

المعتقدات والطقوس الدينية في الحكاية الشعبية "مهر و ماه" دراسة تحليلية وصفية

د. أماني حسن أبو السعود (*)

المستخلص:

تهدف هذه الدراسة إلى تحليل المعتقدات والطقوس الدينية في الحكاية الشعبية "مهر و ماه"، باعتبارها انعكاساً لوعي الجماعة الشعبية بعالم الغيب ووسيلة للتقرب من القوى المقدسة. كما تسعى الدراسة إلى الكشف عن البنية الدينية والطقسية في النص الشعبي وإبراز دور هذه الممارسات في تشكيل الهوية الجماعية والعلاقات بين النص والبناء النفسي والاجتماعي للمجتمع المنتج له.

اعتمد الباحث على المنهج الوصفي التحليلي لدراسة النص السردي، مع التركيز على الطقوس والممارسات الدينية وربطها بالسياق الثقافي والاجتماعي للشعب الإيراني في العصور السابقة. وأظهرت النتائج أن الحكاية تحتوي على ممارسات دينية واجتماعية متعددة، منها زيارة الأضرحة، قراءة الأوراد والدعاء، التصديق وذبح الأضحية بعد الحن، الالتزام بالحداد، والطقوس المرتبطة بالموت والدفن.

ويبرز التحليل أن هذه الممارسات لا تقتصر على الوظيفة الدينية، بل تخدم أيضاً وظائف اجتماعية ونفسية، تعزز الترابط الجماعي وتربط الفرد بالبعد الروحي، ما يعكس التأثير المستمر

(*) مدرس بقسم اللغات الشرقية، شعبة اللغة الفارسية وآدابها، كلية الألسن - جامعة قناة السويس.

للدين في العادات والتقاليد الشعبية. كما تؤكد الدراسة أن الحكاية الشعبية ليست مجرد سرد للأحداث، بل هي مرآة ثقافية تعكس معتقدات المجتمع وقيمه، وتوضح التفاعل بين الموروث الشعبي والدين في صياغة الهوية المجتمعية.

الكلمات المفتاحية: مهر وماه، الحكاية الشعبية، الطقوس الدينية، المعتقدات، الهوية الجماعية، التراث الشعبي.

Religious Beliefs and Rituals in the Folktale *Mehr and Mah*: An Analytical Descriptive Study

Abstract

This study aims to analyze the religious beliefs and rituals in the folktale *Mehr and Mah* as a reflection of the popular community's awareness of the unseen world and as a means of approaching sacred powers. It further seeks to uncover the religious and ritualistic structures within the folk narrative and to highlight the role of these practices in shaping collective identity and in elucidating the relationship between the text and the psychological and social structures of the society that produced it.

The researcher employed the descriptive-analytical method to examine the narrative text, focusing on religious rituals and practices and linking them to the cultural and social context of the Iranian people in earlier eras. The findings reveal that the tale encompasses a variety of religious and social practices, including shrine visitation, recitation of litanies and supplications, almsgiving and sacrificial slaughter following tribulations, adherence to mourning practices, and rituals associated with death and burial.

The analysis demonstrates that these practices are not confined to religious functions alone but also serve social and psychological purposes, strengthening communal bonds and connecting the individual to the spiritual dimension. This reflects the enduring influence of religion on folk customs and traditions. The study further emphasizes that the folktale is not merely a narration of events but a cultural mirror that reflects the community's beliefs and values, illustrating the interplay between folk heritage and religion in the formation of collective identity.

Keywords: *Mehr and Mah*, folktale, religious rituals, beliefs, collective identity, folk heritage.

المقدمة

تُعد الحكاية الشعبية جزءاً أساسياً من التراث الثقافي للمجتمعات، إذ تنقل خبرات الأجيال وتجاربهم، وتقدم رؤية شاملة للعادات والمعتقدات والطقوس الاجتماعية والدينية. تنشأ هذه الحكايات عن تراكمات تاريخية طويلة تمنحها طابعاً محلياً مميزاً، وترتبط ارتباطاً وثيقاً بالذاكرة الفردية والجماعية للمجتمع. ويكتسب الاهتمام بالحكاية الشعبية أهمية خاصة لما لها من دور في تنمية خيال المتلقي، فضلاً عن قيمتها التوثيقية للعادات والممارسات التي قد تغيب عن كتب التاريخ وعلم الاجتماع، مما يجعلها وثيقة هامة لفهم سمات الشعوب ورؤيتها للعالم. وانطلاقاً من هذا المنظور، تركز هذه الدراسة على البعد الديني في الحكاية الشعبية مهر وماه، باعتبارها نصاً غنياً بالموثوث الجماعي والرموز والمعتقدات، والتي تشكل عنصراً أساسياً يعكس الهوية الثقافية والدينية للمجتمع. وقد جاء اختيار الموضوع انطلاقاً من اهتمام الباحث بالحكايات الشعبية وما تحمله من خيال يربط الماضي بالحاضر، إلى جانب ندرة الدراسات المتخصصة التي تناولت حكاية مهر وماه بشكل مفصل.

إشكالية البحث: تتمحور إشكالية الدراسة حول التساؤل:

- ما الأبعاد الدينية التي يمكن استخلاصها من الحكاية الشعبية الخرافية مهر وماه؟
- وكيف تجلت هذه الأبعاد داخل بنيتها السردية وعلاقتها بالمجتمع المنتج لها؟

الدراسات السابقة:

تنوعت الدراسات السابقة التي تناولت المكون الديني في الأدب الشعبي والحكايات الخرافية بين بحوث عربية وأخرى فارسية، وقد أسهمت هذه الدراسات في إثراء المجال، إلا أن حكاية مهر وماه لم تنل نصيباً كافياً من التحليل، مما يبرز فائدة هذا البحث. ومن أبرز هذه الدراسات:

أولاً: الدراسات العربية

١- بوزيد، رحمون، مفهوم الأدب الشعبي واتجاهاته الفنية، مجلة العمدة في اللسانيات وتحليل

الخطاب، المجلد الخامس، العدد ٠٢، جوان ٢٠٢١، ص ٣٠٧-٣٢١.

- ٢- خضراوي، أسامة، الأدب الشعبي: الماهية والموضوع، المنظومة، العدد مح ٨، ع ٣٠، ٢٠١٥، ص ٧٦-٧٩.
- ٣- سرور عبد العزيز، مني، دراسة مورفولوجية في الحكاية الشعبية الفتاة الخرساء والزوجة الصادقة أمودجا، مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، رساله المشرق، المجلد ٣٧، العدد ١، مارس ٢٠٢٢، الصفحة: ٢٣٧-٢٩٨.
- ٤- عبد الحليم عبد المعطي، آية مصطفى، قصص الخوراق في أسفار المقرء بين البعدين الديني والدنيوي، رسالة ماجستير، جامعة المنصورة، كلية الآداب قسم اللغات الشرقية، ٢٠٢١م.
- ٥- عبد المنعم السلاوي، سماح، الهوية الدينية في الأدب الشعبي: سيرة الظاهر بيبرس نموذجاً، دورية كان التاريخية، السنة الثانية عشرة، العدد الثالث والأربعون، مارس ٢٠١٩، ص ٢٠٦-٢٢٤.

ثانياً: الدراسات الفارسية

- ١- سحر يوسفى، محمد ايرانى، خليل بيگ زاده؛ امير عباس عزيزى فر، نقش و کارکرد شخصيتهاي ديني - تاريخي در قصه هاي عاميانه ايراني، مجله دراسات أدب الأطفال، جامعة شيراز، ٢٠٢٠، ص ٢١٧-٢٤٢.
- ٢- سكينه رسمي، عاتكه رسمي، بررسي تطبيقي رموز عرفاني منظومه ي مهر و ماه جمالي دهلوي با داستان شيخ صنعان عطار، مجله شعر پژوهي، ٢٠٢٢.
- ٣- عبد الرسول خيراندیش، آمنه ابراهيمی، بررسي مسیر تجاری شرق به غرب، بر اساس قصه مهر و ماه، مجله پژوهش های علوم تاريخی، ٢٠١٢.
- ٤- حمد حسين اسلام پناه، قصه مهر و ماه، نشریه آينه ميراث، العدد ٢-٣، ٢٠٠٦.
- ومن خلال استعراض هذه الدراسات يتضح أن معظمها انشغل إما بالعموميات حول المكون الديني في الأدب الشعبي، أو بقبصص أخرى قريبة الصلة، بينما تظل حكاية مهر و ماه

مجالاً بكرةً يحتاج إلى دراسة متعمقة تكشف عن تجليات المعتقدات والطقوس الدينية في بنيتها السردية.

أهداف الدراسة

- ١- الكشف عن المعتقدات والطقوس الدينية الواردة في الحكاية الشعبية مهر وماه.
 - ٢- تحليل أثر هذه المعتقدات والطقوس على البناء السردى والدلالي للقصة.
 - ٣- إبراز القيمة الأنثروبولوجية والاجتماعية لهذه الحكاية الشعبية.
 - ٤- توضيح دور الرموز والطقوس في ترسيخ الموروث الدينى والثقافى لدى المجتمع الإيرانى.
- أهمية الدراسة:** تبرز أهمية هذه الدراسة من عدة جوانب:
- ١- تساهم هذه الدراسة في إثراء مجال الأدب الشعبى من خلال التركيز على حكاية مهر وماه التي لم تحظ بعناية بحثية كافية.
 - ٢- تكشف عن البعد الدينى والطقسى فى الأدب الشعبى الإيرانى، وهو جانب يُبرز التفاعل بين المعتقدات الشعبية والدين عبر العصور.
 - ٣- تقدم الدراسة إضافة أنثروبولوجية وثقافية من خلال ربط النصوص الشعبية بممارسات المجتمع وطقوسه.
 - ٤- تساعد في فهم كيفية توظيف الحكاية الشعبية للرموز الدينية من أجل ترسيخ قيم اجتماعية وأخلاقية.
 - ٥- تفتح آفاقاً لبحوث مقارنة مع الحكايات الشعبية في ثقافات أخرى.

أولاً: مفهوم الأدب الشعبى والحكاية الشعبية:

الأدب الشعبى هو التعبير الثقافى الذى يبدعه الناس ويُعبّرون به عن مشاعرهم وأفكارهم، ويُنتقل شفهيّاً أو عبر الأجيال. وقد قدّم راييموند ويليامز أربعة معانٍ له: «محبوب جدّاً من قبل العديد من الأشخاص»، و«أنواع دونية من العمل»، و«أعمال أنتجت لكسب ود الشعب»، و«ثقافة يصنعها الناس لأنفسهم»^(١) ويشير هذا إلى أن الشعبى يشمل كل ما ينتجه الناس، سواء أكان أدباً، فنّاً، أم كلاماً عامّاً خارج نطاق الأدب والفن الرسمى.

كما أشار محمد الجوهري إلى تعدد التسميات والمقاربات لمجال الأدب الشعبي، فهو يُعرف أحياناً بالأدب الشعبي، وأحياناً بالأدب الشفاهي Oral Literature، أو الفن اللفظي Verbal Art، أو الأدب التعبيري Expressive Literature^(٢).

ويعرّف عبد الحميد يونس الأدب الشعبي بأنه «القول الذي يعبر به الشعب عن مشاعره وأحاسيسه أفراداً وجماعات، فهو من الشعب وإلى الشعب، يتطور بتطوره، ويغذي وجدانه بما يلائمه»^(٣) ويؤكد يونس أن الأدب الشعبي جزء كبير من المآثورات الشعبية، ويتميز بالعراقة والتلقائية، ووجود المضامين الثقافية، ومرونة التطور، مع كون مؤلف النص غالباً مجهولاً.

مفهوم الحكاية الشعبية وتعريفها

تعدّ الحكاية الشعبية أحد أبرز أشكال الأدب الشعبي وأكثرها انتشاراً، وهي فن قصصي شفهي يعكس تجربة الجماعة وتصوراتها للعالم، ويجمع بين الترفيه والتعليم. وقد تناول عدد من الباحثين العرب هذا المفهوم بتعريفات متعددة، منها:

تعدّ الحكاية الشعبية أحد أبرز أشكال الأدب الشعبي وأكثرها انتشاراً، وهي فن قصصي شفهي يعكس تجربة الجماعة وتصوراتها للعالم، ويجمع بين الترفيه والتعليم. وقد عرفها الباحثون كما يلي:

- يُشير قاموس المصطلحات الأدبية إلى أن الحكايات الشعبية هي "القصص القديمة التي تناقلها الناس شفهيّاً أو كتابياً عبر الأجيال، وتشمل أشكالاً متنوعة من الأساطير البدائية، بالإضافة إلى القصص المكتوبة المستمدة موضوعاتها من الثقافة العرقية"^(٤)

- يرى أحمد رشدي صالح أن الحكاية الشعبية هي "تعبير قصصي عن رؤية الجماعة للعالم، تتوارثها الأجيال شفهيّاً، وتحفظها الذاكرة الشعبية في صيغ متنوعة، يضيف عليها الرواة لمساتهم الخاصة، لكنها تظل محتفظة ببنيتها الأساسية"^(٥).

- ويعرّفها عبد الحميد يونس بأنها "فن قصصي يعكس وجدان الشعب ومعتقداته وقيمه الأخلاقية، وينتقل شفويّاً من جيل إلى جيل، ويتميز ببساطة الأسلوب وبحضور الحوار والعجائب"^(٦).

- أما شوقي عبد الحكيم فيصفها بأنها "عمل أدبي لا يُعرف له مؤلف، تتناقله الجماعة وتعيد إنتاجه بما يتلاءم مع بيئتها وزمنها، ولذلك فإنها نص متجدد يعكس روح الشعب في مختلف مراحل التاريخ".^(٧)

ولا يقتصر الاهتمام على الباحثين العرب فقط، بل قدّم بعض الباحثين الأجانب رؤى مشابهة. فقد أشار دوندس (Dundes) إلى أن الحكاية الشعبية تمثل "بنية رمزية تعكس خبرات المجتمع وقيمه، وتعمل كأداة لحفظ الهوية الثقافية ونقلها عبر الأجيال"^(٨). يتضح من هذه التعريفات أن الحكاية الشعبية نص شفهي متجدد، يعكس تجارب الجماعة وقيمها وأخلاقيها، ويعد مخزوناً غنياً لدراسة الذهنية الشعبية وأنماط التفكير في المجتمع، كما يبرز الطبيعة العالمية لهذا المفهوم واهتمام الباحثين عبر ثقافات مختلفة بدوره في حفظ الخبرة والقيم الجماعية.

ثانياً نشأة وتطور القصص الشعبية الإيرانية:

تعدّ الأساطير أقدم أشكال التعبير القصصي لدى الإنسان، إذ لجأ إليها قبل الكتابة لتفسير الطبيعة والوجود ونقل التجربة الإنسانية عبر الأجيال. وتحتوي هذه الحكايات على قيم إنسانية واجتماعية وأخلاقية، مستعينة بالخيال والحدث الخارق بما يتوافق مع بيئة المجتمع.^(٩) يشير محمد جعفر محبوب إلى أن القصص الشعبي الإيراني يتسم بالطابع الملحمي، وينقسم إلى خمسة أقسام:

١. قصص إيرانية أصيلة نقلها الرواة المحليون.
٢. قصص ذات أصول هندية مترجمة عن السنسكريتية.
٣. قصص مستمدة من الملاحم القومية والديانات القديمة.
٤. قصص دينية ومذهبية.
٥. قصص أخلاقية وتربوية.

وتدل وفرة المؤلفات مثل "خداينامه"، "إسكندرنامه"، و"شاهنامه"، إضافة إلى ترجمات مثل "كليلة ودمنة" و"مرزبان نامه"، على شيوع فن القصص في إيران قبل الإسلام وتطوره لاحقاً.^(١٠)

ثالثاً الاعتقاد والطقوس في القصص الشعبية

الاعتقاد:

الاعتقاد في اللغة هو عقد القلب على أمر ما، أي الاطمئنان له وقبوله، ومنه العقيدة التي تمثل الحكم الذي لا يقبل الشك عند صاحبه^(١١)، أما في الاصطلاح، فيشير الاعتقاد إلى حكم ذهني يتبناه الفرد أو الجماعة، وقد يرتبط بالدين أو القيم أو التصورات الكونية. وإذا ترسخ هذا الاعتقاد لدى الجماعة، أصبح عقيدة اجتماعية تُوجّه السلوك الفردي والجماعي.^(١٢) وفي الدراسات الأنثروبولوجية والفلكلورية، يُفهم المعتقد الشعبي على أنه ظاهرة اجتماعية تنشأ من التفاعل بين الأفراد ضمن إطار عاداتهم وتقاليدهم، بحيث يتحول إلى قوة موجهة للفعل أو الامتناع عنه.^(١٣) ويمكن تقسيم المعتقدات أيضاً إلى نوعين: معقول قائم على دليل، وغير معقول يفتقر إلى سند منطقي،^(١٤) وقد يُرتبط بالخيال والخرافة لتفسير الظواهر غير المفهومة^(١٥).

الطقوس:

الطقس في اللغة يشير إلى النظام أو الترتيب، وجمعه طقوس^(١٦) ويمثل الطقس في الاصطلاح الأفعال الرمزية المتكررة، والتي قد تكون دينية أو اجتماعية، مثل الشعائر والاحتفالات^(١٧) ويوضح بعض الباحثين أن الطقوس في المجتمع الإيراني تؤدي دوراً يتجاوز الجانب الديني، حيث تمثل وسيلة لتعزيز التماسك الاجتماعي وحفظ الهوية الثقافية^(١٨). ومن منظور علم النفس الاجتماعي، تُعد الطقوس أدوات دفاعية يلجأ إليها الإنسان للتطهر أو تعويض سلوك خاطئ عبر ممارسة شعائر بديلة.^(١٩) كما أنها ترتبط بالممارسات الجماعية المنظمة، حيث يقابلها في الإنجليزية مصطلح (ritual) الذي يشمل الشعائر والعبادات الجماعية.^(٢٠)

يتضح مما سبق أن المعتقد الشعبي يمثل الجانب النظري/الفكري، بينما تُجسّد الطقوس الجانب العملي/التطبيقي له. فالمعتقد يحرك الطقس ويوجهه، في حين يقوم الطقس بترسيخ

المعتقد وتحسينه في الممارسة اليومية، ليشكلاً معاً نسقاً متكاملًا يحكم حياة الأفراد والمجتمعات في مستوياتها الدينية والاجتماعية والرمزية.

رابعاً السمات والتحليل المقارن للأدب الشعبي:

السمات الأساسية

١- التلقائية والبساطة: تضمن الحفاظ على النصوص في الذاكرة الجمعية، مع القدرة على نقلها عبر الأجيال.

٢- الإيجاز: يسهل تذكر النصوص وتداولها، إذ أن الإسهاب المفرط قد يؤدي إلى نسيانها.

٣- الوضوح: القدرة على التواصل المباشر مع الجمهور وإثارة الانتماء والمسؤولية تجاه المحتوى.^(٢١)

الأدب الشعبي مقابل الأدب الرسمي

يُعرّف الأدب الشعبي بأنه أدب مجهول المؤلف، يتداول شفويًا، ويُصاغ غالبًا بلغة عامية قريبة من وجدان الجماعة، فيعكس خبراتها وتصوراتها للعالم، وينتقل متوارثًا عبر الأجيال^{٢٢}. أما الأدب الرسمي فهو أدب معلوم المؤلف، مكتوب بلغة فصيحة، مدوّن ومرتبّط بوسائل التدوين والطباعة، وغالبًا ما يمثل ثقافة الطبقات العليا أو النخب المتعلمة^(٢٣). ويشير بعض الدارسين إلى أن الأدب الرسمي يتسم بدرجة من الثبات لارتباطه بالقواعد والكتابة، في حين يتميز الأدب الشعبي بالمرونة وقابليته للتطور مع التحولات الاجتماعية^(٢٤).

الفرق بين الحكاية الشعبية والخرافة

• الحكاية الشعبية: خبر قديم يُنقل شفويًا، يجمع بين الواقع والخيال، ويؤدي وظيفة تعليمية وترفيهية.^(٢٥)

• الخرافة: نص يطغى عليه السحر أو الحدث الخارق، ويؤثر على مجرى الأحداث بطريقة غير طبيعية.^(٢٦)

- في السياق الفارسي، يُستخدم مصطلح "أفسانه" ليشمل القصة والحكاية والخرافة والأسطورة، ما يدل على سعة المفهوم وتداخله. (٢٧)

خامساً التحولات النصية والأسلوبية في قصة مهر وماه

وفقاً لما ذكره أحمد منزوي في المجلد الخامس من قائمة النسخ الخطية الفارسية، هناك العديد من النسخ الخطية لقصة مهر وماه مقارنة بالنسخ الخطية للقصص النثرية الفارسية الأخرى، وقد قام الكاتب والمؤلف الإيراني محمد حسين إسلام بناه بتصحيح هذه النسخ وإعادة ضبطها. وبصرف النظر عن قصة مهر وماه النثرية، هناك أيضاً قصيدة تحمل نفس العنوان نظمها جمالي دهلوي (توفي ٩٤٢ هـ)، أحد المتصوفة والشعراء الفارسيين المقيمين في شبه القارة الهندية، وقد نُشرت هذه القصيدة بتحقيق المرحوم حسام الدين. (٢٨)

وقد استلهم الكاتب والمؤلف لقصة مهر وماه مضامين وشخصيات القصة الأصلية من منظومة جمالي الشعرية (المنظومة سنة ٩٠٥ هـ)، كما أضاف أحداثاً جديدة من تأليفه إلى مغامرات الشخصيات، ما أدى إلى تحول مجرى الأحداث عن النص الأصلي. فقد اعتُبر مهر رجلاً وماه امرأة، وتم مزجها مع مضامين الحكايات الشعبية الفارسية، بما في ذلك عناصر القصص الخرافية، وصيغت القصة في قالب نثري خاص بالكاتب.

كما أشار السيد محمد حسين إسلام بناه، جامع ومصحح قصة مهر وماه، في مقدمته، بالرغم من وجود العديد من النسخ لهذه القصة، فإنها تعبر جميعها عن نفس الموضوعات والمفاهيم. إلا أن كل نسخة تختلف عن الأخرى من حيث بناء الجمل، واستخدام المفردات، والتركيبات اللغوية، إلى درجة تجعل من الصعب مطابقتها أو مقارنتها بعضها ببعض. ويلاحظ أن هذا الأمر لا يقتصر على قصة مهر وماه فقط، بل ينطبق أيضاً على العديد من القصص والنصوص الشعبية الفارسية.

ولذلك، عند تصحيح هذه النصوص ونشرها، لا يوجد خيار آخر سوى جعل النسخة أكثر اكتمالاً وأصالاً وانسجاماً لاختيارها للنشر وتصحيح النواقص. وفي حالة وجود عيب أو نقص في النسخة الأصلية، يتم الاستعانة بالنسخ الأخرى. وأثناء عملية التصحيح، يجب مراعاة

الأصالة اللغوية وعدم التصرف وفق حدس أو ذوق شخصي في النسخ، كما ينبغي تقديم النص بطريقة تمكن القارئ من قراءته بسهولة وسلاسة وفهم محتواه. ومن الضروري أيضاً كتابة التفسيرات والشرح اللازمة في الحواشي لتوضيح أصالة النسخة وطريقة التصحيح، وبيان التعابير والتراكيب الخاصة المستخدمة في النص.

ومن هنا نستنتج أن الكتاب القدماء كانوا يمتلكون أساليباً وقوالب وتراكيب ولغات خاصة في تأليف القصص الشعبية، ومن خلال درايته بهذه الأساليب والتراكيب، بالإضافة إلى مخيلته الإبداعية، استطاع الكاتب تحويل النص الأدبي الرسمي المكتوب إلى نص أدبي عامي وشعبي ينال إعجاب الجماهير. وقد استفاد الرواة من نفس الطريقة في تحويل قصص الشاهنامة إلى روايات شعبية على غرارها.

وكان كاتب قصة مهر وماه على دراية تامة بالقصص الحب الشهيرة، وقد ذكر بعضها ضمن تشبيهاتها، مثل قصص بديع الجمال، سيف الملك، گلچهره، وأورنگ.

كما ورد في النص، اقتبس الكاتب العديد من القصائد، وكان أكثرها من أشعار حافظ (توفي ٧٩٢هـ)، بالإضافة إلى شاعر بلقب صفائي. ووفقاً لما ورد في كتاب «فرهنگ سخنوران» للمرحوم الدكتور عبدالرسول خيام بور، يوجد العديد من الشعراء الذين تخلصوا بلقب صفائي، وليس معلوماً حتى الآن أيّ منهم أخذت منه أشعار النص الحالي. ورجح إسلام بناء، المدقق والمصحح لقصة مهر وماه، أن الشاعر قد يكون كرماني الأصل.

وكان الكاتب أحياناً يستشهد ببيت من أشعار حافظ الشيرازي^(٢٩)، ثم يضيف أبياتاً خاصة به على نفس الوزن والقافية، مع الإشارة إلى أن هذه الأشعار غالباً ما كانت ضعيفة وساذجة. وبعيداً عن الاعتقادات الخرافية للسابقين الواضحة في هذا النص، فإنها بلا شك لن تكون موضع قبول لدى القراء المثقفين.

قصة مهر وماه هي قصة شعبية تدور حول الحب والمحبة، حيث ينتمي البطل مهر إلى بلاد المشرق، بينما البطلة ماه من بلاد المغرب. يلتقي الاثنان في نهاية المطاف ويجمعهما السعادة بعد خوضهما مغامرات عجيبة وأسفار خطيرة، وتعرضهما للعديد من المحن والصعوبات

والأعمال الخارقة في بيئة مليئة بالعمالقة، والخوريات، والجن، بالإضافة إلى الملك، والوزير، وقطاع الطرق، والقراصنة.

وقد ورد اسم القصة صراحةً في نهاية إحدى النسخ باسم مهر وماه. كما تم العثور على نسخة مكتوبة بخط اليد غير مكتملة في كرمان، ومن المرجح أنها كُتبت، إن لم تكن مؤلفة، في هذه المدينة أيضاً. ويُرجع تاريخ كتابة هذه النسخة إلى أواخر القرن التاسع الهجري، وتُعد من النوادر، إذ أن معظم المخطوطات أو الطباعات لهذا النوع من الحكايات تعود إلى ما بعد العصر الصفوي.

ومن خلال ما سبق عرضه، يتضح أن قصة مهر وماه تمثل نموذجاً حياً للنصوص الشعبية الفارسية التي انتقلت من قالب الشعري الرسمي إلى قالب النثري الشعبي، عبر جهود الكتاب والرواة الذين استطاعوا مزج المخيلة الأدبية مع الأساليب الشعبية لتقريب النص من المتلقي العام. وقد اعتمد الكاتب على مصادر متنوعة من الشعر الفارسي، خاصة أشعار حافظ وصفائي، وأعاد صياغتها بما يخدم الحبكة الشعبية، مع تضمين عناصر خرافية وطقوس دينية تعكس وعي المجتمع الإيراني آنذاك.

كما أن وفرة النسخ الخطية لهذه القصة، مقارنة بغيرها من النصوص الشعبية، تدل على شيوعها وانتشارها بين القراء، وهو ما جعل المحققين، مثل محمد حسين إسلامپناه، يواجهون صعوبة في توحيد النص نظراً لاختلاف التراكيب واللغة بين النسخ.^(٣٠)

ويكشف هذا التنوع عن طبيعة الأدب الشعبي بوصفه نتاجاً جمعياً لا فردياً، يعبر عن القيم والمعتقدات ويحتفظ بروح الشعب في كل صياغة جديدة له.^(٣١) ومن هنا تأتي أهمية دراسة قصة مهر وماه، ليس فقط باعتبارها نصاً أدبياً، بل أيضاً بوصفها وثيقة ثقافية تكشف عن رؤية المجتمع الإيراني القديمة تجاه الدين، الأسطورة، الحب، والقدر.

سادساً: خصائص السرد والأسلوب الشعري والثنوي في قصة مهر وماه

تتميز قصة مهر وماه بعدة سمات بارزة تتجاوز الخصائص المعتادة للقصص الخيالية والحكايات الشعبية، مما يعكس تداخل السرد النثري بالشعر، وانعكاس الموروث الفكري والاجتماعي في بنية النص.

١- الاستعانة بالشعر:

تضمن النص عددًا كبيرًا من الأبيات الشعرية لشعراء مشهورين مثل: نظامي، سعدي، حافظ، صفائي، وعصمت البخاري، إلا أن معظم الأشعار تعود إلى شاعر يُلقب بصفائي. وقد أسهم هذا في إثراء المعنى وتعميق البعد الجمالي، كما يظهر في البيت: الترجمة: «ما هذا المكان، هل هو جنة أم مقام؟ الحياة باقية، والخمر والساقى هنا، عند حافة الكأس»^(٣٢)

يعكس هذا الميل الواضح للنص إلى توظيف الشعر كعنصر مكمل للسرد، يمنح القصة بعدًا فنيًا ورمزيًا إضافيًا.

٢- الفكر التنجيمي والرمزية الفلكية:

يظهر تأثير الفكر التنجيمي في ربط الأحداث بالظواهر الفلكية وتحديد "ساعة السعد" لزواج مهر بماه، كما جاء في النص: «عندما أراد مهر الزواج من ماه، طلب من المنجمين رؤية الهلال، وقال لهم: اختاروا ساعة السعد»^(٣٣). كما أن اختيار أسماء الشخصيات من أسماء الكواكب - مثل مهر (الشمس)، ماه (القمر)، عطارد، زهره، ناهيد، ومشتري - يعزز البعد الرمزي والفلكي للنص. وفي المقابل، لم يُذكر زحل والمريخ نظرًا لما ارتبط بهما من دلالات نحس وتشاؤم في الموروث الشعبي.^(٣٤)

٣- البنية الزمنية:

اعتمد النص وحدة "العقد" (عشرة أيام) بدلًا من الأسبوع، وهو ما يوثق صلته بالتصورات الزمنية الإيرانية السابقة للإسلام. يظهر ذلك في المثال: «ولما مضت عشرة أيام أخرى، وأقبل الليل، نزل هامون من الجبل ودخل القبة». هذا التوثيق الزمني يعكس ارتباط النص بالعادات والتصورات التقليدية للوقت في المجتمع الإيراني القديم..^(٣٥)

٤- الأسلوب النثري:

يتميز الأسلوب النثري في القصة بالبساطة وقصر الجمل، مع حضور واضح للسجع الذي يضيف إيقاعًا موسيقيًا على النص، ويمنحه سلاسة وجاذبية، كما جاء في:

«وعندما ألقى المنجمون نظرة على برجهم، اكتشفوا أنه لن ينجب طفلاً إلا إذا تزوج من جنية». (٣٦)

٥- موقع الشعر في النص:

يلعب الشعر دوراً محورياً في القصة، إذ يمنح النص بعداً فنياً أقوى، رغم وجود بعض الأبيات التي تعاني من خلل وزني أو افتقاد للقافية، مثل: الترجمة: «كان في قيادة الإسكندر - من القاف إلى القاف، جنده منتشرون في العالم». (٣٧)

ومع ذلك، تظل الكفة راجحة للشعر الذي أسهم بشكل واضح في تكوين البنية الجمالية للقصة وتعزيز بعدها الرمزي، مما يجعل النص نموذجاً متكاملًا للتفاعل بين السرد والنص الشعري والفكر الرمزي... (٣٨)

المعتقدات والطقوس الدينية في قصة مهر وماه

تقدم قصة مهر وماه نموذجاً للممارسات الدينية المتجذرة في الثقافة الإسلامية عامةً والشيعية خاصةً، مع إظهار الروحانية والتقوى وطبيعة التفاعل الرمزي للشخصيات مع الأحداث.

أولاً: الطقوس والعبادات الفردية

١- زيارة بيت الله الحرام (الكعبة)

عندما عشقت سرو آسا، ابنة ملك اليمن، مهراً، حاول الأخير الفرار من هذه العلاقة بالتوجه إلى بيت الله الحرام. فقد كان قد نذر أن يزور البيت العتيق إن أنجاه الله من الأخطار التي واجهها، ومنها تهديد القتل والغرق. لذلك مثل أمام ملك اليمن قائلاً: «ذات يوم توجهوا إلى ملك اليمن، وانحنى الجميع أمامه، وقبّلوا الأرض تحيةً للملك. فقالوا: «لندم شمس سعادة ملك العالم في حفل العدل والكرم إلى الأبد، ولقد نجا هذا العبد من خطر القتل والغرق في مستنقع الموت، ووصل إلى شاطئ النجاة بفضل العناية الإلهية وبركة عاطفة السلطان المبجل. وقد أخذت على عاتقي أن أشكر الله، وأزور مكة المكرمة لأداء هذا النذر

في هذا المكان الشريف، إذ لا يُعتمد على طول العمر. فليكن مشيئة الله أن يوفقني لذلك، وسأعود بعد ذلك لأتشرف بخدمة الملك العظيم مرة أخرى. «(٣٩).

«وعندما سمع الملك هذا القول لم يمنعه من الوفاء بنذره، بل أمر بتجهيز ألفي رأس من الغنم وخمسمائة رأس من الإبل، كما أوعز لوزيره ظريف العقلا أن يرافق مهر بجيش من الخدم والحشم والغلمان. وهكذا سار مهر وصاحبه مُشترَي في طريقهم إلى مكة، لا يستريحون إلا قليلاً، حتى وصلوا إلى البيت الحرام. وهناك أدّوا العمرة، وذبحوا الأضاحي، وانشغلوا بالصلاة والدعاء.»

ويصف النص المشهد عند وصول مهر إلى الكعبة:

"أتى مهر إلى بيت الله الحرام، وأمسك بحلقة باب الكعبة وهو حاسر الرأس، وأخذ يبكي ويدعو قائلاً: يا إلهي، إن كان نيك اختر على قيد الحياة فشرفنا بوصاله، وإن كان قد مات فأعلمنا بحاله." (٤٠)

يظهر من هذا المقطع أن النذر وزيارة الكعبة يشكّلان أحد أبرز المعتقدات الدينية التي كانت حاضرة في الوعي الجمعي، إذ اعتُبر الوفاء بالنذر واجباً دينياً لا يمكن التراجع عنه، ووسيلةً لطلب الحماية والبركة.

٢- قراءة الأوراد والدعاء

يُلاحظ في مواضع عديدة من القصة كثرة اللجوء إلى الأوراد والدعاء، إذ يُقدّم الدعاء كوسيلة لاستدعاء العون من الله تعالى واستمداد القوة منه، معبراً عن افتقار العبد إلى خالقه واعترافه بضعفه أمام القدرة الإلهية، ولجؤته إلى كرم الله وحوله وقوته. كما يبرز دوره في تحصين النفس ضد شرور الجن والشعوذة، وهو بعد ديني ورمزي متكرر في النص.

تظهر هذه الوظيفة بوضوح حين ذهب الملك خاورشاه مع رفقائه إلى حصار نرجس لإحضار كتاب السحر، حيث رسموا حولهم دائرة وبدأوا بتريد اسم الله الأعظم، في ممارسة روحية تعكس الجمع بين الدعاء والطقوس الرمزية للتحصين. (٤١) وتكرر الصورة نفسها عندما اقترب الفيلسوف ورفاقه من النبع الأزرق، فنزلوا إليه، ورسموا دائرة، وجلسوا بجوار القلعة، وشرعوا بقراءة الاسم الأعظم طلباً للحماية.

ويبرز هذا البعد أكثر عند دخول الملك ورفاقه قلعة نرجس، حيث وجدوا قفصاً يجبس داخله قمرياً. عندها اجتمعوا على الدعاء وقراءة اسم الله الأعظم، فانفتح القفص بأمر الله، وانطلق القمري نحو دياره:

«رأوا قفصاً معلقاً، وكان محبوساً فيه قمريّ. عندما رأى القمري وجودهم، شرع في البكاء والصراخ. قال الملك: علينا أن نحاول إنقاذ هذا القمري من القفص. وأضاف الملك: «لعل الله تعالى يحقق مرادنا أيضاً كان الثلاثة مشغولين بتريد اسم الأعظم. بأمر الله تعالى، انفتح باب القفص، وبسط القمري جناحيه وريشه، وطار خارج ذلك السجن، واتجه نحو دياره»^(٤٢). كذلك نلاحظ أهمية الدعاء في حماية الأبطال من أخطار البحر والسحر، كما في وصية أراميا قبل وفاته في جزيرة سرانديب؛ إذ علم مهر ورفاقه دعاءً يحميهم من الغرق ويُبطل أثر السحر والشعوذة. وقد لازم هذا الدعاء مهر في جميع أسفاره، فكان وسيلته الدائمة للتحصين والنجاة:

قبل أن يرحل أراميا عن جزيرة سرانديب، علم مهر ورفاقه دعاءً كان يمنع من الغرق، وكان مهر يستخدم هذا الدعاء في جميع أسفاره، إذ كان وسيلته لإزالة السحر والشعوذة. «علم هذا الدعاء لمهر ليكون معه دائماً ويحميه من الغرق في البحر. وبعد ذلك توفي أراميا، فقالوا: «إنا لله وإنا إليه راجعون»^(٤٣).

وهكذا، يتضح أن الدعاء في القصة ليس مجرد ممارسة لفظية، بل هو أداة للحماية والتحصين، ورمز للاتصال بالعون الإلهي، مما يعكس الدور المحوري للجانب الديني في تشكيل بنية الحكاية ووظائفها الرمزية.

٣- قراءة الفاتحة لجلب البركة

تُبرز القصة أهمية سورة الفاتحة في استجابة الدعاء وجلب البركة، فهي السورة الافتتاحية للقرآن الكريم وتفتتح بها الصلاة، مما يضفي عليها مكانة روحية ودينية سامية. وفي سياق الأحداث يتضح أن قراءة الفاتحة لا تقتصر على الجانب اللفظي، بل تمثل وسيلة للتواصل المباشر مع الله تعالى، واستمداد العون منه في مواجهة الشدائد والحن.

يظهر أثر ذلك جلياً في حادثة نيك اختر، حين انفصل عن رفاقه وظل عائماً على اللوح الخشبي فوق سطح الماء. وبعد أن عثر عليه البحارة الطيبون من إحدى السفن وأنقذوه، قدّموا له الطعام والشراب. عندها عبّر نيك اختر عن امتنانه لله سبحانه وتعالى، وقرأ سورة الفاتحة لأهل السفينة كدعاء بالبركة جزاء إحسانهم إليه.

«وعندما رأى البحارة نيك اختر على اللوح المكسور، قالوا أن يفكوا زورقاً من تلك السفينة ويأخذونه إلى اللوح المكسور، وقد أركبوا ذلك الشاب على متنها وأحضروه إلى السفينة، حيث كان البحارة مجموعة من التجار الطيبين الذين أحضروا له الطعام وأطعموا. شكر نيك اختر الله سبحانه وتعالى، وقرأ الفاتحة لأهل السفينة، ثم سأله عن حاله»^(٤٤)

تُظهر هذه الحادثة أن الفاتحة في النص لم تُستدع كآية للتلاوة فحسب، بل باعتبارها رمزاً للشكر والدعاء بالحفظ، مما يعكس وظيفتها الدينية والرمزية في السرد كأداة لربط الخير الإنساني بالعون الإلهي.

٤- التصديق وذبح الأضحية بعد انتهاء المحن

تُعدّ شعيرة ذبح الأضحية وتوزيع الصدقات من أبرز الممارسات الرمزية التي تعكس في الوعي الإسلامي الجمع بين العبادة والخضوع لله تعالى من جهة، وتجسيد الامتنان الجماعي بعد النجاة من المحن أو تحقيق النصر من جهة أخرى. وقد انعكس هذا البعد الديني والرمزي في قصة مهر وماء من خلال مشاهد متكررة اجتمع فيها البعدان الديني والاجتماعي، بحيث شكّلت الصدقة والاحتفال وسيلتين لتجسيد الشكر وتعزيز قيم الرحمة والتضامن. ويمكن رصد ذلك عبر أربعة نماذج رئيسية:^(٤٥)

أ- **التحرر من الأسر:** بعد أن حرّر مهر زهره من أسر البوقلمون، عبّر الوزير عطار ووالدة زهره عن امتنانهما عبر توزيع الصدقات على المحتاجين، باعتبارها علامة شكر لله تعالى على زوال المحنة. «عندما حرّر مهر زهره من أسر البوقلمون، فرح كل من عطار وزهره كثيراً، وعبّرا عن امتنانهما، ثم وزّعا الصدقات»^(٤٦).

ب- العودة إلى المدينة: ارتبط الوصول المظفر لمهر وزهره إلى المدينة بمشهد احتفالي واسع، حيث أقام هلال والوزير عطار ووالدة زهره احتفالات كبرى تخللتها الصدقات، بما يعكس دور هذه الممارسة في ترسيخ الروابط الاجتماعية والتعبير الرمزي عن الامتنان. «عندما وصلوا إلى المدينة، رحب هلال كثيرًا بمجيئ مهر وبحضور زهره.» وذهب الوزير عطار ووالدة زهره مع جمع من الناس لاستقبالهم، ورأوا زهره، وأقاموا الاحتفالات، وقدموا الشكر ووزعوا الصدقات.»^(٤٧)

ج- النجاة من الحصار: حين أنقذ عندليب مهر وأصحابه من حصار قوم عاد وأوصلهم إلى مصر، عبّر أهلها عن فرحتهم بقدمهم من خلال توزيع الصدقات، في دلالة واضحة على أن الشكر الإلهي يتجسد عبر فعل العطاء والرحمة. «عندما أزال عندليب القيد عن أقدام مهر وأصحابه وأخرجهم من البئر، انتقلوا من حضيض النحس إلى ذروة السعادة، وأحضرتهم الخوريات إلى المعسكر. وعندما وصلوا إلى هذا المكان، لم يجدوا أي أثر. ظن مهر أن مشتري أحضره إلى مصر، فأمر بأن يُنقلوا إلى هناك. وعندما وصلوا إلى مصر، فرح أهلها برؤيتهم، وقدموا الصدقات.»^(٤٨)

د- العودة إلى المشرق وتتويج مهر بالملك: بلغ هذا البعد ذروته عند عودة مهر إلى بلاده وجلسه على العرش، حيث اجتمع مشهد سياسي وديني واجتماعي في آن واحد. فقد وزعت العطايا على العامة والفقراء، وشمل الكرم الإفراج عن المساجين، وهو ما يعكس البعد الرمزي للعدالة والرحمة. «عندما علم خاورشاه بقدم مهر فرح كثيرًا، وخرج لاستقبال ابنه ولقائه، وقام بإكرام وتعزيز المرافقين والأصحاب جميعًا، ووزع العطايا داخل المدينة، ووضع تاج السلطنة على رأس مهر وأجلسه على العرش، وقف أمام العرش طاوٍ يديه تعظيمًا للملك، وأمر بإقامة الأفراح وتزيين المجلس، وقام بدعوة بلاد المشرق جميعهم من صغارهم حتى كبارهم، وأكرمهم ووزع العطايا عليهم، كما قام بتوزيع العطايا للفقراء والمحتاجين كلٌّ على قدر حاجته، وعفى عن المساجين (حرر المساجين من أغلالهم)»^(٤٩)

وهنا تجدر الإشارة إلى أن هذه الممارسة لا تنفصل عن الجذور الدينية والثقافية للمجتمع الإيراني؛ فقد شكّل دين ميثرا أحد أقدم الديانات في الهضبة الإيرانية، وكانت من طقوسه الأساسية إقامة مراسم التضحية بوصفها وسيلة لجلب البركة ودفع الشرور. وبعد الإسلام، انتقلت هذه الممارسة إلى شعيرة الأضحية في الحج، التي مثّلت امتداداً للموروث السابق ولكن بصيغة شرعية جديدة، تتجلى في قصة إبراهيم وذبح الكبش فداءً لابنه.^(٥٠)

يتضح من هذه النماذج أن الصدقة في الأدب الشعبي الإيراني لا تُقدّم كفعل فردي عابر، بل كطقس جماعي له وظيفة رمزية، إذ يعبر عن الشكر لله من خلال العطاء للآخرين، ويؤسس لشكل من أشكال العدالة الاجتماعية والتكافل الإنساني بعد كل محنة أو نصر.

ثانياً: الطقوس الرمزية والواقعية في الحياة اليومية

١- أهمية رجال الدين في السؤال عن الأمور الغيبية

يحظى رجل الدين بمكانة رفيعة في الإسلام؛ فهو ليس مجرد وسيط بين الإنسان والله، بل يؤدي دوراً محورياً في توعية الناس وإرشادهم نحو فهم أبعاد دينهم وتفسير الغيبيات. وقد تجلّى هذا البعد الديني والرمزي بوضوح في قصة مهر وماه، حين انتاب ملك خاورشاه القلق لبلوغه الأربعين من عمره دون أن يُرزق بورث للعرش. لجأ إلى المنجّمين لمعرفة مصيره، فأخبروه أن وريثه سيكون من حورية، مما أثار دهشته وتساؤله حول إمكانية زواج إنسان من حورية، مما أثار دهشته وتساؤله حول إمكانية زواج إنسان من حورية^(٥١).

في هذا السياق، برز دور الوزير الحكيم روشن رأي الذي قدّم تفسيراً دينياً وتاريخياً، موضحاً أن تسخير الجن والطيور كان هبة إلهية خاصة بسيدنا سليمان عليه السلام، ولم تُمنح لأحد من بعده. وأكد أن تحقيق رغبة الملك لن يتم إلا بالعثور على خاتم سليمان المفقود، إذ كان يُمكن صاحبه من التحكم في المخلوقات بعد وفاة النبي سليمان. وهنا نصّح الوزير الملك باستشارة الفيلسوف العابد الزاهد المقيم في صومعة على قمة جبل، لعله يرشدهم إلى مكان الخاتم.

وعليه، قرر الملك ووزيره زيارة ذلك الزاهد المعروف باسم "الفيلسوف العابد"، ويُلقب أيضاً بـ "جوهر الماء". تميّز هذا العابد بالزهد وطول العمر، إذ عاش قرنين وكرس حياته لدراسة العلوم

الدينية ومعرفة أحوال السلف. عندما استقبلهما، غمرهما بالترحاب والكرم، وقدم لهما طعامه المتواضع، ثم استفسر عن سبب مجيئهما. عندها شرحا له مسألة الخاتم ورغبة الملك في الزواج من الحورية.

«القصة إنهم سمعوا ذات يوم عن زاهد في جبل يُطلق عليه "الفيلسوف العابد"، ويعرف أيضًا باسم "جوهر الماء". اتخذ الزاهد الجبل مكانًا لإقامته، وقد مضى على عمره مائتا عام، وكان على علم بأحوال السلف ودرس العلوم الدينية. قرر الملك ووزيره زيارته على أمل أن يجدوا حلًا لهذه المشكلة. وعندما جاءوا لمقابلته، تشرفوا بكمال وجمال الزاهد وسعدوا برؤيته. أخذهم الفيلسوف العابد إلى صومعته، وأحضر لهم ما لديه من طعام ليتناولوه، وعندما فرغوا، سألهم العابد عن أحوالهم، ومن أين هم، ولماذا أتوا إلى هنا، وما هو هدفهم. شرحوا له ما يريدون.»^(٥٢)

ولعل استشارة الملك للزاهد "جوهر الماء" - الذي يُنظر إليه باعتباره حكيماً قادراً على تفسير الغيب - تعكس امتداداً لتراث ديني قديم في الثقافة الإيرانية، حيث أدّى الموبد في الديانة الزرادشتية وظيفة مماثلة، إذ كان يقوم بدور الوسيط الروحي والحافظ للترتيب الكوني (Asha)، ويُستشار في شؤون الأقدار والطقوس الحاسمة. ويكشف هذا الامتداد عن استمرارية صورة رجل الدين بوصفه مرشداً وموجهاً للمجتمع، سواء في العصور ما قبل الإسلامية أو بعدها، وهو ما يظهر بوضوح في الأدب الشعبي الذي يتوارث الرموز الدينية عبر الأجيال.^(٥٣)

٢- بركة ينباع الشفاء

تُبرز قصة مهر وماه أهمية ينباع المباركة ودورها في الشفاء وإبطال تأثير السحر، بما يعكس البعد الديني والرمزي للنص. فبعد أن حوّلت الساحرة نرجس الملك ورفاقه إلى أشكال حيوانات بواسطة السحر، ساقهم القدر إلى رأس ينبع مبارك، يُقال إنه ينبع الذي فتحه الله تعالى لنبيه أيوب عليه السلام من الجنة. وقد تميز هذا ينبع بخصائص إلهية؛ إذ يشفي كل مريض يغتسل فيه، ويبطل أثر السحر والتعاويذ كافة.

«وصلوا قدرًا إلى رأس النبع، وكان ذلك النبع نبعا قد فتحه الله تعالى للنبي أيوب من الجنة. وكانت خاصية هذا النبع أن كل مريض أو كل من يغتسل فيه يُشفى، ويُبطل مفعول السحر إذا كان مسحورًا.»^(٥٤)

ويُظهر النص أن الوصول إلى هذا النبع لم يكن حدثًا عاديًا، بل يحمل دلالة رمزية على تدخل العناية الإلهية لحماية المؤمنين ومساعدتهم على تجاوز المحن. فالإغتسال في النبع يُمثل فعل طهارة، وعودة إلى الحالة الإنسانية الطبيعية بعد زوال أثر القوى الشريرة. ومن ثم فإن هذا المشهد يعكس البعد الرمزي للسرد، الذي يربط بين الخير والشفاء والقوة الإلهية.

٣- خط العزائم والأحراز

تُبرز قصة مهر وماه استخدام خط العزائم والأحراز كطقس ديني يهدف إلى حماية الأفراد من تأثير السحر والجن. فعندما قصد الملك ورفاقه حصن الساحرة نرجس لاستحضار كتاب السحر، قاموا برسم خط حول أنفسهم، واستمروا في ترديد اسم الله الأعظم اتقاءً للطلاسم والشعوذة. وقد حذرهم العابد قائلًا: احذروا، انتبهوا، ألا تخرجوا عن هذا الخط حتى لا تنتصر السحرة عليكم»، مشددًا على أن الالتزام بالطقس يمثل شرطًا لفاعليته.

ويكشف النص مشهدًا دراميًا لامتحان هذا الطقس، حين اقترب العجوز الأعمى من النبع وألقى بنفسه في الماء وهو يصيح: «سأغرق! بحقك يا الله، أنقذني أحد». رَقَّ قلب الملك له، وقال: «ليحدث ما يحدث، فهذا العجوز العاجز يجب أن نخرجه، لعل الله تعالى يحقق لنا مرادنا». غير أن العابد حاول منعه قائلًا: «لا فائدة، إن ذلك لا يساعد»، لكن الملك أمسك بيد العجوز محاولًا إنقاذه، فشده الأخير إلى الماء. صرخ الملك: «أنقذوني، سأهلك!» فاندفع روشن خارج الخط لإنقاذه، لكنه سُحب هو الآخر إلى الماء. عندها تدخل العابد نفسه، فانساق بدوره إلى المصير ذاته.

«قال العابد محذرًا: «احذروا، انتبهوا»، ألا تخرجوا عن هذا الخط حتى لا تنتصر السحرة عليكم. قرأوا الاسم ولم يلتفتوا إلى ذلك الرجل، وكان ذلك الأعمى ينوح ويمشي ببطء حتى وصل قرب النبع، وألقى نفسه في الماء، وأخذ يصيح: «سأغرق! بحقك يا الله يجديني أحد». رق

قلب الملك عليه وقال: «يحدث ما يحدث، وهذا العجوز العاجز يجب أن أخرجه لعل الله تعالى يعطينا مرادنا». وكلما منع العابد الملك عن القيام بذلك وقال: «لا فائدة، إن ذلك لا يساعد»، أمسك يده وأراد أن يخرج العجوز، ولكن ذلك العجوز تقوى وسحب الملك إلى الماء. صرخ الملك: «انقذوني، سأهلك!» وعندما رأى روشن هذا الوضع، خرج من الخط وأراد أن ينقذ الملك، لكن سحب إلى الماء أيضاً. وبعد ذلك جاء العابد وسحبه أيضاً إلى الماء.^(٥٥)

يشير ميرسيا إلياده إلى أن رسم الخطوط وصنع الدوائر يمثل عملاً رمزياً يوقر الحماية ويمنع غزو الأرواح الشريرة، إذ تُستخدم دائرة التميمة لعلاج المجانين والمصابين بالصرع وحماية الماشية والممتلكات، وتُعدّ هذه الدوائر مساحة محرّمة تصبح وسيلة لحماية الأشياء والأشخاص^(٥٦) ويُظهر استدعاء هذا الرمز في قصة مهر وماه أن الأدب الشعبي الإيراني لا يقتصر على إعادة إنتاج الحكاية، بل يُعيد تدوير طقوس قديمة ضمن سياقات جديدة، بما يعكس استمرارية الرموز الدينية والثقافية عبر العصور، حيث عُرفت عند الموبدان الزرادشتيين ممارسة الطقوس التي تُحدّد فضاءً مقدساً يحمي من قوى الشر، مما يكشف عن استمرارية رمزية تتناولها المخيلة الشعبية عبر الأجيال.^(٥٧)

٤- الحلفان بالله أو القسم بالله

يمثل القسم بالله في قصة مهر وماه عنصراً مركزياً يعكس العهد والالتزام الشخصي بين الشخصيات، ويظهر في جميع أجزاء القصة كأداة للربط بين القيم الأخلاقية والدينية والسلوك الإنساني. فالقسم يُستخدم أحياناً كتعهد بين شخص وآخر، وأحياناً كعهد يتخذه الشخص على نفسه، ويكتسب أهمية دينية كونه يُعد عهداً أمام الله تعالى .

يتجلى البعد الرمزي للقسم في قصة مهر وماه في مواقف عديدة تكشف عن دوره كأداة أخلاقية ودينية ضامنة للوفاء بالعهود. فقد ارتبط القسم في النص بالغيرة، والوفاء، والالتزام المصري، مما يعكس عمق حضوره في الوعي الجمعي الذي أنتج هذه الحكاية.

ففي أحد المواقف، شعرت ماه بالغيرة والشك إثر جلوس مهر مع شبنجون الساحر في الخيمة، فأقسمت بأنها لن ترضى بالزواج بمهر ولن تجلس معه، مما يبرز القسم كوسيلة للتعبير

عن الرفض والقطيعة النهائية. وفي موضع آخر، عندما وضع نسيم عياري رسالة مهر أمام ماه، رفضتها وألقته غاضبة، إلا أن زهرة تدخلت وأقسمت يمينًا عظيمًا بأنها ستقتل نفسها إذا لم تطلع ماه على الرسالة وترد عليها. وهنا يتضح كيف أصبح القسم أداة حاسمة، تربط بين الالتزام الأخلاقي والديني وبين المصير الفردي المهدد بالموت.

كما يبرز القسم أيضًا في المشهد الذي ناقش فيه هلال مغربي مسألة زواج مهر وماه مع خورشيد. فقد صرحت الأخيرة بأنها أقسمت أن توافق على هذا الزواج، مبررة موقفها بأن مهر أنقذ زهرة من أسر بوقلمون، وهو عمل جسيم لا يقدر عليه أي إنسان. في هذا السياق، يصبح القسم وسيلة شرعية لتثبيت العهد وضمان الوفاء بالوعد في شأن مصيري هو الزواج.

«لكن الراوي يقول إنه عندما وصلت زهرة بالقرب من ماه، شكر كل منهما الآخر على لقاء بعضهما البعض، وداووا جراح الفراق بدواء وصالحهم، وكانت زهرة تشرح حالة مهر مع ماه. وكل يوم كانت ماه تتعلق بمهر كثيرًا، حتى جاء يوم من الأيام قصت فيه قصة شبجون وخدعة قتل مهر وخداعه بتقليد وجه ماه، وكانت تتحدث حتى وصل الحديث إلى الليلة التي اختلى فيها مهر معها وأغلقوا باب الخلوة عليهم من الناس. احمرّ وجهها من هذا الكلام، وطعن خنجر الشك قلبها الرقيق. في ذلك الوقت أقسمت ماه أنها لن أرضى أبدًا بالزواج بمهر ولن أجلس معه.»^(٥٨)

«عرف نسيم أن قصة مهر وشبجون قد ثورت ماه هماً وحزنًا، ولذلك تحلّى بالصبر. فوضع الرسالة بحدوء بجانبها، فلما علمت ماه أنها من مهر، أخذتها وألقته وأهانته كثيرًا. وأخيرًا، جاءت زهرة بالرسالة نفسها، وأقسمت بيمينٍ شديد أنها إن لم تقرأ ماه تلك الرسالة وتكتب جوابًا عليها، سوف أقتل نفسي.»^(٥٩)

«تحدث هلال مغربي عن علاقة مهر بماه، فقالت خورشيد إنها قد أقسمت أن تزوجه بماه، مبررة ذلك بأن ما فعله في اقتحام قلعة بوقلمون وتحرير زهرة من الأسر ليس في مقدور أي إنسان»^(٦٠)

تكشف هذه المواقف جميعها أن القسم في القصة ليس مجرد فعل لغوي أو انفعال عاطفي، بل هو آلية رمزية واجتماعية ترتبط بالالتزام الديني والأخلاقي، وتؤكد على قيم الوفاء والصدق في المواقف الحرجة. وهكذا يتجاوز القسم في *مهر وماه* حدود الموقف الفردي ليعكس منظومة القيم التي كان المجتمع يقدسها ويجعلها شرطاً لضمان استمرارية العلاقات الإنسانية.

ثالثاً: طقوس الموت والدفن

تمثل طقوس الموت والدفن جانباً مهماً من المعتقدات الدينية والثقافية، فهي تركز على العقيدة الدينية وتشكل جزءاً من الممارسات الاجتماعية المتوارثة. تختلف هذه الطقوس بحسب الثقافة والدين، وتستمد شعائرها من المعتقدات السائدة، مما يجعلها عنصراً رمزياً يعكس الاحترام للميت والالتزام بالقيم الدينية.^(٦١)

١- قراءة الكتب السماوية على أرواح الأموات

تعد قراءة الكتب السماوية للميت ممارسة شائعة في المجتمعات الإسلامية، حيث يتلو المسلمون القرآن الكريم أو غيره من الكتب المقدسة، ويهدي ثواب القراءة إلى المتوفى. هذه الممارسة مستندة إلى الاعتقاد بأن ثواب القراءة يصل إلى روح الميت وينتفع به، وقد أكدت الشريعة الإسلامية وجوب الدعاء للميت وتلاوة القرآن للارتقاء بروحه.

وقد برز هذا الطقس الجنائزي بوضوح في قصة *مهر وماه*، عند وصول مهر وأصحابه إلى جزيرة ديو سار، حيث التقوا برجل يدعى أراميا، وهو حارس وصديق قديم لهامون. وقد وجد جالساً عند قبور أهله وأقاربه، يتلو مزامير داوود عليه السلام على أرواحهم. ويروي النص على لسان أراميا قوله:

«لهذا السبب كان دائماً يأتي لرؤيتي ويجلب لي الهدايا. وعندما توفي سليمان عليه السلام واندلعت الفتنة والفوضى بين بني إسرائيل، جاء هامون وأخذني من بيت المقدس وأحضرني إلى هذا الموضع، حيث شيدت هذه الحديقة والقصر والمنزل. وها أنا الآن وقد مضى على عمري ألف وخمسمائة سنة، وهذا القبر الذي تراه يعود إلى أهلي وأقاربي، أما هذا الكتاب فهو مزامير داوود عليه السلام، الذي أختتم به على أرواحهم».^(٦٢)

ويكشف هذا الطقس عن استمرارية رمزية تعود جذورها إلى ممارسات أقدم في الثقافات الإيرانية والديانات السماوية السابقة؛ ففي التقليد الزرادشتي، كان الكهنة يتلون مقاطع من الأفسستا على أرواح الموتى في طقس الـ *يسنا* لضمان طهارتهم ومرافقتهم إلى العالم الآخر. كما أن التلاوة الجنائزية ارتبطت في الديانة اليهودية بالمزامير، حيث اعتُبرت وسيلة للتكفير عن الذنوب وتخفيف العذاب عن الأرواح. ويرى الباحث Mary Boyce أن هذه الممارسات تعكس تصوّرًا مشتركًا عن قوة الكلمة المقدسة في حماية الروح بعد الموت، وهو تصور استمر بأشكال متعددة حتى وصل إلى التقاليد الإسلامية التي جعلت قراءة القرآن على القبور جزءًا من العادات الاجتماعية والدينية^(٦٣).

ويكشف هذا المشهد عن حضور طقس زيارة القبور مصحوبًا بتلاوة نصوص مقدسة من المزامير، بما يضيف على الفعل الجنائزي طابعًا دينيًا وروحيًا. كما أن شخصية أراميا، بوصفه حارسًا للقبور وموظفًا على الذكر والتلاوة، تعكس استمرار العلاقة بين الأحياء والأموات من خلال الدعاء والتسبيح، وهو ما ينسجم مع التصور الديني الذي يجعل زيارة القبور وسيلة للتواصل الروحي والتكفير عن الذنوب، فضلًا عن كونه ممارسة اجتماعية ذات بعد رمزي في حفظ ذكر الأسلاف.

٢- زيارة القبور

تُعدّ زيارة القبور من الممارسات المستحبة في الإسلام لما تحمله من تذكير بالآخرة والتفكير في الموت، وفرصة للتعبير عن الرحمة والدعاء للميت بالمغفرة والسكينة. وقد ورد في النصوص الشرعية أنها وسيلة للعظة والاعتبار والزهد في الدنيا. أما فيما يخص النساء، فقد اختلفت الآراء الفقهية حول مشروعية زيارتهن للقبور، حيث ذهب بعض العلماء إلى كراهتها، بينما أجازها آخرون بضوابط محددة^(٦٤).

في المقابل، تكشف المرويات الشعبية الإيرانية عن حضور النساء في طقس زيارة القبور بشكل واسع، حيث يمكن أحيانًا طويلة عند الأضرحة والقبور، وهو ما تؤثقه الدراسات الأنثروبولوجية حول إيران الحديثة بوصفه سلوكًا اجتماعيًا وروحيًا راسخًا^(٦٥).

وقد تجلّت هذه العادة بوضوح في قصة مهر وماء، عندما وصل مهر وأصحابه إلى جزيرة سرانديب، وصعدوا إلى قمة جبلها لزيارة قبر سيدنا آدم عليه السلام. وهناك مكثوا يوماً كاملاً في الدعاء والبكاء والتأمل. ويروي النص: «عندئذ خرجوا من المعبد وبقوا عدة أيام عند قبر سيدنا آدم عليه السلام، وكان مهر يدعو باستمرار، منشغلاً بالبكاء». (٦٦)

يُظهر هذا المشهد تداخل الممارسة الدينية مع الطقوس الاجتماعي، ويبرز كيف يتحول الطقوس الجنائزي إلى فعل جماعي ذو بعد تعبدي وروحي، لا يقتصر على الفرد فقط. كما يوضح التمازج بين الممارسة الفقهية الإسلامية والموروث الشعبي الإيراني استمرارية الرموز الدينية والاجتماعية عبر العصور، حيث تجمع هذه الزيارة بين العبادة والحداد والتطهير الروحي، مع تعزيز الروابط بين الأحياء والأموات.

٣- عزاء الأربعين يوماً

تُعد إقامة الأربعين للمتوفى إحدى الشعائر المذهبية الخاصة بالمذهب الشيعي، ويُنظر إليها على أنها جزء من طقوس المآتم المنظمة والمتكاملة، التي رُوّجت منذ العصر الصفوي مع إعلان المذهب الشيعي مذهباً رسمياً للدولة الصفوية، لتصبح شكلاً متحولاً للتعزية والمراسم الدينية المرتبطة بالوفاة. (٦٧)

وقد ورد ذلك في قصة مهر وماء من خلال تعدّد أشكال طقوس العزاء واختلاف مدتها بحسب مكانة الفقيد. ففي إحدى الحوادث، انتظر ملك اليمن أربعين يوماً بعد وفاة ابنه حتى انتهاء مراسم العزاء، ثم أصدر أمره بقتل مهر. وتصف الرواية هذا الموقف قائلة:

«بعد مرور أربعين يوماً على هذا الحادث، وفرغ الملك من العزاء، قال جميع أركان الدولة للملك إن مهراً قد قتل ابن الملك عالم أفروز ودفنه، وأن بقاءه في البلاد سيؤدي إلى الفساد والخراب... عندها أصدر الملك حكماً بقتل مهر، وأن يُذاع حكم قتله في جميع أنحاء البلاد، وأن يُستدرج بالسياسة والمدارة، وأن يُسكب دمه على الأرض مثل شمعة مشتعلة، وأن يُحرق جسده وينثر رماده في الريح» (٦٨)

كما تضمنت القصة مراسم عزاء أخرى أقصر زمنًا، إذ ورد أن هامون حزن على وفاة ابنته خمسة عشر يومًا. وتروي الرواية:

«عندما خدع مهر ابنة هامون وماتت ابنته، حزن هامون خمسة عشر يومًا، وبعد عشرة أيام خرج من الجبل، لكن الراوي يروي أن هامون قال: "إن هذه المصيبة التي لحقت بابنتي سببها أولئك البشر الذين تصرفت معهم بحماقة، وهم من سلالة الأنبياء، وهذا ما أدى إلى هلاكها. ليتني لم أحضر إرميا من القدس، لما كانت ابنتي لتقتل". وبعد مرور عشرة أيام أخرى، حلّ الليل، فخرج هامون من الجبل ودخل القبة»^(٦٩)

وإلى جانب ذلك، يُذكر العزاء الممتد لشهر كامل، كما في حادثة مقتل ابن أبرفرنجي (سحاب)، حيث انغمس الأب في الحزن، وشارك جنوده في طقوس العزاء لمدة شهر. وجاء في الرواية:

«حين قُتل ابن أبرفرنجي، انغمس أبوه في الحزن والحداد لمدة شهر كامل. لكن الراوي يروي أنه لما بلغ أبرفرنجي خبر مقتل ابنه، فقد صبره وفرع فرعًا شديدًا، وانهمك جنده في الحداد لمدة شهر»^(٧٠)

وإلى جانب ذلك، يُذكر العزاء الممتد لشهر كامل، كما في حادثة مقتل ابن أبرفرنجي (سحاب)، حيث انغمس الأب في الحزن، وشارك جنوده في طقوس العزاء لمدة شهر. وجاء في الرواية:

«حين قُتل ابن أبرفرنجي، انغمس أبوه في الحزن والحداد لمدة شهر كامل. لكن الراوي يروي أنه لما بلغ أبرفرنجي خبر مقتل ابنه، فقد صبره وفرع فرعًا شديدًا، وانهمك جنده في الحداد لمدة شهر»^(٧١)

إن اختلاف مدد العزاء (خمسة عشر يومًا، ثلاثين يومًا، شهرًا، أربعين يومًا) يعكس دلالة اجتماعية وثقافية مرتبطة بمكانة الميت والقيم المجتمعية، كما تشير المصادر التاريخية والأدبية: أيام الحداد في قصص الشاهنامة تراوحت بين ثلاثة أيام وسبعة أيام، ثم أسبوعين، ثم شهر، ثم أربعين يومًا، بل وحتى سنة، مع كون سبعة أيام أقدم الأمثلة المعروفة^(٧٢)

ويُظهر الأدب الشعبي الإيراني، كما في *مهر وماه*، أن فترات العزاء المتنوعة لا تعكس مجرد مدة زمنية، بل تحمل دلالة رمزية عميقة مرتبطة بالمكانة الاجتماعية للميت والقيم المجتمعية. فقد ارتبط الرقم ٤٠ في الثقافة الإيرانية والديانات القديمة، ولا سيما الزرادشتية، بفترة التهيئة الروحية والتطهير، حيث كان الموبدان يمارسون طقوسًا محددة لضمان انتقال الروح إلى العالم الآخر وتأمين الحماية من الشرور، بينما ارتبط الرقم ٣٠ و ١٥ بفترات الحداد الانتقالية، التي تشير إلى مرحلة التكيف بين فقدان الفقيد والتعامل مع الحزن، وتُبرز قيمة الفقيد ومكانته الاجتماعية^(٧٣).

تُظهر هذه التحليلات كيف أن الطقس الجنائزي يتحول إلى فعل جماعي ذو بعد تعبدي وروحي، يعكس التفاعل بين الفرد والمجتمع، وبين الحياة والموت، وبين الموروث الديني قبل الإسلام وما بعده، مؤكدًا استمرارية الرموز الدينية والاجتماعية والثقافية عبر العصور.

٤- أهمية الدفن قرب قبور الأولياء الصالحين

تُعد ممارسة الدفن قرب قبور الأولياء وأئمة أهل البيت من التقاليد الراسخة في إيران، وهي عادة شائعة بين الشيعة، حيث يُنظر إليها على أنها تجلب البركة والأجر وتُقرب الإنسان من الله^(٧٤). يرتبط هذا التقليد بالإيمان بقدسية هذه الأماكن وروحانيتها، إضافة إلى الأمل في نيل شفاعة الأئمة، ويعكس ارتباط الإنسان بموروثه الديني والثقافي.

وقد ورد ذلك جليًا في قصة *مهر وماه*، عندما مرض آرميا في جزيرة سرانديب، فقال لمهر: «أشعر بأن هذه هي أيامي الأخيرة، وأوصيك أن تُدفني بالقرب من قبر آدم عليه السلام، كما أعلمك دعاءً يحفظك من الغرق». وبعد وفاته، بكى مهر وأصحابه حزنًا على فراقه، ودفنوه قرب قبر آدم عليه السلام، حيث أقاموا له مراسم العزاء.

ويكشف هذا المشهد عن تداخل البُعد الديني مع الطقس الجنائزي؛ فالوصية بالدفن قرب قبر آدم تمثل سعيًا للاقتراب من رمز مقدس يمنح للميت منزلة روحية خاصة، كما أن تعليم الدعاء لمهر يرتبط بفكرة الحماية من الأخطار، مما يعكس العلاقة الوثيقة بين المعتقد الديني وممارسات العزاء.

وعند مقارنته بالثقافة الإسلامية والفارسية الوسيطة، نجد أن مثل هذه الممارسات ليست معزولة، إذ ارتبط الدفن بالقرب من الأولياء والأنبياء بفكرة البركة والشفاعة، كما أصبح ارتداء السواد وإقامة العزاء طقسًا شائعًا للتعبير العلني عن الحزن الجماعي. ومن ثم، فإن الرواية تعكس موروثًا ثقافيًا مشتركًا يجمع بين البعد الديني والطقس الاجتماعي في مواجهة الفقد.

«عندما مرض إرميا فجأة في جزيرة سرانديب، وبعد أيام من المرض اشتد عليه الضعف، فاستدعى مهرًا وقال له: «يا بني، اعلم أنني سأموت، وأوصيك بدفني بالقرب من قبر آدم عليه السلام». وقد علّم مهر دعاءً لحفظه من الغرق، وأوصاه ألا ينسى هذا الدعاء. ثم سلّم الروح إلى بارئها، فقالوا: «إنا لله وإنا إليه راجعون». فبكى مهر وأصحابه حزنًا على فراق إرميا، ودفنوه قرب قبر آدم عليه السلام».^(٧٥)

٥- بناء الأضرحة الضخمة وتزيينها

لقد رسّخت حكومة الصفويين قبل خمسمائة عام هذه المعتقدات، حيث جعلت المذهب الشيعي مذهبًا رسميًا للدولة، وعملت على تشييد المراقد والقبب والمآذن والمنارات، وتقديم النذورات ووقف الأراضي والأموال لصالحها.^(٧٦)

كما ساهم رجال الدين في نشر فضائل هذه الأعمال وحرصوا على توجيه الناس لزيارة الأضرحة، وطلب البركة وشفاء المرضى وتحقيق الأمنيات، مما دفع السكان لتقديم ممتلكاتهم لهذه الأماكن. وقد برزت مقولة: «الناس على دين ملوكهم» في إيران، والتي تعكس ارتباط السلطة بالدين ونفوذ رجال الدين في تشكيل المعتقدات والممارسات الاجتماعية والدينية.

من الناحية المعمارية، يوضح التاريخ أنّ المدين الإيرانية منذ القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) كانت غنية بالعمائر العظيمة، وكان للعمارة الإيرانية تأثير واضح على العمارة الإسلامية عامة، وإن بقيت آثار قليلة من تلك العمائر القديمة، إلا أنّ الأنقاض والمستندات الأثرية تكشف تأثيرها على بناء الأضرحة والمقامات.^(٧٧)

وقد تجلّى ذلك بوضوح في قصة مهر وماء، إذ يُروى أنّ روزافزون، زوجة ملك المشرق خاورشاه، لما بلغها خبر غرق ابنها مهر في بحر الصين، أمرت ببناء قبة تضم قبره، وزُيّنت

جدرانها بالذهب والفضة. ويظهر هذا المثل طبيعة العمارة الجنائزية في ذلك العصر، كما يكشف عن المظاهر المادية التي ارتبطت بقبور الملوك وأصحاب الثراء، بما تحمله من رمزية اجتماعية ودينية.

«القصّة أنه في ذلك اليوم الذي تحطمت فيه سفينة مهر في بحر سرانديب وتبعثرت أجزاؤها في كل مكان، تمكن بعض البحارة من النجاة والوصول إلى خاورشاه، فأخبروه بغرق السفينة. فحزن الملك حزناً شديداً، وتألّت روزافزون، والدة مهر، لهذا المصاب الجلل، فلبست السواد، وأظلمت الدنيا في عين روشن الرأي، أرسل خاورشاه الجنيات في أرجاء العالم طلباً لأي أخبار عن مهر، فبحثن عنه سنتين كاملتين دون جدوى، ثم عدن وأخبرنه بعدم العثور على أي خبر عنه. عندها أمرت روزافزون ببناء منزل متواضع على شاطئ بحر الصين، وأقامت فيه مأتماً حزناً على ابنها مهر. ثم أمرت ببناء قبة على الشاطئ، ورُيّن القبر بالذهب والفضة».^(٧٨)

رابعاً: الطقوس الرمزية في الملابس

١ - اللباس الأسود أو الداكن

لقد حظيت الألوان بأهمية كبيرة في القرآن الكريم وكتب التراث الأدبي والتاريخي والفقهية واللغوي، إذ تحمل الألوان لغة عالمية مشتركة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالدين في حضارات الشعوب المختلفة، حيث يعكس كل لون فكرة دينية تختلف بحسب المجتمع والمعتقد والحضارة والدين.^(٧٩)

اللون الأسود خصوصاً كان يمثل في العرف الشعبي شعاراً للحزن والفجيعة، واعتُبر رمزاً مقدساً يعبر عن الكآبة والأسى. هذه الثقافة كانت شائعة لدى الشيعة، حيث ارتبطت بذكرى أهل البيت وإقامة مراسم العزاء، خصوصاً في عهد الغيبة الكبرى. ومن الأمثلة التاريخية على ذلك: الخواجه علي سياه پوش (متوفى ٨٣٠ هـ)، من أحفاد صفي الدين الأردبيلي وأجداد الملوك الصفويين، كان مشهوراً بارتداء الثياب السوداء في مراسم العزاء على الإمام الحسين. كما ذكر الرحالة الإيطالي بيتر وديلا فاليه خلال زيارته لإيران عام ١٢٠٧ هـ، أنّ الناس يخرجون في أيام العزاء، خاصة محرم، وهم يرتدون السواد.^(٨٠)

تشير الدراسات الأنثروبولوجية إلى أن لون ملابس الحداد يختلف باختلاف المجموعات العرقية وأمم العالم. ففي إيران القديمة وبين الزرادشتيين، كان ارتداء الملابس البيضاء أثناء الحداد أمراً مألوفاً وشائعاً، ويُستخدم لإظهار الطهارة والنقاء، كما ورد في الشاهنامة، عندما ارتدى سيفاش ثوباً أبيض لإظهار براءته واستعداده لقبول الموت. عموماً، يحظى اللون الأبيض باحترام كبير لدى الزرادشتيين، ويُستخدم من الولادة إلى الممات، بما في ذلك الكفن والملابس في الجنازات والمواكب.

ومع ذلك، لم يقتصر الأمر على الأبيض، بل استُخدمت ألوان أخرى مثل الأزرق والنيلي، إلى جانب الأسود، خصوصاً في غرب وشرق إيران، حيث كان من عانوا من سوء الحظ يرتدون الأزرق أو الأسود، رمزاً للكآبة والشقاء. ومن المرجح أن ارتداء اللون الأسود في الشاهنامة جاء نتيجة لهذا الاعتقاد أو تأثر بالثقافة الإسلامية لاحقاً.^(٨١)

وفي قصة مهر وماه، ظهر استخدام السواد في سياقات متعددة:

- عند غياب زهرة، لجأت والدتها إلى طقس الحداد المتمثل في شق الثياب وارتداء السواد وإقامة العزاء، وهو ما يعكس الرموز الاجتماعية والدينية المرتبطة بمراسم الفقد في ذلك العصر. وقد كان لهذا الحدث أثر بالغ على هلال، إذ بلغ حزنه منه مبلغاً عظيماً «ولما بلغت أم زهرة خبر غيبة زهرة في اليوم التالي، شقت ثيابها ولبست السواد وأقامت العزاء، فبلغ حزن هلال من ذلك المصاب مبلغاً عظيماً»^(٨٢)

- كما تُشير الرواية إلى أن حُرم روز، خالة مهر، كانت تظن أن ابن أختها قد غرق في بحر المشرق. وعندما رأت ماه امرأة ذات جمال أخذ ترتدي ثياباً داكنة وسط جمع من النساء، سألت عن سبب ارتدائها للسواد. فأجابت حُرم روز بأن لها ابن أخت يُدعى مهر، وقد غرق في بحر المغرب منذ مدة. ويعكس هذا المشهد البعد الرمزي لارتداء السواد كعلامة على الحداد، بوصفه ممارسة اجتماعية ودينية شائعة، تُجسّد التعبير الجماعي عن الفقد، وتُظهر كيف ارتبطت الطقوس الجنائزية بالهوية العائلية والروابط القرابية في ذلك العصر.

«وفجأة، إذ بماه تنظر لترى امرأة في غاية الجمال ترتدي ثياباً داكنة وسط جموع النساء. فتعجب ما من ذلك وسألت حُرْم روز عن سبب ارتدائها السواد. فقالت حُرْم روز: «يا أحبتي، قصتي بعيدة وطويلة؛ كان لي ابن أخت يُدعى مهر، وقد غرق في بحر المغرب منذ مدة». (٨٣)

- يُروى أنه عندما سُرقَت زهرة من قلعة خورشيد، لجأت ماه إلى ارتداء اللباس الأسود، لتعبر عن ألمها وحزنها العميق. وهو ما يعكس دلالة رمزية واضحة لطقوس الحداد في ذلك العصر. فارتداء السواد لم يكن مجرد تعبير فردي عن الحزن، بل ممارسة اجتماعية وثقافية تُجسّد الفقد وتُعلن حالة الحداد على نحو علني، بما يعكس دور المظهر الخارجي في التعبير عن المشاعر الداخلية وترسيخ الأعراف الجماعية.

- يُظهر النص مجموعة من الرموز البصرية والطقوس الدالة على الحزن والفقد. فحين صعد النسيم إلى سور القلعة ودخل الحديقة، شاهد ماه مرتدية السواد عند طرف الماء، وقد انعكس جمالها في صفحته، في صورة ترمز إلى اجتماع الجمال بالحزن، إذ أصبح السواد علامة مهيمنة على حضورها. كما أن تصوير آهاتها «النارية» التي أخرجت من الشمس دخاناً، يُجسّد المبالغة البلاغية في التعبير عن شدة الأسى والوجد. وفي موضع آخر، يتجلى الحزن ذاته عند عطار، إذ يرد في الرواية أنه بعد قراءته رسالة مختال المهْددة بقتل زهرة إن لم يقبل بزواجه منها، ارتدى السواد، ثم انعزل عن الناس «كما انغلق الكتاب»، وانقطع «كالقلم»، وهي صور مجازية تكثف معنى الانكسار الداخلي وفقدان القدرة على الفعل. إن ارتداء السواد هنا ليس مجرد علامة على الحداد، بل ممارسة رمزية تُحيل إلى طقس اجتماعي وديني يعكس في آنٍ واحد البعد النفسي والفكري للشخصيات.

«وخرج النسيم من عند هلال، وربط الحلقة على عضده، ثم صعد إلى سور القلعة ودخل الحديقة، وأخذ يتجول فيها، فرأى ماه مرتدية السواد، جاثمة عند طرف الماء، وقد انعكس نور جمالها في صفحته، فيما كانت آهاتها النارية تُخرج من الشمس دخاناً». (٨٤)

- وعندما قرأ عطار رسالة مختال التي هدده فيها بقتل زهرة، عبّر عن حزنه العميق بارتداء السواد، وهو ما يُجسّد طقساً رمزياً للحداد يُحيل إلى شدّة وقع الفاجعة عليه. فالسواد هنا لا يمثّل مجرد مظهر خارجي، بل علامة ثقافية واجتماعية متجذّرة في الوعي الجمعي، تُعبّر عن الانكسار النفسي وتُعلن حالة الحداد أمام الجماعة.

«لما قرأ عطار رسالة مختال، التي هدده فيها بقتل زهرة إن لم يوافق على زواجه بها، ارتدى السواد. وبعد أن فرغ من قراءة الكتاب، انغلق عطار على نفسه كما انغلق الكتاب، وانقطع كالقلم، فاشتدّ حزنه وليس السواد . ثم أخذ الرسالة وعرضها على هلال...»^(٨٥) ويكتسب هذا الطقس دلّالته بصورة أوضح عند مقارنته بمواقف أخرى في القصة؛ إذ نرى أن ما لجأت إلى ارتداء السواد حين فُقدت زهرة، كما ارتدته روزافزون عند سماعها خبر غرق ابنها مهر. هذا التكرار في توظيف اللباس الأسود داخل النص يُظهر أنه رمز مركزي في السرد، يُستخدم لإبراز وحدة التجربة الإنسانية في مواجهة الفقد، ويعكس في الوقت نفسه الأعراف الاجتماعية والطقوس الدينية السائدة آنذاك.

الخاتمة:

- تناولت هذه الدراسة قصة مهر وماه النثرية لإبراز المعتقدات الدينية والشعائرية التي كانت سائدة بين الناس في القرن العاشر الهجري، وتوضيح أثر هذه الممارسات على تشكيل الوعي الشعبي والسلوك الاجتماعي في ذلك العصر. وتركزت أهداف البحث حول ثلاثة أسئلة رئيسية: أولاً، ما هي الممارسات والمعتقدات الدينية التي تجسّدت في القصة؟ ثانياً، كيف تعكس هذه الممارسات الطقوس الشعبية والموروث الثقافي المرتبط بالموت والدفن؟ ثالثاً، ما دور الدين في ضبط السلوك الاجتماعي والممارسات القيمية للشخصيات، وربط المجتمع بماضيه وأصالته؟

- فيما يتعلق بسؤال البحث الأول حول الممارسات الدينية، تشير الدراسة إلى أن القصة تتضمن عدداً من الشعائر والطقوس المرتبطة بالعبادة والإيمان، مثل زيارة بيت الله الحرام (الكعبة) والالتزام بقراءة الأدعية والأوراد وقراءة الفاتحة لطلب البركة، وتقديم الصدقات بعد

انتهاء الحزن. هذه الممارسات تعكس التفاعل بين الإنسان والقدرة الإلهية، وتظهر امتثال الشخصيات لفرائض الدين وحرصهم على نيل رضا الله.^(٨٦) ويؤكد الباحث أن هذه الطقوس لم تكن مجرد ممارسات شكلية، بل كانت تجسيداً حياً للتدين الشعبي الذي يربط الفرد بالقيم الدينية والأخلاقية في حياته اليومية.

- أما فيما يخص سؤال البحث الثاني، حول الطقوس المرتبطة بالموت والدفن، فقد برزت في القصة مجموعة من الممارسات مثل قراءة الكتب السماوية على أرواح الأموات، زيارة القبور، إقامة العزاء لمدة أربعين يوماً أو خمسة عشر يوماً، ودفن الشخصيات قرب قبور الأولياء الصالحين، بالإضافة إلى بناء الأضرحة وتزيينها، وارتداء الملابس السوداء للتعبير عن الحزن.^(٨٧) ويبرز الباحث من خلال هذا التحليل أن هذه الطقوس لم تكن مجرد إجراءات اجتماعية، بل كانت وسيلة للتعبير عن الروحانية والارتباط بالماضي الثقافي والديني للمجتمع،^(٨٨) كما أظهرت القصة استمرار تأثير الموروث الشعبي في تشكيل السلوك الجمعي لدى الشعب الإيراني.

- أما سؤال البحث الثالث، حول دور الدين في ضبط السلوك الاجتماعي، فيرى الباحث أن القصة تكشف عن تأثير الدين على الحياة اليومية، حيث يظهر التأثير الديني في ممارسات الشخصيات عبر طقوس العبادة، الحلف بالله، التصديق، والتزام مبادئ الدين والأخلاق. ويعكس هذا التدين الشعبي امتزاج المعتقدات الدينية بالقيم الاجتماعية، كما أنه يظهر في احترام رجال الدين وسؤالهم عن الأمور الغيبية، ما يعزز القيم الرمزية للسلطة والمعرفة الدينية.^(٨٩) ويؤكد الباحث أن الحكاية الشعبية، رغم عناصر الخيال والجن، تعكس في العمق صورة المجتمع وتوثق الموروث الثقافي والفكري للإنسان الشعبي.

- علاوة على ذلك، يتضح من دراسة القصص الشعبية الإيرانية أن المعتقدات تتحول داخل النصوص إلى أحداث رمزية، والشخصيات غالباً تمثل قيماً أخلاقية أو دينية، والطقوس تُظهر الممارسة المجتمعية لهذه القيم. فالمعتقد يحرك الأحداث ويوجهها، بينما تقوم الطقوس بتجسيد هذه المعتقدات ضمن السياق السردى، ليشكل كلاهما نسقاً متكاملًا يعكس

الثقافة الشعبية وقيم المجتمع. هذا التفاعل بين الاعتقاد والطقوس داخل السرد الشعبي يعكس بوضوح الثقافة الشعبية وطريقة تفكير المجتمع، ويؤكد الدور المركزي للأدب الشعبي في نقل الخبرات والقيم والموروثات عبر الأجيال.

- وبناءً على ما سبق، يمكن القول إن دراسة التراث الشعبي وقصصه النثرية، مثل *مهر وماه*، تمثل نافذة لفهم الثقافة والقيم المجتمعية للشعوب غير المكتوبة تاريخياً، وتبرز أهمية التراث الشفوي في توثيق التاريخ الاجتماعي والثقافي للمجتمعات.^(٩٠) كما تؤكد الدراسة أن الممارسات الطقوسية والدينية، بما فيها الشعائر المتعلقة بالموت والحداد، تلعب دوراً رئيسياً في تعزيز الهوية الثقافية وحفظ الانتماء الديني والاجتماعي، مما يدل على استمرار تأثير الدين الشعبي على المجتمعات الإيرانية رغم التغيرات التاريخية والسياسية. ويبرز هذا التحليل قدرة الأدب الشعبي على نقل الخبرات الجماعية ومواجهة مخاطر النسيان الثقافي، كما يوضح كيف يترسخ الموروث الشعبي في الذاكرة الجماعية ويصبح مرجعاً للتعليم القيمي والسلوكي للأجيال الجديدة....

- في ضوء هذه المعطيات، يمكن للباحث التأكيد على أن القصة لم تكتف بعرض الحدث، بل وظفت الخيال الشعبي والمعتقدات الدينية لتقديم درس قيم يربط بين الحاضر والماضي ويحث على الحفاظ على الدين والتاريخ معاً. كما تعكس الحكاية التفاعل المستمر بين الدين والموروث الشعبي، مما يجعلها مرجعاً هاماً لدراسة المجتمعات القديمة وفهم عمق التجربة الإنسانية فيها. ويبين هذا التفاعل بين الاعتقاد والطقوس داخل السرد الشعبي الثقافة الشعبية وطريقة تفكير المجتمع، ويؤكد الدور المركزي للأدب الشعبي في نقل الخبرات والقيم والموروثات عبر الأجيال، مع إبراز تأثيرها المستمر على الهوية الثقافية والاجتماعية.

الهوامش

- (١) - جون ستوري، النظرية الثقافية والثقافة الشعبية، ترجمة د. صالح خليل أبو أصبع و د. فاروق منصور، هيئة لأبو ظبي للسياحة والثقافة - مشروء كلمة ، ط١ ، ٢٠١٤. ص٢١. ، أنظر: إبراهيم عبد الحافظ، دراسات في الأدب الشعبي مصر، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ٢٠١٣، ط١، ص٣٠، أنظر: إبراهيم نبيلة، أشكال التعبير في الأدب الشعبي، مكتبة غريب، دار غريب للطباعة، القاهرة، د.ت، ص٣
- (٢) - محمد الجوهرى، علم الفولكلور، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨١، ج١، ص١١٥.
- (٣) - عبد الحميد يونس، معجم الفولكلور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٩، ص٣٩.
- (٤) - داد، سيما، فرهنگ اصطلاحات ادبى فارسى واروپايى به شيوه تطبيقى و توضيحى، انتشارات مرواريد، تهران، ١٣٧٥هـ.ش، ص٢٣٤.
- (٥) - أحمد رشدي صالح، الأساطير والخرافات عند العرب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٦٨، ص٤٥.
- (٦) - عبد الحميد يونس، الحكاية الشعبية، دار المعارف، ١٩٨٣، ص١١.
- (٧) - شوقي عبد الحكيم، الفلكلور والأسطورة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ١٩٩٦، ص٧٢.
- (٨) - pp45 Dundes, Alan. (1980). *Interpreting Folklore*. Bloomington: Indiana University Press.
- (٩) - محبوب، محمد جعفر، ادبيات عاميانه ى ايران، به كوشش دكتور حسن ذوالفقارى، انتشارات چشمه، تهران ١٣٨٧. ص١٢١-١٢٢.
- (١٠) - نفس المرجع السابق، ١٣٨٧، ص١١٦-١١٨.
- (١١) - أحمد مختار عمر وآخرون، معجم اللغة العربية المعاصر، ج٢، ص١٥٢٦-١٥٢٨.
- (١٢) - الباش، حسن السهلي، محمد توفيق، المعتقدات الشعبية في التراث العربي، دار الخليل، ط١، ص٦.
- (١٣) - محمد الجوهرى، الدراسات العلمية للمعتقدات الشعبية، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ط٣، ١٩٩٣، ص٤٩.
- (١٤) Encyclopedia Britannica, Encyclopedica Britannica 1971, p.437. 2 Inc, William Beutom.
- (١٥) Jams D. 1982 The Penguin Dictionary of Psychology. London. Monotype, Baskerville.p202.
- (١٦) - أنيس ، إبراهيم وآخرون، المعجم الوسيط ط٢، بدون تاريخ، ص٥٨٧.
- (١٧) - إبراهيم الحيدري، تراجيديا كربلاء، دار الساقى، لندن ١٩٩٩م. ص٨٣ ؛ وأنظر: Ehghan, A. (2020). Religious rituals in Iranian society: Cultural significance and social functions. *Civilization Chronicles*. <https://civilizationchronicles.com/persian-ritual-significance/>
- (١٨) (Ehghan, 2020) ، نفس المرجع السابق .
- (١٩) - نور الدين طوالة، الدين والطقوس والتغيرات، بيروت ، ١٩٨٨، ص٣٤٤٠.

- (٢٠) - مجدي وهبه وكامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، ط٢، ١٩٨٤، ص ٢٣٧
- (٢١) - مغلي، روح الله، پژوهش در ادبيات شفاهی و تاثیر آن بر مردم، فصلنامه هنر، شماره ٤٨ «تهران»، ١٣٨٠، ص ٦٣-٦٧
- (٢٢) - عبد الحكيم، شوقي. الأدب الشعبي. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨١، ص ٢٥.
- (٢٣) - يونس، فوزي. دراسات في الأدب الشعبي. القاهرة: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٠، ص ٤٢.
- (24) Dorson, Richard M. *Folklore and Folklife: An Introduction*. Chicago: University of Chicago Press, 1972.p15.
- (٢٥) - نبيلة إبراهيم، أشكال التعبير في الأدب الشعبي، القاهرة، دار غريب، بدون تاريخ، ص ١١٩
- (٢٦) - آسية البوعلي، في الحكاية الخرافية والشعبية العمانية "دراسة في الشكل والمحتوي"، مجلة فنون الشعبية، العدد ٧٠، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٦، ص ٤٥
- (٢٧) - إبراهيم الدسوقي شتا، المعجم الفارسي الكبير، المجلد الأول، القاهرة، مكتبة مدبولي، الطبعة الأولى، ١٩٩٢، ص ١٣٧؛ أنظر: حسن أنوري، فرهنگ فشرده ی سخن، جلد اول، تهران، کتابخانه ی ملی ایران، ١٣٨٢، ص ١٧٦
- (٢٨) - راشدي راولپندي، مركز تحقيقات فارسي إيراني وپاكستان، ١٣٥٣ ش
- (٢٩) - حافظ الشيرازي (١٣٢٥-١٣٨٩ م): شمس الدين محمد، المعروف بـ"خواجہ حافظ الشيرازي"، ولقبه "لسان الغيب" و"ترجمان الأسرار"، يعد من أبرز شعراء القرن الثامن الهجري في الأدب الفارسي. انظر: حافظ شمس الدين (١٣٦٤ هـ ش)، ديوان حافظ، چاپ ٣، چاپخانه نیل، طهران، ایران، ص ٣-١١، ٣١.
- (٣٠) - محمد حسين اسلام پناه (تصحیح)، قصه مهر و ماه، با مقدمه ایرج افشار و مهران افشاری، انتشارات: چشمه، تهران ١٣٨٨. (ص ٨).
- (٣١) - عبد الحميد يونس، معجم الفولكلور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٩، ص ٣٩.
- (٣٢) - محمد حسين اسلام پناه (تصحیح)، قصه مهر و ماه، انتشارات: چشمه، تهران ١٣٨٨، ص ٣٢
- (٣٣) - نفس المرجع السابق، ص ١٢
- (٣٤) - «هنگامی که مهر می خواست با ماه عقد کند، هلال منجمان را طلب کرد و فرمود تا ساعت سعد اختیار کنند» محمد حسين اسلام پناه، نفس المرجع السابق، ١٣٨٨، ص ١٣٧.
- (٣٥) «چون ده روز دیگر بگذشت و شب شد هامون از کوه برآمد و درون گنبد آمد» نفس المرجع السابق، ص ٥٠.

(۳۶) «منجمان چون طالع او نگاه کردند دیدند که به شرطی او را فرزند شود که با پری ای وصلت کند». نفس المرجع السابق، ص ۲۴؛ همایون صنعتی، تقویم چوپانی و نجوم کوهستانی در لاله زار کرمان، آینده سال ششم آذر تا اسفند»، ۱۳۵۹ شماره ۹ تا ۱۲، ص ۶۹۱

(۳۷) - «بود در فرماندهی اسکندری - قاف تا قاف جهانیش لشکری» نفس المرجع السابق، ص ۲۳
(۳۸) - محمد حسین اسلام پناه (تصحیح)، قصه مهر و ماه، با مقدمه ایرج افشار و مهران افشاری، انتشارات: چشمه، تهران ۱۳۸۸، ص ۱۲

(۳۹) - «آنگاه روزی پیش پادشاه بمن رفتند و زمین خدمت بیوسیدند و گفتند که آفتاب سعادت پادشاه عالم در مراسم عدل و کرم جاوید باد که این بنده به عنایت الهی و به بمن عاطفت حضرت سلطنت پناهی از ورطه کشتن نجات یافته [از غرقاب] ممت به ساحل رسیده. با خود عهد کردم که به این شکرانه به جانب مکه معظمه روم و آن مکان شریف را زیارت کنم. چرا که عمر چندان اعتمادی نیست. بهتر آن است که اگر خدای تعالی [مدد] برساند بروم و این نذر وفا کنم و باز ملازمت پادشاه مشرف شوم». محمد حسین اسلام پناه (تصحیح)، قصه مهر و ماه، با مقدمه ایرج افشار و مهران افشاری، انتشارات: چشمه، تهران ۱۳۸۸، ص: ۱۱۲.

(۴۰) - «پادشاه بمن چون این حکایت بشنید مهر را منع نتوانست کرد. آن گاه فرمود که دو هزار گوسفند و پانصد شتر مهیا سازند و وزیر ظریف عقلا - را فرمود که با لشکر و حشم بسیار از چاکران و غلامان و صاحب جلالان به زینت و آراستگی هرچه تمام تر با مهر همراه شود و مهر با مشتری رو به جانب خانه مبارک نهاد [ند] و دو منزل را یکی می کردند و می آمدند. تا آنکه به مکه معظمه رسیدند و شرایط زیارت به جای آوردند و قربانیها کردند. آنگاه مهر نزدیک بیت المقدس آمد حلقه در بگرفت و سر برهنه کرده می گریست، آنگاه در باب نیک اختر دعا کرد و گفت یا الهی! اگر زنده است ما را به وصال او مشرف گردان، و اگر مرده است از حال آن آگاهی ده.» نفس المرجع السابق، ص: ۱۱۵

(۴۱) - محمد الجوهري، الدراسات العلمية للمعتقدات الشعبية، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ط ۳، ۱۹۹۳، ص ۷۸.

(۴۲) - «قفسی دیدند آویخته و قمری درو محبوس کرده. چون قمری ایشان را دید به ناله و زاری درآمد. القصه پادشاه گفتند که سعی کنیم و این قمری را از قفس نجات دهیم. پادشاه گفت باشد خدای تعالی مراد مرا هم بدهد. هر سه تن بر خواندن اسم اعظم مشغول بودند. به فرمان خدای تعالی در قفس گشاده شد و آن قمری به فراغ بال و پر را بگشاد و از آن زندان به پرواز آمد و روی خود را به ولایت خود نهاد.» نفس المرجع السابق، ص:

(^{۴۳}) - « دعاء به مهر آموخت از برای غرق نشدن دریا که همیشه نزد او باشد. بعد از آن جان به حق تسلیم کرد، قالوا إنا لله وإن إليه راجعون.» نفس المرجع السابق، ص:

(^{۴۴}) - « چون نیک اختر را بر آن تخت پاره دیدند ملاحان را گفتند که زروقی را از آن کشتی علی حده کرده نزدیک آن تخت پاره برند و آن جوان را سوار کرده و به کشتی آوردند و جماعت بازرگانی مهربانی نموده طعام آورده نیک اختر را خوراندند. نیک اختر شکر حق سبحانه به جا آورده و در حق اهل کشتی فاتحه خواند. بعد از آن احوال پرسیدند.» نفس المرجع السابق، ص:

(^{۴۵}) - عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، الناشر مكتبة الخانجي مطبعة المدني، يونيو ۲۰۰۹، ص

(^{۴۶}) - « هنگامی که مهر، زهره را از حصار بوقلمون آزاد کرد. عطارد و زهره خیلی خوشحال شدند و شکر و صدقات زیادی به جای آوردند.» نفس المرجع السابق، ص: ۱۲۶

(^{۴۷}) - « چون به شهر رسیدند هلال را از آمدن مهر و آوردن زهره بسیار خوش آمد و عطارد وزیر و مادر زهره با جمعی به استقبال بیرون آمدند و زهره را دیدند. بسیار شادان شدند و شکر و صدقات به جای آوردند.»

(^{۴۸}) - « آنگاه عندلیب بند از پای مهر و یاران برداشت و ایشان را از چاه برآورد. باز از حضيض نحوست به اوج سعادت رسیدند و پریان ایشان را به لشکرگاه آوردند. چون بدان موضع رسیدند اثری ندیدند. مهر گمان برد که مشتری را به مصر برده اند فرمود که ایشان را به مصر آوردند. چون به مصر رسیدند اهل مصر به دیدن ایشان شادمان شدند و صدقه های دادند.» نفس المرجع السابق، ص: ۱۲۶

(^{۴۹}) - « خاورشاه چون از آمدن مهر خبر یافت خوشوقت شد و به استقبال پسر برآمد و ملاقات کرد و همراهان و یاران را بناخت و به اعزاز و اکرام تمام داخل شهر کرد و تاج شاهی بر سر نهاد و بر تخت پادشاهی نشاند و خود هر دو دست بسته پیش تخت از برای خدمت بایستاد و بنیاد شادی بنهاد و مجلس برآراست و مردم بلاد مشرق از خرد و بزرگ را طلبید و خدمت کرد و خلعت ها داد و نوازش ها کرد و فقرا و مساکین را در خور احوال هر یک انعام ها داد و بندی ها را از بند آزاد کرد.» نفس المرجع السابق، ص: ۱۵۴

(^{۵۰}) - دواني، فروزنه، فشاركي، محمد، و خراساني، محبوبه. (۱۳۹۴ ه.ش). بازتاب نمادين قرباني ميترايي. متن شناسي ادب فارسي، دانشكده ادبيات و علوم انساني اصفهان، ۲(26)، ۲۰-۱.

(^{۵۱})- Torres, J. (2018). Religious rituals and collective identity in Islamic societies. *Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, Redalyc*, 1931(45), 655-670. Retrieved from: <https://www.redalyc.org/journal/1931/193165650045/html/>

(^{۵۲}) - « القصه روزی شنیدند که زاهدی است در کوه که نام او را فیلسوف عابد گویند و همچو جوهر میاه کوه جا گرفته و دویست سال از عمر وی گذشته و احوال پیشینیان دانسته و علم دینی خوانده. پادشاه و وزیر به امید آن که از این مشکل نشانی یابند عزم زیارت او کردند. تا آن که آمده ملاقات او نموده و به جمال باکمال زاهد مشرف شدند. فیلسوف عابد ایشان را به صومعه خود برد و ماحضر در میان آورد تا تناول کردند چون

فارغ شدند عابد احوال پرسی نمود که از کجائید و بدین جا بحر چه آمده اید و مقصود شما چیست. ایشان مطلب خود را بیان کردند». نفس المرجع السابق، ص: ۲۵

(⁵³) Durkin-Meisterernst, D., & Kreyenbroek, P. G. (2011). *Religions in Pre-Islamic Iran*. In E. Yarshater (Ed.), *Encyclopaedia Iranica* (Vol. 13, pp. 439–442). New York: Encyclopaedia Iranica Foundation. Retrieved from <https://www.iranicaonline.org/articles/iran-ix12-manicheism>. p. 412.

(^{۵۴}) - «قضا را بر سر چشمه ای رسیدند و آن چشمه چشمه ای بود که الله تعالی او را برای مهتر ایوب از بهشت گشاده بود و خاصیت چشمه این بود هر بیماری و هر مریضی که در آن چشمه غسل کردی علت وی زایل شدی و اگر جادو بودی باطل شدی». نفس المرجع السابق، ص: ۲۹

(^{۵۵}) - «عابد گفت زینهار از این خط بیرون مروید که تا جادوان را بر شما ظفر نباشد. اسم را خواندن گرفتند و بر وی التفات نکردند و آن نابینا زاری می کرد و آهسته آهسته می راند تا نزدیک چشمه رسید و خود را در آب افکند و فریاد می نمود که غرق می شوم. از برای خدا مرا کسی در یابد. پادشاه را رحم آمد و گفت هرچه بادا باد برم و این پیر عاجز را برون آرم. باشد خدای تعالی مراد ما هم بدهد و عابد پادشاه را هرچند منع کرد و گفت فایده نکرد. دست او را بگرفت خواست که برون آرد. آن پیر قوت کرد و پادشاه را در آب کشید پادشاه فریاد کرد که مرا در یابید که هلاک می شوم روشن رای چون این حال بدید از خط برون آمد. خواست که پادشاه را دریابد او را نیز در آب کشید، و بعد از آن عابد برآمد او را هم در آب کشید». نفس المرجع السابق، ص: ۲۷، ۲۸

(⁵⁶) Bozorg Bigdeli, Akbari Gandmani & Mohammadi Kolahsar, 2007, pp. 79–97).

(⁵⁷) (Durkin-Meisterernst, D., & Kreyenbroek, P. G. (2011). *Religions in Pre-Islamic Iran*. In E. Yarshater (Ed.), *Encyclopaedia Iranica* (Vol. 13, pp. 439–442). New York: p412. Encyclopaedia Iranica Foundation. Retrieved from <https://www.iranicaonline.org/articles/iran-ix12-manicheism>. p. 412.

(^{۵۸}) - «اما روای گوید که چون زهره به نزدیک ماه رسید و هر دو به دیدار یکدیگر شکر کردند و جراحت مفارقت را به داروی وصال یکدیگر تسلی دادند و زهره کیفیت حالات مهر با ماه بیان می کرد و ماه را هر روز مهر بر مهر زیاده می شد تا روزی حکایت شبگون و حیل شب خون آوردن بر سر مهر، و فریفتن مهر تقلید صورت ماه باز می گفت تا سخن به جایی رسانید که یک شب مهر با او به خلوت بنشست و در خلوت از اغیار بریست، شمع عذار از این سخن برافروخت و خنجر رشک، دل نازکش را افکار کرد، آن گاه سوگند خورد ماه که هرگز به وصلت مهر راضی نشوم و با وی ننشینم». نفس المرجع السابق، ص: ۱۲۸، ۱۲۹

(^{۵۹}) - «نسیم دانست که از حکایت مهر و شبگون و ماه غم غصه را برخورد راه داده ازین جهت در تاب است. آهسته آن مکتوب بر کنار ماه نهاد و چون ماه دانست که نامه مهر است برگرفت و پرتاب داد. مهر را بسیار

ناسزا گفت. آخر آن نامه را زهره آورد و سوگند عظیم یاد کرد که اگر این نامه را نستانی و جواب ننویسی من خود را هلاک کنم». نفس المرجع السابق، ص: ۱۲۹

(^{۶۱}) - «هلال درباب وصلت مهر با ماه سخن در میان آورد. پس خورشید گفت که من سوگند خورده ام که با مهر وصلت بسازم. آنچه در باب قلعه بوقلمون کرده است و زهره را بیرون آورده مقدور هیچ آدمی زاد نیست». نفس المرجع السابق، ص: ۱۳۷

(⁶¹) Ehghan, A. (2020). Religious rituals in Iranian society: Cultural significance and social functions. *Civilization Chronicles*. Retrieved from: <https://civilizationchronicles.com/persian-ritual-significance/>

(^{۶۲}) - «بنابراین هامون همه وقت از برای دیدن من آمدی و هدیه آوردی. زمانی که سلیمان (ع) از دنیا رحلت کرد و در میان بنی اسرائیل فتنه و آشوب برخاست هامون آمد و مرا از بیت المقدس برآورد و بدین موضع آورد و این باغ و کوشک و عمارت ساختم و اکنون هزار و پانصد از عمر گذشته و این قبرستان که می بینی از خویشان و اقربای من است و این کتاب زبور داود (ع) است که از برای روح ایشان ختم می کنم». نفس المرجع السابق، ص:

(⁶³) - Boyce, Mary. *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*. London: Routledge, 2001, 146-148.

