

بازتاب پاره‌ای از عناصر اساطیری در همای و همایون

منا احمدی* - دکتر احمد خاتمی**

دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات -
استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید بهشتی

چکیده

خواجوی کرمانی از نام‌آورترین شاعران ادب فارسی که لحن زیبا و کلام دلنشین او گیرایی و جاذبه فراوانی دارد. از زیباترین آثار وی مثنوی همای و همایون است که شاعر در سرودن آن از شیوه نظامی گنجوی پیروی کرده است. وی تلاش کرده است تا در خلال ذکر داستانی عاشقانه، با پرداختن به اسطوره‌ها - به عنوان عوامل تمدن‌ساز و پشتوانه فرهنگی یک قوم - در حفظ و بقای فرهنگ و تمدن ایرانی گامی مؤثر بردارد. در این مقاله با روش تحلیلی - تطبیقی برآنیم تا با بررسی تطبیقی پاره‌ای از نکات اساطیری موجود در این اثر با اساطیر بین‌النهرین، هند، چین و یونان به میزان توجه خواجو به نکات اساطیری در این منظومه بپردازیم، و همچنین از میان انواع گوناگون اسطوره‌ها، دریابیم خواجو از کدام یک بهره بیشتری برده است. آنچه مسلم است این است که خواجوی کرمانی پس از نظامی گنجوی، بیشتر از شاعران ادب غنایی در آثارش به‌ویژه در همای و همایون از اسطوره‌ها بهره برده است؛ و در بین انواع گوناگون اسطوره‌ها، به اساطیر مرتبط با نیروها و موجودات فراطبیعی، آیین‌ها و رسومات اساطیری، مکان‌های اساطیری، آفرینش کیهانی و آفرینش اهریمنی بیشترین سهم را به خود اختصاص داده‌اند.

کلیدواژه‌ها: اسطوره، ادبیات غنایی، خواجوی کرمانی، همای و همایون، عناصر اساطیری.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۶/۰۹/۰۱

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۷/۰۷/۳۰

*Email: ma_ahmadi60@yahoo.com (نویسنده مسئول)

**Email: A_khatami@sbu.ac.ir

مقدمه

خواجوی کرمانی شاعر قرن هشتم هجری (۶۸۹-۷۵۰)، ملقب به نخلبند شعرا و خلاق‌المعانی، در روزگار ایلخانان مغول می‌زیسته و از مداحان شاه شیخ ابواسحاق و امیرمبارزالدین محمد بوده است. وی، آثار منظوم خود را در قالب‌های غزل، قصیده، مثنوی و... سروده است؛ همای و همایون، سام‌نامه، گل و نوروز، روضة‌الانوار و کمال‌نامه از شاخص‌ترین آثار وی به شمار می‌روند. هدف خواجو از سرودن همای و همایون تنها به نظم کشیدن یک اثر غنایی صرف نیست، بلکه در خلال سرایش این اثر، بسیاری از تفکرات پیشینیان و مفاهیم بلند اخلاقی که در قالب اسطوره‌ها حفظ و به نسل‌های بعدی منتقل شده‌اند را بیان می‌کند. خواجو با درک این حقیقت که اسطوره‌ها، حافظ و پاسدار اخلاق بشری و دارای بُعد تعلیمی و تربیتی هستند توجه خاصی به آن داشته است؛ هدف از نقد اسطوره‌ای این اثر، بررسی میزان به کار بردن اسطوره‌ها و بررسی نوع اسطوره‌های مطرح شده در این منظومه، جهت شناخت و درک بهتر این اثر ارزشمند ادبی است.

همای و همایون نخستین اثر خواجو در سال ۷۲۲ هجری و در سنین جوانی شاعر، به تقلید از منظومه‌های عاشقانه شاعران گذشته سروده شده است. «اصل این داستان از افسانه‌های کهن ایرانی و تلفیقی است از آنچه قصه‌گویان در مجالس می‌گفته یا می‌خوانده‌اند. خواجو در ساختار و محتوای این مثنوی عاشقانه، داستان سمک عیار، خسرو و شیرین و ویس و رامین را درآمیخته است.» (عابدی ۱۳۸۶: ۳۷) وی علت سرایش همای و همایون را درخواستی از سوی صدر معظم که او را ابوالفتح کُهِف بشر و مجد دین^(۱) می‌خواند، ذکر می‌کند:

ابوالفتح کُهِف بشر مجد دین سر سرفرازان روی زمین

س ۱۴ - ش ۵۳ - زمستان ۹۷ - بازتاب پاره‌ای از عناصر اساطیری در همای و همایون / ۱۵

عطا بخش دریا دل کان نوال
ملاذ ام صدر گیتی پناه
جهانجوی با طلعتی دلگشای
بگویم حدیثی چو رای تو راست
شکر گرچه از مصر می‌آورند
به شیرینی آب از شکر برده‌ای
چرا ساز طبع تو بر ساز نیست
جهانجوی محمود مسعود فال
جهان کرم شمع ایوان شاه
درآمد چو شمعم به خلوت سرای
کلید در گنج معنی تو راست
به مصر از حدیث شکر می‌برند
که شیرینی از حد به در برده‌ای
گر از بی‌نوایی نواساز نیست
(خواجوی کرمانی ۱۳۷۰: ۲۳-۲۲)

از اصلی‌ترین شاخه‌های دانش اسطوره‌شناسی، اسطوره‌های مرتبط با آفرینش کیهانی است که در آن به ذکر و بیان میزان تأثیر افلاک و انجم در زندگی و سرنوشت انسان‌ها پرداخته می‌شود. تقدیرباوری از اصلی‌ترین اسطوره‌ها در بخش آفرینش کیهانی است که در این مقاله بررسی می‌شود.

پیشینه تحقیق

درباره همای و همایون به عنوان اثری ممتاز که دارای جنبه‌های خلاقانه است، کتابی مستقل تألیف نشده است و تنها در چند مقاله این اثر بررسی شده است که از میان آن‌ها می‌توان به «سایه آفتاب»، (۱۳۸۲)، نوشته میرهاشمی و «منظومه همای و همایون تمثیلی عرفانی است»، (۱۳۶۹)، نوشته واحد دوست اشاره کرد. مقالاتی همچون «روایت‌های داستانی از اسطوره‌های کهن»، (۱۳۷۷)، نوشته مزدپور و کارکرد عناصر داستانی در منظومه غنایی همای و همایون (۱۳۹۲)، نوشته قدمیاری این منظومه را از دیدگاه اساطیری بررسی کرده‌اند. لازم به ذکر است که در هیچ یک از مقالات یاد شده، اسطوره‌های موجود در همای و همایون به صورت تطبیقی با اساطیر سایر ملل بررسی نشده است.

وجود برخی از اسطوره‌های مشترک بر خاسته از ناخودآگاه جمعی ملت‌ها (کهن‌الگوها) امکان بررسی تطبیقی اسطوره‌های مطرح شده در این منظومه با اساطیر بین‌النهرین، چین، هند و یونان را فراهم می‌آورد. در مقاله حاضر به دلیل مجال اندک، تنها چند نمونه از برجسته‌ترین این اسطوره‌ها بررسی می‌شود. در بخش اساطیر آفرینش کیهانی به تقدیر باوری؛ در بخش اساطیر آفرینش اهریمنی به دیو، غول، اژدها، پری؛ در بخش نیروهای فراطبیعی به جادو؛ در بخش مکان‌هایی اساطیری به چشمه آب حیات و در بخش آیین‌ها و رسومات اساطیری به آزمون یا ور اشاره می‌شود.

