

کهن‌الگوهای زایش یا مادران ازلی و نمود آن در غزل‌های بیدل دهلوی

دکتر مهین پناهی*

دانش‌یار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه الزهرا

چکیده

هند سرزمین اسطوره‌ها است و کهن‌الگوها و ایزدبانوان در سروده‌های شاعران این دیار نمودی ویژه دارند. در این نوشتار بر آن ایم که نمود این کهن‌الگوها و ایزدبانوان را در غزل‌های *بیدل دهلوی*، بیابیم و دریابیم کدام‌یک از آن‌ها در ذهن شاعر بیش‌تر رسوب کرده، و به گونه‌ی ناخودآگاه، در زبان او پدیدار شده‌است.

نتایج نشان می‌دهد که سه کهن‌الگوی زایش خدانگاری، زمین‌زایی، و گیاه(درخت)زایی در اشعار *بیدل* به کار رفته‌است. خدانگاری با باورهای اسلامی *بیدل* هم‌سو است و این شاعر در پس همه‌ی پدیده‌ها خداوند یکتا را می‌بیند. زمین‌زاد بودن انسان و یکی‌پنداشتن زن و زمین، به دلیل بارور بودن‌شان، ریشه‌ی عمیق در میان اقوام گوناگون دنیا دارد و در اسطوره‌ها و آیین‌ها نمایان است؛ به همین دلیل، *بیدل* زمین‌زاد بودن را، بیش از عناصر دیگر اسطوره‌ی، مورد توجه قرار داده‌است. گیاه‌زایی یا درخت‌تباری نیز، در میان اقوام گوناگون، رمز باروری، نامیرایی، و زنده شدن پی‌درپی است و رویش گیاه از انسان، پس از کشته شدن قهرمان در اسطوره‌ها، نشان‌دهنده‌ی همین باور است. *بیدل* این کهن‌الگو را به شکل تشبیه خود یا معشوق به درخت و بخش‌های گوناگون آن (گل، غنچه، و دیگر) نشان می‌دهد.

وجود کهن‌الگوها در شعر *بیدل* دلیل باور او به این اسطوره‌ها نیست و تنها رسوب خاطره‌ی جمعی را نشان می‌دهد که در ادبیات نمود یافته‌است. باور حقیقی *بیدل*، به عنوان شاعری مسلمان، گرایش ملایم به وحدت وجود یا خدانگاری و نیز خاک‌انگاری در سویه‌ی جسمانی است.

واژگان کلیدی

بیدل دهلوی؛ کهن‌الگوهای زایش؛ خدانگاری؛ زمین‌زایی؛ گیاه‌زایی؛

این پژوهش با پشتیبانی بی‌دریغ معاونت پژوهشی دانشگاه الزهرا انجام شده‌است.

یکی از شیوه‌های نقد، که دست‌آورد کارل گوستاو یونگ^۱، روان‌شناس سوئیسی، است و امروزه مورد اقبال قرار گرفته، نقد اسطوره‌شناسانه^۲ یا بررسی کهن‌الگوها است. یونگ بر ناخودآگاه جمعی ذخیره‌شده در حافظه‌ی چندهزارساله‌ی اجداد بشر نام ناخودآگاه قومی گذاشت و مضامینی مشترک را که به گونه‌ی ناخودآگاه در این حافظه‌ی جمعی مردم یک کشور و حتا مردم جهان وجود دارد کهن‌الگو^۳ نامید. کهن‌الگوها مسائل مشترک، بن‌یادی، و فطری زندگی بشری است و گرایش‌های ارثی تولد، رشد، عشق، خانواده، مرگ، ناهم‌آهنگی میان فرزندان و پدر و مادر، رقابت دو برادر، و مسائلی از این دست را، که نوع بشر از آغاز آفرینش با آن‌ها دست‌به‌گریبان بوده‌است، در بر می‌گیرد (شمیسا ۱۳۷۸).

جان آدمی دو پاره است و بشر هم‌واره میان پندار، تخیل، و واقعیت به سر برده‌است. نیمی از او روان آگاه، روشن، و واقع‌گرا است، که با معیار تجربه و منطق به جست‌وجوی حقیقت می‌پردازد، و نیم دیگر، روان ناآگاه، تاریک، و هم‌گرا است، که در پناه پندار و جادو، رؤیایخواه و اسطوره‌گرا به شمار می‌آید (پورخالقی چترودی ۱۳۷۸). یونگ بر این باور بود که انسان متمدن، با نگاه‌داری افسانه‌های اساطیری و باورهای پیش‌ازتاریخ در ضمیر ناخودآگاه خود، آن‌ها را در آثار ادبی خویش نشان می‌دهد و منتقد کسی است که به بازیابی این باورها و خاطره‌های جمعی می‌پردازد.

جلوه‌گاه واقعی کهن‌الگو، که فشرده‌تر و متراکم‌تر از اسطوره است و فرزند اندیشه و باورهای اساطیری مردم جهان به شمار می‌آید، شعر است؛ زیرا شعر، به دلیل داشتن عنصر پای‌دار خیال، پیش‌ش هنری آثار را دوجندان می‌کند و خواننده را به سوی تلاشی ذهنی، که به مکاشفه و ادراکی شهودی می‌انجامد، رهنمون می‌شود (خادمی کولایی ۱۳۸۷). پس از یونگ، سر جیمز جورج فریزر^۴، با بررسی اساطیر میان اقوام و مردم کشورهای گوناگون و نوشتن کتاب *شاخه‌ی زرین*^۵، در ۱۲ جلد، به فراگیر شدن این نقد کمک کرد (میرصادقی ۱۳۷۶).

تعریف اسطوره و دیدگاه الیاده

تعریفی فراگیر از اسطوره در دست نیست و از دید الیاده^۶، تعریفی که کاستی کم‌تری دارد این است:

^۱ Jung, Carl Gustav (1875–1961)

^۲ Mythological

^۳ Archetype

^۴ Frazer, Sir James George (1854–1941)

^۵ *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion* (First edition, 2 vols., 1890; Second edition, 3 vols., 1900; Third edition, 12 vols., 1906–1915)

^۶ *Eliade, Mircea* (1907–1986)

اسطوره نقل‌کننده‌ی سرگذشتی قدسی و مینوی است. راوی واقعیهی است که در زمان اولین، زمان شگرف بدایت همه چیز، رخ داده‌است؛ به بیانی دیگر، اسطوره حکایت می‌کند که چه‌گونه از دولت‌سر و به برکت کارهای نمایان و برجسته‌ی موجودات مافوق‌طبیعی، واقعیتی، چه کل واقعیت: کیهان، یا فقط جزئی از واقعیت: جزیره‌ی، نوع نباتی خاص، سلوکی و کرداری انسانی، نهادی؛ یا به عرصه‌ی وجود نهاده‌است؛ بنا بر این، اسطوره همیشه متضمن یک خلقت است؛ یعنی می‌گوید چه‌گونه چیزی پدید آمده، موجود شده، و هستی خود را آغاز کرده‌است. (الیاده ۱۳۶۲:۱۴)

کهن‌الگو، که «صورت ازلی» و «سرنوع» است و در اصطلاح فلسفی به «کلی» برگردان شده، دربرگیرنده‌ی انواع طرح‌های روایی، شخصیت‌ها، و تصاویر مشخص است، که در آثار گسترده و گونه‌گون ادبی تکرار می‌شود یا در افسانه‌ها، اسطوره‌ها، مناسک و آیین‌ها نمود می‌یابد؛ یعنی «مجموعه‌یی از مفهوم‌ها و صفت‌ها، که برخلاف شیء و فرد واقعی، نه ویژگی‌های فیزیکی معینی دارد و نه زمان و مکان مشخص» (موحد ۱۳۷۷:۵۱)؛ بنا بر این، دلیل همانندی اسطوره‌های مشترک^۱ ملل، کهن‌الگوها و صور نوعی یا صور مثالی است، که در شعر، داستان، و رؤیا نمود پیدا می‌کند و «نوع» را جای‌گزین «شخصیت»^۲ می‌سازد؛ در حالی که این شخصیت نماینده‌ی ویژگی‌هایی مثالی و کلی است، که در دسترس نیست و در زمان و مکان نمی‌گنجد.

برای یافتن کهن‌الگوهایی که در متن پنهان اند باید اسطوره‌ها را با یک‌دیگر مقایسه کرد و با بررسی ویژگی‌ها و تأثیر آن‌ها در متن، همانندی‌های آن‌ها را آشکار کرد. گرچه اسطوره‌ها و کهن‌الگوها در آثار حماسی، که اغراق‌های آرمانی بیش‌تر دارند، افزون‌تر است، در آثار منظوم غنایی نیز می‌توان آن‌ها را یافت. پرده‌نشینی و پنهان بودن کهن‌الگوها (لیلی) در اسطوره‌ها (محمل) در این بیت بیدل دهلوی آمده‌است:

شوخی. معنی برون از پرده‌های. لفظ نیست —
من خراب. محمل ام؛ گو لیلی از محمل برآ! (بیدل ۱۳۸۶:۲۵۹)

اسطوره‌ها نخستین تلاش‌های عقل بشری برای شناخت جهان و پدیده‌ها به شمار می‌آیند و به بیان دیگر، آغاز فلسفه اند و زایش فلسفه از بطن آن‌ها صورت گرفته‌است. فلسفه در یونان پس از نفی اساطیر زاده‌شد و می‌توان آن را پی‌آمدی منطقی دانست؛ بدین صورت که بینش اسطوره‌یی بشر را به تفکر عقلی و فلسفی کشاند و بالیدن اندیشه در

^۱ تجربه‌های درونی مشترک انسان‌ها، مانند اندیشه‌ها، ترس‌ها، و نگرانی‌های مرگ و زندگی، گرایش به ماندگاری، و تفسیرهای مشترک بشر از هستی، کهن‌الگوهایی است که بیژنگ آن‌ها را آرکی‌تایپ می‌نامد. کهن‌الگوهای ناخودآگاه از لایه‌های زیرین خاطره‌های جمعی و روسوف اندیشه‌های ارنی پدید می‌آید (کمیل ۱۳۷۷).

