

تحلیل اسطوره‌شناختی درام گاو اثر غلامحسین ساعدی، با تکیه بر جایگاه کهن‌الگویی گاو در اساطیر ایرانی

صدرالدین طاهری

استادیار پژوهش هنر دانشکده پژوهش‌های عالی هنر و کارآفرینی دانشگاه هنر اصفهان

چکیده

در اندیشه فرهنگ‌های جانمندانگار، جانور برگزیده، نماینده نیرویی ازلی است که برای کفاره گناهان یا برکت‌بخشی باید قربانی گردد. گاه انسان برگزیده و جانور برگزیده در قربانگاه جانشین یکدیگر می‌گردند. این قربانی جانشین، در ادیان ابراهیمی اغلب شتر یا گوسفند است، اما نگاهی به انگاره‌های مرتب با گاو در باورهای پیش از اسلام ایران، آشکار می‌سازد که قربانی برگزیده برای ایرانیان باستان گاو بوده است که در سیمایی کهن‌الگویی با قربانی شدن خود سبب برکت یافتن طبیعت می‌گردد. هدف این پژوهش تاریخی با روش توصیفی - تحلیلی و توسعه‌ای که داده‌های کیفی آن به شیوه اسنادی گردآوری شده‌اند، پی‌جویی ریشه‌های اساطیری درام گاو اثر غلامحسین ساعدی با رویکرد اسطوره‌شناسی تطبیقی است. نتیجه پژوهش آشکار می‌سازد که کنشگران اساطیری این روایت عبارتند از: شمن (مش‌اسلام)، راهبه‌ها (ننه خانم و ننه فاطمه)، قوای اهریمنی (راهزنان پوروسی)، قربانی جانوری (گاو)، و قربانی انسانی (مش‌حسن). پس از مرگ گاو، مش‌حسن جانشین او می‌گردد و در نهایت او نیز دچار مرگی همسان گاو می‌شود تا مرز میان دو قربانی انسانی و جانوری از میان برداشته شود.

کلیدواژه: اساطیر، کهن‌الگوی گاو، درام گاو، غلامحسین ساعدی، قربانی.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۹/۰۱/۲۴

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۹/۰۵/۱۲

Email: s.taheri@aui.ac.ir

مقدمه

اسطوره‌شناسی تطبیقی دانشی است که اساطیر ملت‌های گوناگون را برای دستیابی به الگوهای مشترک و قوانین همسان و نیز پی‌جویی چگونگی و چرایی برآمدن فرهنگ‌ها و ادیان جهان واکاوی می‌کند. (طاهری ۱۳۹۶: ۲۱) با پی‌جویی تطبیقی اسطوره‌های برآمده از فرهنگ‌های گوناگون، پژوهشگران تلاش می‌کنند همسانی‌های اساسی و بنیادی این فرهنگ‌ها را آشکار سازند و به فهم سرنمون‌ها یا پیش‌اسطوره‌ها راه یابند. (لیتلتون^۱ ۱۹۷۳: ۳۲)

این پژوهش مطالعه موردی با رویکرد تاریخی و توصیفی - تحلیلی و با هدف توسعه‌ای است که داده‌های کیفی آن به شیوه اسنادی بررسی شده‌اند. هدف اصلی این نوشتار پی‌جویی بن‌مایه‌های دینی، اسطوره‌ای و کهن‌الگویی در داستان گاو اثر غلامحسین ساعدی است. برای تحلیل بنیادهای درونی این روایت، از چارچوب نظری اسطوره‌شناسی تطبیقی بهره گرفته شده است. ابتدا فرایند تبدیل یک جانور به کهن‌الگوی محوری یک فرهنگ را با پی‌جویی اندیشه‌های اسطوره‌شناسانی همچون تایلور، فریزر، کمپبل و یونگ بررسی می‌کند، سپس به کاوش جایگاه گاو به عنوان یک جانور کهن‌الگویی در اندیشه و باورهای باستانی ایران می‌پردازد. پس از آن اهمیت آیین‌های قربانی و چگونگی جایگزینی انسان و جانور در این آیین‌ها را مرور می‌کند. و در نهایت با بهره از پایه نظری حاصل شده، تلاش در تحلیل درون‌مایه‌های دینی و اساطیری داستان گاو غلامحسین ساعدی خواهد داشت.

1. Littleton

اهمیت و ضرورت پژوهش

با وجود جایگاه مهم گاو در اساطیر کهن ایرانی، تاکنون پژوهش مستقلی در باب اهمیت این جانور کهن‌الگویی در حافظهٔ جمعی ایرانیان صورت نگرفته است. پژوهش حاضر پس از پرداختن به این مسأله، حضور کهن‌الگوی گاو قربانی در یکی از نوشتارهای محوری ادبیات معاصر ایران را بررسی می‌کند.

سؤال پژوهش

این نوشتار در پی پاسخ به این پرسش است که:

- کهن‌الگوی گاو در اساطیر ایران چه جایگاهی دارد و چه صورت‌هایی را پذیرفته است؟
- چگونه معنای نمادین به شکل‌گیری بافت اسطوره‌ای درام گاو یاری رسانده است؟

پیشینه پژوهش

از نوشتارهای معتبر در زمینهٔ تحلیل و مقایسهٔ اساطیر جهان می‌شود به *اسطوره‌شناسی تطبیقی* (۱۹۸۷)، اثر جان پوهول^۱ اشاره نمود که همسانی‌های ساختاری اساطیر هندی، ایرانی، یونانی، رمی، سلتی، ژرمنی، بالتیک و اسلاو را بررسی می‌کند. کلود لوی استراوس^۲ در *اسطوره و معنا* (۱۹۹۵)، به موضوعاتی چون ملاقات اسطوره و علم، تفکر اولیه و ذهن متمدن، تبدیل افسانه به تاریخ، اسطوره و موسیقی و... می‌پردازد.

1. Jaan Puhvel (b. 1932)

2. Claude Lévi-Strauss (1908 - 2009)

لوری پتون^۱ و وندی دونیگر^۲ در اسطوره و روش (مطالعاتی در مذهب و فرهنگ) (۱۹۹۶)، طرحی کلی از مسائل حوزه مطالعات اسطوره‌شناختی ارائه می‌دهند. خاستگاه‌های اساطیر جهان (۲۰۱۰)، اثر میشل ویتزل^۳ با تمرکز بر قدیمی‌ترین نوشتارهای موجود و نیز داده‌های برگرفته از دانش‌های مدرنی همچون باستان‌شناسی، زبان‌شناسی، ژنتیک و... تلاش دارد یک منبع اصلی آفریقایی را به عنوان ریشه اسطوره‌های جمعی جهان معرفی کند.

میرچا الیاده^۴ در گیتی و تاریخ: اسطوره بازگشت همیشگی (۱۹۵۴)، تلاش دارد عملکرد اسطوره بازگشت را در فرهنگ‌های ابتدایی درک کند. ژرژ دومزیل^۵ نیز در میترا - وارونا: مقاله‌ای درباره دو نمایشگر هند و اروپایی قدرت شهریاری (۱۹۸۸)، یک‌بار دیگر بر ساختار سه‌گانه موردنظر خود تأکید می‌کند.

درباره عزاداران بیل و داستان گاو چند پژوهش در زبان فارسی انجام شده است؛ که عبارتند از: رحمانی خیایوی (۱۳۸۱)، در مقاله «نقد و تحلیل داستان گاو از عزاداران بیل»، متنی کوتاه است و بیشتر به شرح روایت و توصیف شخصیت‌ها پرداخته است.

نصر اصفهانی و جعفری (۱۳۸۹)، در مقاله «گاو، مسخ مقایسه شیوه پردازش شخصیت در گاو ساعدی و مسخ کافکا»، تلاش نموده‌اند ساختارهای همسان میان این دو اثر در زمینه شخصیت‌پردازی را کشف کنند.

همچنین صالحی مازندرانی و گبانچی (۱۳۹۵)، در مقاله «نقد روان‌کاوانه باورها و کنش‌های عامیانه در مجموعه داستان عزاداران بیل غلامحسین ساعدی»، ابتدا

1. Laurie Patton (b. 1961)
3. Michael Witzel (b. 1943)
5. Georges Dumezil (1898 - 1986)

2. Wendy Doniger (b. 1940)
4. Mircea Eliade (1907 - 1986)

دیدگاه‌های برخی از روان‌شناسان برجسته‌شده بیستم را تشریح نموده و سپس بازتاب اندیشه‌های آنان در متن ساعدی را پی‌جویی کرده‌اند. قربانی‌زرین (۱۳۹۲)، در مقاله «نگرش اسطوره‌ای به گاو در ادبیات کهن عربی»، جایگاه گاو را در نزد اقوام عرب تحلیل نموده است. دلاور و همکاران (۱۳۹۴)، در مقاله «بررسی کهن‌الگو در شعر احمد شاملو با نگاه کاربردشناختی»، به بررسی کاربرد کهن‌الگوها در آثار شاملو پرداخته‌اند. تفاوت مقاله حاضر با نوشتارهای یادشده، تحلیل اهمیت شخص قربانی‌شونده و تکیه بر جایگاه کهن‌الگویی گاو در فرهنگ ایرانی و تاثیر آن بر اثر غلامحسین ساعدی است.

