

تحلیل نرینگی گوساله سامری براساس نقد کهن‌الگویی

زهره محققیان

استادیار پژوهشکده مطالعات قرآنی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

چکیده

داستان گوساله سامری یکی از داستان‌های مهم قرآن کریم است که در تورات نیز بارها بدان اشاره شده است. در کنار تمامی تحقیقاتی که پیرامون این داستان انجام شده آنچه حائز اهمیت است توجه به علت انتخاب این گوساله در میان انواع حیوانات توتمی و سپس علت نرینگی آن است؛ به این معنا که علت انتخاب گوساله از میان تمامی حیوانات توسط سامری چیست؟ چرا جنسیت این گوساله در قرآن کریم به صورت مذکر بازتاب یافته است؟ اساساً بازگویی این واقعه و تلمیح به این گوساله نرینه در آیات قرآن کریم با چه هدفی بوده است و کارکرد آن در القای پیام هدایت چیست؟ در این مقاله با کاوش در باورهای فرهنگی منطقه بین‌النهرین و سرزمین اقوام مختلف سامی کوشش شده است تا ویژگی‌های گوساله از حیث اهمیت آیینی و نمادین آن مورد بررسی قرار گیرد و سپس بافت معنایی جنسیت‌یافتگی این گوساله در قرآن کریم واکاوی شود. این نوشتار با رویکرد تحلیلی - تطبیقی میان قرآن کریم و کتاب مقدس از روش نقد کهن‌الگوهای یونگی نیز بهره برده است. یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که نرینگی این گوساله از شمار آن دسته مضامینی است که بار معنایی خاصی دارد و در مقام نفی برخی از رسوم جاهلی پیرامون تقدیس اجرام طبیعی به کار رفته است. البته از آنجا که این جنسیت‌زدگی دارای کارکرد ثبوتی در ادیان توحیدی نبوده؛ بنابراین زمینه‌ای برای گسترش و تداوم فراهم نیافته است.

کلیدواژه: گاونر، اقوام سامی، گوساله سامری، کهن‌الگوی پدر، نقد یونگی.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۹/۰۲/۱۰

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۹/۰۵/۱۲

Email: Z.mohaghegh@gmail.com

مقدمه

توجه به بافت نزول قرآن کریم و مطالعه فضای فرهنگی مخاطبان نخستین در آن عصر، مسیری است که در دهه‌های اخیر گشوده شده و روز به روز نیز بر اهمیت و ارزشمندی آن افزوده می‌شود. استفاده از تحلیل‌های تاریخی و آشنایی با باورهای باستانی انسان‌های کهن، در تعامل میان بافت و متن می‌تواند دستاوردهای مهمی در مسیر رسیدن به فهمی ژرف‌تر از ظرایف موجود در پس مفردات و ترکیب‌های قرآنی داشته باشد. مقاله حاضر از این روش برای مطالعه یکی از مفردات قرآنی؛ یعنی عجل بهره برده است و علت انتخاب آن توسط سامری و سپس پذیرش آن توسط قوم بنی‌اسرائیل را بررسی می‌کند. در مرحله بعد، به طور خاص جنسیت‌یافتگی آن را در قرآن کریم به بحث می‌گذارد.

اهمیت و ضرورت پژوهش

در نگاه اول، این‌گونه به نظر می‌رسد که مطالعه داستان این گوساله، از حیث توجه در علت انتخاب آن و نیز دقت در جنسیت آن در شمار مسائل روز به شمار نیاید و چنین بنماید که ابهامی در تفاسیر پیرامون آن وجود ندارد. در حالی که این بحث از آن حیث می‌تواند حائز اهمیت باشد که نمونه‌ای روشن برای اثبات اهمیت رویکرد تاریخی و نگاه جنسیتی در فهم قرآن است. اینکه تلقی مخاطبان درباره گوساله چه بوده و چرا جنسیت او حائز اهمیت است؛ به جایگاه گوساله در نمادشناسی و باورهای دینی عرب پیش از اسلام و فرهنگ‌های پیرامون آن مخصوصاً یهودیان کنعان باز می‌گردد و نحوه تعامل بافت گفتمانی فراسوی متن را با سازه متنی قرآن کریم اثبات می‌کند.

بیان مسئله

گاو یکی از مهم‌ترین جانوران نمادین در قرآن کریم که حاصل نظام رمزپردازی طبیعی در فرهنگ منطقه بین‌النهرین و سرزمین اقوام سامی به شمار می‌آید. پیشینه این حیوان در باورهای دینی اقوام باستان از جمله تمدن بین‌النهرین و زیستگاه اقوام سامی ارزش‌های بسیاری را برای او رقم زده و او را به مهم‌ترین نمادهای موجود در روایت‌های فرهنگی تبدیل کرده است. خاستگاه این امر نیز به آخرین دوره عصر یخبندان می‌رسد که حدود یازده هزارسال پیش به پایان رسید؛ یعنی دورانی که مردمان با گرسنگی، سرما و مرگ دست به گریبان بودند و تنها منبع تغذیه و پوشش و حیات آن‌ها همین جانوران مقاوم از جمله گاو بود. بعدها بازمانده‌های عصر یخبندان در پاره‌ای داستان‌های اسطوره‌ای باقی ماند و از آنجا نقش توتمی گاو نیز تا حدودی جایگاه خویش را حفظ نمود. (ر.ک. شوالبه و گربران ۱۳۷۸ ج ۴: ۶۸۲) برخی از این نمادپردازی‌ها در قرآن کریم نیز قابل مشاهده است؛ از جمله در داستان گوساله سامری که در آن، تقدیس و تکریم گاو در میان بنی‌اسرائیل بازگو شده است. در تمام اشارات قرآنی این واقعه، واژه عجل برای اشاره به این گاو به کار رفته است. (ر.ک. بقره/ ۵۱، ۵۴، ۹۲، ۹۳؛ نساء/ ۱۵۳؛ اعراف/ ۱۵۲؛ طه/ ۸۸)

اما اصل داستان، مطابق آیات قرآن کریم عبارت است از:

بعد از نجات بنی‌اسرائیل از جنگال فرعونیان و غرق شدن آن‌ها در نیل، حضرت موسی (ع) مأموریت پیدا می‌کند برای گرفتن الواح تورات به مدت سی شب، به کوه طور واقع در منطقه سیناء برود ولی به دلایلی این زمان برای ده شب دیگر تمدید می‌شود. در این مدت سامری از طلا و جواهراتی که نزد بنی‌اسرائیل از فرعونیان به یادگار مانده بود، گوساله‌ای می‌سازد که صدای مخصوصی از آن به گوش می‌رسد و بنی‌اسرائیل را به پرستش آن دعوت می‌کند و می‌گوید: این است اله شما و اله موسی. (طه/ ۸۸) اکثریت بنی‌اسرائیل به او

می‌پیوندند. هارون جانشین و برادر حضرت موسی(ع) با اقلیتی بر آئین توحید باقی می‌ماند، اما هر چه می‌کوشند دیگران را از این انحراف باز گردانند توفیق نمی‌یابند. حضرت موسی(ع) پس از بازگشت از کوه طور با مشاهده این صحنه، ناراحت شده و آن‌ها را سخت ملامت می‌کند.

مشابه داستان فوق؛ یعنی گوساله سامری (طلایی) در تورات، سفر خروج (۳۵-۱: ۳۲) و سفر تثنیه (۲۱-۸: ۹) نیز آمده است. به عنوان نمونه، در سفر تثنیه چنین آمده است:

«۷ به خاطر داشته باشید و فراموش نکنید که چطور آتش خشم خداوند خدایتان را در بیابان برافروختید. از همان روزی که شما از سرزمین مصر خارج شدید و به این سرزمین آمدید، بارها در مقابل خداوند سرکشی کرده‌اید. ۸ حتی در کوه سینا هم او را به حدی خشمگین ساختید که می‌خواست شما را از بین ببرد. ۹ هنگامی که به بالای کوه رفتم تا لوح‌های سنگی؛ یعنی لوح‌های پیمانی را که خداوند با شما بست بگیرم، مدت چهل شبانه روز، گرسنه و تشنه در آنجا ماندم. ۱۰ خداوند، دو لوح سنگی را که با انگشت خود نوشته شده بود، به من داد و بر آن‌ها تمام سخنانی که خداوند در روز اجتماع، در کوه از میان آتش به شما گفته بود، نوشته بود. ۱۱ خداوند بعد از چهل شبانه روز، این دو لوح سنگی؛ یعنی لوح‌های پیمان را به من داد. ۱۲ بعد خداوند به من فرمود: 'فوراً برخیز و پایین برو؛ زیرا آن مردمی را که از سرزمین مصر آوردی، همه فاسد شده‌اند. به سرعت از راهی که من به آن‌ها نشان داده بودم، منحرف شده و برای خود بُتی ساخته‌اند. ۱۳ خداوند چنین فرمود: 'این قوم واقعاً مردمی سرکش هستند. ۱۴ پس مرا بگذار که آن‌ها را از بین ببرم و نامشان را از صفحه روزگار محو کنم. آنگاه برای تو قومی قوی‌تر و بزرگ‌تر از آن‌ها به وجود می‌آورم.' ۱۵ درحالی‌که کوه شعله‌ور بود، من دو لوح پیمان خداوند را در دست داشتم و از کوه پایین آمدم. ۱۶ آنگاه وقتی بت گوساله‌ای^۱ را که ساخته بودید دیدم، دانستم که شما به راستی در مقابل خداوند گناه ورزیده‌اید و خیلی زود از احکام خداوند

1. Calf

سریچی کرده‌اید. ۱۷ من لوح‌هایی را که در دست داشتیم در برابر چشمانتان بر زمین زده شکستم. ۱۸ بار دیگر مدت چهل شبانه روز در حضور خداوند رو به خاک افتادم. نه نان خوردم و نه یک قطره آب نوشیدم؛ زیرا به خاطر گناه شما و کارهای زشتی که کرده بودید، خداوند را به خشم آوردید. ۱۹ من می‌ترسیدم که خداوند از شدت خشم شما را نابود سازد، اما خداوند بار دیگر دعایم را قبول کرد. ۲۰ خداوند چنان بر هارون هم خشمگین شد که می‌خواست او را هلاک کند، اما من در همان موقع شفاعت او را کردم. ۲۱ بعد گوساله‌ای را که شما ساخته بودید در آتش سوزاندم و آن را خرد کرده؛ خوب ساییدم تا مانند غبار نرم شد و آن را در نهری که از کوه جاری بود؛ ریختم.» (تثیه، ۲۱-۸: ۹)

همان‌طور که مشاهده می‌شود، داستان مذکور در دو کتاب مقدس (قرآن و تورات)، شباهت زیادی با یکدیگر دارند و البته تفاوت‌هایی نیز از برخی لحاظ میان ایشان مشاهده می‌شود. فارغ از جزئیات داستان و نقاط افتراق و اشتراک دو کتاب مقدس با یکدیگر، آنچه به طور خاص موردنظر این نوشتار است؛ اولاً توجه به جنسیت این گوساله در عهد عتیق و قرآن کریم است و ثانیاً علت انتخاب آن را از میان انواع حیوانات توتمی مورد بحث قرار می‌دهد.

