



واحد تهران جنوب

شماره استاندارد بین‌المللی: ۴۴۲۰-۲۰۰۸

فصلنامه (علمی)

ادبیات عرفانی اسطوره‌شناسی دانشگاه آزاد اسلامی

تأثیر روابط بینامتنی رمان سووشون در جلب مشارکت مخاطب در جریان خوانش متن

اسماعیل بنی اردلان - شاهرخ امیریان دوست

طبقه‌بندی و تحلیل کارکرد اشیای مقدس در شفابخشی (با تأکید بر مهم‌ترین متون متثور عرفانی تا قرن هفتم هجری)

افروز خدابنده‌لو - سیدمحسن حسینی موخر - سیدعلی قاسم‌زاده

واکاوی اشتراکات آیین سوگ سیاوش ایرانی با آیین‌های دیونسیا و آدونیای یونانی

الهام خداوندگاری - سیدهاشم حسینی

خوانش اسطوره آرش بر اساس نظریه «اسطوره‌شناسی خورشید» ماکس مولر

فاطمه شکیبایی - مهیار علوی مقدم - محمود فیروزی مقدم

انواع «صحو» در جهان‌بینی عرفانی شیخ روزبهان بقلی شیرازی

فاطمه طوبایی - محمدیوسف تیری

تقابل‌های دوگانه در رمان «موت صغیر» از حسن علوان در پرتوی نگاه عرفانی ایرانی

رضا ناظمیان - منصوره دعاگوی کربلایی

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: دکتر فاطمه عبدی

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

ویراستار انگلیسی: میترا راغب - دکتر لادن مدیر

مترجم: ناصر زعفرانچی

حروف چینی و صفحه آرایی: دکتر فاطمه عبدی

طراح جلد: روشنگ درخشانی - مانا لبافی

چاپ و صحافی: سازمان چاپ و انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی

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

کدپستی: ۱۵۸۴۷۱۵۴۱۴ تلفن و نمابر: ۸۸۸۳۰۰۲۳

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

پایگاه اینترنتی: www.jmmlq.azad.ac.ir

شماره پروانه انتشار: ۱۲۴/۶۱۳

شاپا: ۴۴۲۰-۲۰۰۸

شاپا الکترونیکی: ۲۲۵۲-۰۸۹۹

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

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



2252-0899

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

هست کلید در گنج حکیم

ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی

دانشگاه آزاد اسلامی - واحد تهران جنوب
معاونت پژوهشی

شماره ۷۵ - تابستان ۱۴۰۳

شروط پذیرش مقاله

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

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

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

- ورود به صفحه شخصی؛

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

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

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

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

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

۶. برای جلوگیری از تکرار مطالب، پربار کردن هرچه بیشتر مفهوم مقالات و بهره‌جستن از نکات شاخص مقالات مندرج در این 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. (مثنوی خرد ۱۳۸۱: ۱۲۲)

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

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

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

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

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

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

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

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

ک) برگرداندن فهرست منابع به لاتین ضروری است.

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

تلفن: ۸۸۳۰۰۲۳ دورنگار: ۸۸۳۰۰۲۳ پست الکترونیکی: Jmmlq@azad.ac.ir:(E-Mail)

شیوه‌نامه آوانگاری و ترجمه منابع

درج اطلاعات منابع به ترتیب:

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

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

اختصارات استفاده شده در منابع پایانی:

Tr. by ترجمه

n.d. بی تا (بدون تاریخ)

Explained by توضیح

Selected by انتخاب

With the Effort of به کوشش

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

Ed. by به تصحیح

2nd ed. ویراست دوم

4th ed. ویراست چهارم

Collected by انتخاب

MA Thesis پایان‌نامه کارشناسی ارشد

3rd Vol. جلد سوم

Available at: قابل دسترسی در (برای سایت‌ها)

Advisor: زیر نظر

Introduction by مقدمه

SH شمسی

AH قمری

تکات آوانگاری:

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

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

برای مصوت‌های مرکب دو نشان استفاد می‌شود: خسرو = xosrow

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

برخی از علائم مورد استفاده در آوانگاری:

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

نکات کاربردی:

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

نامه به سردبیر و تعهدنامه چاپ مقاله

اینجانب:

نویسندهٔ مسئول مقاله:

گواهی و تعهد می‌نمایم که:

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

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

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

فرم تعارض منافع

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

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

فهرست

- تأثیر روابط بینامتنی رمان سووشون در جلب مشارکت مخاطب در جریان خوانش متن / اسماعیل بنی اردلان - شاهرخ امیریان دوست..... ۱۵
- طبقه‌بندی و تحلیل کارکرد اشیای مقدّس در شفابخشی (با تاکید بر مهم‌ترین متون مثنوی عرفانی تا قرن هفتم هجری) / افروز خدابنده‌لو - سیدمحسن حسینی موخر - سیدعلی قاسم‌زاده..... ۴۷
- واکاوی اشتراکات آیین سوگ سیاوش ایرانی با آیین‌های دیونسیا و آدونای یونانی / الهام خداوندگاری - سیدهاشم حسینی..... ۸۳
- خوانش اسطوره آرش بر اساس نظریه «اسطوره‌شناسی خورشید» ماکس مولر / فاطمه شکیبایی - مهیارعلوی مقدم - محمود فیروزی مقدم..... ۱۱۵
- انواع «صحو» در جهان‌بینی عرفانی شیخ روزبهان بقلی شیرازی / فاطمه طوبایی - محمدیوسف نیری..... ۱۴۵
- تقابل‌های دوگانه در رمان «موت صغیر» از حسن علوان در پرتوی نگاه عرفانی ایرانی / رضا ناظمیان - منصوره دعاگوی کربلایی..... ۱۷۷

تأثیر روابط بینامتنی رمان سووشون در جلب مشارکت مخاطب در جریان خوانش متن

اسماعیل بنی اردلان^{۱*} - شاهرخ امیریان دوست^{۲**}

دانشیار گروه هنر، دانشکده هنر و معماری، دانشگاه هنر تهران، ایران - دانش‌آموخته پژوهش هنر، دانشکده هنرهای تجسمی، دانشگاه تهران، ایران

چکیده

بینامتنیت ژنی نوع شناخته شده‌ای از انواع بینامتنیت محسوب می‌شود. از منظر ژنی، روابط بینامتنی در دو نوع حقیقی (قوی) و تک‌لایه (ضعیف)، در متن‌ها قابل تمییز است و زمانی از بینامتنیت حقیقی سخن به میان می‌آید که ارتباط دو متن فراتر از ارتباط واژگانی و مناسبات صوری باشد، در غیر این صورت بینامتنیت قوی حاصل نمی‌شود. بینامتنیت ژنی مطالعه عمیق روابط متن‌ها در سطوح مختلف اعم از صوری و مضمونی را مؤثر در واکاوی نوع، گونه و میزان سطح بینامتنیت می‌داند. از سوی دیگر بارت، تفسیری از بینامتنیت ژنی را در جریان خوانش و جلب مشارکت مخاطب به کار بسته و بر این اساس متن‌ها را خواندنی و نوشتاری تعبیر می‌کند، چنانکه متن، نخست مخاطب منفعل و در نوع دوم مخاطب فعال را پرورانده و جلب می‌کند. از دیدگاه بارت کاربرد این دو نوع بینامتنیت، تعیین‌کننده در خوانش متن است. پژوهش حاضر از نوع کیفی و تحلیل داده‌ها به روش تحلیلی - تطبیقی است. جستار از نظریه بینامتنیت ضعیف ژنی و تفسیر نظری متن خواندنی در چالش بینامتنیت قوی بارت بهره خواهد برد. نتیجه مطالعه نشان می‌دهد رویکرد بینامتنی قوی، نقش مؤثر و کارایی در تبدیل متن رمان سووشون به یک متن خواندنی طالب خواننده منفعل ایفا کرده است.

کلیدواژه: بینامتنیت ضعیف، متن خواندنی، روایت اسطوره‌ای - مذهبی، بینامتنیت ژنی، جلب مشارکت مخاطب.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۱۰/۱۰

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۳/۰۱/۱۹

*Email: Esmaeil.baniardalan@gmail.com

**Email: Shahrokh.amirian@gmail.com (نویسنده مسئول)

مقدمه

رویکرد و نظریه‌های نقد نوین امکان بازکاوی بدیع آثار تولید شده در زمان گذشته را نیز فراهم می‌آورد. رویکرد بینامتنیت^۱، به‌ویژه در حوزه مطالعات هنر، ادبیات و نقد، در آن زمره است. این مقاله قصد آن را دارد تا با کاربست رویکرد مزبور، نقش روابط بینامتنی^۲ در جلب مشارکت مخاطب^۳ را در یکی از آثار ادبی ایران تحلیل نماید. برای این منظور مطالعه موردی رمان سووشون انتخاب شده است. مسأله اصلی پژوهش مطالعه تأثیر برآیند بینامتنیت در رمان سووشون دانشور بر جلب مشارکت مخاطب در خوانش متن^۴ است. پرسش بنیادین اینجا این است که در رمان سووشون حضور بینامتنی از چه نوعی است و این نوع حضور چه تأثیری را بر فرآیند خوانش^۵ رمان به‌مثابه یک متن^۶ در جلب مشارکت مخاطب دارد؟ به این منظور، جستار حاضر سعی خواهد کرد با مطالعات کتابخانه‌ای داده‌های مناسبی در جهت خوانش نوین از روابط بینامتنی این اثر ادبی و تأثیر آن بر مخاطب (خوانش‌گر/خواننده) فراهم آورد. رویکرد و چارچوب نظری پژوهش بر مبنای نظریه‌های بینامتنیت لوران ژنی^۷ و رولان بارت^۸ است. پژوهش به روابط بینامتنی سووشون و روایت‌های اسطوره‌ای و روایت شاهنامه از سیاوش، کهن اسطوره - قهرمان ایرانی، متمرکز شده و تلاش می‌کند پس از تحلیل مناسب از مؤلفه‌های بینامتنی میان آن دو متن به پرسش اصلی خود پاسخ دهد. برای نیل به هدف، پژوهش با روش توصیفی و تحلیلی خوانش متقن از مؤلفه‌های بینامتنی سووشون و روایت اسطوره‌ای - آیینی سیاوش شاهنامه و تفاسیر مربوط به آن متن بدست داده تا بتواند حضور، سطح، گونه و نوع

1. Intertextuality

3. Attract Audience Engagement

5. Readings

7. Laurent Jenny

2. Intertextual relationships

4. Text Readings

6. Text

8. Roland Barthes

بینامتنیت را بر اساس نظریه مربوطه از ژنی واکاوی کند. فرآیند این واکاوی دست یازیدن به میزان روابط بینامتنی در رمان یاد شده خواهد بود. مقاله در بخش پایانی مقاله با استفاده از آراء ژنی و بارت این سطح حضور بینامتنی را از منظر تأثیر بر نوع خوانش و برخورد مخاطب ارزیابی خواهد کرد. در این مطالعه و در حد مجال یک جستار، پانزده مورد مصداقی از حضور مستقیم و غیر مستقیم بینامتنی و بینافرهنگی مورد مذاقه قرار می‌گیرد. این مذاقه، نوع بینامتنیت ضعیف یا قوی رمان سووشون و متن‌های اسطوره‌ای یاد شده را نمایان‌تر می‌کند. این مهم از کاربست نظریه بینامتنیت ژنی حاصل می‌آید. بر اساس نظر ژنی، زمانی که روابط بینامتنی میان دو متن، در ابعاد گوناگون گسترده باشد و تنها به تصویربرداری صوری یکی از دیگری محدود نشده باشد، بینامتنیت قوی^۱ یا کاملی اتفاق افتاده است. به عبارت دیگر، از منظر ژنی، زمانی باید از بینامتنیت سخن به میان آورد که ارتباط دو متن، فراتر از ارتباط واژگانی و مناسبات صوری باشد و بتوان عناصری فراتر از واحد لغوی از متن (الف) را در متن (ب) ردیابی نمود. در غیر این صورت و تنها اگر در یک وجه متن (ب)، حضور متن (الف) گسترده شده باشد، بینامتنیت از نوع بینامتنیت ضعیف^۲ است. بر اساس آراء بارت نوع بینامتنیت مطرح شده ژنی، تأثیر مستقیمی را در ایجاد دو نوع کلی متن دارد. بارت از این دو نوع متن، با اصطلاح متن خواندنی^۳ و متن نوشتاری^۴ یاد می‌کند. مخاطب در مواجهه با هر کدام از این دو گونه از متن، بازتاب و خوانش متفاوتی را تجربه می‌کند. نتیجه حاصل پژوهش، فرضیه مطالعه را به اثبات می‌رساند. فرضیه جستار این است که سووشون از حضور بینامتنی قوی بهره‌مند است و این نوع بینامتنیت قوی منجر به آن شده تا مخاطب در جریان خوانش این اثر، با یک

1. Strong intertextuality
3. Reading Text

2. intertextuality Weak
4. Writable Text

متن خواندنی مواجه باشد که بر ادراک، فهم و مشارکت وی تأثیرگذاری مستقیم داشته و از وی یک خواننده منفعل، پذیرش‌گر و همراه صرف می‌سازد.

هدف و ضرورت پژوهش

بینامتنیت ژنی و ارتباط‌جویی آن با خوانش متن از سوی بارت، رویکرد کاربردی مؤثری در نقد و واکاوی متن‌ها محسوب می‌شود، با این وجود پژوهشگران کمتر توجهی به این مهم داشته‌اند. با واکاوی انجام شده این تغافل در نزد پژوهشگران داخلی چشم‌گیرتر است. بر این اساس این مطالعه می‌تواند کاربست رویکردگرایانه بنیادینی در مطالعات آتی از متن‌های داخلی و خارجی را معرفی و فراهم آورد.

روش و سؤال پژوهش

این پژوهش از نوع کیفی بوده و روش مطالعاتی در آن توصیفی - تحلیلی است. پژوهش، بینامتنیت بر اساس نظریه‌های انواع بینامتنیت در روابط بینامتنی از لوران ژنی و خوانش متن توسط خواننده (خوانش‌گر/مخاطب) در این رابطه از رولان بارت را، به مثابه رویکرد و نظریه غالب در نظر گرفته است. مطالعه و نتیجه پژوهش بنیادی است؛ در پژوهش پیش رو داده‌های مناسب موضوع با مطالعات کتابخانه‌ای فراهم شده با شیوه توصیفی - تحلیلی مورد ارزیابی قرار می‌گیرد. در این پژوهش پس از مطالعه تفکیک شده عناصر رمان سووشون و داستان سیاوش شاهنامه، روابط بینامتنی این دو اثر ادبی واکاوی می‌شود؛ در ادامه با در نظرگیری آن روابط با کاربست نظریه یاد شده بینامتنیت ژنی، به واکاوی تحلیلی - استنباطی

س ۲۰- ش ۷۵- تابستان ۱۴۰۳ ——— تأثیر روابط بینامتنی رمان سووشون در جلب مشارکت ... / ۱۹

نوع بینامتنیت در رمان و داستان مزبور می‌پردازد. در نهایت با تعمیم نظر بارت از متن خواندنی و نوشتاری، با توجه به تأثیر نوع و روابط متن‌ها، تحلیل معناداری از خوانش سووشون، به مثابه اثر و متن ادبی توسط مخاطب - خواننده/خوانش‌گر در خوانش متن خواندنی، ارائه می‌شود.

پرسش بنیادین پژوهش این است که در رمان سووشون حضور بینامتنی از چه نوعی است و این نوع حضور چه تأثیری را بر فرآیند خوانش رمان به مثابه یک متن در جلب مشارکت مخاطب دارد؟

پیشینه پژوهش

آثار ادبی سیمین دانشور همواره مورد توجه پژوهشگران در حوزه‌های مختلف بوده است، اما با واکاوی انجام شده توسط نگارندگان، با عنوان، موضوع، اهداف، نظریه‌های کاربردی و نتیجه حاصله مقاله حاضر، پژوهشی انجام نشده است. نزدیکترین پژوهش‌های انجام شده با موضوع، مفهوم و رویکرد مقاله به قرار ذیل قابل ذکر است:

قبادی و همکاران (۱۳۹۱)، با بهره‌گیری از نظریه‌های ژرار ژنت^۱ و اتخاذ رویکرد بینامتنیت ژنتی سعی کرده‌اند تا رابطه بینامتنی آثار دانشور را با متن‌های کلاسیک و فرهنگی ایران واکاوی نمایند. ژنت از نسل سوم نظریه‌پردازان حوزه بینامتنیت محسوب می‌شود که در صدد گسترش ابعاد این رویکرد به حوزه‌هایی فراتر از حوزه ادبیات بوده است. بر طبق رویکرد بینامتنیت ژنتی، بینامتنیت در زیر مجموعه‌ای از ترامتنیت^۲ تعریف‌پذیر است. رابطه پیش‌متن^۳ و بیش‌متن^۴ در

1. Gerard Genette
3. Pre text

2. Transtextuality
4. Next text

بینامتنیت ژنتی حائز اهمیت است. بر همین اساس، مقاله قبادی و همکاران سعی داشته تا با مجال بدست آمده، پنج اثر ادبی دانشور اعم از رمان، مجموعه داستان، داستان کوتاه و بلند را که بین سال‌های ۱۳۴۸ تا ۱۳۸۰ از دانشور به نشر درآمده، به منظور اثبات ارتباط بهره‌مندی آن آثار با متن‌های کهن فرهنگی ایران، واکاوی کند. لاجرم بخش‌های موجزی در این مطالعه به رمان سووشون اختصاص داده شده است. نتیجه نهایی این پژوهش آماری مناسب و کمی از ارتباط‌جویی متن‌های یاد شده را ارائه می‌کند. قرائن نشان از آن دارد که هم‌پوشانی چندانی میان مقاله حاضر با پژوهش قبادی و همکاران وی وجود ندارد. ضمن اینکه از منظر رویکرد، چارچوب نظری، اهداف و موضوع نیز تمایز قابل توجه است.

پاینده (۱۳۹۷)، در مقاله «خوانش متن به شیوه‌ی تاریخ‌نگاران نوین (تحلیل گفتمان‌های سووشون)» سعی کرده تا بر اساس چارچوب نظری تعریف‌شده - تبارشناسی نیچه و تبارشناسی تاریخی و نظریه گفتمان فوکو - و با اتخاذ شیوه توصیفی - تحلیلی، به واکاوی موجودیت و مصادیق گفتمان‌های فرهنگی، سیاسی و تاریخی در رمان دانشور بپردازد. نتیجه‌گیری جستار آنست که رمان سووشون رمانی رئالیستی - تاریخی است و نگارنده در آن اثر رویدادهای گوناگون سیاسی، فرهنگی و جریان‌های جنگ جهانی دوم را باز آفرینی می‌کند. مقاله مزبور نیز قرابتی از منظر موضوع، رویکرد، روش، اهداف، نظریه‌های کاربردی و در نهایت نتیجه، با مقاله حاضر ندارد.

رحمانی (۱۳۹۳)، در پایان‌نامه‌ای با عنوان «بینامتنیت در سووشون (در تعامل با متون پیشین)» به تحلیل و بررسی رمان سووشون مبادرت می‌کند. پژوهش با استفاده از آراء سه نظریه‌پرداز حوزه بینامتنیت - باختین^۱، کریستوا و بارت - به این امر پرداخته است. هدف این جستار دست یازیدن به چگونگی خلق یک

شاهکار ادبی با اخذ و تألیف متون مختلف تعریف شده است. به عبارتی پژوهش با استفاده از نظریه‌های نخستین حوزه بینامتنیت، به رابطه پیش‌متن‌ها^۱ و متن سووشون اشاره داشته تا متن تألیفی دانشور را به مثابه نمونه‌ای بارز از یک متن شاهکار ادبی تألیف شده، با متن‌های شاهکار ادبی پیشین، معرفی کند. این پژوهش بخش اعظم توجه خود را به رابطه آشکار متن دانشور و شاهنامه فردوسی معطوف کرده است. پژوهش در اهداف، رویکرد، نوع و نظریه‌های اتخاذی تفاوت معناداری با پژوهش حاضر دارد، هر چند که در انتخاب رمان و تا حدودی پرداخت به پیش‌متن از شاهنامه نقطه هم‌پوشان مشاهده می‌شود. صفری‌نیا (۱۳۹۲)، در پایان‌نامه با عنوان «بررسی بینامتنیت در آثار سیمین دانشور» در جهت اثبات کاربست بینامتنیت توسط دانشور در تألیف آثارش، به مطالعه سه رمان جزیره سرگردانی، ساریان سرگردان و سووشون می‌پردازد. نتیجه حاصل این پژوهش که با شیوه توصیف، تحلیل و قیاس حاصل آمده، منعکس‌کننده بهره‌مندی سیمین دانشور از حماسه، عرفان، فلسفه، هنر، تاریخ و کاراکتر زن دغدغه‌مند ایرانی، در این سه رمان است. هر چند که عنوان پژوهش بر حوزه بینامتنیت تأکید دارد، اما در بخش‌های محدودی با رویکرد بینامتنیت ژنتی در واکاوی زیرمتنیت تلاش داشته است.

در میان پژوهش‌های بین‌المللی، با عنوان و موضوع پژوهش حاضر، پیشینه درخور توجه یافت نمی‌شود، اما از مطالعات انجام شده در زمینه و حوزه بینامتنیت، مطرح کردن نمونه‌های مطالعاتی ذیل بجا خواهد بود.

مقاله کنفرانس لوران ژنی^۲ (۱۹۸۲)، با عنوان استراژدی فرم^۳، حامل نظریه‌های ژنی از بینامتنیت و سطح رابطه بینامتنی دو متن است. وی تأکید دارد که مطالعه رابطه بینامتنیت یک متن بر متن دیگر نیازمند مطالعه ابعاد مختلف، اعم از سطح، فرم،

1. Texts-Pre
3. The Strategy of Form

2. Jenny, Laurent. (1982).

مضمون و حتی محتوا است؛ زیرا که بینامتنیت در تمام این زمینه‌ها تأثیرگذاری عمیقی را دارد. مقاله در نهایت به شرایط بینامتنیت ضعیف و قوی می‌پردازد. کتاب‌های گرو^۱ (۱۹۹۶)، مقدمه‌ای بر بینامتنیت^۲ و بینامتنیت^۳ رابو^۴ (۲۰۰۲)، در زمره پژوهش‌های انجام شده در حوزه بینامتنیت است که داده‌های علمی مناسبی در زمینه تئوریک و کاربردی انواع بینامتنیت در اختیار قرار می‌دهد. در مقاله پژوهشی از الین^۵ (۲۰۱۱)، نیز مباحث مهمی از مطالعات بینامتنی ارائه شده است.

در پژوهش کریستوفر و شیرر^۶ (۲۰۱۹)، با عنوان: «بررسی بینامتنی کوان-تیتاتئو تحلیل نشانگرهای استفاده مجدد از اطلاعات»^۷، روابط بینامتنی متون کلاسیک و اشعار انگلیسی - کلاسیک مورد مطالعه است. این مطالعه در فرآیندی کاربردی از رویکرد بینامتنیت، کیفیتی نوین از آثار یاد شده را، با استفاده از نرم افزارها، پایگاه‌های الکترونیکی و بازتعریف روابط بینامتنی بازآفرینی می‌کند. نتیجه در این پژوهش به صورت کمی ارائه می‌شود.

مبانی نظری

بینامتنیت

بینامتنیت^۸ اساساً بر تعامل شبکه‌های متنی تأکید دارد. ژیونو در تعریف بینامتنیت به نقل از سولر از پیوند متن‌ها سخن گفته که «هر متنی خود را در پیوند با

1. Piégay-Gros N. (1996).

3. *L'intertextualité*

5. Martin, Elaine. (2011).

6. Christopher W. Forstall & Walter J. Scheirer. (2019).

7. Quan-Titative Intertextuality Analyzing the Markers of Information Reuse

8. Intertextuality

2. *Introduction à l'intertextualité*

4. Rabau, Sophi. (2002).

چندین متن قرار می‌دهد.» (به نقل از نامورمطلق ۱۳۹۴: ۱۰۴) زونن^۱ نیز به همین روابط متنی اشاره داشته و می‌گوید: «بینامتنیت اصطلاحی است برای نشان دادن اینکه همه متن‌ها - اعم از مکتوب، شفاهی، هنری و عادی - به طریقی مرتبط باهم‌اند.» (زونن ۲۰۱۷: ۱) نامورمطلق در تعریف بینامتنیت به دو نوع بینامتنیت تولیدی و خوانشی اشاره دارد و در این زمینه آورده است: «بینامتنیت به نحوه تأثیر متن‌ها در شکل‌گیری یکدیگر یا درک و دریافت آن‌ها توجه می‌کند.» (۱۳۹۵: ۱۰) هرمن راپاپورت در کتابی با عنوان *شیوه‌های نظریه‌های ادبی می‌نویسد*: «بینامتنیت در معنای کلی آن به تعامل پیچیده متون - تعاملی از یک ارجاع متقابل متنی - اشاره دارد که معانی را تعبیر و بازتعریف می‌کند.» (۲۰۱۱: ۸۳) از منظر باومن، «بینامتنیت جهت‌گیری رابطه‌ای یک متن به متن‌های دیگر است؛ آنچه ژنت از آن به تعالی متنی یاد می‌کند.» (۲۰۰۴: ۴) به نقل از کریستوا^۲، مکاریک نیز به تأثیر بینامتنیت بر تکثر متنی اشاره کرده و می‌گوید: «بینامتنیت، متن را می‌گشاید؛ بینامتنیت بازی بی‌پایان نشانه‌پردازی است و به انقلاب در زبان شاعرانه می‌انجامد.» (مکاریک ۱۳۸۵: ۷۴) در این وجه و در تعامل شبکه‌های متنی تعاملی متن دیگر هستند ای خودبسنده نیست، بلکه بافتاری از متون مختلف است؛ به قول بینامتنیت‌گرایان، همه متن، بینامتن است. با این باور، فرایند خلق در هیچ دورانی - چه متون نوشتاری و چه تصویری - فارغ از اقتباس نبوده؛ «داستان‌های اشعار، رمان‌ها، نمایشنامه‌ها، اپراها، نقاشی‌ها، آواها، حرکات موزون و تابلوهای زنده، دائماً از رسانه‌ای به رسانه‌ی دیگر و سپس دوباره به همان رسانه‌ی اول اقتباس می‌شدند.» (هاچن ۱۳۹۶: ۱) با درک این نوع اقتباس‌ها و تبیین

1. Zoonen

2. Julia kristeva

روابط بینامتنی می‌توان به شناخت عمیقی از متن دست یافت و لایه‌های متکثر معنایی آن را درک کرد. (نامورمطلق و حسن‌زاده ۱۴۰۱: ۱۸ و ۱۹)

چارچوب نظری

بینامتنیت بارتی

پس از کریستوا که واضح بینامتنیت و بینامتنیت کریستوایی بوده، رولان بارت از تأثیرگذاران حوزه بینامتنیت در همان نسل اول است. با وجود نقطه مشترک بنیادین نظریه‌های این دو صاحب‌نظر در کاربست بینامتنیت به مثابه کارکرد نظری در مخالفت نقد منابع مرسوم دوران، بارت در زمینه بینامتنیت چنان حائز اهمیت دانسته شده که وی را واضع نوعی بینامتنیت مجزا از کریستوایی با عنوان بینامتنیت بارتی می‌شناسند. بارت به مانند کریستوا همواره در تلاش بود تا مفهوم بینامتنیت مدنظرش را به گونه‌ای تفهیم کند تا دیگران تمایز جدی آن را با مفهوم تأثر و تأثیرپذیری بین متن‌ها درک کنند. بارت، به‌ویژه در نخستین یادداشت‌هایش در حوزه بینامتنیت، تأکید فراوان داشت که آنچه بینامتنیت قادر به تحقق آن در حوزه نقد متن است، بسیار فراتر از آن خواهد بود تا دست‌مایه‌ای باشد در جهت محدودسازی ظرفیت بالنده خود برای یافتن تأثیرگذاری و تأثیرپذیری متن‌ها بر هم و از یکدیگر، زیرا که در آن صورت بینامتنیت تنها در حد کمک به نقد منابع، که روش نقد کهنه شده و پژوهشی مربوط به گذشته است، متوقف می‌شود. (نامورمطلق ۱۳۹۰: ۱۷۹) این مهم دلیل موجه دیگری است تا رولان بارت را از هسته‌های مرکزی و بنیان‌گذار نقد نوین شناخت. پر واضح است که بارت با نحله فکری نوین به بینامتنیت و جایگاه مناسب آن در حوزه نقد هر گونه متن، نه تنها متن ادبی، با رویکردی نوین می‌اندیشید. این نحله فکری نوین باعث شد تا

بینامتنیت بارتی نسبت به کریستوایی صاحب شاخصه‌های ویژه و تفکیک یافته‌تری شود. تمایز قابل ملاحظه این دو رویکرد در دو مفهوم خلق و خوانش نهفته است. خلق از شاخص‌ترین مفاهیم بینامتنیت کریستوایی است. بینامتنیت کریستوایی در حیطه خود به خلق متن و آثار توجه مؤکد نشان می‌داد، در صورتی که شاخص استفاده بهینه از ظرفیت بینامتنیت بارتی در جهت خوانش آثار تعریف می‌شد. در بینامتنیت بارتی، تأکید بر خوانش، جدی‌ترین شاخصه متمایزکننده در این زمینه است. (آذر ۱۳۹۵: ۱۸) بر همین اساس بینامتنیت بارت را بینامتنیت خوانشی نیز موسوم کرده‌اند. بارت خوانش، فهم و ادراک هر متنی را براساس گذر از خوانش متن‌های پیشین می‌داند. با ارائه نظریه بینامتنیت خوانشی، بارت حوزه بینامتنیت نظری را در حوزه نوینی وارد می‌کند. حوزه نقد، حوزه نوین رویکرد بینامتنیت بعد از نظریه بینامتنیت خوانشی بارت است. به این ترتیب، با ورود بینامتنیت در حوزه نقد، این رویکرد در واکاوی، مطالعه و نقد آثار ادبی و هنری جایگاه ویژه و نوینی را بدست آورد.

بینامتنیت ژنی

لوران ژنی از شاخص‌ترین چهره‌های نسل دوم بینامتنیت محسوب می‌شود. نسل دوم بینامتنیت در زمره اصلاح‌گرایان بینامتنیت بر شمرده می‌شوند. ژنی پیشنهاد نوینی را در مورد بینامتنیت مطرح کرده که منجر به واکاوی عناصر متن پسین و پیشین در روابط بینامتنی متن‌ها می‌شود. این مورد تمایز قابل ملاحظه‌ای در نگرش بینامتنیت کریستوا - بارتی و ژنی محسوب شده، زیرا که قبل از ژنی - بارت و کریستوا - کاربست بینامتنیت را در جهت جست‌وجو و بازیابی رابطه عناصری میان متن‌های پسین، پیشین و بالعکس در نظر نداشتند. ژنی زمانی که از

بینامتنیت متمایز میان خود و گذشته از خود سخن به میان می‌آورد به وضوح به این موضوع اشاره دارد که بینامتنیت مدنظر وی تأکید بر بازجویی روابط عناصر متن‌ها خواهد داشت. این نکته کلیدی تمایز میان بینامتنیت ژنی، کریستوا و بارت خواهد بود. (نامورمطلق ۱۳۹۰: ۵۵) این نوآوری روش‌مند و با هدف، بینامتنیت ژنی را نسبت به بینامتنیت نسل اول در حوزه نظری صرف باقی نگذاشته و رفته رفته به رویکردی در جهت مطالعات کاربردی تبدیل کرد.

بینامتنیت ضعیف و قوی

از جمله پیشنهادهای ژنی در شناخت مطالعات روابط بینامتنی دو متن، جستار روابط عناصر متن‌ها می‌شود که منجر به پذیرش آن نوع روابط در تقسیم‌بندی نوین بینامتنیت در دو جایگاه بینامتنیت ضعیف و قوی است. به باور ژنی، حقیقت ادبی همان بینامتنیت متن‌ها است که از مجموعه متون و نوشتار متکثر، برساخت شده‌اند. وی معتقد است برای دریافت و درک آن مجموعه - بینامتنیت - بررسی جدی تمام اشکال، فرم‌ها و روابط پیوندساز مجموعه، یک الزام انکارناپذیر است. (ژنی ۱۹۸۱: ۶۱-۶۰) از منظر ژنی روابط بینامتنیت در میان متن‌ها به دو گونه قابل تمییز است. از این منظر ژنی معتقد بود گاهی بینامتنیت در سطح یک متن باقی مانده و گاهی در ژرف ساختار و مضمون متن نفوذ می‌کند. وی مورد نخست را بینامتنیت سطحی و دارای روابط بینامتنی ضعیف می‌داند. در این شناخت تقابلی، بینامتنیت نوع دوم بینامتنیت قوی خواهد بود. (سلیمی و رضائیان ۱۳۹۴: ۱۵۱) از منظر ژنی هر بازنمایی که در آن، تنها به مضمون مشترک تأکید شود، بینامتنیت ضعیف است؛ به عبارت روشن‌تر «چنانکه ارتباط بینامتنی در دو متن، در دو سطح

صورت و مضمون انجام گیرد، بینامتنیت قوی است، اما اگر این روابط در یک سطح (لایه) متوقف شود، بینامتنیت ضعیف تلقی می‌گردد.» (نامورمطلق ۱۳۹۴: ۱۹۳)

خلاصه داستان

رمان سووشون، از دریچه ذهن و نگاه قهرمان زن داستان، زری، روایت می‌شود. در نخستین فصل رمان، زری به همراه همسرش یوسف در مجلس عقدکنان حاکم فارس است. در همان فصل اول توأمان با توصیف مراسم عروسی، فضا و وضعیت سیاسی - اجتماعی دوران نیز از منظر زری تشریح می‌شود. با این وصف مشخص شده که زمان اتفاق رمان ابتدای دهه بیست شمسی (۱۳۲۰)، است. وقایع رمان از همان بدو امر حکایت از اوضاع نابه سامان جغرافیای محل اتفاق قصه (شهری واقع در فارس) دارد. ایران که سعی کرده از گزند جنگ جهانی بدور باشد، اکنون به اجبار وارد جنگ ناخواسته شده است. از چند نقطه از کشور ارتش روس و انگلستان نیروهای جنگی را وارد ایران کرده‌اند. ارتش انگلستان که از جنوب کشور وارد ایران شده است، در عمل به فارس (محل وقوع رمان) نیز مستولی شده و جنگ، بیماری، فضای ملتهب، استبداد، قحطی و غارت را به مردم و شهر تحمیل کرده است. اشغالگران برای آنکه اوضاع را به دست بگیرند، دست‌نشانده‌ای را انتخاب کرده و در سمت حاکم در فارس مستقر کرده‌اند. در این موقعیت قحطی مردم بومی شدید نیازمند آذوقه هستند، اما ارتش اشغالگر نیز تمام مایحتاج خود را در همین وضعیت از مردم چپاول، غارت یا طلب می‌کند. این اوضاع باعث چند دسته‌گی در میان تجار، خوانین و مردم نیز شده است. یوسف (شوهر زری)، از خان‌هایی به شمار رفته که در مقابل فروش و چپاول اموال و به‌ویژه آذوقه به اشغالگران ایستادگی کرده، در حالیکه بسیاری از تاجران و خوانین دیگر یا مایحتاج مردم را احتکار می‌کنند یا برای کسب سود - با وجود احتیاج شدید مردم بومی خود - به اشغالگران می‌فروشند. شخصیت و منش

یوسف و زری در همان مراسم عروسی نمایان شده است. یوسف انزجار و تنفر خود را از بوجود آوردگان وضعیت موجود نمی‌تواند مخفی کند. وی با گفتار، رفتار و برخورد بی‌پروایش به افسران انگلیسی، بزرگان و تجار خود فروخته - که مهمان عروسی هستند - می‌فهماند که تا چه حد از آن‌ها و این وضعیت منزجر است. البته که این رفتارها از سوی افسران اشغالگر خوش نیامده و با خشم و کژتابی آن‌ها همراه است. زری اما دائم در تلاش است تا یوسف را به آرامش و دوری از ایجاد جنجال ترغیب کند. این روند وجه مسالمت‌جو بودن شخصیت نخست زن رمان - زری - را به وضوح به تصویر می‌کشد.

روند رمان به معرفی شخصیت‌ها و وجوه شخصیت‌های فرعی می‌گذرد تا آنجا که دو اتفاق حول شخصیت‌های اصلی رمان - یوسف و زری - خواننده را به نقطه اوج در داستان رهنمون می‌کند؛ نخست، ملاقات میان ملک رستم و ملک سهراب - از خان‌های قشقای - با یوسف، در خانه یوسف، بوده که به جهت راضی کردن یوسف برای خرید آذوقه و فروش آن‌ها به ارتش انگلیس است. در اینجا یوسف با وجود آنکه ایشان قصدشان را ایجاد درآمد برای خرید سلاح و کمک مالی برای براندازی دولت مرکزی اعلام می‌کنند، هرگز حاضر به این کار نمی‌شود. از دیگر سو، در فصل بعد و در غیبت یوسف، نمایندگان از جانب حاکم به خانه یوسف می‌آیند تا اسب خسرو (پسر یوسف) را برای دختر حاکم ببرند. در این مواجهه، زری پس از کمی مقاومت، به تسلیم تن در می‌دهد و اسب را به خانه حاکم گسیل می‌کند.

در ادامه داستان، شاهد شورش مسلحانه ملک سهراب و ملک رستم بر علیه دولت مرکزی هستیم که با کمک سلاح‌های انگلیسی صورت می‌دهند و زمینه را برای اقدامات بعدی بیگانگان در خاک ایران آماده می‌کنند. در فصل بعدی، یوسف، با افسری زخمی به خانه بازمی‌گردد و از شیوع تیفوس در روستاها خبر می‌دهد. زری، در خواب‌هایش، یوسف را در هیئت سیاوشی دیگر می‌بیند و عاقبت نیز روزی با جسد او مواجه می‌شود. زری، به یاد می‌آورد که روزی زنی

س ۲۰- ش ۷۵- تابستان ۱۴۰۳ — تأثیر روابط بینامتنی رمان سووشون در جلب مشارکت ... / ۲۹

ایلیاتی برایش از مراسم سووشون (سوغ سیاوش) گفته بوده است. فصل پایانی رمان، به توصیف مراسم تشییع پیکر یوسف اختصاص دارد که به تظاهرات مردم علیه حکومت می‌انجامد. یوسف را شبانه به خاک می‌سپارند. (دانشور ۱۳۴۸؛ میرعابدینی ۱۳۶۹: ۸۱-۷۶؛ رئیسی سرحدی و همکاران، ۱۳۹۷: ۷۹؛ ذباح و همکاران ۱۴۰۰: ۱۵)

اما بهره‌گیری سیمین دانشور از اسطوره سیاوش، چنانچه در ادامه خواهد آمد، به صرف استفاده از نام‌ها، نشانه‌ها و برخی یادآوری‌ها و تشابهات لفظی نظیر سووشون، سیاوش، سوگ سیاوش و غیره خلاصه نمی‌شود. سیمین دانشور که در سال‌های نگارش این رمان، همچون بسیاری از روشنفکران زمان خود، در حال و هوایی سرشار از امید و آرزوی دستیابی به دموکراسی و رهایی ایران از بند سلطنت به سر می‌برده است، در نگارش رمان خود، از طریق رجوع مستقیم به شاهنامه فردوسی و اسطوره سیاوش، ضمن یادآوری چند و چون یکی از تلخ‌ترین دوره‌های تاریخ معاصر ایران، که به دوران استعمار مدرن شهرت دارد و افشای برخی عوامل اقتصادی و فرهنگی مؤثر در استمرار حکومت خودکامه و استعمار، از طریق رجوع به اساطیر و یادآوری روایت‌ها، آئین‌ها، مفاهیم و شخصیت‌های ملی، به نوعی، نگرش سیاسی - اجتماعی و جامعه‌شناختی بخش روشنفکری جامعه‌ی زمان خود در قبال تحولات انقلابی آینده را در قالب رمان به تصویر می‌کشد.

کاربست بینامتنی اسطوره سیاوش در نگارش اثر

چنانچه ملاحظه شد، دانشور، در خلق و نگارش سووشون، آشکارا از اسطوره سیاوش بهره برده است. اما رابطه بینامتنی داستان سیاوش، در سووشون، نه در محدوده نام‌ها و نشانه‌ها بلکه در محتوا و مضمون، مناسبات و روابط میان اشخاص داستان و حتی به‌نوعی در ساختار اثر نیز قابل ردیابی است. چنانکه

می‌دانیم، در شاهنامه فردوسی، سیاوش فرزند کیکاوس است که در اثر تهمت نامادری خود یعنی سودابه، مبنی بر میل جنسی سیاوش به او، برای دفاع از حیثیت خود، حاضر به عبور از میان آتش می‌شود. سیاوش از آزمون آتش سربلند بیرون می‌آید و پاکدامنی‌اش به اثبات می‌رسد. (معرک‌نژاد ۱۳۹۳: ۳۲۸) همو در ادامه می‌افزاید: سیاوش پس از چندی با سپاهش، با همراهی رستم، به جنگ افراسیاب می‌رود، افراسیاب شکست می‌خورد و صلح می‌خواهد. سیاوش خبر به کیکاووس می‌فرستد اما کیکاووس به این کار تن در نمی‌دهد و در نامه‌ای سیاوش را سرزنش می‌کند. سیاوش رنجیده خاطر، به توران پناه می‌برد. افراسیاب و پیران، مقدم او را گرامی می‌دارند و دختران خود، فرنگیس و جریره را به ازدواج سیاوش در می‌آورند. (همانجا) حاصل ازدواج سیاوش با فرنگیس، دختر افراسیاب، کیخسرو است. پس از آن، سیاوش به ختن می‌رود و سیاوشگرد (گنگ دژ) را بنا می‌کند. سرانجام ناموران توران، به‌ویژه گرسیورز، بر او رشک می‌برند و افراسیاب را به کشتن او تحریض می‌کنند. افراسیاب فرمان قتل سیاوش را صادر می‌کند. سفارش می‌کند خون او بر زمین نریزد. تشت طلا می‌آورند، اما عاقبت قطره‌ای از خون سیاوش بر زمین می‌چکد. (همانجا) از محل ریزش خون سیاوش بر زمین، گیاهی مشهور به فرسیاوشان از زمین می‌روید که نمادی از تولد دوباره سیاوش است:

«گیاهی بر آمد همانکه ز خون بدانجا که آن طشت کردش نگون
گیا را دهم من کنونت نشان که خوانی همی فر سیاوشان»
(فردوسی ۱۳۷۹: ۱۴۲)

به روایت رستگارفسایی (۱۳۷۹: ۵۸۲-۵۷۷) بعد از مرگ سیاوش و پس از جنگ‌های متمادی، عاقبت نیز کیخسرو، فرزند سیاوش، با کشتن افراسیاب انتقام خون پدر خود را باز می‌ستاند. در این نبردها، کیخسرو از اسب محبوب سیاوش که بهزاد (شبرنگ بهزاد) نام دارد و به رسم میراث به او رسیده است، بهره می‌برد. با این تفاسیر، عناصر اصلی اسطوره سیاوش این‌گونه قابل تفکیک است:

الف: تهمت میل جنسی به زن پدر (زنا با محارم)

شرح آن پیش‌تر رفت.

ب: قحطی و تلاش برای قحطی‌زدایی

معرک‌نژاد (۱۳۹۳: ۳۳۹، ۳۳۸، ۳۳۴) در پژوهش اسطوره‌پردازانه خود این موضوع را چنین تفسیر کرده است: سیاوش، در کنش باروری و کشاورزی قرار می‌گیرد؛ زیرا آتش، نماد پاییز و زنده بیرون آمدن سیاوش، نماد گذشتن از پاییز و رویش دوباره در بهار است، آن‌گونه که در فصلی از سال، باران متوقف می‌شود، گیاهان و دانه‌ها بر خاک می‌افتند و مجدد در فصل بارش، گیاهان سر از خاک بر می‌آورند و زندگی نو را آغاز می‌کنند. روایت سیاوش، با توجه به آیین کشاورزی و تسلسل مرگ و زایش، معرف موضوع اساطیری حیات مجدد خدای برکت و ... به عبارت دیگر، از میان رفتن قحطی و بی‌حاصلی رمزگشایی شده است.

ج: تولد دوباره

از طریق ۱- رویش گیاه از محل ریختن خون سیاوش بر زمین؛ ۲- ادامه زندگی سیاوش در فرزند پسرش کیخسرو.

د: پیوستگی با توت‌م اسب

سیاوش را می‌توان مرد سیاه یا قهرمان سیاه معنا کرد. سیاوش، نخست به معنی اسب نر سیاه و سپس به معنای دارنده‌ی اسب نر سیاه (سوار- شاه) آمده است؛ به گونه‌ای دیگر، نام او سیاورشن *syavarsan* و مرکب از *siya* به معنای سیاه و *varsan* به معنای اسب نر است و قابل تصور است که چرا نام او سیاه‌سپ *syavaspa* شده است، یعنی نه از واژه اسب *aspa* بلکه از *varsan* ساخته شده است. سیاوش در آغاز اسب و سپس سوار است و جنبه‌ی صرفاً تحولی از اسب به سوار، از سوار به شاه و از شاه به خدا است. (معرک‌نژاد ۱۳۹۳: ۳۳۳ و ۳۳۲)

اگر نه تمامی، اما برحسب ضرورت‌های زمانی و داستانی، بخش قابل توجه از عناصر پیش‌گفته، به درجات و به صور گوناگون در رمان سووشون قابل ردیابی است. در ادامه به نشانه‌هایی از حضور این عناصر در متن سووشون، که حاکی از ارتباط بینانشانه‌ای و بینامتنی این رمان با اسطوره سیاهش است، اشاره خواهد شد، اما پیش از آن باید به این نکته اشاره شود که این ارتباط، در وهله‌ی اول، حاصل بهره‌گیری هدفمند سیمین دانشور از نام‌های اسطوره‌ای در نامگذاری شخصیت‌های رمان است.

انتخاب اسامی خسرو (نام پسر یوسف) و سودابه (نام زن پدر یوسف)، بر محوریت داستان سیاوش در خلق و نگارش رمان سووشون دلالت دارد. این نوع انتخاب، نشانه‌ی توجه مستقیم سیمین دانشور را، به شاهنامه و داستان سیاوش در جریان نگارش رمان سووشون آشکار می‌کند.

تشابه معنایی نام اسب خسرو (سحر) با نام اسب سیاوش (شبرنگ بهزاد) و انتخاب نام یوسف برای قهرمان اصلی رمان که داستان او نیز همانند داستان سیاوش، حکایت حیات دوباره است، بر این رویکرد محوری تأکید می‌گذارد. به جاست روابط بینانشانه‌ای اسطوره سیاوش و رمان سووشون را در زیرعنوان حضور لفظی و مضمون‌شناختی اسطوره سیاوش در سووشون به این شرح خلاصه کرد:

حضور لفظی و مضمون‌شناختی عناصر اسطوره سیاوش در اثر

الف: تهمت تمایل جنسی به زن پدر

این مسئله گستردگی چندانی در رمان ندارد و تنها یک‌بار، آن هم در اشاره‌ای کوتاه از زبان سودابه، زن پدر یوسف مطرح می‌شود. وی ظاهراً رقصه‌ای هندی

بوده که حاج آقا (پدر یوسف) همه دارایی‌هایش را خرج (او) کرده است. (دانشور ۱۳۴۸: ۲۵) البته در اینجا به هیچ وجه اشاره‌ای به میل یوسف به این زن نمی‌شود و در این رابطه، ارتباط بینامتنی رمان با اسطوره، صرفاً به تشابه لفظی محدود می‌شود.

ب: مسئله‌ی برکت‌زایی و قحطی‌زدایی

در اسطوره‌ی سیاوش مسئله‌ی رویش و برکت‌زایی به شکلی نمادین و غیرمستقیم بیان می‌شود. در اسطوره، خویشکاری و نقش قهرمان در زایش دوباره طبیعت و قحطی‌زدایی از طریق رویش مجدد او در هیئت گیاه فرسیاوشان بیان می‌شود. به علاوه باید بخاطر داشت که این اسطوره، در ژرف ساخت معناشناختی خود در اصل، بیانگر تولد دوباره‌ی یک خدای گیاهی است و می‌دانیم که گیاه نیز خود، نمادی از برکت و فراوانی است. اما در رمان سووشون، از همان آغاز، از حساسیت یوسف نسبت به نان (گندم) و کمبود آن در شهر سخن به میان می‌آید: آن روز عقد کنان دختر حاکم بود. نانوایان با هم شور کرده بودند و نان سنگکی پخته بودند که نظیرش را تا آن وقت هیچ کس ندیده بود... یوسف تا چشمش به نان افتاد، گفت: گوساله‌ها! چطور دست میرغضب‌شان را می‌بوسند! چه نعمتی حرام شده و آن هم در چه موقعی! (دانشور ۱۳۴۸: ۶ و ۷) در ادامه داستان نیز متوجه می‌شویم که یوسف با درخواست برادر خود خان کاکا از خوانین سر سپرده حاکم، مبنی بر فروش غله به انگلیسی‌ها مخالفت می‌کند:

«خان کاکا آهسته گفت: داداش بیخود لج می‌کنی. هرچه باشد اینها مهمان ما هستند. همیشه که اینجا نمی‌مانند... یوسف گفت: مهمان ناخوانده بودنشان تازگی ندارد خان کاکا... از همه بدتر احساس حقارتی است که دامنگیر همه‌تان شده... همه‌تان را در یک چشم بهم زدن کردند دلال و پادو و دیلماج خودشان. بگذار لااقل یک نفر جلو آن‌ها بایستد تا توی دلشان بگویند: خوب آخرش یک مرد هم دیدیم. خان کاکا... گفت: جانم عزیزم، تو جوانی و نمی‌فهمی. با این کله‌شقی با جان خودت بازی می‌کنی و برای همه‌مان دردسر می‌تراشی. آخر آن‌ها هم باید قشون به این بزرگی را نان بدهند. خودت که می‌دانی نمی‌شود قشون به این

بزرگی را گرسنه نگهداشت... یوسف بتلخی گفت: اما رعیت مرا می‌شود...
همشهری‌های مرا می‌شود گرسنه نگهداشت...» (دانشور ۱۳۴۸: ۱۶)

اوج این خویشکاری آنجاست که یوسف، درست پیش از مرگ، با دست خویش مهر و موم انبارها را می‌شکند و بنشن و خرما و آردها را میان دهاتی‌ها تقسیم می‌کند (همان: ۲۴۸) و سرانجام، جان خود را بر سر تقسیم‌گندم میان دهاتی‌ها و امتناع از فروختن آن به انگلیسی‌ها می‌گذارد. (همان: ۲۵۰) در این ویژگی رفتاری، یوسف سووشون، با حضرت یوسف و تلاش او برای مقابله با قحطی هفت ساله‌ی مصر، ارتباط بینامتنی مشهودتری می‌یابد تا سیاوش اسطوره‌ای و تردیدی نیست که این مهم، از نظر نویسنده‌ی رمان نیز به هیچ وجه پنهان نبوده است.

ج: تولد دوباره

۱) از طریق رویش گیاه از محل ریختن خون سیاوش بر زمین:

در شاهنامه، در شرح ماجرای کشته‌شدن سیاوش آمده است:

«گیاهی برآمد همانکه ز خون	بدانجا که آن طشت شد سرنگون
بساعت گیاهی از آن خون برست	جز ایزد که داند که آن چون برست
گیا را دهم من کنونت نشان	که خونی همی خون اسیاوشان
بسی فایده خلق را هست آزوی	که هست آن گیا اصلش از خون اوی»

(فردوسی ۱۳۷۹: ۱۴۲)

و به این ترتیب، سیاوش برای ایرانیان به اسطوره‌ی مرگ و زندگی و پژمردن و بهار کردن، که نمونه‌هایی در آیین‌های دیگر هم دارد (حصوری ۱۳۷۸: ۴۴)، تبدیل می‌شود؛ نمونه‌هایی که به دفعات، در حوزه‌های مختلف هنری بازتولید شده و در هر دوره‌ای رنگ و لعاب زمانه‌ی خودش را می‌گیرد. نمونه‌هایی از این دست، با الگو شدن، متولد و با تکرار شدن، زندگی کرده و به اندیشه‌ی بهمن نامور مطلق، از آن‌ها می‌توان به‌عنوان اسطوره - متن یاد کرد. (معرکزاد ۱۳۹۳: ۳۲۵) در این داستان، خزان کامل (مرگ سیاوش) و بهار پس از آن (تولد کیخسرو) و نیز رفتن سیاوش به درون آتش (به نشانه خزان) و زنده بیرون آمدن او (به نشانه بهار)

س ۲۰- ۷۵- تابستان ۱۴۰۳ ——— تأثیر روابط بینامتنی رمان سووشون در جلب مشارکت ... / ۳۵

دیده می‌شود. (عرفانی بیضایی و جوادی ۱۳۹۶: ۶۲ به نقل از الیاده ۱۳۷۲: ۲۶۰؛ حصوری ۱۳۷۸: ۴۴)

در سووشون می‌خوانیم: زری می‌دانست که می‌خواهند نعش شوهرش را در حوضِ باغ بشویند. می‌دانست همین شبانه، زیر آب حوض را خواهند کشید و آب حوض را به باغچه‌ها هدایت خواهند کرد و آبی که جسد شوهرش را شسته و خون‌های خشک را پاک کرده، درخت‌ها را آبیاری خواهد کرد (دانشور ۱۳۴۸: ۲۴۸)، او در خواب می‌بیند که درخت عجیبی در باغشان روییده و غلام با آب پاش کوچکی، دارد خون، پای درخت می‌ریزد (همان: ۲۵۲) و در پایان کتاب نیز، خیرنگار ایرلندی، مک ماهون که در مبارزه با دشمن واحد، یعنی انگلستان، همدرد و دوست یوسف و زری است، برای تسلی خاطر زری نامه‌ای برایش می‌نویسد: گریه نکن خواهرم. در خانه‌ات درختی خواهد روید و درخت‌هایی در شهرت و بسیار درختان در سرزمینت و باد پیغام هر درخت را به درخت دیگر خواهد رسانید و درخت‌ها از باد خواهند پرسید: در راه که می‌آمدی سحر را ندیدی؟ (همان: ۳۰۴)

۲) از طریق تولد فرزند پسر:

در شاهنامه، درباره تولد کیخسرو آمده است:

«شبی قیروگون ماه پنهان شده	بخواب اندرون مرغ و دام و دده
چنان دید سالار پیران بخواب	که شمعی بر افروختی زآفتاب
سیاوش بدان شمع تیغی بدست	باواز گفستی نشاید نشست
ازاین خواب نوشین سرآزاد کن	ز فرجام گیتی یکی یاد کن
که روز نو آئین و جشن نو است	شب زادن شاه کیخسروست»
	(فردوسی ۱۳۷۹: ۱۴۳)

در اساطیر ایران، بازگشت خدای نباتی به صورت کیخسرو درمی‌آید. سیاوش می‌میرد و بعد، فرزندش کیخسرو بر می‌گردد و برکت و نعمت و استقلال می‌آورد و افراسیاب را که دیو خشکی است از بین می‌برد؛ (بهار ۱۳۷۷: ۲۶۶) در رمان سووشون نیز یوسف، پسری دارد به نام خسرو که اگر چه در رویدادهای

رمان نقش چندانی ندارد اما وجود مؤثری دارد و از خلال نشانه‌هایی چند در می‌یابیم که در آینده، جای پدر را خواهد گرفت و به رسم کیخسرو در شاهنامه، کین پدر را خواهد ستاند. یوسف در همان اوایل رمان، که گویی از شهادت خود با خبر است، خطاب به خسرو می‌گوید: پسر، اگر من نتوانستم تو خواهی توانست (دانشور ۱۳۴۸: ۲۴۸) و در اواخر رمان نیز، پس از کشته‌شدن یوسف، یکی از شخصیت‌های مثبت داستان به نام دکتر عبدالله خان، خطاب به زری می‌گوید: تبریک می‌گویم. پسر به این باهوشی می‌تواند جای پدر را برای شما بگیرد. (همان: ۲۸۲)

د: ارتباط بینافرهنگی با توت‌اسب:

در پژوهش‌های اسطوره‌ای، بنابر شواهدی متقن آورده‌اند که سیاوش نام اسب بوده و از آنجا که آثار آن مخصوصاً در آیین تدفین مردگان بارزتر است، به اعتقادی توت‌میک تعلق دارد؛ (حصوری ۱۳۷۸: ۲۹) در شاهنامه، نام اسب سیاوش شبرنگ بهزاد است و چنانچه گفته شد به یاری همین اسب است که سیاوش از آزمون آتش سربلند بیرون می‌آید. این اسب، پس از مرگ سیاوش به کیخسرو می‌رسد. در رمان سووشون نیز، اسب حضوری پر رنگ دارد. یوسف، قهرمان رمان، مادیانی دارد که کره آن با نام نمادین سحر، در اختیار پسر او خسرو است. سحر علاوه بر تداعی مفاهیم روشنائی و پیروزی، تیرگی و سیاهی را نیز به ذهن متبادر می‌کند. خسرو و سحر به شدت به یکدیگر وابسته‌اند و در اثبات آن همین بس که عمه خسرو، زمانی که خان کاکا، برادر خود فروخته و سر سپرده یوسف به خان حاکم، با پیغام دختر حاکم مبنی بر علاقه‌اش به سحر و تقاضای خرید آن به خانه یوسف می‌آید، عمه خسرو با ناراحتی به او می‌گوید: شما نگفتی جان این پسر هست و جان این اسب؟ (دانشور ۱۳۴۸: ۵۷) و در نهایت نیز، از آنجایی که دل‌بستگی میان این دو، دوسویه است، اسب، بعد از ترساندن دختر حاکم، نزد صاحب خود بازمی‌گردد. (همان: ۱۴۴)

س ۲۰- ۷۵- تابستان ۱۴۰۳ — تأثیر روابط بینامتنی رمان سووشون در جلب مشارکت /... ۳۷

جدول شماره ۱، ۱۵ مؤلفه بینامتنی سووشون و داستان اسطوره‌ای سیاوش را از منظر سطح و گونه ارتباطی جمع‌بندی می‌کند.

