



واحد تهران جنوب

شماره استاندارد بین‌المللی: ۴۴۲۰-۸-۲۰۰۸

فصلنامه (علمی)

ادبیات عرفانی اسطوره‌شناسی

دانشگاه آزاد اسلامی

- تمنای دوزخ بازجست نگاه و نگرش عرفا به دوزخ
محسن حسینی مؤخر - پروین نقدی
- تطبیق روایت عشق ایزدان اساطیری و نظریه مثلث عشق
(نمونه موردی: خدایان هند، یونان و میان‌رودان)
سحر ذوالقدری - زهرا انصاری - فرامرز خجسته - حسین میرزا
نیک‌نام
- هاتف و عارف در تذکره‌الاولیا عطار
الهام رستاد
- تحول و کارکرد اسطوره و حماسه در کتاب‌های تاریخی عهد مغول
و ایلخانی (با تکیه بر تاریخ جهانگشای جوینی، جامع‌التواریخ
رشیدالدین فضل‌الله و تاریخ وصاف)
حسن شهریاری
- نقد اسطوره‌شناختی کهن‌الگوی همزاد (آنیما) در داستان عروسک
پشت پرده اثر صادق هدایت
محمد هادی مرادی
- بررسی قصه‌ها و اساطیر راه‌یافته در آن‌ها با تأکید بر رویکرد اکوفمینیسم
(انتخاب موردی دوازده قصه)
مهسا نصرتی - محمد خسروی شکیب - علی حیدری

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 سرامی (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 لئونو - ابرو تاراستی

سردبیر: دکتر امیربانو کریمی

مدیر داخلی: دکتر فاطمه عبیدی

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

ویراستار انگلیسی: میترا راغب - دکتر لادن مدیر

مترجم: ناصر زعفرانچی

حروف چینی و صفحه آرایی: دکتر فاطمه عبیدی

طراح جلد: روشنگر درخشانی - مانا لبافی

چاپ و صحافی: سازمان چاپ و انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی

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

کد پستی: ۱۵۸۴۷۱۵۴۱۴ تلفن و نمابر: ۰۲۳ 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: ۰۸۹۹-۲۲۵۲

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 تأثیر (IF) نشریه در دبا 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 ۷۷ - زمستان 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 b ۱۴ تایپ شده باشد.

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

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

۶. برای جلوگیری از تکرار مطالب، پربار کردن هرچه بیشتر مفهوم مقالات و بهره‌جستن از نکات شاخص مقالات مندرج در این نشریه، و همچنین ذکر آن در فهرست منابع، خواهشمند است پیش از نگارش به دو نشانی www.ISC.gov.ir و www.ricest.ac.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 ۲۰ کلمه و گویای محتوای نوشتار باشد.

ج) چکیده باید حداکثر 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 غیر فارسی داخل متن مقاله حتی الامکان پرهیزید و از برابرنهادهای رایج استفاده کنید و نام یا اصطلاح اصلی را در پاورقی بیاورید.

ط) ارجاعات مربوط به مأخذ و منبع مورد استفاده نویسنده (نویسندگان) در پایان نقل قول در متن به این ترتیب ذکر شود: (نام خانوادگی نویسنده یا نویسندگان، سال نشر اثر: شماره صفحه یا صفحه‌های نقل شده)؛ مثال: (خانلری ۱۳۷۳: ۱۲۶) - ارجاع دهی به متن مثنوی به این صورت بیاید: (نام نویسنده، سال چاپ/ شماره دفتر/ شماره بیت) = (مولوی ۱۳۷۴/۲/۲۱۲)؛ ارجاع به شاهنامه فردوسی به مانند سایر منابع باشد. (نام نویسنده، سال چاپ اثر، شماره جلد: شماره صفحه) - اگر کتابی فاقد نویسنده است، در ارجاع دهی بجای نام نویسنده، نام کتاب به صورت ایتالیک بیاید. (مینوی خرد ۱۳۸۱: ۱۲۲)

- اگر اثری دارای دو نویسنده است به این شکل بیاید:

(مهاجر و نبوی ۱۳۷۶: ۲۵)

- اگر اثری بیش از دو نویسنده دارد، به این صورت ذکر شود:

(حقی 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 نماید. 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 کتاب‌شناختی 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 پرانتز آورده می‌شود؛ ۵. اگر کتاب به کوشش یا به ترجمه شخص دیگری باشد نام او آورده می‌شود؛ ۶. اطلاعات مربوط به چندمین چاپ؛ ۷. شهر محل چاپ ۸. عنوان کامل ناشر. نمونه:

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

اختصارات استفاده شده در منابع پایانی:

Tr. by 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 = xšĀ

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

-برای مصوت‌های مرکب دو نشان استفاد می‌شود: خسرو = xosrow

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

برخی از علائم مورد استفاده در آوانگاری:

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

نکات کاربردی:

- برای اطمینان از صحت نام اشهر نویسندگان و چگونگی ارجاع به آن‌ها می‌توان از جست و جو در سایت کتابخانه ملی ایران بهره برد.
- استفاده از دانشنامه‌ها نیز می‌تواند برای این منظور مفید فایده باشد.
- برای نام نویسندگانی که از آن‌ها اثری به فارسی ترجمه شده است بهتر است نام اصلی نویسنده گذاشته شود. سایت کتابخانه ملی ایران معمولاً اطلاعات کتابشناسی کاملی از جمله نام اصلی نویسنده و عنوان اصلی کتاب دارد.
- نام نویسندگان، شهر محل چاپ و در بیشتر مواقع عنوان ناشر نیاز به آوانگاری ندارد. برای به دست آوردن املاهای 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 تعبیر 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

تمنای دوزخ باز جست نگاه و نگرش عرفا به دوزخ / محسن حسینی مؤخر - پروین

نقدی.....۱۳

تطبیق روایت عشق ایزدان اساطیری و نظریهٔ مثلث عشق (نمونه موردی: خدایان هند، یونان و

میان‌رودان) / سحر ذوالقدری - زهرا انصاری - فرامرز خجسته - حسین میرزا نیک‌نام.....۳۹

هاتف و عارف در تذکره‌الاولیاء عطار/الهام رستاد.....۷۱

تحول و کارکرد اسطوره و حماسه در کتاب‌های تاریخی عهد مغول و ایلخانی (با تکیه بر تاریخ

جهانگشای جوینی، جامع‌التواریخ رشیدالدین فضل‌الله و تاریخ وصاف) / حسن

شهریاری.....۹۹

نقد اسطوره‌شناختی کهن‌الگوی همزاد (آنیما) در داستان عروسک پشت پرده اثر صادق هدایت /

محمدهادی مرادی.....۱۳۱

بررسی قصه‌ها و اساطیر راه‌یافته در آن‌ها با تأکید بر رویکرد اکوفمینیسم (انتخاب موردی دوازده

قصه) / مهسا نصرتی - محمد خسروی شکیب - علی حیدری.....۱۶۱

تمنای دوزخ

باز جست نگاه و نگرش عرفا به دوزخ

محسن حسینی مؤخر^{۱۵*} - پروین نقدی^{۱۵**}

دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) - دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)

چکیده

شطحیات در اصطلاح عرفان و تصوف، کلمات و سخنانی است که عارفان در حال وجد، ذوق، مستی و بی‌خودی بر زبان می‌آورند که گاهی کفرآمیز و خلاف آموزه‌های الهی است. یکی از این شطحیات تمنای دوزخ است. در واقع نگاه عارفان به دوزخ نگاهی متناقض‌نماست. آنان باور دارند که می‌توان با شکستن الگوهای منفی نسبت به دوزخ به حقیقت دست یافت. مشایخ متصوفه در موقعیت‌های مختلف با انگیزه‌های گوناگون این شطح را بر زبان رانده‌اند و دلایل و انگیزه‌های گوناگونی را برای ورود به دوزخ بیان داشته‌اند. نویسندگان پژوهش حاضر با روش تحلیلی - تطبیقی و با هدف بازجست نگرش عرفا به دوزخ به بررسی و تحلیل متون مختلف نثر عرفانی تا قرن هفتم پرداخته‌اند. از دلایل و انگیزه‌های دوزخ‌طلبی عارفان می‌توان موارد ذیل اشاره کرد: طلب شفاعت برای خلق، ایثار و شفقت، مفاخره به قدرت معنوی، رضا به قضای الهی، بی‌اعتنایی به دوزخ، شوق وصال دوست؛ این طرز نگاه به دوزخ در میان اقوال عرفا، در تذکره‌الاولیا بیشتر از سایر کتب عرفانی به چشم می‌خورد و دوزخ‌طلبی در سخنان مشایخ بزرگی چون خرقانی، بایزید، شبلی نسبت به دیگر عرفا، بسامد بیشتری دارد.

کلیدواژه: دوزخ، شطح، نثر عرفانی، شبلی، خرقانی.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۳/۰۵/۱۰

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۳/۰۷/۰۳

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

**Email: ndarya78@gmail.com

مقاله حاضر برگرفته از رسالهٔ دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) است.

مقدمه

تمنای دوزخ از جمله شطحیاتی است که در لابه‌لای متون عرفانی به چشم می‌خورد. مشایخ متصوفه در موقعیت‌های مختلف و با نیت گونه‌گون این شطح را بر زبان می‌رانند. مسلماً این نوع نگاه مشایخ به دوزخ، با نگرش دینی تفاوت دارد و همچون هر شطح دیگری نیازمند تفسیر و تبیین است. پرسش اصلی این مقاله تبیین انگیزه‌های متصوفه در خصوص این شطح است. بر این اساس، متون مختلف نثر عرفانی تا قرن هفتم از منظر به کارگیری این شطح بررسی شده است.

هدف و ضرورت پژوهش

در زمینه به تصویر کشیدن بهشت و دوزخ و نگاه متفاوت به این دو مقوله آثاری چند نوشته شده، همچنین پژوهش‌هایی متعددی در زمینه شطح‌گویی و مشهورترین مضامین آن و بازتاب آن در نثر صوفیه به رشته تحریر درآمده، اما تاکنون پژوهشی مستقل در باره مضمون دوزخ‌طلبی عارفان و انگیزه و نگرش آن‌ها انجام نگرفته است. پژوهش حاضر با نگاهی متفاوت به این مقوله سعی در پرداختن به این موضوع را دارد.

روش و سؤال پژوهش

پژوهش حاضر با روش تحلیلی - تطبیقی در نظر دارد به این پرسش اصلی که:

چرا عارفان تمنای دوزخ می‌کردند و چرا این شطح را بر زبان می‌رانند؟

پاسخ درخور دهد.

پیشینه پژوهش

در رابطه با موضوع حاضر می‌توان به پیشینه ذیل اشاره کرد: حسن‌زهی (۱۳۹۲)، در پایان‌نامه خود با عنوان «نگاه متفاوت به دوزخ و بهشت در آثار قرن هفتم» ابتدا به مبحث ادبیات، خصوصاً ادبیات عرفانی و مؤلفه‌های مطرح شده در آن و سپس به نقد و نظر عرفای به نام قرن هفتم پیرامون بهشت و دوزخ پرداخته است

جهانگرد و حاجبی سرگروئی (۱۳۹۹)، در مقاله «بررسی تصویر بهشت و دوزخ در متون نثر صوفیه (تا قرن هفتم)» به بررسی تصویر بهشت و دوزخ در آثار ده صوفی برگزیده پرداخته و به این نتیجه رسیده‌اند که دوزخ در نزد عارفان، معنایی متفاوت با مفهوم دینی (بهشت وعده داده شده در شریعت بهره محرومان و بهشت حقیقی در دیدگاه عرفان مقام قرب خداوند است) آن دارد؛ در این پژوهش بیشتر به مؤلفه‌های مشترک بین دیدگاه عارفان با مفهوم دینی آن پرداخته شده و از شطح‌گویی‌های عارفان و دلایل و انگیزه‌های آن‌ها برای ورود به دوزخ سخنی به میان نیامده است.

بحث و بررسی

الف - شطح

«شطح به فتح شین در لغت به معنی کلمه‌ای است که با آن بزغاله یک‌ساله را می‌رانند و زجر می‌کنند.» (صفی پوری شیرازی ۱۳۹۹، ج ۲: ۶۳۰) در لغت عربی، شطح به معنی جرکت است، از ریشه شَطَح - يَشْطُحُ. چنانکه اگر آب بسیار بخواهد از جویی تنگ با فشار بگذرد و از آن سرازیر کند، گویند شَطَحَ الماء. و نیز به حرکت شدید آسیا،

شطح گفته می‌شود و خانه‌ای که در آن آرد کنند، از بسیاری حرکتی که در آن است، مشطاح گویند. (بقلی شیرازی ۱۳۷۴: ۵۷-۵۶) در اصطلاح عرفان و تصوف، به کلمات و سخنان متناقض‌نما و یا پارادوکس که ظاهری متناقض با عقل و یا شرع دارند و گاه کفرآمیز و خلاف آموزه‌های الهی جلوه می‌کنند و بر زبان بعضی، در حال وجد و ذوق و مستی و غلبه حال و بیخودی جاری می‌گردند، شطحیات گفته می‌شود. (فرهمند ۱۳۸۹: ۴۵) شطح در اصل «حرکت‌های خاص عارف در اندام برهان ربوبیت پروردگار متعال می‌باشد. عارف در عالم ربوبیت وارد فضای خاص معرفتی می‌شود که در آن فضا گفتاری مطابق چرخش‌های آن فضا بر زبان او جاری می‌شود.» (فرهمند ۱۳۸۷: ۵۰)

از دیدگاه شفیعی کدکنی «شطح کلمه‌ای است که تعریف علمی آن محال است. گزاره‌ای است هنری و عاطفی که ظاهری غامض و پیچیده دارد و معنای آن برای بعضی قابل قبول است و برای بعضی دیگر غیر قابل قبول.» (۱۳۸۴: ۲۴) اما آنچه با عنوان شطح از عرفا نقل شده حوزه وسیعی از مفاهیم و مضامین را در بر می‌گیرد که می‌توان با بررسی شطحیات مندرج در منتخبات شطح چون *اللمع سراج*، شرح *شطحیات روزبهان بقلی* یا *حسنات العارفين دارالشکوه* به این مضامین و مفاهیم دست یافت. از مشهورترین این مضامین می‌توان به *فنا فی الله*، بیان عظمت عارف، تعریف اصطلاحات عرفانی، معراج عرفانی و ... اشاره کرد. (جعفری و میرباقری فرد ۱۳۹۹: ۴۸)

ب: شطح تمنای دوزخ

یکی از انواع مهم شطح، تمنای دوزخ است که بیانگر نگاه خاص و خلاف‌آمد عادت متصوفه به دوزخ است. بر اساس این شطح، عارف در لحظاتی از وجد و بی‌خودی

س ۲۰ - ۷۷- زمستان ۱۴۰۳ ——— تمنای دوزخ باز جست نگاه و نگرش عرفا به دوزخ/ ۱۷

از روی شفقت بر خلق یا مفاخره و دیگر انگیزه‌ها طلب دوزخ می‌کند و یا آن را کوچک به حساب می‌آورد؛ این نگرش با نگاه دینی متفاوت است.

در بیشتر ادیان، دوزخ به عنوان یک مکان تنبیه و عذاب برای گناهکاران در نظر گرفته شده است، اما «صوفیه، عبادت برای دستیابی به بهشت را نوعی معامله با خدا و در نتیجه حجاب وصل می‌دانند. در واقع، درحالی که ادیان مختلف، پیروانشان را با وعده بهشت و وعید دوزخ، به نیک‌کرداری برمی‌انگیزند، صوفیه این برانگیختگی را با انگیزه عشق به مبداء و آرزوی وصال معشوق ازلی بیان می‌کنند. دریافت‌های خاص آنان را درباره جهان پس از مرگ و بهشت و دوزخ، در آثارشان به وضوح می‌توان دید. (جهانگرد و حاجبی، ۱۳۹۲: ۴۱۹)

دلایل و انگیزه‌های تمنای دوزخ از دیدگاه عارفان و صوفیان ایرانی

الف: ایثار و شفقت بر خلق

ایثار یکی از مباحث مهم کتب صوفیه و در اصطلاح عرفانی آن است که «عارفان همه هستی خود را در عین نیاز می‌بخشند و فراتر از آن، از جان نیز می‌گذرند و بخشش جان را در راه عشق سبک وزن می‌دانند.» (خوشحال و عباسی ۱۳۹۶: ۳۷)

هجویری در کشف‌المحجوب ایثار را بر دو گونه می‌شمارد: «یکی در صحبت و دیگر اندر محبت. و اندر ایثار حق صاحب، نوعی از رنج و کلفت است، اما اندر ایثار حق دوست، همه روح و راحت است.» (هجویری ۱۳۸۴: ۲۸۷) در رساله قشیریه ایثار اینگونه آمده است: «بدانک از حق مریدان آن بود که چون در میان جمعی باشد ایثار اختیار کند بهمگی خود، گرسنگی خود کند و به سیران دهد و شاگردی کند هرکه را ببند که اثر پیری برو ظاهر بوده و اگرچه او ازو داناتر بود و بدین نرسد مگر که بیزاری

ستاند از حول و قوّت خویش و بدین فضل و منّت حقّ تعالیّ تواند رسید.» (قشیری ۱۳۸۵: ۶۲۵)

یکی از انگیزه‌های دوزخ‌طلبی عارفان شطح‌گو «ایثار و شفقت» بر خلق است و یکی از بازتاب‌های آن در وجود عارفان، رفتن آنان به دوزخ و چشیدن طعم آتش و عذاب به جای خلق است. همین «روحیه ایثار و جوانمردی، آنان را از بشر بودن فراتر برده و به مرتبه‌ای از اندیشه معنوی و فرامادی رسانده است که حاضرند درد و بلای دنیایی و آخرتی مردمان را نیز تحمل کنند.» (همانجا)

عطار در «تذکره‌الاولیا» حکایتی نقل می‌کند مبنی بر اینکه روزی بوعثمان از ابوحفص حداد از میزان شفقتش نسبت به خلق خدا می‌پرسد و او در پاسخ می‌گوید: «تا بدان حد که اگر حق تعالی مرا به عوض همه عاصیان در دوزخ کند و عذاب کند، روا دارم.» (عطار ۱۹۰۵: ۳۲۲) مستملی بخاری در شرح‌التعرف همین حکایت را از زبان بوعثمان و ابوحفص به گونه‌ای دیگر بیان می‌کند. (مستملی بخاری ۱۳۶۳: ۱۷۳۷)

عارف، انسانی است که در کمترین مرتبه از اوصاف خدایی، عشق و مهر و بخشش را به دیگران نثار می‌کند و این چنین معجزه‌گر انسانیت و محبت می‌شود. او با دید الهی، جهات و همه چارچوب‌های مادی بشر را در هم می‌ریزد و راهی فراتر از من و ما به بشریت تقدیم می‌کند. (خوشحال و عباسی ۱۳۹۶: ۳۸)

شیخ خرقانی از عارفانی است که در همه پدیده‌ها با دید الهی می‌نگرد و با این نگرش به یگانگی خدا معترف می‌شود، تا بدانجا که کسی را مشفق‌تر از خود به خلق نمی‌بیند و حاضر است به عوض تمامی خلق، مجازات شود، تا آن‌ها به دوزخ نروند. «کاشکی بدل همه خلق من بمردمی تا خلق را مرگ نبایستی دید، کاشکی حساب همه خلق با من بکردی تا خلق را به قیامت حساب نبایستی دید. کاشکی عقوبت همه خلق مرا کردی تا ایشان را دوزخ نبایستی دید.» (عطار ۱۹۰۵: ۲۰۱)

س ۲۰ - ۷۷- زمستان ۱۴۰۳ ————— تمنای دوزخ باز جست نگاه و نگرش عرفا به دوزخ/ ۱۹

هجویری در حکایتی از ابوالحسن نوری نقل می‌کند که او در مناجات خود از خداوند می‌خواهد که تمام طبقات دوزخ را از او پر کند و در عوض، اهل دوزخ را به بهشت بفرستد. «بار خدایا اهل دوزخ را عذاب کنی و جمله آفریدگان تواند و بعلم و قدرت و ارادت قدیم تواند، اگر ناچار دوزخ را از مردم پر خواهی کرد قادری بر آنک به من دوزخ و طبقات آن پر گردانی و مر ایشان را به بهشت فرستی.» (هجویری ۱۳۸۴: ۲۶۳)

سمعانی شرط شفقت را ورود مهتر و پیر پیش از ورود مریدان در دوزخ می‌داند: «دوزخ کجا است تا ما به بدل چاکران آنجا شویم؟ آن مثنی بیچاره در پناه حشمت او آیند، آنگه چون دوزخ طلعت زیبای مهتر بیند، صفرای خشمش فرو نشیند، شفاعتی لاهل الکبائر من امتی. امروز می‌نگریم تا کجا است کافری شگرف که او را دعوت کنیم تا هدایت ربانی آشکارا گردد، و فردا در عرصات قیامت می‌نگریم تا کجاست فاسقی آلوده‌تر، که او را شفاعت کنیم تا رحمت الهی آشکارا گردد.» (سمعانی ۱۳۸۴: ۴۷۶)

ب) مفاخره به قدرت معنوی

مفاخره در اصطلاح ادبی «به اشعاری اطلاق می‌شود که شاعر در مراتب فضل و کمال و سخنرانی و تخلق به اخلاق حمیده و ملکات فاضله از حیث علو طبع و عزت نفس و شجاعت و سخاوت و امثال آن و احیاناً فتخارات قومی و خانوادگی و به طور خلاصه در شرف و نسب و کمال خویش سروده است.» (مؤتمن ۱۳۶۴: ۲۵۸)

هرچند مفاخره را خاص زبان ادب و شعر برشمرده‌اند، اما در عرفان نیز مفاخره به معنی نازیدن به ابعاد مختلف وجودی خویش، بسیار مشاهده می‌شود. (رضایی ۱۳۹۳: ۷۲)

رضایی «مفاخره» را با توجه به محتوای آن، در محورهای متفاوتی از قبیل شخصیت مخاطب، مقامات معنوی، عبادات و جز آن دسته بندی کرده و در این میان

مفاخره‌هایی را عنوان می‌کند که سالک خود را برتر از بهشت و دوزخ، عرش و امثال آن بیان می‌کند.^(۱) (همان: ۷۶) اما ایشان از دوزخ‌طلبی عارفان که یکی از مهمترین مفاخره‌های عارفان است، غفلت کرده‌اند؛ در حالی که برخی از متصوفه شطاح به قدرت و جایگاه معنوی‌شان در برابر دوزخ بالیده و مدعی شده‌اند که می‌توانند، آتش دوزخ را خاموش کنند یا اینکه مقامشان آنقدر والاتر از بهشت و دوزخ است که آتش دوزخ نمی‌تواند آنان را بسوزاند.

در یکی از این شطحیات، خرقانی آنقدر مقام خود را برتر از دوزخ می‌داند که می‌تواند با دم خود آتش دوزخ را نابود کند. «پس از آنجا به قعر دوزخ فرو شدم، گفتم: تو می‌دم تا من می‌دمم، تا از ما کدام غالب آید.» (مینوی ۱۳۵۴: ۶۸) در جایی دیگر می‌گوید: «اگر بهشت و دوزخ در اینجا که من هستم، گذر کنند، هر دو با اهل خویش در من فانی شوند.» (همان: ۵۹) شاید یکی از تندترین شطحیات او در دوزخ‌طلبی این باشد: «بهشت در فنا برم، تا: بهشتیان را کجا بری؟ و دوزخ در فنا برم، تا دوزخیان را کجا بری؟» (عطار ۱۹۰۵: ۲۲۰)

شیخ خرقانی نیز در جایی دیگر دلیل مهار کردن آتش دوزخ را، عبادت کردن خدا، برپا داشتن نماز شب و مطیع کردن نفس می‌داند. «با حقّ همی‌بودم تا وقتی که دوزخ را دیدم. از حقّ ندا آمد: این آنجایی است که خوف همه خلق پدید است. از آن جای بجستم و در قعر دوزخ شدم. گفتم: این جای من است. دوزخ با اهلش به هزیمت شد.» (همان: ۲۵۱)

از دیدگاه میبیدی نیز فرد مومن با انجام اعمال عبادی و گفتن بسم الله، می‌تواند آتش دوزخ را از خود گریزان کند. «بنده مؤمن ... قدم بر پل صراط نهد بگوید: بسم الله، آتش دوزخ از وی گریزان شود.» (۱۳۷۱: ۲۱۵)

س ۲۰ - ش ۷۷ - زمستان ۱۴۰۳ - ———— تمنای دوزخ باز جست نگاه و نگرش عرفا به دوزخ/ ۲۱

گونه‌هایی از این مفاخره در متون دینی نیز سابقه دارد و به معنای نوعی تقلیل مفهوم دوزخ و جنت است. در واقع چنین احادیثی می‌تواند آغازی بر اینگونه شطحیات در ادبیات عرفانی باشد.

امام حسین(ع) در حدیثی می‌فرمایند: «گروهی خدا را از روی میل به بهشت عبادت می‌کنند، که این عبادت تجارت‌کنندگان است و گروهی خدا را از ترس دوزخ می‌پرستند و این عبادت بردگان است، و گروهی خدا را به سبب شایستگی می‌پرستند، و این عبادت آزادگان است که برترین عبادت است.» (حرّانی ۱۳۷۶: ۲۷۹)

حدیثی نیز در مورد امام علی(ع) است در حالی که کلیدهای بهشت و جهنّم در دستان اوست، آتش جهنم فریاد می‌زند «ای علی(علیه‌السّلام)! از مقابل من بگذر، چراکه نور تو، آتش مرا خاموش می‌کند. (طایبی ۱۳۹۷، ج ۱۵: ص ۶۴)

عطار در تذکره/لاولیا حکایتی از شبلی می‌آورد که او نه تنها مدعی خاموش کردن آتش دوزخ است؛ بلکه می‌خواهد با چوبی که دو سر آن آتش گرفته، تمام دوزخ و بهشت را بسوزاند تا توجه خلق را فقط به خود خداوند جلب کند. «یک روز چوبی در دست داشت هر دو سر آتش در گرفته. گفتند: چه خواهی کرد؟ گفت: «می‌روم تا به یک سر این دوزخ را بسوزم و به یک سر بهشت را، تا خلق را پروای خدا پدید آید.» (عطار ۱۹۰۵: ۱۶۳)

بایزید بسطامی از زمره مشایخی است که از روی مفاخره اینگونه تمنای دوزخ کرده یا آن را خوار داشته؛ از شطحیات و مباحات تند و تیز بایزید نسبت به دوزخ، خاموش و پست شدن آتش دوزخ با دیدن اوست. «می‌خواهم که زودتر قیامت برخاستی تا من خیمه خود بر طرف دوزخ زدمی که چون دوزخ مرا ببیند، پست شود. تا من سبب راحت خلق باشم» (همان: ۱۳۴)

برخی دیگر از عارفان، دلیل چیره‌شدن بر آتش دوزخ را نور وجودی خویش می‌دانند. در مقالات شمس تبریزی آمده است: شخصی برای شیخ طلب دوزخ می‌کند، بر

خلاف تصور، شیخ رفتن به دوزخ را نوعی تفاخر و مباهات می‌داند، چراکه او با نور وجودی خود می‌تواند آتش دوزخ را از بین ببرد. «گفتم آن شیخ را: خدا تو را به دوزخ برد. گفت: کاشکی، تا بنگرم که این نور من از دوزخ چه شود و دوزخ از نور من چه می‌شود.» (شمس تبریزی ۱۳۹۲: ۲۵۸)

در کنوزالحکمه نیز عارف مدعی فرونشاندن آتش دوزخ، با نور وجودی و معرفتی خویش است. «بگذر یا مؤمن! که این نور دل، و توش معرفت تو، توش آتش دوزخ فرونشاند.» (کنوزالحکمه، ۱۳۸۷: ۷۸)

روزبهان بقلی نیز در «شرح شطحیات» حکایتی از شبلی آورده که می‌گوید: خداوند بندگان دارد که قادرند با آب دهانشان آتش را خاموش کنند. بقلی معتقد است که دلیل تاثیر نکردن آتش دوزخ بر این بندگان، سوختن آنان در آتش محبت ازلی است. (ر.ک، بقلی شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۵۶)

بقلی در حکایت دیگری، بار دیگر دلیل نسوختن موئی از تن شبلی را، اتصال او به نور خداوندی و عشق الهی می‌داند؛ «شبلی در شطح گوید که اگر بر دل من دوزخ با همه آتش و همه سوختن بگذرد، و از تن من موئی بسوزد، مشرک باشم. قال: یعنی من در محل معرفت به نور قدم ملتبس‌ام. اگر دوزخ خواهد که مرا بسوزد، نتواند، زیرا که حدث در قدم تأثیر نکند.» (همان: ۲۱۰)

برخی دیگر از عارفان علت چیره نشدن آتش دوزخ بر آنان را در این می‌دانند که آتش دوزخ، دوستان خدا را نمی‌سوزاند. همچنانکه در حکایت زیر آتش دوزخ شیخ احمد جام و دوستانش را نمی‌سوزاند.

«دیگر استاد عمر گفت که به خواب دیدم که به سمی در رفتم و در آنجا آتشی عظیم بود. گفتم: این چه جاست؟ آواز شنیدم: «و ان منکم إلا واردها کان علی ربک حتما مقضیا.» چون این آواز شنیدم دانستم که دوزخ است، گفتم: چون دوزخ است عجب است که مرا نمی‌سوزد. ندائی شنیدم که بعضی جلال من که آتش دوزخ را با دوستان دوست من کاری نیست، یا بر این لفظ که آتش دوزخ را با شیخ الاسلام احمد و دوستان او کاری نیست.» (غزنوی ۱۳۸۴: ۱۵۶)

س ۲۰ - ۷۷- زمستان ۱۴۰۳ ————— تمنای دوزخ باز جست نگاه و نگرش عرفا به دوزخ/ ۲۳

از نظر خرقانی نیز دلیل بیم و ترس آتش از او را اینگونه بیان می‌کند که: «روز قیامت من نگویم که من عالم بودم یا زاهد یا عابد. گویم: تو یکی، من ز آن یکی تو بودم». و گفت: «بدینجا که من رسیدم سخن نتوانم گفت، که آنچه مراست با او، اگر با خلق بگویم خلق آن برنتابد، و اگر این چه او راست با من، بگوید چون آتش باشد به بیشه درافگنی. دریغ آیدم که با خویشان باشم و سخن او گویم» و گفت: «تا خداوند تعالی مرا از من پدید آورد، بهشت در طلب من است و دوزخ در خوف من» (عطار ۱۹۰۵: ۲۰۱)

رابعه نیز معتقد است به سبب عشق بی‌نهایت به خدا، آتش دوزخ از او گریزان است و اگر روزی خداوند بخواهد او را در دوزخ بیندازد، فریاد خواهد کرد که تو را دوست داشته‌ام با دوستان چنین کنند؟! و خداوند نیز به او اطمینان می‌دهد که تو در جوار دوستان ما هستی. (عطار ۱۹۰۵: ۷۲)

ج: طلب شفاعت برای خلق

شفاعت به فتح شین و عین در لغت به معنی خواهش‌گری است و در اصطلاح تمنای گذشتن از گناه کسی است که ستم و جنایت درباره او انجام شده است. شفاعت بر چند نوع است و همه انواع شفاعات ثابت است مر سیدالمرسلین را صلی الله علیه و سلم، بعضی به خصوص وی و بعضی به مشارکت وی. (گوهرین ۱۳۷۶: ۱۴)

در برداشت اصلی از شفاعت این است که «خداوند تبارک و تعالی برای اعزاز و تکریم بندگان خاص خود، به آنان جایگاه و مقامی خاص ارزانی می‌فرماید که با اجازه او می‌توانند برای بندگان گنهکار، شفاعت نموده.» (مهین‌روستا و همکاران، ۱۳۹۵: ۱۹۹)

یکی از دلایل و انگیزه‌های عارفان برای تمنای دوزخ، مشاهده دوزخیان و طلب شفاعت کردن بر خلق بوده است. «از آنجا که صوفیان جایگاه خود را در جهان دیگر، در مرتبه‌ای فراتر از بهشت و دوزخ می‌بینند، به پیروان و دوست‌داران‌شان وعده شفاعت و نجات از عذاب دوزخ می‌دهند. برخی از آنان نظیر بایزید بسطامی به دشمنانشان نیز چنین وعده‌ای می‌دهند.» (ر.ک. سهلگی، به نقل از جهانگیری: ۱۳۹۲)

بایزید بسطامی معتقد است که هر کس پیرو ولی خود باشد در قیامت او را به نام ولی می‌بخشند. و او را با شفاعت آن ولی از دوزخ به بهشت می‌برند.

«در روز رستاخیز، مردی را با حالتی سخت دشوار از دوزخ می‌آورند و مردی دیگر را با حالتی نیکوتر از آن که بتوان گفت از بهشت، تا بر درد و رنج آن که از دوزخ آورده‌اند، افزوده شود. بدو گویند آن مرد را می‌بینی که با چنان زینتی به بهشت می‌رود؟ او فلان است. گوید آری، نامش را در دنیا شنیده بودم. پس خداوند صدای او را بدان ولی می‌رساند و او در جای خویش می‌ایستد. بدو گویند چرا نمی‌روی؟ و او گوید از اینجا به جایی نخواهم رفت، تا آن کس که اسم مرا شنیده است همراه من شود. پس منادی کند که او را به تو بخشیدم. دستش را بگیر و با او به بهشت در آی.» (سهلگی ۱۳۸۴: ۵۸)

در حکایتی نقل شده است که روزی اصحاب ابوسعید از او خواستند تا میهمانی همراه با تکلف بسیار برگزار کند. چون شیخ سفره را پهن کرد، اصحاب تصمیم گرفتند که به خوان شیخ نروند تا عکس‌العمل او را ببینند، اما بر خلاف انتظار مخاطب، شیخ از خداوند طلب شفاعت برای آن‌ها می‌کند و در مقابل رفتن آن‌ها به دوزخ از خداوند می‌خواهد تا آنان را وارد بهشت کند، تا بهشت خداوند نیز مانند سفره ابوسعید بی‌رونق نشود. «خداوندا اگر فردا این مشتی سرگردانان را در بهشت نکنی، هزار خوان بهشت از خوان بوسعید بی‌رونق‌تر بود.» (شفیعی کدکنی ۱۳۸۶: ۱۷۷)

در جایی دیگر ابوسعید به صورت مستقیم به شفاعت یاران در دوزخ بر می‌خیزد و می‌گوید: «خواهم که قیامت برخیزد تا خیمه خویش بر در دوزخ زنم. یکی از ما زو پرسید از بهر چه‌ای بایزید! گفت: دانم که دوزخ چون مرا بیند سرد شود و من رحمتی باشم خلق را.» (سهلگی ۱۳۸۴: ۱۴۸)

س ۲۰ - ۷۷- زمستان ۱۴۰۳ - ————— تمنای دوزخ باز جست نگاه و نگرش عرفا به دوزخ/ ۲۵

شطح‌گویی خرقانی در مورد شفاعت برای خلق کردن اندکی با تفاخر است؛ زیرا می‌گوید: «هرکه مرا چنان نداند که من در قیامت بایستم تا او را در پیش نکنم در بهشت نشود، گو اینجا میا و بر من سلام مکن.» (مینوی ۱۳۵۴: ۵۶)

گاهی این شطحیات آنچنان تند می‌شود که عارف، خود بی‌محابا در دل دوزخ می‌رود و یارانش را رهایی می‌دهد. آنچنانکه شمس تبریزی، خود وارد دوزخ می‌شود و به طور مستقیم مرید خود را از دوزخ بیرون می‌آورد.

«مرا اگر بر در بهشت بیارند، اول درنگرم که او در آنجا هست؟ اگر نباشد گویم: او کو؟ نی مرا می‌باید که معین بینمش، همچنین برابر. اگر نبود، رفتم به دوزخ. دوزخ از من پرسد بارها دیده‌ام معاینه. بگویم مرا با تو کار نیست، او را به من ده، تو دانی. بعد از این، هر چه خواهد گفت او داند، مرا دگر به آن کار نیست. آن چه گفتم رفت. از طرف او هم باید چنین بود.» (ر.ک. شمس تبریزی، ۱۳۹۲: ۶۱۹-۶۲۰)

طلب شفاعت برای خلق کردن در دوزخ از دیدگاه بایزید بسطامی آنقدر مهم است که حتی به شاگردان خود نیز این مهم را توصیه می‌کند و می‌گوید «شاگرد من نیست کسی که روز رستاخیز بایستد و هر که از یکتاپرستان را خواهند به دوزخ برند دستش نگیرد و به بهشت در نیاورد.» (شفیعی کدکنی ۱۳۸۴: ۱۶۶)

در تذکره‌الاولیا همین مضمون و حکایت نقل شده است. با این تفاوت که بایزید به مریدانش می‌گوید باید بر در دوزخ بایستد و هر کسی را که به دوزخ می‌برند، دست او را بگیرد و به بهشت فرستد و به جای او خود به دوزخ رود.» (عطار ۱۹۰۵: ۱۳۴)

د) رضا به قضای الهی

«رضا» در قاموس عرب از ریشه «رَضِيَ» به معنای راضی، خشنود، مورد رضایت (بندر ریگی به نقل از مرادی ۱۳۸۹: ۲۹) و در اصطلاح سالکان طریقت، «برطرف کردن کدورت قلب به مقدرات و دلنشینی و شیرینی و نیز مصائب و سختی‌های قضا و قدر است.» (یاوری و همکاران ۱۳۹۶: ۱۸۶)

در واقع رضا «افضل مقامات دین و اشرف حالات مقربین است. هنگامی که صوفی، در مقام رضا به سر می‌برد، خواست خود را از میانه بر می‌دارد، مراد مطلوب را مراد خود می‌انگارد و هرگز در کوی اختیار، منزل نمی‌گزیند.» (مرادی ۱۳۸۹: ۲۹)

از دیگر دلایل دوزخ‌طلبی عارفان، ترک اختیار خود و برآوردن مراد دوست است. تا بدانجایی که اگر خواست دوست این باشد که آنان به دوزخ بروند، آنان نه تنها با پا بلکه با سر می‌روند.

«بو سلیمان دارانی گوید: قدم ما در رضا به جایی رسیده است که اگر در عرصات قیامت خلق را ندا آید که به دوزخ روید، همه به کره روند ما به اختیار، همه به پای روند و ما به سر...» (سمعانی ۱۳۸۴: ۴۹)

جنید معتقد است که خواست دوست برتر از خواست بنده است و بنده حتی در رفتن به بهشت و دوزخ اختیاری ندارد.

«نقل است که شبلی گفت: گر حق تعالی در قیامت مرا مخیر کند میان بهشت و دوزخ، من دوزخ اختیار کنم. از آن که بهشت مراد من است و دوزخ مراد دوست. هر که اختیار خود بر اختیار دوست نگزیند، نشان محبت باشد. جنید را از این سخن خبر دادند. گفت: شبلی کودکی می‌کند، که اگر مرا مخیر کنند، من اختیار نکنم. گویم: بنده را به اختیار چه کار؟ هر جا که فرستی بروم و هر جا که بداری بباشم. مرا اختیار آن باشد که تو خواهی» (عطار ۱۹۰۵: ۵)

سمعانی نیز در *روح‌الارواح* حکایتی از مردی به نام هناد بیان می‌کند، که اگر دوست بخواهد، او هزاران سال در آتش دوزخ بماند و عقوبت شود، باز از خداوند روی گردان نمی‌شود و خواست و مراد دوست را برتر از خواست خود می‌داند:

«در حدیث می‌آید که آخرین کسی که از دوزخ بیرون آرند مردی بود نام او هناد، هزار سال در دوزخ مانده بود و در آن زاویه قهر هاویه این ندا می‌کند که یا حنان یا منان؛ تا بدانید که ما را بندگانند که از ما به عقوبت برنگردند. و این منکم إلا واردها. به آتش درآید تا چون به سلامت بیرون آید حسرت آن ناگرویدگان یکی صد گردد.» (سمعانی، ۱۳۸۴: ۵۶۷)

ه: بی‌اعتنایی به دوزخ و بهشت

س ۲۰ - ش ۷۷ - زمستان ۱۴۰۳ - تمنای دوزخ باز جست نگاه و نگرش عرفا به دوزخ/ ۲۷

شیوه کم رنگ‌تر دوزخ‌طلبی عارفان در بی‌اعتنایی به دوزخ و بهشت رخ نشان می‌دهد. زیرا که آنان در جست‌وجوی حق هستند و بهشت و دوزخ در نظر آنان ارزشی ندارد و اگر نتوانند به درجه قرب و نزدیکی خداوند برسند دوزخ را تمنا می‌کنند و آن را بر دوری از خداوند ترجیح می‌دهند. همچنانکه خرقانی می‌گوید: «در سرای دنیا زیر خاربنی با خداوند زندگانی کردن از آن دوست‌تر دارم که در بهشت زیر درخت طوبی که از من خبری ندارم.» و در جای دیگری می‌گوید: «من نگویم که دوزخ و بهشت نیست. من گویم که: دوزخ و بهشت را به نزدیک من جای نیست. زیرا که هر دو آفریده است و آنجا که منم آفریده را جای نیست.» (عطار ۱۹۰۵: ۲۰۱)

در *نفحات‌الانس* هم رابعه دلیل بی‌اعتنایی به دوزخ را کرامت ذات خدا و محبت به او می‌داند: «به عزت سوگند، تو را از بیم آتش دوزخ و رغبت به بهشت عبادت نمی‌کنم، بلکه برای کرامت ذات کریم تو و از روی محبت تو را می‌پرستم. (سلمی ۱۳۸۵: ۱۸۹)

بایزید این بی‌اعتنایی را در بازیچه انگاشتن آتش دوزخ برای تادیب نفس می‌داند. «در حکایت آورده‌اند از خواجه بایزید بسطامی قدس‌الله روحه که او گفت: اگر خدای تعالی بدان جهان مرا گوید آرزویی بخواه پس از آمرزیدن آن خواهم که دستوری دهد تا به دوزخ درآیم و این نفس را به آتش یکی غوطه‌ای دهم، که اندر دنیا از وی....» (مستملی بخاری ۱۳۶۳: ۴۷)

عطار در تذکره‌الاولیا نیز حکایتی با همین مضمون آورده است:

«پنجاه سال است با خداوند صحبت داشتم به اخلاص، که هیچ آفریده را بدان راه نبود. نماز خفتن بکردمی و این نفس را برپای داشتمی، همچنین روز تا شب در طاعتش می‌داشتم و در این مدت که نشستمی به دو پای نشستمی نه متمکن، تا آن وقت که شایستگی پدید آمد. که ظاهر اینجا در خواب می‌شد و بوالحسن به بهشت تماشا می‌کرد و به دوزخ در می‌گردید، و هر دو سرای مرا یکی شد. با حق همی‌بودم تا وقتی که دوزخ را دیدم. از حق ندا آمد: این آنجایی است که خوف همه خلق پدید است. از آن جای بجستم و در قعر دوزخ شدم. گفتم: این جای من است. دوزخ با

اهلش به هزیمت شد. نتوان گفتن که چه دیدم. و لیکن مصطفی را - علیه‌السلام - عتاب کند که: امت را فتنه کردی.» (عطار ۱۹۰۵: ۲۵۱)

شبلی نیز دلیل بی‌اعتنای خود به بهشت و دوزخ را قرب و نزدیکی به خداوند می‌داند. «شبلی را می‌آید که وقت وقتی در آن غلبات وجد خود می‌گفت: لَوْ زَيْنَتْ لِي الْفِرْدَوْسُ الْأَعْلَى لَقُلْتُ اعْطُوهَا لِيَهْدِي وَلَا تَشْغَلُونِي بِهَا عَنْ رَبِّي. اگر فردوسِ اعلیٰ بیاریند و پیش دیده من بدارند، من گویم: این فردوس به هر که خواهید دهید و به هیچ واسطه مرا از حضرت مشغول مکنید. هم شبلی را می‌آید که روزی در سرای علی عیسی آمد، پس علی بن عیسی روی به وی کرد که یا ابابکر به من رسیده است که تو جامه‌ها می‌دری و می‌سوزی، و وقت وقت طعام‌ها می‌ریزی و اتلاف می‌کنی، فَأَيْنَ هَذَا عَنِ الْعِلْمِ، این در کدام علم است؟ فَقَالَ الشَّبْلِيُّ: وَاللَّهِ لَوْ مَكَّنْتُ مِنَ الْجَمِيعِ لِأَحْرَقْتُهُمْ. وَاللَّهِ كَمَا أَنَّ شَبْلِي رَأَى دُونَ بَهْشْتِ وَ دَوْخِ رَأَى بَسُودِي.» (سمعانی ۱۳۸۴: ۴۵۸)

و: شوق وصال دوست

شوق در اصطلاح عرفانی، کنده‌شدن و کشمکش دل است به دیدار محبوب (جرجانی ۱۳۷۷: ۱۱۴) در مصباح‌الهدایه آمده است: «مراد از شوق، همیان داعیه‌ی لقای محبوب است در باطن محبّ و وجود آن لازم صدق محبّت است.» (کاشانی ۱۳۸۱: ۴۱۱)

از دیگر دلایل و انگیزه‌های دوزخ‌طلبی عارفان، نگاه شوق‌آمیز آنان نسبت به دوزخ است؛ زیرا آنان باور دارند که اگر وصال و قرب خداوند در دوزخ باشد، آنان با شوق و اشتیاق وارد دوزخ می‌شوند و آتش دوزخ را توتیای دیده خود می‌سازند.

«به حقیقت بدانید که اگر او خیمه وصال و قبه قرب به دوزخ فرستد دوستان بوستان ازل که بر آواز ۱۶ هزار دستان جذبات غیبی مستان گشته‌اند آتش دوزخ را توتیای دیده خود سازند.» (سمعانی ۱۳۸۴: ۴)

نگاه شوق‌آمیز به دوزخ حتی در تعبیر خواب مشایخ نیز به چشم می‌خورد از آن جمله: یکی از شیفتگان حقّ در موصل به من گفت که وی خواب دیده است که

س ۲۰ - ش ۷۷ - زمستان ۱۴۰۳ - تمنای دوزخ باز جست نگاه و نگرش عرفا به دوزخ/ ۲۹

معروف کرخی در میان آتش جهنم نشسته است، خواب وی را ترسانده بود و وی معنای آن را نمی دانست، به وی گفتم آن آتش، حصارى است و نمى گذارد که معروف کرخی بسوزد، بگذار هر که شور و شوق دارد بدانجا رفته و در آتش بیفتد دوستم با تفسیر این داستان شادمان گشت و دریافت که خواب صحت داشته است.
(محلّی الدین بن عربی ۱۳۹۹: ۱۳۷)

عاشقان فقط در زمان فراق تشنه و مشتاق جمال معشوق نیستند، بلکه در عین برخوردارى از وصال او نیز احساس اشتیاق و تشنگی می کنند. «عاشقان در حکم ماهیانی هستند که حیات آنان وابسته به آب دریای عشق است و آنان از آب شور عشق هر چه بیشتر می نوشند تشنه تر می شوند.» (محرّمی ۱۳۸۹: ۱۷۵)

عشق و شوق به خداوند همچون سلاحی برای عارف است که او را از آتش دوزخ حفظ می کند چنانچه در روح الارواح حکایتی آمده است که بین دل و نفس نزاعی پیش می آید و نفس، دل را به دوزخ می اندازد، دل چون سلاحی از آتش محبت خداوندی دارد، نه تنها آتش دوزخ بر او اثری ندارد بلکه او دوزخ را می سوزاند و در رنج و بلا می اندازد. (ر.ک. سمعانی ۱۳۸۴: ۴۳۸)

از دیدگاه عرفا قرب معشوق نه تنها تشنگی وصال را کاهش نمی دهد، بلکه سبب عطش و تشنگی بیشتر می شود و هر چه قرب بیشتر، حیرت و محنت آن نیز بیشتر است. (همان: ۱۷۶)

در کنوزالحکمه آمده است که رسول خدا به ابوهریره می گوید :

«یا ابا هریره! بر تو بادا به صحبت قومی که چون مردمان بترسند روز قیامت ایشان ترسند و ایمن باشند، و چون مردمان از آتش دوزخ نجات جویند ایشان از آن ترسند. بوهریره گفت: چگونه شوم به طریق ایشان تا صحبت ایشان دریابم؟ رسول (ص) گفت: برو! به طریق ایشان که آن صعب مدرجه ای است، و آن مدرجه انبیاست. گفت: یا ابا هریره! بطلبند گرسنگی را پس از آن که خدای تعالی ایشان را سیر کرده باشد، و بطلبند تشنگی را پس از آنکه خدای عز و جل ایشان را سیراب کرده باشد، و بطلبند برهنگی را پس از آنکه خدای عز و جل ایشان را فرا پوشیده باشد، این هرچه

کنند همه از بهر دوستی خدای عز و جل کنند؛ دنیا در دل ایشان نباشد، و دل ایشان در حب دنیا نیاویخته باشد.» (احمد جام ۱۳۸۷: ۱۱)

سمعانی معتقد است که:

«مؤمن را در دوزخ هزار بار راحت بیش از آن بود که آن پادشاه را بر تخت ملک؛ زیرا که این نعمتی است به شوب فراق آمیخته، و صد هزار خصم در عالم برانگیخته. باز مؤمن را در دوزخ محنتی است که بعد او کاس اقبال وصال بر دست ساقی نوال مالمال خواهد بود. کی برابری کند نعمتی که از روی بیم زوال بود با محنتی که در وی امید وصال بود.» (سمعانی ۱۳۸۴: ۴۵۹)

برخی دیگر از این دلایل اشتیاق عارفان مشتاق رفتن به دوزخ و رنج و عذاب دوزخ است؛ زیرا باور دارد همان گونه که آتش برای شناسایی میزان خلوص زر به کار می‌رود. برای سنجش عیار مشتاقان خدا نافع است. «الهی، قومی را که بیگانه از عذاب دهنده‌ی خویش‌اند، فردا به دوزخ عذاب خواهی داد؛ چرا مرا عذاب نمی‌دهی، که عذاب دهنده‌ی خویش را می‌شناسم؟ و من می‌گویم که بلا از آن دوستان است، آن گونه که آتش از برای زر ناب و کلف ماه از برای درجه‌ی شرف.» (عطار ۱۹۰۵: ۵۵)

در روح‌الارواح نیز آمده است که آتش (آتش دوزخ یا آتش عشق مشتاقان) با خاصیت پاک‌کنندگی خویش، بندگان خداوند را به درجه‌ای از خلوص رسانده و آن‌ها را برای درک مرتبه‌ای از قرب آماده می‌سازد. (ر.ک. سماعی ۱۳۸۴: ۵۶۷)

از نظر برخی دیگر از عارفان آتش عشقی که در وجود مشتاقان است، حتی بسیار سوزنده‌تر از آتش دوزخ است. این آتش حتی می‌تواند آتش دوزخ را فرونشاند.

همچنانکه در حکایتی آمده است اگر آتش دوزخ بر ابراهیم سرد نمی‌شد آتش دل ابراهیم شعله‌ای می‌شد سوزان‌تر از آتش و «آن بزرگ از اینجا گفت: بار خدایا مرا یک لحظه با دوزخ گذار، تا بیگانگان از آتش دل ما به یکبارگی نجات یابند. اگر ذره‌ای از آتش دل مشتاقان، بر آتش دوزخ آید، چنانکه کافران را عذاب باشد، از دوزخ، دوزخ نیز عذاب یابد، از آتش دل ایشان.» (همدانی ۱۳۸۹: ۲۴۰-۲۳۹)

تجزیه و تحلیل

سخنان عارفان در باره دوزخ، سرشار از رمز و همواره با شطح درهم آمیخته است نگاه عارفان به دوزخ با نگرش دینی متفاوت است. نگاه آنان به دوزخ نگاهی متناقض نما و شطح آمیز است؛ در واقع آنان برخلاف آموزه های دینی دوزخ را تمنا می کنند و دلایل و انگیزه های خاصی برای رفتن به دوزخ دارند و باور دارند که می توان با شکستن الگوهای منفی نسبت به دوزخ به حقیقت دست یافت.

برخی از عارفان در این دوزخ طلبی در جست و جوی حق هستند و اگر نتوانند به درجه قرب و نزدیکی خداوند برسند، دوزخ را تمنا می کنند و آن را بر دوری از خداوند ترجیح می دهند. برخی دیگر از آنان در رفتن به دوزخ اختیاری از خود ندارند و اگر خواست دوست این باشد که آنان به دوزخ بروند، سر از پا نشناخته به دوزخ می روند. عده ای نیز بر این باورند که در دوزخ، روح باید با چالش های بزرگی روبه رو شود تا بتواند تحول و رشد را تجربه کند. بنابراین همان گونه که آتش برای شناسایی میزان خلوص زر به کار می رود برای سنجش عیار مشتاقان خدا و میزان تحول و کمال روح نافع و سودمند است. برخی دیگر از این عارفان به این دلیل تمنای دوزخ دارند که برای دوزخیان طلب شفاعت کنند. همچنین برخی از آنان نسبت به خلق ایثار و شفقت دارند، تا به جایی که حاضرند به عوض خلق به دوزخ بروند. عده ای دیگر نیز دوزخ طلبی را نوعی مفاخره و مباهات می دانند و مدعی این توانایی هستند که می توانند آتش دوزخ را خاموش کنند یا اینکه آن قدر مقامی والاتر از بهشت و دوزخ را دارند که آتش دوزخ نمی تواند آنان را بسوزاند. برخی دیگر نیز علت چیره نشدن آتش دوزخ بر آنان را در این می دانند که آتش دوزخ، دوستان خدا را نمی سوزاند.

نتیجه

تمنای دوزخ یکی از شطحیاتی است که در لابه‌لای متون عرفانی به چشم می‌خورد و مشایخ متصوفه در موقعیت‌های مختلف با انگیزه‌های گوناگون این شطح را بر زبان رانده‌اند. با بررسی و تحلیل متون مختلف نثر عرفانی تا قرن هفتم می‌توان به دلایل و انگیزه‌های ورود عارفان به دوزخ دست یافت.

از دلایل و انگیزه‌های دوزخ‌طلبی عارفان می‌توان در کل به این نتایج دست یافت: طلب شفاعت برای خلق، ایثار و شفقت، مفاخره به قدرت معنوی، رضا به قضای الهی، بی‌اعتنایی به دوزخ، شوق وصال دوست. همچنین در کتاب‌های مورد بررسی این پژوهش، این گونه نگاه به دوزخ در میان اقوال عرفا، در تذکره‌الاولیا بیشتر به چشم می‌خورد و همین‌طور دوزخ‌طلبی در سخنان بایزید و خرقانی نسبت به دیگر عرفا، بسامد بیشتری دارد.

پی‌نوشت

۱) دسته اول مقام و شخصیت است که بیشترین مفاخرات را داراست، سخن از مقام و جایگاه برتر مفاخره‌کننده است و موضوعاتی از قبیل ارتباط با خداوند، داشتن مقام و جایگاهی والاتر از بهشت، عظمت و بزرگی بدون ذکر دلیل، قدرت معنوی، در امان بودن از شیطان و داشتن دل پاک. دومین دسته عبادات عرفانی است که بیشترین حجم مفاخره‌های این بخش، مربوط به آداب طعام اعم از پرهیز از طعام و قلت و حلالیت و حرامیت آن است.

کتابنامه

بقلی شیرازی، روزبهان، ۱۳۷۴. شرح شطحیات. تصحیح هانری کربن، ج ۱، چ ۱، تهران: طهوری جام، احمد ۱۳۸۷. کنوز الحکمه. تصحیح حسن نصیری جامی، ج ۱، چ ۱، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی

س ۲۰ - ش ۷۷ - زمستان ۱۴۰۳ - تمنای دوزخ باز جست نگاه و نگرش عرفا به دوزخ/ ۳۳

جرجانی، میر سید شریف علی بن محمد ۱۳۷۷. *تعریفات*. ترجمه: حسن سید عرب و سیما نوربخش، چ ۱، تهران: پژوهش فروزان روز.

جعفری، سمانه، میرباقری فرد، سید علی اصغر، ۱۳۹۹. *تحلیل محتوایی شطح بر پایه شطحیات قرن دوم تا هفتم*. دو فصلنامه علمی پژوهشنامه عرفان، س ۱۱، ش ۲۲، صص. ۴۷-۶۰.

جهانگرد، فرانک، حاجبی سرگروئی، احمد ۱۳۹۲. *بررسی تصویر بهشت و دوزخ در متون نثر صوفیه تا قرن هفتم*. هفتمین همایش پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی، صص. ۴۳۱-۴۱۸.

حرّانی، محدث ابو محمد ابن شعبه، ۱۳۷۶. *تحف العقول*. ترجمه محمد باقر کمراهانی، چ ۱۲، تهران: کتابچی.

حسن زهی سیاه‌خانی، حسن، ۱۳۹۲. *نگاه متفاوت عرفا به بهشت و دوزخ با تکیه بر آثار قرن هفتم*، استاد راهنما احمد رضا کیخای فرزانه، پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه سیستان و بلوچستان.

رضائی، مهدی، ۱۳۹۳. *بررسی و تحلیل مفاخره‌های صوفیانه*. پژوهش‌های ادب عرفانی گوهر گویا، س ۸، ش ۲، صص. ۷۱-۹۸.

سلمی، عبدالرحمن محمد بن الحسین، ۱۳۸۵. *نخستین زنان صوفی*. ترجمه مریم حسینی، چ ۱، تهران: علم.

سمعانی، احمد، ۱۳۸۴. *روح الارواح*. تصحیح نجیب مایل‌هروی، ج ۱، چ ۲، تهران: علمی و فرهنگی.

سهلگی، ابوالفضل محمد، ۱۳۸۴. *دفتر روشنائی*. ترجمه محمد رضا شفیعی کدکنی، چ ۲، تهران: سخن.

شفیعی کدکنی، محمدرضا، ۱۳۸۶. *چشیدن طعم وقت*. چ ۱، تهران: علمی.

شمس تبریزی، محمد بن علی، ۱۳۹۲. *مقامات*. تصحیح علیرضا حیدری و محمد علی موحد، چ ۵، تهران: خوارزمی.

صفی‌پوری شیرازی، عبدالرحیم بن عبدالکریم، ۱۳۹۹. *منتهی‌الارب فی لغه العرب*. چ ۳، مترجمان: محمد حسن فوادیان و علیرضا حاجیان نژاد، تهران: دانشگاه تهران.

طایی، نجاح، ۱۳۹۷. *تفسیر اهل‌البیت*. ج ۱۵، قم: دارالهدی.

عطار نیشابوری، فرید الدین، ۱۹۰۵. *تذکره الأولیاء*. تصحیح: رنولد الن نیکلسون، چ ۲، چ ۱، هلند: لیدن.