جنسیت گوساله در قرآن و تورات

در قرآن کریم برای معرفی گوساله مذکور، واژه عجل به کار رفته است. مطابق کتب لغت و منابعی که نرینه و مادینه بودن لغات عربی را بررسی کرده‌اند، واژه عجل در نزد اعراب نرینه تلقی می‌گردد و آن را گوساله نر می‌دانند. عجله مؤنث این واژه است. (ابن‌منظور ۱۴۱۴ق، ج ۱۱: ۴۲۹؛ بدیع یعقوب ۱۴۱۴ق: ۲۸۵)

مطابق منابع لغت عرب، واژه عجل به معنای شتاب و سرعت نیز رایج بوده است. (ابن‌فارس ۱۴۰۴، ج ۴: ۲۳۷) بر همین اساس برخی معتقدند گوساله را به تصور شتابی که در راه رفتن و حرکت سریع دارد؛ عجل نام نهاده‌اند و وقتی گاو شد، آرام حرکت می‌کند. (ر.ک. راغب اصفهانی ۱۳۷۴ق، ج ۲: ۵۵۶)

ما در زبان فارسی معمولاً گوساله را به طور عام، فارغ از جنسیت آن به کار می‌بریم. مطابق فرهنگ‌نامه‌های فارسی، گوساله هم بر گاو نر اطلاق می‌شود و هم به گاو ماده غیربالغ که کمتر از ۸ ماه سن داشته باشد. (ر.ک. معین ۱۳۷۱، ج ۳: ۳۴۴۶)

مورد دیگر توجه به جنسیت این گوساله در *تورات* و ترجمه‌های مختلف آن است. در غالب نسخه‌های انگلیسی *تورات*، معادل واژه *عجل*، *Calf* آمده که به معنای گوساله است؛ (حق‌شناس و همکاران ۱۳۸۷: ۱۸۳) جنسیت این گوساله در فرهنگ‌نامه‌ها و واژه‌نامه‌های مختلف ذکر نشده است؛ به جز *دائرةالمعارف کارا* که دانشنامه تخصصی واژگان انگلیسی است و *Calf* را معادل گوساله نر ترجمه کرده است. (خرمشاهی ۱۳۹۴، ج ۵: ۲۵۹)

فرهنگ‌نامه تطبیقی زبان عربی قرآن نیز، معادل واژه *عجل* را همین *Calf* معرفی کرده است. (زامیت^۱ ۲۰۰۲: ۲۸۲) اما در *دائرةالمعارف جودائیکا* نیز معادل واژه *عجل*، واژه *Bull* به کار رفته است. (ایوبن گروبر^۲ ۲۰۰۷، ج ۱۷: ۱۵۶) که مشخصاً به معنای گاو نر است. (حق‌شناس و همکاران ۱۳۸۷: ۱۶۹)

همچنین در *دائرةالمعارف جودائیکا*، ضمن ضمیمه‌ای به همین مدخل (یعنی مدخل *Red Heifer*) این نکته نیز ذکر شده که *Calf*، گوساله کمتر از ۳ سال را گویند. (استریکوسکی^۳ ۲۰۰۷، ج ۱۷: ۱۵۷) همچنین در این *دائرةالمعارف*، ذیل مدخل *Cattle* معادل واژه *عجل* را گوساله نر^۴ ترجمه کرده است. (فلیکس^۵ ۲۰۰۷، ج ۴: ۵۲۷)

در نسخه آلمانی *تورات*، ترجمه مارتین لوتر، در عنوان فصل ۳۲ باب خروج، عبارت *Stier* به معنای گاوانر (ثور) ذکر شده است. (ر.ک. بهزاد ۲۰۰۲: ۸۱۴) در

1. Zammit
3. Strikovsky
5. Feliks

2. Irwin Gruber
4. bull-calf

حالی که در ذیل آن، واژه Kalb به معنای گوساله آمده است. (خروج، ۲۰: ۳۲) در فرهنگ‌نامه فارسی به آلمانی یونکر، Kalb به معنای Junger Ochse؛ یعنی گاونر، ورزه گاو و گاونر اخته نیز ترجمه شده است. (ر.ک. ۱۳۴۹: ۶۳۰؛ همو ۶۲۶) بنابراین به نظر می‌رسد که هم در زبان انگلیسی و هم در زبان آلمانی، نرینگی این حیوان لحاظ شده و تنها از نظر سن و سال او اندکی اختلاف است، اما توجه به نسخهٔ عبری کتاب مقدس نیز ضروری است؛ زیرا تفکیک جنسیتی در این زبان دقیق‌تر از زبان انگلیسی و آلمانی است و جنسیت در آن همانند زبان عربی مهم شمرده می‌شود.

در فرهنگ‌نامه تطبیقی واژگان عربی با زبان‌های سامی و ایرانی معادل عبری عجل، **עגל** به کار رفته است که به معنای عجل یا گوسالهٔ نر ترجمه می‌شود. (ر.ک. مشکور ۱۹۷۸، ج ۱۱: ۵۴۸) همچنین با مراجعه به ترجمهٔ عبری قرآن کریم، اثر یوری روبین نیز می‌توان شاهدی برای این معنایابی یافت. به این معنا که روبین نیز همین واژه **עגל** را معادل واژهٔ عجل در ترجمهٔ عبری آیات قرآنی مورد بررسی قرار داده است. (برای بررسی سورهٔ اعراف آیهٔ ۱۴۸ و ۱۵۲ ر.ک. روبین ۲۰۱۶: ۱۳۶ و برای بررسی سورهٔ طه آیهٔ ۸۸ ر.ک. همان: ۲۵۶)

با توجه به این توضیحات مشخص می‌شود که در نسخهٔ عبری تورات نیز همانند متن قرآن کریم، گوسالهٔ مورد تقدیس بنی اسرائیل، گوساله‌ای نر بوده است نه ماده. بنابراین، از جهت جنسیت میان دو کتاب اختلافی نیست.

سؤال پژوهش

اکنون جای این پرسش باقی است که:

علت انتخاب این حیوان مذکر، از میان انواع حیوانات توتمی توسط سامری چیست؟ علت تأکید هر دو کتاب مقدس بر این جنسیت نرینهٔ کدام است؟ اساساً

بازگویی این واقعه با چه هدفی بوده است و چه کارکردی در القای پیام هدایت دارد؟

پیشینه پژوهش

پیرامون داستان گوساله سامری، از آن جهت که در *تورات* نیز از آن سخن رفته است، تحقیقات نسبتاً زیادی البته به زبان انگلیسی یافت می‌شود از جمله برجسته‌ترین این آثار، مجموعه مقالاتی با عنوان *روایت‌های گوساله طلائئ* در *یهودیت متقدم، مسیحیت و اسلام*^(۱) به ویراستاری اریک ماسون^۱ (۲۰۱۹)، است که در آن نویسندگان متعدد، از زوایای مختلف به بررسی این واقعه پرداخته‌اند. دستاورد مطالعه این مقالات آن بود که اولاً هیچ یک از این تحقیقات مرتبط با پرسش‌های این نوشتار نبوده‌اند و ثانیاً متون یهودی مرتبط با این داستان را بررسی کرده‌اند. البته هرچند در عنوان این کتاب نام اسلام نیز به چشم می‌خورد، اما تنها یک مقاله مرتبط با منابع اسلامی در این مجموعه یافت می‌شود که آن نیز هیچگونه اشاره‌ای به داستان قرآنی مذکور نکرده است. در حقیقت نویسنده این مقاله، تنها در پی ایجاد حلقه ارتباطی این داستان با منابع سوری و آثار نگاشته شده در این منطقه در قرون ۵ و ۶ میلادی بوده‌است و برخی از آن‌ها را نیز نام برده‌است. بنابراین این مقاله اولاً منبع‌شناسی است و ثانیاً پیرامون تحلیل داستان و بررسی اجزای مختلف آن هیچ اشاره‌ای نکرده است.

قندهاری و فیض‌بخش (۲۰۱۷م)، مقاله «آیین‌های روبه‌رو: بازبینی داستان گوساله طلائئ»،^(۲) به بررسی شخصیت سامری در داستان مذکور پرداخته‌اند و در نهایت با توجه به هر دو متن *تورات* و *قرآن* نتیجه گرفته‌اند که سامری، نه یک شخص

1. Eric F. Mas

بلکه نام یک قوم مصری است که هارون را مجبور به ساختن مجسمه گوساله کردند و بعد از رها ساختن او اعلام کردند که خدای اسرائیلی‌ها همین گوساله است.

تسای-یون لین^۱ (۲۰۱۰م)، در رساله دکتری با عنوان «گوساله سامری، طبیعت خداوند و پرستش واقعی در سفر خروج»،^(۳) در آن به بررسی وجه انتخاب این حیوان برای تقدیس توسط بنی اسرائیل پرداخته است و آن را مرتبط با پیشینه تقدیس ماه در میان ایشان می‌داند.

مشابه تحقیق فوق، کتاب یان هو چانگ^۲ (۲۰۱۰) با عنوان *گناه گوساله؛ ظهور نگرش منفی بایبل؛ به سمت گوساله طلایی*^(۴) است، اما تفاوت این دو تحقیق با نوشتار حاضر از آن جهت است که اولاً هر دو تنها به بررسی نسخه توراتی داستان پرداخته‌اند و از متن قرآن کریم که در تکمیل فهم این داستان و شناخت علت انتخاب این گوساله برای تقدیس نقش بسزایی ایفا می‌کند، غافل بوده‌اند. این غفلت موجب آن گردیده تا نویسندگان مذکور، در انتخاب علت این تقدیس دچار انحراف شده و در نتایج خویش نیز بجای ماه، خورشید را عامل مؤثر برای تقدیس گاو معرفی کنند. همچنین تحقیقات مذکور به جنسیت این گوساله و از آنجا، تحلیل روایتشناختی این واقعه هیچ توجهی نداشته‌اند.

با تفحص در منابع فارسی نیز، موارد متعددی را می‌توان یافت. دسته‌ای از این آثار مستقلاً به بحث گاو در منابع اسطوره‌ای پرداخته‌اند و عده‌ای دیگر نیز، در ضمن مطالب خویش اشاره به این موضوع کرده‌اند. البته ارتباط منابع گروه اول با نوشتار حاضر، عمدتاً نه از جهت پرداختن به داستان گوساله سامری بلکه از جهت بررسی جایگاه گاو در باورهای باستانی اقوام عرب است.

1. Tsai-Yun Lin

2. Youn Ho Chung

قربانی زرین (۱۳۹۲)، در مقاله «نگرش اسطوره‌ای به گاو در ادبیات کهن عربی»، برخی از شواهد شعری و ضرب‌المثل‌های رایج در متون کهن جاهلی را پیرامون گاو گردآوری نموده است.

افخمی عقدا (۱۳۸۸)، در مقاله «تحلیل اساطیری تصویر گاو وحشی در شعر جاهلی»، پرستش گاو را در میان اعراب جاهلی، پژوهشی از عادت‌ها و رسوم قبیله‌ای اعراب می‌داند که با شعائر دینی ایشان هم مرتبط است. او در انتها به واسطه رمزگشایی از این اشعار نتیجه گرفته که گاونر، اولاً در پرتو شتر اهمیت یافته است و ثانیاً سمبل حکمت و قدرت هم بوده است. افخمی در مقاله‌اش، اصلاً به سراغ داستان گوساله سامری نرفته و تحلیل‌هایش را تنها بر پایه منابع ادبیاتی کهن به انجام رسانیده است. همچنین منظور او از تحلیل اساطیری، ناظر به رویکرد خاصی نیست و تنها توضیحاتی مختصر ذیل هریک از شواهد ادبی‌اش ارائه نموده است.

دوانی و همکاران (۱۳۹۴)، در مقاله «بازتاب نمادین قربانی میتراپی - اسطوره کشتن گاو نخستین - در هفت‌پیکر نظامی»، و حسینی کازرونی و همکاران (۱۳۹۵)، در مقاله «گوشورون (بررسی سیمای تمثیلی و اساطیری گاو در شاهنامه فردوسی)» به بررسی و تحلیل جایگاه گاو در متون مختلف ادبی جهان از جمله شاهنامه فردوسی و اشعار نظامی و سایرین پرداخته و یا جایگاه اساطیری او را به بحث گذاشته‌اند.

بنابراین نوشتار حاضر علیرغم پیشینه دیرینه و پرمایه خویش، از لحاظ پرسش‌ها و اهداف پژوهش نو و تازه به شمار می‌آید و می‌تواند زوایای جدیدی از این واقعه را روشن و شفاف سازد.

روانشناسی تحلیلی کارل یونگ

روانشناسی تحلیلی اصطلاحی در روانشناسی است که توسط کارل گوستاو یونگ برای متمایز ساختن نظریات و روش درمان‌گری خود از روان‌کاوی فروید و روان‌شناسی فردی آدلر^۱ به کار برده شد. در حقیقت یونگ در تحلیل‌های روان‌کاوانه خود، مبنایی نظری برای مطالعه اساطیر بازنابیده در متون ادبی ارائه نموده است. در حالی که فروید پیشتر سعی می‌کرد با تحلیل اساطیر و داستان‌ها، تکامل روان مؤلفانش را در تعامل با فرهنگ محیطی تحلیل کند که در آن رشد یافته بودند؛ یونگ کوشید فراتر رفته و از تحلیل متون ادبی به شناخت تحولات تاریخ بشریت راه جوید. (ر.ک. امیگ^۲ ۲۰۰۱: ۱۸۰) به همین دلیل با دقت به بررسی سمبول‌های انسان باستان پرداخت و هرگونه تحلیل روان‌شناسی فردی را موکول به شناخت صورت‌های اساطیری او معرفی کرد. علت اهمیت این امر از نظر او این است که کلیت روان انسان، جدا از سطح بالای خودآگاهش، هنوز در عمیق‌ترین لایه‌های روح خویش، انسانی تاریخی است. به همین دلیل شناخت این لایه از روح در گرو آشنایی با ویژگی‌های اساطیر است. (ر.ک. یونگ ۱۳۸۵: ۲۰) به طور کلی طبق نظریه روان‌کاوی یونگ که در دهه ۱۹۳۰م عرضه شد؛ ذهن انسان سه بخش دارد: بخش خودآگاه ذهن، ناخودآگاه فردی^۳ و ناخودآگاه جمعی^۴.

