

اساطیر ایران در آیینۀ خوانش و دریافت حسین مجیب‌المصری

میلاذ جعفرپور^{۱*}، عبدالکریم شجاعی^۲، مهیار علوی مقدم^۳، عباس محمدیان^۴، ابراهیم استاجی^۵

۱. دانشجوی کارشناسی ارشد گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه حکیم سبزواری، خراسان رضوی، ایران
۲. کارشناس ارشد مترجمی زبان عربی، دانشگاه حکیم سبزواری، خراسان رضوی، ایران
۳. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه حکیم سبزواری، خراسان رضوی، ایران
۴. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه حکیم سبزواری، خراسان رضوی، ایران
۵. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه حکیم سبزواری، خراسان رضوی، ایران

پذیرش: ۹۱/۲/۲۰

دریافت: ۹۰/۱۲/۱

چکیده

اسطوره‌شناسی تطبیقی، از زمینه‌های پژوهشی نسبتاً جدیدی است که از نیمه دوم قرن نوزدهم، به طور گسترده کاربرد یافته است. ارتباط این رویکرد، از یکسو در زمینه ادبیات تطبیقی و از سوی دیگر، در حوزه نقد اسطوره‌ای پیوستگی و انسجام می‌یابد. با اینکه ضرورت شناخت اساطیر ملل و اقوام جهان، به صورت گسترده و تطبیقی، نخست از سوی پژوهندگان اروپایی احساس شد و پژوهش‌های گسترده‌ای انجام دادند که بیشتر محدود به اساطیر اقوام اروپایی (یونان و روم) بود، اما گستره کاربرد این رویکرد، در شناختگی اساطیر ملل اسلامی، از کاوش‌های جزئی یا موردی برخی مضامین اسطوره‌ای، فراتر نرفت. حسین مجیب‌المصری، در سال ۲۰۰۰ با شناخت این فقر پژوهشی، با تحقیقی با نام «دراسة مقارنۀ للأسطورة بین الأدب العربی و الفارسی و التورکی»، نخستین گام را در تطبیق اسطوره‌های ایرانی، عربی و ترکی برداشت و شگفتا که هنوز پس از گذشت یک دهه، حتی اشاره‌ای نیز بدان‌ها نشده است. مجیب‌المصری در این پژوهش تطبیقی، هریک از اساطیر ایرانی، عربی و ترکی را در سه بخش جداگانه مورد بررسی قرار می‌دهد. هرچند این اثر، هماهنگ با رویکرد نقد اسطوره‌ای قرن بیستم نیست، اما در - نقد و سنجش اسطوره‌های ایرانی، دستاوردهای نوینی را در عرصه اسطوره‌شناسی تطبیقی، ارائه می‌کند و اسطوره‌های ناشناخته‌ای از اساطیر عربی و ترکی را، با نمونه‌های مشابه ایرانی تطبیق می‌دهد که

نصنامۀ پژوهش‌های زبان و ادبیات تطبیقی
ویرانه‌نامه ادبیات تطبیقی (پیاپی ۱۳)، پاییز ۱۳۹۱، صص ۱-۴۲

Email: milad138720@gmail.com

* نویسنده مسئول مقاله:

آدرس مکاتبه: سبزواری، توحیدشهر، دانشگاه حکیم سبزواری، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، گروه زبان و ادبیات فارسی،

کد پستی: ۹۶۱۷۹۷۴۸۷، صندوق پستی: ۳۹۷.

تاکنون در هیچ پژوهشی، مورد بررسی قرار نگرفته‌اند. در این مقاله می‌کوشیم ارتباط اسطوره و کارکرد اسطوره‌شناسی در ادبیات تطبیقی را نمایان و سپس دستاوردهای حسین مجیب‌المصری را معرفی کنیم و در حوزه‌ای محدودتر، به نقد آرای حسین مجیب‌المصری در خوانش و دریافتی که از اساطیر ایران داشته است، بپردازیم و در پایان، وجوه اشتراک اساطیر فارسی با اسطوره‌های تطبیقی عربی و ترکی را، در دو بخش اسطوره‌های دینی و تاریخی نشان دهیم. هدف از این پژوهش نشان دادن توانایی‌های بالقوه اساطیر ملل اسلامی، تأکید بر پژوهش در بستر اسطوره‌شناسی تطبیقی و ضرورت تغییر توجه یک‌سویه اسطوره‌شناسان ایرانی و غیرایرانی است.

واژگان کلیدی: اسطوره، ادبیات تطبیقی، اسطوره‌شناسی تطبیقی، حسین مجیب‌المصری، اساطیر ایران.

۱. مقدمه

۱-۱. اسطوره

اسطوره همان واژه‌ای است که در همه زبان‌ها، از آن به دو شکل تاریخ^۲ (روایت اموری که اتفاق افتاده‌اند) و قصه^۳ (روایت اموری که فرض شده، رخ داده‌اند) تعبیر می‌شود. به تبع چنین دریافتی، دو نوع تلقی نیز پیش می‌آید؛ از یک‌سو، آن را افسانه، دروغ و خرافی می‌پندارند و از سوی دیگر، حقیقت و تاریخ می‌دانند. بنابراین اسطوره دریافت و بیانی است که ژرف‌ساخت^۴ آن حقیقت، واقعیت و تاریخ است و روساخت^۵ آن افسانه، غیرواقعی و دروغ (اسکولز، ۱۳۷۷: ۴-۵؛ کاسیرر، ۱۳۶۷: ۲۵، ۴۲؛ شمیسا، ۱۳۸۷: ۸۶). به بیان دیگر اسطوره پدیده‌ای است، حاصل ساختار و سیر گشتاری^۶ دو محور که از حقیقتی ژرف‌ساختی و دیروزین (محور اول) آغاز می‌شود و به روساختی غیرحقیقی و امروزین (محور دوم) می‌انجامد.^۷

نخستین پرسشی که محققان و پژوهندگان اسطوره‌شناس، در حوزه نقد ادبی با آن روبه‌رو بوده‌اند، این است که در یک سیر گشتاری و تاریخی، کدام عوامل سبب پیدایی و شکل‌گیری اسطوره شده‌اند؟ سازه کهن‌الگو^۸، عامل دین و مذهب و ادبیت زبان، سه پاسخ بنیادین و کارایی هستند که مورد قبول بیشتر اسطوره‌شناسان قرار گرفته‌اند.

سازه کهن‌الگو: اسطوره به یک اعتبار همان کهن‌الگوها است. کهن‌الگو، صور اساطیری/مثالی، اصطلاحی است که از سوی کارل گوستاو یونگ^۹ (۱۸۷۴-۱۹۶۱م)، برای محتویات ناخوابگاه جمعی^{۱۰} مطرح شد. مراد از آن افکار غریزی و مادرزادی و تمایل به

رفتارها و پندارهایی است که طبق الگوهای از پیش مشخصی، به صورت فطری و ذاتی در نوع انسان وجود دارد. کهن‌الگوها، اسطوره‌ها، ادیان و فلسفه‌هایی را پدید می‌آورند که ملت‌ها و تمام ادوار تاریخ تأثیر می‌گذارند و علاوه بر اینکه مضامین مشترکی را پدید می‌آورند، هریک را نیز متمایز می‌کنند؛ به عبارت دیگر، اساطیر ایزاری هستند که به مدد آن‌ها، کهن‌الگوها که اساساً صورت‌هایی ناهوشیار هستند، بر ضمیر هوشیار ما آشکار و مفهوم می‌شوند و راهنما و درسنامه‌ای برای فهم صورت نخستین رویدادهای ناشناخته و طفولیت افعال بشرند، این نظریه بر ظهور مضامین مشترک تأکید دارد. بهرام مقدادی (ر.ک. کتاب‌نامه) بر پایه همین رویکرد توانست، نظریه «وجوه مشترک جهان‌بینی انسانی» را در ادبیات مطرح کند و از این طریق نقش مهم ادبیات تطبیقی را آشکار کند.

عامل دین و مذهب: آن حقیقت مطلق که جهان را می‌آفریند و در آفریده خویش نیز نمودار است و برانگیزنده همه شور و شوق وجود انسان است، آیا جز خداست؟ پس نخستین شناخته‌شده انسان، نخستین مفهوم جهان او، نخستین واژه او و سرانجام نخستین اسطوره و خدای اوست. از اینجا به بعد، کار آفریدن و یا به سخن دیگر، شناسایی حقیقت آغاز می‌شود و همان شناسایی نخستین، در شناخت پدیده‌های دیگر نیز تکرار می‌شود. از این رهگذر نخستین هسته‌های شناخت، نخستین واژگان و نخستین خدایان آفریده می‌شوند. اسطوره‌های گوناگون، واژگان گوناگون و خدایان گوناگون هریک بیانگر و آفریننده چیزی از هستی انسان، پی‌درپی در زندگی وی نمایان می‌شوند. در نظر اسطوره‌شناسانی همچون *ارنست کاسیرر* ^{۱۱} (۱۸۷۴-۱۹۴۵م)، شکل‌گیری و شناسایی خدایان در ذهن بشر نخستین، کهن‌ترین علل پیدایی و آفرینش اسطوره است و در این سیر دو مرحله اساسی زیر را می‌پیماید:

الف. خدایان لحظه‌ای: تا هنگامی که ذهن در برخورد با هر پدیده مهمی در زندگی، تحت تصرف آن قرار می‌گیرد، تنها می‌تواند همان پدیده را شناسایی کند و در تسلط کامل همان پدیده است و آن آزادی را ندارد که به پدیده‌های دیگر بپردازد. ذهن نوپا و نوآموز انسان ابتدایی نیز در این زمان هریک از پدیده‌ها را جدا از یکدیگر و مانند حوزه‌های جداگانه شناسایی می‌کند. حیات‌شناختی او انسجام نظام‌مندی پیدا نکرده است و هریک از مقوله‌ها و مفاهیم شناخت او، جدای از هم پدید می‌آیند. واژگان گفتاری او در این زمان توصیفی، زنده و مجسم هستند و خصالتی کلی و عام ندارند. هرچه هست، اسم خاص است و تنها همان پدیده ویژه خویش را در بر می‌گیرد «خدایان لحظه‌ای» کاسیرر، فرآورده‌های ذهن بشر در این مرحله هستند. این احساس دینی ابتدایی، برای بشر نخستین، واقعیت تلقی می‌شده است و واکنش او را

برمی‌انگیخته و به دلیل همین سرزندگی و حساسیت دینی آن‌ها، هر فکر یا هر چیزی که در یک لحظه علاقه آن‌ها را به خود جلب کند، می‌تواند به پایگاه خدایی فراکشیده شود؛ خرد، فهم، ثروت، بخت، اوج، شراب و هر چیزی که همانند پدیده‌ای آسمانی برای وی فرود آید و او را شاد و غمگین و رنجور کند. این آگاهی دینی به دنبال خود موجب شکل‌گیری اسطوره شد.

ب. خدایان ویژه: هرچه دایره تحول فرهنگی و عقلی ما پیشرفت کند، به همان نسبت رابطه ما با جهان بیرونی از صورت یک طرز تلقی کنش‌پذیر، به شکل یک برخورد کنشگر در می‌آید. انسان دیگر نمی‌پذیرد که چونان بید، دستخوش عوامل و علل بیرونی باشد، بلکه اراده‌اش را اعمال می‌کند تا مسیر رویدادها را بر وفق نیازها و آرزوهایش تعیین کند. در این مرحله، رشته جدیدی از خدایان را می‌یابیم که نه از احساس‌های خودانگیخته، بلکه از فعالیت‌های سامان‌یافته و مستمر بشر برمی‌خیزند. در این مرحله خویشتن بشری فعالیت کنونی‌اش را همچون کنش‌پذیری پیشین خود، تنها از راه فرافکندن به جهان برونی و تجسم عینی آن، تحقق می‌بخشد. پس هر بخش از فعالیت بشر، خدای ویژه‌ای را که بازنمایاننده آن فعالیت است، پدیدار می‌کند. این تحول موجب پیدایش اسطوره‌هایی به نام «خدایان ویژه» می‌شود، که هنوز کارکرد و اعتباری عام پیدا نکرده‌اند، آن‌ها سراسر ژرفا و پهنای وجود را نمی‌پوشانند، بلکه تنها بخشی از آن را در بر می‌گیرند. در ذهن بشر اولیه هرگاه که خدای ویژه‌ای برای نخستین بار به تصور درآمده باشد، به‌طور ویژه نیز نامگذاری می‌شود که از فعالیت خاصی که آن خدا را پدیدار کرده است، سرچشمه می‌گیرد (کاسیرر، ۱۳۶۷: ۶۱-۷۱). بدین ترتیب، می‌توان اندیشه دینی و مذهبی بشر را نیز، یکی از علل شکل‌گیری اساطیر به‌شمار آورد.

ج. ادبیت زبان: یکی از واپسین پاسخ‌های اسطوره‌شناسان برای یافتن علت پیدایش اسطوره با روی آوردن به عرصه زبان‌شناسی حاصل شد؛ به این صورت که در شاخه‌های هنری مختلفی که اسطوره ظهور می‌کند، فقط ادبیات است که در قالب زبانی شکل می‌گیرد و در زبان، خود را آشکار می‌کند. اسطوره نیز به وسیله زبان، زیبایی‌های هنری خویش را در ادبیات پدید می‌آورد. ابوالحسن نجفی بر این باور است که «زبان یک نقش اصلی (ایجاد ارتباط) و سه نقش فرعی (تکیه‌گاه اندیشه، حدیث نفس و ایجاد زیبایی هنری) بیشتر ندارد.» (نجفی، ۱۳۸۴: ۳۵)، همان‌طور که گفتیم اسطوره از همه نقش‌های زبان استفاده می‌کند تا خود را در زبان اظهار کند. اسطوره تا وقتی که به زبان آورده نشود، یعنی فرم زبانی پیدا نکند، نمی‌تواند با ادبیات درآمیزد و ادبیت زبانی خود را آشکار کند. اسطوره از آن نظر که به انسان و عالم انسانی وابستگی کامل دارد و در تمام ادوار تاریخ،

حتی تا امروز با او بوده است، در تمام عرصه‌های فرهنگی، هنری و معرفتی او نیز نفوذ خود را آشکار کرده است؛ به‌ویژه هنر که بیشترین مایه‌های خود را از اساطیر گرفته است؛ منظور از هنر، یک هنر خاص نیست؛ بلکه استفاده از اسطوره، همه هنرها از جمله ادبیات، نقاشی، موسیقی، رقص، فیلم و... را شامل می‌شود. در این بستر پهناور، ادبیات چنان پیوند استواری با اساطیر برقرار کرده است که از میان دیگر شاخه‌های هنر، هم از لحاظ گستردگی کاربرد و هم از لحاظ سابقه و پیشینه آن، به‌قلمرو و حوزه‌های شاخص شده است؛ به‌گونه‌ای که پژوهشگری چون کنت نولز روتون (۱۹۳۶م)^{۱۲} نیز «اساطیر را به‌مثابه امری در نظر می‌گیرد که پیش از هر چیز، به‌دلیل پیوندهایی که با ادبیات دارد، مهم است» (روتون، ۱۳۸۷: ۶). اگر اسطوره را بنیاد و اساس ادبیات بدانیم، به‌خطا نرفته‌ایم؛ زیرا هرچه انسان در آغاز می‌دید و نمی‌شناخت و نمی‌توانست از لحاظ علمی و منطقی تحلیل کند، با تخیل و اندیشه ابتدایی خود پرورش می‌داد و چیزی به آن می‌افزود. در این جریان، یک عالم خیالی به‌وجود می‌آمد، که در نهاد خود قانون‌مندی ادبیات را داشت؛ چون واقعیتی که به‌وجود می‌آورد و حتی به آن اعتقاد و ایمان داشت، پرورده تخیل و حالتی بود، که اصالت واقعی نداشت، اما چنان شکل گرفته بود که آن را واقعیت می‌پنداشت. البته در حالت اساطیری اولیه، این روند ناخودآگاه بود؛ اما بعدها در اعصار تاریخی و خردورزی، به‌طور خودآگاه و دانسته در ادبیات و هنر تجلی یافت (هانای، ۱۳۸۹: ۱۴۳). وقتی از ادبیات سخن می‌گوییم، ادبیات به‌طور مطلق و با همه اشکال، انواع و قالب‌های آن موردنظر است، چه در صورت مکتوب رسمی یا غیررسمی و چه در حالت شفاهی و روایی رسمی یا عامیانه. حال این پرسش مطرح می‌شود که کدام شکل، نوع و قالب ادبی، بستری مناسب برای پیدایش اساطیر می‌شود؟ اگر ما تنها به ابتدای تعریف‌هایی که تاکنون از اسطوره شده است، نگاهی داشته باشیم و آن‌ها را کنار یکدیگر قرار دهیم، به جواب رهنمون خواهیم شد؛ برای مثال «اسطوره حکایتی است از»، یا «روایتی است از»، یا «قصه‌ای است از»، یا «داستانی است از» و... در این نمونه‌ها، واژگان و اصطلاحاتی چون داستان، قصه، روایت و خیال... دیده می‌شود که همه در حوزه ادبیات کاربرد دارند^{۱۳}. جدای از آن، این نوع روایت‌ها (قصه، داستان و حکایت) با عبارتهای خاصی، نظیر «آورده‌اند که»، «چنین حکایت کرده‌اند که» و... آغاز می‌شوند که بر نوعی بی‌زمانی دلالت دارند و این خاصیت تجلی اسطوره در ادبیات است که در آن به زمان گذشته اشاره می‌شود، ولی این زمان تقویمی نیست؛ بلکه زمانی است در گذشته که گویی تا ابد در همین حالت است و در بی-زمانی خود ادامه دارد. بنابراین اسطوره، تجلی خودجوش و در عین حال ناخودآگاهانه وجدان ناهوشیار و قومی آدمی در گذشته است که با زمینه‌ای روایی و داستان‌واره، خود را در شکل و

