

مجله بوستان ادب دانشگاه شیراز  
دوره اول، شماره اول، بهار ۱۳۸۸، پیاپی ۵۵/۱

## رویکردی اساطیری و روان شناختی به تولد نمادین شب‌دیز در خسرو و شیرین نظامی

دکتر اسحاق طغیانی\*  
طیبه جعفری\*\*  
دانشگاه اصفهان

### چکیده

نقش و اهمیت شب‌دیز، به عنوان محمل عشق و سفیر تقدیر، در رابطه عاشقانه میان خسرو و شیرین، سبب شده تا او هیئتی فراواقعی و سمبلیک بیابد و تولید عجیب و رازآلود داشته باشد؛ تولدی افسانه‌ای، در مکان و زمانی کاملاً نمادین. براساس سخن نظامی، شب‌دیز، نسب از سنگ دارد؛ سنگی سیاه و قدسی که در دل غاری در دامن دیری روحانی قرار گرفته است. زمان شکل‌گیری نطفه‌ی او درست در هنگام قران مشتری و زحل است؛ زمانی مسعود برای تولد مولودی که باید صاحب قران باشد. سنگ، کوه، دیر، قران و مادیان بگری که مادر شب‌دیز است، همه نقشی نمادین و حضوری ضروری و رازآلود در تولد شب‌دیز دارند و در پس تمامی آن‌ها اندیشه‌ای به قدمت عمر بشری نهفته است؛ اندیشه‌ای که باید لایه لایه باز کاویده شود تا عناصر و نمادهای موجود در این بخش از خسرو و شیرین نظامی آشکار شود.

واژه‌های کلیدی: ۱. اسب ۲. سنگ سیاه ۳. کوه ۴. غار ۵. شب‌دیز.

### ۱. مقدمه

خسرو و شیرین به عنوان یکی از شاهکارهای برجسته‌ی زبان و ادب فارسی، چنان که خود نظامی نیز در مقدمه‌ی آن تصریح می‌کند، بنیانی نمادین و رمزی دارد. این اثر که برخی آن را برجسته‌ترین منظومه‌ی نظامی دانسته‌اند، کهن‌ترین اندیشه‌های بشری را در خود نهفته دارد؛ اندیشه‌هایی که از دورترین اعصار به یادگار مانده و محتوای ناخودآگاه جمعی بشر را تشکیل می‌دهد. از بخش‌های قابل تأمل در این منظومه، تولد عجیبی است که نظامی از قول "سخن پیمای فرهنگی" به شب‌دیز، اسب

\* دانشیار بخش زبان و ادبیات فارسی

\*\* دانشجوی دوره دکتری زبان و ادبیات فارسی

اساطیری خسرو نسبت می‌دهد:

«سخن پیمای فرهنگی چنین گفت  
که زیر دامن این دیر غاری است  
ز دشت رم گلّه در هر قرانی  
ز صد فرسنگی آید بر در غار  
بدان سنگ سیه رغبت نماید  
به فرمان خدا زو گشن گیرد  
هر آن کره کزان تخمش بود بار  
به وقت آنکه درهای دری سفت  
درو سنگی سیه، گویی سواری است  
به گشن آید تکاور مادیانی  
درو سنبند چودر سوراخ خود مار  
به رغبت خویشتن بر سنگ ساید  
خدا گفتی شگفتی، دل پذیرد  
ز دوران تک برد وز باد رفتار»

(نظامی، ۵۷: ۱۳۸۵)

اینکه برآستی چرا باید شب‌دیز چنین نسبی عجیب داشته باشد و کوه، سنگ سیاه، غار، دیر و ... چه نقشی در شکل‌گیری این موجود فراطبیعی دارد، از موارد برجسته‌ی این فراز از داستان خسرو و شیرین است و به سادگی نمی‌توان از کنار آن گذشت و در خور پژوهش و بازکاوی جدی است که در این مقاله سعی می‌شود با بررسی و تحلیل عناصر مربوط به آن مانند: اسب، سنگ، غار و ... به مفاهیم نهفته در ورای آن‌ها دست یافت.

## ۲. اسب

از دیر باز تاریخ تا کنون اسب در زندگی انسان نقش و اهمیتی ویژه داشته است. اهمیت آن تا بدانجاست که در اندیشه‌ها و باورهای اساطیری و آثار برجای مانده از انسان نخستین نیز می‌توان شاهد نمودی برجسته از آن بود.

شاید از نخستین اقوامی که دست به اهلی کردن اسب زده و از آن استفاده نموده‌اند، اقوام هند و اروپایی باشند. (واحد دوست، ۳۲۷: ۱۳۷۹) البته گفتنی است که در تمام آیینهای پیش از اسلام، آنچه نقش اساسی در جامعه‌ی هند و ایران داشته است و از ارکان هستی‌شناسی آن‌ها به شمار می‌رفته، گاو بوده است اما به تدریج، شاید با مطرح شدن کشاورزی در دوره‌ی زرتشت از یکسو و روی آوردن آریایی‌ها به لشکرکشی و گسترش قلمرو از دیگر سوی، سبب شده است که اسب، ارجحیت بیشتری نسبت به گاو پیدا کرده، با هاله‌ای از تقدس بدان نگریده شود. (۴، ۱۳۸۴: [www.honar.ac.ir](http://www.honar.ac.ir))

اسب نه تنها در زندگی انسان بلکه نزد خدایان نیز اهمیتی برجسته داشته است. در اوستا "پام نیات" که نام ایزد مأمور پخش آب‌هاست و سابقه‌ی آن تا دوره آریایی‌ها می‌رسد، با صفاتی چون "شیدرو"، "تیز اسب" و "سرور" مورد ستایش قرار گرفته است. (عفیسی، ۴۲۷: ۱۳۷۴) همچنین به موجب این کتاب، "آناهیتا" سوار بر اراپه‌ای است که چهار اسب بزرگ و سپید و هم‌رنگ و هم‌نژاد آن را می‌کشند. اسب‌های این ایزدبانو، باد و باران و ابر و تگرگ هستند که اهورامزدا آن‌ها را برای او آفریده است. (گویری، ۵۲: ۱۳۸۵) در تصاویر و نقش برجسته‌های بدست آمده از شکار "میترا" نیز او را سوار بر اسب

در حال تیراندازی می‌یابیم. (ورمازن، ۱۰۸: ۱۳۷۲)

در مجموع در بررسی اهمیت و نقش اسب در زندگی ایرانیان باستان، دو نگرش عمده را می‌توان شاهد بود. تا پیش از ظهور زردتشت، قربانی کردن حیوانات، بخش اصلی مراسم پرستش نزد اقوام آریایی به شمار می‌رفت. آن‌ها حیوانات و چهارپایان را برای خدایان قربانی می‌کردند که البته در این میان، قربانی کردن اسب به دلیل گران‌بهای اش مؤثرتر و مهمتر از سایرین به نظر می‌رسید. یکی از خدایانی که قربانی کردن اسب در پیشگاه او بسیار اهمیت داشت، خدای خورشید بود. ایرانیان این کار را برای تداوم گردش خورشید در آسمان انجام می‌دادند. (واحد دوست، ۳۳۰: ۱۳۷۹) در نبرد میان ایزد باران و دیو خشک‌سالی نیز قربانی کردن و اهدای اسب، امری واجب به شمار می‌رفت. (رضی، ۱۲۵: ۱۳۴۳) گاهی نیز تعهدات تجاری آشور، اهدای دو یا چند اسب سفید را به خدای آشور به عنوان جریمه‌ی نقض قرارداد در نظر می‌گرفت (جرمی، ۲۵۴: ۱۳۸۳).

