

شراب جاودانگی

دکتر علیرضا مظفری *

چکیده

در ادبیات منظوم فارسی، شراب، به لحاظ باور حیات بخشی آن، به مسیحا و آب حیات مانند شده است. آیا این وصف صرفاً توصیفی مبالغه آمیز در شأن شراب است یا در پس آن باوری ماندگار و دیرین نهفته است؟ با مراجعه به منابع باورهای دیرین ایرانیان از جمله منابع مزدیسنی، چنان به نظر می‌رسد که این گونه تشبیهات و توصیفات درباره شراب بر مبنای باورهای دیرین ایرانیان ساخته و پرداخته شده است. انتساب رویش درخت انگور به خون گاو یکتا آفریده، و همانندیهای شراب با «هوم بی مرگی» و در نهایت عقاید رایج در میان باورمندان آیین میترا همه از باوری قدسی درباره شراب حکایت می‌کند. احتمال می‌رود به هنگام جذب شدن برخی از باورهای آیین میترايي در عقاید ترسایی، باور تقدس و حیات بخشی شراب نیز از این طریق در فهرست باورمندیهای مسیحیت وارد شده باشد. بدین ترتیب باید اذعان نمود که توصیف حیات بخشی شراب در شعر فارسی بعد از ادوار اسلامی، ریشه در باورهای دیرینه ایرانیان دارد، اما توجه اغلب شاعران ایرانی به این باور، توجهی از سر ناخودآگاه و بدون آگاهی دقیق از ریشه های این باورمندی بوده است.

واژه‌های کلیدی

شراب، هوم، جاودانگی، میترا، مسیح.

مقدمه

در شعر فارسی گاه با اشعاری روبه‌رو می‌شویم که شاعر در پی وصف «روح بخشی» و «حیات آفرینی» شراب - چه انگوری و چه عرفانی آن - دست به ایجاد مشابهت میان شراب و آب حیات و مسیحا - به اعتبار اعجاز احیای موتی توسط آن پیامبر - زده است. اگر چه سراینده‌گان آن اشعار صرفاً به لحاظ بزرگنمایی تأثیر شراب متوسل به چنین تشبیهاتی شده‌اند، اما چنان به نظر می‌رسد که این گونه تصاویر شعری بر باوری دیرینه استوار است. ظاهراً آرزوی دست یافتن به گونه‌ای نوشیدنی که عمر و حیات جاودانی در پی داشته باشد، از باورها و آرزوهای دیرینه بشری است که مشهورترین آنها «آب حیات» (۱) و «نوشدارو» و افسره «هوم» است. آرزوی جاودانگی میراثی است که از آدم برای فرزندان او باقی مانده است. براساس روایات موجود، ابلیس با آگاهی از درونی نسخه‌های نخستین نوع بشر، با انگیزه خلود و جاودانگی آدم را به خوردن شجره ممنوعه تحریک کرد. (۲)

در فرهنگ ما ایرانیان روح بخشی و حیات آفرینی شراب می‌تواند بازمانده و رسوب باوری باشد که ایرانیان در مورد «هوم» داشتند. (۳) بر اساس اساطیر ایرانی بوتۀ هوم در میان دریای فراخکرد و در کنار درخت «همه تخمه» آفریده شد. «هوم سپید ... دشمن پیری، زنده‌گر مردگان و انوشه‌گر زندگان» است (۳/ص ۸۷؛ ۲/ص ۲۷-۲۸ و ۴/صص ۴۷۱-۴۷۴) «از این گیاه شربتی سکر آور به نام هوم ساخته شده و در زمانهای گذشته به عنوان فدیبه به خدایان عرضه می‌شده است ...» (۱۹/ص ۴۵۶). مرحوم مهرداد بهار در تفسیر واژه (Gokarn) می‌نویسد که این واژه «ظاهراً به معنای گاو شاخ، نام درختی افسانه‌ای است در دریای فراخکرد و از آن در تفسیرهای پهلوی به هوم سفید یاد شده است ... و محتملاً با کوکنار فارسی مربوط است. در بندهشن می‌آید که هوم ایزد اندر گوکرن است. فرشکرد سازی به یاری آن انجام می‌یابد، بدین گونه که از پیه گاو هدیوش (Hadayos) و هوم سپید خوراکی به نام انوش آریند و همه مردم را دهند و بر اثر آن همه مردم جاودانه بی‌مرگ شوند» (۳/ص ۴۵۶). نخستین شخصیت اساطیری که شیره هوم را افشرد «ویونگهان» (Wiwanghan) پدر جمشید بود که به پاداش این کار جمشید به فرزندی به او بخشیده شد (۱۴/ص ۱۷۵). انتساب ساخت شراب به جمشید سابقه دور و درازی دارد (۱۹/ص ۴۰۹). شاید این بدان معنی باشد که پدر جمشید صرفاً بر مبنای باوری دارویی یا جاودانگی، شیره هوم را افشرد، اما جمشید خاصیت سکرآوری را در افسره پدر یافت. در هر حال، بر اساس شیوه معمول در التقاط اشخاص و موضوعات اساطیری - مثل التقاط جمشید و سلیمان - با درآمیختن انگاره هوم و شراب، باور جاودانگی هوم به شراب نیز سرایت کرد.