اسطوره در حقیقت دین و آیین اقوام ابتدایی بشر است که در میان هر قوم قصه‌ها و داستان‌هایی را شامل می‌شود که منشاء بسیاری از پدیده‌های طبیعی، رسومات و آیین‌ها را به زبانی ساده بیان می‌کند، اما به مرور زمان اسطوره‌ها نقش مذهبی اولیه خود را از دست داده و با راه یافتن به انواع گوناگونی از داستان‌ها و قصه‌ها و افزوده شدن شاخ و برگ‌های داستانی بر آن‌ها، وضوحشان از میان رفته و معنا و مفهوم آن‌ها در اثر گذر زمان در زیر لایه‌هایی از گفتارهای نمادین پنهان شده است. برونسیلاو مالینوفسکی^۱ معتقد است:

«اسطوره آفریده‌ای نمادین نیست، بلکه بیان مستقیم و بی‌واسطه موضوعی است که روایت می‌کند، و به هیچ وجه شرح و تبیینی به نیت برآوردن نیازی علمی محسوب نمی‌شود بلکه در حکم احیای واقعیتهای کهن در قالب نقل و روایت است که هدفش ارضاء نیازمندی‌های عمیق دینی و حوائج اخلاقی و جانبداری از خواست‌ها و مطالب اجتماعی و حتی کمک به تحقق واجبات و ضروریات علمی در زندگی است.» (۱۳۸۱، ج ۱: ۱۵۷)

معادل لاتین واژه اسطوره myth است که از واژه یونانی mythos مشتق شده است. «در یونان قدیم، هر داستان یا پیرنگ، چه واقعی یا ساختگی، mythos

1. Bronisław Malinowski

س ۱۴ - ش ۵۳ - زمستان ۹۷ - بازتاب پاره‌ای از عناصر اساطیری در همای و همایون/ ۱۷

نامیده می‌شد.» (آبرامز ۱۳۸۶: ۲۷۹) در دانش اسطوره‌شناسی میتولوژی^۱ اطلاق می‌شود، اما کلمه اسطوره با کلمه myth یونانی از نظر ظاهری هم‌ریشه به نظر نمی‌رسد؛ زیرا کلمه اسطوره ظاهراً از زبان عربی و در معنای «سخن پریشان و بیهوده» (دهخدا، ذیل واژه «اسطوره») وارد زبان فارسی شده است و درباره ریشه آن گفته می‌شود که: «اسطوره در لغت با واژه history و story به معنی تاریخ، خبر، قصه، روایت و داستان هم ریشه است.» (اسماعیل‌پور ۱۳۸۲: ۹)

اسطوره‌ها توسط شعرا و نویسندگان، متناسب با نوع ادبی انتخاب و بنا بر نوع ادبی که در آن وارد می‌شوند هدف و غایتی متفاوت پیدا می‌کنند. به طور مثال، هدف کهن‌الگوی سفر در ادبیات حماسی علاوه بر دلآوری‌ها برای رهانیدن یک شخص یا یک ملت از اسارت است، اما همین کهن‌الگو در نوع غنایی به قصد وصال عاشق و معشوقی است که تقدیر و سرنوشت باعث فراق آنان شده است. در ادب تعلیمی این سفر به قصد رشد و تکامل سالک و کسب تجربه است. برخی کهن‌الگوها در یک نوع ادبی کاربرد بیشتری دارند و در نوعی دیگر کمتر مورد توجه قرار می‌گیرند. اسطوره دیو و اهریمن در ادبیات حماسی قوی‌تر و در مقابل نقش و تأثیر جادو یا حضور پریان در ادب غنایی چشمگیرتر است. در میان آثار غنایی، همای و همایون خواجه‌ی کرمانی بعد از ویس و رامین فخرالدین اسعد گرگانی و آثار نظامی از اسطوره‌ها بهره بیشتری برده است.

تقدیر باوری

تقدیر باوری از شایع‌ترین و پربسامدترین اسطوره‌ها در منظومه‌های غنایی است. «نگاهی به آثار غنایی ایران نشان می‌دهد که شاعران مسلمان، حکمرانی فلک و تقدیر را آن‌گونه که در متون و روایات گذشته وجود داشته است بدون تغییر یا اعمال نظری پذیرفته و به نظم درآورده‌اند، چنان‌که فخرالدین اسعد گرگانی در

1. Mythology

ویس و رامین و نظامی در خسرو و شیرین در آن قسمت از داستان‌ها که مربوط به موضوع قضا و قدر می‌شود کمتر دست برده‌اند؛ زیرا این موضوع تا حدی با باور عمومی خودشان نیز سازگاری داشته است.» (پیری ۱۳۸۵: ۱۹۰)

اعتقاد به تقدیر و سرنوشت به عنوان امری محتوم، حاصل تفکرات جبری بشر و موجب تسلیم انسان در برابر اراده‌ای برتر و بالاتر از اراده خود اوست. اعتقاد به تقدیر در ایران پیشینه‌ای دیرینه دارد و بازمانده اندیشه زروانی است. زروان‌پرستی از کیش‌های ایرانیان باستان است که بر پایه اعتقاد به نیروی غیرقابل تغییر سرنوشت استوار بوده است.

«در کیش زروانی همه موجودات عالم بازیچه بی‌اختیار دست سرنوشت هستند و بدیهی است که به این ترتیب در دنیای زروانی نه مسئولیت وجود دارد و نه پاداش و کیفر. به عبارت دیگر از ابتدا برای هر موجودی، صفحه از پیش نوشته‌ای در دفتر سرنوشت وجود دارد که غیر از آن هیچ چیز اتفاق نمی‌افتد و نباید انتظار داشت که اتفاق بیفتد! در طرز تفکر امروزی ما این زندگی، مشابه حیات غریزی بسیاری از جانوران است که فقط تابع غریزه‌هایشان هستند.» (دولت آبادی ۱۳۷۹: ۸)

زروان که خدای بزرگی در آیین زروانی است مانند پرجاپتی^۱ در اساطیر هند، زئوس^۲ در یونان، تیامت و اپسو^۳ در بابل، خدایی است که از بطن او هرمزد و اهریمن بیرون آمده است. زروان در اوستا از ایزدان کم اهمیت به شمار می‌رفته است ولی در اواخر دوران ساسانی جایگاهی بسیار بلند یافته بود. در همای و همایون باور به تقدیر در قالب کلماتی مانند قضا و قدر و بخت مشاهده می‌شود:

که کس را مبادا بدین گونه بخت جدا مانده از ملکت و تاج و تخت
قضامان ز دریا چو بیرون فکند بدین ورطه آیا دگر چون فکند
(خواجوی کرمانی ۱۳۷۰: ۴۲)

1. Prajapati
3. Tiamat & Apsu

2. Zeus

س ۱۴ - ش ۵۳ - زمستان ۹۷ - بازناب پاره‌ای از عناصر اساطیری در همای و همایون / ۱۹

سرنوشت در فرهنگ و تمدن بین‌النهرین نیز امری غیرقابل تغییر است. «در بین‌النهرین هیچ امکانی برای درخشیدن بخت و اقبال نبود و سرنوشت جبری انسان لایتغیر به شمار می‌آمد. حتی به یاری جادو نیز نمی‌شد مسیر حوادث را تغییر داد.» (بهار ۱۳۸۶: ۴۱۵) در ابیات زیر از قضا همانند موجود زنده‌ای یاد می‌شود که ادارهٔ تمامی امور را در دست دارد:

خدنگش خطا گشت و بگسست زه قضا گفت رو ترک این کار ده
(خواجوی کرمانی ۱۳۷۰: ۳۰، ب ۶)
قضا را جوانی بدانجا فتاد که بختش جوان و قضا بنده باد
(همان: ۸۸، ب ۱)

در اساطیر یونان نیز قدرت تقدیر از نکات بسیار مؤثر داستانی محسوب می‌شود و زئوس در فرهنگ یونانی نقش سرنوشت را ایفا می‌کند. هرچند که: «گه‌گاه سخن از این می‌رود که قدرت مرموز و اسرارآمیز؛ یعنی سرنوشت یا تقدیر، از زئوس نیرومندتر بوده است.» (همیلتون ۱۳۸۳: ۳۲)

آسمان و سپهر از دیگر واژه‌هایی است که تحت تأثیر تقدیر باوری وارد شعر فارسی شده است. به نظر می‌رسد حضور این واژه‌ها ناشی از تأثیر اسطوره‌های چینی بر اندیشه‌های اساطیری ایرانیان باشد. «در مذهب چینی‌های قدیم، آسمان به عنوان مقرر حاکم اعظم اهمیت بسیاری داشت. بر اساس بسیاری از متون قدیمی، خدایان بسیاری در ستارگان سکونت داشتند که شکوه و جلال دربار و تشکیلات اداری حاکم را داشتند.» (مناسک و سویمی، بی‌تا: ۹۹)

فلک تا در اوج بلند اختری مرا داد بر سروران سروری
به یغما نبردم کسی را به کین کزینسان خطایی نیامد ز چین
(خواجوی کرمانی ۱۳۷۰: ۱۶۱، ب ۲ و ۱)

خواجو به تبع پیشینیان خود که افلاک و آسمان‌ها را آبای علوی و عناصر اربعه را امّهات سفلی می‌خواندند از افلاک با نام پدر یا آبای علوی یاد می‌کند؛ او فلک و آسمان را مسبب امور گوناگون می‌داند:

ازین چار مادر وزان نه پدر یکی طفلش آمد قضا را پسر
به آیین کیخسرو و کیقباد به چهر منوچهر و فر قباد
به طالع مه برج نیک اختری به طلعت در درج مه منظری
(خواجوی کرمانی ۱۳۷۰: ۲۶، ب ۸-۶)