- ۳۴/ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی ————— محسن حسینی مؤخر - پروین نقدی
- غزنوی، سدید الدین محمد، ۱۳۸۴. *مقامات ژنده پیل*. تصحیح: حشمت موید، ج ۱، چ ۳، تهران: علمی فرهنگی.
- فرهمنده، محمد ۱۳۸۹. *میدان شطحیات عرفانی*. *فصلنامه تخصصی عرفان*، س ۶، ش ۱۳، صص. ۶۳-۴۳.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن ۱۳۸۵. *رساله قشیریه*. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، چ ۶، تهران: علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عزالدین محمدبن علی، ۱۳۸۱. *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*. تصحیح جلال الدین همایی، چ ۶، تهران: هما.
- گوهریان، صادق، ۱۳۷۶. *شرح اصطلاحات صوفیان*، ج ۷، تهران: زوار.
- محرمی، رامین، ۱۳۸۹. *شوق و اشتیاق در عین وصل در احوال عرفانی*. *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی*، س ۱۸، ش ۶۸، صص. ۱۶۳-۱۸۴.
- محمی الدین بن عربی، ۱۳۹۹. *ترجمان الاشواق*. مترجم امیر حسین الهیاری، چ ۱، تهران: مولی.
- مرادی، کتابون ۱۳۸۹. *تحلیل مبانی قرآنی و عرفانی مقام رضا در شعر فارسی*. *فصلنامه علمی عمومی زبان و ادب فارسی*، س ۱، ش ۲، صص. ۴۵-۲۸.
- مستملی بخاری، اسماعیل، ۱۳۶۳. *شرح التعرف*. مقدمه و تصحیح و تحشیه محمد روشن، ج ۲، تهران: اساطیر.
- مهین روستا، مژگان، پور طولمی، منیره سادات، مظفری، منیره ۱۳۹۵. *مبانی حکمی شفاعت در عرفان اسلامی*. *فصلنامه عرفان اسلامی*، س ۱۳، ش ۴۹، صص. ۲۱۶-۱۹۷.
- مینوی، مجتبی ۱۳۵۴. *احوال و اقوال شیخ ابوالحسن خرقانی*. چ ۱، تهران: طهوری.
- میبدی، ابو الفضل رشید الدین ۱۳۷۱. *کشف الأسرار و عدله الأبرار*. تصحیح علی اصغر حکمت، ج ۵، چ ۵، تهران: امیرکبیر.
- هجویری، علی بن عثمان، ۱۳۸۴. *کشف المحجوب*. تصحیح محمد عابدی، چ ۲، تهران: سروش.
- همدانی، عین القضاة ۱۳۸۹. *تمهیدات*. تصحیح عقیف عسیران، چ ۸، تهران: منوچهری.
- یاوری، فاطمه، وفایی، عباسعلی، فرخزاد، ملک محمد، طاهر، رحیم ۱۳۹۶. *تحلیل مقام رضا و حیات طیبه در متون عرفانی با رویکرد به واژه‌های مکرر*. *عرفانیات در ادب فارسی*، س ۹، ش ۳۳، صص. ۲۰۰-۱۸۳.

س ۲۰ - ش ۷۷ - زمستان ۱۴۰۳ ——— تمنای دوزخ باز جست نگاه و نگرش عرفا به دوزخ/ ۳۵
یونسی، حمیدرضا، فیضی، زهرا، خسروی مراد، لیلا ۱۴۰۱. مفهوم قرآنی ایثار و کارکرد آن در نظم
اجتماعی سنتی و مدرن، پژوهشنامه قرآن و حدیث، س ۱۶، ش ۳۱، صص. ۲۰۰-۱۸۳.

References (In Persian)

Baghli Shirazi, Rozbahan (1975/1374SH), Šarhe Šathīyāt, Ed.by Henry Carbone, 1st Vol, 1th ed, Tehran: Tahuri
Jam, Ahmed (2008/1387SH) Kanūz ol-Hakame, Ed by Hassan Nasiri Jami, 1st Vol, 1th ed, pajoheshgah o`lum ensa`ni

- Jurjani, Mir Seyyed Sharif Ali Bin Mohammad (1998/1377SH), *Tarīfāt* (Al-ta`ri`fa`t), Tr. by Hassan Seyed Arab and Sima Noorbakhsh, 1th ed, Tehran: pajohesh Forozan Roz
- Harrani, Muhaddith Abu Muhammad Ibn Shuba (1997/1376SH), *Tohfol ūqūl*, Tr. by Muhammad Baqir Kamreai, 12th ed, Tehran: Kītabchi
- Salmi, Abd al-Rahman Muhammad bin Al-Hussein (2006/1385SH), *Noxostīn Zanāne Sūfī* (Al-Naswa Al-Mota`badat Sufiyat), Tr. by Maryam Hosseini, 1th ed, Tehran: nashr e`lm.
- Samani, Ahmad (2005/1384SH), *Rūh ol- Arvāh*, Td. Noble, 1st Vol, 2th ed, Tehran: e`lmi farhangi
- Sahlegi, Abolfazl Mohammad (2005/1384SH), *Daftare Rošanāyī*, Tr.by Mohammad Reza Shafiei Kodkani, 1th ed, Tehran: Sokhn
- Shafi'i Kodkani, Mohammad Reza (2007/1386SH), *češīdane Ta'me Vaqt*, 1th ed, Tehran: : nashr e`lmi
- Shams Tabrizi, Mohammad Bin Ali (2013/1392SH), *Maqāmāt*, ed by Alireza Heydari and Mohammad Ali Mohad, 5th ed, Tehran: Khwarazmi.
- Safi Puri Shirazi, Abdur Rahim bin Abdul Karim (2020/1399GH), *Mūntahī al-Arab*, 3th ed Tr. by Mohammad Hassan Fawadian and Alireza Hajiannejad, Tehran: University of Tehran
- Tai, Najah (2018/1397SH), *Tafsīr Ahl al-Bayt A*, 15st Vol, Qom: Dar al-Hadi
- Attar Neishabouri, Farid al-Din (1905) *Tazkarat ol- olīyā*, ed by: Reynold Allen Nicholson, 2st Vol, 1th ed, hland: Leiden
- Ghaznavi, Sodid al-Din Mohammad (2005/1384SH) *maqāmāte Žende Pīl*, ed by Heshmat Movid, vol. 1st Vol, 3th ed, Tehran: e`lmi farhangi
- Qashiri, Abdul Karim bin Hwazen (2006/1385SH), *Resāleye gošeyrīye*, ed by Badi al-Zaman Forozan-Far, 6th ed , Tehran: e`lmi farhangi
- Kashani, Ezzeddin Muhammad bin Ali (2001/1381SH), *Mesbāh ol-Hedaye va Meftāh ol-Kefāye*, ed by Jalal al-Din Homai, 6th ed, Tehran: Homa
- Gohrian, Sadegh (1977/1376SH), *Šarhe estelāhāte Sūfīyān* , 7th ed, Tehran: Zovar
- Mohi al-Din Bin Arabi (2020/1399SH), *Tarjūmān ol-ešvaq*, tr.by: Amir Hossein Al-Hayari, 1th ed, Tehran: Molly
- Mustamli Bukhari, Ismail (1984/1363SH), *Šarhe al ta'rof* , ed.by Mohammad Roshan, 2st Vol, 1th ed , Tehran: Asatir
- Minavi, Mojtabi (1975/1354SH), *Ahvāl va aqvāle abūl hasane xaraqānī* , 1th ed Tehran: Tahori.
- Maybodi, Abul Fazl Rashid al-Din (1992/1371SH), *Kašf ol asrār va odatol abrār*, ed by Ali Asghar Hekmat, 5st Vol, 5th ed, Tehran: Amir Kabir
- Hajveiri, Ali bin Othman, (2005/1384SH), *Kašf ol-Mahjūb*, ed.by Mohammad Abedi, 2th ed, Tehran: Soroush.

Hamdani, Ain al-Qozat (2010/1389SH), Tamhīdāt, ed.by Afif Asiran, 8th ed, Tehran: Manouchehri.

articles

Jafari, Samaneh; Mir Bagheri Fard, Seyyed Ali Asghar, Tahlīle mohtavāye Šath (bar pāyeye Šathīyate qarne dowvowm ta haftowm),(2020/1399SH), do faslnāme ye elmi pažūhešname ye erfā, 11th vol. NO 22. Pp 47-60

jahangard, Frank; Hajbi Sargrooi, Ahmad (2013/ 1392SH), Barasīye tasvīre behest va dūzax da motūne nasre sūfiye (ta qarne haftowm),haftowmin hamāyeše pažohešhaye zaban va adabiyate fārsī, pp. 418-431

Hasan Zahi Siahkhani, Hassan, (1392/2013SH),Negāhe motef orafa be behest va dozax ba tek ye bar āsare qarne haftowm, supervisor Ahmad Reza Kikhai Farzaneh, MA Thesis :Sistan and Baluchistan University Rezaei, Mehdi (2014/1393SH), barasī va tahlīle mofaxerehāye softiyane, pažoheš hāye adabe erfānī (gowhare gowya) ,8th vol. NO 2. Pp 71-98

Farahmand, Mohammad (2010/1389SH), meydāne šathīyate erfānī, Irfan Specialized Quarterly, 6th vol. NO 13. Pp 43-63

Moharrami, Ramin (2010/1389SH), Šoqo eštīyaq dar eyne vasl dar ahvāle erfānī, Journal of Faculty of Literature and Human Sciences, 18th vol. NO 68. Pp 163-184

Moradi, Katayoun (2010/1389SH), tahlīle mabānīye qorānī va e`rfānīye maqā me rezā dar še`re f ārsī, General Scientific Quarterly of Persian Language and Literature, Vol. 6, No. 13, pp. 28-45

Mahin rosta, Mozghan; Pour Toulmi, Munira Sadat; Mozafari, Munira (2016/1395SH), mabānīye hakamīye šafāat dar erfāne eslāmi, Islamic Mysticism Quarterly, 13th vol. NO 49. Pp. 197-216

Yavari, Fatima; Wafai, Abbas Ali; Farrokhzad, Malek Mohammad; Taher, Rahim (2017/1396SH), Tahlīle maqame rezā va hayāte tayebe dar motūne erfānī ba rūykard be vačehaye mokerar, mysticism in Persian literature, 9th vol. NO 33. Pp. 183-200

Yonsi, Hamidreza; Faizi, Zahra; Khosravi Murad, Leila (2022/1401SH), mafhūme qorānīye īsār va karkarde ān dar nazme ejtemāi, Qur'an and Hadith Research Journal, 16th vol. NO 33. PP.183-200

تطبیق روایت عشق ایزدان اساطیری و نظریهٔ مثلث عشق (نمونه موردی: خدایان هند، یونان و میان‌رودان)

سحر ذوالقدری^{id} * - زهرا انصاری^{id} ** - فرامرز خجسته^{id} *** - حسین میرزا نیک‌نام^{id}

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات و فارسی دانشکده علوم انسانی دانشگاه هرمزگان - استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشکده علوم انسانی دانشگاه هرمزگان - دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه هرمزگان - استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه هرمزگان

چکیده

تجربهٔ عشق‌ورزی از مهم‌ترین و پیچیده‌ترین روابطی است که انسان‌ها در طول زندگی خود تجربه می‌کنند و از دیرباز مورد توجه جدی فلاسفه و اندیشمندان بوده است. نظریهٔ مثلث عشق رابرت جی استرنبرگ یکی از آرای است که به بررسی این مقوله از دیدگاه روان‌شناسی پرداخته است و در تحلیل متون داستانی، کاربرد فراوان دارد. بر اساس این نظریه، عشق دارای سه جنبه: صمیمیت، اشتیاق و تعهد است که از ترکیب این سه جنبه، هفت گونه عشق‌ورزی پدیدار می‌شود. نوشتار حاضر با روش تحلیلی - تطبیقی می‌کوشد تا با تکیه بر نظریهٔ مثلث عشق استرنبرگ، به تبیین و تحلیل کنش‌های عاشقانهٔ آن دسته از خدایان اساطیری هند، یونان و میان‌رودان بپردازد که روایاتی از آن‌ها برجای مانده است. پس از تطبیق روایات ایزدان و ایزد بانوان با انواع هفت‌گانه عشق در نظر استرنبرگ، دانسته شد که فراوانی عشق شیفستگی بی‌خردانه در یونان و نیز عشق تهی، شراکتی و کامل در هند، به نسبت دو حوزهٔ دیگر فرهنگی پژوهش، بیشتر است. در حوزهٔ فرهنگی میان‌رودان، عشق شاهد مثال‌های کمتری دارد. این موضوع می‌تواند بازتابی از تلقی و تصور رایج مردم این مناطق از مفهوم عشق نیز باشد. این پژوهش نشان از ذهن پیچیدهٔ انسان‌های نخستین در مسائل احساسی و انتزاعی دارد.

کلیدواژه: مثلث عشق، رابرت استرنبرگ، الهگان، ایزدان، اساطیر هندی و یونانی.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۳/۰۴/۱۵

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۳/۰۷/۰۳

*Email: zolghadri_luxy@yahoo.com

**Email: ansari.zahra@yahoo.com (نویسندهٔ مسئول)

***Email: faramarz.khojasteh@gmail.com

****Email: niknam@hormozgan.ac.ir

مقاله حاضر برگرفته از رساله دکتری زبان و ادبیات و فارسی دانشکده علوم انسانی دانشگاه هرمزگان است.

مقدمه

اگر عشق را سیال‌ترین مفهوم بشری بخوانیم، چندان مبالغه نکرده‌ایم؛ لطیفه‌ای که هیچ‌گاه تن به تشریح و توصیف نسپرده ولی با این حال رد پای آن در تمام آثار برجسته جهان، از شعر و داستان و نمایشنامه و اساطیر گرفته تا نواها و قطعات موسیقی، معماری و شاهکارهای نقاشی مشهود است. بر همین اساس متفکران بزرگ از دریچه‌های گوناگون به این مقوله شگفت‌دلپذیر پرداخته‌اند. امروزه در باره انواع عشق و مؤلفه‌های آن و گونه‌های عشق‌ورزی، تعبیر قابل توجهی وجود دارد. شاید یکی از کهن‌ترین تعبیری که در باب عشق شنیده شده است، شعری باشد که در ضیافت افلاطون (۱۳۸۷: ۹۵) آمده است که در آن عشق را مایه حیرت خردمندان و شگفتی خدایان می‌داند. می‌بینیم در اینجا نیز، خود عشق در میانه نیست و تنها نشانه‌های آن مورد تمجید واقع می‌شود. افزون بر این افلاطون در رساله فایدروس و لوسیس نیز از چیستی عشق سخن گفته است، اما باید گفت قرن‌ها پیش از پیدایش این آثار، آدمیان با عشق و رمز و راز این مفهوم انتزاعی شگفت آشنا بوده‌اند.

لاروشفوکو بدین سبب عشق را به روح مانند می‌کند که هرگز آن را به چشم ندیده‌ایم و با این حال درباره‌اش سخن می‌گوییم. (به نقل از شوپنهاور ۱۳۸۶: ۱۸) ادبیات عرفانی یکی از جولانگاه‌های نام‌آشنای عشق است که در آن، دست‌کم سه نوع عشق را می‌توان نشان داد: عشق مجازی نام‌مجاز (اروتیک)؛ عشق مجازی مُجاز (رمانتیک) و عشق حقیقی. از دیدگاه عرفا، عشق هوس‌آلود ارزش سلوکی ندارد، اما عشق رمانتیک می‌تواند چنین ارزشی داشته باشد و سالک را به مطلوب‌نهایی برساند که همانا عشق حقیقی است. (نزاقی ۱۳۹۸: ۱۷) حکیمان و صاحب‌نظران بزرگ از افلاطون و ابن‌سینا گرفته تا اریک فروم، جان آرمسترانگ، رنه آلدی و ... ، شمار فراوانی از فلاسفه و نوابغ بشری کوشیده‌اند سخن پایان را در باب این مفهوم بیان کنند، اما حرف آخر پیرامون عشق این است که: عشق، حرف آخر ندارد و به تعبیر خواجه شیراز:

راهی است راه عشق که هیچش کناره نیست آنجا جز آنکه جان بسپارند چاره نیست
(حافظ ۱۳۸۲: ۱۰۱)

عموماً پهنه ادبیات، گسترده‌ترین قلمرو عشق است، اما این پدیده احساسی توانسته جای خود را میان دانش‌ها و رشته‌های گوناگون از جمله روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و فلسفه نیز پیدا کند. «عشق به‌خودی‌خود، موتور محرکه اصلی گیتی بود که باعث پیوند و اتحاد کلان اصول بنیادین کیهانی شد. حاصل کار آن، در خیال هم نمی‌گنجد و این پیوندها، پایانه‌هایی بود برای نظم منطقی فراگیر و گسترده آفرینش.» (گریمال ۱۳۹۱: ۱۵) بی‌مرزی و گستردگی این مقوله یکی از ویژگی‌هایی است که آن را نزد پژوهندگان رشته‌های مختلف علمی، شورانگیز نموده است. دانش اسطوره‌شناسی که ترکیبی از انسان‌شناسی، مطالعات کلاسیک، مطالعه تطبیقی ادیان، تاریخ، فرهنگ قومی، ادبیات، هنر و روان‌شناسی است، (بیرل ۱۳۸۴: ۳) از دیرباز با مقوله عشق آشنایی دارد و در روایات اساطیری ملل مختلف دنیا، نوای خوش عشق طنین‌انداز است.

امروزه و با گسترش پژوهش‌های اسطوره‌شناسی، با قاطعیت بیشتری می‌توان گفت ایزدان و الهگان اساطیری در شمار ابتدایی‌ترین نشانه‌های تخیلات ذهنی انسان نخستین بودند؛ از این رو مشاهده گونه‌هایی از عشق‌ورزی در میان آن‌ها، امری شگفت نیست. از کنش‌های عاشقانه زئوس و تکاپوی هرا در ناکام گذاشتن وی که بگذریم، برخی خویشکاری‌های عشقی در رفتار اوزیریس در مصر باستان و نیز دوموزی و اینانا در میان‌رودان، گواه جهانی بودن این گونه کنش‌ها است. داستان ایزدان هند سرشار از روابط عشق و عاشقی میان ایزدان و ایزد بانوان است. اصولاً خدایان هند، خدایانی هستند با کردارهای بشر گونه و به تعبیر ریگ‌ودا، «همچون آدمیان سر و دست و پا و چشم و شکم و دهان و بازو و دیگر اعضا دارند و مثل آدمیان زن و فرزند و خدمتگزار و منزل و مال و دولت و سلاح و حشم و دارند.» (۱۳۷۲: ۱۲۱) می‌توان این نتیجه را هم گرفت که خدایان اساطیری، ساخته‌وپرداخته ذهن بشر ابتدایی هستند؛ از این رو می‌توان با بررسی حالات و احساسات خداوندان اساطیری، در حقیقت به

روحیات و کنش‌های عاطفی بشر اولیه پی برد. برای دستیابی به این مقصود و گشودن دهلیزی به جهان مرموز ایزدان کهن، استمداد از دانش روان‌شناسی ناگزیر می‌نماید.

در این زمینه رابرت جی. استرنبرگ روان‌شناس و نظریه‌پرداز معاصر، نظریه مثلث عشق^۱ را مطرح کرد که شهوت، صمیمیت و تعهد سه رأس این مثلث را تشکیل می‌دهد. بر اساس نحوه ترکیب این سه عامل با یکدیگر، هفت‌گونه از عشق‌ورزی قابل مشاهده خواهد بود که در ادامه بدان خواهیم پرداخت.

هدف و ضرورت پژوهش

پژوهشی‌هایی این‌چنین اهمیتی دست‌کم دوسویه دارد: از یک‌سو پرده از سیمای خدایان دوردست اسطوره برمی‌دارد؛ از بامداد آفرینش تا به امروز، ایمان به خدا (یان)، در رأس باورهای ذهنی و مذهبی بشر قرار داشته و پرداختن به رفتار و حالات آن‌ها، گره از بسیاری مسائل حل‌نشده و غوامض پیچیده زندگی بشر خواهد گشود؛ از سویی دیگر مطالعه روابط احساسی و در صدر آن، عشق در میان خدایان اساطیری ملل، ما را به نوع تلقی و درک انسان نخستین از باورهای دینی، فرهنگی و عاطفی جامعه آن دوره رهنمون می‌سازد که خود کلید گشایش قفل‌های بزرگی از سازوکار دینی جوامع ابتدایی تواند بود.

روش و سؤال پژوهش

بنیان پژوهش حاضر به روش تحلیلی - تطبیقی بر این پرسش استوار است که آیا نظریه مثلث عشق در میان ایزدان نیز صدق می‌کند؟ در صورت مثبت بودن پاسخ، آیا می‌توان ادعا کرد که این نظریه - که عموماً معطوف به تحلیل متون داستانی (معاصر) است - برای تحلیل و تبیین متون اساطیری نیز راهگشا و مددکار است؟ بر همین اساس این نوشتار با بهره‌گیری از روش تحقیق کتابخان‌های و مبتنی بر توصیف و تحلیل، می‌کوشد تا نشان دهد با توجه به ترکیب‌های مختلف صمیمیت، شهوت و تعهد، روابط عاشقانه میان خدایان، از کدام نوع یا انواع این ترکیب پیروی کرده‌اند؟ همچنین بنا دارد تا روشن نماید در نگرشی تطبیقی، روابط عاشقانه خدایان کدام تمدن بیشتر با این نظریه هماهنگی دارد و در پایان اینکه عوامل تشکیل‌دهنده مثلث عشق در بین الهگان از بسامد بیشتری برخوردار است یا ایزدان؟

پیشینه پژوهش

منابع پیشین این تحقیق بر دو گونه کلی است: نخست آن دسته از پژوهش‌های تطبیقی که بر بررسی روابط عشقی در میان خدایان متمرکز است و دوم پژوهش‌هایی که با رویکرد تبیین مثلث عشق استرنبرگ به بررسی آثار پرداخته‌اند که مهم‌ترین آن‌ها عبارت است از: عسگری (۱۳۹۲)، در پایان‌نامه خود با عنوان «بررسی عشق و صحنه آشنایی در برخی آثار فارسی و فرانسه» به مقایسه عشق در برخی آثار ادبی ایران و فرانسه پرداخته است. وی در فصل نخست اسطوره عشق در اساطیر ایران باستان و یونان را تطبیق داده و سپس به تجزیه و تحلیل همانندی‌ها و تفاوت‌های آن دو پرداخته است. ضیمران و سیحون (۱۳۷۲)، در مقاله «نگرشی تطبیقی بر اسطوره عشق در فرهنگ‌های کهن با تکیه بر اندیشه‌های حافظ» پس از نقل روایت اروس، ایزد عشق در یونان، از کوپید^(۱) و پسوخه رومی سخن می‌گویند.

رشیدی‌ظفر (۱۳۹۹)، در رساله دکتری خود به «بررسی ارتباطات عاطفی در شخصیت-های اصلی آثار سیمین دانشور و احمد محمود بر اساس نظریه مثلث عشق رابرت استرنبرگ» همت گماشته است و کوشیده تا انواع عشق را بر اساس نظریه مذکور در این دو اثر برجسته سازد. همو (۱۳۹۹)، در دو مقاله «بررسی مؤلفه‌های عشق در رمان سووشون، بر اساس نظریه مثلث عشق استرنبرگ» و «تحلیل ارتباطات عاطفی زنان در آثار سیمین دانشور بر اساس نظریه مثلث عشق استرنبرگ» در حقیقت به بسط آرای مطرح شده در پایان‌نامه می‌پردازد. حسین‌آبادی (۱۴۰۰)، به بررسی میزان انطباق این نظریه با کنش‌های عشقی در دو منظومه خسرو و شیرین و ویس و رامین پرداخته است. محمودی (۱۳۹۹)، در مقاله «نظریه عشق استرنبرگ و نقد تطبیقی داستان معاصر» معتقد است عشق از موضوعات مشترک مباحث روان‌شناسی و ادبی است که قابلیت بررسی بینا رشته‌ای دارد. مجد (۱۳۹۰)، در مقاله «نظریه مثلث عشق» اشتنبرگ و انطباق آن با عقائد سعدی»، بر آگاهی سعدی از جزئیات روان-شناسی روابط عاشقانه تأکید می‌کند، اما نکته حایز اهمیت آن است که تاکنون هیچ پژوهشی در حوزه اسطوره و به‌ویژه در بررسی کنش‌های عاشقانه میان خداوندان اساطیری ملل جهان، بر بنیاد نظریه موردبحث صورت نگرفته است و نوشتار پیش رو، نخستین کوشش علمی در این راستا به شمار می‌رود.

بحث نظری

استرنبرگ و نظریه مثلث عشق

دانش روان‌شناسی به مقتضای موضوع خاص خود، ناگزیر از رویارویی با موضوع عشق و پرداختن به چیستی و چگونگی آن است. بیشتر بزرگان این علم تلاش دارند تمایل آدمی به دل‌بستگی را بر اساس عصبی - زیست‌شناختی تبیین کنند. (بارون و

س ۲۰ - ۷۷- زمستان ۱۴۰۳ ————— تطبیق روایت عشق ایزدان اساطیری و نظریه .../۴۵

دیگران (۱۳۸۸: ۳۸۶) یکی از این کوشش‌ها، همان‌گونه که در مقدمه گفته شد، نظریه مثلث عشق استرنبرگ است. آنچه به نام مثلث عشق استرنبرگ مشهور است، صورت تکامل‌یافته نظریه‌ای است که توسط این روانشناس و متخصص علوم شناختی آمریکایی در سال ۱۹۸۷ ارائه شد. بر بنیاد این نظریه سه مدار مغزی: شهوت، عشق رمانتیک، صمیمیت، می‌تواند به گونه‌های مختلف باهم تلفیق شود و اشکال گوناگون عشق‌ورزی را پدیدار سازد. (فیشر ۱۳۹۶: ۱۲۷)

استرنبرگ با تأکید بر شهوت به مثابه عنصر احساسی عشق، در حقیقت بر این سخن فروید مهر تأیید می‌گذارد که می‌گفت لذت جنسی بدون عشق، تنها قادر است لحظه‌ای کوتاه، فاصله میان دو انسان را بردارد. (کجاف ۱۳۷۸: ۶۰) از منظر استرنبرگ (۱۳۹۷: ۶) کمال عشق زمانی است که این سه عامل، به یک‌میزان و به‌صورت مکمل یکدیگر حضورداشته باشند، اما خود وی نیز اذعان دارد که این سه بُعد، ندرتاً به صورت مساوی در کسی ظهور می‌یابد و بر همین اساس، با توجه به شیوه ترکیب این سه رأس مثلث، هفت‌گونه عشق متمایز پدیدار می‌شود:

جدول شماره یک: گونه‌های پیدایی عشق از نظر رابرت استرنبرگ (استنبرگ^۱ ۱۹۸۶:

۱۲۴-۱۲۳)

گونه‌های پیدایی عشق از نظر رابرت استرنبرگ

نام گونه عشقی	بُعد / ابعاد حاضر	بُعد / ابعاد غایب
تمایل [liking]	صمیمیت	شهوت، تعهد
عشق شیفتگی [infatuated love]	شهوت	صمیمیت، تعهد
عشق تهی [empty love]	تعهد	صمیمیت، شهوت
عشق رمانتیک [romantic love]	شهوت، صمیمیت	تعهد
عشق شراکتی [companionate love]	صمیمیت، تعهد	شهوت
عشق بی‌خردانه [fatuuous love]	شهوت و تعهد	صمیمیت
عشق کامل [consummate love]	صمیمیت، تعهد، شهوت	—————

اگر بنا باشد ابعاد سه‌گانه مثلث عشق را تبیین کنیم، باید گفت «شهوَت» معادل همان شور و میل شدید جنسی، همراه باجذبۀ فیزیکی در فضای رمانتیک است (فیشر ۱۳۹۶: ۲۰۲-۲۰۳) این سخن بازگفت قول اریک فروم است که گفته بود: «این عشق شوق فراوان به آمیزش کامل است به‌منظور حصول با فردی دیگر» (فروم ۱۴۰۰: ۶۵) صمیمیت در تمام روابط یک ویژگی مشترک دارد و آن وابستگی متقابل است. ارتباط میان دو فردی که در آن دو شخص، پیوسته بر زندگی یکدیگر اثر می‌گذارند. (بارون و دیگران ۱۳۸۸: ۴۳۸) این مؤلفه به عمیق‌ترین احساسات، وابستگی و دل‌بستگی در روابط طرفین اشاره دارد، اما «تعهد» شامل مسؤولیت‌پذیری و وفاداری در قبال یک رابطه احساسی است. این بُعد همچنین به مدت‌زمان و طول یک رابطه اشاره دارد. دو فرد که رابطه‌ای احساسی دارند، تصمیم می‌گیرند که برای زمانی معین آن را حفظ کنند و به قوانین رابطه پایبند باشند. ایجاد یک رابطه سالم مستلزم تعهد دوطرفه است.

با نگاهی به نتایج و دست‌آوردهای مقالات مشابه در موضوع مثلث عشق استرنبرگ دیده می‌شود که دیگر پژوهندگان به این نتیجه رسیده‌اند که برای هر یک از زوجها یکی از ترکیب‌های مثلث عشق قابل بررسی و پژوهش است، اما در مقاله پیش‌رو این یافته نقض گردید و اثبات کردیم که به لحاظ نظری در طول زندگی مشترک یک زوج در حالات و شرایط متفاوت امکان دارد الگوهای مختلفی از نظریه مثلث عشق شکل بگیرد.

گونه‌های عشق ایزدان اساطیری و نظریه مثلث عشق

دانش بشری امروز ما به آن درجه از آگاهی رسیده که بپذیرد خدایان اساطیری در حقیقت برخاسته از تخیل و اوهام ذهن انسان‌های نخستین‌اند. انسان در تکاپوی حل

س ۲۰ - ۷۷- زمستان ۱۴۰۳ ————— تطبیق روایت عشق ایزدان اساطیری و نظریه .../۴۷

معماهای رازآمیز محیط زندگی خود، دست به دامان خیال شد و شروع به ساخت موجوداتی ماورایی کرد و بدین سان جهان ایزدان شکل گرفت. بی سبب نیست که خدایان، از نظر شکل و شمایل، جایگاه زیست، جنسیت و گاه از لحاظ خویشکاری، شباهتی به پهلوانان انسانی دارند. برای نمونه زئوس در نقاشی‌ها، همیشه با ریش تصویر می‌شود و در داستان هفائستوس، همواره ابزار آهنگری قرار دارد.

کهن‌ترین روایات بشری، کشش عشق را کوشش انسان برای بازگشت به تکامل آغازین می‌دانند. بر بنیاد روایتی اسطوره‌ای، آدمیان در آغاز کروی شکل بودند و زئوس ایشان را به دوپاره نر و ماده تقسیم کرد تا مبادا راهی به آسمان یابند و بر خدایان شورش کنند. از آن زمان هر کس به دنبال نیمه جداشده خویشتن است (افلاطون ۱۳۸۷: ۸۰ - ۸۳) یکی از کارکردهایی که در گیتی خدایان اسطوره بسامدی قابل توجه دارد، عشق‌ورزی است. به نظر می‌رسد در میان تمدن‌های دیر سال جهان باستان، خدایان یونان و هند از این نظر غنا و اهمیت بیشتر از ایزدان ایران، مصر و میان‌رودان داشته‌اند. عشق در یونان^(۲) خدایی ویژه دارد و حتی افلاطون (۱۳۸۷: ۹۴) با اشاره به قدرت این خدا تأکید می‌کند که خدایان نامی مانند زئوس، آپولون، هفائستوس و آتنا شاگردان عشق به شمار می‌روند. این در حالی است که می‌توان مراتب عشق‌ورزی را در میان خویشکاری‌های شمار فراوانی از خدایان دیگر یونانی نیز نشان داد. در هندوستان نیز بیش‌وکم اوضاع بر همین منوال است.

مراتب هفت‌گانه عشق در جهان خدایان اساطیر

تمایل

کنش‌های عاشقانه در میان خدایان یونان، عموماً یا بر اساس شهوت و آمیختگی صورت می‌گرفته، مانند روایات عاشقی‌های زئوس و آپولون و هادس و یا پیمان

زناشویی در میان بوده است. با این حال لحظات گرم صمیمیت همانند برخی صحنه‌های عاطفی میان زئوس و هرا و نیز میان آفرودیت و آرس به چشم می‌خورد؛ حتی سه تن از ایزدان مادینه یونانی باکره‌اند. آتنا، آرتمیس و هستیا، با هیچ ایزدی وارد رابطه جنسی نشده‌اند.

در روایتی نقل شده که زئوس در هیئت آرتمیس با کالیستو، نمفی که می‌خواست پیوسته باکره بماند، درآویخت و او را باردار کرد. آرتمیس از شدت غضب، کالیستو را به سیمای خرسی درآورد. همین آرتمیس زیبا، اوریون را به این دلیل با نیش عقرب می‌کشد که عاشق او شده است. وضع قوانینی چنین سخت‌گیرانه از سوی آرتمیس، در ذات خود این واقعیت را نهفته دارد که وی از برقراری رابطه جنسی با ایزدان پرهیز دارد. آتنا نیز چنین خلق‌وخویی دارد. او نیز نه دل به ایزدی سپرده، نه تعهد و ازدواجی داشته و نه رابطه جنسی با کسی برقرار کرده است؛ با این حال از دوستداران و حامیان بزرگ هراکلس، پهلوان نامی یونان است و در نگه‌داشتن بار آسمان، به کمک هرکول می‌شتابد (پین سنت ۱۳۹۶: ۱۵۷) پاک‌دامنی هستیا نیز مانند این دو ایزد بانو است. پوزئیدون و آپولون هر دو به خواستگاری‌اش آمدند و هستیا هر دو ایزد را رد کرد. بر همین اساس است که در میان خدایان المپ، محبوبیت و متانت ویژه‌ای دارد. (شفا ۱۳۸۳: ۱۲۷) در پاره‌ای از روایت کامه، ایزد عشق هندیان، می‌خوانیم که پس از آن‌که کامه توسط شیوا به خاکستر بدل شد، دوباره در هیئت فرزند کریشنا و روکمینی زاده می‌شود و این بار پرادیومنه نام می‌گیرد. با تولد وی، کاهنی به شامبارۀ اهریمن اطلاع می‌دهد که به دست پرادیومنه هلاک خواهد شد. شامباره پس از ربودن نوزاد، او را به کام ماهی بزرگی در دریا می‌افکند. همین ماهی صید و به شامباره فروخته می‌شود. پس از گشودن شکم ماهی، پرادیومنه سالم بیرون می‌آید. آشپز شامباره، راتی، همسر کامه است که به راهنمایی نارادا، به هیئت میرا درآمده و همسر شامباره شده است. با بزرگ شدن پرادیومنه، مایاواتی از عشق با او سخن می‌گوید. پرادیومنه به خیال آنکه

س ۲۰ - ش ۷۷ - زمستان ۱۴۰۳ - تطبیق روایت عشق ایزدان اساطیری و نظریه .../۴۹

مایاواتی همسر شامباره و مادر اوست، وحشت می‌کند. (ایونس ۱۳۹۷: ۱۷۵-۱۷۶) در بخشی از روایت که مایاواتی پرادیومنه را بزرگ می‌کند و با او از عشق سخن می‌گوید. صمیمیتی شگفت، اما به‌دوراز شهوت میان این دو برقرار است که خالی از تعهد زناشویی و ارتباط جنسی است.

در بخش نخست این روایت که پیش از تولد دوباره کامه است، علاوه بر بعد صمیمیت، تعهد را نیز شاهد هستیم. کامه در طی زندگی مشترک خود به همسرش وفادار است و تعهدی دوطرفه میان این دو برقرار است. در رابطه پیش‌ازاین تولد، ساختار عشق کامل در بین آن‌ها حاکم است.

به هنگام توصیف اوشس، الهه سپیده‌دم می‌خوانیم که اشوین‌ها، پسران دوقلوی سوریا، از دوستان او به شمار می‌روند. (ماسون‌اورسل و مورین ۱۳۹۸: ۴۷) دقت در جزئیات این دوستی، شائبه رابطه جنسی و کنش عاطفی میان آن‌ها را محو می‌کند. در اساطیر سومری آمده که آنو، ایزد آسمان به کمک دوست و همراهش ایزد بانو آنتو بر سرنوشت آدمیان نظارت داشت. (گریوز و دیگران ۱۳۹۴: ۵۳) در اینجا نیز سخنی از روابط جنسی و تعهد ازدواج یا همسری آنان در میان نیست.

شیفتگی

دقت در روایات خدایان اسطوره، گویای آن است که گاه گونه‌هایی از عشق هوس‌آلود پرحرارت، بدون صمیمیت یا تعهد در بین آن‌ها مشاهده می‌شود. در یونان لائودامی، دختر بلفرون، با زئوس خوابید و سارپدون را باردار شد. (پین‌سنت ۱۳۹۶: ۱۰۵) شمار روایاتی که زئوس در هیئت‌های گوناگون با زنان آمیزش دارد، کم نیست. از آن جمله در روایت زئوس و کالیستو، می‌خوانیم که زئوس تنها از سر شور و هوس و البته با نیرنگ، کالیستو را باردار می‌سازد. (همان: ۴۴) روایت عاشقانه‌های

آفرودیت و از جمله هم‌بستری وی با آنکیز تروایی (گریوز ۱۳۹۴: ۵۸۵) از همین گونه است. در این رابطه، نه صحبتی از صمیمیت است و نه بویی از تعهد به مشام می‌رسد. هوسی برق‌آسا به معاشقه و همخوابی می‌انجامد و حتی مادر، نمی‌خواهد که کسی از نام پدر این کودک آگاهی یابد. در آغاز داستان گیلگمش می‌بینیم که وی حق هم‌بستری با تمام دوشیزگان اوروک در شب زفاف را ویژه خود می‌شمارد (مک‌کال ۱۳۸۶: ۵۳ - ۵۲) در اینجا نیز نه صمیمیتی بین گیلگمش و دوشیزگان وجود دارد و نه تعهدی میان آنان برقرار می‌شود. آنجا که ایشتر، خدا بانوی کامجویی در بابل، شیفته گیلگمش می‌شود، با عشقی آتشین، پرشور و ناگهانی مواجهیم که بدون کمترین احساس صمیمیت و تعهدی، شعله‌ور شده و در نهایت شهری را در این آتش عشق می‌سوزاند. این جمله ایشتر نکته مورد بحث را به خوبی بیان می‌کند: «نزد من بیا گیلگمش و معشوق من باش. موهبت نطفه خود را به من ارزانی دار.» (همان: ۵۸-۵۷) ایزد وایو در هند پس از یورش به کاخ شهریار کوشانا با و تصمیم بر آمیزش با صد دختر باکره، با مقاومت دختران روبرو می‌شود. وایو به خشم آمده و تمامی دختران را گوژپشت می‌سازد. (ایونس ۱۳۹۷: ۱۴۵) در این روایت نه نشان‌های از تعهد و آیین ازدواج وجود ندارد و نه رد پایی از صمیمیت به چشم می‌خورد. آنچه وایو را بر این کار ترغیب می‌کند، کشش یک سویه و شیفتگی جنسی است. در روایتی دیگر سومه پس از برگزاری آیین قربانی، در مقام یک شاه جهانی، از قدرتی که داشت سرمست غرور شد و به دنبال آن، تارا، همسر بریهسپتی [آموزگار ایزدان] را ربود و حتی از او صاحب پسری زیبا و خردمند گردید. (ماسون اورسل و مورین ۱۳۹۸: ۴۳-۴۲) ژرف ساخت این روایت صحنه تجاوزی را ترسیم می‌کند که در آن، زنی ناخواسته از ایزد متجاوز باردار می‌شود و شرمساری زن، گواه روشنی بر عدم تمایل وی در این رابطه تلقی می‌شود. در این روایت نیز، تنها ضلع حاضر از مثلث عشق، شهوت (هوس) است.

عشق تهی

چنین به نظر می‌رسد که یافتن نمونه‌هایی از عشق بی‌اساس در روایات ایزدان اساطیری، چندان آسان نباشد، اما دقت در داستان‌های برجای مانده از خدایان، نشان می‌دهد که ازدواج آفرودیت و هفائستوس لنگ، از همین گونه است. با این که به ظاهر میان این دو پیمان ازدواج برقرار است، اما هر دو به این پیمان توجهی ندارند. «آفرودیت زبنا، الهه عشق، با هفائستوس، خدای آتش و آهنگری ازدواج کرد، اما دل‌باخته آرس، خدای جنگ شد. گرچه هفائستوس، آهنگر و پیشه‌وری زبردست و استاد بود، شل و زشت بود. حال آن که آرس زیبا و خوش‌بنیه بود.» (برن ۱۳۸۶: ۱۹)

اینانای سومری پس از بازگشت از جهان زیرین و ترک خواهرش ارشکیگل، بر اساس قوانین حاکم باید فرد دیگری را به جای خود به جهان زیرین بفرستد. آن‌گونه که هوک (۱۳۹۹: ۲۱-۲۲) آورده است: متنی که در منابع خاور نزدیک باستان آمده، همین جا خاتمه می‌یابد، اما کریمر در پانویس، قسمت حیرت‌انگیزی را که به‌تازگی کشف شده، به خلاصه مقدمه این اسطوره می‌افزاید. در این روایت آمده که ایناننا، شوهر خود یعنی دوموزی را به دیوان می‌سپارد تا به جهان زیرین ببرند. تسلیم نمودن شوهر به دیوها، تنها نشان از وجود تعهدی بدون حضور صمیمیت و شهوت می‌تواند باشد؛ زیرا تا عشق به سمت خالی شدن از احساس و سردی در رابطه زناشویی نرفته باشد، زن نمی‌تواند چنین تصمیمی را عملی سازد.

رابطه ایندرا و ایندرانی در هند کمابیش چنین وضعیتی را داراست. تصویری که در *اساطیر هند* (ایونس ۱۳۹۷: ۲۱) ناظر به این روایت آمده است، گویای همه چیز هست. در نگاه نخست، زنی نیمه عریان با سیمایی غمگین می‌بینیم. حالت لب‌ها و ابروان درهم‌کشیده، زنی مستأصل را به تصویر می‌کشد. ایندرانی لباس فاخر بر تن ندارد و

تنها گوشواره‌ها و گردنبند همراه با زنجیری که از آن آویزان است، زینت‌بخش اندام اوست. در مجموع کمترین نشان‌های از شادی، نیک‌بختی و رضایت از این که او همسر یکی از مشهورترین خدایان هند است، دیده نمی‌شود و تنها تعهد است که زن را به نام ایندرا پیوند می‌زند. به سبب بی‌توجهی شیوا به همسرش پارواتی است که زن از کامه، ایزد عشق کمک می‌گیرد تا با تیرهای عشقش بر قلب شیوا نفوذ کند. کامه شکست خورده به خاکستر بدل می‌شود، اما پارواتی به یاری خدایان و پس از تحول ریاضت فراوان، بار دیگر عشق را در وجود شیوا برمی‌انگیزد. (ایونس ۱۳۹۷: ۷۵) آنچه در این روایت ملموس است، تنها رأس تعهد است.

با این وجود در ادامه روایت پس از تلاش‌های فراوان پارواتی موفق می‌شود در این رابطه زناشویی ابعاد دیگر را برقرار سازد و آن صمیمیت و شهوت میان شیوا و پارواتی است و عشق کامل میان آن دو برقرار گردد.

بودا - که نهمین تجلی ویشنو است - خود دارای تجسم‌های گوناگون است. وی در نخستین تجسم خود، به هیئت برهمنی جوان به نام مگه پدیدار می‌شود. مگه در شهر دیپه‌وتی با دختر جوانی روبرو می‌شود که هفت گل نیلوفر آبی در دست دارد. از خلال گفتگویی که میان این دو روی می‌دهد و به‌ویژه شرطی که دختر برای دادن گل‌ها به بودا می‌گذارد، (همان: ۲۴۴-۲۴۵) چنین برمی‌آید که در این روایت اسطوره‌ای، هیچ شهوت و نیز صمیمیتی در میان طرفین وجود ندارد و آغاز رابطه بر اساس تعهد است. برهما از اینکه همسرش، سرسوتی در مراسم قربانی تأخیر دارد، به خشم آمده در همان مجلس، با گوتری ازدواج می‌کند و به همراه وی مراسم قربانی را به‌جا می‌آورد. سرسوتی پس از آگاهی از این موضوع، برهما را نفرین می‌کند که در سال، تنها یک مرتبه نیایش شود. (همان: ۱۶۰) در این روایت نیز شتاب برهما در انتخاب همسر، گواه نبود علاقه و دل‌بستگی میان ایزد و ایزد بانو است. به بیان دیگر، این ایزد آن‌قدر خشمگین شده که توانسته است مسئله تعهد را هم زیر پا بگذارد و همسر

دیگری اختیار کند. همین نکته خالی بودن این رابطه را از صمیمیت و مهر تأیید می‌کند.

در ادامه روایت هنگامی که خشم برهما فروکش می‌کند، اعلام می‌دارد که سرسوتی همیشه همسر محبوب اوست. این فرونشستن خشم، بعد صمیمیت و شهوت را میان آن دو برقرار می‌سازد و عشق کامل را نشان می‌دهد.

عشق رمانتیک

نمونه گویای عشق رمانتیک در میان خدایان یونان، رابطه آرس و آفرودیت است. آفرودیت پنهانی با آرس رابطه عاشقانه دارد و به واسطه حضور شوهرش، هفائستوس، امکان آشکار نمودن این دلدادگی وجود ندارد. «خورشید که از عشق‌بازی‌های آرس و آفرودیت آگاه بود، هفائستوس را از این ماجرا آگاه کرد و هفائستوس آن دو را در توری نامرئی گرفتار و خدایان را به شهادت خواند.» (پین سنت ۱۳۹۶: ۳۲-۳۳) سه واژه کلیدی این روایت عبارت است از: «دوست داشتن»؛ «عشق‌بازی» و «خیانت». روی دیگر سکه این سخن آن است که این رابطه، درعین حال که رابطه‌ای خارج از عرف و فراهنجار تلقی می‌شود، صمیمیت و کشش عاطفی بین دو دلدار را به ذهن متبادر می‌سازد. اروس، انتروس، دیموس، فوبوس و هارمونی، فرزندان برآمده از همین کشش‌ها و کوشش‌های عاشقانه خارج از چارچوب زناشویی هستند. (همان: ۳۳)

در روایات هندی نیز کریشنای جوان و شهوت‌انگیز، با نوای نی افسونگرش، زنان چوپان را شیدای خود می‌سازد. شبی به افسون صدای نی، تمام زنان را به جنگل می‌کشاند و به دلیل فراوانی زن‌ها، خودش را در تجلی‌های فراوان عرضه می‌کند و با این کار، هرکدام از دختران، مست این رؤیا می‌شوند که تنها اوست که با کریشنا

می‌رقصد و به بوس و کنار سرگرم است. (ماسون اورسل و مورین ۱۳۹۸: ۱۸۰) آن‌گونه که فریزر (۱۳۹۲: ۳۸۲) نقل کرده، در سوریه این باور که فرزندان حاصل از روسپی‌گری مقدس، اولاد خدا هستند، پنداری قوی بوده است. روسپی‌گری مقدس همچنان بخش جدانشدنی آیین ایشتار بود. با تلقی دینی که از کارکرد جنسی این روسپیان بیان شد، چنین به نظر می‌رسد که بتوان این‌گونه عشق‌ورزی را نیز ذیل عشق رمانتیک قلمداد کرد.

عشق شراکتی

در میان روایات یونانی، شاید روشن‌ترین نمونه این‌گونه از عشق، مربوط به زئوس و هرا باشد. گرچه زئوس با زنان بسیاری می‌آمیزد، اما علاقه راستین، تعهد و پیوند ازدواجش با هرا همچنان نیرومند است. ازدواجی که در ناکسوس کرت، نزدیک رود تریس سرگرفت. (گریوز ۱۳۹۴: ۵۱۰) در روایات متعدد، موقعیت‌هایی ذکر شده که در آن، ترس از دست دادن هرا و آسیب به پیوند ازدواجشان، زئوس را به سوی همسر محبوب خود کشانده است. آلالکومنتوس پس از شنیدن گلایه‌های هرا از بی‌وفایی‌های زئوس، توصیه می‌کند هرا تندیس چوبین از خودش بسازد و مراسم ازدواج صوری برپا کند و بدین روش، با برانگیختن حس ترس و حسادت در زئوس، دوباره محبت شوهرش را به دست می‌آورد. (گریمال ۱۳۹۱: ۳۵) حسادت‌های زنانه هرا و تعلق خاطر زئوس به وی، برخاسته از صمیمیت شکل‌گرفته بین این زوج است. نقش هوس در شکل‌گیری این صمیمیت به چشم نمی‌آید، بلکه شکوه و عظمت هرا است که زئوس را مسحور خویش نموده است. هرا «چون طره‌های ایزدی‌اش را می‌آراست ... و سنجاق‌های زرین بر سینه می‌زد، گوشواره بر گوش می‌نهاد ... و توری سپید شکوهمند چونان خورشیدی سرش را می‌پوشاند، زئوس خود با دیدنش یکه

می خورد و فریاد می زد: هرگز عشق ایزد بانو یا زنی میرا با چنین زیبایی، احساسات مرا این گونه دگرگون و قلبم را سرشار نکرده است.» (گریوز ۱۳۹۴: ۵۲۱)

با این حال این پرسش به ذهن متبادر می شود که کدام رابطه زناشویی خالی از هوس و شهوت است؟ ممکن است در مراحل نخست زئوس شیدای زیبایی هرا است و با بعد صمیمیت، عشق شراکتی شکل می گیرد؛ در حالی که در ادامه، این صمیمیت با تعهد همراه و به شهوت و هم آغوشی ختم می شود. این عشق کامل تصویری زیبا از روابط خدایان یونان است.

در روایات هند اشوین ها عاشق سوکنیای زیبا می شوند که زن چیه وانه سال خورده است و باهدف اغوای وی می گویند: «شوهر فرتوتت را ترک کن و یکی از ما دو تن را برگزین. جوانی ماندگار نیست»، (ماسون اورسل و مورین ۱۳۹۸: ۳۳) اما پاسخ سوکنیا چیزی جز ابراز وفاداری به چیه وانه نیست. حتی اشوین ها شوهر پیر سوکنیا را با شستشو در تالابی جوان ساختند تا سوکنیا بین آن سه نفر، یکی را برگزیند. سوکنیا هر سه نفر را شبیه یکدیگر یافت. پس از تردید فراوان، شوهرش را از اشوین ها باز شناخت و برگزید. در این روایت تعهد زن به شوهر پیرش به روشنی نشان داده شده است. از گفتگوی مناجات گونه ای که بین زن و مرد نقل می شود، می توان به اوج صمیمیت این زوج پی برد.

در ادامه این روایت که سرشار از صمیمیت است سوکنیای زیبا نه تنها شوهرش را رها نمی کند بلکه تعهد، صمیمیت و شهوت میان آن دو بیشتر می گردد و عشقی کامل میان آنان جریان می یابد.

در روایت شوق انگیز مهرورزی کریشنا - که تجلی ویشنو است - با روکمینی - که تجلی لکشمی است - این گونه عشق نمود روشنی یافته است. کریشنا به اشاره برهما و شیوا، از وجود روکمینی، دختر زیباروی شاه بهیشمکه آگاه می شود. این دو، نادیده دلباخته یکدیگر می شوند، اما موانعی بر سر راه آن ها وجود دارد. روکمینی به اجبار

برادر شیطان‌ش روکمه، نامزد سیسوپالا، عموزاده اهریمن صفت کریشنا است، اما پیش از مراسم ازدواجش با سیسوپالا، طی نامه‌ای به کریشنا، عشقش را آشکار نموده از او تقاضای کمک می‌کند. کریشنا روکمینی را در گردونه‌اش می‌نشانند و از مراسم می‌رباید. دو سپاه کریشنا و سیسوپالا به مبارزه می‌پردازند و سرانجام سپاه کریشنا پیروز می‌شود و کریشنا ازدواج خود با روکمینی و شکست اهریمنان را جشن می‌گیرد. (ایونس ۱۳۹۷: ۱۱۴-۱۱۲) در اینجا نیز صمیمیت و وابستگی عاشق و معشوق، حتی پیش از آنکه یکدیگر را ببینند مورد تأکید است. درخواست کمک روکمینی از کریشنا و همچنین اقدام بی‌باکانه کریشنا برای نجات روکمینی نشانه‌های دیگری از صمیمیت میان این دو است. فرجام روایت و ازدواج روکمینی و کریشنا، مهر تأییدی بر رأس تعهد در این روایت عاشقانه است.

تا بدین جای روایت عشق شراکتی که ابتدا بعد صمیمیت و سپس تعهد در آن هویدا است، شکل گرفته است. در ادامه، شهوت زناشویی میان آن دو عشقی کامل را به تصویر می‌کشد.

عشق ساتی و ایزد شیوا از دیگر نمونه‌های قابل بررسی است. داکشا، پدر ساتی، در ضیافت بزرگ خود، تمام خدایان به‌جز شیوا را دعوت می‌کند. ساتی از این رفتار پدر آزرده شده وی را مورد بازخواست قرار می‌دهد. ساتی به سبب توهین داکشا به شوهرش، خود را درون آتش افکنده می‌سوزاند. شیوا به شنیدن این خبر چنان غضبناک می‌شود که یکی از تجلیات خود - دیوی مهیب - را می‌فرستد تا تمام مهمانان را بکشد. تنها به توصیه ویشنو است که شیوا قانع می‌شود مهمانان را به زندگی بازگرداند. در اینجا دلیل اصلی خودسوزی ساتی، شیفتگی و علاقه مفرط به همسر خود است. (استورم ۱۳۹۹: ۱۳۴-۱۳۳) همین شیوا حتی زمانی که پارواتی را نفرین کرده و به زنی ماهیگیر بدل ساخته است، هنگام مراقبه درمی‌یابد که اندیشه پارواتی، او را از تمرکز بر مراقبه بازداشته است. شیوا برای وصال به پارواتی نقشه‌ای

س ۲۰ - ۷۷- زمستان ۱۴۰۳ ————— تطبیق روایت عشق ایزدان اساطیری و نظریه .../۵۷

ترتیب می‌دهد و سرانجام، به وصال وی نائل می‌شود. با وجود آن‌که ایزد شیوا خود باعث ناراحتی و آزار همسرش شده، اما سرانجام خود اوست که به‌واسطه علاقه و دل‌بستگی که به پارواتی دارد، تدبیری می‌اندیشد تا دوباره او را در کنار خود داشته باشد. (ایونس ۱۳۹۷: ۱۶۵ - ۱۶۶) در انتهای روایت ازدواج دوباره شیوا و پارواتی رأس تعهد در مثلث عشق را بیان می‌کند.

عشق بی‌خردانه

عاشقانه‌های هادس و پرسفونه در اساطیر یونان، بیش از هر چیز با عشق بی‌خردانه استرنبرگ همخوانی دارد. هادس، ایزد جهان زیرین و شیدای پرسفونه است. زمانی که پرسفونه سرگرم گل چیدن است، هادس او را بر گردونه‌اش می‌نشانند و به جهان زیرین می‌برد. «دمتر که دیگر قادر نبود به دخترش دست یابد، پیشنهاد هادس را پذیرفت، مبنی بر اینکه پرسفون دست‌کم بخشی از سال را نزد او باشد.» (گریوز و دیگران ۱۳۹۴: ۶۱۴) در این روایت از یک‌سو شاهد هوس در کنش هادس هستیم. از دیگر سو با میانجی‌گری زئوس، این ازدواج رسمی می‌شود و پرسفونه تعهد می‌کند یک‌سوم از سال را در زیرزمین نزد هادس مانده، ملکه جهان زیرین شود و باقی سال را پیش مادرش به زمین آید. از فحوای روایت چنین برمی‌آید که میان این دو ایزد، عنصر صمیمیت غایب است. کرونوس که می‌داند نابودی‌اش به دست یکی از فرزندان رئا است، همه فرزندان را در بدو تولد می‌بلعد. زمانی که رئا، زئوس را باردار است، در غاری زایمان می‌کند و به‌جای فرزند، سنگی را در قنداق می‌پیچد و به خورد کرونوس می‌دهد. بدین گونه کرونوس فرزندان قبلی را نیز قی می‌کند و زئوس انتقام مادر را از کرونوس می‌ستاند. (بین‌سنت ۱۳۹۶: ۲۲) تولد فرزندان متعدد رئا

حکایت از شور و شهوت دارد، اما زادن و بالیدن زئوس در خفا، دال بر وجود رابطه‌ای سرد و بی‌روح میان آن دو است.

روایت مهرورزی سوریا، ایزد خورشید به همسرش سنجنه، دختر ویشواکرمه در روایات اساطیری هند ذیل همین‌گونه عشق می‌گنجد. سنجنه با وجود سه فرزندی که برای سوریا آورده، تاب رخسندگی شوهر خود را نیاورده می‌گریزد و در جنگل، به هیئت مادیان زندگی می‌کند. سوریا پس از آگاهی از غیبت همسر، به سیمای نریانی با او درآمیخت و بدین‌سان اشوین‌ها زاده شدند. آن دو دوباره به هیئت انسان درآمدند و یک‌هشتم از انوار سوریا، برای ساخت سلاح‌هایی برای دیگر خدایان، کاسته شد (ایونس ۱۳۹۷: ۱۴۴) حضور عنصر شهوت در این روایت آشکار است. زادن سه فرزند و درآمیختن در هیئت مادیان با همسر، گواه این عنصر است. جستجوی سوریا به دنبال سنجنه و بازگرداندن وی به سیمای پیشین خود، از تعهد وی حکایت دارد، اما شکل فرار زن از خانه، گویی در بطن خود غیاب عنصر صمیمیت را فرایاد می‌آورد. با پیش‌روی در بستر روایت، بعد غایب صمیمیت حضور پیدا می‌کند و عشق بی‌خردانه به عشقی کامل و بی‌نقص بدل می‌گردد.

در روایت انتقام‌کشی گایا، خدا بانوی مادر زمین از همسر خود اورانوس، ایزد آسمان نیز با چنین گونه‌ی عشقی مواجهیم. اورانوس به دلیل بی‌زاری از فرزندان خود، آن‌ها را پس از تولد در زیرزمین حبس می‌کند. گایا با ترفندی کینه‌توزانه، داسی به دست جوان‌ترین فرزند خود می‌دهد تا بیضه‌های پدرش را ببرد. در این روایت نیز تأکید بر رابطه جنسی و شهوت اورانوس است. نشانه نخست آن تعدد فرزندان است و دوم فرزندی که در انتقام‌گیری از پدر خود، نقش می‌پذیرد. وی با بریدن بیضه‌های پدر، نماد مردانگی را از بین برده است، اما همچنان تعهد و مسؤولیت‌پذیری میان گایا و اورانوس برقرار است. تا جایی که اورانوس در این روایت، آشکارا همسر گایا خطاب می‌شود. (بین سنت ۱۳۹۶: ۱۶)

در میان رودان و در آغاز اسطوره پیدایش ماه - خدای ناننا می خوانیم که ایزد انلیل خواهان ایزد بانو نین لیل شد و به زور با او هم بستر شد و نین لیل از او بار گرفت. سپس خدایان دیگر انلیل را به جهان زیرین تبعید کردند، اما نین لیل حاضر به ترک شوهر نشد و با اصرار، خواستار همراهی انلیل در رفتن به جهان زیرین گردید. (هوک ۱۳۹۹: ۲۵) روشن است که هم آغوشی این دو خدا نه بر اساس دلدادگی، بلکه بر پایه هوسی از سوی انلیل بوده است، اما قدرت عنصر تعهد نسبت به انلیل و وجود کودکی از او در بطن نین لیل، این ایزد بانو را رهسپار جهان فرودین ساخت.