^۲ Character

دامن اسطوره موجب شد تا اندیشه بی‌آشوبد و اسطوره را از بن‌یاد انکار کند. این نگرش از نخستین فیلسوف یونان، تالس^۱، آغاز شد^۲ (واحددوست ۱۳۸۱).

بر پایه‌ی آنچه گفته‌شد، اسطوره لحظه‌های اساسی آفرینش جهان (از دیدگاه بشر)، نسب خاندان شاهی یا تاریخ اصل، و پیدایش بیماری‌ها، داروها، و مانند آن را نشان می‌دهد (الیاده ۱۳۶۲) و نظر به آن که حقیقت جهان آفرینشی به‌کمال است، آفرینش کیهان الگو و سرمشق هر نوع آفرینش می‌شود (هم‌آن).

در باره‌ی پیدایش انسان، در اساطیر، دیدگاه‌هایی گوناگون مانند پیدایش او از آسمان، آتش، آب، و مانند آن وجود دارد، اما سه دیدگاه برجسته‌تر می‌نماید:

۱ پیدایش انسان از خدا یا نسل خدایان؛

۲ پیدایش انسان از زمین، خاک، و سنگ؛

۳ پیدایش انسان از گیاه.

بر اثر انگاره‌های اساطیری، کهن‌الگو یا سرنمون در حافظه‌ی اسطوره‌ی انسان ذخیره شده‌است و به گفته‌ی یونگ، ته‌مانده‌ی این اسطوره‌ها در حافظه‌ی جمعی به گونه‌ی رؤیا و ادبیات نمایان می‌شود؛ به عبارت دیگر، کهن‌الگوها در نمادپردازی‌ها و خیال‌پردازی‌های شاعرانه نقش دارند.

عنصر خیال در شعر سبک هندی، به‌ویژه در بهره‌گیری از نمادها، که تشبیه‌هایی فربه اند و خیال را گسترش می‌دهند، نقشی مهم دارد. شیوه‌ی شعری شاعران سبک هندی بیش‌تر به معانی و مضامین باریک و دورازذهن می‌پردازد و معانی دشواریاب و نکته‌های ظریف این سبک، که به صورت تشبیه‌های خیالی، وهمی، مجازها، استعاره‌ها، ابهام‌ها، و کنایه‌های دورازذهن بیان شده، نیازمند موشکافی، دقت، و ظرافتی فراوان است.

خدانگاری

در یک بن‌مایه‌ی اسطوره‌شناختی پایه‌ی وجود دارد که به موجب آن، در اصل، همه یکی بوده‌اند و آسمان، زمین، نر، ماده، و دیگران اصلی واحد دارند. اما بر اثر میوه‌ی ممنوع،

^۱ Thales of Miletus (Θαλῆς, ca.624BC–ca.546BC)

^۲ جدایی اسطوره و عقل سده‌ها ادامه یافت تا این که در سده‌ی کنونی، ارنست کاسیرر^۳، فیلسوف آلمانی، با روی‌کردی تازه به ادراک بشری نگریست و حلقه‌ی پیوند اندیشه‌ی اسطوره‌ی و اندیشه‌ی منطقی و عقلی را پیدا کرد و دریافت که اسطوره‌ها نیز مانند مفاهیم عقلی، علمی، و منطقی، صورت‌هایی بوده‌اند که بشر در بخش بزرگی از حیات خویش، جهان را به یاری آن‌ها شناسایی می‌کرد و صورت‌های منطقی فرزند صورت‌های استعاری رشدیافته‌ی اسطوره‌ی دوران کهن اند؛ یعنی میان آن‌ها برزخی نیست. جدایی جوهری از یک‌دیگر ندارند، و هر یک در تاریخ اندیشه‌ی بشر جایی ویژه برای خود دارند (واحددوست ۱۳۸۱).

* Cassirer, Ernst (1874–1945)

جدایی پیش آمد و ما از جاودانگی دور شدیم (کمبل^۱ ۱۳۷۷). مسئله‌ی یگانگی و دیدن آفریننده در همهی جهان در *اوبانی‌شاد* این گونه بازگو شده‌است:

می‌بینم که من این آفرینش ام. [۰۰۰] هنگامی که متوجه می‌شوید خداوند آفرینش و خود شما آفریده اید، درمی‌یابید که خداوند در درون شما و نیز در درون مرد یا زنی است که با او گفت‌وگو می‌کنید؛ به این ترتیب، دو جنبه از الوهیتی یگانه را درک می‌کنید. (هم‌آن: ۸۷)

بنا بر این، با خودشناسی و بازگشت به خود، یگانگی قابل درک می‌شود (هم‌آن). کمبل (۱۳۷۷) بر بی‌جنسیتی خدا پافشاری می‌کند. وی می‌گوید واژه‌ی غایی برای امر متعال، در زبان انگلیسی، «خداوند» است، اما این تنها یک مفهوم است. انسان به خداوند به عنوان یک پدر فکر می‌کند و ادیانی نیز وجود دارند که در آن‌ها خداوند یا آفریننده مادر است و بدن او کل جهان را تشکیل می‌دهد، اما بی‌هوده است که از خداوند به عنوان این یا آن جنس سخن بگوییم، زیرا نیروی الهی مقدم بر جنس است. باور به آفرینش خداوند، به شکل خدانگاری خویش یا رسیدن خاست‌گاه پیدایش انسان و موجودات به وجود لایتناهی بی‌هم‌تا، در اسطوره‌های ایرانی نیز دیده می‌شود؛ چون آن که *مینوی خرد*، پیدایش *اورمزد* و نیز موجودات اهرمینی را از *زروان* بی‌کران توضیح می‌دهد:

یکی از کهن‌ترین اعتقادات ایرانی در باره‌ی خالق و خلقت، اعتقاد به موجودی به نام *زروان* است که حامل دو فرزند *اورمزد* و *اهریمن* است. دو فرزند نیک و بد نماینده‌ی دو دنیای روشنایی و تاریکی اند، که به شکل هم‌زاد از درون *زروان*، که موجودی دوجنسیتی و حامل زمان است، پدید می‌آیند. [۰۰۰] آیر بخشی از وجود حی^۲ است، که برای پیدایش اولیه‌ی جهان آن را پدید آورده‌است. با ترکیب دو عنصر نور و تاریکی با آیر، دو فضای متضاد *اهورایی* و *اهریمنی* پدیدار می‌گردد؛ نور و ظلمت. (فروزنده ۱۳۷۷: ۸۱)

هم‌چون این، در *مینوی خرد* آمده‌است:

آفریدگار *اورمزد* این آفریدگان و امشاسپندان و مینوی خرد را از روشنی خویش و به آفرین (دعای) *زروان* بی‌کران آفرید، زیرا که *زروان* بی‌کران عاری از پیری و مرگ و درد و تباهی و فساد و آفت است و تا ابد، هیچ کس نمی‌تواند او را بستاند و از وظیفه‌اش بازدارد. (*مینوی خرد* ۱۳۸۵: ۳۱)

انگاره‌ی هندی از یک مثلث تشکیل شده که نماد الهه‌ی مادر است. در مرکز مثلث، نقطه‌یی قرار دارد که انرژی امر متعال وارد عرصه‌ی زمان می‌شود و سپس

^۱ Campbell, Joseph John

از این مثلث، مثلث‌های جفتی، در همه‌ی جهات، پدید می‌آید. از یک دو پدید می‌آید. (کمل ۱۳۷۷: ۸۱)

انگاره‌ی هم‌ذات‌پنداری با خدا در باورهای نقطویان یا پسیخانیان نیز نمایان است. آنان خورشید را خدا می‌دانند و می‌گویند که انسان تا خود را نشناخته بنده است و چون خود را شناخت خدا می‌شود (مشکور ۱۳۶۸).

پسیخانیه انسان کامل را می‌پرستیدند و بیش‌تر، نام او را «مرکب مبین» می‌خواندند و می‌گفتند: «هرچه اکنون پدید آمده و صورت و پیکربندی دارد ذرات پدیدآورنده‌اش همیشه در این جهان است و هر زمان به صورت پیکری درمی‌آید؛ گاه صورت سنگ و خاک می‌گیرد و گاه به پیکر گیاه و جانور و مردم نمودار می‌شود.»^۱ (هم‌آن: ۱۱۶).

باورهای صابئین نیز تأییدکننده‌ی خداانگاری در اسطوره‌های آنان است^۲ (شهرستانی ۱۳۶۱). خداانگاری در نیایش صابئین این گونه نمایان شده‌است:

خداوند بزرگ در کسانی که عاشق او هستند جای گرفت و مریدان‌اش در جای‌گاه بزرگ نور، [در] منزل‌گاه ابدی ساکن هستند، و خداوند مورد ستایش باد. (فروزنده ۱۳۷۷: ۳۴۱)

خداانگاری در معتقدان به وحدت وجود نیز از باور به خاست‌گاه خدایی داشتن و ملکوتی بودن آدمی برمی‌آید و در سخنان عارفان وحدت وجودی، مانند جلال‌الدین مولوی، آشکار است؛ چون آن که از وی پرسیدند «طریقه‌ی ذکر چه‌گونه است؟»:

فرمود که «ذکر ما الله الله الله است؛ از آن که ما للهیان ایم؛ از الله می‌آییم و باز به الله می‌رویم.»