بخش اول شامل آگاهی‌ها، استدلال‌ها و آموخته‌هایی است که رفتار خود را نتیجه اعتقاد به آن‌ها می‌دانیم. بخش دوم قسمتی از ذهن است که اطلاعات فردی گذشته ما در آن انباشته شده است، هرچند امروزه از خاطرممان رفته باشد. بخش

1. Alfred Adler

2. Rainer Emig

3. Personal Unconscious

4. The Collective Unconscious

سوم محل ذخیره تجربیات ما به مثابه انسان است؛ یعنی دانشی که با آن متولد می‌شویم و در عین حال، اغلب به آن خودآگاهی نداریم. (یونگ ۱۳۵۲: ۱۰۱)

بنابراین مطابق نظر یونگ انسان هنگام تولد مجهز به یک دستگاه پیچیده روانی است. محتویات و رفتارهایی که کم و بیش در همه جا و در بین همه انسان‌ها مثل هم بوده و مشترک هستند. (یونگ ۱۹۶۴: ۱۰) بر همین اساس انسان از نظر یونگ، از جنبه‌های متعددی بخشی از یک روح بزرگ و یگانه است که دارای ماهیتی فوق انسانی است. (ر.ک. یونگ ۱۳۸۵: ۱۹۴) یونگ این فضای توده روانی موروثی را ناخودآگاه جمعی نامید (یونگ ۱۳۶۸: ۱۳؛ همو ۱۳۸۵: ۱۲۳) و محتویاتش را کهن‌الگو نام نهاد. (یونگ ۱۳۹۶: ۱۰)

از نظر یونگ کهن‌الگو همان سمبول‌های مقدس جمعی است که بسیار قدیمی هستند. (همانجا) این کهن‌الگوها حاصل عملکردهای روانی زنجیره اجداد بوده و در مجموع یک تصویر طبیعی آمیخته و ادغام شده از تجربیاتی مداوم در طول هزاران سال هستند. بنابراین، مخزن تمامی آن چیزهایی به شمار می‌آیند که بشریت از دورترین و تاریک‌ترین مراحل آغازین موجودیتش مشاهده آن بوده است. وی معتقد است این کهن‌الگوها، عملکردی شبیه همان دارند که فروید به غرائز نسبت می‌داد. (گرین ۱۳۷۷: ۱۹۳)

یونگ هرگز نمی‌گوید که این کهن‌الگوها چطور پدید آمده‌اند و به چه نحو از یک انسان به دیگری در قالبی که می‌توان مشابه وراثت ژنتیکی دانست؛ منتقل می‌شوند. (امیگ ۲۰۰۱: ۱۸۰) به هر حال او تأکید می‌کند که این کهن‌الگوهای مشترک نتیجه ساختار روانی مشابه در همه انسان‌ها هستند و اگر با هم جمع شوند؛ میراث باستانی بشر را شکل می‌دهند. (یونگ ۱۳۵۲: ۱۰۰) از نظر یونگ اهمیت این کهن‌الگوها تا بدان حد است که اگر حتی هیچ دلیل علمی مبنی بر وجود آن‌ها وجود نداشت و همه انسان‌های هوشمند دنیا موفق می‌شدند به ما ثابت کنند که چنین چیزی وجود ندارد، باز هم ما می‌بایستی بی‌درنگ آن‌ها را

ابداع می‌کردیم تا بتوانیم بزرگ‌ترین و مهم‌ترین ارزش‌هایمان را حفظ کنیم و اجازه ندهیم که آن‌ها در ناخودآگاه‌مان مدفون شوند. بر همین اساس انسان، چه کهن‌الگوها را بفهمد و چه از فهم آن‌ها ناتوان باشد، باید از وجودشان آگاهی داشته باشد؛ چراکه انسان در این دنیا هنوز جزئی از طبیعت است و به ریشه‌های خود متصل است. آن نوع از نظام جهان‌بینی جمعی که انسان را از این تصاویر اولیه زندگی جدا می‌کنند؛ نه تنها فرهنگ نیستند بلکه تا حد زیادی یک زندان یا اصطبل هستند. (ر.ک. یونگ ۱۳۹۶: ۱۱۴-۱۱۳؛ ر.ک. همو ۱۳۶۸: ۴۱ و ۲۹)

یونگ همچنین برای تبیین بیشتر این کهن‌الگوها مصادیق متعددی را برشمرده است. در این میان، کهن‌الگوی پدر یکی از مهم‌ترین کهن‌الگوهایی است که یونگ برشمرده و آن را تشریح نموده است. از آنجا که نرینگی گوساله سامری، ارتباط مستقیمی با این کهن‌الگو دارد و اساساً برای تحلیل آن کاربرد فراوان دارد، ما در این قسمت به معرفی این کهن‌الگو می‌پردازیم و در ادامه، ذیل بحث از آیات قرآن کریم، کارکرد آن را در داستان بررسی خواهیم کرد.

کهن‌الگوی پدر

کهن‌الگوی پدر بخشی از روان انسان است که در مقابل کهن‌الگوی مادر وجود دارد. اگر کهن‌الگوی مادر، محل آرامش و برکت است، کهن‌الگوی پدر، سلطه و اقتدار و در نتیجه قانون و حکومت است؛ آن هم از نوعی که قضاوت‌ها و حکم‌های مقتدرانه، معقول و بی‌چون و چرا را مقرر می‌دارند. (ر.ک. فریدا ۱۳۷۴: ۶۱) این کهن‌الگو روابط انسانی، قانونی و حکومت، تفاهم و همزیستی روح و تحرک ذاتی را معین می‌کند. پدیده‌ای است همچون باد که دنیا را زیر پا می‌گذارد. کسی است که تولیدکننده است و از طریق موجودات متافیزیکی، تصورات و اوهام را هدایت می‌کند. (همانجا)

در طی ادوار گذشته، با رشد جامعه و نیز رشد خودآگاه آدمیان، جایگاه پدر به جامعه مردان داده شد. خدایان، جنسیت نرینه یافتند و از آنجا نمادهای نرینگی ایشان نیز بر اجرام طبیعی فرافکنی شدند. براساس نظر یونگ اگر مادر، گاو شیرده است در گله، پدر از این محدوده بیرون است. او با دیگران گفت و شنود دارد، شکار می‌کند، به جنگ می‌رود. همانند توفان، خشم خود را نشان می‌دهد و در خیالات و اوهام، به مانند گردبادی نامرئی اوضاع را به کلی به هم می‌ریزد. او جنگ است و سلاح و تمام علت دگرگونی‌ها، او گاو نری است به شدت خشمگین یا با ظاهری بی‌قید. تصویری است از تمام نیروهای اولیه آزار رسان یا مددکار. (یونگ ۱۳۸۵: ۴۹-۴۸)

توجه و اعتماد به این کهن‌نمونه (پدر) به آدمی استواری روحی می‌دهد و استقامت و مبارزه را در وجود او تداعی می‌کند. سایر جنبه‌های سودمند این کهن‌الگو عبارتند از: خردورزی و افزایش منطق، اقتدار، صلابت، جنگاوری و شجاعت. (ر.ک. یونگ ۱۳۶۸: ۲۹۳)

مطابق روان‌شناسی تحلیلی یونگ، این کهن‌الگو به همراه سایر کهن‌الگوها در درون ما و در باطن فرهنگ ما بالقوه و به صورت رب‌النوع‌هایی که خواهان رها شدن هستند، وجود دارند. (ر.ک. بولن ۱۳۹۶: ۳۴) برهمن اساس بر اجسام و اجرام مختلف طبیعی و کیهانی فرافکنی می‌شوند و بروز و تجلی می‌یابند. گاونر و خاستگاه کیهانی آن نیز نمودی از این تجلی است و تمثیلی از این کهن‌الگو به شمار می‌آید. بدین ترتیب پیشینه فرهنگی مردمان باستان را آشکار می‌کند و از روان جمعی ایشان خبر می‌دهد. با شناخت این کهن‌الگو می‌توان دریافت که چه چیزی در عمق وجودی مردمان آن زمان مهم بوده است. این امر ما را به آنچه برای ایشان پرمعناست، پیوند می‌دهد. (ر.ک. همان: ۶۶)

نقد یونگی به مثابه روشی برای فهم قرآن

به نظر می‌رسد که قرآن کریم به مثابه متنی ادبی و نیز معتبرترین اثر برجای مانده از زمان پیامبر (ص) قابلیت بررسی با روش تحلیلی یونگ را داشته باشد و نتایج آن می‌تواند دریچه جدیدی را بر روی بسیاری از معارف و حقایق نهفته در کلام الهی بگشاید. در حقیقت کاربست این روش در قرآن کریم از آن حیث قابل اهمیت است که این متن مقدس خود را به لسان قوم معرفی می‌کند. (ابراهیم/۴) با در نظر گرفتن پاره‌ای از باورها و عقاید فرهنگی مخاطبان اولیه‌اش را، راهکاری جهت ایجاد مخاطب و برقراری ارتباط با ایشان دانسته است. (ر.ک. بابائی و همکاران ۱۳۸۵: ۶۳)

همچنین با توجه به تعریفی که یونگ از کهن‌الگو و ناخودآگاه جمعی ارائه می‌کند، می‌توان به کاربست رویکرد او در اسطوره‌شناسی تطبیقی قرآن کریم نیز پرداخت و برای تحلیل انگاره‌های فرهنگی مردمان عصر نزول از جمله باورهای مرتبط با برخی حیوانات همانند گاو که در قرآن کریم راه یافته‌اند، از آنها بهره برد؛ زیرا قرآن کریم همانند بسیاری از آثار ادبی، میراث مشترک تمامی انسان‌هاست. از این رو می‌بایست برای فهم پیام آن نخست ساختار ادبی آن را تحلیل و بررسی کرد و سپس تأثیرات روان‌شناختی ویژگی‌های هنری آن را بر مخاطبان اولیه‌اش بیان کرد. (محققان ۱۳۹۷: ۱۰۲ - ۹۸) این امر فواید بی‌شماری دارد؛ از یک سو می‌توان با بررسی وجوه تشابه و تمایز حاصل از تطبیق گزاره‌های قرآنی با اساطیر رایج در تمدن اقوام سامی و بین‌النهرین به روان جمعی مردمان عصر نزول راه یافت و شناخت کامل‌تری از بستر فرهنگی نزول قرآن کریم و فرهنگ جوامع مجاور آن در خاورمیانه بدست آورد. از دیگر سو، بازشناسی این کهن‌الگوها در متنی چون قرآن کریم برای کشف میراث بشری این متن اهمیت بسیاری دارد؛ زیرا خداوند در پاره‌ای موارد به دلیل رعایت سطح درک و افق

فکری مردمان عصر نزول و تناسب کلام با معلومات و تجربیات ایشان، از عقلانیت مرسوم در میان خود ایشان استفاده ابزاری کرده است و به واسطه پاره‌ای از باورها و عقاید فرهنگی رایج در میان آن‌ها، که کهن‌الگوها نیز جزئی از آن‌ها تلقی می‌گردند، مفاهیم و آموزه‌های خود را معرفی می‌کند. (ر.ک. طباطبائی ۱۴۱۷ق: ۱۲۵-۱۲۴؛ معرفت ۱۴۲۳ق: ۱۱۲)

با توجه به توضیحات فوق مشخص می‌شود که ما در این روش، بدون آنکه معانی ظاهری قرآن کریم را منکر شویم، تمرکز اصلی خود را به تحلیل سطوح نمادین این متن ادبی معطوف می‌کنیم و سپس با تأکید بر وجوه جهان‌شمول نمادها به جست‌وجوی نمونه‌های مشابه آن در ادبیات دیگر ملل و فرهنگ‌ها می‌پردازیم تا دریابیم که قرآن کریم کدام بخش از روان جمعی مردمان را مورد نظر قرار داده و فراتر از سطح دلالت متعارفش چه معناهای دیگری را در دل خود نهفته دارد.

جایگاه کهن‌الگویی گاونر

قبل از آنکه به جایگاه گاونر در نظام‌های اساطیری مختلف بپردازیم، لازم است تا پیرامون رابطه گاونر با کهن‌الگوهای یونگی کمی توضیح دهیم و نحوه تعامل آن‌ها را با یکدیگر بررسی کنیم. این امر در فهم جایگاه گاو در نظام‌های اساطیری ملل مختلف تأثیر بسزایی دارد.

پیوند گاونر با پدر ماه

همان‌گونه که می‌دانیم در دوره‌ای از ادوار باستانی، با کشف اهمیت زمین در تغذیه انسان و سپس پیدایش کشاورزی، زمین جایگاه بسیار والایی یافت و به

عنوان مام بزرگ یا مادرکبیر مورد پرستش و تقدیس واقع گردید. بعدها با پیدایش تمدن و فرهنگ، کم کم ارزش سایر پدیده‌های طبیعی و اجرام کیهانی نیز کشف شد و هر یک از این اجرام جایگاهی را در نظام خدایان به خود اختصاص دادند. (ر.ک. باخوفن^۱ ۱۹۷۳: ۸۱-۸۲) در این بین، ماه پدر نیز به عنوان شوی مام بزرگ (زمین)، نقش و اهمیت ویژه‌ای در تداوم هستی و حیات به خود گرفت و در عمده روایت‌های اساطیری و نمادپردازی‌های فرهنگی اقوام مختلف جهان، گاونر، به عنوان نماد آن مشهور گردید.

