارواح رسیدگی کند. این افراد در اصل انسان هستند ولی بر سرزمین مردگان فرمان‌روایی می‌کنند. در دین زردتشت «مسی تس»^۲ برخی از افراد اشاره

1. Hel ham

2. Mesites

دارند که به او صفت مهر داده اند و او هادی روان مردگان و یا روان پارسایان را به هنگام عبور از چینودل (پل صراط) گذر می‌دهد.» (گاندولین ۱۳۸۹: ۵۲۸) در آیین مغان درباره میترا و جایگاه آن در جهان دیگر ابهاماتی است؛ «بعضی‌ها براین باورند که به عنوان هادی روان است.» (رضی ۱۳۸۱: ۲۲۴) چهره و نقش این هادی ثابت است و همیشه بر سرزمین مردگان و روان ارواح نظارت دارد.

«خارون^۱ در اساطیر یونان باستان از اصل مصری کارون، زورقی که روح میت بر آن سوار است و از رودخانه‌های دوزخ می‌گذرد. پسر ظلمات و شب، قایقران جهنم که ارواح مردگانی را که مقبره‌ای برایشان در نظر گرفته شده بود از رودخانه استیکس^۲ عبور می‌داد. خارون را به صورت پیرمردی ریش‌دار با چهره‌ای غمگین، پارویی در دست و کلاه ملوانی بر سر تصویر کرده‌اند.» (فضایلی ۱۳۸۴: ۳۹۷) یکی از ویژگی‌های مشترک میان اسطوره‌های یونان و زردتشت این است که هادی به شکل انسان ظاهر می‌شود و هر دو سوار بر قایق بر روی رودخانه، ارواح را هدایت می‌کنند.

در ادامه به بررسی و تحلیل سه داستان درباره مرگ و هادی روان در اساطیر هند، ایرلند و روم می‌پردازیم:

در «دا درگا»^۳ در اساطیر ایرلند، عالم آخرت گاهی به صورت خانه یا مهمان‌خانه‌ای در بیرون یک روستا است. سرنوشت در خانه درگا منتظر شخصی است که مرگش فرا رسیده است. شاه گونایره در سفر خود به خانه مرگ باید برود. در این مسیر قاصدان مرگ به صورت سه سوار سرخ‌پوش که از عالم دیگر آمده‌اند، بر می‌خورد. با این همه شاه به این قاصدان توجهی نمی‌کند و وارد کلبه‌ای می‌شود که مقدر است در آن بمیرد. (ر.ک. فضایلی ۱۳۸۴: ۳۳)

1. kharon
3. Daderga

2. Astikes
4. Ko naireh

سفر «مروه» به جهان زیرین در کنیا نمونه‌ای دیگر است؛ هنگامی که از راه آب وارد دنیای زیرین می‌شود و پا به قلمرو مردگان می‌گذارد، پیرزنی به ملاقات او می‌آید و خودش را راهنمای او معرفی می‌کند. مروه پا به جهان دیگر می‌گذارد اما بعد از مدت زمانی قصد بازگشت به جهان زندگان را دارد. (بیرلین ۱۳۹۲: ۲۷۱)

داستان «سویتری»^۱ از اساطیر هند «قصه شاهزاده خانمی است که یک سال بعد از ازدواج، مرگ همسرش فرا می‌رسد. در آن هنگام دردی تمام وجودش را فرا می‌گیرد و مانند گچ سفید می‌شود، ناگهان صدای پای غریبه‌ای به گوش می‌رسد، چهره غریبه‌ای با پوست آبی رنگ و چشمان سرخ وارد می‌شود. او خدای یمه در سرزمین مردگان است و طنابی بر گردن مرد می‌اندازد و روحش را از جسمش جدا می‌کند تا او را به قلمرو مردگان ببرد اما زن به همراه همسرش پا به قلمرو یمه می‌گذارد و همسرش را از چنگال مرگ رهایی می‌بخشد.» (همان: ۲۷۳) در اساطیر هند و کنیا در داستان مروه به جهان زیرین و داستان سویتری از یک باور به قدرت عشق و غلبه بر ترس از مرگ سخن به میان می‌آید.

ب) هادی به شکل خدایان: در هند «یمه» خدای جهان زیرین و در بعضی مواقع افراد زیر دست خود را برای گرفتن جان آدمیان و کشاندن آن‌ها به جهان دیگر می‌فرستد. «ساویتری» یکی از خدایان ودائی در هند است. «ساویتری راهبر ارواح و روان‌هاست و آنان را به جایگاه داد ورزان رهنمون می‌کند.» (معصومی ۱۳۸۶: ۴۰)

فقط در اساطیر هندی هادی به شکل خدا وجود دارد که گاه بر مرده ظاهر می‌شود و او را هدایت می‌کند.

ج) هادی به صورت مراسم گوناگون و ویژه اساطیری: زندگی پس از مرگ یکی از مهم‌ترین موضوعات مهم در اساطیر یونان است. «پسوخاگوگیا»^(۲) در یونان باستان مراسم مذهبی بود که طی آن سایه‌های مردگان را احضار می‌کردند

تا آن‌ها را سبک کنند. پسوخواگیا احضار کننده سایه‌های مردگان بود و به معنای هادی ارواح است.» (فضایلی ۱۳۸۴: ۲۷۵)

واژه «پسوخته» به معنای این بود که روح در همه چیز وجود دارد. در استرالیا اعتقاد بر این موضوع است که فرد بعد از مرگ روحش در اطراف خانه‌ها و درختان باقی می‌ماند و نمی‌تواند به دنیای دیگر برود، بنا بر این خود مردمان استرالیا با انجام مراسم و پیشکش‌ها، روح را به جهان دیگر هدایت می‌کنند و هادی روح خودشان هستند.

د) **هادی به شکل حیوان:** حیوانات به‌ویژه سگ در اساطیر و در برخی مذاهب جهان از جایگاه و اهمیت ویژه‌ای برخوردار هستند. نقش سگ در جهان واپسین مراقبت از ارواح پاک بود. علت انتخاب این حیوان توانایی قدرت تشخیص مردگان از زندگان است. در زمان‌های گذشته زمانی که فردی می‌مرد، به همراه او فردی دیگر از وابستگان را به همراه او دفن می‌کردند تا بتواند در جهان دیگر او را همراهی کند تا بتواند به مقصد برسد اما با پیشرفت و تکامل اندیشه بشری از حیوانات استفاده کردند. «در یونان، سگی سه سر به نام سربروس^۱ که دمی اژدها گونه دارد بر در دروازه‌الماس این سرزمین، به نگهبانی ایستاده است و به تمامی ارواح اجازه می‌دهد وارد شوند.» (رضایی ۱۳۸۳: ۱۸۶) در آمریکای جنوبی «آرا» نام طوطی دم بلند آمریکای جنوبی با پرهای آبی و دم سرخ است و سرخ پوستان بریبی کلمبیا، آرای سرخ را راهنمای مردگان در عالم ارواح می‌دانند. در مکزیک قوم میشتک در کنار مردگان، سگ‌هایشان را دفن می‌کردند تا در جهان زیرین به عنوان یک هادی به آن‌ها کمک کنند. (ر.ک. فضایلی ۱۳۸۴: ۳۷)

ه) **تلفیقی از حیوان به همراه انجام مراسم مذهبی و دینی:** انجام مراسم مذهبی فقط در اساطیر آمریکا و استرالیا بوده است. آن‌ها برای مراسم خود زمان ویژه‌ای در نظر گرفته‌اند. میان برخی اقوام استرالیایی، یگانه شدن بنده با خورشید - خدا،

از راه مراسم ویژه، آموختن رازها و سلوک حاصل می‌شود. «چوکومیکتلان»^۱ در اساطیر آرتک (آمریکا) «جایگاه ابدی مردگان است. برای رسیدن به چوکومیکتلان سگی را در زیر پای متوفی قربانی و با او دفن می‌کنند. سگ راهنمای او در طول سفرش در زیر زمین است، آن‌ها از نه رودخانه عبور می‌کنند تا به چوکومیکتلان برسند.» (فضایی ۱۳۸۴: ۱۸۰) در قبایل ویراجوری^۲ و کامیلا روا^۳ قهرمان و ندیم خداوند - پهلوان خورشید که راهنمای ارواح است. روان مردگان را به حضور خداوند معرفی می‌کند. چون خورشید غروب کرده و ناپیدا می‌شود، به قلمرو مردگان می‌رود. پس خورشید بی‌مرگ است و هر شب با غروب می‌تواند آدمیان را با خود همراه برده و هر غروب آنان را بمیراند و با ارواح در قلمرو مردگان سیر کند و هر بامدادان برگردد.» (رضی ۱۳۸۱: ۴۵۱) البته

«بعضی از قبایل استرالیا بر این باور هستند که خورشید نقش مهمی در زندگی پس از مرگ بر عهده دارد. مردگان در زورق‌های خورشید سوار می‌شوند و بر آب می‌روند تا به قلمرو مردگان در غرب برسند. سرنوشت مردگان یکسان نیست. بعضی رستگار می‌شوند و بعضی دیگر به وسیله خدایان اهریمنی مجازات می‌شوند.» (معصومی ۱۳۸۶: ۳۶)

با توجه به نمونه‌های ذکر شده، هادی تا زمانی که روح به آرامش ابدی (فرجام دنیوی) در جهان زیرین دست نیافته است، در کنار او می‌ماند.

برهه زمانی همراهی هادیان روح در جهان پس از مرگ در اساطیر

ادیان و اساطیر گوناگون جهان بر این باور هستند که هدایت روح انسان در زمان زندگی و نیز بعد از مرگ انجام می‌شود و زمان خاصی ندارد. در واقع هدایت اصلی انسان به جهان پس از مرگ محدود نیست و می‌تواند در دنیا نیز راه را برای رسیدن به آخرت خوب، هموار کند. «در دین زرتشت برهه زمانی از روز

1. chocomicatlan
3. Kamilavoi

2. viradjuri

صبح چهارم بعد از مرگ آغاز می‌شود و ایزد بانو برای همراهی روح به حضور او می‌آید تا او را برای داوری و محل زندگی ابدی‌اش ببرد.» (هینلز ۱۳۸۸: ۱۴۴)

در اساطیر یونان «اگر روح به صاحب قایق (شارون) پول بدهد به مدت صد روز می‌تواند در اطراف رودخانه در نقاط دور دست پرسه بزند و بعد از این مدت زمان می‌بایست برای داوری به مکان دیگری برود.» (داتی ۱۳۹۲: ۱۰۱)

در کنیا داستان سفر مروه به جهان زیرین، مروه برای این که از خشم والدینش در برابر تخریب مزارع لوبیا رهایی یابد، خود را در عمق آبیگری غرق کرد و وارد قلمرو مردگان شد او نخست وارد خانه‌ای شد که یک پیرزن با فرزندانش در آن زندگی می‌کردند. پیرزن خود را راهنمای مروه معرفی کرد و مروه او را در انجام کارهای خانه یاری داد. در این داستان مدت زمان هدایت مروه به وسیله هادی (پیرزن) تا یادگیری و تعلیم او به رازهای جهان زیرین و بازگشت به دنیا به پایان رسید. (ر.ک. بیرلین ۱۳۹۲: ۲۷۱) برهه‌ی زمان در اساطیر با توجه به اسطوره‌ها و داستان‌ها به دو صورت امکان‌پذیر می‌شود. نخست به این صورت که روح مرده با پرداخت هزینه یا کمک به کارهای هادی می‌تواند فرصت و زمان بیشتری بخرد تا از جهان مردگان خارج شود و به جای دیگری برود و حتی به دنیا باز گردد. صورت دیگر آن ماندن روح تا زمان پاک شدن و تصفیه در آن دنیا و پس از آن بازگشت به دنیاست.

سرنوشت پایانی روح و هادی در اساطیر

خداوند صاحب و مالک تمام مخلوقات و کائنات است و هیچ تمایلی ندارد که آفریده‌های خود را مجازات کند یا از آنان انتقام بگیرد. اگر رنج و ناراحتی و عذابی به ما می‌رسد آن نتیجه‌ی عملکرد و رفتار خودمان در این دنیاست. اعتقادات

و باورهای متفاوتی در مورد رسیدن روح به جهان زیرین وجود دارد. فرجام و سرنوشت پایانی روح به چند دسته تقسیم‌بندی می‌شود:

۱. ارواحی که به وسیله داوران و هادیان روح مجازات می‌شوند. مانند اساطیر هند، زردتشت: در اساطیر هند، «یمه» در ابتدا ورود ارواح را به جهان دیگر خوش آمد می‌گوید، اما کم‌کم وظیفه او عوض می‌شود و درباره ارواح به داوری می‌پردازد. ارواح برای قضاوت و حکم نهایی آن‌ها باید به کاخ او در دوزخ بروند تا یمه درباره آنان و سرنوشتشان حکم صادر کند. «در کتاب یمه طول عمر هر انسان ثبت شده است و هنگامی که مرگ هر انسان فرا رسد یمه فرستادگان خود را به سوی او اعزام می‌کند. گاهی نیز خود شخصاً برای گرفتن جان زندگان به دیدار آن‌ها می‌رود با چشمان مسی رنگ، سیمای سبزمای و ردای خونی رنگ و قرمز که نشان مردن است. برای گرفتن جان مردگان سوار گاو می‌شود و در دستان او گرز و زین و نیزه‌ای سه شاخه و کمندی قرار دارد که با آن‌ها گردن قربانیان را به بند می‌آورد و به قلمرو مرگ می‌کشاند.» (پیگوت ۱۳۷۳: ۱۳۳)

در دین زرتشت «وزرش^۱ یا استویداد^۲ پس از مرگ، او سه شب اول مرگ را بر روان یورش می‌برد و پس از آن بر دروازه دوزخ می‌نشیند و روان مردگان را با زنجیر به جانب پل چینوت می‌کشاند.» (هینلز ۱۳۸۹: ۱۶۳) در این دین، روح آدمی در جهان دیگر نتیجه اعمال و کردار خود را می‌بیند و در دنیا کارنامه اعمال او ثبت می‌شود. از دیدگاه آنان انسان تا رستاخیز به جایگاه ابدی‌اش نرفته است و بر اساس کارهایش در دنیا برای مدتی مجازات یا پاداش دریافت می‌کند. روح برای داوری باید از دو مرحله عبور کند، یکی به وسیله عبور از پل صراط و دیگری به داوری و حکم اهورامزدا یا جانشین او میترا. در دین زرتشت هیچ ترحم و بخششی در کار نیست و هر آن چه که فرد با خود در جهان دیگر از اعمال و کارهای شایسته آورده است مورد قضاوت قرار می‌گیرد. اگر روح به راحتی از پل

عبور کند وارد بهشت می‌شود و اگر پل برای او تاریک و مانند تیغ تیز شود با نهادن سه قدم که همان پندار نیک؛ کردار نیک و گفتار نیک است به پایین که همان جهنم است سقوط می‌کند. اگر روح گناهان و اعمال ثوابش با هم برابری داشته باشند او را به همستکان^۱ می‌برند تا روزی که قیامت برپا شود و همه ارواح در یک جا جمع شوند. «در مدخل این پل سگ‌هایی هستند که نیکوکاران را در گذر از روی پل یاری و همراهی می‌کنند و به بدکاران کاری ندارند.» (رضایی ۱۳۸۳: ۲۲۹) درباره سرنوشت روح در جهان دیگر «وارونا»^۲ هم چون یک داور درست و قاضی دادگر است. او به وسیله قانون ریتا بندگان خود را داوری می‌کند. وارونا به وسیله بند یا کمندی، آنان را که مستحق کیفر هستند به بند کشیده و مجازات می‌کند و کسی را از این بند رهایی نیست. وارونا جای گزین اهورای زرتشت است و در کنار میترا قرار دارد.» (رضی ۱۳۸۱: ۱۸۵) روح بعد از مرحله قضاوت و دادرسی در مورد اعمال خوب و بدی که در دنیا کرده است، مجازات و به جایگاه ابدیش هدایت می‌شود. «زردتشیان از نظر اخلاقی عقیده به مجازات ابدی در جهنم را بسیار نفرت‌انگیز می‌دانند، زیرا که به نظر آنان هدف هر مجازاتی اصلاح و بازسازی است.» (هینلز ۱۳۸۸: ۶۳) سرانجام روح باید به مسیر خود ادامه بدهد و از هفت آسمان بگذرد تا به منزلگاه ابدی خود برسد.