ما زاده ز ذات ایم، سوی ذات رویم —

بر رفتن. ما دهید یاران صلوات! (افلاکی ۱۳۶۲، ج ۱: ۲۵)

^۱ بسیاری از شاعران و اندیشه‌مندان پسیخانی برای گریز از تعقیب و شکتجه‌ی دشمنان و پادشاهان به هندوستان و نواحی دیگر گریختند و جلای وطن کردند. از جمله‌ی آن اندیشه‌مندان این شاعران اند: محمشریف قوعی نیشابوری؛ علی‌اکبر تشبیهی؛ صوفی آملی؛ حکیم عبدالله کاشانی؛ و میرشریف آملی (مشکور ۱۳۶۸).

^۲ این باورها عبارت است از (شهرستانی ۱۳۶۱، ج ۲: ۶۴-۶۵):

- صانع (خداوند) هم واحد است، هم کثیر؛
- از آن جهت کثیر که قابلیت تکثیر به اشخاص و هیاکل است و در عین این که به کثرت تبدیل می‌شود، هیچ گاه وحدت‌اش متزلزل نمی‌شود.
- اجرام و کواکب آسمانی، که مدیران هستی اند، به منزله‌ی آبا (پدران)، و عناصر به منزله‌ی امهات (مادران) اند.
- پدران با مادران ازدواج می‌کنند و فرزندان (مرکبات) ی پدید می‌آید.
- تکرار پیدایش پس از هر ۳۶۴۲۵ سال صورت می‌گیرد.
- دنیا محل قیامت است؛ قیامتی غیر از سرای خاکی وجود ندارد.
- هر نفسی به اکتساب امور می‌پردازد و جزا و پاداش‌اش را در این دنیا می‌گیرد.

در شعر *بیدل* نیز از این دست سخنان دیده می‌شود (هرچند به‌ندرت)؛ برای نمونه، سالک پس از گذراندن مقامات سیر و سلوک (فقر، طلب، و مانند آن) انسان صافی و کامل می‌شود و در آن سوی دولت فقر و فنا به بقا می‌رسد.

آن طرف احتیاج انجمن کبریا است —
چون ز طلب درگذشت، بنده خدا می‌شود. (بیدل: ۱۳۸۶: ۱۶۳۲)

جهل هم نیرنگ آگاهی است، اما فهم کو؟ —
ماسوا، گر واری، اسمی است از الله ما. (هم‌آن: ۱۲۲)

در عالم نوازش مطلق، کجا است رد؟
بخشیده‌است بر همه خود را کریم ما. (هم‌آن: ۹۸)

دل انفعال می‌کشد از تهمت دویی،
غافل که نیست غیر تو کس آشنای تو.

[...]

نی را در این بساط به نایی چه نسبت است؟
کم نیست این که بشنوم از خود صدای تو. (هم‌آن: ۲۱۲۲)

این بیت هم از آن دست است:

با همه کثرت‌شماری، غیر وحدت باطل است —
یک یک آمد بر زبان از صد هزار اعداد ما. (هم‌آن: ۹۳)

ای حسن معیت، ز فریبات نگاهام سوخت؛
یک پرده عیان‌تر، که بسی دور نمایی.

بر گنج هم‌آن صورت ویرانه نقاب است؛
پوشد مگرت بندگی آثار خدایی. (هم‌آن: ۲۲۳۱)

بیت زیر نهفتگی عالم بالا را در آدم بیان می‌کند و یگانگی با عالم بالا را نشان

می‌دهد:

آمدیم از عالم یک‌تا و لیک
عالمی را هم‌ره آوردیم ما. (هم‌آن: ۹۴)

مفهوم خدانگاری، به شکل تصاویر خدانمایی انسان در مقام آیینگی، نمونه‌هایی فراوان دارد. نمونه‌ی زیر وحدت وجود و رسیدن به «یکی»، پس از برداشته شدن حجاب جسم، را نشان می‌دهد:

جسم گر شد خاک، بیدل، رفع اوهام. دویی آست—
شخص از آینه گم کردن چه نقصان می‌کشد! (هم‌آن: ۸۸۲)

آینه بر خاک زد صنع یک‌تا
تا وانمودند کیفیت ما.

بن‌یاد اظهار بر رنگ چیدیم؛
خود را به هر رنگ کردیم رسوا. (هم‌آن: ۹۵)

این وحدت و یکی‌انگاری با خداوند در همانندی آب و شراب در بحر مطلق نیز تصویر شده‌است:

بیدل! به رنگ گوهر ز این بحر برنیاید—
آب مقید. ما غیر از شراب مطلق. (هم‌آن: ۱۵۵۲)

کهن‌الگوی خدانگاری در تصویر خدا به صورت «خدا مرغ» یا عنقا از موارد فراوان شعر بیدل است:

عنقا به هر طرف نگری بال می‌زند—
رنگام بهار دارد و من در چمن نی‌ام. (هم‌آن: ۱۶۳۲)

این بیت هم به پرافشانی خدا مرغ اشاره می‌کند:

از خاک تو تا گردی آست موضوع پرافشانی،
و از خواب عدم باقی آست هذیان من و ماها. (هم‌آن: ۴۷)

در این بیت نیز خدانگاری به صورت قطره و دریا نمایان شده‌است:

از قطره‌ی من دعوی دریا چه خیال است—
این جزء که گم گشت مگر کل شده‌باشد.

دل نشئه‌ی شوقی آست چمن‌ساز طبایع—
انگور به هر خم که رسد مل شده‌باشد.

ما و من اظهار پرافشانی اخفا آست—
بوی گل. ما ناله‌ی بلبل شده‌باشد. (هم‌آن: ۸۲۴)

اعداد ما تهی کرد، چندان که صفر گشتیم؛
از خویش کاست، اما، بر ما فزود ما را. (هم‌آن: ۲۱۰)

خداتباری و خاستگاه الهی داشتن، گرچه بن‌مایه‌ی دیرین دارد، در راستای باورهای اسلامی بیبل، و برخاسته از یگانگی و الوهیت است. رنگ ایرانی‌تر این نوع انگاره‌ها را در بیت‌هایی که فیض وجود را از نور، و نماد آن را خورشید می‌داند بیش‌تر می‌توان دید:

پرتو خورشید جز در خاک نتوان یافتن—
یک زمین و آسمان از اصل خود دور ایم ما. (هم‌آن: ۱۲۶)

ز این بادیه رفتم که به سرچشمه‌ی خورشید
چون سایه بشویم ز جبین گرد سفر را. (هم‌آن: ۹۴)

مام زمین، زن و زاینده‌گی

یکی از کهن‌الگوهای زایش مام زمین است. در اسطوره‌ی آفرینش یونانی، گایا^۱ از خدایان اصلی است. گایا موجودی شبیه به خود، با نام اورانوس^۲، را زایید، که می‌توانست سراسر زمین را بپوشاند. اورانوس فرمان‌روای برتر دنیا شد و پس از تأثیرپذیری از اروس^۳، هم‌سر گایا شد و از ازدواج مقدس^۴ آنان فرزندان پدید آمدند که خدایان آسمانی نامیده‌شدند؛ کودکانی آکنده از غرور، که هر یک ۱۰۰ دست و ۵۰ سر دارند (سیلور^۵ ۱۳۸۲؛ الیاده ۱۳۸۵). اسطوره‌ها ناآگاهی بشر در باره‌ی علل واقعی روی‌دادها و تراشیدن علل خیالی برای آن‌ها را نشان می‌دهند (آموزگار ۱۳۸۵)؛ برای نمونه، در کیش بسیار کهن پرستش مام زمین، پیامبری سرخ‌پوست از شمال غرب آمریکا به پیروانش سفارش می‌کرد که زمین را بیل نزنند، زیرا زخمی کردن و بریدن اندام‌ها و خراش بدن مادر همه‌ی آدمیان با کارهای کشاورزی گناه است. قبیله‌ی بدوی بایگا^۶، در مرکز هند، گیاهان زمین را آتش می‌زنند و تنها در خاکستر جنگل و بیشه‌زارهای سوخته کشاورزی می‌کنند. اقوام آلتایی نیز کندن گیاهان را گناهی بزرگ می‌شمارند و آن را به کندن گیسوان و ریش آدمیان، که دردناک

^۱ Gaea (Ancient Greek Γαῖα, also Gæa, Gaia, or Gea) ایزدبانوی مادر-زمین

^۲ Uranus (Ancient Greek Οὐρανός "sky") ایزد آسمان

^۳ Eros (Ancient Greek: Ἔρως, "intimate love") ایزد زیبایی و عشق بدنی

^۴ Hieros gamos or Hierogamy (Greek "holy marriage") پیوند زناشویی دو ایزد

^۵ Silver, Drew

^۶ Baiga

است، همانند می‌کنند. ووتیاک‌ها^۱، در موسم پاییز، از ریختن نذرها و هدیه‌های خود در گودال پرهیز می‌کنند و بر این باور اند که در این وقت سال زمین خوابیده و بیمار است و باید از نشستن روی آن دوری کرد. در میان اسکاندیناویان، آلمانی‌ها، پارسیان، ژاپنی‌ها، و اقوام دیگر رسم بر این بوده که پدر، با بلند کردن کودک از زمین^۲، کار شناساندن یا وقف او را به زمین (مادر حقیقی) انجام می‌داده‌است (الیاده ۱۳۸۵).

