

تحلیل ساختاری - اسطوره‌ای حکایت غلام و بازرگان در مرزبان‌نامه

دکتر نسرین علی اکبری* - میثم روستایی

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه کردستان - دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه کردستان

چکیده

در این مقاله بر اساس رویکرد نقد ساختارگرایی حکایت «غلام و بازرگان» از باب دوم مرزبان‌نامه تحلیل شده است. در این تحلیل بر اساس شیوه پراپ در ریخت‌شناسی قصه‌های پریان، به دو بن‌مایه «سفر و بازگشت از سفر» توجه شده است. این دو بن‌مایه که در اثر پراپ یکی از سی و یک خویشکاری قهرمان محسوب می‌شوند، با کهن‌الگوی اسطوره‌ای آشناسازی و میر نوروزی، تطبیق داده شده‌اند. در این مطابقت عناصر سازنده اسطوره و حکایت با همدیگر مقایسه شده، ظرفیت تأویل‌پذیری اسطوره‌ای این حکایت و برابری آن با دو بن‌مایه اسطوره‌ای نشان داده شده است.

کلیدواژه‌ها: تحلیل، اسطوره، آشناسازی، میر نوروزی، مرزبان‌نامه.

تاریخ دریافت مقاله:

تاریخ پذیرش مقاله:

*Email: [REDACTED] (نویسنده مسئول)

مقدمه

همه ملت‌ها اسطوره دارند. اسطوره‌ها در فرهنگ و ادبیات ملت‌ها بازتاب دارند و به شکل‌های گوناگون نمود یافته‌اند. هرچند اسطوره‌های بازتاب یافته شکل‌های گوناگون دارند، در ورای این گوناگونی ساختاری، می‌توان بن‌مایه‌های¹ واحد آنها را دریافت. ایران کشوری کهن و سرشار از اسطوره است. اسطوره در فرهنگ این کشور نقش مهمی دارد و در بسیاری از پدیده‌های فرهنگی - اجتماعی آن بازتاب گسترده‌ای یافته است. بازتاب بخش عمده‌ای از اساطیر ایرانی را می‌توان در اوستا، متون پهلوی و شاهنامه مشاهده کرد. علاوه بر این منابع می‌توان رد پای نشانه‌های اساطیری را در منابع دیگر، به ویژه در آثار تمثیلی نیز جست‌وجو کرد. هر چند این

¹. theme

اسطوره‌ها در روند تاریخی خود اشکال و معانی تازه‌ای یافته باشند؛ یا ابعادی از ساختار خود را در تجربه‌های جدید زندگی از دست نهاده باشند، لایه‌های کهن‌تر این معانی را که فراتر از ساختار خاصی از زندگی اجتماعی است، می‌توان از لابلای بن‌مایه‌های آن یافت.

مرزبان‌نامه یکی از منابع داستانی است که بسیاری از حکایت‌های آن دارای ژرف‌ساخت اساطیری هستند. این اثر تمثیلی دارای نه باب و هر باب شامل چند حکایت گوناگون فرعی است که با سایر حکایت‌ها پیوند ساختاری دارد. سعدالدین وراوینی این اثر را در نیمه اول قرن هفتم، بین سال‌های 617-622 هـ. از روی متنی متعلق به قرن چهارم از زبان طبری کهن، به زبان دری با نثری آراسته به صنایع لفظی و معنوی و اشعار فارسی و تازی ترجمه کرده است. او در ترجمه این اثر از سبک نصرالله منشی در ترجمه کلیله و دمنه پیروی کرده است، (وراوینی، 1384: الف) که همگی بازنمود سنتی دیرپا در روایتگری اقوام خویشاوند و همجوار هستند.

در زمینه استخراج محتوای اسطوره‌ای از رهگذر تحلیل ساختاری داستان و بازتاب اسطوره در ادبیات کهن فارسی عمدتاً حماسی و بعضاً عرفانی، پژوهش‌هایی انجام شده است؛ از جمله: «اسطوره حیات جاوید، مردن پیش از مرگ و نوزایی» (زمردی 1382: 89) که پژوهشگر در این مقاله کوشیده است تا مرگ آیینی و نوزایی را در شاهنامه فردوسی، خمسه نظامی و منطق‌الطیر عطار نشان دهد. «تحلیل سیرالعباد الی المعاد سنایی غزنوی بر اساس روش نقد اسطوره‌ای (کهن‌الگویی)»، (قائمی 1388: 121) نویسنده این مقاله سیرالعباد و نمادهای موجود در آن را از دیدگاه نقد اسطوره‌ای تحلیل کرده است. این پژوهشگر در مقاله‌ای دیگر، «تحلیل داستان کیخسرو در شاهنامه بر اساس روش نقد اسطوره‌ای» (قائمی 1389: 77) نیز در این حوزه وارد شده است. در مقاله «ساخت روایی مرگ و رستاخیز در آیین اساطیر» (جعفری و طالبیان 1388: 11) با طرح ساختار مرگ و رستاخیز، به تحلیل آن در حماسه و اساطیر جهان پرداخته شده است. مقاله «بررسی ساختار اسطوره‌ای در داستان سام‌نامه» (واردی و نظری اصطهبانی 1389: 102) کوشیده است که بن‌مایه‌های اساطیری را با مقایسه برخی شخصیت‌های سام‌نامه با الگوهای اساطیری نشان دهد. مقاله «تحلیل اسطوره‌ای قهرمان در داستان ضحاک و فریدون بر اساس نظریه یونگ» (امینی 1381: 53) داستان ضحاک و فریدون را بر اساس رویکرد یونگ و پیروانش تحلیل کرده است. مقاله حاضر که به حکایتی از مرزبان‌نامه (حکایت غلام و بازرگان، از باب دوم) می‌پردازد، در نوع خود نخستین پژوهش است.

خلاصه حکایت

بازرگانی غلامی دانا و بیداربخت داشت. در یکی از سفرهای دریایی به او سرمایه وافر داد، غلام نیز پذیرفت و اموال را در کشتی نهاد و دو سه روز بر روی دریا می‌راند. بادهای مخالف از چهار جهت کشتی و محموله آن را

به غرقاب فنا فروردند. غلام با درآویختن به سنگ‌پشت بحری خود را به جزیره‌ای پر از نخل افکند. چند روز را در آنجا سپری کرد و سپس راه برگرفت و به کنار شهری زیبا رسید. مردمان شهر با شادی و خرمی از او استقبال کردند و او را به پادشاهی برگزیدند. غلام با خود اندیشید که این اتفاق آسمانی چون افتاد. بعد از این ماجرا، یکی از نزدیکان را برکشید و از او پرسید که: «چرا اهل این ولایت زمام انقیاد خویش به من دادند؟» خدمتکار برکشیده پاسخ داد که: «هرسال این هنگام یکی از این جانب پدید آید که تو آمدی، او را به همین صفت بیاریند و در این چهار دولت می‌نشانند و چون یکسال نوبت پادشاهی بدارد، او را پالهنگ اکراه در گردن نهند و شاء ان ابی به کنار این شهر دریایی است هایل، آنجا برند و او را سر در این بیابان دهند تا بهایم صفت سرگشته و هایم می‌گردد.» غلام پس از شنیدن این سخنان تدبیری اندیشید و اقدام به آبادانی بیابان و ساختن عمارتی برای خود کرد. هنگامی که زمان موعود رسید، او را در کشتی نهادند و به سوی بیابان روانه کردند، اما هنگامی که به بیابان رسید در واقع «به آرامگاه دل فروآمد و در منتزهات آن مواضع و مراتب به مستقر سعادت رسید.» (روایینی 1384: 104-105) مهم‌ترین جنبه اسطوره‌ای این حکایت، بن‌مایه «آشناسازی و میرنوروزی» است که هر چند برخاسته از جامعه دهقانی و در پیوند با کهن‌الگوی² باروری است، اما جنبه آیینی و معنای قدسی دارد. در این مقاله سعی می‌شود با استفاده از رویکرد نقد ساختارگرایی این بن‌مایه‌ها نشان داده شوند.

کنش کانونی این حکایت «سفر و بازگشت از سفر» شخصیت اصلی حکایت است که آیین‌های آشناسازی و میرنوروزی درون‌مایه³ حکایت را تشکیل می‌دهند.