«آسمان به هفت مقام تقسیم می‌شد. بر فراز آن طبقه هشتم قرار دارد که جایگاه نور محض و روشنایی است. طبقه هفتم از هفت در می‌گذشت. درهای هفت‌گانه هر یک نگهبان داشتند. هر سالک مؤمنی در زندگی می‌آموخت که چگونه از این هفت دروازه عبور کند. هر روحی به تدریج که از این دروازه‌ها می‌گذشت پاک و پاکیزه می‌شد و شایستگی می‌یافت تا به فلک هشتم وارد شود. در این راه آرزوهایش، هوس‌هایش، کارآمدی‌های اندیشگانش ستیزه و غران پیکار جویی،

بلند پروازی‌ها و غرور و انگیزه‌های نفسانی را واگذار می‌کرد.» (رضی ۱۳۸۱):

(۳۱۳)

میترا در این راه افراد را راهنمایی می‌کند تا ارواح به آسانی این مراحل را طی کنند و به جایگاه ابدیشان برسند. «نانا که خدای سومری و از الهه‌های سومری کهن است در مورد سرنوشت های مردگان تصمیم می‌گیرد.» (گوندولین ۱۳۸۹: ۱۷۰) خدایانی نیز در جهان مردگان به داوری و هدایت ارواح می‌پردازند. یکی از وظایفی که برعهده دارند این است که اگر کسی به خواست و اراده خود وارد جهان مردگان شود و در طلب همسر یا فرزند خود بود هادی به او گوشزد کند که هنوز زمان آن فرا نرسیده است و راه بازگشت را به او نشان دهد و او را از جهان مردگان خارج کند. در اساطیر مصر، روح پس از مرگ و ورود به دنیای مردگان به وسیله سه داور به نام‌های آنویس و مئات و اوزیریس و دستیارانش باید مورد داوری قرار گیرد. (بیرلین ۱۳۹۲: ۳۰۶)

۲. ارواحی که به وسیله مراسم به جایگاه خود می‌رسند: وکومیکتلان^۱ در اساطیر آزتک (آمریکا) «جایگاه ابدی مردگان است. برای رسیدن به چوکومیکتلان سگی را در زیر پای متوفی قربانی می‌کنند و با او دفن می‌کنند. سگ راهنمای او در طول سفرش در زیر زمین است، آن‌ها از نه رود خانه عبور می‌کنند تا به چوکومیکتلان می‌رسند.» (فضایلی ۱۳۸۴: ۳۷۹) آن‌ها دو قلمرو برای جهان زیرین داشتند بهشت یا تاموآنچان،^۲ جهنم یا چوکومیکتلان. فرد در صورتی که گناه کار شناخته شود به آن جا می‌رود و عذاب می‌بیند و اگر خوب باشد به بهشت می‌رود. (فضایلی ۱۳۹۲: ۳۷۹)

۳. ارواحی که در طول زمان و تناسخ تصفیه می‌شوند و دوباره به دنیا باز می‌گردند: در اساطیر یونان هرِمِس ارواح را از گذرگاه‌های تاریک و راه‌های

1. chocomictlan

2. tamoanchan

زیرزمینی عبور می‌دهد و به پنج رودخانه می‌رساند. «در مصر قدیم بعد از مرگ انسان، خود او به وی پاداش می‌دهد و یا مجازات می‌کند و قاضی انسان، جز روح او نیست. راهنمای روح، خود روح بود و وقتی می‌دید که برای بازگشت به سوی خداوند شایسته است، یک‌باره خویش را خدا می‌نمود.» (مترلینگ ۱۳۸۸: ۴۳۷)

در اسطوره‌های مصری در مورد قضاوت و سرنوشت روح مطالب با اندکی اختلاف بیان شده‌اند اما در همه آن‌ها سخن از یک چیز به میان آورده‌اند و آن روح سرگردانی است که وارد تالار بزرگ اوزیریس می‌شود و در میانه تالار چهل و دو قاضی که نماینده چهل و دو گناه هستند آماده شنیدن حقیقت از زبان روح به انتظار نشسته‌اند. اوزیریس^۱ بر تخت فرمان‌روایی تکیه داده و آماده دادن حکم است و همسرش در کنار او به عنوان معاون نشسته است. روح مرده با دیدن چنین صحنه باشکوهی ترس و وحشت سراسر وجودش را فرا می‌گیرد. در این لحظه او باید به گناهان خود و یا بی‌گناهی خود اعتراف کند و منتظر بخشش از طرف چهل دو نماینده و در آخر عفو اوزیریس باشد. سه قاضی دیگر به نام‌های هوروس^۲، آنوبیس^۳ و توث^۴ در آن جا مسئول وزن کردن قلب مرده هستند. توث قلب مرده را در ترازو قرار می‌دهد و در سمت دیگر یک پر سفید که نماد حقیقت است می‌گذارد. روح اگر در زندگی‌اش بیش از چهل و دو گناه انجام داده است باید به چرخه طبیعت بازگردد و یا به جهنم می‌رود تا از گناهانش پاک شود و اگر کمتر از چهل و دو گناه انجام داده باشد با توث از اوزیریس می‌خواهد که مرده را ببخشد و از بخشش او برخوردار شود. (بیرلین ۱۳۹۲: ۳۰۶-۳۰۸) در اساطیر تبت:

1. oziris
3. anobis

2. horos
4. tos

«در لحظه مرگ، روح نخست نور بی‌رنگ تهی بودن را تجربه می‌کند که او را در خود شست شو می‌دهد. سه روز و نیم پس از لحظه مرگ، بوداها و بودیستاواها (قدیسین) با شکوه و نیکی پرتو افشانی خود حضور می‌یابند. نور آن‌ها چنان درخشان است که روح نمی‌تواند مستقیم به آن‌ها بنگرد؛ اما کسانی که بدون ترس این لحظه را دریابند روح‌شان با قلب خدایان می‌آمیزد و به رستگاری می‌رسند. اما کسانی که نمی‌توانند این لحظه را دریابند روحشان به سفر ادامه می‌دهد. برای آن‌ها هفت روز بعدی هولناک خواهد بود. خدایان خشمگین به آن‌ها هجوم می‌آورند و از آن‌ها سوال می‌کنند که چرا کارهای خوب انجام نداده‌اند. اکثر آدم‌های شکنجه دیده به حرکت خود ادامه می‌دهند و در چرخه تناسخ قرار می‌گیرند. در این مرحله انوار گوناگونی را می‌بینند که از دور می‌درخشند که این مسیر سرنوشت است. ممکن است نور قرمز را دنبال کند که به ولادت دوباره می‌رسد که ارواح جنگ طلب می‌شود. اگر نور آبی را دنبال کند در مقام انسان به ولادت دوباره می‌رسد. نور سبز به معنای آن است که در میان گیاهان یا حیوانات متولد می‌شود. نور سفید یعنی در بهشت متولد خواهد شد.» (بیرلین ۱۳۹۲: ۳۰۶)

۴. محاکمه روح با توجه به موقعیت شخصی مرده در دنیا: در اساطیر اسکاندیناوی این موضوع وجود دارد. نکته قابل تأمل در اساطیر اسکاندیناوی در مورد جهان پسین «یکی همین رودخانه گیول^۱ می‌باشد که عنصری مشترک با اساطیر بسیاری از ملل است. دوم این هوای سرد و یخبندان‌های طولانی این منطقه می‌باشد که آرمان خود را در داشتن محیطی گرم و آفتابی در پردازش این تالار به تصویر کشیده‌اند.» (همان: ۲۲۲) بنا به روایات اساطیری دیگر

«مشکلات و موانع بیشتری در راه رسیدن روح مرده به جهان آخرت نهاده شد تا نتواند به راحتی به سفینه‌النجات الهی برسد. به موجب آن، اساطیر دریای مشرق پوشیده از گل نیلوفر آبی است. وسیله‌ای که از آن می‌تواند بگذرد، بلم یا قایقی

1. giyol

که ملاح پیری پارو زن و صاحب آن است. اگر میت با چاپلوسی و تملق فراوان نتواند آن ملاح را با خود بر سر مهر آورد تا او را از دریا گذر دهد، روح میت باید خود از آن دریا بگذرد و چون این کار را بی‌وسیله نمی‌تواند انجام دهد، باید بر انبوهی از بخارات ناشی از دود عود و ادویه و چیزهای سوختنی خوشبو سوار شده از آسمان بالای آن دریا یا دریاچه بگذرد یا با بال‌های روح خود از آن پرواز کند. باز بنا بر همان اساطیر و... چون روح از دریاچه گذشته و به ساحل دیگر رسید، در آن جا در برابر او مشکلات تازه و سختی‌های دیگر ظاهر می‌شود. دروازه‌های قفل شده، حیوانات درنده و مارهای سمی، صحراهای بیکران، و دشت‌های پهناور جلو خود می‌بیند تا آن که پس از رنج بسیار، عاقبت روح به مقصد رسیده و به آفتاب مغربی متصل می‌شود.» (آزادگان ۱۳۹۱: ۲۸۸)

نتیجه

با آغاز مرگ و ورود به جهان مردگان، روح آدمی قدم در دنیایی پر رمز و راز و ناشناخته می‌گذارد. همه ادیان به جاودانگی روح، روز حساب و اعمال نیک و بد باور دارند. انسان اساطیری در اندیشه دستیابی به سرنوشت پایانی روح و آرامش ابدی و نوع هدایت در جهان زیرین بوده و همین تفکر باعث پیدایش باورهای اساطیری در جهان شده است. برخی اسطوره‌های هر ملت در مورد تجربه رفتن به جهان زیرین و برگشتن به دنیای مادی است. سرنوشت روح انسان در جهان زیرین به وسیله باورهای اساطیری و دینی، همه بر این اعتقاد استوار هستند که روح در جهان پسین به وسیله هادی راهنمایی می‌شود. در بیشتر اساطیر در این زمینه، نقش‌ها و چهره‌هایی از هادیان روان وجود دارد که آدمی پس از مرگ با آن‌ها روبه‌رو می‌شود. در اندیشه اسطوره‌ای، روح به تنهایی نمی‌تواند وارد دنیای تازه و ناشناخته شود و نیازمند هادی است. هدایت ارواح از راه‌های گوناگونی مانند انسان، خدا، حیوان، مراسم و تلفیقی از حیوان و مراسم ویژه صورت می‌پذیرد.

کتابنامه

قرآن کریم

- آرام، محمدرضا. ۱۳۸۷. «سیر تاریخی فرجام شناسی در دین یهود». مقاله علمی پژوهشی- نشریه تاریخ ش ۱۱، دوره ۳، صص ۵-۳۴
- آزادگان، جمشید. ۱۳۹۱. *تاریخ ادیان ابتدایی و قدیمی*. چ ۶. تهران: سمت.
- برون، استیوار. ۱۳۸۱. *شناخت اساطیر رم*. ترجمه محمد حسین باجلان فرخی. تهران: اساطیر.
- بیرلین، ج. ف. ۱۳۹۲. *اسطوره‌های موازی*. ترجمه عباس مخبر. چ ۴. تهران: نشر مرکز.
- پاریند، جئوفری. ۱۳۹۰. *شناخت افریقا*. ترجمه محمد حسین باجلان فرخی. چ ۲. تهران: اساطیر.
- پیگوت، ژولیت. ۱۳۷۳. *شناخت اساطیر ژاپن*. ترجمه محمد حسین باجلان فرخی. تهران: اساطیر.
- داتی، ویلیام. ۱۳۹۲. *اساطیر جهان*. ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور. تهران: اسطوره.
- هینلز، جان راسل. ۱۳۸۸. *اسطوره های ایرانی*. ترجمه مهناز شایسته فر، چ ۱، تهران: مطالعات هنر اسلامی.
- رضایی، مهدی. ۱۳۸۸. *آفرینش و مرگ در اساطیر*. تهران: موسسه مطالعات هنر اسلامی.
- رضایی، مهدی و حشمت الله آذر مکان. ۱۳۹۰. «مقایسه جاودانگی در اساطیر زرتشتی و سامی».
- فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب، ش ۲۵، دوره ۷، صص ۶۵-۵۰.
- رضی، هاشم. ۱۳۸۱. *آیین مهر (تاریخ آیین رازآمیز میتراپی در شرق و غرب از آغاز تا امروز)*، ج ۱ و ۲، تهران: بهجت.
- صابری ورزنه، حسین و سعید رضا منتظری. ۱۳۹۸. «گونه‌شناسی منشاء مرگ در اساطیر جهان». فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب، س ۱۵، ش ۵۶، صص ۲۸۳-۲۱۸.
- علیمردی، محمدعلی و بنفشه متقی. ۱۳۹۴. «روح و سرنوشت آن بعد از مرگ در آیین جینه».
- الهیات تطبیقی (علمی-پژوهشی). س ۶، ش ۱۴، صص ۱۲۴-۱۰۷.
- فضایلی، سوده. ۱۳۸۴. «فرهنگ غریب». ج ۱. تهران: افکار.
- کاوندیش، ریچارد. ۱۳۸۷. «اسطوره‌شناسی دایرةالمعارف مصور اساطیر و ادیان مشهور جهان». ترجمه رقیه بهزادی. تهران: علم.
- جین‌گرین، میراندا. ۱۳۸۷. *اسطوره های سلتی*. ترجمه عباس مخبر. تهران: مرکز.
- گاندولین، لیک. ۱۳۸۹. *فرهنگ اساطیر شرق باستان*. چ ۲. ترجمه رقیه بهزادی. تهران: طهوری.

۲۶۴/ فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی ————— شهین قاسمی - معصومه میرآب

مترلینگ، موریس. ۱۳۸۸. *دروازه زندگی و مرگ*. ترجمه ذبیح‌الله منصوری. ج ۱. تهران: نگارستان کتاب.

معصومی، غلام‌رضا. ۱۳۸۶. *مقدمه‌ای بر اساطیر و آیین‌های باستانی جهان*. تهران: سوره مهر.

معین، محمد. ۱۳۷۱. *فرهنگ فارسی*. ج ۱. تهران: امیرکبیر.

هادی، سهراب. ۱۳۷۷. *شناخت اسطوره‌های ملل*. تهران: تندیس.

References

- Alī-mardī, Mohammad-alī and Banafše, Mottaqī. (2016/1394SH). “*Rūh va Sarnevešte ān Ba’d az Marge Āyīne Jīne*” (*Its soul and destiny after death in this jinn*). *Comparative theology (Scientific-research)*. 6th Year. No. 14. Autumn and Winter. Pp. 107-124.
- Ārām, Mohammad-rezā. (2009/1387SH). “*Seyre Tārīxī-ye Farjām Šenāsī dar Dīne Yahūd*” (*The Historical Context of Apocalypse in judaism*). *The scientific research paper- Jornal of Histore*. No. 11. 3rd Year. Pp. 5-34.
- Āzādegān, Jamšīd. (2013/1391SH). *Tārīxe Adyāne Ebtedāyī (History of early and ancint)*. 6th ed. Tehrān: Samat.
- Bierlein, J. F. (2014/1392SH). *Ostūrehā-ye Movāzī (Paraller myths)*. Tr. by Abbās Moxber. 4th ed. Tehrān: Markaz.
- Cavendish, Richard. (2009/1387SH). “*Ostūre-šenāsī-ye Dāyerato alma’ārefe Mosavvare Asātīr va Adyāne Mašhūre Jahān*” (*Mythology: an illustrated encyclopedia*). Tr. by Roqayye Behzādī. Tehrān: Elm.
- Doty, William G. (2014/1392SH). *Asātīre Jahān (The Times world mythology)*. Tr. by Abo al-qāsem Esmā’il-pūr. Tehrān: Ostūre.
- Fazāyeli, Sūdābe. (2006/1384SH). “*Farhange Qarāyeb*”. 1st Vol. Tehrān: Afkār.
- Hādī, Sohrāb. (1999/1377SH). *Šenāxte Ostūrehā-ye Melal*. Tehrān: Tandīs.
- Hinnells, John Russell. (2010/1388SH). *Ostūrehā-ye Īrānī (Persian mythology)*. Tr. by Mahnāz Šāyeste-far. 1st ed. Tehrān: Motāle’āte Honare Eslāmī.
- Holy Qor’ān*.
- Green, Miranda Jane. (2009/1387SH). *Ostūrehā-ye Saltī (Celtic myths)*. Tr. by Abbās Moxber. Tehrān: Markaz.
- Leick, Gwendolyn. (2011/1389SH). *Farhange Asātīre Šarqe Bāstān (The Culture of Ancient Eastern Mythology)*. 2nd ed. Tr. by Roqayye Behzādī. Tehrān: Tahūrī.
- Maeterlinck, Maurice. (2010/1388SH). *Darvāze-ye Zendegī va Marg (The gate of life and death) (La mot et la vie)*. Tr. by Zabīho al-llāh Mansūrī. 1st ed. Tehrān: Nagārestāne Ketāb.
- Ma’sūmī, Qolām-rezā. (2008/1386SH). *Moqaddameh-ī bar Asātīr va Āyīnhā-ye Bāstānī (An introduction to the ancient mytys and rituals of the world)*. Tehrān: Sūreh Mehr.
- Mo’īn, Mohammad. (1993/1371SH). *Farhange Fārsī (Persian culture)*. 1st Vol. Tehrān: Amīr Kabīr.
- Parrinder, Edward Geoffrey. (2012/1390SH). *Šenāxte Āfrīqā (African mythology)*. Tr. by Mohammad-hoseyn Bājelāne Farroxī. 2nd ed. Tehrān: Asātīr.

