

بن مایه اسطوره‌ای مشترک میان زن فرشتگان میوه‌زاد رساله الغفران و

دختران نارنج در قصه دختر نارنج و ترنج

علی گنجیان خناری *

دانشیار دانشگاه علامه طباطبائی^(۵)، تهران

محمدهادی مرادی **

استادیار دانشگاه علامه طباطبائی^(۵)، تهران

بیژن کرمی میرعزیزی ***

استادیار دانشگاه علامه طباطبائی^(۵)، تهران

سمیه السادات طباطبائی ****

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی دانشگاه علامه طباطبائی^(۵)، تهران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۴/۰۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۰۹/۱۷)

چکیده

«رساله الغفران» اثر أبو العلاء معری ادیب نامدار عرب، شرح سفری خیالی به جهان دیگر است. ابن قارح، قهرمان این سفرنامه که به بهشت راه یافته، به باغ میوه‌ای راهنمایی می‌شود که با چیدن و شکافتن میوه‌های درختان باغ، دختران پریچهره از دل آن زاده می‌شوند. این صحنه یادآور «دختر نارنج» در قصه عامیانه «دختر نارنج و ترنج» است که در آن شاهزاده عاشق، نارنج را چیده و می‌شکافد و دختر زیبارو از آن بیرون می‌آید. این قصه بر مبنای دو اسطوره کهن ساخته شده است. نخست اسطوره زاده شدن «مشی» و «مشیان» نخستین زوج بشری، از دل ریواس و دیگری ایزدگیاهی شهیدشونده. آنچه که توصیف أبو العلاء را به این قصه پیوند می‌دهد، استفاده از بن مایه اسطوره‌ای مشترک است؛ زیرا نخستین اسطوره می‌تواند ژرف‌ساخت هر دو باشد. اما ادیب معری چگونه با این اسطوره آشنا شده است؟ در پاسخ بدین پرسش باید گفت که در کتاب‌های تاریخ عمومی، مانند «مروج الذهب» و «البدء و التاریخ» از اسطوره ایرانی «مشی» و «مشیان» یاد شده است؛ کتاب‌هایی که معری را از خواندن آن‌ها گریزی نبوده است. اما این کتاب‌ها یگانه منبع الهام‌بخش او نیست؛ زیرا سفرنامه‌هایی که از جزایر واق‌واق و انسان - میوه‌های سخن گفته‌اند هم می‌تواند الهام‌بخش وی در خلق زن فرشتگان میوه‌زاد بوده باشد. در این جستار با بررسی مطالب آثار مذکور (کتاب‌های تاریخی و سفرنامه‌ها) ثابت می‌شود که بر خلاف ادعای برخی از محققان عرب، زن فرشتگان میوه‌زاد زاییده خیال خلّاق معری نیستند، بلکه آبشخور این تصویر خیال‌انگیز را باید در جای دیگر جست.

واژگان کلیدی: أبو العلاء معری، رساله الغفران، زن فرشتگان میوه‌زاد، قصه دختر نارنج و ترنج، اسطوره

مشی و مشیان.

* E-mail: pajuhesh1392@yahoo.com

** E-mail: hadiM29@gmail.com

*** E-mail: dr.b.karami@Gmail.com

**** E-mail: sst1363@yahoo.com (نویسنده مسئول)

مقدمه

«او میوه درخت به، انار، سیب یا هر درخت دیگر را که می‌چید و می‌شکافت، از درون آن دختری با چشمان سیاه درشت که زیبایی چهره‌اش حتی حوریان بهشتی را هم شگفت‌زده کرده بود، بیرون می‌آمد...» (معری، بی‌تا: ۲۸۸)؛ «او نارنجی را که چیده بود، شکافت. از دل آن پریچهره‌ای زیباتر از آفتاب بیرون آمد...». این عبارت‌ها چنان به یکدیگر شبیه هستند که شاید یکی پنداشته شوند. اما نباید اشتباه کرد. در بخش اول مرجع ضمیر «او»، ابن قارح است؛ همو که أبو‌العلاء معری وی را به بهشت «غفران» می‌برد. در آنجا او را با فرشته‌ای آشنا می‌کند که به راهنمایی او به باغ میوه‌ای می‌رود که با چیدن و شکافتن میوه درختان، دختران دلفریب از آن بیرون می‌آیند. این در حالی است که مرجع ضمیر «او» در قسمت دوم، شاهزاده قصه دختر نارنج و ترنج است. او که به واسطه پیرزنی با «دختر نارنج» آشنا شده است، پس از سختی‌های فراوان به درخت جادویی می‌رسد و نارنجی را که «دختر نارنج» از آن زاده می‌شود، می‌چیند. شباهت بسیار میان سخنان ادیب عرب، أبو‌العلاء معری، در رساله الغفران که به سده پنجم هجری متعلق است، با آنچه که در قصه‌ای عامیانه از ایران زمین آمده، شگفت‌آور و تأمل‌برانگیز است. می‌توان در برابر شباهت این چنین دو موضع‌گیری داشت. موضع‌گیری اول آن است که بپذیریم این شباهت تصادفی است و بیرون آمدن دختران از میوه را در رساله الغفران زاییده خیال خلاق معری بدانیم. این باور اگرچه ما را از زحمت تحقیق و بررسی می‌رهاند، اما قانع‌کننده نیست؛ زیرا موضوع این چنین در مقوله کلیاتی که به ذهن همگان می‌رسد، جای نمی‌گیرد. درست است که معری ادیبی توانمند است، اما خلق چنین تصویری بدون پشتوانه ممکن نیست. مقصود از پشتوانه، آگاهی از باورهایی است که در آن بر ارتباط تنگاتنگ میان انسان و گیاه در قالب زاده شدن انسان از گیاه تأکید می‌ورزد. بر این اساس، موضع‌گیری دوم آن است که بپذیریم هم قصه ایرانی و هم تصویر معری بر پایه باوری مشترک بنا شده‌اند که ژرف‌ساخت هر دو را تشکیل می‌دهد. در این صورت، باید این بن‌مایه مشترک را بیابیم و بعد از آن بفهمیم که معری چگونه از این بن‌مایه آگاه شده است و اگر بدین مهم دست یابیم، در واقع، با منابع الهام‌پذیری أبو‌العلاء در خلق این تصویر نیز آشنا می‌شویم. لکن باید پذیرفت که علی‌رغم شباهت آشکار میان قصه «دختر نارنج و ترنج» و بخش مورد نظر از رساله الغفران، کشف ارتباط پنهان میان آن دو دشوار است.

روش تحقیق

در این مقاله از دو شیوه تحلیل و توصیف استفاده شده است. در آغاز پس از آشنایی مختصر با ابوالعلاء معری و کتاب *رساله الغفران*، با تکیه بر توصیف و تحلیل به بررسی جایگاه «فرشته» در این اثر پرداخته می‌پردازیم. بعد از آن گزیده‌ای از قصه «دختر نارنج و ترنج» را بیان و آگاه آن را تحلیل می‌کنیم. در این بخش دو بن‌مایه اسطوره‌ای را که پدیدآورنده نقاط عطف قصه هستند، شناسایی می‌کنیم و توضیح می‌دهیم که به چه دلیل ادعا می‌کنیم این اسطوره‌ها در آفرینش افسانه مذکور دخیل هستند. در مرحله بعد، منابع الهام معری در این زمینه را بررسی می‌کنیم که طبیعتاً در طی آن هر دو شیوه توصیف و تحلیل به کار رفته است و در آخرین بخش، با توجه به آنچه که بدان دست یافتیم، شرح می‌دهیم که چگونه تصویر معری در *رساله الغفران* با این افسانه مرتبط می‌شود و این ارتباط از کجا نشأت می‌گیرد.

پیشینه تحقیق

مطابق با بررسی‌های انجام شده، تا کنون در آثار فارسی این موضوع مورد توجه قرار نگرفته است. از آنجا که قسمتی از این مقاله ناظر به قصه «دختر نارنج و ترنج» و رشته‌های پیوند آن با *رساله الغفران* است، انتظار نداریم که پژوهشگران عرب بدین موضوع پرداخته باشند، اما قسمت دیگر که به تصویرپردازی ابوالعلاء در باب زن‌فرشتگان میوه‌زاد و منابع تأثیرپذیری او مربوط است، قاعدتاً نباید از دید آنان پنهان مانده باشد. لکن باز هم اثری مستقل در این زمینه، حتی در قالب مقاله هم وجود ندارد و در کتاب‌هایی که موضوع آنها بحث و بررسی *رساله الغفران* است، دو رویکرد کلی در قبال زن‌فرشتگان میوه‌زاد به چشم می‌خورد. رویکرد نخست که نمونه آن را در کتاب *نظرات جدیدة فی غفران ابي العلاء* (موسی باشا، ۱۹۸۹ م: ۲۱۴) تألیف عمر موسی باشا می‌یابیم، آنکه ابوالعلاء را مبدع این مفهوم معرفی می‌کند و این تصویرپردازی را زاییده خیال خلاق او می‌داند. در رویکرد دوم که رویکرد غالب است، به حضور «جزیره واق‌واق» (جزیره‌ای که میوه برخی از درختانش آدمی است)، در میراث مکتوب عربی اشاره می‌کند و از این اشاره گذرا فراتر نمی‌رود. نمونه این رویکرد در کتاب *الغفران لأبی العلاء المعری* (ر.ک؛ عبدالرحمن، ۱۹۶۲ م: ۱۱۶) اثر عائشه عبدالرحمن مشاهده می‌شود. اگرچه وی به تصحیح *رساله الغفران* و پژوهش در این زمینه شهره است، با وجود این، فقط به اشاره به وجود «جزیره واق‌واق» در میراث عربی بسنده می‌کند. اما افزون بر این دو رویکرد، لوپس عوض نظری متفاوت در این حوزه

دارد. او معتقد است که این درختان شگفت همان «أشجار الحور»^۱ هستند و «شجر الحور» نام دیگر درخت سپیدار (شجر الصفصاف) است. به باور وی «شجر الحور» با اسطوره یونانی «فیتون»^۲ مرتبط است که در آن درختان سپیدار در اصل دختران ایزد خورشید و خواهران «فیتون» به شمار می‌روند. این درختان در آغاز انسان بودند و آنگاه به درخت سپیدار تبدیل شده‌اند (ر.ک؛ عوض، ۱۹۹۶م: ۱۲۹). اما به گمان ما این نظر قابل قبول نیست که در بخش‌های بعدی علت مخالفت خود را شرح خواهیم داد. بدین ترتیب، می‌توان گفت مقاله حاضر نخستین اثری است که در آن منابع تأثیرگذار بر ابوالعلاء را به صورت مستقل و به تفصیل بررسی می‌کند، البته فقط آن دسته از منابع که با زنفراشتگان میوه‌زاد در پیوند است. همچنین می‌توان گفت در این مقاله برای نخستین بار از تأثیرپذیری ابوالعلاء از اسطوره‌های ایرانی سخن گفته شده که تلاشی برای کشف صحت این تأثیر و تأثر است.

نگاهی گذرا به زندگی ابوالعلاء معری

ابوالعلاء أحمد بن عبدالله بن سلیمان تنوخی^۳ معری، ادیب نامدار عرب، در سال ۳۶۳ هجری قمری در معرّة التّعمان، از توابع حلب در شام زاده شد. در چهار سالگی به مرض آبله دچار شد و بینایی خود را از دست داد. اما با وجود این، به پشتوانه حافظه کم‌نظیر خود^۴ علم‌آموزی را در محضر پدر و دیگر عالمان زادگاهش آغاز کرد. بعد از آنکه در یازده سالگی به سرودن شعر لب‌گشود، راه حلب، طرابلس و لاذقیه را در پیش گرفت تا از سرچشمه‌های علم و ادب آن دیار نیز سیراب شود. وی به مراکز علمی شام بسنده نکرد و عزم بغداد کرد. یک سال و هفت ماه را در بغداد با رفتن به کتابخانه‌های مشهور آن دیار که آنها را «خانه‌های دانش» می‌خواند و با حضور در مجالس عالمان و ادیبان آن سامان به سر آورد. بیماری مادر بهانه‌ای شد تا ابوالعلاء بغداد را به قصد زادگاهش ترک کند، اما پیش از آنکه به منزل برسد، خبر مرگ مادر او را داغدار کرد. وی بعد از بازگشت به معرّة التّعمان گوشه‌نشینی و عزلت اختیار کرد و در نامه‌ای خطاب به اهالی شهر، آنان را از این تصمیم آگاه ساخت.^۵ اگرچه ابوالعلاء پس از وساطت‌های فراوان درب خانه‌اش را به روی طالبان ادب گشود، لکن خود جز یک بار پا از خانه‌اش بیرون ننهاد.^۶ او در ایام عزلت، عمر در زهد و حرمان خودخواسته از نعم دنیوی به سر آورد.^۷ وی هرگز همسر اختیار نکرد، لب به گوشت نزد، از میان غذاهای پختنی به خوردن عدس و از میان شیرینی‌ها به انجیر اکتفا کرد و همواره لباس خشن به تن می‌کرد. از مال و خواسته بهره‌ای نداشت و شاگردانی که به امید خوشه‌چینی از محضر او به معرّه می‌آمدند، خود باید هزینه زندگی را تأمین می‌کردند. ابوالعلاء