عشق کامل

در وهله نخست شاید چنین به نظر برسد که عشق کامل با مؤلفه هایی که پیش تر یاد شد، در میان ایزدان اساطیری انگشت شمار باشد، اما جست و جو در کردار و به ویژه در کنش های عاشقانه خدایان نشان می دهد که عشق کامل استرنبرگ، در خویشکاری ایزدان نمود قابل توجهی دارد. در یونان دل سپردگی اروس به پسوخه نمادی از این گونه مهرورزی است. پسوخه جوان ترین و زیباترین دختر پادشاه است و همین امر حس حسادت زنانه آفرودیت را به پویایی وامی دارد تا به کمک پسرش اروس، کاری کند که زشت ترین آدمیان، عاشق پسوخه شود. پادشاه به اشاره پیشگوی معبد آپولون می فهمد که عاشق دختر، یک مار بال دار مهیب است. دختر را بالای کوه رها می کنند و دختر به خواب می رود.

پسوخه بیدار می شود و خود را در قصری شکوهمند، در حلقه ندیمه های زیبا می یابد. نیمه شب با صدایی دل نشین بیدار شده پوست عاشق خود را لمس نموده و درمی یابد که همسرش، نه مار^(۳) هراسناک، بلکه جوانی زیبا و خوش اندام در حد یک ایزد است. شرط تداوم این رابطه عاشقانه آن است که پسوخه هرگز تقاضای دیدار

صورت عاشقش را نکند، اما ورود خواهران پسوخته به قصر و سخنان آن دو، وی را واداشت تا برخلاف عهد، شبانه چراغی بیاورد و صورت زیبای اروس را تماشا کند. اروس با گفتن جمله: جایی که اعتماد نیست عشق هم نیست، نزد مادرش آفرودیت رفت.

سپس آفرودیت می‌کوشد تا با انجام مأموریت‌هایی ناشدنی مانند جداسازی دانه‌های خشخاش و ارزن و خردل از یکدیگر، جمع‌آوری پشم زرین، پر کردن کوزه از آب رودخانه استوکس و فرستادن وی به جهان زیرین از پسوخته انتقام بگیرد. اروس که واقعاً شیفته پسوخته بود، از زئوس برای این ازدواج اجازه می‌خواهد. این سخن زئوس شنیدنی است: «هنگامی که عشق جسمانی و عشق روحانی باهم یگانه شوند، حتی خدایان هم نمی‌توانند آن‌ها را از هم جدا کنند.» (بیرلین ۱۴۰۰: ۱۸۷) و بدین‌سان آن دو را زن و شوهر اعلام نموده با نشانیدن مقداری نوشابه آسمانی به پسوخته، او را نامیرا می‌سازد. در روایت پسوخته و اروس نیز هر سه ضلع مثلث: شهوت، صمیمیت و تعهد، هم‌زمان قابل مشاهده است و بدین گونه این روایت در دسته عشق کامل قابل بررسی است.

روایت شورانگیز رابطه رامایا و همسرش سیتا تا حدودی تجلی این گونه عشق در اساطیر هند است. رامایا پس از ازدواج با سیتا، به دسیسه نامادری‌اش به جنگل تبعید می‌شود و از سیتا می‌خواهد که در کاخ بماند و به جنگل نیاید، اما سیتا نمی‌پذیرد و به جنگل می‌رود. در ادامه راونا - که عاشق جمال سیتا است - او را به ترفندی می‌رباید و به سرزمین خود می‌برد. رامایا طی نبردی او را باز پس می‌گیرد، اما بر نجات او بدگمان است و حاضر به هم‌بستری او نیست. سیتا به درون آتش می‌رود و از آگنی (خدای آتش) می‌خواهد که پاک‌دامنی‌اش را ثابت نماید: «درست همان‌طور که قلب من هرگز از رامایا دور نمی‌شود، باشد که تو ای آگنی هرگز مرا از حمایت خود محروم نکنی.» (گریمال ۱۴۰۰: ۴۸) بدین ترتیب سیتا با ورگرم، وفاداری و

پاکدامنی خود را اثبات می‌کند. آنگاه راما آغوشش را بر سیتا می‌گشاید و اعلام می‌کند که من از پاکدامنی همسر مطمئن بودم. هدفم آن بود که حقانیت گفتار او بر مردمان هم اثبات شود. در ادامه روایت باز راما ناچار می‌شود زن را تبعید کند. ولی با مشاهده پسران پانزده‌ساله خود، کسی را به دنبال سیتا می‌فرستد. در این رابطه عنصر تعهد در اوج خود نمودار است. صمیمیت این دو است که انبوه مشکلات و موانع را برطرف می‌سازد؛ و در پایان فرزندانی که به دنیا می‌آورند، نشان شور و شرر و شهوت است.

در اسطوره‌های هندی پیکره‌ای از تندیس‌های معبد کجوراهاو متعلق به ۱۰۰۰ میلادی، ویشنو با همسر خود لکشمی را نشان می‌دهد که در آن هر دو تندیس نیمه عریان هستند. تصویر زن در حالتی است که گویا قصد بوسیدن شوهرش را دارد. لبخند محو، صورت گشاده و بشاش تندیس‌ها، نشان از رضایت ایزد و ایزد بانو از این پیوند دارد. سینه درشت و برجسته زن - که نماد زنانگی لکشمی است - در دست چپ ویشنو قرار دارد و این تصویر خود حکایت از معاشقه و صمیمیت میان آن‌ها است. لکشمی به سوی بدن ویشنو خم شده و هیچ فاصله‌ای میان بدن‌های آن‌ها وجود ندارد. اوج صمیمیت و نزدیکی آن‌ها از همین نکته قابل بررسی است. معاشقه و صمیمیت رفتاری زوج در حالت ایستادن، نوع پوشش و اندام‌ها نمایان است. در زیرنویس تصویر چنین آمده است: «ویشنو در حالتی که لکشمی یا سری را در آغوش می‌کشد. لکشمی نماد زیبایی زنانه و خدا بانوی نیک‌بختی و دختر فرزانه بهرگو ...» (ایونس ۱۳۹۷: ۱۶۱)

برهما، ایزد اساطیر هند، از ذات خویش مادینه‌ای به نام سرسوتی آفرید و چون به این دختر زیبا نگریست، شیفته‌اش شد. سرسوتی از نگاه‌های شهوت‌آلود برهما می‌گریخت، اما به هر سو که فرار می‌کرد، یکی از سرهای برهما او را نظاره می‌کرد. سرانجام برهما رو به سرسوتی کرد و گفت: بگذار من و تو خالق تمام موجودات

زنده، آدمیان، سوره‌ها و اسوره‌ها باشیم. آن دو در مکانی مقدس، هزار سال ایزدی با یکدیگر درآمیختند. از یگانگی آن‌ها منو [نخستین موجود انسانی] زاده شد (ماسون اورسل و مورین ۱۳۹۸: ۹۸-۹۹) در این روایت شگفت، هر سه رأس مثلث عشق آشکار است. برهما از رهگذر کلمات، علاقه و صمیمیت خود را به سرسوتی اعلام می‌کند. سرسوتی با آمدن به زمین، در حقیقت رضایت خود را از این رابطه اعلام می‌دارد. هم‌بستری هزارساله گویای صمیمت، شهوت و دل‌بستگی آن دو است.

روایت نرگل، ایزد طاعون و جنگ، در میان رودان نیز از همین سنخ است. نرگل به دستور انا به دیدن ارشکیگل می‌رود. انا به وی توصیه می‌کند که از نان و گوشتی که به تو تعارف می‌کنند نخور، از آبجوی آن‌ها ننوش، پاهایت را در آنجا نشور و مراقب باش حتی در زمانی که ارشکیگل از حمام بیرون آمد و لباس‌های زیبا پوشید و به تو اجازه داد که نگاهی به او بیندازی، تسلیم دلربایی و زیبایی ارشکیگل نشوی. نرگل بالاخره دل به ارشکیگل می‌سپارد و آن دو، هفت شبانه‌روز فارغ از هر قید و بندی هم‌آغوش می‌شوند. روز هفتم نرگل قصد ترک جهان مردگان را دارد که ارشکیگل با چشم گریان اعلام می‌کند که زمان وصالشان بسیار کوتاه بوده و به اندازه کافی خوش نبوده است. لذا وزیرش را به نزد خدایان می‌فرستد تا اجازه دهند خدایی که او را آبتن کرده، دوباره با او بخوابد و تهدید می‌کند که چنانچه نرگل به او باز پس داده نشود، مردگان را برمی‌خیزاند تا شمار آن‌ها از زندگان بیشتر شود. دو دل‌داده بار دیگر هفت شبانه‌روز به بستر می‌روند. این روایت که با عنصر شور آغاز شده، سپس در میان روزهای باهم بودن، وابستگی و دل‌بستگی میان دو دل‌داده شکل می‌گیرد و به تعهد و تعلق پایان می‌پذیرد، از نمونه‌های بارز عشق کامل است. اوج تمنای خالصانه در این سخن ارشکیگل نمودار است: «بگذارید خدایی که نزد من فرستادید و مرا آبتن کرده، باز هم با من بخوابد! آن خدا را نزد ما بفرستید و بگذارید او مانند معشوق من، شب را با من بگذراند.» (مک‌کال ۱۳۸۶: ۱۰۰)

نتیجه

با وجود این که رابرت استرنبرگ از منظر روان‌شناسی به مفهوم عشق نگریسته و نظریه مثلث عشق خود را با همین رویکرد تدوین نموده، اما این نظریه در تحلیل و رمزگشایی متون فراوان به کاررفته است. از تطبیق خویشکاری‌ها و ویژگی‌های رفتاری ایزدان اساطیری در هند، یونان و میان‌رودان با انواع هفت‌گانه عشق در نگاه استرنبرگ، موارد زیر برمی‌آید:

۱. بسامد عشق شیفتگی و بی‌خردانه در یونان، به نسبت دو حوزه فرهنگی هند و میان‌رودان بیشتر است. این امر دال بر آشکار بودن عشق جسمانی و آزادی لذت جنسی در میان مردم این سرزمین است. همان‌گونه که شاعران و فیلسوفان یونان در بیان دقایق و لطیفه‌های عشق، بی‌پرده بوده‌اند؛

۲. در اساطیر هندی، بسامد عشق تهی، شراکتی و کامل بالاتر است. این بدان معنا است که در اندیشه مردم شبه‌قاره وجه «تعهد» عشق نسبت به دو وجه دیگر ارزش بالاتر و مهم‌تری یافته است؛

۳. ایزد بانوان یونان در بیان احساسات و انجام کنش‌های عاشقانه، آزادی عمل بیشتر و آشکارتری دارند؛

۴. تطبیق دادن چندگونه از حالات عشق در یک روایت این نکته را بیان می‌دارد که ذهن بشر اولیه در مورد مسائل انتزاعی و احساسات، پیچیده عمل می‌کرده است و دارای ظرایف و دقایق خاص آن دوران بوده است؛

۵. عاشقانه‌های ایزدان هر یک به‌گونه‌ای از حالات مختلف عشق پرده‌برداری می‌کنند. در مثال‌های ذکر شده در متن مقاله ما با روایت‌های مختلف و باشخصیت‌های متفاوت از یکدیگر روبرو هستیم. این داستان‌ها تلاشی برای بیان علم‌النفسی هستند که انسان

نخستین با آن روبرو بوده است. چنان که مشاهده شد در این مثال‌ها نظریه یک روایت و یک نوع عشق که در مقالات دیگر از این دست، پژوهشگران بدان نتیجه دست یافتند برقرار نیست و نشان دادیم که برای یک زوج در مراحل مختلف زندگی امکان دارد چندین الگوی عشقی از الگوهای مثلث عشق استرنبرگ شکل بگیرد.

پی‌نوشت

- ۱) کوپید ایزد عشق در روایات یونانی و پسر آفرودیت ایزد بانوی زیبایی است.
- ۲) مراتب عشق در فرهنگ یونان باستان این‌گونه است: ۱- عشق به ظاهر (اروس) که واژه «اروتیک» برگرفته از آن است؛ ۲- فیلیا: عشق به مفاهیم یا افرادی که تجسم مفاهیم والا هستند، مانند عشق به وطن یا عشق به فلان شاعر؛ ۳- آگاپه: عشق بی‌غرض و بی‌عوض. تنها مصداق آن، عشق خداوند به بندگان است، برخی عشق مادر [و نه پدر] به فرزند را نیز از این‌گونه می‌دانند.
- ۳) روایتی عامیانه از این اسطوره در افسانه‌های ایرانی بانام «سلطان مار» وجود دارد. (ر.ک. قصه‌های ایرانی، ۱/۱۴-۸)

کتابنامه

- استرنبرگ، رابرت. جی، ۱۳۹۷. *قصه عشق نگرشی تازه به روابط میان زن و مرد*. ترجمه مرضیه محمدبکی، تهران: عالی‌تبار.
- استورم، ریچل، ۱۳۹۹. *اسطوره‌ها و افسانه‌های شرق*. ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور، چاپ دوم، تهران: چشمه.
- افلاطون، ۱۳۸۷. *ضیافت یا سخن در خصوص عشق*. ترجمه محمدعلی فروغی، چاپ دوم، تهران: جامی.
- ایونس، ورونیکا، ۱۳۹۷. *اساطیر هند*. ترجمه محمدحسین باجلان فرخی، چاپ سوم، تهران: اساطیر.
- بارون، رابرت، دان، بیرن، نایلا، برنسکامب، ۱۳۸۸. *روان‌شناسی اجتماعی*. ترجمه یوسف کریمی، چاپ دوم، تهران: روان.
- برن، لوسیلا، ۱۳۸۶. *اسطوره‌های یونانی*. ترجمه عباس مخبر، چاپ چهارم، تهران: مرکز.

- س ۲۰ - ش ۷۷ - زمستان ۱۴۰۳ - تطبیق روایت عشق ایزدان اساطیری و نظریه .../۶۵
- بیرل، آن، ۱۳۸۴. *اسطوره‌های چینی*. ترجمه عباس مخبر، تهران: مرکز.
- بیرلین، ج. ف.، ۱۴۰۰. *اسطوره‌های موازی*. ترجمه عباس مخبر، چاپ دهم، تهران: مرکز.
- پیام عسگری، فهیمه ۱۳۹۲ بررسی عشق و صحنه آشنایی در برخی آثار فارسی و فرانسه. رساله دکتری. به راهنمایی محمد زیار. تهران: دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی.
- پین سنت، جان، ۱۳۹۶. *اساطیر یونان*، ترجمه محمدحسین باجلان فرخی، چاپ سوم، تهران: اساطیر.
- حافظ، شمس‌الدین محمد، ۱۳۸۲. به کوشش خلیل خطیب‌رهبر، چاپ سی‌وپنجم، تهران: صفی‌علیشاه.
- حسین‌آبادی، سارا و واردی، زرین تاج، ۱۴۰۰. نظریه «مثلث عشق» اشتنبرگ و انطباق آن با دو منظومه خسرو و شیرین نظامی و ویس و رامین اسعد گرگانی. *سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی بهار ادب*، ۱۴۶۲، صص. ۱۰۲ - ۸۹.
- رشیدی‌ظفر، محبوبه، ۱۳۹۹. بررسی ارتباطات عاطفی در شخصیت‌های اصلی آثار سیمین دانشور و احمد محمود بر اساس نظریه مثلث عشق رابرت استرنبرگ. رساله دکتری. به راهنمایی سهیلا قسیمی. تهران: دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی.
- رشیدی‌ظفر، محبوبه و قسیم‌ترشیزی، سهیلا، ۱۳۹۹. تحلیل ارتباطات عاطفی زنان در آثار سیمین دانشور. *زن و فرهنگ*، ۱۱۴۴، صص. ۵۹ - ۴۷.
- رشیدی‌ظفر، محبوبه، قسیم‌ترشیزی، سهیلا، کوشکی، شیرین و گذشتی، محمد علی، ۱۳۹۹. بررسی مؤلفه‌های عشق در رمان سووشون، بر اساس نظریه مثلث عشق استرنبرگ. *پژوهشنامه ادبیات داستانی*، ۹۱، صص. ۶۰-۴۳.
- DOI: 10.22126/rp.2020.4510.1174
- شوینهاور، آرتور، ۱۳۸۶. *جهان و تأملات فیلسوف: گزیده‌هایی از نوشته‌های آرتور شوینهاور*. گزیده و ترجمه رضا ولی‌یاری، تهران: مرکز.
- شفا، شجاع‌الدین، ۱۳۸۳. *افسانه خدایان*. چاپ اول، تهران، دنیای نو.
- فروم، اریک، ۱۴۰۰. *هنر عشق ورزیدن*. ترجمه پوری سلطانی، چاپ چهل‌ویکم، تهران: مروارید.
- ضیمران، محمد و سیحون، فریده، ۱۳۷۲. نگرشی تطبیقی بر اسطوره عشق در فرهنگ‌های کهن با تکیه بر اندیشه‌های حافظ. *ایران‌شناسی*، ۲۰، صص. ۷۴۵ - ۷۵۷.
- فریزر، جیمز جرج، ۱۳۹۲. *شاخه زرین*. ترجمه کاظم فیروزمند، چاپ هفتم، تهران: آگاه.

۶۶/ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی — سحر ذوالقدری - زهرا انصاری - فرامرز خجسته...

فیشر، هلن، ۱۳۹۶. چرا عاشق می‌شویم؟ ماهیت و فرآیند عشق رمانتیک. چاپ دوم، ترجمه سهیل سمی، تهران: ققنوس.

کجباف، محمدباقر، ۱۳۷۸. روان‌شناسی رفتار جنسی. تهران: روان.

گریمال، پی‌یر، ۱۳۹۱. اساطیر جهان ۲. ترجمه مانی صالحی‌علامه، چاپ دوم، تهران: مهاجر.

_____، ۱۴۰۰. اساطیر جهان ۳. ترجمه مانی صالحی‌علامه، چاپ سوم، تهران: مهاجر.

گریوز، رابرت، ۱۳۹۴. جهان اسطوره‌ها. ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: جامی.

ماسون‌اورسل، پل، مورین، لوئیس، ۱۳۹۸. شناخت نامه اسطوره‌های هندی. ترجمه محمد شکری فومشی و اکرم دژهوست‌گنک، تهران: دانشگاه ادیان و مذاهب.

مجد، امید و مجد، پروانه، ۱۳۹۰. نظریه «مثلث عشق» اشتنبرگ و انطباق آن با عقائد سعدی. زن در فرهنگ و هنر، ۲۴، صص ۸۹-۸۱.

محمودی، معصومه، ۱۳۹۹. نظریه عشق استرنبرگ و نقد تطبیقی داستان معاصر. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۲۳، صص ۲۹۱-۲۶۰.

DOI: 10.30465/lir.2020.4899

مک‌کال، هنریتا، ۱۳۸۶. اسطوره‌های بین‌النهرینی. ترجمه عباس منخبر، چاپ چهارم، تهران: مرکز. هوک، سیموئل هنری، ۱۳۹۹. اساطیر خاورمیانه. ترجمه علی‌اصغر بهرامی و فرنگیس مزدپور، چاپ پنجم، تهران: روشنگران و مطالعات زنان.

English Sources

Sternberg Robert J (1986), "A triangular theory of love". Psychological Review, Vol. 93, NO.2, 119-135.

References (In Persian)

- Baron, Robert; Dunn, Bern; Branscombe, Nyla, (2009 - 1388SH), *Ravānshenāsi -ye - Edjtemāyi (Social Psychology)*, translated by Yousef Karimi, 2nd edition, Tehran: Ravan.
- Bierlein, J.F. (2021 - 1400SH), *Ostoorehā - ye - Movāzi (Parallel Myths)*, translated by Abbas Mokhber, 10th edition, Tehran: Markaz.
- Birrell, Anne (2005 - 1384SH), *Ostoorehā -ye - Chini (Chinese Mythology)*, translated by Abbas Mokhber, Tehran: Markaz.
- Burn, Lucilla (2007 - 1386SH), *Ostoorehā -ye - Yoonāni (Greek Mythology)*, translated by Abbas Mokhber, 4th edition, Tehran: Markaz.
- Fisher, Helen (2017 - 1396SH), *Cherā Āshegh Mishavim? Māhiyat va Farāyand -e - Eshgh -e - Romantic (why we love the nature and chemistry of romantic love)*, 2nd edition, translated by Soheil Sami, Tehran: Ghoghnoos.
- Frazer, James George (2013 - 1392SH), *Shākkeh -ye - Zarrin (The Golden Bough)*, translated by Kazem Firoozmand, 7th edition, Tehran: Agah.
- Fromm, Erich (2021 - 1400SH), *Honar -e - Eshgh Varzidan (Art of Loving)*, translated by Pouri Soltani, 41st edition, Tehran: Morvarid.
- Graves, Robert (2015 - 1394SH), *Jahān -e - Ostoorehā (The World of Myths)*, translated by Abolghasem Esmaeili Pour, Tehran: Jami.
- Grimal, Pierre (2012 - 1391SH), *Asātir -e - Jahān (World Mythology)* (Vol. 2), translated by Mani Salehi Alameh, 2nd edition, Tehran: Mohajer.
- Grimal, Pierre (2021 - 1400SH), *Asātir -e - Jahān (World Mythology)* (Vol. 3), translated by Mani Salehi Alameh, 3rd edition, Tehran: Mohajer.
- Hafez, Shams al - Din Mohammad (2003 - 1382SH), *Diwān*, compiled by Khalil Khatib Rahbar, 35th edition, Tehran: Safi Ali Shah.
- Hooke, Samuel Henry (2020 - 1399SH), *Asātir -e - Khāvarmiyāneh (Middle Eastern Mythology)*, translated by Ali Asghar Bahrami and Farnaz Mazdapour, 5th edition, Tehran: Roshangaran va Motaleat - e Zanan.
- Hoseinabadi, Sara and Varedi, Zarin Taj (2021 - 1400SH) Sternberg's "Triangular Theory of Love" and its Alignment with the Two Poems "Khosrow and Shirin" by Nezami and "Vis and Ramin" by Asad Gorgani. Bahār -e - Adab, 14(62), 102 - 89 (in Persian)

Ions, Veronica (2018 - 1397SH), *Asātir -e - Hend*, (*Indian Mythology*), translated by Mohammad Hossein Bajalan Farrokhi, 3rd edition, Tehran: Asatir.

Kajbaf, Mohammad Bagher (1999 - 1378SH), *Ravānshenāsi -e - Raftār -e - Djensi* (*Psychology of Sexual Behavior*), Tehran: Ravan.

Mahmoodi, Masoumeh (2020 - 1399SH) Sternberg's Theory of Love and Comparative Critique of Contemporary Fiction. *Pažūheshgāh -e - Olūm -e - Ensāni va Motāle'āt -e - Farhangī*, 2(3), 291 - 260 (in Persian)

Majd, Omid and Majd, Parvaneh (2011 - 1390SH) Sternberg's Theory of Love and its Alignment with Sa'adi's Beliefs. *Zan dar Farhang va Honar*, 2(4), 89 - 81 (in Persian)

Masson - Oursel, Paul; Morin, Louise (2019 - 1398SH), *Shenākhtnameh -ye - Ostoorehā -ye - Hendi* (*Indian Mythology*), translated by Mohammad Shokri Foomeshi and Akram Dejhoost Gank, Tehran: University of Religions and Denominations.

McCall, Henrietta (2007 - 1386SH), *Ostoorehā -ye - Beyn ol - Nahreyni*, (*Mesopotamian Myths*), translated by Abbas Mokhber, 4th edition, Tehran: Markaz.

Payam Asgari, Fahimeh (2013 - 1392SH) A Study of Love and the Meeting Scene in Some Persian and French Works. PhD dissertation, supervised by Mohammad Zyar. Tehran: Islamic Azad University, Central Tehran Branch (in Persian)

Pinsent, John (2017 - 1396SH), *Asātir -e - Yoonān* (*Greek Mythology*), translated by Mohammad Hossein Bajalan Farrokh, 3rd edition, Tehran: Asatir.

Plato (2008 - 1387SH), *Ziyāfat yā Sokhan dar Khosoos -e - Eshgh* (*Symposium*), translated by Mohammad Ali Foroughi, 2nd edition, Tehran: Jami.

Rashidi - Zafar, Mahboubeh (2020 - 1399SH) An Examination of Emotional Communication in the Main Characters of Simin Dāneshvar and Ahmad Mahmoud's Works based on Robert Sternberg's Triangular Theory of Love. PhD dissertation, supervised by Soheila Qasemi. Tehran: Islamic Azad University, Central Tehran Branch (in Persian)

Rashidi - Zafar, Mahboubeh and Qasimi - Torshizi, Soheila (2020 - 1399SH) Analysis of Female Emotional Communication in the Works of Simin Daneshvar. *Zan va Farhang*, 11(44), 59 - 47 (in Persian)

Rashidi - Zafar, Mahboubeh; Qasemi - Torshizi, Soheila; Kooshki, Shirin, and Gozashti, Mohammad Ali (2020 - 1399SH) An Investigation of Love

Components in the Novel "Soovashoon" based on Robert Sternberg's Triangular Theory of Love. *Adabiyāt -e- Dāstāni*, 9(1), 60- 43 (in Persian)
Schopenhauer, Arthur (2007 - 1386SH), *Jahān va Ta'amolāt -e- Philsooph: Gozidehayi az Neveshtehā -ye - Arthur Schopenhauer (The World and Thoughts of a Philosopher: Selected Writings of Arthur Schopenhauer)*, selected and translated by Reza Valiyari, Tehran: Markaz.

Shafa, Shuja al- Din (2004), *Afsāneh -e- Khodāyān (The Legend of the Gods)*, 1st edition, Tehran: Donyaye No.

Sternberg, Robert J. (2018- 1397SH), *Ghesseh -ye - Eshgh, Negareshi Tāzeh beh Ravābet -e - Miyān -e - Zan va Mard (Love is a Story: A New Theory of Relationships)*, translated by Marzieh Mohammadbaki, Tehran: Alitabar.

Storm, Rachel (2020 - 1399SH), *Ostoorehā va Afsānehā - ye - Shargh (The Encyclopedia of Eastern Mythology: Legends of the East: Myths and Tales of the Heroes, Gods and Warriors of Ancient Egypt, Arabia, Persia, India, Tibet, China and Japan)*, translated by Abolghasem Esmailpour, 2nd edition, Tehran: Cheshmeh.

Zaymaran, Mohammad and Sihoun, Farideh (1993- 1372SH) A Comparative Perspective on the Myth of Love in Ancient Cultures with a Focus on Hafez's Thoughts. *Irān Shenāsi*, 20, 745 - 757 (in Persian)

هاتف و عارف در تذکره‌الاولیاء عطار

الهام رستاد^{۱۵}

استادیار مرکز آموزش عالی اقلید، اقلید، ایران

چکیده

مهم‌ترین ابزار معرفتی در عرفان، «کشف و شهود» است و عارف در صورت تزکیه درونی قادر خواهد بود پیام‌هایی را از عالم غیب دریافت کند؛ پیام‌هایی که گاه از راه الهام درونی و گاه از طریق هاتف بیرونی است. در متون عرفانی به‌ویژه تذکره‌الاولیاء عطار، بسیاری از شناخت‌های عرفانی از طریق هاتف برای عارف اتفاق می‌افتد. هاتف با الهام تفاوت دارد؛ هم در نحوه ظهور و پیام‌رسانی و هم از نظر نوع پیامی که منتقل می‌کند.

در پژوهش حاضر به شیوه توصیفی - تحلیلی کوشش شده است تا ضمن مطالعه کامل متن تذکره‌الاولیاء مواردی که در آن نام هاتف به صراحت یا به کنایه آمده، نقل شود سپس حضور هاتف، گیرندگان پیام و محتوای آن و واکنش عارف در برابر آن بیان شود. نتیجه نشان می‌دهد که هاتف، پیام‌رسان غیبی و ناشناسی است که پیامش را از طریق صدا یا آواز بلند آن هم در بیداری و هنگام روز به عارف، مردم عادی یا حتی شخص گنهکار منتقل می‌کند. در محتوای پیام هاتف به عارف نیز این مضامین آمده است: سرزنش کردن، طعنه زدن، نشان دادن راه، امر به انجام کار، بیان خطرات سلوک، مژده دادن و پاسخ به پرسش‌های عارف.

کلیدواژه: هاتف، عارف، تذکره‌الاولیاء، الهام، مکاشفه.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۳/۰۴/۱۲

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۳/۰۷/۰۳

مقدمه

ارتباط عارف با عالم غیب و دریافت پیام‌های ملکوتی، کشف و شهود یا مکاشفات عرفانی یکی از مباحث مطرح شده در عرفان اسلامی و از مباحث اصلی کتب عرفانی است. افرادی چون: ابونصر سراج (۱۳۸۰)، قشیری (۱۳۷۴)، هجویری (۱۳۸۹)، روزبهان بقلی (۱۳۹۳)، ابن عربی (بی‌تا)، قیصری (۱۳۷۰) و کاشانی (۱۳۹۴) به بیان انواع مکاشفات عرفانی و مراتب و احوال آن پرداخته‌اند. اصلی‌ترین دغدغه عارفان و پدیدآورندگان کتب عرفانی در بخش مکاشفات، حول محور دسته‌بندی، نام‌گذاری یا شرح احوال عارف به هنگام مکاشفه بوده است؛ با این‌ها می‌توان رد پای هاتف غیبی را در برخی از کتاب‌ها ذیل عنوان محادثه یا کشف سمعی یافت که در بخش مکاشفات عرفانی درباره آن به تفصیل صحبت خواهد شد.

در متون عرفانی رسیدن به این ارتباط و کسب معارف خاص شهودی فقط از طریق سیر و سلوک و تزکیه درون اتفاق می‌افتد و پیام‌های دریافت شده نیز بر اساس مرتبه و مرحله‌ای که سالک عارف در آن قرار دارد، تعیین می‌شود و در نهایت این پیام، یکی از دغدغه‌های ذهنی یا پرسشی را که برای وی در طی سلوک ایجاد شده، حل می‌کند. در حکایات عارفان معمولاً با این نوع جملات زیاد برخورد می‌کنیم: «در دلم آمد که...»، «به سرم ندا کردند...»، «در خاطر آمد...». همه این جملات در حقیقت، زاده الهام غیبی است که به صورت درونی و فردی برای عارف پیش می‌آید. یکی از روش‌های آگاهی عارف به حقیقت امور، شنیدن پیام هاتف است.

در تذکره/اولیای عطار ظهور هاتف نقش برجسته‌ای در حکایات عارفان دارد. شاید در وهله اول گمان شود که هاتف همان فرشته‌ای است که حامل پیامی از غیب و عالم ملکوت آن هم برای عارف است، در حالی که چنین نیست.

با مطالعه حکایات متوجه می‌شویم که هاتف، یک آوازدهنده ناشناس و نامرئی است که با صدای بلند آن هم در روز پیامی را منتقل می‌کند، از این رو با الهام تفاوت

دارد؛ زیرا الهام پنهانی است نه آشکار و قالب آن نیز معمولاً به صورت صدا یا آواز نیست بلکه بیشتر به صورت درک ناگهانی در حالت کشف و شهود یا در خواب است. از سوی دیگر مخاطب پیام هاتف، علاوه بر عارفان، گاهی مردم عادی یا شخص گنهکار است.

در این مقاله کوشش شده است تا ضمن تعریف هاتف، دیگر موضوعات مشابه چون: وحی، الهام و مکاشفات صوفیه نیز بررسی شود سپس شیوه‌های ظهور هاتف در تذکره‌الاولیاء، مخاطبانش، محتوای پیام‌ها و واکنش عارفان در برابر پیام‌های وی مورد بررسی قرار بگیرد.

اهمیت و ضرورت پژوهش

یکی از منابع شناخت اولیای الهی و عارفان، القائنات غیبی و درونی است که با عناوین متعددی چون: الهام، خاطر، ندا و... تعریف شده است. در آثار عطار به‌ویژه تذکره‌الاولیاء از منبعی غیبی تحت عنوان «هاتف» نام برده شده که در موقعیت‌های خاصی با عارفان سخن می‌گوید. هاتف برخلاف دیگر منابع غیبی، صدای بلندی دارد، به گونه‌ای که گاه همه مردم می‌توانند صدای او را بشنوند. پژوهش‌هایی که تاکنون انجام شده، بیشتر در باره وحی، الهام یا خواطر ربّانی بوده و در آن‌ها به واژه «هاتف» توجهی نشده است؛ شاید به این دلیل که آن را جزء الهامات غیبی دانسته‌اند، در حالی که با آن تفاوت‌هایی دارد. عطار در حکایات مربوط به عارفان می‌توانست از واژه الهام یا خاطر یا هر اصطلاح دیگری استفاده کند، ولی واژه «هاتف» را به کار برده است. از این رو ضرورت دارد پژوهش مستقلی درباره این منبع غیبی صورت بگیرد و شباهت‌ها و تفاوت‌هایش با وحی و الهام و نوع کاربرد آن در تذکره‌الاولیاء مشخص شود.

روش و سؤال پژوهش

پژوهش حاضر به شیوه توصیفی - تحلیلی در نظر دارد به پرسش‌های ذیل پاسخ دهد:

- ۱- معنی هاتف چیست و چه شباهت یا تفاوت‌هایی با الهام و وحی دارد؟
- ۲- هاتف در تذکره الاولیاء عطار چگونه و چه زمان‌هایی سخن می‌گوید؟
- ۳- گیرندگان پیام هاتف چه کسانی‌اند؟
- ۴- محتوای سخن هاتف با عارف چیست؟

پیشینه پژوهش

به منظور بررسی تاریخچه پژوهش حاضر باید دایره گسترده‌ای از پژوهش‌های صورت گرفته حول دو موضوع اصلی؛ یعنی هاتف و موضوعات مشابه آن چون: وحی، الهام، مکاشفات صوفیه و تذکره‌اولیاء عطار را مدنظر قرار داد. درباره موضوع هاتف تاکنون پژوهش مستقلی صورت نگرفته است، اما در باره وحی و الهام می‌توان به پژوهش ضیایی بیگدلی (۱۳۲۴)، با عنوان «وحی و الهام»، سبحانی (۱۳۸۶ الفوب) با عناوین «الهام» و «الهام و اشراق»، حسین‌زاده (۱۳۸۸)، با عنوان «مفهوم‌شناسی وحی و الهام در لغت، قرآن و روایات» نادم و ابرار الحیدری (۱۳۹۸) با عنوان بررسی انقطاع وحی و انفتاح الهام در اندیشه امامیه اشاره کرد که در همه آن‌ها تشریح و تبیین دو موضوع وحی و الهام با تأکید بر آیات قرآن و روایات صورت گرفته است. رضایی (۱۳۸۲)، در مقاله «وحی و الهام و انواع مراتب آن در مثنوی» مراتب وحی و الهام را در مثنوی مورد بررسی قرار داده است. اسدی (۱۳۸۵)، در مقاله «سیر پیدایش و تحول نظریه الهام با تأکید بر آیات قرآن» کوشش کرده است سیر پیدایش و تحول نظریه الهام را به صورت مستقل با تکیه بر منابع دینی بررسی

کند و شفیع‌بیک (۱۳۹۵)، در مقاله «الهام و معرفت در فلسفه سقراط و افلاطون» ارتباط الهام و معرفت را در فلسفه سقراط و افلاطون نشان داده است.

از پژوهش‌های معاصر که به موضوع مکاشفات صوفیه پرداخته، می‌توان به مقاله رون و صفاری (۱۳۹۶)، با عنوان «طرح روایات مکاشفه‌های صوفیه» اشاره کرد. نویسندگان در این مقاله تلاش کرده‌اند ۳۰۰ روایت از مکاشفات عرفا را از منظر روایی، طرح و پیرنگ در سی کتاب عرفانی قرن چهارم تا هفتم بررسی کنند. در نتیجه مشخص کردند که بسیاری از مکاشفات وصفیه به دلیل کوتاه و لحظه‌ای بودن، بسیاری از عناصر طرح از قبیل: تعلیق، کشمکش، بحران و... را ندارد. که در این پژوهش به برخی از حکایات تذکره‌الاولیاء که هاتف در آن حضور دارد، اشاره شده، اما از آنجا که موضوع اصلی تحلیل روایی بوده، در مورد هاتف به صورت خاص و مستقل مبحثی مطرح نشده است. تمدن و نصر اصفهانی (۱۳۹۷)، نیز در مقاله «کشف و شهود در مشرب عرفانی روزبهان بقلی» کشف و شهود را در مشرب عرفانی روزبهان بررسی کرده‌اند.

در باره کتاب تذکره‌الاولیاء و از میان پژوهش‌های همسو با موضوع این مقاله می‌توان به تحقیق نجفی و علیرضایی (۱۳۹۸)، با عنوان «خاستگاه و منشأ خواب‌های مشایخ در تذکره‌الاولیاء» اشاره کرد که نویسندگان خواب‌های مشایخ را در این کتاب بررسی کرده و در موارد اندکی نشان داده‌اند که هاتف غیبی در خواب، عارف را مورد خطاب قرار داده است؛ با این حال چون محور اصلی این پژوهش خواب‌های مشایخ است، بحث مستقلی از هاتف نشده است.

در پژوهش محمد نژاد و همکاران (۱۴۰۲)، در مقاله «بررسی الهامات و القائات در تذکره‌الاولیاء از منظر عرفانی» نیز الهامات و القائات در تذکره‌الاولیاء از منظر عرفانی بررسی شده است. آن‌ها در این پژوهش به طور کلی به بررسی انواع الهام و القائات الهی یا شیطانی پرداخته‌اند که به صورت‌های مختلف در دل عارف راه می‌یافتند. پژوهشگران برای نمونه دوازده حکایت را انتخاب کرده، گیرنده پیام، حالت فیزیکی گیرنده، نوع پیام، نحوه دریافت و کارکرد پیام را در هر کدام توضیح

دادند. در نتیجه بیان کردند که در تذکره‌الاولیاء هر چهار خاطر (ربّانی، ملکّی، نفسانی و شیطانی) آمده است. نحوه دریافت الهام یا القاء نیز هم در بیداری و هم در خواب اتفاق افتاده که بیشتر این الهامات از نوع شنیداری بوده است. کارکرد باطنی الهام نامعلوم است و کارکرد ظاهری آن تا حدودی قابل تشخیص است و فراخور حالت درونی شخص فرود می‌آید. با توجه به شیوه پژوهش، در آن هیچ‌گونه بحث مستقلی در مورد هاتف و چگونگی پیام‌رسانی آن و تفکیک هاتف با دیگر الهامات صورت نگرفته است؛ از این رو پژوهش حاضر کاملاً تازه و متفاوت با آن به شمار می‌رود. پیشینه پژوهش نشان می‌دهد که تاکنون موضوع هاتف چه به صورت موضوعی و چه در تذکره‌الاولیاء بررسی نشده، در حالی که در میان حکایات این کتاب اشارات بسیاری به صورت مستقیم یا غیر مستقیم به آن شده است.

بحث و بررسی

هاتف، وحی و الهام

«هاتف» اسم فاعل از ریشه هتف به معنی آوازکننده، ستاینده و بلندگوی نامرئی است؛ از این رو امروزه در عربی معادل واژه تلفن به کار می‌رود. (فرهنگ بزرگ جامع نوین ذیل واژه «هاتف») ابن منظور در لسان العرب و به تبع او مؤلف قاموس محیط المحيط در مورد هاتف آورده‌اند: «مَنْ يُسْمَعُ صَوْتَهُ وَ لَا يُرَى شَخْصَهُ» (کسی که صدایش شنیده می‌شود، اما خودش دیده نمی‌شود). (ابن منظور ۱۴۱۴، ج ۹: ۳۴۴؛ البستانی ۱۹۸۷: ۹۲۹) در معجم اللغة العربیة المعاصرة علاوه بر مواردی که گفته شد، این معنا نیز ذکر شده «صوتٌ باطنیٌّ خفیٌّ» (صدای درونی پنهان). (مختار عمر ۱۴۲۹، ج ۳: ۲۳۲۲) شیوه کاربرد هاتف در تذکره‌الاولیاء بیشتر با تعریف ابن منظور و بستانی مطابقت دارد.

«وحی»، در لغت معانی متعددی دارد؛ چون: اشاره، الهام، کتابت، کلام پنهانی و... . راغب اصفهانی آن را اشاره‌ای سریع دانسته که گاهی از طریق کلام رمزی و گاهی از طریق اشاره‌های اعضا و سخن مکتوب تحقق می‌یابد. (راغب اصفهانی بی‌تا، ج ۲: ۴۹۶) از نظر ابن فارس، وحی در لغت یعنی انتقال علم چه به صورت پنهانی باشد و چه آشکار. (ابن فارس ۱۴۰۴، ج ۶: ۹۳)

بسیاری از لغت‌شناسان به اصل سریع بودن یا پنهان بودن در مورد واژه وحی تأکید کردند؛ در حالی که بر اساس پژوهش حسین‌زاده این دیدگاه با منابع بسیاری تعارض دارد و در تعریف وحی بایستی به ساختار کلمه نگاه کرد؛ چرا که معنای القای پنهانی فقط در ساختار مصدر و اسم مصدر از باب افعال یا ثلاثی مجرد با حرف اضافه است، اما در صورتی که این واژه، به صورت ثلاثی مجرد بدون حرف اضافه باشد، معنی نوشتن و کتابت دارد. (۱۳۸۸: ۵۲ و ۵۳) کاربرد واژه وحی در قرآن بیشتر معنای لغوی است، اما کاربرد ویژه آن مختص پیامبران است که یک منبع معرفتی از جانب خداوند به شمار می‌رود؛ القایی پنهانی که به شیوه‌های مختلفی صورت می‌گیرد: به صورت مستقیم و بی‌واسطه؛ از پس پرده و حجاب یا از طریق واسطه که همان فرشتگان الهی‌اند. (همان: ۶۰) این همان معنایی است که در عرف مسلمانان رواج یافت و در روایات بسیاری نیز به کار رفته است.

«الهام»، در لغت از ریشه «لهم» به معنی بلعیدن و به یک‌باره فرو خوردن است. (سیاح ۱۳۸۲، ج ۲: ۱۸۵۵) به مرور بر اساس تفسیر مفسران معانی‌ای چون: تلقین، در دل افکندن و القای چیزی از جانب خداوند برای آن وضع شد. اسدی چهار رویکرد قرآنی و تفسیری الهام را بررسی کرده است: ۱- الهام فطری: آیه «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» (شمس/ ۷ و ۸) حاکی از آن است که هنگام آفرینش نفس انسان، نوعی شناخت تقوا و فجور به وی داده شده است؛ ۲- الهام قلبی: در آیاتی مانند: «وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَاِذًا حَفَّتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ...» (قصص/ ۷) طبق نظر مفسران، گاه در موارد خاصی، خداوند شناخت یا انجام کاری را هنگام خواب یا بیداری در دل افراد صالحی غیر از انبیا القا می‌کند که قرآن با تعبیر «وحی»

از آن یاد می‌کند. در این حوزه، گاهی از الهام با عناوینی همچون: «علم لدنی»، «مکاشفه»، «خاطر قلبی»، «علم ربّانی»، «معرفت ذوقی»، «علم موهوب»، «علم باطن» و «اسرار» نیز یاد می‌شود؛ ۳- الهام غریزی: همانند آنچه در سوره نحل آیه ۶۸ نقل شده که پروردگار به زنبور عسل از طریق وحی یا همان الهام غریزی نحوه ساخت کندو را تعلیم داد؛ ۴- الهام طبیعی: همان است که در سوره زلزال آمده که چون زمین بارهای سنگین خود را بیرون افکند و اخبار خویش را بیان کند، انسان از سر شگفتی می‌پرسد: زمین را چه شده است؟ در آیه ۵ ذکر شده که زیرا پروردگار تو به او وحی کرده است. (اسدی ۱۳۸۵: ۳۳-۳۶) نوع الهام قلبی در میان مفسران بسیار چالش‌برانگیز بوده است، چرا که باید مرزهای آن با وساوس و القائات شیطانی مشخص شود. از این رو گفته شده که الهام آرامش‌بخش است و به سوی خیر دعوت می‌کند، اما القائات شیطانی عکس آن است.

درباره تفاوت وحی با الهام چنین گفته‌اند که «هرگاه ارتباط بشر با خداوند به صورت فردی و اختصاصی برقرار گردد، در دل شخص بدون به کار بردن حواس ظاهری و اعمال دستگاه تعقل، حقایقی لقا می‌شود. به این نوع دریافت و لقا، «الهام» و احیاناً «اشراق» می‌گویند. ولی هرگاه ارتباط با جهان ماورای طبیعت به صورتی گردد که نتیجه آن دریافت یک رشته تعالیم عمومی و دستورات همگانی باشد؛ در این صورت به چنین دریافتی «وحی» و به آورنده آن، فرشته وحی و به گیرنده آن «پیامبر» گفته می‌شود.

الهام نسبت به فرد گیرنده ممکن است اطمینان‌بخش باشد، در عین حال برای دیگران قانع‌کننده نیست. از این جهت دانشمندان تنها «وحی» را سرچشمه مطمئن برای معرفت بشر می‌دانند. پیامبرانی که نبوت آنان با دلایل قطعی از معجزه و غیره ثابت گردیده است، این نوع آگاهی را دریافت کرده‌اند. (سبحانی ۱۳۸۶ الف: ۱۰) سبحانی در ادامه به نقل از محمد عبده (۱۳۲۳ - ۱۲۵۲ ه.ق) درباره تفاوت وحی و الهام می‌گوید: «وحی، آگاهی خاصی است که شخصی آن را در خود می‌یابد و یقین دارد که از جانب خدا القا شده است. در حالی که الهام چنین نیست و هرگز نمی‌داند که از کجا

به روان او راه یافته و بسان اندوه و شادی و گرسنگی و تشنگی، آن را در خود می‌یابد، هر چند ریشه آن را نمی‌داند.» (سبحانی ۱۳۸۶ الف: ۱۱)

بر اساس مطالب فوق مشخص می‌شود که وحی و الهام از نظر محتوا، منشأ و نوع الزام‌آوری تفاوت دارند. هر چند منشأ هر دو به نوعی از جانب خداوند است، اما در وحی، قطع به یقین برای گیرنده مشخص می‌شود که پیام از سوی خداوند است؛ در حالی که الهام چنین نیست.

در مورد هاتف، همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، پژوهش مستقلی صورت نگرفته تا مشخص گردد، ذیل کدام دسته قرار می‌گیرد، اما با توجه به مطالبی که درباره وحی و الهام گفته شد، می‌توان گفت: هاتف را نه می‌توان ذیل تعریف وحی قرار داد، نه ذیل الهام. با توجه به حکایات هاتف در تذکره‌الاولیاء به نظر می‌رسد هاتف، از طریق آواز یا صدایی رسا سخن خود را به گوش مخاطب می‌رساند که منشأ آن نامعلوم است. گیرنده، این صدا را از راه گوش و مجرای شنیداری دریافت می‌کند؛ در حالی که الهام قلبی، معمولاً القایی بی‌واسطه است که در قلب صورت می‌گیرد. در مواردی این صدا مستقیم از آسمان یا جای نامعلوم نیست بلکه گاه یک شیء، حیوان یا انسانی واسطه رساندن آواز یا صدای هاتف قرار می‌گیرد. صدای هاتف را گاه یک نفر چون عارف می‌شنود، گاه مردم عادی و گاه اشخاص گنهکار. نوع پیام هم بیشتر حاوی هشدار، سرزنش و تنبیه است.

مکاشفات عرفانی

یکی از موضوعات مهم مورد بحث در عرفان، کشف و شهود یا مکاشفات عرفانی است. به هنگام صحبت از هاتف و ارتباط با او عارف، ضروری است در این باره به اختصار صحبت شود تا جایگاه هاتف در میان انواع مکاشفات عرفانی تبیین گردد.

جرجانی در تعریف کشف آورده است: «کشف در لغت به معنی رفع حجاب است و در اصطلاح آگاهی یافتن به آنچه پشت پرده است از معانی غیبی و امور حقیقی به صورت وجودی و شهودی.» (جرجانی، بی‌تا: ۱۵۵-۱۵۴) او در باب مکاشفه می‌گوید: «حضور است که توصیفش در بیان نمی‌گنجد.» (همان: ۱۹۲) رد پای مکاشفات عرفانی را در همان کتاب‌های آغازین تصوف می‌توان مشاهده کرد. ابونصر سراج ذیل شرح اصطلاحات عرفانی، انواع واردات قلبی، مشاهده، لوایح و لوامع را توضیح داده است. (سراج ۱۳۸۰ه: ۴۱۲ و ۴۱۳) هجویری در هنگام بحث از روش‌های رسیدن به معرفت از روش الهامی سخن گفته که البته آن را روش متقنی برای معرفت الهی نمی‌داند و مجاهده سالک و عنایات الهی به او را برای رسیدن به حقیقت مؤثر می‌داند. (هجویری ۱۳۸۹: ۳۹۲-۴۰۰) قشیری نیز ذیل شرح الفاظ و اصطلاحات عرفانی مکاشفه را بعد از محاضره دانسته که در نهایت به مشاهده می‌انجامد. سالک پس از حضور دل به واسطه قدرت ذکر، به مرحله مکاشفه می‌رسد و معانی غیبی برای او آشکار می‌گردد، در نهایت جمع محاضره و مکاشفه، منجر به مشاهده می‌شود که هیچ شک و تردیدی در دل سالک باقی نمی‌گذارد. (۱۳۷۴: ۱۲۷ و ۱۱۸)

بیشتر مکاشفات عرفانی را می‌توان در سه دسته دیداری، شنیداری و قلبی قرار داد. در مکاشفه دیداری یا بصری که از تجلی اسم بصیر بر عارف رقم می‌خورد، دیدن امور غیبی و ماورائی در حالت بیداری یا رؤیا از سوی عارف روایت می‌شود؛ مانند توصیفات روزبهان بقلی (۱۳۹۳) در کشف‌الاسرار که در آن به طور کامل روایت مکاشفه‌های دیداری شخصی‌اش را نقل کرده است.

مکاشفات شنیداری به صورت شنیدن ندا یا آواز اتفاق می‌افتد که در آن فرشته یا خداوند به واسطه صوت با عارف سخن می‌گوید. این نوع کشف سمعی نیز تجلی اسم «سمیع» خداوند است. عبدالرزاق کاشانی ذیل اصطلاحات کشف و شهود تحت عنوان «محادثه» از نوع کشفی که خداوند با عارف به واسطه صدا سخن می‌گوید، یاد کرده است: «خَطَابُ الْحَقِّ الْعَارِفِينَ مِنْ عَالَمِ الْمَلِكِ وَالشَّهَادَةِ، كَالنِّدَاءِ مِنَ الشَّجَرَةِ

س ۲۰ - ش ۷۷ - زمستان ۱۴۰۳ - هاتف و عارف در تذکره‌الاولیاء عطار/ ۸۱

لموسی عَلَیْهِ السَّلَام. (کاشانی ۱۴۲۶ه. ج ۲: ۶۲۵) بر همین اساس آواز هاتف برای عارف از نوع مکاشفۀ شنیداری به شمار می‌رود.

مکاشفات قلبی یا در اصطلاح عرفانی «واردات» در بیشتر کتب عرفانی تحت عنوان «خواطر» از آن یاد شده است و تعاریف و انواع متعددی دارد. عزالدین کاشانی در مصباح‌الهدایه خواطر و همه‌انواع آن را که در کتب عرفانی مطرح شده، به چهار دسته کلی تقسیم کرده است: حقانی، ملکی، نفسانی و شیطانی. (همو ۱۳۹۴: ۱۰۸-۱۰۴) قدر مشترک همه تعاریف وارد بودن و ناپایداری آن است و اینکه تشخیص نوع الهی یا ملکی بودن خواطر با نوع نفسانی یا شیطانی آن امری است ضروری و مروهون مجاهده و تزکیه نفس.

شیوه‌های کاربرد هاتف در تذکره‌الاولیاء

چگونگی حضور هاتف

الف) به صورت مستقیم با ذکر نام هاتف به صورت نکره در کنار واژه آواز، در بیداری و گاه در خواب؛ در تذکره‌الاولیاء سی‌بار عبارت «هاتفی آواز داد» در بیداری اتفاق افتاده است و سه‌بار در خواب: «ابراهیم ادهم چهارده سال تمام سلوک کرد تا به کعبه رفت. از آنجا در هر مصلًا جایی دو رکعت می‌گزارد تا آخر بدانجا رسید، خانه را ندید. گفت: آه! این چه حادثه است، مگر چشم مرا خلی رسیده است؟ هاتفی آواز داد: چشم تو را هیچ خلی نیست، اما کعبه به استقبال ضعیفه‌ای شده است که روی بدینجا دارد.» (عطار نیشابوری ۱۳۸۴: ۷۳) «رابعه روی به بادیه نهاد و هفت سال به پهلو می‌گردید تا به عرفات رسید. چون آنجا رسید، هاتفی آواز داد: ای مدعی! چه طلب است که دامن تو گرفته است؟ اگر ما را می‌خواهی تا یک تجلی کنم در وقت بگدازی.» (همان: ۷۳) «[ابوسعید خرازی] و گفت: ابلیس را به خواب دیدم.

عصا برگرفتم تا او را بزنم. هاتفی آواز داد: او از عصا نترسد. از نوری ترسد که در دل تو باشد.» (عطار نیشابوری ۱۳۸۴: ۴۵۲)

ب) به صورت عبارت «آوازی شنود» (چهاربار)، «آوازی شنید» (پنج‌بار)، «آوازی شنیدم» (ده‌بار)، «آوازی شنیدند» (دوبار) یا «آوازی آمد» (هشت‌بار)؛ در همه موارد ذکر شده صاحب آواز نامعلوم است و بیشتر در بیداری شنیده می‌شود و یک مورد در خواب: «مالک دینار با دهری‌ای مناظره کرد. برای این‌که بدانند حق با چه کسی است، هر دو نفر دستشان را وارد آتش کردند، ولی دست هیچ کدامشان نسوخت. مالک از این اتفاق دل‌شکسته شد. «به خانه بازآمد و روی به زمین نهاد و مناجات کرد که هفتاد سال قدم در ایمان نهاده‌ام تا با دهری‌ای برابر گردم. آوازی شنود که: تو ندانستی که دست تو دست دهری را حمایت کرد. دست او تنها در آتش نهادندی تا بدیدی.» (همان: ۴۸) «[ابوعلی دقاق] نقل است که گفت درد چشم پدید آمد چنان‌که از درد مدّتی بی‌قرار شدم و خوابم نیامد. ناگاه لحظه‌ای در خواب شدم. آوازی شنودم که: ایس الله بکاف عبده.» (همان: ۶۲۹)

ج) به صورت عبارت «ندا آمد» (پنج‌بار)، «ندایی شنیدم» (چهاربار) و «خطاب آمد» (پنج‌بار): «[رابعه] گفت: یا ربّ العزّه! رابعه را بدین درجه سرمایه نیست. اما نقطه فقر می‌خواهم. ندا آمد که: یا رابعه! فقر خشک‌سال قهر ماست که در راه مردان نهاده‌ایم. چون سر یک موی بیش نمانده باشد که به حضرت وصال ما خواهند رسید، کار برگردد، وصال فراق شود و تو هنوز در هفتاد حاجبی از روزگار خویش تا از تحت این حُجُب بیرون نیایی و قدم در راه ما نهدی و هفتاد مقام بنگذاری حدیث فقر با تو نتوان گفت و لکن برگردد.» (عطار نیشابوری ۱۳۸۴: ۷۳) «او ایس قرنی مرقعی را که از سوی پیامبر(ص) برای او هدیه آورده بودند، نپوشید و به آن‌ها (حضرت علی(ع) و عمر) گفت: صبر کنید تا حاجت بخوایم. «از بر ایشان دور دور برفت و آن مرقع فروکرد و روی بر خاک نهاد و می‌گفت: الهی این مرقع درنپوشم تا همه امّت محمّد را به من نبخشی. پیغامبرت حواله اینجا کرده است. و رسول، فاروق و مرتضی است. الهی همه کار خویش کردند، کنون کار تو مانده است. خطاب آمد که: چندینی به تو بخشیدم، مرقع درپوش.» (همان: ۲۰)

د) از طریق یک واسطه؛ در این موارد «آواز» از طریق یک شیء مانند: عود و قربوس زین برمی‌خیزد یا از دهان یک حیوان مانند: گوسفند و آهو یا یک انسان ناشناس و کودک نابالغ.

وسایط آواز

۱- **کعبه:** «آوازی که از میان کعبه برخاست و ابوالحسین نوری را خطاب قرار داد.»
(عطار نیشابوری ۱۳۸۴: ۴۶۴)

۲- **عود (ابزار موسیقی):** «مالک دینار پیش از توبه به طرب مشغول بود. چون یارانش بخفتند، آن عودی که می‌زد از آنجا آوازی آمد که: یا مالک ما لکَ اُن لا تتوب. یا مالک تو را چه بُود که توبه نمی‌کنی؟ چون آن بشنود، دست از آن برداشت.»
(همان: ۴۷)

۳- **آهو:** «ابراهیم ادهم بعد از شنیدن آوازی در صحرا که چندین بار به او گفت: بیدار گرد، ناگاه آهویی پدید آمد. خویشان را مشغول بدو کرد. آهو بدو به سخن آمد که: مرا به صید تو فرستاده‌اند. تو مرا صید نتوانی کرد. اَلْهَذَا خُلِقْتَ او بهذا اُمرت تو را از برای این کار آفریده‌اند که می‌کنی. هیچ کار دیگری نداری.» (همان: ۱۰۵)

۴- **قربوس زین:** «ابراهیم ادهم پیش از توبه همان سخنی که آهو به او گفته بود از قربوس زین آواز آمد. فزعی و خوفی در او پدید آمد و کشف زیادت گشت.»
(همانجا)

۵- **تکمه پیراهن:** «در مورد ابراهیم ادهم بعد از آهو، قربوس زین که با او سخن گفتند، چون حق تعالی خواست تا کار تمام کند، سدیگر بار از گوی گریبان هُمان آواز آمد. آن کشف اینجا به اتمام رسید و ملکوت برو گشاده گشت. فروآمد و یقین حاصل شد و جمله جامه و اسب از آب چشمش آغشته گشت. توبه‌ای کرد نصح و روی از راه یکسو نهاد.» (همان: ۱۰۵)

۶- **گوسفند:** «نقل است که اویس یک‌بار سه شبانه روز هیچ نخورده بود. روز چهارم بامداد بیرون آمد. بر راه یک دینار زر افکنده بود. گفت: از آن کسی افتاده باشد. روی بگردانید تا گیاه از زمین برچیند و بخورد. نگاه کرد، گوسفندی می‌آمد. گرده‌ای گرم در دهان گرفته پیش وی بنهاد. گفت: مگر از کسی ربوده باشد. روی بگردانید. گوسفند به سخن آمد: من بنده آن کسم که تو بنده اویی. بستان روزی خدای از بنده خدای.» (عطار نیشابوری ۱۳۸۴: ۲۶)

۷- **کودک نابالغ:** «فضیل عیاض کودکی چهارساله در کنار داشت. مگر دهان بر وی نهاد چنان‌که عادت پدران بود. آن کودک گفت: ای پدر مرا دوست داری؟ گفت: دارم. گفت: خدای را دوست داری؟ گفت: دارم. گفت: دل چند داری؟ گفت: یکی. آنگاه گفت: به یک دل دو دوست توان داشت در حال؟ بدانست که آن نه آن کودک می‌گوید بل تعریفی است به حقیقت از غیرت حق. دست بر سر زدن گرفت و توبه کرد و دل از طفل ببرد و دل به حق داد.» (همان: ۹۵)

گیرندگان پیام هاتف

۱- **عارف:** بیشترین گروهی که مخاطب پیام هاتف قرار گرفته‌اند، عارفان هستند. در بخش بعد بیشتر به این موضوع پرداخته می‌شود.

