

فصلنامه لسان مبین (پژوهش ادب عربی)  
(علمی - پژوهشی)

سال چهارم، دوره جدید، شماره یازدهم، بهار ۱۳۹۲، ص ۸۱-۵۵

بازخوانی دو اسطوره ترکی «قیزیل آلمان» و «ارگنه قون» در شعر ضیا گوک آلپ  
از نظرگاه حسین مجیب المصری\*

میلاذ جعفریور  
دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی  
عبدالکریم شجاعی  
کارشناس ارشد دانشگاه حکیم سبزواری  
مهیار علوی مقدم  
دانشیار دانشگاه حکیم سبزواری

چکیده

اسطوره‌ها پرتو بخشی از حقایق تاریخی‌اند. لذا هیچ اسطوره‌ای را نمی‌توان جعلی، بی‌معنی و بی‌هوده شمرد؛ زیرا اگر چنین نبود، اسطوره نمی‌توانست در ذهن آحاد یک ملت راه یابد و از چنان پشتوانه‌ای برخوردار گردد که بتواند از غربال تحولات تاریخی بگذرد. بازخوانی و شناسایی اساطیر ملی می‌تواند مردم هر عصری را از فراز و فرودهای دیروزین خویش مطلع سازد. حسین مجیب المصری یکی از اسطوره‌پژوهانی است که در سال ۲۰۰۰م با رویکردی تطبیقی، برای اولین بار طی پژوهشی، دراسته‌مقایسه‌ای بین الأدب العربی و الفارسی و التركي، به تحلیل و بررسی اسطوره‌های ایرانی، عربی و ترکی پرداخته است. فصل فرجامین همین پژوهش تطبیقی به بررسی اسطوره در شعر معاصر ترک اختصاص یافته و در این بخش مجیب المصری با توجه به سروده قیزیل آلمان ضیاگوک آلپ، شاعر معاصر ترک، به نقد اسطوره‌ای دست‌آوردهای وی می‌پردازد. از آنجایی که در ایران برخلاف بسیاری از دیگر کشورها، دو اسطوره کهن قیزیل آلمان و ارگنه قون کاملاً ناشناخته باقی مانده است. این مقاله با روش تحلیلی-توصیفی کوشیده است در دو بخش، نخست چستی و ماهیت پیدایش اسطوره و ارتباط نقد اسطوره‌ای در ادبیات تطبیقی را توصیف و تبیین کرده، آن‌گاه دو شخصیت ادبی و تأثیرگذار حسین مجیب المصری و ضیاگوک آلپ را معرفی بنماید و در پایان از نگاه حسین مجیب المصری، ضمن تحلیل و معرفی دو اسطوره قیزیل آلمان و ارگنه قون، کارکردها و وجوه معنایی آنها را در سروده ضیاگوک آلپ بررسی کند. دست‌آورد پژوهش حاضر ناظر بر این امرست که، دو اسطوره مورد بررسی هر یک در عین حفظ و استوارداشت وجهه اساطیری خود، در ذهن و زبان شعری ضیاگوک آلپ کارکردی اجتماعی یافته و در این فرآیند شاعر کوشیده از هر یک کوبه‌ای ساخته و بدان روان ناهشیار مخاطب خود را بیدار سازد. از آنجایی که در گستره تحقیقات اسطوره‌شناسی، این پژوهش در ایران پیشینه‌ای نداشته، می‌توان نکات و برآیندهای جدید، مهم و درخور توجهی را از آن دریافت نمود. کلمات کلیدی: اسطوره، ادبیات تطبیقی، حسین مجیب المصری، ضیاگوک آلپ، قیزیل آلمان، ارگنه قون.

تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۲/۰۳/۲۴

\* - تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۱/۱۲/۱۲

نشانی پست الکترونیکی نویسنده: milad138720@gmail.com

## ۱. درآمد

## ۱.۱ درباره اسطوره

اسطوره (Myth) واژه‌ای است برآمده از دو شکل تاریخ (History)؛ یعنی روایت اموری که اتفاق افتاده‌اند و قصه (Story) روایت اموری که ممکن است رخ داده یا رخ دهد. به تبع چنین دریافتی، دو نوع برداشت نیز پیش می‌آید: از یک سو، آن را افسانه، دروغ و خرافاتی پنداشته و از سوی دیگر، حقیقت و تاریخ می‌دانند، پس اسطوره دریافت و بیانی است که ژرف‌ساخت (Deep Structure) آن حقیقت، واقعیت و تاریخ است و روساخت (Surface structure) آن افسانه، غیرواقعی و دروغ. (اسکولز، ۱۳۷۷ش: ۴-۵؛ کاسیرر، ۱۳۶۷ش: ۲۵ و ۴۲) به بیان دیگر اسطوره پدیده‌ای است، حاصل ساختار و سیر گشتاری (Transformational process) دو محور، که از حقیقتی ژرف‌ساختی و دیروزی (محور اول) آغاز می‌شود و به روساختی غیرحقیقی و امروزی (محور دوم) می‌انجامد. (ر.ک. باستید، ۱۳۷۰ش: ۹۷-۱۰۵)

نخستین پرسشی که محققان و پژوهندگان اسطوره‌شناس، در حوزه نقد ادبی با آن روبرو بوده‌اند، آن است که در یک سیر گشتاری و تاریخی، کدام عوامل سبب پیدایی و شکل‌گیری اسطوره شده‌اند؟ سازه کهن‌الگو (Archetype)، عامل دین و مذهب و ادبیت زبان، سه پاسخ بنیادین است که مورد قبول و اتفاق نظر اکثر اسطوره‌شناسان قرار گرفته است.

اسطوره به یک اعتبار همان کهن‌الگوهاست. صور اساطیری/مثالی، اصطلاحی است که کارل گوستاو یونگ (Carl G. Jung) (-۱۸۷۴-۱۹۶۱م)، برای محتویات ناخودآگاه جمعی (Collective unconscious) مطرح کرد. مراد از آن افکار غریزی و مادرزادی و تمایل به رفتارها و پندارهایی است که بر طبق الگوهای از پیش مشخص، به صورت فطری و ذاتی در نوع انسان وجود دارد. کهن‌الگوها، اسطوره‌ها، ادیان و فلسفه‌هایی را پدید می‌آورند که بر ملت‌ها و تمام ادوار تاریخ تأثیر می‌گذارند و در عین آنکه مضامین مشترکی را پدید می‌آورند، هر کدام را نیز متمایز می‌کنند. به عبارت دیگر، اساطیر ابزاری هستند که به‌مدد آنها، کهن‌الگوها که اساساً صورتی ناهشیار هستند، بر ضمیر هشیار ما آشکار و مفهوم می‌شوند و راهنما و درس‌نامه‌ای برای فهم صورت نخستین رویدادهای ناشناخته و طفولیت افعال بشرند، این نظریه بر ظهور مضامین مشترک تأکید دارد. بهرام مقدادی بر پایه همین رویکرد توانست، نظریه وجوه مشترک جهان‌بینی انسانی را در ادبیات مطرح کند و از این طریق نقش مهم ادبیات تطبیقی را آشکار سازد. از آنجا که نخستین دغدغه انسان بنا بر اصل فطرت، خداجویی است، به عقیده غالب اسطوره‌شناسان همچون ارنست کاسیرر (۱۸۷۴-۱۹۴۵م)، شکل‌گیری و شناسایی خدایان در ذهن بشر نخستین، کهن‌ترین علل پیدایی و آفرینش اسطوره است که در این

سیر دو مرحله‌ی اساسی را می‌پیماید: الف) خدایان لحظه‌ای، تا هنگامی که ذهن در برخورد با هر پدیده‌ی ای مهم در زندگی، تحت تصرف آن قرار می‌گیرد، تنها می‌تواند همان پدیده را شناسایی کند و در واقع در تسلط کامل همان پدیده است و آن آزادی را ندارد که به پدیده‌های دیگر بپردازد، ذهن نوپا و نوآموز انسان ابتدایی نیز، در این زمان هر یک از پدیده‌ها را جدا از یکدیگر و به گونه‌ی حوزه‌های جداگانه شناسایی می‌کند. حیات‌شناختی او انسجام نظام‌مندی پیدا نکرده است و هر یک از مقوله‌ها و مفاهیم شناخت او، جدای از هم پدید می‌آیند. واژگان گفتاری او در این زمان توصیفی، زنده و مجسم هستند و به‌هیچ‌روی خصلتی کلی و عام ندارند. هرچه هست، اسم خاص است و تنها همان پدیده‌ی ویژه خویش را در برمی‌گیرد. «خدایان لحظه‌ای» کاسیرر، فرآورده‌های ذهن بشر در این مرحله هستند. این احساس دینی ابتدایی، برای بشر نخستین، واقعیت تلقی می‌شده است و واکنش او را برمی‌انگیخته و به سبب همین سرزندگی و حساسیت آنها است که هر فکر یا هر چیزی می‌تواند به پایگاه خدایی فراکشیده شود: خرد، فهم، ثروت، بخت، اوج، شراب... و هر چیزی که همانند پدیده‌های آسمانی برای وی فرود آید و او را شاد و غمگین و رنجور سازد. این آگاهی دینی به دنبال خود موجبات شکل‌گیری اسطوره را فراهم ساخت. ب) خدایان ویژه، هرچه دایره تحول فرهنگی و عقلی ما پیشرفت کند، به همان نسبت رابطه ما با جهان بیرونی از صورت طرز تلقی کنش‌پذیر، به گونه‌ی برخورد کنشگر در می‌آید. انسان دیگر نمی‌پذیرد که چونان بید، دستخوش عوامل و علل برون‌ی باشد، بلکه اراده‌اش را اعمال می‌کند تا مسیر رویدادها را بر وفق نیازها و آرزوهایش تعیین نماید. در این مرحله، رشته‌ای جدید از خدایان را می‌بایم که نه از احساسهای خودانگیخته، بلکه از فعالیت‌های سامان‌یافته و مستمر بشر برمی‌خیزند. در این مرحله خویشتن بشری فعالیت کنونی‌اش را همچون کنش‌پذیری پیشین خود، تنها از راه فراق‌کندن به جهان برونی و تجسم عینی آن، تحقق بخشد. پس هر بخش از فعالیت بشر، خدایی ویژه را - که بازنماینده آن فعالیت است - پدیدار می‌سازد. این تحول موجب پیدایش اسطوره‌هایی به نام «خدایان ویژه» می‌شود، که هنوز کارکرد و اعتباری عام پیدا نکرده‌اند، آنها سراسر ژرفا و پهنای وجود را نمی‌پوشانند، بلکه تنها بخشی از آن را دربرمی‌گیرند و بر حوزه‌ای محدود احاطه دارند. در ذهن بشر اولیه هرگاه خدایی ویژه برای نخستین بار به تصور درآمده باشد، به نامی ویژه نیز نام‌گذاری می‌شود که از فعالیت خاصی که آن خدا را پدیدار ساخته است، سرچشمه می‌گیرد. (کاسیرر، ۱۳۶۷ش: ۶۱-۷۱) بدین ترتیب، می‌توان اندیشه دینی و مذهبی بشر را نیز یکی از علل شکل‌گیری اساطیر به‌شمار آورد.

با روی آوردن به عرصه زبان‌شناسی، یکی از واپسین پاسخ‌های اسطوره‌شناسان در جهت علت پیدایش اسطوره حاصل گشت. در شاخه‌های هنری مختلفی که اسطوره

ظهور می‌کند، فقط ادبیات است که در قالب زبانی شکل می‌گیرد و در زبان، خود را آشکار می‌کند. اسطوره نیز به وسیله زبان، زیباییهای هنری خویش را در ادبیات پدید می‌آورد، ابوالحسن نجفی بر این باور است که «زبان یک نقش اصلی (ایجاد ارتباط) و سه نقش فرعی (تکیه‌گاه اندیشه، حدیث نفس و ایجاد زیبایی هنری)، بیش ندارد»؛ (نجفی، ۱۳۸۴ش: ۳۵) اسطوره از همه نقشهای زبان استفاده می‌کند تا خود را در زبان اظهار کند. در واقع، اسطوره تا وقتی که به زبان آورده نشود؛ یعنی فرم زبانی پیدا نکند، نمی‌تواند با ادبیات درآمیزد و ادبیات زبانی خود را آشکار سازد.