(^{۶۴}) - النووي، شرح صحيح مسلم، ج۷، ص ۴۶.

(⁶⁵) Beeman, William O. *Language, Status, and Power in Iran*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1986, 132-135.

(^{۶۶}) - «آن گاه از بتخانه بیرون آمدند چند روز بر قبر ادم علیه السلام بودند و مهر پیوسته دعا می کرد و در زاری مشغول بود». نفس المرجع السابق، ص: ۴۰

(^{۶۷}) - إلیاس صفاران، شهاب پازوکی، ۱۳۸۹ ه.ش؛ بهرام بیضائی، ۱۳۴۴ ه.ش، ص ۴۹-۵۰

(^{۶۸}) - «تا از این احوال چهل روز بگذشت و پادشاه از ماتم فارغ شد جمیع ارکان دولت پادشاه گفتند که مهر فرزند پادشاه عالم افروز را کشته و در خاک کرده او را نگاه داشتن موجب فساد و خرابی بلاد باشد پادشاه را غرض چیست پادشاه حکم کشتن مهر کرد که بر سر چار سو برند و به سیاست رسانند و همچون شمع آتشین خورش بر خاک ریزند و تنش را سوخته خاکسترش را بر باد دهند». نفس المرجع السابق، ص ۶۴

(^{۶۹}) - «اما راوی چنین روایت کند که هامون تا پانزده روز ماتم داشت و می گفت که این بلا به دختر من سبب آن آدمی زاده بود که با او بی آدابی کرده بود و ایشان پیغمبر زاده اند. این بود که وی هلاک شد کاشکی ارمیا را از بیت المقدس نمی آوردمی تا دختر من هلاک نمی شد چون ده روز دیگر بگذشت و شب شد هامون از کوه برآمد و درن گنبد آمد». نفس المرجع السابق، ص: ۵۰

- (۷۰) - «اما راوی می گوید که چون خبر کشتن سحاب به ابرفرنگی رسید بر فوت پسر بسیار جزع و فزع نمود اهل لشکریان تا مدت یک ماه به ماتم مشغول بودند». نفس المرجع السابق، ص ۱۴۱
- (۷۱) - «اما راوی می گوید که چون خبر کشتن سحاب به ابرفرنگی رسید بر فوت پسر بسیار جزع و فزع نمود اهل لشکریان تا مدت یک ماه به ماتم مشغول بودند». نفس المرجع السابق، ص ۱۴۱
- (۷۲) - کزازی، میر جلال‌الدین. (۱۳۸۷) نامه ی باستان، تهران: انتشارات سمت. ص ۸۸/۷
- (73) - Encyclopaedia Iranica. "Religions in Pre-Islamic Iran." 2011, 412. Accessed September 9, 2025. <https://www.iranicaonline.org/articles/iran-ix12-manicheism>.
- (۷۴) - . إلیاس صفاران، شهاب پازوکی :نمایش در ایران، ۱۳۸۹ ه.ش؛ بهرام بیضائی :نمایش در ایران، ۱۳۴۴ ه.ش
- (۷۵) - «چون آرامیا روز در جزیره ی سراندیب مریض شد به مهر گفت که احساس می کنم که این روزهای آخر من است و وصیت من به تو این است که نزدیک قبر آدم علیه السلام دفن شوم و به مهر دعایی برای غرق نشدن آموخت وفوت کرد مهر و یارانش در فراق آرامیا بسیار گریستند و او را نزد قبر آدم علیه السلام دفن کردند و برای او عزاداری برپا کردند». نفس المرجع السابق، ص ۵۷-۵۸
- (۷۶) - إلیاس صفاران، شهاب پازوکی :نمایش در ایران، گروه هنر وانشکده هنر و رسانه، کتابخانه الکترونیکی، ۱۳۸۹ ه.ش؛ بهرام بیضائی :نمایش در ایران، چاپ کاویان، مهر ماه، ۱۳۴۴ ه.ش
- (۷۷) - الفنون الإيرانية فی العصر الإسلامي، العمارة، <https://www.hindawi.org/books/39208357/3/>
- (۷۸) - «القصة آن روز که کشتی مهر در دریای سراندیب شکسته بود و هر کدامی به طرفی متفرق شده بودند و چند کس از ملاحان از دریا بیرون آمده بودند آنها پیش خاورشاه رفتند و خبر غرق شدن کشتی عرض کردند پادشاه از این حکایت غمگین شده تاسف می خورد که روزافزون مادر مهر بشنید و جامه سیاه پوشید و روشن را از غم نیک اختر جهان در چشمش تاریک شده بود و خاورشاه پریان را از برای خبر یافتن مهر در گرد اطراف عالم فرستاد پریان تا دو سال تلاش نمودند هیچ جا خبر نیافتند. برگشته آمدند و گفتند که خبر مهر هیچ جا ظاهر نشد. روزافزون فرمود تا خانه خس پوش بر لب دریای چین بساختند و روزافزون ماتم مهر بداشت . پس بفرمود تا لب دریای پین گنبدی بساختند و در روی قبری از زر و سیم مرصع کردند». نفس المرجع السابق، ص ۱۵۱
- (۷۹) - حنان عبد الفتاح محمد مطاوع، الألوان ودلالاتها في الحضارة الإسلامية مع تطبيق على نماذج من المخطوطات العربية، مجلة الاتحاد العام للأثاريين العرب، المجلد ۱۸، العدد ۱، ۲۰۱۷، ص ۴۲۴.
- (۸۰) - پیترولا والا، سفرنامه، مترجم شجاع الدین شفا، انتشارات: علمی و فرهنگی، ۱۴۰۲ ه.ش، ص ۱۲۳.

- (^{۸۱}) - حسین منصوریان سرخگریه، معصومه دهقان قاسم خیلی، آیین تدفین و سوگواری در شاهنامه، مجله ی زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد فسا، س ۲- ش ۴ - زمستان ۱۳۹۰، ص ۱۲۶-۱۲۹.
- (^{۸۲}) - «و خبر غایب شدن زهره دیگر روز به مادرش رسید جامه چاک کرد و جامه سیاه کرد و ماتم در گرفت و هلال از این معنی به غایت هلال رسید». نفس المرجع السابق، ص ۱۰۶
- (^{۸۳}) - «ناگاه ماه نگاه کرد و زنی دید در میان زنان به غایت جمیله جامه کبود پوشیده ماه را از آن تعجب آمد و آن زن خرم روز بود سبب کبود پوشیدن از وی پرسیدند خرم روز گفت ای عزیزان قصه من دور و دراز است. مرا خواهرزاده ای بود او را مهر نام بود. مدتی شد در دریای مغرب غرق شده است». نفس المرجع السابق، ص ۱۵۱، ۱۵۲
- (^{۸۴}) - «نسیم از پیش هلال بیرون آمد و مهره بر باز و بست و بر بالای حصار رفت و در باغ شد و طوف می کرد ماه را دید کبود پوشیده و در لب آب به خود فرورفته و عکس تابش جمالش بر دل آب افکنده و شعله آه آتش ناکش از چشمه آفتاب دود برآورده». نفس المرجع السابق، ص ۱۰۶
- (^{۸۵}) - «وقتی که عطارد نامه مختال را خواند که اگر قبول نکنی با زهره ازدواج کنم او را می کشم جامه سیاه پوشید عطارد نامه را بخواند همچون نامه در خود پیچید و همچون قلم به سرآمد و جامه سیاه کرد بعد از آن آن نامه را برداشت و پیش هلال آورد». نفس المرجع السابق، ص ۱۱۵
- (^{۸۶}) - حنان عبد الفتاح، الألوان ودلالاتها في الحضارة الإسلامية مع تطبيق علي نماذج من المخطوطات العربية، مجلة الاتحاد العام للأثاريين العرب، المجلد، ۱۸، العدد ۱، ۲۰۱۷. ص ۴۲۴
- (^{۸۷}) - صفاران، ۱۳۸۹ ه. ش؛ بیضائی، ۱۳۴۴ ه. ش؛ نفس المرجع السابق ۲۰۱۷. ص ۴۲۴
- (^{۸۸}) - Ehghan, A. (2020). Religious rituals in Iranian society: Cultural significance and social functions. *Civilization Chronicles*. Retrieved from: <https://civilizationchronicles.com/persian-ritual-significance/>
- (^{۸۹}) - Torres, J. (2018). Religious rituals and collective identity in Islamic societies. *Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, Redalyc*, 1931(45), 655-670. Retrieved from: <https://www.redalyc.org/journal/1931/193165650045/html/>
- (^{۹۰}) - أنظر: عبد الحمید یونس، الحکایة الشعبية، دار المعارف، ۱۹۸۳، ص ۱۱؛ Dundes, Alan. pp45 (1980). *Interpreting Folklore*. Bloomington: Indiana University Press.

المصادر والمراجع

المراجع العربية

أ. الكتب والدراسات

- جون ستوري، (2014) *النظرية الثقافية والثقافة الشعبية*، ترجمة د. صالح خليل أبو أصبع ود. فاروق منصور، ص ٢١. أبوظبي: هيئة أبوظبي للسياحة والثقافة - مشروع كلمة.
- إبراهيم عبد الحافظ، (2013) *دراسات في الأدب الشعبي*، ص ٣٠. القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة.
- إبراهيم نبيلة، (د.ت). *أشكال التعبير في الأدب الشعبي*، ص ٣، ١١٩. القاهرة: مكتبة غريب، دار غريب للطباعة.
- محمد الجوهري، (1981) *علم الفولكلور*، ج ١، ص ١١٥. القاهرة: دار المعارف.
- عبد الحميد يونس، (1983) *الحكاية الشعبية*، ص ١١. القاهرة: دار المعارف.
- شوقي عبد الحكيم، (1996) *الفولكلور والأسطورة*، ص ٧٢. القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة.
- محمد الجوهري، (1993) *الدراسات العلمية للمعتقدات الشعبية*، ص ٤٩، ٧٨. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية.
- نور الدين طوالبه، (1988) *الدين والطقوس والتغيرات*، ص ٣٤٤٠. بيروت.
- أحمد رشدي صالح، (1968) *الأساطير والخرافات عند العرب*، ص ٤٥. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- إبراهيم الحيدري، (1999) *تراجم كبرياء*، ص ٨٣. لندن: دار الساقى.
- عبد القاهر الجرجاني، (2009) *دلائل الإعجاز*. القاهرة: مكتبة الخانجي، مطبعة المدني.

ب. المعاجم والقواميس

- عبد الحميد يونس، (2009) *معجم الفولكلور*، ص ٣٩. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

- مجدي وهبه وكامل المهندس، (1984) معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، ص ٢٣٧. لبنان: مكتبة لبنان.
- أحمد مختار عمر وآخرون، (د.ت). معجم اللغة العربية المعاصر، ج ٢، ص ١٥٢٦-١٥٢٨.
- إبراهيم أنيس وآخرون، (د.ت). المعجم الوسيط، ص ٥٨٧.
- حسن السهلي الباش، محمد توفيق، (د.ت). المعتقدات الشعبية في التراث العربي، ص ٦. دار الخليل.

ج. المقالات والدوريات

- حنان عبد الفتاح، (2017) الألوان ودلالاتها في الحضارة الإسلامية مع تطبيق على نماذج من المخطوطات العربية، ص ٤٢٤. مجلة الاتحاد العام للأثريين العرب، المجلد ١٨، العدد ١.
- آسية البوعلي، (2006) في الحكاية الخرافية والشعبية العمانية: دراسة في الشكل والمحتوى، ص ٤٥. مجلة فنون الشعبية، العدد ٧٠.

المراجع الفارسية

أ. الكتب والدراسات

- سيما داد، (١٣٧٥ هـ.ش). فرهنگ اصطلاحات ادبی فارسی و اروپایی به شیوه تطبیقی و توضیحی، ص ٢٣٤. تهران: انتشارات مروارید.
- محمد جعفر محبوب، به کوشش دکتر حسن ذوالفقاری، (١٣٨٧ هـ.ش). ادبیات عامیانه ایران، ص ١١٦-١٢٢. تهران: انتشارات چشمه.
- حافظ شمس الدین، (١٣٦٤ هـ.ش). دیوان حافظ، ص ٣-١١، ٣١. چاپ ٣، چاپخانه نیل، تهران.
- محمد حسین اسلام پناه (تصحیح)، (١٣٨٨ هـ.ش). قصه مهر و ماه، ص ٨، ٢٤، ٥٠، ١١٢، ١١٥، ١٢٦، ١٢٨-١٢٩، ١٣٧، ١٥١-١٥٤. تهران: انتشارات چشمه.

- پیترولا والد، (۱۴۰۲ ه.ش). سفرنامه، ص ۱۲۳. مترجم شجاع‌الدین شفا.
- حسین منصوریان سرخگریه، معصومه دهقان قاسم خیلی، (۱۳۹۰ ه.ش). آیین تدفین و سوگواری در شاهنامه، ص ۱۲۶-۱۲۹. مجله زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد فسا.
- میر جلال‌الدین کزازی، (۱۳۸۷ ه.ش). نامه‌ی باستان، ص ۷-۸۸. تهران: انتشارات سمت.
- دوانی، فروزه، فشارکی، محمد، و خرسانی، محبوبه، (۱۳۹۴ ه.ش). بازتاب نمادین قربانی میترايي، ۱. 20- فصلنامه متن‌شناسی ادب فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی اصفهان.

ب. مقالات والدوریات

- روح‌الله مغلی، (۱۳۸۰ ه.ش). پژوهش در ادبیات شفاهی و تاثیر آن بر مردم، فصلنامه هنر، شماره ۴۸، ص ۶۳-۶۷.
- محمد حسین اسلام‌پناه، فی قصه مهر و ماه
- همایون صنعتی، (۱۳۵۹ ه.ش). تقویم چوپانی و نجوم کوهستانی در لاله‌زار کرمان، شماره ۹-۱۲، ص ۶۹۱.

المراجع الأجنبية

أ. الكتب والدراسات

- Mary Boyce, (2001). *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*, pp. 146-148. London: Routledge.
- William O. Beeman, (1986). *Language, Status, and Power in Iran*, pp. 132-135. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Alan Dundes, (1980). *Interpreting Folklore*, p. 45. Bloomington: Indiana University Press.
- Richard M. Dorson, (1972). *Folklore and Folklife: An Introduction*, p. 15. Chicago: University of Chicago Press.

Jams D., (1982). *The Penguin Dictionary of Psychology*, p. 202. London: Monotype, Baskerville.

ب. المقالات والدوريات

- Durkin-Meisterernst, D., & Kreyenbroek, P. G., (2011). *Religions in Pre-Islamic Iran*. In E. Yarshater (Ed.), *Encyclopaedia Iranica*, Vol. 13, pp. 439–442. New York: Encyclopaedia Iranica Foundation. Retrieved from: <https://www.iranicaonline.org/articles/iran-ix12-manicheism>, p. 412.
- Ehghan, A., (2020). *Religious rituals in Iranian society: Cultural significance and social functions*. Civilization Chronicles. Retrieved from: <https://civilizationchronicles.com/persian-ritual-significance/>
- Torres, J., (2018). *Religious rituals and collective identity in Islamic societies*. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, Redalyc, 1931(45), 655–670. Retrieved from: <https://www.redalyc.org/journal/1931/193165650045/html/>