جدول شماره ۱: مؤلفه‌های بینامتنیت رمان سووشون و اسطوره سیاوش

ردیف	سووشون	داستان سیاوش	مؤلفه بینامتنی	سطح و گونه ارتباط بینامتنی
۱	سووشون	سیاوشان	عنوان اثر	ارتباط صریح و صورتی مستقیم
۲	خسرو (فرزند یوسف) سودابه (زن پدر یوسف) سهراب و رستم	خسرو، سودابه، رستم و سهراب نام‌های اسطوره‌ای آشنا در شاهنامه	شاخص نام شخصیت‌ها در ایجاد رابطه بینامتنی	ارتباط صریح و صورتی مستقیم
۳	یوسف	سیاوش در شاهنامه	شخصیت اصلی مرد/ قهرمان داستان رابطه در شخصیت، طبقه اجتماعی، مرام، سرگذشت، عاقبت	ارتباط مضمون و محتوا غیر مستقیم
۴	سحر (نام اسب خسرو)	شبرنگ بهزاد (نام اسب سیاوش)	شاخص نام اسب	ارتباط در معنا، لفظ و مضمون مستقیم
۵	تهمت میل جنسی داشتن به زن پدر	تهمت به سیاوش در مورد میل جنسی به زن پدر	زنای با محارم	حضور لفظی، محتوا - مضمون غیر مستقیم
۶	نان، گندم و آذوقه مفاهیم برکت از ابتدا تا انتهای رمان قحطی مطرح است	حضور مستقیم قحطی و نمادین برکت در داستان سیاوش شاهنامه	برکت‌زایی و قحطی	حضور در مضمون و محتوا مستقیم
۷	گذر و شصت و شوی در آب	گذر از آتش و اثبات پاکی	اثبات پاکی با گذر از مظاهر پاکی	مضمون و محتوا مستقیم
۸	داستان یوسف (حیات و زایش دوباره) خون شسته شده پای درختان زایش گیاه از خون؛ فرسیاوشان؛ حیات نباتی بوجود آورده؛ ادامه حیات یوسف در وجود فرزند پسرش	سیاوش در اسطوره ایرانی نماد مرگ و زندگی؛ ادامه حیات سیاوش در کیخسرو فرزند ذکورش	تولد و زایش دوباره	مضمون و محتوا مستقیم

حضور بینامتنی و بینافرهنگی در سطح و مضمون مستقیم	پیوستگی با توت‌م اسب	شبرنگ (نام اسب سیاوش) نقش بالنده اسب سیاوش در زندگی، آزمون و ادامه حیات دوباره سیاوش اسطوره‌ای	سحر (نام اسب خسرو) حضور معنادار سحر در تحقق رمان حضور اسب در مرگ یوسف	۹
در سطح و مضمون مستقیم	مرگ تلخ قهرمان مرد با حقانیت و به حق	کشته شدن مظلومانه سیاوش در انتهای داستان	کشتن مظلومانه یوسف در انتهای رمان	۱۰
در سطح و مضمون مستقیم	آیین بر مرگ قهرمان	آیین سیاوشان در داستان سیاوش	آیین سووشون	۱۱
در سطح و صریح مستقیم	آیین سوگ و رستاخیز مجدد	آیین نمادین ایرانیان بر مرگ و حیات دوباره سیاوش اسطوره‌ای	مراسم آیینی بر مرگ یوسف و ادامه حیاتش	۱۲
در مضمون و محتوا غیر مستقیم	توت‌م گیاهی	تداوم حیات کیانی از خون سیاوش	تداوم حیات نباتی در درختان با خون یوسف	۱۳
در مضمون و محتوا غیر مستقیم	سمبل توت‌م گیاهی	حضور نمادین گیاه در داستان	حضور نمادین درختان در رمان	۱۴
در سطح، مضمون و محتوا مستقیم و غیر مستقیم	تقابل شخصیت دو جنس مخالف	سیاوش و سودابه	یوسف و زری	۱۵

بحث و بررسی پژوهش

رمان سووشون، در سال ۱۳۴۸ منتشر شده است. این سال برابر با سال مرگ آل احمد است. به نظر می‌رسد سیمین دانشور، در زمان نگارش این رمان و مدتی پیش از مرگ همسرش، به نوعی پیش‌گویی سیاسی دست زده است و به همین جهت هم، به‌عنوان یک نویسنده‌ی حساس به مسایل اجتماعی، به یکی از اسطوره - متن‌ها^۱ یا الگوهای اسطوره‌ای (نامور مطلق ۱۳۹۲: ۵۰۸) ایرانی یعنی شاهنامه، رجوع کرده و یکی از معنادارترین آن‌ها برای خواننده ایرانی یعنی سیاوش را که مظهر انقلاب و دگرگونی و نوزایی است، مبنای طرح داستانی خود

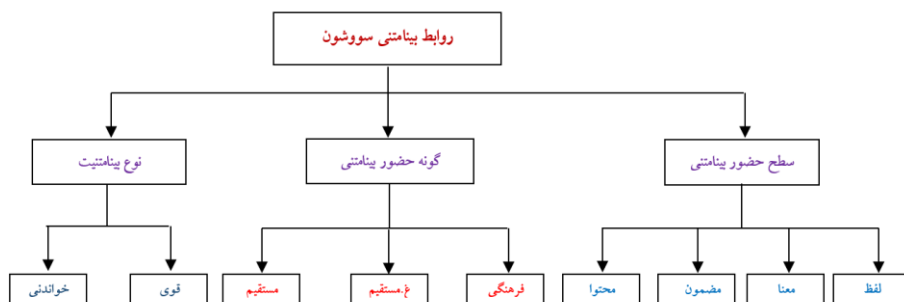
قرارداده است. فضای سیاسی - اجتماعی دههٔ چهل و احساس نیاز دانشور به ظهور یک قهرمان، در آن مقطع تاریخی، نقش تعیین‌کننده‌ای در خلق شخصیت یوسف داشته است. به همین دلیل هم دانشور، در تقابل میان زری و یوسف، شخصیت کنشگر یوسف را تا حد یک قهرمان اسطوره‌ای بالا برده است. به علاوه، زیرساخت اسطوره‌ای این رمان نیز که مبتنی بر ماجرای تولد دوبارهٔ یک شخصیت مذکر خودبسنده از نظر زاینده‌گی است و از طریق انطباق زندگی یوسف با سیاوش حاصل شده است، در جهت تقویت جنبه‌های اسطوره‌ای شخصیت یوسف کاملاً مؤثر افتاده است. به این ترتیب، به نظر می‌رسد دانشور، با آگاهی از ویژگی فرهنگ ایرانی که از فرهنگ‌های اسطوره - متن‌ساز به‌شمار می‌رود (همانجا)، در نگارش سووشون از شاهنامه و داستان سیاوش، این اسطورهٔ آشنا برای ایرانیان که مظهر باورها و آرزوهای ملی آنان است، آگاهانه بهره برده و از آن به تعبیر بارت یک متن خواندنی^۱ تمام عیار (بارت ۱۳۹۴: ۱۴) فراهم کرده است، متنی که به عقیده‌ی بارت، خواننده را به سوی یک معنای واحد رهنمون می‌کند. (آلن ۱۳۸۰: ۱۱۷) در چنین متنی وظیفه‌ی خواننده، پی‌گیری سیر خطی قصه تا رسیدن به حقیقت - حقیقتی که جای گرفته در پس رخدادهای روایت شده فرض می‌شود - بوده (همانجا) است. در واقع، چنین متن‌هایی هیچ نقشی برای خواننده جز پیگیری روند رویدادها برای کشف حقیقتی که نویسنده برایش رقم زده و در پایان متن نیز آن را برای او فاش خواهد کرد قائل نیستند؛ سؤال مطرح در اینجا این خواهد بود که بنا بر تحلیل انجام شده و رویکرد انتخابی مؤلف - حضور بینامتنی و فرهنگی قوی یک فرهنگ کهن در ساخت و پرداخت همهٔ اجزای یک داستان - تلقی نقد نوین از نوع آن بینامتنیت و دستاورد اثر برای

مخاطب چگونه است؟ با توجه به تقسیم‌بندی لوران ژنی در مورد انواع بینامتنیت، این رابطه بینامتنی را در مقابل بینامتنیت ضعیف باید دانست. بر اساس نظریه‌های کاربردی ژنی در حوزه بینامتنیت، مراتبی در بینامتنیت وجود دارد که بر پایه میزان و چگونگی ارتباط دو متن سنجیده می‌شود. (نامورمطلق ۱۳۹۴: ۱۸۹ و ۱۹۳) به عقیده وی زمانی که ارتباط دو متن تا عمق مضامین گسترش پیدا نکرده باشد، بینامتنیت ضعیف و زمانی که ارتباط، دست کم از دو جنبه‌ی صوری و مضمونی برقرار باشد، بینامتنیت قوی اتفاق افتاده است. دومین سؤال این که، آیا مبنای عملی چنین رویکردی به ادبیات و داستان، دستیابی به یک متن کلاسیک یا آرمانی با هدف پاسخ‌گویی به انتظاراتی مخاطب نبوده است؟ متنی مملو از مدلول‌های روشن و آشنا برای مخاطب که به گفته‌ی بارت هیچ انتظاری از خواننده جز مصرف داده‌های خود ندارد. بارت (۱۳۹۴: ۱۴) مخاطب این ادبیات را این‌گونه توصیف می‌کند: چنین خواننده‌ای در نوعی رخوت، التزام و به بیان دیگر، جدیت غوطه‌ور است؛ به جای آن که خود در این بازی شرکت کند و تمام و کمال از سحر و افسون دال‌ها بهره‌مند شود و از لذت نوشتار لبریز گردد، تنها از آزادی ناچیز دریافت یا امتناع متن برخوردار است. به عبارت دیگر، به نظر وی، چنین متن‌هایی متن خواندنی هستند، متنی که تنها می‌تواند خوانده شود و نه نوشته (همان: ۱۵) و می‌افزاید: این‌گونه است که تمامی متون خواندنی را کلاسیک می‌نامیم (همانجا)؛ متن‌هایی که در آن‌ها فضای معناشناختی به فضای هرمنوتیک چسبیده است: واقعیت آن است که همواره حقیقتی ژرف یا نهایی در چشم‌انداز متن کلاسیک نهفته است و منظور از ژرف، آن چیزی است که در انتها کشف می‌شود؛ (همان: ۲۲۵) متن‌هایی که همیشه، محتوایشان، چون حقایقی از پیش گفته

س ۲۰- ۷۵- تابستان ۱۴۰۳ — تأثیر روابط بینامتنی رمان سووشون در جلب مشارکت ... / ۴۱
 و دانسته پذیرفته می‌شوند بی‌آنکه دست‌آوردی برای ذهن خواننده داشته باشند و
 او را به جهانی تازه هدایت کنند.

نتیجه

با بذل توجه به داده‌های نمودار شماره ۱، به مثابه حاصل پژوهش، قابل درک است که حضور بینامتنی قوی اسطوره‌سیاوش، علاوه بر عنوان رمان، در تمامی سطوح شکلی، محتوایی و مضمونی اثر ادبی مطالعه شده از دانشور کاملاً مشهود و قابل ردیابی است، به همین دلیل هم مخاطب، در مواجهه با آن اثربجای اینکه خود، در بازی متن شرکت کند و تمام و کمال از سحر و افسون دال‌ها بهره‌مند شده و از لذت نوشتار لبریز گردد، تنها از آزادی ناچیز دریافت یا امتناع متن برخوردار است. به عبارت دیگر، حضور بینامتنی قوی این اسطوره آشنا و عجیب شده با فرهنگ مخاطب، در تمامی شئون متن، امکان هر گونه مشارکت را از مخاطب سلب کرده و برخلاف نیت نویسنده، او را به یک خواننده‌ی صرف یا مصرف‌کننده‌ی ساده تقلیل می‌دهد. این فرآیند در مورد کاربرست پیش‌متن‌های دیگر در رمان، از جمله روایت‌های مذهبی، نیز قابل استناد است.



نمودار شماره ۱: تحلیل سطح، گونه و نوع بینامتنیت در رمان سووشون

نتیجه مطالعه به روشنی نشان می‌دهد که نوع کاربرست بینامتنیت قوی در

سووشون از این اثر یک متن کلاسیک خواندنی را بوجود آورده است. سووشون ضمن اینکه از الگوی یک متن کلاسیک پیروی می‌کند، حضور عناصر بینامتنیت خود را نیز در همان رسته برگزیده است. این گزینش و حضور، در فرآیند جلب مشارکت مخاطب در خوانش رمان سووشون به مثابه یک متن کلاسیک خواندنی، تأثیرگذار است. مخاطب، داستان سووشون را به واسطه عناصر بینامتنی اسطوره‌ای - کلاسیک آن، که نقش فزاینده فرهنگی - همذات‌پندارانه دارد، می‌پذیرد بی‌آنکه هیچ تعقل و ادراکی در این پذیرش و مشارکت داشته باشد. در مواجهه با رمان سووشون مخاطب بیشتر مطیع، پذیرا و همراه احساسی با داستان و شخصیت‌ها است. به عبارتی خوانش رمان سووشون توسط مخاطب نیز همان‌گونه خواهد بود که خواسته‌ی نویسنده است. دریافت، ادراک و خوانش متن سووشون بدور از ذهن فعال، معقول، متفکر و برسازنده مخاطب صورت می‌پذیرد. در مجموع و از سویی، با حضور بینامتنیت قوی در همه سطوح اثر، انتظار سطح متغیر مشارکت و خوانش از مخاطب سووشون سلب شده و مخاطب در جهان محصورِ برساخته اثر، از عناصر بینامتنی قوی فرهنگی - اسطوره‌ای آشنا، زیسته و مسحور هدایت می‌شود.

کتابنامه

- آلن، گراهام، ۱۳۸۰. بینامتنیت. ترجمه پیام یزدانجو. تهران: مرکز.
- آذر، اسماعیل، ۱۳۹۵. تحلیلی بر نظریه‌های بینامتنیت ژنتی. پژوهش‌های نقد ادبی و سبک‌شناسی. دوره ۲۴، ش ۳. صص ۳۱-۱۱.
- الیاده، میرچا، ۱۳۷۲. رساله در تاریخ ادیان. ترجمه جلال ستاری. تهران: سروش.
- بارت، رولان، ۱۳۹۴. اس/زد. ترجمه سپیده شکری‌پوری. تهران: افراز.
- بهار، مهرداد، ۱۳۷۷. از اسطوره تا تاریخ. به کوشش ابوالقاسم اسماعیل‌پور. تهران: چشمه.

س ۲۰-ش ۷۵-تابستان ۱۴۰۳ — تأثیر روابط بینامتنی رمان سووشون در جلب مشارکت .../۴۳

پاینده، حسین، ۱۳۹۷. خوانش متن به شیوه تاریخ‌نگاران نوین (تحلیل گفتمان‌های سووشون). فصلنامه انجمن ایرانی مطالعات فرهنگی و ارتباطات، س ۱۴، ش ۵۳. صص ۳۹-۱۰.

سلیمی کوچی، ابراهیم و رضائیان، محسن، ۱۳۹۴. بینامتنیت و معاصرسازی حماسه در شب سهراب‌کشی بیژن نجدی. متن‌پژوهی ادبی. دوره ۱۹، ش ۶۳. صص ۱۶۰-۱۴۷.

حصوری، علی، ۱۳۷۸. سیاوشان. تهران: چشمه.

فردوسی، ابوالقاسم، ۱۳۷۹. شاهنامه با مقدمه بایسنقری. ج ۱۱. تهران: امیرکبیر.

دانشور، سیمین، ۱۳۴۸. سووشون. تهران: خوارزمی.

رحمانی، سعیده، ۱۳۹۳. بینامتنیت در سووشون (در تعامل با متون پیشین). پایان‌نامه، استاد راهنما: محمد بهنام‌فر و ابراهیم محمدی، بیرجند: دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه بیرجند.

رستگارفسائی، منصور، ۱۳۷۹. فرهنگ نام‌های شاهنامه. ج ۲، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

قبادی، حسینعلی و همکاران، ۱۳۹۱. تحلیل نسبت میان درون‌مایه‌های آثار داستانی سیمین دانشور با پیشینه فرهنگی ایران. فصلنامه متن‌پژوهی ادبی، دوره ۱۶، ش ۵۴. صص ۱۴۶-۱۲۳.

صفری‌نیا، سمیه. ۱۳۹۲، بررسی بینامتنیت در آثار سیمین دانشور. پایان‌نامه؛ به راهنمایی و مشاوره تیمور مالیر و طیبه فدوی، کردستان: دانشکده زبان و ادبیات فارسی دانشگاه کردستان.

عرفانی بیضایی، محمدجواد و جوادی، اشرف. ۱۳۹۶. تأثیرپذیری سیمین دانشور در نگارش داستان سووشون از داستان سیاوش در شاهنامه. نشریه علمی پژوهشی مطالعات ادبیات، عرفان و فلسفه. دوره ۳، ش ۴. صص ۶۹-۵۸.

نامورمطلق، بهمن. ۱۳۹۰. درآمدی بر بینامتنیت. تهران: سخن.

_____، ۱۳۹۲. درآمدی بر اسطوره‌شناسی. تهران: سخن.

_____، ۱۳۹۴. درآمدی بر بینامتنیت نظریه و کاربردها. ج ۲. تهران: سخن.

_____، ۱۳۹۵. بینامتنیت: از ساختارگرایی تا پسا مدرنیسم. تهران: سخن.

نامورمطلق، بهمن و حسن‌زاده، حسام، ۱۴۰۱. بیش‌متنیت ژنتی به مثابه رویکردی در خوانش متون تصویری؛ مطالعه‌ی موردی: لوگوی هواپیمایی جمهوری اسلامی ایران. مجله علمی پژوهشی رهپویه هنرهای تجسمی. دوره ۵، ش ۱. صص ۲۵-۱۷.

- ۴۴ / ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی _____ اسماعیل بنی اردلان - شاهرخ امیریان دوست
- رئیزی سرحدی، فریبا و همکاران، ۱۳۹۷. جلوه‌های کهن‌الگویی ادبیات پایداری در آثار دانشور. نشریه علمی پژوهشی ادبیات پایداری. س ۱۰، ش ۱۹. صص ۹۵-۷۱.
- DOI: 10.22103/jrl.2019.2306
- ذباح، محمود و همکاران، ۱۴۰۰. نقد جامعه‌شناسانه‌ی سرمایه‌های مردان بر اساس نظریه انواع سرمایه‌ی پیر بوردیو در رمان سووشون. فصلنامه علمی زبان و ادبیات فارسی. س ۱۲، ش ۲. صص ۳۷-۱۱.
- مکاریک، ایرنا ریما. ۱۳۸۵. *دانشنامه نظریه‌های ادبی معاصر*. ترجمه مهران مهاجر و محمد نبوی. ج ۲. تهران: آگه.
- معرک‌نژاد، سید رسول، ۱۳۹۳. *اسطوره و هنر*. تهران: میردشتی.
- میرعابدینی، حسین، ۱۳۶۹. *صد سال داستان‌نویسی در ایران*. ج ۲. تهران: تندر.
- هاچن، لیندا. ۱۳۹۶. *نظریه‌ای در باب اقتباس*. ترجمه مهسا خداکرمی. تهران: مرکز.
- English Sources**
- Bauman, Richard. 2004. *A World of Others Words: Cross- Cultural Perspectives on Intertextuality*. Blackwell Publishing USA.
- Christopher W. Forstall & Walter J. Scheirer. 2019. *Quantitative Intertextuality Analyzing the Markers of Information Reuse*. Springer Nature Switzerland AG.
- Jenny, Laurent. 1981. *The Strategy of Form*. French Literary Theory Today. Ed. Tzvetan.
- Jenny, Laurent. 1982. *The Strategy of Form*. French Literary Theory Today. Ed. Tzvetan, Todorov. Trans. R. Carter. London: Cambridge University Press. 34-63.
- Piégay-Gros N. 1996. *Introduction à l'intertextualité*. Paris: Dunod.
- Rabau, Sophi. 2002. *L'intertextualité*. Paris: Flammarion.
- Martin, Elaine. 2011. Intertextuality: An Introduction, *The Comparatist*. Volume 35, May 2011. Pp 151-148.
- Rapaport, Herman. 2011. *The Literary Theory Toolkit: A Compendium of Concepts and Methods*. A John Wiley & Sons, Ltd. Publication.
- Van Zoonen, L. 2017. Intertextuality, in Rössler P., Hoffner C. and van Zoonen (eds). *The International Encyclopedia of Media Effects*, Wiley- Blackwell. [DOI: 467387111879/2001.10].

Resources(In Persian)

- Allen, Graham. (2002/1380SH). *Beyna-matnīyyat (Intertextuality)*. Tr. by Payām Yazdān-jū. Tehrān: Markaz.
- Āzar, Esmā'il. (2016/1395SH). “*Tahlīlī bar Nazarīyyehā-ye Beyna-matnīyyat Ženetī*”. Journal of Literary Criticism and Stylistics Research. 24th Year. No. 3. Pp. 11-31.
- Bahār, Mehr-dād. (1999/1377SH). *Az Ostūreh tā Tārīx*. With the Effort of Abo al-qāsem Esmā'il-pūr. Tehrān: Češmeh.
- Barthes, Roland. (2015/1394SH). *Es/ Zed (S/Z)*. Tr. by Sepīdeh Šokrī-pūrī. Tehrān: Afrāz.
- Dāneš-var, Sīmīn. (1970/1348SH). *Sūvašūn*. Tehrān: Xārazmī.
- Eliade, Mircea. (1994/1372SH). *Resāle dar Tārīxe Adyān (Traite d'histoire des religions)*. Tr. by Jallāl Sattārī. Tehrān: Sorūš.
- Erfānī Beyzāyī, Mohammad-javād and Javādī, Ašraf. (2017/1396SH). “*Ta'sīr-pazīrī-ye Sīmīn Dāneš-var dar Negāreše Dāstāne Sūvašūn az Dāstāne Sīyāvoš dar Šāh-nāme*”. *Scientific research journal of literature, mysticism and philosophy studies*. 3rd Year. No. 4. Pp. 58-69.
- Ferdowsī, Abo al-qāsem. (2001/1379SH). *Šāh-nāme bā Moqaddame-ye Bāysonqorī*. 11th ed. Tehrān: Amīr kabīr.
- Hosūrī, Alī. (2000/1378SH). *Sīyāvošān*. Tehrān: Češmeh.
- Hutcheon, Linda. (2017/1396SH). *Nazarīyyehī dar Bābe Eqtebās (A theory of adaptation)*. Tr. by Mahsā Xodā-karamī. Tehrān: Markaz.
- Makaryk, Irena Rima. (2007/1385SH). *Dāneš-nāme-ye Nazarīyye-hā-ye Adabī-ye Mo'āser (ncyclopedia of contemporary literary theory: approaches, scholars, terms)*. Tr. by Mehrān Mohājer and Mohammad Nabavī. 2nd ed. Tehrān: Āgah.
- Ma'rek-nežād, Seyyed Rasūl. (2014/1393SH). *Ostūreh va Honar*. Tehrān: Mīr-daštī.
- Mīr Ābedīnī, Hosseyn. (1991/1369SH). *Sad Sāl Dāstān-nevīsī dar Īrān*. 2nd ed. Tehrān: Tondar.
- Nāmvar-motlaq, Bahman. (2015/1394SH). *Dar-āmadī bar Beyna-matnīyyat Nazarīyye va Kārbordhā*. 2nd ed. Tehrān: Soxan.
- Nāmvar-motlaq, Bahman. (2011/1390SH). *Dar-āmadī bar Beyna-matnīyyat*. Tehrān: Soxan.
- Nāmvar-motlaq, Bahman. (2013/1392SH). *Dar-āmadī bar Ostūre-šenāsī*. Tehrān: Soxan.
- Nāmvar-motlaq, Bahman. (2016/1395SH). *Beyna-matnīyyat: az Sāxtār-garāyī tā Pasā-modernīsm*. Tehrān: Soxan.

- Nāmvar-motlaq, Bahman and Hassan-zādeh, Hesām. (2022/1401SH). “*Bīš Matnīyyāte Ženetī be Mosābe-ye Rūy-kardī dar Xāneše Motūne Tasvīrī: Motāle’e-ye Mowredī: Logo-ye Havāpeymāyī-ye Jomhūrī-ye Eslāmī-ye Īrān*”. *Scientific Research Journal of Visual Arts*. 5th Year. No. 1. Pp. 17-25.
- Pāyandeh, Hoseyn. (2018/1397SH). “*Xāneše Mant be Šīve-ye Tārīx-negārāne Nowīn (Tahlīle Gofte-mānhā-ye Sūvašūn)*”. *Quarterly Journal of the Iranian Association for Cultural and Communication Studies*. 14th Year. No. 53. Pp. 10-39.
- Qobādī, Hoseyn-alī and Others. (2012/1391SH). “*Tahlīle Nesbate Mīyāne Darūn-māye-hā-ye Āsāre Dāstānī-ye Sīmīn Dāneš-var bā Pīšīne-ye Farhangī-ye Īrān*”. *Literary Textual Research Quarterly*. 16th Year. No. 54. Pp. 123-146.
- Rahmānī, Sa’īdeh. (2014/1393SH). “*Beyna-matnīyyat dar Sūvašūn (dar Ta’āmol bā Motūne Pīšīn)*”. Thesis. Supervisor Mohammad Behnām-far and Ebrāhīm Mohammadi. Bīrjand: Birjand University Faculty of Literature and Humanities.
- Rastegār Fasāyī, Mansūr. (2001/1379SH). *Farhange Nāmehā-ye Šāh-nāme*. 2nd ed. Tehrān: Research Institute of Humanities and Cultural Studies.
- Ra’īsī Sarhaddī, Farībā and Others. (2018/1397SH). “*Jelvehā-ye Kohan-olgūyī-ye Adabīyyāte Pāy-dārī dar Āsāre Dāneš-var*”. *Scientific Research Journal of Sustainability Literature*. 10th Year. No. 19. Pp. 71-95.
- Safarī-nīyā, Somayyeh. (2013/1392SH). “*Barrasī-ye Beyna-matnīyyat dar Āsāre Sīmīn Dāneš-var*”. Thesis; For guidance and advice Teymūr Mālmīr and Tayyebeh Fadavī. Kordestān: Faculty of Persian Language and Literature, University of Kurdistan.
- Salīmī Kūčī, Ebrāhīm and Rezā’īyān, Mohsen. (2015/1394SH). “*Beyna-matnīyyat va Mo’āser-sāzī-ye Hemāse dar Šābe Sohrāb-Košī-ye Bīžan Najdī*”. *Literary text research magazine*. 19th Year. No. 63. Pp. 147-160.
- Zabbāh, Mahmūd and Others. (2021/1400SH). “*Naqde Jāme’e-šenāsāne-ye Sarmāyehā-ye Mardān Bar-asāse Nazarīyye-ye Anvā’e Sarmayye-ye Pierre Bourdieu dar Rommāne Sūvašūn*”. *Scientific quarterly of Persian language and literature*. 12th Year. No. 2. Pp. 11-37.

طبقه‌بندی و تحلیل کارکرد اشیای مقدّس در شفابخشی (با تأکید بر مهم‌ترین متون مشهور عرفانی تا قرن هفتم هجری)

افروز خدابنده‌لو*¹ - سیدمحسن حسینی موخر**² - سیدعلی قاسمزاده***³

دانشجوی دکتری دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) - دانشیار دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) قزوین -
استاد دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) قزوین

چکیده

شفابخشی یکی از مهم‌ترین کرامت‌های مشایخ صوفیه است. برخی از این شفابخشی‌ها، از طریق اشیای مقدّس و متبرّکی صورت می‌گرفته که متعلق به مشایخ متصوفه است. پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی به واکاوی و تبیین کارکرد این اشیا در بخشی از متون عرفانی فارسی پرداخته و آن را با پیشینه‌های اسطوره‌ای و دینی تحلیل کرده است. براساس پژوهش حاضر، اشیای شفابخش در سه گروه جای دارند: نخست مکتوبات؛ شامل دست‌نوشته‌های مشایخ، حرزها و تعویذها، شعرها و نامه‌ها، سپس جامه‌ها و انواع پوشش‌های مشایخ؛ از جمله خرقه، پیراهن، لباچه، کلاه و نعلین، و در آخر؛ خوراک‌ها، نیم‌خورده‌ها، آب دهان و اشیای متعلق به آن (همچون خلال). تقدّس، تبرّک و شفابخشی در همه این موارد مشترک است و به واسطه پیوند با مشایخ متصوفه به این اشیا اعطا شده است.

کلیدواژه: اشیاء متبرّک، شفابخشی، مکتوبات، پوشاک، خوراک.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۱۰/۲۵

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۳/۰۱/۱۹

*Email: kh.afrooz@chmail.ir

**Email: s.m.hosseini@hum.ikiu.ac.ir (نویسنده مسئول)

***Email: s.a.ghaezadeh@hum.ikiu.ac.ir

مقاله برگرفته از رساله دکتری دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) است.

مقدمه

باور به تقدس برخی از اشیا و کارکرد شفابخشی‌شان در گرایش بشر به استفاده از آن‌ها در درمان بیماری‌ها مؤثر بوده است. اهل عرفان نیز در حکایت‌ها و گزارش‌های برخاسته از کرامت‌های مشایخ متصوفه از این‌گونه شفابخشی‌ها یاد کرده‌اند. می‌توان اشیاى مقدّسى را که در شفابخشى‌ها مطمح نظر واقع شده است را در دو دسته کلی جای داد: برخی از این اشیا به خودی خود متبرک یا شفابخش بوده و برخی دیگر به واسطه متعلق بودن به مشایخ و اولیا، متبرک و مقدّس انگاشته شده‌اند. این پژوهش بر آن است دسته دوم را با تکیه بر یافته‌های برآمده از برجسته‌ترین متون عرفانی فارسی تا قرن هفتم بررسی، طبقه‌بندی و تحلیل نماید. البته به منظور تبارشناسی برخی از این شفابخشی‌ها، پیشینه‌های اسطوره‌ای و دینی نیز تا حد مجال بررسی خواهد شد.

اهمیت و ضرورت پژوهش

با توجه به این مورد که تاکنون پژوهش مستقلی در باره اشیاى متبرک و مقدّس و اهمیت آن‌ها در اسطوره، ادیان و عرفان و کارکردشان در شفابخشى صورت نگرفته است، انجام پژوهش حاضر، ضروری به نظر می‌رسید. نوآوری منحصر به فرد پژوهش پیش‌رو، تبیین تقدس اشیا و نقش آن‌ها در شفابخشى و همچنین ارائه طبقه‌بندی کاملی از تمامی اشیاىی است که توسط مشایخ استفاده می‌شدند؛ مقوله‌ای که دیگر پژوهشگران تنها در برخی موارد به صورت کلی به آن اشاره کرده‌اند.

روش و سؤال پژوهش

پژوهش حاضر به شیوه توصیفی - تحلیلی و با ابزار کتابخانه‌ای و ضمن اشاره‌ای گذرا و تطبیقی به حضور اشیاى مقدّس و شفابخش در اساطیر و ادیان، شواهد

بر آمده از متون عرفانی را بررسی و تحلیل می‌کند و بیان می‌دارد که چگونه یک شیء عادی و معمولی در نتیجه پیوند با ساحت قدسی شیخ، خاصیتی شفابخش می‌یابد.

این پژوهش در نظر دارد به سؤال‌های ذیل پاسخ دهد:

(۱) پیشینه اشیای مقدس و متبرکی متعلق مشایخ متصوفه چیست؟

(۲) اشیای شفابخش به چند دسته تقسیم می‌شوند؟

پیشینه پژوهش

کارنامه شفای مقدس (به طور کلی) و شفابخشی با اشیای مقدس (به طور خاص) چندان چشمگیر نیست و تنها پژوهش‌های ذیل تا حدودی به این مقوله پرداخته‌اند.

الیاده (۱۳۷۲)، در دین‌پژوهی به گردآوری اشیای مقدس و نقش آن در زندگی مردم پرداخته است. او به مکتوبات مقدس نظری داشته است. الیاده (۱۳۷۵)، در *مقدس و نامقدس*، زمان و مکان مقدس و مفهوم شیء مقدس را بررسی کرده و معتقد است در اثر تجلی مقدس، شیء غیرمقدس به مقدس تبدیل می‌شود. ملک‌راه (۱۳۵۸)، در *آیین‌های شفا* به آیین‌های شفابخشی از منظر مردم‌شناختی نگریسته و درباره شفای مقدس و طبیعت مقدس و آیین‌های شمنی واکاوی کرده و گذری هم به نقش اشیای شفابخش در مکان‌های مقدس داشته است. سعیدی-مدنی (۱۳۸۵) در *درآمدی بر مردم‌شناسی اعتقادات دینی*، بعد از تشریح مفاهیم مردم‌شناسی در ادیان ابتدایی و اعتقادات دینی، فصلی را نیز به بررسی تعاریف جان‌گرایی، فیتیشیسم، جادو و شیء‌پرستی در اساطیر و ادیان اختصاص داده است. ایرج‌پور (۱۳۸۸)، در «شیوه‌ای نادر از تبرک و شفابخشی در متون عرفانی» به بررسی عنصر شفابخش آب دهان شیخ در متون منثور و منظوم عرفانی منحصر

کرده است. حسینی مؤخر (۱۳۹۴)، در «بررسی و تحلیل پوشاک در آیین‌های اساطیری و عرفانی» به واکاوی پوشاک در اساطیر و عرفان پرداخته است. حقی (۱۳۹۷)، «شیوه‌های کرامت شفابخشی در متون منشور عرفانی» را بررسی کرده، در بخشی که به استفاده از وسایل صاحب کرامت پرداخته، صرفاً به برخی از وسایل متبرک مشایخ (خلال، نعلین، پیراهن و کلاه) اشاره داشته و از هر گونه بررسی دقیق، جمع‌بندی و طبقه‌بندی و تجزیه و تحلیل خودداری کرده است. لکزایی (۱۳۹۸)، در «شفای مقدس و نامقدس در یونان و ایران باستان»، رویکرد پیشینیان به درمان را استخراج کرده و اثبات کرده که آنان به درمان، اصلتی ماورایی قائل بودند و اوراد و طلسم‌های مخصوصی برای طلب شفا به کار می‌برده‌اند. محلوچی (۱۴۰۰)، در «نظری به درمان‌های اسطوره‌ای» به درمان‌های غیرمادی در اساطیر پرداخته و درمان‌های غیرمادی را تشریح کرده است. فریزر (۱۴۰۱)، در شاخه زرین، دربارهٔ درمان‌های جادویی و نقش اشیا در درمانگری و شواهد آن را در اسطوره‌ها و ادیان بدوی تحقیق کرده است.

بحث

الف) اشیای شفابخش در اسطوره‌ها

آنچه میان روش‌های درمانی و شفادهی به عنوان یک عنصر مشترک مشهود است، استمداد از درمانگران مقدس است. «معنای مقدس از دو واژه متفاوت حاصل می‌شود Holy در اشاره به فرد مقدس و Sacred در مفهوم شیء مقدس (د، و ن ۲۰۰۸: ۵۳۲) به زعم گذشتگان، افراد مقدس با جهان مابعدالطبیعه در ارتباط بوده و قادر بوده‌اند در طبیعت و نفوس و روی اشیا و وسایل تصرف نمایند. در اسطوره‌ها، مهتر قبایل و کاهنان و پادشاهان و یا انسان - خداها به دلیل قدرت برترشان برجسته و برگزیده شده بودند. قدرت آنان به آسمان و ارواح منتسب

بود که در درمان بیماری‌ها نیز یاری‌گر آن‌ها می‌شد؛ از آنجا که بشر اسطوره‌ای، وقوفی بر علت بروز بیماری‌ها نداشت و آن را به عوامل مافوق طبیعی و متافیزیکی نظیر غلبه ارواح و شاطین، حلول و تسخیر دیوان و جنیان، احاطه طبیعت و عناصر موجود در آن بر بدن بیمار نسبت می‌داد؛ در نتیجه برای درمان آن نیز به شیوه‌های ماورای طبیعی به شفاگران مقدس و یا عناصر موجود در طبیعت متوسل می‌شد که «اغلب آن‌ها با اتصال به یک جایگاه غیر مادی، درمانی را برای بیمار طلب می‌کردند.» (محلوجی و همکاران ۱۴۰۰: ۷۳) در متون طبی الواح بابلی به « مبارزه با این‌گونه ارواح و شیطین و برخی شیوه‌های درمانی از راه‌های بهره‌گیری از اعمال جادویی اشاره شده است.» (شی‌یرا ۱۳۴۱: ۲۲۸) در جنوب شرقی آسیا «از لحاظ عقاید سحری و مذهبی، شخصی که در هر تیره اهمیتی خاص دارد کسی است که کار طبابت و معالجه نیز می‌کند و او را کونکی^۱ می‌نامند و معتقدند که او با موجودات فوق‌الطبیعه رابطه مستقیم دارد.» (ناس ۱۳۹۳: ۲۹) شمن یکی از متخصصان مذهبی و درمانگری است که قدرت تصرف بر ارواح و انجام «اعمال خارق‌العاده و ماورائی، کهانت و طبابت برای مردم به آن‌ها نقشی هدایت‌گرانه و رهبری می‌داد.» (نیکوبخت و قاسم‌زاده ۱۳۸۸: ۲۱۰) نزد قبایل سرخ‌پوست آمریکا جادوپزشک این هنر را دارد که بیمار را بهبود بخشد و روح شیطانی را از بدن بیمار خارج سازد. اسکلیپوس^۲ «در قرن چهارم پیش از میلاد اصلی‌ترین خدای شفابخش یونان به شمار می‌آمد.» (لکزایی ۱۳۹۸: ۱۴۹)

بشر صرفاً به وجود شفاگران مقدس اکتفا نکرده و از ابزارها و عناصر و اشیای مجاور آن‌ها یا دیگر اشیا در جهت بهبودی خویش استمداد گرفته است. در اسطوره‌ها اغلب منشأ بیماری‌ها طبیعت پنداشته می‌شد و برای درمان آن نیز از عناصر طبیعی چون آسمان، خورشید، ماه، کوه، سنگ، درخت، آب، چشمه و... مدد گرفته می‌شد که این باور «آنیسم»^۳ یا جاندارانگاری نام دارد. آنیمیسم،

1. konki
3. Animism

2. Aesculapius

جزو اعتقادات اصلی و مهم انسان اساطیری است و مقصود از آن «نیروی مرموزی است که در فرد انسانی و انسان‌ها و همچنین در اشیاء وجود دارد.» (شریعتی ۱۳۷۸: ۹۲) «ایمان به زنده بودن طبیعت و تقدس عناصر طبیعی در سیستم اعتقادی مختلف دستاویزی است تا از نیروهای ظاهر شده در این موجودات طبیعی برای دستیابی به شفا و درمان طلب امداد شود.» (ملک‌راه ۱۳۸۵: ۲۴۳) مثلاً در میان «سیهاناکاهای»^۱ ماداسگار اگر کسی سخت‌مریض شود، گاهی غیب‌گو به خویشان‌ش دست‌ورمی‌دهد که مرض را به وسیله اشیایی چون شاخه درختی خاص، تکه‌ای ژنده [پارچه‌ای کهنه] یا مشتی خاک از لانه مورچگان، اندکی پول و ازین قبیل از تن بیمار دور سازند.» (فریزر ۱۴۰۱: ۵۹۴) آیین‌ها نیز مانند سایر پدیده‌ها، دارای قدرت سحرانگیزی بوده است و «خصلت شفابخشی آیین‌ها، مرهون قوا و توانایی‌های خود آن نیست، بلکه مولود «مانایی» است که باور پذیرفتگان این امر به آن اعطا کرده است.» (نوری و شریفی ۱۴۰۰: ۳۱۳) اصطلاح دیگر درباره تقدس اشیا با عنوان «فیتیشیم»^۲ یا شیء‌باوری، به مفهوم اعتقاد به وجود نیروی فوق طبیعی در برخی اشیاء طبیعی (موجود در طبیعت) و مصنوع (دست‌ساز انسان) است. بین «بومیان افریقایی برای بعضی اشیاء مانند درخت، ماهی، گیاه، سنگ، پنجه مرده بعضی جانوران، چوب خشک، مو و ناخن نیروی جادویی قائل هستند و آن‌ها را تقدیس می‌کنند و در رفع مشکلات و گرفتاری‌های خود از آن‌ها استمداد می‌طلبند.» (تیلور ۱۹۷۰: ۲۹۹) و شمن‌ها که در شفادهی شهره هستند بدون ابزار این کار را انجام نمی‌دهند آن‌ها برای ورود به حالت خلسه از وسایل ویژه‌ای «مثل طبل، چوب طبل، سریند، خرقة، جغجغه فلزی، و پرچم» (ملک‌راه ۱۳۸۵: ۲۹۴) استفاده می‌کنند. در شاهنامه نیز به نقش اشیا در شفابخشی اشاره شده است؛ سیمرخ نماد انسان حکیمی است که مراحل سیر و

س ۲۰- ۷۵- تابستان ۱۴۰۳ ————— طبقه‌بندی و تحلیل کارکرد اشیای مقدس در شفابخشی.../ ۵۳

سلوک را گذرانده و برای درمان مریدان از ابزارهای مختص خودش استفاده می‌کند؛ در جنگ رستم و اسفندیار با مالیدن پر خود، رستم را درمان می‌کند.

بران خستگی‌ها بمالید پر هم‌اندر زمان گشت با زیپ و فر (فردوسی ۱۳۸۵، ج ۶: ۲۹۶)

ب) اشیای شفابخش در ادیان و عرفان

در ادیان و عرفان «تقدّس عمدتاً بر خدا حمل می‌شود و بر عظمت و پاکی بسیار او دلالت می‌کند. اماکن و ازمه و اشیاء، تا جایی که در تقدّس خدا سهیم باشند، به نحو اشتقاقی «مقدّس» خوانده می‌شوند» (هاروی ۱۳۹۰: ۱۲۳) طبق دیدگاه «هاروی» مقدّس‌ها یا اصیل و ذاتی‌اند یا تبعی و انتسابی. مقدّس اصیل خداوند واحد است و قداستش قائم به کس یا چیز دیگری نیست. مقدّس‌های تبعی در درجه نخست، انبیا و اولیا هستند که محل و مجلای قداست الهی هستند و وسایل و عناصر متعلق به آنان نیز از تکریم و تقدیس برخوردارند. مقدّس‌های اصیل و تبعی هر دو شفاگرند، ولی مقدّس‌های تبعی، ذات هستی‌بخش را از هستی‌بخش دریافت کرده‌اند.

ذات نایافته از هستی‌بخش کی تواند که شود هستی‌بخش
(جامی ۱۴۰۰: ۲۳/۱۹)

در ادیان توحیدی، شافی مطلق و بی‌واسطه خداوند است که حضرت ابراهیم آن را به حضرت حق نسبت می‌دهد: «وَ إِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ». (شعراء/ ۸۰) بر اساس آموزه‌های قرآنی و دینی قدرت شفابخشی به اذن الهی به پیامبران نیز اعطا شده است: «وَ اِتَّبِعُوا لِيْهِ الْوَسِيْلَةَ». (مائده/ ۳۵) شفا دادن به صورت ویژه جزو معجزات حضرت عیسی (ع) بوده است: «وَأُبْرِئُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ». (آل عمران/ ۴۹) در خلال معجزات حضرت عیسی (ع) شفا دادن با اشیای مادی نیز روایت شده است «هنگامی که چشمان مرد نابینایی را به «گل رس» آغشته کرد،

از وسایل مادی استفاده کرد او می‌دانست که هیچ‌گونه خاصیت شفادهنده‌ای در گل رس وجود ندارد؛ ولی از طرفی نیز می‌دانست که آن مرد نابینا برای شفا احتیاج به تکیه‌گاهی مادی دارد.» (بیلز ۱۳۷۴: ۹۲) برای انبیای دیگر چون الیاس (ع)، موسی (ع) و حضرت محمد (ص) نیز به کرات در روایات شفابخشی ذکر شده است. صحابه پیامبر اکرم (ص) با تبرک به لوازم و متعلقات ایشان چون عصا، عمامه، آب وضو، مو و ناخن، بیماری را از خودشان دور می‌ساختند. انجام این عمل خارق‌العاده توسط انبیا، معجزه نام دارد و این زنجیره قداست تبعی پس از انبیا به اولیا می‌رسد و آن‌ها نیز قادر هستند شفاآفرین باشند، با این تفاوت که ظهور این عمل از جانب آنان کرامت نام دارد. در تاریخ تصوف اسلامی به موارد فراوانی برمی‌خوریم که اولیا و مشایخ با شیوه‌های متعددی چون خواندن قرآن، ادعیه و اوراد مقدّس، لمس بیماران به استشفای بیماران مبادرت می‌کرده‌اند. گذشته از روش‌های فوق، روش دیگری در این بین مشهود است که شفابخشی با اشیا است. ابزارها و عناصر و اشیایی که به نحوی با نبی و ولی در پیوند هستند و به واسطه کارکردی که در درمان ایجاد کرده، جنبه تقدیس و تکریم یافته‌اند. این اشیا به طور کلی در ذات خویش بهره‌ای از تقدّس ندارند؛ بلکه به وسیله تماس حسی با پیر مؤثر گشته و در اثر این کارکرد، تفاوت فاحشی با دیگر اشیای همسان خود پیدا کرده‌اند؛ گویی از حالت ناسوتی به لاهوتی رسیده‌اند. اساساً این نوع اشیا صبغه و سابقه دینی دارند؛ یعنی بیشتر با آنچه انبیا و ائمه با آن به مقوله شفادهی می‌پرداخته‌اند، قرابت دارند و گرنه در حالت ظاهری چنین اشیایی با سایر اشیا تمایزی ندارند و به واسطه تجلی مقدّس و نزدیکی یا پیوند با او متمایز گشته‌اند.

شفادهندگان عارف از وسایل ساده و در دسترس، عناصر معمولی و کاربردی محیط اطراف در درمان سخت‌ترین امراض بهره می‌برند؛ از انواع بیماری‌های مختلف معلولیت، مفلوجی، جنون، نابینایی و بیماری‌های مادرزاد گرفته تا امراضی که پزشکان از طبابت آن اظهار عجز کرده یا بیمارانی که از ادامه درمان

ناامید شده‌اند. این وسایل را کسی در اختیار شیخ قرار نداده و پیشنهاد استفاده از آن را هم به او نداده است. این وسایل جنبهٔ تجربی و علمی ندارند و از ملزومات پزشکان و طبیبان نیستند و روش استفاده از آن مبتنی بر هیچ روش درمانی و پزشکی نیست و با درمان‌های سنتی و عادی متفاوت است و بلافاصله و فوراً شفا می‌بخشند. برای هر بیماری و یا عضو آسیب‌دیده، روش خاصی در نظر گرفته نمی‌شود و با نوع آسیب و بیماری مرتبط نیست. مثل شکستگی، سوختگی، جراحت و... این درمان‌ها بدون شناسایی سبب و علت و پرسش انجام می‌پذیرد یا اگر هم بنا بر شناسایی باشد آن را «مربوط به مسائل غیر مادی مانند گناهان بیمار، ورود شیاطین یا جن به بدن او می‌دانند و منشأ درمان را نیز به مسائل غیر مادی مرتبط می‌کنند.» (محلوجی و همکاران ۱۴۰۰: ۷۳)

نمونه بارز آن در این حکایت قابل استناد است «ابن مسعود بیمار شد. قومی به نزدیک او درآمدند به عیادت و گفتند: از چه می‌نالی؟ گفت: از گناه بسیار. گفتند: تو را چه آرزوست؟ گفت: مغفرت خدای جبار. گفتند: شاید که طیبی را بخوانیم تا تورا معالجت کند. گفت: *أَمْرَضَنِي الطَّيِّبُ فَلَا يَشْفِينِي إِلَّا مَنْ أَمْرَضَنِي فَالِدَاءُ مِنْهُ وَالِدَاءُ مِنْ عِنْدِهِ.*» (هزارحکایت صوفیان ۱۳۹۵: ۶۵۰) به تعبیر دیگر در مقولهٔ شفابخشی، تمامی علل و عوامل مادی از میان برمی‌خیزد. در این ساحت قدسی نه نوع بیماری اهمیت دارد نه روش‌های درمانی مرسوم. گاه حتی شفای قدسی در چیزهایی جست‌وجو می‌شود که خود باعث تشدید بیماری است.

ج) طبقه‌بندی اشیای شفابخش

اگر بنا باشد شفابخشی از طریق اشیای مقدس را بر اساس روایت‌ها و گزارش‌های موجود در متون منثور عرفانی بررسی و طبقه‌بندی کنیم، به نظر می‌رسد بتوان آن‌ها را در سه دستهٔ کلی جای داد:

۱) مکتوبات مقدس: تعویذ و حرز، دعا، شعر، نامه و ملحقات (قرآن)؛

وقتی سخن از مکتوبات مقدّس به میان می‌آید، نمی‌توان از مکتوب مقدّسی غافل شد که در اصل و ذات مقدّس است و قداست و شفابخشی‌اش به تبع شیخ نیست. چون مشایخ و عرفا از قرآن در جهت شفابخشی استمداد جسته‌اند، در این بخش می‌تواند قابل استناد باشد. قرآن، نسخه‌ی منحصر به فردی است که می‌تواند داروی شفابخش امراض روحی و جسمی باشد. «وَ نُنزِلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَ رَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ.» (اسراء/۸۲) شفابخشی‌های قرآن با استماع و قرائت و رؤیت آن رخ می‌دهد. شیخ، سوره یا آیه‌ای را برای بیمار قرائت می‌کند و بیمار با استماع آن شفا می‌یابد. در این گونه شفابخشی هم شیخ و هم بیمار هردو در بهبودی سهیم هستند: شیخ با قرائت و بیمار با استماع. «از احمد بن ابی‌الحواری حکایت کنند قاروره ابن سماک را نزد طبیبی نصرانی بردند. یکی در راه پیدا شد و گفت روانیست. آیتی از قرآن برخوانید، بهبود حاصل شود و خواندن حاصل شد و آن مرد خضر بود.» (قشیری ۱۳۷۹: ۶۸۵)

شفابخشی با کتب مقدّس در دین زرتشت نیز پیشینه دارد: «هر نوع بیماری به وسیله‌ی دیو در بدن حلول کند کارسازترین راه مبارزه با اهریمن و دیو، کلام مقدّس است که روحانیان کاربرد و اجرای درست آن را آگاه‌اند و چون تلاوت شود به شکل مؤثری بیماری را از بدن خارج می‌نماید.» (پوردادوود ۱۳۷۷: ۲۰)

مشایخ به ندرت از شیوه‌های شفابخشی برای خودشان بهره می‌جستند و در موارد نادری هم که نقل شده برای انجام فرائض و عبادات بوده است. «ابومعاویه الاسود را گویند چشم بشد، چون مصحف باز کردی خدای چشم وی باز دادی و چون مصحف فراهم کردی، نابینا شدی.» (قشیری ۱۳۷۹: ۶۷۲)

مکتوبات مقدّس از دیرباز دارای ارزش و اعتبار خاصی بوده‌اند. در تاریخ ادیان می‌توان مکتوبات مقدّس را هسته و کانون قدسی بسیاری از آیین‌ها و مناسک تصور کرد. برخلاف وسایلی چون پوشاک و خوراک که از همان آغاز مقدّس نسیتند، اما برخی مکتوبات در همان نگاه نخست جنبه‌ی الوهی و روحانی

س ۲۰- ۷۵- تابستان ۱۴۰۳ ————— طبقه‌بندی و تحلیل کارکرد اشیای مقدس در شفابخشی.../ ۵۷

داشته، از سوی باورمندان و مومنان به آن دین و آیین به مثابه سندی خدشه‌ناپذیر و در عین حال قدسی پذیرفته شده‌اند.

کارکرد نوشته‌های مقدس در جوامعی که ثبت و ضبط نوشته‌ها اهمیت می‌یابد، متفاوت است. «صورت و محتوای کتب مقدس حتی درون یک مجموعه کتب مقدس واحده به شدت متفاوت و متغیرند.» (الیاده ۱۳۷۲: ۶۹۲) مثلاً در جوامع ابتدایی مکتوبات در قالب حرز و تعویذ و طلسم و نمادها و اشکال بوده است که در شفابخشی و درمانگری و راندن شرور مؤثر واقع می‌شدند با گذر زمان و پیشرفت جوامع و ظهور ادیان توحیدی، مکتوبات دینی اهمیت معتنا به پیدا کردند، مآثورات و ادعیه از جانب انبیاء و اولیا وارد شدند و انسان‌ها از آن در جهت بهبود و کسب سلامتی استفاده کردند.

الف) تعویذ و حرز: تعویذها و حرزها از اسطوره‌ها تا فرهنگ توده مردم ظهور و بروز آشکاری داشته‌اند. تعویذ در لغت به معنای پناه بردن است. در اصطلاح دعا یا آیه‌ای از قرآن را بر روی قطعه‌ای از پارچه، چرم، کاغذ و... می‌نویسند؛ نوشتن تعویذ و بستن بر بیمار از جمله اقداماتی است که برای شفای بیمار و هم‌چنین محفوظ ماندن از چشم زخم توصیه شده است. در گذشته نیز «از حدود پنج هزار سال قبل، پزشکان بین‌النهرین، که همان کاهنان و جادگران بودند، نخستین کاری که برای درمان بیمار می‌کردند آن بود که به او طلسمی می‌آویختند که بتواند روح شروری را که در درون بدنش قرار داشت خرسند سازد تا از بدن بیمار بیرون رود.» (دورانت ۱۳۶۵: ۸۴) در قبایل سرخ‌پوست آمریکا «طلسم دارای قدرتی است که مردم برای برآورده شدن حاجات خود با همراه داشتن آن، یا اوراد خواندن در برابر آن و یا اجرای مناسک اعتقادی معین از آن استمداد می‌جویند. غالباً معتقدند که در طلسم و تعویذ موجودی ماوراءالطبیعی ساکن است.» (سعیدی مدنی ۱۳۸۵: ۱۰۴)

در ایران باستان «این تعویذها و افسون‌های مؤثر علیه آفریده‌های شر و زیانکار یافت می‌شود تا مردمان را از انواع بیماری‌ها، بلایای زمینی و آسمانی حفظ کند.»

(رضی ۱۳۸۱: ۶۱۶) در فرهنگ اعراب جاهلی برای کارکردهای تعویذ و خنثی کردن یا محدود کردن اثرات سوء، روش‌های گوناگونی به کار می‌رفته است. همین‌گونه باورها تحت تأثیر تداخل و تأثیر فرهنگی در ایران نیز وجود دارد و از این‌گونه اشیاء برای رماندن اجنه در مناطق مختلف ایران به‌ویژه جامعه‌های روستایی استفاده می‌شود.

در عرفان اسلامی این تعویذها را شیخ، یا مستقیم به جهت شفا کتابت می‌کرده، بر عضو بیمار می‌بسته است. یا دست‌نوشته‌های شیخ، غیرمستقیم از طرف مریدی به نزد بیمار فرستاده می‌شده است.

«حسین بن ابوالقاسم سنجری روایت کرد که وقتی شیخ‌الاسلام به رباط بعنان رفت، ترکمانی کودک خوب دوازده ساله بیاورد، سخت مفلوج شده بود و بر جای مانده، قرب سالی بود که زبان وی بسته شده بود. شیخ‌الاسلام چیزی بر وی خواند. در حال زبان وی گشاده شد. تعویذ بنوشت و بر وی بست. از جای برخاست و به رفتن آمد.» (غزنوی ۱۳۴۰: ۱۸۹)

یک متن چه به صورت مکتوب یا ملفوظ و چه بر روی یک شیء یا پارچه یا کاغذ نقش مهمی را در شفابخشی اکثر جوامع و سنن ایفا کرده است که هرکدام ممکن است با روش خاصی مورد استفاده قرار بگیرند؛ همراه با قرائت و خواندن شفابخش باشند چون شعر و دعا یا با حمل و بستن مثل تعویذ و حرز یا با لمس مثل نامه و دستخط یا با خوراندن مثل دعایی که نوشته می‌شود و در آب به بیمار خورانده می‌شود. در مقامات ژنده‌پیل خوراندن پانید و خواندن دعا هم‌زمان عامل درمان بیمار شده‌اند. (ر.ک. همان: ۱۸۸)

در ابیات زیر هم بر نقش ترکیبی و تأثیر هم‌زمان «تعویذ و دعا» تأکید شده است:
بدو گفتا شنیدم ماجرابی گه می‌گوید فلان زاهد دعایی
که نابینا بسی و مبتلا هم ازوبه شد به تعویذ و دعا هم
(عطار ۱۳۸۷: ۵۳)

ب) شعر شفابخش: گاهی موارد شیخ به یکی از شاگردان شعر یا دعایی را املای می‌کند که مستقیم دستخط خود شیخ نیست؛ دستخط مرید نیز همان نیت شیخ را

عملی می‌کند. این گونه شفابخشی‌ها به درخواست بیمار انجام نمی‌شود. شیخ بنا بر صلاح‌دید خود این شیوه را برمی‌گزیند و شعری را برای بیمار کتابت می‌کند. این شیوه تشفی مقوله‌ای است که در عرفان اسلامی ثبت شده است و در اساطیر و ادیان چندان پیشینه‌ای ندارد. نکته جالب توجه در شفابخشی‌های صورت گرفته با شعر این است که بر خلاف حرزها و تعویذها که معمولاً کسی از مضمونشان باخبر نمی‌شده، اطرافیان بیمار همچون خود او از محتوای و مضمون شعر با خبر می‌شده است. این شیوه از شفاطلبی از شعر بیش از آنکه به قدسی‌انگاری شعر بیانجامد در پی اثبات کرامت بی‌چون و چرای ولی است، کسی که می‌تواند از آن امور عادی که در اختیار همگان قرار دارد، کیمیایی شفابخش پدید آورد.

«آورده‌اند که استاد بو صالح را که مقری شیخ ما بود رنجی پدید آمد. چنانک صاحب فراش گشت. شیخ ما خواجه ابوبکر مؤدب را - که ادیب فرزندان شیخ بود - بخواند و بفرمود که دوات و قلم و پاره‌ای کاغذ بیار تا از جهت بو صالح حرزی املا کنیم تا بنویسی. کاغذ و دوات و قلم بیاورد. شیخ ما فرمود که بنویس، بیت:

حورا به نظاره نگارم صف زد	رضوان بعجب بماند و کف بر کف زد
یک خال سیه بران رخ مطرف زد	ابدال ز بیم چنگ در مصحف زد.

خواجه بوبکر مؤدب بنوشت به نزدیک استاد بو صالح بردند و بر وی بستند در حال اثر صحت پدید آمد. و هم در آن روز بیرون آمد و آن عارضه ازو زائل گشت.» (محمدمبین منور ۱۳۹۳: ۳۶۰ و ۳۶۱؛ ر.ک. عطار ۱۳۷۰: ۳۹؛ غزنوی ۱۳۴۰: ۱۸۹-۱۸۸)

شعر دیگری نیز برای بیمار خاصیت درمانی داشته است؛ درحالی که «آیات لزوماً جنبه عرفانی نداشته، نتیجه‌ای که از کل داستان گرفته می‌شود عرفانی نیست. فقط برای پدر آن نوجوان معلوم می‌شود که در کار صوفیان حقیقتی هست.» (پورجوادی ۱۳۹۶: ۱۰۷)

«چون عمرو باصفهان آمد، حدیثی بصحبت وی پیوست و پدر مانع وی بود از صحبت عمرو تا بیمار شد و مدتی برآمد. روزی شیخ برخاست و با جماعتی فقرا به عیادت وی شد، حدیث بشیخ اشارت کرد تا قوال را بگوید تا بیتی برخواند عمرو قوال را گفت: بر خوان شعر.

ما لی مرضت فلم یعدنی عاید منکم و یمرض عبدکم فاعود

بیمار چون بشنید برخاست و بنشست و لهب و سلطان بیماری وی کمتر شد
گفت: زدنی قوال. برخواند:

و اشدّ من مرضی علیّ صدودکم و صدود عبدکم علیّ شدید

بیمار برخاست و نالانی از او کم شد. (هجویری ۱۳۸۳: ۱۷۵)

ج) نامه شفابخش: شفابخشی با اشیا مختص حیات اولیا نیست. آنان بعد از وفات نیز اذن شفابخشی دارند چون «چیزهایی که زمانی باهم تماس داشتند پس از قطع آن تماس جسمی از دور بر هم اثر می‌کند... یک شیء مادی هر کاری که بکند اثری مشابه به روی شخصی که زمانی با آن شیء تماس داشته است، خواهد نهاد.» (فریزر ۱۴۰۱: ۸۷)

آثار به جا مانده از بزرگان و عارفان علاوه بر نمایاندن اعتقاد انسان به عارفان و اولیا، برآورنده نیاز انسان‌ها در غیاب آنان است. زمانی که برای انسان معتقد و مؤمن میسر نیست تا با نبی و ولی به شکل مسقیم ارتباط حاصل کند به وسائط آن‌ها متوسل می‌شود و بر بیماری‌اش غلبه می‌کند. بعضی از دست‌نوشته‌ها پس از مرگ ولی، جایگزین قدرت و مرجعیت ولی می‌شود. از جمله موارد، نامه شیخ جام است که پس از وفات وی برای درمان‌گری استفاده شده است که به دلیل متبرک شدن بر دستان ولی دارای ارزش و اعتبار است. هدف از روایت این گونه روایت‌ها بسط قدرت معنوی شیخ یا ولی در فراسوی زمان و مکان و اثبات چیرگی و تسلط جنبه‌های قدسی او حتی پس از مرگ است که بدون تردید با اغراق‌ها و مبالغه‌های مریدان همراه بوده است.

«نامه‌ای بعد از وفات شیخ الاسلام به سی سال از کتابخانه برهان‌الدین به دست آمد که وقتی برهان‌الدین و قطب‌الدین به تعلیم به سرخس رفته بودند بدیشان نوشته بود. به هر رنجوری که آن نامه بدادند بیشتر گفتند که صحت یافتیم.» (غزنوی ۱۳۴۰: ۳۱۸)

۲) پوشاک مقدس: خرقه، پیراهن، کلاه و ملحقات (نعلین و کفش)

لباس چیزی است که اتصال مستقیمی با اشخاص دارد و می‌تواند اثری همانند جادوی مسری داشته باشد؛ در جادوی مسری «تأثیرگذاری از راه به‌کارگیری اجزاء و اشیائی است که زمانی در مجاورت و تماس نزدیک با چیزی یا کسی بوده‌اند، مانند به‌کارگیری مو و ناخن و یا پاره‌هایی از جامه کسی همراه با اعمالی جادویی برای تأثیرگذاری.» (بلوکباشی ۱۳۵۹: ۲۰) چنانکه در باور انسان دنیای باستان نیز ارتباط جادویی بین شخص و لباس او وجود دارد و «هر رفتاری با لباس‌های او مستقیماً بر خود او نیز اثر می‌گذارد، هر چند که در آن لحظه از محل مورد نظر بسیار دور باشد.» (فریزر ۱۴۰۱: ۱۱۰) در باورهای کهن بین‌النهرین «پوشاک فرد با شخصیت او پیوند داشت. در خاور نزدیک باستان، ردای شهریار در مراسم آیین تطهیر و برگزیدن جانشین خویش کاربرد داشت.» (گری ۱۳۷۸: ۲۱۷۹) در تصوف اسلامی نیز لباس «قطب و شیخ یا پوشاکی که ایشان متبرکس کنند، به اندازه خود این بزرگان ارزشمند است و دارنده‌اش صاحب مقام و رتبه‌ای والا است.» (حسینی مؤخرو همکاران ۱۳۹۴: ۱۵۵) آیین خرقه پوشیدن و خرقه متبرک یکی از آداب خانقاه محسوب می‌شده است: «پیربدان که دست بر سر او نهد و خرقه در وی پوشد، به خلق می‌نماید که استحقاق این شخص، صحبت و مرافقت این طایفه را معلوم و محقق من گشته است.» (محمدبن منور ۱۳۹۳: ۲۹۹)

الف) پیراهن و خرقه: پوشاک گروه‌های مذهبی و روحانی افزون بر ارزش اجتماعی این گروه، نقش تربیتی و معنوی رانیز القا می‌کرده و مایه عزت و احترام آن‌ها بوده است. از جمله طبقاتی که لباس مخصوص به خود داشته‌اند، عارفان و صوفیان بوده‌اند؛ حتی عنوان «تصوف» از نوع پوشش این طبقه حاصل شده است.

آنان لباس‌های کهنه و ژنده برتن می‌کردند و به جنبه ظاهری و مادی آن اعتنائی نداشتند. اما برخی از آن‌ها با همان، زمینه‌ساز نجات زندگی یک فرد می‌شدند و ابزار تسلی و تشفی واقع می‌گشتند؛ پس افزون بر نقش فرهنگی و اجتماعی و برآورده ساختن نیاز فردی و طبیعی کارکرد مهم و باارزشی به لباس می‌توان افزود و آن ارزش معنوی و روحانی انواع جامه‌ها است که به دلیل تماس با نبی و ولی شفابخش می‌شدند و جنبه‌ای از قداست پیدا می‌کردند. به این ترتیب وقتی یک شیء متبرک عامل شفای بیماران می‌شود، حضور حقیقی بُعد باطنی دین را در زندگی آن‌ها ملموس و محسوس می‌کند. «این گونه اشیاء که به واسطه مجاورت با انسان مقدس جنبه قدسی و شفابخشی یافته‌اند را می‌توان نمونه اشیاء مقدس در پدیدار شناسی دین دانست.» (حقی ۱۳۹۷: ۱۳۸) به نظر می‌رسد در ادیان ابراهیمی پیشینه شفابخشی با لباس به زمان حضرت یعقوب برمی‌گردد؛ زمانی که پیراهن حضرت یوسف به حضرت یعقوب رسید و با استشمام آن روشنایی دیدگانش بازگشت: «فَلَمَّا أَنْ جَاءَ الْبَشِيرُ أَلْقَاهُ عَلَىٰ وَجْهِهِ فَارْتَدَّ بَصِيرًا.» (یوسف/۹۶) میبای بهشتی بودن پیراهن حضرت یوسف را دلیل شفابخشی آن نقل کرده است:

«آن پیراهن از حریر بهشت بود وَ هُوَ الَّذِي أَلْبَسَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ يَوْمَ طَرَحَ فِي النَّارِ فَكَسَاهُ إِسْحَاقُ ثُمَّ كَسَاهُ يَعْقُوبُ ثُمَّ جَعَلَهُ يَعْقُوبُ فِي تَعْوِيدٍ وَ عَلَقَهُ مِنْ جِدِّ يَوْسُفَ وَ لَمْ يَعْلَمْ إِخْوَتَهُ بِذَلِكَ وَ كَانَ قَمِيصًا لَا يَمَسُّهُ ذُو عَاهَةٍ أَلَّا صَحَّ، يَهُودَا گفت پیراهن بمن دهید تا من برم که آن پیراهن بخون آلوده ازین پیش من بردم و اندوه بر دل وی من نهادم، تا امروز بشارت من روم و سبب شادی من باشم.» (مبیدی ۱۳۷۶: ۵: ۱۳۴)

سهروردی نیز پس از تشریح این آیه معتقد است که خرقه شیخ، دردهای اخلاقی را هم از وجود مرید زائل می‌کند: «هر بلازده‌ای که بوی آن (پیراهن حضرت یوسف) به مشام وی رسد، دواى وی شود، و از آن درد شفا یابد، پس، خرقه شیخ کامل همین کار کند مرید را از جمله علت‌های ظلمت و دردهای اخلاق ذمیمه و مضایق کسالت و بطالت نجات دهد.» (سهروردی ۱۳۷۵: ۴۵)

س ۲۰- ۷۵- تابستان ۱۴۰۳ ————— طبقه‌بندی و تحلیل کارکرد اشیای مقدس در شفابخشی.../ ۶۳

در خلال معجزات حضرت عیسی، «شفایافتن زنی که با لمس ردای حضرت عیسی بهبود یافته»، (زیبائی‌نژاد ۱۳۸۴: ۵۳) ذکر شده است و همین طور لباس‌های پیامبر اکرم نیز جهت تبرک‌جویی و شفاطلبی لمس می‌شده است «عبدالله خادم اسماء دختر ابوبکر گوید: بانوی من اسماء، جبه و روپوش بلندی با نشانه‌های سبز به من نشان داد و گفت: این جبه را رسول خدا(ص) می‌پوشید و ما آن را می‌شویم و از آن شفا می‌گیریم.» (زینی، بی‌تا، ج: ۲: ۲۲۵) این تفصیل روشن می‌کند که در آیات کریمه و روایات شفابخش بودن به برخی از اشیاء و مصداق بارز آن به لباس استناد شده است.