به طور کلی پیوند ماه با زمین، به دلیل خویشکاری و کارکردش در باروری زمین است. چنانچه در فرهنگ نمادها آمده است؛ به غیر از صحرانوردان سامی عمدتاً ماه دارای طبیعتی مؤنث است. (ر.ک. شوالیه و گبران ۱۳۷۸، ج ۳: ۱۲۸-۱۲۵) بنابراین، در میان اقوام صحرانشین سامی، به دلیل شرایط جغرافیایی و زبستی این منطقه، جنسیت ماه مذکر تلقی می‌شد و علاوه بر کارکردهایی همانند هدایت کاروان‌ها و عامل خنکی هوا، به دلیل ارتباطش با آب و باران و نقش نرینگگی‌اش در باروری زمین، توانست جایگاه با اهمیتی را کسب کند. حتی نسبت به خورشید نیز پیشی گرفت و زودتر به مقام تقدس و عبودیت نائل آمد. در حقیقت در بینش اساطیری اعصار باستان، ماه همچون مردی تصور می‌شد که زمین مادر را باردار می‌کند و از این طریق سرسبزی و تداوم حیات را بر روی زمین تضمین می‌سازد. (نیلسن و هومل ۱۹۵۸: ۲۰۷؛ ر.ک. محققان ۱۳۹۸: ۱۷۰-۱۶۵) اما پیوند گاونر با ماه نیز، براساس قدیمی‌ترین سفال‌های به دست آمده از روزگار باستان، در منطقه بین‌النهرین رایج بوده است و مطابق آن‌ها این دو با یکدیگر رابطه‌ای ناگسستی داشته‌اند. (ر.ک. الیاده ۱۳۷۲: ۱۶۸؛ وارنر ۱۳۸۹: ۲۶۷)

به طور کلی عامل اساسی پیوند یا وجه اصلی تشابه ماه و گاونر با یکدیگر، عمدتاً به شکل و نوع هستی‌شان بازگشت دارد. (هویلند^۱ ۲۰۰۱: ۱۶۳) از جمله شاخ‌های گاو که چیزی جز تصویر ماه نو نیست. الیاده در این رابطه می‌نویسد: «یقیناً شاخ گاو، رمز ماه شده؛ زیرا یادآور هلال ماه است و مسلم است که شاخ‌های مضاعف باید نمودگار دو هلال باشند؛ یعنی کامل و پرشدن ماه به تمامی.» (۱۳۷۲: ۱۶۸)

از دیگر سو، یکی دیگر از وجوه تشابه گاونر با ماه، کارکردش در بارورسازی زمین همانند ماه است. همان‌گونه که ماه به دلیل ارتباطش با آب و باران موجبات بارورسازی زمین را مهیا می‌سازد؛ گاونر نیز، به عنوان آلت مردانگی و رمز بارورسازی با کشاورزی زمین رابطه دارد. (عجینه ۱۹۹۴، ج ۱: ۲۰۰-۱۹۵) در حقیقت، گاونر با زور و قدرتمندی خویش در شخم‌زدن زمین، گویی مقدمات باروری زمین را مهیا می‌کند و سپس ماه پدر، به واسطه بارانی که فرو می‌فرستد یا نقشی که در جوش و خروش آب دارد، زمین مادر را باردار می‌سازد. (رک. همان: ۲۰۰-۱۹۹) بنابراین، قداست هر دو از وصلت با مهین مادرزمین ناشی می‌شود. (الیاده ۱۳۷۲: ۱۰۰-۹۹) یکی ابرها و دیگری زمین را شکافته و بارور می‌سازد. (رک. همان: ۹۸-۹۷؛ شوالیه و گبران ۱۳۷۸، ج ۴: ۶۸۱)

با توجه به توضیحات فوق مشخص می‌شود که آنچه بیش از هر چیز در تقدس گاونر نقش دارد و موجبات پرستش خدایان گاوپیکر (همانند ماه به عنوان شوی الهه بزرگ) را فراهم می‌سازد، خصلت آسمانی آن‌ها نیست، بلکه امکان‌تشان در باردارکردن زمین است؛ یعنی قداست‌شان از وصلت با مهین مادرزمین ناشی گردیده و از آنجا ساختار آسمانی‌شان، به این اعتبار که کنش زایاننده و زاینده دارد، ارزشمند است. این خدایان، دیگر همانند خدایان

1. Hoyland

آسمانی آغازین، آفریننده کیهان نیستند بلکه باردارکننده و منشأ زاد و ولد در نظام زیستی و حیاتی هستند. وصلت مینوی کار ویژه اساسی آنهاست. برهمن اساس آنها را در همه آیین‌های باروری و خاصه آیین‌های مربوط به زمین و برزیگری مشاهده می‌کنیم بی‌آنکه هیچگاه نقشی عمده و اصلی داشته باشند؛ چون در واقع آن نقش بر عهده بزرگ مادر زمین است. (ر.ک. الیاده ۱۳۷۲: ۱۰۱-۱۰۰)

گاونر، به مثابه کهن‌الگوی پدر: نماد قدرت

وجه ارتباطی گاونر و ماه در ظاهر، شباهت شاخ گاو به شکل و شمایل هلال ماه است، اما در معنا، گاونر و ماه پدر، هر دو سمبل قدرت و زورمندی نیز در میان مردمان باستان به شمار می‌آمدند. (ر.ک. هویلند ۲۰۰۱: ۱۶۳) برهمن اساس است که در اساطیر آفرینش و خلق، جهان بر شاخ گاو یا بر گرده او تصویر شده است. که هر دو، موجبات باروری زمین را مهیا می‌ساختند، گاونر با زور و قدرتمندی خویش در شخم‌زدن زمین، گویی مقدمات باروری او را مهیا می‌کرد و ماه پدر نیز، به واسطه بارانی که فرو می‌فرستد یا نقشی که در جوش و خروش آب دارد؛ زمین مادر را باردار می‌سازد. (ر.ک. عجینه ۱۹۹۴، ج ۱: ۲۰۰-۱۹۹)

بنابراین از لحاظ نمادشناسی، ورزه گاو؛ یعنی گاونر مورد استفاده در کشاورزی، نماد و رمز قدرت بود و تقریباً در تمامی فرهنگ‌های پارینه شرقی این امر قابل مشاهده است. به عنوان نمونه، ژوزف اوتران^۱ شاعر و محقق فرانسوی (۱۸۷۷-۱۸۱۳) خاطر نشان می‌کند که در زبان اکدی، شکستن شاخ گاو به معنای درهم شکستن قدرت است. (شوالیه و گبران ۱۳۷۸، ج ۴: ۶۷۹) یا در متون کنعانی، شاخ گاونر، نماد قدرت او به شمار می‌آید. (الیاده ۱۳۷۲: ۹۹) الیاده در کتابش به

1. Joseph ottran

طور مفصل به این نمادپردازی در میان اقوام مختلف جهان همانند کنعانیان، مصریان و غیره پرداخته و شواهد آن‌ها را ارائه نموده است. (الیاده ۱۳۷۲: ۹۷-۱۰۰)

اما در میان اعراب عصر اسلام نیز، گاونر نماد قدرت به شمار می‌آمد و برهمن اساس بود که در برخی اساطیر این دوره از حمل زمین توسط گاونر سخن رفته است. (عجینه ۱۹۹۴، ج ۱: ۲۰۰)

گاونر در نمادهای سامیان غربی (منطقه کنعان و مصر)

گاونر در سرزمین مصر به عنوان اولین سکونت‌گاه بنی‌اسرائیل که سالیان زیادی نیز در آن ساکن بودند (خروج، ۴۰: ۱۲) اهمیت بسزایی داشت؛ زیرا پیوندی بسیار قوی میان ایزدان و گاوان نر در مصر وجود داشت. به طور کلی خدای ماه، ورزه گاوی بود و اوزیریس... اوزیریس، خدای قمری به صورت گاوی عرضه می‌شد. (الیاده ۱۳۷۲: ۱۰۱، وکیلی ۱۳۹۰: ۹۰۴-۹۰۳) پاره‌ای از پادشاهان مصری نیز گاونر را می‌پرستیدند. به عنوان نمونه، پادشاهی به نام نارمر-منس،^۱ که اندکی قبل از سال ۳۰۰۰ پیش از میلاد مصر علیا و سفلی را متحد کرد و به یک قلمروشاهی بدل نمود، آپیس^۲ (گاو نر) را می‌پرستید و همو بود که گاوپرستی را در سراسر آن منطقه گسترش داد. به سبب زیرکی یا سادگی، عملاً خود را یک گاونر می‌پنداشت. (وارنر ۱۳۸۹: ۵۰۷-۵۰۶) در مراسم سالانه ممفیس، حضور فرعون همراه با یک گاونر مقدس زنده به معنای تجدید نیروی حیات به شمار می‌رفت. (همانجا)

1. Narmer-Menes

2. Apis

اما بعد از مصر، واکاوی باورهای فرهنگی سرزمین کنعان به عنوان دومین سکونت‌گاه بنی‌اسرائیل حائز اهمیت است. در جمع خدایان کنعان و فینیقیه باستان، خدای ایل^۱ که برترین پایگاه را داشت، ورزه گاو مهربان نامیده می‌شد. او نماد قدرت و باروری بود و جایگاهش نه در آسمان بلکه بر روی زمین در کنار دو نهر جاری و بر روی تختی نشسته، تلقی می‌شد. گاهی از او با نام بنی‌بنوت به معنای خالق مخلوقات یا توان‌بخش یاد شده است. (ر.ک. گری ۱۳۹۰: ۱۱۷) از دیگر القاب ایل؛ ایل ثور بود. (عجینه ۱۹۹۴، ج ۱: ۲۰۰-۱۹۹؛ حوت ۱۳۹۰: ۱۴۷)

بعدها، بعل (به معنای پیشوا و سرور) یا هداد^۲ جایگزین ایل گردید (الیاده ۱۳۷۲: ۹۹) و همچنان کیش حیوانی نرگاو را ادامه داد. به همین دلیل است که در اکثر تصاویر نقش نگاره‌ها و تندیس‌ها، کلام او با شاخ‌های گاونر زیور یافته است. (گری ۱۳۹۰: ۱۲۰-۱۱۹) متونی که اخیراً رمزشان کشف شده، بعد از توصیف بعل به گاوحشی خبر می‌دهند که چگونه بعل نیرومند؛ (یعنی هداد) با شاخ‌هایش به موت^۳ ضربه زد؛ بسان ورزه گاو و وحشی. در اسطوره شکار نیز، مرگ بعل به مرگ ورزه‌گاو تشبیه شده است. (الیاده ۱۳۷۲: ۹۹) همچنین برای بعل، ورزه گاو قربانی می‌کرده‌اند. (همان: ۱۰۰)

در منطقه کنعان ناحیه کرت^۴، نخستین سرزمینی است که جنگ ورزا را به شکل آیینی رواج داد. در این سرزمین وقتی ایزد ورزا در وهله نخست با خورشید و حاصلخیزی پیوند یافت؛ با مفهوم زور، غرش بلند و ویرانگری نیز مرتبط است. (وارنر ۱۳۸۹: ۵۰۷-۵۰۶)

1. El
3. Mot

2. Hadad
4. Creta

گاونر در نمادهای بین‌النهرین

در سراسر قلمرو سومر باستان و مردمان اکد،^۱ ایزد ورزا (گاو نری که زمین را شخم می‌زند) به نام انلیل،^۲ به عنوان خدای توفان و خدای برتر حاصلخیزی پرستیده می‌شد. به واسطه قدرت او بود که آب به پیدایی آمد و کشتزاران سرسبز شدند و همه رویدنی‌ها رستند، انسان نیز به وجود آمد و از او حیات گرفت. سومری‌ها در حدود ۳۰۰۰ سال پیش از میلاد با نیایش‌های جذاب خویش، انلیل را همچون پدر، ورزای قدرتمند و بزرگوار، خداوندگار حیات و سرکرده قدرتمند ایزدان می‌پرستیدند. (وارنر ۱۳۸۹: ۵۰۷-۵۰۶) همچنین از قرن هشتم قبل از میلاد در هنر همین منطقه؛ یعنی سومر و اکد و بعدها در تمدن بابل و آشور خدای ماه؛ یعنی «سین»،^۳ پیرمردی است با ریش انبوه و بلند که بر سر تاجی به شکل شاخ گاو یا هلال ماه دارد و شب‌ها با نور خود بدکاران را نشان می‌دهد، مورد تقدیس و پرستش بسیار بود. هم اوست که بعدها به دستور مردوک^۴ زمان را اندازه می‌گیرد. (ر.ک. اکرم‌ن ۱۳۸۷، ج ۱: ۳۷۱؛ صمدی ۱۳۶۷: ۳۳-۳۲) در برخی منابع، از سین با نام گوساله قدرتمند یاد شده است و توصیف او به این شرح بود: «ورزه گاو جوان و نیرومند آسمان» یا «برجسته‌ترین پسر انلیل: ورزه گاو جوان و نیرومند با شاخ‌های بسیار» و صفاتی از همین نوع و همین معنا. (الیاده ۱۳۷۲: ۱۰۱؛ وکیلی ۱۳۹۰: ۹۰۴-۹۰۳)