سفر

سفر شخصیت اصلی یکی از سی و یک خویشکاری⁴ الگوی پراپ است. در این حکایت همانند طرح کلی قصه پریان که قصه «با آزار و صدمه‌ای که بر کسی وارد آمده است، (مثلاً ربوده شدن یا تبعید و اخراج بلد کردن)، یا با اشتیاق به داشتن چیزی (پادشاهی پسرش را به جست‌وجوی پری شاهرخ می‌فرستد) آغاز می‌شود و با حرکت قهرمان از خاندانش و روبه‌رو شدن با بخشنده که به او یک عامل وسیله و عامل جادویی می‌دهد که او را در یافتن مقصودش یاری می‌کند، بسط و تکامل می‌یابد. بعداً در جریان قصه، قهرمان با دشمن و رقیبی نبرد می‌کند (مهم‌ترین صورت در اینجا کشتن اژدهایی است)، باز می‌گردد و مورد تعقیب قرار می‌گیرد. بیشتر اوقات ساخت قصه پیچیده‌تر از این است؛ مثلاً وقتی قهرمانی در راه بازگشتن به خانه خویش است، برادرانش او را در چاهی می‌افکنند. بعداً وی فرار می‌کند، به وسیله مأموریت‌ها و کارهای شاق مورد آزمایش قرار می‌گیرد و

^۲. Archetype

^۱. Motif

^۲. Function

سرانجام در مملکت خویش یا سرزمین پدر عاشق دختر پادشاه می‌شود و ازدواج می‌کند.»⁽¹⁾ (پراب 1371: 180-181)

سفر قهرمان و حوادثی که برای او رخ می‌دهد و خویشکاری‌های او در طول این سفر، از قبیل یاری گرفتن از راهنما یا راهنمایان، تحمل سختی و رنج و سپس بازگشت به سرزمین یا جایگاه خود، دست‌مایه‌ای برای خلق آثار داستانی فراوانی در نظم و نثر ادب فارسی و نیز ملل گوناگون شده است؛ شکل متعالی این سفرها، سفر به جهان دیگر است. این نوع سفر به دو عالم برین یا بهشت و جهان زیرین یا دوزخ تبلور یافته است. در سیرالعباد الی المعاد سنایی، رساله الغفران ابوالعلاء معری، رساله حی بن یقظان ابن‌سینا، قصه الغریه الغریبه شیخ اشراق، حکایت پادشاه سیاه‌پوشان هفت پیکر نظامی و نیز ارداویرافنامه زردشت بهرام، روایت سفرها نمادین هستند و مسیر مسافران آنها عالم صغیر و کبیر است. در ادبیات اروپایی نیز این نوع داستان‌ها یافت می‌شود. برجسته‌ترین آنها کم‌دی الهی دانته است که ملهم از ادب شرق است و نیز رؤیای ژرار دو نروال در رمان سیلوی را می‌توان نام برد که شخصیت‌ها سفرهایی نمادین می‌کنند. این سفرهای نمادین تجلی آیین و اسطوره‌ای هستند که در ناخودآگاه⁵ فرهنگ بر جای مانده و در ادبیات جلوه‌گر شده‌اند.⁽²⁾

بسیاری از خویشکاری‌های همسان در قصه‌های مختلف با مضامین متفاوت تکرار می‌شوند. سفر نیز یکی از آنها است. این خویشکاری در یک اثر ادبی می‌تواند معانی ضمنی گوناگونی داشته باشد، اما در این مقاله، جنبه‌های اسطوره‌ای آن، آشناسازی و میرنوروزی، در نظر گرفته شده است.

آشناسازی

گذار، تشریف، پاگشایی یا آشناسازی معادل Initiation هستند که اصطلاحاً آن را اینگونه تعریف کرده‌اند: «آیین یا فنونی شفاهی است برای تغییر و تکامل شرایط اجتماعی و مذهبی فرد.» (الیاده 1368: 10) و ناظر بر آیین‌هایی است که نقش مهمی در زندگی انسان داشته است. این آیین‌ها نشان دهنده تغییر بنیادین در زندگی و موقعیت وجودی و اجتماعی انسان هستند. «این آیین‌ها حتی در مراحل کهن فرهنگ، نقش برجسته‌ای در شکل‌گیری اندیشه دینی در انسان بازی کرده و بخصوص اینکه اساساً شامل تغییر و دگرگونی کامل در مقام و منزلت موجودی تازه وارد است. آشکار است که با تشریف یافتن، همه چیز از نو آغاز می‌شود. مهم‌ترین کارکرد آشناسازی این است که به تدریج ابعاد واقعی هستی را بر مبتدی و نوآموز آشکار می‌سازد. با هدایت او به عالم قدسی او را وامی‌دارد تا مسئولیتی را که ملازم انسان بودن است، بپذیرد.» (الیاده 1388: 177-178) این آیین

⁵. Unconscious

جنبه‌های گوناگون زندگی فردی و اجتماعی انسان را در برمی‌گیرد و اجرای آن در بسیاری از موارد الزامی است؛ از جمله: «آنجایی که این آیین مربوط به سن بلوغ است، برای تمامی جوانان قبیله لازم و ضروری است، بدان جهت که فرد برای پذیرفته شدن به عنوان یک عضو با مسئولیت در جامعه بالغان ناگزیر از گذراندن آن می‌باشد. آشناسازی رازآموز را برای دستیابی به ارزش‌های روحی، فرهنگی، اجتماعی و همین‌طور آموختن فنون، رفتارها و رمزهای میان قبیله‌ای یاری می‌دهد.» (الباده 1368: 11) هزاران سال است که بشر به شیوه‌های مختلف مناسک و آیین‌های آشناسازی را اجرا کرده است. اجرا و تکرار این مراسم سبب شده تا آشناسازی به یکی از ساختارهای ذهنی بشر تبدیل شود. بازتاب این کهن‌الگو به صورت خودآگاه و ناخودآگاه در طیف عظیمی از آثار شفاهی و کتبی دیده می‌شود⁽³⁾. در ژرف‌ساخت حکایت مورد نظر، همانند بسیاری از داستان‌ها، مسأله دستیابی به کمال و پذیرفته شدن در میان جمع کمال‌یافتگان دیده می‌شود؛ موضوعی که رسیدن به آن مستلزم برآوردن آیین‌هایی است.

این حکایت از جمله حکایت‌هایی است که نویسنده آن را رمزی پنداشته، خود مبادرت به تفسیر آن نموده است. تفسیر نویسنده مبتنی بر عاقبت اندیشی و توشه اندوختن برای آخرت است. «اکنون ای فرزندان مستمع باشید و خاطر بر تفهم رمز این حکایت مجتمع دارید و بدانید که آن غلام که در کشتی نشست، آن کودک جنین است ... و آن کشتی شکستن و به جزیره افتادن و به کنار شهری رسیدن و خلقی انبوه به استقبال او آمدن، اشارت است بدان مشیمه مادر که قرارگاه طفل است، به وقت وضع حمل ناچار منخرق شود ... اگر دولت ابدی قاید اوست و توفیق ازلی را ید او، چنانکه آن غلام را بود، هر آینه در اندیشد که مرا از اینجا روزی بیاورد رفتن ... هر چه در امکان سعی او گنجد از ساختن کار آن منزل و اعداد اسبابی که در سرای باقی به کار آید، باقی نگذارد و دم‌به‌دم ذخایر سعادت جاودانی از پیش می‌فرستد.» (روایینی 1384: 121-122) هرچند این حکایت بازتابی است از نظرگاه جوامع کهن برای دست یافتن به معنویت و عوالم روحانی و نمادپردازی‌های آن درباره مرگ و تولد دوباره، ذهن جست‌وجوگر خواننده به این تفسیر بسنده نمی‌کند؛ زیرا حکایت ظرفیت تأویل‌پذیری دارد و می‌توان افزون بر این تفسیر آن را تأویل اسطوره‌ای نیز کرد و با تجربه‌های دیگر انسان پیوند زد، و از دل این پیوند باز نمود تجربه‌های عمیق دینی و معنوی را دریافت.

در این داستان، غلام بنا بر درخواست خواجه خود راهی سفری می‌شود. سفر قهرمان در طرح کلی قصه پریان در الگوی پراپ، اشکال و اهدافی دارد و «با آزار و صدمه‌ای که بر کسی وارد آمده است (مثلاً ربودن یا تبعید و اخراج بلد کردن) یا اشتیاق به داشتن چیزی (پادشاهی پسرش را به جست‌وجوی پری شاهرخ می‌فرستد) آغاز می‌شود.» (پراپ 1371: 180-181) معیار او در نامگذاری قصه‌ها بر اساس نقش و کارکرد شخصیت‌ها در جریان روایی داستان است. به این دلیل قهرمان او شامل هم انسان و هم حیوان می‌شود؛ زیرا همان‌طور که گفته شد، خویشکاری و کنش شخصیت مهم است و جایگاه او را در روند روایت تعیین می‌کند.