۲- **مردم عادی:** گاه مردم عادی مورد خطاب قرار گرفته‌اند. در این مواقع عبارت «آوازی آمد» یا «آوازی شنیدند» به کار رفته است. در شش حکایت؛ علت خطاب، آگاه ساختن مردم از مرگ یک عارف است: ذکر ابراهیم ادهم و وفات او (همان: ۱۲۸)؛ ذکر سفیان ثوری و وفاتش (همان: ۲۳۳)؛ ذکر ابو عبدالله خفیف و وفاتش (همان: ۵۶۳)؛ ذکر داود طائی و وفاتش (همان: ۲۶۹)؛ ذکر سری سقطی و وفات یکی از مریدان خاصش به نام احمد یزید کاتب (همان: ۳۳۵)؛ ذکر رابعه و وفات او: «چون وقت مرگش [رابعه] درآمد مردمان بیرون شدند و در فراز کردند. آوازی شنیدند که «یا ایتها

النفس المطمئنه، إرجعی الی ربکِ راضیةً مرضیةً». زمانی بود. هیچ آواز نیامد. در بازکردند، جان بداده بود.» (عطار نیشابوری ۱۳۸۴: ۸۶)

در یک حکایت، قوت قلب دادن به مردم از طریق آگاه ساختن آن‌ها به مقام و عظمت عارف بزرگی که در میانشان حضور دارد؛ ذکر ابراهیم ادهم و آوازی از هوا بر اهل کشتی موقع طوفان که گفت نترسید چون ابراهیم ادهم با شماست. (همان: ۱۲۶) در حکایتی دیگر درخواست از مردم برای نجات جان عارف؛ ذکر ابوسعید خراز و تنبیه خود در سفر بادیه و خفتنش در گور و آوازی که مردم را برای نجات جان او فراخواند. (همان: ۴۵۳)

۳- شخص خطاکار: در چهار مورد، شخص خطاکار، مخاطب پیام قرار گرفته است. در این موارد، عبارت «آواز آمد» یا «آوازی شنید» به کار رفته و پیام حاوی سرزنش یا هشدار به شخص خطاکار است. ذکر ابویعقوب نهرجوری و دیدن مرد یک چشم در طواف که به خاطر نظر کردن، از دست غیب سیلی خورده، یک چشمش را از دست داده بود (همان: ۴۹۹)؛ ذکر رابعه و حکایت دزدی که قصد داشت چادرش را بدزدد، اما هر بار که می‌خواست از خانه خارج شود، راه خروج را گم می‌کرد، در نهایت «از گوشه صومعه آواز آمد که: ای مرد! خود را رنجه مدار که او چندین سال است تا خود را به ما سپرده است. ابلیس زهره ندارد که گرد او گردد، دزدی را که زهره آن بود که گرد چادر او گردد؟!» (همان: ۷۴-۷۵) یا ذکر حاتم اصم و آوازی که از میان لحد برخاست و نباشی را خطاب قرار داد که روز قبل در مجلس حاتم اصم شرکت کرده، به دعای او آمرزیده شده، اما دوباره به کار ناروای خود بازگشته بود: «از لحد آوازی شنید که: شرم نداری که در مجلس اصم دیروز آمرزیده گشتی. دیگر امشب به کار خود مشغول شوی؟!» (همان: ۲۹۵) معمولاً بعد از هشدار هاتف، روایت تمام شده، سخنی از متنبه شدن فرد خطاکار بیان نمی‌شود، اما در یک مورد، ذکر مالک دینار، آمده که توبه کرد. مالک دینار پیش از توبه به طرب مشغول بود. چون

یارانش بختند، آن عودی که می‌زد از آنجا آوازی آمد که: یا مالک ما لکَ اُن لا تتوب. یا مالک تو را چه بود که توبه نمی‌کنی؟ چون آن بشنود، دست از آن برداشت. (عطار نیشابوری ۱۳۸۴: ۴۷)

۴- جمعی از مریدان: در یک حکایت ذکر بوعثمان مغربی، گروهی از مریدان شیخ در یک شب و با هم آوازی مشابه می‌شنوند؛ آوازی که مضمون آن دوری گزیدن از شیخ بوعثمان مغربی است. (همان: ۷۵۸)

پیام هاتف و واکنش عارف

پیام هاتف، معمولاً واکنشی است که در برابر یک اندیشه، ذکر، دعا یا عمل عارف که به نوعی مکاشفه درونی محسوب می‌شود و حاوی سرزنش عارف، هشدار، تنبیه یا آگاهی بیشتر برای اوست. در بیشتر موارد، بعد از شنیدن صدای هاتف، روایت تمام می‌شود، اما گاهی در ادامه، واکنش عارف به پیام دریافتی هم نقل شده است. مضامین پیام هاتف به عارف عبارتند از:

۱- سرزنش: بیشترین محتوای پیام هاتف به عارف، حاوی سرزنش اوست (چهارده‌مورد) که گاه با هدف تربیت و دوری عارف از غرور یا انتقاد از عملکرد او صورت می‌گیرد و گاه به قصد تعلیم نکته‌ای عرفانی که بسیار دقیق‌تر و فراتر از اندیشه‌ایست که در ذهن او گذشته است. واکنش عارف در این مواقع یا سکوت است و توبه، یا پرسش و سخن گفتن دوباره و بار دیگر جواب شنیدن از هاتف؛ ذکر ابراهیم ادهم و مَرَبَّع نشستن او و سرزنش هاتف و توبه کردن او (همان: ۱۱۹) ذکر ابراهیم ادهم و سرزنش نوع توکل او: «یکبار در بادیۀ توکل بودم. چند روز چیزی نیافتم. دوستی داشتم، گفتم اگر بر وی روم، توکلم باطل شود. در مسجد شدم و بر زبان براندم که: توکلْتُ علی الحیِّ الذی لا یموت لا اله الا هو. هاتفی آواز داد که

سبحان آن خدایی که پاک گردانیده زمین را از متوکلان. گفتم: چرا؟ گفت: متوکل که بود؟ آن که برای لقمه‌ای که دوستی مجازی به وی دهد، راهی دراز در پیش گیرد و آنگاه گوید: توکلتُ علی الحیّ الّذی لا یموت. دروغی را توکل نام کرده‌ای.» (عطار نیشابوری ۱۳۸۴: ۱۱۹) ذکر جنید بغدادی و درد پای او: «یکبار جنید را پای درد کرد. فاتحه خواند و بر پای دمید. هاتفی آواز داد: شرم نداری که کلام ما در حق نفس خود صرف کنی؟» (همان: ۴۲۱)

۲- پاسخ به پرسش‌هایی که در ذهن عارف گذشته یا بر زبانش جاری شده:
معمولاً برای عارف در حین سیر و سلوک، مکاشفه یا دیدن پدیده‌ای شگفت پرسش‌هایی ایجاد می‌شود. در این جا هاتف، در مقام یک پیر به آن‌ها پاسخ می‌دهد. در پنج حکایت، هاتف به پرسش مستقیم عارف پاسخ می‌دهد؛ ذکر بایزید و پرسش از عظمت و خلوت درگاه الهی (همان: ۱۸۷)؛ ذکر سمنون محبّ و خوابی که دید و در آن به دلیل علاقه به دخترش نامش را از جرگه محبّان خط زده بودند (همان: ۵۰۳)؛ ذکر رابعه و مناجاتش با خداوند که اگر مرا به دوزخ بری، می‌گویم او را دوست داشتم و آیا با دوست چنین می‌کنند و جواب هاتف (همان: ۸۶)؛ ذکر رابعه و غیب شدن خانه کعبه و تعجب ابراهیم ادهم از این امر: «ابراهیم ادهم چهارده سال تمام سلوک کرد تا به کعبه رفت. از آنجا در هر مصلّا جایی دو رکعت می‌گزارد تا آخر بدانجا رسید، خانه را ندید. گفت: آه! این چه حادثه است، مگر چشم مرا خللی رسیده است؟ هاتفی آواز داد: چشم تو را هیچ خللی نیست، اما کعبه به استقبال ضعیفه‌ای شده است که روی بدینجا دارد.» (همان: ۷۳) ذکر بوعلی دقاق و ناپدید شدن جنازه درویشی در خانقاه او: «روزی درویشی به خانقاه بوعلی دقاق آمد و درخواست کرد گوشه‌ای را به من دهید تا بمیرم. جایی را برای او تعیین می‌کنند و او به گوشه‌ای چشم دوخت و مدام الله‌الله می‌گفت. بوعلی دقاق پنهانی گوش می‌داد. درویش به او گفت: ای بوعلی مرا مبشول. بوعلی رفت و وقتی برگشت دید همچنان

در حال ذکر است تا این‌که جان داد. به دنبال غسل و کرباس فرستادند، اما وقتی نگاه کردند هیچ جنازه‌ای ندیدند. بوعلی می‌گوید، «گفتم: این کس را به من نمودی. خداوندا! به زندگی بدیدمش و به مردگی ناپدید شد. او کجا شد؟ هاتفی آواز داد: چه جویی کسی را که ملک الموت جست و نیافت، حور و قصور جستند، نیافتند.» (عطار نیشابوری ۱۳۸۴: ۶۲۹)

در دو حکایت دیگر، هنوز پریشی بر ذهن یا زبان عارف نگذشته که از سوی هاتف پاسخ می‌آید؛ ذکر ابراهیم ادهم و خوشه‌چینی‌اش (همان: ۱۲۳)؛ ذکر حسین منصور حلاج و نماز خواندن شخص بزرگی زیر دار او. (همان: ۵۸۷)

۳- نشان دادن راه و امر به انجام کار: در دوازده حکایت، هاتف مستقیماً از عارف می‌خواهد تا کاری را انجام دهد یا راهی را به او نشان می‌دهد؛ ذکر مالک دینار و جوان فاسدی که مالک قصد هدایتش را داشت (عطار نیشابوری ۱۳۸۴: ۴۹)؛ ذکر ابراهیم ادهم و سخن هدایت‌کننده هاتف برای نجاتش از دست ابلیس (همان: ۱۲۳) در حکایت دیگر جمله هاتف که عبد باش تا راحتی بیابی (همان: ۱۱۱)؛ ذکر بایزید و رها کردن کوزه و پوستین (همان: ۱۸۹)؛ ذکر جنید و واسطه قراردادن او برای جواب دادن به ابلیس (همان: ۴۲۲)؛ ذکر ابوسعید خراسی و خوابی که در مورد ابلیس دید (همان: ۴۵۲) در حکایت دیگر سه روز گرسنگی و آواز هاتف برای انتخاب بین دو چیز (همان: ۴۵۴)؛ ذکر ابوحمزه بغدادی و درخواست هاتف از او برای سکوت کردن (همان: ۷۰۳)؛ ذکر ابوالحسن خرقانی و شنیدن صدای بایزید از داخل قبر که به واسطه برکت نور تو (خرقانی) من به مقامات والا رسیدم (همان: ۶۴۰)؛ ذکر شیخ علی رودباری و درخواست عافیت از وسواس (همان: ۷۳۳)؛ ذکر شبلی و نوشتن نام الله: «[شبلی] پس می‌رفتی و هر کجا که می‌دید نام الله بر آنجا نقش همی کردی تا ناگاه آوازی شنود که: تا کی گرد اسم گردی؟ اگر مرد طالبی قدم در طلب مسمی زن.» (همان: ۵۹۷) بعد

از شنیدن این پیام، شبلی حالت دیوانه‌وار به خود می‌گیرد و در حالت سرگشتگی بسیار خود را غرق کرده یا از کوه پرت می‌کند.

گاه که عارف بر نفس خود سخت‌گیری بیش از حد روا می‌دارد، هاتف از او می‌خواهد تا کمی با نفس خود همراهی کند و از این سخت‌گیری و ریاضت بیش از حد دست بردارد، اما واکنش عارف، در برابر این پیام هاتف که به نوعی امر به اجابت خواستهٔ نفسانی است، کاملاً مثبت نیست: مالک دینار با نفس خود که در آرزوی خوردن رطب بود مبارزه می‌کرد تا این که در دست نفس عاجز شد. گفت: البته رطب نخواهم خورد، مرا خواه بکش خواه بمیر. تا شب هاتفی آواز داد که: رطب می‌باید خورد. نفس را از بند بیرون آور! (عطار نیشابوری ۱۳۸۴: ۵۰) در این جا چون فرصتی برای نفس فراهم می‌شود، مالک دینار بلافاصلهٔ خواستهٔ هاتف را اجابت نمی‌کند و به نفس خود وعده می‌دهد که به شرط چند روز، روزه‌داری به این خواسته تن درمی‌دهد.

در یک حکایت نیز صدای هاتف به واسطهٔ گوسفندی است که با عارف سخن می‌گوید؛ ذکر اویس قرنی و گرسنگی چند روزه‌اش و سر رسیدن گوسفندی که گرده‌ای نان در دهان داشت و از او خواست تا از آن نان تناول کند. (همان: ۲۶)

۴- **طعنه زدن:** گاهی هاتف به قصد تحقیر عمل عارف به او طعنه می‌زند و او را مدعی، کذاب و رانده شده می‌خواند. در بیشتر مواقع عارف در برابر این طعنه، واکنشی جز شرمندگی ندارد. در مجموع هفت حکایت حاوی طعنه مستقیم هاتف به عارف است؛ ذکر بایزید و بیهوشی و غرقه به خون شدنش وقت سحر (همان: ۱۸۹)؛ ذکر یوسف بن الحسین و خواب دیدن ابراهیم خواص در مورد او (همان: ۳۸۳)؛ ذکر جنید و در گمان افتادنش بعد از چهل سال عبادت و ریاضت (همان: ۴۱۵)؛ ذکر شیخ ابوالحسن حصری و نسبت دادن کذاب به او توسط هاتف (همان: ۷۳۷)؛ ذکر شبلی و همراهی جوانی ترسا با گروه حاجیان و قصد شبلی برای مسلمان کردنش

(عطار نیشابوری ۱۳۸۴: ۶۰۴)؛ ذکر رابعه و حکایت رفتنش در بادیه به قصد حج: «رابعه روی به بادیه نهاد و هفت سال به پهلو می‌گردید تا به عرفات رسید. چون آنجا رسید، هاتفی آواز داد: ای مدعی! چه طلب است که دامن تو گرفته است؟ اگر ما را می‌خواهی تا یک تجلی کنم در وقت بگدازی.» (همان: ۷۳) ذکر شیخ ابوبکر شبلی و حکایت تقسیم کردن جوز بین دو کودک: «روزی می‌رفت. دو کودک خصومت می‌کردند برای یک جوز که یافته بودند. شبلی آن جوز را از ایشان بستد و گفت: صبر کنید تا من این بر شما قسمت کنم. پس چون بشکست، تهی آمد. آوازی آمد، گفت: هلا قسمت کن اگر قسّام تویی» شبلی خجل شد. گفت: آن همه خصومت بر جوز تهی و این همه دعوی قسّامی بر هیچ.» (همان: ۶۰۷) در یک حکایت نیز با واسطه از زبان کودک نابالغ، به عارف، نسبت جهود داده می‌شود؛ ذکر مالک دینار و حکایت رطب خریدن او و سخن طفلی بر بام مسجد که جهودی رطب خریده و می‌خواهد بخورد. (همان: ۵۱)

۵- **مژده دادن:** در چهار حکایت، هاتف، پیک بشارتی است برای عارف به عطا یا شفای الهی؛ ذکر بایزید و ادب نگه‌داشتنش در مورد شفاعت (همان: ۱۸۸)؛ ذکر منصور عمّار و حکایت غلام جوانی فاسد که به برکت بخشش در جلسه و عظم منصور عمّار و دعای خیر او، باعث شد تا اربابش توبه کند و رحمت الهی شامل حال همه اهل مجلس شود (همان: ۴۰۵)؛ ذکر شبلی و حکایت تولد دخترش و باریدن زر سرخ از سقف خانه؛ شبلی صاحب دختری شد و آن شب در خانه هیچ چیز نبود و نمی‌خواست از کسی چیزی طلب کند. «چون دانست که شب درآمد و دل زنان ضعیف باشد. نیم‌شبی به گوشه‌ای شد و روی به خاک نهاد و گفت: الهی! چون مهمان فرستادی بی‌واسطه دست بخیلان کار این مهمان بساز. هنوز این مناجات تمام نکرده بود از سقف خانه دُرست‌های زر سرخ باریدن گرفت. هاتفی آواز داد و گفت: خُذْ بِلَا حَسَابٍ وَ كُلْ بِلَا عِتَابٍ. بستان بی حساب و بخور بی عتاب.» (همان:

۶۰۹) ذکر شیخ ابوعلی دقاق و حکایت شفای چشم‌دردش: «نقل است که گفت درد چشم پدید آمد چنان‌که از درد مدتی بی‌قرار شدم و خوابم نیامد. ناگاه لحظه‌ای در خواب شدم. آوازی شنودم که: ایس الله بکاف عبده. پس بیدار شدم. دردم برفت و دیگر هرگز چشم درد نبود.» (عطار نیشابوری ۱۳۸۴: ۶۲۹)

۶- هشدار و بیداری از غفلت: این نوع پیام هاتف، بیشتر پیش از توبه عارف بیان می‌شود و نتیجه‌اش هم می‌شود توبه از گناه و غفلت؛ در مجموع پنج حکایت با این مضمون از هاتف در تذکره‌الاولیاء نقل شده است؛ ذکر ابراهیم ادهم و حکایت توبه او (همان: ۱۰۴ و ۱۰۵)؛ ذکر مالک دینار و آوازی که در حین طرب از عود شنید و باعث توبه‌اش شد (همان: ۴۷)؛ ذکر ذوالنون مصری و حکایت جوان زاهدی که یک پایش را بریده بود و بیرون صومعه انداخته بود (عطار نیشابوری ۱۳۸۴: ۱۴۰)؛ ذکر عبدالله مبارک و جوان ترسای صاحب جمال که قصد داشت وارد کعبه شود (همان: ۲۲۱)؛ ذکر سفیان ثوری و با پای چپ رفتنش به مسجد از روی غفلت. (همان: ۲۲۵)

در باره ابراهیم ادهم آمده که پیش از توبه، پادشاه بود. یک شب بر تخت خفته بود. نیم شب سقف خانه بجنبید، چنان‌که کسی بر بام می‌رود. آواز داد که: کیست؟ گفت: آشناست. اشتري گم کرده‌ام بر این بام طلب می‌کنم. گفت: ای جاهل اشتر بر بام می‌دجویی؟ گفت: ای غافل! تو خدای را در جامه اطلس خفته بر تخت زرین می‌طلبی؟ از این سخن هیبتی به دل او آمد و آتش در دلش افتاد تا روز نیارست. (همان: ۱۰۴) روز دیگر خدمتکاران، اسبش را زین کردند تا به شکار برود. «سراسیمه در صحرا می‌گشت، چنان‌که نمی‌دانست که چه می‌کند. در آن سرگستگی از لشکر جدا افتاد. در راه آوازی شنود که: إِنْتَبَهْ. بیدار گرد. ناشنیده کرد و برفت. دوم بار همین آواز آمد. هم به گوش نیاورد. سوم بار همان شنود. خویشتن را از آن دور افگند. چهارم بار آواز شنود که: إِنْتَبَهْ قَبْلَ أَنْ تُتَبَهْ. بیدار گرد پیش از آن کت بیدار کنند. اینجا به یکبارگی از دست شد.» (همان: ۱۰۵)

در حکایت دیگر، ذکر عبدالله مبارک و جنگی که با یک نفر از کافران داشت، در مورد وفا کردن به عهد، به عارف هشدار داده می‌شود. (عطار نیشابوری ۱۳۸۴: ۲۲۱)

۷- بیان ظرایف، خطرات، مسائل سلوک و وصال حق: این نوع پیام هاتف ویژه عارفانی است که به درجه بالایی از معرفت دست یافتند. در این مواقع گفتگویی به صورت سؤال و جواب میان عارف و هاتف شکل می‌گیرد. در مجموع هفت حکایت با این مضمون نقل شده است؛ ذکر جنید و درخواستش از خداوند برای باز دادن دل (همان: ۴۲۰)؛ ذکر بایزید و سخن هاتف با او که تو طاقت ما نداری (همان: ۲۰۰)؛ دو مورد از این نوع پیام در ذکر رابعه و حکایت رفتن او به کعبه آمده است:

«[رابعه] گفت: یا ربّ العزّه! رابعه را بدین درجه سرمایه نیست. اما نقطه فقر می‌خواهم. ندا آمد که: یا رابعه! فقر خشک سال قهر ماست که در راه مردان نهاده‌ایم. چون سرّ یک موی بیش نمانده باشد که به حضرت وصال ما خواهند رسید، کار برگردد، وصال، فراق شود و تو هنوز در هفتاد حجابی از روزگار خویش تا از تحت این حُجُب بیرون نیایی و قدم در راه ما نتهی و هفتاد مقام بنگذاری حدیث فقر با تو نتوان گفت و لکن برگردد. رابعه برنگریست. دریایی خون دید. در هوا ایستاده. هاتفی آواز داد: این همه آب دیده عاشقان ماست که به طلب وصال ما آمدند که همه در منزلگاه اول فروشدند که نام و نشان ایشان در دو عالم از هیچ مقام برنیاید.

رابعه گفت: یا ربّ العزّه! یکی از دولت ایشان به من نمای.

در وقت عذر زنانش پدید آمد. هاتفی آواز داد: مقام اول ایشان آن است که هفت سال به پهلو می‌روند تا در راه ما کلوخی را زیارت کنند. چون به نزدیک آن کلوخ رسند هم به علت ایشان راه به کلیت بر ایشان فروبندند.» (همان: ۷۳ و ۷۴)

سه مورد دیگر در جواب دعای عارف: ذکر ابراهیم ادهم و دعا برای عصمت از گناه (همان: ۱۱۰)؛ ذکر ابوالحسین نوری و درخواستش از خداوند برای ثابت ماندن بر یک حال؛ در این حکایت پاسخ هاتف نشان می‌دهد که اجابت این دعا با یکی از صفات الهی یا بشری در تناقض است: «[ابوالحسین نوری] و گفت: وقتی از خدای تعالی درخواستم که مرا حالتی دایم دهد. هاتفی آواز داد: ای ابوالحسین! بر دایم، صبر نتواند کرد اَلّا دایم.» (عطار نیشابوری ۱۳۸۴: ۴۶۲) «[ابوالحسین نوری]: نقل است

که گفت: شبی طوافگاه خالی یافتم. طواف می‌کردم و هر بار که به حجر الاسود می‌رسیدم دعا می‌کردم و می‌گفتم: اللهم ارزُقنی حالاً و صفهً لا تغیر منه. بارخدایا! مرا حالی و صفتی روزی کن که از آن نگردم یک روز. از میان کعبه آوازی شنیدم که: یا ابوالحسین! می‌خواهی که با ما برابری کنی؟ ماییم که از صفت خود برنگردیم، اما بندگان گردان گردان داریم تا ربوبیت از عبودیت پیدا گردد. ماییم که بر یک صفت‌ایم. صفت آدمی گردان است.» (همان: ۴۶۴)

۸- دلداری دادن از طریق تأیید و تحسین عارف: در هفت‌مورد، هاتف از طریق تأیید و تحسین عارف، به او دلداری و قوت قلب می‌دهد. ذکر رابعه و زمین‌خوردن او و شکسته شدن دستش (همان: ۷۱ و ۷۲)؛ ذکر مالک دینار و توفیق نیافتن او برای رفتن به جنگ با کفار (همان: ۴۸)؛ ذکر بایزید بسطامی و گفتگوش با سگ و قصد کردن برای زنار بستن (همان: ۱۷۵)؛ ذکر شیخ ابوبکر شبلی و حکایت بی‌قراری‌اش که خود را در آب و آتش انداخت و از کوه پرت کرد (همان: ۵۹۷)؛ ذکر ابراهیم خواص ترسی که به هنگام روبه‌رو شدن با شیری بزرگ هنگام شب در سفر به او دست داد (همان: ۵۸۵)؛ ذکر جنید و حکایت چشم درد او: «جنید دچار چشم درد شد. طبیب به او گفت: اگر چشمت به کار است، آب مرسان. چون طبیب رفت، وضو ساخت و نماز کرد و به خواب فروشد. چون بیدار شد، چشمش نیک شده بود. آوازی شنید که: جنید در رضای ما ترک چشم کرد. اگر بدان عزم، دوزخیان را از ما بخواستی، اجابت یافتی.» (همان: ۴۲۲) ذکر مالک دینار و حکایت مناظره‌اش با دهری؛ آن‌ها برای این‌که بدانند حق با چه کسی است، با هم دستشان را وارد آتش کردند؛ ولی دست هیچ کدامشان نسوخت. مالک از این اتفاق دلشکسته شد. «به خانه بازآمد و روی به زمین نهاد و مناجات کرد که هفتاد سال قدم در ایمان نهاده‌ام تا با دهری‌ای برابر گردم. آوازی شنود که: تو ندانستی که دست تو دست دهری را حمایت کرد. دست او تنها در آتش نهادندی تا بدیدی.» (عطار نیشابوری ۱۳۸۴: ۴۸)

نتیجه

در تذکره/الاولیاء هفتادبار به صورت مستقیم و غیر مستقیم از هاتف یاد شده است. چهل بار به صورت صریح واژه هاتف در کنار واژگانی چون: «آواز، آواز دادن و شنیدن» آمده، سی مورد هم به صورت غیر مستقیم در قالب عباراتی چون: «آوازی برآمد یا آوازی شنید.» این عبارات دقیقا با معنای لغوی هاتف همخوانی دارند؛ یعنی: آوازدهنده‌ای که صدایش شنیده می‌شود، اما خودش دیده نمی‌شود. همین امر تفاوت اصلی هاتف با الهام است؛ چرا که الهام امری درونی و پنهانی است؛ به همین دلیل باید حکایاتی که در آن‌ها واژگانی چون: «وارد، سرّ و قلب» آمده را از حکایات هاتف جدا کرد و آن‌ها را ذیل الهام قرار داد.

هاتف بیشتر در روز و هنگام بیداری به صورت مستقیم با صدای بلند سخن می‌گوید؛ به گونه‌ای که شخص به صورت واضح صدای او را می‌شنود. در میان روایت‌های نقل شده فقط سه مورد است که هاتف در زمان خواب و به واسطه رؤیا با عارف صحبت می‌کند. گاهی آواز از طریق یک واسطه به گوش می‌رسد؛ این واسطه ممکن است شیء باشد، چون: عود و قربوس زین یا حیوانی چون: گوسفند و آهو یا کودک نابالغ و انسانی غریبه.

گیرندگان پیام هاتف، فقط عارفان نیستند بلکه مردم عادی و حتی گنهکاران نیز می‌توانند صدای او را بشنوند. محتوای پیام هاتف با عارف از نوع طعنه زدن و سرزنش کردن او، هشدار، نشان دادن راه و خطرات سلوک، دلداری دادن به عارف یا پاسخی به پرسش ذهنی اوست. واکنش اشخاص به ویژه عارفان در برابر سخن هاتف متناسب با پیام دریافت شده است؛ چنان‌که اگر هاتف، عارف را به دلیل ماهیگیری سرزنش کند، عارف دست از ماهیگیری برمی‌دارد یا اگر مردم را دعوت به شرکت در خاکسپاری عارف و الامقامی کند، مردم برای این کار عجله می‌کنند.

هاتف از نوع مکاشفات شنیداری در عرفان به شمار می‌رود و شاید بتوان گفت یکی از دلایل کاربرد اصطلاح «هاتف» در آثار عارفان به‌ویژه عطار به جای کلماتی چون: «فرشته» یا «سروش» متمایز کردن آن از موضوع «وحی» است؛ چرا که در این صورت ممکن بود برای مخاطب عادی امر مشتبه شود و بین فرشته وحی که پیام‌آورنده برای نبی است با پیام‌آورنده موضوعی خاص برای عارف تفاوتی قائل نشود.

کتابنامه

قرآن کریم

لغت نامه دهخدا

ابن فارس، ابوالحسین، ۱۴۰۴ق. معجم مقاییس اللغه. قم: بوستان کتاب.

ابن منظور، محمدبن مکرم، ۱۴۱۴ق. لسان العرب. ج ۹، چاپ سوم، بیروت: دار صادر.

اسدی، علی، ۱۳۸۵. سیر پیدایش و تحول نظریه الهام با تأکید بر آیات قرآن. معرفت. ش ۱۰۷. صص ۲۹-۳۶.

الbstانی، بطرس. ۱۹۸۷م. محیط المحيط: قاموس مطول للغة العربیة. بیروت: مکتبه لبنان.

بقلی، روزبهان. ۱۳۹۳. کشف الاسرار و مکاشفات الابرار. تصحیح و ترجمه مریم حسینی. چ ۱. تهران: سخن.

تمدن، الهام و نصر اصفهانی، محمد رضا. ۱۳۹۷. کشف و شهود در مشرب عرفانی روزبهان بقلی. اندیشه دینی. ش ۴. صص ۲۹-۵۲.

جرجانی، علی بن محمد، بی تا. معجم التعریفات. تحقیق محمد صدیق المنشاوی، قاهره: دارالفضیلة. حسین‌زاده، محمد، ۱۳۸۸. مفهوم‌شناسی وحی و الهام در لغت، قرآن و روایات. قرآن شناخت، س ۲، ش ۲، صص ۴۵-۷۲.

راغب اصفهانی، بی تا. مفردات الفاظ قرآن. ج ۲، دمشق: دارالنشر.

رضایی. ایرج. ۱۳۸۲. وحی و الهام و انواع مراتب آن در مثنوی. دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز. س ۴۶. ش ۱۸۸. صص ۱۹-۴۱.

رون، مهسا و صفاری، محمد شفیع، ۱۳۹۶. طرح روایات مکاشفه‌های صوفیه. متن‌پژوهی ادبی، س ۲۱، ش ۷۴، صص ۱۲۳-۱۴۵.

سبحانی، جعفر، ۱/۱۳۸۶. الهام. ماهنامه مکتب اسلام، س ۴۷، ش ۸، صص ۷-۱۳.

- _____، ۱۳۸۶. الهام و اشراق. ماهنامه مکتب اسلام، س ۴۷، ش ۹، صص ۱۵-۷.
- سراج طوسی، ابونصر ریال ۱۳۸۰ه. ۱۹۶۰م. اللمع. تحقیق دکتر عبدالحلیم محمود و عبدالباقی سرور، مصر: دارالکتب الحدیثه.
- سهروردی، شهاب الدین، ۱۳۷۴. عوارف المعارف. ترجمه منصور عبدالمؤمن اصفهانی، به اهتمام قاسم انصاری، تهران: علمی و فرهنگی.
- سیاح، احمد، ۱۳۸۲. فرهنگ بزرگ جامع نوین (ترجمه المنجد). ج ۲، چاپ چهارم، تهران: اسلام. شفیع‌بیک، ایمان، ۱۳۹۵. الهام و معرفت در فلسفه سقراط و افلاطون. فلسفه، س ۴۴، ش ۲، صص ۱۰۲-۸۵.
- ضیائی بیگدلی، محمد حسین، ۱۳۲۴. وحی و الهام. جلوه آبان، ش ۵، صص ۲۵۸-۲۶۱.
- عابدی. امیرحسین، ۱۳۸۴. الهام قدسی. قند پارسی. ش ۳۱، صص ۹-۱۷.
- عطار نیشابوری، فرید الدین، ۱۳۸۴. تذکره الاولیاء. به کوشش آ. توکلی، چاپ نهم، تهران: بهزاد.
- قشیری، عبدالکریم، ۱۳۷۴. رساله قشیریه. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی.
- قیصری، داوود، ۱۳۷۰. شرح فصوص الحکم. قم: انتشارات بیدار.
- کاشانی، عبدالرزاق بن جلال الدین، ۱۴۲۶ه. ۲۰۰۵م. لطائف الأعلام فی إشارات أهل الإلهام، ج ۲، تحقیق احمد عبدالرحیم السائح، توفیق علی وهبه و عامر النجار، قاهره: مکتبه الثقافه الدینیة.
- کاشانی، عزالدین محمود، ۱۳۹۴. مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه. تصحیح و توضیح جلال الدین همایی، تهران: زوار: سخن.
- محمد نژاد، عظیم، رمضان، علی و اصغری گوار، نرگس، ۱۴۰۲. بررسی الهامات و القائات در تذکره‌الاولیا از منظر عرفانی. عرفان اسلامی، س ۱۹، ش ۷۶، صص ۳۴۹-۳۶۵.
- مختار عمر، احمد، ۱۴۲۹ه. - ۲۰۰۸م. معجم اللغة العربیه المعاصره. ج ۳، چاپ اول، لبنان: عالم الکتب.
- نادم، محمد حسن و الحیدری، ابرار. ۱۳۹۸. بررسی انقطاع وحی و افتتاح الهام در اندیشه امامیه، قیسات، س ۲۴، ش ۹۳، صص ۱۵۳-۱۷۶.
- مستملی بخاری. اسماعیل، ۱۳۶۳. شرح التعرف لمذهب التصوف. تصحیح محمد روشن، تهران: اساطیر.
- نجفی، عیسی و علیرضایی، قدرت الله. ۱۳۹۸. خاستگاه و منشأ خواب‌های مشایخ در تذکره‌الاولیاء.
- ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، س ۱۵، صص ۲۹۲-۲۵۹.
- هجویری، علی ابن عثمان، ۱۳۸۹. کشف المحجوب. تصحیح محمود عابدی، ج ۶، تهران: سروش.

References (In Persian)

- Attār Neyšābūrī, Farrīdo al-ddīn Mohammad. (1967/1346SH). *Tazkerato al-owlīyā*. Ed. by Mohammad Este'lāmī. Tehrān: Zavvār.
- Ābedī, Mohammad-rezā (2013/1392SH). "Anter-nāsīyonālīsmo Erfānī, Mabnā-ye Negareše Ensān-šenāxtī-ye Mowlānā" ("Mystical Internationalism, the Basis of Rumi's Anthropological Attitude"). *Biannual scientific-research journal of religious anthropology*. 10th Vol. No. 29. Pp. 51-69. <https://www.magiran.com/p1165410>.
- Behnam-far, Mohammad and Xošāman, Zahrā. (2019/1398SH). "Moqāyese-ye Andīsehā-ye Metāfizikī-ye Mowlavī va Tuesday Lobsang Rampa bar-asāse Īde-ye Jahāne Holo-gerāfīk" ("Comparison of the metaphysical ideas of Rumi and Lobsang Rampa based on the idea of the holographic world"). *Journal of Comparative Literature, Faculty of Literature and Humanities, Shahid Bahonar University of Kerman*. 11th Year. No. 20. Pp. 1-27. doi: 10.22103/jcl.2019.2421.
- Boxārī, Abū Bakr Mohammad. (1987/1366SH). *Šarhe al-ta'arof le-mazhabo al-tasavvof*. With The Effort of Mohammad Rowšan. Tehrān: Asātīr.
- Deh-xodā, Alī-akbar. (1959/1340SH). *Loqat-nāme-ye Deh-xodā (Dehkhoda Dictionary)*. Tehrān: University of Tehran.
- Dīnī, Hādī and Akramī. Mīr-jallīl. (2018/1397SH). "Masādīqe Rīyāzate Haqīqī (Mašrū) dar Jahān-bīnī-ye Attār Neyšābūrī" ("Examples of true (legitimate) austerity in Attar Neyshabouri's worldview"). *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 14th Year. No. 52. Pp. 119-151.
- Izutsu, Toshihiko. (1999/1378SH). *Sūfīsm va Toto'īsm (Sufism and Taoism: a comparative study of key philosophical concepts)*. Tr. by Mohammad-javād Gowharī. Tehrān: Rowzaneh.
- Karīmānī, Reyhāneh and Hāšemī Esfahān, Māndānā. (2019/1398SH). "Negāhī be Vatane Ma'lūf az Dīdgāhe Mowlānā bar-asāse Masnavī" ("A look at tāāhe familiar homeland from Rumi's point of view based on Masnavi"). *Scientific Research Journal of Mystical Studies, Faculty of Literature and Foreign Languages, Kashan University*. No. 29. Pp. 201-226. Doi: 10.22052/1.29.201.
- Kāšānī, Ezzo al-ddīn Mahmūd. (1988/1367SH). *Estelāhāte Sūfīyyat*. Tr. by Mohammad Xājavī. Tehrān: Mowlā.
- Kīyānī, Mohammad-hoseyn. (2018/1397SH). "Barrasī-ye Enteqādī Nesbate Sa'ādat-garāyī va Ostād-pazīrī dar Andīše-ye Krishnamurti". *Marafet Adyan Magazine*. 10th Year. No. 3. (Peyāpey 39). Pp. 101-112. <https://www.magiran.com/p2025376>.
- Krishnamurti, J. (Jiddu). (2012/1391SH). *Avvalīn va Āxarīn Rahāyī (The first and last freedom)*. Tr. by Qāsem Kabīrī. 8th ed. Tehrān: Majīd.

- Krishnamurti, J. (Jiddu). (2014/1393SH). *Dīdār bā Zendeḡī (Meeting with Life)*. Tr. by Qāsem Kabīrī. 3rd ed. Tehrān: Majīd.
- Krishnamurti, J. (Jiddu). (2019/1398a.SH). *Eṣḡ va Tanhāyī (Love and loneliness)*. Tr. by Mohammad-ja'far Mosaffā. 13th ed. Tehrān: Qatreh.
- Krishnamurti, J. (Jiddu). (2008/1387SH). *Farhange Āmūxtan va Eṣḡ Varzīdan (This matter of culture)*. Tr. by Parvīn Azīmī (Qāsem-zādeh). 2nd ed. Tehrān: Donyā-ye Now (New World).
- Krishnamurti, J. (Jiddu). (2006/1385a.SH). *Pare Parvāz (Pare-Parvaz: alcyone's discourse the first master of krishnamurti)*. Tr. by Mercedeh Lesānī. 2nd ed. Tehrān: Behnām.
- Krishnamurti, J. (Jiddu). (2019/1398b.SH). *Parvīze Oqāb (Flying Eagle)*. Tr. by Qāsem Kabīrī. 3rd ed. Tehrān: Majīd.
- Krishnamurti, J. (Jiddu). (2005/1384SH). *Rahāyī az Dānestegī (Freedom from the Known)*. Tr. by Mersedeh Lesānī. 2nd ed. Tehrān: Behnām.
- Krishnamurti, J. (Jiddu). (2020/1399 SH). *Sokūn va Harkat (Inertia and movement)*. Tr. ānāby Mohammad Ja'far Mosaffā. 10th ed. Tehrān: Qatreh.
- Krishnamurti, J. (Jiddu). (2019/1398g.SH). *Ta'ālīme krīšnāmūrtī (Teachings of Krishnamurti)*. Tr. by Mohammad-ja'far Mosaffā. 11th ed. Tehrān: Qatreh.
- Krishnamurti, J. (Jiddu). (2006/1385b.SH). *Xeyr va Šar (Good and Evil)*. Tr. by Mercedeh Lesānī. 2nd ed. Tehrān: Behnām.
- Mo'in, Mohammad. (2008/1387SH). *Loqat-nāmeḡ Fārsī (Mo'in) (Loghatname Farsi (Moin))*. Tehrān: Arad.
- Otto, Rudolf. (2018/1397SH). *Erfāne Šarq va Qarb (Mysticism East and West; a comparative analysis of the nature of mysticism)*. Introduction, translation and research by Enšā al-llāh Rahmatīyān. Ed. by Mostafā Malekīyān. Tehrān: Sūfiyā.
- Rafāyī Qadīmī, Rezā and Qolām-hoseyn-zādeh, Qolām Hoseyn. (2018/1397SH). "Barrasī va Tahlīle Jāy-gāḡe Zohd dar Andīše-ye Mowlavī" ("Study and Analysis of the Place of Asceticism in Rumi's Thought"). *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 14th Year. No. 51. Pp. 141-168. ISSN: 2008-4420 eISSN: 1735-5737.
- Rašād, Alī-akbar. (2010/1389SH). "Mowlānā va Takassor-gerāyī-ye Dīnī" ("Rumi and Religious Pluralism"). *Journal of Wisdom and Philosophy*. No. 1. Pp. 50- 49.
- Romī Mowlavī, Jallālo al-ddīn Mohammad Balxī. (2017/1396SH). *Fīḡe Mā Fīḡ*. With Corrections and Margins of Badī'o al-zamān Forūzān-far. Tehrān: Jomhūrī.
- Romī Mowlavī, Jallālo al-ddīn Mohammad Balxī. (2009/1388SH). *Kolīyyāte Šamse Tabrīzī. Motābeḡe Nosxe-ye Ostād Badī'o al-zamā*

تحول و کارکرد اسطوره و حماسه در کتاب‌های تاریخی عهد مغول و ایلخانی

(با تکیه بر تاریخ جهانگشای جوینی، جامع‌التواریخ رشیدالدین فضل‌الله و تاریخ و صاف)

حسن شهریاری^{۱۵}

دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی گرایش ادبیات حماسی دانشگاه قم

چکیده

شرایط سیاسی و اجتماعی عهد مغول - ایلخانی با حضور گسترده اساطیر و حماسه‌های ایرانی در کتاب‌های تاریخی این عهد پیوند دارد. اهداف متفاوت مورخان سبب تحول در کارکرد اسطوره و حماسه شده است. از این رو بررسی تحول در کاربرد اسطوره و حماسه در این منابع و شناخت ظرفیت‌های آن ضروری است. نتایج پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی، به شرح ذیل است: الف) جوینی با الهام از شاهنامه، در پی خلق حماسه‌ای مثنوی بوده و برای تحقق اندیشه‌های مغول‌ستیزانه و ایران‌گرایانه خویش از شخصیت‌ها و فضای حماسی بهره برده است. او با زیرکی به تشبیه خوارزمشاهیان به ایرانیان و مغولان به تورانیان، تاریخ را بر مبنای حماسه تأویل کرده و به بازآفرینی نبردهای حماسی ایرانیان پرداخته است؛ ب) رشیدالدین فضل‌الله جایگاه بسزایی در آشنایی بیگانگان با مفاهیم و اندیشه‌های ایران‌شهری دارد. او در پی بسترسازی برای بازآفرینی اندیشه‌های سیاسی ایران باستان از جمله شاه و ایران‌شهر است؛ ج) و صاف با بیان شیوه حکمرانی شاهان اساطیری و تاریخی ایران در صدد فرهنگ‌پذیری و کاهش بدخویی مغولان و ایلخانان است تا از آنان شاهانی با آیین ایرانی تربیت کند. همچنین، و صاف اسطوره و حماسه را برای تفاخر به هنر نویسندگی خویش به خدمت گرفته است.

کلیدواژه: اسطوره، حماسه، جهانگشای جوینی، جامع‌التواریخ، تاریخ و صاف.

مقدمه

تاریخ‌نویسی از مهم‌ترین جریان‌های ادبی عصر مغول و ایلخانان است. عشق و علاقه مغولان به ثبت فتوحات خویش و تشویق مورخان به نگارش رویدادها از عوامل اصلی رواج تاریخ‌نویسی است. با ورود اسلام به ایران، اساطیر و حماسه‌ها با تحولات بسیاری از طریق خداینامه به سیرالملوک‌ها و سپس به کتاب‌های تاریخی وارد شدند. اساطیر و حماسه‌ها در روایت تاریخ و بیان دیدگاه مورخان نسبت به شرایط این عهد نقش گسترده‌ای دارند که سبب بروز تحول در کارکرد آن شده است؛ بنابراین، توجه به این تحول و شناخت ظرفیت اساطیر و حماسه‌ها ضروری می‌نماید. استفاده از زبان پیچیده و ادبی و بهره‌گیری از صنایع ادبی در آثار مصنوع و حتی بعضی از آثاری که به نثر ساده تالیف شده‌اند، اقدامی زیرکانه در پروراندن مایه‌های اصیل ایرانی و بیان روایت‌ها در بستر ملی و بنابر موازین ملی و ادغام اسطوره‌های ایرانی و پهلوانان حماسی ایران در بافت روایات تاریخی - سیاسی در بطن حکومت بیگانه است، اما اهمیت موضوع در گوناگونی کاربرد آن از سوی مورخان است. شرایط اجتماعی و سیاسی از عوامل مهم در ایجاد تحول و به کارگیری اساطیر و حماسه‌ها برای تحقق اهداف و اندیشه‌های مورخان است. چنان‌که جوینی اسطوره و حماسه را به منظور اندیشه‌های ایران‌گرایانه و مغول‌ستیزانه به خدمت گرفته و گهگاه با استفاده از ابزار حماسه، رنگ و فضایی حماسی به اثر خود بخشیده است. رشیدالدین فضل‌الله با به کارگیری اندیشه‌های سیاسی ایران باستان در پی ایجاد بستری مناسب برای بازیابی استقلال سیاسی ایران و ایرانیزه کردن ایلخانان است. و صاف نیز با تشبیه شخصیت‌های بیگانه به اسطوره‌های ایرانی به دنبال فرهنگ‌سازی و تربیت حاکمان بیگانه براساس آیین‌های ایرانی است. از این‌رو، پژوهش حاضر در دو بخش انجام یافته است. در بخش نخست به تحول کاربرد شخصیت‌های اسطوره‌ای و حماسی و در بخش دوم به کاربرد اندیشه‌های سیاسی چون شاه، فرّ و ایرانشهر (سرزمین)

س ۲۰ - ش ۷۷ - زمستان ۱۴۰۳ - تحول و کارکرد اسطوره و حماسه در کتاب‌های.../۱۰۱

پرداخته شده است. یادآور می‌شویم، عناوین به کار رفته برای هر بخش، به معنای مطلق بودن آن اندیشه در منابع عهد مورخ نبوده و نسبی است؛ زیرا در هر دوره نمونه‌هایی از دیگر ویژگی‌ها می‌توان یافت، اما به علت بسامد بالای اندیشه‌ای خاص، به اندیشه غالب عهد وی تبدیل شده که همین علت سبب نام‌گذاری عناوین این پژوهش گردیده است.

روش و سؤال‌های پژوهش

پژوهش به روش توصیفی - تحلیلی در نظر دارد به پرسش‌های ذیل پاسخ دهد:

۱. تحول در کارکرد اسطوره و حماسه در آثار تاریخی عهد مغول و ایلخانی چگونه است؟
۲. چه عواملی سبب تحول در کارکرد اسطوره و حماسه در منابع عهد مغول و ایلخانی شده است؟

پیشینه تحقیق

از جمله آثاری که به اساطیر و حماسه در منابع تاریخی این عهد اشاره کرده‌اند، عبارت‌اند از: گوهری کاخکی (۱۴۰۰)، در بخش‌هایی از *پایداری هویت ایرانی زیر سیطره مغول* به همانندسازی ایلخانان به شاهان اساطیری و باستانی ایران اشاره کرده، اما عمده کار ایشان بر روی منظومه‌های حماسی این عهد است. فضل‌نژاد (۱۳۹۲)، در مقاله «بازنمایی سیمای کیانیان در تاریخ‌نگاری و حماسه‌سرایی دوره ایلخانان» از تشبیه ایلخانان به کیانیان و تلاش برای انطباق اقدامات آنان با کیانیان سخن می‌گوید. خاتمی و قریشی (۱۳۹۱)، در مقاله «افسانه‌ها و اسطوره‌های ایرانی در تاریخ

جهانگشای جوینی» با ذکر بخش‌هایی از تاریخ جوینی، تنها کاربرد اسطوره و حماسه را حس وطن‌دوستی مؤلف بیان می‌کنند و به علل کاربرد اسطوره و حماسه در آثار مثنوی مصنوع توجهی ندارند. علیجانی و بزرگ بیگدلی (۱۳۹۲)، در مقاله «نمودهای برجسته هویت ایرانی در تاریخ جهانگشای جوینی»، تاثیرپذیری از شاهنامه، دین‌مداری و تلاش در راه غلبه فرهنگی و کسب استقلال و آزادی را مهم‌ترین مؤلفه‌های هویت ایرانی در تاریخ جهانگشا می‌دانند. مقصودی و رادفر (۱۳۹۰)، هم در مقاله «بازتاب شاهنامه در تاریخ جهانگشای جوینی» علاوه بر تطبیق ابیات شاهنامه در جهانگشای جوینی با نسخ موجود از شاهنامه، اشاراتی مختصر به استفاده جوینی از مضامین ابیات شاهنامه چون طلوع صبح، ناپداری دنیا و ... با فضای حوادث این اثر همت گمارده‌اند. حسن‌زاده (۱۳۸۲)، در مقاله «هویت ایرانی در تاریخ نگاری بیهقی و جوینی» معتقد است جوینی برای ترمیم گسست‌های اجتماعی به نقش اساطیر بر مبنای اصل تشابه‌جویی تاکید دارد. الهیاری در مقاله (۱۳۸۲)، «بازنمایی مفهوم ایران در جامع‌التواریخ رشیدالدین فضل‌الله همدانی» به بررسی دو مفهوم ایران و شاه در جامع‌التواریخ پرداخته است. پژوهش ایشان گرچه مطالبی ارزنده در این باب ارائه می‌کند، اما به دیگر جنبه‌های اساطیری و حماسی توجهی نشان نداده است. کاردگر (۱۳۹۵)، در مقاله «شاهنامه در تاریخ و صاف» به بهره‌گیری و صاف از ظرفیت‌های ادبی، بلاغی و محتوایی شاهنامه اشاره می‌کند و شاهنامه‌گرایی وی را پاسخی هوشمندانه به نیازهای روحی و روانی ایرانیان به شکست از مغولان و دمیدن روح امید در کالبد نیمه جان ایرانیان می‌داند. شرفی (۱۳۹۱ب)، در مقاله «گفتمان اندیشه ایرانی‌شهری و هویت ملی در تاریخ‌نگاری اسلامی - ایرانی» معتقد است و صاف در مباحثی چون اندیشه شهریاری، فره و پیوند دین و سیاست متأثر از اندیشه‌های ایران ساسانی است. کیانی‌مهر و حاجی‌تقی (۱۳۹۸)، در مقاله «تحلیل و بررسی مصادیق هویت ایرانی در تاریخ و صاف» معتقدند و صاف به پیروی از رشیدالدین و

جوینی در پی بازیابی هویت ایرانی در اثر خود بوده و مفاهیمی چون ایرانشهر، شاه آرمانی و عدالت‌گر و پیوند دین و سیاست را در اثر خود برجسته کرده است. با این همه، آنچه این پژوهش را از دیگر پژوهش‌ها متمایز می‌سازد، بررسی سه اثر مهم این عهد در یک تحقیق و بررسی تحول در کاربرد اسطوره و حماسه بر اساس سیر زمانی از جوینی تا وصاف است که در هیچ یک از پژوهش‌های انجام یافته به آن اشاره نشده است. همچنین پژوهش‌های مذکور از نقش رشیدالدین در تحول اسطوره و حماسه غافل بوده‌اند.

ایران‌گرایی و ضدیت با مغول

نخستین مرحله تحول اساطیر و حماسه‌های ایرانی را باید در به کارگیری آن‌ها برای بیان عقاید ایران‌گرایانه و بیگانه‌ستیزی دانست. جوینی به دلیل تقدم زمانی نسبت به رشیدالدین فضل‌الله و وصاف، شاهد وحشی‌گری و ویرانی‌های حاصل از حمله مغولان بوده است. (جوینی ۱۳۹۴، ج ۱: ۶) او به مانند هر ایرانی از نابودی سرزمین و مرگ هم‌وطنان خویش به دست بیگانگان دلمرده و غمگین است. جوینی راوی تاریخ و فتوحات بیگانگان است، اما در جای‌جای تاریخ جهانگشا نارضایتی و دشمنی با مغولان و احساسات میهن‌دوستی خود را با بهره‌گیری از شخصیت‌های اسطوره‌ای و حماسی ایرانی آشکار می‌سازد. وی برای دست‌یافتن به چنین هدفی، تاریخ را با زبانی مصنوع و آکنده از عناصر زیبایی سخن روایت می‌کند تا از خطرات احتمالی در امان باشد. در چنین شیوه هوشمندانه‌ای بسیاری از عبارات و اسامی در قالبی استعاری و برای تحقق مقاصد نویسنده به کار می‌روند.

الف) تطبیق پهلوانان ایرانی با خوارزمشاهیان

بصیرت و روشن‌بینی جوینی و درک موقعیت زمانی، او را مسلم می‌داشت که برای استقلال فرهنگی - سیاسی ایران به تلاش و مبارزه محتاطانه روی آورد نه یک نهضت روشنگری آشکار. (رادمرد و علوی‌زاده ۱۳۹۰: ۷۳) به همین دلیل زبان شاعرانه و مصنوع را برگزید تا در پرتو دیربایی کلام و ناآگاهی مغولان، جان به سلامت دارد و هم احساس و اندیشه‌های خود را بازنماید. او با تشبیه خوارزمشاهیان به حماسه‌سازان ایرانی به ویژه تشبیه جلال‌الدین به رستم، او را نماینده ایرانیان در مقابل مغولان و تورانیان معرفی می‌کند تا به این طریق، محرکی برای برانگیختن غیرت ایرانی در مقابل بیگانگان باشد. در نبرد میان جلال‌الدین و سپاهیان چنگیز، جلال‌الدین به تن خویش به جنگ پرداخت و دلاوری‌ها کرد و چون عرصه را بر خود تنگ دید «چون برق بر آب بزد و چون باد برفت»، چنگیز از چنین کرداری متعجب گشت. جوینی با بهره‌گیری از نبرد رستم و اسفندیار، او را به رستم و چنگیز را به اسفندیار مانند کرده است. او به زیرکی احساس و سخن خود را بر دهان چنگیز می‌گذارد و از زبان او شرح ماقوع می‌کند تا تهدیدی متوجه او نباشد:

چون اسفندیار از پشش بنگرید	بدان سوی رودش به خشکی بدید
همی‌گفت کاین را نخوانید مرد	یکی ژنده‌پیل است با شاخ و برد
همی‌گفت و می‌کرد از آن سو نگاه	که رستم همی‌رفت جویان راه

(جوینی ۱۳۹۴، ج ۱: ۱۰۰)

چنانکه پیداست در بیت دوم، از شعر فردوسی ظاهراً برای تزیین کلام بهره برده است، اما در نگاهی عمیق‌تر و در پوششی استعاری - تلمیحی به مدح و ستایش جلال‌الدین - رستم پرداخته که حاکی از دیدگاه او به ایرانیان و بیگانگان است. ممکن است سوال شود با توجه به جایگاه اسفندیار در اندیشه ایرانی، او را با چنگیز چه نسبت است؟ باید گفت: جلال‌الدین در اندیشه و احساس جوینی، جایگاه رستم را

س ۲۰ - ش ۷۷ - زمستان ۱۴۰۳ - تحول و کارکرد اسطوره و حماسه در کتاب‌های.../۱۰۵

در نزد فردوسی دارد و هر که در مقابل او قرار گیرد، در شمار دشمنان است چه آن شخص ایرانی باشد و چه غیرایرانی. به نظر می‌رسد جوینی در جهانگشا از جلال‌الدین، رستمی نو در ذهن ساخته است و در بسیاری از حوادث او را به رستم مانند می‌کند^(۱). (جوینی ۱۳۹۴، ج ۲: ۱۲۳-۱۱۵-۹۵) در حالی که برخی از مورخان و نویسندگان معاصر دیدگاه متفاوتی نسبت به جلال‌الدین خوارزمشاه دارند. مثلاً بارتولد بعید می‌داند که جلال‌الدین تلاش کرده باشد تا پدرش را به مقاومت در مقابل مغول یا سپردن لشکری به او برای دفاع از مرزهای ایران راضی کند؛ زیرا اگر او به غزنین می‌رفت و در مقابل مغولان مقاومت می‌کرد، کمتر کسی نمی‌توانست مانع او شود. همراهی جلال‌الدین و برادرانش با پدر تا پایان عمر او، بدان سبب بوده است که آن‌ها نیز همانند پدرشان از سپاه مغول می‌ترسیدند. (بارتولد ۱۳۶۶: ۵۸۷۴) جورج لین هم نگاه مثبتی به سلطان جلال‌الدین ندارد و بر این باور است که جلال‌الدین در سراسر ایران و قفقاز ویرانی کرد، رهبری سپاه بی‌اعتبار خوارزمشاهیان را برعهده داشت و شخصیت بی‌اهمیتی بود که سرانجام با رسوایی کشته شد. به عقیده لین، دلیل توصیف قهرمانی‌های جلال‌الدین و خلق بتی از او در مقابل مغولان بیدار کردن روح به خواب رفته ایرانی و تقویت روحیه مقاومت در مقابل متجاوزان است. (لین ۱۳۸۹: ۳۰۷)

عظاملک، علاوه بر جلال‌الدین، شجاعت محمد خرنک را که از حامیان سلطان محمد خوارزمشاه است، به رستم مانند می‌کند. (جوینی ۱۳۹۴، ج ۲: ۳۴) و درباره تیمور ملک که در مقابل مغولان از خود رشادت‌ها نشان داد، می‌گوید: «و امیر آن تیمور ملک بود که اگر رستم در زمان او بودی، جز غاشیه‌داری او نکردی.» (همان، ج ۱: ۶۶) می‌دانیم که در تشبیه، عنصر برتر همواره مشبه‌به است و وجه شبه در واقع صفت مشبه‌به است که به مشبه نسبت داده می‌شود. پس اگر در جهانگشا یا دیگر آثار این دوره می‌بینیم که شخصیتی تاریخی به یکی از شخصیت‌های حماسی تشبیه شده،

باید دانست که جوینی نویسنده‌ای آشنا به کاربرد صنایع ادبی است و اگر قدم فراتر می‌نهد و آنان را از رستم برتر می‌داند، به نظر می‌رسد که این کار تعمداً با هدف احیای روحیه مقاومت در برابر مغولان صورت می‌گیرد. وی چنان در تشبیه و تطبیق شخصیت‌های اثر خود ظرافت به کار می‌برد که گویای تسلط او به شاهنامه است. در جملاتی که از بی‌درایتی و عجز و ناتوانی سلطان محمد در مقابل مغولان بر زبان می‌آورد، با استفاده از استعاره‌ای که از واژه شاه کاووس می‌سازد، انتقاد خود را نسبت به او بر زبان می‌آورد؛ زیرا کاووس شاهنامه، پادشاهی کم‌خرد و دارای شخصیت متلون است و ایرانیان به ویژه رستم را پیوسته به زحمت می‌اندازد و آغازگر بسیاری از جنگ‌هاست. محمد خوارزمشاه نیز از چنین خصوصیتی برخوردار است، چنان‌که وقتی جلال‌الدین در خردسالی اندیشه‌ای پیرانه‌سر برای مقابله با مغولان پیشنهاد کرد، وی با بی‌توجهی از سخن او گذشت و بانی فجایع بسیار گشت؛ (جوینی ۱۳۹۴، ج ۲: ۷۷) بنابراین، او خوارزمشاهیان را نگهبانان ایران می‌داند و از آنان حمایت می‌کند و همواره آنان را با شخصیت‌های ایرانی اساطیر و حماسه‌ها تطبیق می‌دهد.