هیئتی ادبی نشان می‌دهد و به شرح حوادث خارق‌العاده و شگفت‌انگیز دوران طفولیت بشر می‌پردازد. اسطوره تنها در گذشته سیر نمی‌کند، بلکه تداعی‌گر بشر امروز و فردا نیز هست و هدفش پاسخ به سه پرسش زیر است:

۱. چرا جهان به وجود آمده است و فلسفهٔ اموری که اتفاق می‌افتد چیست؟
۲. منطق، فلسفه و توجیه آیین‌ها، رسوم و عادات اجتماعی چیست؟
۳. انسان در زندگی واقعی خود با چه کمبودها، نقص‌ها و ضعف‌هایی روبه‌رو است و این کاستی‌ها به چه شکلی و در چه بستری خود را، نشان داده‌اند؟^{۱۴}

۱-۲. ادبیات تطبیقی و اسطوره‌شناسی

ادبیات تطبیقی^{۱۵}، بررسی روابط تاریخی ادبیات ملی با ادبیات دیگر زبان‌ها و ملت‌ها است. اینکه چگونه ادبیات یک کشور با ادبیات دیگر سرزمین‌ها پیوستگی می‌یابد و بر یکدیگر تأثیر متقابل می‌گذارند و ادبیات مزبور چه دریافت کرده و چه چیزهایی به عاریت می‌دهد، پرسش‌هایی هستند که ادبیات تطبیقی بدان‌ها پاسخ می‌دهد. از این‌رو، ادبیات تطبیقی، بیانگر انتقال پدیده‌های ادبی از یک ملت به ادبیات دیگر ملت‌ها است، این جابه‌جایی و انتقال، گاهی در حوزهٔ واژه‌ها و موضوعات و زمانی در تصاویر و قالب‌های مختلف بیانی صورت می‌پذیرد (نداء، ۱۳۸۳: ۲۵-۲۶؛ انوشه، ۱۳۷۶: ۴۱-۴۲). اصطلاح ادبیات تطبیقی را در اروپا، نخستین بار *ابلی فرانسوا ویلمن* (۱۷۹۰-۱۸۷۰م) فرانسوی در سال ۲۷-۱۸۲۸م. به‌کار برد^{۱۶} و سپس چارلز آگوستین سنت بوی^{۱۷} (۱۸۰۴-۱۸۶۹م)، دیگر منتقد مشهور فرانسه، آن را رواج داد (هلال، ۱۹۹۵: ۱۶؛ الخطیب، ۱۹۹۹: ۹۱؛ حدیدی، ۱۳۷۳: ۱-۲). این علم در ابتدای پیدایش، شیوه و روش مشخصی نداشت، اما به‌تدریج، اصول و روش‌های علمی در آن راه پیدا کرد (زرین‌کوب، ۱۳۷۸: ۱/۱۲۵). ادبیات تطبیقی تاکنون محور اصلی و بن‌مایهٔ شکل‌گیری سه مکتب بوده است. نخستین و قدیمی‌ترین مکتبی که در آن، اصطلاح ادبیات تطبیقی رواج پیدا کرد، مکتب فرانسه است که قائل به بررسی روابط میان ادبیات ملل مختلف براساس اصل تأثیرگذاری و تأثیرپذیری است، که البته این مکتب در سال‌های اخیر دچار دگرگونی‌هایی شد (هلال، ۱۹۹۵: ۱۵؛ علوش، ۱۹۸۷: ۵۵). مکتب آمریکایی، دومین انجمن نظریه‌پرداز ادبیات تطبیقی است که پس از جنگ جهانی دوم پا به‌عرصهٔ وجود گذاشت و با کمی تفاوت نسبت

به‌مکتب فرانسه، اصل تأثیرگذاری و تأثیرپذیری را شرط واجب در پژوهش‌های تطبیقی دانست و بر محور مقایسه ادبیات ملل مختلف براساس اصل تشابه، تأکید می‌کرد. بعدها همین رویکرد موجب گسترش رابطه ادبیات با دیگر هنرها و حتی علوم تجربی شد. در این مکتب ادبیات تطبیقی با نقد ادبی جدید، پیوند محکمی برقرار کرد (عبود و سایرین، ۲۰۰۱: ۱۱۷؛ الخطیب، ۱۹۹۹: ۴۶؛ علوش، ۱۹۸۷: ۹۳؛ نیز پروینی، ۱۳۸۹: ۵۵-۶۵). سومین مکتبی که در حوزه ادبیات تطبیقی مطرح شد، مکتب اسلاوی (انجمن کشورهای اروپای شرقی) نام داشت که به تأثیرگذاری زیرساخت‌های اقتصادی و اجتماعی بر عرصه فرهنگ، هنر و ادبیات معتقد بود (عبود و سایرین، ۲۰۰۱: ۱۰۸؛ علوش، ۱۹۸۷: ۱۲۷؛ پروینی، ۱۳۸۹: ۵۸). رنه ولک^{۱۱} (۱۹۰۳-۱۹۹۵م) و *آوستن وارن*^{۱۲} (۱۸۹۹-۱۹۸۶م) نیز از ادبیات تطبیقی سه برداشت معنایی دارند که پیرو آن، این اصطلاح سه حوزه را در برمی‌گیرد؛ نخست به‌معنی مطالعه ادبیات شفاهی، به‌خصوص مایه‌های قصه‌های عامیانه و کوچ است (ولک و وارن، ۱۳۸۲: ۴۱)، دوم به معنی مطالعه ارتباط‌های ادبی دو یا چند قوم است (همان: ۴۲) و سوم به معنی یکی دانستن ادبیات تطبیقی با ادبیات جهانی^{۲۰} است که مفهوم آن مطالعه ادبیات پنج قاره است. البته ادبیات جهانی^{۲۱} در مفهوم دیگری نیز به‌کار گرفته شده است و آن به گنجینه آثار نویسندگان کهن مانند هومر، دانته، سروانتس، شکسپیر و گوته اطلاق می‌شود که شهرت آن‌ها در سراسر جهان پیچیده و پایدار مانده است (همان: ۴۴).

وجود رخدادها و حقایق واحد مشهور در تاریخ باستانی بشر و گردش آن‌ها در بین ملل مختلف، باعث شده است که آن اتفاقات و حقایق، رنگی بومی و نژادی برای هر قوم پیدا کنند و جزو اساطیر، تاریخ و باورهای ملی آن اقوام شوند؛ البته شاید بتوان این‌گونه نیز تلقی کرد که تکرار تاریخ در ادوار زیستی بلندمدت بشر موجب پدید آمدن حوادث، اعمال و رفتار مشابه در بین مردم نقاط مختلف جهان شده است. حال اگر ادبیات تطبیقی را شاخه‌ای از تاریخ ادبیات بدانیم (در مفهوم مکتب فرانسوی^{۲۲})، پرداختن به اسطوره‌شناسی و به‌عبارتی نقد اسطوره‌ای چه زمان با این شاخه از تاریخ ادبیات، همسو و همگام می‌شود؟ ارتباط و همسویی ادبیات تطبیقی با نقد اسطوره‌ای دو وجه دارد؛ نخست، اگر بر آن باشیم که نقد اسطوره‌ای، نوعی کاوش در جهت ریشه‌یابی و شناخت اساطیر است، در پاره‌ای تحقیقات به این نتیجه نیز دست خواهیم یافت که گاه این کاوش به بن‌بست می‌رسد زیرا، ممکن است، سندی از یک قوم یا ملت برای بازشناسی چیستی و ماهیت اسطوره‌ی مربوط به آن برجای

نماند؛ در این زمان است که غنا و گستره شگرف اسطوره، پژوهنده را به مطالعه تطبیقی اساطیر دیگر ملل و متون مختلف موجود در آن مورد، راهنمایی می‌کند، زیرا هرچند اسطوره در ذات و ماهیت خود، پدیده و حقیقتی واحد دارد، اما مضمون‌ها و بن‌مایه‌های آن در سیر تاریخی ملل، تصاویر متعددی بر جای گذاشته است، به عبارت دیگر، چون اسطوره با تکرار همراه است و داستان‌های بی‌شماری در طول حیات ملت‌ها از یک اسطوره وام می‌گیرند؛ تنها مطالعه‌ای ریشه‌یابانه و رویکردی تطبیقی به هریک از این تصاویر و داستان‌های بی‌شمار، کافی است تا اسطوره‌شناس بتواند به آبشخور واحد هریک از آن‌ها و در نتیجه شناخت اسطوره موردنظر خود دست یابد.^{۲۲} یقینی بودن نتایج تحلیلی و ریشه‌یابانه نقد اسطوره‌ای در ادبیات تطبیقی از آنجاست که همه روایات مربوط به یک اسطوره، واقعی هستند، زیرا مفهوم یک اسطوره در کل مفاهیم ارائه‌شده در متون متفاوت از این اسطوره، خلاصه می‌شود. چه این متون ادبی باشند و چه غیرادبی، چکیده‌ای از ماهیت حقیقی اسطوره هستند (خاوری ۱۳۸۹: ۴۹).

دوم، ارتباط نقد اسطوره‌ای و ادبیات تطبیقی سبب فراهم آمدن شناخت و تصویری جامع برای اسطوره‌شناس می‌شود و توانایی و مهارت ویژه‌ای را در اختیار وی می‌گذارد تا او بتواند هر چه را که اسطوره‌ای اصیل و بومی است از نوع بیگانه و غیر ملی بازشناسد و یا حتی تأثیر و بازتاب اساطیر ملتی را در ملل دیگر نشان دهد و گذشته از حفظ اصالت اساطیر ملی، از راه آشنایی با آیین‌ها، شیوه‌های اندیشه، آرمان‌های ملی و رنج‌های میهنی تفاهم و نزدیکی میان ملل را افزایش دهد (ندا، ۱۳۸۳: ۳۲-۳۹).

در بستر اسطوره‌شناسی تطبیقی، از نیمه دوم قرن نوزدهم، همزمان با اوج‌گیری این رویکرد ادبی در اروپا (۱۸۵۰ تا ۱۹۲۰م)، پژوهش‌هایی پیرامون شناخت اساطیر فارسی، ترکی، عربی و اردو انجام شد. فزونی شمار این رویکردهای تطبیقی و گاه یک‌سویه که اغلب از جانب محققان عرب روی اساطیر دیگر ملل انجام می‌شد، می‌تواند گواهی آشکار بر این مدعا باشد.^{۲۴} در جریان این پژوهش‌ها، می‌توان حسین مجیب‌المصری و کتاب *دراسة مقارنة للأسطورة بین الأدب العربی و الفارسی و التركي* (۲۰۰۰م) را نقطه عطفی به‌شمار آورد.

۳-۱. حسین مجیب‌المصری

حسین مجیب (۱۹۱۶-۲۰۰۴م) در مصر دیده به جهان گشود. او از سیزده سالگی علاقه فراوانی به ادب عربی و شعر قدیم و جدید آن داشت، به طوری که بسیاری از دیوان‌های نایاب شاعران ادب عربی را در منزل داشت. حسین مجیب در سال ۱۹۳۲ میلادی پس از آشنایی با زبان فرانسه توانست به این زبان شعر بگوید و در سال ۱۹۳۸، از طریق مطبوعات توانست با زبان فارسی نیز، آشنا شود. وی پس از تأسیس مرکز مطالعات شرقی در دانشگاه قاهره، به بخش «زبان‌های ملل اسلامی» وابسته به این مرکز که به تحقیق درباره ادبیات فارسی، ترکی و اردو می‌پرداخت، پیوست و توانست از این مرکز، درجه معادل کارشناسی ارشد، دریافت کند. این ادیب مصری پس از مدت‌ها مطالعه، سرانجام به دفاع از رساله دکتری خود، با عنوان *فضولی بغدادی*^{۲۵} (شاعر ترک‌زبان قرن ۱۶م) پرداخت و موفق به کسب درجه دکتری شد.

مجیب‌المصری پس از عزیمت به ترکیه و اقامت در آنجا، به دانشگاه عین‌الشمس برگشت و بخش زبان ترکی را، در این دانشگاه، راه‌اندازی کرد. این ادیب برجسته مصری علاوه بر زبان مادری خود، به هشت زبان شرقی و اروپایی (فارسی، ترکی، اردو، فرانسه، انگلیسی، آلمانی، ایتالیایی و روسی) تسلط داشته است. تخصص حسین مجیب‌المصری در زمینه ادبیات ملل اسلامی و تطبیق آن‌ها است و از رهرو پژوهش و تحقیق در همین حوزه، تألیفاتی بالغ بر هفتاد اثر از او برجای مانده است. وی با آثار خود، جهان عرب را با ادبیات ملل اسلامی و شاخه‌های آن در سرزمین‌های فارسی‌زبان و ترک‌زبان آشنا کرد و از ادبیات تطبیقی، به عنوان ابزاری برای نزدیک کردن ملل مسلمان به یکدیگر بهره برد. او نخستین ادب-پژوه عرب‌زبانی است که در ادبیات ترکی، درجه دکتری گرفته است و همچنین در مورد تاریخ ادبیات ترکی (۱۹۵۱م)، کتابی به زبان عربی نوشته است. وی نخستین مدرس ادبیات تطبیقی اسلامی و اولین عرب‌زبانی است که دیوان شعری، به زبان ترکی دارد و اشعار ترکی را به عربی ترجمه کرده است؛ چنین سابقه‌ای، او را به «پدر ادبیات تطبیقی اسلامی»، نامور کرده است. از میان آثار این محقق، می‌توان به نمونه‌های زیر اشاره کرد:

۱- *فارسیات و ترکیات* (۱۹۴۸م)^{۲۶} *مثنوی صبح*^{۲۷}؛ *رمضان فی الشعر العربی و*

الفارسی و ترکی (۱۹۶۴م)؛ *المسجد بین شعراء العربیة و الفارسیة و ترکیة، القدس بین*

شعراء الشعوب الإسلامية^{۲۸}؛ *الصحابی الجلیل سلمان الفارسی عند العرب و الفرس و*

الترك (۱۹۷۳م): الصحابی الجلیل أبو ایوب الأنصاری عند العرب و الفرس و الترك (۱۹۷۴م): غزوات الرسول بین شعراء الشعوب الإسلامية: صلات بین العرب و الفرس و الترك (۱۹۷۱م): اثر الفرس فی حضارة الإسلام: فی الأدب الشعبي الإسلامي المقارن (۱۹۸۰م): المرأة فی الشعر العربي و الفارسی و التركي دراسة فی الأدب الإسلامي المقارن (۱۹۸۹م): الفلاح فی الشعر العربي و الفارسی و التركي: فی الأدب الإسلامي: فضولی البغدادی أمير الشعر التركي القديم (۱۹۶۷م): الأندلس بین شوقی و اقبال: اقبال و العالم العربي: ایران و مصر عبر التاريخ: من ادب الفرس و الترك (۱۹۵۰م): بین الأدب العربي و الفارسی و التركي: دراسة مقارنة للأسطورة بین الأدب العربي و الفارسی و التركي (۲۰۰۰م): بین الوالد و ولده فی الشعر العربي و الفارسی و التركي و الأردو (۲۰۰۳م)^۶.

دراسة مقارنة للأسطورة بین الأدب العربي و الفارسی و التركي، پژوهشی در بستر ادبیات تطبیقی، با رویکرد اسطوره‌شناسی است که در آن نویسنده با اشرافی که بر سه زبان فارسی، عربی و ترکی دارد، به ارزیابی و شناخت اساطیر پارسیان، اعراب و ترکان می‌پردازد و در این مسیر، حسین مجیب، نخستین بخش این جستار ۳۳۵ صفحه‌ای را به بازشناسی اسطوره‌های عربی، در سه بخش اسطوره دینی، اسطوره موجودات شگفت‌انگیز، اسطوره در شعر و نثر ادبی و اسطوره قهرمانی اختصاص می‌دهد (مجیب‌المصری، ۲۰۰۰: ۶-۱۳۷) و سپس اسطوره‌های ایرانی را در سه بخش دینی، تاریخی و اسطوره در شعر فارسی معاصر، مورد بررسی و تحلیل قرار می‌دهد (همان: ۱۳۸-۲۶۸): آخرین بخش این پژوهش تطبیقی، به شناسایی اسطوره‌های ترکان در سه بخش دینی، قهرمانی و اسطوره در شعر ترکی معاصر اختصاص دارد (همان: ۲۶۹-۳۲۱).

۴-۱. ضرورت‌های تحقیق و پرسش‌های پژوهش

دلایلی که نقد و معرفی نظریات حسین مجیب‌المصری را ضروری می‌کنند، عبارت‌اند از: الف. این اثر، نخستین پژوهشی است که به‌طور مستقل با رویکرد اسطوره‌شناسی در حوزه ادبیات تطبیقی انجام شده است و تنها تألیفی است که به بررسی و تطبیق اساطیر ایرانی، عربی و ترکی می‌پردازد و نویسنده به‌عنوان یک منتقد، از دریچه‌ای علمی، به ارزشیابی اسطوره‌های این سه بستر زبانی می‌پردازد. نگاه تطبیقی حسین مجیب، جزئی و ریزبین است، زیرا در

بررسی خود از مواردی صحبت می‌کند که اولاً مخاطب را در ژرفا و کنه اساطیر فرو می‌برند و ثانیاً موارد تطبیق داده شده، دریچه‌ای جدید را پیش چشم مخاطب می‌گشایند و او را هرچه بیشتر به سوی اشتراکات تاریخی ملل اسلامی و نزدیکی اساطیر آنان متمایل می‌کنند.

ب. جامعیت و علمی بودن این اثر با نگاه محققى که به هشت زبان اشراف دارد و ۵۶ سال از حیات علمی و پژوهشی خود را در ادبیات تطبیقی به‌سر آورده، دوچندان می‌شود.