جانمندانگاری و پدیداری جانوران کهن‌الگویی

از نخستین متون بنیادی در حوزه مطالعاتی اسطوره‌شناسی تطبیقی می‌توان به فرهنگ ابتدایی: پژوهشی در باب گسترش اسطوره، فلسفه، دین، هنر و آیین (۱۸۷۱) اثر ادوارد برنت تیلور^۱ و خوشه زرین (۱۹۲۲) اثر جیمز جورج فریزر^۲ اشاره کرد که حاصل سال‌ها تلاش نویسندگان برای گردآوری داده‌های فرهنگی از آداب و رسوم، باورها و شیوه اجتماعی زندگی قبایل بومی جهان با رویکرد مردم‌نگاری است.

تیلور معتقد به رواج یک مذهب نخستین بود که آن را آنیمسم^۳ (جانمندانگاری) نام نهاد. این واژه که از ریشه لاتین آنیما^۴ (زندگی، نفس) گرفته شده به اندیشه‌ای اشاره دارد که همه پدیده‌ها (جانوران، گیاهان، صخره‌ها، رودها، بادها، واژگان، دست‌ساخته‌های انسان و...) را دارای روح و جزئی از روان ازلی

1. Edward Burnett Tylor (1832 - 1917)
3. Animism

2. James George Frazer (1854 - 1941)
4. Anima

گیتی می‌داند. فرهنگ‌های جانمندانگار، اغلب بر این باورند که تمام اجزای طبیعت، حیات و اراده دارند. (تیلور ۱۸۷۱: ۲۵۸) در سرتاسر جهان باستان و میان اقوام گوناگون، آیین‌های پرشماری پیرامون باور به اراده و نیروهای ویژه در جانوران و گیاهان شکل گرفته است که بخش بزرگی از آن‌ها را هنوز در جشن‌ها، آداب و رسوم و باورهای بومی می‌توان باز یافت.

فریزر در خوشه زَرین که حاصل پژوهشی دامنه‌دار بر روی زندگی اقوام بدوی است، نشان داد که چگونه اسطوره‌ها تغییر می‌کنند، اما آیین‌ها پابرجا می‌مانند. انسان به کردار پدرانش پابند است، در حالی که دلایل این کردار نسل‌هایی است که فراموش شده. تاریخ ادیان تلاشی است برای برقراری آشتی میان سنت‌های کهن با دلایل نو؛ برای یافتن نگرشی تازه و پذیرفتنی در باب عادت‌های کهن و نامفهوم. (۱۹۲۲: ۴۷۷)

ژوزف کمپیل^۱ نیز حضور پررنگ جانوران در اساطیر جهان را بازمانده از دوره ادیان جانمندانگار می‌داند، زمانی که همه هستی به مثابه حضور در پیشگاه نیرویی ایزدی درک می‌شد. جانور اصلی شکارشونده از سوی هر فرهنگ در میانه این اندیشه می‌ایستاد و بخش مهمی از دل‌مشغولی مذهبی بر تنش میان ساحت قدسی این جانور و نیاز انسان به کشتنش استوار بود. این اقوام جانور مقدس را نماینده نیرویی ازلی می‌دانستند که در قالب قربانی خودخواسته به زمین آمده تا باز پس از مرگ، رستاخیز یابد و به بطن روان ازلی جهان باز گردد. (ر.ک. سخترانی کمبل ۱۹۸۸)

هنگامی که جانوری برپایه همنشینی جغرافیایی و نیازهای اقتصادی در اندیشه مردمان یک سرزمین محوریت و تقدس می‌یابد ممکن است در آن فرهنگ به یک کهن‌الگو (سرنمون) بدل گردد. در این صورت نام و نقش او به طور مداوم با

1. Joseph Campbell (1904 - 1987)

کارکردی نمادین در ادبیات، هنر یا اساطیر آن فرهنگ تکرار خواهد گردید. مفهوم کهن‌الگو^۱ در اسطوره‌شناسی برگرفته از روان‌شناسی تحلیلی (یونگی) و انسان‌شناسی است. کارل گوستاو یونگ^۲ کهن‌الگوها را دارای جایگاهی مهم در ناخودآگاه جمعی انسان‌ها می‌داند. به سبب ویژگی ناخودآگاه، برای یافتن و درک آن‌ها باید به بررسی رفتار، هنر، اساطیر، مذهب یا رؤیاهای افراد پرداخت. کهن‌الگوها به باور یونگ، انگاره‌ها و تصاویری جهانی و باستانی و رونوشت روانی‌گرایز هستند. آن‌ها عوامل ارثی پنهانی هستند که چون به خودآگاه می‌رسند، در برهم‌کنش با جهان خارج برای افراد یا فرهنگ‌ها شکل تصویر یا بازنمودهای رفتاری را می‌یابند. کهن‌الگو گاه ممکن است در کالبد جانوران رخ بنماید. (یونگ ۱۹۱۷: ۱۰۸)

نگاهی به تاریخ هنر و اساطیر ایران باستان نشان می‌دهد که گاو از محوری‌ترین جانوران برای مردمان این سرزمین بوده است. در ادامه به بررسی جایگاه گاو در جهان اندیشه ایرانی می‌پردازیم.

گاو در اندیشه و نوشتارهای ایرانی

مرور صورت‌های اساطیری همبسته با گاو در اندیشه ایران باستان نشان‌دهنده چگونگی تبدیل گاو به جانوری کهن‌الگویی است:

گاو‌ش: یشتی با هفت کرده و ۳۳ بند برای گاوش ایزدبانوی نگاهبان چارپایان سروده شده. او توانای مزدآفریده اشون پناه‌بخش نامیده شده است (گاو‌ش یشتی، کرده ۱، بند ۵)، و نیز نیرومند بُرزمند پاداش‌دهنده درمان‌بخش. (کرده ۱، بند ۲) او دارنده اسبان زین‌کرده و گردونه‌های پرتکاپو با چرخ‌های خروشان است. (کرده ۳،

1. Archetype

2. Carl Gustav Jung (1875 - 1961)

بند ۱۲) گاوش در گاهان برخوردار از صفات ویژه‌ای است. او روح دارد، در شکایت به اهورامزدا روی می‌آورد و اهورامزدا خود نگران سرنوشت و سلامت اوست: «پرودگارا، روان گاوش به درگاه تو گله‌مند است؛ مرا به چه کار آفریدی؟ کیست آن کس که مرا پدید آورد؟ خشم و ستیز، چپاول و ستم، سنگدلی و گستاخی همه‌جا را فراگرفته، مرا جز تو پشت و پناهی نیست، رهاننده شایسته‌ات را به من بنمای.» (یسنا، هات ۲۹، بند ۱) گاو در بخش‌های دیگری از اوستا نیز ستوده شده و به کسانی که از گاوان پرستاری کنند نوید بهشت داده می‌شود. (یسنا، هات ۳۳) ستایش گاو پاک سرآغازی است بر ستایش آب. (وندیداد، فرگرد ۲۱) در یک متن کهن اساطیری از ابری که به گاو همانند شده است باران فرو می‌بارد. (اورمزد و اهریمن، بند ۱۲۲)

ایوک‌داد (گاو نخستین): در بسیاری از اساطیر حیوان نخستین باید برای باروری و آفرینش فدا شود. (یونگ ۱۳۷۸: ۳۷۵) قربانی گاو نخستین، در اساطیر اوستایی برکت‌زا و آفریننده است. برپایه کتاب‌های دینی پهلوی به‌ویژه بندهش و گزیده‌های زادسپرم و دادستان دینیک و دینکرد می‌توان این‌گونه برداشت کرد که کیومرث و گاو نخستین به نام ایوک‌داد، از خاک درست شدند. در زادسپرم و یشت هفتم و سی روزه دوم این گاو را ماده، سپید و نورانی، همچون ماه وصف کرده‌اند.

