Archive of SID

نقد اسطوره‌شناختی دیوها و موجودات ماورایی در داستان «سلیم جواهری»

معصومه ابراهیمی *

مدیر گروه مردم‌شناسی دانشنامهٔ ایران و

مدیر علمی دانشنامهٔ فرهنگ مردم ایران در مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی

فصلنامهٔ علمی - پژوهشی **نقد ادبی**. س ۳. ش ۱۱ و ۱۲. پاییز و زمستان ۱۳۸۹ (صص ۵۷- ۸۶)

چکیده

بررسی اسطوره‌شناختی موجودات وهمی در یکی از معروف‌ترین داستان‌های عامیانهٔ فارسی، هدف اصلی این مقاله است. برخی صاحب‌نظران به‌کارگیری نقد اسطوره‌ای را برای داستان‌های عامیانه بی‌اعتبار و نامناسب دانسته‌اند؛ به همین دلیل در ابتدای مقاله تلاش می‌شود با طرح نظریه‌های معروف در هر حوزه و با گشودن محتوای تعریف‌های افسانه و اسطوره، رابطهٔ متقابل معنایی و خاستگاه‌های مشترک هر یک بازشناسی شود. همچنین، به این دلیل که کاربرد نقد ادبی به‌ویژه نقد اسطوره‌ای برای آثار ادبیات شفاهی در ایران چندان معتبر و شناخته‌شده نیست، در بخش‌هایی از مقاله به فضای گستردهٔ ادبیات شفاهی به‌عنوان بستری آماده برای به‌کارگیری گونه‌های مختلف نقد ادبی به‌ویژه نقد اسطوره‌ای اشاره می‌شود. سرانجام، برای نمونه، ابزار نقد اسطوره‌ای برای بررسی و بازشناسی عناصر وهمی و موجودات ماورایی یکی از شناخته‌شده‌ترین آثار داستانیِ ادبیات شفاهی یعنی داستان ***سلیم جواهری*** به‌کار برده می‌شود. تازگی این مقاله در ترکیب عناصر نقد اسطوره‌ای در متنِ برآمده از ادب شفاهی است که خود، سرآغاز راهی طولانی در بازشناسی متون ادبیات عامّه به‌شمار

* نویسندهٔ مسئول: m_ebrahimi@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۸۹/۹/۱۷ تاریخ پذیرش: ۸۹/۱۱/۳۰

www.SID.ir

Archive of SID

می‌رود.

واژه‌های کلیدی: نقد اسطوره‌ای، افسانه‌های عامیانه، داستان ***سلیم جواهری***، موجودات ماورایی.

۱. مقدمه

نقد اسطوره‌ایِ برخی عناصر و اجزای یکی از معروف‌ترین داستان‌های عامیانهٔ فارسی، موضوع اصلیِ این مقاله است. با توجه به بن‌مایه‌ها و عناصر داستان ***سلیم جواهری*** می‌توان آن را در زمرهٔ داستان‌های پریان طبقه‌بندی کرد. نقد اسطوره‌ای چنین داستانی با دشواری‌هایی در زمینهٔ نظریه و تعریف روبه‌رو است. در تحلیل اسطوره‌شناختی داستان از یک‌سو باید به تعاریف و مفاهیم بنیادین اسطوره نظر داشت؛ تعاریفی که گاه در تضاد کامل با افسانه و داستان‌های عامیانه قرار دارد و هم‌سنخ بودن اسطوره و افسانه را به‌کلی مردود می‌داند. از سوی دیگر، دیدگاه‌های موافق و کل‌نگر هم وجود دارد. شرط اصلی انجام چنین پژوهشی، بازشناسی و بررسی مفاهیم و نظریه‌های مربوط به هر حوزه است تا میزان تفاوت‌ها و شباهت‌های ماهوی هر یک مشخص شود. بنابراین، در این پژوهش لازم است در ابتدا ابهامات و پراکندگی آراء در زمینه‌هایی چون تعریف اسطوره و رابطهٔ آن با فولکلور و ادبیات شفاهی، به‌ویژه افسانه‌ها و داستان‌های عامیانه مشخص شود. منشأ اختلافات جدی در این زمینه‌ها را می‌توان در تعاریف نامشخص، ناهمگون و مغایر با یکدیگر در حوزه‌هایی چون فولکلور، اسطوره‌شناسی، انسان‌شناسی، ادبیات شفاهی و مفاهیمی چون عامّه یا عامیانه پی‌گرفت. هدف اصلی این پژوهش، توجه و تمرکز بر تعاریف همگون و مشابه است؛ تعاریفی که رشته‌های مستقل را به هم پیوند می‌زند و می‌توان از ویژگی‌ها و ابزارهای تخصصی یک رشته برای تحلیل و شناخت موضوعی در رشتهٔ دیگر سود برد. تحلیل عناصر و شخصیت‌های وهمی و ماورای‌طبیعی داستان ***سلیم جواهری*** به کمک نقد اسطوره‌ای، با همین هدف شکل می‌گیرد.

۲. پیشینه و روش پژوهش

به طور کلی و بنا به دلایلی که در مقدمه ذکر شد و شرح مفصل‌تر آن در بخش بعدی

www.SID.ir

Archive of SID

مقاله می‌آید، کاربرد نقد ادبی و به‌ویژه نقد اسطوره‌ای برای متون و آثار ادبیات شفاهی کمتر مورد پژوهش و ارزیابی قرار گرفته است؛ به‌گونه‌ای‌که دربارهٔ نقد اسطوره‌ای آثار ادبیات عامّه، به‌ویژه افسانه‌های عامیانه، پژوهشی در دست نیست. معمولاً ابزار نقد ادبی برای آثار فاخر ادب کلاسیک و معاصر به‌کار رفته است. داستان ***سلیم جواهری*** را نیز چند تن از فولکلوریست‌ها مورد نقد و بررسی قرار داده‌اند. مارگارت میلز در ۱۹۹۱م در مقاله‌ای با عنوان «با مردم بد نشست و برخاست مکن: تحلیلی بر سلیم جواهری» که در کتاب ***هنرهای بیانی و سیاسی در قصّه‌گویی سنتی افغانستانی*** منتشر شد، به تحلیل عناصر و موضوعات داستان ***سلیم جواهری*** می‌پردازد. میلز دو مضمون غالب در این داستان را طرح، و فضای داستان را با محوریت همین موضوعات تفسیر می‌کند: سکس و مذهب. میلز دو جهان مسلمانی و غیرمسلمانی را در داستان تفکیک، و بر نقش زنان و غرایز جنسی قهرمان داستان تأکید می‌کند (۱۳۸۷: ۲۱۳-۲۹۱). اولریش مارزلف نیز در مقاله‌ای با عنوان «ارزش‌های اجتماعی در داستان عامیانهٔ سلیم جواهری» که در پایان کتاب ***دو روایت از سلیم جواهری*** منتشر شده است، بر اهمیت داستان سلیم تأکید، و آن را در زمرهٔ داستان‌های عاشقانه طبقه‌بندی می‌کند (۱۳۸۷: ۲۱۳-۲۴۲). نکتهٔ بسیار مهمی که مارزلف در تحلیل داستان به آن اشاره می‌کند این است که ***سلیم جواهری*** فقط داستانی با مضامین عامیانه و سرگرم‌کننده نیست؛ بلکه می‌توان به آن به‌مثابهٔ مدرکی آگاهانه از قواعد اساسی آداب اجتماعی نگریست (همان، ۲۲۳).

غیر از مقالات یادشده، مقدمهٔ کتاب ***دو روایت*** از ***سلیم جواهری*** تصحیح محمد جعفری قنواتی- که تحلیلی از محتوا و ارزش‌های نهفتهٔ داستان سلیم است- قابل اعتناست. جعفری قنواتی برای تحلیل مضامین داستان، گونه‌شناسی داستان، همسان‌ها و اقتباس‌ها، نسخه‌های موجود از داستان در دورترین نقاط جهان و تحلیل محتوایی آن کوشیده است (۱۳۸۷: ۷-۵۴). مقالهٔ دیگر «سبک‌شناسی حکایات قدیمی ایرانی: بررسی عناصر سازندهٔ محتوا و صورت در حکایات قدیمی ایرانی بر اساس دو قصّه از جامع‌الحکایات» است. نویسندهٔ این مقاله به تحلیل داستان ***سلیم جواهری*** که در ضمن یکی از حکایات ***جامع‌الحکایات*** آمده است، پرداخته و به محتوا و صورت این حکایت در مقایسه با حکایات دیگر توجه کرده است (مظاهری، ۱۳۸۹: ۸۱-۱۰۸).

www.SID.ir

Archive of SID

روش این پژوهش، کتابخانه‌ای و تحلیل محتوا از دیدگاه نقد اسطوره‌ای است. بررسی هر یک از موجودات وهمی در فرهنگ باورها و اعتقادات ایرانیان نگارنده را سال‌ها به خود مشغول داشته و از این میان پژوهش‌های میدانی فراوانی نیز فراهم آمده است. در هر حال، فقط با دیدگاهی میان‌رشته‌ای می‌توان به تحلیل مضامین و عناصر متون و ادبیات شفاهی به‌ویژه افسانه‌ها پرداخت. ازاین‌رو، در این پژوهش نیز دیدگاه‌ها و نظریات مهم در عرصه‌های انسان‌شناسی و قوم‌شناسی، فولکلور، نقد ادبی به‌ویژه نقد اسطوره‌ای و نقد روان‌شناختی ترکیب شده و برآیند آن، پژوهش حاضر است.

نگارنده پیش از آغاز تألیف مقاله قصد نداشت مباحث نظری افسانه و نقد اسطوره‌ای را به‌تفصیل مطرح کند. اما در حین کار آشفتگی‌ها و پراکندگی آراء در تعاریف افسانه و اسطوره بر او آشکار شد؛ به‌گونه‌ای‌که هرگز ممکن نبود بدون طرح مشکلات نظری این حوزه‌ها و رسیدن به تعریفی مشترک و روشن، به این پژوهش دست زد. سرانجام پس از دشواری‌های فراوان، سرآغاز جدیدی برای مطالعات ادبیات شفاهی گشوده شد و این امید قوّت گرفت که پژوهش در عرصهٔ فولکلور هم‌ارزش و همتای پژوهش در ادبیات و فرهنگ رسمی دانسته شود.

۳. نقد اسطوره‌ای

اسطوره منشوری است که ابعاد و زوایای آن از موضوعات تحقیق در علوم دیگر به‌شمار می‌رود. چنین ویژگی منحصربه‌فردی را کمتر در مفاهیم دیگر می‌یابیم. اسطوره هم از موضوعات اصلی علومی چون روان‌شناسی، ادبیات، دین، انسان‌شناسی، فولکلور، فلسفه و زبان‌شناسی است و هم به صورت حوزه‌ای مستقل و کلی با عنوان اسطوره‌شناسی شناخته می‌شود؛ هر چند زمان زیادی طول کشید تا اندیشمندان توانستند اهمیت ذاتی اسطوره را ثابت کنند، آن را همچون منبعی بی‌همتا از شناخت بشریت ارائه دهند و از اتهام‌هایی چون واهی بودن، بیهودگی و مهمل بودن تبرئه کنند. در اینجا به بازتاب اسطوره در علوم مختلف به‌اختصار اشاره می‌شود. سپس با مقایسه و بررسی تعاریف اسطوره، جایگاه آن در مطالعات انسان‌شناسی و فولکلور بازگو می‌شود. بازتاب اسطوره را در دین می‌توان در مطالعات میرچا الیاده پی‌گرفت. بر

www.SID.ir

Archive of SID

اساس تعریف‌های الیاده از اسطوره، اسطوره فقط پیوندی با دین ندارد؛ بلکه عین دین است:

> ... اسطوره نقل‌کنندهٔ سرگذشتگی قدسی و مینوی است که در زمان بی‌آغاز رخ داده و بازگوکنندهٔ کارهای برجستهٔ 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 اسطوره‌شناختی در روان‌شناسی با پژوهش‌های زیگموند فروید آغاز شد. فروید اسطوره را مبنای انگیزه‌های رفتار بشری می‌داند و آن را پرتو رؤیا تفسیر می‌کند. او اسطوره را بقایای واژگون‌شدهٔ تخیّلات و امیال اقوام و ملل مختلف می‌داند. اسطوره عنصری جمعی است و در مقابل رؤیا به‌عنوان عنصری فردی قرار می‌گیرد. ازاین‌رو، تحلیل رؤیا امکان می‌دهد که خاستگاه‌های لیبیدویی نمادهای جمعی را کشف کنیم (باستید، ۱۳۷۰: ۱۷۲). با نظریه‌های یونگ، مطالعات اسطوره‌شناسی در روان‌شناسی یک‌سره راه دیگری پیمود. یونگ، برخلاف نظر استادش فروید، اسطوره را همچون افسانه‌های هر ملت بازتابندهٔ کهن‌نمونه‌ها[1] می‌داند. به نظر یونگ، اسطوره‌ها هشیارانه خلق نشده‌اند؛ بلکه تجلی خواست‌های ناخودآگاه بشری‌اند (همان‌جا).