قربانی کردن حیوانات برای جلب رضایت خدایان تا زمان زرتشت ادامه داشت و مردم سخت‌بدان پایبند بودند اما آیین جدید که آیین بی‌آزاری و نیک‌کرداری بود، آن‌ها را از این کار اهریمنی و مذموم نهی نمود و بدین ترتیب این رسم دیرینه منسوخ شد.

اهمیت و تقدسی که ایرانیان برای اسب قائل بودند تا بدان حد بود که زرتشت برای تبلیغ و گسترش آیین‌بهدی از آن استفاده نمود: بدین ترتیب که در قبال شفا دادن اسب گشتاسب، پادشاه را ناگزیر به پذیرش دین و رواج و رسمیت دادن به آن نمود. (رضی، ۳۶۴: ۱۳۸۳) در مجموع می‌توان گفت که اسب به گونه‌ای شگفت‌آور، ذهن اقوام هند و اروپایی را به خود مشغول داشته، در افسانه‌های مربوط به آن‌ها به عنوان نشان ویژه‌ی ایزد آفتاب، ماه و باد سخن رفته است.

کاربرد واژه‌ی "اسب" در ترکیب بسیاری از اسامی نیز خود دلیلی است بر اهمیت آن نزد ایرانیان؛ اسم‌های همچون گرشاسب (دارنده اسب لاغر)، ارجاسب (دارنده اسب ارجمند)، گشتاسب (دارنده اسب نر و دلیر)، سیاوش (دارنده‌ی اسب سیاه یا قهوه‌ای). علاوه بر این کلمات دیگری نیز با واژه‌ی اسب ترکیب شده‌اند، از آن جمله فرشته‌ی نگهبان چهارپایان سودمند در اوستا، درواسپا *dervaspa* خوانده می‌شود که پیوند آشکاری با اسب دارد (عبداللهی، ۴۸-۴۷: ۱۳۸۱).

اسب نه تنها نزد اقوام هند و ایرانی بلکه در نزد سایر اقوام نیز اهمیت و جایگاهی به خصوص داشته است. یونانیان، آفرینش آن را به "نپتون" ایزد دریاها و اقیانوس‌ها نسبت می‌دادند که البته این انتساب در باور ایرانیان نیز دیده می‌شود و همین پندار است که در افسانه‌ای ایرانی در نبرد میان اسب سپید و اسب سیاه (روز و شب) در کرانه‌ی اقیانوس آسمانی برای دستیابی به آب‌های بارور بازتاب یافته است. (واحد دوست، ۳۲۷: ۱۳۷۹) برخی از اسب‌های اساطیری یونان عبارتند از: "اسب تروا"، اسب "پگاس" یا "پگاز" (بالدار) مربوط به "بلرفون"، "یونیکون" (اسب تک شاخ)، اسب سخن‌گو و اسرارآمیز "اورخه". (حق پرست، ۱۳۸۶: [www.nasirbushehr.com](http://www.nasirbushehr.com))

دیگر باورهای قومی و اساطیری در باب اسب را می‌توان نزد دانمارکی‌ها، ساکسون‌ها، سلتی‌ها،

بودائیان، مسیحیان، عبری‌ها، هندی‌ها و ژاپنی‌ها شاهد بود. برای نمونه خوردن گوشت آن نزد دانمارکی‌ها، سلتی‌ها و ساکسون‌ها به جز در جشن مقدس پاییز ممنوع بوده است یا در منطقه البروج هند، اسب، اداره کننده‌ی حمل بوده است و گردونه‌ی "سوریا" را هفت اسب سبز رنگ، به نشانه‌ی تجدید زندگی ابدی حرکت می‌دهند (جایز، ۱۶-۱۵: ۱۳۷۰).

تغییر شکل برخی چهره‌های اساطیری به هیأت اسب از دیگر وجوه بارز نمود اسب در میان اقوام گذشته به شمار می‌رود، چنان که بسیاری از چهره‌های اساطیری داستاهای کهن برای نبرد، تبدیل به اسب می‌شده و به کارزار می‌رفته اند.

در اساطیر هند و ایرانی، "تیشتر"، الهه‌ی باران در دهه‌ی سوم ماه ژوئن که به او اختصاص دارد، به صورت اسبی درآمده و برای دستیابی به آب‌های بارور به نبرد با دیو خشکسالی که تجسم آن در هیأت اسب سیاهی است، می‌رود. (جایز، ۱۶: ۱۳۷۰) همچنین در دوران "تهمورث"، او اهریمن را به صورت اسبی در آورده و به مدت سی سال در اطراف جهان می‌تازاند:

«برفت اهرمن را به افسون بیست چو بر تیز رو بارگی برنشست  
زمین تا زمانش زین برساختی همی گرد گیتیش برتاختی»

(فردوسی، ۸: ۱۳۸۷)

به موجب بهرام پشت نیز سومین تجسم بهرام در هیأت اسب سفیدی است با ساز و برگ زرین (هینلز، ۴۱: ۱۳۸۲).

از دیدگاه نمادگرایی، اسب حیوانی است متفاوت با سایر حیوانات، زیرا مرکوب، محمل و مظروف است و بنا بر همین امر، سرنوشتی جدایی ناپذیر از سرنوشت انسان دارد (شوالیه، ج ۱، ۱۳۶: ۱۳۷۹) و بر این اساس است که مرگ "آخیلوس"، مشهورترین دلاور یونانی، را اسبش پیشگویی می‌کند:

آنگاه یکی از تکاوران آسمانی نژاد، گزانت تندرو، در برابر گردونه، خاموشی را درهم شکست،  
سر را خم کرد، یالش که در زیر یوغ پراکنده بود، به شن زار برمی خورد، هرا، شاهبانوی  
هوا، روداشت که این سخنان را بگوید: ای آخیلوس سرکش ..... روز مرگ تو دور نیست  
(هومر، ۶۰۰: ۱۳۸۰).

به موجب شاهنامه، "رخش" نیز مرگ سوار خود، رستم را پیش گوئی می‌کند:

همی رخس زان خاک می‌یافت بوی تن خویش را کرد چون گرد گوی  
همی جست و ترسان شد از بوی خاک زمین را به نعلش همی کسرد چاک

(فردوسی، ۴۱۹: ۱۳۷۸)

پیوند جدایی ناپذیر انسان و اسب تا بدان جاست که بنا بر رسمی سکایی، پهلوان را با اسبش به خاک می‌سپرده اند (واحد دوست، ۳۳۱: ۱۳۷۹) که این امر در شاهنامه در داستان رستم و رخس بازتاب یافته است:

از آن پس تن رخس را برکشید بشست و بر او جامه‌ها گسترید

بشستند و کردند دیبا کفن      بجستند جایی یکی نارون ....  
دو تابوت بردست بگذاشتند      ز انبوه چون باد پنداشتند

(فردوسی، ۴۲۰: ۱۳۷۸)

در اساطیر نروژ نیز اسب به همراه صاحبش به خاک سپرده یا سوزانده می‌شود با این اعتقاد که او را از دالان دوزخ عبور می‌دهد (واحد دوست، ۳۳۱: ۱۳۷۹).

