

نمادشناسی عناصر چهارگانه بر اساس نظریه پیرس در گذر از اسطوره به عرفان (مطالعه موردی منطق الطیر عطار نیشابوری، غزلیات حافظ و نفحات الانس جامی)

عاطفه بدیعی گلمکان، رضا اشرفزاده*، سید مجید تقوی بهبهانی

گروه زبان و ادبیات فارسی، مجتمع علوم انسانی، واحد مشهد، دانشگاه آزاد اسلامی، مشهد، ایران.

سال هفدهم، شماره یکم، فروردین ۱۴۰۳، شماره پی در پی ۹۵، صص ۴۹-۲۱

DOI: 10.22034/bahareadab.2024.17.7282

نشریه علمی سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی

(بهار ادب سابق)

چکیده:

زمینه و هدف: این جستار در پی آن است تا با تکیه بر مبنای نظری تحلیل نشانه‌شناسی چارلز سندرز پیرس نشانه‌شناس آمریکایی (۱۹۱۴) الگوی تحلیل نمادهای اساطیری را در متون عرفانی منتخب، بررسی و تبیین نماید و نیز اثبات کند که ساختار و منظومه فکری پیرس این قابلیت را دارد که به تحلیل نمادشناسی در گذر از اسطوره به عرفان بپردازد. بر این اساس میکوشیم تا تعامل اسطوره و عرفان را در حیطه زبانی از دیدگاه نشانه‌شناسی پیرس در غزلیات حافظ، منطق الطیر عطار و هفت اورنگ جامی مورد مطالعه قرار دهیم.

روش پژوهش: این پژوهش به شیوه مطالعات کتابخانه‌ای و روش سندکاوی با بهره‌گیری از نظریات نشانه‌شناسی پیرس و تکیه بر اهم متون عرفانی منتخب (منطق الطیر عطار، غزلیات حافظ و هفت اورنگ جامی) صورت خواهد پذیرفت.

یافته‌های پژوهش: مضامین و بنمایه‌های اسطوره‌ای، نموده‌های کهن و دیرپایی هستند که با گذر زمان بی‌آنکه از خاستگاه اولیه و اصلی خود، قطع تعلق نمایند در آیینهای دیگر از جمله عرفان قدرت تجلی و نمودیابندگی دارند. عناصر اربعه از این عناصر اساطیری هستند که بعنوان کلیتی دوسویه در ارتباط با آسمان و زمین با حفظ معنای اساطیری خود در شعر عرفانی عطار، حافظ و جامی نمود یافته‌اند.

نتایج پژوهش: عناصر چهارگانه آب، باد، خاک، آتش از جمله این نمادهای اساطیری هستند که از دیدگاه نشانه‌شناسی پیرس، در قالب رمزگانها (نمادهای) تازه در عرفان دگرپرسی یافته و خویشکاری و ماهیت خود را با گذر از اسطوره تا عرفان حفظ نموده است.

تاریخ دریافت: ۱۰ خرداد ۱۴۰۲

تاریخ داوری: ۱۴ تیر ۱۴۰۲

تاریخ اصلاح: ۳۰ تیر ۱۴۰۲

تاریخ پذیرش: ۱۲ شهریور ۱۴۰۲

کلمات کلیدی:

اسطوره، عناصر اربعه، پیرس، شعر عرفانی، نمادشناسی.

* نویسنده مسئول:

ashrafzadeh0016@mshdiau.ac.ir

۳۶۶۳۰۷۸۱ (+۹۸ ۵۱)



ORIGINAL RESEARCH ARTICLE

The symbology of the four elements based on Peirce's theory in passing from myth to mysticism (A case study Manteghoteyre Attar Neyshabori, Ghazliat e Hafez and Nafahat Alons Jami)

Atefeh Badiiee Golmakan, Reza Ashrafzadeh, Seyed Majid Taghavi Behbahani

Department of Persian Language and Literature, Humanities Complex, Mashhad Branch, Islamic Azad University, Mashhad, Iran.

ARTICLE INFO

Article History:

Received: 31 May 2023

Reviewed: 05 July 2023

Revised: 21 July 2023

Accepted: 03 September 2023

KEYWORDS

Myth, Four elements,
Pierce, mystical poem symbology.

*Corresponding Author

ashrafzadeh0016@mshdiau.ac.ir

☎ (+98 51) 36630781

ABSTRACT

BACKGROUND AND OBJECTIVES: This essay seeks to examine and explain the pattern of analysis of mythological symbols in selected mystical texts based on the theoretical basis of the semiotic analysis of the American semiotician Charles Sanders Peirce (1914) and also to prove that Peirce's intellectual structure and system has the ability to analyze symbolism through myth. Based on this, we try to analyze the interaction of myth and mysticism in the linguistic field from the perspective of semiotics. We should study Manteghoteyre Attar Neyshabori, Ghazliat e Hafez and Nafahat Alons Jami.

METHODOLOGY: This research will be done by the method of library studies and the method of sand analysis, using Peirce's semiotic theories and relying on the selected important mystical texts Manteghoteyre Attar Neyshabori, Ghazliat e Hafez and Nafahat Alons Jami.

FINDINGS: Mythological themes and themes are ancient and long-standing manifestations that have the power of manifestation and expression in other religions, including mysticism, with the passage of time without losing their original origin. Arbaeh elements are among these mythological elements that have been expressed as a two-way whole in connection with the sky and the earth while preserving their mythological meaning in the mystical poetry of Attar, Hafez and Jami.

CONCLUSION: The four elements of water, wind, earth, and fire are among these mythological symbols which, from the semiotic point of view of Peirce, have been metamorphosed in the form of new codes in mysticism, and have preserved their self-efficacy and nature by passing from myth to mysticism.

DOI: [10.22034/bahareadab.2024.17.7282](https://doi.org/10.22034/bahareadab.2024.17.7282)

NUMBER OF REFERENCES	NUMBER OF TABLES	NUMBER OF FIGURES
 60	 0	 1

مقدمه

تعارف مختلفی پیرامون نظام نشانه‌شناسی ارائه شده است تا جایی که میتوان ادعان کرد در توصیف و تعریف آن، حدّ و مرز مشخص و تعریف‌شده‌ای وجود ندارد. «نشانه‌شناسی با هر چیزی که بتواند یک نشانه قلمداد شود سروکار دارد» (چندلر، ۱۳۸۷: ص ۲۰). برای نخستین بار در بررسیهای علمی، سوسور نشانه‌شناسی را بمثابة یک علم طراحی کرد که در آن، نشانه‌ها را در بطن زندگی اجتماعی افراد بررسی میکرد. از دیدگاه سوسور، نشانه از دو جزء جداگانه یعنی دال و مدلول تشکیل شده است که در فرایند کلی، نظام نشانه‌ای را میسازند. پیوند میان دال و مدلول، پیوندی قراردادی است که منوط و وابسته به قراردادهای فرهنگی و اجتماعی است (همان: ص ۵۹). رویکرد و تعریف دیگر از نشانه‌شناسی، حاصل تلاشهای فیلسوف آمریکایی، چارلز سندرز پیرس است. «پیرس عوامل دخیل در به وجود آمدن معنا را، بازنمودن و تفسیر و موضوع میدانست. در اندیشه پیرس، نشانه آن چیزی است که بتواند به نشانه دیگر ترجمه شود و در آن کاملتر شود. پیرس شمایل را نشانه اصلی و اولی میدانند و آن را به انواع تصویر و نمودار و استعاره تقسیم میکند» (سجودی، ۱۳۸۷: ص ۷).

برای بررسی آثار کهن هر قوم و ملّتی باید اساطیر، آیینها، عقاید و باورهای آنها را شناخت و با در نظر گرفتن شرایط و اوضاع فرهنگی، ظهور مکاتب فکری، سیاسی، اجتماعی و... به تفسیر و توضیح نمادین آنها پرداخت. توجه به این مسئله که اصولاً اساطیر در یک قالب تغییرناپذیر و نهایی نمیگنجند، حائز اهمیت است. اساطیر غالباً در مراتب مختلف و به اشکال گوناگون متجلی میشوند و در دوره‌های مختلف به صورتهای گوناگون بروز مییابند و پیوسته در حال تغییر یا نمود به صورتهای متفاوت هستند. اساطیر در دوره‌ای پدید می‌آیند، گاه از خاطرها محو میشوند و گاه با حفظ کارکرد اولیه خود، در بطن فرهنگ، آیین و رسوم جدید رشد مییابند اما با بدو همه دگرگونیها، صفات آنها باقی میماند و جلوه‌ای تازه به خود میگیرد. تلفیق و آمیزش باورهای اساطیری در عرفان، سبب میشود نموده‌های مقدس و تازه‌ای از ایزدان و نمادهای کهن اساطیری پدید آید. عرفان ایرانی - اسلامی، با بنمایه‌های قوی، غنی و نمادین، همواره از اساطیر کهن بهره گرفته است. با توجه به دگرگونی بنمایه‌های اساطیری در نمادهای عرفانی که شیوه رایج در کتب عرفانی و صوفیه است و لزوم تفسیر آنها به منظور درک متن و حصول کارکردهای معنایی آنها، به بحث و بررسی نشانه‌شناختی روی آورده‌ایم. از میان آرا و نظریات گوناگون نشانه‌شناسی، به دلیل اهمیت موضوع «ارجاع» و نمادپردازی در نشانه‌شناسی پیرس و افقهای بازی از تفسیر که بر مخاطب متون عرفانی میگذارد و تناسبی که از دیگر سو میان این نظریه و درک آن با متون صوفیه وجود دارد، نشانه‌های موجود در ادبیات عرفانی را در گذار از اسطوره تا عرفان در سه اثر اصیل عرفانی شامل منطق الطیر عطار، غزلیات حافظ و هفت اورنگ جامی براساس دیدگاه نشانه‌شناسی پیرس، تحلیل خواهیم نمود. لازم به یادآوری است که به کارگیری این شیوه در تحلیل نشانه‌ها و نمادهای اساطیری و باستانی کهن در متون عرفانی، تنها گونه‌ای پیشنهاد برای کاوش بهتر در روایتهای عرفانی است. از این رو نمیتوان ادعا کرد که این تفسیر جزء به جزء و مو به مو قابلیت تطبیق با هریک از آثار عرفانی را دارد، اما بهره‌گیری از یک شیوه مطالعاتی هدفمند و نظام‌مند جهت ارائه تفسیر قابل فهم برای مخاطب از دریچه نشانه‌شناسی، قطعاً در جهت تحلیل بهتر، سودمند و مؤثر واقع میگردد. پرسش اصلی پژوهش پیش‌رو آن است که روند دگردیسی عناصر چهارگانه اساطیری در عرفان چگونه بوده است؟

هدف و ضرورت پژوهش

نظر به اهمیت نمادپردازی عرفانی و لزوم تفسیر آنها جهت ادراک متن و حصول کارکردهای گوناگون آن، هدف اصلی مقاله حاضر بررسی نمادها و نشانه‌های سه اثر ارزشمند و اصیل و تأثیرگذار ادبیات منظوم عرفانی شامل

منطق الطیر عطار، غزلیات حافظ و هفت اورنگ جامی است تا با بهره‌گیری از شیوه کارآمد نظام نشانه‌شناسی متناسب با زیرساختهای اساطیری این نمادها در گذر از آیینها و مناسک کهن به نمادهای عرفانی بهره جوییم. با توجه به اهمیت و توجهی که پیرس جهت «تعبیر و تفسیر» قائل است و تأکیدی که بر کارکردهای ارجاعی در هر یک از نشانه‌ها دارد و نیز با توجه به خلأ پژوهشی در زمینه موضوع مقاله حاضر و اهمیت توجه به نمادپردازی در متون عرفانی و سیر تحول آنها از اسطوره تا به عرفان در سه اثر مذکور به روش پیرس، نظام نشانه‌شناسی را انتخاب نموده‌ایم. از این رو هدف اصلی این جستار شناخت و معرفی نماد و نشانه‌های اساطیری عناصر چهارگانه در آثار حائز اهمیت عرفانی به منظور تفسیر بهتر این متون است.

پیشینه پژوهش

در حوزه نشانه‌شناسی روایتهای عرفانی تاکنون کتب و مقالات ارزشمندی به رشته تحریر درآمده است که در اینجا به برخی از مهمترین این یافته‌ها اشاره میشود. رستگار فسایی (۱۳۸۸) در کتاب «پیکرگردانی در اساطیر» ارتباط عرفان و اسطوره را مورد توجه قرار داده است. مشرف (۱۳۸۲) در کتاب «نشانه‌شناسی تفسیر عرفانی» به تجزیه و تحلیل نشانه‌های کتب تفسیری عرفانی پرداخته است. نویسنده در این کتاب، ساختارهای متقابل، نمادها، زبان و معانی رمزی حروف را در تفاسیر عرفانی بررسی و تحلیل نموده و از منظر نشانه‌شناسی آنها را مورد واکاوی قرار داده است. کلانتر (۱۳۹۶) در رساله دکتری با عنوان «بررسی سیر دگردیسی عناصر اسطوره‌ای در عرفان» به اهمیت نمادهای اساطیری مانند آب، درخت و ازدها در اساطیر و گذر آنها به عرفان توجه نموده است. حیطة تحقیق نویسنده، متون نثر و نظم صوفیه بصورت گزینشی و انتخابی است و در تحلیل مصادیق و جامعه آماری با پژوهش پیش‌رو متفاوت است. نورایی (۱۳۹۲) در مقاله «پیوندهای اسطوره و عرفان» برداشتهای سهروردی در حیطة اساطیر عرفانی از شاهنامه فردوسی را تحلیل و واکاوی نموده است و به تحلیل مفهوم «فرّه» در اساطیر با «نور محمدی» پرداخته است. مظفری (۱۳۸۸) در مقاله «کارکرد مشترک اسطوره و عرفان»، نویسنده نمادهای عرفانی را بازمانده‌ای از اساطیر خدایان و رب‌النوعها میداند.