اسطوره‌ی زمین‌زاد بودن انسان، بعدها، به صورت پشتیبانی زمین از کودکان نمایان شد؛ برای نمونه، در اقوام نخستین استرالیایی و برخی از اقوام ترک و آلتایی، بچه‌های سرراهی را بر زمین رها می‌کردند تا مام زمین از آنان نگاه‌داری کند (هم‌آن). اقوامی نیز که رسم‌شان سوزاندن اجساد بزرگسالان است، کودکان را، به امید آن که در دل زمین زندگانی تازه‌ی به آنان ارزانی شود، به خاک می‌سپردند؛ چون‌آن که در *ریگ‌ودا*^۳ این عبارات دیده‌می‌شود:

به سوی زمین، مادرت، خزیدن آغاز کن! [...]
ای تو که از خاک ای! تو را در خاک [(زمین)] می‌کنم. [...]
زمین مادر است؛ من پسر زمین ام؛ پدرم پارینیا^۴ است. [...]
مردگان که از تو زاده‌شده‌اند به سوی‌ات بازمی‌گردند. (الیاده ۱۳۸۵: ۲۴۷)

زایش زمین در اسطوره‌های ایرانی

در اسطوره‌های ایرانی، هرچند زمین خدای نخستین نیست و آرام‌گیری زمین، آمیزش آب در زمین، و رویش و بالیدن گیاهان به خواست «خرد» انجام گرفته (مینوی خرد ۱۳۸۵)، نقش زاینده‌ی زمین حفظ شده‌است؛ چون‌آن که در باره‌ی ورجم‌کرد^۵، مرکز تولید چیزها، آمده‌است:

ورجم‌کرد در ایرانویج زیر زمین ساخته‌شده‌است و همه‌گونه تخم—از همه‌نوع آفریدگان /ورمزد خدا، از مردم و ستور و گوسفند و پرنده، هر چه به‌تر و گزیده‌تر است—بدان جا برده‌شده‌است و هر چهل سال، از هر زنی و مردی که آن‌جا هستند، فرزندی زاده‌شود و زندگی‌شان سی‌صد سال است و درد و آفت کم دارند. (هم‌آن: ۶۹).

^۱ از اقوام فینو-اوغوری، Votyaks (Udmurts, Chud Otyatskaya, Otyaks, people of Udmurt Republic, federal subject of Russia). از شاخه‌ی اورالی، که در جمهوری اودمورتیا، از جمهوری‌های خودمختار روسیه زندگی می‌کنند.

^۲ Latin: "de terra tollere"

^۳ *Rigveda* (Sanskrit: ऋग्वेद R̥gveda)

^۴ *Parjanya* (Sanskrit: पर्जन्य Parjanya)

^۵ ورجم‌کرد قلمه‌ی است که جمشید ساخته و در آن بهترین تخمه‌ی انواع آفریده‌ها را نهاده‌است تا در طوفانی که در هزاره‌ی هوشیدر روی می‌دهد فراوان آفریده‌ها از میان نرود. جای این قلمه، بنا به روایت بندهش، در میان پارس است و ویژگی‌های آن در فرگرد دوم www.SID.ir و *وندی‌داد* آمده‌است.

برخی از پژوهش‌گران وظیفه‌ی خدایان هند و ایرانی را با لایه‌های سه‌گانه‌ی جامعه‌ی هند و اروپایی هم‌آهنگ دانسته‌اند. خدایان دوران ودایی هند به سه گروه تقسیم می‌شوند و در این تثلیث، که ریشه‌ی کهن آریایی دارد، گروه نخست را خدایان فرمان‌روا و روحانی یا اسوره‌ها (سوراها) (هم‌آن اهوره یا اهورا در ایران) تشکیل می‌دهند، گروه دوم خدایان ارتشتار یا دئوها (دیوها) (هم‌آن دیو ایرانیان) اند، و گروه سوم نیز خدایان مظاهر طبیعت اند، که جلوه‌هایی گوناگون از طبیعت را تجلی می‌بخشند. خدایانی مانند *اوشاس*^۱، ایزد سپیده‌دم، *سوریا*^۲، *سویتا*^۳، و *ویشنو*^۴، که با خورشید ارتباط دارند، *اگنی*^۵، خدای آتش، و *سومه*^۶ (در ایران هومه)، نماد نوشیدنی شفابخش، در این گروه جای می‌گیرند. در هند و دوران ودایی خدایان این گروه‌ها همگی مورد ستایش و نیایش قرار می‌گیرند و از همه به گونه‌ی یکسان درخواست می‌شود؛ یعنی در آغاز، این دو گروه خدایان با هم هم‌زیستی دارند، اما رفته‌رفته در برابر هم قرار می‌گیرند و در سروده‌های متأخر، سخن از دشمنی میان آنان است (آموزگار ۱۳۸۵). بر پایه‌ی تقسیم‌های گفته‌شده، *زامیاد* یا ایزدبانوی زمین، گاهی در متون، *سپندارم*، *امشاسپند*، و موکل بر زمین خوانده‌می‌شود و این باور وجود دارد که *اشتاد* و *زامیاد* روان گذشتگان را به ترازو می‌گذارند و می‌سنجند (هم‌آن).

بر پایه‌ی یکی از رخ‌دادهای سه‌هزاره‌ی دوم که در کتاب‌های پهلوی آمده‌است:

افراسیاب آب را از ایران‌شهر بازداشت. برای بازآوردن آب و حل این مشکل، *سپندارم*، ایزدبانوی زمین، به شکل دوشیزه‌ی با جامه‌ی پرشکوه به خانه‌ی منوچهر داخل شد. بنا بر متن‌های پهلوی، *افراسیاب* دل‌باخته‌ی *سپندارم* می‌شود و از او خواست‌گاری می‌کند. *سپندارم*، نخست، *افراسیاب* را وامی‌دارد که آب را به ایران‌شهر بازآورد و چون از همه چیز مطمئن می‌شود، دوباره به زمین فرومی‌رود. (هم‌آن: ۶۰-۶۱)

زایش از سنگ و خاک

سنگ و خاک، که بخش‌هایی از زمین اند، نیز مادران ازلی به شمار آمده‌اند. در *تاریخ اساطیر ایران و روم* آمده‌است که *زئوس*^۷ مردمان عصر مفرغ را نالایق دید و همه‌ی آن‌ها

¹ *Ushas* (Sanskrit: उषस् Uṣas)

² *Surya* (Sanskrit: सूर्य Sūrya)

³ *Savitṛ* (Sanskrit: सवित्र Savitr, Savitā)

⁴ *Vishnu* (Sanskrit: विष्णु Viṣṇu)

⁵ *Agni* (Sanskrit: अग्नि Agni)

⁶ *Soma* (Sanskrit सोम Sōma), or *Haoma* (Avestan)

⁷ *Zeus* (Ancient Greek: Ζεύς) ایزد یونانی آسمان و آذرخش، ایزد ایزدان، و پدر خدایان و انسان‌ها

را بر اثر طوفانی بزرگ نابود کرد، اما زوجی به نام *دئوکالیون*^۱ و *پیرا*^۲ را، به وسیله‌ی کشتی‌بی که ساخته‌بودند، نجات داد و پس از فرود آن‌ها در کوه‌های تسالی^۳، هرمس^۴ را نزد آن‌ها فرستاد تا اگر خواهشی دارند انجام دهد. آن‌ها خواستار هم‌صحبت شدن و زئوس به آن دو فرمان داد سنگ‌هایی را به زمین پرتاب کنند. با سنگ‌هایی که *دئوکالیون* پرتاب کرد مردانی به وجود آمدند و از هر پاره‌سنگی که *پیرا* پرتاب کرد زنی آفریده‌شد (سلطانی‌گرد فرامرزی ۱۳۸۶).

سنگ نمود توانایی، سختی، درشت‌ناکی، و پای‌داری ماده است و گروهی از انسان‌های نخستین در برابر نیروی نهفته در سنگ‌های باشکوه و قدبرافراشته سر فرودآورده‌اند. از مرز شرقی مالزی تا مرزهای دو آمریکای شمالی و جنوبی، هر گونه ابزار سنگی نشانه‌ی بزرگی و رمز توانایی است و سنگ‌های مزار نگاه‌بان مزار و بازدارنده از درازدستی به ارواح دانسته‌شده‌است. منهیره‌ها^۵ مردگان را از گزند جانوران، دزدان، و به‌ویژه از مردگی دور نگاه‌می‌داشتند (الیاده ۱۳۸۵).

قداست سنگ، که بیش‌تر، به علت مجاورت و علی‌غیر از وجود خود سنگ‌ها بوده، در هند به شکل توسل به سنگ برای فرزنددار شدن است. در قبایل ساکن مرکز استرالیا، این باور وجود دارد که روان کودکان در صخره‌ی بزرگ به نام *اراتیپا*^۶، که به شکل زنی باردار است، زندانی است و در انتظار زنی به سر می‌برد که از دهانه‌ی این صخره‌ها گذر کنند تا دوباره در آن‌ها بارور شود. در آفریقا، سنگ‌باران کردن گور آفریدگار کائنات، هیستی-اییب^۷، باور به تقدس و بارورکنندگی سنگ‌ها را نشان می‌دهد و زنان به نیت آبستن شدن، از روی سنگ سر می‌خوردند. در آتن نیز همین باور و همین کار در باره‌ی سنگی با نام «عشق» یا «زناشویی» وجود داشت، که البته بعدها با گذاشتن صلیب بر روی آن، از این کار جلوگیری شد (هم‌آن).

