



شماره استاندارد بین‌المللی: ۴۴۲۰-۲۰۰۸

ادبیات عرفانی اسطوره‌شناسی دانشگاه آزاد اسلامی

- بررسی موازنه دو رهیافت ناسازنما در مصیبت‌نامه عطار «تسلیم در برابر تقدیر» یا «تلاش برای تغییر»
فاطمه رحیمی - هاتف سیاه‌کوهیان
- اسطوره «قدر و منزلت سرآغاز» در اندیشه سهراب سپهری
علی اصغر زارعی
- مطالعه تطبیقی شاخصه‌های نظریه بهزستی در غزلیات حافظ بر پایه روان‌شناسی مثبت‌نگر سلیگمن
مریم صفری - محمدعلی گذشتی - شیرین کوشکی - اشرف شیانی اقدم
- تحلیل مردم‌شناسی اساطیری و دینی آیین‌های وُر در جنوب کرمان
یوسف فاریابی - معصومه برسم
- بررسی و تحلیل آیین‌های سنتی سیستان و چند مضمون اساطیری آنها
محمد فاطمی منشی
- نشانه‌شناسی فرهنگی کشف‌المحجوب؛ بررسی فرایندهای معناورزی و الگوهای معنا ساز
زهرا ناظری - مهدی فیاض - سیدمحسن حسینی مؤخر

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: فاطمه عبدی - دکتر محمدمین محمدپور - دکتر مهدیه منصوری

ویراستار انگلیسی: میترا راغب - دکتر لادن مدیر

مترجم: ناصر زعفرانچی

حروف چینی و صفحه آرایی: فاطمه عبدی

طراح جلد: روشنگ 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: ۲۰۰۸-۴۴۲۰

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

ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی

دانشگاه آزاد اسلامی - واحد تهران جنوب
معاونت پژوهشی

شماره ۷۲ - پاییز ۱۴۰۲

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 b ۱۴ 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 نشریه، و همچنین ذکر آن در فهرست منابع، خواهشمند است پیش از نگارش به دو نشانی www.ricest.ac.ir و www.ISC.gov.ir مراجعه فرمایید.

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

نحوه تدوین مقاله

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

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

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

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

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

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

و) پس از مبحث اصلی (متن مقاله)، باید نتیجه 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. (مینوی خرد ۱۳۸۱: ۱۲۲)

- اگر اثری دارای دو نویسنده است به این شکل بیاید:
(مهاجر و نبوی ۱۳۷۶: ۲۵)

- اگر اثری بیش از دو نویسنده دارد، به این صورت ذکر شود:
(حق شناس و همکاران ۱۳۸۹: ۲۵)

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

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

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

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

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

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

ک) برگرداندن فهرست منابع به لاتین ضروری است.

نشانی دفتر مجله: تهران، خیابان ایرانشهر شمالی، نیش 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 پرانتز آورده می‌شود؛ ۵. اگر کتاب به کوشش یا به ترجمه شخص دیگری باشد نام او آورده می‌شود؛ ۶. اطلاعات مربوط به چندمین چاپ؛ ۷. شهر محل چاپ ۸. عنوان کامل ناشر. نمونه:

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

اختصارات استفاده شده در منابع پایانی:

Tr. by

n.d. بی تا (بدون تاریخ)

Explained by توضیح

Selected by انتخاب

With the Effort of به کوشش

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

Ed. by به تصحیح

2nd ed. ویراست دوم

4th ed. ویراست چهارم

Collected by انتخاب

MA Thesis پایان‌نامه کارشناسی ارشد

3rd Vol. جلد سوم

Available at: قابل دسترسی در (برای سایت‌ها)

Advisor: زیر نظر

Introduction by مقدمه

SH شمسی

AH قمری

تکات آوانگاری:

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

-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
ای کوتاه = i
ضمه + و = OW
ء، ع، ' =
چ = č
خ = X
ژ = ž
ش = š
غ و ق = q
و = v
ی = y

نکات کاربردی:

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

نامه به سردبیر و تعهدنامه چاپ مقاله

اینجانب:

نویسندهٔ مسئول مقاله:

گواهی و تعهد می‌نمایم که:

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

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

(تمامی مجلات علمی - پژوهشی کشور بر اساس آیین‌نامه نشریات علمی شماره ۱۱/۲۵۶۸۵

مورخ ۱۳۹۸/۲/۹ وزارت علوم به مجلات علمی تغییر نام داده‌اند.)

فرم تعارض منافع

فرم تعارض منافع، توافق نامه‌ای است که نویسنده (گان) یک مقاله اعلام می‌کنند که در رابطه با انتشار مقاله ارائه شده به طور کامل از اخلاق نشر، از جمله سرقت ادبی، سوء رفتار، جعل داده‌ها و یا ارسال و انتشار دوگانه، پرهیز نموده‌اند و منافع تجاری در این راستا وجود ندارد و نویسندگان در قبال ارائه اثر خود وجهی دریافت ننموده‌اند. فرم تعارض منافع به خوانندگان اثر نشان می‌دهد که متن مقاله چگونه توسط نویسندگان تهیه و ارائه شده است. نویسنده مسئول از جانب سایر نویسندگان این فرم را تایید می‌نماید و اصالت محتوای آن را اعلام می‌نماید. نویسنده مسئول هم چنین اعلام می‌دارد که این اثر قبلا 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

- بررسی موازنه دو رهیافت ناسازنما در مصیبت‌نامه عطار «تسلیم در برابر تقدیر» یا «تلاش برای تغییر» /
فاطمه رحیمی - هاتف سیاه‌کوهیان..... ۱۳
- اسطوره «قدر و منزلت سرآغاز» در اندیشه سهراب سپهری / علی‌اصغر زارعی..... ۳۳
- مطالعه تطبیقی شاخصه‌های نظریه بهزیستی در غزلیات حافظ بر پایه روان‌شناسی مثبت‌نگر سلیگمن /
مریم صفری - محمدعلی گذشتی - شیرین کوشکی - اشرف شیبانی اقدم..... ۶۳
- تحلیل مردم‌شناسی اساطیری و دینی آیین‌های ور در جنوب کرمان / یوسف فاریابی - معصومه
برسم..... ۸۹
- بررسی و تحلیل آیین‌های سستی سیستان و چند مضمون اساطیری آن‌ها / محمد فاطمی منش..... ۱۲۱
- نشانه‌شناسی فرهنگی کشف‌المحجوب؛ بررسی فرایندهای معناورزی و الگوهای معناساز / زهرا ناظری
- مهدی فیاض - سیدمحسن حسینی مؤخر..... ۱۴۹

بررسی موازنه دو رهیافت ناسازنما در مصیبت‌نامه عطار «تسلیم در برابر تقدیر» یا «تلاش برای تغییر»

فاطمه رحیمی^{۱*} - هاتف سیاه‌کوهیان^{۲**}

استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران - دانشیار گروه ادیان و عرفان، واحد تاکستان، دانشگاه آزاد اسلامی، تاکستان، ایران

چکیده

عطار در مصیبت‌نامه سرنوشت انسان را با رویکردی تقدیرگرا، تابع اراده‌ی ازلی خداوند و رستگاری نهایی او را امری بیرون از دایره اراده و عمل آدمی می‌داند و از سوی دیگر بر ارزش تلاش انسانی به عنوان رهیافتی مهم در سیر و سلوک تأکید ورزیده و تکاپوی طاقت‌فرسای سالک فکرت را به عنوان نمونه‌ای از کوشش صوفیانه می‌ستاید. اکنون این سؤال پیش می‌آید که این دو رویکرد ناسازنما را چگونه می‌توان در یک نظام اندیشگانی پذیرفت؟ و آیا تقابل این دو رویکرد متفاوت در اندیشه عطار یک پارادوکس لاینحل است یا برای برقراری ارتباط میان آن‌ها می‌توان آن دو را با هم، هم‌سو ساخت؟ هدف پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی، بررسی رابطه دو رهیافت ناسازنمای تسلیم و تلاش آدر مصیبت‌نامه عطار است. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که در اندیشه عطار تلاش انسان اگرچه نمی‌تواند تقدیر وی را تغییر دهد، اما شرط لازم برای تحقق سعادت مقدر اوست. کارکرد تلاش انسان از نظر عطار فعلیت‌بخشی به کمال و سعادت بالقوه‌ای است که در تقدیر ازلی الهی برای وی رقم خورده است، در این نگرش تلاش انسان در صورتی ثمربخش است که مسبوق به درون‌داستی پیشینی به نام «استعداد» یا توفیق ازلی الهی باشد.

کلیدواژه: عطار، اندیشه عرفانی، تقدیر الهی، تلاش انسانی، مصیبت‌نامه.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۰۲/۲۹

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۲/۰۴/۰۴

*Email: Fatemeh.rahimi@pnu.ac.ir (نویسنده مسئول)

**Email: siyahkoohiyan@iau.ac.ir

مقدمه

عطار در مصیبت‌نامه از یک سو با رویکردی تقدیرگرا سرنوشت انسان را تابع اراده ازلی خدا، و رستگاری نهایی وی را امری بیرون از دایره اراده و عمل آدمی می‌داند؛ اما از سوی دیگر مخاطب خود را برای رسیدن به رستگاری روحانی، مدام به کوشش و تکاپو فرا می‌خواند و اساساً مصیبت‌نامه او گزارش کوشش پیوسته سالک فکرت برای رسیدن به حق است. حال اگر سرنوشت سالک بواسطه تقدیر الهی از پیش تعیین شده است، پس توصیه‌های مکرر او در جای جای مصیبت‌نامه برای کوشش مدام چه معنایی می‌تواند داشته باشد و اساساً این دو رویکرد ناسازنما را که ذهن مخاطب او را در فهم تعالیم صوفیانه وی دچار چالش و سردرگمی می‌کند، چگونه می‌توان در یک نظام اندیشگانی پذیرفت؟ این مقاله می‌کوشد با بررسی میزان کارآیی و ثمربخشی هر کدام از این دو رهیافت در مصیبت‌نامه تقابل یا تعامل این دو رویکرد را در اندیشه عطار مورد بررسی قرار دهد. هدف این پژوهش تبیین پارادوکس «دعوت به تلاش در عین تأکید بر تقدیر» در اندیشه عرفانی عطار در مصیبت‌نامه و بازخوانی پاسخ وی به حل این مسأله است. این مقاله در صدد است تا با تبیین رابطه «تقدیر» و «تلاش» در مصیبت‌نامه عطار، رابطه دو رویکرد ناسازنما در انسان‌شناسی عرفانی وی را به مثابه دو گفتمان متقابل در سنت عرفان اسلامی مورد بررسی و تحلیل قرار دهد.

هدف و ضرورت پژوهش

هدف اصلی این پژوهش تسهیل ارتباط مخاطبان با مصیبت‌نامه عطار از طریق تبیین رابطه «تلاش» و «تقدیر» در این اثر است. انتخاب مصیبت‌نامه از میان مثنوی‌های عطار در بررسی تقابل این دو رویکرد ناسازنما، بدین جهت بود که رویارویی این دو مقوله چالش برانگیز در این اثر بیش از سایر مثنوی‌های وی مطرح شده است، از دیگر سو این اثر گزارشی از تلاش سالک فکرت، و به گفته شimmel داستان کوشش صوفیان برای رسیدن به «مطلق» (شimmel ۱۳۷۵: ۴۹۰) است که در مواضع متعدد چگونگی تعامل و موازنه میان تقدیر الهی و کوشش انسانی را نمایان

می‌سازد. فقدان تحقیق مستقلی که این موضوع را به مثابه یک پارادوکس انسان‌شناختی بررسی کند، انجام این پژوهش را در این باب ضروری می‌ساخت. نتیجه چنین جستاری علاوه بر صورت‌بندی گزاره‌های مرتبط با «تقدیر و تلاش» در مصیبت‌نامه عطار، موجب روشن شدن منطق فراعقلانی عطار در حل این مسأله است.

سؤال و روش پژوهش

پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی و بررسی مصیبت‌نامه عطار، در صدد یافتن پاسخ به پرسش‌های زیر بوده است:

۱. رابطه دو رهیافت ناسازنمای «سرنوشت‌باوری» و «دعوت به تلاش» در انسان‌شناسی عرفانی عطار در مصیبت‌نامه چگونه تبیین و روایت شده است؟
۲. آیا دعوت عطار به تلاش با تقدیرگرایی او در مصیبت‌نامه منافات دارد؟
۳. کدام یک از دو رویکرد «سرنوشت‌باوری» و «دعوت به تلاش» در مصیبت‌نامه عطار اهمیت و وزن بیشتری دارد؟

پیشینه پژوهش

در حوزه عطارپژوهی در خصوص نگرش حکمت الهی عطار و مقوله‌های دینی و عرفانی، پژوهشی انجام گرفته است که در ذیل به آن اشاره می‌شود. عظیمی اقدم و یوسف‌فام (۱۳۹۱)، در مقاله‌ای با عنوان «فرجام‌شناسی در الهی‌نامه و مصیبت‌نامه عطار نیشابوری»، با تمرکز بر موضوع مرگ‌اندیشی در دو مثنوی الهی‌نامه و مصیبت‌نامه به بررسی اصل معاد، و اشکال و پیامدهای آن در آخرت‌شناسی عرفانی عطار پرداخته‌اند.

دربارۀ تقابل دو رهیافت «تقدیرباوری» و «دعوت به تلاش» در مصیبت‌نامه عطار پژوهش مستقلی صورت نگرفته است، اما بررسی این دو رهیافت با عناوینی دیگر مانند «عنایت» و «جهد» در حوزه عطارپژوهی بی‌سابقه نیست. در این خصوص صرف نظر از ملاحظات پراکنده هلموت ریتز (۱۳۷۷) در دریای جان، و اشارات کوتاه زرین‌کوب (۱۳۸۶) در فصول بیست و سوم و بیست و پنجم صدای بال

سیمرغ، و مطالب مختصر پورنامداریان (۱۳۸۲) در پایان بخش چهارم دیدار با سیمرغ که هر سه اثر بر غلبهٔ مشیت الهی بر مجاهدت سالک در اندیشه عرفانی عطار تأکید دارند، برخی از پژوهش‌های متأخر نیز به این موضوع پرداخته‌اند. هاتف سیاه‌کوهیان (۱۳۹۸)، در مقاله‌ای با عنوان «بررسی کارآمدی یا ناکارآمدی جهد در برابر عنایت در منطق‌الطیر عطار نیشابوری»، با بررسی رابطه عنایت و جهد در اندیشه عرفانی عطار نتیجه گرفته است که تلاش آدمی با آنکه شرط تحقق عنایت الهی است، اما علت آن نیست و حصول سعادت نزد عطار، به سه عامل «پیر»، «جهد» و «عنایت» بستگی دارد و در این میان برتری کامل با عنایت است. محمد شریفی (۱۳۸۹)، در مقاله‌ای با عنوان «کشش و کوشش در آثار عطار»، بدون تمرکز بر موضوع اصلی، و با بیان نمونه‌هایی نه چندان مرتبط، اهمیت و مراتب دو رهیافت کوشش و کشش را که روایتی دیگری از تعامل تلاش انسانی و تقدیر الهی است، در آثار عطار بیان کرده است.

حسن مهدی‌پور (۱۳۹۵)، در مقاله‌ای با عنوان «تعارض نظر و عمل در مسأله جبر و اختیار در اندیشه عطار نیشابوری»، به تبیین رابطهٔ تقدیر و کوشش در تفکر کلامی - عرفانی عطار پرداخته و نتیجه گرفته است که پیش‌فرض توصیه‌های عطار در ساحت عمل پذیرش اختیار و تلاش است، اما زیربنای اندیشه او در ساحت نظر مقتضی تقدیرگرایی است.

احمد غنی‌پور و سبیکه اسفندیار (۱۳۹۲)، در مقاله‌ای با عنوان «مایه‌های عرفانی در قصاید سعدی و مصیبت‌نامه عطار»، به ارتباط دوسویه میان مجاهدت انسانی و عنایت الهی در اندیشه عطار پرداخته‌اند و تعامل این دو رهیافت را در آثار عطار و قصاید سعدی به طور مقایسه‌ای بررسی کرده‌اند.

پژوهش‌های مذکور یا با رویکرد کلی به این موضوع پرداخته‌اند و یا آن را به طور غیرمستقیم و تنها در بخش‌هایی کوتاه بررسی کرده‌اند و در هیچ یک از موارد ذکر شده به بررسی موازنه دو رهیافت «تسلیم» و «تلاش» در مصیبت‌نامه عطار نپرداخته‌اند، اما مقاله حاضر این موضوع را به طور اختصاصی مورد بررسی قرار داده و روایت عطار را از هم‌گرایی دو رهیافت «سرنوشت‌باوری» و «کوشش و تلاش» در مصیبت‌نامه مورد بازخوانی و تحلیل قرار داده است.

سرنوشت‌باوری در مصیبت‌نامه عطار

اعتقاد به حکم ازلی و تقدیرگرایی را می‌توان گفت‌مان مسلط بر اندیشه عرفانی عطار دانست که در تمامی آثار خود به‌ویژه در مصیبت‌نامه، در صدد تثبیت و تقویت آن در ذهن مخاطب خود است. براساس چنین نگرشی تمام رخدادهای زندگی انسان، پیشاپیش در ازل تعیین شده و اموری ناشی از اراده مستقیم خدا محسوب می‌شود. (ریتر ۱۳۷۷، ج ۲: ۲۶۷ و ۲۶۵؛ همو ۲۰۰۳: ۶۱۸-۶۱۶) هلموت ریتر سرنوشت‌باوری عطار را متأثر از تعالیم اشاعره می‌داند (ریتر ۱۳۷۹، ج ۱: ۹۷-۹۶؛ همو ج ۲: ۲۶۷-۲۶۳) که خدا را آفریننده همه افعال آدمیان، و هر خیر و شری ناشی از مشیت و اراده اوست. (اشعری، بی‌تا: ۹؛ عبدالحی ۱۳۶۲: ۳۲۵) اشاعره نظریه «خلق افعال» را پایه نظام جبرگرایانه خود قرار می‌دادند و آثار عطار تلویحاً بیانگر چنین نظریه‌ای با زبان صوفیانه خود است. (پورنامداریان ۱۳۸۲: ۱۴۳)

بسیاری از صوفیه درباره سرنوشت انسان دیدگاهی همسو با اشاعره دارند. بسیاری از آن‌ها خدا را آفریننده تمام رخدادها و افعال بشری، و قضا و قدر الهی را مقدم بر همه چیز می‌دانند و معتقدند که سرنوشت هر شخصی از همان زادروز وی تعیین شده و اعمال بعدی او در سرنوشت نهایی‌اش تأثیری ندارد. (رک. قشیری ۱۳۷۴: ۶-۳۵ و ۲۳؛ مستملی بخاری ۱۳۶۳، ج ۱: ۴۰۹؛ ریتر ۱۳۷۷، ج ۱: ۹۸-۹۵) میبیدی در آیه «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ»، (الصفات/۹۶) اعمال آدمیان را آفریده خدا می‌داند، (میبیدی ۱۳۷۱، ج ۱: ۶۸۱؛ همو ج ۸: ۲۸۶ و ۲۸۲) و آیه «قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ» (توبه/۵۱) را دلیلی بر احاطه شدن فضای زندگی بشر با قضای الهی می‌داند. (میبیدی ۱۳۷۱، ج ۴: ۱۴۷ و ۱۵۲) صوفیه براساس چنین نگرشی، اعمال و رفتارهای انسان را پرتوی از اراده و مشیت خدا دانسته و هیچ‌گونه علیت یا فاعلیت مستقلی برای ماسوی‌الله قائل نیستند. آن‌ها هر رخدادی را نشانه‌ای از قضا و قدر الهی، و وظیفه آدمی را تسلیم و رضا در برابر آن‌ها می‌دانند.

سرنوشت‌باوری و اعتقاد به حکم ازلی در تمامی آثار عطار به وضوح مشهود است. او در *اسرارنامه* آورده است عملی که انسان امروز انجام می‌دهد، نتیجه حکمی است که دیروز رقم خورده است. (عطار ۱۳۸۸: ۱۳۰۷) بر همین اساس پذیرفته شدن

و مردود شدن انسان در درگاه حق، ارتباطی به عمل او نداشته و پیشاپیش در لوح محفوظ تعیین گشته است. (عطار ۱۳۸۸ الف: ۲۱۴۳؛ عطار ۱۳۸۸ ج: ۶۵۵۷-۶۵۵۵) وضع آدمی همانند گوی چوگان است که با آنکه مسیر حرکتش را خود تعیین نمی‌کند و در کج‌روی خود فاعلیتی ندارد، اما جرم کج‌روی از او، و مجازات آن نیز بر عهده وی است. (عطار ۱۳۸۸ ج: ۲۰۸۷-۲۰۸۱) عطار این تمثیل را به گونه‌ای دیگر نیز بیان می‌کند: «در هر لحظه‌ای هزاران هزار خدنگ از کمان ازل به سوی نشان ابد فراز می‌آید؛ اگر تیر راست آید، از مهارت و دقت تیرانداز است، اما چنانچه ناراست آید، از نحسی آن تیر است.» (همان: ۲۰۹۲-۲۰۸۸) وی براساس استعاره «فریب و بازی» در تمثیلی دیگر می‌گوید: «آدمی را درون حوض آب نشانده‌اند و به او می‌گویند مراقب باش تا خیس نشوی. وی این معضل را لاینحل دانسته و معتقد است مردان راه در حل این معضل فرو مانده‌اند.» (همان: ۲۰۹۸-۲۰۹۳)

از نظر عطار، عارف با درک تقدیر ازلی ریشه همه رخدادها را در ازل می‌بیند و بدون اعتراض در برابر آن‌ها با نوعی سرخوشی و جنون - که نشانی از تسلیم و رضای صوفیانه است - خود را در دامن رخدادها رها می‌کند. (عطار ۱۳۸۸ الف: ۲۱۵۵-۲۱۴۵) در این نگاه هر گونه خیر و شر، سود و زیان که به آدمی برسد، ناشی از مشیت خدا تلقی می‌شود (عطار ۱۳۸۸ ج: ۲۶۰۲ و ۲۶۰۴ و ۲۶۰۷) و از همین رو، انسان عارف در برابر آن‌ها تسلیم محض می‌شود. عطار براساس چنین نگرشی سرنوشت محتوم انسان را از مبدأ مرموزی به نام «ازل الآزال» (عطار ۱۳۸۸ الف: ۷۰۰۹ و ۱۱۹۴) یا «لوح محفوظ» (همان: ۳-۲۱۲۲) ناشی می‌داند. وی این تقدیر آغازین را «پیشان» می‌نامد و تلاش آدمی را در تغییر آن بیهوده و عبث می‌خواند. (عطار ۱۳۸۸ د: ۶۳۲؛ همو ۱۳۸۸ الف: ۳۷۷۵ و ۱۹۳۵ و ۹۶۰؛ همو ۱۳۸۸ ب: ۴۵۴۸ و ۲۸۲۷؛ همو ۱۳۸۸ ج: ۱۲۰۴ و ۶۵۱۷ و ۲۹۴۴)

اهمیت تلاش انسان در استخراج «گنج جان»

مصیبت‌نامه را می‌توان گزارشی از جست‌وجوی متحیرانه سالک فکرت برای رسیدن به گوهر جان، یا آن‌طور که شیمل اشاره می‌کند، داستان تلاش صوفیان

برای رسیدن به «مطلق» (شیمل ۱۳۷۵: ۴۹۰) دانست. عطار در آغاز مصیبت‌نامه نهایت سلوک فکری و وظیفه اصلی آدمی را از طریق طلبی دردآمیز استخراج سرّ قدس یا جان پاک از میان مشتی خاک (جسم) می‌داند. (ریتر ۱۳۷۷، ج ۱: ۲۶؛ عطار ۱۳۸۸ الف: ۹۴۶-۹۴۰) وی اگرچه در پایان کتاب اذعان می‌کند که چنین گنجی در درون خود آدمی نهفته است (عطار ۱۳۸۸ الف: ۶۹۴۹-۶۹۴۱) و خود انسان اصل همه اشیا است، (ریتر ۱۳۷۷، ج ۱: ۳۹) اما معتقد است که این گنج، آسان و بدون رنج به دست نمی‌آید و برای یافتن آن شب و روز باید کوشید. (عطار ۱۳۸۸ الف: ۱۲۲۶-۱۲۱۸) عطار در تبیین این آموزه پند جنید را یادآور می‌شود که به شبلی گفته بود برای به دست آوردن گوهر آشنایی باید قدم از سر بسازی و در بحر ریاضت غرقه شوی؛ زیرا اگر گوهر رایگان به دست تو افتد، ارزش آن را نخواهی شناخت. (همان: ۶۹۵۹-۶۹۵۰)

در انسان‌شناسی عرفانی عطار گنجی به نام «جان» در وجود آدمی نهفته است و هدف اصلی انسان در زندگی رسیدن به آن است. از نظر وی آن‌هایی که از چنین گنجی غفلت کرده و برای یافتن آن کاری نمی‌کنند، مانند کسانی هستند که در کنار دریا تشنه می‌میرند و یا اینکه نشسته بر سر گنج - و بی‌خبر از آن - گدایی می‌کنند، (همان: ۱۷۳۰-۱۷۲۷) اما کسانی نیز هستند که از هر فرصتی برای بالفعل ساختن این ثروت بالقوه بهره می‌جویند. سالک فکرت در مصیبت‌نامه نمونه‌ای آرمانی از این تیپ افراد است که در طلب چنان گنجی دمی نمی‌آساید، می‌دود و می‌شتابد تا پیش از اجل، «تن» را به «جان» بدل کند:

می‌تپید و می‌چخید و می‌پرید می‌کشید و می‌برید و می‌پرید
(همان: ۱۰۷۱)

عطار چنین تکاپویی را کار فکرت می‌خواند و ساعتی از آن را برتر از هفتاد سال طاعت می‌داند. (همان: ۹۴۷-۹۴۹) این تلاش و تکاپو مانند جست‌وجوی طالبی است که مطلوبش را گم کرده است و برای یافتن او نعلینی آهنین برای خود می‌سازد، اما آن کفش آهنین در راه طولانی و پر پیچ و خم طلب، فرسوده و پاره پاره می‌گردد. با این حال او از طلب باز نمی‌ایستد و در این راه چنان پایداری می‌کند که کارش به حیرت و سرگشتگی می‌کشد. (همان: ۳۶۸۶-۳۶۷۹) این کوشش

پایدار صوفیانه در زبان نمادین عطار با بهره‌گیری از اشیاء بی‌جان نیز تصویر می‌شود؛ حرکت پیوسته قلم که - با وضعی نگون‌سار - دمی از کار نمی‌آساید، می‌تواند رمزی از تلاش توأم با سرگشتگی سالک الی‌الله باشد. (عطار ۱۳۸۸ الف: ۲۲۶۰-۲۲۵۷) همچنین حرکت آسیاب برای عارفی چون ابوسعید ابوالخیر نماد سلوک لاینقطع صوفی است که پیوسته در کار است و درد کار دارد؛ طوری که اگر جهان زیر و رو شود، او به کار خود مشغول است. (همان: ۱۷۸۳-۱۷۷۱)

تلاش آدمی؛ عرصه تعلیق و انتظار

تمثیل‌های عطار به وضوح نشان می‌دهد که بدون تلاش سالک، رسیدن به مقصود ناممکن است: طالب گنج باید شب و روز برای یافتن آن بکوشد؛ (همان: ۱۲۲۶-۱۲۱۸ و ۶۹۵۲-۶۹۵۰) کسی که دیدار روی دختر پادشاه را می‌طلبد، باید از خانه برون آید و بر درگاه او بنشیند؛ (همان: ۱۲۳۴-۱۲۳۰) برای رسیدن به آب باید دو گز خاک از زمین برداشت؛ (همان: ۱۷۲۷-۱۷۲۶) برای اشتعال «سوخته»^(۱) باید دائماً آن را «نمازی»^(۲) نگه‌داشت تا به واسطه شراره‌ای که در آن می‌افتد، مشتعل شود؛ (همان: ۱۲۳۷-۱۲۳۵) برای جذب شدن کاه به کهربا، و آهن به آهن‌ربا می‌بایست ناخالصی آن‌ها زدوده شود؛ (همان: ۵۲۰۷-۵۲۰۲) برای به‌دست آوردن گوهر باید با صبر و شکیبایی در دریا غواصی کرد. (همان: ۶۹۵۹-۶۹۵۳)

این تمثیل‌ها در عین حال که بر ضرورت حرکت سالک در رسیدن به مقصود تأکید می‌کند، اما نتیجه این حرکت را با نوعی ابهام و عدم قطعیت گره می‌زند. در این وضعیت سالک نسبت به نتیجه تلاش خود در آینده ناآگاه است، اما در صدد پیش‌بینی آن‌هاست. بنابراین، سالک با آنکه عمل خود را به مثابه یک امکان برای ظهور فضل خدا در نظر می‌گیرد، اما در هر حال اطمینانی از وقوع آن ندارد و همواره در حالتی از انتظار و انکسار به سر می‌برد. از نظر عطار این حالت انکسار موجب می‌شود که سالک در طلب خود بیشتر از آنچه می‌جوید، بیابد. همانطور که در حکایت «پادشاه و خاک‌بیز» زبان عجز خاک‌بیز موجب تفضل غیرمنتظره پادشاه می‌شود:

«خاک‌بیزی وقت سحر خطاب به خدا می‌گفت: خدایا اگر مرا می‌بایست که کار کنم، تا کنون در کار بوده‌ام و اگر سحرگاه بایست عزم کار کرد، اینک پگاه است؛ آنچه بر من بود، به‌جای آوردم و اینک کار با تو افتاده است. پادشاهی که از آنجا می‌گذشت، از این شیوه سخن گفتن خاک‌بیز با خدا، و قتش خوش گشت و بدره‌ای زر در غربال او ریخت و گفت چون تو از سر تسلیم و انقیاد مشغول کار شدی، بیشتر از آنچه که می‌جستی، یافتی.» (عطار ۱۳۸۸ الف: ۲۹۷۷-۲۹۶۹)

مناجات ساده‌دلانه زائری با خدا که پس از اتمام اعمال حج در کنار کعبه می‌گفت: «خدایا هر آنچه تو فرموده بودی به‌جای آوردم و دیگر از من کاری ساخته نیست؛ من آن خویش انجام دادم و اینک منتظر آن توام»، (همان: ۷۳۳۳-۷۳۲۷) بیانگر تعلیق نتیجه عمل انسان به فضل خداست. در چنین تعلیقی، انسان بواسطه عمل، خود را در معرض تفضل الهی قرار می‌دهد و به گفته ریتر عمل بنده آمادگی دریافت عنایت خدا را دارد. (ریتر ۱۳۷۷، ج ۱: ۵۱۲؛ همو ۲۰۰۳: ۳۴۷)

استعداد تعبیری دیگر از تقدیر

در انسان‌شناسی عطار کوشش و ریاضتی که با سرشت ذاتی انسان ناسازگار باشد، راه به جایی نمی‌برد. عطار نمونه چنین کوشش بی‌ثمری را در تلاش طاق‌فرسای نوجوانی ترسیم می‌کند که مادرش او را برای تربیت روحانی به ابوسعید ابوالخیر سپرده تا به مقام صوفی برسد. او با وجود همتی مردانه نمی‌تواند ریاضت‌های دشوار ابوسعید را تحمل کند و در نهایت از صوفی شدن خود منصرف می‌شود:

آن جوان در کار مرد آمد ولیک زرد گشت و ناتوان از ضعف نیک
برگ بی‌برگی و بی‌خویشی نداشت طاق‌خواری و درویشی نداشت

(عطار ۱۳۸۸ الف: ۱۱۹۷-۱۱۹۶)

جوان به ابوسعید می‌گوید: من از تو خواستم تا مرا صوفی سازی، اما تو با ریاضات مهلک، نزدیک بود مرا در دام مرگ بیاندازی. ابوسعید به او می‌گوید: آنگاه که ابوسعید بخواهد صوفی تربیت کند، صوفی او چون تو می‌شود، اما وقتی خدا صوفی تربیت کند، ابوسعید از او پدید آید. (همان: ۱۲۰۲-۱۱۹۵)

گفت چون صوفی نشاند بوسعید صوفی او چون تو باشد ای مرید
 لیک چون صوفی نشاند کردگار لاجرم چون بوسعید آید به‌کار
 (عطار ۱۳۸۸ الف: ۱۲۰۲-۱۲۰۱)

از نظر عطار معانی بالقوه در وجود انسان اگرچه با سعی و کوشش به فعلیت و کمال خود می‌رسد، (همان: ۴۳۸۵؛ فروزانفر ۱۳۷۴: ۴۸۹) اما چنین کمالی صرفاً از کوشش آدمی حاصل نمی‌شود؛ بلکه طبیعت آدمی نیز - که تابعی از مشیت ازلی خداست - باید چنین کمالی را در او اقتضا کند و گرنه تلاش آدمی در این راه عقیم خواهد ماند. عطار این قاعده را با مثال‌های دیگر بیان می‌کند: گنجشک با جدّ و جهد عقاب نمی‌شود و خر با ریاضت اسب نمی‌گردد. این تمثیل‌ها ظاهراً مأخوذ از سخن هجویری است که گفته است در اسب کمالی نهفته است که با ریاضت و تمرین آشکار می‌شود، اما در خر آن صفت وجود ندارد و هرگز با ریاضت نمی‌توان آن را اسب گرداند. (هجویری ۱۳۷۵: ۲۵۷) البته عطار بر سخن هجویری تخصیصی می‌زند و می‌گوید اگر لطف الهی فرا برسد، خر عیسی از صد اسب پیش می‌افتد. (عطار ۱۳۸۸ الف: ۱۲۰۷-۱۲۰۴) فروزانفر این سخن عطار را بدین معنی گرفته است که هر کسی در مرتبه و نوع خود می‌تواند به کمال ممکن خود برسد، (فروزانفر ۱۳۷۴: ۳۰۴) اما می‌توان اینگونه دریافت آنجا که استعداد لازم برای رسیدن به کمال در شخص وجود نداشته باشد، تنها لطف و فیض خدا - که نمودی از تقدیر الهی است - می‌تواند کارساز باشد نه سعی و عمل. در هر حال عطار تأکید می‌کند که تلاش آدمی بدون توانش و استعداد عقیم خواهد ماند:

راست ناید صوفی هرگز به‌کسب خر کجا گردد به جدّ و جهد اسب
 لیک اگر دولت رسد از جای خویش یک خر عیسی بود صد اسب پیش
 جدوجهدت را چو رای دیگر است صوفی کردن ز جای دیگر است
 جد و جهدت بی‌ثوابی کی بود لیک گنجشکی عقابی کی بود
 (عطار ۱۳۸۸ الف: ۱۲۰۷-۱۲۰۴)

عطار در جای دیگر بنا بر مضمون آیه شریفه «كُلُّ يَعْْمَلُ عَلٰى شَاكَلَتِهٖ» (اسراء/ ۸۴) هر انسانی را مستعد عمل و خُلق و خویی ویژه می‌داند. او بر این اساس تمایز عمل حقیقی از عمل تقلیدی را در سازگاری عمل با سرشت عمل‌کننده می‌داند. وی در تقریر این مدعا حکایتی سمبلیک بیان می‌کند:

«هنگامی که حاتم طایی از دنیا رفت، برادرش خواست تا همانند او جود و سخاوت پیشه کند، اما مادرش به وی گفت: چنین کاری از تو بر نمی‌آید؛ زیرا حاتم در خردسالی هنگامی از من شیر می‌خورد که طفلی دیگر همبر او می‌شد و پستان دیگر مرا به دهان می‌گرفت، اما تو هنگام شیر خوردن پستان دیگرم را با دست محکم می‌گرفتی تا طفلی دیگر از آن نخورد. آنکه در طفلی چنان بخلی داشته باشد، در بزرگی چگونه می‌تواند حاتمی کند.» (عطار ۱۳۸۸ الف: ۷۲-۷۱۵۹)

عطار این کمال ذاتی منحصر بفرد را دولت و اقبال مادرزاد می‌نامد:

آنکه در طفلی کند این محکمی کی تواند کرد هرگز حاتمی
... کارها با قوت از بنیاد به دولت و اقبال مادرزاد به
(همان: ۳-۷۱۷۰)

از نظر عطار کوشش‌هایی که با ساختار شخصیتی افراد ناسازگار باشد، راه به جایی نخواهد برد. وی نمونه‌ای از این گونه ناکامی‌ها را در کوشش مردی تصویر می‌کند که از کثرت عبادت خسته شده، اما در عین حال نشانی از حالات ربوبی در خود نمی‌بیند و از آن دلزده می‌شود. (همان: ۴۲۹۵-۴۲۷۸) همچنین چله‌نشینی‌های چهل‌ساله مرید ذوالنون که طرفی از ریاضات خود نبسته (همان: ۲۲۷۲-۲۲۶۱) و عبادت‌های چندین ساله زاهدی که در حسرت ذره‌ای از محبت الهی به سر می‌برد، (همان: ۵۴۱۵-۵۴۱۰) نمونه‌هایی دیگر از این دست کوشش‌های نافرجام است.

رابطه تلاش و تقدیر

عطار تکاپوی سالک در رسیدن به مقصود را با جست‌وجوی گنج مقایسه کرده و معتقد است سالک باید همانند جوینده گنج، شب و روز خود را به کندوکاو سپری کند. در این تمثیل یافته‌شدن گنج نه صرفاً با تلاش شخص، و نه بدون آن حاصل می‌شود. (همان: ۱۲۲۶-۱۲۱۹) این تمثیل یادآور سخن بایزید بسطامی است که معتقد بود حصول چیزی به کوشش بنده نیست، گرچه بدون آن کوشش نیز چیزی حاصل نمی‌شود. (مینوی ۱۳۶۳: ۱۲۷) از نظر عطار در چنین وضعیتی آدمی برای یافتن گنج مدام باید بکوشد، اما زمانی که گنج به او روی نمود، نباید گمان کند که آن را از کوشش خود یافته است:

جهد می‌کن روز و شب در کوی رنج بو که ناگاهی بینی روی گنج
هان و هان گر گنج دین بینی تو «مست» ظن مبر کز جهد تو آمد بدست
زآنکه آنجا جهد را مقدار نیست گنج را جز گنج کس برکار نیست
هر کرا بنمود آن محض عطاست وآنکه را ننمود از حکم قضاست
(عطار ۱۳۸۸ الف: ۱۲۲۹-۱۲۲۶)

در منطق عطار صرف تلاش و کاوش، آدمی را به گنج نمی‌رساند؛ زیرا جایی که گنج وجود نداشته باشد، تلاش جوینده عقیم خواهد ماند. بنابراین، کاوش جوینده، علت گنج نیست بلکه خود گنج، علت گنج است. عطار در ابیات فوق حال جوینده گنج را مست توصیف می‌کند که بیانگر عدم فقدان اراده و اختیار شخص است. او همچنین به جای تعبیر «پیدا کردن»، تعبیر «نموده شدن» را درباره گنج به کار می‌برد. این تعبیر نشان می‌دهد که از نظر عطار کوشش سالک مانند راه رفتن شخص مستی است که در حالت گیجی و ناهشیاری به راه افتاده و ناگاه گنجی را به او نموده‌اند. در این ابیات عطار «یافتن» گنج را ناشی از «نمایاندن» آن می‌داند؛ «نمایاندن» مربوط به لطف حق و تقدیر الهی، و «یافتن» مربوط به کوشش انسان است. در چنین نسبتی «یافتن» انسان تابع «نمودن» خداست، اما همانطور که انکشاف گنج در گرو کاوش شخص است، هدایت حق (لطف الهی) نیز در بطن کوشش بنده آشکار می‌شود.

از نظر عطار لطف و عنایت خدا مصداقی از تقدیر الهی است که کوشش آدمی در تلازم با آن معنا پیدا می‌کند. وضعیت سالکی که بدون کوشش به لطف حق امید بسته، مانند وضع کسی است که درون خانه خود در قعر چاهی نشسته است و با این حال می‌خواهد شاهدختی زیباروی بر او نظر کند. او برای رسیدن به مقصود خود باید از خانه‌اش بیرون رود و بر درگاه او بنشیند تا آن ماه‌چهره بر او نظر کند. آن نظر گرچه فقط با نشستن بر درگاه وی حاصل نمی‌شود، اما بدون آن نیز هرگز رخ نمی‌دهد. (همان: ۱۲۳۴-۱۲۳۰) این ملازمه میان کشش و کوشش در بستر تقدیر الهی، با تمثیل دیگری نیز بیان شده است: کوشش همانند «نمازی داشتن سوخته»،^(۱) و کشش چون شراره‌ای است که در آن می‌افتد و آن را مشتعل می‌سازد. همانطور که شراره سوخته آلوده را مشتعل نمی‌سازد و باید مدام آن را پاک داشت

تا بتواند مشتعل شود، جذبه الهی نیز برای هر شخصی رخ نمی‌دهد و طهارت باطن شرط تحقق آن است. (عطار ۱۳۸۸ الف: ۱۲۳۹-۱۲۳۵) غزالی این نوع ملازمه را با تمثیل دیگری بیان کرده است: «جذبه الهی همچون باران، و کوشش انسان مانند کاشتن و پاک داشتن زمین از علف‌های هرز است.» (غزالی ۱۳۸۶، ج ۴: ۱۳۲) در این تمثیل‌ها کوشش به عنوان «شرط»، و توفیق (تقدیر) به عنوان «علت اصلی» ضرورت پیدا می‌کند.

سلطه گفتمان تقدیرگرایی در مصیبت‌نامه عطار

از نظر عطار هدایت الهی توفیقی است که از لوح محفوظ می‌رسد و عمل خیر آدمی در آمدن آن دخالتی ندارد. وی معتقد است لطف خدا هیچ علتی ندارد و اراده و فعل خدا در ساحتی فراتر از منطق علی و معلولی قرار گرفته است. وی در حکایتی نشان می‌دهد که پذیرفته شدن بندگان در درگاه خدا مربوط به عمل آن‌ها نیست، بلکه ناشی از موهبتی است که خدا آن را در روز ازل مقدر کرده است:

«روزی ذوالنون در زمستانی پُربرف گبری را دید که برف‌ها را می‌رُفت و بر زمین دانه می‌پاشید. ذوالنون از علت کار گبر پرسید. گبر گفت برف همه جا را پوشانده و چینه مرغان را ناپدید ساخته است. این دانه‌ها را برای مرغان می‌پاشم؛ باشد که خدا بر من رحمت کند. ذوالنون به او می‌گوید تو گبر هستی و بیگانه درگاه حقی و خدا این کار را از تو نمی‌پذیرد. گبر از او می‌پرسد اگر نمی‌پذیرد، آیا می‌بیند؟ ذوالنون می‌گوید: آری می‌بیند. گبر می‌گوید: همین که می‌بیند مرا بس باشد. سال دیگر ذوالنون او را در حج می‌بیند که عاشقانه در حال طواف است. او به ذوالنون می‌گوید: تو گراف گفتمی که می‌بیند اما نمی‌پذیرد؛ زیرا او هم دید و هم پسندید و هم پذیرفت. ذوالنون از آن سخن بر می‌آشوبد و خطاب به خدا می‌گوید: تو دوستی خود را ارزان فروختی و به مشتی ارزن گبری چهل‌ساله از گردن او انداختی. هاتقی در سرّ او آواز می‌دهد: اینکه خدا بنده‌ای را به خود می‌خواند یا از خود می‌راند، علتی ندارد و هیچیک از آن دو، بخاطر عمل آدمی نیست و هر چه از آن درگاه می‌رود، بی‌علت است.» (عطار ۱۳۸۸ الف: ۲۱۴۴-۲۱۲۵)

در این نگرش لطف خدا به هیچ وجه ناشی از عمل نیک بنده نیست؛ بلکه عمل نیک انسان ناشی از لطف ازلی خداست. منشأ چنین لطفی از نظر عطار، اراده ازلی خدا در لوح محفوظ است که براساس آن، بندگان را چون خرقانی قبل از خلق شدن

در روز ازل به سوی خدا خوانده می‌شوند: «خرقانی شبی حقّ تعالی را به خواب دید و به او گفت: شصت سال در جست‌وجوی تو بوده‌ام. خدا به او گفت اگر تو شصت سال در طلب من بوده‌ای، من پیش از تو در ازل‌الآزال - آنگاه که تو در عدم بودی - در طلب تو بودم و طلبی که امروز از جان تو برمی‌خیزد، در حقیقت از آن ماست و اگر ما نخست تو را نمی‌طلبیدیم، هرگز چنین طلبی در تو پدید نمی‌آمد.» (عطار ۱۳۸۸ الف: ۷۰۱۵-۷۰۰۳)

این طلب کامروز از جان تو خاست
 نیست هیچ آن تو جمله آن ماست
 گر طلب از ما نبودی از نخست
 کی ز تو هرگز طلب گشتی درست؟
 (همان: ۷۰۱۵-۷۰۱۴)

در چنین نگرشی طاعت و کوشش انسان، در متن تقدیر الهی تحقق می‌یابد، ابراهیم (ع) به سالک فکرت می‌گوید برای رسیدن به مقصود باید عالمی از طاعت با تو باشد، اما بی‌درنگ تصریح می‌کند که انسان زمانی اهل طاعت می‌شود که پیشاپیش او را سعادت‌مند یا دولتی ساخته باشند. از نظر عطار طاعت بنده ناشی از موهبتی است که خدا - نه از سر استحقاق، بلکه به رایگان - برای او مقدر فرموده است. (همان: ۵۳۹۷-۵۳۹۵) عطار همانند میبدی هر کوششی را ناشی از کشش حقّ می‌داند (میبدی ۱۳۷۱، ج ۴: ۱۴۳) و معتقد است اگر خدا بنده‌ای را پیشاپیش سعادت‌مند ساخته باشد، او طاعت پیشه می‌کند، اگر نه ساعتی عبادت نموده و سپس آن را رها خواهد کرد. (همان: ۵۳۹۹-۵۳۹۴) از نظر وی چنین رویه‌ای سنت تغییرناپذیر خداست و از همین روی او کوشش پایدار سالک را در دایره چنین سنتی معنا دار می‌داند:

گر تو باشی دولتی، طاعت کنی
 ورنه طاعت نیز یک ساعت کنی
 چون چنین رفته‌است سنت کارکن
 کار کن اندک مکن بسیار کن
 (همان: ۵۳۹۸-۵۳۹۷)

در این نگاه تقدیرگرا، کوشش و طاعت پسین آدمی نمی‌تواند موجب سعادت پیشین او گردد، بلکه این سعادت پیشین است که موجب طاعت پسین او می‌شود. بنابراین، طاعت و کوشش آدمی، به عنوان تابعی از سرنوشت از پیش تعیین شده وی، ناشی از مشیت الهی و نشانه‌ای از سعادت‌مندی ازلی انسان است. چنین نسبتی میان تلاش انسانی و تقدیر الهی نزد عطار ناظر به الگوی سنتی «سابقه لطف ازل» در اندیشه صوفیان مسلمان است که سخن بایزید بسطامی به بهترین شکل بیانگر این

نوع طرز تفکر است: «در آغاز می‌پنداشتم این من هستم که خدا را یاد می‌کنم و او را می‌شناسم و به او عشق می‌ورزم و او را می‌طلبم، اما چون به نهایت کار رسیدم، دیدم او بوده که مرا یاد می‌کرده و مرا می‌شناخته و به من محبت داشته، مرا می‌طلبیده است.» (ابونعیم اصفهانی، بی‌تا، ج ۱۰: ۳۴)

نتیجه

اگرچه تقدیرگرایی عطار در مصیبت‌نامه با دعوت وی به تلاش منافات ندارد، اما سرنوشت‌باوری افراطی عطار در مصیبت‌نامه از مؤلفه‌های اصلی انسان‌شناسی عرفانی اوست که بیانگر مقدم بودن اراده و عمل انسان به اراده و عمل خداست. در این نگرش «کوشش پسین» انسان، به مثابه تصویری از «اراده پیشین» خدا، تابع تقدیر ازلی، و در حکم سایه آن است. بنابراین، در مصیبت‌نامه عطار رویکرد «تقدیرباوری» نسبت به رویکرد «تلاش» اهمیت و وزن بیشتری دارد. انسان‌شناسی تقدیرگرایانه عطار در مصیبت‌نامه نشان می‌دهد که سعادت - به مثابه عطای محض - دستاورد طاعت و تلاش انسان نیست؛ بلکه تلاش انسان ناشی از سعادت‌مندی اوست. در این نگرش سعادت آدمی در دایره کوشش مندرج نیست؛ بلکه کوشش آدمی در دایره سعادت مندرج است. به سخن دیگر کوشش، انسان را سعادت‌مند نمی‌سازد؛ بلکه سعادت ازلی، انسان را اهل کوشش می‌گرداند. عطار چنین روندی را «سنت لایتغیر الهی»، و تلاش آدمی را در متن چنین سنتی موجه و معنادار می‌داند. کارکرد کوشش سالک از نظر عطار در آنجاست که قوه‌ای از پیش تعیین شده را تحقق می‌بخشد. تمثیل‌های وی نشان می‌دهد که او کوشش انسان را فعلیت‌بخش سعادت بالقوه‌ای می‌داند که از ازل در وجود آدمی نهاده شده است. از همین روی سعی و کوشش زمانی ثمربخش خواهد بود که بنابر تقدیر ازلی، توانش و درون‌داشتی پیشینی به نام «استعداد» در شخص وجود داشته باشد و عطار انسان را به این گونه کوشش فرا می‌خواند. در انسان‌شناسی عرفانی عطار «سعادت» با «استعداد» ارتباط دارد؛ بدین معنی که استعداد آدمی سعادت بالقوه‌ای است که لازم است انسان از طریق کوشش آن را بالفعل گرداند. بنابراین، کوشش انسان مانند فرآوری بر روی یک ماده خام و استخراج فرآورده‌ای مطلوب از آن است و در

صورتی که آن ماده قابل وجود نداشته باشد، فاعلیت و تلاش آدمی برای رسیدن به آن فرآورده بی‌معنا و عقیم خواهد بود.

پی‌نوشت‌ها

- (۱) سوخته پارچه‌ای از جنس پنبه که در قدیم برای افروختن آتش به کار می‌بردند. (دهخدا ۱۳۷۳، ذیل واژه «سوخته»)
- (۲) نمازی داشتن یعنی پاک‌داشتن، تمیز داشتن. (عطار ۱۳۸۸ الف: ۵۴۲، تعلیقه شفیع کدکنی) «نمازی» به معنی طاهر، پاک، پاکیزه و آنچه لایق و سزاوار نمازگزارنده باشد. (دهخدا ۱۳۷۳، ذیل واژه «نمازی»)

کتابنامه

قرآن کریم.

ابونعیم اصفهانی، احمد بن عبدالله. بی‌تا. *حلیه الاولیاء و طبقات الاصفیاء*. ج ۱. قاهره: دار ام‌القراء للطباعة و النشر.

اشعری، ابی‌الحسن علی بن اسماعیل، بی‌تا. *الایانه عن اصول‌الدیانه*. ج ۱. بیروت: دار ابن‌زیدون. پورنامداریان، تقی، ۱۳۸۲. *دیدار با سیمرغ*. ج ۳. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۷۳. *لغت‌نامه*. ج ۱. تهران: دانشگاه تهران.

دهقان، زیبا، ۱۳۹۱. «کشش و کوشش در مثنوی معنوی». *پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد، دانشکده ادبیات دانشگاه اراک*.

ریتز، هلموت، ۱۳۷۷. *دریای جان*. ترجمه عباس زریاب‌خویی و مهرآفاق بایبوردی. ج ۱. چ ۱. تهران: الهدی.

زرین‌کوب، عبدالحسین، ۱۳۸۶. *صدای بال سیمرغ*. چ ۵. تهران: سخن.

سیاه‌کوهیان، هاتف، ۱۳۹۸. «بررسی کارآمدی یا ناکارآمدی جهد در برابر عنایت در منطق‌الطیر عطار نیشابوری»، *فصلنامه علمی پژوهشی ادیان و عرفان*، ۵۲(۲)، صص. ۲۸۱-۲۶۱.

jrm.2020.287644.629976/۱۰,۲۲۰۵۹

سیدان، الهام، ۱۳۹۶. «مفهوم جذبه در نظام معرفتی عرفان اسلامی». *فصلنامه علمی ادیان و عرفان*، ۵۰(۱)، صص. ۴۶-۲۹.

[10.22059/jrm.2018.227503.629659](https://doi.org/10.22059/jrm.2018.227503.629659)

شیمیل، آن‌ماری، ۱۳۷۵. *ابعاد عرفانی اسلام*. ترجمه عبدالرحیم گواهی. چ ۲. تهران: فرهنگ اسلامی.

س ۱۹- ش ۷۲- پاییز ۱۴۰۲- بررسی موازنه دو رهیافت ناسازنما در مصیبت‌نامه عطار / ۲۹

شریفی، محمد، ۱۳۸۹. «کشش و کوشش در آثار عطار نیشابوری». *عرفانیات در ادب فارسی* ۱(۴)، صص. ۹۳-۸۰.

<http://erfaniyat.iauh.ac.ir/article-1-216-fa.html>

عبدالحی، ا.ک.م، ۱۳۶۲. «مذهب اشعری». ترجمه نصرالله پورجوادی و عبدالحسین آذرنگ. *تاریخ فلسفه در اسلام*. به کوشش میرمحمد شریف، ج ۱. چ ۱. تهران: علمی و فرهنگی. عطار نیشابوری، فریدالدین. ۱۳۸۸ الف. *مصیبت‌نامه*. با تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. چ ۴. تهران: سخن.

_____ ، ۱۳۸۸ ب. *منطق‌الطیر*. با تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. چ ۳. تهران: سخن.

_____ ، ۱۳۸۸ ج. *الهی‌نامه*. با تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. چ ۳. تهران: سخن.

_____ ، ۱۳۸۸ د. *اسرارنامه*. با تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. چ ۴. تهران: سخن.

_____ ، ۱۹۰۵ م. *تذکره‌الأولیاء*. به تصحیح رینولد آلین نیکلسون. ج ۱. چ ۱. لیدن: مطبعه لیدن.

عظیمی‌اقدم، مریم و یوسفی‌فام، عالیه، ۱۳۹۱. «فرجام‌شناسی در الهی‌نامه و مصیبت‌نامه عطار نیشابوری». *فصلنامه مطالعات نقد ادبی*، ۶(۲۸)، صص. ۴۳-۱۸.

غزالی، ابوحامد محمد، ۱۳۸۶. *احیاء علوم‌الدین*. ترجمه مؤیدالدین خوارزمی. به کوشش حسین خدیوجم. چ ۱. تهران: علمی و فرهنگی.

غنی‌پور، احمد و اسفندیار، سبیکه، ۱۳۹۲. «مایه‌های عرفانی در قصاید سعدی و مقایسه آن با مصیبت‌نامه عطار». *فصلنامه علمی پژوهشی ادیان و عرفان*. س ۴۶. ش ۲. صص ۱۹۳-۲۲۰.

[10.22059/jrm.2013.51114](https://doi.org/10.22059/jrm.2013.51114)

فروزانفر، بدیع‌الزمان، ۱۳۷۴. *شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری*. چ ۲. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم، ۱۳۷۴. *رساله قشیریه* به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. چ ۱. تهران: علمی و فرهنگی.

مستملی بخاری، اسماعیل، ۱۳۶۳. *شرح‌التعرف لمذهب‌التصوف*. جلد ۱ و ۲. چ ۱. تهران: اساطیر. مهدی‌پور، حسن، ۱۳۹۵. «تعارض نظر و عمل در مسئله جبر و اختیار در اندیشه عطار نیشابوری».

فصلنامه علمی ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. ۱۵(۱)، صص. ۱۸۰-۲۱۴.

<https://doi.org/10.22051/jml.2017.16288.1379>

۳۰ / ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی _____ فاطمه رحیمی - هاتف سیاه‌کوهیان

میبدی، ابوالفضل رشیدالدین، ۱۳۷۱. کشف‌الأسرار و عدة الأبرار. به تصحیح علی‌اصغر حکمت. ج ۴. چ ۵. تهران: امیرکبیر.

مینوی، مجتبی، ۱۳۶۳. احوال و اقوال شیخ ابوالحسن خرقانی. چ ۳. تهران: طهوری.

هجویری، ابوالحسن علی، ۱۳۷۵. کشف‌المحجوب. به تصحیح و ژوکوفسکی و والتین آکسی یریچ. چ ۴. تهران: طهوری.

English Sources

Ritter, Hellmut (2003), *The Ocean Of The Soul Man, the World and God in the Stories of Farid al-Din cAttar*, Translated by John O’Kane with Editorial Assistance of Bernd Radtke, Brill, Leiden: Boston.

References (In Persian)

Abdo al-hay, A. K. M. (1983/1362SH). “*Mazhabe Aš’arī*”. Tr. by Nasro al-llāh Pūr-javādī and Abdo al-hoseyn Āzarang. *Tārīx Falsafe dar Eslām*. With the Effort of Mīr Mohammad Šarīf. 1st Vol. 1st ed. Tehrān: Elmī va Farhangī. Abū-na’īm Esfahānī, Ahmad Ebne Abdo al-llāh. Bitā. *Helyato al-‘ovliyā va Tabaqāto al-asfīyā*. 1st ed. Qāhere: Dāro Omo al-qorā al-tebā’ato va al-našr. Aš’arī, Abī al-hasan Alī Ebne Esmā’īl. (Bitā). *al-abāneh an Osūlo al-dīyāneh*. 1st ed. Beyrūt: Dāro Ebne Zeydūn.

Attār Neyšābūrī Frīdo al-ddīn. (2009/1388SH) A. *Mošibat-nāme*. With corrections and annotations by Mohammad-rezā Šaftī Kadkanī. 4th ed. Tehrān: Soxan.

Attār Neyšābūrī Frīdo al-ddīn. (2009/1388SH) B. *Manṭeqo al-teyr*. With corrections and annotations by Mohammad-rezā Šaftī Kadkanī. 3rd ed. Tehrān: Soxan.

Attār Neyšābūrī Frīdo al-ddīn. (2009/1388SH) D. *Asrār-nāme*. With corrections and annotations by Mohammad-rezā Šaftī Kadkanī. 4th ed. Tehrān: Soxan.

Attār Neyšābūrī Frīdo al-ddīn. (2009/1388SH). C. *Elāhī-nāme*. With corrections and annotations by Mohammad-rezā Šaftī Kadkanī. 3rd ed. Tehrān: Soxan.

Azīmī Aqdam and Yūsefi-fām, Āliyeh. (2012/1391SH). *Farjām-šenāsī dar Elāhī-nāme va Mosibat-nāme Attār Neyšābūrī*. *Quarterly Journal of Literary Criticism Studies*. 6th Year. No. 28. Pp. 18-43. [In Persian].

Deh-xodā, Alī-akbar. (1994/1373SH). 1st ed. Tehrān: University of Tehran.

Forūzān-far, Badī’o al-zamān. (1994/1374SH). *Šarhe Ahvāl va Naqd va Tahlīle Āsāre Šeyx Frīdo al-ddīn Attār Neyšābūrī (A Critique and Analysis of the Works of Sheikh Farid al-din Mohammad Attar Neyshabouri)*. 2th ed. Tehrān: Association of Cultural Works and Stories.

Hojvīrī, Abo al-hassan Alī. (1996/1375SH). *Kašfo al-mahjūb*. Ed. by Zhukovskii, Vladislav Iosifovich and Valentin Alexei Yrich, 4th ed. Tehrān: Tahūrī.