در شرح یورش اهریمن بر آفرینش چنین آمده است: «چون پتیاره (اهریمن) برآمد... گاو یکتاآفریده نزار و بیمار گردید، به راست سوی افتاد و اندر گشت.» (انکلساریا ۱۹۶۴، بخش دوم، بند ۶) «روان گاو هنگام جدا شدن از تن با صدایی چون فریاد همزمان هزار مرد، به اهورامزدا می‌گوید: اکنون که زمین ویران، گیاه خشکیده و آب آلوده است سروری آفریدگان را به که می‌سپاری تا از آن‌ها نگهداری کند؟» (دادگی ۱۳۸۰، بخش ۴، بند ۱)

فریدون و گاو: در باورهای کهن ایرانی، پیوندهای بسیاری میان فریدون و گاو وجود دارد. نام بیشتر اعضای خاندان فریدون با گاو ساخته شده مانند پوروگاو، سیاوگاو، و سپیت گاو. (دارمستتر^۱ ۱۹۶۰: ۵۲۵) فریدون برای کامیابی بر اژدهاک که راه باران را بسته به درگاه گاوش پیشکش می‌آورد و او پیروزش می‌سازد. (گاوش‌یشت، کرده ۳، بند ۱۴) در *شاهنامه*، فریدون از شیر گاوی یگانه به نام برمایه پرورش می‌یابد که: «ز گاوان ورا برترین پایه بود.» خوابگزار پیش‌بینی می‌کند که این گاو به دست ضحاک کشته خواهد شد و فریدون به کین خواهی او و پدر، بر ضحاک خواهد تاخت و همین‌گونه می‌شود:

تبه گردد آن هم به دست تو بر بدین‌کین کشد گرزّه گاوسر
(فردوسی ۱۹۶۸: ۳۴۵)

گرزّه گاوسر: کمتر جنگ‌افزاری جایگاهی همپای گرز گاوسر در تاریخ ادبیات و سنت‌های مذهبی ایران دارد. (هارپر^۲ ۱۹۸۵: ۲۴۷) موبد زردشتی به هنگام برگزاری آیین‌های مربوط به آتش این گرز را با خود حمل می‌کند. این گرز در جامعه زردشتی گرز فریدون یا گرز مهر خوانده می‌شود. (بویس^۳ ۱۹۶۸: ۵۳) در *شاهنامه* این گرز سلاح دلاورانی است چون فریدون، لهراسپ و بهرام. در *اوستا* به جنبیدن «گاو‌درفش» در باد نیز اشاره می‌شود (یستا، هات ۱۰، بند ۱۴) و این نشان می‌دهد که ایرانیان (شاید در دوران فریدون) بر درفش خود نقش گاو داشته‌اند.

مهر گاو اوژن: در ۴۲۰ مکان باستانی اروپا که آثار همبسته با دین مهرپرستی در آن‌ها یافت گردیده، نزدیک به ۷۰۰ نگاره یا پیکره از گاوکشی مهر^۴ دیده می‌شود. (کلاوس^۵ ۲۰۰۰: ۲۱) در بین انگاره‌های مهری (چون زایش مهر از سنگ یا مهمانی

1. Darmesteter
3. Boyce
5. Claus

2. Harper
4. Tauroctony

مهر و سول)، گاوکشی همواره در میانه مهرآوه‌ها قرار دارد. (اولانسی^۱ ۱۹۹۱: ۶) این جایگاه مرکزی و شمار بسیار نشان می‌دهد که قربانی گاو مهم‌ترین بخش آیین میترا بوده است. در میانه این پیکره‌ها میترا با لباس شرقی و شنل فریجی بر گردن گاو سپید زانو زده است. با دست چپ سر گاو را از دماغ گرفته و با دست راست دشنه‌ای در گردن او فرو می‌برد. از دم گاو سه شاخه گندم رسته است. (کلاوس ۲۰۰۰: ۷۷)

نقش گاو در زایش زردشت:

«جوهر تن زردشت را اورمزد از نزد خویش به سوی باد و از باد به سوی ابر به حرکت درآورد و بر زمین فرو فرستاد. در پی آن، گوناگون گیاهان از زمین رویدند. پوروشسب^{۲(۱)} شش گاو سپید زرد گوش را به سوی آن گیاهان روانه کرد. دو گاوی که هنوز نزاییده بودند، به گونه‌ای معجزه‌آمیز شیردار شدند. بدین‌گونه جوهر تن زردشت که در آن گیاهان بود با شیر آن گاوان آمیخته شد.» (آموزگار و تفضلی ۱۳۷۰: ۴۱)

جدال تیشتر و بهرام به سان گاو با دیوان: شرح نبرد ستاره تیشتر با اپوش در تیریش (بندهای ۲۰-۲۸) آمده است. تیشتر ستاره‌ای است که نطفه آب، زمین و گیاهان با اوست و برای اینکه بتواند به سرزمین خشک و تشنه، باران ارزانی بدارد، باید بر اپوش دیو خشکی چیره گردد. نبرد تیشتر با اپوش سه بار و هر بار ده شب ادامه دارد. تیشتر در ده شب دوم به شکل یک گاو زرین‌شاخ به میدان نبرد می‌آید. (تیریش، بند ۱۶) یکی از تجلی‌های بهرام (ورثرغنه) در جدال با دیوان نیز گاو زیبای زرد گوش با شاخ زرین است. (بهرام‌یشت، بند ۷)

گاو سریشوک یا هدیوش: در اندیشه باستانی ایران، انسان را جز بر پشت گاوی آسمانی به نام سریشوک یا هدیوش سوار شدن، یارای سفر از کشوری به

1. Ulansey

2. Pourušaspa

کشوری دیگر نبود. این گاو آخرین حیوانی است که در فرشگرد قربانی می‌شود. (هینلز ۱۳۸۹: ۴۳) در آن زمان از تن او هوش (شراب بی‌مرگی) مهیا می‌کنند. (دادگی ۱۳۸۰، بخش ۱۹، بند ۱۳) بر پایهٔ بندهش در دوران تهمورث زمانی که مردم در حال جابه‌جایی بر پشت این گاو بودند آتشدان آن‌ها بر اثر توفان به دریا می‌ریزد و سه آتش بزرگ و مقدّس اساطیر پدید می‌آیند که با درخشش و روشنایی خیره‌کننده راه را برای گذر مردم نمایان می‌سازند. (بویس ۱۳۸۹: ۱۱۷) واژهٔ سریشوک از همین سه آتش گرفته شده است.

گاو آسمانی (۵): گاو از دیرباز نمایانگر صورت فلکی ثور (امروزه اردیبهشت) بوده است. (مصفی ۱۳۵۷: ۱۵۳) برج گاو را در آسمان گروه ستارگانی شکل داده‌اند که در کنار یکدیگر به سان نیمهٔ پیشین بدن یک گاو دیده می‌شوند. نماد این برج نیز سر و دو شاخ گاو است. برج گاو در اخترشناسی سرشتی مرتبط با زمین دارد. بر اساس یک باور باستانی زمین بر شاخ‌های گاوی قرار دارد که بر پشت یک ماهی ایستاده است. (دهخدا ۱۳۷۷: ۲۰۰۵۹)

گاو مش حسن و مش حسن گاو

غلامحسین ساعدی^(۳) با آثاری همچون *عزاداران بَیَل*، *چوب به دست‌های ورزیل*، *بهترین بابای دنیا*، *آی باکلاه*، *آی بی‌کلاه*، *گور و گهواره*، *پروراندان* و... جایگاهی استوار در میان نویسندگان ایرانی دارد و فیلم‌های ارزشمند *گاو*، *دایرهٔ مینا* و *آرامش در حضور دیگران* نیز از روی نوشته‌های وی ساخته شده است.

او داستان *گاو* را نخست در سال ۱۳۴۳ خ. به عنوان قصهٔ چهارم از مجموعهٔ داستان *عزاداران بَیَل* منتشر نمود. سال بعد جعفر والی تله‌تئاتری از روی این نوشته برای تلویزیون کارگردانی کرد. در سال ۱۳۴۸ خ. ساعدی به همراه

داریوش مهرجویی از روی همین داستان کوتاه، فیلمنامه گاو را نوشتند که به ساخت یکی از ستودنی‌ترین فیلم‌های تاریخ سینمای ایران انجامید. پژوهش حاضر به تحلیل متن همین فیلمنامه خواهد پرداخت. گاو مش‌حسن، قهرمان روستایی داستان مرده است، اما او نه تنها این رخداد را نمی‌پذیرد، که در جریان روایت به جایی می‌رسد که خود را گاو می‌پندارد و در پایان به شیوه همسانی تن به مرگ می‌دهد.

این داستان از پرمایه‌ترین نوشتارهای ساعدی است که با تصویرگری وابستگی بیمارگونه مرد روستایی به گاو، این جانور را که نماد باروری و گذران زندگی است، به جایگاه موجودی اسطوره‌ای و کهن‌الگویی فرا می‌برد.