ج. با وجود تحقیقات تطبیقی گوناگونی که حسین مجیب پیرامون زبان‌های مختلف انجام داده است، گرایش و علاقه او به زبان و ادبیات فارسی، به‌ویژه ادب حماسی- اساطیری را نمی‌توان نادیده گرفت. هرچند این پژوهش، تطبیقی است و در سه بخش جداگانه انجام شده است، اما مؤلف هر جا که توان علمی وی یاری کرده است، اسطوره‌های عربی و ترکی را با نمونه‌هایی از اساطیر ایران تطبیق داده و در این راه هرچند، گاه به‌خطا نیز رفته، دستاوردهای نو و مهمی را عرضه کرده است. گرایش حسین مجیب به اساطیر ایران تا حدی است که، در بخش واکاوی و بازشناخت اسطوره‌های فارسی، از *مثنوی صبح* خود که به - گفته‌ی وی، سرشار از اساطیر ایرانی است، شاهد و مثال نقل می‌کند (مجیب‌المصری، ۲۰۰۰: ۲۴۴-۲۵۸) و حتی به نقد آرای نابجای دیگر محققان در مورد اساطیر ایران می‌پردازد و آن‌ها را رد می‌کند (همان: ۱۴۵، ۱۸۲-۱۸۳).

د. هرچند اسطوره‌شناسی حسین مجیب‌المصری هماهنگ با رویکرد روشمند اسطوره‌شناسان قرن بیستم نیست، اما اهمیت گفتار وی زمانی آشکار می‌شود که به نقد اساطیر ایرانی و تطبیق آن‌ها می‌پردازد و در این مسیر به نکات، رویدادها و شخصیت‌هایی اشاره دارد که تاکنون در هیچ یک از پژوهش‌های دیگر، اعم از فارسی و عربی، مورد توجه قرار نگرفته‌اند؛ ویژگی‌هایی که ارتباطی نزدیک با اساطیر ایران برقرار می‌کنند. در واکاوی نظریات حسین مجیب‌المصری در مورد اساطیر ایران، به‌ویژه بازشناسی آنان در آثاری مانند *شاهنامه* و *اوستا*، متوجه برخی تناقضات و داوری‌های یک‌جانبه‌ای شدیم که ممکن است برخاسته از تعصب عربی یا نبود شناخت صحیح و جامع باشد که به هر روی ضرورت معرفی و نقد نظریات وی در مورد اساطیر ایران را دوچندان می‌کند.

ه. دیدگاه اسطوره‌شناسان در مورد اساطیر عرب این‌گونه است: «قطعاً آگاهی ما از جهان اسطوره‌ای عرب بسیار اندک است... بدبختانه تا آنجا که اسناد و مدارک ادبی به ما امکان جست‌وجو در قدیمی‌ترین تاریخ عربستان را می‌دهند، مشاهده می‌کنیم که روایات اسطوره‌ای به‌طور کلی در آن اسناد و مدارک مربوط به تاریخ کهن جزیره‌العرب، تقریباً وجود ندارد.»

(ستاری، ۱۳۸۴: ۲۶، ۳۵)؛ «یکی از نتایج و اثرات بیابان‌گردی که فقر دینی بدویان را دو چندان می‌کند، فقدان اسطوره و آیین در فولکلور^{۳۰} جزیره‌العرب است.» (همان: ۶۰). مهم‌ترین بُعد پژوهش حسین مجیب‌المصری، پرداختن به پیشینه اسطوره‌های عربی، به‌صورتی گسترده و روشمند است و در این راه، نویسنده نه‌تنها به توصیف و تطبیق این اسطوره‌ها با نمونه‌های ایرانی و ترکی آن‌ها بسنده نکرده، بلکه قدم فراتر نهاده و به ارزشیابی، سنجش و نقد آن‌ها روی آورده است. مجموع دلایل مطرح شده، سبب شده است پژوهش تطبیقی حسین مجیب‌المصری در بستر اسطوره‌شناسی، نسبت به سایر گفتارهای پراکنده و موجز، خود را بسیار برجسته، جامع و مدون‌تر نشان دهند.

در این پژوهش، کوشیده‌ایم به پرسش‌های زیر پاسخ دهیم:

۱. آیا رویکرد اسطوره‌شناسی تطبیقی در شناخته‌شدن اساطیر ملل اسلامی مورد توجه بوده است؟
۲. این رویکرد تا چه میزان توانایی تطبیق و نمایش اساطیر فارسی، عربی و ترکی را دارد؟
۳. گستره کاربرد این رویکرد، چه بستری را در پژوهش حسین مجیب‌المصری مورد بررسی قرار داده است؟
۴. آیا مجیب‌المصری توانسته است در این قلمرو موفق عمل کند؟

۱-۵. پیشینه و روش تحقیق

از آنجا که در این مقاله، پژوهش‌های تطبیقی پیرامون شناخت اسطوره مورد بحث هستند، در پیشینه اسطوره‌شناسی تطبیقی جز اثر مورد بحث، تنها به‌شماری اندک از گفتارها، اشارات و مقالات دست یافتیم که یا در لابه‌لای کتاب‌هایی که در زمینه ادبیات تطبیقی نگاشته شده بودند، وجود داشتند یا پژوهندگانی، نه به‌شکل جامع و تحلیلی، بلکه به‌صورت موردی و مصداق‌گونه، اسطوره را در یک یا حداقل دو زبان مورد تطبیق و توصیف قرار داده بودند، البته در این میان عده‌ای نیز به‌صورت جامع و فراگیر به توصیف و شناخت نقش اسطوره در ادبیات تطبیقی پرداخته‌اند که در جای خود اهمیت دارد. از این شمار می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

محمد مهدی‌پور (۱۳۹۰ش) در تحقیق تطبیقی، به بررسی و بازنمایی وجوه تشابه (در نه

وجه) و تمایز (در شش وجه) داستان حضرت یعقوب و فریدون و فرزندان آنان می‌پردازد. مهوش واحدوست و فهری سلیمان (۱۳۸۹) نگرشی تطبیقی به اسطوره‌های آفرینش داشته‌اند و در شکلی مختصر و کوتاه، به معرفی یازده اسطوره آفرینشی که در باور مصریان، عبریان، هندیان و چینیان باستان، یونانیان، رومیان، اساطیر آفریقایی، آمریکایی و استرالیایی، ژرمن‌ها و ایرانیان باستان وجود داشته، می‌پردازند. البته گفتنی است که این مقاله به اسطوره آفرینش ترکان هیچ اشاره‌ای نداشته است؛ موضوعی که در این مقاله، مورد بررسی قرار خواهد گرفت. سید حسین سیدی و اسماعیل علی‌پور (۱۳۸۹) در یک بررسی، داستان آفرینش انسان در روایت‌های اسطوره‌ای ایران و عرب را مورد تطبیق قرار داده‌اند و به این نتیجه رسیدند که این موضوع زمینه‌ها و ریشه‌های مشترکی در اساطیر ایران و عرب دارد. سید خسرو خاوری و ژاله کهنمویی‌پور (۱۳۸۹) کوشیده‌اند در طی پژوهشی، علاوه بر معرفی و شناساندن جایگاه نقد اسطوره در ادبیات تطبیقی به پرسش‌هایی نظیر چگونه یک چهره تاریخی به اسطوره بدل می‌شود؟ چه زمانی یک اسطوره در متن ادبی ظاهر می‌شود؟ آیا در نقد اسطوره‌ای روش در زمانی راهگشا است یا شیوه همزمانی؟ پاسخ دهند. همچنین، خلیل پروینی (۱۳۸۹) در مقاله‌ای مروری، به طرح مجدد نظریه ادبیات تطبیقی اسلامی (که قبلاً حسین مجیب‌المصری و طه ندا (متوفای ۱۹۹۹م) با انجام پژوهش‌های تطبیقی میان آثار ادبی ملل اسلامی، مطرح کرده بودند) می‌پردازد و در آن، زوایای گفته و ناگفته و نوشته و نانوشتۀ این نظریه را به مخاطبان می‌شناساند. سید حسین سیدی و اسماعیل علی‌پور (۱۳۸۹)، در مقاله‌ای به بررسی تطبیقی داستان آفرینش انسان در روایت‌های اسطوره‌ای ایران و عرب پرداخته‌اند و به این نتیجه رسیده‌اند که این داستان اسطوره‌ای در نزد ایرانیان و عرب‌ها زمینه‌ها و ریشه‌های مشترکی دارد که پیوند فکری یا یکسان‌اندیشی این اقوام را درباره خلقت انسان در سلسله مراتب آفرینش تبیین می‌کند. محمدجعفر یاحقی (۱۳۸۶) در پژوهشی، به واکاوی اساطیر موجود در متون نظم و نثر ادب فارسی پرداخته است و در توصیف هریک از آن‌ها، گاه به برخی نمونه‌های تطبیقی موجود در اساطیر ملل دیگر نیز اشاره‌ای داشته است. زینب ابوسنة (۲۰۰۷) نیز در اثری با عنوان *صفحات من الأدب التركي الحديث و المعاصر*، تنها در گفتاری کوتاه، نه تطبیقی (فصل ششم)، با عنوان اسطوره هزارگاو، جدال بین دو گستره بیابان‌نشینی و شهرنشینی، بیان می‌کند که این اسطوره، تصویری آمیخته از آداب و رسوم و رمز و نماد است و به شرح کشمکش‌ها و اختلافات دو محیط بدوی و شهری می‌پردازد؛ اسطوره‌ای که در آن قهرمانان شاخص روستاهای جلی و



شهرنشینان جوگورفا به جدال با یکدیگر روی می‌آورند (ابوسنة، ۲۰۰۷: ۱۰۹). جلال ستاری (۱۳۸۴) نیز اثری ترجمه‌ای- تألیفی با عنوان *جهان اسطوره‌شناسی و اسطوره در جهان عرب و اسلام*، گردآوری کرده است و در آن ابتدا ترجمه‌ای از چهار مقاله نوشته شده در زمینه اساطیر در ادبیات کهن شرق؛ ساختارهای اندیشه اسطوره‌ای اعراب؛ فقدان اسطوره و آیین و تعبیر خواب در اسلام، ارائه می‌دهد و در پایان کتاب، در جستاری با عنوان «اسطوره و قصه از منظر عالم المثال» چنین بیان می‌کند:

به اعتقاد من جست‌وجو در این حوزه‌ها و تفسیر تصاویر خیالی‌ای که در آن (اسطوره) چند قلمرو به ظهور می‌رسند، از دیدگاه نظریه عالم المثال، شاید از کندوکاو در گذشته شرک‌آلود اعراب برای رصد کردن نشانه‌های بازمانده از اساطیر کهن و پیگیری نفوذ احتمالی آن‌ها در صدر اسلام و جوامع نوپای اسلامی، ثمربخش‌تر باشد (ستاری، ۱۳۸۷: ۲۶، ۳۵).

در پژوهشی تطبیقی با عنوان *زبان و ادب فارسی در قلمرو عثمانی* به‌شناسایی اثرپذیری و اثرگذاری ادبیات ترکی و ادبیات فارسی بر یکدیگر می‌پردازد و به‌صورتی پراکنده، به وجود اسطوره‌های حماسی- تاریخی موجود در ادبیات ترکی اشاره می‌کند. همان‌طور که بیان شد، تاکنون هیچ پژوهش و تحقیقی به‌صورت تطبیقی در مورد اسطوره-های فارسی، عربی و ترکی انجام نشده است و اثر حسین مجیب‌المصری در این زمینه، پیش‌تاز و شایان توجه است. در این مقاله کوشیده‌ایم از یک‌سو نوآوری‌ها و دستاوردهای تطبیقی حسین مجیب در مورد اساطیر ایران را معرفی کنیم و از سوی دیگر، به ارزیابی و نقد آرای یک‌سویه و نظریات نویسنده در مورد تطبیق اساطیر ایران با اسطوره‌های عربی و ترکی بپردازیم. در این جستار، ابتدا در طی مقدمه‌ای سعی کردیم، تعریفی از اسطوره و علل و عوامل پیدایش آن نکر کنیم و به تبیین رابطه اسطوره و ادبیات بپردازیم (به‌گونه‌ای که تا حدودی جامع تعریف و تحلیل‌های پیشین باشد)، سپس با سیری در سابقه پیدایش ادبیات تطبیقی و ارتباط رویکرد اسطوره‌ای و اهمیت شناخت جایگاه این رویکرد در مطالعات تطبیقی، بستری را برای معرفی حسین مجیب‌المصری و اثر وی در زمینه اسطوره‌شناسی تطبیقی، فراهم کنیم تا مخاطب، آمادگی ورود به دریچه نگاه حسین مجیب را در مورد تطبیق اساطیر فارسی، عربی و ترکی کسب کند و به‌صورتی محدود و منحصر، به‌گونه‌ای که بستر این مقاله برتابد، با جوانب و ابعاد گوناگون نظریات وی در مورد اساطیر ایران آشنا شود. بی‌گمان این مقاله، با توجه به عدم پیشینه و فقر پژوهشی که در این زمینه موجود است، دریچه‌ای نوین را در زمینه ادبیات تطبیقی و گستره اسطوره‌شناسی به‌روی محققان می‌گشاید.

۲. اساطیر ایران در خوانش حسین مجیب‌المصری

۲-۱. اسطوره دینی

حسین مجیب، همگام با آرای ارنست کاسیرر در زمینه پیدایش اسطوره، بر این باور است که عامل دین در اساطیر، به بیان اعتقادات و باورهای دینی مردم دربارهٔ بت‌ها می‌پردازد بی‌شک دین، خواه بت‌پرستی باشد و خواه هر دین دیگری، عامل اساسی پیدایش اسطوره بوده است، زیرا انسان در هر عصر و مکان، بنا بر سرشت خود، به باور و اعتقاد دینی گرایش دارد و بیان این میل و گرایش ذاتی در نهاد انسانی به ودیعه نهاده شده است (مجیب‌المصری، ۲۰۰۰: ۵۸). انسان نخستین با همان اندیشهٔ ناپختهٔ خویش، برای درک واقعیت در عالم خیال فرو می‌رود و در این سیر اسطوره دینی پدید می‌آید. حسین مجیب در بررسی اساطیر ایرانی، عربی و ترکی، اثر خود را به سه بخش اصلی تقسیم می‌کند و در آغاز هر بخش، به بررسی اسطوره‌های دینی می‌پردازد. مهم‌ترین موضوعاتی که در اسطوره‌های دینی مورد بررسی قرار می‌گیرند و با اساطیر ایرانی به صورت تطبیقی ارتباط برقرار می‌کنند، عبارت‌اند از:

۲-۱-۱. اسطوره آفرینش:

در پرداختن به موضوع آفرینش^{۳۱} جهان، بلافاصله این نکته به ذهن می‌رسد که باید پیوندی محکم میان اسطوره دین و آفرینش برقرار باشد، زیرا آفرینش جهان یقیناً آفریدگاری دارد و این آفریدگار نیز ناگزیر باید، خدایی باشد و تنها فرد دیندار است که به وجود خدا معتقد است، حال هر دینی که باشد. اسطوره‌های آفرینش، اسطوره‌هایی هستند که از پیدایش کیهان، آسمان و زمین، انسان و دیگر آفریده‌ها، در میان اقوام و ملل کهن جهان بحث می‌کنند. مبدأ و سرچشمهٔ آفرینش از مواردی بوده است که همیشه ذهن انسان باستان را به خود مشغول داشته و منجر به خلق اسطوره‌های بی‌شماری در این زمینه شده است. دلیل این امر، اهمیت چنین باوری است، اما این اسطوره در میان ایرانیان و اعراب، به خصوص در مورد پیدایش نوع بشر، بسیار نزدیک به هم و در مواردی شبیه یکدیگر هستند و این عامل، پیوند فکری یا یکسان‌اندیشی این اقوام را دربارهٔ خلقت انسان و جهان در سلسله‌مراتب آفرینش و موارد هم‌پیوند دیگر تبیین می‌کند^{۳۲}. نکتهٔ جالب توجه در بررسی تطبیقی حسین مجیب، نپرداختن به موضوع آفرینش در اسطوره‌های عربی است که علت آن بر نگارندگان پوشیده است، اما وی در توصیف و تطبیق اسطورهٔ آفرینش ایرانیان و ترکان بسیار کوشیده و حتی در این حوزه



به نقد و ارزیابی آن‌ها نیز پرداخته است و سرانجام رأی به منطقی و معقول بودن اسطوره آفرینش ترکان داده و اسطوره ایرانیان را مبهم و پیچیده معرفی کرده است؛ گذشته از این، با تطبیق و توصیف این دو اسطوره نکاتی آشکار می‌شود که شایسته تأمل و درنگ است. ابتدا به نقل گفتار حسین مجیب می‌پردازیم:

خلاصه اسطوره آفرینش جهان در باور ترکان، چنین است که پیش از آفرینش زمین و آسمان، فقط آب وجود داشت. نه خورشیدی طلوع می‌کرد و نه ماهی آشکار می‌شد، تا اینکه خداوند، قره‌خان را آفرید. او خدای همه خدایان و نیای بشر بود. قره‌خان همچون غازی سیاه به دور آب چرخید. شاید سیاهی این غاز، دلیل نام قره‌خان باشد و معنای آن در ترکی پادشاه سیاه است. وی، فردی به نام «کیشی» آفرید. کیشی بر آن شد تا به بلندای آسمان پرواز کند و همانند قره‌خان به دور آب بچرخد، اما از پرواز باز ماند و در قعر آب افتاد. کیشی از قره‌خان که در مقام خدا بود، خواست تا او را از غرق شدن نجات دهد. قره‌خان نیز پذیرفت و کیشی از ژرفای آب بیرون آمد و به پشت خوابید. کیشی ستاره‌ای از درون دریا درآورد تا او را از غرق شدن برهاند. قره‌خان با مشاهده وضعیت کیشی تصمیم گرفت تا زمین را همچون مکانی برای وی مهیا سازد. آنگاه دستور داد تا در دریا فرو رود و از آن گلی را بیرون آورده و بر روی سطح زمین بگذارد. اما کیشی تکه‌ای از آن گل را در دهان خود پنهان کرد. انگیزه وی از این کار، تنها آن بود تا به دور از چشم قره‌خان از آن گل، سرزمینی مخصوص به خود بنا کند. آنگاه که کیشی می‌خواست برای ساختن آن سرزمین، پنهانی به بلندای آسمان برود، گل از دهانش خارج شد. قره‌خان از وی خواست تا آن گل را از دهانش بیرون بپندازد، زیرا در صورت انجام این کار، کیشی جان خود را از دست می‌داد.