نمادگرایی اسب، آن را از یک سو همبسته‌ی آتش می‌کند که بنابر این نابودگر یا فاتح است و از دیگر سوی به موجب ارتباطش با آب، مغذی یا خفه کننده است. همچنین چابکی اسب با معنای اهورایی اش آن را به صورت مظهر باد مطرح می‌سازد. (شوالیه، ج ۱، ۱۳۵ و ۱۵۹: ۱۳۷۹).

جایگاه و اهمیت ویژه‌ی اسب، نزد پیشینیان سبب شده تا گاه عمرهای جاودانه و تولدهای شگفت بدن‌ها نسبت دهند. برای نمونه "خانتوس" و "بالیوس" دو اسب نامی یونانی اند که از وصلت "هارپی‌ها" (فرشتگان بالدار) و خدای باد به وجود آمده‌اند. این دو اسب به سرعت باد حرکت کرده و عمر جاودانه داشتند. (گریمال، ج ۱، بی تا: ۳۵۱) "شب‌دیز"، اسب معروف و محبوب خسرو پرویز ساسانی، از دیگر اسبانی است که تولدی شگفت به او نسبت داده شده است. تولد شب‌دیز، تولدی است از گونه‌ای فرا واقعی که عناصر نمادین برجسته‌ای در آن نقش دارند. برجسته‌ترین این عناصر عبارتند از: کوه، غار و سنگ سیاه که به دلیل اهمیت آن‌ها در این بخش از نوشتار به بررسی اجمالی هر یک از آن‌ها پرداخته می‌شود.

### ۳. کوه

بر اساس اسطوره‌ی آفرینش، نزد ایرانیان باستان، در اثر لرزه‌ای که اهریمن در زمین پدید آورد، کوه‌ها از آن بیرون آمدند. آمدن کوه اصلی (البرز کوه) حدود هشتصد سال طول کشید. در طی این مدت، ارتفاع آن به منتهی الیه آسمان رسید و بدین ترتیب، این کوه میان گیهان کشیده شد. ریشه‌های این کوه گیهانی در زمین پراکنده شده و آن را به هم پیوسته نگاه داشتند و از ریشه‌های آن همه‌ی کوه‌های دیگر سر برآوردند (هینلز، ۲۹: ۱۳۸۲).

کوه‌ها ارتباطی تنگاتنگ با خدایان مورد پرستش انسان‌های نخستین دارند؛ چنان که بر اساس افسانه‌های باز مانده از ساکنان شبه قاره، کوه‌ها و خدایان هر دو تشکیل خانواده می‌دهند. در اساطیر هند، کوه "کیلاس"، مقام یا بهشت مهادیو (شیوا) و بلندترین قله‌ی هیمالیا است که رود گنگ را می‌زاید. به طوری که در نزد هند و ایرانیان، کوه، زاینده و زاینده، بالیده و بالنده، جاندار، اندیشمند و زاینده‌ی رودها بوده است. (قرشی، ۱۳۸۰: ۱۶۰-۱۵۹) طبق باورهای هند و ایران همان گونه که آب ساکن وجود ندارد، سکون کوه نیز امری غیرقابل تصور است و صفت بلندی که برای کوه قائل می‌شوند، همچون صفت روانی برای آب با حرکت فیزیکی توأم است و درست به همین علت است که در زامیاد یشت، کوهی به نام کدورا- اسپه، یعنی اسب کهره وجود دارد که همانند اسب کهری موجودی زنده و پویا است. (همان، ۱۴۶-۱۴۵)

ارتباط خدایان با کوه و اقامت و زاد و ولدشان در آن باعث شده که بشر از دیرباز تا کنون گونه‌ای تقدس و الوهیت برای کوه متصور شود. چنان که در اساطیر یونان، کوه، جایگاه کشف و شهود به شمار می‌رفته است. کوه "اوشیدرنه" نیز نزد ایرانیان، جایگاه وحی اهورامزدا به زرتشت است. (همان، ۵۵-۵۲) در نگرش جاندارگرایانه‌ی قدما، کوه موجود زنده‌ای است با جنسیتی خاص. در جوامع همخون مادرسالار که ناف - مادر، حرف نخست را می‌زد، ایزد بانوان اهمیتی ویژه داشتند و عناصر طبیعت نیز در نظر مردم، دارای روابط همخونی بودند چنان که آسمان، پدر و زمین و کوه، مادر و رود، دختر کوه به شمار می‌رفت. اما در دوران پدرسالاری رفته رفته کوه، جنسیتی مذکر یافته و پدر شد (همان، ۴۶-۴۷).

#### ۴. غار

از دیگر نمادهای برجسته مرتبط با زایش شب‌دیز، غار است. غار، الگوی ازلی "رحم مادر" به شمار رفته و در اسطوره‌های خاستگاه و مبدأ و اسطوره‌های مربوط به باز زایش و سرسپاری بسیاری از جوامع دیده می‌شود. براساس شکل‌شناسی نمادین، کوه معمولاً به صورت یک مثلث مستقیم که رأس آن رو به بالاست، تصویر شده است و غار به صورت مثلثی کوچکتر در داخل مثلث اول، در حالی که رأس آن رو به پایین است. واژگونی این مثلث، نمایانگر اضمحلالی است که در آن واقعیت آشکار، سازنده حقیقتی پنهان به شمار می‌رود و درعین حال نیز نماد قلب است. بدین ترتیب غار هم مرکز معنوی عالم اکبر است که تدریجاً تیره شده است و هم مرکز عالم اصغر که این نماد غار به عنوان مرکز، آن را محل زایش و باز زایی می‌کند همچنین غار نمادی از ناخودآگاه است که در آن هم‌ذات پنداری با "خود" صورت می‌گیرد (شوالیه، ج ۴، ۳۴۳-۳۳۹: ۱۳۸۵).

یکی از سمبول‌های برجسته که معمولاً در ارتباط با غار دیده می‌شود، عمل آیینی عبور از یک سوراخ تنگ (دهانه غار) با تحمل رنج و مشقت بسیار است که در تولد نمادین شب‌دیز نیز دیده می‌شود. براساس آنچه در نمادشناسی آمده است «این عمل، علامت تولد دوباره با وساطت یک میانجی با اصل کیهانی زنانه است.» (شوالیه، ج ۳، ۶۴۱: ۱۳۸۲) این عبور دشوار را می‌توان در قسمتی از حرکت سمبلیک "ماهان گوشیار" که در هفت پیکر نظامی آمده است نیز شاهد بود. در این قصه، قهرمان، در یک سفر نمادین، مراحل دشوار و پرخطر را برای رسیدن به هدفی مقدس پشت سر می‌گذارد؛ یک کهن الگو و یک نمونه ازلی از سیر و سلوک انسان از ژرفنای جهنم غفلت به فراخنای بهشت آگاهی. در این سیر، یکی از مراحل دشوار مربوط به مفهوم نمادین عبور سالک (ماهیار) از سوراخ تنگ توسط می‌شود:

رخنه‌ای دید راه چرخ بلند  
چنگ و ناخن نهاد در سوراخ  
نور مهتاب را بدو پیوند...  
تنگی اش را به زور کرد فراخ ...

رخنه کاوید تا به جهد و فسون خویشتن را ز رخنه کرد بررون  
(نظامی، ۸۲۷: ۱۳۸۰)

## ۵. سنگ

از آنجا که خاستگاه سنگ، کوه است و کوه در باورها و عقاید اساطیری بشر نخستین، مفهومی قدسی و الهی دارد، سنگ نیز حتی از گونه‌ی تراش نخورده آن، از معنایی نمادین والایی برخوردار است چرا که به منزله‌ی جایگاه ارواح یا خدایان انگاشته شده است و در تمدنهای نخستین از آن به عنوان سنگ گور، سنگ تعیین مرز یا اشیای گرانقدر مذهبی استفاده می‌کرده‌اند (یونگ، ۳۵۳: ۱۳۸۳).

سنگ نتراشیده، ماده‌ای منفعل و دوجهبی به شمار می‌رود که چنانچه فعالیت بشری روی آن انجام شود، نجس شده و اگر در اثر فعالیت‌های آسمانی و معنوی شکلی پذیرد، شریف و مقدس می‌شود. تبدیل سنگ نتراشیده توسط نیروهای آسمانی، بیانگر استحاله‌ی روح تاریک به روح منور و اشراق یافته از طریق معرفت الهی است. (شوالیه، ج ۳، ۶۳۴: ۱۳۸۲) معنای نمادین سنگ در مقابل معنای نمادین درخت قرار داده شده است و بنابر این تقابل، سنگ، نماد زندگی ایستا است در حالی که درخت، نمودگر زندگی پویا به شمار می‌رود. سنگ‌های آسمانی که چون باران از آسمان فرو می‌ریزند، به مثابه‌ی نماد باروری به شمار می‌روند (شوالیه، ج ۳، ۶۳۶: ۱۳۸۲).

حیات و زندگی منتسب به سنگ آن را با روح مرتبط می‌سازد. طبق افسانه‌ی "پرومتئوس"، سنگ‌ها زاینده‌ی نوع بشرند و عطر آدمی را دارند. سنگ و آدمی، حرکت مضاعف صعود و نزول را انجام می‌دهند، همان گونه که انسان از خدا به وجود می‌آید و به او باز می‌گردد، سنگ نتراشیده نیز، از آسمان فرود می‌آید، دگردیسی می‌شود و به طرف بالا می‌رود. تولد انسان از سنگ در اندیشه‌ی یونانیان کهن دیده می‌شود. آنان بر این اعتقادند که پس از طوفان، انسان‌ها از سنگ‌هایی که دئوکالیون پرتاب می‌کند، به وجود آمدند. در سنت‌های سامی نیز انسان از سنگ متولد می‌شود. حتی برخی ولادت مسیح را از سنگ می‌دانند، نیز بنابر عقاید چینیان یوی کبیر و پسرش از سنگ زاینده شده‌اند. (شوالیه، ج ۳، ۶۳۱ و ۶۳۴: ۱۳۸۲).

در نوشته‌های بازمانده از کیمیاگران، تصویری از سنگ زنده دیده می‌شود. این سنگ عبارت است از ماده اولیه که آن را "هیولا" یا "اصل غیرمتشکل" یا "توده نامنظم" می‌خوانند. بر اساس اعتقاد ایشان عالم از این سنگ ایجاد شده بود (یونگ، ۲۲۱-۲۱۹: ۱۳۷۰).

سنگ نیز همچون کوه و بسیاری از پدیده‌های عالم در نظر انسان نخستین، دارای جنسیت است. بر این اساس سنگ نتراشیده، نر- ماده محسوب شده و بنابر این نماد آزادی است. سنگ مخروطی علامت عامل مردانه و سنگ مکعب، علامت عامل زنانه است (شوالیه، ج ۳، ۶۳۱: ۱۳۸۲).

سیاهی سنگ نیز که در تولد شبذیز نمود یافته، دارای مفهومی نمادین و کهن است. «رنگ سیاه که بر محور شمال - جنوب قرار می‌گیرد، نشانه‌ی تعالی مطلق و دو قطب شمال و جنوب است. این

رنگ در مصر باستان و آفریقای شمالی، رنگ زمین و ابر آستن از باران است. هومر معتقد است که آب عمیق سیاه است چرا که سرمایه اصلی زندگی پنهان را دربردارد و ذخیره‌ی عظیم همه‌ی چیزها به شمار می‌رود. سیاه از سویی نیز خاک حاصلخیز و پذیرنده است که در برگیرنده‌ی قبرها بوده و جایگاه مردگان به حساب می‌آید و تولد دوباره‌ی آنها را فراهم می‌سازد.» (شوالیه، ج ۳، ۶۸۶ و ۶۸۸ و ۶۹۲: ۱۳۸۲).

سیاه، محل رشد بذر است و رنگ منشأ، شروع، اشباع، اختفا و غیبت و مرحله‌ی جوانه زدن قبل از انفجار نورانی تولد به شمار می‌رود. در میان مصریان، سیاه، علامت تولد دوباره و بقای جاویدان است (شوالیه، ج ۳، ۳۴۸: ۱۳۸۲).

سنگ‌ها به ویژه اگر به رنگ سیاه باشند، نیروهای معنوی را جسمیت می‌بخشند و به همین جهت از جمله اشیای مقدس آیین‌ها به شمار می‌روند. (چنان که مثلاً حجرالاسود در میان مسلمانان) قدرت زاینده‌ی و باروری موجود در سنگ‌ها باعث شده است که طبق عملی آیینی، زوج‌های جوان برای بچه‌دار شدن به سنگ‌ها توسل جویند و خود را بدان‌ها بمالند تا بارور شوند (شوالیه، ج ۳، ۶۳۹: ۱۳۸۲).

### ۶. نسب و نژاد شب‌دیز

در بررسی نسب و نژاد نمادین و پر رمز و راز شب‌دیز، دو نکته‌ی مهم را باید مورد توجه قرار داد: نخست زمان تولد این موجود عجیب است. بر اساس روایت نظامی این زمان، درست زمانی است که مشتری (پدر آسمانی) با زحل (ماتورنوس) که «هر دو دارای جنسیتی نرینه‌اند» (بیرونی، ۳۶۷: ۱۳۶۲) قرین می‌شود. «به موجب قوانین نجومی، لحظه‌ی قران این دو ستاره، بهترین زمان برای مولود و شروع در هر کاری است و در این زمان است که نوید آمدن اشخاص بزرگ و حادث شدن احوال شگفت در عالم هستی داده شده است.» (نبی، ۲۶۳: ۱۳۷۱) این زمان اگر انتخاب خود نظامی و از افزوده‌های او بر داستان باشد، از آنجا که وی آشنایی کاملی با احکام نجومی دارد، انتخابی بسیار مناسب و نیکو است برای زمان شکل‌گیری نطفه‌ی مولودی که باید عجیب باشد تا محتوای نمادین داستان را کاملتر کند. اما اگر این زمان مسعود، همچون سایر قسمت‌های خسرو و شیرین، بازمانده‌ی اعصار کهن باشد، از یک سو در ارتباط با مخاطب، ذهن او را آماده‌ی پذیرش اتفاق شگفتی می‌کند که قرار است درون غار رخ دهد و از سوی دیگر طالع بلند و سعد اسبی را رقم می‌زند که مأموریتی آسمانی بر عهده‌ی اوست و تولد عجیب و صفات غریبش در بافت سمبلیک و نمادین داستان ضروری و خوش نشسته است.