در این حکایت غلام به دستور خواجه خود، اجتماع و خانواده‌اش را ترک می‌کند و راهی سفر می‌شود. سفری که هر چند در پایان برای او آزادی و ثروت به بار خواهد آورد، بنا به نوع رابطه اجتماعی میان او و خواجه‌اش دربردارنده هیچ نوع آزادی و اختیاری نیست و او بنا به اجبار و دستور خواجه‌اش، به این سفر تن می‌دهد. اصلی که در ماهیت این نوع سفر مشاهده می‌شود، گسست ارتباط است. این اصل یکی از فرایندهای آیین پاگشایی است. «اصل قطع ارتباط به معنای قطع ارتباط خشونت‌آمیز با جهان کودکی است.» (الیاده 1368: 35) غلام نیز بر خلاف اراده و میل خود از یار و دیار گسسته می‌شود، به پیشنهاد و به عبارت بهتر به دستور خواجه‌اش ارتباط او با خانواده و اجتماعش قطع می‌گردد. بریدن و قطع ارتباط او به معنی گام نهادن در یک دنیای متفاوت و جدید است که او قبلاً هیچ نوع آشنایی با آن نداشته است. این نوع سفر از جمله سفرهایی است که نمادهای آن جهان شمول است و در تمام سفرهای از این نوع یافت می‌شود که به برخی از این نمادها در اینجا اشاره می‌شود.

نمادها

نمادگرایی نقش مهمی در حیات انسان به ویژه حیات دینی او دارد. به وسیله نماد است که جهان روشنایی می‌یابد و می‌تواند امور متعالی را نشان دهد. آب و عبور از آب یکی از نمادهای مهم آشنایی‌سازی است.

آب و تمثیل گذر از آن

آب نماد مجموعه کلی امور بالقوه است. این امور سرآغاز، منشأ و اصل همه امکانات هستی هستند. آنها قبل از هر صورتی وجود دارند و به هر نوع آفرینشی کمک می‌کنند. آب در فرهنگ‌های متفاوت بشری متضمن معناهای گوناگونی است. آب نمادی دوسویه است؛ «هم نماد مرگ آیینی است و هم رمزی از باروری و زیایی زندگی است. غوطه زدن در آب، رمز رجعت به حالت پیش از شکل‌پذیری و تجدید حیات کامل و زایش نو است. خروج از آب تکرار عملی تجلی صورت در آفرینش کیهان، کیهان زایی⁶ است. پیوند با آب همواره متضمن تجدید حیات بوده، زیرا از سویی هر انحلالی ولادت است و از سوی دیگر غوطه خوردن در آب امکانات بالقوه زندگی و آفرینش را مایه‌ور می‌کند. آب از طریق رازآموزی، ولادتی نو را به بار می‌نشانند و با در نظر گرفتن همه امکانات بالقوه، رمز زندگی شده است؛ لبریز از تخم و جرثومه حیات که زمین و جانوران را بارور می‌کند.» (الیاده 1376: 89-90) در فرهنگ ایرانی نیز به بسیاری از این رمزها اشاره شده است؛ از جمله در

⁶. Cosmogony

بندهشن که کیهان‌زایی را از دید ایرانیان روایت می‌کند. در این کتاب از چشمه بی‌مرگی یاد شده است که بر پیری چیره می‌گردد و چون پیرمردی کهنسال در آن چشمه درآید، به صورت جوانی پانزده‌ساله و بی‌مرگ از آن به درمی‌آید. (دادگی 1369: 137) در یکی دیگر از آیین‌های ایرانی، آیین مهری، «سومه» که تجسد باران [آب آسمانی] است، خدای زندگی و بی‌مرگی شمرده شده است. (ورمازن 1372: 19)

آب رمز و منشأ حیات است و گذر از آن «گذر از فراخنای ناشناخته و ناشناختنی دریا است؛ نسبت و تنش میان ساحل و افق یا دریا و کشتی استعاره‌ای می‌شود از نبرد انسان با دنیای ناشناخته درون، و کشتی نماد عالم صغیری که در این دریای پر تلاطم و هر لحظه دگرگون شونده مرز میان نظم و آشفتگی، آشنا و ناشناس را نشان می‌دهد. گذر از دریا استعاره‌ای می‌شود از سفر به قلمرو ناخودآگاه روان؛ سفری که مسافر در آغاز آن بی‌خود و بی‌نشان است و در پایان آن، سازگار و آشنا با خود، زندگی دوباره را آغاز می‌کند.» (یاوری 1388: 110-111) نمادی از مرگ و تولد دوباره - مردن از صورتی کهنه و زندگی یافتن در صورتی تازه - است که در قالب گذر از دریا و رودخانه جلوه‌گر می‌شود. این بن‌مایه جهانی است و از کهن‌الگوها به شمار می‌رود.

در حکایت مرزبان‌نامه نیز آب و گذر از آن نقشی اساسی ایفا می‌کند. غلام به پیشنهاد خواجه بنه در کشتی می‌نهد و دو سه روزی بر روی دریا می‌راند و چند صباحی را غرق‌گونه سپری می‌کند و سپس از آب گذر می‌کند. (وراوینی 1384: 105) در این حکایت تجربه غلام مبتنی بر پی‌رفت⁷ داستانی و آیینی است. در آغاز او دو سه روز با کشتی دریانوردی می‌کند، سپس کشتی‌ای که او در آن نشسته است، دچار بادهای مخالف و واژگون می‌شود و با هر چه در آن است جمله به غرقاب فنا فرومی‌رود. بدین ترتیب غلام آزمون غرق شدن در آب را تجربه می‌کند.

این تجربه شرط ورود به مرحله بعدی است؛ زیرا «فرورفتن در آب موجب باروری حیات و افزایش نیروی بالقوه آن می‌گردد.» (الیاده 1388: 121) این غرق‌شدگی چند روز به طول می‌کشد و لازمه این آیین است؛ زیرا اگر در آب غرق نشود و غوطه نخورد، آیین مرگ و قطع ارتباط با صورت‌های کهنه صورت نمی‌پذیرد. این مرگ نمادین است و همان «مرگ پیش از مرگ» عرفان است که در واقع عین زندگی است؛ زیرا «فرورفتن در آب نه به معنای انعدام نهایی، بلکه به مفهوم پیوستن دوباره به عدم تمایز موقتی است. و پس از آن آفرینشی جدید، حیاتی نوین و انسانی تازه پدید می‌آید، بسته به این لحظه مورد بحث لحظه کیهانی⁸، زیست‌شناختی⁹، یا نجات‌بخشی¹⁰ است.» (همان: 121) به این ترتیب غلام در سرآغاز تولدی دیگر قرار می‌گیرد. لازمه تولد دیگر، مرگ ظاهری است که غلام از کشتی‌شکستگان گردد و ایامی چند را مرده‌گونه بر دریا سپری کند تا بتواند

^۷. Sequence
^۸. Cosmic
^۹. Liberation

^{۱۰}. Biological

تولدی دوباره بیابد و صورتی تازه بپذیرد تا در این تولد دیگر آماده عهده‌دار شدن نقشی جدید در زندگی خود و جامعه جدیدی که به آن پای می‌نهد، شود. می‌توان این مرحله را عبور از مرحله کهن و ورود به مرحله متعالی جدید در قالب کهن‌الگوی مرگ و تولد دوباره دانست. بدیهی است که باید یاریگری در روایت باشد تا قهرمان را از آب برگردد و به ساحل نجات برساند تا او بتواند نقش جدید خود را بر عهده گیرد. اصولاً این نقش را جانداران ایفا می‌کنند. نقش آنها نمادین است و خود نیز به گونه‌ای نمادین در ساحت اسطوره‌ای حکایت حضور می‌یابند. لازمه فرورفتن در آب رویارویی با حیوانی نمادین است که در واقع تجلی دیگری از آب است. این حیوان نمادین یا نقش مقابل قهرمان را ایفا می‌کند و او ناچار است آن را بکشد و یا نقش یاریگر او را بازی می‌کند که به او زندگی دوباره می‌بخشد و در آفرینش دوباره او نقش‌آفرینی می‌کند. بدیهی است، چنین نمادی تجلی‌های دوسویه و نمادین آب را در بردارد.