از سوی دیگر، در باورهای ایران باستان که پژوهش‌های آن در باورهای ایران بعد از اسلام نیز طنین انداخته، «می یا شراب» با خون ارتباط یافته است. بنا به متن زاداسپریم، چون گاو یکتا آفریده کشته شد از هر کدام از اعضای او گیاهی رست: «هر گیاهی از اندامی که رست، آن اندام را افزایشاند ... از خون، کودک می (پدید آمد) که می، خود خون است ...» (۳/ص ۸۷). از آنجا که این بخش از زاد اسپریم، به بیان اساطیری نحوه رویش و پدید آمدن انواع گیاهان است، بنابراین آنچه از خون آن گاو رویده، درخت انگور یا هر گیاه دیگری است که «می یا شراب» را از آن می‌ساخته‌اند و با توجه به این نکته که خون مایه حیات و زیست هر موجود زنده است، و قطعاً گیاهان رویده از خون گاو یکتا آفریده، خاصیت دارویی داشتند، (۳/ص ۸۷) احتمالاً انتساب شراب و می به خون گاو یکتا آفریده ناظر به پندار دیرینه حیات‌بخشی شراب باشد. دیگر اینکه ظاهراً توصیف تشبیهی «کودک می»، در فرهنگ ما از چنان سابقه یا مقبولیتی برخوردار بوده که چندین سده بعد از نگارش زاد اسپریم، شاعری چون رودکی می‌توانست وصف تشبیهی دیگری را بر بنیاد آن پندار دیرینه، برای خود انگور یا درخت آن ابداع کند: مادر می

مادر می را بکرد باید قربان بچه وی را گرفت و کرد به زندان

(۸/ص ۴۰)

نکته جالب توجه دیگر اینکه پیوند شراب و خون برای القای باور شفا و حیات بخشی شراب محدود به باورهای ما ایرانیان نیست. کارل گوستاو یونگ که مدت زیادی از عمر خود را صرف جمع آوری و شرح و تفسیر نمادها و رمز و راز باورها و آیینهای مختلف کرده، هنگام بحث در مورد آب حیات می‌گوید: این آب روح القدس به عنوان آب زوال ناپذیر از قدیمترین ایام در کار کیمیاگری نقش عمده ای داشته و نشانه و رمز «روح» و «پیوستن آن به ماده» بوده است؛ و اینکه روح به شکل آب در آمد، از تعبیرات هراکلیت (Heraclit) است. قرینه مسیحی این موضوع البته خون مسیح است و به این جهت است که آب فلاسفه خون روحانی خوانده می‌شد (۱۶/ص ۱۸۷). یکی از وجوه ارتباط مسیحا با شراب این است که در باب دوم از انجیل یوحنا نخستین معجزه‌ای که برای وی ثبت شده، تبدیل آب به شراب است:

«در روز سیم در قانای جلیل عروسی بود و مادر عیسی در آنجا بود. عیسی و شاگردانش را نیز به عروسی دعوت کردند، و چون شراب تمام شد ... عیسی بدیشان گفت قدحها را از آب پر کنید و آنها را لبریز کردند، پس بدیشان گفت الآن بر دارید و به نزد رئیس مجلس ببرید. پس بردند، و چون رئیس مجلس آن آب را که شراب گردیده بود بچشید ... داماد را مخاطب ساخته، بدو گفت: هر کسی شراب خوب را اول می‌آورد و چون مست شدند بدتر از آن،

لیکن تو شراب خوب را تا حال نگاه داشتی، و این ابتدای معجزاتی است که از عیسی در قانای صادر گشت» (۱/ص ۱۴۵).

اما در همین انجیل و یا اناجیل دیگر شاید بتوان تناسبی ژرفتر از این هم پیدا کرد. اگر شراب را در معنی لغوی؛ یعنی هرچیز آشامیدنی بگیریم، در باب ششم انجیل یوحنا آشکارا می‌بینیم که حضرت عیسی جاودانگی و نوشیدن خون خویش را ملازم هم قرار داده، می‌فرماید: «... و هر که جسد مرا خورد و خون مرا نوشید، حیات جاودانی دارد و من در روز آخر او را خواهم بر خیزانید، زیرا که جسد من خوردنی حقیقی و خون من آشامیدنی حقیقی است، پس هر که جسد مرا می‌خورد و خون مرا می‌نوشد، در من می‌ماند و من در او...» (۱/ص ۱۵۵).

صرف نظر از دشواری تفسیر و تعبیر این عبارات که در انجیل‌های دیگر نیز به صورتهای دیگر مضبوط است، ممکن است لفظ آشامیدنی، بعدها به لفظ شراب (در تعبیر و ترجمه زبان عربی) تبدیل شده باشد. البته، می‌توان تصور کرد که عبارات دیگر نزدیک به همین مفهوم در بخشهای دیگر از انجیل‌های چهارگانه، چنین تصوراتی را به ذهن متبادر سازد:

«چون ایشان غذا می‌خوردند، عیسی نان را گرفته، برکت داد و پاره کرده به شاگردان داد و گفت بگیرید و بخورید این است بدن من، و پیاله را گرفته، شکر نمود و بدیشان گفت همه شما از این بنوشید، زیرا که این است خون من در عهد جدید که در راه بسیاری به جهت آموزش گناهان ریخته می‌شود، اما من به شما می‌گویم که بعد از این از میوهٔ مو دیگر نخواهم نوشید تا روزی که آن را با شما در ملکوت پدر خود تازه آشامم» (۱/ص ۱۸۰).

همین بخش با تفاوت اندکی در باب بیست و دوم انجیل لوقا نیز تکرار شده است. در باب چهاردهم انجیل مرقس به جای «میوهٔ مو»، «عصیر انگور» ثبت شده است. در انجیل یوحنا، باب ششم عیسی مسیح خود را نان حیات می‌خواند:

«عیسی بدیشان گفت من نان حیات هستم... به شما می‌گویم هر که به من ایمان آورد، حیات جاودانی دارد، من نان حیات هستم، پدران شما در بیابان من را خوردند و مردند، این نانی است که از آسمان نازل شد تا هر که از آن بخورد نمیرد، من هستم آن نان زنده که از آسمان نازل شده. اگر کسی از این نان بخورد تا ابد زنده خواهد ماند...» (۱/ص ۱۵۵).

از سوی دیگر اگر نفوذ معتقدات میتراپی را در آیین مسیحیت صادق بدانیم و آنچه در مورد همانندیهای مسیحا و میترا اظهار شده باور کنیم، می‌بینیم که در باورهای آیین میتراپی نیز اعتقاد به نوشیدنی حیات بخش که میترا آن را از دل صخره‌ای پدید آورده، از باورهای آیینی آنها شده است. مارتن ورمازرن (Martin Vermaseren) در کتاب آیین میترا، ضمن بررسی