نکته‌ی مهم دیگر در بررسی نسب و نژاد نمادین شب‌دیز، مکانی است که این پدیده‌ی عجیب در آن پدید می‌آید. در هنگام قران، مادیان (مادر شب‌دیز) که از دیدگاه نماد شناسی، نقش زمین-مادر را در وصلت مقدس و اصیل زمین و آسمان را بر عهده دارد، (شوالیه، ج ۱، ۱۵۵: ۱۳۷۹) از گله‌ی خود جدا شده و بر در غار می‌آید. این غار در زیر دامن دیر قرار گرفته است؛ پرستشگاهی با مفهوم و نمودی کاملاً سمبلیک.



به موجب نمادشناسی، ساختمان، دارای معنایی دو سویه است: از یک سو نماد بازگشت به مرکز است و از دیگر سوی گذر از زمین به آسمان را تداعی می‌کند. (شوالیه، ج ۳، ۵۰۴: ۱۳۸۲) نمادگرایی دو سویه دیر در داستان تولد نمادین شب‌دیز، نمودی قابل تأمل دارد. دیر، نمادی است از بازگشت به مرکز و گذر از زمین به آسمانی که مادیان نماد پیوند آن دو است؛ درونمایه‌ای بسیار بنیادین که نقشی برجسته در صورت مثالی باززایی<sup>۱</sup> دارد.

مادیان در زمان قران، ناخودآگاه به سوی غاری نمادین کشیده می‌شود و دیر بالای غار با نمادگرایی دوسویه اش که هر دو نمودگر پیوند میان خودآگاهی و ناخودآگاهی و بازگشت به مرکز و اصل است، پیشانی نوشت حادثه‌ای است که در شرف وقوع است.

دریچه ورودی غار که مادیان از آن عبور می‌کند در واقع مرز میان جهان شناخته و ملموس بیرون (خودآگاه) و جهان ناشناخته و ماورایی درون غار (ناخودآگاه) است. او وارد غار می‌شود؛ غاری که مفهوم سمبلیک آن بسیار متفاوت تر و غنی تر از مفهوم یک خلأ ساده به نظر می‌رسد چرا که «مملو از تمام بالقوگی‌هایی است که ممکن است آن را پر کند یا از آن عبور نماید؛ مانند: انتظار داشتن یا پیدایش ناگهانی یک حضور. سوراخ (غار)، نماد تمام موجودات بالقوه است و از این نقطه نظر به نمادهای باروری در حوزه‌ی زیست‌شناسی و نمادهای روحی مطرح در روان‌شناسی نزدیک می‌شود. علاوه بر این سوراخ، دو مفهوم حضور دایم خداوند و تعالی او را نیز دربردارد و درون را به بیرون و بیرون را به دیگری می‌کشاند.» (شوالیه، ج ۳، ۶۵۵-۶۵۴: ۱۳۸۲) و در این داستان، بیرونی که مادیان است به سوی درونی که در هیئتی اسبی سیاه از جنس سنگ تمثیل یافته است، کشانده شده و به دیگری که شب‌دیز افسانه‌ای خسرو است، ختم می‌شود.

غار موجود در کوه که مادیان را چون کهربایی به خود جذب کرده و به درون می‌کشاند، انبوهی از مفاهیم نمادین و البته متافیزیکی را در فضای سمبلیک داستان منعکس می‌سازد. مادیان با عبور از آن، پای به جهان ناشناخته و تاریک (ناخودآگاه) می‌نهد تا وجودش بستری شود برای پذیرش نطفه‌ی موجودی فراطبیعی که نسب از آسمان دارد و البته مأموریتی آسمانی. بدین ترتیب نمادگرایی غار در این داستان، کاربردی چند بعدی می‌یابد. از یک سو مفهوم سمبلیک باروری زیست‌شناختی آن در ارتباط مستقیم با مادیان و بارگیری او در داخل غار مفهوم می‌یابد و از دیگر سوی در بعد روان‌شناختی، نمادگرایی روحانی غار، فراواقعی بودن مولود آن را تبیین می‌سازد.

مادیان که نماد خودآگاه گم‌گشته‌ای است که در "دشت رم گله" به دنبال نیمه‌ی گمشده‌ی درون خویش می‌گردد، با ورود به غار به تعالی و تکامل دست می‌یابد و ثمره‌ی این تکامل موجودی می‌شود "شب‌دیز" نام که از پیوند نمادین آسمان و زمین پدید آمده و این سان شگفت است. شب‌دیز مولود عشق است؛ عشق مثالی مادیانی برگزیده به همزاد آسمانی‌اش که در قالب اسبی از جنس سنگ سیاه تمثیل یافته و درون غاری نمادین قرار دارد؛ اسبی که نتیجه‌ی استحاله‌ای است اشراقی و قدسی. مادیان به گونه‌ای آیینی با رفتن به درون غار، نمودگر کهن الگوی بازگشت به رحم مادر می‌شود و درست به

همین دلیل است که احساس قرابتی دیرینه با آن می‌کند آن سان که مار با سوراخ خویش. این ارتباط و انس مادیان با تاریکی، در ماجرای اسکندر و جستجوی آب حیات نیز دیده می‌شود: «گفت (اسکندر): آن را (آب حیات را) از کجا جویند؟ گفتند: از تاریکی. گفت: در تاریکی از جانوران چه چیز بهتر ببیند؟ گفتند: مادیان بکر.» (عبداللهی، ۵۳: ۱۳۸۱).

گفتنی است تمثیلی که نظامی در این بخش برای آشنایی مادیان با غار آورده است نیز با درون مایه‌ی مثالی داستان کاملاً تناسب دارد چرا که به موجب نمادشناسی «مار، رمز مطلوب ناخودآگاهی است که تغییر شکل منظم و دائمی این جانور قمری، نمایشگر ادوار ناخودآگاهی و مراحل مختلف رشد روانی است. مار با دوباره پوست انداختن، دوباره جوان می‌نماید ولی در واقع همان است که بود بنابراین الگوی تجدید حیات است.» (دوبوکور، ۷۰: ۱۳۷۶).

مادیان با رفتن به درون غار به حریم مرموز و ناشناخته‌ی ناخودآگاهی خویش وارد می‌شود و بدین سان خودآگاه سرگشته و حیرانش به یاری نیروی متعالی و جادویی عشق، با ناخودآگاه تنها مانده و منتظرش پیوندی اصیل و نمادین برقرار کرده و محصول عشق زاده می‌شود تا خود محملی باشد برای پیوندی دیگر که باز هم عشق پرده گردان راز و رمزهای آن است.