حیوان نمادین

حضور جانوران مهیب و دیوها که عموماً بلعنده هستند، در بسیاری از سنت‌های آشناسازی یافت می‌شود. قهرمان و نوکیش به اعماق دریا فرستاده می‌شود تا با غول‌ها و جانداران شگفت‌انگیز مبارزه کنند. این نوع تجربه مرگبار نمادین برای تشریف به مراحل جدید زندگی و یا آیین تازه است. پژوهشگران شکل‌های گوناگون این نوع تجربه را در تاریخ بسیاری از ادیان و فرهنگ مردم گزارش کرده‌اند؛ برای مثال در داستان یونس که از پیامبران سامی است، یونس طی مراحل از تجربه پیامبرانه خود به کام نهنگ می‌رود. نهنگ که صورتی دیگر از اژدها است و خاصیت بلعندگی دارد، نمادی از دریا است. این نوع موجودات عموماً با دریا پیوند دارند و مظهر جهان غیر متعین، تفکیک نشده، آشفتگی آغازین، نیروی نهفته، طبیعت رام نشدنی و نیز عنصر زندگی آب‌ها هستند. همچنین این موجود با هاویه¹¹ آغازین و تکوین عالم و جوهر اولایی که تخم کیهان، یعنی مبدأ حیات از آن پدید آمده است، پیوند دارد. (کوپر 1379: 17 و بوکور 1387: 43) این موجود که نمادپردازی آن دو ساحتی است، هم بلعنده است و هم مأمونی امن برای نجات‌بخشی قهرمان، صورت دیگر آن کشتی نوح است. کشتی در داستان نوح همان خویشکاری را دارد که نهنگ در داستان یونس. نهنگ و کشتی هر چند سرنشینان خود را در لجه طوفان می‌برند، اما در عین حال آنها را به ساحل نجات می‌رسانند و متضمن مرگ و زندگی دوباره انسانی

¹¹. Chaos

که گنه‌کار شناخته می‌شود و به هر دلیل برطبق قواعد داستان مستوجب به آب افکندن و بلعیده شدن است، اما همان موجود بلعنده نجات‌بخش او می‌گردد.

داستان غلام و بازرگان که شباهت مضمونی با این دو داستان دارد، دارای هر دو عنصر نمادین (حیوان دریایی و کشتی) دو داستان نیز هست؛ با این تفاوت که خویشکاری این عناصر نمادین جابه‌جا شده است. کشتی در این حکایت نقش بلعندگی و میراندگی را بر عهده دارد و لاک‌پشت بحری که غلام را بر پشت به ساحل می‌رساند، نقش نجات‌بخشی را. مراحل از زندگی، فرورفتن انسان در آشوب زندگی و نجات یافتن او به وسیله عنصری از میان همان آشفتگی در این حکایت ممثل شده است. در آیین‌های آشناسازی این عناصر به صورت نمادین بازآفرینی می‌شوند، تا متضمن مرحله انزوا و در خود فرورفتن نوآموز برای عهده‌دارشدن نقش جدید در زندگی باشند. «نوآموز در کلبه‌هایی که گاه به شکل کورکودیل ساخته می‌شوند، دوره انزوای خود را سپری می‌کند.» (الیاده 1386: 83) غرق شدن کشتی و درافتادن غلام به دریا صورتی نمادین است از بلعیده شدن و رفتن به کام هیولا و به عبارتی دیگر ورود به محل برگزاری آیین پاگشایی. به عبارتی دیگر نمادی از موت اختیاری و حیات دوباره. فرایند استغراق و نجات یافتن غلام اینگونه است که او ابتدا در کشتی می‌نشیند، کشتی در دریا وارد و سپس غرق می‌شود، آنگاه جانوری بلعنده در دریا که از آن به «سنگ‌پشت بحری» تعبیر شده است، او را نجات می‌دهد. در این حکایت عوامل بلعنده و نجات‌بخش دو موجود فرض شده که هر دو با دریا پیوند دارند. یکی از آنها بلعنده و عامل غرق شدن است و دیگری یاریگر و نجات‌بخش. کشتی با غرق شدن در دریا او را دچار مرگ نمادین می‌کند و سنگ‌پشت بحری یاریگر او می‌شود، او را بر پشت می‌نهد و به ساحل می‌رساند. این فرایند نمادین، بلعیده و استغراق شدن، مرگ و تولد دوباره غلام را تجسم می‌بخشد و سپس او را به صورت انسانی رازآشنا که به ساحل نجات رسیده، نشان می‌دهد تا دیگر مراحل آیین آشناسازی را اجرا کند. در نظرگاه آیین‌های رازآموز، نوآموز در این مرحله از تولد حالت جنین دارد و تمامی حالت‌های یک جنین را ممثل می‌کند. «بدویان معتقدند که موجود بلعنده (خدایا خدایان قبیله، هیولا، کروکودیل و...) نوآموز را با استغراق کردن پس می‌دهد. نوآموز که به زعم بدویان، تازه متولد شده است، اکنون در حالت جنینی قرار دارد. نوآموز با کارهایی چون بستن چشم‌ها، سکوت و یا خم کردن سر به سوی زمین و نگاه کردن به زمین، حالت جنینی خود را نشان می‌دهد.» (الیاده 1368: 48) نوآموز پس از مرگ نمادین همچون کودکی است که توانایی مراقبت از خود را ندارد و به کمک یاریگر نیاز دارد. حتی ممکن است او در این مرحله خود غذا نخورد، بلکه نگهداشتن به او غذا بخوراند؛ یعنی درست مانند نوزاد که خود به تنهایی قادر به خوردن غذا نیست، بلکه مادر یا پرستار به او غذا می‌دهد. «در بعضی از قبایل یک زن از نوآموز مراقبت می‌کند.» (همان: 139) نقش نمادین سنگ‌پشت بحری نیز چنین است. غلام که در دریای طوفانی در هم شکسته و پیکرش چون جنین منحنی شده است و خود یاری مراقبت و برون‌شد از دریای طوفانی را ندارد، با یاریگری سنگ‌پشت نجات می‌یابد و به

ساحل برده و آماده زندگی جدید می‌شود. «فرو رفتن در آب برابر است با مرگ؛ زیرا آنچه در آب فرومی‌رود، می‌میرد و آنچه از آب سر برمی‌آورد، چون کودکی بی‌گناه و بی‌سرگذشت است که می‌تواند گیرنده وحی و الهام جدیدی باشد.» (الیاده 1376: 194-195) فرورفتن در دریا که متضمن نوزایی است، نمادی از زهدان مادر «محل دگرسانی و تولد دوباره» (یونگ 1386: 446) است. نوآموز از وضعیت پیشین درمی‌آید و به وضعیتی جدید پا می‌نهد. با مرگ آیینی، نوآموز از وضعیت پیش از آشناسازی خارج می‌شود و به اصطلاح می‌میرد و در وضعیتی جدید قرار می‌گیرد؛ به عبارتی دیگر، در وضعیت و نقش جدیدی متولد می‌شود. در برخی جوامع نام جدیدی برای نوآموز برمی‌گزینند.» (الیاده 1368: 70، 71، 74 و 151)

غلام وقتی به ساحل می‌رسد، نخلستانی می‌بیند و با خود می‌اندیشد که «چون لطف ایزدی مرا از آن غمره بلا بیرون آورد، در این ورطه هلاک نیز نگذارد.» (روایینی 1384: 105) او پس از آنکه مدتی در آن جایگاه از آنچه مقدر بود، قوتی می‌خورد، تصمیم به ترک آنجا می‌گیرد و پس از چندین شبانه‌روز پیاده‌روی به کنار شهری می‌رسد که عالمی از مرد و زن از آن شهر بیرون آمده‌اند و به انواع تجمل و تبرج از او استقبال می‌کنند و او را به پادشاهی می‌گیرند. (همان: 106) به این ترتیب غلام بعد از مردن و یافتن زندگی دوباره، دارای نقش و مسئولیت جدیدی می‌شود و نام او از غلام به پادشاه تغییر می‌یابد. «الحظه اصلی هر آشناسازی در مراسم با مرگ نمادین نوآموز و بازگشت به حیات جمعی نشان داده می‌شود، لیکن وی به صورت انسان جدیدی زنده می‌شود و حالات دیگربودگی و حیات نو را می‌پذیرد. مرگ آشناسازی اشاره‌ای است به پایان دوره کودکی، جهل و وضع کفرآمیز.» (الیاده 1368: 15) این دگرسانی نقش‌پرداز گسست از وضعیت پیشین و احراز وضعیت جدید و نمادی از اعتلای هستی است. این نوع انتقال از وضعیتی به وضعیت دیگر در مراحل آشناسازی یک وجه مشترک است. در باورها این انتقال تنها در صورت مرگ آیینی فرد و تولد دوباره او امکان‌پذیر بود و آشناسازی، آیینی برای کشتن نمادین نوآموز و تولد دوباره او بود؛ به طوری که در میان بعضی از قبایل مکان آشناسازی را با نام مرگ مرتبط می‌سازند؛ از جمله «در قبیله‌ای در آفریقا به نام نومودو اردوگاه آشناسازی را جایگاه مرگ می‌نامند.» (بیتس و پلاگ 1389: 680) آیین آشناسازی دارای پایان است.