در عرفان انواع البسه چون پیراهن، خرقة، ردا، لباچه و کلاه با روشهای متفاوتی نظیر پوشاندن پیراهن بر بیمار، انداختن آن بر عضو بیمار، مالیدن آن بر محل جراحت، تکه تکه کردن لباس، لمس کردن آن از ابزارهای شفا بوده‌اند.

در حکایت زیر لباچه بوسعید با «به سرنهادن» توسط مردمان شروان دافع بلا و وبا می‌شود تا این حد که «تریاک مجرب» نام گرفته است؛

لباچه‌ای که شیخ بوسعید به بونصر داد و آن را در خانقاه شروان نهاد تا «اگر وقتی قحطی و وبای و بلایی پدید آید، در آن ولایت، آن جامه شیخ بر سر نهاده به صحرا برند و جمله خلق بیرون شوند و دعا گویند و به حرمت آن جامه و شیخ، حق، آن بلا به کمال فضل خویش و به حرمت شیخ از ایشان دفع کند و مردمان آن ولایت آن جامه را تریاک مجرب گویند» (محمدبن منور ۱۳۹۳: ۱۷۴؛ غزنوی ۲۱۷: ۱۳۴۰)

در حکایت ذیل با «پوشاندن پیراهن به بیمار» توسط خود شیخ جام، زنی دیوانه عافیت یافته است:

«دیگر عمر علیک روایت کرد که در شهر سرخس زنی دیوانه از هس بشده‌بود، بیاوردند. شیخ‌الاسلام او را بنواخت و چیزی بر وی خواند و پیراهن خود درو پوشید. در حال آن زن آرام گرفت و ساعتی بخفت. چون بیدار شد کودک داشت او را شیر داد. شوهر وی گفت: یک ماه است تا او را قرار و آرام نبوده است و

این کودک را شیر نداده است، خدای تعالی ببرکات شیخ‌الاسلام او را عافیت داد.»
(غزنوی ۱۳۴۰: ۱۸۷)

در کرامتی دیگر، شیخ‌جام با «مالیدن خرقه» چشم دانشمند عبدالصمد را که به دلیل فرورفتن تراشه رنجور شده بود، شفا داده است. (ر.ک. غزنوی ۱۳۸۰: ۲۳۱)

ب) کلاه: کلاه یکی از اجزاء پوشاک مردان بوده است و در گذشته بر پوشیدن انواع سرپوش‌ها چون کلاه، عمامه، عرق‌چین، دستار و... تأکید داشتند و در التزام بدان علاوه بر محافظت از سر و جنبه زینتی آن، مقاصد دیگری چون رعایت ادب و حفظ آبرو و علامت عبودیت و احترام برای آن عنوان شده و از عناصر نمادین شناخت هویت به شمار می‌رفته است. کلاه هم طبقات مذهبی و روحانی و هم هویت فرهنگی و اجتماعی افراد را آشکار می‌کرده و هم مبین جایگاه تربیتی آنان بوده است؛ کلاه در نزد متصوفه نیز «از احترام و تقدس برخوردار است و یکی از سنت‌های ایشان در مسیر تهذیب نفس کلاه‌داری است.» (حسینی ۱۳۸۸: ۵۵) و کارکرد دیگری که بدان افزوده شده واسطه شدن در جهت شفابخشی بیماران است که شیخ از آن استفاده می‌کرده است.

«از باخرز دیوانه‌های آوردند، پنج تن او را بگرفته بودند و می‌آوردند... شیخ الاسلام کلاه خود بر سر او نهاد. آن شب بیارامید، دیگر روز بامداد تندرست شد.» (غزنوی ۱۳۴۰: ۱۸۹)

در شاخه زرین نیز به جنبه درمانی حلقه سرزنان اشاره‌ای شده است «در قبایل و ارامونگا^۱ و تیجینگلی^۲ مرکز استرالیا آن‌هایی که سردرد داشتند، غالباً دیده شده است که حلقه سر زنان را به سر می‌گذاشتند.» (فریزر ۱۴۰۱: ۵۹۴)

ج) نعلین و کفش: در بادی امر برای مراقبت از پا در برابر ناهمواری‌ها و خارو خاشاک و... به کار می‌رود و شاید جز وجه ظاهری کاربرد دیگری نتوان برای آن در نظر گرفت، اما از آنجا که پیر واسطه عالم برین و فرودین است، پای‌افزارش

1. Varamonga

2. Tijingly

نیز مقدّس است و می‌تواند با اشیای هرچند به ظاهر معمولی عامل امر مهمی شود و آن را تبدیل به شئی نافع کند. این‌گونه نمادها و ابزارهایی که جنبه دنیایی و مادی دارند از نظر کاربردی و اعتقادی دچار تحول شده و در هیأتی قدسی و مینوی ظاهر می‌شوند. در حقیقت تقدّس چنین اشیایی «از نشستن درون فرابندی تاریخی و فرهنگی حاصل می‌شود، نه از گوهره خود شیء. این اشیا در خلاء، معنایی ندارند.» (گریمس ۱۹۹۲: ۴۱۹)

در روایاتی دردشکم عضدالدوله، جمله اطبا را عاجز کرده است، اما نعلین ابوالحسن به اذن و حکم حقّ تعالی مسبب عافیت او گشته است: «نقل است که عضدالدوله را که وزیر بود در بغداد درد شکم برخاست. جمله اطبا را جمع کردند، در آن عاجز ماندند، تا آخر نعلین شیخ ابوالحسن خرقانی به شکم او فرونیاورند، حقّ تعالی شفا نداد.» (عطار ۱۳۷۰: ۲۰۷) و در روایتی دیگر «از کفش مولانا به هر رنجور و نیازمندی که آب دادندی چه کشف‌ها روی نمود، باذن‌الله شفا یافتندی.» (افلاکی ۱۳۸۹: ۳۳۳)

۳) خوراک مقدّس: پانید، آب متبرک، آب دهان شیخ و ملحقات (خلال)
علاوه بر اشیای ملموسی که با متبرک شدن خاصیت شفابخشی پیدا می‌کنند و علت معالجه بیمار واقع می‌شوند، برخی از خوراکی‌ها، نیز چنین خاصیتی دارند و نیروی برکت‌زا و شفابخش را به بدن بیمار منتقل می‌کنند. حال ممکن است این‌گونه خوراکی‌ها تناول و یا به محل آسیب و درد مالیده شوند. برخی مواقع حتی این متعلقات قابل تناول نیستند، مثل آب دهان شیخ و آب وضوی پیامبر. «جعیدبن عبدالرحمان» روایت می‌کند که گفت: «خاله من شرفیاب محضر پیغمبر شد. مرا با خود برد و عرض کرد: ای پیامبر خدا، فرزند خواهرم آسیب دیده است آن حضرت دست بر سر من کشید و دعا کرد و برای من خیر و برکت خواست و وضو گرفت و من از آب وضوی آن حضرت نوشیدم.» (بخاری ۱۳۹۱:

در نگاه آیینی و اساطیری گروهی از خوردنی‌ها سرچشمه‌ای ماورایی دارند و گویی دستپخت خدایی یا ماکول او یا جزئی از خود اویند. طبیعتاً خوراک خدا خاصیت خداگونه دارد و می‌تواند منبع فیض گردد در قرآن و اندیشه‌های اسلامی نیز خوراک چیزی است که به طور ویژه «رزق خداوند» تعبیر شده است و شفا دادن با رزق خداوندی جزو معجزات حضرت عیسی نقل شده است:

«طعامی است که رب العزّة بکمال قدرت خویش و بجلال عزّ خویش نوآفرید... پس عیسی درویشان را و عاجزان و نابینایان و بیماران و مجذومان و دیوانگان و بلا رسیدگان را بخواند و گفت: کَلُوا مِنْ رِزْقِکُم الذّی رَزَقَکُم رَبِّکُمْ، و ادعوه ان یشفیکم، فانه ربکم... ایشان درافتادند هزار و سیصد مرد و زن ازین درویشان و بیماران و بلا رسیدگان، و بخوردند. همه از گرسنگی سیر گشتند، و از بیماری شفا یافتند، و از عیب‌ها و بلاها پاک گشتند.» (مبیدی ۱۳۷۶، ج ۳: ۲۶۶-۲۶۷)

الف) پانید: برخلاف برخی باورهای عامیانه که نیم‌خورده‌ها ممکن است موجب بیماری شوند و از خوردن آن اجتناب می‌کنند؛ اما در آموزه‌های دینی و اسلامی نیم‌خورده مؤمن متبرک بوده و خوردن آن مستحب است و چه بسا که برخی بیماری‌ها را از بدن انسان دور کرده و مایه سلامتی شود. امام صادق (ع) فرمودند: «همانا در نیم‌خورده (سور) مؤمن درمان هفتاد نوع درد است.» (صدوق ۱۳۶۸: ۱۵۱؛ ر.ک. غزنوی ۱۳۴۰: ۲۱۷)

دل منور کن به انوار جلی	چند باشی کاسه لیس بوعلی؟
سرور عالم، شه دنیا و دین	سور مؤمن را شفا گفت ای حزین
سور رسطالیس و سور بوعلی	کی شفا گفته نبی منجلی؟

(شیخ بهایی ۱۳۸۵، ج ۴: ۳۶-۳۴)

با توجه به پیوند دین و عرفان، چنین آموزه‌هایی در عرفان تنیده شده و مریدان و بیماران از این طریق استشفای می‌کردند. عرفا خوردنی‌های مادی را متبرک می‌کردند و موجب تقدّس و نیروبخشی آنان می‌شدند. از جمله خوردنی‌های شفابخش «پانید» است (ر.ک. غزنوی ۱۳۴۰: ۱۹۵-۱۹۴) یا آب نیم‌خورده‌ای که شیخ آن را می‌آشامد و مابقی را به بیمار می‌خوراند. این گونه

تأثیر مشایخ صوفیه در متبرک کردن خوردنی و نوشیدنی‌ها شاید جلوه‌ای است از کارکرد رازناک در اساطیر که به شکل کرامت‌های عارفانه در ادبیات نمایان شده است. در اساطیر «بعضی طعام‌ها به اندازه‌ای متبرک و مقدّسند که بهتر است ابداً آن‌ها را نخورد یا به مقدار اندکی بخورد.» (الیاده ۱۳۷۲: ۳۷)

در عرفان، اغلب این خوردنی‌ها بنابر صلاح دید شیخ اعطا می‌شود شاید به این دلیل که کسی به استفاده از آن تمایلی نداشته باشد.

«ترکمانی را به نزدیک شیخ الاسلام آوردند، یکی دو سال بود تا دیوانه بود... وی را گفت: این بند بر تو چرا نهاده‌اند؟ گفت: ندانم. شیخ الاسلام پانیزی در دهن گرفت، وی را داد.. عاقل و هشیار گشت و برفت.» (غزنوی ۱۳۴۰: ۹۴)^(۱)

ب) آب متبرک به نفس شیخ: احتمال دارد در برخی موقعیت‌ها شیخ، با درخواست بیمار، آبی را به جهت استشفای نفسش متبرک کند.

«در آن وقت که شیخ ما به نیشابور بود کسی کوزه‌ای آب به نزدیک وی آورد و گفت: بادی برینجا دم از بهر بیماری. شیخ ما بادی بر آن کوزه دمید و از آن مرد بستد و بخورد. مرد گفت: ای شیخ! چرا چنین کردی؟ شیخ گفت: این باد که درینجا دمیدم کسی این شربت جز ما نکشد. اکنون بازاری فردا تا باد شفا در دم.» (محمدبن منور ۱۳۹۳: ۳۵۱)

ج) شفابخشی گروهی با آب نیم‌خورده: شکل کلی دیگر در باب اشیا فردمحور بودن و گروه محور بودن است. بدین معنی که یک شیء گاهی مواقع عارضه‌ای را از یک فرد دور ساخته و با تبرک به متعلقات شیخ به سلامتی دست یافته‌اند. مانند تناول گروهی از آب نیم‌خورده که در کاریز عمر گروهی به دلیلی نامشخص اسهال شده‌اند شیخ با خواندن دعایی بر کوزه آب و خوراندن آن به بیماران اعاده صحت می‌کند. در کاریز عمر گروهی به اسهال مبتلا شده بودند شیخ احمد «کوزه آب خواست، بدو دادیم، قدری بخورد و چیزی بر آن خواند، گفت: ایشان را دهید! همه در حال به شدند.» (غزنوی ۱۳۴۰: ۲۲۶-۲۲۷)^(۲)

در برخی مواقع شیخ طعمی را توصیه می‌کند که پزشک استفاده از آن را منع کرده است، مثل خربزه‌ای که به دستور شیخ جام خورده می‌شود. (ر.ک. غزنوی ۱۳۴۰: ۲۴۴) یا سیبی که به تشخیص طیب برای اسماعیل بن عبدالله زیان دارد و با ندایی غیبی عامل شفاگشته است: «اسماعیل بن عبدالله ناتوان بود. طیب در پیش او آمد و نبض او بدید، گفت: «تو را دردی است که سبب زیان دارد از سبب اجتناب کن.» چون طیب بیرون شد، اسماعیل بفرمود تا سبب آوردند و از آن بخورد، شفا یافت.» (بی‌نام، ۱۳۹۴: ۶۵۳)

خوردنی‌ها و نوشیدنی‌های مقدّس امروزه در قالب نذری‌های متبرک، غذای حرم و شربت‌ها و تمامی خوراکی‌هایی که در مراسم مذهبی توزیع می‌گردد، نمایان شده است.

د) آب دهان: از دیگر عناصر شفابخش آب دهان شیخ است که با نیم‌خورده‌ها در پیوند است. آب دهان اولیا سمبل و تجسد حیات‌بخشی و مایه برکت بوده و هر کسی با آن مستشفی می‌شده؛ افزون بر حامل بودن عطایای معنوی بر قلب و روح سالک، می‌توانسته است: «زداینده و محو‌کننده هر جهل و بیماری از وجود مریدان باشد.» (ایرج‌پور ۱۳۸۸: ۲۱) آب دهان چیزی است که مستقیماً از جسم شیخ می‌تراود و متبرک‌ترین عنصری است که بیمار از آن در جهت بهبودی امراضش استفاده می‌کند.

در جست‌وجوی سیر تاریخی شفابخشی با آب دهان آن را در معجزات حضرت عیسی، حضرت موسی و بعد از آن به کرات به وسیله پیامبر اعظم می‌توان شاهد بود. آب دهان رسول اکرم مایه حکمت و علم بوده است. در ماجرای «عشیرتک الاقرین» وقتی پیامبر درخواست ولی و جانشین می‌کند، حضرت علی(ع) هر سه بار پیش قدم می‌شود، سپس پیامبر به او می‌فرماید:

«نزدیک من آی. پس دهان او را باز کرده از آب دهان خود در دهانش ریخت و نیز بین دو شانه او و دوپستانش را با آب دهان خود تر کرد، ابولهب گفت: آه که چه جایزه بدی به پسر عمت دادی، که دعوت را پذیرفت، دهانش و رویش را

س ۲۰- ۷۵- تابستان ۱۴۰۳ ————— طبقه‌بندی و تحلیل کارکرد اشیای مقدس در شفابخشی.../ ۶۹

پر از تف و آب دهان خود کردی، فرمود: پر از علم و حکمتش کردم»
(طباطبایی ۱۳۷۴: ۴۷۶/۱۵)

به شواهد بسیاری از طریق شفابخشی با آب دهان اشاره شده است مردی دندان مرد لشگری را بشکست «آن دندان از دست آن مرد بستد و به آب دهن خویش تر کرد و باز جای خویش نهاد و در ساعت درست شد.» (قشیری ۱۳۷۹: ۶۹۲؛ ر.ک. غزنوی ۱۳۴۰: ۲۲۶ و ۱۹۴)

عنصری مثل آب دهان خاصیت پزشکی نیز دارد و به دلیل اهمیت بزاق دهان، در طب سنتی نیز جهت بهبودی زخم‌ها توصیه می‌شود و امروزه نیز درست کردن خمیر با آب دهان برای درمان بعضی از زخم‌ها و عفونت‌ها به کار می‌رود. «در ساوه چهار یا پنج مثقال آرد گندم خالص با یک حبه قند را با آب دهان خمیر می‌کنند و روی دمل می‌گذارند.» (جانب‌اللهی ۱۳۹۰: ۳۳۴)

شفابخشی در مواردی به پیشنهاد بیمار انجام می‌پذیرفته، بیمار از شیخ درخواست استشفای با شیء خاصی مانند تعویذ یا پانیز می‌کرده و در مواردی هم بدون خواهش و اطلاع بیمار، شفاگر با مشاهده و درک بیماری اقدام به شفای وی می‌کرده و گاهی استمداد از وسیله‌ای خاص را توصیه می‌کرده است. گاهی اوقات حتی بدون مشاهده از طریق مرید و شاگرد وسیله‌ای مثل خلال دندان را نزد بیمار فرستاده است و بیمار با به کارگیری آن سلامتی‌اش را باز یافته است.

«بوعمر و بشخوانی چون شیخ ما را وداع می‌کرد، شیخ ما ابو سعید سه خلال به شیخ بو عمرو داد که شیخ آن را به دست مبارک خود تراشیده بود. چون به بشخوان رسید، حجره‌ای بود که خانقاه کرده بودند، شیخ بو عمرو درین خانقاه نزول کرد و مردمان بشخوان و ولایت نسا بدو تقریبا کردند. شیخ بو عمرو کوزه آب خواستی و یک خلال از آن خلال‌های شیخ ما بدان آب بشستی و از آن آب به بیماران ولایت بردندی. حق، به برکت هر دو شیخ، آن بیمار را شفا دادی و در آن وقت در بشخوان رئیسی بود که او را پیوسته قولنج رنجاندیدی. شبی رئیس بشخوان را آن علت برنجانید و از درد بی‌قرار گشت. شیخ بو عمرو از آن یک خلال بشست و آب به وی فرستاد. او بخورد. در حال شفا یافت.» (محمدبن منور ۱۳۹۳: ۲۰۱ - ۲۰۴؛ ر.ک. غزنوی ۱۳۴۰: ۲۶۹)

تحلیل و بررسی داده‌های پژوهش

بر اساس آنچه گذشت می‌توان یافته‌های تحقیق را درباره اشیاى شفابخش در قالب دو نمودار تجزیه و تحلیل کرد. مثلث نخست ارتباط شفابخشی را در سه ضلع «مرجع»، «واسطه» و «دریافت‌کننده» ترسیم می‌کند و مثلث دوم پارادایم‌های سه‌گانه شیء مقدس را در سه ضلع «مادی»، «فرهنگی» و «روحانی» به تصویر می‌کشد.

الف) مرجع (شیخ) در رأس این هرم قرار دارد و شیء واسطه تعامل و ارتباط با او و بیمار است. شفابخشی مشایخ، نمایانگر رسالت دینی و اجتماعی عرفان و تصوف نیز هست. از سویی با اقدامات شفاگرانه اتصال به یک منبع لایزال را اثبات می‌کند و از سویی دیگر عرفان و تصوف را از تصور انزواگرایی و فرد محور خارج می‌سازد و به آن رنگ و بوی اجتماعی می‌بخشد که به مثابه پدیده اجتماعی در زندگی افراد ایفای نقش می‌کند.

مرجعیت پیر به شیء اعتبار می‌دهد و با حضور او، شیء جلوه‌ای فرامادی و قدسی می‌یابد. پیر در این هرم با وارد شدن به عالم عرفانی و شهودی به عرفان و تصوف وسعت می‌بخشد و نوعی تجربه حسی و عینی را متبلور می‌سازد و مقدس بودن چیزها را برای بیمار ملموس می‌کند و سرانجام مخاطب را به آن تجربه ملموسی فرا می‌خواند. او با استمداد از اشیا، در جسم و روح دریافت‌کننده نفوذ و رسوخ می‌کند. ظاهر امر برای برخی از بیماران شفای جسم است اما با این اقدام، پیر در هدایت و تقویت باور فکری و روحی او نیز عمل می‌کند و عملی متعالی و معنوی خلق می‌کند.

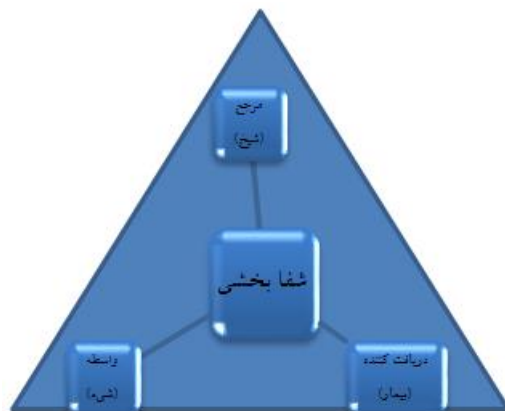
ب) واسطه (شیء) چیزی مادی و فیزیکی که به خودی خود و در یک زمینه بدون متن حامل معنای خاصی نیست اما وقتی به یک مرجع تعلق می‌یابد با حفظ همان بافت و شکل برای دریافت‌کننده یا درخواست‌کننده واجد معنا می‌شود و دیگر همان چیز یاشی نیست بلکه دارای اعتبار و سطوح تأثیرگذاری است و نوعی

س ۲۰- ۷۵- تابستان ۱۴۰۳ ————— طبقه‌بندی و تحلیل کارکرد اشیای مقدس در شفابخشی... / ۷۱

تجربه زیسته برای طرفین پدید می‌آورد. چنین تجربه‌ای کاملاً شخصی و شرکت‌ناپذیر است؛ در شفابخشی، شیء گسسته و تک بعدی دریافته نمی‌شود بلکه به سبب پیوستگی به منبعی غنی‌تر ارزشمند و دارای خاصیت است. اشیای مورد استفاده در شفابخشی آن‌ها را از حالت ایستاده حالت پویا تغییر می‌دهد.

ج) دریافت‌کننده (بیمار) کسی که باعث آشکار شدن کرامت ولی می‌گردد و بر حسب نیاز و شرایط فکری و روحی و جسمی به شخص پیر مراجعه می‌کند؛ یا با درخواست از پیر شفایی دریافت می‌کند یا پیر با درک و دریافت خود، او را شفا می‌بخشد.

در استمداد از اشیا نوعی تجربه زیسته برای دریافت‌کننده فراهم می‌شود و بینشی جدید از عرفان و قداست پیرا کسب می‌کند. علاوه بر شفای جسم و روح، مرزها و شکاف‌های بین او و شیخ پر می‌شود و نتیجه این تعامل یک معنای تازه شکل گرفته و منحصر به فرد است که ارتباط عمیق روحانی با پیرا منجر می‌شود.



نمودار شماره ۱: بررسی زوایای شفابخشی

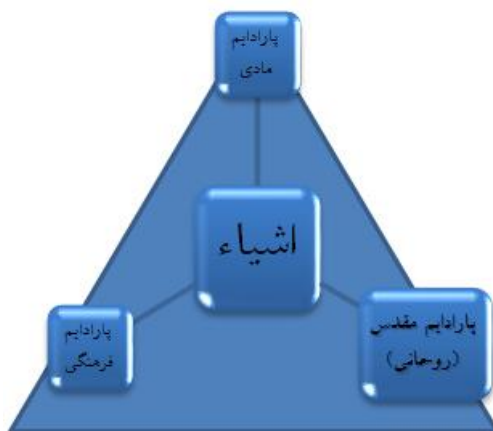
بررسی اشیا شفابخش در پارادایم مختلف: یک شیء دارای چندین الگو و زاویه است. غالب اشیا در پارادایم مادی و فرهنگی مجال بحث دارند. اما در شفابخشی

زوایای پارادایم‌ها متفاوت است. (ر.ک. غزنوی ۱۳۴۰: ۲۳۲-۲۳۳-۱۸۹-۱۸۶)

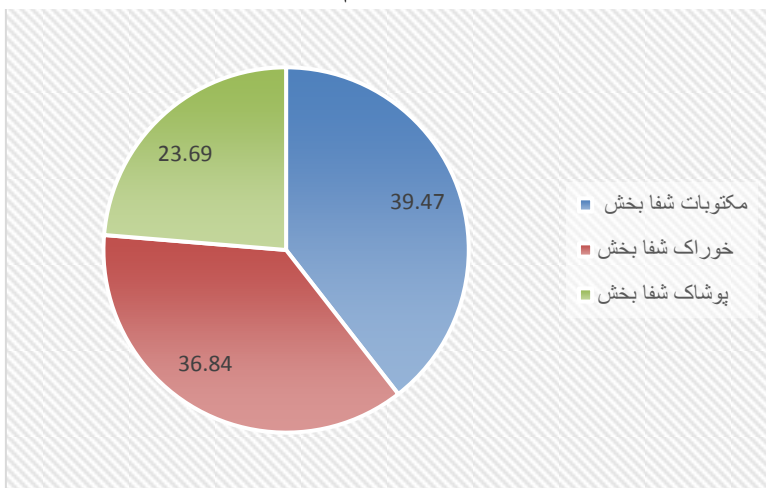
الف) پارادایم مادی: در پارادایم مادی به طور کلی خصوصیات فیزیکی و ظاهری و کاربردی شیء و ارزش مادی آن مورد توجه است. اما در تصوف، اشیا از این خصوصیات عبور کرده و در پارادایم مادی چندان اعتباری ندارد چه بسا که فاقد ارزش باشد (نعلین و کفش و پانید) اشیا حتی ظاهری جذاب و زیبا ندارند در عوض در پارادایم روحانی برجسته‌ترند. در هر صورت انسان از تماس با اشیای مادی در این گونه شفابخشی ناگزیر است. شیء در این الگو فقط نشانه و علامت است تا پارادایم روحانی را منعکس کند و جنبه بساوشی و غلبه تجربه-گرایی را نمایان سازد.

ب) پارادایم فرهنگی: پارادایم فرهنگی زیست در دنیای عرفان و باورهای درون نظام آن را معرفی می‌کند که هسته‌های مرکزی آن چگونه از زمینه فرهنگی و تاریخی یک شیء ابعاد دیگری را متجلی می‌کنند. نمایش چیزها در یک زمینه چندمتنی به معنای بروز ماهیت فرهنگی آن است. برخی از اشیای مطرح شده نشانه‌های مشترک فرهنگی در اغلب جوامع و سنن هستند مانند مکتوبات. مجموعه‌ای از ابزارها در پارادایم فرهنگی و تاریخی قابل تغییر هستند و می‌توانند نمودی اجتماعی داشته باشند چیزی مثل خرقة نماد و نشانه عرفان و تصوف است.

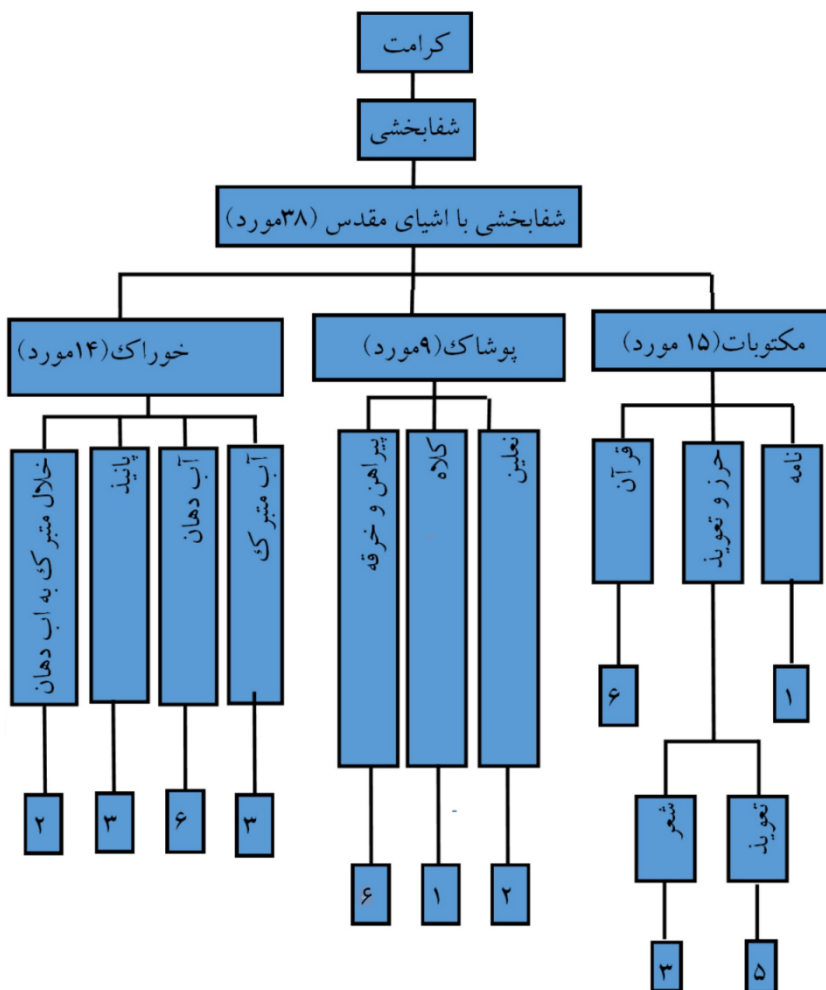
ج) پارادایم مقدّس (روحانی): تمامی اشیای به کار رفته در شفابخشی وارد پارادایم روحانی شده و با حضور مؤثر در زندگی بیمار هویتی مقدّس یافته‌اند. در پارادایم روحانی عملکردها از برخی اشیا با انتظار پیشین و از برخی غیرمنتظره است. بدین معنی که تعدادی از آنها از پیش صبغه‌ای روحانی دارند و ظهور عملی مقدّس از آن انتظار می‌رود مانند حرزو تعویذ و دست نوشته‌های مشایخ. تعداد دیگری برخلاف انتظار و برحسب شرایط در لحظه شفابخش گشته‌اند مانند کلاه و نعلین.



نمودار شماره ۲: بررسی پارادایم‌های اشیای شفابخش



نمودار شماره ۳: بررسی میزان درصد اشیای شفابخش



نمودار شماره ۴: بررسی تعداد اشیای شفابخش

نتیجه

باورمندی به تقدس اشیا و شفابخشی آنها از دوران اسطوره تا به امروز وجود داشته است. بخشی از این اشیا به خودی خود متبرک و شفابخش بوده‌اند، بخشی نیز به واسطه مجاورت با انبیا و اولیا و برخورداری از فیض حضورشان به چنین

س ۲۰- ش ۷۵- تابستان ۱۴۰۳ ————— طبقه‌بندی و تحلیل کارکرد اشیای مقدس در شفابخشی... / ۷۵

خاصیتی دست یافته‌اند که گاه حتی پس از مرگشان نیز همچنان کارکرد شفابخشی شان را حفظ کرده‌اند.

با تکیه بر متون منثور عرفانی می‌توان این اشیا شفابخش را در سه مقوله کلی در سه گروه مکتوبات، پوشاک و خوراک طبقه‌بندی کرد.

جدای از قرآن کریم که از تقدس ذاتی برخوردار است، مکتوبات شفابخش عمدتاً شامل طلسم‌ها، تعویذها، حرزها، نامه‌ها و اشعار دست‌نوشته است که مشایخ به قصد شفابخشی مریدان و اطرافیان به کار بسته‌اند. گاه نیز این مکتوبات بدون آنکه در پیدایش اولیه قصدی برای شفابخشی وجود داشته باشند حتی بعد از مرگ شیخ نیز چنین کارکردی دارند.

پوشاک مقدس و متبرک مشایخ و متعلقات آن نیز از زمره سایر اشیای شفابخش تلقی شده است. انواع جامه‌ها چون پیراهن، خرقة، ردا، لباچه، کلاه و حتی کفش و نعلین با روش‌های متفاوتی نظیر پوشاندن پیراهن بر بیمار، انداختن آن بر عضو بیمار، مالیدن آن بر محل جراحت، تکه‌تکه کردن لباس و لمس کردن آن منجر به شفابخشی شده‌اند.

خوردنی‌ها و نوشیدنی‌ها و متعلقات آن‌ها نظیر خلال دندان، آب دهان و نیم‌خورده مشایخ نیز از زمره سایر اشیای شفابخش محسوب شده‌اند که به واسطه حضور قدسی اولیا و مشایخ متبرک و شفابخش شده‌اند. در بررسی صورت گرفته مشخص شد بخش عمده‌ای از اشیای شفابخش در ادبیات منثور عرفانی به مقوله مکتوبات تعلق دارد. همچنین معلوم شد کمترین شواهد متنی شفابخشی به پوشاک اختصاص داشت.

پی‌نوشت

(۱) «سور» در لغت به معنای «باقی‌مانده هر چیز و ته مانده آب در ظرف است و آنچه که درباره

ته مانده غذای فرد با ایمان باشد و به قصد شفاباشد.» (بستانی ۱۳۷۵: ۴۲۷)

(۲) قندو شکر و نباتی است که شیخ، آن را متبرک می‌کرده است.

کتابنامه

قرآن کریم

افرام‌بستانی، فؤاد، ۱۳۷۵. فرهنگ *ابجدی*. ترجمه رضا مهیار. ج ۲. قم: اسلامی افلاکی، شمس‌الدین، ۱۳۸۹. *مناقب‌العارفین*. تصحیح تحسین یازبجی. تهران: دوستان. الیاده، میرچا، ۱۳۷۲. *دین پژوهی*. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

_____، ۱۳۷۵. *مقّاس و نامقّاس*. ترجمه نصرالله زنگوئی. تهران: سروش ایرج‌پور، محمد ابراهیم، ۱۳۸۸. شیوه ای نادر از تبرک و شفاعت‌بخشی در متون عرفانی. *مجله مطالعات عرفانی*. ۹. صص ۲۵-۵.

بخاری، محمدبن اسماعیل. ۱۳۹۱. *التعرف لمذهب التصوف*. تصحیح و ترجمه عدالعلی نوراحراری. تهران: شیخ‌الاسلام احمد جام. بلوکباشی، علی. ۱۳۵۹. دیدگاه‌ها و نگرش‌ها در مردم‌شناسی. *کتاب جمعه*. تهران، ۳۴(۱) صص ۷۵-۹۸.

بیلز، فردریک. ۱۳۷۴. *شفا را از درون خود بجویید*. ترجمه ناپلئون بیلو. تهران: فاخته.

پورجوادی، نصرالله، ۱۳۹۶. *پارسی‌گویی در تصوف*. تهران: اساطیر.

پور داوود، ابراهیم، ۱۳۷۷. *یشت‌ها*. ج ۲. تهران: اساطیر.

حسینی، عطاءالله. ۱۳۸۸. «کلاه ترک از آغاز تا صفویان». *مجله تاریخ ایران*. ۲(۱) صص ۷۴-۵۷.

Dor: 1001.1.20087357.1388.2.1.1.920.

حقی، مریم. ۱۳۹۷. شیوه‌های کرامت شفاعت‌بخشی در متون نثر عرفانی. *ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*. ۵۳(۱۴) صص ۱۲۱-۱۵۴.

Dor: 20.1001.1.20084420.1397.14.53.4.3

حسینی مؤخر، سیدمحسن و گودرزی، حجت و گودرزی، کوروش. ۱۳۹۴. بررسی و تحلیل کیفیت پوشاک در آیین‌های اساطیری و عرفانی. *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*. ۱۴(۱۱) صص ۱۴۱-۱۶۵.

Dor: 20.1001.1.20084420.1394.11.41.5.9

جامی، عبدالرحمن. ۱۴۰۰. *سبجه‌الابرار*. تهران: ایران فردا.

جانب‌اللهی، محمدسعید. ۱۳۹۰. *پزشکی سنتی و عامیانه مردم ایران*. تهران: امیرکبیر.

س ۲۰- ش ۷۵- تابستان ۱۴۰۳ ————— طبقه‌بندی و تحلیل کارکرد اشیای مقدس در شفاعت‌بخشی... / ۷۷

دورانت، ویل. ۱۳۶۵. مشرق زمین گاهواره تمدن ج ۱. ترجمه احمد آرام و دیگران. تهران: سازمان انتشارات انقلاب اسلامی.

رضی، هاشم. ۱۳۸۱. *دانشنامه ایران باستان*. تهران: سخن.

زیبائی‌نژاد، محمدرضا. ۱۳۸۴. *مسیحیت شناسی مقایسه‌ای*. تهران: صداوسیما جمهوری اسلامی ایران.

زینی، سیداحمد. بی تا. *السیره النبویه و الآثار المحمدیه*. ج ۲. بیروت: دارالمعرفه.

سعیدی مدنی، سید محسن. ۱۳۸۵. *درآمدی بر مردم شناسی اعتقادات دینی*. یزد: دانشگاه یزد.

سهروردی، شهاب‌الدین. ۱۳۷۵. *عوارف المعارف* ج ۱. چاپ دوم. تهران: علمی و فرهنگی.

شریعتی، علی. ۱۳۸۷. *تاریخ و شناخت ادیان*، ج ۱، قم: سازمان مدارس علمیه خارج از کشور.

شیخ‌بهایی، محمد. ۱۳۸۵. *نان و حلوا*. تهران: آگاهان‌ایده.

شیخ صدوق. ۱۳۶۸. *ثواب الاعمال و عقاب الاعمال*. مترجم محمد بهشتی. تهران: رضی.

شی‌پرا، ادوارد. ۱۳۴۱. *الواح بابل*. ترجمه علی‌اصغر حکمت. تهران: ابن‌سینا

عطار نیشابوری، فریدالدین. ۱۳۷۰. *تذکره الاولیاء*. تصحیح محمد استعلامی تهران: زوار.

_____ . ۱۳۸۷. *الهی نامه*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.

غزنوی، سدیدالدین محمد. ۱۳۴۰. *مقامات ژنده پیل*. تصحیح حشمت الله مؤید سنندجی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

طباطبایی، محمدحسین. ۱۳۷۴. *ترجمه تفسیر المیزان*. مترجم سید محمدباقر موسوی همدانی. چاپ پنجم. قم: اسلامی.

فردوسی، ابوالقاسم. ۱۳۸۵. *شاهنامه*. به کوشش سعید حمیدیان. چاپ هشتم. تهران: قطره.

فریزر، رابرت. ۱۴۰۱. *شاخه زرین*. ترجمه کاظم فیروزمند. چاپ پانزدهم. تهران: آگاه.

قشیری، ابوالقاسم. ۱۳۷۹. *رساله قشیریّه*. ترجمه ابوعلی عثمانی. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. تهران: علمی و فرهنگی.

گری، جان. ۱۳۷۸. *اساطیر خاور نزدیک بین‌النهرین*. ترجمه محمدحسین باجلان فرّخی. تهران: اساطیر.

لک‌زایی، مهدی. ۱۳۹۸. *شفای مقدس در یونان و ایران باستان*. پژوهش‌های ادیبانی. ۱۳(۷). صص ۱۶۳-۱۴۵.

۷۸ / ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی _____ افروز خدابنده‌لو - سیدمحسن حسینی موخر...

محلوجی، کامران و باغبانی، محسن و عبدلی، مهسیما و مهنام، شیدا. ۱۴۰۰. نظری به درمان‌های اسطوره‌ای. مجله طب سنتی اسلام و ایران. ۱۲(۱) صص ۷۰ - ۷۷.

ملک‌راه، علیرضا. ۱۳۸۵. آیین‌های شفا. تهران: افکار.

میهنی، محمد بن منور. ۱۳۹۳. أسرار التوحید. تصحیح محمدرضاشفیعی کدکنی. تهران: آگاه.

میبدی، ابوالفضل رشیدالدین. ۱۳۷۶. کشف الأسرار و عده الأبرار، چاپ پنجم، تهران: امیر کبیر.

ناس، جان. ۱۳۹۳. تاریخ جامع ادیان. ترجمه علی اصغر حکمت. تهران: علمی و فرهنگی

نوری، افسانه و شریفی، محمدنادر، ۱۴۰۰، تحلیل پدیده‌های طبیعی اسطوره‌ای در گرشاسب- نامه با تأکید بر رابطه سه محور آنیمیسیم، مانا و فتیشیسیم. ادب حماسی. ۳۲(۱۳). صص ۲۹۹-۳۲۳.

نیکویخت، ناصر و قاسم زاده، سیدعلی. ۱۳۸۸. روش‌های خلسگی شمنیسم در برخی از فرقه‌های تصوف. مطالعات عرفانی. ۹ صص ۱۸۵ - ۲۱۶

هجویری، ابوالحسن. ۱۳۸۳. کشف‌المحجوب. تصحیح محمود عابدی. تهران: سروش

هاروی، ون آستن. ۱۳۹۰. فرهنگ الهیات مسیحی. ترجمه جواد طاهری. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

بی‌نام. ۱۳۹۴. هزار حکایت صوفیان. مترجم حامد خاتمی‌پور. تهران: سخن.

English Sources

De Vaan, Michiel (2008). Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages (Indo - European Etymological Dictionary Series; 7). Leiden: Brill.

Ronald.l. Grimes (1992).» Sacred objects in museum spaces«. Studies in Religiou. 21. 4. 419 - 430ylor. Edward Burnett. (1970). Religion in Primitive Culture. New York

References (In Persian)

References (In Persian)

- Afrām Bostānī Fo'ād. (1996/1375SH). *Farhange Abjadī*. Tr. by Rezā Mahyār. 2nd ed. Qom: Eslāmī (Islamic).
- Aflākī, Šams al-ddīn. (2000/1389SH). *Manāqebo al-ārefīn*. Ed. by Tahsīn Yāzījī. Tehrān: Dūstān.
- Attār Neyšābūrī, Farrīdo al-ddīn. (2008/1370SH). *Elāhī Nāmeḥ*. ed. by Mohammad Rezā Šaftī Kadkanī. Tehrān: Soxan.
- Attār Neyšābūrī, Farrīdo al-ddīn. (1991/1370SH). *Tazkerato al-owlīyā*. Ed. by Mohammad Este'lāmī. Tehrān: Zavvār.
- Bailes, Frederick W. (1995/1374SH). *Šafā rā az Darūne Xod Bejūyīd* (*Your mind can Heal you*). Tr. by Napoleon Billow. Tehrān: Fāxteh.
- (Bī-nām). *Hezār Hekāyate Sūfīyyān*. Tr. by Hāmed Xātāmī-pūr. Tehrān:
- Bolūk-bāšī. Alī. (1980/1359SH). “*Dīd-gāhhā va Negarešhā dar Mardom-šenāsi*” (“*views and attitudes in anthropology*”). *Friday book*. Tehrān. 1st Vol. No. 34. Pp. 75-98.
- Boxārī. Mohammad Ebne Esmā'il. (2012/1391SH). *al-ta'arrof le-mazhab al-tasayyof*. Corrected and translated by Ado al-alī Nuro al-ahrārī. Tehrān: Šeyxo al-eslām Ahmad Jām.
- Chiera, Edward. (1341/1962SH). *al-vāhe Bābol* (*They wrote on clay: The Babylonian tablets speak today*). Tr. by Alī Asqar Hekmat. Tehrān: Ebne Sīnā.
- Durant, Will. (1986/1365SH). *Mašreq Zamīn Gāh-vāre-ye Tamaddon* (*Our oriental Heritage*). 1st Vol. Tr. by Ahmad Ārām and others. Tehrān: Sāzmāne Enteshārāte Enqelābe Eslāmī (Islamic Revolution Publishing Organization).
- Eliade, Mircea. (1993/1372SH). *Dīn Pažūhī*. (*The encyclopedia of religion*). Tr. by Bahā'o al-ddīn Xorram-šāhī. Tehrān: Mo'assese-ye Motāle'āt va Tahqīqāte Farhangī (Institute of Cultural Studies va Research).
- Eliade, Mircea. (1996/1375SH). *Moqaddas va Nā-moqaddas* (*The sacred and the profane; the nature of religion*). Tr. by Nasro al-llāh Zangūyī. Tehrān: Soruš.
- Ferdowsī Abo al-qāsem. (2006/1385SH). *Šāh-nāmeḥ*. With the Effort of Sa'īd Hamīdīyān. 8th ed. Tehrān: Qatreh.
- Frazer, James George. (2022/1401SH). *Šāxe-ye Zarrīn* (*The Golden Branch*). Tr. by Kāzem Fīrūz-mand. 15th ed. Tehrān: Āgāh.
- Gary, John. (1999/1378SH). *Asātīre Xāvare Nazdīke Beyno al-nahreyn* (*Mythology of the Near East. Mesopotamia*). Tr. by Mohammad Hoseyn Bājelān Farroxī. Tehrān: Asātīr.
- Harvey, Van Asten. (2011/1390SH). *Farhang Elāhīyyāte Masīhī* (*Christian Theology*). Tr. by Javād Tāherī. Tehrān: Pažūheš-gāhe Olūme Ensānī va Motāle'āte Farhangī (Institute For Humanities va Cultural Studies).

Hassanī. Atāo al-llāh. (2009/1388SH). “*Kolāhe Tark az Āqāz tā Safavīyyān*” (“*Hat of Tark from the beginning to the Safavids*”). *Iranian History Magazine*. 1st Vol. No. 2. Pp. 57-74. Doi: 20.1001.1.20087357.1388.2.1.1.9

Haqqī, Maryam. (2017/1397SH). “*Šīvehā-ye Kerāmate Šafā-baxšī dar Motūne Nasre Erfānī*” (“*Methods of healing dignity in mystical prose texts*”). *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 14th Year. No. 53. Pp. 121-154. Doi: 20.1001.1.20084420.1397.14.53.4..3

Hojvīrī, Abo al-hassan. (2004/1383SH). *Kašfo am-ahjūb*. Ed. by Mahmūd Ābedī. Tehrān: Sorūš.

Holy Qor’ān.

Hoseynī. Mo’axxar, Seyyed Mohsen & Gūdarzī, Hojjat and Gūdarzī Kūroš. (2014/1394SH). “*Barrasī va Tahlīle Keyfīyyate Pūšāk dar Āyīnhā-ye Asātīrī va Erfānī*” (“*Investigating and analyzing the quality of clothing in mythological va mystical rituals*”). *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 11th Year. No. 14. Pp.141-165. Doi: 20.1001.1.20084420.1394.11.41.5.9

Īraj-pūr, Mohammad Ebrāhīm. (2009/1388SH). “*Šīveh-ī Nāder az Tabarroq va Šafā-baxšī dar Motūne Erfānī*” (“*A rare way of blessing and healing in mystical texts*”). *Journal of mystical studies*. No. 9. Pp. 5-25.

Jāmī, Abdo al-rahmān. (2021/1400SH). *Sobhato al-brār*. Tehrān: Īrāne Fardā.

Jānebo al-llāhī Mohammad Sa’īd. (2013/1390SH). *Pezeškī-ye Sonnatī va Āmīyāne-ye Mardome Īrān (Traditional and folk medicine of Iranian people)*. Tehrān: Amīr-kabīr.

Lak-zāyī, Mahdī. (2019/1398SH). *Šafā-ye Moqaddas dar Yūnān va Īrāne Bāstān (Sacred healing in ancient Greece and Iran)*. *Religious Studies*. 7th Vol. No. 13. Pp. 145-163.

Mahlūjī, Kāmran & Bāq-bānī, Mohsen & Abdolī, Mah-sīmā and Mah-nām, Seydā. (2021/1400SH). *Nazarī be Darmānhā-ye Ostūreh-ī “A comment on Mythological Treatments”*. *Journal of Traditional Medicine of Islam and Irān*. 1st Vol. Pp. 70-77.

Mīhanī Mohammad Ebne Monavvar. (2013/1393SH). *Asrāro al-towhīd*. Ed. by Mohammad Rezā Šafī’ī Kadkanī. Tehrān: Āqāh.

Malek-rāh. Alī-rezā. (2005/1385SH). (Healing Rituals). *Āyīnhā-ye Šafā*. Tehrān: Afkār.

Meybodī, Abo al-fazl Rašīdo al-ddīn. (1997/1376SH). *Kšfo al-asrār va Ōddato al-abrār*. 5th ed. Tehrān: Amīr-kabīr.

Nas. Jan Bayer. (2014/1393SH). *Tārīxe Jāme’e Adyān (Comprehensive History of Religions)*. Tr. by Alī Asqar Hekmat. Tehrān: Elmī va Farhangī.

- Nikū-baxt, Nāser and Qāsem-zādeh, Seyyed Alī. (2002/1381SH). *Ravešhā-ye Xalsegī-ye Šamanīsm dar Barxī az Ferqehā-ye Tasavvof* “*Šamanism's ecstasy method in some sects of Sufism*”. *Journal of mystical studies*. No. 9. Pp. 185-216.
- Nūrī, Afsāne and Šarīfī, Mohammad Nāder. (2021/1400SH). *Tahlīle Padīdehā-ye Tabīʿī-ye Ostūreh-ī-ye Garšāsb-nāmeḥ bā Taʿkīd bar Rābete-ye Se Mehvare Ānīmīsm, Mānā va Fetīšīsm* (Analysis of mythical natural phenomena in Garshasab-nameh with an emphasis on the relationship between the three axes of animism, mana and fetishism). *Epic literature magazine*. 13th Vol. No. 32. Pp. 299-323.
- Pūr-javādī. (2016/1396SH). *Pārsī-gūyī dar Tasavvof*. Tehrān: Asātīr.
- Pūr-dāvūd, Ebrāhīm. (1998/1377SH). *Yaštḥā*. 2nd Vol. Tehrān: Asātīr.
- Qaznavī, Sadīdo al-ddīn Mohammad. (1961/1340SH). *Maqāmāte Žende Pīl* (The Maqmat of Žende Pil). Ed. by Hešmato al-llāh Moʾayyed Sanandajī. Tehrān: Bongāhe Tarjome va Našre Ketāb.
- Qošīrī, Abo al-qāsem. (2000/1379SH). *Resāle-ye Qošīrīyyeh* (Qosheyriyyeh Treatise). Tr. by Abū Alī Osmānī. Ed. by Badīʿo al-zamān Forūzān-far. Tehrān: Elmī va Farhangī.
- Razī, Hāšem. (2002/1381SH). *Dāneš-nāme-ye Īrāne Bāstān* (Ancient Iranian encyclopedia). Tehrān: Soxan.
- Saʿīdī Madanī, Seyyed Mohsen. (2006/1385SH). *Dar-āmadī bar Mardom-šenāsī-ye Eʿteqādāte Dīnī* (An introduction to the anthropology of religious beliefs). Yazd: Yazd University.
- Šarīʿatī, Alī. (2008/1387SH). *Tārīx va Šenāxte Adyān* (History va Knowledge of Religions). 1st Vol. Qom: Sāzmāne Madārese Elmīyye-ye Xārej az Kešvar (Organization of Theological Schools Abroad).
- Šeyx Bahāyī, Mohammad. (2006/1385SH). *Nān va Halvā* (bread and Sweets). Tehrān: Āgāhān Īdeh.
- Šeyx Sadūq. (1989/1368SH). *Savābo al-aʿmāl va Eqābo al-aʿmāl* (The reward of deeds va the reward of deeds). Tr. by Mohammad Beheštī. Tehrān: Razī.
- Sohravardī Šahābo al-ddīn. (1996/1375SH). *Avārefo al-maʿāref*. 1st Vol. 2nd ed. Tehrān: Elmī va Farhangī (Scientific and Cultural).
- Tabātabāyī, Mohammad Hoseyn. (1992/1374SH). *Tarjome va Tafsīre al-mīzān* (Translation of Tafsir alMizān). Tr. by Seyyed Mohammad Bāqer Mūvsavī Hamedānī. Qom: Eslāmī (Islamic Publications Office).
- Zībāʿī-nežād, Mohammad Rezā. (2004/1384SH). *Masīhīyyat-šenāsī-ye Moqāyeseh-ī* (Comparative Christianity). Tehrān: Sedā va Sīmā-ye Jomhūrī-ye Eslāmī-ye Īrān (Radio va Television of the Islamic Republic of Iran).
- Zīnī, Seyyed Ahmad. (Bītā). *al-sīrato al-nabavīyyat va al-āsāro al-mohammadīyyeh* (The Prophet's biography va the effects of Mohammadiyah). 2nd Vol. Beyrūt: Daro al-maʿrefat.

واکاوی اشتراکات آیین سوگ سیاوش ایرانی با آیین‌های دیونسیا و آدونای یونانی

الهام خداوندگاری ^{id} * - سیدهاشم حسینی ^{id} **

دانشجوی کارشناسی ارشد پژوهش هنر دانشگاه نیشابور - دانشیار گروه پژوهش هنر دانشگاه نیشابور

چکیده

از دیرباز فرهنگ، باور و نوع نگرش جوامع مختلف توسط آیین‌ها بازتاب داده شده است. می‌توان گفت بخش چشم‌گیری از اساطیر جهان به آیین‌های باروری اختصاص دارد که در قالب مرگ و رستاخیز طبیعت تجسم یافته است و در قالب مرگ یک ایزد و حیات دوباره او به نمایش درمی‌آید. سیاوشان، آیین سوگ سیاوش، اسطوره خوشنام ایرانی و جشن حیات دوباره او در کالبد گیاهی و فرزندش کیخسرو است که مرگ و باززایی ایزد/قهرمان شهیدشونده را همچون چرخه زمان و تحول طبیعت نشان می‌دهد. دیونسیا و آدونیا، جشنواره‌های آیینی پرستش دیونیزوس و یادبود آدونیس در اساطیر یونان است که به عنوان ایزدان بارورکننده، مناسکی در مرگ و رستاخیزشان برپا می‌شده است. شناسایی وجوه اشتراک آیین سیاوشان با آیین‌های دیونسیا و آدونیا از اهداف پژوهش حاضر است. در این راستا ابتدا با روش تحلیلی - تطبیقی، هر سه آیین بررسی و سپس اشتراکات میان آن‌ها شناسایی و تحلیل می‌شود. مهم‌ترین دلیل انتخاب آیین‌های مذکور، با وجود تفاوت‌های فرهنگی و فواصل جغرافیایی، تاثیرگذاری و تاثیرپذیری اساطیر جهان بر یکدیگر است. بنابر یافته‌های تحقیق، از مهم‌ترین اشتراکات سه آیین یادشده، تکرار سالیانه مراسم سوگ و جشن رستاخیز است که با مناسکی همچون شمایل‌گردانی، اعطای قربانی، موسیقی و سوگ‌سرود با محوریت زنان همراه بوده است.

کلیدواژه: اساطیر، آیین‌ها، سوگ سیاوش، آیین دیونسیا، آیین آدونیا.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۱۰/۲۰

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۳/۰۱/۱۹

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

**Email: h.hoseini@neyshabur.ac.ir

مقدمه

پیشینه شکل‌گیری آیین‌ها در اندیشه و فرهنگ انسان به دوران باستان برمی‌گردد. آیین‌های سالانه سوگ بر مرگ ایزد/قهرمان شهیدشونده گیاهی و جشن‌های مرتبط با رستاخیز او با ابتدایی‌ترین تفکرات ذهنی بشر درباره چرخه طبیعت پیوند دارد. این آیین‌ها، الگویی جهانی را دنبال می‌کنند که تکرار آن در سرزمین‌های مختلف و در میان اقوام جهان مشهود است. نمونه این آیین‌ها را می‌توان در اساطیر ایران در سیاوشان، آیین سوگ سیاوش بازجست. مرگ سیاوش و رستاخیز او در قالب گیاه پر سیاوشان و ولادت فرزندش، کیخسرو، نمود این الگوی تکرارشونده است که با برگزاری آیین سالانه سیاوشان نشان داده شده است. آیین مذکور در فرهنگ ایرانی تداوم داشته و این استمرار را می‌توان در آیین‌های سوگواری میان اقوام مختلف به روشنی دید. دلیل این ماندگاری را می‌توان با شخصیت ارجمند اسطوره سیاوش مرتبط دانست، انسانی پاک که تمام تلاش خود را برای زدودن زشتی به کار برده است. هر ساله برگزاری مناسب آیینی مربوط به او، نه تنها یادبودی برای این اسطوره بوده بلکه تداعی‌گر چرخه مرگ و حیات دوباره طبیعت است.

در اساطیر یونان باستان، دیونسیا^۱ که آیین پرستش دیونیزوس و جشنواره‌ای است که خاستگاه تئاتر دانسته شده است و همچنین آیین آدونیس که با نام آدونیا شناخته می‌شود با الگوی تکرارشونده مرگ و رستاخیز ایزد گیاهی پیوستگی دارد. در این دو آیین که هر ساله در آغاز بهار تکرار می‌شد، پرستش و یادبود دیونیزوس و آدونیس^۲ به صورت سوگواری و سپس جشن و پایکوبی در رستاخیز آن‌ها به نمایش در می‌آمد که هر دو، مرگ طبیعت در پاییز و زمستان و

1. Dionysia

2. Adonis

سرسبزی و رویش دوباره گیاهان در بهار را آشکار می‌سازد. افزون بر این، مراسم یادشده به هدف برکت‌خواهی و حاصل‌خیزی برپا می‌شد.

اهمیت و ضرورت پژوهش

آیین بخش جدایی‌ناپذیر زندگی بشر در طول تاریخ بوده است. مطالعه درباره ریشه و منشاء آیین‌های مرتبط با ایزدان گیاهی و باروری که نشانگر چرخش سالیانه‌ی فصول و مرگ و رستاخیز طبیعت است، علاوه بر اینکه چشم‌اندازی قابل تامل نسبت به اندیشه پیشینیان در اختیارمان قرار می‌دهد، تطبیق و مقایسه‌ی این آیین‌ها در سرزمین‌های مختلف با فرهنگ‌های متفاوت، می‌تواند در شناخت اشتراکات موجود در اجرای آن‌ها کمک کننده باشد. در این مقاله برآنیم تا براساس ارتباط مناسک آیین سیاوشان با اسطوره ایزد گیاهی، وجوه اشتراک در شیوه برپایی این آیین با دیونسیسا و آدونیا که هر دو آیین، مرتبط با اساطیر یونانی و نماینده‌ی ایزد نباتی در سرزمین یونان بوده‌اند، شناسایی شوند.

روش و سؤال پژوهش

در پژوهش حاضر به روش توصیفی - تحلیلی با رویکرد تطبیقی، پس از معرفی آیین سیاوشان، دیونسیسا و آدونیا به بررسی نشانه‌های آیینی در شیوه اجرای سوگ سیاوش پرداخته شده است. شیوه گردآوری اطلاعات کتابخانه‌ای و براساس منابع مکتوب انجام شده است. در مسیر این پژوهش ابتدا آیین سوگ سیاوش و آیین‌های دیونسیسا و آدونیا به طور جداگانه بررسی شده و سپس وجوه اشتراک و افتراق آیین سیاوشان با دو آیین یونانی یادشده شناسایی و تحلیل شده است و در

ادامه به این پرسش پاسخ داده می‌شود که چه اشتراکاتی بین آیین مذکور و آیین‌های دیونسیا و آدونیا وجود دارد؟ فرض بر این است، به این دلیل که آیین‌های مرتبط با ایزدان باروری از الگویی تکرارشونده و مضمونی یکسان پیروی می‌کنند، می‌توان، با وجود فاصله جغرافیایی و تفاوت فرهنگی در دو فرهنگ ایرانی و یونانی، پیوندی بین شیوه اجرای آن‌ها یافت.

پیشینه پژوهش

باتوجه به جست‌وجوهای انجام شده پیرامون موضوع تحقیق، مشخص می‌شود که درباره اسطوره سیاوش تحقیقات فراوانی صورت گرفته است. صاحب‌نظرانی همچون مسکوب (۱۳۵۷)، در سوگ سیاوش، حصوری (۱۳۷۸)، در سیاوشان و بهار (۱۳۸۶)، در از اسطوره تا تاریخ و همو (۱۳۹۵)، در پژوهشی در اساطیر ایران، به سیاوش و آیین سیاوشان به طور گسترده پرداخته‌اند.

همچنین مقالات متعددی درباره این اسطوره ایرانی به چاپ رسیده است. ادریسی (۱۳۸۳)، در مقاله «آیین سوگ سیاوش در نوروز» به ریشه‌های آیین سوگ سیاوش در ایران و استمرار آن در دوره اسلامی پرداخته است. در این راستا آیین‌های مربوط به اساطیر باروری سایر ملل همچون بین‌النهرین، مصر، یونان، بابل و شباهت‌های موجود در آن‌ها بیان شده است. شکیبی ممتاز (۱۳۸۹)، در مقاله «جایگاه سیاوش در اساطیر» چهره و موقعیت سیاوش را به عنوان یکی از شخصیت‌های محوری حماسه ملی ایران، در اساطیر، اوستا، متون پهلوی و یافته‌های باستان‌شناسی بیان کرده است. پورخالقی چترودی و حق‌پرست (۱۳۸۹)، در مقاله «بررسی تطبیقی آیین‌های سوگ در شاهنامه و بازمانده‌های تاریخی مذهبی سوگواری در ایران باستان» با توجه به ابیات و روایات داستانی

شاهنامه، روش‌های سوگواری در این اثر ادبی فاخر بیان شده و سپس با مقایسه آیین‌های سوگ در متون مذهبی به‌جا مانده از ایران باستان، وجود شباهت‌ها و تفاوت‌ها میان آن‌ها نشان داده شده است. خجسته و حسنی (۱۳۸۹)، در مقاله «تحلیل داستان سیاوش بر بنیاد ژرف‌ساخت اسطوره الهه باروری و ایزد گیاهی» عناصر مشترک داستان سیاوش و اسطوره الهه باروری ایزد گیاهی را مورد بررسی قرار داده‌اند. همچنین به وجود اشتراکات این اسطوره ایرانی با برخی اساطیر باروری سایر ملل همچون هند، مصر، یونان و بین‌النهرین اشاره شده است.