به گفته‌ی هزیود^۸، پرومته^۹ انسان را از گل رس آفرید و *آتانا*^{۱۰} به او زندگی بخشید (سیلور ۱۳۸۲).

¹ Deucalion (Ancient Greek: Δευκαλιων), son of Prometheus and Pronoia

² Pyrrha (Ancient Greek: Πύρρα), daughter of Epimetheus and Pandora, wife of Deucalion

³ Thessaly (Greek: Θεσσαλία, Thessalia)

⁴ Hermes (Greek Ἑρμῆς) ایزد پیام‌رسان خدایان و راهنمای دنیای زیرین

⁵ Menhir سنگ‌های بزرگ و بلند ایستاده که در جاهای گوناگون و به‌ویژه اروپای غربی دیده‌می‌شود و گویا یادمان‌هایی بوده که از دوران کهن به جا مانده‌است.

⁶ Erathipa

⁷ Heitsi-eibib

⁸ Hesiod (Greek: Ἡσίοδος Hēsiodos) (flourished ca800BC)

⁹ Prometheus (Ancient Greek: Προμηθεύς "forethought") ایزد آتش را از زئوس دزدید و به میرایان بخشید.

¹⁰ Athena or Athene (Ancient Greek: Ἀθηνῆνᾶ Athēnā or Ἀθηναία Athēnaia) و داری (ایزدبانوی خرد، تمدن، نبرد، رزم‌آرایی، و دوری)

زمین و زن

یکی پنداشتن زن و زمین و یگانه دانستن کار برزیگری و باردار کردن زن، در ترکیب اسطوره و آیین دیده‌می‌شود، گرچه نقش پدر (آسمان) و مرد یا خرد نیز آشکار است. زمین، نخست، به علت توانایی بردهی تمام‌نشدنی، ارزش و منزلت یافته و سپس، با گذشت زمان و به گونه‌ی نامحسوس، به مادر بذر و دانه تبدیل شده؛ چون آن که *آشیل*^۱ نیز، نخست، به درگاه زمین (ایزدبانو) دعا کرده و او را ستوده‌است. بعدها بذر و ایزدبانوهای بزرگ کشاورزی از اقتدار زمین می‌کاهند و نشانه‌های دوچنسی بودن خدایان زمین دیده‌می‌شود (الیاده ۱۳۸۵)، اما نشانه‌های تجلی الهی^۲ در زمین، هرگز از چهره‌ی مادران یا ایزدبانوان زمین پاک نمی‌شود.

دادن جسم و همه چیز خودتان به فرزندان نماد مادر بودن است و به این دلیل است که مادر به نماد زمین-مادر تبدیل می‌شود. او هم‌آن کسی است که ما را به دنیا آورده‌است. با تکیه بر او زندگی می‌کنیم و غذای خود را از جسم او به دست می‌آوریم. (کمبل ۱۳۷۷:۱۷۹)

آبستنی و مادری زمین، به وسیله‌ی بارانی که از آسمان بارید، یکی از نخستین نمودهای الوهیت زمین است. زمین، که توانایی پایان‌ناپذیر بارگرفتن، بردادن، و زاییدن دارد، خدای باربری به شمار می‌آید و بعدها در کیش‌های برزیگری، به شکل سیمای ایزدبانوی بزرگ رستنی‌ها رخ نموده و رفته‌رفته آثار خدایی او به رستنی‌ها منتقل شده‌است (الیاده ۱۳۸۵).

اسطوره «وجود جهان و انسان را توجیه می‌کند و در واقع، نوعی بعد فلسفی به هستی‌شناسی ابتدایی می‌بخشد» (بهار ۱۳۷۶:۳۷۲). اسطوره تفسیر انسان نخستین از خود و جهان خود است و یکی از این تفسیرهای انسان از خود، خاستگاه خاکی اوست.

خاک‌انگاری در شعر بیدل

بیدل به پیدایش انسان از خاک، بیش از دیگر عناصر اسطوره‌یی که خاستگاه پیدایش انسان به شمار می‌آیند، گرایش دارد:

مشتِ خاکِ ما چون‌دارِ دو عالم وحشت است؛
از رمِ آهو چه می‌پرسی؟ بیابان ایم ما. (بیدل ۱۳۸۶:۲۳۱)

¹ Achilles (Ancient Greek: Ἀχιλλεύς Achilles)

² Theophanie

کفِ خاکی که بر بادش توان داد،
به خون گل کرده، آدم آفریدند. (هم‌آن: ۹۰۱)

حیرت‌آم کشت که دی‌روز به صحرایِ عدم،
خاک بودم، نفس از من به چه عنوان گل کرد! (هم‌آن: ۸۷۵)

تار و پودِ هستی. ما نیست بی پیوندِ خاک—
خرقه‌ی صبح ایم؛ بر ما چشم نتوان دوختن. (هم‌آن: ۲۱۰۰)

یکی از تصاویر کهن‌الگوی خاک‌انگاری در شعر *بیدل* تیمم بر خود است:

به خاکِ خود تیمم ساحلِ امنی دگر دارد؛
مشو چون زاهدانِ توفانی. آبِ طهارت‌ها! (هم‌آن: ۲۲۲)

شاعر، در این بیت‌ها، از خاک‌تباری و زمین‌زایی خود یاد می‌کند:

چون خوشه‌ی گندم، چه دهم عرضِ تبسم؟
از خاک پیام‌آورِ دل‌هایِ دونیم ام. (هم‌آن: ۱۶۳۸)

گه‌ری ز هر دو جهان گران، شده خاک نسبتِ جسم و جان؛
سبک ایم این همه، که آین زمان، به ترازو آمده سنگِ ما. (هم‌آن: ۱۳۱)

گر همه بر خاک پیچد، عشق حسن آرد برون—
کوششِ فرهاد آخر کرد شیرین سنگِ را. (هم‌آن: ۲۷۶)

وی، در این بیت، از خاک‌انگاری خود و کهن‌الگوی آسمان‌خدایی یاد می‌کند:

خاک پست و دامنِ گردون بلند؛
عذرِ دستِ کوتاه آوردم ما. (هم‌آن: ۹۴)

نمونه‌های دیگر از خاک‌انگاری *بیدل*:

گاه آه‌ام می‌ریاید، گاه اشک‌ام می‌برد؛
نقدِ من یک مشت خاک و این همه سیل‌آب‌ها! (هم‌آن: ۱۱۴)

غبارم را تپیدن دارد از ذوقِ فنا، غافل
هم‌آن خاک ام، اگر آرام گیرد اضطرابِ من. (هم‌آن: ۲۰۹۷)

خاک ایم و هر چه گل کند از ما غنیمت است؛
ای غافلان! چه وضع. قناعت، چه ساز. حرص!

[...]

بیدل! چو صبح صورت. خمیازه بسته‌است
از خاک. ما سپهر نشیب و فراز. حرص.^۱ (هم‌آن: ۱۵۱۷)

بازگشت به اصل

اسطوره‌ها نشان از خاست‌گاه پدیده‌ها می‌دهند و انسان، برای شناخت پیرامون و برآورده کردن نیازهای خویش، باید آن‌ها را بشناسد تا بداند در کجا یافت می‌شوند یا زمانی که ناپدید شده‌اند چه‌گونه می‌توان آن‌ها را دوباره پیدا کرد (الیاده ۱۳۸۵). بازگشت به اصل برای انسان اسطوره‌یی امری است تجربه‌پذیر و تکرارشونده، اما برای انسان کنونی، که از ریشه‌ها دور شده‌است، گویی خاست‌گاهی وجود ندارد (مگی^۲ ۱۳۷۴).

بیدل این بی‌هویتی، نشناختن اصل، و برگشتن به هویت اصلی را چون‌این نشان می‌دهد:

تمثال. نقش. پا هم از این دشت گل نکرد،
از بس شکست و خاک شد آینه‌ی. سلف. (بیدل ۱۳۸۶: ۱۵۴۷)

آدمی که آثار تنزیه‌اش رجوع. خاک بود،
دست اگر بر خاک می‌زد ز این وضوها پاک بود. (هم‌آن: ۸۲۰)

بس دیده که شد خاک و نشد محرم. دیدار—
آینه‌ی. ما نیز غیاری است از آن‌ها. (هم‌آن: ۱۲۱)

بیدل بازگشت به اصل خاکی خود را آرزو می‌کند، زیرا بیرون از آن دولتی ناپای‌دار است:

هم‌آن بهتر که عرض. ریشه در خاک. عدم باشد—
به رنگ. صبح، برق. حاصل است این‌جا دمیدن‌ها. (هم‌آن: ۲۶۲)

پیوند خاک و گیاه، مردن از جمادی و نامی شدن، و نفی سوپه‌ی خاکی، آرزوی چمن ملکوتی داشتن است؛ یعنی ناخوش‌نودی از ماندن در سوپه‌ی خاکی و چشم به تکامل داشتن را نشان می‌دهد:

خاک را نفی خود اثبات چمن‌ها کردن است—
آن قدر مردم به راه او که جانی یافتم. (هم‌آن: ۱۶۲۹)

مادر جسمی انسان خاک است، اما او زمینگی آسمانی شدن دارد و هم‌آن گونه گیاه از زمین برمی‌خیزد و رو به آسمان می‌کند، از دیدگاه بیدل، انسان هم با شناخت ریشه‌ی خاکی—در این جا، نماد فروتنی، بندگی، و سفر از خود به خدا—از جمادی و مرده‌دلی به نامی شدن می‌رسد و رو به بالا می‌کند.