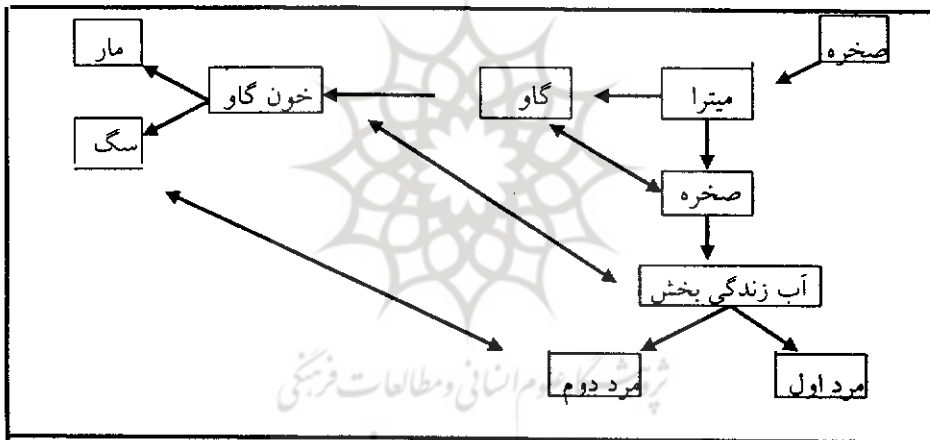
متن باز یافته کلیسای سنت پریسک، از باور «چشمه جاودانی» (Fons Perennis) که میترا آن را از دل صخره ای جاری ساخت، خبر داده است. در متن باز یافته چنین آمده است: «چشمه‌ای که در دل این صخره قرار دارد ممتلی است از نوشابه‌ای ایزدی و آن مایه حیات دو برادران است».

مراد از دو برادر اشخاصی هستند که در پرده معجزه آب حضور داشتند. میترا با معجزه خود این دو شخص را سیراب کرد و به آنان مشروبی ایزدی نوشانید که روانشان را ابدیت بخشید ... و سالکان مهری باید بدانان تشبه کنند (۱۸/ص ۱۰۷).

شاید می‌گساری مهری‌ها و اینکه در مراسم دینی آنها «می» همچون توشه متبرکی بود که هر انسان می‌بایست برای سفر آخرت همراه می‌داشت، نشانه دیگری از در آمیختن مفاهیم شراب و آب زندگی بخش در میان مهری‌ها باشد. آیا نمی‌توان تصور کرد که روایت پدید آوردن آب زندگی بخش از دل صخره توسط میترا، براساس تولد خود میترا - تولد از دل صخره - ساخته و پرداخته شده است؟ و آیا نمی‌توان تصور کرد که در این روایت، صخره نسخه دوم گاو میترا و آب زندگی بخش عبارت از خون آن گاو است؟ می‌دانیم که در روایت چگونگی تولد میترا، صخره‌ای که میترا از آن پدید آمد، رمزی از آسمان است (۱۸/ص ۹۴) و گاو با توجه به سابقه باوری که در مورد گاو یکتا آفریده جاری است موجودی آسمانی است (۴)؛ بنابراین، قابل تصور است که در روایت زایش آب زندگی بخش، گاو میترا جای خود را به منشأ خود؛ یعنی آسمان و تعبیر نمادین آسمان؛ یعنی صخره داده باشد. محقق است که گاو میترا براساس انگاره نخستین «گاو یکتا آفریده» پرداخته شده است؛ یعنی همان گونه که با کشته شدن گاو یکتا آفریده، حیات در کره خاکی تداوم پیدا می‌کند و از اعضای آن گاو، گیاهان دارویی می‌روید، میترا نیز با قربانی کردن گاو، موجبات رویش گیاهان و حیات موجودات را فراهم می‌کند (۵). در صحنه قربانی کردن گاو توسط میترا که به طرز نمادین ساخته و پرداخته شده است، در کنار دیگر عناصر نمادین آن، تصویر مار و سگی قابل مشاهده است که می‌کوشند از خون جاری شده از پیکر گاو قربانی بنوشند. بنا به اظهار مارتن و رمازن، مار در این روایت، نماد خاک است (۴/ص ۱۰۸). اگر چنین برداشتی از مار صادق باشد، چاره‌ای جز پیدا کردن نقش سگ در این روایت نیست. می‌دانیم که در عرف باورهای ایران پیش از اسلام، بویژه در باور زردشتیان سگ موجودی قابل احترام است. در ریگ ودا یمه (جمشید) دو سگ خال دار چهار چشم دارد که از آستانه قلمرو مردگان محافظت می‌کند (۱۳/ص ۲۹۵). «بنا به روایت بندهشن دو سگ مینوی به پاسبانی از پل چینود گماشته شده است. در وندیداد آمده که یک دختر زیبا که به همراه او دو سگ هست، روان پارسا را تا

بهشت راهنمایی می‌کند. هرکس در این جهان به سگ نیکی کند، سر پل چینود به او کمک خواهد کرد» (۱۹/ص ۲۵۰).