اسطوره در مطالعات زبان‌شناختی جایگاه ویژه‌ای دارد. اسطوره «بیماری زبان» دانسته می‌شود تا بیماری اندیشه؛ یعنی اسطوره امری نفسانی است که از راه گفتار کیفیت می‌یابد. مطالعات اسطوره‌شناسی در پیوند با زبان‌شناسی به وسیلهٔ سوسور محقّق شد (رستگار فسایی، ۱۳۸۳: ۴-۸). اسطوره تجلی‌های رنگارنگی در ادبیات دارد که حتی اشاراتی به آن، در این گفتار نمی‌گنجد. ناگزیر به یکی از مهم‌ترین بخش‌های آن، یعنی نقد ادبی اشاره می‌کنیم. بازتاب اسطوره در نقد ادبی به صورت «نقد اسطوره‌ای» شناخته می‌شود. به نظر متخصصانی چون نورتروپ فرای، اسطوره‌ها نموداری هستند از آنچه که ادبیات به‌عنوان یک کل دربردارد (۱۳۷۷: ۱۶۴). فرای اساساً اسطوره را با ادبیات یکی می‌داند و آن را از اصول ساختاری و سازمان‌دهندهٔ قالب‌های ادبی می‌شمارد. نقد اسطوره‌ای در تحلیل متون ادبی ابزاری قدرتمند و ممتاز است. منتقد اسطوره‌ای به شکل و تناسب اثر اهمیت نمی‌دهد؛ آنچه برای او مهم تلقی می‌شود،

www.SID.ir

Archive of SID

جریانی درونی، پویا و ذاتی است که از اعماق روان جمعی بشریت برخاسته و در اثر ادبی متجلّی شده است.

مطالعات اسطوره‌شناسی و به‌ویژه نقد اسطوره‌ای با انسان‌شناسی ارتباط تنگاتنگی دارند. اثر ممتاز سِر جیمز فریزر، ***شاخهٔ زرین*** را می‌توان سرآغاز رسمی مطالعات اسطوره‌شناسی در انسان‌شناسی مدرن سدهٔ بیستم میلادی دانست. هر چند انسان‌شناسانِ قبل و پس از فریزر نیز تحقیقاتی در شناخت اسطوره انجام داده‌اند، مطالعهٔ تطبیقی و جامع او دربارهٔ خاستگاه‌های مذهب، سحر، جادو و مناسک بی‌نظیر بود[۲]. پژوهش‌های مالینوفسکی و لوی استراوس نیز دربارهٔ اسطوره مثال‌زدنی است[۳]. مالینوفسکی- پدر انسان‌شناسی میدان تحقیق- در کتاب ***اسطوره در روان‌شناسی ابتدایی***[۴] اسطوره را در ذهن مردم جوامع اولیه واقعیتی زنده و پویا می‌داند که در زمان ازلی شکل گرفته و پس از آن تمام ابعاد هستی، فرهنگ و سرنوشت بشری را تحت‌تأثیر قرار داده است (1926: 21).

کاربرد نقد اسطوره‌ای در فولکلور نیز کم‌وبیش در آثار محققان غربی دیده می‌شود. با این همه، مسئلهٔ اصلی پژوهش این است: بر اساس آرای متفاوت، دربارهٔ کاربرد نقد اسطوره‌ای برای آثار حوزهٔ فولکلور به‌ویژه افسانه و داستان‌های عامیانه شک و تردیدهایی وجود دارد. یکی از کامل‌ترین پژوهش‌هایی که در عرصهٔ فولکلور و داستان‌های ادب شفاهی صورت گرفته، ***ریخت‌شناسی قصّه‌های پریان*** اثر ولادیمیر پراپ است. در این اثر فقط به یکی از گونه‌های ادب شفاهی یعنی قصّه‌های عامیانه و به طور اختصاصی به قصّه‌های پریان پرداخته شده است. به‌رغم نقدهایی که بر پژوهش عمیق پراپ وارد شده است، هنوز هم روش نظام‌مند و عمیق او در زمینهٔ شناسایی و معرفی اجزای سازندهٔ قصّه‌های پریان، الگوی پژوهش در این زمینه به‌شمار می‌رود. پراپ بخش مهمی از اجزای قصّه‌های پریان را با اسطوره‌ها مرتبط دانسته و تعریف‌های او از اسطوره، خطوط اصلی پژوهشش را دربارهٔ قصّه‌های پریان تحت‌تأثیر قرار داده است[۵]. بنابراین اگر بخواهیم به پیشینهٔ تحقیقات در حوزهٔ فولکلور با ابزار نقد اسطوره‌ای اشاره کنیم، اثر پراپ نیز از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ هر چند نورتروپ فرای نیز در جای‌جای ***تحلیل نقد***، در کنار آثار کلاسیک و رسمی، به تحلیل نقد اسطوره‌ای آثار

www.SID.ir

Archive of SID

ادبیات عامّه نیز پرداخته است[۶]. صرف‌نظر از مثال‌هایی که کم‌وبیش می‌توان به آن‌ها اشاره کرد، به طور رسمی کاربرد نقد اسطوره‌ای در تحلیل متون فولکلوریک و ادبیات شفاهی کمتر مورد توجه است؛ به‌ویژه در ایران کمبود پژوهش‌های نقد اسطوره‌ای در حوزهٔ ادبیات شفاهی بیشتر به‌چشم می‌خورد. همچنین بنا به آرای برخی صاحب‌نظران، نقد اسطوره‌ای نمی‌تواند در تحلیل و بررسی یکی از گونه‌های مهم ادبیات شفاهی یعنی «افسانه» به‌کار رود.

علت اصلی عدم کاربرد نقد اسطوره‌ای در حوزهٔ ادبیات شفاهی چیست؟ موضوع بحث بعدی پاسخ دادن به این پرسش است. پرسشی که می‌تواند خود، سرآغاز پژوهش‌های جامع دیگری باشد. هر چند در این گفتار فقط مسئله‌ای مطرح می‌شود که نسبت به موضوع مقاله در حاشیه قرار دارد، بررسی مختصر آن پیش‌شرط پژوهش نیز به‌شمار می‌رود.

۴. اسطوره و افسانه

آیا اسطوره و افسانه گونه‌های یک جنس‌اند؟ به‌نظر می‌رسد تأکید بر برخی اجزاء و عناصر تعریف‌های اسطوره و ابهام در تعریف مفاهیمی همچون عامّه (یا عامیانه) و افسانه مهم‌ترین عاملی است که گاه کاربرد نقد اسطوره‌ای را برای آثار ادبیات عامّه به‌ویژه افسانه مجاز نمی‌شمرد. در چند سدهٔ گذشته، تعریف‌هایی از اسطوره بازگو شد که آن را همچون افسانه، روایتی وهمی و خیالی و باطل معرفی می‌کرد (گورین و دیگران، ۱۳۸۳: ۱۷۲). اما با تلاش‌های اندیشمندان عرصه‌های مختلف، ارزشمندی اسطوره‌ها بر همگان معلوم و تعریف‌هایی جدید از آن بازگو شد (Barfield, 1997: 334-336). اما برخی از این تعریف‌های نوین همچنان بر یکی از عناصر تعریف‌های اشتباه و نابجای گذشته استوار بود: وهمی و باطل و غیرمنطقی خواندن افسانه‌ها در مقابل اسطوره‌ها به‌عنوان اندیشه‌ای واقعی، اصیل و معنادار.

در تعریف‌های فراوانی که از اسطوره در دست است، دوگانگی و تضادی بنیادین و متعصّبانه میان افسانه و اسطوره وجود دارد؛ یعنی الزاماً در توجیه هستی اسطوره، نیستی و واقعیت علمی افسانه نقض می‌شود. بنابراین، اسطوره بر ویرانه‌های افسانه قد

www.SID.ir

Archive of SID

علم می‌کند. گویی اسطوره‌پژوهان تمام گناه غیرواقعی و وهمی و باطل بودن را به گردن افسانه می‌اندازند تا ماهیتی معتبر و مقبول برای اسطوره بسازند. برای مثال، الیاده در ***چشم‌اندازهای اسطوره*** سرگذشت دروغ را همان قصّه و افسانه می‌داند و اسطوره را سرگذشت راست معرفی می‌کند: «داستان‌های دروغ را همه وقت و همه جا می‌توان نقل کرد اساطیر فقط باید در برهه‌ای از زمان قدسی بازگفته شوند.» (۱۹-۲۰). پتازونی نیز در تعریف افسانه می‌گوید: «اسطوره افسانه نیست، بلکه تاریخ است؛ تاریخ واقعی و نه تاریخ دروغین... .» (شایگان، ۱۳۸۱: ۱۰۵- ۱۰۶). مارسل موس نیز افسانه را اساساً از اسطوره جدا می‌داند و می‌گوید: «افسانه به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند در اسطوره راه یابد.» (باستید، ۱۳۷۰: ۴۲). روژه باستید بر اساس تفاوتی که بازگوکنندگان اسطوره میان افسانه و آن قائل‌اند، تفکیک اسطوره و افسانه را از هم تشریح می‌کند. برخی محققان غربی دیگر نیز همچون باستید، منصفانه‌تر قضاوت می‌کنند و تفاوت‌ها را فقط از «زبان راویان» گزارش می‌کنند (همان، ۴۳).

در ایران افسانه و اسطوره در فرهنگ‌های لغت همچون ***لغتنامهٔ*** دهخدا و ***فرهنگ فارسی*** معین مترادف یکدیگر و هر دو، قصّه، سخن باطل و پریشان معنا شده‌اند (دهخدا، ذیل اسطوره و افسانه؛ معین، ذیل اسطوره و افسانه). در چند دههٔ گذشته، اسطوره‌پژوهی به صورت دانشی علمی و معتبر شناخته شده است. در این دانش تعریف‌هایی از اسطوره بازگو شده که در تضاد با افسانه و قصّه قرار دارد. اسطوره روایتی واقعی و هستی‌شناسانه، قدسی، حقیقی و مینوی است و در مقابل افسانه قرار دارد که ناقدسی و بی‌پایه است. افسانه روایتی دربارهٔ شخصیت نیمه‌تاریخی و نیمه‌اسطوره‌ای است؛ درحالی‌که اسطوره بُن دینی دارد و قهرمان آن فراطبیعی است. باورهای خیال‌انگیز و جادوانه، افسانه نام دارد. افسانه با تاریخ در پیوند است و رویدادهای آن خاستگاه‌های تاریخی دارد؛ اما اسطوره داستان پیش از تاریخ است و رویدادهای آن آسمانی و قهرمانانش ایزدان هستند (اسماعیل‌پور، ۱۳۸۲: ۱۴-۱۵). صابر امامی نیز در کتاب ***اساطیر در متون تفسیری فارسی*** به شباهت‌های اسطوره و افسانه اشاره می‌کند؛ اگرچه افسانه را از اسطوره به‌کلی جدا می‌داند (۲۱-۲۳). بنابراین تأکید بر واقعی بودن، غیرتاریخی بودن، هستی‌شناسانه بودن و ماورای‌طبیعی بودن از عناصری

www.SID.ir

Archive of SID

است که در تعریف‌های متناقض با افسانه وجود دارد.