آخرین مرحله آشناسازی بازگشت است. نوآموز آشنا شده در این مرحله که به مقام قهرمانی رسیده است، به میان جامعه‌اش بازمی‌گردد. این آیین‌ها همگی کم و بیش از الگوی معینی پیروی می‌کنند. این الگو شامل مرحله‌ای از قبیل گسست نوآموز از جامعه و انزوای او، گذراندن مرحله سخت و دشوار با کمک راهنما یا راهنمایان، تصور مرگ آیینی و سپس بازگشت به میان جامعه (قبیله، روستا، گروه، قوم و ...) است. این مراحل منظم که از آیین پیروی می‌کنند، در بافت روایی نیز پیرفتی منظم را به نمایش می‌گذارند و دارای ساختار روایی منظمی هستند. مطالعه صاحب نظران نشان می‌دهد که توالی خویشکاری‌ها در قصه‌ها دارای نظم خاص است. «اگر شواهدی وجود داشته باشد که در آنها توالی رویدادها به هم ریخته شود، باید گفت که روایتگری آن

قصه‌ها بی‌معنی است.» (پراپ 1368: 54) داستان نشان می‌دهد که غلام به پادشاهی رسیده است. در چشم‌انداز آیین آشناسازی، فرد مشرف به آیین، فردی دگرگونی یافته است. اگر فرد مشرف پسر باشد، از وابستگی به مادر بریده، به عرصه استقلال و مردانگی پا نهاده است و اگر دختر باشد، به زنانگی رسیده است. او از نقش جدیدش آگاه است، از وابستگی به استقلال، از خامی به پختگی، از ضعف به قوت، از ناآگاهی به آگاهی و از کفر به ایمان رسیده است. اگر قرار باشد که نوآموز به منصب و عنوانی خاص برسد، آیین آشناسازی او را با رموز کارش آشنا می‌کند. فرد آشنا شده به مرحله‌ای بالاتر از تجربه و خرد دست می‌یابد و رازها و پیچیدگی‌های کار را می‌آموزد که جز با پشت سرگذشتن مراحل طاق‌فرسا به دست نمی‌آید. غلام نیز پیش از آن که به مقام پادشاهی نایل شود، به مرگ نمادین دچار شد. او مراحل خامی و بی‌تجربگی را پشت سر نهاد و آماده بازگشت به میان جمع و پذیرفتن نقش واقعی خود در اجتماع شد. او با پشت سر نهادن چنین نمادینی جایگاهی افسانه‌ای یافت. این آیین در واقع اجرای آیینی یک کهن‌الگو است. «به نظر می‌رسد که آیین‌های آشناسازی تکرار حادته‌ای است که به گمان گردانندگان پیش از این و در زمان آغازین اتفاق افتاده است. آنها با برپاداشتن این آیین‌ها سعی در بازآفرینی و تکرار آن حادته آغازین دارند و فرد زمانی موفق می‌شود که بتواند تمام این مراسم را عیناً مثل نمونه آغازین آن تکرار کند.» (الیاده 1368: 22) تکراری بودن عنصر کانونی آیین‌ها که آنها را با حادته آغازین پیوند می‌دهد و سعی در بازآفرینی آنها نوعی گذشت از زمان است. پژوهشگران نیز از آن به «برنداختن زمان به وسیله تقلید از نمونه‌های ازلی و تکرار کردارهای مثالی» (الیاده 1378: 50) تعبیر کرده‌اند. محتوای این حکایت با بن‌مایه میر نوروزی تکمیل می‌شود.

میر نوروزی

به پادشاهی رسیدن غلام دولت مستعجل بود. این زوددهنگامی پادشاهی غلام میر نوروزی را تداعی می‌کند. غلام بعد از آنکه با فرایندی خاص و شگفت‌انگیز به پادشاهی می‌رسد، چند صبحی بیش بر این مسند نمی‌ماند. این زوددهنگامی پادشاهی او تعجب خودش را نیز برمی‌انگیزد و می‌پندارد که خواب‌نما شده است. این شیوه به پادشاهی رسیدن و فرجام غیرمنتظره آن بازتاب آیین میر نوروزی است. مراسم میر نوروزی که جنبه طنز و مسخرگی آن نمود بیشتری دارد، از جمله آیین‌هایی است که در ادبیات کهن فارسی به آن اشاره شده است.

سخن در پرده می‌گویم چو گل از غنچه بیرون آی که بیش از پنج روزی نیست حکم میر نوروزی
(حافظ 1389: 377)

در گزارش‌های تاریخی آمده است که این آیین تا هنگام مشروطه و حوالی سال 1302 ش. برگزار می‌شده است. (فتوینی 1323: 14) در آثار کهن‌تر مانند آثارالباقیه ابوریحان بیرونی، تاریخ جهانگشای جوینی و نیز تذکره‌الشعرا دولت‌شاه سمرقندی گزارش‌هایی از برگزاری آیین میر نوروزی آمده که در همه آنها بر بی‌دوامی و

گذرا بودن سلطنت میر نوروزی اشاره شده است. در تاریخ جهانگشا آمده است: «در آن وقت خوارزم، از سلاطین خالی بود و از اعیان لشکر، خمار نام ترکی بود از اقبای ترکان خاتون آنجا بوده است. چون در آن سواد اعظم و مجمع بنی آدم، هیچ سرور معین نبود، به حکم نسبت قرابت، خمار را به اسم سلطنت موسوم کردند و پادشاه نوروزی از او بر ساختند.» (قزوینی 1323: 14) قزوینی همچنین گزارش دولتشاه را آورده که این مراسم در دارالسلطنه هرات برگزار شده و بی آنکه به ژرف ساخت اساطیری و آیینی آن اشاره کند، آن را اینگونه شرح داده است: «این شخص مسخره در آن چند روز، یک سلطنت دروغی محض که واضح است جز تفریح و سخریه و خنده بازی، هیچ منظور دیگری در آن بین نبوده، انجام می داده است و پس از چند روزی سلطنت کوتاه او به پایان می رسیده است و امور به مجاری عادی خود جریان می یافته است...» (همان: 13) حال آنکه وقتی از زاویه بینش اسطوره ای به آن نگریسته شود، بنمایه های اساطیری و آیینی آن را می توان یافت که ریشه در آیین بسیار کهن اساطیری موسوم به «پادشاه مقدس» دارد و تاریخ آن به عصر جادو و مبارزه انسان با زمان بازمی گردد. در این دوره، انسان می پنداشته که با توسل به جادو موفق به براندازی زمان می شود و از مرگ رهایی می یابد و به بی مرگی و جاودانگی می رسد، حال آنکه او در گذر زمان در می یابد که فانی و میرا است و از مرگ و نیستی چاره ای نیست. در این دوران پادشاهان خدایان انگاشته می شده اند و آنها توتم های گیاهی و باروری در میان مردمان ابتدایی بوده اند؛ اعتقاد بر این بوده که خدایان گیاهی هر سال در زمستان می میرند و در موسم بهار رستاخیز می یابند و با نیرویی دوچندان طبیعت را بارور می کنند. پادشاه نیز مستقیماً در باروری طبیعت مؤثر است و هر چه پادشاه قدرتمندتر و جوان تر باشد، مردمان نیز از محصولات شاداب تر و رمه هایی فربه تر برخوردار خواهند بود. «پادشاهان در دید اقوام بدوی از الوهیت برخوردار بودند و حتی تا مقام خدایی پرستش می شدند. از این رو، کل روند باروری و شادابی طبیعت بستگی تام به سلامتی و سرزندگی شاه داشت تا وقتی که تندرست و پرنیرو بر اریکه قدرت فرمان می راند، همه چیز بر وفق مراد پیش می رفت و طبیعت در سلامت کامل به سر می برد. اما اگر کوچک ترین سستی و رخوتی بر وجود پادشاه سایه می افکند، رنگ طبیعت به زردی می گراید و باروری مسکوت می ماند. این بود که اقوام بدوی برای تضمین محصولاتشان تنها یک راه بی خطر می دانستند؛ کشتن پادشاه رو به افول نهاده و جایگزین کردن پادشاهی قدرتمند به جای او. مردمان بدوی معتقد بودند سلامتی خود و حتی جهان پیرامونشان در گرو زندگی پادشاهان یا انسان - خدایان است. بنابراین، طبعاً به خاطر سلامت خود از پادشاهان سخت مراقبت می کردند. اما این مراقبت ها هر چقدر دقیق و شدید هم می بود، نمی توانست مانع پیری و سستی و سرانجام، مرگ پادشاه شود، پیروان او می بایست به این مسأله تلخ و حزن انگیز توجه می کردند. باری بهترین راه این شد که به محض بروز نخستین نشانه های ضعف و کاستی گرفتن نیروی انسان - خدا، او را بکشند و روحش را پیش از آنکه دستخوش زوال قطعی گردد، به جانشین قدرتمندی انتقال دهند.» (فریزر 1384: 295؛ نیز ر. ک. همان: 322) علاوه بر این، گزارش های دیگری از