اینگونه به دنیای دون که به اعتقاد او جز اندوه ثمری برای انسان ندارد، پشت کرد تا آنکه مرغ جاننش در سیزدهم ربیع‌الأول ۴۴۹ هجری قمری از زندان تن پر گشود.^۸

رسالة الغفران

أبو‌العلاء از جمله ادیبانی است که آثاری از او به نظم و نثر هر دو باقی مانده است. درعیات و سقط‌الترند که در دوران آغازین ادبی او سروده شده‌اند و لزومیات که در ایام گوشه‌نشینی آن را آفریده، از دیوان‌های شعری او هستند و الفصول و الغایات، رسالة الملائكة و الأیک و الغصون از جمله مهم‌ترین آثار منشور اوست. رسالة الغفران نامه‌ای است که أبو‌العلاء آن را در حدود سال ۴۲۴ هجری قمری در پاسخ به نامه‌ی ادیب، علی بن منصور بن قارح حلبی (م. ۴۲۴ ق.) املا کرده است. نامه‌ی أبو‌العلاء به دو بخش تقسیم می‌شود: بخش نخست متضمن سفر به سرای دیگر است و بخش دوم پاسخ به مطالبی است که ابن قارح در نامه‌ی خود بر آن انگشت گذارده است. در بخش اول، أبو‌العلاء ابن قارح را در جهان دیگر ترسیم می‌کند و شرح می‌دهد که چگونه با استفاده از «صک التوبة: برات توبه» به بهشت راه یافته است. او در آنجا با ادیبی ملاقات می‌کند که بنا به دلایلی همانند زندگی در عصر جاهلی باید در دوزخ باشند و از این رو، با شگفتی از آنان می‌پرسد که چگونه به بهشت راه یافته‌اند و با آنها به گفت‌وگوی ادبی می‌نشیند. ابن قارح علاوه بر بهشت، دوزخ را هم مشاهده می‌کند و در آنجا با شیطان و شاعرانی همانند بشار بن برد و امرؤالقیس هم‌سخن می‌شود. این کتاب افزون بر موضوع بحث‌برانگیز سفر به جهان دیگر که به سبب شباهت با کمدی الهی دانته از دیرباز توجه مستشرقان را به خود جلب کرده است و از بُعد ساختاری نیز بااهمیت است، چرا که مناظره‌های پی‌درپی ابن قارح در بهشت و دوزخ با شاعران، نویسندگان و لغویان به أبو‌العلاء فرصت می‌دهد تا مهارت ادبی خود را به رخ کشد و هم بدین سبب، نثر کتاب از تصنع و تکلف و واژگان ناشناخته انباشته است، به گونه‌ای که گاه فهم معنا دشوار می‌شود، اما با وجود این، موضوع جذاب کتاب و نیز افکار نهفته در آن اسباب لذت ادبی خواننده را فراهم می‌سازد.

فرشتگان در رسالة الغفران

از همان آغاز، آموزه‌های اسلامی در باب بهشت، با حضور دلپذیر فرشتگان گره خورده است. تصویر زیبا و دلفریبی که از بهشت در ذهن فرد مسلمان ترسیم شده، ترکیبی است از کاخ‌های ساخته شده از سیم و زر در میان بوستانی دلکش که سنگریزه‌های آن از جواهرات است و خاکش از مُشک و عنبر و در

آن نهرهایی از شیر و عسل جاری است. در میان درختان میوه این بوستان که بدون زحمت خم می‌شوند و در دسترس فرد مؤمن قرار می‌گیرند، تخت‌های آراسته به زبرجد و یاقوت نهاده‌اند که بهشتیان با لباسی از دیبا و حریر زربفت بر تن، بر آن آرمیده‌اند و هر آنچه که بخواهند، برایشان فراهم و مهیا است. بدون تردید، آیات قرآن و احادیث به جا مانده از پیامبر اسلام (ص) و به‌ویژه احادیث مرتبط با معراج^۹ در شکل‌دهی به چنین ذهنیت و اندیشه‌ای نقش اول و بنیادین داشته‌اند. اما این تصویر بدون حضور فرشتگان ناقص است^{۱۰}. از این رو، فرشتگان در بهشت معری نیز حضوری پررنگ دارند.

در بررسی فرشتگان رساله الغفران پیش از هر چیز باید بدین نکته اشاره کرد که آنان از لحاظ جنسیت به دو دسته مرد و زن تقسیم می‌شوند. در چهار موضع از مرد فرشتگان سخن گفته می‌شود: یکی نگهبانان بهشت که «رضوان» و «زفر» نام دارند (المعری، بی‌تا: ۲۴۹ و ۲۵۰) و دیگر آنجا که ابن قارح از ملکی درباره حوریان بهشت پرس و جو می‌کند (ر.ک؛ همان: ۲۷۸). در دو مورد هم از «غلمان» یاد شده است: نخست در ابتدای رساله، ابوالعلاء به درختی اشاره می‌کند که از «کلمه طیه»^{۱۱} ابن قارح در بهشت روئیده است؛ درختی خوش‌میوه که سایه آن از شرق تا غرب گسترده شده است و در چشم بیننده بارها برتر از «ذات أنواط»^{۱۲} است و «ولدان مخلدون» در این سایه به خدمت ابن قارح کمر بسته‌اند (ر.ک؛ همان: ۱۴۱). برای دومین بار، معری در پایان سفر به «غلمان» اشاره می‌شود؛ آن هنگام که ابن قارح بر تخت نشسته است و غلمان آن تخت را به دوش می‌کشند (ر.ک؛ همان: ۳۷۸).

معری از زن فرشتگانی که می‌توان آنان را با توجه به ادبیات دینی «حوریان» نامید، در هشت مورد سخن گفته است:

(۱) ابن قارح با تعدادی از شاعران در بوستانی به بحث و گفتگوی ادبی نشست است که دسته‌ای قوهای بهشتی آمده‌اند و به دختران نارپستان تبدیل می‌شوند که لباس بهشتی بر تن دارند و بربط و دیگر آلات طرب در دست، خنیاگری آغاز می‌کنند (ر.ک؛ همان: ۲۱۲).

(۲) دومین بار هنگام عبور از پل صراط است که به تنهایی نمی‌تواند از آن گذر کند و بدین سبب، زهرا (س) از یک حوری که کنیزش است، می‌خواهد او را یاری کند و در نهایت، حوری را به او می‌بخشد (ر.ک؛ همان: ۲۶۰).

(۳) ابن قارح در دل آرزو می‌کند بزمی به پا دارد و شاعران مخضرم^{۱۳}، شاعران عهد اسلامی، لغویان یا حتی آنانی را که اندک بهره‌ای از ادب دارند، بدان فراخواند و از این رو، از خداوند می‌خواهد چند تن از

دختران سیه‌چشم بهشتی بدو عطا کند که با دستاس گندم را آرد کنند و نان این بزم را مهیا سازند (ر.ک؛ همان: ۲۶۹).

۴) ابن‌قارح ابیاتی از خلیل بن احمد را به یاد می‌آورد که برای پایکوبی نیکو است، اما رامشگری در آنجا نیست که بزمشان را گرم کند و بدین سبب، خداوند درخت گردویی سبز می‌کند که در دم به بار می‌نشیند و گردوهای بی‌شماری از آن به زمین می‌افتد. از دل هر گردو، چهار دختر با زیبایی چشم‌نواز بیرون می‌آید که با پایکوبی خود بهشت را به لرزه درمی‌آورند (ر.ک؛ همان: ۲۷۹).

۵) ابن‌قارح دو حوری بهشتی در اختیار دارد که جمال آنان هوش از سر می‌رباید. یکی از آن دو، «حمدونه» نامی است که شویش به سبب بوی بد دهان او را طلاق داده است و از آنجا که از زشت‌رویای حلب بود، زهد پیشه کرد و با نخ‌ریسی روزگار به سر آورد. دیگری کنیزی است به نام «توفیق» که به سبب سیاهی رنگ پوستش در دنیا، لقب «سیاه» گرفته بود، لکن در بهشت به قول ابن‌قارح از غلاف شکوفه خرما هم سفیدتر شده بود (ر.ک؛ همان: ۲۸۴).

۶) ابوالعلاء کامل‌ترین توضیح در این باب را از زبان فرشته‌ای از فرشتگان جنت بیان می‌کند. این فرشته شرح می‌دهد که حوریان بهشتی دو دسته‌اند: گروهی را خداوند در بهشت آفریده است و آنان پا از آن بیرون ننهادند و گروهی دیگر از زنانی هستند که به سبب اعمال نیک دنیوی به مرتبه حوری دست یافته‌اند. سپس فرشته ابن‌قارح را به باغ‌هایی می‌برد که گویی آن را پایان نیست و می‌گوید: «میوه‌ای از میوه‌های این درختان که «شجر الحور: درخت حوری» نام دارد برگیر». او به، انار، سیب یا هر میوه دیگر را که می‌خواهد، می‌چیند و چون آن را می‌شکافد، از درونش دختری سیاه‌چشم بیرون می‌آید که نیکی چهره‌اش دیگر حوریان را شگفت‌زده می‌کند (ر.ک؛ همان: ۲۸۷).

۷) ابن‌قارح پس از آنکه از «بهشت ماران» عبور می‌کند، به نزد همان حوری میوه‌زاد، یعنی حوری بیرون آمده از دل میوه، باز می‌گردد. در آن هنگام، داستان امرؤالقیس و معشوق او را در «دائرة جُلجل» به یاد می‌آورد و خداوند حورانی را ظاهر می‌کند که در نهر آب‌تنی می‌کردند. او برایشان به رسم امرؤالقیس شتری قربانی می‌کند و با آنان به خوردن می‌نشیند (ر.ک؛ همان: ۳۷۳).

۸) در آخرین صحنه از حضور ابن‌قارح در بهشت، او را بر تخت روانی از زبرجد و طلا می‌بینیم که پسران بهشتی [اعلمان] و دختران مرواریدسان وی را به قصر موعودش می‌برند (ر.ک؛ همان: ۳۷۸).

روشن است که در بهشت معری زن فرشتگان بیش از مرد فرشتگان حضور دارند و علت این امر را باید در دو نکته جست: اول در آموزه‌های دینی اسلام که در آن فرشتگان خداوند همگی مرد هستند و

از زن فرشتگان خبری نیست، مگر در بهشت مؤمنان که اسباب کامرانی مردان خدا را فراهم می‌آورند. دومین علت در هدف معرّی از تألیف این سفرنامه معنوی نهفته است. اگر این نکته را بدانیم که او قصد دارد باطن ابن قارح را آشکار سازد و چهره حقیقی او را بر ملا کند؛ چهره‌ای که خود می‌کوشد آن را پشت دفاع جانانه از اسلام و حمله متعصبانه به ملحدان و زندیقان پنهان کند، درمی‌یابیم که چرا حوریان بیشتر از ملائکه در این بهشت حضور دارند. معرّی به خوبی می‌داند که ابن قارح دلدادۀ نعمت‌های دنیوی است و پیرو خواہش‌های نفسانی، خواہش‌هایی که اهتمام به زن سمبل آن است.^{۱۴} باز می‌داند که او برای رسیدن به این خواسته‌ها ادب را به دکانی بدل ساخته که متاع شعر را در آن می‌فروشد و بدین سبب است که اهتمام او به ادب در کنار توجه به زن، هر دو در بهشت «غفران» بسیار پررنگ جلوه می‌کند.

با توجه به هشت موردی که بیان شد، به‌ویژه بر اساس توضیح‌های «ملک»، زن فرشتگان معرّی به دو دسته کلی تقسیم می‌شوند: آنان که از همان آغاز آفریده شده‌اند تا در بهشت در خدمت مؤمنان باشند و دسته دیگر آنان که در ابتدا در این دنیا زیسته‌اند و پس از مرگ به سبب کارهای نیک به حوری بهشتی تبدیل شده‌اند.^{۱۵} آنچه که در این مقاله برای ما اهمیت دارد، دسته نخست است و آن دسته از زن فرشتگان که زاییده ثمر درخت هستند. آیا درختانی که زنان میوه آنهاست، برای نخستین بار در رسالۀ الغفران ظهور یافته‌اند؟ پاسخ منفی است، اما منابع دینی الهام‌بخش معرّی در خلق این تصویر نبوده است. پس منبع الهام او چیست؟ این پرسش را در این بخش بی‌پاسخ رها می‌کنیم تا افسانه‌ای از ادبیات عامیانه فارسی نقل کنیم که شباهت بسیار با زن فرشتگان میوه‌زاد معرّی دارد.