روش مطالعه

این پژوهش به شیوه نظری، اسنادی و بنیادین، بر مبنای مطالعات توصیفی-تحلیلی و با توجه به نظام نشانه‌شناسی پیرس انجام خواهد شد. بخشی از مقاله حاضر نیز حاصل بررسیها و تأملات شخصی نویسندگان بر مبنای شیوه استدلالی-قیاسی است. جامعه آماری پژوهش شامل منطق الطیر عطار نیشابوری، غزلیات حافظ و نفحات الانس جامی میباشد. جهت به دست آوردن نمونه‌ها، تمامی مصادیق بررسی شده‌اند و براساس گنجایش این مقاله به تحلیل و واکاوی شواهد پرداخته است.

چهارچوب نظری بحث

در یک دیدگاه کلی «نشانه‌شناسی، مطالعه نظام‌مند همه عواملی است که در تولید و تفسیر نشانه یا در فرایند معنا و دلالت شرکت دارند» (مکاریک، ۱۳۸۸: ص ۳۲۶). درواقع دانش نشانه‌شناسی را باید حاصل تلاشهای فردینان دو سوسور زبانشناس معروف سوئیسی (۱۸۷۵ - ۱۹۱۳ م) و چارلز سندرز پیرس، زبانشناس و فیلسوف آمریکایی (۱۸۳۹ - ۱۹۱۴ م) دانست. «مدل نشانه‌شناسی سوسور، ماهیتی ذهنی دارد و بر رابطه ذهنی و دوسویه تصوّر

صورت و تصویر آن مبتنی است. در برابر آن، پیرس الگوی نشانه‌شناسی را سه‌وجهی و مادی میدانند. به رغم برخورداری و استفاده نشانه‌شناسان از یافته‌های این دو نشانه‌شناس طی یک سده‌ای که از ظهور دانش نشانه‌شناسی میگذارد، چشم‌اندازها، شیوه‌ها و رویکردهای متفاوت و گاه متعارض در حوزه نشانه‌شناسی شکل گرفته است و بدین سبب میتوان گفت لزوماً کار نشانه‌شناسی به الگوی خاصی محدود نمانده است و بین نشانه‌شناسان، توافق نسبتاً اندکی در مورد حوزه و روش نشانه‌شناسی وجود دارد» (Peirce.1985 نجومیان، ۱۳۹۶: ص ۱۹). در این میان عناصر چهارگانه با گذر از جهان اسطوره‌ای به دنیای عرفان ماهیت نمادین و نشانه‌ای خویش را حفظ کرده‌اند. در قسمت بعدی مقاله ضمن توجه و مروری مختصر بر نشانه‌شناسی به تحلیل و بررسی مصادیق خواهیم پرداخت.

مروری بر نشانه‌شناسی^۱

علم نشانه‌شناسی در اواخر قرن نوزدهم توسط سوسور زبانشناس سوئیسی و پیرس فیلسوف آمریکایی بنا نهاده شد. «نشانه‌شناسی، روشی است در باب نشانه‌ها و رده‌بندی آنها، تحلیل رمزگانها و دستورهای زبان، نظامها، قراردادهای و غیره. نکته اصلی در نشانه‌شناسی این نیست که واژه‌ها چه معنایی دارند، بلکه این است که چگونه معنا مییابند» (مک کوئیلان، ۱۳۸۴: ص ۳۰).

نشانه‌شناسی، نظامی متکی بر دال، مدلول و نشانه‌هاست. «دیدگاه سه‌گانه پیرس درباره نشانه و تبیینی که او از نشانه‌پردازی به دست داد، برجسته‌ترین دستاورد وی برای نشانه‌شناسی سده بیستم بود» (مکاریک، ۱۳۸۸: ص ۳۳۰). از دیگر سو، نشانه‌شناسی پیرس در مقایسه با آنچه که سوسور مطرح نمود با متون هنری سازگاری بیشتری دارد. پیرس نشانه‌ها را در قالب نماد^۲، نمایه^۳ و شمایل^۴ تقسیم‌بندی نمود. «از نظر پیرس، نماد، نشانه‌ای است که بواسطه قرارداد، به موضوعی ارجاع میدهد. [در این نظام]، نمادها بر طبق یک قاعده یا وابستگی از روی عادت تفسیر میشوند و این بینش مخاطب است که موجب پیوند نماد با موضوعش میشود، بدون آنکه گاه چنین ارتباطی برآستی وجود داشته باشد» (چندلر، ۱۳۸۷: ص ۶۹). از این رو بدون تفسیر، نماد ویژگی نشانه بودن را از دست میدهد. پیرس بر این عقیده بود که آنچه در این رابطه حائز اهمیت است، گونه‌ای قرارداد است بنابراین نماد، مبتنی بر قرارداد است. بعنوان مثال، گلها، گیاهان، جانوران و... علاوه بر معنای اصلی و فرهنگهای مختلف معانی نمادین نیز دارند. برخلاف نماد، نمایه بر پیوند واقعی میان نشانه و موضوع دلالت میکند: مثلاً دود، حتماً دلالت بر آتش دارد و شمایل نشانه‌ای است که به اصل موضوع، شباهت تام و تمام دارد (ر.ک. همان: ص ۷۰).

نشانه‌ها از نظر پیرس

- ۱- نشانه‌های سمبلیک و نمادین. رابطه‌ای قراردادی میان دال و مدلول وجود دارد و رابطه موجود، طبیعی نیست.
- ۲- نشانه‌های شمایی، تصویری یا نگارین: رابطه موجود میان دال و مدلول براساس شباهت است، مثل نقاشی از چهره یک فرد و اصل چهره او.

^۱. semiology

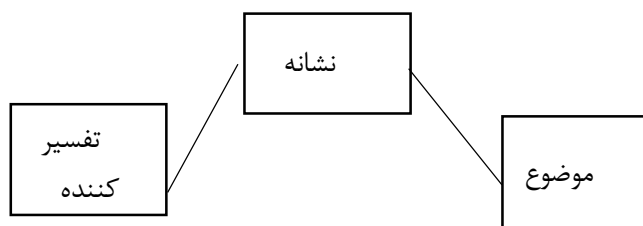
^۲. symbol

^۳. Index

^۴. Icon

۳- نشانه‌های نمایه‌ای: رابطه دال و مدلول مبتنی بر روابط طبیعی است یعنی پیوند و ارتباطی قابل استنتاج است (ر.ک. پیرس، ۱۹۵۸: ص ۵۸).

دلالت‌های نشانه‌ای از دیدگاه پیرس



گذر نشانه‌های زبانی از اسطوره تا عرفان:

براساس نشانه‌شناسی پیرس بسیاری نمادهای عرفانی را میتوان از نوع نشانه‌های سمبلیک و نمادین به شمار آورد؛ یعنی رابطه‌ای قراردادی میان دال و مدلول وجود دارد و رابطه موجود، طبیعی نیست. اسطوره را باید «داستان و سرگذشتی مینوی دانست که معمولاً اصل آن معلوم نیست و شرح عمل، عقیده، نهاد یا پدیده‌ای طبیعی است [که] بصورت فراسویی که دستکم بخشی از آن از سنتها و روایتها گرفته شده و با آیینها و عقاید دینی پیوندی ناگسستنی دارد. [به حساب آورد]» (آموزگار، ۱۳۷۹: ص ۳). در نظرگاه اول قلمرو اسطوره با توجه به ماهیت آن، مقوله‌ای جدا از عرفان است و حتی ممکن است متقابل به نظر برسند و سخن گفتن از آن دو در کنار هم و در ارتباط با هم غریب بنماید؛ اما در هر یک از دو عرصه اساطیری و عرفانی، با گفتمانی مواجه هستیم که نظامی از نمادها، شیوه‌ها و ابزارهای ادراکی را در اختیار ما قرار میدهد و بینش ما را نسبت به واقعیت متفاوت میسازد. «اگر چنانکه مشهود است اسطوره را امر قدسی در دنیای عرضی و مادی بدانیم، مشابهتهای فراوانی بین این ساخت و عرفان وجود خواهد داشت، چراکه عرفان نیز به معنای فراگیری امر مقدس در جهان مادی سالک از طریق شناخت خویشتن و اتصال به مبدأ ناشناخته حقیقت است. عرفان و اسطوره، دارای یک کارکرد مشترک اصلی هستند و آن انگیزه نیرومند تقرب انسان به خدا و ماورا است. انگیزه‌ای که اساطیر با به زمین آوردن خدایان و عرفان با بالا بردن انسان به سوی ملکوت خداوندی بدان دست یافته است» (مخبر، ۱۳۹۶: ص ۱۴۹). از این رو در هر دو ساحت اسطوره و عرفان، انسان با اتصال به منبع و مبدأ امر مقدس، قادر به رؤیت عوالم برتر خواهد بود. در ماهیت درک و دریافت تجارب اساطیری و عرفانی، زبان و نشانه‌های زبانی از حالت عادی و قراردادی خارج میشوند و به زبانی نمادین و رمزی تغییر هویت میدهند؛ به دیگر سخن در هر دو ساحت، زبان ویژگی آشنایی‌زدایی دارد. تجارب عرفانی و اسطوره‌ای درست مطابق با خواسته‌های روحی انسان در اتصال به عالمی شگرف و ناشناخته پدید آمده است تا با بهره‌گیری از نمادپردازی به بیان آنچه که قابل وصف نیست، پرداخته شود. از اینجاست که مفاهیم اساطیری در قالبی جدید با توسع معنایی وارد عرصه مقولات عرفانی شده و به حیات خویش ادامه داده است. در یک برآیند کلی میتوان گفت اسطوره، عرفان و دین در معنای وسیع آن، پیوندی تنگاتنگ با یکدیگر دارند و خط سیری مشخص را پیموده‌اند.

در زمینه آبخورهای اساطیری عرفان آمده است: «بررسی پیشینه عرفان ناگزیر باید در گذشته‌هایی بسیار دورتر حتی دوران اساطیری کهن صورت پذیرد، زیرا بخشی از اندیشه‌های پندارگونه بشر در این رهگذر به اساطیر پیوسته

و برخی میان اساطیر و حقایق و وقایع کهن، ناشناخته مانده است. از آغاز بشریت، شبکه نامحدودی از رویدادها، عوامل، اندیشه‌ها، تداعیهای ذهنی، انگیزه‌ها و تأثیر متقابل آنها بر یکدیگر، در شکلگیری عرفان مؤثر بوده است و با گذشت قرون و اعصار برخورد با سیر اندیشه‌ها و باورهای فلسفی و مذهبی انسان، سرانجام به ظهور و شکلگیری عرفان انجامیده است. پس هسته آغازین اندیشه‌های عرفانی را باید در نخستین تکاپوی انسان برای شناخت آفریننده جهان و راز آفرینش یافت؛ در جستجوهای که از بدو آفرینش، پیدا و پنهان در اندیشه‌های ابتدایی تا متعالی انسان وجود داشته است و بازتابهای آن را در اثر برخورد با عقاید ملل نخل و باورهای مذهبی و فلسفی و اجتماعی درمیابیم» (صبور، ۱۳۸۰: ص ۷۲). از این رو اساطیر در عرفان بازآفرینی میشوند و به شکلهای گوناگون در قالب نمادهای متفاوت به حیات خویش ادامه میدهند.

نظام نمادین در زبان عرفانی

زبان عرفانی «متناسب با تجربه‌های عرفانی، متفاوت و تبیین آن همانند خود تجربه‌ها، دشواریهایی را در پی دارد. همانگونه که دانش‌پژوهان بر این باورند که کارکرد عمده زبان دینی این است که اشخاص را قادر میسازد تا تجربه‌های خود را بفهمند و تفسیر کنند؛ در باب تجربه‌های عرفانی و تفسیر آن نظریات گوناگونی ارائه شده است، برای تفسیر و تبیین این تجربه‌ها، دو رویکرد متفاوت شکل گرفته؛ روش پراگماتیک و روش هرمنوتیک. پراگماتیستها، بر این باورند که نظریه‌ها و فرضیه‌های ضمنی، از نقشی سازنده در احکام حسی که تجربه پیش از ما را تشکیل میدهد، ایفا میکند؛ [اما] پیروان هرمنوتیک معتقدند: تفسیر تجربه‌ها با فرضیه علمی متفاوت است. نظریه پراگماتیستها در باب تجربه با پیروان رویکرد هرمنوتیک تفاوت‌های اساسی دارد؛ اما نظریه نشانه‌شناسی پیرس مورد توجه همگان قرار گرفت و در بررسی متون به کار گرفته شد» (میرباقری فرد و نجفی، ۱۳۸۸: ص ۶۴۰). نشانه‌های زبانی در متون عرفانی را میتوان ذیل دو دسته اصلی مورد توجه قرار داد؛ نخست نشانه‌هایی که دلالت‌های آنها غیر از معنای قاموسی‌شان است و شاعر یا نویسنده با آگاهی آنها را به کار میبرد. دوم نشانه‌های زبانی که درک و یافتن آنها دشوار است و در بسیاری از موارد ممکن است بصورت ناخودآگاه در کلام شاعر به کار رود (همان). عرفان کوشش اندیشه و ذوق آدمی برای احساس نزدیکی به معبود، هستی و جهان خلقت است. ردپای این کوشش آدمی را میتوان در آیینها و اساطیر ملاحظه نمود. آیینها، مناسک و در پی آن اساطیر، تجربه‌ای واقعی از یک راز عظیم است (کمبل، ۱۳۸۳: ص ۵۷). عرفان بعنوان تجربه دینی از نتایج تفسیرهای گوناگون و نوعی تجربه معنوی از امر قدسی است. «عرفان بعنوان تجربه دینی شخصی براساس احوال نفسانی افراد در مواجهه با دین [امر مقدس] بنا نهاده شده است» (زرینکوب، ۱۳۸۹: ص ۲۸).

تجارب عرفانی از نوع تجارب معمول نیست. به نوعی ادراک مستقیم از حقایق است که از طریق تعالی روح، فرد را به کشف و دریافت حقایق ابدی رهنمون میسازد. از این رو آدمی در مواجهه با این امر مقدس یا تجربه فطری هستی همواره قرار دارد. تجارب عرفانی که در این سیر و سلوک به دست می‌آید، از نشانه‌های خاصی برای بیان و عرضه شدن بهره میجویند تا این تجارب در قالب زبان بصورت آسانتری متصل شوند و تجلی این اوصاف در قالب نشانه‌ها یکی از این شیوه‌هاست.