- Perown, Stewart. (2003/1381SH). *Šenāxte Asātīre Rom (Roman mythology)*. Tr. by Mohammad-hoseyn Bājelāne farroxī. Tehrān: Asātīr.
- Piggott, Juliet. (1995/1373SH). *Šenāxte Asātīre Žāpon (Japanese mythology)*. Tr. by Mohammad-hoseyn Bājelāne Farroxī. Tehrān: Asātīr.
- Razī, Hāšem. (2003/1381SH). *Āyīne Mehr (Tārīxe Āyīne Rāz-āmīze Mītrāyī dar Šarq va Qarb az Āqāz tā Emrūz)*. 1th & 2nd Vol. Tehrān: Behjat.
- Rezāyī, Mahdī. (2010/1388SH). *Āfarīneš va Marg dar Asātīr*. Tehrān: Mo'asses-ye Motāle'āte Honare Eslāmī.
- Rezāyī, Mahdī and Hešmato al-llāh Āzar-makān. (2012/1390SH). "Moqāyese-ye Jāvdānegī dar Asātīre Zartoštī va Sāmī". *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. No. 25. 7th Year. Pp. 85-105.
- Sāberī Varzaneh, Hoseyn and Sa'īd Rezā Montazerī. (2020/1398SH). *Gūne-šenāsī-ye Manša'e Marg dar Asātīre Jahān (Typology of the origin of death in world mythology)*. *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 15th Year. No. 56. Pp. 218-283.

بازتاب بازمانده‌های اسطوره‌ها در قصه‌های مشدی گلین خانم

خداداد معتضدکیانی* - قربانعلی ابراهیمی** - مهرداد چترایی عزیزآبادی***

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، واحد نجف‌آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف‌آباد، ایران -
استادیار زبان و ادبیات فارسی، واحد نجف‌آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف‌آباد، ایران - استادیار زبان و
ادبیات فارسی، واحد نجف‌آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف‌آباد، ایران

چکیده

«قصه‌های مشدی گلین خانم» نوشته‌ی الول ساتن، شامل ۱۱۰ قصه از قصه‌های عامیانه مردم ایران است. هدف این پژوهش، نشان دادن بازتاب بازمانده‌های اسطوره‌ها در برخی از این قصه‌ها و همچنین تطبیق این اسطوره‌ها با شاهنامه و کتاب‌های اسطوره‌ای است. در این قصه‌ها، سخنی از زال و سیمرغ نیست، ولی قهرمان را پرنده‌ای پرورش می‌دهد و کره دریاپی و اسب با کندن چند تار از یال خود و دادن به قهرمان داستان، او را یاری می‌رسانند. پژوهش حاضر به روش توصیفی - تحلیلی نشان می‌دهد که برخی از قصه‌های عامیانه، شکسته شده اسطوره‌ها هستند که با گذشت زمان در قصه‌ها و افسانه‌ها بازتاب یافته‌اند. ورود اسطوره‌ها در قصه‌ها و افسانه‌های عامیانه سبب بقای آن‌ها شده است. ممکن است محتوای قصه‌های مشدی گلین خانم، تمام جنبه‌های اسطوره را دربرنگیرد، اما به صورت پاره‌های گسسته از یک یا چند اسطوره و یا وقایع شاهنامه الگو گرفته باشد. نگارندگان در این پژوهش با واکاوی ابعاد برخی از «قصه‌های مشدی گلین خانم»، تأثیر اسطوره‌ها را در برخی از این قصه‌ها بررسی کرده و چگونگی دگردیسی آن‌ها را تبیین نموده‌اند.

کلیدواژه: اسطوره، ادبیات عامه، شاهنامه، دگردیسی، قصه‌های مشدی گلین خانم.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۰۸/۰۱

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۱۰/۰۲

*Email: motazed.kiani70@gmail.com

**Email: Gorbanali.ebrahimi333@gmail.com (نویسنده مسئول)

***Email: m_chatraei@yahoo.com

مقدمه

«قصه‌های مشدی گلین خانم» اثر الول ساتن شامل ۱۱۰ قصه از قصه‌های عامیانه مردم ایران است. الول ساتن با واسطه شخصی به نام «علی جواهرکلام» با پیرزنی درس‌ناخوانده آشنا شد. الول ساتن به خانه علی جواهرکلام رفت و آمد داشت و قصه‌هایی را که مشدی گلین خانم می‌گفت، یادداشت می‌کرد.

سرزمین ایران با تمدن و فرهنگ چند هزار ساله، اساطیر کهن را در دامان خود پرورش داده و دارای عناصر اسطوره‌ای فراوانی است. اساطیر، از دیرباز از نسلی به نسل دیگر انتقال پیدا کرده‌اند. یکی از راه‌های بازسازی اساطیر، غور در افسانه‌ها و قصه‌های عامیانه است. این بازسازی، در واقع بازسازی گذشته‌های دور این سرزمین است که در متن و بطن دنیای پر راز و رمز قصه‌ها و افسانه‌ها وجود دارد. «افسانه‌ها پاره‌های گسسته و مایه‌های خام از گونه‌های جهان‌شناسی رازآمیز و باستانی می‌توانند بود، که آن را اسطوره می‌نامیم.» (کزازی ۱۳۷۲: ۵) نگارندگان در این نوشتار با واکاوی و تشریح ابعاد برخی از «قصه‌های مشدی گلین خانم»، کوشیده‌اند که رد پای اسطوره‌ها را در این اثر بررسی و چگونگی دگرپرسی آن‌ها را بیان کنند.

اهمیت و ضرورت پژوهش

قصه‌های عامیانه به نوعی فرهنگ جامعه را بیان می‌کند. اهمیت و ضرورت این تحقیق آن است که خواننده با نگاهی نو و عمیق به قصه‌های عامیانه بنگرد و از دل قصه‌ها، اسطوره‌های این سرزمین را باز یابد. یکی از راه‌های بازسازی اساطیر، غور در قصه‌ها و افسانه‌های عامیانه است که از زبان مادرزرها و پدرزرها شنیده‌ایم. این بازسازی، در واقع بازسازی تاریخ و پیشینه فرهنگی انسان است.

بازسازی‌گنشته‌های دور این سرزمین است که در بطن دنیای پراز و رمز قصه‌ها وجود دارند.

سؤال و روش پژوهش

پژوهش حاضر به روش توصیفی - تحلیلی و با هدف بیان بازتاب بازمانده‌های اسطوره‌ها در قصه‌های مشدی‌گلین‌خانم در پی پاسخ به پرسش‌های زیر است:

- ۱) اساطیر چگونه در قصه‌های عامیانه این مجموعه بازتاب یافته است؟
- ۲) هدف از شکسته شدن و ساییده شدن اسطوره‌ها در این قصه‌ها چیست؟

پیشینه پژوهش

در مورد جنبه‌های مختلف اسطوره‌ها و ارتباط آن با قصه‌ها و افسانه‌ها، پژوهش‌های فراوانی صورت گرفته، اما پژوهش جامع و مستقلی درباره بازتاب بازمانده‌های اسطوره‌ها در «قصه‌های مشدی‌گلین‌خانم» صورت نگرفته است. محمودی (۱۳۹۱)، در پایان‌نامه «بررسی جامعه‌شناسی قصه‌های عامیانه بر اساس قصه‌های مشدی‌گلین‌خانم» قصه‌ها را از جنبه جامعه‌شناختی بررسی و چهره زنان و مردان در قصه‌ها را تجزیه و تحلیل کرده است. سلیم‌پور سرچاهانی (۱۳۹۳)، در پایان‌نامه «فانتزی در قصه‌های عامیانه مشدی‌گلین‌خانم»، این قصه‌ها را از منظر فانتزی بررسی کرده است. پراک (۱۳۹۵)، در مقاله «شکل‌شناسی سیمای درویش در ادبیات عامه با تکیه بر قصه‌های مشدی‌گلین‌خانم» به بررسی شکل‌شناسی هشت قصه از مجموع قصه‌های کتاب پرداخته است. جعفریه و اکبریان یزدلی (۱۳۹۵)، در مقاله «مقایسه دو داستان از مشدی‌گلین‌خانم و مرزبان‌نامه و هزار و یک شب»، آن‌ها را از لحاظ ساختار بازنویسی با یکدیگر مقایسه کرده‌اند. رضایی و کی‌فرخی (۱۳۹۶)، در مقاله «بررسی جامعه‌شناختی قصه‌های مشدی‌گلین‌خانم

بر اساس نظریات میشل دوسرتو، این‌گونه قصه‌ها را بازتابی از زندگی مردم، در گذشته بیان نموده‌اند. روحانی سراجی و همکاران (۱۳۹۷)، در مقاله «کهن‌الگوی مادرمثالی در قصه‌های مشدی‌گلین‌خانم» بیان می‌کنند که کهن‌الگوها، مظاهر مختلفی چون مادر، پیرخردمند، قهرمان و... دارند. حرمتی و آذربرزین (۱۳۹۸)، در مقاله «تحلیل انگاره اسطوره‌ای پیکرگردانی در افسانه‌های عامیانه آذربایجانی» برخی افسانه‌های آذربایجانی را که مفاهیم اسطوره‌ایی در خود دارند را بررسی کرده‌اند.

بحث اصلی

اسطوره

برای اسطوره، تعاریف مختلفی ارائه شده است. برخی اسطوره را حقیقت و برخی افسانه و خیال می‌پندارند. گروهی اسطوره را از دیدگاه مذهبی و گروهی از منظر جامعه‌شناسی و دسته‌ای از نگاه تاریخی می‌نگرند. گروهی که اسطوره را افسانه و خیال می‌پندارند، معتقدند: «اسطوره، حکایتی موهوم و شگفت، دارای منشأیی مردمی و نااندیشیده است که در آن، عاملانی که در زمره اشخاص نیستند و غالباً قوای طبیعی اند به سیمای اشخاص نمودارگشته‌اند.» (باستید ۱۳۷۵: ۴۵) گروهی که اسطوره را تاریخ می‌دانند، معتقد هستند که «اسطوره، تاریخ راستینی است که در سرآغاز زمان روی داد.» (الیاده ۱۳۸۲: ۲۴) اگر اسطوره را از دیدگاه مذهبی بررسی کنیم، «اسطوره، نقل‌کننده سرگذشت قدسی و مینوی است.» (انوشه ۱۳۷۵: ۱۰۱) و یا «داستان‌هایی حاکی از مناسبات اسرارآمیز انسان با خداست.» (استروس ۱۳۷۷: ۱۳۱) مجال شرح مفصل قصه، افسانه، داستان و اسطوره در این پژوهش نیست، تنها به صورت مختصر به تفاوت اسطوره و قصه اشاره می‌کنیم. برخی از جمله فروید قصه را صورت ساده و کاهیده اساطیر دانسته‌اند و برخی

نظیر برونوو بتلهایم^۱ و اتو رانگ^۲ میان قصه و اسطوره فرق نهاده‌اند. بدین وجه که اولی را تخیل محض و مربوط به عالم انسانی و دومی را مربوط به عالم خدایان دانسته‌اند. (ر.ک. واحد دوست ۱۳۹۹: ۲۴۸)

قصه‌های عامیانه

قصه‌های عامیانه برآمده از متن مردمی ساده و بیشتر روستایی است. بسیاری از صاحب‌نظران در این زمینه به تعریف و توصیف قصه‌های عامیانه پرداخته‌اند و به نقش راویان در حفظ و انتقال این ژانر گونه ادبی به آیندگان اشاراتی داشته‌اند. از نگاه جمال میرصادقی، قصه‌های عامیانه به قصه‌هایی گفته می‌شود که مخاطب آن‌ها در گذشته اغلب توده‌های مردم عادی بوده و بیشتر آن‌ها سواد خواندن و نوشتن نداشته‌اند. (ر.ک. میرصادقی ۱۳۹۴: ۱۰۰) قصه‌های عامیانه رابطه‌ای تنگاتنگ با اساطیر دارند. «قصه‌های عامیانه و مردمی نیز از لحاظ ساختار، حکایتی مشابه اساطیر و حتی عین اساطیرند.» (ستاری ۱۳۷۴: ۱۰۶) در برخی از قصه‌های مشدی گلین خانم، نوعی دگردیسی اسطوره‌ها و وقایع شاهنامه بازتاب دارند.

دگردیسی اسطوره‌ها در قصه‌ها

از دلایل دگردیسی اسطوره‌ها در قصه‌ها، گذر زمان است. قصه‌ها با گذشت زمان، تحت شرایطی دچار دگرگونی و جابه‌جایی می‌شوند. عوامل متعددی در این دگردیسی تأثیر دارند. از جمله: «تغییر ساختار اجتماعی، تحولات سیاسی، اجتماعی، برخورد با فرهنگ و اندیشه‌های دوره‌های پسین و ...». (ر.ک. واحد دوست ۱۳۹۹: ۹۲) برخی از افسانه‌ها و قصه‌های عامیانه رایج در یک جامعه، شکسته شده و ساییده شده‌اند اسطوره‌های آن ملت هستند که از دل ادبیات عامه سر

1. Bruno Bettelheim

2. Otto Rank

برآورده و برای ادامه حیات در قصه‌ها و افسانه‌ها تجلی پیدا کرده‌اند. «یکی از شیوه‌های ادامه اساطیر، تغییر یافتن آن‌ها به صورت قصه و داستان به‌ویژه قصه‌های عامیانه است.» (افشاری ۱۳۸۷: ۴۳) این به آن معنا نیست که اسطوره عیناً در قصه‌ها حضور دارند بلکه در برخی از قصه‌ها و افسانه‌های عامیانه، رگه‌هایی از اسطوره یا وقایع شاهنامه بازتاب می‌یابند. اسطوره‌ها هیچ‌گاه نمی‌میرند بلکه به شکل و قالب دیگر درمی‌آیند و لباسی نو برتن می‌کنند. «با کنار زدن این رنگ و لعاب و پیچ و خم‌های قصه می‌توان به اصل و مضمون اسطوره‌ها دست یافت.» (چالاک ۱۳۹۷: ۵۱) برای دوام و بقای اسطوره‌ها ضرورت داشت تا اسطوره‌ها در قصه‌ها و افسانه‌ها بازتاب یابند و ادامه حیات دهند. شناخت بهتر قصه‌ها و افسانه‌ها، دوسویه است. از یک طرف برای شناخت آسان‌تر و ابتدایی‌تر اساطیر باید قصه‌ها و افسانه‌ها را شناخت و برای شناخت قصه‌ها باید اساطیر را آموخت. «اسطوره‌ها اغلب کلید فهم قصه پریان را به‌دست می‌دهند.» (پراپ ۱۳۷۱: ۱۹۷) در این مقاله، ده قصه از قصه‌های این کتاب که ردپای اسطوره‌ها و وقایع شاهنامه در آن‌ها بازتاب دارند، بررسی و تحلیل می‌شوند.

اینک به اختصار به گزارش قصه کره دریایی می‌پردازیم و در ادامه موتیف‌های اسطوره‌ای قصه بیان می‌شوند و نشان می‌دهیم که بین این قصه و برخی از داستان‌های شاهنامه به‌ویژه داستان سیاوش و اساطیر کهن، همانندی‌هایی وجود دارد.

موتیف‌های اسطوره‌ای در قصه کره دریایی

شاهزاده ابراهیم - که مادر نداشت - یگانه پسر پادشاه بود. زنان پادشاه به او حسادت می‌کردند. پادشاه کره‌ای برای ابراهیم خرید. زنان پادشاه تصمیم می‌گیرند، کره دریایی و شاهزاده را بکشند. به مقتی دستور می‌دهند تا چاهی را حفر کند و بر دیواره‌های آن، کارد و چاقو قرار دهد تا شاهزاده و کره دریایی در چاه بیفتند و بمیرند. شاهزاده به همراه کره از قصر فرار می‌کند. کره پرواز می‌کند

و شاهزاده را به باغ دختر پادشاهی می‌رساند. هنگام خداحافظی، گره، سه تار از یال خود می‌کند و به شاهزاده می‌دهد...