دختر نارج و ترنج

قصه دختر نارج و ترنج از جمله افسانه‌های به جا مانده از گذشته‌های دور است که تا به امروز به حیات خود در ادبیات عامیانه ادامه داده است. این قصه در زیر مجموعه «قصه‌های پریان» (Fairy tales)^{۱۶} که معادل درست آن «قصه‌های شگفت جادو» است^{۱۷}، جای می‌گیرد. اولریش مارزلف در «طبقه‌بندی قصه‌های ایرانی» افسانه مذکور را در مجموعه «قصه‌های سحر و جادو» [شماره ۴۰۸] قرار داده است. فرصت آن نیست که افسانه مذکور را با تمام جزئیات بیان کنیم و بدین سبب، فقط به بیان خلاصه‌ای از آن بسنده می‌کنیم^{۱۸}:

زن عقیم پادشاه نذر می‌کند که بچه‌دار شود و خداوند به او پسری می‌دهد. پس از گذشت سال‌ها پسرزنی دعا می‌کند پسر عاشق دختر نارج شود. شاهزاده به دنبال این سخن، ندیده عاشق دختر

می‌شود و به راهنمایی پیرزن سفرش را در جستجوی دختر آغاز می‌کند تا آنکه درخت نارنج جادویی را می‌یابد و سه نارنج از آن می‌کند. نارنج اول را در مسیر بازگشت می‌شکافد. دختری خورشیدچهره از آن بیرون می‌آید و طلب آب می‌کند و چون آب به همراه ندارد، دختر می‌میرد. دختر نارنج دوم هم به همین سرنوشت دچار می‌شود. از این رو، شاهزاده دیگر نارنج سوم را نمی‌شکافد تا آنکه به کنار چشمه‌ای می‌رسد و آن هنگام نارنج را می‌شکافد و به دختر آب می‌دهد. شاهزاده به شهر می‌رود تا برای دختر برهنه لباس بیاورد. دختر به فراز درختی که در کنار چشمه روییده است، می‌رود. کنیزکی سیاه‌چهره به سر چشمه می‌آید و هنگامی که تصویر دختر را در آب می‌بیند، گمان می‌کند که تصویر خود اوست و زمانی که دختر نارنج کنیزک را مطلع می‌کند که تصویر از آن او نیست، از دختر می‌خواهد که اجازه دهد به بالای درخت به نزد او بیاید. دختر نارنج مویش را به پایین می‌اندازد و کنیزک موی دختر را می‌گیرد و به بالای درخت می‌رود. کنیزک که از ماجرا آگاه شده بود، دختر را می‌کشد و جسد او را به درون آب می‌اندازد. از قطره خون دختر، گلی خوشبو در پای درخت می‌روید. شاهزاده که پس از بازگشت، کنیز سیاه‌زشت‌رو را به جای دختر نارنج زیبا می‌یابد، به ناچار با او ازدواج می‌کند، اما از همان لحظه اول عاشق گل می‌شود و دستور می‌دهد که گل را بیاورند و در باغ کاخش بکارند. کنیزک بعد از مدتی پسر دار می‌شود و چون از راز گل خبر داشت، دستور داد گل را ببرند و از چوب آن گهواره‌ای برای پسرش بسازند. پیرزنی که همسایه کاخ شاهزاده بود، تکه چوبی از گل را برمی‌دارد و به عنوان هیزم به خانه می‌برد. دختر هر روز از میان چوب بیرون می‌آمد و مخفیانه کارهای خانه پیرزن را انجام می‌داد تا آنکه هم پیرزن و هم شاهزاده از راز او آگاه می‌شوند. شاهزاده دستور می‌دهد که کنیز و پسر را به دم اسب ببندند و خود با دختر نارنج ازدواج می‌کند.^{۱۹}

تحلیل داستان

شاید در نگاه اول قصه دختر نارنج چیزی بیش از افسانه‌ای جذاب به نظر نرسد، اما نباید فراموش کرد که قصه‌های عامیانه گنجینه‌ای گرانبها از باورها و آداب زندگی پیشینیان است که سینه به سینه حفظ شده است و به دست ما رسیده است و «باید این نکته را گوشزد کرد که تقریباً همه متن‌های نانوشته‌ای، اعم از متون فولکلوری یا مردم‌شناختی به نحوی از انحاء به ادبیات مقدس تعلق دارد» (الیاده، ۱۳۶۵: ۶۸۶). ظهور مکاتب تفسیر قصه‌های عامیانه که تعدادی این قصه‌ها را بازمانده اساطیر می‌دانند و شماری دیگر آن را نه پس‌مانده اسطوره، بلکه ابتدایی‌ترین و مقدماتی‌ترین شکل آن معرفی می‌کنند و گروهی دیگر در این قصه‌ها رد پای مراسم و مناسک آیین‌های باستان را می‌جویند که همه و همه از اهمیت فراوان افسانه‌های عامیانه حکایت می‌کند.^{۲۰} در قصه دختر نارنج و ترنج به آسانی

می‌توان کهن‌الگوی نهفته در ورای آن را کشف کرد. اگر اندکی در افسانه مذکور تأمل کنیم، به روشنی دو بن‌مایه اسطوره‌ای در ژرف‌ساخت آن می‌یابیم. نخست زاده شدن انسان از گیاه و دوم خدای گیاهی شهیدشونده. از آنجا که موضوع مقاله نقد اسطوره‌شناختی این قصه نیست، نمی‌توان به تفصیل به بررسی اسطوره‌شناختی آن پرداخت، لکن شرح مختصر موضوع نه تنها خالی از لطف نیست، بلکه ما را به سوی منابع الهام‌معرّی نیز رهنمون خواهد شد.

دو انسان گیاه

«کیومرث^{۲۱} در هنگام درگذشتن نطفه خود را رها می‌کند ... یک سوم آن را سپندارمد، ایزدبانوی زمین و به قولی دختر اهورامزدا، دریافت می‌نماید. پس از چهل سال از این نطفه شاخه‌ای ریواس می‌روید که دارای دو ساق و پانزده برگ است ...» (لاهیجی و کار، ۱۳۷۱: ۲۸۱) و مشی و مشیانه (زوج نخستین) که در ساقه این ریواس رشد کرده‌اند، از آن زاده می‌شوند. واضح است که در قصه دختر نارنج و ترنج بن‌مایه اصلی اسطوره پیدایش زوج نخستین همچنان حفظ شده است. برخی از پژوهشگران معتقدند که نمونه‌های تبدیل گیاه به انسان و بالعکس که در این داستان هویداست، در اعتقاد به توت‌پرستی گیاهی ریشه دارد (ر.ک؛ محسنی و ولی‌زاده، ۱۳۹۰: ۱۷).

ایزدگیاهی شهیدشونده

برای انسان باستان که زندگی او با کشاورزی و دامپروری پیوند ناگسستنی داشت، زمستان فصلی ناخوشایند بود. او که زایش هر چیز را با ایزدبانوی زایش و باروری مرتبط می‌دانست، بر این گمان بود که وی در زمستان از آمیزش سر باز می‌زند و در فراق همتای نرینه‌اش اندوهگین است، چرا که او به جهان مردگان رفته است. اما پس از آنکه این شش ماه به پایان می‌رسد و معشوق او از جهان زیرین به فراز زمین باز می‌آید بار دیگر با او درمی‌آمیزد و بدین ترتیب، طبیعت نیز بارور می‌شود. اسطوره ایزدبانو اینانا و پادشاه - شبان شهر اروک، دموزی در میان‌رودان و ایزدبانو آفرودیت و آدونیس در یونان از روایت‌های شناخته شده این باور هستند. در اساطیر ایرانی در باب مرگ و رستاخیز ایزدگیاهی مطلبی مشابه با آنچه که بیان شد، وجود ندارد، اما سیاوش همین نقش را در باور ایرانیان بازی می‌کند و می‌توان او را نظیر ایزد میرنده و زنده شونده نباتی دانست. دلایلی که ثابت می‌کند سیاوش همتای ایزدگیاهی است، بسیارند، اما بارزترین نکته و آنچه که در این مقاله برای ما اهمیت دارد، آن است که افراسیاب بیم آن داشت مبادا خون سیاوش بر زمین فروچکد و با این حال قطره‌ای از خون او زمین را لاله‌گون کرد و در آن بیابان که هیچ گیاهی در آن نمی‌روید، گیاهی با ساقه سیاه، برگ‌های سبز و

خاصیت شفابخشی رویید که «پرسیاوش» یا «خون‌سیاوش» نام گرفت^{۲۲}. از خون سیاوش گیاه رویید، آن سان که از خون دختر نارنج. شباهت چنان مشهود است که ما را از شرح بی‌نیاز می‌کند. اما چند نکته ظریف دیگر نیز این قصه را به اسطوره سیاوش نزدیک و ارتباط دختر نارنج را با زایش و باروری مستحکم‌تر می‌کند.

رشته‌های پیوند میان قصه دختر نارنج و ترنج و اسطوره ایزدگیاهی شهیدشونده

(۱) اولین نکته میوه نارنج است^{۲۳} که به سبب دانه‌های درونش نماد باروری بوده است^{۲۴}. طبیعی است که ذکر نارنج با ترنج همراه شود، میوه‌ای که به باور ایرانیان خوش‌یمن است؛ زیرا هر جا که باروری و زایش باشد، بهروزی نیز حضور خواهد داشت^{۲۵}.

(۲) دومین نکته‌ای که بر ارتباط این قصه با اسطوره ایزدگیاهی دلالت می‌کند، پیوند دختر با آب است. هر سه دختر پس از زاده شدن آب طلب می‌کنند^{۲۶} و دختر سوم در کنار چشمه از نارنج بیرون می‌آید و بر فراز درختی جای می‌گیرد که در کنار چشمه روییده است. در روایت شهر کرمان، کنیزک جسد دختر را در آب می‌اندازد (لریمر، ۱۳۵۳: ۲۰۵). درست است که او قصد پنهان کردن جسد را دارد، اما اگر فرض کنیم که در نخستین روایت‌ها هم افکندن جسد در آب چشمه وجود داشته، این ظن که دختر نارنج موجودی غیربشری است، تقویت می‌شود؛ زیرا این کار در آیین زرتشت گناه است، مگر آنکه بپذیریم اصل داستان به دوران پیش از ظهور زرتشت بازمی‌گردد که محتمل هم هست، چون از لحاظ تاریخی سیاوش و آیین‌های مرتبط با او به اعصار پیش از ظهور زرتشت بازمی‌گردد. البته در بسیاری از روایت‌ها به جسد دختر اشاره نمی‌شود و این می‌تواند تلویحی باشد به زنده شدن مجدد او.

(۳) گیسوان بسیار بلند دختر یکی دیگر از رشته‌های پیوند او با باروری است. در روایت کرمانی، این افسانه موی دختر چنان بلند و انبوه است که تمام پیکر برهنه‌اش را می‌پوشاند (ر.ک؛ همان: ۲۰۳) و در بیشتر روایت‌ها کنیزک با کمک موی دختر به بالای درخت می‌رود^{۲۷}. در گذشته مومادی از باروری و در پی آن نماد باران بوده است و از این رو، بریدن گیسو در سوگواری‌ها نماد عقیم و نازا شدن است، گویی بازماندگان فرد متوفی با از دست دادن او خود را نابارور می‌دیدند (ر.ک؛ مختاریان، ۱۳۸۷، ب: ۵۱). یکی دیگر از دلایلی که از پیوند میان مو و باروری حکایت می‌کند، آنکه در برخی نیایشگاه‌های آفرودیت که آیین روسپی‌گری مقدس در آن انجام می‌شد، زنانی که این کار را انجام نمی‌دادند، دست کم گیسوانشان را می‌بردند و به عنوان قربانی تقدیم می‌کردند (ر.ک؛ خجسته و حسنی، ۱۳۸۹: ۸۲).

پیوند نمادین مو و گیاه را می توان در نام سیاوش نیز مشاهده کرد، چرا که برای ریشه نام سیاوش سه معنا شناخته شده است: درخت سیاه، موی سیاه و اسب سیاه (ر.ک؛ مختاریان، ۱۳۸۷، الف: ۱۴۶)

۴) نکته دیگر کنیزک سیاه چهره است که دختر نارنج را به دیار مردگان می فرستد. تأکید بر سیاهی کنیزک یاد ساکنان جهان مردگان را در ذهن تداعی می کند، همان جهانی که خدای نباتی بدان سفر می کند و ایزدبانوی باروری را به سوگ خود می نشاند. همچنین «نکته چشمگیر در پیوند با خدای نباتی این است که «حاجی فیروز» که در عید نوروز ظاهر می شود و صورت خود را سیاه می کند، بازمانده آیین بازگشت خدای شهیدشونده نباتی است که از زیر زمین می آید و چون از جهان مردگان برمی گردد، سیاه چهره است» (بهار، ۱۳۷۳: ۴۴).