به نظر می‌رسد که هیچ یک از این باورها در گشودن رمز و راز نقش سگ در این روایت مؤثر نباشد. به گمان نگارنده با توجه به رفتار و خلق و خوی این حیوان مانند وفاداری و نگاهبانی - که هردو از ویژگیهای خاص میترا ست - بعید نیست که سگ نماینده صفات نگاهبانی و پیمان ورزی میترا در میان حیوانات باشد؛ آن گونه که مار نیز می‌تواند نماینده صفات خشم و زخم زنی او تلقی گردد (۶). در هر حال، باید چنان تصور نمود که این جانوران هر دو از پیروان و زیردستان اویند؛ آن گونه که در روایت آب زندگی بخش، جای آنها را دوتن از مریدان و زیردستان انسانی گرفته اند. اگر از عناصر فرعی این دو روایت صرف نظر کنیم، به طرح زیر از این دو روایت دست خواهیم یافت :



همان گونه که دیده می‌شود، دو محور عمودی و افقی این نمودار از طرح واحدی حکایت می‌کند و می‌توان محور عمودی را که عبارت از روایت معجزه آب زندگی بخش است، کاملاً قابل تطبیق با طرح محور افقی دانست. از سوی دیگر، چون محقق است که روایت قربانی کردن گاو توسط میترا بر اساس کشته شدن گاو یکتا آفریده ساخته و پرداخته شده است و از خون آن گاو «کودک می» پدید آمده، خون گاو میترا که مار و سگی از آن تغذیه می‌کنند، با آب زندگی بخش روایت دوم که دو تن از مریدان میترا را جاودانگی می‌بخشد تعابیر ثانوی از خون شراب شده گاو یکتا آفریده است. بدین ترتیب باید همه این روایات بر اساس باور بنیادین خاصیت حیات بخشی شراب شکل گرفته باشد.

سخن دیگر اینکه ظاهراً جستجو و یافت حیات از خون قربانی از باورهای دیرینه نوع بشری است؛ آن گونه که عیسی مسیح نیز در بخشهایی از انجیل تلویحاً از خود به عنوان

قربانی یاد می‌کند که: «پیاله را گرفته شکر نمود و بدیشان گفت همه شما از این بنوشید، زیرا که این است خون من در عهد جدید که در راه بسیاری به جهت آمرزش گناهان ریخته می‌شود» (۱/ص ۸۰). نا گفته نماند که در اساطیر ملل مختلف، القای باور حیات در خون شخصیت یا قهرمان خاصی، با تصویر رویش گیاهی از خون آنها صورت گرفته، مثل رویش گیاه از خون سیاوش بعد از کشته شدن او یا رویش گیاه از خون گاو یکتا آفریده. با توجه به آنچه گذشت، شاعران ما نیز همانند گذشتگان خود - البته به نحو ناخودآگاه - از باور حیات بخشی شراب آگاهی داشته، به هنگام رویارویی با مرگ، روی به شرابخواری آورده یا به تجویز آن پرداخته اند:

ساقیا باده که اکسیر حیاتست یبار تا تن خاکی من عین بقا گردانی

(۱۵/ص ۳۷۵)

بیا ساقی آن کیمیای فتوح که با گنج قارون دهد عمر نوح
بده تا برویت گشایند باز در کامرانی و عمر دراز

(۱۵/ص ۳۵۶)

آبی که خضر حیات از او یافت در میکده جو که جام دارد

(۱۵/ص ۸۱)

زان باده که عمر را حیات دگر است پر کن قدحی گرچه ترا درد سر است
بر نه به کفم که کار عالم سمر است بشتاب که عمر هر دمی در گذر است

(۱۷/ص ۴۶)

زان می که شراب جاودانی است بخور سرمایه عیش این جهانی است بخور
سوزنده جو آتش است لیکن غم را برنده جو آب زندگانی است بخور

(۱۷/ص ۲۲)

در پای اجل چو من سرافکنده شوم از دست اجل چو مرغ پر کنسده شوم
زهار گلیم بجز صراحی مکنید شاید که چو بوی می رسد زنده شوم

(۱۷/ص ۵۳)