بدین ترتیب می‌توان گفت که داستان ورود مادیان به غار و پیوند او با ناخودآگاهش، براعت استهلال گونه‌ای به محتوای اصلی منظومه دارد؛ داستان دلدادگی عاشق و معشوقی است که سرانجام به وصال یکدیگر رسیده و بار دیگر جادوی عشق را عرصه‌ای برای جلوه‌گری پدید می‌آورند و در این تجلی، حضور شب‌دیز به عنوان مولود عشق، حضوری رازآلود و ضروری است که هدف آن به تعالی رساندن انسانی گمراه است؛ انسانی که خود البته نمادی است برای نوع خویش در طول تاریخ زیستش است.

اما چرا باید این مولود، فرخنده و صاحبقران بوده و نسبی این گونه آسمانی داشته باشد؟ شب‌دیز قرار است مرکب عشق شود «او مأمور است تا یک جا با ایستادن در کنار چشمه، مسافر خویش را به کانون عشق نزدیک سازد تا آنجا نخستین طلوعه‌ی عشق یعنی نظر، بستری برای حضور یابد و انقلابی درونی در خسرو و شیرین پدید آورد. تحولی عظیم که بدر عشق را در دل دو قهرمان می‌کارد تا در مراحل بعد رشد کند و به تدریج درختی برومند شود.» (پورجوادی، ۲۴۸: ۱۳۷۰) و پس از آن وقتی سنگ بنای نخستین عشق نهاده شد و «نظر» کار خویش را کرد، بار دیگر این مرکب آسمانی عشق، نقش خود را به گونه‌ای رازآمیزتر ایفا می‌کند و سوار خویش را این بار راهی دیار دوست می‌نماید.

شب‌دیز در این داستان، مظهر روح است، روحی که عشق، محمل آن است. او که سمند تیزتک روح به شمار می‌رود، مأمور است تا محمل عشق (شیرین) را با خود مرحله به مرحله حمل کند تا به سر منزل مقصود و وصال حقیقی که در بستر مرگ دست می‌دهد، برساند.

پیدایش شب‌دیز با چنین خصوصیات و برتری‌های ویژه در فضایی آن گونه پر رمز و راز و کاملاً سمبلیک، پیدایشی غریب اما ضروری است چرا که داستان خسرو و شیرین چنان که خود نظامی نیز

در مقدمه‌ی آن تصریح می‌کند، داستانی پر رمز و راز است که اندیشه‌ای بلند و قدسی در لایه‌های زیرین آن در جریان است؛ اندیشه‌ای بسیار متعالی که حاصل چله‌نشینی‌ها و خلوت‌های شبانه‌ی حکیمی عاشق است. نظامی در نمادین بودن منظومه خسرو و شیرین در جواب ملامت دوستش به خاطر سرودن آن چنین می‌گوید:

«ز شیرین کاری شیرین دل‌بند فروخواندم به گوشش نکته‌ای چند  
وزان دیبا که می‌بستم طرازش نمودم نقش‌های دل‌نوازش»

(نظامی، ۵۷: ۱۳۸۵)

شب‌دیز در بطن مادری پرورش می‌یابد که عروسک خیمه شب بازی عشق است و بی اراده و اختیاری از خود، پس از عبور از سوراخ تنگ ورودی غار در محیطی آن جهانی قرار می‌گیرد و در هوایی همه جادویی و رازآلود نفس می‌کشد؛ فضایی که دست طبیعت را در آن دخلی نیست. همه چیز از قران ستارگان نرینه گرفته تا دیر روحانی بالای غار و البته خود غار، حکایت از حضور نیروهایی غیبی دارد که آمده‌اند تا شگفتی‌ای دیگر را خلق نمایند. در درون غار، سنگی آسمانی قرار دارد که دست بشر آن را نیالوده است؛ سنگی با نسبی آسمانی که دست خداوند آن را تراش داده و به تمثال اسب و سواری درآورده است؛ اسبی سیاه که در اصل تمثال ناخودآگاه مادیان است. پیکره‌ای تراش خورده که نیروهای غیبی و آنقدر واقعی که مادیان را گرایشی شدید در دل پدید می‌آورد تا با آن آمیزش کند. او خود را به سنگ می‌مالد؛ عملی کاملاً آئینی و بدین سان به فرمان خدا نطفه موجودی شگفت در وجود او حیات می‌یابد، تا بستری باشد برای جاری عشق میان دو دل‌داده:

«به فرمان خدا زو گشن گیرد خدا گفستی، شگفتی دل پذیرد»

(نظامی، ۵۷: ۱۳۸۵)

نظامی خود می‌داند آنچه روایت می‌کند همه شگفتی است؛ بر همین مبنا آن را رخدادی کاملاً خدایی و خارج از حیطه‌ی نظام استدلالی عقل معرفی می‌کند چرا که عقل را با عشق کاری نیست. شب‌دیز مرکب عشق است و نمودگار روح، پس باید از منبعی قدسی و روحی سرچشمه گیرد و در فضایی کاملاً روحانی و آن جهانی بیابد. شب‌دیز سمبلی است از پیوند آسمان و زمین؛ باد پا و آهنین سم است، چرا که نسب از آسمان دارد و بسیار متفاوت از سایر اسبان است: «و اسبی داشت شب‌دیز نام که هیچ پادشاه را آن چنان اسبی نبود. از همه‌ی اسبان جهان بچهار بدست افزون تر و بلندتر و از روم بدست وی افتاده بود و چون نعل بستندی بر دست و پای وی، هر یکی بهشت میخ آرزو بستندی و هر طعام که پرویز خوردی، آن اسب را دادی» (بلعمی، ج ۲، ۱۰۸۹: ۱۳۵۳).

اما شب‌دیز افسانه‌ای را نیز گریزی از مرگ نیست. او با تمام آنکه نسب و نژاد از آسمان دارد، چون از پیوند میان ناسوت (مادیان) و لاهوت (سنگ آسمانی) پدید آمده و سرشتی از خاک دارد، ناگزیر از مرگ است. «و کس را پروای آن نه که خسرو را از مرگ اسب محبوبش آگاه سازد. او پس از اینکه بارید، خبر مرگ شب‌دیز را بدو می‌گوید، فرمان می‌دهد تا قنطوس آن را ترسیم کند و او با استادی و

حذاقت تمام، چنان تصویری از شب‌دیز می‌کشد که تنها تفاوت آن با خود او، نداشتن روح است.» (آذری دمیرچی، ۴۷: ۱۳۵۳) و اینک «بزرگترین حجاری طاق بستان همان تصویر خسرو پرویز ساسانی است که بر اسب عظیم الجثه‌ای سوار و نیزه‌ای در دست راست و جوشنی در بر و سپر مدوری در دست چپ دارد.... این نقش عظیم که روی صخره‌ی طبیعی کوه به طرز برجسته‌ای حجاری شده، از بهترین مجسمه‌های حجاری به شمار می‌رود» (مشکوتی، ۱۶۹: ۱۳۴۹).

شب‌دیز، نسب از سنگ دارد. از اسب و سواری سنگین که با نیرویی قدسی و اهورایی تراش خورده است و سرانجام نیز پس از اینکه مأموریت خود را به عنوان مرکب عشق به پایان می‌برد، بر سینه‌ی کوه، جاودانه و تاریخی می‌شود.

شب‌دیز که در آغاز، اسب شیرین است در نهایت از آن خسرو پرویز می‌شود اما این حیوان شگفت را هم‌تا و هم‌پایی می‌باید از جنس خود او تا از یکسو لایق رکاب شیرین باشد و از دیگر سوی توان برابری و هم‌تگی و البته عشقبازی با شب‌دیز را داشته باشد. او اسبی "گلگون" نام با نژادی شب‌دیزگون است که "مهین بانو" آن را به شیرین بخشیده است:

بدو بخشم ز هم‌زادان شب‌دیز	به حکم آنکه گلگون سبک‌خیز
جز این گلگون اگر بدرگ نباشد	که با شب‌دیز کس هم‌تگ نباشد
به همراهیش گلگون نیزگام است	اگر شب‌دیز با ماه تمام است
بجز گلگون که دارد زیر او پای	وگر شب‌دیز نبود مانده بر جای

(نظامی، ۱۰۴: ۱۳۸۵)

و از این پس است که هر جا خسرو و شیرین با هم روبرو می‌شوند، شب‌دیز و گلگون نیز حضوری برجسته دارند و عشق را صبغه‌ای دیگر می‌بخشند:

«نه از شیرین جدا می‌گشت پرویز      نه از گلگون گذر می‌کرد شب‌دیز»

(نظامی، ۱۱۶: ۱۳۸۵)

وابستگی گلگون و شب‌دیز با خسرو و شیرین چنان است که گاه این دو حیوان به صورت استعاره گونه‌ای برای صاحبانشان به کار می‌روند. برای نمونه آنجا که شیرین از مریم (همسر خسرو) به رشک آمده است و در پاسخ به شاپور که از او می‌خواهد به درخواست خسرو، شبانه و پنهان از نگاه مریم به قصر شاه برود، به عتاب چنین می‌گوید:

«نه آن مرغم که بر من کس نهد قید	نه هر بازی تواند کردنم صید
گر آید خسرو از بتخانه‌ی چیدن	ز شورستان نیابد شهد شیرین
اگر شب‌دیز تو سمن را تگی هست	ز تیزی نیز گلگون را رگی هست»

(نظامی، ۲۰۵: ۱۳۸۵)

علاوه بر این، حضور شب‌دیز و گلگون زمانی در داستان دیده می‌شود که دو دل‌داده (خسرو و شیرین) را دیدار با هم افتد چنان که وقتی شیرین به دیدن فرهاد می‌رود، سوار بر اسبی غیر از گلگون

می‌شود و:

«شد اندامش گران از زر کشیدن  
نه اسب ار کوه زر بودی ندیمش  
چو عاشق دید کان معشوق چالاک  
به گردن اسب را با شهسوارش  
به قصرش برد ازان سان نازپرورد  
که مویی بر تن شیرین نیازد»

(نظامی، ۲۵۳-۲۵۱: ۱۳۸۵)

همزادی گلگون با شب‌دیز و وابستگی آن‌ها با صاحبانشان، حضور آن‌ها را در قسمت‌های برجسته و اصلی داستان، نمودی چشمگیر بخشیده است چنان که تا پایان، لحظه‌ای از آن‌ها جدا نشده و سرانجام آندو را به کانون عشقی جاودانه و وصالی شیرین می‌رسانند و خود نیز از آب‌شخور آن عشق، حیاتی ابدی می‌یابد.

## ۷. نتیجه‌گیری

اهمیت و نقش برجسته‌ی شب‌دیز به عنوان مرکب راهوار عشق که تا مسیری از داستان، متعلق به شیرین بوده و سپس از آن خسرو می‌گردد، حضور او را در داستان، همپای قهرمانان اصلی آن نمودی خاص بخشیده است. شب‌دیز نه فقط به عنوان اسبی شاهوار و اصیل بلکه به عنوان مأموری آسمانی در جای جای هوس‌نامه‌ی شیرین نظامی جولان می‌دهد و عشق برجسته‌اش به گلگون که او نیز از قضا از همزادان خود اوست، حال و هوایی دیگرگون به داستان می‌بخشد. شب‌دیز قهرمانی است پویا و صاحب درایت و اندیشه، محملی برای بزرگترین ودیعه الهی یعنی عشق و این همه است که تولدی انسان عجیب و نمادین را برای او رقم می‌زند. همراهی آسمان و زمین در خلق این شگفتی، عناصر نمادین برجسته‌ای را به صحنه می‌کشاند که هر یک اهمیت و نقشی غیر قابل انکار در آفرینش این پدیده دارند. زمان تشکیل نطفه‌ی شب‌دیز، دو ستاره‌ی نرینه، قرانی مسعود با یکدیگر می‌یابند که بر حسب احکام نجومی هم زمانی بسیار فرخنده است برای میلاد و هم نوید خلق، پدیده‌ای غریب را به دنبال دارد. مادیان که برجسته‌ترین عنصر مادینه و نماد خودآگاهی در این صحنه شگفتی آفرین است، وارد غاری می‌شود که در واقع مکانی است از ناخودآگاه مرموز و ناشناخته. ورود مادیان به درون غار، نمود برجسته‌ای است از بازگشت به رحم مادری که یکی از مراحل دشوار و بنیادین صورت مثالی باززایی است که در آن نوآموز با ورود به غار یا مکانی شبیه به آن به گونه‌ای سمبلیک به رحم مادر خویش بازگشته تا بعد از خروج از آن، تولدی مجدد یابد و وارد مرحله‌ی جدیدی از زندگی شود؛ مرحله‌ای که نیازمند تکامل روحی و روانی فرد است.

مادیان وارد غار می‌شود؛ بازگشتی نمادین که تحولی عظیم را به دنبال دارد. او شیفته‌ی اسبی سنگی و سیاه، تراش خورده به دست نیروهای غیبی می‌شود که درواقع تمثل ناخودآگاه اوست؛

ناخودآگاهی که در فضا و زمان و مکانی سمبلیک انتظار او را می‌کشد تا با پیوند با او برگری دیگر از زندگی او را رقم زند و نقشی بیافریند شگفت که محصول پیوند رازآلود نیروهای نرینه و مادینه آسمانی و زمینی است؛ نیروهایی که قران ستارگان، دیر، غار، اسب سیاه سنگی و مادیان سمبل‌های برجسته‌ی آنند.