در آسیای صغیر و آشور باستان نیز خدایی که به او سوگند می‌خوردند؛ گاوسیما بود. (الیاده ۱۳۷۲: ۹۸) در میان آشوریان، خدای بل^۵ که ادامه‌دهنده راه انلیل و آنو است؛ ورزه گاو الهی توصیف شده است. از منظر الیاده، این‌گونه

1. Akkadian
3. Sin
5. Bel

2. Enlil
4. Marduk

همبستگی‌ها در رمزهای زیانندن و آسمان‌گونگی (آسمان‌وشی)، در همه انواع خدایان طوفان قابل توجه است. (ر.ک. الیاده ۱۳۷۲: ۱۰۰)

گاونر در نمادهای اعراب

از آنجا که برخلاف منطقه کنعان عمدتاً خدایان خاستگاه کیهانی و آسمانی داشتند نه طبیعی؛ لذا در میان اعراب گاونر (ثور)، نماد و سمبل ماه بود و برهمین اساس از حیوانات مقدس به شمار می‌رفت. نقش و تصویر گاونر در متون لحيانی، ثمودی و سایر اقوام عرب نیز یافت شده است. نقش گاو بر روی سنگ‌ها و معادن در میان اعراب جنوب (سامیان جنوبی) نشان از همین اعتقاد دارد؛ (نیلسن و هومل ۱۹۵۸: ۲۰۸-۲۰۷) یعنی ثور یا گاونر به عنوان حیوان مقدس، نماد ماه بود. (علی ۱۴۱۳ق، ج ۶: ۱۷۶ و ۱۷۴ و ۵۴) ایزد «المقه» که نام خدای ماه در میان مردم سبأ، مأرب و برخی دیگر از اقوام عرب همانند ثمود بود؛ با رمز نرگاو (ثور) پیوند داشت و همانند معبود کنعانی‌ها و عبرانی‌ها، به ایل ثور ملقب بود. (عجینه ۱۹۹۴، ج ۱: ۲۰۰-۱۹۹؛ حوت ۱۳۹۰: ۱۴۷)

حمیری‌ها و سایر اعراب جنوبی نیز، چنانچه از نگاره‌ها و سنگ‌نوشته‌ها بر می‌آید؛ ماه را می‌پرستیدند. (همان: ۹۷-۹۶) برخی منابع نوشته‌اند که ایشان پرستش ماه و نمادهای مرتبط با آن از جمله ثور (گاونر) را از عبرانی‌ها گرفته بودند. (همانجا)

در عربستان جنوبی در دوران قبل از اسلام، یک دیانت بسیار مترقی از ستاره‌پرستی به نام صابئین به وجود آمد که در حول ماه‌پرستی دور می‌زد و نفوذ مبادی بابلی و زردتشتی در آن آشکار بود. از آنجا که در نزد ایشان، ماه خدای برتر بود؛ از این رو برایش بتی به شکل عجل و گوساله تراشیده و او را می‌پرستیدند. (آلوسی، بی‌تا، ج ۲: ۲۱۶) در دوران نزدیک به ظهور اسلام همچنان آثار

و شواهد این امر وجود داشت. به عنوان نمونه برخی منابع نوشته‌اند که تا قبل از اسلام، ماه پرستان نماد ماه را گوساله و عجل قرار داده بودند. (آلوسی، بی‌تا، ج ۲: ۱۷۳) مردم قبیله بنی‌کنانه نیز که ماه را می‌پرستیدند، سیمای گوساله را برای این ستاره رمزگزاری کرده بودند. (دغیم ۱۹۹۵م: ۱۴۶) در حقیقت ایشان نیز ایل ثور را می‌پرستیدند. (عجینه ۱۹۹۴، ج ۱: ۲۰۰)

در میان نام‌های افراد، قبائل و مکان‌های اعراب، نام ثور بسیار به چشم می‌خورد. یکی از معانی ثور در لغت عرب، بزرگ و مهتر قوم است. (ابن‌منظور ۱۴۱۴، ج ۳: ۵۴) و در اشعار بسیاری بدان اشاره شده است. (ر.ک. ثعلب ۱۹۶۴: ۳۳۷)

در میان اعراب جاهلی گاوانر در باران‌زایی و رهایی زمین از خشکسالی مؤثر بود. به عنوان نمونه، جاحظ در بیان انواع آتش‌ها در نزد اعراب از آتش باران طلبی (نارالاستمطار) نام می‌برد و در توضیح آن بیان می‌کند که در دوره جاهلیت هرگاه مدت زیادی باران نمی‌بارید و خشکسالی پدیدار می‌گشت، اعراب جمع می‌شدند و نر - گاوهایشان را با خود همراه می‌کردند. آنگاه دو گیاه سَلَع و عَشْر را به دم و پشت پاهای گاو می‌بستند و آتش برمی‌افروختند؛ سپس این نرگاوها را به راه‌های ناهموار و کوه‌های صعب‌العبور می‌بردند و به دعا و نیایش می‌پرداختند. (جاحظ ۱۹۶۹، ج ۴: ۴۶۶) عجینه نیز در کتابش به این آیین جاهلی اشاره کرده است. (۱۹۹۴، ج ۱: ۲۹۵)

با توجه به توضیحات فوق مشخص می‌شود که اولاً تقدیس گاوانر با تقدیس ماه مرتبط است و در عمده مناطقی که ماه مقدس است؛ گاوانر نیز اهمیت و جایگاه والایی دارد. بنابراین، اعراب ماه را می‌پرستیدند و گاوانر را رمز و نهاد آن می‌دانستند. ثانیاً شیوع و گستردگی این تقدیس در سرتاسر منطقه بین‌النهرین قابل مشاهده است و به همین دلیل شیوع آن تا عصر نزول قرآن کریم چندان دور از انتظار نیست.

گاونر در نمادپردازی‌های عصر اسلامی

در سنت اسلامی ورزا (گاونر مورد استفاده در کشاورزی) به مثابه تکیه گاهی برای کائنات، همانند لاک‌پشت به شمار می‌آید. مطابق این‌گونه نمادپردازی‌ها: لاک‌پشت که صخره‌ای را حمل می‌کند، صخره گاوی را حمل می‌کند؛ گاو زمین را حمل می‌کند و غیره. البته گاهی نیز نمادهای واسط دیگری بین نمادهای مذکور جای می‌گیرند. در تمدن‌های دیگر حیوانات دیگر از جمله فیل همین وظیفه را ایفا می‌کنند. (شوالیه و گبران ۱۳۷۸، ج ۴: ۶۸۰) در برخی متون نیز، نام این گاو «کیوئا» ذکر شده است. (عجینه ۱۹۹۴، ج ۱: ۲۹۵)

اما در پاره‌ای تفاسیر اسلامی نیز، چنین تکریم‌هایی برای گاونر قابل مشاهده است. (همانجا) البته این باورها هرچند به درجه پرستش همانند تقدیس بنی‌اسرائیل نمی‌رسد، اما به طور کلی با واکاوی تفاسیر و منابع متقدم اسلامی می‌توان به تکریم جایگاه گاونر در این دوران رسید. از جمله ذیل آیه «لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَمَا تَحْتَ الثَّرَى» (طه/ ۶) در برخی تفاسیر از قول ابن عباس این‌گونه آمده است:

«زمین به کره شبیه نیست؛ بلکه صفحه‌ای است که مرکز آن کعبه است. دو فرشته در شرق و غرب این صفحه ایستاده و آن را بر دوش خود گرفته‌اند. این دو فرشته، پای خود را بر گرده گاوی نهاده‌اند که ۴۰ هزار شاخ (سُرو) دارد و دو سوراخ بینی‌اش در دریا باز می‌شود. این گاو بر صخره‌ای از یاقوت سبز ایستاده که خود بر پشت ماهی‌ای نهاده شده که در دریایی شناور است و این دریا خود در دل بادی قرار داد که با قدرت حق استوار گشته است.» (أبوسعاد ۱۴۲۴، ج ۱: ۱۵۲)

مشابه این مضمون در بسیاری منابع ذکر شده است. (ر.ک. عروسی حویزی ۱۴۱۵، ج ۳: ۳۷۲؛ آلوسی، بی‌تا، ج ۷: ۹۵)

در پاره‌ای دیگر از منابع متقدم اسلامی ذکر شده که خداوند در میان اسباب و وسایلی که برای آدم جهت زیست بر روی زمین فرستاد؛ نرگاو را نیز از بهشت نازل کرد تا در پرتو آن به شخم زمین و تأمین معاش او کمک کرده باشد. (ر.ک. دمیری ۱۴۲۴ق، ج ۱: ۲۶۰؛ ر.ک. ابن‌فضل‌الله العمری ۱۴۲۳ق، ج ۲۲: ۳۶۹) حتی در برخی روایات نیز ذکر شده است که برای بهشتیان هنگام ورود به بهشت گاوی ذبح می‌شود. (مجلسی ۱۴۰۳ق، ج ۹: ۲۹۳-۲۹۲)

با توجه به توضیحات فوق مشخص می‌شود که دیرینه تقدیس گاو و جایگاه والای او در اندیشه آدمیان از قدیمی‌ترین ایام تا سده‌های قبل همچنان وجود داشته و این حیوان توتمی به دلیل مزایای فراوانش برای زندگی و حیات بشر جایگاه والایی را در باورها و آیین‌های مردمان ایفا می‌کرده است.

تحلیل کهن‌الگویی نرینگی گوساله در داستان مذکور

تحلیل داستان تقدیس گوساله سامری را به گونه‌های مختلف می‌توان انجام داد، اما آنچه به طور کلی موردنظر است، تحلیل روان‌شناسانه این داستان با توجه به جنسیت نرینه این گاو است که مرتبط با ضمیرناخودآگاه جمعی مردمان عصر نزول و کهن‌الگوی پدر در روان‌شناسی یونگ است.

براساس نظریه یونگ عملکرد بنی‌اسرائیل پیرامون تقدیس گاونر از روان جمعی ایشان خبر می‌دهد که در پی تبعیت از آباء و اجداد گذشته‌شان، همچنان در محبت گوساله و عشق به تقدیس او روزگار سپری می‌کردند. ایشان از یک سو، سالیان دراز در مصر (۴۳۰ سال) شاهد گاوپرستی یا گوساله‌پرستی مصریان بودند و از سوی دیگر به هنگامی که همراه با حضرت موسی (ع) از رود نیل عبور کردند، با دیدن صحنه بت‌پرستی (گاوپرستی) قومی که در آن سوی نیل زندگی

می‌کردند؛ تمایل قلبی خود را آشکار ساختند: «وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ» (بقره/ ۹۳) به همین دلیل باطن و روح ایشان با محبت گاونر عجین شده بود و هماهنگ با اعتقادهای آن‌ها؛ (یعنی آیین یکتاپرستی الله یا یهوه) نبود. علیرغم تمامی معجزاتی که از خدای موسی دیده بودند؛ هنوز خدایان باستانی بر ایشان حکم‌روایی داشتند و همچنان به بت‌پرستی کهن خویش پایبند بودند. به همین دلیل از حضرت موسی (ع) تقاضای بتی همانند گوساله کردند: «قَالُوا يَا مُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ» (اعراف/ ۱۳۸) و سرانجام در غیاب حضرت موسی (ع)، با دیدن دست‌ساخته سامری، این ناخودآگاه مشرک و این محبت قلبی خود را بروز بیرونی دادند. با توجه به این توضیحات می‌توان به علت انتخاب گاو توسط سامری پی برد و وجه تقدیس آن را دریافت. همچنین با توجه به حیات این تقدیس تا عصر نزول قرآن کریم به اهمیت ذکر این داستان برای مخاطبان اولیه قرآن نیز می‌توان راه یافت. بنابراین، بازگویی این داستان در تورات و سپس در قرآن کریم، هم روان جمعی مردمان زمان حضرت موسی (ع) را آشکار می‌سازد و هم از ضمیر ناخودآگاه جمعی مردمان عصر نزول قرآن خبر می‌دهد. در ادامه ابعاد مختلف تقبیح این تقدیس را براساس آیات قرآن بیان می‌داریم.