حال این پرسش مطرح است: آیا واقعاً افسانه ویژگی‌های اسطوره را ندارد و ماهیتی متفاوت با آن دارد؟ از دیدگاه انسان‌شناسان و فولکلوریست‌ها، اسطوره در تباین با افسانه معرفی نمی‌شود. هرچند آن‌ها با طرح چند ویژگی مجموعه‌ای از ویژگی‌ها و مرزهای هر یک را بازگو می‌کنند، اسطوره و افسانه را گونه‌ها و جنس‌هایی از یک نوع می‌شناسند. مادهٔ و جوهر افسانه و اسطوره یکی است و خصیصه‌های ثانوی به هر یک میدان عمل ویژه‌ای بخشیده است. بر اساس این، مادهٔ مشترک اسطوره و افسانه همان مجموعه باورها و اندیشه‌های بشری است. برای همین است که انسان‌شناسان و فولکلوریست‌ها اهمیت و ارزش اسطوره و افسانه را یکی می‌دانند. گاه در تعریف‌های انسان‌شناسان، اسطوره و افسانه واژگانی مترادف دانسته می‌شود؛ زیرا آنچه در جامعه‌ای افسانه نامیده می‌شود، در جامعهٔ دیگر اسطوره است و برعکس. بنابراین هر دوی آن‌ها از جهت بازگویی شیوهٔ اندیشه و تفکر انسان‌ها و بازسازی فرهنگ و تاریخ بشر اهمیت دارند.

آنچه که اسطوره‌شناسان جزئی از آن را حذف یا کم‌رنگ می‌کنند، «راوی» است. نقّال یا راوی در تعریف اسطوره نقش مهمی دارد؛ چنان‌که انسان‌شناسان در تعریف اسطوره، آن را روایتی واقعی و حقیقی دربارهٔ پیدایش هستی قلمداد می‌کنند که از دیدگاه «راویان آن» نقل شده است (Barfield, 1997: 334-336). اینکه مردمان، خود روایتی را حقیقی و روایتی دیگر را مجازی بدانند، موضوع تحقیق انسان‌شناسی است. بنابراین، انسان‌شناسان بدون ارزش‌گذاریِ هر یک فقط به چراییِ چنین تقسیم‌بندی‌ای می‌اندیشند و خاستگاه‌های تاریخی و پیشاتاریخی آن را کشف می‌کنند؛ اما حقیقی بودنِ یکی و مجازی بودنِ دیگری را باور ندارند. این دیدگاه بی‌طرفانهٔ انسان‌شناسان ابزار قدرتمند نقد اسطوره‌ای را در اختیارشان قرار می‌دهد تا با آن پوسته‌های سخت و بیرونی اندیشه‌های تغییرشکل‌یافته را بشکافند و به اندیشه‌ها و سرچشمه‌های بنیادین تفکر بشری دست یابند. از دیدگاه فولکلوریست‌ها و انسان‌شناسان، افسانه یا اسطوره گویی همان تکنیک مشهور روان‌شناسی یعنی «تداعی آزاد» است که با تحلیل و طبقه‌بندی مفاهیم و محتوای آن، می‌توان حتی حافظهٔ جمعی هر ملت را بازسازی کرد.

www.SID.ir

Archive of SID

در ایران کوشش‌های برخی پژوهشگران فرهنگ عامّه در همتا دانستنِ اسطوره و افسانه و ارزشمند داشتن هر یک ستودنی است. محمدجعفر محجوب در آثار خود ضمن نقد و بررسی مفاهیمی چون عامّه و عامیانه، بسیاری از شاهکارهای ادبیات کلاسیک ایران را نیز عامیانه معرفی می‌کند (۱۳۸۷: ۷۷–۱۰۷). او بر بازتعریف این مفاهیم از سوی ادیبان و صاحب‌نظران ادبیات فارسی اصرار دارد. بنابراین اگر تلاش‌های محجوب به ثمر نشیند و اثری را به سبب عامیانه بودن، بی‌ارزش و بی‌اعتبار ندانیم، کاربرد نقد اسطوره‌ای برای آن بدون مانع است و همان وجاهتی را دارد که برای آثار به‌اصطلاح «فاخر ادبی» نیز به‌کار می‌رود. محجوب در آثار و تألیفات خود دربارهٔ فولکلور، لحظه‌ای به تفاوت‌های اسطوره و افسانه نمی‌اندیشد. از دیدگاه او، افسانه طیف وسیعی دارد که اسطوره در سرآغاز آن قرار می‌گیرد:

> ... قدیمی‌ترین سرگذشت خدایان و کهن‌ترین توجهی که از کیفیت آفرینش و ایجاد طبیعت و انسان شده به صورت افسانه‌ها و اساطیر است. حتی احکام و دستورهای خدایان نیز طی افسانه‌ها به افراد بشر ابلاغ می‌شود و علت وجوب یا حرمت هر کار و امر یا نهی خدایان دربارهٔ امور مختلف را نیز افسانه نشان می‌دهد... (همان، ۱۲۲).

محجوب افسانه و داستان را از کهن‌ترین تراوش‌های دستگاه ذهنی بشر می‌داند؛ تراوش‌هایی که پیش از ورود انسان به دوران تاریخی شکل گرفته است و به مدت دراز در نهان‌خانهٔ ضمیر و مخزن حافظه باقی مانده و دهان‌به‌دهان و سینه‌به‌سینه به نسل‌های بشری سپرده شده است:

> ... اگر در نظر بگیریم که در دنیای قدیم و جهان قبل از تاریخ یا نخستین قرن‌های بعد از شروع دوران تاریخی چه اندازه محیط دید آدمی تنگ و محدود و وسایل ارتباطی چقدر صعب‌العبور و ناچیز بوده و چه مشکلاتی در راه سفرهای دور و دراز افراد یا اقوام و قبایل وجود داشته است و با تمام این‌گونه موانع و قواطع افسانهٔ شرق و غربِ گیتی را درمی‌نوردیده است و از قومی به قومی و از نژادی به نژادی منتقل می‌شده، دچار شگفتی می‌شویم (همان، ۱۶۴).

دیدگاه محجوب بر مطالعه و تحقیق عمیق او در فرهنگ مردم و آثار ادبیات عامّه استوار است و با نظریه‌های برخی انسان‌شناسان غربی و نظریه‌پردازانی چون لوی

www.SID.ir

Archive of SID

استراوس شباهت‌های فراوانی دارد. استراوس در نقدی که بر ***ریخت‌شناسی داستان‌های پریان*** پراپ دارد (۱۳۷۱: ۶۶-۷۲)، اسطوره و عناصر و ویژگی‌های آن را برشمرده است. پراپ نیز در پاسخ به نقد لوی استراوس، دیدگاه خود را دربارهٔ اسطوره و پیوند آن را با قصّه و داستان‌های پریان بازگو کرده است (۱۳۷۱: ۹۸-۲۱۴). خلاصهٔ گفتار لوی استراوس دربارهٔ اسطوره و در ارتباط با یکی از گونه‌های ادب شفاهی- داستان‌های پریان- چنین است:

۱. هیچ دلیل محکمی مبنی بر جدایی قصّه از اسطوره وجود ندارد. ۲. اسطوره و قصّه هر دو جنس‌های یک نوع‌اند. ۳. اسطوره‌ها از دیدگاه راویان اسطوره‌ها مقدس و الهی هستند. ۴. اسطوره‌ها را نمی‌توان نمونه‌های قدیمی‌تر و کهن‌تر قصّه‌های پریان دانست؛ بلکه هم‌زمان با آن‌ها پدید آمده‌اند. ۵. در انسان‌شناسی تفاوتی که بومیان میان اسطوره و قصّه قائل‌اند، معنا دارد و باارزش است؛ اما هرگز نمی‌توان این تفاوت‌ها را ناشی از سرشت و طبیعت آن‌ها دانست. ۶. قصّه‌ها در هر جامعه می‌تواند اسطوره باشد و برعکس. ۷. قصّه‌ها و موتیف‌ها با تغییر و یا به همان شکل در اسطوره‌های جامعهٔ دیگری از نو ظاهر می‌شوند. ۸. تفاوت اسطوره و افسانه ماهوی نیست؛ بلکه تفاوت در صورت است. قصّه‌ها کمتر جنبهٔ کیهان‌شناختی دارند؛ اما اسطوره‌ها ماهیت پدیدارشناسانه و دینی دارند. ۹. قصّه یا افسانه امکانات بیشتری برای بازی دارد و جابه‌جایی آن آزادتر است و با گذر زمان خصلتی دلبخواهی و اختیاری پیدا می‌کند؛ حال آنکه اسطوره‌ها از چنین امکاناتی کمتر برخوردارند. ۱۰. قصّه/ افسانه و اسطوره را می‌توان از جنس‌های یک نوع واحد دانست. ۱۱. گاه قصّه‌ها خاطرهٔ اسطوره‌های قدیم را حفظ می‌کنند و خود به فراموشی گرفتار می‌شوند. ۱۲. اسطوره و قصّه/ افسانه هر دو آبشخور واحدی دارند. ۱۳. ارتباط اسطوره و افسانه ارتباط مقدم و تالی و ابتدایی و مشتق نیست؛ بلکه رابطه‌ای تکمیلی است. ۱۴. می‌توان قصّه‌ها را اسطوره‌های کوچک دانست که دارای همان تقابل‌های اسطوره‌ای، اما به میزان کوچک‌تر هستند. ۱۵. قصّه‌های بدون اسطوره همچون قمری بدون سیاره، به خروج از مدار گرایش دارند. ۱۶. تجزیه و تحلیل ریخت‌شناسی اسطوره و افسانه باید همسان باشد. ۱۷. شناخت ماهیت و ریخت‌شناسی اسطوره و افسانه فقط از پیوند بافت مطالعات

www.SID.ir

Archive of SID

انسان‌شناختی و تاریخی حاصل می‌شود.