Holy Qor’ān.

Mehdī-pūr, Hassan. (2016/1395SH). *Ta’āroze Nazar va Amal dar ,as’ale-ye Jabr va Extīyār da Andīše-ye Attār Neyšābūrī (The Conflict of Opinion and Action on the Issue of Algebra and Attribution in Attar's Neyshaburi Thought)*. *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University-South Tehran Branch*. 8th Year. No. 15. Pp. 214-180. [In Persian].

Meybodī, Abo al-fazl Rašīdo al-ddīn. (1371/1371SH). *Kašfo al-asrār va Oddato al-abrār*. Ed. by Alī-asqar Hekmat. 4th Vol. 5th ed. Tehrān: Amir-kabīr.

- Mīnavī, Mojabā. (1992/1363SH). *Ahvāl va Aqvāle Šeyx Abo al-hassan Xaraqānī (The Words and moods of Sheikh Abolhassan Kharqani)*. 3rd ed. Tehrān: Tahūrī.
- Mostamalī Boxārī, Esmā'il. (1984/1363SH). *Šarho al-ta'arrof al-mazhabe al-tasavvof*. 1st and 2nd Vol. 1st ed. Tehrān: Asātīr.
- Pūr-nāmdārīyān, Taqī. (2012/1382SH). *Dīdār bā Sīmorq (Meeting The Simorq)*. 3rd ed. Tehrān: Institute of Humanities and Cultural Studies.
- Qanī-pūr, Ahmad and Sabīke Esfandīyār. (2013/1392SH). *Māyehā-ye Erfānī dar Qasāyede Sa'dī va Moqāyese-ye ān bā Mosībat-nāme-ye Attār Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 2nd Year. No. 46. Pp. 193-240. [In Persian].
- Qazālī, Abū Hāmed Mohammad. (2007/1386SH). *Ehyā'e Olūmo al-ddīn*. Tr. by Mo'ayyedo al-ddīn Xārazmī. With the Effort of Hoseyn Xadīv Jam. 1st ed. Tehrān: Elmī va Farhangī.
- Qošīrī. Abo al-qāsem Abdo al-karīm. (1995/1374SH). *Resāle Qošīrī-yeh*. Ed. by Badī'o al-zamān Forūzān-far. 1st ed. Tehrān: Elmī va Farhangī.
- Ritter, Hellmut. (1998/1377SH). *Daryā-ye Jān (The Ocean of The Soul)*. Tr. by Abbās Zaryāb Xoyī and Mehr Āfāq Bāy-būrdī. 1st Vol. 1st ed. Tehrān: al-hodā.
- Šarīfī, Mohammad. (2010/1389SH). *Kešeš va Kūšeš dar Āsāre Attār Neyšābūrī, Erfānīyyāt dar Adabe Fārsī*. 1st Vol. No. 4. Pp. 80-93.
- Sīyāh Kūhīyān, Hātef. (2019/1398SH). *Barrasī-ye Kār-āmadī yā Nā-kār-āmadī-ye Jahd dar Barābare Enāyat dar Manteqo al-teyre Neyšābūrī. Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 2nd Year. No. 52. Pp. 261-281. [In Persian].
- Zarrīn-kūb, Abdo al-hoseyn. (2007/1386SH). *Sedā-ye Bāle Sīmorq (Wing Sound of Simorgh)*. 5th ed. Tehrān: Soxan.

اسطوره «قدر و منزلت سرآغاز» در اندیشه سهراب سپهری

علی اصغر زارعی^D

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد آباءه، دانشگاه آزاد اسلامی، آباءه، ایران

چکیده

در نقد اسطوره‌ای ادبیات معاصر، به جریان قابل توجهی برمی‌خوریم که نویسندگان و شاعران پیرو آن، شیفته برگشت به زندگی انسان‌هایی شدند که پیش از تاریخ و تمدن می‌زیستند. آن‌ها معتقدند هنگامی که بشر از وضعیت «پیشا - اجتماعی» خویش فاصله گرفت، به بی‌اخلاقی دچار گردید و از زمانی که به سوی تمدن حرکت کرد، نوعی عشق به خویشتن را به وجود آورد، که بسیار مصنوعی و بیشتر بر پایه فخرفروشی و حسادت بود. در همین راستا، الگوی «برگشت به سرآغاز» به وجود آمد، که پیروان آن گرایش زیادی به برگشت به دنیای نخستین داشتند. این الگو با عبارت‌های «بازگشت به ریشه» و «رویدن بر ریشه» نیز تعبیر می‌شود. سهراب سپهری که در میان شاعران معاصر، یکه‌تاز این قلمرو است مخاطب را به بازگشت به سرشت نخستین و راستین در آثار خود، فرامی‌خواند. در واقع، این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی، در پی آن است که به بررسی الگوی «برگشت به سرآغاز» در نقد ادبیات معاصر بپردازد، الگویی که از اهمیت بسزایی برخوردار است و نویسندگان، عارفان و شاعران جهان بسیار از این بن‌مایه بهره گرفته‌اند. نتایج پژوهش حاکی از آن است که سهراب سپهری به دنبال رؤیای سرآغاز و خاطره‌های ازلی بوده و تلاش کرده بر فراز شرایط انسان معاصر «به فساد گراییده»، قرار بگیرد و تا جایی که ممکن است، حالت انسان بدوی را تجربه کند؛ انسانی که «در متن عناصر می‌خوایید» و «با فلسفه‌های لاجوردی‌اش خوش بود.»

کلیدواژه: برگشت، طبیعت، سادگی، سرآغاز، تمدن.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۰۲/۲۰

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۲/۰۴/۰۴

Email: zarei95@iaubadeh.ac.ir

مقدمه

«در دستان آفریدگار همه چیز سالم می‌ماند.

در دستان انسان همه چیز دست‌خوش فساد می‌گردد.» (روسو ۱۳۹۶: ۳۳)

در سده‌های شانزدهم، هفدهم و هجدهم، جریانی در جهان غرب ابداع شد که نویسندگان یا شاعر پیرو آن جریان، تلاش می‌کردند به زندگی شبیه به مردم جوامع ابتدایی بازگردند. این جریان واکنشی بود علیه حرکت انسان به سوی تمدنی که به از دست دادن سرشت طبیعی‌اش می‌انجامید. تقدیس ذات انسان به عنوان بخشی از طبیعت و تأکید بر اینکه سرشت نیک، همان فطرت آزاده و نجیب طبیعی است که در مردمان جوامع ابتدایی دیده می‌شود، از ویژگی‌های این آثار بود. این جریان و پیروانش شیفته وحشی‌های ابتدایی، به‌ویژه منش آن‌ها در زندگی خانوادگی، جامعه و مالکیت شدند و به آزادی و عدالت و هستی سعادت‌مندان حسرت می‌خوردند. به همین دلیل «وحشی نیک»^۱ یا «وحشی نجیب»، در قرن هجدهم یکی از واژگان کلیدی ادبیات غرب شد. (الیاده ۱۳۹۰: ۳۹)

این بن‌مایه روایت‌گر سرآغاز زندگی است، زمانی که تمدن، انسان را پای‌بند فساد، تعلقات و عدم امنیت نکرده بود. در این سرنمون، انسان معاصر از بدکنشی‌های زندگی شهری گریزان است و می‌تواند پس از قرن‌ها فقر و فساد و تباهی، دست‌کم در عالم هنر و ادبیات، به دوره‌ی زرین زندگی بازگردد و به شوق اساطیری‌اش برای یکی شدن با طبیعت، جامه‌ی عمل بپوشاند. نویسندگان زیادی در غرب به توصیف و ستایش چنین انسانی که وحشی نیک یا نجیب خوانده می‌شد، پرداخته‌اند.

هدف و ضرورت پژوهش

هدف پژوهش حاضر بررسی «برگشت به سرآغاز» در نقد ادبیات معاصر می‌باشد که از اهمیت بسزایی برخوردار است و نویسندگان، عارفان و شاعران جهان بسیار

از این بن‌مایه بهره برده‌اند. و از این جهت ضرورت دارد تا ضمن شناخت دقیق این درون‌مایه، تأثیر آن بر ادبیات معاصر ایران نیز بررسی شود.

سؤال و روش پژوهش

روش این پژوهش توصیفی - تحلیلی و به صورت تطبیقی انجام شده است. محدوده این پژوهش، هشت کتاب، *اتاق آبی*، *نامه‌ها* و *خاطره‌های سهراب سپهری* است. جستار حاضر در پی پاسخ به پرسش‌های زیر است:

- ۱- سهراب سپهری تا چه اندازه از الگوی «برگشت به سرآغاز» بهره برده است؟
- ۲- موارد همسان در نظام اندیشگانی سهراب با دیگر شاعران، نویسندگان و فیلسوفان که از این کهن‌الگو پیروی کرده‌اند، کدامند؟
- ۳- چه اختلاف‌هایی بین این بن‌مایه، در جهان معاصر با عرفان سنتی وجود دارد و از این بررسی چه نتیجه‌ای به دست می‌آید؟

پیشینه پژوهش

بررسی‌های انجام شده مشخص می‌کند پژوهشگران به بررسی کلیت تأثیر اساطیر در اشعار سپهری پرداخته‌اند و هیچ‌کدام «بازگشت» را به عنوان یک الگوی جهانی و مؤثر در خلق ادبیات جهان، بررسی و تطبیق نکرده‌اند. در این میان، سلمانی‌نژاد (۱۳۹۴)، در مقاله‌ای با عنوان «واکاوی و تحلیل گونه‌های مختلف اسطوره در شعر سهراب»، ضمن بررسی انواع اسطوره‌های ایرانی و غیرایرانی و ارائه آماری مبنی بر درصدهای کاربرد اساطیر توسط سپهری، به این نتیجه رسیده است که سهراب، با اندیشه جهانی و با علاقه‌مندی به اساطیر ملل، بیش از همه ذهنش درگیر اسطوره آفرینش و آغاز جهان بوده است و همچنین توجه وی به نیلوفر، به پیوند اساطیر ایران و هند مربوط می‌شود که نقش نیلوفر در اسطوره آفرینش و آیین بودایی را توضیح می‌دهد.

حکمت (۱۳۸۹)، در مقاله‌ای با عنوان «تجلی اسطوره و برخی کارکردهای آن در شعر سپهری»، به بازتاب برخی از اساطیر در هشت کتاب پرداخته است. وی ظهور

مفاهیم اساطیری را در شعر سپهری، با اصل آفرینش انسان و هستی مرتبط می‌داند و نگاهی معنادار به روزگاران اساطیری دارد.

شمیسا (۱۳۹۹)، در نگاهی به سپهری در تفسیر شعر «مسافر» اشاره‌ای کوتاه به سرآغازهای اساطیری دارد. همچنین در توضیح واژه حماسه، در عبارت درختان حماسی، می‌گوید: حماسه شرح تاریخ قبل از دوران تاریخی است؛ گزارشی از اوضاع و احوال صدر جهان است. درختان حماسی درختان روزگار آغازین جهان و زمانه آفرینش است.

حیدریان‌شهری (۱۳۹۱)، در مقاله‌ای با عنوان «بررسی تطبیقی شهرگزیزی و بدوی‌گرایی، در شعر سهراب سپهری و عبدالمعطی حجازی»، به این نتیجه رسیده است که سروده‌های دو شاعر از یک سو، تصویرگر میل و اشتیاق آنان نسبت به روستا و رؤیایپردازی، برای بازگشت بدان‌جاست و از سوی دیگر بیزاری از شهرنشینی و زندگی شهری است. وی روستا را نماد جهان دست‌نخورده و بهشت گمشده خدا می‌داند، که هر دو شاعر رؤیای رسیدن به آن را در سر می‌پروراند. اسماعیل‌پور (۱۳۹۰)، در زیر آسمانه‌های نور، در گفتاری به نام «بازتاب اسطوره در شعر سپهری»، در توضیح شعر «روی زمین‌های محض» بیان می‌کند که منظور شاعر از زمین‌های محض، زمین‌های اساطیری و نیالوده و صفای باغ اساطیر را بهشت برین است که این شعر به انسان بدوی و اساطیری کهن اشاره دارد. او سهراب را شاعری می‌داند که از مصاحبت آفتاب می‌آید زمانی که انسان با خورشید یکی بود.

اردلانی (۱۳۹۵)، در مقاله‌ای با عنوان «کارکرد اسطوره‌ها در اشعار سهراب سپهری»، ضمن نام بردن از اشخاص و مکان‌های اسطوره‌ای به کار رفته در شعر سپهری، بیان می‌کند که ذهن اسطوره‌گرایی سپهری با آگاهی از معماری اسطوره‌ای، متوجه آغاز هستی است و با تطبیق دادن عهد خود با عصر ظلمت و تاریکی، به توصیف عصر آرمانی مورد نظر خود، پرداخته است.

مرادی (۱۳۸۰)، در معرفی و شناخت سپهری که جستارهایی در مورد سپهری است، در یکی از مقاله‌های این مجموعه، به نام «تصویر در شعر سهراب» از بتول غنی‌زاده تبریزی، به مقایسه اندیشه سپهری با لائوتسه پرداخته است و به این نتیجه

رسیده است که هر دو به طبیعت و قانون طبیعت نظر داشته‌اند و زندگی ساده طبیعی را بدون تجمل و تمدن تجویز می‌کنند. از نظر وی باید همه چیز را به حال خود گذاشت تا جریان طبیعی خود را طی کند و آسیبی به قانون طبیعت وارد نشود.

درواقع، بیشتر پژوهشگران سهراب را شاعری طبیعت‌گرا معرفی کرده‌اند و پژوهشی که طبیعت‌گرایی را شاخه‌ای از «بازگشت به قدر و منزلت آغاز» بدانند و از آن منظر، اندیشه‌های سپهری را بررسی کند انجام نشده است. این در حالی است که بن‌مایه «برگشت به سرآغاز» - از جهان باستان گرفته تا معاصر - یک شگرد بنیادین، در خلق آثار جهان به شمار می‌آید که هیچ یک از پژوهش‌ها به صورت ریشه‌ای و جهانی به آن نپرداخته‌اند.

بحث و بررسی

بن‌مایه «برگشت به قدر و منزلت سرآغاز»، آنقدر قوی و تأثیرگذار بود، که در ادبیات آمریکا مفهومی را به نام «رؤیای آمریکایی» به وجود آورد. وجه مرکزی این کهن‌الگو، ویژگی‌های بهشتی است، که امید به خلق بهشتی دیگر را نه در دنیای دیگر، بلکه در همین دنیا به انسان نوید می‌دهد. این بهشت زمینی جایی نبود، جز سرزمین تازه کشف‌شده آمریکا. درون‌مایه‌های احیای اخلاقی و یکی شدن با طبیعت که از اسطوره عدن سرچشمه می‌گیرند، رگه اصلی در بافت این ادبیات را تشکیل می‌دهد. آمریکا در چشم اروپاییان سرزمین بی‌حد و مرزی بود که می‌توانست پس از قرن‌ها، به بدبختی‌های انسان پایان دهد؛ کشف این سرزمین فرصتی بود برای محقق کردن نیاز اساطیری انسان برای بازگشت به بهشت. حتی در سال ۱۶۵۴ کاپیتان ادوارد جانسون، به مردم خسته از دنیای قدیم انگلستان، اعلام کرد آمریکا همان جایی است که همه می‌خواهند: «همه شما قوم مسیح که در اینجا سرکوبتان می‌کنند، به زندانتان می‌اندازند و با رکیک‌ترین واژه‌ها مسخره‌تان می‌کنند؛ جمع شوید زنان و فرزندان را گرد آرید... بر کشتی سوار شوید... بدانید این همان جایی است که خداوند، آسمانی جدید و زمینی جدید... در آن خلق خواهد کرد...» (گرین و همکاران ۱۳۸۰: ۱۸۷) این درون‌مایه موضوع اصلی ادبیات آمریکا را تشکیل می‌دهد:

«از نامه‌هایی از یک کشاورز آمریکایی اثر کروکور، گرفته تا آثار امرسون، تارو، ویتمن و... همه از این درون‌مایه سود جستند. یکی از نخستین بازتاب‌های این آدم طبیعی در ادبیات غرب شخصیت «نتی بامپو»^۱ قهرمان اصلی «ساگای لدرستاکینگ»^۲ نوشته «جیمز فنیمور کوپر»^۳ است. «نتی با خلوص اخلاقی و معصومیت اجتماعی خود، آشکارا نسخه بدل آدم طبیعی ما قبل تاریخ است. او فرزند برهوت است؛ پیوسته فراری از تأثیرات فسادآور تمدن و مصالحه‌های اخلاقی حوا.» (گرین و همکاران ۱۳۸۰: ۱۸۷)

تارو در *والدن* شیوه‌ای از زندگی سعادت‌مند و سرپناهی برای رستگاری از عصر پریشان‌زده خود را پیشنهاد می‌کند. او توضیح می‌دهد که چرا زندگی ابتدایی در طبیعت را برگزیده و این امید را داشته که خوداندیشی به او در این دوران برای درک بهتر جامعه کمک کند. تجربه تقریباً غیرمتعارف او از زندگی بی‌نهایت ساده، اندیشه سپهری را به یاد می‌آورد که پیوسته مخاطب را به سادگی تشویق می‌کند. در این کتاب عملاً چهار موضوع مرتبط با «برگشت به سرآغاز» بیان می‌شود: ۱- زندگی آلوده به درماندگی است که اکثر انسان‌ها گرفتارش هستند؛ ۲- اقتصاد مسئول این وضعیت است؛ ۳- زندگی ساده نزدیک به طبیعت، شادمانی به همراه دارد؛ ۴- قوانین متعالی تری وجود دارند که با نوعی زندگی زاهدانه، اما لطیف درک می‌شود. انسان با بالا رفتن از نردبان طبیعت، به طور شهودا آن قوانین متعالی را درک می‌کند و در نهایت به مکاشفات عرفانی که در لمحّه‌هایی چند برای او روی می‌دهد، می‌رسد. (تارو ۱۳۹۵: ۶) همان که سپهری می‌گفت: «نردبانی که از آن عشق می‌رفت به بام ملکوت...» (سپهری ۱۳۷۷: ۲۸۲)

روسو نیز دغدغه بازگشت به سرآغاز را داشته و از دنیای متمدن روی‌گردان بوده است. وی *امیل* را با این عبارت آغاز می‌کند: «در دستان آفریدگار همه چیز سالم می‌ماند؛ در دستان انسان همه چیز دست‌خوش فساد می‌گردد.» (رسو ۱۳۹۶: ۳۳) اندیشه‌های او در زمینه‌های ادبی، سیاسی و جامعه‌شناسی، تأثیر زیادی بر

1. Natty Bampopo

2. Leatherstocking saga

3. James Fenimore Cooper

معاصران گذاشته است. یکی از پایه‌های تفکر سیاسی روسو بر این پایه استوار بود که: «وضعیت طبیعی، توسط جامعه مدنی تباه شده است، انسان آزاد آفریده شده است، اما همه جا در بردگی به سر می‌برد. بعضی‌ها خود را صاحب اختیار دیگران می‌دانند، حال آنکه خود از آن‌ها برده‌ترند... در وضعیت طبیعی قبل از آنکه جامعه مدنی به وجود آید، تقوا، سعادت و استقلال، حکومت می‌کرد.» (شومین و همکاران، ۱۳۸۰: ۱۸) او انسان طبیعی را این‌گونه می‌دید که: «زیر درخت بلوطی سیر می‌کند، از نخستین چشمه‌ای که در دسترس است آب می‌نوشد و تشنگی خود را فرو می‌نشاند، در زیر همان درختی که به او غذا داده است، بستر خود را پهن می‌کند؛ بدین ترتیب تمام نیازهای او برآورده شده است. زمین به باروری طبیعی اش مشغول است و جنگل‌های وسیعی بخش عظیمی از آن را پوشانده است...» (همان: ۱۹)

روشن است که همه شاعران و نویسندگان با جریان بازگشت به سرآغاز هم‌داستان نیستند. بسیاری هستند که به تمدن، - اگر از آن اخلاقی استفاده شود، به دیده احترام می‌نگرند. خود سپهری نیز بیان می‌کند دنیا در ما ذخیره می‌شود و نگاه ما به فراخور این ذخیره است و از همه جای آن آب می‌خورد. وقتی که به این گنار بلند نگاه می‌کنم، حتی آگاهی من از سیستم هیدرولیکی یک هواپیما، در نگاهم جریان دارد. البته هدف این مقاله بیان مخالفت‌هایی که با این جریان ادبی شده است، نیست؛ روشن است که هر جریان ادبی، موافق و مخالف‌هایی دارد. ولی برای روشن شدن موضوع به یک نمونه اشاره می‌شود. بسیاری به روسو به خاطر نظریه تأثیر ویرانگر تمدن و وحشی نجیب، حمله کرده‌اند؛ آن‌ها باور دارند، تمدن باعث فساد نمی‌شود بلکه این انسان‌ها هستند که از این دستاوردها سوءاستفاده می‌کنند. نامه ولتر به روسو، یک نمونه است:

«آقا، من کتاب جدیدتان بر ضد نوع بشر را دریافت کردم؛ هرگز کسی این اندازه ذکاوت به خرج نداده که بخواهد ما را بدل به حیوانات کند. انسان وقتی کتاب شما را می‌خواند بی‌اختیار هوس می‌کند چهار دست و پا راه برود». روسو پاسخ می‌دهد: «آقا، من ابداً از شما خوشم نمی‌آید. شما تمام بدی‌هایی را که بیش از هر چیز دیگر ممکن بود به من لطمه بزند در حق من، یعنی در حق شاگرد و هواخواه پرشورتان روا داشتید؛ از شما متنفرم چون این طور خواستید؛ از آن بیشتر به عنوان

یک انسان نیز از شما متنفرم، انسانی که برای دوست داشتن شما، اگر شما می‌خواستید از هر کس دیگر شایسته‌تر بود.» (شومین و همکاران ۱۳۸۰: ۱۸)

امروزه وقتی حرص و طمع انسان‌ها را برای بدست آوردن سود می‌بینیم، که چه‌گونه موجب ایجاد ثروت‌های بیهوده و بدبختی‌های واقعی در سراسر جهان شده است، متوجه می‌شویم روسو حق داشت، به فساد جامعه مدنی حمله کند. آن‌چنان که سپهری می‌گفت: «من ندیدم دو صنوبر را با هم دشمن / من ندیدم بیدی سایه‌اش را بفروشد به زمین / رایگان می‌بخشد نارون سایه خود را به کلاغ.» (سپهری ۱۳۷۷: ۲۸۵)

سپهری با عباراتی مانند: «قانون آب»، «قانون گیاه»، «قانون زمین»، «قانون چمن»، «قانون درخت» و... با روسو در این امر همداستان است که:

«در وضعیت طبیعی، قانون طبیعی حاکم است حتی در طبیعت، انسان فقط در سایه قانون طبیعت که بر همه چیز حاکم است آزاد است. روسو بر این باور بود که جامعه، انسان‌ها را فاسد و تباه می‌کند... انسان‌ها هر چه بیشتر به دور هم جمع شوند، به همان اندازه هم بیشتر فاسد می‌شوند.» (همان: ۹) روسو می‌گوید: «این آشکارا خلاف قانون طبیعت است که گروه بسیار کوچکی از آدم‌ها تا سر حد اشباع از همه امکانات زندگی برخوردار باشند، حال آنکه اکثریت قریب به اتفاق مردم از ضروری‌ترین وسایل ادامه زندگی محروم‌اند.» (شومین و همکاران ۱۳۸۰: ۱۸) این‌گونه است که سپهری هم‌ندا با روسو و دیگران می‌گوید:

«من درباره آنچه که نیست، ولی مایلم که باشد، صحبت می‌کنم. دنیا پر از بدی است و من شقایق تماشا می‌کنم. روی زمین میلیون‌ها گرسنه است. کاش نبود. ولی وجود گرسنگی، شقایق را شدیدتر می‌کند و تماشای من ابعاد تازه‌ای می‌گیرد.» (سپهری ۱۳۹۸: ۲۵)

اساطیر و سرآغاز

قبل از آنکه الگوی رؤیای آمریکایی، در غرب به وجود بیاید، این الگو به شکل اساطیری در جهان باستان وجود داشته است و احتمالاً برخی از نویسندگان غرب، بدون اطلاع از آن، رؤیای آمریکایی را آفریدند. به همین دلیل نویسنده ایتالیایی

کوچی یارا^۱ می گوید: «وحشیان نیک پیش از کشف شدن، ابداع شدند.» این ابداع چیزی جز از نو ارزش بخشیدن به اسطوره‌های بسیار کهن تر؛ یعنی اسطوره بهشت زمینی و اهالی آن در زمان‌های آغازین نبود، که به شکلی ریشه‌ای دنیوی گشته بود. (الیاده ۱۳۸۲: ۳۹) به همین دلیل است که یونگ می گوید:

«ما در فرایند تمدن دیواری محکم و نفوذناپذیر میان خودآگاهی خود و عمیق‌ترین لایه‌های غریزی روانی مان بنا کرده‌ایم. خوشبختانه ما لایه‌های غریز اساسی خویش را از دست نداده‌ایم، ولی این پدیده‌های غریزی تنها به شکل نمادین بروز می کنند. بنابراین، همیشه قابل شناسایی نیستند.» (یونگ ۱۳۸۴: ۶۵)

جامعه آمیخته با طبیعتی که در سرآغازها رواج داشت، با شروع کشاورزی و مالکیت، در دام افتاد، دامی به نام تجمل. با فراوانی گندم و منابع غذایی، گروه‌های انسانی، از چادرنشینی دست کشیدند و در اقامت‌های فصلی و حتی دائمی ساکن شدند. با افزایش جمعیت به گندم بیشتری نیاز بود، رقابت بر سر کشت بیشتر گندم فشرده‌تر و تهیه گندم، بیش از پیش، طاقت فرسا می شد. هیچ‌کس نمی دانست، چه اتفاقی دارد می افتد هرچه تلاش می کردند، تا اصلاحاتی در شیوه کار اعمال کنند و زندگی را ساده کنند، برعکس این اصلاحات، بار سنگینی بر گرده کشاورزان قرار می داد. (هراری ۱۳۹۷: ۹۰)

انبار کردن غله در سال‌های پرمحصول، دزدان و شریران را به وجود آورد، ناگزیر نیازهای دیگری مانند کشیدن دیوار و گماشتن نگهبان و... به وجود آمد. بدبختانه انسان وقتی می دید که برنامه تلاشش نتیجه عکس می دهد از کشاورزی دست نکشید؛ چون مدت‌ها طول می کشید تا این تغییرات روی دهد و جامعه را متحول کند، آن موقع هم دیگر کسی به خاطر نمی آورد که مردم، پیش از این، به شیوه دیگری زندگی می کردند و دلیل دیگر اینکه افزایش جمعیت و نیاز به غذای بیشتر، تا حدی پل‌های پشت سر را خراب کرده بود که راه برگشتی نبود؛ «تله، انسان را در خود می فشرد.» انسان خود را برده غلات کرد و در تمام عمر خود کوشید تا غله یا گندم بهتری کشت کند، اما در این بین گندم بود که سود می کرد،

نه انسان؛ چرا که هر روز ژن گندم بهتر و بهتر می‌شد. این معامله‌ای بود که انسان با غلات کرد، اما معامله‌ای که زیان‌ده بود. عبارت جالبی که هراری برای این معامله بین انسان و غلات به کار می‌برد، «توافق فاوستی» است که به شخصیت اصلی افسانه دکتر فاوست که بنا بر افسانه‌ها روحش را در ازای جوانی و قدرت، به شیطان فروخت، اشاره دارد. (هراری ۱۳۹۷: ۱۴۰)

چنان‌که در تاریخ می‌بینیم رؤیای زندگی راحت‌تر، به محنت بیشتر منجر می‌شد و البته این آخرین بار نبود. این همان چیزی است که نسل به نسل برای بشر اتفاق افتاد، تا به ما رسید. چه بسیار جوانانی که برای یک زندگی خوب و مرفه تلاش می‌کنند، اما آنچه در عمل اتفاق می‌افتد، قسط‌های وام‌های کلان مسکن و خودرو و... است و فرزندان که به مدرسه می‌روند و نیازهای بسیار دارند که باید برآورده شوند. آن‌ها بیش از پیش کار می‌کنند و به بردگی ادامه خواهند داد. (همان: ۱۳۴)

لوکرتیوس^۱ در مورد پیشرفت و ایجاد تمدن با بدبینی می‌گوید: همه چیز در همه جا یکی است. به سخن دیگر وی بر این باور بود که انسان طی قرن‌ها موفق به پیشرفت شده است، اما این پیشرفت، فقط در وسایل روی داده است نه در مقاصد: «تغییر هرچه باشد، شیء باز همان شیء است که بود.» پس تمدن تنها وسایل را پیشرفت داده و از تغییر غایات عاجز بوده‌اند. رومیان نه تنها به آینده بدبین بودند، بلکه آنچه را که می‌ستودند کارهای گذشته بود. هوراس^۲ و بسیاری از فلاسفه دوران باستان، گذشته را ستایش می‌کردند و از فساد عصر خود می‌نالیدند و از لذت‌ها و تجملات عصر خود یا به سخن دیگر از دام تجمل روی گردان بودند. (دورانت ۱۳۸۸: ۲۷۴) هوراس بر این باور بود که پاک‌ترین زندگی انسان طبیعی را در میان وحشی‌ها، دیده است. وی حسرت یک زندگی سالم و ساده را در دل طبیعت داشت. حتی آرمان‌گرایان و آرمان‌شهرگرایان رنسانس، از دست رفتن دوره طلایی را گناه تمدن می‌شمردند. (الیاده ۱۳۸۲: ۴۱)

افزون بر مواردی که گفته شد بن مایه «برگشت به آغاز» در خاور دور هم قابل بررسی است. لائوتسه^۱ بنیان‌گذار فلسفه و مذهب تائوئیسم، بهترین راه رستگار بودن را درست زیستن می‌دانست؛ یعنی زندگانی هماهنگ با طبیعت، و بازگشت به حالت سادگی آغازین. در نظر او حالت روانی کودکانه معیاری برای راه طبیعی زندگانی است. او احساس می‌کرد که: «کودکان با دانش محدود و خواهندگی‌های اندک و تماس با جهانی که از روشنی نیفتاده به دایره نزدیک‌ترین تا بزرگ‌ترها.» (چو جای ۱۳۸۷: ۱۱۹) همان‌گونه که سپهری بارها از اهمیت کودکی در آثارش صحبت کرده است:

«شاخه مو به انگور/ مبتلا بود./ کودک آمد/ جیب‌هایش پر از شور چیدن.../ ای بهار جسارت/ امتداد تو در سایه کاج‌های تأمل/ پاک شد./ کودک از پشت الفاظ/ تا علف‌های نرم تمایل دوید/ رفت تا ماهیان همیشه/ روی پاشویه حوض/ خون کودک پر از فلس تنهایی زندگی شد.» (سپهری ۱۳۷۷: ۴۴۲)

پس چیزهایی را که بزرگ‌ترها به آن‌ها اهمیت نمی‌دهند و یا چون زمان درازی است که از آن‌ها دور شده‌اند و دیگر نمی‌توانند آن‌ها را درک کنند، کودکان باید حضور همیشه آن‌ها را اعلام کنند: «یک نفر باید از این حضور شکبیا با سفرهای تدریجی باغ چیزی بگوید/ یک نفر باید این حجم کم را بفهمد/ دست او را برای تپش‌های اطراف معنی کند/... کودکی رو به این سمت می‌آید.» (همان: ۴۳۸) بادبادک که یکی از لوازمات دوران کودکی است در شعر سهراب حضوری پررنگ دارد: «چقدر روی بام‌های کاه‌گلی نشسته بودم/ دویده بودم/ بادبادک به هوا کرده بودم.» (همان: ۱۹)

لائوتسه همچنین بر آن بود که دانش سودی ندارد، این‌ها نتیجه ساختگی بودن زندگی هستند، نه راه طبیعی؛ در کل دیدگاه کتاب و کتاب‌خوانی را نفی می‌کرد. همان‌گونه سپهری نیز توصیه می‌کرد: «باید کتاب را بست/ باید بلند شد/ در امتداد

وقت قدم زد/ گل را نگاه کرد/ ابهام را شنید/ باید دوید تا ته بودن.» (سپهری ۱۳۷۷: ۴۲۶) فلسفه چین باستان، درباره دانش می‌گوید: دانش گذشتگان به کمال بود. چگونه؟ نخست اینکه از وجود اشیا آگاه نبودند. این کامل‌ترین دانش‌هاست و چیزی بر آن نتوان افزود. (چو جای ۱۳۸۷: ۱۱۹)

نمونه‌های «برگشت به سرآغاز» در اشعار سپهری

دیدگاه سپهری بسیار ساده و روشن است. در عصر سود و مالکیت، در زمانه‌ای که همه تلاش‌ها صرف دست‌یابی به پیشرفت‌های مادی می‌شود، سپهری همراه با روسو، لائوتسه، ویتمن و... ما را به قانون طبیعت دعوت می‌کند. در آثار سپهری گرایش روشنی به هستی‌شناسی بدوی را نشان می‌دهد و به صورت مستقیم یا غیرمستقیم دنبال یک الگوی مثالی است. وی بر این باور است که تمام بدبختی انسان مدرن، بریدن از سرآغاز، طبیعت و دل‌کندن از هندسه ساده و یکسان نفس‌هاست، اما انسانی که در طلب سود و پول، از طبیعت ساده خود دور افتاده است، پیداست که عاطفه را از دری دیگر می‌راند.

سپهری شاعری است که از مصاحبت آفتاب می‌آید، به همین دلیل هنوز در سفر است و با قایقی که در آب‌های جهان شناور است، هزارها سال است سرود زنده دریانوردهای کهن را به گوش روزنه‌های فصول می‌خواند و پیش می‌راند. سفری به سوی سرآغاز و طبیعت، آن‌چنان که آدرس آن را در شعر «نشانی» می‌خوانیم: خانه دوست کجاست؟ خانه دوست، جایی، جز پای فواره جاوید اساطیر زمین نیست، جایی جز صمیمیت سیال فضا و جایی جز کوچه‌باغ سبزتر از خواب خدا نیست. در ته آن کوچه، کودکی از کاجی بلند بالا رفته، که می‌توانیم نشانی خانه دوست را از او بپرسیم. کودک سرآغاز و کودکی انسان است. در شعر «صدای پای آب» آشکارا از نزدیکی به آغاز زمین می‌گوید:

«من به آغاز زمین نزدیکم/ نبض گل‌ها را می‌گیرم/ آشنا هستم با سرنوشت تر آب، عادت سبز درخت.../ روح من در جهت تازه اشیا جاری است./ روح من کم سال است/ روح من گاهی از شوق سرفه‌اش می‌گیرد.» (سپهری ۱۳۷۷: ۲۸۶)

تلاش سپهری همراه شدن با آهنگ و آغاز زمین و برگشت به دنیایی است، که در زمانی ازلی و بدوی رخ داده است. او همانند پیروان بودا که تولدها را به یاد می‌آورند، آغاز زمین را به یاد می‌آورد و به آن نزدیک است. وی هم‌صدا با کریشنا^۱ که می‌گفت: «تمام هستی‌های گذشته را می‌شناسد.» با سرآغاز نزدیکی داشت و یا به سخن دیگر می‌تواند با تولد جهان هم‌عصر شود؛ یعنی زمانی که هستی و زمان، نخستین بار تجلی یافت. در عرفان سنتی از آن به عنوان روز ازل و الست یاد می‌شود.

کم‌سالی روح شاعر، به انسان بدوی و کودکی تاریخ انسان اشاره دارد. این انسان بیشتر پای‌بند غریزه است، برخلاف انسان مدرن که بیشتر از خودآگاه خویش یاری می‌طلبد، کودک ناخودآگاهانه به طبیعت نزدیک است، همان‌گونه که انسان نخستین، به طور غریزی با طبیعت همراه است. کودک از گرفتاری‌های تعلقی و تعلیلی وابسته به نیازهای مادی به دور است؛ چنان‌که انسان نخستین نیز در دوره زرین، رفتاری این‌گونه داشته است. به همین دلیل است که سهراب خود را به آغاز زمین نزدیک می‌داند. نبض گل‌ها را می‌گیرد، اجازه می‌دهد غریزه پی بازی برود و بلوغ زیر هر بوته که خواست بیتوته کند؛ اجازه می‌دهد به احساسی که مربوط به دنیای پردیسی و آغاز زمین است، هوایی بخورد:

«روی زمین‌های محض/ راه برو تا صفای باغ اساطیر/ حرف بزن! حوری تکلم بدوی.» (همان: ۴۲۰) زمین محض همان زمین سرآغازی و نیالوده است، صفای باغ اساطیر نیز بهشتی است آغازین، که از دست رفته است. سهراب با روح همزاد خود در پی بازگشت و رسیدن به چنین سرزمینی است؛ سرزمینی که همراه با افسانه‌ها و عصر نخستین است. (اسماعیل پور ۱۳۹۰: ۱۶۲) در شعر «غربت» می‌گوید: «کوه

نزدیک من است / پشت افراها، سنجدها/ و بیابان پیداست / سایه‌هایی از دور، مثل تنهایی آب، مثل آواز خدا پیداست.» (سپهری ۱۳۷۷: ۳۵۲)

گاهی سپهری به جای «سراغاز» عبارت «در آن وقت» را هم به کار برده است: «زندگی در آن وقت یک بغل آزادی بود...». در کشف الاسرار میبیدی، در داستان هاییل و قابیل نیز به عبارت «در آن وقت» اشاره شده است: «قابیل بترسید از آن آواز و از میان خلق بگریخت و با وحوش بیابان بیامیخت و در آن وقت، وحش بیابان با آدمی متانس بود، و وحشی نبودند.» (میبیدی ۱۳۶۱: ۹۷) این موضوع مربوط می‌شود به همان کهن‌الگوی سراغاز که سپهری و بسیاری دیگر در پی رسیدن به آن بودند. «آن وقت» که میبیدی به آن اشاره‌ای مبهم می‌کند، حکایت از خویشاوندی انسان نخستین، با طبیعت و حیوانات دارد، که بر اثر اندیشه‌ای اهریمنی از دست رفته است. میبیدی خیلی خلاصه در مورد دوستی انسان با طبیعت و حیوانات، پیش از گناه قابیل سخن می‌گوید؛ چرا که یکی از ویژگی‌های جهان آغازین، مانوس بودن انسان با حیوان است. در این دوره حیوانات از انسان نمی‌رمیدند. (زارعی و مظفری ۱۳۹۵: ۸۲) شاید به همین دلیل است که پیوسته سهراب مرغی را فرا می‌خواند که از روبه‌رو شدن با شاعر پروا می‌کند: «حرف‌ها دارم/ با تو ای مرغی که می‌خوانی نهان از چشم/ و زمان را با صدایت می‌گشایی/ در کجا هستی نهان ای مرغ/ هر کجا هستی، بگو با من/ روی جاده نقش پایی نیست از دشمن/ آفتابی شو/... از چه دیگر می‌کنی پروا؟» (سپهری ۱۳۷۷: ۶۹)

عبارت در آن وقت، همان زمان ازلی و اسطوره‌ای است، زمانی است که انسان با خورشید هم‌صحبت بوده است: «من از مصاحبت آفتاب می‌آیم...» افزون بر این، سپهری از عبارت «روزی که» نیز استفاده کرده است: «روزی که دانش لب آب زندگی می‌کرد/ انسان در تنبلی لطیف یک مرتع/ با فلسفه‌های لاجوردی خوش بود.» (همان: ۴۲۳)

در شعر «دوست»، می‌خوانیم: «با تمام افق‌های باز نسبت داشت/ و لحن آب و زمین را چه خوب می‌فهمید.../ همیشه کودکی باد را صدا می‌زد...» چنان‌که دیدیم، فهمیدن لحن آب و زمین، از ویژگی‌های سراغاز است. باد در شعر سپهری

س ۱۹- ۷۲- پاییز ۱۴۰۲- اسطوره «قدر و منزلت سرآغاز» در اندیشه سهراب سپهری / ۴۷

خاطره‌انگیز است، شاعر به دنبال کودکی باد است؛ یعنی برگشت به نخستینه‌ها. آن‌جا که پاکی و صداقت است و کودکانه. (دباغ ۱۳۹۴: ۳۷)

شعر «به باغ هم سفران»، شعر دیگری است که ویژگی‌های نگاه به سرآغاز را دارد. شعری است که با تمام عناصر طبیعت نسبت و مخاطب را به دوری از عصر آهن، سنگ، سیمان و برگشت به نخستینه‌ها دعوت می‌کند، به مخاطب خود نوید می‌دهد در صورتی که با طبیعت یکی شود او را در سرآغاز یک باغ بنشانند:

«صدا کن مرا / صدای تو خوب است / صدای تو سبزینه آن گیاه عجیبی است / که در انتهای صمیمیت حزن می‌روید... / در ابعاد این عصر خاموش / من از طعم تصنیف در متن ادراک یک کوچه تنهاترم / بیا تا برایت بگویم چه اندازه تنهایی من بزرگ است. / در این کوچه‌هایی که تاریک هستند / من از حاصل ضرب تردید و کبریت می‌ترسم / من از سطح سیمانی قرن می‌ترسم / بیا تا ترسم من از شهرهایی که خاک سیاشان چراگاه جرثقیل است / ... و آن وقت من، مثل ایمانی از تابش «استوا» گرم / تو را در سرآغاز یک باغ خواهم نشانید.» (سپهری ۱۳۷۷: ۳۹۴)

در شعر «مرغ معما»، می‌خوانیم: «ره به درون می‌برد حکایت این مرغ / آن‌چه نیاید به دل، خیال فریب است / دارد با شهرهای گمشده پیوند / مرغ معما در این دیار غریب است.» (همان: ۲۰)

این شعر، *دستان غربت غربی سهروردی* را به یاد می‌آورد. شاعر هم‌درد با مرغ معما از غربی در این دیار صحبت می‌کند، اما مرغ معما ساکت و پاک است و خاموشی‌اش با شاعر در پیوند است؛ چرا که آن‌چه در آن چشم‌هاست نقش هوس نیست. این مرغ مانند شاعر تنهاست؛ چون هم‌آهنگ صدای او صدا و رنگی نیست، او مانند شاعر با شهرهای گم شده پیوند دارد: «شهر من کاشان نیست / شهر من گم شده است...» (همان: ۶۹)

شاید مهم‌ترین شعر سهراب که مستقیم و بدون ابهام از عصر پردیسی و آغازین صحبت کرده شعر از «آب‌ها به بعد» باشد:

«روزی که دانش لب آب زندگی می‌کرد / انسان در تنبلی لطیف یک مرتع / با فلسفه‌های لاجوردی خوش بود / در سمت پرنده فکر می‌کرد / با نبض درخت، نبض او می‌زد / مغلوب شرایط شقایق بود / مفهوم درشت شط، در قعر کلام او

تلاطم داشت / انسان در متن عناصر می‌خوابید / نزدیک طلوع ترس بیدار می‌شد. (سپهری ۱۳۷۷: ۴۲۳)

کودکی سرشارترین، ناب‌ترین، صادقانه و صمیمی‌ترین بخش زندگی آدمی است، دوران اسطوره نیز برای انسان به طور کلی چنین وضعیتی دارد. «روزی که دانش لب آب زندگی می‌کرد»؛ یعنی هنگامی که دانش بشری بسیار ساده و ابتدایی بود. «تنبلی لطیف یک مرتع» نشان زندگانی نخستین است که آدمی هنوز به دوره کار، کشاورزی، صنعت و در کل تمدن وارد نشده بود. «فلسفه‌های لاجوردی» اشاره به تفکر اسطوره‌ای و پیشا - اجتماعی دارد که از نگاه به آسمان لاجوردی، حاصل می‌شود و همه چیز را به آسمان نسبت می‌دهد. انسان نخستین، به عنوان یک پرنده فکر می‌کند. در متن عناصر می‌خوابد؛ یعنی هیچ احساس جدایی میان خود و طبیعت، نمی‌کند. ولی کم‌کم، رشد و تکامل و بروز تفکر، در مفصل ترد لذت می‌پیچد و آدمی را از خوشی‌های ابتدایی محروم می‌کند. دیگر نمی‌تواند به سادگی هم‌چون پرنده‌ای، عروج کند و خود را به آسمان پیوند بزند. تمدن، زانوی عروج را خاکی می‌کند:

«اما گاهی آواز غریب رشد، در مفصل ترد لذت می‌پیچید / زانوی عروج خاکی می‌شد / آن وقت، انگشت تکامل / در هندسه دقیق اندوه، تنها می‌ماند.» (همان: ۴۲۳)

انسان در عصر پردیسی که از آن به عنوان کودکی وی یاد می‌شود، از نردبان دانش، که سپهری تعبیر «نردبان خطا» را برای آن دارد، بالا رفته و وزن لبخند ادراک کم می‌شود: «کودک آمد میان هیاهوی ارقام... / کودک از پله‌های خطا رفت بالا / ارتعاشی به سطح فراغت دوید / وزن لبخند ادراک کم شد.» (همان: ۴۴۲)

شعر «مرگ رنگ»، از فراموشی افسانه شگفتن گل‌های رنگ صحبت می‌کند و تأکید دارد که بدون هیچ حرفی باید از این سرزمین عبور کرد، تا به سرزمین رؤیا رسید: «رؤیای سرزمین / افسانه شگفتن گل‌های رنگ را / از یاد برده است / بی حرف باید از خم این ره عبور کرد / رنگی کنار این شب بی‌مرز مرده است.» (همان: ۵۶)

شعر «فانوس خیس» حال و هوای یک دنیای پردیسی و سرآغازی را به خوبی توصیف می‌کند. پریان که قهرمانان دوره پردیسی هستند، توجه شاعر را به خود جلب می‌کنند، در این دنیای سرآغازی زمزمه‌های شب، شاعر را مست می‌کند.

س ۱۹- ۷۲- پاییز ۱۴۰۲- اسطوره «قدر و منزلت سراغاز» در اندیشه سهراب سپهری / ۴۹

پنجره رؤیا گشوده می شود، اما پس از پایان شب، رؤیا و حال از بین می رود و سالک مدرن دچار قبض و بسط عارفانه می شود: «روی علف‌ها چکیده‌ام / من شب‌نم خواب‌آلود یک ستاره‌ام... / نگاهم با رقص مه‌آلود پریان می چرخد / ... زمزمه‌های شب پژمرد / رقص پریان پایان یافت.» (سپهری ۱۳۷۷: ۷۹)

شعر «نزدیک آی» یکی شدن با طبیعت و ترس‌انگیز بودن هستی و «رنج بودن» و جهان آغشته با نام و مسما را توضیح و تفسیر می دهد:

«بشتاب / ... مرا بدان سو بر به صخره برتر من رسان / که جدا مانده‌ام... / تو را دیدم شور عدم در من در گرفت / و بیندیش که سودایی مرگم... / دوست من هستی ترس‌انگیز است / به صخره من ریز / مرا در خود بسای که پوشیده از خزّه نامم.» (همان: ۱۹۴)

شعر «بی‌راه‌ای به آفتاب»، این شعر جدایی از زمان پردیسی را بیشتر آشکار می کند:

«برگردیم که میان ما و گل برگ، گرداب شکفتن است... / ما جدا افتاده‌ایم و ستاره هم‌دردی از شب هستی سر می زند... / برویم از سایه نی، شاید جایی، ساقه آخرین / گل برتر را در سبد ما افکند.» (همان: ۲۰۱)

چنانکه از عنوان شعر «در سفر آن سوها» بر می آید، شاعر نوستالژی آن سوها را بازگو می کند: «دوری، تو از آن سوی شقایق دوری / در خیرگی بوته‌ها کو سایه لبخندی که گذر کند؟ / از شکاف اندیشه، کو نسیمی که درون آید؟» (سپهری ۱۳۷۷: ۲۰۷)

در شعر «همه سیمایا»، شاعر تلاش می کند بر فراز شرایط فعلی انسان؛ یعنی انسان به فساد گراییده، قرار گیرد و دیگر بار وارد حالت انسان نخستین، که بدون اندیشه و دانش، زندگی بی‌دردسری داشت، شود. در این شعر می بینیم که اندیشه، مانند پیچکی، ستون مهتابی شاعر را فرو بلعیده است. مهتابی قسمتی از ساختمان‌های قدیمی است که شاعر انس و الفت ویژه‌ای به آن دارد؛ مهتابی ایوان جلوی خانه‌های قدیمی است که در تابستان در آن جا می خوابند؛ فضای بدون سقفی است که بالاتر از سطح حیات قرار می گیرد. دیوارهای این فضا نماسازی می شود و به این ترتیب به ایوانی شباهت پیدا می کند که سقف آن را برداشته‌اند. این فضا

معمولاً از سه طرف بسته و از جهت چهارم به فضای باز مشرف است. (بلالی اسکویی و عسکری‌خسروی ۱۴۰۰: ۱۳) سپهری در مورد مهتابی می‌گوید: «آن مهتابی آجری با خوشه‌های بنفش گلی که هرگز نامش را یاد نگرفتم، بر چه بسیار نوسان‌های من سرانگیز است؛ روی این مهتابی سایه روشن را زیسته‌ایم؛ درد و لذت را زندگی کرده‌ایم. چگونه می‌توان گفت حالت‌هایی که در آن جریان یافته برشی است از زیست ما؟ نه این موج تا پایان ما کشیده خواهد شد.» (سپهری ۱۳۹۸: ۹۸)

اما با گذشتن از دوران کودکی و بالا رفتن از نردبان اندیشه، مهتابی و ستون‌هایش در حال متروکه شدن هستند. به همین دلیل: «کنار نرده مهتابی ما کودکی بر پرتگاه وزش‌ها می‌گیرد». (سپهری ۱۳۷۷: ۲۱۰) اما کجا و در چه دیاری این مهتابی آن‌چنان که باید درک می‌شود؟ پاسخ: «ای همه سیماها! در خورشیدی دیگر، خورشیدی دیگر.» (همان: ۲۱۰)

«در سرای ما زمزمه‌ای، در کوچه ما آوازی نیست/ شب، گلدان پنجره ما را ربوده است/ پرده ما، در وحشت نوسان خشکیده است/ این‌جا، ای همه لب‌ها! لبخندی ابهام جهان را پهن می‌دهد/ پرتو فانوس ما، در نیمه‌راه، میان ما و شب هستی مرده است/ ستون‌های مهتابی ما را، پیچک اندیشه فرو بلعیده است.../ ای همه کودکی‌ها! بر چه سبزه‌ای ندویدیم، که شب‌نم اندوهی بر ما نقشاند؟/...کنار نرده مهتابی ما، کودکی بر پرتگاه وزش‌ها می‌گیرد./ در چه دیاری آیا، اشک ما در مرز دیگر مهتابی خواهد چکید؟/ ای همه سیماها! در خورشیدی دیگر، خورشیدی دیگر.» (همان: ۲۱۰)

در شعر «چند»، نیز واژه‌های «آنجا»، «بهشت»، «خدا» و «درها»، کلیدواژه‌های برگشت به آغاز هستند. سپهری تلاش دارد از این دنیای مدرن و عصر آهن و فولاد و جرتفیل، وارد حالت انسان نخستین که در اسطوره‌های بهشت توصیف شده‌اند شود: «آنجا نیلوفرهاست، به بهشت، به خدا درها است.» (همان: ۲۲۱)

شاعر در شعر «تا»، از شهر گم‌شده صحبت می‌کند. شهری که در «کوی فراترها» و در «دره دیگرها»، سراغ آن را می‌گیرد. این شهر با بی‌سویی و بی‌هایی، مشخصات جهان مینوی را ارائه می‌کند. شهری که از سنگ و خاکی دیگر ساخته شده است، نمونه‌های مینوی را به تصویر می‌کشد و تلاش دارد با توصیف شهرهایی ورای

زمان و مکان این جهانی، تا اندازه‌ای به وضعیت بهستی و مینوی انسان نخستین بازگردد و از شرایط عمومی و عادت‌زده عبور کند و دوباره وارد جهان مینوی یا بهستی نخستین شود.

«بالارو! بالارو! بند نگه بشکن، وهم سیه بشکن / آمده‌ام، آمده‌ام، بوی دگر می‌شنوم، باد دگر می‌گذرد / روی سرم بید دگر، خورشید دگر / شهر تو نی، شهر تو نی / می‌شنوی زنگ زمان: قطره چکید از پی تو، سایه دوید / شهر تو در کوی فراترها، دره دیگرها / ... می‌شنوم آواز درخت... / شهر تو رنگش دیگر خاکش، سنگش دیگر / ... شهر تو در جای دگر، ره می‌بر با پای دگر / آمده‌ام، آمده‌ام، پنجره‌ها می‌شکفند / کوچه فرو رفته به بی‌سویی، بی‌هایی، بی‌هوئی...» (سپهری ۱۳۷۷: ۲۴۷)

در شعر «قر او»، می‌خوانیم: «در آ که کران را برچیدم، خاک زمان رفتم، آب نگر» پاشیدم / در سفالینه چشم، «صدبرگ» نگه بنشاندم، بنشستم... / یک هیچ ترا دیدم، و دویدم / آب تجلی تو نوشیدم، و دمیدم...» (همان: ۲۵۲)

در این شعر از برچیدن کران و رفتن خاک زمان صحبت می‌کند. بی‌کرانگی که از ویژگی‌های صورت‌ها و دنیای مثالی است، در اشعار سپهری بسامد بالایی دارد. بی‌کرانگی مستلزم بی‌جایی، بی‌مکانی و بی‌جانگی است. این دنیا، دنیای کرانمند و پایست زمان و مکان است. یک نوع نگاه سپهری به هستی، نگاهی حیرتمند و بی‌تعیین و بی‌کرانه از هستی است. واژه هیچ و عدم، واژه‌هایی در پیوند با سرآغاز هستند، هم‌چنان که مفهوم هیچ و عدم، غایت سلوک معنوی و پای نهادن در وادی عدم است. سپهری نیز از هیچ همین مفهوم را در نظر دارد. پس کران برچیدن، کران‌سوزی را سفارش می‌کند، تمام تجربه‌های این دنیا که گرفتار زمان و مکان است، کران‌مند است. سپهری تلاش دارد این کران را تبدیل به عدم کند و به آغاز زمین برسد. همان‌گونه که عطار می‌خواست با کران‌سوزی به بی‌جهتی برسد و به دنبال آن به روز الست دست بیابد. سپهری پس از آن می‌گوید: «آب نگر پاشیدم»؛ یعنی شستن چشم‌ها و جور دیگر دیدن؛ به سخن دیگر همان «ما هیچ، ما نگاه.» پس هیچ در اینجا، عدم و هیچ به معنی نیستی نیست، آن‌چنان که عدم در شعر

مولوی نیز به معنی نیستی نیست، بلکه تداعی‌کننده ارتباط گمشده پاک و بی‌تعینی است که در دنیای کرانمند دست‌یافتنی نیست. (دباغ ۱۳۹۸: ۸۶)

شعر «مسافر»، یکی از بی‌نظیرترین اشعار، در خصوص برگشت به دنیای پردیسی است. شعری که پر از تلمیح، استعاره و تشبیه است. در این منظومه، مسافر نمادی از برگشتن و متحول شدن است که از مصاحبت آفتاب می‌آید. کلیدواژه‌های بسیاری در این منظومه است که به دنیای پردیسی اشاره دارد: «من»، «مسافر قایق»، «هزارها سال است»، «عکس پیکر دوشیزه‌ای در آب نیفتاد»، «دست بدوی او»، «در ابتدای خطیر گیاه‌ها»، «به روی هیچ نشستیم» و...

«هنوز در سفرم / خیال می‌کنم / در آب‌های جهان قایقی است / و من، «مسافر قایق»، هزارها سال است / سرود زنده دریاوردهای کهن را / به گوش روزنه‌های فصول می‌خوانم... / کجا نشان قدم، ناتمام خواهد ماند / ... سفر مرا به در باغ چند سالگی ام برد... بدی تمام زمین را فرا گرفت / هزار سال گذشت / صدای آب تنی کردنی به گوش نیامد / و عکس پیکر دوشیزه‌ای در آب نیفتاد... / و موسم برکت بود / و زیرپای من ارقام شن لگد می‌شد / زنی شنید / کنار پنجره آمد نگاه کرد به فصل / در ابتدای خودش بود / و دست بدوی او شبنم دقایق را / به نرمی از تن احساس مرگ برمی‌چید / در ابتدای خطیر گیاه‌ها بودیم... و در کدام زمین بود / که روی هیچ نشستیم / و در حرارت یک سیب دست و رو شستیم / ... و من مسافر، ای بادهای همواره / مرا به وسعت تشکیل برگ‌ها ببرید / مرا به کودکی شور آب‌ها برسانید... دقیقه‌های مرا تا کبوتران مکرر / در آسمان سپید غریزه اوج دهید / و اتفاق وجود مرا کنار درخت / بدل کنید به یک ارتباط گمشده پاک / و در تنفس تنهایی / دریچه‌های شعور مرا به هم بزنید / روان کنیدم دنبال بادبادک آن روز / مرا به خلوت ابعاد زندگی ببرید / حضور هیچ ملایم را / به من نشان بدهید.» (سپهری ۱۳۷۷: ۳۰۳)

شاعر یکی شدن با طبیعت و رجوع به جهان پردیسی را موسم برکت می‌داند. عبارت «زنی که در ابتدای خودش بود» به آغاز جهان اشاره دارد؛ به پاکی و سادگی دنیای آغازین که به عصر صنعت و جرثقیل آلوده نشده است. دست آن زن بدوی است؛ یا به عبارتی وحشی نجیب است. در جای دیگر این شعر می‌گوید: «در ابتدای خطیر گیاهان بودیم»، می‌بینیم که دوباره از ابتدا و آغاز صحبت می‌کند؛ این ابیات به نوعی وجد شاعر را بیان می‌کند که می‌تواند برای لحظه‌ای هم که شده،

حضور هیچ ملایم و بی‌کرانگی ابدی را دریابد. چنان‌که می‌دانیم در زمان سرآغاز، ارتباط با آسمان راحت بود و برخی مواقع گیاهی یا درختی، زمین را به آسمان پیوند می‌داد، تا انسان بتواند به آسمان عروج کند. این سفرها تلاش دارند، شرایط آغازین یا مینوی را مهیا کنند. برای این سالکان، مهم این است که دوباره بتوانند، ارتباط انسان با طبیعت را برقرار کنند. سپهری نیز از ارتباط گم شده پاک، بین انسان و درخت صحبت می‌کند. در این شعر، مصرع‌ها و مفاهیمی وجود دارند، که همگی دنیای پردیسی را روایت می‌کند. عبارت‌هایی مانند: «کودکی شور آب‌ها»، «آسمان سپید غریزه»، «بادبادک آن روز»، «خلوت ابعاد زندگی»، «حضور هیچ ملایم» و... شاعر درخواست دارد وی را به جهان غریزه، به کودکی شور آب‌ها، به خلوت ابعاد زندگی و به هیچ یا همان بی‌کرانگی، که از لوازمات دنیای نخستین است برگردانند. وی در حالتی میان حیرت و شگفتی و شاید خلسه در جست‌وجوی از میان بردن شرایط متمدن امروز و پا گذاشتن به دنیای بی‌کران و سرشار از غریزه نخستین است.