نجم‌الدین و آذرنوش گیلانی (۱۳۹۳)، در مقاله «سوگ سیاوش و شباهت آن به سوگ آیین‌های محلی (لری و کُردی)» ماندگاری و استمرار داستان سیاوش در رسوم و آیین‌های محلی لرستان و کردستان را نشان می‌دهد. رویانی و حاتمی‌نژاد (۱۳۹۴)، در مقاله «سیاوش و اسطوره بازگشت جاودانه» به معرفی سیاوش به عنوان خدای میرنده که با اسطوره‌های باروری در ارتباط هستند، پرداخته‌اند. در مقاله مذکور با توجه به نظریه بازگشت جاودانه میرچا الیاده، نشان می‌دهد که سیاوش، ایزدی شهیدشونده است و آیین‌های مرتبط با مرگ و رستاخیز او گواه این امر است.

نجم‌الدین گیلانی و همکاران (۱۳۹۶)، در مقاله «بررسی تحلیلی و تطبیقی سوگ آیین‌های لری و کردی با سنت سوگواری در شاهنامه»، وجوه اشتراک سوگ آیین‌های لری و کردی با سنت آیین سوگ در شاهنامه مورد بررسی قرار گرفته است که بخشی از آن مرتبط با آیین سوگ سیاوش است. ذبیح‌نیا عمران و کریمی (۱۳۹۸)، در مقاله «بررسی تطبیقی تراژدی سیاوش در ایران و آراگتسیک و شامیرام در ارمنستان» آیین مرگ و رستاخیز گیاهی در ایران و ارمنستان با توجه به شباهت داستان سیاوش و سودابه با آرا و شامیرام بیان شده است. رحمانی و

همکاران (۱۴۰۱)، در مقاله «بررسی تطبیقی ساختار آیینی نوروز سیاوشان و آکیتو بر مبنای نظریه اسطوره و آیین» به معرفی و مقایسه آیین نوروز سیاوشان ایرانی و آکیتو، نوروز بابلی پرداخته و شباهت موجود بین این دو آیین مورد بررسی قرار گرفته است.

مقالات اندکی، از لحاظ محتوا، با پژوهش حاضر هم‌سو بودند، اما رویکرد متفاوتی ارائه داده بودند. برای نمونه می‌توان به مقالات زیر اشاره کرد، رکن‌الدین خسروی (۱۳۶۷)، در مقاله «از آدونیس تا سیاوش» آیین‌های نمایشی بین‌النهرینی مرتبط با مرگ و رستاخیز طبیعت را به طور مجزا شرح داده است. صادق آیین‌وند و حسن نصرالله (۱۴۲۷ ه.ق.)، در مقاله «پژوهشی تطبیقی در اساطیر باروری آدونیس و سیاوش»، به بررسی تطبیقی دو اسطوره آدونیس و سیاوش به عنوان ایزدان باروری و رویش پرداخته و اشتراکات بین این دو اسطوره را بیان کرده است. همچنین به اهمیت نقش اساطیر باروری در جوامع کشاورزی اشاره شده است. مقاله مذکور به زبان عربی به چاپ رسیده است. قائمی (۱۳۹۳)، در مقاله «نقد و تحلیل ساختار آیینی اسطوره سیاوش (مقایسه سیاوش - سیاوشان با تراژدی - دیونسیا بر مبنای نظریه اسطوره و آیین)» به نقد و تحلیل اسطوره سیاوش بر اساس نظریه «آیین‌گرایی اسطوره» پرداخته و ارتباط موجود بین تراژدی و آیین دیونسیا و تشابه این ارتباط بین سیاوشان و اسطوره سیاوش مورد مقایسه و تطبیق قرار گرفته است. در این راستا به پیشینه و سیر تکوین آیین سیاوش در فرهنگ ایرانی با تمرکز بر کهن‌الگوی قربانی شاه مقدس نیز پرداخته شده است. همان‌گونه که از پژوهش‌های فوق مشهود است تا کنون اشتراکات آیین سوگ سیاوش با دیونسیا و آدونیا، جشنواره‌های آیینی اساطیر یونان، بررسی نشده و تحقیق کنونی برای نخستین بار به این موضوع می‌پردازد.

مبانی نظری

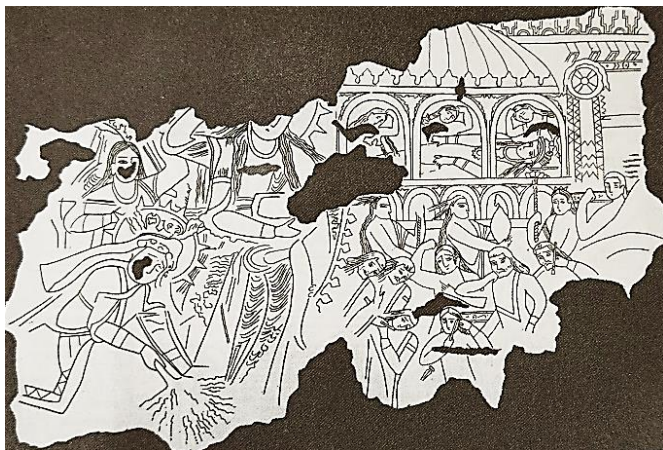
الف) آیین سیاوشان

سیاوش از ایزدان نباتی پیشازرتشتی مربوط به اساطیر باروری و فرهنگ برزگری است که از خون وی گیاه «پر سیاوشان» می‌روید. او باید بمیرد و پس از برخاستن از مرگ، برکت و خرمی به طبیعت بازگردد. نام سیاوش به معنی «مرد سیاه» است که این سیاه رنگ بودن به دلیل بازگشت از جهان مردگان به منظور برکت‌بخشی و باران‌آوری است. یادبود و پرستش این ایزد شهید شونده در آیین سیاوشان بر جای مانده و در جشنواره‌های تحویل سال و مناسک سوگ نمایشی قابل مشاهده است. (بهار ۱۳۸۶: ۲۶۴ و ۲۶۵) به نظر علی حصوری، سیاوشان نام آیین سوگ سیاوش و نیز نام مناطق و مکان‌هایی است که این آیین سوگواری در آن‌ها برگزار می‌شده است. دانشمندان بسیاری که درباره فرهنگ آسیای مرکزی مطالعاتی انجام داده‌اند بر این باورند که سیاوشان مراسم آغاز سال نو است. (حصوری ۱۳۷۸: ۱۵ و ۷۸) می‌توان گفت سیاوشان، آیینی است در ارتباط با سیاوش، اسطوره خوشنام ایرانی که به عنوان ایزد گیاهی شهید شونده، مرگ و رستاخیز طبیعت توسط او به نمایش در می‌آید و مردمان با اجرای این مراسم آیینی خواستار باروری، فراوانی و حاصل‌خیزی هستند.

نَرشَخی آیین‌های عزاداری بر مرگ سیاوش را توسط مردم، مطربان و قوالان به طور مختصر شرح داده و قدمت این مراسم آیینی را سه هزار سال پیش از خود بیان کرده است. «مردم بخارا را در کشتن سیاوش نوحه‌هاست، چنان‌که در همه ولایت‌ها معروف است و مطربان آن را سرود ساخته‌اند و قوالان آن را گریستن مغان خوانند و این سخن زیادت از سه هزار سال است.» (نرشخی ۱۳۸۷:

۳۳) آشکار است که آیین سوگ سیاوش تا زمان وی که اسلام تا حدی دین فرمانروایان و بیشتر مردم آسیای غربی بوده، در فرارود تداوم داشته است. دو نظریه درباره ریشه‌های آیین سوگ سیاوش وجود دارد: یک نظریه، آسیای مرکزی را خاستگاه این آیین مطرح می‌کند، نظریه دیگر، بین‌النهرین و اساطیر بین‌النهرینی مانند ایشتر و تموز را به عنوان خاستگاه آیین سیاوشان ارائه می‌دهد. (شافعی و همکاران ۱۳۹۷: ۷۴) از شواهد موجود چنین برمی‌آید که آیین‌های سیاوشی بیشتر در فرارود شکل گرفته و تکامل یافته و سپس در سغد و خوارزم به صورت آیینی سستی درآمده است. (نعمت طاووسی ۱۳۸۶: ۱۸۵) برای نمونه می‌توان به دیوارنگاره پَنجکِنَت^(۱) اشاره کرد.

موضوع این نقاشی دیواری که از پرستشگاهی به دست آمده، سوگواری برای مرده است. برای نخستین بار یاکوبوفسکی صحنه شیون و زاری این دیوارنگاره را روایت کرده و آن را مربوط به سیاوش می‌داند. (تصویر) (حصوری ۱۳۷۸: ۶۳) با شرح تصویر این دیوارنگاره می‌توان تا حدودی نسبت به شیوه برگزاری آیین سوگ سیاوش آگاهی یافت.



تصویر شماره ۱: دیوارنگاره پرستشگاه پنجکنت (بلنیتسکی ۱۳۹۰: ۱۵)

یک تابوت پنجره‌دار و گنبدی‌شکل که اطراف آن باز است، توسط افرادی حمل می‌شود و جوانی تاج‌دار که به نظر می‌رسد سیاوش یا شبیه او باشد، در آن خفته است. (بیضایی ۱۳۸۳: ۳۲) مردان و زنانی گرداگرد تابوت زاری‌کنان در حال عزاداری هستند. در سمت چپ تصویر، پیکره یک زن و یک مرد با ابعادی بزرگتر از سایرین با هاله‌ای دور سرشان ترسیم شده‌اند. یکی از آن‌ها چهار دست دارد که دو دست او دیده نمی‌شود، موهایش بر سینه و شانه‌ها پریشان است. مرد با شی نامعلوم (مشعل‌مانند یا بیل‌مانند) در دست راستش، بر زانو نشسته است. زنی دیگر با گیسوان باز، عقب‌تر از این دو پیکره قرار گرفته که از نظر ابعاد کمی کوچک‌تر از آنهاست و دست چپش را برای بر سر کوبیدن بالا برده است. (مولودی آرانی ۱۳۹۹: ۱۴۴) به نظر می‌رسد این سه پیکره به دلیل اندازه و وجود هاله دور سر، الهه باشند که در مراسم سوگواری شرکت کرده‌اند. در پایین تصویر، زنان و مردانی به صورت ترکیب فشرده قرار گرفته‌اند. چهره‌های اندوهگین و موهای آشفته عزاداران بیشتر نشان‌دهنده زجر و آزار دادن خود است. تصویر دو مرد که با چاقوهای بلند نرمه گوش خود را می‌برند و نیز وجود خراشیدگی بر چهره و بدن‌های نیمه‌برهنه سوگواران بر این موضوع تاکید بیشتری دارد. (بلنیتسکی ۱۳۹۰: ۱۵) با توجه به نقوش این دیوارنگاره، به خوبی می‌توان صحنه سوگواری برای شخصیتی اساطیری را مشاهده نمود.

آیین سوگ سیاوش در پنج روز نخستین ماه سال، که در تقویم‌های سُعدی و خوارزمی با آغاز تابستان برابر بود، برگزار و در روز ششم، سال آغاز می‌شد. این روز به کین سیاوش^(۲) مشهور بود. به این صورت، سیاوش در آغاز تابستان، که نوروز به حساب می‌آمد، کشته شد و در ششمین روز سال نو یا نوروز بزرگ رستاخیز کرد. در تقویم زرتشتی، این پنج روز، به نام پنجه دزدیده، به آخر اسفندماه و جشن رستاخیز به اول فروردین انتقال یافت. (بهار ۱۳۷۴: ۴۸ - ۴۷) این

تغییر و جا به جایی در تقویم زرتشتی موجب شد که آیین سیاوشان، اواخر زمستان و آغاز بهار به نمایش درآید.

از قسمت‌های برجسته در داستان سیاوش، رویدن گیاهی به نام پَر سیاوشان از خون او است. گیاه یاد شده، نمود هستی پس از مرگ و تداوم زندگی او و آغاز سوگ یا کین سیاوش است. (شافعی و همکاران ۱۳۹۷: ۷۴ - ۷۳) خون این ایزد - قهرمان، برکت‌بخش است. میرچا الیاده دربارهٔ برکت‌بخشی خون قهرمان اشاراتی دارد و بیان می‌کند که پیدایش گیاهان و نباتات همراه با خودنثاری یا پیشکش خون یا پیکر قهرمان و ایزدی است که از روی ناجوانمردی کشته شده است. (۱۳۸۵: ۲۸۷) بنابراین ایزد - قهرمان باید بمیرد تا پس از رستاخیز، خرمی، برکت و باروری به طبیعت بازگردد.

علاوه بر دیوارنگارهٔ کشف شده از پنجکنت، نشانه‌های سوگ سیاوش بر سفال‌نگاره مرو^(۳)، سفال‌های توک قلعه در خوارزم، استودان مکشوف در ناحیه شمال غربی بخارا، سکه‌های کوشانی مربوط به سلسلهٔ آفریغی خوارزم و همچنین تندیس‌ها یا پیکرک‌های مرتبط با سوگواری در آسیای میانه قابل مشاهده است. (حصوری ۱۳۷۸: ۶۷ و ۷۷؛ قائمی ۱۳۹۳: ۱۶۲؛ مولودی آرانی ۱۳۹۹: ۱۵۱ و ۱۴۷) نقش چشم‌گیر زنان در پیکرک‌ها و تندیس‌های آیین سوگواری در حال زاری، جامه دریدن و موی‌افشانی نیز دیده می‌شود (قائمی ۱۳۹۳: ۱۶۲) که نشان‌دهندهٔ حضور پررنگ‌تر زنان در این مراسم آیینی است.

۱) **نشانه‌های آیینی سوگ سیاوش:** با توجه به دیوارنگاره پنجکنت (تصویر)، که سیاوش یا پیکرهٔ نمادین او را در تابوتی نشان می‌دهد که عده‌ای آن را بر دوش حمل می‌کنند و زنان و مردان سوگوار که گریبان دریده، گریان و بر سر و روی زنان اطراف آن گرد آمده‌اند، آیین سوگ سیاوش در یک تصویر گویا به نمایش درآمده است.

س ۲۰- ۷۵- تابستان ۱۴۰۳ — واکاوی اشتراکات آیین سوگ سیاوش ایرانی با آیین‌های ... / ۹۳

نرشخی در تاریخ بخارا گور سیاوش را در دروازه شرقی بخارا (در کاه فروشان) ذکر می‌کند که هر ساله هر مردی یک خروس به آنجا می‌برد و پیش از برآمدن آفتاب روز نوروز، آن را قربانی می‌کند و همچنین نوحه‌هایی که توسط قولان و مطربان در مرگ سیاوش سروده شده و می‌خوانند. (نرشخی ۱۳۸۷: ۳۳ - ۳۲) خروس پرنده‌ای است اهورایی که بانگ و فریادش اهریمن را دور می‌کند، در دوران کهن خروس سفید را به اهورامزدا و میترا تقدیم می‌کردند. (قائمی ۱۳۹۳: ۱۶۳) اعطای قربانی و پیشکش در آیین سیاوشان می‌تواند نشان‌دهنده میزان اهمیت اجرای این مناسک آیینی در مراسم سوگواری برای ایزد - قهرمان شهید شونده باشد.

شواهد ذکر شده، نشان می‌دهد که موسیقی و خواندن سوگ سرود و نیز اعطای قربانی با توجه به آنچه نرشخی آورده، از حیوانی که قربانی می‌شده به روشنی نام برده شده است، همچنین شمایل‌گردانی و نیز دسته‌روی و سوگواری جمعی از نشانه‌های آیینی سوگ سیاوش به شمار می‌رود. حضور برجسته‌تر زنان در این مراسم که بیشتر در تندیس‌ها و پیکرک‌ها به نمایش درآمده، نشان می‌دهد که بخشی از شیوه برگزاری این آیین توسط زنان اداره می‌شود.

زاری و مویه زنان که در تصاویر به جا مانده از دوران گذشته موجود است، نشان می‌دهد که انسان در دوران باستان، مراسم آیینی سوگ سیاوش را برای اثرگذاری و تشویق نیروی بارور طبیعت، به جا می‌آورد. (شافعی و همکاران ۱۳۹۷: ۸۵) زیرا در این آیین سوگ، زاری و شیون رکن مهمی به حساب می‌آمد و بنابر باور کهن در جوامع کشاورزی و برزگری، اشک ریختن مایه باروری زمین بود. (ثمینی و خزایی ۱۳۸۲: ۷۹) زمان برگزاری این مراسم آیینی نیز قابل توجه است که به صورت سالانه اواخر اسفند و آغاز بهار برپا می‌شده است.

رویاندن سبزه و افکندن آن در طبیعت، بخشی از سنت آیینی سیاوشان است که منسوب به رستاخیز سیاوش یا جانشین او (کیخسرو) است که نویدبخش

بازگرداندن سبزی و باروری به طبیعت بوده است. (قائمی ۱۳۹۲: ۷۸ - ۷۷) امروزه نیز شاهد اجرای این سنت آیینی هستیم که به عنوان بخشی از مراسم جشن نوروز پاسداری شده است. همچنین در باور عامیانه جشن نوروز و آغاز سال نو را مرتبط با تولد دوباره سیاوش در قالب گیاه و یا فرزندش کیخسرو می‌دانند.

۲) **جشنواره دیونسیا (آیین دیونیزوس):** یونانیان جشن‌ها و جشنواره‌های متنوعی داشتند. هدف دین یونان باستان کاستن رنج‌های اقتصادی مردم به وسیله همین جشنواره‌های فراوان بود. در تقویم آتنی بیشتر ماه‌های سال به نام اعیاد دینی آن ماه‌ها خوانده می‌شد. عید بزرگ دیونسیا در ماه نهم (الافبولیدن^۱) برگزار می‌گردید. برپایی این جشنواره در آغاز بهار بوده و تشریفات انتقال مجسمه دیونیزوس از الئوترای به تماشاخانه، شرکت‌کنندگان و تماشاچیان بسیاری را به خود جلب می‌کرد. (تصویر) در این مراسم خوانندگان و نوازندگان به رقص و آواز می‌پرداختند و تعداد فراوانی از حیوانات به منظور قربانی برای خدایان، همراه جمعیت حاضر در حرکت بودند. (دورانت ۱۳۷۹: ۵ - ۳) گفته می‌شود که دیونیزوس در اصل یونانی نیست، در واقع برخاسته از فریجیه^۲ است که بعدها به تراس^۳ (تراکیه^۴) کوچیده بود. (وارنر ۱۳۸۶: ۲۹۴) احتمال می‌رود مبدا ستایش این خدا، از خاور نزدیک باشد که در سده سیزدهم پ.م. وارد یونان شد.

از آنجا که اجرای این مراسم آیینی بیشتر اوقات با مستی، هم‌آمیزی گروهی، دریدن و خوردن وحشیانه قربانی (که گاه انسان بود)، همراه می‌شد، در ابتدا از سوی یونانیان با مقاومت زیادی روبه‌رو شد. دیونیزوس خدای باروری، شراب و عیاشی بود که پیشامدهای زندگی او با روح سال پیوند داشت؛ یعنی چرخه

1. Elaphebolion
3. Thrace

2. Phrygia
4. Trakya

س ۲۰- ۷۵- تابستان ۱۴۰۳ — واکاوی اشتراکات آیین سوگ سیاوش ایرانی با آیین‌های ... / ۹۵

فصول و الگوی بازگشت به مبدا در دایره تولد، بلوغ، مرگ و تولد دوباره. پرستندگان این خدا از طریق اجرای آیین‌ها به دنبال افزایش باروری بودند (براکت ۱۳۸۰: ۶۵ - ۶۴) به باور آنان، در آغاز بهار، افزایش محصول انسان و زمین و خرمن‌های زیاد با پرستش دیونیزوس امکان‌پذیر می‌شد.



تصویر شماره ۲: ارابه تسپیس، بازسازی از روی نقش گلدانی از آتیکا. دو ساتیر،

دیونیزوس را تا جشنواره دیونیسای شهر همراه می‌کنند (همان: ۶۲)

به اعتقاد یونانیان، دیونیزوس در پاییز همراه با زرد شدن برگ درختان و ریزش آن‌ها می‌میرد و در بهار، زمان رویش درختان، زنده می‌شود. براساس این باور اساطیری، زندگی دوباره او را در قالب جشنواره‌های آیینی برای بزرگداشت وی به نمایش در می‌آوردند. بر پایه اساطیر یونانی، دیونیزوس از آسمان به زمین آمده بود تا کاشت تاک و تهیه شراب را به انسان‌ها بیاموزد. (راهگانی ۱۳۸۷: ۵۸۵) وی سرگذشتی پیچیده و تاریک داشته و در دوره کلاسیک، خدای تاکستان، شراب و جذبۀ عارفانه بوده است. با این وجود که تاک با خوشه‌هایش آشکارترین مشخصه دیونیزوس بود، او خدای درخت به طور مطلق نیز شناخته می‌شد. (فریزر ۱۳۸۸: ۴۴۴)

خدای شراب می‌توانست مهربان و سخاوتمند باشد یا حتی سنگدل و ستمگر که باعث وحشت انسان‌ها شده و وادار به انجام کارهای سهمناک شوند. این خلق و خوی دوگانه برآمده از دوگانگی حالت شراب است که هم آزادی و شادی به

همراه دارد و هم اعمال وحشیانه. (همیلتون ۱۳۸۷: ۷۸ - ۷۳) قدیمی‌ترین منابع ویژگی‌های دیونیزوس، نشان می‌دهد که او به عنوان هر دو نیروی مخرب و نیروبخش تصور می‌شد. (گیلینستروم ۲۰۲۲: ۲۳) این ویژگی دوگانه در آیین‌های پرستش وی نیز قابل مشاهده است.

جشن دیونیزوس در بهار، هنگامی که درختان انگور جوانه می‌زدند برگزار می‌شد و تا پنج روز ادامه داشت. این روزها، روزهای مهرورزی و سازش و شادی بود (همیلتون ۱۳۸۷: ۸۰) و گمان می‌رفت که خدا، بهار را با خود می‌آورد. در جشن‌های باشکوهی که در ستایش این خدای شگفت‌انگیز برپا می‌شد با افراط در می‌گساری، پایکوبی و رقص‌های تند، قهقهه‌ها و فریادهای زوزه‌مانند و بازی‌های مرموز همراه بود که باکانت‌ها^۱ و منادها^۴، دایگان دیونیزوس با موهای آشفته و آراسته به پیچک و تیروسوس^۵ به دست، به هر سو می‌دوند و با فریادهای درهم خود به پرستش و ستایش خدای شراب می‌پرداختند. (راهگانی ۱۳۸۷: ۵۸۷) در دیونیسیا، راهپیمایی آیینی به سمت محراب دیونیزوس از تشریفات مذهبی اصلی بود. (کولیشووا و کارپوک ۲۰۲۲: ۹۴)

دسته‌های سرودخوان در برابر پیکره‌های دوازده‌گانه خدایان به آوازخوانی جمعی می‌پرداختند و انبوه جمعیت از زنان و مردان، همراه حیوانات قربانی شده راهپیمایی منظمی ترتیب می‌دادند. در این مراسم آیینی، شمایل دیونیزوس را از معبدی به معبد دیگر در خارج شهر حمل می‌کردند. (راهگانی ۱۳۸۷: ۵۸۹) ماسک مذهبی با تصویر دیونیزوس که هنگام افتتاح مراسم دیونیسیا به کار می‌رفت مانند سایر ماسک‌های مذهبی، جزو اشیاء پرستشی بود که برای پوشیدن در نظر گرفته نشده بود. این ماسک‌ها در ابعاد مختلف وجود داشت و معمولا از مواد بادوام

س ۲۰- ۷۵- تابستان ۱۴۰۳ — واکاوی اشتراکات آیین سوگ سیاوش ایرانی با آیین‌های ... / ۹۷

مانند سفال و سنگ مرمر ساخته می‌شد زیرا قرار نبود بارها تعویض یا جایگزین شود. از طرف دیگر ماسک‌های آیینی، برای پوشیدن در مراسم و جشن‌ها به کار می‌رفت که یا از مواد فاسدشدنی ساخته شده بودند یا از مواد سبک و بادوام، مانند ماسک‌های مورد استفاده در جشن پایانی دیونسیسا. (دبی ۲۰۲۲: ۷۸) پایان این مراسم آیینی با پایکوبی و شادی همراه بود.

باشکوه‌ترین جشنواره‌های دیونیزوس، دیونسیسای شهر (بزرگ) بود که مردم در مراسم افتتاح آن، هنگام بیرون آمدن از معبد این خدا با لباس‌های خنده‌دار و صورتک، کارناوال به راه می‌انداختند. (راهگانی ۱۳۸۷: ۵۸۸) سه عنصر مهم مراسم آیینی دیونیزوس: قربانی، سرودخوانی، مستی و بی‌خودی (ثمینی و خزایی ۱۳۸۲: ۷۸) بود که در دوره هومری به صورت رقص و پایکوبی دسته جمعی زنان در جشن شراب و باروری برپا و توسط آنان نیز رهبری می‌شد (راهگانی ۱۳۸۷: ۵۹۰ - ۵۸۹) بنابراین حضور برجسته زنان در اجرای مراسم دیونسیسا به روشنی مشهود است.

دیونیزوس خدایی است که ناخواسته برای آفرینش و باروری زمین توسط دیگر خدایان قربانی می‌شود و می‌توان او را خدای قربانی‌شونده در نظر گرفت. (دادخواه تهرانی و زاهدی ۱۳۹۱: ۱۲۹) گمان می‌رود که قطعه‌قطعه کردن گاو نر و خوردن آن در آیین‌های دیونیزوسی مرسوم بوده باشد زیرا او اغلب به صورت حیوان، به ویژه گاو نر، مجسم می‌شد. حیوان دیگری که دیونیزوس به شکل آن درمی‌آمد، بُز بود، بنابراین گاهی این حیوان را در مراسم آیینی خدای تاکستان، قربانی می‌کردند. (فریزر ۱۳۸۸: ۴۴۹ - ۴۴۷) با توجه به سطور بالا می‌توان قربانی و اهدای پیشکش را بخش جدایی ناپذیر آیین‌های پرستش دانست.

در پایان سال، زنان سال کهنه را از شهر بیرون می‌بردند و در بازگشت، سال نو را به شهر می‌آوردند (پین سنت ۱۳۸۷: ۸۷) و رستاخیز سرور انگیز ایزد گیاهی را جشن می‌گرفتند.

روایت‌های گوناگونی از سرگذشت دیونیزوس پس از تولد موجود است. برخی از آن‌ها دربردارندهٔ مراسمی آیینی است و به این صورت نقل می‌شوند که پس از مرگ سِمَله (مادر دیونیزوس)، کودک را در صندوقی به دریا افکندند و پرستاری این صندوق را از آب می‌گرفت. این‌چنین روایتها بعدها به صورت مراسم آیینی که تندیس دیونیزوس را در صندوقی نهاده و به آب می‌سپردند، جلوه‌گر می‌شود. (پین سنت ۱۳۸۷: ۸۷ - ۸۵) در اینجا نیز نقش آب و به آب سپاری به صورت نمادین در اجرای مراسم آیینی و پرستش خدای باروری و گیاهی قابل توجه است.

۳) آیین آدونیا: آیین آدونیس قرن هفتم پ.م. توسط یونانی‌ها از سوگواری و نوحه‌سرایی برای خدایان بین‌النهرینی تموز (یا دوموزی)، همسر الهه عشق ایشتار^۱ (یا اینانا^۲) اقتباس شده است. عدم حضور مردان در مراسم آتیک^۳ نشان می‌دهد که آدونیس از طریق تجارت با قبرس یا فنیقیه به آتن نیامده است. آدونیس یونانی از همان ابتدا در دست زنان بود (ریید ۱۹۹۵: ۳۱۷) و توسط آنان برگزار می‌شد. او که جوانی اهل شکار بود توسط گراز و وحشی، زخمی و کشته شد و از محل ریزش خون او بر زمین، گل سرخ‌رنگی روید. (همیلتون ۱۳۸۷: ۱۲۰ - ۱۱۹) پس از مرگ آدونیس، به اصرار آفرودیت، خدایان موافقت کردند که او شش‌ماه از سال زنده شود. از این رو مردم هر سال تولد دوبارهٔ وی را که

1. Ishtar
3. Attic rite

2. Inanna

س ۲۰- ۷۵- تابستان ۱۴۰۳ — واکاوی اشتراکات آیین سوگ سیاوش ایرانی با آیین‌های ... / ۹۹

نشان‌دهنده زوال و تجدید حیات سالانه طبیعت بود، جشن می‌گرفتند که به جشن آدونیا معروف بود. (معصومی ۱۳۸۸: ۱۹۸)

نحوه اجرای مراسم و فصل برگزاری جشنواره‌های آدونیس، در مکان‌های مختلف اندکی متفاوت بود. گمان می‌رود این مراسم آیینی در اسکندریه در تابستان برگزار می‌شده همچین به نظر می‌رسد که جشنواره فنیقی، بهاری بوده باشد. (فریزر ۱۳۸۸: ۳۸۵) مهم‌ترین معبد آدونیس در بیلوس^(۶) قرار داشت و در آنجا به عنوان سومین خدای مهم موردپرستش قرار می‌گرفت و به منظور یادبود درگذشت او در معبد آستارته مراسم برگزاری می‌شد. (دیکسون کندی ۱۳۹۰: ۲۳) پس از مرگ آدونیس، آفرودیت به یاد وی، مراسم عزایی برپا کرد که هر ساله در بهار توسط زنان سوری تکرار می‌شد. (گریمال ۱۳۹۱: ۲۴)

آدونیس از سوی یونانی‌ها به عنوان خدای گیاهان پرستیده می‌شد. در این سرزمین (یونان) نیز زنان در بهار، مراسم برای مرگ و رستاخیز او ترتیب می‌دادند. (دیکسون کندی ۱۳۹۰: ۲۴ - ۲۳) دختران یونانی هر سال برای آدونیس سوگواری می‌کردند و زمانی که گل شقایق نعمانی که از خون او روییده بود، دوباره شکوفا می‌شد، جشن و پایکوبی برپا می‌کردند. (همیلتون ۱۳۸۷: ۱۱۹) سرنوشت این جوان زیبا و بی‌گناه که به خاطر عشق، ربوده شده و به کمک خدایان به زمین بازگشته بود برای زنان بسیار مهم بود، از این رو مراسم مربوط به او را هر سال هنگام برداشت محصول برگزار می‌کردند. این مراسم که متعلق به جامعه کشاورزی بود، برای نمایش مرگ و رستاخیز ایزد بارورکننده انجام می‌شد. (راهگانی ۱۳۸۷: ۱۱۹) برپایی آیین آدونیا توسط زنان، نقش پررنگ آنان را در مراسم یادبود این خدای نباتی نشان می‌دهد.

در جشنواره سالانه‌ای که یونانیان به یادبود مرگ آدونیس برگزار می‌کردند، پیکره روغن مالیده و آراسته شده او را به نمایش می‌گذاشتند. قربانی ویژه تدفین و

اطعام جمعی نیز بخشی از این مراسم آیینی بود. تندیس‌های مومی و گلی آدونیس را بر دروازه‌ها یا ایوان خانه‌ها قرار می‌دادند، قربانی و اطعام جمع می‌کردند و زنان سوگوار، گریان و سینه‌زنان دور این مجسمه‌ها جمع شده یا در حالی که آیین‌وار می‌رقصیدند آن‌ها را در شهر می‌گرداندند و با نوای آرام فلوت، نوحه‌سرایی می‌کردند. نوحه‌هایی که گیگورو^(۷) یا گیگورا نامیده می‌شد. (ژیوان و همکاران ۱۳۷۵: ۱۷۲ - ۱۷۱) بخشی از این مراسم آیینی به این صورت بود که هر ساله بذرهایی از گندم سفید، کاهو، رازیانه و انواع گل‌ها را در ظروف مختلف می‌کاشتند و با آب گرم آبیاری می‌کردند تا زودتر جوانه زده و رشد کنند. (تصویر شماره ۳) سبدها یا سینی‌های سبزه را «باغ‌های آدونیس» می‌نامیدند. گیاهانی که به این شیوه رویانده می‌شد خیلی زود از بین می‌رفت که یادآور هستی زودگذر آدونیس بود و زنان برگزارکننده این مراسم بر سرگذشت تلخ او، همانند آفرودیت می‌گریستند و به شیون و زاری می‌پرداختند. (گریمال ۱۳۹۱: ۲۴)



تصویر شماره ۲: صحنه‌ای از جشنواره آدونیس، حدود قرن ۴ پ.م. محل نگهداری: موزه بریتانیا (همان: ۱۴)



تصویر شماره ۱: صحنه آب دادن باغ‌های آدونیس، قرن ۵ پ.م. محل نگهداری: موزه آکروپولیس (کیم ۱۹۷۹: ۱۳)

س ۲۰- ۷۵- تابستان ۱۴۰۳ — واکاوی اشتراکات آیین سوگ سیاوش ایرانی با آیین‌های ... / ۱۰۱

جشن بهاری آدونیس در یونان، در ابتدا آیین سوگ بوده که یادآور مرگ آدونیس، خدای گیاهی بود، اما به طور هم‌زمان جشن شادی نیز بود زیرا خدا دوباره زنده می‌شد و به زمین باز می‌گشت. (تصویر شماره ۲) در این آیین سوگ، زنان با شیون (نوحه‌خوانی) و زاری سوزناک پیکره خدا را که مانند جسدی کفن‌پوش بود بر سر گور برده و سپس به چشمه آب یا دریا می‌افکندند. این رسم آیینی به آب سپردن باغ‌های آدونیس و پیکره‌های نمادین او به منظور باران‌خواهی انجام می‌گرفت (کریستین سن ۱۳۶۳: ۴۷۶) که یادآور شمایل‌گردانی و نیز به آب سپاری در مراسم یادبود سایر خدایان گیاهی همچون سیاوش و دیونیزوس است.

ب) مشترکات آیینی سیاوشان با آیین‌های دیونسیا و آدونیا (مراسم آیینی اساطیر یونانی)

وجوه اشتراک آیین سیاوشان با دیونسیا و آدونیا: با در نظر گرفتن نشانه‌های آیینی در برپا داشتن آیین سیاوشان، اکنون می‌توان به اشتراکات موجود با آیین دیونسیا و آدونیا پرداخت. روند تغییر فصول، رویش گیاه، رشد و سپس مرگ و باززایی‌اش در ذهن بدوی انسان نامتمدن به درستی قابل‌درک نبود و تحولات طبیعت اطرافش را با اراده خدای زمین و باروری در پیوند می‌دانست، بدین روی با برگزاری آیین‌های سالانه در پی جلب رضایت ایزد بارورکننده زمین بود. (ثمینی و خزایی ۱۳۸۲: ۷۹) بنابراین در اندیشه انسان پیش از تاریخ، همبستگی مرگ و زندگی شکلی اسطوره‌ای به خود گرفت و سبب ایجاد ایزد گیاهی در تمدن‌های گوناگون گردید. بر پایه این باور، خدای بارورکننده می‌میرد و به جهان زیرین می‌رود، اما پس از سیر تحولات اسطوره‌ای در هنگام بهار دوباره به طبیعت برمی‌گردد. (شکیبی ممتاز ۱۳۸۹: ۱۰۳) در برپایی سه آیین سیاوشان، دیونسیا و

آدونیا که ریشه در پرستش و یادبود ایزد گیاهی داشته و به منظور برکت‌بخشی انجام می‌گرفته می‌توان اشتراکاتی را در نحوه اجرای مراسم مشاهده کرد.

یکی از چشم‌گیرترین وجوه اشتراک، زمان برگزاری هر سه مراسم آیینی است که هر ساله در آغاز بهار هنگام بازگشت سرسبزی و خرمی به طبیعت انجام می‌شده است. حرکت دسته‌جمعی، راهپیمایی آیینی و سوگواری گروهی در هر سه مراسم آیینی به روشنی دیده می‌شود. شیون و زاری در یادبود ایزد گیاهی شهید شونده از رسوم است که در آیین‌های مذکور از ارکان اصلی برپایی مراسم بوده و موسیقی، نوحه‌سرایی و سوگ‌سرود نیز وابسته به آن است.

نقش زنان در دوره مدارسالاری که در آن اقوام، کشاورز هستند، اهمیت بسیاری دارد و الهه مادر به عنوان الهه حاصل‌خیزی و برکت موردپرستش قرار می‌گیرد. اهمیت نقش زنان در این دوره، این‌گونه به تصویر درآمده است که با برپایی آیین‌های سوگواری و گریستن بر مردگان، موجب زنده شدن دوباره آن‌ها می‌شوند. (ذبیح‌نیا عمران و کریمی ۱۳۹۸: ۴۳۸) حضور پررنگ زنان در برپایی مراسم از دیگر مشترکات این آیین‌ها به شمار می‌رود که می‌تواند ریشه در این باور کهن داشته باشد که به دنبال حاصل‌خیزی و برکت‌بخشی شکل گرفته‌اند. گفتنی است که آیین آدونیا توسط زنان برگزار می‌شده و در آیین دیونیسیا نیز زنان اداره مراسم را بر عهده داشته‌اند.

در اجرای مراسم یادبود دیونیزوس هنگامی که ماسک این ایزد را با تشریفاتی جمعی به معبد مخصوص می‌برند و نیز زمانی که تندیس‌های مومی یا گلی آدونیس در مراسم آدونیا توسط زنان در شهر چرخانده می‌شد، قابل قیاس و مشابه با تابوت‌گردانی یا شمایل‌گردانی در آیین سوگ سیاوش است. اعطای قربانی نیز در هر سه مراسم آیینی انجام می‌گرفته که در آیین سیاوشان به قربانی

س ۲۰- ۷۵- تابستان ۱۴۰۳ — واکاوی اشتراکات آیین سوگ سیاوش ایرانی با آیین‌های .../ ۱۰۳

خروس و در آیین دیونیزوس به بز و گاو نر اشاره شده است. رویاندن سبزه و افکندن آن در طبیعت و آب که بخشی از سنت آیینی سیاوشان است با سنت رویاندن بذره‌های مشهور به باغ‌های آدونیس و به آب سپردن آن‌ها در آیین آدونیا دارای همانندی است و الگویی مشابه را نشان می‌دهد. سپردن صندوق حاوی شمایل دیونیزوس به آب در برخی مراسم آیینی این ایزد می‌تواند قابل قیاس با سنت به آب سپردن سبزه باشد.

همان‌طور که اشاره شد، در باور مردمان، خدای بارورکننده پس از مرگ به جهان زیرین می‌رود و سپس در بهار رستاخیز می‌کند. در هر سه مراسم آیینی پس از سوگ، جشنی برای تولد دوباره ایزد برپا می‌شود. در (

جدول) وجوه اشتراک و افتراق آیین سیاوشان، دیونیسیا و آدونیا آورده شده است.

جدول شماره ۱: وجوه اشتراک و افتراق در آیین سیاوشان، دیونیسیا و آدونیا (نگارندگان)

آدونیا	دیونیسیا	سیاوشان	
✓	✓	✓	تکرار سالیانه
✓	✓	✓	زمان برگزاری در بهار
✓	✓	✓	سوگواری دسته‌جمعی
✓	✓	✓	تابوت گردانی/شمایل گردانی
✓	✓	✓	شیون و زاری
✓	✓	✓	حضور زنان
✓	✓	✓	موسیقی و خواندن سوگ سرود
✓	✓	✓	اعطای قربانی
✓	✓	✓	جشن رستاخیز
✓	-	✓	رویاندن سبزه و افکندن در طبیعت/آب
-	✓	-	باده‌نوشی/مستی و بی‌خودی

نتیجه

پیشینه آیین‌های باروری به دوران کهن باز می‌گردد، زمانی که انسان‌ها برای درک چرخه سالانه طبیعت و برکت‌خواهی و حاصل‌خیزی به اساطیر و ایزدان نباتی و اجرای مراسم آیینی برای آن‌ها پناه می‌برند. مطالعه تطبیقی اساطیر ملل مختلف نشان می‌دهد که بین اساطیر باروری و آیین‌های مرتبط با آن‌ها درون‌مایه‌ای مشترک وجود دارد. سیاوشان و آیین‌های وابسته به آن که مربوط به سوگ سیاوش و به یادبود او برگزار می‌شد ریشه در اسطوره‌های کهن ایران داشته و از آیین‌های ایزدان گیاهی و باروری به شمار می‌رود. با بررسی شیوه برپایی این مراسم آیینی، نشانه‌هایی استخراج شد که پس از مقایسه با دو آیین دیونیسیا و آدونیا که هر دو مربوط به آیین‌های باروری و ایزدان گیاهی یونان هستند، وجود اشتراکاتی در هر سه آیین آشکار گردید.

با استناد به شواهد، میان آیین‌های مذکور شباهت‌هایی در اجرای مراسم آیینی و ماهیت آن‌ها به چشم می‌خورد. عناصر مشترک این سه آیین از قبیل: تکرار سالیانه، زمان برگزاری، حرکت دسته‌جمعی و سوگواری گروهی، حضور پررنگ زنان، تابوت‌گردانی و شمایل‌گردانی، شیون و زاری، موسیقی و خواندن سوگ‌سرود، اعطای قربانی، رویاندن سبزه و افکندن آن در طبیعت یا آب و نیز برپایی جشن و پایکوبی چند روز پس از سوگواری به منظور شادی در رستاخیز ایزد شهید شونده، نشان می‌دهد که ریشه آیین‌های سوگ در مرگ و رستاخیز ایزدان گیاهی و باروری از الگویی تکرارشونده پیروی می‌کردند. سه آیین یاد شده گویای ایفای نقش مهم آن‌ها در زندگی مردمان دوران کهن و پایبندی آنان در برگزاری سالانه این مراسم است. همچنین وجود اشتراکات در مراسم آیینی سیاوشان با دیونیسیا و آدونیا که در میان اقوام ایرانی و یونانی مرسوم بود،

س ۲۰-ش ۷۵-تابستان ۱۴۰۳ — واکاوی اشتراکات آیین سوگ سیاوش ایرانی با آیین‌های .../ ۱۰۵
می‌تواند نشان از هم‌پایی اساطیر این دو سرزمین متمدن و تاثیرگذاری و
تاثیرپذیری از یکدیگر چه به طور مستقیم و چه با واسطه باشد، البته قطعیتی در
این رابطه وجود ندارد و تنها می‌تواند نشانگر اجرای الگویی تکرار شونده در
مراسم آیینی ستایش خدای باروری و گیاهی در سرزمین‌های مختلف باشد.

پی‌نوشت

(۱) پنجکنت در حدود هفتاد کیلومتری شهر سمرقند و در کنار رود زرافشان، در سرزمین
باستان سغد قرار دارد. (حضوری ۱۳۷۸: ۶۰) محدوده فرهنگی سغد از مهم‌ترین مراکز تمدنی
شرق ایران بزرگ است که مناطقی چون سمرقند، بخارا و خجند از مهم‌ترین شهرهای این
سرزمین هستند. (مولودی آرانی ۱۳۹۹: ۱۴۳)

(۲) کین سیاوش یعنی روزی که کیخسرو انتقام خون پدرش را از افراسیاب گرفت. (ادریسی
۱۳۸۳: ۱۰)

(۳) کوزه سفالی (آمفورا) رنگارنگ کشف شده از مرو موجود در موزه آرمنائز که به سیاوش
منسوب است و تصویری روایی است. (قائمی ۱۳۹۳: ۱۶۲) آمفورا خمیره سفالی بزرگ و
دارای دودسته که در یونان باستان برای نگهداری شراب، روغن، غلات و غیره ساخته می‌شد.
(پاکباز ۱۳۹۳: ۴۷)

(۴) زنانی بودند که با نوشیدن شراب آشفته و پریشان می‌شدند. به میان جنگل‌ها و کوهستان‌ها
می‌رفتند، با فریادهای گوشخراش و تکان دادن چوب‌ها و شاخه‌ها بالای سر، مستانه به هر سو
می‌دویدند و هرگاه وحوش را بر سر راه خود می‌دیدند آن‌ها را قطعه قطعه کرده و می‌بلعیدند.
(همیلتون ۱۳۸۷: ۷۳)

(۵) تیروسوس، چوبدست پیچک‌پیچ که میوه کاج بر سرش نصب شده. (وارنر ۱۳۸۶: ۲۹۴)

(۶) مهم‌ترین مکان پرستش آفرودیت. بیبلوس، قدیم‌ترین شهر فنیقیه بوده و در اوایل پیدایش
جهان به دست ثل، خدای بزرگ که یونانیان او را با کرونوس یکی می‌انگاشتند، ساخته شده
بود. (فریزر ۱۳۸۸: ۳۶۱)

(۷) گیگورو واژه فنیقی که به مراسم تدفین اطلاق می‌شد. (ژیران و همکاران ۱۳۷۵: ۱۷۲)

کتابنامه

- آینه‌وند، صادق و نصرالله، حسن، ۱۴۲۷ ه.ق. پژوهشی تطبیقی در اسطوره‌های باروری و رویش سیاوش و آدونیس. *دراسات فی العلوم الانسانیة*. ۱۳(۲)، صص. ۸ - ۱.
- ادریسی، مه‌ری، ۱۳۸۳. آیین سوگ سیاوش در نوروز. *پیک نور*، ۲(۶)، صص. ۱۲ - ۲.
- الیاده، میرچا، ۱۳۸۵. *رساله در تاریخ ادیان*. ترجمه جلال ستاری. تهران: سروش.
- براکت، اسکار گروس، ۱۳۸۰. *تاریخ تئاتر جهان*. ترجمه هوشنگ آزادی‌ور. ج ۱. تهران: مروارید.
- بلنیتسکی، الکساندر، ۱۳۹۰. *هنر تاریخی پنجنکت*. ترجمه عباس علی عزتی. تهران: متن.
- بهار، مه‌رداد، ۱۳۸۶. *از اسطوره تا تاریخ*. چشمه.
- _____، ۱۳۹۵. *پژوهشی در اساطیر ایران*. تهران: آگه.
- _____، ۱۳۷۴. *جستاری چند در فرهنگ ایران*. تهران: فکروز.
- بیضایی، بهرام، ۱۳۸۳. *نمایش در ایران*. تهران: روشنگران و مطالعات زنان.
- پاکباز، رویین، ۱۳۹۳. *دایره‌المعارف هنر*. تهران: فرهنگ معاصر.
- پین‌سنت، جان، ۱۳۸۷. *اساطیر یونان*. ترجمه باجلان فرخی. تهران: اساطیر.
- پورخالقی چترودی، مهدخت و حق‌پرست، لیلا، ۱۳۸۹. بررسی تطبیقی آیین‌های سوگ در شاهنامه و بازمانده‌های تاریخی مذهبی سوگواری در ایران باستان. *ادب و زبان*، (۲۴)، صص. ۸۶ - ۶۳.
- ثمینی، نغمه و خزایی، محمد، ۱۳۸۲. آیین و ادبیات مقدمه‌ای بر خاستگاه هنر نمایش. *کتاب هنر*، (۵۵ و ۵۶)، صص. ۸۵ - ۷۰.
- حصوری، علی، ۱۳۷۸. *سیاوشان*. تهران: چشمه.
- خجسته، فرامرز و حسنی جلیلیان، محمدرضا، ۱۳۸۹. تحلیل داستان سیاوش بر بنیاد ژرف‌ساخت اسطوره‌الهی باروری و ایزد گیاهی. *تاریخ ادبیات*، (۶۴)، صص. ۹۶ - ۷۷.
- خسروی، رکن‌الدین، ۱۳۶۷. از آدونیس تا سیاوش. *چیستا*، (۴۸ و ۴۹)، صص. ۷۷۵ - ۷۶۷.
- دادخواه تهرانی، مریم و زاهدی، فریندخت، ۱۳۹۱. بررسی الگوی قربانی میتراثیستی و دیونیزیوسی در نمایشنامه شاه لیر. *تئاتر*، (۴۸)، صص. ۱۵۰ - ۱۲۱.
- دورانت، ویلیام جیمز، ۱۳۷۹. *تاریخ تئاتر*. گردآوری و تدوین عباس شادروان. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

س ۲۰-ش ۷۵-تابستان ۱۴۰۳ — واکاوی اشتراکات آیین سوگ سیاوش ایرانی با آیین‌های .../ ۱۰۷
دیکسون کندی، مایک، ۱۳۹۰. *دانشنامه اساطیر یونان و روم*. ترجمه رقیه بهزادی. تهران:
طهوری.

ذبیح‌نیا عمران، آسیه و کریمی، نجمه، ۱۳۹۸. بررسی تطبیقی تراژدی سیاوش در ایران و
آراگیتسیک و شامیرام در ارمنستان. *فصلنامه مطالعات ادبیات تطبیقی*، (۵۱)، صص. ۴۴۹ -
۴۲۳.

راهگانی، روح انگیز، ۱۳۸۷. *تاریخ نمایش، تئاتر و اسطوره در عهد باستان*. تهران: قطره.
رحمانی، ریحانه، قائمی، فرزاد و پورخالقی چترودی، مهدخت، ۱۴۰۱. بررسی تطبیقی ساختار
آیینی نروز سیاوشان و آکیتو برمبنای نظریه اسطوره و آیین. *جستارهای نوین ادبی*، (۲۱۷)،
صص. ۲۵ - ۱.

DOR: 10.22067/JLS.2022.74073.1213

رویانی، وحید و حاتمی‌نژاد، منصور، ۱۳۹۴. سیاوش و اسطوره بازگشت جاودانه. *ادبیات
عرفانی و اسطوره‌شناسی*، ۱۱(۴۰)، صص. ۲۶۱-۲۳۹.

DOR: 20.1001.1.20084420.1394.11.40.8.0

ژیران، ف؛ لاکوئه، گ و دلاپورت، ل، ۱۳۷۵. *اساطیر آشور و بابل*. ترجمه ابوالقاسم
اسماعیل‌پور. تهران: فکروز.

شافعی، کیوان، خالندی، انور و قادرنژاد، مهدی، ۱۳۹۷. بازخوانی آیین سوگ سیاوش و تعزیه
امام حسین^(ع) (بر مبنای تحلیل نگاره‌های مربوط به سوگ سیاوش در آسیای مرکزی و اثری از
(حسین زنده‌رودی). *پژوهش زبان و ادبیات فارسی*، (۴۹)، صص. ۹۴ - ۷۱.
شکیبی ممتاز، نسرین، ۱۳۸۹. جایگاه سیاوش در اساطیر. *متن‌شناسی ادب فارسی*، (۵)، صص.
۱۱۶ - ۱۰۱.

فریزر، جیمز جورج، ۱۳۸۸. *شاخه زرین (پژوهشی در جادو و دین)*. ترجمه کاظم فیروزمند.
تهران: آگاه.

قائمی، فرزاد، ۱۳۹۲. از ریپه‌وین تا سیاوش (تحلیل اسطوره‌شناسی ساختار آیینی داستان
سیاوش بر مبنای الگوی هبوط ایزد ریپه‌وین و آیین‌های سالانه مرگ و تولد دوباره در فرهنگ
ایران). *جستارهای نوین ادبی*، (۱۸۳)، صص. ۸۶ - ۶۱.

DOI: 10.22067/JLS.V46I4.25298

قائمی، فرزاد، ۱۳۹۳. نقد و تحلیل ساختار آیینی اسطوره سیاوش (مقایسه سیاوش - سیاوشان
با تراژدی - دیونسیا بر مبنای نظریه اسطوره و آیین). *نقد ادبی*، (۲۵)، صص. ۱۸۴ - ۱۵۳.

۱۰۸ / ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی _____ الهام خداوندگاری - سیدهاشم حسینی

گریستین سن، آرتور، ۱۳۶۳. نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایران‌یان. ترجمه احمد تفضلی و ژاله آموزگار. تهران: نشر نو.

گریمال، پیر، ۱۳۹۱. فرهنگ اساطیر یونان و روم. ترجمه احمد بهمنش. تهران: امیرکبیر.

گیلانی، نجم‌الدین، اکبری، مرتضی و یاری، سیاوش، ۱۳۹۶. بررسی تحلیلی و تطبیقی سوگ‌آیین‌های لری و کردی با سنت سوگواری در شاهنامه. نشریه ادبیات تطبیقی، ۹(۱۷)، صص. ۱۸۳ - ۲۰۵.

گیلانی، نجم‌الدین و گیلانی، آذرنوش، ۱۳۹۳. سوگ سیاوش و شباهت آن به سوگ‌آیین‌های محلی (لری و کردی). ادبیات و زبان‌های محلی ایران‌زمین، ۳(۲)، صص. ۲۰۳ - ۱۸۲.

DOR: 20.1001.1.2345217.1393.4.1.7.1

مسکوب، شاهرخ، ۱۳۵۷. سوگ سیاوش. تهران: خوارزمی.

معصومی، غلامرضا، ۱۳۸۸. دایره‌المعارف اساطیر و آیین‌های باستانی جهان. ج ۱. تهران: سوره مهر.

مولودی آرانی، علی، ۱۳۹۹. شمایل سیاوش، تجسم مادی و تصویری اسطوره‌ی سیاوش در مواد باستانشناسی شرق ایران بزرگ در دوره ساسانی و سه سده نخستین دوران اسلامی. هنرهای صناعی ایران، ۳(۱)، صص. ۱۶۱ - ۱۴۱.

DOI: 10.22052/3.1.141

نرشخی، محمدبن جعفر، ۱۳۸۷. تاریخ بخارا. ترجمه ابونصر احمدبن محمدبن نصر القبادی. تهران: توس.

نعمت طاووسی، مریم، ۱۳۸۶. بازجست اجزای آیین‌های سیاوشی. مطالعات ایرانی، ۱۲(۱)، صص. ۱۹۶ - ۱۸۱.

وارنر، رکس، ۱۳۸۶. دانشنامه اساطیر جهان. برگردان ابوالقاسم اسماعیل پور. تهران: اسطوره.

همیلتون، ادیت، ۱۳۸۷. سیری در اساطیر یونان و روم. ترجمه عبدالحسین شریفیان. تهران: اساطیر.

English sources

Dubay, N. (2022). Faces of Terracotta and Stone: Masks, Ritual, and Inversion in Ancient Greece and Rome. *Play, Masks and Make - believe*, 75 - 95.

Gyldenstrøm, F. (2022). The transformations of Dionysus: chasing the ancient god of wine through History. In *Kindred Spirits: Representations of Alcohol in Literature and Film*, 21 - 45.

س ۲۰- ش ۷۵- تابستان ۱۴۰۳ — واکاوی اشتراکات آیین سوگ سیاوش ایرانی با آیین‌های ... / ۱۰۹

Kim, Y. S. (1979). The Garden of Adonis. *Journal of the Japanese Institute of Landscape Architects*, 42(3), 10 - 17.

Kulishova, O. V & Karpyuk, S. G. (2022). The Lenaian Festival at Classical Athens in Sociocultural Context. *Вестник Санкт - Петербургского университета. История*, 67(1), 92 - 101.

Reed, J. D. (1995). The sexuality of Adonis. *Classical Antiquity*, 14(2), 317 - 347.

References (In Persian)

- Āyīneh-vand, Sādeq and Nasro al-llāh, Hassan. (2006/1427AH). *Pažūhešī Tatbīqī dar Ostūrehā-ye Bārvarī va Rūyeše Sīyāvaš va Ādonīs. The Journal of Research in Humanities*. 13th Year. No. 2. Pp. 1-8.
- Bahār, Mehr-dād. (2007/1386SH). *Az Ostūre tā Tārīx*. Tehrān: Češme.
- Bahār, Mehr-dād. (1995/1374SH). *Jostārī Čand dar Farhange Īrān*. Tehrān: Fekre Rūz.
- Bahār, Mehr-dād. (2016/1395SH). *Pažūhešī dar Asātīre Īrān*. Tehrān: Āgah.
- Belenitskii, Aleksandr Markovich. (2011/1390SH). *Honare Tārīxī-ye Panjakent (Monumentalnoe Iskusstvo Pendzhikenta)*. Tr. by Abbās Alī Ezatī. Tehrān: Matn.
- Beyzāyī, Bahrām. (2004/1383SH). *Namāyeš dar Īrān*. Tehrān: Rowšan-garān va Motāle'āte Zanān.
- Brokett, Oscar Gross. (2001/1380SH). *Tārīxe To'ātre Jahān (History of the Theatre)*. Tr. by Hūšang Āzādī-var. 1st Vol. Tehrān: Morvārīd.
- Christensen, Arthur. (1984/1363SH). *Nemūnehā-ye Noxostīne Ensān va Noxostīne Šahrīyār dar Tārīxe Afsānenī-ye Īrānīyān (Les types du premier homme et du premier roi dans l'histoire legendaire des Iraniens)*. Tr. by Ahmad Tafazzolyand Žālleh Āmūzegār. Tehrān: Našre Now.
- Dād-xāh Tehrānī, Maryam & Zāhedī, Farīn-dox. (2012/1391SH). *Barrasī-ye Olqū-ye Qorbānī-ye Mītrā'istī va Dīyonīzūsī dar Namāyeš-nāme-ye Šāh Līr. Theater magazine*. No. 48. Pp. 121-150.
- Dixon Kennedy, Mike. (2014/1393SH). *Dāneš-nāme-ye Asātīre Yūnān va Rom (Encyclopedia of Greco-Roman mythology)*. Tr. by Roqayyeh Behzādy. Tehrān: Tahūry.
- Durant, William James. (2000/1379SH). *Tārīxe To'ātr (History of the Theatre)*. Compiled and compiled by Abbās Šād-ravān. Tehrān: Elmī va Farhangī.
- Edrīsī, Mehrī. (2004/1383SH). *Āyīne Sūge Sīyāvaš dar Nowrūz. Journal of Peyk Noor*. 2nd Year. No. 6. Pp. 2-12.
- Eliade, Mircea. (2006/1385SH). *Resāleh dar Tārīxe Adyān (Traite d'histoire des religions)*. Tr. by Jallāl Sattārī. Tehrān: Sorūš.

Frazer, James George. (2009/1388SH). *Šāxe-ye Zarrīn (Pažūhešt dar Jādū va Dīn) (The Golden Bough)*. Tr. by Kāzem Fīrūz-mand. Tehrān: Āgah.

Grimal, Pierre. (2012/1391SH). *Farhange Asātīre Yūnān va Rom (Dictionnaire de la mythologic Grecque et Rmaine)*. Tr. by Ahmad Beh-maneš. Tehrān: Amīr-kabīr.

Gīlāny, Najmo al-ddīn & Akbarī, Morteżā and Yārī, Sīyāvaš. (2017/1396SH). *Barrasī-ye Tahlīlī va Tatbīqī-ye sūge-āyīnhā-ye Lorī va Kordī bā Sonnate Sūgvārī dar Šāh-nāme. Scientific Journal of Motaleate Tatbighi-e Honar. 9th Year. No. 17. Pp. Doi: 183-205.20.1001.1.2345217.1393.2.1.7.1.*

Guirand, Felix and Delaporte, Louis Joseph. (1996/1375SH). *Asātīre Āšūr va Bābol (The myths of Assyria and Babylonia)*. Tr. by Abo la-qāsem Esmā'īl-pūr. Tehrān: Fekre Rūz.

Hamilton, Edith. (2008/1387SH). *Seyrī dar Asātīre Yūnān va Rom (Mythology: Timeless tales of Gods and Heroes)*. Tr. by Abdo al-hosseyn Šarīfīyān. Tehrān: Asātīr.

Hosūrī, Alī. (1999/1378SH). *Sīyāvošān*. Tehrān: Češmeh.

Ma'sūmy, Qolām-rezā. (2009/1388SH). *Dāyerato al-ma'ārefe Asātīr va Āyīnhā-ye Bāstānī-ye Jahān*. 1st Vol. Tehrān: Sūre-ye Mehr.

Meskūb, Šāhrox. (1978/1357SH). *Sūge Sīyāvaš*. Tehrān: Xārazmī.

Mowlūdy Ārāny, Alī. (2020/1399SH). *Šamāyeleh Sīyāvaš, Tajassome Māddī va Tasvīrī-ye Ostūrehā-ye Sīyāvaš dar Mavāde Bāstān-šenāsī-ye Šarqe Īrāne Bozorg dar Dowre-we Sāsānī va se Sade-ye Noxostīne Dowrāne Eslāmī. Journal of Iranian Handicrafts Studies (Honar-haye Sana'ee-ye Iran). 3rd Year. No. 1. Pp. 141-161. Doi: 10.22052/3.1.141*

Naršaxī, Mohammad Ebne Ja'far. (2008/1387SH). *Tārīxe Boxārā*. Tr by Abū Nasr Ahmad Ebne Mohammad Ebne Nasre al-qobādī. Tehrān: Tūs.

Ne'mat Tāvūsī, Maryam. (2007/1386SH). *Bāzjoste Ajāzā-ye Āyīnhā-ye Sīyāvašt. Journal of Iranian Studies. No. 12. Pp. 181-196.*

Pāk-baz, Rūyīn. (2014/1393SH). *Dāyerato al-ma'ārefe Honar*. Tehrān: Farhange Mo'āser.

Pinsent, John. (2008/1387SH). *Asātīre Yūnān (Greek mythology)*. Tr. by Bājelān Farroxī. Tehrān: Asātīr.