چنین آیینی در تمدن‌های دیگر نیز می‌توان یافت که نشان‌دهنده این است که این آیین یک کهن‌الگو است و جنبه اساطیری دارد. این آیین در میان اقوامی که زندگی آنها به شدت وابسته به طبیعت و کشاورزی بود، برای هر چه بیشتر بارور کردن زمین و بهره‌برداری از طبیعت، آن را برگزار می‌کردند، رواج داشته است. فریزر در کتاب شاخه زرین موارد متعددی گزارش کرده است. «در بابل سلطنت عملاً مادام‌العمر بود، اما ظاهراً فقط یک سال بوده است؛ زیرا هر سال در جشن زگموک شاه می‌بایست با گرفتن دستان تندیس مردوک در معبد بزرگ او، اساقیل، در بابل قدرتش را تجدید کند. حتی وقتی قوم آشور بابل را مسخر ساخت، شاهان آشور می‌بایست سلطنتشان را بر بابل هر سال با دیدار از بابل و اجرای مراسم دیرین در جشن سال نو مشروعیت می‌بخشیدند و بعضی از آنان این اجبار را چنان طاقت‌فرسا یافتند که ترجیح دادند از لقب شاه صرف نظر کنند و خود را فقط حاکم بنامند. علاوه بر این به نظر می‌رسد در اعصار دیرین، و نه در دوران تاریخی، شاهان بابل یا پیشینیان وحشی آنان در پایان یک سال حکومت نه تنها از تاج و تخت بلکه از جان خود نیز دست می‌شستند. این نتیجه از سندی از برسوس مورخ - کاهن بابلی به دست می‌آید. او آورده است: در بابل هر سال جشنی موسوم به "ساکایا" برگزار می‌شد. مراسم در شانزدهم ماه لوس می‌آغازید و پنج روز طول می‌کشید. و در طی آن ارباب و بنده جایشان را عوض می‌کردند. بندگان فرمان می‌دادند و سروران فرمان می‌بردند. اسیری محکوم به مرگ لباس شاهی می‌پوشید، بر تخت شاهی می‌نشست و هر فرمانی که می‌خواست صادر می‌کرد، می‌خورد، می‌آشامید، خوشگذرانی می‌کرد و با معشوقه‌های شاه می‌خوابید، اما با به سر رسیدن پنج روز کسوت شاهی از تنش درمی‌آوردند، تازیانه‌اش می‌زدند و به دار یا صلابه‌اش می‌کشیدند. او در طول فرمانروایی کوتاهش لقب زوگانس داشت.» (فریزر 1384: 313) ورود محکوم به حرم شاهی و دستیابی به بانوان او امری خطرناک است و ارتکاب چنین کاری دلیلی قوی می‌باید داشته باشد. «محکوم که به جای شاه کشته می‌شد، برای اینکه جانشینی‌اش کامل شود، بایستی که در دوره کوتاه حکومتش از همه حقوق شاهانه برخوردار باشد. گویی در آغاز بی‌گناهی از خاندان شاهی کشته می‌شد، اما اندک‌اندک با پیشرفت تمدن برای جلوگیری از جریحه‌دار شدن احساسات عمومی، محکوم به مرگی را برای سلطنت کوتاه‌مدت و مرگبار برمی‌گزیدند.» (همان: 314) افزون بر این در دیگر تمدن‌ها نیز از چنین مراسمی خبر داده شده است. «در هند سلطنت موروثی نبود. هر کس که پادشاه را می‌کشت، بی‌درنگ بر اریکه قدرت می‌نشست و همه امیران و وزیران و سربازان و مردمان او را فرمان می‌بردند و برایش همان اقتدار و حرمتی را قائل بودند که برای فرمانروای پیشین.» (فریزر 1384: 395) در افریقا نیز چنین پدیده‌ای مشاهده شده و تا ورود استعمار برگزار می‌شده است. از جمله در دره‌های سودان دیپلمات‌های انگلیسی خبر داده‌اند که «مردم جمع می‌شوند، گودالی می‌کنند و شاه را در گودال می‌نشانند و خاک رویش می‌ریزند. سربازان انگلیسی به کمک می‌آیند و قصد دارند که شاه را نجات دهند، اما خود شاه مانع

آنان می‌شود و می‌گوید شما حق چنین کاری را ندارید. آیین آیین ما است، من پیر شده‌ام و قوت بارورکنندگی را از دست داده‌ام.» (بهار 1384: 273)

این آیین در ایران نیز که یکی از قدیم‌ترین تمدن‌های کشاورزی است، وجود داشته است. «در کردستان در همین پنجویں که کنار مرز ماست، اگر شاه پیر شود و نتواند با زنش هم‌بستری کند، زن و شاه را می‌کشند و پسر جانشین شاه می‌شود.»⁽⁴⁾ (همان: 273) در دوره هخامنشی ایرانیان به تأثیر پادشاه بر روند باروری اعتقاد داشتند و از این‌رو شخص توانایی را بر مسند قدرت می‌نشانند و این یکی از خویشکاری‌های شاه نه تنها در ایران که در کل آسیای غربی بود. «یک خویشکاری شاهان آسیای غربی از جمله شاهان هخامنشی، خویشکاری بارورکنندگی و نماد و مظهر زمینی بودن خدای برکت بخشنده است که شاه باید پهلوان می‌بود. شاه می‌توانست هر سال در شکار و تیراندازی‌های سستی نوروز شرکت کند، اگر شاه نمی‌توانست چنین کاری کند، دیگر نمی‌توانست پادشاه باشد.» (همان: 271) اما این باور نیز در طول تاریخ دگرگونی‌هایی به خود دیده است. باورمندان این آیین نه تنها دیگر منتظر بروز نشانه‌های سستی و پیری پادشاه خود که خاصیت بارورکنندگی خود را از دست داده، نمی‌ماندند، بلکه پیش از آنکه او به این مراحل برسد، برایش در یک دوره کوتاه و مشخص جانشینی تعیین می‌کردند، تا او بتواند نقش ویژه خود (باروری زمین و فراوانی رمه) را به خوبی ایفا کند. از سوی دیگر آنها دست از کشتن پادشاهان خود برداشتند و تنها به نفی بلد او به منطقه‌ای دور افتاده اکتفا می‌کردند. موارد متعددی از این دگرگونی گزارش شده است. برگزاری این آیین با چنین نرمشی نشان دهنده آن است که این حکایت مربوط به دوره تحول آن است. دلیل این تحول را گذر جامعه از دوره مادرسالاری به دوره پدرسالاری دانسته‌اند. (بهار 1384: 391) در حکایت مورد نظر نیز شاه کشته نمی‌شود، بلکه از شهر رانده می‌شود. او نه با مرگ که با ترک محل، باروری را تضمین می‌کند. آنچه در این حکایت حائز اهمیت است، چاره‌اندیشی غلام است. غلام بعد از اینکه با این آیین آشنا شد، به چاره‌گری پرداخت و دستور داد در میان نخلستان برایش اسباب زندگی را مهیا سازند. این شیوه رفتار او که برگ عیشی برای زندگی پس از مرگ خود آماده می‌کند، رستاخیز را تداعی می‌کند. او پس از پایان مراسم، با قدرت تمام به زندگی بازمی‌گردد و همان‌طور که در باززایی خود نقش داشته، در باروری زمین و چهارپایان نیز نقش آفرین می‌گردد. در این حکایت چند نکته شایان توجه هست که نحوه انتخاب غلام به پادشاهی کانون آنها است. غلام پس از آنکه به ساحل افکنده می‌شود، چند روزی در نخلستان توقف می‌کند و از نعمت‌های آنجا متمتع می‌شود، سپس آنجا را ترک می‌کند و پس از چندین شبانه‌روز راه‌پیمایی به کنار شهری می‌رسد. توصیفات نشان از فصل بهار دارد. «سوادی پیدا آمد از بیاض نسخه فردوس زیباتر و از سواد بر بیاض دیده رعنا تر.» (روایینی 1384: 106) زمان و مضمون حکایت آن را با میر نوروزی پیوند می‌دهد؛ زیرا آیین میر نوروزی نیز در فصل بهار و در آستانه نوروز برگزار می‌شده است. در این فصل مردم به پادشاهی توانمند که جانشین و نماینده خدای باروری و نباتی بر روی زمین است، بیش از