این شعر روایت رویدادی است که در زمان شگرف بدایت رخ داده است و از آغاز هستی گفت‌وگو می‌کند. به سخن دیگر، تفسیر پرسش‌های ازلی است. ذهن سپهری به سوی روایت‌هایی کشیده می‌شود که از آغاز آفرینش سخن می‌گویند. او که با جهان اساطیری انس دارد، با برداشتی نو از اسطوره‌ها و نزدیک کردن اشعارش به ساختار روایی اسطوره، آن‌ها را بازسازی می‌کند. (اردلانی ۱۳۹۵: ۲۲)

در شعر «ندای آغاز»، عنوان این شعر گویای همه چیز است؛ برگشت به آغاز و دعوت به آغاز. صدای ناشناس در متون رمزی و تأویلی، مربوط به عالم غیب و مرگ است، صدایی که از اعماق وجود خود شخص بیرون می‌آید. این صدا یک آرکی‌تایپ است؛ یک تکرار کهن و سرچشمه آن، محتویات ذهن ناخوابگاهی جمعی است. (شمیسا ۱۳۹۹: ۲۴۳) از صدای فراخواننده چندین بار در اشعار سهراب سخن به میان آمده است: «پشت تبریزی‌ها غفلت پاکی بود که صدایم می‌کرد/ چه کسی با من حرف می‌زد؟ دورها آوایی است که مرا می‌خواند.» (سپهری ۱۳۷۷: ۳۹۰)

این برگشت به آغاز شرح سفری است، که واژه‌ها از توصیف آن عاجزند؛ همان «وسعت بی‌واژه» که همواره سالک را فرامی‌خواند. واژه حماسی در درختان حماسی، عصر پردیسی را توصیف می‌کند، سفری در فراسوی زمان و مکان: «کفش‌هایم کو؟/ چه کسی بود صدا زد: سهراب؟/ بوی هجرت می‌آید: / باید امشب بروم / ... و به سمتی بروم / که درختان حماسی پیداست / رو به آن وسعت بی‌واژه که همواره مرا می‌خواند.» (سپهری ۱۳۷۷: ۳۹۰)

شعر «پشت دریاها»، «هم‌چنان خواهم راند / هم‌چنان خواهم خواند: / دور باید شد، دور / مرد آن شهر اساطیر نداشت. / ... در آن پنجره‌ها رو به تجلی باز است / ... دست هر کودک ده ساله شهر، شاخه معرفتی است... / خاک، موسیقی احساس تو را می‌شنود / و صدای پر مرغان اساطیر می‌آید در باد.» (همان: ۳۶۲)

سپهری دنبال آرمان‌شهری است که پنجره‌های آن شهر رو به تجلی باز است. آنچه در اندیشه نهفته در بن‌مایه «بازگشت به مبادی آغازین» اهمیت دارد، نخستین ظهور یا اولین تجلی هر چیزی است، نه ظهورهای بعدی. به همین دلیل راویان و شاعران این مکتب، همیشه با احترام از آغازها یاد می‌کنند. در چنین شهری است که صدای پر مرغان اساطیر در باد می‌آید. (الیاده ۱۳۹۱: ۴۹)

شعر «شب تنهایی خوب»، «گوش کن دورترین مرغ جهان می‌خواند / شب سلیس است و یک‌دست و باز / شمعدانی‌ها / و صدا دارترین شاخه فصل، ماه را می‌شنوند / ... و بیا تا جایی، که پر ماه به انگشت تو هشدار دهد / و زمان روی کلوخی بنشیند با تو / و مزامیر شب اندام تو را، مثل یک قطعه آواز به خود جذب کنند.» (سپهری ۱۳۷۷: ۳۷۱)

همان‌گونه که پیش ازین نیز گفته شد، صدای ناشناس در متون رمزی و تأویلی مربوط به عالم دیگری است. اینجا نیز سهراب مخاطب را به گوش کردن و دیگرگونه دیدن دعوت می‌کند. از نمادهای دیگری که در این شعر استفاده شده بی‌زمانی است. شاعر به ما سفارش می‌کند با طبیعت یکی بشویم و تا جایی ادامه دهیم که به بی‌زمانی برسیم آن‌چنان که «زمان روی کلوخی بنشیند با تو...» (همان: ۳۷۱)

شعر «از سبز به سبز»، «من در این تاریکی / در گشودم به چمن‌های قدیم / به طلاهایی که به دیوار اساطیر تماشا کردیم / من در این تاریکی ریشه را دیدم...» (سپهری ۱۳۷۷: ۳۸۸) در گشودن به چمن‌های قدیم و دیوار اساطیر، و از همه مهم‌تر، دیدن ریشه‌ها یا به عبارتی دیدن آغازها، به روشنی در این شعر به تصویر کشیده شده است. پیش ازین نیز گفتیم که نام دیگر این بن‌مایه «برگشت به ریشه» یا «رویدن بر ریشه» است. (داد ۱۳۸۵: ۲۱۲)

در شعر «اینجا پرنده بود»، سپهری از دوره‌ای می‌سراید، که بشر از خواستن آزاد است، دانش را دنبال نمی‌کند، ادراک در یک برگ، خلاصه می‌شود؛ همه چیز را به جریان طبیعی خودش وا می‌نهد؛ از قوانین مصنوعی و ساختگی نهادهای بشری خبری نیست؛ انسان خویش را با جریان طبیعت هماهنگ و سازگار می‌کند. سپهری مدام آن روزگار را فرامی‌خواند:

«... پیش از این یعنی / روزگاری که انسان از اقوام یک شاخه بود / روزگاری که در سایه برگ ادراک / روی پلک درشت بشارت / خواب شیرینی از هوش می‌رفت / از تماشای سوی ستاره / خون انسان پر از شمش اشراق می‌شد / ای حضور پریروز بدوی! / ای که با یک پرش از سر شاخه تا خاک / حرمت زندگی را / طرح می‌ریزی! / من پس از رفتن تو لب شط / بانگ پاهای تند عطش را می‌شنیدم.» (سپهری ۱۳۷۷: ۴۲۹)

در شعر بالا عبارت «ای حضور پریروز بدوی» قابل توجه است. به باور وی دانش گذشتگان به کمال بود؛ چرا که با طبیعت هماهنگ بود، اما پس از رفتن حضور پریروز بدوی، داوری و مالکیت و... در میان آمد و پیش‌داوری‌های بشری پدیدار شد و بدویت از میان رفت و سپهری پس از آن لب شط بانگ پاهای تند عطش را می‌شنود. سپهری مانند شمن‌ها که از سرآغاز خاطره داشتند؛ خاطره‌های دوره آغازین را تعریف و توصیف می‌کند.

در شعر «متن قدیم شب»، واژه قدیم و عبارت «ای سرآغازهای ملون!» قابل توجه است. در این شعر نیز سپهری دانش و تمدن را سبب سرگردانی انسان و دوری وی از طبیعت و سادگی می‌داند. عبارت «در علفزار پیش از شیوع تکلم» بسیار زیبا به کار رفته، زمانی که انسان دچار محدودیت زبان نبود و اشیا نام نداشتند.

به همین دلیل است که شاعر در پی این است که نام را از اشیا بستاند: «نام را بازستانیم از ابر / از چنار / از پشه / از تابستان.» (همان: ۲۹۸) پیام سهراب این است که اطلاعات ما درباره اشیا جزئی است و از ماهیت اصلی اشیا بی‌خبریم، ما فکر می‌کنیم اشیا مطابق عقل ما ساخته شده است؛ به همین دلیل برخورد ما با اشیا برخوردی صرفاً از سر عادت است. به قول اسپینوزا: «آنچه را عقل ما بد می‌داند در مقایسه با قوانین کلی طبیعت بد نیست؛ بلکه از آن جهت بد است که با قوانین طبیعت خاص ما سازگار نیست.» (دورانت ۱۳۸۹: ۹۸)

قراردادهای انسانی و عادت است که به آدم فرمان می‌دهد هر چیزی را چه جور ببیند. به همین دلیل است که شوپنهاور می‌گوید: «جهان تصور من است.» منظور از این جمله آن است که ساختمان اندام‌های حسی و مغز انسان موجب می‌شود، که جهان به شیوه‌ای خاص و در محدوده‌ای خاص ادراک شود، که با واقعیت جهان یکی نیست. به سخن دیگر ما فقط می‌توانیم نمود اشیا را درک کنیم، نه آنچه واقعاً هستند. بنابراین، شناختن و ارزش‌گذاری بر روی پدیده‌ها و اینکه می‌گوییم اسب حیوان نجیبی است و کبوتر زیبا است، ولی کرکس زیبا نیست، به ساختمان حسی و ذهنی انسان‌ها بسته است. (شوپنهاور ۱۴۰۰: ۱۰) بنابراین، جهان هر کس به شیوه نگرش خود او وابسته است، اینکه ما قناری را بهتر از کرکس می‌دانیم، صرفاً یک نگاه انسانی است، ولی در ذات طبیعت، قناری بر کرکس برتری ندارد. پس به همین دلیل است که «در زمان پیش از طلوع هجاها محشری از همه زندگان بود» در عبارت «ای هراس قدیم...» به نهی خداوند اشاره دارد که بشر نخستین را از نزدیک شدن به درخت معرفت و دانش دور کرد. در این دیدگاه دیدم که چقدر دانش و آگاهی مورد طعن قرار گرفته است:

«ای میان سخن‌های سبز نجومی / برگ انجیر ظلمت... / ای هراس قدیم / در خطاب تو انگشت‌های من از هوش رفتند / امشب / دست‌هایم از شاخه اساطیری / میوه می‌چینند / امشب / هر درختی به اندازه ترس من برگ دارد / جرأت حرف در هرم دیدار حل شد / ای سرآغازهای ملون / چشم‌های مرا در وزش‌های جادو حمایت کنید / من هنوز / موهبت‌های مجهول شب را / خواب می‌بینم / من هنوز / تشنه

آب‌های مشبک هستم / دگمه‌های لباسم رنگ اوراد اعصار جادو است / در علف‌زار
پیش از شیوع تکلم / آخرین جشن جسمانی ما بپا بود. / من در این جشن موسیقی
اختران را / از درون سفالینه‌ها می‌شنیدم / و نگاهم پر از کوچ جادوگران بود. / ای
قدیمی‌ترین عکس نرگس در آینه حزن / جذبه تو مرا هم‌چنان برد / تا هوای
تکامل؟ / ... در زمان‌های پیش از طلوع هجاها / محشری از همه زندگان بود. /
(سپهری ۱۳۷۷: ۴۳۳)

در همان شعر می‌گوید: «من که تا زانو در خلوص سکوت نباتی فرورفته بودم /
دست و رو در اشکال شستم.» (همان: ۴۳۴)

در شعر «این جا همیشه تیه»، از عبارت «ابتدای خدا» استفاده کرده است و برای
ریگزار، صفت عقیف را آورده است: «ظهر بود / ابتدای خدا بود / ریگزار عقیف /
گوش می‌کرد / حرف‌های اساطیری آب را می‌شنید.» (همان: ۴۵۲) در این درگاه
اساطیری است که شاعر «مشتاق ترسیم یک باغ پیش از خسوف است.» همان‌گونه
که تا کنون دیدید، یکی از مهم‌ترین تعلقات ذهنی سپهری، برگشت به آغاز و ادوار
کهن پیش از شیوع تکلم است؛ زیرا آن دوران، دوران اصالت است و هنوز اشیا
آلوده به شائبه دانش نشده‌اند و هر چیز خودش است.

نتیجه

بررسی آثار بسیاری از نویسندگان و شاعران نشان می‌دهد، که ناخودآگاه انسان،
هنوز رؤیای سرآغاز و زندگی پرديسی را از دست نداده است. اشعار پیروان این
مکتب به‌ویژه «سپهری» سند ارزشمندی است برای مطالعه انسان معاصر که
اشتیاقش را به سرآغازها، فاش می‌سازد. آنچه اهمیت دارد این است که انسان
معاصر خاطره‌های زمان اساطیری را گرامی می‌دارد. بازگشت به ابتدا به معنی
بازگشت به سطح پست‌تر زیست‌شناسی نیست، بلکه برگشت به یک زندگی معنوی
و سرشار از احساس، بدون معامله‌گری و سوداگری است. سپهری می‌خواهد
احساس نیرومند و قوی کودکانه را در وجود خویش و شاید انسان زنده کند، دست
در گردن حس بیندازند و به غریزه مجال بازی بدهد. وی به همراه اهالی این مکتب
در پی برانداختن زمان به وسیله تقلید از نمونه‌های ازلی و تکرار کارکردهای مثالی

است. طرفداران این مکتب برین باورند که پیشرفت انسان مدرن بیشتر اصلاح روش‌ها و وسایل است نه بهبود اهداف و مقاصد. به همین دلیل است که انسان روز به روز در دام تجمل‌گرفتاری می‌شود. سپهری هم‌راه و هم‌گام با بسیاری از فلاسفه، نویسنده و شاعر باستان تا روزگار خویش، منظره رجعت ابدی را شرح می‌دهد. برگشت به منزلت آغازین بیشتر به آن عواطف ژرفی تعلق دارد، که زمانی در انسان انگیخته می‌شود که اشتیاق یکی شدن با هستی و ابدیت و به سخن دیگر یکی شدن جز با کل را در بر دارد. تمام تلاش شمن‌ها، عارفان، سالکان و... بازیابی آغازی است، که سهراب از آن به عنوان «آغاز زمین»، «سرآغازهای ملون»، «زمان‌های پیش از طلوع هجاها»، «علف‌زار پیش از شیوع تکلم» و... یاد کرده است. با بررسی آثار سپهری می‌توان به این نتیجه رسید که سپهری شاعری است که از ابتدای آفرینش می‌آید.

کتابنامه

- اردلانی، شمس‌الحاجیه، ۱۳۹۵. کارکرد اسطوره‌ها در اشعار سهراب سپهری، فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. ۱۲(۴۲)، صص. ۲۵-۱۳.
- 20.1001.1.20084420.1395.12.42.1.4
- اسماعیل‌پور، ابوالقاسم، ۱۳۹۰. زیر آسمان‌های نور. چ ۳. تهران: قطره.
- الیاده، میرچا، ۱۳۸۲. اسطوره. رؤیا. راز. ترجمه رؤیا منجم. چ ۳. تهران: علم.
- _____، ۱۳۹۱. اسطوره و واقعیت. ترجمه مانی صالحی علامه. چ ۲. تهران: کتاب پارسه.
- _____، ۱۳۹۰. اسطوره بازگشت جاودانه. ترجمه جلال ستاری. چ ۳. تهران: طهوری.
- بلالی‌اسکویی، آزیتا و محمد، عسکری خشوئی، ۱۴۰۰. «کاربست مهتابی در مسجد-مدرسه‌های دوره قاجار، دوماهنامه علمی تخصصی پژوهش در هنر و علوم تخصصی»، ۶(۱)، صص. ۲۸-۱۳.
- تارو، هنری دیوید، ۱۳۹۵. والدن. ترجمه سید علی‌رضا بهشتی شیرازی. چ ۱. تهران: روزنه.
- داد، سیما، ۱۳۸۵. فرهنگ اصطلاحات ادبی. چ ۲. تهران: مروارید.
- دباغ، سروش، ۱۳۹۴. در سپهر سپهری. چ ۲. تهران: نگاه معاصر.
- _____، ۱۳۹۸. نبض خیس صبح. چ ۲. تهران: بنیاد سهروردی.
- دورانت، ویلیام، ۱۳۸۸. تاریخ فلسفه. ترجمه عباس زریاب خویی. چ ۲۲. تهران: علمی و فرهنگی.

- س ۱۹- ش ۷۲- پاییز ۱۴۰۲- اسطوره «قدر و منزلت سراغاز» در اندیشه سهراب سپهری / ۵۹
- _____، ۱۳۸۹. *لذات فلسفه*. ترجمه عباس زریاب خویی. چ ۲۲. تهران: علمی و فرهنگی.
- حکمت، شاهرخ. ۱۳۸۹. تجلی اسطوره و برخی کارکردهای آن در شعر سهراب سپهری، نشریه اندیشه‌های ادبی، ۲(۶)، صص. ۱۵۹-۱۴۷.
- حیدریان شهری، احمدرضا، ۱۳۹۱. بررسی تطبیقی شهرگزیزی و بدوی‌گرایی در شعر سهراب سپهری و عبدالمعطی حجازی، نشریه زبان و ادبیات عربی. ۱۰(۶)، صص. ۶۲-۳۹.
- 10.22067/JALL.V4I6.16281
- روسو، ژان زاک، ۱۳۹۶. *امیل*. ترجمه غلام‌حسین زیرک‌زاده. چ ۲. تهران: ناهید.
- زارعی، علی‌اصغر و علی‌رضا، مظفری، ۱۳۹۵. بررسی بن‌مایه تنزل‌آغازین با نگاهی به تفسیر کشف الاسرار و عده‌الابرار، نشریه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب، ۱۲(۴۲)، صص. ۶۸-۳۴.
- سپهری، سهراب، ۱۳۷۶. *اتاق آبی*. چ ۳. تهران: سروش.
- _____، ۱۳۷۷. *هشت کتاب*. چ ۲۱. تهران: کتابخانه طهوری.
- _____، ۱۳۹۸. *هنوز در سفرم*. به کوشش پریدخت سپهری. چ ۵. تهران: فرزانه روز.
- سلمانی‌نژادمهرآبادی، ساغر، ۱۳۹۴. واکاوی و تحلیل گونه‌های مختلف اسطوره در شعر سهراب سپهری، نشریه ادبیات پارسی، ۵(۲)، صص. ۱۳۸-۱۱۵.
- شمیسا، سیروس، ۱۳۹۹. *نگاهی به سپهری*. چ ۱. تهران: مروارید.
- شوینهاور، آرتور، ۱۴۰۰. *در باب حکمت زندگی*. ترجمه محمد مبشری. چ ۱۴. تهران: نیلوفر.
- شومین، ژراژ، ۱۳۸۰. *قراردادهای اجتماعی*. ترجمه مرتضی کلانتریان. چ ۲. تهران: آگه.
- گرین، ویلفرد و همکاران، ۱۳۸۰. *مبانی نقد ادبی*. ترجمه فرزانه طاهری. چ ۲. تهران: نیلوفر.
- مرادی‌کوچی، شهناز، ۱۳۸۰. *معرفی و شناخت سهراب سپهری*. چ ۱. تهران: قطره.
- میبدی، ابوالفضل، ۱۳۶۱. *کشف الاسرار و عده‌الابرار*. به اهتمام علی‌اصغر حکمت. چ ۱. تهران: امیرکبیر.
- ونیرگ‌چای، چوچای، ۱۳۸۷. *تاریخ فلسفه چین*. ترجمه ع. پاشایی. چ ۱. تهران: نگاه معاصر.
- هراری، یوال. نوح، ۱۳۹۷. *انسان خردمند*. ترجمه نیک گرگین. چ ۱۲. تهران: فرهنگ نشر نو.
- یونگ، کارل گوستاو، ۱۳۸۴. *انسان و سمبول‌هایش*. ترجمه محمود سلطانیه. چ ۵. تهران: جامی.

References (In Persian)

- Ardalānī, Šams al-hājīyyeh. (2018/1395SH). *Kār-karde Ostūrehā dar Aš'āre Sohrāb Sepehrī* (The function of myths in Sohrab Sepehri's poems). *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 12th Year. No. 42. Pp. 13-25. Doi: 20.1001.1.20084420.1395.12.42.1.4
- Balālī Oskūyī and Āzītā & Mohammad Askarī Xošūyī. (2021/1400SH). *Kārbaste Mahtābī dar Masjed- Madresehā-ye Dowre-ye Qājār*. *The second specialized scientific journal of research in specialized arts and sciences*. 6th Year. No. 1. Pp. 13-28. [In Persian].
- Chojai and Vīrang Jai. (2008/1387SH). *Tārīx Falsafe-ye Ćīn (The Story Of Chinese Philosophy)*. Tr. by Pāšāyī. 1st ed. Tehrān: Negāhe Mo'āser.
- Dabbāq, Sorūš. (2017/1394SH). *Dar Sepehre Sepehrī (In the sky of sepehri)*. 2nd Ed. Tehrān. Negāhe M'āser.
- Dabbāq, Sorūš. (2021/1398SH). *Nabze Xīse Sobh (Wet pulse in the morning)*. 1st ed. Tehrān: Sohravardī.
- Dād, Sīmā. (2006/1385SH). *Farhange Estelāhāte Adabī*. 2nd ed. Tehrān: Morvārīd.
- Durant. William James. (2010/1389SH). *Lazzāte Falsafe (The pleasures of philosophy)*. Tr. by Abbās Zaryāb Xoyī. 22th ed. Tehrān. Elmī va Farhangī.
- Durant. William James. (2009/1388SH). *Tārīxe Falsafe (History of philosophy)*. Tr. by Abbās Zaryāb Xoyī. 22th ed. Tehrān: Elmī va Farhangī.
- Eliade, Mircea. (2003/1382SH). *Ostūreh, Rowyā, Rāz*. Tr. by Rowyā Monajjem. 3rd ed. Tehrān: Elm.
- Eliade, Mircea. (2011/1391). *Ostūreh va Vāqe'īyyat. (Myth and reality)* Tr. by Mānī Sālehī Allāmeḥ. 2nd ed. Tehrān: Pāreseh.
- Eliade, Mircea. (2010/1390). *Ostūreh-ye Bāz-gašte Jāvedāne*. Tr. by Jallāl Sattārī. 3rd ed. Tehrān: Tahūrī.
- Esmā'īl-pūr, Abo al-qāsem. (2011/1390SH). *Zīre Āsemānehā-ye Nūr (Under the domes of light)*. 3rd ed. Tehrān. Qatre.
- Guerin, Wilfred L. (2001/1380SH). *Mabānī-ye Naqde Adabī (A handbook of critical approaches to literature)*. Tr. Farzāne Tāherī. 2nd ed. Tehrān: Nīlūfar.
- Harari, Yuval N. (2020/1397SH). *Ensāne Xeradmand (Sapiens: a brief history of humankind)*. Tr. by Nīk Gorgīn. 12th ed. Tehrān: Farhange Našre Now.
- Hekmat, Šāhrox. (2010/1389SH). *Tajallī-ye Ostūre va Barxī Kār-kardhā-ye ān dar Še're Sohrāb Sepehrī*. *Journal of Literary Thoughts*. 2nd Year. No. 6. Pp. 147-159. [In Persian].
- Heydarīyān Šahrī, Ahmad-rezā. (2011/1391). *Barraśī-ye Tatbīqī-ye Šahrgorīzī va Bavāvī-gerāyī dar Še're Sohrāb Sepehrī va Abdo al-mo'tī Hejāzī*. *Arabic language and literature magazine*. 10th Year. No. 6. Pp. 39-62. Doi: 10.22067/JALL.V4I6.16281
- Jung, Carl Gustav. (2005/1384SH). *Ensān va Sambolhā-yaš (Man and his symbols)*. Tr. by Mahmūd Soltānī-yeh. 5th ed. Tehrān: Jāmī.
- Meybodī, Abo al-fazl. (1982/1361SH). *Kašfo al-asrār va Oddato al-abrār*. With the Effort of Alī-asqar Hekmat. 1st ed. Tehrān: Amīr-kabīr.
- Morādī kūčī, Šahnāz. (2001/1380SH). *Mo'arefī va Šenāxte Sohrāb Sepehrī*. 1st ed. Tehrān: Qatreh.

- Rousseau, Jean Jacques. (2019/1396SH). *Emīl* (*Emile = Emile: or, On education*). Tr. by Qolām-hoseyn Zīrak. 2nd ed. Tehrān: Nāhīd.
- Rousseau, Jean Jacques. (2001/1380SH). *Qarārdādhā-ye Ejtemā'ī* (*Du contrat social*). Tr. by Morteżā Kalāntarīyān. 2nd ed. Tehrān: Āgah.
- Salmānī-neżād Mehr-ābādī, Sāqar. (2017/1394SH). *Vā-kāvī va Tahlīle Gūnehā-ye Moxtalefe Ostūre dar Še're Sohrāb Sepehrī. Persian literature magazine*. 5th Year. No. 2. Pp. 115-138. [In Persian].
- Šamīsā, Sīrūs. (2022/1399SH). *Negāhī be Sepehrī*. 1st ed. Tehrān: Morvārīd.
- Schopenhauer, Arthur. (2023/1400). *Dar Bābe Hekmate Zendeḡī* (*Aphorismen zur Lebensweisheit*). Tr. by Mohammad Mobaššerī. 14th ed. Tehrān: Nīlūfar.
- Sohrāb, Sepehrī. (2021/1398SH). *Hanūz dar Form*. With the Effort of Parīdoxt Sepehrī. 5th ed. Tehrān: Forūzān-far.
- Sohrāb, Sepehrī. (1998/1377SH). *Hašt Ketāb*. 21th ed. Tehrān: Tahūrī.
- Sohrāb, Sepehrī. (1997/1376SH). *Otāqe Ābī*. 3rd ed. Tehrān: Sorūš.
- Thoreau, Henry David. (2018/1395SH). *Wālden* (*Walden*). Tr. by Seyyed Alī-rezā Beheštī Šīrāzī. 1st ed. Tehrān: Rowzane.
- Zāre'ī, Alī-asqar and Alī-rezā Mozaffarī. (2018/1395SH). *Barrasī-ye Bon-māyehā-ye Tanazzole Āqāzīn bā Negāhī be Tafsīre Kašfo al-asrār va Oddato al-abrār. Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 12th Year. No. 42. Pp. 34-68.

مطالعه تطبیقی شاخصه‌های نظریه بهزیستی در غزلیات حافظ بر پایه روان‌شناسی مثبت‌نگر سلیگمن

مریم صفری ^①* - محمدعلی گذشتی ^②** - شیرین کوشکی ^③*** - اشرف شیبانی اقدم ^④****

دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران - دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران - دانشیار گروه روان‌شناسی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران - دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

چکیده

نظریه بهزیستی سلیگمن ناظر بر هیجان مثبت، روابط مثبت، معنا، مجذوبیت و دستاورد برای رسیدن به شکوفایی است. شش فضیلت عدالت‌طلبی، نوع‌دوستی، تعالی، خرد، شجاعت و میان‌رویی و بیست و چهار توانمندی، زیربنای آن را تشکیل می‌دهند. هدف از پژوهش حاضر با روش تحلیلی - توصیفی، مطالعه تطبیقی شاخصه‌های نظریه بهزیستی سلیگمن در غزلیات حافظ می‌باشد. یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که اهداف مشترک آثار ادبی و عرفانی با روان‌شناسی مثبت‌نگر، تحصیل رضایت از گذشته، امید به آینده و کسب شادی در زمان حال به منظور پرورش انسان توانمند در مسیر شکوفایی و زندگی با معنا است. در این راستا معیار ذهنی حافظ نسبت به جهان و روزگار، پیامی جز شادی و درمانی جز عشق برای بشر نمی‌شناسد و همین امر پیام او را فرا زمانی و فرا مکانی کرده است. وی شادی و عشق را همواره نجات‌بخش بشر می‌داند که در روزگار بلا راهگشاست. از آنجایی که غزلیات حافظ، عرصه نمود عناصر نظریه بهزیستی است که در این پژوهش میان‌رشته‌ای بدان پرداخته شده است، موجب توجه بر اندیشه‌های سازگاری حافظ و سلیگمن در مقوله شادی، شکوفایی و ضرورت‌های تلاش انسان برای دستیابی به کمال، می‌شود.

کلیدواژه: روان‌شناسی مثبت‌نگر، سلیگمن، غزلیات حافظ، نظریه بهزیستی، شادی و عشق.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۰۲/۰۲

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۲/۰۴/۰۴

*Email: mary.safari94@gmail.com

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

***Email: Shirin_kooski@yao.com

****Email: a.sheibaiaghdam@iauctb.ac.ir

مقدمه

بشر در قرن بیست و یکم تلاش می‌کند از زندگی صنعتی، فراتر رفته و به سوی هدف واقعی زندگی گرایش پیدا کند. در این میان، ادبیات با توجه به مقام استثنایی و غنای آن، نکته‌های فراوان اخلاقی و روان‌شناختی نهفته‌ای دارد که کشف و مقایسه آن‌ها با یافته‌های روان‌شناسی نوین، امری ضروری و رسالتی بالقوه است. حافظ از معدود شخصیت‌هایی است که بخش عظیمی از قلمرو فرهنگ و ادب فارسی را تحت‌الشعاع قرار داده است. نگاه او به جهان و هستی، نگاهی فراگیر است به گونه‌ای که تمام موضوعات مادی و معنوی را با زبانی شیرین و محکم بیان می‌کند. وی از شاعران آفرینش‌گر و غزل‌سرایانی است که توانست با تخیل و تصویرسازی در طیف وسیع، اوضاع و احوال پرآشوب زمان خود را همراه با غم‌ها و شادی‌ها و درگیری‌های اجتماعی و سیاسی به زیبایی در کلمات شعری ترسیم کند. غزلیات حافظ هر کدام جلوه‌ای از اندیشه و شخصیت او را به نمایش می‌گذارد و با بررسی آن می‌توان انگیزه‌ها و ویژگی‌های روحی و روانی او را هنگام خلق آن اثر مشخص کرد. در میان غزلیات حافظ اندیشه‌هایی مطرح است که با مسائل روان‌شناسی و اجتماعی و انسانی ارتباط دارد و در هر زمان قابل تأویل و استفاده است. در واقع، موقعیت دیوان حافظ در میان فارسی‌زبانان و نقش شفافبخش شعر وی، نمونه بارزی از «شعر درمانی» است. حافظ به خوبی از این نقش درمان‌بخش «نقل شکرین شعر» خود آگاهی داشته و درباره آن می‌گوید:

شفا ز گفته شکرشان حافظ جو که حاجت به علاج گلاب و قند مباد

(حافظ ۱۳۸۸: ۱۱۷)

از سوی دیگر «روان‌شناسی مثبت^۱ مهم‌ترین تحول در روان‌شناسی معاصر در سال (۱۹۹۸م) به رهبری مارتین ای. پی. سلیگمن^۲ رئیس انجمن روان‌شناسی آمریکا تشکیل شد.» (سلیگمن ۱۳۹۴: ۱۴) این رویکرد نوین علمی با هدف مطالعه افکار، عواطف و رفتار انسان با تمرکز بر نقاط قوت به جای نقاط ضعف، ایجاد زندگی خوب به جای بازسازی زندگی بد و رساندن زندگی افراد متوسط به زندگی عالی

1. Positive Psychology

2. Martin E.P. Seligman, PH.D

به جای تمرکز صرف روی زندگی کسانی که پیوسته در تلاش هستند تا به حد نرمال برسند، مطرح گردید. سلیگمن با تکیه بر مفهوم اودایمونیای ارسطو، اساس خوب زیستن را شادکامی، نیکی کردن و خوب بودن و شادکامی حقیقی را رسیدن به فراخنای شناخت و رشد توانایی در بازی، کار و عشق می‌داند. روان‌شناسی مثبت، نحوه کنترل قدرت تغییر دید را می‌آموزد تا انسان ظرفیت شادی را در بسیاری از رفتارهای روزمره خود به حداکثر رساند، اما هدف، صرفاً اندیشیدن به نکات مثبت زندگی و تمرکز بر آن‌ها و عمل کردن نیست؛ زیرا تعادل، نکته مهمی است و همچنین هدف از ایجاد روان‌شناسی مثبت، کنارزدن روان‌شناسی سنتی نیست، بلکه قصد دارد با محوریت مثبتی که درست به اندازه محورهای منفی روان‌شناسی طی چند دهه اخیر قدرتمند است، آن را کامل کند. در طول سالیان متمادی هدف روان‌شناسی سنتی، کشف نقاط ضعف و تسکین درد و رنج انسان بوده است، اما این رویکرد تازه برای کمک به مردم، جهت بهینه‌سازی کیفیت زندگی از طریق ارتقای شادمانی ذهنی (رضایت از گذشته، امید به آینده و خوشنودی از حال) تبلور یافته است. سلیگمن در سال (۲۰۰۲م) نظریه شادکامی را با سه عنصر (هیجان مثبت، مجذوبیت و معنا) مطرح کرد، سپس با تکمیل و بازنگری و افزودن دو عنصر (روابط مثبت و دستاورد) نظریه خود را بهزیستی و هدف آن را شکوفایی عنوان کرد. سلیگمن براساس نظریه بهزیستی از ما می‌پرسد، چه چیزی به شما امکان می‌دهد، استعدادهای خود را پرورش دهید؟ روابط عمیق و پایدار با دیگران ایجاد کنید؟ احساس لذت کنید و به شکل معنادار به جهان کمک کنید؟ در یک کلام چه چیزی به شما اجازه شکوفایی می‌دهد؟ مطالعات و پژوهش‌های روان‌شناسی مثبت، در سه حوزه هیجان‌ات مثبت، خصوصیات مثبت و نهادهای مثبت انجام می‌شود. به طور کلی سلیگمن سه راه برای شکوفایی قائل است: ۱- مقایسه عواطف و هیجان‌ات به‌ویژه، هیجان‌ات مثبت زمان حال نسبت به گذشته که دارای ویژگی‌هایی چون رضایت‌مندی است. عواطف و هیجان‌ات مثبت حال، پیامدهایی نظیر شادی و احساسات لذت‌بخش دارد و عواطف مثبت نسبت به آینده،

ویژگی‌هایی نظیر خوش‌بینی و امید را به همراه می‌آورد. ۲- درگیر شدن در فعالیت‌ها، کار و ارتباطاتی است که برای فرد، تعهد، ارزش و معنا ایجاد می‌کند. ۳- یافتن معنا و مفهوم در اجتماعی که فرد در آن زندگی می‌کند. با توجه به مطالب بیان شده این رویکرد نوین ریشه در آموزه‌های فیلسوفان و دانشمندان یونانی، هندی و ایرانی دارد، اما سلیگمن و همکارانش با استفاده از روش علمی و طبقه‌بندی مفاهیم، توانستند یک مکتب جدید فکری با عنوان رویکرد مثبت‌نگر معرفی کنند. بنابراین، آنچه که امروز در نظریه‌های روان‌شناسی مثبت‌نگر غرب در مورد شادکامی، امید، خوش‌بینی، رضایت‌مندی، نوع دوستی، سعادت و عشق می‌بینیم، پدیده‌ها و کلمات جدیدی نیستند که در ادبیات و فلسفه اصیل ایرانی نوظهور باشند، بلکه در آثار ادبی و عرفانی به شیواترین شکل بیان شده و انسان در زندگی همواره در پی آن است. این مقاله به دنبال پاسخ به این سؤال است که چگونه می‌توان با مطالعه تطبیقی شاخصه‌های نظریه بهزیستی در غزلیات حافظ بر پایه روان‌شناسی مثبت‌نگر سلیگمن، ابعاد تازه‌ای از این اثر را با نگاهی متفاوت مطرح کرد؟

هدف پژوهش

پژوهش حاضر یک تحقیق بین‌رشته‌ای است که می‌خواهد با یافتن و انطباق شاخصه‌های نظریه بهزیستی در غزلیات حافظ، پلی بین روان‌شناسی مثبت‌نگر و آثار ادبی و عرفانی ایجاد کند، تا با بومی‌سازی علوم جدید، دیدگاه منفی مبنی بر ایستایی عرفان و آثارش زدوده شود؛ زیرا هدف مشترک آثار عرفانی و روان‌شناسی مثبت‌نگر، تحصیل رضایت و آرامش از گذشته، خوش‌بینی و امیدواری نسبت به آینده و کسب شادی و خشنودی در زمان حال، برای پرورش انسان‌های توانمند در مسیر رسیدن به شکوفایی و زندگی با معنا است. «از آنجا که ادبیات تطبیقی بر پایه تفاهم، دوستی، مدارا و احترام متقابل بنا نهاد شده و در واقع، روشی برای دستیابی به رویکردهای جدید ادبی است؛ روشی که محدودیت مرزهای ملی، جغرافیایی، سیاسی و زبانی را درهم می‌شکند تا آنجا که روابط بین ادبیات و

سایر شاخه‌های علوم انسانی و هنرهای زیبا را نیز در برمی‌گیرد.» (انوشیروانی ۱۳۸۹: ۱۴) هدف این موضوعات، خلاقیت هنری است تا با آن خلاقیت، آینه تمام‌نمایی برای روح و روان آدمی در طول زمان‌ها بسازند و هر انسانی تصویر خود را در آن به تماشا بنشینند، کاستی‌ها را دریابد و نقاط مثبت خود را ارتقا بخشد تا در نهایت به شکوفایی و بالندگی دست یابد و اینجا نقطه پیوند ادبیات و روان‌شناسی است. به همین منظور ضرورت تحقیقات و مطالعات تطبیقی در علوم انسانی و تجربی پس از به وجود آمدن روان‌شناسی مثبت با توجه به دیدگاه‌های دیگر فرهنگ‌ها و ادیان دو چندان شده است. با پیشرفت علم روان‌شناسی و شکل‌گیری شاخه‌های جدید به نام روان‌شناسی مثبت که روش‌های نوین بهزیستی را به صورت علمی و طبقه‌بندی شده ارائه می‌دهد، ضروری است برای معرفی بهتر آثار بزرگان ادب و عرفان از علوم جدید بهره‌مند گردید؛ زیرا ادبیات، سنگ محک مناسبی برای ارزیابی نظریه‌ها و فرضیه‌ها است. بنابراین جای دارد، پژوهشی نو پیوند نظریه بهزیستی سلیگمن در روان‌شناسی مثبت‌نگر و غزلیات حافظ را مورد مطالعه تطبیقی قرار دهد.

روش پژوهش

پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی انجام شده و برای توصیف کیفی، مطالب به‌طور نظام‌مند گردآوری و طبقه‌بندی شده‌اند. گردآوری داده‌ها، اسناد و ماهیت روش، موارد مورد استفاده تحلیل محتوای کیفی است. ابتدا منابع موجود درباره روان‌شناسی مثبت و بیشتر آثار سلیگمن به‌ویژه نظریه بهزیستی در کتاب شکوفایی (درک جدیدی از نظریه شادکامی و بهزیستی) مورد مطالعه و بررسی قرار گرفت، سپس با استفاده از شرح‌های موجود، ابیات همخوان با شاخصه‌های بهزیستی، استخراج و دسته‌بندی گردید. در پایان با روش تحلیل محتوا به تبیین دیدگاه‌های حافظ بر پایه روان‌شناسی مثبت‌نگر سلیگمن پرداخته شد.

پیشینه پژوهش

روان‌شناسی مثبت‌نگر یک رویکرد نوین است و به تازگی مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته است و پژوهش‌های تطبیقی در این باره اندک هستند، لذا به برخی از این پژوهش‌ها اشاره می‌شود.

علی‌اکبر باقری خلیلی (۱۳۸۸)، در مقاله‌ای با عنوان «آموزه‌های شاد زیستن با تکیه بر غزلیات حافظ شیرازی»، به آموزش عوامل و شرایط شاد زیستن با تکیه بر غزلیات حافظ پرداخته است.

نظام‌الدین قاسمی و مرضیه قریشیان (۱۳۸۸)، در مقاله‌ای با عنوان «روان‌شناسی مثبت رویکرد نوین روان‌شناسی به طبیعت و انسان»، علاوه بر تعریف روان‌شناسی مثبت و تاریخچه شکل‌گیری آن، به بررسی درمان‌های مثبت، پیشگیری مثبت و انتقادات مطرح شده به این رویکرد می‌پردازند.

منصور پیرانی (۱۳۹۲)، در مقاله‌ای با عنوان «نگاهی به شعر حافظ با رویکرد روان‌شناسی مثبت‌نگر مارتین سلیگمن»، با در نظر گرفتن سه فضیلت (خرد، دانایی و تعالی) و سه قابلیت (شادی، امید و رضایت‌مندی) در روان‌شناسی مثبت‌نگر و مقایسه جاری بودن در روان‌شناسی مثبت و حال و مقام عرفانی به تحلیل برخی از اشعار حافظ پرداخته است، اما وارد نظریات کاربردی و تطبیق آن‌ها نشده است.

مریم صفری (۱۴۰۰)، در مقاله‌ای با عنوان «مطالعه شاخصه‌های نظریه بهزیستی در غزلیات شمس بر اساس روان‌شناسی مثبت‌نگر سلیگمن»، وجوه اشتراک و افتراق دیدگاه مولوی و سلیگمن را با توجه به شاخصه‌های نظریه بهزیستی سلیگمن بیان نموده است. مقاله مذکور با پژوهش حاضر در قسمت‌هایی از روش پژوهش و بعضی از مباحث نظری از جمله عناصر تشکیل‌دهنده نظریه بهزیستی و اصطلاحات عرفانی و روان‌شناسی مشابهت‌هایی دارند.

ترانه خداویردی (۱۳۹۱)، در پایان‌نامه کارشناسی ارشد با عنوان «شناسایی مؤلفه‌های روان‌شناسی مثبت در دیوان حافظ»، از دیدگاه روان‌شناسی پرداخته و موارد انطباق را در دو حوزه شناسایی کرده است.

نیکو حسینی صدیقی (۱۳۹۵)، در پایان‌نامه کارشناسی ارشد با عنوان «روان‌شناسی مثبت‌نگر در شعر حافظ با توجه به رویکرد مارتین سلیگمن»، از پایان‌نامه خداویردی تقلید کرده و مطالب تازه‌ای بیان نکرده است. این پایان‌نامه‌ها کاملاً براساس روان‌شناسی بالینی و متمرکز بر مؤلفه‌های روان‌شناسی مثبت‌نگر سلیگمن نگاشته شده‌اند و در حوزه ادبی فقط به نقل نمونه‌های متناظر با این مؤلفه‌ها بسنده کرده‌اند و از ارتباط آن‌ها با آموزه‌های ادب عرفانی چیزی نگفته‌اند. و هیچ یک از موارد ذکر شده به‌طور اختصاصی به چگونگی انطباق نظریه بهزیستی سلیگمن در غزلیات حافظ نپرداخته‌اند. به همین منظور در این مقاله از دیدگاهی نو به چگونگی انطباق شاخصه‌های نظریه بهزیستی در غزلیات حافظ پرداخته می‌شود.

چارچوب نظری

چارچوب نظری این جستار بر نظریه بهزیستی مارتین سلیگمن پدر روان‌شناسی مثبت است. ارزیابی سلیگمن از وضعیّت روان‌شناسی جهان، ناسازگاری دستورالعمل تشخیصی و آماری اختلالات روان‌شناختی^۱ را نشان می‌دهد و فضیلت‌ها و توانمندی‌های منش^۲ را مدل کارآمد کمال و تعالی ارائه کرده است که «هدف از آن کشف، ایجاد و پرورش عوامل ارزشمند سازنده زندگی است.» (سلیگمن ۱۳۹۴: پیشگفتار) وی در سال (۲۰۰۲م) نظریه «شادکامی اصیل»^۳ را شامل سه عنصر (هیجان مثبت، مجذوبیّت و معنا) بیان کرد. سپس آن را باز تعریف و تکمیل نمود و نظریه بهزیستی^۴ نامید و دو عنصر روابط مثبت و دستاوردها را نیز بر آن افزود. بنابراین، «ابزار اندازه‌گیری بهزیستی شامل «هیجان مثبت، مجذوبیّت، معنا، روابط مثبت و دستاورد» و هدف آن، افزایش شکوفایی در زندگی خود و دیگران از طریق عناصر پنجگانه بهزیستی است.» (همان: ۳۲-۱۳)

1. Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM)

2. Character Strengths and Virtues, (CSV)

3. Authentic Happiness Theory

4. Well-being Theory

اهمیت و اهداف روان‌شناسی مثبت‌نگر

روان‌شناسی مثبت همواره در پی ترویج عشق، شادی و نوع‌دوستی همراه با رضایت‌مندی و شکوفایی زندگی نوع بشر است و هدف آن «عمیق‌تر کردن فهم مردم نسبت به شادی، کامروایی، رضایت‌مندی، بازآفرینی، تعهد، پرهیزکاری و ارزش و معنا بخشیدن به زندگی انسان می‌باشد.» (سلیگمن و همکاران ۲۰۰۰: ۵۵) بی‌تردید بین شادی و سعادت آدمی ارتباط مستقیم وجود دارد و معنا عامل زندگی سعادت‌مند است. «شادی به عنوان هدف روان‌شناسی مثبت تنها کسب حالات ذهنی لحظه‌ای نیست، بلکه شادی شامل اصیل تلقی کردن زندگی شخصی است.» (سلیگمن ۱۳۹۵: ۸) این هیجان خوشایند موجب طول عمر، شکوفایی، باروری ذهن و اندیشه، افزایش همدلی و گرایش به معنویت می‌شود و جامعه را از آفت افسردگی و خشونت مصون می‌دارد؛ زیرا افراد شاد انسان‌های مسؤولیت‌پذیر خواهند بود.

عناصر تشکیل‌دهنده نظریه بهزیستی

الف - هیجان مثبت:^۱ اولین عنصر تشکیل‌دهنده روان‌شناسی مثبت‌نگر و زندگی مطلوب است. آلن کار^۲ هیجان‌های مثبت را این‌گونه معرفی می‌کند:

«سلیگمن در کتاب خود با عنوان شادمانی اصیل، هیجان‌های مثبت را در سه مقوله: آن‌هایی که با گذشته، حال و آینده پیوند دارند، طبقه‌بندی می‌کند. هیجان‌های مثبت مرتبط با آینده، خوش‌بینی، امید، اعتماد، ایمان و اعتقاد را شامل می‌شوند. رضامندی، خشنودی، غرور، آرامش خاطر هیجان‌های مثبت عمده‌ای هستند که با گذشته پیوند دارند. در ارتباط با هیجان‌های مثبت حال دو طبقه متمایز وجود دارد: لذت‌های آنی و رضامندی‌های پایدار. لذت‌های آنی، لذت‌های جسمانی هستند که از طریق حواس حاصل می‌شوند. احساس‌هایی که از امر جنسی، عطرها، خوش و چاشنی‌های خوشمزه بروز می‌کنند، در این مقوله است لذت‌های عالی‌تر از فعالیت‌های پیچیده‌تر به

1. Positive emotion

2. Allen Carr

دست می‌آیند و احساساتی مانند سعادت، شغف، راحتی، سرخوشی و

شادمانی را شامل می‌شود.» (کار ۱۳۸۵: ۲۸۸)

ب- معنا: چیزی که مهم‌تر از خود و شایسته خدمت‌گزاری است و صرفاً یک حالت ذهنی نیست، اگرچه جزئی از آن، ذهنی است. همواره به یک شکل نمی‌ماند و از فردی به فرد دیگر متغیر است، اما هرگز محو نمی‌شود و زندگی را به منابع عظیم‌تری پیوند می‌دهد و سطح کیفی آن را بالا می‌برد. معنای زندگی در میان فرصت‌ها، تلاش‌ها و خوشی‌ها و ناخوشی‌ها؛ یعنی در خود زندگی پنهان است، اما «آنچه مهم است، معنای زندگی به طور اعم نیست، بلکه هر فرد می‌بایست معنی و هدف زندگی خود را در لحظات مختلف دریابد.» (فرانکل ۱۳۹۹: ۱۱۲) و یل دورانت در این باره معتقد است: «اگر کسی بخواهد به زندگی خود معنا ببخشد، باید هدفی بزرگ‌تر از وجود خودش و پایدارتر از زندگی خودش داشته باشد.» (۱۳۹۹: ۱۴۱)

پ- مجدوبیت^۲: به معنای سیلان یا جاری بودن یک حالت ذهنی است که فقط با نگاه به گذشته درک می‌شود. زمانی که با شیء مورد نظر یکی شویم، قدرت اندیشه و احساس در آن حال، غایب است، چون منابع شناختی و هیجانی خاموش می‌شود و روی نقاط قوت تمرکز می‌کنیم.

ت- دستاورد^۳: منظور از دستاورد یا موفقیت، همه نتایج مادی و معنوی زندگی است. برخی در زندگی بدون هیچ هیجان مثبت، معنا و روابط مثبتی، موفقیت را فقط به خاطر موفقیت دنبال می‌کنند؛ زیرا «از دیدگاه ارسطو خوشبختی یا خوش‌زیستی متضمن شکوفایی خلاق توانایی‌های نمونه‌وار انسانی است.» (ایگلتون ۱۳۹۸: ۱۰۶)

ث- روابط مثبت^۴: انسان موجودی اجتماعی است و میل دارد در لحظات سرخوشی با دیگران همراه باشد، لذا یک انسان شکوفا در مسیر توسعه به روابط مثبتی نیاز دارد که احساس ژرف از معنا و هدف را در ارتباط با دیگران تجربه کند

تا زندگی او را غنا ببخشد و «افراد دیگر، بهترین نوشداروی لحظات ناخوشی زندگی و قابل اعتمادترین، داروی نشاط‌آور هستند» (سلیگمن ۱۳۹۴: ۲۳) زیرا «خوشبختی در تنهایی محقق نمی‌شود، این یکی از فرق‌های آن با لذت‌جویی است. فضیلت‌های ارسطویی اغلب فضیلت‌های اجتماعی هستند» (ایگلتن ۱۳۹۸: ۱۰۶) تأثیرات ژرف یا فقدان روابط مثبت بر بهزیستی انکارناپذیر است. جان کاسیو پو^۱ عصب‌شناس اجتماعی می‌گوید: «تنهایی، آن‌چنان ناتوان‌کننده است که ما را به قبول این باور وا می‌دارد که دنبال کردن روابط و هدف قراردادن آن، سنگ بنای اساسی و بنیادی بهزیستی انسان است.» (سلیگمن ۱۳۹۴: ۲۵)

حوزه‌های مطالعه و پژوهش در روان‌شناسی مثبت‌نگر

روان‌شناسی مثبت شامل سه حوزه اصلی است: الف. هیجانات مثبت؛ ب. خصیصه‌های مثبت؛ پ. نهادها و سازمان‌های مثبت. «هیجانات مثبت شامل مطالعه درباره بهزیستی، رضایت، خرسندی از گذشته، سالم و شاد بودن در حال، امید و خوش‌بینی در آینده است. خصیصه‌های مثبت افراد شامل مطالعه توانمندی‌ها و فضیلت‌ها مانند استعداد عشق، رحم و شفقت، خلاقیت، خودکنترلی است. فهم و درک سازمان و نهادهای مثبت مستلزم بررسی توانمندی‌ها و ویژگی‌هایی است که برای پرورش و گسترش جامعه بهتر لازم است مانند عدالت، مسئولیت‌پذیری، نزاکت و ادب اجتماعی، وجدان کاری و بردباری؛ یعنی ایجاد سازمان‌های مدنی که افراد را به سمت شهروندی‌های ایده‌آل هدایت می‌کند.» (قاسمی و قریشیان ۱۳۸۸: ۱۰۲-۱۰۱)

(حال، مقام، سماع، قبض و بسط) در عرفان و (لذت، خشنودی و جاری بودن)

در روان‌شناسی مثبت حال و مقام

حال و مقام از اصطلاحات اهل تصوف است که دایره معنایی وسیع‌تر و چشم‌انداز متفاوت از لذت و خشنودی در روان‌شناسی مثبت‌نگر دارند. تصوف جنبه عملی عرفان است و صوفی از طریق سیر و سلوک و کسب مقامات و نیل به احوال به

1. John cacioppo

مشاهده می‌رسد و حق را به دیده دل می‌بیند. «حال» واردی است غیبی که از جانب رحمانی، گاهی بر دل سالک می‌تابد، تا او را با کمند جذبۀ ربانی از مقام دنیایی به مقام روحانی کشد. «احساس‌هایی که نفس سالک صوفی را در ضمن سلوک پدید می‌آید و آن به بخشش و عنایت خدایی است نه کسب بنده؛ مشهورترین آن‌ها عبارتند از: قرب، محبت، خوف، رجا، شوق، مشاهده و یقین که پایه همه احوال او و پایان آن‌ها است.» (حلبی ۱۳۹۲: ۲۳۷-۲۳۶) اگر سالک بتواند این جذبۀ‌های الهی را در خود دائمی کند و استمرار بخشد، در واقع، توانسته حال را به مقام بدل سازد و بر این اساس روشن می‌شود که مقام، حقیقتی است اکتسابی که سالک با کوشش خود به آن دست می‌یابد. مقامات «ایستگاه‌هایی است از عبادات و مجاهدات و ریاضت‌ها که در آن‌ها بنده در پیشگاه خدا می‌ایستد و از همه می‌برد تا به او پیوندد و بیشتر کسبی است و بر این منوال جریان می‌یابد: توبه، ورع، زهد، فقر، صبر، توکل و رضا.» (همان: ۲۳۶-۲۳۵) از دیدگاه قشیری «حال، نزد قومی، معنایی است که بر دل آید بی‌آنکه ایشان را اندر وی اثری باشد و کسبی و آن از شادی بود یا از بسطی و شوقی. احوال، عطا بود و مقامات، کسب.» (۱۳۷۴: ۹۲-۹۱)

سَمَاع

سَمَاع نوعی رقص صوفیانه و چرخشی همراه با حالت خلسه برای اهداف معنوی است. «در لغت به معنی شنیدن، آواز و سرود و در اصطلاح اهل تصوّف عبارت است از وجد و سرور و پایکوبی و دست‌افشانی عارفان و صوفیان به تنهایی یا همراه گروهی با آداب و تشریفات ویژه.» (حلبی ۱۳۹۲: ۲۱۱) صوفیان، سَمَاع را دعوت حق خوانند، و حقیقت آن را بیداری دل دانند. سرچشمۀ سَمَاع چیزی جز عشق نیست؛ عشقی که آتش‌گون زبانه می‌کشد و انسان را یارای ایستادگی در برابر آن نیست تا سرانجام بسوزد و به فنا برسد. «باید دانست که سَمَاع، آغاز کار است و در قلب حالتی پدید می‌آورد که وجد نامند و موجب تحریک اندام‌ها می‌شود، خواه به حرکتی ناموزون که آن را اضطراب نامند و خواه به حرکتی موزون که آن را تصفیق یا رقص یا کف زدن و پایکوبی گویند.» (همان: ۲۱۷)

قبض و بسط

قبض و بسط از اصطلاحات عرفانی هستند. کیفیت و حالتی که به سالک دست می‌دهد. بسط «در لغت به معنی گسترده شدن و در اصطلاح صوفیان واردی است غیبی، بر قلب سالک که در آن، حال خود را در انبساط و گشایش و فتوح می‌بیند. قبض در لغت به معنی پنجه گرفتن و گرفتگی است و در اصطلاح صوفیان، گرفتگی دل است از هیبت و عتاب حق تعالی. در بسط، قلب در حالت کشف است و در قبض در حالت حجاب و هر دو از طرف حق بدون اراده انسانی است. وَاللّٰهُ يَقْبِضُ وَّ يَبْسِطُ.» (گوهرین ۱۳۷۰: ۲۷۲-۲۷۱) سالک در حالت بسط سراپا عشق است روحش با نشاط و سبکبال می‌شود و می‌خواهد ره صد ساله را در یک شب طی کند. «بسط حالت گشادگی و بازی‌گوشی روح و به مراتب بالاتر از رجای مبتدی است.» (زرین‌کوب ۱۳۸۵: ۲۱۲-۲۱۱) سالک، عاشق این حال است و دوست ندارد آن را از دست دهد، ولی ممکن نیست، چون سلوک با قبض و بسط، توأمان طی می‌شود. «در عرفان تا زمانی که رهرو به بالاترین مراحل پارسایی نرسد پیوسته مقام وصال برای وی گذرا و در نهایت، فراق خواهد بود. دو اصطلاح مشهور قبض و بسط در تصوّف ناظر به تجربه درجات مختلف وصال و فراق نسبی است.» (چیتیک ۱۳۸۹: ۲۷۱)

لذّت و خشنودی

شادی در روان‌شناسی مثبت‌نگر شامل دو مقوله متفاوت لذّت‌ها و خشنودی‌ها است:

الف) لذّت‌ها: «خوشی‌هایی هستند که از مؤلفه‌های حسی روشن و هیجانی قوی برخوردارند. چیزی که فیلسوفان آن را احساسات خام می‌نامند، شعف، شور، نشاط، سرزندگی و راحتی. آن‌ها زودگذر بوده و اگر تفکّری در آن‌ها باشد، بسیار اندک است.» (سلیگمن ۱۳۹۵: ۱۳۵) لذّت‌ها نیز به دو دسته لذّت‌های جسمانی و لذّت‌های عالی‌تر تقسیم می‌شود.

ب) خشنودی‌ها: طبقه دیگر هیجان‌ات مثبت زمان حال، خشنودی است. «برخلاف لذّت‌ها، آن‌ها نه احساسات بلکه فعالیت‌هایی هستند که ما انجام آن‌ها را دوست داریم؛ مثل مطالعه، صخره نوردی، رقص، گفت‌وگوی خوب، والیبال یا بازی بَرِیج

چند نمونه هستند. خشنودی‌ها ما را به طور کامل جذب و درگیر می‌کنند؛ آن‌ها خود آگاهی را از بین می‌برند، مانع احساس کردن هیجان‌ات و باعث جاری بودن می‌شوند؛ یعنی حالتی که در آن، زمان متوقف می‌شود و فرد کاملاً احساس راحتی می‌کند.» (سلیگمن ۱۳۹۵: ۳۲۳)

تفاوت لذت و خشنودی

لذت و خشنودی در جاری بودن تجربه می‌شوند و تفاوت ظریفی بین آن‌ها وجود دارد. رایحه خوش یک عطر، آوای دلنشین موسیقی دلخواه، طعم خوش میوه مورد علاقه و نوازش آرام نسیم، اگرچه لذت‌بخش هستند، اما ناپایدارند و اندوخته‌ای در پی ندارند، برعکس وقتی با همه توان بر روی انجام کاری تمرکز می‌کنیم و غرق در آن می‌شویم که زمان را از یاد می‌بریم، شاید مشغول اندوختن سرمایه روان‌شناختی پایدار برای آینده خود هستیم. در این قیاس «لذت نشانه رسیدن به اشباع بیولوژیکی است در حالی که خشنودی علامت رسیدن به رشد روان‌شناختی می‌باشد.» (همان: ۱۵۳)

جاری بودن یا غرق شدن

مفهوم *فلو*^۱ در فارسی، غرقگی، شیفتگی، تجربه اوج، جاری بودن، فعالیت در حال یا حضور در لحظه نامیده می‌شود که آن را نخستین بار میهای چیکسنت میهای^۲ روان‌شناس دانشگاه شیکاگو در سال (۱۹۷۵م) به عنوان یک حالت هیجانی و عاطفی تعریف کرد، گرچه از هزاران سال پیش با نام‌های دیگر در ادیان و عرفان مشرق زمین مطرح بود. از دیدگاه میهای، این مفهوم کاملاً انگیزشی و گذرا است. معمولاً غیرمنتظره سر می‌زند و ناپدید می‌گردد، اما پس از آن، احساس شادی و رضایت کامل حاصل می‌شود؛ دلیلش این است که وقتی ذهن درگیر مسأله‌ای گردد، در آن حال غرق می‌شود و حداکثر توان را برای حل آن به کار می‌گیرد. در نتیجه، آن فعالیت، لذت‌بخش و شادی‌آور می‌شود؛ زیرا وقتی زندگی در لحظه حال طی شود، گذشته تأسف‌بار و آینده نگران‌کننده جایی ندارد. «از مباحث فوق درمی‌یابیم

1. Flow/flowing.

2. Mihály Csikszentmihalyi

که جاری بودن در روان‌شناسی مثبت‌نگر، شکل کلی از حال و بسط و مقام و سماع عرفانی است؛ وقتی از انجام کاری دوست داشتنی لذت می‌بریم و زمان متوقف می‌شود، «حال» است و وقتی از این «حال» شوری ایجاد شود، همان «بسط» است که منجر به «سماع» و غزل‌خوانی می‌گردد و اگر این «حال» ماندگار گردد به «مقام» دست می‌یابیم که موجب لذت و خشنودی پایدار می‌شود و ما را به «شکوفایی» می‌رساند. (صفری ۱۴۰۰: ۷)

بحث و بررسی

همان‌طور که اشاره شد نظریهٔ بهزیستی شامل پنج عنصر (هیجان مثبت، معنا، مجذوبیت، روابط مثبت و دستاورد) است و سلیگمن برای تحقق عناصر بهزیستی به سه ستون (هیجان‌ات مثبت، خصوصیات مثبت و نهادهای مثبت) قائل است. او و سایر روان‌شناسان مثبت‌نگر، خصوصیات مثبت انسان را در شش گروه (خرد و دانایی، شجاعت، نوع‌دوستی، عدالت‌طلبی، اعتدال و تعالی) با عنوان فضیلت‌های همه جا حاضر و نیز بیست و چهار توانمندی زیر مجموعه آن‌ها را طبقه‌بندی کرده‌اند. سلیگمن هیجان‌ات انسان را در سه مسیر گذشته، آینده و حال بررسی می‌کند. به عقیدهٔ او انسان در گذشته به دنبال رسیدن به رضایت‌مندی، در آینده در پی امید و خوش‌بینی و در زمان حال، شادی، جاری و ساری بودن در لحظات زندگی را می‌جوید. مطالعات روان‌شناسی نشان می‌دهد، جوامع متمدن را انسان‌های شاد و سالم می‌سازند؛ زیرا افراد مسئولیت‌پذیر و شهروندان خوب هستند که با بهره‌گیری از هوش هیجانی و توسل به مهارت‌های خودشناسی به ریشه‌های پنهان غم و شادی خود آگاهند و آن‌ها را مدیریت می‌کنند. انسان‌های شاد معمولاً افراد موفق‌تری هستند که با وجود رویدادهای ناخوشایند، نگرش خوش‌بینانه‌ای نسبت به زندگی دارند. هیجان مثبت شادی شامل لذت‌ها و خشنودی‌ها است. در اینجا به تفاوت و تشابه آن‌ها با یکدیگر و حال و مقام عرفانی می‌پردازیم.