(الف) داستان سیاوش: مقدمه این قصه، پیرنگی از زندگی سیاوش در شاهنامه است. همان‌گونه که سیاوش در شاهنامه بی‌مادر است، قهرمان قصه نیز مادر ندارد. نامادری قهرمان قصه بر او رشک می‌برد، سودابه نیز بر سیاوش رشک می‌برد. کی‌کاووس برای تربیت و آموزش مهارت‌ها، او را نزد رستم می‌فرستد. پادشاه نیز ملک ابراهیم را برای آموزش، نزد آموزگار می‌فرستد. زیبایی و منش سیاوش به گونه‌ای بود که همه را به حیرت وامی‌داشت. زیبایی ملک ابراهیم نیز چنان بود که دختر پادشاه، شیفته او می‌شود. نامادری سیاوش علیه او دسیسه چینی می‌کند، زنان شاه نیز علیه ملک ابراهیم توطئه می‌کنند و...

جدول شماره ۱: مقایسه داستان سیاوش و قصه کره دریایی

داستان سیاوش	قصه کره دریایی
سیاوش بی‌مادر است	قهرمان قصه مادر ندارد.
سودابه علیه سیاوش دسیسه چینی می‌کند.	نامادری شاهزاده ابراهیم، علیه او دسیسه چینی می‌کند.
کی‌کاووس سیاوش را برای آموزش نزد رستم می‌فرستد.	پادشاه، فرزند خود را نزد معلم می‌سپارد.
سیاوش قصر را ترک می‌کند و به توران می‌رود.	فرزند پادشاه از قصر فرار می‌کند و به سرزمینی که شش ماه راه است، می‌رود.
سیاوش با دختر افراسیاب ازدواج می‌کند	قهرمان قصه با دختر پادشاه ازدواج می‌کند.
سیاوش در سرزمین توران، گنگ دژ را بنا می‌نهد.	قهرمان قصه در سرزمین جدید، قصری زیبا می‌سازد.
زیبایی سیاوش مثال زدنی بود.	ملک ابراهیم بسیار زیبا بود و دختر پری‌روی پادشاه عاشق او می‌شود.

سیاوش در سرزمین توران کشته می‌شود. قهرمان قصه به زادگاه خود نزد پدر بازمی‌گردد.

(ب) داستان گشتاسب: بن‌مایه دیگر قصه کره دریایی، یادآور داستان گشتاسب در شاهنامه است. در این قصه، ملک ابراهیم، قصر را ترک می‌کند، همان‌گونه که گشتاسب به نشانه قهر به روم می‌رود. هر یک از خواستگاران دختران قیصر روم برای اثبات شایستگی خود، کارهایی شگفت انجام می‌دهند تا در آزمون قیصر

روم سربلند شوند. قهرمان قصه نیز تلاش دارد، شایستگی خود را به دو خواستگار دیگر اثبات کند... .

جدول شماره ۲: مقایسه داستان گشتاسب و قصه کره دریایی

داستان گشتاسب	قصه کره دریایی
گشتاسب به نشانه قهر، قصر را ترک می‌کند و به روم می‌رود.	شاهزاده ابراهیم، قصر را ترک می‌کند.
گشتاسب به دنبال شغلی در شهر می‌گردد.	شاهزاده در شهر جدید، شاگرد باغبان می‌شود.
بزرگمردی او را به خانه دعوت می‌کند.	پیرمردی، شاهزاده را به خانه دعوت می‌کند.
قیصر روم سه دختر داشت.	پادشاه، سه دختر داشت.
رسم بود دسته‌گلی که در دست دختر شاه بود را به هر کس که بدهد، داماد شاه شود.	شاهزاده در باغ، دسته‌گل می‌چیند و برای دختر پادشاه می‌برد. دختر پادشاه شیفته شاهزاده می‌شود. رسم بود باز، می‌پراندند. این پرنده بر سر هرکس می‌نشست، داماد شاه می‌شد.
کتایون، دسته‌گل را به دست گشتاسب می‌دهد.	شاهزاده برای دختر پادشاه، دسته گل آماده می‌کند. و به او می‌دهد.
پادشاه با ازدواج دخترش با جوان ناشناس آشفته می‌شود.	پادشاه با ازدواج دخترش با جوان غریبه آشفته می‌شود.
پادشاه روم اجازه نمی‌دهد کتایون و گشتاسب در قصر بمانند.	پادشاه اجازه نمی‌دهد دختر و شاهزاده در قصر بمانند.
داماد دوم پادشاه از عهده کشتن گرگ بر نمی‌آید و این مهم را گشتاسب انجام می‌دهد و دندان‌های گرگ را با خود می‌آورد.	شاه، بیمار می‌شود، طبیب می‌گوید باید گوشت شکار بخورد، داماد دوم قادر به شکار آهو نیست، شاهزاده ابراهیم برای شاه، آهو شکار می‌کند.
داماد سوم پادشاه روم برای ازدواج با دختر شاه باید ازدهای کوه سقلاب را بکشد، این کار را گشتاسب انجام می‌دهد.	داماد دیگر پادشاه هم قادر به شکار نیست. شاهزاده موفق می‌شود برای پادشاه آهو شکار کند
پادشاه روم از هنرنمایی گشتاسب متعجب می‌شود، نام و نشان او را می‌پرسد و متوجه می‌شود که داماد اوست و به گرمی او را می‌پذیرد.	پادشاه وقتی متوجه می‌شود دامادش شاهزاده است، خوشحال می‌شود و شهر را آذین می‌بندد
گشتاسب به ایران بازمی‌گردد.	قهرمان قصه به کشور خود بازمی‌گردد.

ج) کره دریایی، اسب، سیمرغ، چاه: کره دریایی در این قصه، دو کارکرد دارد، هم در نقش اسب ظاهر می‌شود و هم در نقش سیمرغ. با این گونه نمونه‌ها می‌توان نتیجه گرفت که اسطوره‌ها با گذشت زمان، کوچک و در قصه‌ها دچار دگردیسی می‌شوند. «بر اثر شکستگی اسطوره، برخی شخصیت‌ها و قهرمانان به چند شخصیت تبدیل می‌شوند.» (مالمیر ۱۳۸۳: ۲۸۷)

اسب در اسطوره‌های ایرانی و غیرایرانی از قداست برخوردار است. اسب‌ها در کنار قهرمانان حماسی، نقش‌آفرین هستند، در صحنه‌های رزم، همپای قهرمان، از خطرهای نمی‌هراسند. همواره با قهرمان به گفتگو می‌نشینند. «اسب، پرکاربردترین نمادینه جانوری است که مثل همه عناصر جهان اساطیر، صاحب هویت انسانی شده است.» (قائم‌ی و محجوب ۱۳۸۸: ۱۰) در این قصه، کره دریایی همچون انسان سخن می‌گوید، از عاقبت کار، آگاه است و قهرمان قصه را از خطرهای آگاه می‌کند. برای نمونه:

گفت: «چرا گریه نکنم که برای تو امروز چاه کندن که تورو بکشن، منو بی صاحب کنن.» (الول ساتن ۱۳۹۷: ۲۲)

کره دریایی، شاهزاده را از خطرهای آگاه می‌کند همان‌گونه که رخس، رستم را در شاهنامه آگاه می‌کرد.

تهمتن به رخس ستیزنده گفت که با کس مکوش و مشو نیز جفت (فردوسی ۱۳۸۱، ج ۵: ۵۱)

یا وقتی شغاد برای نابودی رستم چاه می‌کند، رخس رستم را آگاه می‌کند.

همی جست و ترسان شد از بوی زمین را به نعلش همی کرد چاک (همان ۱۹: ۴۸)

کره دریایی همچون سیمرغ پرواز می‌کند. از موی خود می‌کند و به قهرمان داستان می‌دهد تا در سختی‌ها همچون سیمرغ به کمکش بشتابد. کره دریایی در افسانه‌ها، همان اسب بحری است. «در باور ایرانیان نیز اسب بحری، اسب وهمی است که کره خود را در دریا می‌زاید و یادآور نقش تیشتر به هیئت اسب در نبرد با «اپ‌اوش» است. این اسب در افسانه‌ها به یاری قهرمان داستان می‌شتابد و با آتش زدن موی آن، قهرمان او را احضار می‌کنند و در اینجا نقشی همانند سیمرغ دارد.» (ذوالفقاری ۱۳۹۵: ۹۲) برای نمونه:

کره گفت: «چند مو از یال من بکن و تو کاغذ بذار در جیب خود پنهان کن، هروقت دلت تنگ شد برای من، یکی از این‌ها رو آتش بزن من حاضر می‌شم.» (الول ساتن ۱۳۹۷: ۳۶)

در قصه کره دریایی، وقتی زنان تصمیم می‌گیرند، قهرمان قصه و کره دریایی را بکشند به مقنّی دستور می‌دهند، چاهی را حفر کند و بر دیواره‌های این چاه، چاقو و کارد قرار دهد تا وقتی شاهزاده و اسبش درون چاه افتادند، بمیرند. در نمونه ای از کتاب: «اینجارو چاه بکن و توی دیواره‌های این چاه، چاقو و کارد قرار بذار...». (الول ساتن ۱۳۹۷: ۳۳)

ملک ابراهیم وقتی نزدیک چاه می‌رسد به حرف کره گوش می‌دهد و درون چاه نمی‌افتد ولی در قصه رستم و رخس، رستم بنا به روایت شاهنامه، به دلیل بی‌توجهی رستم به آینده‌نگری و هشدار رخس، درون چاه می‌افتد و در پایان می‌میرد.

می‌توان گفت، چاه در اسطوره‌های ایرانی و غیر ایرانی به عنوان یکی از بن‌مایه‌های پربسامد است و در واقع ابزاری برای انتقام و حذف رقیب بود. این موضوع در داستان‌های شاهنامه از جمله داستان بیژن و منیژه، مرداس، رستم و... آمده است هم‌چنین در منابع سامی، چاه یوسف و چاه کنعان به کار رفته است. افراسیاب در توران، بیژن - پهلوان ایرانی - را در چاهی زندانی کرد و سنگی بزرگ بر دهانه چاه گذاشت.

به گرسیوز آنکه بفرمود شاه
که بندگران ساز و تاریک چاه
به پیلان گردونکش آن سنگ را
که پوشد سر چاه ارژنگ را
(فردوسی ۱۳۸۱، ج ۱۳: ۶۹)

در شاهنامه، رستم گرفتار مکر شغاد می‌شود، چاهی را حفر می‌کند و بر دیواره‌های آن چاه، نیزه قرار می‌دهد.

بن چاه پُر حربه و تیغ تیز
تَبَد جای مردی و راه گریز
بدرید پهلوی رخس بزرگ
بر و یال آن پهلوان سترگ
(همان، ج ۱۹: ۴۸)

در داستان کشته شدن مرداس به دست ضحاک، ابلیس، راه نهایی کشته شدن مرداس را حفر چاه می‌داند.

بر آن رای واژونه دیو نژند
یکی ژرف چاهی به ره بر بکند
(همان، ج ۱: ۷۳)

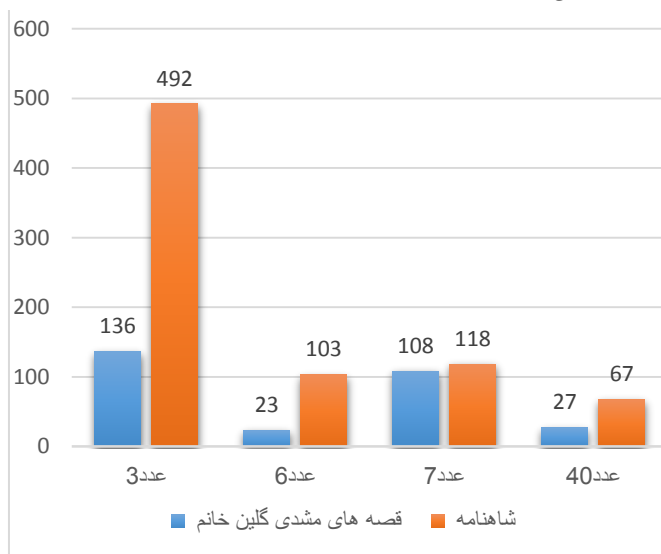
پیروز پسر یزدگرد با بزرگان سپاهش از جمله هرمز و قباد و دیگر بزرگان در خندق افتاد و همگی مردند.

به کُنده درافتاد با چند مرد بزرگان و شیران روز نبرد (همان، ج ۲۲: ۲۵۲)

عدد «سه»

پرکاربردترین عدد اسطوره‌ای که در این قصه‌ها به کاررفته، عدد «سه» با بسامد (۱۳۶) بار است. عدد «سه» در این قصه‌ها، عدد تمام و کمال است. در قصه بالا، برای انتخاب داماد شاه، باز را سه بار پرواز می‌دهند. بعد از سه بار، پرنده بر سر هرکس نشست، داماد شاه می‌شد. در قصه «سه پند در وصیت پدر» (الول ساتن ۱۳۹۷: ۲۲۲) تاجری وصیت خود را در سه پند، تمام و کمال بیان می‌کند. در قصه «سه برادر که شاگرد عموشون بودند» (همان: ۳۳۸) برادر کوچک‌تر، حق دو برادر خود که به دست عمویشان کشته می‌شوند، تمام و کمال می‌گیرد. در قصه «ملک محمد که تقاص برادرش را از دختر بی‌رحم گرفت» (همان: ۴۵۹) دو برادر به دست دختر بی‌رحم کشته می‌شوند و برادر سوم، حق برادران را از او می‌گیرد. عدد «سه» نیز در شاهنامه (۴۹۲) بار تکرار شده است. این عدد در شاهنامه به شکل ترکیبات مختلف نمود پیدا کرده است. سه آتش (فردوسی ۱۳۸۱، ج ۲۱: ۶۷)، سه خُم (همان، ج ۲۰: ۶۳)، سه ماه (همان، ج ۲۲: ۱۵۵)، سه تُرک (همان، ج ۲۵: ۱۲۹) و... عدد «سه»، عددی مقدس است. «آفریدگار به جمشید هشدار داد که مردم، گرفتار سه زمستان هراس‌انگیز خواهند شد.» (هینلز ۱۳۶۸: ۵۶) (سال چاپ کتاب ۱۳۸۳ هست، اصلاح شود) یا «فره ایزدی در سه نوبت از جمشید دور شد.» (همان: ۹۸) یا «پس از مرگ، روان به مدت سه شب، پیرامون تن می‌گردد.» (همان: ۹۸) در یکی از قصه‌های «قصه‌های مشدی گلین خانم» با نام (قصه باورنکردنی) که حدود یک صفحه است، ۸ بار عدد «سه» تکرار شده است.

«یه پادشاهی بود سه تا پسر داشت... سه تا اسب... سه تا کره... سه تا تفنگ... سه تا دیگ...» [داشت].» (الول ساتن ۱۳۹۷: ۳۹۴) «عدد «سه» از پرکاربردترین اعداد در افسانه‌های ایرانی است و نزد ایرانیان باستان، رمز دین و جادو بود.» (ذبیح‌نیا و قیومی‌زاده ۱۳۹۶: ۲۴) در برخی از قصه‌های کتاب، عدد «هفت» نیز پر تکرار است. از زمان‌های کهن، عدد «هفت» از تقدس برخوردار بود و جنبه ماورایی داشت. هفت‌خوان، هفت‌فرسنگ، هفت‌جام، هفت‌چشمه و... آسمان، جهنم، هر یک هفت طبقه دارند. هفت روز هفته، هفت سیاره، هفت سین و... بیانگر رمزی بودن این عدد اسطوره‌ای است. «هفت، نشانگر کلیت و کمال عالم کبیر، فراوانی، کفایت، استقرار مجدد، باقی، امنیت، اطمینان، ترکیب و استتاج است.» (حیدری، ۱۳۹۲: ۷۶) بسامد عدد «هفت» در قصه‌های مشهدی گلین خانم (۱۰۸) بار و در شاهنامه (۱۱۸) بار است. در شاهنامه نیز این «هفت»ها به کار رفته است. ۱- هفت آتشکده؛ ۲- هفت آسمان و هفت زمین؛ ۳- هفت بخشش بزرگ کیخسرو؛ ۴- هفت پسر؛ ۵- هفت پند؛ ۶- هفت تازیانه و... (رک. تواضعی ۱۳۷۳: ۴۱) عدد «چهل»، در این قصه‌ها (۲۷) بار و در شاهنامه (۶۷) بار تکرار شده است. هم‌چنین عدد «شش»، (۲۳) بار و در شاهنامه (۱۰۳) بار آمده است.