ممکن است داستان شاهزاده مالخولیایی که نظامی عروضی در چهار مقاله آورده است، الهام‌بخش ساعدی برای آفرینش این روایت بوده باشد. شیرین، دختر سپهد شروین که پس از مرگ شوهرش علی بویه حکومت ری را به دست داشت از پزشک بزرگ زمانه پورسینا درخواست می‌کند راهی برای درمان پسر جوانش مجدالدوله بیابد که: «همه روزه بانگ می‌کرد که مرا بکشید که از گوشت من غذایی نیکو به دست آید.» (نظامی عروضی ۱۳۲۸: ۸۴-۸۲)

عبدالرحمن جامی نیز این داستان را به شیوایی در *سلسله‌الذهب مجموعه هفت اورنگ* با نام «معالجه کردن بوعلی‌سینا آن صاحب مالخولیا را» روایت نموده است:

هیچ گاوی بسان من فربه	...بانگ می‌زد که کم بود در ده
گردش گنج سیم، کیسه ز من	آشپز گر پزد هریسه ز من
به دکان هریسه‌پز سپرید	زود باشید حلق من ببرید
با حریفان مقال او این بود	صبح تا شام حال او این بود
که چو گاوان نبودیش بانگی...	نگذشتی ز روز و شب دانگی

(۱۳۷۸: بخش ۲۵)

پس از مرگ گاو دل‌بندش، مشدی‌حسن با نگهداری احساسات و خاطرات خوش گذشته با گاو و احیای آن‌ها به گونه‌ای، خواستار رسیدن به آرامش است، اما با یادآوری یکباره و آشکارشدن احساس‌های هیجانی و افسار گسیخته‌اش به مرز دیوانگی و مدهوشی می‌رسد که در نهایت این بی‌خوبشتنی جان خود را از دست می‌دهد. حرکات و رفتارهای گاو که مشدی‌حسن در ناخودآگاهش ثبت نموده است، پس از مرگ گاو به صورت ناخودآگاه در درونش ظهور می‌یابند. او با مسخ‌شدگی در وجود گاو به گونه‌ای غیرارادی به بازخوانی و بازاندیشی این‌گونه رفتارها دست می‌زند، و در نهایت خودآگاه ذهنش پس از پریشیدگی، مسخ‌شدگی و جنون، نابود می‌شود. (صالحی مازندرانی و گبانچی ۱۳۹۵: ۳۸-۳۹)

مسخ انسانی در قالب یک جانور که سعیدی دستمایه اثر خود قرار داده، پیش از او توسط فرانتس کافکا^۱ در مسخ و اوژن یونسکو^۲ در کرگدن نیز طرح شده بود. مشدی‌حسن در فراق گاوش دل از آبادی و مردمانش می‌برد و به جای خانه‌اش در آخور سُکنی می‌گزیند. او ترجیح می‌دهد در جهان آرمانی گاوش زندگی کند که آن را برتر از حیات انسانی بر می‌شمرد.

والاثرین مرتبه این‌همانی، خود را در دیگری فراموش کردن و از حیث افکار، عواطف، تمایلات و جز آن خود را با او یکی دانستن است. این حالتی است که البته نمی‌تواند به آدم بهنجار دست دهد. تعویض و این‌همانی غالباً به طور ناخودآگاه و برای مقابله با ناراحتی‌ها و ناکامی‌ها صورت می‌گیرد. (سیاسی ۱۳۸۴: ۲۵)

سعیدی در داستان گاو، تلاش دارد نابسامانی اجتماعی و اقتصادی زمانه خود را که حاصل استبداد و توسعه‌نیافتگی تاریخی ایران بوده است، به بوتۀ نقد ببرد. همچنان‌که پیش از این اشاره شد گاو در اساطیر ایرانی همواره جایگاهی برجسته داشته است. افزون بر آن در بافت جامعه روستایی (مکانی که سعیدی

1. Franz Kafka (1883 - 1924)

2. Eugène Ionesco (1909-1994)

برای روایتش برگزیده) کارکردهای اقتصادی گاو نیز در کنار پیشینه کهن‌الگویی می‌نشیند.

گاو از جمله مهم‌ترین جانورانی است که انسان توانسته آن را اهلی کند. نخستین نمونه‌های گاو اهلی، ده هزار سال پیش در آناتولی و شمال میان‌رودان و اندکی پس از آن در کوهپایه‌های زاگرس پدیدار می‌شوند. (زدر^۱ ۲۰۰۸: ۱۲) همزیستی با گاو برای انسان باستانی بسیار سودمند بوده است. چند نمونه از ارزش‌های گاو اهلی برای جامعه انسانی را می‌توان چنین برشمرد:

الف. گاو نه تنها گرانبهاترین سرمایه مردمان دامپرور، که یاور نیرومند کشاورزان نیز به شمار می‌رود. با بستن خیش بر گاو بود که انسان توانست زمین را ژرف‌تر و کاراتر شخم بزند تا برداشت فرآورده‌های کشاورزی رو به فزونی و بهبودی نهد.

ب. شیر زیاد گاو پس از سیرکردن گوساله‌هایش برای بهره نوزادان به کار می‌رفت و مادرانی که بدین‌ترتیب فرزند را زودتر از شیر می‌گرفتند می‌توانستند دوباره باردار شوند و این مهم به زایش بیشتر و گسترش جوامع انسانی انجامید.

ج. پسماندهای گاو به کار افروختن کوره‌هایی کارآمدتر آمد که برآیند آن را می‌توان در پدیداری سفالینه‌های ظریف و خوب‌پخته در ابتدای دوران مس‌سنگی و ذوب فلز در پایان این دوره رصد کرد.

د. اندام گاو پس از مرگ نیز برای انسان سودمند بود؛ زیرا گوشت بسیار گاوهای فربه بود که گروه‌های شکارورز را از جدال بی‌پایانشان با طبیعت بی‌نیاز ساخت و به سوی یکجانشینی سوق داد. پوست گاو در زمستان بسیار به کار پوشاندن انسان می‌آمد و حتی از شاخ و سمش چسب می‌گرفتند.

1. Zeder

چنین کارکردهای سودمندی آشکار می‌سازد که چگونه گاو به جایگاهی محوری در باور و مذهب نیاکانمان دست یافته و بیراه نخواهد بود اگر ادعا کنیم اهلی نمودن گاو گامی بلند در راه متمدن‌شدن انسان بوده است. برای ایرانیان اما گاو فراتر از سودآوری اقتصادیش، به تدریج نمایندهٔ زمین و نیروهای ماورایی برکت‌بخش می‌گردد. این فرایند، همبسته است با جایگاه برجستهٔ گاو برای اقوام هند و ایرانی.

رسم قربانی گاوان سترون برای بارور ساختن زمین را مردمان هند در بسیاری از دوره‌ها اجرا نموده‌اند. (بھاندارکار^۱ ۱۹۸۹: ۷۰) پریتیوی ماتار^(۴) در اندیشه هندو به سان گاوی سپید تصویر می‌شود، هندوان خدای بانو آدیتی را گاو کیهانی می‌خوانند و مرکب خدای شیوا گاو مقدّسی است که نانندی (شاد) نام دارد. (دونیگر^۲ ۲۰۰۷: ۲۰۱) گاو هنوز هم برای مردمان هند جانوری مقدّس است.

در ادامه برپایهٔ اسناد بررسی‌شده، به مطالعهٔ بافت اسطوره‌ای درام گاو و تحلیل نمادهای آیینی این روایت می‌پردازیم. نوشته‌های درون گیومه از متن فیلمنامه گاو برگرفته شده‌اند.

روایت با ارتکاب یک گناه آغاز می‌شود. بچه‌ها دیوانهٔ بی‌آزاری را به درخت بسته و عذاب می‌دهند و بزرگسالان به رنج او می‌خندند. سیه‌روزی این مردمان در نخستین بند متن چنین وصف شده: «خانه‌ها گلی و توسری‌خورده، کوچه‌ها درهم و آشفته، و مرکز آبادی استخری که گندابی بیش نیست.» (ساعدی ۱۳۷۷: ۵) گناه در بندهای گوناگونی از روایت حضور دارد از جمله: شرارت بی‌پایان پسر مشدصفر، دزدی‌های حسنی و مشدجبار، رابطهٔ حسنی با ریحان و دروغ‌های کوچک و بزرگی که روستاییان به یکدیگر می‌گویند. گناه در اندیشهٔ اسطوره‌ای

1. Bhandarkar

2. Doniger

کفاره می‌طلبد، و این داستان از ابتدا آبهستن انتظار برای فدیهای است که ناگزیر باید پرداخته شود.

ارکان محوری این داستان که بار اصلی کنش‌های اساطیری را به دوش می‌کشند، می‌توان به پنج دسته بخش کرد:

۱. **شمن:**^۱ شمن کاهنی است که همچون طبیبان درمان می‌کند، همچون جادوگران معجزه می‌کند، همچون روحانیان راهبری معنوی می‌کند و همچون ادیبان شعر می‌گوید. (الیاده ۲۰۰۴: ۴)

مش‌اسلام را می‌توان شمن روستاییان دانست؛ زیرا مردم برای پاسخ هر مشکلی رو به او دارند. او تنها فردی است که در هنگام سردرگمی دیگران راهی می‌جوید و همه ساکنان آبادی بی‌چون و چرا او را پیروی می‌کنند. هر بار اتفاقی رخ می‌دهد نخستین پرسش اهالی این است: «حالا چکار کنیم مشداسلام؟» (ساعدی ۱۳۷۷: ۳۲) کدخدا به او می‌گوید: «بالاخره مشداسلام، تو ماشاءالله عقل و کمالات از همه ما بیشتره، هر جوری شده فکری، چاره‌ای بکن.» (همان: ۸۸) پیرزن روستایی راه درمان حیوان بیمارش را از مش‌اسلام می‌پرسد، او شبی در عروسی ساز می‌زند و شب بعد پس از مرگ گاو برای اهالی مرثیه و روضه می‌خواند.

۲. **راهبه‌ها:** ننه خانم و ننه فاطمه دو تن از روستاییان هستند که برگزاری مناسک آیینی را برعهده دارند. پس از مرگ گاو، ننه خانم بر دیوارهای خانه و سر مردم آب تربت می‌پاشد و ننه فاطمه با چرخاندن عکمی که پنجه مسی آن زیر آفتاب می‌درخشد برای ساکنان خانه دعا می‌خواند. این راهبه‌ها نیاز به معبدی دارند تا در آن به مناسک ویژه خود مشغول شوند. بنابراین، به علم‌خانه‌ای رازآمیز می‌روند که «دورتادورش را علم‌های عجیب و غریب و نشانه‌های قدیمی پر کرده

1. Shaman

است... ننه خانم به گوشه غار می‌رود، پرده‌ای را کنار می‌زند. یک شمایل سوار بر اسب هویدا می‌شود. ننه خانم بلند بلند دعا می‌خواند.» (ساعدی ۱۳۷۷: ۴۲) از آنجا علم‌ها و شمایل‌های مقدّس را می‌آورند و شبانگاه می‌زنند دورتادور استخر آب و درخت کهنسال بید و سنگ سیاه مرده‌شوری.

بعد آن دو تلاش می‌کنند مش‌حسن را به شیوه‌ای آیینی و به یاری آب مقدّس درمان کنند:

«ننه فاطمه کاسه‌ای آب تربت به دست دارد. پیرزن‌ها تندتند دعا می‌خوانند و به آب فوت می‌کنند. ننه خانم دعایی را که توی چرم دوخته شده بیرون می‌آورد و به آب می‌زند. ننه فاطمه چند قطره از آب روی سر مش‌حسن می‌ریزد و بعد انگشتانش را به آب زده، پیشانی و پلک‌های مشدی را خیس می‌کند. ننه خانم دعا را به گردن مشدی می‌اندازد و رو به آسمان می‌کند.» (همان: ۸۳)

۵. **قوای اهریمنی:** نیروهای شرّ از پایه‌های اصلی روایت اسطوره‌ای هستند. آن‌ها قهرمانان را مجبور به واکنش و مقابله با خود می‌کنند و به سان محرکه‌ای، چرخ داستان را به راه می‌اندازند.

شخصیت‌پردازی نیروهای شرّ معمولاً دربرگیرنده ویژگی‌ها و رفتارهای نامتعادلی همچون خشم، انتقام‌جویی، ترس‌افکنی، نفرت‌پراکنی، آسیب‌های روانی، خودخواهی، جهل، تخریب‌گری یا غفلت است. (متیوز و دیگران^۱ ۲۰۰۴: ۱۷۳)

از جمله ویژگی‌های قوای اهریمنی در روایت‌های اسطوره‌ای، نیرومندی و شکست‌ناپذیری آن‌ها در درازای قصه است. در درام گاو نیز بیم از آسیب سه مرد درشت‌هیکل که همواره به سان سه سیاهی توصیف می‌شوند، در تمامی طول داستان بر سر مردم ده، سایه افکنده است و تا فرجام روایت هم کسی موفق به

1. Matthews

راندن یا مغلوب نمودن آن‌ها نمی‌گردد. این دسته سه نفره بیرحم که از روستایی آن‌سوتر به نام پوروس برای غارت اندک دارایی ده بیل می‌آیند، دیگری دیوسانی را شکل داده‌اند که بردن نامش نیز ترس‌آور و نفرت‌بار است. در ابتدای داستان مش‌حسن هراسان از آن‌ها که روی تپه‌ای به گاوش خیره شده‌اند، می‌گریزد. در میانه روایت این سه تن کارد بسته بر کمر در ظلمات به روستا شبیخون می‌زنند تا گاو را بدزدند و در پایان نیز در افق ایستاده‌اند و تلاش مردان روستا برای بردن مش‌حسن به شهر و در نهایت مرگ او را نظاره می‌کنند: «سه شیخ سیاه، در مقابل آسمان خاکستری و ابرآلود.» (ساعدی ۱۳۷۷: ۹۵)

۴. **قربانی جانوری:** قربانی کردن آیین کهنی است که در همه ادیان و فرهنگ‌ها به شیوه‌هایی متفاوت رواج داشته است. قربانی مقدس به‌ویژه در ادیان ابراهیمی نقشی محوری داشته و از مهم‌ترین مناسک برای عبادت خداوند به شمار می‌رفته است.

قربانی اصلی و شخصیت کلیدی این داستان گاو است. این گاو برای مش‌حسن یک مایملک به شمار نمی‌رود، بلکه مرد روستایی دلبسته او است و با او ارتباطی روحی دارد. او را در چشمه می‌شوید و با دستانش آب به دهان او می‌نهد و همزمان همچون یک دوست یا فرزند گاوش را نوازش کرده با او سخن می‌گوید.

در اندیشه ایرانی پس از قربانی شدن گاو یکتاآفریده، به سبب داشتن سرشت گیاهی، از اندام‌های او ۵۵ گونه غله و ۱۲ گونه گیاه شفابخش روییدند. از نسل او دویست و هشتاد گونه از جانوران پدید آمدند، از جمله چهارپایان، مرغان و ماهیان. (دادگی ۱۳۸۹، بخش ۱۰، بند ۱) گاو در دیگر بخش‌های *اوستا* نیز به‌سان بن و نیای جانوران و گیاهان ستایش گردیده است: «درود بر گاو پاک، درود بر تو ای

گاو نیکوکار، درود بر تو که افزونی می‌بخشی، درود بر تو که می‌رویانی.»
(وندیداد، فرگرد ۲۱، بند ۱)

این روستا نیز به برکت‌خیزی گاو نیاز دارد. بنابراین، هدف مش‌حسن یافتن ورزایی مناسب برای بارور ساختن این گاو است. همان‌گونه که پیش از این گفته شد، گاو در اندیشهٔ ایرانی همبسته با زمین و باروری است. مش‌حسن فرزند و جانشینی ندارد و این گاو ماده یگانه پیونددهندهٔ او با نیروی زایندهٔ طبیعت است. بیراه نیست که او مسیری دراز را تا روستای مجاور می‌پیماید تا جفتی برای گاوش بیابد. گاو اگر باردار شود، دین مش‌حسن به زین و به مردمان روستایش ادا شده. شوربختی آنجا گریبان قهرمان داستان را می‌گیرد که این سفر نه به فرجامی شگون‌بخش، بلکه به مرگ گاو منجر می‌شود.

در نوشتارهای اوستایی و پهلوی بارها به همبستگی گاو با ماه اشاره شده: «ماه دربردارنده تخمه گاو یگانه‌آفریده را ستایش و نیایش و خشنودی و آفرین.» (خرده / اوستا، ماه نیایش، بند ۲) «ای ماه دربرگیرنده تخمه گاو، برآی! از فراز البرز برآی و در درازنای آسمان به چرخش درآی و بر جهان فروغ بیافشان.» (وندیداد، فرگرد ۲۱، بند ۹) به همین سبب است که بند ۵ ماه‌یشت، ماه را سودمند رویاننده گیاه، آبادکننده و درمان‌بخش می‌نامد. مش‌حسن نیز باور دارد به همبستگی گاو دل‌بندش با ماه: «ماه که در او مد برایش آب می‌برم... هر وقت گاو من تشنه‌اش بشه، ماه هم در میاد.» (ساعدی ۱۳۷۷: ۶۲) این ارتباط چنان نیرومند است که شب پس از مرگ گاو، هرچه منتظر می‌ماند ماه در آسمان طلوع نمی‌کند.

وقتی مش‌حسن و گاو از صحرا بر می‌گردند، زنان روستا کاسه به دست دم‌طویله منتظرند. شیر این تنها گاو روستا متعلق به همه است. او شمه‌ای از شمایل گاو یکتا‌آفریده / اوستا را دارد که سرچشمهٔ زندگی و مایهٔ برکت برای مردمان است. پس از مرگ گاو، دوباره از زنی روستایی یاد می‌شود که با کودکی در

آغوش و کاسه‌ای خالی جسد گاو را می‌نگرد. در غیاب مش‌حسن، روستاییان به تلخی مرگ گاو را به سوگ می‌نشینند، «جنگل علم‌ها و فانوس‌ها از تپه سرازیر می‌شوند... جماعت از همه طرف نزدیک می‌شوند... صدای سنج و همه‌مۀ مردم شنیده می‌شود.» (ساعدی ۱۳۷۷: ۴۵)

جانور قربانی در باور کلیمی - مسیحی اغلب قوچ یا بره بوده است و برای اعراب پیش از اسلام شتر، اما نویسندۀ این روایت، دانسته یا ناخودآگاه، گاو را محور داستان خود قرار می‌دهد که قربانی محوری ادیان کهن ایرانی است و بدین‌سان به قربانیش هویتی برگرفته از اساطیر باستانی ایران می‌بخشد.