تحلیل و بررسی نمونه‌ها و مصادیق

آب: بر طبق بینش اساطیری، آب رمز تمام اشیا و پدیده‌هایی است که بصورت بالقوه وجود دارد، سرچشمه و منشأ

تمام امکانات هستی و رمز و نمادی از جوهر آغازین است که تمامی صور از آن زاده شده‌اند (الیاده، ۱۳۷۶: ص ۱۸۹). آب را در اساطیر صورت مثالی از آفرینش میدانند، صورتی نخستین پیش از وحدت آغازین و قبل از آنکه به مرحله کثرت برسد صور گوناگون زیستی را پدید آورد؛ از این رو در فرهنگها و اساطیر مختلف، آفرینش جهان خلقت از آب آغاز شده است. در اساطیر ایرانی به روایت بندهشن، آفرینش و خلقت جهان از قطره اشکی آغاز شد و پیدایش همه چیز از آن آب بوده است (ر.ک. دادگی، ۱۳۶۹: ص ۳۹). در روایت پهلوی نیز آفرینش، از قطره‌ای اشک است. «آب علاوه بر آنکه نمادی از آغاز و پایان حیات مادی است، رمزی از باروری و زایایی بی‌توقف زندگی است؛ زیرا از سویی در پی هر انحلالی، ولادتی نو وجود دارد و از سوی دیگر غوطه خوردن، امکانات بالقوه زندگی و آفرینش را مایه‌ور میکند» (الیاده، ۱۳۷۶: صص ۱۸۹ - ۱۹۰). نمود این باروری آب در اساطیر را میتوان در اساطیر مرتبط پایان جهان در باور زرتشتیان مشاهده نمود. «در اعتقادات زرتشتی، در پایان دوره دوازده‌هزارساله اول، مرحله‌ای اتفاق می‌افتد که از آن به فرشکرت (= فرشکرد) نو کردن جهان [در زبان اوستایی - Fraso kereti] تعبیر میشود و در جریان آن، پاکی و پرهیزگاری در جهان جاودانه شده، چهره گیتی از جمله پتیاره‌های اهریمنی زدوده میشود. این اتفاق را، نجات‌دهندگان آخرالزمان [سوشیانتها یا بختیاران] رهبری میکنند. در پایان هر هزاره، فردی از تخمه زرتشت، از سرچشمه آب دریاچه کهستان [که آن را کیانسه = هامون] میخوانند، برخواند خاست و ایران را از ورطه آفاتی که جهان را درنور دیده است و آخرین فرزند زرتشت، آخرین سوشیانت، فرشکرت را که نیکو کردن جهان است، رقم می‌زند» (مصطفوی، ۱۳۶۷: صص ۲۲۱ - ۲۲۵). آنچه در اساطیر کهن در سویی نمادین آب بسیار مورد توجه قرار گرفته است حیات‌بخشی و زایایی آب است. حیات‌بخشی آب در قالب عنصری که زندگی ابدی بی‌مرگی میبخشد نیز در اساطیر مورد توجه قرار گرفته است. «آب حیات، رمزی از جاودانگی و بی‌مرگی مطلوب بشر است که در نماد اساطیری این عنصر مجسم شده است و گاه الگوی اصلی آن به مناطقی از آسمان اسناد شده است؛ همچنانکه سومه آسمانی و هوم سپید در آسمانند؛ پیمودن راهی که به سرچشمه آب حیات میرود و به دست آوردن آن، متضمن سلسله آزمونهایی است» (الیاده، ۱۳۷۶: ص ۱۹۳). در بخشهایی از بندهشن از چشمه آب جاودانگی و بی‌مرگی یاد شده است (دادگی، ۱۳۶۹: ص ۱۳۷). در آیین مهرپرستی نیز ایزد سومه تجسم باران [آب آسمان] است و خدای زندگی و بی‌مرگی به شمار میرود (ورمازرن، ۱۳۷۲: ص ۱۹). در یسنا، به «آب درمانگر» اشاره شده است (هات ۵۲: بند ۲). «جلوه دیگری از این نمادپردازی و نحوه آیین آن را در ارتباط با مرگ و زندگی مجدد میتوان در آیین اساطیری غسل تعمید^۱ جستجو کرد غوطه زدن در آب، توفان و غرق شدن در آب رمزی از ناپدید شدن صورت کهنه به منظور پیدایش صورت نو محسوب میشود» (الیاده، ۱۳۷۶: ص ۴۱۹). براساس متونی چون زند، خرده اوستا، زند وندیداد در آیین زرتشتی اعتقاد به پالاندگی آب و تعمید و نقش آن در رفع آلودگیها و ناپاکیها، بخوبی به چشم میخورد (شایست نشایست، ۱۳۶۹: ص ۹۲). «ایزدبانوی پاسدار آب در اساطیر کهن ایرانی، آناهید یا آناهیتا نام دارد و یشت پنجم در ستایش این ایزد بانوست. در آبان یشت، آناهیتا، اردیسور ناهید نام دارد که رودی است که به دریای فراخکرت میریزد» (هینلز، ۱۳۸۵: ص ۳۱۹). از این رو پاکیزه ساختن و تطهیر یکی از کارکردهای اصلی و اساسی آب در اساطیر کهن ایرانی است. «در آیین زرتشتی، غسل و تطهیر برای حفظ انسان از شر و ایمن ماندن از تأثیر بدی و پلیدی، حائز اهمیت است» (همان). (ر.ک. قائمی، ۱۳۸۸: ص ۸۰ - ۸۵). زایایی و حیات‌بخش آب بصورت وجه نمادین «آب حیات» که رمزی از جاودانگی و بی‌مرگی مطلوب بشری است در نمادهای اساطیری منعکس شده است و الگوی اساطیری آنگاه به

^۱. Baptism

«سومه» و هوم سپید که نوشیدنی مقدس در آیینهای رازناک اساطیری است، نسبت داده شده است (ر.ک. الیاده، ۱۳۷۶: ص ۱۹۳). در بندهشن از چشمه آبی یاد شده است که خوردن از آن بی‌مرگی و زندگی جاوید را به ارمغان می‌آورد و با نوشیدنش بر پیری میتوان غلبه کرد. «چون پیرمردی که نسل بدان چشمه درآید، بصورت جوانی پانزده‌ساله و بی‌مرگ از آن به در می‌آید» (دادگی، ۱۳۶۹: ص ۱۳۷). در آیین مهرپرستی نیز، ایزد «سومه» که تجلی باران و آب است، خدای بی‌مرگی نامیده میشود (ورمازرن، ۱۳۷۲: ص ۱۹). تمثیل آب حیات دربردارنده بنمایه‌های اساطیری در ادبیات عرفانی است. شاید بتوان یکی از کارکردهای این نماد اسطوره‌ای را بصورت تجلی «آب حیات» در داستان حضرت خضر (ع) و عمر جاودانه وی مشاهده نمود. «در ادبیات عرفانی آب حیات رمز و مظهری برای حق، معشوق، عشق، روح و من جاودانه است» (پورنامداریان، ۱۳۶۴: ص ۲۹۴). حافظ به میزان قابل توجهی واژه آب حیات و مفهوم عرفانی آن را مد نظر داشته است.

گرت هواسست که با خضر همنشین باشی نهان ز چشم سکندر چو آب حیوان باش
(حافظ، ۱۳۸۵: غ ۲۶۸)

آب حیاتی که به تعبیر حافظ «نصیبه ازل» است و هر کسی لیاقت برخورداری از آن را ندارد:
فیض ازل به زور و زر از آمدی به دست آب خضر نصیبه اسکندر آمدی
(همان: غ ۴۳۱)

به تعبیر حافظ برخورداری از آب حیات ازلی، جز در مصاحبت «پیر» فراهم نمیگردد:
حافظ ار آب حیات ازلی میخواهی منبعش خاک در خلوت درویشان است
(همان: غ ۴۹)

و گاه از آب به «می» تعبیر میکند:
آبی که خضر حیات از او یافت در می‌کده جو که جام دارد

عطار نیز به «آب زندگانی» اشاره میکند و میگوید رمز آب حیات، حکمت، خرد و معرفت است:
چون خرد سوی معافیت آورد خضر آب حیات زندگانیت آورد
(عطار، ۱۳۸۵: ص ۲۶۲)

خضر مرغانم از آنم سب‌پوش بوک دانم کردن آب خضر نوش
(همان: ص ۱۴۹)

عطار معشوق را بعنوان نمادی از آب حیات و زندگی مورد توجه قرار داده است:
چون خردی سوی معافیت آورد خضر آب زندگانیت آورد
(همان: ص ۲۶۲)

آب حیوان بعنوان نمادی از لب معشوق:
سایه بان آفتابش مشک بود آب حیوان بی‌لبش لب خشک بود
(همان: ص ۳۱۸)

عطار معتقد است برای رسیدن به آب حیوان بعنوان رمزی از حقیقت و سیمرغ جان، باید جان دوستی را سویی نهاد:

آب حیوان خواهی و جان دوستی رو که تو مغزی نداری، پوستی
(همان: ص ۲۲۱)

برتری معشوق نسبت به چشمه آب حیات در این بیت از جامی نیز نشان می‌دهد که شاعر، آب حیوان را نمادی از معشوق میدانند و در مقام تفضیل و برتری، معشوق را از چشمه آب حیات برتر می‌شمارد:

به آن صانع که از نور آفریدت ز هر آلاشی دور آفریدت
تو را بر خیل خوبان سروری داد به لطف از آب حیوان برتری داد
(جامی، ۱۳۷۵: ص ۲۰)

زندان‌اش که سیم بی زکات است در او چاهی پر از آب حیات است
(همان: ص ۵۹)

آب؛ نخستین عنصر آفرینش

بر طبق اشارات عرفانی، آفرینش هستی و موجودات از آب مضمونی بسیار مورد توجه است و در عرفان اسلامی آب بعنوان ماده نخستین آفرینش مورد توجه قرار گرفته است. در قرآن کریم آمده است که تمام حیات از آب پدید آمده است * *جَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ* * (انبیاء: ۳۰). در تفسیر آیه ۷ از سوره مبارکه هود که می‌فرماید * *كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ* * آمده است که عرش خداوند بر آب بنا نهاده شده است و از دیدگاه مفسران، «بر آب بودن عرش» کنایه از آن است که خداوند در آن روز که زمین و آسمان را خلق مینمود، مالکیتش بر آب بود (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۰ / ۲۲۴). در تورات نیز آب که تقدیس‌کننده ذات پروردگار بود، نخست همه افلاک را فراگرفته بود و خدای بزرگ آسمانها را ساخت آبهای زیر فلک و زیر آن را از یکدیگر جدا سازد (سفر پیدایش، باب ۱: آیه ۷). بنا نهاده شدن عرش بر آب از بنمایه‌های موردتوجه در شعر فارسی از جمله منطق الطیر است:

آفرین جان آفرین پاک را آنکه جان بخشید و ایمان خاک را
عرش را بر آب بنیاد او نهاد خاکیان را عمر بر باد او نهاد
(عطار نیشابوری، ۱۳۸۵: ص ۴)

هیچ چیزی نیست ز آهن سختتر هم بنا بر آب دارد در نگر
(همان: ص ۷۹)

این بیت بصورت تلویحی اشاره دارد به تقدم آفرینش بر سایر عناصر خلقت. «در تفاسیر متقدم مفسران از آیه «و کان عرشه علی الماء» چنین برداشت کرده‌اند که آب، نخستین آفریده و اساس خلقت بوده است. ان الله تبارک و تعالی کان عرشه علی الماء و لم یخلق شیئاً قبل الماء فلما اراد ان یخلق الخلق اخرج من الماء دخاناً فارتفع فوق الماء فسماء علیه، فسمای سماء، ثم ایبس الماء فجعله ارضاً واحده» (قرطبی، ۱۳۶۴: ۱/ ۲۵۶؛ رک کلانتر، ۱۳۹۶: ص ۴۳).

گفت کاین هر دو جهان بالا و پست قطره آب است نه نیست و هست
گشت از اول قطره آب آشکار قطره آب است با چندین نگار
(عطار نیشابوری، ۱۳۸۵: ص ۲۷۱)

باد: در اوستا و متون پهلوی از ایزدی به نام وات یاد شده است که از ایزدان قدرتمند آیین زرتشتی است. «این ایزد با نامهای دیگری چون وای و وایو در میان ایزدان از جایگاه و موقعیت خاصی برخوردار است. برخی او را از خدایان هند و ایرانی به شمار می‌آوردند؛ چراکه هر دو مظهر جنگاوری و ایزد جنگ هستند. مطابق آنچه در

اسطوره‌های ایرانی آمده است و نیز آنچه از اوستا برداشت میشود، وای خوب، ایزدی برکت‌بخش و آورنده باران است. او همکار و همراه تیشتر یا تیشتر ایزد باران است. تیشتر آب را به او میسپارد تا آن را به یاری ابرها به کشورها برساند. باد در نقش اهریمن تیز ظاهر میشود و به شکل دیوی با سرشتهای نیک به مقابله برمیخیزد. همچنین طوفان بزرگ، طوفانی است با توجه به اسطوره‌ها از سوی خدایان برای نابودی تمدنها فرستاده میشود. براساس آنچه گفته شد در اسطوره‌ها، باد دو چهره کاملاً متضاد دارد یکی در نقش ایزدی و عنصری اهورایی با صفاتی نیک و پسندیده که حامی و یاری‌رسان نیروهای اهورایی است و دیگری در نقش اهریمن و به شکل دیوی که با صفات منفی با سرشتها و آفرینشهای نیک به مقابله برمیخیزد و بیشترین نمود او را در این نقش در شاهنامه و در داستان اکوان دیو که بصورت باد ظاهر میشود و میتوان مشاهده کرد. کرازای معتقد است: «چنان مینماید که وای در پارسی چنان واژه نقرین بر جای مانده باشد، آنگاه نمونه را گفته میشود وای بر تو میتواند بود که کاربردی باشد بازمانده از باورشناسی زرتشتی که در آن بدینگونه ایزد وای یا باد را به ستیزه و ناسازی با بداندیش و بدخواه فرامیخوانده‌اند» (دانشگر و زارع کهن، ۱۳۹۷: ص ۱۰۹).