ب) تطبیق مغولان با شخصیت‌های ایرانی

از نگاه جوینی، مغولان همان تورانیانی هستند که همواره به ایران می‌تازند و آن را ویران می‌کنند. جوینی با الهام از شاهنامه فردوسی تظاهر به آراستن اثر خویش دارد، اما دقت در چگونگی به کارگیری ابیات شاهنامه غرض وی را نمایان می‌سازد. او در بیان رویداد آزادی قلعه والیان به دست جلال‌الدین و رسیدن خبر انتظام و التیام احوال او به چنگیز با استناد به بیتی از شاهنامه، چنگیز را با افراسیاب و جلال‌الدین را با سهراب یکی می‌پندارد:

س ۲۰ - ۷۷ - زمستان ۱۴۰۳ - تحول و کارکرد اسطوره و حماسه در کتاب‌های.../۱۰۷

خبر شد به نزدیک افراسیاب که افکند سهراب کشتی بر آب
ز لشکر گزین شد فراوان سوار جهان‌دیدگان از در کارزار
(جوینی ۱۳۹۴، ج ۲: ۹۸-۹۷)

پس از شکست سرداران مغول در پروان، چنگیز خان تصمیم می‌گیرد تا خود در صدد دفع سلطان جلال‌الدین و شکست او برآید، جوینی در وصف چنگیز می‌گوید:

که آن شاه در جنگ نر ازدهاست دم آهنج بر کینه ابر بلاست
شود کوه آهن چو دریای آب اگر بشنود نام افراسیاب
(همان، ج ۲: ۹۹)

جوینی زیرکانه ابیاتی از شاهنامه را برای توصیف چنگیز انتخاب کرده است. علاوه بر آنکه چنگیز را با عنصر ترک و بیگانه یعنی افراسیاب مانند کرده، آرایه برجسته بیت؛ یعنی ذم شبیه به مدح را نیز هوشمندانه به خدمت گرفته است تا کینه‌ورزی شدید به چنگیز و بلا و مصیبت وی را بر ایرانیان گوشزد کند. وی در نسب ایدی‌قوت و بلاد ایغور از خانی مغول به نام بوقوخان یاد می‌کند و می‌گوید: «و در افواه چنان است که بوقوخان افراسیاب است.» (همان، ج ۱: ۳۸) جوینی نه تنها مغولان را که هر آدمی زاده را که دشمن خوارزمشاهیان باشد، نکوهش می‌کند. او در ذکر مبدأ سلاطین خوارزم، از طغیان طغرل سلجوقی و مرگش به دست قتلغ‌ایناج (از لشکریان سلطان تکش خوارزمشاه) و ارسال سرش برای خلیفه چنین می‌گوید:

ز بیژن فزون بود هومان به زور هنر عیب گردد چو برگشت هور
(همان، ج ۲: ۲۲)

آنچه مسلم است جوینی، بیژن را استعاره از قتلغ‌ایناج و هومان که از شخصیت‌های تورانی است، طغرل سلجوقی می‌داند؛ زیرا هومان با همیاری بارمان در داستان رستم و سهراب، وظیفه جلوگیری از شناخت پدر و پسر را به عهده داشت. بنابراین، جهانگشای جوینی با رویکردی ملاحظه‌گرانه و ایران‌گرایی خاص همراه است و در

پوششی برساخته از استعارات و تشبیهات اعتراض و ناخشنودی خود را از حضور بیگانگان بیان می‌دارد.

ج) فضای حماسی

ایجاد فضای حماسی نیز از اهداف جوینی در نگارش تاریخ جهانگشا است. مؤلف با به کارگیری واژگانی که فضای حماسی ایجاد می‌کند، شور و هیجان را در مخاطب خود برمی‌انگیزد و احساسات او را درگیر حوادث تاریخی می‌کند. وی برای تصویر چنین فضایی از ابیات و واژگان شاهنامه استفاده کرده است. از نظر نگارنده جوینی در کنار تمام اهداف و اغراضی که در نگارش جهانگشا داشته، در پی خلق حماسه‌ای منثور بوده است و این از توجّه تام و تمام او از زوایای گوناگون چون شخصیت‌پردازی، صحنه‌آرایی و ... به شاهنامه مشخص است. جوینی در وصف جنگاوری جلال‌الدین با لشکر مغول با تضمین بیتی از فردوسی می‌گوید:

به هر سو که باره برانگیختی همی خاک با خون برآمیختی
(جوینی ۱۳۹۴، ج ۱: ۱۰۰)

و درباره شجاعت تولی آورده است که «به نفس خود پیاده شد:

یکی بر خروشید چون پیل مست سپر بر سر آورد و بنمود دست
(همان: ۱۱۷)

و در ضمن روایت حادثه استخلاص شهر اترار وحشت از هجوم مغولان را با استفاده از واژگان حماسی و ابیات شاهنامه به تصویر کشیده است:

«و غایرخان در اندرون، کار جنگ را بسیجیده شد و مردان و خیلان بر دروازه‌ها تعیین کرد و به خویشتن بر باره آمد. . . و از لشکر انبوه و گروه باشکوه، صحرا دریایی یافت در جوش و هوایی از بانگ اسبان با برگستوان و زئیر شیران در خفتان در غلبه و خروش.

هوا نیلگون شد زمین آبنوس بجوشید دریا به آوای کوس
به انگشت لشکر به هومان نمود سپاهی که آن را کرانه نبود»

(همان، ۶۰)

س ۲۰ - ۷۷- زمستان ۱۴۰۳ — تحول و کارکرد اسطوره و حماسه در کتاب‌های.../۱۰۹

و درباره کشتار ایرانیان به دست مغولان می‌گوید: «روز سیم را وقت آنکه جام افق از خون شفق مالا مال شد، بر سر دیوار رفتند و هر کس را دیدند زنده نگذاشتند.» (جوینی ۱۳۹۴، ج ۱: ۱۰۵) وی در وصف طلوع و غروب خورشید نیز همان فضای حماسی شاهنامه را برگزیده است. (همان، ج ۳: ۶۸)

با این وجود، می‌توان گفت تمام ابیات شاهنامه که در تاریخ جهانگشا در ذکر رویدادهای هجوم مغولان به کار رفته، گلچین شده از رویدادهای حماسی جنگ‌های ایران و توران است و شرح و تفسیر جانب‌دارانه جوینی آن را تایید می‌کند. همچنین، بسامد بالای گزینش شخصیت‌های حماسی شاهنامه به ویژه رستم و ایجاد فضای حماسی در جهانگشا، مؤید انگیزه جوینی برای تقویت روحیه ملی‌گرایی و بیگانه‌ستیزی است که می‌توان این مرحله از تحول کارکرد اسطوره و حماسه را غلبه روح حماسه بر اسطوره دانست.

بستر سازی

آماده‌سازی و احیای اندیشه‌های ملی در حکومتی بیگانه مرحله دیگر از تحول اسطوره و حماسه است. رشیدالدین فضل‌الله همدانی از جمله نویسندگانی است که از اسطوره و حماسه در دو سطح شخصیت‌ها و مفاهیم و اندیشه‌های سیاسی بهره برده است که اندیشه‌های سیاسی در اثر وی و دیگر آثار مذکور در بخش دوم این پژوهش بررسی شده است.

الف) شخصیت‌های اساطیری و حماسی

شخصیت‌های اسطوره‌ای و حماسی در جامع‌التواریخ از دو منظر استفاده شده است. در نخستین نگاه، با توجه به اینکه رشید از مشاوران و وزراء ایلخانان بوده، در مدح

و ستایش، آنان را به پادشاهان اساطیری ایرانی به‌ویژه جمشید تشبیه می‌کند. چنانکه در ستایش غازان‌خان او را پادشاه جهان و چون جمشید فره‌مند دانسته که از چهره او فره چون نوری به روشنایی خورشید می‌درخشد. (همدانی ۱۳۷۳: ۲۸) و درباره محمد خدابنده در مجلسی که تمام خواتین و شهزادگان حاضر بودند و دست‌بوس بندگی شاه می‌کردند، می‌گوید:

جمشیدوار شاه نشست از فراز تخت	در بسته آدمی و پری پیش او
در خدمتش نشسته و برپای صف زده	میرانِ کاردیده و شاهان کامران

(همان: ۵)

و در جایی دیگر در مدح غازان‌خان می‌گوید: «حق جلّ و علا سایه سلطنت‌پناه پادشاه جهان، شهنشاه زمین و زمان، خدایگان خواقین ایران و توران، مظهر فیضِ رحمان، مظهر شعایر اسلام و ایمان، دارای دین‌پرور و جمشید دادگستر...» (همان: ۵۴۱) با توجه به نمونه‌های بالا، بیان چند نکته در خصوص تشبیهات جامع‌التورایخ ضروری می‌نماید. برخلاف جوینی که خوارزمشاهیان را مدافعان ایران دانسته و آنان را به شخصیت‌های ایرانی و مغولان را به دشمنان اساطیری ایران چون افراسیاب مانند کرده، رشیدالدین ستیز با عنصر بیگانه را کنار گذاشته و آنان را به شاهان و پهلوانان ایرانی تشبیه می‌کند. چنین برخوردی نخست در سایه اعتقادات جبری حاکم بر این عهد و از نابودی خلافت عباسی و دیگر در سایه آرامش نسبی‌ای که پادشاهان مذکور ایجاد کرده بودند، به وجود آمده که بیانگر نوعی پذیرش و مقبولیت بیگانگان در جامه شاهان ممالک ایران است. دیگر آنکه، توجه به جمشید و تشبیه غازان و محمد خدابنده به او از میان دیگر شاهان بیشتر به چشم می‌خورد. می‌توان پنداشت این یکی دانستن تلاشی است برای مشروعیت بخشیدن به آنان به عنوان شاهی قدرتمند در جامعه. رشیدالدین تلاش می‌کند تا «با یادآوری پادشاهان بزرگ ایرانی، حاکمان مغول را تشویق کند تا بر سیرت ایشان عمل کرده، سرزمین ایران را به شکلی ایرانی اداره کنند.» (رودمعجنی و همکاران ۱۳۹۳: ۱۸۹) در نمونه سوم، جمشید

س ۲۰ - ش ۷۷ - زمستان ۱۴۰۳ - تحول و کارکرد اسطوره و حماسه در کتاب‌های.../۱۱۱

دادگستر را می‌توان هدف مؤلف در اشاره به عدالت‌گری شاهان ایرانی و آموختن راه و رسم شاهی به حاکمان ایلخانی دانست؛ زیرا، در بیشتر اندرزنانه‌های ایرانی، عدالت‌گری پادشاه از موضوعات محوری است؛ چنان‌که مسکویه در حکمت خالده پادشاهان ستمگر را از شرف پادشاهی و آزادگی خارج‌شده و به سمت پستی و نقصان سوق یافته و همانند بردگان و رعیت می‌داند. (مسکویه ۱۳۵۸: ۱۲) بدین روی رشیدالدین، با پیوند شاهان و سلاطین مغول با خاطره پادشاهان اساطیری و باستانی در بازیابی مفاهیمی چون ایران و پادشاهی ایران می‌کوشد و در پی مشروعیت‌بخشی به ایلخانان در قالب فرهنگ ایرانی است. (الهیاری ۱۳۸۲: ۶۴؛ رودم‌عجنی و همکاران ۱۳۹۳: ۱۸۹) حال که ایلخانان در جامعه ایرانی پذیرفته شده‌اند، در حمایت ایرانیانند و دشمنان آنان، دشمن هر ایرانی است. به همین علت است که رشیدالدین مخالفان و دشمنان چنگیز و خاندان او را به ضحاک و فرعون تشبیه می‌کند. (همدانی ۱۳۷۳: ۳۲) یادآور می‌شویم، جوینی نیز به عدالت‌گری پادشاه معتقد است. از نظر او هولاکو علاوه بر اینکه دارنده هیبت و شکوه خسروان و فر خجسته است، مهربان و عادل هم است. (جوینی ۱۳۹۴، ج ۳: ۶۳-۶۲)

بنابراین، جامع‌التورایخ در جایگاه گذر از مغول‌ستیزی به مدارا و پذیرش آنان به عنوان شاهان ایران‌زمین قرار دارد؛ زیرا ایلخانان با برانداختن خلافت عباسی و استقرار در سرزمین پهناور ایران از جیحون تا فرات، عملاً به حاکمان جغرافیای یکپارچه ایران تبدیل شدند و از آن در برابر دیگر خاندان چنگیزی به دفاع پرداختند. با این حال، با توجه به حجم و زبان ساده و بی‌تکلف جامع‌التورایخ می‌توان گفت: در اثر رشیدالدین کاربرد ادبی اسطوره و حماسه چندان برجسته نیست و کار مؤلف مقدمه‌ای است تا وصاف آن را به کمال برساند. مجموع عوامل فوق به همراه فضای آرام دوره غازان‌خان نسبت به شاهان پیشین ایلخانی، رشیدالدین را به این فکر

انداخت تا با قدرتی که در اختیار دارد، تمام تلاش خود را در بازیابی مفاهیم سیاسی ایران به خصوص ایران‌شهر به کارگیرد.

فرهنگ‌سازی

سومین مرحله تحول در کارکرد اساطیر و حماسه‌های ایرانی را می‌توان در اثر و صاف مشاهده کرد. آنچه در بررسی تاریخ و صاف به دست می‌آید، در سه سطح قابل بررسی است. ۱. شخصیت‌های اساطیری و حماسی؛ ۲. استفاده تعلیمی از اسطوره و حماسه؛ ۳. کاربرد ادبی.

الف) شخصیت‌های اساطیری و حماسی

تاریخ و صاف، از آثار تاریخی مهم این عهد و با زبانی پیچیده و شعرگونه نوشته شده است. این ویژگی زبانی به مؤلف فرصت داده تا شخصیت‌های اساطیری و حماسی را برای تحقق اهداف خود به کار گیرد. درحقیقت، کاری که جوینی آغاز کرده بود، نخستین بارقه‌های تحول آن در اثر رشیدالدین فضل‌الله زده شد و و صاف آن را به کمال رساند، اما وی در این کار اغراق نمود. و صاف نیز، شاهان و پهلوانان مغول را به شخصیت‌های اسطوره‌ای و حماسی ایران تشبیه می‌کند؛ چنان‌که در ستایش الجایتو، او را شاه اورنگ طلعت هوشنگ فرهنگ می‌خواند، (وصاف ۱۳۸۸: ۱۶۷) و در رسیدن نوبت شاهی او، با نگاهی استعاری وی را چنان وصف می‌کند که دارای همه ویژگی‌های شاهان ایرانی چون، شجاعت، عدالت، دین‌داری و فره‌مندی است.

س ۲۰ - ش ۷۷ - زمستان ۱۴۰۳ - تحول و کارکرد اسطوره و حماسه در کتاب‌های.../۱۱۳

جمشید تهمتن دل، کیخسرو سام آیین اسکندر کسری‌وش، دارای فریدون فر
خورشیدِ فلک هیبت، گردون قضا فرمان نیسان سخاباران، دریای جهان لنگر
(وصاف: ۱۳۸۸: ۳)

وی در این کار تا آن‌جا پیش می‌رود که به این‌همانی میان شاهان و پهلوانان ایرانی با شخصیت‌های غیرایرانی قائل می‌شود. در شعری که سروده خود اوست، پس از وصفی طولانی از دلاوری و جنگاوری چوپان بیک، او را رستم می‌داند:

در شهر ایران و پشت کیان به فریاد هر کس کمر بر میان
رهانده شه ز مازندران گشاینده شهر هاماوران
گشاینده اژدهای دژم که هشتاد گز بُد ز دُم تا به دُم
دراننده چرم دیو سفید جگرگاه پولاد غندی و بید
برآرنده بیژن از چاه تنگ سرچاه خالی کننده ز سنگ
(همان: ۳۸-۳۷)

یعنی پور زال به رجعت باز جهان آمدی.

وصاف برخلاف جوینی که شخصیت‌های خود را گلچین می‌کرد و جایگاه و ارزش شخصیت‌های ایران را والا می‌دانست، به این موضوع ارجح نمی‌نهد. گویی در نظر وصاف، کمیت تشبیه اهمیت دارد نه کیفیت آن؛ به همین علت همه کس را به گذشته حماسی خود پیوند می‌دهد. شاید بتوان در توجیه کار وصاف گفت: از آنجایی که شاهان مغول علاقمند به تاریخ بودند، او با تکرار بسیار این تشبیهات می‌خواهد نظر آنان را متوجه مفاخر خود کند و بدین شکل فرصتی فراهم سازد و از آنان سخن بگوید تا اشتیاق شاه را به شنیدن کردارهای آنان و الگو گرفتن از آنان برانگیزد. او در وصف قتلغ‌شاه که امیر نوروز را به علت خیانت به پادشاه و همدستی با پادشاه مصر کشته است به رستم تشبیه می‌کند:

قتلغ‌شه شمشیرزن شیرافکن رستم جگر شیردل روین‌تن
(۱۳۹۶: ۱۳۷)

آنچه مشخص است، ملاک جوینی در تشبیه افراد به رستم علاوه بر شجاعت، وطن دوستی و دفاع از سرزمین در مقابل بیگانگان است، اما در نگاه و صاف با چنین دیدگاهی روبه‌رو نیستیم. از طرفی، اگر گاهی جوینی خوارزمشاهیان را برتر از رستم و جمشید و فریدون و اسفندیار دانسته است، هدفش برانگیختن احساس ایرانیان در مقابل مغولان بوده، اما و صاف چنین اندیشه‌ای ندارد و برتری ایلخانان از شاهان ایرانی در توصیفات او گمان تملق و چاپلوسی را به ذهن متبادر می‌کند. چنانکه درباره به پادشاهی رسیدن الجایتو، روزگار او را از دشمنان و اضداد پیراسته و «بوستان دولتش که به لب غنچه انتظار بوس سنانِ عارض بود» می‌داند و از زبان هاتف تقدیر چنین وصف می‌کند:

تختِ جمشید و تاجِ فریدون آرزومندِ پای و تارکِ توست
(همان: ۱۶۵)

و درباره شجاعت غازان‌خان در جنگی که به تن خویش در آن حضور یافته، شجاعت پهلوانانی چون رستم، اسفندیار، بهمن، بیژن، گیو گودرز را ناچیز می‌پندارد و اگر آنان حضور داشتند در مقابل شجاعت وی اظهار بندگی می‌نمودند. (وصاف: ۱۳۸۸: ۵۴) و صاف این چنین، حماسه‌سازان ایرانی را در مقابل سرداران مغول خوار جلوه می‌دهد و حتی پا از این فراتر می‌نهد و شاهنامه فردوسی را در برابر فتوحات مغولان سهونامه می‌خواند. (همان: ۳۸۱-۳۸۰)

ب) کاربرد تعلیمی اسطوره و حماسه

نگاه تعلیمی، مهم‌ترین ویژگی تاریخ و صاف در بهره‌گیری از اساطیر و حماسه‌های ایرانی است. و صاف با استفاده از تشبیه، تلمیح و استعاره از شاهان مغول، هوشنگ، جمشید، فریدون، اسکندر و کسری می‌سازد. اگر رشیدالدین تمام هم و غم خود را

بر آموزش اصول سیاسی گذارده، و صاف تلاش می‌کند تا خلق و خوی آنان را متأثر کند و از آنان حاکمانی بسازد که با آیین ایرانی تربیت یافته‌اند. او با الگو گرفتن از شاهنامه بخشی از کتاب خود را همچون اندرزنامه‌هایی خطاب به پادشاهان مزین نموده تا به آنان آیین پادشاهی بیاموزد؛ (وصاف ۱۳۸۸: ۲۳۰-۲۱۶) زیرا پادشاه باید به دانش زمان خود مجهز و از خرد و رای برخوردار شود و بر سنن و تاریخ گذشته ایران به خوبی آگاه باشد. چنانکه فردوسی به این موضوع اشاره کرده است:

بباید یکی شاه خسرو نژاد که دارد گذشته سخن‌ها به یاد
(فردوسی ۱۳۹۴، ج ۱: ۱۸۰)

۱) ناپایداری دنیا: و صاف تلاش می‌کند تا ناپایداری دنیا را به شاهان ایلخانی متذکر شود. او برای بیان این اندیشه در شعری بلند، اسطوره و حماسه را به خدمت می‌گیرد و از نخستین پادشاهان و پهلوانان اساطیری و حماسی ایران تا آخرین شاهان مغول را نام می‌برد و یادآور می‌شود که «ز مادر همه مرگ را زاده‌ایم» و از پادشاه می‌خواهد تا جز نیکی به چیز دیگر نیندیشد:

جهانبانی اندر جهان گر خوشست
کجانند شاهان و فرماندهان
کیومرث و هوشنگ و ضحاک کو
کجا ایرج و تور و سلم هژیر
چو کاووس و کیخسرو تاجبخش
چو سُرخاب و اسفندیار گزین
چو لهرسب و گشتاسب چون گُسته‌م
چنین بود و باشد چنین روزگار
کنون این سخن را ز من یادگیر
ازین دام چون هیچ دانا نجست
بین کین جهان چون جهانبان کُشت
که ناکام بگذاشتند این جهان
فریدون و جمشید بی‌باک کو
که می‌بگذرانید نیزه ز ابر
چو رستم آبا یال و کویال و رخس
همه از در تاج و تخت گزین
نه از خاک سرشان گیا رُست هم
تو دل در چنین روز بسته مدار
دگر هر چه بینی همه یادگیر
مده تو نکویی چو ساغر ز دست
(وصاف ۱۳۸۸: ۲۴۳ - ۲۴۱)

می‌توان پنداشت، و صاف با سرودن این شعر علاوه بر پند و اندرز که به پادشاه می‌دهد، از تاریخ سرزمین خویش و شاهان و پهلوانان آن یاد می‌کند تا اشتیاق پادشاه بیگانه را به آشنایی با اسطوره‌های ایرانی و شیوه حکومت آنان برانگیزد.

۲- عدالت‌گری: استفاده از اساطیر و حماسه‌ها راهی دیگر برای سوق دادن ایلخانان به عدالت و بخشندگی است. و صاف در تذکره‌ای خطاب به پادشاه، او را به عدل انوشیروان و شوکت جمشید تشویق می‌کند و بر ادامه شیوه آنان تاکید می‌ورزد:

پادشاهی که رفت و خیر گذاشت	نام او زنده ماند تا جاوید
و آنکه او هست و خیر می‌نکند	بی‌خلاف است بی‌ثمر چون بید
شکر پروردگار را که تراست	عدل کسری و شوکت جمشید

(وصاف ۱۳۸۸: ۲۲۶-۲۲۵)

و در جایی دیگر، با ذکر حکایت پیرزن و ملکشاه سلجوقی و بخشش پادشاه و کسب حلالیت هدف خود را دنبال می‌کند و در فرهنگ‌آموزی ایلخانیان می‌کوشد. «چون ملکشاه بمرد، او را بخواب دیدند. پرسیدند که ای پادشاه عادل حالت چگونه است؟ گفت: اگر نه دعای دادخواه سرپل دستگیری کردی، ملکشاه بیچاره در خَلابِ عذابِ ابد می‌ماند:

ای سرگردنکشان از دست قهرت پایمال	دستگیری کن چو داری پایگاه سروی
کین قدر معلوم شد آخر که از دور فلک	مُلک جمشیدی نماند و دولت اسکندری

(همان: ۲۳۱-۲۳۰)

۳- کاربرد ادبی اسطوره و حماسه: از دیگر کاربردهای حماسه و اسطوره در اثر و صاف، مفاخره در صنعت‌پردازی است. او در وصف بلندی و سیاهی شب، موی افراسیاب را مشبه به خود قرار می‌دهد و می‌نویسد: «شبی چو کاکل ترکان شه سیاه و دراز» (وصاف ۱۳۹۶: ۱۲۵) و در جواب نامه قطب الدین شیرازی می‌گوید: «گاه در ظلمات حروف آن، مطلوب اسکندری یافت و گاه در انوار معانی منظور کیخسروی مشاهده کرد.» (همان: ۲۶۳) در این جا «مطلوب اسکندری»، استعاره‌ای از کلام گوهر

س ۲۰ - ش ۷۷ - زمستان ۱۴۰۳ - تحول و کارکرد اسطوره و حماسه در کتاب‌های.../۱۱۷

بار قطب‌الدین شیرازی و «منظورکیخسروی» استعاره از مرگ شیخ الاسلام جمال‌الدین است که به فرمان پادشاه از کیش به دارالملک شیراز منتقل شده است و با وجود بیماری که داشته، فرمان پادشاه را لازم‌الاجرا دانسته و با حضور خود اوضاع نابسامان شیراز را سامان بخشیده است و پس از اندک زمانی جان به جان‌آفرین تسلیم می‌کند. با توجه به این‌که در باور ایرانیان کیخسرو پس از آنکه انتقام خون سیاوش را گرفت و برای مدتی آرامش را به ارمغان آورد، به آسمان عروج کرد و غم بزرگی بر جای گذاشت. وصاف با الهام از این معنی، مرگ جمال‌الدین را به این شیوه بیان می‌کند و این با روش نویسندگی او که معانی را دیرفهم می‌کند، مطابقت دارد.

۵- اندیشه‌های سیاسی: حمله مغول اگرچه آسیب‌های فراوانی به فرهنگ، اقتصاد و جامعه ایرانی وارد کرد اما با نابودی خلافت عباسی زمینه استقلال سرزمینی و بازنمایی اندیشه‌های سیاسی ایرانی از سوی نخبگان و دیوان‌سالاران فراهم گردید. از این‌رو، در این پژوهش به مؤلفه‌هایی چون شاه، فره و سرزمین که از اصلی‌ترین مفاهیم سیاسی اساطیری ایران بوده‌اند، پرداخته شده است.

الف) شاه: با فروپاشی حکومت ساسانی، بالاترین جایگاه سیاسی در ایران یعنی نهاد شاهی از میان رفت. پس از پیامبر(ص)، خلیفه عهده‌دار تمام امور بود و سلاطین و فرمانروایان مشروعیت خود را از خلیفه دریافت می‌کردند. با نابودی خلافت عباسی، نهاد شاهی بار دیگر احیا شد و رفته‌رفته ایلخانان در جایگاه پادشاه ایران قرار گرفتند. با این‌حال، این تحول به یکباره صورت نگرفته است؛ زیرا با وجود ستایش جوینی از چنگیز و دیگر حاکمان مغول، وی هیچ‌گاه آنان را پادشاه ایران خطاب نکرده و از اصطلاحاتی چون «پادشاه جهان» برای آنان استفاده کرده است. چنانکه در ذکر جلوس اوکتای قآن از او به پادشاه جهاندار یاد می‌کند، (جوینی ۱۳۹۴، ج ۱: ۱۳۷) و در جایی دیگر آورده است: «چون پادشاه جهان را به مبارکی افسر خسروی بر سر نهادند» (همان، ج ۱: ۱۳۹) در حالی که رشیدالدین علاوه بر اینکه چنگیز را پادشاه

جهان می‌نامد، غازان را وارث پادشاهی قدیم ایران، ملک کیان و «جمشید خورشید طلعت» می‌خواند، (همدانی ۱۳۷۳: ۲۹ - ۲۸) و بدین طریق پیوندی میان ایرانیان و ایلخانان برقرار می‌کند. و صاف نیز غازان‌خان را چنین وصف می‌کند: «خداوند، شهریار ایران ستوده انجام، مکتوب و صاف سرافراز کشور مردمی و مردم‌داری، رکن دین، صد بهار دیگر در دوست‌نوازی و دشمن‌گذاری بماناد.» (وصاف ۱۳۸۸: ۲۷)

این اندیشه زمانی به کمال می‌رسد که شاهان ایلخانی مسلمان شده و پیوند میان دین و سیاست که از مهم‌ترین اندیشه‌های سیاسی ایران باستان است، بازتولید می‌شود. در اوستا، جمشید اولین کسی یاد شده که دین اهورایی را قبول نمود. (دوست‌خواه ۱۳۸۵: ۶۶۵) لذا، یکی از ویژگی‌های اصلی فرد برای احراز مقام پادشاهی، کسب حمایت دین است. غازان‌خان از جمله شاهانی است که بسیار به جمشید تشبیه شده است. اسلام آوردن غازان او را پادشاهی با فره شاهی و موبدی و نمونه‌ای از شاه آرمانی در اندیشه ایرانی قرار داده است. گرچه رشیدالدین در احیای این اندیشه نقش اساسی دارد، اما این نکته را با توجه به برجستگی و تمایل و صاف به دین به وضوح می‌توان دریافت. او در وصف غازان از او به عنوان سلطان جمشیدآیین یاد می‌کند. (وصاف ۱۳۸۸: ۳۶۵ و ۵۴۱) از نظر و صاف ایرانی نبودن ایلخانان مانعی جدی در شبیه‌سازی آنان با پادشاهان ایرانی است؛ بنابراین مسلمان شدن و تلاش برای ترویج آن عاملی است که نویسنده از آن به عنوان جایگزین و جبران‌کننده نقص بهره می‌گیرد. (شرفی ۱۳۹۱ الف: ۶۰) به عبارت دیگر، و صاف از پسوند اسلام برای واژه‌های پادشاه و شاهنشاه به‌ویژه برای آن دسته از شاهان ایلخانی که مروج اسلام بوده‌اند، استفاده می‌کند. (همان: ۶۳)

ب) فر و نژاد: بر اساس شاهنامه، پادشاه دو ویژگی ضروری دارد: ۱. نژاد شاهی؛ یعنی، ولیعهد یا پادشاه باید یا از خانواده شاه یا از نوادگان شاهان گذشته باشد؛ ۲. فره ایزدی؛ که به دلیل رمزآلود و غیرقابل رؤیت بودن، شخص مدعی باید آن را از

س ۲۰ - ۷۷ - زمستان ۱۴۰۳ - تحول و کارکرد اسطوره و حماسه در کتاب‌های.../۱۱۹

طریق شایستگی اثبات می‌کرد. (بهرامی؛ اسلامی ۱۳۹۶: ۵۳) فردوسی این دو شرط را از زبان کیخسرو در ماجرای انتخاب جانشین این‌گونه بیان می‌کند:

چو یزدان کسی را کند نیک‌بخت
سزاوار شاهی و زیبای تخت
خرد دارد و فر و شرم و نژاد
بود راد و پیروز و از داد شاد
(فردوسی ۱۳۹۴، ج ۲: ۹۰۷)

حتی حاکمان مستبدی مانند ضحاک و افراسیاب مشروعیت پادشاهی خود را علاوه بر اعمال زور، براساس نسب شاهی خود توجیه می‌کنند. (رستگار ۱۳۸۴: ۲۳)

رشیدالدین در جامع‌التواریخ بیسوگای بهادر، پدر چنگیز را پادشاه بسیاری از اقوام مغول می‌داند که قبایل بسیاری او را مطیع و فرمانبردار بودند. «بیسوگای بهادر پدر چینگگیزخان است و او پادشاه بسیاری از اقوام مغول بود و «آقا» و «اینی او» یعنی اعمام و عم‌زادگان، جمله مطیع و متابع و باتفاق او را از میان خویش به پادشاهی نصب کردند.» (همدانی ۱۳۷۳: ۲۷۴) همچنین، وارد شدن نوری بر شکم آلان‌قوا (همسر جد هفتم چنگیز) و تولد پسری بی‌پدر - که شباهت به داستان عسی (ع) دارد - حاکی از وجوه فره ایزدی در خاندان اوست. (همان: ۲۲۴ - ۲۲۳) بر این اساس، چنگیز وارث پادشاهی مغول و از خاندانی برخوردار از نژاد و فر ایزدی است. گفتنی است در هر سه منبع این پژوهش بر نژادگی خاندان چنگیز اشاره شده که بیان مثال‌های متعدد سبب اطالۀ کلام می‌گردد.

فرّ ایزدی نیز نمادی از تایید الهی و مؤید قدرت پادشاهی است و خصوصیت مهم آن کم و زیاد شدن و امکان دسترسی همگان به آن بود؛ بنابراین، فرمانروایی که محتاج به تثبیت موقعیت خود می‌بود، همواره کوشش می‌کرد که تایید الهی را به اعلا درجه نشان بدهد. (سودآور ۱۳۸۳: ۱۳۶-۱۳۵) جوینی در بیان صادرات افعال اوکتای قآن به این امر اشاره کرده و چنین می‌گوید: «چون دست صنع قدرت، خاتم مملکت را در انگشت دولت او کرد، لشکرها را به اطراف و کشورها نامزد کرد و اکثر اقالیم از مخالفان پاک گشت.» (جوینی ۱۳۹۴، ج ۱: ۱۴۶) و در ادامه همین مطلب اشاره می‌کند

که «ملوک برداشته و برگرفته یزدان‌اند و ایشان را الهام‌هاست.» (همان، ج ۱: ۱۷۵) از نظر او بر تخت نشستن علاءالدین محمد خوارزمشاه با تأیید و نظر الهی است. (همان، ج ۲: ۳۱) رشیدالدین، غازان را «مظهر الهی» و «مصدر فیض نامتناهی» و جانشین او اولجایتو را «منبع زلال لطف لایزال، مطلع هلال فیض ذوالجلال، منظور به نظر توفیق ربانی، مخصوص به تأیید و عنایت یزدانی، سایه لطف اله» می‌خواند. (همدانی ۱۳۷۳: ۲) و صاف در تأیید مقام ظل الهی سلطان، غازان‌خان، الجایتو و ابوسعید را ظل الله و آنان را بر کشیده یزدان متعال می‌داند. (وصاف ۱۳۳۸، ج ۳: ۳۷۳) و درباره امتداد پادشاهی ترکان می‌گوید: «ترکان سی‌واند سال رایت پادشاهی را به فر الهی در خفص عیش رفع کرد.» (همان: ۲۹۱)

بنابراین، در اندیشه مورخان این عهد، فره ایزدی در کانون نظریه سلطنت پادشاه قرار دارد و پادشاه از جایگاه معنوی و سیاسی ویژه‌ای برخوردار است، به گونه‌ای فرمانروای الهی و نماینده خدا بر روی زمین به شمار می‌آید. چنین نگاهی سلطان مسلمان مغول را از خلیفه عباسی یا قآن مغول برای کسب مشروعیت معنوی و پیوند با منشأ الهی قدرت در نظریه شاهی و پیوند دین و سیاست بی‌نیاز می‌ساخت.

سرزمین (ایران‌شهر)

از دیگر موضوعات با اهمیت در دوره مغول، مسئله سرزمین است. گرچه نهاد کشور در ابتدای دوره باستانی به دست هخامنشیان شکل گرفت و به وسیله اشکانیان تداوم یافت و در دوره ساسانی تثبیت شد، (مجتهدزاده ۱۳۸۷: ۱۶۸) اما با ورود اسلام به ایران آنچه به عنوان سرزمین واحد با حدّ و مرزی مشخص که در دوره ساسانی شناخته می‌شد، از بین رفت و ایران به عنوان یکی از فتوحات مسلمین به شمار آمد.

س ۲۰ - ش ۷۷ - زمستان ۱۴۰۳ - تحول و کارکرد اسطوره و حماسه در کتاب‌های.../۱۲۱

کاربرد وسیع واژه‌های ایران و ایران‌زمین، در منابع این عهد موضوعی جدید و نو بوده است، زیرا، مورخان در ذکر حوادث دوران خلافت نامی از ایران نبرده، اما در بیان وقایع عصر خویش واژه ایران بارها تکرار شده است. از نظر کراوولسکی بخشی از این موضوع به این علت بوده که مورخان به دنبال از نو تألیف کردن تاریخ سده‌های نخستین اسلامی نبوده‌اند و تاریخ گذشته را تنها از روی مآخذ کهن، بی‌هیچ تغییری رونویس می‌کردند، (کراوولسکی ۱۳۷۸: ۵) اما حقیقت این است که آن‌ها از تحولات سیاسی و جغرافیایی رخ داده آگاهی داشتند و در پی بازسازی ایرانشهر بودند. از این رو، در جهانگشا از واژه ایران در فصل مربوط به سرزمین‌های خوارزمشاهیان ذکری نمی‌یابیم. (همان: ۵-۶) رشیدالدین نیز، در فصل‌هایی که از حکومت‌های تحت حمایت خلافت مانند سامانیان، آل‌بویه و غزنویان سخن می‌گوید، واژه ایران را به کار نمی‌برد بلکه آنان را با عنوانی چون «ممالک اسلام» نام می‌برد و به جای «توران» از ترکیب «بلاد ترک» استفاده می‌کند؛ او همچنین ایرانیان را نه ایرانی که عجم می‌خواند. توصیف رشیدالدین از قلمرو سیاسی هلاکو یادآور قلمرو پهناور حکومت‌های ایران پیش از اسلام است. رشیدالدین در گزارش لشکرکشی هلاکو به سوی غرب می‌نویسد: «هلاکو را جهت ولایات غربی ایران زمین و شام و مصر و روم و ارمن معین گردانید.» (همدانی ۱۳۷۳: ۹۷۴) علاوه بر این، بیان سرزمین‌هایی که به هلاکو اظهار وفاداری و قبول تابعیت کرده بودند حاکی از این است که منظور رشیدالدین از ایران و ایران‌زمین سرزمینی معادل قلمرو حکومت‌های باستانی ایران است که بخش اصلی آن را سرزمین‌های بین‌هرات تا فرات تشکیل می‌داد. (الهیاری ۱۳۸۲: ۵۸) او در واگذاری حکم ممالک ایران‌زمین به آرغون‌خان می‌گوید: «و حکم ممالک ایران‌زمین از خراسان و مازندران و عراق و فارس و کرمان و لور و اران و آذربایجان و گرجستان و ارمن و روم و دیار بکر و موصل و حلب به وی مفوض گشت.» (همدانی ۱۳۷۳: ۸۴۳) واژه‌های ایران و ایران‌زمین

در تاریخ و صاف نیز بارها استفاده شده است، اما میزان به کارگیری آن کمتر از درجه کاربردش در جامع‌التواریخ رشیدی است. و صاف در بیان وضعیت اجتماعی سال ۷۱۸ه.ق با استفاده از واژه ایران زمین و ستایش مجد و عظمت گذشته آن، به ترسیم موقعیت آن در زمان خود می‌پردازد و می‌گوید: «در عهدی که بیشتر اوقات ممالک ایران زمین که خلاصه اقالیم جهان و سر دفتر اقالیم زمان تواند بود و سغبه انهدام و عرضه احترام است و چنانچه در اکثر بقاع و مدارس مدرس تقریر درس اندراس محراب روی امام به چشم روشن قندیل هرگز نمی‌بیند.» (وصاف ۱۳۳۸، ج ۵: ۶۲) او در مورد تفویض حکم حکومت کرمان به شهزاده کردو چین، مملکت او را از جمله مشاهیر ممالک ایران زمین می‌خواند. (همان، ج ۴: ۵۰۰) بدین روی، مورخان این دوره در تبیین تاریخ ایلخانی بستر فرمانروایی ایلخانان را ایران زمین می‌خوانند و ایران به عنوان موجودیتی جغرافیایی نمود می‌یابد؛ مورخ ایرانی با احیای واژه ایران‌زمین علاوه بر اینکه یاد سرزمین وسیع و باشکوه ایران باستان را زنده می‌کند، شاهد خارج شدن موطن خود از سلطه ممالک اسلامی است. بنابراین، حس رهایی می‌یابد و بار دیگر، سرزمین خود را کشوری مستقل می‌بیند و از آن به عنوان هویت گمشده خود یاد می‌کند و تا فرصتی دست می‌دهد، میان خود و دیگری تمایز قائل می‌شود. چنان‌که رشیدالدین میان ایران و سرزمین عرب این تمایز را بیان می‌کند: «اول ببايد دانست که در هر اقلیمی از اقالیم عالم مردم شهرنشین و صحرائنشین علی‌حده بوده‌اند و هستند، خصوصاً در ولایتی که مرغزار باشد و علف بسیار و از سواد عمارات دور، صحرا نشینان زیادت باشند، چنان‌که در حدود ایران‌زمین و ملک عرب که بیابانی پر علف و بی‌آب است و چنین زمین مناسب شتر است.» (همدانی ۱۳۷۳: ۳۹) با بررسی میزان کاربرد واژگانی چون ایران و ایران‌زمین در آثار این دوره می‌توان پنداشت که رشیدالدین بیشترین سهم را برای رواج این مفهوم سیاسی عهده‌دار بوده است؛

س ۲۰ - ۷۷- زمستان ۱۴۰۳ — تحول و کارکرد اسطوره و حماسه در کتاب‌های.../۱۲۳

چنان‌که جوینی ۵ و رشیدالدین ۹۴ بار این واژگان را به کار بسته‌اند. (گوهری‌کاخکی ۱۴۰۰: ۷۰)

از طرفی، کاربرد واژه توران و تورانیان در مقابل ایران‌زمین و ایرانیان، شبیه‌سازی تاریخی و اساطیری را به وجود می‌آورد. گرچه نام توران ابتدا به خاستگاه ایلخانان یعنی سرزمین‌های مغول‌نشین شمال‌شرقی و شرق ایران اطلاق می‌شد، اما به دلیل جنگ‌هایی که میان ایلخانان ایران و دشمنان جغتایی آن‌ها وجود داشت، به نوعی یادآور نبردهای ایران و توران در روایات اساطیری بود. «و مُنگگَه قَاآن از روی اشفاق برادرانه هولاکو خان را نصیحت فرمود و گفت ترا با لشکری گران و سپاهی بی‌پایان از مرز توران به کشور ایران می‌باید رفت.

ز توران گذر کن به ایران خرام
برآور به خورشید رخشنده نام
(همدانی ۱۳۷۳: ۹۷۶)

و در لشکرکشی هولاکو به مصر از زبان منهزمان جلال‌الدین که به مصر پناه آورده بودند، در توصیف لشکر هولاکو به قُودوز می‌گویند: «و هولاکو با لشکری گران از جانب توران متوجه ایران شد و هیچ آفریده از خلفا و سلاطین و ملوک طاقت مقاومت او نداشتند». (همان: ۱۰۲۹) در دیدگاه رشیدالدین، غازان‌خان به دلیل نژاد غیرایرانی که دارد نه تنها پادشاه ایران است بلکه پیوند دهنده ایران و توران به عنوان کشوری واحد با پادشاهی واحد به شمار می‌آید. (همان: ۵۴۱)

علاوه بر آن‌چه گفته شد، بنا به باورهای کهن ایرانی، زمین به هفت بوم یا سرزمین تقسیم می‌شده و خونیرس مرکز آن است. (بندهشن ۱۳۹۵: ۷۵) رشیدالدین، در ذکر تصرف ممالک اقلیم عالم به دست اولاد چنگیز جهان را هفت اقلیم دانسته و می‌گوید: «و اولاد بزرگوار او و آروغ نامدار او در شش جهت هفت اقلیم، مالک تاج و تخت جهان‌داری و والی مملکت بختیاری شده‌اند». (همدانی ۱۳۷۳: ۲۹۳) و پادشاهی آنان را هم‌چون شاهان اساطیری ایران، فرمانروایی بر هفت کشور می‌داند: «انوار معدلت پادشاه هفت کشور» (همان: ۳۷۵) و در نهایت از ایران به عنوان «خلاصه معموره

جهان» یاد می‌شود. (همدانی ۱۳۷۳: ۲۸) و صاف نیز همین نگاه را دنبال می‌کند: «گوی آرزویِ دو جهانی را سُبغه چوگان ارادت سلطان اسلام، فرمانده هفت اقلیم، بانی مانیِ جهانبانی فروغِ آروغ چنگیز خانی، اولجایتو سلطان گردان.» (وصاف ۱۳۸۸: ۳۶۰)

نتیجه

پژوهش حاضر با هدف بیان چگونگی تحول در کارکرد اساطیر و حماسه‌های ایرانی در کتاب‌های تاریخی عهد مغول و ایلخانان انجام یافته است. مورخان این عهد، از اساطیر و حماسه‌های ایرانی برای بیان حوادث و رویدادهای روزگار خویش بسیار بهره برده‌اند؛ در واقع، آن‌ها تاریخ روزگار خویش را بر اساس اسطوره و حماسه تأویل کرده‌اند. در این منابع، اسطوره و حماسه به مثابه ابزاری برای در اختیار مورخان برای بیان اندیشه‌های آنان است، اما کاربرد آن با روش یکسان نبوده است. در نگاهی کلی، می‌توان گفت مورخان این عصر، اسطوره و حماسه را در خدمت اهداف ایران‌گرایانه خویش به کار برده‌اند. در اثری چون *جهانگشای جوینی* که مؤلف متأثر از نتایج ویرانگر مغولان بوده، ایران‌گرایی با نیت مغول‌ستیزی و بازآفرینی جنگ‌های ایرانیان و تورانیان در گذشته اساطیری است. جوینی علاوه بر یادکرد از گذشته پرشکوه ایران و ایجاد فضای حماسی در بیان حوادث و کاربرد لغات حماسی‌گونه روحیه مقاومت و مبارزه ایرانیان را برمی‌انگیزد و تحت تاثیر علاقه به *شاهنامه* از جلال‌الدین خوارزمشاه، رستمی نو ساخته و در پی خلق حماسه‌ای مثنوی است. از طرفی، آثاری چون *جامع‌التواریخ رشیدالدین همدانی* و *تاریخ و صاف* که پس از حوادث مهمی چون نابودی خلافت عباسی، استقرار و تشکیل حکومت ایلخانی و ایجاد آرامش نسبی در سرزمین ایران تألیف شده‌اند، ایران‌گرایی مغول‌ستیزانه به ایران‌گرایی با هدف ایرانیزه کردن ایلخانان مغول تبدیل شده است. مورخان این عهد

س ۲۰ - ش ۷۷ - زمستان ۱۴۰۳ - تحول و کارکرد اسطوره و حماسه در کتاب‌های.../۱۲۵

برای دستیابی به این مهم، به تشبیه و دیگر صنایع ادبی روی آورده و میان شاهان و پهلوانان عصر خویش با شخصیت‌های اساطیری و حماسی پیوند برقرار کرده‌اند و برخلاف جوینی، شخصیت‌های ایلخانی را به پهلوانان و شاهان ایرانی تشبیه کرده‌اند. در این آثار دیگر خبری از ستیز محتاطانه جوینی با ایلخانان نیست و مؤلفان این آثار به مدح و تمجید آنان پرداخته و در پی بازآفرینی اندیشه‌های سیاسی و فرهنگی ایران باستان‌اند. از این رو، مفاهیمی چون شاه، فره و ایران‌شهر در منابع این عهد کاربرد فراوانی دارد. جوینی به دلیل اندیشه مغول‌ستیزانه خود هیچ‌گاه آنان را پادشاه ایران خطاب نمی‌کند اما رشیدالدین فضل‌الله و وصاف از ایلخانان با عناوینی چون پادشاه ایران یاد کرده‌اند. در هر سه اثر مذکور پادشاهان از فره برخوردار هستند و از آنان پادشاهانی دادگر و عدالت‌پیشه به تصویر کشیده‌اند. از طرفی، به علت مسلمان شدن شاهان ایلخانی شاهد پیوند دین و سیاست هستیم که این مورد در اثر وصاف بسیار برجسته است. رشیدالدین فضل‌الله نیز، نقش بسزایی در بازبایی مفهوم ایران‌شهر و شاه ایرانی دارد.

پی‌نوشت

۱) در تاریخ بناکتی نیز، در تقابل سلطان جلال‌الدین و چنگیزخان، آگاهانه ابیاتی از شاهنامه در وصف دلاوری رستم در برابر اسفندیار انتخاب شده و میان رستم و جلال‌الدین همسانی ایجاد شده است. (بناکتی ۱۳۴۸: ۳۶۹)

کتابنامه

اوستا، ۱۳۸۵. گزارش و پژوهش دوست‌خواه. جلیل، چاپ دهم، ج ۱ و ۲، تهران: مروارید.

- ۱۲۶/ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی _____ حسن شهریاری
- بارتولد، واسیلی ولادیمیرویچ. ۱۳۶۶. *ترکستان‌نامه*. ترجمه کریم کشاورز، چاپ دوم، ج ۲، تهران: آگاه.
- بناکتی، داود بن محمد، ۱۳۴۸. *روضه اولی الالباب فی معرفه التورایخ و الانساب تاریخ‌بناکتی*. تهران: انجمن آثار ملی.
- جوینی، عطاملک، ۱۳۹۴. *تاریخ جهانگشا*. تصحیح و تعلیقات حبیب الله عباسی و ایرج مهرکی، چاپ چهارم، تهران: زوآر.
- خاتمی، احمد و قریشی، زیبا، ۱۳۹۱. *افسانه‌ها و اسطوره‌های ایرانی در تاریخ جهانگشای جوینی*. *ادبیات و مطالعات بین رشته‌ای*، بهار و تابستان، شماره ۷۰.
- رستگار، نصرالله، ۱۳۸۴. *مشروعیت حکومت از دیدگاه فردوسی*. نشریه آینه میراث، شماره ۲۹.
- سودآور، ابوالعلا، ۱۳۸۳. *فره ایزدی در آیین پادشاهی ایران باستان*، چاپ اول، آمریکا هوستون: میرک.
- شرفی، محبوبه، ۱۳۹۱ الف. *بازتاب اندیشه مشیت الهی در تاریخ‌نگاری عصر ایلخانیبا تاکید بر تاریخ جهانگشا و تاریخ وصاف*. *جستارهای تاریخی*، سال چهارم، شماره ۲، صص ۶۹ تا ۹۱.
- _____، ۱۳۹۱ ب. *گفتمان اندیشه ایران‌شهری و هویت ملی در تاریخ‌نگاری اسلامی - ایرانی*. *مجله تاریخ‌دانشگاه آزاد واحد محلات*، دوره ۷، شماره ۲۷، دی، صص ۵۷ - ۸۰.
- شیرازی، ادیب شهاب‌الدین، ۱۳۸۸. *تاریخ وصاف الحضرة*. ج ۴. تصحیح و تعلیق علیرضا حاجیان نژاد، تهران: دانشگاه تهران.
- _____، ۱۳۳۸. *تاریخ وصاف*، به اهتمام حاجی محمد مهدی اصفهانی، ج ۲، ۳، ۵. تهران: رشدیه.
- علیجانی، محمد و بزرگ بیگدلی، سعید. ۱۳۹۲. *نمودهای برجسته هویت ایرانی در تاریخ جهانگشای جوینی*، *کهن‌نامه ادب پارسی*، سال چهارم، شماره ۱، پیاپی ۷، بهار. ۵۳ - ۶۸.
- علوی‌زاده، فرزانه و همکاران. ۱۳۸۹. *نقش ابیات شاهنامه در انسجام متنی در تاریخ جهانگشا*، *جستارهای نوین ادبی*، شماره ۱۷۱، زمستان، صص ۶۷ تا ۱۰۸.
- فضلی‌نژاد، احمد. ۱۳۹۲. *بازنمایی سیمای کیانیان در تاریخ‌نگاری و حماسه سرایی دوره ی ایلخانان*، *مجله تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری*، پاییز و زمستان، شماره ۱۲، صص ۱۴۹ - ۱۸۰.
- کاردگر، یحیی، ۱۳۹۵. *شاهنامه در تاریخ وصاف*. *متن‌پژوهی*، شماره ۷۰، زمستان، صص ۱۱۷ تا ۱۴۱.

س ۲۰ - ش ۷۷ - زمستان ۱۴۰۳ - تحول و کارکرد اسطوره و حماسه در کتاب‌های.../۱۲۷

کاردگر، یحیی، ۱۳۹۶. وصف و صاف‌گزینشی از تاریخ و صاف. چاپ اول، تهران: صدای معاصر.

کروولسکی، دوروتیا، ۱۳۷۸. احیای نام ایران در عهد ایلخانان مغول. نشریه تاریخ روابط خارجی، زمستان، سال اول، شماره ۱، صص. ۱ تا ۱۶.

کیانی‌مهر، ابراهیم و حاجی‌تقی، محمد، ۱۳۹۸. تحلیل و بررسی مصادیق هویت ایرانی در تاریخ و صاف. تاریخ ایران، پاییز و زمستان، شماره ۸۵، صص. ۱۰۹ - ۱۲۸.

گوهری‌کاخکی، مهشید، ۱۴۰۰. پایداری هویت ایرانی زیر سیطره مغول، چاپ اول. تهران: سخن.

الهیاری، فریدون، ۱۳۸۲. بازنمایی مفهوم ایران در جامع‌التواریخ رشیدالدین فضل‌الله همدانی. مطالعات ملی، شماره ۱۵، بهار، صص. ۴۸ تا ۶۸.

لین، جورج، ۱۳۸۹. ایران در اوایل عهد ایلخانان. ترجمه سید ابوالفضل رضوی، تهران: امیرکبیر.

مجتهدزاده، پیروز، ۱۳۸۷. دموکراسی و هویت ایرانی. ج ۲. تهران: کویر.

مرتضوی، منوچهر، ۱۳۴۱. تحقیق درباره عصر ایلخانان ایران. تبریز: چاپخانه شفق.

مسکویه، ابوعلی، ۱۳۵۸. حکمه الخالده. تحقیق و مقدمه عبدالرحمن بدوی، تهران: دانشگاه تهران.

مقصودی، مرتضی و رادفر، ابوالقاسم. ۱۳۹۰. بازتاب شاهنامه در تاریخ جهانگشای جوینی، کهن‌نامه ادب پارسی، سال دوم، شماره ۱، بهار و تابستان، صص. ۱۰۱ تا ۱۱۲.

همدانی، شیخ رشیدالدین فضل‌الله، ۱۳۷۳. جامع‌التواریخ، به تصحیح محمد روشن و مصطفی موسوی، چاپ اول. تهران: البرز.

حسن‌زاده، اسماعیل، ۱۳۸۲. هویت ایرانی در تاریخ‌نگاری بیهقی و جوینی. مطالعات ملی، شماره ۱۵، صص. ۶۹-۱۰۰.

English Sources

Lane, George. 2003. *Early Mongol Rule in Thirteen - century Iran a Persian Renaissance*. London and New York: Routledge Curzon.

References (In Persian)

- Attār Neyšābūrī, Farrīdo al-ddīn Mohammad. (1967/1346SH). *Tazkerato al-owlīyā*. Ed. by Mohammad Este'lāmī. Tehrān: Zavvār.
- Ābedī, Mohammad-rezā (2013/1392SH). "Anter-nāsīyonālīsmē Erfānī, Mabnā-ye Negareše Ensān-šenāxtī-ye Mowlānā" ("Mystical Internationalism, the Basis of Rumi's Anthropological Attitude"). *Biannual scientific-research journal of religious anthropology*. 10th Vol. No. 29. Pp. 51-69. <https://www.magiran.com/p1165410>.
- Behnam-far, Mohammad and Xošāman, Zahrā. (2019/1398SH). "Moqāyese-ye Andīsehā-ye Metāfizikī-ye Mowlavī va Tuesday Lobsang Rampa bar-asāse Īde-ye Jahāne Holo-gerāfīk" ("Comparison of the metaphysical ideas of Rumi and Lobsang Rampa based on the idea of the holographic world"). *Journal of Comparative Literature, Faculty of Literature and Humanities, Shahid Bahonar University of Kerman*. 11th Year. No. 20. Pp. 1-27. doi: 10.22103/jcl.2019.2421.
- Boxārī, Abū Bakr Mohammad. (1987/1366SH). *Šarhe al-ta'arof le-mazhabo al-tasavvof*. With The Effort of Mohammad Rowšan. Tehrān: Asātīr.
- Deh-xodā, Alī-akbar. (1959/1340SH). *Loqat-nāme-ye Deh-xodā (Dehkhoda Dictionary)*. Tehrān: University of Tehran.
- Dīnī, Hādī and Akramī. Mīr-jallīl. (2018/1397SH). "Masādīqe Rīyāzate Haqīqī (Mašrū) dar Jahān-bīnī-ye Attār Neyšābūrī" ("Examples of true (legitimate) austerity in Attar Neyshabouri's worldview"). *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 14th Year. No. 52. Pp. 119-151.
- Izutsu, Toshihiko. (1999/1378SH). *Sūfīsm va Toto'īsm (Sufism and Taoism: a comparative study of key philosophical concepts)*. Tr. by Mohammad-javād Gowharī. Tehrān: Rowzaneh.
- Karīmānī, Reyhāneh and Hāšemī Esfahān, Māndānā. (2019/1398SH). "Negāhī be Vatane Ma'lūf az Dīdgāhe Mowlānā bar-asāse Masnavī" ("A look at tāāhe familiar homeland from Rumi's point of view based on Masnavi"). *Scientific Research Journal of Mystical Studies, Faculty of Literature and Foreign Languages, Kashan University*. No. 29. Pp. 201-226. Doi: 10.22052/1.29.201.
- Kāšānī, Ezzo al-ddīn Mahmūd. (1988/1367SH). *Estelāhāte Sūfīyyat*. Tr. by Mohammad Xājavī. Tehrān: Mowlā.
- Kīyānī, Mohammad-hoseyn. (2018/1397SH). "Barrasī-ye Enteqādī Nesbate Sa'ādat-garāyī va Ostād-pazīrī dar Andīše-ye Krishnamurti". *Marafet Adyan Magazine*. 10th Year. No. 3. (Peyāpey 39). Pp. 101-112. <https://www.magiran.com/p2025376>.
- Krishnamurti, J. (Jiddu). (2012/1391SH). *Avvalīn va Āxarīn Rahāyī (The first and last freedom)*. Tr. by Qāsem Kabīrī. 8th ed. Tehrān: Majīd.