۵) آخرین و مهم ترین بخش قصه که دختر نارنج را با اسطوره خدای نباتی پیوند می دهد، در پایان داستان نهفته است. پس از آنکه دختر نارنج به نزد پیرزن می رود، شاهزاده به راز او پی می برد. اما چگونه؟! پس از آنکه دختر اسب بیمار شاهزاده را تیمار و درمان می کند، شاهزاده از پیرزن دعوت می کند در جشنی که همسرش برگزار کرده، شرکت کنند. در این جشن که فقط زنان شرکت دارند، باید هر فرد قصه ای تعریف کند و دختر نارنج هم داستان خود را بازگو می کند. شاهزاده که داستان را می شنود، او را می شناسد. در این جشن، دختر نارنج هرگاه که گریه می کرد، به جای اشک از چشمانش مروارید می ریخت و هر زمان که می خندید، از دهانش گل بیرون می آمد. پایان قصه متضمن دو نکته بسیار مهم هست. نخست ارتباط میان دختر و اسب، چرا که تمام اسب هایی که به دیگر خانه ها سپرده شده بود، مردند و فقط دختر است که اسب را درمان می کند. همانگونه که بیان شد، ایزدگیاهی شهیدشونده در ایران هم با اسب مرتبط است. نه تنها یکی از معانی سیاوش، «دارنده اسب سیاه» است. در شاهنامه هم سیاوش با اسب سیاه رنگی که «بهزاد» نام دارد، پیوند دارد. خانم مختاریان معتقد است که اسب سیاوش باید بالدار و جادویی بوده باشد، اما این ویژگی ها در شاهنامه مبهم باقی مانده است (ر.ک؛ مختاریان، ۱۳۸۷، الف: ۱۴۸).

گریستن و خندیدن دختر تداعی کننده گریه و خنده آیینی است که در آیین های سیاوشی تجلی می یابد. «سوگ سیاوش» که در آخر تابستان و در سوگ مرگ او و رفتن به جهان دیگر برگزار می شد، در بر دارنده مناسک متعدد همانند دسته روی و سوگواری گروهی، ساختن شبه قهرمان، خواندن سوگ سرود و اعطای قربانی بوده است. جشن رستاخیز سیاوش نیز در نوروز به پا می شد و جشن کیخسرو نام داشت^{۲۸}، چراکه «کیخسرو [فرزند سیاوش] نماد بازگشت سیاوش به این جهان است» (بهار، ۱۳۷۳: ۴۴). اگرچه امروز بدین آیین ها به چشم اعمال نمادین صرف نگریسته می شود، اما انسان

باستان حقیقتاً باور داشت آدابی که به جا می‌آورد، خدای نباتی را بار دیگر زنده خواهد کرد. او از گریستن به عنوان وسیله‌ای جادویی برای آفرینش حیات یاری می‌گرفت، همانگونه که «ایزیس^{۲۹} و نفتیس^{۳۰} با گریه و زاری اوزیریس^{۳۱} را زنده ساختند و گریه آنان برای شخص مرده حیات‌بخش بود» (پراپ، ۱۳۷۱: ۲۶۹). در این موارد، خنده آیینی با گریستن هم‌دوش است. در باور جهان باستان، خنده نشان زندگی است و از این رو، در آیین‌های گذر^{۳۲} فرد تازه‌بالغ که به صورت نمادین می‌میرد و به جهان مردگان می‌رود، نباید بخندد و بالعکس، پس از رستاخیز و بازگشت به جهان زندگان باید بخندد (ر.ک؛ همان: ۲۵۵). جادوی خنده افزون به مرگ و حیات انسان، به مرگ و حیات طبیعت نیز راه یافت و این خنده وسیله‌ای شد برای افزایش محصول و از این روست که «هنگام بذر افشاندن در مزرعه می‌خندیدند تا زمین بارور و پرثمر گردد» (همان: ۲۶۹). پراپ معتقد است در افسانه‌های شگفت جادو دختری که با خنده او گل از دهانش بیرون می‌آید، «دمتر الهه حاصل‌خیزی و باروری است که با خنده‌اش بهار به زمین بازمی‌گردد» (همان: ۲۷۳)؛ زیرا او زمانی می‌خندد که دخترش «پرسفونه» از جهان زیرین به زمین بازمی‌گردد.

وجه مشترک

شباهت زن‌فرشتگان میوه‌زاد در *رساله‌الغفران* با دختران نارنج در این افسانه ایرانی روشنتر از آن است که به توضیح نیاز داشته باشد. پس از بررسی مختصری که نتایج آن عرضه شد، می‌توان گفت حضور موتیف دختری که از دل میوه زاده می‌شود، در افسانه‌های ایرانیان از اعتقاد دیرپای آنان به ایزدگیاهی سرچشمه می‌گیرد. اما این سخن درباره‌ی معرّی قابل قبول نیست، چرا که نه آموزه‌های اسلامی چنین نگرشی به او می‌دهد و نه باورهای نیاکانش در دوران پیش از اسلام. اگرچه پرستش درختان همانند درخت «ذات انواط» در بین اعراب جاهلی وجود داشته است، لکن هرگز ایزدگیاهی می‌رند و زنده‌شونده در میانشان شناخته شده نبود. آیا معرّی خود مبدع این مفهوم بوده است؟ پاسخ در صورتی «آری» و مثبت است که در میان آثار عربی‌زبان^{۳۳} موجود در عصر ابوالعلاء به موضوع انسانی که از گیاه زاده شده، اشاره نشده باشد که چنین نیست^{۳۴}. با مطالعه‌ی *رساله‌الغفران* روشن می‌شود که ابوالعلاء از دو منبع اصلی برای ترسیم سرای دیگر در اثرش یاری گرفته است: یکی منابع دینی و دیگری میراث معنوی به جا مانده از دوران پیش از اسلام. اما در فردوس معرّی تصاویری مشاهده می‌شود که رده‌پایی از آنها در هیچ یک از دو منبع مذکور نیست، همانند همین زن‌فرشتگان میوه‌زاد. به عقیده‌ی ما، منبع سومی الهام‌بخش ابوالعلاء در آفرینش چنین تصاویری بوده است. پیش از آنکه

جست‌وجو برای یافتن این منبع را آغاز کنیم، ذکر این نکته لازم است که جز در رساله‌الغفران در لزومیت معری نیز اندیشه زاده شدن از درخت تکرار می‌شود، آنجا که می‌گوید:

«شَرَّ أَشْجَارٍ عَلِمْتُ بِهَا شَجَرَاتٍ أَثْمَرَتْ نَاسًا
حَمَلَتْ بِيضًا وَأُغْرِبَةً وَ أَتَتْ بِالْقَوْمِ أَجْنَاسًا»
(کنجیان، ۲۰۰۱ م: ۱۷۶).

منبع الهام معری

می‌توان سرچشمه‌های الهام معری در آفرینش زن فرشتگان میوه‌زاد را در دو دسته از آثار عربی‌زبان جست که دسته یکم کتاب‌های تاریخ عمومی و دسته دوم سفرنامه‌هاست.

کتاب‌های تاریخ عمومی

مورخان مسلمان به تدریج پا را از دایره ثبت وقایع مرتبط با ادوار اسلامی بیرون نهادند و کوشیدند تاریخ خود را با بیان آفرینش جهان، انسان نخستین و فرزندان او آغاز کنند. در این کتاب‌ها بعد از آنکه اقوام باقیمانده پس از طوفان نوح به سه پسر او (حام، سام و یافث) منسوب می‌شوند، سلسله‌های پادشاهی ملل پیشین به اختصار ذکر می‌گردد که در این میان به پاره‌ای از باورها و آداب و سنن آنان هم اشاره می‌شود. ایرانیان (الفرس) از جمله اقوام هستند که گزیده‌ای از تاریخ باستان آنان در کتاب‌های تاریخ عربی وجود دارد. ما از میان کتاب‌های تاریخ که در آن به موضوع مورد نظر اشاره شده، دو کتاب مروج‌الذهب مسعودی (م. ۳۴۶ ق.) و البدء و التاریخ اثر مطهر بن طاهر مقدسی (م. حدود ۳۵۵ ق.) را برگزیدیم؛ زیرا این کتاب‌ها سال‌ها پیش از ولادت معری نوشته شده است و از این رو، بی‌گمان در دوره معری موجود بوده‌اند و این آثار علاوه بر قدمت از اهمیت و شهرت نیز برخوردار بوده‌اند و دانش‌اندوز مشتاقی همانند معری را از آشنایی با آن گریزی نبوده است.

در بخش تحلیل قصه گفته شد که افسانه دختر نارنج با بن‌مایه زادن انسان از گیاه که در اسطوره ایرانی نخستین زوج بشری تجلی می‌یابد، مرتبط است. این اسطوره در دو کتاب تاریخ مذکور بیان شده است. نخست روایت مسعودی را نقل می‌کنیم. وی در بخشی که از کتاب پُرحجم أخبار الزمان باقی مانده، می‌گوید: «ایرانیان فرزندان یافث بن نوح هستند. اما آنان این قول را نمی‌پذیرند و ادعا می‌کنند که با طوفان نوح و فرزندان او ناآشناوند و پادشاهانشان را از نسل کیومرث اول، که همان آدم ابوالبشر است، می‌دانند» (المسعودی، ۱۹۳۸ م: ۷۷). نیز در کتاب التنبیه و الإشراف، «میشاه/ مهلا بن کیومرث»

و «میشانی/مهلینه بنت کیومرث» را فرزندان کیومرث می‌خواند (ر.ک، همان، بی‌تا، ب: ۸۱). در مروج الذهب کامل‌ترین مطلب را در این باره می‌یابیم. وی می‌گوید: «...کیومرث آنگونه که [ایرانیان] گمان می‌کنند، نخستین پادشاه زمین است... زردشتیان را در باب کیومرث سخن‌ها است. می‌گویند که نخستین زوج از او پدید آمد. نخستین انسان و همسرش - شابه و متشابه - از گیاهی که از زمین روییده بود، از ریواس، زاده شدند...»^{۳۵} (همان، الف: ۲۴۵). ابن طاهر مقدسی هم در کتاب البدء و التاریخ پس از اشاره به آفرینش آسمان، آب، زمین و گیاه می‌گوید: «... و [خداوند] انسان را در هفتاد روز آفرید و او را کیومرث نامید و از آنجا که وی در کوه بود، «کوشاه» [کوه‌شاه] لقب گرفت. کیومرث پیوسته به انجام کار نیک و پرستش مشغول بود. او سی سال زندگی کرد و پس از این مدت، ابلیس به او ضربتی زد و بگشتش. از زخمی که ابلیس بدو زد، خون جاری و به سه قسمت تقسیم شد. یک‌سوم آن را ابلیس برگرفت. خداوند به روشنی فرشته امر کرد یک‌سوم دیگر از این خون را برگرفته و نگاه دارد و یک‌سوم سوم را هم زمین پذیرفت. سپس خداوند از این خون گیاهی به مانند ریواس رویاند. در میان آن، دو چهره که برگها آن را پوشانده بودند، پدیدار شد. یکی از این دو نرینه بود و «میشی» نام داشت و دیگری مادینه و «میشانه» نام. این دو در نزد ایرانیان حکم آدم و حوا در میان اهل کتاب و دیگر امم را دارند...» (المقدسی، بی‌تا، ج ۲: ۷۷). شایان ذکر است که طبری (م. ۳۱۰ ق.) نیز در تاریخ خود از کیومرث به عنوان آدم ابوالبشر یاد می‌کند و «میشی» و «میشانه» فرزندان کیومرث، را خواهر و برادر می‌داند که با یکدیگر ازدواج کردند (ر.ک؛ الطبری، ۱۳۸۷: ج ۱: ۱۵۳)، اما از چگونگی پیدایش آن دو سخن نمی‌گوید. همچنین حمزه اصفهانی (م. ۳۵۱ ق.) در کتاب تاریخ سنّی ملوک الأرض و الأنبیاء که اطلاعات خود در باب تاریخ پادشاهان ایران را از ترجمه عربی هشت خداینامه گرد آورده، نقل می‌کند که ایرانیان نخستین انسان را «کیومرث کلشاه ای ملک الطّین» (کیومرث گلشاه) می‌نامند و «مشی» و «مشیانه» را دختر و پسر او می‌داند (ر.ک؛ الإصفهانی، بی‌تا: ۲۲). لکن این مورخ هم علی‌رغم آگاهی از اسطوره زاده شدن آن دو از گیاه، این موضوع را مسکوت می‌گذارد. محتمل است که غیر از مسعودی و ابن طاهر مقدسی مورخان دیگر، چه مورخان معاصر با آنان و یا پیش از آن دو، به داستان مشی و مشیانه اشاره کرده باشند، اما آثار آنان مفقود شده است؛ مثلاً مسعودی که در مروج الذهب بدین اسطوره اشاره گذرا می‌کند، خود می‌گوید در کتاب أخبار الزّمان به تفصیل از کیومرث سخن گفته است، اما متأسفانه از این کتاب سی جلدی تنها یک جلد آن به دست ما رسیده است. همچنین نباید فراموش کرد که فرهیختگان ایرانی بسیاری از خداینامه‌های پهلوی (سیر ملوک الفرس) و دیگر آثار مرتبط با ایران پیش از اسلام را به عربی برگردانده بودند که در دوران ابوالعلاء همچنان موجود بوده است، لکن اینک از آن آثار جز اندکی و آن هم در لابه‌لای اثر مورخانی که خداینامه‌ها را مبنای نگارش

قرار داده بودند، چیزی به دست ما نرسیده است. به عنوان مثال، حمزه اصفهانی در مقدمه اثر خود از هشت خداینامه نام می‌برد که از آن برای تنظیم گاه‌شمار وقایع تاریخی استفاده کرده است. این هشت نسخه عبارتند از: *سیر ملوک الفرس ترجمه ابن مقفع*، *سیر الملوک الفرس ترجمه محمد بن جهم برمکی*، *تاریخ ملوک الفرس برگرفته از خزانه مأمون*، *سیر ملوک الفرس ترجمه یا گردآوری زادویه بن شاهویه اصفهانی*، *سیر الملوک الفرس ترجمه یا گردآوری محمد بن بهرام مطیار اصفهانی*، *تاریخ ملوک بنی ساسان ترجمه یا گردآوری هشام بن قاسم اصفهانی*، *سیر الملوک ترجمه یا گردآوری موسی بن عیسی کسروی*^{۳۶}، *تاریخ ملوک بنی ساسان به اصلاح بهرام بن مردان‌شاه موبد ناحیت شاپور در فارس*. اگر بدانیم ترجمه بسیاری از این آثار به عنوان اثر ادبی شناخته می‌شود، همانند آثار ابن مقفع و ابن قتیبه، این احتمال که ابوالعلاء با آنها آشنا بوده باشد، بیش از پیش تقویت می‌شود. بنابراین، به ظن قریب به یقین می‌توان گفت فهرست آثار مفید در این زمینه که معرفی از آن بهره برده، بلندتر از آن چیزی است که ما بیان کردیم.