۵. **قربانی انسانی:** از مرسوم‌ترین آیین‌ها در مذاهب کهن قربانی انسانی است. در گزارش دیودوروس^۱ از کارتاژ (۳۱۰ پ.م)، به قربانی‌های زیادی از کودکان اشاره شده که برای کرونوس (خدای زمان) در آتش افکنده می‌شده‌اند. بروسوس^۲ نیز نظیر این گزارش را از بابل نقل کرده است. در میان برخی قبایل عرب نیز این نوع قربانی تا قبل از ظهور اسلام مرسوم بوده است. (آشتیانی ۱۳۶۸: ۲۹۳) *تورات* هم بارها به رسم قربانی فرزند در بین کنعانیان و بنی‌اسرائیل اشاره کرده است. از جمله یفتاح پس از غلبه بر عمونیان، به سبب نذری که داشت دخترش را قربانی نمود. (داوران ۱۱: ۳۹-۳۰)

در میان عبرانیان، پسر نخست خانواده برای پیشکش به خداوند در شعله‌های آتش افکنده می‌شد. (فریزر ۱۹۲۲: ۲۷۰) در *تورات* نخستین بره‌های نر زاده‌شده در گله نیز به خدا تعلق داشتند و باید قربانی می‌شدند: «باید تمامی نخست‌زاده‌های نر گله‌ها و رمه‌هایتان را برای خداوند وقف کنید.» (تثنیه، ۱۵: ۱۹) «پسران ارشد و همچنین نخست‌زادگان نر رمه شما از آن خداوند است و باید آن‌ها را وقف خدا

1. Diodorus Siculus

2. Berossus

کنید.» (خروج، ۱۳: ۱۲-۱۳) به باور سامیان این قربانی قدمتی به اندازه عمر بشر دارد؛ زیرا نخستین بار هابیل پسر ارشد آدم آن را آغاز نموده است: «هابیل چند رأس از نخست‌زادگان گله خود را ذبح کرد و بهترین قسمت گوشت آن‌ها را به خداوند تقدیم نمود.» (پیدایش، ۴: ۴)

گرچه در صورت کنونی ادیان جهان (به‌ویژه اسلام) قربانی انسانی منع گردیده، اما در میان اقوام باستانی قربانگاه، هم مکان انسان برگزیده بوده است و هم حیوان برگزیده و این هر دو با یک نیت و به یک شیوه قربانی می‌شده‌اند. مهم‌ترین هدف این قربانی‌ها در شریعت ابراهیمی می‌تواند گذشتن و دل بردن از برترین دارایی‌ها و تسلیم بی‌چون و چرا به امر خداوند باشد. ماهیت قربانی همواره میان انسان و حیوان شناور بوده است و گاه این دو در قربانگاه جانشین یکدیگر گردیده‌اند. از مشهورترین نمونه‌های این جایگزینی داستان قربانی ابراهیم(ع) است. به گفته ابن عربی ابراهیم(ع) و فرزندش که خواست او را قربانی کند و گوسفندی که فدیة فرزند ابراهیم(ع) شد، همه عین یکدیگرند. (۱۳۸۹: ۳۴۷) روایت قربانی ابراهیم(ع) در قرآن کریم (صافات/ ۱۰۷-۱۰۱) نشان می‌دهد که وی پس از دریافت امر خداوند در رؤیا، پسر بزرگش اسماعیل(ع) را برای پیشکش برگزید. بسیاری از منابع تاریخی دوره اسلامی و تفاسیر قرآن پایان این داستان را با تفاوت‌های اندکی نقل کرده‌اند: «کارد بر حلق او همی‌مالید و هیچ بریده نمی‌آمد و ابراهیم از آن کار عجب اندر ماند. پس خدای جبرئیل را بفرمود تا کبشی از بهشت بیاورد و آن گوسفندی بود سپید.» (طبری ۱۳۵۶: ۱۵۳۹) «بعد از آن پسر را گفت: سر بردار که الله تعالی تو را فرج داد.» (میرخواند ۱۳۸۰: ۱۵۵) «برخی گویند: این همان بخته‌ای بود که هابیل قربانی کرده بود.» (ابن‌اثیر ۱۳۷۰: ۱۲۴)

«متون عبری اما پسر برگزیده را اسحاق می‌دانند و شیوه قربانی را سوزاندن: هم‌اکنون پسر را، یگانه‌ات را که دوست می‌داری، اسحاق را، برداشته به سرزمین موریا برو. آنجا روی یکی از کوه‌ها که به تو خواهم گفت، او را به سوزاندن قربانی کن.» (پیدایش، ۲۲: ۲)

این تفاوت در دو روایت اسلامی و یهودی / مسیحی اهمیت شایان توجهی دارد. اسماعیل (ع) نیای حضرت محمد (ص) است و اسحاق (ع) پدر یعقوب نبی (ع) و بنابراین جد پدری همه بنی اسرائیل و نیای مادری حضرت عیسی (ع). انسان قربانی‌شونده در اندیشه ابراهیمی مرتبه‌ای بلند و ارجی بسیار دارد، آنچنان که حتی نوادگان وی نیز در این برگزیدگی سهیم هستند.

در باور مسیحی، عیسی (ع) فرزند متجسدشده خداوند است و به خواست پدر تن به قربانی شدن می‌دهد تا بار گناهان انسان را بر دوش بگیرد. به این اعتبار یحیی (ع) تعمیم‌دهنده او را بره خداوند^۱ می‌خواند: «بره خداوند را بنگرید که چگونه گناه جهان را با خود می‌برد.» (یوحنا، ۱: ۲۹) بره خداوند لقب مسیح در آوازهای ویژه مراسم عشاء ربّانی است. (لینمن^۲ ۲۰۱۰: ۱۴۸)

برخلاف اسماعیل (ع) برای مسلمانان و اسحاق (ع) برای کلیمیان، در اندیشه مسیحی عیسی (ع) خود بره برگزیده خدای پدر است و جایگزین نمی‌شود، اما در پذیرش قلبی پای نهادن به قربانگاه و حتی به دوش کشیدن ابزار قربانی او کرداری یکسان با اسلافش دارد: «پس هیزمی را که برای سوزاندن قربانی آورده بود، بر دوش اسحاق نهاد.» (پیدایش، ۲۲: ۶) «مسیح صلیب خویش بر دوش از جلجتا بالا رفت.» (یوحنا، ۱۹: ۱۷)

مشهورترین روایت بازمانده از اقوام پیش از اسلام عربستان در باب جایگزینی قربانی، داستان نذر عبدالمطلب است برای قربانی کردن یکی از ده پسرش. او

1. Agnus Dei

2. Linman

بارها میان پسرانش قرعه می‌اندازد و هر بار قرعه بر عبدالله می‌افتد که محبوب‌ترین فرزند او است. با مشورت کاهن قریش میان ده شتر و عبدالله قرعه می‌اندازد و همچنان ده‌ده بر شمار اشتران می‌افزاید: «هرچند اشتر می‌افزود قرعه می‌زد همه بر عبدالله می‌افتاد تا اشتر به صد رسید. آنگه قرعه بر اشتر آمد. آن صد اشتر را فدای عبدالله کرد.» (عتیق نیشابوری ۱۳۷۰: ۳۵۷) تأکید روایت اسلامی بر برگزیدگی چندباره عبدالله که پدر پیامبر اکرم (ص) است، نشانی دیگر از جایگاه ارجمند قربانی‌شونده در اندیشه ابراهیمی دارد.

در روایت ساعدی، مش‌حسن به گاوش چنان وابسته است که در طویله می‌خوابد تا بتواند در برابر خطر دستبرد پوروسی‌ها از گاو نگاهبانی کند. آنگاه «لبخند می‌زند. چار دست و پا ادا در می‌آورد. می‌خندد و مقداری علوفه در دهان می‌گذارد و می‌جود.» (ساعدی ۱۳۷۷: ۲۰) حتی پیش از مرگ گاو نیز مش‌حسن از پیوند و این‌همانی میان خودش و او آگاه است.

با مرگ گاو دیرک برکت‌بخش زندگی در این آبادی فرو می‌افتد. مش‌حسن ابتدا مرگ گاو را انکار می‌کند، اما در نهایت گردنبد نظر قربانی را که برای آذین بستن گاو خریده بود به گردن خود می‌اندازد و جانشین گاو می‌شود. در روایت‌های اسطوره‌ای یا جانور برگزیده قربانی می‌شود یا انسان برگزیده، اما این داستان فرجام دیگری دارد.

جسد گاو را پس از مرگ، مردان روستا در چاه افکنده و با خاک پوشانده بودند. در فرود روایی این درام، مش‌حسن نیز دچار سرنوشتی همسان گاو می‌گردد. او با سیما و اندامی خونین به قعر دره‌ای فرو می‌غلطد و همان مردان جسد پوشیده با گل‌ولای او را به نظاره می‌نشینند. بدین‌سان در فرجام روایت مرز میان این دو تن - جانور قربانی و انسان قربانی - از میان برداشته می‌شود؛ آن‌ها هر دو به قربانگاه می‌روند و در مرگ به هم می‌پیوندند.

