

تحلیل نمادینگی آتش در اساطیر برمبنای نظریه همترازی و رویکرد نقد اسطوره ای (با تمرکز بر اساطیر ایران و شاهنامه فردوسی)

دکتر مه‌دخت پورخالقی چترودی^۱

دکتر فرزاد قائمی^۲

چکیده

نقد اسطوره ای، یکی از رویکردهای اصلی نقد ادبی معاصر است که بر شالوده یافته های علوم روان شناسی، انسان شناسی و تاریخ تمدن به وجود آمده، به ویژه بیشترین تأثیرات را از نظریات یونگ درباره "ناخودآگاه جمعی" و "کهن الگو"ها پذیرفته است که از روان شناسی او با روان کاوی تحلیلی و از روش تحلیل او از اساطیر، با عنوان «اسطوره شناسی تحلیلی» یاد می کنند. در این جستار، با این رویکرد، به بررسی نمادینگی عنصر آتش پرداخته شده است. فرض ضدیت جوهری و وحدت نهایی میان عناصر متضاد، نتیجه فرافکنی محتویات ناخودآگاه در موضوعات بیرونی، در جهت غلبه بر طبیعت است و در این میان، آخشییج آتش صاحب نقش‌هایی شده است که در اساطیر و ادب جهان و از جمله شاهنامه فردوسی نمود دارد و آنها را می توان در دو بخش تقسیم بندی کرد: در این اساطیر، عنصر آتش - به عنوان آخشییج فرازین و واسطه میان آسمان و زمین - از یک سو، نمادی از ظهور و تجلی ملکوت معنا در عالم مادی و مظهری از طبیعت روحانی است و در سویه متقابل خود، مظهری از قهر و خشم و شکوه عالم لاهوت (آتش دوزخ) و مرحله‌ای هراسناک از سوختن و گداختن است که گذر از آن (آزمون آتش)، مرحله‌ای از تشرّف و عروج به مقامی بالاتر را درخود نمادینه کرده است.

کلیدواژه‌ها: نقد اسطوره‌ای، کهن الگو، ناخودآگاه جمعی، یونگ، شاهنامه، آتش.

۱- دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد dandritic۲۰۰۱@yahoo.com

۲- استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسؤول) farzadghaemi@gmail.com

درآمد

آتش یکی از مهم ترین جلوه های طبیعت برای انسان بوده است که کشف آن، نقطه آغازی برای حرکت بشر به سوی تمدن به شمار می آید. به همین دلیل، در اساطیر، قصص و روایات مختلف دینی، آیینی و افسانه های ملل، جنبه های مختلفی از نمادینگی این عنصر حیاتی طبیعت پیدا می شود و علاوه بر جنبه های اساطیری و انسان مدارانه آن، که حاصل جان بخشی ذهنیت اساطیری است، در دوره های پسین تمدن نیز جنبه های استعاری بسیاری یافته و در کنار نور، که همیشه همراه و همزاد آن به شمار می آمده، برای نمادینگی عینی مفاهیم ذهنی بسیاری چون حقیقت، عشق، شور، نیرو و حتی عذاب به کار رفته است.

نظر به همین اهمیت است که تحلیل نمادینگی آتش، از زمینه های مهمی بوده است که ذهن پژوهشگران را به خود مشغول کرده و آثار مهمی در این باره تألیف شده است که در بخش های مختلف این جستار، علاوه بر توصیف جنبه های نمادین آتش در اساطیر، ادیان، عرفان و ادبیات با دیدگاهی تطبیقی، از نمونه های شاخص این آثار و پیشینه تحلیل های اسطوره شناختی از آتش یاد شده، نظریات کلیدی در این باره مرور خواهد شد.

آنچه در این مقاله کوشیده شده، بدان پرداخته شود، تحلیل نماد پردازی آتش در اساطیر، با رویکردی تطبیقی، متمرکز بر اساطیر ایران و شاهنامه فردوسی (به عنوان متن پایه) بر مبنای نظریه روان شناختی "همترازی اضداد" است؛ نظریه ای در روان شناسی تحلیلی که در توصیف تعادل روانی ناخودآگاه انسان و چگونگی بازتاب آن بر دنیای بیرون او به کار می رود و در هیچ یک از آثار تحقیقی دیگر در حوزه دانش اساطیر، حتی در غرب، از آن به طور خاص برای تحلیل اسطوره آتش استفاده نشده است. در این جستار برای نخستین بار به طرح آن در این راستا اقدام خواهد شد. همچنین سعی شده، ابتدا به چگونگی شکل گیری الگوی مادر زمین در اساطیر و توصیف علت چهارگانه دانستن این کل و فرض تضاد میان اجزای آن پرداخته شود و سپس، ضمن توصیف جلوه های نمادین آتش (به عنوان یکی از این اجزای چهارگانه) در اساطیر، به این پرسش پاسخ داده شود که چرا و چگونه، می توان ویژگی های نمادین این عنصر را در دو قطب متضاد جای داد؛ دو قطبی که تضاد میان آنها، بر مبنای نظریه همترازی، به تعادل غایی مطلوب طبیعت پیوند می خورد و همین عامل باعث می شود، با دو جلوه متفاوت - و شاید با دو هویت

مفهومی مجزاً- از آتش مواجه شویم که در اساطیر ایران و شاهنامه فردوسی- به عنوان نمونه یک متن روایی کلاسیک- همچون اساطیر دیگر ملل، هر دو سویه این نمادپردازی- و به تعبیری هر دو آتش نمادین ذکر شده در این تحقیق- دیده خواهد شد.

روش تحقیق در این جستار "کیفی"^۱ و رویکرد نظری غالب بر تحلیل‌ها، اسطوره‌شناسی تحلیلی^۲ خواهد بود؛ رویکردی که در تحلیل کیفیت‌های اساطیری، از گزاره‌های انسان‌شناختی و روان‌شناسی- به ویژه روان‌شناسی جمعی- سود می‌برد و در شمار زمینه‌های اصلی روش "نقد اسطوره‌ای"^۳ است. این نقد بستری انسان‌شناختی دارد و در آن، منتقد می‌کوشد کلیه عناصر فرهنگی مرتبط با سیر تمدن بشر را، که به طور ناخودآگاه در آفرینش اثر ادبی مؤثر بوده‌اند، مورد بررسی قرار دهد و متن را در نسبت با "ناخودآگاه جمعی"^۴ [۱] مؤلف، به کهن نمونه یا همان ژرف ساخت کهن‌الگویی آن تأویل کند. در این روش، نظریات کارل گوستاو یونگ^۵ (۱۹۶۱-۱۸۷۵م)، روان‌شناس شهیر سوئیسی، به ویژه درباره ناخودآگاه جمعی و "کهن‌الگوها"^۶ [۲] و روش روان‌شناسی تحلیلی^۷ [۳] او، مبنای اصلی تحلیل‌ها را تشکیل می‌دهد.

۱- الگوی مادر زمین و ضدیت و وحدت عناصر چهارگانه در آن

در جهان اساطیر، کلیت جهان هستی در دو سویه آسمان و زمین تقسیم می‌شود. در بدوی‌ترین باورهای جهان باستان، آسمان محل آمد و شد خدایان و جهان نامتناهی اسرار آمیزی بود که عظمت و دور از دسترس بودنش، به قداست وصف ناپذیر آن در ذهن آدمی منجر شده بود. ستارگان و اجرام آسمانی، تجسم مادی خدایان بودند و به همین دلیل، نخستین مظاهر الوهی در حیات بشر به شمار می‌آمدند. در