نمودار شماره ۱: فراوانی اعداد در قصه‌های مشهدی گلین خانم و شاهنامه

وزیر دست چپ، وزیر دست راست

وزیر دست راست و وزیر دست چپ در اغلب قصه‌های ایرانی، موتیفی پر بسامد است. از آغاز آفرینش، همواره نبرد میان دو نیرو بود، خیر و شر، نیکی و بدی، اورمزد و اهریمن. « خیر و شر به صورت دو گوهر متضاد و مستقل عمل می‌کنند. » (باقری ۱۳۷۶: ۷۷) نیروی شر، فساد و تباهی به بار می‌آورد و در مقابل، دنیای اورمزدی دنیای نیکی و پاکی قرار دارد. «در بیشتر قصه‌های بلند و بعضی از قصه‌های کوتاه، شاهان دو وزیر دارند، وزیر نیک‌اندیش، مظهر خوبی و وزیر بدسگال، نمونه بدی و وسوسه‌های شیطانی.» (میرصادقی ۱۳۹۴: ۷۵) در برخی از این قصه‌ها، دو وزیر در کنار پادشاه انجام وظیفه می‌کنند و بیشترین نقش را در کمک به پادشاه ایفا می‌کنند. وزیر دست راست، عاقل، دوراندیش و عاقبت‌نگر و مشاوری امین، پادشاه را در اداره حکومت یاری می‌کند. در این قصه، وزیر دست راست از پادشاه می‌خواهد تا با رعیت مهربان و باشد و به عدالت رفتار کند. وزیر دست چپ، فرصت‌طلب، حقه‌باز و دروغگو است. «شاه رو کرد به وزیر دست چپ گفت: حرامزاده، تو از اونهایی که به نون رعیت بیچاره محتاجی ... » (الول ساتن ۱۳۹۷: ۳۹۱)

بارزترین و مهم‌ترین تمایزهایی که بین مفاهیم چپ و راست تداعی می‌شوند، عبارت است از «چپ»: ناراست غلط، منحرف، غیرطبیعی، دروغ، ناخالص، ضعیف. «راست»: درست، صحیح، مستقیم، طبیعی، حقیقت، خالص قوی. (ر.ک. دانیلز ۱۳۷۲: ۳۷) در اغلب ادیان، واژه‌های چپ و راست مفاهیم خاصی را دربردارد. در دین اسلام دو فرشته بر شانه‌های چپ و راست انسان قرار دارند، «رقیب» که بر شانه راست قرار دارد و کارهای نیک را می‌نویسد و «عتید»، گناهان شخص را می‌نویسد. در دین مسیحیت نیز اعتقاد به «چپ» و «راست» دیده می‌شود. «در نقاشی‌های عیسی که به صورت مصلوب است، دزد خوب سمت راست و دزد بد سمت چپ مسیح به تصویر کشیده شده است.» (کوپر ۱۳۸۶: ۱۱۰)

موتیف‌های اسطوره‌ای در قصه درویش و دختر پادشاه چین

الف) گزارش قصه: پادشاهی بود، صاحب فرزند نمی‌شد. درویشی به پادشاه پیشنهاد می‌کند که اگر نصف سیب را به همسر خود بدهد و نیمی دیگر را خودش بخورد، صاحب فرزند خواهد شد. پادشاه صاحب فرزند می‌شود. فرزند تا هفت سال نزد لاله بود. هفت سال هم درس می‌خواند. نوجوان عاشق دختر پادشاه چین می‌شود، دختر بیمار است، درویش، دختر را معالجه می‌کند. هر پای دختر را به درختی می‌بندد. ساطور را بلند می‌کند و آن را وسط پای دختر فرود می‌آورد، یک مرتبه افعی از دهن دختر بیرون آمد و سلامتی خود را به دست آورد و... .

ب) باروری: بن‌مایه این قصه، بیان قطع باروری است. درحقیقت، باروری در اختیار ماران، اژدهایان، اهریمنان و خرفستران است. وقتی باروری قطع شود، دنیا به سوی نابودی و تاریکی پیش می‌رود و اهریمن در تصرف جهان موفق شده است. بزرگ‌ترین بلا و مصیبت برای بشر این است که تولید در اختیار اهریمن باشد و از تولید مثل جلوگیری کند. دیوان، درصدد نابودی جهان هستی برمی‌آیند؛ به مقابله با آنچه اساس زندگی و خوبی است برمی‌خیزند. درخت سیب با باروری ارتباط دارد. در این افسانه، باروری در اختیار دیوان است. پادشاه، سیب می‌خورد و زن بارور می‌شود و تولیدمثل شروع می‌شود. این، یعنی مخالفت با اهریمن، مخالفت با تاریکی که اساس زندگی اهریمن است. در داستان ضحاک نیز آن دو اژدهای روئیده از کتف ضحاک، درصدد نابودی نسل بشر برآمدند. نمونه‌ای از کتاب:

«میگه من خواهری دارم در کوه قاف او رو دیو دزدیده، برده در بچگی.» (الول ساتن ۱۳۹۷: ۴۳۰)

ج) کشورها: به نظر می‌رسد، وجود شباهت‌ها و اشتراکات ایرانیان باستان در خدایان، داستان‌های حماسی، اشخاص و مکان‌های اسطوره‌ای با برخی کشورها، سبب شده است تا در قصه‌ها، افسانه‌ها و اشعار حماسی از این کشورها نام ببرند. طبق روایات زروانی کیهان‌شناخت ایرانی، هر تصویری در جهان دو جنبه مینوی

و دنیوی دارد. به عنوان مثال قبل از آنکه شهر بیت‌المقدس بر روی زمین ساخته شود، خداوند، اورشلیم آسمانی را ساخته است. با چنین پنداشتی، کشور هندوستان از روی نمونه‌ اساطیری ساخته شده است. یا شهر بابل را «باب خدایان» تصوّر می‌کردند چون مطابق افسانه، خدایان از آنجا به زمین فرود آمده بودند. (رک. الیاده ۱۳۸۴: ۲۹-۲۰)

از کشورهایایی که در قصه‌های مثنوی گلین خانم یاد شده است، می‌توان به: چین، هند، یمن، مصر و... اشاره کرد. در شاهنامه فردوسی، شهرها و کشورهای اسطوره‌ای به تکرار بیان شده‌اند. کشور چین ۴۴۴ بار، هند ۹۸ بار، یمن ۴۹ بار، مصر ۹ بار (رک. فردوسی ۱۳۸۱: ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۷، ۷۹، ۸۵، ۸۶، ۹۵ و...) تکرار شده است.

موتیف‌های اسطوره‌ای در قصه‌ ملک جمشید و دیب سبب دزد

الف) گزارش قصه: پادشاه چین و ماچین، سه پسر داشت: ملک محمود و ملک ابراهیم از یک مادر و ملک جمشید از مادری دیگر. پادشاه، درخت سیبی داشت. دیوی می‌آمد، سیب‌ها را می‌چید و می‌برد. پادشاه، ابتدا پسر بزرگ و بعد پسر دومی خود را مأمور کرد، هر وقت دیو آمد، دست دیو را قطع کنند، آن دو، از عهده این مأموریت بر نمی‌آیند. پادشاه، ملک جمشید را مأمور می‌کند. ملک جمشید دست دیو را قطع می‌کند. پادشاه، ملک جمشید را ولیعهد خود می‌کند. روزی برادران بر او حسد می‌ورزد. ملک جمشید را به صحرا می‌برند. و او را در چاهی انداختند. نالان و گریان نزد پدر آمدند که گرگ او را دید... وقتی ملک جمشید در چاه افتاد، درته چاه، دیوی سر بر زانوی دختری زیبا نهاده، دختر به ملک جمشید می‌گوید دیو، هفت سال است، مرا اسیر کرده است. در پایان قصه، ملک جمشید با دختر ازدواج می‌کند.

ب) باروری: بن‌مایه این قصه نیز، باروری است، در اینجا نیز باروری در اختیار دیوان و اهریمنان است. در سه هزار سال سوم از آفرینش، اهریمن به مقابله با آفرینش می‌پردازد. دیوان درصدد نابودی جهان هستی برمی‌آیند. دیوان که از سپاهیان اهریمن به شمار می‌آیند، کار اهریمن را انجام می‌دهند. در این قصه،

دختران منبع زاینده‌گی و دیوان مانع باروری هستند. در اساطیر ایرانی، آناهیتا، آشی، دینا، چیستا، سپنتا آرمییتی، امرتات، گئوش اورون، اشتاد ایزدبانو به‌شمار می‌آیند. اهریمن تلاش دارد تا آن‌ها را نابود کند و تاریکی را بر جهان بگستراند. در اساطیر ایرانی، آناهیتا، منبع باروری است و او را «مادر خدا» نامیده‌اند، این ایزدبانو با صفات زیبایی، خردمندی به صورت الهه باروری درمی‌آید. آشی نیز ایزد بانویی است که نماد توانگری و بخشش است، او را دختر اورمزد و سپندارمد به شمار آورده‌اند. (ر.ک. آموزگار ۱۳۹۵: ۲۶۳۳) در قصه فوق، دیو، دختر زیباروی را اسیر کرده است، قهرمان قصه، با دیو می‌جنگد، او را می‌کشد و با دختر ازدواج می‌کند. این امر یعنی شروع باروری، شروع دنیای اهورایی و نابودی دنیای اهریمنی.

در قصه «شاهپور شاه»، دختر پادشاه ایران در کوه قاف در دست دیوان اسیر است. قهرمان داستان در مبارزه علیه دیوان پیروز می‌شود، دختر را آزاد می‌کند و با «احمد شامی» ازدواج می‌کند و باروری که قبل در دست دیوان بود، آغاز می‌شود.

قصه حضرت یوسف، سلم، تور، ایرج و بیژن

قصه، ارتباطی با بن‌مایه‌های قصه حضرت یوسف و برادران دارد.

جدول شماره ۳: مقایسه قصه ملک جمشید و قصه حضرت یوسف

قصه حضرت یوسف	قصه ملک جمشید
برادران، یوسف را در چاه انداختند.	برادران، ملک جمشید را در چاه انداختند.
برادران یوسف به دروغ گفتند: «گرگ، یوسف را»	برادران گفتند: «ملک جمشید را گرگ درید.»
یعقوب با شنیدن خبر، گریه و زاری کرد و در فراق یوسف، نابینا شد.	پادشاه با شنیدن خبر، گریه و زاری کرد و شهر را سیاه‌پوش نمود.
یوسف بعد از این‌که عزیز مصر شد، برادران را عفو کرد.	ملک جمشید، برادران را به خاطر خیانت عفو کرد.

کرد.

پیرنگ قصه یادشده به داستان سلم، تور، ایرج و نیز به داستان به چاه انداختن بیژن در شاهنامه شباهت دارد.

موتیف‌های اسطوره‌ای در قصه ملک محمد و طلسم دختر شاپور شاه

الف) گزارش قصه: پادشاهی سه پسر داشت. به پسران خود وصیت کرد که از فلان دروازه به شکار نروند. پسران به وصیت پدر عمل نکردند و گرفتار شدند. بعد از چهل روز، ملک محمد بر تخت می‌نشیند. ملک محمد نیز از همان راه به شکار می‌رود. بعد از طی مسافت، خسته و کوفته زیر درختی مشغول استراحت می‌شود. سه تا کبوتر بالای درخت بودند و با هم حرف می‌زدند. ملک محمد به راهنمایی‌های کبوتران گوش می‌دهد. به راه خود ادامه می‌دهد تا به دختری پری‌روی می‌رسد. به او می‌گوید: «دو برادر من در طلسم تو هستند»، دختر گفت: «چه کسی تو را راهنمایی کرد...؟» و در ادامه قصه با دختر پری‌روی ازدواج می‌کند. لنگه کفش دختر در آب افتاد، آب، لنگه کفش را به مصر برد. پسر پادشاه مصر، عاشق صاحب لنگه کفش می‌شود. پسر، پیرزنی مکار را مأمور کرد تا دختر را برای وی بیاورد. پیرزن جادوگر، داروی بیهوشی در غذای دختر و پسر می‌ریزد و آن‌ها را بیهوش می‌کند. پیرزن، سر ملک محمد را می‌برد. وزیر به جستجوی ملک محمد می‌آید. کبوتر او را راهنمایی می‌کند. پیکر آغشته به خون شاهزاده را می‌بیند. با راهنمایی کبوتر، از ریشه درخت که روغن سلیمانی نام دارد به حلقوم ملک محمد می‌زند و زنده می‌شود و... (ر.ک. ال‌ول ساتن ۱۳۹۷: ۸۰)

ب) کبوتر: کبوتر پرنده‌ای مقدس است. خویشکاری کبوتر در این قصه، راهنمای قهرمان است. اگر راهنمایی‌ها و آینده‌نگری‌های کبوتر نبود، قهرمان قصه نمی‌توانست به مقصود خود برسد. «کبوتر را پیک ناهید نیز می‌گویند و مجسمه‌هایی که از کبوتر درخوزستان و جاهای دیگر ایران پیدا شد، همگی رمزی از ناهیدند.» (یاحقی، ذیل «کبوتر») معمولاً در سیر حرکت قهرمان از آغاز تا

پایان سفر نیروهای ماورایی در شکل‌های متفاوت، قهرمان را یاری می‌کنند. کبوتر، سیمرغ، خواب و... در پیروزی قهرمان، نقش‌آفرین هستند.

ج) پیرزن: در قصه‌های مشدی گلین‌خانم، پیرزنان، بیشتر مکار، زرنگ، دروغگو، اغواکننده و قاتل معرفی شده‌اند که به نمونه‌هایی از بازتاب این ویژگی‌ها در قصه بالا اشاره می‌شود.

در این قصه، پیرزن جادوگر و مکار تلاش دارد با حقه و فریب، دختر پری‌روی را از قهرمان قصه جدا کند. او به هر حيله‌ای متوسل می‌شود تا مانع وصال قهرمان شود. در شاهنامه نیز در خوان چهارم، پیرزنی جادوگر با رستم روبرو می‌شود. رستم او را می‌کشد. در قصه یاد شده نیز پیرزن به دست دختر پری‌روی کشته می‌شود. در هفت‌خوان اسفندیار نیز پیرزن جادوگر و فریبکار، خود را به صورت پری زیباروی نمایان می‌سازد. اسفندیار، فریب او را نمی‌خورد و او را از پای درمی‌آورد.

د) تولد و سفر قهرمان: تولد قهرمان با الگویی هدفمند صورت می‌گیرد و مسیر این تولد بیشتر با یک خواب آغاز می‌شود. قهرمان بعد از تولد، توسط حیوان یا پرنده‌ای تغذیه می‌شود و به رشد و بالندگی می‌رسد. در قصه «شرط‌بندی سیمرغ و حضرت سلیمان» (الول ساتن ۱۳۹۷: ۳۲۱) سیمرغ، قهرمان قصه را بالای کوه می‌برد، از نوزاد مواظبت می‌کند و او را با شیر بُز تغذیه می‌کند. برای نمونه در این قصه از کتاب مشدی گلین‌خانم، «[سیمرغ] رفت یه بز شیردار برداشت آورد و این بچه رو با پسون [پستان] اون بز شیر داد.» (همانجا)

در غالب اسطوره‌های ملل جهان، این امر شباهت‌های نزدیک به هم دارند، پاریس، تلفوس، گیلگمش، رمولوس، زیگفرید را به ترتیب، ماده خرس، ماده گوزن، عقاب، ماده گرگ، ماده گوزن پرورش یا شیر داده‌اند. (ر.ک. رانک ۱۳۹۹: ۹۶-۴۲)

قهرمان قصه، غالباً قوی، شجاع، آینده‌نگر و شاخص‌ترین فرزند خانواده است. در برخی از قصه‌های مشدی گلین‌خانم، قهرمان قصه، گاه فرزند پادشاه، گاه چوپان‌زاده و گاه یک کچل است. و به کمک نیروی ماورایی، مسیری سخت و دشوار را طی می‌کند تا به هدف خود برسد. «کودکی قهرمان سفر، چندان عادی

و طبیعی نیست بلکه در اینجا طبیعت و ماورا با هم قهرمانی شگفت می‌آفرینند.» (ابراهیمی ۱۴۰۰: ۵۰) سیمرغ، کره دریایی، کبوتر، برآمدن دستی از دریا، دخترماهی، خواب، حضرت موسی و... نیروی‌هایی هستند که قهرمان را راهنمایی و کمک می‌کنند.

در شاهنامه فردوسی نیز قهرمان حماسه از نیروهای ماورایی برخوردار است، برای نیل به مقصود، خطراتی بی‌شمار پیش‌روی دارد. با کمک نیروی‌های ماورایی با ماران، اژدهایان، بیابان‌های سوزان، حیوانات درنده و مراحل عجیب و غریب روبرو می‌شود و بر همه آن‌ها پیروز می‌گردد. گشتاسب، زال و رستم، نمونه قهرمانانی هستند که در راه رسیدن به مقصود، خطراتی را پشت سر می‌گذارند. در این مسیر، هیچ کس جز قهرمان، قادر به ادامه مسیر نیست و در نیمه‌های راه بازمی‌ماند.