دنیایی که قره‌خان ساخت، سرزمینی هموار و فراخ بود؛ اما گلی که کیشی از دهان خود بیرون انداخت، در همه جای زمین پراکنده شد و بدین خاطر زمین پر از باتلاق‌ها و کوه‌ها گشت. قره‌خان از این کار سخت برآشفته و بر کیشی، نام «ارلیق» گذاشت و او را از پهنه نور بیرون راند. آنگاه انسان‌هایی را آفرید و زندگی بر روی زمین را برای آنان میسر ساخت. او درختی کاشت که نه شاخه از آن رست و زیر هر شاخه‌ای از شاخه‌های آن، مردی آفرید و این مردان نیز نیاکان بشر شدند. ارلیق با مشاهده سیمای این مردان، شیفته آنان شد و از قره‌خان خواست تا آنان را به وی تحویل دهد. اما قره‌خان از این کار سرباز زد و آن را ناپسند شمرد. ارلیق، تصمیم گرفت تا آنان را به فساد و کار بد وادارد. قره‌خان که بسیار به خشم آمده بود، بر آن شد تا آنان را به حال خود، رها کند. وی، ارلیق را بسیار نفرین کرد و او را به جهان تاریکی در زیر زمین راند و طبقه هفدهم آسمان را اقامتگاه خود قرار داد و به اندرز و راهنمایی همه انسان‌ها مشغول شد. ارلیق این کار وی را بی‌پاسخ نگذاشت و شرارت، گردن‌کشی و گستاخی، وی را بر آن داشت تا آسمانی مخصوص به خود بسازد و شیاطین و دار و دسته خویش را در آن جای دهد. این کار بر قره‌خان گران آمد و

قهرمانی به نام مانده‌شیر را به سوی او فرستاد تا بر آن آسمان یورش آورد و آن را بر سر ساکنانش خراب کند. آسمان کیشی زیر نیزه‌های این دلاور ویران شد. سرزمین هموار و مسطح قره‌خان نیز، زیر آوار سرزمین ویران اریلیق با خاک یکسان گشت و کوه‌هایی بلند و جنگل‌هایی انبوه در آن به وجود آمد. قره‌خان، اریلیق را در گودی ژرف که نه خورشید و نه ماه و نه ستاره‌ای در آن بود، زندانی کرد و دستور داد تا برای همیشه روزگار در این مکان بماند (مجیب‌المصری، ۲۰۰۰: ۲۷۴-۲۷۷).

چنانکه گفتیم، مجیب‌المصری تنها یک بار، با دقت بدون آنکه جزئی را فروگذارد، اسطوره آفرینش ترکان را بیان می‌کند؛ در حالی که دو بار اما ناقص، اسطوره آفرینش ایرانیان را (یک بار در بخش اسطوره دینی ایرانیان و یک بار در تطبیق با اسطوره آفرینش ترکان در بخش اسطوره دینی) توصیف می‌کند؛ یعنی جزئیاتی را از آغاز و اواسط این اسطوره می‌کاهد، توصیف خود را از یک اسطوره، عامیانه جلوه می‌دهد و حتی مطالبی را بدان اضافه می‌کند، به‌گونه‌ای که نمی‌توان آن را اسطوره اصیل روایت‌شده در اوستا دانست و در پایان به انتقاد از نقل ناقص خود می‌پردازد و به کنایه ایرانیان را داستان‌پرداز، خیال‌پرور و دروغگو می‌خواند و در مقابل اعراب را حقیقت‌گرا می‌داند. ابتدا به ذکر توصیف ناقص او از اسطوره آفرینش ایرانیان می‌پردازیم:

پیش از آفرینش جهان، تنها کیومرث و گاوی نر وجود داشتند و این دو، شش هزار سال با هم در صفا و صمیمیت زندگی کردند، تا اینکه دو نیروی نیکی و بدی سر برآوردند. کیومرث، فقط سی سال به‌عنوان پادشاه حافظ چرندگان زیست. از لاشهٔ گاو نر گیاهان مختلفی رویدند و از جسد کیومرث، نخستین مرد و زن که مشی و مشیانه نام داشتند، به وجود آمدند. اما نیروی نیکی و بدی بر آن دو چیره شد و زبان به دروغ گشودند، تا اینکه اختران آسمان برای آن دو، آتش فروفرستادند و نحوهٔ استفاده از آن و ساختن تبر از آهن، برای بنای خانه از آن درختان را به آنان آموختند. سپس آن دو چهارده انسان را از خود بر جای گذاشتند که نیمی از آنان مرد و نیم دیگر، زن بودند. از آن پس، نسل آنان در زمین، فزونی گرفت و در جای‌جای زمین پراکنده شدند (مجیب‌المصری، ۲۰۰۰: ۱۵۵)^{۳۳}.

مجیب‌المصری در ادامه بیان می‌کند:

این اسطوره هیچ اشاره‌ای به خالق نداشته و تنها از کمک اختران آسمان به‌وسیلهٔ آتش که اساس زندگی زن و مرد نخستین است، سخن به میان آورده است و تنها علتی که موجب می‌شود این اسطوره را در شمار اساطیر دینی قرار دهیم، ارتباط آن با مسئلهٔ خلق است. می‌توان گفت اساطیر دینی ایران نه‌تنها از سرشت ایرانیان و گرایش آنان به داستان‌پردازی و خلق پدیده‌های ناممکن حکایت دارد، بلکه گویای شیفتگی آنان به مجازآوری برای شرح و توضیح



حقیقت، یا آنچه در پندار آنان حقیقت است، نیز می‌باشد؛ چیزی که در اساطیر دینی عرب به-چشم نمی‌خورد (همان: ۱۵۰-۱۵۱). تفاوت میان اسطوره‌های ایرانی و ترکی روشن است، اسطوره ترکی بهتر و واضح‌تر از اسطوره فارسی به نمایش نیکی و بدی می‌پردازد. اسطوره فارسی به بیان علت آفرینش نمی‌پردازد و به ذکر اجمالی آن بسنده می‌کند. اسطوره ترکی در بیان خود به واقعیت نزدیک‌تر است؛ زیرا نقل رویدادهای میان قره‌خان و ارلیق از زبان اسطوره، داستانی زیبا می‌آفریند که نمادینگی ویژه‌ای دارد (همان: ۲۷۸).

با وجود روشنگری‌های مفیدی که مجیب‌المصری از این دو روایت اسطوره‌ای بیان می‌کند، متأسفانه برخی آرای وی که در عبارات‌های بالا نشان داده شد، نشان از عدم آگاهی وی از چیستی و ماهیت اسطوره است. مجیب بر آن است که هر چه اسطوره واضح‌تر باشد، واقعی‌تر و داستانی‌تر است و خیال‌پردازی را دروغ و خیال‌بافی می‌پندارد. او نمادینگی اسطوره را در زیبایی روایت می‌انگارد که در منشور عقلی و ذهنی انسان امروز، قابل توجیه باشد. در مقام اصلاح باور مجیب باید گفت: دشواری درک اسطوره از یکسو بدین سبب است که در ذات خود گنگ و خاموش است و مبناها و کارکردهای گوناگونی دارد، پیوندها و تداعی‌هایی را تعهد کرده و در برگرفته است که گاه برای ما معنا و مقصودی در بر ندارد. اسطوره آفرینش به یاری پیوندها و هم‌خوانی‌های احساسی و شهودی بشر در طفولیت، صورت گرفته و عمل می‌کند که کمتر با منطق و عقل انسجام‌یافته امروزی ارتباط برقرار می‌کند، از این‌رو اسطوره اصیل آفرینش، در بستر روح صرفاً خردمندان‌های که فقط به تشریح و توضیح منطقی گرایش دارد، جایگیر و کارا واقع نمی‌شود. اسطوره با واقعیت‌های معین و تجربی بشر اولیه مرتبط بوده است، اما به یاد داشته باشیم این ارتباط، تنها بازنمایی واقعیت‌ها نیست. اسطوره روایتی خیالی در قالب زبان و در ارتباط با آیین، اجتماع و طبیعت بشر بدوی است، بنابراین نمی‌توان از آن دریافت و خوانشی دقیق و همه‌جانبه داشت و تنها می‌توان از روند تکاملی ذهن آدمی در تعیین منشاء و چگونگی ارتباط وی با طبیعت و آفرینش سخن گفت و به درکی نظام-مند از آن رسید. اسطوره هرچه اصیل و کهن‌تر باشد، درک و دریافت توجیه انسان امروز از آن به پیچ‌وخم و اُفت‌وخیز بیشتری می‌افتد. اسطوره داستان و روایتی از حقیقت سرگذشت ذهن و روان انسان در جامعه، طبیعت و جهان است که در قالب پیکره‌هایی خیالی، میراث انسان امروزی شده است. فعالیت ذهنی هر قوم و ملتی در جوامع نخستین‌شان، بیرون از یک شکل و ساخت کلی میسر نبوده است و آدمی به هر چه می‌اندیشید، ظرفیت و کارکردی فوق طبیعی نیز بدان می‌بخشید و چنین تعبیر اصیلی که ژرف‌ساخت آن حقیقت و روساختش مجاز است، بیش از آنکه علمی و منطقی باشد، جادویی، تخیلی و ناباورانه به نظر می‌رسد.^{۳۴} چنانکه گفتیم، خوانش و دریافت حسین مجیب از

اسطوره آفرینش ایرانیان، ناقص، بسیار سطحی و ابتدایی بوده است و می‌توان برداشت کرد که یا مجیب درک و دریافتش از این اسطوره در چنین سطحی بوده است یا آنکه آگاهانه، چنین توصیف ناقصی را از اسطوره آفرینش ایرانیان در مقابل نوع ترکی نقل کرده است؛ بنابراین ذکر صورت صحیح و نظام‌مند اسطوره آفرینش ایرانیان، ضرورت می‌یابد. اسطوره آفرینش در اوستا و دیگر متون فارسی باستان، در دو مرحله آفرینش مینوی و آفرینش مادی صورت می‌گیرد.

۱. در باورشناسی باستانی ایران، یک چرخه آفرینش، دوازده هزار سال به درازا می‌کشد و به چهار پاره سه هزاره بخش می‌شود و آن توسط اورمزد صورت می‌گیرد: الف. آفرینش مینوی بالقوه: در این سه هزار سال نخستین، آفرینش در اندیشه اورمزد می‌گذرد و صورتی بالفعل پیدا نکرده است. ب. بندهشن: در این سه هزاره دوم، آفرینش بالفعل در می‌آید و پیکره می‌پذیرد و به نمود می‌رسد؛ اما هنوز مجرد و پیراسته است. ج. آمیزش: در این سه هزاره سوم، آفرینش از صورت مجرد خود خارج شده و در آن روشنایی با تیرگی، آسمان با زمین، جان با تن و اندیشه با ماده در می‌آمیزد. پیامد این آرایش مرگ و نابودی است و سرنوشت و فرجام کار هر صورت مرکبی است. د. جدایی: در این سه هزاره چهارم که بخش فرجامین چرخه آفرینش مینوی است، آفرینش آلوده و مرکب دوباره به صورت نخستین و مجرد و ناآمیخته خود بازمی‌گردد و گوه‌های ناسازی که در سه هزاره سوم به یکدیگر آمیختند، از یکدیگر جدایی می‌گیرند. در آغاز هریک از این سه هزاره یکی از فرزندان زرتشت سر بر می‌آورد و زمینه را برای جدایی فراهم می‌سازد؛ هوشیدر در آغاز هزاره نخستین، هوشیدرماه در آغاز هزاره دوم و سوشیانس در آغاز هزاره سوم. آفرینش پاک اورمزد سرزمینی است روشن و هم‌مرز با سرزمین تاریک اهریمن. در روزگار آمیزش میان این سرزمین نبرد و ستیز در می‌گیرد و اورمزد یاران و نیروهای بایسته خویش، یعنی شش فرشته میهن، امشاسپندان، را برای مبارزه با اهریمن می‌آفریند: بهمن، اردیبهشت، شهریور، سپندارمذ، خرداد و مرداد و اهریمن نیز در برابر اورمزد شش دیو، کماریکان، را پدید می‌آورد: اکومن، اندر یا ایندرا، ساوول، نانگهیت، تیریز و زیریک.

۲. پس از آفرینش مینوی، آفرینش مادی و جهانی آغاز گرفت و در این آفرینش، آب، آسمان، زمین، گیاه، گوسفند (گاو یکتا) و مرد پرهیزگار (گیومرث) آفریده شدند. گاو یکتا، در کرانه راست رود دابیتی نیک که میان جهان است، آفریده شد و گیومرث در کرانه چپ آن. اهریمن بر گاو یکتا آفرید و گیومرث در می‌تازد؛ گاو را می‌کشد و گیومرث را بیمار می‌گرداند تا آنکه می‌میرد. اورمزد تخمه گاو را، به ماه‌پایه می‌برد و آن را با فروغ ماه، پاک می‌گرداند و ایرانیچ باز می‌گرداند و از آن جانداران گوناگون، چهارپایان، ماهیان و مرغان در وجود می‌آیند. از تن گیومرث، هشت فلز سرب، ارزیز، سیم، آهن، روی، آبگینه، پولاد و زر را پدید می‌آورد. پس از چهل سال که تخمه گیومرث در زمین می‌ماند، از آن ریواسی بر می‌روید دارای دو شاخه، یکی مشی یا مهری یا مهلا (نخستین مرد) و دیگری مشیانه، مهریانی و



مهلیانه (نخستین زن). مردمان از این دو برمی‌آیند و در گیتی می‌پراکنند. اورمزد هستی آدمیان را در پنج بخش می‌آفریند: تن، جان، روان، آئینه و فروهر (کزازی، ۱۳۸۴: ۹۵-۱۰۱)^{۳۵}. چنانکه دانستیم، علت سوءبرداشت مجیب‌المصری، ارائه صورتی بس کوتاه، ابتدایی و ناقص بود و با روایت بالا، حال باید به داوری پرداخت که آیا اسطوره نظام‌مند آفرینش ایرانیان، خیالی، مبهم و گنگ است؟

وجوه اشتراک دو اسطوره آفرینش، در اساطیر فارسی و ترکی:

۱. مشخص بودن خالق در روایت دو اسطوره؛
۲. آب، نخستین خلقت آفرینش مادی؛
۳. جانشینی خدا در زمین (گیومرث و قره‌خان)؛
۴. جدال نیکی و بدی، روشنایی و تاریکی (اورمزد و اهریمن؛ قره‌خان-کیشی/ارلیق)؛
۵. آفرینش گیاهی انسان (ریواس و درخت)؛
۶. پیکار خدایان و رویارویی نیروها (امشاسپندان و دیوان؛ مانده‌شیر و کیشی/ارلیق).