ولادیمیر پراپ نیز در ارتباط میان اسطوره و قصّه‌های پریان نظریاتی دارد. خلاصهٔ نظریات او چنین است:

۱. اسطوره در زمرهٔ منابع و خاستگاه‌های افسانه‌ها به‌ویژه قصّه‌های پریان است. ۲. اسطوره با قصّهٔ پریان یا افسانه‌ها از لحاظ نقش اجتماعی تفاوت دارد نه از نظر صورت؛ یعنی نقش اجتماعی اسطوره همیشه یکسان نیست و به سطح فرهنگی بستگی دارد که اسطوره در آن رایج است. ۳. اسطوره فقط داستانی دربارهٔ خدایان یا موجودات فراطبیعی و داستان آفرینش هستی است که «گویندگان» و «مردم» به حقیقی بودن آن داستان اعتقاد دارند. ۴. اسطوره یکی از مظاهر دین به‌شمار می‌رود و آیین نیز از دیگر مظاهر دین است. پیوند عمیقی میان آیین و اسطوره برقرار است. ۵. در انسان‌شناسی و فولکلور اسطوره را می‌توان همان افسانه یا قصّه‌های پریان دانست؛ چراکه گاه اسطوره و افسانه چنان درهم تنیده شده‌اند که بازشناسی آن‌ها ناممکن است. ۶. از روی نقش‌های اجتماعی متن‌ها، می‌توان اسطوره‌ای یا افسانه‌ای بودن آن را تشخیص داد. ۷. اسطوره‌ها کلید فهم قصّه‌های پریان‌اند. ۸. اسطوره‌ها از دیدگاه پدیده‌های تاریخی مورد مطالعه قرار می‌گیرند. ۹. برای ثبت دقیق و همه‌جانبهٔ اسطوره‌ها باید علاوه بر در اختیار داشتن متن اسطوره، زبان اصلی اسطوره بدون واسطه و مترجم مورد مطالعه قرار گیرد. ذکر کوچک‌ترین جزئیات و ریزه‌کاری‌ها، اختلافات و آهنگ کلام نیز در ثبت و ضبط اسطوره مهم است. ۱۰. قصّه‌های پریان را باید با اسطوره‌های تمدن‌های باستانی و با اسطوره‌های اقوام ابتدایی و جوامع پیش از طبقات مقایسه کرد. ۱۱. آیین‌ها و اسطوره‌ها تابع منافع اقتصادی هستند؛ یعنی رفتارها و داستان‌های پدیدارشناختی اسطوره‌ها تمناها و آرزوهای بشر، مبنی بر غلبه بر طبیعت را بازگو می‌کنند. ۱۲. اسطوره محصول فکر و اندیشه است. ۱۳. قصّه‌های پریان همان اسطوره‌هایی هستند که از نقش‌های مذهبی تهی شده‌اند؛ اما هرگز پست‌تر از اسطوره‌هایی نیستند که از آن‌ها گرفته شده‌اند. ۱۴. قصّه‌های پریان چون از تعهد دینی معاف هستند، به فضای آزادانه و خلّاقانه و هنری راه می‌گشایند. ۱۵. اسطوره و قصّهٔ پریان از جوهر و مادهٔ مشترکی بهره‌ورند. مطابقت میان اسطوره و قصّه‌های پریان عام نیست؛ یعنی برخی اسطوره‌ها با نظام

www.SID.ir

Archive of SID

قصّه‌های عامیانه مطابقت ندارند. ۱۶. هر کجا که قصّه‌های پریان و اسطوره‌ها مبتنی بر نظام واحدی بنا شده باشند، اسطوره را باید کهن‌تر از قصّهٔ پریان بدانیم. ۱۷. اسطوره و قصّه هر دو جنس‌های یک نوع‌اند.

۵. نقد اسطوره‌ای موجودات ماورای‌طبیعی در داستان *سلیم جواهری*

داستان ***سلیم جواهری*** یکی از مشهورترین و کوتاه‌ترین داستان‌های عامیانهٔ فارسی است. این داستان را می‌توان در زمرهٔ داستان‌هایی طبقه‌بندی کرد که عجایب‌المخلوقات و شگفتی‌ها و نوادر عالم را تصویر می‌کنند (محجوب، ۱۳۸۷: ۱۷۶). خوشبختانه، دو روایت از داستان ***سلیم جواهری*** به کوشش محمد جعفری قنواتی به چاپ رسیده و این نقد اسطوره‌ای بر پایهٔ همین تصحیح صورت گرفته است. داستان ***سلیم جواهری*** منشوری است برای پژوهشگران. این داستان تقریباً همهٔ ویژگی‌های داستان‌های عامیانه را یک‌جا در خود جمع کرده و گویی نمونه و الگویی کامل برای تشریح محققان و کارآموزان است. از زوایای مختلف می‌توان این داستان را بررسی کرد. داستان به سبک ماجرا در ماجرا یا توالی و تسلسل ماجراهاست. داستان ***سلیم جواهری*** هم از لحاظ ادبی و هم از نظر روان‌شناسی، نکته‌های بی‌نظیری دارد؛ به‌ویژه آنکه به قصّه‌درمانی به‌عنوان یکی از کارکردهای قصّه نیز اشاره می‌کند (جعفری قنواتی، ۱۳۸۷: ۹). مصحّح کتاب به قدر کفایت ویژگی‌های زبانی و محتوایی آن را در مقدمه شرح داده است؛ به‌طوری‌که هر پژوهشگر عرصهٔ فولکلور، انسان‌شناسی یا نقد ادبی به فکر می‌افتد داستان را از دیدگاه خود بررسی کند. کتاب با دو مقالهٔ تخصصی از اولریش مارزلف و مارگارت میلز پایان می‌یابد[۸]. در انبوه داستان‌های عامیانه، داستان ***سلیم جواهری*** این امکان را داشته است که متخصص فولکلوری آن را تصحیح کند و مورد مطالعهٔ دو تن از فولکلوریست‌های برجسته نیز قرار گیرد.

۵-۱. خلاصهٔ داستان

حجاج بن یوسف ثقفی به دلیل خون‌ریزی و کشتار وسیع پیروان حضرت علی(ع) دچار عذاب وجدان و بی‌خوابی می‌شود. حجاج از وزیر خود می‌خواهد کسی به نزدش بیاید

www.SID.ir

Archive of SID

و داستانی واقعی از زندگی خود بگوید، به‌نحوی‌که هم او را بخنداند و هم بگریاند. دختر وزیر که با پریان مراوده دارد، نشان فردی به نام سلیم جواهری را می‌دهد که سالیان دراز در زندان حجاج است. سلیم به خدمت حجاج می‌آید و داستان زندگی خود را از زمانی بازگو می‌کند که مایملک پدرش را به باد داد و به تنگ‌دستی رسید. سلیم از اوج به حضیض می‌رسد و با باربری روزگار می‌گذراند. اوضاع و احوال اندکی روی خوش به او نشان می‌دهد؛ اما چون سپاس‌گزار و شاکر خداوند نیست، یک‌باره همهٔ موهبت‌های الهی به‌ویژه سلامتی از او گرفته می‌شود و در بستر بیماری می‌افتد. سرانجام توبه می‌کند و عهد می‌بندد که اگر سلامتی خود را بازیابد، در خدمت خدا و پیامبر(ص) و فرزندانش باشد. چون سلامتی بازمی‌یابد، همراه کاروانی به مکه و مدینه می‌رود. در راه اسلام با رومیان وارد جنگ می‌شود و رشادت‌های فراوانی از خود نشان می‌دهد؛ اما به زندان می‌افتد. باز به کمک پیامبر(ص) که به خوابش می‌آید، از اسارت می‌رهد. در راه فرار به بیشه‌ای می‌رسد که در آنجا گاو دریایی هر شب گوهر شب‌چراغ را بیرون می‌آورد. سلیم با نیرنگ گوهر را به‌دست می‌آورد و در پوست ران خود جای می‌دهد. در سفری مکاشفه‌ای، به دیار نسناس‌ها یا بوزینگان آدم‌نما می‌رسد و با دختر شاه نسناس‌ها ازدواج می‌کند و صاحب فرزندی می‌شود. اما از وصلت با گونه‌ای پست‌تر از آدمی شرمسار می‌شود و برای اینکه عزت انسانی‌اش خدشه‌دار نشود، آنجا را ترک می‌کند. در راه فرار از دست همسر نسناسش، به سرزمین دوالپایان می‌رسد. دوالپایی او را اسیر می‌کند و تا مدت‌ها به‌عنوان مرکب به دوالپا خدمت می‌کند. سلیم با نیرنگ از دیار دوالپایان می‌گریزد. لب چشمه‌ای سه کبوتر می‌بیند که از جلد خود بیرون آمدند و به پریان زیبایی تبدیل شدند. سلیم جلد کوچک‌ترین پری را می‌رباید. پریان که گویی با پیشگویی این واقعه را می‌دانستند، به سرنوشت مقدّر تن می‌دهند و به این ترتیب دختر شاه پریان همسر سلیم می‌شود. سلیم از زمین به عرش می‌رود و سال‌ها در سرزمین پریان زندگی می‌کند و صاحب دو فرزند می‌شود. پس از مدتی دل‌تنگ همسر زمینی‌اش می‌شود و می‌خواهد به زمین بازگردد. در راه بازگشت بر مرکبی سوار می‌شود که دیوی پرنده است. سلیم نکات جادویی را که همسر پری‌زادش به او آموخته بود، نقض می‌کند و در راه اسیر غولی آدم‌خوار می‌شود. سلیم

www.SID.ir

Archive of SID

قهرمانی است که این‌بار هم از دام غول می‌رهد و او را می‌کشد و سرانجام به شهر و دیار خود می‌رسد. در سرزمین خود بر اثر سوءتفاهمی، به اتهام دزدی به زندان حجاج می‌افتد. پس از سالیان دراز، به محضر حجاج می‌رسد تا داستان زندگی‌اش را بازگوید. حجاج او را از بند می‌رهاند. همسرِ پری‌زاد، سلیمِ پیر و فرتوت را در چشمهٔ جوانی شست‌وشو می‌دهد و او جوان می‌شود. سلیم تا سال‌ها با همسر زمینی و همسر پری‌زادش زندگی می‌کند و پس از عمری طولانی می‌میرد. همسر پری‌زادش هم به سرزمین پریان بازمی‌گردد[۹].

۲-۵. موجودات ماورای‌طبیعی در داستان *سلیم جواهری*

۱-۲-۵. همزاد

بر اساس داستان، همسر وزیرِ حجاج سال‌ها پیش زیر درختی هم‌زمان با پری‌زادی مسلمان وضع حمل می‌کند. فرزندان آن‌ها از پستان هر دو مادر شیر می‌خورند و برادر و خواهر می‌شوند. طبق دستورالعمل پری‌زاد، دختر وزیر هر زمان که در تنگنا یا مصیبتی باشد، می‌تواند برادر همزادش را با سوزاندن اندکی از شاخهٔ درخت احضار کند. چون پریان از گذشته و آینده خبر دارند، مشکل دختر گشایش می‌یابد (روایت اول، ۶۰-۶۳). اگرچه در متن داستان به‌هیچ‌وجه به همزاد بودن پسر پری‌زاد با دختر وزیر اشاره نشده است، داستان کاملاً فضای اسطوره‌ای همزاد را بازگو می‌کند.

اعتقاد به همزاد، باوری کهن و جهان‌شمول است (فره‌وشی، ۱۳۶۴: ۸-۱۱). همزاد همهٔ مشخصات باور اسطوره‌ای را دارد. برخی پژوهشگران اعتقاد به همزاد آسمانی یا مثالی در ایران باستان را با فروهر مطابق دانسته‌اند (همان‌جا؛ یاحقی، ۱۳۶۹: ۴۵۳). به باور ایرانیان باستان، فروهر صورت معنوی و یکی از قوای باطنی است که پیش از به دنیا آمدن هر فرد، برای نگهداری او از آسمان فرود می‌آید و در تمام عمر همراه فرد است. پس از مرگ، فروهر بار دیگر به عالم بالا صعود می‌کند. حتی پس از مرگ، فروهرها همزاد انسانی خود را فراموش نمی‌کنند و هر سال یک‌بار بر خانه و کاشانهٔ او فرود می‌آیند. ازاین‌رو است که فروردین را جشن نزول فروهرها از آسمان دانسته‌اند (پورداوود، ۱۳۲۰: ۱۰؛ سالور، ۱۳۴۲: ۶۵).

www.SID.ir

Archive of SID

در باور اعراب، همزاد با جن یکی دانسته می‌شود. بر اساس باورهای اعراب، هر نوزاد انسانی که به دنیا می‌آید یک همزاد جن نیز با او متولد می‌شود (Donaldson, 1938: 37). جن‌های همزاد گاه خوب و سودرسان‌اند و گاه بدکار و آسیب‌رسان. در ادبیات دورهٔ جاهلی اشعار فراوانی دربارهٔ رابطهٔ شاعر با همزاد جن وجود دارد (ر.ک Izutsu, 1964: 169-170؛ عجنیه، ۱۹۹۴: ۲/ ۳۸-۵۰).