پانزدهمین یشت از اوستا، «رام یشت» در ستایش و تقدیس ایزد باد است. در بندهشن درخصوص ستایش ایزد باد آمده است که بدان جهت ایزد باد «رام» خوانده میشود که رامشبخش تمامی آفرینش است (دادگی، ۱۳۶۹: ص ۱۱۴). ایزد ویو^۱، وایو، وای، در بندهشن چنین مورد توجه قرار گرفته است: «روان پرهیزگاران را چون چینه‌ود پل گذرد، وای نیکو دست بگیرد و به آن جای برد. بدان روی رام خوانده شود که رامشبخش به همه آفرینش است» (همان: ص ۱۴). ایزد باد در میان ایزدان بزرگ هند و ایرانی دارای اهمیت بسیار زیادی بوده است. «در اساطیر کهن ایرانی باد درخت کیهانی قطع‌شده‌ای است که آسمان را به زمین مرتبط میکند، بنابراین او جایگاهی مرکزی در جهان در اختیار دارد، قوه محرکه کائنات و روح جهان هستی است» (تیموریان، ۱۳۹۶: ص ۵۳). در اوستا از وای نیک و وای بد یا استو بهاء بعنوان دیوی زیان‌آور و مظهر ناپاکی یاد شده است که بنوعی یادآور باد صبا و باد دبور در فرهنگ و عرفان اسلامی است.

در بندهشن آمده است «استوبها که «وای بد» خوانده شود بر ضد رام [است] که وای نیکوست» (دادگی، ۱۳۶۹: ص ۵۲). در آثار الباقیه ابوریحان بیرونی پیرامون اسطوره باد آورده است: «اعتقاد ایرانیان به باد برای ذیروح که از قدرت و نفوذ فوق‌العاده‌ای برخوردار است در بسیاری از باورها و افسانه‌ها و داستانهای کهن ریشه دوانده است تا جایی که برای مثال در داستان آرش کمانگیر نقش مؤثر این عنصر را در گسترش مرز ایران میبینیم و آن هنگامی است که در زمان منوچهرشاه، افراسیاب بر ایران غلبه میکند و منوچهر به افراسیاب پیشنهاد صلح میدهد و قرار بر این میگذازد تا با پرتاب کردن تیری مرز میان ایران و توران مشخص گردد. آرش پهلوان ایرانی برای پرتاب این تیر انتخاب میشود و با نیرویی که خدا به او میدهد، تیز را پرتاب میکند. خداوند به باد امر میکند که تیر او را از کوه رویان بردارد و به اقصای خراسان ببرد» (بیرونی، ۱۳۶۳: صص ۳۳۴ - ۳۳۵؛ ر.ک دانشگر و زارع کهن، ۱۳۹۷: ص ۱۰۸). «وای» از اسرارآمیزترین و کهنترین ایزدان و خدایان آیین هند و ایرانی است. «ایزدی که بر فضای میان گنبد آسمان و سطح زمین فرمان میرانده است. در متون کهن معمولاً از عنوان اندورا (فضای خالی) بجای وای استفاده میشود» (وکیلی، ۱۳۹۰: ص ۵۵). قبل از حمله اهریمن به جهان و آغاز مبارزه میان خیر و شر، اهورامزدا برای پیروزی چاره‌ای اندیشید و آن ایجاد محدوده و چهارچوبی از مکان و زمان بود که آفرینش جهان مادی و مبارزه خیر و شر میبایست در آن صورت میگرفت. در بندهشن آمده است: «آنگاه وای نیکو را آفرید، همانگونه که

^۱. vayu

وای را بایست. باشد که او را وای درنگ خدای فراز خوانند. آنگاه آفرینش را به یاری وای درنگ خدای آفرید، زیرا هنگامی که آفرینش را آفرید، وای نیز چون افزاری بود که او را به کار در بایست» (دادگی، ۱۳۶۹: ص ۳۶). در رام یشیت صفت «فرهمند» برای ایزد باد در نظر گرفته شده است و ارتباط وای با ستاره فروزان و فرهمند، تیشتر در اوستا مورد توجه قرار گرفته است (پورداوود، ۱۳۸۰: ص ۳۱۳).

در قرآن کریم واژه «رَّوْح» به معنای رحمت حق تعالی است (یوسف: ۸۷) و (واقعه: ۸۷). در ادبیات عرفانی با تکیه بر منابع وحیانی، اشاره‌های متعددی به عنصر باد بویژه در داستان حضرت سلیمان شده است. کارکرد نمادین باد بعنوان ایزدی قدرتمند و صاحب‌فر در داستان حضرت سلیمان قابل توجه است. داستان سلیمان (ع) و ارتباط وی با باد، که نشان از اقتدار این عنصر چهارگانه دارد و نهایت توانایی و اعجاز حضرت سلیمان را می‌رساند. حافظ از دولت عشق تو سلیمان شد یعنی از وصل تواس نیست به جز باد به دست (حافظ، ۱۳۸۵: غ ۲۰)

و ایهام به «باد» در داستان حضرت سلیمان در این بیت از منطق‌الطیر عطار:

باز بنگر کز سلیمان خدیو ملک وی بر باد چون بگرفت دیو
(عطار نیشابوری، ۱۳۸۵: ص ۱۲)

گره بر باد بزن گرچه بر مراد رود که این سخن به مثل باد با سلیمان گفت
(حافظ، ۱۳۸۵: غ ۸)

باد صبا در ادبیات عرفانی، فیض و امداد غیبی حق تعالی است که اشارت است به نفحات رحمانی که از جانب مشرق روحانی میوزد (ر.ک: سجادی، ۱۳۸۳: صص ۱۷۸ - ۱۷۹). این باد، نماد و نشانه‌ای اساطیری از وایوی نیک در ادبیات زرتشتی است که در مقابل باد دیور یا باد ویرانگر قرار دارد. در اشاره به باد صبا، خصلت پیامرسانی و خیر و نیکی آن در ادبیات عرفانی مورد توجه قرار گرفته است:

از بهر خدا زلف‌مپیرای که ما را شب نیست که صد عریده با باد صبا نیست
(حافظ، ۱۳۸۵: غ ۸۹)

نسیم باد صبا دوشم آگهی آورد که روز محنت و غم رو به کوتاهی آورد
(همان: غ ۱۴۷)

نفس باد صبا مشک‌فشان خواهد شد عالم پیر دگر باره جوان خواهد شد
(همان: غ ۱۶۴)

و در این اشارت از نفحات‌الانس جامی:

اوست چون باد صبا ما چو غبار اوست چون ابر چمن ما چو بهار
(جامی، ۱۳۷۵: ص ۱۰۱)

ای سبکسارتر از خشک‌گیا که شود پی سپر باد صبا
(همان: ص ۴۶)

چون صبا از زلف او مشکین‌شدی روم از آن هندو صفت پرچین‌شدی
(عطار نیشابوری، ۱۳۸۵: ص ۱۱۴)

ایزدمندی وایو، برکت و رحمت حاصل از آن بویژه در ادبیات فارسی بیشتر در قالب باد صبا و نفخه روحبخش آن متجلی است. چراکه صبا در ادبیات عرفانی نفخه‌ای رحمانی است. «اعتقاد قدما بر آن است که باد صبا باعث شکوفا

شدن گلها میشود و از این منظر نفخه الهی پنداشته میشود چنانکه در کشف اصطلاحات الفنون آمده است: صبا نفحات رحمانی است که از جهت مشرق روحانیات می آید، لذا صبا از این منظر قابل مقایسه است با نفخه ای که از طرف خداوند به جیب حضرت مریم (س) وارد شد و باعث باروری وی گردید، همچنین آیه معروف «إِنَّا سَوَّيْنَاهُ وَ نَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِي» پس آنگاه که او را به خلقت کامل بیاراستم و از روح خود در او بدمیدم، بر او به سجده دریافتید (ص: ۷۲). واژه روح در قرآن به معنای فارسی جان و روان است. در سوره مریم سخن از روح خداوندی رفته است که در چهره بشری بر مریم حاضر میشود. به نظر مفسران مراد از روح در اینجا جبرئیل است: «فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا مریم: ۱۷» (حسینی، ۱۳۸۵: ص ۳۶). از این رو است که روح بخشی و جانبخشی «وایوی نیک» در قالب باد صبا در ادبیات عرفانی متجلی میگردد:

دلا چو غنچه شکایت ز کار بسته مکن که باد صبح نسیم گره گشا آورد
(حافظ، ۱۳۸۵: غ ۹۱)

صبا به خوش خبری هدهد سلیمان است که مژده طرب از گلشن صبا آورد
(همان: غ ۹۱)

در توصیف جانبخشی «باد صبا» جامی نیز میگوید:

اوست چون باد صبا ما چو غبار اوست چون ابر چمن ما چو بهار
(جامی، ۱۳۷۵: ص ۸۶)

از این رو است که دم باد صبا جان بخش و معطر است:

هر کس که چو گل رخ تو دیده است یا بوی تو از صبا شنیده است
(همان: ص ۴۱)

خاک: کارکردهای اصلی اساطیر، تبیین پدیده ها و عناصر طبیعی است (باستید، ۱۳۷۵: ص ۲۱). در این میان خاک یکی از اصلیتین عناصر پدیدآورنده عالم طبیعت به شمار میرود. در اساطیر ایران، خاک مرتبط با زمین و سپندارمذ، ایزدانوی باروری، زایش و برکت است. خاک آفریننده مظاهر هستی و آخشجی است که ماده اولیه خلقت انسان را تشکیل میدهد. «عنصر خاک در میان عناصر چهارگانه، بی حرکتترین و بی تکاپوترین عنصر است و به همین دلیل، در جاندارانگاری اساطیری، از کمترین پویایی ممکن برخوردار شد و با توجه به اینکه، در طبیعت نیز محملی برای رویش گیاهان و نباتات است در اساطیر نیز نقش ماده اولیه را در آفرینش مادی عهده دار شده است» (قائم و دیگران، ۱۳۸۸: ص ۶۶). در جهان نمادها و اساطیر، «خاک عنصری است دارای کیفیت، روان و روان دهنده، نیرو میدهد و نیرو میگیرد و در کنار عناصر دیگر جان میبخشد و اوست که الهه رازها و بارورکننده همه سوددهنده هاست. از سوی دیگر [خاک] با زمین بعنوان مادر کبیر و عامل پیدایش عالم، در ارتباط است و در این نقش، نشان از باروری و آفرینندگی بی پایان دارد. ایزد خاک، تجلی صفات شوق و شفقت مادرانه، عشق و بخشش بی دریغ و باروری و محبت است. میپروراند، مراقبت میکند و سپس در هیئت کهن نمونه ای مادرانه متجلی میشود» (مطیع شیرازی و دیگران، ۱۴۰۰: ص ۲۸۷). از این رو خاک مرتبط با زمین، سومین آفریده اهورامزدا (بندھشن، ۱۳۸۵: ص ۴۵) و ماده اولیه خلقت کیومرث نخستین آفریده اهورامزداست. بر طبق اساطیر کهن و باستانی ایران ایزدانوی زمین، سپندارمذ، نطفه کیومرث را در خویش پرورش داد و از این نطفه مشی و مشیانه بصورت گیاهی توأمان و به هم چسبیده خلق شدند (ر.ک: کریستین سن، ۱۳۶۳: ص ۶۳). مهمترین جنبه نمادینگی خاک در اساطیر ایرانی، باروری و پیوند داشتن آن با زمین است. «سپندارمذ در اوستا و متنها پهلوی گاه دقیقاً

به معنی زمین و مترادف با خاک و باروری به کار رفته است. در ستایش خاک و زمین و فرشته مخصوص آن یعنی سپندارمذ است. در جهان اسطوره، سپندارمذ، فرشته موکل زمین است و از آفرینش مادی زمین و خاک به آن تعلق دارد، به همین دلیل این ایزدبانو با آفریدگان زمینی در پیوند است و پرورنده آنان به شمار می‌رود. و نگاهبان ویژه خاک کشاورزان است و بعدها جشن مخصوص این امشاسپند را جشن کشاورزان نامیدند. بنابر زادسپرم همه موجودات روی زمین و خاکیان، فرزند او به شمار می‌آیند» (مطیع شیرازی و دیگران، ۱۴۰۰: ص ۲۸۹). در ایران باستان، هرچه آفریده شده است از تقابل اصلی اهورامزدا و اهریمن است. در این نگرش «زامیاد، ایزد زمین است و ایزدبانوی سپندارمذ که دختر اهورامزدا معرفی شده، فرشته نگهبان زمین است» (رضی، ۱۳۸۱: ص ۱۰۴۶). که این جنبه قداست خاک در متون دوران اسلامی بعدها بصورت قدرت تطهیرکنندگی خاک مورد توجه قرار گرفت. از دیدگاه نقد کهن‌الگویی اساطیر در نظریه یونگ، «خلقت آدم از گِل نخستین، نظم گرفتن ماده خام بدون نظم اولیه - توده بیقرار، حیات - است که باید دگرگون شود و در طی آن انسان باید خود را در اختیار انگیزه‌های ناخودآگاه قرار دهد» (یونگ، ۱۳۷۳: ص ۲۱۳). براساس این تفسیر، انسان از بی‌حرکترین عنصر عالم طبیعت [به لحاظ فعلیت یافتگی] و پستترین عنصر و در عین حال زایاترین آنها [از جهت توان بالقوه خلقت و رویش] خلق شده است با مرکزیت و محوریت نیروی نظم‌دهنده ضمیر ناخودآگاه که همان مشیت قدسی و ازلی حاکم بر خلقت است، خویشتن و خودآگاه خود را برای تسلیم شدن در برابر اراده برتر آماده سازد.

در باورهای اسطوره‌ای خاک علاوه بر محل دفن و نابودی، محملی برای زندگی دوباره پس از مرگ است. «اهمیت آیین به خاک سپردگان مردگان در کهنترین جوامعی که صاحب کشاورزی شدند، دلیلی بر همین ارتباط بوده است. انسانهای بدوی که رویدن بذر را از دل خاک تیره نظاره میکردند، اجساد مردگان خود را نیز به خاک میسپردند تا رویش و ولادت دوباره آنها را با این آیین آرزو کنند. به همین دلیل در بسیاری از گورهای باستانی در جوامع مختلف، مردگان را با اشیای زینتی و لوازم و جواهرات موردعلاقه آنها به خاک میسپردند، یا پهلوانی را که در میدان نبرد جان باخته بود با اسبش در یک گذر قرار میدادند» (فره‌وشی، ۱۳۷۹: ص ۲۳).

در تورات خداوند انسان را از خاک آفریده است (سفر پیدایش، باب دوم: آیات ۷ - ۱۵) و در متون مذهبی آیین یهود، از یَهُوه خدای بزرگ با عنوان Divine potter به معنای «سفالگر آفرینش» یاد شده است (ر.ک: Ryken, 1998: p 102) بر طبق اندیشه‌های دین یهود، خداوند انسان را از خاک آفریده است و همیشگی واژه آدم (Adam) در عبرانی به معنای مرد و (adamah) به معنای خاک از همین جاست (ببرلین، ۱۳۸۶: ص ۱۲۷). در باورهای مذهبی دین مبین اسلام، خلقت آدمی از خاک است. در قرآن کریم هم به خلقت انسان از خاک اشاره شده است: «خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ» (الرحمن: ۱۴). «إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (آل عمران: ۵۹). در متون عرفانی به خلقت انسان از خاک با طول و تفصیل بسیار اشاره شده است. بعنوان نمونه مولانا در دفتر پنجم مثنوی و نجم رازی در مرصادالعباد به این داستان اشاره کرده‌اند. در این روایتها، خاک آدم از روی زمین توسط جبرئیل برداشته و به عرش برده شده است. خاک مادری مهربان است که آرام و فروتنانه، همه چیز را بر پشت خود میگیرد و حمل مینماید و مظهر زایش تمام هستی و محمل خلقت تمام نعمات الهی است که انسان از آن برخوردار میشود؛ عنصری که تقابل آن در قرآن کریم در برابر آتش در داستان آفرینش آدم و حوا مورد توجه قرار گرفته است؛ آنجا که شیطان مکر ورزید و گفت: «أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ» (اعراف: ۱۲). مطابقت آیات و روایت اسلامی، نخستین بشر، حضرت آدم (ع) است که سرشت او از خاک است. در تفاسیر آمده است که «عزرائیل آنجا که مکه است پَر فروبرد و چهل گز گِل

از جمله روی زمین برداشت از همه لونی سخت و سست و نرم و ریگ کویر و نرم و درشت و سیاه و سپید و از همه لونی؛ و حق جلّ و علا آدم را از آن گل بیافرید به قدرت خویش و همچنانکه بیافرید، صورتی بود اوکنده از مشرق تا مغرب و اندر آن جان نبود، صلصال بود خشک شده و بدانجا اوکنده» (طبری، ۱۳۵۶: ۴۵/۱). طبق آنچه که گفته شد، آفرینش انسان در اساطیر کهن از مام زمین و خاک بوده است. خاک از اساطیری است که در باور اقوام گوناگونی، طبیعتی زنانه و زایا دارد و از نظر وجه نمادین، نقطهٔ مقابل آسمان است و بعنوان عنصری منفعل (توسعاً زمین و خاک) در برابر اصل فعال و اثرگذار، جنبه‌ای مؤنث در برابر آسمان «آباء علوی» دارد و خلقت زایایی هستی از اوست (شوالیه و گریبان، ۱۳۸۵: ص ۴۶۱). عطار به همین مضمون اشاره دارد:

آفرین جان آفرین پاک را	آنکه جان بخشید و ایمان خاک را
عرش را بر آب بنیاد او نهاد	خاکیان را عمر بر باد او نهاد
آسمان را در زبردستی بداشت	خاک را در غایت پستی بداشت

(عطار نیشابوری، ۱۳۸۵: ص ۲۴۱)

اشاره به خلقت انسان از خاک دارد؛ در اساطیر ایران، از ترکیب آب بعنوان نماد هستی و خاک مادهٔ اولیهٔ خلقت و مادهٔ ساکن، حیات جسمانی آغاز میگردد و به همین دلیل در اغلب فرهنگها، حیات انسانی از خاک آغاز میشود. خاک ما گل کرد در چل بامداد بعد از آن جان را درو آرام داد (همان: ص ۲۴۶)

همچو گرد این تن خاکی نتواند برخاست	از سر کوی تو زان رو که عظیم افتادست
(حافظ شیرازی، ۱۳۸۵: غ ۳۷)	
خاک وجود ما را از آب دیده گل کن	ویرانسرای دل را گاه عمارت آمد
(همان: غ ۱۷۱)	

و نیز اشاره به خلقت آدم (ع) از خاک در بیتی دیگر از حافظ:

دوش دیدم که ملائک در میخانه زدند	گل آدم بسرشتند و به پیمانه زدند
(همان: غ ۱۸۴)	
جان قدسی که جسم خاک وی است	عجب و پندار وی هلاک وی است
(جامی، ۱۳۷۵: ص ۱۵۴)	

اشاره به خلقت انسان از خاک در چهل روز:

چون گل آدم سرشتند از نخست	شد به قدش خلقت صورت درست
ریخت بالای وی از سر تا قدم	چل صباح ابر بلا، باران غم
چون چهل بگذشت روزی تا به شب	بر سرش بارید باران طرب
لاجرم از غم کس آزادی نیافت	جز پس از چل غم یکی شادی نیافت

(همان: ص ۷۰)

و نیز در وصف خلقت آدم از گل و خاک:

پیش که از ابر صفا نم نبود	رستهٔ گل صفوت آدم نبود
بود جهان یک به یک آینه‌ها	بلکه سراسر همه گنجینه‌ها...

شاه ازل خواست چنان مظهری چید ز دریای قِدم گوهری
(همان: ص ۲۴)

گاه در آموزه‌های عرفانی خاک - زمین، جایگاه هیبوط انسان است و از این رو عنصری مذموم و نکوهیده؛ از این رو دنیا با کاربردی مجازی و اشاری، به معنای زمین خاکی و عالم ماده مورد نکوهش قرار میگیرد. مطابق باورهای اساطیری، زنان بعنوان الهه‌های زمین، زایایی، قداست و باروری در مرکز توجه بوده‌اند و گونه‌ای مادر - شاهی را میتوان در میان فرهنگ اساطیری اغلب ملل دنیا مشاهده نمود (ر.ک: فریزر، ۱۳۸۳: ص ۱۶۳). اما «به دنبال پدید آمدن دوران پدرشاهی، تسلط اندیشه‌ای که خدا را در آسمان تصور میکرد، از قداست زمین کاسته شد و اعتقاد به خدایی اجرام آسمانی از دوره اساطیر فراتر آمد و تا در دوره‌های تفکر فلسفی بعنوان اندیشه‌ای عقلانی مطرح و رایج گردد. اندک اندک آسمان جایگاه خدایان و زمین محدوده زیست ضدخدایان شد. در ادامه سیر این اندیشه، انسان که برای خود آسمان فرض کرده بود، به جستجوی دلایل دوری از خاستگاه خود برآمد» (کلانتر، ۱۳۹۶: ص ۱۳۹). عطار به همین مسئله اشاره دارد:

گلخن دنیا که زندان آمده است سربسر اقطاع شیطان آمده است
(عطار نیشابوری، ۱۳۸۵: ص ۱۲۱)

گلخن است این جمله دنیای دون قصر تو چند است از این گلخن کنون
قصر تو گر خلد جنت آمده است با اجل زندان محنت آمده است
(همان: ص ۱۴۰)

حافظ نیز با تعبیری تلمیحی و استعاری به زندان و چاه دنیا اشاره دارد:

ماه کنعانی من مسند مصر آن تو شد وقت آن است که بدرود کنی زندان را
(حافظ شیرازی، ۱۳۸۵: غ ۷۴)

توجه به سویه منفی خاک و تعبیر استعاری چون چاه و زندان برای زمین و دنیا، نماد جنبه پست خاک در اساطیر است. «خاک علاوه بر اینکه ماده اولیه آفرینش مادی است، نمادی از مرگ و فروپاشی و اضمحلال سویه جسمانی حیات نیز هست که در آیین تدفین و به خاک سپاری مردگان و در قالب نمادهایی چون چاه، زندان، قفس جسم و... نمود مییابد» (واحد دوست، ۱۳۷۹: ص ۲۵۷). از این رو است که تن خاکی، چاه و زندان و قفس جان و روح نامیده شده است:

همچو یوسف بگذر از زندان و چاه تا شوی در مصر عزت پادشاه
(عطار نیشابوری، ۱۳۸۵: ص ۱۹)

یوسفی، پرهیز کن زین چاه ژرف دم مزین کاین چاه دم دارد شگرف
(همان: ص ۲۱)

در میان عناصر اربعه، خاک رمز عالم یقین و «نیست هست‌نما» است. در تعبیر اساطیری آسمان رمزی از وحدت، خویشتن، کمال، حاکمیت تقدیر و ملکوت خدایی است و زمین و خاک رمزی از طبایع مادی، حیات و زایایی. «مادر - زمین اصطلاحی است برای نمایش نیروهای عظیم حیاتی الهه‌ای خلاق که در تفسیری انتزاعی از واقعیت پیرامونی، قوه ازی - ابدی آفرینندگی طبیعت را در صورتهای مادی جهان گیتیانه، به نمایش میگذارد. در ریگ

ودا از مفهوم مادر - زمین با تعبیر mahimata که به معنای قدرت زنانه^۱ است، یاد شده است» (اسمیت، ۱۳۸۳: ص ۲۱۳). مادر - زمین یکی از نمادهای صورت‌مثالی مادر است که یونگ از آن در تحلیل الگوی کلیدی خود در بحث و بررسی روان جمعی ناخودآگاه انسان بهره گرفت. یونگ، زایایی طبیعت را یکی از جلوه‌های صورت‌مثالی مادر میداند که ماهیت دوگانه و پارادوکسیکال و اشتغال آن بر مفاهیم متضاد وحدت یافته، جوهریترین ویژگی آن است که در چهار رکن، چهار جهت و چهار عنصر تجلی یافته است (یونگ، ۱۳۸۳: ص ۳۷۹). در اساطیر کهن این تضاد و تقابل، بصورت تضاد میان مادر - زمین، آسمان - آباء علوی نمود و بروز مییابد؛ تقابل میان آسمان و زمین (خاک) از این رو در متون عرفانی جلوه‌گر شده است:

عقل کار افتاده جان دل داده ز دست آسمان گردان، زمین استاد زوست
(عطار نیشابوری، ۱۳۸۵: ص ۲۸)

ارض شد ملک و آسمان ملکوت هر دو در تحت سطوت جبروت
(جامی، ۱۳۷۵: ص ۱۴۸)

رسیدن به وحدت نمادین موجود در میان این دو ضد از اعداد چهارگانه که نماینده وجود جسمانی، فناپذیر و وجود روحانی و فناپذیر هستند لازمه صعود به فناپذیری و گذشتن از چهارچوب جسمانی و رسیدن به کمال روحانی و جاودانگی در دایره فردیت یا نمود بیرونی است. «از همین رو در راز آیین مهر، متشرفان از ابواب هفتگانه سیارات از زمین تا آسمان از خاک تا افلاک به طریق نمادین عبور میکنند و باید از عنصر خاک بگذرند تا به آسمان برسند» (ورمازرن، ۱۳۷۲: ص ۱۹۴). در کیش مانوی نیز این تقابل میان خاک و افلاک بخشی از اصول اولیه اعتقادی است (اسماعیل پور، ۱۳۷۵: ص ۲۶).

خاک نمادی از ناچیزی

پدید آمدن هسته نخستین جهان در اساطیر مبتنی بر حقایق و وقایع شگفت ازلی است که در اعماق بینظمی، آشفتگی و خلأ نخستین، شکلگیری حیات کیهانی را سامان بخشید و هستی را از نیستی متمایز ساخت. در تورات آغاز جهان با آفرینش از «هیچ»^۲ محقق شده است. آنچه در سفر پیدایش (باب ۱، آیات ۲ - ۱۰). درباره خلقت جهان از ماده‌ای بیشکل و نیز تاریکی مطلق، مورد توجه قرار گرفته است، همان است که در اکثر ادیان توحیدی هم به آن اشاره شده است: «بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (بقره: ۱۱۷). او آفریننده آسمان و زمین است و چون اراده آفریدن چیزی را کند، آنگاه که گوید موجود باش، پس فوراً موجود میگردد. این اعتقاد که جهان از ناچیز خلق شده است با ژرف‌ساخت اساطیری خود در اندیشه نیز متجلی شده است. عطار در توصیف خلقت و آفرینش از «ناچیز» میگوید:

دام تن را مختلف احوال کرد مرغ جان را خاک در دنبال کرد
بحر را بگذاشت در تسلیم خویش کوه را افسرده کرد از بیم خویش
روح را در صورت پاک او نمود این همه کار از کفی خاک او نمود
(عطار نیشابوری، ۱۳۸۵: ص ۱۲)

^۱. Female power

^۲. EX - nihilo

چون دمی در گِل دمد آدم کند
وز کف و دودی همه عالم کند
(همان: ص ۱۴)

آتش: یکی از نمادها و نشانه‌های اساطیری مهم در جهان‌شناسی و بینش اسطوره‌ای آتش است؛ آخشیی که بر طبق دیدگاه فلاسفه قدیم بالاترین لایه را در لایه‌های چهارگانه به خود اختصاص داده است و نقطه مقابل خاک است. آتش بر فراز هوا قرار گرفته که خود بر آب و خاک قرار گرفته است. در رمزپردازی اساطیری، آتش معانی متعددی را به ذهن بشر القا میکرده است از جمله عشق و کامجویی. «به اعتقاد پژوهشگران، عبادت آتش در اساطیر، از طبیعت روحانی روشنایی ناشی شده که آتش [به مانند خورشید] مظهر آن است. ریشه این پرسش، به دوران پیش از تاریخ می‌رسد و آیین رمزی قداست آن، وجوه مختلفی دارد از جمله در اساطیر هندی آگنی^۱، رب‌النوع درخشش و فروغ و هوشمندی، سوریا^۲ یا خورشید، گرمی‌بخش به دنیا و ایندرا^۳ خدای رزم‌آوری است که از صاعقه‌اش، تیرهای آتشین می‌جهد. در این میان، آگنی نه تنها روحی روشنی‌بخش [است] بلکه در عین حال، زاینده، سازنده، پاک‌گرداننده، نابودکننده و زیانکار است» (ستاری، ۱۳۷۲: ص ۴۳). در اساطیر کهن ایران، آتش دارای طبع و ماهیتی روحانی و مقدس است. در «زادسپرم: بین روان و جان آدمی و آتش پیوندی مقدس است و به تعبیری «جان، زنده، نگاه‌دارنده تن و روشن و گرم است و این روشنایی و گرما را از آتش دارد» (ر.ک: زادسپرم، ۱۳۶۶: ص ۴۳). در فرهنگهای اساطیری و دینی، مظهری از روح لاهوتی میشود که به سوی اصل خود - ملکوت خدایی - در تصعید است. تقدس آتش در آیین زرتشتی بر همین باورهای اساطیری استوار است. «به نظر زرتشتیان، توجه آنان به آتش دلیل بر آتش‌پرستی نیست، بلکه نظیر توجه مسلمین به قبله و احترام مسیحیان به صلیب است و از آنجا که آتش عنصری زنده است و اگر بدان توجه نشود، خاموش شده و میمیرد، لذا بهتر میتواند بعنوان مظهر و نمونه چیزی [نماد] مورد تجسم قرار گیرد» (باشلار، ۱۳۶۴: ص ۱۶۸). در بندهشن، آتش نمودی از اهورامزداست که تجسم زمینی و مادی به خود گرفته است (دادگی، ۱۳۶۹: ص ۳۸). از این رو آتش نمادی از روح الهی است در حیات مادی انسان که از آب نشئت گرفته و درست به همین دلیل در «گاهان» زرتشت از نماز بردن و ستایش آتش (۱۳۶۷: ۳۱)، در شایست نشایست از پیشکش و فدیة به آتش (۱۳۶۹: ص ۲۰) و در مینوی خرد از نماز خواندن در برابر آتش (۱۳۶۲: صص ۶۹ - ۷۰) یاد شده است.

