

شاعران، وارثان آب و روشنایی و کهن‌الگوی سترگ آسمان*

دکتر فرزانه مظفریان
عضو عیات علمی دانشگاه آزاد اسلامی
(واحد فیروزآباد)

چکیده:

تقد کهن‌الگویی شعر پارسی، از مقولاتی است که کمتر بدان پرداخته شده است. اسطوره‌ها که به باور پرفسور یونگ، در ژرفنای ناخودآگاه آدمیان از حضوری فعال برخوردارند، در ادبیات و شعر نقشی بس کارآمد دارند و اگر باور اغراق‌آمیز نورتروپ فرای مبنی بر یکی دانستن اسطوره و شعر را نپذیریم، با تأملی نه چندان موشکافانه در کلام هنرمندان و استادان مستقدم، جنبش و جوشش واژگان را با چاشنی گرفتن از باورهای اسطوره‌ای نظاره‌گر خواهیم بود. نوشتار حاضر در پی ارائه این حقیقت است که اسطوره، مایه اصلی صور خیال در شعر پارسی است و شاعر، که وارث اندیشه‌های متعالی بشر است، در بازآفرینی کهن‌الگوی خود، موجد تصاویر نو و تازه‌ای می‌گردد.

کلیدواژه: اسطوره، آسمان، آفرینش، شعر.



مقدمه:

کهن‌الگو، انگارهٔ مقدسی است برخاسته از ژرفنای ناشناخته و دهلیزهای تو در تو و هزارلای درون آدمیان و یا به عبارتی، الهامی است ورا انسانی که در زمان ازلی رخ داده است و انسان فراتاریخ، این رویکرد را ناخودآگاهانه به کار گرفته، به عینی و ملموس نمودن جهان ناشناخته و مشغول گشته است و در نتیجهٔ این کردار قدسی اسطوره‌ها زاده شده‌اند. از اینرو اسطوره، برخاسته از «الهامی ورا انسانی است که در طلوع زمان بزرگ «Great time» در زمان مقدس سرآغاز «in Illo tempore» روی داده است.» (الیاده، ۱۳۷۵، ص ۲۳). از آنجا که در بحث سترگ اساطیر، سخن از الهام درونی انسان‌هاست، اسطوره به گونه‌ای ساختاری با شعر، که ضرباهنگ هستی است، پیوند می‌یابد، زیرا که شعر، خود نوعی الهام است و می‌توان گفت: میدان تکاپوی شعر و اسطوره که عرصهٔ تمثیل آرمانهای بشری است از جهاتی یکسان می‌نماید.

نورتروپ فرای، منتقد کانادایی، نخستین کسی است که کهن‌الگوهای آغازین بشری را در پیوند با ادبیات مورد بررسی و تحلیل قرار داده است. او به گونه‌ای اغراق‌آمیز سنخیت اسطوره و شعر را گوشزد می‌نماید. نوشتار حاضر با این باور که «اسطوره، معرف یک قطب از آفرینش شعر است» (امامی، ۱۳۷۷، ص ۶)، آن را یکی از منابع اصلی الهام شعرا می‌داند و در پی این ره‌یافت به پرده برداشتن از کهن‌الگوهای جاری و نهفته در کلام آسمانی شعرا می‌پردازد و چه بسا که در این راستا از پیام آنان که وارثان اندیشه‌های متعالی بشرند، رفع حجاب گردد. شاعر که آهنگ و موسیقی افلاک را به گوش جان می‌شنود و گزارندهٔ زبان و نجوای پدیده‌های طبیعی است، ناخودآگاه و چه بسا که آگاهانه باورهای اسطوره‌ای را در کلام خویش جاری می‌سازد و در واقع کهن‌الگوهای آغازین بشریت را که در ژرفنای ناشناختهٔ درون آدمیان به هستی خویش ادامه می‌دهد، از گرد و غبار زمان می‌پیراید و چونان قطرات درخشان باران، مایهٔ صفا و دل‌انگیزی کلامش می‌سازد.



در این پویه، رگه‌هایی از بن‌مایه اسطوره‌ای پهنه آسمان در ذهن سراینندگان پارسی‌زبان (پیش از حمله مغول) مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد.

درآمد

از دیرباز، پهنه آسمان، سرشار از رمز و رازها بوده است. آسمان در تمام اساطیر ملل مظهر قداست، تعالی و قدرت است. بیکرانگی گستره آسمان، آغازین‌ترین تجربه مذهبی انسان بدوی است. درخشندگی، رمزگونگی، رفعت و غیر قابل دسترس بودن آسمان، آدمیان را بر این تصور گماشت که خدایان در آسمان جای دارند و تقدس این فضاست که سبب می‌گردد باورمندان به دین کهن زرتشت چنین بیندیشند که «در هزاره سوشیانس، اهریمن بیرون از آسمان کشته می‌شود» (زند و هومن‌یسن، ص ۱۲۳) و این کهن‌ترین تجربه بشری از قداست، چنین احساسی را در او برانگیخت که عظیم‌ترین پشتیبان او در پهنه آسمانها بر تخت نشسته است و «از آنجا بر بنی آدم نظر می‌اندازد» (عهد عتیق، مزمور ۵۳، آیه ۲) «در اساطیر بین‌النهرین پیوسته سخن از به سر بردن خدایان در آسمان‌ها می‌رود» (بهار، ۱۳۷۶، ص ۴۰۷) «هنگامی که ذهن ما به کنکاش در یک نماد مبادرت می‌کند، به انگاره‌هایی فراسوی خرد دست می‌یابد.» (کارل گوستاو یونگ، ص ۱۶) شاید بتوان رشته تجربه این نماد را در تاریکی‌های ناخودآگاه آدمی جست. آیا این تمایل غریزی انسان به بالادست بودن و انزجار از زیردست بودن نمی‌تواند سرچشمه این تجربه ملکوتی گردد؟ آیا «ارتفاع بی‌انتهای آسمان» قادر به بیان وجود مطلق و نامحدودی که نزدیک‌تر از رگ گردن آدمی به اوست نمی‌تواند باشد؟ آیا تلاش برای صعود به آسمانها و تعالی، واکنش نمادین از بیان غم دورماندگی و شکایت‌نی، عبارت آغاز مثنوی مولوی نیست؟ و این است که در تنگناها دست به آسمان فرامی‌کنیم و در راز و نیاز به آن یکتای بی‌همتا سر به آسمان کرده، استغاثه می‌نماییم:

به زاری سوی آسمان کرد سر

همش گفت ای داور دادگر



پس آن‌گه سوی آسمان کرد روی

که ای دادگر داور راست‌گوی

(فردوسی، ۱۹۶۶م، ج ۱، ص ۱۳۲)

با همه دلشکستگی روی به آسمان کنم

آه که قبله دگر نیست و رای آسمان

(خاقانی، ۱۳۶۸، ص ۴۶۲)

بنابراین در صور خیال شعرای اسطوره‌پرداز ما، آسمان محراب می‌گردد:

هلال عید پدید آمد از سپهر کبود

چو شمع زرین پیش زمردین محراب

(عمیق بخارایی، ۱۳۳۹، ص ۱۲۹)

و در ذهن خاقانی که از مادری ترساکیش زاده شد، آسمان «صومعه پیر ششم چرخ»

متصور می‌شود:

کوس چون صومعه پیر ششم چرخ کزان

بانگ شش دانه تسبیح ثریا شنوند

(خاقانی، ۱۳۶۸، ص ۱۰۱)

«و سلیمان پیش مذبح خداوند به حضور تمامی جماعت اسرائیل ایستاده، دستهای خود را به سوی آسمان برافراشت و گفت: ای یهوه، خدای اسرائیل، خدایی مثل تو نه بالا در آسمان و نه پایین بر زمین هست.» (عهد عتیق، کتاب اول پادشاهان، باب هشتم، آیه ۲۲)

چو دیدند گردان ایران‌زمین

بدانسان سلاح سوار گزین

همه دست بر آسمان داشتند

فغان از بر چرخ بگذاشتند

(فرامرنامه، ۱۳۲۴، ص ۴۱۶)



الف - آفرینش آسمان

۱- شکل

آسمان که «نخست زاده آفرینش» (بند هشن، ص ۳۹) است، نماد تعالی و کمال است و از آنجا که «شکل مدور نمودار یکی از مهم ترین جهات زندگی یعنی وحدت و کلیت و شکفتگی و کمال است» (دوبوکور؛ ۱۳۷۶، ص ۷۷) ساختار هندسی این آغازترین قداست اسطوره‌ای، مدور دیده می‌شود.

و ثاق اوست این بام مدور

که همچو حلقه بر در می‌نماید

(مجیرالدین بیلقانی، ۱۳۵۸، ص ۹۲)

عقل و روح از فزع، آئینه مثال

راه این دایره آینه پیکر گیرند

(همان، ص ۹۲)

در دایره‌ای کامدن و رفتن ماست

آن را نه بدایت نه نهایت پیداست

(خیام، ۱۳۲۹، ص ۵۸)

شکل ظاهری دایره، یعنی بی‌سر و بن بودن از توصیفاتی است برای آسمان که خاقانی ایهام‌گونه بدان اشاره می‌کند:

دل منه بر عشوه‌های آسمان زیرا که هست

بی‌سر و بن کارهای آسمان چون آسمان

(خاقانی، ۱۳۶۸، ص ۳۳۴)

گفته‌اند «آسمان تخم مرغی شکل است. بالاترین نقطه آن روشنی بی‌پایان را می‌ساید. تمامی مخلوقات در داخل گنبد آسمان شکل گرفته‌اند.» (صمدی، ۱۳۷۶، ص ۸۵) خاقانی این باور باستانی را در شعر خویش به صورت «سقف نیم‌خایه» و «منظر نیم‌خایه» متجلی می‌نماید.



آن خایه‌های زرین از سقف نیم‌خایه

سیماب شد چو برزد سیماب آتشین سر
(همان، ص ۱۸۶)

چون عظمت نهاد چو جم منظر نیم‌خایه را

خایه مورچه شود نه فلک از محقری
(همان، ص ۴۲۳)

«در معماری، ساختار و وضع بخش‌های مختلف غالب ابنیه‌ای که برحسب معیارهای سنتی ساخته شده‌اند، معنایی کیهانی دارند. بدینگونه که گنبد، نمودار طاق آسمان، مکان متعال و جایگاه قدرت و دیمومت و قداست است» (دوبوکور، ۱۳۷۶، ص ۱۰۴) در مصر باستان «ایزدبانو نوت، که شکل منحنی گنبد را داشت، نشانه آسمان بود» (شوالیه، ۱۳۷۸، ص ۱۹۰) شعرای پارسی‌زبان نیز از آنجا که کهن‌نمونه‌ها را ناخودآگاهانه در شعر خود جاری می‌سازند، بارها ازین گنبد، قبه و طاق آسمان به صور گوناگون سخن گفته‌اند. از دیگر مظاهر دایره شکل بودن آسمان، واژه چرخ است که در سخنان شعرای پارسی‌زبان بسامد فراوانی دارد.

ز چرخ فلک بر سرت باد سرد

نسیار د گذشتن به روز نبرد
(فردوسی، ج ۱، ص ۶۳)

۲- طبقات

برخی اعداد در اسطوره‌ها مقدسند، از جمله عدد هفت که نماد افلاک هفت‌گانه و هفت سیاره است. «در رازآموزی میترا، نردبان آیینی «Climax» هفت پله داشت و راز آموخته با بالا رفتن ازین نردبان، در واقع هفت آسمان را در می‌نوردید» (الیاده، ۱۳۷۵، ص ۱۱۰) «آسمان‌ها به هفت مقام تقسیم می‌شدند» (رضی، ص ۱۶۶).

شایان ذکر است که بر اساس باورهای ایران باستان «آسمان از اصل چهار طبقه یا پنج طبقه داشته است. اول سپهر اختران، دوم ماه پایه. سوم خورشید پایه، چهارم بهشت و گاه جایگاه ابرها یعنی ابرپایه را هم به عنوان پایین‌ترین مرتبه آسمان قبل از مرتبه



ستارگان در تقسیم‌بندی خویش مراعات می‌نمودند که بر روی هم پنج مرتبه می‌شد. بعدها و نیز در کتب پهلوی برای آسمان شش یا هفت طبقه قائل شده‌اند. این هفت طبقه را نتیجه تطبیق کیهان‌شناسی ایرانی و بابلی می‌دانند و به خاطر نفوذ همین معتقدات بود که زرتشتی‌ها طبقه ستارگان را به دو بخش تقسیم‌بندی می‌کردند. یکی سپهر اختران آمیزنده که شامل سیارات یعنی اباختران می‌شود و دیگر سپهراختران نیامیزنده» (صمدی، ص ۸۶) گذشتن از هفت آسمان یادآور نمادی از رسیدن به اوج کمال است. و به نظر می‌رسد هفت مرحله عرفان و به قول عطار، هفت وادی و هفت دریا و به قول مولانا هفت شهر عشق، یادی از باور مذهبی آیین میتراست.

می‌بینیم که این تجربه در قلمرو شعر و شاعری که سرشار از فضایی اسطوره‌ای است، نمودی برجسته می‌یابد و شعرا که وارثان بحق اساطیرند، آن را چون سستی سترگ که دارای مرجعیتی کلان است به جهان نو منتقل می‌سازند.

خواجه سید اسعد آن که ازوست

هر چه سعد است زیر هفت سما

(فرخی سیستانی، ۱۳۴۹، ص ۳)

فخرالدین اسعد گرگانی پای بر خاک ایوان ممدوح نهادن را برابر با اوج کمال، که رسیدن به گنبد هفتم است، می‌داند.

چو من بر خاک ایوانت نهم پای
مرا بر گنبد هفتم بسود جای

(گرگانی، ۱۳۴۹، ص ۲۷)

و بدینگونه بقیه شعرا با استفاده از این کهن الگوی آغازین که نماد والایی و کمال است به غنای بیشتر کلام خویش می‌افزایند.

۳- جنس

«جنس آسمان بلورین و شفاف بود و یا به قولی از خماین که گوهر المان (نر) است تشکیل می‌شد.» (بندهشن، ص ۴۰) در «فروردین یشت» چنین آمده است که از



فلز گداخته درخشان است «آن آسمانی که مینویان برافراشته، استوار و بعید الحدود برپاست. چنان به نظر می‌رسد که فلز گداخته بر فراز زمین درخشان باشد» (پورداوود، پشت‌ها، ص ۶۰).

ازین‌رو گوهر سخت آسمان در متون نظم پارسی نیز مطرح می‌گردد:

ز یاقوت سرخ است چرخ کبود
نه از باد و آب و نه از گرد و دود

(فردوسی، ج ۱، ص ۱۷)

شایان ذکر است که بیت فوق توسط ناظم نامعلوم فرازنامه، بدون ذکر مرجع در این منظومه وارد شده است.

اسدی طوسی نیز، این مسأله را به زبانی دیگر بیان می‌دارد.

ولیک از پدر یاد دارم سخن
که گفت این جهان گوهری بدزین

(اسدی طوسی، ۱۳۶۵، ص ۱۳۴)

گوهر سخت بودن آسمان، آسمان نظامی شاعر بزم‌سرای زبان پارسی را بر آن می‌دارد که آن را با تیشه بتراشد:

بر زمین یاریش که را باشد
کآسمان را به تیشه بتراشد

(نظامی، ۱۳۵۳، ص ۱۴۶)

و خاقانی نیز با این تصور که آسمان از گوهری سخت است. درهم شکستن آن را تصور می‌کند.

گر سما چون میم نام او نبودی از نخست

همچونون درهم شکستی تاکنون سقف سما

(خاقانی، ۱۳۶۸، ص ۲۰)

۱- بی‌ستون بودن

در روایات مزدیسنا چنین آمده است که «آسمان نگاهدارندهٔ مادی ندارد که دارای ستونی نیست» (میرفخرایی، ۱۳۶۶، ص ۵۳) در بندهشن هرمرز خطاب به زرتشت



می‌گوید: «آسمان را بی‌ستون به مینویی ایستاده، دور کرانه، روشن و از گوهر خماین
آفریدم» (همان، ص ۱۴۵).

در ماندالای چهارم ریگ‌ودا نیز این مضمون دیده می‌شود:
چگونه است که او بی‌مهار و ستون، با آن‌که به سوی پایین مایل است، فرو
نمی‌افتد؟

با چه نیرویی (ذاتی) حرکت می‌کند؟
که او را دیده است
او گنبد آسمان را نگاه می‌دارد.

(جلال نائینی، ۱۳۴۸، سرود چهاردهم)

این بن‌مایه اساطیری در سخن بعضی شعرای پارسی‌زبان مشهود است:

نگارنده خسرگه نیلگون

برآرنده خیمه بسی‌ستون

(فرامرنامه، ص ۶۵)

به خدایی که او به قدرت خویش

بسی‌ستون آسمان برآورده است

که هزاران هزار بیدل را

غم عشقت ز جان برآورده است

(مجیرالدین بیلقانی، ۱۳۵۸، ص ۲۸۹)

معلق بودن آسمان نیز نتیجه بی‌ستون بودن آن است. که در کلام شعرا به فراوانی
یافت می‌شود.

آسمان کو بر در رحمت معلق حلقه‌ایست

همچو کرسی عرش را جز حلقه‌ای بر در نیافت

(غزنی، ۱۳۶۲، ص ۲۳۷)

ب - اوج و پرواز

«بلندی مقوله‌ای است که انسان فی‌نفسه بدان دسترسی ندارد و حقاً متعلق به

برترین‌هاست. نفس رفیع بودن به معنای لبریز شدن از قداست است. بین قوم Iroquo



(سرخ‌پوستانی که بقایایشان در کانادا ساکنند)، Ok! به معنی کسی است که در آن بالاست، موجود اعظم آسمانی است. برترین خدای قوم مائوری (پولینزیایی ساکن زلاندنو)، Iho نام دارد که معنای «رفیع و در بالا» می‌دهد» (الیاده، ۱۳۷۵، ص ۵۸).

در متون نظم مورد نظر این نوشتار تجلی این صورت مثالی نمایان است، اثیرالدین اخسیکتی مقام والای ممدوح را با سپهر برین همسان می‌سازد:

سپهر قدر را هر چت خطاب کرد بیانم

یقین شناس کزان پایه برتر است مخاطب

(اثیرالدین اخسیکتی، ۱۳۷۷، ص ۲۳)

و ناصر خسرو بر اساس این کهن‌نمونه‌رایج در ذهن بشر، معتقد است که فراگیری دانش مایهٔ چنان سعادت است که انسان را به اوج رفعت و کمال یعنی آسمان می‌رساند، انسان به مقام قرب خدا که نهایت کمال اوست واصل می‌گردد:

گر نتابی سر ز دانش از تو تا بد آفتاب

وز سعادت ای پسر بر آسمان سایدت سر

مر تو را بر آسمان باید شدن زیبا خدای

می‌نخواند جز تو را نزدیک خویش از جانور

(ناصر خسرو، ۱۳۵۳، ص ۱۷۵)

بنابراین قدیسین که برترین افراد جامعه انسانی هستند نزد خدا در آسمان بلند به سر می‌برند، و از آنجا برای رهنمود آدمیان نازل می‌شوند.

رسد ز آسمان هر پیمبر قراز

شوند از پس مهدی اندر نماز

(اسدی طوسی، ۱۳۶۵، ص ۵)

مرگ، رهایی از تنگنایهای بشری و گذار به عالم علوی است. روان پرهیزگاران که از پلیدی‌های جسم رهایی می‌یابد به آسمان صعود می‌کند. پی‌سپزندگان آیین مانوی بر این پندارند که «ستون روشنی که راه شیری نمایانگر آن است، راهی است که نورهای



نجات‌یافته از آن به آسمان می‌روند.» (بهار، ۱۳۷۶، ص ۸۸) «اوج و پرواز، به تمام معنی، الوهیت بخشیدن به انسان است» (الیاده، ۱۳۷۵، ص ۱۵۵).

قالب خاکی سوی خاکی فکند

جان و خرد سوی سماوات برد

(سنایی غزنوی، ص ۲۲۵)

«توانایی پرواز و بال داشتن، بیان رمزی برتر بودن از مقتضیان بشری است. قدرت برخاستن به آسمان، نمودگار دستیابی به واقعیت غایی است» از اینرو مصریان در اساطیر خویش «روح را جاویدان می‌دانستند و آن را به شکل پرنده‌ای نشان می‌دادند که به سمت آسمان پرواز می‌کند.» (شاله، ۱۳۵۵، ص ۵۳).

گر بچرم بر فلک شاید که میمون طایرم

ور بچرم بر جهان زبید که موزون جوهرم

(خاقانی، ۱۳۶۸، ص ۲۴۸)

ج - باروری و زاینده‌گی

باروری یکی از خصوصیات اساسی خدایان آسمان است. از اینرو «خدایان آسمان در مذهب هند و مدیترانه، به نوعی با «ورزه‌گاو» یکی شده‌اند. ریگ‌ودا، دیانوس Dyaus را گاو نر می‌نامد» (الیاده، ۱۳۷۵، ص ۸۸) و همچنین واژه سومری me، به معنی «انسان نرینه» و نیز «آسمان» است. در اسطوره‌های ملل جهان «مضمون جفتی ابتدایی آسمان (نرینه) و زمین (مادینه) فراوان است» (همان، ص ۱۰۰) بر همین اساس که در باورهای مزدیسنا نیز «آسمان را که تنها خدای جاودان است، پدر به شمار می‌آورند» (معین، ص ۴۱) در هند «پریثوی، Parithivi زمین و دیانوس Dyaus آسمان، مادر و پدر خدایان و انسان هستند» (ایونس، ۱۳۷۳، ص ۱۷) آسمان با فرو فرستادن باران «ضامن باروری زمین است.» (الیاده، ۱۳۷۵، ص ۴۱) از اینرو می‌توان گفت «منشأ پدری اهورامزدا در مزدیسنا و ابوت خدای بزرگ دین مسیح از همین اعتقاد ناشی شده است» (معین، ۱۳۶۳، ص ۴۱) در اساطیر یونان «آسمان، تن ارانوس و زمین تن همسر



اوگایاست» (بهار، ۱۳۷۶، ص ۳۹۸) و وصلت آسمان و زمین، نماد نخستین ازدواج مقدس است که هر سال با گرویدن فصل‌ها تکرار شود.
در متون نظم پارسی نیز در مواردی هر چند اندک آسمان پدر مخلوقات و زمین مادر آنها به شمار می‌رود:

مادر تو خاک و آسمان پدر تست

در تن خاکس نهفته جان سمایی

(ناصرخسرو، ۱۳۵۳، ص ۹۱)

بر ملک تو ز مهر سپهر آن کند همی

کز مهر با پسر، پدر مهربان کند

(مسعود سعد، ۱۳۳۹، ص ۱۲۹)

د- تشبیهات ادبی - اسطوره‌ای

۱- مرغزار

«آریاییان، آسمان را با مرتعی سبز و خرم مقایسه می‌کنند: ابرهای لطیف را که در فضاهاى آسمان به آهستگی در جنبش هستند به گله‌ای گاو که در چراگاه حرکت می‌کنند، مشابه می‌سازند» (معین، ۱۳۶۳، ص ۳۳) مؤلف بندهشن، آسمان را به بیشه تشبیه می‌کند. روشنی و سرسبزی آسمان، مایه آفرینش نطفه‌های مردمان و گاوآن است که خود می‌تواند یادآور این تعبیر لطیف شاعرانه باشد.

بسان مرغزار سبز رنگ اندر شده گردش

به یک ساعت ملون کرده روی گنبد خضراء

(فروخی سیستانی، ۱۳۴۹، ص ۱)

گردون چو مرغزار و درو ماه نو چو داس

گفتی که مرغزار همی بدرود گیا

(امیر معزی، ۱۳۱۸، ص ۲۴)



که یادآور بیت مشهور حافظ است:

سز زرع سبز فلک دیدم و داس مه نو
یادم از کشته خویش آمد و هنگام درو

۲- دریا

در آیین میترا، ماه به صورت زورقی شناور بر دریای آسمان تصور می‌گردد (رضی، ص ۱۸۲) و «در اساطیر بین‌النهرینی نیز هلال ماه، قایقی شمرده می‌شده که خدای ماه با آن بر دریای آسمان سفر می‌کند» (بهار، ۱۳۶۳، ص ۴۶) تشبیه ماه به زورق نشانگر ارتباط دیرینه آسمان و دریاست که در متون نظم پارسی فراوان دیده می‌شود:

چو دریاست این گنبد نیلگون

زمین چون جزیره میان اندرون

(اسدی طوسی، ۱۳۶۵، ص ۶)

تو گفتی آسمان دریاست از سبزی و بر رویش

به پرواز اندر آورده است ناگه بچگان عتقا

(فرخی سیستانی، ۱۳۴۹، ص ۱)

ازرقی هروی، راه کهکشان را کف سفید بر سر آب می‌بیند که چون نان ذرات پراکنده بر دریای سبز است و یا سرغان حواصل که قطارگونه بر سر دریا شهر پراکنده‌اند.

مجره بر فلک ایدون چون سبز دریایی

فکنده توده کافور خام کف بر سر

چنو قطار حواصل نشسته بر دریا

گشاده بر سر دریا یکان یکان شهر

(ازرقی هروی، ص ۳۲)



و امیر معزی که در ساختن تصاویر پیچیده، ید بیضایی دارد، این خط سفید درخشان وسط دریای آسمان را راه آشکار شده در دریای نیل توسط عصای موسی می‌داند:

مجرّه همچو رهی کاشکاره شد در بحر

چو زد کلیم پیمبر عصای خود بر آب

(امیرمعزی، ۱۳۱۸، ص ۵۴)

۳- جامه

آسمان، جامه ستاره‌نشان اهورامزداست. در فروردین‌یشت چنین آمده است: «آسمانی که مانند جام ستاره‌نشان مینوی ساخته شده که مزدا به همراهی «مهر» و «رشن» و «سپندارمذ» در بردارد. آسمانی که آغاز و انجام آن دیده نشود» (پور داوود، یشت‌ها، ص ۶۰) مؤلف بندهشن، بر اساس فلزی بودن جنس آسمان، آن را زرهی می‌داند اندر تن مینوی آسمان برای نبرد با اهریمن و یا جامه‌ای کبودرنگ بر تن زروان^۱ درنگ خدای، زیرا که کبودی، رنگ طبقه واستریوشان (کشاورزان) است. (بندهشن؛ ۱۳۶۹، صص ۴۰ و ۴۸)

شعرای مورد نظر ما این تعبیر خیالپردازانه اسطوره‌ها را از آسمان می‌گیرند، پر و بال می‌دهند و به آیندگان تقدیم می‌کنند.

شامگاه آرند نخاسان گردونی به عرض

صد هزاران گلرخ اندر جامه نیلوفری

(قوامی رازی، ۱۳۳۴، ص ۸۴)

چون طلیسان چرخ مطرا شود به صبح

من رخ به آب دیده مطرا برآورم

(خاقانی، ۱۳۶۸، ص ۲۴۳)



۴- قلعه - حصار

بنابر متون پهلوی، آسمان دژگونه آفریده شده که بارویی باشد محکم، آماده برای نبرد با اهریمن و تمام آفریدگان را درون آسمان بیافرید. (بندهشن، ۱۳۶۹، ص ۴۰). این مضمون به صور گوناگون قلعه، حصار، بارو و در آفرینش‌های هنری شعرای ما متجلی گشته است.

از نور اصطناع راه آفتاب بیست

وز حسن اعتقاد در آسمان گشاد

(قطران تبریزی، ۱۳۶۲، ص ۴۸۲)

سپاه بی‌عددت بیم آن بود کان روز

که هفت قلعه افلاک را حصار دهد

(ظهیرالدین فاریابی، ۱۳۳۷، ص ۱۰۹)

سرنوشت (تقدیر)

«واژه سپهر» ترجمه پهلوی از سواشای اوستایی (θwā s ā) است و لقب آن یعنی خدای (Xvātāy) سرور که با صفت ثابت سواشا یعنی خدا به معنی «کسی که قانون خویش را پی می‌گیرد» (زرنر، ۱۳۷۵، ص ۱۴۶)، به کار می‌رود. بنابراین «سپهر را قانونی است که بر جهان و جهانیان حکم می‌راند. در بندهشن بزرگ که بخشی از اندیشه‌های زروانی را منعکس می‌کند، چنین آمده است که تمام خوشی‌هایی که برای جهان مقدر است به ماه سپرده می‌شود و ماه به اردویسور^۲ و او نیز به سپهر می‌سپارد و سپهر به جهانیان می‌بخشد؛ البته این بخشش از جانب زروان است. او را که بیش دهد «سپهر نیکو» و او را که کم دهد «سپهر بد» خوانند». (صمدی، ۱۳۷۶، ص ۱۰۱).

جوهره تخیلی این اسطوره که برخاسته از دین قدیم زروان است، آن را به حوزه صور خیال شعرا وارد کرده است و اکثر قریب به اتفاق آنان از سپهر بد فعل که سیه‌دل است و قانونش که سپیدکاری است، شاکی‌اند.



آسمان آن بنخیل بدفعل است

که ازو جزو که فعل بد نجهد

(انوری، ص ۶۲۹)

سپهر آن سپهر است کز داغ و درد

که ازرق کند رنگ مه گاه زرد

(نظامی، ۱۳۱۷، ص ۲۴)

خاقانی اعمال جفاکارانه فلک را بر اساس نابینایی و عدم آگاهی اش می‌داند. اما هرگاه که آگاهانه و کینه‌ورانه قصد می‌کند، زمانی است که احوال است و بلاهای خویش را دوچندان می‌سازد.

همه روز اعور است چرخ، ولیک

احوال است آن زمان که کینه‌ور است

(خاقانی، ۱۳۶۸، ص ۶۳)

از جمله بلاهای آسمانی جفای نااهلان است که سراسر جهان را فراگرفته و خردمندان را به تنگ آورده است.

اهل نماند بر زمین، اینت بلای آسمان و مطالعات فریبگی

خاک بر آسمان فشان هم ز جفای آسمان

(همان، ص ۴۶۱)

بنابراین می‌بینیم که آسمان چون آس گردان است و آدمیان را در هراس آس می‌کند و جهان را پاس می‌دارد و شاعر ما نیز در وسواس، هواس خویش بر قرطاس می‌نمایاند:

آسمان، آسمان کند هـ زمان

آسمان آسبای گردان است

(کسایی مروزی، ص ۶۱)



کارهای شگفت‌انگیز آسمان و تسلطش به سرنوشت آدمیان، آن را به‌سان بازیگری که مهره‌های بازی‌اش انسان‌ها هستند، نمایان می‌سازد:

ای سپهر بی‌وفا بازیگری دانسی مگر
کنز شگفتی هر زمانی بر مثال دیگری

(امیرمعزی، ۱۳۱۸، ص ۷۳۷)

اما غالباً ممدوح را چنان نیرویی است که بر آسمان پر قدرت مسلط شده، اوضاع را دگرگون می‌سازد:

همیشه بودی تأثیر آسمان به زمین
ز فضل اوست کنون اندر آسمان تأثیر

(عنصری، ۱۳۴۱، ص ۷۴)

بارۀ تست آسمان قدرت

نیزه تست ازدها پسیگر

(ادیب صابر، ۱۳۶۳، ص ۱۳۵)

از آنجا که سپهر بر سرنوشت آدمیان مسلط است و با این اندیشه زروانی که انسان در چنگال قانون سپهر گرفتار است، شاعر اسطوره اندیش، آسمان را چون ازدهایی تصور می‌نماید که آدمیان در چنگالش گرفتارند.

نیست جسمی کز و نسالد سخت

نیست چشمی کز و نگرید زار

(مسعود سعد، ۱۳۳۹، ص ۲۸۷)

زندگانی و جان و دل شکرد

زخم این ازدهای عمر شکار

غبنم آمد که ازدهای سپهر

نهمت کینه بر نهاد به مهر

(نظامی، ۱۳۵۳، ص ۱۱۵)



و- پرستش آسمان (سوگند)

آسمان فضای قدسی است و انسان آغازین بزرگترین خدایان خویش را در این مکان تصور می‌کند، بنابراین چنین قداستی سبب می‌گردد تا به آن سوگند خورند:

جهان‌دیده «به مرد» سوگند خورد
به خورشید و برگ‌نبد لاجورد

به ماه و به مهر و روان و سروش
که گر بد سگالد به تو شاه کوش

نباشم درین کار همداستان
تورا بازگویم همه داستان

(ایرانشان بن ابی‌الخیر، ص ۲۳۹)

چو بشنید گودرز سوگند خورد
بدین نیلگون کنبد لاجورد

که راز تسویا کس نگویم همی
رو روشنایی نجویم همی

(فرامرنامه، ۱۳۲۴، ص ۱۰)



ز- آدم‌وارگی

انسان آغازین، جهان پیرامون خویش را پرتکاپو و زنده می‌بیند و بر این پندار است که «چیزهای بی‌جان نیز نشان و اثر از ما آدمیان را در خود نهفته دارند.» (کزازی، ۱۳۷۶، ص ۴۶) و این پندار از قداستی بس ویژه برخوردار است، «چرا که در آن همه پدیده‌های هستی به گونه‌ای با آدمیان در پیوندند. انسان اسطوره‌ای در هر چیز نشانی از خود را می‌بیند و می‌یابد» (همو، ۱۳۶۸، ص ۱۲۸) زیرا که موضوع بنیادین اسطوره، انسان است و از آنجا که دنیای بیرونی آدمیان عرصه تجسم آنان است. تمامی پدیده‌های گیتی «آدمی‌گونه» (همان، ص ۱۲۸) تصور می‌گردند و با او هم‌صحبت شده، از غم دورماندگی‌اش می‌کاهند. با این پندار، الوهیت مندرج در طبیعت، بی‌پرده خود را آشکار می‌کند.

از دیگر تجلیات قدسی آسمان که در متون نظم متجلی می‌گردد، اسطوره جان‌گرایی این پدیده والا و مقدس است که در تمام اساطیر ملل دیده می‌شود. چرا که آسمان چونان دیگر پدیده‌های هستی دارای سرشت مینویی است.

«مینوی آسمان، اندیشمند. سخنور، کنش‌مند، آگاه، افزونگر و برگزیننده است»
(بندهشن، ص ۴۰)

«آسمانها کارهای عجیب تو را ای خداوند تمجید خواهند کرد» (مزمور هشتاد و نهم، آیه ۶) این اندیشه اسطوره‌ای، شعر پارسی را چهره‌ای دگرگون بخشیده و صور خیال شعرای ما را مزین ساخته است. گاهی سپهر گردان بافنده‌ای می‌شود که از تار و پود آتش و آب لباس‌های طبیعت را می‌بافد:

لباسهای طبیعت نگر که چون بافد

سپهر گردان از پود و تار آتش و آب

(مسعود سعد، ۱۳۳۹، ص ۳۵)

پشت خمیده فلک، سوزنی سمرقندی را بر آن می‌دارد که در قبال آستان والا مقام ممدوح تعظیم کند:

گردون خمیده می‌رود از راست بنگری

تعظیم آستان تو را پشت او خم است

(سوزنی سمرقندی، ۱۳۳۸، ص ۱۴۰)

و خاقانی که در اسطوره‌پردازی هنگامه به پا می‌کند، او را پیر پشت‌خمیده‌ای می‌داند که عصای او خط استواست.

فلک هم دو تا پشت پیری است کاورا

عصا جز خط استوایی نیابی

(خاقانی، ۱۳۶۸، ص ۴۱۶)

و همت بلند ممدوح مورد ستایش او چنین بیان می‌گردد:

فلک خورده سوگند، با همت او

که در کون جز تو مقدم ندارم

(خاقانی، ۱۳۶۸، ص ۲۸۵)



و چرخ پیر به بخت جوان ممدوح، چشم دارد و امیدوار است.

امیدوار باد به بخت ملک چنانک

امید چرخ پیر به بخت جوان اوست

(همان، ص ۷۴)

افلاک رازهای پنهانی خویش را با شاعر، که محرم اسرار آفرینش است، در میان می‌گذارند و گاهی درد دل می‌کنند. خیام صراحتاً این رازگویی را در تصویر زیبایی بیان می‌کند:

در گوش دلم گفت فلک پنهانی

حکمی که قضا بود ز من می‌دانی

در گردش اگر مرا دست بدی

خود را برهاند می ز سرگردانی

(خیام، ۱۳۶۸، ص ۹۵)

از دیگر مظاهر انسان‌پنداری آسمان در شعر پارسی، تشبیه کهکشان به کمر آسمان است که ریشه در باورهای مزدیسنا دارد. مؤلف بندهشن در نبرد آفریدگان با اهریمن می‌نویسد: «فرّه به‌دین مزدیسنان به مانند کستی^۲ است، ستاره نشان و می‌توان آفریده، سه تاه، بر سه گره، پیرامون آسمان بدان پایه نگهداشت» منظور این است که «کهکشان همان فرّه به‌دین مزدیسنان است و آن است که پیرامون آسمان را به همانگونه که کستی پیرامون بدن انسان را حفظ می‌کند، پاسداری می‌کند». (بهار، ۱۳۷۶، ص ۱۱۷).

نطاق منطقه سازد به امر او هر شب

سپهر آینه‌گون مجّره و پروین

(امیرمعزی، ۱۳۱۸، ص ۴۹۲)



مقداری که فلک را به صنع و قدرت خویش

نطاق و منطقه کرد از مجرّه و پروین

(امیرمعزی، ۱۳۱۸، ص ۵۶۵)

چون کمربندان در خدمت شاه

آسمان است و مجرّه اش کمر است

(سوزنی سمرقندی، ۱۳۳۸، ص ۱۳۷)

نتیجه گیری

به طور کلی، بهره‌وری شعرا از اسطوره به دو گونه صریح و ضمنی تقسیم می‌شود. نوع اول که بازآفرینی رسمی و مستقیم شاعر از اساطیر است در متون حماسی از جمله شاه‌نامه فردوسی و گرشاسب‌نامه اسدی طوسی دیده می‌شود و نوع دوم که شاعر پیام خویش را با استفاده از صور مثالی و کهن‌نمونه‌ها بیان می‌کند، به صورت بسیار گسترده و متنوع در انواع گوناگون ادبی به چشم می‌خورد و گاهی اوقات نیز می‌بینیم که شاعر خود مستقلاً اسطوره‌ساز است و مضامینی چونان کهن‌نمونه‌هایی در بین شعرا مکرر می‌گردد و به تدریج اسطوره می‌شود. در واقع ذهن شاعر چون ذهن انسان بدوی آن را تجربه می‌کند. برای مثال مضمون عشق نافرجام گل و بلبل، بی‌وفایی گل و شیدایی بلبل:

فکر بلبل همه آن است که گل شد یارش

گل در اندیشه که چون عشوّه کند در کارش

(حافظ، ۱۳۷۴، ص ۲۴۰)

و یا عشق عرفانی شمع و پروانه، راز و نیازهای پروانه عاشق شبانه‌گام با شمع

(معشوق) و در نهایت سوختن و محو شدن در وجود معشوق.

ای مرغ سحر عشق ز پروانه بیاموز

کان سوخته را جان شد و آواز نیامد

این مدعیان در طلبش بسی خبرانند

آن را که خبیر شد خبری باز نیامد

(سعدی، ۱۳۶۳، ص ۱۰۳)



از بین شعرایی که اسطوره را در شعر خود به صورت نوع دوم یعنی ضمنی و غیر مستقیم متجلی کرده‌اند، افضل‌الدین بدیل خاقانی شاعر سترگی است که بن‌مایه‌های اساطیری را اعم از ایرانی، سامی، مسیحی بیش از بقیه در شعر خود به کار گرفته و مایه طراوت، تازگی و عظمت کلام خویش ساخته است. و در واقع شعر او همچون تک‌سوار زیبا و باشکوهی است که سرزمین پر رمز و راز اسطوره‌ها را در می‌نوردد و چشم‌ها را به خود فرامی‌خواند.

یادداشت‌ها:

۱- در اوستا «زروان بیکرانه» و زمانه جاودان، زروان منشأ غایی خیر و شر و پدر دو برادر یعنی اورمزد و اهریمن است. به اعتقاد زروانیان «مطلق» در وجود زروان قرار دارد. آنان در پی وحدانیتی در پس ثنویت دین زرتشتی مقبول عموم بودند.» (هیلمز، شناخت اساطیر ایران، ص ۱۷۷)

۲- «ardōvi اسم مؤنث، نام رودخانه‌ای اساطیری، غالباً با sūrā و Anāhitā توأم می‌آید و بیشتر به صورت ایزدبانو ظاهر می‌شود» (گویری، آناهیتا در اسطوره‌های ایرانی، ص ۱۳۵).

۳- در کتاب‌های پهلوی به معنی کمر بند مخصوص زرتشتیان استعمال شده است. کستی را زرتشتیان «بند دین» نیز می‌گویند این کستی از ۷۲ نخ از پشم سفید گوسفند تهیه می‌گردد و باید به دست زن موبدی بافته شود. ۷۲ نخ به رشته قسمت شده و هر رشته ۱۲ نخ دارد و عدد ۷۲ اشاره است به ۷۲ فصل یسنا که مهم‌ترین قسمت اوستاست و ۱۲ اشاره دارد به ۱۲ ماه سال و ۶ اشاره دارد به شش گه‌نبار که اعیادی دینی سال هستند کستی را باید سه بار به دو کمر بزدند و این نیز سه اصل مزدیسنا: منش نیک، گوش نیک و کنش نیک است و هر زرتشتی پس از سن ۷ سالگی موظف است که کستی به دور کمر بندد (مزدیسنا، ص ۲۴۳-۲۴۵ به نقل از دهخدا).



منابع و مآخذ:

- ۱- اخسیکتی، اثیرالدین (۱۳۷۷)، دیوان، به کوشش رکن‌الدین همایون فرخ، کتابفروشی رودکی.
- ۲- اسدی طوسی، ابونصر علی بن احمد (۱۳۶۵)، گرشاسب‌نامه، به اهتمام حبیب یغمایی، کتابخانه طهوری، چاپ دوم.
- ۳- الیاده، (۱۳۷۵)، اسطوره. رؤیا، راز، ترجمه: رؤیا منجم، انتشارات فکر روز، چاپ دوم.
- ۴- _____ رساله در تاریخ ادیان، ترجمه: جلال ستاری، انتشارات سروش، چاپ دوم.
- ۵- _____ آیین‌ها و نمادهای آشناسازی، ترجمه: نصرالله زنگویی، نشر آگه.
- ۶- امامی، نصرالله (۱۳۷۷)، مبانی و روش‌های نقد ادبی، انتشارات جامی.
- ۷- ایرانشان بن ابی‌الخیر، (۱۳۷۷)، کوشنامه، به کوشش جلال متینی، انتشارات علمی.
- ۸- ایونس، ورونیکا، (۱۳۷۳)، شناخت اساطیر هند، ترجمه: باجلان فرخی، انتشارات اساطیر.
- ۹- بنویست، امیل، (۱۳۷۷)، دین ایرانی، ترجمه بهمن سرکاراتی، نشر قطره، چاپ سوم.
- ۱۰- بهار، مهرداد، (۱۳۷۶)، پژوهشی در اساطیر ایران، انتشارات آگه، چاپ دوم.
- ۱۱- _____ (۱۳۷۵)، ادیان آسیایی، نشر چشمه، چاپ دوم.
- ۱۲- پورداوود، ابراهیم، یشت‌ها، به کوشش بهرام فره‌وشی، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ سوم.
- ۱۳- تفضلی، احمد، (۱۳۶۴)، مینوی خرد، انتشارات توس، چاپ دوم.
- ۱۴- جلالی نایینی، سیدمحمدرضا (ترجمه و تحقیق) (۱۳۴۸)، گزیده سرودهای ریگ‌ودا، کتاب‌های سیم‌غ.
- ۱۵- خاقانی شروانی، (۱۳۶۸)، دیوان، به کوشش ضیاء‌الدین سجادی، تهران، انتشارات زوار، چاپ سوم.
- ۱۶- خیام، عمر بن ابراهیم، (۱۳۲۹)، رباعیات، به اهتمام محمدعلی فروغی و قاسم غنی، تهران، انتشارات زوار.
- ۱۷- دادگی، فرنیغ، (۱۳۶۹)، بگندهشن، ترجمه مهرداد بهار، تهران انتشارات توس.



- ۱۸- دوبوکور، مونیک، (۱۳۷۶)، رمزهای زنده جان، ترجمه: جلال ستاری، نشر مرکز، چاپ دوم.
- ۱۹- رستم‌پور، بهرام، (۱۳۲۴)، سروش تفتی، فرامرزنامه، چاپ سنگی، بمبئی.
- ۲۰- رشیدالدین وطواط، (۱۳۳۹) دیوان، تصحیح سعید نفیسی، تهران، کتابخانه بارانی.
- ۲۱- رضی، هاشم، (۱۳۷۱)، میتراپیسم، تهران، انتشارات بهجت.
- ۲۲- رودکی، ابو عبدالله (م. ۱۹۵۸)، دیوان، عبدالغنی، میرزایف، نشریات دولتی تاجیکستان، استالین‌آباد.
- ۲۳- زهر، رابرت چارلز، (۱۳۷۵) زروان، ترجمه: تیمور قادری. تهران، انتشارات فکر روز، چاپ دوم.
- ۲۴- سلمان، مسعود سعد، (۱۳۳۹) دیوان، به کوشش رشید یاسمی، تهران، انتشارات پیروز.
- ۲۵- سنایی غزنوی، (۱۳۶۸)، حدیقه الحقیقه، تصحیح محمدتقی مدرس رضوی، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ سوم.
- ۲۶- سوزنی سمرقندی، (۱۳۳۸)، دیوان، تصحیح ناصرالدین‌شاه حسینی، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- ۲۷- سیدحسین غزنوی(اشرف)، (۱۳۶۲)، دیوان، تصحیح: محمدتقی مدرس رضوی، تهران، انتشارات اساطیر، چاپ دوم.
- ۲۸- شاله، فلیسین، (۱۳۵۵)، تاریخ مختصر ادیان بزرگ، ترجمه: منوچهر خدایار محبی، تهران، کتابخانه طهوری، چاپ دوم.
- ۲۹- شوالیه، ژان و گریسان، آلن، (۱۳۷۸)، فرهنگ نمادها، ترجمه: سودابه فضائلی، تهران، انتشارات جیحون.
- ۳۰- صمدی، مهرانگیز، (۱۳۷۶) ماه در ایران، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۳۱- ظهیرالدین فاریابی، (۱۳۳۷)، دیوان، به کوشش تقی بینش، تهران، کتابفروشی باستان.
- ۳۲- عمیق بخارایی، (۱۳۳۹) دیوان، با مقابله و تصحیح سعید نفیسی، تهران، کتابفروشی فروغی.
- ۳۳- عنصری، ابوالقاسم حسن احمد، (۱۳۴۱)، دیوان، به اهتمام دکتر یحیی قریب، کتابخانه ابن سینا، چاپ دوم.



- ۳۴- عیوقی، ورقه و گلشاه، (۱۳۴۳)، به کوشش ذبیح‌الله صفا، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۳۵- فرخی سیستانی، علی بن جولیغ، (۱۳۴۹)، دیوان، به کوشش محمد دبیر سیاقی، انتشارات زوار، چاپ دوم.
- ۳۶- فردوسی، ابوالقاسم، (۱۹۶۶م)، شاهنامه، تحت نظر ی. ابرتلس، انستیتوی ملل آسیا، مسکو.
- ۳۷- قطران تبریزی، (۱۳۶۲) دیوان، تصحیح محمد نخجوانی، انتشارات ققنوس.
- ۳۸- قوامی رازی، بدرالدین، (۱۳۳۴)، دیوان، تصحیح جلال‌الدین حسینی ارموی، چاپخانه سپهر.
- ۳۹- کتاب مقدس (عهد عتیق و عهد جدید) برگردان از زبان‌های اصلی عبرانی و کلدانی و یونانی، انجمن پخش کتب مقدسه در میان ملل.
- ۴۰- کزازی، جلال‌الدین، (۱۳۶۸)، زیباشناسی سخن پارسی (بیان)، نشر مرکز.
- ۴۱- _____، (۱۳۷۶)، رؤیا، حماسه، اسطوره، نشر مرکز، چاپ دوم.
- ۴۲- کسایی مروزی، (۱۳۶۴)، اشعار حکیم کسایی مروزی، به کوشش مهدی درخشان، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۴۳- گرگانی، فخرالدین اسعد، (۱۳۴۹)، ویس و رامین، به کوشش ماگالی، گواخار، الکساندر، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- ۴۴- مجیرالدین بیلقانی، (۱۳۵۸)، دیوان، تصحیح و تعلیق: محمدآبادی، انتشارات دانشگاه تبریز.
- ۴۵- معزی، محمدبن عبدالملک، (۱۳۱۸)، دیوان، به سعی و اهتمام عباس اقبال، کتابفروشی اسلامیة.
- ۴۶- معین، محمد، (۱۳۶۳)، مزدینا و تأثیر آن در ادب پارسی، به کوشش مهدخت معین، جلد دوم، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۴۷- میرفخرایی، مهشید، (۱۳۶۶)، (ترجمه) روایت پهلوی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۴۸- مک کال هزینا، اسطوره‌های بین‌النهرین، ترجمه: عباس مخبر، نشر مرکز، چاپ دوم.



- ۴۹- منوچهری، دامغانی، (۱۳۴۷)، دیوان، به کوشش محمد دبیر سیاقی، انتشارات زوار، چاپ سوم.
- ۵۰- ناصر خسرو، (۱۳۵۳)، دیوان، تصحیح مجتبی مینوی - مهدی محقق، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۵۱- نظامی گنجوی، (۱۳۵۳)، هفت پیکر، به کوشش حسن وحید دستگردی، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۵۲- _____، (۱۳۱۷)، اقبال نامه، حسن وحید دستگردی، چاپخانه ارمغان.
- ۵۳- هدایت، صادق، (۱۳۴۲). زند و هومن یسن، انتشارات امیرکبیر، چاپ سوم.
- ۵۴- یونگ، کارل گوستاو، (۱۳۷۸)، انسان و سمبول هایش، ترجمه: محمود سلطانیه، انتشارات جامی، چاپ دوم.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