همزادها در فرهنگ سراسر اروپا نیز دیده می‌شوند. بچهٔ عوضی[۱۰]، بچهٔ ناقص و زشت[۱۱] از اسامی همزاد است. روستاییان نروژی اعتقاد دارند از زمان تولد تا مرگ، هر آدمیزادی را موجودی به نام فیگلیا همراهی می‌کند (کریستین سن، ۱۳۵۵: ۱۲۷). گاه همزاد در کنار خواهر یا برادر انسانی‌اش زندگی می‌کند و به شکل مار، بز، گربه، غزال، کبوتر و گاو درمی‌آید. ازاین‌رو، در انگاره‌های عامیانهٔ مردم ایران و برخی نقاط جهان به‌ویژه اروپا، صدمه زدن به برخی حیوانات خانگی ناصواب است و عقوبت بدی به‌همراه می‌آورد. در افسانه‌های اروپای مرکزی و سرزمین اسکاندیناوی همزادان خانگی به صورت گربه ظاهر می‌شوند (همان، ۱۲۴). همزادان و کودکان خردسال رابطهٔ دوستانه‌ای با یکدیگر دارند. همزادان اغلب به شکل مار سفید در خانه‌ها زندگی می‌کنند و کشتن آن‌ها موجب بیمار یا دیوانه شدن کودک می‌شود. مردم ایلام و لرستان نیز همزاد آدمی را به شکل مار تصویر می‌کنند (اسدیان خرم‌آبادی و دیگران، ۱۳۵۸: ۶۱).

میان آدمی و همزادش رابطهٔ متقابلی وجود دارد؛ به‌نحوی‌که کیفیت کردار و حتی ویژگی‌های ظاهری فرد متأثر از همزادش است. در اسطورهٔ یوسف(ع) که در متون تفسیری و مذهبی شرح‌های مفصّلی دارد، همزاد نیز نقش دارد. غزالی در تفسیر سورهٔ یوسف به جن یا همزاد یوسف اشاره می‌کند که هم‌زمان با او متولد شده است و به شکل آهویی بسیار زیبا در کنار یوسف دیده می‌شود (غزالی، ۱۳۱۲: ۷۱-۷۲). به گزارش برخی منابع، تا چندی پیش در تهران و خراسان اگر همزاد به کودک خردسال آسیب می‌رساند و او را رنجور می‌کرد، مردم تصور می‌کردند که یک جنّ فرزند بیمار و لاغر خود را با فرزند انسان- که همزاد جنّ است- عوض کرده است؛ بنابراین در فرایند جادویی پیچیده‌ای کودک اصلی را احیا می‌کردند (شکورزاده، ۱۳۴۶: ۲۰۳-۲۰۴).

www.SID.ir

Archive of SID

۲-۲-۵. گاو دریایی دارندهٔ گوهر شب‌چراغ

سلیم جواهری در ابتدای داستان، گاو دریایی را می‌بیند و با نیرنگی گوهر شب‌چراغ را از او می‌دزدد. گوهر شب‌چراغ در پایان داستان، شاهد و گواهی می‌شود بر حقانیّت داستان‌های سلیم و او توسط آن از زندان حجاج می‌رهد. گاو دریاییِ دارندهٔ گوهر شب‌چراغ از موضوعات اسطوره‌ای مشهوری است که در متون عرفانی و ادبی فارسی فراوان به‌چشم می‌خورد. عطار در بعضی از داستان‌های رمزآلود ***خسرونامه*** به آن اشاره می‌کند (۲۹۰-۲۹۱). او در این اثر که داستان دلدادگی خسرو (هرمز) و گلرخ است، از جزیره‌ای نام می‌برد که در آن گاوهای دریایی هر شب از دریا به مرغزار می‌آیند. یکی از این گاوها گوهر شب‌چراغ دارد. خسرو، قهرمان داستانِ عطار، با حیله گوهر شب‌چراغ را می‌رباید. مشابهِ روایت عطار در یکی از داستان‌های مولانا نیز دیده می‌شود. مولانا در ***مثنوی*** روایت می‌کند که بازرگانی گوهر شب‌چراغ را از گاو دریایی می‌رباید (۸۹۲۹۱۷). شهاب‌الدین سهروردی نیز در رسالهٔ ***عقل سرخ*** از گوهر شب‌چراغ به یکی از عجایب هفت‌گانه یاد می‌کند (۱۳۷۵: ۱۰-۱۱ و ۸؛ نیز ر.ک جعفری قنواتی، ۱۳۸۷: ۲۲-۲۳).

گوهر شب‌چراغ گوهری گرانبها و دست‌نیافتنی است که در بینی گاو دریایی قرار دارد. گاو دریایی موجودی بزرگ است که شب‌ها از دریا برمی‌آید و گوهر را بر زمین می‌نهد تا در بیشه‌زار بچرد. نزدیک صبح آن را دوباره در بینی می‌گذارد و به دریا بازمی‌گردد. گوهر شب‌چراغ را دُرّ شبگون، گوهر شب‌تاب و گوهر شب‌افروز نیز نامیده‌اند. این گوهر در برخی متون عرفانی به‌ویژه در آثار شیخ اشراق مورد توجه واقع شده است و در کنار اسطوره‌هایی چون قاف و درخت طوبی قرار دارد: گوهر شب‌چراغ در کوه قاف است و از وجود آن شب تاریک روشن می‌شود؛ روشنی گوهر از درخت طوبی ناشی می‌شود؛ هر وقت که گوهر به درخت نزدیک‌تر می‌شود، روشنایی و درخشش بیشتری دارد (سهروردی، ۱۳۷۵: ۸-۱۱).

۳-۲-۵. نسناس

در بخشی از داستان، سلیم در جنگلی گرفتار بوزینه‌ها می‌شود. بوزینه‌های داستان سلیم خصلتی کم‌وبیش انسانی دارند؛ اما کاملاً انسان نیستند. در داستان نامی از نسناس

www.SID.ir

Archive of SID

نمی‌آید؛ اما بوزینگانی که سلیم حتی با یکی از آن‌ها عروسی می‌کند و از او صاحب فرزندی می‌شود، همان نسناس‌ها هستند (روایت اول، ۱۵۹-۱۶۲). نسناس را موجودی نیمه‌انسان و نیمه‌حیوان یا حیوانی انسان‌نما معرفی کرده‌اند (ر.ک مسعودی، ۱۹۶۶: ۳۸؛ مجمل‌التواریخ، ۱۴۸). با توجه به توصیف‌هایی که از نسناس در منابع کهن تاریخی در دست است، می‌توان چنین نتیجه گرفت که نسناس از انواع نخستی‌ها یا بوزینگان انسان‌نما بوده است. ذهن خیال‌پرداز انسان‌های گذشته با افزودن ویژگی‌های عجیب به آن و یا موازی دانستنِ آن با برخی دیوهای اسطوره‌ای، تصویری شریر و زیان‌کار از آن ساخته‌اند. فرهنگ‌های فارسی نسناس را مرکب از نس (مرکب و آمیخته) و ناس (مردم و انسان) و درکل معنایی چون موجودی مرکّب از انسان یا انسان‌نما آورده‌اند (ر.ک صفی‌پوری، ۱۳۷۷: ذیل نس؛ دهخدا، ذیل نس). «نس» در سریانی به معنای ضعف و سستی است و مصدر آن «نَسنَس» معنای ضعیف بودن را دارد (مشکور، ۱۳۵۷: ۲/ ۹۰۲ و ۹۰۷). با در نظر گرفتن این معانی و با توجه به اینکه در برخی روایات، موجودات به سه دستهٔ ناس، نسناس و نسانس تقسیم شده‌اند و جنس ناس گرامی‌تر و بالاتر و نسناس پایین‌تر از ناس است؛ می‌توان چنین حدس زد که نسناس‌ها موجوداتی میان حیوان و انسان هستند (جاحظ، ۱۹۶۹: ۶/ ۱۹۴، ۷/ ۱۷۸).

در بسیاری از اشعار شاعران پارسی‌گو همچون اسدی طوسی، سوزنی سمرقندی، فردوسی، مسعود سعد، سنایی، خاقانی و انوری ویژگی‌های انسانی و مردمی یا ناس در کنار متضادش نسناس توصیف شده است. در ***مینوی خرد*** (۱۳۶۴: ۶۰) اشارتی به نیم‌آدمی، نیم‌تن، نیم‌مردم و نیم‌دیو وجود دارد که برخی چون صادق هدایت (۱۳۳۴: ۷۹) آن را با نسناس مرتبط دانسته‌اند. نسناس در کنار موجوداتی مانند غول و جن- که در فرهنگ سامی نیز وجود دارد- با موجودات اسطوره‌ایِ زیان‌کارِ ایرانی ترکیب شده و با شکل و ماهیتی جدید به فرهنگ دیوان و اساطیر و آفریده‌های ذهنی ایرانیان وارد شده است. بر اساس توصیفاتی که از نسناس در منابع فارسی هست، اغلب، نسناس به آمیزش با آدمی علاقه‌مند است. نسناس قدرت تغییر چهره دارد و بیشتر در شکل زنان زیباروی مردان را می‌فریبد (نظامی عروضی، ۱۳۴۴: ۱۴-۱۵؛ مسعودی، ۱۹۶۶: ۳۹). بازتاب چنین تصویر مرسوم و کهنی در داستان ***سلیم جواهری*** و آمیزش او با میمونی انسان‌نما

www.SID.ir

Archive of SID

و تخم‌گیری میمون از سلیم، کاملاً مشهود است. همچنین در جایی که سلیم خود را به دلیل آمیزش با موجودی پست‌تر از انسان سرزنش می‌کند و آن را راهی خلاف انسانیّت و دوری از معنویّت می‌داند، در واقع به آمیزش با نسناس اشاره می‌کند.

۴-۲-۵. دوالپا

توصیفاتی که از وضعیت سلیم جواهری در سرزمین دوالپایان شده، یکی از بارزترین صحنه‌های عملکرد موجودات وهمی در داستان‌هاست. دوالپا از موجودات بدکار و آزاررسان است که معمولاً صورتی چون انسان دارد و با پاهای بی‌استخوان و سخت دراز و بی‌پنجه و کف توصیف می‌شود. دوالپا وانمود می‌کند که نمی‌تواند راه برود؛ به همین سبب از انسان‌ها می‌خواهد او را بر دوش خود سوار کنند. زمانی‌که بر دوش آدمی سوار می‌شود، پاهای چون دوالش را به دور کمر آدمی می‌پیچد و تا سرحدّ مرگ از او کار می‌کشد.

در متون کهن همچون ***یادگار جاماسپی*** به دوالپایان اشاره شده است. این کتاب رساله‌ای دربارهٔ مکاشفات و پیشگویی‌های آخرالزمان است. به زبان ایرانی میانه تألیف شده و بسیاری از مباحث و اعتقادات اسطوره‌ای مردم را بیان می‌کند. در مناظرهٔ گشتاسب شاه با جاماسپ بیدخش، از او دربارهٔ موجوداتی که چشم‌ها و گوش‌ها بر سینه دارند و نیز دربارهٔ دوالپایان، سگساران و کوتوله‌ها پرسش می‌شود. جاماسپ دوالپایان را موجوداتی اهریمنی می‌داند که پرزور و ناپاک‌اند و قوانین، دین، کردار بهی و گناه را نمی‌شناسند؛ نیکوکاران را می‌خورند و اگر یکی از ایشان بمیرد، آن را نیز بخورند و در دوزخ جای خواهند داشت (AYĀTKĀR I ŽĀMĀSPIK, 1939: 52؛ ویدن گرن، ۱۳۸۱: ۴۲-۴۳).