اسطوره از آن نظر که به انسان و عالم انسانی وابستگی تام و تمام دارد و در تمام ادوار تاریخ، حتی تا امروز با او بوده است، در تمام عرصه‌های فرهنگی، هنری و معرفتی او نیز نفوذ خود را آشکار کرده است؛ بویژه هنر که بیشترین مایه‌های خود را از اساطیر گرفته است، منظور از هنر، هنری خاص نیست؛ بلکه استفاده از اسطوره، همه هنرها از جمله ادبیات، نقاشی، موسیقی، رقص، فیلم و... را شامل می‌شود. در این بستر پهناور، ادبیات چنان پیوندی استوار با اساطیر برقرار کرده است، که از میان دیگر شاخه‌های هنر، هم به لحاظ گستردگی کاربرد و هم از جهت سابقه و پیشینه آن، مبدل به قلمرو و حوزه‌ای شاخص گشته است، بگونه‌ای که پژوهشگری چون کنت نولز روتون (۱۹۳۶م)<sup>۱</sup> نیز «اساطیر را به مثابه امری در نظر می‌گیرد که پیش از هر چیز، به دلیل پیوندهایی که با ادبیات دارد، مهم است». (روتون، ۱۳۸۷ش: ۶) اگر اسطوره را بنیاد و اساس ادبیات بدانیم، به خطا نرفته‌ایم؛ زیرا هرچه انسان در آغاز می‌دیده و نمی‌دانسته که چیست و نمی‌توانسته است آن را از لحاظ علمی و منطقی تحلیل کند، با تخیل و اندیشه ابتدایی خود آن را پرورش می‌داده و چیزی به آن می‌افزوده است. در این جریان، جهانی خیالی به وجود می‌آمد، که در نهاد خود قانون‌مندی ادبیات را داشت؛ چون واقعیتی که می‌آفرید و حتی به آن اعتقاد و ایمان داشت، پرورده تخیل و حالتی بود که اصالت واقعی نداشت؛ اما آنچنان شکل گرفته بود که آن را واقعیت می‌پنداشت. البته در حالت اساطیری اولیه این روند ناخودآگاه بوده است؛ اما بعدها در اعصار تاریخی و خردورزی، به طور خودآگاه در ادبیات و هنر تجلی یافته است. (هانانوی، ۱۳۸۹ش: ۱۴۳) اگر تنها به ابتدای تعریفهایی که تاکنون از اسطوره شده است، توجه کنیم و آنها را کنار یکدیگر قرار دهیم؛ به جواب رهنمون خواهیم شد؛ برای مثال «اسطوره حکایتی است از»، یا «روایتی است از»، یا «قصه‌ای است از»، یا «داستانی است از» و... از این نمونه‌ها، واژگان و اصطلاحاتی چون داستان، قصه، روایت و خیال... مشاهده می‌شوند که همه در حوزه ادبیات کاربرد دارند. (ر.ک. مختاری، ۱۳۶۹ش: ۲۷) جدای از آن، این نوع روایتها (قصه، داستان و حکایت) با عبارتهایی خاص نظیر «آورده‌اند که»، «چنین حکایت کرده‌اند که» و... آغاز می‌شوند. این نوع عبارتها بر نوعی بی‌زمانی دلالت دارد و این خاصیت تجلی اسطوره در ادبیات است که در آن به‌زمان

گذشته اشاره می‌شود؛ ولی این زمان تقویمی نیست؛ زمانی است در گذشته که انگار تا ابد در همین حالت است و در بی‌زمانی خود ادامه دارد. لذا اسطوره، تجلی خودجوش و در عین حال ناخودآگاهانهٔ وجدان ناهشیار و قومی آدمی در گذشته است که با زمینه-ای روایی و داستان‌وار، خود را در شکل و هیأتی ادبی می‌نماید و به شرح حوادث خارق‌العاده و شگفت‌انگیز دوران طفولیت بشر می‌پردازد، در عین آنکه تنها در گذشته سیر نمی‌کند، بلکه تداعیگر بشر امروز و فردا نیز هست و سه هدف را دنبال می‌کند و آن پاسخ به سه پرسش است: ۱. چرا جهان به وجود آمده است؟ و فلسفهٔ اموری که اتفاق می‌افتد چیست؟ ۲. منطق، فلسفه و توجیه آیینها، رسوم و عادات اجتماعی چیست؟ ۳. انسان در زندگی واقعی خود با چه کمبودها، نقصها و ضعفهایی روبه-روست؟ این کاستیها به چه شکلی و در چه بستری خود را، نمایانده‌اند؟ (ر.ک. مختاری، ۱۳۶۹ش: ۱۵-۴۴؛ ایبرمز، ۱۳۸۷ش: ۲۵۷-۲۵۹؛ باباخانی، ۱۳۸۹ش: ۷-۳۲)

## ۲. ادبیات تطبیقی و اسطوره‌شناسی

ادبیات تطبیقی (Comparative literature)، بررسی روابط تاریخی ادبیات ملی با ادبیات دیگر زبانها و ملتهاست؛ چگونه ادبیات یک کشور با ادبیات دیگر سرزمینها پیوستگی می‌یابد و بر یکدیگر تأثیر متقابل می‌نهند؟ ادبیات مزبور چه دریافت کرده و چه چیزهایی به عاریت می‌دهد؟ پرسشهایی هستند که ادبیات تطبیقی بدانها پاسخ می‌دهد. از این رو، ادبیات تطبیقی، بیان‌کنندهٔ انتقال پدیده‌های ادبی از یک ملت به ادبیات دیگر ملتهاست. این جابه‌جایی و انتقال، گاهی در حوزهٔ واژه‌ها و موضوعات و زمانی در تصاویر و قالبهای مختلف بیانی صورت می‌پذیرد. (ندا، ۱۳۸۳: ۲۵-۲۶ و انوشه، ۱۳۷۶ش: ۴۱-۴۲) اصطلاح ادبیات تطبیقی را در اروپا، نخستین بار ابل فرانسوا ویلمن (Kenneth Knowles Ruthven) (۱۷۹۰-۱۸۷۰م.) در سال ۲۸-۱۸۲۷م. به کار برد و سپس چارلز آگوستین سنت بوو (Abel-François Villemain) (۱۸۰۴-۱۸۶۹م) دیگر منتقد مشهور فرانسه، آن را رواج داد. (هلال، ۱۹۹۵: ۱۶؛ الخطیب، ۱۹۹۹: ۹۱ و حدیدی، ۱۳۷۳: ۱-۲) این علم در ابتدای پیدایش، شیوه و روش مشخصی نداشت؛ اما به تدریج، اصول و روشهای علمی در آن راه پیدا کرد. (زرین‌کوب، ۱۳۶۹ش: ج ۱، ۱۲۵) ادبیات تطبیقی تاکنون محورا اصلی و بن‌مایهٔ شکل‌گیری سه مکتب بوده است. نخستین و قدیم‌ترین مکتبی که در آن، اصطلاح ادبیات تطبیقی رواج پیدا کرد، به مکتب فرانسه نامبردار است که قائل به بررسی روابط میان ادبیات ملل مختلف براساس اصل تأثیر و تأثر است که البته این مکتب در سالهای اخیر دچار دگرگونیهایی شد. (هلال، ۱۹۹۵: ۱۵ و علوش، ۱۹۸۷: ۵۵) مکتب آمریکایی دومین انجمن نظریه‌پرداز ادبیات تطبیقی است که پس از جنگ جهانی دوم پا به عرصهٔ وجود گذاشت و با کمی تفاوت نسبت به مکتب فرانسه، اصل تأثیرگذاری و تأثیرپذیری را شرط واجب در پژوهشهای تطبیقی

ندانست و بر محور مقایسه ادبیات ملل مختلف براساس اصل تشابه تأکید می‌کرد. بعدها همین رویکرد، موجب توسع رابطه ادبیات با دیگر هنرها و حتی علوم تجربی شد. در این مکتب بود که ادبیات تطبیقی با نقد ادبی جدید، پیوندی محکم برقرار کرد. (پروینی، ۱۳۸۹: ۵۵-۶۵) سومین مکتبی که در حوزه ادبیات تطبیقی مطرح شد، مکتب اسلاوی (انجمن کشورهای اروپای شرقی) نام داشت که قائل به تأثیرگذاری زیرساختهای اقتصادی و اجتماعی بر عرصه فرهنگ، هنر و ادبیات بود. (عبود، ۲۰۰۱م: ۱۰۸، علوش، ۱۹۸۷م: ۱۲۷، نیز پروینی، ۱۳۸۹: ۵۸) *زنه ولک* (۱۹۰۳-۱۹۹۵م) و *آوستن وارن* (۱۸۹۹-۱۹۸۶م). نیز از ادبیات تطبیقی سه برداشت معنایی دارند که پیرو آن، این اصطلاح سه حوزه در برمی‌گیرد: نخست به معنی مطالعه ادبیات شفاهی، بخصوص مایه‌های قصه‌های عامیانه و کوچ است. (ولک و وارن، ۱۳۸۲: ۴۱) دوم، معنای دیگر ادبیات تطبیقی آن را به مطالعه ارتباطهای ادبی دو یا چند قوم منحصر می‌کند. (همان، ۴۲) سوم، یکی دانستن ادبیات تطبیقی با مطالعه ادبیات در کلیت آن، یا ادبیات جهانی (Weltliterature) است و مفهوم آن مطالعه ادبیات پنج قاره است. البته ادبیات جهانی در مفهومی دیگر نیز به کار گرفته شده است و آن به گنجینه آثار نویسندگان کهن مانند هومر، دانت، سروانتس، شکسپیر و گوته که شهرت آنها در سراسر جهان پیچیده و دوام آورده است، اطلاق می‌شود. (همان، ۴۴)

وجود رخدادها و حقایق واحد مشهور در تاریخ باستانی بشر و گردش آنها در بین ملل مختلف، باعث شده است که آن اتفاقات و حقایق، رنگی بومی و نژادی برای هر قوم پیدا کرده و در فرجام جزو اساطیر، تاریخ و باورهای ملی آن اقوام شده باشد، البته شاید بتوان این‌گونه نیز تلقی کرد که تکرار تاریخ در ادوار زیستی بلندمدت بشر، موجب پدید آمدن حوادث، اعمال و رفتار مشابه در بین مردم نقاط مختلف جهان شده باشد. حال اگر ادبیات تطبیقی را شاخه‌ای از تاریخ ادبیات بپنداریم در مفهوم مکتب فرانسوی (ر.ک. نظری منظم، ۱۳۸۹ش: ۲۲۴) پرداختن به اسطوره‌شناسی و به عبارتی نقد اسطوره‌ای چه هنگام، با این شاخه از تاریخ ادبیات، همسو و همگام می‌گردد؟ ارتباط و همسویی ادبیات تطبیقی با نقد اسطوره‌ای دو وجه دارد: نخست، اگر بر آن باشیم که نقد اسطوره‌ای، نوعی کاوش در جهت ریشه‌یابی و شناختگی اساطیر است، به تبع چنین باوری، در پاره‌ای تحقیقات به این نتیجه نیز دست خواهیم یافت که گاه این کاوش به بن‌بست می‌رسد؛ زیرا ممکن است، سندی از یک قوم یا ملت برای بازشناسی چیستی و ماهیت اسطوره مربوط به آن برجای نماند، در این زمان است که غنا و گستره شگرف اسطوره، پژوهنده را به مطالعه تطبیقی اساطیر دیگر ملل و متون مختلف موجود رهنمون می‌سازد؛ زیرا هرچند اسطوره در ذات و ماهیت خود، پدیده و حقیقتی واحد دارد؛ اما مضمونها و بن‌مایه‌های آن در سیر تاریخی ملل، تصاویری متعدد بر جای گذاشته است. به عبارت دیگر، چون اسطوره با تکرار همراه است و داستانهایی بی‌شمار در طول حیات