۲-۱-۲. قهرمانان دینی

از دیگر نکات درخور توجه که در بخش اسطوره دینی ترکی دیده می‌شود، ذکر سرگذشت اسطوره اوغوز، شاهزاده و قهرمانی مذهبی است که در راه گسترش خداپرستی نبرد می‌کند. این اسطوره دینی شباهت بسیاری با اسطوره حماسی ایران، اسفندیار، دارد. اسفندیار قهرمانی حماسی است که در *شاهنامه* دو چهره از خود نشان می‌دهد؛ نخست، در چهره پهلوانی نمود می‌یابد که در راه گسترش دین زرتشتی می‌کوشد و با دشمنان نبرد می‌کند و در این سیر همانند رستم، هفت‌خانی را از سر می‌گذراند (قهرمان دینی) و دوم، در چهره پهلوان و جنگاوری که جلوه‌ای حماسی به خود می‌گیرد و با رستم، جهان‌پهلوان *شاهنامه*، برابر می‌شود و رویاروی او قرار می‌گیرد؛ تقابلی که به نبرد آن دو می‌انجامد و رشته‌ای از پیکارهای تن‌به‌تن (مهیج‌ترین نمود حماسی) را پدید می‌آورد (قهرمان ملی). چهره نخستین اسفندیار که پهلوان دین‌گستر است، تشابه فراوانی با داستان اوغوز و «ماناس» دارد که به ترکان قرقیز اختصاص دارد. ماناس نیز در اسطوره‌ای دینی، قهرمانی است که در جنگ‌هایی ویرانگر و پی‌درپی با دشمنان دین مبارزه می‌کند. در این اسطوره توصیف میدان کارزار، با جادو و امور شگفت و خیالات همراه است^{۳۶}. این داستان در منظومه بلندی، متشکل از ۲۵۰ هزار بیت سروده شده

است و بسیاری از اساطیر باستانی ترکان را در بر دارد و اسطوره‌های شناخته شده در جهان به‌شمار می‌آید. این اسطوره به بیان زندگی قبیله‌ای ترکان بادیه‌نشین و بیابانگردی می‌پردازد که از سرزمین‌های خود در چین و مغولستان دفاع می‌کردند. ماجرای جنگ‌های خانمان‌سوز، بخش قابل توجهی از این منظومه را در برمی‌گیرد. طرح کلی داستان اوغوز چنین است:

از این پس سخن از داستانی به میان می‌آید که در آن اوغوز، قهرمانی گمنام و با نیرویی شگرف است. گفتنی است که ما در این بخش، توجه خود را به بعد دینی داستان محدود می‌کنیم. در این اسطوره آمده است که... اوغوز، چشمش به نوری افتاد و از آن نور، گرگی پیش روی او پدیدار شد و از وی خواست تا بر دشمن خود یورش آورد. اوغوز، فرمان وی را به جای می‌آورد و بر دشمن خود پیروز می‌شود. این نور و آن گرگ، بیانگر نیرویی خدایی و پنهان است که این پیروزی را برای وی ممکن ساخت. اوغوز نیز منشاء آن را غیب می‌داند. این غیب به روح و در نتیجه به خداوند متصل است. گویند وی مجلسی با حضور مشاوران خود ترتیب داد و به آنان گفت: دیرزمانی زیسته‌ام و سرد و گرم روزگار بسیار چشیده‌ام... به پیشگاه خدای آسمان قربانی کردم! ... جالب اینجاست که وی (در کودکی) با تهدید به مادر خود می‌گوید: پستانش را به دهان نخواهد گرفت تا اینکه بمیرد، مگر آنکه وی به دین خدا بگردد، به همین دلیل مادرش به-خواستۀ او تن می‌دهد و اسلام می‌آورد... وی روزی برای شکار به جنگل رفت و چشمش به-دختر جوانی افتاد و از زیبایی وی به‌شگفت آمد و دل‌باخته او شد و وی را به اسلام فراخواند و او نیز پذیرفت. اوغوز ماجرای خود و آن دختر را با پدرش در میان گذاشت، اما از اسلام آوردن خود و آن دختر چیزی نگفت. روزها گذشت، تا اینکه رویگردانی اوغوز، مادر و نامزدش از دین نیاکان، به گوش پدر رسید. وی نیز تصمیم گرفت با کشتن اوغوز، کینه خود را از وی برطرف کند. دختر جوان از اندیشه پدر اوغوز آگاه شد و اوغوز را از آن مطلع کرد. اوغوز نیز جمعی از یاران خود را گرد آورد و بر آن شد تا به جنگ پدرش برود. جنگ میان مسلمانان و کافران درگرفت و خداوند مسلمانان را بر کافران، پیروز کرد. تیری به چشم پدر اوغوز رسید و روزگارش سرآمد. چون پدر وی پادشاه بود، اوغوز پس از وی بر مردم سلطه یافت و مردم را به ایمان فراخواند و پرچم جهاد برافراشت (مجیب، ۲۰۰۰: ۲۷۹-۲۸۱).

اسفندیار، پور گشتاسپ‌شاه، بزرگ‌ترین پهلوان کیانی *شاهنامه* نیز به گواه روایتی که از بهادری‌های وی در منظومه *ایاتکار زریران* و همچنین *شاهنامه* وجود دارد، یکی از قهرمانان اسطوره دینی ایران پیش از اسلام و از پاسداران و مروّجان بزرگ کیش زرتشتی است. سلسله روایی این اسطوره بنا بر تحقیقات مستشرقان به دوره هخامنشی و سپس دوره اشکانی (نگارش منظومه *ایاتکار زریران* نیز مربوط به این دوره است) می‌رسد (صفا، ۱۳۸۴: ۱۲۲-۱۳۱). در *شاهنامه* و *ایاتکار زریران*، طرح کلی داستان اسفندیار به‌عنوان اسطوره‌ای

دینی، این‌گونه است:

پس از ظهور زرتشت، گشتاسپ و پیروان او به دین بهی درآمدند. ارجاسپ پادشاه خیونان (ترکان توران) از این امر آگاهی یافت و سخت برآشفته و دو تن از خاصگیان، یعنی بیدرفش جادو و نامخواست را همراه با نامه‌ای به نزد گشتاسپ فرستاد و از گشتاسپ خواست زرتشت و دینش را رها کند. البته بنابر روایت *شاهنامه*، ایران تا قبل از ظهور زرتشت به ارجاسپ باج می‌داد، ولی زرتشت پس از گرویدن گشتاسپ، او را از اطاعت و پرداخت باج بازمی‌دارد و گشتاسپ با اشارت سپهبد و برادر بزرگترش، زریر، قرار جنگ با ارجاسپ نهاد و لشکر گرد آورد و به جنگ تورانیان رفت. در این جنگ زریر پس از مردانگی‌های بسیار به-دست بیدرفش جادو کشته می‌شود، اما *بستور* (در *ایاتکار زریران*)، پسر زریر، کین پدر را خواست و او را به قتل رساند، اما در *شاهنامه* این انتقام، به‌دست اسفندیار صورت می‌گیرد (همان: ۱۲۴).

رویاری اسفندیار و ارجاسپ (تنها دشمن گشتاسپ) و نبردهایی که وی در راه رهایی خواهران خود، همای و به‌آفرید، از بند ارجاسپ در رویین‌دژ انجام می‌دهد، او را به‌سوی گذر از هفت‌خوان (۱. گرگان ۲. شیران ۳. اژدها ۴. زن جادو ۵. سیمرغ ۶. گذر از برف و سرما ۷. گذر از آب در شب) می‌کشاند، البته برخی محققان برآنند که قصه‌پردازان آیین زرتشتی، بعدها برای اینکه اسفندیار قهرمان ملی- مذهبی آنان، چیزی از رستم جهان‌پهلوان کم نداشته باشد، برای او نیز هفت‌خانی در نظر گرفته‌اند (یاحقی، ۱۳۸۶: ۸۸۵؛ صفا، ۱۳۸۴: ۸۹۷). اسفندیار تنها پهلوانی است که از دو مظهر عمده فر برخوردار است: او جز از ناحیه چشم، رویین‌تن است^{۳۷} و بر اثر زنجیری بهشتی که زرتشت بر بازوی اسفندیار می‌بندد (در *شاهنامه*)، جادوی جادوگران را باطل و به مدد آن در خان چهارم بر زن جادو غلبه می‌کند (رستگار فسایی، ۱۳۸۸: ۶۶). اسفندیار پس از غلبه بر ارجاسپ و گرگسار، خود را وقف گسترش دین بهی در جهان می‌کند^{۳۸}.

در این رهگذر خواننده از اینکه حسین مجیب، اوغوز را به پیامبر اسلام (ص) (شخصیتی تاریخی) تشبیه می‌کند، متعجب می‌شود (مجیب، ۲۰۰۰: ۲۸۰-۲۸۱) و این پرسش پیش می‌آید که چرا با شناخت ژرفی که حسین مجیب از اساطیر و ادبیات فارسی دارد، این قهرمان را با اسفندیار، مروج بزرگ کیش زرتشتی تطبیق نمی‌دهد و نمی‌سنجد؟ پاسخ و به عبارت دیگر، احتمالی که وجود دارد، با اندک تورقی برای مخاطب ریزبین حاصل می‌شود؛ حسین مجیب‌المصری، کیش زرتشتی را به‌عنوان یک دین و آیین راستین قبول ندارد و بارها به‌صورت

مستقیم و یا کنایی آن را دروغی، ادعایی و خیالی می‌انگارد و به دلیل چنین باوری به اسفندیار نیز نمی‌پردازد که هرچند چنین باوری، از محققى که به دنبال وحدت و نزدیکی ملل اسلامی است (پروینی، ۱۳۸۹: ۷۰-۷۱)، بعید به نظر می‌رسد، ولی به هر روی، از نگاشته‌های وی چنین دریافت می‌شود. مجیب، زرتشت پیامبر را با مانی و مزدک در یک ردیف قرار می‌دهد و سپس هر سه را با مدعیان پیامبری عرب و ترک (مسئله کذاب، أسود عنسی، سجاح بن حارث تمیمی و حاجی بدرالدین) همانند کرده، می‌سنجد و می‌گوید: «تفاوت آنان با ایرانیان، ناتوانی‌شان از خیال-پردازی خلاق و ارائه گفتاری است که به شرح و تأیید این خیالات بپردازد... و فرق بین اندیشه-های آنان با کسانی چون زرتشت، مانی و مزدک در این موضوع به روشنی مشخص است.» (مجیب‌المصری، ۲۰۰۰: ۱۵۹-۱۶۲). مجیب، زرتشت را شاعری می‌داند که همانند دیگر ایرانیان از خیالی شگرف و خلاق برخوردار است (همان: ۱۴۵، ۱۵۱) او می‌گوید: دین مجوس، دینی است که فردی به نام زرتشت آن را پایه‌گذاری کرد (همان: ۲۹، ۶۵).

وجوه اشتراک اسطوره قهرمانان دینی در اساطیر ایرانی و ترکی:

۱. قهرمان و جنگاوری، پشتوانه گسترش دین می‌شود (اسفندیار/اوغوز/ماناس)؛
۲. جدال و رویارویی روشنی و تاریکی، خیر و شر (زرتشت، پیامبر نور و روشنایی در اسطوره دینی اسفندیار و نور، روشنایی و نیرویی خدایی در اسطوره دینی ماناس)؛
۳. قهرمانان اسطوره‌های دینی از نیرویی شگرف برخوردارند و به عبارتی، آسیب‌ناپذیر هستند؛
۴. نبرد و پیکار برون‌مرزی قهرمانان در برابر دشمنان؛
۵. قهرمانان دو اسطوره دینی ایرانی و ترکی هر دو شاهزاده هستند.

۳-۲. سنایش درخت

یکی از مضمون‌های اساطیری مهم که در پژوهش‌ها کمتر مورد توجه قرار گرفته است، مضمون سنایش و پاسداشت درخت در میان اساطیر ملل است. در نظام تصورات انسان از عالم هستی، درخت به‌عنوان رکن و پایه هستی و ارتباط میان زمین و آسمان و ستون گیتی تلقی می‌شود و در فضایی سبز روی می‌نماید؛ فضایی که در آن درخت حرکت، رفتن و شدن را تداعی می‌کند و همیشه بر بستری از نمادهای روشن، زاینده، زنده و حرکت‌زایی مانند ماه، آتش، خورشید، آب، آناهیتا، زن، شیر، گاو و... حرکت می‌کند و طراوت و شادابی و بالندگی و رفتن به‌سوی نور را در جوهره معنای نمادین خود نشان می‌دهد (پورخالقی، ۱۳۸۱: ۱۱).



گستره نگاه اساطیری به درخت در طول تاریخ بشر، به‌خصوص نزد ایرانیان، از نخستین نشانه‌های تمدن است. درخت در باور ایرانیان محوری برای شکل‌گیری شبکه‌ای درهم تنیده از نمادها و معانی است. در بیشینه این نمادها، درخت نشانی از زایش، حیات و زندگی است؛ بی‌لیل نیست که تبار و دودمان انسان‌ها را با درخت یا همان شجره‌نامه، مشخص می‌کنند و گاه از این پدیده طبیعی، به‌عنوان درخت مراد یاد می‌کنند (یاحقی، ۱۳۸۶: ۳۵۲). برجسته‌ترین منبع در ادبیات فارسی که درخت در آن نمودی پایدار دارد، *شاهنامه* حکیم فرزانة توس است. در میان بیت‌های این نامه ارجمند، ۵۷۰ درخت پرشکوه و سرافراز رویده است. در سراسر *شاهنامه* به جز از چند مورد، توصیفی مستقل از درخت مشاهده نمی‌شود. همه‌جا درخت و انواع گوناگون آن در تصویری کوتاه و رمزگونه، همراه با نمادهای پیوسته به آن، هنجاری پسندیده و جلوه‌ای پرشکوه را می‌آفریند^{۳۹}، از این‌رو پدیده‌ای پاک و پیراسته انگاشته می‌شود و جلوه‌ای آسمانی و مینوی به‌خود می‌گیرد. نخستین پژوهشگری که در این بستر به‌معرفی و تطبیق نمونه‌هایی از مضمون تقدس درخت در میان اساطیر ایرانیان، اعراب و ترکان می‌پردازد، حسین مجیب‌المصری است که البته در این بخش نیز با نگاهی تاریخی و واقع‌گرایانه و بیشتر یک‌سویه، به نقد جایگاه اسطوره‌ای درخت، در باور ایرانیان، اعراب و ترکان می‌پردازد. در این نمونه‌های اساطیری نیز درخت در باور اقوام عرب و ترک، همان نماد، معنا و مفهومی را دارد که موردنظر ایرانیان است.

ایرانیان نیز درختی موسوم به سرو کاشمر دارند. گویند: زرتشت، پیامبر گذشته ایرانیان، درخت سروی به فال نیک در کاشمر که روستایی از توابع خراسان بود، کاشت. وی درخت دیگری را نیز در روستای فارمد از روستاهای توس نشانند. به دلایلی چند، بی‌شک این درخت، درختی اسطوره‌ای است. از آن جمله، نسبت دادن کاشت این درخت به زرتشت است که هزار سال قبل از میلاد می‌زیست. این ادعا که یکی از خلفای عباسی (متوکل عباسی در سال ۲۴۷ه.ق.) دستور ریشه‌کنی آن را داده نیز نمی‌تواند درست باشد، زیرا بسیار بعید است که درختی چنین زمان مدیدی باقی بماند^{۴۰}. مطالب برخی کتاب‌ها نیز حکایت از آن دارد که این درخت به اندازه‌ای باورنشدنی تناور بوده است و شاخه‌هایی از آن جدا می‌شده که بر دورترین فواصل سایه می‌انداخت و پرندگانی بی‌شمار در آن آشیانه داشتند (مجیب، ۲۰۰۰: ۲۹۳-۲۹۴).

در باور عرب، درختی موسوم به ذات‌الأنواط^{۴۱} وجود دارد که درباره آن چنین آمده است که این درخت، تناور و سرسبز بود که قریش و سایر مشرکان، هر سال به سراغ آن می‌رفتند و

ساز و برگ جنگی خویش را بدان آویزان کرده و در پیشگاه آن، حیوان سر می‌بریدند و اتراق می‌کردند... این خصوصیات، به‌روشنی نشان می‌دهد که در باور عرب جاهلی درخت از ویژگی خدایی برخوردار بود (همان: ۲۹۲).

همچنین در باور عرب، عزى^{۴۲}، درختی در نزدیکی عرفات بود که در پیشگاهش قربانی می‌کردند و دست به دعا برمی‌داشتند، ولی مبادرت خالد بن ولید به قطع آن، سبب شد تا عفریته‌ای ژولیده‌موی از آن خارج شود و همین امر، مردم را از پرستش عزى بازداشت. باید گفت عزى به خاطر این رویداد، چه در دوره جاهلی و چه در صدر اسلام، باوری اسطوره‌ای داشته است (همان: ۱۶۰).

در اساطیر دینی ترک، سخن از نور و سنگی آسمانی است. چنانچه این نور بر روی کوه یا درختی فرود آید، کودکانی به دنیا می‌آورد که سرکرده قبایل خواهند شد. این نور، ریشه در باور دینی آنان دارد ... این نور نیرویی غیبی است که اگر به چیزی بتابد، فرزندی را نوید می‌دهد... در یکی از اساطیر، نوری از آسمان بر روی درختی فرود آمد که بسیار شبیه زنی آبستن بود. این نور پیوسته، نه ماه و ده روز تابید. سپس تکه‌تکه شد و پنج کودک از آن بیرون آمدند. ترکان از آنان نگهداری کردند و به‌نیکی آنان را پروردند. کوچکترین آنان، «بوغوخان» نام داشت. آن‌گاه که وی به سن جوانی رسید، او را به پادشاهی خود پذیرفتند. وی با چینیان مبارزه کرد. پسر بوغوخان که می‌خواست به این جنگ‌ها پایان دهد، دختر پادشاه چین را که بر کوهی به نام هولین، قصری برای خود ساخته بود، به زنی گرفت. این کوه همان بود که آن درخت بر روی آن قرار داشت و آن نور شگفت آسمانی، آن را در بر گرفته بود ... اسطوره این درخت را می‌توان در خواب سلطان عثمان اول نیز، یافت. ماجرا از این قرار است که سلطان، مهر دختری جوان به نام مال‌خاتون را در دل دارد و او را از پدرش خواستگاری می‌کند، اما پدر وی نمی‌پذیرد. آن‌گاه که سلطان به خواب می‌رود، در خواب مشاهده می‌کند که درختی تناور، شاخه‌هایش را از پشت وی درآورده و سایه‌اش میان مشرق و مغرب گستران است... وقتی خواب خویش را برای پدر دختر بازگو می‌کند، او در تعبیر خواب سلطان می‌گوید که وی بعدها به پادشاهی خواهد رسید. آن‌گاه وی را به دامادی خود می‌پذیرد^{۴۳} (همان: ۲۸۳، ۲۹۱).

روشن است که درخت ترکان، خیالی بوده، هرچند که در اساطیرشان، آن را واقعی می‌پندارند. آنان همه مصنوعات چوبی را به پاس بزرگداشت این درخت، مقدس می‌دانستند و همواره، حتی پس از اسلام نیز این درخت در ذهن آنان ماند؛ اما درخت عرب، حقیقتی مسلم است و قداست آن برای عرب پس از اسلام نیز روشن بوده است. از درخت سرو ایرانی گاه در شعر فارسی سخن به میان می‌آید و قامت بلند به آن تشبیه می‌شود، با این همه نمونه‌ای در دست نیست که نشان دهد، ایرانیان گذشته، به‌خاطر انتساب این درخت به پیامبرشان، زرتشت، آن را



مقدس می‌دانستند (مجیب‌المصری، ۲۰۰۰: ۲۹۳-۲۹۴).