کارکرد کهن‌الگویی گاونر

آنچه حائز اهمیت است کارکرد این داستان فرهنگی در القای پیام هدایت قرآن کریم است، به این معنا که چرا علیرغم تمامی فوایدی که برای کهن‌الگوی پدر بیان کردیم، خداوند سبحان به تقبیح این کهن‌الگو در پرتو این داستان پرداخته و سامری را نیز به شدت مورد سرزنش و عذاب قرار داده‌است؟ بازگویی این واقعه و تلمیح به این گوساله نرینه چه ارتباطی با هدف نزول قرآن کریم دارد؟

برای پاسخ به سؤالات فوق و شبهات مشابه می‌بایست به موضوع اساسی و هدف اصلی ادیان توحیدی اشاره کرد که همان نهی از شرک و در نظر گرفتن یار و شریک برای خداوند سبحان است که در هر دو کتاب (قرآن و تورات) بارها به این امر سفارش شده است. در حقیقت بنی‌اسرائیل به تبعیت از سامری (در تورات، هارون به جای سامری ذکر شده است) به تقدیس گوساله نرینه‌ای پرداختند و آن را قدرت برتر تلقی نمودند. جسدی مصنوعی؛ یعنی قالب طلائی گوساله را تنزیه و تقدیس نمودند و الوهیت را در خود او دنبال کردند. گویی ایشان هنوز کاملاً آماده برای پرستش خدای غایب؛ یعنی الله (یهوه) نبودند؛ لذا به محض دیدن سامری و پیشنهاد وسوسه‌انگیزش در ساختن مجسمه طلائی از حضرت موسی(ع) و الطاف خدایش (یهوه) غافل شدند و گذشته خویش را فراموش کردند. در تنزیه قبل از بازگویی داستان فوق، بارها خداوند بنی‌اسرائیل را از شرک حذر داشته (تنزیه، ۲۰-۱۵: ۴) و به طرق مختلف، ایشان را از این کار نهی می‌کند. (همان، ۲۹-۲۳: ۴) بعد از وقوع حادثه نیز، خشم خداوند و سپس خشم حضرت موسی(ع) از قبح این عمل خبر می‌دهد. (همان، ۲۵: ۸)

در سفر خروج نیز، اندازهای مشابه موارد فوق قابل مشاهده است. (خروج، ۳۵-۱: ۳۲)

در قرآن کریم نیز این‌گونه اندازهای الهی قابل مشاهده است گویی علیرغم تمامی تهدیدات و تنذیرات حضرت موسی(ع)، اعقاب ایشان؛ یعنی یهودیان مدینه در زمان نزول قرآن کریم و نیز مشرکان، همچنان بر محبت قلبی نسبت به خدایان خویش باقی مانده و لذا مستحق بازگویی آن توسط خدای اسلام گردیدند. به عنوان نمونه با تأمل در سیاق آیات سوره طه نشان می‌دهد که خداوند سبحان بعد از بیان الطاف خویش به بنی‌اسرائیل برای نجات از دست فرعون و رهایی از رود نیل به واکنش و تعرض ایشان از اوامر الهی پرداخته و ناسپاسی آن‌ها را

متذکر می‌گردد. (طه / ۹۸-۸۰) در آیه ۸۱ ایشان را از طغیان در مقابل الله نهی می‌کند؛ سپس در ادامه از ضلالت ایشان به دست سامری خبر می‌دهد. و شرک ایشان را به الله متذکر می‌گردد. (طه / ۸۹-۸۸) در نهایت نیز به طور صریح و شفاف، بیان می‌دارد که الله، یکی است و هیچ شریکی هم ندارد: «إِنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَسِعَ كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا.» (طه / ۹۸)

تفحص در سیاق آیات سوره اعراف (اعراف / ۱۵۴-۱۳۸) نیز خبر از آن می‌دهند که بنی اسرائیل قبل از حادثه سامری، آن هم بلافاصله بعد از نجات از دست فرعون و عبور سالم از رود نیل با قومی مواجه شدند که بت پرست بوده و در پی آن ایشان از حضرت موسی (ع) درخواست بتی برای پرستش نمودند: «اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ» (اعراف / ۱۳۸) اما حضرت موسی (ع) ایشان را نهی کرد و عمل بت پرستی قوم مذکور را باطل و زشت معرفی نمود. (اعراف / ۱۴۰-۱۳۸) همچنین ایشان را به الطاف و نعماتی که الله برایشان انجام داده بود، متذکر ساخت تا بلکه تنها او را بپرستند و از یافتن شریک برای او منصرف شوند. (اعراف / ۱۴۱-۱۴۰) اما علی‌رغم تمامی این مواعظ، ایشان به تکذیب آیات و الطاف الله پرداخته و در غیاب حضرت موسی (ع)، نرگوساله‌ای را ساختند و به تقدیس او مشغول شدند، (اعراف / ۱۴۸-۱۴۷) با بازگشت حضرت موسی (ع) به گمراهی و شرکی که ورزیده بودند؛ واقف شدند و از درگاه الله، طلب مغفرت و بخشش نمودند. (اعراف / ۱۴۹)

بنابراین، کارکرد اصلی بازگویی این داستان در تورات و قرآن کریم کارکردی تعلیمی است؛ یعنی نهی از شرک و نهی از ایجاد تقدس و الوهیت مستقل برای اجرام طبیعی و سنگی.

اما این کارکرد، ارتباط مستقیمی نیز با نرینگی گاو به مثابه نمادی از کهن الگوی پدر دارد. در حقیقت آنچه رخ داد، یک فرافکنی کهن‌الگویی بود و ندای خویشتن ایشان به شمار می‌رفت که در پی تجربه ارتباط با الوهیت بود. (ر.ک.

اسمیت (۱۳۹۱: ۱۸۱) آن‌ها در پرتو این نیاز درونی؛ یعنی نیاز به فرافکنی کهن‌الگوی پدر در پی یکپارچگی روان‌شناختی بودند، اما به جای اینکه از مسیر درست یکپارچگی با پدر به ملاقات با خویشتن درآیند، از مسیری نادرست به این امر نائل شدند. علت این امر نیز به این نکته بازگشت دارد که بنی‌اسرائیل هنوز کاملاً آماده برای پرستش خدای غایب؛ یعنی الله (یهوه) نبودند؛ لذا در غیاب حضرت موسی (ع) به محض دیدن سامری و پیشنهاد وسوسه‌انگیزش در ساختن مجسمه‌ی طلائی از حضرت موسی (ع) و الطاف خدایش (یهوه) غافل شدند و به اشتباه این کهن‌الگو را بر روی نرگوساله‌ای فرافکنی کردند. بدین ترتیب یک گوساله نرینه، به مثابه بروز بیرونی کهن‌الگوی پدر در جایگاه قدرت برتر نشست و ایشان به تقدیس و تنزیه او پرداختند.

از دیگر سو، چون صفات این کهن‌الگو به جای فرافکنی بر الله به عنوان قدرت برتر هستی، به اشتباه به موجودی بی‌جان و بی‌خاصیت فرافکنی شده‌اند؛ لذا خداوند سبحان به طرد و نفی آن با شدت بسیار پرداخته است.

علاوه بر این گناه نابخشودنی شرک، توجه در عبارات و تعبیر موجود در سیاق آیات قرآنی مذکور، جنبه‌های فرعی این کهن‌الگو (پدر) را نیز آشکار می‌سازد. صفات سلبی که خداوند در ذیل این آیات برای این گوساله‌ی طلائی برشمرده است؛ دیگر مؤلفه‌های معنایی و خصائص کهن‌الگوی پدر هستند که یهودیان توانسته بودند آن‌ها را در قالب مجسمه این گوساله‌ی نرینه درک کنند ولی خداوند این بخش از درک‌های آن‌ها را نیز مورد انتقاد قرار داده و به شدت محکوم کرده است. این صفات سلبی عبارتند از: ناتوانی و عدم قدرت بر رساندن نفع و دفع ضرر «وَلَا يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا»، (طه / ۸۹) عدم توانایی در اجابت درخواست «أَلَا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا»، (طه / ۸۹) ناتوانی در دفاع از خود «لَنُحَرِّقَنَّهُ ثُمَّ لَنَنْسِفَنَّهُ فِي الْيَمِّ نَسْفًا» (طه / ۹۷)؛ حتی ناتوانی در تکلم «أَنَّهُ لَا يُكَلِّمُهُمْ» (اعراف /

بدین ترتیب خداوند با سلب تمامی این صفات از این گوساله نرینه، هویت او را طرد می‌سازد و او را بی‌خاصیت و فاقد هرگونه قدرت قابل تصور معرفی می‌کند. بدان امید که ایشان به خودآگاهی راه یابند و به ماهیت حقیقی این فرافکنی سطحی‌شان رهنمون گردند.

البته به دنبال صفات سلبی فوق، پاره‌ای مؤلفه‌های معنایی ایجابی نیز در سیاق آیات مذکور مشاهده می‌شوند که بر یک فرافکنی صحیح از کهن‌الگوی پدر که همان فرافکنی بر الله است، دلالت دارند. خداوند در این آیات به برشمردن خصائص و صفات الله می‌پردازد تا بنی‌اسرائیل در مقایسه با صفات سامری متوجه عملکرد نادرست خویش گردند و بدان خودآگاهی یابند. نیز پاره‌ای از این خصائص روزنه‌امیدی است برای بنی‌اسرائیل تا به مسیر درست بازگردند و ندای خویشتن خویش را به درستی برآورده سازند. عمده‌ترین این مؤلفه‌ها عبارتند از: قدرت و سلطه مطلق الله بر جهان و جهانیان «هُوَ فَضَّلَكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ» (اعراف/ ۱۴۰)؛ دانای مطلق «وَسِعَ كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا» (طه/ ۹۸-۸۰)؛ حمایت‌کننده و حامی مطلق «أَنْجَيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ» (اعراف/ ۱۴۱)؛ رزق‌دهنده «كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ» (طه/ ۸۱)؛ بخشنده گناهان «وَإِنِّي لَغَفَّارٌ» (طه/ ۸۲) و نیز پوشاننده خطاها «ثُمَّ عَفَوْنَا عَنْكُمْ مِّنْ بَعْدِ ذَلِكَ» (بقره/ ۵۲)

با توجه به این توضیحات مشخص می‌شود که خداوند سبجان در قرآن کریم درک جاهلی یهودیان را از این گوساله مورد انتقاد قرار داده است و تمامی ویژگی‌های الوهی را که طرفداران این تقدیس و جویندگان این کهن‌الگو برای گوساله نرینه قائل بودند را به الله باز می‌گرداند. به دیگر معنا، تمامی این خصائص و مؤلفه‌های معنایی که روان ناخودآگاه آدمی در پی آن است، منحصر در الله هستند و او جامع تمامی کمالات مورد انتظار ایشان است. بر همین اساس است که در انتها می‌فرماید: «إِنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» (طه/ ۹۸) از این

زمان به بعد لازم است که خودآگاهی و ناخودآگاهی ایشان رابطه‌ای دوباره با یکدیگر داشته باشند.

اما عملکرد بنی اسرائیل در مواجهه با سامری، حاصل کشمکش است که همواره در روان فردی آدمیان در تمامی دوران‌ها جریان دارد و به طرق مختلف خود را نمایان می‌سازد. همه ما بدون ارتباطی ژرف و مستمر با چیزی برتر از انسان، به مثابه پدری قدرتمند و حامی پزمرده می‌شویم و می‌میریم. این بهترین تصویر از نیاز انسان به ارزش‌های معنوی است. در چنین مواقعی برای پاسخ به کهن‌الگوی پدر، سامری‌های مختلف و رنگارنگ به شکل‌های گوناگون بر ما متجلی می‌شوند و نرگوساله‌های طلایی برایمان سامان می‌دهند. مواردی همانند قدرت، محبوبیت، ثروت، شهرت و غیره. فرافکنی ما بر موارد مذکور، آینه‌ای می‌شود که در هر زمان می‌توانیم در او ببینیم چه کسی هستیم و چه کسی می‌توانیم باشیم. مواجهه با خویشتن و تلاش برای خودآگاه‌شدن از ضرورت‌های مواجهه با این نیاز است. به دیگر بیان، از منظر روان‌شناسان یونگی، کار عاقلانه در چنین مواردی آگاهی از واقعیت روان‌شناختی خویشتن است. (اسمیت ۱۳۹۱: ۱۸۳) و اینکه بدانیم چه زمانی آن کهن‌الگو کنترل ما را به دست می‌گیرد و چه زمانی آن سامری‌های کاذب برای ما نمایان می‌شوند. این امر در طی زمان آدمی را به وحدت درونی ژرف‌تری با الوهیت می‌رساند و منجر به پیوند خودآگاه و ناخودآگاه او می‌گردد. حاصل چنین خودآگاهی و فرجام چنین پیوندی، آرامش و اطمینان واقعی و حقیقی (نه کاذب و دروغین) بر روان و جان انسان است.