تفاوت و تشابه لذت‌ها و خشنودی‌های روان‌شناسی مثبت‌نگر و حال و مقام عرفانی

لذت‌ها و خشنودی‌ها را می‌توان در جاری بودن تجربه کرد، اما میان این دو تفاوت ظریفی وجود دارد. وقتی انسان درگیر لذت‌ها و سرخوشی‌هایی مثل بوی خوش یک عطر، طعم خوش یک میوه یا شنیدن یک قطعه موسیقی می‌شود که خود در ایجاد آن هیچ نقشی ندارد. این لذت‌ها هم گذرا و ناپایدارند و هم چیزی از آن‌ها برای آینده اندوخته نمی‌شود به همین خاطر چندان جذابیتی ندارند. در حالی که خشنودی‌ها همانند سرمایه‌هایی هستند که انسان با کوشش و زحمت برای آینده می‌اندوزد تا از منافع آن بهره‌مند شود، از این حیث لذت و خشنودی با حال و مقام تناسب دارد. حال و مقام هر دو از اصطلاحات اهل تصوف هستند و شمول و دایره معنایی آن دو بسیار گسترده‌تر از لذت و خشنودی در حوزه روان‌شناسی مثبت‌نگر است. اگر چه حال و مقام در قلمرو عرفان و لذت و خشنودی در حوزه روان‌شناسی مثبت‌نگر برای دوستانشان دارای مفاهیم مثبت نیروبخش هستند، اما چشم‌اندازهای متفاوت دارند. جاری بودن غالباً در شعر عرفانی ما و به خصوص در شعر حافظ در قالب مفاهیمی چون مستی، بی‌خبری و بی‌هشی نمودار می‌شود. به تعبیر دیگر آنچه در روان‌شناسی مثبت‌نگر به عنوان جاری بودن یا غرقه‌شدن مد نظر است، در شعر حافظ به مستی قابل تفسیر است.

هنگام تنگدستی در عیش کوش و مستی کاین کیمیای هستی قارون کند گدا را

(حافظ ۱۳۸۸: ۱۵)

بدین ترتیب می‌توان استنباط کرد که لذت‌های گذرا مثل «حال» عرفانی، آنی و ناپایدارند و خشنودی‌ها چون پایدار و نتیجه تلاش و انگیزه هستند با «مقام» عرفانی مشابهت دارند و هدف روان‌شناسی مثبت‌نگر هم کوشش در جهت ایجاد خشنودی پایدار است تا هیجان‌های منفی را از وجود انسان به کمترین سطح برساند.

عوامل شادی در غزلیات حافظ براساس روان‌شناسی مثبت‌نگر

سلیگمن سه مسیر را برای رسیدن به شادکامی معرفی کرده است، اولین مسیر دلپذیر، تجربه هیجان مثبت رضایت‌مندی از گذشته است. رضا از مبانی نظری و عملی حافظ به شمار می‌رود. پذیرش آنچه که هست و تسلیم در برابر امر الهی؛ یعنی ترک رضای نفس و درآمدن به سلک رضای حق و نتیجه آن آرامش و تابش شادی است.

- رضا به قضای خداوند:

رضا به داده بده و از جبین گره بگشای که بر من و تو در اختیار نگشاد است

(حافظ ۱۳۸۸: ۴۸)

- رضا به خواست محبوب:

خرقه زهد و جام می گرچه نه در خور همد این همه نقش می‌زنم از جهت رضای تو

(همان: ۴۲۶)

- رضا، برای ایجاد احساس امن و آرامش:

من و مقام رضا بعد از این و شکر رقیب که دل به درد تو خو کرد و ترک درمان گفت

(همان: ۹۹)

- رضا و التذاذ از طبیعت:

بده ساقی می باقی که در جنت نخواهی یافت کنار آب رکناباد و گلگشت مصلی را

(همان: ۱۳)

- رضا و بی‌نیازی از صاحبان قدرت و ثروت:

مرو به خانه ارباب بی‌مروت دهر که گنج عافیت در سرای خویشان است

(همان: ۶۱)

دومین مسیر رسیدن به شادی از نظر سلیگمن تجربه هیجان مثبت امید در آینده است. امید منشأ قدرتمند انگیزه انسان در راه رسیدن به اهداف است و معمولاً با خوش‌بینی همراه می‌شود و مهم‌ترین عامل شکیبایی در برابر مشکلات یا جلب رحمت بی‌انتهای خداوند است، بنابر روان‌شناسی مثبت‌نگر، امید می‌تواند از افراد

س ۱۹- ش ۷۲- پاییز ۱۴۰۲- مطالعه تطبیقی شاخصه‌های نظریه بهزیستی در غزلیات حافظ.../ ۷۹

در برابر رویدادهای استرس‌زا حمایت کند. در غزلیات حافظ امید به خدا و امید به آینده دیده می‌شود.

-امید به خدا:

حافظ دلایل امیدواری را کرامت، عفو و بخشش خداوندی و عدم آگاهی از عالم غیب می‌داند.

می‌ده که گرچه گشتم نامه سیاه عالم نومید کی توان بود از لطف لایزالی
(حافظ ۱۳۸۸: ۴۷۷)

-امید به آینده

غبار غم برود، حال، خوش شود حافظ دریغ مدار تو آب دیده از این رهگذر
(همان: ۲۵۹)

حافظ توصیه می‌کند اگر امید به عنایت الهی دارید از دیگران دستگیری کنید.

تشنه بادیه را هم به زلالی دریاب به امیدی که در این ره به خدا می‌داری
(همان: ۴۶۴)

سومین مسیر، تجربه هیجان مثبت شادی در زمان حال است. واژه شادی یا شادمانی با بار معنایی مثبت در ناخودآگاه انسان اثر می‌گذارد و موجب خوش بینی، امید، هیجان و نشاط می‌شود. این واژه در غزلیات حافظ به تنهایی با مترادف‌هایی چون بخت، امید، کام، مژده عیش، بشارت و اقبال به کار رفته است. روحیه مثبت و خیرجویانه او دردهای بشری را می‌شناسد و آن‌ها را گریزناپذیر می‌داند، اما برای آنکه انسان در چنبره غم گرفتار نماند دعوت می‌کند تا با توسل به عشق از بدبینی به خوش بینی و از ناشادی به شادمانی برسد به همین منظور پیام او جهانی شده است؛ زیرا علت اصلی پریشانی بشر، دوری از شادی و بی‌توجهی به عشق است. پس همه را به میکده سوق می‌دهد، چون جایگاه عشق و گشاد کارها است.

خواهم شدن به میکده گریان و دادخواه کز دست غم خلاص من آنجا مگر شود
(همان: ۲۳۷)

حافظ متذکر می‌شود که شادی، سلاح مقابله در برابر هجوم لشکر غم‌هاست.

اگر غم لشکر انگیزد که خون عاشقان ریزد من و ساقی به هم تازیم و بنیادش براندازیم
(همان: ۳۸۹)

حافظ با مایه‌هایی از اندیشه‌های خیام بر خاطر خواننده می‌نشانند که انسان خردمند کسی است که در فرصت کوتاه عمر زانوی غم بغل نمی‌کند، بر عمر گذشته تأسف نمی‌خورد و زمام امور خود را به دست خدا می‌سپارد تا نگران آینده نباشد، پس عمر کوتاه خود را غنیمت می‌شمارد تا بهره خود را از نعمت‌های خدادادی بستاند و با شادی، امید و انجام کارهای نیک به بالندگی خود بیفزاید. این رویکرد حافظ به زندگی انسان با سه مسیر سلیگمن؛ یعنی نگرش مثبت انسان در زمان حال در مقایسه با آینده و گذشته، کاملاً قابل تطبیق و تبیین است.

هر وقت خوش که دست دهد مغنم شمار
کس را وقوف نیست که انجام کار چیست
(حافظ ۱۳۸۸: ۷۶)

به طور کلی، عوامل شادی در غزلیات حافظ به سه دسته تقسیم می‌شود:

الف- عوامل اجتماعی: دوستان، حامیان، آزادی، امنیت، بهبود اوضاع.

بوی بهبود ز اوضاع جهان می‌شنوم
شادی آورد گل و باد صبا شاد آمد
(همان: ۱۸۴)

غزلیات حافظ مجموعه‌ای از آموزه‌های اجتماعی و انسان‌ساز است و مبارزه با ریا از مبانی فکری اوست.

حافظ مکن ملامتِ رندان که در ازل
ما را خدا ز زهدِ ریا بی‌نیاز کرد
(همان: ۱۴۴)

بنابراین، اگر از دیدگاه روان‌شناسی مثبت‌نگر به غزلیات حافظ بنگریم، خواهیم دید که او به نهادها و روابط مثبت می‌پردازد و برای عملی کردن خط‌مشی آن‌ها از فضیلت‌ها و قابلیت‌ها کمک می‌گیرد تا مردم گرفتار پریشانی را به شادی و شکوفایی رهنمون سازد؛ زیرا از نظر او در کنار هم می‌توان جهان را از آن خود کرد. حسنت به اتفاق ملاحظت جهان گرفت
آری به اتفاق، جهان می‌توان گرفت
(همان: ۹۸)

ب- عوامل بیرونی: طبیعت، باد صبا، موسیقی، دست افشانی، وصل، دیدار یار، می، مطرب و معشوق.

پ- عوامل درونی: قناعت، آزادگی، امید، سحرخیزی، خویشتن‌داری، مهرورزی، صبر، دوراندیشی، رضایت، دعا، اغتنام فرصت، بی‌نیازی، خوش اخلاقی،

س ۱۹- ش ۷۲- پاییز ۱۴۰۲- مطالعه تطبیقی شاخصه‌های نظریه بهزیستی در غزلیات حافظ.../ ۸۱

شکرگزاری و عشق، البته باید توجه کرد که همه این عوامل، مستقل از هم نیستند و چون حلقه‌های زنجیر به هم پیوسته‌اند و سرحلقه آن‌ها عشق است؛ زیرا عشق با شکوه‌ترین میدان هنری غزلیات حافظ است، جایی که سرشار از نیروی جادویی است.

از صدای سخن عشق ندیدم خوشتر یادگاری که در این گنبد دوآر بماند
(حافظ ۱۳۸۸: ۱۸۹)

به اعتقاد حافظ اگر عشق نبود عالم و آدم خلق نمی‌شدند؛ زیرا عشق بنیاد هستی است و بن‌مایه آن را نخستین بار خداوند در دل آدمی نهاد. ابتدا او بود که عاشق انسان شد سپس انسان، عاشق خداوند.

جهان فانی و باقی، فدای شاهد و ساقی که سلطانی عالم را طفیل عشق می‌بینم
(همان: ۳۶۸)

او عشق را در مفهوم کلی و معنوی حرکت به سوی مطلق کمالات معنوی و زیبایی‌های انسان و طبیعت می‌بیند و معتقد است هر وجودی که از این ودیعه عالی الهی بهره‌مند گردد و شراب عشق و محبت وجودش را سرشار از سکر معنوی می‌کند، به کمال می‌رسد. بخشی از این کمالات به قرار زیر است:

*عشق باعث تعالی است و می‌تواند مس وجود انسان را به زرناب بدل کند و به جاودانگی برساند.

دست از مس وجود چو مردان ره بشوی تا کیمیای عشق بیابی و زر شوی
(همان: ۵۰۲)

*شرط رسیدن به کمال، آن است که بندهای وابستگی را باز کنیم تا به سرمنزله مقصود برسیم.

من همان دم که وضو ساختم از چشمه چار تکبیر زدم یکسره بر هرچه که هست
عشق
(همان: ۳۵)

*عشق هنری است که وجود انسان را از خامی و تعصب می‌رهاند.

بکوش خواجه و از عشق، بی‌نصیب مباش که بنده را نخرد کس به عیب بی‌هنری
(همان: ۴۶۷)

* خداپرستی واقعی با عشق امکان پذیر است و کسی که عاشق نباشد راه به خدا نمی‌برد.

نشانِ اهلِ خدا عاشقی است با خود دار که در مشایخِ شهر این نشان نمی‌بینم
(حافظ ۱۳۸۸: ۳۷۲)

* عشق انسان را به بی‌نیازی می‌رساند، قدرت و ثروت دنیایی را در چشم و دلِ او بی‌ارزش می‌کند.

حافظ از دولتِ عشقِ تو سلیمانی شد یعنی از وصلِ تو اش نیست به جز باد به دست
(همان: ۳۵)

* بارگاه عشق به روی همه باز است با هر رنگ و نژاد و قومیت و مذهبی.
در عشق، خانقاه و خراباتِ فرق نیست هر جا که هست، پرتوِ رویِ حبيب هست
(همان: ۷۴)

* عشق صفای دل می‌آفریند و نفاق را معالجه می‌کند و هنگامی که ریا و سالوس دامنگیر شریعتمداران می‌شود و بنیان‌های اعتقادی را به شرک آلوده می‌سازد، عشق این انحراف مردم فریب را اصلاح می‌کند.

نفاق و زرق نبخشد صفایِ دل حافظ طریقِ رندی و عشق اختیار خواهم کرد
(همان: ۱۴۶)

اصولاً ذات و خمیره ذهنی حافظ نسبت به جهان و روزگار، پیامی جز شادی و درمانی جز عشق برای بشر نمی‌شناسد و همین امر پیام او را فرا زمانی و فرامکانی کرده است. او شادی و عشق را همواره نجات بخش بشر می‌داند که در روزگار بلا و گرفتاری در دام ستم، شفا دهنده‌تر از هر زمان دیگری عمل می‌کند.

نتیجه

در این پژوهش دریافتیم غزلیات حافظ، اشتراکات فکری فراوانی با روان‌شناسی مثبت‌نگر دارد. حافظ، عشق را منشأ همه خوبی‌ها، فضیلت‌ها و قابلیت‌ها و موجب رستگاری و رهایی از هرگونه تعلق و عامل رسیدن به شکوفایی و زندگی بامعنا می‌داند. مهم‌ترین نوع هیجانانگیز، شادی است. شادی به معنی بی‌غم بودن و نداشتن هیجانانگیز منفی نیست، بلکه روان‌شناسان مثبت‌نگر معتقدند، کسی شاد است که هیجانانگیز مثبت او بیشتر از هیجانانگیز منفی باشد؛ مثلاً اگر هیجان مثبت فردی سه

بر یک باشد، می‌توان او را شاد دانست و در غزلیات حافظ هر دو مورد دیده می‌شود، اما میزان هیجانات مثبت او بیش از هیجانات منفی است. ۴۹۵ غزل حافظ برابر ۴۱۱۰ بیت است. نزدیک به ۴۰۰ غزل، بیانگر هیجانات و صفات مثبت است. به تعبیر دیگر نسبت هیجانات مثبت به منفی در دیوان حافظ چهار به یک است. بزرگ‌ترین تفاوت غزلیات حافظ و نظریه بهزیستی سلیگمن آن است که از دیدگاه حافظ سرچشمه تمام فضایل و توانمندی‌های انسان، عشق و فیض خداوند لایزال است؛ زیرا عشق، تنها راه دستیابی به اعماق وجود انسان دیگر است و غیر از آن، راهی برای آگاهی از جوهر وجود آدمی میسر نیست. انسان از تولد تا مرگ چرخه کمال را طی می‌کند. در این مسیر پر فراز و نشیب هرچه بیشتر سعی ورزد و از عشق که ودیعه الهی وجود است، بهتر بهره‌مند گردد، زودتر گوی سعادت می‌برد. بدون تردید طی کردن این راه بی‌همراهی خضر امکان‌پذیر نیست و خطر گمراهی بسیار است. در نظریه بهزیستی سلیگمن، معنویت جزئی از خصوصیات مثبت آدمی به شمار می‌آید نه منبع فضایل و توانمندی‌ها. از دیدگاه دین و عرفان، زندگی در این دنیا بخشی از سفر روح است نه تمام آن، اما روان‌شناسی مثبت‌نگر در پی آن است که راه رسیدن به شکوفایی در این جهان را هموار کند. حافظ هنرمند توانمندی است که در دوران نابسامان خود، اثر مثبت جاودانی، آنچنان که امروزه روان‌شناسی مثبت‌نگر مطرح می‌کند، آفریده است و همگان را به بهتر اندیشیدن و بهتر شدن دعوت می‌کند. در این پژوهش، شاخصه‌های نظریه بهزیستی در غزلیات حافظ، به میزان قابل توجهی نمایان و قابل انطباق است و با عنایت بدین نکته دست اهل فضل و فرهنگ و هنر باز است تا با تکیه بر جنبه روان‌شناختی متون ادبی و عرفانی آموزه‌های ارزنده آن‌ها را به گونه‌ای کارآمد در جامعه گسترش دهند.

کتابنامه

انوشیروانی، علیرضا، ۱۳۸۹. «ضرورت ادبیات تطبیقی در ایران»، *ادبیات تطبیقی ویژه‌نامه نامه فرهنگستان*، ۱(۱) صص. ۳۸-۶.

ایگلتون، تری، ۱۳۹۸. *معنای زندگی*. ترجمه عباس منبخر. چ ۵. تهران: نشر بان.

۸۴ // ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی — مریم صفری - محمدعلی گذشتی - شیرین کوشکی ...

باقری خلیلی، علی اکبر، ۱۳۸۸. «آموزه‌های شادزیستن با تکیه بر غزلیات حافظ شیرازی»، فصلنامه مطالعات ملی، ۱۰ (۳۸) صص. ۱۰۱-۱۲۶.

پیرانی، منصور، ۱۳۹۲. «نگاهی به شعر حافظ با رویکرد روانشناسی مثبت نگر مارتین سلیگمن»، هفتمین همایش پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه هرمزگان. صص. ۳۵۶-۳۳۸.

چیتیک، ویلیام، ۱۳۸۹. *درآمدی بر تصوّف و عرفان اسلامی*. ترجمه جلیل پروین. چ ۲. تهران: حکمت.

حافظ، شمس‌الدین محمد، ۱۳۸۸. *دیوان حافظ (بر اساس نسخه علامه قزوینی و غنی)*. چ ۲. تهران: کتاب آبان.

حسینی صدیقی، سیده نیکو، ۱۳۹۵. «روانشناسی مثبت‌نگر در شعر حافظ با توجه به رویکرد مارتین سلیگمن». *پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه پیام نور قزوین*.

حلبی، علی اصغر، ۱۳۹۲. *تاریخ تصوّف و عرفان*. چ ۱. تهران: زوار.

خداویردی، ترانه، ۱۳۹۱. «شناسایی مؤلفه‌های روان‌شناسی مثبت در دیوان حافظ». *پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد، دانشگاه علامه طباطبایی، دانشکده روان‌شناسی و علوم تربیتی*.

زرین‌کوب، عبدالحسین، ۱۳۸۵. *جست‌وجو در تصوّف ایران*. چ ۷. تهران: امیرکبیر.

دورانت، ویلیام، ۱۳۹۹. *درباره معنی زندگی*. ترجمه شهاب‌الدین عباسی. چ ۳۰. تهران: کتاب پارسه.

سلیگمن، مارتین، ۱۳۹۴. *شکوفایی*. ترجمه امیر کامکار و سکینه هژیریان. چ ۲. تهران: روان.

_____، ۱۳۹۵. *شادمانی درونی (روانشناسی مثبت‌گرا در خدمت خشنودی پایدار)*. ترجمه مصطفی تبریزی، رامین کریمی و علی نیلوفری. چ ۵. تهران: دانژه.

صفری، مریم، ۱۴۰۰. «مطالعه شاخصه‌های نظریه بهیستی سلیگمن در غزلیات شمس بر اساس روان‌شناسی مثبت‌نگر سلیگمن»، *دو فصلنامه پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)*. ۲۵. صص. ۱-۱۸.

Doi: 10.22108/JPLL.2022.126460.1558

فرانکل، ویکتور، ۱۳۹۹. *انسان در جست‌وجوی معنا*. ترجمه مرتضی حسنونند. چ ۳. تهران: انتشارات آسو.

س ۱۹- ش ۷۲- پاییز ۱۴۰۲- مطالعه تطبیقی شاخصه‌های نظریه بهزیستی در غزلیات حافظ.../ ۸۵

قاسمی، نظام‌الدین و قریشیان، مرضیه، ۱۳۸۸. « روان‌شناسی مثبت رویکرد نوین روان‌شناسی به طبیعت و انسان»، تازه‌های روان‌درمانی، (۵۱).

قشیری، عبدالکریم بن هوازن، ۱۳۷۴. رساله قشیریه. ترجمه ابوعلی‌حسن ابن احمد عثمان. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. چ ۴. تهران: علمی و فرهنگی.

کار، آلن، ۱۳۸۵. روان‌شناسی مثبت علم شادمانی و نیروی انسانی. ترجمه حسن پاشاشریفی، جعفر نجفی زند. چ ۱. تهران: سخن.

گوهرین، صادق. ۱۳۷۰. منطق الطیر عطار. چ ۵. تهران: علمی و فرهنگی.

English Sources

Seligman, M. and Csikszentmihaly, M. (2000). *Positive Psychology- an introduction. American Psychologist*. Republished with permission from the American Psychologist, vol. 55, No 1, pp 5-14.

Resources(In Persian)

- Anušīrvānī, Alī-rezā. (2010/1389SH). *Zarūrate Adabīyyāte Tatbīqī dar Īrān. Comparative literature magazine, special edition of Farhangistan letter*. 1st Yaer. 1st Vol. Pp. 6-38. [In Persian].
- Bāqerī Xalīlī, Alī-akbar. (2010/1388SH). *Āmūzehā-ye Šād Zīstan bā Tekye bar Qazalīyyāte Hāfeze Šīrāzī. National Studies Quarterly*. 10th Yaer. 38th Vol. Pp. 101-126. [In Persian].
- Carr, Allen. (2006/1385 SH). *Ravān-šenāsī-ye Mosbat Elme Šādemānī va Nīrū-ye Ensānī (Positive psychology of the science of happiness and human strength)*. Tr. by Hasan Pāšā-šārīfī and Ja'far Najafī Zand. 1st ed. Tehrān: Soxan.
- Chittick, Williamc. (2010/1389SH). *Dar-āmadī bar Chittick, William C. Tasavvof va Erfāne Eslāmī (Sufism: a short introduction)*. Tr. by Jallīl Parvīn. 2nd ed. Tehrān: Hekmat.
- Durant, William James. (2020/1399SH). *Darbāre-ye Ma'nīye Zendegī (About the meaning of life)*. Tr. by Šahābo al-ddīn Abbāsī. 30th ed. Tehrān: ketābe Pārise.
- Eagleton. Terry. (2019/1398SH). *Ma'nā-ye Zendegī (The meaning of life)*. Tr. by Abbās Moxber. 5th ed. Tehrān: Našr-bān.
- Frankl, Viktor E. (Viktor Emil). (2020/1399SH). *Ensān dar Josto-jū-ye Ma'nā (Man's Search For Meaning)*. Tr. by Morteżā Hasan-vand. 3rd ed. Tehrān: Āsū.
- Goharīn, Sādeq. (1992/1370SH). *Manteqo al-tteyre Attār*. 5th ed. Tehrān: Elmī va Farhangī.
- Hāfez, Šams al-ddīn Mohammad. (2013/1388SH). *Dīvāne Hāfez (bar-asāse Nosxe-ye Allāme Qazvīnī va Qanī)*. 2nd ed. Tehrān: Ketābe Ābān.
- Halabī, Alī-asqar. (2014/1392SH). *Tārīxe Tasavvof va Erfān*. 1st ed. Tehrān: Zavvār.
- Hoseynī Seddīqī and Seyyede Nīkū. (2016/1395SH). *Ravān-šenāsī-ye Mosbat-negar dar Še're Hāfez bā Tavajjoh be Rūy-karde Martin E. P, Seligman. Master's thesis, Faculty of Persian Language and Literature, Payam Noor Qazvin University*.
- Pīrānī, Mansūr. (2013/1392SH). *Negāhī be Še're Hāfez bā Rūy-karde Ravān-šenāsī-ye Mosbat-negare Martin E. P, Seligman. The 7th Persian Language and Literature Research Conference, Hormozgan University*. Pp. 338-356. [In Persian].
- Qāsemī, Nezāmo al-ddīn and Qoreyšīyān, Marzīyyeh. (2010/1388 SH). "Ravān-šenāsī-ye Mosbat Rūy-karde Novīne Ravān-šenāsī be Tabī'at va Ensān". *Psychotherapy News Quarterly*. Pp. 51-52. [In Persian].
- Qošīrī, Abdo al-karīm Ebne Havāzen. (1996/1374SH). *Resāle-ye Qošīrī-yye*. Tr. by Abū Alī Hasan Ebne Ahmad Osmān. Ed. by Badī'o al-zzamān Forūzān-far. 4th ed. Tehrān: Elmī va Farhangī.
- Safarī, Maryam. (2022/1400SH). *Motāle'e-ye Šāxesehā-ye Nazariye-ye Behzīstī-ye Seligman dar Qazalīyyāte Šams bar Asāse Ravān-šenāsī-ye Mosbat-negare Seligman. Two Quarterly Researches of Mystical Literature (Gohar Goya)*. No. 2. Pp. 1-18. Doi: 10.22108/JPLL.2022.126460.1558. [In Persian].
- Seligman, Martin E. P. (2017/1395SH). *Šādmānī-ye Darūnī (Ravān-šenāsī-ye Mosbat-gerā dar Xedmate Xošnūdī-ye Pāydār) (Authentic happiness : using*

the new positive psychology to realize your potential for lasting fulfillment).
Tr. by Mostafā Tabrīzī, Rāmīn Karīmī & Alī Nīlūfarī. 5th ed. Tehrān: Dānže.

Seligman, Martin E. P. (2016/1394SH). *Šokūfāyī (Flourish: A visionary new understanding of happiness and well-being)*. Tr. by Amīr Kāmkār and Sakīne Hožabrīyān. 2nd ed. Tehrān. Ravān.

Xodāverdī, Tarāne. (2013/1391SH). *Šenāsāyī-ye Mo'allefehā-ye Ravān-šenāsī-ye Mosbat dar Dīvāne Hāfez. Master's thesis of Allameh Tabatabai University, Faculty of Psychology and Educational Sciences.*

Zarrīn-kūb. Abdo al-hoseyn. (2008/1385SH). *Josto-jū dar Tasavvofe Īrān*. 7th ed. Tehrān: Amīr-kabīr.

تحلیل مردم‌شناسی اساطیری و دینی آیین‌های وَر در جنوب کرمان

یوسف فاریابی ^{ID}* - معصومه برسَم ^{ID}**

دانشجوی دکتری پژوهش هنر دانشگاه هنر اصفهان - دانشجوی دکتری باستان‌شناسی دانشگاه هنر اصفهان

چکیده

وَر یک آزمایش ایزدی یا داوری ایزدی بوده است که در دین مزدیسنا از سوی داوران برای اثبات راست‌گویی یا حقانیت شخصی اجرا می‌شده است. آیین وَر، تنها ویژه ایرانیان نبوده بلکه در اروپا تا سده‌های میانه رواج داشته است. در فرهنگ اساطیری و دینی جنوب کرمان از گذشته تا امروز برای اثبات راست‌گویی و حقانیت خود از آیین وَر، به شیوه‌های مختلف نظیر لقمه‌نویسی، تخته‌گردون، کاسه‌گردون، قسم چار و غیره بهره برده‌اند. هدف پژوهش حاضر معرفی و شناخت کارکرد آیین‌های وَر و شیوه اجرای آن در این منطقه است. روش پژوهش توصیفی - تحلیلی، با گردآوری اطلاعات اسنادی و مصاحبه با افراد بومی آن منطقه است. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که آیین‌های وَر، در فرهنگ عامه ریشه حماسی و تاریخی دارد و سرمنشأ آن را می‌توان در متون حماسی دینی و اساطیری نظیر شاهنامه و اوستا پیدا کرد که در گذر زمان همانند سایر آیین‌ها دچار تغییر و تحول شده‌اند.

کلیدواژه: مردم‌شناسی، اساطیر، دین، آیین وَر، جنوب کرمان.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۰۱/۲۶

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۲/۰۴/۰۴

*Email: yosof.faryabi@gmail.com

**Email: m.barsam92@gmail.com (نویسنده مسئول)

مقدمه

در ایران باستان آیین وَر، نوعی سوگند ایزدی بوده که در محاکمه‌های مبهم و مشکل، برای دادرسی به کار می‌رفته است، این نوع سوگند معمولاً با آتش و آب انجام می‌گرفته است که به آن وَر گرم (گذشتن از آتش) وَر سرد (خوردن سوگند) می‌گفتند. سوگند یا سئوگند به معنای گوگرد است. در دوران باستان یکی از روش‌های اثبات بی‌گناهی متهمان خوردن گوگرد به آن‌ها بوده است، چنانچه متهم بعد از خوردن گوگرد یا همان سوگند زنده می‌ماند، حکم به برائتش می‌دادند در غیر این صورت درگوشمرده می‌شد. سوگند خوردن یا قسم خوردن تأکید شخص بر صحت گفته‌هایش است در اصل از همین آیین گرفته شده است. مردم جنوب کرمان شهرهای جیرفت، کهنوچ، فاریاب، منوجان، قلعه‌گنج و رودبار پیشینه بسیار غنی در زمینه باورها و آداب رسوم بومی دارند که در اغلب موارد اشتراکات زیادی میان طوایف و اقوام این خطه وجود دارد، ساکنان این اقلیم از گذشته تا امروز برای اثبات راستگویی و حقانیت خود از آیین وَر، به شیوه‌های مختلف نظیر لقمه‌نویسی، تخته‌گردون، کاسه‌گردون، قسم چار و غیره بهره می‌برند. علاوه بر این، سوگندخوردن به عناصر طبیعت نظیر آب روان، آتش، غلات، غروب آفتاب، ارواح مردگان، نیز در این منطقه رایج داشته است. به نظر می‌رسد با پذیرش دین اسلام شیوه‌های سوگندخوردن تغییر کرده است. پرسش اصلی این پژوهش این است که ریشه‌های اساطیری و دینی آیین‌های وَر، در جنوب کرمان چیست و شکل اجرایی و گفتاری آن‌ها به چه صورت است؟ هدف این پژوهش در واقع معرفی و شناخت کارکرد آیین‌های وَر، و شیوه اجرای آن‌ها در این منطقه است.

پیشینه پژوهش

متون پهلوی و اوستایی، قدیمی‌ترین منابعی هستند که در آن‌ها به آیین وَر، اشاره شده است. کتب پهلوی چون دینکرد، ارداویراف‌نامه، شایست و ناشایست، شکند گمانیک و زند بهمن‌یشت و جز آن از محاکمه ایزدی و یا وَر سخن به میان رفته است. (پورداوود ۱۳۲۱: ۲۸۴) در متون ادبی و تاریخی دوران اسلامی نظیر تاریخ

یعقوبی، تفسیر ابولفتح رازی، تفسیر طبری، آثارالباقیه، تذکره اولیاء، آثارالبلاد اخبارالعباد، مخزن الاسرار، مثنوی و معنوی، سلامان و ابسال، به طور پراکنده در آن‌ها به آیین وَر اشاره شده است. (رمضان‌ماهی و همکاران ۱۳۸۹: ۵۶) به طور کلی پیشینه آیین وَر، را می‌توان در کهن‌ترین قانون‌نامه‌های جهان پی گرفت، مانند قانون‌نامه حمورابی که در آن از داوری وَر سخن رفته است (همان: ۵۵) همچنین در حماسه ملی یادگار زریران که به زبان پهلوی است به سوگند خوردن گشتاسب اشاره شده است. (رهبر ۱۳۴۸: ۳۷) در فصل پنجم سفر/اعداد، آزمون وَر و نوشیدن آب تلخ به طور مختصر بحث شده است. (همان: ۴۰)

علی رهبر (۱۳۴۳)، در مقاله‌ای تحت عنوان «سوگند و رد پای آن در ادبیات فارسی»، به مسئله تشریفات سوگند و انواع وَر در اوستا و متون سامی نظیر تورات پرداخته است.

هاشم رضی (۱۳۶۰)، در مقاله‌ای با عنوان «محاكمه داوری وَر در ایران باستان»، در آن به تحلیل نمونه‌هایی از آئین وَر در ایران باستان بر اساس یشت‌های اوستا و نیز گذر سینتا از آتش پرداخته است.

پورداوود (۱۳۷۷)، ایرانشناس معاصر، به مسئله وَر در آثار پژوهشی خود اشاره کرده است، از جمله در اوستا قسمت رشن یشت، کلمه وَر هشت بار تکرار شده است.

رسولی (۱۳۷۷)، در آئین اساطیری وَر و پیشینه آن در ایران و جهان، تحقیقی منسجم در این زمینه انجام داده است در این اثر گونه‌های مختلف داوری و آئین‌های مربوط به آن را در ایران و سایر نقاط جهان معرفی و نمونه‌هایی از آیین وَر در متون و اشعار فارسی را مطرح کرده است.

عبدالغفور جهاندیده (۱۳۹۶)، در مقاله‌ای با عنوان «پژوهشی در آئین وَر در بلوچستان»، بر اساس داستان شهادت و مهناز به ریشه‌های آیین وَر، در ادبیات شفاهی بلوچستان پرداخته است.

حداد (۱۳۹۱)، در پایان‌نامه خود با عنوان «بررسی وَر برپایه متون پهلوی از که»، در آن به ریشه‌یابی وَر در متون پهلوی پرداخته است.

میرحسینی و همکاران (۱۳۹۳)، در مقاله‌ای با عنوان «تحلیل ساختاری قسم در قرآن کریم»، به تحلیل سوگند و اثبات آن در نمونه‌های از آیات قرآن کریم پرداخته‌اند.

غلامی (۱۳۸۵)، در مقاله‌ای با عنوان «سوگند به آتش در داستان سیاوش»، به بررسی جایگاه آتش و سوگند به آن در فرهنگ ایران پرداخته‌است.

حسام‌پور و دهقانی (۱۳۸۷)، در مقاله‌ای با عنوان «تحلیل گونه‌های پیمان و سوگند در شاهنامه فردوسی»، به جایگاه عهد و پیمان در متون ایران و باستان و بازتاب آن بر جنبه‌های اجتماعی در شاهنامه فردوسی پرداخته‌اند.

محمدرضا پاشایی (۱۳۸۹)، در مقاله‌ای با عنوان «ریشه‌شناسی واژه سوگند در نامه باستان»، واژه سوگند را از دوران باستان تا به روزگار فردوسی، مورد تحلیل قرار داده‌است.

فخر و نصیرپور (۱۳۹۵)، در مقاله‌ای تحت عنوان «قدرت اثباتی سوگند در حقوق کیفری ایران»، نیز به مسئله سوگند اشاره کرده‌اند.

هاشمی‌نیا (۱۴۰۰)، در مقاله‌ای با عنوان «تجلی آیین وَر، در داستان‌های تاریخی و معاصر قوم بلوچ (نمونه موردی داستان ملک‌شاه و الاهی)»، موارد استفاده از مراسم وَر نال برای اتهامات در داستان ماجرای ملک‌شاه و الاهی را مورد تحلیل قرار داده‌است.

زاویه و مافی‌تبار (۱۳۹۲)، در مقاله‌ای با عنوان «بررسی آیین‌های اساطیری داوری ایزدی در ایران باستان»، به پیشینه اساطیری آیین‌های وَر در متون اوستایی و آیین مزدیسنا پرداخته و حقیقت قدسی عناصر چهارگانه، بخصوص آتش و آب در را آیین‌های وَر مورد تحلیل قرار داده‌است.

متون و مقالات پژوهشی نشان می‌دهد که مسأله وَر، تنها در مباحث اساطیری ادبی و حقوقی به عنوان یک امر کلیدی بررسی شده‌است، اما این پژوهش از این جهت مورد توجه است که انواع آیین‌های وَر، و شیوه اجرای آن‌ها را در جنوب کرمان مورد بررسی قرار می‌دهد و ریشه‌های اساطیری و دینی آن را در باورها و متون حماسی کشف می‌کند.

چارچوب نظری پژوهش

نظریه، چهارچوبی را برای محقق فراهم می‌سازد تا بتواند با راهنمایی آن، پرسش‌های ویژه را معلوم کند و به او کمک می‌کند فرضیه‌های خاصی را صورت‌بندی کند. (روح‌الامینی ۱۳۷۲: ۸۳) در پژوهش حاضر از رویکرد کارکردگرایی استفاده شده است، کارکردگرایی رویکردی کهن در اندیشه‌ها و نظریات جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی است که نظریه‌پردازان بزرگی چون مالینوفسکی و امیل دورکیم آن را بسط و گسترش دادند. (رویتز ۱۳۷۴: ۱۳۲) کارکردگرایی از یک سو کارکردها و نتایج پدیده‌های اجتماعی را مورد توجه قرار می‌دهد و از سوی دیگر بر رابطه پایدار و تداوم بین عناصر جامعه و کل نظام اجتماعی تأکید دارد. (دیانت ۱۳۹۵: ۱۰۸)

در واقع، تحقیق قوم‌نگاری با فعال نمودن نقش محقق در میدان تحقیق، درصدد به کارگیری شیوه‌های تحقیق میدانی، برای گردآوری اطلاعات در نهایت ساماندهی آن‌ها براساس رویکرد استقرایی است. مردم‌نگاری یک روش‌شناسی کیفی است که محقق از طریق آن به توصیف یا تفسیر ارزش‌ها و رفتارها حقایق و زبان مشترک یک گروه فرهنگی می‌پردازد. (ایمانی ۱۳۹۱: ۲۵) چارچوب نظری این تحقیق، تحلیل مردم‌شناختی آیین‌های مرتبط با سوگند براساس شیوه تفسیری است، لذا نگارندگان این مقاله ضمن معرفی آداب و رسوم مربوط به سوگند، سعی در تفسیر و تحلیل این آیین‌ها براساس نظریه کارکردگرایی داشته و در نهایت کنش‌های اجتماعی ناشی از این آیین‌ها و رسوم را در جامعه مورد هدف (جنوب کرمان)، مورد بررسی قرار می‌دهند.

ور (سوگند) در باورهای مردم باستان

بشر از روزگاران گذشته به سبب اختلاف نظرها و تباین عقاید همواره دچار کشمکش‌های فراوانی بوده است و برای از بین بردن این تضادها گاهی به مبارزه تن می‌داده و گاهی نیز از طریق اُردال به اختلافات خویش خاتمه می‌داده است، اُردال که در زبان پهلوی به آن ور گفته می‌شود، همان عمل سوگند خوردن و سوگند دادن است. (ر.ک. کیانی ۱۳۷۱: ۴۷) ورنگه یا ور به معنی باور کردن، مصمم

شدن است. وَر در پارسی باستان و سانسکریت به معنی برگزیدن و بازشناختن است. (پورداوود ۱۳۸۱: ۱۲۱) در دینکرد به ۳۳ گونه وَر یا آزمون داوری ایزدی از قبیل وَر آتش، وَر برسم، وَر روغن و شیره گیاهان اشاره شده است. راز ذکر این ورها آن است که مردمان باید در امتحانات سخت و محاکمات خطرناک، نجات خود را در ذکر کلام مقدس بدانند و به فرشته عدل و انصاف متوسل شوند تا پیروزی و رستگاری نصیب آنها شود. (پورداوود ۱۳۵۶: ۵۴۳) در ایران باستان وَر دو نوع است: وَر سرد و وَر گرم. معمولاً وَر گرم با آتش و وَر سرد با آب انجام می‌شده است. در متون کهن از داوری ایزدی به وسیله آب، آتش، فلز گداخته، روغن جوشان و آب زهرآلود (سوگند) سخن به میان رفته است. (حیدری ۱۳۹۲: ۳۶) عهد و پیمان یکی از عناصر برجسته و بنیادی در شاهنامه است که در این شاهکار ادبی واژه سوگندپ و پیمان و مترادف‌های آن ۳۹۵ بار تکرار شده است. (حسام‌پور و همکاران ۱۳۸۷: ۴۲) در شاهنامه نیز به مواردی چون دادار، دارنده، یزدان پاک، آتش، شب و روز، ماه و خورشید، تاج و تخت، آسمان و جان عزیزترین کسان اشاره شده که به آنها سوگند یاد می‌کردند. (حیدری ۱۳۹۲: ۴۰)

آزمون وَر، در اغلب ملل باستان رایج بوده و به شکل‌های مختلف برگزار می‌شده است، قدمت این آیین به قرن‌ها پیش از ظهور زرتشت و به زمان همزیستی ایرانیان و هندیان می‌رسد. (زاویه و مافی‌تبار ۱۳۹۲: ۱۰۶) در هندوستان آزمون ایزدی، توسط نوشیدن زهر، استفاده از آب، آتش، فلز گداخته رایج بوده است و در میان سرخپوستان این داوری توسط برنج انجام می‌گرفته است. (آیزنگ ۱۳۵۰: ۹۹) با گسترش دین مسیحیت، صلیب به عنوان نوعی وَر رواج پیدا کرد و در اروپا از وَر آتش برای گروه برتر جامعه و از آزمون آب برای گروه فروتر جامعه استفاده می‌گردید. (رمضان‌ماهی ۱۳۸۹: ۵۵) در قدیمی‌ترین سند کتبی سامیان؛ یعنی تورات چندین بار به مسئله وَر اشاره شده است، همچنین در پنجمین باب اعداد مطالبی در مورد خیانت زنان به شوهران آمده است که چنانچه زنی متهم به خیانت شود کاهنی باید به او آب تلخ آلوده بنوشاند اگر آب در وی اثر بخشید و پاهایش سست شود، آن زن بزهکار است. (رهبر ۱۳۴۸: ۳۵) شواهد موجود و اسناد و متون تاریخی بیانگر این مطلب است که آیین‌های مربوط به وَر مختص ایران نیست،

بلکه در تمام نواحی دنیا نظیر اروپا، افریقا و هند به اشکال مختلف در ادبیات و اساطیر آن‌ها جایگاه خاصی دارد.

انواع ور در فرهنگ عامه جنوب کرمان

آیین ور، تنها به اسطوره‌ها، حماسه‌ها و افسانه‌ها محدود نمی‌شود، بلکه در دنیای واقعی نیز برای برخی از متهمان که ادله کافی برای اثبات جرمشان ندارند، اجرا می‌گردد. منظور از ور، اجرای مراسم سوگند بوده که هرگاه در ادعای راستی گفتار و شهادت فردی شکمی باشد، برای اثبات راستی در ادعا و گفتار خود، طی تشریفاتی به اجرای ور گردن می‌نهد. در دوران باستان ور به دو شیوه انجام می‌شد: ورهای سرد و ورهای گرم، در این آیین، فرد برای اثبات بی‌گناهی و یا راستی گفتار، آب آمیخته به گوگرد یا براده زر را می‌نوشید و داوران از اثر آن قضاوت می‌کردند. ورهای سرد با مایعاتی چون روغن، شیره گیاهان، سوده‌های گیاهی و برس‌ها نیز براساس یشت دوازدهم و ورهای گرم با آتش، آهن گداخته و فلز مذاب اجرا می‌شود. (جهان‌دیده ۱۳۹۶: ۲۰)

در سنت زرتشتی عصر ساسانی آیین ور در آتشکده به دست موبدان انجام می‌گردید، (واحد دوست ۱۳۷۹: ۸-۴۵۷) اما با ورود اسلام به نواحی جنوب کرمان، سنت‌های آیین ور تغییرات زیادی کرد و به جای موبدان زرتشتی، ملایان محلی مجری برگزاری این آیین‌ها شدند.

آیین‌های ور در فرهنگ عامه جنوب کرمان جایگاه خاصی برای رفع اتهام میان افراد یک قبیله داشته است تا جایی که اگر فردی قادر به اجرای این آیین‌ها نبود، تنها افراد معتمد و ملا این کار را انجام می‌دادند. این آیین‌ها مخصوصاً در جنوب کرمان به دو به صورت جمعی و فردی اجرا می‌شوند. در سوگند لفظی معمولاً میان دو نفر با توجه به شرایط خاص زمانی و مکانی رخ می‌دهد و در سوگند جمعی معمولاً در میان جمع یا اهالی یک روستا برای موارد مهم و حیاتی نظیر سرقت قتل صورت می‌گیرد. سوگند خوردن معمولاً آداب و رسوم ویژه‌ای دارد، اولین شرط شرکت در مراسم سوگند، نظافت تن است و فردی که افراد را قسم می‌دهد (ریش سفید) ابتدا آن‌ها را از شرّ قسم آگاه می‌کند.

آیین‌های وَرِ جمعی

این آیین‌ها شکل جمعی و ریشه در متون اساطیری و حماسی دارند و اغلب در حضور ملا و افراد مورد اعتماد و تمامی اهالی یک روستا اجرا می‌شود، آیین‌هایی نظیر قسم چار، تخته‌گردون، کاسه‌گردون و... شکل جمعی دارند، اگر در یک آبادی سرقت اموال احشام و قتل صورت بگیرد، افراد مظنون را فرا خوانده و آن‌ها را در معرض آزمایش‌های مذکور قرار می‌دهند.

قسم چار

قسم چار، نوعی وَرِ گرم محسوب می‌شود و در زبان اوستایی وَرِ گرم، گرمو، ورنگه یا گرموک واره می‌نامند و در بعضی متون وَرِ گرم را وَرِ آتش نامیدند. (رمضان‌ماهی ۱۳۸۹: ۵۵) قسم چار در واقع، آزمون گذر از آتش است که پیشینه بسیار کهن دارد. در آیین میتراپسم هشتاد آزمون وجود دارد که ظاهراً نخستین آن‌ها وَرِ آتش است. (شوالیه و همکاران ۱۳۷۸: ۶۳) زرتشت برای اثبات بیگناهی‌اش از آتش عبور می‌کند و پس او موبد آذرباد در روزگاز شاپور ساسانی برای اثبات حقانیتش به این وَرِ، تن می‌دهد. (پورخالقی چترودی و دیگران ۱۳۸۹: ۱۰۶)

آتش در فرهنگ و ادب ملل گوناگون و ادیان الهی، نماد روشنی و عدالت پاکی اهورایی فره ایزدی و تمیزدهنده حق از باطل و راستی است. در روایات داراب هرمزدیار آمده است که آتش از چنان فره‌ای برخوردار است که به هر چیز برسد آن را همچون خود پاک می‌گرداند و عنصری است که هرگز آلوده نمی‌شود و پلیدی را می‌سوزاند و تقریباً همه موارد حکم میانجی را دارد، معمولاً آتشکده جایگاه نیایش و آتش واسطه میان انسان و خداست که رازها پیش او گشوده می‌شود و سوگندها خورده می‌شود. (راشدمحصل ۱۳۷۰: ۱۷) در بندهش، نیز آتش برای نابود ساختن و از میان بردن دروغ و نگهبانی آفریدگان یاد شده است. (عفیفی ۱۳۸۳: ۴۱۴)

یکی از آیین‌های وَرِ در جنوب کرمان که نشان‌دهنده قدرت اهورایی و پاکی آتش است قسم چار می‌باشد، که امروزه هر از چند گاهی در آبادی‌ها و روستاهای

این منطقه برگزار می‌شود که بازمانده گذر سیاوش از آتش است. چار در زبان بومی جنوب کرمان به معنی چاله یا گودال است که در آن آتش روشن می‌کنند. این آزمون در گذشته جهت داوری در شرایط پیچیده و بحرانی در آبادی که افراد زیادی مورد اتهام دزدی، قتل و خیانت قرار می‌گرفتند، اجرا می‌شده است، مقدمات کار به این صورت بوده که ابتدا گودالی مستطیل شکل به طول هفت گام حفر می‌کردند و سپس آن را با هیزم درخت کهور و گز پر می‌کردند، بعد از آتش زدن هیزم‌ها و تبدیل آن‌ها به زغال‌های روشن، ملا در کنار گودال حضور پیدا می‌کرد و ضمن خواندن اوراد متهمان را نسبت به شرّ قسم آگاه و سپس بر بازوی آن‌ها دعا را می‌بست و از آن‌ها می‌خواست که از گودال آتش عبور کنند و در صورت سوختن، فرد گناهکار محسوب می‌شود. به نظر می‌رسد که قسم چار، قدیمی‌ترین آیین ور در این منطقه است که ریشه اساطیری و حماسی دارد. (ر.ک. مصاحبه شفاهی محمدآبادیان ۱۳۹۹) چهار داستان «در آتش انداختن حضرت ابراهیم»، «گذر سیاوش از آتش»، «نجات زرتشت از آتش»، و «آزمایش سی تا در حماسه رامایای هندی» نمونه‌های برای اثبات بی‌گناهی یا به جهت اثبات حقانیت فرد است که دست به چنین آزمونی زده‌اند. در واقع، قسم چار به ماجراهای این چهار داستان شباهت زیادی دارد.

تخته گردون (اسم‌نویسی)

در این آزمون ابتدا غسل و قرآن می‌خوانند و سپس اسم افراد مظنون به سرقت یا هر نوع اتهام دیگری را می‌نویسند و در کنار سوره یاسین روی تخته می‌گذارند و سپس تخته را می‌چرخانند، تخته روی هر اسمی بایستاد آن فرد گناهکار بوده و مورد بازخواست قرار می‌گیرد. خمیرنویسی نیز یکی از گونه‌های آیین ور می‌باشد که در این شیوه ملا اسم افراد مظنون به دزدی را روی تکه‌های کاغذ می‌نوشت سپس وسط چونه خمیر می‌گذاشت، پس از خواندن دعا آن را داخل ظرف آب

قرار می‌داد، اگر چانه خمیر روی آب قرار می‌گرفت فرد مظنون، دزد شناخته می‌شد. (ر.ک. مصاحبه شفاهی حسین پهلوان ۱۴۰۱)

کاسه گردون

در حوزه جنوب کرمان کاسه گردون به این شیوه است که ملا ابتدا یک کاسه مسی مخصوص دست یک دختر بچه می‌دهد و سپس دعا می‌خواند و کاسه به هر سمتی حرکت می‌کرد به دنبال آن می‌رفتند تا فرد مظنون به دزدی را پیدا کنند. (ر.ک. مصاحبه شفاهی اسلام سهرانی ۱۴۰۱) گویا این شیوه در سایر مناطق ایران رایج بوده است. پولاک جهانگرد اروپایی شگرد کاسه گردونی را این‌گونه شرح می‌دهد:

«یکی دیگر از این شگردها، کاسه گردون یا کاسه نشینی است که بدین‌گونه است که در برابر چشم یک ملا که از پیش از جریان کامل امر مطلع و با همه مستخدمین منزل آشنا شده است، کاسه یا تشتی پر از آب قرار می‌دهند. پسر بچه‌ای بدون آنکه چشم برگرداند باید به یک نقطه از آن کاسه یا تشت خیره شود و در این حین ملا او را مخصوص خود را می‌خواند، به دفعات بی‌شماری نام سلیمان را بر زبان می‌آورد که ارواح و جن را در حبس خود نگاه داشته است. بر اثر سخنان یکنواخت ملا و آن وضع و حال، کودک به حال جذبه و خلسه می‌افتد و در این هنگام است که ارواح نام دزد را بر او آشکار می‌کنند، اما دزد که خیال می‌کند ارواح به همه چیز واقف و به کل اسرار آگاهند، دیگر منتظر نمی‌ماند و بدون آنکه دیگران متوجه شوند مال دزدی را باز می‌گرداند.» (پولاک ۱۳۶۸: ۳۲۲)

لقمه نویسی

امروزه در فارسی کنونی نیز برای سوگند فعل خوردن، مورد استفاده قرار می‌گیرد، استعمال فعل خوردن معمولاً با دو نوع خوراکی «خورش مقدس و لقمه افسون شده» همراه بوده است. (رمضان‌ماهی و همکاران ۱۳۸۹: ۵۵) مصداق لقمه افسون شده در فرهنگ عامیانه مردم جنوب کرمان و لقمه نویسی است. در این آزمون افراد مظنون به سرقت یا هر خیانت دیگر سر سفره غذا می‌نشانند و ملا ضمن آگاهی و هشدار نسبت به عواقب کار، وردهای مخصوصی بر تکه‌های نان یا لقمه‌های غذا می‌خواند و از افراد مظنون می‌خواست که لقمه‌های غذا را بخورند، اگر لقمه

در گلوی آن‌ها گیر می‌کرد، معتقد بر این بودند که لقمه حرامی از گلوی او پایین رفته و فرد گناهکار محسوب می‌شود. (ر.ک. مصاحبه شفاهی سهرانی ۱۳۹۹)

تخم مرغ نویسی

به طور کلی مردم مناطق مختلف ایران برای رفع چشم زخم از تخم مرغ استفاده می‌کردند. (کیانی ۱۳۷۱: ۲۴۵) از دیگر آزمون‌های ور در حوزه جنوب کرمان به خصوص روستاهای جیرفت، تخم مرغ نویسی بوده است. در این شیوه اسم افراد مظنون به دزدی را روی تخم مرغ می‌نوشتند و پس از خواندن وردها توسط ملا، اگر تخم مرغ می‌ترکید (ترک می‌خورد) آن فرد مجرم شناخته می‌شد و محترمانه ماجرا را به او می‌گفتند و از او درخواست می‌کردند چیزی را که برده به صاحبش برگرداند. (ر.ک. مصاحبه شفاهی محمودشاهی ۱۴۰۱) منشأ بهره‌گیری از تخم مرغ در مراسم و آیین‌های جادوگری به ادوار قدیم بر می‌گردد، چنانکه در شایست و ناشایست برای برآورده شدن حاجت و رسیدن به مراد دل، نذر کردن تخم مرغ توصیه شده است. (مزدآپور ۱۳۶۹: ۱۵۴)

روغن داغ

در این آزمون ابتدا روغن گاو یا گوسفند را در ظرفی داغ می‌کردند و سپس ملا از افراد مظنون می‌خواست که به ترتیب دست خود را در روغن فرو برند در صورتی که فرد دستش می‌سوخت، گناهکار شناخته می‌شد. در بعضی موارد افراد مظنون مقداری از روغن داغ را می‌خورند و هرکس احساس سوزش نکند بی‌گناه به حساب می‌آید. (ر.ک. مصاحبه حسین پهلوان ۱۴۰۱) این آیین در میان قوم بلوچ و بعضی مناطق نیز رایج است که سوگند روغن و مندریک نام دارد که با جوشاندن روغن و انداختن انگشتی در روغن‌ها مراسم اجرا می‌شود و فرد متهم باید دست خود را درون روغن‌های جوشان فرو برد و انگشتی را بیرون آورد. (هاشمی‌نیا و همکاران ۱۴۰۰: ۹۸) این مراسم در هندوستان نیز رایج بوده است، از اقسام داوری یزدی در هند آزمایش با روغن جوشان بوده است و متهم برای اثبات برائت خود باید دست خود را برای درآوردن پیکره کوچک یکی از خدایان به دیگ

روغن جوشان فرو می‌برده و بی‌گناهی او با سالم ماندن دستش هویدا می‌شده است.
(پورداوود ۱۳۸۱: ۱۱۱)

وَر گاو

گاو در ایران باستان در میان چارپایان از همه مفیدتر تلقی شده است. گاو حیوانی مقدّس و نماینده قدرت و نیرو است، این حیوان در اساطیر و حماسه‌ها همواره حضوری پررنگ داشته است، گاه در نقش یک راهنما و ناجی ظاهر می‌شود و راه‌هایی را به قهرمان نشان می‌دهد. (عزیزی‌فر ۱۳۹۴: ۱۰۸-۱۰۷) در اساطیر ایران گاو نماد ماه، سمبل آب، باران و طوفان است در یک سرود روحانی ایران باستان از آن به عنوان منبع وفور و عامل تمام خوبی‌ها نام برده شده است. (دادور و همکاران ۱۳۸۷: ۱۱۵)

وَر گاو یکی از نمونه‌های وَر در حوزه جیرفت بوده و در این آزمون افراد متهم به دزدی و یا هر تخلفی دیگری به ترتیب به بدن گاو دست می‌زدند، اگر گاو ثابت می‌ایستاد فرد بی‌گناه بود و اگر از معرکه آزمون فرار می‌کرد آن فرد متهم شناخته می‌شد. (ر.ک. مصاحبه حسین پهلوان ۱۳۹۹) وَر گاو به لحاظ کارکرد تا حدودی شباهت به ماجرای داستان گاو بنی‌اسرائیل دارد که در آن برای زنده کردن فردی از بنی‌اسرائیل که دربارهٔ قاتل آن اختلاف بود گاو را ذبح کردند و بخشی از آن را بر جنازه مقتول زدند و او زنده شد و قاتل خود را معرفی کرد. در واقع، قسمتی از لاشه گاو به عنوان عنصری برای پیدا کردن متهم اصلی استفاده می‌شده است. (بقره/ ۷۳)

شن داغ

آزمون شن داغ باز مانده وَر گرم است. در این آزمون مقداری ریگ داخل تابه می‌ریختند و روی آتش، آن‌ها را گرم می‌کردند سپس از افراد مظنون می‌خواستند که کف دست خود را روی شن‌ها بگذارند، در صورتی که فرد احساس سوزش و سوختگی می‌کرد متهم شمرده می‌شد. (ر.ک. مصاحبه محمد شریفی ۱۳۹۹)

نعل داغ (نال داغ)

نعل داغ (نال داغ) یکی دیگر از شیوه‌های ور (سوگند) جیرفت و رودبار جنوب است که در این شیوه نعل اسب را در آتش، داغ می‌کردند پس از خواندن ورد و دعای مخصوص، نعل را برکف دست متهم می‌گذاشتند و از او می‌خواستند چند قدم راه برود، اگر دستش نمی‌سوخت مجرم شناخته نمی‌شد. در این منطقه سوگند دیگری به نام داس منجیل رایج بود؛ به این ترتیب که داور آیه‌ای روی داس می‌نوشت و آن را در آتش سرخ می‌کرد، سپس از متهم می‌خواست آن را روی زبان خود بگذارد. اگر آسیبی به او نمی‌رسید، ادعای شرافت می‌کرد. (ر.ک. مصاحبه شفاهی منصور علیمردادی ۱۳۹۴) در فراشبند از شهرهای استان فارس، تا همین اواخر آزمایش را با بیل اجرا می‌کردند و به آن بیل سوز می‌گفتند. پس از آنکه بیل را در آتش می‌گذاختند، از متهم می‌خواستند زبانش را به آن بزنند. به باور مردم، متهم بی‌گناه از این کار آسیب نمی‌دید. نکته جالب توجه اینکه مردم این منطقه در کنار آتش سوگند نیز می‌خوردند، از جمله اینکه در خانه برخی از سادات می‌رفتند و به اجاق خانه آن‌ها قسم می‌خوردند، یا اینکه بر تابه نان‌پزی که بر آتش قرار داشت و گداخته شده بود، می‌کوبیدند و آن را قسم می‌دادند. (امیری ۱۳۹۴: ۱۰۱-۱۰۳) ریشه و سر منشأ آزمون نعل داغ، به دوران باستان بر می‌گردد، در متون اساطیری به ویژگی ضد اهریمنی و در پی آن پاک‌کنندگی فلز در رویدادهای پایان جهان اشاره شده است. در پایان جهان، فلز گداخته آخرین آثار اهریمنی را از چهره هستی پاک می‌کند به این ترتیب آنچه بر جای می‌ماند پاکی و جاودانگی است. «پس آریامن ایزد فلز، کوه‌ها و دره‌ها به آتش فلز بگذارد و بر زمین رو گونه بایستد سپس همه مردم را در آن فلز گداخته بگذارند و پاک کنند.» (بهار ۱۳۷۸: ۱۴۷) ویژگی پالوده‌کنندگی فلز در آیینی به نام آزمون نال آشکار می‌شود، این آزمون نیز پاک‌کنندگی و ضد اهریمنی بودن فلز را نمایان می‌سازد.