محمد سلیم جندی مؤلف کتاب *الجامع فی أخبار اُبی العلاء* می‌گوید: «ابوالعلاء کتاب‌های مرتبط با اخبار اقوام، عقاید و باورهایشان را مطالعه می‌کرد» (زعیمیان، ۲۰۰۳ م: ۱۷۲). شاید در برخی از کتاب‌های فرق، نخل و ملل بدین باور ایرانیان اشاره شده بود. اگر می‌گوییم شاید، بدان سبب است که از کتاب‌های مرتبط موجود در آن عصر که در حال حاضر وجود دارد و در دسترس بود، اشاره ای به این مطلب یافت نشد. لکن در اثر مشهور شهرستانی (۴۷۹-۵۴۸ ق.)، *الملل و النحل* از فرقه «کیومرثیه» و باورهایشان یاد شده است: «... اهریمن کیومرث و حیوانی را که گاو نام داشت^{۳۷}، گشت. از محل فروافتادن خون کیومرث، ریواس رویید و از ساقه ریواس مردی به نام میشه و زنی به نام میشانه که والدین نسل بشر هستند، خارج شدند. از محل فروافتادن خون گاو، چهارپایان و دیگر حیوانات پدید آمدند...» (الشهرستانی، ۱۴۰۴ ق.، ج ۱: ۲۳۲). به نظر منطقی می‌رسد اگر گمان کنیم در آثار پیش از این هم به فرقه «کیومرثیه» و باورهایشان اشاره شده باشد، اما بدان سبب که نمونه‌ای قطعی دیده نمی‌شود، این دسته از آثار به عنوان منبع تأثیرگذار بر معرفی معرفی نشد.

سفرنامه‌ها

در میان آثاری که ابوالعلاء بدانها دسترسی داشته، سفرنامه‌هایی مشاهده می‌شود که در آن به موضوعی نزدیک به آنچه که ابوالعلاء در بهشت خود ترسیم کرده، به چشم می‌خورد. بدیهی است که مطالب این سفرنامه‌ها با اسطوره ارتباط ندارد و به ادعای نگارندگان، محصول مشاهده‌های عینی ایشان

می‌باشد، هرچند که پذیرش بسیاری از این مطالب آسان نیست. جزیره واق‌واق از جمله مناطق ناشناخته‌ای است که توضیح در باب آن با شگفتی‌های فراوان آمیخته است. در همین جزیره است که دریانوردان درختانی می‌یابند که میوه آن خود انسان و یا شبیه به آدمی است.

کتاب *عجائب الهند؛ بره و بحر و جزائر* اثر ناخدا بزرگ بن شهریار رامهرمزی است که تاریخ نگارش آن به حدود سال ۳۴۲ ق. بازمی‌گردد. در این کتاب آمده است: «محمد بن بابشاد می‌گفت: از شخصی که به کشور واق‌واق سفر کرده بود، شنیدم که در آن سرزمین درختی است بسیار عظیم دارای برگ‌های گرد و گاهی دراز. میوه آن درخت شبیه است به کدو و کمی بزرگتر از آن که به صورت آدمی ماند و هنگام وزش باد چون میوه‌ها به حرکت درآیند، از داخل آن صدایی درآید...» (رامهرمزی، ۱۳۴۸: ۵۲). جالب است مسعودی که خود جهانگرد نیز بوده، در کتاب *أخبار الزمان* از زنانی به نام واق‌واق سخن می‌گوید که «میوه‌های درخت هستند. اینان از موهایشان به درخت آویخته شده‌اند. دستان و فرجی به مانند دیگر زنان دارند و پیوسته آواز واق‌واق سر می‌دهند. اگر یکی از این میوه‌زنان را بچینی، می‌میرد و خاموش بر زمین می‌افتد. در کتاب *خزانه* آمده است اگر فردی این سرزمین را پشت سر بگذارد، به میوه‌زنان دیگری می‌رسد که از دسته اول بزرگترند و سرین، فرج و چهره ایشان شگفت‌انگیزتر از گروه نخستین است. اگر اینان را بچینی، یک روز و اندی زنده می‌مانند، حتی شاید مردی این زن میوه را بچیند و با او همیستر شود، چرا که نه تنها با زنان آدمی تفاوت ندارند، بلکه خوشبوترند و جماع با آنان با لذت بیشتر همراه است...» (ر.ک؛ المسعودی، ۱۹۳۸ م: ۱۷-۱۶). گویا مسعودی اثری به نام *عجائب اللّتیا* داشته است که از بین رفته، اما ابن‌وصیف شاه (م. ۵۵۹ ق.) این کتاب را خلاصه کرده است و *مختصر عجائب اللّتیا* نامیده است که موجود می‌باشد. در این کتاب نیز مطالبی درباره جزیره واق‌واق وجود دارد: «میوه این درختان در اولین ماه بهار (آذار ماه) عرجونی^{۳۸} به مانند عرجون خرما دارد. هنگامی که این شاخه صاف می‌شود، می‌شکافد و پاهای دختری از میان آن پدیدار می‌شود. سپس هر روز اندک‌اندک از درون شاخه بیرون می‌آید تا آنکه در ماه دوم از فصل بهار (نیسان ماه) بر زمین می‌افتد. این دختر چنان خوش‌سیما است که بر ماه فخر می‌فروشد و کس در دنیا به زیبایی او نباشد. گیسوان این دختران در آغاز به شاخه چسبیده است و هنگام افتادن از آن جدا می‌شود. هر دختر که بر زمین می‌افتد، سه بار فریاد می‌زند: واق، واق، واق و در دم جان می‌سپارد. این دختران یکپارچه گوشت هستند و استخوان ندارند. پس از افتادن، زمین دهان باز می‌کند و دختر در آن دفن می‌شود...» (ابن‌وصیف شاه، بی‌تا: ۱۴۳). بدین ترتیب، می‌توان گفت در نقطه‌ای دور دست و ناشناخته^{۳۹} درختانی وجود داشته که میوه آن شبیه سر آدمی است و سخنان منقول از محمد بن بابشاد

به خوبی این مطلب را تأیید می‌کند. اما ذهن خیال‌پرداز جهانگردان و دریانوردان این میوه‌ها را نه شبیه به آدمی، بلکه خود آدمی دانسته‌اند و از آنجا که تمام آنان از جنس مردان بوده‌اند، طبیعی است که بیشترشان انسان‌میوه‌ها را از طایفهٔ نسوان بدانند. در این مقاله میزان عقل‌باوری این سخنان اهمیت ندارد، بلکه تأثیر به جا مانده از آن در دیگر حوزه‌های میراث نوشتاری مهم است. تأثیرگذاری این بخش از مطالب جهانگردان در دو حوزهٔ کاملاً مشهود می‌باشد: یکی در عجایب‌نامه‌ها که به شگفتی‌های جهان می‌پردازند و دیگری در تصویری که از جزایر واق در هزار و یک شب ترسیم می‌شود. مطالب مرتبط با جزایر دوردست در داستان‌های هزار و یک شب با آنچه که دریانوردان نقل کرده‌اند، شباهت بسیار دارد که تأمل‌برانگیز است. این شباهت به خوبی نشان می‌دهد شگفتی روایت‌های این افراد مادهٔ خوبی برای خلق داستان‌های انباشته از عجایب و غرایب بوده است؛ مثلاً در حکایت بلوقیا جزیره‌ای در دریای ششم است که «میوه‌های درختانش مانند سرهای آدمیان است که از گیسوهای خود آویخته باشند» (هزار و یک شب، ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۱۸۵). در حکایت حسن بصری و نورالسّناء، قهرمان داستان، نیز باید به جزایر واق برود که در آن «کوهی است که آن را واق می‌نامند و واق نام درختی است در آن کوه که شاخه‌هایش به سرهای آدمیان ماند که در هنگام برآمدن آفتاب آن سرها به یکباره بگویند واق‌واق، سبحان الملك الخلاق» (همان، ج ۲: ۱۸۶۳). در *رساله‌الغفران* هم همین انسان‌میوه‌ها نمایان می‌شوند، لکن با تفاوتی ظریف. در بهشت معری، زنان در دل میوه پنهان هستند و پس از شکافتن از آن بیرون می‌آیند، حال آنکه در سفرنامه‌ها آدمیان از گیسوانشان به درخت آویخته‌اند و به عبارت دیگر، خود ثمرهٔ درخت به شمار می‌روند و همین تفاوت است که توصیف معری را به توصیف افسانهٔ ایرانی بسیار نزدیک می‌کند. اکنون بعد از آنکه منابع تأثیرپذیری را بررسی کردیم، می‌توان رشته‌های پیوند میان زن‌فرشتگان میوه‌زاد معری را با دختر نارنج ایرانی یافت.

رشته‌های پیوند

مشاهده شد که دو دسته از آثار عربی می‌تواند الهام‌بخش معری در آفرینش زن‌فرشتگان میوه‌زاد باشد: کتاب‌های تاریخ عمومی و سفرنامه‌ها. بنابراین، اگر بگوییم معری خود مبدع این تصویر نبوده است، به بیراهه نرفته‌ایم. اما رشتهٔ پیوند میان افسانهٔ ایرانی و توصیف ادیب عرب از حوریان بهشتی چیست و از کجا نشأت می‌گیرد؟! پیش از این شرح داده شد که قصهٔ دختر نارنج در بر دارندهٔ دو بن‌مایهٔ اسطوره‌ای است: اسطورهٔ زاده شدن زوج نخستین از ریواس و دیگری اسطورهٔ ایزد گیاهی‌میرنده و زنده‌شونده. حال اگر به توصیف معری بازگردیم، فقط بخش اول، یعنی زاده شدن انسان از درخت را می‌یابیم نه بخش دوم را. همچنین پیش از این بیان شد که مطالب موجود دربارهٔ اسطورهٔ پیدایش