به بارگاه نیاز دارد فروتنی ناز سربلندی—
به خاک روزی دو ریشگی کن، دگر ببال و شجر برون آ! (هم‌آن: ۱۶۲۹)

این بینش اندیشه‌ی اسلامی بیدل را نشان می‌دهد که انسان را دارای دو سوپه‌ی زمینی و آسمانی می‌بیند؛ خاکی زمینی، که در اثر تسلیم و بندگی در برابر معبود، آسمانی (بلندپایه) و وارسته از زمین می‌شود.

بی‌نیازی در کمین سجده‌ی تسلیم بود
تا زمین آینه گردید، آسمانی یافتم. (هم‌آن: ۱۶۲۹)

کهن‌الگوی گیاه‌زایی

یکی از پربسامدترین کهن‌الگوها درخت‌تباری است و انگاره‌ی دگردیسی گیاهی در اساطیر ملل گوناگون نقش بسته‌است. در اساطیر اسکانندیناوی، استرالیا، چین، هند، فینیقیه (اژه)، میان‌رودان، و اقوام آلتایی، کیش‌های پرستش گیاهان و پیوندهای اسرارآمیز میان درخت و انسان، درختان انسان‌زا^۱ یا انسان‌های درخت‌زاد، درخت پذیرای روان نیکان، زناشویی درختان، و بودن درخت در مراسم دینی دیده‌می‌شود (الیاده ۱۳۸۵).

در اساطیر یونان، دمترا^۲، مادر-زمین و خواهر زئوس و هادس^۳، ایزدبانوی درو و کشاورزی بوده‌است و ملکه‌ی مردگان و ایزدبانوی باروری به شمار می‌آید (سیلور ۱۳۸۲). در افریقا، درختان شیرابه‌دار رمز باروری و آبستنی ایزدبانو اند. در اساطیر پورانی^۴، به دنیا آمدن

^۱ Anthropogenic

^۲ Demeter (Ancient Greek: Δημήτηρ Dēmētēr) ایزدبانوی درو و باروری زمین

^۳ Hades (Ancient Greek: Ἅδης, Hādēs) ایزد دنیای زیرین

^۴ Puranas (Sanskrit: पुराण purāṇa, "of ancient times")

برهما^۱ با مضمون ساقی‌ی زیرزمینی که از آب سر برمی‌کشد هم‌آهنگ است و نشان از نیلوفر آبی (لوتوس) می‌دهد، که از ناف ویشنو رویده‌است.

انجیرین هندی مقدس است، زیرا رویدن آن از اندام تناسلی الاهی تصویر شده‌است. الاهی بزرگ یا «درخت بی‌مرگی» به روان مردگان خوردنی و نوشیدنی می‌رساند (الیاده ۱۳۸۵). درخت مو^۲ را در شرق باستان گیاه زندگی می‌دانستند. الاهی مادر، در آغاز، «مادر بوته‌ی مو» یا «الاهی بوته‌ی مو» نام داشت. مضمون زن برهنه-مو^۳ نیز به افسانه‌های مزنون و ساختگی راه یافته‌است. (هم‌آن).

درخت‌تباری یا درخت‌دودمانی^۴، با کیش پرستش ماه پیوندی تنگاتنگ دارد؛ یعنی نیای اساطیری، که با ماه یکی شده‌است، به صورت نوعی گیاه تصویر می‌شود؛ از این رو، برخی گروه‌های میائو^۵ خیزران راه هم‌چون نیای خویش، سجده می‌کنند. نزد بومیان فرمز^۶، تاگالوگ‌ها^۷ فیلیپین، برخی از مردم یون‌نان^۸ چین، و نیز در ژاپن، هم‌این باورها دیده می‌شود. در قبایل آئینو^۹ و گیلیاک^{۱۰} و در کره، درخت در آیین پرستش نیاکان (در پیوند با ماه)، حضور دارد. قبایل استرالیایی مل‌بورن^{۱۱} نیز باور داشتند که نخستین انسان از درخت ابریشم^{۱۲} زاده شده‌است (هم‌آن).

در اسطوره‌ی چین، همه‌ی بشر در طوفانی جان باختند و تنها خواهر و برادری که به درون یک کدو پناه برده بودند از مهلکه جان به سلامت بردند. از ازدواج این دو زن-کدویی زاییده شد و از تخم او بشر پدید آمد. در اسطوره‌ی هند، زایش انسان از پشته‌ی نی، و در سانسکریت، از انجیرین هندی صورت گرفته‌است. در ماداگاسکار قبیله‌ی وجود دارد که به زادن پسری از موز باور دارند و هنوز گه‌گاه فرزندان درخت موز نامیده می‌شوند (هم‌آن). در اساطیر ایران، بنا بر بندهشن، پس از کشته شدن انسان نخست، کیومرث (یا پیش‌نمونه‌ی بشر^{۱۳})، نطفه‌ی او به صورت دو گیاه (ریواس) روید:

در هنگام درگذشت کیومرث، نطفه‌ی او به زمین رفت و پس از چهل سال، مشی و مشیانه (نخستین بشر) از آن رویدند. (مینوی خرد ۱۳۸۵: ۴۴)

¹ Brahma (Sanskrit: ब्रह्मा Brahṁā) ایزد هندوی آفریننده

² The cosmic tree of life

³ Miao (苗) people, China

⁴ Taiwan (also known, especially in the past, as Formosa, from Portuguese: Ilha Formosa, "Beautiful Island")

⁵ Tagalog people, Philippines

⁶ Yunnan (云南) province, People's Republic of China

⁷ Ainu people (アイヌ, also called Aynu, Aino), Japan and Russia

⁸ Nivkh people (Айхис, also called Nivkhs, Nivkhi, Gilyak, Giliaks, or Giliastski), Russia and Japan

⁹ Melbourne, Australia

¹⁰ Albizia (Mimosa; Silk Tree)

¹¹ در اساطیر ایران، «نخستین انسان» یا «پیش‌نمونه» تنها به کیومرث گفته می‌شود و شخصیت‌هایی دیگر هم در دوران‌ها و جاهای گوناگون به این نام خوانده می‌شدند؛ مانند: منو، جم، جمیک، مشی، مشیانه، هوشنگ، و تهمورث. برخی از اینان، مانند منو، که نام او در منوچهر (= از نژاد منو) بر جای مانده‌است، احتمالاً میراثی از دوران هند و اروپایی اند، برخی، مانند جم و خواهرش جمیک، با دوران هند و ایرانی پیوند دارند، و برخی دیگر صورت‌هایی انتزاعی اند، که به آن‌ها شخصیت داده شده و «نخستین انسان» شناخته شده‌اند. (کرستن سن ۱۳۶۸).

پس از آن که این دو شاخه‌ی ریواس به اندازه‌ی اندام طبیعی بشر رشد کردند، با دمیده شدن روح در آن‌ها، به صورت انسان درآمدند و پدر و مادر آدمیان شمرده شدند (دادگی ۱۳۶۹؛ آموزگار ۱۳۸۵)؛ هم‌چون این، در اسطوره‌های زردشتی، گیاهی به عنوان هوم (ایزد هوم) گرامی داشته می‌شود و شیرهی آن در مراسم دینی زردشتی (یسنه) به کار می‌رود (مینوی خرد ۱۳۸۵). «یسن به معنای بخشی از حیوان قربانی است، که برای ایزد هوم جدا گذاشته می‌شود» (هم‌ان: ۹۳) و این نشان می‌دهد که هوم به عنوان ایزد مورد ستایش بوده و برای او قربانی می‌کرده‌اند.

در اسطوره‌ی پیدایش زردشت، او نیز، همانند آدمیان دیگر، برآمده از سه عنصر دانسته شده است؛ فره، که هم‌آن موهبت ایزدی است و نمود ظاهر آن نور است، فَرَوَهَر، که همراهی آن موجب نیک‌بختی، و جدایی از آن سبب بدبختی می‌شود، و جوهر تن، که صورت مادی و جسم آدمی است. توصیف آفرینش هر بخش به گونه‌ی مفصل گفته شده و نمونه‌ی آن، آفرینش فروهر زردشت است، که / اورمزد جوهر تن او را در عالم «مینو» آفرید تا آن را به وسیله‌ی باد، ابر، و باران به گیاهان منتقل کند و سپس با شیر گاوهایی که در میان آن گیاهان چرا کرده‌اند وارد تن پدر و مادرش شود (آموزگار و تفضلی ۱۳۸۴). برای انتقال فروهر از عالم مینو به این جهان، امشاسپندان، پس از آن که ساقه‌ی گیاه مقدس هوم را به بالای مردی ساختند و فروهر زردشت را درون آن جای دادند، آن را از روشنی بی‌پایان برداشتند و بر کوه اساطیری آسَنَوَد، که جای آن در منابع ما آذربایجان است، نهادند (هم‌ان)؛ بنا بر این، تقدس هوم، بودن فروهر زردشت در میان آن، و انتقال معجزه‌آمیز آن از هوم به پدر و مادرش تولد فروهر زردشت را از درخت نشان می‌دهد. زردشت درخت «هوم» را این گونه ستایش کرده است:

درد به هوم! نخستین انسانی که تو را، ای هوم، برای جهان مادی فشرده که
بوده؟ [۰۰۰] آن‌گاه، هوم مقدس، دوردارنده‌ی مرگ، گفّت [۰۰۰]. (کریستن‌سن^۱
۳۹۸: ۱۳۶۸)

در اسطوره‌های ایرانی، چهار نفر درخت «هوم» را فشرده‌اند. جمشید، فریدون، گرشاسب، و پوروشسب، پدر زردشت (آموزگار ۱۳۸۵). هوم یا هئومه، در دنیای مینوی ایزد است و در دنیای گیتی، گیاه است. او دشمنان را دور می‌سازد، درمان‌بخش و سرور گیاهان است، و سومه، که هم گیاه است و هم خدا، هم‌تای هندی او به شمار می‌آید.