شاش‌بند

شاش‌بند کردن نوعی طلسم است و متداول‌ترین روش در گذشته برای تشخیص متهم به دزدی یا هر عمل دیگری بوده است. ملا اورادی را برشاخه‌ای تر از خرما

یا بر تخم مرغی می‌نویسد و سپس در حضور متهمان آن را به آتش نزدیک می‌کند، مجرم به بیضه‌درد، سپس به شاش‌بند دچار می‌شود و اگر کالایی را دزدیده باشد بلافاصله اعتراف می‌کند. (ر.ک. مصاحبه حسین پهلوان ۱۴۰۱) به طور کلی باورهای مربوط به ادرار را در دو دسته می‌توان تقسیم‌بندی کرد یکی باورهای عام است درباره قدرت‌های جادویی ادرار و دوم اعتقاد داشتن به خواص ویژه درمانی آن است. از جمله قدرت‌های جادویی ادرار در باور عامه این است که اگر پای انگور ترش، ادرار کنند شیرین می‌شود و یا قماربازی که در حال باختن است اگر روی دست خود ادرار کند برنده می‌شود. (شاملو ۱۳۶۱: ۱۸۷)

آیین‌های وَر فردی

آیین‌های وَر فردی آیین‌های هستند که میان یک یا چند نفر در صورت پیش‌آمدن مسئله یا مشکلی صورت می‌گیرد. در این آیین‌ها اغلب به عناصر طبیعت و شخصیت‌های مذهبی نظیر آب روان، خاک مردگان، اجاق مرتضی علی (آتش)، دانه ناشمار (غلات)، نان و نمک، چرخ مرتضی علی، ایزدان، امامان، خواجه خضر، میلاک (گیسو) و... سوگند می‌خورند. در شاهنامه انواع سوگندهای لفظی به کار رفته است و به مواردی نظیر آب، آتش، دادار دارنده و یزدان پاک، شب و روز، ماه و خورشید، آذر برزین، تاج و تخت، کلاه، ناهید، جان عزیزترین کسان و... سوگند خورده شده است. (حیدری ۱۳۹۲: ۴۰)

سوگند به اجاق مرتضی علی (آتش)

سوگند به آتش، نزد هند و ایرانی سابقه طولانی دارد، در دوران باستان آتش نماینده میترا بود و چنین مرسوم بود که برای تحکیم پیمان‌ها در حضور آتش، خواه آتش اجاق و یا خورشید در آسمان به میترا سوگند می‌خوردند. (رجبی ۱۳۸۰: ۲۰۷-۲۰۶) آتش در باورهای عامیانه جنوب کرمان، عنصری شفابخش و مقدس بوده است. سوگند خوردن به آتش، نفرین کردن با آتش، تبرک دانستن اجاق، بیرون ندادن آتش از خانه در روزهای خاص، نریختن آب دهان بر آتش، دود کردن اسپند،

ریختن نمک در آتش، زاج سوزاندن از آیین‌های اساطیری و دینی مربوط به آتش هستند. (فلاحی موحد ۱۳۸۲: ۴۳) سوگند به آتش از آیین‌های مربوط به ور است که بعد از اسلام، شکل اسلامی به خود گرفت و در حال حاضر مردم جنوب کرمان به اجاق مرتضی علی قسم می‌خورند. این سوگند بیانگر این است که مردمان این خطه با پذیرش اسلام، قداست آتش را از ذهن خود پاک نکردند و با آوردن نام آن در کنار نام حضرت علی(ع) سعی در تداوم و حفظ باورهای مربوط به آتش نمودند. در واقع اجاق، آتش مقدس و نخستین کانون آغاز زندگی است، بقای آتش نشانه دوام نسل و خانواده است و اجاق نشانه محیط خانوادگی و حریم آن است. آتش و اجاق در واقع به مثابه نماد داوری است و پیشگاه مقدسی برای ادای سوگند به حساب می‌آید (فاضلی و همکاران ۱۳۹۹: ۹۹) که از گذشته تاکنون در فرهنگ عامه جنوب کرمان، داشتن فرزند معادل روشنایی و برکت برای خانه بوده است. اگر کسی دارای فرزند نباشد می‌گویند اجاقش کور است؛ یعنی بی‌نام و نشان است و این نداشتن فرزند را به اجاق کور تشبیه می‌کنند. همچنین این اعتقاد وجود دارد که بیرون دادن آتش در عصر دوشنبه و چهارشنبه رزق و روزی را از صاحب خانه می‌گیرد و به او آسیب مالی می‌رساند و به نوعی روشنایی و برکت از خانه می‌رود. (مصاحبه اشرف شعبانی ۱۳۹۹) در دوران باستان اقوام نیز بر این باور بودند که میان آتش و روح نیاکان ارتباط نزدیکی وجود دارد و آتش را نگهبان روح نیاکان خود می‌دانستند، آنان به همین منظور آتش را بر گور مردگان خود می‌افروختند و چنین عقیده داشتند که همان‌گونه که آتش در زمان حیات، نگاهبان خانواده است، پس از مرگ نیز از ارواح مردگان پشتیبانی می‌کند. بازمانده این رسم در میان ایرانیان در دوره‌های بعد به صورت برافروختن شمع یا چراغ بر گور مردگان درآمده است. (عفیفی ۱۳۷۴: ۴۰۶)

سوگند به دانه ناشمار(غلات)

ایرانیان از دوران باستان به کشت انواع غلات می‌پرداختند و غله در فرهنگ اساطیری جایگاه خاصی داشته است، «کسی که غله بکارد او راستی می‌کارد او

دین مزدایی را پیش می‌برد.» (وندیداد/ ۱۳۷۶، فرگرد سوم، ۲۳۹) از انواع سوگندها در میان زنان و مردان کشاورز جنوب کرمان، سوگند به دانه ناشمار بوده است که هنگام جمع‌آوری غلات نظیر ماش، لوبیا، گندم، جو و...، اگر بحث یا جدلی پیش می‌آمد برای اثبات حقایق خود عبارت، قسم به دانه ناشمار به کار می‌بردند. عبارت ناشمار در این سوگند تأکید بر فراوانی و رزق روزی زیاد دارد، همچنین درخت خرما نیز جایگاه خاصی در باورهای مردم دارد؛ زیرا هنگام کاشت یا جوش یا «فسیل» آن صلوات می‌فرستند و آن را به سمت قبله می‌کارند و به میوه آن اغلب سوگند می‌خورند و به علت طعم شیرین خرما هنگام سوگند خوردن لفظ «قسم به شهد شیرین کام» را به کار می‌برند گاهی این سوگند برای شکر یا قند نیز به کار می‌رود. (ر.ک. مصاحبه علی حسین رستمی ۱۳۹۹)

خواجه خضر

خضر نزد مسلمانان پیامبری است که آب حیات نوشید و مرشد حضرت موسی (ع) گردید. در تصوف خضر مقامی ممتاز دارد و راهنمای سالکان است. (دهخدا ۱۳۷۷، ذیل واژه «خضر») خضر و الیاس تجسم فره ایزدی هستند و در همه حال پیوسته در عالم مثل در حرکتند. (نیکویخت و دیگران ۱۳۸۹: ۱۷۴)

خضر در باورهای عامیانه مردم جنوب کرمان، به خصوص کشاورزان جلگه جیرفت و عشایر منطقه جبالبارز جایگاه خاصی دارد، در جبالبارز روستای میجان، قدمگاه‌های مدور سنگی با سقف‌های مخروطی شکل وجود دارد که به آنها گذرگاه خضر می‌گویند و بر این باورند که خضر همواره در حال گذر از مزارع است و بر سبزه‌ها و احشام نظر دارد و باعث برکت سبزه‌ها و شیر دام‌ها می‌شود، به همین دلیل شیر گاو و گوسفند را متعلق به خضر می‌دانند و اغلب موارد برای اثبات سخن خود به خواجه خضر سوگند می‌خورند. در مناطق اسفندقه و ساردوئیه جهت افزایش رزق و برکت، مقداری شیر یا ماست را در کنار لانه مورچه‌ها می‌ریختند و رسم بر این است که شیر ته مانده ظروف را روی زمین نمی‌ریختند بلکه آن را روی بوته خار یا شاخه درخت سبز می‌ریختند تا از برکت شیر

گوسفندان کم نشود و اگر شیر به خانه همسایه می‌دادند ظرف را هیچگاه خالی پس نمی‌دادند و در عوض داخل آن مقداری نمک یا سبزه می‌گذاشتند تا از برکت شیر گوسفندان کم نشود. (مصاحبه شفاهی زهرا برس ۱۳۹۹)

سوگند به جان عزیزان، ارواح مردگان و کفن

سوگندخوردن به جان عزیزان و اموات یکی دیگر از موارد سوگندخوردن در جنوب کرمان است. در باورهای عامیانه اغلب اوقات اگر فردی مشکلی در کارش پیش آید و بخواهند گره از مشکلات او باز شود به فرد مورد نظر قسم ارواح خاک پدر یا مادر می‌دهند تا او کار مورد نظر را برایش انجام دهد. خاک از عناصر چهارگانه است که از دیرباز در باور مردم بومی این منطقه مقدس بوده و گاهی اوقات اندکی از خاک‌های موجود در قدمگاه را جهت شفا و برکت به خانه می‌آورند و یا برای دوری از چشم فرد حسود، مقداری از خاک جای قدم او را بر می‌دارند و یا در خانه و مزرعه می‌پاشند. همانطور که اشاره شد خاک عنصری شفابخش است و همواره محترم و به آن سوگند یاد می‌کنند. لفظ «سر شیر مادر» برای سوگند دادن به طرف مقابل استفاده می‌شود. سوگندخوردن به جان عزیزی که در شهر دیگری زندگی می‌کند از دیگر موارد سوگند است و این اصطلاح (قسم به اون عزیز راه دور) را به کار می‌برند. برای اینکه فردی در خواست او را انجام دهد، می‌گویند: به داغ بچه‌ات این کار را انجام بده. همچنین گاهی اوقات اگر شیئی گم شده باشد و فرد مورد اتهام باشد جهت برائت و صداقت گفتار خود به کفن سوگند می‌خورد و در اصطلاح می‌گویند «کفنی من شود اگر فلان شیء را برده‌ام یا خورده‌ام». (ر.ک. مصاحبه عالم کافرلو ۱۳۹۹)

آب روان: (آب چشمه و قنات)

پیشینه سوگند به ایزد آب به تمدن‌های بین‌النهرین و ایران باز می‌گردد. در دو بند از *قانون‌نامه حمورابی* از داوری وَر سخن به میان رفته است که این داوری توسط ایزد آب صورت می‌گیرد. (رمضان‌ماهی ۱۳۸۹: ۵۵) در ایران باستان آناهیتا ایزد بانوی

آب باران باروری و برکت‌دهنده چشمه‌ها و نهرها بود. (هینلز ۱۳۹۳: ۷۹) آب علاوه بر آلودگی‌های مادی، آلودگی‌های معنوی را نیز پاک می‌کند و در ادیان گوناگون از دیرباز مورد تقدّس بوده است و در ادیان بزرگی مانند زرتشت، یهود، مسیح، اسلام و در آیین‌های زروان، مهر، مانی، مزدک، همواره آب عنصری مورد احترام بوده و در هر یک از ادیان مذکور مظاهر تقدّس آن به شکل‌های مختلف نمایان می‌گردد. (بینالود ۱۳۸۱: ۱۵) در باورهای عامیانه جنوب کرمان، آب جایگاه والایی دارد تا جایی که آب باران را متبرک می‌دانند و در اغلب اوقات جهت صحت و سقم گفته خود به آب روان (آب چشمه و قنات) سوگند می‌خورند و زنان این منطقه اگر خواب بدی ببینند سحرگاه به سر چشمه یا قنات می‌روند و خواب خود را برای آب روان بازگو می‌کنند تا اگر بلا و مصیبتی در پیش باشد به آب روان سپرده شود. (ر.ک. مصاحبه اشرف شعبانی ۱۳۹۹) سوگند به آب روان که گاه به صورت «به این مهر فاطمه» یا «به این آب روان که مهر حضرت فاطمه است» نیز بیان می‌شود. (جعفری ۱۳۹۴: ۳۵۳) سوگند به آب روان (آب چشمه و قنات) که امروزه در میان مردم جنوب کرمان رایج است، بازمانده و ر سرد بوده که در متونی چون *شاهنامه فردوسی* و *گرشاسب‌نامه* به آن اشاره شده است. در *گرشاسب‌نامه* از چشمه زلالی صحبت شده که محل آزمایش گناهکاران بوده است. هرگاه مردم شهر درباره خون یا دزدی، نسبت به کسی بدگمان می‌شدند به فرمان شاه دست و پای متهم را می‌بستند و در آن چشمه می‌انداختند، اگر گناهکار بود از میان می‌رفت و اگر بی‌گناه بود آب او را بیرون می‌انداخت. (اسدی ۱۳۵۴: ۳۲۶)

در آزمون و ر سرد، آب گوگرد به کام متهمان می‌ریختند و یا سر آنان در زیر آب سرد ننگه می‌داشتند و یا ناگزیر بودند از رودی پر آب عبور کنند. (واحدوست ۱۳۷۹: ۸-۴۵۷)

چرخ مرتضی علی (آسیاب دستی)

مردم جنوب کرمان به امام علی(ع) و غلام او قنبر اعتقاد خاصی دارند و قدمگاه‌های زیادی به نام آن‌ها ساخته شده است و همواره جهت برآورده شدن حاجات به این اماکن مقدّس می‌روند. شخصیت امام علی(ع) در باور مردم این

منطقه، انسانی وارسته و محبوب است و هنگام کارهای جمعی و سخت از او استمداد می‌طلبند، زنان هنگام آسیاب کردن غلات برای سوگند خوردن نسبت به گفتار خود آسیاب را محترم می‌دانستند و عبارت «قسم به چرخ مرتضی علی» را به کار می‌بردند. در گذشته برای آسیاب کردن غلات نظیر جو، گندم، عدس و... زنان جنوب کرمان از آسیاب‌های دستی سنگی استفاده می‌کردند که در اصطلاح بومی به آن «آسو» می‌گفتند. آسیاب دستی در باور عامیانه متعلق به امام علی (ع) است و کودکان را از نشستن روی آسیاب منع می‌کنند. (ر.ک. مصاحبه اشرف شعبانی ۱۳۹۹)

میلاک (گیسو)

در فرهنگ عامه جنوب کرمان، جیرفت، برای زنان، میلاک یا گیسو و برای مردان تار سییل ارزش خاصی داشته است، بعد از پیرایش موی خود را در شکاف دیوارها و سنگ‌ها مخفی می‌کردند، زنانی که صاحب فرزند نمی‌شدند چندین تار از میلاک یا گیسوی خود را می‌چیدند و بر شاخه درخت جلوی قدمگاه آویزان می‌کردند و به اصطلاح «بُشک» یا گیسوی خود را گرو (امانت) می‌گذاشتند و از امام یا پیر مورد نظر می‌خواستند که به آن‌ها فرزندی عطا کند. در میان زنان، سوگند به گیسو یا بُشک اغلب اوقات رایج است. بزرگان طوایف در گذشته جهت خوش عهدی در انجام کار مورد نظر به تار سییل خود سوگند می‌خوردند تا زمان انجام عهد به قول خود وفادار بودند. در فرهنگ عامه کهن ایران، مو را دارای نیروی جادویی می‌پنداشتند و آن‌ها را همچون طلسم و رزم‌آهریمنی می‌شمردند. (اوستا ۱۳۹۲: ۸۴۱/۲)

سوگند به نان و نمک

این سوگند پیشینه بسیار غنی در فرهنگ و ادبیات ایران دارد، شاعرانی چون فردوسی، سنایی در اشعار خود به آن اشاره کرده‌اند. عبارت «به همان نان و نمکی که با هم خورده‌ایم» در مقام قسم، اثبات وفا و صداقت به کار می‌رود. (دهخدا ۱۳۷۷، ذیل واژه «سوگند»)

در مفهوم اساطیری نمک نیز عنصر محافظ است (بلک و گرین ۱۳۸۳: ۲۹۳) و در آیین‌های کهن مانند تدفین و قربانی نشانه تبرک و عهد و پیمان با خداوند است. (شوالیه و گریبان ۱۳۸۷: ۴۵۱-۴۵۲)

در فرهنگ عامه جیرفت و جنوب کرمان، نان، نمک و گندم برکت خدا دانسته می‌شود و در باورهای عامیانه برای موارد سوگند و نفرین به کار می‌رود. اگر کسی نان و نمک کسی را بخورد، اما خیانت کند نمک‌شناس نامیده می‌شود و می‌گویند: «بشکنه این دست که نمک نداره». نمک خاصیت درمانی نیز دارد و هر زمان که کودکی که ترسیده باشد و بی‌قرار و ناآرام باشد مقداری نمک به سرزبان‌ش می‌زنند یا اگر چشم خورده باشد مقداری نمک به دور سر بچه می‌چرخانند سپس داخل آتش می‌ریزند. خاصیت طلسم بودن نمک به حدی بوده که در باور عامه بعضی از مادران نام نوزاد پسر خود را «نمک» انتخاب می‌کردند تا از حوادث و چشم زخم در امان باشند. نان نیز مانند نمک ارزش و اهمیت خاصی دارد، اگر تکه‌ای نان در معابر یا سر راه دیده شود، رهگذر آن را می‌بوسد و به کناری می‌نهد تا قحطی پیش نیاید. در باور عامیانه به دیده احترام به نان می‌نگرند و آن را برکت خداوند می‌دانند. زنان هنگام ساخت تنور علاوه بر گل و گاه مقداری نمک به منظور برکت‌زاشدن تنور به آن اضافه می‌کنند و کودکان را از رفتن داخل تنور یا نشستن روی آن منع می‌کنند و تنور را متعلق به بی‌بی فاطمه (فاطمه زهرا(س)) می‌دانند و بیشتر اوقات به آن سوگند می‌خورند. سوگند به نان و نمک در میان مردم این منطقه از دیر باز تاکنون جایگاه ارزشمندی داشته است و افرادی که با هم همسفره می‌شوند و یا به اصطلاح هم‌نمک، برای یکدیگر احترام خاصی قائل می‌شوند و خوردن طعام در جوار هم از دیرباز نوعی اتحاد قومی و قبیله‌ای بوده و باعث شده هیچگاه به هم خیانت نکنند، اگر بخواهند صداقت گفتار خود را در مورد مسئله‌ای اعلام نمایند به نان و نمک خانه هم سوگند می‌خوردند. طبق باور مردم ساردوییه جیرفت، زنی در حوالی زیارت محمدحنیفه به علت بی‌احترامی به نان، تمام وسایل پخت نان او نظیر تابه و هیزم‌هایش تبدیل به سنگ شدند. زنان هنگام پختن نان اگر مجادله‌ای پیش آید با پرت کردن تکه‌ای خمیر یا نان صداقت گفتار خود را اعلام می‌کنند و می‌گویند: اگر دروغ بگویم «این نمک خصم جانم

شود». چنانچه این تکه نان یا خمیر به وسیله حیوان یا انسانی خورده شود و سوگندشان دروغ باشد آن شخص یا حیوان خواهد مرد (ر.ک. مصاحبه اشرف شعبانی ۱۳۹۹) و گاهی اوقات برخی زنان جهت تأکید در گفتار خود با دست راست روی نان می‌زنند و سوگند می‌خورند. از زمان‌های کهن دست راست به عنوان یکی از اعضای مهم در بستن عهد و پیمان، نقش ویژه‌ای داشته است و دو طرف پیمان به نشانه وفاداری هنگام پیمان بستن، دستان یکدیگر را می‌گرفتند و از شواهد بر می‌آید این رسم در آیین مهرپرستان رایج بوده است. پس از تأیید صلاحیت نوآموز برای ورود به جمع مهرپرستان، او در برابر جماعت مهری سوگند یاد می‌کند و با بلند کردن دست راست خود که نشانه تأیید خویشتن است سوگند می‌خورد. (باقری ۱۳۹۳: ۱۷۲)

سوگند به ماه و ایام شبانه‌روز

ماه در اندیشه اساطیری در میان اقوام، جایگاه خاصی دارد. ارتباط ماه با آب نیز می‌تواند دلیل دیگری برای ارزشمندی این پدیده باشد. مطابق با باورهای اساطیری ماه، خدای آب‌ها محسوب می‌شود و همچنین الهه حاصل‌خیزی و نگهبان محصولات است. در باورهای باستانی منی گاو که میترا قربانی کرده است در ماه جمع می‌شود و در همانجا تطهیر می‌یافته و گیاهان و میوه‌های جدیدی به بار می‌آورده است به همین دلیل است که ماه نگهبان میوه‌ها قلمداد می‌شود. (ورمازرن ۱۳۸۶: ۱۸۱) ماه در اساطیر ایران در بردارنده تخمه گاو نخستین است. ایرانیان باستان نیز فروغ ماه را سبب رویش گیاهان می‌دانند. در شاهنامه نیز ماه از پدیده‌های طبیعی است و در نقش ایزد حضور می‌یابد و در بسیاری از داستان‌های آن به ایزد بودن این پدیده اشاره شده است. (مددی و همکاران ۱۳۹۴: ۴۲۴) سوگند به ماه و ایام شبانه‌روز از دیر باز تا کنون میان مردم جنوب کرمان رایج بوده و با توجه به موقعیت زمانی سوگند می‌خورند، سوگند به ماه معمولاً شب هنگام رخ می‌دهد؛ مثلاً می‌گویند: «به این ماه مبارک رمضان قسم» یا «به این صبح جمعه قسم» «به این پسین (غروب) پنج‌شنبه یا (چهارشنبه) قسم» (ر.ک. مصاحبه اشرف شعبانی ۱۳۹۹)

این نوع سوگندها ریشه در باورهای اساطیری قبل از اسلام دارد که در دوران اسلامی شکل دینی و مذهبی در باورهای مردم گرفته‌اند.

سوگند خوردن به خدا، قرآن کریم و امامان

سوگند به نام خداوند و اشخاص مورد احترام و چیزهای ارزشمند در دین ایرانیان و متون حماسی قدیم معمول بوده است و در شاهنامه نیز آمده است: به یزدان تا که در جهان زنده‌ام به کین سیاوش دل آکنده‌ام (فردوسی ۱۳۷۷: ۱۳۹)

پیشینه سوگند به نمادهای ایزدی دست‌کم به تمدن سومری و مصر باستان که در آنجا به جانشان سوگند می‌خورند، می‌رسد. در امپراتوری هیتی در سده‌های ۱۳ و ۱۴ ق.م دولت‌ها برای ضمانت پیمان‌نامه‌های خود به خدایان مانند مهر و ایندرا توسل می‌جستند. (پاشایی ۱۳۸۹: ۴۵) مردم جنوب کرمان همانند اغلب نواحی ایران از دیرباز جهت اثبات حقانیت گفتار خود به نام خداوند و ائمه اطهار توسل می‌شدند و با توجه به شرایط مکانی و زمانی سوگندهای متنوع نظیر قسم به علم ابوالفضل(ع)، دست بریده ابوالفضل(ع)، تیغ برنده ابوالفضل(ع)، پنج تن آل‌عبا و سایر امامان سوگند می‌خوردند.

در باورهای عامه جنوب کرمان، قرآن جایگاه و اهمیت خاصی دارد. هنگامی که یکی از افراد خانواده قصد سفر دارد برای اطمینان از سلامت او از زیر قرآن می‌گذرانند و هنگام ورود به خانه جدید، ابتدا قرآن و آینه به داخل خانه می‌برند و یا در مجلس عقد، قرآن سر سفره عقد می‌گذارند و هنگام تنظیم مهریه حتماً یک جلد قرآن مجید را ذکر می‌کنند.

به باور آن‌ها آخرین راهکار جهت اثبات سخن و کردار، سوگند خوردن به قرآن است، اغلب مردم اعتقاد دارند که سوگند خوردن به قرآن چه به حق و چه ناحق خوب نیست، و کمتر صورت می‌گیرد؛ زیرا بر این باور هستند که اگر شرّ قسم قرآن دامن‌گیر افراد شود، عواقب بسیار وخیمی نظیر مرگ نابهنگام به دنبال دارد. با توجه به آیه ۲۴۴ سوره بقره شایسته نمی‌دانند که در همه موارد به این کتاب آسمانی سوگند بخورند. سوگند به امامان و امامزاده‌ها از دیگر نمونه‌های

سوگند در جنوب کرمان است. در ساردوییه جیرفت اغلب مردم جهت صداقت در کار یا گفتار به امام‌زاده سلطان سید احمد قسم می‌خورند. حتی به نام ابوالفضل عباس(ع) به ندرت سوگند می‌خورند و عقیده دارند که خشم و غضب او بسیار گیراست و ظالمان را نابود می‌کند. در ایام ماه محرم برای صداقت در گفتار و کردار خود به دستگاه امام حسین(ع) سوگند می‌خورند، گویا این سوگند برگرفته از مجلس تعزیه و تعزیه‌خوانی بوده و افرادی که تعزیه‌خوان و ذاکر اهل بیت(ع) بودند به این صورت سوگند می‌خورند. (ر.ک. مصاحبه هاجر شعبانی ۱۳۹۹)

نتیجه

آیین‌های وَر در فرهنگ عامه جنوب کرمان منزلت خاصی برای رفع اتهام میان افراد یک قبیله داشته است و هر فردی ملزم به اجرای این آیین‌ها نبوده و تنها افراد معتمد و ملا حق داوری و قضاوت داشته‌اند. به نظر می‌رسد که در دوره زرتشت امر داوری بر عهده مُغ‌ها بوده است و با پذیرش اسلام شکل آیین‌های وَر و نحوه اجرای آن‌ها تغییر کرده است؛ مثلاً سوگند به آتش در جنوب کرمان با سوگند به اجاق مرتضی علی تغییر معنا می‌دهد. همچنین سوگند به نام امامان و اماکن مقدّس نظیر قدمگاه و امام‌زاده‌ها رایج می‌شود. نتایج این پژوهش بیانگر این مطلب است که آیین‌های وَر در این منطقه همانند دوره باستان به صورت وَر گرم و وَر سرد اجرا می‌شدند که ریشه در باورهای زرتشتی دارند، قسم چار که در این منطقه رایج است بازمانده گذر سیاوش از آتش است. و رهایی مانند روغن داغ، شن داغ، نعل داغ، سیر تداوم ورهای گرم در آیین زرتشت را نشان می‌دهد، طبق متون زرتشتی در گذشته سی و سه نوع آزمون وَر رایج بوده که به مرور زمان از یاد رفته‌اند و اطلاع چندانی از کم و کیف آن‌ها وجود ندارد. تنوع گونه‌های آیین وَر نشان می‌دهد که این آیین‌ها شکل ثابتی نداشته و با توجه به باورها و عقاید دینی و اساطیری از خشونت اولیه موجود در آیین‌های وَر (نظیر گذر از آتش) کاسته شده و به جای آن سوگند به عناصر چهارگانه نظیر آب، خاک، انواع غلات، نمک و یا شخصیت دینی و مقدّس رواج یافته است.

کتابنامه

قرآن کریم.

- اوستا، ۱۳۹۲. گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه. تهران: مروارید.
- آبادیان، محمد، ۱۳۹۹. مصاحبه شفاهی، اهل رودبار جنوب. ۶۸ ساله.
- اسدی طوسی، علی، ۱۳۵۴. *گرشاسب‌نامه*. به کوشش حبیب یغمایی. تهران: دنیای کتاب.
- امیری، رزاق. ۱۳۹۴. تاریخ و فرهنگ مردم فراشبند. شیراز: نوید شیراز.
- ایزنگ، هانس‌یورکن، ۱۳۵۰. *درست و نادرست در روان‌شناسی*. ترجمه ایرج نیک‌آئین، بی‌جا، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- ایمانی، محمدتقی، ۱۳۹۱. «تحقیق قوم‌نگاری در رویکردهای کمی و کیفی تحقیق»، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
- باقری، مهری، ۱۳۹۳. *دین‌های ایران باستان*. تهران: قطره.
- برسم، زهرا، ۱۳۹۹. *جیرفت، بخش ساردوئیه، ۵۵ ساله*.
- بلک. جرمی و گرین. آنتونی، ۱۳۸۳. *فرهنگ‌نامه خدایان دیوان و نمادهای بین‌النهرین باستان*. ترجمه پیمان متین. تهران: امیرکبیر.
- بهار، مهرداد، ۱۳۷۸. *بندهش*. تهران: توس.
- بینالود، نادیا، ۱۳۸۱. *سقاخانه‌های تهران*. موسسه فرهنگی و هنری بینش‌پژوه. پژوهشکده مردم‌شناسی.
- پاشایی، محمدرضا، ۱۳۸۹. «ریشه‌شناسی واژه سوگند در نامه باستان»، *کتاب ماه ادبیات*، (۴۰) (پیاپی ۱۵۴)، صص. ۴۷-۴۴.
- پورخالقی چتروددی، مه‌دخت و فرزاد قائمی، ۱۳۸۹. «تحلیل نمادینگی آتش در اساطیر بر مبنای نظریه همترازی و رویکرد نقد اسطوره‌ای با تمرکز بر اساطیر ایران و شاهنامه فردوسی»، *مجله جستارهای ادبی*. ۴۳(۳)، صص. ۹۵-۱۱۸.
- DoI: [10.22067/jls.v43i3.9354](https://doi.org/10.22067/jls.v43i3.9354)
- پورداوود، ابراهیم. ۱۳۲۱. «سوگند»، *مجله مهر ایران*. ۷ (۶۵)، صص. ۲۹۳-۲۸۱.
- پورداوود، ابراهیم، ۱۳۸۱. *ویسپرد*، چاپ اول. تهران: اساطیر.
- پورداوود، ابراهیم، ۱۳۵۶. *یشت‌ها*. تهران: اساطیر.
- پهلوان، حسین، ۱۴۰۱. *مصاحبه شفاهی، جیرفت، روستای هوگرد*، ۳۸ ساله.
- پولاک، یاکوب ادوارد، ۱۳۶۸. *سفرنامه پولاک (ایران و ایرانیان)*. ترجمه کیکاووس جهاناداری. تهران: خوارزمی.
- جعفری (قنواتی)، محمد، ۱۳۹۴. *تحقیقات میدانی؛ درآمدی بر فولکلور ایران*. تهران: جامی.

س ۱۹ - ش ۷۲ - پاییز ۱۴۰۲ - تحلیل مردم‌شناسی اساطیری و دینی آیین‌های وَر ... / ۱۱۳

جهان‌دیده، عبدالغفور، ۱۳۹۶. «پژوهشی درباره آئین وَر در بلوچستان»، ماهنامه فرهنگ و ادبیات عامه. ۵(۱۶)، صص. ۲۰-۳۸.

Doi: [20.1001.1.23454466.1396.5.16.5.9](https://doi.org/10.21001.1.23454466.1396.5.16.5.9)

حداد، طاهره، ۱۳۹۱. «بررسی وَر برپایه متون پهلوی»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه علامه طباطبایی، دانشکده ادبیات.

حیدری، دریا، ۱۳۹۲. «سوگند در شاهنامه و ارتباط اساطیری آن با آب و آتش»، پژوهش‌نامه ادب حماسی. ۹(۱۶)، صص. ۳۵-۶۱.

Doi: [20.1001.1.23225793.1392.9.16.2.7](https://doi.org/10.1001.1.23225793.1392.9.16.2.7)

حسام پور، سعید و ناهید دهقانی، ۱۳۸۷. «بررسی تحلیلی گونه‌های پیمان و سوگند در شاهنامه فردوسی»، پژوهش‌نامه ادب غنایی. ۶(۱۱)، صص. ۳۷-۶۶.

DoI: 10.22111/jlfr.2008.919

محمودشاهی، دادمراد، ۱۴۰۰. مصاحبه شفاهی، جیرفت اهل روستای کریم‌آباد، ۵۰ساله. دادور، ابوالقاسم و مبینی، مهتاب، ۱۳۸۷. «بررسی تطبیقی نقش گاو در اساطیر هنر ایران و هند»، مجله مطالعات ایرانی، ۱۴(۱)، صص. ۱۳۰-۱۱۵.

دیانت، محسن، ۱۳۹۵. «تاثیر نظریه کارکردگرایی بر شکل‌گیری بروکراسی و ساختار فرهنگ در ایران»، فصلنامه پژوهش‌های سیاسی جهان اسلام، ۶(۲)، صص. ۱۲۵-۱۰۵.

DOI: 10.21859/priw-060205

دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۷۷. لغت‌نامه دهخدا. تهران: دانشگاه تهران. راشد محصل، محمدتقی‌زند، ۱۳۷۰. بهمن یسن. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. رجیبی، پرویز، ۱۳۸۰. هزاره‌های گمشده. تهران: توس.

رستمی، علی حسین، ۱۳۹۹، مصاحبه شفاهی، جیرفت، روستای بهراسمان ۷۷ساله رضی، هاشم، ۱۳۶۰. «محاکمه و داوری وَر در ایران باستان»، مجله چیستا. ۵(۵)، صص. ۵۵۴-۵۷۵.

رمضان‌ماهی، سمیه؛ فدوی، سیدمحمد و بلخاری، حسن. ۱۳۸۹. «تجلی آیین وَر در گذر سیاوش از آتش»، نشریه هنرهای زیبا- هنرهای تجسمی. ۴۱(۴)، صص. ۵۳-۶۲.

Doi: [20.1001.1.22286039.1390.2.41.6.2](https://doi.org/10.1001.1.22286039.1390.2.41.6.2)

رهبر، علی، ۱۳۴۸. «سوگند و ردپای آن در ادبیات فارسی»، مجله هنر و مردم. ۷(۳۵)، صص. ۸۳-۴۴.

رسولی، جواد، ۱۳۷۷. آئین اساطیری وَر پیشینه سوگند در ایران و جهان، تهران: سروش. روح‌الامینی، محمود، ۱۳۷۲، مبانی انسان‌شناسی. تهران: عطار.

ریتزر، جورج، ۱۳۷۴. نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، مترجم محسن ثلاثی. تهران: علمی.

زاویه، سعید؛ آمنه مافی‌تبار. ۱۳۹۲. «بررسی آیین‌های اساطیری داوری ایزدی در ایران باستان». ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. ۹(۳۰)، صص. ۸۶-۶۶.

Dor: [20.1001.1.20084420.1392.9.30.4.2](https://doi.org/10.1001.1.20084420.1392.9.30.4.2)

شاملو، احمد، ۱۳۶۱. کتاب کوچه. تهران: مازیار.

شریفی، محمد، ۱۳۹۹. مصاحبه شفاهی، اهل کهنوج، ۶۹ساله.

شعبانی، هاجر، ۱۳۹۹. مصاحبه شفاهی، اهل جیرفت روستای کریم‌آباد، ۷۵ساله.

شعبانی، اشرف، ۱۳۹۹. مصاحبه شفاهی، اهل جیرفت روستای کریم‌آباد، ۷۹ساله.

شوالیه. ژان. ژاکو گریبان، آن. ۱۳۸۷. فرهنگ نمادها. ج ۳. ترجمه سودابه فضائلی. تهران: جیهون.

سهرانی، اسلام، ۱۴۰۱. مصاحبه شفاهی، جیرفت، ۴۸ساله.

سهرانی، محمد حسین، ۱۳۹۹. مصاحبه شفاهی، کهنوج روستای سهرون، ۴۰ساله.

عقیقی، رحیم. ۱۳۸۳. اساطیر و فرهنگ ایران در نوشته‌های پهلوی. چاپ اول. تهران: طوس.

عزیزی‌فر، امیرعباس، ۱۳۹۴. «بررسی بن‌مایه‌های اساطیری در داراب نامه طرسوسی»،

متن‌شناسی ادب فارسی. دوره جدید (۱)، صص. ۱۱۸-۱۰۱.

علیمردی، منصور، ۱۳۹۴. مصاحبه شفاهی، رودبار، ۴۹ساله.

غلامی، احمد، ۱۳۸۵. «سوگند به آتش در داستان سیاوش»، نشریه رشد و ادبیات زبان فارسی،

(۷۷)، صص. ۴۲-۴۰.

فاضلی، حبیب‌الله و یزدانپناه، میلاد، ۱۳۹۹. نظام معنایی و کارکردهای سیاسی اجتماعی اجاق و

آتش در میان قشقایی‌ها، فصلنامه مطالعات ملی، ۲۱(۴)، صص. ۱۰۰-۸۵.

Doi : [10.22034/rjnsq.2020.120491](https://doi.org/10.22034/rjnsq.2020.120491)

فخر، حسین و لیلا نصیرپور، ۱۳۹۵. «قدرت اثباتی سوگند در حقوق کیفری ایران»، مجله کانون

وکلای دادگستری. شماره ۴۲، ۴۳-۶۰.

فردوسی، ابوالقاسم، ۱۳۷۷. شاهنامه. بر اساس چاپ مسکو. تهران: جهان‌گستر.

فلاحی‌موحّد، مریم، ۱۳۸۲. «تقدس آتش در ادیان»، اخبار ادیان، (۶)، صص. ۴۳-۴۱.

کافرو، عالم، ۱۳۹۹. مصاحبه شفاهی، اهل جیرفت روستای ابوذریه، ۷۴ساله.

کیانی، حسین، ۱۳۷۱، سوگند در زبان و ادب فارسی. تهران: دانشگاه تهران.

مددی، غلامحسین و فخری زارعی، ۱۳۹۴. «بررسی تطبیقی آسمان خورشیدو ماه در اساطیر و نقش

ایزد گونه آنها در شاهنامه». مجموعه مقالات دهمین همایش بین‌المللی ترویج زبان فارسی.

دانشگاه محقق اردبیلی.

مزدآپور، کتابون، ۱۳۶۹. شایست و ناشایست. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

میرحسینی، سیدمحمد؛ انصاری، نرگس و قلندری، لیلا، ۱۳۹۳. «تحلیل ساختاری قسم در قران

کریم، دو فصلنامه پژوهش‌های قرآنی در ادبیات»، دانشگاه لرستان، ۱(۲)، صص. ۱۳۱-۱۰۳.

س ۱۹ - ش ۷۲ - پاییز ۱۴۰۲ - تحلیل مردم‌شناسی اساطیری و دینی آیین‌های ور ... / ۱۱۵

نیکویخت، ناصر؛ ذولفقاری، حسن، امیرعباس عزیزی‌فر، ۱۳۸۹. ظرفیت‌های رمزی داراب‌نامه طرسوسی، پژوهش‌های ادبی دانشگاه تربیت مدرس، ۲۸(۷)، صص. ۱۸۹-۱۶۵.

Doi: [20.1001.1.17352932.1389.7.28.7.3](https://doi.org/10.1001.1.17352932.1389.7.28.7.3)

واحد دوست، مهوش، ۱۳۷۹. *نهادینه‌های اساطیری در شاهنامه فردوسی*. تهران: سروش.

ورمازن، مارتین، ۱۳۸۶. آیین مهر. ترجمه بزرگ نادرزاد. ج ۶. تهران: چشمه.

وندیدا، ۱۳۷۶. جلد ۱. مقدمه فرگردهای ۱-۴. ترجمه، واژه‌نامه و یادداشت‌ها از هاشم رضی، تهران: فکر روز.

هاشمی‌نیا، محمد مسیح؛ جان‌احمدی، فاطمه و میرکاضهی نژاد، حلیمه، ۱۴۰۰. «تجلی آئین ور در داستان‌های تاریخی و معاصر قوم بلوچ (نمونه موردی داستان ملک‌شاه و الاهی)»، فصلنامه علمی و پژوهشی تاریخ، س ۱۶(۶۳)، صص. ۸۵-۱۱۷.

هینلز، جان، ۱۳۹۳. *شناخت اساطیر ایران*. ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی. تهران: چشمه.

References(In Persian)

- Ābādīyān, Mohammad. (2019/1399SH). *Mosāhebe Šafāhī*. Ahle rūdbār Jonūb (oral interview, from South Rudbar).
- Afīfī, Rahīm. (2004/1383SH). *Asātīr va Farhange Īrān dar Neveštehā-ye Pahlavī (Mythology and Culture of Iran)*. 1st ed. Tehrān: Tūs. [In Persian].
- Alī-mardī, Mansūr. (2014/1394SH). *Mosāhebe-ye Šafāhī (oral interview)*. Rūd-bar.
- Amīrī, Razzāq. (2015/1394SH). *Tārīx va Farhange Mardome Farāš-band (History and Farhang, Mardam Farashband)*. Šīrāz: Navīde Šīrāz. [In Persian].
- Asadī Tūsī, Alī. (1975/1354SH). *Garšāsbnāme*. Be Kūšeše Habīb Yaqmāyī. Tehrān: Donyā-ye Ketāb. [In Persian].
- Azīzī-Far, Amīr-abbās. (2015/1394SH). *Barrasī-ye Bon-māyehā-ye Asātīrī dar Dārāb-nāmeḥ Tarsūsī*. *Journal of Persian Literature Textology*. new course. 15th Year. No. 4. Pp. 101-118. [In Persian].
- Avestā. (2012/1392SH). *Gozāreš va Pažūheše Jallīl Dūst-xāh (report and research of Jalil Dostkhah)*. Tehrān: Morvārīd. [In Persian].
- Bahār, Mehr-dād. (1999/1378SH). *Bondaheš*. Tehrān: Tūs. [In Persian].
- Bāqerī, Mehrī. (2013/1393SH). *Dīnhā-ye Īrāne Bāstān (Religions of Ancient Iran)*. Tehrān: Qatre. [In Persian].
- Barsam, Zahrā. (2019/1399SH). *Baxše Sārdū 'īyeh (Jiroft, Sardoiye district)*. Bīnālūd, Nādīyā. (2002/1381SH). *Saqqā-xānehhā-ye Tehrān*. Bīnesh Pajoh Cultural and Art Institute. Institute of Anthropology. [In Persian].
- Black, Jeremy and Green, Antony. (2012/1383SH). *Farhang-nāme-ye Xodāyāne Dīvān va Namādhā-ye Beyno al-nahreyne Bāstān (Gods, demons, and symbols of ancient Mesopotamia: an illustrated dictionary)*. Tr. by Peymān Matīn. Tehrān: Amīr-kabīr. [In Persian].
- Chevalier, Jean Jacque and Gheerbrant, Alain. (2003/1387SH). *Farhange Namādhā (The Culture of Symbols)*. 3rd ed. Tr. by Sūdābe Fazā'elī. Tehrān: Jeyhūn. [In Persian].
- Dād-var, Abo al-qāsem and Mobīnī, Mahtāb. (2017/1387SH). *Barrasī-ye Tatbīqī-ye Naqše Gāv dar Asātīre Honare Īrān va Hend (A comparative study of the role of the cow in the mythology of Iranian and Indian art)*. *Journal of Iranian Studies*. No. 14. Pp. 115-130. [In Persian].
- Deh-xodā, Alī-akbar. (1998/1377SH). *Loqat-nāme-ye Deh-xodā (Laghatanameh Publications)*. Tehrān: University of Tehran. [In Persian].
- Dīyānt, Mohsen. (2015/1395SH). *Ta'sīre Nazarīye-ye Kārkerd-garāyī bar Šekl-gīrī-ye Borūkrāsī va Sāxtāre Farhang dar Īrān (the effect of functionalism theory on the formation of bureaucracy and culture structure in Iran)*. *Islamic World Political Research Quarterly*. 6th Year. No. 2. Pp. 105-125. DOI: 10.21859/priw-060205. [In Persian].
- Eysenck, Hans Jurgen. (1971/1350SH). *Dorost and Nā-dorost dar Ravān-šenāsī (Sense and nonsense in psychology)*. Tr. by Īraj Nīk-āyīn. bī-jā. Šerkate Sahāmī-ye Ketābhā-ye Jībī. [In Persian].
- Falāhatī Movahhed, Maryam. (2012/1382SH). *Taqaddose Ātaš dar Adyān (The sanctity of fire in religions)*. *Akhbar Adyan magazine*. No. 6. Pp. 41-43. [In Persian].
- Faxr, Hoseyn and Leylā Nasīr-pūr. (2015/1395SH). *Qodrate Esbātī-ye Sogand dar Hoqūqe Keyfarī-ye Īrān (The evidentiary power of oaths in*

Iranian criminal law). *Journal of Bar Association*. No. 42. Pp. 43-60. [In Persian].

Fāzelī, Habībo al-llāh and Yazdān-panāh, Mīlād. (2019/1399SH). *Nezāme Ma'nāyī va Kār-kardhā-ye Sīyāsī Ejtemā'ī-ye Ojāq va Ātaš dar Mīyāne Qašqāyihā (semantic system and social political functions of stove and fire among Qashqais)*. *National Studies Quarterly*. 21th Year. No. 4. Pp. 85-100. Doi: 10.22034/rjnsq.2020.120491. [In Persian].

Ferdowsī, Abo al-qāsem, (1998/1377SH). *Šāh-nameh. bar Asāse Čāpe Mosco*. Tehrān: Jahān-gostar. [In Persian].

Haddād, Tāhereh. (2013/1391SH). *Barrasī-ye Var bar Pāye-ye Motūne Pahlavī. Master's thesis of Allameh Tabatabai University, Faculty of Literature*. [In Persian].

Hāsemī-nīyā, Mohammad Masīh and Jan-ahmadī, Fātemeh & Mīr-kāzehī-nežād, Halīme. (2021/1400SH). *Tajallī-ye Ā'īne Var dar Dāstānhā-ye Tārīxī va Mo'āsere Qome Balūč (Nemūne-ye Mowredī-ye Dāstāne Malek-šāh va al-lāhī)*. *History scientific and research quarterly*. 16th Year. No. 63. Pp. 85-117. [In Persian].

Hesām-pūr, Sa'īd and Dehqānī, Nahīd. (2008/1387SH). *Barrasī-ye Tahlīlī-ye Gūnehā-ye Peymān va Sogand dar Šāh-nāme-ye Ferdowsī (Analytical study of types of agreement and oath in Ferdowsi's Shahnameh)*. *Ghanai Literary Journal*. 6th Year. No. 11. Pp. 37-66. Doi: 10.22111/jllr.2008.919. [In Persian].

Heydarī, Daryā. (2013/1392SH). *Sogand dar Šāh-nāme va Ertebāte ān bā Āb va Ātaš. Epic literature research journal*. 9th Year. No. 16. Pp. 35-61. Doi:20.1001.1.23225793.1392.9.16.2.7. [In Persian].

Hinnells, John Russell. (2014/1393SH). *Šenāxte Asātīre Īrān (Persian mythology)*. Tr. by Zāleh Āmūzgār and Ahmad Tafazzolī. Tehrān: Česmeħ. [In Persian].

Holy Qor'an.

Īmānī, Mohammad-taqī. (2013/1391SH). *Tahqīqe Qom-negārī dar Rūy-kardhā-ye Kammī va Keyfī-ye Tahqīq (Ethnographic research in quantitative and qualitative research approaches)*. *Faculty of Literature and Human Sciences Journal*. [In Persian].

Jahān-dīdeh, Abdo al-qafūr. (2017/1396SH). *Pažūhešī Darbāre-ye Āyīne Var dar Balūčestān. Popular culture and literature monthly*. 5th Year. No. 16. Pp. 20-38. Doi: 20.1001.1.23454466.1396.5.16.5.9. [In Persian].

Ja'farī (Qanawātī), Mohammad. (2015/1394SH). *Tahqīqāte Meydānī: Dar-āmadī bar Folklore Īrān*. Tehrān: Jāmī. [In Persian].

Kāfar-lū, Ālam. (2019/1399SH). *Mosāhebe-ye Šafāhī (oral interview)*. Ahle Jīroft Rūstā-ye Abu Zarīyyeh.

Kīyānī, Hoseyn. (1992/1371SH). *Sogand dar Zabān va Adabe Fārsī (Oath in Persian language and literature)*. Tehrān: University of Tehran. [In Persian].


Maddadī, Qolām-hoseyn and Zāre'ī, Faxrī. (2015/1394SH). *Barrasī-ye Tatbīqī-ye Āsemāne Xorsīd va Māh dar Asātīr va Naqše Īzad Gūne-ye Ānhā dar Šāh-nāmeħ. Proceedings of the 10th International Conference on the Promotion of Persian Language, Mohaghegh Ardabili University*. [In Persian].

Mahmūd-šāhī, Dād-morād. (2021/1400SH). *Mosāhebe-ye Šafāhī (oral interview)*. Jīroft Ahle Rūstā-ye Karīm-ābād.

- Mazdā-pūr, Katāyūn. (1990/1369SH). *Šāyest and Nā-šāyest*. Tehrān: Institute of Cultural Studies and Research. [In Persian]
- Mīr-hoseynī, Seyyed Mohammad and Ansārī, Narges & Qalandarī, Leylā. (2014/1393SH). *Tahlīle Sāxtārī-ye Qasam dar Holy Qur'an (Sakhtari analysis, section of the Holy Qur'an)*. *Two Quarterly Journal of Qur'anic Studies in Literature, Lorestan University*. 1st Year. No. 2. Pp. 103-131. [In Persian].
- Nikū-baxt, Nāser and Zo al-faqārī, Hassan, Amīr-abbās Azīzī-far. (2010/1389SH). "*Zarfīyathā-ye Ramzī Dārāb-nāmeḥ Tarsūsī*". *Journal of Literary Researches of Tarbiat Modares University*. 7th Year. No. 28. Pp. 165-189. Doi: 20.1001.1.17352932.1389.7.28.7.3. [In Persian].
- Pahlavān, Hoseyn. (2022/1401SH). *Mosāhebe-ye Šafāhī (oral interview)*. Jīroft, Rūstā-ye Hūkard.
- Pāšāyī, Mohammad-reza. (2010/1389SH). *Rīše-šenāsī-ye Wāže-ye Sogand dar Nāme-ye Bāstān*. *Book magazine of the month of literature*. 40th Year. No. 154. Pp. 44-47. [In Persian].
- Polak, Jakob Eduard. (1939/1368SH). *Safar-nāme-ye Polak (Persien das land und seine bewohner)*. Tr. by Key-kāvūs Jahān-dārī. Tehrān: Xārazmī. [In Persian].
- Pūr-dāwūd, Ebrāhīm. (1942/1321SH). *Sowgand*. *Mehr Iran Magazine*. No. 5 and 6. 7th Year. Pp. 281-293. [In Persian].
- Pūr-dāwūd, Ebrāhīm. (1977). *Yāšt-hā*. Tehrān: Asātīr. [In Persian].
- Pūr-dāwūd, Ebrāhīm. (2002/1381SH). *Vīspard*. 1st ed. Tehrān: Asātīr. [In Persian].
- Pūr-xāleqī Čat-rūddī, Mah-doxt and Qā'emī, Farzād. (2010/1389SH). "*Tahlīle Namādīnegī-ye Ātaš dar Asātīr Bar Mabnāye Nazarīye-ye Ham-tarāzī va Rūykarde Naqde Ostūreh-ī bā Tamarkoze bar Asātīre Irān va Šāhnāme-ye Ferdowsī*". *Journal of literary essays*. 3rd Year. No. 43. Pp. 95-118. DoI: 10.22067/jls.v43i3.9354. [In Persian].
- Qolāmī, Ahmad. (2015/1385SH). *Sogand be Ātaš dar Dāstāne Sīyāvoš (Oath to fire in the story of Siavash)*. *Rushd and Persian language literature*. No. 77. Pp. 40-42. [In Persian].
- Rahbar, Alī. (1969/1348SH). *Sowgand va Rade Pā-ye ān dar Adabīyyāte Fārsī*. *Art and People Magazine*. 7th Year. No. 35. Pp. 44-83. [In Persian].
- Rāšed Mohssel, Mohammad-taqī-zand. (1991/1370SH). *Bahman Yasn*. Tehrān: Institute of Farhangi Studies and Investigations. [In Persian].
- Rajabī, Parvīz. (2001/1380SH). *Hezārehā-ye Gomšodeh*. Tehrān: Tūs. [In Persian].
- Ramezān-māhī, Somayye and Fadawī, Seyyed Mohammad & Bolxārī, Hassan. (2010/1389SH). *Tajallī-ye Ayīne Var dar Gozare Sīyāvaš as Ātaš*. *Journal of fine arts - visual arts*. No. 41. Pp. 53-62. Doi: 20.1001.1.22286039.1390.2.41.6.2. [In Persian].
- Rasūlī, Javād. (1998/1377SH). *Ā'īne Asātīrī-ye Var Pīšīne-ye Sogand dar Irān va Jahān (The Mythological Ritual and Background of the Oath in Iran and the World)*. Tehrān: Sorūš. [In Persian].
- Razī, Hāšem. (1981/1360SH). *Mohākeme va Dāvarī-ye Var dar Irāne Bāstān (Trial and Dawry of Iran Bastan)*. *Chista Magazine*. No. 5. Pp. 554-575. [In Persian].

- Ritzer, George. (1995/1374SH). *Nazarīyye-ye Jāme'e-šenāsī dar Dowrāne Mo'āser (Contemporary sociological theory)*. Tr. by Mohsen Salāsī. Tehrān: Elmī. [In Persian].
- Rostamī, Alī Hoseyn. (2019/1399SH). *Mosāhebe-ye Šafāhī (oral interview)*. Jīroft, Rūstā-ye Bahrāsmān.
- Rūho al-amīnī, Mahmūd. (1993/1382SH). *Mabānī-ye Ensān-šenāsī (Fundamentals of Anthropology)*. Tehrān: Attār. [In Persian].
- Sohrānī, Mohammad-hoseyn. (2019/1399). *Mosāhebe-ye Šafāhī (oral interview)*. Kahnūj Rūstā-ye Sahrūn.
- Šohrānī, Eslām. (2022/1401SH). *Mosāhebe-ye Šafāhī (oral interview)*. Jīroft.
- Šāmlū, Ahmad. (1932/1361SH). *Kūče (The Kocha Book)*. Tehrān: Māzīyār. [In Persian].
- Šarīfī, Mohammad. (2019/1399SH). *Mosāhebe-ye Šafāhī (oral interview)*. Ahle Kahnūj.
- Ša'bānī, Ašraf. (2019/1399SH). *Mosāhebe-ye Šafāhī (oral interview)*. Ahle Jīroft Rūstā-ye Karīm-ābād .
- Ša'bānī, Hājar. (2019/1399SH). *Mosāhebe-ye Šafāhī (oral interview)*. Ahle Jīroft Rūstā-ye Karīm-ābād .
- Vāhed-dūst, Mahvaš. (2000/1379SH). *Nahādīnehā-ye Asātīrī dar Šāh-nāmeḥ-ye Ferdowsī*. Tehrān: Sorūš. [In Persian].
- Vandīdā*. (1997/1376SH). 1st Vol. Introduction to processes 1-4. Tr. Translation, glossary and notes from Hāšem Razī. Tehrān: Fekre Rūz. [In Persian].
- Vermaseren, Maarten Jozef. (2007/1386SH). *Āyīne Mehr (Mithra ce dieu mysterieux)*. Tr. by Bozorg Nāder-zāde. 6th ed. Tehrān: Češmeh. [In Persian].
- Zāvīyeh, Sa'īd and Āmeneh Māfī-tabār. (2013/1392SH). *Barrasī-ye Āyīnhā-ye Asātīrī-ye Dāvarī-ye Izādī dar Irāne Bāstān. Quarterly Journal of Mytho-Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch. 30th Year. No. 9. Pp. 66-86. Dor: 20.1001.1.20084420.1392.9.30.4.2. [In Persian].*

بررسی و تحلیل آیین‌های سنتی سیستان و چند مضمون اساطیری آن‌ها

محمد فاطمی‌منش 

دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بیرجند

چکیده

آیین‌ها بخش جدایی‌ناپذیر از فرهنگ و گذشته اقوام مختلف ایرانی به‌ویژه اهالی سرزمین سیستان به شمار می‌آیند که با توجه به مذهب، باورها و عقاید قومی و قبیله‌ای، به شکلی خاص، نمودار گردیده است. در واقع، مردمان سیستان، با توجه به ویژگی‌های اسطوره‌شناختی، مردم‌شناختی، تاریخی و روان‌شناختی که دارند، دارای آیین‌هایی هستند که آن‌ها را نسبت به سایر اقوام دیگر ایرانی متمایز می‌کند. آیین‌هایی که با توجه به صبغه کهنی که این مردمان دارند، در داستان‌های این سرزمین نیز نمایان گردیده و زمینه را برای بررسی و تحلیل‌های گوناگون ادبی فراهم کرده است. بر همین اساس، در این پژوهش تلاش شده است تا با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی و با توجه به امکاناتی که نقد اسطوره‌ای در اختیار ما قرار می‌دهد، به بررسی و پژوهش در آیین‌های موجود در داستان‌های حوزه فرهنگی سیستان و تحلیل مضامین آن‌ها پردازد. بررسی‌ها نشان می‌دهد که داستان‌های سیستانی، حاوی آیین‌های مختلفی است که از مهم‌ترین آن‌ها آیین خون‌خوردن، اوشیدر، ازدواج با خویشان، جادوگری و سوگواری است که بسیاری از آن‌ها تحت تأثیر فرهنگ باستانی ایرانی و زرتشتی و همچنین آداب و مناسک اقوام کهنی همچون سکاها در داستان‌ها ایجاد شده و در میان مردمان ناحیه سیستان رواج یافته است.