پیدایی آتش نیز ریشه‌ای اساطیری دارد. آتش ماهیتی روحانی دارد بر طبق اندیشه یونگ جهیدن آن از سنگ و جرقه زدن آن، مشابه تصویر برآمدن روح از سنگ می‌باشد (یونگ، ۱۳۷۳: صص ۴۸۲ و ۵۲۴). از این منظر آتش حیاتی فراطبیعی و آسمانی دارد که بر اثر رخدادی مقدس با بنمایه‌های ازلی، به درجه‌ای زمینی نازل شده است. این بنمایه مقدس و روحانی گاه نمادی از عذاب و بوته نقد و رنج سوزان است که باید از آن عبور کرد یا در آن گداخت تقریباً همسو با آتش هولناک دوزخ در سایر ادیان است. در زادسپرم به چشمه‌های سوزانی از آتش اشاره مینماید که اهورامزدا در دوزخ، آنچه را که به آب آفریده است، با آتش پایان میدهد (زادسپرم، ۱۳۶۶: صص ۶۱ - ۶۲). آزمون آتش نیز سویه‌ای نمادین از همین جلوه آتش اساطیری است که باید از آن عبور کرد تا به مراحل بالاتری از کمال دست یافت. در آیینهای رازآموزی اساطیری، گذر از آتش، افروختن آتش، برافروختن آتش در مراسم قربانی، دعا و نیایش، سوگند خوردن به آتش همگی نشان از سویه‌های نمادین آتش در دنیای اساطیر دارد.

^۱. Agni

^۲. surya

^۳. Indra

در اساطیر ایران کارکرد آتش به هوشنگ منسوب شده است. بهار در توصیف نشانه‌های نمادین این داستان معتقد است که هوشنگ در ماجرای کشف آتش، نمادی از خداوند و آتش، نماد نور و روشنی است (ر.ک: مقدمه بندهشن، ۱۳۶۹: ص ۲۳۵). در متون زرتشتی، آتش (آذر) از ایزدان به حساب می‌آید. از آتش در یسنا، های ۳ بند ۱۴، های ۴ بند ۲، های ۴ بند ۱۷، های ۶ بند ۱۱، های ۷ بند ۲ و بند ۱۴ بعنوان پسر اهورامزدا یاد شده است (ر.ک: پورداوود، ۱۳۸۰: صص ۱۲۵ - ۱۳۸).

در عرفان اسلامی نیز نمادینگی نور و آتش از اهمیت و جایگاه خاصی برخوردار است. سهروردی بنیانگذار حکمت اشراق، آتش را به جهت حرارت و حرکت و نزدیکی به طبیعت و سرشت حیات، شبیه‌ترین عنصر به مبادی نوری و «شرافت نار را بواسطه نور» میداند و آتش را به مانند نفس ناطقه، خلیفه خداوند و برادر آن محسوب دانسته است (ر.ک: ستاری، ۱۳۷۲: صص ۴۶ - ۴۷). امام فخر رازی در «تفسیر الکبیر» در شرح آیه ۸ از سوره مبارکه «یس» که میفرماید: خداوند آمدن آتش را از درخت سبز، بعنوان پدیده‌ای شگفت و عبرت‌آمیز بیان میفرماید و چنین میگوید: آتش در دل درخت همانند شعله حیات در پیکر انسان است. خداوند آفرینش آتش در درخت را بعنوان مقدمه‌ای برای آفرینش بزرگ خود بیان کرده است» (ر.ک: مهاجرانی، ۱۳۷۲: صص ۱۰۷ - ۱۰۸).

در عرفان اسلامی کارکردهای گوناگون و متفاوتی جهت آتش مورد توجه قرار گرفته است. نجم‌الدین رازی در مرصادالعباد در توصیف و بازنمود این کارکردها آورده است: «گاه باشد که نشان عبور بر صفت آتشی باشد و گاه بود که نشانگری طلب باشد و گاه بود که نشان غلبه صفت غضب بود و گاه بود که نشان غلبه صفت شیطنت بود و گاه بود که نور ذکر بود بر مثال آتش و گاه بود که آتش شوق بود که هیمة صفات بشری محو میکند و گاه بود که آتش قهر بود و گاه بود که آتش هدایت بود چنانکه موسی را بود علیه‌السلام که آتش من جانب‌الطور ناراً و گاه بود که آتش محبت باشد تا ماسوای حق بسوزد و گاه بود که آتش معرفت باشد که وُلُو لم تمسه نار... و گاه بود که آتش ولایت بود که الله ولی الذین... و گاه بود که آتش مشاهده بود که ان بورک من فی النار...» (رازی، ۱۳۷۱: ص ۱۷۶).

آتش و عشق

یکی از مفاهیم پرکاربرد «آتش» در گذر از اسطوره به عرفان عشق است. در توجیه رابطه میان آتش و عشق، نجم‌الدین رازی آورده است: «حرارت صفت آتش است و آتش مایه محبت» (همان: ص ۲۰). دو عنصر پدیدآورنده جهان از دیدگاه عرفانی و فلسفی، آب و آتش است که آتش، از عشق پدید آمده است: «جوهر اول به دو نیم شد، آن نیمه که از عقل بود، عقل بددل بود بترسید، از ترس بگداخت آب شد و آن نیمه که از محبت بود از نظر محبوب غذا یافت شوق غالب شد آتش محبت شعله برآورد، آتش پدید آورد» (همان: ص ۳۴). عشق نیز مانند آتش قدمتی دیرینه دارد: «چون ظلمت را در قند بمثابت صفت آتش محبت نهادیم در روح، شک نیست که تخم محبت در نهاد و ارواح پیش از جمله صفات دیگر انداختند» (همان: ص ۲۴). این سرشت آتشین عشق در شعر حافظ مورد توجه قرار گرفته است:

در ازل پرتو حُسنَت ز تجلّی دم زد	عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد
جلوه‌ای کرد رُخَت دید ملک عشق نداشت	عین آتش شد ازین غیرت و بر آدم زد

(حافظ، ۱۳۸۵: غ ۱۵۲)

در بیت نخست، عشق بار امانتی است که به آتش شبیه شده است و یا در این ابیات از منطق الطیر عطار که کبک نمادی از افراد دنیا طلب است که به مال و تجملات دنیا و جواهرات آن علاقه‌مندند، برای توصیف این افراد در تعبیری عشق را به آتش تشبیه نموده است:

عشق گوهر، آتشی زد در دلم	بس بود این آتش خوش حاصلم
تَف این آتش چو سر بیرون کند	سنگ‌ریزه در درونم خون کند
آتشی دیدی که چون تأثیر کرد	سنگ را خون کرد و بی‌تأثیر کرد
در میان سنگ و آتش مانده‌ام	هم معطل هم مشوش مانده‌ام

(عطار نیشابوری، ۱۳۸۵: ص ۴۹)

و یا در حکایت شیخ صنعان که اصحاب و یاران او را در عشق دختر ترسانه‌ی کردند:

گفت این آتش چو حق در من فکند من به خود نتوانم از گردن فکند

(همان: ص ۷۳)

کفر من و ایمان من از عشق اوست آتشی در جان من از عشق اوست

(همان: ص ۱۲۴)

و یا در حکایت عاشقی که دلسوخته‌ی شاه بود و در عشق خود پایدار و صادق:

چون گدا برداشت روی از خاک راه در برابر دید روی پادشاه

آتش سوزنده با دریای آب گرچه میسوزد نیارد هیچ تاب

(همان: ص ۲۲۸)

نمونه‌هایی از تشبیه عشق به آتش در هفت اورنگ جامی:

هر که نه در آتش عشق است غرق از دل او تا به صنوبر چه فرق

(جامی، ۱۳۷۵: ص ۵۶)

معشوقه	اگر	جمیل	نبود	عاشق	به	رهش	ذلیل	نبود
زود	آتش	عشق	او	بمیرد	او	زوال	گیرد	

(همان: ص ۲۷)

نمونه‌هایی دیگر از تعبیر عشق به آتش در ابیاتی از حافظ:

از آن به دیر معانم عزیز میدارند که آتشی که نمیرد همیشه در دل ماست

(حافظ، ۱۳۸۵: غ ۳۸)

بگشای تربتم را بعد از وفات و بنگر	کز آتش درونم دود از کفن برآید
زین آتش نهفته که در سینه‌ی من است	خورشید شعله‌ای است که در آسمان گرفت

(همان: غ ۸۷)

آتش دوزخ

چنانکه گفته شده آتش در اساطیر کهن، نمادی از عذاب الهی و بوته‌ای برای رنج سوزان از جهت گناهکاران است

که باید در آن انداخته شوند. این جلوه نمادین و هراسناک دوزخ بصورت آزمون آتش، و مراسم ور^۱ که عبور از آتش و سوگند خوردن به آن بود متجلی شده است. «در ادبیات زرتشتی چون روایت پهلوی و گزیده‌های زادسپرم از آزمایش ایزدی توسط آتش یاد شده است که آن را با عنوان وریا پساخت میشناخته‌اند. به روایت شایست نشایست و زند بهمن یسن، این آزمایش عبادت بوده از خوردن آب گوگرد، بریدن با کارد یا گذشتن از آتش و امثال آن که به این وسیله گناهکار از بیگناه شناخته می‌شده است. در سنت زرتشتی عصر ساسانی، آیین در آتشگاهها و به دست موبدان انجام میشد و بر دو گونه بود: ور گرم ورسرد. در ورگرم. فرد را وامیداشتند که از میان توده آتش بگذرد یا پای خود را زمانی در آب گرم نگه دارد و گاه بر سینه آنان مس و روی گداخته می‌ریختند و ورسرد این بود که آب گوگرد به کام آنان می‌ریختند و یا سرشان را زمانی در زیر آب سرد نگه میداشتند و ناگریز میکردند که از روی پر آب بگذرند» (ر.ک: واحد دوست، ۱۳۷۹: صص ۴۵۷ - ۴۵۸).

در ادبیات عرفانی و دینی ما نیز آتش عقوبت مورد توجه قرار گرفته است. میبیدی در تفسیر عرفانی آتش میگوید: «رب العالمین در قرآن شش آتش یاد کرد: یکی آتش منفعت، قوله أفرایتم النار...؟ دگر آتش معونت قوله: قال انفخوا حتی اذا... سدیگر آتش مذلت، قوله خلقتنی من نار و خلقته... چهارم آتش عقوبت النار وعدها الله الذین کفروا پنجم آتش کرامت... قلنا یا نار ششم آتش معرفت و هدایت قوله انی آنست ناراً» (میبیدی، ۱۳۷۱: ص ۷ / ص ۱۸۶). نیز به آتشی اشاره کرده است که عقوبت کننده است و هر چیز جز حق تعالی را میتواند بسوزاند (همان: ص ۱۱۳). عطار در اشاره به آتش عقوبت میگوید:

طوق آتش از برای دوزخی است حله از بهر بهشتی و سخن است
(عطار نیشابوری، ۱۳۸۵: ص ۷)

با وجود نفس بودن ناخوش است زانکه نفیت دوزخی پر آتش است
(همان: ص ۱۲۷)

دوزخ الحق زان خوش است و دلپذیر کو دو مغزست آتش است و زمهریر
(همان)

اشاره به آتش دوزخ در این بیت از حافظ:

عاشقان را گر در آتش میپسندد لطف دوست تنگ چشمم گر نظر در چشمه کوثر کنم
(حافظ، ۱۳۸۵: غ ۳۴۶)

شعله دوزخ چو شود تیغ زن یا شررش ناوک خذلان فکن
حرص و شره دوزخ پر آتش است مهر زدن بر در دوزخ خوش است
(جامی، ۱۳۷۵: ص ۱۲)

آتش معرفت: یکی از نمادهای مورد توجه در ادبیات عرفان توجه به پیوند و ارتباط میان آتش و معرفت است. «براساس متون عرفانی، آتش با کسب معرفت و دانش پیوند دارد و بنوعی منجر به شناخت و آگاهی میشود. از نظر ایشان «العلم نار الله» یعنی علم آتش حق است برای سوزاندن جهل و غفلت نفس. پیر مهنه، ادراک معرفت را آتش تعبیر کرده است: الهی آتش یافت با نور شناخت آمیختی و از باغ وصال نسیم قرب انگیختی. به عقیده مستملی بخاری، شهود یا مشاهده درونی، آتشی است که میسوزاند: اصل آتش مشاهدت است و زبانه زدن او چو جوشش اشتیاق است» (کلانتر، ۱۳۹۶: ص ۶۵ - ۶۶). توجه به نور معرفت در داستان حضرت موسی از جمله نکات

^۱. ordeal

قابل توجه است. برداشت عرفانی عطار، از آتشی که حضرت موسی (ع) در کوه طور دید نشان از نمادینگی این وجه از آتش دارد:

همچو موسی دیده ای آتش ز دور لاجرم موسیچه‌ای برکوه طور
(عطار نیشابوری، ۱۳۸۵: ص ۲)

شب تار است و ره وادی در پیش آتش طور کجا موعِد دیدار کجاست
(حافظ، ۱۳۸۵: غ ۱۹)

مددی گر به چراغی نکند آتش طور چاره تیره شب وادی ایمن چه کنم؟
(همان: غ ۳۴۵)

هر کوه ز مقدم تو طوری در طور ز آتش تو نوری
(جامی، ۱۳۷۵: ص ۴۷)

این کارکرد آتش که وجه نمادینگی آن به معرفت اشاره میکند بویژه با اسطوره‌های زرتشتی پیوند دارد. برخی معتقدند منظور از آتش [احترام آن] نزد زرتشتیان، دانش و آگاهی بوده است. زرتشت پس از بعثت که به نزد گشتاسب و فرزانشان می‌رود، آتشی در دست دارد که میگوید از بهشت آورده‌ام. این آتش که دست پیامبر و گشتاسب و اطرافیانش را نمیسوزاند، خرد و دانش و ایمان است که تحفه بهشتی و نماد معجزه زرتشت است» (رضی، ۱۳۷۹: ص ۴۱).