هوم آسمانی را پسر / اورمزد به شمار آورده‌اند و او را موبدی آسمانی دانسته‌اند، که همانند موبدان، به خدایان پیشکش می‌دهد. فشردن آیینی این گیاه نوعی قربانی غیرخونین است (هم‌آن) و با پدیده‌های آسمانی، همچون تابش خورشید، پیوستگی دارد. تقدس درخت در مسیحیت به شکل صلیب عیسا نشان داده شده‌است و کمبل (۱۳۷۷) داستان بالا رفتن عیسا را با یک انگاره‌ی گیاهی پیوند می‌دهد:

مسیح بر صلیب مقدس یا درخت است و خود او میوه‌ی درخت محسوب می‌شود. مسیح هم‌آن میوه‌ی زندگی جاودانی است که میوه‌ی دومین درخت ممنوع در باغ عدن بود. [۰۰۰] بازگشت به آن باغ، هدف بسیاری از ادیان است. (ص ۱۶۷)

نمود خدا در درخت، در هنر تجسمی شرق باستان، مضمونی فراگیر است و در هند، میان‌رودان، و مصر، باروری را نشان می‌دهد. ظهور برهمن در درخت نیز نمود خداوند در گیاهان است؛ چون آن که در *ودا* آمده‌است:

ای گیاهان! ای مادران! به شما، که هم‌تای الاهیگان اید، درود می‌فرستیم. (الیاده ۲۷۰:۱۳۸۵).

درخت، افزون بر زندگی‌بخشی، پشتیبان و نگاهبان نوزادان است و زایش را آسان می‌کند و همانندی قداست زمین و گیاه در این موارد است (هم‌آن). درخت‌پرستی معنای حقیقی ندارد، زیرا هرگز درختی پرستیده نشده و درخت، تنها برای معنایی که متضمن آن بوده و بر آن دلالت می‌کرده، مسجود و معبود بوده‌است؛ به بیان دیگر، در ورای درخت، هم‌واره ذات و جوهری روحانی وجود دارد و قداست درخت به جهت دریافت‌های شهودی است؛ از این رو که بالارونده است، می‌بالد، شیریه‌ی چون شیر دارد، و برگ‌هایش، پس از ریختن، دوباره می‌روید و بارها تجدید حیات می‌کند. مشاهده‌ی عرفانی درخت، به عنوان «صورت»، سویه‌ی از زندگی است و می‌تواند رمز حیات باشد (هم‌آن). در میان‌رودان نیز درخت مقدس، بیش‌تر، رمز است تا چیزی عبادی.

پیدایش گیاه از انسان

هم‌آن گونه که در اسطوره‌ها گیاه‌زایی وجود دارد، پیدایش گیاه از انسان هم بسیار دیده می‌شود. اسطوره‌ی پیدایش ذرت، در میان سرخ‌پوستان، بدین گونه است که چهره‌ی مهربانی بر سر جوانی پدیدار می‌شود و پس از دادن ذرت به او می‌میرد و این گیاه از بدن او سبز می‌شود (کمبل ۱۳۷۷). این داستان به گونه‌ی دیگر نیز گفته شده‌است؛ به این صورت که از مدفن مردی جوان، که بر سرش گوجه‌سبز قرار دارد و کشته شده‌است،

بوته‌ی ذرت می‌روید. نزد پولینزیایی‌ها^۱ داستانی وجود دارد که در آن، مارماهی به شکل مردی جوان درمی‌آید و با دختری در برکه عشق می‌بازد. از کشتن و دفن وی درخت نارگیلی می‌روید که میوه‌ی آن به اندازه‌ی جمجمه‌ی آدمی و صورتی همانند انسان است (هم‌آن). در داستان‌های توسکانی^۲، زن قهرمان داستان به یک مارماهی بزرگ تبدیل می‌شود و پس از کشته شدن، به صورت گل نسترن (گل زرد) بسیار بزرگی درمی‌آید. از بریدن گل دختری جوان و زیبا پدیدار می‌شود. در روایت یونانی، دختر جوان به ماهی کوچک زرین و سپس به درخت لیمو تبدیل می‌شود. در داستان رومانیایی، «سه دانه انار طلایی» به زن قهرمان داستان و سپس به شکل پرنده درمی‌آید. با کشتن پرنده، کاجی زیبا و بلند می‌روید (الیاده ۱۳۸۵). در داستان رومانیایی دیگر، یک زن، با خوردن سیبی که پیرمرد قدیس به او داده بود، فرزندى به دنیا می‌آورد (هم‌آن).

بدین ترتیب، در افسانه‌ها، قهرمان داستان، پس از قربانی شدن یا کشته شدن ناجوان‌مردانه، به شکل درخت یا گیاه درمی‌آید و سپس گیاه (گل، میوه) انسان می‌زاید؛ چون آن که از مزار کشتگان جنگ، بوته‌های گل سرخ، گل نسترن، و گل زرد می‌روید یا از خون آتیس^۳ بنفشه و از خون آدونیس^۴ گل سرخ و شقایق می‌دمد (هم‌آن). در اسطوره‌ی ایرانی دیگر، «در پی نبرد، افراسیاب، انتقام‌جویانه و ناجوان‌مردانه، سیاوش را سر می‌برد. از محلی که خون سیاوش بر آن ریخته، گیاهی به نام خون‌سیاوشان یا پرسیاوشان می‌روید» (آموزگار ۱۳۸۵: ۷۱).

انگاره‌ی گیاه در شعر بیدل

اسطوره‌ها تنزل می‌یابند و به صورت افسانه‌های حماسی و منظومه‌های مردم‌پسند^۵ با رومان درمی‌آمیزند و در ادبیات و فرهنگ عامه نمود می‌یابند. اسطوره‌ی درخت کیهان در افسانه‌ها و آیین‌های چیدن گیاهان دارویی، جادویی، و مانند آن نمونه‌ی این تنزل است؛ پس اسطوره‌ها از میان نمی‌روند و معنویت کهن در زندگی انسان کنونی، به صورت یک دل‌تنگی، که آفریننده‌ی ارزش‌هایی مستقل، مانند هنر، علوم، و عرفان اجتماعی است باقی می‌ماند (الیاده ۱۳۸۵).

بنا بر آنچه گذشت، کهن‌الگوی پیدایش انسان از گیاه فرزند اسطوره‌های مشترک جهانی است. یونگ این مفاهیم مشترک را از ناخودآگاهی جمعی می‌داند که به شکل یک

¹ Polynesian

² Tuscany, Central Italy

³ Attis (Ancient Greek Ἄττις or Ἄττις)

⁴ Adonis (Ancient Greek Ἀδώνης "lord")

⁵ Ballad

موجود مقدس و توتَم^۱ گونه، در هستی سبز انسان پدیدار شده‌است. تبدیل انسان به گیاه و گیاه به انسان و نیز از خاک بیرون زدن گیاه و به خاک رفتن انسان موجب رسوب اسطوره‌ها در ذهن بشر می‌شود و در ادبیات و روایاها نمود پیدا می‌کند.

در شعر *بیدل*، انگاره‌ی اساطیری خاستگاه گیاهی داشتن آدمی و یکی‌انگاری با آن به شکل تشبیه خود یا معشوق به درخت و بخش‌های آن (سرو، گل، غنچه، و دیگر) نمایان می‌شود. هرچند ممکن است این تشبیه‌ها، به‌ویژه تشبیه معشوق به گل، سرو، و مانند آن، سنت‌های شعری باشد، اما باید دید که این سنت‌ها خاستگاه اساطیری دارند یا خیر. نمونه‌های یکی‌انگاری گیاهی در شعر *بیدل* فراوان است و در نمونه‌های زیر، شاعر خود را با درخت‌های گوناگون یکی انگاشته‌است:

دود شمع‌ام فطرت‌آشوب. دماغ. کس مباد! —
خواب پر دور اوفتاد از سایه‌ی شمشاد. من. (بیدل ۱۳۸۶: ۲۰۱۷)

یک نخل از این گلستان از اصل باخبر نیست —
سربره‌هاست خلقی از پیش. پا ندیدن.

در قید. جسم تا کی افسرده بایدت زیست؟
ای دانه! سبزیختی است از خاک سرکشیدن. (هم‌آن: ۱۰۷۸)

آتش‌به‌دامن است کف. دست بی‌بران —
راحت مجو ز سایه‌ی برگ. چنار. ما. (هم‌آن: ۹۲)

بیدل آن به که دود ریشه‌ی من در دل. خاک،
و آره نه چون تاک هزار آبله در راه. من است. (هم‌آن: ۶۲۴)

ای وهم! عقده بر دل. آزاد. ما میند!
بی‌تخم رسته‌است چو مینا کدوی. ما. (هم‌آن: ۱۸۱)

نمونه‌ی دیگر از درخت‌انگاری، با اشاره‌ی باریک، بیت زیر است:

جنون کن تا دل‌ات آینه‌ی نشو و نما گردد!
که بخت سبز دارد دانه در چاک. گریبان‌اش. (هم‌آن: ۱۴۶۷)

شاعر در این بیت به بودپذیری درخت در دانه اشاره می‌کند و این دانه، که سبزینه در گریبان دارد، می‌تواند حبه‌القلب یا سویدای دل آدمی باشد که بنا بر اسطوره‌ها، مایه‌ی تمایز دل انسان با دل دیگر موجودات است.