در واقع، پیشینیان هر پدیده‌ای را که در پیوند با آسمان باشد دارای قدرتی ماورایی و قادر به اداره و تغییر امور می‌دانسته‌اند. باور به تأثیر ستارگان در سرنوشت انسان، ناشی از همین امر است و این اندیشه در ایران قدمتی دیرینه دارد. در آیین مهری هر یک از هفت مرحله سیر و سلوک، منسوب به یکی از هفت سیاره می‌باشد. «کلاغ، سیاره عطارد؛ عروس، سیاره ونوس (زهره)؛ سرباز سیاره مریخ؛ شیر، سیاره کیوان؛ پارسی، سیاره ماه؛ پیک خورشید، سیاره خورشید؛ پدر یا پیامبر، سیاره زحل.» (اولانسی ۱۳۸۰: ۲۲) در زروانیسم نیز اعتقادات عمیقی به تأثیر افلاک و انجم دیده می‌شود. «در میان باورهای کهن‌تر از زرتشت - یا دست کم هم زمان با او - بیش از همه زروانیسم است که با نجوم و علم‌الافلاک و ستارگان پیوندی ناگسستنی می‌یابد... زروان باوری متعلق به اقوام هند و آریایی است؛ باوری از آن قومی کوچ‌گر که تنها نقطه اتکای‌شان در سفرهای دشوار، ستارگانی است که راه را برایشان باز می‌نماید.» (ثمینی ۱۳۸۷: ۱۵۸) بنابراین، می‌توان گفت که زروانیسم با صور فلکی و نجوم ارتباط تنگاتنگی داشته است و پیروان آیین زروانی معتقد بوده‌اند که زروان از طریق دوازده صورت فلکی و سیارات، فرمان‌های خود را اجرا می‌کند. خواجو نیز حوادث خوشایند و ناخوشایند را حاصل نیک اختری و بد اختری می‌داند:

خروش‌شان به زرینه دز در شدند به ایوان زند بد اختر شدند
(خواجوی کرمانی ۱۳۷۰: ۸۳، ب ۸)

س ۱۴ - ش ۵۳ - زمستان ۹۷ - بازتاب پاره‌ای از عناصر اساطیری در همای و همایون / ۲۱

در آیین زرتشتی از ستارگان و انوار کاینات به عنوان کارگزاران با واسطهٔ اهورامزدا یاد می‌شود. «دستیاران شهریور عبارتند از: خورشید، میترا، آسمان و مجموعهٔ انوار کایناتی و ستارگان.» (مناسک و سویمی، بی‌تا: ۱۵) تأثیر افلاک و کواکب و نظام کیهانی امری غیرقابل تغییر به شمار می‌رود. در ابیات فوق بد اختر کسی است که از زمان ولادت، نحوست همراه او بوده و زندگی‌اش تحت تأثیر همین تفکرات بوده است؛ ایرانیان در زمان ولادت، سعد یا نحس بودن طالع کودکان را توسط منجم تعیین می‌کرده‌اند. باور به تأثیر کواکب به حدی بوده است که خواجه نیز به لزوم تعیین زمان نیک بر اساس سعد و نحس بودن ستارگان برای انجام امور مهمی چون عقد و ازدواج اشاره می‌کند:

به روزی اختیار فرخ اختر به فال سعد جشنی ساخت قیصر
چو انجم روشن دین نشستند مه و خورشید را عقدی بیستند
(خواجوی کرمانی ۱۳۷۰: ۱۶۰، ب ۱۴-۱۳)

در اساطیر چین نیز، منجمان نقش مهمی را ایفا می‌کنند.

«ستاره‌شمار و طالع‌بین با محاسبات خود ساعات سعد و نحس روز و فصول را تعیین می‌کردند و در دوره‌های خاص زندگی به‌ویژه در جوانی انسان را از خطرات ارواح خبیث آگاه می‌کردند؛ و اگر احتیاطات انجام شده مؤثر نبود مردم به هنگام گرفتاری به ستاره‌شمر دائوگرای^(۲) و عزایم‌گر متوسل می‌شدند و اینان با اوراد و عزایم خویش ارواح خبیث را از تن قربانی بیرون می‌کشیدند. کسی که به سفر به‌ویژه سفرخارج از چین می‌رفت و از حوزهٔ حمایت خدایان خانگی دور می‌شد پیش از سفر به ستاره‌شمر مراجعه می‌کرد و ستاره‌شمر جدول ساعات سعد و نحس را به او می‌داد تا خود را از خطر دور بدارد.» (کریستی ۱۳۷۳: ۱۹۷)

از دیگر گونه‌های مهم اساطیر، اسطوره‌های مرتبط با آفرینش اهریمنی است.

که در قالب واژه‌هایی چون اهریمن، دیو، غول، پری و جادو در متون ادبی به جای مانده است.

پری زاده‌ای خفته در گلشن زبون گشته بر دست اهریمنی

برآمد قضا را یکی تند باد ز چنگال آن اهرمن درفتاد
(خواجوی کرمانی ۱۳۷۰: ۸۵، ب ۱۷ و ۱۶)

همان‌گونه که هرمز یا انگره مینو^(۳) برای اجرای دستورات خود عاملانی دارد که به آن‌ها امشاسپندان گفته می‌شود، اهریمن نیز برای انجام فرامین خود کارگزارانی در اختیار دارد که کماریکان یا دیوها اطلاق می‌شوند.

دیو

واژه دیو از ریشه دئوه به معنای نور و روشنایی است. در تفکرات آریایی، ایزدان به دو دسته دئو (خدای نیکی و نیکوکاری) و آسوره (خدای زشتی و بدکاری) تقسیم می‌شدند. در اساطیر هندی آسوره‌ها پدیدآورندگان پلیدی و دئوه‌ها خداوندان خوبی‌ها و پاکی‌ها بودند. در آیین میتراپی واژه دیو در معنی مثبت خود به کار می‌رفته است. «واژه دیو در آغاز به ایزدان فروغ در آیین میترا اطلاق می‌شود.» (کریستین سن ۲۵۳۵: ۶) این معنی در اثر گذر زمان و در اثر تعلیمات زرتشتی دگرگون شده و آسوره یا اهورا، بار معنایی مثبت و دئوه یا دیو، بار معنایی منفی به خود گرفته است. کتاب *وندیداد* (قانون ضد دیوها) به ذکر پلیدی دیوها اختصاص دارد. در *اوستا* در مورد دیوها این گونه آمده است: «با دیوهای مفسد زشت ناپاک شریر آفریده، بستگی را ترک گویم (با آن) آفریدگان دروغ، آفریدگان تباه، آفریدگان زشت، ترک (گویم) دیوها را ترک پیروان دیوها را» (یسنا ۱۳۷۷، ۱۲ها، بند ۴) دشمن اصلی دیوها در متون زرتشتی، اردیبهشت است که یکی از شش امشاسپند و پاسدار آتش است. «اردیبهشت در عالم روحانی نماینده صفت راستی و پاکی و تقدس و اهورامزداست و در عالم مادی نگرهبانی کلیه آتش‌های روی زمین بدو سپرده شده است.» (یشت‌ها ۱۳۷۷: ۹۲) در آیین زرتشتی،

1. Angra Mainyu

س ۱۴ - ش ۵۳ - زمستان ۹۷ - بازتاب پاره‌ای از عناصر اساطیری در همای و همایون/ ۲۳

آتش و سیله‌ای مؤثر برای مبارزه با دیوها به شمار می‌رفته است. دیوها، زایل‌کننده عقل و دشمن خرد هستند و به همین دلیل راه مبارزه با دیوها پیروی از عقل و خرد است و این همان نکته‌ای است که خواجوی کرمانی نیز به آن اشاره می‌کند: گرت ره زند دیو پتیاره باز تو پیر خرد رهبر خویش ساز (خواجوی کرمانی ۱۳۷۰: ۳۶، ب ۶-۳)

دیو در نظر خواجو، موجودی انتزاعی نیست بلکه او دیو را موجودی حقیقی می‌داند و به همین سبب است که در منظومه همای و همایون، همای با دیوی به نام زند جادو، نبرد می‌کند و پری‌زاد دختر خاقان چین را از چنگال او می‌رهاند:

پدید آمد از دامن کوهسار	یکی دیو پتیاره مانند قار
به قد چون شب تیره روزان دراز	برون کرده دندان چو نیش گراز
چو پیل‌ی شده بر پلنگی سوار	به دستش سیاه ازدهایی چو قار

(همان: ۷۶، ب ۱۷-۱۵)

در ابیات یاد شده دیو همچون قیر و شب سیاه توصیف شده که این صفات در حقیقت بیانگر سیاهی و پلیدی باطن دیوها است.