۱- Qualitative Research Method

۲- Analytic Mythological

۳- Mythological criticism

۴- The collective unconscious

۵- Carl Gustav Jung

۶- Archetypes

۷- Analytic Psychology

مقابل، جنبه قدسی آسمان، که خاستگاه بهشت و جاودانگی بود، زمین جایگاهی پست و نازل داشت و درعین حال که محل زندگی و زاد و ولد بود، به عنوان پایگاه فناپذیری و مرگ و زوال شناخته می شد و به همین دلیل، دوزخ و سرزمین مردگان، در اعماق آن مجسم شده بود. در اسطوره شناسی تحلیلی، برای همین خویشکاری کهن آسمان و زمین، از نقش جاندار انگارانه آسمان در اساطیر به "پدر-آسمان"^۱ و از نقش زمین به "مادر- زمین"^۲ تعبیر کرده اند که مضمونی مشترک در پیش زمینه بسیاری از فرهنگ‌های اساطیری است (رک: لیمینگ^۳ و...، ۱۹۹۷: ۴۲۶؛ بلائی^۴، ۱۹۹۲: ۴۲-۴ و جیمز^۵، ۱۹۶۱: ۲۲۴). در برخی از اساطیر می بینیم که نقش پدر-آسمان در یکی از برترین نمودهای اختران تجسم می یابد: از جمله در اساطیر یونان باستان، اورانوس^۶ که مظهر اخترشناسی آن سیاره کیوان یا زحل است، پدر-آسمان بود که مطابق گزارش هزیود^۷، توسط کرونوس^۸ (ایزد زمان)، از مادر-زمین (گایا^۹) جدا شد (کمپل، ۱۳۸۵: ۲۹۰)؛ یا در اساطیر رومی، ژوپیتر^{۱۰} که نمود آن سیاره مشتری است، در جهان باستان، مظهر ژئوس^{۱۱} (خدای خدایان) و حاکمی آسمانی بود که بر ابرها و بهشت حکمرانی می کرد، دارای القابی چون "خدای آسمان"^{۱۲} بوده است (فریزر^{۱۳}، ۲۰۰۶: ۹۲). در آیین کهن ژاپنی "شین تو"^{۱۴}، فرمانروایی آسمان در اختیار

۱- Sky Father

۲- Earth Mother

۳- Leeming

۴- Bly

۵- James

۶- Uranus

۷- Hesiod

۸- Cronus

۹- Gaia

۱۰- Jupiter

۱۱- Zeus

۱۲- Sky God

۱۳- Frazer

۱۴- Shinto

زوج الهی "آماتراسو"^۱ (ایزد بانوی خورشید) و همسر او (خدای ماه) است که پس از زناشویی به اتفاق هم سرنوشت جهان را رقم می‌زدند (پیگوت، ۱۳۷۳: ۱۵-۳۵). در ریگ ودا نیز می‌خوانیم که: "آسمان پدر و به وجود آورنده من است. ناف زمین خویشاوند من و زمین وسیع، مادر من است." (ماندالای اول، سرود ۱۶۴). در فرهنگ ایران باستان نیز تجسم مادی اهورامزدا به سیاره مشتری اختصاص یافته، به این سیاره "اورمزد" گفته می‌شده است. پدر آسمانی، نمادی از تقدیر و بخت و طالع و حکم جاری آسمانی بود و مادر زمینی، نمادی از توان بالقوه طبیعت برای زایش و باروری. در ریگ ودا، از مفهوم مادر-زمین، با تعبیر Mahimata که به معنای "قدرت زنانه"^۲ است، یاد شده است (ماندالای ۱، سرود ۱۶۴، بند ۳۳). در اساطیر یونانی، علاوه بر گایا که مادر زمین است و به ضربه داس زئوس از اورانوس جدا شده، "دیمتر"^۳ - به معنای "مادر بذر" یا "مادر زمین" - از دیگر جلوه‌های این الگوی کهن است که "مظهر مادری مهربان و مسبب رشد محصول و تولد بره‌های کوچک" به شمار می‌رفت (گرین، ۱۳۶۶: ۲۹). در الواح سومری از زن - خدای "نام مو"، با عنوان "مادری که آسمان و زمین را زایید" یاد شده است؛ آسمان در قالب خدای "آن"^۴ و زمین در قالب زن - خدای "کی"^۵ [مادر زمین] که از پیوند آنها ایزد هوا (انلیل)^۶ پدید آمده است (هوک، بی تا: ۲۹-۳۰) [۴]. بقایای این باور در ادبیات پهلوی نیز یافت می‌شود. در گزیده‌های زادسپرم آمده است: "مینوی زمین، مادر همه اندیشمندان روی زمین است که سرشت مادری او از آغاز که دروغ (اهریمن) به آفرینش تاخت تا واپسین روزهاست." (زادسپرم، ۱۳۶۶: ۶۸).

مادر-زمین یکی از نمادهای صورت مثالی "مادر" است که یونگ آن را یکی از چهار کهن الگوی کلیدی در روان جمعی بشر می‌داند که نموده‌های بسیار گسترده‌ای در فرهنگ‌های بشری و اساطیر ملل دارد (رک: یونگ، ۲۰۰۳: ۷-۵۳). اعتقاد به پدر آسمانی و مادر زمینی، بن‌مایه‌ای است که در بسیاری از

۱- Amaterasu

۲- female power

۳- Demeter

۴- Nammu

۵- An

۶- Ki

۷- Enlil

مذاهب و ادیان (از جمله مسیحیت) نیز نفوذ کرده است (تریپاتی^۱، ۱۹۷۹: ۲۹۴؛ هینلز^۲، ۱۹۶۵: ۴۱۶). ایاده این تصور را معلول برخی مقتضیات اقتصادی در افق دید انسان بدوی می داند که در عصر کشاورزی، با توجه به نقش آسمان و زمین در آفرینش، گذار از خدای منحصرأ خلق کننده را به خدای بارور کننده، در قالب جایگزینی ذات اعظم آسمانی در صورت یک پدر آسمانی و مادر زمینی نمادینه کرده است (ایاده^۳، ۱۳۷۶: ۱۳۵ و ۱۹۳؛ همو، ۱۹۶۷: ۱۳۱). نورتروپ فرای^۴ نیز، معتقد است آفرینش جهان توسط پدر آسمان و مادر زمین، مرتبط با خاستگاه‌های روانی پیدایش دو بن متضاد جنسی در نهاد بشری و تعمیم این محتویات درونی به تفسیرهای ناخودآگاهانه او از دنیای پیرامون است (فرای، ۱۳۷۹: ۱۳۲؛ همو، بی تا: ۵۷-۶۲). در حکمت اسلامی و ادبیات فارسی (متأثر از فلسفه قدیم یونانی) نیز وجود انگاره‌هایی چون "آبای علوی" [آبای سبعة یا هفت سیاره] و "أمّهات سفلی" [أمّهات اربعة یا چهار عنصر]، که بنا بر عقیده قدما، "موالید ثلاثه" [فرزندان سه گانه: جماد، نبات و حیوان] از ازدواج آنها به وجود می آیند، همین پدرانگی آسمان و مادرانگی زمین را به خاطر متبادر می کند.

در این هندسه اساطیری از طبیعت، زمین که کانون نظام کیهانی است، خود حاصل از پیوند چهار عنصر متضاد آب، باد، خاک و آتش است. در نظر یونگ، ماهیت پارادوکسیکال و اشتمال بر مفاهیم متضاد وحدت یافته، جوهری ترین ویژگی الگوی مادر زمین است. یونگ، مادر زمین را گوهر مستقّلی می داند که در ذات خود، مبتنی بر رابطه‌ای است که میان دورترین مفاهیم متضاد با هم برقرار شده و تعادل میان همین عناصر دافع یکدیگر، به ثبات جوهری زمین در کانون افلاک و خویشکاری دوسویه زیایی و میرایی آن منجر شده است. اضداد "سعی" در رسیدن به توازن یا "همترازی"^۵

۱- Tripathi

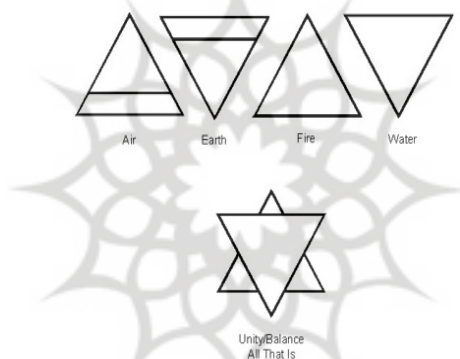
۲- Hinnells

۳- Eliade

۴- Northrop Frye

۵- homeostasis

دارند؛ ترکیب یا اتحاد اضداد امکان پذیر است؛ فرایندی که یونگ آن را "گردش اضداد"^۱ می نامد. همچنین میان اضداد نوعی رابطه جبرانی وجود دارد (اواداینیک، ۱۳۷۹: ۷۷). هر یک از عناصر، از لحاظ ماهیتی، با عناصر متضاد خود در یک چرخه مفهومی و در تقابلی از جاذبه و دافعه به تعادل می رسند و در صورت رسیدن به این پیوند و هماهنگی، یکدیگر را کامل خواهند کرد. این گردش بین ماهیت‌های متضاد، در سطحی از کمال، به وحدتی می انجامد که لازمه حیات است، در مرحله نهایی این گردش، متضادها، در قالبی مثالی، به "پیوند مقدس اضداد"^۲ که در کیمیاگری از آن به "وصلت کیمیایی" تعبیر می شود، می رسند (یونگ، ۱۳۷۳: ۱-۷۰). تصویر زیر این پیوند مقدس اضداد و تلاش چهار عنصر متضاد را برای رسیدن به همترازی نشان می دهد:



(تصویر از سایت www.whats-your-sign.com)

یونگ این توازن را نتیجه نوعی خود تنظیمی میان خویشکاری‌های اساطیری روان انسان می دانست (بی شاپ^۳، ۱۹۹۹: vix)؛ این توازن باعث می شود، ناخودآگاه انسان در درون خود چیزی بهتر از خودآگاه را بیابد (همان: vx). پس از رسیدن به توازن اضداد، انسان در ناخودآگاه خود به احساس چیرگی بر طبیعت قهاری که دیگر مهار شده است، دست می یابد و این حس به او نیرو می بخشد.

۱- enantiodromia

۲- Hierosgamos

۳- Bishop

این تضاد و همپوشانی، نه فقط ویژگی کلی مادر زمین، به عنوان برآیند وحدت اضداد، بلکه خاصیت هریک از اعضای چهارگانه تشکیل دهنده آن نیز هست که این دوگانگی را در خویشکاری اساطیری هریک از این عناصر نیز می توان مشاهده کرد. در ادامه این جستار، نقش های دوگانه آخشیج نمادین آتش - به عنوان آخشیج فرازین - را در اساطیر و فرهنگ های مختلف جستجو کرده، نمودهای آن را در شاهنامه فردوسی بررسی خواهیم کرد.

۲- آخشیج آتش و اسطوره ایرانی آفرینش

آتش بالاترین آخشیج تشکیل دهنده طبقات زمین است که بالاتر، از کره های خاک، آب و باد، و زیر نخستین لایه آسمان (فلک اول: قمر) قرار گرفته است. پیوند میان این اضداد، که وصلتی مقدس و ضروری برای ایجاد حیات است، وحدتی نمادین است که هم در شکل گیری جهان درونی وجود انسان (عالم اصغر) و در قالب متشکل دانستن انسان از اخلاط چهارگانه (صفر، زرداب، سودا یا زردآب سوخته، بلغم یا خون سفید و دم یا خون)، و هم در ماهیت جهان پیرامون او (عالم اکبر) در چهارگانه دانستن عناصر شاکله گیتی نقش اساسی دارد و مبتنی بر رمزهای اساطیری موجود در روان جمعی انسان است. وجه مشترک تمام این طبقات چهارگانه، فساد پذیری و قابلیت تبدیل و نابودی آنهاست که مشخصه وجود گیتیانه است و بالاترین سطح آن، کره آتش یا اثیر [معرب آثور پهلوی]، آخرین حدی است که با گذر از آن می توان به ثبات و تغییر ناپذیری و تعالی رسید. آخرین چرخ از چرخه مادر زمین، "به عقیده قدما، کره آتش است که بر بالای کره هوا و زیر فلک ماه جای دارد و آخرین حد اجرامی است که کون و فساد و تغییر و تبدیل در آنها تأثیر تواند کرد." (رنجبر، ۱۳۷۴: ۱۹). خاقانی نیز این چرخه را پلی بین لاهوت و ناسوت می داند:

برشوند از پل آتش که اثیرش خوانند پس به صحرای فلک جای تماشا بینند

(خاقانی، ۱۳۳۸: ۹۷)

رسیدن به وحدت نمادین موجود در میان این اضداد چهارگانه - که نماینده وجود جسمانی و فنا پذیری هستند - برای صعود به فنا ناپذیری لازم است. گذشتن از این چهارچوب جسمانی، شرط رسیدن

به کمال روحانی و جاودانگی در دایره فردیت^۱ [۵] (با نمود بیرونی آسمان) است که با این پیوند مقدس بین اضداد، فنای در ضدیت و بقای در وحدت را متضمن خواهد شد. از همین روی در راز آیینی مهر، متشرّفان که از ابواب هفتگانه سیارات به طریقی نمادین عبور می‌کنند، باید از چهار عنصر نیز گذر کنند و در نقش برجسته‌ای که ولادت میترا را به گونه‌ای نمادین نمایش می‌دهد، کوزه نماد آب، مار نماد زمین (خاک)، شیر نماد آتش، و پرنده نماد هوا قلمداد شده است (ورمازن، ۱۳۷۲: ۱۹۴). در کیش مانوی نیز، بخشی از اصول اعتقادی بر پایه ایمان به این عناصر بنا شده است. در دین مانی، بهشت روشنی از پنج گوهر فروهر، هوا (باد)، روشنی، آب و آتش تشکیل شده است (اسماعیل پور، ۱۳۷۵: ۲۶). همچنین در توصیف این دین ثنوی از قلمروهای خیر و شر (روشنایی و تاریکی)، سه عنصر از پنج عنصر ظلمانی عبارتند از آتش مخرب، باد ویرانگر و آب گل آلود و در همین حال، پنج عنصر از عناصر نورانی نیز آتش پاک، هوای لطیف و آب پاک هستند (بهار، ۱۳۷۵: ۱۱۸). یکی از اصول دین مزدک نیز اعتقاد به توان تملک بر همین طبایع چهارگانه است (آریا، ۱۳۷۶: ۱۲۵). زادسپرم نیز چهارمین پند از اندرزهای ده گانه پیشوایان دینی را یزش (نیایش) چهار مادران می‌داند که آفرینش آفریدگان مادی از آنها نشأت گرفته است (زادسپرم، ۱۳۳۶: ۳۸). آفرینش جهان در شاهنامه نیز - در بخشی از دیباچه که به "گفتار اندر آفرینش عالم" اختصاص دارد - با پیدایش مادر زمینی (عناصر چهارگانه) آغاز می‌شود:

از آغاز باید که دانی درست	سر مایه گوه‌ران، از نخست
که یزدان ز ناچیز چیز آفرید	بدان تا توانایی آمد پدید
وز او مایه گوهر آمد چهار	برآورده بی رنج و بی روزگار
یکی آتشی بر شده تابناک	میان باد و آب از بر تیره خاک

(فردوسی، ۱۳۸۵: ۱/۴/۱-۳۵-۸)

فردوسی در ادامه، پیوند میان این چهار عنصر را با طبایع متضاد گیتی بیان می‌دارد. "بر پایه باورشناسی باستان، آتش گرم و خشک است؛ باد گرم و تر و آب سرد و تر و خاک سرد و خشک." (کزازی، ۱۳۷۹ -

۸۵: ۱۸۹/۱) در آغاز، آتش به پیروی از سرشت خویش جنبش را در سکون زمین می‌آغازد. از گرمی آتش خشکی پدیدار می‌شود و چون از تب و تاب آن کاسته شد، سردی پدید می‌آید و از سردی، نمناکی و تری:

نخستین که آتش ز جنبش دمید ز گرمیش بس خشکی آمد پدید
وز آن پس ز آرام سردی نمود ز سردی همان باز تری فزود

(همان: ۱/۱۴/۳۹-۴۰)

تضاد و "گردن برافراشتن" این گوهرها در برابر یکدیگر از سویی و کوشش جوهری آنها برای رسیدن به ثبات و تعادل [۶] و "ساختن" با هم از سوی دیگر، ماهیت زندگی میرای زمینی را در این "سرای سپنجی" صورت می‌بخشد:

چو این چار گوهر به جای آمدند ز بهر سپنجی سرای آمدند
گهرها یک اندر دگر ساختند ز هرگونه گردن برافراشتند

(همان: ۱/۱۵/۴۱-۲)

در میان این چهار آخشیج، بی‌تردید آتش مهم‌ترین نقش را در اساطیر و فرهنگ ایران باستان داشته است که در *شاهنامه* نیز تداوم این نقش را شاهد و خویشکاریهای دوگانه و متضاد آتش را (که خود محملی از اضداد است) می‌بینیم.