خجلت‌اندود. مزرع. عرق ایم —

آب شد تا دمید دانه‌ی ما. (هم‌آن: ۲۳۹)

در نمونه‌های دیگر، شاعر انگاره‌های گل را به کار برده است:

داغ گل کرد بهار از اثر لاله‌ی ما؛

سرمه گردید صدای جرس ناله‌ی ما. (هم‌آن: ۲۰۴)

گیاه‌انگاری (خار یا گل) در بیت‌های حافظ نیز دیده می‌شود:

من اگر خار ام اگر گل، چمن‌آرایی هست

که از آن دست که می‌پروردم می‌رویم. (حافظ شیرازی ۱۳۷۶: ۵۱۷)

مکن در این چمن‌ام سرزنش به خودروبی —

چون آن که پرورش‌ام می‌دهند می‌رویم. (هم‌آن: ۵۱۶)

که با این بیت‌های بیدل همانندی دارد:

اگر سبزه رستم و گر گل دمیدم،

به مژگان نازت که خوابیده بودم. (بیدل ۱۳۸۶: ۱۶۶۴)

از چمنی می‌رسیم، باخته رنگ نگاه،

گر سر سیر گلی آست، حیرت ما بو کنید! (هم‌آن: ۸۷۹)

کسی که برد به خاک آرزوی جوهر تیغ‌ات،

به خون تپیدم و رستم چو سبزه از گل او من. (هم‌آن: ۲۰۹۲)

مزرعه نیز به شکل انگاره و گاهی نزدیک به تشبیه در شعر بیدل رخ می‌نماید:

رعونت مشکل است از مزرع ما سر برون آرد،

که پامالی بود بالیدن این عاجزگیاهان را. (هم‌آن: ۱۰۵)

گر این بی‌حاصلی از مزرع خشک‌ام نمو دارد،

جبین هم دست خواهد از عرق شست آب‌یارم را. (هم‌آن: ۱۶۷)

ارائه‌ی همه نمونه‌ها در این نوشتار امکان‌پذیر نیست^۱، اما نکته‌ی شایان‌توجه در نمونه‌ها این است که در شعر *بیدل* بیت‌های بسیاری دیده‌می‌شود که در مصراع نخست نکته‌ی عقلی، و در مصراع دوم نکته‌ی حسی آمده‌است و این نکته‌ی حسی، در مواردی بسیار، باغ، گل، و درخت است و نشان می‌دهد آدمی به گیاه تشبیه شده یا با آن یکی دانسته شده‌است:

هوسِ وداعِ بهارِ خیال‌امکان باش!
چو رنگِ رفته به باغِ دگر گل‌افشان باش! (هم‌آن: ۱۵۱۵)

از سرکشانِ جاهِ توقع مدار چشم؛
افشاندۀ گیر دستِ ثمر ز این چنارِ باغ. (هم‌آن: ۱۵۴۰)

فلک در خاک پنهان کرد یک‌سر صورتِ آدم—
مصورگرده‌یی می‌خواهد از مردم گیا این‌جا. (هم‌آن: ۱۳۳)

از بس سبک ز گلشنِ هستی گذشته‌ایم،
نشکسته‌است رنگِ گلی از خزانِ ما. (هم‌آن: ۹۷)

خلقی به عدم دودِ دل و داغِ جگر برد،
خاکِ همه صرفِ گل و سنبل شده‌باشد. (هم‌آن: ۸۲۴)

کمیل انگاره‌های پرشمار خداوند را نقاب‌های جاودانگی می‌نامد که هم پوشاننده و هم آشکارکننده‌ی چهره‌ی پروردگار است و اسطوره یکی از این نقاب‌ها به شمار می‌آید؛ در واقع، همه‌ی نام‌ها و انگاره‌های خداوند بر یک حقیقت غایی دلالت می‌کند و سرنخ‌هایی برای امکان‌ات معنوی زندگی بشر است (کمیل ۱۳۷۷).

نتیجه

درست است که رسوب اسطوره‌های زایش و مادران ازلی به شکل کهن‌الگوها در ذهن شاعر وجود دارد و در شعر او نمایان می‌شود، اما این پدیده به معنای پذیرش واقعی اسطوره‌هایی چون درخت‌زایی و زمین‌زایی نیست و تنها دل‌تنگی‌های شاعرانه و یا پر گشودن به فضایی خیالی را نشان می‌دهد. *بیدل* شاعری است که باور استوار او به آفریدگار و نیز سوبه‌ی جسمانی (خاکی) و روحانی، در اشعار او، به‌خوبی دیده‌می‌شود.

منابع

- آموزگار، ژاله. ۱۳۸۵. *تاریخ اساطیر ایران*. تهران: سمت.
- آموزگار، ژاله، و احمد تفضلی. ۱۳۸۴. *اسطوره‌ی زندگی زرتشت*. چاپ ۴۶. تهران: چشمه.
- افلاکی، شمس‌الدین احمد. ۱۳۶۲. *مناب العارفين*. به کوشش تحسین یازجیچی. تهران: دنیای کتاب.
- الیاده، میرچا. ۱۳۶۲. *چشم‌اندازهای اسطوره*. برگردان جلال ستاری. تهران: توس.
- _____ . ۱۳۸۵. *رساله در تاریخ ادیان*. برگردان جلال ستاری. چاپ ۴۳. تهران: سروش.
- بهار، مهرداد. ۱۳۷۶. *پژوهشی در اساطیر ایران*، پاره‌ی دوم. تهران: آگه.
- بیدل، ابوالعالی میرزا عبدالقادر. ۱۳۸۶. *دیوان اشعار*. ویرایش محمدرور مولایی. تهران: نشر علم.
- پورخالقی چترودی، مهدخت. ۱۳۷۸. «نمادهای هم‌پیوند با درخت» *مجله‌ی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد* ۳۲(۱۲۶-۱۲۷): ۵۲۰-۵۳۷.
- حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد. ۱۳۷۶. *دیوان اشعار*. به کوشش خلیل خطیب رهبر. چاپ ۴۰. تهران: صفی‌علی‌شاه.
- خادمی کولایی، مهدی. ۱۳۸۷. *نمادپردازی نباتی از منظر نقد اسطوره‌ی در شعر فارسی*. نقد ادبی (۱۱): ۲۲۵-۲۴۶.
- دادگی، فرنیخ. ۱۳۶۹. *بندهشن*. گزارش مهرداد بهار. تهران: توس.
- سلطانی‌گرد فرامرزی، علی. ۱۳۸۶. *رمزهایی از اساطیر ایران در شاهنامه*. تهران: پیش‌روان.
- سیلور، درو. ۱۳۸۲. *ایزدان و ایزدبانوان یونانی*. برگردان گلشن اسماعیل‌پور. تهران: اسطوره.
- شمیسا، سیروس. ۱۳۷۸. *نقد ادبی*. تهران: فردوس.
- شهرستانی، محمدبن عبدالکریم‌بن‌احمد. ۱۳۶۱. *ملل و نحل*. تحریر مصطفی خالقداد هاشمی عباسی. تصحیح سیدمحمدرضا جلالی نائینی. تهران: سهامی عام.
- فروزنده، مسعود. ۱۳۷۷. *تحقیقی در دین صائبین مندایی*، جلد ۱. تهران: سماط.
- کریستن‌سن، آرتور. ۱۳۶۸. *نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌های ایرانیان*. برگردان ژاله آموزگار و احمد تفضلی. تهران: نشر نو.
- کمبل، جوزف. ۱۳۷۷. *قدرت اسطوره*. برگردان عباس مخبر. تهران: نشر مرکز.
- مشکوره، محمدجواد. ۱۳۶۸. *فرهنگ فرق اسلامی*. چاپ ۴۲. مشهد: آستان قدس رضوی.
- مگی، بریایان. ۱۳۷۴. *مردان اندیشه*. برگردان عزت‌الله فولادوند. تهران: طرح نو.
- موحد، ضیا. ۱۳۷۷. *شعر و شناخت*. تهران: مروارید.
- میرصادقی، میمنت (ذوالقدر). ۱۳۷۶. *واژه‌نامه‌ی هنر شاعری*. چاپ ۴۲. تهران: کتاب مهناز.
- مینوی خرد. ۱۳۸۵. برگردان احمد تفضلی. به کوشش ژاله آموزگار. ویرایش ۴۳. تهران: نشر توس.
- واحددوست، مهوش. ۱۳۸۷. *روی‌کرد علمی به اسطوره‌شناسی*. تهران: سروش.



نویسنده

دکتر مهین پناهی

دانش‌یار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه الزهرا
panahi_mah@yahoo.com

پژوهش‌های وی بیشتر در زمینه‌ی متون عرفانی، کلامی، نقد ادبی، و ادبیات دفاع مقدس است. وی نگارنده‌ی کتاب‌های *علامه مجلسی و آثار فارسی وی*، *اخلاق عارفان*، و *سبوی سبزه*، و نیز بیش از ۲۵ مقاله به زبان‌های فارسی و روسی است که در نشریه‌های پژوهشی چاپ یا در هم‌ایش‌های بین‌المللی ارائه شده‌است.