کلیدواژه‌ها: آیین، اسطوره، داستان، سیستان، نقد اسطوره‌شناختی.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۰۳/۰۱

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۲/۰۴/۰۴

Email: mh.fatemimanes@gmail.com

مقدمه

آیین‌ها از جمله اعمال و مناسک نمادین و سمبولیکی هستند که جوامع بشری آن‌ها را برای پیوند با امر قدسی انجام می‌دهند تا از این طریق بتوانند با ماوراءالطبیعه و جهان غیر مادی، ارتباط برقرار کنند. به بیان دیگر آیین‌ها، سلسله‌اعمالی به شمار می‌آیند که با خلق آوازاها، آهنگ‌ها و یکسری گفتارها، بازتاب‌دهنده کنش روحانی هستند برای تسهیل تحقق امری ماوراءالطبیعی که انتظارات بشر را برای کمک و حمایت از سوی قوای نامرئی و معنوی برآورده می‌سازد و نیازهای عرفی، مذهبی و اجتماعی او را برطرف می‌نماید. (بنوا ۱۳۷۹: ۴۳-۴۱) درواقع، آیین پل ارتباطی میان دو قلمروی عادی و قدسی است و روند رد شدن و عبور از مرزهای این دو قلمرو، محسوب می‌شود و اوضاع، اشیاء، اعمال و شرکت‌کنندگان را به سوی ساحت قدسی، جهت‌دهی می‌کند؛ نیرویی که به رهبری و هدایت کاهنان، غیب‌گویان، ساحران یا افراد عادی، در ملأ عام یا در خفا اجرا می‌شود و درصدد بهره‌گیری از توان خدایان، نیاکان درگذشته، نیروهای غیربشری یا دیگر سرچشمه‌های قدرت ماورایی، برای حفظ وضع موجود و یا تغییر و تحول در آن می‌باشد. (پین و دیگران ۱۳۹۹: ۴۹-۴۸)

این اعمال و گفتار که در طی اعصار مختلف، به صورت منظم و یکپارچه و با آداب ویژه‌ای برگزار می‌شود، به بخش مهمی از فرهنگ بشری تبدیل شده است که با توجه به پیوند عمیقی که با باورها و اعتقادات کهن و باستانی جوامع گوناگون دارد، به صراحت بسیاری از مردم‌شناسانی که به مطالعه ملل باستانی و بررسی ساختارهای اجتماعی مردمان بدوی پرداخته‌اند، به نوعی تکرار الگوهای کهن به شمار می‌آید و بسیاری از بن‌مایه‌های اساطیری را در بطن خود جای داده است که می‌توان نمونه‌های بارز و برجسته آن‌ها را با توجه به گستردگی کشورمان ایران و وجود طیف وسیعی از اقوام مختلف، در آیین‌های بومی در نواحی زیادی به خوبی مشاهده کرد. در این میان، سرزمین سیستان نیز با توجه به قدمت کهن و همچنین حلقه ارتباطی بودن بین کشورهای مثل هند و چین و ایران، از گذشته‌های دور، از سرزمین‌هایی است که آیین‌های مرتبط با آن، دارای ارزش‌های اسطوره‌شناختی،

تاریخی و مردم‌شناختی بسیاری است؛ آیین‌هایی که بروز و ظهور آن را می‌توان در عرصه‌های مختلف فرهنگی مردمان این ناحیه، به‌ویژه داستان‌های بومی آن‌ها مشاهده کرد؛ داستان‌های اصیلی که توانسته، نقش بارزی را در انتقال بسیاری از مفاهیم به نسل‌های پی در پی این زادوبوم انجام دهد و محملی برای انتقال کهن-الگوها و بن‌مایه‌های اساطیری به نسل‌های جدیدتر باشد.

سؤال پژوهش

با توجه به آنچه که پیش از این بیان شد، در این مقاله تلاش شده است تا با پژوهش و بررسی در آیین‌های سنتی موجود در داستان‌های این ناحیه و تحلیل و بررسی و موشکافی جنبه‌ اساطیری در آن‌ها، به پرسش‌های زیر پاسخ داده شود:

۱- مهم‌ترین و پربسامدترین آیین‌های موجود در داستان‌های مکتوب حوزه فرهنگی سیستان چیست؟

۲- زمینه‌های اسطوره‌شناختی، مردم‌شناختی و تاریخی ظهور و نمود این آیین‌ها در داستان‌های سیستانی چه بوده است؟

روش پژوهش

روش پژوهش حاضر توصیفی - تحلیلی می‌باشد که در آن با استفاده از علم آمار و همچنین نرم‌افزارهایی همچون Exel و SPSS، ضمن بررسی داده‌ها از میان ۱۴۴ داستان بومی و استفاده از امکانات نقد اسطوره‌ای، به بررسی، تحلیل و استنتاج در زمینه آیین‌های اساطیری موجود در داستان‌های حوزه فرهنگی سیستان پرداخته شده است؛ حوزه‌ای که علاوه بر سیستان غربی (قسمت ایران)، نواحی همچون سیستان شرقی (قسمت افغانستان) و استان گلستان را نیز شامل می‌شود و این مناطق را نیز تحت نفوذ خود قرار داده است.

در اینجا علاوه بر پرداختن به بحث اصلی پژوهش، برخی از مهم‌ترین آیین‌هایی سنتی موجود در داستان‌های سیستانی، با توجه به بسامد، مورد توصیف و تحلیل قرار می‌گیرد.

پیشینه پژوهش

در رابطه با بررسی آیین‌های سنتی در سیستان و تحلیل اساطیری آن‌ها، تاکنون کارهای چندانی انجام نشده است، اما چند پژوهش وجود دارد که می‌توان آن‌ها را به عنوان بخشی از پیشینه این پژوهش به حساب آورد.

رییس‌الذاکرین دهبانی (۱۳۷۰)، در *کنو*، ضمن بیان برخی از آداب و رسوم و بازی‌ها و متل‌ها و دیگر عناصر فرهنگی سیستان، به بیان برخی از آیین‌ها؛ مانند آیین چوب بازی، آیین نذورات و آیین‌های مرتبط با ازدواج و فرزندآوری پرداخته و چگونگی آن‌ها را برای مخاطب شرح داده، اما در مورد جنبه‌های اساطیری آن‌ها سخنی به میان نیاورده است و می‌توان اذعان کرد که همپوشانی خاصی با این پژوهش ندارد.

گلستانه (۱۳۸۸)، در *سور و سوگ در سیستان*، نکات بسیاری در مورد آداب و رسوم و نحوه آیین‌های مختلف و جشن‌های گوناگون مردمان سیستان آورده است و به صورت مفصل، آیین‌های مختلف در رابطه با کودک‌داری، نذر و نیازها، حقوق و قضاوت، سوگ و پُرسه‌داری و دیگر موارد را مورد تحلیل قرار داده و جنبه‌های مختلف آن‌ها و نحوه اجرا و کارکرد هر کدام را تبیین کرده است، اما او نیز در رابطه با تکرار الگوهای کهن در این آیین‌ها، سخنی به میان نیاورده و تنها به توصیف این آیین‌ها بسنده کرده و در باب تجلی این آیین‌ها در قصه‌ها و داستان‌های بومی و محلی سیستان، مطلبی را بیان ننموده است.

سیستانی (۲۰۱۱)، در *مردم‌شناسی سیستان*، به معرفی و بررسی آداب و رسوم مردم سیستان و باورها و اعتقادات آن‌ها پرداخته و از آداب و آیین‌های مرتبط با ازدواج سخن به میان آورده است و در ضمن آن‌ها به آیین‌هایی چون سوگواری، آرده‌خوانی و آیین اوشیدر پرداخته است. او نیز در این بخش، تنها در بررسی رسم اوشیدر، به جنبه‌های اساطیری این آیین اشاره کرده و منشأ آن را باورهای کهن زرتشتی بیان نموده است.

الهامی و میرشکار (۱۳۹۸)، در مقاله‌ای با عنوان «آرده‌خوانی و کاربردهای آن در آیین سوگواری سیستان»، به بحث در مورد رباعی‌خوانی یا آرده‌خوانی در فرهنگ

س ۱۹ - ش ۷۲ - پاییز ۱۴۰۲ - بررسی و تحلیل آیین‌های سستی سیستان و چند مضمون... / ۱۲۵

عامیانه مردم سیستان پرداخته‌اند و ضمن معرفی و کاربرد این رسم، به تاریخچه، نحوه اجرا و زمان و مکان آن و مقایسه‌ای بین آن و گونه‌های دیگر سوگواری در مناطق مختلف ایران انجام داده‌اند و اظهار نظر چندانی درباره ژرف‌ساخت‌های اساطیری آیین سوگواری و ریشه‌های آن ندارند.

رحیمی سامخانیانی، محمدی و فاطمی منش (۱۳۹۹)، در مقاله‌ای با عنوان «بررسی بن‌مایه‌های اساطیری در افسانه سیستانی نهنگ بور و شهزاده»، علاوه به بیان بن‌مایه‌های مختلف داستان نهنگ بور و شهزاده، به یکی از آیین‌های کهن اساطیری؛ یعنی خون خوردن اشاره کرده‌اند؛ آیینی که بر طبق آنچه نویسندگان ادعا می‌کنند ریشه در باورها و آیین‌های کهن سکایی دارد و نشأت گرفته از اعتقادات این اقوام باستانی است.

زارع حسینی و ابهری مارشک (۱۳۹۹)، در مقاله‌ای با عنوان «چهره سیستان در آینه باورها و اساطیر زرتشتی»، با کنکاش در متون زرتشتی، به یادکرد فراوان و گوناگون چندین آتشکده، دریا، رود و کوه مقدس سرزمین سیستان در متون زرتشتی پرداخته و بازتاب سیمای دینی و اساطیری سیستان را از این منظر، مورد بررسی قرار داده‌اند. همچنین به آیین و رسم اوشیدر و جنبه اساطیری آن نیز اشاره کرده و این آیین را، بقایایی از باور به ظهور منجیان زرتشتی از سیستان دانسته و ضمن تأکید بر مرکزیت سیستان در گسترش آیین زرتشتی، آن را به احتمال فراوان، محل اصلی ظهور زرتشت و خاستگاه دین زرتشتی برشمرده‌اند.

و مقداری و قوم‌دوست (۱۳۹۹)، در مقاله‌ای با عنوان «تحلیل میزان علاقه‌مندی و میزان کاربرد اشعار آیینی در گویش سیستانی نوری»، با تمرکز بر روی اشعار آیین‌های مختلف موجود در سرزمین سیستان؛ مانند آیین سوگواری، سحری‌خوانی و ازدواج، بحثی در مورد زمینه‌های اسطوره‌شناختی یا مردم‌شناختی شکل‌گیری این سنت‌ها نکرده‌اند.

بحث اصلی پژوهش

آیین جادوگری

بنا بر تعریفی که از این آیین آمده است، به تسخیر قوای طبیعی و فوق‌طبیعی با

خواندن افسون و آیین‌های رمزآمیز و همچنین دخل و تصرف در اشخاص و اشیاء و امور، علم سحر یا آیین جادوگری می‌گویند. (انوری ۱۳۸۲، ج ۳: ۲۰۵۶) از نظر فریزر جادوگری در نزد مردمان بدوی به مجموعه اعمالی گفته می‌شود که آدمیان برای رسیدن به خواسته‌های خود رعایت می‌کردند (فریزر ۱۳۸۶: ۸۷) و از طریق آن، نیاز به استیلا بر طبیعت و همچنین احساس ناتوانی در برابر آن را برطرف می‌ساختند. (مختاری ۱۳۶۹: ۲۵۸) در زندگی انسان بدوی، به‌ویژه در آیین‌ها و اساطیر کهن اقوام هندواروپایی، جادوگری یکی از عناصر اعتقادی بوده و انسان برای درمان بیماری‌ها و در اختیار گرفتن نیروهای طبیعت به زعم خویش از آن بهره می‌گرفته است. (آیدنلو ۱۳۸۶: ۲۹۳)

در ایران باستان نیز بنا بر باروهای جدیدی که زرتشت ارائه می‌کند، جادوگری از اعمال اهریمنی، زیان‌بار و کشنده محسوب می‌شود و مانند دیوان و ددان، از آفریده‌های اهریمن به حساب می‌آید (اوستا ۱۳۸۵، ج ۲: ۶۶۲ و ۳۰۶) و به شدت از آن نهی می‌گردد؛ آن‌گونه که حتی پرداختن به آن، از گناهان کبیره و نابخشودنی به شمار می‌آید و جرمی بزرگ محسوب می‌شود. (مینوی خرد ۱۳۵۴: ۵۲)

زرتشتیان حتی مراجعه به جادوگران را برای مداوای بیماری و امراض نیز جایز نمی‌دانستند و معتقد بودند، اهریمن به کمک نیروی جادوگران به بهانه درمان زرتشت، درصدد بود تا وی را در خردسالی از بین ببرد، اما فرشته هرمزد به یاری مادر زرتشت آمد و او را هدایت کرد. (گزیده‌های زاداسپریم ۱۳۶۶: ۲۳-۲۲)

با توجه به این اعتقادات کهن ایرانی و همچنین وجود ارواح دیوی در نهاد جادوگران، در متون حماسی ایرانی و به تبع آن داستان‌ها و افسانه‌های عامیانه، جادو و جادوگری، پیوسته عملی قبیح و زشت به حساب می‌آمده است و یکی از چالش‌هایی که قهرمانان ایرانی با آن مواجه بودند، برخورد و نبرد با جادوگران و نیروهای اهریمنی آنان است؛ چنان‌که در *سام‌نامه*، سام به نبرد با ژندجادوی پیر می‌پردازد و با کشتن او به گنجینه‌هایش دست می‌یابد:

چو آن ژند جادو چنان حال دید	همه مکر و نیرنگ، پامال دید
برآورد گه‌پاره‌ای همچو باد	بیفکند بر سام فرخ‌نژاد
کجا دید سام آن‌چنان برز سنگ	بجست از تکاور به سان پلنگ

س ۱۹ - ش ۷۲ - پاییز ۱۴۰۲ - بررسی و تحلیل آیین‌های سستی سیستان و چند مضمون... / ۱۲۷

به هامون درآمد فرود از ستون
بزد بر کمرگاه ژند نژند
چو ناچیز شد جادوی خیره‌سر
برآورد آن ابر بارنده خون
سر و دست و دوشش، به صحرا فکند
روان آفرین کرد بر دادگر
(سام‌نامه ۱۳۱۹: ۱۰۷)

در گرشاسب‌نامه نیز چینیان و ترکان در مقابله با لشکر گرشاسب، با استفاده از جادو، به کمک مارها، اژدهایی هولناک در میان ابرها ساختند و طوفان و تگرگ فراوانی را ایجاد کردند تا مانع از پیشروی ایرانیان شوند:

چنین بود یک هفته پیوسته جنگ
بُد از خیلشان جادوان بی‌شمار
به افسون‌گری بر سر تیغ کوه
همی مار کردند پُرآن رها
تگرگ آوردند با باد سخت
جهان گشت بر چینیان تار و ننگ
گرفته بی‌اندازه پرنده مار
شدند از پس پشت ایران گروه
نمودند از ابر اندرون اژدها
پس از باد، سرما که درخت
(اسدی طوسی ۱۳۵۴: ۳۹۵)

در داستان‌های سیستانی نیز جادوگران به کمک نیروهای اهریمنی خویش، به مقابله با قهرمانان می‌پردازند و آن‌ها را دچار مشکل می‌کنند؛ مثلاً در داستان امیرحمزه، پادشاهی پلید، برای تصاحب همسر زیبای امیرحمزه، به پیرزن ساحره‌ای متوسل می‌شود و او نیز با سحر خویش، باعث افسون امیرحمزه می‌گردد. سپس با دزدیدن همسر وی، آن را نزد پادشاه بدطینت می‌برد. (کیخامقدم ۱۳۸۴، ج ۱: ۷۳) در داستان محمد میش‌دار و اسب بالدار نیز، پیرزنی ساحره و جادوگر به عنوان پیشکار و مشاور ملکه، با افسون‌ها، اکسیرها و معجون‌هایی که دارد، سعی می‌کند تا به ملکه برای کامجویی از محمد میش‌دار، یاری و کمک نماید، اما بعد از شکست خوردن در این راه، با همکاری ملکه، تمام تلاش خود را در جهت نابودی و کشتن محمد از طرق مختلف، انجام می‌دهد. (همان ۱۳۸۵، ج ۲: ۵۶-۸) در داستان خروس طلا و نقره هم، ماه بانوی فریب‌کار، با استفاده از قدرت جادوگری، تاس‌های قمار را سحر می‌کند تا بتواند از این طریق ضمن شکست دادن رقیبان خویش در شرط‌بندی، همه اموال آن‌ها را نیز تصاحب نماید. (شیخ‌نژاد ۱۳۹۱: ۷۰-۶۹)

آیین سوگواری

از جمله آیین‌های دیگری که در داستان‌های سیستانی وجود دارد، آیین سوگواری است که با آداب و ترتیب خاصی برگزار می‌شود و در داستان‌هایی؛ نظیر شاهزاده زرنج، شاهزاده ابراهیم و گرگک، با اموراتی همچون رباعی‌خوانی بر مردگان، گردهمایی زنان، شیون و ناله آن‌ها و سیاه‌پوشی و برپایی عَلم، جلوه‌گر شده (کیخامقدم ۱۳۹۶، ج ۵: ۱۳۳؛ شیخ‌نژاد ۱۳۹۱: ۹۳-۹۲؛ خمر ۱۳۹۰: ۴۵-۴۴) و نمایان‌گر شیوه ویژه عزاداری در این بخش از کشور است. در واقع، در سیستان عزاداران به‌ویژه زنان، با آهنگی سوزناک و حزن‌انگیز در فراق متوفی، شروع به مویه‌خوانی می‌کنند و با رباعی‌خوانی از بی‌وفایی دنیا، نامهربانی و هجران عزیز خود، به صورت دسته جمعی و با هم‌خوانی، می‌نالند و با گریه بسیار شدید و دردناک که از اعماق دل بر می‌آید، به سوگواری می‌پردازند و در جمع زنان موی پریشان می‌کنند، آن‌ها را می‌کشند و به سر و صورت خود می‌زنند و مراسم تشییع را هرچه باشکوه‌تر برگزار می‌نمایند. در مراسم ختم در روز سوم، پنجم یا هفتم نیز بر طبق سنت، آه و ناله‌ی افراد، بر سر قبر مردگان تا حد بی‌هوشی افراد نیز پیش می‌رود و زنان برای نشان دادن وفاداری بیشتر، شبانه صورتشان را آرام تیغ می‌کشند تا در این روز با خراشی که به کمک ناخن‌ها ایجاد می‌کنند، از زخم‌های صورت خود خون جاری کنند. (گلستانه ۱۳۸۸: ۲۶۱ و ۲۵۴)

مراسم پَس‌پُرس، سر سه هفته و روز چهلم از دیگر آیامی است که در آن مردم سیستان، به عزاداری در فراق عزیز خود مشغول هستند و با اشک و آه، به سوگواری می‌پردازند و در آن نزدیکان و آشنایان به اظهار همدردی با خانواده متوفی اقدام می‌ورزند. سوگواری، ماه‌ها ادامه دارد و در جهت حفظ شأن و جایگاه مرده، تا چهل روز، اصلاح صورت برای زن و مرد، چیدن مو، سیاه کردن چشم برای زن و مرد، لباس نو پوشیدن، در مراسم عروسی شرکت کردن و همبستر شدن ممنوع است و باید این آداب رعایت گردد. (گلستانه ۱۳۹۲، ج ۱: ۱۰۱-۹۹) گریبان را باز یا چاک کردن، نوع سنت دیگری است که در هنگام سوگواری در سیستان انجام می‌شود. بعد از گریبان چاک کردن صاحب‌عزا، بزرگ‌ترها با احترام تا بعد از هفت

س ۱۹ - ش ۷۲ - پاییز ۱۴۰۲ - بررسی و تحلیل آیین‌های سستی سیستان و چند مضمون... / ۱۲۹

روز، دکمه‌های لباس خود را می‌بندند و بعد از گذشتن روز چهارم، لباس صاحبان عزا را تعویض می‌کنند و یک دکمه بالای پیراهن را باز نگه می‌دارند. (گلستانه ۱۳۸۸: ۲۷۸)

گفتنی است با توجه به اینکه در ایران باستان و دیانت زرتشتی، مویه و سوگواری به صورت جدی نهی شده است و نوحه‌خوانی بر سر مردگان را از ابداعات شیطان می‌نامیدند و موبدان با این عمل به شدت مبارزه می‌کردند و گریه و زاری بر مردگان را محکوم می‌کردند (ویدن‌گرن ۱۳۷۷: ۶۴ و ۲۷۴)، به احتمال زیاد این نوع عزاداری، از باشندگان سکایی منطقه سیستان برای اهالی این سرزمین به یادگار مانده است؛ زیرا آن‌ها نیز به همین ترتیب و شیوه، به سوگواری بر مردگان خویش اقدام می‌کردند. بر طبق آنچه که رایس در سکاه می‌نویسد، سکاه پس از نهادن جسد متوفی بر ارابه، با بریدن بخشی از موی خود، زاری‌کنان به دنبال جسد راه می‌افتند و به بازوانشان، زخم می‌زدند و تا چهل روز جسد مرده را در سراسر منطقه به حرکت درمی‌آوردند و پس از آن، جسد را به محل دفن باز می‌گردانند. (۱۳۷۰: ۸۳-۸۴) آن‌ها در هنگام سوگواری عزیزانشان، به نشانه وفاداری، اشک‌های فراوان می‌ریختند، صورت خود را زخمی می‌کردند و جامه‌های خود را می‌دریدند (کرباسیان ۱۳۸۴: ۱۸۱-۱۸۰) و از شدت حزن و غم بسیار، پیشانی و بینی خود را زخم می‌ساختند تا صورت‌شان خون‌آلود گردد. (هرودوت ۱۳۸۹، ج ۱: ۴۷۹)

به زعم ریچارد فرای، بسیاری از سوگواری‌های انجام شده در ایران و آسیای مرکزی پس از اسلام که با زخم‌زدن و خراشیدن صورت و دیگر اندام‌ها همراه است، بازمانده اعمالی است که سکاه در سوگ بزرگان اقوام خود تحت تأثیر آیین‌های شَمَنی انجام می‌دادند؛ (خجسته و حسنی جلیلیان ۱۳۸۹: ۹۱) اعمالی که نمود آن را در شاهنامه نیز مشاهده می‌کنیم. برای مثال در داستان سیاوش، فرنگیس در سوگ سیاوش گیسوان خود را بریده، از شدت حزن صورت خود را با ناخن زخمی می‌کند:

ز خان سیاوش برآمد خروش	جهانی ز گرسیوز آمد به جوش
همه بندگان، موی کردند باز	فریگیس مشکین کمند دراز
برید و میان را به گیسو بیست	به فندق گل ارغوان را بخست

سر ماه‌رویان گسسته کمند خراشیده روی و بمانده نژند
(فردوسی ۱۳۶۹، ج ۲: ۳۵۹-۳۵۸)
رستم نیز پس از مرگ سهراب، علاوه بر شیون و ناله بسیار، جامه خود می‌درد
و بر خویش خاک می‌پاشد:

همی ریخت خون و همی شاند خاک	همه جامه خسروی کرد چاک
همه پهلوانان کاووس شاه	نشستند بر خاک با او به راه
زبان بزرگان پر از پند بود	تهمتن به درد از در بند بود
	(همان، ج ۲: ۱۹۴)

آیین تدفین مردگان

از جمله آیین‌های دیگری که در داستان‌های سیستانی جالب توجه است، نحوه تدفین مردگان است. در سیستان پس از تزیین تابوت جوانان با رنگ‌های شاد و زینت‌بخشیدن تابوت پیران و میان‌سالان با رنگ‌های تیره؛ مانند سرمه‌ای، مشکی، سبز یا آبی تیره، آن‌ها را به قبرستان می‌برند تا مقدمات تدفین ویژه آن‌ها را فراهم آورند. در این منطقه، برای دفن مردگان سنتی وجود دارد که مردگان را بالاتر از سطح زمین و در اتاق‌هایی به نام تیرگ^۱ دفن می‌کنند. سیستانی‌ها در طراحی این اتاق‌ها که گاه به شکل طاق گهواره‌ای است، قدری جلوتر از محل قرارگیری پای مرده، سوراخ کوچکی می‌سازند و پس از قرار دادن مرده در اتاقک، درب تیرگ را با آجر و گل می‌بندند و سپس دورتادور آن را تا روز سوم، با سنگ و دیگر مصالح، حصار و تزیین می‌نمایند و در روزهای خاصی، افراد خانواده مرده، برای سوگواری و ماتم گرد آن اتاقک جمع می‌شوند. (گلستانه ۱۳۹۲: ۹۱-۹۰)

در زمان‌های قدیم قبور متعلق به اقشار و خانواده‌های بلندمرتبه را از آجر کوره و گچ، بنا می‌کردند. سکویی با طول و عرض کافی می‌ساختند و بر روی آن جسد مردگان را قرار می‌دادند و به کمک همان مصالح، آن را دیواربند و مسقف می‌کردند. قبوری که به این سبک ساخته می‌شد، در قسمت بالای خود هیچ آرایش و تزیینی نداشت. مجموعه قبور بزرگی که بالاتر از سطح زمین واقع می‌شدند، از بالا باز

1. Tirg

س ۱۹ - ش ۷۲ - پاییز ۱۴۰۲ - بررسی و تحلیل آیین‌های سستی سیستان و چند مضمون... / ۱۳۱

بودند، اما قبور کوچک در داخل، سقف‌های گنبدی شکل داشتند. (تیت ۱۳۶۲، ج ۲: ۱۷۹)

البته ناگفته نماند که حجم و میزان رطوبت و بارندگی سالیانه در سرزمین سیستان در نوع و شکل ساختمان تیرگ، یک سری تغییرات ایجاد کرده است. در زمانی که میزان آب و رطوبت در منطقه زیاد باشد، اتاقکی از خشت یا آجر با پوشش طاق گهواره‌ای بر روی سطح زمین می‌سازند و پس از آن جسد را در داخل آن قرار می‌دهند و سپس دهانه قبر بسته می‌شود و زمانی که رطوبت در حد متوسط باشد، زمین را گود می‌کنند و دیواره‌هایی از خشت و آجر می‌سازند و جسد را در داخل آن قرار می‌دهند و در نهایت طاق گهواره‌ای بر روی آن ساخته می‌شود. (شهرکی فرخنده ۱۳۹۵: ۵۴-۵۳) بر طبق گزارش‌های بیت در مورد این نوع قبور، در گذشته در تیرگ‌ها لوازمی همچون لباس، گردن‌بند، زینت‌آلات، سکه و اسلحه کشف شده که همراه با مردگان دفن شده بودند. (۱۳۶۵: ۸۲)

این ساختار دخمه‌مانند قبرها و دفن کردن لوازم و اشیا با مردگان در سیستان، نشان از تأثیرگذاری احتمالی آیین‌های تدفین سکایی در شکل‌گیری آن‌ها دارد؛ زیرا سکاها نیز برای دفن مردگان خود، از دخمه استفاده می‌کردند. دخمه آنان عبارت بود از سردابه و اتاقی زیرزمینی که آن را با توجه به جایگاه و موقعیت متوفی و مقام او می‌ساختند و جسد را در داخل تابوت در آن قرار می‌دادند و بر سر دخمه، تپه‌ای ایجاد می‌کردند، طوری که دخمه پادشاهان و بزرگان قوم، بسیار زیبا و با مصالح گران برپا می‌شد، اما افراد کم‌اهمیت‌تر، در دخمه‌های کوچک‌تر و ساده‌تر دفن می‌شدند. (شامیان ساروکلائی ۱۳۸۷: ۲۳۱) سکاها برای محکم کردن گور تپه‌ها یا گوردخمه‌های بزرگان قبایل، از سنگ استفاده می‌کردند و در زیر آن یک حجره یا دخمه منحصر به فرد و حاوی جسد رئیس قبیله می‌ساختند و تجهیزات نظامی، زیورآلات زرین و مفرغی، غذا و لباس را برای مسافرت وی به جهان دیگر در داخل آن قرار می‌دادند. (رایس ۱۳۷۰: ۱۰۱) و بر روی آن یک‌بار به شب‌زنده‌داری و نگاهبانی مشغول بودند. (همان: ۸۵)

نمود این نوع خاکسپاری را می‌توان در شاهنامه و در داستان رستم و سهراب

مشاهده کرد. رستم پس از تزیین و آراستن تابوت سهراب با دیبای خسروانی و زیبا، وی را در دخمه قرار می‌دهد:

بفرمود تا دیبه خسروان بگسترد بر روی پور جوان
همی آرزو گاه و شهر آمدش یکی تنگ تابوت بهر آمدش...
یکی دخمه کردش ز سم ستور جهانی ز زاری همی گشت کور
(فردوسی ۱۳۶۹، ج ۲: ۱۹۴ و ۱۹۸)

در دفن رستم نیز از همین شیوه دخمه‌سازی استفاده می‌شود:

به باغ اندرون دخمه‌ای ساختند سرش را به ابر اندر افراختند
برابر نهادند زرین دو تخت بدان خوابگه شد گو نیکبخت...
در دخمه بستند و گشتند باز شد آن نامور شیر گردن‌فراز
(همان ۱۳۸۴، ج ۶: ۲۶۹)

البته نکته جالب توجه در این باره این است که دخمه‌سازی‌های منطقه سیستان با مقبره‌های سردابه‌ای شهر سوخته شباهت بسیاری دارد و صرفاً نمی‌توان دخمه‌سازی برای مردگان در سیستان را تحت تأثیر سکاها دانست.

«در واقع، قابل توجه‌ترین قبرهای به دست آمده در شهر سوخته متعلق به این گونه قبرها؛ یعنی قبرهای سردابه‌ای هستند. این گورها از دو قسمت متمایز؛ چاله ورودی و محل دفن ترکیب شده‌اند. در این قبرها ابتدا گودالی به عمق تقریبی ۱۲۰ سانتی‌متر کنده و سپس در یکی از جبهه‌های آن دخمه‌ای به شکل یک اتاق زیرزمینی بیضی شکل، به عمق تقریبی ۱۸۰ سانتی‌متر حفاری می‌شده است. شخص مدفون همراه با نذورات و اشیای مختلف، داخل سردابه گذاشته می‌شده و سپس در ورودی با چندین ردیف خشت بسته می‌شده است... بررسی‌های انجام شده روی اشیاء این دسته از قبرها نشان داده‌اند که صاحبان آن‌ها، افراد متمایز شهر سوخته بوده‌اند و حداقل از نظر ثروت شخصی با قبور دیگر متفاوت هستند.»
(سیدسجادی ۱۳۸۶: ۱۱۸)

نمونه این آیین دخمه‌سازی و تیرگ بستن برای مردگان، در داستان شاهزاده ابراهیم وجود دارد. در این داستان، ملک جلال‌الدین برای دفن دخترش ماهرخ، از همین دخمه‌ها استفاده می‌کند و او را در این دخمه‌ها یا تیرگ‌ها، به خاک می‌سپارد و دو محافظ را نیز برای قبر او قرار می‌دهد تا به مدت سه شب از قبر دخترش، محافظت کنند تا آسیبی به دخمه وارد نشود. اتفاقاً در یکی از همین شب‌هاست که

س ۱۹ - ش ۷۲ - پاییز ۱۴۰۲ - بررسی و تحلیل آیین‌های سستی سیستان و چند مضمون... / ۱۳۳

مودود، عاشق دلباخته ماهرخ، با استفاده از غفلت نگهبانان قبر، او را از مقبره‌اش بیرون می‌آورد و با دعای خالصانه‌ای که به درگاه خدا می‌کند، به او حیاتی دوباره می‌بخشد. (شیخ‌نژاد ۱۳۹۱: ۹۳-۹۲)

آیین خون خوردن

بن مایه مهم دیگری که در بعضی از آثار حماسی نمود دارد و در برخی از داستان‌های سیستانی، نقش محوری را برعهده دارد، بن مایه خون خوردن می‌باشد که در داستان‌هایی همچون نهنگ بور و شهزاده، شاه‌دخترکش و ارژنگ‌شاه مشاهده می‌شود؛ بن مایه‌ای که در آن پادشاهان اقدام به خوردن خون دختران خود یا موجودات دیگر می‌کنند و از این کار لذت می‌برند و معتقد به این هستند که این عمل، باعث تجدید حیات و جوانی آن‌ها می‌گردد. (سیستانی ۲۰۱۱: ۳۰۹-۳۰۴؛ کیخامقدم ۱۳۹۶، ج ۴: ۱۵-۱۴؛ همان، ج ۵: ۱۶۶-۱۶۴)

درواقع، در میان اقوام باستانی، آیین خون خوردن نه تنها برای نشان دادن حس کینه و عداوت نسبت به دشمنان انجام می‌شد، بلکه عاملی برای تصاحب قدرت و نیروی فرد کشته شده و به چنگ آوردن شجاعت وی و همچنین ایجاد رعب و وحشت در میان دشمنان به حساب می‌آمد. (آیدنلو ۱۳۸۹: ۱۹) هرودوت مورخ بزرگ یونانی در تاریخ خود، در بخشی که به شرح و توصیف قوم سکا می‌پردازد، به آیین خون خوردن، توسط ایشان اشاره می‌کند و چنین ابراز می‌دارد که در میان این قوم باستانی، هر گاه فردی برای نخستین بار دست به کشتن موجودی می‌زد، خون او را می‌نوشید و اگر این موجود، دشمنی می‌بود که در هنگام جنگ کشته شده باشد، سرش را از تن جدا کرده، به پادشاه تقدیم می‌کرد؛ (۱۳۸۹، ج ۱: ۴۷۶) موضوعی که به خودی خود، می‌تواند دلیلی روشن برای بازنمود این آیین در افسانه‌های سرزمین سیستان باشد، مکانی که نام خود را از قوم سکاها گرفته و یکی از مهم‌ترین و اصلی‌ترین پایگاه‌های این قوم باستانی در ایران به حساب می‌آمده است. با توجه به همین نکته، رسم خون خوردن، به نوعی بازتاب آیین کهن قوم سکاهاست که در داستان‌ها و افسانه‌های بازماندگان آن‌ها رسوخ کرده و به اشکال گوناگون، در ادبیات بومی آن‌ها جلوه‌گر شده است. در حقیقت با توجه به دیدگاه و اندیشه

حاکم بر ذهن اقوام کهن و ابتدایی از جمله سکاها، خون، نمادی از زندگی و زیست دوباره است که باعث مجزاً شدن هستی از نیستی می‌شود و منجر به حیات و خلقتی تازه می‌گردد و قدرت آن را دارد که حتی با بذر ریخته شده بر روی زمین ترکیب شود و باعث حاصل‌خیزی بسیار زیاد خاک شود. (هال ۱۳۸۷: ۲۴۳)

به احتمال بسیار زیاد، این آیین خون خوردن قوم سکا، بعدها با رسوخ در افسانه‌ها و اسطوره‌های مرتبط با ملت هند، منجر به این شد تا در *مهابهاراتا* ببینیم که در شانزدهمین روز از جنگ نهایی، بهیما^۱، پهلوان هندی، پس از نابودی یکی از افراد خاندان دشمن به اسم دوهساسانا^۲ که با همسر مشترک برادران پاندوا^۳ با بدرفتاری برخورد کرده بود، بر طبق سوگند و قسمی که پیش از آن، برای انتقام یاد کرده بود، سینه او را بشکافتد و پس از آن، خونش را بیاشامد؛ (سرکاراتی ۱۳۵۷: ۲۵-۲۶) امری که شبیه به آن، در *شاهنامه* فردوسی و در خلال داستان جنگ دوازده‌رخ نیز صورت می‌پذیرد و گودرز، پیران ویسه را می‌کشد و پس از کشتن وی، خون او را می‌آشامد و صورتش را به خون پیران ویسه می‌آلاید:

فرو برد چنگال و خون برگرفت
بخورد و بیالود روی ای شگفت
(فردوسی ۱۳۷۳، ج ۴: ۱۳۱)

در میان برخی از قبیله‌های آفریقایی نیز نمونه‌هایی از این نوع رفتار را دیده می‌شود؛ چنان‌که جرج فریزر، در *شاخه زرین خود*، در این باره چنین ابراز می‌دارد: «وقتی بومی آوراک^۴ در گینه بریتانیا کسی را بکشد، در شب سوم به سر قبر او می‌رود و چوب نوک تیزی در لاشه او فرو می‌برد و خونی را که بر سر چوب چسبیده باشد، می‌لیسد و فرو می‌دهد... بومی ناندی^۵ نیز اعتقاد و رفتار مشابهی دارد: تا همین امروز رسم است که وقتی بومی ناندی کسی را از قبیله دیگری بکشد، خون او را باید در کاسه‌ای از برگ و علف به دقت از نیزه یا شمشیر خودش بشوید و آبش را بخورد. اگر چنین نکند تصور بر این است که دیوانه می‌شود. همچنین در بین قبایل نیجر سفلی رسم است که کشنده دشمن ضرورتاً خونی را که بر تیغه خنجر است بلیسد.» (۱۳۸۶: ۵۵۷)

1. Behima
3. Pandova
5. Nandi

2. Dohsasana
4. Aorak

البته در این بین، باید به ارتباط نهنگ‌بور با عنصر ماهی در داستان نهنگ‌بور و شهزاده نیز توجه داشت؛ داستانی که در آن خون نهنگ‌بور، باعث تجدید و بازآوری جوانی و قوای حیاتی انسان می‌گردد و همگان در پی آن هستند. (سیستانی ۲۰۱۱: ۳۰۹-۳۰۴) ماهی با توجه به شیوه خاص و عجیبش در تولید مثل و زادآوری و تعداد بسیار زیاد تخمی که می‌ریزد، نماد حیات و باروری محسوب می‌شود و این موضوع می‌تواند بیانگر جابه‌جایی و انتقال باور به حیات‌بخشی، از ماهی به بازنمود دیگر آن؛ یعنی نهنگ و خون آن باشد؛ چیزی که مشابه آن، در میان اقوام ویتنامی نیز مشاهده می‌شود؛ آن‌گونه که بنابر معتقدات آن‌ها، خدای دریا به شکل نهنگی است که با هدایت و راهنمایی قایق ماهی‌گیران، آن‌ها را از خطر غرق شدن و مرگ حتمی نجات می‌دهد و باعث حیات دوباره آن‌ها می‌شود. (شوالیه و گبران ۱۳۸۷، ج ۵: ۴۸۵ و ۱۴۱) در ضمن، در داستان هفت‌خوان رستم و ماجرای اسارت کیکاووس به دست دیو سپید، خون به نوعی نقش درمانگر و برطرف‌کننده و از بین‌برنده تیرگی‌ها را بر عهده دارد و کاووس کیانی، بر طبق آن چیزی که پزشکان برای بهبود و درمان نایبایی او و سپاهیان‌ش، توصیه می‌کنند، به رستم فرمان می‌دهد تا با به چنگ آوردن جگر دیو سپید مازندران و چکاندن خون آن دیو بر چشمان او و لشکریان ایران، آن‌ها را از رنج و سختی بسیار برهاند و نجات دهد:

سپه را ز غم چشم‌ها تیره شد	مرا دیده از تیرگی خیره شد
بزشکان به درمانش کردند امید	به خون دل و مغز دیو سپید
چنین گفت فرزانه مرد بزشک	که چون خون او را بسان سرشک
چکانی سه قطره به چشم اندرون	شود تیرگی پاک با خون برون

(فردوسی ۱۳۶۹، ج ۲: ۴۰)

براساس برخی از نسخه‌های موجود از شاهنامه، در داستان سیاوش ریخته شدن خون سیاوش بر زمین و آمیختن آن با خاک، منجر به رستن گیاهی به نام سیاوشان یا همان پَر سیاوشان می‌شود که از لحاظ فواید و خواص درمانی، بسیار مورد توجه است:

همان‌گه که خون اندر آمد به خاک	دل خاک هم در زمان گشت چاک
بساعت گیایی بر آمد چو خون	از آنجا که کردند آن خون نگون
گیا را دهم من کنونت نشان	که خوانی همی خون آسیاوشان

بسی فایده خلق را هست ازوی که هست آن گیا اصلش از خون اوی
(فردوسی ۱۳۶۹، ج ۲: ۳۵۸)

آیین اوشیدر

اعتقاد به موعود و منجی‌گرایی یکی از ارکان مهم بسیاری از ادیان، از جمله دین زرتشتی است. بر طبق آنچه که در *اوستا* آمده است، سوشیانت‌ها یا موعودهای سه‌گانه زرتشتی، هر سه در یک هزاره خاص، از دریای کیانسیه یا هامون ظاهر می‌گردند. دوشیزگان، سروت فدری^۱، ونگهو فدری^۲ و اردت فدری^۳، مادران سوشیانت‌ها یا رهاندگان سه‌گانه دین مزدآپرستی هستند که هر سه آن‌ها از تخمه یا فرّه زرتشت در دریایچه هامون آبستن می‌شوند و در پایان کار جهان، هر کدام با فاصله زمانی یک هزاره از دیگری، فرزند خود را به دنیا می‌آورند. (۱۳۸۵، ج ۱: ۴۲۶)

«بنا به مندرجات کتاب هفتم دینکرد در فصول ۷ تا ۱۰، سی سال پیش از سپری شدن دهمین هزاره، دختری در آب هامون تن شسته، بارور خواهد شد و نخستین موعود که هوشیدر باشد، از او متولد خواهد گردید. سی سال مانده به هزاره هوشیدر نیز به همان ترتیب، هوشیدرماه، دومین موعود از دوشیزه ونگهو فدری پا به عرصه وجود خواهد گذاشت. در پایان هزاره هوشیدرماه نیز باز به همان ترتیب، سوشیانت آخرین آفریده اهورامزدا تولد خواهد یافت.» (پورداوود ۱۳۴۷، ج ۲: ۳۰۱-۳۰۰)

در حالی که گرز فریدون را به همراه خود دارد؛ گرژی که فریدون به کمک آن ضحاک را از بین می‌برد. او به کمک این گرز، دروغ را در جهان از بین می‌برد و به کمک یاران نیک خویش، سراسر جهان را جاودانگی می‌بخشد و باعث گریز اهریمن می‌گردد. (*اوستا* ۱۳۸۵، ج ۱: ۵۰۳-۵۰۲)

هر یک از این موعودهای زرتشتی، در هنگامه و دوره‌ای ظهور خواهند کرد و از جانب اهورامزدا فرستاده خواهند شد که گیتی، پر از ظلم و بی‌عدالتی شده باشد و انسان‌های درست‌کردار و نیکو، تحت سیطره و ظلم اهریمن، به ستوه آیند و مردم به همدیگر کینه ورزند و دروغ و حيله فراوان شود و تابستان از زمستان

1. Sarotat Fedri
3. Eredat Fedri

2. Vangho Fedri

مشخص نباشد و جوانان گرفتار بلاها و بیماری‌های سخت شوند و کودکان زود بمیرند و آتش، آب و گیاه آلوده و ناپاک گردند. (پورداوود ۱۹۲۷: ۳۸-۳۷) از پرتو ظهور این موعودها یا رهانندگان، به تدریج آسیب‌ها و امراض برطرف شود و جهان رو به کمال خواهد گذاشت و از مادیات رهایی یافته، به عالم روحانی نزدیک خواهد شد. (پورداوود ۱۳۴۷: ۳۰۱)

باور به موعودهای زرتشتی و برآمدن آن‌ها از دریاچه هامون، باعث گردید تا آیینی در نزد بومیان سیستانی اطراف هامون شکل بگیرد که به نوعی منطبق بر آن چیزی باشد که در روایت‌های دین مزداپرستی آمده است.

«در حقیقت تا پنجاه سال پیش، یکی از رسوم و باورهای دیرپای بومیان سیستان که در اطراف هامون هیرمند، سکنی دارند، این بود که در شب نوروز (شبی که فردای آن نوروز است)، دختر جوان و زیبایی را که پانزده ساله بود، لباس نو می‌پوشاندند و بر شتر آذین شده، سوار می‌کردند و بر کنار آب هیرمند یا هامون می‌بردند و در آنجا گروه مردان و زنان از هم جدا می‌شدند. مردان دور از اجتماع زنان و دختران، به شادی و سرور می‌پرداختند و دهل و سرنا می‌نواختند و پای‌کوبی می‌کردند. آن طرف زنان، دختر جوان و باکره را که اوشیدر نام نهاده بودند، برهنه و لخت داخل آب می‌کردند و بعد با دف و دهل تا نیمه‌های شب، به نشاط می‌پرداختند. نزدیک سپیده‌داغ، دختر را از آب بیرون می‌آوردند و لباس پوشیده و باز بر همان شتر آذین شده، سوار می‌کردند و به خانه برمی‌گشتند.» (سیستانی ۲۰۱۱: ۱۵۶-۱۵۵)

به همین صورت، این آیین در داستان‌های سیستانی نیز دیده می‌شود و در داستان برادر قهرمان می‌توان این آیین را مشاهده کرد؛ آیینی که پادشاه عادل و دادگر سابور، خود را ملزم به برپایی آن می‌داند و هر ساله آن را با سرودها و پای‌کوبی بسیار، اجرا می‌نماید. درواقع، او هرچند صاحب اولادی نمی‌شود و بی‌فرزند است، اما با وجود همه این ناراحتی و غصه بسیار، مردمان سرزمین خود را تشویق به این کار می‌کند و خود پایبند است تا در این مراسم و آیین شرکت کند و این آیین کهن را همراه با چوب بازی و رقص‌های مرسوم زنده نگه دارد و به نوعی زمینه را برای به دنیا آمدن نجات‌دهنده موعود، فراهم نماید. در این داستان که از جمله داستان‌های کهن سیستانی است، با توجه به باورهای دیرین هزاران

ساله، دختری پانزده ساله، باکره و زیبا را لباس سفید پوشانده و سوار بر شتر تزیین شده، با رقص و پایکوبی به ساحل دریا می‌برند و سپس او را برهنه کرده، برای شنا در دریا رها می‌کنند و تا پاسی از شب، مردان و زنان با صدای دهل و سُرنا و دایره، به چوب بازی و رقص‌های مرسوم می‌پردازند و نزدیک سپیده دم، دختر را از آب بیرون آورده، لباس پوشانده، با همان شتر آذین شده به شهر می‌آورند، به این امید که نطفهٔ انسان موعود، بسته شده و راه رهایی برای آن‌ها فراهم گردیده باشد. (شیخ‌نژاد ۱۳۹۱: ۴۶ و ۶۰)

آیین ازدواج با خویشان یا خویدوده

یکی از آیین‌های دیگری که در داستان‌های سیستانی جلوه‌گر شده است، آیین خویدوده^۱ به معنای ازدواج با محارم؛ مانند مادر و دختر است. این آیین از رسوم زرتشتی است و در بسیاری از متون زرتشتی به ستایش آن پرداخته شده است. براساس آنچه در *روایت پهلوی آمده* است، یکی از برترین و بیشترین کاری که مردمان از آغاز آفرینش انجام داده‌اند، انجام خویدوده است؛ کاری که باعث می‌شود فقر، نیاز و قحطی و خشکسالی از میان مردمان دور گردد و برکت و نعمت نصیب آن‌ها گردد و دوزخ و اهریمن و بدان را از انسان‌ها دور نماید. (۱۳۶۷: ۵-۶) این نوع ازدواج، از جمله شیوه‌ها و راه‌هایی است که منجر به سعادت‌مندی و رستگاری انسان‌ها می‌شود و مزدیسنان را به بهشت رهنمون می‌کند (مینوی خرد ۱۳۵۴: ۵۲) و حتی بزرگ‌ترین و بدترین گناهان را نیز نابود می‌کند و اثر آن‌ها را از بین می‌برد. (شایست و ناشایست ۱۳۶۹: ۱۰۱)

شهبازی در مقاله‌ای با عنوان «خُوئَوَدَدَه»، معنا کردن خویدوده را به ازدواج با محارمی؛ همچون مادر و خواهر نادرست می‌داند و آن را به وصلت با نزدیکانی چون عموزادگان و خاله‌زادگان تعبیر می‌کند و معنایی را که در *دینکرد* یا *روایات پهلوی* از این کلمه ارائه شده است را ناشی از سو تعبیرهایی می‌داند که برخی از موبدان زرتشتی به نادرست مرتکب شده‌اند و وجود داستان‌هایی در این مورد را

س ۱۹ - ش ۷۲ - پاییز ۱۴۰۲ - بررسی و تحلیل آیین‌های سستی سیستان و چند مضمون... / ۱۳۹

استثنائاتی برخلاف عرف و پسند جامعه ایرانی می‌خواند و معتقد است آن‌ها تحت تأثیر فرهنگ‌هایی همچون عیلامی نمایان شده است. (۱۳۸۱: ۲۴۷-۲۴۰)

آیدنلو ضمن عالمانه خواندن مقاله شهبازی، به طور احتمال منشأ پیدایش و رواج این نوع ازدواج را باورهای عصر مدارسالاری می‌داند و اعتقاد دارد، خویوده که در میان اقوام و ملل مختلف دیگر همچون مصریان و یونانیان نیز رواج داشته است، از یادگارهای دوران مدارسالاری می‌باشد؛ (۱۳۸۶: ۲۲۴) دورانی که در آن، تبار شاهی فقط از طریق زنان دنبال می‌شد و در نتیجه، شاه فقط به خاطر ازدواجش با شاهزاده خانمی که دارای حق موروثی بود، شاه می‌شد و سلطنت در واقع، از آن همسرش بود. ظاهراً اغلب پیش می‌آمد که شاهزاده‌ای با خواهرش و یا پدری با دخترش که وارث سلطنت بود، ازدواج می‌کرد تا تخت و تاج را در چنگ خود داشته باشد؛ زیرا در غیر این صورت، به کسی دیگر و شاید به بیگانه‌ای می‌رسید. (فریزر ۱۳۸۶: ۳۷۰)

تأثیر همین باور مدارسالاری که از دیرباز در میان اقوام شهر سوخته و تمدن عیلامی وجود داشته است، در داستان سیستانی، به نام زیتون، نمود این آیین را می‌بینیم. در این داستان، زیتون که انگشتر یادگار پدرش را گم کرده است، به همگان اعلام می‌دارد، هر کسی که این یادگاری را بیابد با او ازدواج خواهد کرد. از قضا شخص یابنده، برادر بزرگ اوست و خانواده بدون ایجاد هیچ مانعی، تصمیم می‌گیرند تا زیتون را به عقد برادر بزرگ در بیاورند و برای باشکوه‌تر شدن پیوند این خواهر و برادر نیز، مراسم بزرگی را برای ازدواج آن‌ها فراهم می‌سازند، پدر و مادر و همچنین دیگر برادران زیتون، اصرار بسیار زیادی بر اجرای این وصلت می‌کنند و از آن بسیار استقبال می‌نمایند. در واقع، آنها تمام تلاش خود را می‌کنند تا این خواهر و برادر به یکدیگر برسند و زندگی شیرینی را در کنار یکدیگر آغاز کنند. (کیخامقدم ۱۳۹۶، ج ۵: ۴-۲)

نتیجه

بررسی آیین‌های مختلف اساطیری در ۱۴۴ داستان حوزه فرهنگی سیستان نشان می‌دهد که شش آیین بیش از دیگر آیین‌ها برجسته و بارز بوده است؛ آیین‌های

اوشیدر، ازدواج با خویشان، خون خوردن، جادوگری، سوگواری و تدفین مردگان، از جمله آیین‌هایی بودند که در داستان‌ها نمود بیشتری داشتند و در این مقاله نیز مورد بحث قرار گرفتند. بررسی‌ها نشان می‌دهد آیین جادوگری، بیشترین بسامد را در بین آیین‌های اساطیری داستان‌های سیستانی داراست و از جمله مهم‌ترین آن‌ها به شمار می‌آید؛ آیینی که تحت تأثیر اعتقادات کهن ایرانی و زرتشتی، در داستان‌های سیستانی، عملی قبیح و زشت تصویر شده است که عمدتاً توسط انسان‌های پست و فریب‌کار انجام می‌شود و هدف از کاربرد آن، ضربه زدن به انسان‌های نیک و خیراندیش است. پس از آیین جادوگری، آیین سوگواری دارای بیشترین بسامد در بین آیین‌های اساطیری موجود در داستان‌های سیستانی را دارد. این آیین باستانی که در سیستان با آداب خاص خود برگزار می‌شود، بنابر آنچه شواهد نشان می‌دهد، به احتمال زیاد از باشندگان سکایی منطقه سیستان برای اهالی این سرزمین به یادگار مانده است و ترتیب و شیوه آن، از عقاید کهن سکایی سرچشمه گرفته است؛ موضوعی که در آیین تدفین مردگان نیز مشاهده می‌شود و در قالب تیرگستن یا ایجاد دخمه یا اتاقک برای مردگان، در داستان‌های سیستانی پدیدار گشته است. البته تأثیر اعتقادات و باورهای کهن سکایی به اینجا ختم نمی‌شود و در چند داستان نیز آیین باستانی دیگر این اقوام؛ یعنی خوردن خون نیز جلوه‌گر می‌شود؛ آیینی که بنابر یافته‌های تاریخی، مردم‌شناختی و اسطوره‌شناختی، جزو سنت‌های دیرین قوم سکایی بوده و با آدابی خاص، از سوی آن‌ها برگزار می‌شده است. آیین اوشیدر و آیین ازدواج با خویشان، دیگر آیین‌هایی هستند که با بسامد کمتر در داستان‌های سیستانی نمود پیدا کرده است؛ آیین‌هایی که نشأت گرفته از باورهای کهن ایرانی هستند و تصویرگر آداب و مناسکی هستند که با توجه به باورمندی خاص اهالی سیستان به اعتقادات زرتشتی و ایرانی، احتمالاً در قرون متمادی توسط مردمان حوزه فرهنگی سیستان مورد احترام بوده و در حفظ و نگهداری از آن‌ها تلاش می‌شده است. در ضمن، نکته‌ای که نباید از آن مغفول ماند، بحث تأثیر باورهای کهن مردمان باستانی به‌ویژه اهالی شهر سوخته بر آیین‌ها و باورهای اهالی سیستان است. بر طبق آنچه که گفته شد، آن‌ها به یک نظام زن‌سالارانه معتقد بودند و نوع مقبره‌هایی که ایجاد می‌کردند نیز بی‌شبهت به دخمه‌های امروز مردم سیستان

س ۱۹ - ش ۷۲ - پاییز ۱۴۰۲ - بررسی و تحلیل آیین‌های سستی سیستان و چند مضمون... / ۱۴۱

نیست؛ امری که احتمالاً بررسی‌های هر چه بیشتر را در رابطه با فرهنگ کهن مردمان سیستان و فرهنگ آن‌ها می‌طلبد و نیاز به تحقیقات گسترده‌تر را در این زمینه بیشتر محسوس می‌نماید.

در جدول زیر علاوه بر درج آیین‌ها، بسامد دقیق آن‌ها در داستان‌های مکتوب سیستانی ذکر گردیده است:

جدول ۱. بسامد دقیق‌ها در داستان‌های مکتوب سیستانی

ردیف	نام آیین	بسامد
۱	آیین جادوگری	۷
۲	آیین سوگواری	۶
۳	آیین تدفین مردگان	۲
۴	آیین خون خوردن	۲
۵	آیین اوشیدر	۱
۶	آیین ازدواج با خویشان	۱

کتابنامه

آیدنلو، سجاد، ۱۳۸۶. طبقه‌بندی و تحلیل مضامین و بن‌مایه‌های حماسی-اساطیری و آیینی در منظومه‌های پهلوانی پس از شاهنامه، رساله دکتری دانشگاه تربیت معلم آذربایجان، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.

_____، ۱۳۸۹. «بررسی و تحلیل چند رسم پهلوانی در متون حماسی»، مجله مطالعات داستانی، دانشگاه پیام نور، ش ۱. صص. ۳۶-۵.

اسدی‌طوسی، ابونصر، ۱۳۵۴. گرشاسب‌نامه. به اهتمام حبیب یغمایی. تهران: کتابخانه طهوری. الهامی، فاطمه و میرشکار، راضیه. ۱۳۹۸. آرده خوانی و کاربردهای آن در آیین سوگواری سیستان. دو ماهنامه فرهنگ و ادبیات عامه. ۷(۲۹). صص ۲۳-۱.

- انوری، حسن، ۱۳۸۲. فرهنگ سخن. ج ۳. تهران: سخن.
- اوستا، ۱۳۸۵. دو جلدی. گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه. تهران: انتشارات مروارید.
- بنوا، لوک، ۱۳۷۹. جهان اسطوره‌شناسی (۳). ترجمه جلال ستاری. تهران: مرکز.
- پورداوود، ابراهیم، ۱۳۴۷. ادبیات مزدیسنا ۲: یشت‌ها. ج ۲. تهران: کتابخانه طهوری.
- _____، ۱۹۲۷. سوشیانس. بمبئی: چاپخانه هور.
- پین، مایکل و دیگران، ۱۳۹۹. فرهنگ اندیشه انتقادی از روشنگری تا پسا مدرنیته. ترجمه پیام یزدانجو. تهران: مرکز.
- تیت، ج. پی، ۱۳۶۲. سیستان. ج دوم. ترجمه غلامعلی رئیس‌الذاکرین. مشهد: اداره کل ارشاد اسلامی سیستان و بلوچستان.
- خجسته، فرامرز و حسنی جلیلیان، محمدرضا، ۱۳۸۹. «تحلیل داستان سیاوش بر بنیاد ژرف ساخت اسطوره الهه باروری و ایزد گیاهی»، مجله تاریخ ادبیات، (۶۴)، صص. ۹۶-۷۷.
- خمر، ابراهیم، ۱۳۹۰. آسوکه ده افسانه سیستانی. زاهدان: تفتان.
- دهبانی. رییس‌الذاکرین، ۱۳۷۰. کندو (فرهنگ مردم سیستان). مشهد: نشر مؤلف.
- رحیمی، سید مهدی و دیگران، ۱۳۹۹. «بررسی بن‌مایه‌های اساطیری در افسانه سیستانی نهنگ بور و شهزاده»، ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب، ۱۶(۵۸)، صص. ۹۳-۱۲۵.

DOI:20.1001.1.20084420.1399.16.58.4.7

- رایس، تامارا تالبوت، ۱۳۷۰. سکاها. ترجمه رقیه بهزادی. تهران: یزدان.
- روایت پهلوی، ۱۳۶۷. ترجمه مهشید میرفخرایی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- زارع حسینی، سیده فاطمه و ابهری مارشک، ۱۳۹۹. «چهره سیستان در آینه باورها و اساطیر زرتشتی»، فصلنامه علمی ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب، ۱۶(۶۱)، صص. ۱۹۴-۱۶۳.

DOI:20.1001.1.20084420.1399.16.61.6.5

- سام‌نامه، ۱۳۱۹. تصحیح و مقابله اردشیر بنشاهی. بمبئی: چاپخانه سلطانی.
- سیدسجادی، سید منصور، ۱۳۸۶. گزارش‌های شهر سوخته ۱. تهران: سازمان میراث فرهنگی، صنایع دستی و گردشگری.
- سیستانی، محمداعظم، ۲۰۱۱. مردم‌شناسی سیستان. سوئد: مرکز علوم اجتماعی آکادمی علوم افغانستان.

- س ۱۹ - ش ۷۲ - پاییز ۱۴۰۲ - بررسی و تحلیل آیین‌های سستی سیستان و چند مضمون... / ۱۴۳
- شامیان ساروکلاهی، اکبر، ۱۳۸۷. آیین تدفین سکاها بر پایه سروده‌های حماسی ایران. *مجله پاز*. (۴)، صص. ۲۳۸-۲۱۹.
- شایست و نشایست، ۱۳۶۹. آوانویسی و ترجمه کتابون مزداپور. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شوالیه، ژان و آلن، گبران، ۱۳۸۷. *فرهنگ نمادها*. ج پنجم. ترجمه و تحقیق سودابه فضاییلی. تهران: جیحون.
- شهبازی، شاپور، ۱۳۸۱. *خَوْتَوَدَه (سروش پیر مغان: مجموعه مقالات)*. تهران: ثریا.
- شهرکی فرخنده، مرجان، ۱۳۹۵. «بررسی قبور و آرامگاه‌های دوره اسلامی سیستان (مطالعه موردی حوزه زهک)»، *مطالعات تاریخ اسلام*. ۸ (۲۹)، صص. ۶۰-۲۹.
- DOI:20.1001.1.22286713.1395.8.29.2.2
- شیخ‌نژاد، محمودرضا، ۱۳۹۱. *افسانه‌های سیستانی (روایتی از سیستانی‌های دشت گرگان)*. گرگان: نوروزی.
- فردوسی، ابوالقاسم، ۱۳۶۹. *شاهنامه*. ج دوم. به کوشش جلال خالقی مطلق. کالیفرنیا و نیویورک: the Persian Heritage Foundation.
- _____، ۱۳۷۳. *شاهنامه*. ج ۴. به کوشش جلال خالقی مطلق. کالیفرنیا: بنیاد میراث ایران.
- _____، ۱۳۸۴. *شاهنامه*. ج ۶. به کوشش جلال خالقی مطلق و محمود امیدسالار. نیویورک: بنیاد میراث ایران.
- فریزر، جیمز جرج، ۱۳۸۶. *شاخه زرین*. ترجمه کاظم فیروزمند. تهران: آگاه.
- کرباسیان، ملیحه، ۱۳۸۴. «تداوم برخی آیین‌های کهن سوگواری در ایران امروز». *نامه انجمن*. (۱۹)، صص. ۱۷۷-۱۸۸.
- کیخا مقدم، احمد، ۱۳۸۴. *افسانه‌های کهن نیمروز*. ج ۱. تهران: مهرآفرین.
- _____، ۱۳۹۶. *افسانه‌های کهن نیمروز*. ج ۴. زاهدان: اوشیدا.
- _____، ۱۳۹۶. *افسانه‌های کهن نیمروز*. ج ۵. زاهدان: اوشیدا.
- گزیده‌های زاداسپرم، ۱۳۶۶. ترجمه محمد تقی راشد محصل. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- گلستانه، مزار، ۱۳۸۸. *فرهنگ عامه (۴)*: سور و سوگ در سیستان. مشهد: عروج اندیشه.

_____، ۱۳۹۲. آیین‌ها و باورهای مردم سیستان. ج اول. به اهتمام محمدتقی رخشانی و قاسم سیاسی. تهران: آبنوس.

مختاری، محمد، ۱۳۶۹. *اسطوره زال*. تهران: آگه.

مقداری، صدیقه‌سادات و مریم، قوم‌دوست نوری، ۱۳۹۹. «تحلیل میزان علاقه‌مندی و میزان کاربرد اشعار آیینی در گویش سیستانی»، *دوماهنامه فرهنگ و ادبیات عامه*، ۸ (۳۱)، صص. ۲۰۸-۱۸۳.

DOI:20.1001.1.23454466.1399.8.31.1.6

مینوی خرد، ۱۳۵۴. ترجمه احمد تفضلی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

ویدن‌گرن، گئو، ۱۳۷۷. *دین‌های ایران*. ترجمه منوچهر فرهنگ. تهران: آگاهان ایده.

هال، جیمز، ۱۳۸۷. *فرهنگ نگاره‌ای نمادها در هنر شرق و غرب*. ترجمه رقیه بهزادی. تهران: فرهنگ معاصر.

هرودوت، ۱۳۸۹. *تاریخ هرودوت*. دو جلدی. ترجمه مرتضی ثاقب‌فر. تهران: اساطیر.

ییت، چارلز ادوارد، ۱۳۶۵. *خراسان و سیستان*. ترجمه مهرداد رهبری و قدرت‌الله روشنی. تهران: یزدان.

References(In Persian)

- Anvarī, Hassan. (2003/1382SH). *Farhange Soxan (Soxan dictionary)*. 3rd Vol. Tehrān: Soxon.
- Asadī Tūsī, Abū Nasr. (1975/1354SH). *Garšāsbnāme*. With the effort of Habīb Yaqmāyī. Tehrān: Ketāb-xāne-ye Tahūrī.
- Avestā*. (2006/1385SH). Two volumes. Report and research by Jallīl Dūst-xāh. Tehrān: Marvārīd.
- Āydenlū, Sajjād. (2010/1389). *Barrasī va Tahlīle Čand Rasme Pahlevānī dar Motūne Hemāsī (Investigation and analysis of several heroic customs in epic texts)*. *Fiction studies magazine*. Payam Noor University. No. 1. Pp. 5-36. [In Persian].
- Āydenlū, Sajjād. (2007/1386SH). *Tabaqe-bandī va Tahlīle Mazāmīn va Bon-māyehā-ye Hemāsī- asātīrī va Āyīnī dar Manzūmehā-ye Pahlevānī-ye Pas az Šāh-nāme (Classification and analysis of epic-mythical and ritual themes in Pahlavi poems after Shahnameh)*. *Doctoral thesis of Tarbiat Moalem Azarijan University, Faculty of Literature and Human Sciences*.
- Benoit, Luc. (2000/1379SH). *Jahāne Ostūre-šenāsī (The world of mythology)* (3). Tr. by Jallāl Sattārī. Tehrān: Markaz.
- Chevalier, Jean and Alain, Gerbran. (2008/1387SH). *Farhange Namādhā (The culture of symbols)*. 5th Vol. Translation and research by Sūdābe Fazāyeli. Tehrān: Jeyhūn.
- Deh-bānī Ra'īso al-zākrrīn. (1991/1370SH). *Kandū (Farhange Mardome Sīstān)*. Mašhad: Mo'allef.
- Elhāmī, Fātemeh and Mīr-šekār, Rāzīyyeh. (2019/1398SH). *Arde-xānī va Kārbordhā-ye ān dar Āyīne Sūgvārī-ye Sīstān (Arde reading and its applications in Sistan's mourning ritual)*. *Bimonthly magazine of popular culture and literature*. 7th Year. No. 29. Pp. 1-23. Doi: 20.1001.1.23454466.1398.7.29.2.6
- Ferdowsī, Abo al-qāsem. (1990/1369SH). *Šāh-nāme*. 2nd Vol. With the effort of Jallāl Xāleqī Motlaq. California and New York: the Persian Heritage Foundation.
- Ferdowsī, Abo al-qāsem. (1994/1373SH). *Šāh-nāme*. 4th Vol. With the effort of Jallāl Xāleqī Motlaq. California: Iran Heritage Foundation.
- Ferdowsī, Abo al-qāsem. (2005/1384SH). *Šāh-nāme*. 6th Vol. With the effort of Jallāl Xāleqī Motlaq and Mahmūd Omīd-sālār. New York: Iran Heritage Foundation.
- Fraser, James George. (2007/1386SH). *Sāxe-ye Zarrīn (The golden bough)*. Tr. by Kāzem Fīrūz-mand. Tehrān: Āgāh.
- Golestāne, Mazār. (2009/1388SH). *Farhange Āme: Sūro Sūg dar Sīstān (popular culture (4): Sorrow and mourning in Sistan)*. 4th Vol. Mašhad: Orūje Andīseh.
- Golestāne, Mazār. (2011/1391). *Āyīnhā va Bāvarhā-ye Mardome Sīstān (Rituals and beliefs of the people of Sistan)*. 1st Vol. With the effort of Mohammad Taqī Raxšānī and Qāsem Sayāsar. Tehrān: Ābnūs.
- Gozīdehā-ye Zād-esperm*. (1987/1366SH). Tr. by Mohammad Taqī Rāšed Mohassel. Tehrān: Institute of Cultural Studies and Research.
- Hall, James. (2008/1387SH). *Fahange Negāreh-ī-ye Namādhā dar Honare Šarq va Qarb (Pictorial dictionary of symbols in Eastern and Western art)*. Tr. by Roqoyyeh Behzādī. Tehrān: Contemporary Culture.

- Herodotus. (2010/1389SH). *Tārīxe Herūdūt (History of Herodotus)*. Two Volumes. Tr. by Morteżā Sāqeb-far. Tehrān: Asātīr.
- Karbāsīyān, Malīhe. (2005/1384SH). “*Tadāvome Barxī Āyīnhā-ye Kohane Sūg-vārī dar Īrāne Emrūz*” (*Continuity of some ancient rituals of mourning in Iran today*). *The magazine of the association*. No. 19. Pp. 177-188. [In Persian].
- Keyxā Moqaddam, Ahmad. (2005/1384SH). *Afsānehā-ye Kohane Nīm-rūz (Ancient legends of Nimrouz)*. 1st Vol. Tehrān: Mehr-āfarīn.
- Keyxā Moqaddam, Ahmad. (2016/1396SH). *Afsānehā-ye Kohane Nīm-rūz (Ancient legends of Nimrouz)*. 4th Vol. Zāhedān: Ošīdā.
- Keyxā Moqaddam, Ahmad. (2015/1395SH). *Afsānehā-ye Kohane Nīm-rūz (Ancient legends of Nimrouz)*. 5th Vol. Zāhedān: Ošīdā.
- Meqdārī, Sedīqe Sādāt and Maryam Qowm-dūste Nūrī. (2019/1399SH). *Tahlīle Mīzāne Alāqe-mandī va Mīzāne Kār-karde Āš'āre Āyīnī dar Gūyeše Sīstānī*. *Bimonthly magazine of popular culture and literature*. 8th Year. No. 31. Pp. Doi: 20.1001.1.23454466.1399.8.31.1.6
- Mīnoū-ye Xerad. (1975/1354SH). Tr. by Ahmed Tafazzolī. Tehrān: Bonyāde Farhange Īrān.
- Moxtārī, Mohammad. (1990/1369SH). *Ostūre-ye Zāl (The legend of Zal)*. Tehrān: Āgah.
- Payne, Michael and others. (2019/1399SH). *Farhange Andīše-ye Enteqādī az Rowšangarī tā Pasā-modernīte (The culture of critical thought from the Enlightenment to postmodernism)*. Tr. by Payām Yazdān-jū. Tehrān: Markaz.
- Pūr-dāwūd, Ebrāhīm. (1968/1347SH). *Adabīyyāte Mazdīsna (2): Yaštā*. 2nd Vol. Tehrān: Tahūrī.
- Pūr-dāwūd, Ebrāhīm. (1927/1305SH). *Sūšīyāns*. Bamba'ī: Hūr.
- Rahīmī, Seyyed Mehdī and others. (1399/2020SH). *Barrasī-ye Bon-māyehā-ye Asātīrī dar Afsāne-ye Sīstānī-ye Nahange Būr va Šah-zāde (Investigation of mythological sources in Sistani's legend of Nahang Bor and Shahzadeh)*. *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University-South Tehran Branch*. 16th Year. No. 58. Pp. 93-125. Doi: 20084420.1399.16.58.4.7
- Revāyate Pahlavī (*Pahlavi narration*). (1988/1367SH). Tr. by Mahšīd Mīr-faxrāyī. Tehrān: Institute of Cultural Studies and Research.
- Rice, Tamara Talbot. (1991/1370SH). *Sakkāhā (The Scythians)*. Tr. by Roqayyeh Behzādī. Tehrān: Yazdān.
- Šahbāzī, Šāpūr. (2002/1381SH). *Xova'tavadasa (Sorūše Pīre Moqān: Majmū'e Maqālāt)*. Tehrān: Sorayā.
- Šahrakī Farxondeh, Marjan. (2015/1395SH). *Barrasī-ye Qobūr va Ārām-gāhhā-ye Dowre-ye Eslāmī-ye Sīstān (Motāle'e-ye Mowredī-ye Hoze-ye Zahak) (Investigation of the graves and tombs of the Islamic period of Sistan (case study of Zahk area))*. *Islamic history studies*. 8th Year. No. 29. Pp. 29-60. Doi: 1.22286713.1395.8.29.2.2
- Sajjādī, Seyyed Mansūr. (2016/1386SH). *Gozārešhā-ye Šahre Sūxte (Burnt city reports)*. 1st Vol. Tehrān: Organization of Cultural Heritage, Crafts and Tourism.
- Šāmīyān Sārū-kolāyī, Akbar. (2008/1387SH). *Āyīne Tadfīne Sakāhā bar Pāye-ye Sorūdehā-ye Hemāsī-ye Īrān (Burial rite of Scythians based on Iranian epic poems)*. *Page magazine*. No. 4. Pp. 219-238. [In Persian].

- Sām-nāme*. (1940/1319SH). Correction and countermeasures by Ardešīr Bonšāhī. Bamba'ī: Soltānī.
- Šāyest va Našāyest*. (1990/1369SH). Transcription and translation by Ketāyūn Mazdā-pūr. Tehrān: Institute of Cultural Studies and Research.
- Šeyx-nežād, Mahmūd-rezā. (2011/1391). *Afsānehā-ye Sīstānī (Revāyatī az Sīstānīhā-ye Dašte Gorgān) (Sīstānī legends (narratives of the Sīstānīs of the Gorgaan Plain))*. Gorgān: Nowrūzī.
- Sīstānī, Mohammad A'zam. (2011/1390SH). *Mardom-šenāsī-ye Sīstān*. Sweden: Social Science Center of Afghanistan Academy of Sciences.
- Tate, George Passman. (1983/1362SH). *Sīstān*. 2nd Vol. Tr. by Qolām-alī Ra'īso al-zākerīn. Mašhad: Edāre-ye Kolle Eršāde Eslāmī-ye Sīstān va Balūčestān.
- Wiedengren, Geo. (1998/1377SH). *Dīnhā-ye Īrānī (Religions of Iran)*. Tr. by Manūčehr Farhang. Tehrān: Āgāhān Īdeh.
- Xamer, Ebrāhīm. (2011/1390SH). *Āsūke-ye Dah Afsān-ye Sīstānī (Asuka of Sistani's ten legends)*. Zāhedān: Taftān.
- Xojaste, Farāmarz and Hasanī Jalīlīyān, Mohammad-rezā. (2010/1389SH). *Tahlīle Dāstāne Sīyāvaš bar Bonyāde Žarf-sāxte Ostūre-ye Elāhe-ye Bārvarī va Īzade Gīyāhī (analysis of the story of Siavash based on the deep foundation of the myth of fertility goddess and plant god)*. *History of literature magazine*. No. 64. Pp. 77-96. [In Persian].
- Yate, Charles Edward. (1986/1365SH). *Xorāsān va Sīstān*. Tr. by Mehr-dād Rahbarī and Qadrato al-Ilāh Rowšanī. Tehrān: Yazdān.
- Zāreh Hoseynī, Seyyedeh Fātemeh and Abharī Māršak. (2019/1399SH). *Čehre-ye Sīstān dar Āyīne-ye Bāvarhā va Asātīre Zartoštī (The face of Sistan in the mirror of Zoroastrian beliefs and myths)*. *Quarterly Journal of Mytho-Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 16th Year. No. 61. Pp. 163-194. Doi: 20084420.1399.16.61.6.5

نشانه‌شناسی فرهنگی کشف‌المحجوب؛ بررسی فرایندهای معناورزی و الگوهای معنا ساز

زهرنا نازری^{۱*} - مهدی فیاض^{۲**} - سیدمحسن حسینی مؤخر^{۳***}

دانشجوی دکتری ادبیات عرفانی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران - استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران - دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، قزوین، ایران

چکیده

در نسل سوم نشانه‌شناسی، توجه خاصی به نظام‌های معناورزی، تولید و انتقال معنا شده و با رویکردهای مختلف، سازوکارهای معناپردازی مورد مطالعه قرار گرفته است. یکی از این رویکردها، نشانه‌شناسی فرهنگی است که با تمرکز بر نشانه‌های یک فرهنگ، فرایندهای فرهنگی معنا ساز را بررسی می‌کند. در این پژوهش با معرفی ابرالگوی معنا ساز «فرهنگ - طبیعت»، سازوکار تولید معنا در متن عرفانی کشف‌المحجوب، به روش توصیفی - تحلیلی در چهارچوب دیدگاه نشانه‌شناسی فرهنگی تبیین می‌شود. نتایج حاکی از آن است که بنیان مطالب کشف‌المحجوب بر مدار ابرالگوی معنا ساز «فرهنگ - طبیعت» و از عمق معتقدات ایدئولوژیکی و فرهنگی هجویری نشأت گرفته است. وی برای این کار از سه زیر الگوی «فرهنگ/ پادفرهنگ»، طرح «کوسموس» یا نظمی عرفانی در برابر غیاب یا نفی آن و «خود/ دیگری» بهره برده است. به منظور تبیین و هویت‌سازی، الگوی «فرهنگ/ پادفرهنگ» برای جناح‌بندی و ارزش‌گذاری دال‌های حوزه فرهنگ عرفانی و انباشت پدیدارهایی در قالب پادفرهنگ به کار برده می‌شود. چینش پرشمار دوگان‌های نظم‌مندی - بی‌نظمی نیز در این متن، حکایت از غالبیت و ارجمندی نشانه‌های حوزه عرفان داشته و حیطه مقابل را فضایی غیراصیل و مغلوب نشان می‌دهد. همچنین از طریق ضبط کنش‌های مشایخ صوفیه در جایگاه آرمانی‌ترین «خود» و با برساخت بیشترین میزان دشمنی با نفس‌انسانی و شرح دقایق شناخت و مواجهه با آن، دورترین دیگری در پرتو الگوی «خود/ دیگری» ساماندهی می‌شود.

کلیدواژه: کشف‌المحجوب، نشانه‌شناسی فرهنگی، الگوی فرهنگ/ پادفرهنگ، الگوی نظم/ آشوب، خود/ دیگری.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۰۳/۰۲

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۲/۰۴/۰۴

*Email: zh.nazeri86@gmail.com (نویسنده مسئول)

**Email: m7.fayyaz@HUM.ikiu.ac.ir

***Email: s.m.hosseini@hum.ikiu.ac.ir

مقدمه

نشانه‌شناسی در نخستین سال‌های شکل‌گیری (نیمه اول قرن بیستم) با پایه‌ریزی علمی‌نویس، بر مطالعه نشانه‌ها و انواع آن معطوف بود. در نسل دوم، نشانه‌شناسان به فرایندها و انواع دلالت، نظام‌های دلالت‌مند و مقوله رمزگان پرداختند که در قالب آن نشانه‌ها معنا می‌یابند، اما در نسل سوم نشانه‌شناسی، مطالعات بر نظام‌های معنورزی، چگونگی تولید و انتقال معانی بر مبنای نظام‌های نشانه‌ای و عبور از مسیرهای مشخص برای رسیدن به معنا متمرکز گردید. در این دوران برای تبیین سازوکارهای معناسازی و انتقال معنا از رهیافت‌های متعددی نظیر: اجتماعی، گفتمانی، انتقادی، روایت‌شناسی و... بهره گرفته شد. یکی از این رویکردهای نو به متون، نشانه‌شناسی فرهنگی است که با مطالعه نشانه‌هایی که برای اعضای هر سپهر فرهنگی برجسته بوده و معنا دارند، فرایندهای فرهنگی معناساز را مورد بررسی قرار می‌دهد. در این رویکرد، فرهنگ به مثابه متن مبتنی بر سازوکارهای معناپرداز خاصی تلقی می‌شود که در راستای روابط متقابل فرهنگ‌هاست. شناخت این الگوهای ارتباطی و کشف چگونگی تعاملات فرهنگ‌ها، هدف اصلی شاخه فرهنگی نشانه‌شناسی است.

با هدف استخراج سازوکارهای معنی‌ساز فرهنگ عرفان و تصوف اسلامی در متون، بررسی کشف‌المحجوب اثر ابوالحسن علی‌بن عثمان جلابی هجویری از عرفای قرن پنجم هجری انتخاب شد که نخستین کتاب مستقل به زبان فارسی در شرح عقاید صوفیه و احوال مشایخ و مسائل آنهاست. هجویری، در ابواب ابتدایی، بخش یاد کرد مشایخ صوفیه و در قسمت‌هایی چون مقدمه کوتاه ابتدای باب کشف‌الحجاب العاشر فی بیان منطهم و... تلاش می‌کند با وضع و جذب اصطلاحات عرفانی و تثبیت آنها با الگوها و فرایندهای معنایی، سپهر نشانه‌ای خود را از دیگر سپهرهای موجود در زمینه و زمانه خود متمایز و آشکار سازد و فرهنگ عرفان را با نظام‌های معناساز جدید به جایگاه بروز برساند.

مقاله پیشرو به دنبال کشف کلان‌الگو و زیرالگوهای معنی‌پردازی است که در ادبیات عرفانی به مثابه نظام الگوساز ثانویه بر مبنای نظام الگوساز اولیه زبان فارسی صورت‌بندی شده است. از منظر نشانه‌شناسی فرهنگی، نظام‌های الگوساز ثانویه

(ادبیات، هنر، سینما و اسطوره) مبتنی بر زبان‌های طبیعی و همانند آن‌ها عالم را توصیف کرده و الگوهایی از آن ارائه می‌دهند. از این‌رو با بررسی متن عرفانی کشف‌المحجوب و شناسایی و استخراج الگوهای معنا ساز آن، به این پرسش پاسخ داده می‌شود که چگونه فرایندهای معناپردازی در این کتاب شکل گرفته و به‌کارگرفته شده‌اند. همچنین هجویری با چه روش‌هایی به شناساندن «خود» و مواجهه با «دیگری» فرهنگی و بازنمایی فرهنگ عرفان مبادرت ورزیده است. برای این کار از رهیافت نشانه‌شناسی فرهنگی مکتب مسکو - تارتو و الگوهای معنا ساز آن استفاده شده است.

هدف و ضرورت پژوهش

یکی از راه‌های ورود به جهان بی‌انتهای متون، دست‌یابی به فرایندهای معنا سازی آن‌ها در خلق و تثبیت مفاهیم و اندیشه‌هاست. کشف‌المحجوب در مقام اولین متن مستقل فرهنگ عرفان و تصوف اسلامی در نظام الگوساز زبان فارسی، تولید و برجسته‌کننده معانی و مؤلفه‌های فرهنگی بسیاری است که برای دست‌یافتن به آن‌ها ناگزیر از بررسی سازوکارهای معناپردازی این متن هستیم. به بیان دیگر راه‌یابی به جهان نشانه‌های عرفانی از طریق کاویدن دالّ و مدلول‌های متونی چون کشف‌المحجوب و بررسی فرایندهای کنشگری آن محقق می‌شود. بدین‌منظور شناخت هر یک از موارد فرهنگ، پادفرهنگ، نظم و آشوب عرفانی و خود و دیگری متصوفه و چگونگی بازنمایی کشف‌المحجوب از آن‌ها در چهارچوب نشانه-شناسی فرهنگی از اهداف پژوهش حاضر است.

روش و سؤال پژوهش

پژوهش حاضر که با شیوه توصیفی - تحلیلی و با ابزار کتابخانه‌ای و اسنادی در پی پاسخ به پرسش‌های ذیل است:

کشف‌المحجوب چگونه خود و مؤلفه‌های جناح خود فرهنگی و دیگری و مؤلفه‌های حوزه بیرونی فرهنگی را سامان داده و صورت‌بندی می‌کند و بهره‌برداری آن از الگوهای معنا ساز در متون به چه شیوه‌ای است؟

پیشینه پژوهش

مطالعات متعددی بر روی کشف‌المحجوب صورت گرفته و پژوهش‌های متنوعی این متن را کاویده است. از میان رویکردهای نو به کشف‌المحجوب، دهقانی (۱۳۹۰)، در مقاله‌ای با عنوان «بررسی تحلیلی ساختار روایت در کشف‌المحجوب هجویری براساس الگوی نشانه‌شناسی روایی گرماس»، این کتاب را بر اساس الگوی نشانه‌شناسی روایی گرماس و شخصی‌خازنی (۱۳۹۸)، در پایان‌نامه خود با عنوان «صوفیه و روابط قدرت» آن را از دیدگاه تحلیل گفتمان انتقادی (از منظر فوکو) بررسی کرده‌اند.

با جست‌وجوهای مکرر دریافتیم، پژوهش مستقلی که سازوکارهای معنا ساز را در این متن، از منظر نشانه‌شناسی فرهنگی کاویده باشد، انجام نشده است، لکن برخی متون ادبی با رویکرد نشانه‌شناسی فرهنگی و تمرکز صرف بر سازوکار معنی‌ساز «خود و دیگری» کاویده شده‌اند که به آن‌ها اشاره می‌شود:

برامکی (۱۳۹۳)، در مقاله‌ای با عنوان «تثبیت هویت فرهنگی خود در سرزمین میزبان از طریق فرایند دیگری‌سازی در منظومه خسرو و شیرین»، به بررسی نحوه تثبیت هویت خود فرهنگی و فرایندهای دیگری‌سازی - دیگری دور و دیگری نزدیک - در این منظومه نظامی پرداخته است.

شاهمیری (۱۳۹۵)، در رساله دکتری خود با عنوان «بازنمایی غرب در نمایشنامه‌های ایرانی»، به واکاوی چگونگی تعریف فرهنگ درونی و دیگری بیرونی در قالب مفاهیم فرهنگ، نافرنگ یا پادفرنگ در نمایشنامه‌های منتخب ایرانی پرداخته است.

آقا ابراهیمی (۱۳۹۷)، در رساله «بازنمایی خود و دیگری در رمان فارسی نیم‌قرن اخیر» به سازوکارهای زبانی بازنمایی خود ایرانی و دیگری غیرایرانی در رمان‌های فارسی نیم قرن اخیر پرداخته است.

همچنین خدادادیان (۱۳۹۸)، در مقاله‌ای با عنوان «تحلیل نفثه‌المصدر از منظر نشانه‌شناسی فرهنگی»، نفثه‌المصدر را با رویکرد نشانه‌شناسی فرهنگی بررسی کرده

و نحوه بازنمایی رمزگان‌های زبان، کمیّت، حرکت، دین، ابزار و معماری را در ارتباط با خود و دیگری مطالعه کرده است.

تابش (۱۳۹۹)، در مقاله‌ای با عنوان «تحلیل گناهکاری جمشید در آیین زرتشت با رویکرد نشانه‌شناسی فرهنگی»، شخصیت جمشید را در متن اسطوره‌ای - دینی *اوستا* در دو گانه تقابلی خود و دیگری و با سازوکار جذب و تثبیت فرهنگ زرتشتی و طرد فرهنگ دیگری، بررسی کرده است.

بهاری (۱۴۰۱)، نیز در مقاله خود با عنوان «بررسی و تحلیل سرگذشت بهرام‌چوبین، در بستر تاریخ و شاهنامه براساس ناهمگونی رفتاری خود و دیگری از منظر نشانه‌شناسی فرهنگی»، سرگذشت بهرام‌چوبین و رابطه او با هرمز و خسرو پرویز را در بستر تاریخ و شاهنامه و براساس ناهمگونی رفتاری خود و دیگری و مرکز و حاشیه بیان کرده است.

نوآوری منحصر به فرد پژوهش حاضر استخراج همه الگوها و سازوکارهای معنا ساز شکل گرفته در یک متن، برخلاف دیگر پژوهش‌ها که تنها به الگوی خود/ دیگری پرداخته‌اند، است. تبیین و تشریح نظری نظام‌های معنا پرداز و الگوهای معنا ساز به صورت مجزاً با کاربست الگوهای نشانه‌شناسی فرهنگی و نیز بررسی همه جانبه آن‌ها در یک متن عرفانی - کشف‌المحجوب - که آغاز راه بررسی فرایندهای معناورزی در حیطه متون عرفانی به شمار می‌آید، دیگر ابتکار این مقاله است.

مبانی نظری

ابرا الگوی «فرهنگ - طبیعت»

الگوهای معنا ساز، چه در مطالعات سنتی و چه در حوزه‌های نوین مطالعاتی، به عنوان یکی از اصول کلی توصیف و ادراک آدمی، همواره مورد توجه محققان بوده است. گرچه دوگان محوری به عنوان الگویی پایه‌ای در نشانه‌شناسی ساختارگرا و در زبان‌شناسی سوسور محسوب می‌شود، اما امروزه الگوهای معنا ساز دیگری نظیر: الگوی سه‌گان، الگوهای چهارگان پیوسته، مرکب یا ضربداری، موضوع - محمول و... نقش خود را در نظام‌های معناورزی پیدا کرده‌اند.

نشانه‌شناسان فرهنگی در توضیح فرایندهای تولید معنا از کلان‌الگوی «فرهنگ - طبیعت»، نام برده‌اند که باعث روشن شدن زوایای مختلف یک پدیدار و ابزاری کامل برای درک و فهم بهتر و پی‌بردن به مسائل جدید است. از این‌رو تمهیدی جامع برای توصیف و تفسیر هر پدیداری اعم از زبان، فرهنگ و ادبیات به شمار می‌آید. در کلان‌الگوی «فرهنگ - طبیعت»، فرهنگ در برابر طبیعت تعریف شده و ایجاد معنا بر پایه مواجهه‌ای دوگانی صورت می‌گیرد. از این منظر تمام آنچه به جنبه‌های فراطبیعی زیست انسان مربوط می‌شود، فرهنگ تلقی شده و «طبیعت به مثابه امری ناظر بر محیط طبیعی زندگی انسان خواهد بود»:

پاکتچی این ابرالگو را با تفسیری جزئی‌تر، به سه زیر‌الگو تقسیم می‌کند:

۱- فرهنگ / نافرنگ؛ ۲- نظم / آشوب (لوگوس / خائوس)؛ ۳- خود /

دیگری (بربری / هلنی) (پاکتچی ۱۳۸۳: ۱۸۵ - ۱۸۲)

این ابرالگو با وجود قابلیت درخور ملاحظه و ارزش کاربردی چشم‌گیری که در طبقه‌بندی و توصیف فضاها و قطبیده دارد، برای تحلیل معنایی متون فرهنگ عرفانی که فضایی دوگان دارد، بسیار کارآمد است. از این‌رو در واکاوی کشف/المحجوب مورد استفاده قرار گرفته است.

۱- الگوی فرهنگ در برابر نافرنگ و پادفرهنگ

لوتمان^۱، به عنوان یکی از پایه‌گذاران مکتب نشانه‌شناسی فرهنگی^۲، فرهنگ را اطلاعات غیرموروثی و شیوه‌های سازماندهی و ذخیره آن‌ها تعریف می‌کند که در تقابل با نافرنگ است. (لوتمان و همکاران ۱۹۷۳: ۵۸) هرچه بیرون از نظم فرهنگی است، غیاب یا نفی فرهنگ بوده و آشوب و یا «نافرنگ»^۳ قلمداد می‌شود. (شاهمیری ۱۳۹۵: ۹۱) این تقابل فرهنگ و نافرنگ تقابلی هویت‌بخش برای فرهنگ است. پادفرهنگ^۴ آن چیزی است که برای اعضای یک جامعه شناخته شده است، اما خلاف

1. Yuri Lotman

2. Cultural Semiotic

3. Non culture

4. Counter culture

فرهنگشان در نظر گرفته می‌شود و در مقابل فرهنگ که فضای درونی و نشانه‌ای است (پوسنر و همکاران ۲۰۰۴: ۱۴۱) در حکم فرهنگی با نشانه منفی، درک می‌شود. (لوتمان و اوسپنسکی ۱۳۹۰: ۵۷) به باور لوتمان، فرهنگ را می‌توان هم در مقابل نافرنگ و هم در برابر پادفرنگ قرار داد. (همان: ۵۶)

۲- الگوی لوگوس در برابر خائوس

لوگوس یا نظم در برابر آشوب^۱ یا خائوس از ساحت‌های دوگان است که تفاوت آن‌ها در پیروی یا سرپیچی از معیار تمایز و سامان است. (پاکتچی ۱۳۹۰: ۹۶) الگوی نظم - آشوب را مانند هر الگوی معنا ساز دیگری باید در فضای آن نظام نشانه‌ای و آن فضایی دنبال کرد که به نظر مخاطب، معنا سازی با الگو در آن نظام و فضا رخ داده است. (همان: ۱۰۳) آشوب کوششی برای شکستن سد دریافت نخستین و بازکردن روزه‌ای برای راه‌جستن به دریافتی عمیق‌تر است. برای انتقال به سطح دوم معنا در این الگوی معنا ساز، سخن از متونی است که مخاطب را نخست با دریافتی گنگ مواجه می‌سازد و احساس مواجهه با آشوب را در وی پدید می‌آورد و سپس با تحریک ذهنش، او را به معنای عمیق‌تری رهنمون می‌سازد. (همان: ۱۱۲)

۳- الگوی «خود» در برابر «دیگری»

در نشانه‌شناسی فرهنگی هر فرهنگ، نظام معناها و باورهای خود را داخلی و «خودی» و اعضای دیگر فرهنگ‌ها و باورهای آن‌ها را بیرونی و «غیرخودی» در نظر می‌گیرد. تعلق به هریک از این دو قطب، تمایز میان آن‌ها و چگونگی مواجهه با همدیگر، سبب ایجاد معنا در متون می‌شود.

«خود» فرهنگی بسیار ارزشمند و قانونمند است (سنسون ۱۳۹۰: ۷۶) و گرایش دارد «خود» را به شکل معیار و اصیل نشان دهد و تصور فرهنگی منسجم و ثابت را بیافریند و در مقابل، آن «دیگری» به حاشیه رانده شده را، نامشروع و ناخالص جلوه دهد. (سجودی ۱۳۸۸: ۱۳۳) به این صورت فضای درونی و نشانه‌ای شده یا فضای خودی، قلمروی مشروع تلقی می‌شود. (سمنکو ۲۰۱۲: ۷۴)

مفهوم «دیگری»، «بیگانه» و «دشمن» مفهومی است که در تعارض با «خودی» یا «من» امن، قدسی و ارزشمند مطرح می‌شود که نمایانگر جناح غیرقدسی، ناپاک، تاریک، منفی و سیاه فرهنگ است. تصویری که معمولاً فرهنگ‌ها از «دیگری» برساخت می‌کنند، تصویر عناصری نامشروع، ناخالص و نابجاست که ثبات، نظم، انسجام و هویت واحد سپهر را برهم می‌زند. بنابراین هر فرهنگ، دیگری خود را در وضعیتی تقابلی ذیل مفاهیم «نافرهنک» یا «پادفرهنک» سازماندهی می‌کند.

بحث و بررسی

بررسی الگوی فرهنگ / پادفرهنک در کشف‌المحجوب

هجویری بیش از دیگر متصوفه، به حجاب و انواع آن توجه دارد و هدف از نوشتن کشف‌المحجوب را کنار زدن حُجُب بشری می‌داند. (قاسمی ۱۳۹۷: ۲۳۸)

«من کشف حجاب انواع معاملات و حقایق اهل تصوف با براهین ظاهر اندر این کتاب بیان کنم تا طریق دانستن مقصود بر تو آسان گردد و از منکران آن را که بصیرتی بود با راه آید و مرا بدین دعا و ثوابی باشد.» (هجویری ۱۳۹۲: ۳۸۹)

وی برای بازنمایی فرهنگ عرفان، به سراغ جذب دال‌هایی در قالب «فرهنگ» و پدیدارساختن حجاب‌های آنان در قالب «پادفرهنک» و کشف آن حُجُب می‌رود و دو قطب «فرهنگ» / «پادفرهنک» یا «متن» / «نامتن» را در مواجهه‌ای سلبی و ایجابی جای می‌دهد تا بر مدار این الگوی نشانه‌شناختی، کیفیت‌ها و ویژگی‌های فرهنگ عرفان و تصوف اسلامی را تشریح و در قالب فرهنگ انباشته گرداند و با همین الگو پرده‌های آن‌ها کنار زده شود. این دربرگیری عناصر سپهر فرهنگی عرفان و طرد و کنار زدن مؤلفه‌هایی که به این حوزه تعلق ندارند و در حکم حُجُب راه شناخته می‌شوند، هم سبب نشانگی و برجستگی عناصر سپهر خود می‌شود و هم سبب فاصله‌گذاری و قائل‌شدن تفاوت با عناصر متقابل و متخاصم می‌گردد.

وی براساس این سازوکار، در باب «کشف‌الحجاب الاول فی معرفت الله» معرفت به خدا و راه‌های تحصیل آن را به شکل متنی فرهنگی که عمیقاً معنادار بوده و بار نشانه‌ای یافته است، برجسته می‌کند و مهم‌ترین و ارزشمندترین اوقات و احوال سالک را کسب معرفت حضرت حق می‌داند. او در این باب، دال معرفت را که علم مقرون به معاملات و حال است و نیز معرفت علمی و رسیدن به عجز و ناتوانی خود در شناخت پروردگار را که منجر به تحیر و سرگردانی می‌شود، به مثابه «فرهنگ» سازماندهی کرده و در مقابل، معرفت عقلی، استدلالی، جهل و نادانی را در حکم «پادفرهنگ» معرفی می‌نماید. (هجویری ۱۳۹۲: ۳۹۳)

از این‌رو معرفت عقلی و عقل‌گرایی در مقابل هویت فرهنگی تصوف قرار گرفته و دفع می‌شود. در نتیجه نویسنده خود را جدا و برکنار از آن می‌بیند و با برچسب حجاب آن را راهزن حقیقت می‌خواند:

«و به حقیقت بدان که راهنمای و دلگشای بنده به جز خداوند نیست... وجود عقل و دلایل را امکان هدایت نباشد... پس چون قبض و بسط و ختم و شرح دل بدو بود، محال باشد که راهنمای جز وی را داند که هرچه دون اوست جمله علت و سبب است و هرگز علت و سبب بی‌عنایت مسبب راه نتواند نمود که حجاب راهبر باشد نه راهبر.» (همان: ۳۹۴)

در ادامه سعی می‌شود با رد و انکار پادفرهنگ «معرفت عقلانی»، آن را تغییر داده و به درون قلمرو فرهنگ خود انتقال داده و خودی کند؛ این قدرت فرهنگ عرفانی است که می‌تواند به گونه‌ای سلبی پادفرهنگش را طرد کند و یا با برخوردی ایجابی با آن درآمیزد و آن را به درون خود راه دهد.

«چون عقل دل‌ها را به مراد رسیده دید، تصرف خود پیدا کرد، اندر نیافت. بازماند. چون بازماند متحیر شد. چون متحیر شد، معزول گشت. چون معزول گشت آنگاه حق لباس خدمت اندر وی پوشید و گفت: تا با خود بودی به آلت تصرف خود محجوب بودی. چون آلات فانی شد بماندی، چون بماندی برسدی.» (همان: ۳۹۶)

دلیل دیگر در بهره‌مندی کشف‌المحجوب از این الگو در باب «کشف‌الحجاب الثانی فی التوحید» است که پس از توضیحاتی کلی درباره سبک و سیاق کتب کلامی که به معنا و حقیقت توحید پرداخته‌اند، شرح مبسوطی از سلب صفاتی که

به حضرت حق منتسب نمی‌شوند و منزّه دانستن او از آن‌هاست، ارائه می‌شود. (هجویری ۱۳۹۲: ۴۰۸) در ادامه هجویری به سراغ جناح‌بندی و ارزش‌گذاری مقولات فرهنگ عرفان می‌رود و به ضبط سوبژه‌هایی در قالب فرهنگ می‌پردازد که در این نظام مفهومی، کارکرد نشانه‌ای داشته و معنادارتر و معتبرتر هستند. به این ترتیب شاهد انباشت متون برای بازسازی زبانی فرهنگ هستیم که در آن برخی سوبژه‌ها نقش اندوخته فرهنگی و برخی دیگر سمت اندوخته پادفرهنگی پیدامی‌کنند. اساساً عرفا نه تنها به ساخت فرهنگ عرفان اهمیت می‌دهند، بلکه با تشریح و تبیین دقیق پادفرهنگ‌ها بر تعامل و پویایی فرهنگی و در نهایت تثبیت هویت خود، مبادرت می‌ورزند. در جدول شماره ۱، بازنمایی الگوی فرهنگ - پادفرهنگ در ابواب «کشف‌الحجاب الاول تا الرابع» با ضبط دقیق عبارات متن آمده است. بعضی از موارد با وجود تکراری بودن از جدول حذف نشده‌اند تا میزان تأکید نویسنده و اهمیت آن‌ها دریافت شود.

جدول ۱. الگوی فرهنگ / پادفرهنگ در کشف‌المحجوب

ردیف	عنوان باب	معنای مرکزی	فرهنگ	پادفرهنگ (حجاب‌ها)
۱	کشف‌الحجاب الاول فی معرفت الله	معرفت	معرفت و عارف (معرفت مقرون به حال و معاملت و نتیجتاً وصول به حقیقت) معرفت علمی رسیدن به عجز و ناتوانی در معرفت حق متحیرشدن و سرگردانی در راه این شناخت تنها علت معرفت، عنایت و لطف الهی	علم و عالم (علم مجرد از معنی و خالی از معاملت) معرفت عقلی و عقل‌گرایی معرفت استدلالی جهل و نادانی
۲	کشف‌الحجاب الثانی فی التوحید	توحید	برداشتن حدث از حق و اثبات قدم برای او هجر وطن (بریدن از کل مألوفات)	اوصاف و صفات نفسانی مألوفات نفسانی اختیار و اراده انسان وجود و دیدن خود

ردیف	عنوان باب	معنای مرکزی	فرهنگ	پادفرهنگ (حجاب‌ها)
			مفارقت از برادران (اعراض از صحبت خلق و اقبال به صحبت حق) فراموشی آنچه داند و نداند بی‌اختیاری و خالی از اراده شدن در برابر اراده خداوند فناي نفس و اوصاف خود در دریای حق صحت و تسلیم در برابر او تعبیه‌گاه اسرار حق شدن در قول و فعل حواله به خدا کردن و کنارزدن هرچه غیر خداست	اندیشه غیرداشتن و مشغول شدن به آن توجه به ماسوی الله
۳	کشف‌الحجاب الثالث فی الایمان	ایمان	استغراق کل اوصاف بنده اندر طلب حق باورداشتن دل به آنچه اندر غیب است حفظ توکل به خداوند فعل بنده که مقرون به هدایت حق باشد محبت اعتقاد دلی به توحید حفظ دیده از نگاه به منهیات و عبرت‌گرفتن از آیات و علامات استماع کلام حق تخلی معده از حرام صداقت در گفته‌ها پرهیز از منهیات جسمی	اسباب و اوصاف نکرت، ظن و شک اعتماد بر کسب خود پرداختن و اعتماد بر دون حق
۴	کشف‌الحجاب الرابع فی الطهاره	طهارت	طهارت دل (باطن) که توحید محض است از اعتقادات مختلط و مشوش	نفاق رؤیت غیر حق

ردیف	عنوان باب	معنای مرکزی	فرهنگ	پادفرهنگ (حجاب‌ها)
			پاکی دل از نفاق	اثبات و تکیه بر کرامات
			دل شستن از دوستی دنیا و دوستی غیر	برای اهل حقّ
			خالی کردن دهان از ذکر غیر	دوستی دنیا و غیر در باطن
			حرام کردن بوی شهوت‌ها بر خود	ذکر و یاد کرد غیر
			روی شستن و اعراض از مألوفات	بوی شهوت‌ها و خواهش‌ها
			اقبال به حقّ	تصرف در نصیب‌ها
			دست شستن و منقطع شدن از تصرف در نصیب‌های خود	نیّتی غیر از انجام فرمان
			تسلیم امور خود به حقّ	حق داشتن در دل
			اقامه نیّت برای انجام فرمان حقّ	گذرکردن اندیشه دنیا و اندیشه عقبی بر دل
			طهارت دل با وضو و غسل به دلیل اندیشه دنیا و عقبی	
			توبه و ندامت و بازگشت از نهی خداوند بدانچه خوب است از امر خداوند	

بررسی الگوی نظم / آشوب در کشف‌المحجوب

کشف‌المحجوب و به طور کلی متون عرفانی، برای آگاهی بخشی از احوال و مقامات عرفانی و بیان تجارب ماورایی و روحانی، از سازوکار چینی‌نظمی عرفانی در فضایی بی‌نظم استفاده می‌کنند. این‌گونه که اصول عرفانی، مصالح و موادی می‌شوند که جهان عرفانی مورد نظر عرفا را با نظام خاصش می‌سازند. از این‌رو در ابواب مختلف کشف‌المحجوب، شاهد ترسیم فضایی خدامحور با چینش نظمی الهی در تقابل با فضایی نفسانی و شیطانی که برهم‌زننده و تخریب‌کننده آن فضای اصیل و درست است، در قالب جفت مفاهیم، روبرو هستیم. در این چینش‌های دوگان نظم‌مندی - بی‌نظمی، غالبیت، انسجام بخشی و ارجمندی با فضای منظم و نشانه‌های حیطة آشوب، غیراصیل، مغلوب و محکوم به نابودی معرفی می‌گردد.

استفاده گسترده از دوگان‌های معنایی و ساختاری که از پرکاربردترین ویژگی‌های مشترک آثار عرفانی منظوم و منثور است و حکایت از تقابل فضای لوگوس / خائوس دارد، به دلایلی چون توجه وافر صوفیه به ظاهری یا باطنی بودن امور و ساحت‌های مختلف آفرینش و اهمیت دادن به بُعد باطن شکل گرفته است. در این صورت، نظم‌مندی، عضونشان‌دار، معقول و آشنای سپهر عرفان تلقی شده و بی‌نظمی، غیاب یا نفی آن مؤلفه فرهنگ عرفانی است که زشت و قبیح قلمداد شده و غریب و شیطانی به‌شمار می‌آید. به این ترتیب تعداد بی‌شماری از دال‌های برجسته عرفانی، جایگاه مشخصی در این حوزه فرهنگی می‌یابند و در تقابل با فضای بیرونی - فضای آشوبناک - تعریف و تحدید می‌شوند.

بررسی زنجیره‌های نشانه‌ای که هجویری در طیف وسیعی از شواهد آیات قرآن و احادیث، حکایات منقول از زندگی پیامبران و مشایخ، اشعار عربی، آموزه‌ها، مثال‌ها و... طرح کرده، بیانگر آن است که معناها غالباً حول این الگو سامان می‌یابند. در واقع این منطق، موتور محرک تولید معنا، و باعث شکل‌گیری و پیشرفت مباحث و عمق‌دهنده به آنهاست. این منطق، منبعث از عمق باورها و معتقدات ایدئولوژیکی هجویری است که در ناخودآگاه فرهنگی وی رسوخ کرده بود.

اگر کشف/المحجوب قادر است به خوبی فرهنگ عرفانی را تبیین و نظامات درونی و بیرونی آن را تشریح کند، به واسطه استفاده از سازوکار معنابخش رابطه نشانه‌ها و اصطلاحات با یکدیگر است. از این منظر، تمام مفاهیم تنها در رابطه با دیگر مفاهیم و گفت‌وگو با آنهاست که موجودیت می‌یابند و به فضایی تعاملی و تقابلی برای معناورزی تبدیل می‌شوند. این فضای تقابلی سبب می‌شود که متن از حالت ایستایی و رکود خارج شده و به صورت فرایندی در جریان و در حال شدن، باشد. در این صورت هر دالی، مدلول خود را در چیزی غیر از خودش می‌یابد و روشنایی را در دال دیگری که در ارتباط با آن قرار گرفته است، پیدا می‌کند.

تقسیم‌بندی موضوعات و مقسم‌های مختلف به قسم‌های دوگان (خلقی / حقی، ظاهری / باطنی، رسمی / حقیقتی و...) و کلان‌الگوی دوگان از ویژگی‌های ساختاری

کشف‌المحجوب است که فراوان در این متن دیده می‌شود. جناحی که بر بعد الهی، باطنی و حقیقی امور دلالت دارد، حاکی از فضای نظم‌مند عرفانی در تقابل با امور ظاهری، رسمی و خلقی - یعنی فضای ناهماهنگ و متشنج - است:

در ابتدای متن، مقوله علم در مقابل جهل قرار می‌گیرد. برخی علوم نافع و ارزشمند و برخی غیرنافع و بی‌ارزش است و به همین ترتیب در ادامه دوگان‌های نشانه‌ای: علم خدا / علم بنده، علم حقیقت / علم شریعت و... بازآفرینی می‌شود.

باطن / ظاهر، اصول / فروع، اثبات / ترک، خیر / شر، نفع / ضرر، زندگی / مرگ، نور / ظلمت، بدانی / ندانی، حال / قال، علم / عمل، غیب / عین. (هجویری ۱۳۹۲: ۲۸ - ۱۷) از دیگر دوگان‌هایی است که هجویری در باب اول به آن اشاره می‌کند.

«و از عوام گروهی دیدم که علم را بر عمل فضل نهادند و گروهی عمل را بر علم.» (همان: ۱۸)

«و آنچه بر موجب وقت به کار آید ظاهر و باطن و این به دو قسم است: یکی اصول و دیگر فروع.» (همان: ۲۱)

در این میان، نشانه‌های: باطن، اصل، اثبات، خیر، نور، حال و غیب که بر نظم عرفانی دلالت دارند، جذب شده و به داخل سپهر فرهنگی راه می‌یابند و موارد: باطن، فرع، ترک، شر، ظلمت، قال، عین که برهم زنده فضای منظم تلقی می‌شوند، کنار زده می‌شوند.

در باب دوم، نشانه فقر (نظم‌مندی) در برابر غنا (بی‌نظمی) قرار می‌گیرد و نظرات موافق / مخالف مشایخ درباره برتری هریک از آن‌ها ذکر می‌شود. سپس نظر خود را درباره حقیقت و رسم فقر می‌گوید: «رسمش افلاس اضطراری و حقیقتش اقبال اختیاری است.» (هجویری ۱۳۹۲: ۳۰) که سه دوگان متولد می‌شود: حقیقت / رسم؛ اقبال / افلاس؛ اضطرار / اختیار.

«پس زندگانی دوستان حق به الطاف خفی و اسرار بهی است با حق، نه به آلات دنیای غدار و سرای فجّار.» (همان: ۳۱)

«و در جمله مطالب باشند فقرا به صبر و اغنیا به شکر و اندر تحقیق دوستی نه دوست از دوست چیزی طلبد و نه دوست فرمان دوست ضایع کند.» (همان: ۳۵)

در این باب از میان دوتایی‌های متعددی که در متن تولید می‌شود، نشانه‌هایی چون: رسم فقر، اقبال اختیاری، عدم معلوم، الطاف خفی و اسرار بهی، فقر حقیقی و غنای مجازی، صبر بر فقر، قربت، یافت مُنعم، یافت وصلت، اقامت به حق، صاحب صدق، فراغت دل از مادون، عزّ بر حقیقت، حاضر به حق و... بر جناح سامان‌مند عرفانی دلالت می‌کنند. در تقابل با موارد قبلی، نشانه‌هایی چون: اسم فقر، افلاس اضطراری، وجود معلوم، آلات دنیای غدار و سرای فُجّار، غنای حقیقی و فقر مجازی، شکر بر نعمت، غفلت، یافت نَعَم، یافت غفلت، اقامت به خود، صاحب صدقه، مشغولی دل به غیر، ذُلّ بر حقیقت، غایب از حق و... بر فقدان نظم و بی‌ثباتی حکایت دارند. (هجویری ۱۳۹۲: ۴۲-۲۹)

در باب سوم (تصوف)، هجویری با تقابل واژه‌های صفا و کدورت، وجه نام‌گذاری تصوف را توضیح داده و این نام را برگرفته از واژه صفا (صفو) می‌داند و معتقد است که نام لطیف و پاکی هر چیزی، صفو است و نام کثیف و ناپاکی‌های آن کدر. نشانه‌های در برگرفته و جذب شده به درون سپهر عبارتند از: لطایف اشیا، جان به حضرت باقی فرستادن، اقبال به مُحوّل، رجوع به حق، فانی از صفت خود و باقی به صفت دوست، گسستن از دنیا و پیوستن به عقبی، با حق بیارمیده و از غیر وی اندر رمیده، موافقت حق، جمله حق را دیدن و... و نشانه‌های طرد شده و به عقب رانده شده: کثیف اشیا، دل در فانی بستن، اعراض از مُحوّل، نظر به خلق، باقی به صفت خود و فانی از صفت دوست، پیوستن به دنیا و گسستن از عقبی، با غیر وی بیارمیده و از حق اندر رمیده، مخالفت حق، خود را دیدن و... (همان: ۶۰-۴۳)

در باب «فی فَرَق فرقه‌م و مذاهبهم و...» مکاتب صوفیه تا روزگار هجویری طبقه‌بندی می‌شود. در این باب پس از توضیح مختصری پیرامون هر یک از فرق صوفیه، با دوگان‌هایی چون: ملامت / سلامت، صحو / سکر، کرامات / معجزات، فنا / بقا، حضور / غیبت، جمع / تفرقه، مهم‌ترین اصول مورد توجه آن فرقه، تشریح و نظرات مختلف آن‌ها نقد و بررسی می‌شود. در این باب طی طرح‌ریزی سازوکار نظم - آشوب، وضعیت سامان‌یافته عرفانی با نشانه‌های: اختیار حق، رضا به او، معرفت، علم حق، اندر خلأ با حق، فناگاه مردان، قائم بودن به حق، دیدار بقا در فنای صفت و... وضعیت مشوّش و بی‌سامان با این نشانه‌ها: اختیار خود، رضا به

غیر، نکرت، علم خلق، اندر ملأ با خلق، بازیگاه کودکان، قائم بودن به خلق، پنداشت فنا در عین بقای صفت توصیف می‌گردد. (هجویری ۱۳۹۲: ۲۶۷-۳۸۹)

هجویری همچنین در باب «کشف‌الحجاب العاشر فی بیان منطقیهم و حدود...» با طرح تقابل‌هایی نظیر: حال/مقام، تمکین/تلوین، مکاشفه/محاضره، قبض/بسط، انس/هیبت، لطف/قهر، نفی/اثبات، مسامره/محادثه، معرفت/علم، حقیقت/شریعت، حداکثر استفاده را از الگوی نظم و آشوب برای ایضاح بیشتر تعدادی از اصطلاحات عرفانی به کار می‌گیرد و وجوه افتراق آن‌ها را بیان می‌کند؛ در این باب از طریق فرایندهای جذب فرهنگی، حال وجد، وصل و محل وصال، محل انس، اما مُلک، کشف نعمت، تمکین، سرور و... به عنوان نظام واره‌های نشان‌دار عرفانی به درون سپهر عرفان وارد می‌شوند و نشانه‌های: حال فقد، فصل و محل فراق، محل وحشت، اما هُلک، حجاب بلیت، تلوین، ثبور و... در قالب مفاهیم برهم‌زننده و مخرب نظم سپهر معرفی می‌شوند که نوعی نقض فرهنگ و غیاب ساماندهی عرفانی تلقی می‌گردند. (همان: ۵۶۰-۵۴۱)

الگوی نظم و آشوب یا انباشت متعدد وضعیت به سامان و نابه‌سامان عرفانی از زیرساخت‌های این فرهنگ به‌شمار می‌آید که دینامیک فرهنگ عرفانی را موجب شده و نیروی پیش‌راننده معنا و مفهوم است. جفت نشانه‌های به‌کار رفته در کشف‌المحجوب از منظر زیبایی‌شناختی نیز حائز اهمیت‌اند که غالباً در متن ایجادکننده آرایه‌های چون: سجع، جناس، تضاد، طرد و عکس، موازنه و ترصیع بوده‌اند که سخن را زیبا و آهنگین و نثر را شیوا و موزون ساخته است. به طوری که حضور چشمگیر آن‌ها در معرفی مشایخ و تبیین تجارب ذوقی و تأویلات مؤلف، به ویژگی سبکی کتاب تبدیل شده و بعدها مورد تقلید متون عرفانی دیگر قرار گرفته است.

بررسی الگوی «خود» / «دیگری» در کشف‌المحجوب

بازنمایی خود

کشف‌المحجوب در بیان کنش‌های قولی، فعلی و حالی مشایخ، در مقام پیر و مراد و آرمانی‌ترین خود یا دالّ ارشد، بیشترین بهره را از الگوی «خود» / «دیگری» داشته است. این سازوکار معناساز، قوی‌ترین ابزار هجویری برای ساخت هویت فرهنگی

«خود» و هسته مرکزی فرهنگ عرفان است. حضور قدرتمند و بی‌بدیل دالّ متعالی پیر و شیخ، نه تنها در کشف‌المحجوب، بلکه در اغلب متون عرفانی قرون پنج و شش مقابل مشاهده است. بنابراین، با مطالعه گفتار و کردار مشایخ صوفیه، می‌توان به چگونگی بازنمایی «خود» فرهنگی صوفیه در این شکل دست یافت.

لزوم حضور و ارشاد پیر در امر طریقت و سیر الی‌الله کلیدی‌ترین دالّ متون عرفانی و وجه مشترک تمام نحله‌های عرفانی است. از این‌رو، تمامی نویسندگان این متون در پی تکوین و صورت‌بندی هویت «خود» مرکزی صوفی در قالب اقوال، افعال و اعمال مشایخ صوفیه بوده‌اند تا مرزهای میان خودی و غیرخودی را ترسیم نمایند. خودی در اینجا در وجه مشایخ و غیر خودی به صورت افکار و باورهای ضد و مقابل آن‌ها بازنمایی می‌شود.

کنش‌های گفتاری و رفتاری مشایخ که محصول و آفریننده سپهر عرفان هستند، به صورت مفاهیم و گزاره‌هایی با هدف ساخت‌یابی در این منظومه معنایی، مؤلّد و آفریدگار «خود» صوفی می‌شوند؛ زیرا که مشایخ از درون و موقعیت مرکزی کنش و واکنش نشان می‌دهند و بهترین گزینه برای قرارگرفتن در برابر دیگری‌ها هستند. این گزاره‌های مفهومی وقتی بر بنیاد و محوریت نوعی ایدئولوژی عرفانی، صورت-بندی می‌شوند و پیوسته در سپهر نشانه‌ای، تکرار، تأیید و برجسته می‌شوند، نوعی نظام معنایی و شیوه اندیشگانی فرهنگ را شکل می‌دهند که می‌تواند معیارهای صدق - کذب و مطلوب - نامطلوب خاص خود را تولید نماید.