Pūr-xāleqī Čatrūdī, Mahdoxt and Haq-parast, Leylā. (2010/1389SH). *Barresī-ye Tatbīqī-ye Āyīnhā-ye Sūg dar Šāh-nāme va Bāz-māndehā-*

- ye *Tārīxī Mazhabī-ye Sūgvārī dar Īrāne Bāstān*. *Journal of Prose Studies in Persian Literature*. No. 24. Pp. 63-86.
- Qā'emī, Farzād. (2013/1392SH). *az Repīhvīn tā Sīyāvaš (Tahlīle Ostūre-šenāxtī-ye Sāxtāre Āyīnī-ye Dāstāne Sīyāvaš bar Mabnā-ye Olgū-ye Hobūt Īzade repīhvīn va Āyīnhā-ye Sālāne-ye Marg va Tavallode Dobāre dar Farhange Īrān*. *New Literary Studies*. No. 183. Pp. 61-86. Doi: 10.22067/JLS.V46I4.25298
- Rāhgāny, Rūh-angīz. (2008/1387SH). *Tārīxe Namāyeš, To'āte va Ostūre dar Ahde Bāstān*. Tehrān: Qatre.
- Rahmāny, Reyhāneh & Qā'emī, Farzād & Pūr-xāleqī Čatrūdy, Mahdoxt. (2022/1401SH). *Barrasī-ye Tatbīqī-ye Sāxtāre Āyīnīe Nowrūze Sīyāvašān va Ākīto bar Mabnā-ye Nazarīye-ye Ostūre va Āyīn*. *New Literary Studies*. No. 217. Pp. 1-25. Doi: 10.22067/JLS.2022.74073.1213
- Rowyānī, Vahīd and Hātāmī-nežād, Mansūr. (2015/1394SH). *Sīyāvaš va Ostūre-ye Bāz-gašte Jāvedāneh*. *Quarterly Journal of Mytho-Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 11th Year. No. 40. Pp. 239-261. Doi: 20.1001.1.20084420.1394.11.40.8.0
- Šāfe'ī, Keyvān & Xālandy, Anvar and Qāder-nežād, Mahdī. (2018/1397SH). *Bāz-xānī-ye Āyīne Sūge Sīyāvaš va Ta'zīyyeh Emām Hosseyn (bar Mabnā-ye Tahlīle Negārehā-ye Marbūt be Sūge Sīyāvaš dar Āsīyā-ye Markazī va Asarī az (Hosseyn Zendeher-rūdy)*. *Research in Persian Language & Literature*. No. 49. Pp. 71-94.
- Šakībī Momtāz, Nasrīn. (2010/1389SH). *Jāygāhe Sīyāvaš dar Asātīr*. *Textual Criticism of Persian Literature*. No. 5. Pp. 101-116.
- Samīnī, Naqme and Xazāyī, Mohammad. (2003/1382SH). *Āyīn va Adabīyyāt Moqaddamehī bar Xāst-gāhe Honare Namāyeš*. *Journal of Art book*. No. 55 & 56. Pp. 70-85.
- Warner, Rex. (2008/1386SH). *Dāneš-nāme-ye Asātīre Jahān (Encyclopedia of world mythology)*. Tr. by Abo al-qāsem Esma'il-pūr. Tehrān: Ostūre.
- Xojaste, Farāmarz and Hassanī Jalīlīyān, Mohammad-rezā. (2010/1389SH). *Tahlīle Dāstāne Sīyāvaš bar Bonyāde Žarf-sāxte Ostūre-ye Elāhe-ye Bārvarī va Īzade Gīyāhī*. *Literature History*. No. 64. Pp. 77-96.
- Xosravī, Rokno al-ddīn. (1988/1367SH). *az Ādonīs tā Sīyāvaš*. *Chista magazine*. No. 48 & 49. Pp. 767-775.

س ۲۰- ش ۷۵- تابستان ۱۴۰۳ — واکاوی اشتراکات آیین سوگ سیاوش ایرانی با آیین‌های ... / ۱۱۳

Zabīh-nīyā Omrān, Āsīyyeh and Karīmī, Najmeh. (2019/1398SH). *Barrasī-ye Tatbīqī-ye Terāžedī-ye Sīyāvaš dar Īrān va Ārāgeqetsīk va Šāmīrām dar Armanestān. Scientific Journal of Motaleate Tatbighi-e Honar*. No. 51. Pp. 423-449.

خوانش اسطوره‌آرش بر اساس نظریه «اسطوره‌شناسی خورشید»

ماکس مولر

فاطمه شکیبایی^{۱*} - مهیار علوی‌مقدم^{۲**} - محمود فیروزی‌مقدم^{۳***}

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، واحد تربت حیدریه، دانشگاه آزاداسلامی، تربت حیدریه، ایران - دانشیار زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه حکیم سبزواری، سبزوار، ایران - استادیار زبان و ادبیات فارسی، واحد تربت حیدریه، دانشگاه آزاداسلامی، تربت حیدریه، ایران

چکیده

پژوهش حاضر به روش تحلیلی - تطبیقی به خوانش و تحلیل اسطوره‌آرش کمانگیر، بر اساس دیدگاه اسطوره‌شناسی خورشید ماکس مولر پرداخته است. ماکس مولر از بنیانگذاران اسطوره‌شناسی تطبیقی است که با بررسی اقوام گوناگون در حوزه‌های انسانشناسی تطبیقی، فیلولوژی تطبیقی و دین‌شناسی تطبیقی به اسطوره‌شناسی تطبیقی درحوزه طبیعت پرداخته است. وی اسطوره‌شناسی تطبیقی را محور اصلی تفکر و تخیل اقوام هندواروپایی می‌داند. ماکس مولر با طرح نظریه «بیماری زبانی» معتقد است که اسطوره‌ها، جز یک صورت کهن از زبان نیستند که با فیلولوژی تطبیقی اسطوره‌ای مانند آرش، می‌توان به واکاوی آن پرداخت؛ چراکه اسطوره‌شناسی از یک نوع بیماری زبانی ناشی می‌شود که موجب از دست رفتن شفافیت اولیه از واژه‌ها می‌شود. با توجه به دیدگاه مولر می‌توان گفت که خدایان و قهرمانان اسطوره‌ای، صرفاً نامهایی برای پدیده‌های طبیعی بوده‌اند؛ نام‌هایی که به تدریج از هیبت و تکریم برخوردار شده و در پس کاربرد زبانی پنهان مانده و به دور از درک مستقیم با گذر زمان به اشتباه تفسیر گردیده و تشخیص یافته و الهه و یا قهرمانی اسطوره‌ای انگاشته شده‌اند؛ اسطوره‌آرش از این قاعده مستثنا نیست. برپایه اسطوره‌شناسی خورشیدی ماکس مولر، جاودانگی، تطهیرکنندگی، تندرستی و مرزبانی، از جمله ویژگیهای مشترک اسطوره‌ خورشید و اسطوره‌ آرش است. **کلیدواژه:** اسطوره‌ آرش، ماکس مولر، طبیعت، بیماری زبانی، خورشید.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۱۱/۰۲

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۳/۰۱/۱۹

*Email: shakibayif@yahoo.com

**Email m.alavi.m@hsu.ac.ir (نویسنده مسئول)

***Email: firouzimoghaddam@gmail.com

مقاله برگرفته از رساله دکتری دانشگاه آزاداسلامی واحد تربت حیدریه است.

مقدمه

اسطوره‌پژوهی و بحث‌های علمی درباره‌ی اسطوره از اواخر سده‌ی نوزدهم آغاز شد. یکی از آغازگران این گونه بحث‌ها، فردریش ماکس مولر (۱۹۰۰-۱۸۲۳) از بنیانگذاران اسطوره‌شناسی تطبیقی، اسطوره را نتیجه‌ی «بیماری زبان» می‌دانست. او، براین باور بود که خدایان قدیم با نیروهای طبیعی همسان هستند و از این‌رو، فرهنگ مردمان کهن در واقع نیایش طبیعت است و این خدایان در اصل برای بیان باورهای انتزاعی پدید آمده‌اند، ولی در سیر انتقالی به شخصیت‌های قهرمانان اساطیری دگرسانی شده‌اند. مولر معتقد بود پژوهش‌های زبان‌شناسی، خصوصاً ریشه‌شناسی از طریق اعاده‌ی معنای اصلی نام‌های خدایان و داستان‌های منقول درباره‌ی آن‌ها می‌تواند پرده از معنای این اسطوره‌ها نزد پیشینیان برگیرد. اسطوره‌شناسی خورشیدی ماکس مولر بر آن است خدایان اصلی و نیز قهرمانان مردمان هندواروپایی در اصل استعاره‌هایی از خورشید هستند. بر این اساس، می‌توان ماکس مولر را بر این باور دانست که خورشید، در نزد این اقوام، سرچشمه‌ی تمامی اسطوره‌های اولیه بوده است. براساس چنین نظریه‌ای، خورشید نه تنها بزرگ‌ترین و مؤثرترین پدیده‌ی طبیعی است، بلکه خود برترین الگوی قهرمانی محسوب می‌شود. (ر.ک. نامورمطلق ۱۳۹۲: ۱۳۰) ماکس مولر بر این باور بود که انسان‌های اولیه ویژگی‌ها و صفاتی را به پدیده‌های طبیعی اطلاق کرده‌اند که به مرور، آن صفات، جنبه‌ی استعاری خود را از دست داده و خود به شخصیت‌های اسطوره‌ای و الهی تبدیل شده‌اند و این فراموشی و به دنبال آن تبدیل صفت به اسم و ویژگی به شخصیت اسطوره‌ای نوعی بیماری زبانی است. نظریه‌ی «بیماری زبانی» ماکس مولر، «از بحث برانگیزترین نظریه‌های مرتبط با اسطوره‌شناسی و دین‌شناسی محسوب می‌شود» (همان: ۱۱۶) و در شکل‌گیری مکتب اسطوره‌شناسی تطبیقی وی نقش به‌سزایی داشت. ماکس مولر، «اسطوره را به مثابه‌ی زبان تصویری

س ۲۰- ۷۵- تابستان ۱۴۰۳ — خوانش اسطوره آرش بر اساس نظریه «اسطوره‌شناسی .../ ۱۱۷

بدوی پدیده‌های طبیعی، نیروهای آسمانی و جوّی و نیز جلوه‌ای از نیروهای طبیعی می‌پنداشتند.» (اسماعیل‌پور مطلق ۱۳۷۷: ۴۶) بر این اساس، می‌توان گفت با بررسی ریشه‌شناسی و فیلولوژی اسطوره آرش می‌توان بدین نکته رسید واژه «آرش» نام دیگرخورشید است که این مقاله می‌کوشد آن را واکاوی کند، چراکه ماکس مولر معتقد بود اسطوره‌شناسی، جز یک صورت کهن از زبان نیست و با واکاوی ریشه‌شناسی و فیلولوژی یک اسطوره مانند آرش، می‌توان به واکاوی آن پرداخت؛ «اسطوره‌شناسی از یک نوع بیماری زبانی ناشی می‌شود که موجب از دست رفتن شفافیت اولیه از کلمات می‌شود.» (مولر ۱۹۸۷: ۱۷) در این مقاله کوشیده شده است اسطوره آرش کمانگیر با توجه به دیدگاه اسطوره‌شناسی خورشید ماکس مولر و در چارچوب اسطوره‌شناسی تطبیقی وی، تحلیل و واکاوی شود.

در میان داستان‌های حماسی ایران، اسطوره آرش کمانگیر از کهن‌ترین اسطوره‌های ایرانی و با خاستگاه اقوام هندوایرانی است و ویژگی‌هایی مانند قدرت و چاره‌اندیشی، حسّ وطن‌دوستی، رادمردی و فداکاری، این داستان را در میان همه داستان‌های افسانه‌ای ایران ویژه کرده است. داستان آرش همانند داستان‌هایی که به دوره پیشدادیان و کیانیان در ادبیات پیش از اسلام مربوط می‌شوند، بنیادی اسطوره‌ای دارد. احمد تفضلی براین باور است که: «زمان وقوع این داستان در دوره منوچهر پیشدادی است؛ از این منظر داستان آرش در دوره‌ای به وقوع پیوسته که ایران دارای وحدت ملی و سرزمینی بوده و پادشاهی واحد بر آن فرمانروایی می‌کرده است. بیشتر داستان‌های اسطوره‌ای این دوران نخستین بار در *ودای اوستا* گزارش شده است.» (تفضلی ۱۳۷۸: ۳۸-۳۷)

دگرذیسی موجودات اساطیری به‌ویژه خدایان و ایزدان با همه قدرت مطلق که دارند، از آغاز خلقت به صورت و اشکال مختلف وشگفت‌انگیزی با اهداف

متعدد به خصوص قدرت‌نمایی و توانمندی مادی و معنوی جلوه‌گری می‌کنند. «در اساطیر ایران باستان، ایزد مهر در پیکر دوشیزه خوش‌اندام و زیبا، ایزد بهرام به صورت باد، سروش به شکل خروس تغییر شکل می‌دهند.» (رستگارفسائی ۱۳۸۳: ۴۷) با توجه به اینکه آرش کمانگیر جزو پهلوانان فرهمند و ایزدی به‌شمار می‌آید که با قدرت شگفت‌انگیز و خارق‌العاده خود منجر به شکست بن‌بست‌ها و پیروزی و سرافرازی کشور ایران گردید به نظر می‌رسد تجسم و دگردیس شده ایزد مهر و یا خورشید است.

اهمیت و ضرورت پژوهش

چنان‌که از پژوهش‌های انجام شده برمی‌آید، هیچ مقاله و پژوهش مستقل و ساختارمندی در زمینه تحلیل داستان آرش کمانگیر براساس نظریه «خورشید» ماکس مولر نوشته نشده است؛ این خلأ پژوهشی نگارندگان این مقاله را بر آن داشت تا در این زمینه به پژوهش بپردازد. از این‌رو، این مقاله برای نخستین بار به خوانش داستان آرش کمانگیر براساس نظریه خورشید ماکس مولر می‌پردازد، این هدف که آیا می‌توان قهرمان اصلی داستان، آرش کمانگیر را معادل خورشید و عناصر طبیعت دانست. ماهیت داستان و شخصیت آرش برای ایرانیان بیانگر آن است که او، نمونه متعالی فداکاری، جاودانگی و حاوی اوصاف آبربر است.

روش و سؤال پژوهش

پژوهش حاضر به روش درصد یافتن پاسخ به پرسش‌های ذیل است:

- س ۲۰- ۷۵- تابستان ۱۴۰۳ — خوانش اسطوره آرش بر اساس نظریه «اسطوره‌شناسی ... / ۱۱۹
- ۱) چگونه می‌توان به خوانش اسطوره‌شناسی آرش کمانگیر برپایه نظریه خورشید ماکس مولر پرداخت؟
- ۲) باتوجه به این نظریه و مستندات اسطوره‌پژوهی و زبانی چه پیوندها، شباهت‌ها و تفاوت‌هایی میان آرش و خورشید وجود دارد؟
- ۳) در این پژوهش، روش گردآوری اطلاعات، «کتابخانه‌ای»، روش تحلیل داده‌ها «کیفی» و روش استدلالی، روش «استدلال استقرایی» است.
- ### پیشینه پژوهش
- پژوهش‌های چندانی درباره نظریه‌های ماکس مولر، به زبان فارسی، انجام نشده است: نامور مطلق و عوض‌پور (۱۳۹۴)، در *اسطوره و اسطوره‌شناسی نزد ماکس مولر*، بر این باور هستند که ماکس مولر از جمله پژوهشگران بزرگ تاثیرگذار در سده ۱۹ م. است و پژوهش‌های او پیرامون دین‌پژوهی و مطالعات تطبیقی، به بنیان‌گذاری اسطوره‌شناسی تطبیقی انجامیده است. لک‌زایی (۱۳۸۷)، در مقاله «فریدریش ماکس مولر و علم ادیان» به معرفی ماکس مولر و چگونگی شکل‌گیری نظریه اسطوره‌شناسی خورشیدی وی و ارتباط آن با علم ادیان پرداخته و سیر رشد و افول نظریه او را همراه با ذکر آرای مخالفان بیان کرده است. محمدی خبازان و عوض‌پور (۱۳۹۵)، در مقاله «بازخوانی شهر اسطوره‌ای ورجمکرد با روش اسطوره‌شناسی خورشیدی ماکس مولر» به بررسی اسطوره‌شناسی طبیعی و بررسی تطبیقی بینا فرهنگی پرداخته‌اند. در حوزه اسطوره‌شناسی طبیعی ماکس مولر، هیچ مقاله دیگری یافت نشد. حسن‌پورآلاشتی و اسماعیلی (۱۳۸۸)، در مقاله «تحلیل اسطوره‌ها در اشعار سیاوش کسرایی» نشان می‌دهند که اسطوره‌های دنیای باستان با ساختی نو وارد دنیای معاصر شده‌اند و

این موضوع در شعر سیاوش کسرایی نیز نمود یافته است. این مقاله، در مورد شعر آرش کمانگیر، هدف سیاوش کسرایی را بیان یک آرزو برای ظهور اسطوره‌ای نو در قالب نجات‌گری چون آرش می‌داند که با نثار جان خویش نابسامانی‌ها را پایان می‌دهد. تفضلی و هُنوی (۱۳۸۱)، در مقاله «آرش کمانگیر» با اشاره به مقاله «آرش» در ایرانیکا، به دو موضوع شیواتیر ایرانی در *اوستا* و راه‌یابی این موضوع حماسی به متنی ادبی اشاره کرده‌اند. ضیال‌الدینی دشتخاکی و پورخالقی چترودی (۱۳۹۳)، در مقاله «آرش کمانگیر و ویشنو» به بررسی تطبیقی آرش کمانگیر در اساطیر ایرانی و ویشنو در اساطیر هندی بر پایه مکتب فرانسوی ادبیات تطبیقی پرداخته‌اند. مقالاتی مانند «آرش کمانگیر» نوشته ه. پارسا، «آرش کمانگیر و جشن تیرگان» نوشته طاهری شهاب، «آرش کمانگیر؛ مژده آور باران» نوشته صفدر (آرش) اکبری مفاخر و «برداشتی نو از اسطوره‌ای کهن» نوشته مکوندی، هیچ یک به تحلیل اسطوره آرش از منظر اسطوره‌شناسی تطبیقی نپرداخته و اساساً با نگاه توصیفی به جایگاه آرش کمانگیر در ادبیات کهن حماسی روی آورده‌اند. از این رو، میزان همپوشانی جستار حاضر با این پژوهش‌ها اندک است.

الف) مبانی نظری تحقیق

داستان آرش کمانگیر: روایتی کهن از دوره پیشدادیان و کیانیان

داستان آرش کمانگیر از کهن‌ترین و رایج‌ترین روایت‌های حماسی و اساطیری ایرانیان است که هرچند در *شاهنامه* حکیم فردوسی، مستقلاً بدان پرداخته نشده، اما به طور قطع ایرانیان از کهن‌ترین ادوار با آن آشنا بوده‌اند. این داستان در نزد

پژوهشگران معاصر، اغلب دارای هویتی پارتی انگاشته شده است و برخی نیز آن را روایتی هندوایرانی دانسته‌اند. مهرداد بهار معتقد است:

«داستان ویشنو در ریگ‌ودا/ با داستان آرش به احتمال بسیار دارای اصلی مشترک‌اند. قهرمان این داستان در اسطوره‌های ایرانی از درجه خدایی به انسانی تنزل یافته است. این اسطوره به دوران کهن پیش از زرتشتیان تعلق داشت و بسیار پیش از موبدان و مؤلفان خدای‌نامه‌ها در میان مردم رواج داشته و جزئی از فرهنگ عامه بوده است؛ چنین داستانی نه‌تنها سنخیتی با آیین زرتشت و خدای‌نامه‌های رسمی نداشته، بلکه با آن در تقابل نیز بوده است.» (بهار ۱۳۷۶: ۷۸)

در منابع متعدد تاریخی پس از اسلام، داستان آرش کمانگیر دیده می‌شود. مهم‌ترین این منابع بنا بر زمان تألیف عبارتند از: *اخبار الطوال* (سده ۳ق)، *غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم* (سده ۴ق)، *آثار الباقیه* (سده ۵ق)، *البدء و التاریخ* (سده ۶ق)، *مجمل التواریخ و القصص* (سده ۶ق)، *طبقات ناصری* (سده ۷ق)، *تاریخ گزیده* (سده ۸ق)، *روضه‌الصفاء* (سده ۹ق) و *داستان‌های ایران باستان* (معاصر). تفاوت‌هایی که در نقل این روایت‌ها دیده می‌شود، این احتمال را در بردارد که از منابع گوناگونی أخذ شده و یا شفاهی و سینه‌به‌سینه حفظ و نقل شده‌اند. در اینجا به خلاصه داستان در تعلیقات مینوی خرد اثر احمد تفضلی (۱۳۵۴ الف) براساس بیشتر کتاب‌های تاریخی بعد از اسلام که در بالا گفته شد همچون *تاریخ طبری*، *آثارالباقیه* و *غررالسیر* اشاره می‌شود. خلاصه داستان آرش کمانگیر چنین است:

«بعد از این که افراسیاب تورانی، منوچهر، پادشاه پیشدادی را در طبرستان محصور کرد، سرانجام هر دو به صلح گراییدند و منوچهر از افراسیاب درخواست کرد که به اندازه یک تیر پرتاب از خاک او را به وی برگرداند. افراسیاب این تقاضا را پذیرفت فرشته‌ای که نام وی در *آثارالباقیه* اسفندارمذ ذکر شده است، حاضر شد و به منوچهر دستور داد که تیر و کمان

خاصی را بسازد. بنابر روایت *غررالسیر* چوب و پر و آهن پیکان این تیر و کمان، هر کدام از جنگل و عقاب و معدن خاصی تهیه شد. چون این تیر و کمان آماده گشت به آرش که تیرانداز ماهری بود دستور دادند، تیری پرتاب کند. بنا بر روایت بیرونی آرش برهنه شد و تن خود را به مردم نشان داد.... در همان حال کمان را کشید و خود پاره پاره شد. خدا باد را فرمان داد که تیر او را از کوه رویان بردارد و به اقصای خراسان، میانه فرغانه و طبرستان برساند سرانجام این تیر بر درخت گردوی بزرگی برخورد. بنابر *غررالسیر*، این تیر که افراسیاب بر آن نشانه‌ای از خود نهاده بود در هنگام طلوع خورشید رها شد و از طبرستان به بادغیس رسید. همین که نزدیک به فرود آمدن بود، به دستور خدا فرشته‌ای «باد» (بنابر روایت بیرونی) آن تیر را به پرواز درآورد تا به زمین خلم در بلخ رسید و آنجا در محلی به نام کوزین در هنگام غروب آفتاب فرود آمد. بعد این تیر را از خلم به طبرستان نزد افراسیاب باز آوردند و به این طریق مرز ایران و توران معین شد در مورد جای فرود آمدن تیر آرش در منابع مختلف، اختلاف نظر دیده می‌شود. در بسیاری از روایات اسلامی که بر اساس منابع ساسانی تدوین یافته، جای فرود آمدن تیر در بلخ و زمین خلم از نواحی بلخ یا طخارستان و لب جیحون ذکر شده است. محل «کوزین» که در *غررالسیر* ضبط شده تصحیف «گوزین» که احتمالاً ناحیه میان گوزگان و جیحون است.» (تفضلی ۱۳۵۴ ب: ۱۳۱-۱۲۹)

داستان آرش مربوط به دوره پیشدادیان و کیانیان و دوره پادشاهی منوچهر است و نخستین تألیف آن در یشت‌هایی است که بنا به روایت احمد تفضلی به هشت یا نه سده پیش از میلاد باز می‌گردد. (تفضلی ۱۳۷۶: ۳۷) به روایتی، نقل شفاهی آن باید مربوط به سده‌های دهم تا دوازدهم ق.م و دست کم بعد از ظهور زرتشت باشد. (ر.ک. اسماعیل پور ۱۳۸۴: ۳۹۳) بروز قدرت و تدبیر، جنگاوری و غیرت، حس وطن‌خواهی و بهره‌گیری از وجه دراماتیک زبان حماسه، از مهم‌ترین ویژگی‌های اجتماعی آن به شمار می‌رود.

ماکس مولر اسطوره‌شناس: از دین‌پژوهی به زبان‌شناسی

فردریش ماکس مولر زبان‌شناس برجسته آلمانی انگلیسی، برجسته‌ترین چهره زبان‌شناسی تاریخی، اسطوره‌شناسی طبیعی، اسطوره‌شناسی تطبیقی و نیز مطالعات تطبیقی ادیان در سده نوزدهم میلادی بود که همه عمر خود را به بررسی و مطالعه آثار دینی کهن هندوان، مطالعات تطبیقی - تاریخی دین و اسطوره و تدوین و انتشار نتایج تطبیقی دین و اسطوره و تدوین و انتشار نتایج این تحقیقات مشغول بود. پریچارد (۱۹۶۵: ۲۱) او پس از فراغت از تحصیل در دانشگاه عالی لایپزیک، مدتی در برلین زیر نظر شلینگ^۱ به تحقیق و مطالعه پرداخته و از آن پس طی ملاقات و بحث‌هایی که با آرتور شوپنهاور^۲ بر سرتاریخ داشت به دین و آیین هندوان خصوصاً سرودهای ودایی و اوپانیشادها سخت علاقه‌مند شد. به دنبال این به سال ۱۸۴۵ میلادی ماکس مولر جهت یادگیری زبان سنسکریت و نیز اصول و مبانی سنت‌های دینی هندوان به پاریس رفت و مدت قابل توجهی نزد استاد خود بورنوف^۳ به تحقیق و مطالعه در این زمینه پرداخت، اما بی‌گمان، پرثمرترین دوره مطالعاتی ماکس مولر مقطعی است که او در آکسفورد ساکن بود در این دوره آثار ارزشمندی چون پژوهش تطبیقی در اسطوره‌شناسی و درآمدی بر علم دین^۴ را نگاشت و در رابطه با دانش زبان‌شناسی نیز نشست‌های منظمی ترتیب داد و سخنرانی‌های بسیار قابل توجهی ایراد کرد که نتایج این نشست‌ها هم در اثری باعنوان سخنرانی‌هایی درباره دانش زبان‌شناسی در همان دوره به چاپ رسید. سرانجام ماکس مولر ناامید از کسب کرسی زبان سنسکریت در آکسفورد به لندن رفت و مجموعه ریگ‌وداهای آیین هندی را با عنوان اوپانیشادها به انگلیسی ترجمه کرد و از این پس به مطالعات صرف تطبیقی مشغول شد تا اینکه به سال ۱۸۷۵ میلادی بازنشسته شد. (کلیمکیت ۱۹۸۷: ۱۵۴-۱۵۳)

1. Schelling
3. Eugène Burnouf

2. Arthur Schopenhauer
4. *Essay on comparative mythology*

ماکس مولر از یک سو، اصالتاً یک محقق آلمانی بود و تمامی تحصیلات خود را نیز در آلمان گذراند. در دوره‌ای که او تحصیلات عالی خود را می‌گذراند پارادایم (الگوواره) و اندیشه ایده‌آلیسم استعلایی در آلمان در استیلا کامل بود. بر این اساس، به جرأت می‌توان گفت که پیش فرض‌های فلسفی مولر در تمامی تحقیقاتی که انجام می‌داد به طور عمده مبتنی بر همین ایده ایده‌آلیسم اندیشه بود. ماکس مولر در دوره‌ای بی‌واسطه در محضر شلینگ و شلایرماخر و شوپنهاور رسماً شاگردی کرده است.

«مهم‌ترین اثر اسطوره‌شناختی ماکس مولر همانا رساله‌ای بر اسطوره‌شناسی تطبیقی است که تألیف آن موجب شده است که بسیاری از محققان این عرصه وی را به‌عنوان بنیان‌گذار شاخه «اسطوره‌شناسی تطبیقی» معرفی کنند. اسطوره‌شناسی یکی از دانش‌های موردعلاقه ماکس مولر بود، چنان که بخش مهمی از پژوهش‌های او به این حوزه اختصاص دارد. مولر باتوجه به تجربه پژوهشی خود به رویکردی تازه در اسطوره‌شناسی دست یافت که به طور هم‌زمان از سه خاستگاه فیلولوژی، پوزیتیویسم و سیانتیسم بهره می‌برد. این رویکرد تازه بی‌سابقه بود و نزد اسطوره‌شناسان پیشین به‌ویژه بنیان‌گذار دانش اسطوره‌شناسی یعنی فردریش کروزر دیده نمی‌شود.» (نامور مطلق عوض‌پور ۱۳۹۴: ۲۸)

بر این اساس مولر در دین‌شناسی خود به مفهوم فلسفی آن به شدت تحت تأثیر ایده‌آلیسم استعلایی فیلسوفان آلمانی بود چنان‌که در مقدمه انگلیسی کتاب *درآمدی بر علم دین خود* در تعریف دین عبارتی را عیناً از *نقد عقل محض* کانت به عاریه می‌آورد. از سوی دیگر، ماکس مولر تمامی تحقیقات خود اعم از اسطوره‌شناسی و غیر آن، در دل پارادایم پوزیتیویسم^۱ (اثبات‌گرایی)، زمانی که مقیم بریتانیا بود، صورت بخشید و از آنجا که اساس پارادایم پوزیتیویسم در مقابل خردگرایی دکارتی و بر تجربه استوار بود، در این دوره علوم تجربی یا به بیانی دیگر علوم طبیعی چنان اوج گرفتند که همه چیز، حتی امور ذهنی غیر طبیعی، از

جمله دین و زبان و اسطوره را نیز شامل شدند. از همین راه مولر نیز با قبول پوزیتیویسم هر نوع از دانایی برای آدمی را صرفاً از طریق تجربه حسی امکان‌پذیر می‌یافت که منبع این همه هم طبیعت بود و نیروهای طبیعی. از این رو، نهاد الوهیت یا همان ایده نامتناهی هم مبتنی بر حواس برخاسته از نیروهای طبیعی بود که در موجودات انسانی بنیان می‌گرفت.

ماکس مولر به این باور رسیده بود که نام‌های واقعی خدایان قدیم (خصوصاً خدایان ودایی) این نکته را به خوبی نشان می‌دهند که آن‌ها در آغاز نام‌هایی برای پدیدارهای مهم طبیعی چون آذرخش، باران، توفان، خورشید، ماه، آسمان و زمین بوده‌اند. (موریس ۱۹۹۸: ۹۴) به بیانی ساده‌تر، ماکس مولر اعتقاد داشت خدایان قدیم با نیروهای طبیعی همسان هستند و از این رو، فرهنگ مردمان کهن در واقع نیایش طبیعت است و این خدایان در اصل برای بیان باورهای انتزاعی پدید آمده‌اند، ولی در سیرانتقالی به شخصیت‌های خیالی و قهرمانان اسطوره‌ای دگر دیس شده‌اند و از همین جا بود که در نزد او کلید فهم ذات دین، اسطوره‌شناسی طبیعی بود. (جوردن ۱۹۰۵: ۵) در واقع می‌توان گفت پژوهش‌های ماکس مولر با دین‌شناسی آغاز شد و با زبان‌شناسی پیش رفت و به اسطوره‌شناسی تطبیقی انجامید، چرا که سرآغاز اسطوره‌شناسی طبیعی او همانا در دین‌شناسی او ریشه داشت و توسعه آن از طریق زبان‌شناسی وی صورت گرفت. ماکس مولر در دل پارادایم پوزیتیویسم به نحوی از زبان‌شناسی تاریخی (فیلولوژی) اعتقاد داشت که بهتر است آن را «علم زبان‌شناسی» بخوانیم. این مناسبت علمی به زبان‌شناسی برای موضوع ما نیز بسیار اهمیت دارد، چرا که ماکس مولر معتقد بود تحقیقات زبان‌شناسی، خصوصاً ریشه‌شناسی، از طریق اعاده معنای اصلی نام‌های خدایان و داستان‌های منقول درباره آن‌ها، می‌تواند پرده از معنی دین نزد پیشینیان برگردد. (کلیمکیت ۱۹۸۷: ۵۵۴) بیشتر دیدیم که دین‌شناسی مولر سرآغاز اسطوره‌شناسی اوست؛ به دیگر سخن، این داستان‌های منقول همان‌ها هستند که ما امروزه داستان‌های اسطوره‌ای می‌خوانیم. ارنست کاسیرر در توضیح این امر می‌نویسد: «آن چه را که ما اسطوره

می‌خوانیم، برای مولر چیزی است موکول و مشروط به وساطت زبان در واقع، اسطوره فرا آورده یک کوتاهی بنیادی و ضعف ذاتی زبان است، هرگونه دلالت زبانی لزوماً ایهام انگیز است و در این ایهام و هم‌ریشگی واژه‌ها، سرچشمه تمامی اسطوره‌ها نهفته است.» (کاسیر ۱۳۸۵: ۴۲-۳۴)

ماکس مولر، معتقد بود اسطوره‌شناسی از یک نوع بیماری زبانی ناشی می‌شود که موجب از دست رفتن شفافیت اولیه واژه‌ها می‌شود. (مولر ۱۸۸۰: ۱۷) به عبارت دیگر، آن چیزی که نزد مردم اولیه، تبیین ساده و عادی حوادث طبیعی تلقی می‌شد نزد نسل‌های پسین به روایت‌هایی اسطوره‌ای و باورمند تبدیل می‌شود. سپس آفرینش‌های اسطوره‌شناسانه بنیانی ندارند مگر اسم‌هایی که به آن‌ها داده شده است؛ زیرا این اسم‌ها باقی‌مانده‌های یک گذشته سنتی هستند. در نتیجه سنت‌های گذشته‌ای که به آن‌ها حیات بخشیده‌اند، باید کلیدی باشند که امکان ورود به جهان آن‌ها را ممکن سازد. ما باید اسم‌ها را در مسیر گذشته تعقیب کنیم تا به عصری برسیم که در آن هنوز زندگی می‌کردند و پر از معنا بودند و با کشف این معانی آغازین به جان‌مایه این اسطوره‌ها هم دست یابیم.

ب) تحلیل داده‌ها

اسطوره‌شناسی خورشیدی ماکس مولر: آمیزه‌ای از اسطوره‌شناسی طبیعی

و اسطوره‌شناسی تطبیقی

ماکس مولر متخصص فیلولوژی تطبیقی بود و روش کار خود را در مطالعات اسطوره‌شناسی به کار گرفت. او کارش را با این اندیشه آغاز کرد که بیشتر زبان‌های اروپایی و سانسکریت برجای مانده، از نوعی زبان مشترک منقرض شده هستند که آریایی‌ها با آن سخن می‌گفتند. ماکس مولر معتقد بود زبان آریایی‌ها دارای مشکل عجیبی بوده است و به همین سبب، آریایی‌ها نمی‌توانستند خدایان

طبیعی خود را به صورت مستقیم بپرستند و به جای آن مجبور بودند با عبارت‌هایی پرطول و تفصیل از آن‌ها یاد کنند. (ر.ک. مخبر ۱۳۹۶: ۴۵) یکی از گرایش‌های پژوهشی در دوره ماکس مولر، یافتن محورهای تمدنی بود تا به وسیله آن به تبیین بنیان‌های اسطوره‌ای و به طور کلی فرهنگی تمدن‌ها پرداخته شود. ماکس مولر اسطوره‌شناسی طبیعت را بنیان نهاد که براساس آن، اساطیر، ترجمه باورها و احساسات انسان‌های کهن در مورد طبیعت پیرامون و اتفاقات بزرگ طبیعی به شمار می‌روند. در دوران‌های اسطوره‌سازی، هر واژه‌ای خواه اسم یا فعل هنوز تمام نیروی اصیل خود را به همراه داشت. آریایی‌ها در این دوران بیش از آن‌چه باید بگویند می‌گفتند. به عنوان مثال ما از برآمدن خورشید پس از سپیده‌دم سخن می‌گوییم شاعران دوران باستان فقط می‌توانستند از خورشیدی سخن بگویند که عاشق سپیده‌دم است و آن را در آغوش می‌کشد. غروب خورشید ما برای آن‌ها پیرشدن، انحطاط یا مرگ خورشید بود. طلوع خورشید ما برای آن‌ها متولد شدن کودکی زیبا از دامان شب بود و در بهار، خورشید یا آسمان را می‌دیدند که زمین را گرم در آغوش می‌کشد. بنابراین گویشوران آریایی نمی‌توانستند مفهوم بی‌نهایت را که در کانون دین آن‌ها قرار داشت با موفقیت بیان کنند. این‌گونه بود که اسطوره، که در واقع نوعی تباهی معنا یا به گفته مشهور مولر «نوعی بیماری زبانی است»، به وجود آمد. (ر.ک. همان: ۴۶-۴۵)

این باور پیدایش اسطوره‌های آریایی را تبیین می‌کند. به تدریج و با تغییر زبان آریایی‌ها این اصطلاحات که به گونه‌ای ناقص احساسات آریایی‌های ابتدایی را در باره بی‌نهایت، طبیعت، آسمان‌ها و خدایان بیان می‌کرد، غلط فهمیده شد. معنای آن‌ها فراموش شد، اما استعاره‌ها که زیبا و گویا بودند به زندگی خود ادامه دادند. به همین دلیل ما امروزه اسطوره‌ها را داستان‌هایی می‌دانیم که این استعاره‌های شناور را توضیح می‌دهند و چون بیشتر این استعاره‌ها با خورشید مرتبط بودند ماکس مولر و پیروانش پس از بررسی‌های واژگان‌شناختی پرزحمت به این

نتیجه رسیدند که تقریباً همه اسطوره‌ها ناشی از فهم اشتباه توصیف‌های آریاییان از خورشید است. (آکمان ۲۰۰۲: ۲۸-۲۸)

در حقیقت، خورشیدگرایی ماکس مولر بر فرض وجود یک عصر اسطوره‌سازی استوار بود که در آن اندیشه‌های والای آریایی به بار نشسته است و اسطوره‌آرش محصول همین دوران است. اسطوره‌شناسی خورشیدی ماکس مولر را از دیدی می‌توان ثمره ترکیب دو اسطوره‌شناسی پیشین او - اسطوره‌شناسی طبیعی و اسطوره‌شناسی تطبیقی - دانست که براساس اساطیر اقوام هندواروپایی متمرکز شده است. زبان و ادیان اقوام هندواروپایی زمینه مطالعات ماکس مولر را تشکیل می‌دادند که بدون پرداخت به جزئیات در یک کلمه می‌توان گفت که اولین خدایشان خورشید بود که او را «پدر آسمان» می‌خواندند و می‌دانیم کهن‌ترین تجلیات مردمان این اقوام، اقوامی که زمینه مطالعاتی مولر را تشکیل می‌دادند از کیهان مبتنی بر یقین، نظم و قاعده طلوع و غروب خورشید است. (کلیمکیت ۱۹۸۷: ۱۵۳) ماکس مولر با تمرکز بر زبان‌ها و ادیان اقوام هندواروپایی آرام آرام به این نتیجه رهنمون شد که «تمامی استعاره‌هایی که با ابتلای به بیماری زبانی در طول تاریخ در نزد این اقوام به اله و الهگان دگردیس شده و روایت‌های اسطوره‌ای را بنیان نهاده‌اند، در واقع استعاره‌هایی خورشیدی هستند.» (عوض‌پور ۱۳۹۳: ۶)

بر اساس این نظریه، شگفتی و حیرت انسان‌های اولیه، به طور دقیق‌تر آریایی‌ها، نسبت به این تحولات روزانه خورشیدی و تأثیر عمیق آن‌ها بر زندگی این‌ها موجب شکل‌گیری هسته مرکزی اسطوره‌پردازی در نزد این اقوام گردیده است. ماکس مولر بر این باور است که بازگشت منظم و آهنگین خورشید و به دنبال آن روز و شب و نور و تاریکی، موجب زایش اسطوره‌های نامیرایی شده است. از این‌رو، او، این حضور مشخص، مسلط و همیشگی خورشید را نسبت به حضور گاه‌گاهی عناصر آسمانی چون رگبار، رعد و برق و غیره که صرفاً قهر طبیعت را

س ۲۰- ۷۵- تابستان ۱۴۰۳ — خوانش اسطوره آرش بر اساس نظریه «اسطوره‌شناسی ... / ۱۲۹

به صورت موقت و گذرا به نمایش می‌گذارند، ترجیح می‌دهد. در واقع، ماکس مولر بر این باور بود که با اسطوره خورشید توانسته است عنصر اساسی و کلیدی شناخت اسطوره‌های اقوام هندواروپایی را بشناسد. چنان‌که خود در این خصوص می‌گوید: «طلوع و غروب خورشید، بازگشت روز و شب، نبرد میان نور و تاریکی، تمام این درام خورشیدی که هر روز، هر ماه و هر سال در آسمان و بر روی زمین جریان دارد، از نظر من همچون اصل موضوع اسطوره‌شناسی بدوی تلقی می‌گردد. (مولر ۱۸۸۰: ۱۷)

ماکس مولر فرایند تدریجی خورشید را که طلوع می‌کند و به نقطه اوج خود در ظهر می‌رسد و سپس در شب غروب می‌کند بر فرایند پیوسته وضعیت رشد کودکی، بزرگسالی و پختگی و سپس سالخوردگی و مرگ ناگهانی که تقریباً هر انسانی در زندگی سپری می‌کند، منطبق ساخت. بر اساس چنین نظریه‌ای خورشید نه تنها بزرگ‌ترین و مؤثرترین پدیده طبیعی است بلکه خود بزرگ‌ترین الگوی قهرمانی محسوب می‌شود. فرایند سه مرحله‌ای خورشید (به هنگام صبح، طلوع - به هنگام ظهر، اوج گرفتن - به هنگام شب، غروب) الگویی برای همه قهرمانان در همه روایت‌های اسطوره‌ای می‌شود. کدام قهرمان است که این مراحل سه‌گانه آماده سازی، افتخار و سقوط را سپری نکرده باشد؟ (ر.ک. نامور مطلق ۱۳۹۲: ۱۳۱-۱۳۰)

همان‌طور که پیش‌ازین اشاره شد اسطوره‌شناسی خورشیدی ماکس مولر بر آن است که خدایان اصلی و نیز قهرمانان مردمان هندواروپایی در اصل استعاره‌هایی خورشیدی هستند. بر این اساس به حق می‌توان مولر را بر این باور دانست که خورشید، دست کم، در نزد این اقوام، سرچشمه تمامی اسطوره‌های اولیه بوده است. ماکس مولر با ابداع اسطوره‌شناسی خورشیدی بر این باور بود که خدایان قدیم تمامی ادیان اقوام هندواروپایی صرفاً نام‌هایی برای پدیده‌های طبیعی بوده‌اند. (ر.ک. نامور مطلق ۱۳۹۲: ۱۳۰)

فیلولوژی تبارشناسی نام و اسطوره آرش

واژه Arc در زبان انگلیسی به معنای قوس و کمان، واژه Arch به معنای تاق، قوس، هلال، قوس دادن و خم کردن، واژه Archer به معنای تیرانداز، Archery به معنای تیراندازی، Architect به معنای معمار و Architecture به معنای معماری است. این واژه اخیر که معماری معنا می‌شود در ترجمه دقیق‌تر به معنای «فن و هنر کمان‌زنی» است. از این واژه‌ها و معانی‌شان استنباط می‌شود که واژه قوس و کمان و تیراندازی و تاق از یک ریشه‌اند. این موضوع که واژه کمان و تیراندازی از یک ریشه هستند با توجه به شکل کمانی که در تیراندازی از آن استفاده می‌شود، منطقی به نظر می‌رسد. از طرفی قوس و کمان و تاق از مفاهیمی هستند که بارها در ادبیات به عنوان صفتی از آسمان ذکر شده‌اند. پس این موضوع دور از ذهن نیست که بتوانیم رابطه‌ای میان واژه‌های آسمان و Arch پیدا کنیم. واژه آسمان به زبان عربی که در فارسی هم بسیار استعمال می‌شود، «عرش» است؛ به تشابه Arsh (عرش) و Arch دقت کنیم و اگر «ع» عرش را به «آ» تبدیل کنیم، به واژه «آرش» می‌رسیم که کمانش خود نمادی از آسمان می‌تواند باشد.

واژه انگلیسی Archery به معنای تیراندازی در زبان فرانسوی به صورت Tir au larc و در زبان ایتالیایی به شکل Tiro con larco است. شناخت واژه Tir (تیری که در تیراندازی از آن استفاده می‌شود) در این میان جالب توجه است. همچنین واژه انگلیسی Archer به معنای تیرانداز در زبان لاتین به شکل Arcarius و واژه کمان به لاتین به صورت Arcus دیده می‌شود. هر دو این واژه‌ها و به‌ویژه واژه Arcus شباهتی به واژه «ارخش» (با تبدیل کاف به خ و سین به شین که کاملاً منطقی است) و در نتیجه ارتباطی با «آرش» (در اوستا: اِرِخشه) دارد.

می‌دانیم که شهرت آرش به سبب کمانداری و تیراندازی اوست و صفات آرش شیواتیر و آرش کمانگیر به تیر و کمان وی اشاره می‌کنند که ویژگی بارز این قهرمان به شمار می‌روند. شیواتیر و شواتیر که احتمالاً همان شپاک تیر

پهلوی است به معنای سخت کمان و دارنده تیر تیزرو و شیواتیر، کسی است که تیر او یا خود او همچون شیوا - یکی از سه ایزد بزرگ هند - که بسیاری از صفاتش مانند ایزد تیر است. «شیوا، سه چشم دارد که به ترتیب، نماینده غروب خورشید و ماه و آتش و سرچشمه روشنایی زندگی اند و به زمین و آسمان پرتو می‌افکنند.» (یاحقی ۱۳۸۶: ۵۳۶) جالب توجه است که دو حرف اول واژه Arrow که به معنی تیر است با دو حرف Archery و همچنین Arash (آرش) یکی است. با توجه به نمادشناسی در مضامین اسطوره‌ها نیز درمی‌یابیم که رابطه‌ای میان کمان آرش و آسمان برقرار است. چرا که آرش برای پرتاب تیر بر بالای کوه می‌رود و از آن‌جا که کوه به آسمان نزدیک است و محل برآمدن خورشید است رابطه بسیار نزدیکی با آسمان و خورشید دارد. در ضمن بعید نیست که رابطه میان کوه و آسمان و کمان، بتواند نام قهرمان را نیز با آسمان و خورشید پیوند دهد. در *اوستا* آرش را «ارخشه» خوانده‌اند و «تابان و درخشنده»، «دارنده ساعد نیرومند» و «خداوند تیر شتابان» معنا کرده‌اند و درخشان و تابان با خورشید بی ارتباط نیست.

زمان و مکان در داستان آرش

در نزد اسطوره‌شناسانی مانند میرچا الیاده، زمان و مکان به دو صورت خطی و قدسی وجود دارند؛ «زمان و مکان خطی، همان زمان و مکانی است که به صورت معمول و نیز در روایت‌های تاریخی با آن مواجه هستیم؛ اما زمان و مکان قدسی عبارت از زمان و مکانی است که آیین‌ها و روایت‌های اساطیری و نیز هر مفهوم ذهنی که با این آیین‌ها و روایت‌ها در پیوند هستند، حضور در آن را برای ما فراهم می‌سازند.» (صادقی‌منش و دیگران ۱۴۰۰: ۷۹۹-۷۹۸) زمان و مکان، جزو عناصر قابل توجه داستان آرش است؛ آرش سپیده دم بر فراز کوه البرز که

جایگاه خورشید است قرار می‌گیرد و جاودانه می‌شود. تیر آرش هنگام بامداد از زمانی که ستاره‌ها محو می‌شوند به پرواز درمی‌آید تا سرانجام در غروب آفتاب، در سرزمین بلخ و در ناحیه گوزگان، در کنار جیحون بر درخت گردویی می‌نشیند و مرز ایران و توران مشخص می‌گردد. از آرش که وقتی تیر را پرتاب می‌کرد پهلوانی تندرست بود و همه را به گواهی تندرستی خود طلبیده بود دیگر چیزی باقی نمی‌ماند؛ زیرا او هستی خود را به تیری بخشیده که سرزمین ایران را گسترده‌تر کرده است. با در نظر گرفتن کارکردهای خورشید از جمله حاصل‌خیزی، حیات‌بخشی، محافظت از موجودات، برتری الوهی و تقدس درمی‌یابیم که اموری نظیر محافظت از موجودات زمین، تقدس و حیات‌بخشی، علاوه بر اینکه جنبه‌هایی از شخصیت آرش را در برمی‌گیرد می‌تواند نشانگر ارتباط آرش با خورشید نیز باشد.

عزیمت پهلوان و پرتاب تیر او بی‌شبهت به حرکت مسیر روزانه خورشید نیست. اگر مکان روی دادن داستان ترسیم شود، تصویری در برابر ما خواهد بود که از ابتدا تا انتها در سلسله کوه‌های البرز ادامه پیدا می‌کند. اولین صحنه حرکت پهلوان از زمینی پست و مسطح آغاز می‌شود و تا فراز کوهی بسیار بلند ادامه می‌یابد. اگر این حرکت را حرکتی منحنی‌وار تصور کنیم به یاد مسیر روزانه خورشید خواهیم افتاد که هر روز از مشرق طلوع می‌کند و در مغرب فرومی‌رود و شبانگاه دیگر اثری از آن نیست تا صبح فردا که دوباره به مشرق بازمی‌گردد. حادثه در بلندترین قله همان کوه‌ها اتفاق می‌افتد. مرگ قهرمان در همان جا روی می‌دهد و راهروانی که در پی الهام از ایثار آرش هستند در همان کوه‌ها به دنبال او می‌گردند. مکان داستان، سرزمین مازندران است جایی که سلسله جبال البرز و قله دماوند وجود دارد. رویدادهای داستان در سرزمینی روی می‌دهد که در آن رشته‌کوه‌ها و قله‌های سر به فلک کشیده و زبانزد وجود دارد. کوه جایگاه و

س ۲۰- ۷۵- تابستان ۱۴۰۳ — خوانش اسطوره آرش بر اساس نظریه «اسطوره‌شناسی .../ ۱۳۳

پلکان خدایان، محلّ ساخت معابد، جایگاه قربانی انسانی یا گیاهی، مکان داوری نهایی، مرکز هستی، مکانی برای بازگشت به اصل، جایگاه سیمرغ، مکان تولّد هستی و مرکز اتصال زمین و آسمان به‌شمار می‌آید. کوه پلکان صعود آرش می‌شود و پیوند بین زمین و آسمان در قالبی زمینی با جان سپردن آرش برقرار می‌شود و نامش جاودان و باشکوه می‌شود. می‌توان این گونه نتیجه گرفت که داستان آرش نمادی از پدیده طبیعی طلوع و غروب خورشید است و آرش را می‌توان ایزد خورشید و یا خورشید دانست. همان گونه که پیشتر اشاره شد: فرایند سه مرحله‌ای خورشید (به هنگام صبح، طلوع - به هنگام ظهر، اوج گرفتن - به هنگام شب، غروب) الگویی برای همه قهرمانان در همه روایت‌های اسطوره‌ای می‌شود. کدام قهرمان است که این مراحل سه‌گانه آماده سازی، افتخار و سقوط را سپری نکرده باشد. (نامور مطلق ۱۳۹۲: ۱۳۱-۱۳۰) اقوام قدیم که از دوره شکار وارد دوره کشاورزی شدند و کاشت و برداشت و رشد گیاه را مشاهده کردند تمام زندگی‌شان به گیاه، زمین و کشاورزی وابسته بود در نتیجه خورشید که عنصر اساسی در رشد گیاه بود به اساسی‌ترین عنصر در زندگی انسان‌ها بدل شد و قهرمانان خودشان را نیز از خورشید دانستند. (زنگنه ۱۳۹۷: ۲۴)

نشان کمان در آیین مهر و داستان آرش کماندار

در فرهنگ ایران باستان آمده‌است: «در گردونه مهر هزار کمان خوب ساخته شده و به زه گوزن آراسته و هزار تیر به پر کرکس نشانده، نهاده شده تیرهایی زرین ناوک، که سوفارش از استخوان و چوبه‌اش از آهن است.» (پورداوود ۱۳۸۶: ۲۴۴) دوستخواه معتقد است مهر یا میترا در شب یلدا، یعنی تولد خورشید، پا به عرصه هستی می‌گذارد. در این شب میترا از دل سنگی و در درون غاری به دنیا

می‌آید و تنها کلاهی بر سر و شمشیر و تیر و کمان در دست دارد. وی با زدن تیری به صخره، از آن چشمه جاوید به وجود می‌آید که همان چشمه آب زندگانی می‌باشد. (دوستخواه ۱۳۷۵: ۳۸۵-۳۸۴) کمان، در آیین مهر اهمیت ویژه‌ای دارد، میترا مانع خرابی و پاسدار آبادانی است اگر خشکسالی پدید آید با پرتاب تیری از کمان خود سبب می‌شود تا آب از زمین بجوشد، در حقیقت آرش هم با کمان خود تیری را رها کرد که برکت و شادی و آبادانی برای ایرانیان به ارمغان آورد.

یکی از حوادث آیین مهر، اتحاد مهر با خداوندگار خورشید است و شرکت با او در ضیافت و عروج به آسمان در گردونه خورشید. ورمازرن می‌نویسد: «بعد از این که میترا معجزاتی کرد، سوار بر گردونه خورشید می‌شود و به آسمان عروج می‌کند. (ورمازرن ۱۳۹۰: ۱۲۴) تیر آرش که در واقع نمادی از جان اوست، بر درخت گردو می‌نشیند این نیز می‌تواند نشان عروج باشد، از سوی دیگر، وقتی در اوستا از ویژگی‌های البرز که جایگاه خورشید است سخن می‌رود، آن را جایگاهی می‌داند که در آن مرگ نیست. در داستان آرش هم شاهد مرگ نیستیم. (دوستخواه ۱۳۷۵: ۳۶۵)

تبیین صفات مشترک خورشید و آرش با رویکرد اسطوره‌شناسی خورشیدی ماکس مولر

۱) جاودانگی: درباره جاودانگی خورشید در کتاب بندهشن چنین می‌خوانیم: «هور، خورشید بی‌مرگ باشکوه ارونند اسب است. او را بی‌مرگی اینکه تن پسین به آمدن و رفتن خورشید بود.» (دادگی ۱۳۶۹: ۱۱۳) همچنین در یسنا، خورشید را با دو صفت بی‌مرگی و جاودانگی می‌بینیم. (یسنا، بی‌تا: ۱۱۳) در باورهای

اسطوره‌ای هندوان «سوریا خدای خورشید را برترین خدایان می‌دانند که ارزانی کننده جاودانگی به خدایان است.» (ایونس ۱۳۷۳: ۳۱) نیز در *بهبودگیتا* «سرود خدایان» خورشید را به صفت «قدیم قادر» توصیف می‌کند. (*بهبودگیتا* ۱۳۴۴: ۶۷) قابل ذکر است که غروب خورشید، مرگ او تصور نمی‌شود، بلکه نزول اختر است به مناطق تحتانی که قلمرو مردگان محسوب می‌شود. (الیاده ۱۳۷۶: ۴۱) با توجه به آنچه گفته شد یکی از ویژگی‌های اسطوره آرش جاودانگی اوست که این ویژگی را در خورشید هم می‌توان یافت. در *اوستا* هم یکی از صفات خورشید جاودانگی است؛ جاودانه شکوهمند تیز اسب که هم‌زمان با طلوع و درخشش هزاران ایزد مینوی به جمع‌آوری و فرو فرستادن فر دست می‌زنند. خورشید با برآمدن شروع به پاک‌سازی زمین، آب چشمه، آب روان آب دریا، آب ایستاده و آفرینش اشته می‌کند او هم‌چنین مانع نابودی هفت کشور به وسیله دیوان می‌شود و زمینه حضور ایزدان مینوی را در جهان فراهم می‌کند. (ر.ک. *اوستا* ۱۳۷۵: ۳۲۳)

۲) تطهیرکنندگی: در *یشت‌ها* این‌گونه آمده است که «هنگامی که خورشید برآید، پاکیزگی رسد به زمین اهورا آفریده و پاکیزگی به آب روان و پاکیزگی به آب چشمه و پاکیزگی به آب دریا و پاکیزگی رسد به آفرینش پاکی که از خرد مقدس است.» (*یشت‌ها*)، بی‌تا: ۱۳۱۳) در *بندهشن* نیز چنین آمده است که هنگامی که کیومرث «نخستین انسان» می‌میرد نطفه‌اش به کره خورشید انتقال یافت و در آنجا پاک گشته، محفوظ ماند.» (دادگی ۱۳۶۹: ۸۱) بنابراین می‌توان گفت آرش هم به مانند خورشید دارای چنین ویژگی‌ای است؛ یعنی آرش با فدا کردن جان خویش باعث پاک گشتن گناه همگان شد و این فداکاری مسیح‌وار دلیل روی‌گرداندن بدبختی و تیرگی از میهن شد. آرش فدا شد تا جان‌فدا و قربانی و تاوان گناه همگان گردد. از دیگر سو، آرش با قربانی کردن خویش باعث راندن دشمنان شد.

همچنان‌که خورشید نیز نه «تنها آفرینش مزدا را پاک می‌کند، بلکه وجودش سبب راندن دیوان و پاکی جهان از لوث وجود آن‌هاست.» (میرفخرایی ۱۳۶۶: ۴۱)

۳) تندتازی: شباهت مشترک دیگر میان آرش و خورشید را می‌توان در تندتازی و سرعت عمل هر دو پدیده جست‌وجو کرد. خورشید در *اوستا* با صفت‌های همچون تیز اسب و یا دارای اسب‌های تند آمده است. این تعبیر میان ایرانیان و همه اقوام هند و اروپایی و سامی مانند آشوری‌ها مشترک است. در اسطوره‌های یونانی پروردگار خورشید هلیوس است که در روم باستان با نام Sol پرستیده می‌شد؛ او پسر جوانی است با کلاه‌خودی طلایی که گردادگرد سرش اشعه‌ای از نور، سوار گردونه چهاراسبه تصور می‌شد. (ر.ک. پورداوود، بی‌تا: ۳۰۶) در بندهشن در باب سرعت خورشید تعبیر دیگری بیان شده است. سرعت حرکت خورشید سه برابر سرعت پرش تیر بزرگی است که از کمان بزرگی به واسطه مرد بلند بالا و بزرگی پرتاب شده است. (ر.ک. همان: ۳۰۷) در *ریگ‌ودا* نیز خورشید، اسب سرخ‌فام درخشانی است که به ارابه‌ای بسته شده است. (ریگ‌ودا، بی‌تا: ۱۳۹) همه این‌ها را می‌توان با سرعت تیرافکنی و چابکی اسطوره آرش مقایسه کرد. فردوسی هم در بخش پادشاهی شیرویه اشاره بسیار کوچکی به قدرت تیراندازی آرش داشته است:

چو آرش که بردی به فرسنگ تیر چو پیروزگر قارن شیرگیر
(فردوسی ۱۳۷۴: ۹/۲۷۳/۳۱۷)

۴) مرزبانی: صفت مشترک دیگری که می‌توان میان اسطوره خورشید و اسطوره آرش یافت نگاه‌داری از مرز وطن است. آرش با فدا کردن جان خویش مرزهای میهن خویش را استوار ساخت. در نگاه آریاییان معمای مرزها پاسخ خود را از معمای روشنایی می‌گیرد و ایزد نگاهبان مرزها همان ایزد روشنایی است نخستین و مهم‌ترین سبب پیدا و ناپیدا شدن مرزها چیست؟ پاسخ این پرسش، بس بدیهی

س ۲۰- ۷۵- تابستان ۱۴۰۳ — خوانش اسطوره آرش بر اساس نظریه «اسطوره‌شناسی ... / ۱۳۷

است برآمدن آفتاب و فرو شدن آفتاب به همین سبب است که میترا (یشت‌ها ۱۳۷۷: مهریشت، کرده ۲۳، بند ۹۱؛ همان کرده، بند ۳۱، بندهای ۱۲۸-۱۳۲) و همه ایزدان روشنایی، نگاهبانان مرزهای کشورهای آریایی اند و با «تیرهای اشعه» خویش مرزها را می‌پایند.

مقدمات این باور در حوادث طبیعت نیز فراهم است. ابر سیاه باران‌زا دیو تاریکی است که ایزدان روشنایی او را به تیرهای اشعه می‌سوزند تا آب را رها سازد. سرکاراتی با تحلیل اساطیر به این نتیجه می‌رسد که «آسمان ابرآلود، ازدهای بازدارنده باران است و ایزدان روشنی با او می‌جنگند و به «زخم تیر» می‌کشندش تا باران آزاد شود.» (سرکاراتی ۱۳۷۸: ۲۴۰) یک روایت / اوستایی از آنچه سرکاراتی نقل می‌کند نبرد آپوش و تشر است که در تیریشت به تفصیل طرح می‌شود. تشر، همان ایزدی است که در تیریشت، به آرش تشبیه می‌شود. او درحقیقت، بخش هنوز اساطیری مانده ایزدی است که آرش به شکل ایرانی‌اش، بخش در حال حماسی و تاریخی شدن اوست ایزد تشر (تیر) که به اوصاف روشنایی موصوف است (یشت‌ها ۱۳۷۷: تیریشت، کرده ۲، بند ۲) با دیو آپوش (در اوستایی «apaosa»: به معنی پوشاننده آب) که در حقیقت همان ابر سیاه است نبرد می‌کند تا آب را آزاد سازد (یشت‌ها ۱۳۷۷: تیریشت: کرده ۶، بند ۲۸) زین افزار تشر، تیر در این نبرد نیز بی تردید از خانواده پرتابه‌هاست. چنان که نقش او در پیکره مرد کماندار با تیر بر سکه های هند و سکایی هست (کارنوی ۱۳۸۳: ۱۴) و اساساً زین‌افزار ایزدان روشنایی در میان همه اقوام هند و اروپایی از جمله ایزد تیر Tyr و ثور Thor در اقوام اسکاندیناوی از جنس پرتابه‌هاست. (تورویل‌پتر ۱۹۶۴: ۸۱) گاه تیر و گاه نیزه و گاه آنچه پرتابه نیست مانند چکش و گرز، اما آن‌ها را هم پرتاب می‌کنند. این بی تردید باوری است برگرفته از تیزی شعاع تابش آفتاب یا زدن آذرخش سرتیز در شکم ابر سیاه که دیو ازدهای ضد آب است و این دیو ازدها

از درد این زدن، در قالب رعد می‌غرد و باران را رها می‌کند که ببارد پس از آنکه تشر آب را آزاد می‌سازد باد چالاک مزدا آفریده باران و ابر و تگرگ را به سوی کشتزار و منزلگاهان و هفت کشور رساند (یشت‌ها، ۱۳۷۷: تیریشته کرده ۷، بند ۳۳) و این باد همان ایزد آشی است که از پی تیر آرش رفت تا به مقصد برسد (یشت‌ها، ۱۳۷۷، تیریشته، کرده ۹، بند ۳۸) و در روایت *آثارالباقیه* نیز تیر آرش را شصت هزار فرسخ آن سوتر به ریشه درخت گردو رسانید. (بیرونی ۱۳۸۹: ۲۵۰-۲۴۹)

نتیجه

ماکس مولر اعتقاد داشت خدایان قدیم با نیروهای طبیعی همسان هستند و از این روی، فرهنگ مردمان کهن در واقع نیایش طبیعت است و این خدایان در اصل برای بیان باورهای انتزاعی پدید آمده‌اند. بر اساس این نظریه، شگفتی و حیرت انسان‌های اولیه، به طور دقیق‌تر آریایی‌ها، نسبت به این تحولات روزانه خورشیدی و تأثیر عمیق آن‌ها بر زندگی‌شان موجب شکل‌گیری هسته مرکزی اسطوره‌پردازی در نزد این اقوام گردیده است. ماکس مولر بر این باور بود که بازگشت منظم و آهنگین خورشید و به دنبال آن روز و شب و نور و تاریکی، موجب زایش اسطوره‌های نامیرایی شده است و از این‌رو، این حضور مشخص، مسلط و همیشگی خورشید در فرهنگ و اسطوره‌پیشینیان از اهمیت به‌سزایی برخوردار است.