مشی و مشیانه که در کتاب‌های تاریخ عمومی آمده است، منبع الهام معرّی بوده است. اگر این دو مقدمه را در کنار هم بگذاریم، بدین نتیجه می‌رسیم که تأثیرپذیری از بن‌مایه اسطوره‌های همسان این دو تصویر را که در نگاه نخست بسیار دور از یکدیگر به نظر می‌رسد، به هم پیوند می‌دهد. هم أبو‌العلاء از این اسطوره تأثیر پذیرفته است و هم قصه دختر نارنج بر مبنای آن بنا شده است. این نکته شایسته تأمل است که چرا معرّی در بهشت غفران زن‌فرشتگان میوه‌زاد را با الهام از اسطوره‌های ایرانی می‌آفریند؟ نمی‌توان بدین پرسش به یقین پاسخ داد. ممکن است چیزی بیش از تأثیرپذیری ساده نباشد، اما آیا ممکن نیست أبو‌العلاء افزون بر به رخ کشیدن مهارت ادبی قصد آن داشته که اطلاعات غیرادبی خویش را هم به رخ بکشد. آنچه که این وجه را تقویت می‌کند، زبان رمزی او در مقدمه رساله است. اشاره او به درخت حماطه - درخت شیاطین - و استفاده نمادین او از مارهای ساکن در آن، در آغاز رساله به خوبی از آگاهی وی در باب عقاید اعراب جاهلی در این باره پرده برمی‌دارد و با تکیه بر زن‌فرشتگان میوه‌زاد می‌توان گفت آگاهی او فقط به باورهای اعراب جاهلی ختم نمی‌شود، بلکه از عقاید باستانی ایرانیان نیز مطلع بوده است و این نکته بسیار مهمی است که از دید پژوهشگران عرب پنهان مانده است. هرگز نمی‌توان به یقین دریافت که این آشنایی تا چه اندازه بوده است و فقط بر اساس قرینه‌های موجود در آثار وی می‌توان حدس‌هایی زد. جالب است که گاه پژوهشگران عرب این زن‌فرشتگان را برخاسته از اسطوره‌های یونانی می‌شمارند، اما هرگز به ارتباط آنان با اسطوره ایرانی اشاره نمی‌کنند. علت این امر شاید در آشنایی ایشان با اساطیر یونانی و در مقابل جهل به اساطیر ایرانی ریشه داشته باشد و یا آنکه آنان هنوز فریاد ایرانیان را از یاد نبرده‌اند، آن زمان که در فتح مدائن، هنگام عبور اعراب از دجله، خروش برآوردند: «دیوان آمدند! دیوان آمدند!» (الدینوری، ۱۳۷۳: ۱۲۶). به هر روی، نمونه برقراری این ارتباط در کتاب *علی‌هامش الغفران* دیده می‌شود. در مقدمه به اسطوره یونانی اشاره شد و در این بخش باید گفت که این ارتباط بسیار ضعیف است؛ زیرا در اسطوره مورد نظر زنان به درخت سپیدار تبدیل می‌شوند و بر برادر خود، تیغون، اشک می‌ریزند که از این اشک، عنبر به دست می‌آید، حال آنکه در *رساله الغفران* زنان از دل میوه زاده می‌شوند و اصلاً موضوع تبدیل شدن در میان نیست. افزون بر این، آنکه چنین ادعایی دارد، باید ثابت کند که أبو‌العلاء از چه طریق با این اسطوره آشنا شده است، در حالی که می‌دانیم در عصر وی به سبب رویکرد خلفای عباسی و نقش ایرانیان در جنبش ترجمه و دلایل دیگر که شرح آن خارج از حوصله این مختصر است، آشنایی با فرهنگ و تمدن ایران باستان رایج‌تر از فرهنگ و تمدن یونانی بوده است و اگر این سخن در تمام زمینه‌ها قابل قبول نباشد - که نیست - حداقل در باب تاریخ پادشاهان، باورها و اساطیر ایرانی درست است. نگاهی به کتاب *الفهرست* ابن‌ندیم

درستی این نکته را تأیید می‌کند. تعداد کتاب‌های مرتبط با تاریخ و افسانه‌های ایرانی به هیچ عنوان با کتاب‌های حوزه تاریخ و افسانه‌های رومی قابل قیاس نیست.

مطلب دیگری که بر وجود پیوند میان زن فرشتگان میوه‌زاد و دختران نارنج و به تبع آن تأثیرپذیری ابوالعلاء از اسطوره‌های ایرانی صحه می‌گذارد، دسته‌ای از قوهای بهشتی هستند که به دختران زیباروی خنیاگر بدل می‌شوند و ما پیش از این از آنها یاد کردیم. این قوفرشتگان نیز بسیار شبیه قودختران در افسانه‌های شگفت جادو هستند؛ آنان که در هزار و یک شب نیز حضور دارند. باز هم می‌توان گفت ابوالعلاء خود مبدع این دسته از زن فرشتگان نبوده است و سرچشمه‌های تأثیرگذار در او را باید در اسطوره - افسانه‌های ایرانی جست که هزار و یک شب تجلی‌گاه بارز آن است؛ مثلاً در حکایت جان‌شاه و شمسه و حکایت حسن بصری و نورالستنا، این قودختران حضور دارند. البته مسأله وجود این داستان‌ها در *هزار/افسانه*^{۴۰} روزگار معری و وجوه اشتراک میان قودختران و قوفرشتگان فردوس «غفران» موضوع دقیقی است که به پژوهش مستقل نیاز دارد، اما اثبات آن ممکن است. وجود قوفرشتگان و شباهت آنان با قودختران هزار و یک شب این احتمال را زنده می‌کند که شاید در *هزار/افسانه* داستانی شبیه به قصه دختر نارنج و ترنج وجود داشته که اکنون دیگر موجود نیست، البته با توجه به اصل هند و ایرانی هزار/افسانه و نیز دلالت‌های اسطوره‌های این قصه و رواج آن در میان اقوام هند و اروپایی^{۴۱} چنین فرضی محتمل است، لکن غیر قابل اثبات!

شایان ذکر است که مقصود از پیوند میان زن فرشتگان میوه‌زاد و دختر نارنج تأثیرپذیری یکی از دیگری نیست، چرا که هرگز نمی‌توان ثابت کرد این افسانه در دوران معری وجود داشته است و اگر داشته به گوش معری رسیده یا نه، بلکه مقصود شباهتی است که از وجود آبشخور یکسان حکایت می‌کند. همچنین نمی‌توان و نباید وجود توصیف‌های نزدیک به توصیف *رسالة الغفران* در سفرنامه‌ها را انکار کرد، اما اصل مشترک میان این توصیف‌ها و دختر نارنج وجود ندارد، مگر آنکه ادعا کنیم این توصیف‌ها از دنیای افسانه‌ها و اساطیر اقوام مغلوب به سفرنامه‌ها راه یافته است، برعکس آنچه که درباره نفوذ شگفتی‌های سفرنامه‌ها به جهان هزار و یک شب بیان شد که البته اثبات این مطلب اگر نگوییم غیرممکن، حداقل بسیار دشوار به نظر می‌رسد.

نتیجه‌گیری

در بهشت *رسالة الغفران* دسته‌ای از زن فرشتگان از دل میوه زاده می‌شوند. ابن قارح که به راهنمایی فرشته‌ای به باغی بی‌انتهای راه یافته، میوه هر درختی را که می‌چیند و می‌شکافد، سیه‌چشمی زیبارو از

آن بیرون می‌آید. اگرچه حضور حوریان پریچهره در بهشت موضوعی آشناست، اما آنچه که معری بیان می‌کند، مألوف نیست و اینجاست که از خود می‌پرسیم آیا ابوالعلاء مبدع این زن‌فرشتگان میوه‌زاد است؟ پاسخ منفی است؛ زیرا در منابع عصر ابوالعلاء آثاری وجود دارد که در آن به بن‌مایه زاده شدن از گیاه اشاره شده است. این منابع دو دسته‌اند: نخست کتاب‌های تاریخ عمومی مانند *مروج الذهب* مسعودی و *البدء و التاریخ* ابن طاهر مقدسی. در این کتاب‌ها در بخش مرتبط با تاریخ ایران باستان به اسطوره مشی و مشیانه اشاره شده که در آن نخستین زوج بشری از دل ریواس زاده می‌شوند. البته ترجمه خداینامه‌ها و دیگر آثار مکتوب مرتبط با اساطیر ایران نیز در این مجموعه جای می‌گیرند. دسته دوم سفرنامه‌هایی هستند که در آن از جزیره‌ای به نام واق‌واق سخن گفته شده است، همانند کتاب *عجائب الهند؛ بره و بحر و جزیره*. مطالب جهانگردان و دریانوردان درباره جزیره مذکور بر دو گونه است: عده‌ای درختانی روئیده در این جزیره را توصیف می‌کنند که میوه‌ای همانند سر آدمی دارند و برخی دیگر خود آدمی را ثمره این درختان می‌دانند و چندان مبالغه می‌کنند که کار را به همبستری با این زن‌میوه‌ها می‌رسانند. بنابراین، ابوالعلاء بر خلاف نظر برخی از محققان عرب مبدع این تصویر نبوده است. صحنه میوه چیدن ابن قارح و بیرون آمدن زن‌فرشته، شاهزاده قصه دختر نارنج و ترنج را به خاطر می‌آورد که با چیدن و شکافتن نارنج، دختری زیبارو از آن بیرون می‌آید. این تداعی بی‌سبب نیست؛ زیرا در این قصه طیف‌هایی از دو اسطوره کهن مشاهده می‌شود: اسطوره زاده شدن نخستین زوج از ریواس و دیگری اسطوره مرگ ایزدگیاهی و حیات مجدد او که زاده شدن زن‌فرشته از دل میوه با نخستین اسطوره بی‌ارتباط نیست. به گمان، ابوالعلاء از طریق کتاب‌های تاریخ یا منابع دیگری مانند کتب ملل و نحل با اسطوره مذکور آشنا شده بود. بدین ترتیب، مهم‌ترین نتیجه‌ای که می‌توان از این مقاله بدان دست یافت، آنکه ابوالعلاء معری در آفرینش بخشی از بهشت *رسالة الغفران* از اسطوره‌های ایرانی الهام گرفته است؛ اسطوره پیدایش مشی و مشیانه در بهشتی تجلی می‌یابد که زمانی آدم و حوا در آن می‌زیستند و از آن رانده شدند.^{۴۲}

پی‌نوشت‌ها

(۱) معنای تحت‌اللفظی آن، «درختان حوری» است.

(۲) «فیتون» پسر خورشید است که مادر او «کلیمنه» از آدمیان فناشدنی بود. وی که به کاخ خورشید راه یافته بود، از پدر خود می‌خواهد که برای یک روز اجازه دهد از آبه او را براند، اما همین خواسته سبب می‌شود که جانش را از دست بدهد.

۳) «تنوخی» منسوب به «تنوخ»، تیره‌ای از قبیلهٔ یمنی قضاعه است. «تنخ» به معنای «آقام: سکنی گزیدن» است و این تیره از آن رو «تنوخ» نام گرفت که در شام منزل گزید (ر.ک؛ القلقشندی، ۱۹۸۰ م: ۱۸۹).

۴) دربارهٔ قدرت حافظهٔ ابوالعلاء داستان‌های بسیار نقل شده تا آنجا که ابن‌عدیم، نویسندهٔ سدهٔ هفتم هجری، در کتاب خود *الإنصاف و التَّحرّی فی دفع الظلم و التجرّی عن أبی العلاء المعرّی* بابی را به بیان این اخبار اختصاص داده است و از آن جمله است حکایت دیدار ابو زکریّا تبریزی، شاگرد معرّی با فردی از همشهریان. ابوالعلاء که شنوندهٔ گفت و گوی آن دو به گویش آذربایجانی کهن بوده، بی‌آنکه چیزی از آن دریابد، همه را به خاطر سپرد و عیناً برای تبریزی نقل می‌کند (یاقوت الحموی، ۱۹۹۳ م، ج ۱: ۳۰۸). ابوالعلاء خود گفته است: «من هر چه را بشنوم، به خاطر می‌سپارم و آنچه را که به خاطر بسپارم، هرگز فراموش نخواهم کرد» (ابن‌العدیم، بی‌تا، ب: ۱۳۱).

۵) یاقوت حموی در *معجم الأدباء* متن کامل نامه معرّی را ثبت کرده است (ر.ک؛ یاقوت الحموی، ۱۹۹۳ م، ج ۱: ۳۱۹).

۶) داستان بیرون آمدن معرّی از این قرار بود که زنی فریاد زنان به حیاط مسجد آدینهٔ معرّه می‌آید و از نمازگزاران یاری می‌خواهد، چرا که باده‌نوشان میخانه قصد او کرده بودند. مردم در پی یاری‌خواهی زن میخانه را ویران کردند و اموال آن را به یغما بردند. چون خبر به اسدالدوله صالح بن مرداس - اولین حاکم از خاندان بنی مرداس - رسید، شهر را محاصره کرد. ابوالعلاء به اصرار مردم برای طلب بخشش به نزد او رفت و او نیز شهر را به خاطر او بخشید. هنوز این جملهٔ اسدالدوله در گوش تاریخ طنین‌انداز است که: «وَهَبْتُهَا لَكَ يَا أَبَا الْعَلَاءِ» (ابن‌العدیم، بی‌تا، الف، ج ۲: ۹۰۴).

۷) او در دنیا و نعمت‌هایش به چشم بدبختی گریزناپذیر می‌نگریست. از این رو، به حداقل‌های زندگی قناعت می‌کرد:

«و إن یک فی الدنیا سعود فإتّما،
أری کدراً عمّ الموارد کلّها
تکون قلیلاً کالشّدوذ الشّوارد
فمت أو تجرّع من خبیث الموارد»
(البازجی، ۱۹۹۴ م: ۳۲۳).

یعنی؛ اگر خوشبختی در دنیا وجود داشته باشد، به مانند استثناءهای قواعد نحوی نادر است. تمام آبشخورهای این جهان را گل‌آلود می‌بینم. پس چاره ای نداری جز اینکه بمیری و یا از این آب گل‌آلود بیاشامی.

۸) أبوالعلاء خود را در سه زندان محبوس می‌دید: زندان نابینایی، زندان عزلت و زندان تن:

«أرانی فی الثلاثة من سجونی فلا تسأل عن الخبر النبیث
لفقدی ناظری و لزوم بیستی و کون النفس فی الجسد الخبیث»
(همان: ۴۰۵).

یعنی؛ مرا در سه زندان اسیر می‌یابی. پس از من در باب خبر پنهان چیزی مپرس، چرا که من بینایی‌ام را از دست داده‌ام و در خانه عزلت گزیده‌ام و روحم در جسد شرور گرفتار شده است!