نتیجه‌گیری و پایان بحث

چنانکه گفتیم نشانه‌های نمادین از دیدگاه پیرس نشانه‌های هستند که در پرداختن به مدلول یا تفسیر آنها، باید زمینه‌های پیدایی آن را در نظر داشت. نشانه‌های زبانی در متون عرفان در گذر از اسطوره به عرفان، به مدلول ثانویه‌ای اشاره دارند که در خارج از متن، فرایند مفهومی واژه، چنین ارجاعی را نشان نمیدهد. به عبارت دیگر واژگانی که در بافت اساطیری خود به یک معنا و در بافت عرفان با تغییر حیطه معنایی و بعضاً توسعه آن، مدلولهای ثانویه را شامل میشوند. آنچه که از نتایج این پژوهش برمی‌آید آنکه نمادهای اساطیری و مضامین کهن و آیینی غالباً جزء مهمترین نمادهایی هستند که در ادبیات عرفانی همچنان به حیات خود ادامه میدهند. عرفان به دلیل ماهیت نمادین و هستی‌شناسانه‌اش، زمینه و ظرفیت ادامه حیات مضامین اساطیری را بخوبی داراست و بسیاری از این مضامین به شکلی نوین با حفظ ماهیت اولیه، آیینی و کهن خود در ادبیات عرفانی تداوم یافته و متجلی شده‌اند. عناصر چهارگانه آب، باد، خاک، آتش از جمله این نمادهای اساطیری هستند که از دیدگاه نشانه‌شناسی پیرس، در قالب رمزگانهای تازه در عرفان دگردیسی یافته و خویشکاری و ماهیت خود را با گذر از اسطوره تا عرفان حفظ نموده است. آب از جمله رمزهای نمادین اساطیری است که در اساطیر کهن رمز بی‌مرگی، حیات و جاودانگی است و در ادبیات عرفانی نیز در شعر حافظ، عطار و جامی با حفظ ماهیت نمادین خود. بعنوان مثال در داستان حضرت خضر (ع) و آب حیات این جنبه رمزی خود را حفظ نموده است. آتش بعنوان جلوه‌ای از عشق، توجه به نماد سوزندگی و آتش جهنم، باد در قالب داستان حضرت سلیمان و خلقت روح در مقام تشبیه به باد و خاک بعنوان ماده اصلی آفرینش در اساطیر در داستان خلقت حضرت آدم (ع) در عرفان از جمله تغییرات و دگردیسهایی هستند که در بحث عناصر اسطوره‌ای آب، باد، خاک و آتش در منطق الطیر عطار نیشابوری، غزلیات حافظ و نفحات الانس جامی مورد توجه قرار گرفته است.

مشارکت نویسندگان:

این مقاله از رساله دوره دکتری رشته زبان و ادبیات فارسی مصوب در مجتمع علوم انسانی دانشگاه آزاد اسلامی مشهد استخراج شده است. جناب آقای دکتر رضا اشرفزاده راهنمایی این رساله را بر عهده داشته‌اند و طراح اصلی این مطالعه و نویسنده مسئول بوده‌اند. جناب آقای دکتر سید مجید تقوی بهیمنی بعنوان مشاور و خانم عاطفه بدیع گلمکان دانشجوی دکتری رشته زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی مشهد پژوهشگران این رساله در گردآوری و تنظیم متن نقش داشته‌اند. در نهایت تحلیل محتوای مقاله حاصل تلاش و مشارکت هر سه پژوهشگر می‌باشد.

تشکر و قدردانی:

نویسندگان بر خود لازم میدانند مراتب تشکر خود را از مسئولان آموزشی و پژوهشی مجتمع علوم انسانی دانشگاه آزاد اسلامی مشهد و نیز مسئولین فرهیخته و دلسوز نشریه وزین سبک‌شناسی نظم و نثر فارسی (بهار ادب) اعلام نمایند.

تعارض منافع:

نویسندگان این مقاله گواهی مینمایند که این اثر در هیچ نشریه داخلی و خارجی به چاپ نرسیده و حاصل فعالیت‌های پژوهشی تمامی نویسندگان است و ایشان نسبت به انتشار آن آگاهی و رضایت دارند. این تحقیق طبق کلیه قوانین و مقررات اخلاقی اجرا شده و هیچ تخلف و تقلبی صورت نگرفته است. مسئولیت گزارش تعارض احتمالی منافع و حامیان مالی پژوهش به عهده نویسنده مسئول است و ایشان مسئولیت کلیه موارد ذکر شده را بر عهده میگیرند.

REFERENCES:

- Holy Quran. Translated by Mehdi Elahi Ghomshei.
- Esmailpour, Abolghasem (1986). *Mythology of Creation in Mani's Religion*. Tehran: Tarhe Now, p. 26.
- Smith, Zoel (2004). *Mythology of Greece and Rome*. Translated by Shahla Baradaran Khorshahi. Tehran: Ruzbehhan, p. 213.
- Amuzgar, Zhaleh (1980). *Mythical History of Iran*. Tehran: SAMT Publishing, p. 3.
- Bastid, Rouzeh (1986). *Knowledge of Mythology*. Translated by Jalaal Sattari. Tehran: Toos, p. 21.
- Beshlar, Gaston (1986). *Psychoanalysis of Fire*. Translated by Jalaal Sattari. Tehran: Toos, p. 168.
- Beberlin, Joseph (2007). *Parallel Myths*. Translated by Abbas Mokhber. Tehran: Nashr Markaz, p. 127.
- Alborzi, Parviz (2007). *Fundamentals of Textual Linguistics*. Tehran: Amir Kabir, p. 38.
- Aliadeh, Mircha (1987). *Essay on the History of Religions*. Translated by Jalaal Sattari. 2nd edition. Tehran: Sarvash, pp. 193-419-193-190-189.

- Biruni, Abu Rayhan (1984). *The Remaining Works*. Translated by Akbar Danasertesh. Tehran: Amir Kabir, pp. 334-335.
- Peirce, Charles Sanders (1985). *Collected writings*. Cambridge: Harvard University.
- Pordavoud, Ibrahim (2001). *Yasna*. Tehran: Asatir, pp. 125 and 138. 398.
- Poornamdarayan, Taghi (1985). *Stories of Prophets in the Works of Shams*. Tehran: Cultural Studies and Research, p. 294.
- Timourian, Younes (2017). *Fundamental Relations of Iranian Mythology and Mysticism with Emphasis on Yashthas and Mathnavi by Rumi*. University of Birjand. Supervised by: Mohammad Behnamfar, p. 53.
- Jami, Nawaluddin Abdulrahman (1986). *Haft Orang*. Edited by Morteza Modarres Gilani. Tehran: Mahtab.
- Chandler, Daniel (2008). *Foundations of Semiotics*. Translated by Mehdi Parsa. Tehran: Soreh Mehr, pp. 59-20-69-70.
- Hafez Shirazi, Khwaja Shams al-Din Mohammad (2006). *Diwan*. Edited by Mohammad Qazvini and Qasem Ghani. Tehran: Zavar.
- Hosseini, Maryam (2006). *Decoding the Wind in the Works of Sanai*. *Al-Zahra University Journal of Humanities*. Year 15-16. No. 57-56. pp. 35-49.
- Dadegi, Farang (1990). *Bandeheshan*. Translated by Mehrdad Bahar. Tehran: Toos, pp. 48, 137-114-53-36.
- Daneshgar, Azar and Zare' Kohan. Masoumeh (2018). *A Mythological Critique of the Symbol of Peri and Wind in Shahnameh by Ferdowsi and the Novel Peribad by Mohammad Ali Oloumi*. *Journal of Epic Literature*. Volume 14. Issue 2. pp. 95-116.
- Razi. Najmaddin (1992). *Morsad-al-Ibad*. Edited by: Mohammad Amin Riyahi. 4th edition. Tehran: Elm va Farhangi, pp. 176-20-34-24.
- Razi. Hashem (2000). *Wisdom of Khosrowani, Wisdom of Ishraq and Erfan from Zoroaster to Sohrevardi*. 2nd edition. Tehran: Bahjat, p. 41.
- Ryken, Leland (1998). *Dictionary of Biblical Imagery*. Intervarsity press.
- (2002). *Encyclopedia of Ancient Iran*. Tehran: Sokhan, p. 1046.
- Zadsparm (1987). *Selected Works of Zadsparm*. Translated by: Mohammad Taghi Rashad Mahsal. Tehran: Institute for Cultural Studies and Research, pp. 61-62.
- Zarin-Koub. Abdolhossein (2010). *The Value of Sufi Heritage*. Tehran: Amir Kabir, p. 28.
- Setari. Jalal (1993). *An Introduction to Mystical Cryptography*. Tehran: Markaz, pp. 47-46-43.
- Sajjadi. Sayed Jafar (2004). *Glossary of Mystical Terms and Interpretations*. Tehran: Tahoori, pp. 178-179.
- Sajoodi. Farzan (2008). *Applied Semiotics*. Tehran: Elm, p. 7.

- Safar-e Pidayshe (Ahd-e Atigh) (1962). Persian Translation. London: Association for the Publication of Holy Books, pp. 89-7-15-2-10.
- Shayast Na-Shayast (1990). Translation: Katayoun Mazdapour. Tehran: Institute for Cultural Studies and Research, pp. 20-92.
- Shavaliye. Jean and Gerbran. Allen (2007). Dictionary of Symbols. Translation: Soudabeh Fazaeli. Tehran: Jeyhoon, p. 461.
- Sabour. Dariush (2001). From Atom to Sun. Tehran: Zovvar, p. 72.
- Tabataba'i. Seyyed Mohammad Hussein (1995). Tafsir al-Mizan. Translation: Seyyed Mohammad Baqer Mosavi Hamedani. 5th edition. Qom: Islamic Publications Office of the Teachers Society of Qom.
- Tabari. Abu Ja'far Muhammad ibn Jarir (1977). Tafsir al-Tabari. Tehran: Toos, p. 45.
- Attar Nishapuri. Fariduddin (2006). The Conference of the Birds. Edited by: Mohammad Reza Shafiee Kadkani. 3rd edition. Tehran: Sokhan.
- Faravoshi. Behram (2000). Iranowich. 5th edition. Tehran: University of Tehran Publications, p. 23.
- Qaemi. Farzad (2009). Mythological Critique and Its Application in Analyzing Shahnameh by Ferdowsi. PhD thesis in Persian Language and Literature. Supervised by: Mohammad Jafar Yahaghi. Ferdowsi Encyclopedia of Mashhad, pp. 80-85.
- Qaemi. Farzad and others (2009). Symbolic Analysis of Earth and Wind Elements in Myths and Shahnameh by Ferdowsi Based on Mythological Critique. Adab Pazhoi. Volume 3. Issue 10. pp. 57-82.
- Qurtubi. Muhammad Ibn Ahmad (1985). Al-Jami' al-Ahkam al-Quran. Tehran: Naser Khosrow, p. 256.
- Christie, Arthur S. (1984). The Earliest Humans and the First Shahriyar (In the History of Iranian Myths). Translated by: Ahmad Tafazoli and Jaleh Amuzgar. Volume 1. Tehran: Nashr-e Now, p. 63.
- Kolangar. Nushafarin (2017). Examining the evolution of mythical elements in mysticism. PhD dissertation in the field of Persian language and literature. Faculty of Literature and Humanities, Lorestan University. p. 149.
- Campbell, Joseph (2004). Myths of the Eastern World. Translated by Ali Asghar Bahrami. Tehran: Javaneh Resh, pp. 158-157.
- Gahan (1978). By the efforts of: Firouz Azargoshasb and Jamshid Zoroastian. Tehran: Azargasb, p. 31.
- Mokhber. Abbas (2017). Foundations of Mythology. Tehran: Markaz, p. 149.
- Mostafavi, Ali Asghar (1988). Suhyanat or the exploration of Iranian thought on the end of times. Tehran: Amir Kabir, pp. 225-221.
- Motiei Shirazi, Leila et al. (2021). "The Earth's Mother in Myths and Beliefs of Nations and its Place in Evidence from the Works of Sanai Ghaznavi." Journal of Mystical Literature and Mythology. Vol. 17, No. 65, pp. 208-305.