غول

غول‌ها از دیگر موجودات اهریمنی هستند. در آیین مانوی از غولی زشت‌چهره سخن به میان آمده است که از آزاد شدن پاره‌های نور ایزدان که در وجود دیوان اسیر شده بود به وجود آمده است: «نیمه‌ای که به دریا افتاد، به غولی بدچهره، دزد و سهمگین تبدیل شد که از دریا بیرون آمد و در جهان، گناه کردن آغاز کرد.» (اسماعیل‌پور ۱۳۷۵: ۶۷) در اساطیر هند از غول‌ها به عنوان موجوداتی آزاردهنده و عاملان بدی یاد می‌شود. «ملکه رنجیده پس از یافتن پیکر پسر خود به جست‌وجوی جایی بر می‌آید تا آن را بسوزاند. و شعله‌های زمین مرده سوزان را

در دوردست می‌بیند، اما ویشوامیتره^(۴) که تصمیم گرفته است او را بیشتر مورد تعرض قرار دهد، جنیان، ارواح و غول‌هایی خلق می‌کند تا ملکه را در مسیر حرکتش بترساند.» (پیکولا ۱۳۸۵: ۸۲) در میان توده مردم، همواره این اعتقاد وجود داشته است که غول‌ها در بیابان‌ها، موجب گمراهی و سرگردانی مسافران می‌شوند. به نظر می‌رسد تحت تأثیر همین تفکرات است که خواجه‌ی کرمانی این گونه سروده است:

بیابان خون‌خوار و مأوی دیو ز هر سو برآورده غولان غریو
(خواجه‌ی کرمانی ۱۳۷۰: ۳۰، ب ۱۷)

در اساطیر یونان غول‌ها نقش عمده‌ای ایفا می‌کنند. در اساطیر یونان از دو برادر دو قلو به نام‌های «اوتوس»^۲ و «افیالتس»^۳ نام برده می‌شود که از غول‌ها به شمار می‌رفته‌اند ولی «به دیوان ادوار باستان هیچ شباهتی نداشتند. آن‌ها راست قامت بودند و سیمایی نجیب و آرام داشتند. این دو جوان گستاخ، دست به گستاخی دیگری زدند. آن‌ها تهدید کردند که کوه پلیون را بر می‌دارند و به کوه اوسا می‌کوبند و میزان و نظم و تراز آسمان را به هم می‌زنند، همان‌گونه که غولان دوران باستان رفتند و کوه اوسا را بر کوه پلیون کوبیدند.» (همیلتون ۱۳۸۳: ۱۸۵-۱۸۴)

در اساطیر بین‌النهرین گیل‌گمش با غولی به نام «خومبه به»^۴ نبرد می‌کند.

«گیل‌گمش فریاد زنان غول را صدا زد و به مبارزه‌اش طلبید، اما نگهبان ددخوی جنگل از پاسخ دادن امتناع ورزید. گیل‌گمش پیش از آغاز حمله خواست فالی بگیرد. دهشی نثار مردگان کرد، سرود تدفین خواند، گودالی کند و دانه ذرت در آن پاشید؛ آنگاه از چکاد کوه فرا رفت و شمش را فرا خواند.» (ژیران و همکاران ۱۳۷۵: ۹۹)

1. Višvāmītra
3. Ephialtes

2. Otos
4. Xumbaba

اژدها

اژدها در فرهنگ و تمدن ایرانی همواره نماد اهریمنی، ظلم و هرج و مرج به شمار می‌رفته است و مبارزه با اژدها از مهم‌ترین توصیه‌های دینی در مذهب مزدیسنا است. اژدها در اساطیر ایرانی نماد خشکسالی و از بین بردن آن به منزله جاری شدن دوباره آب‌هاست. «در پندار مردم ساده‌اندیش، اژدرها، گیاه و سبزه را می‌خشکاند و جانداران توانا و ناتوان را به کام مرگی نا به هنگام فرو می‌برد. در نفسش دود و آتش و زهر است. قنات‌ها و چشمه‌های پر آب را به خشکی می‌کشانند، آب‌راه‌ها را گل‌آلود می‌سازد. نطفه مردان را تباه می‌کند.» (عناصری ۱۳۸۷: ۵۲) در اساطیر هند از اژدها به بدی یاد می‌شود و اژدها نماد خشکسالی محسوب می‌شود. در ریگ ودا/ چنین آمده است: «خطاب به اندرا، آن که اژدها را بکشت و هفت رودخانه را آزاد ساخت، و گاوان را از غار بالا بیرون آورد.» (۱۳۷۲: ۲۷۹)

به نظر می‌رسد اژدها نخستین آفریده اهریمن باشد و در قصه‌های عامیانه نیز فراوان از او سخن رفته است. «پس از آنکه اهورامزدا نخستین کشور را که آریاویدج بود آفرید، اهریمن نیز اژی (مار) را آفرید که موجودی بسیار قوی پنجه بود.» (رستگار فسایی ۱۳۷۹: ۷) لفظ اژدها در *اوستا* به صورت اژی‌دهاک آمده است که گویا به معنی مار بزرگ می‌باشد، و با ورود تمدن اسلامی این کلمه به ضحاک بدل شد. در *اوستا* اژی‌دهاک از آن‌اهیتا الهه آب‌ها و پاکی‌ها این‌گونه درخواست کرده است: «ای اردویسور آن‌اهیتا مرا آن توانایی ده تا هفت کشور را از آدمی تهی سازم.» (یشت‌ها ۱۳۷۷، آبان‌یشت، کرده ۸) که آن‌اهیتا درخواست او را نمی‌پذیرد و فریدون را یاری می‌کند تا ضحاک را در بند بکشد. اژدها در اساطیر یونان نیز

حضور دارد. «پرسئوس^۱ در بازگشت به سرزمین حبشه آمد و لختی در آنجا بیمارید. در این هنگام هرِمِس^۲ او را ترک کرده بود. اندکی که گذشت پرسئوس هم مثل هرکول متوجه شد که دوشیزه‌ای زیبا را به اژدهایی تسلیم کرده‌اند تا او را بخورد.» (همیلتون ۱۳۸۳: ۱۹۹)

اژدها در همای و همایون خواجوی کرمانی با سیاهی و تاریکی پیوند خورده است و عامل رنج و ناراحتی معرفی شده است. خواجه اژدها را دارای نفسی آتشین و در پیوند با گنج و پاسدار آن آورده است:

شب‌ی تیره چون اژدهایی سیاه ز ماهی سیه گشته تا اوج ماه
(خواجوی کرمانی ۱۳۷۰: ۱۱۹، ب ۲)
اگر اژدها تحفه گنجت دهد مکن تکیه بر وی که رنجت دهد
(همان: ۱۶۲، ب ۱۸)

پری

پری از دیگر موجوداتی است که در همای و همایون مانند سایر منظومه‌های غنایی، بارها از آن یاد شده است. پری از کلمه پئریکا^۳ مشتق شده است. در دوره‌های باستان این موجود دارای خویشکاری مثبت بوده است. «یکی از خویشکاری‌های پری به عنوان زن ایزد فراوانی و باروری، ارتباط او با بارندگی و آب‌هاست که از این راه سال نیکو و محصول خوب می‌آورد و به مردمان فراوانی و افزونی ارزانی می‌دارد.» (سرکاراتی ۱۳۸۵: ۱۴) در ریگ‌ودا/ پریان مانند ایران باستان زیبا و دلربا توصیف شده‌اند. «مردی که این موجودات جاوید را دوست دارد، و این پریان به او اجازه صحبت می‌دهند، مانند قوی زیبایی اندام خویش را

1. Perseus
3. peerica

2. Hermes

بر او می‌نمایند، و بسان اسبان بازیگوش او را می‌مکند و گاز می‌گیرند.» (ریگ‌ودا/ ۱۳۷۲: ماندالای دهم، سرود ۹۵)

در اساطیر یونان، میزان توجه به داستان‌های مرتبط با پریان بیشتر است. یونانی‌ها به دو گونه پری معتقد بوده‌اند؛ پریان بحری یا دریایی و پریان برّی یا خشکی. «در سفر هراکلس^۱ با کشتی آرگون^۲، هیلاس^۳ برای برداشتن آب به جزیره‌ای می‌رود و نمف‌ها یا پریان دریایی شیدای زیبایی او می‌شوند و با دادن وعده جاودانگی بدو او را اسیر و هیلاس از کشتی جا می‌ماند و هرچه هراکلس او را در تپه‌ها صدا می‌زند صدای او را نمی‌شنود.» (پین سنت ۱۳۸۴: ۱۲۷) اما پریان برّی در کوهستان‌ها زندگی می‌کرده‌اند و از آن‌ها با نام پان یا نمف^۴ یاد شده است.