۹) پیامبر (ص) در شب معراج به راهنمایی «رضوان»، نگهبان جنت، بهشت را مشاهده می‌فرماید. آن حضرت بهشت را اینگونه توصیف می‌کند: «زمین بهشت از نقره سپیدفام است و سنگریزه‌هایش از مروارید و مرجان، خاکش از مُشک و گیاهش از زعفران. درختان بهشتی برگهایی از زر و سیم دارند و میوه‌هایش همانند ستارگان درخشانند... در گوشه و کنار بهشت، قصرهای مرتفع ساخته شده که در میان آنها نهرها جاری است... در هر اتاق هزار تخت است و بر هر تخت بستری از استبرق گسترده‌اند... و بر هر بستر پرچهره‌ای از حوریان فردوس... در کار خلقت انگشتان پا تا زانوان این حوری که از خورشید و ماه زیباتر است، کافور سپید به کار رفته و از زانوان تا سینه مُشک خالص و خوشبو و سینه و چهره‌اش از نور درخشان خلق شده است. او هزار و ششصد موی بافته دارد. اگر بر اهل زمین روی بنماید، از انگشت کوچکش مشرق و مغرب گیتی روشن شود و چون آب دهان در دریای شور اندازد، شیرین و گوارا گردد...» (المعراج ابن‌عبّاس؛ به نقل از موسی‌باشا، ۱۹۸۹م: ۸۴).

۱۰) جالب است که در آیین موسی و عیسی (علیهماالسلام) از حوریان بهشتی خبری نیست. فردوس زرتشت نیز از حضور حوری عاری است. شاید بدان سبب که در این آیین زن و شوهر پیوند ابدی با یکدیگر می‌بستند و معتقد بودند که پس از مرگ نیز روان آن دو با هم خواهند بود و هم بدین سبب است که اگر شوی اول زن می‌مرد و با مرد دیگر ازدواج می‌کرد، این ازدواج با نام «چاکر زن» در دفاتر حکومتی ثبت می‌شد؛ زیرا باور داشتند که روان او در سرای دیگر از آن همسر اول است نه دوم (ر.ک؛ ولی و بصیری، ۱۳۷۹، ج ۳: ۱۸۳). برخی به اشتباه تجسم اعمال فرد در سرای دیگر بنا به باور زردشتیان را با حوری در بهشت اسلامی یکی دانسته‌اند. زردشتیان معتقدند پس از آنکه روح بعد از

گذشت سه روز بدن را ترک می‌کند، اگر در جهان استومند (مادّی) کنش نیک از او سر زده باشد، همزمان که بویی خوش به مشام او می‌رسد، با «دوشیزه‌ای زیبارو، نیک‌دیدارِ خوش‌برآمده، یعنی که در راستی زیسته است، فرازپستان که از دل و جان خواستنی است...» (ارداویرافنامه، ۱۳۸۶: ۵۱) روبه‌رو می‌شود و چون روانِ اهلوان (نیک و شایسته) از او می‌پرسد کیست، پاسخ می‌شود که «من کنش توأم ...» (همان: ۵۲) و اگر فرد از بدکاران باشد، همزمان با استشمام بوی تهوع‌آور تعفن «دین و کنش خود را می‌بیند به صورت زن روسپی برهنه، پوسیده، آلوده که زانو در پیش و مقعد در پس دارد و بلغم آب بینی بسیار، همچون ناپاک‌ترین و بدبوترین خرفستری [جانور مودّی] که زیان رساننده‌ترین است» (همان: ۶۲). شایان ذکر است که در آموزه‌های اسلامی عیناً همین توصیف‌ها برای تجسم اعمال فرد تکرار می‌شود، حتی تأکید بر بوی خوش و پرسش و پاسخ هم تکرار می‌شود. البته با این تفاوت که در تعالیم زردشتی اعمال در قالب زن تجسم می‌یابد و در اسلام در قالب مرد: «چون فرد مؤمن در قبر گذاشته شود، مردی جوان، زیباچهره و خوشبو نزد او می‌آید. فرد از او می‌پرسد که کیستی و او پاسخ می‌دهد: من عمل صالح توأم». (ابن کثیر، ۲۰۰۰م، ج ۶: ۲۶۱) و در مقابل، مردی زشت‌چهره و بدبو به استقبال فرد کافر می‌آید (ر.ک؛ السیوطی، ۱۹۹۳ م، ج ۳: ۲۶۳).

(۱۱) مراد نامه‌ای است که او برای معرّی نوشته است.

(۱۲) نام درخت سدری در دوران پیش از اسلام که اعراب شبه جزیره آن را می‌پرستیدند. آنان هر ساله یک روز را در کنار این درخت به سر می‌بردند، در پای آن قربانی می‌کردند و غذا و اسلحه خود را به شاخه‌هایش می‌آویختند تا متبرک شود (ر.ک؛ الطبری، ۲۰۰۰ م، ج ۱۳: ۸۱). با توجه به اینکه نوع این درخت، سدر گفته شده، این پرسش مطرح می‌شود که آیا «سدره‌المنتهی» بهشت می‌تواند تصویر آرمانی همین درخت باشد. این گمان زمانی قوت می‌گیرد که بدانیم اعراب تازه مسلمان از پیامبر (ص) خواستند که برای آنان همانند بُت پرستان «ذات أنواطی» قرار دهد: «اجعل لنا ذات أنواط كما لهم». اگرچه پیامبر تقاضاکنندگان را به بنی اسرائیل تشبیه می‌کند که به موسی (ع) گفتند: «اجعل لنا إلهاً كما لهم إلهة»، اما آیا فقط بر این اساس می‌توان این ارتباط را نادیده گرفت؟!

(۱۳) شاعرانی که در دو عهد جاهلی و اسلامی زیسته‌اند.

(۱۴) یک جا أبو‌العلاء کلام را به گونه‌ای می‌پردازد که مخاطب به روشنی درمی‌یابد این حوریان پرچهره بر غلبه امیال شهوانی در وجود ابن قارح دلالت می‌کنند. ابن قارح بعد از آنکه با فرشته میوه‌زاد روبه‌رو می‌شود و می‌شنود که خداوند چهار هزار پیش از آفرینش جهان این حوری را برای او آفریده

است، سجده می‌کند و شکر ایزد به جا می‌آورد. اما در همان حالت سجده و حمد و سپاس بر لب در این اندیشه است که حوری علی‌رغم زیبایی خود لاغراندام است و چون سر بر می‌آورد می‌بیند که سرین حوری به اندازه تلی شنی بزرگ گشته است! (معری، بی‌تا: ۲۸۹).

۱۵) این سخن معری نیز تأمل‌برانگیز است. چرا باید زنی که در این دنیا پاکدامنی اختیار کرده، در سرای دیگر به عنوان پاداش به مرتبه حوری دست یابد و وظیفه او را بر عهده بگیرد؟! آیا این اشاره ظریف معری حکایت از آن ندارد که این زنان در ظاهر یا حتی برخی به ناچار - که حمدونیه مثال بارز آن است - دست از امیال نفسانی شسته‌اند، لکن در باطن همچنان اسیر دیو شهوت هستند؟!

۱۶) «تعریف بیشتر محققان از قصه‌های پریان کم و بیش بر ماورایی بودن، جادویی بودن، حضور موجودات و رویدادهای غیرطبیعی در این قصه‌ها تأکید دارد» (خدیش، ۱۳۷۸: ۲۷).

۱۷) این اصطلاح از مقدمه آقای جلال ستاری در ترجمه کتاب *زبان رمزی قصه‌های پریوار* اثر م. لوفر گرفته شده است. وی می‌گوید: «این نامگذاری [قصه‌های پریان] نادرست و از لحاظ معنی سخت محدود است؛ زیرا در این قبیل قصه‌ها به ندرت سخن از پریان می‌رود. در واقع، ساختار قصه‌های شگرف جادو، پیچیده و مشتمل بر عناصری فوق طبیعی یعنی سحر، طلسم، جادو و مسخ صورت است که از گذشته‌های دور به میراث مانده است» (لوفر، ۱۳۸۶: ۳).

۱۸) روایت‌های متعدّد این افسانه در مناطق مختلف کشور تفاوت‌هایی با یکدیگر دارد که علاقه‌مندان برای آگاهی از تفصیل قصه و نیز تفاوت روایت‌های مختلف می‌توانند به کتاب *طبقه‌بندی قصه‌های ایرانی* مراجعه کنند (ر.ک؛ مارزلف، ۱۳۷۱: ۹۷-۹۳).

۱۹) همانگونه که بیان شد، جزئیات بسیاری همانند یاری‌رسانی دیوها به پسر، چگونگی چیدن نارنج‌ها و چگونگی آشکار شدن راز دختر نارنج که خود در روایت‌های گوناگون اختلاف‌هایی با هم دارد، در گزیده مذکور حذف شده است.

۲۰) آنچه که بیان شد، به ترتیب تعریف بسیار مختصر از سه مکتب اسطوره‌گرایی، مردم‌نگاری و آیین‌گرایی در تحلیل افسانه‌های فولکلور است.

۲۱) نمونه نخستین انسان.

(۲۲)

«ز خاکی که خون سیاوش بخورد، به ابر اندر آمد درختی ز گرد...»
(فردوسی، ۱۳۸۹: ۲۷۱).

(۲۳) پیش از این بیان شد که تفاوت‌هایی در بیان روایت‌های گوناگون وجود دارد؛ از جمله آنکه در برخی روایت‌ها دختر از درون میوه‌های دیگر همانند انار، خیار و ... بیرون می‌آید. از لحاظ تعداد، قصه‌هایی که در آن نارنج مادر میوه است، در صدر قرار دارد و بعد از آن انار در رتبه دوم قرار می‌گیرد و دیگر میوه‌ها اغلب تک‌روایتی هستند. جایگزینی انار باز هم به دلالت میوه بر باروری خلل وارد نمی‌کند؛ زیرا این میوه نیز بر باروری دلالت می‌کند و بدین سبب است که بر کوزه یا گلدان نقره‌ای ساسانی پرستاران آن‌ها ایزدبانوی آب‌ها، «او که تخمه همه مردان را پاک کند و زهدان همه زنان را برای زایش بپالاید» (اوستا، ۱۳۸۵، آبان‌یشت: ۲۹۷)، با میوه انار در دست نقش شده‌اند (ر.ک؛ بیضایی، ۱۳۸۹: تصویر شماره ۱۲).

(۲۴) صادق هدایت در *نیرنگستان* (ر.ک؛ هدایت، ۱۳۱۲: ۱۷) درباره آداب عروسی می‌گوید پس از آنکه عروس به خانه داماد می‌آید، داماد هنگام استقبال از عروس بدو نارنج می‌زند که این عمل نباید با اعتقاد به باروری این میوه بی‌ارتباط باشد.

(۲۵) این سخن به خوبی از شگون ترنج حکایت می‌کند: «گویند در این روز (اول آذر) جمشید از دریا مروارید برآورد و خدای تعالی حکم سعادت و شقاوت فرمود. هر که در این روز پیش از آنکه سخن گوید، بهی خورد یا ترنجی ببوید، تمام سال او را سعادت باشد» (ابن خلف تبریزی، ۱۳۴۲، ج ۳: ۱۷۳۰) و یا «اول کس که در این روز [= مهرگان] بر پادشاه وارد شود، موید موبدان است با طبعی که در آن ترنج، پاره‌ای شکر، گنار، عناب، به، سیب، خوشه انگور سپید و هفت دسته ریحان که بر آنها به زمزمه دمیده شده، نهاده است» (الأنصاری، ۱۳۸۲: ۴۳۵).

(۲۶) در برخی از روایت‌ها دختران هم نان و هم آب می‌خواهند. شاید طلب نان بعدها اضافه شده باشد. در آن زمان که به سبب دور شدن از باورهای کهن دختر نارنج در نظر راوی قصه بیش از آنکه با دنیای خدایان در ارتباط باشد، یک انسان معمولی است و از این رو، برای آنکه تصویری بشری از او ارائه دهد، درخواست نان را هم به آب می‌افزاید.

۲۷) این صحنه داستان زال و رودابه را در ذهن تداعی می‌کند در آن شب که رودابه گیسوانش را به زیر می‌افکند تا زال به یاری آن بالا برود. در کتاب «شناخت هویت زن ایرانی» گیسوان بلند رودابه این گونه تفسیر شده است: «شاید قدرت نهفته در گیسوان تابیده رودابه را بتوان در حکم سمبولی از اقتدار زن باستانی به شمار آورد. شاید بتوان این سمبول را از جنبه‌ای که «بیان قدرت و اقدام» نام نهاده‌ایم، بازنگریست» (لاهیجی و کار، ۱۳۷۱: ۹۷).

۲۸) برای جزئیات بیشتر، ر.ک؛ نعمت طاوسی، ۱۳۸۹: ۱۹۶-۱۸۱

۲۹) ایزدبانوی طبیعت که یکی از محبوب‌ترین ایزدبانوان مصر باستان محسوب می‌شود.

۳۰) ایزدبانوی مردگان مصر باستان.