یک قهرمان از زندگی روزمره دست می‌کشد و سفری مخاطره‌آمیز به حیطة شگفتی‌های ماوراءالطبیعه را آغاز می‌کند با نیروی شگفت در آنجا روبرو می‌شود و به پیروزی قطعی دست می‌یابد. هنگام بازگشت از این سفر پر رمز و راز، قهرمان، نیروی آن را دارد که به یارانش برکت و فضل نازل کند. (کمبل ۱۳۸۸: ۴۰)

د) داروی بیهوشی (بی‌هوشی): خوراندن داروی بیهوشی یکی از راه‌های بیهوش کردن دیگران برای رسیدن به مقصود خود بوده است. «داروی بیهوشی چیزی جز بنگ - ماده‌ای چرب و رزینی شکل به رنگ سبز مایل خاکستری که آن را از تخمدان گیاه ماده شاهدانه هندی می‌گیرند - نیست.» (محبوب ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۰۰۳) در قصه‌های عامیانه و شاهنامه فردوسی به این دارو اشاره شده است. در «داستان حسن و خلیفه هارون الرشید» دختر، برای کامیابی از همسر خواهر خود، به خواهر، داروی بیهوشی می‌خوراند.

در فنجون خواهر، داروی بیهوشی می‌ریخت و او رو بیهوش می‌کرد. (الول ساتن، ۱۳۹۷: ۲۴۰) منیژه در شاهنامه، برای این‌که بیژن را به سرپرده خود ببرد، دستور می‌دهد، به وی داروی بیهوشی بخوراند.

بفرمود تا داروی هوش بر پرستنده آمیخت با نوش بر (فردوسی ۱۳۸۱، ۱۳: ۵۹)

د) **گیاه اسطوره‌ای:** این گیاه در قصه «ملک محمد و طلسم دختر شاپور شاه» به عنوان گیاه معجزه‌آسا، مُرده را زنده و نابینا را بینا می‌کند: «برگ این درختو می‌گرفت، می‌کوبید، آبشو می‌گرفت به حلقوم این جوان می‌ریخت، سرشو به بدن وصل می‌کرد... آگه برگشو خشک کنه، بکوبه به هرچشم بزنه، بینا میشه.» (الول ساتن ۱۳۹۷: ۸۶) به نظر می‌رسد این گیاه همان گیاه اسطوره‌ای «هوم» است که از گیاهان اسطوره‌ای است که خاصیت درمان‌بخشی دارد. «هوم آسمانی را پسر اورمزد به شمار آورده‌اند و او را موبد آسمانی دانسته‌اند... این گیاه، خود به خود نیرو می‌دهد و شفا می‌بخشد.» (آموزگار ۱۳۹۵: ۳۶) در فرهنگ دهخدا این درخت شفابخش «گوکرن» نامیده می‌شود. «نام درخت زندگی در افسانه‌های ایران باستان که شفابخش مریض به شمار می‌رود. نام دیگر این درخت (ونی یوذبیش) است.» (دهخدا ذیل «واژه») از خواص این گیاه، شفابخشی است. «این شفابخشی از این بابت است که این گونه گیاهان یا نمونه‌های مینوی دارند یا نخست بار، ایزدی آن‌ها را چیده و جمع‌آوری کرده است.» (الیاده ۱۳۸۴: ۴۵)

موتیف‌های اسطوره‌ای قصه ملک محمد که تقاص برادرش را از دختر بی‌رحم گرفت

گزارش قصه: پادشاهی بود سه پسر داشت. وصیت کرده بود، هیچ‌وقت از راه دروازه‌ای که خرابه است به شکار نروند. برادر بزرگ به وصیت شاه عمل نکرد. در راه، آهوپی می‌بیند، او را دنبال می‌کند تا به شهری می‌رسد. آن شهر، نازنین صنیی داشت که برادر بزرگ، دل‌بسته او می‌شود. برای رسیدن به دختر باید آزمون‌های سخت را پشت سر بگذارد. برادر اولی و دومی در آزمون موفق نمی‌شوند و به دست دختر کشته می‌شوند. ملک محمد که قهرمان قصه است از راه بی‌راهه برای نجات برادران رهسپار می‌شود. وقتی به دختر می‌رسد، در آزمون اول و دوم موفق می‌شود. بین راه به چشمه‌ای می‌رسد تا استراحت کند. اسب ملک محمد با سُمش روی زمین می‌نویسد، من از جنس پری هستم. یه دسته از

موی یال مرا بکن تا هر وقت کمک خواستی به کمک تو بیایم. ملک ابراهیم تار مویی از اسب آتش می‌زند و اسب حاضر می‌شود و به او یاری می‌رساند. مرحله سوم نیز قهرمان را کمک می‌کند تا بر دختر پیروز می‌شود. دستور می‌دهد، قاطری آماده کنند و برای تقاص خون برادران خود، گیسوان او را به دم قاطر ببندند تا کشته شود. (ر.ک.الول ساتن ۱۳۹۷: ۴۵۹)

الف) دو راهی قهرمان: قهرمان برای رسیدن به مقصد، دو راه در پیش دارد. که اولی مسیر نزدیک اما پرخطر و دومی مسیر طولانی اما راحت است. قهرمان برای این که سریع تر به مقصد برسد، مسیر پرخطر و کوتاه را برمی‌گزیند. در این راه پر خطر، حوادثی عجیب برای وی رخ می‌دهد. در این قصه، ملک محمد راه کوتاه و پرخطر را برمی‌گزیند.

در قصه «حاتم طایی»، حاتم برای رسیدن به کوه قاف، دو راه در پیش دارد، راه نزدیک اما خطرناک و راه دور اما بی‌خطر. «قدری که از این جا رفتی راه، دو می‌شود، هر دوش میره به قاف، دست راست، راه نزدیک تره اما خطرناکه، خیلی آفت‌های زیاد سر راهه. دست چپ، دوره اما راهش خطری نداره. حاتم با خود گفت: خوب، ما از همین راه نزدیک می‌ریم.» (همان: ۱۲۲)

در قصه بالا، پیرنگی از هفت‌خوان رستم و اسفندیار وجود دارد. در ماجرای هفت‌خوان رستم، زال برای کمک به کی کاووس، رستم را به مازندران می‌فرستد. برای رفتن به آنجا دو راه در پیش دارد. یکی مسیر طولانی اما مطمئن و دیگری راه کوتاه اما پرخطر.

ازین پادشاهی بدان، گفت زال
یکی دیر یاز آن که کاووس رفت
و دیگر که بالاش باشد دو هفت
که یار تو باشد جهان آفرین
تو کوتاه بگزین شگفتی بین
(فردوسی ۱۳۸۱، ج ۵: ۴۴)

اسفندیار برای نجات خواهرانش همای و به‌آفرید، سه راه پیش‌روی دارد، مسیر راحت که دارای آب و غذا است. یکی سه ماه و دیگری دو ماه طول می‌کشد و راه سوم که پرخطر و نزدیک است. اسفندیار، راه پر خطر را برمی‌گزیند. در خوان دوم، رستم، گوسفند ماده (میش) را در مقابل خود می‌بیند. او را دنبال

می‌کند تا به چشمه‌ای می‌رسد. در قصه بالا نیز قهرمان، آهوپی را دنبال می‌کند تا به شهری می‌رسد.

در خوان سوم، رستم پس از این‌که از بیابان گذشت، ازدهایی به رخس حمله می‌کند، رخس به رستم پناه می‌برد و با کوبیدن سم‌های خود، رستم را از خواب بیدار می‌کند. در خوان چهارم، زن جادوگر خود را به صورت زنی زیبا به رستم نشان می‌دهد. رستم به ماهیت زن پی می‌برد و او را می‌کشد. در این قصه نیز قهرمان از باغی که پر از دختران پری‌روی است، می‌گذرد و به بیابانی که هیچ آب و علفی ندارد، وارد می‌شود. اسب با زدن سم بر زمین قهرمان را آگاه می‌کند و ...

جدول شماره ۴: مقایسه هفت خوان در شاهنامه و روایت قصه

داستان فردوسی روایت قصه

رستم برای نجات کی‌کاووس از دست دیوان، دو راه در پیش دارد. راه نزدیک اما دشوار و راه دور اما آسان. اسفندیار نیز برای نجات همای سه راه در پیش دارد.	قهرمان قصه برای رسیدن به هدف خود، دو راه در پیش دارد. راه نزدیک و پر خطر و راه دور اما بی‌خطر.
رستم و اسفندیار در هفت خوان، راه کوتاه و پر خطر را برمی‌گزینند.	ملک‌محمد راه کوتاه اما پرخطر را برمی‌گزیند.
در خوان دوم، رستم، گوسفند ماده (میش) را در مقابل خود می‌بیند. آن را دنبال می‌کند تا به چشمه‌ای می‌رسد.	ملک‌محمد آهوپی را دنبال می‌کند تا به شهری می‌رسد.
رستم در خوان سوم پس از اینکه از بیابان می‌گذرد، ازدهایی به رخس حمله می‌کند، رخس به رستم پناه می‌برد و با کوبیدن سم‌های خود، رستم را از خواب بیدار می‌کند.	اسب، می‌کوشید با زدن سم بر زمین چیزی قهرمان را آگاه کند.
در خوان چهارم، زن جادوگر خود را به صورت زنی زیبا به رستم نشان می‌دهد. رستم به ماهیت زن پی‌برد و او را کشت.	ملک‌احمد دختر زیبارویی را که جوانان بسیاری را کشته بود، می‌کشد.
ج) مجازات کردن با بستن به دم قاطر: یکی از شیوه‌های معمول مجازات گناهکاران و پیمان‌شکنان، بستن آن‌ها به دم قاطر بود. «بستن مرد یا زن خائن به	

دم اسب (یا استر) و کشیدن او بر روی زمین از شیوه‌های معمول مجازات به‌ویژه دربارهٔ زنان بدکاره و پیمان‌شکن است.» (مارزولف ۱۳۷۶: ۴۵)

در شاهنامهٔ فردوسی، پوران‌دخت وقتی به پادشاهی رسید، فیروز خسرو را به جرم کشتن اردشیر به اسب می‌بندد و در میدان رها می‌کند و سواران، کره را به هر طرف می‌دوانیدند تا پوست تنش پاره‌پاره شود و جان دهد.

ببستش بر آن اسب بی زین چو سنگ فکنده به گردن درش پالهنگ...
چنین تا برو بر بدرید چرم همی رفت خون از تنش نرم نرم...
(فردوسی ۱۳۸۱، ج ۲۶: ۷۸)

در منظومهٔ (لاس و خزال) نیز جزای دختر خطاکار بستن او به دم قاطر است. (آیدنلو ۱۳۷۹: ۱۱۲) در قصهٔ «ملک‌محمد»، قهرمان قصه برای مجازات قاتلان برادرانش، گیسوان دختر را به دم قاطر می‌بندد و او را می‌کشد. امر کرد: «برین قاطر تور بیارین... گیسوشو بست به دم قاطر...» (الول ساتن ۱۳۹۷: ۴۶۴)

در قصهٔ «امتحان سه پسر پادشاه در اصفهان»، پادشاه دستور می‌دهد دخترش را به جرم خیانت به دم قاطر ببندند. «حکم کرد، گیس دخترش رو به دمب قاطر ببندن و توی صحرا ول کنن.» (همان: ۴۶۷)

نتیجه

یکی از راه‌های بازسازی اساطیر، غور در افسانه‌ها و قصه‌های عامیانه است. این بازسازی، در واقع بازسازی گذشته‌های دور این سرزمین است که در متن و درون دنیای پُرراز و رمز قصه‌ها و افسانه‌ها وجود دارد. در این پژوهش، ده قصه از قصه‌های کتاب «قصه‌های مشدی‌گلین‌خانم» بررسی شد که در آن ردپای اسطوره‌ها نمایان است. با تأمل در قصه‌ها و افسانه‌های ایرانی و رمزگشایی قصه‌ها و افسانه‌ها، نشان‌های اسطوره‌ها را می‌بینیم. برخی اسطوره‌ها با گذشت زمان، خرد و شکسته و کوچک می‌شوند و در برخی از افسانه‌ها و قصه‌های عامیانه بازتاب می‌یابند. از دلایل دگرذیسی اسطوره‌ها در قصه‌ها، گذر زمان است. قصه‌ها با گذشت زمان، تحت شرایطی دچار دگرگونی و جابه‌جایی می‌شوند.

یکی از راه‌های ماندگاری اسطوره‌ها، سرریز شدن در افسانه‌ها و قصه‌هاست. هرچند اسطوره‌ها ممکن است با تمام ویژگی‌های اسطوره‌ای خود در قصه‌ها بروز و ظهور نکنند یا تمام وقایع یک رخداد شاهنامه در یک قصه نمود پیدا نکند، اما بازمانده‌های آن‌ها در برخی از قصه‌ها و افسانه‌ها بازتاب دارد و به صورت پاره‌های گسسته از یک یا چند اسطوره یا وقایع شاهنامه را دربرمی‌گیرد و در قصه‌ای کوتاه یا بلند، بازتاب می‌یابد. به عنوان نمونه ممکن است، همه مراحل هفت‌خوان رستم یا اسفندیار در قصه تجلی نکند، اما گوشه‌ای از آن رخداد، ظهور یابد یا اسطوره جابه‌جا شود. در شاهنامه فردوسی، سیمرغ سه پر به زال می‌دهد تا در گرفتاری، آن‌ها را آتش بزند و به کمک وی بشتابد اما در این قصه‌ها، کره دریایی و اسب، نقش سیمرغ را بازی می‌کنند. اعداد اسطوره‌ای، سه، شش، هفت و چهل که در شاهنامه آمده‌اند در قصه‌های مشدی گلین خانم نیز کاربردی همانند دارند. کشورهایی مانند، چین، ماچین، مصر، هند و... که در شاهنامه آمده‌اند در این قصه‌ها نیز تکرار شده‌اند. قصه‌ها و افسانه‌های عامیانه مناطق مختلف ایران، گنجینه‌های مهمی برای شناخت بازمانده‌های اسطوره‌های مردم این سرزمین هستند.

کتابنامه

- آموزگار، ژاله. ۱۳۹۵. *تاریخ اساطیری ایران*. چ ۱۷. تهران: سمت.
- آیدنلو، سجاد. ۱۳۷۹. *شاهنامه و ادب عامیانه کردی*. چ ۱. ارومیه: صلاح‌الدین ایوبی.
- ابراهیمی، مختار. ۱۴۰۰. «اسطوره‌شناختی چگونگی و چرایی سفرقهرمان در کارنامه اردشیر بابکان». *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب*. ش ۶۳. صص ۶۷-۴۱.
- استروس، لویی. ۱۳۷۷. *جهان اسطوره‌شناسی*. ترجمه جلال ستاری. چ ۲. تهران: مرکز.
- افشاری، مهران. ۱۳۸۷. *تازه به تازه نو به نو*. چ ۲. تهران: چشمه.
- الول ساتن، لارنس پائول. ۱۳۹۷. *قصه‌های مشدی گلین خانم*. چ ۱۲. تهران: مرکز.
- الیاده، میرچا. ۱۳۸۲. *اسطوره، رؤیا، راز*. ترجمه رؤیا منجم. چ ۳. تهران: گلرنگ یکتا.
- . ۱۳۸۴. *اسطوره بازگشت جاودانه*. ترجمه بهمن سرکاراتی. چ ۲. تهران: طهوری.

س ۱۸ - ش ۶۶ - بهار ۱۴۰۱ - بازتاب بازمانده‌های اسطوره‌ها در قصه‌های ... / ۲۹۱

انوشه، حسن. ۱۳۷۵. *دانشنامه ادب فارسی در آسیای مرکزی*. تهران: موسسه فرهنگی و انتشاراتی دانشنامه.

باستید، روزه. ۱۳۷۰. *دانش اساطیر*. ترجمه جلال ستاری. تهران: توس.

باقری، مه‌ری. ۱۳۷۶. *دین‌های ایرانی پیش از اسلام*. تبریز: دانشگاه تبریز.

پراپ، ولادیمیر. ۱۳۷۱. *ریشه‌های تاریخی قصه‌های پریان*. ترجمه فریدون بدره‌ای. تهران: توس.

پراک، مهدیه. ۱۳۹۵. «شکل‌شناسی سیمای درویش در ادبیات عامه با تکیه بر قصه‌های مشدی گلین خانم». *یازدهمین گردهمایی بین‌المللی انجمن ترویج زبان و ادب*. دانشگاه گیلان. صص ۱۷۴۶-۱۷۳۳.

تواضعی، رسول. ۱۳۷۳. «نقش و تأثیر عدد هفت در شاهنامه فردوسی». *ادبستان هنر و فرهنگ*. ش ۵۲. صص ۸-۱.