تولد عجیب و نسب فرازمینی شب‌دیز، حکایتی کوچک از معجزه‌ی عشق؛ عشق مادیان به سنگی سیاه در فضایی رازآلود است. اما هدف از این معجزه‌ی کوچک عشق، ایجاد بستری است مناسب برای تبلور عشقی بزرگتر؛ عشقی وارسته و پویا برای تعالی انسانی که نماد تمامی نوع سرگشته و جدا مانده از اصل خویش است. او آفریده شده تا مرکبی باشد برای پیوندی که تنها بهانه‌ای است کوچک برای نقش آفرینی‌های عجیب و شیرین عشق. شب‌دیز پدیده‌ای نیمه آسمانی است با مأموریتی کاملاً الهی در به تعالی رساندن قهرمانان اصلی منظومه. حضور شب‌دیز در وصال دو دل‌داده چنان برجسته و مؤثر است که در بسیاری از قسمت‌های داستان، نقشی محوری و کلیدی یافته و حوادث داستان را مرحله به مرحله پیش می‌برد؛ نقشی که از عهده‌ی هیچ‌یک از قهرمانان دیگر داستان بر نمی‌آید.

### یادداشت‌ها

۱- صورت مثالی باززایی: آشناسازی یا ولادت مجدد یا باززایی از صورت‌های مثالی بسیار کهنی است که در قصه‌ها و اساطیر برجای مانده از ملل مختلف بازتاب گسترده یافته است. هدف از این آیین، ایجاد گونه‌ای تحول روحی در نوآموزی است که برای ورود به مرحله‌ای جدید آماده می‌شود. این آیین بر آیین‌ها و فنونی اشاره دارد که در پی ایجاد راهکاری قطعی در وضع مذهبی و اجتماعی فرد آشنا شده است. از لحاظ فلسفی، آشناسازی، معادل با تغییری بنیادین در شرایط وجودی فرد است چنان که نوآموز پس از گذراندن آزمونی مشخص و دشوار، متفاوت از آنچه پیش از آن بوده، می‌شود. از لحاظ اندیشه‌ی باستانی، افسانه‌ی پیدایش عالم وجود به عنوان سرمشقی مثالی برای هر نوع ایجاد دوباره به کار می‌رود و هیچ‌گونه کامیابی‌ای اطمینان بخش تر از تقلید از بزرگترین آفرینش وجود ندارد. تکرار نمادین آفرینش، موجب تحقق دوباره‌ی حادثه نخستین و حضور خدایان و نیروهای آفریننده‌ی آن‌ها می‌شود. فرد، جامعه و گیتی چنان می‌شوند که بوده‌اند؛ خالص، نیرومند و مفید. به نقل از الیاده، میرچا. (۱۳۶۷). آیین‌ها و نمادهای آشناسازی. ترجمه نصراله زنگویی. تهران، آگاه. صص ۱۷-۱۰.

### منابع

- آذری دمیرچی، علاءالدین. (۱۳۵۳). خسرو و شب‌دیز. هنر و مردم، ۱۲ (۱۳۹)، ۴۷-۴۶.
- الیاده، میرچا. (۱۳۶۷). آیین‌ها و نمادهای آشناسازی. ترجمه‌ی نصراله زنگویی. تهران: آگاه.

\_\_\_\_\_ رویکردی اساطیری و روان شناختی به تولد نمادین شب‌دیز در ... / ۱۳۳

- بلعمی، ابوعلی محمد. (۱۳۵۳). **تاریخ بلعمی**. تصحیح محمدتقی بهار، ج ۲، تهران: زوآر.
- پورجوادی، نصرالله. (خرداد و تیر ۱۳۷۰). شیرین در چشمه. **نشر دانش**، ۱۱ (۴)، ۲۵۵-۲۴۶.
- جایز، گرتروود. (۱۳۷۰). **سمبل‌ها**. ترجمه‌ی محمدرضا بقاپور. تهران: مترجم.
- جرمی، بلک. (۱۳۸۳). **فرهنگنامه‌ی خدایان، دیوان و نمادهای بین‌النهرین**. ترجمه‌ی پیمان متین، تهران: امیرکبیر.
- حق پرست، علی اکبر. (۱۳۸۶). **اسب**. هفته‌نامه نصیر بوشهر، مندرج در سایت اینترنتی [www.nasirebushehr.com](http://www.nasirebushehr.com).
- دوبوکور، مونیگ. (۱۳۷۶). **رمزهای زنده جان**. ترجمه‌ی جلال ستاری. تهران: مرکز.
- رضی، هاشم. (۱۳۸۳). **پژوهشی درباره دنیای ایران باستان**. تهران: سخن.
- رضی، هاشم. (۱۳۴۳). **دین قدیم ایران**. تهران: آسیا.
- شوالیه، ژان و آلن گریبان. (۱۳۸۵-۱۳۷۹). **فرهنگ نمادها**. ترجمه‌ی سودابه فضایی، ج ۱ و ۳ و ۴. تهران: جیحون.
- عبداللهی، منیژه. (۱۳۸۱). **فرهنگنامه جانوران در ادب پارسی**. تهران: پژوهنده.
- عفیفی، رحیم. (۱۳۷۴). **اساطیر و فرهنگ ایرانی در نوشته‌های پهلوی**. تهران: توس.
- فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۷). **شاهنامه**. به کوشش ناهید فرشادمهر، تهران: محمد.
- قرشی، امان‌الله. (۱۳۸۰). **آب و کوه در اساطیر هند و ایرانی**. تهران: هرمس.
- گریمال، پیر. (بی تا). **فرهنگ اساطیر یونان و روم**. ترجمه‌ی احمد بهمنش، ج ۱، تهران: دانشگاه تهران.
- گویری، سوزان. (۱۳۸۵). **آناهیتا در اسطوره‌های ایرانی**. تهران: ققنوس.
- کوتی، نصرت‌الله. (۱۳۴۹). **فهرست بناهای تاریخی و اماکن باستانی در ایران**. تهران: سازمان ملی حفاظت آثار باستانی ایران.
- نبئی، ابوالفضل. (۱۳۷۱). **هدایت طلاب به دانش اسطرلاب**. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- نظامی گنجوی، الیاس بن یوسف. (۱۳۸۵). **خسرو و شیرین**. به کوشش سعید حمیدیان. چاپ هفتم. تهران: قطره.
- نظامی گنجوی، الیاس بن یوسف. (۱۳۸۰). **هفت پیکر**. تهران: ققنوس.

- واحد دوست، مهوش. (۱۳۷۹). **نهادینه‌های اساطیری در شاهنامه**. تهران: سروش.
- ورمازن، مارتین. (۱۳۷۲). **آئین میترا**. ترجمه‌ی بزرگ نادرزاده. تهران: چشمه.
- هومر. (۱۳۸۰). **ایلیاد**. ترجمه‌ی سعید نفیسی. چاپ پانزدهم. تهران: علمی و فرهنگی.
- هینلز، جان. (۱۳۸۲). **شناخت اساطیر ایران**. ترجمه‌ی ژاله آموزگار و احمد تفضلی. چاپ چهارم. تهران: چشمه.
- یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۸۳). **انسان و سمبول‌هایش**. ترجمه‌ی محمود سلطانیه. چاپ چهارم. تهران: جامی.
- یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۷۰). **روان‌شناسی و دین**. ترجمه‌ی فؤاد روحانی. چاپ سوم. تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی.
- ؟. (۱۳۸۴/۱۱/۱۰). **کارگاه نقد نمایش سنتی اسب در ایران**. فرهنگستان هنر، مندرج در سایت اینترنتی [www.honar.ac.ir](http://www.honar.ac.ir).