۳۱) برادر و همسر ایزدبانو ایزیس.

۳۲) اصطلاح گذر یا گذار در واقع، گذشتن و درآمدن از یک مرحله به مرحله‌ای دیگر از حیات زیستی و فرهنگی است که با آیین‌ها و مراسمی ویژه همراه می‌شود. رویدادهای مهم زندگی انسان همچون تولد، بلوغ، ازدواج و مرگ معمولاً با مراسم و مناسک گذر همراه هستند. این مناسک از فرهنگی به فرهنگ دیگر متفاوت است.

۳۳) تأکید بر زبان عربی بدان سبب است که ابوالعلاء با زبان دیگر آشنا نبوده است. درباره عدم آشنایی او با گویش‌های فارسی تردید وجود ندارد. از خلال آنچه که تذکره‌نویسان در باب او نقل کرده‌اند، می‌توان این موضوع را استنباط کرد؛ مثلاً داستانی که درباره دیدار تبریزی، شاگرد معری، با همشهری خود بیان شد، این مطلب را تأیید می‌کند.

۳۴) ما به ناچار ادبیات شفاهی را نادیده می‌گیریم؛ زیرا نمی‌توان اثبات کرد چنین موضوعی در ادبیات شفاهی آن دوره موجود بوده است و اگر بوده، آیا ابوالعلاء آن را شنیده است یا نه.

۳۵) متأسفانه مسعودی از بیان جزئیات این اسطوره سرباز می‌زند، چرا که بیان آن را زشت و ناروا می‌بیند: «... و غیر ذلک ممّا یفحش ایراده».

۳۶) اگرچه حمزه اصفهانی تعداد کتاب‌ها را هشت عدد ذکر می‌کند، لیکن در نسخه‌های به جا مانده فقط از هفت کتاب نام برده می‌شود؛ زیرا بر اساس اشتباه نسخه‌نویسان نام یک اثر و نویسنده آن حذف شده است. مستشرق روس، بارون. و. روزن در مقاله‌ای با عنوان «درباره ترجمه‌های عربی خداینامه‌ها» نتیجه تحقیقات خود را درباره این مترجم/ مؤلف محذوف منتشر و اعلام می‌کند که او

«موسی بن عیسی الکسروی» است، همو که جاحظ بسیاری از اطلاعات کتاب *المحاسن و الأضداد* را از او نقل می‌کند. ما نیز نام محمد بن عیسی کسروی را بر اساس داده‌های این مقاله به فهرست برگرفته از کتاب افزودیم. (ر.ک؛ شجاعی و بهرامیان، ۱۳۸۲: ۵۳-۱).

۳۷) به نظر می‌رسد نام گاو از قلم افتاده است؛ زیرا گاو نمی‌تواند نام خاص باشد. عبارت در کتاب اینگونه آمده است: «ثم بدأ برجلٍ يقال له كيومرث و حيوان يقال له: ثور. فقتلهما». نام این گاو در دیگر منابع «یکتا آفریده» [ایوک داد] ذکر شده است.

۳۸) چوب خوشه خرما که به شکل داس خمیده باشد و خشک و کج گردد.

۳۹) اینکه در بیشتر موارد این جزیره در هند و چین و ماورای چین واقع است، هم از دوری و هم از شگفت‌انگیزی آن حکایت می‌کند، چرا که این دو سرزمین به باور مردمان گذشته آکنده از شگفتی‌ها و عجایب بوده است.

۴۰) ابن ندیم در آغاز فنّ اول از مقاله هشتم از کتاب *هنر/افسان* یاد می‌کند که مشتمل بر هزار شب است و کمتر از دویست افسانه دارد، چرا که روایت یک افسانه چندین شب به درازا می‌کشد. او این کتاب را بی‌ارزش و فاقد جذابیت می‌خواند، اما به نظر می‌رسد برای آنکه نکوهندگان بر او خرده نگیرند، اینگونه می‌گوید؛ زیرا خود اعتراف کرده که چندین بار کتاب را کامل خوانده است.

۴۱) داستان‌هایی با پیرنگ مشابه در میان دیگر اقوام هند و اروپایی وجود دارد که در طبقه‌بندی آرنه - تامپسون با شماره ۴۰۸ و با نام «سه دانه پرتقال» مشخص شده‌اند.

۴۲) بر این جمله خرده‌ای نیست؛ زیرا بسیاری معتقدند که بهشت آدم و حوا همان بهشت آخروی نیست. بدان سبب که اگر انسان به این بهشت موعود راه یابد، هرگز از آن رانده نمی‌شود.

منابع و مآخذ

ابن‌العدیم، کمال‌الدین عمر. (بی‌تا). الف. *بغیة الطلب فی تاریخ حلب*. تصحیح سهیل زکار. بیروت: دارالفکر.

_____ . (بی‌تا). ب. *دفاع ابن‌الندیم*. القاهرة: دار سعد للطباعة و النشر.

ابن‌کثیر، عمادالدین أبو‌الفداء. (۲۰۰۰ م.). *تفسیر ابن‌کثیر*. تصحیح مصطفی السّید محمد و همکاران. چاپ اول. جیزة: مؤسّسة قرطبة و مکتبة أولاد الشّیخ للتراث.

ابن‌الندیم، محمد بن اسحاق. (۱۹۹۷ م.). *الفهرست*. بیروت: دارالمعرفة.

- ابن‌وصیف شاه، ابراهیم. (بی‌تا). *مختصر عجائب الدنیا*. تصحیح سید حسن کسروی. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- اردویرافنامه*. (۱۳۸۶). ترجمه و تحقیق ژاله آموزگار. چاپ سوم. تهران: انتشارات معین و انجمن ایرانشناسی فرانسه.
- الإصفهانی، حمزة بن حسن. (بی‌تا). *تاریخ سنّی ملوک الأرض و الأنبیاء*. بیروت: منشورات دار مکتبة الحیة.
- الیاده، میرچا. (۱۳۶۵). «ادبیات نانوشتاری: اسطوره، فولکلور، ادبیات عامیانه». *چیستا*. ترجمه مدیا کاشیگر. شماره ۲۹. صص ۶۹۸-۶۸۶.
- الأنصاری الدمشقی، محمد بن أبی طالب. (۱۳۸۲). *نخبة الدهر فی عجائب البحر و البرّ*. حمید طیبیان. تهران: اساطیر.
- اوستا؛ کهنترین سرودها و متن‌های ایرانی*. (۱۳۸۵). گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه. چاپ دهم. تهران: انتشارات مروارید.
- بهار، مهرداد. (۱۳۷۳). *جستاری چند در فرهنگ ایران*. چاپ اول. تهران: انتشارات فکر روز.
- بیضایی، بهرام. (۱۳۸۹). *ریشه‌یابی درخت کهن*. چاپ دوم. تهران: انتشارات روشنگران و مطالعات زنان.
- پراپ، ولادیمیر. (۱۳۷۱). *ریشه‌های تاریخی قصه‌های پریان*. ترجمه فریدون بدره‌ای. چاپ اول. تهران: انتشارات توس.
- تبریزی، محمدحسین بن خلف. (۱۳۴۲). *برهان قاطع*. به اهتمام محمد معین. چاپ دوم. تهران: کتابفروشی ابن‌سینا.
- الحموی، شهاب‌الدین یاقوت. (۱۹۹۳م). *معجم الأدباء*. تصحیح احسان عباس. چاپ اول. بیروت: دارالغرب الإسلامی.
- خجسته، فرامز و محمدرضا حسنی. (۱۳۸۹). «تحلیل داستان سیاوش بر بنیاد ژرف‌ساخت الهه باروری و ایزد گیاهی». *تاریخ ادبیات*. شماره ۶۴. صص ۷۷-۹۶.
- خدیش، پگاه. (۱۳۸۷). *ریخت‌شناسی افسانه‌های جادویی*. چاپ اول. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- الدینوری، أحمد بن داود. (۱۳۷۳). *أخبار الطّوال*. تصحیح محمد عبدالمنعم عامر. قم: نشر الشّریف الرضی.
- رامهرمزی، بزرگ بن شهریار. (۱۳۴۸). *عجائب الهند؛ برّه و بحره و جزائرّه*. ترجمه محمد ملک‌زاده. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

زعیمیان، تغرید. (۲۰۰۳م.). *الآراء الفلسفیه عند أبی العلاء المعری و عمر الخیام*. چاپ اول. القاهره: الدار الثقافیة للنشر.

السیرافی، حسن بن یزید. (بی تا). *رحلة السیرافی*. تصحیح عبدالله محمد حبشی. أبوظبی: المجمع الثقافی.

السیوطی، عبدالرحمن. (۱۹۹۳م.). *الدر المنثور فی التأویل بالمأثور*. بیروت: دارالفکر. شجاعی، محسن و علی بهرامیان. (۱۳۸۲). *فرهنگستان زبان و ادبیات فارسی*. ضمیمه شماره ۱۵ نامه فرهنگستان. صص ۵۳-۱.

الشهرستانی، أبوبکر أحمد. (۱۴۰۴ق.). *الملل و النحل*. تصحیح محمد سید کیلانی. بیروت: دارالمعرفه. الطبری، محمد بن جریر. (۱۳۸۷). *تاریخ الرسل و الملوک*. چاپ دوم. بیروت: دارالتراث. _____ . (۲۰۰۰م.). *جامع البیان فی تأویل القرآن*. تصحیح أحمد محمد شاکر. چاپ اول. بیروت: مؤسسه الرساله.

عبدالرحمن، عائشه. (۱۹۶۲م.). *الغفران لأبی العلاء المعری*. القاهره: دارالمعارف. عوض، لويس. (۱۹۹۶م.). *على هامش الغفران*. بیروت: دار الهلال. فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۸۹). *شاهنامه*. به کوشش سعید حمیدیان. چاپ هفدهم. تهران: نشر قطره. الفلقشندي، أبو العباس أحمد. (۱۹۸۰م.). *نهاية الأرب في معرفة أنساب العرب*. تصحیح ابراهيم الأبياری. چاپ دوم. بیروت: دارالکتب اللبنانیين.

کنجیان خناری، علی. (۲۰۰۱م.). *مصادر ثقافه أبی العلاء*. چاپ اول. القاهره: الدار الثقافیة للنشر. لاهیجی، شهلا و مهرانگیز کار. (۱۳۷۱). *شناخت هویت زن ایرانی در گستره پیش تاریخ و تاریخ*. چاپ اول. تهران: انتشارات روشنگران.

لریمر، دیوید. (۱۳۵۳). *فرهنگ مردم کرمان*. به کوشش فریدون وهمن. تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.

لوفر، دلاشو. (۱۳۸۶). *زبان رمزی قصه های پریوار*. ترجمه جلال ستاری. چاپ دوم. تهران: انتشارات توس.

مارزلف، اولریش. (۱۳۷۱). *طبقه بندی قصه های ایرانی*. ترجمه کیکاووس جهانداری. چاپ اول. تهران: انتشارات سروش.

محسنی، مرتضی و مریم ولی زاده. (۱۳۹۰). «بن مایه های توتیمسم در قصه های عامیانه ایران». *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره شناسی*. شماره ۲۳. صص ۱۵۵-۱۸۰.

مختاریان، بهار. (۱۳۸۷). الف. «خاستگاه اسطوره‌ای نام سیاوش». *نامه انجمن*. شماره ۲۹. صص ۱۴۱-۱۵۲.

_____ . (۱۳۸۷). ب. «موی بریدن در سوگواری». *نامه فرهنگستان*. شماره ۴۰. صص ۵۵-۵۰. المسعودی، علی بن حسین. (بی‌تا). الف. *مروج الذهب و معادن الجواهر*. تصحیح أسعد داغر. قم: دارالهجره.

_____ . (۱۹۳۸م). *أخبار الزمان*. تصحیح عبدالحمید احمد حنفی. چاپ اول. بی‌جا. _____ . (بی‌تا). ب. *التنبيه والإشراف*. تصحیح عبدالله إسماعیل الصاوی. القاهرة: دار الصاوی.

المعری، أبو‌العلاء أحمد بن عبدالله. (بی‌تا). *رسالة الغفران*. تصحیح عائشة بنت الشاطی. چاپ ششم. القاهرة: دارالمعارف.

المقدسی، مطهر بن طاهر. (بی‌تا). *البدء و التاریخ*. بور سعید. مكتبة الثقافة الدينية. موسی باشا، عمر. (۱۹۸۹م). *نظرات جدیدة فی غفران أبي العلاء*. چاپ اول. دمشق: دار طلاس. ولی، وهاب و میترا بصیری. (۱۳۷۹). *ادیان جهان باستان*. ج ۳. چاپ اول. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

هدایت، صادق. (۱۳۱۲). *نیرنگستان*. تهران: کتابخانه و مطبعه دانش. *هزار و یک شب*. (۱۳۸۶). ترجمه عبداللطیف تسوجی تبریزی. چاپ دوم. تهران: انتشارات هرمس. الیازجی، کمال. (۱۹۹۴م). *جولة فی لزومیات المعری*. بیروت: الجامعة الأمريكية.