جعفریه، مهناز و فرناز اکبریان یزدلی. ۱۳۹۵. «مقایسه دو داستان از مشدی گلین خانم و مرزبان‌نامه و هزار و یک شب». *مجموعه مقالات دومین همایش متن‌پژوهشی ادبی*. صص ۱۱-۲.

چالاک، سارا. ۱۳۹۷. «ایزدبانوان اساطیری در قصه‌های عامیانه». *فصلنامه پژوهش زبان و ادبیات فارسی*. جهاد دانشگاهی. ش ۴۹. صص ۷۰-۴۹.

حرمتی، حمیده و الهام آذربیزین. ۱۳۹۸. «تحلیل انگاره اسطوره‌ای پیکرگردانی در افسانه‌های عامیانه آذربایجان». *فصلنامه علمی تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی*. دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج. شماره ۴۰. صص ۱۶۳-۱۳۹.

حیدری، اصغر. ۱۳۹۲. *شناخت روایات ملل*. تهران: مه‌کامه.

دانیلز، مایکل. ۱۳۷۲. *خودشناسی به روش یونگ*. ترجمه اسماعیل فصیح. تهران: فاخته.

دیرسیاقی، محمد. ۱۳۸۱. *داستان‌های نامورنامه باستان*. ج ۱ - ۲۶. چ ۲. تهران: قطره.

دهخدا، علی اکبر. ۱۳۷۲. *فرهنگ دهخدا*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

ذیح نیا، عمران، فریبا قیومی‌زاده. ۱۳۹۶. «بررسی کاربرد اعداد یک تا پنج در افسانه‌های مکتوب ایرانی». *فصلنامه پژوهش‌های ادبی بلاغی*. دانشگاه پیام نور واحد تهران. ش ۱۸. صص ۳۶-۲۴.

ذوالفقاری، حسن. ۱۳۹۵. *باورهای عامیانه مردم ایران*. چ ۵. تهران: چشمه.

رانک، اتو. ۱۳۹۹. *اسطوره تولد قهرمان*. تفسیری روان‌شناختی از اساطیر. ترجمه مهرناز مصباح. چ ۴. تهران: آگه.

رضایی، مهناز و مهرنوش کی‌فرخی. ۱۳۹۶. «بررسی جامعه‌شناختی قصه‌های مشدی‌گلین بر اساس نظریات میشل دوسرتو». دومین همایش ملی بررسی ادبیات بومی ایران زمین. صص ۵۹۴-۵۸۸.

روحانی سراجی، حسن، حسین خسروی و امیرحسین همتی. ۱۳۹۷. «کهن‌الگوی مادرمثالی در قصه‌های مشدی‌گلین‌خانم با تکیه بر نظریات یونگ». فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. ش ۵۲. صص ۲۴۷-۲۱۱.

ستاری، جلال. ۱۳۷۴. اسطوره و رمز (مجموعه مقالات). تهران: سروش.

سلیم‌پور سرچاهانی، فاطمه. ۱۳۹۳. فانتزی در قصه‌های عامیانه مشدی‌گلین‌خانم. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه هرمزگان: دانشکده ادبیات و علوم انسانی.

قائمی، فرزاد و محمدجعفر یاحقی. ۱۳۸۸. «اسب، پرکاربردترین نمادینه جانوری در شاهنامه و نقش آن در تکامل کهن‌الگوی قهرمان». فصلنامه زیان و ادب پارسی. شماره ۴۲. صص ۲۶-۱۰.

کزازی، میرجلال‌الدین. ۱۳۷۲. رؤیا. حماسه. اسطوره. چ ۴. تهران: مرکز.

کمبل، جوزف. ۱۳۸۸. قهرمان هزار چهره. ترجمه شادی خسرونیبا. مشهد: گل آفتاب.

کوپر، جی. سی. ۱۳۸۶. نمادهای سنتی. ترجمه ملیحه کرباسیان. تهران: فرهنگ نشر نو.

مارزولف، اولریش. ۱۳۷۶. طبقه‌بندی قصه‌های ایرانی. تهران: سروش.

مالمیر، تیمور. ۱۳۸۷. «جایگاهی‌های عددی اسطوره آفرینش نمونه انسان نخستین». جستارهای نوین ادبی. دانشگاه فردوسی مشهد. ش ۱۶۰. صص ۲۹۴-۲۸۳.

محبوب، محمدجعفر. ۱۳۸۶. ادبیات عامیانه ایران. به کوشش حسن ذوالفقاری. ج ۱. چ ۴. تهران: چشمه.

محمودی، محمدعلی. ۱۳۹۱. «بررسی جامعه‌شناسی قصه‌های عامیانه براساس قصه‌های مشدی‌گلین‌خانم». پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه سیستان و بلوچستان.

میرصادقی، جمال. ۱۳۹۴. ادبیات داستانی. چ ۷. تهران: سخن.

واحد دوست، مهوش. ۱۳۹۹. رویکردهای علمی به اسطوره‌شناسی. چ ۳. تهران: سروش.

هینلز، جان. ۱۳۶۸. شناخت اساطیر ایران. ترجمه ژاله آموزگار و احمدتفضلی. چ ۱. تهران: چشمه

یاحقی، محمدجعفر. ۱۳۸۸. فرهنگ اساطیر و اشارات داستان در ادبیات فارسی. تهران: سروش.

References

- Afšārī, Mehrān. (2009/1387SH). *Tāzeh beh Tāzeh Now be Now*. 2nd ed. Tehrān: Češmeh
- Āmūzegār, Žāle. (2017/1395SH). *Tārīxe Asātūri-ye Īrān*. 17th ed. Tehrān: Samt.
- Anūše, Hasan. (1997/1375SH). *Dāneš-nāme-ye Adabe Fārsī dar Āsīyā-ye Markazī*. Tehrān: Mo'assese-ye Farhangī va Enteshārātī-ye Dāneš-nāme.
- Āydanlū, Sajjād. (2001/1379SH). *Šāhnāme va Adabe Āmīyāne-ye Kordī*. 1st ed. Ōrūmīyeh: Salāho al-ddīn Ayyūbī.
- Bāqerī, Mehrī. (1998/1376SH). *Dīnhā-ye Īrānī-ye Pīš az Eslām*. Tabrīz: Dāneš-gāhe Tabrīz.
- Bastide, Roger. (1992/1370SH). *Dāneše Asātīr*. Tr. by Jalāl Sattārī. Tehrān: Tūs.
- Čālāk, Sārā. (2019/1397SH). "*Īzade Bānovāne Asātīry dar Qessehā-ye Āmīyāne*" (*The Goddess of Mythical Women in Folk Tales*). *Scientific-Researč Quarterly of Persian Language and Literature*. No. 49. Pp. 49-70.
- Campbell, Joseph. (2009/1388SH). *Qāhramāne Hezār Čehreh (The hero with a thousand faces)*. Tr. by Šādy Xosrow-nīyā. Mašhad: Gole Āftāb.
- Cooper, G.C. (2007/1386SH). *Namādhā-ye Sonnatī*. Tr. by Malīhe Karbāsīyān. Tehrān: Farhange Našre Now.
- Dabīr Sīyāqī, Mohammad. (2003/1381SH). *Dāstānhā-ye Namvar-nāme Bāstān*. 1st & 5th & 13th & 19th & 22th & 26th Vol. 2nd ed. Tehrān: Qatreh.
- Daniels, Michael. (1993/1372SH). *Xod-šenāsī be Raveše Jung (Self-discovery the Jungian way: the watchword technique)*. Tr. by Esmā'īl Fāsīh. Tehrān: Fāxteh.
- Deh-xodā, Alī-akbar. (1993/1372SH). *Farhange Deh-xodā*. Tehrān: Enteshārāte Dāneš-gāhe Tehrān.
- Ebrāhīmī, Moxtār. (2021/1400SH). "*Ōstūre-šenāxtī-ye Čegūnegī va Čerāyī Safare Qahramān dar Kār-nāme-ye Ardešīre Bābakān*" (*Mythological mythology of how and why the hero travels in the biography of Ardešir Babakan*). *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. No. 63. Pp. 41-67.
- Eliade, Mircea. (2004/1382SH). *Ostūreh, Rowyā, Rāz (Myths, Dreams, Mystries)*. Tr. by Rowyā Monajjem. 3rd ed. Tehrān: Golrange Yektā
- Eliade, Mircea. (2006/1384SH). *Ostūreh-ye Bāzgašte Jāvedāneh*. Tr. by Bahman Sarkārātī. 2nd ed. Tehrān: Tahūrī.

- Elwell- Sutton and Laurence Paul. (2019/1397SH). *Qessehā-ye Mašdī Galīn Xānūm*. 12th ed. Tehrān: Markaz
- Heydarī, Asqār. (2014/1392SH). *Šenāxte Rūhīyāte Mellal*. Tehrān: Mah-kāmeḥ.
- Hinnells, John Russell. (1990/1368SH). *Šenāxte Asātīre Īrān (Persian mythology)*. Tr. by Amūzegār, Žāleh and Ahmad Tafazzolī. Tehrān: Češmeḥ.
- Hormatī, Hamīdeh and Āzar-barzīn, Elhām. (2020/1398SH). "Tahlīle Engāre Ostūreh-ī Peykar-gardānī dar Afsānehā-ye Āmiyāne-ye Āzarbāyejān" (Analysis of the Mythical Idea of Incarnation in the Folk Myths of Azerbāijān). *Scientific Quarterly of Interpretation and Analysis of Persian Language and Literature Texts*. No. 40. Pp. 139-163.
- Ja'farīyeh, Mahnāz and Akbarīyān Yazdlī, Farnāz. (2017/1395SH). "Moqāyese-ye Do Dāstān az Mašdī Galīn Xānūm va Marzbān-nāme va Hezāro Yek Šab" (Comparison of Two Stories by Mašdī Galīn Hānom and Marzbannameh and 1001 Nights). *Proceedings of the Second Conference on Literary Research Texts*. Pp. 2-11.
- Kazzāzy, Mīr-jalālo al-ddīn. (1993/1372SH). *Rowyā, Hamāseh. Ostūreh*. 4th ed. Tehrān: Markaz.
- Mahjūb, Mohammad-ja'far. (2007/1386SH). *Adabīyāte Āmiyāneh Īrān*. With the Effort of Hasan Zo al-faqārī. 1st Vol. 4th ed. Tehrān: Češmeḥ.
- Mahmūdī, Mohammad-alī. (2012/1391SH). "Barrasī-ye Jāme'e-šenāsī-ye Qessehā-ye Āmiyāne bar Asāse Qessehā-ye Mašdy Gelīn Xānūm". *MA Thesis*. University of Sistan and Baluchestan.
- Mālmīr, Teymūr. (2008/1387SH). "Jā-be-jā-yī-hā-ye Adadī-ye Ostūre Āfarīneš Nemūne Ensāne Noxostīn" (Numerical Dislocations of the Creation Myth of the First Human Model). *New Literary Essays. Journal of the Faculty of Literature and Humanities*. Mashhad Ferdowsi University. No. 160. Pp. 283-294.
- Mazrolph, Ulrich. (1997/1376SH). *Tabaqe-bandī-ye Qessehā-ye Īrānī*. Tehrān: Sorūš.
- Mīr-sādeqī, Jamāl. (2015/1394SH). *Adabīyāte Dāstānī*. 7th ed. Tehrān: Soxān.
- Parāk, Mahdīyeh. (2017/1395SH). "Šekl-šenāsī-ye Sīmā-ye Darvīš dar Adabīyāte Āmme bā Tekye bar Qessehā-ye Mašdī Galīn Xānom" (The Morphology of Darwīš Image in Popular Literature Based on The Tales of Mašdī Galīn Hānom). *The 11th International Meeting of the Association for the Promotion of Language and Literature*. University of Guilan. Pp. 1733-1746.
- Propp, Vladimir IAKovlevich. (1993/1371SH). *Rīšehā-ye Tārīxī-ye Qessehā-ye Parīyān*. Tr. by Fereydūn Badreh-ī. Tehrān: Tūs.

- Qā'emy, Farzād and Mohammad-ja'far Yāhaqy. (2010/1388SH). "*Asb Por Kār-bord-tarīn Namādīne Jānevary dar Šāhnāme va Naqše ān dar Takāmole Kohan Olgū-ye Qahramān*". *Persian Language and Literature Quarterly*. No. 42. Pp. 10-26.
- Rank, Otto. (2020/1399SH). *Ostūre-ye Tāvallode Qahramān, Tafsiṛy Ravān-šenāxtī az Asātīr (Mythus von der Geburt des Helden)*. Tr. by Mehr-nāze Mesbāh. 4th ed. Tehrān: Āgāh.
- Rezāyī, Mahnāz and Key Farroxī, Mehrnūš. (2017/1396SH). "*Barrasī-ye Jāme'e-šenāxtī-ye Qessehā-ye Mašdy Gelīn bar Asāse Nazarīyāte Mishel Dosserto*" (*Sociological Study of Mašdi Galin's Stories Based on the Theories of Mičel Dosserto*). *The second national conference on the study of Iranian indigenous literature*. Pp. 588-594.
- Rowhāny Serājy, Hasan and Hoseyn Xosravī & Amīr-hoseyn Hemmatī. (2018/1397SH). "*Kohan Olgū-ye Mādare Mesāly dar Qessehā-ye Mašdy Gelīn Xānūm bā Tekye bar Nazarīyāte Jung*". *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. No. 52. Pp. 211-247.
- Salīm-pūr Sar-čāhāny, Fātemeh. (2014/1393SH). "*Fāntezy dar Qessehā-ye Āmīyāne Mašdy Gelīn Xānūm*" (*Fantasy in the Folk Tales of Mašdi Galin Ḥānom*). *Master Thesis*. Hormozgān: Faculty of Literature and Humanities.
- Sattāry, Jalāl. (1995/1374SH). *Ostūreh va Ramz (Paper collection)*. Tehrān: Sorūš.
- Strauss, Levi. (1999/1377SH). *Jahāne Ostūre-šenāsī*. Tr. by Jalāl Sattārī. 2nd ed. Tehrān: Markaz.
- Tavāzo'ī, Rasūl. (1995/1373SH). "*Naqš va Ta'sīre Adade Haft dar Šāhnāme-ye Ferdowsī*" (*The Role and Effect of the Number '7' in Šāhnāme Ferdowsī*). *Art and Culture Elementary School*. No. 52. Pp. 1-8.
- Vāhed-dūst, Mahvaš. (2020/1399SH). *Rūy-kerdhā-ye Elmī be Ōstūreh Šenāsī*. 3rd ed. Tehrān: Sorūš.
- Yāhaqī, Mohammad-ja'far. (2009/1388SH). *Farhange Asātīr va Ešārāte Dāstān dar Adabīyāte Fārsī*. Tehrān: Sorūš.
- Zābīh-nīyā, Omrān and Farībā Qāyūmī-zādeh. (2018/1396SH). *Barrasī-ye Kārborde A'dāde Yek tā Panj dar Afsānehā-ye Maktūbe Īrānī*. *Quarterly Journal of Rhetorical Literary Research*. Payame Noor University, Tehran Branch. No. 18. Pp. 24-36.
- Zo al-faqārī, Hasan. (2017/1395SH). *Bāvarhā-ye Āmīyāne Mardome Īrān*. 5th ed. Tehrān: Češmeh.