ملتها از یک اسطوره وام می‌گیرند؛ تنها مطالعه‌ای ریشه‌یابانه و رویکردی تطبیقی به هر یک از این تصاویر و داستانهای بی‌شمار کافی است تا اسطوره‌شناس بتواند به آبشخور واحد هر یک از آنها و در نتیجه به شناخت اسطوره مورد نظر خود دست یابد. یقینی بودن نتایج تحلیلی و ریشه‌یابانه نقد اسطوره‌ای در ادبیات تطبیقی از آنجاست که همه روایات مربوط به یک اسطوره، واقعی‌اند، به این دلیل که مفهوم یک اسطوره در کل مفاهیم ارائه شده در متون متفاوت از این اسطوره خلاصه می‌شود؛ چه این متون ادبی باشند و چه غیرادبی، چکیده‌ای از ماهیت حقیقی اسطوره هستند. (ر.ک. خاوری، ۱۳۸۹ش: ۴۹) دوم، ارتباط نقد اسطوره‌ای و ادبیات تطبیقی، سبب فراهم آمدن شناختگی و تصویری جامع برای اسطوره‌شناس می‌شود و توانایی و مهارتی ویژه را در اختیار وی می‌نهد تا او بتواند هر آنچه اسطوره‌ای اصیل و بومی است از نوع بیگانه و غیر ملی بازشناسد و یا حتی تأثیر و بازتاب اساطیر ملتی را در ملل دیگر بنمایاند و گذشته از حفظ اصالت اساطیر ملی؛ از راه آشنایی با آیینها، شیوه‌های اندیشه، آرمانهای ملی و رنجهای میهنی تفاهم و نزدیکی میان ملل را افزایش دهد. (ندا، ۱۳۸۳ش: ۳۲-۳۹)

یکی از حوزه‌هایی که در بستر اسطوره‌شناسی تطبیقی، از نیمه دوم قرن نوزدهم، همزمان با اوج‌گیری این رویکرد ادبی در اروپا (۱۸۵۰-۱۹۲۰م) خود را نمایاند، پژوهشهایی بود که پیرامون شناخت اساطیر فارسی، ترکی، عربی و اردو انجام می‌گرفت، فزونی شمار این رویکردهای تطبیقی و گاه یک‌سویه- که اغلب از جانب محققان عرب بر روی اساطیر دیگر ملل انجام می‌شد- خود گواهی آشکار بر این مدعا است. در جریان این پژوهشها، می‌توان حسین مجیب المصری و کتاب «دراسة مقارنة للأسطورة بين الأدب العربيّ و الفارسیّ و التركيّ» (القاهرة: ۲۰۰۰م). را نقطه عطفی به- شمار آورد.

## ۲. حسین مجیب المصری

حسین مجیب (۱۹۱۶-۲۰۰۴م). در مصر دیده به جهان گشود. او از سیزده سالگی علاقه‌ای وافر به ادب عربی و شعر قدیم و جدید آن داشت؛ بطوری که بسیاری از دیوانهای نایاب شاعران ادب عربی را در منزل داشت. حسین مجیب در سال ۱۹۳۲م. پس از آشنایی با زبان فرانسه، توانست به این زبان شعر بگوید و در سال ۱۹۳۸م. از طریق مطبوعات توانست با زبان فارسی نیز آشنا شود. پس از تأسیس مرکز مطالعات شرقی در دانشگاه قاهره، به‌بخش «زبانهای ملل اسلامی» وابسته به این مرکز پیوست- که به تحقیق درباره ادبیات فارسی، ترکی و اردو می‌پرداخت- و توانست از این مرکز، درجه معادل کارشناسی ارشد، دریافت کند. این ادیب مصری پس از مدت‌ها مطالعه، سرانجام به دفاع از رساله دکتری خود، با عنوان *فضولی بغدادی* (شاعر ترک‌زبان قرن ۱۶م) پرداخت و موفق به کسب مدرک دکتر شد. مجیب المصری پس از عزیمت به

ترکیه و اقامت در آنجا به دانشگاه عین‌الشمس قاهره برگشت و بخش زبان ترکی را در این دانشگاه راه‌اندازی کرد. این ادیب برجسته مصری، علاوه بر زبان مادری خود، به هشت زبان شرقی و اروپایی (فارسی، ترکی، اردو، فرانسه، انگلیسی، آلمانی، ایتالیایی و روسی) تسلط داشته است. تخصص حسین مجیب‌المصری در زمینه ادبیات ملل اسلامی و تطبیق آنهاست و از رهگذر پژوهش و تحقیق در همین حوزه، تألیفاتی بالغ بر هفتاد اثر از او برجای مانده است. وی با آثار خود، جهان عرب را با ادبیات ملل اسلامی و شاخه‌های آن در سرزمینهای فارسی‌زبان و ترک‌زبان آشنا کرد و در واقع از ادبیات تطبیقی، به‌مثابه ابزاری در جهت نزدیک کردن ملل مسلمان به یکدیگر بهره برد. او نخستین ادب‌پژوه عرب‌زبانی است که در ادبیات ترکی، مدرک دکترا گرفته و همچنین پژوهشی با عنوان تاریخ الأدب التركي (القاهرة، ۱۹۵۱م) را به جامعه ادبی عرضه داشته است. وی نخستین مدرس ادبیات تطبیقی اسلامی و اولین عرب‌زبانی است که دیوان شعری، به‌زبان ترکی دارد و اشعار ترکی را به‌عربی ترجمه کرده است. چنین سابقه‌ای، او را به پدر ادبیات تطبیقی اسلامی، نامور کرده است. او ۲۷ سال در قاهره عضو فرهنگستان زبان عربی بود و در طول این سالها توانست پنج فرهنگ لغت به‌فارسی، عربی، ترکی و اردو ترجمه کند. (ر.ک. کتاب‌نامه محسنی، ۱۳۸۵) از میان اهم تألیفات این محقق که شمار آنها به ۹۰ اثر می‌رسد، می‌توان به‌نمونه‌های ذیل اشاره کرد:

۱. فارسیات و ترکیات (القاهرة، ۱۹۴۸م). (مجموعه‌ای از سروده‌های محلی فارسی و ترکی)؛
۲. مثنوی صبح (منظومه‌ای در بیش از دویست، که به‌زبان فارسی و به‌مناسبت تیرگی ده‌ساله روابط ایران و مصر در زمان جمال عبدالناصر و از سرگیری روابط در زمان انور سادات سروده شده است، این مثنوی در شهر لاهور به‌سال ۱۹۷۷م. چاپ شده است)؛
۳. رمضان فی الشعر العربی و الفارسی و التركي (القاهرة، ۱۹۶۴م)؛
۴. المسجد بین شعراء العربیة و الفارسیة و ترکیة (القاهرة، ۱۹۹۳)؛
۵. القدس بین شعراء الشعوب الإسلامیة (جزو آخرین آثار او که در سال ۲۰۰۰م نوشته شده است)؛
۶. الصحابی الجلیل سلمان الفارسی عند العرب و الفرس و الترك (القاهرة، ۱۹۷۳م)؛
۷. الصحابی الجلیل أبوایوب الأنصاری عند العرب و الفرس و الترك (القاهرة، ۱۹۷۴م)؛
۸. غزوات الرسول بین شعراء الشعوب الإسلامیة (۲۰۰۰م)؛
۹. صلات بین العرب و الفرس و الترك (القاهرة، ۱۹۷۱م)؛
۱۰. اثر الفرس فی حضارة الإسلام؛
۱۱. فی الأدب الشعبی الإسلامی المقارن (القاهرة، ۱۹۸۰م)؛
۱۲. المرأة فی الشعر العربی و الفارسی و التركي دراسة فی الأدب الإسلامی المقارن (القاهرة، ۱۹۸۹م)؛
۱۳. الفلاح فی الشعر العربی و الفارسی و التركي (القاهرة، ۱۹۷۷م)؛
۱۴. فی الأدب الإسلامی، فضولی البغدادی امیر الشعر التركي القديم (القاهرة، ۱۹۶۷م)؛
۱۵. الأندلس بین شوقی و اقبال؛
۱۶. اقبال و



العالم العربی (القاهرة، ۱۹۷۶؛ مجیب المصری مجموعه آثار محمد اقبال لاهوری را به- عربی ترجمه کرده و تحقیقاتی درباره آنها به انجام رسانده است)؛ ۱۷. ایران و مصر عبر التاريخ (القاهرة، ۱۹۷۲م)؛ ۱۸. من ادب الفرس و الترك (القاهرة، ۱۹۵۰م)؛ ۱۹. بین الأدب العربی و الفارسی و التركيّ دراسات فی الإسلامی المقارن (القاهرة: ۱۹۸۵م)؛ ۲۰. دراسة مقارنة للأسطورة بین الأدب العربی و الفارسی و التركيّ (القاهرة، ۲۰۰۰م)؛ ۲۱. بین الوالد و ولده فی الشعر العربی و الفارسی و التركيّ و الأردو (القاهرة، ۲۰۰۳م. و الشامان، ۱۴۰۸ق: ۵۲۹-۵۳۴)؛ ۲۲. مقدّمة كتاب الأدب السلامی فی شبه القارة الهندیة (القاهرة: ۱۹۸۸م).

دراسة مقارنة للأسطورة بین الأدب العربی و الفارسی و التركيّ، پژوهشی در بستر ادبیات تطبیقی، با رویکرد اسطوره‌شناسی است که در آن نویسنده با اشرافی که بر سه زبان فارسی، عربی و ترکی دارد به ارزیابی و شناخت اساطیر پارسیان، عربها و ترکها می‌پردازد و در این سیر، حسین مجیب نخستین بخش این جُستار ۳۳۵ صفحه‌ای را به بازشناسی اسطوره‌های عربی، در سه بخش اسطوره دینی، اسطوره موجودات شگفت‌انگیز، اسطوره در شعر و نثر ادبی و اسطوره‌ی قهرمانی اختصاص می‌دهد. (ر.ک. مجیب المصری، ۲۰۰۰م: ۱۳۶-۱۳۷) سپس اسطوره‌های ایرانی را در سه بخش دینی، تاریخی و اسطوره در شعر فارسی معاصر بررسی و تحلیل می‌کند؛ (همان، ۱۳۸-۲۶۸) اما در آخرین بخش این پژوهش تطبیقی حسین مجیب به توصیف اسطوره‌های ترکها در سه بخش دینی، قهرمانی و اسطوره در شعر ترکی معاصر می‌پردازد. (همان، ۲۶۹-۳۲۱) این مقاله کوشیده است با تمرکز و تأکید بر روی آخرین بخش پژوهش مجیب المصری، کارکرد اسطوره را در شعر ضیاگوک آلپ بررسی و دو اسطوره مشهور ترکان را معرفی نماید.

### ۳. ضیاگوک آلپ (Ziya Gökalp)

محمد ضیاء (Mehmed Ziya) (۱۸۷۶-۱۹۲۴م). شاعر، نویسنده، جامعه‌شناس و فعال سیاسی ترک، در دیاربکر زاده و پس از اتمام تحصیلات ابتدایی، برای ادامه تحصیل در رشته دامپزشکی راهی استانبول می‌شود. او در این دوران با شخصیت‌های سیاسی مهمی ملاقات می‌کند و بسیار متأثر از جنبش‌های سیاسی اصلاح‌طلب ترک می‌شود و حتی در سال ۱۸۹۸م. به دلیل فعالیت‌های اعتراض‌آمیز خود یک سال زندانی می‌شود و سپس مدتی را در تبعید سپری می‌کند. محمدضیاء بعد از دوره‌ای تحوّل و دگرگونی فکری، برنامه گوک آلپ (در ترکی باستان به معنی جنگجوی آسمان یا جنگاور آبی‌پوش) را در ابتدا به‌عنوان تخلّص و سپس نام همیشگی خود انتخاب می‌کند. گوک آلپ پس از همین دوره تغییرات آغازین، روزنامه پیمان را منتشر کرده، سپس در مدرسه‌ای به تدریس جامعه‌شناسی می‌پردازد و همزمان در چند انجمن فعال و نوپای

ملّیت‌گرایی ترک، مطالبی را پیرامون ملّیت‌گرایی و پان‌ترکیسم منتشر می‌کند تا اینکه پس از فروپاشی امپراتوری عثمانی، دورانی جدید از فعالیت‌های وی آغاز می‌گردد. او مقالاتی متعدد و فراوان در تشریح دیدگاه‌های سیاسی و اجتماعی خود نگاشت و بنیان مفهوم ملّیت‌گرایی ترکی را سامان بخشید و نقشی مهم در تأسیس و گسترش ادبیات ملی ترک ایفا کرد. قصیده قیزیل آلمان (سیب‌سرخ)، نژادگرایی، اسلام‌گرایی و تجلّدخواهی (۱۹۱۸م)، ملّیت‌گرایی ترکی و تمدن غربی (۱۹۵۹م) از محوریت‌ترین خلاقیت‌های وی به به زبان انگلیسی است. (Saydam: 2007:57-66)

آوازه ضیاگوک آلب در تمایل شدید به احیای میراث گذشته پیش از اسلام نژاد ترک و ایجاد حکومتی مستقل و مخصوص به ترک‌های امروزی است. شالوده این حکومت جدید بر عناصری مستحکم از تمدن کهن آنان در میان کشورهای اسلامی استوار است؛ تمدنی که متأثر از تمدن اسلامی نبوده و ترکان را به‌نوآوری در زبان، حذف واژه‌های فارسی و عربی و جایگزینی واژه‌های کهن ترکی فرامی‌خواند و از ایشان دعوت می‌کرد تا به‌جراگه تمدن غرب پیوسته، گرایش‌های معنوی و عقلانی جهان غرب را در پیش گیرند.