فردوسی نیز با در دست داشتن مطالب **یادگار *جاماسپی*** و اطلاعاتی این‌چنین، در ***شاهنامه*** ضمن حکایتی از هفت‌خان رستم، پس از رهایی کیکاوس از بند دیو سپید شهرهای مازندران (یا یمن در برخی نسخه‌ها) را این‌گونه وصف می‌کند: *کسانی که بودند پای از دوال/ لقبشان چنین بود سیار سال* (۲/ ۴۶) و در جایی دیگر: *وزان روی سگسار تا نرم‌پای/ چو فرسنگ سیصد کشیده سرای* (۲/ ۳۶). داستان‌های بسیاری در عجایب‌نامه‌ها

www.SID.ir

Archive of SID

دربارهٔ دوالپا در دست است (ر.ک جاحظ، ۱۹۶۹: ۷/ ۱۷۸؛ قزوینی، ۱۳۴۰: ۴۵۸؛ طوسی، ۱۳۴۵: ۵۰۰؛ کریستن سن، ۱۳۵۵: ۱۸ و ۱۳۰). داستان‌های سرزمین دوالپایان در دیگر داستان‌های عامیانه نیز به‌چشم می‌خورد. ***حمزه‌نامه*** مشهورترین داستان‌ها را دربارهٔ دوالپایان دارد. هر چند به گفتهٔ محجوب، داستان ***سلیم جواهری*** متأثر از ***حمزه‌نامه*** نیز بوده است. در مجموعهٔ باورهای مردم مناطق مختلف ایران دربارهٔ موجودات ماورایی، دوالپا نقش مهمی ایفا می‌کند. صادق هدایت (۱۳۳۴: ۱۷۶) و هانری ماسه (۱۳۵۵: ۲/ ۱۷۶) دوالپا را در فرهنگ مردم بررسی کرده‌اند.

۵-۲-۵. پری

در سرتاسر داستان سلیم، پری حضوری پررنگ دارد؛ حتی در جاهایی که سخنی از آن در میان نیست می‌توان محوریّت عنصر پری را در داستان دریافت. ویژگی‌های داستان سلیم آن را در رده‌بندی داستان‌های پریانِ پراپ جای می‌دهد. نکتهٔ درخور تأملی که در اغلب داستان‌های پریان در ایران وجود دارد، درآمیختگی پری با «جنّ» است که از فرهنگ سامی- عربی به ایران وارد شده است؛ حتی گاه پریِ داستان‌های عامیانه با جنّ و توصیفاتی که از آن در دست است مطابقت بیشتری دارد. در هر حال، پیوند جنّ عربی و پری ایرانی بر قوام و استواری چنین باوری نزد مردم افزوده است و از دیرباز تا کنون، در جامعه و فرهنگ ایرانی حضوری محسوس دارد[۱۲]. تقسیم‌بندی پریان به مسلمان و غیر مسلمان و جایز بودن ازدواج با پریان مسلمانی که تابع دستورات پیامبر(ص) هستند (در داستان سلیم هم به آن اشاره شده) از ویژگی‌های جنّ در فرهنگ مسلمانان است.

خاستگاه اسطوره‌ای پریانِ داستان‌های عامیانه کاملاً مشخص است. پری به‌عنوان زن- ایزد آب، خدای مادینه و موجود عجیب‌الخلقهٔ دریایی با سرشتی جادوگرانه و اعجازگر در همهٔ اسطوره‌های جهانی دیده می‌شود. در اساطیر بین‌النهرین «انسان دریایی» یا «ماهی- انسان» همان پری است که در آثار برجامانده از دورهٔ هخامنشیان نیز دیده می‌شود. اغلب داستان‌های عامیانه به خوی و خصلت پری در روزگاران کهن پیش از کیش زرتشتی متصل هستند. پریِ روزگار پیش از زرتشت، ایزدبانوی باروری

www.SID.ir

Archive of SID

و زایش بود و برکت، فرزندزایی، جاری شدن آب‌ها و سرسبزی گیاهان و مرغزاران به نیروی او بستگی داشت. ایزدبانوی پری با آب در پیوند است و صورت دگرگون‌شدهٔ چنین باوری را در افسانه‌ها و داستان‌های عامیانهٔ پری‌وار به‌خوبی می‌توان دید.

مردان داستان‌های عامیانه گه‌گاه به دنبال پری زیبارویی هستند تا به وصال او برسند؛ اما دست‌یابی به آن بدون طی مراحل مکاشفه‌مانند و رازگونه ناممکن است. در داستان ***سلیم جواهری*** رفتار سلیم با پریانی که در برکه آب‌تنی می‌کردند و از جلد کبوترانهٔ خود بیرون آمدند، قابل توجه است؛ هر چند چنین تصویری از پریان در بیشتر داستان‌های پری‌وار و در اعتقادات و باورهای عامّه نیز وجود دارد. میل شدید مردان به همخوابگی با پریان نمونه‌های کهنی دارد. پری خناثیتی که وصف آن در ***اوستا*** آمده است، همخوابهٔ گرشاسب پهلوان مشهور است (سرکاراتی، ۱۳۵۰: ۹ و ۱۳). پهلوانی چون گرشاسب که به عشق پری زیبارویی گرفتار است، الگوی ثابت بسیاری از داستان‌های عامیانه است؛ حتی گاه الگوی عشق گرشاسب در برخی متن‌های عامیانه صورتی آشکار دارد. بنا به پژوهش سرکاراتی (۱۳۷۶: ۳۱)، گرشاسب که نام دیگرش سام است و در ***اوستا*** هر دو نام او برده شده، در ***سام‌نامه*** (گویی داستان عامیانهٔ دلاوری‌های گرشاسب یا سام است) با عالم‌افروز پری همخوابگی می‌کند؛ همان‌طورکه گرشاسب با پری خناثیتی در ارتباط بود[۱۴]. آگاهی از اسرار و عالم غیب، انجام اعمال جادویی، آموزش دادن جملات و وردهای جادویی، هدیه دادن اشیاء جادویی (همچون آینه، سرمه، شمع، شانه، مو و پر) برای محافظت از نیروهای شریر، زندگی در آسمان‌ها یا در جایی نزدیک کوه قاف یا تغییر چهره و به شکل حیواناتی چون مار، گاو، کبوتر، مرغ، اسب و شیر درآمدن، از ویژگی پریان داستان‌هاست که در خصلت‌های آن‌ها و روایت‌های اسطوره‌ای ریشه دارد. بحث دربارهٔ پری در داستان‌های عامیانه، خود پژوهشی مستقل می‌طلبد و نقد اسطوره‌ای و نقد روان‌شناختی- اسطوره‌ایِ پری در داستان‌های عامیانه از مباحثی است که دریچه‌ای تازه از موضوعات اجتماعی- فرهنگی را به روی ما می‌گشاید.

۶-۲-۵. غول

در داستان ***سلیم جواهری*** مردی عظیم‌الجثّه و زشت‌روی وجود دارد که مردان را فریب

www.SID.ir

Archive of SID

می‌دهد و به مخفیگاه خود که غاری تاریک است می‌برد و پس از مدتی آن‌ها را می‌خورد. اگرچه در داستان نامی از غول نیامده، ویژگی‌های مرد آدم‌خوار داستان سلیم با غول در افسانه‌های دیگر همسان است. در فرهنگ باورهای مردم ایران، غول موجودی زیان‌کار، آدم‌خوار و فریب‌کار است که به انسان شباهت دارد. غول خاستگاه سامی- عربی دارد و در دورهٔ اسلامی وارد ایران شده است. این موجود افسانه‌ای با پنداشته‌های کهن ایرانیان دربارهٔ دیو درآمیخته است؛ به‌گونه‌ای‌که گاه جدایی آن‌ها از یکدیگر دشوار است. کریستین سن در ***آفرینش زیان‌کار در روایات ایرانی*** به برخی وقایع‌نگاران سده‌های نخست اسلامی اشاره می‌کند که در آثارشان جزئیات و شرح‌های تازه‌ای از اهریمن و دیوها بیان کرده‌اند. در این آثار ابلیس به جای اهریمن و پری در معنای ساحره و غول نمایانگر شده است (۱۰۳). در ***شاهنامه*** نیز در کنار دیو ماده به جادوگری به نام غول اشاره شده است که اسفندیار در خان چهارم او را می‌کُشد (۱۳۸۶: ۵/ ۲۳۰). در ***تورات*** (اشعیا، ۱۳/ ۲۱، ۳۴/ ۱۴) هنگام توصیف بیابان‌ها و وقایع دهشتناک و عذاب‌آوری که بر اقوام عصیان‌گر رفته است، گرگ و کفتار، عفریت و غول توصیف می‌شوند. غول واژه‌ای عبری، و به معنای بز و گاه مطلقاً موجودی مودار است (سفر لویان، ۴/ ۲۴، ۱۷/ ۷؛ قاموس کتاب مقدس، ۱۳۷۷: ۶۳۹). در اساطیر یونان و روم، غولْ جسمی وهمی و مرکب از انسان و بز است که با پوست حیوانی ملبّس شده و با خدای شراب، باکوس، موافقت دارد (قاموس کتاب مقدس، ۱۳۷۷: ۶۳۹؛ یاحقی، ۱۳۶۹: ۳۱۶). صفات رفتاری و ویژگی‌های آسیب‌رسانندهٔ غول چهره‌ای وحشتناک از آن نشان می‌دهد. خون‌خواری و آدم‌خواری از صفات وحشیانهٔ غول است که در بسیاری از متون ادب فارسی و عجایب‌نامه‌ها آمده است. گاه غول در پی جماع با مردان است و پس از کام‌یابی از مردان، منی‌اش پر از کژدم می‌شود (فزونی استرآبادی، ۱۳۲۸: ۵۲۸-۵۲۹).

۳-۵. تحلیل رمزها

اگرچه برخی اسطوره‌پژوهان در برشمردن تفاوت‌های اسطوره و افسانه، افسانه را از پیام‌های معنادار هستی‌شناسانه خالی می‌دانند، رمزهای پیچیدهٔ افسانه‌ها پیام‌های مهمی دارد که گشایش و خواندن آن‌ها ما را به سرچشمهٔ مشترکی می‌کشاند. کردار و

www.SID.ir

Archive of SID

خویش‌کاری موجودات ماورایی داستان ***سلیم جواهری*** نیز از رمز و راز تهی نیست. پیام‌های معناداری می‌توان از آن کشف کرد که بر آرزوها و خواسته‌های ناخودآگاه، دغدغه‌ها و محرومیت‌های بشر دلالت دارد. به‌نظر می‌رسد ترکیب نقد اسطوره‌ای با نقد روان‌شناختی در تحلیل موجودات ماورایی کارسازتر باشد. در تحلیل عناصر اسطوره‌ای داستان سلیم، گاه با ادبیات ویژهٔ نقد روان‌شناسی هم روبه‌رو می‌شویم.

همزاد عنصری ماورایی است که در ابتدای داستان سلیم با آن روبه‌رو می‌شویم. همزاد به‌راستی نمادی آرکی‌تیپی از تجسّم انسانی ارضای معنوی است و همچنین از چهره‌های مُثُلی به‌شمار می‌رود. در واقع همزاد، منِ نهانی انسان است (رستگار فسایی، ۱۳۸۳: ۲۰۹). در فرهنگ ایران و در اساطیر زرتشتی «دئنا» را به معنای همزاد و جفت آسمانی توصیف می‌کنند (هینلز، ۱۳۸۳: ۱۴۴). اعتقاد به همزاد، باوری کهن و جهان‌شمول است. به گزارش فریزر در ***شاخهٔ زرین***، برخی اقوام در روز تولد کودک درختی می‌نشاندند و تصور می‌کردند که این درخت همزاد کودک خواهد بود و زندگی آن‌ها به هم پیوند خواهد خورد. انسان‌های اولیه برای زدودن ترس و بیم از خود، ناگزیر به مفهوم همزاد روی می‌آوردند که می‌توان آن را «سایه» نیز نامید. بشر نخستین معتقد بود به غیر از پیکر مرئی، چیزی نامرئی یا نیمه‌مرئی از او وجود دارد. در اساطیر یونان و روم اعتقاد به وجود همزاد آشکار است. رومی‌ها به «ژنی‌ها» به‌عنوان موجوداتی مستقل و قائم‌به‌ذات اعتقاد داشتند. ژنی‌ها معرّف وجود روحی و معنوی انسان‌ها هستند. آن‌ها با انسان زاده می‌شوند و وظیفه‌شان، نگهبانی و مراقبت از افراد و اشیاء در زندگی است. زنان نیز نگهبانی به نام «یونو» دارند که همزاد آن‌ها و معرّف صفات زنانه است (گریمال، ۱۳۵۶: ۳۳۲؛ رستگار فسایی، ۱۳۸۳: ۲۱۴).

در ادبیات عرب جاهلی نیز اعتقاد به همزاد دیده می‌شود و منبع الهام شاعران بوده است. نمونه‌هایی از اشعار شاعران همچون الاعشی دربارهٔ همزاد در دست است. در ادبیات فارسی نیز همراه ناپیدا و نهان آدمی- که همان همزاد است- در اشعار شاعران نمایان است: *در اندرون من خسته‌دل ندانم کیست/ که من خموشم و او در فغان و در غوغاست*. رستگار فسایی (۱۳۸۳: ۲۱۰) حتی به منِ نهانی شاعر در اشعار سیمین بهبهانی نیز اشاره می‌کند و معتقد است تعبیر «دیگری» در شعر بهبهانی با پری همسانی دارد:

www.SID.ir

Archive of SID

خفته در من دیگری، آن دیگری را می‌شناس/ چون ترنجم بشکن آن‌گه آن پری را می‌شناس// من پری هستم به افسون در ترنجم بسته‌اند/ تا رها سازی مرا افسونگری را می‌شناس.

شخصیت نسناس در داستان ***سلیم جواهری*** مظهر عشق شهوانی است و نوعی سلطهٔ لیبیدو و غریزه را بر آدمی نشان می‌دهد. لغزش و فروافتادن در دام لیبیدو گویی دور شدن از مرزهای انسانی است. قهرمان داستان پس از مدتی که در لذت‌های جسمانی و رفتارهای جنسی با میمونی انسان‌نما غوطه‌ور است، تلاش می‌کند خود را از آن وضعیتِ به‌اصطلاح «حیوانی» برهاند و به قلمرو انسانی و «معنویت» دست یابد. بنابراین، می‌کوشد با طی مراحل رازورانه و تشرّف‌آمیز، خود را از حضیض زمین و گرفتاری‌های غریزه به ایثار و دفاع از همنوع و مقدم دانستن زندگی دیگران بر زندگی خود بکشاند. تلاشی که پاداشی درخور نیز به‌همراه دارد: دست‌یابی به آرزوهای دست‌نیافتنی همچون پیمودن طول و عرض جهان در اندک زمان، رسیدن به عشقی پایدار و فناناپذیر و شکوهمند، عمر جاودان، شهرت و ثروت ناتمام.

موجودات ماورایی داستان ***سلیم جواهری*** بخش‌هایی از دغدغه‌ها و گرفتاری‌های انسان را با خودش بیان می‌کنند و قهرمان داستان با سرکوب غرایز و پیروزی بر آن‌ها به آرمان‌های فراانسانی دست می‌یابد؛ آرمان‌هایی که او را از محدودیت‌های زمان و مکان این جهان رهایی می‌بخشد. برای مثال، دوالپای داستان نمادی روشن از غریزهٔ جنسی است که آدمی را به فرمان خود درمی‌آورد و خلاصی از آن جز با آرامش روان، آگاهی و هوشیاری ناممکن است. هر چند شراب و مستی دوالپا را از سلیم جدا می‌کند، گویی چاره‌جویی به مدد عقل و اندیشمندی سلیم برای کشف چنین راهی کارگشاتر از مستی شراب است. در سراسر ادبیات فارسی و عرفانی، مستی شراب کنایه از بی‌خودشدن است؛ رهایی از دست خویشتنِ خویش. گویی در این نوع مستی که منظورِ عارفان است، آزادسازی و بازگشایی عقده‌های سرکوب‌شدهٔ روان آدمی به او سرخوشی و راحتیِ پایدار می‌بخشد.

غول نیز عظمت و دهشتناکی غریزه را نشان می‌دهد. آدمی هر چقدر از مواضع فرهنگی خود عقب‌نشینی کند، غولِ درون بیشتر بر او سلطه می‌یابد؛ چیزی که گاه از آن به «نَفْس» آدمی نیز تعبیر می‌کنند. گفته شد که یکی از معانی غول در ادبیات فارسی

www.SID.ir

Archive of SID

سیاهی، تاریکی و نَفس آدمی است. تبدیل شدنِ منی غول به کژدم که در فرهنگ باورهای عامّه رایج است، استعاره‌ای است از گرفتاری‌های غریزهٔ جنسی بشر. رجوع به عقل نقّاد، انسان اندیشه‌ورز را از شرّ غول درون رهایی می‌بخشد. بینش، هوش، ارادهٔ استوار و ازخودگذشتگی پلی است که انسان را از یکی دیگر از خان‌های دشوار سر راهش می‌گذراند.

جادوی پری‌زاده‌ای که قهرمان داستان را پس از سختی‌ها و تحمل دردها از پیری به جوانی، زیبایی و عشق پایدار می‌رساند، در واقع روایت آرزوی بشر برای جاودانگی و بقا در کامروایی و زندگی است. موضوع «مرگ» و فنایافتگی در داستان‌های پریان به طور هوشمندانه‌ای پاسخ داده می‌شود. این تصور که انسان با پری‌زاده‌ای در سرزمین آرمانی به‌سر می‌برد و توسط پری با آب حیات یا نوشدارو به رویین‌تنی و جاودانگی می‌رسد، بیش از هرچیز رؤیای «بی‌مرگی» آدمی را تحقّق می‌بخشد؛ رؤیایی که انسان را به‌گونه‌ای نمادین از ناتوانی‌ها و نقصان‌هایش دور می‌کند. پری‌زاد داستان سلیم، آنیما یا مادرِ بزرگ کهن‌الگوی آرمانی است که با توانایی‌های غیرعادی هم او را در عشق جاودانَ نگاه می‌دارد و هم مانند مادری زاینده او را دوباره می‌زاید و عمر دیگر می‌بخشد.

گاو آبیِ دارای گوهر شب‌چراغ از موجوداتی است که در بسیاری از آثار ادبی و عرفانی از آن یاد شده است. در ***گرشاسب‌نامهٔ*** اسدی طوسی گاو آبی موجودی عجیب است که از نَفَسش نور پراکنده می‌شود (۱۴۹). گاو آبی ویژگی دیگری نیز دارد: مدفوعش عنبر خوشبو است. مولانا در حکایت «گاو بحری» داستان گاو و گوهر شب‌چراغ را بیان می‌کند. بنا به حکایت مولانا، گاو چون در مرغزار نرگس و نیلوفر می‌چرد، پس مدفوعش عنبر است. در رمزپردازی‌های عرفانیِ داستان گاو دریایی مولانا، گاو دریایی را نمادی از سیرت حیوانی آدمی دانسته‌اند و گوهر شب‌چراغ را نیز نمادی از روح لطیف و نورانی بشر که زیر گِل کالبد پنهان می‌شود. اگر اهل‌الله باشی، دیدهٔ باطن‌بین می‌یابی و گوهر را می‌بینی (شعبانی، ۱۳۸۶: ۴۴۲). گاو دریایی در عجایب‌نامه‌های دیگر نیز آمده است. برای مثال، قزوینی (سدهٔ هفتم هجری) در ***عجایب‌المخلوقات*** (همان، ۱۳۸) به «بقرالماء» یا گاو آبی اشاره می‌کند که سرگین آن عنبر

www.SID.ir

Archive of SID

است و آن سرگین عقل و حواس را نیرو می‌بخشد و اگر بخشی از آن را شربت کنند، موجب قوام دل می‌شود. گاو دریاییِ افسانه‌ها همان وال عظیم‌الجثّه‌ای است که بنابر اساطیر ایرانی، گاوِ آبی خوانده می‌شود. اگر گاو آبی بانگ برآورد، جملگی ماهیان باردار و همهٔ موجوداتِ زیان‌کار دریایی دچار سقط جنین می‌شوند (بندهش، ۱۰۲). در اساطیر اسلامی نیز از ماهی- گاو دریاها یاد شده است که جهان بر پشت او قرار دارد. میبدی در تفسیر آیهٔ «ن و القلم» «ن» را ماهی عظیمی می‌داند که زمین بر پشت اوست (۱۳۳۱: ۱۰/ ۱۸۶). در تفسیری دیگر آمده است که چون گاوماهی از قدرت معزول شد و خواست جهان را زیرورو کند، به‌واسطهٔ پشه‌ای که در بینی‌اش رفت و بیرون آمد و روبه‌روی ماهی نشست، نخوت و غرور از او دور شد؛ زیرا پشه روبه‌روی ماهی نشست و چشم ماهی همواره باز ماند تا پشه را ببیند (یاحقی، ۱۳۶۹: ۳۸۶). آیا میان گوهر شب‌چراغ به‌عنوان نهاد آگاهی و روشنایی با پشه که نیروی کورکنندهٔ غرور را از گاوماهی دور کرد، رابطه‌ای وجود دارد؟

نتیجه‌گیری

در این پژوهش تلاش شده است ارزش‌های متعالی متون و ادبیات شفاهی نشان داده شود و کاربرد ابزارهای نقد ادبی برای این‌گونه متون موجّه شود. اگر بتوانیم تصور موجود دربارهٔ حقیر و بی‌ارزش دانستن آثار ادبیات شفاهی را بزداییم، به هدف بزرگی دست یافته‌ایم که همواره تلاش پیش‌کسوتان عرصهٔ فولکلور و ادبیات شفاهی بوده است. این مهم محقّق نمی‌شود مگر از راه پژوهش‌های میان‌رشته‌ای. آشتی انسان‌شناسان و ادیبان با متون ادبیات شفاهی و نیز مهم و ممتاز دانستن ارزش‌های فولکلوریک، همسو با نظریات علمی انسان‌شناسی در جامعهٔ ایران، این امکان را پدید می‌آورد که با شناخت زمینه‌های فکری و اجتماعی و بازسازی فضا و محیط فرهنگی گذشته‌های دور و نزدیک سرزمینمان، بنای استواری از تاریخ و فرهنگ خود بسازیم.

بازیابی عناصر ذهنی و خیالی و موجودات ماورایی موجود در متون ادبیات شفاهی گام کوچکی از هدف بزرگی است که به آن اشاره شد. شناخت خاستگاه‌های تاریخی- اسطوره‌ای این مفاهیم، ما را با کهن‌ترین باورهای ایرانیان آشنا می‌کند که تجلی آن را

www.SID.ir

Archive of SID

در عرصه‌های مختلف همچون ادبیات، تاریخ، اسطوره‌شناسی و انسان‌شناسی می‌توان پی گرفت.

پی‌نوشت‌ها

1. Archetype

۲. برای آگاهی بیشتر دربارهٔ اهمیت مطالعات جیمز فریز بنگرید به دیباچهٔ مترجم بر ترجمهٔ فارسی ***شاخهٔ رزین***.

۳. برای اطلاعات بیشتر دربارهٔ آثار مالینوفسکی و لوی استراوس دربارهٔ اسطوره بنگرید به:

- B. Malinowski. *Myth in primitive Psychology*. (London: Greenwood, 1926).