- Krishnamurti, J. (Jiddu). (2014/1393SH). *Dīdār bā Zendeḡī* (*Meeting with Life*). Tr. by Qāsem Kabīrī. 3rd ed. Tehrān: Majīd.
- Krishnamurti, J. (Jiddu). (2019/1398a.SH). *Ešq va Tanhāyī* (*Love and loneliness*). Tr. by Mohammad-ja'far Mosaffā. 13th ed. Tehrān: Qatreh.
- Krishnamurti, J. (Jiddu). (2008/1387SH). *Farhange Āmūxtan va Ešq Varzīdan* (*This matter of culture*). Tr. by Parvīn Azīmī (Qāsem-zādeh). 2nd ed. Tehrān: Donyā-ye Now (New World).
- Krishnamurti, J. (Jiddu). (2006/1385a.SH). *Pare Parvāz* (*Pare-Parvaz: alcyone's discourse the first master of krishnamurti*). Tr. by Mercedeh Lesānī. 2nd ed. Tehrān: Behnām.
- Krishnamurti, J. (Jiddu). (2019/1398b.SH). *Parvīze Oqāb* (*Flying Eagle*). Tr. by Qāsem Kabīrī. 3rd ed. Tehrān: Majīd.
- Krishnamurti, J. (Jiddu). (2005/1384SH). *Rahāyī az Dānestegī* (*Freedom from the Known*). Tr. by Mersedeh Lesānī. 2nd ed. Tehrān: Behnām.
- Krishnamurti, J. (Jiddu). (2020/1399 SH). *Sokūn va Harkat* (*Inertia and movement*). Tr. ānāby Mohammad Ja'far Mosaffā. 10th ed. Tehrān: Qatreh.
- Krishnamurti, J. (Jiddu). (2019/1398g.SH). *Ta'ālīme krīšnāmūrtī* (*Teachings of Krishnamurti*). Tr. by Mohammad-ja'far Mosaffā. 11th ed. Tehrān: Qatreh.
- Krishnamurti, J. (Jiddu). (2006/1385b.SH). *Xeyr va Šar* (*Good and Evil*). Tr. by Mercedeh Lesānī. 2nd ed. Tehrān: Behnām.
- Mo'in, Mohammad. (2008/1387SH). *Loqat-nāmeḡ Fārsī* (*Mo'in*) (*Loghatname Farsi (Moin)*) Tehrān: Arād.
- Otto, Rudolf. (2018/1397SH). *Erfāne Šarq va Qarb* (*Mysticism East and West; a comparative analysis of the nature of mysticism*). Introduction, translation and research by Enšā al-llāh Rahmatīyān. Ed. by Mostafā Malekīyān. Tehrān: Sūfiyā.
- Rafāyī Qadīmī, Rezā and Qolām-hoseyn-zādeh, Qolām Hoseyn. (2018/1397SH). "Barrasī va Tahlīle Jāy-gāḡe Zohd dar Andīše-ye Mowlavī" (*Study and Analysis of the Place of Asceticism in Rumi's Thought*). *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 14th Year. No. 51. Pp. 141-168. ISSN: 2008-4420 eISSN: 1735-5737.
- Rašād, Alī-akbar. (2010/1389SH). "Mowlānā va Takassor-gerāyī-ye Dīnī" (*Rumi and Religious Pluralism*). *Journal of Wisdom and Philosophy*. No. 1. Pp. 50- 49.
- Romī Mowlavī, Jallālo al-ddīn Mohammad Balxī. (2017/1396SH). *Fīḡe Mā Fīḡ*. With Corrections and Margins of Badī'o al-zamān Forūzān-far. Tehrān: Jomhūrī.
- Romī Mowlavī, Jallālo al-ddīn Mohammad Balxī. (2009/1388SH). *Kolīyyāte Šamse Tabrīzī. Motābeqe Nosxe-ye Ostād Badī'o al-zamān*

- Forūzan-far*. bā Moqaddame-ye Doktor Abdo al-hoseyn Zarrīn-kūb. 5th ed. Tehrān: Sedā-ye Mo'āser.
- Romī Mowlavī, Jallālo al-ddīn Mohammad Balxī. (1996/1375SH). *Masnavī Ma'navī*. Ed. by Reynold Alleyne Nicholson. Tehrān: Tūs.
- Rostamīyān, Mohammad-alī. (2004/1383SH). “*Fanā va Nīrvānā (Moqāyeseh-ī Beyne Qāyate Solūk dar Erfāne Eslāmī va Būdāyī)*” (“*Fana and Nirvana (A Comparison between the End of Conduct in Islamic and Buddhist Mysticism)*”). *Haft Aseman Magazine*. Bītā. No. 25.n. Pp. 189-228.
- Sajjādī, Seyyed Zīyā'o al-ddīn. (1997/1376SH). *Moqaddame-ī bar Mabānī-ye Erfān va Tasavvof*. 6th ed. Tehrān: Samt.
- Serāj Tūsī, Abū Nasr. (2009/1388SH). *al-loma fī al-tasavvof*. Tr. by Mahdī Mohabbatī. 2nd ed. Tehrān: Asātīr.
- Šafi'i Kadkanī, Mohammad-rezā. (1980/1359SH). “*Talaqqī-ye Qomadā az Vatan*” (“*Ghadma's perception of the homeland*”). *Alphabet Magazine*. 1st Vol. p. 9.
- Schimmel, Annemarie. (1991/1370SH). *Šokūhe Šams (The Triumphal Sun: a study of the works of Jalaloddin Rumi)*. Tr. by Hasan Lāhūtī. 2nd ed. Tehrān: Elmī va Farhangī.
- Vakīlī, Hādī. (2015/1394SH). “*Ensān az Manzare Krishnamurti*”. *Two Quarterly Journal of Spiritual Studies*. 23th Year. No. 17. Pp. 5-31. doi: 10.30465/srs.2020.33223.1790.
- Xātāmī, Ahmad. (2011/1390SH). *Asemanhā-ye Dīgar*. Tehrān: University Publishing Center.
- Zīyāyī, Abdo al-hamīd. (2010/1389SH). “*Barrasī-ye Tatbīqī-ye Fanā va Nīrvānā dar Āmūzehā-ye Būdā, Carlos Castaneda and Mowlānā*”. *Maulana Jalaluddin Mohammad Balkhi International Conference on World Thoughts, Rodhan: Islamic Azad University*.
- Zomorrodī, Homeyrā. (2009/1388SH). “*Rahā Šodan az Sefāte Nafs va Ettehād bā Xāleq dar Erfāne Hendī va Masnavī-ye Mowlavī*” (“*Getting rid of the attributes of the soul and union with the Creator in Indian mysticism and Rumi's Masnavi*”). *Journal of Persian Literature, Department of Persian Language and Literature, University of Tehran*. Pp. 109-121.

نقد اسطوره‌شناختی کهن‌الگوی همزاد (آنیما) در داستان عروسک پشت پرده اثر صادق هدایت

محمدهادی مرادی 

دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد سنندج

چکیده

بر اساس نظریه نقد اسطوره‌شناختی کارل گوستاو یونگ، در ضمیر ناخودآگاه جمعی هر مردی، همزاد زنانه‌ای وجود دارد که تصویری ازلی از میراث روانی زنانه یک مرد در طول قرون و اعصار است؛ یونگ این کهن‌الگوی همزاد را آنیما می‌نامد. آنیما مانند سایر کهن‌الگوها، در قالب نماد، قابلیت تجلی و به تصویر کشیده شدن را دارد و به صورت الگوهای جهانی می‌تواند در اساطیر، و متون ادبی مطرح شود. یکی از جمله آثاری که کهن‌الگو آنیما در قالب همزادی زنانه در آن مطرح شده داستان کوتاه عروسک پشت پرده اثر صادق هدایت است. در پژوهش حاضر که به شیوه توصیفی - تحلیلی و با تکیه بر نظریه نقد کهن‌الگویی انجام شده است، نگارنده به دنبال پاسخ به پرسش ذیل است: کهن‌الگوی همزاد یا آنیما در این داستان چگونه مطرح شده است؟ یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که زیرساخت داستان یاد شده، بن‌مایه‌ای اساطیری دارد و کهن‌الگوی آنیما در قالب همزادی زنانه به هر دو صورت مخرب و مثبت، نمودی از روح ناخودآگاه زنانه مهرداد، شخصیت اصلی داستان است.

کلیدواژه: آنیما، کهن‌الگو، نقد اسطوره‌شناختی، همزاد، یونگ.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۳/۰۴/۰۵

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۳/۰۷/۰۳

Email: hadi.moradiiii1313@gmail.com

مقدمه

توجه به بن‌مایه‌های اساطیری در ادبیات و طبقه‌بندی تحلیل آن بر اساس نقد روانشناختی نوین و کهن‌الگوها، با عنوان نقد اسطوره‌ای، شیوه‌ای از تحلیل متن است که ریشه در آراء و اندیشه‌های کارل گوستاو یونگ^۱ (۱۸۷۵ - ۱۹۶۱) روانشناس شهیر سوئیسی دارد. یکی از کهن‌الگوهای^۲ مطرح شده در نظریه یونگ، کهن‌الگوی آنیما^۳ یا همان جنبه زنانه ناخودآگاه در وجود مرد است که در حکم یک کهن‌الگو، تمامی گرایش‌های روانی زنانه در روح و ضمیر ناخودآگاه مرد را در خود دارد، کهن‌الگوها از جمله کهن‌الگوی آنیما ماهیت و سرشتی دو قطبی و دوسویه دارد که هم می‌تواند به صورتی مثبت و هم به گونه‌ای مخرب و منفی نمود یابد. در داستان عروسک پشت پرده از مجموعه سایه روشن اثر صادق هدایت - نویسنده برجسته معاصر - زندگی عاطفی و عاشقانه «مهرداد» شخصیت اصلی داستان با مجسمه‌ای زیبا گره خورده است که به نظر همزاد زنانه یا بُعد زنانه و آنیمای وجودی اوست. این گره خوردگی تا جایی است که مهرداد پس از بازگشت از فرانسه، عروسک را با خود به همراه می‌آورد و بی‌اعتنا به نامزدش - درخشنده - در تنهایی و انزوا، اوقات خویش را با این عروسک که برای وی نمودی از زن کامل و معشوقی به تمام معناست، سپری می‌نماید. در این جستار با توجه به آنکه به نظر می‌رسد داستان عروسک پشت پرده در زیرساخت خود قابلیت خوانش اسطوره‌شناختی و ارزیابی از منظر نقد کهن‌الگویی یونگ را دارد و با توجه به اصلی‌ترین مؤلفه و گزاره مرکزی در این داستان که حول محور شخصیت و عواطف زنانه مهرداد یعنی آنیما یا همزاد زنانه او می‌چرخد، قصد داریم تا به تحلیل کهن‌الگوی آنیما - همزاد زنانه در هر دو جنبه مثبت و مخرب بپردازیم.

1. Carl Gustav jung
3. Anima

2. Archetype

اهمیت و ضرورت پژوهش

داستان‌ها و قصه‌ها بستری مناسب به‌منظور بازتاب اعتقادات، باورها و اساطیر گوناگون هستند. از آنجا که داستان می‌تواند با اسطوره، پیوندی ناگسستنی و گاه دو سویه برقرار سازد، نویسنده به راحتی می‌تواند ردپا یا حتی منشأ برخی از اساطیر را در یک داستان از خود برجای بگذارد. داستان «عروسک پشت پرده» اثر صادق هدایت را نیز می‌توان از منظر اساطیری بر پایه پیرنگ اساطیری آن تجزیه و تحلیل کرد. بی‌شک فلسفه وجودی عروسکی مشابه با قهرمان زن داستان در این اثر یکی از خویشکاری‌های وجود همزاد است که تحلیل و واکاوی آن می‌تواند بخشی از ساختار فکر و اندیشه هدایت در رقم زدن این داستان را برای خواننده مشخص سازد. هدایت در این داستان با وجود ساختار مدرنیستی آن تلاش نموده، بستری مناسب برای بازتاب اعتقادات اسطوره‌ای فراهم آورد.

روش و سؤال پژوهش

بررسی درون مایه اسطوره همزاد در زیرساخت روایی داستان «عروسک پشت پرده» اثر صادق هدایت، مهمترین هدف اصلی این مطالعه می‌باشد. در این جستار سعی شده است تا با روش توصیفی - تحلیلی به ریشه‌یابی اساطیری و کهن‌الگویی آنیما - همزاد، پیرنگ داستان عروسک پشت پرده اثر صادق هدایت را تحلیل و واکاوی نماییم. از این رو دغدغه و پرسش اصلی پژوهش آن است که نمود کهن‌الگویی آنیما - همزاد در داستان عروسک پشت پرده چگونه است؟ در پاسخ به این سؤال فرضیه اصلی پژوهش آن است که کهن‌الگوی آنیما - همزاد به‌صورت معشوق دست نیافتنی، معشوق آرمانی و همزادی مخرب و منفی در داستان مطرح شده است.

نوآوری پژوهش

تا کنون مباحث مختلفی پیرامون کهن‌الگوی آنیما در میان مطالعات ادبیات داستانی، شعر و ... صورت گرفته است اما آنچه که پژوهش پیش رو از سایر بررسی‌های مشابه متمایز می‌کند و وجه نوآوری این جستار به حساب می‌آید آن است که در داستان عروسک پشت پرده آنیما به عنوان وجه زنانه در وجود شخصیت اصلی داستان مطرح نشده است، بلکه نگرش اساطیری و خرافی حاکم بر ساختار داستان از سوی نویسنده سبب شده تا وجه منفی و مخرب زنانه در قالب اندیشه و باور عامیانه همزاد (آل و از ما بهتر) در شکل یک عروسک با هویت و شخصیت انسان گونه در پرده ای از ابهام و راز به توصیف دربیاید، همین رویکرد خرافی به ماهیت و ساختار یک عروسک بی جان سبب شد تا موضوع بررسی همزاد یا وجه زنانه عروسک پشت پرده، به عنوان موضوع و دغدغه اصلی پژوهش مد نظر قرار گیرد.

روش‌شناسی و رویکرد پژوهش

این جستار متکی به رویکرد روانشناسی از منظر «کارل گوستاو یونگ» است. رسیدن به پاسخ این سؤال که به کارگیری نظریه کهن‌الگویی یونگ در خصوص همزاد چه کمکی به شناخت گسترده جهان داستان صادق هدایت می‌کند، از طریق رویکرد تحلیل محتوای کیفی و مطالعات کتابخانه‌ای و روش سندکاوی انجام شده است. در این مقاله سعی شده است از نظریات کهن‌الگویی سایر اندیشمندی که همراستا با یونگ به بحث و بررسی پرداخته‌اند بهره بگیریم. جامعه آماری پژوهش داستانی کوتاه از صادق هدایت با عنوان «عروسک پشت پرده» در مجموعه سایه روشن می‌باشد که نخستین بار در سال (۱۳۱۲) به چاپ رسیده است.

پیشینه پژوهش

از میان مطالعات انجام شده در عرصه روانکاوی «اتو رانک^۱» روانکاو و تحلیل‌گر اهل اتریش در کتابی با نام «همزاد» در پنج فصل به شرح این مسأله پرداخته است. عناوین و فصول کتاب در خصوص مثال‌هایی از همزاد در ادبیات، خودشیفتگی و مسأله ادبیات و تحلیل همزاد از منظر انسان‌شناسی است. این کتاب یکی از آثار برجسته در این زمینه است که در راستای مطالعه این موضوع به‌مثابه مؤلفه و گزاره‌ای لاینفک از زندگی بشر گذشته تا به امروز به تحلیل و بررسی پرداخته است. رنک در این کتاب سعی نموده با نگاهی اسطوره‌شناسانه و روانکاوانه، خویشکاری‌های قهرمانان را در پیوند با نیرویی ماورایی (همزاد) تحلیل نماید. نیز از میان کتب برجسته و قابل توجهی که در خصوص نقد و بررسی اندیشه و آثار هدایت نوشته شده است می‌توان به *داستان یک روح* به قلم شمیسا (۱۳۷۲) اشاره کرد که در تحلیل اسطوره‌شناختی و روانشناسانه بوف‌کور می‌باشد و نیز کتاب *تأویل بوف‌کور* قصه زندگی که شامل تحلیل لایه‌های گوناگون اسطوره‌ای، تاریخی و ذهنی در این کتاب می‌باشد. رضانیان عطار در رجوع به همزاد از همزاد به‌عنوان موجودی حقیقی یاد کرده است که تحت شرایط، علل و اسبابی می‌تواند توسط فرد به تسخیر درآید و برای او کارهای خاص و خارق‌العاده‌ای انجام دهد.

تعلیمی (۱۳۹۳)، در پیام هدایت و نظریه شرق و غرب‌شناسی پس از ذکر مقدماتی در خصوص تاریخچه داستان‌نویسی در ایران از مشروطه تا معاصر در فصل دوم در تحلیل عشق، مرگ و زندگی نگاهی اساطیری به برخی از آثار نویسندگان معاصر از جمله هدایت، به آذین، گلشیری، و... داشته و در بخشی با عنوان «بوف‌کور در نگاهی اساطیری» مباحثی مختصر پیرامون همزاد و جنبه‌های منفی آن در بوف‌کور را تحلیل نموده است.

مظفری و دیگران (۱۴۰۲) در مقاله‌ای با عنوان «رویگرد فمینیسم فوکویی: نگاهی به داستان عروسک پشت پرده صادق هدایت» با بهره‌گیری از رویکرد نقد ادبی معاصر و اندیشه میشل فوکو بیان کرده‌اند که هدایت در این داستان با توصیف علاقه مهرداد شخیت اصلی داستان به مجسمه‌ای بی‌جان به طور ضمنی شاخصه‌ها و مؤلفه‌های زن ایدئال را در گفتمان قدرت مرد سالار در جامعه به تصویر کشیده است.

موسی‌پور و دیگران (۱۳۹۷)، در مقاله «اسطوره، همزادان در داستان‌های بوف کور و پیکر فرهاد» ضمن توجه به تعاریف مختلفی که از همزاد در باورهای عامیانه وجود دارد، به تحلیل آن در بوف‌کور هدایت و پیکر فرهاد معروفی پرداخته و نتیجه گرفته‌اند که هدایت در نوشتن رمان بوف‌کور از اندیشه همزاد «اتو رانک» بهره گرفته است ولی از او فراتر رفته و در هر دو اثر مورد بررسی، همزاد بعد منفی و مخرب دارد گرچه این جنبه منفی و تیره به نظر می‌رسد در پیکر فرهاد معروفی کم‌رنگ‌تر باشد. وجه تفاوت مقاله یاد شده با پژوهش پیش‌رو آن است که نویسندگان در این اثر بیشتر به تحلیل داستان‌ها پرداخته‌اند و اطلاعات لازم پیرامون محوریت موضوع یعنی ماهیت موضوع را در اختیار خواننده قرار نداده‌اند و در عوض مباحثی چون بی‌تاریخی و جهانی بودن اساطیر را به صورت برجسته‌تری بررسی نموده‌اند. از سویی طبق آنچه که نویسندگان مطرح نموده‌اند، هدف آنان بررسی «همزادان» است نه «همزاد» و بیان کرده‌اند که وجه تفاوت همزادان با همزاد آن است که همزادان می‌تواند شامل هر کس یا هر چیزی باشد که مشابه، همذات و همراه دیگری است. حیدری و یار احمدی (۱۳۹۷)، در مقاله «همزاد و جلوه‌های آن در باور قوم لک» بر اساس مطالعات کتابخانه‌ای و میدانی به این نتیجه رسیده‌اند که در مناطق لک‌نشین، باور به وجود همزاد در میان سالخوردگان اعتبار ویژه‌ای دارد اما جوانان و نسل تحصیل‌کرده، آن را خرافه‌ای بیش نمی‌دانند.

س ۲۰ - ش ۷۷ - زمستان ۱۴۰۳ - نقد اسطوره‌شناختی کهن‌الگوی همزاد (آنیما) .../۱۳۷

در پژوهشی از نوربخش و حسام (۱۳۹۶)، در مقاله «بررسی کارنامه هدایت‌پژوهی در ایران ۱۳۳۰ تا ۱۳۸۱» تمام آثاری را که در فاصله زمانی مذکور پیرامون داستان‌نویسی، سبک و شخصیت صادق هدایت انجام شده است، معرفی نموده‌اند. در این پژوهش مقالات و رساله‌های متعددی در خصوص تحلیل جامعه‌شناسی، ادبیات فولکلور، روان‌شناسی، تحلیل اسطوره‌ای، بلاغی، نمادشناسی و... در خصوص آثار هدایت مورد توجه قرار گرفته است.

حیدری (۱۳۹۴) در مقاله‌ای با عنوان «تحلیل قصه برادر عاقل و برادر دیوانه از منظر اسطوره‌ی دیوسکوریک [دوقلوهای مقدس]» مباحثی مختصر پیرامون همزاد ارائه داده است.

جلالی (۱۳۸۵)، در مقاله «نقد روانشناختی و تطبیقی داستان کوتاه عروسک پشت پرده اثر صادق هدایت» که نقدی بسیار کوتاه و مختصر (دو صفحه) در خصوص معرفی و ارزیابی داستان عروسک پشت پرده می‌باشد در توضیح و چرایی رفتار مهرداد شخصیت اصلی داستان از لحاظ روانشناسی به خجالتی بودن او توجه شد است و نواقص فیزیولوژی مهرداد جهت عدم توانایی او در برقرار رابطه با زنان و نوع تربیت خانوادگی و مادرسالارانه او را به جهت دوری از عشق به جنس مخالف و پناه بردن به یک عروسک مورد ارزیابی کوتاهی قرار رفته است. در این مقاله که صرفاً مرور مختصر و گزارش گونه از داستان مذکور است نقد و ارزیابی همراستا با پژوهش حاضر صورت نگرفته است.

شاهین (۱۳۸۳)، در مقاله «دیدگاه‌های روانشناسانه در گرادیا و عروسک پشت پرده» محتوای مشترک دو داستان مذکور و نقش عروسک در زندگی مهرداد مطرح شده است اما به مسأله کهن‌الگویی آنیما / همزاد در این اثر پرداخته‌اند.

همایی (۱۳۳۹)، در مقاله «تابعه» به صورت مختصری مبحثی پیرامون هاتف شعری و سروش غیبی را مطرح نموده است و در کنار آن گوشه چشمی، به موضوع همزاد

نیز داشته و معتقد است موضوع همزاد بیشتر در راستای الهام به شعرا و سرودن شعر می‌تواند مدنظر قرار گیرد.

بحث و بررسی

نقد اساطیری

اسطوره را در مقام تمثیل می‌توان به منشوری مانند کرد که ابعاد و زوایای گوناگونی دارد و این ابعاد را می‌توان از منظر علوم مختلف مورد تحقیق و بررسی قرار داد؛ ویژگی منحصر به فردی که شاخصه‌های آن را کمتر می‌توان در دانش‌های دیگر جست و جو نمود. اسطوره از یک سو با موضوعات و علوم‌ی مانند روانشناسی، ادبیات، انسان‌شناسی و... در ارتباط است و از سوی دیگر به صورت حوزه‌ای مستقل شناخته می‌شود. از میان تعاریف بسیاری که از اسطوره ارائه شده است یکی از تعاریف جامع و کامل را شاید بتوان از الیاده دانست؛ الیاده اسطوره را نه تنها با امور مقدس پیوند می‌دهد، بلکه آن را عین تقدس می‌داند و می‌گوید: «اسطوره نقل‌کننده سرگذشتی قدسی و مینوی است که در زمان بی‌آغاز رخ داده و بازگوکننده کارهای برجسته خدایان و موجودات مافوق طبیعی است. اسطوره، داستان و روایت پیدایش جهان و جانوران و گیاهان و نوع بشر و کردار و آداب و رسوم انسان است.» (۱۳۶۲: ۱۵) مطالعات اسطوره‌شناسی در ارتباط با روانشناسی با نظریات زیگموند فروید، اسطوره، مبنای رفتار بشری در پرتوی از رؤیاهای اوست. فروید اسطوره را انعکاسی از امیال اقوام و ملل گوناگون می‌دانست که در مقابل رؤیا - به‌عنوان عنصری فردی - قرار داشت؛ از این رو تحلیل رؤیا می‌تواند ما را به خاستگاه جمعی نماد هدایت کند. (ر.ک. بایستد ۱۳۷۰: ۱۷۲) پس از فروید، یونگ برخلاف وی، اسطوره را انعکاسی

از کهن‌الگوهایی دانست که تجلی ناخودآگاه^۱ جمعی بشری هستند. بر اساس نظر یونگ، محتویات ناخودآگاه جمعی بشر خود را به صورت نمادین و صورت‌های مثالی هویدا می‌سازد. به دیگر سخن، اساطیر ایزاری هستند که ناخودآگاه جمعی بشری به واسطه آن مجال بروز و ظهور می‌یابد. از دیدگاه وی در ناخودآگاه انسان، سرچشمه‌های پنهانی وجود دارد که اگر به جوشش درآیند تصاویر کهن‌الگویی را بازتولید کرده و به روشنایی زبان و اندیشه آگاهانه منتقل می‌شوند. این آفرینش‌های هنری گاه در قالب نمادین و بیان اساطیری خود را جلوه‌گر می‌سازند. (ر.ک. همانجا)

«نورتورپ فرای» فیلسوف و اسطوره‌شناس شهیر، اسطوره را از اساس با ادبیات یکی می‌داند و آن را ایزاری قدرتمند و بی‌مانند در تحلیل متون ادبی معرفی می‌کند. (ر.ک. فرای ۱۳۷۷: ۹۸) از دیگر سو مطالعات اسطوره‌شناسی و به‌خصوص نقد اساطیری با مطالعات انسان‌شناسی در پیوند و ارتباط تنگاتنگی است. اثر برجسته «سرجمز فریزر» منتقد و اسطوره‌شناس انگلیسی با عنوان «شاخه زرین» را شاید بتوان سرآغاز مطالعات میان رشته‌ای اسطوره‌شناسی و انسان‌شناسی مدرن در قرن بیستم به حساب آورد. به هر ترتیب کاربرد نقد اساطیری در ادبیات روشی نظام‌مند و عمیق به‌منظور شناسایی لایه‌های زیرین و اجزای سازنده یک داستان به حساب می‌آید.

همزاد^۲

به اعتقاد قدما همزاد با تولد هر فردی، موجودی کاملاً مشابه وی از جنس پری یا جن متولد می‌شود و همگام و همزاد او رشد می‌کند و حتی ممکن است گاهی با یکدیگر ملاقات نیز داشته باشند. افسانه‌های مربوط به این مسأله در کشورهای

مختلف جهان و در باور بسیاری از مردم از گذشته تاکنون وجود داشته است. «تشابه میان انسان با همزاد وی به اندازه‌ای زیاد است که اگر همزاد انسان دچار شادی یا غم شود، در انسان هم تأثیر می‌گذارد و این حالت به صورت عکس هم ممکن است. در افسانه‌ها و داستان‌های قدیمی سراسر جهان گفته شده است که گاهی ممکن است همزاد انسان از جنس مخالف باشد که در این صورت ممکن است مانع ازدواج فرد شود.» (رانک ۱۳۹۷: ۲۸)

بیشتر فرهنگ‌ها و اساطیر کهن پدیدهٔ دوقلوها یا همزاد را در خود انعکاس داده‌اند. همزادها به هر شکلی که تصور شوند، چه قرینه باشند چه متفاوت، «دوئیت مخلوقات» و نظام «دوپارگی» را در بینش اساطیری کهن روایت می‌کنند. «همزاد نشانگر تضاد درونی انسان و مبارزه‌ای است که انسان باید انجام دهد تا بر این تضاد فائق شود.» (شوالیه و گبران ۱۳۸۸، ج ۵: ۵۹۰-۵۹۲) یونگ در خصوص اعتقاد به دو پارگی در بینش اساطیری انسان کهن می‌گوید: «اعتقاد به آنکه موجود ازلی الهی، هم نر است و هم ماده، در اساطیر ملل گوناگون خود را به شکل باور به همزاد نشان داده است.» (شمیسا ۱۳۷۲: ۲۸) در اساطیر یونان آمده است که زئوس، بذری را در زمین افکند و از این بذر زن و مردی توأمان و همزاد به وجود آمد. (بیرونی ۱۳۶۳: ۱۴۲) در تلمود نیز آمده است که خداوند آدمی را با دو چهره خلق کرده است، چهره‌ای که از یک سو مرد و از سوی دیگر زن بود «پس این آفریده را از وسط به دو نیم ساخت.» (تلمود ۱۴۰۲: ۱۶۸)

از دیدگاه اساطیری همزاد، نمادی از حالت دو وجهی جهان اسطوره‌ای است. از نظر مردم باستانی و کهن، همزاد دارای نیرویی قوی است تا جایی که می‌تواند حمایتگر یا خطرناک باشد. همزاد، وضعیتی دو وجهی را القا می‌کند. «این وضعیت دو وجهی نمادی است که حتی در یک موجود بشری که موجودیت خود به دو تقسیم شده نیز، دیده می‌شود. [در حقیقت] ترس مردم باستان از دوقلوها، ترس از دیدن دو

س ۲۰ - ۷۷- زمستان ۱۴۰۳ - نقد اسطوره‌شناختی کهن‌الگوی همزاد (آنیما).../۱۴۱

و جبهی‌گری خودشان خارج از جسمشان است، ترس از عینی شدن شباهت‌ها و تفاوت‌ها، ترس از آگاهی بر یگانه بودن، ترس از تک‌بودگی، ترس از جدا شدن از بی‌تمایزی جمعی است. در حقیقت همزاد، نماد تناقضی ناخواسته است» (شوالیه و گبران ۱۳۸۸، ج ۵: ۵۹۲)

بر اساس شواهدی که از متون کلاسیک از جمله در کتاب «خاطره‌های سقراط» از «گزنفون» و افلاطون در رساله‌های *Euthyphro*, *Apology*, سقراط نیز دارای نوعی همزاد بود که از او با اصطلاح ندای ایزدی یا همان *Daimonion* یاد شده است. در رساله *Apology* افلاطون، سخنرانی سقراط خطاب به هیأت داوران در دادگاه چنین آورده است: «آن ندای ایزدی^۱ که بدان خو کرده‌ام و همواره همراه و قرین من است در گذشته همیشه در امور بسیار جزئی مرا از خطا برحذر داشته است ولی امروزه، نه هنگامی که از خانه بیرون آمدم و نه هنگامی که در این جایگاه در دادگاه قرار گرفتم و نه در هیچ قسمت از سخنرانی‌ام آن ندای ایزدی، مرا منع نکرد. در مواقع دیگر، در میانه سخن‌های مرا گوشزد می‌کرد ولی این بار هرگز در هیچ بخشی از گفتار یا کردارم مخالفتی نشان نداد. پس یقین دارم اگر کار من ناهنجار بود، این ندای ایزدی مانع من می‌شد.» (باقری ۱۳۷۷: ۳۷) در رساله هیپپاس^۲ نیز از همزاد سقراط یاد شده است. (همان: ۳۸)

در رساله مشهور «ضیافت» از افلاطون در فصل «افسانه برش انسان به نر و ماده» در لابه‌لای گفت‌وگوها و مباحثاتی که سقراط با شاگردان خویش در خصوص ماهیت عشق دارد به این نکته اشاره می‌کند که انسان در شکل نخستین خویش مانند دایره‌ای گرد بود که پشت و پهلوهای او، حالت دورانی و گرد دانسته؛ انسانی با چهار دست، چهار پا، دو صورت و یک سر که به چهار جانب می‌نگریسته است و برگردنی که

1. Daimonion

2. Hippias

چهار گوش داشته، تصویری شگفت‌انگیز ایجاد می‌نماید. (ر.ک. افلاطون ۱۳۸۱: ۱۱۵)

این انسان دوباره به دلیل آنکه تصمیم می‌گیرد به خدایان حمله کند و بر آنان سلطه جوید، به دستور زئوس از هم دریده می‌شود و به دو نیمه تقسیم می‌گردد و درست به همین دلیل است که از نظرگاه افلاطون، عشق، آرزوی یافتن نیمه گمشده در وجود هر فرد است. از زمان افلاطون تا دوران معاصر و رشد و گسترش مطالعات اسطوره‌شناسی، نمودهایی این مسأله به صورت «همزاد» به صورت‌های گوناگون مورد توجه بسیاری از اسطوره‌پژوهان و روانکاوان قرار گرفته است. «حضور همزاد، تصریحی متقن [است] بر وجود بخش، نامیرا و ابدیت طلب آن بخش از وجود انسان که سرنوشت نهایی خویش را دستخوش استیلای مرگ دانسته و برای غلبه بر آن، مفهومی فراجسمانی و فرازمینی می‌آفریند. این تمثیل مقدس و رها از شائبه ماده و مدت، ساختمایه بخش مهمی از ادبیات فارسی است.» (شکیبی ممتاز ۱۳۹۸: ۶۹)

همزاد در باورهای عامیانه

بر اساس باورهای عامیانه، همزاد دارای پیکری لطیف و جسمی نامرئی است که به لحاظ شکل ظاهری، هیچ‌گونه تفاوتی با آدمی ندارد و در تمام دوران زندگی فرد همراه وی است. (ر.ک. رضائیان عطار ۱۳۷۷: ۵۷) در باورهای عامیانه همزادها قادرند کارهای خارق‌العاده‌ای انجام دهند مانند اینکه بیماری‌های لاعلاج را درمان کنند، محل اختفای گنج‌ها و اشیاء گران قیمت را آشکار سازند؛ برخی از همزادها مطیع و آرام و برخی دیگر نافرمان و مخرب هستند و ممکن است عامل ترس و وحشت اطرافیان خود شوند. (همان: ۵۵) اعتقاد به وجود همزاد در میان ملل گوناگون وجود داشته است.

«در میان اقوام ژرمن در زمان قدیم عقیده بر این بوده که جفت نوزاد حاوی بخشی از روح اوست و به همین دلیل با دقت باید جدا بشود و نباید در فضای باز، جایی که

س ۲۰ - ۷۷- زمستان ۱۴۰۳ - نقد اسطوره‌شناختی کهن‌الگوی همزاد (آنیما).../۱۴۳

در معرض دستبرد حیوانات باشد قرار گیرد چون در این صورت کودک از جفت خود محروم می‌ماند. مطابق این پنداشت عامیانه، جفت، یک همزاد است که او را در سراسر زندگی اش همراهی می‌کند و در برابر خطرات از او محافظت می‌کند. «در داستان‌های عامیانه ایسلندی همزاد، موجودی نامرئی است که تنها برای افرادی که چشم باطنشان روشن است، خود را نمایان می‌کند. این همزاد در لحظه مرگ به شکلی یا حیوانی برای فرد خود را نشان می‌دهد.» (باقری ۱۳۷۷: ۳۸)

مصریان در ادوار قدیم همزاد را «کا» می‌نامیدند و آن را جسمی اثیری تصور می‌کردند که قالب مثالی داشت. از دیدگاه مصریان باستان نیز، همزاد، با مرگ انسان از بین نمی‌رود بلکه تا زمانی که جسد او باقی است، در کنار او باقی می‌ماند و این از جمله دلایلی است که مردگان خود را در اهرام مصر قرار می‌دادند. (ر.ک. دورانت ۱۳۸۰: ۱۷۹)

در باورها و اندیشه‌های عامیانه و قدیمی، همزاد در جایی و دنیایی که به دنیای «از ما بهتران» معروف است به‌طور همزمان با فرد زندگی می‌کند و رشدی همگام و متناسب با رشد شخصی دارد. بنا به اعتقاد مصریان قدیم، تمامی موجودات زنده، دارای همزاد هستند و این همزاد با عنوان «کا» شناخته می‌شد. (ر.ک. احمد ۱۹۴۵: ۲۱۳؛ به نقل از شیخ اسدی و دیگران، ۱۳۹۹: ۵۳) در میان اعراب نیز «تابعه» ارواحی نامرئی از جنس شیطان یا جن و پری بوده‌اند که اموری مافوق قدرت بشری از آن‌ها سر می‌زده است. «تابعه از مصطلحات قدیم عربی به معنی جن و شیطان است که به شعرا تلقین می‌کند و چون آن روح نامرئی همه جا همراه و پیرو شخص [شاعر] است او را تابعه نامیده‌اند و به معنی مطلق جن و پری با دو صیغه تابع و تابعه نیز به کار می‌رفته است که تابع آن مرد جنی است که با زن انسانی مرتبط باشد و تابعه زن جنیه است که به مرد انسانی علاقه‌مند شده و در همه احوال همراه اوست. (همایی ۱۳۳۹: ۴۳۵)

کهن‌الگوی آنیما و همزاد

وجود همزاد و جفت غیر همجنس، هم در میان تبار ایزدان اساطیری و هم در نخستین نمونه‌های کیهانی، از نیمه خدایی - نیمه شیطانی بودن انسان حکایت دارد که با کهن‌الگوی آنیما و آنیموس در ارتباط است. آنیما مظهر طبیعت زنانه ناخودآگاه مرد است. از نظر یونگ، هر مردی تصویری جاودان و غایی از زنی در وجود خویش دارد که اصولاً مبدأ آن ازلی و ناخودآگاه است. یونگ معتقد است آنیما در ضمیر ناخودآگاه مرد نقش بسته و ذخیره تمام احساساتی است که زن آن را به وجود می‌آورد. (ر.ک. یونگ ۱۳۷۷: ۱۵۶)

«تمایل مردان برای تطبیق فرافکنی آنیمای خود با جهان خارج می‌تواند اثر ویران‌کننده‌ای داشته باشد. این کار آنان را وا می‌دارد تا جهان را نه آنچنان که هست، بل بر اساس تصاویر از پیش تعیین شده از جهان خارج در ذهن خود تصور کنند. حاصل این فرافکنی، منزوی کردن ذهن از محیط پیرامون است تا بدان حد که به جای ارتباط با محیط پیرامون تنها توهمی از این رابطه پیدا می‌شود در تحلیل نهایی می‌توان دید که فرافکنی‌ها به یک وضعیت خیالباف و خودکامه‌جو منتج می‌شود» (همان: ۷۵-۷۶)

کهن‌الگوی آنیما بر طبق تحلیل کهن‌الگویی یونگ، در پس پشت کهن‌الگویی سایه، آشکار می‌شود چرا که سایه نزدیک‌ترین این بخش به خودآگاهی است و نیز نخستین جزء شخصیتی است که در تحلیل و تفسیر ضمیر ناخودآگاه، ظاهر می‌شود. (یونگ ۱۳۶۸: ۱۶۷) آنیما را می‌توان جنبه باطنی و درونی روح دانست این کهن‌الگوی مثالی در اساطیر با همزاد در ارتباط است. در بندهشن آمده است:

«مرگ به تن کیومرث درشد. چون کیومرث به هنگام درگذشت تخمه بداد، آن تخمه‌ها به روشنی خورشید پالوده شد و دو بهر آن را نریوسنگ [پیک ایزدی] نگاه داشت و بهری را سپندارمذ پذیرفت چهل سال آن تخمه در زمین بود. با به سر رسیدن چهل سال [از] ربیاس تنی یک ستون [یک ساقه]، پانزده برگ، ملهی و ملهپانه [مشی و

س ۲۰ - ش ۷۷ - زمستان ۱۴۰۳ - نقد اسطوره‌شناختی کهن‌الگوی همزاد (آنیما) .../۱۴۵

مشیانه] از زمین رُستند، یکی بر دیگری پیوسته و هم بالا بودند. میان هر دو ایشان فرّه برآمد. آنگونه هر سه هم بالا بودند و پیدا نبود کدام نر و کدام ماده و کدام فرّه هر مزد آفریده بود که با ایشان است که فره‌ای است که مردمان بدان آفریده شدند» (فرننغ‌زادگی ۱۳۸۰: ۸۰ - ۸۱)

این اعتقاد که زن و مرد از یک عنصر مثلاً یک گیاه در هستی پدید آمده‌اند ریشه‌ای بسیار کهن دارد. کریستین سن بیان می‌کند که: «این تصور که انسان‌ها [به‌صورت توأمان] از درختان یا گیاهان بیرون آمده باشند، عمومیت دارد و آن را در بخش‌های بسیار مختلف از جهان می‌توان یافت. همین مطلب را در افسانه‌های آلمانی، در میان رومیان، یونانیان و به‌صورت گونه‌های مختلف در آسیای صغیر می‌یابیم.» (۱۳۸۳: ۵۳-۵۴) ردپای این دوگانگی و توأمان بودن، در کهن‌الگوی آنیما در وجود فرد قابل مشاهده است. در مکتب روانشناسی تحلیلی یونگ، هیچ انسانی دارای روان زنانه یا مردانه به‌صورت مطلق نیست یونگ معتقد است انسان دارای خاستگاه روانی دو جنسی با همزادی مخالف است؛ یعنی به‌طور ذاتی هم جنبه زنانه و هم جنبه مردانه دارد. جنبه زنانه در یک مرد (زن درون وی) آنیما نام دارد. این کهن‌الگو، استعاره‌ای از جنس غیر همجنس در ناخودآگاه فرد است که از نظر یونگ، تصویری از من‌دیگر فرد یا همزاد او را در قالبی مؤنث متجلی می‌سازد. (ر.ک. یونگ ۱۳۷۳: ۳۳۴-۱۷۰) یونگ در خصوص علت رواج شخصیت فریبکار زن در اساطیر و اغواگری آن معتقد است که یکی از نمودهای الگوی مثالی آنیما آن است که مانند همزادی فریبکار و پست بخش‌های سایه‌وار وجود فرد را آشکار سازد و نقش شر را به خود بگیرد. (گورین و همکاران ۱۳۸۳: ۱۹۶) یونگ برای تطابق آنیما (همزاد زنانه مردان) با نمودهای اساطیری و کهن، چهار سطح را در نظر می‌گیرد و از چهار چهره شناخته شده در ادبیات کمک می‌گیرد؛ سطح نخستین را با «حوا» در داستان آفرینش و خلقت مقایسه می‌کند که با اغواگری خود، سبب رانده شدن آدم از بهشت شد. سطح دوم را با «هلن»^۱ در ایلپاد

و ادیسه هومر مقایسه کرد و هوش، زیبایی و مهارت‌های فوق بشری آن را ستوده است. در سطح سوم یونگ ابعاد مثبت و معنوی آنیما را مورد توجه قرار داده و آن را با مریم مقدس (س) و کهن‌الگوی مادر باکره^۱ تحلیل نموده که دارای اوصافی چون تقدس، پاکی، پاکدامنی و پرهیزگاری است. چهارمین سطح آنیما در چهره سوفیا^۲ متبلور می‌شود که خصلت خردمندانه، حکمت و کمال را منعکس می‌نماید. (ر.ک. همانجا) از نظر یونگ هر انسان در ضمیر ناخودآگاه خویش حس می‌کند که با همزاد خود سرشته شده است. این همزاد با تضادی که دارد، تمامیت روانی فرد را تکامل می‌بخشد.

ماجرای داستان عروسک پشت پرده

«عروسک پشت پرده» داستان کوتاهی از مجموعه «سایه روشن» اثر صادق هدایت است که محور اصلی آن حول شخصیت اصلی داستان یعنی مهرداد می‌چرخد. مهرداد در کشور فرانسه زندگی می‌کند و پس از اتمام یک سال درسی، برای گذراندن تعطیلات، قصد برگشتن به ایران را ندارد و می‌خواهد تمام دارایی و پس انداز خود را صرف قمار کند که به صورت اتفاقی ناگهان پشت شیشه یک مغازه لباس فروشی چشمش به عروسکی می‌افتد که لباس سبز زنانه‌ای به تن دارد و از همان نگاه اول، شیفته ظاهر و زیبای عروسک می‌شود؛ پس از آنکه متوجه می‌شود که عروسک (مانکن) فروشی نیست به بهانه آنکه خیاط خانه دارد، عروسک را به قیمتی بسیار زیاد می‌خرد و با خود به خانه می‌برد. در بخش دوم داستان، هدایت داستان زندگی مهرداد را پس از گذشت پنج سال از این ماجرا به تصویر می‌کشد. مهردادی که با

1. Kore

2. sophia

س ۲۰ - ش ۷۷ - زمستان ۱۴۰۳ - نقد اسطوره‌شناختی کهن‌الگوی همزاد (آنیما).../۱۴۷

سه چمدان که یکی از آنها به اندازه یک تابوت بزرگ است به ایران باز گشته و عروسک را با خود همراه آورده است. مهرداد در بخش دوم داستان با دختر عمویش مراسم نامزدی را برپا می‌کند اما اوقاتی که به خانه بازمی‌گردد با آهنگی که از صفحه گرامافون پخش می‌شود به همراه عروسک می‌رقصد و آن را نوازش می‌کند. دختر عمو و نامزد مهرداد که از این ماجرا آگاه می‌شود برای به دست آوردن دل مهرداد به تقلید از عروسک یک دستش را مانند او به کمرش می‌زند و گردنش را کج می‌کند و لبخند می‌زند تا با تقلید از ظاهر عروسک، مهرداد را به سمت خود جذب کند مهرداد آرام آرام تصمیم می‌گیرد عروسک را از زندگی خود حذف کند و او را مانند یک آدم به قتل برساند اما زمانی که با اسلحه به عروسک شلیک می‌کند متوجه می‌شود که به جای عروسک، درخشنده - نامزد خود - را هدف گرفته است.

تحلیل داده‌ها

همزادی نمودی از مادر

کهن‌الگوی آنیما - همزاد در داستان عروسک پشت پرده ابتدا در قالب «مادر» ظاهر شده است. این کهن‌الگو، خلاء تنهایی مهرداد در پاریس را رفع می‌کند. کهن‌الگوی آنیما در وجه مثبت و منفی می‌تواند در مصداق‌های مادرانه، همسر و معشوق و سایر نمودهای زنانه مانند دایه و... فرافکنی شود. (یونگ ۱۳۶۸: ۲۱) کهن‌الگوی آنیما در قالب همزادی از مهرداد یا نامزد او به شکل و شمایل عروسکی جذاب و اغواگر جلوه‌گر شده است. عروسکی که خلاء تنهایی مهرداد را پر می‌کند و اندک اندک جای مادر و معشوق را برای او می‌گیرد. مهرداد در آغاز داستان چنین توصیف می‌شود: «از آن پسرهای چشم و گوش بسته بود که در ایران میان خانواده‌اش ضرب‌المثل شده بود و هنوز هم اسم زن را که می‌شنید، از پیشانی تالاله‌های گوشش

سرخ می‌شد... او بچه ننه، ترسو، غمناک و افسرده بار آمده بود» (هدایت ۱۳۵۶: ۸۱ - ۸۲) هدایت در این داستان نکات دقیق و ظرائفی از شخصیت اصلی را قصه به تصویر می‌کشد، انزوا، تنهایی و عدم توانایی در برقراری ارتباط با جنس مخالف:

«[مهرداد] تاکنون با زن نامحرم حرف نزده بود و پدر و مادرش تا توانسته بودند مغز او را از پند و نصایح هزار سال پیش انباشته بودند و بعد هم برای اینکه پسرشان از راه در نرود، دختر عمویش درخشنده را برای او نامزد کرده بودند» (همان: ۸۲)

آنچه در کل داستان مشهود است آنکه مهرداد از مادر مهر ندیده است و جز ترسیم و توصیفی که هدایت از محیط خانوادگی وی در آغاز داستان ارائه می‌شود، نکته خاص دیگری دربارهٔ مادرش مشهود نیست؛ مادری که تنها دلوپس‌اش از راه به در نشدن فرزند و اجبار وی برای نامزدی با دختر عمویش است. همین مسأله باعث می‌شود که از وی شخصیتی به عمل بیاید که جرأت و جسارت تجربه کردن و زندگی در اجتماع را نداشته باشد:

«مهرداد بیست و چهار سالش بود ولی هنوز به اندازه یک بچه چهارده ساله فرنگی جسارت، تجربه، تربیت، زرنگی و شجاعت در زندگی نداشت. همیشه غمناک و گرفته بود و مثل اینکه منتظر بود یک روزه خوان بالای منبر برود و او گریه کند» (هدایت ۱۳۵۶: ۸۳)

مهرداد در طول داستان «عروسک پشت پرده» ارتباطی با خانواده ندارد و حتی تعطیلات تحصیلی خود را همواره در فرانسه طی می‌کند:

«در مدت تحصیل مهرداد تمام تعطیلی‌ها را در مدرسه می‌ماند و مشغول خواندن درس‌هایش بود» (همانجا)

شخصیت مهرداد به نوعی در حسرت محبت مادر و عشقی است که باید از خانواده دریافت می‌کرد اما غیبت محبت مادرانه در این داستان، اندک اندک او را شخصیت خجول و منزوی می‌کند. شخصیت نامتعارف مهرداد ساخته مادر است. مادر دوست

س ۲۰ - ش ۷۷ - زمستان ۱۴۰۳ - نقد اسطوره‌شناختی کهن‌الگوی همزاد (آنیما) .../۱۴۹

دارد پسرش فرمان‌پذیر، چشم و گوش بسته و منزوی باشد و هر چه او بگوید، بی‌درنگ اطاعت کند؛ مهرداد تنها به این دلیل که نمی‌تواند در مقابل مادر مقاومتی از خود نشان دهد، می‌پذیرد که دختر عمویش را به زنی بگیرد:

«یادش افتاد که سر تا سر زندگی او در سایه و در تاریکی گذشته بود. نامزدش درخشنده را دوست نداشت. فقط از ناچاری، از رودربایستی مادرش به او اظهار علاقه می‌کرد.» (هدایت ۱۳۵۶: ۸۲-۸۱)

این فقدان مادر خود را به شکلی دردناک در «عروسک پشت پرده» جلوه‌گر می‌سازد. عروسکی که همزادی از مادر، آنیما یا فردیت گم‌گشته مهرداد است.

«پشت شیشه مغازه بزرگی ایستاد و نگاه کرد. چشمش افتاد به مجسمه زنی با موی بور که سرش را کج گرفته بود و لبخند می‌زد... این دختر با او حرف نمی‌زد، مجبور نبود با او به حيله و دروغ اظهار عشق و علاقه بکند... متتهای فکر و آمال او را مجسم می‌کرد... همیشه راحتی، همیشه خندان» (هدایت ۱۳۵۶: ۸۴-۸۵)

عروسکی که مهرداد در پشت ویتترین مغازه می‌بیند در حقیقت نمودی از من‌دیگر او یا آنیمای وجودی‌اش است. مهرداد در توصیف عروسک، او را زنی آرام، ساکت، مطیع و فرمانبردار معرفی می‌کند، چیزی که در واقع حقیقت وجودی مهرداد است.

«مهرداد از آن پسرهای چشم و گوش بسته بود که در ایران میان خانواده‌اش ضرب‌المثل شده بود، شاگردان فرانسوی او را مسخره می‌کردند و زمانی که از زن، از رقص، از تفریح، از ورزش، از عشق‌بازی خودشان نقل می‌کردند، مهرداد همیشه از لحاظ احترام حرف‌های آنها را تصدیق می‌کرد، بدون اینکه بتواند از وقایع زندگی خودش به سرگذشت‌های عاشقانه آنها چیزی بیفزاید، چون او ترسو، غمناک و افسرده بود.» (هدایت ۱۳۵۶: ۸۱)

هدایت در توصیف آنیما یا همزاد زنانه مهرداد که عروسک پشت ویتترین مغازه بود نیز آن را عروسکی ساکت، آرام و گوشه‌گیر توصیف می‌کند، بی‌آنکه حرفی بزند یا مخالفتی کند. (هدایت ۱۳۵۶: ۸۵)

همزاد یا دیگری

مهرداد فردی است که می‌خواهد خودش را در قالب دیگری (آنیما) بیابد. او پسری گوشه‌گیر، منزوی، قراردادی و قانون‌مند است به عبارتی می‌تواند یکی از نموده‌های یک انسان کلیشه‌ای شبیه به عروسک کوکی باشد که نمونه‌ای از آن را پشت ویتترین مغازه دیده است. مهرداد آنچنان شیفته مجسمه (بخش ناخودآگاه زنانه وجود خود) می‌شود که حاضر است تمام دارایی‌اش را بدهد اما این عروسک را تصاحب کند: «او حاضر بود هر چه دارد بدهد، لباس‌هایش را هم به صاحب مغازه بدهد و این مجسمه مال او بشود. (هدایت ۱۳۵۶: ۸۲)

مهرداد در این داستان در تلاش است تا این دیگری یعنی دیگری زنانه خود را به هر طریقی تصاحب کند.

توصیف‌ناپذیری آنیما - همزاد یا نمود آرمانی زن

از دیدگاه یونگ تصویر کلی و آرمانی از آنیما (زن) بر اساس تجارب باستانی مرد از یک زن می‌باشد و بر شخص خاص و مشخصی دلالت ندارد. در توصیف همزاد زنانه مهرداد یا آنیمای درون او «فقط زن به عنوان پدیده‌ای کلی مطرح است و این تصور به هیچ وجه نشان دهنده شخصیت واقعی یک زن نیست.» (فوردهام ۱۳۷۴: ۵۶)

آنیما حالت دست نیافتنی دارد که به صورت معشوقی گریزان و غیر قابل دسترس به تصویر کشیده می‌شود.

توصیفاتی که هدایت از دست نیافتنی بودن عروسک برای مهرداد و تلاش او برای به دست آوردن آن نمودی از این ویژگی است:

«مجسمه با لبخند افسونگرش از جلو او رد نمی‌شد و می‌ترسید مبادا کسی پیش دستی بکند و آن را بخرد در تعجب بود چرا مردمان دیگر آنقدر بی‌اعتنا به این

س ۲۰ - ش ۷۷ - زمستان ۱۴۰۳ - نقد اسطوره‌شناختی کهن‌الگوی همزاد (آنیما) .../۱۵۱

مجسمه نگاه می‌کردند، شاید برای این بود که او را گول بزنند چون خودش می‌دانست که این میل طبیعی نیست.» (هدایت ۱۳۵۶: ۸۷)

از ویژگی‌های همزاد زنانه حالت قداست آن است. (محمدی و اسمعیلی پور ۱۳۹۰: ۱۱۱) معشوق مهرداد یا همزاد زنانه او برای او قداست دارد:

«هیچ کدام از زن‌هایی که تاکنون دیده بود به پای این مجسمه نمی‌رسیدند، آیا ممکن بود به پای آن برسند؟ لبخند و حالت چشم او به طرز غریبی این مجسمه را با یک روح غیر طبیعی به نظر جان داده بود. همه خط‌ها، رنگ‌ها و تناسبی که او از زیبایی می‌توانست فرض بکند این مجسمه به بهترین طرز برایش مجسم می‌کرد و چیزی که بیشتر باعث تعجب او شد این بود که صورت آن به یک حالت مخصوص درخشنده بود» (هدایت ۱۳۵۶: ۸۶)

توصیف‌ناپذیری و بی‌همتایی این همزاد آرمانی و زنانه برای مهرداد به گونه‌ای است که تمام زندگی او را در دیدار اول روشن ساخته بود: «[مهرداد] یادش افتاد که سرتاسر زندگی او در سایه و در تاریکی گذشته بود. نامزدش را دوست نداشت فقط از ناچاری، از رو رودربایستی مادرش به او اظهار علاقه می‌کرد، با زن‌های فرنگی هم می‌دانست که به این آسانی نمی‌تواند رابطه پیدا کند... ولی این مجسمه مثل چراغی بود که سرتاسر زندگی او را روشن می‌کرد» (هدایت ۱۳۵۶: ۸۷)

تصویری که از کهن‌الگوی آنیما یا همزاد زنانه در روان مرد ارائه شده است آن است که «از آنجا که آنیما با ناخودآگاه ذهن مرتبط است، دستیابی به آن آسان نیست و گریز پا و دور از دسترس جلوه می‌کند.» (سلمانی‌نژاد و همکاران، ۱۳۹۱: ۱۱۴) مهرداد می‌داند که به آسانی نمی‌تواند عروسک پشت ویتترین را تصاحب کند از این رو حاضر شد مجسمه را به هر قیمتی که صاحب مغازه تعیین کرده بود بخرد. برای مهرداد، عروسک تلفیقی است از خیال و واقعیت که برای رسیدن به آن تمام دارایی خود را به صاحب مغازه داد:

«[مهرداد] کیف بغلی خودش را درآورد، دو اسکناس هزار فرانکی و یک پانصد فرانکی [تمام موجودی‌اش] را به دست صاحب مغازه داد و سیصد فرانک پس گرفت، آیا با سیصد فرانک می‌توانست یک‌ماه زندگی بکند؟ چه اهمیتی داشت چون به منتهای درجه آرزوی خودش رسیده بود.» (هدایت ۱۳۵۶: ۹۲)

زیبایی و دلفریبی آنیما - همزاد

آنیما معمولاً در صورت زنی زیبا ظاهر می‌شود. (ر.ک. یونگ ۱۳۷۶: ۱۶۶) در خصوص توصیفات، اشارات و ویژگی‌هایی که درباره‌ی عروسک یاد شده در داستان آمده است، هدایت و ویژگی‌هایی که مختص به زنانگی است را مورد توجه قرار داده است. «این مجسمه نبود، یک زن، نه بهتر از زن، یک فرشته بود که به او لبخند می‌زد. آن چشم‌های کبود تیره، لبخند نجیب دلربا، لبخندی که تصورش را نمی‌توانست بکند، اندام ظریف و متناسب [عروسک] ما فوق مظهر عشق و فکر و زیبایی او بود» (هدایت ۱۳۵۶: ۸۴)

قدمت و دیرینگی همزاد - آنیما

یکی از شاخصه‌ها و مؤلفه‌های اصلی کهن‌الگوها از جمله کهن‌الگوی آنیما دیرینگی و قدمت آن است. «یونگ آنیما را اصل ازلی چهره‌ی مثالینی می‌داند که از همه تجربه‌های نسل‌های پیشین از زن، از همه یاد‌های دور و دیر خفته در جنگل ذهنی هر مرد، نشان دارد و از مهم‌ترین کهن‌الگوهاست.» (یاوری ۱۳۸۷: ۱۸۸) مهرداد در این داستان به نوعی زندگی و هستی خود را پس از دیدار این مجسمه به آن منوط می‌داند و گویی این مجسمه همیشه با او بوده و بدون آن دیگر نمی‌تواند زندگی کند: «به نظرش آمد که بدون این مجسمه زندگی او بیهوده بود و تنها این مجسمه زندگی او را تجسم می‌داد.» (هدایت ۱۳۵۶: ۸۶)

در روانشناسی تحلیلی، آنیما، همواره و در همه جا حاضر است. (فوردهام ۱۳۷۴: ۵۶)

درخشنده، نمودی دیگر از همزاد و من چند وجهی

نامزد مهرداد - درخشنده - که دختر عموی او نیز بود بخش دیگری از من زنانه مهرداد و همزاد وی در این داستان است. درخشنده دختر عموی مهرداد نقش چندان

س ۲۰ - ۷۷- زمستان ۱۴۰۳ - نقد اسطوره‌شناختی کهن‌الگوی همزاد (آنیما).../۱۵۳

مهمی در زندگی مهرداد بازی نمی‌کند. او تنها در جایی از داستان ظاهر می‌شود که مهرداد عروسک را پس از پنج سال با خود به ایران آورد و به دنبال آن هیچ توجهی به درخشنده ندارد؛ همین مسأله حسادت درخشنده را تحریک می‌کند تا با تقلیدی همزادگونه از عروسک، من چند وجهی درون مهرداد را نمایان کند.