«نمف‌ها گونه‌ای پری و تجلی خدایانوان کهنی هستند که شماری از آنان به مقام خدایانوان المپ راه می‌یابند و آتنا و هرا نیز از این شمار بودند. این نمف‌ها همانند پان و آرتمیس غالباً تندخو و برخورد با آنان خالی از خطر نیست. پان در روایت‌ها در نیمروز و در دامنه کوهستان، ترسی غیرمنطقی را پدید می‌آورد؛ دیدار نمف‌ها گاهی به دیوانگی و پری‌زدگی می‌انجامد و گاهی موجب الهام و پیشگویی است.» (همان: ۵۷)

در اساطیر چین به وجود پریان اشاره شده است. «پریان به تأثر از افسانه‌های بودائی هند در کوه‌ها و آب‌ها مأوا دارند و اغلب جاودانه‌اند و بر قله کوه‌ها به ویژه کون - لون می‌زیند.» (کریستی ۱۳۷۳: ۱۱۶) اما در متون زرتشتی پری دارای چهره‌ای زشت و موجودی اهریمنی است. در متون مانوی نیز او از خانواده دیوها برشمرده می‌شود و به دستور نریسه‌ایزد و توسط بام‌ایزد، اسیر و زندانی می‌شوند. «و آن سوی زمین و آسمان کیهان و بیرون از آن پنج دوزخ به سوی ناحیه نیمروز که از آنجا تا به تاریکی دوزخ نزدیک‌تر است، از مشرق تا به ناحیه مغرب،

1. Hēraklēs
3. Hylas

2. Oregon
4. nymph

همچون بهشت، آنگاه بنایی نو بساز. و میان آن بنا برای آز و اهریمن و دیوان و پریان (دیوان ماده) زندانی استوار بساز.» (اسماعیل‌پور ۱۳۷۵: ۹۴) اما تصویر پری دلفریب دوره‌های باستان همچنان در یاد و خاطره مردم باقی مانده است و دوباره به مرور زمان این کلمه در معنی موجودی زیبا و دلفریب که با افسون و جادو مردمان را اسیر و فریفته خود می‌کند به کار رفته است. «بن مایه پری در قصه‌ها نمادی از عشق و محبت و حتی ایثارگری است. آنان همیشه یاری‌گر قهرمانانند و او را راهنمایی می‌کنند.» (مظفریان ۱۳۹۱: ۱۴۴) خواجه واژه پری را در تقابل با کلمه دیو به کار می‌برد و در شعر او پری در معنی دیو ماده به کار نرفته است:

یکی چون پری جسته از دست دیو یکی را چو دیوانه در جان غریو
(خواجه کرمانی ۱۳۷۰: ۸۲، ب ۱۶)

از داستان‌هایی که درباره دیوها و پریان ذکر شده توانایی آن‌ها در پنهان ساختن خود از دید مردم است. خواجه نیز این نکته را یادآوری می‌کند:

پری‌وار در پرده رانی سخن بیا پرده از کار خود برفکن
(همان: ۵۹، ب ۱۵)

پری‌وارش از چشم مردم بپوش وزین چشم بندانش می‌دار گوش
(همان: ۱۷۵، ب ۱۶)

گاهی در اسطوره‌ها از قدرت‌هایی فراطبیعی صحبت می‌شود که در قالب نیروهای اهریمنی یا اهورایی به قصد نابودی و یا نجات قهرمان در روند داستان به کار می‌روند. از این نیروهای پنهان می‌توان به نیروی سحر و جادو اشاره کرد.

جادو

جادو که به آن سحر یا افسون گفته می‌شود به معنی کاری است که مأخذ آن ناشناخته و پنهان باشد. جادو در فرهنگ عامه در معنی اعمال خارق‌العاده‌ای است که با استفاده از وسایل مختلف انجام می‌شود و آثاری از خود در وجود انسان به جا می‌گذارد. افسون که به آن دمدمه نیز گفته می‌شود عبارت از: «کلماتی است

س ۱۴ - ش ۵۳ - زمستان ۹۷ - بازتاب پاره‌ای از عناصر اساطیری در همای و همایون / ۲۹

که جادوگران و عزیزم‌خوانان هنگام جادو به زبان می‌آورند.» (معین، ذیل واژه «افسون») بنا بر این تعریف می‌توان نتیجه گرفت هرچند که ظاهراً جادو و افسون مترادف یکدیگر هستند، اما جادو اعم از افسون است. علل گرایش به جادو در انسان، تلاش در جهت مهار کردن ترس‌ها، میل به قدرت‌طلبی و تسلط بر حوادث پیرامون خود، میل به شناخت ناشناخته‌ها و همچنین میل فطری آدمی به اسرار و رموز است. ریشه واژه جادو، یاتو است و این کلمه به معنی موجودات شرّ می‌باشد.

برای جادو دو نوع سفید و سیاه قائل شده‌اند؛ جادوی سیاه که شامل مواردی مانند: سحر و افسون، بستن امور بر دیگران، طلسم و... می‌شود که منشائی غیرالهی دارد و این نوع از جادوگری در دین زرتشتی مورد لعن و نفرت است و آن را از گناهان به شمار می‌آورده‌اند. هرچند که «زرتشتیان به خرافات و تأثیر جادو معترف بوده‌اند و از نتایج سوء آن بیم داشته‌اند از این رو، در آیین زرتشت دستورات زیادی در ردّ طلسم ارائه شده است.» (صمدی ۱۳۶۷: ۱۰۵) زرتشت برای ظفر یافتن بر جادوگران از اهورامزدا یاری می‌طلبید:

«زرتشت گفت ای اهورامزدا ی پاک مرا از آن اسم خود که بزرگ‌تر و بهتر و زیباتر و در روز واپسین مؤثرتر و فیروزمندتر و چاره‌بخش‌تر و بهتر به خصومت دیوها و مردم غلبه‌کننده است آگاه ساز. تا آنکه من به همه دیوها و مردم ظفر یابم تا آنکه من به همه جادوان و پری‌ها چیره شوم تا آنکه کسی به من غلبه نتواند نمود نه دیو نه انسان نه جادو و نه پری.» (یشت‌ها ۱۳۷۷: هر مزدیشت، بند ۶-۵)

در ریگ‌ودا کتاب مقدس هندوان جادوگران مورد لعن و نفرین قرار گرفته‌اند. «در ستایش اگنی، شعله‌های اگنی که پر از شکوه و قدرت‌اند، هراسناک می‌باشد، و نباید به آن‌ها نزدیک شد. دیوان و جادوگران را برای همیشه به سوزان، و هر عفریت بلعنده‌ای را بسوز.» (۱۳۷۲: ماندالای اول، سرود ۳۶)

در متون غنایی کلمات گوناگونی مانند جادو، سحر، افسون در ذکر جادوگری به کار رفته است. خواجه به گونه‌ای از جادو که افسون و دمیدن است و با خواندن او را و دمیدن به شخص مورد نظر وی را تسخیر کرده و تحت فرمان خویش درمی‌آورد، اشاره می‌کند:

فسونی بخوان بو که بپذیردش درو دم دمی بو که درگیرش
(خواجوی کرمانی ۱۳۷۰: ۱۷۳، ب ۱)

جادو گاهی برای محافظت از شیء یا موجودی ارزشمند به کار می‌رود که در این گونه موارد گاه با نام طلسم از آن یاد می‌شود. در همای و همایون از دژی سخن به میان آمده که تسخیر آن مستلزم شکستن طلسم آن است:

همای همایون پیروز بخت که زید سپهر و مهت تاج و تخت
چو زرینه دز را مسخر کنی طلسمش به فرزانیگی بشکنی
چو این قبه سازی همای آشیان فرو شو بدین پایۀ نردبان
که تا گنج کیخسرو آری به جنگ برآری سر از چرخ پیروزی رنگ
(همان: ۸۱، ب ۱۳-۱۲)