سایر فصول نیازمند بودند. غلام در این حکایت، نیرومند و تازه‌نفس به نظر می‌رسد. او علاوه بر دارا بودن دیگر شروط، مراحل آشنایی‌سازی را نیز سپری کرده است. به همین دلیل از توانایی بارورکنندگی زمین برخوردار است و آماده پذیرش نقش جدید است. نوآموز از وضعیت پیش از آشناسازی خود خارج می‌شود و در موقعیت جدیدی قرار می‌گیرد، و به عبارت دیگر نقش و فعالیت جدیدی را در اجتماع بر عهده می‌گیرد. در برخی جوامع نیز نام جدیدی برای نوآموز برمی‌گزینند. (الیاده 1368: 70 و 71 و 74 و 151) غلام نیز با فرونهادن نقش غلامی خود و پذیرفتن نقش پادشاهی واجد چنین موقعیتی می‌گردد. او همچون میر نوروزی نمودار بهار و خزان است. در خزان موقعیت پیشین کشتی شکسته در دریا غرقه می‌گردد و در بهار زندگی نوین خود به پادشاهی می‌رسد. این نمادی است از خزان و بهار طبیعت و او نمادی از گیاهی که در زمستان به خواب می‌رود و حالت مردگی می‌یابد و در بهار سر از خاک برمی‌دارد و زنده و شاداب می‌شود. یکی دیگر از مؤلفه‌هایی که در این حکایت قابل توجه است، شادمانه استقبال کردن زنان و مردان از غلام است. این نوع استقبال با دو مضمون مورد توجه در این مقاله پیوستگی ساختاری دارد و در آثار مردم‌شناسان و اسطوره‌پژوهان موارد متعددی از این نوع مناسک ثبت شده است؛ مانند جشن اکتیو. (الیاده 1378: 71) شادمانی توصیف شده در حکایت وجهی زداینده دارد؛ زیرا باور بر این بوده است که سال نو را سبکبار آغاز کنند و به این ترتیب آنان با قربانی کردن کسی هم مناسک قربانی را برگزار می‌کردند و هم بار گناهان خود را بر دوش او می‌نهادند و خدای میرنده نقش بلاگردان را نیز ایفا می‌کرد. از این نوع مراسم دوجهی موارد متعددی ثبت شده است. (ر. ک. فریزر 1384: 620 به بعد)

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

نتیجه

در این مقاله حکایت «غلام و بازرگان» در مرزبان‌نامه تحلیل ساختاری شده است. این تحلیل بر اساس شیوه پراپ در ریخت‌شناسی قصه‌های پریان است و در آن دو بن‌مایه سفر و بازگشت از سفر مشاهده شده است. غلامی راهی سفر می‌شود، در حین سفر دچار حادثه می‌گردد، یاریگری به کمک او می‌آید و در پایان به پادشاهی می‌رسد. در این مقاله بر اساس این ساختار دو بن‌مایه اسطوره‌ای مشاهده شد، که عبارتند از آیین پاکشایی یا آشناسازی و میر نوروزی. این آیین‌ها از کهن‌الگوهای اسطوره‌ای هستند و فلسفه وجودی آنها با ساختار زندگی انسان کشاورز پیوند دارد. و دارای نمادهای مشترک است که می‌توان این نمادها را در این حکایت نیز یافت؛ از آن جمله: آب و حیوان. همچنین این آیین‌ها در فصل بهار برگزار می‌شده که در مقاله به این مقوله نیز پرداخته شده است.

پی‌نوشت

(1) داستان حضرت یوسف (ع) که هم در قرآن کریم و هم در کتاب مقدس با اندکی تفاوت آمده از این زمره است.

(2) پیشینه نقد اسطوره‌ای را در مکتب انسان‌شناسی کمبریج در ابتدای قرن بیستم آغاز می‌شود. در اواسط این دوره با نظریات یونگ به ویژه درباره ناخودآگاه جمعی دچار تحول جدی شد. یونگ ضمیر ناخودآگاه انسان را بر خلاف استادش، فروید، منحصر به ناخودآگاه فردی نمی‌دانست، بلکه ناخودآگاه جمعی را برجسته‌تر می‌دید و آن را شامل مجموعه‌ای از تجربه‌های بسیار کهن پیش تاریخی می‌دانست که کهن‌الگوها که عموماً مفاهیم یکسانی برای سطح وسیعی از فرهنگ‌های بشری دارند، در شکل‌های فرهنگی خاصی مانند اساطیر متبلور می‌کنند.

(3) کهن‌الگوی تشرف فرایندی است که در کهن‌الگوهایی چون سفر، گذر از آزمون‌ها، پیکار با نیروهای اهریمنی و کوشش در راستای خویشکاری‌های فردی و اجتماعی پذیرفته شده توسط گروه به فرد این توانایی را می‌بخشد تا آشنایی، اجازه و شرافت ورزد و مرحله متعالی‌تری از آگاهی را کسب کند. کهن‌الگوی تشرف را استعاره تجسم یافته‌ای از روندی دانسته‌اند که فرد برای آموختن می‌باید طی کند. (هاوستن¹² 2009: 295) پیکاری که گاه به بهای قربانی کردن سطوح متفاوتی از «من» [من پیشین] قهرمان، به جداسازی فرد از مرحله پیشین و ورود به وضعیتی جدید منجر می‌شود. (هندرسون¹³ 1967: 101)

(4) هرودت گزارشی از ایران می‌دهد که کشتن انسان‌ها رایج بوده است، و چه بسا که در آیین میر نوروزی هم در ابتدا، واقعاً پادشاه دروغین را می‌کشتند: «یکی از عادات ایرانیان باستان، این بود که به عنوان سپاسگزاری از ایزدان ساکن زیر زمین، انسان‌های زنده را در خاک دفن می‌کردند.» (ورمارزن 1372: 202)

کتابنامه

الیاده، میرچا. 1368. آیین‌ها و نمادهای آشناسازی؛ رازهای زادن و دوباره زادن. ترجمه نصرالله زنگویی. چاپ اول. تهران: قطره.

_____ . 1376. رساله در تاریخ ادیان. ترجمه جلال ستاری. چاپ دوم. تهران: سروش.

_____ . 1378. اسطوره بازگشت جاودانه. ترجمه بهمن سرکاراتی. چاپ اول. تهران: قطره.

_____ . 1386. مقدس و نامقدس. ترجمه نصرالله زنگویی. تهران: سروش.

- _____ . 1388. مقدس و نامقدس. ترجمه بهزاد سالکی. چاپ دوم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- امینی، محمدرضا. 1381. «تحلیل اسطوره قهرمان در داستان ضحاک و فریدون بر اساس نظریه یونگ»، مجله علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز، دوره هفدهم. شماره دوم. پیاپی. ویژه‌نامه زبان و ادبیات فارسی. صص 64-53.
- بوکور، مونیک. 1387. رمزهای زنده جان. ترجمه جلال ستاری. چاپ دوم. تهران: نشر مرکز.
- بهار، مهرداد. 1384. از اسطوره تا تاریخ. تهران: چشمه.
- بیتس، دانیل و فرد پلاگ. 1389. انسان‌شناسی فرهنگی. ترجمه محسن ثلاثی. چاپ هشتم. تهران: علمی.
- پراپ، ولادیمیر. 1368. ریخت‌شناسی قصه‌های پریان. ترجمه فریدون بدره‌ای. چاپ اول. تهران: توس.
- _____ . 1371. ریشه‌های تاریخی قصه‌های پریان. گردآوری و ترجمه فریدون بدره‌ای. چاپ اول. تهران: توس.
- جعفری، اسدالله و یحیی طالبیان. 1388. «ساخت روایی مرگ و رستاخیز در آیین اساطیر»، پژوهشنامه زبان و ادب فارسی (گوهر گویا)، سال سوم. شماره اول. پیاپی نهم. بهار. صص 32-11
- حافظ، شمس‌الدین محمد. 1389. دیوان. پیام عدالت. چاپ اول. تهران.
- دادگی، فرنخ. 1369. بندهشن. ترجمه مهرداد بهار. تهران: توس.
- زمردی، حمیرا. 1382. «اسطوره حیات جاوید، مردن پیش از مرگ و نوزایی»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، پاییز و زمستان. 89-108.
- فریزر، جیمز جرج. 1384. شاخه زرین، پژوهشی در جادو و دین. ترجمه کاظم فیروزمند. تهران: آگاه.
- قائمی، فرزاد. 1388. «تحلیل سیرالعباد سنایی غزنوی بر اساس روش نقد اسطوره‌ای (کهن‌الگویی)»، دو فصلنامه علمی و پژوهشی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء، سال اول. شماره یک. پاییز و زمستان. صص 148-121.
- _____ . 1389. «تحلیل داستان کیخسرو در شاهنامه بر اساس روش نقد اسطوره‌ای»، فصلنامه پژوهش‌های ادبی، سال هفتم. بهار. صص 100-77.
- قزوینی، محمد. 1323. «میرنوروزی»، مجله یادگار، سال اول. شماره سوم.
- کوپر، جی. سی. 1379. فرهنگ مصور نمادهای سنتی. ترجمه ملیحه کرباسیان. تهران: نشر فرشاد.
- واردی، زرین و حمیده نظری اصطهبانی. 1389. «بررسی ساختار اسطوره‌ای در سام‌نامه»، پژوهشنامه زبان و ادب فارسی (گوهر گویا)، سال چهارم. شماره دوم. پیاپی چهارده. تابستان. صص 102-77.
- وراوینی، سعدالدین. 1384. مرزبان‌نامه. به کوشش خلیل خطیب رهبر. چاپ دهم. تهران: انتشارات صفی‌علیشاه.
- ورمازن، مارتن یوزف. 1372. آیین میترا. ترجمه بزرگ نادرزاد. تهران: نشر چشمه.
- یاوری، حورا. 1388. داستان فارسی و سرگذشت مدرنیته در ایران. چاپ اول. تهران: انتشارات سخن.
- یونگ، کارل گوستاو. 1386. انسان و سمبول‌هایش. ترجمه محمود سلطانیه. چاپ ششم. تهران: جامی.