- McQuillan, Martin (2005). "The Second Bridge." Translated by Payam Yazdanjoo. Tehran: Markaz, p. 30.
- Makarik, Irnarama (2009). Encyclopedia of Literary Theory and Criticism. Translated by Mehran Mohajer and Mohammad Nabavi. Tehran: Aghah, p. 326.
- Mohajerani, Ataullah (1983). Epic of Ferdowsi: Critique and Interpretation of the Famous Letter. Tehran: Ettelaat, pp. 107-108.
- Meybodi, Ahmad ibn Muhammad (1982). Kashf al-Asrar wa 'Udat al-Abrar. Researched by Ali Asghar Hekmat. 5th edition. Tehran: Amir Kabir, p. 186.
- Mirbagheri Ferd, Sayed Ali Asghar and Najafi, Zahra (2009). Examining the Signifier Pattern of "Pirs" in the Language of Mawlana's Mysticism. Bustan-e Adab Journal, Shiraz University. Vol. 1, No. 2, pp. 133-156.
- Minouye Kherad (1983). Translated by Ahmad Tafazoli. Tehran: Tous, pp. 69-70.
- Najoumian, Amir Ali (2017). Semiology. Tehran: Marvarid, p. 19.
- Vahed Dost, Mahvash (1980). Mythical Foundations in Shahnameh. Tehran: Sarvash, pp. 257-458.
- Vormazern, Martin (1983). Mithraism. Translated by Bozorg Nadzadeh. Tehran: Cheshmeh, pp. 194-195.
- Vakili, Shervin (2011). Iranian Mythology. Tehran: Shoorafarin, p. 55.
- Henle, John (2006). Understanding Iranian Myths. Translated by Jaleh Amuzgar and Ahmad Tafazoli. 3rd edition. Tehran: Cheshmeh, p. 419.
- Jung, Carl Gustav (1984). Psychology and Alchemy. Translated by Parvin Faramarzi. Mashhad: Astan-e Qods Razavi Publications, pp. 213-524.
- [Unknown]. Human and its Symbols (2004). Translated by Abotaleb Sarimi. Tehran: Amir Kabir, p. 379.

فهرست منابع فارسی

الف) منابع فارسی

- قرآن کریم. ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای.
- اسماعیل پور. ابوالقاسم (۱۳۷۵). اسطوره آفرینش در آیین مانی. تهران: طرح نو، ص ۲۶.
- اسمیت. زوئل (۱۳۸۳). فرهنگ اساطیر یونان و روم. ترجمه: شهلا برادران خسروشاهی. تهران: روزبهان، ص ۲۱۳.
- آموزگار. ژاله (۱۳۷۹). تاریخ اساطیری ایران. تهران: سمت، ص ۳.
- باستید. روژه (۱۳۷۵). دانش اساطیر. ترجمه: جلال ستاری. تهران: توس، ص ۲۱.
- باشلار. گاستون (۱۳۶۴). روانکاوی آتش. ترجمه: جلال ستاری. تهران: توس، ص ۱۶۸.
- بیرلین. جوزف (۱۳۸۶). اسطوره‌های موازی. ترجمه: عباس مخبر. تهران: نشرمرکز، ص ۱۲۷.
- البرزی. پرویز (۱۳۸۶). مبانی زبان‌شناسی متن. تهران: امیرکبیر، ص ۳۸.
- الباده. میرچا (۱۳۷۶). رساله در تاریخ ادیان. ترجمه: جلال ستاری. چاپ دوم. تهران: سروش، صص ۱۹۳ - ۴۱۹.
- ۱۹۳ - ۱۹۰ - ۱۸۹.
- بیرونی. ابوریحان (۱۳۶۳). آثارالباقیه. ترجمه: اکبر داناسرشت. تهران: امیرکبیر، صص ۳۳۴ - ۳۳۵.

- پورداوود. ابراهیم (۱۳۸۰). یسنا. تهران: اساطیر، صص ۱۲۵ و ۱۳۸. ۳۹۸.
- پورنامداریان. تقی (۱۳۶۴). داستان پیامبران در کلیات شمس. تهران: مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ص ۲۹۴.
- تیموریان. یونس (۱۳۹۶). مناسبات بنیادین اسطوره و عرفان ایرانی با تأکید بر یشتها و مثنوی مولوی. دانشگاه بیرجند. به راهنمایی: محمد بهنام فر، ص ۵۳.
- جامی. نوالدین عبدالرحمن (۱۳۷۵). هفت اورنگ. تصحیح: مرتضی مدرس گیلانی. تهران: مهتاب.
- چندلر. دانیل (۱۳۸۷). مبانی نشانه‌شناسی. ترجمه: مهدی پارسا. تهران: سوره مهر، صص ۵۹ - ۲۰ - ۶۹ - ۷۰.
- حافظ شیرازی، خواجه شمس‌الدین محمد (۱۳۸۵). دیوان. تصحیح: محمد قزوینی. و قاسم غنی. تهران: زوار.
- حسینی. مریم (۱۳۸۵). رمزپردازی باد در آثار سنایی. فصلنامه علوم انسانی دانشگاه الزهراء. سال ۱۵ - ۱۶. شماره ۵۷ - ۵۶. صص ۳۵ - ۴۹.
- دادگی. فرنبرگ (۱۳۶۹). بندهشن. ترجمه: مهرداد بهار. تهران: توس، صص ۴۸. ۱۳۷ - ۱۱۴ - ۵۳ - ۳۶.
- دانشگر. آذر و زارع کهن. معصومه (۱۳۹۷). نقد اسطوره‌ای نماد پری و باد در شاهنامه فردوسی و رمان پریباد نوشته محمد علی علومی. پژوهشنامه ادب حماسی. سال چهاردهم. شماره دوم. صص ۹۵ - ۱۱۶.
- رازی. نجم‌الدین (۱۳۷۱). مرصادالعباد. به کوشش: محمد امین ریاحی. چاپ چهارم. تهران: علمی و فرهنگی، صص ۱۷۶ - ۲۰ - ۳۴ - ۲۴.
- رضی. هاشم (۱۳۷۹). حکمت خسروانی، حکمت اشراق و عرفان از زرتشت تا سهروردی. چاپ دوم. تهران: بهجت، ص ۴۱.
- (۱۳۸۱). دانشنامه ایران باستان. تهران: سخن، ص ۱۰۴۶.
- زادسپریم (۱۳۶۶). گزیده‌های زادسپریم. ترجمه: محمد تقی راشد محصل. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، صص ۶۱ - ۶۲.
- زرین کوب. عبدالحسین (۱۳۸۹). ارزش میراث صوفیه. تهران: امیرکبیر، ص ۲۸.
- ستاری. جلال (۱۳۷۲). مدخلی بر رمزشناسی عرفانی. تهران: مرکز. صص ۴۷ - ۴۶ - ۴۳.
- سجادی. سید جعفر (۱۳۸۳). فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی. تهران: طهوری، صص ۱۷۸ - ۱۷۹.
- سجودی. فرزاد (۱۳۸۷). نشانه‌شناسی کاربردی. تهران: علم، ص ۷.
- سفر پیدایش (عهد عتیق) (۱۹۴۰ م). ترجمه فارسی. لندن: انجمن پخش کتب مقدس، صص ۸۹ - ۷ - ۱۵ - ۲ - ۱۰.
- شایست نشایست (۱۳۶۹). ترجمه: کتابیون مزداپور. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، صص ۲۰ - ۹۲.
- شوالیه. ژان و گربران. آلن (۱۳۸۵). فرهنگ نمادها. ترجمه: سودابه فضائی. تهران: جیحون، ص ۴۶۱.
- صبور. داریوش (۱۳۸۰). ذره تا خورشید. تهران: زوار، ص ۷۲.
- طباطبایی. سیدمحمد حسین (۱۳۷۴). تفسیر المیزان. ترجمه: سید محمد باقر موسوی همدانی. چاپ پنجم. قم: انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبری. ابوجعفر محمد بن جریر (۱۳۵۶). تفسیر طبری. تهران: توس، ص ۴۵.
- عطار نیشابوری. فریدالدین (۱۳۸۵). منطق الطیر. تصحیح: محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ سوم. تهران: سخن.
- فرهوشی. بهرام (۱۳۷۹). ایرانویج. چاپ پنجم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ص ۲۳.

- قائمی. فرزاد (۱۳۸۸). نقد اسطوره‌ای و کاربرد آن در تحلیل شاهنامه فردوسی. رساله دکتری در رشته زبان و ادبیات فارسی. به راهنمایی: محمدجعفر یاحقی. دانشنامه فردوسی مشهد، صص ۸۰-۸۵.
- قائمی. فرزاد و دیگران (۱۳۸۸). تحلیل نمادینگی عناصر خاک و باد در اساطیر و شاهنامه فردوسی بر اساس نقد اسطوره‌ای. ادب پژوهی. دوره ۳، شماره ۱۰، صص ۵۷-۸۲.
- قرطبی. محمد بن احمد (۱۳۶۴). الجامع الاحکام القرآن. تهران: ناصر خسرو، ص ۲۵۶.
- کریستین سن. آرتور (۱۳۶۳). نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌های ایران. ترجمه: احمد تفضلی و ژاله آموزگار. جلد ۱. تهران: نشر نو، ص ۶۳.
- کلانتر. نوش‌آفرین (۱۳۹۶). بررسی سیر دگردیسی عناصر اسطوره‌ای در عرفان. رساله دکتری در رشته زبان و ادبیات فارسی. دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه لرستان. ص ۱۴۹.
- کمبل. جوزف (۱۳۸۳). اساطیر مشرق زمین. ترجمه علی اصغر بهرامی. تهران: جوانه رشد، صص ۱۵۸-۵۷.
- گاهان (۱۳۶۷). به کوشش: فیروز آذرگشسب و جمشید زرتشتی. تهران: آذرگشسب، ص ۳۱.
- مخبر. عباس (۱۳۹۶). مبانی اسطوره‌شناسی. تهران: مرکز، ص ۱۴۹.
- مصطفوی. علی اصغر (۱۳۶۷). سوشیانت یا سیر اندیشه ایرانیان درباره آخرالزمان. تهران: امیرکبیر، صص ۲۲۵-۲۲۱.
- مطیع شیرازی. لیلا و دیگران (۱۴۰۰). مام خاک در اساطیر و باور ملل و جایگاه آن در شواهدی از آثار سنایی غزنوی. فصلنامه علمی ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی. سال ۱۷، شماره ۶۵، صص ۲۰۸-۳۰۵.
- مک کوئیلان. مارتین (۱۳۸۴). پل دومان. ترجمه: پیام یزدانجو. تهران: مرکز، ص ۳۰.
- مکاریک. ایرناریما (۱۳۸۸). دانشنامه نظریه و نقد ادبی. ترجمه: مهران مهاجر و محمد نبوی. تهران: آگه، صص ۳۲۶.
- مهاجرانی. عطالله (۱۳۷۲). حماسه فردوسی: نقد و تفسیر نامه نامور. تهران: اطلاعات، صص ۱۰۷-۱۰۸.
- میبدی. احمد بن محمد (۱۳۷۱). کشف الاسرار و عده‌الابرار. به تحقیق: علی اصغر حکمت. چاپ پنجم. تهران: امیرکبیر، ص ۱۸۶.
- میرباقری فرد. سید علی اصغر و نجفی. زهره (۱۳۸۸). بررسی الگوی نشانه‌شناختی پیرس در زبان عرفان مولانا. مجله بوستان ادب دانشگاه شیراز. دوره اول. شماره دوم. پیاپی ۱ / ۵۶، صص ۱۳۳-۱۵۶.
- مینوی خرد (۱۳۶۲). ترجمه: احمد تفضلی. تهران: توس، صص ۶۹-۷۰.
- نجومیان. امیر علی (۱۳۹۶). نشانه‌شناسی. تهران: مروارید، ص ۱۹.
- واحد دوست. مهوش (۱۳۷۹). نهادینه‌های اساطیری در شاهنامه. تهران: سروش، صص ۲۵۷-۴۵۷-۴۵۸.
- ورمازرن. مارتین (۱۳۷۲). آیین میترا. ترجمه: بزرگ نادزاده. تهران: چشمه، صص ۱۹۴-۱۹.
- وکیلی. شروین (۱۳۹۰). اسطوره‌شناسی ایزدان ایرانی. تهران: شوراآفرین، ص ۵۵.
- هینلز. جان (۱۳۸۵). شناخت اساطیر ایران. ترجمه: ژاله آموزگار و احمد تفضلی. چاپ سوم. تهران: چشمه، ص ۴۱۹.
- یونگ. کارل گوستاو (۱۳۷۳). روانشناسی و کیمیاگری. ترجمه: پروین فرامرزی. مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی، صص ۲۱۳-۴۸۲-۵۲۴.

..... (۱۳۸۳). انسان و سمبولهایش. ترجمه: ابوطالب صارمی. تهران: امیرکبیر، ص ۳۷۹.

ب) منابع لاتین

Peirce, Charles Sanders (1985). **Collected writings**. Cambridge: Harvard University.
Ryken, Leland (1998). **Dictionary of Biblical Imagery**. Intervarsity Press.

معرفی نویسندگان

عاطفه بدیعی گلماکان: دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی، واحد مشهد، دانشگاه آزاد اسلامی، مشهد، ایران.

(Email: atefeh_badiee@yahoo.com)

رضا اشرفزاده: استاد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی، واحد مشهد، دانشگاه آزاد اسلامی، مشهد، ایران.

(Email: ashrafzadeh0016@mshdiau.ac.ir: نویسنده مسئول)

سید مجید تقوی بهبهانی: استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی، واحد مشهد، دانشگاه آزاد اسلامی، مشهد، ایران.

(Email: smtb33@yahoo.com)

COPYRIGHTS

©2021 The author(s). This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution (CC BY 4.0), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, as long as the original authors and source are cited.

Introducing the authors

Atefeh Badiie Golmakan: PhD student of Persian Language and Literature, Faculty of Humanities, Mashhad Branch, Islamic Azad University, Mashhad, Iran.

(Email: atefeh_badiee@yahoo.com)

Reza Ashrafzadeh: Professor of Persian Language and Literature, Humanities Complex, Mashhad Branch, Islamic Azad University, Mashhad, Iran.

(Email: ashrafzadeh0016@mshdiau.ac.ir: Responsible author)

Seyyed Majid Taghavi Behbahani: Assistant Professor of Persian Language and Literature, Humanities Complex, Mashhad Branch, Islamic Azad University, Mashhad, Iran.

(Email: smtb33@yahoo.com)