۲-۱: طبیعت روحانی؛ سویه نخست نمادینگی آتش

آتش، یکی از مهم‌ترین عناصر نمادین است؛ آخشیجی که در فلسفه قدیم، بالاترین لایه را تشکیل داده، برفراز هوا قرار گرفته که خود برآب و خاک مستقر شده بود. در رمز پردازی اساطیری، آتش معانی عدیده و متضادی را به ذهن القا و الهام کرده است. به اعتقاد برخی پژوهشگران، عبادت آتش در اساطیر، از طبیعت روحانی روشنایی ناشی شده که آتش [همچون خورشید] مظهر آن است. ریشه این پرستش به دوران پیش از تاریخ می‌رسد و آیین رمزی قداست آن وجوه مختلفی دارد که در عین تفاوت به هم پیوستگی دارند. برای دریافت وحدت نمادهای متجلی در آتش - در عین کثرت ظاهری آنها - می‌توان خدایان هند را به عنوان نمونه بررسی کرد که نمودار جنبه‌های گوناگون نمادینگی آتش به شمار می‌روند:

در اساطیر هندی، آگنی^۱ رب النوع درخشش و فروغ هوشمندی است؛ ایندرا^۲ خدای رزم آوری است که از صاعقه‌اش تیرهای آتشین می‌جهاند؛ سوریا^۳ یا خورشید به دنیا گرمی می‌بخشد. با این وجود، آگنی نه تنها روحی روشنی بخش است، بلکه اراده‌ای معطوف به تسخیر و تصرف و جهانگشایی نیز هست و افزون بر این جنگجویی سرسخت است که ویرانگر است؛ پس در عین حال، زاینده، سازنده، پاک گرداننده، نابودکننده و زیانکار است (ستاری، ۱۳۷۲: ۴۳). بنابراین آتش دارای طبیعتی روحانی است که در جنبه‌های متفاوتی از نمادپردازی اساطیری متجلی شده است. در آرای فلاسفه و کیمیاگران قدیم، زمین از لجه- یعنی توده‌ای درهم - پدید آمده است و بالاترین مکان را در این توده عظیم، آتش دارد که بر فراز هوای فرار قرار گرفته است و طبق نظر حکمای رواقی، "لطیف‌ترین عناصر یعنی "روح آتشین" فرا می‌رود و جان یا نفس دارای طبیعت نورانی یا آتشین است (یونگ، ۱۳۷۳: ۹-۳۶۸). شاهنامه نیز همین برتری استقرار را برای آتش بر می‌شمارد:

همی بر شد آتش فرود آمد آب همی گشت گرد زمین آفتاب

(فردوسی، ۱۳۸۵: ۵۱/۱۵/۱)

ارتباط جاندارانگارانۀ جان با آتش، ریشه‌ای عمیق در اساطیر و فرهنگ‌های مختلف داشته است: در عهد قدیم، آتش مانند نور، بخشی از شکوه تجلی و عظمت ظهور الهی است (حزقیال نبی، ۴: ۱ و ۱: ۲۷). در عرفان مسیحی این مفهوم شاخص می‌شود: "از جمله گنوسیست‌های مذهبی که اعتقاد داشتند، در روان آدمی اخگر الهی می‌درخشد و قوای حیاتی و بذره‌های بارور که اصل و مبدأ و وحدت بخش آنها آتش است، در انسان و کیهان، به طور همسان وجود دارند." (ستاری، ۱۳۷۲: ۴۶) در حدیثی منسوب به مسیح نیز او روح خود را به آتش شبیه کرده است: "او که به من نزدیک است، به آتش نزدیک است." (نقل از یونگ، ۱۳۷۳: ۲۸۴). همچنین، در باورهای عارفانۀ مسیحی، "روح القدس" نیز آتشین است و موجب "تصعید" می‌شود (همان: ۵۲۸). در ادبیات زرتشتی نیز پیوند بین جان و آتش مشهود است؛ زادسپرم در این باره می‌گوید: "جان زنده، نگاه دارنده تن، روشن و گرم است و این روشنایی و گرما را از آتش

۱- Agni

۲- Indra

۳- Surya

دارد. " (زادسپر، ۱۳۶۶: ۴۶). در عرفان اسلامی نیز نمادینگی اجزای طبیعت - به خصوص نور و آتش - از برجستگی خاصی برخوردار است؛ از جمله بنیان گذار حکمت اشراق، سهروردی، آتش را به جهت حرکت و حرارت و نزدیک بودن به طبیعت حیات، شبیه ترین عنصر به مبادی نوری، و شرافت "نار" را به واسطه "نور" می داند و آتش را همچون "نفس ناطقه" (خلیفه کبرای خداوند)، خلیفه خدا و برادر نفس ناطقه (خلیفه صغرا) محسوب می کند. همچنین ملأصدرا، در تفسیر آیه "فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ" [پس بترسید از آتشی که برای کافران مهیا شده و هیضم آن مردم و سنگها هستند] (بقره/۲۴)، اشاره دارد که طبیعت و نفس ناطقه دو آتش باطنی به شمار می روند (ستاری، ۱۳۷۲: ۴۶-۷). درباره موسی (ع)، خداوند در نخستین دیدار با او در آتش متجلی می شود و کلیم الله از دل درخت سبز آتش گرفته، آواز روح الهی را می شنود که "من پروردگار تو هستم" (یس / ۸۰). در عهد جدید نیز این بوته مشتعل، نماد تجلی بر موسی است (سفر خروج، ۳:۲) [۷].

بنابراین، آتش در فرهنگ‌های اساطیری و همچنین دینی و عرفانی، مظهری از روح لاهوتی می شود که به سوی اصل خود (ملکوت خدایی) در تصعید است. تقدس آتش در فرهنگ هند و اروپایی که بارزترین نمود آن را در آیین زرتشت می بینیم، نیز بر بنیادهای همین باور اساطیری متکی است: "آتش از زمان قدیم، در زندگی و عبادات قوم هند و اروپایی عامل مهمی محسوب می گردیده است، ولی زرتشت به آن، جنبه اخلاقی و معنوی داد و آن را علامت و نشانه زنده‌ای از پاکی و طهارت دانست." (کای بار، ۱۳۴۸: ۱۵۶؛ باشلار، ۱۳۶۴: ۱۶۸). بندهشن نیز آتش را اندیشه هرمزد می خواند که تجسم مادی به خود پذیرفته، به همین دلیل، برترین آفریده مادی و روشنی بخش جهانیان است. فروغ آتش از روشنی بی کران - یعنی هرمزد - مایه می گیرد و گوهر آدمی از دیگر آفریدگان اهورایی متفاوت است؛ چرا که اصل او از آتش و اصل دیگر آفریدگان از آب است (دادگی، ۱۳۶۹: ۴۸). پس آتش نماد روح الهی است که در حیات مادی انسان - حیاتی که مایه از آب دارد - دمیده شده است. به همین دلیل زرتشت در گاهان به لزوم ستایش در برابر آتش اشاره می کند (یسنا، هات ۷۱ / بند ۱۰، ۳۹/۴۳). روایت پهلوی از نماز بردن زرتشت در مقابل آتش (۱۳۶۷: ۳۱)، شایسته نشایست از آیین پیشکشی به آتش (۱۳۶۹: ۲۰) و مینوی خرد نیز از سه مرتبه نماز خواندن روزانه در برابر آتش (۱۳۶۲: ۶۹-۷۰) یاد کرده‌اند. در شاهنامه نیز نشانه‌های همین

تقدّس و فرهمندی برای آتش حفظ شده؛ از جمله از آن (همچون بندهشن) به فروغ ایزدی تعبیر شده است:

جهاندار پیش جهان آفرین نیایش همی کرد و خواند آفرین
 که اورا فروغی چنین هدیه داد همین آتش آن گاه قبله نهاد
 بگفتا فروغی است این ایزدی پرستید باید اگر بخردی
 (فردوسی، ۱۳۸۵: ۱/۳۴-۱۷-۱۹)

و در جای جای شاهنامه، از کرنش و احترام ایرانیان نسبت به آتش یاد شده است:

پرستنده آتش زردهشت همی رفت با باژ و برسم به مشت
 (همان: ۷/۴۴۱۵/۲۳۹۹)
 مگر هفتصد مرد آتش پرست همه پیش آذر برآورده دست
 (همان: ۶/۱۳۴/۱۰۰۳)
 به زاریش گفتند گر شهریار دهد بندگان را به جان زینهار
 بدین اندر آییم و خواهش کنیم همه آذران را نیایش کنیم
 (همان: ۶/۱۱۷/۸-۷۵۷)
 یکی آتش افروخت از تیغ کوه پرستنده آذر آمد گروه
 (همان: ۶/۳۷۴/۲۳)
 به آب و به آتش میازید دست مگر هیرید مرد آتش پرست
 (همان: ۷/۱۰۷/۱۸۵۶)

در نظرگاه زرتشتیان، آتش نمادی است که روح الهی در آن تجسّد می یابد؛ دالی مادی که مدلولی مجرد را در یک رمز پردازی آیینی دلالت می کند؛ مشابه نقشی که در برخی آیین ها، سنگ و خاک و جمادات مقدّس دیگر دارند؛ شباهتی که فردوسی نیز بدان اشاره می کند:

بتان از سر کوه می سوختند به جای بت آذر برافروختند
 (همان: ۶/۱۲۳/۸۳۶)

خویشکاری آتشکده‌ها نیز در این جهان بینی، محقق کردن همین پیوند بین روح لاهوتی انسان و اصل مینوی آن است. وجود آتشگاه‌ها در شاهنامه نیز نمود اجتماعی این نقش اساطیری است:

سوی گنبد آذر آریسد روی به فرمان پیغمبر راست گوی

(همان: ۸۵/۷۱/۶)

بیامد سوی آذر آبادگان خود و نامداران و آزادگان

پرستندگان پیش آذر شدند همه موبدان دست برسر شدند

(همان: ۶۳۹۶۷-۱۶۰۵)

گهی باده خورد و گهی تاخت اسپ بیامد سوی جان آذر گشسپ

جهان آفرین را ستایش گرفت به آتشکده در نیایش گرفت

(همان: ۷۳/۱۳/۴-۴)

سوگند خوردن به آتش و آتشگاه نیز، نمایه‌ای از همین قداست فرافکنی شده در عنصری طبیعی است:

چو بشنید ز او شاه سوگند خورد به خراد برزین و خورشید زرد

(همان: ۳۲۷/۲۸۲/۷)

یکی سخت سوگند خواهم به ماه به آذرگشسپ و به تخت و کلاه

(همان: ۹۰۶/۶۳/۹)

پیدایش آتش نیز اتفاقی مهم در زندگی انسان و بن‌مایه‌ای مهم در اساطیر است. آتش "نطفه‌ای روحانی" است و به باور یونگ، جهیدن آن از سنگ و جرقه زدن آن، مشابه تصویر برآوردن روح از سنگ است (یونگ، ۱۳۷۳: ۴۸۲ و ۵۲۴). در اساطیر یونانی، پرومته (پرومئوس)^۱ نیمه خدای متکبری که از توده‌ای خاک نخستین انسان را پدید آورد، از ارباب خورشید اخگری ربود و در بازگشت به زمین، آن را در داخل یک نی به آفریده‌اش که نمی‌خواست از همه چیز بی‌بهره باشد، بخشید (اسمیت، ۱۳۸۳: ۱۴۱). در اساطیر هندی، نقش رباینده آتش را ماتاریشوان^۲ برعهده می‌گیرد که نثارکننده روشنایی و گرما به مردمان است و آگنی [آتش] را که در جنگل یا ابر یا غاری پنهان شده بود، به زمین باز

۱- Chikuhwa

۲- Matarichvan

می‌گرداند. بنابراین در اساطیر هندی، دو جلوه لاهوتی برای آتش یافت می‌شود: یکی، آگنی که نخستین آفریده وداها و مظهر آتش است و دیگری، ماتاریشوان، افروزنده و پدیدآورنده آتش (یعنی مالنده و کاونده آن) که آگنی را از نهانگاهش بیرون می‌آورد. این دو چهره در آغاز یکی بودند؛ اما بعد از هم جدا شدند (ستاری، ۱۳۶۶: ۲۶۷).

آتش عنصری آسمانی است که کشف و کاویدن آن در زمین، هدیه‌ای خدایی است که "زندگی" را از پیش نمونه لاهوتی خود، به جریانی مادی تبدیل می‌کند. در تفسیر روانکاوان از اسطوره آتش نیز این مفهوم را می‌توان جستجو کرد: فروید معتقد بود، آتش که در ادبیات، استعاره‌ای آشنا برای مفاهیمی چون عشق و شوق و زندگی است، در رؤیاها رمزی از عشق و شور جنسی است و مالش سنگ و چوب برای تولید آن، شاید در گذشته یادآور تحریک جنسی و نمودار مجامعت بوده است (کیکوا، ۲۰۰۷: ۲۲۹). کهن‌ترین بازتاب‌های این نمادینگی را در ریگ ودا می‌بینیم که پیدایش آتش از میان دو سنگ و برافروختن آن را عملی جنسی انگاشته است (ماندالای دهم، سرود ۱۲).

در بخشی از شاهنامه که بنا به تحقیق خالقی مطلق ابیات آن الحاقی است (رک: خالقی مطلق، ۱۳۷۲: ۱۲۷-۱۷۰)، پیدایش آتش در دوره هوشنگ رخ می‌دهد. در این اثر نیز، از برخورد و مالش دو قطعه سنگ (وجود جسمانی)، آتش (روح الهی) پدیدار می‌شود و دل سنگ را فروغ آذرنگ می‌بخشد. جالب است که در این بخش، هوشنگ آتش را بر اثر یک اتفاق می‌یابد؛ وقتی به دنبال یک مار- موجودی حیوانی و یکی از مشهورترین نمادهای جنسی (گلداسمیت^۲، ۲۰۰۳: ۱۴۵)- سنگی را پرتاب می‌کند و این سنگ بر سنگی دیگر (کالبد مادی، قبل از حلول روح زندگی) فرود می‌آید و آتش، زندگی را از اسارت طبیعت رها کرده، در اختیار انسان قرار می‌دهد:

یکی روز شاه جهان سوی کوه	گذر کرد با چند کس همگروه
پدید آمد از دور چیزی دراز	سیه رنگ و تیره تن و تیز تاز
نگه کرد هوشنگ با فر و سنگ	گرفتش یکی سنگ و شد تیز چنگ

۱- Prometheus

۲- Goldsmith

به زور کیانی رهانید دست
جهان سوز مار از جهانجوی رست
برآمد به سنگ گران سنگ خورد
همان و همین سنگ بشکست خرد
فروغی پدید آمد از هردو سنگ
دل سنگ گشت از فروغ آذرنگ

(فردوسی، ۱۳۸۵: ۱/۳۳-۹/۴-۱۵)

ستایش این روح الهی، نخستین واکنش هوشنگ است:

جهاندار پیش جهان آفرین
نیایش همی کرد و خواند آفرین
که اورا فروغی چنین هدیه داد
همین آتش آن گاه قبله نهاد

(همان: ۱۷/۳۴-۱۸)

بنا بر این دیدگاه، آتش نطفه‌ای فراطبیعی و آسمانی است که بر اثر اتفاقی سرنوشت ساز در حیات انسانی، به درجه وجود زمینی نازل شده است و شور جنسی و میل مادی به زندگی نمایه‌ای از این حقیقت، یا از دیدگاه نقد اسطوره‌ای، حقیقتی درونی است که در تفسیر اساطیری از این عنصر طبیعت فرافکنی [۸] شده است.