گذشته از آرای نادرست و شخصی مجیب در مورد حقیقی یا غیر حقیقی بودن اسطوره درخت در باور ایرانیان، اعراب و ترکان، حتی از توصیف آشکاری که دقیقی در *شاهنامه* از سرو کاشمر و انتساب آن به زرتشت آورده است نیز غافل بوده است:

یکی سرو آزاده بود از بهشت	به پیش در آنر اندر بکشت
نبشش بر آن زاد سرو سهی	که پذیرفت گشتاسپ دین بهی
گوا کرد سرو آزاد را	چنین گستراند خرد داد را
چو چندی برآمد برین سالیان	مر آن سرو استبر گشتش میان
چنان گشت آزاد، سرو بلند	که برگرد او برنگشتی کمند
چو بسیار بن گشت و بسیار شاخ	بکرد از بر او یکی خوب کاخ
چهل رش به بالا و پهنا چهل	نکرد از بند، اندرو آب و گل

(فردوسی، ۱۳۸۹: ۸۲/۵)

گذشته از توصیفی که حسین مجیب از سرو کاشمر دارد، نمونه دیگری از سرو در *شاهنامه* وجود دارد که با خاصیت زاینده‌گی درخت ارتباط دارد. این نمونه در خواب رازناکی است که ضحاک می‌بیند، درخت سرو در آن خواب، نماد انسان و پیدایش فرزندی از تبار ایرانیان است، زیرا فریدون در سیمای درخت سرو روی می‌نماید.^{۴۴} این خواب تقریباً مشابه نمونه خواب سلطان عثمان اول است.

وجوه اشتراک ستایش درخت در اساطیر فارسی، عربی و ترکی:

۱. وجود باوری نمادین نسبت به درخت؛
۲. ارتباط درخت با زایش و حیات دوباره؛
۳. درخت و نمود آن در خواب به نشانه پیوستگی تبار و دودمان؛
۴. درخت به عنوان پدیده‌ای فراطبیعی، آسمانی و مینوی انگاشته می‌شود و نمود و جلوه‌ای خدایی به خود می‌گیرد.

۴-۱-۲. ستایش آب، ماه و گاو

حسین مجیب‌المصری، در بررسی اساطیر ملل، در بخش اسطوره دینی از والایی جایگاه آب و ماه و نشانه‌ها و نمادهای آن در میان ایرانیان، اعراب و ترکان یاد می‌کند. او در این بخش، به توصیف

نمونه‌هایی از این باور می‌پردازد، اما نکته این است که ارتباط میان این عناصر را درک نمی‌کند و بین عناصر طبیعی و نمادهای آن همخوانی روشنی نمی‌بیند و تأویل و برداشتی نادرست، از آن‌ها ارائه می‌دهد. مجیب‌المصری بر این باور است که گرایش به ستایش عناصر طبیعی، باوری مشترک میان ایرانیان و هندوان است و دلیل این امر را در دوران همزیستی اقوام هندوایرانی می‌جوید و برای ادعای خود، هنگامی که با تکیه بر گفتارهای پورداوود (۲۵۳۶: ۱۵۹-۱۶۱) و معین (۱۳۲۶: ۳۵-۴۳) به توصیف علت تقدس آب در نزد ایرانیان می‌پردازد، شاهدهی از اساطیر هندوان نقل می‌کند که کمتر بدان اشاره شده است و از دقت نظر وی حکایت دارد.^{۴۵}

زندگی در سرزمینی پهناور و بی‌آب و علف، موجب شد عرب جاهلی به ندای فطرت تشنه و خداجوی خود پاسخ دهد. وی آسمان، ماه، خورشید و ستارگان پرنور را در پی یافتن اثری از خداوند، به نظاره می‌نشست و چون پیرامون خود قدرتی برتر از آن‌ها نمی‌یافت، به پرستش این پدیده‌ها مشغول می‌شد... عرب، ماه را نیز همانند خورشید، سزاوار پرستش می‌دید و برای ماه نیز، بتی به شکل گوساله با گوهری در دست ساخت... نگرش عرب نسبت به ماه و خورشید متفاوت بود. عرب ماه را الهه‌ای زیبا می‌دید که زیبایی و سرور را برای وی به ارمغان می‌آورد... دلیل انتخاب گوساله برای ماه بر ما نیز پوشیده است، زیرا آن دو با هم، هم‌خوانی ندارند. شاید از روی گمان، بتوان گفت: عرب با نگرستن به هلال ماه، آن را همانند شاخ گاو می‌پنداشت (مجیب‌المصری، ۲۰۰۰: ۶۱-۶۴).

ایرانیان آب را مایه حیات همه موجودات زنده و موجب رشد گیاهان می‌دانستند که جانوران غذای خود را از آن برمی‌گرفتند... در برابر این نیروی سودمند، نیروی زیان‌آوری نیز وجود داشت، که در رأس آن، تاریکی و خشکسالی بود... هرودت می‌گوید: ایرانیان آب را محترم می‌شمردند و از آلوده کردن، فرو رفتن و شستن دست‌های خود در آن خودداری می‌کردند... آنان با مشاهده سرازیر شدن آب از صخره و ریختن آن به دریا، بی‌درنگ به تکریم آن می‌پرداختند... در باور ایرانیان تنها آب شیرین مقدس بود و آب شور موجود در دریا، نزد آنان قداستی نداشت. این‌ها همه نشان می‌دهد که آب، به‌عنوان یکی از عناصر طبیعت، در اساطیر دینی ایرانیان مورد توجه بوده است. چون ایرانیان گذشته، از نژاد آریایی بوده‌اند، تفاوتی میان اساطیر دینی ایران و هند وجود ندارد و ناگزیر باید از آنان نیز سخن به میان آورد. هندیان برای «فارونا»، خدای آب‌ها، آیین‌های عبادی برگزار می‌کردند. صیادان برای دعا، نزد وی می‌رفتند تا آنان را مورد رحمت خویش قرار دهد و اسباب نعمت و آسایش آنان را فراهم کند. خدای آب بر مناطق گسترده‌ای نفوذ داشت و بنابر عادت، افرادی را برای او قربانی می‌کردند... زیرا پایان پذیرفتن آب، نابودی آنان را سبب می‌شد (همان: ۱۳۹-۱۴۳).

«ترکان، اساطیر دینی متعدد و متفاوتی درباره ادیان خود دارند... چنانکه معتقد به وجود

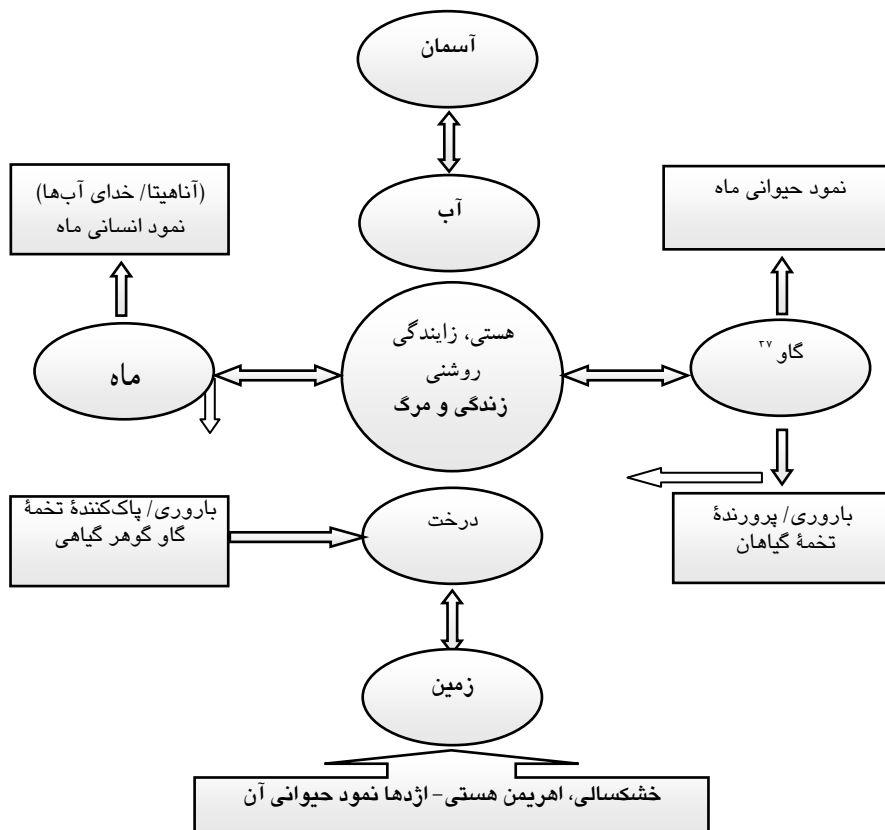
پریان دریایی هستند و بر فرد دیندار واجب است برای آنان قربانی کند» (همان: ۲۷۱).
 به‌منظور پیدایی و شناسایی ارتباطی که میان عناصر طبیعی و جایگاه والا و خداگونه آن‌ها، به‌خصوص آب، ماه، گاو و درخت در باور ایرانیان که تقریباً مشابه باور اعراب و ترکان است، نخست باید به ساختار طبقاتی جامعه ایرانی توجه کرد؛ جامعه‌ای که در آن، مردمان در سه طبقه جای می‌گیرند، در این ساختار طبقاتی که بیشتر به‌صورت نمادگونه شکل گرفته است، معیار جایگیری مردمان در طبقه سوم، بیشتر بر پایه ارتباطی است که آنان با طبیعت و محیط پیرامون خود دارند؛ ارتباطی که چگونگی فضیلت، خاصیت و رنگ آنان را مشخص می‌کند و معیاری که چهره و خصوصیات ایزد و حتی دشمنان آن‌ها را پیش چشمانشان ترسیم می‌کند و جایگاهی خاص را برای ستایش آن‌ها مشخص می‌کند. این رابطه و نظام، گذشته از اختلاف طبقاتی موجود و حاکمیت پادشاهی، ریشه در باور آنان دارد. مردم این طبقه، اگرچه نسبت به دو رده دیگر، مقامی نازلتر دارند، اما ارزش و کارایی آن‌ها بسیار چشمگیر است، به‌گونه‌ای که چرخه آفرینش، زاینده‌گی و حیات گیتی، با مؤلفه‌های نمادگونه آنان پیوند می‌یابد.

جدول ۱ ساختار طبقاتی جامعه در ایران باستان

طبقات	معدل عضو بدن	فضیلت	خاصیت	رنگ	ایزد	پتیاره	آتشکده‌ها
پادشاهان	سر	حکمت و خرد	قدرت و تصمیم	سفید	اورمزد	دروغ	آذرفرنبغ
جنگاوران	سینه	شجاعت و نبرد	نگهبانی و پاسداشت	سرخ	میترا	سپاه دشمن	آذرگشنسب
پیشه‌وران	شکم	عفت و پاکی	باروری، حیات و سلامت	سبز یا آبی	آناهیتا	خشکسالی	آذربرزین‌مهر

با نگاهی به ویژگی‌های رده پیشه‌وران، چپستی آنان را یکسره مادی و در پیوند با عناصر طبیعی می‌بینیم، کارایی آنان در این جامعه با سازندگی، باروری، حیات و سلامت سنجیده می‌شود و فضیلت آن‌ها زمانی آشکار می‌شود که در این کارایی عفت و پاکی پیشه کنند. حیات و پویایی این رده، در گرو آب و رویش است. این پیوستگی با طبیعت سبب می‌شود. در جهان‌شناسی رنگ و سمبولیسم رنگ‌ها نیز سبزپوش و آسمانی‌رنگ باشند؛ آسمانی که ره‌آورد و

پیامش، رویش و پویش و زندگی و به‌عبارتی آب است. این رده، آسایش و رفاه زندگی و برکت رزق خود را از آناهیتا می‌خواهند و از خشکسالی می‌هراسند و رویارویی خود با این پتیاره را پایان زندگی می‌پندارند. نمود و چهره این دشمن، برای آن‌ها به شکل اژدها تصور شده است و در عبادتگاه، نیستی این پتیاره را از ایزد خویش می‌خواهند. باور اسطوره‌ای این رده، نمادها و نشانه‌هایی طبیعی دارد که ستایش می‌شوند، اما در برداشت و خوانش حسین مجیب‌المصری، ارتباط، انسجام و پیوستگی روشنی میان آن‌ها نیست. نگارندگان برآنند که این باور اسطوره‌ای، باوری همه‌گیر و شایع بوده که تنها به ایرانیان منحصر نمی‌شده، بلکه اعراب را نیز در میان می‌گرفته است. هرگونه توصیف و چندوچون بیشتر در مورد پیوستگی و انسجام این نمادها و نشانه‌های طبیعی را می‌توان در نمودار زیر مشاهده کرد.^{۴۶}



شکل ۱ نمودار ترسیم ارتباط اسطوره‌ای آب، ماه، گاو و درخت در نظام آفرینش

وجوه اشتراک جایگاه آب، ماه و گاو در باورهای اساطیری ایرانیان، اعراب و ترکان:

۱. اهمیت محوری آب در پیدایش و شکل‌گیری تمدن؛
۲. ارتباط آب، ماه و گاو با زایش، رشد و پیدایش گیاهان و ادامه چرخه مرگ و زندگی؛
۳. تقابل آب و روشنایی با خشکسالی و تاریکی؛
۴. در باور اساطیری، ماه و الهه آن (آناهیتا/فارونا)، خدای آب‌ها انگاشته می‌شوند، از این‌رو جایگاهی والا دارند؛
۵. انجام مراسم قربانی، برای رونق گرفتن زندگی کشاورزان و از بین رفتن خشکسالی.

۲-۲. اسطوره تاریخی (حماسی)

اسطوره تنها زمانی به وجود می‌آید که رویداد آغازین، جایی در تاریخ نداشته باشد و در زمانی پیش از تاریخ^{۳۸} واقع شود. اسطوره حکایت خاستگاه‌ها و ریشه‌هایی است که در زمانی ازلی یا زمانی غیر از زمان واقعی روزمره اتفاق افتاده‌اند، اما تاریخ، حکایت وقایع اخیر است که به تدریج تا جایی گسترده شده‌اند که وقایع گذشته را نیز در برگرفته‌اند و در زمانی انسانی قرار گرفته‌اند و در فرایند تکوین تاریخ، نگاشته شده‌اند. فصل مشترک و مهم‌تری که بین اسطوره و تاریخ وجود دارد، از طریق بسط مفهوم اسطوره به انواع داستان‌ها روشن می‌شود که در جوامع ابتدایی معاصر، به‌وفور وجود دارند، وجه مشترک همه آن‌ها گمنامی و نداشتن خاستگاهی معین است. آن‌ها دستاورد سنت هستند و تمامی اعضای جامعه به‌گونه‌ای خودآگاه یا ناخودآگاه آن‌ها را قبول دارند و در عین حال، غیر از افرادی که این اسطوره‌ها را نقل می‌کنند و به نسل‌های بعدی انتقال می‌دهند، تضمین دیگری برای صحت و وثاقت آن‌ها وجود ندارد (ریکور، ۱۳۸۶: ۱-۴).

شاخص‌ترین نوع داستانی اسطوره، حماسه است؛ چرا؟ اسطوره بخشی گسترده و ارزشمند از ادب جهانی را، پدید می‌آورد که در بخش‌بندی‌های ادبی در حماسه جای می‌گیرد. ادب حماسی با اسطوره پیوندی ساختاری دارد. اسطوره مانند مادری است که حماسه را در دامان خویش می‌پرورد، از این‌رو خاستگاه هر حماسه‌ای، اسطوره است و حماسه، بستری ادبی است که در سازه و سرشت خود، از اسطوره جدایی نیست. حماسه، جایگاه و زمینه‌ای است که در آن اساطیری که بیشتر ملی و میهنی هستند، نمود ادبی به‌خود می‌گیرند. در این میان، پژوهنده‌ای که با ساختار، زبان و منطق اسطوره، بیگانه است، هرگز نمی‌تواند آشنای

حماسه باشد و ادب حماسی را آن‌چنان‌که شایسته است، بررسد و دریابد و ژرفاها را بکاود و بنیادهای اسطوره‌ای و باورشناختی را از درون آن‌ها به‌در آورد؛ چنین کسی به آسانی می‌تواند، تصور کند که افسانه‌ها جز پندارهایی پریشان و بی‌بنیاد نمی‌توانند باشند و چهره‌ها و رویدادهایی شگفت و باورناپذیر که هر دم در جهان، بدان‌ها بازمی‌خوریم، هیچ واقعیتی را بازمی‌تابند (کزازی، ۱۳۸۸: ۳).