«[درخشنده] روزها که مهرداد از خانه می‌رفت می‌آمد در اطاق مهرداد، جلو آینه تقلید مجسمه را می‌کرد. یکدستش را به کمرش می‌زد، مثل مجسمه گردنش را کج می‌گرفت و لبخند می‌زد و مخصوصاً آن حالت چشم‌ها، حالت دل‌با که در عین حال به صورت انسانی نگاه می‌کرد و مثل این بود که در فضای تهی نگاه می‌کرد، می‌خواست اصلاً روح این مجسمه را تقلید بکند.» (هدایت ۱۳۵۶: ۹۴)

درخشنده با حضور همزاد خود (عروسک) دچار گسست روحی شده است و مهرداد نیز با پنهان کاری‌هایش در مورد عروسک نشان می‌دهد که برخی از وجود مهرداد هم شخصیتی منزوی است هم عاشق عروسک است؛ تنهایی و خلوتش با این عروسک در کنار صفحه گرامافون و موسیقی و شراب طی می‌شود و همین امر درخشنده را وادار می‌کند تا هر چه بیشتر و بیشتر در قالب و نقش عروسک فرورفته و رفتارهای او را تقلید کند:

«درخشنده ساعت‌های دراز همه جزئیات تن خود را با مجسمه مقایسه می‌کرد و کوشش می‌نمود که خودش را به شکل و حالت او درآورد.» (هدایت ۱۳۵۶: ۹۴)

آنیما یا همزاد مخرب

اتورنک همزاد را نتیجه توجه بشر به موضوع نامیرایی می‌داند و معتقد است:

«از گذشته دور تاکنون انسان‌ها به کمک عناصر فراطبیعی و معنویت درصدد بودند تا نیاز خود به نامیرایی و ماندگاری را برطرف کنند. با پیشروی بشر به سوی مدرنیت، همچنان تخیل و نیروهای غیرمنطقی کاربرد ویژه‌ای در زندگی انسان مدرن دارد. یکی

از این اندیشه‌ها، اندیشه داشتن همزاد و به تبع آن نامیرایی در آغاز با فرشته نگهبان و ماندگاری در ارتباط بود و در آخر به شکلی دقیقاً متضاد یادآور میرایی فرد و در واقع اعلان کننده خود مرگ بود به این صورت همزاد از نماد زندگی بدوی، به شکل مرگ استحاله یافت. بعد از این چرخه تکامل، همزاد همچون یک خود بد و تهدید کننده - که دیگر تسکین دهنده نبود - ظاهر شد.» (رانک ۱۳۹۷: ۱۹۸-۲۱۰)

عروسک پشت پرده، نمودی از آنیمای منفی مرگ، تاریکی، درد و رنج، نمودی از آنیمای منفی است. آنیمای منفی بر اساس کهن‌الگوی یونگ سبب عشق‌بازی‌های توجیه‌ناپذیر و نیز زناشویی‌های غیر معقول می‌شود. این مکانیسم نوعی فرافکنی^۱ غیر عقلانی در ضمیر ناخودآگاه است که سبب می‌شود رفتار فرد با هنجارهای جامعه و معیارهای پذیرفته شده آن متفاوت باشد. (ر.ک. یونگ ۱۳۸۳: ۲۱) آن هنگام که محتویات و درونمایه‌های مثبت کهن‌الگوی زنانه نتواند ظهور و بروز پیدا کند و یا به شدت سرکوب شده باشد، آنیمای منفی جلوه‌گر می‌شود. بر طبق نظریه کهن‌الگوی یونگ تأثیر مادر و نقش او در این مسأله بسیار زیاد است چرا که مادر، نخستین حامل تصویر کهن‌الگویی مرد در دوران کودکی است. «اگر مرد حس کند مادرش تأثیری منفی بر روی او گذاشته است، آنیمای وجودش به صورت خشم، ناتوانی و تردید بروز می‌کند.» (یونگ ۱۳۷۷: ۲۷۳) این بخش از آنیمای منفی در وجود مهرداد با عشق عجیب او به عروسکی بی جان در کل داستان نمود یافته است. مهرداد که به اندازه کافی مناسبات خود را پرورش نداده است، وضعیت عاطفی‌اش نسبت به زندگی کودکانه باقی مانده است. این نمود از آنیمای مخرب و منفی از عروسک همزادی را برای درخشنده نامزد مهرداد خلق می‌کند که در انتها مهرداد قصد کشتنش را دارد. درگیری مهرداد با درون خود برای نگاهداشتن یا از بین بردن مجسمه، به دلیل علاقه‌ای که اندک اندک درخشنده در وجود او برمی‌انگیزد، قابل توجه است.

س ۲۰ - ۷۷- زمستان ۱۴۰۳ - نقد اسطوره‌شناختی کهن‌الگوی همزاد (آنیما) .../۱۵۵

«[درخشنده] کم کم طرف توجه مهرداد شد و جنگ درونی، جنگ قلبی در او تولید

گردید. مهرداد فکر می‌کرد از کدام یک دست بکشد.» (هدایت ۱۳۵۶: ۹۵)

آنچه که این جنگ روانی را در وجود مهرداد خلق کرده بود، در حقیقت نوع تصمیم‌گیری خانواده برای او و ارتباط عاطفی کم‌رنگ وی با مادر است. مادر مهرداد بی‌توجه به روحیات و خواسته‌های او از ابتدا به اجبار درخشنده دختر عموی مهرداد را برای نامزدی او انتخاب می‌کند و پس از آنکه مهرداد با عروسک و مجسمه‌ای که از فرنگ آورده بود به عشق بازی می‌پرداخت، بدون هیچ‌گونه کنجکاوای در خصوص علت رفتار وی، تنها از او می‌خواهد که عروسک را بفروشد: «مادر مهرداد برای امتحان چندین بار به او تکلیف کرد که مجسمه را بفروشد و یا لباسش را به جای سوغات به درخشنده بدهد.» (هدایت ۱۳۵۶: ۹۳)

مخالفت مهرداد با فروش عروسک نوعی دیگر از جنبه مخرب آنیمای وجود او را آشکار می‌کند. بر اساس آنچه که یونگ مطرح ساخته است، همزاد زنانه در وجود مرد گاه به گونه‌ای است که مرد را در حالتی از زودرنجی، حساسیت و بیهودگی قرار می‌دهد. (ر.ک. یونگ ۱۳۸۳: ۲۳) مهرداد از آغاز داستان فردی منزوی و گوشه‌گیر است و اصلاً دلیل انتخاب عروسک و مجسمه برای عشق‌ورزی آن است که این عروسک حرف نمی‌زند، گوشه‌گیر و ساکت است و درخواستی ندارد. (هدایت ۱۳۵۶: ۸۶ - ۸۸) این ویژگی‌ها و شاخصه‌های روحی که به نوعی همزاد زنانه وجود مهرداد است، او را به عروسک متمایل می‌کند.

نتیجه

کهن‌الگوی آنیما در قالب همزاد زنانه به صورت نمادهای مخرب و یا معشوقی آرمانی و دست نیافتنی متجلی می‌شود. بر اساس نظریه یونگ در این پژوهش ملاحظه

شد که کهن‌الگوی آنیما در وجود مهرداد به دلیل نادیده گرفته شدن، سرکوب و تحت تأثیر اجبارهای مادر و تأثیر روانی منفی او برای منزوی نگاه داشتن شخصیت اصلی داستان - مهرداد - به صورت همزادی مخرب در قالب علاقه مهرداد به عروسک و مجسمه‌ای بی جان بروز کرده است. طبق نتایج به دست آمده، این همزاد کهن‌الگویی در داستان «عروسک پشت پرده» در بخشی از توصیفات و ساختار روایی داستان، نمادی از معشوق آرمانی و دست نیافتنی است و در بخشی دیگر از داستان همزاد زنانه‌ای است که مهرداد به دلیل انزوا، تنهایی، گوشه‌گیری و عدم توانایی در برقراری ارتباط عاطفی با زنان از جمله نامزد و دختر عمویش - درخشنده - به او پناه برده است. عروسک یاد شده در نتیجه تأثیر آنیمای مخرب که خود نشأت گرفته از تأثیر منفی مادر در زندگی مهرداد است، توانسته شخصیت او را تحت سلطه خویش قرار دهد و در پایان داستان جنبه دیگر و خود واپس زده مهرداد را نمایان می‌کند و در انتها منجر به مرگ درخشنده می‌شود.

کتابنامه

- احمد، جبار احمد، ۱۹۴۵. *تقالید و عادات الشعبیه*. لبنان: التراث الشعبی.
- افلاطون، ۱۳۸۱. ضیافت (درس عشق از زبان افلاطون). ترجمه: محمود صناعی، ویرایش، مقدمه و حواشی: فرهنگ جهانبخش. تهران: نیل.
- الیاده، میرچا، ۱۳۶۲. *چشم‌اندازهای اسطوره*. ترجمه: جلال ستاری. تهران: توس.
- باستید، روژه، ۱۳۷۰. *دانش اساطیر*. ترجمه: جلال ستاری. تهران: توس.
- باقری، مهری ۱۳۷۷. *تابعه مانی*. نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی، شماره ۱۶۶، صص ۲۶ - ۴۸.
- بیرونی، ابوریحان، ۱۳۶۳. *آثار الباقیه*. ترجمه: اکبر دانا سرشت، چاپ سوم، تهران.
- تلمود، ۱۴۰۲. به کوشش ابراهام کهن. مترجم: امیر فریدون گرگانیو چاپ سوم، تهران: اساطیر.
- جلالی، بابک، ۱۳۸۵. نقد روانشناختی و تطبیقی داستان کوتاه «عروسک پشت پرده»؛ اثر صادق هدایت معرفی و نقد. *ادبیات داستانی فروردین* شماره ۱۰۰، صص ۱۰۲-۱۰۱.

س ۲۰ - ش ۷۷ - زمستان ۱۴۰۳ - نقد اسطوره‌شناختی کهن‌الگوی همزاد (آنیما) .../۱۵۷
دورانت، ویلیام، ۱۳۸۰. *تاریخ تمدن*. ترجمه، احمد بطحایی و همکاران، جلد اول، ویرایش دوم، چاپ هفتم، تهران: علمی و فرهنگی.
رضائیان عطار، مسعود، ۱۳۷۷. *رجوع همزاد*. تهران: ادبستان.
رانک، اتو، ۱۳۹۷. *همزاد یک مطالعه روانکاوانه*. ترجمه، سبا مقدم، تهران: نشر افکار.
سلمانی نژاد، صغری، سیف، عبدالرضا، و موسیوند، نسرین، ۱۳۹۱. بررسی و تحلیل چستی و چگونگی ظهور کهن‌الگوی آنیما و آنیموس در شعر طاهره صفارزاده. *زن در فرهنگ و هنر*، دوره ۴، شماره اول، صص. ۱۰۷ - ۱۲۶.

DOI: 10.22059/JWICA.2012.24396

شاهین، شهناز، ۱۳۸۳. دیدگاه‌های روانشناسانه در گرادایو و عروسک پشت پرده. *پژوهش زبان‌های خارجی*. شماره ۱۷، ۵۲۰.

شکیبی ممتاز، نسرین، ۱۳۹۸. *همزاد*، خود نامیرا: نقد کتاب همزاد یک مطالعه روانکاوانه. *فصلنامه نقد کتاب، ادبیات و هنر*، سال دوم، شماره ۵، صص. ۶۵ - ۷۲.
شمیسا، سیروس، ۱۳۷۲. *داستان یک روح*. تهران: فردوس.

شوالیه، ژان، گریبان، آلن، ۱۳۸۸. *فرهنگ نمادها*. ترجمه، سودابه فضائلی، ج ۵. تهران: جیحون.
شیخ اسدی، حدیث، سیاحی، صادق، و دادخواه تهرانی، حسن، ۱۳۹۹. بازتاب باورهای عامیانه در *دیوان متنبی*. *ادب عربی*، سال ۱۲، شماره ۴، صص. ۴۰ - ۵۸.

DOI: 10.22059/JALIT.2019.233517.611721

فرای، نور تروپ، ۱۳۷۷. *تحلیل نقد*. ترجمه، صالح حسینی، تهران: نیلوفر.
فرنیغ‌زادگی، ۱۳۸۰. *بندهشن*. به کوشش، مهرداد بهار، چاپ سوم، تهران: توس.
فورد هام، فریدا، ۱۳۷۴. *مقدمه‌ای بر روانشناسی یونگ*. ترجمه، حسن یعقوب‌پور، تهران: اوجا.
کریستین سن، آرتور، ۱۳۸۳. *نخستین انسان و نخستین شهریار*. ترجمه، ژاله آموزگار و احمد تفضلی، چاپ دوم، تهران: نشر چشمه.

گورین، ویلفرد، ۱۳۸۳. *مبانی نقد ادبی*. چاپ سوم، تهران: نیلوفر.
محمدی، علی و اسمعیلی‌پور، مریم، ۱۳۹۰. بررسی و تحلیل کهن‌الگوهای آنیما در غزل‌های مولوی. *ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء*، سال سوم، شماره پنجم، صص. ۱۱۱ - ۱۵۳.

DOI: 10.22051/JML.2013.95

موسی‌پور، عاطفه و کاسی، فاطمه، ۱۳۹۷. *اسطوره همزادان در داستان‌های بوف‌کور و پیکر فرهاد*. *پژوهش زبان و ادبیات فارسی*، شماره چهل و هشتم، صص. ۱۳۵ - ۱۵۳.

- هدایت، صادق، ۱۳۵۶. *سایه روشن (عروسک پشت پرده)*. چاپ سوم، تهران: جاویدان.
- همایی، جلال‌الدین، ۱۳۳۹. *تابعه*. یغما، شماره ۱۴۹، صص. ۴۳۲ - ۴۳۶.
- یاوری، حورا، ۱۳۸۷. *روانکاو و ادبیات (دو متن، دو انسان، دو جهان)*. تهران: سخن.
- یونگ، کارل گوستاو، ۱۳۶۸. *چهار صورت مثالی*. ترجمه پروین فرامرزی. مشهد: آستان قدس رضوی.
- _____، ۱۳۷۳. *ماهیت روان و انرژی آن*. ترجمه: پرویز امیدوار. تهران: بهجت.
- _____، ۱۳۷۶. *چهار صورت مثالی*. ترجمه: پروین فرامرزی، چاپ دوم، مشهد: آستان قدس رضوی.
- _____، ۱۳۷۷. *تحلیل رویاها*. ترجمه: رضا رضایی، تهران: افکار.
- _____، ۱۳۸۳. *آیون: پژوهشی در پدیده‌شناسی خویشتن*. ترجمه، پروین و فریدون فرامرزی، مشهد: به نشر. یونگ.

References (In Persian)

- Abo al-qāsemī, Maryam. (1999/1378SH). “*Barrasī-ye Jelvehāyī az Andīsehā-ye Erfānī dar Qazalīyyāte Mowlānā*”. *Specialized magazine of poetry*. 7th Year. No. 27. Pp. 48-53.
- Allāh Yārī, Abdo al-mohammad. (2017/1397SH). “*Āerāyī-ye Pārādox dar Dīvāne Hāfez*”. *Ormuzd Research Journal*. NO. 44. Pp. 5- 21.
- Bezzī, Alī-akbar. Farzāneh, Ahmad-rezā and Sālārī, Mostafā. (2022/1401SH). “*Tafāvote Mohtavāyī-ye Qazale Erfān-garāyāne-ye Sa’dī va Hāfez*”. *Irfan Islamic magazine*. 19th Year. No. 71. Pp. 231-250. <https://dorl.net/dor/20.1001.1.20080514.1401.18.71.12.5>.
- Cenāry, Amīr. (1998/1377SH). *Motenāqez-namāyī dār Še’re Fārsī*. 1st ed. Tehrān: Farzān Rūz.
- Dehqān, Alī and Hadīdī, Xalīl & Ahmadī, Mūsā. (2013/1393SH). “*Barrasī-ye Tasavvofe Ābedāneh va Erfāne Ašeqāneh dar Qazalīyyāte Hāfez*”. *Mystical literature and cognitive mythology (Persian language and literature)*. 10th Year. No. 37. Pp. 111-143. <https://dorl.net/dor/20.1001.1.20084420.1393.10.37.4.3>.
- Esmā’īl-nīyā, Hojjato al-llāh and Qolām-pūr, Sakīneh & Ya’qūbī-zādeh, Ebrāhīm. (2013/1393SH). “*Zībāyī-šenāsi-ye Pārādox dar Masnavī va Qazalīyyāte Mowlānā*”. *National Congress of Islamic Humanities Applied Research*.
- Fallāh, Nasrīn and Asad-pūr, Sārā. (2021/1400SH). “*Aqlānīyyate Enteqādī bar Ma’refate Sohūdī-ye Hāfez va Nazarīyye-ye Karl Raimund*”. *Comparative Literature Research Quarterly*. 9th Year. No. 1. Pp. 26-55. <http://dorl.net/dor/20.1001.1.23452366.1400.9.1.5.7>.
- Haqqī, Alī and Vāhed Ahmadīyān. Sūrī. (2013/1392SH). “*Tajrobe-ye Dīnī va Rābete-ye ān bā Tajrobe-ye Erfānī*”. *philosophical-theological researches, scientific-research quarterly*. 15th Year. No. 2. Pp. 38-58. <https://doi.org/10.22091/PPK.2013.26>.
- Hekmāt, Sāhrox. (2015/1394SH). “*Barrasī-ye Jāy-gāhe Haft Maqāme Erfānī dar Qazalīyyāte Hāfez*”. *Journal of Theological Belief Studies*. 5th Year. No. 17. Pp. 7-28. <https://dorl.net/dor/20.1001.1.98991735.1402.13.51.5.2>.
- Heravī, Hoseyn-alī. (2013/1392SH). *Šarhe Qazalhā-ye Hāfez*. 3rd Vol. 8th ed. Tehrān: Now.
- Heydarī Nūrī, Rezā. (2015/1394SH). “*Seyre Āfāqī dar Solūke Ārefāne-ye Attār*”. *Quarterly journal of Islamic mysticism*. 13th Year. No. 52. Pp. 210-236.
- Hāfez, Šams al-ddīn Mohammad. (2009/1384SH). *Dīvāne Hāfez (bar-asāse Nosxe-ye Allāme Qazvīnī va Qanī)*. 1st ed. Tehrān: Ahūwrā.
- Hojvīrī, Alī Ebne Osmān. (2013/1392SH). *Kašfo al-mahjūb*. 8th ed. Tehrān: Ebne Sīnā.
- Holy Qor’ān*.
- Jamšīdīyān, Homāyūn and Nowrūz-pūr, Leylā & Čübīneh, Motahhareh. (2016/1395SH). “*Barrasī-ye Mokāšefāte Erfānī-ye Attār Bar-asāse Nazarīye-ye William James*”. *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 12th Year. No. 43. Pp. 11-43.

- Ja'far-zādeh, Yūsof. (2014/1394SH). “*Moqaddameh-ī bar Padīdār-šenāsī-ye Erfāne Ašeqāneh dar Erfāne Mowlavī va Hāfez*”. *Islamic Mysticism (Religions and Mysticism)*. 11th Year. No. 43. Pp. 79-97.
- Kārimī, Amīr Bānū and Borj-sāz. Qaffār. (2006/1385SH). “*Tajrobe-ye Erfānī va Bayāne Pārādoxi (Tajrobe-ye Dīdār bā Xodā dar Soxan)*”. *Faculty of Literature and Human Sciences (Tehran)*. 57th Year. No. 179. Pp. 21-41.
- Kāšānī, Ezzo al-ddīn Mahmūd Ebne Alī. (1988/1367SH). *Mesbāho al-hedāyat va Meftāho al-kefāyet*. Ed. by Jallālo al-ddīn Homāyī. 3rd ed. Tehrān: Homā.
- Korkeh Abādī, Sa'īd and Mašhūr, Parvīn Doxt. (2021/1400SH). “*Barrasy va Moqāyese-ye Hālāte Afāqī va Anfosī dar Sorūdehā-ye Alā' o al-ddoleh Bīyābānaky bār-asāse Nazariye-ye (stace)*”. *Journal of Natural Literature*. 5th Year. No. 16. Pp. 148-174.
- Lāhījī, Šams al-ddīn Mohammad Ebne Yahyā. (2009/1388SH). *Mafātīho al-e 'jāz fi Šarhe Golšane Rāz*. With the Effort of Mohammad-rezā Barzgar Xāleqī and Effat Karbāsī. 8th ed. Tehrān: Zavvār.
- Lāhūrī, Xatmī. (1999/1378SH). *Šarhe Erfānī-ye Qazalhā-ye Hāfez*. 1st Vol. 3rd ed. Tehrān: Qatreh.
- Mafātīho al-e 'jāz fi Šarhe Golšane Rāz*. (2008/1387SH). With The Effort of Mohammad-rezā Barzgar Xāleqī and Effat Karbāsī. 8th ed. Tehrān: Zavvār.
- Mahmūdī, Maryam and Xādem, A'zam. (2019/1398SH). “*Seyre Anfosī dar Dīvāne Hāfez az Manzare Tahlīle Goftemane Enteqādī*”. *The specialized scientific quarterly of the studies of lyrical language and literature of Najaf Abad Azad University*. 9th Year. No. 30. Pp. 69-82.
- Mohammadī, Alī and Sūfī, Mojtabā. (2017/1396SH). “*Barrasī-ye Hozūre Amre Qodsī dar Qazalīyyāte Mowlānā bā Tekye bar Nazariyyehā-ye Rudolf Otto*”. *Scientific-Research Journal, Mystical Literature Researches*. 11th Year. No. 4. Pp. 113-137. <https://doi.org/10.22108/jpll.2018.101958.1031>.
- Mo'in, Mohammad. (2009/1388SH). *Farhange Farsī*. With the effort of Azīzo al-llāh Alī-zādeh. 2nd ed. Tehrān: Ašja.
- Mowlavī, Jallālo al-ddīn. (2005/1384SH). *Kollīyāte Šamse Tabrīzī*. Ed. by Badī'o al-zzamān Forūzān-far. 10th ed. Tehrān: Amīr-kabīr.
- Navvābī Qamsarī, Maryamo al-ssādāt. (2022/1401SH). “*Bande-ye Āzād (Barrasī-ye Rābete-ye Āzādī va Bandegī dar Erfāne Eslāmī bā Ta'kīd bar Jāy-gāhe ān dar Dīvāne Hāfez)*”. *Islamic Mysticism (Religions and Mysticism)*. 18th Year. No. 72. Pp. 103-125. <https://dorl.net/dor/20.1001.1.20080514.1401.18.72.6.1>.
- Pūr-nām-dāriyān, Taqī. (1988/1367SH). *Ramz va Dāstānhā-ye Ramzī dar Adabe Fārsī*. 2nd ed. Tehrān: Motāle'āte Elmī va Farhangī.
- Rahmān-dūst, Javād and Behnām-far, Mohammad. (2022/1401SH). *Seyre Afāqī va Bar-dāsthā-ye Erfānī-ye Mowlavī az ān dar Fīhe mā Fīh*. *Research Journal of Literary Texts of the Iraqi Period*. 3rd Year. No. 3. Pp. 39-54. <https://doi.org/10.22126/ltp.2022.2450>.
- Rašīdī, Maryam and Rowzātīyān, Seyyedeh Maryam. (2023/1402SH). “*Tahlīle Enteqādī-ye Goftemāne Erfānī dar Qazalīyyāte Hāfez bā Tekye*

بررسی قصه‌ها و اساطیر راه‌یافته در آن‌ها با تأکید بر رویکرد اکوفمینیسم (انتخاب موردی دوازده قصه)

مهسا نصرتی^{۱*} - محمد خسروی شکیب^{۲**} - علی حیدری^{۳***}

کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه لرستان، کرمانشاه. ایران - دانشیار دانشگاه لرستان، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه لرستان. خرم‌آباد. ایران - دانشیار دانشگاه لرستان، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه لرستان. خرم‌آباد. ایران

چکیده

اکوفمینیسم با دغدغه طرفداری از حقوق زنان، به دنبال پاسخی قانع‌کننده برای بحران‌های زیست‌محیطی و مصائب زنان در جامعهٔ مردسالار است و اساس کار خود را بر پایهٔ اشتراکات زن و طبیعت بنا نهاده است. این رویکرد نو، معتقد است مردان در پیوند با قدرت و همچنین با اتکا بر ابزارهای فرهنگی، رویکردی سلطه‌محور بر زنان و طبیعت دارند. اکوفمینیست‌ها با پیش کشیدن اساطیر و نمادهای کهن در جست‌وجوی مجموعه بینش‌های تاریخی مسلط بر ذهنیت جوامع اولیه هستند که نمایان‌کنندهٔ یگانگی طبیعت و زنان است. پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی بر آن است تا روایات و اساطیر به کار رفته در دوازده قصهٔ انتخابی را طبق رویکرد اکوفمینیسم بررسی کند و می‌کوشد با نگاهی به گذشته، اهمیت جایگاه زنان در جامعه و صیانت از طبیعت را به انسان‌ها یادآور شود. نتایج پژوهش حاکی از آن است که الگوهای نمادین موجود در قصه‌ها در رابطه با زن - زمین، زن - آب، زن - درخت و زن - حیوانات خبر از ریشه‌های در هم تنیدهٔ زنان و طبیعت می‌دهند. رویکرد رفتاری و نحوهٔ نقش‌آفرینی قدرت‌مردان در جامعهٔ مردسالار، موجب تسلط و سرکوب زنان و به حاشیه راندن شأن حضور زنان در اجتماع می‌شود.

کلیدواژه: اکوفمینیسم، زنان، طبیعت، مردان، اسطوره، قصه‌ها.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۳/۰۴/۰۱

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۳/۰۷/۰۳

*Email: mahsanosrati74mah@gmail.com (نویسندهٔ مسئول)

**Email: M.khosravishakib@gmail.com

***Email: aheidary1348@yahoo.com

مقاله حاضر برگرفته از پایان‌نامهٔ کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه لرستان، کرمانشاه است.

مقدمه

طبیعت بستری مملو از نیروهاست که منبع تغذیه روح و جسم انسان به حساب می‌آید. امروزه بازنگری و بازسازی رابطه از هم گسسته انسان و طبیعت از جمله دغدغه‌های مهم بشر است. انسان در آغاز حیات به دلیل کمبود دانش و عدم شناخت طبیعت، دیدگاهی همراه با هراس و تقدس به آن داشت و سعی می‌کرد به طور مداوم و چهارچوب‌مند با طبیعت در تعامل باشد. باگذشت زمان و ارتقای سطح علم و آگاهی بشر، انسان درک درست و خردمندانه‌ای از طبیعت پیدا کرد اما این درک صحیح رفته‌رفته با فراگیری ترفندهای گوناگون و حذف محدودیت در به‌کارگیری ابزار برای تسلط بر طبیعت کمتر شد. با پیشرفت تکنولوژی و توانا شدن بشر در غلبه بر محیط‌زیست، انسان‌ها کمتر خود را حامی و ستایشگر طبیعت دانستند؛ در نتیجه نیازهایشان به رأس هرم نیازهای جانداران دیگر صعود کرد و به موجودی تخریب‌گر و تهاجمی و خطرناک تبدیل شدند. دهه‌های اخیر جنبش‌های اجتماعی و مدنی زیادی در راستای حفاظت از محیط‌زیست و جبران خسارت‌های وارده بر آن جریان پیدا کردند. یکی از این جریان‌ها اکوفمینیسم نام دارد. «اصطلاح اکوفمینیسم نخستین بار در دهه ۱۹۷۰ میلادی توسط یک فمینیسم فرانسوی به نام فرانسواز دوبون ابداع شد و در دهه ۱۹۸۰ میلادی در آمریکا رشد یافت. از همان زمان، این واژه به عنوان ابزاری مفید و قابل اتکا برای ارزیابی و سنجش مقوله ستم به زنان و بحران بوم‌شناختی مورد توجه قرار گرفت.» (پورقرب ۱۳۹۷: ۵) این نظریه معتقد است ساختار فرهنگی - اجتماعی متمایز در روابط زنان و مردان منجر به ارتباط متفاوت میان آن‌ها و محیط فیزیکی شده است، به گونه‌ای که زنان به واسطه شباهت‌های شناختی و فیزیولوژی با طبیعت - در هر طبقه‌ای از اجتماع - مدافع و همراه بهتری برای طبیعت هستند. «در مرحله نخست اکوفمینیست‌ها در بررسی وجوه مشترک بین استضعاف جنسی و تخریب منابع زیست‌بوم که عمدتاً توسط اقدامات مرد محورانه

س ۲۰ - ش ۷۷ - زمستان ۱۴۰۳ - بررسی قصه‌ها و اساطیر راه‌یافته در آن‌ها با تأکید بر.../۱۶۳

غرب ایجاد شده متحد شدند.» (عنایت و فتح‌زاده ۱۳۸۸: ۴۶) محوریت مجموعه اقدامات اکوفمینیست‌ها به نقد کشیدن رویکرد سلطه‌جویانه مردان در برابر زنان و طبیعت است و هدف آرمانی آن‌ها در بازیافتن منزلت از دست رفته زنان در جامعه و تجلیل و توجه به طبیعت نهفته است. اکوفمینیست‌ها، نخست طی یک اقدام اساسی خواهان پیش کشیدن اساطیر و روایات در اعصار کهن هستند تا با بازبینی و بررسی زیرساخت‌های فکری مردم باستان، پیوند ریشه‌ای زن و طبیعت را در تفکر تاریخی بشر استخراج و اثبات کنند.

«اکوفمینیسم به عصرهای پیش از مسیحیت می‌نگرد که در آن تصویری از الهه وجود دارد که حامی برخی از جشن‌های طبیعت و عبادت همچون آیین بت‌پرستی، عقاید مربوط به مادر زمین و چرخه‌های طبیعی بدن زنانه بوده و مروج تجربیات مثبت پیوند با طبیعت است. بر این اساس، برخی به این باور رسیدند که با تجدید حیات سنت‌های کهن، می‌توان اهمیت زن و طبیعت را در جامعه افزایش داد.» (ساتن ۱۳۹۷: ۸۷)

با مطالعه دقیق متون کهن داستانی و اساطیری، می‌توان رد همخوانی زن و طبیعت را در بیشتر الگوهای نمادین به کار رفته در آن‌ها را هویدا ساخت. ترکیب‌هایی همچون ملکه آب‌ها، دختر ماهی، خورشید خانوم، دختران انار و... راوی خویشی پر رنگ طبیعت و زن در میان فرهنگ کهن بشری است. «از همان آغاز، در جوامع اولیه، شباهت و همسانی‌ها و ویژگی‌های مشترک میان زنان و طبیعت و «محیط‌زیست» طبیعی انسان، منجر به پدید آمدن صورت مثالی^۱ ازلی و ابدی «میهن - مادر» یا «بزرگ - مادر» همه هستی شد؛ مادری که منشأ یگانه همه آفریدگان به شمار می‌آمد.» (انصاری ۱۳۹۲: ۳۲) قصه‌ها به عنوان سکونتگاه امن اساطیر، نمادها و سنت‌های دیرین بشر، زیستی به قدمت حضور انسان در کره خاکی دارند و از طرفی به دلیل خلق شدن توسط مردم عامه، دربردارنده تاریخ تطور نگرش انسان‌ها به طبیعت و دگرگونی جامعه در ادوار مختلف تاریخی هستند. این مقوله مهم ادبی به واسطه اصالت و

تندگی با زندگی روستایی، زندگی تجربی و همچنین زندگی متکی بر زیست‌بوم، به‌خوبی توانسته نوع رویکرد زنان و انگیزه تاریخی قدرت‌مردان در استثمار طبیعت را نشان دهد. از این رو بازخوانی قصه‌ها می‌تواند ترویج‌دهنده و مشوق گفتمان امروزی مانند التزام توجه به طبیعت و تکریم جایگاه زنان در بافت فرهنگی باشد. سوال اساسی این پژوهش این است که رویکرد اکوفمینیسم چگونه می‌تواند ظرفیت توضیحی و تفسیری قصه‌ها و اساطیر را برای مخاطبان امروزی بیشتر کند؟ و آیا می‌توان به مهمترین پیام این رویکرد در متون کهن دست یابیم؟ این پژوهش ابتدا با انتخاب موردی دوازده قصه از مجموعه فرهنگ افسانه‌های مردم ایران اثر علی‌اشرف درویشیان و رضا خندان مهابادی، الگوهای نمادینی که زن و طبیعت را در معنای مشترک بیان داشته‌اند استخراج و با نقد اکوفمینیسمی بررسی می‌کند. سپس رویکرد رفتاری مردان در جامعه مردسالار و طرز مواجهه آن‌ها با زن - طبیعت را در بطن قصه‌ها تحلیل می‌نماید. پیش‌فرض ما این است که قصه‌ها و اساطیر، محل اجتماع بسیاری از الگوهای نمادینی است که بر پایه اشتراکات اساطیری زن و طبیعت شکل گرفته‌اند و در جامعه مردسالار آسیب رساندن به زنان به مثابه تخریب طبیعت و جلوگیری از نعمت‌افزایی است.

اهمیت و ضرورت پژوهش

ضرورت این پژوهش در معرفی رویکردی نو در نقد و بازنگری قصه‌ها و اساطیر است که منجر به پیدایش جایگاه مؤثرتر علوم انسانی در تحولات اجتماعی می‌شود. نقد ادبی اکوفمینیسم، در پی احیا و اثبات و تذکر منزلت زنان و هویت و کرامت آن‌ها در متن ادبیات کهن است تا با استناد به اهمیت و اشتراکات زن - طبیعت برای بهبود محیط‌زیست به راه‌حلی متعادل و واقع‌بینانه برسد. امروزه جامعه ما، علاوه بر

س ۲۰ - ش ۷۷ - زمستان ۱۴۰۳ - بررسی قصه‌ها و اساطیر راه‌یافته در آن‌ها با تأکید بر.../۱۶۵

حفظ کرامت زنان، نیاز به گفتمان صیانت از زیست‌بوم دارد و این امر موجب شده است تا ضرورت و لزوم بررسی و ترویج این رویکرد بین‌رشته‌ای بیش‌ازپیش احساس شود.

روش و سؤال پژوهش

پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی بر آن است تا به این پرسش پاسخ دهد که:

روایات و اساطیر به کار رفته در این دوازده قصه انتخابی را چگونه می‌توان بر طبق رویکرد اکوفمینیسم بررسی کرد؟

پیشینه پژوهش

مطالعات نقد ادبی اکوفمینیسم هنوز در ادبیات فارسی جایگاه خود را آن‌گونه که باید پیدا نکرده است. اما تلاش‌های پراکنده‌ای برای معرفی و همچنین کاربست این نظریه صورت گرفته که از آن‌ها می‌توان به این موارد اشاره کرد: قادری سهی و علوی مقدم (۱۳۹۷) در مقاله «بررسی نگرش مردان به زنان در تاریخ بیهقی بر بنیاد آرای اکوفمینیستی» به بررسی ظرفیت‌های اکوفمینیستی در تاریخ بیهقی پرداخته‌اند. حلیمه و فتح‌زاده (۱۳۸۸)، در مقاله «رویکرد نظری به مفهوم اکوفمینیسم» مبانی نظری مبنی بر چگونگی پیدایش و گسترش اکوفمینیسم را بررسی کرده‌اند. پورقریب (۱۳۹۷)، در مقاله «نقد فمینیستی بوم‌گرای رمان جای خالی سلوچ» فمینیسم بوم‌گرا را بررسی می‌کند. ذکاوت (۱۳۹۷)، در مقاله «دو دوست و دیلینگ دیلینگ» نقد اکوفمینیستی را از منظر ادبیات کودک بررسی کرده است. قلندرزاده دریایی (۱۳۹۹)، در مقاله

«اکوفمینیسم و واکاوی قصه‌های عامیانه در تحلیل *رمان تنیده در هزارتوی زمان*»
رمانی از فیروزه فرج‌الدین را از منظر نقد اکوفمینیسمی بررسی می‌کند. پاساپور و
همکاران (۱۳۹۶)، در مقاله «خوانش اکوفمینیستی رمان *اندوه جنگ* با تکیه بر رابطه
فرهنگی و نمادین» به نقش و تأثیر جنگ بر منزلت زنان و محیط زیست پرداخته‌اند.
پاساپور (۱۳۹۷)، در مقاله «نقد اکوفمینیستی *داستان آبی‌ها*» رمان *آبی‌ها*، از منیر و
روانی‌پور را با خوانشی اکوفمینیستی تحلیل و بررسی کرده است.

پژوهش حاضر دوازده قصه از اقصا نقاط ایران در مجموعه *فرهنگ افسانه‌های مردم ایران*
اثر علی‌اشرف درویشیان و رضا خندان مهابادی را انتخاب نموده است. این
قصه‌ها شامل قصه احمد تجار، ماه‌پیشانی، دختران انار، اکبر و دختر ماهی، پادشاه
گلیم گوش، شاماران، دختر و آهو، زن باوه (زن پدر) بدجنس، باغ سیب، دختر اولی
به تو میگم، گل بومادران، دختر ماهی‌فروش و لنگه‌کفش می‌شود. نکته حائز اهمیت
آن است که تاکنون پژوهشی مبنی بر بررسی و تحلیل این قصه‌ها با رویکرد
اکوفمینیسم صورت نگرفته است.

بحث و بررسی

مبانی نظری تحقیق

اکوفمینیسم

زنان همواره نقش پر رنگ و سازنده‌ای در شکل‌گیری جنبش‌های دفاع از
محیط‌زیست داشته‌اند. «به گفته پردیتا هیوستون هیچ‌کس بیشتر از زنان صلاحیت
اخلاقی سخن گفتن درباره طرف‌داری از محیط‌زیست را ندارد؛ زیرا تنها آنان برای
حق حفاظت از بدن خویش در مقابل سوءاستفاده مبارزه کرده‌اند.» (انصاری ۱۳۹۲: ۲۹)
طرح جنبش‌های زیست محیطی در پی جلوگیری از آسیب رساندن به طبیعت و

س ۲۰ - ۷۷- زمستان ۱۴۰۳ — بررسی قصه‌ها و اساطیر راه‌یافته در آن‌ها با تأکید بر.../۱۶۷

آلودگی هوا و تخریب بی‌رویه جنگل‌ها، همسو با جریانات فمینیسمی و نقش سازنده زنان در حمایت از محیط زیست، منجر به شکل‌گیری ایده‌اکوفمینیسم شد که شالوده اصلی آن طبق دیالکتیک بین زن و طبیعت شکل گرفته است. در واقع: «اکوفمینیسم شاخه‌ای از فمینیسم است که بین بوم‌شناسی و فمینیسم رابطه برقرار می‌کند. استدلال اصلی اکوفمینیسم‌ها این است که سرکوب مردسالارانه زیر عناوین سود و پیشرفت، طبیعت را از بین می‌برد.» (هام ۱۳۸۲: ۱۳۳) طبق این دیدگاه رابطه زنان و مردان با طبیعت یکسان و خنثی نیست بلکه زنان به واسطه شباهت‌های بسیار رابطه عمیق‌تری با طبیعت دارند. به طور کلی این رابطه را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: «دیدگاه اول می‌گوید: این رابطه بیولوژیکی و روانشناختی است و به جوهرگرایی تمایل دارد. دیدگاه دوم رابطه زن و طبیعت را اجتماعی و فرهنگی می‌داند و ارتباط زن با طبیعت را نه تنها یک ارتباط ذاتی و جوهری بلکه ارتباطی می‌داند که در طول زمان و در بستر اجتماع و فرهنگ شکل گرفته و مستقل از جوهر و سرشت و زنانگی و طبیعت است.» (ذکاوت ۱۳۹۷: ۶۰)

آگاروال که از جامعه‌شناسان هندی است تلاش می‌کند تا موضوعات مربوط به رویکرد اکوفمینیسم را گسترش دهد. او مؤلفه‌های بنیادین مورد نظر خود را چنین بیان می‌کند:

«الف) زنان باید در جوامع انسانی منزلت و جایگاه خود را به دست آورند؛

ب) توانمندی و خودسازمانی و همچنین مشارکت زنان باید در جوامع مورد بازبینی قرار گیرد؛

ج) زنان با محیط زیست در ارتباط هستند و مردان با فرهنگ؛

چ) تخریب و تهدید زنان، اغلب با تخریب و تهدید محیط زیست و زیست‌بوم همراه و همزمان است. زنان توانایی و قابلیت پایان دادن به تخریب محیط زیست را دارند؛ ح) اکوفمینیسم به دنبال ترکیب و تلفیق جریان و تفکر زیست‌بوم‌شناسی با جریان فمینیسم است.

به عبارت دیگر، اکوفمینیسم به دنبال حذف ساختارهای سلسله مراتبی و سرکوب‌گرانه در موضوع جنسیت است.» (آگاروال^۱ ۲۰۱۰: ۴۲)

اکوفمینیست‌ها معتقدند زنان در فرهنگ‌های گوناگون همچون طبیعت ابژه (مفعول) انگاشته می‌شوند و مردان در صدد تسلط و مالکیت آنان هستند. «گروه‌های فمینیستی به تقابل‌هایی نظیر اینکه زنان با طبیعت و مردان با فرهنگ و عقلانیت نزدیکی بیشتری دارند، اعتراض داشتند. پیوند زنان با طبیعت این اجازه را به مردان داد تا آن‌ها زنان را موجوداتی عاطفی و فاقد تفکر عقلانی بدانند.» (ساتن ۱۳۹۷: ۹۲) در شکل‌گیری مفاهیم و بررسی‌های اولیه این نظریه بیشتر فرهنگ غربی به عنوان جامعه آماری قرار گرفته است در حالی که می‌توان فرهنگ و ادبیات سایر کشورهای جهان همچون هند، استرالیا، ایران و... را طبق نظریه اکوفمینیسم بررسی نمود و جلوه‌های آن را به وضوح مشاهده کرد، چراکه بحران طبیعی در اقصا نقاط جهان سرایت کرده است و خوانش اکوفمینیستی در تاریخ و ادبیات و دین و... یک ملت می‌تواند بهبود دهنده اوضاع زیست‌محیطی شود.

قصه و اسطوره

قصه‌ها و اساطیر دو مقوله در هم آمیخته و تأثیر گرفته از یکدیگرند و طبق گفته بزرگان از یک خاستگاه مشترک به وجود آمده‌اند. قبل از کتابت اساطیر، این پیوند و در هم آمیختگی بین قصه و اسطوره ملموس‌تر بوده است؛ اما پس از کتابت اساطیر که پایانی بر سیر تدریجی آن‌ها بود، قصه مسیر تکامل خود را که هماهنگ شدن با نیازهای بشری و محیط‌های گوناگون بود، طی کرده است. لذا روز به روز تفاوت بین اسطوره و قصه بیشتر و محسوس‌تر شده است. در طول حیات روایات کهن،

س ۲۰ - ش ۷۷ - زمستان ۱۴۰۳ - بررسی قصه‌ها و اساطیر راه‌یافته در آن‌ها با تأکید بر.../۱۶۹

اسطوره‌ها در یک سیر صعودی و قصه‌ها در یک سیر نزولی قرار داشته‌اند. اسطوره به خاطر داشتن شناسنامه ملی و قومی و گستردگی و قداست و... از بخت بیشتری برخوردار بوده است. محبوبیت جهان شمولی اسطوره‌ها باعث شده اسطوره و اسطوره‌پژوهی از اهمیت بالایی برخوردار باشد. این در حالی است که قصه‌ها به دلیل محدود بودن و تشابهات زیادی که بین اقوام و ملل دارند روبه افول باشند و زوایای تربیتی و جامعه‌شناختی و... آن‌ها نادیده انگاشته شود.

تعاریف و تفسیرهای زیادی از اسطوره‌ها بیان شده است که خبر از گستردگی معنایی آن را می‌دهد. «اسطوره در فرهنگ‌های بدوی، کارکرد ویژه و حیاتی دارد، بر مبنای روایات اساطیری است که اعتقادات و باورهای عمیق و دست‌آوردهای اخلاقی جامعه، متجلی می‌شود. در حقیقت اسطوره در بردارنده قواعد و رهنمودهای عملی در جهت زیست انسان‌هاست. اسطوره را باید بخش جدا نشدنی تمدن بشری بشمار آورد و از این رو نباید آن را افسانه‌ای واهی و بی‌حاصل دانست، بلکه باید آن را نیرویی فعال و کارساز در پیش برد مقاصد و آرمان‌های اجتماعی بشمار آورد.» (محمدی بدر و همکاران ۱۳۹۴: ۱۸۱) کزازی در تعریف معنای لغوی اسطوره می‌گوید: «اسطوره دگرگون شده واژه هیستوریا Historia می‌داند که به معنی خبر راست است. از این واژه، واژه‌های Histoire در فرانسه به معنی تاریخ و Story در انگلیسی به معنی داستان و قصه به یادگار مانده است.» (کزازی ۱۳۷۶: ۲) طبق این تعاریفات می‌توان گفت اسطوره واقعی است که با افسانه درآمیخته و در ذات خود قصه را نهان کرده است؛ اما تمیز دادن هسته واقعی از خرده روایات جانبی آن کاری غیرممکن است. پراپ بر این عقیده استوار است که قصه و اسطوره در هم تنیده و مشترک هستند. «از نظر گاه تاریخی، این بررسی نشان می‌دهد که قصه پریان به صورت بینابینی ریخت‌شناسیش با اسطوره یکی است. که از نظر اسطوره‌شناسان این کفر محسوب می‌شود و به طور کلی از نظر آن‌ها این نظریه مطرود است.» (پراپ ۱۳۶۸: ۸۱)

روانکاوان پیرو فروید بر این نظر هستند که قصه و اسطوره در هم تنیدگی کهنی دارند و در پیوند با رویا و تخیل به زیست خود ادامه می‌دهند. دیگر روان‌کاوان معتقدند که: «اسطوره‌ها در مجموعه یک زبان واقعی جهانی در تمثیل‌ها و نمادها بیان می‌شوند و فعالیت‌های نمادین روان انسان در همه جا یکسان است.» (تمیم‌داری ۱۳۹۰: ۱۸)

بین قصه و اسطوره اشتراکات ظاهری بنیادین و ظاهری وجود دارد. این اشتراکات در مضامین و موضوع‌ها بیشتر نمود دارند. اساطیر راه‌یافته در قصه‌ها، گاه به صورت مستقیم و گاه به صورت غیرمستقیم - به صورت مفهوم یا بن‌مایه - در متن روایات حلول یافته‌اند. شباهت‌های کلی شامل وجود موجودات و شخصیت‌های تخیلی و ماورایی در قصه‌ها و اسطوره‌هاست. موجوداتی مانند دیو، اژدها، اجنه، پرندگان و حیوانات جادویی و... از دیگر شباهت‌های مهم، نامشخص بودن زمان و مکان رخ دادن روایات است. این اشتراکات کلی باعث شده که قصه و اسطوره نزدیک یکدیگر قرار بگیرند به طوری که خرده روایت‌ها و بیانامتنیت زیادی از یکی به دیگری منتقل شده و یا به صورت تصادفی مشابه یکدیگر عنوان شده‌اند. «مواردی از قبیل جنگیدن دختری با لباس مردانه، پسران پادشاهی (سه پسر) که به شیوه‌های مختلف به مبارزه پردازند و موفقیت نصیب پسر کوچکتر شود و...، تبدیل شدن خون ریخته بیگناهان به درخت یا گیاهی، وجود حیوانی که یاریگر قهرمان است.» (حیدری ۱۳۸۹: ۱۸۰۷ - ۱۸۳۰)

الگوهای نمادین زن و طبیعت

قصه‌ها و اساطیر مملو از الگوهای نمادینی هستند که همچون پلی زنان و ارکان طبیعت را به یکدیگر متصل ساخته‌اند. روچ معتقد است «در سراسر تاریخ ادبیات

س ۲۰ - ش ۷۷ - زمستان ۱۴۰۳ - بررسی قصه‌ها و اساطیر راه‌یافته در آن‌ها با تأکید بر.../۱۷۱

غرب، در پاسخ به این پرسش که طبیعت چیست؟ قطعا یک نسخه از (مثل یک زن) را خواهی یافت.» (پورقریب ۱۳۹۷: ۸) در جهان نمادها، زنان و طبیعت ترجمان یکدیگر هستند و در موقعیت‌های داستانی بسیاری به کار گرفته شده‌اند. زادوولد و زایایی، لطافت و زیبایی، بکربودن زن، پرورش فرزندان، جسم و روحیه زنان، حتی ویژگی‌های منفی همچون طغیان، نازایی، شرارت ماورایی از راه جادو و طلسم و... از نمونه ویژگی‌های مشترک مثبت و منفی پر کاربرد زنان و طبیعت هستند. در ادامه پژوهش با دید اکوفمینیسمی نمادهای به کار رفته در قصه‌های انتخابی را در چهار دسته بررسی خواهیم کرد:

زن - زمین

در اعصار اولیه زمین به طور آیینی به زنان تعلق داشت. کشاورزان و شکارچیان زمین را به مثابه مادری فداکار می‌دانستند که غذای آن‌ها را در دامان خود پرورش می‌دهد. چرخه ایجاد نطفه در رحم مادر سپس تولد و پرورش آن تا زمان مرگ، همچون کاشت دانه‌ای در بطن زمین متصور می‌شد. طبق اشتراکات فیزیولوژیکی و شناختی، «زایش» و «باروری» دو نقطه اشتراک مهم زن و زمین در نظر گرفته می‌شود که در ناخودآگاه جمعی بشر اهمیت بسزایی گذاشت و بر همین اساس اساطیر بسیاری خلق شدند. برای مثال اسطوره آتنا هنگامی که نطفه هفائستوس بر زمین جاری شد، زمین با داشتن خصلتی زنانه بارور گردید. قصه‌ها در روایت و درون‌مایه‌شان از اساطیر بهره‌جسته‌اند و با واکاوی آن‌ها به پرسش‌های اساسی بشر می‌توان پاسخ داد. طبق گفته میرچا الیاده بازبینی و کشف پیام‌های زمین - مادر هدفی چند وجهی دارد: «هر تصویر خاستگاهی، حامل پیامی مستقیم است که به شرایط انسانیت مربوط می‌شود؛ زیرا تصویر جنبه‌هایی از واقعیت نهایی را آشکار می‌کند که در غیر این

صورت دسترس پذیر نمی‌بودند.» (الیاده ۱۳۸۲: ۱۵۴) این عقیده به مرور زمان تأثیر گسترده‌تری بر جوامع اولیه گذاشت و سبب شکل‌گیری نطفه‌کهن‌ترین ادیان شد. «عقیده کهن زمین - مادر رفته‌رفته در متون مذهبی اقوام سراسر جهان تجلی یافت؛ چنان‌که برای مثال، در کتاب دینی ایرانیان باستان، اوستا «یسنا» (هات ۳۸/۱) از زمین و زنان در کنار یکدیگر یاد شده است: «ایدون این زمینی که ما را دربر گرفته و این زنان را نیز می‌ستاییم و آن زنانی را که از آن توبه شمارند» در قرآن کریم، یکی دانستن بطن خاک با زهدان مادر در این آیه آمده است: «نساء کم حرث لکم» (همسران شما کشتزارهای شمایند) (بقره/۲۲۳)» (انصاری ۱۳۹۲: ۲۵)

در قصه احمد تجار، هنگامی که زن احمد تجار می‌خندید یک دسته گل از دهانش می‌افتاد. احمد تجار از آن گل‌ها برای تزئین اجناسی که به کشور چین صادر می‌کرد و رونق گرفتن کسب و کارش بهره می‌جست. زن احمد تجار استعاره‌ای از باغ گل است که گل‌های ارزشمندی را از بطن خود می‌رویاند و اطرافیان خود را از آن محظوظ می‌کند. «در گذشته این اعتقاد وجود داشت که هنگام شکار یا کاشت محصول، لبخند می‌تواند باعث برکت و روزی بیشتر باشد. ارتباط بین لبخند و فراوانی محصول روئیده شده از زمین، می‌تواند منشأ این مسئله باشد که با خنده دختری از دهان او گل بریزد.» (حیدری و همکاران ۱۳۹۹: ۱۴۶) در این قصه، زن، حکم حلقه نامرئی میان طبیعت و انسان را دارد و زنی را نمایش می‌دهد که خاک حاصلخیز را در کالبد و اندیشه خود متبلور ساخته و با خلق زیبایی و زیایی به اوج همانندی با زمین می‌رسد.

در قصه شاه گلیم گوش، دیو عاشق، هر روز سر دختر شاه‌پریان را می‌برد و خون دختر بعد از چکیدن در آب رودخانه تبدیل به گل می‌شود. همچنین در قصه دختران انار، هنگامی که دخترانار به کبوتری زیبا پیکرگردانی می‌کند و شریک قصه سر او را می‌برد، از رد خون‌های ریخته درخت چنار می‌روید. در این قصه‌ها، خون دختران

س ۲۰ - ۷۷- زمستان ۱۴۰۳ — بررسی قصه‌ها و اساطیر راه‌یافته در آن‌ها با تأکید بر.../۱۷۳

به‌واسطه هم‌ریشگی با طبیعت، نماد شکوفایی و برکت زمین واقع‌شده‌اند طوری که اگر خون آن‌ها با آب و خاک تماس پیدا کند تبدیل به گل‌ها و درختان می‌شود.

در قصه گل بومادران، زنی زیرک و باهوش انواع گل‌ها و گیاهان دارویی را به‌طور دقیق می‌شناسد و به‌طور مدام در پیوند با طبیعت نیازهای روزمره خود را برطرف می‌کند. زن در آستانه مرگ به دخترش می‌گوید: «مادر جان! دیگر موقعی است که من بشوم یک درخت گل... می‌خواهم همان‌طور که تخم گل را توی زمین می‌کارند و سبز می‌شود و گل می‌دهد من هم بروم زیرزمین و گل بدهم.» (درویشیان و همکاران ۱۳۹۸، ج ۱۲: ۲۳۴) مدتی بعد از فوت زن، از مقبره او گل‌های زرد خوشبویی روید که بوی او را به همراه داشت و دختر با بوییدن آن‌ها کمتر دلتنگ مادرش می‌شد. دختر، نشانی مادر خود را در دل زمین می‌جست و به‌یقین رسیده بود که مادرش به‌واسطه گل‌های زرد و خوشبو در کنار او قرار دارد. مادر با آمیختن در خاک، در خصلتی مشترک با زمین، موجودیت خود را از طریق رویش گل‌ها تکثیر می‌کند. مردم ده از آن‌پس نام آن گل‌های زرد و خوشبو را گل بومادران گذاشتند. چراکه آن‌ها را نمادی از بازگشت دوباره مادر به این جهان می‌دانستند.

زن - آب

در جهان اساطیر از زنان به‌عنوان نگهبان آب‌ها یاد شده است و آن‌ها را در ماهیتی مشترک با آب‌های روان بازیافته‌اند. «آب‌ها نماد مادر کبیر، اصل مؤنث، زهدان عالم هستند. آب‌ها دمنده زندگی تازه هستند، به همین دلیل تعمد با آب یا خون، زندگی کهن را شسته و زندگی نو را پاک می‌کند.» (کوپر ۱۳۷۹: ۱) اردویسور آناهیتا یکی از الهه‌های اساطیری فرهنگ ایرانی است که نگهبان آب‌ها و فزاینده نعمت‌هاست. طولانی‌ترین یشت اوستا (آبان‌یشت) متعلق به اوست و ویژگی‌های او را این‌گونه

برمی‌شمارد: «مقدسی که فزاینده گله و رمه است... کسی که نطفه همه مردان را پاک کند، کسی که مشیمه همه زنان را برای زایش پاک کند، کسی که زایش همه زنان را آسان گرداند، کسی که به زنان حامله در موقع لازم شیر دهد... به فراوانی تمامی آب‌هایی است که در روی این زمین جاری است و با قوت تمام روان است.» (پورداوود ۱۳۴۷: ۲۳۵) آناهیتا یکی از اساطیر راه‌یافته در قصه‌هاست که به‌طور مستقیم از آن نام برده نشده و شخصیتی مجزا ندارد، اما ویژگی‌های او در اجزای قصه بازتاب یافته است. طبق متن اوستا، الهه آب‌ها به‌صورت رودی جاری توصیف شده است که در همه آب‌های جاری و ساری حلول پیدا می‌کند. در قصه‌ها نیز از رود و دریا به‌عنوان محل باروری و بخشندگی یا محل وقوع اتفاق‌های مهم بسیار یاد شده است. در قصه اکبر و دختر ماهی و قصه دختران انار، زنان شخصیت اول صاحب فرزند نمی‌شود، از این رو هر روز لب رودخانه و دریا راز و نیاز می‌کنند و نذر خود را به ماهیان می‌بخشند تا خداوند به آن‌ها فرزندی عطا کند. زنان با برقرار کردن رابطه‌ای تنگاتنگ با طبیعت، درمان خود را از آن طلب می‌کنند و آناهیتا با پاک گرداندن زهدان آن‌ها مدتی بعد پسرانی زیبا و سالم به آن‌ها عطا می‌کند.

در قصه دختر و آهو، هنگامی که دخترک و آهویس کنار چشمه می‌روند به محض ورود آن‌ها اسبی به همراه چهل کره از آب بیرون می‌آیند و دورشان حلقه می‌زنند. در قصه‌ها محل زندگی یا گذرگاه اصلی اسب‌ها، آب چشمه یا رودخانه است. آناهیتا نمودهای حیوانی متعددی دارد. اسب یکی از نمودهای بارز او در قصه‌ها به حساب می‌آید.

«در اوستا آناهیتا، پیوند نزدیکی با اسب دارد؛ بخشنده اسبان نیک است؛ برخی از قهرمانان برای او اسب قربانی می‌کنند. در افسانه‌های ایرانی نمود بارز ارتباط اسب با آناهیتا، خدای آب‌ها، در اسب‌هایی آشکار می‌شود که از دریا و رود بیرون آمده‌اند.»

س ۲۰ - ش ۷۷- زمستان ۱۴۰۳ - بررسی قصه‌ها و اساطیر راه‌یافته در آن‌ها با تأکید بر.../۱۷۵

در قصه پادشاه گلیم گوش، پادشاه به پسر کچل دستور می‌دهد مادیان چهل کره را برایش پیدا کند و نزد او بیاورد. پسر کچل بعد از راهنمایی گرفتن از دختر شاه‌پریان، چشمه‌ای که مادیان چهل کره در آن استقرار دارد را می‌یابد. زنان تنها کسانی هستند که نشانی مادیان چهل کره را می‌دانند یا اسب‌ها تنها با دیدن زنان به راحتی از چشمه بیرون می‌زنند. گویی زنان این آشنایی دیرین را با آب‌ها داشته‌اند و رام‌کننده حیواناتی هستند که آن‌ها را در کالبد آن‌ها نهان داشته است.