In the Name of God

Mytho-Mystic Literature
Quarterly Journal

Islamic Azad University-South Tehrān Branch
Deputy of Research

No. 66 , Spring 2022

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 pervious 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, Āzarshahr 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

Taboo-Breaking in the Story of Sheikh Sanān; An Analysis Based on Jung's Theory/.....	9
Mohammad Āhi; Elyās Gghādery	
Christian Bobin and Suhrawardi's Views on Ontology; A Comparative Study/	10
Masumeh Ahmadi; Seddigeh Sherkat Moghadam	
The Stages of Mythological Journey and Mystical Journey; A Comparative Study Based on the Pearson-Marr Archetypes and Attār of Nishapur's Pattern/.....	11
Mahmood Afrouz	
The Ritual of Sacrifice of Animals in the Persian Poetry-Narrative Texts; An Analysis Based on Theories of Sacrifice/.....	12
Ayoob Omid; Maryam Mosharraf	
The Mystical Passage of Abu Said Abul-Khayr in the Context of the Theory of Rites of Passage/.....	13
Masood Hasani; Farhād Doroudgarian	
The Concept of "Radical Creation" in <i>Shāhnāme</i> h and <i>Masnavi Manavi</i> /.....	14
Rezā Sārikhāni; Qadamali Sarāmi; Abdolhosein Farzād	
Geometric Patterns in Zoroastrian Texts and <i>Sāhnāme</i> h/.....	15
Seyyedeh Sedigheh Hosseini; Rooholah Hadi	
The Views of Ayn al-Quzat Hamadani and Ruzbehan Baqli about "Quality World" Based on Glasser's Choice Theory/.....	16
Zohreh Fahāmi; Hosein Hasanpour Ālāshti; Masood Ruhāni; Mostafā Gorji	
The Leaders of the Spirits in the Mythologies of Nations; A Comparative Analysis/.....	17
Shahin Ghāsemi; Masumeh Mirāb	
The Remnants of Myths in The Tales of <i>Mashdī Galin Khānom</i> /.....	18
Khodād Motazed-Kiāni; Gorbānali Ebrāhimi; Mehrdād Chatrāei Azizābādi	

Abstracts of Articles in English

Taboo-Breaking in the Story of Sheikh Sanān; An Analysis Based on Jung's Theory

¹Mohammad Āhi

The Assistant Professor of Persian Language and Literature, Bu-Ali Sina University of Hamadan

²Elyās Gghādery

Ph D. Candidate of Persian Language and Literature, Bu-Ali Sina University of Hamadan

Taboo (meaning prohibited and forbidden) refers to things that have limits and follow certain rules and should not be broken under any circumstances, and if they are broken, the person and her/his relatives will suffer negative and harmful consequences. The present study, by using analytic-descriptive method and library sources, examines the examples of taboo-breaking in the story of Sheikh Sanān from the mystical book of Attār of Nishapur, *Mantiq-ut-Tayr*. In the article, the taboos are divided into two categories: Islamic and Christian taboos, and each of them has been analyzed according to the relevant religion. The main question is, given the character of Sheikh Sanān, why are taboos broken? The answer of the question is given based on the psychology of Jung and according to the principles of Islam and Christianity. Carl Gustav Jung believes that the incompatible and negative features are the result of the function of the shadow archetype. Therefore, the reason for breaking the taboos by the protagonists - Sheikh Sanān and the Christian girl - is the result of the action of the shadow archetype.

Keywords: Taboo-breaking, Sheikh Sanān, the Christian girl, Analytical Psychology, Shadow Archetype.

*Email: ahi200940@yahoo.com

**Email: elyasghadery@yahoo.com

Received: 2021/11/11

Accepted: 2021/12/23

Christian Bobin and Suhrawardi's Views on Ontology; A Comparative Study

Masumeh Ahmadi

The Assistant Professor of French Language, Allameh Tabataba'i University

Seddigeh Sherkat Moghadam

The Assistant Professor of French Language, Allameh Tabataba'i University

Mythological views about creation describe the way man thinks about existence and creation; they often try to remove the ambiguity from the stage before creation and creation. In his literary-mystical works, Christian Bobin has dealt with the ontology of creation, sometimes in a descriptive way, and sometimes with a literary and metaphorical language. His views on the system of existence are significantly similar to Suhrawardi's views on the "controlling lights" (al-anwar al-ghahirah) and "managing lights" (al-anwar al-mudabbirah). Bobin also considers transcendental factors such as divine light and angels, along other factors, to be effective in the creation and guidance of Nature. The present article tries to deeply read Bobin's literary-mystical works and to better understand his worldview in accordance with Suhrawardi's philosophy of illumination (ishrāq). The result of the research indicates that Christian Bobin, based on a kind of illuminational self-knowledge and with a poetic-mystical approach, believes the myth of creation is in a continuous and permanent relationship with the "face of God". His view is similar to the Quranic view that every day God is engaged in some work (Kulla Yawmin Huwa Fī Shanin, Quran: 55:29). In his works, the myth of creation refers to a chain-like and eternal birth of "being" which is associated with luminous eternity. Like Suhrawardi, Bobin sees light as the basis of "being" and the cause of its continuity; his view is a kind of quasi-illuminational view.

Keywords: Ontology, The Myth of Creation, Light, Christian Bobin, Suhrawardi.

*Email: massumahm@atu.ac.ir

**Email: moghadam@atu.ac.ir

Received: 2021/17/11

Accepted: 2021/12/23

The Stages of Mythological Journey and Mystical Journey; A Comparative Study Based on the Pearson-Marr Archetypes and Attār of Nishapur's Pattern

Mahmoud Afrouz

The Assistant Professor of Foreign Languages, University of Isfahan

Traveling (mythological / mystical) is one of the topics covered by great writers of fiction. The present article compares the two models of travel in Iranian and world literature from mythological and mystical perspective. The Pearson-Marr archetypes refer to twelve stages of the hero's mythological journey (innocent, orphan, warrior, protector, seeker, destroyer, lover, creator, governor, wizard, wise and clown). In *Mantiq-u-Tayr*, the outstanding book of Attār of Nishapur, seven stages of mystical journey (suluk) are mentioned as follows: search (talab); love (eshq); knowledge (marifat); unity (tohid); contentment (esteghnā); bewilderment (heirat); true poverty (faqr); nothingness (fanā). The purpose of the present article is to compare the Pearson-Marr archetypes with Attār's stages of mystical journey by examining John Bunyan's *the Pilgrim's Progress*, a classic Christian novel with travel theme. Christian, the hero of the story, begins his journey from his hometown, the "City of Destruction" (this world), to the "Celestial City" (the Heaven). The research findings show that the main reason for the similarity between the two books (*Mantiq-u-Tayr* and *the Pilgrim's Progress*) is their religious background. Although there is no one-to-one correspondence between the stages of the journey in the two models of Attār and Pearson-Mar, but since John Bunyan's book is about a mythological-mystical journey, the steps that his protagonist (Christian) goes through fit into both patterns.

Keywords: Comparative Literature, Mythological and Mystical Journey, Pearson-Marr, Attār of Nishapur, John Bunyan.

Email: m.afrouz@fgn.ui.ac.ir

Received: 2021/10/24

Accepted: 2021/12/23

The Ritual of Sacrifice of Animals in the Persian Poetry-Narrative Texts; An Analysis Based on Theories of Sacrifice

Ayoob Omid

Ph D in Persian Language and Literature, Shahid Beheshti University

Maryam Mosharraf

The Associated Professor of Persian Language and Literature, Shahid Beheshti University

The ritual of sacrifice, as a religious-social behavior, is one of the ancient rituals that has remained among different ethnic groups in different ways. The present study tries to study the position of sacrificial animals in the Persian poetry-narrative texts (up to the 7th AH century) through a descriptive-analytical method. The results of the research show that sacrificial humans are gradually being replaced by sacrificial animals, and this is one of the good deeds of the founders of the divine religions. According to various texts of Persian literature, most animals like cows, camels, sheep, horses and sometimes mares, zebras, donkeys and chickens are sacrificed on various occasions such as scapegoating, repelling misfortune, protecting from evil eye, thanksgiving, succeeding in affairs, giving birth to child, repelling magic and talisman. The ritual of sacrifice is equally reflected in epic and mystical texts, but in the lyrical texts, due to the romantic atmosphere of them, there is often talk of donating animals to temples and fire temples, and there is rarely talk of shedding animal blood. Fraser's theory about scapegoating as well as Tylor and Boyce's views about the sacrifice as a gift to the gods are more efficient and flexible than other theories.

Keywords: Epic Texts, Lyrical and Mystical Texts, The Ritual of Sacrifice, Sacrificial Animals, Theories of Sacrifice

*Email: ayoobomidi@yahoo.com

**Email: m.mosharraf@yahoo.com

Received: 2021/11/20

Accepted: 2021/12/23

The Mystical Passage of Abu Said Abul-Khayr in the Context of the Theory of Rites of Passage

Masood Hasani

Ph D in Persian Language and Literature, Payame Noor University

Farhād Doroudgarian

The Associated Professor of Persian Language and Literature, Payame Noor University

Ritual studies is an interdisciplinary area that encompasses a wide ranges of branches of humanities. According to the theory of rites of passage, the symbolic structure of ancient and mythological religions in different cultures has a specific pattern. The present study, by using an analytical-descriptive method, wants to answer the question that to what extent does the mystical passage of Abu Said Abul-Khayr, which is reflected in ancient texts such as *Tazkirat al-Awliya* of Attār and *Asrār al-Tawhid* of Mohammad ibn Monvvar, correspond to the theory of rites of passage? The mystical passage of Abu Said Abul-Khayr is consistent with the three-phase pattern (separation, transition, and reincorporation) of Arnold van Gennep. Abu Said's mystical journey (suluk) which has been formed through a difficult and ritualistic process and is based on unique doctrinal and practical characteristics, eventually becomes an anti-structure in the Sufism of that time.

Keywords: Rites of Passage, Mysticism, Abu Said Abul-Khayr, *Tazkirat al-Awliya*, *Asrār al-Tawhid*.

*Email: hasani_masood@yahoo.com

**Email: : f.doroudgarian@yahoo.com

Received: 2021/10/25

Accepted: 2021/12/23

The Concept of "Radical Creation" in *Shāhnāme* and *Masnavi Manavi*

^{*}Rezā Sārikhāni

Ph D. Candidate of Persian Language and Literature, IAU, South Tehran Branch

^{**}Qadamali Sarāmi

The Associated Professor of Persian Language and Literature, IAU, Zanjān Branch

^{***}Abdolhosein Farzād

The Associated Professor of Persian Language and Literature, IHCS

One of the key issues in epic and mystical literature, especially in *Shāhnāme* and *Masnavi Manavi*, is the manifestations of altruism. These two works show that the different views on the origin of creation refer to different images of man and the "radical creation" in *Shāhnāme* and *Masnavi Manavi* by using analytical-descriptive method. According to the concept, the universe and man emerged from the fusion of hidden forces in a "root". The findings of the research show that the ultimate goal of life of people who consider themselves as creatures of love is kindness and connection. In their poems, Ferdowsi and Rumi depict this love and try to get a new Iranian concept of creation, a concept whose essence is "popular" and "universal". The attribute of being "popular" gives meaning and life to the individual and the society, without destroying their personality; and the attribute of being "universal" fosters diversity and harmony for all.

Keywords: Myth, Universe, Man, Nature, Altruism.

*Email rsarikhani00@gmail.com

**Email: gsarami@gmail.com

***Email: afarzadazad.ac.ir

Received: 2021/10/21

Accepted: 2021/12/23

Geometric Patterns in Zoroastrian Texts and *Shāhnāmeḥ*

^{*}Seyyedeḥ Sedigeh Hosseini

Ph D. Candidate of Persian Language and Literature, University of Tehran

^{**}Rooholah Hadi

The Associate Professor of Persian Language and Literature, University of Tehran

God has created the universe according to patterns which only some of them have been revealed to man. Among these patterns related to the form and function of creatures, geometric patterns and proportions are of great importance in terms of visual beauty and structural strength. The purpose of this descriptive-analytical study is to study the signs of geometric proportion in Zoroastrian texts and *Shāhnāmeḥ*. The type of proportion and the geometric shapes that are explicitly stated in these texts are examined and the following questions are answered: What is the type of geometric proportion mentioned in these texts? To what extent do these proportions correspond to their current meaning? The results of the research show that according to Zoroastrian texts and *Shāhnāmeḥ*, there are signs of using the geometric proportions of squares and circles in the first creatures of Ahura and in some man-made structures. These mythological proportions seem to be close to the classic concept of proportion, according to which if the spiritual aspect of a phenomenon is greater, its geometric shape will be closer to a circle. Also, when it comes to the physical world, the issue of geometric proportion of square is raised.

Keywords: Geometric Proportion, Circle, Square, Zoroastrian Texts, *Shāhnāmeḥ*.

^{*}Email: hosseini1537@yahoo.com

^{**}Email: drh456@gmail.com

Received: 2021/11/22

Accepted: 2021/12/23

The Views of Ayn al-Quzat Hamadani and Ruzbehan Baqli about "Quality World" Based on Glasser's Choice Theory

Zohreh Fahāmi

Ph D. Candidatee of Persian Language and Literature, University of Mazandaran

Hosein Hasanpour Alāshti

The Associate Professor of Persian Language and Literature, University of Mazandaran

Masood Ruhāni

The Associate Professor of Persian Language and Literature, University of Mazandaran

Mostafā Gorji

The Professor of Persian Language and Literature, Payame Noor University

According to William Glasser's choice theory, a "Quality World" is a set of images about life that man has in mind for a good life; these images represent the world in which he/she aspires to live. They are similar to those portrayed by Muslim mystics through the interpretation of the holy books and personal discovery and intuition. The present article, by using descriptive-analytical method, attempts to study the views of Ayn al-Quzat Hamadani and Ruzbehan Baqli about "Quality World" based on Glasser's choice theory. In the mystical literary discourse, the "Quality World" is important because the mystics, by drawing a picture of their ideal world, have led their followers to an accessible world; however, sometimes their ideal world is an abstract and inaccessible one. They depict their lived experiences in metaphorical language and interpret a surreal world in their realist texts. Ayn al-Quzat Hamadani and Ruzbehan Baqli describe the "Quality World" with terms such as "divine majesty", "Face of God", "archangelic world", "the garden of eternity" and "eternal world"; in this world, the connection with the Almighty and the annihilation of God is realized. These two mystics change the mental images of people by using a variety of descriptive methods and lead them to a quality world - albeit an abstract one - in which inherent desires, such as calmness and meaningfulness of life, prevail.

Keywords: The Quality World, Ayn al-Quzat Hamadani, Ruzbehan Baqli, William Glasser, The Choice Theory.

*Email: : z.fahami@saorg.ir

**Email: alashtya@gmail.com

***Email: ruhani46@yahoo.com

****Email: gorjim111@yahoo.com

Received: 2021/10/02

Accepted: 2021/12/23

The Leaders of the Spirits in the Mythologies of Nations; A Comparative Analysis

^{*}Shahin Ghāsemi

The Assistant Professor of Persian Language and Literature, IAU, Ahvaz Branch

^{**}Masumeh Mirāb

M.A in Persian Language and Literature, IAU, Ramhormoz Branch

One of the most important topics in the mythologies of nations is how spirits are guided to the afterlife and enter the world of afterlife. In various myths and based on the beliefs of each ethnic group about immortality, the "leader" is a person who guides the spirits of the dead - according to their deeds and actions - to their eternal place. In the present research, by using an analytical-comparative method, the types of leaders are introduced in Iranian and other nations mythology, and the relationship between the leader and the gender of the dead person is explained. By recognizing the role of the leaders, people used to gain a deeper understanding of the afterlife, their fears and anxieties decreased, and they calmed down. The research findings show that the performance of the leaders of the spirits is evaluated based on the good or bad deeds of the dead, and the role of the leader in the mythology of one nation is different from its role in the mythology of other nations.

Keywords: Mythology, Death, The Leader of the Spirits, The Dead.

^{*}Email: : sh.ghasemi158@yahoo.com

^{**}Email: masumehmirab946@gmail.com

Received: 2021/09/23

Accepted: 2021/12/23

The Remnants of Myths in The Tales of *Mashdi Galin Khānom*

¹Khodād Motazed-Kiāni

Ph D. Candidate of Persian Language and Literature, IAU, Najafabad Branch

²Gorbānali Ebrāhimi

The Assistant Professor of Persian Language and Literature, IAU, Najafabad Branch

³Mehrdād Chatraei Azizābādi

The Assistant Professor of Persian Language and Literature, IAU, Najafabad Branch

The Tales of Mashdi Galin Khānom, compiled by Laurence Paul Elwell-Sutton, includes 110 folk tales of the Iranian people. The present article tries to show the remnants of myths in some of these folk tales and also to compare the myths with *Shāhnāme* and other mythological books. In these stories, there is no mention of Zal and Simorgh, but the hero is raised by a bird, and the seahorse and the horse help him by pulling a few strands of hair from their mane and giving it to the protagonist. The present study, by using descriptive-analytical method, shows that some folk tales are modified myths that have been reflected in stories and legends over time. The presence of myths in folk tales and legends has led to their survival. The content of the tales may not have all the characteristics of myths, but they are modeled on one or more myths or events of *Shāhnāme*. By analyzing some of folk tales of *The Tales of Mashdi Galin Khānom*, the authors have attempted to study the effect of myths in some of these stories and to explain how they were transformed.

Keywords: Myth, Popular Literature, *Shāhnāme*, *Tales of Mashdi Galin Khānom*, Transformation

*Email: motazed.kiani70@gmail.com

**Email: Gorbani.ebrahimi333@gmail.com

***Email: m_chatraei@yahoo.com

Received: 2021/10/23

Accepted: 2021/12/23

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: Fatemeh Abdi

Mytho-Mystic Literature is a quarterly Journal published by Islamic Azad University- SouthTehran Branch. The journal aims to contribute to research on the Iranian Mythology and Islamic Mysticism .

Address : Islamic Azad University - SouthTehran 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. 66 - Spring 2022

ISSN: 2008 - 4420

**Mytho - Mystic
Literature
Quarterly Journal**

Journal of Islamic Azad University

No. 66 - Spring 2022



**Islamic Azad University
South Tehran Branch
Deputy of Research**