نتیجه

می‌توان براساس شواهد ارائه شده در این نوشتار گفت قوم بنی اسرائیل و یهودیان کنعان با تقدیس این گوساله نرینه، در حقیقت به فرافکنی ضمیر ناخودآگاه

خویش و کهن‌الگوی پدر بر دنیای بیرون پرداخته و توانسته بودند تا تمامی مؤلفه‌های معنایی مربوط به کهن‌الگوی پدر را در قالب این مجسمه از گوساله نرینه درک کنند. در درجه اول قدرت و تسلط؛ و در مرحله بعد برخی مؤلفه‌های پنهان نهفته در این کهن‌الگو همانند دانایی مطلق به امور هستی (طه/ ۹۸)، تنها خیررساننده و تنها دفع‌کننده شرور (طه/ ۸۹)؛ حاکم و قدرت برتر (اعراف/ ۱۴۰)؛ حامی مطلق (اعراف/ ۱۴۸ و ۱۴۰) و سایر موارد را دنبال می‌کردند (این مؤلفه‌های پنهان، از سیاق آیات مرتبط با این گوساله قابل دریافت هستند). این رویکرد زمینه‌ساز آن بود تا جنبه نمادین و سمبلیک این تقدیس فراموش شده و نیز ارزش مفهومی آن نیز با از دست دادن بافت فرهنگی به بوت‌ه فراموشی سپرده شود و از آنجا کارکرد آن در میان تقدیس‌کنندگان تغییر یابد. بنابراین، آنچه مشخص است فاصله گرفتن آن‌ها از نمادینگی گاونر و در مقابل، مستقل پنداشتن او در حیطه قدرت و تسلط بر امور هستی است. اکنون خداوند سبجان در سیاق آیات قرآنی مرتبط ضمن تأکید بر ساختگی بودن این گوساله نر به طرد جنبه قدرت و تسلط او بر هستی پرداخته و این صفات از گوساله نرینه را به عنوان مربوب، به الله به عنوان رب، پروردگار و خالق گوساله بازگردانده است.

از این طریق، ضمن تأیید کارکردهای مثبتی که کهن‌الگوی پدر در روان آدمی ایفا می‌کند، آن را از انحرافات و خطاهای اعتقادی باز می‌دارد. توجه به این مهم و سعی برای رهاشدن از جنبه‌های تاریک این کهن‌الگو برای تمامی انسان‌ها در تمامی دوران‌ها امری مهم و شایسته اهمیت است؛ لذا شناخت آن و خودآگاهی از آن حتی برای ما نیز امری ضروری و لازم است.

پی‌نوشت

(۲) Facing mirrors: the intertwined golden calf story

(۳) The golden calf, God's nature, and true worship in Exodus 32-3

(۴) The Sin of the Calf The Rise of The Bibl's Negative Attitude; Toward the Golden Calf

کتابنامه

قرآن کریم.

کتاب مقدس (عهد عتیق و عهد جدید).

آلوسی، محمود شکری. بی تا. بلوغ الارب فی معرفة احوال العرب. بیروت: دارالکتاب العربی. افخمی عقدا، رضا. ۱۳۸۸. «تحلیل اساطیری تصویر گاو وحشی در شعر جاهلی». مجله پژوهشی زبان و ادبیات عربی. ش ۱. صص ۲۴-۱.

اکرم، فیلیس. ۱۳۸۷. سیری در هنر ایرانیان: از دوران پیش از تاریخ تا امروز. ترجمه نجف دریابندری و همکاران. تهران: علمی و فرهنگی.

ابن فارس، ابن حسن بن ذکریا. ۱۴۰۴ق. معجم مقاییس اللغة. تحقیق عبدالسلام محمد هارون. بی جا: مکتبه الاعلام الاسلامی.

ابن فضل الله العمری، أحمد بن یحیی. ۱۴۲۳ق. مسالک الأبصار فی ممالک الأمصار. أبوظبی: المجمع الثقافی.

ابن منظور، محمد بن مکرم. ۱۴۱۴ق. لسان العرب. بیروت: دارالفکر.

أبوسعد، عبد الملك بن محمد. ۱۴۲۴ق. شرف المصطفی. مکه: دار البشائر الإسلامیة.

اسمیت، رابرتسون. ۱۳۹۱. یونگ شناسی کاربردی. ترجمه ساره سرگلزایی. تهران: بنیاد فرهنگ زندگی.

الیاذه، میرچا. ۱۳۷۲. رساله در تاریخ ادیان. ترجمه جلال ستاری. تهران: سروش.

بابائی، علی اکبر و عزیزکیا، غلامعلی و روحانی راد، مجتبی. ۱۳۸۵. روش شناسی تفسیر قرآن. زیر نظر محمود رجبی. چ ۲. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

بدیع یعقوب، امیل. ۱۴۱۴ق. المعجم المفصل فی المذکر و المونث. بیروت: دارالکتب العلمیة.

بولن، شینودا. ۱۳۹۶. نمادهای اسطوره‌ای و روان شناسی مردان. ترجمه مینو پرنیانی. چ ۶. تهران: آشیان.

ثعلب، احمد. ۱۹۶۴. شرح دیوان زهیرین ابی سلمی. قاهره.

جاحظ، عمرو بن بحر. ۱۹۶۹. *الحيوان*. تحقیق عبدالسلام محمد هارون. ج ۳. بیروت: دار إحياء التراث العربي.

حسینی کازرونی، سیداحمد، نعیمه متوسلی و مرضیه ندافی. ۱۳۹۵. «گوشورون (بررسی سیمای تمثیلی و اساطیری گاو در شاهنامه فردوسی)». *فصلنامه تحقیقات تمثیلی در زبان و ادبیات فارسی*. ش ۲۸. صص ۴۴-۳۱.

حق‌شناس، علی محمد، حسین سامعی و نرگس انتخابی. ۱۳۸۷. *فرهنگ معاصر هزاره انگلیسی به فارسی*. تهران: فرهنگ معاصر.

حوت، محمود سلیم. ۱۳۹۰. *باورها و اسطوره‌های عرب پیش از اسلام*. ترجمه منیژه عبداللهی و حسین کیانی. تهران: علم.

خرمشاهی، بهاء‌الدین. ۱۳۹۴. *فرهنگ دانشنامه کارا*. تهران: نگاه.

دغیم، سمیح. ۱۹۹۵. *أديان ومعتقدات العرب قبل الإسلام*. بیروت: دارالفکر اللبنانی.

دمیری، محمدین موسی. ۱۴۲۴ق. *حياة الحيوان الكبرى*. الطبعة الثانية. بیروت: دارالکتب العلمیة. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. ۱۳۷۴ق. *المفردات فی غریب القرآن*. بیروت: الدارالعلم الشامیة.

دوانی، فزونه، محمد فشارکی و محبوبه خراسانی. ۱۳۹۴. «بازتاب نمادین قربانی میتراپی - اسطوره کشتن گاو نخستین - در هفت‌پیکر نظامی». *مجله پژوهشی متن‌شناسی ادب فارسی*. ش ۲. (پیاپی ۲۶). صص ۲۰-۱.

روبین. یوری. ۲۰۱۶م. *ترجمه عبری قرآن کریم*. ویرایش دوم. نسخه الکترونیکی.

شوالیه، ژان و آلن گربران. ۱۳۷۸. *فرهنگ نمادها*. تهران: جیحون.

صمدی، مهرانگیز. ۱۳۶۷. *ماه در ایران؛ از قدیم ترین ایام تا ظهور اسلام*. تهران: علمی و فرهنگی.

طباطبایی، سیدمحمد حسین. ۱۴۱۷ق. *المیزان*. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

عجینه، محمد. ۱۹۹۴م. *موسوعه اساطیر العرب عن الجاهلیة و دلالاتها*. بیروت: دارالفارابی.

عروسی حویزی، عبد علی بن جمعة. ۱۴۱۵ق. *تفسیر نور الثقلین*. تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی. قم: اسماعیلیان.

علی، جواد. ۱۴۱۳ق. *المفصل فی تاریخ العرب قبل الإسلام*. الطبعة الثانية. بغداد: جامعه بغداد.

فریدا، فوردهام. ۱۳۷۴. *مقدمه‌ای بر روان‌شناسی یونگ*. ترجمه حسین یعقوب‌پور. تهران: اوجا.

قائمی، فرزاد. ۱۳۹۱. «روش‌شناسی و مبانی کاربردی برخورد منتقد با متن در رویکرد نقد

کهن‌الگویی / یونگی و پسایونگی». *مجله پژوهش‌های ادبی*. س ۹. ش ۳۸. صص ۱۰۰-۷۳.

قربانی زرین، باقر. ۱۳۹۲. «نگرش اسطوره‌ای به «گاو» در ادبیات کهن عربی». فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب. س ۹ ش ۳۲. صص ۱۳۶-۱۲۳.

گری، جان. ۱۳۹۰. شناخت اساطیر خاور نزدیک. ترجمه باجلان فرخی. تهران: اساطیر. گرین، ویلفرد و همکاران. ۱۳۷۷. راهنمای رویکردهای نقد ادبی. ترجمه زهرا میهن‌خواه. تهران: اطلاعات.

مجلسی، محمدباقر. ۱۴۰۳. بحار الانوار. بیروت: دار احیاء التراث العربی. محققیان، زهرا. ۱۳۹۷. «رویکردهای مختلف میان رشتگی در تعامل قرآن و اسطوره». مجله پژوهشی معرفت ادیان. س ۹ ش ۴. پیاپی ۳۶. صص ۶۰-۴۳.

_____ . ۱۳۹۸. «تحلیل کهن‌گویی رؤیای حضرت یوسف (ع) پایه نمادها و اسطوره‌های اقوام سامی». مجله پژوهشی مطالعات تاریخی قرآن و حدیث. س ۲۵ ش ۶۵. صص ۱۸۲-۱۵۵.

مشکور، محمدجواد. ۱۳۵۷. فرهنگ تطبیقی عربی با زبان‌های سامی و ایرانی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

معرفت، محمد هادی. ۱۴۲۳ق. شبهات و ردود حول القرآن. قم: موسسه التمهید.

معین، محمد. ۱۳۷۱. فرهنگ فارسی. چ ۸. تهران: امیرکبیر.

نیلسن، دیتلف و فرترز هومل. ۱۹۵۸. تاریخ العربی القدیم. ترجمه فؤاد حسنین‌علی. مصر: مکتبه النهضة المصریة.

وارنر، رکس. ۱۳۸۹. دانشنامه اساطیر جهان. ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پورمطلق. چ ۴. تهران: اسطوره.

وکیلی، شروین. ۱۳۹۰. اسطوره‌شناسی آسمان شبانه. تهران: شورآفرین.

یونکر، هاینریش. ۱۳۴۹. فرهنگ فارسی به آلمانی. ترجمه بزرگ علوی. تهران: فارسی.

یونگ، کارل گوستاو. ۱۹۶۴. به سوی شناخت ناخودآگاه انسان و سمبول‌هایش. ترجمه حسن اکبریان طبری. چ ۳. تهران: دایره.

_____ . ۱۳۵۲. انسان و سمبول‌هایش. ترجمه ابوطالب صارمی. تهران: امیرکبیر.

_____ . ۱۳۹۶. ناخودآگاه جمعی و کهن‌الگو. ترجمه فرناز گنجی و محمدباقر

اسماعیل‌پور. تهران: جامی.

_____ . ۱۳۸۵. مشکلات روانی انسان مدرن. ترجمه محمود بهفروزی فرد. تهران:

جامی

فرامرزی. مشهد: آستان قدس رضوی.
۱۳۶۸. چهارصورت مثالی، مادر، ولادت مجدد، روح، مکار. ترجمه پروین

English Sources

- Bachofen.J.J.1973. Mother Right: an investigation of the religious and juridical character of matriarchy in the Ancient World., Tr.by Ralph Manheim. Princeton University press.
- Behzad. Framarz. 2002. Deutch- Persisches Worterbuch. Iran: Kharazmie.
- Emig. Rainer. 2001. Literary criticism and psychoanalytic positions. The Cambridge History of Literary Criticism. V.ix.
- Feliks. Jehuda.2007. et al., "CATTLE", in Encyclopaedia Judaica, ed. Michael Berenbaum and Fred Skolnik, 2nd edition .New York: New York University Press :V.4. P 527-526.
- Ghandehari. Mohammad and Feyzbakhsh.Mohsen .2017. Facing mirrors: the intertwined golden calf story .Reading the Bible in Islamic Context Qur'anic Conversations .Editor: Daniel J. Crowther, Shirin Shafaie, Ida Glaser and Shabbir Akhtar. London: Routledge. Pp 88-100
- Golden Calf Traditions in Early Judaism, Christianity, and Islam. ۲۰۱۹. Edited by Eric F. Mason and Edmondo F. Lupieri. Leiden: Brill.
- Hoyland. Robert G. 2001. *Arabia and the Arabs: From the Bronze Age to the coming of Islam*. London and New York: Routledge.
- Irwin Gruber, Mayer. 2007. 'Red Heifer'. In *Encyclopaedia Judaica*. Second Edition, V. 17. Pp. 157-156.
- Junker.H.F. 1970. Persisch- Deutsches Wortbuch. Translated by Bozorg Alavi.Tehrān: Alavy.
- Mashkour. M. J. 1978. A Comparative Dictionary of Arabic, Persian and The Semitic Languages. Tehrān.
- Strikovskiy. Arie. 2007. et al., "Red Heifer", in Encyclopaedia Judaica, ed. Michael Berenbaum and Fred Skolnik, 2nd edition .New York: New York University Press: V.17. P156-158.
- Tsai-Yun Lin, 2010. The golden calf, God's nature, and true worship in Exodus 32-3 (PhD diss). Trinity International University, Deerfield, Illinois.
- Youn Ho Chung.2010. The Sin of the Calf: The Rise of the Bible's Negative Attitude: Toward the Golden Calf. New York: T & T Clark.
- Zammit. Martin R. 2002. Acomparative Lexical Study of Quranic Arabic. Leiden: Brill.