۲-۲: قهر و آزمون؛ سویه دیگر و متضاد نمادینگی آتش

آتش، به عنوان یکی از اضداد، دارای مفاهیم اساطیری متفاوت و متضاد نیز هست. این نطفه روحانی، در یکی دیگر از رمز پردازی‌های جهانی خود، نمادی از خشم و عذاب الهی و بوته‌ای از رنج سوزانی است که یا باید در آن گداخت و یا از آن گذشت. یک جلوه از این سویه نمادین آتش که در غالب ادیان سابقه دارد، عذاب هراسناک دوزخ است که در شعله‌های آتش مجسم شده است: آتشی که در تورات عاملی تطهیرکننده (شعیا، نبی، ۶: ۷-۶) و ابزار قهر و غضب و تطهیر الهی است که اندیشه‌های پلید را از بین می برد (سفر تثبیه، ۴: ۲۴)؛ صاعقه و آتش فشان ابزار انتقام الهی دانسته می شوند (مز/میر، ۱۸: ۸؛ کتاب دوم پادشاهان، ۱: ۱۰) و آتش حتی بی اشاره به عذاب خاصی به معنای خشم الهی است (مز/میر، ۷۹: ۵ و ۸۹: ۴۶ و ملاکی، ۴: ۱).

در سنت‌های مسیحی نیز بهشت توسط آتشی که آن را احاطه کرده یا فرشته‌هایی که با شمشیرهای شعله‌ور بر آستانه دروازه اش نگاهبانی می کنند، حفاظت شده است. به باور الیاده، این آتش، همان آتش

آسمانی است که از فراز به نشیب گراییده، به وسیله عذاب مبدل شده است و هر انسانی که آرزوی رفتن به بهشت را دارد، باید از میان این آتش پالاینده که بر گردش حلقه زده بگذرد. وجود لوسیفر^۱، فرشته حامل روشنایی در سنت‌های مسیحی، که به شهریار آتش زیر زمینی (دوزخ) تبدیل شده، گواهی بر این مفهوم است (الیاده، ۱۳۷۴: ۴۷). در قرآن نیز ۱۴۵ بار واژه "نار" ذکر شده که اغلب در توصیف عذاب الهی به کار رفته است (رک: روحانی، ۱۳۶۶: ج ۳، ذیل "نار"). در بندهشن نیز، آتش و دوزخ گاه به همراه هم به کار رفته اند (دادگی، ۱۳۶۹: ۵۳ و ۱۲۹). زادسپرم نیز در توصیف رستاخیز و دوزخ، به وجود چشمه‌هایی از آتش اشاره می‌کند که همه چیز را در خود می‌سوزانند و اورمزد توسط آن، آنچه را که به آب آفریده است، با آتش پایان می‌دهد (زادسپرم، ۱۳۶۶: ۲-۶۱). در شاهنامه نیز به این جنبه از مفهوم آتش اشاره شده است:

وگر سر بیچم ز فرمان شاه بدان گیتی آتش بود جایگاه
(فردوسی، ۱۳۸۵: ۵۲۷/۲۴۹/۶)

آتش "آزمون" نیز جلوه دیگری از همین سویه اساطیری آتش است: آتشی که باید از آن گذشت تا به مرحله بالاتری از کمال معنوی و اثبات حقیقت درونی روح نایل شد. در آیین‌های رازآموزی باستان، افروختن آتش پاکساز بر جایگاه سوزاندن حیوان قربانی، همیشه با تاجگذاری یا به تخت نشستن و مراسم "ور"^۲ (سوگند خوردن به آب، آتش و غیره) همراه بوده است. در فرهنگ قدیم عبرانی نام "ساروفیم"^۳ یا "ساروف" (لغت عبری مشتق از "سرف"^۴، یعنی سوزانیدن که در تورات و الهیات مسیحی به معنای روح ملکوتی و آسمانی، نخستین طبقه فرشتگان است) از همین آتش پاک کننده به دست آمده است و ساروفیم، در این فرهنگ‌ها، به معنی فروزان و درخشان به کار می‌رفته است (ستاری، ۱۳۷۲: ۴۳). نماد پردازی مشابهی را می‌توان در گروه بزرگی از فنون شمنی^۵ [۹] تشخیص داد. فنونی از اجزای بنیادین آیین

۱- Lucifer

۲- ordalie

۳- Seraphim

۴- Serph

۵- shaman

شمنی که به "چیرگی بر آتش" معروف شده اند و شمن‌ها در طی آن، زغال برافروخته می‌بلعند، آهن گداخته در دست می‌گیرند و روی آتش راه می‌روند. اگر آتش پالوده کننده پیرامون بهشت در سنت‌های مسیحی را، با چیرگی بر آتش شمنی مقایسه کنیم، در می‌یابیم که در هر دو مورد، گذشتن از آتش، بدون سوختن، نشانه فراتر رفتن از شرایط انسانی است (الیاده، ۱۳۷۴: ۸-۴۷). ابراهیم نیز از کام گشوده شعله‌های غرور به سلامت می‌رهد و آتش بر او گلستان می‌شود، تا حقایق الهی رسالت خود را به اثبات برساند.

گذر از "ور" (آزمون) آتش، گام گذاشتن در فراسوی شرایط مادی و خلود در بارگاه روحانی ملکوت معنا و مرحله‌ای مهم در رسیدن به جاودانگی است. در کتاب *دانیال نبی* آتش یکی از سه موردی است که موجب نامیرایی می‌شود (پیر بایار، ۱۳۷۶: ۳۲). در رازآیینی میتراپی نیز هشتاد آزمون وجود داشته که ظاهراً نخستین آنها ور آتش بوده است (شوالیه و...، ۱۳۷۸: ۶۳). آزمون گذر از آتش برای اثبات پاکی در رسوم کلیسای مسیحیت نیز نفوذ کرده است؛ از جمله ماجرای "پاتریک مقدس" که برای القای تقدّم مسیحیت بر فرد از آتش گذشت (همان). درباره زردشت نیز گفته‌اند که او برای اثبات بی‌گناهی‌اش از آتش عبور کرد و پس از او موبد "آذرباد" در روزگار شاپورساسانی برای اثبات حقایقش به این ور تن داد (بیرونی، ۱۳۶۷: ۳۰). در ادبیات زرتشتی نیز، نموده‌های این آزمون نمادینه کهن دیده می‌شود. در متونی چون *روایت پهلوی* (۱۳۶۹: ۲۴۴) و *گزیده‌های زادسپرم* (زادسپرم، ۱۳۶۶: ۳۳) از آزمایش اینزدی توسط آتش یاد شده است که آن را با عنوان ور یا "پساخت" می‌شناخته‌اند. به روایت *شایست* (همان، ۲۴۴) و *زند بهمن یسن* (۱۳۷۰: ۲۷)، این آزمایش عبارت بوده است از خوردن آب گوگرد، بریدن با کارد، یا گذشتن از آتش و امثال آن تا گناهکار از بی‌گناه شناخته شود. در سنت زرتشتی عصر ساسانی، این آیین ور در آتشگاه‌ها و به دست موبدان انجام می‌شد و بر دو گونه بود: "ور گرم" و "ور سرد". ور گرم این بود که "پیشمار" یا "پسمار" [فردی که باید آزموده می‌شد] را وا می‌داشتند که از میان توده آتش بگذرد یا پای خود را در آب گرم فرو برد و زمانی نگه دارد و گاه بر سینه آنان مس و روی گداخته می‌ریختند. ور سرد این بود که آب گوگرد به کام آنان می‌ریختند و یا سر آنان را زمانی در زیر آب سرد نگه می‌داشتند و یا ناگزیر می‌کردند که از میان رودی پر آب بگذرند (واحد دوست، ۱۳۷۹: ۸-۴۵۷).

در شاهنامه، بارزترین نمود این نمادینگی آتش، در داستان سیاوش دیده می شود. در این داستان، سیاوش، در برابر نسبت دروغینی که سودابه به او روا داشته است، از میان توده آتش می گذرد تا بی گناهی اش بر همگان آشکار شود:

نهادند بر دشت هیزم دو کوه	جهانی نظاره شده هم گروه ...
بیامد دو صد مرد آتش فروز	دمیدند گفتی شب آمد به روز ...
سیاوش سیه را به تندی بتاخت	نشد تنگدل جنگ آتش بساخت
ز هرسو زبانه همی برکشید	کسی خود واسب سیاوش ندید
یکی دشت با دیدگان پرزخون	که تا او کی آید ز آتش برون
چو او را بدیدند برخاست غو	که آمد ز آتش برون شاه نو

(فردوسی، ۱۳۸۵: ۳/۳۴-۳/۴۸۵-۵۱۰)

در همین داستان، فردوسی این گونه از خاصیت پالایندگی آتش یاد می کند:

زهردرسخن چون برین گونه گشت	بر آتش یکی را بیاید گذشت
چنین است سوگند چرخ بلند	که بر بی گناهان نیاید گزند...
مگر کاتش تیز پیدا کند	گنه کرده را زود رسوا کند

(همان: ۳/۳۳-۳/۶۲-۳ و ۴۶۶)

این عنصر سوزاننده و آلت عذاب، پالاینده‌ای است که گناه و پلیدی را می سوزاند تا آنچه بماند، اسباب کمال روحانی انسان شود.