تهمورث، جشن سده، فر، ضحاک، گرشاسپ، کی‌کاوس، سام نریمان، زال و رستم، همه از موضوعاتی هستند که آبخوری جز اوستا ندارند و در انعکاس و گستره ادبی خود، وامدار *شاهنامه* هستند، حسین مجیب‌المصری، در بررسی اساطیر ایران، آن‌ها را ذیل عنوان اسطوره‌های تاریخی، بررسی کرده و مهم‌تر آنکه بر پایه نقل منابعی نظیر تاریخ طبری، مروج الذهب، *الکامل فی التاریخ*، *زین‌الأخبار* و *سحرالعیون*، به توصیف اساطیر ایران می‌پردازد و آن‌ها را خرافه و دروغ معرفی می‌کند (مجیب‌المصری، ۲۰۰۰: ۲۶۸). نخست باید گفت که نبود درک روشن از تمایزی که میان اسطوره و تاریخ وجود دارد سبب شده است، حسین مجیب نه‌تنها این دسته از اساطیر ایران را حماسی نخواند، بلکه آن‌ها را ذیل عنوان تاریخی مورد بررسی قرار دهد؛ گویی *شاهنامه* وجود ندارد و او برای گفته‌های خود بدان استناد نمی‌کند و آن‌گاه در تناقض آشکار با گفته‌های پیشین خود، آنچه را که می‌پندارد و بدان باور دارد، این‌گونه بیان کند: «بر این اساس اسطوره، داستان‌هایی قدیمی است که به فردی مشخص منسوب نبوده و تا حدودی، تاریخ نیز به‌شمار می‌آید. گذشته از آنکه خود، گفتار افرادی آگاه بوده است، اما در نظر ما خرافه و دروغ است» (همان). اسطوره، هویتی متن‌ساز است و به‌عبارت دیگر پدیده، داستان و حکایتی است که در نوع خود، ازلی و مربوط به پیش از تاریخ است و پشتوانه هویت و آرمان ملتی است که تاریخ خود را در قالب حماسه متبلور ساخته است و این اصلی که حسین مجیب در نظر نگرفته است و همین نگرش سطحی، سبب شده است که او از پوسته ظاهری و نمادین اسطوره‌های حماسی ایران فراتر نرود، بنیاد و ژرف‌ساخت حماسی - اسطوره‌ای آن‌ها را در *شاهنامه*، نکاود و در توجیه پندار ناروای خود نه‌تنها به *شاهنامه* اشاره‌ای ندارد، بلکه به گفتار نویسندگان آثاری دست می‌یازد، که همچون او اندیشیده‌اند. در نقد نظر او باید گفت تاریخ منشاء و مبنایی است که پدیده‌ها در آن، مشخص، واقعی و پایان‌پذیر هستند، حال آنکه اسطوره بنا بر ویژگی‌ها و توانایی‌هایش نقطه مقابل آن است و گذشته از آنکه پیچش و ابهام دارد، به‌خلق و ارائه پدیده‌هایی می‌پردازد که همواره پابرجا هستند و از این‌رو در تاریخ نیز راه می‌یابد و خود را



همراه با پیوستگی خیال و آرزو، در حماسه، آشکار می‌کند. زبان حماسه این اساطیر را روشن، اما بسی فراتر از واقعیت تاریخی می‌نمایاند که دارای پیچیدگی اسطوره نیست، حوزه مشترکی که تاریخ و حماسه در واقعیت دارند، سبب شده است، حسین مجیب، اسطوره‌های حماسی ایران را، تاریخی بیندازد و حکمی مطلق در مورد آن‌ها صادر کند؛ با این وجود، در تطبیق اساطیر ایرانی، عربی و ترکی دستاوردی جالب توجه دارد:

یکی از داستان‌های ملی-قهرمانی، روایت ابوزید هلالی است که خاورشناسی به نام ادوارد لین^{۴۹} (۱۸۰۱-۱۸۷۶م) در کتاب خود به نام *عادات و تقالید المصریین المحدثین* (London: 1860)^{۵۰} به مطالعه و بررسی آن پرداخته است. لین، پس از مسافرت به مصر بیان می‌کند، بیش از یک و نیم قرن است که راویانی با نواختن تار و به آواز بلند، روایتی با عنوان ابوزید هلالی را می‌خوانند و از این جهت به هلالیه مشهور است. لین به‌طور ویژه‌ای این داستان عامیانه را مورد توجه قرار داده است.

اسطوره از همان بدو تولد، همزاد ابوزید می‌شود. گویند مادرش شاهزاده خضراء، دختر حاکم مکه بود که با شاهزاده‌ای به نام رزق ازدواج کرد. خضراء روزی در مسیر خویش پرنده‌ای سیاه‌رنگ دید که با دسته‌ای پرنده مهاجم ستیز می‌کند و آنان را به خوبی از خود دفع می‌کند. وی، بسیار شیفته این پرنده شد و از خداوند خواست تا نوزادی هم‌رنگ و همانند این پرنده قوی که بر دسته‌ای پرنده مهاجم فایق آمد، به وی بدهد. خداوند خواسته او را برآورده کرد و ابوزید را که پوستی سیاه داشت، به وی ارزانی کرد. اما سیاهی ابوزید سبب شد پدرش، از وی بیزاری جسته و او را فرزند خویش نداند و همسرش را طلاق دهد. ابوزید بعدها به جوانی برومند، میدل و سرآمد همه جوانان و دلاوران می‌شود تا آنگاه که میان قبیله او و پدرش جنگ می‌گیرد. وی رشادت‌ها و دلاوری‌هایی بس شگفت از خود نشان می‌دهد و شکستی سنگین بر قبیله پدرش وارد می‌کند. مطابق این داستان، پدرش وی را به مبارزه فرامی‌خواند، بی‌آنکه هیچ‌یک، یکدیگر را بشناسند. ابوزید پدرش را از خان زین اسب، برمی‌کند و به زیر می‌کشد و چون می‌خواهد جانش را بستاند، مادرش خضراء پیش می‌آید و او را از کشتن پدر بازمی‌دارد. ابوزید در این داستان، قهرمانی قابل است و کارهایی انجام می‌دهد که هیچ پهلوانی از عهده انجام آن برنمی‌آید. شباهتی که میان داستان ابوزید و جنگاوری‌های وی با داستان رستم، قهرمان ایرانی، به چشم می‌خورد، یگانه انگاشتن هر دو تن، به‌عنوان شخصیت‌های اساطیری است (مجیب‌المصری، ۲۰۰۰: ۱۲۸-۱۲۹).

برخلاف گفته حسین مجیب، روایت ابوزید هلالی شباهتی آشکار و پیوندی منسجم با اسطوره زال^{۵۱} دارد. در اسطوره‌شناسی تطبیقی، داستان ابوزید هلالی و زال را با عنوان

«کودکان رانده‌شده»، باز می‌شناسند؛ کودکانی که بر اثر عامل و ویژگی خاصی که عموماً مذموم و منفی است، از جامعه خویش طرد می‌شوند^{۵۲}. ابوزید و زال گذشته از سرگذشت تقریباً مشابه، پیوند مهم دیگری نیز دارند که تاکنون در هیچ یک از نمونه‌های تطبیقی شناخته شده، دیده نشده است. در اساطیر ملل، همواره پیش از تولد کودکان رانده شده، ستاره‌شناسان و پیشگویانی نهاد سیاسی یا حکومت پدیری را از وجود آنان برحذر داشتند و آنان را از قدرتی که این کودکان در آینده خواهند یافت، بیم می‌دادند، به همین دلیل کارگزاران نیز مادران این کودکان را زیر نظر می‌گرفته‌اند تا هنگام زاده شدن کودک، چاره کار از دست نرود و پس از تولد، بی‌درنگ آنان را از جامعه جدا می‌کردند و به گوشه‌ای دور از حیات اجتماعی می‌افکندند؛ ولی پس از گذشت مدتی، در بزرگی و برومندی به زادگاه آغازین و میان جامعه خود بازگشته و به نوعی برجسته و چشمگیر در جریان سرنوشت خویش قرار می‌گرفتند (مختاری، ۱۳۶۹: ۷۱). در مورد زال و ابوزید هلالی، ماجرا به گونه‌ای دیگر روی می‌دهد؛ اینان در رانده شدن از جامعه مانند دیگر کودکان هستند، اما نه برای زال و نه برای ابوزید، پیش از تولد و زایش، جنبه منفی و زیان‌آوری از راه پیش‌گویی و اخترنگری، شناخته و ارائه نشده است، گذشته از این وجه اشتراک، زال و ابوزید پیوندی دیگر نیز می‌توانند داشته باشند و آن ویژگی ظاهری خاصی است که در نمود و پیکر برونی آنان دیده می‌شود؛ موی سپید سر زال، اهریمنی و بدیمن است و رنگ سیاه نوازدی که والدینش سپید هستند نیز، همان مفهوم و برداشت را در پی دارد. به نظر نگارندگان، ناپسند و اهریمنی بودن رنگ سپید نزد ایرانیان ناشی از خاطرات بد زندگی گذشته آن‌ها در محیط سرد و برف‌پوش شمال فلات ایران است و اهریمنی بودن رنگ سیاه نزد اعراب، باوری است که از زندگی در موقعیت گرم، بی‌آب و سوزناک بیابان حاصل شده است. نمود اهریمنی رنگ سیاه برای اعراب، سبب شده است، دیوان، در نظر آنان موجوداتی سیاه‌رنگ جلوه کنند و چنین نمودی در مورد رنگ سپید در شاهنامه نیز وجود دارد؛ به گونه‌ای که مهم‌ترین و سخت‌ترین مرحله از هفت‌خان رستم^{۵۴}، نبرد با دیوی سپید است.

وجوه مشترک اسطوره زال و ابوزید هلالی:

۱. اسطوره‌های حماسی- پهلوانی زال و ابوزید هلالی، به بیان سرگذشت کودکانی می‌پردازند که خلقتی شگفت و ناآشنا و اغلب منفی دارند.
۲. دو اسطوره زال و ابوزید هلالی، به گونه‌ای شکل می‌گیرد که پیش از زاده شدن آنان،

روایتی از سوی پیشگویان و اخترنگران در مورد خطر و شومی آن‌ها ارائه نمی‌شود.

۳. موقعیت‌های جغرافیایی و مهم‌تر از آن، میراث فکری و اسطوره‌ای اقوام ساکن در شمال فلات ایران و اعراب مصر، موجبات بدیمنی، نامبارکی و اهریمنی انگاشته شدن پیکره برونی زال و ابوزید هلالی را فراهم آورده‌اند.

۴. زال و ابوزید هر دو پس از زاده شدن، توسط پدران خود از محیط اجتماعی طرد می‌شوند و سرانجام با آشنایی و روبه‌رو شدن با همین پدران، به درون اجتماع نخستین خویش بازمی‌گردند.

۵. زال و ابوزید، به این دلیل اسطوره شناخته می‌شوند که پیدایش آن‌ها شکل‌گیری رخدادهایی اثرگذار را در پی دارد. در این میان اهمیت زال بسی فراتر از ابوزید است، زیرا پایدارترین پدیده در حماسه ملی ایران، زال است و زندگی اسطوره‌ای زال، آغاز و انجام دوران پهلوانی شاهنامه بر گرفته است و آغاز و انجام زندگی اسطوره‌ای زال، آغاز و انجام دوران پهلوانی شاهنامه است. آفرینش زال در اسطوره، مقدمه و تمهیدی در پیدایش بزرگ‌ترین پهلوان حماسی ایران، رستم، است؛ اما اهمیت و تأثیر ابوزید با وجود مدت مدیدی که روایت می‌شود، تنها در میان مرزهای قبیله‌ای منحصر می‌شود.

۳. نتیجه‌گیری

۱. یکی از وجوه مهم پژوهش حاضر، لزوم و ضرورت انجام پژوهش‌های تطبیقی در بستر اساطیر ملل اسلامی است؛ اساطیری که گاه پیوندهای بسیار نزدیکی با یکدیگر دارند. پیوستگی این اساطیر در پیکره برونی آن‌ها تا حدی است که سبب می‌شود در سرشت و پیکره درونی‌شان نیز یگانه انگاشته شوند و شناختگی چنین حالتی نیازمند توجه محققان است.

۲. از دو منظر می‌توان به ارزیابی و سنجش پژوهشی که حسین مجیب در تطبیق اساطیر فارسی، عربی و ترکی انجام داده است، نگریست؛ از یک بعد، به دلیل ارائه دستاوردهای نوین تطبیقی در بستر اسطوره‌شناسی و همچنین فتح باب جدیدی که حسین مجیب‌المصری در این زمینه داشته است، باید اذعان داشت که وی موفق عمل کرده است و پژوهش وی مهم و قابل تأمل است، اما از بعد دیگر، خوانش و دریافتی که حسین مجیب از اساطیر ایران داشته است، سطحی و دور از شیوه تحقیق است.

۳. یکی از موارد مهمی که حسین مجیب، در پژوهش خود به صورتی گسترده و روشمند بدان پرداخته، اساطیر عربی است که تا پیش از او چنین تحقیقی صورت نگرفته بود

و حتی فقر پژوهشی در این زمینه، سبب شکل‌گیری این باور شده بود که اعراب اسطوره ندارند. حسین مجیب با درک چنین وضعیتی، به بازشناسی اساطیر عربی و تطبیق این اساطیر می‌پردازد؛ اما چگونگی عملکرد وی، خود زمینه و بستر پژوهشی دیگری می‌طلبد و پیشنهادی پژوهشی نیز به‌شمار می‌آید.

۴. «دین، باور و اعتقاد بشر، مهم‌ترین عامل شکل‌گیری اسطوره است»؛ این نظر، اصل و مؤلفه‌ای است که حسین مجیب، بسیار بدان اعتقاد دارد، به‌گونه‌ای که حتی بر پایه‌ی این فاکتور به بخش‌بندی پژوهش خود می‌پردازد.

۵. اسطوره‌آفرینش، نخستین و مهم‌ترین موضوع در بررسی اساطیر ملل است و حسین مجیب از این عامل، به‌عنوان حلقه‌ی اتصالی در جهت پیوستگی اسطوره‌آفرینش ایرانیان و ترکان بهره می‌گیرد. هرچند که توصیف وی از اسطوره‌آفرینش ایرانیان، ناقص و کوتاه بود؛ در این مقاله سعی کردیم تصویری نسبتاً جامع از اسطوره‌آفرینش ایرانیان ارائه دهیم و جوه اشتراک این دو اسطوره را نمایان کنیم.

۶. در باور اساطیری ترکان، اوغوز اسطوره‌ای دینی است و در روایتی که حسین مجیب از آن ارائه داد، شباهت و همسانی فراوانی میان اوغوز و اسفندیار، گستراننده و حامی دین زرتشتی، وجود دارد. به دلیل وجود این پیوند، نگارندگان بر آن شدند در شکلی کوتاه به - توصیف این دو اسطوره بپردازند و نقاط اشتراک موجود میان آن دو را نشان دهند؛ گزارشی که تاکنون ارائه نشده بود.

۷. درخت و نمود اسطوره‌ای که این پدیده در باور دینی بشر باقی گذارده است، از مضمون‌های مهمی است که هرچند بسیار اندک بدان پرداخته شده است، اما مجیب‌المصری آن را درنظر داشته و به توصیف انواع گوناگونی از درخت در اساطیر ایرانی، عربی و ترکی پرداخته است که نمود و جلوه‌ای قدسی و آسمانی در باور دیروزین بشر داشته‌اند؛ اسطوره‌ای که پیوندهای آن، یعنی نور و زایش، از زمینه‌های مشترک نمود اسطوره‌ای درخت در باور ایرانیان، اعراب و ترکان است.

۸. حسین مجیب، تصور جامعی از پیکره و ساختار اسطوره نداشت و با تکیه بر اساطیر عرب و محور قرار دادن آن‌ها، اسطوره را بر محک واقعیت و منطقی بودن می‌سنجید. او مرز میان اسطوره و تاریخ را بر پایه‌ی همین تصور نادرست، نادیده می‌گرفت و تمایز و تفاوتی میان آن دو قائل نبود. در دیدگاه وی، هر قدر روایت پدیده‌ای به منطقی‌تر و نزدیک‌تر و معقول‌تر باشد، اسطوره انگاشته می‌شود و گرنه خرافه و دروغ است. چنین



باوری، اثر خود را در بخش اسطوره‌های حماسی ایران نشان می‌دهد؛ بخشی که شخصیت‌های حماسی مطرح در *شاهنامه*، تاریخی انگاشته می‌شوند و در سوی دیگر، حسین مجیب اسطوره «کوراوغلی» و «دده‌قورقود» را با عنوان حماسه ملی ترکان معرفی می‌کند.

۴. پی‌نوشت‌ها

1. myth
2. history
3. story
4. deep structure
5. surface structure
6. transformational process

۷. در این باره ر.ک. باستید، ۱۳۷۰: ۹۷-۱۰۵.

8. Archetype
9. Carl G. Jung
10. collective unconscious
11. Ernest Cassirer
12. Kenneth Knowles Ruthven

۱۳. نیز در این باره ر.ک. مختاری، ۱۳۶۹: ۲۷.

۱۴. تخیل آدمی در پی جبران ضعف، کمبود و نقص‌های زندگی خویش، گاه واقعیت تلخ را در اساطیر باژگونه می‌کند. بسیاری از فضیلت‌هایی که به خدایان و قهرمانان منسوب می‌شود، یا ارزش‌هایی که از اسطوره طلب می‌شود، همان‌هایی هستند که انسان در زندگی واقعی با فقدان آن‌ها روبه‌رو است (مختاری، ۱۳۶۹: ۳۵) نیز در این باره ر.ک. مختاری، ۱۳۶۹: ۱۵-۴۴؛ ایبرمز، ۱۳۸۷: ۲۵۷-۲۵۹؛ باباخانی، ۱۳۸۹: ۷-۳۲ نیز در این باره ر.ک. مختاری، ۱۳۶۹: ۱۵-۴۴؛ ایبرمز، ۱۳۸۷: ۲۵۷-۲۵۹؛ باباخانی، ۱۳۸۹: ۷-۳۲).

15. comparative literature

۱۶. Abel-François Villemain : فرانسوا ویلمن در سال (۲۷-۱۳۲۸م) در کلاس‌های تاریخ ادبیات خود از تأثیر متقابل ادبیات فرانسه، ایتالیا و انگلیس سخن می‌گفت و در سال ۱۸۳۸م در جلد چهارم مجموعه سخنرانی‌های خود، برای نخستین بار اصطلاح «Littérature comparée» را به کار برد (حدیدی، ۱۳۷۳: ۱-۲).