Refrencese

- Abū Sa'd, Abd al-malak ebne Mohammad. (2003/1381SH). *Šaraf al-mostafā*. Makke: Dār al-bašā'er al-eslāmīye.
- Ackerman, Philiphs. (2008/1387SH). *Seyrī dar Honare Īrānīyān: Az Dorāne Piš Az Tārīx tā Emrūz*. (A journal throught Iranian art: from prehistoric times to the present day). Tr. by Najafe Daryā-bandarī and et al. Tehrān: Elmī va Farhangī.
- Afxamī Oqadā. Rezā. (2009/1388SH). "Tahlīle Asātīrī-ye Tasvīre Gāve Vahšī dar Še're Jāhelī". *Majaleye Pazūhešī-ye Zabān va Adabīyāte Arabī*. No. 1. Pp. 1-24.
- Ajīne, Mohammad. (1994/1373SH). *Mūsū'e Asātīr al-arab an al-jāhelīyat va Dalālāte-hā*. Beyrūt: Dar al-fārābī.
- Alī, Javād. (1992/1371SH). *Almofasal fī tārīxe al-arabīe-ye Qabl al-eslām*. *Altab'at al-eslām*. Baqdād: Jāme'e Baqdād.
- Ālūsī, Mohammad Šokrī. Bītā. *Bolūq al-arāb fī Ma'refate Ahvāl al-arab*. Beyrūt: Dār al-ketābe al-arabī.
- Arūsī Hoveyzī. Abde Alī-ebne Jom'e. (1994/1373SH). *Tafsīre Nūr al-saqaleyn*. Research by Seyed Hāšeme Rasūlī Mahalātī. Qom: Esmāīlīyān.
- Āzādī Deh-abāsānī. Najīme. (2015/1394SH). "Ramz-Gošāyī-ye Āyīne Gorbānī dar Ostūre, Erfān va Farhang". *Quarterly Journal of Mytho-Mystic Literature. Islamic Azad University-South Tehran Branch Year*. 11th Year. No. 38. Pp. 11-40.
- Bābāī, Alī-akbar and Azīzī-kīyā, Qolām-alī and Rowhānī-rād, Mojtābā. (1414). *Raveš-šenāsī-ye Tafsīre Qorān*. Advisor Mahmūde Rajabī. 2nd ed. Qom: Pazūhešgāhe Hoze va Dānešgāh.
- Badī' Ya'qūb, Emīl. (1993/1372SH). *Almo'jam al-mofasal fī al-mozakar al-moanas*. Beyrūt: Dar al-kotobe Elmīye.
- Behzād, Fārāmarz. (2002/1381SH). *Farhang-nāme Vāzegāne Ālmānī be Fārsī*. Tehrān: Xārazmī.
- Bible (Old Testament and New Testament)*
- Bolen, Shinoda. (2017/1396SH). *Namādhā-ye Ostūreī va Ravān-šenāsī-ye Mardān*. (Gods in everyman: a new psychology of men's lives and loves, c1989). Tr. by Mīnow Parnīyānī. 6th ed. Tehrān: Āšīyān.
- Daqīm, Samīh. (1995). *Adyān va Mo'tāqedātel-arāb Qablal-eslām*. Beyrūt: Dār al-fekr al-lobnānī.
- Damīrī, Mohammad ebne mūsā. (2003/1381SH). *Hayāt al-heyvān al-kobrā*. *Altab'at al-sānīyat*. Beyrūt: Dar al-kotobe al-elmīyat.
- Davānī, F. and others. (2015/1394 SH). *Bāztāb Nomādīne Qorbānī Mitrāīe- Ostoreh-ye Koštane Gāve Noxostin dar Haft Peikar Nezāmi*.

Journāl of Matn Šenāsi-ye Adab Fārsi. University of Isfahān. N. 26. Pp. 1-20.

Ebne Fāres, Ebne Hasan ebne Zakarīyā. (1983/1362SH). *Mo'jame Maqāyīs al-loqat. Tahqīqe Abd al-salām Mohammad Hārūn*. Bījā: Maktabol-e'Lāmel-eslāmī.

Ebne Fazl al-lāh al-omarī, Ahmad ebne al-Yahyā. (2002/1380SH). *Masālek al-absār fī Mamālek al-amsār*. Abūzabī: Almajma al-saqāfī.

Ebne Manzūr, Mohammad ebne Mokarram. (1993/1372SH). *Lesān al-arāb*. Beyrūt: Dār al-fekr.

Eliade, Mirchade. (1973/1372SH). *Resāle dar Tārīxe Adyān (Traite d'histoire des religions)*. Tr. by Jalāl Satārī. Tehrān: Sorūš.

Esmī, Rabertson. (2012/1391SH). *Yowng Šenāsi-ye Kārbordī (Applied Yungology)*. Tr. by Sāre Sar-golzāyī. Tehrān: Bonyāde Farhange Zendegī.

Farida, Fordham. (1395/1374SH). *Moqadameī bar Ravān-šenāsi-ye Yūng (An introduction to gungs psychology)*. Tr. by Hoseyn Ya'qūb-pūr. Tehrān: Ūjā.

Gray, John. (2011/1390SH). *Šenāxte Asātīre Xāvare Nazdīk (Near Eastern mythology)*. Tr: by Bājelāne Farroxī. Tehrān: Asāfīr.

Grīn, Vill Ford and others. (1997/1377SH). *Rāhnamāye Rūykardhā-ye Naqde Adabī (A handbook of critical approaches to literature)*. Tr. by Zahra Mīhan-xāh. Tehrān: Etelā'āt.

Haqq Šenās, Alī Mohammad, Hoseyn Sāmeī and Nargese Entexābī. (2008/1387SH). *Farhange Moāsere Hezāre Englisī be Fārsī*. Tehrān: Farhange Moāser.

Holy Qor'ān.

Hoseynī Kāzerūnī, Seyyed Ahmad, Na'īme Motevaselī and Marzīye Nadāfī. (2016/1395SH). "Gūšūrūn (*Barrasī-ye Šīmāye Tamsilī va Asātīrī-ye Gāv dar Šāhnāme-ye Ferdowsī*)". *Fasl-nāme-ye Tahqīqāte Tamsilī dar Zabān va Adabīyāte Fārsī*. No. 28. Pp. 31-44.

Hūt, Mohammad Salīm. (2011/1390SH). *Bāvar-hā va Ostūrehā-ye Arabe Piš az Eslām*. Tr: by Manīze Abd al-lāhī & Hoseyne Kīyānī. Tehrān: Elm.

Jāhez, Amrobne-bahr. (1969). *Alheyvān*. Research by Abd al-salām Mohammad Hārūn. 3rd ed. Beyrūt: Dār Ehyā'e al-tarās al-arabī.

Majlesī, Mohammad Bāqer. (1982/1361SH). *Bāhār al-anvār*. Beyrūt: Dare Ehyā'e al-terās al-arabī.

Ma'refat, Mohammad Hādī. (2002/1380SH). *Šobahāt va Rodūde Holūle Qorān*. Qom: Mo'aseseye Altamhīd.

Mohaqqeqīyān, Zahrā. (2014/1397SH). "Rūykardhā-ye Moxtalefe Miyān Reštegī dar Ta'āmale Qorān va Ostūre". *Majale-ye Pazuhešī Ma'refate Adyān*. 9th Year. No. 4. Serial number 36. Pp. 43-60.

- Mohaqqe'iyān, Zahrā. (2015/1398SH). "*Tahlīle Kohane Olgūyī-ye Ro'yāye Hazrate Yūsof (Aleyhe Salām) Pāye-ye Namādhā va Ostūrehā-ye Aqvāme Sāmī*". *Majale-ye Pazūhešī Motāle'āte Tārīxī-ye Qorān va Hadīs*. 25th Year. No. 65. Pp. 155-82.
- Mo'n, Mohammad. (1991/1371SH). *Farhange Fārsī*. 2nd ed. Tehrān: Amīr-kabīr.
- Maškour. Mohammad Javād. (1978). *A Comparative Dictionary of Arabic, Persian and the Semitic Languages*. Tehrān: Farhange Iran.
- Nilson, Ditlef and Homel, Fortz. (1958/1337SH). *Tārīx al-arabi al-qadīm*. Tr. by Fo'ād Hosneyn-alī. Mesr: Maktab al-nehzat al-mesrīyat.
- Qāemī, Farzād. (2012/1391SH). "*Raveš-šenāsī va Mabānī-ye Kārbarī-ye Barxord Montaqed bā Matn dar Rūykarde Naqde Kohane Olgūyī-ye Yūngī va Pasā-yūngī*". *Majaleye Pazūhešhā-ye Adabī*. 9th Year. No. 38. Pp. 73-100.
- Qorbānī Zarrīn, Bāqer. (2013/1392SH). "*Negareše Ostūreī be "Gāv" dar Adabīyāte Kohane Arabī*". *Quarterly Journal of Mytho-Mystic Literature. Islamic Azad University-South Tehran Branch Year*. 9th Year. No. 32. Pp. 123-136.
- Rāqebe Esfahānī, Hoseyn ebne Mohmmad. (1374). *Almo'fradāt fī Qarīb al-qorān*. Beyrūt: al-dār al-elm al-šāmīyat.
- Robin. Yurii. (2016/1395SH). *Tarjome Ebrī-ye Qorāne Karīm*. 2nd ed. Nosxe Elekteronīkī.
- Sa'lab, Ahmad. (1964). *Šarhe Divāne Zahīr ebne Abī Salmī*. Qāhere.
- Samadī, Mehrangīz. (1988/1367SH). *Māh dar Irān: az Qadīmī-tarīn Ayām ta Zohūre Eslām*. Tehrān: Elmī va Farhangī.
- Shovaliye, Jahon and Gerbran, ALEN. (1999/1378SH). *Farhange Namādhā. (Dictionnaire des symboles: mythes, rêves, coutumes...)*. Tehrān: Jeyhūn.
- Tabātabāyī, Seyyed Mohammad Hoseyn. (1996/1375SH). *Almīzān*. Qom: Jame'e Modaresīne Hoze Elmīye Qom.
- Vakīlī, Šervīn. (2011/1390SH). *Ostūre-šenāsī-ye Āsemāne Šabāne*. Tehrān: Šūr-āfarīn.
- Varner. Rex. (1431/1389SH). *Dānešnāme Asātūre Jahān. (Encyclopedia of world mythology)*. Tr. by Abol-qāsem Esmā'īle Pūr-motlaq. 2nd ed. Tehrān: Ostūre.
- Yunker. Heirichf. (1970/1349SH). *Farhange Fārsī be Almānī. (Persisch- deutsches wörterbuch [Book])*. Tr. by Bozorg Alavī. Tehrān: Fārsī.
- Yung, Carel Gustav. (1964/1383SH). *Be Sūye Šenāxte Nāxodāgāhe Ensān va Sambolhā-yaš. (Man and his symbols)*. Tr. by Hasan Akbarīyāne Tabarī. 3rd ed. Tehrān: Dāyere.
- Yung, Carel Gustav. (1973/1352SH). *Ensān va Sambolhā-yaš. (Man and his symbols)*. Tr. by Abū-tālebe Sāremī. Tehrān: Amīr-kabīr.

Yung, Carel Gustav. (1989/1368SH). *Čahār Sūrate Mesālī, Mādar, Velādate Mojadaḍ, Rūh, Makār* (Four archetypes; mother, rebirth spirit, trickster). Tr. by Parvīze Farāmarzī. Mašhad: Āstāne Qodse Razavī.

Yung, Carel Gustav. (2006/1385SH). *Moškelāte Ravānī-ye Ensāne Modern* (Problems de l'ame modern). Tr. by Mahmūde Behforūzī-fard. Tehrān: Jāmī.

Yung, Carel Gustav. (2017/1396SH). *Nāxod-aḡāhe Jam'ī va Kohan-olḡū* (The archetypes and the collective unconscious). Tr. by Farnāze Ganjī va Mohammad-bāqere Esmā'il-pūr. Tehrān: Jāmī.

Xorrām-Šāhī, Bahāol-dīn. (2015/1394SH). *Farhange Dāneš-nāme Kārā*. Tehrān: Negāh.