علاوه بر باب سوم (تصوّف) کشف‌المحجوب که در آن با رتبه‌بندی از سه گروه خودی: صوفی در جایگاه خودی مرکزی، متصوّف در جایگاه خودی میانی و مستصوف در جایگاه خودی حاشیه‌ای نام برده شده است، ویژگی‌های صوفیان حقیقی نیز به صورت توصیفات «صوفی آن بود که...» در انبارة فرهنگی ذخیره می‌شود. (هجویری ۱۳۹۲: ۶۰ - ۴۹) باب‌های هفتم تا سیزدهم کشف‌المحجوب به معرفی و یاد کرد مشایخ و بزرگان صوفیه اختصاص دارد و به نقل حکایت‌ها، ماجراها، سخنان و دیدگاه‌های عرفانی آن‌ها می‌پردازد. در این ابواب، برای هویت‌سازی و معرفی فرهنگ «خود»، تمام دقایق و عناصر سپهر فکری متصوفه در بیانات مشایخ منعکس می‌شود. آن‌ها به سلسله انبیا(ع)، خلفای پیامبر(ص) و

امامان معصوم (ع) منتسب و متصل می‌شوند و تقریر و انشاکننده انگاره‌های عرفانی می‌شوند که ریشه در تعالیم و آموزه‌های اسلامی دارد. کلیه زوایا و لایه‌های این فضای خودی هم از سوی دالّ متعالی پیر تشریح و تبیین می‌شود: «و حقیقت تصوف در میان اخبار مشایخ است از روی حقیقت و مقسوم از روی مجاز و رسوم...» (هجویری ۱۳۹۲: ۲۶۸)

هجویری با تکرار عبارت «باب فی ذکر ائمتهم» که در عنوان همه باب‌ها دیده می‌شود، و ضمیر «هم» در عبارت «منهم»، هر قسمت را به قسمت قبل از آن و هر شخصیت خودی را به افراد جذب‌شده پیش از آن پیوند می‌زند. سپس با بیان صفات گوناگون و جملات مسجع کوتاه، به مقام والای این شخصیت‌ها پرداخته و تنها ویژگی‌هایی از آن‌ها را برجسته می‌سازد که در فضای سپهر فرهنگی عرفان و تصوف اسلامی حائز منزلت نشانگی و بار معنایی است:

«برادر مصطفی و غریق بحر بلا و حریق نار ولا و مقتدای اولیا و اصفیا، ابوالحسن علی ابن ابیطالب کرم الله وجهه، او را اندر این طریقت شانی عظیم و درجتی رفیع است و اندر دقت عبارت از اصول حقایق حظی تمام داشت.» (همان: ۱۰۲)

«و منهم: شیخ وقت خود و مر طریق حقّ را مجرد، ابوسلیمان عبدالرحمان ابن عطیه الدارانی، رضی الله عنه. عزیز قوم بود و ریحان دل‌ها بود و وی به ریاضت و مجاهدت صعب مخصوص است و عالم بود به علم وقت و معرفت آفات نفس و...» (همان: ۱۷۱)

تکرار پرشمار صفات چند واژه‌ای اولیای الهی و بهره‌گیری از نشانه‌های دینی و عبارات مسجع در توصیفات، به عنوان نمایندگان حقیقی فرهنگ خودی، از مهم‌ترین تکنیک‌های معناسازی کتاب، برای ترسیم و تثبیت فضای خودی و برجسته‌سازی آن است. صفات و ویژگی‌های متعددی که ابعاد مختلف شخصیت روحانی و معنوی آن‌ها را به تصویر می‌کشد و ابهام از چهره صوفی واقعی می‌زداید؛ سرهنگ اهل ایمان، صلوک جمع اهل احسان، امام اهل تحقیق، غریق بحر محبت، گوهر گنج حیا، ابدال اهل صفا، متعلق درگاه رضا، متمکن بر طریق مصطفی، غریق بحر بلا، حریق نار ولا، مقتدای اولیا و اصفیا و... است.

از دیگر تکنیک‌های معناسازی ذیل الگوی خود/ دیگری، نقل مستقیم اقوال صحابه، تابعین، اصحاب صفة و اهل بیت پیامبر(ص) در مقام ائمه صوفیه است تا نشان‌دهنده دیدگاه‌های بزرگان صوفیه به عنوان خود صوفی و بازنمایی و برساخت آن‌ها و گفته‌هایشان به مثابه خودی‌ترین‌ها باشد. کشف‌المحجوب هدفمندانه، اقوالی را نقل می‌کند که در چهارچوب نظام مفهومی خود از ارجمندی بالایی برخوردار و متعلق به حوزه هسته سپهر اندیشگانی‌اش هستند و باید به بدیهی‌ترین و مسلّم‌ترین وجه بازنمایانده شوند. در اینجا پیرطریقت و گفتار و اعمال وی برای بازنمود فرهنگ عرفانی و خلق زبان خاص آن رسانه‌ای می‌شود.

«می‌آرند که یکی به نزدیک وی آمد که: ای امیرالمومنین، مرا وصیتی بکن. گفت: نگر تا شغل زن و فرزند را مهم‌ترین اشغال خود نگردانی که اگر ایشان از دوستان خدایند، جل جلاله، وی دوستان خود را ضایع نگرداند و اگر دشمنان خدایند، عزوجل، اندوه دشمنان خدای چه می‌داری؟» (هجویری ۱۳۹۲: ۱۰۲)

«و هم از وی روایت آرند که گفت: عبادت جز به توبه راست نیاید تا خداوند تعالی مقدم کرد توبه را بر عبادت؛ ازیرا که توبه بدایت مقامات است و عبودیت نهایت آن و چون خداوند، جل جلاله، ذکر عاصیان کرد به توبه فرمود و گفت: «تُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا» (نور/ ۳۱) و چون رسول(ص) را یاد کرد به عبودیت یاد کرد.» (همان: ۱۱۷)

شیوه بعدی معناسازی کشف‌المحجوب در ترسیم هویت خود، ایجاد تعارض با دیگری است. این غیر بیرونی (دیگری) در عین حال که ماهیتی متناقض با معانی و مفاهیم درونی (خودی) دارد، وجودش ضروری است؛ زیرا همین تقابل با دیگری است که مرجع هویت‌یابی فرهنگ عرفان و تصوف اسلامی می‌شود. افزون بر این، برجسته‌سازی جبهه خودی و به حاشیه‌رانی دیگری‌ها، از عوامل حفظ و استمرار سپهراندیشگانی صوفیه بوده و سازوکاری برای تقویت و رشد خود و تضعیف و حذف دیگری است. مبنا و مناط این روش بر متفاوت بودن دو چیز با هم و مقایسه آن‌ها استوار است که همه چیز در راستای دو قطب یا دوگانه «ما/ مثبت» و «آن‌ها/ منفی» سازمان می‌یابد. قطب خودی، با محوریت «الله» و قطب غیرخودی، با محوریت «نفس انسانی»، «ماسوی الله» و «شیطان»، سامان‌بندی می‌شود. حوزه ما را

کنشگران صوفی، پیوسته برجسته و ارزشمند می‌کنند و حوزه آن‌ها را با فرایند غیریت‌سازی و حذف، به انزوا می‌رانند.

در کشف‌المحجوب، کنشگران قلمرو «خود» دو گروهند؛ مبتدیان که رهروان این راه هستند، و منتهیان که راهبران این طریقت هستند. معیار دسته‌بندی آن‌ها، درجه، رسته و جایگاه افراد در مسیرالی‌الله است. گروه اول در کتاب به صورت خود حاشیه‌ای و گروه دوم به صورت خود مرکزی و البته مفصل‌تر، ارزشمندتر و با جزئیات بیشتر از گروه اول ترسیم و بازنمایی می‌شوند. «سالکان»، «مردان»، «طالبان»، «طلب‌حق» از جمله عناوینی است که کشف‌المحجوب به گروه مبتدیان اختصاص می‌دهد:

«سفینه توکل و رضا و سالک طریق فنا، ابوسعید الخراز که لسان احوال مردان و برهان اوقات طالبان بود.» (هجویری ۱۳۹۲: ۲۱۸)

«از آن که هلاک طلاب حقّ اندر پنداشت ایشان است.» (همان: ۲۳۶)

اما عناوینی که برای ارجاع به منتهیان و حوزه مرکزی خودی‌ها استفاده می‌کند، بسیار متعدد و ناظر بر بخشی از اوصاف و ویژگی‌های آن‌هاست؛ محققان، اوتاد، قطب، متمکنان، اولیاء، مقتدا، ارباب‌القلوب، پیران طریقت، صدیقان، شیوخ و مشایخ، اهل تمکین، کبرای متصوفه، جله مشایخ، گزیده اهل زمان، داعی و ...

«از آنچه متمکن را کونین حجاب نکند، کاغذ پاره‌ای هم حجاب نکند.» (همان: ۱۸۲)
«ممدوح جمع اولیا و قدوة اهل رضا ابو عبدالله احمد بن عاصم، از اعیان قوم بود و از سادات ایشان...» (همان: ۱۹۴)

«پس ناخشنودی و عقوق پیران طریقت و مشایخ، هجران و وحشت بار آورد.» (همان: ۲۳۰)

«از محققان مشایخ بود و اندر حقایق شأنی عظیم داشت و درجتی بلند...» (همان: ۲۳۵)

کشف‌المحجوب، کل اعضای جناح خودی و سپهر عرفا را اعم از راهرو و راهبر، با عباراتی چون: قوم، اهل طریقت، اهل محبت، اهل بصر، اهل تسلیم، اهل صفا، اهل مجاهدت، اهل رضا، صوفیان، دوستان، متصوفه، اهل معرفت، محبان، متوکلان، عارفان، اهل بلا و بلوی، ارباب‌معانی و... معرفی می‌کند. در تمامی

شیوه‌های این فراخوانی، می‌توان به چگونگی سامان‌بندی دال‌های برجسته این فرهنگ پی‌برد.

همچنین برای اشاره به حوزه خودی غالباً کلماتی نظیر «ایشان»، «این طایفه» و «این گروه» به کار گرفته می‌شود. «استفاده از ضمیر «ایشان» به جای «من» یکی از آداب صوفیه است؛ زیرا آن‌ها از ذکر الفاظی چون «من» و «ما» پرهیز داشته‌اند.» (عابدی ۱۳۹۲: ۶۲۱)

«از زهاد قوم بود و متورعان ایشان اندر کل احوال...» (هجویری ۱۳۹۲: ۱۹۵)

«وی را تصانیف بسیار است و نکت و اشارت بدیع و نخست کس از مشایخ این طایفه از پس خلفای راشدین که بر منبر شد.» (همان: ۱۸۷)

خودی بازنمایی شده از صوفی در کشف‌المحجوب، یکپارچه، متحد، مستحکم، به دور از تشنجات و ناآرامی‌های مرکز/ پیرامون و بدون هیچ‌گونه چالشی است. تمام توصیفات اهالی فرهنگ عرفان و تصوف اسلامی (رهروان و راهبران سلوک الهی) ارزشمندان، کلیشه‌ای و همراه با ویژگی‌های مثبت و شاخصی است که به آن‌ها در داخل سپهر فرهنگی عرفان اعطا شده است.

بازنمایی «دیگری»

در کشف‌المحجوب، درک و پذیرش «دیگری» و نحوه مواجهه با آن یکی از سازوکارهای پربسامد برای خلق معناست. عرضه تعارضات متعدد با اصول بنیادین عرفانی از شیوه‌ها و ابزارهای کلیدی است که متن برای متمایزسازی «خود» از «دیگری» بهره برده است. متغیرهای دیگری‌سازی از قبیل: عقل یا نقل‌گرایی، ظاهر یا باطن‌گروی، اهمیت یا بی‌توجهی به امور دنیوی، رسم‌گرایی یا حقیقت‌گروی که خودی و دیگری را دوپاره و مرزهای بین آن دو را پررنگ‌تر می‌کند. کشف‌المحجوب از این الگو برای تفکیک، نام‌گذاری، ارجاع و اسناد به حوزه دیگری استفاده می‌کند و آن را به مثابه نافرنگ و پادفرنگ و به منزله مخرب فضای نظم‌مند عرفانی، در انبارة فرهنگ عرفانی ذخیره می‌کند.

نکته مهم در مفهوم «دیگری» فرهنگی، طیفی بودن و سطح‌بندی آن است. در رابطه تقابلی فرهنگ و شکل‌گیری «خود» و «دیگری»، توجه به سطوح «خود» و

«دیگری» اهمیت پیدا می‌کند. هر کدام از نمودهای فرهنگی درون خودشان می‌توانند سطح‌بندی و لایه‌بندی شوند. در فضای سپهرنشانه‌ای، «دیگری» را می‌توان در چندین مرتبه، به صورت سلسله‌مراتبی تفکیک نمود. در عرصه مطالعه فرهنگ این سطوح دیگر در قالب مفاهیم «دیگری نزدیک» و «دیگری دور» صورت‌بندی می‌شود که البته مفاهیم طیفی و در عین حال نسبی هستند. الگوی پیوستاری مفهوم «دیگری» در نزدیک‌ترین حد به مفهوم «نه دیگری» و در دورترین حد خود به مفهوم دشمن (خصم) با بیشترین میزان کشمکش، تنش و انزجار می‌رسد. (سلیمانی ۱۳۹۹: ۴۷۰) هرچقدر احساس دیگر بودگی بیشتر شود، خواننده به مفهوم دشمن و خصم نزدیک‌تر می‌شود.

الف. بررسی دیگری‌های نزدیک در کشف‌المحجوب

آنچه در فضای فرهنگ اسلامی است، مربوط به فرهنگ «خود» است و با فضای فرهنگی ادیان دیگر در تقابل قرار می‌گیرد، اما درون همین فضای «خود»، کشف‌المحجوب دیگرهایی در سطح خرد تعریف می‌کند و در سطحی خردتر، درون فرهنگ عرفان، برخی را غیرخود می‌شمارد که به آن‌ها اشاره می‌شود. هجویری در بخش تشریح فرق صوفیه، دو گروه از صوفیان (حلولیان و حلّاجیان) را با عنوان «مردودان» و اسناد صفاتی چون: جهالت، گمراهی و بی‌دینی طرد می‌کند. این دو فرقه، گروه‌های منشعب از آنان و صوفیه جاهل و مدعی هستند که در سطح خردتر دیگری‌سازی شده‌اند:

«و جمله متصوفه دوازده گروه‌اند و از آن دو مردودان‌اند و ده از آن مقبول‌اند... و این جمله از محققان‌اند و اهل سنت و جماعت، اما آن دو گروه که مردوداند: یکی حلولیان‌اند که به حلول و امتزاج منسوب‌اند... دیگر حلّاجیان‌اند که به ترک شریعت و الحاد مردودند...» (هجویری ۱۳۹۲: ۲۰۰)

«اما حلولیه، لعنهم الله، قوله تعالی «فماذا بعد الحق الا الضلال» از آن دو گروه مطرود که تولا بدین طایفه کنند و ایشان را به ضلالت خود با خود دارند.» (همان: ۳۸۲)

«معتزله» (اهل اعتزال) و «باطنیه» (اسماعیلیان) از مهم‌ترین دیگری‌های تاریخی صوفیه هستند. مهم‌ترین اختلاف اعتزالیون با صوفیه که بر اصول اشراقی و شهودی

باور داشتند، عقل‌گرایی معتزله و نفی معرفت شهودی به پروردگار، پیوند تصوف با مذاهب اهل حدیث، انکار کرامات اولیا، نظر صوفیه بر مخلوق نبودن قرآن (یکی از اصول اساسی باورهای معتزله، خلق قرآن بود که در زمان مأمون جریان محنه را بوجود آورد)، اختلاف در صفات الهی و تحقق دیدار خداوند، جبر و اختیار (صوفیه، جهمی بوده و اختیار انسان را به کلی نادیده می‌گرفتند و معتزله، قدری بودند و بر آزاد بودن انسان و دخالت نداشتن خداوند اعتقاد داشتند) و مسئله خالق افعال خیر و شر، بود. (طهماسبی ۱۳۹۵: ۱۰۳ - ۵۰) اسماعیلیان هم اگرچه در مسئله باطن‌گرایی، تأویل و ولایت با صوفیه تشابهاتی داشتند ولی از مخالفان سرسخت آن‌ها به شمار می‌آمدند؛ (دفتری ۱۳۶۷: ۶۹۴) زیرا تصوف ذیل حاکمیت دینی و همگام با فقها، متکلمین و نص‌گرایان تعریف شده بود که اسماعیلیان را کافر و زندقه می‌دانستند. (شخصی‌خازنی ۱۳۹۸: ۱۲۶)

افزون بر این دو، با دیگری‌های چون: مشبهه، شیعه، مجسمه، معطله، حشویان، تناسخیه، اباحتیان، دهریان، جبریون، سوسفطائیان و... در متن کشف‌المحجوب مواجهیم که در تقابل با ایدئولوژی تصوف و اعتقادات بنیادین آن‌ها، قرار می‌گیرند و هجویری در این متن تلاش می‌کند بطلان اندیشه‌های شان را از دید صوفیه نشان دهد و باورمندان به این گفتمان‌ها را در جایگاه «مطرود» و «بددین» نشانده و مرزهای خود را از آن‌ها متمایز سازد.

«و هیچ‌کس از علمای اهل سنت و محققان این طریقت اندر این خلاف نکنند، بجز گروهی از حشویان که مجسمه اهل خراسانند و متکلم به کلام متناقض اند در اصول توحید که اصل این طریقت را نشناسند و خود را ولی خوانند و بدرست ولی اند، اما ولی شیطان.» (هجویری ۱۳۹۲: ۳۵۲)

اما قوی‌ترین دیگری‌سازی کشف‌المحجوب معطوف به دو گروه «معتزله» و «قدریان (قدریه)» است و با طرح مباحثی پیرامون معنای کلمه توفیق، ملک بودن روزی، مخلوق یا غیرمخلوق بودن، محدث یا قدیم بودن قرآن، کرامات اولیای الهی، جمع یا تفرق، عقلی بودن یا نبودن معرفت الهی، چگونگی نسبت یافتن ایمان

به فرد، توحید، توبه و ... در متن آن‌ها را به کنار می‌راند و از سپهر نشانه‌ای فرهنگ عرفان دور می‌سازد.

«بجز گروهی از معتزله و قدریان که لفظ توفیق را از کل معانی خالی گویند.» (هجویری ۱۳۹۲: ۹)

«وی را اعتقادی است اندر اصول دین پسندیدهٔ علما و چون به بغداد معتزله غلبه کردند، گفتند وی را تکلیف باید کرد تا قرآن را مخلوق گوید. پیرو ضعیف، دست‌هاش بر عقابین کشیدند و هزار تازیانه بزدندش که قرآن را مخلوق گوی...» (همان: ۱۷۸)

هجویری با استفاده از تکنیک‌های برچسب‌زنی مانند «اذلّ ماخلاقَ الله» (ذلیل‌ترین آفریدهٔ خداوند)، نام‌گذاری فرّق به «ملاحده» (از دین برگشتگان)، پیوست جملهٔ دعایی «لعنهم الله» (خداوند آن‌ها را لعنت کند) و یا کاربست نشانه‌هایی نظیر: افتراء، ممنوع، مذموم، باطل، مبطلان، مزخرف، کفر و کافر، خطا، ضلالت عظیم و ... فرایند طرد و حاشیه‌رانی‌های دیگری‌های ایدئولوژیکی را در سپهر نشانه‌ای خود دنبال می‌کند:

«و گروهی دیگر از مشبهه توّلّا بدین طریقت کنند و حلول و نزول حقّ به معنی انتقال روا دارند، لعنهم الله، و به جواز تجزیت بر ذات باری تعالی بگویند و آن اندر آن دو مذهب مذموم که وعده کرده‌ام بیارم.» (همان: ۳۵۳)

«و قول ملاحده اندر این باطل است و روح مخلوق است و به فرمان حقّ.» (همان: ۳۸۶)

«و قول روحیان جمله باطل است و از ضلالتی عظیم اندر میان خلق یکی این است که ... عبارتی مزخرف ساخته‌اند و کفر خود را بدان تحسین می‌کنند و متصوفه از آن گروه بیزارند.» (همان: ۳۸۹)

«و گروهی از ملاحده، لعنهم الله، تعلق بدین طریقت خطیر کردند... و این ضلالت است...» (همان: ۳۲۷)

«و اگر کسی گوید از این ملاحده مذکور، لعنهم الله، که اندر عادت چنین رفته است که...» (همان: ۳۵۳)

ب. بررسی دیگری‌های دور در کشف‌المحجوب

راهبان مسیحی و یهودی جزو اولین دیگری‌های برجسته شده در کشف‌المحجوب هستند که متعلق به فضای بیرونی سپهر عرفان و حتی سپهر فرهنگ اسلامی بوده و از آنجا که حایز ویژگی‌های مطلوبی هستند، تلاش شده با احتیاط به تعامل و ارتباط با آن‌ها پرداخته و با اسناد صفاتی مثبت، جذب شوند:

«وی را پرسیدند که از عجایب چه دیدی؟ گفت: «راهبی دیدم از مجاهدت نزار گشته و از ترس خدای دوتا شده.» پرسیدمش که: یا راهب، ... راه به خدای چه چیز است؟ گفت: «اگر ورا بشناسی، راه بدو هم بدانی.» آنگاه بگفت: «من می‌پرستم آن را که ورا نشناسم و تو می‌عاصی شوی در آنکه ورا می‌بشناسی؛ یعنی معرفت خوف اقتضا کند و ترا ایمن می‌بینم و امن کفر و جهل اقتضا کند و خود را خایف همی‌یابم. گفت: «این مرا پند شد و مرا از بسیار ناکردنی بازداشت.» (هجویری ۱۳۹۲: ۱۴۸)

از موارد پریسامد طرد فرهنگی کشف‌المحجوب، «اهل دنیا» هستند که در زمره دیگری‌های دور فرهنگی صورت‌بندی می‌شوند و دنیادوستی با عباراتی ناپسند، تقبیح شده و پس زده می‌شود؛ زیرا به باور صوفیه، دنیا و پرداختن به آن، حجاب راه و مانع توجه سالک به حضرت حق تعالی است.

«دنیا چون مزبله‌ای است و جایگاه جمع‌گشتن سگان و کمتر از سگان باشد. آنکه بر سر معلوم دنیا بایستند؛ از آنچه سگ از مزبله حاجت خود روا کند و برود و دوست‌دارنده دنیا از جمع کردن آن برنگردد.» (همان: ۱۸۰)

«پس طریق طهارت دل تفکر و تدبیر بود اندر آفت دنیا و دیدن آنکه دنیا سرای غدار است و محل فنا، دل از آن خالی نشود جز به مجاهدت بسیار و مهم‌ترین مجاهدت‌ها حفظ آداب ظاهر است و ملازمت بر آن اندر همه احوال.» (همان: ۴۲۷)

سومین دیگری دور در کشف‌المحجوب که بیشترین اختلافات و چالش‌های فرهنگی را با آن دارد، نفس انسانی است. کتاب می‌کوشد بیشترین میزان از تفاوت و فاصله‌گذاری فرهنگی را با نفس انسانی و تدابیر آنکه هوی و هوس خوانده می‌شود، نشانه‌دار کند و آن را در جایگاه دشمن‌ترین دشمنان بازنمایی نماید که بیشینه خصومت و کشمکش را با آن دارد.

با وجود تبیین‌های پراکنده و گاه و بیگاه نویسنده از نفس انسانی در ابواب مختلف، در باب «فی فَرَقِ فَرَقِهِمْ و...»، فصل مبسوطی با عنوان «الکلام فی حقیقه النَّفْس و معنی الهوی» به این مهم اختصاص یافته است که آن را باید قوی‌ترین و هدفمندترین اقدام هجویری برای دیگری‌پردازی و دشمن‌پنداری نفس بدانیم. وی ابتدا با بیان معانی لغوی و اصطلاحی واژهٔ نفس و نظرات گوناگون گروه‌های مختلف در این خصوص، به ذکر آیات، روایات، حکایات و اقوال مشایخ صوفیه در زمینهٔ شناخت نفس انسانی می‌پردازد تا حقیقت هوی و هوس را آشکار سازد. مفهومی که هجویری در این فصل از دیگری دور خود در جایگاه دشمن، برمی‌سازد، عمیق و ژرف بوده و بیانگر دشمنی مقتدر و توانمند است که به هیچ وجه نباید دست‌کم گرفته شود. او حتی شیطان (ابلیس) و وسوسه‌های او را در ذیل این دشمن معرفی می‌کند و تصویری فرعی، بی‌خطر و بی‌اهمیت از شیطان بیرونی ترسیم می‌کند: «پس شیطان بر حقیقت، نفس و هوای بنده باشد...» (هجویری ۱۳۹۲: ۳۱۳)

هجویری قیام بنده در راستای خواسته‌های نفسانی را بنای کفر قلمداد کرده و معتقد است که نفس را با لطیفهٔ اسلام مقارنتی نیست. بنابراین، کسب آگاهی و شناخت نسبت به حقیقت، خدعه‌ها و نیرنگ‌های آن و سپس از بین‌بردن اوصاف آن با انواع ریاضت‌ها، مجاهدت‌ها و مخالفت‌ها را تنها راه مواجهه با این دشمن معرفی می‌نماید و با اصطلاح «قدم بر هوی نهادن» بارها در متن تکرار می‌کند. به باور وی، اصل و مایهٔ نفس و عین آن هیچ‌گاه از بین نمی‌رود، بلکه قدرت و توان آن در طی طریقت کمتر و کمتر می‌شود. (همان: ۳۱۱ - ۳۰۱)

«بنای کفر قیام بنده باشد بر مراد نفس خود؛ از آنچه نفس را با لطیفهٔ اسلام مقارنت نیست، لامحاله پیوسته به اعراض کوشد و معرض و منکر بود و منکر، بیگانه.» (همان: ۳۰۱)

«خلوص محبت حق از دشمنی نفس و هوی خیزد که هرکه با هوی آشنا بود از خدای عزوجل جدا بود و هرکه از هوی بریده باشد با خداوند آرمیده باشد.» (همان: ۱۵۹)

«بدان که نفس از روی لغت وجودُ الشی باشد و حقیقتُه و ذاتُه و اندر جریان عادات و عبارات مردمان محتمل است مر معانی بسیار را، بر اختلاف یکدیگر استعمال کنند به معانی متضاد. به نزدیک گروهی نفس...» (هجویری ۱۳۹۲: ۳۹۵)

از نظر هجویری، طبایع و مألوفات انسانی که ابزار و آلات نفسانی هستند، همانند خود نفس محل حجاب بوده و وظیفهٔ سالک روی گردانی و اعراض از آن‌هاست. درجه و شدت فاصله‌گذاری و دیگربودگی با اینها هم همانند درجه و شدت خود نفس ضبط می‌شود:

«آرام‌گرفتن با چیزی که طبایع را با آن الف بود مرد را از درجات حقایق بیفکند؛ یعنی هرکه با مألوفات طبع بیارامد از حقیقت بازماند؛ از آنچه طبایع ادوات و آلات نفس‌اند و نفس محل حجاب است و حقیقت محل کشف و هرگز مرید، محجوب و ساکن مکاشف نباشد. پس ادراک حقایق اندر اعراض مألوفات طبایع بسته است و الف طبع با دو چیز باشد: یکی با دنیا و دیگر با عقبی.» (همان: ۲۲۸)

یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که کشف/المحجوب فرایندهای دشمن‌پردازی و دیگری‌سازی را در دو ساحت نزدیک و دور سامان می‌دهد، اما به نظر می‌رسد هدف غایی آن تحدید و تدوین اصول عرفانی و سپهر نشانه‌ای قلمرو خودی است. به عبارتی، با درک بسیار بالا از فضای درونی (خودی) فرهنگ عرفان، تلاش می‌کند خود واحد و نیرومندی از صوفیه ترسیم نماید و در حوزه دیگری‌های دور، دیگر انگاری «نفس» در قالب «صعب‌ترین حجاب» و «دورترین دشمن»، و در حوزه دیگری نزدیک فرهنگی، «معتزله» و «قدریه» را در متن ساماندهی کند. مواجههٔ هجویری با این دیگری‌ها انکار یا نادیده‌گرفتن نیست، بلکه با صورت‌بندی ضعیف و ناتوان از آن‌ها، معتقد به هیچ‌انگاری تأثیرات آن‌ها در فضای سپهر عرفان و اقتدار جناح خود است.

نتیجه

در رهیافت فرهنگی نشانه‌شناسی، کشف الگوها و فرایندهای معنا‌ساز متون در راستای تبادلات و تعاملات فرهنگی وجههٔ همت نشانه‌شناسان است. از این‌رو برای دست‌یافتن به آنکه فرهنگ عرفان و تصوف اسلامی چگونه خودش و دیگری

و مؤلفه‌های این دو جناح فرهنگی را فهمیده و توصیف می‌کند، متن کشف-المحجوب را با الگوهای فرهنگ/ نافرنگ یا پادفرنگ، نظم/ آشوب و خود/ دیگری، منطق، بررسی و تحلیل کردیم.

با تفحص روشن شد که کشف‌المحجوب بهره‌برداری وسیعی از الگوی فرهنگ/ پادفرنگ در جبهه‌بندی میان پدیدارهای جذب‌شده یا طردشده عرفانی داشته است. البته به دلیل موقعیت متن و هدف آنکه همانا تدوین اولیه هویت فرهنگ عرفانی در نظام‌الگوساز زبان فارسی بوده است، ثبت توضیحات فرهنگی و تشریح آن‌ها، به طور کلی در کتاب گستردگی و عمق بیشتری نسبت به موارد ضبط شده در حکم پادفرنگ دارد و نشانه‌های پادفرنگی کم‌تعداد و کم‌تنوع می‌باشد. در الگوی بعدی، معناسازی با چینش فضایی نظام‌مند از وضعیت نشانه‌های عرفانی شکل می‌گیرد و شگرد خاص، استفاده از الگوی غالبیت فضای نظم‌مند عرفان و تصوف اسلامی و مغلوبیت فضای مقابل آن است. در الگوی نظم غالب در برابر آشوب مغلوب، نظم در حکم ویژگی اصیل، آشنا و هنجارین این نظام عرفانی بر آشوب غلبه دارد و به سبب غالب‌بودن نظم عرفانی، تهدیدی جدی از سوی آشوب نسبت به آن احساس نمی‌شود و طرح آن به سبب فاصله‌گذاری و مرزبندی فرهنگی صورت می‌گیرد.

از میان سازوکارهای معناساز در کشف‌المحجوب، بیشترین و قوی‌ترین بهره‌برداری از الگوی خود/ دیگری می‌شود و فراگیرترین و مؤثرترین بخش کتاب بیان کنش‌های قولی، فعلی و حالی مشایخی است که در مقام پیر و مراد، آرمانی‌ترین خود یا دالّ ارشد هستند. در این فرایند معناورزی، مشخص‌ترین حربه هجویری برای سازمان‌دهی هویت فرهنگی متصوفه، درجه‌بندی و ارزش‌گذاری حوزه خودی با اطلاق عناوین: صوفی، متصوف و مستصوف در موقعیت مرکزی، میانی و حاشیه‌ای سپهر و توصیف آنان است. در مقوله دیگری‌سازی فرهنگی، معناسازی متن با صورت‌بندی دیگری‌های نزدیکی چون: معتزله، قدریه، اسماعیلیه، مشبهه، شیعه، مجسمه، معطله، حشویان، تناسخیه، اباحتیان، دهریان، جبریون، سوفسطائیان و در حوزه دیگری‌ دور با تمرکز قوی بر دشمن‌بودگی نفس انسانی و در رتبه بعد دنیا و دنیا‌دوستان انجام می‌شود.

با توجه به غرض اصلی کشف‌المحجوب در تدوین و تشریح اصول عرفانی و ساماندهی هرچه بیشتر فرهنگ مورد نظر، خود واحد و نیرومندی از صوفیه ترسیم می‌شود و متن کتاب سرشار از حضور قدرتمند و بی‌بدیل خودی‌ها و نشانه‌های برجسته حوزه داخلی سپهرنشانه‌ای عرفان است تا با مطالعه تجلی این نشانه‌ها در گفتار و کردار آن‌ها، خود فرهنگی صوفی در برابر دیگری فرهنگی، بازنمایی شده و معناسازی کند.

به نظر می‌رسد به جز تصویرسازی از نفس و خواهش‌های نفسانی در قالب صعب‌ترین حجاب و دورترین دشمن، در کشف‌المحجوب «دیگری» مقتدر و مطرحی شکل نمی‌گیرد و دیگری‌های ثبت شده، ضعیف و ناتوان صورت‌بندی می‌شوند و نویسنده بدون هیچ واژه‌ای به دنبال هیچ‌انگاری تأثیرات آن‌ها در فضای فرهنگی عرفان است.

کتابنامه

قرآن کریم.

آقابراهیمی، نیلوفر، ۱۳۹۷. «بازنمایی خود و دیگری در رمان فارسی نیم‌قرن اخیر»، رساله دکتری تخصصی، دانشگاه الزهراء (س).

برامکی، اعظم و سجودی، فرزانه، ۱۳۹۳. «تثبیت هویت فرهنگی خود در سرزمین میزبان از طریق فرایند دیگری‌سازی در منظومه خسروشیرین نظامی»، *دوفصلنامه علمی کهن‌نامه ادب پارسی*، ۵ (۳)، صص. ۲۴-۱.

بهارى، سیدارسلان و محمدی، علی، ۱۴۰۱. «بررسی و تحلیل سرگذشت بهرام‌چوبین، در بستر تاریخ و شاهنامه براساس ناهمگونی رفتاری خود و دیگری از منظر نشانه‌شناسی فرهنگی»، *فصلنامه علمی متن‌شناسی ادب فارسی*، ۱۴ (۲). پیاپی ۵۴، صص. ۵۶-۴۱.

[20.1001.1.20085486.1401.14.2.3.6](https://doi.org/10.1001.1.20085486.1401.14.2.3.6)

پاکتچی، احمد، ۱۳۹۰. *معناسازی با چپش آشوب در نظم در رویکرد نشانه‌شناسی فرهنگی*. در نشانه‌شناسی فرهنگ (ی). مجموعه مقالات نقدهای ادبی هنری. به کوشش امیرعلی نجومیان. چاپ اول. تهران: سخن.

۱۷۸/ فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی — خداداد معتضدکیانی - قربانعلی ابراهیمی ...

_____ ، ۱۳۸۳. «مفاهیم متقابل طبیعت و فرهنگ در حوزه نشانه‌شناسی فرهنگی مکتب مسکو-تارتو». مجموعه مقالات اولین هم‌اندیشی نشانه‌شناسی هنر. تهران: فرهنگستان هنر. صص ۱۷۹-۱۹۹.

تابش، شکوه‌السادات و شفیع‌یون، سعید، ۱۳۹۹. «تحلیل گناهکاری جمشید در آیین زرتشت با رویکرد نشانه‌شناسی فرهنگی»، فصلنامه علمی پژوهشی نقد ادبی، ۱۳(۴۹)، صص ۳۴-۱.

خدادادیان، مهدی و اسداللهی، خدابخش، ۱۳۹۸. «تحلیل نفثه‌المصدر از منظر نشانه‌شناسی فرهنگی»، نشریه نشر پژوهی ادب فارسی، ۲۲(۴۵)، صص ۱۱۸-۹۱.

دفتری، فرهاد، ۱۳۶۷. اسماعیلیه؛ در دائرةالمعارف بزرگ اسلامی. جلد ۸. تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.

دهقانی، ناهید، ۱۳۹۰. «بررسی تحلیلی ساختار روایت در کشف‌المحجوب هجویری براساس الگوی نشانه‌شناسی روایی گرماس». فصلنامه متن پژوهی ادبی، ۴۸(۴)، صص ۳۲-۹.

[DOI:20.1001.1.22517138.1390.15.48.1.5](https://doi.org/10.1001.1.22517138.1390.15.48.1.5)

راه‌حق، دنیا و اکبری‌نوری، رضا، ۱۳۹۹. «چگونگی رابطه خود/ دیگری در ایران سده اخیر با کاربست الگوی باختین و رهیافت شانتال موف». پژوهشنامه علوم سیاسی، ۱۵(۳)، صص ۱۱۶-۷۷.

[DOI:20.1001.1.1735790.1399.15.3.3.3](https://doi.org/10.1001.1.1735790.1399.15.3.3.3)

سجودی، فرزانه، ۱۳۸۸. نشانه‌شناسی؛ نظریه و عمل. چ اول. تهران: علم.

سلیمانی، آرزو و ساسانی، فرهاد، ۱۳۹۹. «بازنمایی دشمن در متن خاطرات زنی در اسارت؛ بررسی موردی کتاب خاطرات من زنده‌ام»، دوماهنامه جستارهای زبان. (۴). صص ۴۷۵-۴۴۵.

[DOI:20.1001.1.23223081.1399.11.4.11.6](https://doi.org/10.1001.1.23223081.1399.11.4.11.6)

سنسون، گوران، ۱۳۹۰. خود دیگری را می‌بیند؛ معنای دیگری در نشانه‌شناسی فرهنگی. ترجمه تینا امراللهی. در نشانه‌شناسی فرهنگی؛ مجموعه مقالات ترجمه گروه مترجمان. چ اول. تهران: علم.

شاهمیری، آزاده. ۱۳۹۵. «بازنمایی غرب در نمایشنامه‌های ایرانی»، رساله دکتری تخصصی، دانشگاه الزهراء(س).

شخصی‌خازنی، سارا، ۱۳۹۸. «صوفیه و روابط قدرت (بررسی تأثیر روابط قدرت در صورت‌بندی گفتمان تصوف در متن کشف‌المحجوب)»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه فردوسی مشهد.

س ۱۸ - ش ۶۶ - بهار ۱۴۰۱ - بازنتاب بازمانده‌های اسطوره‌ها در قصه‌های ... / ۱۷۹

طهماسبی، ساسان، ۱۳۹۵. «روابط صوفیه و معتزله»، *مطالعات تاریخ اسلام*. ۸ (۲۸). صص. ۱۰۷ - ۹۱.

عابدی، محمود، ۱۳۹۲. *مقدمه بر تصحیح کشف‌المحجوب ابوالحسن علی‌بن‌عثمان هجویری*. چ ۸. تهران: سروش.

لوتمان، یوری و اوسپنسکی، باریس، ۱۳۹۰. «در باب سازوکار نشانه‌شناختی فرهنگ»، ترجمه فرزانه سجودی. *در نشانه‌شناسی فرهنگی؛ مجموعه مقالات*. ترجمه گروه مترجمان. تهران: علم. هجویری، ابوالحسن علی‌بن‌عثمان، ۱۳۹۲. *کشف‌المحجوب*. تصحیح محمود عابدی. چ اول. تهران: سروش.

English sources

Lotman, Juri & Uspenski, Boris. 1978. "On the Semiotic Mechanism of Culture". In *New Literary History*, Vol. 9 (2): Pp. 211-232.

Lotman, Juri. A. Pjatigorskij, N.V. Topotov, V.V. Ivanov, B. Uspenskij. 1973. *Theses on the Semiotic Study of Cultures (As Applied to Slavic Texts)*. translated by Silvi Salupere, In: Sebeok, Thomas A. (ed.), *The Tell-Tale Sign: A Survey of Semiotics*. Lisse (Netherlands): The Peter de Ridder Press. Pp. 57-84.

Posner, Roland & Robering, Klaus & Sebeok, Thomas A. 2004. *Semiotics. A Handbook on the Sign-theoretic Foundations of Nature and Culture*. Berlin: Walter de Gruyter, vol 4.

Semenenko, Aleksei. 2012. *The Texture of Culture; An Introduction to Yuri Lotman's Semiotic Theory*. Palgrave Macmillan US.

References(In Persian)

- Ābedī, Mahmūd. (2012/1392). *Moqaddame bar Kašfo al-mahjūb Abo al-hassan Alī Ebne Osmān Hojvīrī*. 8th ed. Tehrān: Sorūš.
- Āqā-e-brāhīmī, Nīlūfār. (2018/1397SH). “*Bāz-namāyī-ye Xod va Dīgarī dar Rommāne Fārsī-ye Nīm Qarne Axīr*”. Doctoral dissertation, Al-Zahr University (S).
- Bahārī, Seyyed Arsalān and Mohammadī, Alī. (2021/1401SH). “*Barrasī va Tahīle Sar-gozašte Bahrāme Čūbīn dar Bastere Tārīx va Šāh-nāme Bar-asāse Nā-ham-gūnī-ye Raftārī-ye Xod va Dīgarī az Manzare Nešāne-šenāsī-ye Farhangī*”. *Scientific Quarterly Journal of Textology of Persian Literature*. 14th Year. No. 2. Pp. 54. Pp. 41-56. Doi: 20.1001.1.20085486.1401.14.2.3.6
- Barāmakī, A’zam and Sojūdī, Farzān. (2013/1393SH). “*Tasbīte Hovīyyate Farhangī-ye Xod dar Sarzamīne Mīzbān az Tarīqe Far-āyande Dīgarī-sāzī dar Manzūme-ye Xosrow va Šīrīne Nezāmī*”. *Two-chapter scholarly classics of Persian literature*. 5th Year. No. 3. Pp. 1-24. [In Persian].
- Daftarī, Farhād. (1988/1367SH). *Esmā’īlyyeh dar Dā’erato al-ma’ārefe Bozorge Eslāmī*. 8th Vol. Tehrān: The center of the great Islamic encyclopedia
- Dehqānī, Nāhīd. (2009/1390). “*Barrasī-ye Tahlīlī-ye Sāxtāre Revāyet dar Kašfo al-mahjūbe Hojvīrī Bar-asāse Olgūye Nešāne-šenāsī-ye Revāyī-ye Garmās*”. *Literary Text Quarterly*. No. 48. Pp. 9-32. Doi: 20.1001.1.22517138.1390.15.48.1.5
- Hojvīrī, Abo al-hassan Alī Ebne Osmān. (2012/1392). *Kašfo al-mahjūb*. Ed. by Mahmūd Ābedī. 1st ed. Tehrān: Sorūš.
- Holy Qor’ān*.
- Lotman, IUrii Mikhailovich and Uspenskii, Boris Andreevich. (2010/1390). “*dar Bābe Sāzo Kare Nešāne-šenāxtī-ye Farhang*” (About the semiotic mechanism of culture). Tr. by Farzān Sojūdī. *Journal of cultural semiotics; Reserches Translation by the group of translators*. Tehrān: Elm.
- Pākat-čī, Ahmad. (2004/1383SH). “*Mafāhīme Moteqābele Tabī’at va Farhang dar Hoze-ye Nešāne-šenāsī-ye Farhangī-ye Maktabe Mosko-Tārto*”. *Collection of essays of the first semiotics of art*. Tehrān: Farhangestāne Honar. Pp. 179-199.
- Pākat-čī, Ahmad. (2010/1390SH). *Ma’nā-sāzī bā Čīneše Āšūb dar Nazm dar Ruy-karde Nešāne-šenāsī-ye Farhangī dar Nešāne-šenāsī-ye Farhangī*. *A collection of literary and artistic criticism articles*. With the effort of Amīr-alī Nojūmīyān. 1st ed. Tehrān: Soxon.
- Rāhe-haq, Donyā and Akbarī Nūrī, Rezā. (2020/1399SH). “*Čegūnegī-ye Rābete-ye Xod-dīgarī dar Īrāne Sade-ye Axīr bā Kār-baste Olgū-ye Bāxtīn va Rah-yāfte Chantal Mouffe*”. *Journal of political science research*. 15th Year. No. 3. Pp. 77-116. Doi: 20.1001.1.1735790.1399.15.3.3.3
- Sansone, Goran. (2010/1390). *Xode Dīgarī rā Mī-bīnad: Ma’nye Dīgarī dar Nešāne-šenāsī-ye Farhangī (She sees the other as another meaning in cultural semiotics)*. Tr. by Tīnā Amro al-llāhī. *Dar Nešāne-šenāsī-ye Farhangī. A collection of translation articles by the group of translators*. 1st ed. Tehrān: Elm. [In Persian].
- Sojūdī, Farzān. (2009/1388). *Nešāne-šenāsī: Nazarīyye va Amal*. 1st ed. Tehrān: Elm.

- Soleymānī, Ārezū and Sāsānī, Farhād. (2020/1399SH). "Bāz-namāyī-ye Došman dar Matne Xāterāte Zanī dar Esārat: Barrasī-ye Moredī-ye Ketābe Xāterāte Man Zendeḥ-am". *Bimonthly language essays*. No. 4. Pp. 445-475. Doi: 20.1001.1.23223081.1399.11.4.11.6
- Šāh-mīrī, Āzāde. (2015/1395SH). "Bāz-namāyī-ye Qarb dar Namāyeš-ṇāmeḥā-ye Īrānī". Doctoral Dissertation, Al-Zahra University (S).
- Šaxsī Xāzenī, Sārā. (2019/1398SH). "Sūfīyyeh va Ravābete Qodrat (Barrasī-ye Ta'sīre Ravābete Qodrat dar Sūrat-bandī-ye Goftemāne Tasavvof dar Matne Kašfo al-mahjūb)". Master's thesis, Ferdowsi University of Mashhad.
- Tābeš, Šokūho al-sādāt and Šafī'iyūn, Sa'īd. (2020/1399SH). "Tahlīle Gonāh-kārī-ye Jamšīd dar Āyīne Zartošt bā Rūy-karde Nešāne-šenāsī-ye Farhangī". *Literary criticism scientific research quarterly*. 13th Year. No. 49. Pp. 1-34. [In Persian].
- Tahmāsebī, Sāsān. (2015/1395SH). "Ravābete Sūfīyyeh va Mo'tazelleh". *Journal of Islamic History Studies*. 8th Year. No. 28. Pp. 91-107. [In Persian].
- Xodā-dādīyān, Mehdī and Asado al-llāhī, Xodā-baxš. (2019/1398SH). "Tahlīle Nāfasato al-masdūr az Manzare Nešāne-šenāsī-ye Farhangī". *Persian Literature Prose Journal*. 22th Year. No. 45. Pp.91-118. [In Persian].

In the Name of God

Mytho-Mystic Literature
Quarterly Journal

Islamic Azad University-South Tehrān Branch
Deputy of Research

No. 72 , Autumn 2023

Guidelines for Article Submission

1. Article should be research oriented, the result of authors/s own work and should not has been published, nor should it has been simultaneously sent for publication in other journals.
2. Submission of article will be done only via following web site: <http://jmmqlq.azad.ac.ir>.

It is necessary for author to do as follows:

- Filling the form of registration
- Signing in with his/her own account
- Filling the form of article submission
- Uploading the article

Please do not write the name of author/authors in the main article and English abstract.

Write full names, affiliations, postal addresses, emails and telephone numbers of author/authors in a separate file and upload it.

- At the end and after uploading the article, you will receive a tracking code. (The corresponding author is responsible for communication with the journal during the manuscript submission, peer review, and publication process, and typically ensures that all the journal's administrative requirements are properly completed.)

3. The article should be written in Microsoft Office Word 2013; paper: A4; margins: (left and right) 3 cm, (top and bottom) 1.5 cm; font: B Lotus

4. The scope of the journal is limited to "mystical and mythological literature".

5. Book reviews are not accepted.

The letter of acceptance is issued to the author(s) after final approving by referees.

6. To avoid repeating the subject and to enrich the articles of the journal, before writing the article please refer to these websites:

www.ISC.gov.ir

www.ricest.ac.ir

Guidelines for Preparing an Article

The length of article should not exceed 7500 words (25 pages).

For preparing the article, it is necessary to note the following:

a. The article should include title, abstract, keywords, preface, conclusion, references and English abstract.

b. The title of article should be informative and does not exceed 20 words.

c. The abstract does not exceed 200 words and should state the purpose of the research, the principal results and major conclusions

d. The keywords do not exceed 5 words and describe the main subject of the article.

e. The introduction includes the problem statement, objectives, method of research and background of the research. (The background of research includes the introduction and review of previous researches. The resources of previous researches should be cited in bibliography.)

f. The English abstract, including title, text and keywords, should be submitted in a separate file. The length of abstract should not exceed 200 words.

g. Do not write non-Persian names and idioms in the main text of article. Cite them in the footnote.

h. References in the article should be same as following pattern: The name of the author/s, date, page/s. The example: (Khanlari 1373:126)

- References to *Masnavi Manavai* should be same as following pattern: The name of the author, the date, book volume, the number of verse. The example: (Mulavi 1374, 2, 212).

-References to *Shāhnāme* should be like other books: The name of the author, date, volume, page/s.

- If the author of a book is unknown, it should be referred to the name of book. The name of book should be italicized. The example: (*Minooye Kherad* 1381, 122).

-If a book has two authors, follow this format: (Mohājer and Nabavi 1376:25)

-If a book has several authors, follow this format: (Haghshenās et al 1389:25)

-If an author has two works published in the same year, the reference should show the date of the first followed by an "a" and the date of the second followed by a "b." The example: (Zarrinkoob 1375a: 156)

j. The bibliography is put into alphabetical order according to the surnames of the authors.

- For a book, the pattern is as follows: the surname(s) and name(s) of the author(s), the date, title of the book, the name of editor or translator, the place of publication, the name of publisher.

If the author of a book is unknown, the pattern is as follows: the title of the book, the date, the name of editor or translator, the place of publication, the name of publisher.

-For an article, the pattern is as follows: the surname(s) and name(s) of the author(s), the date, title of the article, the name of the journal, the volume number and the first and last pages.

- The bibliography should be translated to English.

The address: No. 223, North Iranshahr Ave, 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

Exploring the Balance Between Two Inconsistent Approaches in Attār's <i>Musibat-nāmeḥ</i> : "Submission to Fate" or "Effort for Changing" /	9
Fātemeh Rahimi; Hātef Siyāh-Koohiyān	
The Dignity of the Beginning in the Thoughts of Sohrab Sepehri /	10
Aliasqar Zāre	
Examples of Theory of Well-being in Hafez's Ghazals Based on Seligman's Positive Psychology /	11
Maryam Safari; Mohammadali Ghozashtī; Shirin Kooshki; Ashraf Sheibāni Aghdam	
Var Rituals in the Southern Region of Kerman; An Anthropological, Mythological and Religious Analysis /	12
Yousof Fāryābi; Masoomeh Barsam	
Psychomythology in Dramatic Literature; A Case Study: Examining Traditional Rituals of Sistan and Some of Their Mythological Themes: An Analysis /	13
Mohammad Fātemimānesh	
The Cultural Semiotics of Kashf-ul-Mahjoob: Meaning-Making Processes and Patterns /	14
Zahrā Nāzeri; Mahdi Fayyāz; Seid Mohsen Hoseyni Moaakhar	

Abstracts of Articles in English

Exploring the Balance Between Two Inconsistent Approaches in Attār's *Musibat-nāmeḥ*: "Submission to Fate" or "Effort for Changing"

Fātemeh Rahimi

The Assistant Professor of Islamic Philosophy and Theology, Payame Noor University

"Hātef Siyāh-Koohiyān"

The Associated Professor of Religions and Mysticism, IAU, Takestan Branch

In *Musibat-nāmeḥ*, Attār of Nishapur takes a fatalistic approach, considering the destiny of man subject to the eternal will of God. He believes that ultimate salvation is beyond the control of human beings. However, he also emphasizes the value of human effort as a crucial factor in the spiritual journey (*suluk*), and describes the seeker's overwhelming struggle (*salek*) as an example of Sufi effort. This raises the question of how these seemingly inconsistent approaches can coexist within a thought system. Is the contrast between these two approaches an unresolved paradox, or can they be integrated? This research aims to investigate the relationship between the two seemingly contradictory approaches of submission and effort in Attār's *Musibat-nāmeḥ* by utilizing a descriptive-analytical method. The research's findings demonstrate that, according to Attār's thought, while human effort cannot alter one's destiny, it is nevertheless a necessary condition for its fulfillment. Attār posits that human effort serves to actualize the potential for perfection and happiness that has been predetermined in the eternal destiny of God. From this perspective, human effort proves fruitful as long as it is supported by a prior ability known as "talent" or "divine assistance".

Keywords: *Musibat-nāmeḥ*, Attār of Nishapur, Human Effort, The Destiny of God, Mystical Thought.

*Email: rahimi_art@yahoo.com

**Email: siahkuhian.8949@yahoo.com

Received: 2023/05/19

Accepted: 2023/06/25

The Dignity of the Beginning in the Thoughts of Sohrab Sepehri

AliasqarZāre

The Assistant Professor of Persian Language and Literature, IAU, Abadeh Branch

In the realm of mythological criticism in contemporary literature, there is a noticeable trend among writers and poets who are captivated by the idea of exploring the lifestyles of prehistoric people. They believe that as mankind has moved away from its 'pre-social' state, it has descended into immorality. Additionally, upon progressing towards civilization, a sense of self-love emerged, which they perceive as highly artificial and rooted in excessive boasting and jealousy. In this context, the concept of "returning to the origin" emerged, with its proponents demonstrating a strong inclination towards going back to the initial world. This concept is also referred to as "returning to the roots" and "building upon the roots". Sohrab Sepehri, a leading figure in this field among contemporary poets, calls his audience to return to the origin in his works. Using a descriptive-analytical method, this research aims to examine the prevalence of this "returning to the origin" pattern in contemporary literary criticism. The pattern holds significant importance and has been utilized by writers, mystics, and poets worldwide. The results of the research indicate that Sohrab Sepehri actively sought to capture the dreamlike essence of beginnings and eternal memories. He endeavored to transcend the confines of the "corrupted contemporary man" and experience the state of primitive man to the fullest extent possible – a human who "sleeps in the text of the elements" and "is happy in his azure philosophies".

Keywords: Return, Nature, Simplicity, Beginning, Civilization.

*Email: zarei95@iauabadeh.ac.ir

Received: 2023/05/10

Accepted: 2023/06/25

Examples of Theory of Well-being in Hafez's Ghazals Based on Seligman's Positive Psychology

¹Maryam Safari

Ph. D. Candidate of Persian Language and Literature, IAU, Centre Tehran Branch

²Mohammadali Ghozashti

The Associate Professor of Persian Language and Literature, IAU, Centre Tehran Branch

³Shirin Kooshki

The Associate Professor of Psychology, IAU, Centre Tehran Branch

⁴Ashraf Sheibāni Aghdam

The Associate Professor of Persian Language and Literature, IAU, Centre Tehran Branch

Martin Seligman's theory of well-being focuses on positive emotion, engagement, relationship, meaning, and achievement (PERMA) to assess prosperity. The six virtues of wisdom/knowledge, courage, humanity, justice, temperance, and transcendence and twenty-four character strengths form its foundation. The aim of the current research is to study comparatively the indicators of Seligman's well-being theory in Hafez's ghazals using analytical-descriptive method. The research findings indicate that both literary and mystical works and positive psychology share common goals. These goals include finding satisfaction from the past, harboring hope for the future, and obtaining happiness in the present, all with the aim of personal growth and flourishing. Hafez's worldview, influenced by the conditions of his time, emphasizes the significance of happiness and love as essential elements in healing humanity. Consequently, his message transcends time and location, remaining relevant across different eras. Throughout Hafez's ghazals, the elements of Seligman's well-being theory manifest themselves, further emphasizing their compatibility. This interdisciplinary research provides a platform for comparing Hafez's and Seligman's perspectives on happiness.

Keywords: Positive Psychology, Martin Seligman, Theory of Well-Being, Hafez's Ghazals, Love.

*Email: mary.safari94@gmail.com

**Email: magozashti@yahoo.com

***Email: Shirin_kooshki@yaoo.com

****Email: a.sheibaiaghdam@iauctb.ac.ir

Received: 2023/04/22

Accepted: 2023/06/25

Var Rituals in the Southern Region of Kerman; An Anthropological, Mythological and Religious Analysis

Yusuf Fāryābi

Ph. D. Candidate of Research of Art, Art University of Isfahan

Masoomeh Barsam

Ph. D. Candidate of Research of Art, Art University of Isfahan

Var (trial by ordeal) was a form of divine judgement carried out by Zoroastrian judges to ascertain personal truthfulness. This ritual was not exclusive to Iranians; it was prevalent in Europe until the middle centuries. In the mythological and religious culture of the southern region of Kerman, the var ritual has been practiced in various ways throughout history. These include loqmeh-nevisi (eating consecrated morsels by the accused), takhteh-nevisi (writing the accused's name on a board), kāseh-ghardoon (identifying the culprit with a bowl of water), and qesme-chār (passing the accused through fire), among others, all aimed at proving personal truthfulness. The purpose of this study is to examine the role and implementation of Var rituals in this specific region. The research method is descriptive-analytical and involves collecting documentary information and conducting interviews with local inhabitants. The findings of the research indicate that the origins of Var rituals can be traced back to religious and mythological epic texts such as *Shāhnāme* and *Avesta*. Similar to other rituals, Var has undergone changes and transformations over time.

Keywords: Anthropology, Myths, Religion, Var Ritual, The Southern Region of Kerman.

*Email: yosof.faryabi@gmail.com

**Email: m.barsam92@gmail.com

Received: 2023/04/15

Accepted: 2023/06/25

Traditional Rituals of Sistan and Some of Their Mythological Themes: An Analysis

Mohammad Fātemimanesh

Ph. D. in Persian Language and Literature, University of Birjand

Rituals are an integral part of the culture and history of the people of Sistan, an Iranian tribe, which has been uniquely expressed through their religious, ethnic, and tribal beliefs. Based on the mythological, anthropological, historical, and psychological characteristics of the Sistani people, their rituals set them apart from other Iranian tribes. Furthermore, these rituals have been depicted in the ancient tales of this region, serving as the foundation for various literary analyses. The purpose of this research is to explore the rituals portrayed in the stories of the people of Sistan and analyze their underlying themes using a descriptive-analytical approach, combined with the critical lens of myth criticism. Extensive studies confirm that Sistani narratives encompass a range of rituals, with notable examples including blood drinking, the myth of Oushidar, incestuous marriages, witchcraft, and mourning ceremonies. Many of these rituals originated from the ancient Iranian and Zoroastrian cultures, as well as the customs and practices of ancient tribes like the Scythians, eventually becoming deeply ingrained within the Sistan region's populace.

Keywords: Rituals, Myth, Story, Sistan, Mythological Criticism.

Email: mh.fatemimanesh@gmail.com

Received: 2023/05/22

Accepted: 2023/06/25

The Cultural Semiotics of *Kashf-ul-Mahjoob*: Meaning-Making Processes and Patterns

Zahrā Nāzeri

Ph. D. Candidate of Mystical Literature, IKIU

Mahdi Fayyāz

The Assistant Professor of Persian Language and Literature, IKIU

Seid Mohsen Hoseyni Moakhar

The Associate Professor of of Persian Language and Literature, IKIU

During the third phase of semiotics, special attention has been paid to semantic systems, the production and transmission of meaning, and the exploration of semantic mechanisms through various approaches. One notable approach is the semiotics of culture, which investigates meaning-making processes within a particular culture by focusing on its signs. In this research, by introducing the meaning-making model "culture-nature", the mechanism of meaning production in the mystical text of *Kashf-ul-Mahjoob* is explained in a descriptive-analytical way within the framework of cultural semiotics. The findings reveal that the fundamental content of *Kashf-ul-Mahjoob* is rooted in Hujwīrī 's ideological and cultural beliefs, using the three sub-patterns of "culture/counterculture", "chaos" or mystical order versus its absence or negation, and "self/other". The "culture/counterculture" model is employed to assign value to the signifiers of mystical culture, serving to create an identity. Moreover, the repeated mention of contrasting states of order and disorder highlights the dominance and superiority of mystical signs while portraying the opposing field as inauthentic and defeated. Furthermore, the actions of the Sufi elders are recorded as the ultimate standard of "self", while emphasizing the recognition of the details of the carnal soul as an enemy to be confronted. This establishes the farthest other within the framework of the "self/other" model.

Keywords: *Kashf-ul-Mahjoob*, Semiotics of Culture, Culture/Counterculture, Chaos/Order, Self/Other.

*Email:zh.nazeri86@gmail.com

**Email:fayyaz@hum.ikiu.ac.ir

***Email:s.m.hosseini@hum.ikiu.ac.ir

Received: 2023/05/23

Accepted: 2023/06/25

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. 72- Autumn 2023

ISSN: 2008 - 4420

**Mytho - Mystic
Literature
Quarterly Journal**

Journal of Islamic Azad University

No. 72 - Autumn 2023



**Islamic Azad University
South Tehran Branch
Deputy of Research**