گوک‌آلب به اجتماع باوری راستین داشته و فرد را فدای اجتماع خود می‌دانست. او در شعر خویش به ترویج و انتشار اندیشه‌های روشن‌فکرانه، اصلاح‌طلبانه و تجلّدخواهانه می‌پردازد و افکاری که هدف اصلی آن یادآوری و بازسازی شکوه گذشته ترکان و شناساندن آن به صاحبان واقعی و امروزی‌شان بود. شیوه ادبی ضیاگوک آلب در اشعارش چنان است که ابتدا اندیشه و آرمانی را در زبان شعر خود مطرح ساخته است سپس برای تأیید و استوارداشتن آن به بازسازی و تحلیل اسطوره‌های کهن از اساطیر ترکان می‌پردازد، غافل از آنکه حقایق بسیاری وجود دارند که دلیلی بر ردّ آرای وی است. او حتی حقایقی دیگر را نیز برای تصدیق عقیده خود، وارونه جلوه می‌دهد و این درحالی است که اندیشه نظری و کلگرای وی از نقد دوستانش نیز در امان نمانده است. (Uston, 1956:188-209 & Hyde, 1950:156) برخی از محققان نظیر «حیلمی ضیاء» و «اوریل هید» بر سر احتمال گرایش ملی‌گرایانه ضیاء گوک آلب اختلاف نظر داشته‌اند که «گوک‌آلب تنها در نوشته‌های آغازینش گرایش تورانیستی و نژادپرستانه خود را ابراز داشته و بعداً این عقاید خود را تغییر داده است؛ اما تکین آلب از میان دسته‌ای دیگر از محققان، برین مدعاست که ضیاء هیچگاه عقیده سیاسی (مبنی بر بازگشت به دوره عظمت پیشین ترکی) خود را تغییر نداده و به این سبب است که همیشه او یک ترکیست (ملّی‌گرای ترک) است و هیچگاه گرایش تورانیستی (علاقه به تشکیل کشور واحد برای همه اقوام ترک) نداشته است». (Uston, 1956:189)

ضیاگوک آلب به دلیل گرایش و هدفی ویژه که در زبان و تفکر خود دارد در آثارش با جدّیت تمام کوشیده به موادّ و مصالحی دست یابد که به یاری آن شکوه

شگرف پارینه ترکان را دوباره بنا نهاده و بتواند مردم خود را بدان آگاه سازد. او حتی در برابر بیگانگانی - که ملتش بسیاری از مظاهر تمدن خود را وامدار آنان است - ملی‌گرایی ترکی و روحیه بیگانه‌ستیز خود را نشان می‌دهد (ibid, 78) و از قبل همین گرایش با هدف یافتن اساطیر - که نشان و گواهی از شکوه دیروزین ترکان باشد - گذشته‌های دیرین را کاویده و تلاش می‌کند از هر اسطوره ترکی کهنی، نمادی و تندیس‌ساخته و از آن در بیداری اراده ملت خویش بهره گیرد؛ به‌عنوان مثال، به‌ذکر یکی از اساطیر کهن ترکی با نام «قیزیل‌آلما» به‌معنی سیب سرخ یا طلایی می‌پردازد تا از آن نمادی برای ستایش ترکان بسازد.

«مجیب المصری» در پژوهش خود بر آن است که چگونگی راه‌یابی اسطوره به شعر ترکی معاصر، همچون ورود آن به شعر معاصر فارسی و عربی است. مراد او از بکارگیری اسطوره در شعر معاصر ترکی، نماد قرارگرفتن مفاهیمی خاص برای اغراضی ویژه و مثالی بود. گرایش شاعران معاصر ترک را در پرداختن به اسطوره تا حد زیادی می‌توان با انگیزه شاعران ایرانی معاصر؛ نظیر مهدی اخوان ثالث (۱۳۰۷-۱۳۶۹ه.ش) در گرایش به شاهنامه یا مهدی حمیدی شیرازی (۱۲۹۳-۱۳۶۵ه.ش) در «امواج سند» یکسان دانست. این انگیزه، تمایل به پیوند میان گذشته و حال و افتخار به گذشته باشکوه ملت است؛ افتخاری که شایسته است شکوهی جدید و دوباره از آن در وجود آید. این نظر مجیب تا حدودی درست به‌نظر می‌رسد؛ زیرا در ترکیه، ایران و برخی از دیگر کشورهای عربی همچون مصر تحولات و دگرگونی‌های ادبی معاصر، حالتی یکباره و رخدادی خلق‌الساعه نبوده، شکل‌گیری نهادهای انتشار جمعی، مطبوعات، اعزام افراد به کشورهای اروپایی پیشرفته، تأسیس مدارس و دانشگاه‌ها، پیدایش طبقه روشن‌فکر و آشنا به مسائل حقوق بشر، رواج اندیشه آزادی اجتماعی و استقلال ملی همه از عواملی بود که در گذر سالها سبب رواج و اهمیت یافتن موضوعاتی؛ چون آزادی در مفهوم دموکراسی غربی، وطن‌دوستی و گاه ملی‌گرایی، تجدیدخواهی و عدالت‌جویی، اهمیت یافتن رسالت قلم در بیداری مردم و انتقاد اجتماعی و سنت‌شکنی و توجه به شیوه زندگی اروپاییان می‌شد. عواملی که به‌عنوان مثال، در دوران تاریخ مشروطه ایران به خوبی تأثرات روحی و فکری خود را در ساختار برونی و درونی نوشتارهای ادبی به جا گذاشت؛ اما وجه تمایزی که شاید این‌گونه گرایشها در ترکیه بیش از ایران و حتی دیگر کشورها خود را نمایاند، پیدایش جنبشها و جریانهای ملی‌گرا و نژادپرست بود. در چنین جریانی، همه چیز کارکرد و وظیفه خود را معطوف و منحصر به‌هدف اصلی نهضت؛ یعنی همان ترویج اندیشه ملی‌گرایی می‌کرد. این نهضت فکری در ترکیه چنان ریشه دوانید که پیامدهایی گسترده از خود در بستر اجتماع، فرهنگ و دین به‌جا گذاشت، بگونه‌ای که مجیب‌المصری در بخش بررسی اسطوره در شعر معاصر ترک،

همه توجّه خود را یکسره به توصیف تغییر کارکرد اسطوره در شعر ضیاگوک آلب معطوف داشته، گویی که برای مجیب در میان همه پویشهای ادبی معاصر ترکان، ضیاگوک آلب و دستاورد ادبی وی در آفرینش اسطوره از همه مهمتر قلمداد می‌گردد. او در آغاز همین بخش می‌گوید: «از میان شاعران معاصر ترک، نخستین کسی که به وی خواهیم پرداخت، «ضیاگوک آلب» است. این شاعر به ذکر اسطوره در شعر پرداخته و از آن نمادی برای پرورش مقصود باطنی خود ساخته است. شیوه بیان ضیاگوک آلب به کارکردی توأم با تشبیه و خیال‌پردازی و اشارات پیدا و پنهان است. ضیاگوک آلب بر آن است که بیان رمزی و پوشیده، تأثیرگذارتر و کارا تر از رک‌گویی باشد». (مجیب المصری، ۲۰۰۰م: ۳۰۱)

#### ۴. بازخوانی دو اسطوره ترکی «قیزیل آلمان» و «ارگنه قون»

مجیب‌المصری در معرفی مختصر این اسطوره می‌آورد که مقابل کلیسای ایاصوفیه، مجسمه‌ای از کنستانتین، امپراتور بیزانس گذاشته شده که دست راست خویش را به سمت آناتولی بلند کرده و در دست چپ، تویی طلایی و سرخ رنگ دارد که نماد جهان است. در این مورد جغرافی‌دانان عرب بیان داشته‌اند که بالا رفتن دست راست، به پیشروی سوی استانبول اشاره دارد و تویی که بر روی دست مجسمه قرار دارد، افسونی است که دشمنان را از آن شهر دور می‌کند. در باور اندیشمندان مسیحی، دست راست مجسمه، اشاره به بیت‌المقدس داشته و دست چپ به معنای تصاحب سرزمین ترکان است. توپ نیز افسونی است که آنان را در تصاحب همه دنیا یاری می‌دهد. در قرن چهاردهم، این توپ از دست مجسمه افتاد. ترکان، این واقعه را نویدبخش استیلای خود بر کشوری از جهان مسیحیت و یا فراتر از آن بر همه جهان مسیحیت پنداشتند. بر پایه این تفکرات، ترکان چنین می‌پنداشتند که آن توپ سرخ‌رنگ شبیه به سیب باید تنها مختص به آنان باشد تا بدین وسیله دامنه فتوحات خود را افزایش دهند. از این‌رو استانبول، نماد سرنگونی جهان مسیحیت و بسط حاکمیت ترکان به‌شمار می‌رفت. آنان، تصاحب این سیب سرخ‌رنگ را ضروری می‌دانستند؛ زیرا داشتن آن، سیطره آنان را بر جهان مسیحیت تضمین می‌کرد. اساطیری درباره این توپ به‌وجود آمد تا آنها که گفته‌اند: هنگام شکافته شدن ایوان کسری و خاموش شدن آتش زرتشتیان در زمان ولادت پیامبر اکرم<sup>(ص)</sup>، این توپ از دست مجسمه رها شد. به عبارت دیگر این واقعه، نشانی برای پیروزی مسلمانان بود. اسطوره سیب سرخ، میان اقشار مردم ترک و بویژه سربازان عثمانی که برای دفع گزند و حوادث از خود، خواستار تصاحب آن بودند رواج داشت. (ر.ک. مجیب‌المصری، ۲۰۰۰م: ۳۰۲) «گویند سلطان سلیم قانونی به هنگام فتح کشور مجارستان از کنار سربازان خود می‌گذشت و به شوخی به آنان می‌گفت: دیدار به قیزیل‌آلمان (Kizil Elma). گویا مراد وی این بود که دستیابی به این سیب سرخ، هدف

آنان از نبرد و نشانه پیروزی آنهاست. نیز گویند آنان حتی به هنگام رژه رفتن نیز این گفته که «باید به قیزیل‌آلما برویم» با خود زمزمه می‌کردند. این پندار حتی پس از فروپاشی حکومت نظامی آنان و سرنگونی نهایی آن در زمان سلطان سلیم سوم نیز، همواره فضای ذهن آنان را آکنده بود. اسطوره سیب سرخ به ترکان شمال راه یافت که عازم کرملین روسیه بودند. بر این اساس اسطوره قیزیل‌آلما، نمادی است برای آنچه ترکان، آن را کعبه آمال خویش می‌پندارند». (المرسی، ۱۹۸۷م: ۱۴-۱۵)

در تکمیل نظر مجیب المصری روایتی دیگر نیز وجود دارد، که به بیان آن می‌پردازیم. بنابر روایات، زمانی ترکان مورد هجوم دشمنان قرار گرفته، بعد از مقاومت و ایستادگی در برابر نیروی بیگانه و دادن قربانیان بسیار، مجبور به فرار و ترک سرزمین خود شدند و در ناحیه‌ای دورتر ساکن شدند. آنان در حسرت بازپس‌گیری سرزمین خود از دشمن و برگشت به سرزمین موعود، به تجدید قوا پرداختند. دشمن پس از تسلط بر سرزمین ترکها، به بهره‌گیری از منابع آن روی آورد. در این میان پادشاه دشمن چنان از بوی و طعم سیبهای سرخ موجود در باغهای ترکان سرمست شد که دستور داد در فصل میوه یک قیزیل‌آلما (سیب سرخ) واقعی و در فصل غیرمیوه به یاد سیبهای سرخ، قیزیل‌آلمای دیگری منتهی از جنس طلا بر تارک خیمه‌اش نصب نمایند.<sup>۲</sup> ترکان مغلوب با شنیدن این خبر و با توجه به نبود توانایی کافی ایشان برای جنگ با دشمن، به تبلیغ فرهنگی پرداختند و آرزوی بازپس‌گیری سرزمین و آرمان تصاحب قیزیل‌آلمای دشمن را در ذهن و زبان کودکان خود پروراندند تا اینکه پس از گذشت مدتی ترکها، قدرت پیشین خود را از نظر استواری عقیده و توانایی نظامی بازیافتند و پس از نبردی شدید با دشمن، خود را به خیمه فرماندهی دشمن رساندند و قیزیل‌آلمای طلایی دشمن را تصاحب نمودند. باقی لشکر دشمن نیز با دیدن این صحنه شکست خورده و سرزمین ترکان را ترک کردند. همین رخداد اسطوره‌ای در بینش و نظام فکری ترکان دریچه‌ای جدید گشوده و تئوری قیزیل‌آلما را شکل داد. زین پس است که در باور جنگاوران ترک چنان نمایانده می‌شود که در بالای خیمه فرماندهی یا بر فراز گنبدها، مناره‌ها، کلیساها و کنیسه‌ها و کاخهای دشمن قیزیل‌آلمایی طلایی نصب کردند و این چنین با زنده گردانیدن حسرت و باور دیروزین خود، موعودی دیگر می‌آفرینند که وظیفه جنگاوران معطوف به فتح آن است. معمولاً فرآیند این اسطوره نخست با تبلیغ فرهنگی و ایجاد حسرت دست‌یابی به هدف (قیزیل‌آلما ز دست رفته) آغاز گشته است و به فتح و پیروزی می‌انجامد. نکته مهم دیگر آن است که ایده وجود قیزیل‌آلما در یک منطقه نسبت به مقتضیات خاص هر دوره، مکانی جدید پیدا کرده و ترکها را به فتح آن ترغیب می‌کند، شهرهایی که پنداشته شده قیزیل‌آلمایی در آنها وجود دارد

عبارتند از: داغستان، بوداپست پایتخت مجارستان، استرگون قالاسی، بلغراد پایتخت صربستان، آلمان و رم پایتخت ایتالیا. (Urmu: teoriye\_qizil)

اندیشه اسطوره‌ای قیزیل‌آلما تأثیری شگرف در باور ترکها برجای گذارده است تا آنجا که با نامهای آلتون‌آلما/الما و آلتین‌توپ نیز در فرهنگ توده مردم ترک دیده می‌شود و حتی می‌توان علاقه ترکها را به رنگ قرمز نیز بازتابی دیگر از همین باور دانست. پاره‌ای از همین باورها را نیز می‌توان در مجموعه داستانهایی یافت که صمد بهرنگی جمع‌آوری کرده است. داستانهایی نظیر آلتین‌توپ (ر.ک. بهرنگی و دهقانی، ۱۳۷۷ش: ۶۰-۷۱) و دختر درزی و شاهزاده (همان، ۵۳-۵۸) که تاحدودی نمایانگر همان باور اسطوره‌ای قیزیل‌آلما بوده و از جهت تحلیل اسطوره‌شناختی بستری فراخ و پرمحتواست.

ضیا گوک آلب در منظومه قیزیل‌آلما خود به توصیف داستانی عاشقانه می‌پردازد؛ اما آنچه از این داستان مراد حسین مجیب‌المصری است، نمادگونگی و کارکرد اسطوره قیزیل‌آلما است. قیزیل‌آلما در این مفهوم نمادگونه، آرمان‌شهر کسانی است که پس از شبی تاریک، چشم انتظار سپیده‌دمی جدید (اشاره‌ای به تجددگرایی ترکان) هستند. در این داستان عاشقانه، دل‌باخته‌ای به نام تورغوت، در سفری، سرگشته معشوقه خود را می‌جوید. تورغوت در نیمه‌های این سفر به پیرمردی روستایی رسیده و این پیرمرد، او را به شهر قیزیل‌آلما راهنمایی می‌کند. گویا ضیا گوک آلب بدین شیوه، تمایل خویش را بیان می‌دارد و ترکان را به برخوردار از آرمان‌شهری جدید نوید می‌دهد که باید برای رسیدن به آن، گام به گام پیش بروند؛ زیرا سکونت آنان در این شهر به منزله دوره‌ای جدید از تاریخ آنان است. معشوقه‌ای که وی در این داستان به آرزوی دیدار او راهی ناهموار، طولانی و پرخطر را می‌پیماید، «آی خانم» است.

ضیا گوک آلب در ادامه داستان قیزیل‌آلما بیان می‌دارد که تورغوت، مقصود پیرمرد روستایی را از اشاره به قیزیل‌آلما در نمی‌یابد و ناچار تلاش می‌کند برای راهنمایی، پیش‌گویی با نام سعدالدین را بیابد. وی که عارف مسلک است و خداوند به او نعمت شهود بخشیده، عاشق را از راز پوشیده قیزیل‌آلما آگاه می‌کند. در فرجام داستان نابیوسان تورغوت و آی خانم در نزد این پیرمرد با هم روبرو می‌شوند. آی خانم از پیرمرد، چیزهایی فراوان درباره این آرمان‌شهر آموخته، تصمیم می‌گیرد تا در نزدیکی شهر لوزان سوئیس، مدرسه‌ای بسازد تا نسل جوان، مفهوم آزادی را در آن بیاموزند. این داستان ضمنی اشاره می‌کند که در استانبول و شهرهای ترکیه عصر ضیا گوک آلب، نشانی از آزادی در مطالب درسی جوانان وجود نداشت. او این فقدان حقیقت زمان را در داستان خیالی خود نمایش داده و در این منظومه عاشقانه می‌کوشد ترکان را شیفته و دل‌بسته آرمان‌شهری اسطوره‌ای کند که آن را قیزیل‌آلما نام نهاده است، شهری که فضای آن ترکها را با مفهوم آزادی و مظاهر آن آشنا می‌سازد.

یکی از ادیبانی که سخت تحت تأثیر خط‌مشی فکری و روحیهٔ اصلاح‌طلب ضیاگوک آلف بود و طرفدار اصلاحات اجتماعی در جامعهٔ ترکان؛ خالده ادیب آدیوار (۱۸۸۲-۱۹۶۴م) است. از خلأقیتهای ادبی مهم خالده می‌توان به‌رمانی سیاسی و آرمانی با عنوان یکی‌توران یا توران جدید (اوینی توران-۱۳۳۰م) اشاره کرد. این داستان ادامه و بازتاب همان اندیشه‌هایی است که در شعر و نثر ضیاگوک آلف جریان داشته، خالده در این داستان بگونه‌ای برجسته به اسطورهٔ قیزیل‌آلما اشاره می‌کند و آن را نمادی از آرمان‌شهر ترکان دانسته؛ شهری که قانونی استوار بر آن حکم‌فرماست و افراد، خود را موظف به اجرای بند به بند این قانون دانسته، قانونی که نظام زندگی نیز در آن مورد توجه قرار گرفته است. (ر.ک. سالم، ۱۹۹۰م: ۹۴-۹۵) خالده در این داستان، آرزوها و پندارهای آرمانی و اصلاح‌طلبانهٔ خود را برای ترکیهٔ فردا ترسیم کرده و به‌مناسبت رواج یافتن همین دیدگاه در نزد ترکان، از سوی نزدیکان با عنوانهایی چون «زن بزرگ» و «مادر ترکان» نام‌بردار می‌گردد.

شاید این گفتهٔ خالده ادیب نشانی از نخستین بازتاب دیدگاه ضیاگوک آلف از تشبیه به قیزیل‌آلما باشد که در آن شاعر به بیان تمایل خویش در دگرگونی اوضاع اجتماعی و سیاسی ترکان پرداخته و برای ترسیم حیات اجتماعی ترکها و از بین بردن ارتجاع و کهنه‌گرایی و بی‌اعتنایی آنان نسبت به ارزشهای انسانی، پیروی از اصول و قوانین و الگوهای جدید غربی را امری ضروری می‌داند.

اسو یجره بیر ترک کویی، بیر شهر لِنُفِمْ لَنَا قَرِیْبَهُ أَوْ مَدِیْنَهُ فِی سُوِیْسِرَا  
یعنی: باید آبادی یا شهری برای خود در سوئیس بسازیم.

یا اوردان یکی بر نهر و لِنُجِرِ مِنْهَا إِلَیْنَا نَهْرًا  
و از آن رودی به سوی خویش، روان گردانیم.

بیر عرفان ایرماغی آقسین طورانه و لیتدقُ إِلَى طُورَانٍ بِمَوْجِ یَلْتَطِمُ  
که با امواجی خروشان به توران بریزد.

ایرملق دونه البته بیر گون عُمَانه لَابْدًا أَنْ یَتَحَوَّلُ إِلَیْ بَحْرِ خِضْمِ  
و سرانجام، دریایی بی‌کران شود. (محبیب‌المصری، ۲۰۰۰م: ۳۰۷-۳۰۸)

آرمان شاعر کسب منافع ملی برای سرزمین خویش است. در پندار وی، این رودخانه که به کشور او می‌ریزد از قیزیل‌آلما سرچشمه می‌گیرد که به گمان او در کشور سوئیس است؛ کشوری بی‌طرف که اصول آزادی را سرمشق خود قرار داده و از جنگ و درگیری به‌دور بوده و از بالاترین سطح ارزشهای انسانی برخوردار است. شاعر در اسطورهٔ قیزیل‌آلما اندکی تغییر ایجاد می‌کند. چنانکه پیشتر بیان داشتیم قیزیل‌آلما، افسونی است که هر کس آن را با خود داشته باشد از تجاوز و تهاجم دشمنان در امان می‌ماند. حال آن که شاعر آن را مسبب خیر می‌نماید، آن‌گونه که ترکها را در نعمتی

بی‌سابقه غوطه‌ور می‌کند. از جمله مواردی که در این منظومه آمده است، سخنی از زبان سعدالدین مرشد است که عاشق از وی راهنمایی طلبید و راه را از وی جویا شد:

تورک باقم‌اش (ارم) یا خود (سبأ) ما إلی ارم و لا سبأ رمی التریکیُّ بالبصرِ  
ترکان به سبا و ارم نمی‌نگرند

دِمش گید هجگم قیزیل‌المایه بل قال إلی قیزیل‌الما هیا للسفرِ  
بلکه گویند: پیش به سوی قیزیل‌آلما. (مجیب‌المصری، ۲۰۰۰م: ۳۰۸-۳۰۹)

شاعر، همگام با انگیزه خویش از سرودن این منظومه که مقصود از آن رمزپردازی اسطوره‌ای است، به کلام خود سمت و سویی ویژه می‌دهد. وی در جای‌جای جامعه ترک به جست‌وجو می‌پردازد تا بر اوضاعی که در پی تغییر آن است، اشراف یابد و حقایقی را بشناسد که تأثیر آن را در سیر نگرش و رفتار آنان ناپسند می‌داند. او با مشاهده رسومی که در گذر زمان و توالی نسلها کهنگی پذیرفته، مصلحت می‌داند که رونقی تازه یافته و تغییری که در همه پدیده‌های عالم رخ می‌دهد به آن نیز راه یابد. شاعر، در این باره، سخن را به‌درازا می‌کشد، آنچنان که کلام را از دایره مقصودی که در پیش گرفته و آن را با نام قیزیل‌آلما متمایز کرده، منحرف می‌کند؛ اما بی‌درنگ به ذکر نام این منظومه می‌پردازد که در بردارنده غرض اوست:

بعضا هندی، بعضا چینلی اؤلمشز عرب، عجم، فرنگ دینلی اولمشز  
نه بر ترک حقوقی، ترک فلسفه سی نه ترکجه اینلین بیر شاعر سسی  
فرنسزجه، روسجه، چینجه یازمشز ترکجه آنجق بر قاج هجه یازمشز  
قیزیل‌الما یوق می؟ شبهه سز واردر فقط اونکی سمتی باشقه دیار در  
زمینی مفکوره، سماسی خیال بیری گون گلجک، فقط شمیدلک مأل

یعنی: «گاه هندی و گاه چینی شدیم. عرب، عجم و اروپاییان برای خود دینی دارند. ما از حقوق و اندیشه‌های ترکان بی‌بهره‌ایم. هیچ شاعری به ترکی شعر نمی‌سراید. نوشتارمان به چینی و روسی و فرانسوی است. در وزن هجایی ترکی، پاره‌ای شعر سروده‌ایم. آیا قیزیل‌آلما از میان رفته؟ در وجود آن شکی نیست؛ اما ما قیزیل‌آلما را در سرزمینی غیر از سرزمین خود می‌یابیم. ساحت آن اندیشه و آسمانش، خیال است. قیزیل‌آلما اکنون، رؤیاست ولی سرانجام به حقیقت خواهد پیوست» (مجیب‌المصری، ۲۰۰۰م: ۳۱۰)

این اصلاح‌طلب ترک، صادقانه با ما سخن می‌گوید و ما را از اندیشه خود مبنی بر دگرگونی شرایط ترکان آگاه می‌کند. وی، گذشته ترکان را به آنان متذکر می‌شود که ترکها در زیر سلطه اقوامی دیگر قرار دارند. او نداشتن حکومتی مستقل را برایشان ناپسند می‌داند. گرویدن ترکها به آیینهای مختلف در طول تاریخ و سخن راندن به زبانهای گوناگون، وی را آزرده‌خاطر کرده است و از اینکه شاعران ترک در روزگاران گذشته در وزن مقطعی، وزن اصیل ترکی، شعر سروده؛ اما بعدها از آن روی برتافته و



به سرودن شعر در وزن عروضی روی آورده‌اند، بسیار افسوس می‌خورد. ضیاگوک آلپ بگونه‌ای بسیار متعصبانه، همه مظاهر تمدنی را که ترکان از اقوام دیگر وام گرفته‌اند، نادیده انگاشته و همه این فرهنگ وام‌گرفته را مخصوص خاستگاه اولیّه و غیر ترک آن می‌داند. او در جهان خیال خود فرو رفته و از قوم ترک می‌خواهد تا از مرزوبوم خود بریده و در سرزمینی - که سرزمین آرزوها و رؤیاهاست - خانه‌ای بنا کند. این سرزمین یا این شهر، قیزیل‌آلماست که آن را آرمان‌شهری می‌داند که همه چیز آن، خیر و برکت است و همه ساکنان آنان محترم بوده و از حقوقی محفوظ برخوردارند و به نژادگی و ترک بودن خویش که از بیگانه، مبراً شده، می‌بالند و بدین وسیله، میان همه ملت‌ها برجسته و ممتاز می‌شوند.

ضیاگوک آلپ قصد دارد از اسطوره این سیب سرخ، نمادی برای بیگانه‌ستیزی ترکان بسازد. در این جریان، همه کسانی که با ترکان جنگیده و دشمنی روا داشته‌اند، یا کسانی که با مظاهر تمدنی خویش به ترکان هجوم برده‌اند، دشمن انگاشته می‌شوند. از این پس ضیاگوک آلپ، دو قهرمان داستان، تورغوت عاشق و آی‌خانم را مورد خطاب قرار می‌دهد و می‌گوید: آی‌خانم، همه دارایی خویش را صرف مشارکت در ساخت آن شهر در سوئیس، کشور آزادی، بی‌طرفی و صلح کرد و بدین گونه، الگوی کامل میهن‌پرستی نام گرفت. به گفته ضیاگوک آلپ باید فردی در این شهر سکونت گزیند که به حقوق و وظایف خود آگاه باشد و کار و عملکرد این شهروند، نه برای منفعت شخصی بلکه از سر وظیفه باشد. نظر به این که ملت، نهادی همگانی است، پس کار فرد نیز گروهی بوده و شایسته است که هر شهروند کوشایی بداند که وی برای نفع دیگران نیز قدم برمی‌دارد. باید این شهر، با همه مظاهر جدید تمدنی آباد شده و در سایه آزادی و برابری به سر برد. ساکنان قیزیل‌آلما نیز نباید از یاد ببرند که ترک نژادند و سربار دیگران نیستند و آنچه را خود ندارند از دیگران طلب نمی‌کنند. وی از هموطنان خود می‌خواهد تا پیشینه غیرترک خود را کنار بگذارند؛ بویژه پس از آنکه از بزرگی به زیر آمده و حکومتشان رو به زوال گذاشته است. بر آنها واجب است تا با تکیه بر ارزشهای ملی خود برای ساختن دوره‌ای جدید و بنیاد نهادن حکومت ملی بکوشند؛ ارزشهایی که برگرفته از تاریخی است که از روزگار طولانی سلطه پادشاهان تا عصر جدید ادامه یافته است.

پس از تفسیر اسطوره قیزیل‌آلما، مجیب‌المصری دست‌آورد ادبی دیگر را که ضیاگوک آلپ در اشعار خود، با عنوان اسطوره‌ای «ارگنه‌قون» (Ergenekon or Ergene Qūn) آورده معرفی می‌کند. از نظر او مفهوم این اسطوره، تمایل و دلبستگی ترکان به زندگی پس از مرگ را بیان می‌دارد. (مجبیب‌المصری، ۲۰۰۰م: ۳۱۲-۳۱۳) در این اسطوره، پادشاهی ترک به همراه پنج فرزند خویش در پهنه زمین پراکنده شدند و برای خود

کشورها و حکومت‌هایی بنا نهادند؛ اما این وضعیت، دیری نپایید و روزگار به آنان پشت کرده، دچار اوضاعی متفاوت شدند. بی‌درنگ، متجاوزان از هر سو بر آنان یورش آوردند. از این رو، دودمانشان بر باد رفته، اتحادشان از هم گسیخته می‌گردد. از میان آنان تنها دو مرد و دو زن جوان باقی ماندند. آنان برای خود، در دره‌ای (واقع در آسیای مرکزی) که کوه‌ها گرداگرد آن را فراگرفته بود، محل سکونتی جدید موسوم به ارگنه قون ساختند و بدین گونه از شر متجاوزان رهایی یافتند. سالها بعد، فرزندان بسیار به دنیا آورده و پس از گذشت چهارصد سال، نسلی بی‌شمار از آنان به وجود آمد. این دسته نوظهور ترک از زندگی در سرزمینی که میان آنان و میهن اصلی‌شان جدایی می‌افکند و آنان را در تنهایی و هم‌انگیزی قرار می‌داد، به تنگ آمدند و از قضای روزگار، توانستند فلز آهن را کشف کنند و از آن ابزاری برای ایجاد راه خروج و رهایی بسازند. گرگی ماده به نام «آسنا» نیز بر آنان آشکار شده و به راهنمایی آنان می‌پردازد. این اسطوره، داستان حکومتی بی‌نام و نشان است که بعدها اعتبار یافته و قدرت می‌گیرد و بیشتر با عنوان امپراتوری گوک‌تورک شناخته می‌گردد. (Halman, 2009:43-44 & Jenkins, 2009:23 & Halman, 2009:12 و ر.ک. مجیب المصری، ۲۰۰۰م:

۳۱۳ به نقل از المرسی و محجوب، ۱۹۸۷م: ۲۹۴-۲۹۶)

غرض «ضیاگوک آلمپ» آن است که بگوید، ترکها در ابتدا ملتی ناتوان و منزوی بوده‌اند؛ اما پس از آنکه در زمین پراکنده شدند، ملتها را به زیر سلطه خود درآورده و جایگاهی بسیار بلند یافته‌اند. (مجبیب المصری، ۲۰۰۰م: ۳۱۳) این امر، تنها به‌مدد انگیزه جدی آنان برای تغییر وضع خود و میل به پیشرفت روی داد تا پس از مدتها دورافتادگی از قافله تمدن به این کاروان بپیوندند. ضیاگوک آلمپ، مفهوم اسطوره ارگنه قون را دریافته و آن را بهترین نماد برای اشاره به نژاد ترک می‌داند تا آنها را به یاد اوضاع پیشینشان در گذشته‌های دور و پس از آن بیان‌دازد. وی از فرزندان می‌خواهد تا پدران خود را الگوی خویش قرار دهند. وی شیفته آن است که ترکها را به یاد گذشته خود ولو گذشته اسطوره‌ای انداخته؛ زیرا به این گذشته می‌بالد و مایل است که حال نیز به بهترین شیوه ممکن، ادامه گذشته باشد:

برده باقدق یشیل بر باغ  
هر طرفی بیر یوجه داع  
گنیش، فقط صیقی بو داغ  
دِدک نه خوش بو آغیمز  
آلا گیک جایر یردی  
یاورو سینی امز یریردی  
بیزی گوردی ممه وردی  
اولدی آنا قوجاغیمیز

دورت یوز سنه بورده قالدیق

گییک آرتدی، بیز چو خالدیق

یعنی: «به اطراف خود نگرستیم و ناگاه باغ سرسبزی یافتیم که کوههایی برافراشته، آن را در بند کرده بود. باغی اگرچه بزرگ، دامی تنگ بود که ما را در میان گرفته بود. با خود گفتیم: چه نیک دامی! آهوی ماده میشی چشم هراسان بود و از شیر آن، آبی یخ- بسته می تراوید. آهو تا چشمش به ما افتاد، ما را شیر داد. ما نیز وی را در میان گرفتیم و چهارصد سال آنجا ماندیم. آهوان فزونی یافتند و ما نیز زیاد شدیم». (مجیب المصری، ۲۰۰۰م: ۳۱۴-۳۱۵)

بدین گونه شاعر در خیال اسطوره فرو رفته و به توصیف سرزمین پیشینیان خود می پردازد. وی به شیوه‌ای بسیار زیبا، انزوای آنان را به کسی تشبیه می‌کند که در دامی گرفتار آمده که توان رهایی از آن را ندارد. البته وی آنان را با نام آهو نیز خطاب کرده و این آدمیان را در کثرت بیش از حدشان به آهو نیز تشبیه می‌کند. این امر، گواه آن است که وی در کنار انتخاب تصویری متناسب با مقصود مورد نظر خود، توصیفی زیبا نیز ارائه کرده است؛ زیرا مقصود شاعر آن است که بگوید، ترکان در سرزمین خود، همانند زندانیانی هستند که در آرزوی رهایی از بند هستند. وی سپس بیان می‌کند که آنان رهایی یافتند و پس از سختی، به آرامش رسیدند و نجات آنان از بند، رهایی از محدودیت بود:

یونس کبی جیقدق: حوتدن

بویوک کوچک یورتدن

کییک گیردک دوغدق تورتدن

قلیبج اولدی اوراغیمز

یعنی: «همانند یونس از شکم ماهی درآمدیم. از سرزمین کوچک خود رهسپار سرزمین بزرگ شدیم و همانند آهو بدان داخل شدیم. از نسل گرگ هستیم. شمشیر برآن برای ما به داسی مبدل گشت». (همان، ۳۱۶)

سیاق کلام، وی را برآن می‌دارد تا به ستایش پیروزیهایی پردازد که ترکها در پهنه زمین بدست آورده‌اند. ضیاگوک آلپ به هنگام شروع جنگ بالکان، منظومه‌ای با همین مضمون سرود. وی در این منظومه از خداوند می‌خواهد تا ترکان را در جنگشان پیروز گرداند. او آرزو می‌کند تا گرگان- مراد وی از گرگان، پیشینیان ترک است که آنان را از نسل گرگ می‌داند- بیایند تا با چکش آهنین، مانع را از میان بردارند. وی در اینجا، مطالبی را به یاد ما می‌آورد که پیشتر درباره این اسطوره بیان کردیم و آن اینکه ترکها پس از کشف آهن، ابزارهایی ساختند تا به وسیله آن، کوهها را -که مانعی پیش روی آنان بود- بشکافند و بیرون روند.

مجیب‌المصری از این اسطوره وجهی دیگر برداشت کرده است. چنین به نظر می‌رسد که ضیاگوک آلف مبارزان محاصره شده در جنگ بالکان را به ترکانی تشبیه می‌کند که در ارگنه، سرزمین کهن آنان در اسطوره، گرفتار آمده‌اند. وی آرزو می‌کند تا منجی از میان ترکان ظهور کرده و دنیا را -که از ستم، آکنده شده است- از عدل سرشار کند. او از خداوند می‌خواهد تا دجال غرب را در خون غوطه‌ور کند؛ به عبارت دیگر مراد وی آن است که دشمنان به ننگین‌ترین وجه ممکن شکست بخورند. ضیاگوک آلف در گفتار خویش به آمدن آتاتورک اشاره می‌کند که آنان را از بند ذلت رهایی بخشید و خداوند نیز او را بر دشمنان پیروز گردانید. بدین گونه ضیاگوک آلف در پی آن است تا میان اسطوره و واقعیت یا به بیان دیگر، میان گذشته و حال ترکان پیوندی استوار برقرار کند؛ زیرا وی واقعیت را به وسیله خیال شرح می‌دهد. (ر.ک. مجیب‌المصری، ۲۰۰۰م: ۳۱۶-۳۱۷)

در ادامه مجیب‌المصری سعی می‌کند با رجوع به قرآن کریم ماهیت این اسطوره را تحلیل کند. (همان، ۳۱۷-۳۱۸) او معتقد است که جز با پرداختن به دیدگاه مفسران در خصوص به‌کارگیری آهن، برای ساخت سد آهنی؛ فهم غایت این اسطوره در شعر ضیاگوک آلف، امکان پذیر نیست. سدی که ذوالقرنین، آن را مانعی در برابر یاجوج و ماجوج ساخته و افرادی نیز به وی کمک کردند. بیضاوی (متوفی ۷۹۱ ه.ق) از وجود دو کوه مرتفع در سرزمین ترکان سخن می‌گوید که در پس آن دو، یاجوج و ماجوج بودند. زمانی که افراد زیادی به ذوالقرنین گفتند که یاجوج و ماجوج، کشتار و خراب‌کاری به راه انداخته‌اند، پس میان ما و آنان، مانعی قرار بده، تا آنان را از تعدی بر ما باز دارد. ذوالقرنین در پاسخ آنان گفت، کمک کنید تا ابزارهایی بسازم و میان شما و آنان، سدی استوار بنا کنم. برایم، پاره آهن فراهم کنید. وی به‌کارگران گفت: کوره‌های آهن را بگدازید و مرا یاری نمایید تا مس گداخته در آن بریزم. وی، این سد را از قلابهایی آهنی ساخت و میان آن را با مس گداخته انباشته کرد و امکان رهایی از آن تا رستاخیز برایشان مقدور نگشت. (به نقل از بیضاوی، ۱۳۰۵ق: ۴۰۰ و مجیب‌المصری، ۲۰۰۰م: ۳۱۸)

این گفتار بیضاوی در تفسیر قرآن کریم، یادآور اسطوره‌ای است که ضیاگوک آلف در آن به گرفتار آمدن ترکها در بند کوهها پرداخته و سپس بیان داشته است که آنان، پس از گذشت دیرزمانی، آهن را کشف کرده و به وسیله آن، گریزگاهی ایجاد کردند. آنچه در قرآن آمده، حقیقتی مسلم است. بر پایه تفسیر بیضاوی، وجه شباهتی که در ارتباط با نژاد ترک به ذهن می‌آید، این است که آنان، میان کوهها گرفتار بوده و ذوالقرنین، برای این قوم ترک، مانعی ساخت حال آنکه ترکها در اسطوره برای خود، مانعی نساخته؛ زیرا خود در حصار کوهها بودند و کلنگهای آهنی را برای شکافتن آن به کار گرفتند. از این رو، تفاوت میان حقیقت قرآن و باور اسطوره روشن است. تنها وجه شباهت موجود، به کارگیری فلز آهن است که ترکها در اسطوره، به منظور ساخت

گریزگاهی میان حصارهای کوه به کارگرفتند و این دقیقاً همان فلزی است که ترکان به کمک ذوالقرنین به خدمت گرفتند.

البته در توجیه دیگر نظر حسین مجیب‌المصری می‌توان این احتمال را نیز بیان کرد که دشمنان پس از حمله به قلمرو ترک و تلاش برای نابودی آن، ناتوان و عاجز مانده و برای مصون داشتن خود با ساختن سدّی سخت و محکم، گروهی از ترکها را - که در شعر ضیاگوک آلپ چهار نفر بوده - در میان کوههای بلند و سدّی محبوس می‌سازد تا اینکه جمعیت این گروه روبه‌فزونی می‌نهد و در فرجام با به‌کارگیری فلز آهن، در حصار و مانع پیشروی خویش رخنه ایجاد می‌کنند و سرزمین خود را بازپس می‌گیرند.

به عقیده مجیب‌المصری وجوه تفاوت این اسطوره پیداست. ترکان در این اسطوره، قصد رهایی از این بند را داشته تا در گیتی پراکنده شوند؛ حال آنکه در حقیقت قرآنی تا رستاخیز از آن بیرون نخواهند آمد. هر چه باشد این تفاوت، راست یا دروغ، تنها چیزی است که به ذهن می‌آید. بنابراین پسندیده بود تا به تفسیر بیضای پردازیم. در این تفسیر از سدّ و آهن، سخن به‌میان آمده و ترک بودن این قوم و اختصاص آن سرزمین به آنان رجحان یافته است. تصدیق‌پندار ما، اعتراف شاعر در این منظومه به رهایی ترکان از بند کوهها، همانند حضرت یونس<sup>(ع)</sup> از شکم نهنگ و امیدواری وی به ظهور منجی در میان قوم ترک است. وی اشغال‌گران اروپایی را دجالی می‌داند که مهدی پس از آنان خواهد آمد. می‌توان پی برد که شاعر، این داستانها را به‌منظور گنجاندن گزیده‌ای از آن در اسطوره خویش گرد آورده باشد، طوری که نباید آن را جدی پنداشت. بویژه آنکه مراد وی از پرداختن به این اسطوره چیزی جز برانگیختن حسّ ملی‌گرایی هموطنان خویش نیست. از این رو، ترجیح داده تا به نمونه‌های موجود در کتابهای دینی نیز اشاره کند. (ر.ک. مجیب‌المصری، ۲۰۰۰م: ۳۱۹-۳۲۰)

مجیب‌المصری در تشریح خود به نظر یکی از اندیشمندان اروپایی اشاره کرده است که به منظومه قیزیل‌آلما پرداخته و آن را منظومه‌ای در بردارنده داستانهای اسطوره‌ای در قالب شعر عامیانه دانسته است. این منظومه به نمایش میراث ترکان در چارچوب داستانها و اساطیر عامیانه می‌پردازد. وی میان این اسطوره و اسطوره «آلتون دستان» و «ارگنه‌قون» پیوند برقرار می‌کند و می‌گوید که همه اینها موضوعی واحد را دنبال می‌کنند. (مجیب‌المصری، ۲۰۰۰م: ۳۲۰ به نقل از Bombaci, 1956:463-464)

شایان ذکر است که تمرکز ضیاگوک آلپ به آهن - که به زعم آنها ترکها کشفش کرده بودند و برای ایجاد گذرگاهی از آن چکش ساختند - یادآور آن است که آنان در گذشته‌های دور برای آهن در میان سایر فلزات، احترامی ویژه قائل بودند. آنان آهن را می‌پرستیدند و نام آن را بر خود می‌نهادند. در میان اسامی ترکی نام «آتیل» به معنی

سخت و «تیمور» به معنی آهن خود گواهی بر این مدعا است، این سنت تا روزگار حاضر نیز در میان آنان رواج دارد. آهن، جشنی سالیانه داشت که در آن، بزرگان به سرپرستی خان، گرد هم می آمدند و بنابر رسم عادت، خان پاره آهنی گذاخته بر روی سندان می گذاشت و با چکش بر آن می کوفت. بزرگان نیز پس از او برخاسته و عمل خان با آهن را تکرار می کردند. (ر.ک. مجیب المصری، ۲۰۰۰م: ۳۲۰)

### نتیجه گیری

اسطوره پدیده ای است که در فرآیند همزیستی با تحولات بشری و همراهی با آرا و عقاید هر عصر، بنیاد خویش را از فراموشی و نسیان مصون نگاه داشته است. این از خصوصیات اسطوره هاست که برای دوام و بقای خود در هر دوره فکری و اجتماعی جدید، رنگ و بوی محیط تازه را پذیرفته و خود را با دگرگونیهای زمان هماهنگ کنند. ضیاء گوک آلب شاعر ترک زبانی است که همچون هزاران ادیب سخن پرور و موفق دیگر از راز حیات اسطوره ها به خوبی مطلع بوده و از آن بهره برده است. در این جستار، کوشش شد تا چگونگی کارکرد دو اسطوره کهن قیزیل آلمان و ارگنه قون نمایانده شود. این دو اسطوره، هر یک در عین حفظ و استواری وجه اساطیری خود، در ذهن و زبان شعری ضیاء گوک آلب کارکردی اجتماعی یافته است که در این فرآیند شاعر تلاش کرده از هر یک کوبه ای ساخته و بدان روان ناهشیار مخاطب خود را بیدار سازد. گوک-آلب کوشیده است از بیداری اراده اقوام باستانی ترک، نمادگونه ای ساخته و گذشته باشکوه ایشان را با نیروی نمادین اسطوره یادآور گردد و ضمن این بازخوانی تاریخ، آنان را با مفاهیم رایج در دوره معاصر آشنا سازد. آزادی، اصلاح طلبی، تجدیدخواهی، تأسیس نهادهای فرهنگی و اجتماعی، پالودگی زبان و فرهنگ از عناصر بیگانه و تبلیغ فرهنگ بومی و ملی از جمله آرمانهایی است که این شاعر ترک با وام گیری مفهوم دو اسطوره قیزیل آلمان و ارگنه قون، امید به تحقق آنها داشته است و مخاطبان خود را بدان فرامی خواند و شگفتا که این اساطیر چه ناباورانه کارگر و مؤثر واقع افتاده است و قرنها اثر خود را بر روان خودآگاه و ناخودآگاه آدمی باقی می گذارد. همین آفرینش و پویش ادبی دوران ساز آنچنان ذهن کنج کاو حسین مجیب المصری را به خود مشغول داشته که در بررسی و نقد کارکرد اسطوره در شعر معاصر ترک، تنها به ضیاء گوک آلب بسنده کرده است و در این بخش، تمام بستر پژوهش خود را به بررسی دو اسطوره اختصاص می دهد. جالب توجه ترین برآیندهایی که در پژوهش مجیب المصری از شعر ضیاء گوک-آلب نمایانده شده، انتظار یک منجی به منظور اصلاح و رهبری ملت ترک به سوی پیشرفت (در اسطوره قیزیل آلمان) و مقایسه ترکان محصور در سرزمین کوهستانی ارگنه-قون با قوم یاجوج و ماجوج است. اسطوره ارگنه قون بیش از قیزیل آلمان در نهضتهای سیاسی متأخر و جنبشهای ملی گرایانه و اصلاح طلبانه ترکها اثر گذاشته که شرح آن

محل بحث نیست، اما این اسطوره و آثار فرهنگی، اجتماعی و بخصوص سیاسی آن مورد توجه مؤسسه مرکزی برنامه مطالعات آسیایی - قفقازی جاده ابریشم قرار گرفته است. این مؤسسه تحقیقاتی در دانشکده مطالعات بین‌المللی پیشرفته نیتز، در دانشگاه جان هاپکینز، به فعالیت مشغول است.

### پی‌نوشتها

۱. خالده ادیب آدیوار (Halide Edip Adivar)، سال ۱۳۰۱ق/۱۸۸۴م در بشیکتاش ترکیه زاده و چندسالی هم به سبب مرگ مادرش در خانه نیای خود می‌زید که بسیار وابسته به سنت‌های اصیل ترک بوده است. پدرش از منشیان دربار سلطان عبدالحمید دوم عثمانی بوده و به فرهنگ غرب بسیار گرایش داشته است. به همین دلیل از همان ابتدا فرزند خود، خالده را تحت تربیت مدارس غربی قرار داد و چندی هم دختر خود را به فراگیری زبان انگلیسی می‌گمارد، حتی بعدها نیز این کار خالده را به فراگیری زبان و ادبیات فرانسه می‌کشاند. دوران اصلی نویسندگی وی به پس از اعلان مشروطیت (۱۳۲۶ه.ق/۱۹۰۸م) برمی‌گردد. او در آن ایام برای نخستین بار به انتشار و ترویج افکار ترقی‌خواهانه و اصلاح‌طلبانه اقدام می‌کند. این گرایش او با شروع نخستین سالهای اعلان مشروطیت دوم، موجب گشت که به جریان پان‌ترکیستی و پان‌تورانیستی (عنوان ایدئولوژی مبتنی بر اتحاد ترکان در تمامی سرزمینها و تشکیل سرزمینی واحد به نام توران که یادآور و تداعی‌کننده دوران عظمت و شکوه باستانی آنان باشد) بپیوندد و در جهت توسعه آرمانهای این جریان به فعالیت بپردازد که بعدها به دلیل همین فعالیتها به الگویی نمادین در مبارزه ملی تبدیل شده و او را «تورکون ژاندارکی»؛ یعنی ژاندارک ترک می‌نامند. خالده پس از دورانی پر فراز و نشیب و عضویت در چند انجمن ملی و تدریس در کرسی ادبیات غرب دانشگاه، سرانجام طی نامه‌ای کناره‌گیری خود را از سیاست اعلام می‌دارد و به خلق آثار ادبی خود روی می‌آورد.

۲. نصب ماهچه، شمشیر و هر نوع نماد طلایی بر بالای قصر پادشاه و خیمه فرمانده لشکر رسم و سنتی بوده است که در متون حماسی نیز نمونه‌های فراوانی دارد.

### منابع و مأخذ

۱. ابوسلیمان، داوود بن ابوالفضل معروف به فخر بناکتی. (۱۳۵۰ش). **أولی الباب فی معرفة التواریح و الأنساب (تاریخ بناکتی)**؛ تهران: بی‌جا.
۲. اسکولز، رابرت. (۱۳۷۷ش). **عناصر داستان**؛ ترجمه فرزانه طاهری، چاپ اول، تهران: مرکز.
۳. انوشه، حسن. (۱۳۷۶ش). **فرهنگ‌نامه ادبی فارسی**؛ چاپ اول، تهران: سازمان چاپ و انتشارات.

۴. ایبرمز، میرهاوارد و جفری گالت هرهم. (۱۳۸۷ش). فرهنگ توصیفی اصطلاحات ادبی؛ ترجمه سعید سبزیان مرادآبادی، چاپ اول (ویراست ۹)، تهران: رهنما.
۵. باباخانی، مصطفی. (۱۳۸۹ش). «اسطوره در شناخت ادبیات»، فصلنامه نقد ادبی، سال سوم، شماره ۱۱-۱۲، صص ۷-۳۲.
۶. باستید، روزه. (۱۳۷۰ش). دانش اساطیر؛ ترجمه جلال ستاری، چاپ اول، تهران: توس.
۷. بهرنگی، صمد و بهروز دهقانی. (۱۳۷۷ش). افسانه‌های آذربایجان؛ چاپ اول، تهران: مجید.
۸. البیضاوی، عبدالرحمن بن عمر. (۱۳۰۵ق). أنوارالتنزیل و اسرار التأویل تفسیر البیضاوی للقرآن الکریم، قاهرة: بی‌نا.
۹. پروینی، خلیل. (۱۳۸۹ش). «نظریه ادبیات تطبیقی اسلامی: گامی مهم در راستای آسیب‌زدایی از ادبیات تطبیقی»؛ فصلنامه انجمن ایرانی زبان و ادبیات عربی، سال ششم، شماره ۱۴، صص ۵۵-۸۰.
۱۰. خاوری، سید خسرو و ژاله کهنمویی‌پور. (۱۳۸۹ش). «نقد اسطوره‌ای و جایگاه آن در ادبیات تطبیقی»؛ فصلنامه پژوهش زبانهای خارجی، سال نهم، شماره ۵۷، صص ۴۱-۵۳.
۱۱. الخطیب، حسام. (۱۹۹۹م). آفاق الأدب المقارن عربیاً و عالمیاً؛ چاپ دوم، دمشق: دارالفکر المعاصر.
۱۲. روتون، کنت نولز. (۱۳۸۷ش). اسطوره؛ ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: مرکز.
۱۳. زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۸ش). نقد ادبی؛ دوره دوجلدی، چاپ ششم، تهران: امیرکبیر.
۱۴. سالم، أحمد محمد. (۱۹۹۰م). الأفكار القومية عند خالدة اديب؛ رسالة المجستير، قاهرة: جامعة الأزهر.
۱۵. عبود، عبده و ماجد حمود و غسان السید. (۲۰۰۱م). الأدب المقارن؛ دمشق: اتحاد الكتاب العرب.
۱۶. علوش، سعید. (۱۹۸۷م). مدارس الأدب المقارن؛ بیروت: المركز الثقافي العربي.
۱۷. کاسیرر، ارنست. (۱۳۶۷ش). زبان و اسطوره؛ ترجمه محسن ثلاثی، چاپ اول، تهران: نقره.
۱۸. محسنی، حسین. (۱۳۸۵ش). ترجمه تحقیق و نقد کتاب کربلاء بین الشعراء الشعوب الإسلامية؛ پایان‌نامه کارشناسی ارشد زبان و ادبیات عربی، استاد راهنما: خلیل پروینی، تهران: دانشگاه تربیت مدرس.



۱۹. مختاری، محمد. (۱۳۶۹). *اسطوره زال تبلور تضاد و وحدت در حماسه ملی*؛ چاپ اول، تهران: آگاه.
۲۰. المُرسی، الصفصافی أحمد. (۱۹۸۷). *الإحساس بالعربة فی قصیده قیزیل آما و خان دیوار لری*؛ قاهرة: بی‌نا.
۲۱. المُرسی، الصفصافی أحمد و ادريس نصر محجوب. (۱۹۷۸م). *دراسات فی الشعر التركي*؛ قاهرة: بی‌نا.
۲۲. ندا، طه. (۱۳۸۳ش). *ادبیات تطبیقی*؛ ترجمه هادی نظری منظم، چاپ اول، تهران: نی.
۲۳. نجفی، ابوالحسن. (۱۳۸۴ش). *مبانی زبان‌شناسی و کاربرد آن در زبان فارسی*؛ تهران: نیلوفر.
۲۴. نظری منظم، هادی. (۱۳۸۹ش). «ادبیات تطبیقی: تعریف و زمینه‌های پژوهش»، *مجله ادبیات تطبیقی دانشگاه شهید باهنر کرمان*، سال اول، شماره ۲، صص ۲۲۱-۲۳۷.
۲۵. هاناوی، ویلیام. (۱۳۸۹ش). «رمانسهای عامیانه ایرانی قبل از دوره صفوی»؛ ترجمه هادی یوری، *فصلنامه فرهنگ و مردم*، سال نهم، شماره ۳۴، صص ۱۳۵-۱۶۳.
۲۶. هلال، محمد غنیمی. (۱۹۹۵م). *الأدب المقارن*؛ القاهرة: دار النهضة مصر للطبع و النشر.
۲۷. ولک، رنه و اوستن وارن. (۱۳۸۲). *نظریه ادبیات*؛ ترجمه ضیاء موحد و پرویز مهاجر، چاپ دوم، تهران: علمی و فرهنگی.

منابع لاتین:

1. Bombaci, Alessio. (1965). *Storia della letteratura turca dall'antico impero di Mongolia all'odierna Turchia*, Milano: Nuova accademia editrice.
2. Halman, Talat.s. (2007). *Rapture and Revolution (Essays on Turkish literature)*, 1<sup>st</sup>ed, USA: Syracuse university press
3. \_\_\_\_\_ . (2009). *a millennium of Turkish literature (A Concise History)*, 2<sup>nd</sup>ed, Ankara: ministry of culture and tourism publications.
4. Heyd, Uriel. (1950). *Foundation of Turkish Nationalism*, London: Luzac & Company Ltd & the Harvill Press.
5. Jenkins, H. Gareth. (2009). *Between Fact and Fantasy: Turkey's Ergenekon Investigation*, 1<sup>st</sup>ed, USA: the Central Asia-Caucasus Institute & Silk Road Studies Program. [Database on-line]. Available e-books [www. Silkroadstudies .org/new/docs/silkroadpapers/0908Ergenekon.pdf](http://www.Silkroadstudies.org/new/docs/silkroadpapers/0908Ergenekon.pdf).

6. Saydam, Yelda. (2007). *Language use in Ottoman Empire*, Full text & Theses: [database on-line]. Available diss. University of Johannesburg. <https://ujdigispace.uj.ac.za/handle/10210/741>. Pdf
7. Urmu. (2013/12/05) [Database on-line]. Available article. [http://urmu.freeoda.com/meqaleler/teoriye\\_qizil\\_alma.htm](http://urmu.freeoda.com/meqaleler/teoriye_qizil_alma.htm)
8. Uston, Ali. (1956). **Historical, sociological and political aspects of modern Turkish nationalism a constructive factor in world politics**, dissertation submitted in fulfillment of the requirements for the degree of master of arts, full text & theses: [database on-line]. Available diss. University of Ottawa, school of graduate studies. [www.ruor.uottawa.ca/en/bitstream/handle/10393/.../ec55930.pdf](http://www.ruor.uottawa.ca/en/bitstream/handle/10393/.../ec55930.pdf). (Publication number ec55930).

فصلنامه لسان مبین (پژوهشی ادب عربی)

(علمی - پژوهشی)

سال چهارم، دوره جدید، شماره یازدهم، بهار ۱۳۹۲

حسین مجیب المصری و أسطورة «قیزیل آما» و «ارکنه کون» فی شعر ضیاکوک آلب\*

میلاد جعفریور

طالب مرحلة الدكتوراة فی اللغة الفارسیة و آدابها

عبدالکریم شجاعی

الماجیستر فی جامعة حکیم سبزواری

مهیيار علوی مقدم

أستاذ مشارك فی جامعة حکیم سبزواری

الملخص

تعدّ الأسطورة من أقدم أنواع الأدب الشعبي وهي لون قصصي يختلط فيه الواقع بالخيال ويحتمل ألى حدّ كبير أن تكون بنيت على الواقع أو على استنباط معقول من الواقع. تتضمّن الأساطير فى طياتها قضايا تمتّ إلى الحقيقة بصلّة وثيقة رغم تباعد الجانب الأكبر منها عن حقائق التاريخ. ولا شكّ أنّ للأساطير دوراً فاعلاً فى التعريف بالشعوب وتطلعاتهم وآمالهم وأفكارهم وما حدث لهم على مرّ التاريخ. كان الباحث المعاصر حسين مجيب المصرى من الذين قاموا بدراسات مقارنة قيّمة فى الآداب المختلفة. وله آثار كثيرة حول الدراسات المقارنة منها كتابه «الأسطورة بين الأدب العربى والفارسى والتركى، دراسة مقارنة». تحدّث فى القسم الأخير من هذا الكتاب عن الأسطورة فى الشعر التركى المعاصر مشيراً إلى أسطورة «قيزيل آما» للشاعر التركى المعاصر «ضياء كوك آلب» وتناولها بالنقد والتحليل الأسطورى. يهدف هذا المقال دراسة أسطورة قيزيل آما واركنه كون من وجهة نظر المصرى. بداية قام بتبيين ماهية ظهور الأسطورة وبيان العلاقة بين النقد الأسطورى والأدب المقارن ثمّ التعريف بالأديبين حسين مجيب المصرى وضياكوك آلب والتعريف بالأسطورتين وما فيهما من مفاهيم. يكتسب هذا المقال أهميته لكونه يتناول الموضوع للمرّة الأولى فى ايران. الكلمات الدليلية: الأسطورة، الأدب المقارن، حسين مجيب المصرى، ضياكوك آلب، قيزيل آما، اركنه كون، النقد الأسطورى.

تاريخ القبول: ۱۳۹۲/۰۳/۲۴

\* - تاريخ الوصول: ۱۳۹۱/۱۲/۱۲

عنوان بريدالكاتب الإلكتروني: milad138720@gmail.com