بدین ترتیب می‌بینیم که تشبیه «می یا شراب» به «آب حیات یا عیسی مسیح می‌تواند بر اساس باوری بسیار دیرینه شکل گرفته باشد؛ اگر چه به احتمال فراوان پدید آورندگان آن تشبیه - از جمله خاقانی - از پیشینه آن آگاهی کامل نداشته اند :

ز آن میی کآتش زند در خوانچه زرین چرخ

خوانچه کرده و آب حیوان در میان انگیخته

خوانچه هاشان چون خلیل از نار گل بر ساخته

جرعه هاشان چون مسیح از خاک جان انگیخته

(۳۹۲/ص ۶)

یا در جای دیگر :

خیک است شش پستان زنی رومی دلی زنگی تنی

مریم صفت آبستنی عیسی دهقان بین در او

(۴۵۲/ص ۶)

یا در این بیت:

می جو عیسی و ز رومی ارغنون غنه انجیسل خوان برخاسته

(۴۷۵/ص ۶)

بنا بر آنچه گذشت، «صلیب آور» در بیت زیر از خاقانی تعبیری جز خود عیسی ندارد:

ساقی صنم پیکر شده باده صلیب آور شده قندیل از او ساغر شده تسبیح زنار آمده

(۳۸۹/ص ۶)

بیت یاد شده، از قصیده ای است که خاقانی آن را در مدح جلال الدین شروانشاه، اخستان بن منوچهر سروده و تشبیب آن در مورد فرارسیدن عید فطر و بیان زیباییهای ماه نو شوال است. شاعر بعد از تصویر هلال ماه به توصیف شرابی پرداخته که به مدت یک ماه مورد عنایت پنهان باده خواران بوده است :

پی گم کنان سی شب دوان، از چشم قرایان نهان

دزدیده در کوی مغان نزدیک خمار آمده
بعد از این بیت، وصف شراب با بیت مذکور آغاز شده و هشت بیت از ابتدای قصیده را به خود اختصاص داده است. پیش از ورود به طرح دیدگاه خود درباره این بیت لازم می‌دانم که به سابقه آرای اساتید و صاحب نظران در این خصوص اشاره ای بکنم، تا ذهن خواننده با پیچیدگی مضمون این بیت آشنا شود. مرحوم دکتر ضیاءالدین سجادی در تعلیقات خود بر کتاب گزیده اشعار خاقانی، این بیت را چنین معنی فرموده‌اند: «باده صلیب آور شده» شاید مقصود این باشد که باده در جام به شکل صلیب در آمده یا باده کفر آور شده است» (۱۰/ص ۳۰۲). هم ایشان در کتاب فرهنگ لغات و تعبیرات دیوان خاقانی، در معنی صلیب آور به معنی «صلیب آورنده، صلیب سازنده» (۱۳/ص ۹۸۷). بسنده کرده‌اند استاد ارجمند، جناب آقای دکتر کزازی در کتاب ارزنده گزارش دشواریهای دیوان خاقانی درباره این بیت چنین نوشته‌اند: «صلیب استعاره‌ای است آشکار از درخششهای باده در جام ... ساقی آن چنان زیبا و افسونکار است که دل و دین از همگنان ربوده است و پرهیز و پروا را به رندی و

دوزخ آشامی دیگر کرده است» (۱۶/ص ۵۶۰). ایشان همین توضیح را در کتاب سراجہ آوا و رنگ نیز تکرار فرموده‌اند (۱۷/ص ۱۵۶). می دانیم که یکی از شیوه های بیانی خاقانی در القای مفاهیم شعری خود به مخاطبان، گذر دادن آن مفهوم و مضمون از میان انبوه اطلاعات و آگاهیهای علمی خویش است؛ که همین ویژگی، مفاهیم شعری او را در لابه لای ابهام و پیچیدگیها از دستیابی مستقیم و آسان مخاطبان دور می‌سازد. همین ویژگی به ما اجازه نمی‌دهد که از صورت ظاهر تصاویر شعری او سهل الوصول‌ترین و نزدیکترین تعبیر و برداشت را به عنوان تنها تعبیر و معنی ممکن از شعر او بپذیریم. در این تصویر شعری نیز نه تصور پیدایش شکل صلیب در باده قابل پذیرش می‌نماید و نه سابقه و نمونه‌ای از کاربرد صلیب در مفهوم استعاری درخشش در شعر خاقانی و شعرای پیش از او در دست داریم.

برای ارائه تعبیری ممکن و متناسب با سبک شاعری خاقانی، لازم می‌دانم که بخشی از اواخر انجیل یوحنا را که توصیف نحوه مصلوب شدن حضرت عیسی علیه السلام است خاطر نشان سازم: «آن گاه او را بدیشان تسلیم کرد تا مصلوب شود پس عیسی را گرفته، بردند؛ و صلیب خود را برداشته بیرون رفت به موضعی که به جمجمه مسمی بود و به عبرانی آن را جلیجتا می‌گفتند. او را در آنجا صلیب نمودند و دو نفر دیگر را از این طرف و آن طرف و عیسی را در میان ...» (۱/ص ۱۸۱). در کتاب قاموس کتاب مقدس در مورد نحوه به صلیب کشاندن مجرمان چنین آمده است: «و چون کسی را بدین قصاص می نمودند می بایست که او را برهنه نموده... با چوب دستی یا تازیانه‌های چرمی که دارای دگمه‌های سربی یا استخوانی بود بزنند ... و پس از آنکه او را تازیانه می‌زدند، وی را مجبور می نمودند که صلیب خود را برداشته، به قتلگاه که غالباً بر تلی در خارج شهر می بود، برسد» (۱۹/ص ۵۵۸). همچنین بر اساس نوشته «هاکس» در همان کتاب و بر پایه باور ترسایان که خاقانی نیز تا حد زیادی متأثر از آنها بوده است، پیش از مصلوب شدن حضرت عیسی (ع) صلیب دارای مفهومی کاملاً منفی و ننگین بود، (۱۹/ص ۵۵۹) اما بعد از آن حضرت و از طریق مصلوب شدن وی، صلیب - دست کم برای پیروان آن حضرت - مفهوم و پیامی قدسی و الهی یافت؛ بدین ترتیب می‌توان آن حضرت را به عنوان واضع معنی جدید صلیب دانست.

بنا به آنچه گذشت، صلیب آور در بیت مورد بحث، وصف حضرت عیسی است و جالب اینکه خود شاعر دست کم در همین قصیده شراب را به آن پیامبر تشبیه کرده، می‌گوید:

آن خام خم پرورد کو آن شاهد رخ زرد کو آن عیسی هر درد کو تریاق بیمار آمده

(۶/ص ۳۸۹)

نکته دیگری که از این طریق به دست می‌آید، این است که اگر کاربرد صلیب آور برای حضرت عیسی از سوی خاقانی مبتنی بر آگاهی او از چگونگی مصلوب شدن آن پیامبر در

عهد جدید باشد، باید گفت چون ماجرای حمل صلیب توسط حضرت عیسی، در میان اناجیل چهارگانه تنها در انجیل یوحنا ذکر شده، دور نیست که مجرای آشنایی خاقانی با عقاید مسیحیان - اگر بر اساس مطالعه یکی از اناجیل اربعه باشد - انجیل یوحنا بوده باشد، اگرچه برای صدور رأی قطعی، بررسی موارد اختلاف اناجیل دیگر با آن انجیل و یافتن شواهد شعری مبتنی با آن موارد در دیوان و آثار دیگر خاقانی ضروری است؛ هر چند چنان می نماید که این شاعر در میان کاتبان اناجیل اربعه، یوحنا را بیش از دیگران می شناخته و در قصیده ترسائیه خود از او یاد می کند :

به ناقوس و به زنار و به قندیل به یوحنا و شماس و بحیرا

(۶/ص ۲۸)