نتیجه

ادیان جانمندانگار بر این باور بوده‌اند که تمام اجزای طبیعت، حیات و اراده دارند. در فرهنگ‌های گوناگون جهان باستان، آیین‌های پرشماری پیرامون این باور شکل گرفته است، که بخش بزرگی از آن‌ها را هنوز در جشن‌ها، آداب و رسوم و باورهای بومی می‌توان باز یافت. این اسطوره‌ها در گذر زمان تقدس مفهومی و ساحت دینی خود را از دست داده‌اند، اما بسیاری از آیین‌های همبسته با آن‌ها هنوز در میان جوامع محلی پابرجا مانده است. اقوام باستانی جانور مقدس را نماینده نیرویی ازلی می‌دانستند که در قالب قربانی خودخواسته به زمین آمده تا باز پس از مرگ، رستاخیز یابد و به بطن روان ازلی جهان باز گردد. هنگامی که این جانور برپایه همنشینی جغرافیایی و نیازهای اقتصادی در اندیشه مردمان سرزمینی محوریت و تقدس می‌یافت ممکن بود در آن فرهنگ به یک کهن‌الگو یا سرنمون بدل گردد، و نام و نقش او به طور مداوم با کارکردی نمادین و شگون‌مند در ادبیات، هنر یا اساطیر آن فرهنگ تکرار شود.

گاو از جمله جانورانی است که برای ایرانیان باستان سیمایی کهن‌الگویی می‌پذیرد. نگاهی به کارکردهای پرشمار گاو برای جامعه انسانی و اهمیتی که این جانور در شکل دادن به تمدن داشته، نشان می‌دهد که سبب تقدس گاو در باورهای مردمان جهان باستان به‌ویژه اقوام هند و ایرانی چیست. در نوشتارهای اساطیری ایرانی، گاو خاستگاه زندگی و سرچشمه زایش گیاهان و جانوران است. انگاره‌هایی همچون گاوش، ایوک‌داد، برمایه، سریشوک (هدیوش)، گرز گاوسر و گاودرفش، برج آسمانی گاو، و نیز اسطوره‌هایی همچون گاوکشی مهر، نبرد تَشتر و بهرام با دیوان در کالبد گاو، و نقشی که گاو در زایش زردشت دارد بخشی از صورت‌های نمادین همبسته با گاو را در اساطیر باستانی ایران تشکیل می‌دهند.

قربانی مقدّس به‌ویژه در ادیان ابراهیمی نقشی محوری دارد و از مهم‌ترین مناسک برای عبادت خداوند است. در صورت‌های کهن این ادیان، قربانگاه هم مکان انسان برگزیده است و هم حیوان برگزیده. ماهیت قربانی همواره میان انسان و حیوان شناور است و گاه این دو در قربانگاه جانشین یکدیگر می‌گردند. از مشهورترین نمونه‌های این جایگزینی در سنت‌های ابراهیمی می‌توان به داستان قربانی اسماعیل (ع) یا اسحاق (ع)، تصلیب مسیح (ع)، و قرعه انداختن عبدالمطلب میان عبدالله و اشترانش اشاره کرد.

بافت اسطوره‌ای و نمادین درام گاو اثر غلامحسین ساعدی ریشه در ادیان کهن دارد. روایت با ارتکاب یک گناه آغاز می‌شود که گویا فدیّه آن باید مرگ گاو برکت‌بخش آبادی باشد. ارکان محوری روایت که بار کنش‌های دینی و اساطیری را به دوش می‌کشند، می‌توان به پنج دسته بخش کرد: شمن هدایت‌گر (مش‌اسلام)، راهبه‌های برگزارکننده مناسک (ننه خانم و ننه فاطمه)، قوای اهریمنی غریبه (سه پوروسی)، قربانی برگزیده جانوری (گاو)، و قربانی برگزیده انسانی (مش‌حسن). پس از مرگ گاو، مش‌حسن جانشین او می‌گردد و در نهایت او نیز دچار مرگی همسان گاو می‌شود تا انسان و جانور برگزیده در هم تنیده، یکی شده و هر دو به یک شیوه قربانی شوند.

پی‌نوشت

(۱) پوروشسب به معنای دارنده اسب سیاه پدر زرتشت است. او پسر پتیرترسب بزرگ خاندان اسپتیمان بوده است.

(۲) علامت صورت فلکی ثور

(۳) غلامحسین ساعدی (با نام مستعار گوهر مراد، زاده ۲۴ دی ۱۳۱۴، تبریز؛ درگذشته ۲ آذر ۱۳۶۴، پاریس)

(۴) پرتیوی ماتار (مادر نخستین، مادر زمین)

کتابنامه

قرآن کریم:

- آشتیانی، جلال‌الدین. ۱۳۶۸. تحقیقی در دین یهود. تهران: نگارش.
- آموزگار، ژاله و احمد تفضلی. ۱۳۷۰. اسطوره زندگی زردشت. بابل: کتابسرای بابل.
- ابن‌اثیر، عزالدین. ۱۳۷۰. تاریخ کامل. ترجمه محمدحسین روحانی. تهران: اساطیر.
- ابن‌عربی، شیخ اکبر محی‌الدین. ۱۳۸۹. فصوص‌الحکم. ترجمه محمدعلی موحد. تهران: نوروز.
- انکلساریا، ب. ت. ۱۹۶۴. گزیده‌های زادسپرم. بمبئی.
- اوستا: کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی. ۱۳۷۱. ترجمه جلیل دوستخواه. تهران: مروارید.
- بویس، مری. ۱۳۸۹. زردشتیان باورها و آداب دینی آنان. ترجمه عسگر بهرامی. تهران: ققنوس.
- جامی، نورالدین عبدالرحمان. ۱۳۷۸. هفت اورنگ (جلد اول). تحقیق و تصحیح: جابلقا دادعلیشاه. حسین احمد تربیت. تهران: میراث مکتوب.
- دادگی، فرنخ. ۱۳۸۰. بندهش. به کوشش مهرداد بهار. تهران: توس.
- دلاور، پروانه، محمدعلی گذشتی و علیرضا صالحی. ۱۳۹۴. «بررسی کهن‌الگو در شعر احمد شاملو با نگاه کاربردشناختی». ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. س ۱۱. ش ۳۹. صص. ۱۲۱-۸۱.
- دهخدا، علی‌اکبر. ۱۳۷۷. لغت‌نامه. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- رحمانی خیایوی، صمد. ۱۳۸۱. «نقد و تحلیل داستان گاو از عزاداران بیل / غلامحسین ساعدی». رشد آموزش زبان و ادب فارسی. ش ۶۴، صص. ۴۳-۴۲.
- ساعدی، غلامحسین. ۱۳۷۷. گاو. چ ۴. تهران: معین.
- سیاسی، علی‌اکبر. ۱۳۸۴. نظریه‌های شخصیت یا مکاتب روان‌شناسی. تهران: دانشگاه تهران.
- صالحی مازندرانی، محمدرضا و نسرین گبانچی. ۱۳۹۵. «نقد روان‌کاوانه باورها و کنش‌های عامیانه در مجموعه داستان عزاداران بیل غلامحسین ساعدی». ادبیات پارسی معاصر. دوره ۶. ش ۱. صص. ۵۰-۲۵.
- طاهری، صدرالدین. ۱۳۹۶. نشانه‌شناسی کهن‌الگوها در هنر ایران باستان و سرزمین‌های همجوار. تهران: شورآفرین.

طبری، محمدبن جریر. ۱۳۵۶. ترجمه تفسیر طبری (جامع البیان فی تفسیر القرآن). مصصح حبیب یغمایی. تهران: توس.

عتیق نیشابوری، ابوبکر. ۱۳۷۰. قصص قرآن مجید. به اهتمام یحیی مهدوی. تهران: خوارزمی. فردوسی، ابوالقاسم. ۱۹۶۸. شاهنامه. متن انتقادی. چاپ مسکو. تهران: قطره.

قربانی زرین، باقر. ۱۳۹۲. «نگرش اسطوره‌ای به گاو در ادبیات کهن عربی». ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. س ۹. ش ۳۲. صص. ۱۳۷-۱۲۳.

کتاب مقدس (عهدعتیق و عهدجدید). ۱۳۷۹. ویلیام گلن و هنری مرتن. ترجمه فاضل همدانی. تهران: اساطیر.

مصفی، ابوالفضل. ۱۳۵۷. فرهنگ اصطلاحات نجومی. تبریز: دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز.

میرخواند، محمدبن خاوندشاه‌بن محمود. ۱۳۸۰. تاریخ روضة الصفا فی سیرة الانبیاء و الملوک و الخلفاء. تصحیح و تحشیه جمشید کیان‌فر. تهران: اساطیر.

نصراصفهانی، محمدرضا و طیبه جعفری. ۱۳۸۹. «گاو، مسخ مقایسه شیوه پردازش شخصیت در گاو ساعدی و مسخ کافکا». زبان و ادب فارسی (نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز)، دوره ۵۳. ش ۲۱۵. صص. ۱۵۶-۱۳۳.

نظامی عروضی، احمدبن عمر، ۱۳۲۸. چهار مقاله. لیدن: چاپ محمدبن عبدالوهاب قزوینی. هینلز، جان راسل. ۱۳۸۹. شناخت اساطیر ایران. ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی. تهران: چشمه.

یونگ، کارل گوستاو. ۱۳۷۸. انسان و سمبول‌هایش. ترجمه محمود سلطانیه. تهران: جامی.

English sources

Bhandarkar, D. R. 1989. *Some Aspects of Ancient Indian Culture*, Delhi: Asian Educational Services.