باور دیگری که می‌توان آن را ذیل اعتقاد به جادو مطرح کرد، اعتقاد به چشم‌زخم است که در اردیبهشت‌یشت نیز از آن سخن رفته است و مردم به دوری از آن سفارش شده‌اند. «در میان چشم بد زندگان آنکه چشم بد زنده‌تر است خواهند برانداخت در میان چشم بد زندگان با آنکه چشم بد زنده‌تر است ستیز خواهند نمود.» (یشت‌ها ۱۳۷۷: ۱۵) قدما برای دفع چشم‌زخم و محافظت از خویش حرز و تعویذ را همراه خود می‌کرده‌اند و معتقد بوده‌اند که تعویذ اثر منفی چشم بد و چشم‌زخم را از میان می‌برد. این اعتقاد در حقیقت به کار بردن گونه‌ای از جادو موسوم به جادوی سفید جهت محافظت از افراد است. در اساطیر یونان به چشم‌زخم اشاره شده است. «در روایتی پرستاری دیونیزوس را زئوس پس از زاده شدن به خواهر سِمله و نهاد و پرستار بر او لباس دخترانه

س ۱۴ - ش ۵۳ - زمستان ۹۷ - بازتاب پاره‌ای از عناصر اساطیری در همای و همایون / ۳۱

پوشید (جادویی که نزد عامه او را از چشم‌زخم حفظ می‌کرد).» (بین‌سنت ۱۳۸۴:

۸۵)

چو مرغ پرنده پریدن گرفت چو وحش رمنده رمیدن گرفت
چو جادو ز حرز و چو دزد از عسس چو تیهو ز باز و چو کبک از قفس
(خواجوی کرمانی ۱۳۷۰: ۱۸۹، ب ۱۴-۱۳)

چشمه آب حیات

مکان‌های اساطیری از دیگر تقسیم‌بندی‌های اسطوره‌ای است و چشمه آب حیات از جمله برجسته‌ترین این مکان‌ها به شمار می‌رود که در همای و همایون به آن اشاره شده است. آرزوی عمر جاودان که رؤیای همیشگی انسان بوده است و دلهره و هراس از مرگ و نیستی و آرزوی بقا، او را بر آن داشته است تا راهی برای دست یافتن به عمر باقی پیدا کند. از اسطوره‌های مشترک میان ملت‌ها نوشیدن و یا فرو رفتن در چشمه آب حیات است. «آب حیات نخستین بار در قصه اسکندر که فنیقیان پرداخته‌اند مطرح شده است.» (یاحقی ۱۳۷۵، ذیل واژه «آب حیات») آب حیات در زبان فارسی نوشابه یا آنوش گفته می‌شود. در بین‌النهرین ائنا ایزد آب و چشمه زندگی بوده است.

«ئه‌آ خدای آب‌ها و خرد و جادو بر آن می‌شود ایشتر را زنده کند و با بازگرداندن او زندگی را بر زمین جاری می‌سازد. ئه‌آ خواجه‌ای می‌آفریند و خواجه را نزد ملکه جهان زیرین می‌فرستد. غریزه طبیعی ملکه جهان زیرین با دیدار خواجه برانگیخته و شیدای او می‌شود و خواجه از دلدادگی خویش خواستار نوشیدن آب از مشک آب حیات است.» (گری ۱۳۷۸: ۵۵)

در اساطیر هند از آب حیات یاد شده است:

«آفریدگار کاینات، عراده‌ای داشته به نام گروده و به صورت مرغی بوده که پادشاه مرغان شمرده می‌شده است. نوشته‌اند، این پرنده امریت^۱ یا آب حیات را از خدایان دزدید تا به هووی مادرش که کدرو^۲ نام داشت بدهد و آزادی مادرش را بخواهد، اما ایندرا از این امر با خبر شد و نبرد سختی میان پرنده و ایندرا درگرفت و سرانجام آب حیات پس گرفته شد.» (یاحقی ۱۳۷۵، ذیل واژه «آب حیات»)

خواجه وصال معشوق و بوسه او را به چشمه آب حیات تشبیه کرده است:
قضا را شبی با رخی همچو ماه درآمد به قصر منوشنگ شاه
به لب خاک را رنگ عناب داد زمین را به آب حیات آب داد
(خواجهی کرمانی ۱۳۷۰: ۲۷، ب ۱۳-۱۲)

در اساطیر چین، کوهی به نام کوئن - لوئن^۳ وجود دارد که به سبب بلندی با آسمان در تماس است و جایگاه آب حیات است. «راه آن از طریق جوی باریک و اسرار آمیزی است که حتی پر کاهی را نیز نمی‌تواند با خود ببرد. آبش سرخ است (سرخ از شنجرف) و تا سرچشمه‌اش کوه را دور می‌زند. هرکس از آن بنوشد به جاودانگی دست می‌یابد.» (مناسک و سویمی، بی‌تا، ۱۰۴) در همای و همایون به کنایه سخن از آب حیات به میان آمده است. خواجه از آب حیات با نام آب زندگانی نیز یاد می‌کند:

مراد از خضر عمر جاودانیست که آب زندگانی زندگانیست
(خواجهی کرمانی ۱۳۷۰: ۱۷۶، ب ۸)

از جمله باورهایی که پیرامون آب حیات در متون ادبی دیده می‌شود، اعتقاد به وجود آب حیات در ظلمات و جست‌وجوی خضر در طلب آن است که خواجه نیز بدان اشاره کرده است:

خضر چون به ظلمت علم برکشید به سرچشمه زندگی در رسید
(همان: ۱۵۴، ب ۱۸)

1. Amrita
3. Kuen-Luen

2. Kadru

وَر

آزمون‌ها یا وَرها از دیگر نکات اساطیری است که در متون ادبی به آن اشاره شده است. آزمون‌ها در حقیقت مراسمی آیینی جهت سنجیدن استقامت قهرمانان و راهی برای رشد و کمال آن‌ها هستند. این آزمون‌ها در اشکال گوناگونی چون مواجهه با حیوانات درنده و یا آغاز سفری پر مخاطره صورت می‌پذیرد. قهرمان‌های منظومه‌های عاشقانه برای رسیدن به مقصود، موانع گوناگونی را پشت سر می‌گذارند. در فارسی باستان به آزمون‌های دینی، «پَساخت» یا «وَر» گفته می‌شود. وَر، راهی برای شناخت راستی از ناراستی است. در آیین میتراپی برای پالایش روح و جسم، به تدریج آزمون‌ها و ریاضت‌هایی انجام می‌شود.

«سه اصل اساسی در داورهای ایزدی وجود داشته است که بی‌وجود آن‌ها، عمل انجام شده، جزء آن مصادیق محسوب نمی‌شده است: مسئله‌ای مطرح باشد که با دلایل دنیوی و استفاده از روش‌های منطقی و علمی، نتوان صحت یا سقم آن را اثبات کرد؛ فرد یا افراد آزمون شونده در پی اثبات حقایق، بی‌گناهی و برتری معنوی خود باشند؛ یعنی هدف از اجرای آزمون، روشن شدن حقیقت باشد و دو طرف، تنها به نیت آزمون، به آن تن دهند؛ طرفین دعوا و همچنین داور میان آن‌ها به حضور خدا، الهه و یا قوای ماورایی که می‌توانند با اعمال نیرو در عناصر طبیعی همچون آب و آتش بی‌گناه و گناهکار را از یکدیگر متمایز سازند، اعتقاد داشته باشند.» (زاویه و مافی تبار ۱۳۹۲: ۶۲)

در بدو تولد زرتشت برای اثبات پیامبری او سه پَساخت انجام می‌شود که در *گزیده‌های زادسپرم* از آن یاد می‌شود: «پنج برادر جادو به هراس افتادند و به کشتن زرتشت برخاستند. به ورجاوندی و اعجاز دادار دست جادو بخشکید؛ رمه گاو و اسبان وحشی طفل خرد را نگاهداری کردند و آتش نسوخت. در آشیانه گِگ، میش کودک را شیر داد.» (بهار ۱۳۸۶: ۲۴۱) آتش در باور هندیان از قداست ویژه‌ای برخوردار است و چرخیدن هندیان به دور آتش در هنگام برگزاری

مراسم ازدواج، بازگوکننده این قداست است. در اساطیر هندی، آزمون آتش، در داستان سیتا و رام^۱ دیده می‌شود. رام وقتی متوجه می‌شود سیتا در خانه فرد غریبه‌ای مانده از ترس این که مردم پشت سرخود او (رام) بدگویی کنند، به سیتا می‌گوید که هر جا می‌خواهد برود. ولی سیتا از برادر رام می‌خواهد که آتشی روشن کند تا سیتا با رد شدن از آن پاکدامنی خود را ثابت کند و بدین ترتیب سیتا با گذر از آتش، عصمت و بی‌گناهی خود را اثبات می‌کند. گذر سیاوش از آتش مشهورترین روایت ایرانی این آزمون است.