پی نوشت

- ۱- درباره آب حیات، ر. ک. : میرچا الیاده. رساله در تاریخ ادیان. ترجمه جلال ستاری. سروش. چاپ اول : ۱۳۷۲. ص ۱۹۳.
- ۲- ... و قال ما نهیکما ربکما عن هذه الشجرة الا ان تکونا ملکین او تکونا من الخالدین. قرآن. الاعراف. ۲۰.
- ۳- ظاهرا برای نخستین بار آقای دکتر سیروس شمیسا مختصرا به اتباط شراب و هوم و آیین های مربوط بدان اشاره کرده بحث مفصل در آن مورد را به فرصتی دیگر حواله کرده اند، برای نظر ایشان در این مورد ر. ک. : دکتر سیروس شمیسا. طرح اصلی داستان رستم و اسفندیار. نشر میترا ۱۳۷۶. ص ۳۸.
- ۴- « گاو و کیومرث از خاک درست شدند و نطفه انسانها و گاوها از فروغ زرین آسمان » (ر. ک. : ۱۳/ص ۶۰)
- ۵- آقای پورداوود در گزارش خود بر مهر یشته نوشته اند که « از مغز فقرات پشت آن حیوانات بوجود آمد و از خونس تاک (رز) پدید شد که به مقدسین در وقت اجرای رسومات مذهبی شراب داد». ۴/ص ۴۱۷.
- ۶- « کدامین کس را دچار ناخوشی و مرگ کنم ؟ کدامین کس را به بینوایی شکنجه آور گرفتار کنم؟ فرزندان پرازنده چه کسی را به یک زخم نابود کنم ؟ من که این چنین توانم کرد». (از زبان مهر). اوستا. جلیل دوستخواه. انتشارات مروارید. چاپ پنجم : ۱۳۷۹. ج ۱. ص ۳۸۰.

منابع

- ۱- انجمن کتاب مقدس ایران: کتاب مقدس (عهد عتیق و عهد قدیم)، ص ۱۴۵ از عهد جدید.

- ۲- بدیس، مرّی: زردتشتیان، باورها و آداب دینی آنها، ترجمهٔ عسکر بهرامی، چاپ سوم، انتشارات ققنوس، ۱۳۸۲.
- ۳- بهار، مهرداد: پژوهشی در اساطیر ایران، چاپ اول، انتشارات توس، ۱۳۶۲.
- ۴- پوردادود، ابراهیم: پشتهها، ج ۱، انتشارات اساطیر، چاپ اول، ۱۳۷۷.
- ۵- حافظ، خواجه شمس الدین: دیوان، به تصحیح قزوینی و غنی، انتشارات زوار.
- ۶- خاقانی شروانی: دیوان، به کوشش دکتر ضیاءالدین سجادی، چاپ سوم، انتشارات زوار، ۱۳۶۸.
- ۷- خیام، فرید الدین: رباعیات، به تصحیح یوگنی برتلس، [بی‌نا]، [بی‌جا]، [بی‌تا].
- ۸- دبیر سیاقی، محمد: پیشاهنگان شعر فارسی، چاپ سوم، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰.
- ۹- دوستخواه، جلیل: اوستا، ج ۱، چاپ پنجم، انتشارات مروارید، ۱۳۷۹.
- ۱۰- سجادی، ضیاء الدین: گزیدهٔ اشعار خاقانی شروانی، چاپ سوم، انتشارات جیبی، ۱۳۶۳.
- ۱۱- _____: فرهنگ لغات و تعبیرات دیوان خاقانی، ج ۲، انتشارات زوار، ۱۳۷۴.
- ۱۲- شمیسا، سیروس: طرح اصلی داستان رستم و اسفندیار، نشر میترا، ۱۳۷۶.
- ۱۳- کریستن سن، آرتور: نخستین انسان و نخستین شهریار، ترجمه و تحقیق احمد فضل‌ی و ژاله آموزگار، ج ۲، چاپ اول، نشر نو، ۱۳۶۸.
- ۱۴- کزازی، میرجلال الدین: گزارش دشواریهای دیوان خاقانی، چاپ اول، نشر مرکز، ۱۳۶۷.
- ۱۵- _____: سراج آوا و رنگ، چاپ اول، انتشارات سمت، ۱۳۶۷.
- ۱۶- گوستا و یونگ، کارل: روانشناسی و دین، چاپ سوم، شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۱۳۷۰.
- ۱۷- مستر هاکس: قاموس کتاب مقدس، چاپ اول، انتشارات اساطیر، ۱۳۷۷.
- ۱۸- ورمازان، مارتن: آیین میترا، ترجمهٔ بزرگ نادرزاد، چاپ اول، نشر چشمه، ۱۳۷۲.
- ۱۹- یاحقی، محمد جعفر: فرهنگ اساطیر و اشارات داستانی در ادبیات فارسی، چاپ اول، انتشارات سروش مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۹.



ثرويشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگي
پرتال جامع علوم انسانی