Boyce, M. 1968. "On the Sacred fires of the Zoroastrians", *BSOAS*, XXXI, pp. 52-68.

Campbell, Joseph. 1988. *Joseph Campbell and the Power of Myth*, Interview by: Bill Moyers. Episode 3: The first storytellers.

Clauss, Manfred. 2000. *The Roman Cult of Mithras: The God and his Mysteries*. Translated by Richard Gordon. NY: Routledge.

Darmesteter, James. 1960. *Le Zend-Avesta*. Paris: A. Maisonneuve.

- Doniger O' Flaherty, Wendy .ed. 2007 .*The Rig Veda: an anthology: one hundred and eight hymns* .London: Penguin Books.
- Dumezil, Georges. 1988. *Mitra-Varuna: An Essay on Two Indo-European Representations of Sovereignty*. New York: Zone Books.
- Eliade, Mircea. 1954 .*Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return*, Translated by: W. Trask. Princeton: Princeton University Press.
- Eliade, Mircea. 2004. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Princeton: Princeton University Press.
- Frazer, James G. 1922. *The Golden Bough*. New York: Macmillan.
- Harper, Prudence Oliver. 1985. "The Ox-Headed Mace in Pre-Islamic Iran", Papers in Honor of Professor Mary Boyce, *Acta Iranica*, 24, pp. 247-259.
- Jung, C. G. 1917 published 1966. "Two Essays on Analytical Psychology". *Collected Works*. 7 (2 ed.). London: Routledge.
- Lévi-Strauss, Claude. 1995. *Myth and Meaning*. New York: Schocken Books.
- Linman, Jonathan. 2010. *Holy Conversation: Spirituality for Worship*. Minneapolis: Fortress Press.
- Littleton, C. 1973. *The New Comparative Mythology: An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumezil*. Berkeley: University of California Press.
- Matthews, Caitlin & Matthews, John. (2004). *Walkers Between the Worlds: The Western Mysteries from Shaman to Magus*. New York: Simon & Schuster.
- Patton, Laurie & Doniger, Wendy (eds.). 1996. *Myth and Method (Studies in Religion and Culture)*. Charlottesville: University Press of Virginia.
- Puhvel, Jaan. 1987. *Comparative Mythology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Tylor, Edward Burnett. 1871. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*. London: J. Murray.
- Ulansey, David. 1991. *Origins of the Mithraic Mysteries*. NY: Oxford UP.
- Witzel, Michael, 2010. *The Origins of the World's Mythologies*. New York: Oxford University Press.
- Zeder, M.A. 2008. "Domestication and early agriculture in the Mediterranean Basin: Origins, diffusion, and impact", *Proceedings of the National Academy of Sciences*.

References

- Āmūzegār, Žāleh and Tafazolī, Ahmad. (1991/1370SH). *Ōstūre-ye Zendegī-ye Zartošt*. Bābol: Ketāb-sarāye Bābol.
- Āštīyānī, Jalāl al-ddin. (1989/1368SH). *Tahqīqī dar Dīne Yahūd*. Tehrān: Negāreš.
- Atīqe Neyšābūrī, Abū-bakr. (1991/1370SH). *Qesase Qorāne Majīd*. Tehrān: Xārazmī.
- Boyce, Mary. (2010/1389SH). *Zardoštīyān: Bāvarhā va Ādābe Dīnī-ye Ānān (Zoroastrians, Their Beliefs and Religious Manners)*. Tr. by Asgare Bahrāmī. Tehrān: Qoqnūs.
- Dehxodā, Alī-akbar. (1998/1377SH). *Loqat Nāmeḥ*. Tehrān: University of Tehran
- Delāvar, Parvāneh; Gozaštī, Mohammad Alī and Sālehī, Alī-rezā. (2015/1394SH). “*Barrasī-ye Kohan-olgū dar Še’re Ahmad Šāmlū ba Negāhe Kārbord-šenāxtī*”. *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch Year. 11th Year. No. 39. Pp. 81-121.*
- Dūst-xāh, Jalīl. (1992/1371SH). *Avestā: Kohan-tarīn Sorūdhā va Matūnhā-ye Īrānī*. Tehrān: Morvārīd.
- Ebne Arabī, Šeyx Akbar Mohyī al-ddin. (2010/1389SH). *Fosūs al-Hekam*. Tr. by Mohammad Alī-ye Movahed. Tehrān: Nowrūz.
- Ebne Asīr, Ezzo al-din. (1991/1370SH). *Tārīxe Kāmel (Complete History)*. Tr. by Mohammad Hoseyne Rowhānī. Tehrān: Asātīr.
- Enklesaria, b. t. (1964/1383SH). *Gozīdehā-ye Zādesperam*. Bamba’ī.
- Faranbaq Dādegī. (2001/1380SH). *Bondaheš*. With the Effort of Mehrdāde Bahār. Tehrān: Tūs.
- Ferdowsī, Abo al-qāsem. (1968/1387SH). *Šāhnāmeḥ. Matne Enetqādī*. Čāpe Moscow. Tehrān: Qatre.
- Glenn, William and Merton, Henri. (2000/1379SH). *Ketāb Moqaddas: Ahde Atīq va Ahde Jadīd (The new testament of our lord and saviour Jesus christ)*. Tr. by Fāzele Hamedānī. Tehrān: Asātīr.
- Hinnells, John Russell. (2010/1389SH). *Šenāxte Asātīre Īrān (Recognition of Iranian Mythology)*. Tr. by Žāleh Āmūzegār & Ahmad Tafazzolī. Tehrān: Češmeh.
- Holy Qor’ān*.
- Jāmī, Nūr al-ddin Abdo al-rahmān. (1999/1378SH). *Haft Orang* (1st Vol). Research and Ed by: Jābalqā Dad Ali-šāh. Hoseyn Ahmad Tarbīyat. Tehrān: Mīrāse Maktūb.

- Mīrxānd, Mohammad ebne Xāvand Šāh ebne Mahmūd. (2001/1380SH). *Tārīxe Rūzat al-Safā fi Sīrat al-anbiya va al-Molūk va al-xolafā*. Ed. by Jamšīd Kīyan-far. Tehrān: Asātīr.
- Mosaffa, Abo al-fazl. (1978/1357SH). *Farhange Estelāhāte Nojūmī*. Tabrīz: Dāneškade-ye Adabīyāt va Ōlūme Ensānī-ye Tabrīz.
- Nasr Esfahānī, Mohammad-Reza and Ja'farī, Tayyebeh. (2010/1389SH). "Gāv, Masx Moqāyese-ye Šīve Pardāzeše Šaxsīyat dar Qāve Sā'edī va Masxe Kāfkā". *Zabān va Adabe Fārsī (Našrīye Dāneškade Adabīyāt va Ōlūme Ensānī-ye Danešgāhe Tabrīz)*. 53th Year. No. 215. Pp. 133-156.
- Nezāmī Arūzī, Ahmad Ebne Ōmar, (1948/1327SH). *Čahār Maqāle*. Leiden: Printed by Mohammad ebne Abdo al-Wahābe Qazvīnī.
- Qorbānī Zarrīn, Bāqer. (2013/1392SH). "Negareše Ōstūrehī be Gāv dar Adabīyāte Kohane Arabī". *Quarterly Journal of Mytho- Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehran Branch Year. 9th Year. No. 32. Pp. 123-137.*
- Rahmānī Xayāvī, Samad. (2002/1381SH). "Naqd va Tahlīle Dāstāne Gāv az Azādārāne Bīl/Qolām-hoseyne Sā'edī". *Rošd Āmūzeše Zabān va Adabe Fārsī*. No. 64 Pp. 42-43.
- Sā'edī, Qolām-hoseyn. (1998/1377SH). *Gāv*. 4th ed. Tehrān: Mo'īn.
- Sālehī Māzandarānī, Mohammad-rezā and Gobānčī, Nasrīn. (2016/1395SH). "Naqde Ravān-kāvāne-ye Bāvarhā va Konešhā-ye Āmīyāne dar Majmū'e-ye Dāstāne Azādārāne Bīle Qolām-hoseyne Sa'edī". *Adabīyate Parsī-ye Mo'āser*. 6th Year. No. 1. Pp. 25-50.
- Sīyasī, Alī-akbar. (2005/1384SH). *Nazarīyehā-ye Šaxsīyat ya Makātebe Ravān-šenāsī*. Tehrān: Dānešgāhe Tehrān.
- Tabarī, Mohammad ebne Jarīr. (1378/1356SH). *Tarjome-ye Tafsīre Tabarī (Jāme'o al-bayān fi Tafsīre alqorān)*. Ed. by Habībe Yaqmayī. Tehrān: Tūs.
- Tāherī, Sadr al-ddin. (2017/1396SH). *Nešāne-šenāsī-ye Kohan Ōlgūhā dar Honare Īrān va Sarzamīnhā-ye Hamjavār*. Tehrān: Šūr-āfarīn.
- Jung, Carl Gustav. (1999/1378SH). *Ensān va Sambolhā-yaš*. (*Man and his Symbols*). Tr. by Mahmūd Soltānīyeh. Tehrān: Jāmī.