در این پژوهش، اسطوره آرش بر اساس دیدگاه ماکس مولر بررسی شده است. اسطوره آرش کمانگیر از کهن‌ترین اسطوره‌های قوم ایرانی است. براساس دیدگاه ماکس مولر می‌توان گفت که خدایان و قهرمانان اسطوره‌ها صرفاً نام‌هایی برای

س ۲۰- ۷۵- تابستان ۱۴۰۳ — خوانش اسطوره آرش بر اساس نظریه «اسطوره‌شناسی ... / ۱۳۹

پدیده‌های طبیعی بوده‌اند؛ نام‌هایی که به تدریج از هیبت و تکریم برخوردار شدند و در پس کاربرد زبانی پنهان مانده و به دور از درک مستقیم با گذر زمان به اشتباه تفسیر گردیده و تشخیص یافته و الهه و یا قهرمانی اسطوره‌ای انگاشته شدند و اسطوره آرش از این قاعده مستثنا نیست. بر همین اساس می‌توان برپایه اسطوره‌شناسی خورشیدی (آمیزه‌ای از اسطوره‌شناسی طبیعت و اسطوره‌شناسی تطبیقی) ماکس مولرویزگی‌های مشابهی میان خورشید و اسطوره آرش دریافت. ویژگی‌هایی از قبیل جاودانگی، تطهیرکنندگی، تندتازی و چابکی و مرزبانی.

کتابنامه

- آیونس، ورونیکا، ۱۳۷۳. شناخت اساطیر هند، تهران: توس.
- اسماعیل پور مطلق، ابوالقاسم، ۱۳۷۷. اسطوره بیان نمادین، تهران: سروش.
- _____، ۱۳۸۴. اسطوره در دانشنامه زبان و ادب فارسی، به سرپرستی اسماعیل سعادت، ج ۲، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- اکبری مفاخر، صفدر (آرش)، ۱۳۸۳. آرش کمانگیر؛ مژده آور باران، مجله تخصصی زبان و ادبیات دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد، دوره ۳۷، شماره ۴، پی در پی ۱۴۷.
- الیاده، میرچا، ۱۳۷۶. رساله در تاریخ ادیان، ترجمه جلال ستاری، تهران: سروش.
- بهار، مهرداد. ۱۳۷۶. از اسطوره تا تاریخ، ویراستار ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران: چشمه.
- خرده اوستا، بی‌تا. تفسیر ابراهیم پورداوود، نشر انجمن زردشتیان ایران بمبئی.
- ریگ‌ودا (گزیده سروده‌های ریگ‌ودا)، بی‌تا. ۱۳۴۸. ترجمه محمدرضا جلالی نائینی، چاپ اول، تهران: سیمرغ.
- یسناء، بی‌تا. به کوشش دکتر بهرام فره‌وشی، تهران: دانشگاه تهران.
- یشت‌ها، بی‌تا. به کوشش دکتر بهرام فره‌وشی، تهران: دانشگاه تهران.
- بی‌نا، ۱۳۴۴. بهگود گیتا، ترجمه علی موحد، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- بیرونی، ابوریحان، ۱۳۸۹. آثار الباقیه، ترجمه اکبر داناسرشت، تهران: امیرکبیر.

۱۴۰ / ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی _____ فاطمه شکیبایی - مهیار علوی مقدم ...

پورداوود، ابراهیم، ۱۳۷۵. خرده / اوستا، تهران: انجمن زرتشتیان ایران.

_____، ۱۳۷۷. یسنا، به کوشش دکتر بهرام فره‌وشی، تهران: دانشگاه تهران.

_____، ۱۳۷۷. یشت‌ها، به کوشش دکتر بهرام فره‌وشی، تهران: دانشگاه تهران.

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

_____، ۱۳۵۴ ب. آرش در دانشنامه ایران و اساطیر، زیر نظر احسان یارشاطر، تهران:

بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

_____، ۱۳۷۸. تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، به کوشش ژاله آموزگار، چاپ سوم،

تهران: سخن.

_____، ۱۳۷۶. تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، چاپ اول، تهران: سخن.

تفضلی، احمد و هتوی، ویلیام، ۱۳۸۱. آرش کمانگیر، ترجمه حبیب برجیان، نامه پارسی، پاییز،

دوره ۷، ش ۳ (۲۶)، صص ۴۳-۵۰.

دوستخواه، جلیل، ۱۳۷۵. اوستا، تهران.

دی مانسون، ریچارد، ۱۳۸۸. زبان، اسطوره و تکامل. ترجمه علی‌رضا رضایت. ماهنامه

اطلاعات حکمت و معرفت. ش ۴۳. مهر ماه. صص ۴۲-۴۷.

رستگارفسایی، منصور، ۱۳۸۳. پیکرگردانی در اساطیر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی

و مطالعات فرهنگی.

زنگنه، نعیمه، ۱۳۹۷. تحلیل داستان «رستم» قهرمان اسطوره‌ای بر اساس (اسطوره‌شناسی

خورشید ماکس مولر). کانون فرهنگی چوک.

سرکاراتی، بهمن، ۱۳۷۸. سایه‌های شکارشده، تهران: قطره.

صادقی‌منش، علی و علوی مقدم، مهیار و قادری سهی، هستی، ۱۴۰۰. «واکای اسطوره‌شناختی

زمان در شیوه روایتگری میرچا الیاده (مطالعه موردی: داستان دوازده هزار رأس گاو)»، مجله

پژوهش ادبیات معاصر جهان، دوره ۶۲، ش ۶، پاییز و زمستان، صص ۷۹۴-۸۱۲.

DOI: 10.22059/jor.2020.289181.1897

ضیاءالدینی دشتخاکی و پورخالقی چترودی، مهدخت، ۱۳۹۳. آرش کمانگیر و ویشنو،

پژوهش‌های ادبیات تطبیقی، دوره ۲، ش ۲ (پیاپی ۴)، پاییز و زمستان صص ۱۰۵-۱۳۷.

- س ۲۰- ش ۷۵- تابستان ۱۴۰۳ — خوانش اسطوره آرش بر اساس نظریه «اسطوره‌شناسی ... / ۱۴۱
- عوض‌پور، بهروز، ۱۳۹۳. ماکس مولر و اسطوره‌شناسی خورشیدی. *نقدنامه هنر* (ویژه نقد اسطوره‌شناسی هنر)، ش ۶. زمستان.
- فردوسی، ابوالقاسم، ۱۳۷۴. *شاهنامه*، بر اساس چاپ مسکو، به کوشش سعید حمیدیان، ج ۹ - ۸، چ ۲، تهران: دفتر نشر «داد».
- فرنبرگ، دادگی. ۱۳۶۹. *بندهش*، گزارش مهرداد بهار، تهران: توس.
- کارنوی، آلبرت جوزف، ۱۳۸۳. *اساطیر ایرانی*، ترجمه احمد طباطبائی، تهران: علمی و فرهنگی.
- کاسیر، ارنست، ۱۳۸۵. *زبان و اسطوره*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: فرهنگ نشر نو.
- لک‌زایی، مهدی، ۱۳۸۷. *فریدریش مکس مولر و علم ادیان*، پژوهشنامه ادیان، دوره ۲، شماره ۴. سید محمد طاهری، شهاب، ۱۳۲۵. *آرش کمانگیر و جشن تیرگان*، جلوه، شماره ۱۵-۱۶. آبان و آذر.
- محمدی خبازان، سهند و عوض‌پور، بهروز، ۱۳۹۵. «بازخوانی شهر اسطوره‌ای ورجمکرد با روش اسطوره‌شناسی خورشیدی ماکس مولر»، *مجموعه مقالات دومین کنفرانس پژوهش‌های معماری، شهرسازی، و مدیریت شهری*.
- مخبر، عباس، ۱۳۹۶. *مبانی اسطوره‌شناسی*، تهران: مرکز.
- مکوندی، رحمان، ۱۳۸۹. *آرش کمان‌گیر سیوش کسرابی*، برداشتی نو از اسطوره‌ای کهن، *رشد آموزش زبان و ادب فارسی*، ش ۹۶.
- میرفخرایی، مهشید، ۱۳۶۶. *آفرینش ادیان*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- نامورمطلق، بهمن، ۱۳۹۲. *درآمدی بر اسطوره‌شناسی*، تهران: سخن.
- نامورمطلق، بهمن و عوض‌پور، بهروز، ۱۳۹۴. *اسطوره و اسطوره‌شناسی نزد ماکس مولر*، چاپ اول، تهران: موغام.
- ورمازن، مارتین، ۱۳۹۰. *آیین میترا*، ترجمه بزرگ نادرزاده. تهران: چشمه.
- ه، پارسا. ۱۳۳۹، *آرش کمانگیر*. پیام نوین، دوره ۲، شماره ۱۰، (پیاپی ۲۲)، تیرماه.
- یاحقی، محمد جعفر، ۱۳۸۶. *فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها در ادبیات فارسی*، چاپ پنجم، تهران: فرهنگ معاصر.

English sources

- Ackerman, Robert. 2002. *The Myth and Ritual School*. Routledge.
- Evans- pritchard, E.E. 1965. *Theories of Primitive Religion*, Clarendon Press.
- Jordan, Louis H. 1905. *Comparative Religion: Its Genesis and Growth*, T&T Clark.
- Klimkeit, Hans J. "Müller, F. Max". 1987. *The Encyclopedia of Religion*, Mirceau Eliade (ed.).
- Morris, B. (1988). *Anthropological Studies of Religion*, Cambridge.
- Müller, F. Max. (1880). *Comparative Mythology*, George Routledge and sons.
- Müller, F. Max. 1987. *Comparative Mythology*, George Routledge and sons.
- New York, Vol 10.
- Turville-Petre, E.O.G. 1964. *Myth and Religion of the North: The Religion of Ancient Scandinavia*, Westport: Praeger.

Resources(In Persian)

Mak-vandī, Rahmān. (2019/1389SH). *Āraše Kamān-gīre Sīyāvaše Kasrāyī. Bar-dāštī Now az Ostūreh-ī Kohan. Persian language and literature development magazine*. No. 96. Winter.

Mīr-faxrāyī, Mahšīd. (1998/1366SH). *Āfarīneše Adyān. Tehrān: Mo'assesye Motāle'āt va Tahqīqāte Farhangī (Institute of Cultural Studies and Research)*.

Mohammadī Xabbāzān, Sahand and Avaz-pūr, Behrūz. (2016/1395SH). “*Bāz-xānī-ye Šahre Ostūreh-ī Varjam-kard bā Raveše Ostūre-šenāsī-ye Xoršīdī-ye Max Müller*”. *Proceedings of the second conference on architecture, urban planning, and urban management*.

Moxber, Abbās. (2016/1396SH). *Mabānī-ye Ostūre-šenāsī (Fundamentals of Mythology)*. Tehrān: Markaz.

Nāmvar-motlaq, Bahman. (2002/1392SH). *Dar-āmadī bar Ostūre-šenāsī (An introduction to mythology)*. Tehrān: Soxan.

Nāmvar-motlaq, Bahman and Avaz-pūr, Behrūz. (2014/1394SH). *Ostūreh va Ostūre-šenāsī Nazde Max Müller (Max Müller's Mythology)*. 1st ed. Tehrān: Mūqām.

Pārsā. (1960/1339SH). “*Āraše Kamān-gīr*”. *Payam Navin magazine*. 2nd Vol. No. 10. (22 series). July.

Pūr-dāwūd, Ebrāhīm. (1998/1377SH). *Yasnā*. with the effort of Dr. Bahram Farah-vašī. Tehrān: University of Tehran.

Pūr-dāwūd, Ebrāhīm. (1998/1377SH). *Yaštā*. with the effort of Dr. Bahram Farah-vašī. Tehrān: University of Tehran.

Pūr-dāwūd, Ebrāhīm. (1998/1375SH). *Xorde Avestā*. Tehrān: Anjomane Zartoštīyyāne Īrān (Zoroastrian Association of Iran).

Rastegār Fasāyī, Mansūr. (2004/1383SH). *Peykar-gardānī dar Asātīr (Figuring in Mythology)*. Tehrān: Pažūheš-gāhe Olūme Ensānī va Motāle'āte Farhangī (Research Institute of Humanities and Cultural Studies).

Rīg-vedā (Gozīde-ye Sorūdehā-ye Rīg-vedā) (Selected Hymns of Rig-Veda). (1969/1348SH). Tr. by Mohammad-rezā Jallālī Nā'īnī. 1st ed. Tehrān: Sīmorq.

Sarkārātī, Bahman. (1998/1378SH). *Sāxehā-ye Šekār-šodeh (Hunted Shadows)*. Tehrān: Qatreh.

Sādeqī-meneš, Alī & Alavī Moqaddam, Mahyār and Qāderī Sohī, Hastī. (2022/1400SH). “*Vā-kāvī-ye Ostūre-šenāxtī-ye Zamān dar Šīve-ye Ravāyat-garī-ye Eliade Mircea (Motāle'e-ye Mowredī: Dāstāne Davāzdeh Hezār Ra's Gāv)*” (“*Analysis of the cognitive myth of time in the narration style of Mircha Eliade case study: the story of*

- twelve thousand heads of cattle"). *Contemporary Literature Research Journal*. 62th Vol. No. 6. Fall and Winter. Pp. 794-812.
- Seyyed Mohammad Täheri, Šahāb. (1946/1325SH). *Āraše Kamān-gīr va Jašne Tīr-gān*. *Jaloh magazine*. No. 15-16. November and December.
- Tafazzoli, Ahmad. (1975/1354SH). B. *Āraš dar Dāneš-nāme-ye Īrān va Asātīr* (*Arash in Iran Vasatir Encyclopaedia*). with the effort of Ehsān Yār-šāter. Tehrān: Bongāhe Tarjome va Našre Ketāb.
- Tafazzoli, Ahmad. (1975/1354SH). *Mīnū-ye Xerad*. Tehrān: Bonyāde Farhange Īrān (Farhang Iran Foundation).
- Tafazzoli, Ahmad. (1998/1378SH). *Tārīxe Adabīyyāte Īrān Pīš az Eslām* (*The history of Iranian literature before Islam*). With the effort of Žāle Āmūzegā. Tehrān: Soxan.
- Tafazzoli, Ahmad. (1996/1376SH). *Tārīxe Adabīyyāte Īrān Pīš az Eslām* (*The history of Iranian literature before Islam*). 1st ed. Tehrān: Soxan.
- Tafazzoli, Ahmad and Hanoi, William. (2001/1381SH). "*Āraše Kamān-gīr*". Tr. by Habīb Borjīyān. *Nama Parsi magazine*. Fall. 7th Vol. 3rd Year. No 26. Pp. 43-50.
- Vermaseren, Maarten Jozef. (2000/1390SH). *Āyīne Mītrā* (*Mithra Ce Dieu mysterieux*). Tr. by Bozorg Nāder-zādeh. Tehrān: Češmeh.
- Yāhaqqī, Mohammad Ja'far. (1999/1386SH). *Farhange Asātīr va Dāstān-vārehā dar Adabīyyāte Fārsī* (*A collection of myths and stories in Persian literature*). 5th ed. Tehrān: Farhange Mo'āser.
- Zanganeh, Na'imeh. (2017/1397SH). "*Tahlīle Dāstāne "Rostam" Qahremāne Ostūreh-i bar-asāse* (*Ostūre-šenāsī-ye Xoršīde Max Müller*)" (*"Analysis of the story of "Rostam", a mythological hero based on Max Müller's mythology of the sun"*). Kānūne Farhangī-ye Čūk (Chok Cultural Center). Retrieved from <http://www.chouk.ir/component/tags/tag/2018-05-07-17-28-41.html>
- Zīyā'o al-ddīnī Dašt-xākī and Pūr-xāleqī Čatrūdī, Mah-doxt. (2013/1393SH). "*Āraš Kamān-gīr va Vīšno*" (*"Arash Kamangir and Vishnu"*). *Comparative Literature Researches*. 2nd Vol. autumn and winter. No. 2. (4 series). Pp. 105-137.

انواع «صحو» در جهان‌بینی عرفانی شیخ روزبهان بقلی شیرازی

فاطمه طوبایی^{۱*} - محمدیوسف نیّری^{۱۰**}

دانش‌آموخته دکتری رشته زبان و ادبیات فارسی، گرایش ادبیات عرفانی دانشگاه شیراز - استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شیراز

چکیده

استفاده از اصطلاح «صحو» را می‌توان بازمانده از سخنان بایزید و جنید دانست. شیخ روزبهان بقلی شیرازی نیز چون بسیاری از مشایخ، به این مبحث پرداخته و هنگام ترسیم مسیر سلوک خویش به جزئیات این مفهوم و تعریف دقیق آن همت گماشته است و در ضمن کلام خویش به گونه‌ای متفاوت و نو از صحو اشاره دارد.

پژوهش حاضر به روش تحلیلی - توصیفی بر آن است که نخست معنای دقیق اصطلاح «صحو» در نگرش عرفانی روزبهان روشن و سپس در منظومه فکری وی انواع صحو، سبب پدید آمدن هر یک و نتایج حاصل از آن‌ها مشخص شود. در پایان نیز به گونه‌ای از صحو اشاره شده که متفاوت، نو و مختص شیخ روزبهان است و پیشتر در تفکر عرفانی هیچ یک از مشایخ مطرح نشده و همتایی ندارد؛ و پژوهشگر آن را «صحو روزبهانی» می‌نامد.

«صحو روزبهانی» در مقام «عین جمع» رخ می‌دهد و فرد صاحی در عین هشیاری، مست است و نسبت به مستی خویش هشیار است و بر آن اشراف دارد. روزبهان سبب پدید آمدن نوع سوم از هشیاری را تجربه «توحید محض» و نیز مقام «عین جمع» می‌داند و نتایج و ثمراتی متفاوت از دیگر انواع صحو برای آن برمی‌شمرد که برخی از مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از: اتحاد ظهوری با معشوق ازل، جاری شدن شطحیات بر زبان، متکلم شدن به منطق الطیر و....

کلیدواژه: روزبهان بقلی شیرازی، صحو بایزیدی، صحو جنیدی، صحو روزبهانی، عین جمع.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۱۱/۰۱

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۳/۰۱/۱۹

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

**Email: m.nayyeri110@yahoo.com

مقدمه

از قرن سوم به بعد با سخن گفتن بایزید در باب مبحث صحو و سُکر، و پس از او جنید، این موضوع تبدیل به مسئله‌ای مهم و قابل بحث در میان متصوفه شد و صوفیان، دیدگاه‌های متفاوتی را در این باره ارائه نمودند که اکثراً تحت تأثیر آرای جنید و بایزید قرار داشت.

به نظر می‌رسد نخست واژه سُکر در معنای مجازی و پس از آن و در تقابل با واژه سُکر، واژه صحو وارد زبان صوفیانه شده است. سُکر در لغت به معنای مستی حاصل از شراب و صحو در لغت به معنای کنار رفتن ابرها و صاف شدن آسمان است از این رو آن را به معنای هوشیاری نیز آورده‌اند چراکه هنگام هوشیاری پس از مستی، ابرهای ناهشیاری از برابر عقل کنار می‌روند.

در نخستین متن‌های صوفیانه غالباً شاخصه‌ی اصلی در تعریف سُکر، مفهوم «غیبت» بوده است. در واقع صوفی چنان از خود غایب می‌شود که از تمیز و تشخیص بازمی‌ماند و لذت و الم و نعمت و بلا را از یکدیگر بازنمی‌شناسد: «سُکر عبارت است از حالی که بر اثر تجلی خداوند بر بنده پدید می‌آید و موجب می‌شود قوه تشخیص و تمیز از او برخیزد. چنان‌که خیر از شر، لذت از الم و منفعت از مضرت بازنشناسد؛ ولی با این همه، از چیزها غایب نباشد. یعنی الم و لذت به وی می‌رسد اما از حال خویش چنان غایب است که از آن درد و لذت آگاهی ندارد.» (مستملی ۱۳۶۳، ج ۴: ۱۴۸۸ - ۱۴۸۷)

از سوی دیگر صحو به مفهوم «حضور» نزدیک است و آن حالتی است که صوفی پس از سُکر، تمیز و تشخیص خود را بازمی‌یابد «و الم از لذت بشناسد و آنچه در او الم باشد اختیار کند بر آنچه در او لذت باشد در موافقت حق.» (همان: ۱۴۸۹) با این حال تاکید کرده‌اند که سُکر و صحو قوی‌تر و کامل‌تر از غیبت و حضور است. (سراج طوسی ۱۳۸۲: ۳۴۱-۳۴۰؛ مستملی ۱۳۶۳، ج ۴: ۱۴۸۹ - ۱۴۸۷؛ قشیری ۱۳۹۱: ۷۱)

بر اساس آنچه در باب معنای کلی این دو اصطلاح گفته شد، سُکر را ویژگی مهم

س ۲۰- ۷۵- تابستان ۱۴۰۳ ————— انواع «صحو» در جهان‌بینی عرفانی شیخ روزبهان ... / ۱۴۷

مکتب عرفانی خراسان و صحو را وجه ممیز مکتب عرفان بغداد می‌دانند. بایزید بسطامی و پیروان او که طیفوریان نام گرفته‌اند، سکر را مقدم داشته و کامل‌تر از صحو می‌دانند و در مقابل جنید و یارانش صحو را بالاتر از سکر می‌انگارند و البته اکثر صوفیان بنام نیز در این ماجرا با جنید هم‌داستان هستند و تعریف جنید از صحو را پذیرفته‌اند و آن را مرتبه‌ای برتر و کامل‌تر از سکر در نظر می‌گیرند.

شیخ روزبهان بقلی شیرازی نیز چون بسیاری از مشایخ، صحو را برتر از سکر و نتیجه آن دانسته و نهایت راه سالک عاشق را تمکّن در مقام صحو می‌داند، اما برخلاف دیگر بزرگان که به جزئیات این مفهوم، تعریف دقیق آن و برشمردن انواع صحو همت نگماشته‌اند، وی هنگام ترسیم مسیر سلوک خویش و تعریف مفاهیم دخیل در این سلوک، جایگاه صحو مد نظر بایزید و صحو جنیدی را به شکل دقیق روشن کرده و مشخص می‌کند در کدام مرحله از سلوک و کدام مقام، سالک هر کدام از این دو نوع صحو را تجربه کرده و سبب پدید آمدن هر کدام چیست. در این میان اما نبوغ شیخ آنگاه آشکار می‌شود که وی تعریفی متفاوت از اصطلاح صحو ارائه کرده و به گونه‌ای متفاوت و نو از صحو اشاره می‌کند که نه صحو بایزیدی است و نه صحو جنیدی و در حقیقت در آخرین مرحله سلوک و پس از تجربه صحو مورد نظر جنید برای عارف اتفاق می‌افتد.

اهمیت و ضرورت پژوهش

با توجه به بررسی‌های انجام شده، تاکنون پژوهشی جامع و مستقل در حوزه مفهوم صحو در نگرش شیخ روزبهان و انواع آن انجام نگرفته و در مقالات موجود تنها به برتری مفهوم صحو بر سکر نزد شیخ اشاره شده است. این در حالی است که وی به جزئیات مفهوم صحو، تعریف دقیق و برشمردن انواع آن همت گماشته و هنگام ترسیم مسیر سلوک خود، جایگاه صحو مد نظر بایزید و صحو جنیدی را به شکل دقیق روشن کرده و مشخص می‌کند در کدام مرحله از

سلوک و کدام مقام، سالک هر کدام از این دو نوع صحو را تجربه کرده و سبب پدید آمدن هر کدام و نتایج آن‌ها چیست. شیخ روزبهان در نهایت اما به گونه‌ای متفاوت و نو از صحو اشاره می‌کند که نه صحو بایزیدی است و نه صحو جنیدی. این نوع سوم از صحو که مختص شیخ روزبهان است و پژوهشگر آن را «صحو روزبهانی» می‌نامد پیشتر در تفکر عرفانی هیچ یک از مشایخ مطرح نشده و نخستین‌بار توسط شیخ روزبهان ابداع گردیده است و نظیر و همتایی ندارد. درحقیقت هدف اصلی نگارش مقاله حاضر معرفی این نوع سوم از صحو یعنی «صحو روزبهانی» و بیان تفاوت‌های آن با دو نوع دیگر است.

روش و سؤال پژوهش

پژوهش حاضر به روش تحلیلی- توصیفی به رشته تحریر درآمده است. در این مقال نخست برآنیم تا معنای دقیق اصطلاح «صحو» را در نگرش عرفانی روزبهان روشن کنیم و سپس در منظومه فکری- عرفانی شیخ به دنبال انواع صحو، سبب پدید آمدن هر یک و نتایج حاصل از آن‌ها باشیم؛ در پایان نیز «صحو روزبهانی» را تعریف کرده و به تفاوت‌های عمده آن با صحو بایزیدی و صحو جنیدی بپردازیم.

این پژوهش درصدد پاسخگویی به سؤالات زیر است:

۱- اصطلاح صحو از نظر لغوی در نظر شیخ روزبهان چه معنایی دارد و او در شرح خویش بر اصطلاحات عرفانی این مفهوم و مفهوم مقابل آن یعنی سکر را چگونه معنا کرده است؟

۲- مراحل سلوک در نظر شیخ به چه ترتیبی است و سالک در کدام مرحله از سلوک خویش به مقام صحو دست می‌یابد؟

۳- شیخ در منظومه فکری - عرفانی خویش به چند نوع از صحو اشاره کرده است؟

س ۲۰- ش ۷۵- تابستان ۱۴۰۳ ————— انواع «صحو» در جهان‌بینی عرفانی شیخ روزبهان ... / ۱۴۹

۴- «صحو روزبهانی» چیست و چه تفاوت‌هایی با صحو بایزیدی و صحو جنیدی دارد؟

۵- چه عامل یا عواملی سبب‌ساز پدید آمدن انواع صحو در وجود سالک است؟

۶- انواع صحو در وجود سالک چه نتایج و ثمراتی خواهند داشت؟

پیشینه پژوهش

در باب موضوع کلی صحو و سکر و نگرش صوفیان در باب این دو مفهوم، مقالات به نگارش درآمده بسیار است. به عنوان نمونه باطنی (۱۳۸۵)، در مقاله خود با عنوان «صحو و سکر در تعالیم صوفیان» کوشیده است نظرات مشایخ بزرگ حول محور این دو مفهوم و برتری یکی بر دیگری را جمع‌آوری کند. یا حاجی صادق‌ان و ابویی (۱۴۰۱)، در مقاله خود با عنوان «جایگاه صحو و سکر در طریقت صفوی» به جایگاه این دو مفهوم در جهان‌بینی شیخ صفی‌الدین اردبیلی و پیروان وی پرداخته‌اند. مریم علوی و مهدی لک‌زایی (۱۴۰۱)، در مقاله خود با عنوان «بررسی تطبیقی مفهوم «روشن‌شدگی» در ذن بودایی با تاکید بر شن‌سیو با «صحو» در تصوف خراسان با تاکید بر ابوالقاسم قشیری»، به بررسی تطبیقی مفهوم صحو در تصوف خراسان با مفهوم روشن‌شدگی بودایی پرداخته‌اند و در نهایت به این نتیجه می‌رسند که روشن‌شدگی تدریجی در ذن بودایی همان جایگاهی را دارد که صحو نزد صوفیان خراسان.

در باب مفهوم صحو و سکر در مشرب فکری بایزید و جنید که در حقیقت اصلی‌ترین نظریه‌پردازان در باب این دو مفهوم هستند نیز مقالاتی نوشته شده است. میرباقری‌فرد، آقاحسینی و رضایی (۱۳۸۶)، در مقاله خود با عنوان «مراتب توحید از دیدگاه جنید» به تبیین چهار مرتبه از مراتب توحید پرداخته و به این نتیجه رسیده‌اند که در تعالیم جنید دو مرتبه نخستین توحید بر پایه علم و معرفت شکل می‌گیرد و مراتب سوم و چهارم یعنی فنا و وحدت شهود، خاص عارفان

بوده و ثمرهٔ عشق و مشاهده است. آنان ذیل همین موضوع به تناظر فنا و سکر و وحدت شهود و صحو نیز پرداخته و نظر جنید در باب هر کدام از این مباحث را بررسی کرده‌اند. هم‌چنین میرباقری فرد و رضایی (۱۳۸۹)، در مقالهٔ «جایگاه صحو و سکر در مکتب عرفانی بغداد و خراسان» به بررسی تعاریف صحو و سکر در هر کدام از این مکاتب پرداخته‌اند و به این نتیجه رسیده‌اند که هیچ تضاد و تقابلی بین صحو کسان‌ی چون جنید و سکر امثال بایزید وجود ندارد.

اما در باب موضوع اصلی مقالهٔ حاضر یعنی مفهوم «صحو» و انواع آن در نگرش عرفانی شیخ روزبهان بقلی، تا کنون مقاله‌ای مستقل به رشتهٔ تحریر درنیامده است. تنها ارنست (۱۳۸۷)، در اثر خویش تحت عنوان *روزبهان بقلی*، به گونه‌ای تلویحی به رجحان صحو بر سکر در تفکر روزبهان اشاره کرده است. هم‌چنین تمدن و نصر اصفهانی (۱۳۹۷)، در مقالهٔ «کشف و شهود در مشرب عرفانی روزبهان بقلی» به بررسی مبانی نظری و دیدگاه‌های روزبهان دربارهٔ کشف و شهود پرداخته‌اند و در ضمن این موضوع، «صحو» را نتیجهٔ سلوک مورد نظر روزبهان دانسته و آن را برتر از سکر قرار می‌دهند.

بررسی و تحلیل موضوع

الف) مفهوم «صحو» در اندیشهٔ عرفانی بایزید بسطامی و جنید بغدادی

اصطلاح صحو را برای نخستین بار در سخنان بازمانده از بایزید می‌توان یافت و او در تعریف این مفهوم بر همتای بغدادی خویش؛ یعنی جنید، تقدم زمانی دارد. پُر واضح است که جهت روشن شدن معنای دقیق «صحو»، ناگزیر باید این مفهوم را در تقابل با مفهوم «سکر» قرار داده و از هر دو مفهوم سخن بگوییم؛ زیرا در این مبحث نیز قاعدهٔ «تعرف الاشياء باضدادها» صدق می‌کند. تعریفی که بایزید از دو مفهوم سکر و صحو ارائه می‌کند، با تعریف جنید از آن دو بسیار متفاوت

است. هجویری هنگام سخن گفتن در باب منش و روش بایزید می‌گوید: «و طریق وی غلبه و سکر بود.» (هجویری ۱۳۸۰: ۲۷۸) وی در ادامه سکر را معنا کرده و آن را در معنای غالب شدن محبت حق تعالی بر وجود سالک آورده است. از این سخن معلوم می‌گردد که هجویری، غرق شدن در عالم محبت را سبب‌ساز پدید آمدن سکر در سالک می‌داند. وی آنگاه به ترجیح سکر بر صحو در طریقت طیفوریان اشاره می‌کند و در این باره از قول آنان می‌گوید: «صحو بر تمکین و اعتدال صفت آدمیت صورت گیرد و آن حجاب اعظم بود از حق تعالی و سکر بر زوال آفت و نقص صفات بشریت و ذهاب تدبیر و اختیار وی و فنای تصرفش اندر حق خود به بقای قوتی که اندر او موجود است به خلاف جنس وی. و این ابلغ و اتم و اکمل بود.» (همان: ۲۸۰)

در تعریف فوق روشن می‌شود که صحو مورد نظر بایزید مرحله‌ای پیش از سکر است و نوعی حجاب برای سالک محسوب می‌شود و در واقع بازگشت از مستی محبت به حالت هشیاری و سکون است به گونه‌ای که سالک مجدداً قدرت اختیار و تدبیر خویش را بازمی‌یابد و از ید تصرف الهی خارج شده و به صفات بشری بازمی‌گردد.

در مقابل، هجویری از جنید بغدادی و متابعان او به عنوان عارفان اهل صحو نام برده و معتقد است ترجیح هوشیاری بر سکر در مرکز ثقل اندیشه و عمل آنان قرار دارد. در این میان اما به نکته‌ای مهم باید توجه داشت و آن تعریف متفاوت جنید از مفهوم صحو است.

بنابر نظر وی، «سکر» غیبتی است که به واسطه ورود و اردی قوی در شخص ایجاد می‌شود و اصطلاحاً می‌تواند با آنچه فنای سالک گفته می‌شود، هم زمان و یکسان باشد. «جنید از جمله عارفانی است که به مبحث توحید توجهی خاص داشته است. در سخنانی که از او بازمانده، چهار مرتبه از توحید دیده می‌شود. این چهار مرتبه عبارتند از: توحید علمی؛ توحید افعالی؛ فنا و وحدت شهود.» (میرباقری فرد ۱۳۸۶: ۲۲۳) در حقیقت می‌توان گفت این اختلاف دیدگاه عارفان

پیرامون مراتب توحید است که سبب پیدایش دو مکتب سکر و صحو شده است. سکری مشربان، فنا را نهایت سیر سالک می‌دانند ولی پیروان مکتب صحو، وحدت شهود را برتر از فنا و آخرین مقام عارف به شمار می‌آورند. با توجه به این مراتب، رابطه صحو و سکر نیز بهتر شناخته می‌شود. سکر نشان مرتبه فنا است و صحو نشان عارفی است که به مرتبه وحدت شهود رسیده باشد. در حقیقت «صحو» در جهان‌بینی جنید، مرحله‌ای از وحدت شهود است که بالاتر از سکر و فنا قرار دارد و بقای بنده است به وسیله حق: «صحو عبارت است از صحت حال بنده با حق و فراتر از صفت بنده و اکتساب خلق است.» (عطار ۱۳۹۴: ۳۷۲)

به اعتقاد جنید و نیز کسانی که به برتری صحو بر سکر قائل هستند، سکر محل آفت و نقص است و صاحب سکر مغلوب است و حالات او دستخوش دگرگونی. در واقع تغییر احوال او سبب عدم تحقق او به معرفت راستین می‌شود. از سوی دیگر صحو محل ثبات و تمکین است به این معنی که اهل صحو از صفات بشری فانی و به حق باقی شده اند بنابراین لذت و الم بر صاحب صحو یکسان است اما نه به گونه‌ای که بر صاحب سکر یکسان است. صاحب سکر توان تشخیص این امور را از یکدیگر ندارد اما حال اهل صحو به گونه‌ای است که از الم همان قدر لذت می‌برد که از راحت. (هجوری ۱۳۸۰: ۲۹۳-۲۸۱؛ سهروردی ۱۳۹۳: ۶۸)

بنابر آنچه گفته شد، روشن گردید که «جنید برخلاف مشایخ پیش از خود چون بایزید، صحو را بازگشتن از حالت سکر به حالت طبیعی نمی‌داند بلکه صحو را مرحله‌ای بالاتر و برتر از سکر می‌داند. او در این باره می‌گوید: «لانه خرج من سکره الغلبه الی بیان الصحو و ترد علیه المشاهده لانزال الاشیاء منازلها و وضعها مواضعها لاستدراک صفاته بقاء آثاره و و الاقتداء بعد بلوغه غایه ما له منه.» (بغدادی ۲۰۱۱: ۵۱) همان‌گونه که ملاحظه شد جنید می‌گوید: «خرج من سکره الی البیان الصحو» یعنی حرف جر «الی» را به کار برده است؛ یعنی «به سوی» و نگفته

س ۲۰- ۷۵- تابستان ۱۴۰۳ ————— انواع «صحو» در جهان‌بینی عرفانی شیخ روزبهان .../ ۱۵۳

است «رجع». دو نکته از عبارات فوق آشکار می‌شود: نخست این که صحو مورد نظر جنید با صحوی که بایزید تعریف می‌کند متفاوت است. دوم: بر خلاف باور متداول در باب صحو، جنید آن را فراتر از اختیار و اکتساب بنده می‌بیند.» (میرباقری فرد ۱۳۸۹: ۳۴۷)

پس صحو جنیدی بازگشت از سُکر نیست بلکه نشانی است از مرتبه وحدت و مشاهده که برتر از مرتبه فنا قرار دارد. جنید و خراز و نوری و عده‌ای دیگر، فنا را صفت کمال به شمار آورده‌اند و آن را اکرام و موهبت حق نام نهاده‌اند. آنان معتقدند که حق صفت کمال را از دوستان خویش بازپس نمی‌گیرد از جهت متحقق شدن مقام محبت. بر این اساس اگر فنا صفت کمال بنده باشد، زوال آن یا بازگشتن از آن ممکن نیست. (مستملی بخاری ۱۳۶۳: ۱۶۱۳) بر این اساس بازگشت از فنا و سُکر ممکن نیست و عارفی که پس از سُکر و فنا به صحو می‌رسد، به مرتبه‌ای بالاتر صعود کرده است. جنید مرتبه وحدت شهود را بالاترین درجه عارف و حاصل و نتیجه فنا دانسته و صحو را نیز نشانی بر قرار داشتن سالک در این مرحله قلمداد می‌کند.

در نهایت می‌توان نتیجه گرفت که بایزید و جنید از دو گونه «صحو» متفاوت سخن گفته‌اند و بر این اساس و تا بدین جا می‌توان صحو را بر دو نوع دانست: نخست صحوی که پیش از سُکر و فنا قرار دارد و از حجاب‌های سالک در مسیر سلوک محسوب می‌شود و در حقیقت بازگشت از سُکر و هبوط به مرتبه‌ای پایین‌تر است. هر کجا بایزید سخن از صحو گفته است و آن را فروتر از سُکر قرار داده، منظور وی این نوع از صحو است؛

و دوم صحوی که مد نظر جنید و دیگر مشایخ بغداد است و آن صحو حاصل از صحت حال سالک با حق است که پس از سُکر رخ داده و برتر از سُکر و فنای ناشی از سُکر است و پای در جهان بقاء بالله دارد. بایزید به این گونه از صحو اشاره‌ای نکرده است و به همین جهت است که در نظر او سُکر برتر و کامل‌تر از صحو است زیرا صحو مدنظر او صحو اولیه و مرتبه بازگشت از سُکر است.

ب) انواع «صحو» در جهان‌بینی عرفانی شیخ روزبهان بقلی شیرازی

شیخ روزبهان همانند سلف خویش، شیخ عبدالله بن خفیف، به برتری صحو بر سکر معتقد است، اما انقلابی شگفت در تعریف مفهوم صحو به راه می‌اندازد که پس از او به وسیله شیخ سعدی پی گرفته شده و تکمیل می‌گردد. نخست باید دانست استاد و پیر روزبهان؛ یعنی شیخ کبیر، ابو عبدالله محمد بن خفیف^۱، صحو را چگونه تعریف کرده است.

این خفیف هشیاری و صحو را برتر از مستی می‌داند و اعتقاد دارد سکر و بی‌قراری در طلب، مخصوص مریدان است در حالی که عارفان واصل از این مستی گذشته‌اند و هشیار و ساکن شده‌اند: «و السکر للمریدین حقّ و للعارفين باطل و الصحو افضل من السكر و الاماد افضل من الاصطلام.» (دیلمی ۱۳۶۳: ۳۰۴) باید توجه داشت که شیخ کبیر در تعریف مفهوم صحو و برتر قرار دادن آن نسبت به سکر، متأثر از جنید بغدادی است زیرا او نیز چون جنید، صحو را مرتبه‌ای بالاتر از سکر دانسته و معتقد است پس از پشت سر گذاشتن سکر می‌توان به آن دست یافت و البته دست‌یابی به آن جز از عارفی واصل انتظار نمی‌رود.

حال اگر بخواهیم مفهوم صحو را در جهان‌بینی عرفانی شیخ روزبهان ردیابی کنیم، باید به چهار پرسش بنیادین در این زمینه پاسخ دهیم: نخست؛ باید بدانیم این اصطلاح از نظر لغوی در نظر وی چه معنایی دارد و او در شرح خویش بر اصطلاحات عرفانی این مفهوم و مفهوم مقابل آن یعنی سکر را چگونه معنا کرده است؟

دوم؛ مراحل سلوک در نظر شیخ به چه ترتیبی است و سالک در کدام مرحله از سلوک خویش به مقام صحو دست می‌یابد؟

سوم؛ چه عامل یا عواملی سبب‌ساز پدید آمدن صحو در وجود سالک است؟

چهارم؛ صحو در وجود سالک چه نتایج و ثمراتی خواهد داشت؟

۱) معنای لغوی سکر و صحو: شیخ در بخش پایانی شرح شطحیات خویش به

تعریف و توضیح برخی اصطلاحات صوفیه پرداخته است و معنای مدّ نظر خود را برای هر کدام از این مفاهیم می‌آورد. وی سکر را حالتی از مستی روح می‌داند که حاصل طراوت مشاهده، شراب محبت، خوشی خطاب پروردگار و ملاحظهٔ انوار قدّم است. (روزبهان ۱۳۹۴: ۴۰۳) در مقابل صحو، «هشیاری باطن است از هجوم وجد و غلبهٔ حال، به نعت اتصاف به صفت بقا، و صفای وجد به لطف حال، پاک از کدورت عوارض، و قدس اسرار از اغیار در انوار.» (همان: ۴۰۳)

بنا بر جملهٔ فوق، صحو حالتی از هشیاری باطن است که پس از هجوم وجد و غلبهٔ حال رخ می‌دهد، در وضعیتی که سالک به صفت بقا اتصاف یافته است. بنابراین در نظر روزبهان نیز صحو مرتبه‌ای فراتر از سکر است که پس از فنای سالک و در مقام بقا برای او دست‌یافتنی است و در حقیقت نشانه‌ای است دال بر ورود سالک به جهان بقا. حال اگر بنخواهیم بقا را در منظومهٔ فکری شیخ تعریف کنیم باید گفت: بقا در واقع، «بقای روح است در مشاهدهٔ بی اضطراب و بقای سیر است در توحید و بقای عبودیت است به ذهاب نفس.» (همان: ۴۰۴) به دیگر بیان روح سالک در حالت صحو و در مقام بقا، غرق در مشاهدهٔ انوار حق است بی‌آنکه از سطوت آن دچار اضطراب و بی‌خویشی محض گردد و در لوح سیر او کلمهٔ توحید جاودانه حک شده است و پس از آنکه در حالت فنا و سکر، عبودیت او در ربوبیت فنا گشته (همان: ۴۰۴) حال یک سره عبد خاص خداوند می‌شود. وی تجلی عبودیت است در وضعیتی که نفس او در غلبهٔ انوار الهی فانی شده است.

تعریف شیخ روزبهان از مفهوم صحو تا این بخش منطبق است با تعریف شیخ جنید بغدادی از این مفهوم اما پس از این روزبهان اضافه می‌کند که: در این مقام سالک وجدی صافی از کدورت عوارض دارد که به لطافت حال آمیخته است و اسرار الهی را پاک و تقدیس‌شده از اغیار در پرتو انوار الهی می‌بیند و ادراک می‌کند. در بخش دوم از تعریف، عبارتی کلیدی وجود دارد که نشان می‌دهد صحو مدّ نظر روزبهان متفاوت از صحو جنیدی است: «[صحو]، صفای وجد

[است] به لطف حال، پاک از کدورت عوارض. (روزبهان ۱۳۹۴: ۴۰۳) پیش از این گفتیم که در صحو جنیدی، سالک از مقام سُکر گذشته و همه هشیاری و تمکین است و دیگر خبری از مستی یا وجد نیست در حالی که در تعریف روزبهان سالک مجدداً در مقام صحو، وجدی صافی به لطف حال دارد که از آلودگی عوارض بشریت پاک شده است.

حال برای ادراک هرچه بهتر کلام روزبهان نخست باید بدانیم «وجد» و «حال» از نظر شیخ چیست و چگونه تعریف می‌گردد؟ به اعتقاد شیخ شطّاح، وجد هنگامی رخ می‌دهد که قلب حلاوت مباشرت نور ازل، صفای مشاهده و لذت خطاب را ادراک کند (همان: ۴۰۷) و حال نیز آن هنگام است که انوار غیبی به دل سالک برسد و در وقت، دل او را صفا داده و پاک گرداند و نیز ظهور و متجلی شدن حقّ است در صورت کشف برای روح به گونه‌ای که سالک در اکتساب آن اختیاری ندارد و چگونگی آن نیز قابل ادراک نیست. (همان: ۴۰۰)

همان‌طور که ملاحظه می‌گردد، در تعریف وجد عناصر و مؤلفه‌هایی دیده می‌شود که پیش از این شیخ از همان‌ها در تعریف سکر بهره برده است: «طراوت و صفای مشاهده»، «خوشی و لذت خطاب پروردگار» و «ملاحظه انوار قدّم و حلاوت مباشرت نور ازل». گویی که سکر و وجد در ذات خویش از یک جنس هستند با این تفاوت که در وجد، مُدرک قلب است و قلب فعالانه ادراک می‌کند و در سکر این حالات بر روح افزای می‌شود و روح منفعلانه در موارد یاد شده غرق شده و مست می‌گردد. بنابراین در حالت صحو، قلب سالک در عین مست شدن از صهبای مشاهده، خطاب و مباشرت با نور ازل، بر مستی خویش اشراف داشته و در حالتی متناقض‌گونه هشیار نیز هست.

در تعریف حال نیز دو نکته برجسته است. نخست آنکه حال می‌تواند برای قلب یا برای روح به شکل جداگانه رخ دهد. دوم: در ادراک حال برای روح، اختیاری ندارد و صرفاً پذیرنده‌ای منفعل است.

اکنون با اندکی تدقیق در موارد اشاره شده، می‌توان دریافت که در تعریف شیخ

روزبهان از صحو، پارادوکسی شگفت آشکار می‌شود. شیخ حالت صحو را «هشیاری باطن» نام می‌نهد. اگر «باطن» را مجموع و منظومه‌ای از قلب و روح بدانیم در این صورت باید گفت سالک در مقام صحو، وجدی مست کننده و آمیخته به لطافتِ حال را تجربه می‌کند و روح او در وجد و حال خویش از مشاهده، خطاب و ملاحظهٔ نور ازل مست می‌گردد اما قلبش در عین مستی و لذت، بر این مستی اشراف داشته و هشیار است. این مجموعه‌ی متناقض از مستی و هشیاری در تعریف صحو، سرنخی بسیار مهم و اساسی است که از شکلی متفاوت از صحو در جهان‌بینی عرفانی روزبهان خبر می‌دهد. در ادامه با بررسی مراحل سلوک و انواع صحو در هر مرحله، بیشتر به موضوع فوق پرداخته خواهد شد.

۲) مراتب سلوک و چگونگی ورود سالک به مقام صحو: با دقت در آثار شیخ روزبهان، معلوم می‌شود که سلوک مبتنی بر منظومهٔ فکری وی دارای سه منزلگاه اصلی است. روزبهان به عنوان شیخی که در حال ترسیم راه‌های آسمان برای روح ناطقه است، برای طریقت خویش سه منزل متصور می‌شود: «و منزل ما اولش عشق است (عشق انسانی) و دوم نیستی (فنا‌ی سالک در عشق الهی) و سوم هستی (بقای بالله) و بالای هستی هیچ نیست.» (روزبهان ۱۳۹۸: ۱۳۶)

در ادامه در باب هر کدام از این منازل مختصر توضیحی داده می‌شود و معلوم می‌شود که سالک با پشت سر گذاشتن این مراحل چگونه در نهایت در منزل سوم، صحو روزبهانی را تجربه کرده و وارد عالم بقاء بالله می‌شود.

منزل نخستین؛ عشق انسانی

در منزلگاه نخستین یعنی عشق انسانی از یک سو، منشأ هر زیبایی حادث در جهان، زیبایی ازل یا عروس قدّم است و از دیگر سو، حُسن معدن عشق و سبب

اصلی پدید آمدن عشق است. سالک در منزل نخستین با مشاهده زیبایی معشوق زمینی که نتیجه تجلی ذاتی پروردگار است، گرفتار عشق می‌شود و در پرتو زیبایی آن بت چین، جمال آفتاب ازل را می‌جوید. در این جایگاه، زیبایی حادث معشوق همچون حجابی است که زیبایی قدّم را در خویش پنهان کرده است و در عین حال راهی است برای رسیدن به آن. روزبهان این مفهوم پارادوکسیکال را «التباس» می‌نامد که نوعی از تجلی است. (روزبهان ۱۳۶۶: ۱۲۵) به بیان دیگر تجلی عروس قدم در پرده جمال معشوق که بهره از تجلی ذات دارد، «تجلی التباسی» نامیده می‌شود. یادآوری لازم است که در جهان‌بینی عرفانی شیخ، سالک در عالم شهود با دو نوع از تجلی سر و کار مداوم دارد: «التباس و کشف»

التباس در معنای حجاب یا واسطه‌ای است که فیض و برکت و نور الهی را به شخص می‌رساند. به دیگر بیان تجلی التباسی راه رسیدن به حق است یا به تعبیر خاص، تجلی اسمی از اسماء الهی. التباس، ظرف تجلی است و تجلی از مسیر همان حجاب و به واسطه او رخ می‌دهد. در واقع ماهیت و حقیقت تجلی و التباس پدیده‌ای یگانه است. خداوند به وسیله همان حجاب (التباس) بر بندگان تجلی می‌کند و به وسیله همان حجاب نیز خویش را پنهان می‌سازد. بنابراین می‌توان چنین نتیجه گرفت که التباس به یکی از انواع تجلی اطلاق می‌گردد که به مثابه حجاب یا پوششی است برای پوشاندن نور یا زیبایی ازلی. سالک، عروس قدّم را از پس حجاب یا پرده‌ای (التباس) که البته خود واسطه درک تجلی است، مشاهده می‌کند و آماده مشاهده و ملاقات با این نور به شکل بی‌واسطه می‌گردد. روزبهان مشاهده بی‌واسطه نور ازل و ادراک بی‌حجاب حقیقت را «کشف» یا «مشاهده صرف» نام می‌نهد. تجربه تجلی التباسی در منزل نخستین ضرورت دارد. عاشق در بوتۀ امتحان عشق انسانی تاب آوری در مقابل جمال ازل را تمرین می‌کند و می‌آموزد که نخست آن آفتاب را از پس سحاب چهره آن ترک غارتگر

س ۲۰- ۷۵- تابستان ۱۴۰۳ ————— انواع «صحو» در جهان‌بینی عرفانی شیخ روزبهان ... / ۱۵۹

به مشاهده نشیند تا پس از آن اندک اندک ذره صفت خود را به دل آفتاب زند و بی حجابِ التباس، ذاتِ ازل را ملاقات کند.

منزل دوم؛ عشق الهی و فنا

آن هنگام که سالک از زندان امتحان به درمی‌آید (یعنی منزل نخستین) شیرینی عشق انسانی را در ضمیر خویش بازمی‌یابد؛ زیرا که ذوق آثار جمال حق را مشاهده نموده است و نازکی‌ها و الطاف آن جمال ازلی، وی را از عشق به وسایط (معشوق زمینی) رهانده و خلاص کرده است. آنگاه عاشقِ حق، خداوند را به وسیله عبودیت طلب کرده و آداب شرع را بر روش متابعت از سید عاشقان (ص) پیش می‌گیرد. از این گام به بعد عشق الهی آغاز شده و از بدایت تا نهایت آن دوازده مقام است. (روزبهان ۱۳۶۶: ۱۰۰-۹۹)

در مقام هفتم عشق الهی یعنی مرحله یقین، تجلی ذاتی پروردگار برای سالک ممکن می‌شود: «اما یقین خواص پرتو نور کبریاست که از ذات حق بر جان عاشق متجلی می‌شود. دیده دل صفات بی‌رؤیت ذات بیابد.» (همان: ۱۲۱) در منزل هشتم یعنی منزل قرب، علم لدنی برای سالک حاصل می‌شود و همان علوم برای او به مثابه پری است که به کمک آن در هوای قربِ قرب می‌پرد. پس از عبور از قرب، مکاشفات سالک پی‌درپی و بی‌انقطاع می‌شود: «عقل را کشف آیات است؛ دل را کشف صفات است و روح را کشف ذات است.» (همان: ۱۲) در نهایت، کشف ذات، جان عاشق را از جان عاشق مجرد می‌کند (فناء فی الله) و جامه جان به صبغ صبغه الله درمی‌آید. پس از منزل مکاشفه و تجربه هم زمان سُکر و فنا، منزل مشاهده قرار دارد.

بنا بر اعتقاد شیخ روزبهان، مشاهده در عشق الهی در دو حال صحو و سکر اتفاق می‌افتد. «اگر در صحو باشد التباسش خوانند و اگر در سُکر باشد مشاهده صرف

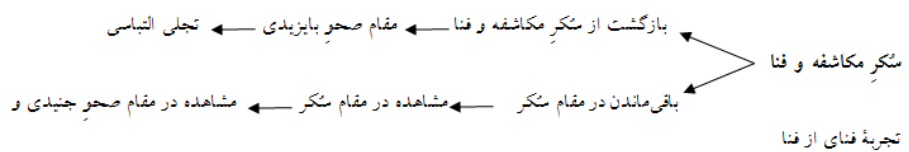
و کشف خوانند» (روزبهان ۱۳۶۶: ۱۳۸) به بیان دیگر در مقام مشاهده در منزل عشق الهی، دو قسم از تجلی رخ می‌دهد که یکی در حالت صحو است و دیگری در حالت سکر. تجلی التباسی در حالت صحو رخ می‌دهد و مشاهده صرف یا کشف در حالت سکر. اگر عاشق پس از گذر از مقام مکاشفه و فنا، مستی و سُکرش ادامه یابد مشاهده صرف در عشق برای او رخ خواهد داد اما اگر پس از مکاشفه و فنا به حالت صحو و هشیاری بازگردد، مشاهده او در آینه التباس خواهد بود.

روزبهان در این بخش توضیح می‌دهد که بازگرداندن برخی از سالکان به حالت صحو قبل از فنا، در حقیقت به سبب لطف و محبت خداوند نسبت به آنان است زیرا مشاهده صرف جان عاشق را سوزانده و او را در معرض هلاک قرار داده است. در چنین حالی خداوند به سبب شفقت خویش، عاشق را به حال صحو بازمی‌گرداند و مشاهده جمال حق برای او در مرآت التباس اتفاق می‌افتد. پُر واضح است که در این بخش منظور شیخ روزبهان از صحو و تعریف او از آن، مطابق و منطبق با «صحو بایزیدی» است. صحویی که پس از فنا اتفاق می‌افتد و در نظر بایزید محبوب نیست؛ زیرا خبر از محدودیت روح سالک داده و در حقیقت بازگشت به مرحله پیشین است اما سالک ناگزیر به این بازگشت است زیرا هنوز آمادگی کافی برای ادامه مسیر و تحمل مشاهده صرف را ندارد.

در پایان این مقام و برای سالکی که به حالت صحو بایزیدی بازنگشته است، وضعیتی حاصل می‌شود که روح با مشاهده صرف و کشف خوگر شده و به نعت مشاهده در مقام صحو قرار می‌گیرد. به دیگر بیان کشف و مشاهده صرف برای او در حالت صحو رخ می‌دهد و روح او آنچنان توانمند شده است که با این مشاهده صرف خو گرفته و در معرض تلاشی قرار نمی‌گیرد. این نوع از صحو، همان صحو مد نظر شیخ جنید است. صحویی که پس از فناست و مرتبه‌ای بالاتر از آن است و نشانه‌ای است از ورود سالک به جهان بقاء بالله. روزبهان این نوع صحو را ثمره مشاهده و فنا می‌داند: «و به رؤیت باز نتوان ایستاد که آن عام است بل سیر باید کرد به نظر الهی در وجود وجود تا وجودت در وجود محو شود پس

س ۲۰- ۷۵- تابستان ۱۴۰۳ ————— انواع «صحو» در جهان‌بینی عرفانی شیخ روزبهان ... / ۱۶۱

آنگاه در صحو شوی.» (روزبهان ۱۳۹۸: ۱۴۱) و آن را مقام «خطاب» نام می‌نهد اما معتقد است در مقام خطاب نیز نوعی دوئی نهفته است و هنوز سالک به انتهای آن بی‌انتهایی نرسیده است و به سِرِّ اتحاد دست نیافته و نمی‌توان او را «موحد» خواند: «و چون از فنا فانی شدی، حقّ دیده هستی به تو دهد و خلعت حیات باقی در تو پوشد و باقی ماننی به حیاتش و از او بدو درمی‌نگری و دم به دم سِرِّ ربوبیت می‌دانی (مقام صحو جنیدی) و هم در این مقام بحار الهام است که از حقّ عاشقان را پیغام است. این مقام خطاب است. خطاب در دوئی است باید که از آن بیرون شود تا از خود گوید و در خود گوید و با خود گوید. که سر اتحاد چنین اقتضا کند که دوئی را بردارد.» (همان: ۱۴۱)



پس از تجربه مشاهده در مقام صحو جنیدی، سالک آخرین مرحله این وادی یعنی عشق یا محبت صرف را تجربه می‌کند و آنگاه سومین منزلگاه سلوک روی می‌نماید.

منزل سوم؛ بقاء بالله (توحید و معرفت)

در منزلگاه سوم، عشق به نهایت درجه خود می‌رسد و نهایت درجه عشق در این منزل، نیست و معدوم شدن عشق است: «بحر عشق و بحر شوق در عین الله که عین قدم است، خشک است. راکب عشق بر مرکوب شوق تا دریای توحید بیش نرود. اگر رود نه شوق ماند و نه عشق.» (همان: ۱۳۸) روزبهان معمولاً تجلی‌ای را که در منزلگاه سوم برای سالک اتفاق می‌افتد، «تجلی عظمت یا تجلی قدس» می‌خواند که از نوع مشاهده صرف است و از شدت هیبت، نابودکننده عشق می‌باشد: «او همه جمال است اگر بنماید، لیکن چون از جمال، تجلی عظمت کند نه

عشق باشد و نه عاشق زیرا که محل فناء عشق است.» (روزبهان ۱۳۸:۱۳۹۸)

سالک در منزل پیشین و این منزل به ترتیب «فناء فعل و نعت»، «فناء فناء»، «بقاء» و «بقاء بقاء» یا «عین جمع» را تجربه می‌کند و در نهایت در این آخرین مقصد متعالی، از اوصاف مخلوقی پاک شده و از حیث ظهور محل اتحاد با معشوق می‌یابد و بنابر اعتقاد شیخ می‌توان پس از این، او را لایق وصف «موحد» دانست. اما سالکان برای رسیدن به سرمنز «عین جمع» در وادی سوم ممکن است از دو مسیر متفاوت عبور کنند یا در واقع وادی سوم را به دو گونه متفاوت پشت سر بگذارند: «اگر عاشق با معشوق هم‌رنگ شود، مقام توحید یافت.» یا «اگر در معرفت متحیر شود، مقام معرفت یافت.» (همان: ۱۴۵) اما در پایان هر دو مسیر سالک را به مقام «بقاء بقاء» یا «عین جمع» خواهد رساند. گویی با تعریف فوق، سه مفهوم توحید، معرفت و حیرت هم‌سنگ یکدیگر قرار گرفته و هر کدام مترادفی برای دیگری می‌شود.

روزبهان در ادامه تحلیلی دقیق‌تر از این مقام ارائه نموده که در آن اوصافی متضاد چون قبض و بسط، معرفت و حیرت، فنا و بقا و صحو و سکر با یکدیگر جمع شده‌اند و گویی این اجتماع نقیضین در وجود سالک موحد مهم‌ترین نشانه‌ای است که خبر از مقام «عین جمع» می‌دهد: «از رکوب عظمت قبض حاصل شود و از نشاط وجد، بسط. معرفت در معرفت است و حرمت در حرمت از رؤیت انوار عظام. سکر در سکر است از بدیهه قدّم ظهور. وله در وله در بحر ازل، دهشت در دهشت از فردانیت ابد، صحو از رؤیت بقا، فنا از تأثیر سطوت انوار ذات، بقا از تأثیر جمال نفس کلی، از انبساط حقّ در «موحد» انبساط پدید آید.» (همان: ۱۴۶)

همان‌طور که در سطور پیشین ملاحظه شد، روزبهان از گونه‌ای دیگر از صحو در مقام «عین جمع» یاد می‌کند که با «صحو بایزیدی» و «صحو جنیدی» متفاوت است و پیش از این در هیچ‌کدام از مکاتب عرفانی عراق و خراسان از آن سخنی به میان نیامده است و نخستین بار در جهان‌بینی عرفانی شیخ روزبهان تعریف می‌شود.

در این نوع از هشیاری، فرد صاحی در عین هشیاری مست است و در واقع

س ۲۰- ۷۵- تابستان ۱۴۰۳ ————— انواع «صحو» در جهان‌بینی عرفانی شیخ روزبهان .../ ۱۶۳

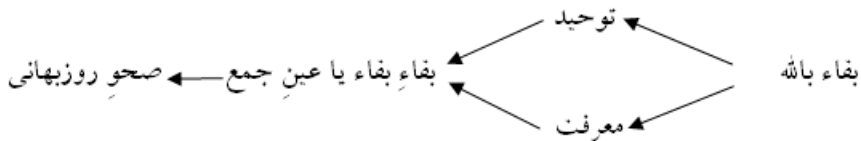
نسبت به مستی خویش هشیار بوده و بر آن اشراف و تسلط دارد. این اجتماع نقیضین بنابر گفته‌های پیشین، از ویژگی‌های جهان توحید بوده و نشانی است بر قرار داشتن سالک در مقام «بقاء بقاء» یا «عین جمع»: «این حدیث، اقرباء عشق راست که به عین ربوبیت در عبودیت بنگریستند. دولتی مرغانند که در محفل یار گرد سریر مملکت بقاء سبحانی پرند. نطقشان انانیت باشد و قریشان وحدانیت باشد. در سرای حیرت صاحی‌اند و در بحر جلال سکران.» (روزبهان ۱۳۹۸: ۱۷۱)

در سلوک شیخ روزبهان، سالک در نهایت راه، به سکه‌ای با دو روی ظاهراً متضاد «معرفت و حیرت»، «فنا و بقا» و «صحو و سکر» می‌رسد اما حیرت او چیزی جز معرفت نیست و معرفت او حیرت در حیرت است. چنین شخصی در عین مستی حاصل از حیرت در هشیاری حاصل از معرفت قرار دارد. مستی او عین هشیاری و حیرت او عین معرفت است. در نگاه روزبهان تنها چنین شخصی است که لیاقت اطلاق نام «موحد» را خواهد داشت. شیخ روزبهان صحو حاصل از مقام عین جمع که عین سکران است را در جایی دیگر «سکر توحید» (همان: ۱۴۸) نام می‌نهد و آن را چنین تعریف می‌کند: «و آن گرانمایگان که کیمیای وحدت ایشان را به اصل خود برده باشد، آن طایفه را جسم یکی است در آخر مقام که آن «عین جمع» است. و سیر اهل قرب از ذات به ذات است و اتحاد شرط آن مقام است. چون بدین حد رسید، به سیر قدیم است و به عرف حادث. در سکر مرید است و در صحو مراد. در شوق طالب است و در انس مطلوب. اوصافش حدیثی است احوالش قدمی. صورتش فانی است و جاننش باقی است. علمش جهل است در معرفت و جهلش علم است. در توحید بیگانه‌آشناست و آشنای بیگانه. راه بیراهی دارد و نشان بی‌نشان. سیرتش پاک‌بازی است، صفتش سراندازی است. هشیاری‌اش مستی است. حقیقت توحید در گفت نیاید که اگر بگویند کفر است. صفت موحد نتوان گفت.» (همان: ۱۴۳ - ۱۴۵)

به نظر می‌رسد که پیش از شیخ روزبهان این نوع از صحو مورد توجه نبوده است^۲ و اوست که برای نخستین بار گامی فراتر نهاده و صحو متفاوت از صحو جنیدی را در آثار خویش مطرح می‌کند که نه تنها سبب پدید آمدن آن برای

سالک متفاوت بوده بلکه آثار و نتایج متمایزی برای سالک به همراه خواهد داشت.

مشاهده در مقام صحوِ جنیدی ← تجربهٔ عشق یا محبت صرف ← بقاء بالله



ج) سبب پدید آمدن انواع صحو: بحث دربارهٔ سبب بروز صحو و فرآیندی که صوفی ساکر مجدداً هوشیاری خود را بازمی‌یابد، کمتر در متون صوفیه دیده می‌شود.

در بیانات مُجَمَّل بایزید در باب سبب صحویی که در نظر وی مذموم است، به «تمکین و اعتدال صفت آدمیت» (هجری ۱۳۸۰: ۲۸۰) اشاره شده است. جنید سبب صحو مطلوب را «صحت حال صوفی با حق» دانسته که خود در اثر مشاهدهٔ بی‌اضطراب پدید می‌آید. (عطار ۱۳۹۴: ۳۷۲)

اما در باب انواع صحو و سبب پدید آمدن هر یک شاید بیش از همه روزبهان بقلی سخن گفته باشد. پیش از این گفتیم که در وادی دوم یعنی عشق الهی و فنا، پس از مقام مکاشفه و تجربهٔ هم زمان سُکر و فنا، منزل مشاهده قرار دارد و مشاهده در دو حال صحو و سکر اتفاق می‌افتد. اگر عاشق پس از گذر از مقام مکاشفه و فنا، مستی و سُکرش ادامه یابد مشاهدهٔ صرف در عشق برای او رخ خواهد داد، اما اگر پس از مکاشفه و فنا به حالت صحو و هشیاری (صحو بایزیدی) بازگردد، مشاهدهٔ او از جنس التباس خواهد بود. روزبهان در این بخش توضیح می‌دهد که بازگرداندن برخی از سالکان به حالت صحو قبل از فنا، در حقیقت به سبب لطف و محبت خداوند نسبت به آنان است زیرا روح سالک هنوز آمادگی کافی برای مواجهه با مشاهدهٔ صرف را ندارد و در مقام پیشین یعنی مکاشفه و فنا متحمل لطمات شده و در معرض هلاک قرار گرفته است. بنابر

توضیح فوق می‌توان سبب پدید آمدن صحو بایزیدی را «محدودیت‌های روح سالک و عدم آمادگی او جهت مواجهه با مشاهده صرف» دانست. در ادامه توضیح داده شد که در پایان وادی دوم و برای سالکی که به حالت صحو بایزیدی بازنگشته است و موفق به تجربه مشاهده صرف در حالت سکر شده و از فنا نیز، فانی شده است، وضعیتی حاصل می‌شود که روح با مشاهده صرف خوگر شده و به نعت مشاهده در مقام صحو قرار می‌گیرد. به دیگر بیان کشف و مشاهده صرف برای او در حالت صحو (صحو جنیدی) رخ می‌دهد و روح او آن‌چنان توانمند شده است که با این مشاهده صرف خو گرفته و در معرض تلاشی قرار نمی‌گیرد. روزبهان سبب پدید آمدن صحو جنیدی را «مشاهده صرف در حالت سکر و فانی از فنا» می‌داند.

برای سخن گفتن از صحو روزبهانی باید به سراغ منزلگاه سوم سلوک یعنی منزل بقا و توحید و معرفت رفت. در این منزل، عشق به نهایت درجه خود می‌رسد و نهایت درجه عشق، نیست و معدوم شدن آن است؛ زیرا عشق در منزل بقا و مقام توحید به مثابه کفر است چرا که در عشق دویی است. سالک در این منزل «بقاء» و «بقاء بقاء» یا «عین جمع» را تجربه می‌کند و در نهایت گونه‌ای دیگر از صحو در مقام «عین جمع» را تجربه می‌کند که همان «صحو روزبهانی» یا «سکر توحید» است. در این نوع از هشیاری، فرد صاحبی در عین هشیاری مست است و در واقع نسبت به مستی خویش هشیار بوده و بر آن اشراف و تسلط دارد. این اجتماع نقیضین بنابر گفته‌های پیشین، از ویژگی‌های جهان «توحید» بوده و نشانی است بر قراردادن سالک در مقام «عین جمع». گفته شد که شیخ روزبهان صحو حاصل از مقام عین جمع را که عین سکران است «سکر توحید» (روزبهان ۱۴۸: ۱۳۹۸) نام می‌نهد و در حقیقت با این نام‌گذاری خویش سبب پدید آمدن صحو روزبهانی را تجربه توحید محض توسط سالک و نیز تجربه بقاء بقاء یا همان مقام عین جمع می‌داند. آنگاه که سالک توحید محض را تجربه کرده و

لایق نام «موحد» گردد، این توحید و نیز مقام بقاء بقاء او را به صحو روزبھانی یا همان سکر توحید راه می‌نمایاند.

د) نتایج و ثمرات انواع صحو

۱) صحو بایزیدی و صحو جنیدی

گفته شد که اگر سالک پس از تجربه مکاشفه و فنا به حالت صحو و هشیاری بازگردد، مشاهده او از جنس التباس خواهد بود. در واقع مهم‌ترین ثمره صحو بایزیدی را می‌توان «مشاهده در آینه التباس یا همان تجلی التباسی» دانست. پس از تجربه صحو جنیدی نیز، سالک دوازدهمین مقام در وادی دوم؛ یعنی: «عشق یا محبت صرف» را تجربه می‌کند. درحقیقت بنابر نظر روزبھان مهم‌ترین دستاورد و ثمره سالک از صحو جنیدی، «تجربه عشق یا محبت صرف» است و «ورود به جهان بقاء بالله».

۲) صحو روزبھانی

معرفت و حیرت: نخستین و شاید مهم‌ترین ثمره صحو روزبھانی، معرفتی با روی‌پوش حیرت و حیرتی با مغز نورانی معرفت است. پیشتر اشاره کردیم که تجلی در منزلگاه سوم از جنس تجلی عظمت است. این تجلی، معرفت بخش و در عین حال متحیرکننده است. سالک با عبور از منزل عشق الهی و ورود به جهان بقاء بالله و نیز مقام عین جمع، خواه ناخواه سه مفهوم در هم‌پیچیده توحید، معرفت و حیرت را به شکل هم‌زمان درمی‌یابد و در عالمی گام می‌نهد که انتهایی ندارد و حدّ غایی معرفت او حیرت است:

«چون شمس عزت از دریچه عظمت به روی این عاشقان برآمد، ایشان را گرم و

س ۲۰- ۷۵- تابستان ۱۴۰۳ ————— انواع «صحو» در جهان‌بینی عرفانی شیخ روزبهان ... / ۱۶۷

روشن کرد و لکن متحیر کرد. حد عشق، حد توحید آمد و آن را حد نیامد. آخر نَفَسْشان در معرفت، نکره است.» (روزبهان ۱۳۹۸: ۱۴۹)

«در دمی هزار بار عارف شوند و و هم در آدم دم جاهل شوند که او خود را داند و کس او را نداند. اگر دانند اوست که می‌داند و اگر ندانند او خود را پنهان می‌کند.» (همان: ۱۴۹)

وجد و حال: روزبهان در رساله *القدس خویش* هنگام سخن گفتن از سالکانی که در بحر توحید مستغرق‌اند و در وادی سوم متمکن، از لفظ «خاص خاص» بهره برده و آنان را از خاصانی که در عشق الهی گام می‌زنند و هنوز به منزل سوم نرسیده‌اند متمایز می‌گرداند. وی در توصیف «وجد و حال» آنان که دومین ثمره صحو مقام عین جمع است، می‌گوید مُدرک این وجد و حال، روح و قلب است. روح پرتوی از عزت پروردگار را دریافته و به آن عزیز و باقی می‌گردد. چنین حالی تنها برای سالکانی میسر است که به پر و بال محبت از منزلگاه دوم عبور کرده و به سرّ توحید رسیده‌اند. در ادامه روزبهان یادآور می‌شود که تمکن در وادی سوم برای سالک، به مثابه مجموع کردن انواع نقیضین است از این رو وی در عین بقا و هوشیاری، از ملزومات سکر و فنا چون: وجد و حال و وله و هیجان لذت برده و بهره‌مند می‌شود. (ر.ک: همان: ۱۵۳)

اتحاد ظهوری با معشوق ازل: سومین نتیجه صحو روزبهانی، قرار گرفتن در مقام اتحاد ظهوری با حقّ است. این جایگاه برای سالک عین عبودیت بوده و در نسبت با حقّ نیز ظهور و تجلی ربوبیت وی است. هستی سالک در این جایگاه ظهور هستی و بقاء خداوند است و و از اینرو، بودِ وی، عین توحید و غایت ربوبیت است در عین انکسار عبودیت:

«و این منزلی است بعد از تفرید، حقّ هست و تو نیستی. عین عبودیت است تو را و حقّ ربوبیت حقّ را. چو تو هستی از پوشیدگی حقّ در تو، آن عین توحید است و غایت ربوبیت است. که مرد به جایگاه مردان نرسد تا خود را حقّ نداند.»

(همان: ۱۳۵)

جاری شدن شطحیات بر زبان: برخلاف جنید و دیگر بغدادیان که بیان شطحیات را دلیلی بر ناپختگی سالک و محدودیت وجودی او می‌دانند و این واقعه را از نتایج سکر و فنا قلمداد می‌کنند، روزبهان شطح را مخصوص سالک «خاص الخاص» دانسته و آن را از نتایج صحو مقام عین جمع می‌شمرد و معتقد است تنها آنان که محل اتحاد با معشوق ازل یافته‌اند و در وادی سوم، سکر توحید یا همان صحو سکرگونه را چشیده‌اند، زبان به بیان شطحیات می‌کشایند: «چون در لجه بحر قدم عین جمع از اوصاف مخلوقی مقدس شد، محل اتحاد یافت، آنکه شطحیات گوید.» (روزبهان ۱۳۹۸: ۱۴۶)

«و اما مکاشفه‌ی خاص خاص افتتاح ابواب سرای ارواح است تا خداوند را بی‌رسم خدایی ببیند و از حضرت قدیمش مست و شاد بیرون آیند و دست به شطاحی و عیاری برآرند. این باب نه هر نارسیده راست یا هر خوش دلی راست. که این بازار راسخان توحید است.» (همان: ۱۶۱)

وی کاملان وادی سوم را به دو گروه منقسم کرده: آنان که عقل، حیا و خوف الهی بر وجودشان غالب شده و لب از سخن فروبسته‌اند و آنان که در مقام بسط و جرأت لب به سخن گشوده و اسرار الهی را بی‌پرده فاش ساخته‌اند. بنابر اعتقاد وی گروه دوم در مسیر کمال خویش، اکمل‌اند؛ زیرا «گفتن از جرأت است و آن تمامی است؛ ناگفتن از حیایی و آن ناتمامی است» گروه اول زنده صورت گشته و گروه دوم زنده معنا و حقیقت‌اند. (همان: ۱۴۹)

هدایت خلق: بنا بر اعتقاد روزبهان، تنها پیری که در مقام صحو عین جمع قرار دارد، مُجاز است از دیگر سالکان دستگیری کرده و راه نشان دهد: «[سالک خاص خاص] موحد و مهربان نام دارد زیرا که به صفات او موصوف است. هادی است اگر چه مهدی است. سوختگان را آسایش بود و آسودگان را سوزش بود. حکیم گوهر است و نبوی سیرت. ناسخش منسوخ است و منسوخش ناسخ. عَلم حقّ است که در جهان عبودیت افراشته است تا تازه‌رویان محبت در ظل سعادتش

س ۲۰-ش ۷۵-تابستان ۱۴۰۳ ————— انواع «صحو» در جهان‌بینی عرفانی شیخ روزبهان ... / ۱۶۹

بیاسابند.» (روزبهان ۱۳۹۸: ۱۴۴) «سراج شب هجران مریدان است که سرای جان از ظلمت طبایع دور می‌دارد.» (همان: ۱۴۵)

در عبارات فوق روزبهان تصریح کرده که در چنین جایگاهی پیر، نبوی سیرت گشته و حکم ناسخ و منسوخ در باب وجود او با دیگران متفاوت می‌گردد. در توضیح این جملات باید گفت مهم‌ترین ثمره سیر و سفر روحانی، در عالم زبان خویش را جلوه‌گر می‌کند و چنین خواهد بود که در نتیجه سلوک، نظام زبانی جدیدی در سالک شکل می‌گیرد و آن «الهام» یا به تعبیر مولانا «وحی دل» است. امیرالمؤمنین (ع) این پدیده شگفت و شگرف را در خطبه ۲۲۲ نهج البلاغه تفسیر فرموده‌اند. ایشان تصریح کرده‌اند که در اثر ذکر، قلب شنوا و بینا و رام می‌شود و مسافر این راه به جایی می‌رسد که خداوند در ژرفای اندیشه‌اش با او سخن می‌گوید.» (بدلیسی ۱۳۹۴: ۳۴) شیخ سید حیدر آملی نیز در کتاب جامع الاسرار و منبع الانوار خویش چنین شخصی را «نبی تعریف» می‌خواند و معتقد است باب مفتوح ولایت امکان چنین عروج و تکاملی را فراهم می‌کند. (آملی ۱۳۹۵: ۲۸۸-۳۱۶)

تبدیل نظام زبانی و متکلم شدن به منطق الطیر: علاوه بر تمام آنچه گفته شد، در این مرحله تبدیلی بسیار مهم در نظام زبانی عارف رخ می‌دهد و آن دست یافتن به «منطق الطیر» است. عارف در این جایگاه به تمام نظام‌های زبانی موجود در هستی مسلط و مشرف می‌شود و بدین سبب توان فهم سخن طیور و وحوش را خواهد داشت و گاه خداوند از زبان آنان با او سخن می‌گوید: «بسیار بود که [حق] به زبان وحش و مرغ سخن گوید و عارف را بدان بخواند. آن مقام را جمع و عین و جمع جمع گویند.» (روزبهان ۱۳۹۴: ۱۵۴)

نتیجه

۱ - بایزید و جنید از دو گونه «صحو» متفاوت سخن گفته‌اند و بر اساس سخنان

آنان صحو را می‌توان بر دو نوع دانست: نخست صحو‌ی که پیش از سکر و فنا قرار دارد و از حجاب‌های سالک در مسیر سلوک محسوب می‌شود و در حقیقت بازگشت از سکر و هبوط به مرتبه‌ای پایین‌تر است. هر کجا بایزید سخن از صحو گفته است و آن را فروتر از سکر قرار داده، منظور وی این نوع از صحو است؛ و دوم صحو‌ی که مد نظر جنید و دیگر مشایخ بغداد است و آن صحو حاصل از بقای سالک و صحت حال او با حق است که پس از سکر رخ داده و برتر از سکر و فنای ناشی از سکر است و پای در جهان بقاء بالله دارد. بایزید به این گونه از صحو اشاره‌ای نکرده است و به همین جهت است که در نظر او سکر برتر و کامل‌تر از صحو است زیرا صحو مدنظر او صحو اولیه و مرتبه بازگشت از سکر است.

۲ - بنابر اعتقاد شیخ روزبهان در وادی دوم سلوک یعنی «عشق الهی و فنا»، پس از مقام مکاشفه و تجربه هم زمان سکر و فنا، منزل مشاهده قرار دارد. اگر عاشق پس از گذر از مقام مکاشفه و فنا، به حالت صحو و هشیاری بازگردد و مشاهده او از جنس التباس باشد، این نوع از صحو، صحو بایزیدی است. بازگرداندن سالک به حالت صحو قبل از فنا، در حقیقت به سبب لطف و محبت خداوند نسبت به او است زیرا روح سالک هنوز آمادگی کافی برای مواجهه با مشاهده صرف را ندارد و در مقام پیشین یعنی مکاشفه و فنا متحمل لطامت شده و در معرض هلاک قرار گرفته است. اما اگر در پایان وادی دوم سالک به حالت صحو بایزیدی بازنگردد و موفق به تجربه مشاهده صرف در حالت سکر شود و از فنا نیز، فانی گردد، وضعیتی حاصل می‌شود که روح با مشاهده صرف خوگر شده و به نعت مشاهده در مقام صحو قرار می‌گیرد. به دیگر بیان کشف و مشاهده صرف برای او در حالت صحو رخ می‌دهد و روح او آنچنان توانمند شده است که با این مشاهده صرف خو گرفته و در معرض تلاشی قرار نمی‌گیرد. این نوع از صحو، صحو مد نظر جنید و صحو جنیدی خوانده می‌شود.

۳ - گونه‌ای دیگر از صحو نیز وجود دارد که پیش از این در هیچ کدام از مکاتب

عرفانی از آن یاد نشده است و احتمالاً نخستین بار در اندیشه و جهان‌بینی عرفانی روزبهان مطرح می‌شود و از این جهت پژوهشگر آن را «صحو روزبهانی» می‌خواند. جهت سخن‌گفتن از صحو روزبهانی باید به سراغ منزلگاه سوم سلوک یعنی منزل بقاء بالله رفت. سالک در این منزل «بقاء» و «بقاء بقاء» یا «عین جمع» را تجربه می‌کند و در نهایت گونه‌ای دیگر از صحو در مقام «عین جمع» را تجربه می‌کند که همان «صحو سکرگونه» یا «سکر توحید» است. در این نوع از هشیاری، فرد صاحی در عین هشیاری مست است و در واقع نسبت به مستی خویش هشیار بوده و بر آن اشراف و تسلط دارد. این اجتماع نقیضین بنا بر گفته‌های پیشین، از ویژگی‌های جهان «توحید» بوده و نشانی است بر قرار داشتن سالک در مقام «عین جمع».

۴ - در بیانات بایزید در باب سبب صحوی که در نظر وی مذموم است، به «تمکین و اعتدال صفت آدمیت» اشاره شده است. جنید سبب صحو مطلوب را «صحت حال صوفی با حق» دانسته که خود در اثر مشاهده بی‌اضطراب پدید می‌آید. اما در باب انواع صحو و سبب پدید آمدن هر یک شاید بیش از همه روزبهان بقلی سخن گفته باشد. وی سبب پدید آمدن صحو بایزیدی را «محدودیت‌های روح سالک و عدم آمادگی او جهت مواجهه با مشاهده صرف» و مسبب بروز صحو جنیدی را «مشاهده صرف در حالت سکر و فنا از فنا» می‌داند. در باب صحو روزبهانی نیز، شیخ صحو حاصل از مقام عین جمع را که عین سکران است «سکر توحید» نام می‌نهد و در حقیقت با این نام‌گذاری خویش سبب پدید آمدن صحو روزبهانی را تجربه «توحید» محض توسط سالک و نیز مقام بقاء بقاء می‌داند.

۵ - مهم‌ترین ثمره صحو بایزیدی، مشاهده در آینه التباس یا همان تجلی التباسی و مهم‌ترین دستاورد سالک از صحو جنیدی نیز، عشق یا محبت صرف و ورود به جهان بقاء بالله است. تجربه صحو روزبهانی یا صحو در مقام عین جمع نیز نتایج و ثمراتی را برای سالک به همراه خواهد داشت که برخی از مهم‌ترین آن‌ها

عبارتند از: معرفت و حیرت، وجد و حال، اتحاد ظهوری با معشوق ازل، جاری شدن شطحیات بر زبان، هدایت خلق و تبدیل نظام زبانی و متکلم شدن به منطق الطیر.

پی‌نوشت

۱ - در این بخش یادآوری لازم است که *تحفه اهل العرفان*، روزبهان را شاگرد با واسطه ابن خفیف و متأثر از منش و روش سلوکی وی می‌داند. (شرف‌الدین ابراهیم، ۱۳۴۷: ۱۷) گفتنی است که روزبهان از طریق دیگر شاگرد ابن خفیف یعنی ابوالحسن دیلمی و متأثر شدن از کتاب *عطف‌الائف المألوف علی اللام المعطوف وی* و بهره بردن از آن در کتاب *عبر‌العاشقین* نیز، وام‌دار مکتب فکری شیخ کبیر است.

۲ - تنها هجویری در کتاب *کشف‌المحجوب* خویش آن هنگام که می‌خواهد انواع سکر و صحو را برشمرد و تعریف کند، به گونه‌ای از سکر اشاره کرده که با صحو همراه است و در نهایت توضیح می‌دهد که «چون اصل مستحکم و استوار باشد، صحو مانند سکر خواهد بود و سکر چون صحو.» (ر.ک: هجویری، ۱۳۸۰: ۲۸۳ - ۲۸۴) این توضیحات هجویری بسیار کلی بوده و مشخص نمی‌گردد که منظور هجویری از این صحو سکرگونه صحو حاصل از مقام عین جمع است یا خیر.

کتابنامه

آملی، حیدر، ۱۳۹۵. *جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار*. ترجمه محمدرضا جوزی. تهران: هرمس.

ارنست، کارل، ۱۳۸۷. *روزبهان بقلی*. تهران: مرکز.

باطنی، غلامرضا. ۱۳۸۵. «صحو و سکر در تعالیم صوفیان». *نامه پارسی باستان*. ش ۴۱، صص ۱۱۰-۸۷.

بدلیسی، عمار، ۱۳۹۴. *صوم‌القلب*. به تصحیح و ترجمه دکتر محمد یوسف نیری. تهران: مولا.

بغدادی، ابوبکر، ۲۰۱۱. *تاریخ بغداد*. بیروت: دارالکتب العلمیه.

تمدن، الهام و نصرافهانی، محمدرضا. ۱۳۹۷. کشف و شهود در مشرب عرفانی روزبهان بقلی». *اندیشه دینی دانشگاه شیراز*، س ۱۸، ش ۴، صص ۲۹-۵۲.

حاجی صادقیان، علیرضا و ابویی، محمدرضا، ۱۴۰۱. جایگاه صحو و سکر در طریقت صفوی. *سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی*. س ۱۵، ش ۱، صص ۱۰۱-۸۷.

دیلمی، ابوالحسن، ۱۳۶۳. *سیرت ابن‌خفیف شیرازی*. تصحیح آنه ماری شیمل و به کوشش

س ۲۰- ۷۵- تابستان ۱۴۰۳ _____ انواع «صحو» در جهان‌بینی عرفانی شیخ روزبهان .../ ۱۷۳

توفیق سبحانی. تهران: بابک.

روزبهان بقلی شیرازی، ۱۳۶۶. *عبرالعاشقین*. به اهتمام هانری کربن و محمد معین. تهران: انتشارات منوچهری.

روزبهان بقلی شیرازی، ۱۳۹۴. *شرح شطحیات*. تصحیح هانری کربن. تهران: طهوری.

_____ ، ۱۳۹۸ الف. *رساله القدس و غلطات السالکین*. تصحیح و تعلیقات غلام رضا خوش اقبال. شیراز: برازمان.

_____ ، ۱۳۹۸ ب. *کشف الاسرار و مکاشفات الانوار*. ترجمه محمد خواجه‌وی. تهران: مولا.

سراج طوسی، ابونصر، ۱۳۸۲. *اللمع فی التصوف*. تصحیح رینولد نیکلسون و ترجمه مهدی محبتی. تهران: اساطیر.

سهروردی، شهاب الدین یحیی، ۱۳۹۳. *عوارف المعارف*. ترجمه ابونصور عبدالمومن اصفهانی. تصحیح قاسم انصاری. تهران: علمی و فرهنگی.

شرف الدین ابراهیم، ۱۳۴۷. *تحفه اهل العرفان فی ذکر سید الاقطاب شیخ روزبهان*. تهران: انجمن آثار ملی.

عطار نیشابوری، فرید الدین، ۱۳۹۴. *تذکره الاولیاء*. تصحیح رینولد نیکلسون و مقدمه محمد قزوینی. تهران: هرمس.

علوی، مریم و لکزایی، مهدی، ۱۴۰۱. بررسی تطبیقی مفهوم «روشن‌شدگی» در ذن بودایی با تاکید بر شن سیو با «صحو» در تصوف خراسان با تاکید بر ابوالقاسم قشیری، *معرفت ادیان*، س ۱۴، ش ۱، صص ۱۲۴-۱۱۱.

قشیری، عبدالکریم، ۱۳۹۱. *رساله قشیریه*. ترجمه ابوعلی حسن‌بن احمد عثمانی. تصحیح مهدی محبتی. تهران: هرمس.

مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد، ۱۳۶۳. *شرح التعرف لمذهب التصوف*. تصحیح محمد روشن. تهران: اساطیر.

میرباقری فرد، علی اصغر و رضایی، مهدی، ۱۳۸۹. جایگاه صحو و سکر در مکتب عرفانی بغداد و خراسان. *نشریه ادب و زبان دانشگاه باهنر کرمان*، ش ۲۸، صص ۳۵۹-۳۳۹.

میرباقری فرد، علی اصغر و آقا حسینی، حسین و رضایی، مهدی، ۱۳۸۶. مراتب توحید از دیدگاه جنید. *مجله علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز*. دوره ۲۶، ش ۲، صص ۲۲۳-۲۰۹.

هجویری، علی بن عثمان، ۱۳۸۰. *کشف‌المحجوب*. تصحیح و تعلیقات محمود عابدی. تهران: سروش.

English Sources

- Amoli. Heydar. (2016/1395sh) *jameol asrār va manbaol anvār*. Tr. by: mohammad reza jowzi. Tehrān: hermes
- Ernst. Carl. (2008/ 1387sh) *ruzbahāne baghli*. Tehrān: markaz
- Ammar. Badlisi. (2015/ 1394sh) *sowmol ghalb*. Ed. and Tr. by mohammad yousof e nayyeri. Tehrān: mowlā
- Baghdadi. Abubakr.(2011) *tarikhe baghdad*. beyrut: darol kotob
- Tamaddon. Elhām. (2018/1398sh) "kashf va shohud dar mashrafe erfani ye ruzbahane baghli". *Journal of andisheye dini*.(18)4. 29 - 52
- Danesh pazhuh. Mohammad taghi. (1968/1347sh) *ruzbahān nāmeḥ..* Tehrān: anjomane āsāre melli.
- Deylami. Aolhasān. (1984/ 1363sh) *sirate ebne khafife shirazi*. Ed.by shimel. Tehrān: bābak
- Ruzbahane baghli. (1987/1366sh) *abharol āsheghin*. Ed.by korban and moin. Tehrān: manuchehri
- Ruzbahane baghli. (2015/1394sh) *shrhe shathiyyat*. Ed.by korban. Tehrān: tahuri
- Ruzbahane baghli. (2019/1398sh) *resālatol ghods va ghalatāt alsālekin*. Ed.by gholām reza khosh eghbāl. Shiraz: barazmān.
- Ruzbahane baghli. (2019/1398sh) *kashfol asrār va mokāshefatol anvār*. Tr.by mohammad e khājavi. Tehrān: mowlā
- Sarrāje tusi, abunasr.(2003/1382sh) *allomae fettasavof*. Ed.by nikolson and Tr. by mehdi mohabbati. tehrān: asātir
- Sohravardi, shahābeddin.(2014/1393sh) *avārefol māāref*.tr.by abdol momene esfahāni. Ed.by ghaseme ansāri. Tehrān: elmi farhangi
- Sharafedin ebrāhim.(1968/1347sh) *tohfate ahle erfan*. Tehrān: anjomane āsāre melli.
- Attar, farideddin.(2015/1394sh) *tazkaratol owliya*. Ed.by nikolson and ghaznavi. Tehrān: hermes
- Qosheyri, abdoalkarim.(2012/1391sh) *resāleye qosheyriye*. Tr.by hasan ebne ahmade osmani. Ed. By mehdi mohabbati. Tehrān: hermes
- Mostamli e bokhāri,esmail ebn e ahmad.(1984/1363sh) *sharhe altaarof le mazhabe ahlettasavof*. Ed.by mohammad e rowshan.tehrān: asātir
- Mirbāgheri fard, ali asghar and rezayi mehdi.(2010/1389sh) " jāygāhe sahv va sokr dar maktabe erfani ye baghdad va khorasan" *journal of adab va zaban*.28.339 - 359
- Mirbāgheri fard, ali asghar.(2007/1386 sh) "marātebe towhid az didgahe joneyd"*journal of olume ejtemāe va ensāni*.26(2)209 - 233
- Hojviri,ali ebn e osmān.(2001/1380sh) *Kashfol mahjub*. Ed by Mahmud ābedi. Tehrān:sorush

References (In Persian)

Alavī, Maryam and Lak-zāyī, Mahdī. (2021/1401SH). “*Barrasī-ye Tatbīqī-ye Mafhūme “Rowšan-šodegī” dar Zane Būdāyī bā Ta’kīd bar Šen Sīv bā “Sahv” dar Tasavvofe Xorāsān bā Ta’kīd bar Abo al-qāsem Qošīrī*”. *Knowledge of Religions Magazine*. 14th Year. No. 1. Pp. 111-124.

Āmolī, Heydar. (2016/1395SH). *Jāme’o al-asrār va Manba’o al-anvār*. Tr. by Mohammad-rezā Jowzī. Tehrān: Hermes.

Ammar, Bodelisi. (2015/1394SH). *Sowmo al-qalb*. Corrected and translated by Dr Mohammad Yūsof Nayyerī. Tehrān: Mowlā.

Attār Neyšābūrī, Farīdo al-ddīn. (2015/1394SH). *Tazkarato al-owlīyā*. Ed. by Reynold Nicholom and Introduction by Qazvīnī. Tehrān: Hermes.

Bātenī, Qolām-rezā. (2015/1385SH). “*Sahv va Sokr dar Ta’ālīme Sūfiyān*”. *Ancient Persian magazine*. No. 41. Pp. 87-110.

Baqdādī, Abu-bakr. (2011/1390SH). *Tārīxe Baqdād*. Beyrūt: Dāro al-kotobe al-‘elmīyyat.

Deylamī, Abo al-hassan. (1984/1363SH). *Sīrate Ebne Xafīf Šīrāzī*. Ed. by Annemarie Schimmel and with the Efforth of Towfīq Sobhānī. Tehrān: Bābak.

Ernst, Carl W. (2008/1387SH). *Rūz-bahāne Baqlī (Ruzbihan Baqli)*. Tehrān: Markaz.

Hājī- sādeqīyān, Alī-rezā and Abūyī, Mohammad-rezā. (2021/1401SH). “*Jāy-gāhe Sahv va Sokr dar Tarīqate Safavī*”. *Journal of Persian Poetry and Prose Styloogy*. 15th Vol. No. 1. Pp. 87-101.

Hojvīrī, Alī Ebne Osmān. (2001/1380SH). *Kašfo al-mahjūb*. Corrections and comments by Mahmūd Ābedī. Tehrān: Sorūš.

Mīr-bāqerī-fard, Alī Asqar & Āqā Hoseynī, Hoseyn and Rezāyī, Mehdī. (2007/1386SH). “*Marātebe Towhīd az Dīdgāhe Joneyd*”. *Journal of social and human sciences of Shiraz University*. 26th Vol. No. 2. Pp. 209-223.

Mīr-bāqerī-fard, Alī Asqar and Rezāyī, Mehdī. (2010/1389sh). “*Jāy-gāhe Sahv va Sokr dar Maktabe Erfānī-ye Baqdād va Xorāsān*”. *Journal of literature and language of Bahnar University of Kerman*, new period . No. 28. Pp. 339-359.

Mostamalī Boxārī, Esmā’īl Ebne Mohammad. (1984/1363SH). *Šarhe al-ta’arof le-mazhabe al-tasavvof*. Ed. by Mohammad Rowšan. Tehrān: Asātīr.

- Qošīyri, Abdo al-kaṛīm. (2012/1391SH). *Resāle-ye Qošīrīyyeh*. Tr. by Abū Alī Hassan Ebne Ahmade Osmānī. Ed. by Mehdī Mohabbatī. Tehrān: Hermes.
- Rūzbahān Baqlī Šīrāzī. (1987/1366SH). *Abharo al-‘āseqīn*. Ed. by Henry Corbin and Mohammad Mo’īn. Tehrān: Manūčehri.
- Rūzbahān Baqlī Šīrāzī. (2019/1398SH). *Kašfo al-asrār va Mokāšefāto al-anvār*. Tr. by Mohammad Xājavī. Tehrān: Mowlā.
- Rūzbahān Baqlī Šīrāzī. (2019/1398SH). *Resālato al-qods va Qalatāto al-sālekīn*. Corrections and comments by Qolām-rezā Xoš Eqbāl. Šīrāz: Barāzmān.
- Rūzbahān Baqlī Šīrāzī. (2015/1394SH). *Šarhe Šathīyyāt*. Ed. by Henry Corbin. Tehrān: Tahūrī.
- Sarrāj Tūsī, Abū Nasr. (2003/1382SH). *al-loma’e fī al-tasavvof*. Ed. by Reynold Nicholson and Tr. by Mehdī Mohabbatī. Tehrān: Asātīr.
- Sohravardī, Šahābo al-ddīn. (2014/1393SH). *Avārefo al-ma’āref*. Tr. by Abū-nasr abdo al-mo’men Esfahānī. Ed. by Qāsem Ansārī. Tehrān: Elmī va Farhangī.
- Šarāfo al-ddīn Ebrāhīm. (1968/1347SH). *Tohfato Ahle al-‘erfān fī Zekre Seyyedo al-aqtāb Šeyx Rūzbahān*. Tehrān: Anjomane Āsāre Mellī.
- Tamaddon, Elhām. (2018/1398SH) "*Kašf va Šohūd dar Mašrabe Erfānī-ye Ruzbahān Baqlī*". *Journal of Religious thought of Shiraz University*. 18th Vol. No. 4. Pp. 29-52.

تقابل‌های دوگانه در رمان «موت صغیر» از حسن علوان در پرتوی نگاه عرفانی ایرانی

رضا ناظمیان^{ID*} - منصوره دعاگوی کربلایی^{ID**}

استاد زبان و ادبیات عرب دانشگاه علامه طباطبایی - دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عرب دانشگاه علامه طباطبایی

چکیده

تقابل‌های دوگانه از دیرباز در عرفان مورد توجه بوده و از جمله مواردی است که ساختارگرایان بدان توجه ویژه‌ای دارند تا جایی که بنیاد متن را بر اساس آن استوار کرده و با برجسته‌سازی آن به دنبال دریافت نظام واحد و در نهایت فهم متن برآمده‌اند.

تقابل‌های دوگانه از محوری‌ترین بن‌مایه در داستان موت صغیر است؛ لذا پژوهش حاضر به شیوه توصیفی - تحلیلی به بررسی تقابل‌های دوگانه داستان مذکور از علوان، با نگاهی متفاوت پرداخته است؛ این نگاه، از مضمون و عنوان داستان زندگی‌نامه محی‌الدین عربی که دارای مضمونی عرفانی است، بهره‌جسته و این تقابل را از دیدگاه عرفای ایرانی بررسی کرده است تا بتوان به مقصدی واحد دست یافت و پی به ساختار تفکر نویسنده برد.

عنوان داستان بر مرگی کوچک اشاره دارد، عشقی زمینی که دچار مرگی کوچک شده و انسانی زمینی را آسمانی و متصل به عشق حقیقی کرده است. جستار حاضر بر آن است تا نظام فکری مبتنی بر تقابل‌های دوتایی را دریابد و تفکر وحدت از کثرت عرفان را به تصویر بکشد و با بیان مبدایی واحد به نام محبت، صلح را به جهان کنونی بازگرداند و مردم را از جنگ برهاند؛ زیرا به عقیده‌ی نویسنده محبت موج اتصال میان آدمیان است.

کلیدواژه: موت صغیر، تقابل‌های دوگانه، نگاه عرفانی، وحدت در کثرت، صلح جهانی.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۱۱/۱۵

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۳/۰۱/۱۹

*Email: reza-nazemian1341@gmail.com (نویسنده مسئول)

**Email: mdk.doagoo@gmail.com

مقدمه

تقابل دوگانه اصطلاحی فلسفی است که ابتدا در ساختارگرایی مورد توجه قرار گرفت؛ زیرا به نظر آنان تفکر انسان بر تقابل‌ها استوار است: مانند مفاهیم زن و مرد، خوب و بد، پدر و مادر، شب و روز و... و این تقابل نه فقط در تفکر انسانی بلکه در نظام طبیعی و اجتماعی حاکم است و به موجب همین تقابل‌ها تحولاتی عظیم و تغییراتی شگرف در زندگی انسان‌ها پدید آمده است؛ لذا در آثار ادبی نیز به دنبال درک این این تقابل‌ها برآمدند.

در عرفان عرفای ایرانی تقابل‌ها از اهمیت ویژه‌ای برخوردار هستند. از آن جهت که دو سوی تقابل همواره به هم پیوسته و دارای درجاتی است و دو طرف هریک را نمی‌توان جدا از یکدیگر تصور کرد، از این روی دوگانه‌ها همیشه در یکجا با هم جمع شده و در کنار هم می‌آرمند و تمام کثرات با هم در یک نقطه به نام وحدت یکی می‌شوند. (کثرت درعین وحدت)

موت صغیر داستان زندگی عارف بزرگ محی‌الدین عربی است. به تعبیر نویسنده در متن، عشق همان موت صغیر یا مرگ کوچک است که ما را به سوی این مفهوم عرفانی و جمع تقابل‌های موجود در آن رهنمون می‌سازد، عشقی زمینی که مرگی کوچک به دنبال دارد و موجب تبدیل شدنش به عشقی آسمانی و حقیقی می‌شود.

موضوع این پژوهش، بررسی زبان داستانی مدرن به نام «موت صغیر» از محمد حسن علوان است که بر مبنای بیان تقابل‌های دوگانه استوار شده است؛ زبان داستانی مدرن عبارت است از مجموعه عناصرهایی که معنای ثانوی داستان را القا می‌کنند. معنای اولیه، معنایی سطحی است که با اندک توجهی، معنا حاصل می‌شود، ولی معنای ثانوی، معنای مورد هدف نویسنده و مقصود اصلی اوست، از این روی در مقاله هر آنچه در انتقال معنای ثانوی و اصلی داستان مثل زمان و

س ۲۰- ش ۷۵- تابستان ۱۴۰۳ _____ تقابل‌های دوگانه در رمان «موت صغیر» از حسن.../۱۷۹
مکان و شخصیت کمک‌کننده باشد، به عنوان بخشی از زبان داستان مورد بحث
قرار می‌گیرد.

اهمیت و ضرورت پژوهش

هدف از این نوشتار کشف و علت‌یابی ایراد این تقابل‌ها و میزان تأثیرپذیری
نویسنده از نگاه عرفا را دریابد، وی با بیان این تقابل‌ها و تمایزها قصد دارد همه
این تفاوت‌ها را در نهایت به یک مبدأ واحد برگرداند، همانند عرفان ایرانی که به
دنبال جمع متضادها و یکی کردن کثرات است.

روش و سؤال پژوهش

در این مقاله دوگانگی‌های موجود در داستان موت صغیر استخراج و سپس به
شیوه توصیفی - تحلیلی بیان و با مبانی عرفانی ایرانی مقایسه می‌شود.
جستار حاضر از خلال نقد ساختار گرایانه تقابل‌های دوگانه رمان موت صغیر در
پی پاسخگویی به سؤالات زیر است:

(۱) تقابل‌های دوگانه موجود در داستان در پرتو نگاه عرفانی چیست؟

(۲) تقابل‌های دوگانه چه نوع دلالت‌های معنایی را دربردارند؟

با این فرض که:

تقابل‌ها موجود در داستان را کشف کنیم که در دو بخش تقابل درونی و بیرونی
و در سطوح زمان و مکان و شخصیت بررسی می‌شود و با بهره‌گیری از اصول
عرفانی که داستان نیز بر آن استوار است به کشف معنا و مقصود اصلی نویسنده
یعنی صلح و آرامش پرداخته می‌شود؛

داستان سرشار از تقابل‌ها و دوگانگی‌های بیشماری در مقام لفظ و معنا است، این تقابل‌ها بر اساس دوگانگی‌های مطرح شده در عرفان ایرانی باید به یک مرکز، نقطه و مبدأ واحدی برسد تا پیرشانی و اضطراب از انسان دور گشته و آرامش به او بازگردانده شود. نویسنده همچون عارف در صدد آن است تمام متضادها و متقابل‌ها را در یک نقطه به نام وحدت، اتحاد و صلح جمع کند، او در نظر دارد محبت و عشق را سررشته صلح و اتحاد بداند که موجب خاتمه تمام کشمکش‌های سیاسی، فرهنگی و دینی است.

پیشینه پژوهش

در سال‌های اخیر مقالات فراوانی در باره تقابل‌های دو گانه نوشته شده است، از جمله این آثار می‌توان به مقالات زیر اشاره نمود:

ناظمیان و مرادی (۱۴۰۱)، در مقاله «تحلیل تحلیل رویه «موت صغیر» علی اساس المنهج النفسی (نظریات فروید ولاکان نمودجا)» به بررسی شخصیت محی‌الدین پرداخته‌اند، اما در پژوهش حاضر، رمان بر اساس اصل ساختارگرایی که همان تقابل دوگانه است و بر مبنای اصول عرفانی بررسی شده و به این نتیجه رسیده است که عناصر داستان؛ یعنی همان شخصیت‌ها، زمان و مکان همگام با مضمون داستان اشاره به مضمون وحدت در کثرت دارند و به دنبال جمع تقابل‌ها هستند. اسودی و ایزدی (۱۴۰۰)، در مقاله «بررسی کهن الگوی حاکم در رمان موت صغیر بر اساس نظریه پیرسون-کی مار» به توصیف شخصیت ابن عربی می‌پردازد و انسان کامل را از دیدگاه او شرح می‌دهد که مطابق نظریه پیرسون است، ولی ما در این مقاله به بیان دوگانگی در شخصیت می‌پردازیم که چطور ما را به سمت مضمون اصلی داستان هدایت می‌کند.

س ۲۰- ۷۵- تابستان ۱۴۰۳ ————— تقابل‌های دوگانه در رمان «موت صغیر» از حسن.../۱۸۱

حیدری (۱۴۰۰)، در مقاله «بررسی شخصیت شناسی ابن عربی در رمان موت صغیر اثر محمد حسن علوان بر پایه کهن الگوی آنیما» به بیان مسئله شخصیت ابن عربی می‌پردازد و قصد دارد او را مردی معرفی کند که با پیدا کردن زن که نیمه وجود مرد است به سعادت خود دست یابد، ولی ما در این داستان علاوه بر زن و مرد، تقابل جنبه‌های دیگر داستان از جمله زمان، مکان و... نیز بیان می‌کنیم و نتیجه ادغام تمام این تقابل‌ها را محبت و عشق معرفی می‌کنیم.

شریفی ولدانی و میری (۱۳۹۱)، در مقاله «بوسه بر روی خداوند (بررسی تقابل‌های دوگانه در رمان بوی ماه خداوند را ببوس)» که به بررسی تقابل شخصیت‌ها و توصیف‌ها بر اساس نظریه ساختارگرایان می‌پردازد و تقابل‌های روساخت از جمله شخصیت و ژرف ساخت داستان مثل معانی عشق و عقل و... می‌پردازد، در این مقاله هم تنها به کشف و بیان تقابل‌ها اکتفا کرده و هدف هر یک را ذکر نمی‌کند و به تحلیل آن‌ها نمی‌پردازد.

ذبیح نیا عمران (۱۳۹۴)، در مقاله «تحلیل تقابل دوگانه بوف کور صادق هدایت» به بررسی تقابل‌های داستان می‌پردازد و تنها مختصری از مضمون وحدت از کثرت را توضیح می‌دهد. وی بیشتر با کشف تقابل‌های داستان به دنبال این است که کثرت‌ها را حذف کرده و وحدت به وجود آورد، ولی ما در این مقاله قصد داریم به مخاطب این معنا را القا کنیم که انسان می‌تواند در کثرت وحدت مشاهده کند، عشق زمینی را حذف نکند بلکه از عشق زمینی به عشق حقیقی دست یابد و...

در مورد رمان موت صغیر هم مقالاتی نوشته شده است، ولی در آن‌ها به ابعاد دیگری رمان پرداخته‌اند:

نبی احمدی و پیروزی (۱۴۰۰)، در مقاله «جلوه‌های عرفان ایرانی در شعر محمد آدم» که کلمات را مطابق اندیشه‌های عرفانی تفسیر می‌کند مثلاً ماهی را تعبیر به

عارف می‌کند و... او تنها به دنبال یافتن معانی در پرتو عرفان به نحو پراکنده است و اصلاً به ذکر تقابل نمی‌پردازد. ولی ما در این مقاله با نگاه وحدت بین عرفان به سراغ معنای واژه‌ها می‌رویم و در یک نگاه کلی علت بیان تقابل هر یک را مطرح کرده و در نهایت به دنبال جمع آن‌ها و وحدت بخشی به آن هستیم.

مقاله حاضر با رهیافتی متفاوت نسبت به سایر پژوهش‌ها در پی بازیافت عرفان در رمان و کشف تقابل‌ها در داستان «موت صغیر» نوشته‌ی حسن علوان، در قالب مبانی عرفانی ایرانی است و به دنبال این که دریابد نویسنده به دنبال چه هدفی است و چه رسالتی را می‌خواهد بر اساس مبانی رصین عرفانی به سرانجام برساند و چگونه کثرات را در یک نقطه وحدت جمع نماید.

بحث و بررسی

محمد حسن علوان

حسن علوان در سال ۱۹۷۹م. در شهر احساء در عربستان دیده به جهان گشود. وی تحصیلات ابتدایی خود را در دانشگاه ملک سعود و در رشته سامانه اطلاعاتی مدیریتی گذراند و پس از آن در دانشگاه بورتلند ایالات متحده آمریکا در رشته ام‌بی‌ای^۱ ادامه داد و در نهایت در سال ۲۰۱۶ در دانشگاه کارلتون در کانادا، دکترای خود را در همین رشته اخذ نمود.

مجموعه دستاوردهای وی در این مدت، پنج رمان به نام‌های «سقف الکفایه» (۲۰۰۲)، صوفیا (۲۰۰۴)، طوق الطهاره (۲۰۰۷)، القندس (۲۰۱۳)، موت صغیر

س ۲۰-ش ۷۵-تابستان ۱۴۰۳ _____ تقابل‌های دوگانه در رمان «موت صغیر» از حسن.../۱۸۳

(۲۰۱۶) بود، همچنین در طی شش سال، هفته‌ای یک مقاله برای دو روزنامه سعودی «الوطن» و «الشرق» می‌نوشت و دو روزنامه نیویورک تایمز آمریکایی و گاردین انگلیسی مقالات و قصه‌های کوتاه‌اش را چاپ می‌کردند. علوان در سال ۲۰۱۰ در هفته‌نامه نیویورکر در شماره ۳۹ نویسنده عربی برتر زیر چهل سال برگزیده شد.

در سال ۲۰۱۳، یکی از نامزدان جایزه بوکر برای رمان «قندس» شد و در سال ۲۰۱۷، رمان «موت صغیر» او موفق به کسب جایزه بوکر شد. موت صغیر و یا همان مرگی کوچک از میان ۱۸۶ رمان پیشنهاد شده از ۱۶ کشور به این عنوان دست یافت.

داستان موت صغیر

رمان موت صغیر حکایتی عارفانه و داستان زندگی عارف نامدار شیعه؛ یعنی محی‌الدین عربی با آمیزه‌ای از صور خیال است و از زمان تولد وی در اندلس در سده ششم هجری تا وفات او در دمشق را روایت می‌کند. روایتی از بزرگترین عارف جهان اسلام و تشیع و از نوادگان حاتم طائی که تأثیر بسیاری بر اندیشه‌های عارفان بعد از خود گذاشته است.

این رمان سفرنامه‌ای از مجموعه سفرهای او از اندلس در غرب تا آذربایجان در شرق و نیز گذار وی به مغرب و شام و مصر و عراق و حجاز و ترکیه است. محی‌الدین احساسات و افکار آشفته‌ای در سر می‌گذراند و برای رسیدن به آرامش و مبدایی برای این همه تقابل‌ها در جست‌وجوی وتدها حرکت را بر ایستایی ترجیح می‌دهد، او در این راه با انسان‌های بسیاری دیدار می‌کند و نظاره‌گر جنگ‌های فرسایشی زیادی است. این رمان بر اساس دوازده سفر تدوین

شده و به صد داستان کوتاه تقسیم شده است و ابتدای هر داستان با جمله‌ای از ابن عربی آغاز می‌شود که با متن آن رابطه‌ای تنگاتنگ دارد. در این رمان، نویسنده به بازآفرینی تاریخی بر اساس واقعیت امروزی پرداخته است و آن را با آمیزه‌ای از خیال در هم می‌پیچد تا از رهگذر حوادث تخیلی برخی مفاهیم را در جامعه امروز تقویت بخشیده و در ذهن‌ها پرورش دهد.

تقابل از دیدگاه ساختارگراها

یکی از مهم‌ترین مباحثی که در نگاه ساختارگرا اهمیت دارد، بررسی تقابل‌های اثر است که از اصول و مبانی فکری آنان به شمار می‌رود. ساختارگرایی به جمع این تقابل‌ها می‌پردازد.

سوسور که پدر زبان‌شناسی نامیده می‌شود و شاخه‌های ساختارگرایی ریشه در مطالعات زبان‌شناسی وی دارد، معتقد است که «زبان خود نظامی است از نشانه‌ها، بر مبنای تفاوت‌ها شکل گرفته است.» (کالر ۱۳۸۵: ۷۸)

رولان بارت نظریه‌پرداز ساختارگرایی و نشانه‌شناس فرانسوی، معتقد است:

«اساسی‌ترین مفهوم ساختارگرایی، تقابل‌های دو گانه است.» (بارت ۱۳۷۰: ۱۵)

گرماس معنی‌شناس ساختارگرا اعتقاد دارد که «معنی بر پایهٔ تقابل امکان تعبیر می‌یابد.» (صفوی ۱۳۹۸: ۱۱۳)

عده‌ای نیز بر این باور هستند که این رابطهٔ تقابلی به کمال متن نیز منجر می‌شود و موجب انسجام آن است «ما در تقابل‌های دوگانه تنها یک رابطه‌ی تقابلی بین دو جزء مورد نظر را نمی‌یابیم، بلکه مشارکت شگفت‌انگیزی نیز بین آن‌ها وجود دارد.» (برتنس ۱۳۸۴: ۱۵۰)

س ۲۰- ۷۵- تابستان ۱۴۰۳ ————— تقابل‌های دوگانه در رمان «موت صغیر» از حسن.../۱۸۵

شمیسا تقابل را اضداد دانسته است «یکی از راه‌های ادراک است: الأشياء تبین بضدها و به قول مولانا: ضد به ضد پیدا بود چون روم و زنگ...» (۱۳۸۱: ۳۴۵)
جاناتان کالر در کتاب خود آورده این تقابل‌هاست که توانسته تفکرات مختلف را دور هم جمع نماید و اشتراک‌ها را تقویت کند، «تقابل‌ها دوشقی می‌توانند برای نظم بخشیدن به نامتجانس‌ترین عناصر به کار روند و به همین علت است که دو شقی‌گرایی تا این حد در نوشته‌ها فراگیر شده است.» (کالر ۱۳۸۸: ۲۵)

تقابل از دیدگاه عرفا

یکی از این مبانی که در عرفان از اهمیت زیادی برخوردار است، جمع تقابل‌ها برای دستیابی به کمال است، از نظر آنان عارف کسی است که بتواند تمام تقابل‌ها را در خود جمع نماید و تمام کثرات را به یک وحدت برگرداند تا به کمال برسد «وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت.» علامه حسن‌زاده آملی در این باره می‌نویسد: «نور وجود بر همه قاهر است و آن صور همگی مقهور او که وحدت در کثرت و کثرت در وحدت است.» (حسن‌زاده آملی ۱۳۸۷، ج ۵: ۳۲۱)

این تقابل دوگانه در دیوان عارفان همچون حافظ و مولوی، انواع و اقسام مختلفی دارد که نهایتاً منجر به پارادوکسیکال می‌گردد. (شمیسا ۱۳۹۴: ۲۱۵)

مولوی در مثنوی می‌فرماید:

احولی از چشم ایشان دور کرد
لا إله إلا الله گفت
نازنین شد عین چرخ لاجورد
گشت لا إله إلا الله و وحدت شکفت
(مولوی ۱۳۶۰/دفتر ششم/۱۲۵۲)

در این شعر لا إله کثرت و إلا الله وحدت است.

پس کثرت‌گرایی در عرصه وجود از یک طرف و وحدت بین متقابل‌ها از سویی دیگر، در قلمرو وجود‌شناسی از دیرباز مورد توجه عرفا و حکما بوده است. «کثرات همه صورت اند و روح این صور وجود است که جمیع کثرات را یک روح است و به تعبیری: حق، جان جهانست و جهان جمله بدن.» (صمدی آملی ۱۳۸۶: ج ۱، ۳۲) که تمام هستی با تمام تمایزها به یک حقیقت برمی‌گردد و لذا اگر انسان بتواند جامع تقابل‌ها شود به کمال رسیده و جامع اسماء و صفات می‌شود. فلسفه شیخ سهروردی نیز بر پایه همین تقابل‌ها بین نور و ظلمت بنا شده است. وی در مورد این دو در رساله آواز پر جبرئیل گفته است: «گفتم مرا از پر جبرئیل خبرده. گفت بدان که جبرئیل را دو پر است: یکی راست و آن نور محض است... و پری است چپ، پاره‌ای نشان تاریکی بر او.» (سهروردی ۱۳۷۱: ۲۲۲)

در رساله قشیریه آمده است: «ابوسعید خراز گوید روزی اندر مکه به باب بمی شبیخ بگذشتیم، جوانی را دیدم سخت نیکو روی، مرده... مرا گفت: یا باسعید! دانستم که محبان زنده باشند همیشه، اگر چه بمیرند...» (قشیری ۱۳۷۹: ۸-۵۳۷). در آثار مولوی تعابیر تناقض آمیز بسیاری به چشم می‌خورد: «خاموش که اشارت عشق معکوس اند.» (ر.ک. شیمل ۱۳۸۴: ۲۹)

غزلیات عطار نیز مملوء از متناقض نماهای عرفانی است که یکی از آن‌ها وحدت و کثرت می‌باشد.

در احد چون اسم ما یک جلوه کرد
در عدد بنگر چه اسما شد پدید
(عطار ۱۳۵۹: ۳۶۶)

محمد حسن علوان درباره تقابل‌های موجود در عرفان در یکی از مصاحبه‌های خود می‌گوید: «من عارف نیستم، اما معتقدم که عرفان ظرفیت بزرگی در پیوند دادن میان آدم‌ها دارد. امروزه نفرت پدیده‌ای فرهنگی است که پیش از این چنین

س ۲۰- ۷۵- تابستان ۱۴۰۳ ————— تقابل‌های دوگانه در رمان «موت صغیر» از حسن.../۱۸۷

فراگیر نبوده است. امروز باید به این بیندیشیم که چگونه می‌توانیم با همدیگر بیشتر ارتباط برقرار کنیم؟ به نظر من، عرفان پلی است میان آدم‌ها که آن‌ها را به هم نزدیک‌تر می‌کند.» (علوان ۱۳۹۷: ۲) الهیاری در رمان خود نیز محبت و عشق را عامل پیوند قلب‌ها می‌داند.

تحلیل تقابل‌ها در داستان

هر داستانی در بردارنده چند عنصر اصلی است، از میان عناصر یک داستان، زمان، مکان و شخصیت از اهمیت زیادی برخوردار است. در داستان مرگی کوچک تقابل‌های دوگانه بسیاری در تمام بخش‌های داستان مشاهده می‌شود، ولی برجسته‌ترین و پرتکرارترین تقابل‌ها در سه بخش زمان، مکان و شخصیت اتفاق افتاده است. تقابل در مکان به گونه‌ای است که محی‌الدین لحظه به لحظه در حال جابه‌جایی و حرکت است، تا جایی که مضمون بی‌مکانی را به خواننده القا می‌کند و همچنین جابه‌جایی زمان که در رمان بسیار به چشم می‌خورد و دائماً زمان به جلو و عقب می‌رود تا جایی که خواننده از کثرت پرش زمانی موجود در داستان در یک بی‌زمانی‌ای قرار می‌گیرد. در تقابل شخصیتی نیز مسأله‌ای که بسیار پررنگ مطرح شده است، تقابل بین زن و مرد است، تا جایی که زن محور یک مرد می‌گردد. در مضمون داستان نیز مسأله عشق زمینی و آسمانی، جنگ و صلح، عشق و نفرت بسیار برجسته‌تر از دیگر مضامین است.

الف) مکان و دلالت‌های معنایی تقابل در آن

مکان یکی دیگر از عناصر سازنده داستان است و بخش مهمی از درون مایه متن بر آن بنا شده است و چون سفر یکی از درون مایه‌های اصلی داستان است و

یکی از برجسته‌ترین مسئله‌پرتکرار داستان است، مکان اهمیت ویژه‌ای می‌یابد، چرا که حرکت و سفر نوعی تغییر در مکان زندگی است. «هیچ مکانی نیست که به نحوی به هویت سوژه مرتبط نباشد و هر مکان هویتی، مکانی است معنادار، عاطفی، شناختی، انسان شناختی، کاربردی، اضطراب‌انگیز، آرامش‌بخش، زیبایی شناختی، هستی‌شناختی، حسی - ادراکی و غیره.» (ساسانی ۱۳۹۰: ۹۹) از این رو مکان در داستان‌های مدرن «کارکردی استعاری دارد، به این ترتیب که یا جایگزین رویدادها می‌شود و یا شخصیت پردازی را تقویت می‌کند.» (پاینده ۱۳۸۸: ۲۹۴)

سفر کردن نشان‌دهنده تغییر است، و در مقابل آن سفر نکردن و ماندن در یک مکان قرار دارد، سفر کردن به دلیل نارضایتی از مکان است و ماندن در یکجا به معنای رضایت از آنجا است، از این روی محی‌الدین دایما در حال انتقال از مکانی به مکان دیگر است در جایی ساکن می‌شود و سپس به جای دیگری حرکت می‌کند تا بتواند به آن رضایت درونی دست یابد، سفر کردن و اقامت در یک مکان دو کنش متقابل هستند که علت هر یک نارضایتی و رضایت است، هرگاه احساس رضایتمندی دارد به جایی سفر نمی‌کند و ساکن است، ولی تا از وضعیت خود ناراضی شود، سفر می‌کند و سفر او نیز غالباً حرکت از مغرب به مشرق و یا مشرق به مغرب است.

سفر محی‌الدین و تغییر مکان او به دو قسم بیرونی و درونی تقسیم می‌شود.

ب) سفر بیرونی و سفر درونی

یکی از درون‌مایه‌های اصلی داستان «موت صغیر» سفر است. سفر در این داستان دو جنبه درونی و بیرونی دارد، که جنبه درونی سفر هسته اصلی درون‌مایه و

س ۲۰- ۷۵- تابستان ۱۴۰۳ _____ تقابل‌های دوگانه در رمان «موت صغیر» از حسن.../۱۸۹

سفر بیرونی نقش بسط‌دهنده را بر عهده دارد، که از سفر بیرونی به سفر درونی می‌رسیم.

۱) **سفر بیرونی:** در سفر بیرونی محی‌الدین شخصیت اصلی این داستان دائم سفر می‌کند و از جایی به جای دیگر می‌رود، اما هر کجا که می‌رسد، چون وتدهای چهارگانه خود را نیافته است، آرامش ندارد. اولین کسی هم که او را متوجه وجود وتدها می‌کند، مربی‌اش، خانمی صالح و پاک به اسم فاطمه است.

«هنگامی که نوبت من شد فاطمه به من رو کرد و گفت: پسرم نزدیک بیا. - بله مادر جان. - در اشبیلیه یک وتد از اوتاد چهارگانه را می‌توانی بیابی، شک نکن. - اوتاد چه کسانی هستند؟ - کسانی که زمین را از بدی و زشتی حفظ می‌کنند و چهار نفر می‌باشند. - چگونه آنان را بشناسم؟ - آن‌ها تو را می‌شناسند. - چگونه آنان را بیابم؟ - آنان تو را پیدا می‌کنند... در آخر گفت: «قلب را طاهر و پاک کن، سپس از آن پیروی نما، تنها نزد قلبت وتدت را می‌یابی.» (علوان ۲۰۱۶: ۴۲)

در این داستان، محی‌الدین از همان سنین کودکی مشتاق سفر است، او در اولین سفر خود با اینکه به دلیل اشغال شهرش مجبور به ترک خانه می‌شود ولی با این حال احساس شعف و شادمانی دارد.

وقتی هم نمی‌تواند به سفر برود ناراحتی خود را ابراز می‌کند: «قلبم گرفت، احساس یأس و ناامیدی کردم، دیوارهای اشبیلیه در نظرم همچون دیوارهای سنگی و ترسناکی شدند که راه گریزی از آن نداشتم، پانزده سال از عمرم می‌گذشت بدون آن که جایی از این جهان بزرگ غیر از اشبیلیه و مرسیه را دیده باشم، جلوی پدرم به گریه افتادم.» (همان: ۱۰۵)

محی‌الدین در سفر بیرونی دائما بین مغرب و مشرق در حرکت است، بدین صورت که ابتدای سفر محی‌الدین از مغرب یعنی مرسیه آغاز می‌شود و در آنجا دائما از شهری به شهر دیگر سفر می‌کند تا در بخش چهلم داستان رو به سوی

مشرق می‌نماید و سفرش به سوی مشرق آغاز می‌شود. ابتدا به مکه می‌رود: «در خواب پرنده‌ای دیدم که از عرش خداوند بیرون آمد و مرا امر کرد با مردی از اهل مراکش، به سوی مکه بروم.» (علوان ۲۰۱۶: ۲۵۸)

سپس به سمت دمشق و بغداد و ملطیه و قونیّه سفر می‌کند، پس او ابتدا در مغرب و سپس در مشرق دائماً در حرکت است. مغرب و مشرق دو نقطه متقابل است که محی‌الدین در آن قدم می‌گذارد.

مغرب در عرفان به معنای ظلمت و تاریکی و مشرق به معنای نور و روشنایی است، از این روی در ظاهر در تقابل یکدیگر قرار دارند. شرق یا مشرق اهمیت بسیاری در مباحث عرفانی دارد. اساس عرفان سهروردی بر پایه حکمت اشراق بنا شده است، شرق در عرفان مکانی است که نور از آنجا ساطع می‌گردد، نور نیز موجب روشنی، زندگی و منبع فیض الهی است، از این روی منظور از مشرق آن حقیقت معنوی است، نه این جغرافیای طبیعی. الفاظ تنها رموزی میباشند که ما را به آن حقیقت رهنمون می‌سازند.

صدرالدین قونوی از مشرق تعبیر به «الله» می‌کند، «نقطه مرکزی که وقتی سالکان به آن می‌رسند در آسمان رحمت و مهربانی جاودانه می‌شوند.» (۱۳۷۴: ۶۳۲)

در گلشن راز جسم، مغرب و روان، مشرق نامیده شده است:
میان جسم و جان بنگر چه فرق است که این را غرب گیر آن چه شرق است
(لاهیجی ۱۳۷۴: ۴۹۹)

معمولاً عرفا در سیر آفاقی وسعت مشرق و مغرب را طی می‌کنند و در سیر انفسی نیز دائماً در حال سفر هستند و از سفرهای انفسی خود تعبیر به مغرب و مشرق می‌کردند. (شیخ اشراق نیز در حکمت اشراق از این تعبیر استفاده کرده است) بدین صورت که وقتی انسان سفر انفسی (درونی) خود را به سمت خداوند آغاز می‌کند، بعد از طی هر منزل، یک مرگی در مغرب و طلوعی در مشرق دارد.

س ۲۰- ش ۷۵- تابستان ۱۴۰۳ ————— تقابلهای دوگانه در رمان «موت صغیر» از حسن.../۱۹۱

«نفس در شرق اصغرش که جهان نفس است برمی‌خیزد و با همین خیزش از تن که مغرب اوست جدا می‌شود. آن گاه در شرق اکبر که جهان عقول است طلوع می‌کند.» (شایگان ۱۳۷۱: ۳۱۵)

پس شرق و غرب در داستان که محی‌الدین از غرب حرکت می‌کند و در بخش چهارم به مشرق سفر می‌کند، حکایت از غرب و شرق در عرفان دارد که از جسم و تاریکی و کدورت به سمت شرق و روشنایی و پاکی سفر می‌کند که خود این چهل دلالت بر رمزی دارد. به لسان خواجه شیراز:

سحرگه رهروی در سرزمینی همی‌گفت این معما با قرینی
که ای صوفی شراب‌آنگه شود صاف که در شیشه برآرد اربعینی
(حافظ ۱۳۸۰: ۲۰۷)

در حدیث هم آمده است:

«هر بنده‌ای که به مدت چهل روز ایمانش را برای خدای متعال پاک و خالص گرداند، مسلماً خدای تعالی او را نسبت به دردها و درمان‌های روحی اش آگاهی دهد و حکمت و صواب و راه صحیح و متقن را در دل او استقرار بخشد و زبانش را به حکمت و گفتار صواب گویا گرداند.» (کلینی ۱۳۸۷، ج ۲: ۴۹۱)

پس چهل سال و چهل روز رمزی برای رسیدن به کمال است و عرفاء اذکار و اعمال خود را به صورت چهل روز به جا می‌آورند و چهل سال را هم زمانی می‌دانند که سالک به کمال می‌رسد، همان طور که حضرت محمد ص در چهل سالگی به پیغمبری مبعوث شد، بر همین اساس نیز نویسنده در بخش چهارم کتاب اشاره به شروع سفر محی‌الدین به سمت مشرق زمین دارد، یعنی محی‌الدین بعد از طی ۳۹ مرحله، در مرحله چهارم وارد مشرق می‌شود و به نور و روشنایی می‌رسد. باز هم در آن جا در پی اوتاد سفر خود را ادامه می‌دهد تا بیارمد.

۲) **سفر درونی:** نویسنده علاوه بر به تصویر کشیدن سفرهای بیرونی محی‌الدین، در درون نیز او را به گونه‌ای نمایش می‌دهد که دائما در حال تغییر و دگرگونی برای تطهیر قلب خویش است تا بتواند وتد های چهارگانه‌اش را بیابد و قلبش آرام گیرد، گاهی رو به شراب می‌آورد و گاهی رو به قبرستان، همان طور که در بیرون در حال سفر است و منزل به منزل را طی می‌کند، در درون نیز برای تطهیر قلب خود، مرتبه به مرتبه پیش می‌رود تا خود را از آلودگی‌ها برهاند.

«شروع کردم به چرخیدن به دور خود، چرخیدم و چرخیدم و چرخیدم. دست راست خود را که جام شراب در آن بود بالا و دست چپ خود را به سوی پایین گرفتم. حس کردم مثل پر سبک هستم، و همچون یعسوب به سوی بالا حرکت می‌کنم، چشمانم را بستم، ناگهان با سفیدی زیادی روبه رو شدم. سفیدی بیشتر می‌شد و سرعت چرخیدن من هم بالا می‌رفت، حس کردم در بین مه هستم و عمامه من هم ابر است، گویا در نوری درخشانده مثل خورشید فرو رفته‌ام... ناگهان از پشت ستاره‌های وجودی مردی که چهره اش مشخص نبود، ظاهر شد و بر سر من فریاد زد...» (علوان ۲۰۱۶: ۱۵۰)

پس محی‌الدین از ابتدا و به طور همزمان دو سفر درونی و بیرونی را آغاز می‌کند که این دو سفر اگر چه به ظاهر در دو فضای متقابل صورت می‌گیرد، ولی کامل کننده یکدیگر هستند و در کنار هم می‌توانند شخص را به کمال برسانند. سفر اولش نیز تولد اوست که شخص از وطن اصلی خود هجرت می‌کند «کانت الأرحام أوطاننا فاغتربنا عنها بالولادة.» (همان: ۱۳)

نویسنده در نشان دادن تقابل‌ها و جمع بین آن‌ها از این هم فراتر می‌رود و محی‌الدین را در عین سکون متحرک و در حرکت نشان می‌دهد، همانند بخشی از داستان که محی‌الدین در زندان گرفتار است ولی به هر کجا که بخواهد سفر می‌کند. «چند روزی در زندان ماندم، به کسی اجازه ندادند به زیارتم بیاید، قلم و

س ۲۰- ۷۵- تابستان ۱۴۰۳ _____ تقابل‌های دوگانه در رمان «موت صغیر» از حسن.../۱۹۳

کاغذ در دست نداشتیم، در سلسله‌ای از حضرات غیبی داخل شدم، هر زمان که شب فرا می‌رسید قلب من در خدمت یکی از این بزرگان بود، هر عالمی را که دوست داشتم، ملاقات می‌کردم، سهروردی در بغداد، کومی در سلا و... حتی بزرگانی که مرده بودند و آنانی که هنوز به دنیا نیامده بودند...» (علوان ۲۰۱۶: ۳۹۷)

البته این امر در بین عرفا بسیار متداول است، عارف می‌تواند در یک مکان باشد ولی عالم‌ها طی کند، یعنی همان حرکت در عین سکون.

باز در جای دیگر داستان، محی‌الدین می‌گوید: «لابد من السفر کی نستجلب العبر. المؤمن فی سفر دائم. و الوجود کله سفر فی سفر...ألا یعلم أن من ترک السفر سکن، و من سکن عاد إلى العدم.» (همان: ۴۵۴)

(باید سفر کنیم تا عبرت کسب کنیم. مومن دائم در سفر است و وجود همه سفر در سفر است... آیا نمی‌دانی هر که سفر را ترک کند ساکن می‌گردد و هر که ساکن گردد به سوی نیستی برمی‌گردد.)

در عرفان با برگرفته از آموزه‌های دینی که سفر جسمانی را تمجید می‌کنند، بر روی آن تأکید فراوانی کرده است و برای آن تأثیر فوق‌العاده‌ای در پرورش و کمال روحی انسان قائل شده است، سفرآفاقی (سفر بیرونی) موجب می‌شود سفری به درون خود (سفر انفسی) نیز داشته باشیم که به تعبیر ابن عربی در این رمان «السفر قنطرة إلى ذواتنا.» (همان: ۲۹۵) سفر پلی به درونمان است.

مولوی در بیان اهمیت سفر می‌گوید که حضرت یوسف علیه السلام از سفر بدان جایگاه رفیع دست یافت.

از سفر بیدق شود فرزین راه وز سفر یابید یوسف صد مراد
(مولوی ۱۳۶۰: ۴۰۹)

شیخ عطار نیز درباره سفر می‌گوید:

زین ابر تر چو باران بیرون شو سفر کن زیرا که بی سفر، تو هرگز گهر نگردي
(عطار ۱۳۵۹: ۵۹۸)

دربارهٔ سیاحت متصوفه آمده است: «منظور از سیاحت آنان یا برای دیدن آیات و عجایب یا مکانی عزیز یا شخصی فاضل است و صوفیان این تن را گرد عالم گردان دارند تا با چیزی نیارند و با هیچ چیز الف نگیرد.» (مستملی بخاری ۱۳۶۳: ۱۲۶)

پس سفر آفاقی مقدمه‌ای برای سفر انفسی است و بر آن تأکید بسیار شده است. ابوحامد محمد غزالی سفر را دو گونه برمی‌شمارد: «یکی آن که به ظاهر تن باشد و از خانه و وطن سوی بیابان و دوم آن که به سیر دل بود از اسفل السافلین سوی ملکوت.» (۱۳۵۱، ج ۲: ۵۲۹)

در قرآن نیز هر دو سفر را لازمهٔ تکامل انسانی می‌داند و سفر آفاقی را مقدم بر سفر انفسی بیان می‌دارد: «سنرهبهم آیاتنا فی الآفاق و فی أنفسهم حتی تبین لهم أنه الحق.» (فصلت/۵۳)

همان طور که گفته شد با وجود این که این دو سفر آفاقی و انفسی، بیرونی و درونی با هم تقابل دارند، ولی انسان با جمع بین آن دو می‌تواند طریق سعادت را بییماید، نویسنده نیز در تمام داستان به بیان هر دو سفر می‌پردازد تا بتواند به یک هدف که همان کمال و آرامش است دست یابد، محی‌الدین در سرتاسر داستان به دنبال دو مطلب در حرکت است، اول طهارت قلب که خود بیانگر سفر انفسی است و دیگر یافتن اوتاد چهارگانه که در پی آن‌ها از شهری به شهر دیگر و از کشوری به کشور دیگر در حرکت است تا بیارند.

ج) زمان و دلالت‌های معنایی تقابل در آن

زمان در دانش روایت‌شناسی، نظم و ترتیب ارایهٔ رخدادهای داستان است. ریمون کنان می‌نویسد: «گذر زمان مثل هر چیز دیگر می‌تواند در متنی روایی نمود یابد،

س ۲۰- ۷۵- تابستان ۱۴۰۳ _____ تقابل‌های دوگانه در رمان «موت صغیر» از حسن.../۱۹۵

ولی عنصر زمان نه فقط درون مایه مکرر تعداد زیادی داستان روایی است، بلکه عنصر سازنده داستان و متن هم به شمار می‌آید.» (ریمون کنان ۱۳۸۷: ۶۲)

حال هرگونه انحراف در ترتیب ارائه متن به ترتیب وقوع حوادث در داستان زمان‌پریشی گفته می‌شود که این زمان‌پریشی ممکن است گذشته نگر، برگشت به گذشته و یا آینده نگر، پرش به جلو باشد که گذشته نگر که در عربی به آن استرجاع و استباق می‌گویند. «با وجود این آشکارگی، ورود این تفاوت به ساحت نظریه ادبی هنگامی پذیرفته شد که فرمالیست‌های روسی، از آن به عنوان یکی از شاخص‌های اساسی برای تقابل میان حکایت (ترتیب رخدادها) و متن حکایت (ترتیب سخن نویسنده) بهره جستند.» (تودورف ۱۳۷۹: ۶۳)

زمان روایی در این رمان در یک سیر خطی مطرح نمی‌شود، بلکه به وسیله خاطرات همواره گسست می‌یابد و گاهی به عقب می‌رود و گاهی آینده نگر می‌شود که این دو خود بر تقابل زمانی در داستان دلالت دارد.

در ابتدای داستان، نویسنده نهایت داستان را (آینده‌نگر) به تصویر می‌کشد، بدین صورت که محی‌الدین و تدهای خود را یافته و بر فراز قلعه کوهی نشسته است و مشغول نوشتن سرگذشت خویش است. (علوان ۲۰۱۶: ۱۰)

سپس در ابتدای سفر اول و در بخش دوم داستان، به صورت اجمال ابتدا و انتهای زندگی خود را به هم پیوند می‌زند و در چند خط بیان می‌دارد: «خداوند به من دو برزخ عطا کرد: برزخی قبل از ولادتم و دیگری بعد از مرگم. در برزخ اول مادرم را در حالت زایمان دیدم و در برزخ دوم پسر مرا دیدم که مرا دفن می‌کند. پدرم را مشاهده کردم که می‌خندد و به خاطر پسر بودن فرزندش بشارت می‌دهد و همسرم را دیدم که برای از دست دادن همسر پیر خود گریه می‌کند...» (همان: ۱۳)

در جملات ذکر شده در داستان، تناقض و پارادوکس موج می‌زند: مرگ و تولد، زایمان کردن و دفن کردن، خندیدن و گریستن و... در این چند سطر گذشته و آینده به هم پیونده خورده و ابتدا و انتها با هم یکی شده‌اند.

این تقابل‌ها در کنار هم قرار گرفته‌اند تا با تلفیق کردن آن‌ها داستان کامل شود که چون اول و آخر به هم وصل شده داستان نیز به حد کمال خود رسیده و جمله کامل شده است. باز هم نویسنده با بیان این پارادوکس‌ها ما را به این سمت می‌کشاند که این تقابل‌ها باید در کنار هم قرار گیرند تا زیبایی و کمال به نهایت و اوج خود برسد.

بعد از این که نویسنده با بیان خاطرات محی‌الدین به عقب برمی‌گردد، دوباره در انتهای سفر اول به جلو می‌رود، حتی جلوتر از زمانی که محی‌الدین مشغول نوشتن است، هنگامی که کتب وی نزد شاگردش می‌باشد.

«هرگاه نیرو به واسطه گذشت عمر، به در رود، امانت شیخ و مولای من از بین نمی‌رود...» (علوان ۲۰۱۶: ۵۳)

و یا در حال مرگ و در زمان حال به عقب برمی‌گردد و خاطراتی را بازگو می‌کند و نویسنده از زبان محی‌الدین ادامه داستان را بازگو می‌کند، ولی بعد از چند بخش در انتهای سفر دوم، زمان داستان به جلو می‌رود و به بیان سرگذشت کتاب‌های محی‌الدین می‌پردازد، سپس سفر سوم و سرگذشت محی‌الدین و دوباره در انتهای آن سرگذشت تألیفات او و همین‌طور به ترتیب داستان محی‌الدین و کتب وی به دنبال هم بازگو می‌شود که در داستان علاوه بر محی‌الدین، کتابهایش نیز سفرهای پرمخاطره‌ای در پی داشته‌اند.

در عرفان نیز زمان یک پدیده خطی نیست بلکه حال و گذشته و آینده به هم پیوند می‌خورد. در عرفان، انسان کامل می‌تواند آینده و گذشته هر فرد را در زمان

س ۲۰- ش ۷۵- تابستان ۱۴۰۳ _____ تقابل‌های دوگانه در رمان «موت صغیر» از حسن.../۱۹۷

حال مشاهده کند، یعنی دارای دو صفت آینده نگر و گذشته نگر باشد، به طوری که عارف در زمان نیست و بر زمان مسلط است که اگر انسان بتواند مقید به زمان نباشد و گذشته و آینده را در حال ببیند و این دو متضاد را در یک جا جمع کند، چنین فردی به کمال رسیده است.

پیش ما صد سال و یک ساعت یکی است گه دراز و کوتاه ما منفکی است
آن دراز و کوتاهی در جسم‌هاست خود دراز و کوتاه اندر جان کجاست
(مولوی ۱۳۷۲: ۳)

پس در نزد آنان ماضی و مستقبل یکی است. «شبلی گفت: هزار سال گذشته در هزار سال ناآمده ترا نقدست. درین وقت که هستی بکوش تا ترا مغرور نگرداند. اشباح یعنی در ارواح، زمان نیست و ماضی و مستقبل یک است.» (عطار ۱۳۳۶، ج ۲: ۱۵۱)

محمی‌الدین نیز در داستان مرگی کوچک، وقایع را زودتر از موعد آن می‌دانست و خیر داشت مثلاً قبل از این که خبر مرگ فرزند او را به او بدهند، خداوند او را آگاه کرده بود. (علوان ۲۰۱۶: ۳۰۶)

د) شخصیت‌ها و دلالت‌های معنایی تقابل در آن

شخصیت یکی از مهم‌ترین عنصر منتقل کننده به درون مایه اصلی در طرح داستان است، در تعریف شخصیت آمده است: «شخصیت، افراد و اشخاص و یا قهرمانان داستانند که به خاطر اهمیتی که در ساختار آفرینش داستان دارند، از ارزش هنری فراوانی برخوردار می‌باشند، به طوری که هر یک از افراد و اشخاص داستان، شبه شخصی است تقلید شده از اجتماع که بینش جهانی نویسنده بدان فردیت و تشخص می‌بخشد.» (براهنی ۱۳۶۲: ۲۴۹) در این داستان شخصیت‌های زیادی وجود دارد که هر یک را می‌توان در جایگاه خود مورد بحث و بررسی

قرار داد ولی یک مساله‌ای که توجه مخاطب را به خود جلب می‌کند تمرکز نویسنده روی موضوع زن در مقابل مرد است.

۱) تقابل بین زن و مرد: که به صورت‌های مختلف آن را به تصویر می‌کشد، از ابتدا که به دست زنی مؤمن به اسم فاطمه متولد شد و همین زن او را به سمت طهارت قلبش سوق داد و بعد متمرکز شدن بر نقش مادر، دو خواهر محی‌الدین، همسر و معشوقش نظام که از اوتاد بود. نویسنده عامدانه مسأله زن را مطرح کرد حتی در متن داستان از زبان ابن عربی نقل می‌کند که «خداوند بین مرد و زن تفاوتی قائل نیست.» (علوان ۲۰۱۶: ۵۵۰) نویسنده این بخش تاریخی را پررنگ جلوه داد تا بتواند به حقوق تساوی بین زن و مرد اشاره کند.

تقابل بین زن و مرد در داستان در دو بخش جلوه می‌کند یکی در خصوص جایگاه آن دو که نظام معشوق محی‌الدین قطب، وتد و امام او معرفی می‌شود و محی‌الدین مأمون او می‌شود و دیگری در مسأله عشق محی‌الدین به نظام جلوه می‌کند عشق مردی به زن که او را از زمین به آسمان هدایت می‌کند.

۲) تقابل بین جایگاه زن و مرد: یکی از مسائلی که در داستان در خصوص جایگاه آن دو مطرح می‌شود مسأله اوتاد است. در عرفان اوتاد کسانی هستند که از زمین محافظت و از انسان‌ها دستگیری می‌کنند. به نقل از شیخ کفعمی آورده شده: «زمین خالی نیست از قطب و چهار اوتاد و چهل نفر ابدال و هفتاد نفر نجباء و سیصد و شصت نفر صالحین. پس قطب حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه است و اوتاد از چهار نفر کمتر نمی‌شود زیرا که دنیا مانند خیمه است و حضرت مهدی عجل الله فرجه مانند عمود و اوتاد اربعه به منزله طنابهای آن خیمه‌اند.» (حسینی ۱۳۸۷، ج ۷: ۲۲۵) در شرح دفتر دل آمده است: «که زینت زمین ایشانند. گویند آرایش زمین به رجال الله است که ایشان را اوتاد الأرض گویند؛ چه قیام عالم به وجود شریف ایشان باز بسته است و این‌ها نزد اهل حق، ائمه

س ۲۰- ۷۵- تابستان ۱۴۰۳ _____ تقابل‌های دوگانه در رمان «موت صغیر» از حسن.../۱۹۹

هدی علیهم السلام اند و تسمیه صاحب الزمان علیه السلام به قائم از این جهت است.» (صمدی آملی ۱۳۷۹، ج ۲: ۴۱۱)

در این داستان، محی‌الدین برای به کمال رسیدن به دنبال اوتاد می‌گردد، یکی از این اوتاد زنی به نام «نظام» دختر یک عالم اصفهانی است. محی‌الدین ابتدا هم کلاسی نظام است که در کلاس عمه او «فخر النساء» حاضر می‌شود ولی به مرور زمان عاشق او گشته و بعد از سالیانی که از او خاستگاری می‌کند متوجه می‌شود نظام از اوتاد است و اوتاد هم با زمین ازدواج می‌کنند.

«محی‌الدین: لم ترفضین الزواج منی؟

لأنی وتدک الثالث و الأوتاد یتزوجون الأرض یا حییبی.» (علوان ۲۰۱۶: ۴۲۹)

تصویری که ما از علمای گذشته در ذهن داریم این است که زنان حق درس خواندن نداشتند و این عمل مذموم شمرده می‌شد، از این روی در کنار هم قرار دادن یک زن (نظام) و یک مرد (محی‌الدین) در کنار هم و در کلاس استادی خانم به نام فخر النساء موجی از تقابل‌ها را به همراه دارد که به همراه نوعی آشنایی زدایی برای مخاطب است. چرا که همیشه مرد و زن در مقابل هم بوده‌اند ولی نویسنده در این داستان آن دو را در کنار هم قرار داده است و حتی مقام زن را بالاتر برده و او را وتد اصلی معرفی می‌کند که موجب تثبیت قلب محی‌الدین می‌شود: «لتثبیت قلبک». (همان: ۴۲۹)

در این بخش، نویسنده با الهام از اندیشه عرفانی با جمع بین تقابل‌ها زیبایی داستان را به اوج خود می‌رساند و قصد دارد این مفهوم را منتقل کند که زن و مرد در کنار هم کامل می‌شوند، بین زن و مرد هیچ تمایزی قائل نیست و انسان به انسانیتش شناخته می‌شود نه به زن و مرد بودن و یا تعلق به طایفه خاصی داشتن.

پس تفاوتی بین آن‌ها نمی‌گذارد، «حضره الله لا تفرق بین ذکر و اُنثی.» (علوان ۲۰۱۶: ۵۵۰) البته جناب محی‌الدین ابن عربی قائل به قطبیت مقام زن است. (محی‌الدین، بی‌تا، ج ۳: ۸۹)

سنائی در کتاب حدیقه‌الحدیقه دو دیدگاه در مورد زن را بیان می‌کند در نگرش نیکویش به زن به دنبال داستانی که در مورد زن حاتم بیان می‌کند می‌گوید:

چون نه‌ای ای راهرو تو چون مردان رو بیاموز رهروی ز زنان
(۱۳۸۳: ۱۱۷)

عطار در تذکره‌الاولیاء بیان می‌کند که از نظر صوفیان بین زن و مرد وارسته هیچ فرقی نیست:

«چون زن در راه خدای تعالی مرد باشد، او را زن نتوان گفت، چنان که عباس طوسی گفت: چون فردا در عرصات قیامت آواز دهند که: یا رجال. اول کسی که پای در صف رجال نهد، مریم بود.» (۱۳۸۳: ۱۲۸) پس عرفا همواره به دنبال اظهار جمع و وحدت بین متقابل هستند.

نویسنده نیز با جمع تقابل‌ها قصد دارد دید وحدت بین را که کمال آفرین و کامل‌کننده انسان است، بسط دهد زیرا که تا وقتی به دنبال تفاوت‌ها هستیم آرامش نمی‌گیریم و قلب تثبیت نمی‌شود، پس باید به یک وحدت جمعی برسیم.

نتیجه

مبانی ساختارگرایان بر اساس تقابل‌ها شکل گرفته است، آنان بر این باور هستند که این تقابل‌ها متنی موجب کمال متن‌اند و توجه به آن‌ها برای دستیابی به ساختار متن اهمیت دارد. در عرفان نیز عرفا بر این عقیده‌اند که دوگانگی‌ها موجب تکامل انسان می‌شود.

س ۲۰- ۷۵- تابستان ۱۴۰۳ ————— تقابل‌های دوگانه در رمان «موت صغیر» از حسن.../۲۰۱

تقابل و دوگانگی در سراسر داستان مرگی کوچک ابتدا ما را در دنیای کثرت غرق کرده ولی در نهایت ما را همچون عرفان (وحدت در عین کثرت) به یک مبدأ به نام عشق می‌رساند.

۱- زمان، مکان و شخصیت جزو عناصر اصلی داستان می‌باشند، بیشترین تقابل در داستان نیز در این سه عنصر یافت می‌شود و بسیار برجسته و پرتکرار است. به همین علت ما تنها به بیان تقابل‌ها در این سه عنصر پرداختیم:

تقابل در بخش مکان به دو بخش حرکت و سکون و مغرب و مشرق تقسیم می‌شود، محی‌الدین وقتی آرام است در مکانی ساکن می‌شود و وقتی در درونش اضطرابی پدید آید سفر می‌کند، سفر او نیز به دو قسم درونی و بیرونی تقسیم می‌شود که در درون خود از هواهای نفسانی و از ظلمت به سوی نور و خوبی و اخلاق پسندیده در حرکت است و در بیرون نیز دائماً بین مغرب و مشرق در حرکت است. بر اساس حکمت اشراق مغرب ظلمت و بدی است و مشرق نور و خوبی، در آخر داستان محی‌الدین در شرق آرامش گرفته و در همان جا ساکن می‌شود.

در بخش زمان نیز تقابل زمانی به صورت زمان پریشی است به گونه‌ای که نویسنده دائم به عقب و جلو می‌رود و روایت را به صورت سیر خطی پیش نمی‌برد، ابتدا و انتهای داستان یکی شده و داستان از انتهای آغاز می‌شود و گذشته و آینده به هم پیوند می‌خورد، لذا داستان بر اساس تعریف زمان در عرفان یک لحظه است، گذشته و آینده در آن یکی است.

از بین این سه عنصر بیشترین تقابلی که به چشم می‌خورد و از همه برجسته تر می‌نماید در بخش تقابل شخصیت‌ها، تقابل بین زن و مرد است، نویسنده ابتدا این دو را در داستان پر رنگ می‌کند و به مرور زمان تفاوت‌ها را بر می‌دارد به

گونه‌ای که زن و مرد در کنار هم در حلقهٔ درس می‌نشینند و با هم مباحثه می‌کنند، زن در دیدگاه ابن عربی و عرفا از جایگاه والایی برخوردار است به گونه‌ای که می‌توان یکی از قطب‌ها باشد، همان طور که در داستان نظام زنی ایرانی یکی از قطب‌های چهارگانه گشت و عشق محی‌الدین به نظام نیز عشق زمینی‌ای بود که او را به آسمان متصل کرد، عشق حقیقی‌ای که در سلسلهٔ طولیه در امتداد عشق مجازی قرار گرفت نه در عرض آن. مثل نردبانی که باید پله به پله آن را طی نمود تا بتوان به کمال دست یافت، حال آن که تقابل در اموری است که در عرض هم قرار دارند. پس این عشق زمینی و آسمانی که در ظاهر متقابل هستند، در باطن مکمل یکدیگرند. در مورد دیگر تقابل‌ها ذکر شده در داستان نیز همین مطلب صادق است.

۲- هدف از بیان این تقابل‌ها آموزش چگونه زیستن در سایهٔ انبوهی از تقابل‌ها در جامعهٔ جهانی است، این که مخاطب امروزی پیام‌زد تنها راه آرامش انسان در امور مختلف، عشق ورزی به دیگر مخلوقات است، با محبت کردن به همدیگر و عشق ورزی، انسان می‌آرمد، از این روی محی‌الدین در پایان داستان با جمع تقابل‌ها توانست به وحدتی دست یابد که در سایهٔ آن تمام انسان‌ها به هم پیوند می‌خورند، و تد چهارم به محی‌الدین می‌گوید که نقطه پیوند و صلح بین آدمیان عشق و محبت است و این محبت به همدیگر موجب آرامش آدمی است.

کتابنامه

قرآن کریم

ابن عربی، محی‌الدین، بی تا. فتوحات مکیه. بیروت: دار صادر.

س ۲۰-ش ۷۵-تابستان ۱۴۰۳ _____ تقابل‌های دوگانه در رمان «موت صغیر» از حسن.../۲۰۳
اسودی، علی و ایزدی، زهرا، ۱۴۰۰. بررسی کهن الگوی حاکم در رمان موت صغیر بر اساس
نظریه پیرسون-کی مار. *ادب عربی*، ۱۱۳(۴)، صص. ۱-۱۷.

DOI: 10.22059/jalit.2021.316086.612338

بارت، رولان، ۱۳۷۰. *عناصر نشانه‌شناسی*. مترجم: مجید محمدی، تهران: الهدی.
براهنی، رضا، ۱۳۶۲. *قصه نویسی*. تهران: نشر نو.
برتنس، هانس، ۱۳۸۴. *مبانی نظریه ادبی*. ترجمه محمد رضا ابوالقاسمی، تهران: ماهی.
تودورف، تزوتان، ۱۳۷۹. *بوطیقای ساختارگرا*. ترجمه محمد نبوی، تهران: آگه.
حافظ، ۱۳۸۰. *دیوان*. طبع بختیاری، چاپ دوم، تهران: پارسا.
حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۹۹. *هزار و یک کلمه*. بوستان کتاب: قم.
حیدری، طاهره، ۱۴۰۰. *بررسی شخصیت‌شناسی ابن عربی در رمان موت صغیر اثر محمد
حسن علوان بر پایه کهن الگوی آنیما*. پژوهش‌های ادب عرفانی، ۱۵(۲)، صص. ۳۷-۵۲.

DOI: 10.22108/jpll.2022.130217.1640

ریمون کنان، شلومیث، ۱۳۸۷. «*هنر داستان نویسی*»، تهران: نگاه.
ذبیح‌نیا عمران، آسیه، ۱۳۹۴. *بررسی و تحلیل تقابل‌های دوگانه در بوف کور صادق هدایت*.
دوفصلنامه مطالعات داستانی، ۳(۳)، صص. ۳۹-۵۲.
کنان، شلومیث، ۱۳۸۷. «*هنر داستان نویسی*»، تهران: نگاه.
ساسانی، فرهاد، ۱۳۹۰. *نشانه‌شناسی مکان، مجموعه مقاله‌های هفتمین هم‌اندیشی نشانه
شناسی*. تهران: سخن.
سنایی، غزنوی، ۱۳۸۳. *حدیقه الحدیقه و شریعه الطریقه*. تصحیح مدرس رضوی، تهران:
انتشارات دانشگاه تهران.
سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۲. *حکمه الاشراف*، در *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. با تصحیح
هنری کرین، تهران: موسسه
مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
_____، ۳۷۱. *آواز پر جبرئیل*، در *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. ج ۳، با
تصحیح سید حسین نصر: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
شایگان، داریوش، ۱۳۷۱. *هانری کرین، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*. ترجمه باقر پرهام،
تهران: آگه.

شریفی ولدانی، غلامحسین و میری، کلثوم میری ۱۳۹۱. بوسه بر روی خداوند (بررسی تقابل‌های دوگانه در رمان بوی ماه خداوند را ببوس. شعر پژوهی، ۴(۲)، صص. ۱۲۹-۱۵۰.

DOI: 10.22099/jba.2012.461

شمیسا، سیروس، ۱۳۸۱. *انواع ادبی*. تهران: انتشارات فردوس.

—————، ۱۳۹۴. *نقد ادبی*. چاپ سوم، تهران: نشر میترا.

شیمیل، آن ماری، ۱۳۸۴. *مولانا: دیروز، امروز آینده، گنجینه معنوی مولانا*. ترجمه و تحقیق

شهادت‌الدین عباسی، چاپ دوم، تهران: مروارید.

صفوی، کوروش، ۱۳۹۸. *آشنایی با نظریه‌های نقد ادبی*. چاپ اول، تهران: انتشارات علمی.

صمدی آملی، داود. ۱۳۷۹. *شرح دفتر دل*. چاپ او: قم نبوغ.

صمدی آملی، داود، ۱۳۸۶. *مآثر آثار*. چاپ اول، قم: نشر الف لام میم.

عطارنیشابوری، فریدالدین محمد، ۱۳۳۶. *تذکره الاولیاء*. به کوشش محمد قزوینی، تهران:

کتابفروشی مرکزی.

عطارنیشابوری، فریدالدین محمد، ۱۳۵۹. *دیوان*. سازمان چاپ و انتشارات جاویدان.

علوان، محمد حسن، ۲۰۱۶م. *موت صغیر. دار الساقی: بیروت*.

—————، ۱۳۹۷، *گاه ناچیز مرگ*. ترجمه امیرحسین الهیاری، تهران: مولی.

غزالی، ابوحامد محمد. ۱۳۵۱. *احیاء علوم الدین*. ترجمه مویدالدین محمد خوارزمی، به

کوشش حسین خدیو جم، چاپ اول، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

قشیری، ابوالقاسم، ۱۳۷۹. *ترجمه رساله قشیریه*. ترجمه احمد عثمانی، تصحیح بدیع‌الزمان

فروزان فر، چاپ ششم، تهران: علمی فرهنگی.

قونوی، صدرالدین. ۱۳۷۴. *مصباح الانس فی شرح مفتاح الغیب*. تصحیح محمد خواجوی،

تهران: مولی.

کالر، جانانان، ۱۳۸۵. *نظریه ادبی*. فرزانه طاهری، چاپ دوم، تهران: مرکز.

—————، ۱۳۸۸. *بوطیقهای ساختارگرا*. ترجمه کوروش صفوی، تهران: مینوی خرد.

کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۸۷. *اصول کافی*. مترجم لطیف و سعید راشدی، قم: اجود.

گازرگاهی، امیر کمال‌الدین، ۱۳۷۵. *مجالس العشاق*. تهران: زرین.

لاهیجی، محمد بن یحیی، ۱۳۷۴. *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*. به کوشش محمد رضا

برزگر خالقی و عفت کرباسی، چاپ دوم، تهران: زوار.

س ۲۰- ۷۵- تابستان ۱۴۰۳ _____ تقابل‌های دوگانه در رمان «موت صغیر» از حسن.../۲۰۵

مستملی بخاری، اسماعیل محمد، ۱۳۶۳. شرح تعرف. تهران: اساطیر.
مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی، ۱۳۶۰. مثنوی معنوی. بر اساس نسخه نیکلسون، تهران:
امیرکبیر.

مولوی، جلال‌الدین، ۱۳۷۲. مثنوی معنوی. تصحیح و تعلیقات: دکتر محمد استعلامی، چاپ
چهارم، تهران: زوار.

ناظمیان، رضا و مرادی محمد هادی، ۱۴۰۱. تحلیل روایه «موت صغیر» علی‌اساس المنهج
النفسی (نظریات فروید و لاکان نمودجا. اللغة العربیة و آدابها، ۱۷(۴)، صص ۵۷۱-۵۴۷.

DOI: 10.22059/jal-lq.2021.318543.1126

نبی‌احمدی، محمد و پیروزی، انتها، ۱۴۰۰. جلوه‌های عرفان ایرانی در شعر محمد آدم.
مطالعات تطبیقی فارسی و عربی، ۶(۱)، صص. ۹-۳۴.

References (In Persian)

- Alvān, Mohammad-hassan. (2016/1396SH). *Mūte Saqīr*. Dāro al-sāqī: Beyrūt.
- Asvadī, Alī and Īzadī, Zahrā. (2020/1400SH). *Barrasī-ye Kohan Olgū-ye Hākem dar Rommāne Mūte Saqīr Bar-asāse Nazariyyeh-ye Pearson and K. Marr. Arabic literature magazine*. 4th Year. No. 13. Pp. 1-17. <https://doi.org/10.22059/jalit.2021.316086.612338>
- Attār Neyšābūrī, Farīdo al-ddīn Mohammad. (1957/1336SH). “*Tazkerato al-owlīyā*”. With the Effort of Mohammad Qazvīnī. Tehrān: Ketāb-forūšī Markazī (Central bookstore).
- Attār Neyšābūrī, Farīdo al-ddīn Mohammad. (1980/1359SH). “*Dīvān*” (“*Divan Attar*”). Sāzmāne Čāp va Entesārāte Jāvīdān.
- Barāhanī, Rezā. (1983/1362SH). *Qesse Nevīsī (Storytelling)*. Tehrān: Našre Now (New Publishing).
- Barthes, Roland. (1991/1370SH). “*Anāsore Nešāne-šenāsī*” (“*Elements of semiology*”). Tr. by Majīd Mohammadī. Tehrān, al-hodā.
- Bertens, Johannes Willem. (2004/1384SH). “*Mabānī-ye Nazariyye-ye Adabī*” (“*The Basics of Literary Theory*”). Tr. by Mohammad Rezā Abo al-qāsemī. Tehrān, Māhī.
- Culler, Jonathan D. (2003/1385SH). “*Nazariyyeh-ye Adabī*” (“*Literary Theory*”). Tr. by Farzāneh Tāherī. 2nd ed. Tehrān: Markaz.
- Culler, Jonathan D. (2008/1388SH). “*Būtīqā-ye Sāxtār-gerā*” (“*Structuralist poetics: structuralism, linguistics and the study of literature*”). Tr. by Kūroš Safavī. Tehrān: Mīnūye Xord.
- Ebn Arabī, Mohyīo al-uddīn. (Bītā). “*Fotūhāte Makīyyat*”. Beyrūt: Dāro al-sāder.
- Gāzer-gāhī, Amīr Kamālo al-ddīn. (1996/1375SH). “*Majāleso al-’oššāq*”. Tehrān: Zarrīn.
- Hāfez. (2010/1380SH). “*Dīvān*”. Tab’e Baxtiyārī. 2nd ed. Tehrān, Pārsā.
- Hassan-zādeh Āmolī, Hassan. (2020/1399SH). “*Hezāro Yek Kalameh*” (*Thousand and One Words*). Būstāne Ketāb: Qom.
- Heydarī, Tāhereh. (2020/1400SH). *Barrasī-ye Šaxsiyyat-šenāsī-ye Ebne Arabī dar Rommāne Mūte Saqīr Asare Mohammad Hassan Alavīyān bar Pāye-ye Kohan Olgū-ye Ānīmā. Mystical literature research magazine*. 2nd Year. No. 15. Pp. 37-52. <https://doi.org/10.22108/jpll.2022.130217.1640>
- Holy Qur’an*.
- Koleynī, Mohammad Ebne Ya’qūb. (2008/1387SH). “*Osūle Kāfi*”. Tr. by Latīf and Sa’īd Rāšedī. Qom: Ajvad.

- Lāhījī, Mohammad Ebne Yahyā. (1995/1374SH). "*Mafātīho al-e'jāz fī Šarhe Golšane Rāz*" ("*Mufatih al-Ijaz in the description of Golshan Raz*"). With the Effort of Mohammad Rezā Barzegar Xāleqī and Effat Karbāsī. 2nd ed. Tehrān: Zawwār.
- Mostamalī Boxārī, Esmā'il Mohammad. (1984/1363SH). "*Šarhe Ta'arrof*" ("*Description of Tarif*"). Tehrān: Asātīr.
- Mowlavī, Jallālo al-ddīn Mohammad Balxī. (1981/1360SH). "*Masnavī-ye Ma'navī*" ("*Spiritual Mathnawi*"). Bar-asāse Nosxe-ye Nicholson. Tehrān: Amīr-kabīr.
- Mowlavī, Jallālo al-ddīn Mohammad Balxī. (1993/1372SH). "*Masnavī-ye Ma'navī*" ("*Spiritual Mathnawi*"). Corrections and comments by Dr. Mohammad Aste'lāmī. 4th ed. Tehrān: Zavvār.
- Mowlavī, Jallālo al-ddīn Mohammad Balxī. (2020/1400SH). "*Dīvāne Šamse Tabrīzī*". Āstāne Mehr: Tehrān.
- Nabī Ahmadī, Mohammad and Pīrūzī, Entehā. (2020/1400SH). *Jelvehā-ye Erfāne Īrānī dar Še're Mohammad Ādam. Persian and Arabic comparative studies magazine*. 8th Year. No. 6. Pp. 9-34. <http://jcsfa.modares.ac.ir/article-39-64455-fa.html>
- Nīzemīyān, Rezā and Morādī, Mohammad Hādī. (2021/1401SH). *Tahlīle Ravāyeh "Mūte Saqīr" Alā Asāse al-monhaj al-nafasī (Nazarīyyāte Freud and Lacan Namūzajā. al-lloqato al-'arabīyyat va Ādābohā)*. 4th Year. No. 17. Pp. 547-571. <https://doi.org/10.22059/jal-lq.2021.318543.1126>
- Qazālī, Abū Hāmed Mohammad. (1972/1351SH). "*Ehyā'e Olūmo al-ddīn*" ("*Revival of Ulum al-Din*"). Tr. by Mūbad al-ddīn Mohammad Xārazmī. With the Effort of Hoseyn Xadīv Jam. 1st ed. Tehrān: Elmī va Farhangī (Scientific and Cultural Publications).
- Qošīrī, Abū al-qāsem. (2000/1379SH). "*Tarjome-ye Resāle-ye Qošīrīyyeh*" ("*translation of the treatise of Qashiriyyah*"). Tr. by Ahmed Osmānī. Ed. by Badī'o al-zamān Forūzān-far. 6th ed. Tehrān: Elmī va Farhangī (Scientific and Cultural Publications).
- Qūnavī, Sadro al-ddīn. (1995/1374SH). "*Mesbāho al-ons fī Šarhe Meftāho al-qeyb*" ("*Musbah al-Alans fī Sharh Miftah al-Ghaib*"). Ed. by Mohammad Xājāwī. Tehrān: Mowlā.
- Rimmon - Kenan, Shlomith. (2008/1387SH). "*Honare Dāstān-nevīsī*" ("*The Art of Story Writing*"). Tehrān: Negāh.
- Safavī, Kūroš. (2018/1398SH). "*Āšnāyī bā Nazarīyyehā-ye Naqde Adabī*" ("*Getting to know the theories of literary criticism*"). 1st ed. Tehrān: Elmī (Scientific Publications).
- Samadī Āmolī, Dāvūd. (2000/1379SH). "*Šarhe Daftere Del*" ("*Description of Daftar Del*"). 1st ed. Qom: Nobūq.
- Samadī Āmolī, Dāvūd. (2004/1386SH). "*Maāsero Āsār*" ("*works of art*"). 1st ed. Qom: Alef Lām Mīm (Al Lam Mim publishing house).

- Šamīsā, Sīrūs. (2012/1381SH). “*Anvā’ e Adabī*” (“*Literary Genres*”). Tehrān: Ferdows.
- Šamīsā, Sīrūs. (2014/1394SH). “*Naqde Adabī*” (“*literary criticism*”). 3rd ed. Tehrān: Mitrā.
- Sanayī, Qaznavī. (2013/1383SH). “*Hadīqato al-hadīqat va Šarī’ato al-tarīqqat*” (“*Hadiqa al-Hadiqah and Shariah al-Tariqah*”). Ed. by Modarres Razavī. Tehrān: University of Tehran Press.
- Šarīfī Valadānī, Qolām-hoseyn and Mīrī, Kolsūm Mīrī. (2011/1391SH). *Būse bar Rūye Xodāvand (Barrasī-ye Tatāboqhā-ye Do-gāne dar Rommāne Bū-ye Māhe Xodāvand rā Bebūs. Poetry research magazine. 2nd Year. No. 4. Pp. 129-150.* <https://doi.org/10.22099/jba.2012.461>
- Sāsānī, Farhād. (2019/1390SH). “*Nešāne-šenāsī-ye Makān, Majmū’ e Maqālehā-ye Haftomīn Ham-andīšī-ye Nešāne-šenāsī*” (“*Semiotics of place, collection of articles of the 7th Semiotic Symposium*”). Tehrān: Soxn.
- Šāyḡān, Dāryūš. (1992/1371SH). “*Henry Corbin, Āfāqe Tafakkore Ma’navī dar Eslāme Īrānī*” (“*Henry Carbone, Horizons of Spiritual Thought in Iranian Islam*”). Tr. by Bāqer Parhām. Tehrān: Āḡāh.
- Schimmel, Annemarie. (2004/1384SH). “*Mowlānā: Dīrūz, Emrūz Āyandeh, Ganjīne-ye Ma’navī-ye Mowlānā*” (“*Rumi: yesterday, tomorrow, Rumi’s spiritual treasure*”). translated and researched by Šahābo al-ddīn Abbāsī. 2nd ed. Tehrān: Morwārīd.
- Sohrwardī. (1992/1371SH). “*Āvāze Pare Jebra’īl, dar Majmū’ e Mosannafāte Šeyx Ešrāq*” (“*Awaz Par Jibreel, in the collection of works of Sheikh Eshraq*”). 3rd Vol. Ed. by Seyyed Hoseyn Nasr. Tehrān: Mo’assese-ye Motāle’āt va Tahqīqāte Farhangī (Institute of Cultural Studies and Research).
- Sohrwardī. (1993/1372SH). “*Hekmato al-ešrāq, Dar Majmū’ e Mosannafāte Šeyx Ešrāq*” (“*Hukmeh al-Ishraq, in the collection of the works of Sheikh Eshraq*”). With the Efforth of Henry Corbin. Tehrān: Mo’assese-ye Motāle’āt va Tahqīqāte Farhangī (Institute of Cultural Studies and Research).
- Todorov, Tzvetan. (2000/1379SH). “*Būtīqā-ye Sāxtār-gerā*” (“*Structuralist boutiques*”). Tr. by Mohammad Nabavī. Tehrān: Āḡāh.
- Zabīh-nīyā Omrān, Āsīyyeh. (2014/1394SH). *Barrasī va Tahlīle Taqābolhā-ye Do-gāne dar Būfa-kūre Sādeq Hedāyat. Two quarterly fiction studies. 3rd Year. No. 3. Pp. 39-52.*

In the Name of God

Mytho-Mystic Literature
Quarterly Journal

Islamic Azad University-South Tehrān Branch
Deputy of Research

No. 75 , summer2024

Guidelines for Article Submission

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

It is necessary for author to do as follows:

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

Please do not write the name of author/authors in the main article and English abstract.

Write full names, affiliations, postal addresses, emails and telephone numbers of author/authors in a separate file and upload it.

- At the end and after uploading the article, you will receive a tracking code. (The corresponding author is responsible for communication with the journal during the manuscript submission, peer review, and publication process, and typically ensures that all the journal's administrative requirements are properly completed.)

3. The article should be written in Microsoft Office Word 2013; paper: A4; margins: (left and right) 3 cm, (top and bottom) 1.5 cm; font: B Lotus

4. The scope of the journal is limited to "mystical and mythological literature".

5. Book reviews are not accepted.

The letter of acceptance is issued to the author(s) after final approving by referees.

6. To avoid repeating the subject and to enrich the articles of the journal, before writing the article please refer to these websites:

www.ISC.gov.ir

www.ricest.ac.ir

Guidelines for Preparing an Article

The length of article should not exceed 7500 words (25 pages).

For preparing the article, it is necessary to note the following:

- a. The article should include title, abstract, keywords, preface, conclusion, references and English abstract.
- b. The title of article should be informative and does not exceed 20 words.
- c. The abstract does not exceed 200 words and should state the purpose of the research, the principal results and major conclusions
- d. The keywords do not exceed 5 words and describe the main subject of the article.
- e. The introduction includes the problem statement, objectives, method of research and background of the research. (The background of research includes the introduction and review of pervious researches. The resources of previous researches should be cited in bibliography.)
- f. The English abstract, including title, text and keywords, should be submitted in a separate file. The length of abstract should not exceed 200 words.
- g. Do not write non-Persian names and idioms in the main text of article. Cite them in the footnote.
- h. References in the article should be same as following pattern: The name of the author/s, date, page/s. The example: (Khanlari 1373:126)
 - References to *Masnavi Manavai* should be same as following pattern: The name of the author, the date, book volume, the number of verse. The example: (Mulavi 1374, 2, 212).
 - References to *Shāhnāme* should be like other books: The name of the author, date, volume, page/s.
 - If the author of a book is unknown, it should be referred to the name of book. The name of book should be italicized. The example: (*Minooye Kherad* 1381, 122).
 - If a book has two authors, follow this format: (Mohājer and Nabavi 1376:25)
 - If a book has several authors, follow this format: (Haghshenās et al 1389:25)
 - If an author has two works published in the same year, the reference should show the date of the first followed by an "a" and the date of the second followed by a "b." The example: (Zarrinkoob 1375a: 156)
- j. The bibliography is put into alphabetical order according to the surnames of the authors.

- For a book, the pattern is as follows: the surname(s) and name(s) of the author(s), the date, title of the book, the name of editor or translator, the place of publication, the name of publisher.

If the author of a book is unknown, the pattern is as follows: the title of the book, the date, the name of editor or translator, the place of publication, the name of publisher.

-For an article, the pattern is as follows: the surname(s) and name(s) of the author(s), the date, title of the article, the name of the journal, the volume number and the first and last pages.

- The bibliography should be translated to English.

The address: No. 223, North Iranshahr Ave, Āzarshahr Ave. Tehrān, Iran.

Postal Code: 1584715414

The Journal of Mytho-Mystic Literature

Tel: (+9821) 88830023

/Fax.: (+9821) 88830023

Email: Jmmlq@azad.ac.ir

Website: <http://jmmlq.azad.ac.ir>

According to the by-law no. 11/25685 dated 29/4/2019 of Islamic Republic of Iran Ministry of Sciences, Research and Technology, all "the journals with scientific-research rank" have been renamed "the journals with scientific rank".

CONTENTS

The Influence of Intertextuality in the Novel 'Suvashun' on Audience Engagement During Reading/.....	9
Esmāeil Baniardalān; Shāhrokh Aamiriān-doost	
The Role of Sacred Objects in Healing: A Classification and Analysis with Focus on Key Mystical Prose Texts from the First Seven Centuries of Hijri/.....	10
Afrooz Khodābandeloo; Seid Mohsen Hoseyni Moaakhar; S. Ali Ghāsemzādeh	
Exploring Similarities between the Iranian Mourning Ritual of Siavash and Greek Rituals of Dionysia and Adonia/.....	11
Elhām Khoādvandgāri; S. Hāshem Hosseini	
Analyzing the Myth of Ārash through Max Müller's Solar Mythology Theory/.....	12
Fātemeh Shakibāei; Mehyār Alavi Moghaddam; Mahmoud Firouzi Moghaddam	
Exploring the Types of 'Sahv' in the Mystical Worldview of Ruzbehan Baqli Shirazi/.....	13
Fātemeh Toobāie; Mohammad-yusuf Nayyeri	
Analyzing Binary Oppositions in Hassan Alwan's Novel <i>Mouton Sageer</i> Through the Eyes of Iranian Mystics/.....	14
Rezā Nāzemiyān; Mansooreh Doāgooc Kārbalāee	

Abstracts of Articles in English

The Influence of Intertextuality in the Novel '*Suvashun*' on Audience Engagement During Reading

Esmāeil Baniardalān

The Associate Professor of Art Research, Iran University of Art

*Shāhrokh Aamiriān-doost

Ph. D. in Art Research, Tehran University

Genetic intertextuality is a well-known form of intertextuality. From a genetic point of view, intertextual relationships in texts can be distinguished into two types: real (strong) and single-layer (weak). True intertextuality is only achieved when the connection between two texts transcends mere lexical and formal similarities, indicating a strong intertextual bond. Through genetic intertextuality, a thorough exploration of textual relationships at various levels—both formal and thematic—proves essential in identifying the type, nature, and intensity of intertextuality. Furthermore, Roland Barthes employs a genetic intertextual interpretation to enhance the reader's experience and interaction with the text. He posits that texts can be viewed as either "readings" where the audience plays a passive role or "writings" where the audience actively engages. Barthes contends that leveraging these two forms of intertextuality is pivotal in decoding the text effectively. This qualitative study employs a comparative analytical approach to analyze data. The findings underscore the significant impact of a strong intertextual relationship in transforming the novel, "*Suvashun*," into a narrative that captivates the reader's passive engagement.

Keywords: Weak Intertextuality, Audience Engagement, Mythological-Religious Narrative, Genetic Intertextuality.

*Email: Esmail.baniardalan@gmail.com

**Email: Shahrokh.amirian@gmail.com

Received: 2023/12/31

Accepted: 2024/04/07

The Role of Sacred Objects in Healing: A Classification and Analysis with Focus on Key Mystical Prose Texts from the First Seven Centuries of Hijri

*Afrooz Khodābandeloo

Ph. D. Candidate of Persian Language and Literature, IKIU

**Seid Mohsen Hoseyni Moakhar

The Associate Professor of Persian Language and Literature, IKIU

***S. Ali Ghāsemzādeh

The Professor of Persian Language and Literature, IKIU

Healing is considered one of the most significant virtues of Sufi masters, with some instances involving the use of sacred and blessed objects associated with them. This research delves into the role of such objects within some Persian mystical texts using a descriptive-analytical approach that takes into account mythological and religious contexts. Through the study, it is observed that healing objects fall into three main categories: first, writings, such as manuscripts, amulets, and charms; second, the garments and various coverings worn by Sufi masters, including cloaks, shirts, coats, hats, and sandals; and finally, consumables, like partially eaten food, saliva, and items like toothpicks. What binds these diverse objects together is their shared attribute of being sanctified, blessed, and imbued with healing properties, attributed to them through their connection with Sufi elders.

Keywords: Blessed Objects, Healing, Writings, Garments, Edibles.

*Email: kh.afrooz@chmail.ir

Received: 2024/01/15

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

Accepted: 2024/04/07

***Email: s.a.ghaezadeh@hum.ikiu.ac.ir

Exploring Similarities between the Iranian Mourning Ritual of Siavash and Greek Rituals of Dionysia and Adonia

Elhām Khoādvandgāri

MA. Candidate of Research of Art, University of Neyshabur

*S. Hāshem Hosseini

The Associate Professor of Research of Art, University of Neyshabur

Rituals have long served as reflections of a society's culture, beliefs, and attitudes. Within different societies globally, a significant aspect of mythology is dedicated to fertility rituals, often symbolizing the cyclical death and rebirth of nature portrayed through the demise and subsequent revival of a god or goddess. A notable example is the mourning ritual of Siavash, a prominent figure in Iranian myth, known as Siavashan. This ritual celebrates his symbolic reincarnation in the form of a plant and his son Kei-Khosrow, embodying the concept of the god/hero's death and rebirth as part of the natural and temporal cycle. In Greek mythology, the Dionysia and Adonia festivals honor Dionysus and commemorate Adonis respectively, both fertility deities whose rituals focus on their deaths and resurrections. One aim of this article is to draw parallels between the Siavashan ritual and the Dionysia and Adonia ceremonies. Through an analytical-comparative approach, all three rituals are examined to reveal their shared characteristics. Despite differences in culture and geography, the research highlights the interconnectedness of world myths. The key commonalities among these rituals include the annual mourning ceremony and celebration of resurrection, often accompanied by customs like carrying icons, performing sacrifices, music, and singing mournful songs, typically led by women.

Keywords: Myths, The Mourning Ritual of Siavash, The Ritual of Dionysia, The Ritual of Adonia.

*Email: khodavandgari@gmail.com

**Email: h.hoseini@neyshabur.ac.ir

Received: 2024/01/10

Accepted: 2024/04/07

Gordiya of Shāhnāmeḥ and Athena of Iliad: An Exploratory Comparison

Fātemeh Shakibāei

Ph. D. Candidate of Arabic Language and Literature, IAU, Torbat Heydariyeh Branch

Mehyār Alavi Moghaddam

The Associate Professor of Persian Language and Literature, Hakim Sabzevari University

Mahmoud Firouzi Moghaddam

The Assistant Professor of Persian Language and Literature, IAU, Torbat Heydariyeh Branch

The current study examines the myth of Ārash-e Kamāngīr (Ārash the Archer) through the lens of Max Müller's solar mythology, employing an analytical-comparative approach. Max Müller, a pioneering figure in comparative mythology, explored various ethnic traditions across the realms of anthropology, philology, and theology, emphasizing the study of comparative mythology within the natural world. Müller regarded comparative mythology as central to the Indo-European peoples' thought processes. Building on his theory of the "disease of language," Müller posited that myths represent ancient forms of language that can be deciphered through comparative mythological analysis, such as in the case of Ārash. He viewed mythology as stemming from a linguistic ailment that distorts the original clarity of words. From Müller's standpoint, mythological deities and heroes serve as personifications of natural phenomena, with their names gradually acquiring reverence and mystique over time, evolving into gods/goddesses or legendary figures. The myth of Ārash aligns with this interpretation. According to Max Müller's solar mythology framework, themes of immortality, purification, swiftness, and frontier protection are prevalent in both Sun myths and the myth of Ārash.

Keywords: The Myth of Ārash, Max Müller, Nature, Disease of Language.

*Email: shakibayif@yahoo.com

**Email: m.alavi.m@hsu.ac.ir

***Email: firouzimoghaddam@gmail.com

Received: 2024/01/22

Accepted: 2024/04/07

Exploring the Types of 'Sahv' in the Mystical Worldview of Ruzbehan Baqli Shirazi

Fātemeh Toobāie

Ph.D. in Persian language and literature, Shiraz University

*Mohammad-yusuf Nayyeri

The Professor of Persian Language and Literature, Shiraz University

The term "Sahv" (spiritual sobriety) is referenced in the teachings of Bayazid Bastami and Junayd of Baghdad. Ruzbehan Baqli Shirazi, akin to many Sufi masters and elders, has explored this concept along his spiritual journey (suluk), delving into its nuances and presenting a fresh perspective on Sahv. This study elucidates the precise meaning of Sahv within the mystical framework of Ruzbahan, categorizing its types, exploring their origins, and delineating their implications within his intellectual system. Notably, a unique form of Sahv is introduced, exclusive to Ruzbehan Baqli and hitherto unmentioned in Sufi discourse, termed "Ruzbehanian sahv". This form occurs in the spiritual realm of "ain jam" (essence of unity), where one retains sobriety amidst a state of intoxication, exhibiting awareness of this paradoxical state and exercising control over it. Ruzbehan attributes the emergence of this distinct sobriety to the experience of "pure unification" and the spiritual stage of "ain jama", highlighting its divergent outcomes such as unity with the eternal Beloved, expression of ecstatic utterances (shatahāt), and comprehension of Mantıq-uṭ-Ṭayr - the enigmatic language exchanged between God and prophets/saints.

Keywords: Ruzbehan Baqli Shirazi, Bayazidian Sahv, Junaydian Sahv, Ruzbehanian Sahv, Ain Jam (Essence of Unity).

*Email: toobaieshima@yahoo.com

Received: 2024/01/21

**Email: m.nayyeri110@yahoo.com

Accepted: 2024/04/07

Analyzing Binary Oppositions in Hassan Alwan's Novel *Mouton Sageer* Through the Eyes of Iranian Mystics

Rezā Nāzemiān

The Professor of Arabic Language and Literature, Allameh Tabataba'i University

Mansooreh Doāgooe Kārbalāee

Ph. D. Candidate of Arabic Language and Literature, Allameh Tabataba'i University

Binary oppositions have long captivated mystics and are a focal point for structuralists, who often build the foundation of texts around them. By emphasizing these dichotomies, they aim to unveil a unified system and gain deeper insights into the text. In "*Mouton Sageer*" (A Small Death), binary oppositions play a central role, and this study examines their significance in the story of Hassan Alwan through a descriptive-analytical approach. Drawing from Ibn Arabi's mystical themes, the research delves into the perspectives of Iranian mystics to elucidate the author's underlying framework. The title "A Small Death" symbolizes an earthly love that undergoes a transformation, elevating a mortal being to a celestial realm and fostering a connection to true love. Alvan's work strives to expound upon an intellectual system rooted in binary oppositions, illustrating a mystical concept of "unity in plurality" where love serves as the unifying principle. The ultimate goal is to bring harmony to the current world, transcending conflict, as Alvan posits love as the key element that binds individuals together.

Keywords: *Mouton Sageer* (A Small Death), Binary Oppositions, Mystical Point of View, Unity in Plurality, World Peace.

*Email: reza-nazemian1341@gmail.com

**Email: mdk.doagoo@gmail.com

Received: 2024/02/24

Accepted: 2024/04/07

Mytho - Mystic Literature Quarterly Journal

Journal of Islamic Azad University

Licensed to: Islamic Azad University- South Tehran Branch

Director manager: Dr. Soheilā Mousavi Sirjani

Editorial Board:

Abolqāsem Esmāilpoor Motlaq, Abolqāsem Rādfar, Alimohammad Sajjādi,
Qadamali Sarrāmi, Atamohammad Radmanesh, Abdolhossein Farzād, Sarvar Molāee,
Mahdi Māhoozi

International Editorial Board: Leone Massimo, Eero Tarasti

Editor -in -Chief: Dr. Amir bānou Karimi

Executive Manager: Dr. Fatemeh Abdi

Mytho-Mystic Literature is a quarterly Journal published by Islamic Azad University- South Tehran Branch. The journal aims to contribute to research on the Iranian Mythology and Islamic Mysticism .

Address : Islamic Azad University - South Tehran Branch.

7th Floor , No.223, Iranshahr St., Zip Code:1584715414 , Tehran, Iran

Tel : + 9821 88830023

Fax: + 9821 88830023

E-mail : jmmlq@azad.ac.ir

<http://jmmlq.azad.ac.ir>



Islamic Azad University
South Tehran Branch

No.75 Summer 2024

ISSN: 2008 - 4420

**Mytho - Mystic
Literature
Quarterly Journal**

Journal of Islamic Azad University

N0.75 Summer 2024



**Islamic Azad University
South Tehran Branch
Deputy of Research**