English Source

Henderson, Joseph Lewis. (۱۹۶۷). Thresholds of Initiation. Wesleyan University. Press.

Houston, Jean, and Marianne Williamson. (۲۰۰۹). The Hero and the Goddess. The Odyssey as Pathway to Personal Transformation. Quest Books.



پروپشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

References

- Amini, Mohammad Reza. (۲۰۰۲/۱۳۸۱SH). “Tahlil-e ostoure-i-e qahramān dar dāstān-e Zahāk o feridoun bar asās-e nazarye-ye Yung”, *Sociology and Humanity Journal of University of Shiraz*, Period ۱۷th, No. ۲. Pp. ۵۳-۶۴.
- Bahār, Mehrdād. (۲۰۰۵/۱۳۸۴SH). *Az ostoureh tā tārikh (Articles)*. Tehran: Cheshmeh.
- Bates, G. & Fred Plog, Daniel. (۲۰۰۱/۱۳۸۹SH). *Ensān-shenāsi-e farhangi (Cultural Anthropology)*. Tr. By Mohsen Salāsi. ۸th ed. Tehran: ‘Elmi.
- Beaucorps, [Monique de.](#) (۲۰۰۸/۱۳۸۷SH). *Ramz-hā-ye zende-ye jān (Les symbols vivants)*. Tr. By Jalāl Sattāri. Tehran: Markaz.
- Dādegi, Faranbagh. (۱۹۹۰/۱۳۶۹SH). *Bondehesh*. ed. By Mehrdād Bahār. Tehran: tous.
- Eliade, Mircea. (۱۹۸۹/۱۳۶۸SH). □ *ein-hā o namād-hā-ye āshenā-sāzi; rāz-hā-ye zādan o dobārezādan (The mysteries of birth and rebirth Rites and symbols of initiation)*. Tr. By Nasr-oll-āh Zangouei. ۱st ed. Tehran: Qatreh.
- Eliade, Mircea. (۱۹۹۷/۱۳۷۶SH). *Resāleh dar tārikh-e adiān (Traite d'histoire des religions)*. Tr. By Jalāl Sattāri. Tehran: soroush.
- Eliade, Mircea. (۱۹۹۹/۱۳۷۸SH). *Ostoure-ye bāzgasht-e jāvedāneh (The myth of the eternal return, or, cosmos and history)*. Tr. by bahman Sarkarati. ۱st ed. Tehran: Qatreh.
- Eliade, Mircea. (۲۰۰۷/۱۳۸۶SH). *Moqaddas o nā-moqaddas (The Sacred and the Profane: the nature of religion)*. Tr. By Nasr-ollāh Zangouei. Tehran: Soroush.
- Eliade, Mircea. (۲۰۰۹/۱۳۸۸SH). *Moqaddas o nā-moqaddas (The Sacred and the Profane: the nature of religion)*. Tr. By Behzad Saleki. ۲nd ed. Tehran: Elmio Farhangi.
- Frazer, James George. (۲۰۰۸/۱۳۸۷SH). *Shāke-ye zarrin: pazhouhesh-i darjādou o din (The golden bough: a study in religion and magic)*. Tr. By Kāzem Firouzmand. Tehran: Āgāh.
- Hāfez, Shams-oddin mohammad. (۲۰۰۱/۱۳۸۹SH). *Divān*. ۱st ed. Tehran: Payām-e □ edālat.
- J. c. Cooper. (۲۰۰۰/۱۳۷۹SH). *Farhang-e mossavar-e namād-hā-ye sonnati (An Illustrated Encyclopaedia of Traditional Symbols)*. Tr. By Maliheh Karbasian. Tehran: Farshad.
- Ja’fari, Asad-ollāh and Ya’hyā tālebiān. (۲۰۰۹/۱۳۸۸SH). “Sākht-e revāei-e marg o rastākhez dar āeine-ye asātir”, *Journal of Gowhar-e gouya*, Year ۳. No. ۹. PP ۱۱-۳۲.
- Jung, Carl Gustav. (۲۰۰۷/۱۳۸۶SH). *Ensān va sambol-hā-yash (man and his symbols)*. Tr. By Mahmood Soltāniyeh. ۶th ed. Tehran: Jāmi.
- Propp, [Vladimir](#). (۱۹۸۹/۱۳۶۸SH). *Rikht-shenāsi-e qesse-hā-ye pariān (Morphology of the folktale)*. Tr. by fereidoun Badreie. ۱st ed. Tehran: Tous.
- Propp, [Vladimir](#). (۱۹۹۲/۱۳۷۱SH). *Rishe-hā-ye tārikhi-e qesse-hā-ye pariān (Historical Roots of the Folktale)*. Tr. by fereidoun Badreie. Tehran: Tous.
- Qāemi, Farzād. (۲۰۰۹/۱۳۸۸SH). “Ta’hlil-e Seir-ol’ebād-e Sanāei-e Ghaznavi bar asās-e ravesh-e naqd-e ostoure-ei”, *Journal of Mystic Literature of University of Al-zahra*. Pp. ۱۲۱-۱۴۸.
- Qāemi, Farzād. (۲۰۱۰/۱۳۸۹SH). “Ta’hlil-e dāstān-e Keikhosrow dar Shāhnāme, bar asās-e ravesh-e naqd-e ostoure-ei”, *Quarterly journal of Pazhouhesh-ha-ye adabi*, pp. ۷۷-۱۰۰.
- Qazvini, Mohammad. (۱۹۴۴/۱۳۲۳SH). “Mir-e Nowrouzi”, *Yādegār Mag.* No. ۳.
- Varāvini, Sa□d-oddin. (۲۰۰۵/۱۳۸۴SH). *Marzbān-nāme*. With the Efforts of Khalil Khatib Rahbar. Tehran: Safi’alishāh.
- Vāredi, Zarrin and ‘hamideh Nazari-e Estahbāni. (۲۰۱۰/۱۳۸۹SH). “Barresi-e sākhtār-e ostoure-I dar Sām-nāme”, *Journal of Gowhar-e gouya*, No. ۱۴. Pp. ۷۷-۱۰۲.
- Vermaseren, marten jozef. (۱۹۹۳/۱۳۷۲SH). □ *ein-e Mitrā (Mithra Ce Dieumysterieux)*. Tr. By Bozorg Naderzad. Tehran: Cheshmeh.

Yāvāri, 'Hourā. (۲۰۰۹/۱۳۸۸SH). *Dāstān-e Fārsi va sargozasht-e moderniteh dar Iran*. ۱st ed. Tehran: Sokhan.

Zomorodi, 'Homeirā. (۲۰۰۳/۱۳۸۲SH). “Ostoure-ye ‘hayāt-e jāvid, mordan-e pish az marg o now-zāei”, *Journal of Faculty of Literature and Humanity of University of Tehran*. Pp. ۸۹- ۱۰۸.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی