

بنمایہ ہزار ہزار

نویسنده س. سیفی

بُنايیه‌های هزاره‌ای

س. سیفی

بُنمایه‌های هزاره‌ای
نویسنده: س. سیفی
انتشارت پویا، آلمان (کلن)
طرح روی جلد: مهرداد احمدی‌پور
تاریخ انتشار: تابستان ۲۰۱۵

فهرست

صفحه	عنوان
۵	سرآغاز
۷	اسب هزاره‌ای
۳۱	دادگری گرز
۴۵	ازدهای اهریمنی
۵۹	زمان‌بایی خروس
۷۷	ستاره‌ی پیشتاز
۹۳	افسون‌زایی سنگ
۱۱۷	درخت زندگی
۱۴۱	شهرهای هزاره‌ای
۱۵۹	کتابنامه

سرآغاز

انسان ایرانی چه بسا به زمان تاریخی اعتنایی ندارد تا بر گستره‌ی چنین پنداره‌ای، مینوی خیالی خود را سامان بخشد. به طبع او که پیدایی این بهشت وهم‌آلود را در دنیای واقع و تاریخی امکان‌پذیر نمی‌بیند، زمان تاریخی را وامی‌نهد تا در فراسوی آن، جهان موهوم و جاودانه‌ای برای خویش بیافریند. با این آرزو که همین بهشت به ظاهر جاودانه تسهیل‌گر شادمانگی او در دنیایی دروغین قرار گیرد.

اما وهم‌گرایی چنین انسانی را می‌توان نتیجه‌ی روشن ناکامی‌های او دانست که ضمن رویارویی با آسیب‌های طبیعی و اجتماعی همیشه با آن دست به گریبان بود. چنانکه طبیعت خشک و بی‌آب پهنه‌ی فلات و یورش مداوم و مستمر اقوام مهاجم و بیگانه به درون آن از عوامل اصلی پیدایی چنین انگاره‌ای به شمار می‌آیند.

در ضمن به ظاهر وهم و خیال به انسان ایرانی یاری می‌رساند که ضمن تخدیر روانی خویش، آرزوهای محال و دست‌نیافتنی خود را به اتکای آن به انجام برد. همچنان که از نگاه او فقط با وانهادن زمان تاریخی راهیابی به جهان دیگری سواى این جهان میسر خواهد شد تا بنا به گمانه‌زنی‌های خود به بهشت و مینوی فرازمانی دست یابد. حتا او به منظور دسترسی به این جهان خیالی، بنا به سلیقه و باور خویش ابزار مادی مناسبی نیز طرح می‌نماید و به اجرا می‌گذارد. زیرا بر پایه‌ی همین داده‌های وهم‌آلود، در کهن‌الگوهای پنداره‌های هزاره‌ای سامان می‌پذیرد تا هر از چندگاهی قهرمان و موعود خود را با گرز و شمشیرهای ویژه‌ای بر اسبان منحصر به فرد بنشانند، با این بهانه و ترفند که انتقام مردم را از دجال زمانه واستانند.

همچنین دیدگاه مردمانی که به گزینه‌های هزاره‌ای باور دارند چندان روشن نیست تا در روشنائی آن آشکار گردد که قهرمان از کجا خواهد آمد و به کجا خواهد پیوست؟ زیرا به قهرمان چهره‌ای ازلی می‌بخشند که از "لامکان" به زمان تاریخی راه

می‌گشاید و حتا دوباره می‌تواند در فراسوی زمان پناه جوید تا چهره و شمایی جاودانه را بنمایاند. با همین شگرد، ازلی‌گری که ریشه در آیین زروانی دارد به روشنی در چنین انگاره‌ای انعکاس می‌یابد.

جُستار حاضر بی‌آنکه به گزاره‌های تاریخ‌روایی (روایتی) دل سپارد تلاش می‌ورزد تا سویه‌هایی از استورگی نمادهای هزاره‌ای را بازتاب دهد. زیرا تار و پود تاریخ‌روایی ما را با نهادهای فراتاریخی به هم تنیده‌اند که ضمن آن همه چیز فدای تفسیرسازی و تاریخ‌گزاری نویسنده‌ی آن می‌گردد. به طبع همدلی خواننده نقد دیدگاه حاضر را به همراه خواهد داشت و راهگشای خوبی برای ادامه‌ی مسیر خواهد بود.

باسپاس س. سیفی

اسب هزاره‌ای

در قصه‌ها و افسانه‌های ایرانی از اسب به مثابه‌ی نشانه‌ای برای پیوند با مادر و آرزوی زادن فرزند سود می‌برند. در این قصه‌ها اسب جهان‌های تاریک و ظلمانی را به دنیایی روشن و آفتابی پیوند می‌دهد و بر پایه‌ی همین داستان‌ها ملک جمشید روزی با اسبش خواهد آمد تا دختر دلخواهش را با خود به سرزمین رؤیایها ببرد.

"نظامی" نیز در اسکندرنامه به منظور نشانه‌گذاری لازم، اسب را تمثیل برمی‌گزیند. چون او راهنمایی اسکندر را برای دستیابی به آب زندگانی (آب حیات) به مادیانی می‌سپارد که پیشاپیش اسکندر حرکت می‌کند. اما اسکندر چون از گمگستگی خویش در "ظلمات" بیم داشت بنا به راهنمایی پیری به این ترفند دست یازید تا راه رفته را بازشناسد و به مبدأ اصلی بازگردد. بر این اساس بنا به توصیه‌ی پیر مادیانی یافتند و کره‌ی نوزادش را جلوی چشمانش سر بردند تا مادر بنا به شمّ خود قربانگاه فرزندش را بازیابد و ضمن برگشت از راه رفته، گم نشود. "پیر دیرینه" در راهکار پیشنهادی خویش چنین سفارش نمود:

یکی مادیان بایدش تندرست / که زادن همان باشد او را نخست

چو زاده شود کره‌ی بادپای / سرش بازبرند حالی به جای^۱

مادیان نیز به پیش‌بینی پیر عمل کرد و اسکندر را در رفت و برگشت از ظلمات آب

حیات، راهنمایی و رهبری نمود:

چنان رهبری کردش آن مادیان / که نامد چپ و راستی در میان

^۱ - نظامی، نظام‌الدین‌الیاس: *خمسه نظامی بر اساس چاپ مسکو- باکو، تهران، هرمس، ۱۳۸۵*.

بر آن خط که روز نخستین گذشت/ چو پرگار بود آخرش بازگشت^۲
 در گزارش نظامی رؤیای بازتولد و جاودانگی اسکندر به درستی با مادیان
 نشانه‌گذاری می‌گردد. چنانکه کره‌ی قربانی نیز با چنین هدف و منظوری تمثیل قرار
 می‌گیرد تا با نشانه‌گذاری نوزاد قربانی، زایش دوباره و جاودانگی را به ذهن انسان
 تداعی نماید. با این نشانه‌ها فقط با نقش‌آفرینی مادیان چنین مقصودی هدف قرار
 نمی‌گیرد بل که کره‌ی قربانی نیز برآمدن آینده‌ای را به ثبوت می‌رساند که با همان
 بهانه او را به قربانگاه کشانده‌اند. همچنان که انسان‌ها همیشه بنا به انگیزه‌ی دستیابی
 به جاوانگی و تولد دوباره، به سنت ذبح فرزند یا چارپای خویش در معابد گردن
 می‌نهادند.

ضمن آنکه در داستان یاد شده که بر حسّ بینایی و بویایی اسب تأکید می‌گردد، از
 پنداره‌ی یاری می‌گیرند که بر پایه‌ی آن اسب جدا از توان بویایی خویش، در ظلمات
 نیز همه چیز را می‌بیند و بر حضور اشیا گواهی می‌دهد. در همین راستا باور نظامی
 با باور عمومی مردم ما پیرامون افسون‌زایی اسب انطباق دارد، چنانکه بینایی اسب را
 در اوستا نیز می‌ستایند. تا جایی که تأکید می‌شود اسب «در شب تیره و بی‌ستاره و
 پوشیده از ابر، موی اسبی بر زمین افتاده را بازتواند شناخت که یال یا دم اسب
 است.»^۳

همچنین در این گزاره‌ها نظامی با نشانه‌گذاری لازم، از تمثیل مادیان سود
 می‌جوید تا مادیان در ظلمات هستی، همسان مادّی مناسبی برای شناسایی آبِ
 حیات قرار گیرد. زیرا چنین تصوّر می‌شود که قهرمان داستان با تمتع از چنین
 تمثیلی ضمن سودجویی از "بازتولد"، جاودانه خواهد زیست. در غیر این صورت
 لزومی نداشت تا نظامی از نماد و تمثیل مادیان بهره‌جوید. اما او با چنین رویکردی
 به روشنی زندگی دوباره‌ای را برای قهرمان خویش در سر می‌پروراند.

^۲ - پیشین: ص ۱۰۱۰.

^۳ - اوستا کهن‌ترین سرودها و متنهای ایرانی: گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، تهران، مروارید،

به طبع باز تولد و باززایی با زهدان و جنسیت زن ارتباط می‌یابد چنانکه ظلمات نیز چیزی فراتر از تاریکی زهدان را تداعی نمی‌کند. پس آنکه باززایی را آرزو دارد، چاره‌ای نمی‌یابد تا فضایی از نوع تاریکی رحم را بیازماید.

چنین تمثیلی از نگاه فردوسی نیز پنهان نمی‌ماند. همچنان که در داستان تهمینه اسب رستم گم می‌شود و رستم در جست و جوی اسب خویش (رخش) تهمینه را می‌یابد تا آنکه تهمینه با هم‌آغوشی یکشبه با رستم، سهراب را باردار گردد. اما نتیجه‌ی هم‌آغوشی رستم و تهمینه با بارداری تهمینه به پایان نمی‌رسد بل که در این فرآیند تهمینه اسب رستم را نیز باز می‌یابد و به او می‌سپارد:

چو این گشته شد مژده دادش ز رخش / بدو شادمان شد دل تاج‌بخش^۴

همچنین فردوسی در داستان داراب کیانی نیز به منظور تقابل با مرگ از نماد و تمثیل "اسبان یله" بهره می‌گیرد. در این داستان داراب که مرگ خود را نزدیک می‌دید به قصد تماشای اسبان رهاشده، بر فراز کوهی پای گذاشت که دریای ژرفی را یافت. سپس او تصمیم گرفت بر ساحل آن دارابگرد را بنا نهد تا با چنین فرآیندی جاودانگی خود را تضمین نماید:

چنان بُد که روزی ز بهر گله / بیامد که اسپان ببیند یله

ز پستی برآمد بکوهی رسید / یکی بیکران ژرف دریا بدید

....

چو دیوار شهر اندر آورد گرد / ورا نام کردند دارابگرد^۵

پیداست که شهرها نیز به دلیل ماهیت تولیدی خود زهدان مادر را به نمایش می‌گذارند چنانکه گردی آن‌ها نیز به همین باور یاری می‌رساند. حتا بنا به دیدگاه فردوسی دارابگرد را می‌توان نمونه و الگوی مناسبی برای بازنمایی چنین پنداره‌ای دانست.

^۴ - فردوسی، ابوالقاسم: شاهنامه، تصحیح ژول مول، جیبی، چاپ سوم، ۲/۱۳۲.

^۵ - پیشین: پادشاهی داراب ۲۲-۱۷/۵.

یادآور می‌شود از آغاز پیدایی آریاییان بر گستره‌ی فلات، زندگی آنان با نقش‌آفرینی اسب پیوند می‌خورد. چون آنان به منظور پیشبرد اهداف خویش جهت دستیابی به زمین‌های پهناور به اسبان تیزرو و توانمند نیاز داشتند تا چیرگی خود را بر مردمان سرزمین‌های پهنه‌ی فلات به انجام رسانند. چنانکه داریوش در سنگ‌نبشته‌های خود ضمن "لافزنی یا آوازه‌پراکنی سیاسی" ۶ اسب را با مردان سرزمینش برابر می‌نهد و از فرونی هر دو به خود می‌بالد.

سودجویی از نام-واژه‌های ترکیبی اسب در ایران باستان بر جانمایی تاریخی چنین نیاز و ضرورتی تأکید می‌ورزد. زیرا ایرانیان با همین رویکرد فرآیند ایزدمآبانه‌ای از خود عرضه می‌داشتند تا نیمی از خویشتن خویش را با اسب قداست بخشند. در چنین تعاملی اسب نیز همچون انسان چهره‌ای ایزدی می‌یابد تا به مثابه‌ی "توتم قبیله" از حریم انسان حراست و دفاع نماید.

در نتیجه انسان هم با همین دلیل از اسب حمایت می‌نمود چون اسب در زندگی اجتماعی به او یاری می‌رساند. به طور طبیعی «توتم از انسان حمایت میکند و انسان نیز در عوض به انحاء مختلفه احترامات خویش را نثار او می‌سازد.» ۷ راهیابی اسبان بالدار به فضای ذهنی انسان نیز از همین باور عمومی الگو می‌پذیرد. زیرا پنداره‌ی قداست اسب به او نیرویی خدایی می‌بخشد تا همچون فرشتگان در گستره‌ای فراتر از زمین پرواز نماید. همچنان که در کتاب مقدس نیز خداوند توانایی‌اش را در آفرینش اسب به ایوب یادآور می‌شود. او در تذکار خویش قدرت و نیروی اسب را می‌ستاید و توانمندی اسب را در جنگ ارج می‌گذارد. ۸.

۶- الیاده، میرچاه: اسطوره‌ بازگشت جاودانه، ترجمه بهمن سرکاراتی، تهران، طهوری، چاپ دوم،

ص ۵۳.

۷- فروید، زیگموند: توتم و تابو: تهران، آسیا، چاپ پنجم، ص ۱۷۱.

۸- عهد عتیق: کتاب ایوب، ۲۵-۳۹/۱۹.

داستانی را در منابع یونانی حکایت می‌کنند که بر پایه‌ی آن در "بین رودان" شاه پارت‌ها اسب سفید را برای خدای خورشید قربانی می‌نمود. ۹۰ همچنین گزارش می‌شود که «درهمین دوران ارمنستان ۲۰/۰۰۰ اسب برای قربانی آیینی مهرگان به پادشاهان اشکانی تحویل می‌داد.»^۹ در همین راستا یادآور می‌گردد که قربانی کردن اسب برای میترا و یا آناهیتا، با انگیزه‌ی بلاگردانی و حاجت‌جویی صورت می‌پذیرفت که در دوره‌ی هخامنشیان هم روایی کامل داشت. ضمن آنکه در "آبان‌یشت" ستبری کتف اسب، تمثیلی برای بازوان "زیبا و سپید" آناهیتا قرار می‌گیرد. ۱۱ در همین تمثیل‌گزینی نه فقط ستبری بازوان بل که رنگ سفید آن را برای شناسایی درست آناهیتا الگو می‌نهند. باید در نظر داشت که در این گزارش‌ها حتا گردونه‌ی آناهیتا را "چهار اسب بزرگ سپید" می‌رانند.^{۱۲}

همچنین "آبان‌یشت" اصرار می‌ورزد که آناهیتا از اسب‌های سپید به منظور چیرگی بر جادو و جادوگران سود می‌جُست که با چنین گزاره‌ای به روشنی بر خاستگاه طلسم‌ستیزی اسب سفید نیز تأکید می‌گردد. زیرا ایرانیان از همین نشانه‌گذاری در پیدایی قهرمان هزاره‌ای خود بهره‌جُسته‌اند تا قهرمان استوره‌ای سوار بر اسب سپید به شهر و آبادی پای گذارد. در چنین نمایشی نه فقط قهرمان آخر زمانی با دیوان و پلیدی‌های شهر به مبارزه برمی‌خیزد بل که اسب سفید نیز بنا به ویژگی جادوستیزی خویش جادوگران و دغلكاران را می‌تاراند.

اما مبارزه‌ی آناهیتا با دیوان و جادوگران با این هدف و آرزو سامان می‌پذیرد که او می‌خواهد «تخمه‌ی مردان را پاک کند و زهدان همه‌ی زنان را برای زایش، آاز آرایش [بپالاید.»^{۱۳} با چنین نگاهی آناهیتا نیز ایزد باروری نام می‌گیرد و پیوند و

^۹- ویدن‌گرن، گئو: دینهای ایران، ترجمه منوچهر فرهنگ، تهران، آگاهان ایده، ۱۳۷۷، ص ۲۶۲.

^{۱۰}- پیشین: ص ۲۶۳.

^{۱۱}- آبان‌یشت: ۱/۷.

^{۱۲}- پیشین: ۳/۱۳.

^{۱۳}- اوستا کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی: گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، تهران، مروارید،

چاپ سیزدهم، آبان‌یشت، ۱/۲.

پیوستگی او با اسب سفید نیز از همین دیدگاه توجیه می‌پذیرد. در نتیجه در آبان‌یشت هوشنگ پیشدادی، جمشید خوب‌رمه، فریدون پسر آبتین، گرشاسب نریمان، کاووس، کی خسرو و توس هر کدام به منظور حاجت‌جویی و بلاگردانی، سد اسب برای آناهیتا پیشکش می‌آورند. حتا "اژی‌دهاک سه پوزه" و افراسیاب تورانی نیز با اهدای سد اسب به او نیاز می‌برند تا به فره‌ی کیانی دست یابند. زیرا افراسیاب و ضحاک نمی‌توانند بپذیرند که فره به انیران روی نمی‌آورد.

نام‌گذاری ضحاک به بیوراسب (هزار اسب) هم بر خاستگاه جادوگرانه‌ی او تأکید می‌ورزد همچنان‌که پدر زردشت هم پورشاسب نام می‌گیرد تا نمایه‌ی مناسبی برای جادوستیزی زردشت به شمار آید. بر پایه‌ی این نام‌گذاری‌ها ضحاک نماینده‌ی جادو و طلسم معرفی می‌گردد چون کارکردی دیومآبانه از خود به نمایش می‌گذارد اما زردشت در رویکردی ایزدمآبانه، دیو و جادو را از انسان‌ها و سرزمین آنان می‌تاراند.

بخش‌های وسیعی از همین بنمایه‌ها ضمن ماندگاری خویش تا امروز، به ادبیات آیینی ما راه یافت. تا جایی که امروزه نیز می‌توان نمونه‌های فراوانی از آن را در سنت‌های مردمان فلات ایران سراغ گرفت. با چنین فرآیندی به اعتبار اینکه پاهای اسب نقشمایه‌ای از گردش و حرکت را به نمایش می‌گذارد، از آن به عنوان تمثیلی برای شگون و نیکبختی بهره گرفته‌اند. چنانکه نعل اسب را در پاگرد یا بر سردر اماکن مسکونی و تجاری نقش یا نصب می‌نمایند، تا به گمان خویش نیکی و نیکویی را در گردش روزگار و زمانه شاهد باشند. ضمن آنکه باور دارند که چنین ترفندی هرگونه سحر و طلسم را باطل می‌گرداند. با چنین نگاهی کارکرد طبیعی اسب با طلسم و جادو به هم می‌آمیزد. چنانکه بنا به رسم- آیین‌های جادوگری چه‌بسا نعل در آتش می‌نهادند تا در بلاگردانی و حاجت‌جویی خویش کامیاب گردند. حافظ نیز بر چنین باوری صحّه می‌گذارد:

در نهانخانه عشرت صنمی خوش دارم / کز سر زلف و رخس نعل در آتش دارم ۱۴

۱۴- حافظ، شمس‌الدین محمد: دیوان حافظ، تصحیح ابوالقاسم انجوی شیرازی، تهران، شهاب ناقد،

در عین حال حافظ به خوش‌یمنی و شگون "نعل سمند" اشاره دارد:

در نعل سمند او شکل مه نو پیدا/ وز قد بلند او بالای صنوبر پست ۱۵
 اما خنگ که به روشنی به اسب سفید اطلاق می‌گردد، همچنان کارکردی
 استوره‌ای می‌یابد تا همه چیز را به نفع سوار و صاحب خویش تغییر دهد:

مه جلوه می‌نماید بر سبز خنگ گردون/ تا او به در درآید بر رخس پا بگردان ۱۶
 حافظ در غزلی دیگر نیز همین نقشمایه را پی می‌گیرد و می‌سراید:

خنگ چوگانی چرخت رام شد در زیر زین
 شهبسوارا خوش به میدان آمدی گویی بز ۱۷

همچنین در "تیریش" به منظور بهره‌گیری از بنمایه‌های هزاره‌ای، نقش ویژه‌ای
 نیز به اسب اختصاص می‌یابد. زیرا در تیریش ایزد تیشتر را تحسین می‌نمایند چون
 "تخمه‌ی آب" را در اختیار او نهاده‌اند. بنا بر این ستاره‌ی تیشتر را می‌توان ایزد باران
 دانست که با همین رویکرد «همه برخاستنش را چشم در راهند.» ۱۸ به طبع چنین
 انگاره‌هایی با جغرافیای اقلیمی فلات در انطباق قرار می‌گیرد. چون ضرورت‌های
 برنهاده از جغرافیای ایران در پیدایی آن مهم‌ترین نقش را ایفا می‌نماید.

چنانکه بی‌آبی و خشکی کویرهای مرکزی و همچنین بی‌محصولی بخش وسیعی از
 فلات به نیکی و روشنی در آن بازتاب می‌یابد. زیرا انسانی که ناتوانی خود و محیط
 پیرامونش را در خصوص برآوردن نیاز درونیش می‌آزمود، با قطع امید از زمین و
 زمینیان به آسمان بالای سرش روی می‌آورد و پنداره‌هایی را سامان می‌بخشید تا این
 نیازها را برآورده‌نماید. همچنان که در تیریش همگان ستاره‌ی تیشتر را انتظار
 می‌کشند تا در آسمان پیدا شود و بر آنان باران ببارد.

۱۵- پیشین: غزل ۲۸.

۱۶- پیشین: غزل ۳۹۸.

۱۷- پیشین: غزل ۴۰۴.

۱۸- اوستا: پیشین، تیریش ۸/۳۶.

در ضمن باران نیز نیاز آنان را در رویارویی با دیو خشکی برمی‌آورد. حتا انتظار و چشم به راهی برای طلوع تیشتر (تیر) به او همچون موعودی که خواهد آمد ویژگی هزاره‌ای می‌بخشد تا بپندارند که روزی تیشتر «به پیکر اسب سفید زیبایی با گوشهای زرین و لگام زرنشان به دریای فراخ‌کرت فرود»^{۱۹} می‌آید.

تیریشیت یکی از قدیمی‌ترین منابع زردشتی است که در آن اسب سفید نقشی هزاره‌ای به عهده می‌گیرد. همچنان که با نشانه‌گذاری گوش‌های زرین و لگام زرنشان اسب، به کارکرد جادویی آن اصرار می‌گردد تا فرآیندی ایزدگونه‌از آن انتظار رود. ضمن آنکه تقابل و رویارویی اسب سفید را به دیو آپوش می‌سپارند تا آپوش «به پیکر اسب سیاهی بدرآید، اسبی کل با گوشهای کل، اسبی کل با گردنی کل، اسبی کل با دُم کل، یک اسب گر سهمناک.»^{۲۰}

با چنین فرآیندی، از نگاه "تیریشیت" اسب سیاه و اسب سفید را می‌توان آفرینه‌هایی آخر زمانی دانست که بنا به باور هزاره‌ای روزی در آخرزمان و انجام جهان به پیکاری نهایی با هم برمی‌خیزند تا برای همیشه با پیروزی اردوگاه خیر، حضور شر در گستره‌ی گیتی پایان گیرد. ضمن آنکه زمانمندی و کرانه‌پذیری چنین رویکردی به اتکای تقویم تاریخی توجیه نمی‌پذیرد. با این همه هر یک از اسبان سیاه و یا سفید در روزگاری فراتر از زمان تاریخی، بنا به کارکرد خویش به نیروهای خیر یا شریاری می‌رسانند.

بعدها از تمثیل و نمایه‌ی اسب سفید در مکاشفه و ادبیات هزاره‌ای دیگر نیز سود جستند. چنانکه در مکاشفه، رؤیایی بازگو می‌شود که ضمن آن «لشکرهایی که لباس کتان سفید و پاک بر تن داشتند، سوار بر اسبهای سفید به دنبال او (کلمه خدا) می‌آمدند.»^{۲۱} در همین گزاره با تمثیل‌گزینی از اسب سفید زندگی جدید و نوزایی هدف قرار می‌گیرد تا سپیدی آن، بر پاکی و قداست چنین رویکردی گواه باشد.

۱۹- پیشین: ۶/۳۰.

۲۰- پیشین: ۶/۲۱.

۲۱- مکاشفه: ۱۴-۱۹/۱۳.

از نگاه یونگ نیز «اسب‌های سیاه و اسب‌های تیره‌رنگ پیام‌آوران مرگ تلقی می‌گردند.»^{۲۲} به روشنی پیداست که دیدگاه یونگ با نشانه‌گذاری تیریشیت از اسب همخوانی دارد. چنانکه در تیریشیت ایزد باران در پیکری از اسب سفید ظاهر می‌گردد اما اسب سیاه در اختیار دیو- ایزد آپوش قرار می‌گیرد تا خشکسالی و مرگ را عرضه دارد. همچنین بندهش با گرت‌برداری از تیریشیت، آفرینش اسب سفید را بر انواع دیگر آن رجحان می‌بخشد و ضمن برشماری ویژگی آن توضیح می‌دهد که اهورامزدا «اسب سفید زردگوش، درخشان موی، پوست چشم سفید را فراز آفرید.»^{۲۳}

بنا به گزاره‌های بندهش پس از باران‌زایی تیشتر، آب زمین را فراگرفت و جانوران مودی و خرفستران مرده، در دل خاک باقی ماندند و زمین را با زهرشان آلودند. اما تیشتر به منظور زهرزدایی از دل زمین «به پیکر اسب سفید دراز دمی در دریا فروشد.»^{۲۴} تا آنکه آپوش نیز بی‌کار نماند. چون او به هیأت اسب سیاه کوتاه‌دمی به مقابله برخاست.^{۲۵} با چنین نشانه‌هایی دم اسب را باید نمودگاری از طلسم‌زایی و یا طلسم‌ستیزی دانست چون اسب سفید با دم بلندش جانوران مودی را از سوراخ هایشان بیرون می‌کشد تا در آب دریا غرق گردند اما اسب سیاه به دلیل کوتاهی دمش چنین توانی را در خود نمی‌دید. با چنین نمایه‌ای دم اسب سفید هم قداست می‌یابد.

همچنین تیشتر در پیکار خویش از اهورامزدا یاری خواست و با یاری‌ستاندن از اهورامزدا به وسیله‌ی گریزی دیو آپوش را که به هیأت اسب سیاهی تجسم یافته بود، تاراند. چنانکه بندهش رعد و برق را نتیجه‌ی طبیعی کوفتن گرز تیشتر بر دیو- ایزدان

^{۲۲}- یونگ، کارل گوستاو: انسان در جستجوی هویت خویشتن، ترجمه محمود بهفروزی، تهران، جامی؛ گلبن، ص ۳۰۹.

^{۲۳}- بندهش هندی متنی به زبان پارسی میانه: فردیناند پوستی، تصحیح و ترجمه رقیه بهزادی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و فرهنگی، چاپ دوم، ۲۱/۵۷.

^{۲۴}- پیشین: ۵/۱۶.

^{۲۵}- پیشین: ۵/۱۷.

آپوش و اسپنجروش می‌داند. در این گزاره رعد فریادی است که اسپنجروش برمی‌آورد، اما برق از گرز تیشتر شراره می‌کشد. ۲۶

در ضمن نخستین انسان‌های فلات نشین که ضرورت و نیاز خود را برای ادامه‌ی حیات در پیکار با دیو خشک‌سالی می‌دانستند، به گستره‌ی آسمانی دل سپرده بودند که از آن باران می‌بارید. آنان بنا به تجربه‌ی خویش در گشت و گذار ابرها نقش‌هایی را می‌یافتند که به شکل اسبان سیاه و سفید جلوه‌گر می‌شدند. در چنین انگاره‌هایی آنان رعد و برق را نیز نمایی طبیعی از همین جنگ و رویارویی می‌پنداشتند که در نهایت با پیروزی اسب سپید و بارش باران پایان می‌پذیرفت.

در گزاره‌های یاد شده، برای رویارویی و نبرد تیشتر با دیو- ایزدان از نشانه‌های خوبی سود برده‌اند که تمثیل گرز و اسب سفید را نیز باید نمونه‌هایی از همین الگوها دانست. چنانکه این نشانه‌ها را به همراه الگوهای دیگر در گزاره‌های هزاره‌ای به فراوانی به کار گرفته‌اند.

"فونتس" بر دیدگاهی از "بورخس" اصرار می‌ورزد که "بهترین دلیل بر اینکه قرآن کتابی عربی است این است که در هیچ یک از صفحاتش یک بار هم به شتر اشاره‌ای نشده است." ۲۷ اما بر خلاف تأیید و تأکید فونتس بر دیدگاه بورخس، قرآن ابل ۲۸ و ناقه ۲۹ را به آشکارا می‌ستاید، همچنان که چنین گزاره‌ای با آب و هوای شبه‌جزیره نیز همسویی دارد. ضمن آنکه در قرآن به اسبان تیزتک و سم‌آتشین آن‌ها، قسم یاد می‌شود. ۳۰ همچنین بر افسون‌زایی اسب نیز در سوره‌های دیگری از قرآن نیز تأکید می‌گردد. چنانکه در سوره‌ی "ص" اسبانی به سلیمان اهدا می‌شود که تماشای آن‌ها او را از یاد خداوند باز داشت. زیرا سلیمان ناخواسته مسحور اسب‌های

۲۶- پیشین.

۲۷- فونتس، کارلوس: از چشم فونتس؛ نگاهی به سروانتس، دیدرو، گوگول، بونوئل، بورخس، کوندر، مارکز، ترجمه عبدالله کوثری، تهران، طرح نو، ۱۳۸۴، ص ۳۶؛ و همچنین ص ۲۴۱.

۲۸- قرآن: ۸۸/۶، ۱۷/۱۴۴.

۲۹- پیشین: ۷۷/۷۳ و ۷۷/۶۴، ۱۷/۵۹، ۲۶/۱۵۵، ۵۴/۲۷، ۹۱/۱۳.

۳۰- قرآن: ۲-۱۰۰/۱.

اهدایی گردید تا خورشید غروب کرد! اما او ضمن "ردّ شمس" (برگرداندن خورشید) دستور داد که اسبها را دوباره به نزد او بیاورند و به نوازش ساقها و گردنشان مشغول شد.^{۳۱}

در کتاب مقدس نیز ضمن تأیید علقه و علاقه‌ی سلیمان به اسب، بر جادوژایی آن اصرار می‌ورزند. توضیح اینکه تمامی این اسبان را از مصر و کشورهای دیگر می‌آوردند تا به سلیمان اهدا شود.^{۳۲} در کتاب ایوب هم خداوند بر افسون‌زایی اعضای بدن اسب اصرار می‌ورزد و اسب را به این دلیل می‌ستاید که بوی جنگ را به نیکی استشمام می‌کند و از تیغ شمشیر و رگبار تیر ترسی ندارد.^{۳۳}

در ضمن تصویر جدال ابرها بر پهنه‌ی آسمان در قرآن نیز بازسازی می‌شود. قرآن رعد و برق را موجب ترس و وحشت انسان می‌داند ولی برآیند آن را به این اعتبار که باران را به همراه خواهد داشت، امیدوار کننده می‌خواند. ضمن آنکه قرآن ترس و امید را محصول طبیعی رویارویی ابرها می‌خواند و آن را نمونه و الگویی برای آخرت و پایان جهان می‌شمارد.^{۳۴} با همین دیدگاه به منظور بازتاب و برداشت آخر زمانی، تصویر یاد شده از اوستا با قرآن نیز همخوانی و همسانی می‌یابد.

در ریشه‌یابی از پیدایی بن‌مایه‌های هزاره‌ای و آخرزمانی، فلات ایران نقش بی‌مانندی را ایفا می‌نماید. چنانکه کارکرد استوره‌ای اسب سفید و نقش آفرینی آن در ادبیات هزاره‌ای بخشی از رؤیای انسان ایرانی و کهن‌الگوهای او به شمار می‌آید که بنا به ضرورت‌های اجتماعی در جغرافیای فرهنگی ایران شکل می‌گرفت. تقدیس اسب سفید هم در ایران به پیش از پیدایی آیین زردشت باز می‌گردد همچنان که

^{۳۱}- قرآن: ۳۳-۳۸/۳۱ (متأسفانه تمامی تفسیرگزاران در ترجمه‌ی آیه‌های یاد شده اختلاف می‌ورزند و به دلیل ناهمخوانی در سویه‌هایی از متن، به تأویل آن می‌نشینند).

^{۳۲}- کتاب مقدس: دوم تاریخ، ۹/۲۸.

^{۳۳}- ایوب: ۲۵-۳۹/۱۹.

^{۳۴}- قرآن: ۳۰/۲۴.

زنده‌یاد بهرام فره‌وشی بر این باور اصرار می‌ورزند که پیش از ساختن آتشکده‌ی آذرگشنسب در شهر شیز "آنجا نزد بومیان آن مکان پرستشگاه اسب سپید بود." ۳۵
جام سفالینه‌ای با نقش اسب در تپه‌ی سیلک پیدا شده که هم اکنون در موزه‌ی لوس‌آنجلس نگهداری می‌شود. قدمت جام یاد شده به هزارسال پیش از میلاد باز می‌گردد که نقش آن از اهمیت اسب در زندگی مردمان فلات در آن دوران حکایت دارد. در ضمن بر پایه‌ی اثر به دست آمده در سیلک اقوام تازه وارد آریایی بر خلاف بومیان، در گذشتگان را در دخمه‌ی خانه‌های خویش نگهداری نمی‌نمودند بل که آنان را در قبرستانی بیرون از شهر به خاک می‌سپردند. چنانکه به همراه مردگان ملزومات و تجهیزات، اسب سواری را نیز در گور می‌نهادند. ۳۶ همین گزاره، باوری دو جهانی را نیز می‌نمایاند که در آن اسب بنا به کارکرد طلسم زدایی خود، در رستاخیز و یا فرش کرد هستی جایگاه ویژه‌ای می‌یابد.

ضمن آنکه در کهن‌الگوها و باور عمومی مردمان فلات، اسب سپید، گونه‌های متنوعی از پنداره‌های بلاگردانی و حاجت‌جویی را عرضه می‌نماید. همچنان که جانمایی آن در کنار قهرمان هزاره‌ای، به سنت‌های برآمده از این انگاره تأکید می‌ورزد. در افسانه‌ای آمیخته به تاریخ، فردوسی از سرانجام زندگانی و مرگ یزدگرد اول (۳۹۹-۴۲۱ م.) گزارش می‌کند که خنگی (اسب سفید- اسب‌آبی) از آب سر برآورد و طرح دوستی با یزدگرد را ریخت تا در فرصت و فرجه‌ای مناسب او را کشت و دوباره به دریایی که از آن برآمده بود گریخت.

چو او کشته شد اسبِ آبی چو گرد/ بیامد بدان چشمهٔ لاجورد

بآب اندرون شد تنش ناپدید/ کسی در جهان این شگفتی ندید ۳۷

۳۵- فره‌وشی، بهرام: ایرانویج، دانشگاه تهران، چاپ هفتم، ص ۹۷.

۳۶- پیشین: ص ۳۱.

۳۷- فردوسی، ابوالقاسم: شاهنامه، تصحیح ژول مول، تهران، جیبی، ۱۳۶۳، جلد پنجم، پادشاهی

یزدگرد بزه‌کر(بزه‌کار)، بیت‌های ۳۶۴-۳۶۳(ص ۲۶۲).

اما در پس پرده‌ی قتل یزدگرد، داستانی می‌گذرد که بر پایه‌ی آن او را به روی گردانیدن از پروردگار متهّم می‌نمودند. فردوسی نیز به همین نکته اشاره دارد:

بدوگفت موبد که ای شهریار/ بگشتی تو از راه پروردگار ۳۸

اتهام یزدگرد (یزدگرد بزه‌کار) همان داستان کهنه‌ای بود که آن را علیه تمامی آنانی که با نظم اجتماعی و آیین ایزدان زمانه همسویی و سازگاری نداشتند، به کار می‌گرفتند. زیرا گفته می‌شود که او سنت‌های زردشتی را وانهاده بود و با پیروان آیین مسیحی مماشات می‌نمود. به واقع داستان برآمدن اسب سفید از دریا، افسانه‌ای است که از سوی موبدان زردشتی بر پایه‌ی باور و پنداشت مردمان زمانه سرهم شده بود. چنانکه در همین گزاره اسب سفید از آب بیرون می‌جهد تا به نقش خویش در نابودی نیروهای "اهریمنی"، جامه‌ی عمل ببوشاند. همان چیزی که نه فقط با روانشناسی توده‌های مردم در دوره‌ی ساسانیان همسویی و همخوانی دارد بل که با ساز و کارهای آیینی زمانه‌ی فردوسی نیز به تمامی سازگار می‌نماید.

همچنین در دوره‌ی اشکانیان و ساسانیان، چون یشتها و اوستای پسین تدوین می‌گردید بنا به ضرورت و خواست نیروهای اجتماعی، به همراه "مهر" گروهی از ایزدان ایرانی را نیز بازسازی نمودند. چنانکه در "مهریشت"، مهر بر اسب سفید یا بر گردونه‌ای سوار است که چهار اسب سفید آن را می‌کشند. ۳۹ و سپر سیمین به دست می‌گیرد و زره‌ی زرین بر تن دارد تا گردونه‌ی خویش را براند. ۴۰ ضمن چنین گزاره‌هایی از اسب، مهر و گردونه‌ی او با کارکردی اعجاز‌آمیز و هزاره‌ای به نمایش درمی‌آید تا با تمثیل‌گزینی لازم گردش ایام و تغییر در جهان پیرامون هدف قرار گیرد.

برخورداری اسب و گردونه‌ی مهر از نمادهای فلزی زرین و یا سیمین نیز به چنین تغییری پای می‌فشارد، چرا که چرخ‌های زرین گردونه، راهیابی به چنین رویکردی را

۳۸- شاهنامه: پیشین، بیت ۳۳۳ (ص ۲۶۱).

۳۹- اوستا: پیشین، مهر یشت، ۳۲/۱۳۶.

۴۰- پیشین: ۲۸/۱۱۲.

تسهیل می‌بخشد. همچنان که مهر نیز به دلیل بهره‌گیری از نقشمایه‌های هزاره‌ای و آخرزمانی از ابزار و زیرساخت‌های چنین نقشمایه‌ای سود می‌برد. در نتیجه اسب سفید با گردونه و چرخ‌های زرین آن، همخوانی و همسویی می‌یابد تا چنین باوری القا گردد که مهر قصد دارد به منظور تغییر در وضع موجود آینده‌ای را رقم زند. اما از جهت دیگر نقش‌آفرینی "چهار اسب" نیز در این فرآیند اهمیت می‌یابد چون گردونه‌ی مهر به یاری اسبان سپید به مقصد خواهد رسید.

دیدگاه چهار عنصری ایرانیان از طبیعت هم در نمایه‌پردازی مهریشت بی‌تأثیر نیست. زیرا نویسنده یا نویسندگان مهریشت خواسته‌اند چهار اسب سفید یا چهار چرخ زرین گردونه‌ی مهر را نیز نمایه‌ای از آن بدانند. چون بدون کارگزاری عناصر چهارگانه، هرگونه تغییری در سازه‌ی هستی ناممکن به نظر می‌رسد. بنا بر این مهریشت را باید یکی از نخستین منابع برای طرح دیدگاه‌های هزاره‌ای به شمار آورد. زیرا آرزو و آرمانی را در آن پی می‌گیرند تا «بشود که هر دو بزرگ (مهر و اهوره) به یاری ما بشتابند؛ بدان گاه که اسبان خروش برکشند و بانگ بلند تازیانه‌ها در هوا بپیچند.»^{۴۱} حتی در مهریشت پسران مهر و اهورا نوشیدنی و شراب (زور) نذر می‌کنند تا در راه چنین هدفی کشته شوند و به خاک فرو غلتند.^{۴۲} همان چیزی که زرتشت آن را برای پسران هزاره‌ای خود ارمغان گذاشت تا آنان چنین نقشی را به انجام رسانند.

پادشاهان ایران همیشه خود را الگو و نمونه‌ای همچون اهورا مزدا می‌پنداشتند و با او برابر می‌دانستند. همچنان که در سنگ‌نگاره‌ای از اردشیر ساسانی در نقش رستم، ضمن بهره‌گیری از قرینه‌سازی هنری همین باور نقش می‌بندد. در این نگاره اهورامزدا با اردشیر قرینه و همسان قرار می‌گیرد تا اردشیر فر کیانی را از او بستاند. هر چند عده‌ای در توجیه و تأویل از این نگاره، بنا به باور خود نقش اهورامزدا را به موبد می‌سپارند ولی هیچ قرینه‌ی مستندی برای پذیرش چنین دیدگاهی طرح

۴۱- پیشین: ۲۸/۱۱۳.

۴۲- پیشین.

نمی‌شود. چون در گزاره‌های ایرانی موبد سایه و همسان مناسبی برای شاه به شمار نمی‌آید. ضمن آنکه بنا به سنت‌های ساسانیان موبد را نمی‌توان میراث‌دار شایسته‌ای جهت "فر" به حساب آورد. چنانکه در همین نگاره شاه و اهورامزدا هر دو بر اسبان همسانی سواراند. تا آنجا که به گونه‌ای روشن دستیابی به فر با نشستن بر اسب همسویی و همخوانی می‌یابد تا نشانه‌هایی از شگون و نیک‌بختی را بنمایانند.

نمونه‌های دیگری از چنین نمایه‌ای را می‌توان در گزاره‌های دیگری نیز سراغ گرفت. همچنان که در "کارنامه‌ی اردشیر بابکان" نیز همین بُنمایه را به کار گرفته‌اند. در داستان یاد شده اردشیر به همراه کنیزکی درباری از کاخ اردوان اشکانی می‌گریزد تا ضمن فرار خویش به فر دست یابد. هرچند در این داستان خط و نشانی از تاریخ یافت نمی‌گردد و بیش از همه به افسانه شباهت دارد، ولی سوارشدن بر اسب، پیش‌فرض مناسبی برای برخورداری از فر قرار می‌گیرد. افسانه‌ای که به روشنی، باور عمومی مردمان زمانه‌ی نویسنده در آن بازتاب می‌یابد. اما در تمامی این گزینه‌ها به اسب سپید نقشی جادویی می‌سپارند تا ضمن چالش با طلسم و جادوی دیوان و اهریمنان، کارکرد اهورایی خود را بنمایانند.

در پهنه‌ی فلات همیشه رسمی آیینی رواج داشت که واگذاری بزهکاران را به زیر سم اسبان روا می‌دانست. در چنین رسمی کشتار و امحای بلامنازع گناهکاران هدف قرار می‌گرفت تا به ظاهر از جسم و کالبدشان کارکرد اهریمنی آنان را بزدایند. گونه‌های فراوانی از همین الگوپردازی‌ها را، در تاریخ روایی و همچنین افسانه‌های ایرانی نیز می‌توان باز یافت. همچنان که در گزارشی از شاهنامه، بهرام پنجم (ف ۴۳۸ م.) پادشاه ساسانی با آزاده معشوقه‌ی چنگ‌زن رومی خود چنین نمود. آزاده که آهوکشی بهرام گور (فرزند یزدگرد) را به دور از مردانگی می‌دانست توسط شاه از زین اسب به زیر کشیده شد تا آنکه او را زیر سُم اسب خویش به قتل رساند.

ابا شاه گفت این نه مردانگیست/ نه مردی ترا خوی دیوانگیست

بزد دست بهرام و او را ز زین/ نگونسار بر زد بروی زمین

هیون از بر ماه‌چهره براند/ برو دست و چنگش به خون درنشانند^{۴۳}

با این همه تازاندن اسب بر انسان را آزمونی برای پیدایی و رونمایی پاک‌ی و بی‌گناهی نهاده بودند. چنانکه در چنین آزمونی بنا به گمانه‌زنی‌های آیینی بزهکار به دلیل سودجویی از روح و روان اهریمنی جان می‌باخت اما بی‌گناه از آزمون خویش قهرمانانه و بی‌هیچ کاستی سر بر می‌آورد تا درستی و راستی خود را بر همگان بنمایاند. همچنان که زردشت نیز قداست خود را با چنین گزینه‌ای آزمود. در گزارشی از دینکرد هفتم آورده‌اند که اسبی زردگوش با سم‌هایی ستبرتر از اسبان دیگر برگزیدند تا بر او بتازد اما اسب از تاختن بر زردشت امتناع نمود. ۴۴ در همین گزارش بر افسون‌زایی قهرمان دوران نیز تأکید می‌گردد. زیرا او با افسون خویش هر طلسمی را وامی‌نهد تا طلسم و افسون خود را بر همه‌ی سامانه‌های آیینی چیرگی بخشد.

اما در داستان ضحاک بیش از هر افسانه‌ی دیگری بنمایه‌های هزاره‌ای نمود می‌یابد. زیرا پادشاهی ضحاک را هزار سال دانسته‌اند که آن را به طور طبیعی با دوره‌ای از هزاره‌ها نشانه گرفته‌اند تا او نماینده‌ی دوره‌ای از دوره‌ها و هزاره‌های اهریمنی باشد. حتی هزاره‌ی اهریمنی ضحاک در نبرد و پیکار با هزاره‌ی جمشیدی پدیدار می‌گردد. همچنین ضحاک را "بیوراسب" خوانده‌اند چون هر اسبش برای یک سال از هزاره‌ی او نشانه قرار می‌گیرد. ولی با این همه همین نشانه‌ها را برای زایش تیرگی و سیاهی تمثیل می‌نهند. ضمن آنکه زمان استوره‌ای هیچ‌گونه همخوانی با زمان تاریخی نمی‌تواند داشته باشد.

زیرا آنان خواسته‌اند با گزاره‌ای هزاره‌ای از برآمدن و فروپاشی دوره‌ها تأویل نمایند تا کارکرد ایزدمآبانه و یا اهریمنی‌هر دوره با روشنی بیشتری نشانه‌گذاری گردد. اما اسب نیز با طی طریق به درستی زمان را می‌نمایاند؛ زمانی که در آن اتفاق مهمی

^{۴۳} - فردوسی، ابوالقاسم: شاهنامه، تصحیح ژول مول، جیبی، ۱۳۶۳، جلد پنجم ص ۲۵۵ (بیت) های ۱۹۸-۱۹۶).

^{۴۴} - دینکرد هفتم: تصحیح متن، آوانویسی، نگارش فارس، واژه‌نامه و یادداشتها از محمدتقی راشد‌محصل، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۹، ۳/۱۴ (ص ۲۲۱).

صورت می‌پذیرد. همچنان که انسان نیز در همین اتفاق‌ها به میدان می‌آید تا سرنوشت خود را رقم زند.

در همین راستا در استوره‌ی رستم، رخس به مثابه‌ی توت‌م شخصی او نقش می‌آفریند. تا جایی که زندگی رستم به زندگی رخس پیوند می‌خورد تا در نهایت پتیاره‌ی مرگ آن دو را، با هم نشانه گیرد. در شاهنامه رستم قهرمانی نموده می‌شود که آینده‌ی ایران با نام او گره می‌خورد. زیرا راهبردی برای رستم تعریف می‌نمایند تا مشکل افراسیاب نماینده‌ی حکومت اهریمنی همسایه‌ی ایران را به انجام برد و پس از "زو" و فرزند او گرشاسب، از تبار آنان کسی را که از فره‌ی کیانی سود می‌جوید بر تخت نشاند و ایران برای همیشه به صلح و آرامش دست یابد.

او برای برآوردن چنین آرمانی اسب و گرز را ابزار و وسیله‌ای لازم می‌یابد. در ضمن می‌داند که برخوردار از اسب و گرز او نمی‌تواند همگانی و عمومی باشد تا او از همان ابزاری در نبرد خویش سود جوید که مردمان دیگر از آن بهره می‌گیرند. به طبع اسب و گرز قهرمان از خاستگاه استوره‌ای او نشان می‌یابد همچنان که اسبانی که داغ شاهان را بر پهلوی خویش دارند نمی‌توانند پذیرای رستم باشند. فردوسی نیز به همین موضوع اشاره دارد:

هر اسپ که رستم کشیدی بپیش / بپشتش فشردی همی دست خویش

بنیروی او پشت کردی بخم / نهادی بروی زمین بر شکم^{۴۵}

اما رستم کره‌ای را از مادیان سفیدی برمی‌گزیند که این کره، داغ هیچ کس را بر پهلوی خویش ندارد. فردوسی ویژگی‌های او را چنین برمی‌شمارد:

دو گوشش چو دو خنجر آبدار / بر و یال فربه میانش نزار

یکی کره از پس بیالای او / سرین و برش هم بیپنه‌ای او

سیه چشم و افراشته گاو دم / سیه خایه و تند و پولاد سُم

تنش پُر نگار از کران تا کران / چو داغ گل سرخ بر زعفران

بشب مورچه بر پلاس سیاه / بدیدی بچشم از دو فرسنگ راه^{۴۶}

^{۴۵} - شاهنامه: پیشین، جلد دوم داستان گرشاسب بیت‌های ۹۴-۹۳.

رستم نیز از گزینه‌ی خویش خوشحال می‌گردد و از چوپان بهای اسب را جویا می‌شود:

چنین داد پاسخ که گر رستمی/ برو راست کن روی ایران زمی
 مر اینرا بر و بوم ایران بهاست/ برین بر تو خواهی جهان کرد راست ۴۷

با همین گزاره جایگاه استوره‌ای رخس نیز همچون رستم به روشنی هدفگذاری می‌گردد تا رخس نقش خود را به نیکی ایفا نماید. بنا بر این آینده‌ی ایران را با رزم آزمایی رستم و توانمندی رخس او به هم می‌تنند و رخس که می‌خواهد ایران را زنده کند بهایی همچو ایران می‌یابد. کارکرد جادویی رخس نیز از همان آغاز به نمایش در می‌آید او با توانایی لازم سوارکاری همچو رستم را می‌پذیرد. رستم هم بنا به باور خویش به جادوگری و طلسم‌شکنی رخس گردن می‌نهد:

چنان گشت ابرُش که در شب سپند/ همی سوختندش ز بهر گزند
 چپ و راست گفتمی که جادو شدست/ به آوردُ تازنده آهو شدست ۴۸

در چنین فرآیندی رخس نیز توتّم فردی رستم قرار گرفت و آنان تا پایانه‌ی زندگانی خویش با هم زیستند تا آنکه هستی آن دو در توطئه‌ی شغاد پایان پذیرفت. اسبان "اَبْرُش" که با سپیدی به همراه خال‌های سرخ شناخته می‌شوند هم اکنون نیز بین مردمان ما از کارکردی جادویی سود می‌جویند و همچنان کهن‌الگوهای مردم فلات را بازتاب می‌دهند. همان چیزی که به روشنی در گزینه‌ی رستم به چشم می‌آید و تا کنون برایمان به یادگار مانده است.

در عین حال افسون‌زایی و یا جادوزدایی در استوره‌ها به هم می‌آمیزند. چرا که قهرمان هزاره‌ای، جادوزدایی از حریمش را فقط با افسون و افسون‌زایی می‌تواند به انجام برد. او چاره‌ای نمی‌یابد تا برای دستیابی به چنین راهبردی ابزاری نیز برای خویش فراهم ببیند. در واقع در دنیای قهرمان اشیا و فضای پیرامون، به همراه او از

۴۶- پیشین: بیت‌های ۱۰۱-۹۷.

۴۷- پیشین: بیت‌های ۱۲۸-۱۲۷.

۴۸- پیشین: بیت‌های ۱۳۴-۱۳۳.

ماهیت خویش تهی می‌شوند. چنانکه حریم و دنیای پیرامون او رنگ می‌بازد تا با کارکرد جدید خویش هماهنگ گردد. در چنین رویکردی کیمیاگری نیز به یاری افسون‌زایی می‌آید و در خدمت قهرمان قرار می‌گیرد.

در همین راستا در مکاشفه‌ی یوحنا کارکرد افسون‌زایی اسبانی آخرزمانی انعکاس می‌یابد که سواران هزاره‌ای از آن‌ها سود می‌جویند. چنانکه در رؤیای یوحنا سر این اسبان به شیر شباهت داشت و از دهان آن‌ها دود، آتش و گوگرد بیرون می‌آمد. همچنین دم اسبان هزاره‌ای به سر مارهایی مانند بود، که مردم را نیش می‌زدند. اما مکاشفه مردمی را که در رستاخیز هزاره‌ای با چنین شیوه‌ای آزار می‌بینند، بت‌پرستانی می‌داند که خداوند را انکار می‌نمایند.^{۴۹}

در شاهنامه نیز دنیای پیرامون رستم با الگوگذاری از اسب او سامان می‌پذیرد. چون در سامانه‌ی استوره‌ای و یا هزاره‌ای همه چیز می‌باید مقهور و مسحور ابزار کار قهرمان قرار گیرد. به منظور نشانه‌یابی از چنین ابزاری یونگ به سراغ ابن‌سینا می‌رود و نشانه‌هایی از کیمیا به دست می‌دهد که با گزاره‌های شاهنامه از رخس چه بسا همخوانی دارد. او به نقل از ابن‌سینا یادآور می‌شود: «آن چیزی که سرش سرخ، چشمانش سیاه و پاهایش سفیداست، کیمیاست.»^{۵۰} با این همه به نظر می‌رسد همان چیزی که در تذکار یونگ از ابن‌سینا بازتاب می‌یابد، بخشی از آموزه‌های باستانی کیمیاگران ایرانی را می‌نمایاند. چنانکه فردوسی نیز دانسته و یا نادانسته همین آموزه‌ها را در تصویرپردازی از سیمای رخس به کار می‌گیرد.

ضمن داستانی در پیدایش، با سودجویی از گیاهان باروری بهینه‌ای از چهارپایان را نشانه‌گذاری نموده‌اند. همچنان که یعقوب "شاخه‌های سبز و تازه‌ی درختان بید و بادام و چنار" را می‌برید و خط‌های سفیدی بر آن‌ها رسم می‌نمود تا به برکه‌ای بسپارد که گله‌ها به هنگام جفت‌گیری از آب آن می‌نوشیدند. چون می‌پنداشتند با

^{۴۹}- مکاشفه: ۱۹-۹/۱۸.

^{۵۰}- یونگ، کارل گوستاو: راز پیوند، پژوهشی در تجزیه و ترکیب اعداد روانی در کیمیاگری، ترجمه پروین فرامرزی و فریدون فرامرزی، مشهد، به‌نشر، ۱۳۸۱، ص ۱۹۸.

چنین شگردی چهارپایان نوزادانی خطدار، خالدار و اُبلق خواهند زایید. ۵۱ هر چند در این گزارش به افسون‌پذیری چهارپایان از گیاهان تأکید می‌ورزند ولی ضمن آن بر افسون‌زایی چهارپایان ابلق و خالدار هم اصرار می‌گردد. همان چیزی که اقوام منطقه نمونه‌های فراوانی از آن را ضمن تعاطی و هم‌افزایی‌های فرهنگی از هم‌دیگر وام ستانده‌اند.

در نگاره‌های یونانی پوزیبیدون را با در دست داشتن نیزه‌های سه شاخه نشانه‌گذاری می‌نمایند. مردمان تسالی باور داشتند: او بود که با ضربه‌ی نیزه‌ی سه‌شاخه‌ی خود، اسب را آفرید. حتا در جشن‌هایی که به افتخار پوزیبیدون برگزار می‌شد «ورزاهای سیاه رنگی را به امواج می‌سپردند.»^{۵۲} چون او را ایزد باروری و رویش می‌شمردند که به گونه‌ای با آب همسویی می‌یافت. می‌گویند پوزیبیدون به شکل اسبِ بالداری در پرستشگاه آتنا، "مدوسا" را فریفت. اما آتنا از بی‌حرمتی مدوسا به خشم آمد و گیسوی او را به ماری مبدل نمود. سپس "پرزئوس" سر مدوسا را برید تا از خون جهنده‌ی او اسب بالداری پدید آمد.^{۵۳} در استوره‌های یونانی مرد شمشیر طلایی (کریزیور) و اسب بالداری هر دو از فرزندان پوزیبیدون و مدوسا به شمار می‌آیند.

بر این اساس در این افسانه‌ها بر همسویی اسب و شمشیر نیز تأکید می‌گردد. به خصوص اینکه اسب و شمشیر هر دو از "ملزومات" قهرمانی قهرمان دوران قرار می‌گیرد تا قهرمان هزاره‌ای به اتکای آن‌ها آرمان و آرزوی خود را به انجام برد. چنانکه شمشیر طلایی خود نیز بنا به ماهیت خویش کارکردی ایزدانه از خود برجای می‌گذارد. سر بر آوردن شمشیر و اسب بالداری از خون نیز بر انعکاس و بازتاب تبار و اصالت آنان صحنه می‌نهد. ضمن آنکه شمشیر و اسب بالداری در همسویی از

^{۵۱} - پیدایش: ۴۰-۳۷/۳۰.

^{۵۲} - ژیران، فلیکس: اساطیر یونان، تهران، کاروان، چاپ پنجم، ص ۱۶۴.

^{۵۳} - پیشین: ص ۱۶۸.

تمثیل‌گذاری خون عمل می‌نمایند تا همراه و همسو با آن‌ها تبار آدمیان و ایزدان نشانه‌گذاری گردد.

بنا بر این فقط شمشیر نیست که قهرمان به اتکای آن به اهدافش راه می‌یابد بل که اسب و اسب‌بالدار هم می‌تواند همین نقش را به اجرا گذارد. با همین رویکرد انگاره‌ی تمثیل‌گزینی از اسب‌بالدار را، اقوام گوناگون بنا به علایق خویش به کار گرفته‌اند.

در "مهریشت" اسبان مهر در فراخنای هوا، به پرواز درمی‌آیند^{۵۴} و با گرز و دشنه‌ی خویش دیوان و نیروهای اهریمنی را هدف می‌گیرند. ۵۵ با همین فضاسازی فقط گستره‌ی زمین آوردگاهی برای ایزدان اهورایی شمرده نمی‌شد زیرا نبرد با اهریمن، عرصه‌های آسمان را نیز درمی‌نوردید. سپس از همین ساز و کار مهر الگوبرداری گردید و کیش - آیین‌های دیگر نیز همچون زردشتیان فرآیندی را سامان بخشیدند تا ضمن آن انسان به آسمان عروج نماید. حتا چه بسا آنان به منظور گشت و گذار فلکی و سر برآوردن از آسمان، به مانند مهر، از اسبان بالدار یاری می‌ستاندند. همچنان که بر پایه‌ی همین افسانه‌ها نقش و نگاره‌هایی را نیز از خود بر جای نهاده‌اند.

در استوره‌های آیینی، محمد هم داستان عروج خود را با سودجویی از نقش‌آفرینی اسب‌بالدار سامان می‌بخشد. چنانکه براق اسب‌بالداری است که به همین منظور به محمد یاری می‌رساند. در نتیجه براق و یا هر اسب‌بالدار دیگری نیز همچون قهرمان و سوار خویش قداست می‌یابد تا توتمی برای پرستندگان خویش قرارگیرد. چون قهرمان هزاره‌ای نیز به اتکای اسب و یا اسب‌بالدار به گستره‌ی ناگشوده‌ی آرمان‌ها و آرزوهای خود راه می‌یابد و شگفتی می‌آفریند.

حتا به روشنی می‌توان ماندگاری نقشمایه‌های استوره‌ای از اسب راه، در ادبیات معاصر نیز پی گرفت. زیرا امروزه نیز چه بسا استوره‌های گذشته بازسازی می‌شوند تا با باورها و انگاره‌های زمانه همخوانی یابند. هر چند دنیای جادویی امروز استوره‌های

^{۵۴}- مهریشت: ۱۷/۶۸.

^{۵۵}- پیشین: ۹/۳۹.

جدیدی می‌آفریند ولی چندان مشکل نخواهد بود تا در آن‌ها کارکرد افسون‌گرانه‌ای از استوره‌های گذشته را بازجویند. زیرا این استوره‌ها همچنان به آشکارا و روشنی نقش ماندگار خود را در کهن‌الگوهای انسان بر جای نهاده‌اند.

چنانکه زنده‌یاد منوچهر آتشی در شعر "خنجرها، بوسه‌ها، پیمانها" از پنداره‌های استوره‌ای اسب سفید سود می‌جوید. اما او در این اثر اسب سفید را "وحشی" می‌خواند تا بر تسلیم ناپذیری اسب تأکید ورزد. تا جایی که طلسم و افسون‌های برآمده از ضرورت‌ها و جبر اجتماعی را نیز بر اسب سفید وحشی کارگر نمی‌بیند. چون آرزو دارد انسان نیز همگام و همسو با افسون‌گری اسب سفید همچنان بر آرمان‌های خویش اصرار ورزد.

آتشی در آغاز شعر خویش "اسب سفید وحشی" را می‌شناساند و از اینکه در گستره‌ی ناکارآمد اجتماعی زمینه‌ای برای حضور اسب نمی‌یابد، غمگین می‌نماید. ضمن آنکه به روشنی طلسم‌زدایی از افسون‌زدگی جامعه را به اتکای اسب ممکن می‌بیند. او می‌سراید:

"اسب سفید وحشی!

شمشیر مرده است

خالی شده‌ست سنگر زین‌های آهنین

هر مرد کو فشارد دست مرا ز مهر

مار فریب دارد پنهان در آستین"

"اسب سفید وحشی!

در قلعه‌ها شکفته گل جامه‌های سرخ

بر پنجه‌ها شکفته گل سکه‌های سیم

فولاد قلبها زده زنگار

پیچیده دور بازوی مردان طلسم بیم" ۵۶

۵۶- آتشی، منوچهر: خنجرها، بوسه‌ها، پیمانها.

در چنین رویکردی هر چند او از نگاه شاعر امروزی و بنا به شرایط اجتماعی، ظهور قهرمان و حضور اسب سفید را منتفی می‌داند اما ذهنیت شاعر او را رها نمی‌کند. چون او نمی‌تواند به همین آسانی از کهن‌الگوهای خویش دست بشوید. ضمن آنکه "جان‌بخشی" به شمشیر و "انسان‌بینی" اسب را نیز در شعر یاد شده نباید نادیده انگاشت. چنانکه به بهانه‌ی تشخص و شخصیت‌بخشی به دنیای پیرامون خود، شمشیر را مرده می‌خواند و با اسب خویش به گفت و گو می‌نشیند. با این نشانه‌گذاری‌ها هر چند او بر افسون‌زدگی شمشیر اصرار دارد ولی همچنان در این فضای جادویی بر طلسم‌زدایی اسب نیز پای می‌فشارد.

زندگی‌آتشی در شعر "هنوز" نیز کارکرد استوره‌ای اسب سفید را با همین نگاه به کار می‌گیرد. در همین شعر او خود را سوار بی‌اسبی در صحراهای فراموشی می‌خواند و آرزو دارد تا روزی بر "روی پاپیروسی، باطل‌السّحری برای روان بیمار جهان" بنویسد تا اسب سفید باستانی‌اش را از میان "خاکستر سردِ زمان" باز یابد. ۵۷.

با این همه آتشی خوب می‌دانست که طلسم‌زدایی اسب سفید او، آرزو و آرمانی بیش نیست که کارکرد استوره‌ای آن در جهان امروز رنگ باخته است. ضمن آنکه چنین رؤیاهایی همچنان در شعرهای دیگر او نیز ذهن شاعر را به کار می‌گیرد. چنانکه او در شعر "سالار زخم‌ها" نیز به سراغ استوره‌های هزاره‌ای می‌رود و در همین راستا از نقش‌آفرینی سوار بی‌اسب، تبر و اسب سیاه سود می‌جوید. او در همین شعر "سوار" را بی‌اسب می‌یابد و اسب را نیز بی‌سوار. از دیدگاه او حتا تبرها به زمین افتاده‌اند. اما درعین حال تبر، سواری را تداعی می‌کند که حضور ندارد ولی سرو را جایگزین مناسبی برای سوار می‌بیند:

با این همه چقدر این تبر افتاده

یادآور آن برخاسته است - آن سرو! ۵۸

۵۷- آتشی، منوچهر: اتفاق آخر، تهران، نگاه، ص ۱۸۱ (شعرهنوز).

۵۸- پیشین: ص ۱۸۴.

ولی باید دانست به منظور استوره‌زایی، در این شعر مکمل‌های لازم در اختیار همدیگر قرار نمی‌گیرند تا شاعر، قهرمان و استوره‌ی جدیدی بیافریند. چرا که در این شعر او همچنان بر باورهایی اصرار می‌ورزد که در جامعه‌اش رنگ می‌بازند.

دادگری گرز

در استوره‌های ایرانی به منظور تقابل و رویارویی اهوره- ایزد تیشتر با دیو- ایزد آپوش بخش وسیعی از بنمایه‌های هزاره‌ای را به کار می‌گیرند. نمایه‌پردازی از گرز نیز یکی از همین بنمایه‌ها به شمار می‌آید. چنانکه در افسانه‌ی یاد شده با نشانه‌گذاری لازم، صف‌آرایی ابرهای سپید را در برابر ابرهای سیاه، آوردگاهی برای نبرد اسب سفید با اسب سیاه پنداشته‌اند. تا جایی که رعد، صدای طبیعی گرز تیشتر تصور می‌گردد. به اتکای همین انگاره‌ها، در باورهای هزاره‌ای گرز نیز جایگاه ویژه‌ای می‌یابد. چرا که قهرمان دوران و موعود آخر زمانی، اهداف خود را در خصوص دادگری بر گستره‌ی زمین با توسل به گرز و پتک به انجام خواهد رساند. همچنین بنا به پذیرش چنین کارکردی از گرز آن را تمثیل و نشانه‌ای برای تأمین عدالت دانسته‌اند. حتا پتک نمادین امروزی که قضا در دادگاه‌ها آن را به کار می‌گیرند از چنین باوری الگو می‌پذیرد.

یادآور می‌شود که انسان آغازین ضمن الگوگزینی از چنین انگاره‌ای حریم طبیعی خود را محافظت می‌نمود. چون گرز و پتک جایگزین مناسبی برای کُنده‌هایی بود که بشر نخستین از آن‌ها به منظور جدال با رقیبان خویش و جانوران بهره می‌گرفت. بنابراین به طور طبیعی ادامه‌ی حیات انسان نیز به گرز او پیوند می‌خورد زیرا زیستن بلامنازع در دل طبیعت را به او ارزانی می‌داشت. چنانکه او به اتکای گرز به حق طبیعی خود دست می‌یافت و از حریم خویش پاسداری می‌نمود. تا جایی که از دیدگاه انسان ابزارساز نخستین، عدالت نیز با همین ابزار اعمال می‌گردید و بدون گرز و پتک وصول به حقوق طبیعی و حصول عدالت غیر ممکن می‌نمود.

ایلامی‌ها واژه‌ی گرز را از هزاره‌ی دوم پیش از میلاد در لوح‌ها و مهرهای خویش به کار برده‌اند. چنانکه در مهرها و کتیبه‌های گلی، "این شوشینک" خدای مردمان شوش و ایزدبانوان گستره‌ی امپراتوری ایلام، گرزهایی در اختیار دارند تا به واسطه‌ی

آن مردمانی را که به این ایزدان نیاز می‌بردند حاجت بخشند. در نتیجه گرز نقش ویژه‌ای را در آیین دادرسی ایلام به عهده می‌گرفت، همچنان که در یکی از همین لوح‌های گلی آورده‌اند: «باشد که به فرمان خدایان این- شوشینک و نهونت گرز الهه ایشکرب بر سر آنکس که این سند را نابود کند، فرود آید.»^{۵۹}

نفرین‌هایی از این نوع به منظور بلاگردانی از خویش و حاجت‌جویی از ایزدان در منابع ایلامی به فراوان یافت می‌شوند. اما در باور آنان فقط ایزدان از گرز به منظور اجرای عدالت بهره نمی‌گیرند بل که شاه نیز از همین الگو برای دادگری و اجرای قانون بین مردم سود می‌جوید. در یکی از همین مواد قانونی در خصوص افرادی که به دروغ شهادت می‌دهند، گفته‌اند: «او باید در آب برود... باشد که گرز خدا و شاه بر سر او فرود آید.»^{۶۰}

در دنیای باستان گرز و پتک فقط نمودگاری برای بازنمایی دادگری به شمار نمی‌آمد زیرا کارکردهایی از اقتدار، پیروزی و تفاخر هم از آن انتظار می‌رفت. چنانکه بعدها تازیانه، عصا و شمشیر را نیز همسان مناسبی برای آن یافتند. در نتیجه به طور طبیعی شمشیرهای قهرمانان هزاره‌ای جایگزین و همسانی برای گرزهای ایزدان و شاهان نخستین قرار گرفت. حتا آنان داس، تازیانه، عصا، شمشیر، گرز و پتک را به دلیل اینکه نمادی از عدالت و دادگری می‌شمردند، میزان و سنجه‌ای جهت نمایش مشروعیت فرمانروایی و خردورزی نخبگان قوم و جامعه نهادند.

در داستان موسای نیز همچون افسانه‌ی سلیمان‌نبی، عصا نه فقط دستمایه‌ای برای سحرزدایی قرار می‌گیرد بل که چه بسا عصا خود نیز با خرق عادت، سحر می‌آفریند. چنانکه در گزارشی از روضه‌الصفاء قول ابن‌عباس آورده‌اند که موسای از عصای خویش همچون چهارپایی به منظور بارکشی سود می‌جست. همچنین در این گزارش عصا در شب تاریک نقش شمع را به اجرا می‌گذاشت. حتا در برآوردن آب از چاه چون سطل

^{۵۹} - هینتس، والتر: دنیای گمشده‌ی ایلام، مترجم فیروز فیروزنیا، تهران، علمی و فرهنگی، چاپ چهارم،

ص ۹۲.

^{۶۰} - پیشین: ص ۹۷.

عمل می نمود و جهت دستیابی به میوه، چون درخت سبزی می شد و بر می داد. ضمن آنکه به منظور رفع گرسنگی، موسا آن را به زمین می کوفت تا مایدهای برایش فراهم شود. ۶۱. ضمن آنکه گزاره‌هایی از افسونگری چوبدستی و عصای موسا در قرآن نیز بازتاب می یابد.

پیکره‌ای از میترا یا گاوآژن در دست است که ضمن سودجویی از نمادهای ویژه، «در دست راست او نیز عصایی که نماد قدرت شهریاری است دیده می شود.»^{۶۲} همسانی سویه‌هایی از کارکرد عصای میترا و موسا را در داستان‌های خشایارشا، سلیمان نبی و حتا مریم نیز می توان بازجست.

در شمایل‌ها و نقش و نگاره‌های به جا مانده، پیامبران (کاهنان) و شاهان همچنان نمونه‌هایی از عصا و شمشیر را بر دست دارند. اگر در استوره‌های دینی سامی، موسا و سلیمان از عصا بهره می گیرند، پادشاهان ایرانی اقتدار و دادگری خود را بیشتر با شمشیر به نمایش می گذارند. با این همه در گزاره‌ای از کتاب مقدس، خشایارشا ملکه‌ی خویش استر را مورد لطف قرار می دهد و عصای طلایی خود را به سوی او دراز می کند تا او آن را لمس نماید.^{۶۳} هر چند در برخی از تندیس‌ها، پادشاهان هخامنشی همچون خشایارشا ضمن سودجویی از عصا، شمشیر نیز به دست می گیرند ولی پادشاهان استوره‌ای ایران و شاهان ایلام بیش از همه از گرز خویش برای اعمال قدرت بهره گرفته اند.

در همین راستا یادآور می شود که دو نمونه از گرز وقف شده به معبد "این شوشینک" در شوش توسط کاوشگران فرانسوی پیدا شده که قدمت آن‌ها به هزاره‌ی دوم پیش از میلاد باز می گردد.^{۶۴}

^{۶۱} - میرخواند، محمد بن خواندشاه: تاریخ روضه‌الصفاء فی سیره‌الانبياء والملوک والخلفاء، به تصحیح و تحشیه جمشید کیان فر، تهران، اساطیر، ۱۳۸۰، جلد اول - بخش اول ص ۲۹۹.

^{۶۲} - کومن، فرانتس: آیین پر رمز و راز میتراپی، ترجمه و پژوهش هاشم رضی، تهران، بهجت، چاپ دوم، ص ۱۱۲.

^{۶۳} - عهدعتیق: کتاب استر، ۲-۵/۱.

^{۶۴} - هینتس، والتر: پیشین، ص ۱۰۲.

در ضمن از گرز جهت عقوبت مجرمان و بزهکاران هم استفاده می‌نمودند. همچنان که فریدون یا گرشاسب (سام نریمان) به منظور عقوبت و مجازات ضحاک (اژی‌دهاک) به آن متوسل گردیدند.

در افسانه‌های یونانی "کرونوس" داس بر دست می‌گرفت و "هفایستوس" ایزد آتش که همچون جمشید در غار و نهانگاهی زیر زمینی اقامت داشت، آهنگری آموخت و پتکی از آهن ساخت که از آن علیه غولی به نام "تیفوئوس" سود جست. ۶۵ هفسایستوس به آشکارا در راستای خواست و اهداف عمومی زیوس حرکت می‌نمود و از هنر فلزکاری و آهنگری خویش در مبارزه با دیوان بهره می‌برد. همچنین همسویی و همیاری او با زیوس بنایمه‌های روشنی از باور هزاره‌ای را به همراه دارد. زیرا او به مثابه‌ی قهرمان دوران پتک به دست می‌گیرد و با غولان و دیوان می‌ستیزد. اما باید دانست که چنین نقشمایه‌ای را به آنانی می‌سپارند که از جاهت لازم بین مردمان زمانه‌ی خویش برخوردارند. ضمن آنکه با پیدایی و جایگزینی شمشیر، همین نقش‌آفرینی ابزاری را به شمشیر سپرده‌اند. چنانکه در گزارش‌های آخرت‌مآبانه از رستاخیز و پایان جهان پلی به تیزی شمشیر بنا می‌گردد تا مردگان از آن بگذرند. در این نمایه‌پردازی پل یاد شده نمودگاری برای اجرای عدالت قرار می‌گیرد تا مجرمان عقوبت بینند و نیکان پاداش خود را باز یابند.

همچنان که مسیح نیز بر گزاره‌ای تأکید می‌ورزد تا ضمن سودجویی از شمشیر به اهداف هزاره‌ای خویش نایل گردد. او می‌گوید: «گمان مبرید که آمده‌ام صلح و آرامش را بر زمین برقرار سازم. نه، من آمده‌ام تا شمشیر را برقرار نمایم.» ۶۶ با تمثیل‌گزینی از چنین فرآیندی برپایی دادگری با مجازات و کشتار بزهکاران در هم می‌آمیزد، چیزی که آن را به شمشیری از نوع شمشیر خداوندگار سپرده‌اند.

۶۵- ژیران، فلیکس: اساطیر یونان، ترجمه‌ی ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران، کاروان، چاپ پنجم،

ص ۱۴۱.

۶۶- متی: ۱۰/۳۴.

ضمن آنکه شمشیر وسیله‌ای برای دفاع و حفظ حریم شخصی و یا عمومی نیز به شمار می‌آید. همچنان که خداوند پس از بیرون راندن آدم از بهشت «سمت شرقی باغ عدن» فرشتگانی قرار داد تا با شمشیر آتشی که به هر طرف می‌چرخید، راه "درخت حیات" را محافظت کنند.^{۶۷} در گزاره‌ی یاد شده انسان نیاز زمینی خویش را به شمشیر، به خداوند نیز روا می‌دارد تا جایی که خداوند به آشکارا با کارکردی انسانی نماینده می‌گردد.

اما همیشه فرشتگان (ایزدان) واسطه قرار نمی‌گیرند تا اهداف خداوند را به انجام برند، چه بسا بنا به اهمیت موضوع خداوند خود نیز نقش آخر زمانی قهرمان دوران را به اجرا می‌گذارد و گرز مسیحای هزاره‌ای را به خود می‌آویزد. همچنان که در گزاره‌ای از کتاب "ارمیا"، بابل را گرز خداوند سامی نام می‌نهند تا او اقوام مختلف را به اتکای همین گرز درهم کوبد. در گزارش ارمیا، خداوند خود به همین نکته چنین اشاره می‌نماید که: «ای بابل، تو گرز من هستی. از تو برای درهم کوبیدن قومها و نابود کردن ممالک استفاده کرده‌ام.»^{۶۸} با این ترفند سودجویی از دشمن به مانند گزری علیه دشمنان دیگر، شیوه و شگردی است که در کتاب مقدس با سیاستگذاری لازم تحسین می‌گردد.

همچنین شمشیر و یا گرز را همیشه تمثیلی برای بازشناسی نیای خانواده نهاده‌اند. چنانکه گرز و شمشیر گرشاسب (سام نریمان) در داستان رستم قرار می‌گیرد. حتا سوشیانت‌هایی هم که در هزاره‌های آینده ظهور می‌نمایند، در داستان خویش گرز و شمشیرهایی از فریدون به همراه دارند. با این نگاه همین گرز و شمشیرها روزی بر راستا و راستی تبار قهرمانان و صاحبان خویش صحه خواهند گذاشت. در افسانه‌های اقوام مختلف گزارش‌های فراوانی از بیعت انسان‌ها با شمشیر دیده می‌شود که چنین رسمی را می‌توان یادگار بیعت افراد یک قبیله با نیای خویش به

^{۶۷}- پیدایش: ۳/۲۴.

^{۶۸}- ارمیا: ۵۱/۲۰.

شمار آورد. چنانکه امروزه نیز شمشیر و تفنگ ناموس افراد نام می‌گیرد تا با همین نشانه‌گذاری آنان به برآوردن آرمان‌های نیاکانشان ملزم گردند.

اگر در مکاشفه، قهرمان هزاره‌ای "شمشیر دو دُمه" در دست می‌گیرد، این شمشیر از جایگاه تبارشناسی به روشنی وحدت اضداد را می‌نماید، همان چیزی که در قهرمان دوران تبلور می‌یابد چون فرآیند کار قهرمان، پس از کشتن دجال و یا اژدها به یگانگی او می‌انجامد. بنا بر این ساز و کار یکتایی خداوندگار با ویژگی‌هایی از وحدت و یگانگی اضداد، تسرّی می‌یابد و به قهرمان نیز عرضه می‌گردد.

در ضمن گزارش‌هایی در خصوص بهره‌گیری قهرمان از شمشیر دو تیغه و یا دو دُمه در دست است که به اعتبار بازتاب تبار و نیای خاندان‌هایی که از این شمشیرهای ویژه سود برده‌اند می‌توان از تمثیل‌گذاری یاد شده خاندان و دوده‌ای را باز شناخت که شمشیر را همچنان در اختیار داشته‌اند.

چنانکه "هوتلوش - این شوشینک" امپراتور ایلام در سنگ - نوشته‌ای خود را فرزند دو پدر می‌خواند و بر آن افتخار می‌نماید. پدران او "کوتیر - نهونت" و "شیلهک - این شوشینک" برادرانی هستند که زن واحدی را در اختیار داشته‌اند. ۶۹ بنا بر این به روشنی در سویه‌هایی از کاربری شمشیر توسط قهرمان بر نیای دوگانه‌ای برای او تأکید می‌گردد، چیزی که افتخاری برای او به شمار می‌آید. نمونه‌های فراوانی از این گونه ازدواج‌ها را در استوره‌های ایرانی و هندی نیز می‌توان باز یافت که هدایت هم ضمن بازسازی چنین بنمایه‌ای، نمونه‌ای از آن را در بوف کور ارایه می‌نماید. در داستان هدایت عمو نقش پدر "راوی" را به اجرا می‌گذارد تا جایی که راوی به آشکارا از بازشناسی شخصیت مستقل برای پدر و عموی خویش باز می‌ماند.

در افسانه‌های یونانی کارکرد اهریمنانه‌ی پوزئیدون هم با تیر سه‌شاخه نشانه‌گذاری می‌گردد تا آن را نشانگانی برای افسون‌زایی نهاده باشند. ۷۰ در روشنای چنین تمثیلی، تیر سه شاخه نیز همچون شمشیر دو دُمه به آشکارا از خرق عادت نشانه

^{۶۹} - هینتس، والتر: پیشین، ص ۱۲۳.

^{۷۰} - ژبران، فلیکس: پیشین، ص ۱۴۷.

می‌گیرد. اما در استوره‌های هزاره‌ای چنین ابزاری را فقط در اختیار دَجَّال و یا قهرمان دوران می‌گذارند تا اهداف خویش را به انجام رساند. زیرا با بهره‌گیری از این سازه‌ها، آشکارا افسون‌زایی و یا افسون‌زدایی آن‌ها را هدف می‌گذارند.

پی‌جویی از پدیده‌ی گرز در یشت‌ها ارزش ویژه‌ای دارد. در "فروردین‌یشت" فرورهای پاکانی را می‌ستایند که «با خُود فلزی و با سلاح فلزی در میدان رزم» می‌جنگند. ۷۱ همچنین ضمن آن سام گرشاسب به دلیل مسلح بودن به گرز ستوده می‌شود. ۷۲ در "زامیادیشْت" نیز فری را که از جمشید گسسته بود، در آغاز به "مهر فراخ چراگاه" می‌سپارند اما آنگاه فریدون و گرشاسب نریمان که به داشتن گرز شهره‌اند، از فر بهره می‌گیرند. ۷۳ همچنین زامیادیشْت، گرشاسب (سام نریمان) را پس از زردشت زورمندترین مردمان می‌داند که در همین گزارش گفته می‌شود او ازدهای شاختاری را کشت که شاید کنایتی از نمونه‌هایی همچون ضحاک در آن نهفته باشد. حتا آورده‌اند که گرشاسب به هنگام نیمروز بر پشت ازدها در دیک فلزی خوراک می‌پخت. ۷۴

اما در زامیادیشْت فقط گرشاسب سلاحی چون گرز ندارد بلکه فریدون، گشتاسب، کیخسرو و افراسیاب تورانی نیز از آن بهره می‌گیرند. ضمن آنکه زامیادیشْت به روشنی گزارش می‌نماید که گرز کیانی هنگام پیروزی بر اژی‌دهاک (ضحاک) در اختیار سوشیانت (استوت ارت) قرار می‌گیرد. ۷۵

اگر افراسیاب مستثنا دانسته شود، در گزارش زامیادیشْت پدیده‌ی فرکیانی با گرز به هم می‌آمیزد تا گرز تمثیلی برای فر به شمار آید. با چنین دیدگاهی می‌توان گرز

۷۱- یشت‌ها: گزارش ابراهیم پورداود، تهران، طهوری، جلد دوم فروردین یشت، ۱۲/۴۵.

۷۲- پیشین: ۲۹/۱۳۶.

۷۳- پیشین: زامیاد یشت، ۳۹-۳۶/۶.

۷۴- پیشین: ۶/۴۰.

۷۵- پیشین: ۱۵/۹۳.

افراسیاب را نمونه و نشانه‌ای اهریمنی از گرز دانست و یا اینکه به این نکته باور داشت که او گرز را در دوره‌ی محدودی غصب نموده باشد.

در ضمن در بندهش به منظور برپایی رستاخیز سوشیانتی، نخستین مرده‌ای که زنده می‌شود گرشاسب (سام نریمان) است که بیوراسب (ضحاک) را می‌کشد. ۷۶ همچنان که کشتن ضحاک نیز مبدأ و مبنایی برای هزاره‌ی سوشیانتی قرار می‌گیرد. به همین اعتبار گرشاسب در ادبیات استوره‌ای زردشتی جایگاه ویژه‌ای را پر می‌نماید. زیرا آنچه را که رستم در عرصه‌های حماسی به نمایش می‌گذارد او در گستره‌ی باورهای هزاره‌ای به انجام می‌رساند. با چنین دیدگاهی در ادبیات زردشتی جایگاه بلامناع رستم را به گرشاسب می‌سپارند. حتا به نظر می‌رسد که ایرانیان به دلیل چالش و رویارویی با اعراب و بنا به ضرورت‌های ملی به رستم بهای ویژه‌ای بخشیده‌اند تا با همین رویکرد از جایگاه حماسی اسفندیار و یا گرشاسب بکاهند. زیرا رویکردهای آیینی اسفندیار و گرشاسب برای ایرانیانی که به مبارزه‌ی ملی خویش در محدوده‌ی فلات سامان می‌بخشیدند، چندان خوش‌آیند نبود.

در اوستای پسین مهر را بر گردونه‌ای سوار می‌کنند که چهار اسب سپید این گردونه را می‌رانند. در این فضا سازی مهر آینده‌ای را به مردمان زمانه می‌باوراند که برای دستیابی به چنان دنیایی با سپری سیمین، زره‌ای زرین به تن می‌کند و تازیانه به دست می‌گیرد تا به اتکای آن گردونه‌ی خود را براند. ۷۷ با همین نمایه‌پردازی‌ها مهر پیشتاز و پیش‌آهنگ دنیایی به شمار می‌آید که او پیش رو دارد. ضمن آنکه مهر بنا به نقش‌آفرینی خود وضع موجود را نفی می‌کند تا از فردایی آرمانی نشان یابد. زیرا گر چه گردش تازیانه گردونه‌ی او را به پیش می‌تازاند و آینده را پیش پای او می‌گستراند، ولی تحقق چنین آرمانی در گرو گرز او قرار می‌گیرد تا «گرزی صد گره و صد تیغه بر دست گیرد و به سوی مردان [همستار] نشانه رود و آنان را از پای

^{۷۶}- فرنیغ دادگی: بندهش، گزارنده مهرداد بهار، تهران، توسفچاپ سوم، ۲۲۵ (ص ۱۴۲).

^{۷۷}- اوستا: پیشین، مهریشت، ۲۸/۱۱۲.

درافگند. گرژی از فلز ریخته و از زر سخت ساخته، که استوارترین و پیروزی‌بخش‌ترین رزم‌افزار است.»^{۷۸}

در گزارش یادشده جایگاه استوره‌های گرز نیز به نیکی نموده می‌شود. اما در این گزارش گرز "مهر" نیز چون خود او، ویژه است و با گرزهای دیگر تفاوت ماهوی دارد. چون گرز مهر را با سازه‌ای "صد گره و صد تیغه" و با جنسی از "زر" نشان می‌دهند که برخلاف زر از سختی و محکمی بهره دارد. گردونه‌ی مهر نیز از "سنگهای درخشان فلاخن" ^{۷۹} پر است که باز سنگ‌های فلاخن او نیز با درخشانی خویش کیفیت منحصر به فردی را عرضه می‌نماید.

همچنین در گردونه‌ی مهر نمونه‌های دیگری از جنگ‌افزارهای استوره‌ای را می‌توان به تماشا نشست. چون او "هزار چکش دو تیغه پولاتین" ^{۸۰} و "هزار گرز پرتابی آهنین" ^{۸۱} در اختیار دارد. حتا هر کدام از "گرزهای پرتابی" او را با "صد گره صد تیغه‌ای" ساخته‌اند. ^{۸۲}

سودجویی از ابزار استوره‌ای، بخشی از ویژگی‌های صاحبان استوره‌ای خود را به نمایش می‌گذارد. چنانکه به همین اعتبار جهت قهرمان‌پروری و قهرمان‌سازی به افرادی با کارکرد تاریخی نیز چنین ابزاری را بخشیده‌اند. ولی همچنان که دیده می‌شود آنان شمشیر یا گرژی در اختیار خویش می‌گیرند که دیگران از آن بی بهره‌اند. ذوالفقار و یا شمشیر "دو دمه" را نیز می‌توان گونه‌هایی از همین ابزار به شمار آورد.

گرچه گرز را با کارکردی این‌جهانی ابزاری برای زدودن ناپاکی و پلستی به شمار می‌آورند، اما در دوزخ نیز "گرز آخته" وسیله‌ای برای زدودن ناپاکی از تن بزهکاران

^{۷۸}- پیشین: ۲۴/۹۶.

^{۷۹}- پیشین: ۳۲/۱۳۶.

^{۸۰}- پیشین: ۳۱/۱۳۰.

^{۸۱}- پیشین: ۳۱/۱۳۱.

^{۸۲}- پیشین: ۳۱/۱۳۲.

قرار می‌گیرد. در این گونه نمایه‌پردازی‌ها، بر پاکی گرز به دلیل خلوص آن اصرار می‌ورزند. فلز گداخته تأکید مضاعفی بر همین فرآیند خواهد بود تا به منظور همسان‌سازی خویش پلشتی را از تن و جان آدمیان بزداید. در وندیداد هم به همین منظور "سروش پارسا، گرز آخته" و یا گداخته در دست می‌گیرد.^{۸۳}

در داستان ضحاک، فریدون را به دلیل بهره‌مندی از فر کیانی نشانگانی از خیر و نیکی دانسته‌اند. در واقع در این داستان فریدون نقش هزاره‌ای خود را به نمایش می‌گذارد تا به دوره‌ی اهریمنی ضحاک خاتمه بخشد. چنانکه پایان دوره‌ی سیاه و اهریمنی ضحاک نیز با گرز فریدون نشانه‌گذاری می‌گردد.

طلسمی که ضحاک ساخته‌بود/ سرشرا با آسمان فرازیده بود

فریدون ز بالا فروآورد/ که آن جز به نام جهاندار دید

یکی گرزۀ گاو پیکر سرش/ زدی هرکه آمد همی در برش ۸۴

گر چه ضحاک در شاهنامه به اتکای جادو و طلسم قدرت می‌یابد ولی توانمندی و ساز و کار گرز را در از بین بردن جادو و طلسم اهریمنی ضحاک نباید نادیده انگاشت. با همین ویژگی گرز نیز کارکردی جادویی از خود عرضه می‌دارد. ضمن آنکه چنین فرآیندی را در استوره‌های سامی اعجاز می‌نامند که به منظور همسان‌سازی، نمونه‌هایی از آن در نقش‌آفرینی عصای موسا به نمایش درمی‌آید.

همچنین در استوره‌ی ضحاک "گرزۀ گاوسر" یا "گرزۀ گاوپیکر" را به مثابه‌ی توتمی ایزدمآبانه در تقابل با نیروهای اهریمنی نشان داده‌اند. چنانکه گرز گاوپیکر فقط تقدیس نمی‌گردد، بل که در رویارویی با طلسم ضحاک کارکرد جادویی خود را عرضه می‌دارد. در نتیجه گاو نیز به همراه گرز به دلیل نقش‌آفرینی ایزدمآبانه‌ی خویش کارکردی جادویی می‌یابد و به همین اعتبار ضمن پرستش، آن را می‌ستایند. همچنان که گرز به دلیل اینکه پرستیده شود با سردیس گاو نشانه‌گذاری می‌گردد.

^{۸۳}- اوستا: پیشین، فرگرده‌یجدهم، ۳/۳۶.

^{۸۴}- شاهنامه: پیشین، جلد اول داستان ضحاک ۳۵۹-۱/۳۵۷.

به نظر می‌رسد تندیس و یا سردیس تمامی توت‌های حیوانی می‌تواند نمودگاری برای بازتاب همین پنداره قرار گیرد.

در ضمن توت‌م از حیوان و جانوری نشان می‌یابد که زمانی آن قوم می‌پرستیده‌اند. بر این اساس باید پذیرفت که خاندان فریدون از توت‌م گاو برای شناسایی تبار خویش بهره گرفته‌اند. چون هواداران او همه "گرزّه گاوسر" بر دست می‌گیرند تا به دوره‌ی سیاه و اهریمنی ضحاک (اژی‌دهاک) پایان بخشند.

نقش‌آفرینی کاوه‌ی آهنگر در داستان ضحاک نیز با همین دیدگاه تأویل می‌پذیرد. چون کاوه به دلیل حرفه‌ی خود، به ساز و کار جادویی فلز بیش از همه آگاهی داشت. در واقع او با بهره‌گیری از فنون فرآوری فلز در ساخت گرز، نقش‌آفرینی جادویی خویش را بر همگان عرضه می‌داشت. در این فرآیند آهنگر نقش جادوگری را می‌پذیرد که با توسل به گرز، جادوی خود را به مثابه‌ی فنی انحصاری به مردمان زمانه‌اش می‌باوراند. در چنین رویکردی گرز گاوسر یا گاوپیکر به عنوان توت‌می برای شناسایی خاندان فریدون یا به عبارت روشن‌تر صفبندی فریدون - کاوه پای به میدان می‌گذارد تا انجمن و گروه اهریمنی ضحاک را بتاراند. ولی گرچه در این رویارویی دو گروه متخاصم هر دو از جادو و طلسم بهره می‌گیرند اما جادوگری و افسون‌کاری هواداران فریدون، با گرز گاوسر نشانه‌گذاری می‌گردد.

در نمونه‌های فراوانی از افسانه‌های ایرانی گرز نیز همچون فره‌ی کیانی داستان ویژه‌ای را می‌نمایاند. چنانکه در بیشتر آن‌ها گرز نمودگاری از توت‌م خانوادگی قرار می‌گیرد تا فقط افراد همان خاندان برای همیشه از آن بهره جویند. همچنان که در افسانه‌ای از زیوس (ژئوس) آورده‌اند که او چون سر "مدوسا" را برید از خون جهنده‌ی مدوسا شمشیری بیرون پرید. ۸۵ در روشنای همین افسانه به آشکارا تبار را با خون و شمشیر نشانه گرفته‌اند، به گونه‌ای که از خون مدوسا شمشیری می‌زاید.

در همین راستا فردوسی ضمن گزارش از پیشینه‌ی گرز رستم نکته‌های ویژه‌ای را نیز ارایه می‌دهد. زیرا در این گزارش زال گرز سام را که از گرشاسب به یادگار مانده

^{۸۵} - ژیران، فلیکس: پیشین، ص ۱۶۸.

در اختیار رستم می‌گذارد. به گونه‌ای که پیشینه‌ی گرز با تبار رستم به هم می‌تند. زال در روشنگری از چنین گذشته‌ای به نیکی یادآور می‌گردد:

بیارم برت گرز سام سوار / کزو دارم اندر جهان یادگار
 فگندی بدان گرز پیل ژیان / که جاوید بادی تو ای پهلوان
 بفرمود که آن گرز سام سوار / بر آن تا ز دشمن برآرد دمار
 زگرشاسپ یل مانده بُد یادگار / پدر تا پدر تا بسام سوار
 تهمتن چو گرز نیا را بدید / دو لب کرد خندان و شادی گزید ۸۶

بر پایه‌ی گزارش فردوسی رستم را باید از تبار گرشاسب (سام نریمان) شمرد اما این گرشاسب را نمی‌توان همان گرشاسبِ زو دانست. چرا که هر چند از داستان گرز در تبار رستم گزاره‌ی روشنی ارایه می‌گردد ولی در روشنای همین گزارش، از گرز توتمی خانوادگی برای وانمایی تبار رستم نشانه‌گذاری می‌شود.

همان چیزی که فروید از آن با ویژگی و شناسه‌ی "توتم قبيله" یاد می‌نماید. زیرا «توتم قبيله [که] از نسلی به نسل بعد منتقل میشود.» ۸۷ چنانکه خاندان رستم که در شاهنامه همیشه حکومت محلی زابلستان در اختیار داشته‌اند، به درستی یکی از همان قبيله‌هایی را نشان می‌دهد که فروید از آن نام می‌برد.

در ضمن تمامی گزاره‌های هزاره‌ای با نبرد و پیکار گروه‌هایی از دو صف‌بندی به انجام می‌رسد. ولی در این رویارویی خاندانی از هم می‌پاشد اما خاندان دیگری می‌بالد و قدرت می‌ستاند. خاندان‌های یاد شده نیز هر کدام به سهم خویش توتم قوم و تبارشان را در صف‌بندی‌های هزاره‌ای و پایان‌مدارانه رهبری می‌نمایند. در چنین جدالی همیشه گروه‌های خودی نشانگانی از خیر و نیکی شمرده می‌شوند اما گروه و یا گروه‌های غیر خودی به مانند نیروهایی از سامانه‌ی اهریمن نقش می‌آفرینند. ضمن آنکه جنگ ذاتی این نبرد به شمار می‌آید تا گروه‌های دشمن از هم بپاشند و معدوم

^{۸۶} - شاهنامه: پیشین، جلد اول گرشاسب، بیت‌های ۸۷-۸۲.

^{۸۷} - فروید زیگموند: توتم و تائو، مترجم ایرج پور باقر، تهران، آسیا، چاپ پنجم، ص ۱۷۱.

گردند. به طبع نابودی گروه متخاصم نیز با چیزی غیر از گرز یا شمشیر امکان‌پذیر نخواهد بود.

امروزه نیز اقوام و ملت‌های گوناگون گرز و شمشیر را الگو می‌نهند و می‌پرستند. چنانکه نمونه‌های گوناگون و روشنی از آن ضمن بازسازی بر پرچم کشورها نقش می‌بندد. چنین رویکردی ضمن تأکید بر خاستگاه استوره‌ای آن بر جایگاه امروزی آن نیز اصرار می‌ورزد.

در آیین‌های دادرسی ما، همیشه چوبِ فلک (چوب و فلک) نقش‌به‌سزایی داشت. چنانکه تا امروز نیز بر کاربری آن همچنان تأکید می‌گردد. فرهنگ معین در توضیح واژه‌ی فلک می‌نویسد: «آلتی چوبین که تسمه‌ای در وسط آن قرار داده کف پای بی‌ادبان و مجرمان را بدان بسته چوب زنند.»^{۸۸} متأسفانه نویسنده‌ی واژه‌نامه خود نیز بر چنین ابتکار عملی صحه می‌گذارد تا فلک وسیله‌ی مناسبی برای مجازات "بی‌ادبان و مجرمان" قرار گیرد. به واقع آنانی را باید مجرم و بی‌ادب دانست که با روح زمان و زمانه‌ی خود سازگار نیستند و با الگوپذیری از حاکمان واپسگرا زمینه‌های فرهنگی خشونت را در جامعه فراهم می‌بینند. همچنان که در دوره‌ی مشروطه و پس از آن به فراوانی از چنین ابزاری علیه فعالان سیاسی و غیر آن بهره گرفته‌اند.

حتا در دهه‌های اخیر ضمن الگوگزینی از سنت‌های گذشته، با روی‌آوری به "تعزیر" به گمان خویش جایگزین مناسبی برای آن یافته‌اند. با روایی بازار تعزیر همان شیوه‌هایی رواج گرفت که از سوی برخی شاعران و نویسندگان سده‌های پیشین، به زشتی از آن یاد شده بود. امروزه در تعزیر افراد را به چهره بر تختی می‌خوابانند سپس دست و پایشان را می‌بندند و با شلاق بر کف پاهایشان می‌کوبند. هر چند گفته می‌شود که تعداد ضربه‌های شلاق را حاکمان شرع تعیین می‌نمایند ولی طبیعی است آنان که به چنین شیوه‌های متحجرانه‌ای دل می‌سپارند، خود

^{۸۸} - معین، محمد: فرهنگ فارسی، ذیل حرف ف.

حاکمان بلامنازع شرع‌اند و به هیچ ضابطه و قانونی هرچند قرون وسطایی پای‌بند نیستند.

ضمن آنکه پس از مشروطه نیز همچنان در مدارس جدید ایرانی فلک بستن نوآموزان و دانش‌آموزان روایی کامل داشت. تا جایی که زنده‌یاد مهرداد بهار یادآور می‌شوند که پدرش (ملک‌الشعراى بهار) علی‌رغم آن‌که بر کرسی وزارت فرهنگ در کابینه‌ی قوام تکیه داشت، با عصایش او را "تنبیه" می‌نمود. ۸۹

به واقع مبتکران چنین رفتاری قصد داشتند که با کاربری گونه‌های متنوعی از "تنبیه"، به گمان خویش ناآگاه و جاهلی را آگاه نمایند. در عین حال با برخورداری از درونمایه‌ی تمامی این رسم- آیین‌های ویژه، بر نقشمایه‌های آخ‌زمانی آن‌ها نیز تأکید می‌گردد. چون باور عمومی بر این نکته‌نظر اصرار می‌ورزد که با فلک و شلاق می‌توان شیطان و اهریمنی را که در کالبد گناهکار حلول نموده، بیرون کشاند. به واقع در چنین ساز و کاری فلک و فلکه جایگزین مناسبی برای گرز و شمشیر قرار می‌گیرد. به هر حال نمونه‌های یاد شده را بین اقوام دیگر نیز کم و بیش می‌توان بازیافت. حتا پیشینه‌ی آن به هزاران سال پیش از میلاد باز می‌گردد. چنانکه سومریان از هزاره‌ی سوم پیش از میلاد، چنین الگویی را ارج می‌نهادند. ۹۰

متأسفانه در دنیای امروز نیز انسان‌هایی پیدا می‌شوند که چه بسا با سودجویی از ابزار روز، تک‌صدایی را به همسایگان‌شان تحمیل می‌نمایند تا ضمن آن یکتایی خود را به همگان بباورانند. چنانکه همین نهاده‌ها همچنان از ماندگاری برخی از ساز و کارهای گذشته در جامعه‌ی امروزی حکایت دارد. اما خوشبختانه چنین کارکردی در روشنای انگاره‌های دنیای نو به آرامی رنگ می‌بازند و همسو با انگاره‌های جدید، قهرمانان گذشته نیز در گذرگاه‌های تاریخ گم می‌شوند تا بنا به رسمی نو، عرصه‌های زندگی نوین را برای همیشه به مردمان زمانه واگذارند.

^{۸۹}- بهار، مهرداد: از اسطوره تا تاریخ، گردآورنده و ویراستار ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران، نشر چشمه،

چاپ پنجم، ص ۵۳۱.

^{۹۰}- کرامر، سمیوئل نوام: الواح سومری، مترجم داود رسائی، تهران، علمی و فرهنگی، چاپ سوم، ص ۵.

اژدهای اهریمنی

اژدها به واقع همان اسب سیاه تیره‌ایست که در استوره‌ی تیشتر به نمایش در می‌آید. در استوره‌ی یاد شده تیشتر به هیأت اسب سفید، اسب سیاه (اژدها) را می‌کشد، چون می‌خواهد با دستیابی به آب، زندگی را به زمین بازگرداند. به روشنی در این فضا سازی اژدها با سلطه‌ی خویش بر آب، زمینیان را در تنگنای خشکسالی قرار می‌دهد تا حیات از زمین رخت ببرند. در استوره‌های هندی نیز چنین رویکردی را در کارکرد ایزد "ایندره" هدف گرفته‌اند. همچنان که ایزد ایندره به منظور رستگاری و رهانیدن حیات از چنگال اژدها با گرز خویش او را می‌کشد.

در همین راستا "الیاده" ضمن تأویل زیبایی از افسانه‌ی اژدهاکشان ایندره می‌نویسد: «بریدن سر اژدها معادل است، با فعل خلقت، با گذار از نهن به عیان، از بی‌شکلی به صورتمندی». ۹۱ الیاده ضمن واجویی از همسانی‌های استوره‌ی اژدهاکشی از اقوام باستانی، به این نتیجه می‌رسد که در این استوره‌ها اژدها «با مسدود کردن آب‌ها و نگه‌داشتن آن‌ها برای خودش، جهان را دچار خشکسالی کرده است». ۹۲ همچنان که همین دیدگاه در تمامی افسانه‌ها و استوره‌های اژدهاکشی انعکاس می‌یابد و سویه‌هایی از آن را نیز می‌توان در افسانه‌ها و داستان‌های ایرانی باز یافت.

در استوره‌های هزاره‌ای ایران همچون استوره‌های دیگر، قهرمان دوران به مانند همه‌ی قهرمانان با نمودگاری از یگانگی و یکتایی نشانه‌گذاری می‌گردد. چون در او

^{۹۱}- الیاده، میرچاه: اسطوره بازگشت جاودانه، ترجمه بهمن سرکاراتی، تهران، طهوری، چاپ دوم، ص

خیر و شر به وحدت دست می‌یابند تا جایی که شر بنا به ضرورت و جبر، جایگاه خود را به خیر وامی‌گذارد تا تسهیل‌گر این یگانگی باشد. در این فرآیند ذهنی، با پیدایی قهرمان منطق عقلی نیز نفی می‌گردد تا انسان خود را به هیأت ایزد و یا انسان- خدا به همگان بباوراند.

زیرا با حضور قهرمان، انسان به جایگاه ایزدان عروج می‌نماید و در واقع اضداد در وجود قهرمان به وحدت دست می‌یابند. اما چنانکه گفته شد منطق استقرایی چنین گزاره‌ای را ناممکن می‌داند. ضمن آنکه هر چند در آینه‌ی ضمیر انسان، وحدت اضداد ناممکن خواهد بود ولی انگاره‌ی ظهور قهرمان، حضور بی‌چون و چرایش را در پندار و خیال به او می‌بآوراند. با این دیدگاه پنداره‌های قهرمانی خاستگاهش را همچنان در دنیای وهم و وهن بازسازی می‌نماید تا نشانگانی از حقیقت موجود قرار گیرد.

همچنین در گزاره‌های هزاره‌ای، قهرمان دوران با کشتن دجال و یا جانوران تک‌آفرینه‌ای دیگر مشروعیت خود را با مردمان زمانه در میان می‌گذارد. ضمن آنکه این آفرینگان با تن- سازه‌های ویژه‌ای به نمایش در می‌آیند تا نمودگاری از اهریمن باشند.

چنانکه در رؤیای یوحنا اژدهای سرخ‌رنگی بر او ظاهر گشت که هفت سر، هفت تاج و ده شاخ داشت. «او با دُمش یک سوم ستارگان را بدنبال خود کشید و بر زمین ریخت.»^{۹۳} اما میکاییل و فرشتگان زیر فرمان او چاره‌ای نیافتند که به رویارویی با اژدها و نیروهای اهریمنی او برخیزند. در این نبرد اژدها و یاران او شکست خوردند و توسط میکاییل از آسمان به زمین افکنده شدند.

از اژدها در استوره‌های ایرانی، تباری اهریمنی عرضه می‌گردد تا جایی که آفرینش آن نیز از سوی اهریمن صورت می‌پذیرد. چنانکه در وندیداد "اهریمن همه‌تن مرگ" بر کنار رودخانه‌ی دایتی در سرزمین اهورایی ایرانویچ اژدها را می‌آفریند.^{۹۴} بر این اساس اژدها را باید آفرینه‌ای اهریمنی دانست که به خواست و اراده‌ی اهریمن عمل

^{۹۳} - مکاشفه: ۴-۱۲/۳.

^{۹۴} - وندیداد: فرگرد یکم، ۱/۴.

می‌کند و در صفبندی نیروهای شر قرار می‌گیرد. همچنان که در "یشت‌ها" گرشاسب به منظور جدال با نیروهای شر اژدهای شاخداری را کشت که این اژدها زهرش را تا بلندای یک نیزه به هوا می‌فرستاد. گفته می‌شود که گرشاسب نریمان پشت همین اژدها غذا می‌پخت! ۹۵

همچنین در گزارشی از "بندش"، اهریمن که در لایه‌های زیرین زمین می‌زیست از حفره‌ی خویش به در آمد و به همراه خرفستران دیگر اژدها را نیز آفرید. ۹۶ در رده‌بندی جانوران موذی، بندش اژدهای دوسر، هفت‌سر و بسیارسر را در گروه جانوران زمینی قرار می‌دهد. ۹۷ ضمن آنکه در دینکرد هفتم به منظور گزارش تولد زردشت از مارانی سخن گفته می‌شود که فرزندانشان را می‌خورند. ۹۸ ماران دینکرد به واقع نمونه و نشانه‌ای برای ماران و اژدهاهای هزاره‌ای قرار می‌گیرند. تا نقش خود را در دوستی با اهریمن به مثابه‌ی دشمن همیشگی انسان به اجرا گذارند. در افسانه‌های دیگری از اژدهای هزاره‌ای، او خود دُمش را می‌خورد تا بازتولدش را همچنان در خود نشان جوید. ضمن آنکه با چنین رویکردی به روشنی اژدها و مار با زندگانی انسان به رویارویی برمی‌خیزد.

گفته می‌شود هنگامی که ایزدان (فرشتگان) فروهر زردشت را که در شاخه‌ی هوم نهان بود به زمین می‌آوردند، «مارها نیز تا شاخه‌های آن درخت رفتند آن فروهر زردشت بر دهانشان زد. ماران بیفتادند و مردند.» ۹۹

در همین فضا با کوبیدن فروهر زردشت بر دهان ماران، نمایشی از مبارزه‌ی هزاره‌ای نیز پای می‌گیرد که به روشنی مسیح را در جدال با آپوکالیپسی می‌نمایاند. در این مبارزه قهرمان دوران، تولد و حضور خود را با کشتن اژدها به همگان

۹۵- اوستا: زامیادیش، ۶/۴۰.

۹۶- بندش: پیشین، ۵/۴۳.

۹۷- بندش: پیشین: ۱۴۳ (ص ۹۸).

۹۸- دینکرد هفتم: پیشین، ۲/۲۴ (ص ۲۱۰).

۹۹- پیشین: ۲/۲۷ (ص ۲۱۱).

می‌باوراند به همان گونه که استوره‌ی زایش زردشت نیز همین نمایه را عرضه می‌دارد. زیرا فروهر زردشت بر دهان ماران می‌کوبد و آنان نیز فرو می‌ریزند. با همین نمایش از همان آغاز، جهان یکتایی زردشت دوگانه‌بینی را وامی‌نهد تا دنیایی از یگانگی را بر جای آن بنشانند. به گونه‌ای که در چنین چیدمانی قهرمان هزاره‌ای نیز با هدف و آرمان دستیابی به "وحدت ضدین"، به جهان پای می‌گذارد.

همسان‌سازی از ادبیاتِ هزاره‌ای زردشتی به فراوان در کتاب مقدس نیز به چشم می‌خورد. در مکاشفه‌ی یوحنا بابل را به هیأت زن فاحشه‌ای تجسم می‌بخشند که بر اژدهای سرخ‌رنگی سوار شده بود که هفت سر و ده شاخ داشت و شعارهای کفرآمیزی بر بدن او نوشته بودند. تا آنکه فرشته‌ای نورانی از آسمان فرارسید و سنگی بر دریا انداخت. فرشته با این ترفند بابل را نابود ساخت. ۱۰۰ سپس قهرمان نورانی (کلمه خدا) سوار بر اسبی سفید از شکاف آسمان سر برآورد. او اژدها را دستگیر نمود و برای هزار سال در "چاه بی‌انتها" به بند کشید و درب چاه را نیز قفل زد. "مکاشفه" ضمن واگویی چنین رؤیایی تأکید می‌ورزد که "اژدها" همان مار قدیم است که اهریمن و شیطان نامیده می‌شود. ۱۰۱

سویه‌هایی از وانمایی زن به سان مار و اژدهای هزاره‌ای را در ادبیات زردشتی هم می‌توان نشانه جست. چنانکه گفته می‌شود "ماه‌پیکر و زرینه سینه‌ای" که به همپرسگی زردشت آمد و خود را "سپندارمذ" شناساند. ولی زردشت که به گمان خویش نشانه‌های سپندارمذ را در او نمی‌دید شرط نهاد که از پشت بر او بنگرد. اما چون از قفا به او نگریست پشت و میان رانش را پر از مار و اژدها یافت. ۱۰۲

گرچه در این گزاره گونه‌های ویژه‌ای از مار و اژدها، نشانگانی از جهی به مثابه‌ی دختر اهریمن و فاحشه‌ی هستی قرار می‌گیرد، ولی در افسانه‌های دیگر آنان هر دو از سرشتی یکسان سود می‌جویند. چنان که تمثیلی عمومی بین مردم رواج می‌گیرد که: "زن و اژدها هر دو در خاک به". اما بر خلاف باور عمومی در نگاهی همه‌سویه بر

۱۰۰- مکاشفه: ۱۸.

۱۰۱- مکاشفه: ۳-۲۰/۲.

۱۰۲- دینکرد: پیشین، ۶۰-۴/۵۷.

این تمثیل، درونمایه‌ای از زایش و زندگی‌بخشی مار و زن را در آن هدفگذاری نموده‌اند. همچنان که با انتساب آن دو به خاک نیز انعکاس همین دیدگاه را می‌توان باز یافت بدون آنکه بخواهند مرگ و میرایی آن دو را آرزو نمایند.

گرچه در ادبیات زردشتی اژدها را اهریمن می‌آفریند ولی در مکاشفه، اژدها همان اهریمن روزهای نخست آفرینش است که به شکل مار به ظاهر انسان را فریفت. اما مشخص نیست که چرا قهرمان مکاشفه به جای کشتن اژدها به زندانی نمودن او اکتفا می‌نماید. زیرا او با کمال شگفتی چنین هدفی را به هزاره‌ای دیگر حواله می‌دهد. چنین گزاره‌ای را به روشنی در استوره‌ی ضحاک نیز می‌توان سراغ گرفت. زیرا به جای کشتن ضحاک او را در جایی همچون البرزکوه به بند می‌کشند تا آنکه در فرسکرد سوشیانتی «نخست از جهانیان مرده‌ی گرشاسب، پسر سام، را برانگیزند تا بیوراسب را به گرز زند و کشد و از آفریدگان بازدارد.»^{۱۰۳}

این انگاره هر چند به تباری ضمنی نیروهای خیر با قوای اهریمنی در گستره‌ی هستی اصرار می‌ورزد ولی بنمایه‌ای را نیز با خود همراه دارد که بر پایه‌ی آن باید پذیرفت که نمی‌توان از پی‌آمدهای جادوزدایی درامان بود. چنانکه چنین رویکردی را به روشنی در افسانه‌ی رستم و اسفندیار و یا نبرد ایزدِ آذر با ضحاک در زامیادیشته به کار گرفته‌اند.

گرچه در زامیادیشته ایزدِ آذر از ادامه‌ی نبرد با اژدی‌دهاک دست می‌شوید ولی رستم علی‌رغم هشدارهای سیمرغ و زال به رویارویی با اسفندیار اصرار می‌ورزد و تبعات آن را نیز به جان می‌پذیرد. چون او به مانند تمامی قهرمانان حماسی ناخواسته در جبری گرفتار آمده بود که سرنوشت برایش رقم می‌زد. رستم می‌بایست بین بودن و نبودن یکی را بر می‌گزید. هر چند بودن و نبودن را به هم بسته‌باشند. چنانکه گزینه‌ی "بودن" به نبودن و مرگ رستم انجامید.

در مکاشفه داستان شر با پیدایی "کلمه خدا" پایان نمی‌پذیرد بل که دوره‌ای از هزاره‌های اهریمنی پایان می‌گیرد تا هزاره‌ای از نیکی آغاز گردد. همچنین گزاره‌های

^{۱۰۳}- بندهش: پیشین، ۲۲۰ (ص ۱۴۲).

م‌ک‌اش‌ف‌ه‌ای‌ د‌ر‌ خ‌ص‌وص‌ ق‌ی‌ام‌ت‌ و‌ ر‌س‌ت‌ا‌خ‌ی‌ز‌ ب‌ا‌ ب‌خ‌ش‌ و‌س‌ی‌عی‌ از‌ اد‌ب‌ی‌ات‌ ز‌رد‌ش‌تی‌ ع‌ص‌ر‌ س‌اس‌ان‌ی‌ و‌ پ‌س‌ از‌ آن‌ ان‌ط‌ب‌اق‌ م‌ی‌ی‌اب‌د‌.‌ ز‌ی‌را‌ ای‌ن‌ان‌ ن‌ی‌ز‌ ب‌ر‌ پ‌ای‌ه‌ی‌ پ‌ن‌داره‌ای‌ خ‌ود‌ ب‌ه‌ م‌ان‌د‌ ز‌رد‌ش‌ت‌ی‌ان‌ ف‌ر‌ش‌ک‌رد‌ه‌ای‌ ه‌زاره‌ای‌ ب‌ر‌پ‌ا‌ م‌ی‌دار‌ن‌د‌ تا‌ د‌ر‌ ر‌س‌ت‌ا‌خ‌ی‌زی‌ س‌وش‌ی‌ان‌ت‌گ‌ون‌ه‌،‌ آن‌ان‌ی‌ را‌ ک‌ه‌ ب‌ا‌ ای‌ش‌ان‌ س‌ر‌ س‌از‌گ‌اری‌ ن‌دا‌ش‌ت‌ه‌ان‌د‌ د‌ر‌ د‌وز‌خ‌ه‌ایی‌ از‌ آ‌ت‌ش‌ و‌ گ‌و‌گ‌رد‌ ب‌س‌وز‌ان‌ن‌د‌.‌

ض‌من‌ آن‌ک‌ه‌ ب‌ای‌د‌ د‌ر‌ ن‌ظ‌ر‌ دا‌ش‌ت‌ ک‌ه‌ پ‌ی‌د‌ای‌ی‌ ق‌ه‌ر‌م‌ان‌ و‌ ا‌ژ‌د‌ه‌ا‌ ه‌م‌چ‌ن‌ان‌ پ‌ن‌داره‌ای‌ اس‌ت‌ ک‌ه‌ ب‌خ‌ش‌ی‌ از‌ ک‌ار‌ک‌رد‌ه‌ای‌ د‌ه‌ن‌ ان‌س‌ان‌ را‌ م‌ی‌ن‌م‌ای‌ن‌د‌.‌ ان‌س‌ان‌ د‌ر‌ ت‌ق‌اب‌ل‌ خ‌ی‌ر‌ ب‌ا‌ ش‌ر‌ ب‌ر‌ گ‌س‌تره‌ی‌ ه‌س‌تی‌،‌ آر‌م‌ان‌ها‌ و‌ آر‌ز‌وه‌ای‌ خ‌وی‌ش‌ را‌ پ‌ی‌ م‌ی‌گ‌ی‌رد‌ تا‌ آر‌ز‌وه‌ایی‌ ک‌ه‌ د‌ر‌ و‌اق‌عی‌ت‌ه‌ای‌ اج‌تم‌اع‌ی‌ ح‌ض‌ور‌ ن‌م‌ی‌ی‌اب‌ن‌د‌ د‌ر‌ ر‌ؤ‌ی‌ای‌ او‌ ظ‌ه‌ور‌ش‌ان‌ را‌ اع‌لام‌ ن‌م‌ای‌ن‌د‌.‌ د‌ر‌ چ‌ن‌ی‌ن‌ ن‌م‌ای‌ه‌ای‌ ا‌ژ‌د‌ه‌ا‌ را‌ ب‌ای‌د‌ ن‌م‌ود‌گ‌اری‌ از‌ پ‌ای‌د‌اری‌ ش‌ر‌ د‌ر‌ د‌رون‌ ان‌س‌ان‌ و‌ ه‌س‌تی‌ دان‌س‌ت‌.

اما‌ د‌ر‌ اس‌ت‌وره‌ها‌ و‌ ح‌م‌اس‌ه‌های‌ ع‌رف‌ان‌ی‌ ای‌ران‌ ن‌ق‌ش‌ آ‌فر‌ی‌نی‌ ا‌ژ‌د‌ه‌ا‌ را‌ "ن‌ف‌س‌"‌ ع‌ار‌ف‌ ب‌ه‌ ع‌ه‌د‌ه‌ م‌ی‌گ‌ی‌رد‌ ک‌ه‌ ب‌نا‌ ب‌ه‌ د‌ی‌د‌گ‌اه‌ ع‌ط‌ار‌ د‌ر‌ م‌ن‌ط‌ق‌ الط‌ی‌ر‌ ب‌ای‌د‌ ش‌ه‌ر‌ه‌ای‌ ه‌ف‌ت‌گ‌ان‌ه‌ را‌ ک‌ه‌ ه‌ر‌ ک‌دام‌ ب‌ه‌ ل‌ون‌ و‌ ر‌نگ‌ی‌ ر‌خ‌ م‌ی‌ن‌م‌ای‌ن‌د‌،‌ ط‌ی‌ ک‌ن‌د‌.‌ چ‌ون‌ او‌ ب‌ای‌د‌ ب‌ا‌ گ‌ذار‌ از‌ ای‌ن‌ "خ‌وان‌"‌ و‌ خ‌ط‌رها‌ د‌ر‌ م‌بار‌زه‌ای‌ ت‌ن‌گ‌ات‌ن‌گ‌ ب‌ا‌ ا‌ژ‌د‌ه‌ای‌ ن‌ف‌س‌،‌ ح‌ق‌ان‌ی‌ت‌ خ‌ود‌ را‌ ب‌ه‌ ن‌م‌ای‌ش‌ گ‌ذار‌د‌.‌ د‌ر‌ و‌اق‌ع‌ ش‌ه‌ر‌ه‌ای‌ ح‌م‌اس‌ی‌-‌ ع‌رف‌ان‌ی‌ را‌ از‌ خ‌وان‌ و‌ خ‌ط‌ر‌ه‌ای‌ ق‌ه‌ر‌م‌ان‌ان‌ اس‌ت‌وره‌های‌ پ‌ه‌ل‌وان‌ی‌ ال‌گ‌وب‌ر‌د‌اری‌ ن‌م‌ود‌ه‌ان‌د‌.

چ‌نان‌ک‌ه‌ د‌ر‌ ای‌ن‌ ن‌م‌ون‌ه‌ها‌ پ‌ی‌ر‌ و‌ ق‌ه‌ر‌م‌ان‌ ع‌رف‌ان‌ی‌،‌ ب‌ه‌ ه‌م‌ان‌ گ‌ون‌ه‌ ب‌ه‌ ق‌ه‌ر‌م‌ان‌ی‌ د‌س‌ت‌ م‌ی‌ی‌اب‌د‌ ک‌ه‌ ق‌ه‌ر‌م‌ان‌ اس‌ت‌وره‌ی‌ ح‌م‌اس‌ی‌ ب‌ه‌ آن‌ د‌س‌ت‌ م‌ی‌ی‌از‌د‌.‌ اما‌ ح‌ر‌ک‌ت‌ ع‌ار‌ف‌ ح‌ر‌ک‌تی‌ د‌رون‌ی‌ را‌ م‌ی‌ن‌م‌ای‌ن‌د‌ و‌ او‌ ب‌ا‌ ا‌ژ‌د‌ه‌ای‌ ن‌ف‌س‌ خ‌وی‌ش‌ س‌ر‌ و‌ ک‌ار‌ دا‌رد‌ ک‌ه‌ ب‌ا‌ ک‌ش‌تن‌ آن‌ ب‌ه‌ و‌ح‌د‌تی‌ د‌رون‌ی‌ د‌س‌ت‌ خ‌وا‌ه‌د‌ ی‌اف‌ت‌.‌ ولی‌ د‌ر‌ اس‌ت‌وره‌های‌ ح‌م‌اس‌ی‌-‌ ق‌ه‌ر‌م‌ان‌ی‌،‌ ق‌ه‌ر‌م‌ان‌ د‌ر‌ ج‌د‌ال‌ ب‌ا‌ پ‌د‌ی‌د‌ه‌های‌ ب‌ی‌رون‌ی‌ و‌ ط‌بی‌عی‌ ش‌ای‌س‌ت‌گی‌ خ‌وی‌ش‌ را‌ ع‌رض‌ه‌ م‌ی‌ن‌م‌ای‌د‌.‌ د‌ر‌ ع‌ی‌ن‌ ح‌ال‌ چ‌ه‌ ب‌س‌ا‌ د‌ر‌ ای‌ن‌ آ‌ورد‌گ‌اه‌ ن‌ی‌ز‌ پ‌ال‌ای‌ش‌ د‌رون‌ی‌ ب‌ه‌ ر‌وش‌نی‌ ب‌ر‌ پ‌ای‌ه‌ی‌ ن‌م‌ون‌ه‌های‌ ب‌ی‌رون‌ی‌ و‌ ط‌بی‌عی‌ ن‌ش‌ان‌ه‌گ‌ذار‌ی‌ م‌ی‌گ‌ر‌د‌د‌.

د‌ر‌ ای‌ن‌ ف‌ر‌آ‌ی‌ن‌د‌ ب‌ا‌ و‌ان‌م‌ای‌ی‌ چ‌ه‌ر‌ه‌های‌ ن‌اه‌م‌س‌ان‌ و‌ م‌ت‌ع‌ار‌ض‌ از‌ ق‌ه‌ر‌م‌ان‌ان‌،‌ آن‌ان‌ ض‌من‌ ت‌ز‌کی‌ه‌ و‌ ت‌ه‌ذ‌ی‌ب‌ ن‌ف‌س‌ ب‌ه‌ ک‌ار‌ک‌رد‌ د‌رون‌ی‌ و‌ ر‌وان‌ی‌ م‌ش‌تر‌کی‌ د‌س‌ت‌ م‌ی‌ی‌اب‌ن‌د‌ تا‌ ت‌ف‌ر‌د‌ و

یکتایی خود را به همگان عرضه دارند. در همین راستا یادآور می‌شود که در گذار و سلوک عرفانی، خانه‌ها و شهرهای هفت‌گانه را به درستی از معماری و سازه‌ی عمومی شهرهای ایرانی الگوبرداری نموده‌اند. این شهرها که بر بلندای کوه‌ها بنا می‌گردید با دیواره‌هایی دایره‌شکل و متحدالمرکز به هم می‌پیوستند. ضمن آنکه هرکدام از این دیواره‌ها نیز به رنگ ویژه‌ای تزیین می‌شد.

همچنین در همین شهرها طلسم و جادو را به هم می‌تیندند و کیمیاگری را عرضه می‌داشتند که گزاره‌های آن را در استوره‌های قهرمانی نیز می‌توان بازشناخت. اگر در کیمیاگری سنگ برآمده از خاک می‌توانست به فلز مبدل گردد و فلز برآمده از سنگ، توانایی داشت طلاگونگی خود را عرضه نماید، در قهرمانی نیز قهرمان، خاک و مس وجودش را وامی‌گذاشت و ضمن تفرّدنمایی و یکتاجویی خویش به زر ناب مبدل می‌گردید.

گرچه در شاهنامه، رستم و اسفندیار هر دو هفت‌خوان را آزمودند و رویارویی با اژدها را نیز در خوان سوم خویش پشت سر گذاشتند اما چنانکه گفته شد در نبرد آنان با اژدها علی‌رغم همسانی‌ها، ناهمسانی‌هایی نیز انعکاس می‌یابد.

فردوسی یادآور می‌گردد که راهنمایی اسفندیار را در گذر از هفت‌خوان، "گرگسار" به عهده می‌گیرد. او به اجبار به خواست اسفندیار دل می‌سپارد تا ضمن راهنمایی اجباری، در نهایت امر در خوان هفتم به دست اسفندیار کشته شود. اما اسفندیار در رزم‌آزمایی خود با اژدها، گردونه‌ای را فراهم دید و آن را به دو اسب بست و خود نیز در گردونه‌ی خویش تجهیزات لازم را درون صندوقی نهاد و در آن پنهان گشت. در این نبرد هرچند اژدها گردونه (ارابه) و دو اسب آن را به کامش فروبرد ولی اسفندیار از صندوق بیرون جهید و با شمشیر به مغز اژدها کوبید که از زهر آن اسفندیار بیهوش گشت. تا آنکه اسفندیار در خوان سوم با تن‌شویه و جامه‌ی نو بر تن کردن به کار خویش پایان بخشید:

زگنجور خود جامه‌ی نو بچُست / بآب اندر آمد سر و تن بشُست. ۱۰۴

۱۰۴- شاهنامه: پیشین، جلد چهارم، پادشاهی‌گشتاسب بیت ۱۷۱۰.

ولی در جنگ رستم با اژدها نقش اصلی را به رخس وامی‌گذارند تا رخس طلسم‌ستیزی و کارکرد جادوگرانه‌ی خود را بیازماید. زیرا نبرد رستم با اژدها در تاریکی شب صورت می‌پذیرد و اژدها نیز به هنگام خواب رستم در تیرگی شب پدیدار می‌گردد. رخس در تاریکی اژدها را می‌شناسد، سم بر زمین می‌کوبد تا رستم را از خواب بیدار نماید. اما رستم پس از بیداری، در تاریکی اژدها را نمی‌یابد و دوباره به خواب فرومی‌رود. تا آنکه رخس بار دوم رستم را از خواب بیدار می‌کند و رستم اژدها را بازمی‌شناسد. در این نبرد رخس به یاری رستم می‌شتابد و جدال با اژدها را آغاز می‌کند و از همان ابتدا دو کتف و پشت اژدها را می‌درَد. سپس رستم شمشیر برمی‌کشد و اژدها را می‌کشد. اما او نیز همچون اسفندیار پس از کشتن اژدها با تن‌شویه خوان سوم را به انجام می‌رساند:

به آب اندر آمد سر و تن بشست/ جهان جز بزور جهانبان نجست ۱۰۵

با این همه فردوسی در گزاره‌های شاهنامه به منظور رویارویی رستم و اسفندیار با اژدها از تمثیل‌های ارزشمندی سود می‌جوید. پیداست که در تمامی استوره‌های ایرانی اژدها را تمثیلی برای مرگ و نیستی می‌نهند. بنا بر این قهرمان که برای باززایی و کسب زندگی دوباره تلاش می‌نماید با حضور او در تقابل قرار می‌گیرد و چاره‌ای نمی‌بیند تا به منظور راهیابی به وحدت و یکتایی، مرگ اژدها را رقم زند. به واقع ستیز او تلاش و کوششی برای مرگ‌زدایی از حریم انسان و طبیعت ارزشگذاری می‌گردد.

زیرا او می‌خواهد با نفی مرگ، پتیاره‌ی آن را از حریم خویش و گستره‌ی طبیعت براند. اگر در انگاره‌های ما قهرمان پدیده‌ای برای بازشناسایی زندگی و بازتولد قرار می‌گیرد در همین انگاره‌ها اژدها، تک‌آفرینه و یا مارگونه‌ای نموده می‌شود که دنیای ضدارزشی مرگ و نیستی را در خود می‌پروراند. شاید به همین دلیل مار (اژدها) را الگوی مناسبی برای شیطان و اهریمن یافته‌اند.

در داستان رویارویی اژدها با رستم، رخس دو کتف اژدها را می‌درد که با چنین نمایه‌ای دوش و کتف ضحاک (اژی‌دهاک) تداعی می‌گردد. ضمن آنکه مارهای برآمده از دوش ضحاک نیز وحدت اهریمنی او را می‌نمایند تا با تأکید بر وحدت درونی در جهان اهریمنی، تکثر و دوگانگی او همراه با مار دوگانه تمثیل قرار گیرد.

همچنین شاهنامه اصرار می‌ورزد تا غذای این ماران از سوی خورشگران با فرآوری مغز سر جوانان صورت پذیرد. در چنین گزاره‌ای به روشنی رابطه‌ی خرد و عقل با مار نیز نشانه‌گذاری می‌گردد. اگر با این فرآیند فقط جوانان هدف قرار می‌گیرند، به دلیل امتیاز عقلانی ویژه‌ی آنان است که بین رده‌ی سنی آدمیان اهمیت دارند.

در افسانه‌های سامی در خصوص آفرینش انسان همین نقشمایه را از مار به کار می‌گیرند. در این افسانه‌ها مار با ترغیب انسان جهت دستیابی به میوه‌ی ممنوع، کنجکاو می‌شود و او را به محیط پیرامون برمی‌انگیزد. چیزی که به تمامی از خردورزی انسان مایه می‌گیرد. در همه‌ی این نقشمایه‌ها خردورزی خاستگاهی اهریمنی می‌یابد که از سوی مار به انسان القا می‌گردد. بنا براین در همین استوره‌ها مار به همراه شیطان، خردورزی و واکاوی در هستی را به انسان تلقین می‌نماید. حال آنکه انسان به دلیل انابه‌ی خویش و تمکین از خداوند به تسلیم‌طلبی از دنیای پدرمآبانه متهم می‌شود.

جادو و کیمیا از جایی واحد می‌زاینند و هر دو با سامانه‌ی ویژه‌ای از عقل و خرد همخوانی دارند. چنانکه رخس رستم نیز در رویارویی با اژدها، کارکرد جادوگرانه و کیمیاگرانه‌ی خود را نشان می‌دهد. زیرا گرچه اژدها بنا به ماهیت استوره‌ای خویش در سیاهی شب حضورش را اعلام می‌نماید اما رخس بنا به کارکرد طلسم‌زدایی خود به خوبی او را در تیرگی شب می‌بیند و بازمی‌شناسد ولی در آغاز رستم از دیدار اژدها در سیاهی باز می‌ماند.

گردونه‌ی اسفندیار هم انسان را به یاد گردونه‌ی مهر و آناهیتا می‌اندازد. گردونه‌هایی که به منظور راهیابی به دنیای جدید یاریگر سواران خویش بودند. گردونه (ارابه) با چرخ‌های خود ضمن بازتاب مفهوم کلی زمان خطی، بازایی و بازتولد را هدف قرار می‌دهد. زیرا در گشت و گذار خویش به آینده‌ای دست می‌یابد

که از آن صاحبِ اوست. ضمن آنکه گردونه همسانی ویژه‌ای را نیز با رودخانه و اسب عرضه می‌دارد، زیرا زندگی و بازتولد را می‌نمایاند. با همین دیدگاه در نبرد اسفندیار با اژدها، اژدها نخست گردونه و اسب را می‌بلعد. اژدها با همین کید و مکر به واقع زندگی و زیستن را در انحصار خویش می‌گیرد.

گر چه در "دینکرد" گردونه‌های دواسبه نمادی از یگانگی تن و روان در دنیایی دیگر قرار می‌گیرد، ۱۰۶ ولی در آن به روشنی به کارکرد دوگانه‌ی طبیعت انسان و جهان پیرامون اشاره دارد که این دوگانگی در یگانگی و یکتایی گردونه آشکار می‌گردد تا سوار خویش را به پیش راند. در چنین نمایه‌ای به واقع سوار گردونه، همچون خداوند بر تخت یگانگی خود تکیه می‌زند.

در عین حال اسفندیار خود را درون صندوقی پنهان می‌کند که گردونه‌ای حمل آن را به عهده دارد. در اینجا جایگاه گردونه به درستی با نقش رود نیل در داستان موسای همسانی می‌یابد. اگر موسی در صندوق خویش دنیای جدیدی را انتظار می‌کشید اسفندیار نیز چنین دنیایی را در آرمان و آینده‌ی خویش برای خود رقم می‌زد. چون صندوق از باوری نشان می‌یافت که برپایه‌ی آن، در نقش و نشانه‌ای از رحم و زهدان مادر در این بازتولد به او یاری خواهد رساند.

در افسانه‌های یادشده چه اسفندیار و چه رستم با شمشیر خویش اژدها را می‌کشند که با چنین جانمایی‌هایی از رستم و اسفندیار و شمشیر و اژدها نقشمایه‌هایی هزاره‌ای نیز شکل می‌گیرند تا اسفندیار و یا رستم به مثابه‌ی قهرمانان دوران، اژدها را که در نقش دَجّال هزاره‌ای ظاهر می‌گردد، با شمشیر خویش بکشند. اما رستم و اسفندیار هر دو پس از کشتن اژدها بنا به رسمی آیینی با تن‌شویه به کار خویش پایان می‌بخشند.

همسانی تن‌شویه و تغسیل قهرمانان ایرانی را به منظور اژدهاکشی، در استوره‌های یونانی نیز می‌توان بازیافت. همچنان که آپولون نیز پس از کشتن مار(اژدها) چنین

^{۱۰۶} - دینکرد هفتم: تصحیح متن، آوانویسی، نگارش فارسی، واژه‌نامه و یادداشتها محمدتقی راشد‌محصل، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و فرهنگی، ۱۳۸۹، ۲-۶/۱(ص ۲۵۱).

آیینی را به انجام رساند. او زمانی که «دوره‌ی تطهیرش به سر رسید، به دلفی بازگشت، تاجی مقدس بر سر نهاد و کاهنان در حالیکه سرود پیروزی سر می‌دادند او را همراهی می‌کردند.»^{۱۰۷}

قهرمانان با این شگرد و ترفند ضمن دستیابی به آب بر تولد دوباره‌ی خویش تأکید می‌ورزند. چیزی که به درستی می‌توان آن را با تغسیل و تطهیر انسان‌های امروزی هم نشانه‌گذاری نمود. در عین حال آنان با چنین کارپایه‌ای آلودگی و پلیدی برآمده از اژدها را از خود دور می‌نمودند و بر پاکی خویش از پلیدی و پلشتی اصرار می‌ورزیدند.

همچنین در افسانه‌های مردمان فلات حضور مار با جانمایی گنج همخوانی دارد. در این افسانه‌ها کوزه‌هایی از طلا و گنج را می‌نمایانند که مار را نیز به نگهبانی این گنج‌ها می‌گمارند. با این فضاسازی قهرمان پس از کشتن مار به گنج دست می‌یابد. اما به دلیل همسانی و همسویی مار با اژدها چه بسا چنین نقشی را به اژدها وامی‌گذارند. ضمن آنکه چنین نقشمایه‌ای به تمامی با هدفگذاری از کارکرد قهرمان، همخوانی و همنوایی دارد. چرا که مار به مانند دشمنی اهریمنی، نقش می‌آفریند که قهرمان با کشتن آن به حقیقتی ناب دست می‌یازد. همچنان که طلا و گنج بنا به ساز و کار ویژه‌ی خویش نشانگان مناسبی برای این حقیقت فراهم می‌بیند.

در استوره‌های یونانی نبردی از غولان را با زیوس سامان داده‌اند که در آن غولان پاهایی مارگونه با پنجه‌هایی همچون سر کژدم دارند.^{۱۰۸} در این نبرد بود که غولان کوه‌ها را درهم شکستند و یخچال‌ها را به حرکت درآوردند. حتا غولان به منظور دستیابی بر بلندای المپ کوه‌ها را برهم انباشتند تا بر قلعه‌ی آن راه یابند. ایزدان المپ نیز هر کدام به تقابل و رویارویی با این غولان برخاستند. همچنان که یکی از آنان که تیفوئوس نام داشت از شانه‌هایش سد (صد) سر اژدهایی بر می‌جهید و از چشمانش

^{۱۰۷}- ژیران، فلیکس: اساطیر یونان، مترجم ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران، کاروان، چاپ پنجم، ص ۹۸-

۹۷.

^{۱۰۸}- ژیران، فلیکس: پیشین، ص ۳۸.

آتش می‌بارید. همچنین بدن این غول از پر پوشیده بود و از تهیگاهش افعی و مار بیرون می‌آمد.

ایزدان از دیدن تیفوئوس به مصر گریختند و این غول بر زیوس (ژئوس) پیروز گردید تا جایی که زیوس را در مغاک خویش زندانی نمود. اما در نهایت زیوس با یاری هرمس بر او چیره گشت و او را به سیسیل فراری داد. در آتش‌فشان سیسیل بود که تیفوئوس تکه تکه گردید. ۱۰۹ پنداره‌های یاد شده به آشکارا تصاویر روشنی را از ترس و بیم انسان در خصوص جهان پیرامونش عرضه می‌نماید. زیرا چون انسان در خود توان رویارویی با غول‌های توانمندی را نمی‌دید که از ناسازگاری طبیعت برمی‌آمدند، زیوس را به نبرد و رویارویی با این غولان فرامی‌خواند. پیداست که پس از پیروزی زیوس بر اقتدار و جایگاه او نیز افزوده می‌گردید تا او به سان قادری یگانه برای جهان نموده شود.

در داستانی از نظامی، "بهرام"، گوری را پی‌می‌گیرد تا شکار نماید. اما گور به غاری می‌گریزد که در آن اژدهایی راه بر بهرام می‌بندد. بهرام اژدها را می‌کشد و پس از کشتن اژدها "بچه‌گوری" را در شکمش می‌یابد:

از دمش بشکافت تا به دُمش / بچه‌گوری دید در شکمش ۱۱۰

سپس گوری که به غار گریخته بود پیدا شد و بهرام در تعقیب همین گور به تنگنای غاری خزید که در آن با گنج فراوان روبرو گردید:

گور چون شاه را ندید قرار / آمد از دور و در خزید به غار

شه دگر باره در گرفتن گور / شد در آن تنگنای غار به زور

چون قدر مایه شد به سختی و رنج / یافت گنجی و بفروخت چو گنج

خُسروانی نهاده چندین خُم / چون پری‌روی بسته از مردم ۱۱۱

۱۰۹- پیشین.

۱۱۰- نظامی گنجوی: خمسه، تهران، هرمس، ۱۳۸۵، هفت پیکر، ص ۵۷۴.

۱۱۱- پیشین.

در بازآفرینی افسانه‌ی اژدهاکشی بهرام، به درستی بنمایه‌ی بازتولد را با نمایه‌پردازی از بازیابی بچه‌گوری در شکم اژدها به کار گرفته‌اند. در واقع گور توان و نیروی بهرام را به شکل طبیعی به خدمت می‌گیرد تا او فرزندش را از شکم اژدها برهاند. چنانکه پاداش چنین تلاشی را نیز با جانمایی گنج به او اهدا می‌نماید.

در این داستان اژدهاکشی نتیجه‌ی طبیعی بازیابی گنج و فرزند قرار می‌گیرد. فرزند به گور بازمی‌گردد، اما گنج خسروانی را به بهرام وامی‌گذارند. در همین فرآیند با کشتن اژدها دنیای جدیدی برای گور و بهرام تأویل می‌پذیرد. چنین دنیایی را در حماسه‌های عرفانی و یا پهلوانی نیز به روشنی می‌توان بازجست.

به هر حال قهرمان در ستیز خویش با نیروهای اهریمنی دنیای جدیدی را می‌آفریند که گذشته را نفی می‌نماید. در این دنیا فرسکردی پا می‌گیرد تا ضمن آن بازگشت دوباره‌ی اهریمن ناممکن گردد. قهرمان نیز می‌پندارد که با همین شگرد خواهد توانست جوانگی خویش را تضمین نماید.

همچنین بخشی از داده‌های شاهنامه در خصوص اژدهاکشان رستم و همچنین اسفندیار با داستان اژدهاکشی "آپولن" همسانی دارد. در استوره‌ی یونانی "مار اژدهاوش" چون آپولن را دید به سوی او جهید اما آپولن با تیر خود او را از پای درآورد. سپس دم زهرناک اژدها به همانگونه که در شاهنامه به منظور گزارش هفت‌خوان رستم و یا اسفندیار مشاهده می‌گردد به هوا می‌رفت تا آنکه اژدها غرقه در خون خویش جان سپرد.

سپس آپولن نیز همچون رستم و اسفندیار با تن‌شویه، آلودگی اژدهاکشان را از خود زدود و «به دلفی بازگشت، تاجی بر سر نهاد و کاهنان در حالی که سروده‌های پیروزی سر داده بودند، او را همراهی می‌کردند.»^{۱۱۲} در همین راستا با همسانی و همخوانی گزاره‌های داستانی آپولن با استوره‌ی اسفندیار و یا رستم، می‌توان بر

^{۱۱۲} - ژیران، فلیکس: اساطیر یونان، ترجمه‌ی ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران، کاروان، چاپ پنجم، ص

خاستگاه یگانه‌ی آن‌ها نیز پی برد. همان چیزی که به روشنی در تمامی اقوام آریایی رد پاهایی از آن‌ها یافت می‌گردد.

قهرمان دوران ضمن اژدهاکشان نه فقط درون خویش را می‌پالاید بل که با چنان کارپایه‌ای آینده‌ای را ترسیم می‌کند که ضمن آن خود را به مردم می‌باوراند. در ادبیات هزاره‌ای با پیدایی قهرمان دوران تمامی این بنمایه‌ها به کار گرفته می‌شوند تا قهرمان با گذر از خوان و خطرهای مخالفان، مشروعیت خویش را برای مردم به نمایش گذارد. مردمی که چاره‌ای نمی‌یابند تا برای بقای تبار خویش به طلسم‌زدایی قهرمان دل سپارند بنا بر این نوسازی و فرسکرد آنان در محیط زندگی نیز با باورهای آخر زمانی گره می‌خورد.

زیرا آنان بر پایه‌ی ضرورت‌های برآمده از جامعه، آینده‌ی موهوم خود را در همین پنداره‌ها بنا می‌نهادند. پنداره‌هایی که در فضایی از باور یک جهانی و یا دو جهانی سامان می‌پذیرفت. توضیح اینکه در دنیای یک جهانی قهرمان راهبرد خود را در همین دنیا به انجام می‌برد اما در فضای دو جهانی آخرتی نیز برای آن فراهم می‌گردد.

زمان‌یابی خروس

جلال‌الدین محمد بلخی از معدود شاعرانی است که خود به تأویل تمثیل‌هایش می‌نشیند. او خروس را تمثیلی برای شهوت‌زایی قرار می‌دهد و از جایگاه عرفانی خویش کشتن خروس نفس را آرزو دارد. جلال‌الدین در یکی از همین تأویل‌ها حرص آدمی را با بط می‌شناساند، شهوت‌زایی را تمثیلی برای خروس قرار می‌دهد، همچنین مقام‌پرستی و جاه‌طلبی را صفت طاووس می‌داند، اما زاغ را به دلیل آرزوی عمر ابدی، نمایه‌ای از "امیدسازی" می‌خواند و توصیه می‌کند:

سر ببر این چار مرغ زنده را / سرمدی کن خُلق ناپاینده را

بطّ و طاووسست و زاغست و خروس / این مثال چار خُلق اندر نفوس

بطّ حرصست و خروس آن شهوتست / جاه چون طاووس و زاغ امنیتست ۱۱۳

حتا بلخی به همین بهانه ابراهیم خلیل را تحسین می‌نماید، چون بنا به گمان او ابراهیم خروس شهوت‌پرست را می‌کشت:

چند گویی همچو زاغ پر نحوس / ای خلیل از بهر چه کشتی خروس...

شهوتی است و بس شهوت‌پرست / ز آن شراب زهرناک ژاژ، مست ۱۱۴

همسو با بلخی در گزارشی از یونگ نیز در خصوص روشنگری و توضیح ماندالا و چرخ هستی در آیین بودایی، چنین نگاهی به خروس بازتاب می‌یابد. چنانکه در ماندالای بوداییان سازه‌ای سه واحدی مشاهده می‌شود که سه ساز و کار امور و معیشت دنیایی و جهانی را در مرکز آن نهاده‌اند. او در چنین تمثیلی گزار را نمایه‌ای

۱۱۳- بلخی، جلال‌الدین محمد: مثنوی معنوی، بسعی و اهتمام رینولد الین نیکلسون، تهران، امیر

کبیر، چاپ شانزدهم، ۴۵-۴۲/۵.

۱۱۴- پیشین: ۹۴۰-۹۳۸/۵.

از جهالت قرار می‌دهد، افعی را نمونه‌ای جهت نفرت و حسد می‌داند، اما مدعی است که در این سازه خروس شهوات را نمایندگی می‌کند. ۱۱۵

آنچه را که یونگ در روشنای باوری بودایی از خروس عرضه می‌نماید به تمامی با نشانه‌گذاری جلال‌الدین محمد بلخی همسانی و همسویی دارد. ضمن آنکه او یادآور می‌گردد که این تمثیل‌ها را راهبان بودایی ابداع ننموده‌اند. چنانکه ضمن اصرار و ابرام بر پیدایی آن‌ها در رؤیای انسان‌ها، یادآور می‌شود که این رؤیاها «حتی شاید در دوران نوسنگی نیز وجود داشته‌اند.» ۱۱۶

ولی عبدالرحمان جامی ضمن تأیید شهوت‌زایی خروس بر قدسی بودن آن نیز تأکید می‌ورزد. جامی به منظور روشنگری از چنین فرآیندی داستان شیرینی می‌آفریند:

با خروس آن تاجدار سرفراز/ آن مؤذن گفت در وقت نماز
هیچ دانا وقت نشناسد چو تو/ و ز فواتِ وقت نهراسد چو تو
با چنین دانایی‌ای دستان سرای/ کنگرهٔ عرشت همی‌بایست جای
ماکیانی چند را کرده گله/ چند گردی در ته هر مزبله؟
گفت: بود اول مرا پایه بلند/ شهوتِ نفسم بدین پستی فگند
گر ز نفس و شهوتش بگذشتمی/ در ته هر مزبله کی گشتمی
در ریاض قدس محرم بودمی/ با خروس عرش همدم بودمی ۱۱۷

بر پایه‌ی همین داستان، از خروس می‌پرسند: تو که خاستگاه قدسی داری چرا گله‌ی ماکیان را جمع می‌کنی و در مزبله‌ها می‌گردی؟ او هم در پاسخ می‌گوید: "شهوت نفسم بدین پستی فگند." در واگویی‌های داستان جامی، با همین نمایه‌سازی،

۱۱۵- یونگ، کارل گوستاو: روان‌شناسی و کیمیاگری، ترجمهٔ پروین فرامرزی، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۷۳، ص ۱۴۸.

۱۱۶- پیشین.

۱۱۷- جامی، نورالدین عبدالرحمان: سامان و ابدال با شرح و سنحش آن با روایت‌های پورسینا و حنین بن اسحاق و مقولاتی در تمثیل‌شناسی، تألیف محمد روشن، تهران اساطیر، ۱۳۸۲، بیت‌های ۷۴۰-۷۳۴ (ص ۱۷۱-۱۷۰).

صدای خروس تمثیلی برای نفس ناطقه می‌گیرد. نفسی که بنا به ماهیت خویش و باور عارفان و فیلسوفان ایرانی از عرش و عقل کل می‌زاید.

اما جامی بنا به انگاره‌های عرفانی خود دنیا را مزبله‌ای برای نفس انسان می‌داند تا انسان تلاش به عمل‌آورد نفس خود را از چنین مزبله‌ای وارهاوند و به اصل خویش (ملکوت و عرش) بازگردد. با این همه برای انتخاب چنین گزینه‌ای صدای خروس بهانه‌ای مناسب قرار می‌گیرد تا "نطق" او را جهت ناطقه‌ی انسان تمثیل گذارند.

البته بر اساس آموزه‌های عارفان ایرانی، داستان وانمایی نفس ناطقه در شهوت‌زایی انسان از همه سو با کارکرد آن همخوانی و هم‌نوایی دارد. چرا که با همین دیدگاه سودجویی از عقل حسابگرانه و "خردورزی" آدم بهشتی، مزبله‌ای این جهانی را برایش فراهم می‌بیند. ضمن آنکه بر گمانه‌ای اصرار می‌ورزند که انسان روزی از این تبعید به زادگاه و وطن اصلی باز خواهد گشت. همچنان که در واگویه‌ی روشنگرانه‌ی رؤیایی از یونگ، ضمن پذیرش بدجنسی خروس جنگی، بر مردن "مسیحی‌گونه" او نیز اصرار می‌گردد. ۱۱۸.

در عین حال بین اقوام دیگر نیز می‌توان کارکرد تمثیلی و یا نمادین از شهوت‌زایی خروس را بازجست. چنانکه در نمایشنامه‌ی هملت، او که از وصلتِ مادر خود با عمویش احساس حقارت می‌نمود، خود را "خروس اخته" می‌نامد. ۱۱۹ در حقیقت با چنین تأویلی، هملت به گمان و باور خود مردانگی را در جنس مردانه‌اش باور ندارد، چون عمویش به آشکارا آن را از او باز می‌ستاند. همچنان که عمو در نقش خروس خانگی بر جایگاه مرد خانواده قرار می‌گیرد و هملت را از نقش‌آفرینی در این عرصه و میدان پس می‌زند.

به ظاهر در استوره‌ی هملت رسم- آیین کهنی بازتاب می‌یابد که بر پایه‌ی آن زنان یک قوم به ازدواج با تمامی مردان قوم دیگر گردن می‌نهادند. با چنین فرآیندی زن

۱۱۸- یونگ، کارل گوستاو: روان‌شناسی و کیمیاگری، پیشین، ص ۵۶۱.

۱۱۹- شکسپیر، ویلیام: هملت شاهزاده دانمارک، ترجمهٔ م.ا. به‌آذین، تهران، نشر دوران، چاپ چهارم،

پس از مرگ شوی خویش، همچنان در اختیار مردان قوم شوی مرده‌اش قرار می‌گرفت. چنین رسمی هم‌اکنون نیز بین اقوام ایرانی روایی دارد که نمونه‌های فراوانی از آن را در گزاره‌های تاریخی نیز می‌توان بازجُست.

چنانکه در کارنامه‌ی اردشیر بابکان کنیزکی که در دربار اردوان اشکانی دیده می‌شود، "چکر" زنی است که از برادر مرده‌ی اردوان به جا مانده بود. ایرانیان چنین زنانی را از خانه نمی‌رانند، آنان را "چکرزن" می‌نامیدند و شاه‌بانو در نقش شاه-زن آنان را برای تمتع شاه و یا مرد خانواده مدیریت می‌نمود.

ضمن آنکه در ادبیات مردمی ما هم خروس الگویی برای زاد و ولد و تولید مثل قرار می‌گیرد. با این همه در کار او خشونت‌ی به چشم نمی‌آید و خروس میل بی‌حدّ و حرصش را به جنس خویش با مصالحه و مدارا به انجام می‌برد. با همین نگاه امروزه مردم به منظور دستیابی به فراوانی و باززایی، خروسی را قربانی می‌کنند. چنانکه موفقیت خود را با سربُردن خروس پاس می‌دارند و ارج می‌گذارند. همچنان که "فریزر" بنا به دیدگاه کلی خویش در سودجویی از استوره‌های گیاهی، چنین رویکردی را نتیجه‌ی طبیعی انگاره‌ای می‌داند که از انباشتگی "روح غله" در کالبد خروس حکایت دارد. ۱۲۰ در نتیجه قربانی کردن نیز همین درونمایه را می‌نماید تا ضمن چنین آیینی انسان با دستیابی به روح گیاهی، همچون نباتات به جاودانگی دست یابد. زیرا باور و نگاه انسان‌های نخستین چنین بود که می‌پنداشتند جانوران به دلیل تغذیه از گیاهان، روح آن‌ها را در خود خواهند انباشت.

بنا به رسمی آیینی در گیلان کشتکاران موقع برداشت محصول خروسی را قربانی می‌نمایند و از خورشت آن در غذای نیمروزی سود می‌جویند. در روشنای چنین رویکردی جادوایی خروس در خصوص باروری نمودگاری برای برداشت محصول قرار می‌گیرد. همچنان که در تولدِ نوزادان نیز همین رسم را به کار می‌بندند.

۱۲۰- فریزر، جیمز جرج: شاخه‌ی زرین؛ پژوهشی در جادو و دین، ترجمه‌ی کاظم فیروزمند، تهران،

بنا بر این با خروس سامانه‌هایی از طلسم و جادو نشانه‌گذاری می‌شود و برای او نیز گونه‌هایی از طلسم‌زایی و یا طلسم‌زدایی را باور دارند تا دست‌آورد و پیروزی انسان‌ها به چشم زخم مردم گرفتار نیاید. در نتیجه آنانی که تولد فرزند و یا خرید خانه و اتومبیلی را جشن می‌گیرند، خروسی را سر می‌برند تا حریم این پیروزی محفوظ بماند. چون باور عمومی آنان بر این نکته اصرار می‌ورزد که خون خروس هر گونه طلسم و چشم زخمی را از گستره‌ی حریمشان محو می‌نماید. همچنان که در نمایشی آیینی خون خروس را پس از سربردن به اتومبیل و یا خانه‌ی خریداری شده می‌مالند تا ضمن تأکید و ابرام بر شگون کار خویش، طلسم و افسون احتمالی را از آن بزدایند.

همچنین بنا به کاربری زبانی، پره‌های بلندِ سرِ خروس یا کاکل آن را تاج می‌نامند که به آشکارا این واژه‌گزینی، از کارکرد ایزدی و شاهانه‌ی خروس در رسم-آیین‌های مردمی نشان می‌گیرد. با همین رویکرد باید انتظار داشت که خروس در دوره‌ی خاصی از حیات تاریخی خویش، نقش ایزدانه‌ای را برای مردم به اجرا می‌گذاشت. در غیر این صورت لزومی دیده نمی‌شود که خروس را با تاجی بینگارند تا برآیندی شاهانه و یا ایزدمآبانه‌ای از او انتظار داشته باشند. ماندگاری چنین بنمایه‌ای در کهن‌الگوهای مردمان فلات، بر درستی و گستردگی دیدگاه یاد شده تأکید می‌ورزد.

ضمن آنکه پیکره‌ای از میترا به یادگار مانده که او را با چهار بال و تاجی از خروس نشان می‌دهد. ۱۲۱حتا در قسمت پایین همین تندیس نقشی از خروس به شکلی ویژه و مستقل مشاهده می‌گردد که به رمز‌گشایی بیشتر و بهتر از آیین میترا یاری می‌رساند. در نشانه‌گذاری‌های میترای تندیس‌هایی از این نوع کم نیستند. چنانکه در تمامی آن‌ها میترا با رمز‌گشایی از زبان نشانه‌ای خروس، آینده‌ی روشنی را به انسان‌ها نوید می‌دهد که جاودانگی را برایشان ارمغان خواهد داشت. حتا کلاه

۱۲۱- کومن، فرانسیس: آیین پر رمز و راز میترا، ترجمه و پژوهش هاشم رضی، تهران، بهجت، چاپ

کشیشان امروزی را هم از کلاه میترا الگو گرفته‌اند که به آشکارا تاجی از خروس را می‌نمایاند.

پنداشتِ عمومی بر این انگاره اصرار دارد که خروس بی‌محل را باید سر بُرید و خروس بی‌محل، خروسی را می‌دانند که نابه‌هنگام بانگ برمی‌آورد. اما مردم نیز با این دیدگاه که بانگ برآوردن بی‌موقع خروس باعث خطاکاری در زمان‌یابی آنان می‌گردد، عمل او را نکوهیده‌اند. نظامی می‌سراید:

به هنگام خود گفت باید سخن / که بی وقت بر نآورد ناربُن

خروسی که بی‌گه نوا برکشید / سرش را پگه باز باید بُرید ۱۲۲

در ضمن خروس همیشه تمثیلی برای بازآمدن روز قرار می‌گیرد. چنانکه در کتاب متا پیش‌بینی عیسا با الگوگزینی از خروس در خصوص "پتروس" به واقعیت می‌پیوندد. چون در شبِ دستگیری عیسا که تمامی "حواریون" فرار کرده بودند، پتروس به تنهایی ناظر بازجویی کاهنان از عیسا بود. او در پاسخ کاهنان سه بار ارتباط خود را با عیسا انکار نمود، همان چیزی که عیسا از قبل وقوع آن را با شاگردان خویش در میان نهاده بود. در چنین فضایی پتروس نیز گفته‌ی عیسا را به یاد می‌آورد که گفته بود: «پیش از اینکه خروس بخواند تو سه بار مرا انکار خواهی کرد.» ۱۲۳

با همین پیش‌بینی، انکارهای پتروس در شبِ دستگیری عیسا، صورت می‌پذیرد تا آنکه با دمیدن صبح عیسا را به مأموران رومی تحویل دهند. با تمثیلی این‌گونه به درستی مرز تیرگی شب و روشنای روز با بانگ خروس نشانه‌گذاری می‌گردد.

در گزاره‌های سوشیانتی از کارکرد جادویی و استوره‌ای خروس الگوبرداری می‌شود. چنانکه در رستاخیز سوشیانتی، جمشید با دمیدن بر شیپور خویش مردگان را بیدار خواهد کرد، همان چیزی که در استوره‌های سامی اسرافیل با صور خویش آن را به انجام می‌رساند. با نقش‌آفرینی جمشید یا اسرافیل در رستاخیز، ضمن الگوبرداری از

۱۲۲- نظامی گنجوی، نظام‌الدین‌الیاس: پیشین، ص ۸۲۵ (اسکندرنامه).

۱۲۳- کتاب مقدس: متی، ۲۶/۷۵.

کارکرد ایزدی خروس، به نقش خروس به منظور بازیابی جاودانگی و تولد دوباره نیز تأکید می‌گردد. به واقع ایزد خروس فرشکرد سوشیاتی و رستاخیز را به انسان عرضه می‌دارد تا انسان دوباره بزید و زندگی دوباره‌ای را آغاز نماید.

همچنین خروس در نقش‌آفرینی استوره‌ها و افسانه‌های یاد شده، چه بسا بر جایگاه "ایزدباد" تکیه می‌زند و بخشی از کارکردهای استوره‌ای "باد" را به اجرا می‌گذارد. زیرا در تمامی این نقش‌ها دمیدن را به آشکارا مبنایی برای حیات دوباره‌ی انسان قرار می‌دهند. شیوه‌ای که گروهی از خدایان و یا انسان- خدایان از جایگاه ایزد باد در خصوص آن نقش‌آفرینی نموده‌اند. همچنان که عیسا نیز به تأسی از بزرگ- خدوندگار چنین نقش‌مایه‌ای را به اجرا گذاشت تا از دم او آدمیان زندگی خود را بازیابند.

نمونه‌های فراوانی در ادبیات زردشتی یافت می‌شوند که بر پایه‌ی درون‌مایه‌ی آن‌ها، بانگ خروس مردم را به روی آوردن به آتشکده و پاسداری از آتش فرامی‌خواند. اما پس از پیدایی اسلام با دین‌گردانی مردمان فلات، چنین نقش‌مایه‌هایی را با درون‌مایه‌هایی از دین جدید به خروس انتساب دادند، تا جایی که امروزه خروس به هیأت مؤذن خداوند ایفای نقش می‌نماید. حتا سکویی را که خروس به منظور اذان‌گویی خویش برمی‌گزیند، مؤذنه و گلدسته‌ای برای او دانسته‌اند. زیرا از نگاه مردم در این فرآیند خروس صبح را بشارت می‌دهد و آنان را به اقامه‌ی نماز و برپاداشتن صلات فرامی‌خواند.

پس با همین دیدگاه خروس را باید ایزدی دانست که با تیرگی و تاریکی می‌جنگد تا انسان را از اهریمنان و دیوان که در شب پناه می‌گیرند، برهانند. چنانکه در استوره‌های یونان نیز خروس از پرندگان مورد علاقه‌ی آپولون شمرده می‌شود. ۱۲۴ زیرا خروس، روز و خورشید را به انسان ارزانی می‌دارد تا به گمان خویش در استمرار

^{۱۲۴}- ژیران، فلیکس: اساطیر یونان، ترجمه‌ی ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران، کاروان، چاپ پنجم،

حیات همچنان جاودانگی خود را به ثبوت رساند. با این شگرد در گستره‌ی روز جایی برای گشت و گذار دیو و اهریمن باقی نخواهد ماند.

"وندیداد" نیز بر کارکرد ایزدمآبانه‌ی خروس تأکید می‌ورزد. چون با بیدارباش عمومی، همگان را به ستیز با فرزندان اهریمن و دیو فرامی‌خواند. ۱۲۵ در نتیجه خروس هم از جایگاه ایزدی خویش به مردمان زمانه یاری می‌رساند تا آنان با دیوان و نیروهای اهریمنی بستیزند و دنیای نویی بنا نهند. با چنین رویکردی خروس به روشنی بر اریکه‌ی قهرمان دوران می‌نشیند که انسان‌ها نیز بنا به خاستگاه ایزدیش به او نیاز می‌برند و حاجت می‌جویند. رهنمودهای خروس در "وندیداد" اینچنین بازتاب می‌یابد: «هرگز در سه کار نیک سستی روا مدار: اندیشه نیک، گفتار نیک و کردار نیک.» ۱۲۶

بنا بر این آنچه را که به مثابه‌ی عصاره‌ی دین زردستی در اوستا آورده‌اند، از زبان خروس به انسان باز می‌گردانند. چنانکه خروس به آشکارا بر جایگاه اهورامزدا می‌نشیند و پیام‌های ایزدانه‌ی خویش را به واسطه‌ی پیامبری همچون زردشت به گوش انسان می‌رساند. سپس با همین جَانمایی، خروس ایزد و راهنمای انسان قرار می‌گیرد و به انسان نیز تکلیف می‌گردد تا به منظور ستیز با دیوان و کسب جاودانگی به رهنمودهای خروس عمل نماید.

باید در نظر داشت با چنین نقشمایه‌ای، کارکرد خروس با جادو و طلسم به هم می‌آمیزد و از همین جایگاه حتا همچون اسب به طلسم‌زدایی از حریم انسان برمی‌خیزد. بندهش نیز به جَانمایی چنین نقشی برای خروس تأکید می‌ورزد و اصرار دارد که: «خروس به دشمنی دیوان و جادوان آفریده شده است، با سگ همکار است.» ۱۲۷

۱۲۵- وندیداد: ۱۸/۱۹.

۱۲۶- پیشین: ۱۸/۱۷.

۱۲۷- بندهش: پیشین، ۱۵۷ (ص ۱۰۳).

در این برآیند بانگ خروس ضمن طلسم‌زدایی از روشنای روز، بر تاریکی شب طلسم می‌گذارد تا کارکرد استوره‌های شب و نیروهای وابسته به آن خنثا گردد. همین بانگ به همراه خویش دنیای جدیدی نیز می‌آفریند که با روشنای روز و خورشید به هم می‌آمیزد و تیرگی موهوم و بی‌ثبات شبانه را به هم می‌ریزد. چنانکه در "فاوست" نیز چنین نقشمایه‌ای از خروس، به کار گرفته می‌شود:

«و حال آن که این کوه موهوم بی‌ثبات

با نخستین بانگ خروس آماده محو گشتن است.

من بارها زایش این گونه اعجوبه‌ها را دیده‌ام

که سپس ناگهان یک روز همه فرومی‌ریزد.» ۱۲۸

گونه در تصویرپردازی خود، از جایگاه استوره‌های کوه و خروس بهره می‌گیرد تا ضمن آن کارکرد هزاره‌ای خروس را یادآور گردد. او خروس را همان قهرمان هزاره‌ای می‌بیند که بانگش، کوه موهوم و بی‌ثبات را فرومی‌ریزد و دنیای جدیدی می‌آفریند که در آن زندگانی و زیستن دوباره‌ی انسان قوام می‌گیرد.

شکسپیر نیز در هملت به منظور نمایه‌سازی لازم بخشی از نقشمایه‌های هزاره‌ای خروس را به نمایشنامه‌ی خود می‌کشد. چنانکه با بانگ خروس اشباح و ارواح مردگان از فضای نمایش می‌گریزند. ۱۲۹ "هوراشیو" از چهره‌های اصلی نمایشنامه‌ی هملت در ارتباط با برخاستن بانگ خروس و فرار اشباح مردگان اظهار می‌دارد: «شنیده‌ام که خروس شیپور سپیده‌دم است، با بانگ بلند و تیزش خدای روز را بیدار می‌کند؛ و به شنیدن این اخطار همه‌ی ارواح آواره و سرگردان، خواه در دریا باشند و خواه در آتش، بر زمین باشند یا در هوا، شتابان به زندان گور خود می‌روند. و بر درستی این نکته، آنچه اینک دیده‌ایم گواه است.» ۱۳۰

۱۲۸- گوته، یوهان ولفانگ فون: فاوست، ترجمه م.ا. به‌آذین، تهران، نیلوفر، ۱۳۷۶، ص ۲۵۲.

۱۲۹- شکسپیر، ویلیام: هملت شاهزاده دانمارک، ترجمه م.ا. به‌آذین، تهران، روزن، ص ۲۰.

۱۳۰- پیشین: ص ۲۱.

افسون‌زایی خروس در این نمایشنامه به کار گرفته می‌شود تا خروس همسو با جمشید ایرانی و یا اسرافیل سامی بر شیپور خود بدمد و از آن برای بازگشت مردگان به "زندان گورشان" (زمین) سود جویند. در چنین فرآیندی خروس را می‌توان ایزد رستاخیز و خدای لایه‌های زیرین زمین دانست. همان جایی که دنیایی دیگر برای رستاخیز و تولد دوباره‌ی انسان‌ها پای می‌گیرد.

پس خروس ایزدی مردگان و ارواح مرده را می‌پذیرد تا زندگانی آنان را در دنیایی دیگر به انجام برد. به واقع با همین دیدگاه خروس در آخر زمان به هیأت قهرمان هزاره‌ای، رستاخیز بر پای می‌دارد و اهداف او با سوشیانت و مسیح همخوانی و همسویی می‌یابد. همچنان که شکسپیر نیز وقوف خود را به چنین عملکردی در هملت به یادگار می‌گذارد: «در آستانه جشن میلاد مسیح مرغ سحر سراسر شب می‌خواند. در آن هنگام، می‌گویند که هیچ روحی یارای بیرون آمدن ندارد، شهبایم است، ستارگان دیگر صاعقه نمی‌بازند و پریان سر بدخواهی ندارند و جادوی جادوگران از تأثیر می‌افتد.»^{۱۳۱}

در فضایی که شکسپیر می‌آفریند ضدین به وحدت می‌رسند و صلح و آرامش آخرزمانی را با رویکرد جادوزدایی خروس از هستی، برپا می‌دارند. شکسپیر نیز به منظور تمثیل‌گزینی از چنین بنمایه‌ای به روشنی خروس را به جایگاه عیسا می‌نشانند تا رستاخیز آخرزمانی مسیح انجام پذیرد.

به واقع خروس به دلیل زمان‌یابی، ویژگی‌هایی از کارکرد زروان و یا کرونوس را نیز هدف قرار می‌دهد. چون زمانی را که خروس عرضه می‌دارد، همیشه زمان تاریخی و یا افقی نمی‌تواند باشد. زیرا خروس از جایگاه ایزد هزاره‌ای می‌تواند از زمانی زروانی و یا کرونوسی هم نشان یابد. در چنین فرآیندی کارکرد هزاره‌ای خروس از او چهره‌ای ماندگار و جاودانه همچون مسیح و سوشیانت عرضه می‌دارد که در روز موعود نامیرایی خود را با جاودانگی هستی به هم می‌تند.

در چنین ساز و کاری خروس آفرینه‌ای ازلی به شمار می‌آید که برای زندگانی و حضور او در هستی آغاز و پایانی به چشم نمی‌رسد. با همین نگاه خروس با تکیه بر جایگاه ازلی خویش ارواح مردگان را در اشکوبه‌های زیرین زمین مدیریت می‌نماید، همان چیزی که نمودگار روشنی از آن را در هملت هم می‌توان سراغ گرفت.

"جامی" نیز با چنین بهانه‌ای خاستگاه خروس را در عرش می‌داند چون در سازه‌ی عرش به گونه‌ای از زمان زروانی سود جست‌ه‌اند. در آنجا همه چیز ازلی است و ساز و کاری ازلی، پدیده‌ها را می‌شناساند. چنانکه میرایی ضمن زندگانی با زمانی بهشتی که آن را در عرش آفریده‌اند رنگ می‌بازد تا تمامی جاودانگان ازلی در گستره‌ی عرش جای گیرند. به طبع چنین گستره‌ای با نهاده‌های پهنه‌ی زمین سامان نمی‌پذیرد.

انسان با آفرینش سرزمین‌های وهم‌آمیزی همچون عرش بخشی از ضرورت‌ها و نیازهای روانی خویش را در کهن‌الگوهایش بر جای می‌گذارد. بشر می‌خواهد جاودانه بزید اما چون برآوردن چنین نیازی را ممکن نمی‌بیند به وهم و خیال پناه می‌برد. مردمان زمانه هم چنین مثالی از جهان فراطبیعی را نمایه‌ای جهت دنیای طبیعی خویش می‌بایند و برای چیدمان و نقش‌گزینی درونی و بیرونی آن، از تمثیل و نمایه‌ای همچون خروس سود می‌جویند. چنانکه ویژگی‌های خروس ساز و کار مناسبی را در چیدمان و جانمایی همین جهان وهم‌آلود و نامکشوف به عهده می‌گیرد. جهانی که آن را بر پایه‌ی الگوهای آرمانی بر زمین و طبیعت آن بنا نهاده‌اند.

در ضمن، پیشگویی خروس از حوادث طبیعی همچون زلزله نیز با خداوندی او بر لایه‌های زیرین زمین هم‌نواپی و همخوانی دارد. چون او بنا به سلطه‌ی خویش بر لایه‌های درونی زمین، می‌تواند هرگونه اتفاقی را از سامانه‌ی آن به بیرون بازتاب دهد. به واقع در سامانه‌ی آخرزمانی، زلزله سوبه‌هایی از سلطه‌ی اهریمنی دجال را پیش از پیدایی موعود به نمایش می‌گذارد. چنانکه موعود به منظور زمان‌یابی برای آغاز دوره‌ی خویش، پیش از همه، هشدارهای لازم را به منظور اطلاع‌رسانی به مردم به کار می‌گیرد. در نتیجه در رستاخیزی که برپا خواهد شد بانگ خروس ضمن

الگوبرداری و همسانی با شیپور جمشید و یا صور اسرافیل، زندگانی و بازتولد انسان را بشارت می‌دهد.

بنا بر این اگر زمین‌لرزه از رویکردی اهریمنی در دوره‌های هزاره‌ای سود می‌جوید، خروس نیز به مانند قهرمان همین دوره‌ها به رویارویی و تقابل با آن برمی‌خیزد. در نتیجه هشدارهای خروس زمینه‌های لازم را برای آمادگی و پیشگیری از حوادث فراهم می‌بیند. در همین فضا خروس همچون اسب از توانایی‌های حسی ویژه‌ای سود می‌جوید که در باور مردم به کارکرد جادویی او می‌افزاید.

تا جایی که انسان هم به همین اعتبار در آزمون مداوم و مستمر خویش بر این توانایی‌ها آگاهی یافت و ساز و کار جادویی آن را در زندگی اجتماعی خویش به کار بست. حتا از آن در گستره‌ی طبیعت برای مبارزه و رویارویی با نیروهای ناسازگار اهریمنی بهره جست. در نتیجه خروس را سروشی انگاشتند که از جایگاه ایزدی خویش انسان را از آنچه که بر آن آگاهی نداشت، آگاه می‌نمود.

چنانکه در "کارنامه‌ی اردشیر بابکان" آورده‌اند: دختر اردوان اشکانی به بهانه‌ی نارضایتی از شوی خویش اردشیر ساسانی، تصمیم گرفت تا ضمن نوشتن پست (نوشیدنی، آب جو) آلوده به زهر به اردشیر، او را بکشد. اما «خروس سرخ اندر پرید، و پر به پست زد، و آن جام با پست همگی از دست اردشیر به زمین افتاد.»^{۱۳۲} با چنین ساز و کاری اردشیر به کنه دسیسه‌ی همسرش آگاه گشت چون از آن به سگ و گربه نوشتند که هر دو مردند.

یادآور می‌گردد که افسون‌زدایی خروس از عملکرد کنیزک (همسر) اردشیر، با بهره‌گیری از پر به اجرا گذاشته شد. همچنان که از پر خروس جهت جادوزدایی و یا جادوزایی نیز سود جستند. به همین منظور مفیستوفلس "کلاه آراسته به پر خروس" بر سر می‌گذارد و به فاوست نیز توصیه می‌کند تا به او اقتدا نماید.^{۱۳۳}

^{۱۳۲} - زند و هومن یسن و کارنامه اردشیر بابکان، [گزارنده] صادق هدایت، تهران، آژاد مهر، ۱۳۸۴.

کارنامه اردشیر بابکان ۱۰/۷.

^{۱۳۳} - گوته، یوهان ولفانگ فون: پیشین، ص ۴۲.

این فرآیند در رفتار مفیستوفلس کارکرد جادویی پر خروس به درستی نشانه‌گذاری می‌گردد. فرآیندی که با هدف‌های مفیستوفلس برای اجرای راهبردهایش همخوانی دارد.

پوشکین هم در منظومه‌ی "خروس طلایی" از نقش‌آفرینی خروس جهت پیشگویی از حوادث آتی سود می‌جوید. در این اثر پادشاه مشکل خویش را در بی‌اطلاعی از آشوب‌های نقاط دور دست، با ستاره‌شماری در میان می‌گذارد و ستاره‌شمار خروسی طلایی به پادشاه عطا می‌کند تا او را از این‌گونه حوادث آگاه نماید. اما شاه به قول خویش در خصوص اهدای پاداش به ستاره‌شمار سر باز می‌زند و در نتیجه خروس نیز او را با منقار خویش به قتل می‌رساند. ۱۳۴

هر چند پوشکین در افسانه‌ی خروس طلایی دیدگاه کنایه‌آمیزش را در نقد کارکرد اجتماعی دربار تزار به کار می‌گیرد ولی بازسازی نقش استوره‌ای خروس را به منظور بازتاب نگاه او نمی‌توان نادیده انگاشت. چنانکه در روشنای گزارش او جانمایی دقیقی از توانمندی خروس برای پیش‌بینی آینده صورت می‌پذیرد و حتا به آشکارا در این افسانه طلسم‌زایی خروس در توطئه‌ی قتل شاه به نمایش گذاشته می‌شود. همچنین در این اثر نقش استوره‌ای ستاره و ستاره‌شمار به درستی با خروس به هم می‌آمیزد. چون همه‌ی آن‌ها در پیش‌بینی تقدیر و سرنوشت کارکرد یگانه‌ای را به اجرا می‌گذارند.

همچنین اگر چه در افسانه‌ی اردشیر بابکان خروس سرخ رنگ، دانسته‌هایش را به کار می‌بندد تا شاه را از توطئه‌ی اطرافیانش آگاه نماید ولی همین نقش‌مایه را در افسانه‌ی گیومرث به خروس سپید می‌سپارند. تا جایی که "تبری" گزارشگر این افسانه، یادآور می‌شود که ایرانیان خروس سپید را حرمت می‌نهادند.

تبری ضمن واگویی‌ی خویش از رسم‌های تاریخی و یا افسانه‌ای در خصوص خروس، همچنان بر همان باور ایرانیان تأکید می‌ورزد که در خانه‌ای که خروس باشد دیو پای نمی‌گذارد. او نیز ضمن بازتاب دیدگاه ایرانیان بانگ نابهنگام خروس را

۱۳۴- پوشکین، الکساندر: چند چامه و درام، مسکو، پروگرس، بی‌تا، منظومه‌ی خروس طلایی.

دلیلی بر پیدایی "حادثه" می‌داند و چاره‌ی کار را نیز در آن می‌بیند که خروس را بکشند.

تبری حتا مرگ نابه‌نگام گیومرث را با بانگ بی‌موقع خروس نشانه‌گذاری می‌کند. چنانکه خروسی شب‌هنگام بانگ برآورد تا آنکه درباریان ضمن واجوبی از موضوع، آن را نشانه‌ای از مرگ گیومرث دانستند. ۱۳۵

همچنین تبری داستانی را در باره‌ی گیومرث گزارش می‌کند که او ماری را در حمله به مرغی دید. اما خروس در دفاع از مرغ، به جنگ مار شتافت و در هر حمله‌ی خویش بانگی می‌زد. گیومرث خروس را یاری نمود و مار را کشت که خروس هم از شادی بانگی برآورد. ۱۳۶ اما جانمایی از خروس و مار به مثابه‌ی نمودگاری از خیر و شر همچنان در افسانه‌ی سیامک نیز تکرار می‌گردد. چون مادرش پس از تولد او را نزد پدرش گیومرث برد و گیومرث سفارش نمود تا به منظور پیشگیری از آسیب دیو و اهریمن، خروس سپیدی را بر او بگمارند. هر چند مادر سیامک نیز به این سفارش گردن نهاد ولی روزی "دیوان" ماری به خانه‌ی سیامک افکندند که خروس بانگ برآورد و در نهایت مار را کشتند. ۱۳۷

به نظر می‌رسد که در گزارش تبری از گیومرث و سیامک، نمونه‌هایی ابتدایی از اژدهاکشان (مارکشان) قهرمانان را نیز سامان بخشیده‌اند تا آنان ضمن گذر از این خوان و خطرهای جاهت عمومی و استورگی خود را به همگان بنمایانند. اما جالب آنکه در گذار از چنین نهادهایی خروس به انسان یاری می‌رساند. همان نقشمایه‌ای که در افسانه‌ی رستم جایش را به سیمرغ وامی‌گذارد. به طبع واکنش خروس جهت حساس‌سازی در رویارویی با محرک‌های خارجی در تثبیت جایگاه استورگی او مؤثر می‌نماید. خروس هم با همین نقش‌آفرینی باطل‌سحری فراهم می‌بیند تا افسون و

۱۳۵- طبری، محمد بن جریر: تاریخنامه‌ی طبری گردانیده‌ی منسوب به بلعمی، به تصحیح و تحشیه

محمد روشن، تهران، سروش، چاپ سوم، مجلد اول ص ۸۱-۸۰.

۱۳۶- پیشین.

۱۳۷- پیشین.

طلسمی را وانهد که به گمان انسان افسون شده، دیو و اهریمن بر سر راهش می گذارند.

در روشنای تأویل از این افسانه، مار نقشمایه‌ای از دشمن را به اجرا می گذارد و خروس نیز کارکردی از دشمن ستیزی خود را در یاری رساندن به انسان می نمایاند. ضمن وارسی این افسانه می توان پذیرفت که خروس از جایگاه استورگی خویش به مثابه‌ی قهرمان دوران، انسان را می آگاهاند و به او یاری می رساند تا با دشمنانش بستیزد. حتا نقش آفرینی مار نیز در این افسانه گونه‌ای کوچک از دجال و اژدهای هزاره‌ای را در دشمنی با آدمی به اجرا می گذارد. اما گیومرث به این دلیل مار را می کشد که او همچون قهرمانان و ایزدان دیگر با خروس و کارکرد هزاره‌ای او همسانی و همنوایی دارد. رنگ سپید خروس را نیز می توان همان دیدگاه کلی دوگانه جویی و دوگانه یابی مردمان فلات دانست.

در این عرصه نیز همچون گستره‌های دیگر سیاهی، سپیدی را به چالش می گیرد تا در نهایت در همان آوردگاه هزاره‌ای یکی از آن دو ماندگاری و پیروزی خود را به دیگری بباوراند. همین آوردگاه با ارزانی مرگ به یکی از آن دو، ضمن وحدت جویی در ضدین، جاودانگی را برای دیگری ارمغان خواهد گذاشت.

در داستان "خروس" از ابراهیم گلستان نیز، مجموعه- تمثیل‌هایی از کارکرد استوره‌ای خروس را به کار گرفته‌اند. در این داستان که به گمان راوی، خروس همچون سگ پارس می کند، نقش خود را به مثابه‌ی مؤذن به اجرا می گذارد. اما میزبان و صاحب‌خانه خروس را منحوس و منفور می داند. همچنان که ریدن خروس بر سر بُز سنگی نیز به چنین باوری یاری می رساند زیرا میزبان که قداست بُز سنگی را باور دارد، رفتار خروس را در تنازع و رویارویی با بز می بیند تا جایی که به روشنی خروس را شوم و منحوس می خواند. سپس میزبان در چالشی ماجراجویانه خروس را می کشد. اما خانواده و میهمانان تازه وارد گرفتار نحوست خروس می گردند و همگی اسهال می گیرند تا آنکه در ادامه‌ی نحوست پیش آمده خانه نیز به آتش کشیده می شود.

در این داستان صاحب‌خانه کارکرد ایزدی خروس را باور ندارد. چنانکه خروس از نگاه صاحب‌خانه، کارکرد دیو- ایزدانه و اهریمنی خود را می‌نمایاند و بزسنگی که نقش توتّم او را به عهده می‌گیرد از سوی خروس مورد بی‌حرمتی قرار می‌گیرد. در این داستان کارکرد استوره‌ای و افسانه‌ای خروس نیز به چالش گرفته می‌شود تا جایگاه تاریخی و ایزدی او به عنوان قهرمان دوران مردود اعلام گردد. ولی با تمامی این احوال بر سویه‌های دیگری از افسون‌زایی خروس تأکید می‌ورزند. در داستان خروس به روشنی قهرمان دوران به "ضد قهرمان" بدل می‌گردد و از جایگاه اهورایی خویش رنگ می‌بازد و به گروه دیو- ایزدان می‌پیوندد. اما چنین دیدگاهی به طور طبیعی از باور صاحب‌خانه‌ای نشأت می‌گیرد که بر حفظ حریم بزسنگی تأکید می‌ورزد.

با این شگرد گلستان به روشنی می‌خواهد بر این نکته تأکید ورزد که شگون و کارکرد اذان‌گویی خروس از اندیشه‌ای عاریتی و غیر بومی نشان می‌گیرد که با افسونگری خویش نحوستش را به اجرا می‌گذارد. چنانکه آنانی که جهت دستیابی به گنج راهی آبادی شده بودند چیزی جز نحوست و بدشگونی عایدشان نگردید.

به هر حال هرچند باورهای هزاره‌ای با انگاره‌های آرمانی پیوندی تنگاتنگ دارد ولی این انگاره‌ها در مواجهه و رویارویی با واقعیت‌های برآمده از جامعه‌ی امروزی رنگ می‌بازند. ضمن آنکه به طور حتم ادبیات ابزار مناسبی است که استوره‌ها را دوام می‌بخشد و یا حتا با استوره‌زدایی نویسنده در اثر هنری استوره‌هایی جدیدی نیز خلق می‌شوند. با همین دیدگاه آثار ادبی رویه‌هایی از استوره‌سرایی را بازتاب می‌دهند. «زیرا روایت‌هایی را می‌آفرینند و یا بازآفرینی می‌کنند که بشر آن را برای فهم دنیای خود مهم می‌شمرد.»^{۱۳۸}

در واگویی‌ای دیگر نیما در "خروس می‌خواند" همچون دیگر شاعران آرمان‌گرای معاصر، آرزوهای مشترک خود را با مخاطبان‌ش می‌ستاید. ولی زنده‌یاد منوچهر آتشی در شعر "قوقولی قوقو" نگاه آرمانخواهانه‌ی نیما را وامی‌گذارد و با دیدگاه دیگری به

۱۳۸- کوپ، لارنس: اسطوره، مترجم محمد دهقانی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴، ص ۴.

استورهای خروس و خاستگاه هزاره‌ای او می‌نگرد. با همین دیدگاه بنا به نگاه شاعر، زمانی که کارخانه را جایگزین مناسبی برای خانه یافته‌اند، او لزومی نمی‌بیند که در "ازدحام نئون‌ها و نور افکن‌ها" از "خروس خسته‌ی ناپیدا" مزدگانی سپیده‌دم بخواهد. زیرا "شب از روز روشن‌تر است". در چنین چرخه‌ای از زمانه، او پرسشگرانه از خروس می‌پرسد: «و تو خروس خسته‌ی فرسوده! سپیده یا سحر را می‌خواهی چه کنی؟»^{۱۳۹}

گر چه گلستان در داستان خروس خویش سویه‌ای از نحوست و بدشگونی خروس را به نمایش می‌گذارد ولی آتشی از پایه و اساس با تأکید بر بطالتِ چنین سازه‌ای از استورهای خروس، آن را به چالش می‌گیرد و در چنین نامتقارن دنیای امروز جایگاهی برای حضور خروس نمی‌یابد. زیرا در دنیایی که آتشی در آن می‌زید، جایگزین‌های نوینی برای خروس آفریده‌اند. با همین رویکرد ضمن استوره‌زدایی از حریم خروس، قداست و حرمتِ آن را نیز وامی‌نهد و با استوره‌هایی دیگر (نئون)، همان روزی را در تیرگی شب به اجرا می‌گذارند که خروس ادعای آن را دارد.

با این همه چنین چینی‌شی نیز شاعر را اقناع نمی‌کند چون در دنیای آتشی استوره‌های جهان دیروز کارآیی ندارند. ضمن آنکه استوره‌های جدید هم برای قداست‌شان وجاهتی نمی‌یابند. با چنین شگردی شاعر به درستی واقعیت‌های پیرامون خویش را در می‌یابد و بر خلاف خواستِ خود به ناچار بر این آفرینه‌های جدید گردن می‌گذارد. آفرینه‌هایی که به آشکار کارکرد استوره‌ای و هزاره‌ای خود را در فضایی امروزی می‌نمایانند.

^{۱۳۹} - آتشی، منوچهر: اتفاق ساده، تهران، نگاه، ۱۳۸۰، ص ۵۴-۵۳ (قووقولی قوقو).

ستاره‌ی پیشتاز

در فضاسازی "تیریشْت" تیشتر را ستاره‌ای نموده‌اند که آب و باران را در اختیار دارد و برای هدیه‌ی آن به انسان با آپوش و سایر دیوان که به هیأت اسبان سیاه درمی‌آیند، می‌جنگد. در این فرآیند آب مایه‌ی حیات قرار می‌گیرد تا انسان به منظور دستیابی به آن، زندگی و حیات نوینی را برای خویش تضمین نماید. ضمن آنکه در همین ساز و کار دیوان و اهریمنان مغلوب می‌گردند و خشکسالی نیز از گستره‌ی زمین رخت برمی‌بندد. بنا بر این آنان طلوع تیشتر را نمونه و نمادی برای بازتولد و زندگی دوباره یافته بودند که به گمانشان برآمدن آن تیرگی و سیاهی اهریمنی را از پهنه‌ی هستی خواهد تاراند.

همچنین در تیریشْت "تخمهٔ آب" را به تیشتر (ستارهٔ تیر) وامی‌گذارند و به همراه تیر، ستاره‌های پروین، "هفتورنگ" و "ونند" را نیز می‌ستایند. چون هر یک از این ستاره‌ها ایزدانی به شمار می‌آمدند که سروری پدیده‌ای از پدیده‌های هستی را به انجام می‌بردند. چنانکه برای آب‌های زمین نیز اصل و نشانی قرار می‌دادند که همه‌ی آب‌ها را از تبار و تخمه‌ی تیشتر می‌دانستند. با چنین نگاهی تمامی پدیده‌های طبیعی نیز همچون ستارگان جان می‌یافتند و ایزدمآبانه کارکردی فراتر از انسان را از خود به نمایش می‌گذاشتند.

زمینه‌های کافی برای رشد و ارتقای اندیشه‌های هزاره‌ای نیز با سامان‌بخشی همین پنداره‌ها فراهم می‌گردید. چون در سامانه‌های آخرزمانی انسان منفعل باقی می‌ماند و دل به دنیایی می‌سپارد که ایزدان و یا پدیده‌های طبیعی، (مانند اختران و ستارگان) سرنوشت و آینده‌ی او را رقم می‌زنند. در نتیجه کارکرد استوره‌ای تیشتر نیز به روشنی در همین سامانه معنا می‌پذیرد. چنانکه در تیریشْت همه‌ی مردمان زمانه

برآمدن تیشتر (تیر) را انتظار می‌کشند و "برخاستنش را" نیز ضمن الگوگرینی از قهرمان هزاره‌ای "چشم به راهند." ۱۴۰

زیرا در کهن‌الگوهای ایرانی از پیش تاریخ را با نمایه‌هایی از ستارگان نوشته‌اند. چون آینده‌ی انسان‌ها را با همین ستارگان رقم می‌زنند و نشانه‌گذاری می‌نمایند. با چنین دیدگاهی همه منقاد می‌گردند تا به همراه جبری طبیعی به سرنوشت محتوم خویش گردن گذارند. اما تقدیرگرایی ایرانی در پایانه‌ی خود به فرشکرد سوشیانتی می‌انجامد که قهرمان دوران آن را به فرجام خواهد رساند. آنان می‌پندارند که در همین فرشکرد فرجامین و آخرزمانی، شر اهریمنی را به بند خواهند کشید و نبرد و رویارویی نیکی با بدی ضمن شکست اهریمن، پایان خواهد پذیرفت.

با تمامی این احوال در این سامانه‌ها، به روشنی پایان تاریخی مرگ اهریمن را نمی‌شناسانند و پیشگویی‌ها همه در دنیایی از وهم و رؤیا صورت می‌گیرد. چون ایرانیان در پیمان‌گذاری، "عدد" را نیز همچون زمان و مکان امری اعتباری می‌دانند. پس در این فرآیند با اعتباری نمودن عدد، تاریخ نیز گزاره‌ای می‌نماید که به شمارش در نخواهد آمد. به طبع چنین انگاره‌ای را می‌توان محصول جبری طبیعی دانست که ساختار و سازه‌ی اصلی زروانیگری را در بر می‌گیرد.

در همین راستا خورشیدگرفتگی و یا ماه‌گرفتگی نیز به مانند نمودگار و نمونه‌ای از پدیده‌های طبیعی، شگفتی مردمان فلات را برمی‌انگیخت و بر پایه‌ی آن انگاره‌ای در ذهن او پرورش می‌یافت تا ضمن آن به گونه‌های سیاه و تیره‌ای از اجرام فلکی هم باور داشته باشد. همچنان که چنین نگاهی با دوگانه‌جویی و دوگانه‌بینی ایرانیان هم سازگاری و همسویی کامل داشت. در نتیجه پیکار و رویارویی سیاهی و پلیدی با روشنای نیکی، در ذهن آنان گسترش و توسعه می‌یافت و مبارزه‌ی نیروهای خیر و روشنی با اردوگاه اهریمنی شر، آسمان را هم درمی‌نوردید.

زیرا ستارگان و ثوابت آسمان کارکرد ویژه‌ای را عرضه می‌داشتند تا بنا به طبیعت روشن خویش در آسمان، تقدیس شوند. اما سیاره‌ها (اباختران) به دلیل جا به جایی و

حرکت مستمر و مداوم خویش سرشتی دیومآبانه می‌یافتند. چون همین حرکت‌ها شک و ظن انسان را برمی‌انگیخت و درذهن او به همراه وهم و خیال، پنداره‌ای از بدگمانی را نسبت به اباختران بر جای می‌نهاد. چیزی که با گمانه‌زنی‌های نادرست در کهن‌الگوهای او پایدار ماند.

بر این اساس پنداره‌هایی سامان پذیرفت تا راه‌برد زودن شر از گستره‌ی زمین که از سوی قهرمان هزاره‌ای به انجام می‌رسید، آسمان را نیز در بر گیرد. چون انسان ماندگاری و جاودانگی خود را بر گستره‌ی زمین، به زودن شر و نابودی نیروهای اهریمنی که به هیأت اجرام فلکی در آمده بودند، وابسته می‌دانست. در ضمن مردمان فلات پذیرفته بودند که بخشی از اجرام فلکی همسو با او عمل می‌نمایند اما بخشی دیگر همچنان به منظور نابودی انسان، به شر و نیروهای بسته و وابسته به آن یاری و مساعدت می‌رسانند و در اردوگاه شر قرار می‌گیرند.

در هیمن راستا افلاتون که پیدایی زمان و مکان را باهم می‌داند، تأکید می‌ورزد اگر روزی زمان و مکان بخواهند نابود شوند، نابودی آن دو باهم صورت می‌پذیرد. ۱۴۱ همان چیزی که به گمان او در گردش ستارگان به نیکی نشانه‌گذاری می‌گردد. چون افلاتون ستارگان را سامانه‌ای برای فرآینابی زمان می‌خواند. ۱۴۲ با همین تأویل بود که ماه و خورشید جایگاه ویژه‌ای یافتند و گردش ظاهری آن دو را میزان مناسبی برای گاهشماری نهادند. چنانکه از چرخه‌ی زمانی آن دو، در انطباق با هم کارکردی گردش تعریف گردید و بر پایه و اساس پنداره‌های باستانی محور گردش خورشید و ماه نیز تمثیلی برای تمامیت زمانی قرار گرفت تا زمان تاریخی از آن نشان یابد.

در استوره‌های ایرانی گاو تمثیلی برای ماه قرار می‌گیرد. چون می‌پنداستند که "تخمه"ی گاو را به ماه می‌برند و پس از فرآوری لازم دوباره به زمین باز

۱۴۱- افلاطون: تیمائوس، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۱، ص ۴۸.

۱۴۲- پیشین: ص ۴۹.

می‌گردانند. ۱۴۳ اما شیر را همیشه نمونه و نمایه‌ای برای خورشید نهاده‌اند. همچنان که در سنگ‌نگاره‌های تخت جمشید جدال شیر و گاو را نگاریده‌اند تا با تمثیل‌گذاری از آن‌ها نبرد و گردش روز (خورشید) و شب (ماه) را بنمایانند که ضمن آن، گشت و گذار روز و شب و یا زمستان و تابستان نیز تأویل می‌پذیرد.

همچنین زنجیره‌ای از شمایل اقوام ایرانی را در همان فضا جانمایی نموده‌اند که به ظاهر به منظور بار عام در جشن نوروز هدایایی را به شاه عرضه می‌دارند. در چنین فضایی نگاره‌ی شیر و گاو به منظور وانمایی خورشید و ماه بیشتر و بهتر توجیه می‌پذیرد. ضمن آنکه نوروز نمایه‌ی خوبی برای پایان ظلمت زمستانی (شب، ماه) و شکوفایی بهار (روز، خورشید) قرار می‌گیرد. با چنین توجیه و تأویلی از ستارگان و جانوران، توت‌های جانوری نیز به مانند توت‌های فلکی ارزشگذاری می‌شوند و ضمن هم‌نواپی باهم سویه‌هایی از آن را می‌نمایانند. بر این اساس می‌توان پذیرفت که در تخت جمشید از مهارت‌های لازم بهره گرفته‌اند تا در روشنای نگاره‌های یاد شده ضمن نشانه‌گذاری از رویارویی برج اسد (شیر) با برج ثور (گاو) نبرد شیر را با گاو به تصویر کشند.

در همین راستا لازم به یادآوری است که در استوره‌های سومری انلیل، ایزد- بانوی ماه (نین‌لیل) را می‌رباید و از طرف «مجمع خدایان از شهر نیپور به جهان زیرین تبعید می‌شود.» ۱۴۴ همچنین انلیل پدر سه فرزند دیگری نیز بود که هر سه به جهان زیرین تعلق داشتند. تبعید ایزد بانوی ماه به جهان زیرین بر اندیشه‌ای اصرار می‌ورزد که بر پایه‌ی آن باید پذیرفت که ماه به دلیل خداوندگاری شب به جهان زیرین وابسته بود.

۱۴۳- وزیدگیهای زادسپرم: نگارش فارسی، آوانویسی، یاد داشته‌ها، واژه‌نامه، تصحیح متن از محمدتقی راشد‌محصل، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم، ۳/۵۰.

۱۴۴- کرامر، سمیونل نوا: الواح سومری، مترجم داود رسائی، تهران، علمی و فرهنگی، چاپ سوم،

انسان‌ها نیز با همین بهانه‌ها گرفتگی و یا سیاهی خورشید و ماه را به مانند نشانه و علامتی به منظور شناخت آخرزمان به رسمیت شناختند چون به گمان آنان با چنین نشانگانی زمان تاریخی به پایان می‌رسید تا رستاخیز آخر زمانی سامان پذیرد. همچنان که تصور می‌شود که در دوره‌های هزاره‌ای با سرآمدن دوره‌ی سیاه‌اهریمنی، روشنای پیدایی قهرمان با تابیدن دوباره‌ی خورشید بر آسمان آغاز خواهد شد.

گزاره‌های هزاره‌ای چه‌بسا با برآمدن یا فروشدن سپیدی و سیاهی نشانه‌گذاری می‌گردند. چنانکه چیرگی و یا برآمدن هریک شکست و یا فروشدن آن دیگری را می‌نمایند تا یکی از آن دو با سیطره‌ی خویش دیگری را از اریکه‌ی قدرت بتاراند. اما در این رویارویی سپیدی از خیر می‌زاید و نیکویی را عرضه می‌نماید اما سیاهی که از شر نشان دارد نشانگانی از پلیدی نموده می‌شود. بر پایه‌ی همین دیدگاه پیش‌روی سیاهی بنا به اتکای سحر و جادو صورت می‌پذیرد که از جهل و تباهی می‌زاید ولی سپیدی با سودجویی از دانایی از حریم خویش جادوزدایی می‌نماید.

نشانه‌گذاری جادو با سیاهی از آنجا ناشی می‌شود که در نگاه انسان نخستین گشت و گذار پدیده‌ها در تاریکی ناشناخته و مشکوک می‌نمود. چنانکه انسان نمی‌توانست دریابد که پس از غروب و با آمدن شب بر خورشید چه می‌گذرد.

در نتیجه با فضاسازی از آسمان، آغاز و یا پایان هر دوره‌ی هزاره‌ای نیز بر پایه‌ی تحول‌جویی و تغییرنمایی در گشت و گذار ستارگان نشانه‌گذاری گردید. همچنان که بخش وسیعی از همین گزاره‌ها پس از پیدایی اسلام با تأویل و توجیه از اخبار و سنت‌های برآمده از قرآن و زندگانی محمد به تاریخ راه یافت. در نتیجه باورهای پیشین همچنان ضمن سازگاری با آیین نو، دوام و بقای خود را در قالب‌هایی تازه و جدید مشروعیت بخشید.

در همین راستا "نبری" به منظور ردّ دیدگاه "کعب اخبار" جهود، در خصوص جانمایی خورشید در آخر زمان به عبدالله بن عباس متوسّل می‌گردد. چون کعب اخبار گفته بود که در پایان جهان ماه و خورشید را به دوزخ خواهند برد تا برای

همیشه در دوزخ بمانند. زیرا کعب که تبار خورشید و ماه را از آتش می‌دانست جایگاهی مناسب‌تر از دوزخ تورات برایشان سراغ نداشت. اما عبدالله بن عباس ضمن استناد از گفته‌ی محمد، بر باوری اصرار می‌ورزید که بر پایه‌ی آن ماه و خورشید پس از گرفتگی و سیاه‌نمایی خویش دوباره به این جهان باز خواهند گشت. ۱۴۵

با این همه چنین به نظر می‌رسد که در پس همین باوره‌های دوگانه باور دیگری نیز حضور خود را به آشکارا اعلام می‌نماید که انعکاس چنین دیدگاهی را به روشنی می‌توان از نگاه دوگانه‌ی ادبیات زردشتی به سامان‌یابی رستاخیز و فرجام جهان باز یافت. زیرا در بخشی از ادبیات زردشتی فرشکرد و پایان جهان در سامانه‌ای یک جهانی صورت می‌پذیرد اما دیدگاه دیگری سامانه‌ی یک جهانی را وامی‌نهد تا فرشکرد خود را در جهانی دیگر به سامان برد. ضمن آنکه گزارش تبری به روشنی از حضور و روایی چنین دیدگاهی در زمانه‌ی او انعکاس و بازتاب می‌یابد.

حتا بنا به گزاره‌های زردشتی تأثیر مستقیم ماه و خورشید را بر انسان نمی‌توان نادیده انگاشت. چون زردشتیان رشد و بالیدن خرد و مغز انسان را به ماه وابسته می‌دانستند. ۱۴۶ همچنان که ماهِ اباختر (ماه سیاه) انسان را از دستیابی به آن بازمی‌دارد. در "ماه یشت" هم ماه فقط دربردارنده‌ی "تخمه"ی جانوران نیست بل که آن را رویاننده‌ی گیاهان نیز به شمار می‌آورند و سبزینه‌ی گیاهان را از ماه می‌دانند. ۱۴۷ ضمن آنکه "ماه پیشانی" و "مانگُ دیم" هم بخشی از همین پنداره‌ها را با خود به همراه دارد. چون امروزه نیز باور عمومی مردمان فلات همچنان به شکل‌گیری و تأثیرپذیری تن و روان انسان از ماه تأکید می‌ورزند. حتا بسیاری از

۱۴۵- طبری، محمد بن جریر: تاریخ‌نامه طبری، گردانیده منسوب به محمد بن محمد بلعمی، تصحیح

و تحشیه محمد روشن، تهران، سروش، جلد اول ص ۳۷-۳۱.

۱۴۶- وزیگیهای زادسپرم: نگارش فارسی، آوانویسی، یادداشتها، واژه‌نامه، تصحیح متن از محمدتقی

راشدمحصل، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم ۳۰/۵.

۱۴۷- ماه یشت: پیشن، ۷/۴.

قصه‌ها و افسانه‌های اقوام ایرانی فرآوری شراب، و سرخینه‌ی خون و رنگ‌پذیری سیب را از ماه می‌داند.

از بیست و یک یشتِ اوستا تعدادی هم به نام ماه، خورشید و اجرام فلکی دیگر نامگذاری گردیده‌اند. زیرا تأثیر مستقیم خورشید بر هستی و زندگانی مردم موجب می‌گردد تا آنان به اثر بخشی تمامی این اجرام باور داشته باشند. انسان فلات‌نشین همیشه واهمه داشت تا مبدا نیروهایی فراتر از انسان عمل نمایند و خورشید را از او بازستانند. چرا که او دریافته بود، زندگانی و هستی جهان را به خورشید وابسته‌اند. در نتیجه در ذهنش دانش و وهم به هم می‌آمیخت تا ترس از عدم حضور خورشید قداست آن را نیز به مانند ایزدی با کارکرد ویژه محقق گرداند و روایی بخشد. چرا که می‌اندیشید: «اگر خورشید برنیاید، دیوان آنچه را که در هفت کشور است نابود کنند و ایزدان مینوی در این جهان استومند جایی نیابند و آرامگاهی نجویند.»^{۱۴۸}

در الگوپذیری از اوستا و زردشتی‌گری عصر ساسانی، بعدها ستایش و تقدیس ماه، خورشید و اجرام فلکی دیگر به قرآن نیز راه یافت. چنانکه سوره‌های بسیاری به مانند یشت‌ها از همین اجرام نام می‌گیرند و حتا خداوند به آنان سوگند یاد می‌نماید. دامنه‌ی چنین تأثیری به حدّی بود که برخی محمد را همچون یحیا از صابئان و ستاره‌پرستان می‌دانستند و بر روی گردانیدن او از آیین توحیدی تأکید می‌ورزیدند. در چنین فضایی انسان ایرانی نیز زندگانی و آینده‌ی خویش را به ستاره‌ها پیوند می‌زد و به سرنوشتی گردن می‌نهاد که به گمان او اختران آسمان برای او رقم زده بودند. در نتیجه در پندار و باور خویش بنا به سعد و نحس ستاره‌ها آن‌ها را جانمایی می‌نمود.

در ضمن ایرانیان با همین جانمایی، برای انسان نیکبخت، ستاره‌ی باشگون و خوش‌یمنی برمی‌گزیدند و حال آنکه نگون‌بخت با ستاره‌ی نحس و نحوست سر و کار می‌یافت. همچنین در این سامانه هرمزد (مشتری) الگویی برای خوشی قرار می‌گرفت اما کیوان (زحل) سویه‌هایی از غم‌افزایی را عرضه می‌داشت.

چنین باوری هنوز هم در دنیای از طالع بینی و پیشگویی روایی خود را بر جای نهاده است. همچنان که بنا به دیدگاه هزاره‌ای در آخرزمان نخست خورشید به تاریکی می‌گراید تا مبارزه و تقابل خود را به منظور افول ستاره‌ی دجال نشانه‌گذاری نماید اما ظهور قهرمان با برآمدن ستاره‌ی بخت و اقبال او آشکار می‌گردد. امروزه نیز نقش و نشان ستاره را تمثیلی برای آینده‌ی روشن می‌دانند که از آن در معماری و هنرهای عمومی بهره می‌گیرند. تا جایی که اقوام مختلف نیز آن را توتمی برای قوم خویش یافته‌اند و پرچم خویش را با آن تزیین می‌کنند و می‌آرایند. حتا با همین نگاه من سایه‌ای انسان در انگاره‌های او از ستاره بازتاب می‌یابد تا ستارگان به سهم خویش شگون و نیک‌بختی و یا نحوست و نکبت را برای او رقم زنند. چنانکه اخترباوران ایرانی در دنیایی از اوهام، همه به دنبال بخت خویشانند تا آن را در ستاره‌ی اقبال خویش بیابند و به ناچار در اجرای سرنوشت محتوم خویش ایفای نقش نمایند.

باور دیگری نیز به همین انگاره یاری می‌رساند که بر پایه‌ی آن انسان ایرانی تمامی جانداران و گیاهان را نیز همچون خود دارای روحی می‌دانست که علی‌رغم تن، زوال نمی‌پذیرفت. حتا آنان به ماندگاری روح و یا نیروی جانبخش هستی در ماه، خورشید و ستارگان نیز باور داشتند تا نیروی جان‌آفرین در جایگاهی فراتر از زمین از دستبردِ حوادثِ طبیعی و اجتماعی در امان بماند.

خشکسالی و سیل به همراه یورش‌های مداوم اقوام مهاجم به پیدایی انگاره‌ی بقای روح در فضایی فراتر از گستره‌ی این حوادث یاری می‌رساند. همچنان که در دینکردِ هفتم ایزدان زردشتی "فروهر" زردشت را در گیاه هوم پنهان نمودند و به همراه خود از آسمان به زمین آوردند. ۱۴۹

با همین نگاه همه‌ی روشنان و ستارگان آسمان ویژگی‌های زیستی انسان را عرضه می‌دارند. ضمن آنکه با این ترفند انسان‌ها نیز به واسطه‌ی حضور اجرام آسمانی به

۱۴۹- دینکرد هفتم: تصحیح متن، آوانویسی، نگارش فارسی، واژه‌نامه‌ها و یادداشتها محمدتقی راشد

محصل، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۹، ۲/۲۲ (ص ۲۱۰).

تجدید حیات دست می‌یابند، همان چیزی که در ادبیات هزاره‌ای نیز به آشکارا از آن بهره گرفته‌اند. چرا که نشانه‌ی ظهور موعود و قهرمان دوران را از تغییر و تغییر در کیفیت برآمدن و یا زوال اجرام فلکی و یا ستاره‌ای ویژه بازمی‌یابند. حتی همین فرآیند را در زندگانی و یا بازتولد تمامی قدیسان نیز می‌توان بازجست.

همچنان که شکسپیر با فضاسازی خویش در هملت برافتادن قیصر را با اجرام آسمانی این‌چنین نشانه‌گذاری می‌نماید: «ستاره‌هایی با دنباله آتشین و شبنم خون و اختلالاتی در آفتاب دیده شد؛ و آن اختر نمناک که قلمرو پادشاهی نپتون زیر تأثیر اوست از خسوف چنان بود که گویی تا روز رستخیز بیمار خواهد ماند.»^{۱۵۰}

در اثر یاد شده تصویرپردازی شکسپیر از روشنان و اختران سماوی برای بازتاب حوادث زمینی صورت می‌پذیرد که در آن به روشنی نمایه‌ای از کارکرد ستاره انعکاس می‌یابد. چنانکه در همین نمایه و تصویر، ستارگان سرنوشت زمین را رقم می‌زنند و برای آینده‌ی آن نیز پیشگویی به عمل می‌آورند.

در ضمن با پیشگویی، بخشی از سامانه‌ی هزاره‌ای شناسانده می‌شود تا ضمن آن از پیدایی زمان و زمانه‌ی موعود آگاهی یابند. چنانکه پیش از ظهور قهرمان دوران، موعود دروغین را می‌نمایانند که کارکردی اهریمنی از خود به نمایش می‌گذارد. به گونه‌ای که در چهره‌پردازی از اژدها و یا دجال چنین درونمایه‌هایی به کار گرفته می‌شوند. ضمن آنکه نشانه‌های همین نمایه‌ها را با صف‌آرایی دیومآبانه‌ی ستارگان و اجرام آسمانی نیز گزارش نموده‌اند. در چنین فرآیندی خورشید و ستارگان گم می‌شوند یا به سیاهی می‌گرایند.

همچنین با همین برآیند ضمن افتادن ستاره بر زمین، تولد و ظهور موعود را نشانه و علامت می‌گذارند اما تاریکی و سیاهی ستاره و خورشید بر چیرگی اهریمن هزاره‌ای گواهی دارد. ضمن آنکه تابش مداوم و مستمر خورشید را باید گواه روشنی بر حضور موعود و قهرمان دوران بر گستره‌ی هستی دانست. به طبع با چنین انگاره‌هایی بخشی از باور انسان نخستین از آسمان پر رمز و راز شب، توجیه و تأویل می‌پذیرفت.

^{۱۵۰} - شکسپیر، ویلیام: هملت شاهزاده دانمارکی، ترجمه م.ا. به‌آذین، تهران، دوران، ص ۱۹.

همچنان که در انجیل متا تولد عیسا مسیح با شگفتی‌آفرینی ستاره نشانه‌گذاری می‌گردد. اما چنین نشانه‌ای در تولد اکثر قهرمانان هزاره‌ای نیز بازتاب می‌یابد تا بر حقانیت موعود گواهی دهند. بنا به گزارش متا دو مُغ (مجوس) که از شرق آمده بودند و در بیت لحم سُکنا داشتند، طلوع ستاره‌ای را انتظار می‌کشیدند که حضور آن را هشداری برای ظهور عیسا می‌دانستند. تا آنکه مغان ستاره‌ای را باز یافتند که بالای خانه‌ی کودک ایستاد و تولد او را بشارت داد. ۱۵۱در گزارش انجیل متا، با پیش‌گویی دو مجوس، به درستی بُنایمه‌هایی از باور و اندیشه‌ی ایرانی را در خصوص پیدایی سوشیانت به کار گرفته‌اند. چنانکه نشانه‌های این پیش‌گویی نیز به آشکارا بر پایه‌ی اخترشناسی مغان ایرانی استوار می‌گردد.

اما متا واگویی چنین پدیده‌ای را وجاهتی برای گزارش خود می‌نهد که با گزاره‌های تاریخی نیز همخوانی دارد. چرا که مغان ایرانی در سحر و جادو و همچنین ریاضیات و ستاره‌شماری سرآمد بودند. زیرا مغان که از آغاز دوره‌ی هخامنشیان با سرکوب‌های بی‌رحمانه داریوش اول به سرزمین‌های غربی ایران به خصوص بابل گریخته بودند، در آنجا به ترویج آرای خویش اشتغال داشتند و بابل و سرزمین‌های همسایه‌ی آن از سده‌های پیش از ظهور مسیح همچنان پایگاه سنتی مغان تبعیدی به شمار می‌آمد. تا جایی که گزارش متا هم، درستی چنین داده‌هایی را تأیید می‌نماید.

همچنین در کتاب متا، مسیح بازگشت دوباره‌ی خود را با نشانه‌هایی نوید می‌دهد. او یادآور می‌شود که آمدنش مانند برق آسمان خواهد بود. در همین راستا متا نیز از قول مسیح می‌نویسد: «بعد از آن مصیبت‌ها، خورشید تیره و تار شده، ماه دیگر نور نخواهد داد. ستارگان فرو خواهند ریخت و نیروهایی که زمین را نگاه داشته‌اند، به لرزه در خواهند آمد.» ۱۵۲در همین گزاره‌ها عیسا نیز همچون قهرمانان دیگر از جانمایی ستارگان و اجرام فلکی به منظور برپایی جامعه‌ی آرمانی‌اش سود می‌جوید.

۱۵۱- متی: ۱۱-۲/۱۰.

۱۵۲- پیشین: ۲۴/۲۹.

در کتاب مقدس هم خداوند خشم همیشگی خود را نسبت به بابلیان به اشعیای نبی یادآور می‌گردد. او اصرار می‌ورزد که در این خشم «زمین ویران خواهد شد و گناهکاران هلاک خواهند گردید. ستارگان آسمان نور نخواهند داشت. خورشید هنگام طلوع تاریک خواهد شد و ماه روشنایی نخواهد بخشید.»^{۱۵۳} در گزارش یادشده، خداوند نیز هرگونه تغییر و تغییر در احوال زمین و زمینیان را با فضاسازی از اقتدار نیروهای اهریمنی پیش از پیدایی قهرمانان هزاره‌ای به انجام می‌برد.

اما خداوند در الگوبرداری از موعود و قهرمان دوران برای سامان‌بخشی به فرشکرد و اصلاح جامعه همه را به هلاک می‌رساند و خورشید و ماه را هم از آنان وامی‌ستانند. در واقع چنین رویکردی به آشکارا به قصد بازگرداندن قداست به شهر بابل صورت می‌پذیرد تا به گمان کتاب مقدس "نجاست" را از حریم آن بزدایند. چون می‌خواهند با اعمال خشم، بیت‌المقدس الگویی برای بابل قرار گیرد.

در آخر زمانی که مکاشفه توصیف می‌نماید با شیپور سومین فرشته، ستاره‌ای شعله‌ور به نام "تلخ" از آسمان بر روی رودخانه‌ها و چشمه‌های زمینی می‌افتد که یک سوم آب‌های زمین به تلخی می‌گراید. تا جایی که آدمیان نیز از همین آب‌های تلخ می‌نوشند و جان می‌سپارند. ۱۵۴ سپس فرشته‌ی چهارم بر شیپور خویش می‌نوازد که بر اثر ضربه‌ی آن یک سوم خورشید و ماه و همچنین ستارگان به تاریکی فرو می‌روند. ۱۵۵ اما آنگاه فرشته‌ی پنجم بر شیپور خویش می‌دمد و کلید چاه بی‌انتهای را به او می‌سپارند تا در چاه را باز نماید. با باز شدن در چاه بی‌انتهای، به همراه دود، ملخ‌هایی به هیأت اسب از آن بیرون می‌پرند. اما ملخ‌ها اجازه نمی‌یابند که به درختان و گیاهان و همچنین مردمی که مَهر خداوند را بر پیشانی خویش دارند، آسیب رسانند. ۱۵۶

۱۵۳- کتاب اشعیای: ۱۰-۱۳/۹.

۱۵۴- مکاشفه: ۱۱-۸/۱۰.

۱۵۵- پیشین: ۸/۱۲.

۱۵۶- پیشین: ۱۲-۹/۱.

ضمن جانمایی و نقش‌آفرینی اجرام فلکی در مکاشفه تمامی آن‌ها ایزدانی نموده می‌شوند که بنا به جایگاه ایزدی خویش راهبردهایی از خیر و یا شر را به انجام می‌برند تا فرسکردِ آخِرْزَمانی قهرمان هزاره‌ای را به نمایش گذارند. این ایزدان فلکی به جانداران یا انسان‌هایی می‌مانند که با توانایی فرا- بشری خویش می‌توانند آرمان‌های انسان زمینی را محقق گردانند و یا بنا جایگاه دیومآبانه‌ای که برایشان تعریف می‌شود شر به پا کنند و گستره‌ی خیر را به عقب نشینی از مرزهای سنتی آن‌ها وادار نمایند. چنانکه در مکاشفه‌ی یوحنا اژدهایی بر گستره‌ی آسمان ظاهر می‌شود که با دُمش ستارگان را به دنبال خود می‌کشد و آن‌ها را بر زمین فرو می‌ریزد. ۱۵۷

انگاره‌های ایرانی نیز با گردش ستارگان، نشانه‌گذاری پیدایی قهرمان دوران و موعود هزاره‌ای را بازتاب می‌دهند. چون ایرانیان حوادث طبیعی و تاریخی را با گردش همین ستارگان پیوند می‌زدند. همچنان که در کارنامه‌ی اردشیر بابکان کنیزکی از درباریان اردوان اشکانی بنا به پنداره‌های اخترشماری، برآمدن ستاره‌ی سعد اردشیر بابکان را پیش‌گویی نمود. در نتیجه کنیزک و اردشیر سوار براسب به استقبال ستاره‌ای می‌شتابند که به گمان آنان فره‌ی پادشاهی را برای اردشیر به همراه داشت.

اما اردشیر بابکان در افسانه‌ی یادشده، به روشنی از جایگاهی هزاره‌ای سود می‌جوید که آن را از گزاره‌های پیدایی موعود الگوبرداری نموده‌اند. چنانکه در این افسانه جا به جایی ستارگان آسمان نیز بر چنین فرآیندی تأیید می‌گذارند. کارنامه‌ی اردشیر بابکان بر رسم- آیینی تأکید می‌ورزد که بر پایه‌ی آن ضمن اصرار بر گزینه‌ی تباری پدری برای گزینش پادشاهان، تأیید ستارگان آسمان را نیز برای چنین انتخابی لازم می‌شمارد. با همین رویکرد، پادشاه نیز از وجاهتی فرازمینی سود می‌جست.

در حقیقت بر پایه‌ی این پنداره‌ها چون در نگاه مردم خاستگاه موجه‌ای جهت سلطنت پادشاهان بر گستره‌ی زمین، مشاهده نمی‌شد، در واکنش به این باور، شاهان نیز ترفندی را سامان بخشیدند تا بر پایه‌ی آن زمینیان در شکل‌گیری هرم قدرت هیچ گونه نقش و جایگاهی نداشته باشند. ضمن آنکه پس از پیدایی اسلام، ایرانیان از چنین شگرد و شیوه‌ای در جانمایی و جاهتی آسمانی برای مشروعیت امامان شیعه سود بردند. زیرا آنان انتخاب آسمان را در بهره‌گیری از فره، به امامان خویش بازگرداندند و نقش انسان را در دستیابی به چنین گزینه‌ای منتفی و بلااثر دانستند.

در ضمن آنچه که در انجیل متا برای تولد عیسا فضا سازی می‌شود، در زراتشت‌نامه نیز جهت ظهور موعود زردشتی بازسازی می‌گردد. در واقع مأخذ اصلی سراینده‌ی این منظومه را باید همان انبوه منابع زردشتی دانست که بهرام پژدو بخشی از آن‌ها را در سال سرودن منظومه‌اش (۱۲۷۸م) در اختیار داشت. او می‌سراید:

نشان آنکه چون آید اندر جهان / ستاره فروبارد از آسمان ۱۵۸

اما همچنان که مشاهده می‌گردد از چنین فضایی برای تولد پیامبر اسلام و حتا قهرمانان دیگر نیز سود جست‌ه‌اند. چنانکه گفته می‌شود در شب تولد پیامبر اسلام، از آسمان مکه نیز ستاره می‌بارید. در پیشگویی دینکرد هفتم از زادن موعود زردشتی نیز همین تصویرپردازی را از نقش‌آفرینی اجرام فلکی به کار گرفته‌اند. چنانکه در این گزارش‌ها در پایان هر کدام از هزاره‌های سه‌گانه، خورشید هم پنهان می‌گردد. اما به هنگام زادن اوشیدر ده روز (شبان‌روز!) خورشید بر فراز آسمان خواهد تابید که این تابیدن به روزگار تولد اوشیدرماه بیست روز به طول می‌انجامد ۱۵۹ تا آنکه در سی سالگی سومین موعود زردشتی که سوشیانس نام می‌گیرد خورشید سی شبانه‌روز خواهد درخشید. ۱۶۰

۱۵۸- زند و هومن یسن و کارنامه اردشیر بابکان: مترجم صادق هدایت، تهران، آزادمهر، ۱۳۸۴، زراتشت نامه بیت ۱۴۸۰.

۱۵۹- دینکرد هفتم: پیشین، ۱۰/۱۹/۱.

۱۶۰- پیشین: ۱۰/۱۹ (سنج‌های برای شناسایی شبانه‌روز دیده نمی‌شود).

اما در اخترشناسی ایرانی ناهید (زهره) از جایگاه ویژه‌ای نشان می‌یابد. چرا که به نظر می‌رسد بین کارکرد آسمانی ستاره‌ی ناهید و عملکرد زمینی ایزد بانوی آناهیتا همخوانی‌هایی وجود داشته باشد.

ناهید نخستین ستاره‌ای است که پس از غروب آفتاب در آسمان ظاهر می‌شود و آخرین ستاره‌ای است که با پیدایی روز از گستره‌ی آسمان ناپدید می‌گردد. در نتیجه بنا به کارکرد استوره‌ای ناهید آن را بشارت دهنده‌ی صبح می‌دانند. اوست که با آغاز سیاهی شب، انسان را رها نمی‌کند و ترس و هراس را از او وامی‌ستاند تا صبح برآید. با چنین نگاهی وجوه اشتراک فراوانی ناهید را به خروس پیوند می‌دهد. همچنین ناهید را راهنمای مناسبی برای جهت‌یابی در فضای شب دانسته‌اند. در نتیجه برپایه‌ی چنین دیدگاهی می‌توان پذیرفت که ناهید هزاران هزار سال یاریگر و راهنمای انسان‌ها بود تا در سیاهی و تاریکی شب راه خود را گم ننمایند.

ولی در شعر کلاسیک فارسی ناهید (زهره) را بیشتر به خنیاگری می‌شناسند. او می‌رقصد و می‌نوازد و با همین رویکرد برای انسان زمینی طرب برمی‌انگیزد. با این نگاه ناهید را باید ایزد موسیقی دانست. ضمن آنکه به نظر می‌رسد که ایرانیان چنین نقشی را برای جانمایی ناهید، از استوره‌های بابلی وام ستانده باشند. در این نقش‌آفرینی ناهید چهره‌ای از همان ایزد- بانوی سامی را می‌نمایاند که هاروت و ماروت را می‌فریبد. آن دو فرشتگانی بودند که از آسمان به زمین گسیل شدند تا رستگاری و نجات انسان زمینی را از تباهی تضمین نمایند.

در این افسانه خداوند سامی هاروت و ماروت را به دلیل تن‌کامگی با ناهید به بند کشانید. سپس ناهید نیز نتوانست از خشم خداوندگار در امان بماند. چنانکه گفته می‌شود روح او به دلیل پتیارگی و روسپیگری مسخ گردید و شی‌وارگی‌اش با ظاهر و سیمایی از ستاره، در آسمان به نمایش گذاشته شد.

معنای واژه‌ی ناهید نیز به کارکرد و نقش‌آفرینی او در این افسانه تأکید می‌ورزد. چرا که درونمایه‌ی کلی این واژه نیز نمایی از روسپیگری و پتیارگی را بازتاب می‌دهد. چنانکه با کاربری حرف نفی (ا) در ابتدای ناهید بر پاکی و بکارت ایزد- بانوی آناهیتا

اصرار و ابرام می‌گردد. به طور حتم هم‌افزایی فرهنگی بین اقوام حاشیه‌ی غربی فلات ایران را باید نتیجه طبیعی پیدایی چنین استوره‌هایی دانست.

در روشنگری از بازنمایی رویه‌های دیگری از اخترباوری ایرانیان، در پیدایی آخرزمان زمان تاریخی را می‌ایستاندند تا قهرمان آرمان و آرزوی هزاره‌ای خود را به انجام برد. در نتیجه چنین برآیندی را با ستارگان و اجرام فلکی نشانه‌گذاری می‌نمایند که پیمانهای برای زمان‌یابی به شمار می‌آید. اما چنین رویکردی زمان تاریخی را نیز نادیده می‌انگارد. چون قهرمان می‌پندارد که در زمانی فراتاریخی خواهد توانست امر تاریخی خود را به انجام رساند. ولی همین رویکرد فقط در روشنای آیین زروانی و زمان کرونوسی تأویل می‌پذیرد. چون گفته می‌شود که زروان هم در گیتی کرانه‌مند (تاریخی) و هم در جهان بی‌کرانه (فراتاریخی) حضوری فعال دارد. چنانکه بخش وسیعی از حضور انگاره‌های آخر زمانی را در ایران می‌توان انعکاس طبیعی اندیشه‌های زروانی به شمار آورد.

به همراه این باور، جبرپذیری، اخترباوری و تقدیرگرایی ایرانیان رویه‌های دیگری از آیین زروان را می‌نمایاند. همچنان که بر پایه‌ی همین دیدگاه مردمان فلات خود را از نقش‌آفرینی جهت تغییر در پیرامون خویش دور نگه می‌دارند و انتظار اختر و موعودی را در دل می‌پروراندند که تغییر را ممکن نماید.

با تمامی این احوال انگاره‌های هزاره‌ای به دوگونه از سامانه اشاره دارد، که در گونه‌ای از آن هستی این جهانی برای همیشه پایان می‌پذیرد و تاریکی گیتی را فرامی‌گیرد تا در جهانی دیگر بازسازی و فرشکرد سوشیانتی ادامه یابد. اما در گونه‌ای دیگر از آن، همین گیتی گستره‌ی مناسبی برای فرشکرد سوشیانت قرار می‌گیرد.

در نتیجه صاحبان چنین انگاره‌هایی علی‌رغم انکار خویش، به دو گروه دوج جهانی و یک جهانی تقسیم می‌گردند. در دنیای دو جهانی اجرام فلکی نیز در نمایه‌ای از مرگ انسان‌ها از این جهان رخت برمی‌بندند و به جهانی دیگر می‌شتابند تا این جهان را در تاریکنای مردگی‌اش واگذارند. اما در دنیای یک جهانی فرشکرد هزاره‌ای نیز در همین

جهان پای می‌گیرد. چنانکه آغاز فرشکرد و بازسازی جهان نیز با ایستاندن و برآمدن مجدد جملگی اختران آسمان نشانه‌گذاری می‌گردد.

بنا بر این ظهور و پیدایی قهرمان در نقطه‌ی زمانی ایستا صورت می‌پذیرد. اما همین نقطه‌ی زمانی، گستره‌ی زمان تاریخی را فرو می‌ریزد. با چنین برآیندی هزاره‌ها نیز از درونمایه‌ی زمانی و تاریخی تهی می‌شوند و به امری محال تبدیل می‌گردند بدون اینکه بتوانند مفهومی از دوره‌ها را در برگیرند. ضمن آنکه در سازه‌های هزاره‌ای همه چیز در حال و اکنون جریان می‌یابند. ولی همین "اکنون"ها همیشه به فضایی دجّالی آلوده‌اند. انسان هم می‌خواهد از همین فضای دجّالی اکنون و حال وارهد. پس او لازم می‌بیند "حال" را بایستاند تا قهرمان دوره‌ای کالبد زمانی آن را از آلودگی زمانه بزدايد. انسان هزاره‌ای هرچند در وهم می‌زید ولی همین وهم‌ها را تسکینی برای مداوای آلام خویش می‌یابد.

افسون‌زایی سنگ

برآوردن انسان از خاک و سنگ بنمایه‌ای بود که ذهن بشر آن را در آفرینش هستی به کار گرفت. نیاز درونی بشر به منظور پاسخ به جانمایی از پیدایی خود، آدمی را به افسانه‌هایی راه برد که آفرینش خود را از خاک بداند. در این افسانه‌ها سر بر آوردن گیاه از خاک الگویی مناسبی برای آفرینش انسان قرار گرفت تا او هم خود را برآمده از خاک و زمین بخواند. با همین پنداره بود که آدمی فرزند زمین نام گرفت. در این راستا کارکرد ایزدانه خدایان نیز می‌توانست ضمن آمیختن خاک و آب، گل و یا سفالی از انسان برآورد و بر آن روح (باد و دم) بدمد تا به آفرینه‌ی خود جان بخشد. همچنان که همسو با همین باور اقوام گوناگون افسانه‌های فراوانی را از خود به یادگار نهاده‌اند. چنانکه در عهد عتیق آورده‌اند که: «خداوند از خاک زمین، آدم را سرشت. سپس در بینی آدم روح حیات دمیده، به او جان بخشید.»^{۱۶۱}

در گزاره‌ای از استوره‌های یونانی نیز آفرینش انسان را به پرومته باز می‌گردانند و به او نسبت می‌دهند. زیرا گفته می‌شود که «او نخستین انسان را از خاک و آب و به گفته‌ی برخی با سرشک خویش، نقش زد و آتنا روح و حیات را در آن پیکر بدمید.»^{۱۶۲} نمونه‌های روشن‌تری از این افسانه را مردمان سرزمین‌های دیگری نیز ضمن هم‌فزایی‌های فرهنگی الگوبرداری نموده‌اند.

قداست سنگ و خاک از جایگاه آن در زندگانی انسان نخستین حکایت دارد. چنانکه در گزارشی از شاهنامه، دستیابی انسان به آتش را نیز از جادوزایی سنگ دانسته‌اند. زیرا پادشاه استوره‌ای ایران هوشنگ که با سنگ به رویارویی مار شتافت ضمن نشانه‌گیری مار، سنگ مار را وانهاد و بر سنگی دیگر فرود آمد تا آنکه از

^{۱۶۱}- پیدایش: ۲/۷.

^{۱۶۲}- ژیران، فلیکس: پیشن، ص ۴۶.

برخورد دو سنگ آتشی برجهد که انسان را با روشنایی و گرمای خود آشنا نمود. ۱۶۳ "تبری" در گزارش خویش از هوشنگ می‌نویسد: «مغان گویند او بت پرستید، و دروغ گویند.» ۱۶۴

در روشنای گزارش تبری هر چند همسویی آیین هوشنگ با کیش مغان در پرستیدن سنگ نفی می‌گردد ولی نادرستی نفی و انکار تبری را می‌توان از رفتارشناسی و کارکرد استوره‌ای هوشنگ باز یافت. زیرا آیین مغان که در دامن کافرکیشی، از جادوگری و افسون‌زایی سر برآورده بود با طلسم و جادو آشنایی کامل داشت و افسون‌زایی سنگ را ارج می‌نهاد.

با چنین دیدگاهی از سنگ توتمی برای انسان‌هایی چون هوشنگ می‌نهند تا از جایگاه انسان- ایزدی خویش از آن آتش برآورند. همچنان که شهریاری و ایزدی هوشنگ بر جهان سنگی را در گزاره‌های تبری نیز می‌توان باز جست. تبری می‌نویسد: «کانهای زر و سیم و آهن او بیرون آورد، و شهر کوفه او بنا کرد و شهر سوس را نیز گویند او کرد؛ و آنها در جوی او براند و آبادانی کرد.» ۱۶۵ اما مشکل آنجاست که تبری بنا به خاستگاه آیینی و دیدگاه یکتاآبانه‌ی خود، خدمتگزاری انسان را از سوی کافرکیشان و بت‌پرستان باور ندارد. ولی او علی‌رغم اشاره‌های خویش در نفی ماجرا، داده‌ها و دستمایه‌های ارزشمندی را از زندگانی انسان انعکاس می‌دهد.

برآمدن آتش از صخره و سنگ، در داستان موسا هم الگو قرار می‌گیرد. زیرا در ملاقات موسا با خداوند «حضور پر جلال خداوند بر فراز کوه بر مردمی که در پایین کوه بودند چون شعله‌های فروزان آتش به نظر می‌رسید.» ۱۶۶

بعدها مسیحیان عیسا را بر جایگاه خداوند سامی نشانند تا او را تمثیلی برای صخره و سنگ سیاه گذارند. همان سنگی که آتش ایزدی در کوه سینا از آن برجهد.

۱۶۳- شاهنامه: پیشین، پادشاهی هوشنگ ابیات ۲۷-۱۹.

۱۶۴- تبری: پیشین، جلد اول ص ۸۸.

۱۶۵- پیشین.

۱۶۶- کتاب مقدس: خروج، ۲۴/۱۷.

با چنین برآیندی سنگ را در ادیان یکتاآبانه نیز همچون کافرکیشان ارج می‌گذارند.

در سوره‌ی بقره از تابوتی صحبت می‌شود که پس از موسا بین بنی‌اسرائیل تقدیس می‌گردید و مردم به آن حاجت می‌بردند و شفاعت می‌جستند. ۱۶۷ اما از این تابوت در "تاریخنامه طبری" به منظور گزارش پادشاهی "طالوت" روشنگری بیشتری صورت می‌پذیرد. در واقع تبری تابوت را ترجمانی از صندوق عهد می‌داند که موسا الواح خود را در آن نهاده بود.

ولی تبری همچنان با تکیه به اشاره‌ی قرآن تابوت را وسیله‌ای برای آرامش (سکینه) بنی‌اسرائیل می‌خواند. زیرا قوم موسا نیز به همین بهانه به تابوت (صندوق عهد) پیامبر خویش نیاز می‌بردند تا آرامش آنان را فراهم نماید. ۱۶۸ ضمن آنکه در این آیین رسمی را به کار می‌گیرند که بیشتر کافرکیشان در ایزدکده‌ها و بتکده‌های خود از آن سود می‌جسته‌اند تا بر سویه‌هایی از جادوزایی و قداستِ سنگ و یا چوب تأکید شود. چنین گزاره‌هایی بر انگاره‌ای اصرار دارد که بر پایه‌ی آن کارگزاران آیین‌های یکتایی هیچوقت نتوانسته‌اند آیین‌های چند ایزدی و کافرکیشی را منسوخ اعلام نمایند. همچنان که تاریخ تبری نیز به چنین گزاره‌ای یاری می‌رساند.

همچنین تاریخ تبری طرح عمومی تابوت را برگرفته از سردیس گربه‌ای می‌شناساند که در درون آن الواح و پوشش موسا را نهاده بودند. بنا به گزارش تبری بنی‌اسرائیل در جنگ‌های خویش با دشمنان، این تابوت را با خود همراه می‌بردند و مدعی بودند که چون از آن بانگ گربه برمی‌خیزد، شکست دشمن را در پی خواهد

۱۶۷- قرآن: ۲/۲۴۸.

۱۶۸- طبری، محمد بن جریر: تاریخنامه طبری، گردانیده منسوب به بلعمی، به تصحیح و تحشیة محمد روشن، تهران، سروش، جلد اول ص ۲۸۷.

داشت. ۱۶۹ حتی گفته‌اند: «چون امری حادث شدی تابوت تکلم کردی و بنی‌اسرائیل را به صلاح حالشان هدایت نمودی.» ۱۷۰

بین اقوام خاورمیانه انتقال تندیس ایزدان در جنگ، رسمی عمومی بود. چون می‌پنداشتند ایزدانشان در رویارویی با دشمنان به آنان یاری می‌رسانند. حتی همین رسم را قریش نیز در نبرد خود با محمد به فراوانی به کار گرفته‌اند. اما بر خلاف باور عمومی بنی‌اسرائیل در خصوص پیروزی آفرینی تابوت، بر پایه‌ی گزارش "تاریخنامه" چه بسا مهاجمان تابوت را از دست آنان می‌ربودند و به آن بی‌حرمتی روا می‌داشتند. در همین راستا زمانی که تالوت (طالوت) بر بنی‌اسرائیل چیره گشت مردم مشروعیت پادشاهی او را به دستیابی بر تابوت مشروط دانستند تا آنکه سموئیل نبی بازگشت معجزه‌آسای تابوت را به قوم خویش نوید داد. ۱۷۱ ضمن آنکه تاریخنامه یادآور می‌شود که جنس سازه‌ی تابوت از آهن یا شمشاد بوده‌است. ۱۷۲ آهن نه فقط به دلیل کارکرد معجزه‌آسایش برای مردمان جوامع نخستین، تقدیس می‌گردید بل که به بهانه‌ی این که با به کارگیری آتش، آن را از دل سنگ بیرون می‌کشیدند، کارکردی جادومآبانه را عرضه می‌داشت. همچنین در فرآوری آهن انسان شمشیری را برای خود فراهم می‌دید تا با کارکردی ایزدمآبانه ضمن حراست از حریم انسان، دشمن او را نیز بتاراند.

بنا بر این در همین فرآیند، سنگ جهان اهریمنی خود را با گذار از آتش و سودجویی از آب وامی‌نهاد. همچنان که با چنین شگردی در دوزخ خدای سامیان، انسان‌های آلوده به گناه را می‌پالایند تا شاید به گمانشان همین انسان‌ها آلودگی‌های این جهانی خود را رها نمایند. ضمن آنکه گذار از آتش و آب دلیل روشنی برای

۱۶۹- پیشین.

۱۷۰- میرخواند، محمد بن خاوندشاه: تاریخ روضه‌الصفاء فی سیره‌الانبياء والملوک و الخلفاء، تصحیح و تحشیه جمشید کیان‌فر، تهران، اساطیر، ۱۳۸۰، جلد اول- بخش اول، ص ۳۶۰.

۱۷۱- پیشین: ص ۳۹۳.

۱۷۲- پیشین: ص ۳۹۵.

استحاله و پاکسازی قرار می‌گرفت به همان گونه که برای ظهور قهرمان دوران، خوان و خطرهایی از آب و آتش را فراهم می‌دیدند.

از قهرمانان استوره‌ای شاهنامه، رستم و اسفندیار هر دو گذر از آب را آزموده‌اند. همچنانکه موسا و یونس نیز خواسته و ناخواسته بر همین فرآیند گردن نهادند. در نتیجه قرآن نه فقط آهن را می‌ستاید بل که به واسطه‌ی بهره‌گیری آن در سدسازی، آب برآمده از کوه و سیلاب به سخره‌ی انسان درمی‌آید همچنان که در سوره‌ی کهف چنین فرآیندی مشاهده می‌گردد. ۱۷۳ ضمن آنکه آب سد به آشکارا کنایتی از ادامه‌ی حیات و کسب جاودانگی قرار می‌گیرد.

با این همه قهرمانان استوره‌های آیینی ایران هم چه بسا به منظور نشانه‌گذاری پاکی خویش آهن گداخته را بر سینه‌شان آزموده‌اند. چنانکه به همراه زردشت عده‌ای از اخلاف او نیز همچون "ارداویراز" و "کرتیر" به این رسم- آیین وفادار ماندند.

اگر در دوره‌ای از تاریخ انسان، افسون‌زایی سنگ به دلیل نهن داشتن آهن در دل خود قداست می‌یافت تا آهن به مثابه‌ی توتمی برای انسان تقدیس و تحسین گردد، در دوره و زمانه‌ای دیگر او از همین سنگ به زر و سیم دست می‌یافت. ضمن آنکه طلا به دلیل قابلیت ماندگاری و زنگ ناپذیری خویش تمثیلی برای "وحدتِ ضدین" قرار گرفت تا آن را عنصری بپندارند که از یگانگی تام، نشان می‌گرفت و چیزی را بر یکتایی آن راه نبود. چنانکه در سامانه‌های کیمیاگری چنین کارکردی فقط از اهریمن و یا بزرگ خداوندگار برمی‌آید. بنا بر این در گزاره‌های کیمیاگرانه این وحدت فقط از سوی خداوند به نمایش در نمی‌آید بل که شیطان نیز چنین نقشمایه‌ای را به اجرا می‌گذارد.

همچنین کیمیاگری که گذار عناصر از تکثر به وحدت را پی می‌گیرد، در جست و جوی طلاست. چون تلاش دارد در جهانی برنهاد از یکتایی و خداباگی، تمامی هستی در آوندی از خداوند سرریز نماید. اما با پذیرش پنداره‌ی یگانگی خداوند در هستی، انگاره‌ای سامان می‌گیرد تا جهان مادی و طبیعی نیز از یکتایی سود جوید.

در دنیای سنگی کیمیاگر، طلا همین نقش را به اجرا می‌گذارد. ضمن آنکه کیمیاگران ایرانی همیشه رنگ طلا را سرخ یافته‌اند چنانکه شیر که تمثیلی برای خداوندگار قرار می‌گرفت چنین رنگ و نشانی داشت.

با همین دیدگاه هرمزد (مشرتی) که نمودگاری از اهورامزداى زردشت به شمار می‌آمد با سیمایی سرخ‌گونه نمایانده می‌شد. همان نقشمایه‌ای که بین اروپاییان، آن را مرکوری (جیوه، مشرتی) سامان می‌بخشد. اما نامگذاری مشرتی به مرکوری بین اقوام اروپایی فقط به دلیل خدایی و سرخ‌گونگی آن نیست زیرا ویژگی‌های جیوه (مرکوری) پنداره‌ی دیگری را می‌نمایاند که بر پایه‌ی آن همه‌ی فلزات از جیوه می‌زایند.

اگر زمانی پرستشگاه‌ها را از سنگ برمی‌افراشتند در زمانه‌ای دیگر به دلیل شناسایی و بازیابی طلا آن را جایگزین مناسبی در نماسازی ساختمان معابد دانستند تا با سودجویی از رنگ و جنس طلا، یکتایی و بی‌همتایی دنیای ایزدان هدف قرار گیرد.

افلاتون به سازه‌هایی از طلا اشاره دارد که برای ایزدان و پادشاهان بنا می‌گردید. او به پرستشگاهی اشاره می‌نماید که برای پوزیدون و کله‌ایتو از طلا ساخته بودند و فقط کاهنان اجازه‌ی ورود به آن را داشتند. گفته می‌شود «نمای بیرونی پرستشگاه از نقره و کنگره‌های آن به رنگ طلا بود.»^{۱۷۴}

چنانکه سلیمان نبی در بنای "خانه‌ی خدا" بیست تن طلا برای اتاق خداوند (قدس‌الاقداس) استفاده نمود. حتا بالاخانه‌ی آن را نیز از طلا پوشاند و دستور داد تا تالار اصلی خانه‌ی خدا را که از صنوبر برآورده بودند، رویه‌ای از طلا کشیدند و بر آن نقش‌های خرما و حلقه‌های زنجیر را منبت‌کاری نمودند. حتا بنا به دستور او تمامی دیواره‌های برآمده از طلا را با شمایل فرشتگان تزیین کردند.^{۱۷۵}

^{۱۷۴} - افلاطون: تیمائوس، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۱، ص ۱۷۴.

^{۱۷۵} - عهدعتیق: کتاب دوم تاریخ، ۱۴-۳/۵.

اما آنچه را که سلیمان و کاهنان بنی‌اسرائیل به تقلید از پیشینیان خود در بازسازی خانه‌ی خدا به کار بستند همچنان بعدها دینمردان اقوام دیگر نیز همان‌ها را الگو نهادند و نمای بیرونی و اندرونی معابد خود را با طلا و سنگ‌های قیمتی تزیین نمودند تا نشانگانی از بازنمایی اصالت سنگ قرار گیرد، اصالتی که طلا را نمودگار خوبی برای آن می‌دانستند. سنت سلیمان و کاهنان دیگر در سودجویی از فضاسازی معابد با طلا تا امروز نیز همچنان اعتبار خود را حفظ نموده‌است. چون روشنای رنگ و جنس طلا ایزدی خدایانی را می‌نمایند که آنان خود را به اتکای آن به انسان باورانده‌اند.

بنا به گزارش‌های ادبیات زردشتی، زردشتیان ایزدان شش‌گانه‌ی خود را به تمامی برآمده از اهورامزدا (هرمزد) می‌دانند و سروری او را نه فقط برهستی بل که بر همه‌ی ایزدان می‌پذیرند. چنانکه بنا به گزارش بندهش در آغاز آفرینش، اهورامزدا از شش ایزد دیگر می‌پرسد: "ما را که آفرید؟" تا آنکه همگان پاسخ می‌گویند: "ما را تو آفریدی!"^{۱۷۶}

با چنین انگاره‌ای، هستی‌شناسی ایرانی نیز پای می‌گیرد تا همه چیز را در دنیای طلاگونه‌ی خویش در آوندهای اهورایی فرو ریزند. اما دنیای طلاگونه‌ی اهورایی همان دنیای سنگینی است که همه از آن سر برمی‌آورند. زیرا زندگی به گونه‌ای در جهان سنگی جریان دارد که کسی را فراتر از آن راهی نیست تا همگان در گداختگی خویش دنیای طلایی اهورامزدا را بیازمایند. با همین نگاه در بندهش نطفه‌ی زردشت را در شکاف سنگی در دل آب می‌گذارند تا فرزند و یا قهرمان هزاره‌ای او را، در دوره‌هایی ویژه در رحم دوشیزگانی که نقش مادران سوشیانت را نمایندگی می‌کنند، پیروانند.

زیرا بر اساس پنداره‌های هزاره‌ای و آخرزمانی زردشتی، "تخم" زردشت را پس از آن که او با همسرش "هووی" درآمیخت، بر سنگ‌هایی در رودخانه به آن‌ها ایزد

باروری می‌سپارند تا به هنگام خود دوشیزه‌ای را بباروراند. ۱۷۷ کارگزاری چنین فرآیندی را هم به "تریوسنگ" می‌سپارند ۱۷۸ که ایزد- سروش روشنایی و توانمندی است اما به گونه‌ای با زمین و آب بستگی دارد تا کارکرد مشترکی را تدارک بینند که ضمن آن فرهی زردشت، از دل زمین و آب سر برآورد.

در فضا سازی بندهش به منظور برآمدن سوشیانت‌های زردشتی، ضمن جانمایی ویژه‌ی خود سنگ را مکان مناسبی می‌یابند تا در ساز و کاری کیمیاگرانه، سوشیانت خود را از دل سنگ رودخانه برآورند. با همین ترفند، پدیده‌های طبیعی ضمن وحدت، تکثر و بازتولید خویش را در زنجیره‌ای از سلاله‌ی زردشت می‌نمایاند و به یادگار می‌گذارد.

اما در داستان موسا با برآمدن آتش از کوه کارکرد جادویی سنگ پایان نمی‌پذیرد بل که او بنا به بهانه‌جویی‌های بی‌حد و حصر قوم خویش عصایش را بر صخره‌ای کوبید که آب از صخره سرازیر گردید و قوم او نیز چهارپایان خود را از آن سیراب نمودند. ۱۷۹ در همین داستان نه فقط با چشمه‌ای که از صخره برآمد بر جان‌زایی و حیات‌بخشی سنگ تأکید می‌گردد بل که نوشاندن آب به چهارپایان هم، حضور و وانمایی عینی زندگانی و حیات دوباره را نشانه می‌گذارد. همچنان که در یشتهای اوستا، "گوشورون‌یشت" را به همین منظور نگاشته‌اند.

به آشکارا رفتار موسا را از نمونه‌های میترایی آن الگو گزیده‌اند. چنانکه نگاره‌هایی از میترتا به یادگار مانده که نشان می‌دهد «او با پرتاب پیکان به صخره سنگ، آب زندگی‌بخش را جاری می‌نمود.» ۱۸۰ همان چیزی که در گزارشی دیگر، ایوب آن را با کوبیدن پایش بر زمین به اجرا گذاشت. ۱۸۱

۱۷۷- بندهش: پیشین، ۲۰/۲۳۶.

۱۷۸- پیشین.

۱۷۹- عهد عتیق: اعداد، ۱۱-۲۰/۳.

۱۸۰- کومن، فرانتس: پیشین، ص ۲۰۳.

۱۸۱- قرآن: ۳۸/۴۱.

همچنین بندهش گردآمدن گزاره‌ی سنگ، آب و جاندار را در بنمایه‌ی واحد پی می‌گیرد که ضمن نمایه‌ی آب، سنگ و نطفه‌ی زردشت را کنار هم می‌گذارند. ۱۸۲ اما در سایه‌ی چنین برآیندی نه فقط موسا خود را به مثابه‌ی قهرمان دوران به قومش می‌باوراند بل که پیروان زردشت نیز با همین فضاسازی‌ها پنداره‌ی خود را از چنین پدیده‌ای به او روا می‌دارند و بازتولد او را نشانه می‌گیرند.

با همین برآیند اعتقاد به برآمدن طلا از سنگ انسان را به تمثیل‌گذاری‌هایی سوق داد تا ضمن آن حقیقت ناب را از سنگ بجوید. حقیقتی که در گزاره‌های آیینی ایرانیان آن را زردشت به همراه فرزندان خویش نمایندگی می‌کند.

در سویه‌های دیگری، در آیین‌های برآمده از کافرکیشی سردیس و یا تندیس ایزدان را چه بسا از سنگ برمی‌آورند تا هر چه روشن‌تر بر چنین انگاره‌ای تأکید ورزند. زیرا آنان به اثرگذاری و افسون‌زایی سنگ باور داشتند. بنا بر این انتظار جادوزایی از سنگ موجب شد تا افسون‌زایی و یا طلسم‌زدایی انگشتی‌های افسانه‌ای پای گیرد که جادوگران به همراه کاهنان پرستشگاه‌ها از آن بهره می‌گرفتند. امروزه نیز انگشتی‌هایی با نگینی از سنگ‌های رنگین همچنان از پنداره‌های باستانی در خصوص جادوزدایی آن نشانه می‌گیرد.

در راستای همین گزاره‌ها انگاره‌ای بین انسان‌ها پای گرفت که بر پایه‌ی آن سویه‌هایی از حقیقت ناب یا باززایی و جاودانگی را در سنگ نهان و نهفته می‌دانستند. ضمن آنکه در کیمیاگری و یا فلسفه‌ی باستانی ایرانیان در سایه‌ی همین انگاره‌ها، با اتکا به شیوه‌های بومی به تأویل از "اینهمانی" سنگ و خاک برخاستند. زیرا بنا به نگاه دوگانه به هستی آنان به گمان خویش در سیاهی سنگ به طلای ناب دست می‌یافتند، به همان گونه که سپیدی روز را در نقابی از شب نهفته باشند. در نتیجه راهیابی به ظلمات مبنایی برای دستیابی به طلا قرار گرفت چنانکه در کف رودخانه‌ها و از دل سنگ‌ها، بازیابی طلا را انتظار داشتند.

نشانگان روشن چنین پنداره و باوری را در سوبه‌هایی از افسانه‌ی خضر و الیاس و یا اسکندرنامه‌ی نظامی نیز می‌توان سراغ گرفت. در افسانه‌ای که از اسکندر در اسکندرنامه‌ی نظامی بازتاب می‌یابد، نظامی اسکندر را از ظلمات سنگ‌های برآمده از دل کوه می‌گذراند تا او به آب حیوان دست یابد. با همین پنداره غارهای کوهستان قداست خود را برای انسان به نمایش می‌گذارند و کیمیاجویان نیز همه می‌آموزند تا با گذار از ظلمات برآمده در دل غار جهت راهیابی به جهانی جاودانه، حقیقت ناب را بازیابند. تا جایی که جهان جاودانه هم در گرو قهرمانی قهرمانانی قرار می‌گرفت که از همین غارها سر برمی‌آوردند.

با چنین ساز و کاری نه فقط در افسانه‌ی اسکندر چنین نقش‌نامه‌ای را او به اجرا می‌گذارد بل که در استوره‌های دیگری نیز می‌توان از قهرمانان برآمده از غار، همین بنمایه‌ها را نشانه‌یابی نمود. چنانکه در استوره‌ای به جا مانده در شاهنامه هوم در غار می‌زیست. حتا افراسیاب که با شر اهریمنی همسویی داشت در همسایگی هوم روزگاری را در چنین غاری به سر آورد. در جانمایی یا همسویی استوره‌های ایرانی با استوره‌های یونانی آپولون نیز در غاری در معبد دلفی می‌زیست ۱۸۳ که به آشکارا استوره‌ی ایرانی هوم را به ذهن انسان تداعی می‌نماید.

در گزارشی دیگر از آپولون او روزی دختری به نام کروسا را دید که از تپه‌های کوهستان گل می‌چید. آپولون در همان نزدیکی کروسا را به درون غاری برد و با او درآمیخت. نتیجه‌ی این هم‌آمیزی فرزندی را در پی داشت که "آیون" نام گرفت. ضمن آنکه کروسا آیون را در همان غاری به دنیا آورد که با آپولون درآمیخته بود. ۱۸۴ یادآور می‌شود که آیون را باید از نیاکان یونانیان دانست. همچنین در افسانه‌ی یاد شده به روشنی غار تمثیلی برای وحدت و یگانگی قرار می‌گیرد، وحدتی که به طور طبیعی زایش و تولد آیون را با خود به همراه خواهد داشت.

۱۸۳- ژیران، فلیکس: اساطیر یونان، ترجمه‌ای ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران، کاروان، چاپ پنجم،

ص ۹۳.

۱۸۴- پیشین: ص ۱۰۵.

حتا گاو نخستین توسط میترای گاواوژن در غاری قربانی گردید تا با قربانی کردن گاو، بازتولد و زندگی دوباره هدف قرار گیرد. مهرپرستان میتزایی بنا بر همسان‌سازی و قرینه‌گزینی خویش به منظور مکان‌یابی برای زایش و زندگی دوباره، غار را بستر مناسبی برای بازتولد یافته بودند. چیزی که مسیحیان آن را کنایه از غاری دانستند که در بیت لحم عیسا از آن متولد شد. ۱۸۵

اما از همین نشانه‌ها نه فقط در استوره‌های ایرانی و یونانی سود جست‌اند بل که در استوره‌های سامی نیز می‌توان همچنان نمونه‌هایی از آن را با درونمایه‌های واحد بازیافت. چنانکه در استوره‌های سامی چنین نقشمایه‌ای از سوی محمد به اجرا در می‌آید. زیرا محمد نه فقط خود زمانی را به تنهایی در غار حرا زیست بل که ضمن الگوگزینی از آن، با "یار غار" خویش ابوبکر هم مدت زمانی را در آن به سر آورد. همچنان که او چنین نمونه‌هایی را از سنت‌های بر جای مانده از گذشته‌های دور الگو برمی‌داشت که نمایه‌ای روشن از آن را در افسانه‌ی اصحاب کهف نشانه گرفته‌اند. باید دانست پیش از این ایلای نبی نیز از ترس حاکم اسراییل در غاری پناه گرفت. حتا او در آستانه‌ی همین غار بود که گفت و گو با خداوند را آزمود. ۱۸۶ همچنین پس از او کاهنان سامی دیگر نیز غارگزینی را الگو نهادند تا با خدای سامی به گفت و گو بنشینند.

در تمامی این نمونه‌ها غار قداست خود را در راهبری انسان به جاودانگی و بازتولد به اجرا می‌گذارد تا ضمن تقدیس سنگ، خود را نیز بخشی از ظلمات آن بشمارد. چرا که محمد نیز همچون نمونه‌های دیگر با تمثیل‌گزینی از سنگ برای بازنمایی خویشتن خویش، به زایش حقیقت ناب از سنگ باور داشت. چون او به مانند قهرمانان هزاره‌های دیگر می‌خواست باهمین ترفند ظلمات درونی خود را به آب حیات و یا طلای ناب ببازوراند.

۱۸۵ - کومن، فرانسس: آیین پر رمز وراز میتزایی، ترجمه و پژوهش هاشم رضی، تهران، بهجت، چاپ

دوم، ص ۲۰۲.

۱۸۶ - عهد عتیق: کتاب اول پادشاهان، ۱۵-۱۹/۱۳.

باور به قداست سنگ و جانزایی آن بین سامیان رسم- آیینی کهن بود که همچنان تا روزگار و زمانه‌ی پیدایی اسلام بر جای مانده بود. داستان سخنگویی "استون حنانه" نیز بخشی از همین انگاره را بازتاب می‌دهد که گوشه‌هایی دیگری از آن را نیز در داستان صندوق عهد (تابوت) به کار گرفته‌اند.

در خصوص جان‌بخشی به سنگ می‌توان نمونه‌های فراوانی را در کتاب مقدس سراغ گرفت. چنانکه یعقوب به منظور پیمان نهادن با لابان پدرزن و دایی خویش توده‌هایی از سنگ را به شکل ستونی برآورد، سپس آن دو در کنار توده سنگ‌ها غذا خوردند و عهد بستند. همچنان که پس از عهد بستن لابان به یعقوب گفت: «اگر یکی عهد را رعایت نکند، این سنگها علیه او شهادت خواهد داد.» ۱۸۷ در روشنای چنین رسم- آیین‌هایی می‌توان دریافت که چرا مردمان نخستین تندیس ایزدشان را از سنگ می‌ساختند. چون به همراه کارکرد ایزدانه‌ی خدایان خویش به جانزایی و افسونگری سنگ نیز باور داشتند. چنانکه گستره‌ی وسیعی از همین رسم- آیین‌ها بنا به خاستگاه مردمی‌شان از کافرکیشی به کالبد آیین‌های یکتایی سرریز نموده‌اند.

همچنین سنگ نشانگان مناسبی برای رمزگذاری از باروری و تولد انسان قرار گرفت. همچنان که بنا به دستور خداوند صفورا زن موسا «یک سنگ تیز برگرفت و پسرش را ختنه کرد و پوست اضافی آن را جلوی پای موسی انداخت.» ۱۸۸ در گزاره‌ی یاد شده همچنان از سنگ به شکل نمایه‌ای برای پیمان نهادن با خداوند به کار گرفته می‌شود، پیمانی که موسا در برآوردن آن شک می‌ورزید. چون رسم یاد شده در آغاز بین قوم موسا روایی نداشت اما موسا بعدها برآن گردن نهاد تا آن‌که رسمی عمومی به شمار آمد. چنانکه رفتار صفورا نیز به همین دوگانگی در رفتار اشاره دارد که از خشم او نسبت به موسا در خصوص عدم تمکین به رسم آیینی ختنه انعکاس می‌یابد.

۱۸۷ پیدایش: ۳۱/۲۹.

۱۸۸- خروج: ۴/۲۷.

همراه با چنین نگاهی به سنگ، کوه هم پنداره‌ی قداست و حرمت خود را در ذهن آدمی به کار گرفت. اما قداستِ کوه فقط با این انگاره نبود که انسان را به آسمان و جایگاه "پدرآسمانی" مرتبط می‌نمود بل که انسان در همین کوه‌ها با دنیایی از سنگ‌های سیاه سر و کار داشت که تاریکنای آن دنیایی از طلا و زر ناب را در خود انباشته داشت.

در بندهش کوه‌ها نیز همچون انسان جان می‌یابند تا ببالند و رشد نمایند ضمن آنکه آن‌ها به تمامی از زمین می‌رویند. در این فرآیند، بیش از همه رشد و نمو البرز به طول انجامید زیرا هیجده سال زمان برد. اما بالندگی البرز پس از آن نیز همچنان تا هشتصد سال ادامه یافت تا خود را از "ستاره پایه" به "بالای آسمان" رساند. ۱۸۹ بنا به فضا سازی بندهش تمامی کوه‌ها و رودهای جهان نیز از البرز می‌زایند. با این ترفند چرخه‌ای از کوه‌ها سیطره‌ی خود را به کل گیتی می‌نمایند. ضمن آنکه شهرهای استوره‌ای ایران هم، همچون ایرانویچ بر بلندای همین البرز استوره‌ای شکل می‌گیرند تا اقتدار خود را برای کل جهان به نمایش گذارند.

همچنین در "هفتن یشت بزرگ" نیز کوه هرا را می‌ستایند. ضمن آنکه "پورداود" نام - واژه‌ی هرا را که هراییتی نیز نامیده می‌شود برگرفته از واژه‌ی هربرز و البرز می‌داند. ۱۹۰ بنا به گستره‌ی پر دامنه‌ی هم‌افزایی فرهنگی و الگوبرداری از انگاره‌های همدیگر بین اقوام آریایی و سامی، هرا همچنان کوه حرا را تداعی می‌نماید که محمد از آن پیامبری خود را آغاز نمود. الگویی که نمونه‌های آن را می‌توان در هراییتی و یا سینا نیز سراغ گرفت. در عین حال به نظر می‌رسد بخش‌هایی از استوره‌زایی کوه قاف را نیز از کهف سامی الگوبرداری نموده باشند. چون سازه و ساختار واژگانی قاف را نمی‌توان چیزی جز همان کهف پنداشت. همچنان که قاف نیز ضمن حیات واژگانی خود در زبان فارسی مفهومی از شکاف، غار و سوراخ را در بردارد که همسویی و همسانی خود را با قاف و کهف به اجرا می‌گذارد.

۱۸۹- بندهش: پیشین، ۹/۷۷.

۱۹۰- یشت‌ها: گزارش پور داود، تهران، طهوری، ۱۳۴۷، ص ۱۳۱.

در سویه‌های دیگری از همسان‌سازی، غار با ماهی یا نهنگ هم نشانه‌گذاری می‌گردد. همچنان که در استوره‌ی یونس، شکم حیوان آبی را همسانی برای غار می‌گذارند تا یونس غارنشینی خود را باماندگاری و گذار از شکم ماهی (نهنگ) به انجام برد. در نمونه‌های دیگری هم چاه جایگزین مناسبی برای غار قرار می‌گیرد تا ضمن گذار از ظلمات آن، قهرمان هزاره‌ای حضور و ظهور خود را به مردمان زمانه‌ی خویش عرضه نماید. در استوره‌های دینی، یوسف را می‌توان نمونه‌ی روشنی از آن دانست. جالب آنکه در همین استوره‌ها یوسف به همراه یونس در بهره‌گیری از دریا و یا آب چاه، هر دو قهرمان، گذر از آب را نیز می‌آزمایند. همچنان که در استوره سوشیانت نطفه‌ی او را بر سنگی در آب می‌نهند. با این نگاه تمامی آنان را می‌توان فرزندان از ایزد آب دانست. گماشتن آن‌ها به حفاظت و نگاهبانی از نطفه‌ی زردشت و جانمایی آن در آب ۱۹۱ نیز به آشکارا به همین پنداره اشاره دارد.

توجیه و تأویل‌های کیمیاگرانه از هستی بر انگاره‌ی تأکید می‌ورزد که برپایه‌ی آن می‌توان حیات را بر آمده از خاک دانست. چون آنان به آشکارا طبقات زیرین زمین را از حیات و زندگی انباشته می‌دانستند. چنانکه می‌پنداشتند جانمایه‌ی زندگی را در لایه‌های زیرین زمین نهاده‌اند. چنین دیدگاهی با باور دیگری همسویی داشت که جان‌یابی انسان را از ماه و خورشید می‌دانست. چیزی که نویسنده و نویسندگان "گوشورون یشت" به دفاع از آن برمی‌خیزند.

برآمدن جان و روح از ستارگان و یا طبقات زیرین زمین بر باوری اصرار می‌ورزد که بر پایه‌ی آن باید پذیرفت که مردمان فلات، گستره‌ی آن را پهنه‌ی مناسبی برای زیست خویش نمی‌دانستند. به طور حتم خشکی و خشکسالی‌های مداوم پهنه‌ی فلات، به همراه رویارویی اقوام آن بر سر دستیابی به چراگاه‌های امن، در پیدایی اندیشه‌ی بقای جان در ماه و یا لایه‌های میانی زمین نقش لازم را ایفا نموده‌اند.

در همین راستا ایرانیان نیز همچون اقوام دیگر سامانه‌ای را سازمان بخشیدند تا بر پایه‌ی آن به منظور سامان‌بخشی به ارواح به جای مانده در خاک، ساز و کاری

شناسانده گردد. در نتیجه آنان در پنداره‌ی خویش ایزدانی را به لایه‌های تحتانی زمین گسیل داشتند تا چنین فرایندی را به انجام برند. تا آنکه مردگان زمینی را در سازه‌های همچون غار در دل زمین جای نهادند با این امید و آرزو که به همراه انسان در تولدی دیگر دوباره بزیند. آنان ضمن پذیرش همین پنداره آرزویی را در سر می‌پروراندند تا ایزد خاک و یا خدای جهان زیرین جاودانگی و زندگی دوباره را محقق نماید.

چنانکه تدفین انسان در خاک و قبری که به همین منظور برای او فراهم می‌دیدند به درستی غاری را تداعی می‌نمود که بر پایه‌ی گمانه‌زنی هزاره‌ای، قهرمان دوران ضمن بازتولد خویش روزی از آن سر برخواهد آورد. به واقع تابوت نیز نمایه‌ای از غار موقتی است که انسان را به غار جاودانگی و اصلی او (قبر) بازمی‌گرداند.

امروزه نیز گزاره‌های آیینی فراوانی در دست می‌باشد که سوگواران با اجرای آن در رسم‌های عزاداری، خاک بر سر می‌مالند که با چنین رویکردی بازتولد مرده‌ی خویش را نشانه‌گذاری می‌نمایند. ضمن آنکه با الگوپذیری از خاک‌سپاری مردگان زندگی دوباره‌ای را برای خود نیز هدف می‌گیرند. چنین رسم‌هایی را می‌توان بازمانده از آیین‌هایی دانست که در گذشته‌ای دور برای ایزدانی همچون آدونیس بر پای می‌داشتند.

جمشید، پرسفون، هادس و حتا اسرافیل همه ایزدانی بودند که بازتولد انسان‌ها را در جهان زیرین به انجام می‌رساندند. در واقع بشر می‌انگاشت در جهان زیرین جانمایه و روح نهفته در خاک، آب زندگی را به انسان باز خواهد گرداند. آنان به درستی آزمون زیرزمینی خود در خصوص برآمدن آب از سنگ باور داشتند تا دستمایه‌ای برای حیات و زندگانی جاودانه‌ی او قرار گیرد.

همچنین خاک را نمونه و نمودگاری برای سنگ نهادند، به همان گونه که سنگ رودخانه نطفه‌ی سوشیانت زردشتی را در خود حفظ می‌نمود. تا جایی که به آشکارا فضای سنگ و آب رودخانه را در فضا سازی قبر و تدفین انسان‌ها به کار گرفته‌اند.

با همین رویکرد جانمایی و جای‌گزینی مار در دل زمین، تمثیلی برای زندگی و جاودانگی نهاده شد. چون مار با سر برآوردن از خاک نه فقط زندگی و حیات دوباره را می‌نمایاند، بل که می‌تواند نیروی خود را در حیات‌زایی و حتا انتقال بازتولد به انسان نیز به نمایش گذارد. بر پایه‌ی چنین نگاهی، از تمثیل‌گذاری مار خردزایی و تعقل هم هدف قرار گرفت همچنان که ایزدان جهان زرین همین درون‌نامه را از خود عرضه می‌دارند.

به نظر می‌رسد ایزدان جهان زیرین زمانی از حیات خود را بر گستره‌ی زمین سپری نموده باشند، اما در دوره‌ای دیگر بنا به خردورزی خویش در تأمین معیشت انسان، از سوی خدایان آسمانی به تباری با نیروهای زمینی متهم شده‌اند. با چنین ساز و کاری، خدایان آسمانی نیز در رویارویی با این ایزدان سیمای خیر را از آنان باز ستانده‌اند. چنانکه آنان به اتهام روی گردانیدن از خدای آسمانی و دل‌سپاری به اهریمن و شیطان در لایه‌های زیرین و پنهان از سطح و رویه‌ی زمین پناه می‌گیرند. بنا بر این در استوره‌های ایرانی و یونانی خدای مردگان و دنیای زیرین را که چه بسا به ناسازگاری با ایزد آسمانی برمی‌خیزد، دشمن می‌پندارند.

اما دشمنی آنان با ایزدان آسمانی، در همسویی با اهداف انسان جهت دستیابی به جاودانگی و زندگی دوباره به هم می‌تند. ایزدان آسمانی هم به همین اعتبار چنین رویکردی را با اهداف عمومی خویش متضاد می‌یابند. زیرا با دستیابی انسان به جاودانگی سویه‌هایی از ویژگی ایزدان آسمان به نمایش در می‌آید. تا جایی که پیش‌بینی می‌شد که انسان نیز با تکیه بر چنین جایگاهی خواهد توانست با کسب همین ویژگی، جاودانگی ایزدان را به چالش گیرد.

اگر چه در سویه‌هایی از تاریخ انگاره‌ای انسان، ستارگان قداست می‌یابند چون جانمایه و روح حیات را برآمده از آن‌ها می‌پنداشتند، ولی در سویه‌ی دیگری از همین انگارگان بشر ستارگان را همچون خود جان‌یافته از خاک و سنگ می‌دانند. همچنین چه بسا اجرام فلکی را به این اعتبار می‌ستایند که آن‌ها سنگ‌هایی نموده

شده‌اند که از آن نور و گرما می‌زاید. در نتیجه انسان نیز با چنین برآیندی بر افسون‌زایی سنگ و ستاره دل سپرد و بر قداست آن گردن نهاد.

همسو با همین گزاره‌ها بخش‌هایی از جان‌یابی اجرام و سنگ‌های آسمانی را در "کتاب‌های مقدس" نیز نشانه‌گذاری نموده‌اند. در چنین رویکردی سنگ و خاک تشخص می‌یابند و همچون آدمی شخصیت انسانی خود را عرضه می‌دارند. چنانکه با الگوگزینی از افسون‌زایی و قداست سنگ، "استون حنانه" جان می‌یابد تا محمد و قوم او به مثابه‌ی توت‌م بر آن حرمت گذارند. در داستان یاد شده استون حنانه (ستون سخنگو) با پیامبر اسلام به گفت و گو می‌نشیند تا جایی که محمد دستور می‌دهد او را همچون انسان‌های مرده به منظور خاک‌سپاری غسل نمایند. به طور حتم چنین گزارشی از آیین پویاتری در گذشته حکایت دارد که همچنان بقایای خود را در دوره‌های آغازین پیدایی اسلام بر جای نهاده است.

همچنین افسون‌زایی حجر و سنگ سیاه را در برآوردن و ساخت کعبه نیز الگو نهاده‌اند. همچنان که در گذشته‌ای دور سی‌بل‌ها(کاهنه‌ها) با معبد آپولن چنین کردند. آنان از سنگ، معبدی برای آپولن در شهر تب فراهم دیدند که تا امروز پا برجاست. چنانکه در همین پرستشگاه‌ها مهراب‌های سنگینی را سامان بخشیدند که در آن‌ها از آپولن نیاز می‌جستند و حاجت می‌یافتند. ۱۹۲ اما در برآوردن و برافراشتن کعبه، جهان هستی تمثیل قرارگرفت تا چهار ستون و سقفی برای آن تصور شود. مربع‌های این مکعب، شش جهت اصلی را در خود پنهان دارد که مجموع گوشه‌های هر مربع نمای کاملی از دایره به دست می‌دهد تا بنا به ویژگی مندلی (دایره‌مانند) کل هستی را بنمایاند. در همین نمایه‌پردازی از هستی، طواف‌کننده همچون سیاره‌ی یک منظومه به دور ستاره‌ی مرکزی که همان "حجرالاسود" باشد، می‌گردد. انگار بخواهد در گردش سی‌سد و شست درجه‌ی خود برآمدن سال و یا بهاری را، به خود و دیگران بباوراند. ضمن آن‌که آنان در گردشی این‌چنینی ربیع و بهاری را انتظار می‌کشند تا بنا به گمانه‌زنی‌های خود تولد دوباره‌ای را نشانه‌گذاری نمایند.

در ضمن با طواف آیینی بر گرد حجرالاسود، سویه‌هایی از قداست سنگ را نیز می‌توان بازیافت. سنگی که بنا انگاره‌ی انسان نخستین، در ظلمات خویش طلا را نهفته داشت. انگاره‌ای که چه بسا همخوانی و همسویی خود را با دانش و آموزه‌های علمی نیز به اجرا می‌گذارد. بنا بر همین داده‌ها سنگ سیاه را نمونه و نشانگانی برای خداوند آسمانی می‌گذارند همچنان که در دین مسیح کارکرد پدانه‌ی سنگ سیاه را در گستره‌ی زمین به فرزند او مسیح موعود روا داشته‌اند. ۱۹۳زیرا بنا به دیدگاه و نکته‌نظرهای پطروس «مسیح، آن سنگ زنده‌ای است که خداوند مقرر فرموده تا عمارت روحانی خود را بر آن بنا کند.» ۱۹۴

در عین حال در سازه‌ی کعبه سویه‌هایی از اخترشماری بابلیان و ایرانیان را به همراه درونمایه‌هایی از شی ایزدی و یا سنگ‌بارگی اقوام نخستین سامی به هم می‌آمیزند تا حجر، توت‌م مناسبی برای مردمان شبه جزیره قرار گیرد. چیزی که در نهان با نکته‌نظرهای دین‌مردان سامی به تقابل برمی‌خیزد. چون آنان به گمان خویش یکتایی و توحید را به ظاهر هنجاری مناسب برای نا به هنجاری بت‌پرستی (سنگ‌پرستی) دانسته‌اند.

گونه‌ی دیگری از قداست سنگ را در گوساله‌ی سامری نیز می‌توان سراغ گرفت که در افسانه‌های سامی بازتاب می‌یابد. گوساله‌ای که با اصرار و ابرام بنی‌اسرائیل، هارون برادر موسا آن را برای پرستش قومشان فراهم دید. او به بهانه‌ی غیبت موسا طلاهای زنان بنی‌اسرائیلی را جمع‌آوری نمود و با همین طلاها سازه‌ای از گوساله طراحی نمود تا بنی‌اسرائیل همچنان به پرستش توت‌م سنتی خویش اشتغال ورزند. اما «بنی‌اسرائیل وقتی گوساله را دیدند فریاد برآوردند: "ای بنی‌اسرائیل، این همان خدایی است که شما را از مصر بیرون آورد."» ۱۹۵ولی با این سازه فقط گوساله نیست که پرستیده می‌شود بل که همراه با تندیس گوساله تظاهر طلا را به مثابه‌ی

۱۹۳- کتاب مقدس: نام‌آول پطروس، ۲۰/۴

۱۹۴- پیشین.

۱۹۵- کتاب مقدس: خروج، ۳۲/۴.

اصلت سنگ حرمت می‌گذارند. تا جایی که سنگ وسیله و بهانه‌ای برای حرمت نهادن به تونم قرار می‌گیرد. همچنین بهره‌گیری از مُهر برای نیایش ایزد و یا ایزدان آسمانی نیز سویه‌ی دیگری از حرمت‌پذیری سنگ را بین نیایشگران خود آشکار می‌نماید. با همین رویکرد نمازگزار با سرگاردن بر مُهر به مثابه‌ی نشانگانی برای سنگ و خاک، بر قداست آن تأکید می‌ورزد.

بنا به قداست سنگ و خاک زمین نیز توتمی برای انسان قرار گرفت و پرستش آن لازم و واجب گردید. چنانکه نمازگزاران آیین‌های گوناگون همچون مسلمانان به آشکارا بر زمین سر می‌سایند و ضمن نیایش خویش سویه‌هایی از ستایش زمین را نشانه می‌گیرند. همچنان که در افسانه‌های سومری، گیلگمش «چون گاو نری از روی زمین پهناور برخاست، دهان بر خاک نهاد و دندان‌هایش را سخت فشرد و سوگند یاد کرد.»^{۱۹۶} به نظر می‌رسد اعراب سامی همین فضاسازی از سوگند یاد نمودن گیلگمش را به تمامی در آیین نمازگزاری خود الگو نهاده باشند.

حتا بنا به قداست زمین، مسلمانان نیز همچون عبریان در مکان‌های مقدس بی‌موزه قدم می‌نهند و این‌گونه، حرمت زمین را به جای می‌آورند. چنانکه در افسانه‌های سومری نیز می‌توان نمونه‌هایی از آن را سراغ گرفت. همچنان که گیلگمش به انکیدو سفارش می‌کند که در جهان زیرین «کفش در پای مکن.»^{۱۹۷} در گزارشی از قرآن نیز خداوند به موسا در وادی مقدس "طوی" دستور می‌دهد که تا نعلین خود را از پای در آورد.^{۱۹۸} همین بنمایه را امروزه نیز مردمان زمانه‌ی ما در "بقاع متبرکه" همچنان به کار می‌گیرند.

نام‌گذاری انسان‌ها با ترکیبی از واژه‌های همسو با سنگ و خاک نیز بر ماندگاری نیایش‌بری و پرستش سنگ و خاک بین مردمان زمانه تأکید می‌ورزد. همچنان که نام- واژه‌های کوهزاد، خاکزاد، خاکپور در زبان فارسی و ابوتراب و ابوالحجر در زبان

^{۱۹۶} - کریمر، سیمونل نوآ: الواح سومری، پیشین، ص ۱۵۷.

^{۱۹۷} - پیشین: ص ۱۷۴.

^{۱۹۸} - قرآن: ۲۰/۱۲.

عربی به روشنی از چنین الگویی پیروی می‌نماید که همچنان در کهن‌الگوهای مردمان زمانه‌ی ما بر جای مانده‌اند.

به واقع در بت‌پرستی و کافرکشی ضمن حرمت نهادن بر ایزدان قوم و تبار خویش بر رویه‌هایی از پرستش سنگ و خاک نیز تأکید می‌گردد. چرا که پیروان توت‌های حیوانی و جانوری توت‌م خود را در سازه و آوندی از سنگ حرمت می‌نهادند. چنانکه نمونه‌های فراوانی از رسم- آیین‌های کافرکشی را ضمن بازسازی در گزاره‌های یکتامآبانه ایرانی و سامی به کار گرفته‌اند.

همچنان که در داستان تابوتی که در میراث‌گذاری موسا برای بنی‌اسرائیل در اختیار تالوت (طالوت، شاول) قرارگرفت، از همین بنمایه به آشکارا سود جست‌اند. زیرا بر پایه‌ی گزارش قرآن بنی‌اسرائیل تابوت را وسیله‌ای برای آرامش (سکینه) می‌یابد. با این همه تاریخنامه‌ی تبری سویه‌های بیشتری از کارایی و کاربری تابوت را می‌نمایاند. تابوتی که در تورات از آن به صندوق عهد موسا یاد می‌شود. چنانکه تابوت (صندوق عهد) با سردیسی از گربه تزیین می‌گردد که در آن قداست و ایزدمآبی گربه را نیز به کار گرفته‌اند. زیرا گربه از ایزدان مصریان باستان به شمار می‌آمد. چون آنان پیش از پیدایی آیین موسا گربه را حرمت می‌نهادند و آن را می‌پرستیدند.

گربه تا هزار سال پیش از میلاد مسیح در مصر سفلا پرستیده می‌شد و برای باسنت Bastet ایزد- بانوی مصری مقدس بود. حتا مرده‌ی آن را مومیایی می‌نمودند و از آن حاجت می‌جستند. ۱۹۹ مردمان مصر گربه را به دلیل قرابت با ایزد- بانوی باسنت، تمثیلی برای مبارزه با ایزدان زیرزمینی دانسته‌اند. چون باسنت دختر ایزد خورشید (رع) شمرده می‌شد و آنان ضمن سودجویی از فضاسازی عمومی در خصوص دشمنی گربه با موش، به چنین پنداره‌ی ایزدمآبانه‌ای از گربه دست یافته بودند. چیزی که در تورات و کتاب‌های دیگر سامیان، با غمض عین مورد غفلت قرار می‌گیرد.