زن - درخت

درخت از بار معنایی و فلسفی ژرفی برخوردار است. جهان اساطیر و متون کهن ادبی درخت را در جهت شکل‌گیری مفاهیم آفرینش بسیار به کار گرفته‌اند. «درخت در نمادپردازی اسطوره‌ای جهان، نماد زن و مادر است که این نمادها به دلیل جنبه‌هایی نظیر تغذیه، سایه افکندن و حمایت از مادر بزرگ طبیعت که مسئول باروری و جلوگیری از نابودی موجودات است، شکل گرفته است.» (پورخالقی چترودی ۱۳۸۰: ۹۳) در فرهنگ و رسوم آسیایی عادات و رفتارهای زیادی بر این اساس رایج شده است. «در یک رسم باستانی که از مدیترانه تا هند به آن برمی‌خوریم بدین قرار است که درختی زیبا را که در روستاها جدا از دیگر درختان روییده، و اغلب نزدیک چشمه آبی است، ... زنان نازا با دستمال‌های قرمز رنگ بر درخت دخیل می‌بندند، گویی درخت از گل قرمز پوشیده شده باشد.» (شوالیه و گبران ۱۳۸۷: ۱۹۵) در جهان اساطیر گاهی زنان با خوردن دانه‌ها یا میوه درختان صاحب فرزند می‌شوند. «در اساطیر یونان، ژنون با گلی که فلورا در اختیار او می‌گذارد باردار می‌شود. در اساطیر بین‌النهرینی نیز آتنه از طریق گیاه ولادت صاحب پسر می‌شود. در روایت رومانیایی «سه دانه انار» قدیسی به مرد یا زنی سیبی می‌دهد که باعث بارداری و تولد فرزند می‌شود.» (جباره ناصرو ۱۴۰۰: ۶۷)

در قصه دختر و آهو و دختر اولی به تو میگم، زنان شخصیت اول برای حل مشکل نازایی‌شان به درختان خاصی هر روز پارچه می‌بندند و زیر سایه آن در انتظار فرزند می‌نشینند. روزی درخت تنه‌اش را از هم می‌شکافد و دختران زیبایی به آن‌ها عطا می‌کند.

در قصه دختر اولی به تو میگم، زن، مدتی بعد از آنکه درخت سه دختر به او بخشید، دختر اولش را به درخت پیشکش می‌کند و درخت نیز دوباره تنه خود را می‌شکافد و جوانی لایق به دنیا می‌آورد تا به عقد یکدیگر درآیند. درخت همچون زن، گویی دارای رحم و امکان باروری است و توانایی پرورش جنین انسان را دارد، از این رو پسری را که به دنیا آورده است به وصلت فرزند آدمیزاد در می‌آورد تا وصلت اساطیری و کهن انسان و طبیعت را تجدید کند. متولد شدن آدمیزاد از طبیعت و منشأ غیر انسانی یکی از بحث‌های قابل توجه در اساطیر و قصه‌های جهان است. به طور کلی با مطالعه دقیق متون اساطیری می‌توان سه منشأ برای ظهور انسان‌ها در نظر گرفت: «پیدایش انسان از خاک، پیدایش انسان از گیاه، پیدایش انسان از نسل خدایان.» (رضایی ۱۳۸۳: ۵۸) در قصه باغ سیب، شاهد تولد سه دختر زیبا از سیب‌های درختی در حیاط قصر پادشاه هستیم. سیب‌ها بعد از رسیدن از درخت می‌افتند و تبدیل به زنانی برهنه و پریچهره می‌شوند. در قصه دختران انار نیز با تولد دختران از میوه انار مواجه می‌شویم که بعد از چیده شدن از درخت به دنیا می‌آیند. «انار از روزگاران دور به سبب دانه‌های فراوان خود در میان اقوامی چون اقوام مدیترانه‌ای، خاور دور و هندوستان و چین و... نماد باروری و فراوانی شمرده می‌شد.» (هال ۱۳۹۰: ۲۶۷) این قصه‌ها به منشأ نباتی انسان‌ها اشاره دارند و درخت را همچون زنی به تصویر کشیده‌اند که سیب و انار حکم رحم او را دارند که بعد از شکافته شدن فرزندان دخترش متولد می‌شوند.

س ۲۰ - ۷۷- زمستان ۱۴۰۳ — بررسی قصه‌ها و اساطیر راه‌یافته در آن‌ها با تأکید بر.../۱۷۷

در جای دیگری از قصه دختران انار، زمانی که شیریر قصد دارد دختر را به قتل برساند، دختر به گل‌ها و گیاهان متنوعی پیکرگردانی می‌کند تا از چشم او دور بماند. «گویی زن قهرمان داستان، هر بار که به قتلش می‌رسانند، صورت درخت به خود گرفته و پنهان می‌شود. مقصود، بازگشتی موقت به مرحله نباتی است. زن با پنهان داشتن و استتار خود، به صورتی نو ادامه حیات می‌دهد.» (الیاده ۱۳۸۹: ۲۹۰) کارهای دختر انار سمبلی از طبیعت بخشنده است و آینه‌وار باروری طبیعت را در حرکات خود به نمایش می‌گذارد. هنگامی که او زلف‌هایش را به آب می‌زند و در حیاط می‌پاشد همه‌جا علف‌ها و گیاهان تازه می‌روید. «گیسوان نشانه زمین هستند و نماد گیاهان محسوب می‌شوند. رشد مو برای کشاورزان با رشد گیاهان خوراکی مشابه است. گیسو یکی از سلاح‌های اصلی زنان در نظر گرفته می‌شود. اینکه موی زنان بافته یا باز شود و نشان داده یا پنهان شود، نشانه آمادگی، دهش یا ذخیره یک زن محسوب می‌شود.» (شوالیه و گریبان ۱۳۸۷: ۳۲۳) به همین دلیل وقتی دخترانار موهایش را در هوا رها می‌کند باروری گیاهان شروع می‌شود گویی نیروی رویش گیاهان را در خود آزاد کرده است. در قصه دختر و آهو نیز این بن‌مایه تکرار شده است. دختری که از درخت متولد شده هنگامی که موهایش را در آب رودخانه رها می‌کند درختان پایین دست میوه می‌دهند. نیروی ژرف و نهفته مولد بودن زن و درخت منجر به ایجاد همچنین تصویرهای پرمعنایی در قصه‌ها شده است که پا در اعتقادات کهن انسان دارد.

زن - حیوانات

طبق یک اصل کلی زنان بیشتر از مردان در پی احیای حقوق حیوانات هستند و از شرایط بحرانی آن‌ها ابراز نگرانی می‌کنند. امیلی گاردنر (۲۰۱۱) حضور زنان در

جنبش‌های دفاع از حقوق حیوانات را همدلی مبتنی بر نابرابری‌های مشترک می‌نامد. مبنی بر اینکه زنان طبق تجارب مشابه‌شان از ابژه شدن، آزار دیدن و مطیع شدن، با حیوانات همذات‌پنداری می‌کنند.

«اکوفمینیست‌ها ضمن نقد اخلاقی محیطی و تمایز گذاری مردسالار و سلسله مراتبی اجزای طبیعت نظیر انسان و حیوان بر تشابهات این دو قلمرو خصوصاً در حیطه‌های شناختی، چنان زمینه احیای حقوق حیوانی پای می‌فشارند. از این جنبه نه‌تنها زنان بر حیوانات سلطه نمی‌جویند، بلکه نوع‌گرایش به آنان با نوع‌گرایش به طبیعت و اجزایش همچو حیوانات مشابه می‌نماید.» (محمدی‌اصل ۱۳۹۰: ۲۲۲-۲۲۳)

پنیکولا استس (۱۹۹۵)، نویسنده و روانکاو غربی کهن‌الگوی زن وحشی را در مورد تحلیل و بررسی روانشناسی قرار داده است. او طبق افسانه‌ی ماده‌گرگ، برگرفته از ادبیات عامه آمریکا جنوبی و اروپای غربی معتقد است زن وحشی تبدیل به یک کهن‌الگوی قدرتمندی شده که رد آن در سایر اساطیر و قصه‌های ملل دیگر نمود پیدا کرده است. اسطوره ماده‌گرگ، پیرزنی است که استخوان‌گرگ‌ها را در بیابان و جنگل‌ها جمع‌آوری می‌کند و ابتدا به صورت مجسمه آن‌ها رابه هم پیوند می‌زند سپس زنده می‌گرداند. او با خواندن آوازی منحصر به فرد، گوشت و خون را به اعضای استخوانی گرگ‌ها برمی‌گرداند و گرگ‌ها بعد از زنده شدن در حالی که به سمت افق آزادانه می‌دوند، تبدیل به زنانی جوان و رها می‌شوند. «گرگ‌های سالم و زنان سالم ویژگی‌های روانی خاص و مشترکی دارند؛ گرگ‌ها و زنان طبیعتاً اجتماعی هستند، استقامت زیادی دارند و دارای حس کنجکاو و قدرت و نیروی فراوان هستند.» (پنیکولا استس ۱۳۹۹: ۱۸) در باره حیوانات دیگر نیز مانند اسب، آهو، پروانه و... نیز نکات استعاره‌ای فراوانی در ارتباط با گزینه زنان می‌توان یافت.

در متن قصه‌ها رابطه زنان و حیوانات یک رابطه مبتنی بر خویشی است، طوری که گاهی موجودیت آن‌ها از یکدیگر قابل تفکیک نیست. آن‌ها حامی و همراه یکدیگرند و در پیشبرد اهدافشان به هم یاری می‌رسانند. از این‌رو حیوانات همچون اعضای یک

س ۲۰ - ۷۷- زمستان ۱۴۰۳ — بررسی قصه‌ها و اساطیر راه‌یافته در آن‌ها با تأکید بر.../۱۷۹

جامعه پذیرفته شده‌اند و در تشکیل زندگی و کار و کسب جایگاه اجتماعی، مانند انسان‌ها عمل می‌کنند.

در قصه اکبر و دختر ماهی، زنی که به واسطه نذر کردن برای دریا صاحب پسری به نام اکبر شده بود، به خواستگاری دختر ماهی دریا می‌رود و او را به عقد پسرش درمی‌آورد. شب عروسی آن دو، ناگهان ماهی به دختری زیبارو پیکرگردانی می‌کند و با اکبر به حجله می‌رود. از آن‌پس دختر ماهی روزها در جلد خود فرو می‌رود و شب‌ها به صورت دختری زیبا درمی‌آید. پیکرگردانی هیچ محدودیتی برای تغییر مختصات جسمانی قائل نیست و طبیعت و زن را در یک وحدت جسمانی معرفی می‌کند. «پیکرگردانی به معنای تغییر شکل ظاهر و ساختمان و اساس و هویت قانونمندی شخص یا چیزی با استفاده از نیروی ماوراءالطبیعه است.» (رستگارفسایی ۱۳۸۳: ۴۴) در این قصه، ماهی نمادی از زن است، این دو در همانندی مطلق، جهان زیرین (رودخانه‌ها و دریاها) را با جهان بالا (زمین) گره زده‌اند. ماهی، به‌عنوان نماینده دریا، نسل بشر را برای پیوند و وصلت فرا می‌خواند و اتحاد چند هزار ساله بشر و طبیعت را به اوج خود می‌رساند. «ماهی به دلیل شیوه عجیبش در تولیدمثل و تعداد بی‌شمار تخمی که می‌ریزد، نماد زندگی و باروری است. نمادی که به حق می‌تواند به زمینه روحی و باطنی منتقل شود.» (گربران ۱۳۸۴، ج ۶: ۱۴۱)

در قصه دختر و آهو، دخترک بعد از مرگ مادرش، زندگی خود را با تنها مونسش که آهوی تیزپایی ست می‌گذرانند. آهو در خلوت به زنی زیبا پیکرگردانی می‌کند و گویی به جای مادر دخترک، از او مراقبت به عمل می‌آورد. «آهو اساساً نماد زنانگی است. در ارتباط با کودکان معصوم، نقش مادر - دایه را بر عهده دارد. زیبایی او در برق خارق‌العاده چشمانش نهفته و اغلب نگاه او به نگاه دختری جوان تشبیه می‌شود.» (گربران ۱۳۸۴، ج ۶: ۱۴۰)

قصه‌های ماه‌پیشانی و دختر ماهی‌فروش و لنگه‌کفش، موقعیتی مبنی بر کمک‌رسانی و همدلی حیوانات و زنان در مواقع بحرانی ایجاد می‌شود. موقعیتی که زن‌ها می‌توانند با طبیعت به گفت‌وگو بنشینند و طلب نیاز کنند. در قصه ماه‌پیشانی هنگامی که ماه‌پیشانی باردار است و در دریا غرق می‌شود، ماهی‌های دریا به کمک او می‌شتابند و در وضع حمل و نگهداری از بچه‌هایش می‌کوشند. «ماهی نماد آب‌ها و تولد یا تجدید دوره است. ماهی هم منجی است هم وسیله کشف و شهود است.» (گربران ۱۳۸۴، ج ۶: ۱۴۰)

در قصه دختر ماهی‌فروش و لنگه‌کفش، دختر، ماهی‌هایی که پدرش صید کرده بود را لب دریا می‌برد تا پاک کند و بشورد. ناگهان یکی از ماهی‌ها درون دریا می‌پرد و خودش را با نام ننه ماهی معرفی می‌کند. ننه ماهی به دختر می‌گوید من مانند مادر نداشته‌ات از تو مراقبت می‌کنم و هر زمان به کمک احتیاج داشته باشی می‌توانی بیایی و من را مطلع کنی. از آن‌پس دختر وقتی تحت فشار زورگویی‌های نامادری‌اش قرار می‌گرفت از ننه ماهی مدد می‌جست و در وصال با پسر شاهزاده نقشه‌های مؤثر ننه ماهی را به کار می‌بست.

قصه شاماران، مربوط به زنی است که دانا و آگاه به تمامی رازهای دنیاست و نیمی از اندامش همچون مارهاست و رهبری همه مارها را در زیرزمین و دور از چشم انسان‌ها بر عهده دارد. مارها، در هر فرهنگ معنای نمادین پیچیده‌ای دارند. کامیل احمدی (۲۰۰۹)، در کتاب *Another look at East and Southeast Turkey*، شاماران را نمادی از زنانگی، خرد، باروری، روشنی و خوش‌اقبال می‌داند. شاماران با پیکر دوگانه زن - مار، ترجمان جهان حیات و وحش در جهان انسانی است. او دانای کل جهان است و آگاهی و فضیلتی که از طبیعت کسب کرده است را به انسان‌ها عرضه می‌کند.

رویکرد مردان در مقابل زن - طبیعت

مردان، در طول تاریخ با در دست داشتن فرهنگ، قدرت و سیاست سایه سلطه و کنترل‌گری را بر سر زنان و طبیعت انداخته‌اند. پیش‌روی در تخریب طبیعت و نادیده گرفتن نقش مؤثر زنان در جامعه، منجر به آسیب دیدن جسمانیت کره زمین (محیط‌زیست) و روح بخشنده و حامی زمین (زنان) شده است. در جامعه مردسالار و پدرسالار - که در گذشته رسمیت بیشتری داشت - مردان رویکردی آغشته به منفعت در مقابل طبیعت زنانه دارند.

«اکوفمینیست‌ها معتقدند که مردان تمایل دارند جهان را بر اساس یک خود کامل و یک «دیگری» بنگرند. آن‌ها جهان را به بخش‌های مجزا تجزیه می‌کنند. در این حالت خود در اینجا و نزدیک و همه‌چیز دیگری در خارج و دورتر قرار می‌گیرند. این‌گونه تجزیه و تحلیل‌ها، این تصور را تقویت می‌کند که جهان طبیعی به‌سادگی یک سیستم مکانیکی است که انسان می‌تواند آن را مورد بهره‌برداری و تخریب قرار دهد. از آنجاکه زنان نیز به‌عنوان دیگری نگریسته می‌شوند، بر آن‌ها نیز نفوذ و کنترل اعمال می‌گردد.» (رحمانی و مجیدی ۱۳۸۸: ۱۶)

طبق این نظریه قدرت مردان در محدودسازی و بهره‌کشی از زنان و طبیعت تا جایی پیش می‌روند که حقوق اولیه و تمایل شخصی از آن‌ها سلب شود و تحت نظر قدرت مردان قرار بگیرند. پلاموودی جامعه‌شناس (۱۹۹۳)، معتقد است: «این هنجارها باید به چالش کشیده شوند، زیرا ما به یک «آرمان انسانی» عام برای افراد نیازمندیم. انسانی که نگرش‌های سنتی مردانه را نسبت به طبیعت که بسیار مخرب و موزی است، طرد کند. بر اساس این نگرش، مسأله اصلی مردان نیستند، بلکه هنجارهای اجتماعی مردانه‌اند که در چگونگی ترغیب مردان به فکر و رفتار کردن تأثیر می‌گذارد.» (ساتن ۱۳۹۷: ۸۷)

قصه‌ها در جوامعی شکل گرفته‌اند که مختصات نظام مردسالاری و پدرسالاری در آن حاکم است و قدرت مطلق در اختیار مردانی قرار دارد که مهم‌ترین تصمیمات

توسط آن‌ها اتخاذ می‌شود. از این رو مردان با رویکردی تمامیت‌خواه تمام گزاره‌های فرهنگی را طبق منفعت و خواست خودشان تعریف می‌کردند. در ادامه رویکرد مردان در قصه‌های این پژوهش را می‌توان در دو دسته بررسی کرد:

سلطه‌گری و تخریب

تلاش مردان برای سلطه و تحکم بر زنان و طبیعت از مباحث مطرح شده در قصه اکبر و دختر ماهی است. در این قصه پسر پادشاه با دیدن دختر ماهی و زیبایی خارج از وصف او، دل‌باخته‌اش می‌شود و با وجود اینکه می‌داند او با همسرش - اکبر - زندگی می‌کند باز هم از تصمیم تصاحب او منصرف نمی‌شود. او هنگامی که خواسته‌اش را به سران قدرت اعلام می‌کند، پادشاه و وزیر برای به دست آوردن دخترک به زور و تهدید متوسل می‌شوند تا اکبر از زنش جدا شود و او را به پسر پادشاه تقدیم کنند. مردان در این قصه خود را مالک تام‌الاختیار دختر ماهی می‌دانند و در پیوند با قدرت، نگاهی توأم با زور و غارت به زنان دارند. دخترک در این‌همانی مطلق با طبیعت نماد زنان و مصائبی است که در جامعه مردسالار بر آن‌ها می‌رود؛ او که از دوده ماهیان است به عنوان نماینده آب‌ها و آبریان در وصلت با بشر به زیستی مسالمت‌آمیز رسیده است اما قدرت‌مردان با منفعت‌طلبی همه‌جانبه در پی برهم زدن این تعادل روانی و اجتماعی هستند.

در قصه احمد تجار هنگامی که وزیر کشور چین از ویژگی شگرف زن تجار - ریختن گل از دهان موقع خندیدن - مطلع می‌شود، در صدد مالکیت زن و تصاحب تمام گل‌های ارزنده او و اموال همسرش - احمد تجار - به نقشه شومی متوسل می‌شود. در این قسمت متوجه انعکاس موازین اکوفمینیسم در تعلق داشتن سیاست به مردان و احساسات و طبیعت به زنان می‌شویم. «این دوگانگی، برتری را به مردان و

س ۲۰ - ۷۷- زمستان ۱۴۰۳ — بررسی قصه‌ها و اساطیر راه‌یافته در آن‌ها با تأکید بر.../۱۸۳

دون‌پایگی را به زنان نسبت می‌دهد. بر اساس منطق سلطه، آن‌هایی که بالادست هستند، از لحاظ اخلاقی مجازند تا بر کسانی که پایین‌دست هستند تسلط یابند و به‌عنوان ابزار صرف از آنان استفاده کنند.» (دانشنامهٔ استنفورد ۱۳۹۲: ۱۵۷) وزیر با اجرای نقشهٔ بی‌شرمانه خود زن تجار را بی‌آبرو می‌کند و طبق دستور پادشاه چین، تمام اموال احمد تجار به خاطر بی‌آبرویی زنش مصادره می‌شود. زن تجار بعد از تهمت ناروای وزیر متحمل آسیب اجتماعی گسترده‌ای می‌شود و اعتبار و حیثیتش در گرو نابودی قرار می‌گیرد. ضایع شدن حق و حقوق زنان به مثابهٔ آسیب رساندن به زمین است؛ این عمل مانند این است که از قطع کردن علف‌های هرز زمین جلوگیری نماییم یا محصولات آن را به آتش بکشیم، نتیجه این کار منجر به از بین رفتن اساس خانواده و جامعه و از بین رفتن آبادانی می‌شود.

در قصهٔ پادشاه گلیم گوش، دیو، دختر زیبایی را می‌رباید و در حصر خود می‌کشانند. او هر روز بعد از کام‌جویی از دختر او را قربانی می‌کند و روز بعد مجدداً سر او را با روغن به تنش می‌چسباند و همان رویکرد را با او پیش می‌گیرد. در این قصه، دیو، نمادی از نرینگی است. او با تصرف دختر در پی سوءاستفاده روزانه از اوست و هرگونه حق آزادی را از او سلب می‌نماید. «اغلب دیوها نره‌دیو هستند و بیشتر با نام کلی دیو در قصه‌ها نمایان می‌شوند، همان‌گونه که در متون اساطیری اگر دیو مذکر باشد، نام دیو به خود می‌گیرد و اگر مؤنث باشد به او دروج می‌گویند.» (یوسفی و همکاران ۱۳۹۸: ۵)

در قصهٔ شاماران، ماهیت پیوند خوردهٔ زن و طبیعت به صورت منشأ دانایی و آگاهی درآمده است. شاماران خود را در زیرزمینی دورافتاده پنهان کرده تا از دید مردم دور بماند. وزیر قدرتمند، مدت‌ها در پی به دست آوردن شاماران بود تا با کشتن او بتواند به تمامی رازهای جهان آگاه شود. او با متوسل شدن به نقشه‌ای شوم در نهایت توانست از طریق معشوقهٔ شاماران او را بیابد و او را در حصر خود بکشانند. در این

قصه شاهد به زیر کشیدن زنی هستیم که نسبت به مردان از هوش برتر و دانایی والایی برخوردار است، چراکه مردان قدرت طلب هیچ‌گاه پذیرای جایگاه برتر زنان نسبت به خود نیستند. وزیر و پادشاه برای دستیابی به منافع شخصی و به بار نشستن درخت طمعش رویکردی مخرب و سلطه‌گر پیش می‌گیرند که منجر به از بین رفتن حلقه «طبیعت، زن، آگاهی» می‌شود. هنگامی که شاماران هیچ راه‌گریزی از مرگ نمی‌یابد به وزیر می‌گوید: «هر کس دم من را بخورد از تمام رازهای دنیا آگاه می‌شود، هر کس بدنم را بخورد شفا می‌یابد و هر کس سرم را بخورد درجا می‌میرد.» (همانجا) او نشانی‌های بدنش را اشتباه اعلام می‌کند تا وزیر حریص با مرگ او به هدف شومش دست نیابد. در نهایت وزیر دم او را کباب می‌کند و می‌خورد و به هلاکت می‌رسد. پادشاه بدن شاماران و معشوقه‌اش سر او را می‌خورد و به تمامی رازهای جهان آگاه می‌شود. طبق پایان این قصه هر کس که در پی نابودی طبیعت است هیچ‌گاه سعادت‌مند نخواهد بود و نابود می‌شود اما کسانی که همواره برخوردار مناسب و حمایت‌گرانه‌ای با طبیعت دارند، سعادت‌مند و پیروز هستند.

در قصه باغ سیب، هنگامی که ملک محمد - پسر کوچک پادشاه - مدتی از سرزمین خود بی‌نام و نشان دور می‌افتد، پادشاه تصمیم می‌گیرد دختر سیب - نامزد ملک محمد - را به عقد خود دریاورد! دختر سیب در زیبایی بی‌مثالی که در پیوند با طبیعت کسب کرده بود، تحت سیطره پادشاه و پسرانش قرار گرفت و طبق اوامر آن‌ها باید به عقد پادشاه در می‌آمد. در نهایت ملک محمد توسط لشکر عظیمی که مقابل پدر خود علم کرد، توانست دختری که حق او بود را دوباره به دست آورد. جنگ ابرقدرت‌ها بر سر مالکیت زنی که طبیعت بیشترین جلوه در او دارد، یکی از اتفاق‌های پرتکرار در قصه‌ها و افسانه‌هاست. آنان در پی تسلط بر زنان در میدان نبرد و رقابت قرار می‌گیرند و در صدد تصاحب آن‌ها از هیچ کوششی فروگذار نخواهند کرد.

مالکیت و سرپرستی

در جامعهٔ مردسالار، زنان نیازمند یک سرپرست یا حامی مشخصی هستند که آن‌ها را از آسیب‌های اجتماعی مصون بدارد و متضمن بقایشان شود. زنان در طلب تکیه کردن به مردان، آگاهانه پذیرای هنجارهای مردانه می‌شوند و اغلب تنها در صورت حمایت معشوقه یا همسرانشان می‌توانند در فضای مردسالارانه دوام بیاورند و بازیچهٔ آن‌ها نشوند. این دسته از مردان در مقابل بسیاری از قوانین سلطه‌طلبانهٔ قدرت‌مردان، در تکاپوی محافظت از زنان و معشوقه‌های خود هستند.

در قصهٔ اکبر و دختر ماهی، اکبر، نقش سرپرست موردنیاز دختر ماهی را ایفا می‌کند که در مقابل تعرض سران قدرت از او محافظت به عمل می‌آورد. اکبر به‌عنوان مالک اصلی دختر ماهی، هیچ‌گاه تن به طلاق دختر نمی‌دهد و او را به پسر پادشاه پیشکش نمی‌کند. او تحت هیچ شرایطی راضی به از دست دادن همسر خود نمی‌شود و با تمام توانی که دارند در مقابل خواسته‌های نامتعارف و شرط‌های سنگین قدرت‌مردان از او محافظت به عمل می‌آورد.

در قصهٔ پادشاه گلیم گوش، پسر کچل، دختر را از چنگال دیو می‌رهاند و خود با او ازدواج می‌کند. پسرکچل حکم همان نجات‌دهنده‌ای را دارد که زنان در فرهنگ مردسالار در انتظار او به سر می‌برند تا به واسطهٔ آن طعم استقلال را بچشند و از گزند هر اتفاقی از سوی منفعت‌طلبان در امان بمانند. بعد از ازدواج پسر کچل و دختر، وزیر و پادشاه در طمع به دست آوردن خواسته‌هایشان شروع به اذیت و آزار آن‌ها کردند و با گذاشتن شرط‌های سنگین در صدد از پا درآوردن آن‌ها بودند.

در قصهٔ زن باوه (زن پدر) بدجنس، زن خیاط باوجود داشتن استقلال مالی و شخصیتی، در پی مردی می‌گردد که با تکیه کردن بر او وضعیت خود را در جامعه به تثبیت برساند. او با اجرای نقشهٔ شوم خود در صدد ازدواج با پدر شاگردانش است و رسیدن به زندگی آرمانی‌اش، با حضور یک سرپرست امکان‌پذیر می‌شود.

در قصه‌های «ماه‌پیشانی»، «دختر و آهو» و «دختران انار» زنان قهرمان قصه، توسط معشوقه‌هایشان می‌توانند از محمصه آزاد شوند و به زندگی باثبات‌تری برسند. پسران پادشاه در نقش معشوقه‌های قصه، بزرگ‌ترین حامی و بیشترین انگیزه زنان قهرمان به حساب می‌آیند. همچنین برای زنانی که متحمل آسیب‌های بسیاری بوده‌اند، داشتن زندگی مشترک و تکیه کردن به معشوقه‌هایشان، بزرگ‌ترین منظور و مقصود آنها بوده است.

نتیجه

در اواخر قرن بیست، فمینیست‌ها در شاخه جدیدی به نام اکوفمینیسم، حضور خود را در جامعه تمدید کردند و در کنار مصائب زنان برای حل معضلات زیست‌محیطی، راه‌حل فمینیستی ارائه دادند. اکوفمینیست‌ها برای تحکم نظریه خود به ادوار کهن تاریخی رجوع می‌کنند تا با واکاوی ریشه‌های در هم تنیده زنان و طبیعت در قصه‌ها و اساطیر، اساس کار خود را تشکیل دهند. فرهنگ و ادبیات ایران به‌عنوان بستر تحقیقاتی درخور توجه، آکنده از اساطیر و الگوهای نمادین زنانه‌ای است که در بطن قصه‌ها حلول یافته‌اند و می‌توان مولفه‌های آنها را از منظر اکوفمینیسم تحلیل و بررسی کرد. این پژوهش با گزینش دوازده قصه از مجموعه افسانه‌های مردم ایران از علی اشرف درویشیان و رضا خندان مهابادی، به این نتیجه نائل آمد که قصه‌ها به‌عنوان امانت‌داران شایسته‌ای توانسته‌اند حافظ اساطیر و مفاهیمی باشند که می‌توان نقش پررنگ زنان و طبیعت را در آنها بازجست و در همین راستا باری دیگر اهمیت زنان و ارزش رابطه سالم با طبیعت را به جهانیان یادآوری کرد. اکوفمینیسم با مطالعه ابزاری قصه‌ها و اساطیر مخاطبان را با خویشاوندی ریشه‌ای و پیوند ذاتی زنان و طبیعت روبه‌رو کرد و با بررسی نمادهای به کار رفته در قصه‌ها، زنان را در یگانگی

س ۲۰ - ش ۷۷ - زمستان ۱۴۰۳ - بررسی قصه‌ها و اساطیر راه‌یافته در آن‌ها با تأکید بر.../۱۸۷

با زمین و درخت و آب و حیوانات، عامل آبادانی و حیات اجتماعی معرفی می‌کند. این امر گویای آن است که تاریخ تمدن بدون در نظر گرفتن زنان و توانایی‌های زیست‌شناختی و قدرت فکری و فرهنگی آن‌ها میسر نخواهد شد. همچنین با بررسی رویکرد رفتاری مردان در دو دسته «سلطه‌گری و تخریب» و «مالکیت و سرپرستی» به این نتیجه منتج شد که مردان رفتاری توأم با تسلط و غارت نسبت به طبیعت زنانه دارند و مختصات و استانداردهای رفتاری جامعه مردسالار را طوری تنظیم کرده‌اند که حافظ منفعت آن‌ها باشد. مردان در مواضع قدرت و البته ثروت سعی دارند زنان در جایگاه برتر و برابرشان قرار نگیرند و با سرکوب کردن آن‌ها برآند موقعیت‌ها و مصلحت‌های اجتماعی و طبیعی به نفع مردان انتظام یابند. به‌طور کلی با رویکردی تحلیلی - توصیفی به این نتیجه می‌رسیم که یکی از راه‌های نجات از بحران‌های محیط‌زیستی و معضلات زنان، تشویق بشر به کاربست رویکرد رفتاری انسان‌های ادوار کهن است که رابطه‌ای متقابل و مبنی بر احترام با طبیعت داشتند و زنان در پیوند با طبیعت و داشتن خصلت‌هایی چون تولیدمثل و حفظ بقا، مراقبت، پرستاری، تربیت، محبت، مودت، سازندگی و... باید از احترام و تکریم برخوردار باشند تا روح زندگی و حیات در جامعه جریان یابد و پویایی و زاینندگی و بالندگی به جامعه انسانی برگردد.

کتابنامه

الیاده، میرچا، ۱۳۸۹. رساله در تاریخ ادیان. ترجمه جلال ستاری. تهران: سروش.
الیاده، میرچا، ۱۳۸۲. اسطوره، رویا، راز. ترجمه رویا منجم، چاپ سوم، تهران: علم.
انصاری، شهره، ۱۳۹۲. زنان و محیط‌زیست: از اسطوره‌های دیروز تا گام‌های امروزت شکل‌های مردم‌نهاد، فعالان مستقل، وبسایت‌ها و وبلاگ‌ها، همایش. پژوهش‌نامه زنان، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ش ۴ پیاپی ۲، صص. ۲۳ - ۳۵.

۱۸۸/ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی ————— مهسا نصرتی - محمد خسروی شکیب ...

پراب، ولادیمیر، ۱۳۶۸. ریخت‌شناسی قصه‌های پریان. ترجمه فریدون بدره‌ای، چاپ اول. تهران: توس.

پورخالقی چترودی، مهدخت، ۱۳۸۰. درخت شاهنامه، ارزش‌های فرهنگی و نمادین درخت در شاهنامه، مشهد: آستان قدس رضوی.

پورداوود، ابراهیم، ۱۳۴۷. یشت‌ها. تهران: طهوری.

پورقریب، بهزاد، ۱۳۹۷. نقد فمینیستی بوم‌گرای *رمان جای خالی سلوچ*. دو فصلنامه علمی - پژوهشی ادبیات پارسی معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۸۲، صص ۱ - ۱۸. پینکولا استس، کلاریسا، ۱۳۹۹. *زنانی که با گرگ‌ها می‌دوند*. ترجمه سمیه شهبابی فراهانی، تهران: باران خرد.

تمیم‌داری، احمد، ۱۳۹۰. فرهنگ عامه. تهران: مهکامه.

پارساپور، زهرا، ۱۳۹۷. نقد اکوفمینیستی داستان *آبی‌ها*. پژوهش‌های ادبی، ش ۶۲، صص. ۳۳-۵۰.

پارساپور، زهرا، قلی‌پور، ربابه، خلیل‌اللهی، شهلا، ۱۳۹۶. خوانش اکوفمینیستی رمان اندوه جنگ با تکیه بر رابطه فرهنگی و نمادین. پژوهشنامه زنان سال هشتم ویژه نامه فرهنگ، ادب و هنر، صص. ۲۱-۱.

جباره ناصرو، عظیم. ۱۴۰۰. بررسی بن‌مایه‌های اساطیری در قصه چل‌گیس، روایت روستای رمقان، کوهمره‌سرخی، مجله مطالعات ادبیات کودک دانشگاه شیراز، ۱۲۱، صص ۵۵ - ۷۶.

حیدری، علی، ۱۳۸۹. بینامتنیت در شاهنامه فردوسی و قصه‌های لکی. ششمین همایش بین‌المللی ترویج زبان و ادب فارسی، صص. ۱۸۰۷ - ۱۸۳۰.

حیدری، محبوبه. حیدری، شیوا، ۱۳۹۹. نقد بوم‌گرایانه قصه‌های عامیانه. دوفصلنامه علمی - تخصصی زبان و ادبیات فارسی شفای دل، ۳۶، صص. ۱۳۵ - ۱۶۰.

DOI: 4/jshd.2020.258118.1054

دانشنامه استنفورد، ۱۳۹۲. اخلاق زیست‌محیطی. مجموعه مقالات درباره نقد بوم‌گرا. گردآوری زهرا پارساپور، ترجمه نوروزی، ع. فتعلی، ح. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

درویشیان، علی‌اشرف، خندان مهابادی، رضا، ۱۳۹۸. *افسانه‌های مردم ایران*. تهران: ماهریس.

ذکاوت، مسیح، ۱۳۹۷. درآمدی بر بوم فمینیسم: مطالعه موردی دو دوست و دیلینگ دیلینگ. مجله مطالعات ادبیات کودک دانشگاه شیراز، ۹۲، صص ۷۶ - ۵۵.

رحمانی، بیژن، مجیدی، بتول، ۱۳۸۸. عوامل موثر بر مشارکت زنان در حفظ محیط زیست شهری با تاکید بر نگرش اکوفمینیستی. فصلنامه آمایش، ۱۰۳، صص. ۲۹ - ۱۱.

رستگارفاسایی، منصور، ۱۳۸۳. *پیکرگردانی در اساطیر*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ اول.

س ۲۰ - ۷۷- زمستان ۱۴۰۳ — بررسی قصه‌ها و اساطیر راه‌یافته در آن‌ها با تأکید بر.../۱۸۹

رضایی، مهدی، ۱۳۸۳ اساطیر پیدایش انسان. کتاب ماه هنر، شماره ۷۵ و ۷۶، صص. ۸۳ - ۵۷.
ساتن، فیلیپ دبلیو، ۱۳۹۷. *درآمدی بر جامعه‌شناسی محیط زیست*. ترجمه صادق صالحی، تهران:
پژوهشکده تحقیق و توسعه علوم انسانی.

شوالیه، ژان، گربران، آلن، ۱۳۸۷. *فرهنگ نمادها*. ترجمه سودابه فضایی، تهران: جیحون.
عنایت، حلیمه، فتح‌زاده، حیدر، ۱۳۸۸. *رویکردی نظری به مفهوم اکوفمینیسم*. *مطالعات*
جامعه‌شناسی، ۲۵، صص. ۴۵ - ۶۳.

قادری سهی، هستی، علوی مقدم، مهیار، ۱۳۹۷. *بررسی نگرش مردان به زنان در تاریخ بیهقی بر بنیاد آرای*
اکوفمینیستی. *ششمین همایش ملی بزرگداشت ابوالفضل بیهقی*.

قلندرزاده دریایی، فاطمه، ۱۳۹۹. *اکوفمینیسم و واسازی قصه‌های عامیانه در تحلیل رمان تنیده در هزار*
توی زمان. *مطالعات داستانی*، ش ۲، صص. ۱۸۸-۱۷۳.

DOI: 10.30473/pl.2021.7906

کزازی، میرجلال‌الدین، ۱۳۷۶. *رؤیا، اسطوره، حماسه*. چاپ دوم، تهران: نشر مرکز.
کوپر، جی، سی، ۱۳۷۹. *فرهنگ مصور نمادهای سنتی*. ترجمه ملیحه کرباسیان ۱۳۴۶ تهران: فرشاد.
محمدی اصل، عباس، ۱۳۹۰. *جنسیت و جغرافیا*. تهران: نشر گل آذین.

محمدی بدر، نرگس، نورالدینی اقدم، یحیی، ۱۳۹۴. *کهن‌الگوی پرورش شخصیت‌های اساطیری*
توسط حیوانات و موجودات اسطوره‌ای. *پژوهشنامه ادب حماسی*، سال یازدهم، شماره ۱۹، صص.
۱۷۹ - ۱۹۶.

هام، مگی، ۱۳۸۲. *فرهنگ نظریه‌های فمینیستی*. ترجمه س. گمبل، ن. احمدی خراسانی، ف. مهاجر.
ف. قره داغی، تهران: توسعه.

یوسفی، سحر، ایرانی، محمد، بیگزاده، خلیل، عزیزی فر، امیرعباس، ۱۳۹۸. *کنش‌شناسی دیوان با*
تحلیل جنبه‌های شخصیت‌پردازی آنان در قصه‌های عامیانه ایرانی. *فصلنامه علمی پژوهشی زبان و*
ادب فارسی، ۱۱۴۰، صص. ۱ - ۳۱.

هال، جیمز، ۱۳۹۰. *فرهنگ نگاره‌ای نمادهای شرق و غرب*. ترجمه ر. بهزادی. تهران: فرهنگ
معاصر.

English Sources

Agarwal, Bina. (2010) *Gender and Green Governance; The Political Economy of Women's Presence Within and Beyond Community Forestry*; Oxford University Press.

References (In Persian)

- Attār Neyšābūrī, Farrīdo al-ddīn Mohammad. (1967/1346SH). *Tazkerato al-owlīyā*. Ed. by Mohammad Este'lāmī. Tehrān: Zavvār.
- Ābedī, Mohammad-rezā (2013/1392SH). "Anter-nāsiyonālisme Erfānī, Mabnā-ye Negareše Ensān-šenāxtī-ye Mowlānā" ("Mystical Internationalism, the Basis of Rumi's Anthropological Attitude"). *Biannual scientific-research journal of religious anthropology*. 10th Vol. No. 29. Pp. 51-69. <https://www.magiran.com/p1165410>.
- Behnam-far, Mohammad and Xošāman, Zahrā. (2019/1398SH). "Moqāyese-ye Andīsehā-ye Metāfizikī-ye Mowlavī va Tuesday Lobsang Rampa bar-asāse Īde-ye Jahāne Holo-gerāfīk" ("Comparison of the metaphysical ideas of Rumi and Lobsang Rampa based on the idea of the holographic world"). *Journal of Comparative Literature, Faculty of Literature and Humanities, Shahid Bahonar University of Kerman*. 11th Year. No. 20. Pp. 1-27. doi: 10.22103/jcl.2019.2421.
- Boxārī, Abū Bakr Mohammad. (1987/1366SH). *Šarhe al-ta'arof le-mazhabo al-tasavvof*. With The Effort of Mohammad Rowšan. Tehrān: Asātīr.
- Deh-xodā, Alī-akbar. (1959/1340SH). *Loqat-nāme-ye Deh-xodā (Dehkhoda Dictionary)*. Tehrān: University of Tehran.
- Dīnī, Hādī and Akramī. Mīr-jallīl. (2018/1397SH). "Masādīqe Riyāzate Haqīqī (Mašrū) dar Jahān-bīnī-ye Attār Neyšābūrī" ("Examples of true (legitimate) austerity in Attar Neyshabouri's worldview"). *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 14th Year. No. 52. Pp. 119-151.
- Izutsu, Toshihiko. (1999/1378SH). *Sūfīsm va Toto'ism (Sufism and Taoism: a comparative study of key philosophical concepts)*. Tr. by Mohammad-javād Gowharī. Tehrān: Rowzaneh.
- Karīmānī, Reyhāneh and Hāšemī Esfahān, Māndānā. (2019/1398SH). "Negāhī be Vatane Ma'lūf az Dīdgāhe Mowlānā bar-asāse Masnavī" ("A look at tāāhe familiar homeland from Rumi's point of view based on Masnavi"). *Scientific Research Journal of Mystical Studies, Faculty of Literature and Foreign Languages, Kashan University*. No. 29. Pp. 201-226. Doi: 10.22052/1.29.201.
- Kāšānī, Ezzo al-ddīn Mahmūd. (1988/1367SH). *Estelāhāte Sūfīyyat*. Tr. by Mohammad Xājavī. Tehrān: Mowlā.
- Kīyānī, Mohammad-hoseyn. (2018/1397SH). "Barrasī-ye Enteqādī Nesbate Sa'ādat-garāyī va Ostād-pazīrī dar Andīše-ye Krishnamurti". *Marafet Adyan Magazine*. 10th Year. No. 3. (Peyāpey 39). Pp. 101-112. <https://www.magiran.com/p2025376>.
- Krishnamurti, J. (Jiddu). (2012/1391SH). *Avvalīn va Āxarīn Rahāyī (The first and last freedom)*. Tr. by Qāsem Kabīrī. 8th ed. Tehrān: Majīd.

- Krishnamurti, J. (Jiddu). (2014/1393SH). *Dīdār bā Zendegī (Meeting with Life)*. Tr. by Qāsem Kabīrī. 3rd ed. Tehrān: Majīd.
- Krishnamurti, J. (Jiddu). (2019/1398a.SH). *Ešq va Tanhāyī (Love and loneliness)*. Tr. by Mohammad-ja'far Mosaffā. 13th ed. Tehrān: Qatreh.
- Krishnamurti, J. (Jiddu). (2008/1387SH). *Farhange Āmūxtan va Ešq Varzīdan (This matter of culture)*. Tr. by Parvīn Azīmī (Qāsem-zādeh). 2nd ed. Tehrān: Donyā-ye Now (New World).
- Krishnamurti, J. (Jiddu). (2006/1385a.SH). *Pare Parvāz (Pare-Parvaz: alcyone's discourse the first master of krishnamurti)*. Tr. by Mercedeh Lesānī. 2nd ed. Tehrān: Behnām.
- Krishnamurti, J. (Jiddu). (2019/1398b.SH). *Parvīze Oqāb (Flying Eagle)*. Tr. by Qāsem Kabīrī. 3rd ed. Tehrān: Majīd.
- Krishnamurti, J. (Jiddu). (2005/1384SH). *Rahāyī az Dānestegī (Freedom from the Known)*. Tr. by Mersedeh Lesānī. 2nd ed. Tehrān: Behnām.
- Krishnamurti, J. (Jiddu). (2020/1399 SH). *Sokūn va Harkat (Inertia and movement)*. Tr. ānāby Mohammad Ja'far Mosaffā. 10th ed. Tehrān: Qatreh.
- Krishnamurti, J. (Jiddu). (2019/1398g.SH). *Ta'ālīme krīšnāmūrtī (Teachings of Krishnamurti)*. Tr. by Mohammad-ja'far Mosaffā. 11th ed. Tehrān: Qatreh.
- Krishnamurti, J. (Jiddu). (2006/1385b.SH). *Xeyr va Šar (Good and Evil)*. Tr. by Mercedeh Lesānī. 2nd ed. Tehrān: Behnām.
- Mo'in, Mohammad. (2008/1387SH). *Loqat-nāmeḥ Fārsī (Mo'in) (Loghatname Farsi (Moin))*. Tehrān: Arād.
- Otto, Rudolf. (2018/1397SH). *Erfāne Šarq va Qarb (Mysticism East and West; a comparative analysis of the nature of mysticism)*. Introduction, translation and research by Enšā al-llāh Rahmatīyān. Ed. by Mostafā Malekīyān. Tehrān: Sūfiyā.
- Rafāyī Qadīmī, Rezā and Qolām-hoseyn-zādeh, Qolām Hoseyn. (2018/1397SH). "Barrasī va Tahlīle Jāy-gāhe Zohd dar Andīše-ye Mowlavī" ("Study and Analysis of the Place of Asceticism in Rumi's Thought"). *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch*. 14th Year. No. 51. Pp. 141-168. ISSN: 2008-4420 eISSN: 1735-5737.
- Rašād, Alī-akbar. (2010/1389SH). "Mowlānā va Takassor-gerāyī-ye Dīnī" ("Rumi and Religious Pluralism"). *Journal of Wisdom and Philosophy*. No. 1. Pp. 50- 49.
- Romī Mowlavī, Jallālo al-ddīn Mohammad Balxī. (2017/1396SH). *Fīthe Mā Fīh*. With Corrections and Margins of Badī'o al-zamān Forūzān-far. Tehrān: Jomhūrī.
- Romī Mowlavī, Jallālo al-ddīn Mohammad Balxī. (2009/1388SH). *Kolīyyāte Šamse Tabrīzī. Motābeqe Nosxe-ye Ostād Badī'o al-zamān*

- Forūzan-far*. bā Moqaddame-ye Doktor Abdo al-hoseyn Zarrīn-kūb. 5th ed. Tehrān: Sedā-ye Mo'āser.
- Romī Mowlavī, Jallālo al-ddīn Mohammad Balxī. (1996/1375SH). *Masnavī Ma'navī*. Ed. by Reynold Alleyne Nicholson. Tehrān: Tūs.
- Rostamīyān, Mohammad-alī. (2004/1383SH). "*Fanā va Nīrvānā (Moqāyeseh-ī Beyne Qāyate Solūk dar Erfāne Eslāmī va Būdāyī)*" ("*Fana and Nirvana (A Comparison between the End of Conduct in Islamic and Buddhist Mysticism)*"). *Haft Aseman Magazine*. Bītā. No. 25.n. Pp. 189-228.
- Sajjādī, Seyyed Zīyā'o al-ddīn. (1997/1376SH). *Moqaddame-ī bar Mabānī-ye Erfān va Tasavvof*. 6th ed. Tehrān: Samt.
- Serāj Tūsī, Abū Nasr. (2009/1388SH). *al-loma fī al-tasavvof*. Tr. by Mahdī Mohabbatī. 2nd ed. Tehrān: Asātīr.
- Šafi'ī Kadkanī, Mohammad-rezā. (1980/1359SH). "*Talaqqī-ye Qomadā az Vatan*" ("*Ghadma's perception of the homeland*"). *Alphabet Magazine*. 1st Vol. p. 9.
- Schimmel, Annemarie. (1991/1370SH). *Šokūhe Šams (The Triumphal Sun: a study of the works of Jalaloddin Rumi)*. Tr. by Hasan Lāhūtī. 2nd ed. Tehrān: Elmī va Farhangī.
- Vakīlī, Hādī. (2015/1394SH). "*Ensān az Manzare Krishnamurti*". *Two Quarterly Journal of Spiritual Studies*. 23th Year. No. 17. Pp. 5-31. doi: 10.30465/srs.2020.33223.1790.
- Xātāmī, Ahmad. (2011/1390SH). *Asemanhā-ye Dīgar*. Tehrān: University Publishing Center.
- Zīyāyī, Abdo al-hamīd. (2010/1389SH). "*Barrasī-ye Tatbīqī-ye Fanā va Nīrvānā dar Āmūzehā-ye Būdā, Carlos Castaneda and Mowlānā*". *Maulana Jalaluddin Mohammad Balkhi International Conference on World Thoughts, Rodhan: Islamic Azad University*.
- Zomorrodī, Homeyrā. (2009/1388SH). "*Rahā Šodan az Sefāte Nafs va Ettehād bā Xāleq dar Erfāne Hendī va Masnavī-ye Mowlavī*" ("*Getting rid of the attributes of the soul and union with the Creator in Indian mysticism and Rumi's Masnavi*"). *Journal of Persian Literature, Department of Persian Language and Literature, University of Tehran*. Pp. 109-121.

In the Name of God

Mytho-Mystic Literature
Quarterly Journal

Islamic Azad University-South Tehrān Branch
Deputy of Research

No. 77 , Winter2025

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: (Mohājjer 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, Azarshahr 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

Seeking Hell: Exploring the Mystics' Views and Attitudes towards Hell/.....	9
Mohsen Hoseyni Moaakhar; Parvin Naqdi	
A Comparative Study of Love Stories Among Mythological Deities: An Analysis Using the Triangular Theory of Love (Case Study of Greek, Indian, and Mesopotamian Deities)/	10
Sahar Zolqadri; Zahrā Ansāri; Farāmarz Khojasteh; Hossein Mirzā-Niknām	
Hatif and Mystic in the Attar's Tazkirat al-Awliya/	11
Elhām Rastād	
The Evolution and Function of Myth and Epic in Historical Works of the Mongol-Ilkhanate Era: A Study Based on <i>Tārīkh-i Jahāngushāy-i Juwaynī</i> , <i>Jāmi al-Tawārikh</i> , <i>Tārīkh-i Wassaf</i> /.....	12
Hasan Shahriyāri	
A Mythological Analysis of the Twin Archetype (Anima) in Sadegh Hedayat's <i>the Doll Behind the Curtain</i> /.....	13
Mohammad-Hadi Morārdi	
Exploring Twelve Stories through an Ecofeminist Lens: Unveiling the Mythological Roots/.....	14
Mahsā Nosrati; Mohammad Khosravi Shakib; Ali Heidary	

Abstracts of Articles in English

Seeking Hell: Exploring the Mystics' Views and Attitudes towards Hell

Mohsen Hoseyni Moaakhar

The Associate Professor of Persian Language and Literature, IKIU

Parvin Naqdi

Ph D. Candidatee of Persian Language and Literature, IKIU

In mysticism and Sufism, "shathiyat" refer to words and expressions used by mystics in states of ecstasy, pleasure, and spiritual intoxication. These utterances may occasionally seem blasphemous or contradicting divine teachings. An example of such shathiyat is the expressed desire for hell. Mystics hold a paradoxical view of Hell, aiming to break negative stereotypes and uncover deeper truths. Sufi sheikhs have articulated these shathiyat in various contexts, each with distinct motives and explanations for entering Hell. This study, employing an analytical-comparative approach, investigates the mystical perspectives on Hell by analyzing diverse mystical prose texts up to the seventh century AH. It identifies multiple reasons and motivations driving mystics to contemplate Hell, including seeking intercession for others, demonstrating self-sacrifice and compassion, displaying spiritual prowess, surrendering to divine will, disregarding fear of Hell, and yearning for unity with the Divine. Among the mystical texts, *Tazkirat-ul-Awliyā* prominently underscores this unconventional view of Hell. Notably, renowned sheikhs like Abu al-Hassan al-Kharaqani, Bayazid Bastami, and Abu Bakr al-Shibli frequently explore the concept of seeking Hell more than other mystics in their teachings and speeches.

Keywords: Hell, Shathiyat, Mystical Prose Texts, Tazkirat-ul-Awliyā, Abu al-Hassan al-Kharaqani, Bayazid Bastami, Abu Bakr al-Shibli.

*Email: m_hoseyna_sm@yahoo.com

**Email: ndarya78@gmail.com

Received: 2024/07/31

Accepted: 2024/09/24

A Comparative Study of Love Stories Among Mythological Deities: An Analysis Using the Triangular Theory of Love (Case Study of Greek, Indian, and Mesopotamian Deities)

^{*}Sahar Zolqadri

Ph D. Candidatee of Persian Language and Literature, Hormozgan University

^{**}Zahrā Ansāri

The Assistant professor of Persian language and Literature, Hormozgan University

^{***}Farāmarz Khojasteh

The Associate professor of Persian language and Literature, University of Hormozgan

^{****}Hossein Mirzā-Niknām

The Assistant professor of Persian language and Literature, University of Hormozgan

The concept of love is a fundamental and intricate aspect of human experience, drawing significant attention from scholars and philosophers. Among the various theories exploring this phenomenon is Robert J. Sternberg's triangular theory of love, which delves into the psychological dimensions of love and is commonly utilized in the analysis of literary works. This article employs an analytical-comparative approach to examine the behaviors of mythological deities from India, Greece, and Mesopotamia through the lens of Sternberg's theory. By juxtaposing these divine narratives with Sternberg's framework of seven types of love, observations reveal a prevalence of "fatuous love" in Greek mythology, alongside instances of "empty love," "companionate love" and "consummate love" in Indian myths, while Mesopotamian tales exhibit fewer examples of love. These findings potentially mirror cultural perceptions and conceptions of love within these societies. The study sheds light on the intricate emotional and abstract capacities of early civilizations.

Keywords: Triangular Theory of Love, Robert J. Sternberg, Goddesses, Gods, Indian Mythology, Greek Mythology.

*Email: zolghadri_luxy@yahoo.com

Received: 2024/07/05

**Email: ansari.zahra@yahoo.com

Accepted: 2024/09/24

***Email: faramarz.khojasteh@gmail.com

****Email: niknam@hormozgan.ac.ir

Hatif and Mystic in the Attar's *Tazkirat al-Awliya*

Eihām Rastād

The Assistant Professor, Eghlid Higher Education Center

The key cognitive tool prevalent in mysticism is "intuition," enabling the mystic to receive messages from the unseen world through inner purification. These messages, at times borne of inner inspiration and other times by external invisible messenger, hold significant importance. Within mystical texts, notably Attar's *Tazkirat al-Awliya*, much of the mystical knowledge is imparted to the mystic through an invisible messenger known as the Hatif. This study employs a descriptive-analytical approach to explore the entirety of *Tazkirat al-Awliya*, specifically focusing on instances where the Hatif is explicitly mentioned or alluded to. The study delves into the Hatif's nuances in message delivery, message types, recipient reactions, and the overall impact. Results indicate that the Hatif, an enigmatic messenger, communicates through a loud voice or song—sometimes even during daylight—to mystics, ordinary individuals, and sinners alike. The Hatif's messages encompass themes such as reprimand, sarcasm, guidance, directives, warnings about spiritual dangers, blessings, and responses to mystic inquiries.

Keywords: Hatif, Mystic, Tazkirat al-Awliya, Intuition, Inspiration.

Email: erastad62@gmail.com

Received: 2024/07/02

Accepted: 2024/09/24

The Evolution and Function of Myth and Epic in Historical Works of the Mongol-Ilkhanate Era: A Study Based on *Tārīkh-i Jahāngushāy-i Juwaynī*, *Jāmi al-Tawārikh*, *Tārīkh-i Wassaf*

Hasan Shahriyāri

Ph.D. in Persian language and literature, University of Qom

The political and social landscape of the Mongol-Ilkhanate era is intricately intertwined with the prevalent presence of Iranian myths and epics in contemporary historical accounts. The diverse objectives of historians have led to a shift in the role of myth and epic narratives during this period, prompting a need to explore how their usage evolved and understand their potential impact. This study, conducted through a combination of library research and descriptive-analytical methods, has yielded the following findings: 1) Ata-Malik Juwayni drew inspiration from the *Shāhnāme* to craft a prose epic that employed epic characters and settings to express his anti-Mongol and pro-Iranian sentiments. Through skillful parallels between the rulers of the Khwārezm-Shāh dynasty and the Iranians, juxtaposed with the Mongols portrayed as Turanians, Juwayni reinterpreted history through an epic lens, vividly depicting the epic battles of the Iranians. 2) Rashid al-Din Fazlullāh Hamadānī played a pivotal role in acquainting outsiders with the concept of Iranshahri, aiming to establish a foundation for reviving the political ideals of ancient Iran, including the notions of Shah and Iranshahr. 3) By illustrating the governing styles of both mythological and historical Iranian monarchs, Wassaf endeavored to disseminate Iranian culture among the Mongols and Ilkhanates, fostering a more benevolent ruling approach akin to that of Iranian kings. Additionally, Wassaf utilized myth and epic elements to showcase his literary prowess.

Keywords: Myth, Epic, *Tārīkh-i Jahāngushāy-i Juwaynī*, *Jāmi al-Tawārikh*, *Tārīkh-i Wassaf*.

A Mythological Analysis of the Twin Archetype (Anima) in Sadegh Hedayat's *the Doll Behind the Curtain*

Mohammad-Hadi Morārdi

Ph.D. in Persian language and literature, IAU, Sanandaj Branch

According to Carl Gustav Jung's theory of mythological criticism, within the collective unconscious of every individual resides a female counterpart known as the anima—an eternal representation of a man's feminine psychological legacy across generations. Similar to other archetypes, the anima can materialize and symbolize universal patterns in mythology and literary works. One such instance where the anima archetype, portrayed as a female twin, is explored is in Sadegh Hedayat's short story, *The Doll Behind the Curtain*. In this descriptive-analytical study, rooted in library research and guided by Jung's archetype theory, the author delves into how the archetype of Hamzad or anima is expressed within this narrative. The research findings suggest that the story's foundation rests on a mythological framework, with the anima archetype, represented as a female twin, serving as a reflection of Mehrdad's unconscious feminine essence in both constructive and destructive ways— a pivotal element within the story's central protagonist.

Keywords: Anima, Archetype, Mythological Criticism, Twin, Carl Gustav Jung.

Email: hadi.moradiiii1313@gmail.com

Received: 2024/06/25

Accepted: 2024/09/24

Exploring Twelve Stories through an Ecofeminist Lens: Unveiling the Mythological Roots

***Mahsā Nosrati**

M.A of Persian Language and Literature, Lorestan University

****Mohammad Khosravi Shakib**

The Associate Professor of Persian Language and Literature, Lorestan University

*****Ali Heidary**

The Associate Professor of Persian Language and Literature, Lorestan University

Ecofeminism is a movement dedicated to advocating for women's rights while offering a thoughtful response to environmental challenges and the injustices faced by women in a male-dominated society. At its core, this movement highlights the interconnectedness of women and nature. Ecofeminists critique the oppressive behaviors men exhibit towards both women and the environment, wielding power and relying on cultural constructs. Drawing inspiration from ancient myths and symbols, ecofeminists seek to reclaim the historical wisdom that once celebrated the unity of women and nature. This study employs a descriptive-analytical approach to explore narratives and myths within twelve selected stories through an ecofeminist lens. By delving into these tales, the aim is to underscore the vital role of women in society and the imperative of environmental conservation. Findings reveal symbolic parallels between women and nature in the realms of woman-earth, woman-water, woman-tree, and woman-animal, emphasizing the intrinsic connection between the two. The patriarchal power dynamics prevalent in society often lead to the subjugation and marginalization of women, consequently diminishing their presence and influence.

Keywords: Ecofeminism, Women, Nature, Men, Myth, Story.

*Email: mahsanosrati74mah@gmail.com

**Email: M.khosravishakib@gmail.com

***Email: aheidary1348@yahoo.com

Received: 2024/06/21

Accepted: 2024/09/24

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. 77 **Winter 2025**

**Mytho - Mystic
Literature
Quarterly Journal**

Journal of Islamic Azad University

No.77 - winter 2025



**Islamic Azad University
South Tehran Branch
Deputy of Research**