17. Charles Augustin Sainte-Beuve
18. René Wellek
19. Austin Warren
20. Weltliterature

۲۱. نخستین بار یوهان ولفگانگ گوته (۱۷۴۹-۱۸۳۲م)، مفهوم ادبیات جهان را مطرح کرد و به همین

- دلیل، بنیانگذار ادبیات تطبیقی شناخته شده است (مقدادی، ۱۳۸۱: ۱۳۲؛ ولک و وارن، ۱۳۸۲: ۴۴).
۲۲. در این باره ر.ک. نظری منظم، ۱۳۸۹: ۲۲۴.
۲۳. برای موضوع وحدت ذات و ماهیت اسطوره و تعدد مضامین و بن‌مایه‌های آن، ر.ک. کتاب‌نامه: خاوری و ژاله کهنمویی‌پور.
۲۴. از این شمار فراوان می‌توان به پیشینه زیر اشاره کرد:
- الف) «الأساطير العربية قبل الإسلام» (القاهرة: ۱۹۳۷) اثر محمد عبدالمعید خان؛
- ب) «الدراسات فی الشاهنامه» (الأسکندرية: ۱۹۴۵) و «الحکم التركي فی ایران» از طه ندا، متوفای ۱۹۹۹؛
- ج) «الأدب القصصی عند العرب» (بیروت: ۱۹۵۶) اثر موسی سلیمان؛
- د) «النماذج الأنسانیة فی الدراسات المقارنة» (القاهرة: ۱۹۵۷) اثر محمد غنیمی هلال؛
- ه) «البطل فی الأدب و الأساطیر» (القاهرة: ۱۹۵۹) اثر محمد عیاد شکری؛
- و) «القصة فی الأدب الفارسی» (القاهرة: ۱۹۶۳) اثر امین عبدالمجید بدوی؛
- ز) «الأساطیر ایرانیة القديمة» (القاهرة: ۱۹۶۵) اثر احسان یارشاطر، ترجمه از فارسی به عربی، مترجم صادق نشأت.
۲۵. مریم مشرف (ر.ک. کتاب‌نامه: مشرف، ۱۳۸۰)، عضو هیئت علمی دانشگاه شهید بهشتی که تحقیقی در زمینه فضولی بغدادی نیز انجام داده است و یکی از منابع کار او، رساله مجیب‌المصری بوده است.
۲۶. مجموعه‌ای از سروده‌های محلی فارسی و ترکی.
۲۷. منظومه‌ای در بیش از دویست که به زبان فارسی و به مناسبت تیرگی ده ساله روابط ایران و مصر در زمان جمال عبدالناصر و از سرگیری روابط در زمان انور سادات، سروده شده است، این مثنوی در شهر لاهور در سال ۱۹۷۷م، چاپ شده است
۲۸. جزو آخرین آثار او است که در سال ۲۰۰۰ نوشته شده است.
۲۹. نیز در این باره ر.ک. الشامان، ۱۴۰۸: ۵۲۹-۵۳۴.

30. folklore

31. creation

۳۲. در این باره ر.ک. یاحقی، ۱۳۸۶: ۵۲-۵۶؛ سیدی و علی‌پور، ۱۳۸۹: ۱۲۳-۱۳۴.
۳۳. نیز ر.ک. همان: ۲۷۷-۲۷۸.
۳۴. نیز ر.ک. مختاری، ۱۳۶۹: ۱۳-۵۷.
۳۵. نیز در این باره ر.ک. بهار، ۱۳۷۵: ۲۹-۱۶۶.
۳۶. با گذشت سالیان، قوم قرقیز، تعصب اسلامی و شور ملی‌گرایی خود را از طریق همین داستان نشان داده و همین امر سران روس را به وحشت انداخت و آنان به‌طور کامل انتشار و مطالعه این اسطوره را از سال‌های ۱۹۵۱ تا ۱۹۵۴ ممنوع اعلام کردند. نگرانی روس‌ها تا جایی پیش رفت که



- کمیته‌ای تشکیل دادند و اعلام کردند که این حماسه دربردارنده موضوعاتی تحریک‌آمیز است و تعصب را در وجود مسلمانان شعله‌ور می‌کند و همچنین اشاعه‌دهنده نظام فئودالی نیز هست و سرگذشت قهرمانانی مانند ماناس، ترکان را به‌دنباله‌روی و الگوگیری فرامی‌خواند (مجیب‌المصری، ۲۰۰۰: ۱۸۰).
۳۷. در چگونگی رویین‌تنی اسفندیار، نظرات و آرای فراوان است ر.ک. یاحقی، ۱۳۸۶: ۴۰۴-۴۰۵؛ وجدانی، ۱۳۸۴: ۴-۹.
۳۸. نیز ر.ک. فردوسی، ۱۳۸۹: ۷۶/۵-۲۱۸، ب ۱۴-۱۵۳۷؛ نیز ر.ک. همان: ۲۱۹/۵-۲۸۹، ب ۱-۸۴۹.
۳۹. در این باره ر.ک. پورخالقی، ۱۳۸۱: ۲۵.
۴۰. زرتشت، دو شاخه سرو از بهشت آورد و یکی را در قریه کشمر و دیگری را در قریه فریومد کاشت... خاصیت سرو فریومد آن بود که هر پادشاه را که چشم بر آن می‌افتاد، در آن سال نکبت می‌رسید... به‌روایت تاریخ بیهقی (ابن‌فندق، ۱۳۱۷: ۲۸۱) سرانجام در سال ۵۳۷ ق.ق. ینالتگین خوارزم‌شاه بفرمود تا آن را بسوختند. در مجلس متوکل عباسی نیز سخن از سرو کشمر به میان آمد. خلیفه خواست آن را ببیند و به طاهر بن عبدالله، عامل خویش در خراسان، فرمان داد، آن را قطع کند و بر اشتران به پیش او بفرستد. متأسفانه این نکته نیز نمونه‌ای دیگر از داورری‌های یکطرفه و ابعاد یکسونگرانه‌ای است که سبب می‌شود حسین مجیب‌المصری، پژوهشگری واقع‌گرا با نگاهی تاریخی، این واقعیت تاریخی را که بیشتر منابع (ر.ک. ثعالبی نیشابوری، ۱۳۷۶: ۴۷۰؛ یاحقی، ۱۳۸۶: ۴۶۷) تأیید کرده‌اند، رد کند و ادعایی بنامد.
۴۱. ذات الأنواط، همان درختی است که چون شش ماه از زمان حمل آمنه گذشت، چون اهل مدینه برای مراسم پرستش، دور آن جمع شدند، صدای عظیمی شنیدند که ای اهل یمن و اهل یمان و ای بت‌پرستان «جاء الحق وَ رَهَقَ الْبَاطِلُ» (سراء/ ۸۱؛ نیز ر.ک. پورخالقی، ۱۳۸۱: ۱۳۲).
۴۲. در روایتی دیگر، درخت عزیزی ارتباطی نمادین با آناهیتا دارد و عفریته روایت حسین مجیب‌المصری، الهه‌ای است که در درختی سکونت داشته و از داخل آن، صدای خوش خواننده زنی شنیده می‌شده است (همان: ۶۴).
۴۳. مجیب‌المصری به اهمیت و تأثیری که این درخت در میان شاعران ترک داشته است، اشاره می‌کند: «اسطوره این درخت در اشعار یونس امره، شاعر ترک‌تبار قرن سیزدهم، انعکاس یافته است (ر.ک. مجیب‌المصری، ۲۰۰۰: ۲۸۸). در داستان دده‌قورقود نیز اشعاری در رابطه با این درخت اسطوره‌ای سروده شده است» (ر.ک. همان: ۲۸۹).
۴۴. ر.ک. فردوسی، ۱۳۸۹: ۱/ص ۵۷-۶۲، ب ۴۲-۱۰۷.
۴۵. ر.ک. مجیب‌المصری، ۲۰۰۰: ۱۴۲-۱۴۳.
۴۶. نیز ر.ک. پورخالقی، ۱۳۸۱: ۱۱-۲۵؛ محمدی، ۱۳۸۹: ۱۵-۳۰.
۴۷. اورمزد تخمه گاو را به ماه‌پایه می‌برد و آن را با فروغ ماه می‌پالاید و به ایران‌ویج باز می‌گرداند.

از آن تخمه، جانداران گوناگون تا به مرز ۲۸۲ گونه پدید می‌آیند (کزازی، ۱۳۸۴: ۹۹).

48. prehistorically times

49. Edward William Lane

۵۰. مترجم هزار و یک شب به زبان انگلیسی.

51. *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*

۵۲. ر.ک. فردوسی، ۱۳۸۹: ۱/ص ۱۶۴-۲۸۲، ب ۴۱-۱۶۰۸.

۵۳. برای مشاهده و بازنمایی نمونه‌های چنین کودکانی در اساطیر ملل، (ر.ک. مختاری، ۱۳۶۹: ۷۰-۷۴).

۵۴. ر.ک. فردوسی، ۱۳۸۹: ۲/۴-۴۵، ب ۱-۷۲۹.

۵. منابع

- ابوسنة، زینب. (۲۰۰۷). *صفحات من الأدب التركي الحديث والمعاصر*. طبعه ۱. القاهرة: دارالثقافية للنشر.
- اسکولز، رابرت. (۱۳۷۷). *عناصر داستان*. ترجمه فرزانه طاهری. تهران: مرکز.
- انوشه، حسن. (۱۳۷۶). *فرهنگ‌نامه ادبی فارسی*. چ ۱. تهران: سازمان چاپ و انتشارات.
- ایبیرمز، میر هاوارد و جفری گالت هرهم. (۱۳۸۷). *فرهنگ توصیفی اصطلاحات ادبی*. ترجمه سعید سبزیان مرادآبادی. چ ۱ (ویراست ۹). تهران: رهنما.
- باباخانی، مصطفی. (۱۳۸۹). «اسطوره در شناخت ادبیات». *مجله نقد ادبی مرکز تحقیقات زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تربیت مدرس*. س ۳، ش ۱۱-۱۲، صص ۷-۳۲.
- باستید، روژه. (۱۳۷۰). *دانش اساطیر*. ترجمه جلال ستاری. چ ۱. تهران: توس.
- بهار، مهرداد. (۱۳۷۵). *پژوهشی در اساطیر ایران*. چ ۱ (ویراست ۲). تهران: آگه.
- پروینی، خلیل. (۱۳۸۹). «نظریه ادبیات تطبیقی اسلامی: گامی مهم در راستای آسیب‌زدایی از ادبیات تطبیقی». *مجله انجمن ایرانی زبان و ادبیات عربی*. س ۶، ش ۱۴، صص ۵۵-۸۰.
- پورخالقی چترودی، مه‌دخت. (۱۳۸۱). *درخت شاهنامه (ارزش‌های فرهنگی و نمادین درخت در شاهنامه)*. چ ۱. مشهد: به‌نشر.
- پورداوود، ابراهیم. (۲۵۳۶). *یشت‌ها*. تهران: بی‌جا.
- ثعالبی، ابومنصور نیشابوری. (۱۳۷۶). *ثمار القلوب فی المضاف والمنسوب*. ترجمه رضا انزابی‌نژاد. مشهد: دانشگاه فردوسی.

- حدیدی، جواد. (۱۳۷۳). *از سعدی تا آراگون (تأثیر ادبیات فارسی در ادبیات فرانسه)*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- خاوری، سید خسرو و ژاله کهنمویی پور. (۱۳۸۹). «نقد اسطوره‌ای و جایگاه آن در ادبیات تطبیقی». *مجله پژوهش زبان‌های خارجی دانشکده زبان و ادبیات خارجی دانشگاه تهران*. س ۹، ش ۵۷، صص ۴۱-۵۳.
- الخطیب، حسام. (۱۹۹۹). *آفاق الأدب المقارن عربياً و عالمياً*. چ ۲. دمشق: دار الفكر المعاصر.
- رستگار فسایی، منصور. (۱۳۸۸). *پیکرگردانی در اساطیر*. چ ۱. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- روتون، کنت نولز. (۱۳۸۷). *اسطوره*. ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور. تهران: مرکز.
- ریکور، پل. (۱۳۸۶). «اسطوره و تاریخ». *ماهنامه پژوهشی اطلاعات حکمت و معرفت*. س ۲، ش ۱۲، صص ۱-۴.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۸). *نقد ادبی (جست‌وجو در اصول روش‌ها و مباحث نقادی با بررسی و تاریخ نقد و نقادان)*. چ ۲، چ ۶. تهران: امیرکبیر.
- ستّاری، جلال. (۱۳۸۵). *جهان اسطوره‌شناسی: اسطوره در اسلام و جهان عرب*. چ ۱. تهران: مرکز.
- سیدی، سید حسین و اسماعیل علی پور. (۱۳۸۹). «بررسی تطبیقی داستان آفرینش انسان در روایت‌های اسطوره‌ای ایران و عرب». *مجله لسان مبین دانشگاه امام خمینی (ره) قزوین*. س ۲، ش ۲، صص ۱۲۳-۱۳۷.
- الشامان، مسعد. (۱۴۰۸). «الأدب التركي و ترجماته إلى اللغة العربية». *مجله عالم الكتاب*. س ۸، ش ۳۲، صص ۵۲۹-۵۳۴.
- شمیسا، سیروس. (۱۳۸۷). *انواع ادبی*. چ ۳. تهران: میترا.
- صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۸۴). *حماسه‌سرایی در ایران*. چ ۷. تهران: امیرکبیر.
- عبود، عبده؛ ماجد حمود و غسان السید. (۲۰۰۱). *الأدب المقارن*. دمشق: اتحاد الكتاب العرب.
- علوش، سعید. (۱۹۸۷). *مدارس الأدب المقارن*. بیروت: المركز الثقافي العربی.

- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۹). *شاهنامه*. تصحیح جلال خالقی مطلق. ج ۵، چ ۲. تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- _____ . (۱۳۸۹). *شاهنامه*. تصحیح جلال خالقی مطلق. ج ۲، چ ۳. تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- _____ . (۱۳۸۹). *شاهنامه*. تصحیح جلال خالقی مطلق. ج ۱، چ ۳. تهران: مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- کاسیرر، ارنست. (۱۳۶۷). *زبان و اسطوره*. ترجمه محسن ثلاثی. چ ۱. تهران: نقره.
- کزازی، میرجلال‌الدین. (۱۳۸۴). *آب و آیین* (جستارهایی در ادب و فرهنگ). چ ۱. تبریز: آیدین.
- _____ . (۱۳۸۸). *مازهای راز (جستارهایی در شاهنامه)*. چ ۳. تهران: مرکز.
- مجیب‌المصری، حسین. (۲۰۰۰). *دراسة مقارنة للأسطورة بين الأدب العربي و الفارسی و التركي*. الدارالتقافية للنشر.
- محمدی، ابراهیم. (۱۳۸۹). «آب و آناهیتا از اسطوره تا حماسه». *پرنیان سخن (کتاب الکترونیک مقالات پنجمین همایش پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی)*. دانشگاه حکیم سبزواری/ ویرایش ۲. صص ۱۵-۳۰.
- مختاری، محمد. (۱۳۶۹). *اسطوره زال تبلور تضاد و وحدت در حماسه ملی*. چ ۱. تهران: آگاه.
- مشرف، مریم. (۱۳۸۰). *زندگی و شعر محمد فضولی*. چ ۱. تهران: روزنه.
- معین، محمد. (۱۳۲۶). *مزدیسنا و تأثیر آن در ادبیات پارسی*. تهران: بی‌جا.
- مقدادی، بهرام. (۱۳۸۱). «ادبیات تطبیقی و نگرش آن در گفتگوی تمدن‌ها». *مجله پژوهش زبان‌های خارجی دانشکده زبان و ادبیات خارجی دانشگاه تهران*. س ۱، ش ۱۳، صص ۱۲۹-۱۴۹.
- مهدی‌پور، محمد. (۱۳۹۰). «تحقیق تطبیقی داستان حضرت یعقوب(ع) و فریدون و فرزندان آنان». *پژوهش‌نامه زبان و ادب فارسی (گوهر گویا) انجمن ترویج زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان*. س ۵، ش ۳ (پیاپی ۱۹)، صص ۹۹-۱۲۴.

- نجفی، ابوالحسن. (۱۳۸۴). *مبانی زبان‌شناسی و کاربرد آن در زبان فارسی*. تهران: نیلوفر.
- ندا، طه. (۱۳۸۳). *ادبیات تطبیقی*. ترجمه هادی نظری‌منظم. چ ۱. تهران: نی.
- نظری‌منظم، هادی. (۱۳۸۹). «ادبیات تطبیقی: تعریف و زمینه‌های پژوهش». *مجله ادبیات تطبیقی دانشکده ادبیات علوم انسانی دانشگاه شهید باهنر کرمان*. س ۱، ش ۲، صص ۲۲۱-۲۳۷.
- واحد دوست، مهوش و فهری سلیمان. (۱۳۸۹). «نگرشی تطبیقی به اسطوره‌های آفرینش». *پرنیان سخن (کتاب الکترونیک مقالات پنجمین همایش پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی)*. دانشگاه حکیم سبزواری / ویرایش ۲. صص ۳۲۷۶-۳۳۰۰.
- وجدانی، فریده. (۱۳۸۴). «تأملی دیگر در رویین تنی اسفندیار». *مجله رشد و آموزش زبان و ادب فارسی*. س ۱۸، ش ۷۳، صص ۴-۹.
- ولک، رنه و آوستن وارن. (۱۳۸۲). *نظریه ادبیات*. ترجمه ضیاء موحد و پرویز مهاجر. چ ۲. تهران: علمی و فرهنگی.
- هاناوی، ویلیام. (۱۳۸۹). «رمانس‌های عامیانه ایرانی قبل از دوره صفوی». ترجمه هادی یاور. *فصلنامه فرهنگ و مردم*. س ۹، ش ۳۴، صص ۱۳۵-۱۶۳.
- هلال، محمد غنیمی. (۱۹۹۵). *الأدب المقارن*. القاهرة: دار النهضة مصر للطبع والنشر.
- یاحقی، محمدجعفر. (۱۳۸۶). *فرهنگ اساطیر و داستان‌واره‌ها در ادبیات فارسی*. چ ۱. تهران: فرهنگ معاصر.
- Lane .W. Edward. (1860). *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*. fifth edition. London: By William Clowes and sons. Full text [data base on-line], available from: <http://www.universal library .com> (publication number OU 158658).