نتیجه گیری

از دیدگاه نقد اسطوره‌ای و اسطوره شناسی تحلیلی، عناصر چهارگانه تشکیل دهنده کهن الگوی مادر زمین، بر شالوده‌ای از تضاد ذاتی و جوهری استوار شده اند که وحدت غایی میان آنها، محور معنایی حیات را در جهان اساطیر استحکام بخشیده است. در این نظام معنایی نمادین که توسط فرافکنی ارزش‌های ناخودآگاهانه ذهن انسان بر موضوعات بیرونی شکل گرفته است، عنصر آتش - به عنوان آخشیش فرازین و واسطه میان گیتی و مینو (ماده و معنا، شکل و محتوا) - خود مانند کاپیت مجموعه این عناصر، بر یک تضاد

و همپوشانی جوهری مبتنی شده است که ساختار معنایی متقابل و دو قطبی خاصی را به ارزش‌های اساطیری مربوط به آن بخشیده است. در این ساختار، آتش در عین حال که به عنوان مرحله گذار از ماده به معنا، نمادی از ظهور و تجلی ملکوت معنا در عالم مادی و مظهري از طبیعت روحانی است، در سویی متقابل خود، مظهري از قهر و خشم و شکوه عالم فرازین (آتش دوزخ) و خوان هراسناکی از سوختن و گداختن است که گذر از آن (آزمون آتش)، مرحله‌ای از تشرّف و عروج از درجه‌ای نازل به مقامی بالاتر و برتر را در خود نمادینه کرده است؛ در شاهنامه فردوسی نیز همین نقش دوگانه برای آتش دیده می‌شود.

یادداشت‌ها

۱- ناخودآگاه جمعی، در روان‌شناسی یونگ عبارت است از: "تجربه‌های اجداد ما در طی میلیون‌ها سال که بسیاری از آنها ناگفته باقی مانده، یا انعکاس رویدادهای جهان ماقبل تاریخ که گذشت هر قرن تنها مقدار بسیار کمی بدان می‌افزاید." (راس، ۱۳۷۵: ۹۸). ناخودآگاه جمعی، مشترک بین نوع بشر است و کهن‌الگوها را در خود ذخیره می‌کند.

۲- کهن‌الگو، پیش‌نمونه، نمونه برتر، صورت مثالی یا ازلی؛ مضامین، تصاویر یا الگوهای هستند که مفاهیم یکسانی را برای سطح وسیعی از بشریت و فرهنگ‌ها و مکان‌ها القا می‌کنند (گورین و...، ۱۳۷۷: ۱۷۲).

۳- یونگ این اصطلاح را برای متمایز ساختن نظریات و روش درمان‌گری خود از روان‌کاوی فروید^۱ و روان‌شناسی فردی^۲ آدلر به کار برده است.

۴- برای آگاهی از ویژگی‌های عمومی کهن‌الگوی مادر زمین در اساطیر ملل مختلف، آثار جکسون^۳ (۲۰۰۵)، رابرتز^۴ و دیگران (۱۸۹۶)، برکمن^۵ و دیگران (۱۹۰۶) و جیکار^۶ (۱۹۸۹) را با عنوان مشترک مادر زمین^۷ و اثر دیگر

۱- psychoanalysis

۲- individual psychology

۳- Jackson

۴- Roberts

۵- Berkman

۶- Jayakar

۷- *Earth Mother*

دیگر جیکار را با عنوان مادر زمین: قصه ها، خدایان، و هنرهای آیینی هند.^۱ (۱۹۹۰) و اثر هریسون^۲ (۱۹۹۰) را با عنوان عنوان مادر زمین و پدر آسمان^۳ ببینید (رک: کتاب نامه).

۵- از نظر یونگ، این فرایند وقتی کسب می شود که لایه های خودآگاه و ناخودآگاه با یکدیگر به همپوشانی برسند. در جریان روند فردیت، خودآگاه و ناخودآگاه، در درون فرد می آموزند که همدیگر را بشناسند و مکمل یکدیگر باشند (یونگ، ۱۳۵۲: ۱۵). آسمان در اساطیر، مهم ترین مظهر بیرونی فردیت برای روان جمعی بشر است.

۶- سنایی نیز، بر مبنای دانش حکمی خود، در سیرالعباد الی المعاد، تصریح می کند که آبادانی این جهان، تنها در عدالت- به معنی اعتدال بین اجزای تشکیل دهنده آن - محقق می شود:

سیرت عدل چیست آبادی
صورت مرگ چیست بیدادی...
نکند جز به بیخ عدل درنگ
میخ این خیمه های مینا رنگ

(سنایی غزنوی، ۱۳۱۶: ۱۰-۱۲/ش. ب. ۶۸ و ۷۷)

۷- فرافکنی، یکی از مکانیزمهای دفاعی در روان شناسی فروید است که توسط آن، تحریکات غیر قابل قبول فرد به دیگران نسبت داده می شود و همانند سایر مکانیزمهای دفاعی ناخودآگاه صورت می گیرد (راس، ۱۳۷۵: ۳-۸۲).

۸- درباره ارتباط میان آتش و درخت در اساطیر ملل و فرهنگ ایران باستان و نموده های آتش نمادین در قرآن مجید؛ رک: پورخالقی، ۱۳۸۷: ۲۳-۵.

۹- لقبی رایج در میان ساکنان قدیم شمال آسیا و اروپا، که معرف جادوگر، روحانی یا کاهن قبیله بوده است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱- *The Earth Mother: Legends, Goddesses, and Ritual Arts of India*

۲- Harrison

۳- Mother earth, father sky

کتابنامه

قرآن مجید.

- آریا، غلامعلی. (۱۳۷۶). *آشنایی با تاریخ ادیان*. تهران: موسسه فرهنگی و انتشاراتی پایا.
- اسماعیل پور، ابوالقاسم. (۱۳۷۵). *اسطوره آفرینش در آیین مانوی*. تهران: فکر روز.
- اسمیت، ژوئل. (۱۳۸۳). *فرهنگ اساطیر یونان و روم*. ترجمه شهلا برادران خسروشاهی. تهران: روزبهان و فرهنگ معاصر.
- الیاده، میرچا. (۱۳۷۴). *اسطوره، رؤیا، راز*. ترجمه رؤیا منجم. تهران: فکر روز.
- _____ . (۱۳۷۶). *رساله در تاریخ ادیان*. ترجمه جلال ستاری. چاپ دوم. تهران: سروش.
- اوداینیک، ولودیمیر والتر. (۱۳۷۹). *یونگ و سیاست*. ترجمه علیرضا طیب. تهران: نی.
- اوستا. گزارش و پژوهش. (۱۳۸۴). جلیل دوستخواه. ۲ جلد. چاپ نهم. تهران: مروارید.
- باشلار، گاستون. (۱۳۶۴). *روانکاوی آتش*. ترجمه جلال ستاری. تهران: توس.
- بهار، مهرداد. (۱۳۷۵). *ادیان آسیایی*. تهران: چشمه.
- بیرونی، ابوریحان. (۱۳۳۳). *آثار الباقیه*. ترجمه اکبر داناسرشت. چاپ سوم. تهران: امیرکبیر.
- پیگوت، ژولیت. (۱۳۷۳). *شناخت اساطیر ژاپن*. ترجمه باجلان فرخی. تهران: اساطیر.
- پورخالقی چترودی، مهدخت. (۱۳۸۷). *درخت شاهنامه* (ارزش‌های فرهنگی و نمادین درخت در شاهنامه). چاپ دوم. مشهد: به نشر.
- پیر بایار، ژان. (۱۳۷۶). *رمز پردازی آتش*. ترجمه جلال ستاری. تهران: مرکز.
- خاقانی شروانی، افضل‌الدین بدیل. (۱۳۳۸). *دیوان*. تصحیح ضیاء‌الدین سجادی. تهران: زوار.
- خالقی مطلق، جلال. (۱۳۷۲). *گل رنج‌های کهن*. به کوشش علی دهباشی. تهران: مرکز.
- دادگی، فرنیغ. (۱۳۶۹). *بندگش*. ترجمه مهرداد بهار. تهران: توس.
- راس، آلن ا. (۱۳۷۵). *روان‌شناسی شخصیت*. ترجمه سیاوش جمالفر. چاپ دوم. تهران: روان.
- رنجبر، مریم‌السادات. (۱۳۷۴). *فرهنگ فروزانفر: شامل اصطلاحات عرفان، کلام، طب، نجوم، فقه، موسیقی و...* (گردآوری براساس نوشته‌های گوناگون بدیع‌الزمان فروزانفر). اصفهان: نشر پرشش.
- روایت پهلوی. (۱۳۶۷). ترجمه مهشید میر فخرایی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