در میان منظومه‌های عاشقانه پیش از همای و همایون در ویس و رامین نیز به آزمون آتش اشاره شده که ویس به دلیل گناه‌کار بودن به این آزمون تن نمی‌دهد و از مهلکه می‌گریزد، اما در همای و همایون، همای به خاطر نجات پری‌زاد، سیاوش‌گونه از میان شعله‌های آتش عبور می‌کند:

خدا را به اسماء اعظم بخواند عنان برزد و اسب سرکش براند
در آتش جهاند ادهم دستکش گذر کرد از آتش سیاوخش‌وش
(خواجوی کرمانی ۱۳۷۰: ۷۶، ب ۱۰-۹)

نمونه سامی این اسطوره را می‌توان در داستان حضرت ابراهیم(ع) مشاهده کرد. در آنجا نیز با گلستان شدن آتش بر آن حضرت، حقانیت ایشان برای مخالفانشان اثبات می‌گردد.

نتیجه

خواجو از برجسته‌ترین شعرای زبان فارسی و یکی از نظیره‌سرایان آثار نظامی به شمار می‌رود. مثنوی همای و همایون نخستین اثر منظوم وی و به تقلید از خسرو

1. Sita & Rama

س ۱۴ - ش ۵۳ - زمستان ۹۷ - بازتاب پاره‌ای از عناصر اساطیری در همای و همایون / ۳۵

و شیرین نظامی سروده شده است. هرچند طرح کلی این داستان تکراری به نظر می‌رسد، اما تلاش خواجه در بهره‌بردن از عناصر اساطیری که در پی‌گذر زمان، غبار فراموشی بر رخساره آن‌ها نشسته است و در احیاء مفاهیم اخلاقی و انسانی، قابل توجه است. با بررسی مفاهیم اساطیری مانند: تقدیر و سرنوشت، دیو، غول، اژدها، پری، آب حیات، جادو و آزمون یا ور که - تنها اندکی از اسطوره‌های فراوانی است که در همای و همایون آمده است - و با توجه به میزان کاربرد هر یک از آن‌ها می‌توان دریافت که از میان انواع اسطوره‌ها، شاعر به ترتیب بیشتر به اساطیر مرتبط با نیروها و موجودات فراطبیعی، آیین‌ها و رسومات اساطیری، مکان‌های اساطیری، آفرینش کیهانی و آفرینش اهریمنی توجه داشته است. توجه خواجه به مفاهیم اساطیری ایران باستان، در دوره‌ای که بازار عرفان گرم و پر رونق است و شاعران بیشتر درصدد توسعه و ترویج افکار دینی و اخلاقی‌اند، بیانگر میزان توجه این شاعر بلند پایه - در مقایسه با سایر شعرای پس از نظامی گنجوی - به حفظ میراث فرهنگ و تمدن ایران باستان است تا در حوادث روزگار به دست فراموشی سپرده نشود و ذخائر گرانبهای آن به نسل‌های بعد منتقل شود.

پی‌نوشت

(۱) منظور شاعر ابوالفتح مجدالدین محمود وزیر است که خواجه منظومه *سام‌نامه* خود را نیز به نام این وزیر کرده است.

(۲) دأو در زبان چینی به معنی حقیقت مطلق است و دأو‌گرایی به عنوان یکی از مکاتب عرفانی چین، مکتبی ضد عقل به شمار می‌رود. دأو‌گرایی تأثیر فراوان و عمیقی در هنر و نقاشی چینی بر جای گذاشته است. (ر.ک. عرفان چین داریوش آشوری، نشریه آرش، ش ۷)

(۳) انگره مینو: اهریمن، روح تباہ کار.

(۴) ویشوامیترا: از پهلوانان پارسی اساطیر هند که توسط دو پری *Urvasi* و *Manaka* فریفته و اغواء شد. (سرکاراتی ۱۳۸۵: ۲۲)

کتابنامه

- آبرامز، مایر هوارد. ۱۳۸۶. فرهنگ واژه اصطلاحات ادبی. ترجمه سیامک بابایی. تهران: جنگل.
- آشوری داریوش. ۱۳۴۲. «عرفان چین: تائوئیسم». نشریه آرش. ش ۷. صص ۱۶۷-۱۵۶.
- اسماعیل پور، ابوالقاسم. ۱۳۷۵. اسطوره آفرینش در آیین مانی. تهران: فکر روز.
- _____ . ۱۳۸۲. زیر آسمانه‌های نور. تهران: افکار.
- اولانسی، دیوید. ۱۳۸۰. پژوهشی نو در میترا پرستی. ترجمه مریم امینی. تهران: چشمه .
- بهار، مهرداد. ۱۳۸۶. پژوهشی در اساطیر ایران. تهران: آگاه.
- پیری، موسی. ۱۳۸۵. ساختارشناسی مقایسه‌ای منظومه‌های ویس و رامین و خسرو و شیرین. زاهدان: نشر تفتان.
- پیکولا، آنا ال. دالا. ۱۳۸۵. اسطوره‌های هندی. ترجمه عباس مخبر. تهران: مرکز.
- پین سنت، جان. ۱۳۸۴. اساطیر یونان. ترجمه باجلان فرخی. تهران: اساطیر.
- ثمینی، نغمه. ۱۳۸۷. تماشاخانه اساطیر. تهران: نی.
- خواجوی کرمانی. ۱۳۷۰. همای و همایون. تصحیح کمال عینی. تهران: مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- دولت آبادی، هوشنگ. ۱۳۷۹. جای پای زروان خدای بخت و تقدیر. تهران: نی.
- دهخدا، علی‌اکبر. ۱۳۲۵. لغت‌نامه. زیر نظر محمد معین و جعفر شهیدی. تهران: دانشگاه تهران.
- رستگار فسایی، منصور. ۱۳۷۹. ازدها در اساطیر ایران. تهران: توس.
- ریگ ودا (گزیده سرودها). ۱۳۷۲. تحقیق و ترجمه و مقدمه سیدمحمدرضا جلالی نائینی. تهران: نقره.
- زاویه، سعید و آمنه مافی تبار. ۱۳۹۲. «بررسی آیین‌های داور ایزدی در ایران باستان». فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. س ۹. ش ۳۰. صص ۸۳-۶۴.
- ژیران. ف و همکاران. ۱۳۷۵. اساطیر آشور و بابل. ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور. تهران: فکر روز.
- سرکاراتی، بهمن. ۱۳۸۵. «سایه‌های شکار شده». گزیده مقالات فارسی. تهران: طهوری.
- صمدی، مهرانگیز. ۱۳۶۷. ماه در ایران. تهران: علمی و فرهنگی.

س ۱۴ - ش ۵۳ - زمستان ۹۷ - بازتاب پاره‌ای از عناصر اساطیری در همای و همایون / ۳۷

عابدی، محمود. ۱۳۸۶. «خواجوی کرمانی در آثارش». پژوهشنامه زبان و ادبیات فارسی (گوهر گویا). س ۱. ش ۲. صص ۴۶-۳۱.

عناصری، جابر. ۱۳۸۷. شناخت اساطیر ایران. تهران: سروش.

قدمیاری، کرملعی. ۱۳۹۲. «کارکرد عناصر فانتزی در منظومه غنایی همای و همایون». پژوهشنامه ادب غنایی سیستان و بلوچستان. س ۱۱. ش ۲۰. صص ۲۳۸-۲۱۷.

کریستی، آنتونی. ۱۳۷۳. شناخت اساطیر چین. ترجمه باجلان فرخی. تهران: اساطیر.

کریستین سن، آرتور امانوئل. ۲۵۳۵. آفرینش زیانکار در روایات ایرانی. تبریز: مؤسسه تاریخ و فرهنگ ایران.

گری، جان. ۱۳۷۸. اساطیر خاور نزدیک. ترجمه باجلان فرخی. تهران: اساطیر.

مالینوفسکی، برونسیلاو. ۱۳۸۱. «اسطوره در روان‌شناسی انسان نخستین». جهان اسطوره‌شناسی (مجموعه مقالات). ج ۱. ترجمه جلال ستاری. تهران: مرکز. صص ۱۷۳-۱۴۹.

مزدایور، کتایون. ۱۳۷۷. «روایت‌های داستانی از اسطوره‌های کهن». فرهنگ. ش ۲۵ و ۲۶. صص ۱۲۶-۱۰۳.

مظفریان، فرزانه. ۱۳۹۱. «اسطوره و قصه‌های عامیانه». فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. س ۸. ش ۲۸. صص ۱۵۷-۱۳۵.

معین، محمد. ۱۳۸۰. فرهنگ فارسی. تهران: امیرکبیر.