– کلود لوی استراوس. *جهان اسطوره‌شناسی*. ترجمهٔ جلال ستاری. (تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۷).

4. *Myth in Primitive Psychology*

۵. بنگرید به:

– ولادیمیر پراپ. *ریخت‌شناسی قصّه‌های پریان*. ترجمهٔ فریدون بدره‌ای. (تهران: توس، ۱۳۶۸).

– ـــــــــــ «بررسی ساختاری و تاریخی قصّه‌ای پریان». *ریشه‌های تاریخی قصّه‌های پریان*. ترجمهٔ فریدون بدره‌ای. (تهران: توس، ۱۳۶۸). صص۹۹–۱۳۳.

۶. بنگرید به: نورتروپ فرای. *تحلیل نقد*. ترجمهٔ صالح حسینی. (تهران: نیلوفر، ۱۳۷۷).

۷. برای آگاهی از توضیحات داستان سلیم جواهری بنگرید به: محمد جعفری قنواتی (به کوشش). *دو روایت از سلیم جواهری*. (تهران: مازیار، ۱۳۸۷). صص۷–۵۴.

۸. بنگرید به: اولریش مارزلف. «ارزش‌های اجتماعی در داستان عامیانهٔ سلیم جواهری». ترجمهٔ دریا خدیش. *دو روایت از سلیم جواهری*. به کوشش محمدجعفر قنواتی. (تهران: مازیار، ۱۳۸۷). صص۲۱۳–۲۴۲.

۹. انتهای داستان و چگونگی مرگ سلیم در روایت‌هایی که از این داستان در دست است، اندکی متفاوت است.

10. Changeling

11. Der Wechselbalg

۱۲. دربارهٔ شرح تاریخی– اسطوره‌ای پری در فرهنگ و جامعهٔ ایران بنگرید به: معصومه ابراهیمی. «پری». *دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*. ج۱۳. (تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۳). صص۶۱۸–۶۲۱.

منابع

– ابراهیمی، معصومه. (۱۳۸۳). «پری». ***دایرةالمعارف بزرگ اسلامی***. تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.

– استراوس، کلود لوی. (۱۳۷۱). «شناخت و صورت، تأملاتی دربارهٔ اثری از ولادیمیر پراپ».

www.SID.ir

Archive of SID

ریشه‌های تاریخی قصّه‌های پریان. ترجمهٔ فریدون بدره‌ای. تهران: توس.
- ـــــــــــــــ (۱۳۷۷). ***جهان اسطوره‌شناسی***. ترجمهٔ جلال ستاری. تهران: نشر مرکز.
- اسدی طوسی، ابونصر. (۱۳۵۴). ***گرشاسب‌نامه***. به کوشش حبیب یغمایی. چ۲. تهران: کتابخانهٔ طهوری.
- اسدیان خرم‌آبادی، محمد و دیگران. (۱۳۵۸). ***باورها و دانسته‌ها در لرستان و ایلام***. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مرکز مردم‌شناسی ایران.
- اسماعیل‌پور، ابوالقاسم. (۱۳۸۲). ***زیر آسمانه‌های نور***. تهران: افکار.
- الیاده، میرچا. (۱۳۶۲). ***چشم‌اندازهای اسطوره***. ترجمهٔ جلال ستاری. تهران: توس.
- امامی، صابر. (۱۳۸۰). ***اساطیر در متون تفسیری فارسی***. تهران: گنجینهٔ فرهنگ.
- باستید، روژه. (۱۳۷۰). ***دانش اساطیر***. ترجمهٔ جلال ستاری. تهران: توس.
- ***بندهش***. (۱۳۷۸). گزارنده مهرداد بهار. چ۳. تهران: توس.
- پراپ، ولادیمیر. (۱۳۶۸). ***ریخت‌شناسی قصّه‌های پریان***. ترجمهٔ فریدون بدره‌ای. تهران: توس.
- ـــــــــــــــ (۱۳۷۱). «بررسی ساختاری و تاریخی قصّه‌های پریان». ***ریشه‌های تاریخی قصّه‌های پریان***. ترجمهٔ فریدون بدره‌ای. تهران: توس.
- پورداوود، ابراهیم. (۱۳۲۰). «فروردین». ***ایران امروز***. س۳. ش۱. صص۷-۱۱.
- جاحظ، عمر بن بحر. (۱۹۶۹). ***الحیوان***. به کوشش عبدالسلام محمد هارون. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- دهخدا، علی‌اکبر. ***لغتنامه***.
- رستگار فسایی، منصور. (۱۳۸۳). ***پیکرگردانی در اساطیر***. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سالور، سبکتگین. (۱۳۴۲). «نوروز باستانی و فروهرها». ***تلاش***. ش۱۰. صص۶۵-۶۷.
- سرکاراتی، بهمن. (۱۳۵۰). «پری: تحقیقی در حاشیهٔ اسطوره‌شناسی تطبیقی». ***نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی تبریز***. س۲۳. ش۹۷-۱۰۰. صص۱-۳۲.
- ـــــــــــــــ (۱۳۷۶). «بازشناسی بقایای افسانهٔ گرشاسب در منظومه‌های حماسی ایران». ***نامهٔ فرهنگستان***. س۳. ش۲. صص۳۱-۵۰.
- سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۷۵). ***قصّه‌های شیخ اشراق***. به کوشش جعفر مدرس صادقی. تهران: نشر مرکز.
- شایگان، داریوش. (۱۳۸۳). ***بت‌های ذهنی و خاطرهٔ ازلی***. چ۵. تهران: امیرکبیر.
- شعبانی، معصومه. (۱۳۸۶). ***شاخهٔ مرجان، رمزپردازی حیوانات در مثنوی معنوی***. تهران:

www.SID.ir

Archive of SID

ثالث.
- شکورزاده، ابراهیم. (۱۳۴۶). ***عقاید و رسوم عامهٔ مردم خراسان***. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- صفی‌پوری، عبدالرحیم. (۱۳۷۷). ***منتهی‌الارب***. افست از چاپ سنگی. تهران: کتابخانهٔ سنایی.
- طوسی، محمد بن محمود بن احمد. (۱۳۴۵). ***عجایب‌المخلوقات***. به کوشش منوچهر ستوده. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- عجنیه، محمد. (۱۹۹۴). ***موسوعة اساطیر العرب عن الجاهلیة و دلالتها***. تونس.
- عطار، شیخ فریدالدین. (۱۳۵۵). ***خسرونامه***. به کوشش احمد سهیلی خوانساری. تهران: زوار.
- غزالی، احمد. (۱۳۱۲). ***تفسیر سورهٔ یوسف***. چاپ سنگی. [بی‌نا].
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۶). ***شاهنامه***. به کوشش جلال خالقی مطلق. تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- فرای، نورتروپ. (۱۳۷۷). ***تحلیل نقد***. ترجمهٔ صالح حسینی. تهران: نیلوفر.
- فره‌وشی، بهرام. (۱۳۶۴). ***جهان فره‌وری***. تهران: کاریان.
- فریزر، جیمز. (۱۳۸۶). ***شاخهٔ زرین***. ترجمهٔ کاظم فیروزمند. چ۳. تهران: آگاه.
- فزونی استرآبادی، محمود. (۱۳۲۸). ***بحیره***. به کوشش عبدالکریم قمی تفرشی. تهران: مطبعهٔ میرزا امان‌اللّه.
- قزوینی، زکریا. (۱۳۴۰). ***عجایب‌المخلوقات و غرایب‌الموجودات***. به کوشش نصرالله سبوحی. تهران: کتابخانه و چاپخانهٔ مرکزی.
- کریستین سن، آرتور. (۱۳۵۵). ***آفرینش زیان‌کار در روایات ایرانی***. ترجمهٔ احمد طباطبایی. تبریز: دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی تبریز.
- گریمال، پیر. (۱۳۶۷). ***فرهنگ اساطیر یونان و روم***. ترجمهٔ احمد بهمنش. تهران: امیرکبیر.
- گورین، ویلفرد. ال و دیگران. (۱۳۸۳). ***راهنمای رویکردهای نقد ادبی***. ترجمهٔ زهرا میهن‌خواه. چ۴. تهران: اطلاعات.
- مارزلف، اولریش. (۱۳۸۷). «ارزش‌های اجتماعی در داستان عامیانهٔ سلیم جواهری». ترجمهٔ دریا خدیش. ***دو روایت از سلیم جواهری***. به کوشش محمد جعفری قنواتی. تهران: مازیار.
- ماسه، هانری. (۱۳۵۵). ***معتقدات و آداب ایرانی***. ترجمهٔ مهدی روشن‌ضمیر. تبریز: دانشگاه تبریز.
- ***مجمل‌التواریخ و القصص***. (۱۳۷۸). به کوشش ملک‌الشعرا بهار. تهران: کلالهٔ خاور.

www.SID.ir

Archive of SID

- محجوب، محمدجعفر. (۱۳۸۷). ***ادبیات عامیانهٔ ایران***. به کوشش حسن ذوالفقاری. چ۴. تهران: نشر چشمه.
- مسعودی، علی بن حسین. (۱۹۶۶). ***اخبار الزمان***. چ۲. بیروت: دارالاندلس.
- مشکور، محمدجواد. (۱۳۵۷). ***فرهنگ تطبیقی عربی زبان‌های اسلامی و ایرانی***. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- مظاهری، جمشید. (۱۳۸۹). «سبک‌شناسی حکایات قدیمی ایرانی: بررسی عناصر سازندهٔ محتوا و صورت در حکایات قدیمی ایرانی بر اساس دو قصّه از جامع‌الحکایات». ***فصلنامهٔ علمی- پژوهشی پژوهش زبان و ادبیات فارسی***. ش۱۶. صص۸۱-۱۰۸.
- معین، محمد. ***فرهنگ فارسی***.
- مولانا، جلال‌الدین محمد. (۱۳۸۲). ***مثنوی معنوی***. به کوشش رینولد نیکلسون. چ۲. تهران: اهورا.
- میبدی، ابوالفضل رشیدالدین. (۱۳۳۱). ***کشف‌الاسرار و عدة‌الابرار***. به کوشش علی‌اصغر حکمت. انتشارات دانشگاه تهران.
- ***مینوی خرد***. (۱۳۶۴). ترجمهٔ احمد تفضلی. چ۲. تهران: توس.
- نظامی عروضی سمرقندی، احمد بن عمر. (۱۳۴۴). ***چهار مقاله***. به کوشش محمد قزوینی و محمد معین. چ۳. تهران: زوار.
- ویدن گرن، گئو. (۱۳۸۱). ***جهان معنوی ایرانی، از آغاز تا اسلام***. ترجمهٔ محمود کندری. تهران: میترا.
- هاکس، جیمز. (۱۳۷۷). ***قاموس کتاب مقدس***. به کوشش اسماعیل صدیقی نوذری. تهران: اساطیر.
- هدایت، صادق. (۱۳۳۴). ***نیرنگستان***. تهران: امیرکبیر.
- هینلز، جان راسل. (۱۳۸۳). ***اساطیر ایران***. ترجمهٔ باجلان فرخی. تهران: اساطیر.
- یاحقی، محمدجعفر. (۱۳۶۹). ***فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیات فارسی***. تهران: سروش.
- *AYĀTKĀR I ŽĀMĀSPIK*. (1939). Edited by Giuseppe Messina. Roma: Pontificio Istituto Biblico.
- Barfield, Thomas. (1997). *The Dictionary of Anthropology*. London: Blackwell.
- Donaldson, B. A. (1938). *The Wild Rue*. London: Luzac.
- Izutsu Toshihiko. (1964). *God and man in the Koran*. Tokyo.
- Malinowski, B. (1926). *Myth in Primitive Psychology*. London: Greenwood.

www.SID.ir