روحانی- محمود. (۱۳۶۶). *المعجم الاحصائی- لالفاظ القرآن الکریم: فرهنگ آماری کلمات قرآن کریم*. مشهد: آستان قدس رضوی. بنیاد پژوهش‌های اسلامی.

زادسپهرم. (۱۳۶۶). *گزیده های زادسپهرم*. ترجمه محمد تقی راشد محصل. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

زند بهمن یسن. (۱۳۷۰). *مصحح و مترجم محمد تقی راشد محصل*. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

سناری، جلال. (ترجمه و تالیف). (۱۳۶۶). *رمز و مثل در روانکاوی*. تهران: توس.

_____ . (۱۳۷۲). *مدخلی بر رمزشناسی عرفانی*. تهران: نشر مرکز.

سنایی غزنوی، ابوالمجد محدود بن آدم. (۱۳۱۶). *سیر العباد الی المعاد*. تصحیح سعید نفیسی. تهران: آفتاب.

شایست نشایست. (۱۳۶۹). ترجمه کتابیون مزدایور. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

شوالیه، ژان و گریبان. آلن. (۱۳۷۸). *فرهنگ نمادها*. ترجمه و تحقیق سودابه فضاییلی. تهران: جیحون.

فرای، نورتروپ. (۱۳۷۹). *رمز کل: کتاب مقدس و ادبیات*. ترجمه صالح حسین‌ی. تهران: نیلوفر.

فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۵). *شاهنامه (از روی چاپ مسکو)*. به کوشش سعید حمیدیان. ۴ مجلد (۹ ج). چاپ هشتم. تهران: نشر قطره.

کای بار، جس پیتر آسموسن و مری بویس. (۱۳۴۸). *دیانت زرتشتی: مجموعه سه مقاله*. ترجمه فریدون وهمن. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

کتاب مقدس. (۱۹۷۵ م). *عهد عتیق (ترجمه فارسی)*. لندن. برتش و فورن بیبل سوسایتی - ۱۹۴۰ م. / ۱۳۱۹؛ انجمن کتاب مقدس ایران.

کتاب مقدس. (۱۹۸۶ م). *عهد جدید یا انجیل شریف (ترجمه فارسی از زبان یونانی)*. لندن. برتش و فورن بیبل سوسایتی. ۱۹۴۰ م. / ۱۳۱۹؛ انجمن کتاب مقدس ایران.

کزازی، میرجلال الدین کزازی. (۱۳۷۹). *نامه باستان (ویرایش و گزارش: شاهنامه فردوسی)*. ۷ ج. تهران: سمت.

کمپیل، جوزف. (۱۳۸۵). *قهرمان هزارچهره*. مشهد: گل آفتاب.

گورین، ویلفرد. ال. جان. ار. ویلینگهام. ارل. جی. لیبر. و. لی. مورگان. (۱۳۷۰). *راهنمای رویکردهای نقد ادبی*.

ترجمه زهرا میهن خواه. چاپ چهارم. تهران: اطلاعات.

مینوی خرد. (۱۳۶۴). ترجمه احمد تفضلی. تهران: توس.
 مهاجرانی، عطاء الله. (۱۳۷۲). *حماسه فردوسی: نقد و تفسیر نامه نامور*. تهران: اطلاعات.
 واحد دوست، مهوش. (۱۳۷۹). *نهادینه‌های اساطیری در شاهنامه فردوسی*. تهران: سروش.
 ورمازرن، مارتن یوزف. (۱۳۷۲). *آیین میترا*. مترجم بزرگ نادرزاد. تهران: چشمه.
 یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۵۲). *انسان و سمبول‌هایش*. ترجمه ابوطالب صارمی. تهران: امیرکبیر.
 _____ (۱۳۷۳). *روانشناسی و کیمیاگری*. ترجمه پروین فرامرزی. مشهد: آستان قدس رضوی.
 بنیاد پژوهش‌های اسلامی.

- Arnott, Peter D. (۱۹۷۰). *The Romans and their world*, St. Martin's Press, ۱۹۷۰.
 Berkman, Alexander, Emma Goldman. (۱۹۰۶). *Earth Mother*, Emma Goldman & Proprietor.
 Bly, Robert. (۱۹۹۲). *Iron John: A Book about Men*, Vintage Books.
 Bishop, Paul. (۱۹۹۹). *Jung in Contexts*, Routledge.
 Chikuhwa, Jacob W. (۲۰۰۷). *In Communication with the Deceased*, AuthorHouse.
 Eliade, Mircea. (۱۹۶۷). *From Primitives to Zen: A Thematic Sourcebook of the History of Religions*, Collins.
 Frazer, James George. (۲۰۰۶). *The Golden Bough*, NuVision Publications, LLC.
 Frye, Northrop. (No Date). Angela Esterhammer, Imre Salusinszky, Robert D. Denham, Michael Dolzani: *Collected works of Northrop Frye*, Toronto Press.
 Goldsmith, Elizabeth E. (۲۰۰۳). *Life Symbols as Related to Sex Symbolism*, Kessinger Publishing.
 Harrison, Jane Ellen. (۱۹۲۸). *Myths of Greece and Rome* E. Benn.
 Harrison, Sue. (۱۹۹۰). *Mother earth, father sky*, Doubleday.
 Hinnells, John R. (۱۹۸۵). *A Handbook of Living Religions*, Penguin Books.
Hymns of the Rig Veda, by R.T. Griffith, Translated by R.T. Griffith, Orient Book Distributors, ۱۹۷۶.

- Jackson, Ellen. (۲۰۰۵). *Earth Mother*, Walker & Company.
- Jayakar, Pupul. (۱۹۸۹). *The Earth Mother*, Edition: second, Penguin Books.
- Jayakar, Pupul. (۱۹۹۰). *The Earth Mother: Legends, Goddesses, and Ritual Arts of India*, Edition. second, Harpercollins.
- James, Edwin Oliver. (۱۹۶۱). *Prehistoric Religion: A Study in Prehistoric Archaeology*, Barnes & Noble.
- Jung, Carl Gustav. (۲۰۰۸). *Psychology of the Unconscious*, READ BOOKS.
- _____ (۱۹۵۹). *the Archetypes and the Collective Unconscious*, Trans, by: R. F. C. Hull, New York, Pantheon Books.
- Jung, Carl Gustav, Aniela Jaffé. (۱۹۸۹). *Memories, Dreams, Reflections*, Vintage Books.
- Jung, Carl Gustav, Richard Francis Carrington Hull. (۲۰۰۳). *Four Archetypes: Mother, Rebirth, Spirit, Trickster*, Edition: ۳, Routledge.
- Leeming, David Adams, Marion Sader. (۱۹۹۷). *Storytelling Encyclopedia: Historical, Cultural, and Multiethnic Approaches to Oral Traditions Around the World*, Oryx Press.
- Roberts, Morley, Arthur David McCormick. (۱۸۹۶). *The Earth-mother*, Downey.
- Tripathi, Shatrughna Mani. (۱۹۷۹). *Psycho-analytic Concept of Religion*, Ajanta Publications.