مناسک، جی، سویمی. م. بی تا. اساطیر پارسی و چینی. ترجمه محمود مصور رحمانی و خسرو پورحسینی، تهران: مازیار.

میرهاشمی، سیدمرتضی. ۱۳۸۲. «سایه آفتاب (اشاره‌ای به همای و همایون)». مجله زبان و ادب فارسی (دانشگاه خوارزمی). س ۱۱. ش ۴۲ و ۴۳. صص ۱۰۸-۷۵.

واحد دوست، مهوش. ۱۳۶۹. «منظومه همای و همایون تمثیلی عرفانی است». مجله علوم انسانی دانشگاه الزهراء (س). ش ۵ و ۶. صص ۱۲۸-۱۲۰.

همیلتون، ادیت. ۱۳۸۳. سیری در اساطیر یونان و رُم. ترجمه عبدالحسین شریفیان. تهران: اساطیر.

یاحقی، محمد جعفر. ۱۳۷۵. فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیات فارسی. تهران: سروش.

یسنایا. ۱۳۷۷. ترجمه ابراهیم پورداوود. تهران: اساطیر.

یشت‌ها. ۱۳۷۷. ترجمه ابراهیم پورداوود. تهران: اساطیر.

References

- Ābedī, Mahmūd. (2007/1386SH). "Xājū-ye kermānī dar āsārāš". *Pažūheš-hā-ye Adabī (Gohar-e gūyā)*. Year 1. No. 2. Pp. 31-46.
- Abrams, Meyer Howard. (2007/1386SH). *Farhang-vāre-ye estelāhāt-e adabī (A glossary of literary terms)*. Tr. by Siyāmak Bābāeī. Tehrān: Jangal.
- Anāsorī, Jāber. (2008 /1387SH). *Šenāxt-e asātīr-e īrān*. Tehrān: Sorūš.
- Āšūrī, Dāriyūš. (1964/1342SH). "Erfān-e čīn: tā'o'ism". *Našrīye-ye Āraš*. No. 7. Pp. 156-167.
- Bahār, Mehrdād. (2007/1386SH). *Pažūhešī dar asātīr-e īrān*. Tehrān: Āgāh.
- Christensen, Arthur. (1977/1355SH). *Āfarīneš-e ziyānkār dar revāyāt-e īrānī (Essai Surla Demonologie Iranienne)*. *Ssal Surla Demonologie Iranienne*. Tr. by Ahmad Tabātabāeī. Tabriz: Mo'ase-se-ye Tārīx va Farhang-e Īrān.
- Christie, Anthony. (1994/1373SH). *Šenāxt-e asātīr-e čīn (Chinese mythology)*. Tr. by Mohammad Hossein Bājelān Farroxī. Tehrān: Asātīr.
- Dallapiccola, Anna Libera. (2006/1385SH). *Ostūre-hā-ye hendī (Hindu myths)*. Tr. by Abbās Moxber. Tehrān: Markaz.
- Dehxodā, Alīakbar. (1946/1325SH). *Loqat-nāme*. Under the Mohammad Mo'in and Jafar Šahīdī. Tehrān: Dāneshgāh Tehrān. With the effort of Mohammad Mo'in & Ja'far Šahīdī. Tehrān: Dāneshgāh-e Tehrān.
- Dolatābādī, Hūšang. (2000/1379SH). *Jā-ye pā-ye zarvān xodā-ye baxt va taqdīr*. Tehrān: Ney.
- Esmā'īlpūr, Abolqāsem. (1996/1375SH). *Ostūre-ye āfarīneš dar ā'in-e mānī*. Tehrān: Fekr-e rūz.
- _____. (2003/1382SH). *Zīr-e āsemāne-hā-ye dūr*. Tehrān: Afkār.
- Gray, John. (1999/1378SH). *Asātīr-e xāvar-e nazdīk (Near Eastern mythology)*. Tr. by Mohammad Hossein Bājelān Farroxī. Tehrān: Asātīr.
- Guirand, Felix et al. (1996/1375SH). *Asātīr-e āšūr va bābel (The myths of Assyria and Babylonia)*. Tr. by Abolqāsem Esmā'īlpūr. Tehrān: Fekr-e Rūz.

- Hamilton, Edith. (2004/1383SH). *Seyrī dar asātīr-e yūnān va rom* (*Mythology, timeless tales of Gods and heroes*). Tr. by Abdol Hossein Šarīfīyān. Tehrān: Asātīr.
- Khājū-Ye Kermānī. (1991/1370SH). *Homāy va homāyūn*. Ed. by Kamāl E'ynī. Tehrān: Motāle'āt va Tahqīqāt-e Farhangī.
- Malinowski, Bronislaw. (2002 /1381SH). "Ostūre dar ravān-šenāsī-ye ensān-e noxostīn". *Jahān-e Ostūre-šenāsī*. Vol.1. Tr. by Jalāl Sattārī. Tehrān: Markaz. Pp. 149-173.
- Mazdāpūr, Katāyūn. (1998 /1377H). "Revāyat hā-ye dāstānī az ostūre-hā-ye kohan". *Farhang*. N.25-26. Pp.126-103.
- Menasek, G. soyemī. M.(B.T). *Asātīr-e pārsī va čīnī*. Tr. by Mahmūd Mosavvar Rahmānī & Xosrow Pūr hosseinī. Tehrān: Mazīyār.
- Mīr Hāšemī, Morteżā. (2003/1382SH). "Sāye-ye āftāb (ešāre'ī be homāy va Homāyūn). *Zabān va Adab-e Fārsī*. Year 11. No.42-43. Pp. 75-108.
- Mo'īn, Mohammad. (2001/1380SH). *Farhang-e Fārsī*. Tehrān: Amīrkabīr.
- Mozafariyān, Farzāne. (2012/1391SH). "Ostūre va qesseh-hā-ye āmiyāne". *Quarterly Journal of Mytho-Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehrān Branch*. Year 8. No. 28. Pp. 135-157.
- Pinsent, John. (2005/1384SH). *Asātīr-e yūnān (Greek mythology)*. Tr. by Mohammad Hossein Bājelān Farroxī. Tehrān: Asātīr.
- Pīrī, Mūsā. (2006/1385SH). *Sāxtār-šenāsī-ye moqāyeseī-ye manzūme-hā-ye veys va rāmīn va xosrow va šīrīn*. Zahedan: Našr-e Taftān.
- Qadamyārī, Karam Alī. (2012/1392H). "Kārkard-e anāsor-e fāntezī dar manzūme-ye qenāeī-ye homāy & Homāyūn. *Pazūheš-nāme-ye Adab-e Qenāeī*. Year 11. No.20. Pp.217-238.
- Rastegār fasāeī, Mansūr. (2000/1379SH). *Eždehā dar asātīr-e īrān*. Tehrān: Tūs.
- Rigveda (Gozīde-ye sorūd-hā)*. (1993/1372SH). Research, Translation and Introduction by Mohammad Rezā Jalālī Nāeīnī. Tehrān: Noqre.
- Samadī, Mehrangīz. (1989/1367SH). *Māh dar īrān*. Tehrān: Elmī va Farhangī.
- Samīnī, Naqme. (2008/1387SH). *Tamāšā-Xāne-Ye asātīr*. Tehrān: Ney.
- Sarkārātī, Bahman. (2006/1385SH). *Sāye-hā-ye šekār šode*. Selected Articles. Tehrān: Tahūrī.

Ulansey, David. (2001/1380SH). *Pažūhešī no dar mītrā parastī (The origins of the Mithraic mysteries)*. Tr. by Maryam Amīnī. Tehrān: Češme.

Vāhed dūst, Mahvaš. (1990/1369SH). “Manzūme- ye homāy va homāyūn tamsilī erfānī ast”. *Olūm-e ensānī-ye dānešgāh-e Alzahrā*. No. 5-6. Pp.120-128.

Yāhaqī, Mohammad Ja'far. (1996/1375SH). *Farhang-e asātīr va ešārāt-e dāstānī dar adabiyāt-e fārsī*. Tehrān: Sorūš.

Yasnā. (1998/1377SH). With the effort of Ebrāhīm Pūrdāvūd. Tehrān: Asātīr.

Yaštā. (1998/1377SH). With the effort of Ebrāhīm Pūrdāvūd. Tehrān: Asātīr.

Zāvīye, Sa'īd & Āmene Māfī Tabār. (2013/1392SH). “*Barrasī-ye ā'in-hā-ye dāvar izadī dar īrān-e bāstān*”. *Quarterly Journal of Mytho-Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehrān Branch*. Year 9. No. 30. Pp. 64-83.

Archive of SID