^{۱۹۹}- هال، جیمز: فرهنگ نگاره‌ای نمادها در هنر شرق و غرب، ترجمه‌ی رقیه بهزادی، تهران، فرهنگ

اما تبری با سودجویی از منابع گوناگون ضمن اصرار و ابرام بر آزاداندیشی خویش در تاریخ‌نگاری، بر نکته‌ای اشاره دارد که با گزاره‌های تاریخی انطباق می‌پذیرد. بر این اساس باید پذیرفت که پس از موسا رسم‌آیین‌ها و ایزدان فراموش شده‌ی بنی‌اسرائیل دوباره جان می‌گیرند تا در سازه‌های آیین جدید همچنان به زندگانی خویش ادامه دهند.

همچنین در گزارش تبری از کارکرد تابوت، آنجا که دشمنان بنی‌اسرائیل به آن بی‌حرمتی روا می‌دارند "درِ گردن" می‌گیرند و چون سرگین خویش بر آن می‌ریزند به "زخم ناسور" گرفتار می‌آیند. ۲۰۰ اما با این همه حرمت‌گذاری به تابوت بنا تأیید قرآن آرامش آنان را به همراه داشت و پیروزی بنی‌اسرائیل را در جنگ با دشمن فراهم می‌دید.

ضمن آنکه باید پذیرفت که بر پایه‌ی گزاره‌های کتاب مقدس، قرآن و تاریخ تبری تالوت (شائول) فقط میراث‌دار سنت‌های موسامآبانه‌ی بنی‌اسرائیل نبود. زیرا به آشکارا ضمن نمایش‌های آیینی خود ایزدی آب را نیز عرضه می‌نماید. چنانکه تالوت (طالوت) را از فرزندان ابن یامین (بن یامین) دانسته‌اند. هر چند در تورات او پیروان خود را از امساک در خوردن پیش از پیروزی بر فلسطینیان باز می‌دارد، ۲۰۱ ولی تبری نوشیدن آب را برای پیروزی شرط می‌گذارد که آن را می‌توان گواهی بر همخوانی و همسویی آب با تبار تالوت دانست. حتا تبری شغل تالوت را سقایی می‌داند ۲۰۲ که همچنان بر جایگاه او در وانمایی از ایزدی آب یاری می‌رساند.

با چنین رویکردی در داستان تالوت نیز سنگ و آب در کنار هم تقدیس می‌شوند. همچنان که در ماندگاری نطفه‌ی سوشیانت بر کنار تخته سنگی در آب رودخانه همین بنمایه نشانه‌گذاری می‌گردد. به طبع آنان ضمن فضاسازی لازم از سنگ و آب سود جسته‌اند تا بازتولد و زندگی دوباره‌ی انسان را بنمایانند. در چنین نمایه‌ای آب

۲۰۰- طبری، محمد بن جریر: پیشین، ص ۴۹۴.

۲۰۱- کتاب مقدس: کتاب اول سموئیل، ۱۴/۲۴.

۲۰۲- طبری، محمد بن جریر: پیشین، ص ۳۹۲.

به سنگ یاری می‌رساند تا سنگ افسون و جادوی خود را در بازآفرینی و جان‌بخشی به اجرا گذارد. همچنان که در آهنگری چنین نقشمایه‌ای را از آب به کار بسته‌اند. زیرا آهنگر از باد و آتش به منظور فرآوری آهن از سنگ (خاک) سود می‌جوید. اما او در پایان آب را نیز به خدمت می‌ستاند تا بر شکل‌یابی و بازنمایی محصول خویش با گذار از آب اصرار ورزد. ضمن آنکه در بازیابی آهن از سنگ (خاک) از تمامی عناصر چهارگانه یاری می‌جویند تا آفرینش خود را به انجام برند. گر چه آفرینش آهن با آفریده‌های دیگر فرق اساسی دارد ولی تمامی آفریده‌ها بنا به سرشت خود، نمونه‌ای از حیات‌یابی طبیعت بی‌جان در جهان قرار می‌گیرد.

در ضمن آنجا که سنگ و آهن را توتمی برای انسان می‌نهند از جایگاه اینهمانی پدیده‌ها بین آفریدگار (انسان) و آفرینه (آهن) افتراق روشنی به چشم نمی‌آید. چون از پنداره‌ای بهره می‌گیرند که بر پایه‌ی آن بر روح و روان‌بخشی آهن نیز همچون انسان تأکید می‌شود. همچنین دمیدن بر سنگ برای فرآوری آهن به آشکارا بنا به رسم و آیینی جادویی، جان‌یابی آن را تسهیل می‌بخشد.

در سفالگری نیز چرخه‌ای از یاریگری باد و آتش را به منظور دستیابی به سفالینه‌های گلی (آب و خاک) به کار می‌گیرند. با این رویکرد حرفه‌ی سفالگر با آهنگر همسویی هم‌نوابی کامل دارد. چرا که آنان هر دو در آفرینش خود از همه‌ی عناصر هستی یاری می‌ستانند. در نتیجه دست‌سازه‌ی آنان کل هستی و تمامیت جهان را می‌نمایند. در روشنای همین فرآیند آهنگر و سفالگر به حریم خداوند راه می‌برند تا در رویارویی با او سر خویش گیرند و ایزدی خود را به نمایش گذارند.

یونگ نیز ضمن واریسی ساز و کارهای کیمیاگرانه در دوره‌های میانی (قرون وسطا) از بهره‌گیری سنگ، به مثابه‌ی تمثیلی برای بازتولد مسیح یاد می‌نماید. ۲۰۳ ضمن آنکه چنین فرآیندی با گزاره‌ی بندهش در خصوص برآمدن سوشیانت از سنگ رودخانه نیز همسویی و همخوانی دارد. چون در این گزاره‌ها از بنمایه‌ای بهره

۲۰۳- یونگ، کارل گوستاو: راز پیوند، ترجمه پروین فرامرزی و فریدون فرامرزی، مشهد، به‌نشر، ۱۳۸۱.

می‌گیرند که ضمن آن قهرمان هزاره‌ای روزی از سنگ سر بر خواهد آورد. همچنان که جست و جوگران آب زندگانی از ظلمات به روشنای هستی دست خواهند یافت. همان پدیده‌ای که در واریسی سفر افسانه‌ای اسکندر یا حتا خضر و الیاس سویه‌هایی از آن را می‌توان بازجست. در الگوبرداری از چنین بنمایه‌ای غار حرا نیز موفق عمل می‌نماید.

اما تمثیل‌گزینی سنگ و غار را برای بازتولد به آشکارا از زهدان مادر وام ستانده‌اند. فضایی که کودک از ظلمات آن به روشنای هستی پای می‌گذارد. همچنان که از سوی انسان نخستین، از فضای زهدان در سازه‌ی غار و قبر الگوبرداری می‌شود تا ضمن چنین طرحی، کارگاهی برای بازتولد و راهیابی به جاودانگی بیافریند. در این فرآیند قهرمان هزاره‌ای نیز از غار و یا کوه‌های سنگین سر بر خواهد آورد. چنانکه با همین دیدگاه چنین فضایی را در سازه‌ی پرستشگاه‌ها نیز به کار گرفته‌اند.

در نتیجه گونه‌های ویژه‌ای از معابد در آغاز بر قلعه‌ی کوه‌ها و تپه‌ها شکل می‌گیرند که حتا دیواره‌های آن‌ها را از سنگ‌های یک‌پارچه و یک‌سانی انباشته‌اند. کاربری سنگ در ساخت این بناها هم به تعمد صورت می‌پذیرفت. حتا در نمای عمومی همین بناها نیز با الگوگزینی لازم تصویر و نمایه‌ی غار و سنگ را وام ستانده‌اند. چنانکه در مهرابه‌های مهرانیان و مهرپرستان سازه‌ی اصلی بنا را به لایه‌های زیر زمین می‌کشاندند و با انحنای جویی در ساخت و ساز دیواره‌ها در عمل سازه‌ای از غار و قبر را به نمایش می‌نهادند. تا جایی که هم اکنون هم سودجویی از همین انگاره‌ها در بنای مسجد، کنشت و کلیسا ضمن تزئین و بازپیرایی نمای اندرونی و بیرونی آن‌ها دیده می‌شود.

قداست پدیده‌ها با افسون‌زایی آن‌ها نماینده می‌شود تا جایی که اشیا و یا اجسام را نیز بنا به افسون‌زایی‌شان مقدس می‌شمارند. با تمامی این احوال انسان‌های نخستین می‌توانستند جادو و افسون را بیاموزند و به دیگران نیز بیاموزانند. بنا بر این جادوی سنگ نیز در قالبی از "شبه علم" منطق‌پذیری و قانون‌مندی خود را در علوم پی می‌گرفت، همچنان که ضمن بحث از استورگی و قداست سنگ علم و جادو را به هم

می‌آمیخت. اما "شبهات" جادو به علم، بر انگاره‌ای استوار است که کاربری قوانین ریاضی را به تمامی در آن غیر ممکن می‌بیند.

درخت زندگی

رویش گیاه در بهار و سر برآوردن دوباره‌ی آن از خاک پنداره‌ای را در ذهن انسان نخستین سامان می‌بخشید تا بپذیرد که نیروی جان‌افزا و حیات‌بخش هستی را در دل خاک انباشته‌اند. در نتیجه او تلاش می‌ورزید تا با رمزگشایی از باززایی و سرسبزی سالانه‌ی گیاه، به جادوی استورگی آن نیز دست یابد. حتا با چنین نگاهی انسان نخستین گیاه و رستنی را تنالگان و انباره‌ی مناسبی برای حیات دانست.

در کتاب پیدایش از "درخت حیات" نمابه‌ای برای جاودانگی پرداخته‌اند که می‌توان در روشنای آن به انگاره‌ای دست یافت که برپایه‌ی آن خوردن میوه‌ی درخت حیات، جاودانگی انسان را در پی خواهد داشت. همچنان که حوّا به منظور پرهیز از مرگ، باور خود را در خصوص امتناع او و آدم از لمس و یا خوردن میوه‌ی درخت ممنوع، با مار در میان گذاشت اما مار دانش و آگاهی خود را از جان‌افزایی میوه‌ی درخت بدین گونه آشکار نمود که: «مطمئن باش نخواهید مرد! بلکه خدا خوب می‌داند که از میوه‌ آن درخت بخورید، چشمان شما باز می‌شود و مانند خدا می‌شوید و می‌توانید خوب را از بد تشخیص دهید.»^{۲۰۴} در نهایت حوّا از میوه‌ی درخت چید و به همراه آدم خورد تا ضمن آن "آگاهی" به سراغ آنان آمد.

ولی خداوند آن دو را از بهشت (باغ عدن) بیرون راند و فرشتگانی با شمشیر آتشین برای حفاظت از درخت حیات گماشت تا کسی به میوه‌ی آن دست نیابد. چون خردزایی و دانش‌افزایی درخت برای خداوند فاجعه‌بار می‌نمود. ضمن آنکه خداوند به ظاهر انسانی را باور داشت که با پشتوانه‌ای از جهل به او تمکین گذارد. با چنین نقشمایه‌ای مار را به درستی تمثیلی برای خردورزی دانسته‌اند. زیرا بر پایه‌ی

گزاره‌های "پیدایش" مار را باید راهنما و راهگشای انسان جهت دستیابی به دانش و آگاهی به شمار آورد.

اما بنا به گزارش "کتاب مقدس" آنچه آگاهی انسان را برانگیخت، میوه و محصول طبیعی درختی بود که انسان نخستین با جسارت خویش از آن خورد و به دانستگی و آگاهی دست یافت. ضمن آنکه مار خود نیز بر چنین دانشی احاطه داشت.

مار در استوره‌های آفرینش نقش انسان - خدایانی را به اجرا می‌گذارد که به منظور خدمت‌رسانی به انسان دردمند، به خشم خدایان آسمانی گرفتار می‌آیند. بنا بر این مار چاره‌ای نمی‌یابد تا با همین ایزدان دوزخی در اشکوبه‌های زیرین زمین به تمشیت امور مردمان بپردازد. چنانکه جمشید، هادس و سیزیف همه برشی از زندگانی خود را بر روی زمین زیسته‌اند. چون آنان همگی ایزدانی دوزخی به شمار می‌آیند که زندگانی را در دوزخی که ایزدان آسمانی برایشان فراهم می‌دیدند، به سر می‌آوردند. حتا به دلیل جانمایی این ایزدان در لایه‌های زیرین خاک، همه‌ی آنان به گونه‌ای در بازتولد و رستاخیز انسان و جهان هستی نقش می‌آفرینند.

همان چیزی که به درستی و آشکارا با کارکرد گیاه در چرخه‌ی طبیعت همسانی می‌یابد. زیرا انسان‌ها نیز بنا به نقش‌آفرینی مار به منظور پناه‌گیری در اشکوبه‌های زیرین زمین و یا سر برآوردن از آن، گیاهی را می‌جستند که آگاهی و جاوانگی را برایشان به ارمغان می‌آورد. تا جایی که مار بنمایه‌ای برای بازتولد و عقلانیت قرار گرفت همان چیزی که آن را به درستی در درخت حیات سراغ گرفته‌اند.

در استوره‌های آیینی چه بسا انسان با خوردن گیاه در تقابل با خداوند قرار می‌گیرد. زیرا خوردن گیاه باوری را بازتاب می‌دهد که بر پایه‌ی آن باید پذیرفت که گیاه‌خواری آگاهی و خردورزی را در انسان برمی‌انگیزد. همچنان که نگاه آدمی به جانمایی گیاه در چرخه‌ی طبیعت به همین انگاره یاری می‌رساند. چون بر اساس چنین دیدگاهی انسان باور داشت که نیروی جاودانگی و بازتولد را در گیاه نهاده‌اند.

در همین راستا در افسانه‌های سومری "انکی" ایزد آب، خوردن گیاهان را تجربه نمود که از سوی "نین خورسگ" نفرین شد و حال او رو به وخامت گذاشت.

«گیاهخواری انکی ما را به یاد داستان میوه خوردن آدم و حوا از درخت دانایی می‌اندازد؛ آدم و حوا پس از خوردن میوه به نفرین دچار شدند.»^{۲۰۵}

در گزارش "پیدایش"، خداوند انسان را فقط از خوردن میوه‌ی درخت حیات منع نمی‌کند بل که او را از لمس کردن درخت نیز باز می‌دارد که آن را می‌توان نشانگانی از کارکرد جادویی درخت دانست. چنانکه خداوند واهمه داشت تا مبادا کارکرد جادویی درخت از راه تماس به آدم و حوا انتقال یابد. امروزه نیز می‌توان هنجارهای "جادوی لمسی" را در رفتارهای آیینی مردمان ما باز یافت. همچنان که مردم با ساییدن دست به "ضریح" امامزاده‌ها و مالیدن آن به صورتشان از چنین باوری سود می‌جویند. حتا دست کشیدن به سر افراد نیز صورتی از همین پنداره را هدف می‌گیرد.

چنانکه انسان‌ها می‌پندارند که با لمس کردن پدیده‌ها افسون و جادوی خود را به آن‌ها انتقال می‌دهند و یا همین افسون و جادو را از آن‌ها باز می‌ستانند. "فریزر" چنین رویکردی را "قانون تماس یا سرایت" می‌نامد.^{۲۰۶} همچنان که برخی از داده‌های آیینی انتقال شر یا خیر و نیکی را نیز ضمن تماس ممکن می‌داند. تا جایی که بنا به آموزه‌های اسلامی زنان و مردان پیش از ازدواج از لمس کردن و یا دست زدن به همدیگر نهی شده‌اند. چون پنداشته می‌شود که جادوی هر یک با تماس به دیگری انتقال می‌یابد. پیداست با تکیه به همین دیدگاه آیینی، آنان نیز به منظور جادوزدایی از حریم خویش به چنین راهکاری متوسل می‌گردند.

از درخت حیات در مکاشفه نیز سخن گفته‌اند. همچنان که در مکاشفه قهرمان آخِر زمانی با چیرگی بر دجال و نیروهای اهریمنی، جاودانگی خود را با بهره‌گیری از کارکرد همین درخت و خوردن میوه آن به نمایش خواهد گذاشت.^{۲۰۷} همچنین

^{۲۰۵}- کریمر، سیموئیل: الواح سومری، مترجم داوود رسائی، تهران، علمی و فرهنگی، چاپ سوم،

ص ۱۲۳.

^{۲۰۶}- فریزر، جیمز جرج: پیشین، ص ۸۷.

^{۲۰۷}- مکاشفه: ۲۲/۱۴.

نیروهای هزاره‌ای در آخر زمان به شهر آرمانی یوحنا وارد می‌شوند و از میوه‌ی درخت زندگی می‌خورند تا جاودانه بزیزند.

در ضمن انسان دردمند به منظور زدودن رنج خویش خوردن و یا آشامیدن عصاره‌ی گیاهان را نیز تجربه نمود. تجربه‌ای که ضمن آزمون نتیجه‌ی مثبتی نیز برای او به ارمغان گذاشت. چنانکه او توانست بیماری‌های خود را با چنین آزمونی بهبود بخشد تا گیاه را مرهم مساعدی برای زخم‌هایش بیابد. تجربه‌ای که تا امروز نیز همچنان اثربخشی خود را در ذهن آدمی بر جای نهاده است.

استوره‌ی درخت حیات را با درونمایه‌ای همسان و یگانه، در افسانه‌های مردمان فلات نیز می‌توان نشان گرفت. چنانکه در افسانه‌ای از مردم گیلان گفته می‌شود که "دانامردی" سیبی را به زنی بخشید که آرزوی داشتن فرزندی را در دل می‌پروراند. او به زن توصیه نمود که سیب را نصف کند و با شوی خود هرکدام نیمه‌ای از آن را بخورند. با کاربری چنین شگردی آنان به آرزوی خویش دست یافتند و صاحب فرزند شدند.

در این افسانه سیب نمودگاری از گیاه باروری و آگاهی قرار می‌گیرد تا افسون‌زایی خود را در بارآوری زنان نازا به انجام رساند. همچنان که دیده شد "بار" و میوه درخت، باروری زن را برمی‌انگیزاند.

همچنین در افسانه‌های بسیاری سیب را با نمایه‌ای از گناه، میوه‌ی ممنوع دانسته‌اند. چنان که یونگ نیز بر همین دیدگاه به منظور تأویل رؤیاهای بیماران خویش سود می‌جوید. زیرا او ضمن الگوبرداری از افسانه‌ی درخت زندگی، سیب را "نماد کاملی از صحنه‌ی عشق‌بازی" و "میل جنسی ارضا نشده" می‌خواند. ۲۰۸ چون انسان با کنجکاوی در گستره‌ی گناه، به گونه‌ای طبیعی به درونمایه‌ای از باروری و آگاهی دست می‌یابد. تا جایی که در گزاره‌های آیینی همیشه دانش و باروری با رفتار گناه‌آلود همسویی و همخوانی دارد.

۲۰۸- یونگ، کارل گوستاو: انسان در جستجوی هویت خویشتن، ترجمه‌ی محمود بهفروزی، تهران،

در عین حال در افسانه‌ی مذکور به منظور باروری زن، سیب را تمثیل برگزیده‌اند تا کارکردی جادویی و کیمیاگرانه‌ای از سیب عرضه گردد. چرا که در کیمیاگری چاره‌ی هر چیزی را به نمونه‌ای از خودش وابسته می‌دانند. همان چیزی مفیستوفلس ضمن اصرار و ابرام بر چنین نهاده‌ای اعلام می‌دارد که: «پا را پا درمان می‌کند.»^{۲۰۹} در افسانه‌ی دیگری نیز که همچنان به مردمان جلگه‌ی گیلان تعلق دارد گفته می‌شود: ماه در شب چهاردهم به زمین نزدیک می‌گردد و میوه‌ی درخت سیب را می‌بوسد، سپس با همین واقعه رنگ سیب نیز از شرم به سرخی می‌گراید.

این فرآیند رویکرد مناسبی از استورگی باروری را نیز بازتاب می‌دهد. چون بنا به پنداره‌های ایرانی "تخمه" و نطفه‌ی جانوران را از زمین به ماه می‌برند تا پس از پالودگی و فرآوری لازم دوباره به زمین باز گردانند. ۲۱۰ بر این اساس باید پذیرفت که در افسانه‌های ایرانی، ماه از خاستگاه ایزد باروری نقش‌آفرینی می‌نماید. چنانکه رفتار ماه در افسانه‌ی یادشده به اشباع و انباشت سیب، از "تخمه" و یا جانمایه‌ی باروری و انتقال آن به آدمی حکایت دارد. همچنان که در افسانه‌ی پیشین نیز زن و شوی بی‌فرزند از میوه‌ی سیب بهره می‌گیرند و صاحب فرزند می‌شوند. درونمایه‌ی اصلی افسانه‌های مذکور به روشنی یگانگی خود را با استورگی درخت حیات (سیب) و خاستگاه ماه در قصه‌ها و افسانه‌های مردمان فلات به نمایش می‌گذارد.

علی‌رغم برداشت‌های متفاوت و گوناگون در خصوص خاستگاه مار، حوا و درخت زندگی بین اقوام سامی، در مجموع نقاط مشترکی نیز در آن‌ها به چشم می‌آید. ضمن آنکه پنداره‌های آیینی و یا انگاره‌های علمی در گشت و گذارهای مسالمت‌جویانه و یا عنادآمیز جوامع انسانی به راحتی از گستره‌ی ویژه به پهنه‌های مجاور آن گسترش می‌یابند. به گونه‌ای که به نظر می‌رسد بین استورگی مار، حوا و درخت زندگی، خاستگاه و وجوه همسانی را سامان بخشیده باشند تا همه‌ی آن‌ها در

^{۲۰۹}- گوته، یوهان ولفگانگ: فاوست، ترجمه م.ا. به‌آذین، تهران، نیلوفر، ۱۳۷۶، ص ۱۹۵.

^{۲۱۰}- وزیدگیهای زادسپرم: پیشین، ۳/۵۰.

همسویی با هم عمل نمایند. چنانکه نام‌واژه‌ی عبری حوآ به روشنی درونمایه و سازه‌ی واژگانی حی و حیات را در زبان عربی با خود به همراه دارد.

همچنین در افسانه‌ی درخت حیات تلاش به عمل می‌آید تا برای همه‌ی آدمیان تباری گیاهی از مادر نخستین فراهم گردد، این همان پدیده‌ای است که در درخت "گوکرن" یا درخت هزارتخمه‌ی ایرانی نموده می‌شود. زیرا شاخه‌های آن را جایگاه امنی برای تخمه و دانه‌ی تمامی درختان کره‌ی زمین می‌دانستند. همچنان که کارکرد زاینده‌گی و باروری درخت حیات در افسانه‌های سامی با درخت زندگی (گوکرن) در ادبیات اوستایی در انطباق کامل قرار می‌گیرد.

همسویی مار هم با درخت زندگی فقط در کتاب مقدس بازتاب نمی‌یابد بل که چنین کارکردی را می‌توان در نگاره‌ها و انگاره‌های ایلامی از هزاره‌های چهارم و سوم پیش از میلاد بازیافت. زیرا در پنداره‌های باستانی و کهن مردمان ایلام، مار فقط نشانگانی برای بازتاب و بازنمایی زندگانی به شمار نمی‌آمد بل که گستره‌ای از بلاگردانی و افسون‌زایی را نیز در بر می‌گرفت. ۲۱۱

همچنان که در کتاب مقدس نیز مار به اتکای جادوایی درخت حیات، بلاگردانی از آدم و حوا را با شگردهایی از دانش و دانایی به پیش می‌برد. با همین رویکرد در رسم- آیین‌های ایلامی به همراه ستایش از مار، زنانگی زن را نیز می‌ستودند. ۲۱۲ با این نگاه زن، مار و درخت زندگی در کنار هم قرار می‌گیرند تا در روشنای چنین آن‌ها در فضای هستی، برآمد زندگانی نیز در چنین فضایی تأویل پذیرد.

در بسیاری از تمدن‌های باستانی مارپرستی جایگاه ویژه‌ای دارد که آن را باید در طبیعت و جغرافیای مردمان همان محل جست و جو نمود. چرا که مار به دلیل زندگی شگفت‌انگیز خویش اعجاب آنان را برمی‌انگیخت. تا جایی که مار ضمن ترسناکی خود احترام همگان را در پی داشت و خود را به مانند توتم قبیله به آنان می‌باوراند. گزاره‌ای از کتاب "اعداد" نیز بر همین نکته نظر تأکید می‌ورزد. چنانکه مار

۲۱۱- هینتس، والتر: شهریاری ایلام: مترجم پرویز رجبی، تهران، نشر ماهی، ۱۳۸۷، ص ۵۱.

۲۱۲- پیشین.

جماعتی از قوم موسا را گزید و موسا بنا به خواست مارگزیدگان دستور داد تا تندیس مفرغی از مار بسازند و آنان به تندیس (بت) مار بنگرند تا بهبود یابند. ۲۱۳ بنا به همین گزاره، مار به عنوان توتمی قدیمی که بین مصریان رواج داشت در آیین یکتامآبانه‌ی موسا نیز جایگاه سنتی خود را حفظ می‌نماید که آن را می‌توان فقط بخشی از حضور و نفوذ وسیع و گسترده‌ی بنمایه‌های کافرکیشی بین رسم-آیین‌های توحیدی دانست.

همچنین "فریزر" گزارشی را از آیین مار- خدایی در آفریقا انعکاس می‌دهد که ضمن آن "مار- خدا" در معبد خود پنهانی با زنان ازدواج می‌نمود. او می‌نویسد: مجامعت را در اجرای این رسم همچنان راهبان به پیش می‌بردند که می‌توان ارتباط خاصی را بین باروری خاک و وصلت این زنان با مار جست و جو نمود. ۲۱۴

تأویل و توجیه‌های فراوانی صورت می‌پذیرد تا مار به دلیل تشویق انسان به نافرمانی از خداوند، همسو با اهریمن و شیطان شناسانده گردد. چنین برداشتی پذیرفتنی نخواهد بود. زیرا بنا به انعکاس افسانه‌ی حیات در گزارش‌های سامی، در اردوگاه خداوند جایگاهی برای خردورزی و کنجکاوای فراهم ندیده‌اند و تمامی گستره‌ی آن را از تاریکی‌های سرسپاری به جهل و نادانی انباشته‌اند تا جایی که خرد به بهانه‌ی واکاوی از ذات و چیستی پدیده‌ها به اهریمن منتسب می‌گردد. اما در این گزاره‌ها، همچنان مار به دلیل راهبری انسان به زندگی و دانایی در تقابل با اهریمن قرار می‌گیرد. زیرا نمی‌توان اهریمنی را که مرگ و پتیارگی را با سودجویی از جهل و نادانی نمایندگی می‌کند با ماری که زندگی و دانایی می‌بخشد، همسو نهاد؛ هر چند در سوبه‌هایی دیگر، با بهره‌گیری و سودجویی از افسانه‌هایی متفاوت چنین رویکردی امکان‌پذیر ننماید.

با این همه جانمایی مار و اهریمن در لایه‌های فرودین زمین بر دیدگاهی اصرار می‌ورزد که باید آنان را در هم‌نمایی نفرین‌شدگان کره‌ی خاکی از همدیگر دانست. با

۲۱۳- اعداد: ۹-۶/۲۱.

۲۱۴- فریزر، جیمز جرج: پیشین، ص ۳۷۷.

همین دیدگاه آنان که هر دو به نفرین خدایان آسمانی گرفتار آمده‌اند چاره‌ای نمی‌یابند تا در لایه‌های تحتانی زمین پناه گیرند. چنانکه در افسانه‌ای سومری "دوموزی" همسر "ایننه" در دیدار او لباس جشن بر تن کرد و بر تخت او نشست، چیزی که خشم شویش را برانگیخت. پس از آن ایننه خشمگین شد تا "شیاطین" دوموزی را در بر گرفتند. سپس دوموزی نیز از "اوتو" خدای خورشید خواست که دست و پایش چون مار شود تا او بتواند با فرار از دست شیاطین به زیر زمین بخزد. ۲۱۵. زیرا طبقات زیرین را جایگاهی مناسب برای ایزدانی می‌پنداشتند که نفرین می‌شدند. بنا بر این همیشه نفرین‌شدگان زمینی چاره‌ای نداشتند تا از خشم خدایان بگریزند و در نهانگاه‌های زیر زمینی جای گیرند.

اما در استوره‌های ایرانی، درخت حیات به گونه‌ای دیگر نیز هدف‌گذاری می‌گردد. چرا که از آن همیشه به مانند درختی ممنوع یاد نمی‌شود. چون در سامانه‌ی استوره‌های ایرانی درختی که زندگانی از آن می‌زاید و به آشکارا در اختیار انسان قرار می‌گیرد تا انسان از آن در راستای معیشت و زندگانی خویش سود جوید. در این استوره‌ها "درخت هزارتخمه" از جایگاه درخت زندگی نقش می‌آفریند که تخم سد هزار گیاه را در آن نهاده‌اند. حتا سیمرغ نیز بنا به خاستگاه زندگی‌بخشی و جادوایی خود بر شاخه‌های همین درخت لانه دارد که بال‌هایش رامی‌گشاید و به همراه آن تخم و دانه‌ی گیاهان از درخت فرو می‌ریزند و تمامی‌زمین را فرامی‌گیرند. ۲۱۶. در همین راستا به منظور ارزشگذاری بیشتر و بهتر از جایگاه "درخت هزارتخمه" به عنوان نمایه‌ای برای جاودانگی، درخت هوم را نیز در همسایگی آن جانمایی نموده‌اند تا دریای فراخکرد خاستگاه مناسبی جهت پیدایی جاودانگی از درخت و گیاه شناسانده گردد.

^{۲۱۵} - کریم، سمیوئل‌نوا: الواح سومری، مترجم داود رسائی، تهران، علمی و فرهنگی، چاپ سوم،

ص ۱۳۸.

^{۲۱۶} - وزیدگیهای زادسپرم: نگارش فارسی، آوانویسی، یادداشتها، واژه‌نامه، تصحیح متن از محمدتقی

راشدمحصل، تهران، پژوهشگاه علو انسانی و مطالعات فرهنگی، ۴۰-۳۹/۳.

همچنین در افسانه‌های مردمان فلات بر گستره‌ی آوردگاهی که برای نبرد نیروهای اهریمنی فراهم می‌بینند، نبرد چهارم به رویارویی گیاه با اهریمن اختصاص می‌یابد که ضمن آن اهریمن بر گیاه پیروز شد و گیاه را خشکاند. اما ایزد-بانوی آمداد که ایزدی گیاهان را بر عهده داشت به یاری گیاه شتافت. او گیاه خشکیده را با خرد و همچنین باران ایزد تیشتر به هم آمیخت تا دوباره پس از باریدن باران، رویدنی‌ها پهنه‌ی زمین را فراگرفت. ۲۱۷

در فرآیند رویش دوباره‌ی گیاهان بر پهنه‌ی زمین، آمداد هزار گونه‌ی گیاهی را برای مبارزه‌ی انسان با بیماری‌ها، سامان بخشید. ۲۱۸ ضمن آنکه در سامانه‌ی بیماری‌زدایی گیاه از حریم انسان کارکرد ایزدانه‌ی آن را به منظور افسون‌زدایی در مبارزه با پتیارگی اهریمن به کار گرفته‌اند. چون ایرانیان بیماری‌ها را نتیجه‌ی طبیعی راه یافتن اهریمن به کالبد انسان می‌دانستند. همان گونه که سومریان و بابلیان نیز عقیده داشتند که «امراض بر اثر راه یافتن "شیاطین" به تن آدمی پدید می‌آید.» ۲۱۹

همچنان که همین کارکرد را در استوره‌ی "گاو یکتا آفریده" نیز الگوبرداری نموده‌اند. زیرا پس از مرگ "گاو یکتا آفریده" دوازده گونه‌ی گیاهی و پنجاه و هفت گونه‌ی دانه‌ی گیاه از اندام گاو می‌رویند. ۲۲۰ در روشنای چنین افسانه‌هایی، گیاه تبار خوبی برای تمامی چهارپایان (گاو و گوسفند) قرار گرفت تا بر سرشت گیاهی آن‌ها اصرار ورزند. زیرا آنانی که این افسانه‌ها را سامان بخشیده‌اند به درستی ماندگاری چهارپایان را بر کره‌ی زمین در سایه‌ی سودجویی از گیاهانی می‌دانستند که طبیعت برایشان فراهم دیده بود. به طور حتم طبیعت خشک پهنای فلات ایران را می‌توان زمینه‌های مناسبی برای پیدایی این اندیشه‌ها دانست.

۲۱۷- پیشین: ۳۸-۳۷/۳.

۲۱۸- پیشین: ۳۹/۳.

۲۱۹- کریمر، سمیوئل نوآ: پیشین، ص ۵۴.

۲۲۰- پیشین: ۴۳/۳.

همسان‌سازی و یا الگوبرداری از افسانه‌ی "گاو یکتا آفریده" را در سوبه‌هایی از استوره‌ی سیاوش نیز می‌توان باز یافت. زیرا مرگ گاو یکتا آفریده با رویش گیاه از اندام او نشانه‌گذاری می‌گردد. همچنان که از هر اندام او گیاهی می‌روید که به گونه‌ای با همان عضو همخوانی دارد. چنین الگویی در استوره‌ی سیاوش نیز جانمایی می‌شود. زیرا "گروی" گماشته‌ی افراسیاب که به دستور او در تشتی سر سیاوش را از تن جدا نمود، خون تشت را بر زمین ریخت تا از زمین لاله‌ای رویید که با خون بدن سیاوش همانندی داشت.

ضمن آنکه در سوبه‌های دیگری از این افسانه به ماندگاری روح جاودانگی گیاه در چرخه‌ی طبیعت نیز اصرار می‌گردد. زیرا بر پایه‌ی آن انسان ایرانی می‌پنداشت ضمن تغذیه از گیاهان، جانمایه‌ای از گیاه به خون او انتقال می‌یابد و سپس مانایی و جاودانگی خود را با برآمدن "سیاوشان" بر جای می‌گذارد، تا نشانی از او (سیاوش) باشد. همچنان که فردوسی تصویر روشنی از این موضوع به دست می‌دهد:

یکی طشت بنهاد زرین گروی / پیچید چون گوسفندانش روی

جدا کرد از سرو سیمین سرش / همی رفت در طشت خون از برش...

گیاهی برآمد همانگه ز خون / بدانجا که آن طشت شد سرنگون

گیا را دهم من کنونت نشان / که خوانی همی خون اسیاوشان ۲۲۱

در افسانه‌ی سیاوش او خون می‌دهد تا زندگی بخشد و این بخشش با برآمدن سیاوشان از زمین نمایه‌پردازی می‌شود. همچنین سیاوشان جشن "هیاسین‌تیا" را به ذهن تداعی می‌کند که همه ساله در لاکونیا برگزار می‌گردید. یونانیان نام این جشن را از هیاسینتوس وام ستانده‌اند؛ همان جوانی که آپولن به او دل باخته بود. اما "بورپاس" و "زفیروس" که به آپولن حسادت می‌ورزیدند هیاسینتوس را با پرتاب وزنه‌ای از پای در آوردند. ضمن آنکه «از خونش گلی فراجهدید که نام وی (هیاسین) = سنبل) را به خود گرفت.» ۲۲۲

۲۲۱- شاهنامه: پیشین: داستان سیاوش بیت‌های ۲۵۲۰-۲۵۱۶.

۲۲۲- ژیران، فلیکس: پیشین، ص ۱۰۶.

همچنین در استوره‌های یونانی شقایق را برآمده از خون آدونیس می‌دانند و بنفشه را نیز گیاهی رشدیافته از خون آتیس می‌خوانند اما میوه‌ی انار را محصول طبیعی خون دیونیزوس می‌پندارند. ۲۲۳ بنمایه‌ی مشترکی نیز مجموع افسانه‌های یاد شده را به داستان سیاوش پیوند می‌دهد که باید ریشه‌ی آن‌ها را در تبار مشترک برخی از ایزدان گیاهی باز جست. زیرا انسان‌ها می‌پنداشتند که این ایزدان همه ساله با آغاز بهار بازمی‌گردند و در کالبد گیاهان روزگار جدیدی را می‌آغازند.

برآمدن گیاه از خون، به پنداره‌ی اصرار می‌ورزد که بر پایه‌ی آن انسان‌ها پذیرفته بودند که جانمایه‌ی هستی، در خون آدمیان جریان دارد. البته بشر ضمن نشان‌گذاری لازم، به تبار گیاهی همین جانمایه نیز اذعان داشت، همچنان که در پیکره‌ای از میترا چنین نشانگانی را می‌نمایانند. در این پیکره میترای گاواوژن سوار بر گاوی است که آن را قربانی می‌کند اما از خون قربانی، سه شاخه‌ی گندم می‌روید. ۲۲۴

آدونیس، سیاوش و هیاسینتوس را می‌توان از گروه همین ایزدان به شمار آورد که جشنواره‌هایی به تناوب در آغاز و یا پایان سال برایشان برگزار می‌شد. در این جشنواره‌ها ضمن شادمانی و یا سوگواری برای ایزد از دست رفته بازگشت دوباره‌ی آنان را آرزو می‌نمودند. پیروان چنین ایزدانی به دلیل اینکه به نامیرایی و جادانگی ایزد خویش باور داشتند بازگشت دوباره‌ی او را در باززایی طبیعت انتظار می‌کشیدند. چنانکه "فریزر" استوره‌های گیاهی را مبنایی برای شناسایی همه‌ی استوره‌ها می‌گذارد و ریشه‌ی استوره‌های باروری را در گیاهان می‌جوید.

در ضمن بازسازی و تجدید حیات همین بنمایه‌ها را می‌توان پس از پیدایی اسلام در باورهای مردمان پهنه‌ی بین‌رودان سراغ گرفت. چون در همین گستره‌ی جغرافیایی بیش از نقاط دیگر همیشه در الگوپذیری از طبیعت، ایزدانی گیاهی را می‌پرستیدند. ضمن آنکه اقوام منطقه نیز سویه‌هایی از داستان بازگشت موعود

۲۲۳- فریزر، جیمز جرج: پیشین، ص ۴۴۶.

۲۲۴- کومن، فرانتس: پیشین، ص ۵۷.

هزاره‌ای را از آیین‌های ویژه‌ای که برای همین ایزدان اجرا می‌گردید، الگو گرفته‌اند. اما در این فرآیند افسانه‌ی آدونیس بیش از استوره‌های دیگر، ضمن بازسازی، به زندگی آیینی خود در آوندهایی نو ادامه می‌دهد.

در راستای گزارش شاهنامه، فردوسی ضمن روشنگری خود از استورگی سیاوش به آشکارا از تبار گیاهی برای شناسایی او سود می‌جوید، چنانکه سیاوش را "سرو سیمین" می‌نامد تا ضمن تأکید به آزادگی او بر پاکی و بی‌رنگی سیاوش نیز اصرار ورزد. ضمن آنکه سیاوش را آن‌چنان به مذبح می‌برند که یادآور ذبح گوسفندان باشد. چون بنا به رسم مردمان زمانه سر و رویش را همچون گوسفندان می‌پوشانند.

به طور حتم در افسانه‌ی سیاوش از نقشمایه‌هایی چون سرو و گوسفند به تعمد سود جست‌ه‌اند تا ماندگاری جانمایه گیاهی را در چرخه‌ی هستی بهتر نشانه‌گذاری نمایند. در همسویی با سرو- انگاری سیاوش آپولن نیز به جوانی به نام "سیپاریسوس" دل می‌بازد و کالبدی از سرو به او می‌بخشد^{۲۲۵} چون سرو را نمادی برای جاودانگی و حیات پس از مرگ می‌دانستند. ۲۲۶ به همین اعتبار امروزه در گورستان‌ها سرو می‌نشانند تا بر جاودانگی مردگان تأکید ورزند.

عیسا در استوره‌های آیینی، ضمن بهره‌گیری از "نان و شراب" به منظور راه بردن به جاودانگی، نمایه‌ای از همین باور را بازتاب می‌دهد. نانی که عیسا آن را برگرفته از تنش می‌دانست و شرابی که آن را خون خویش می‌خواند. در بازتاب سخن عیسا شراب همان شیرهی گیاهانی است که تصور می‌شد روح جاودانگی را با خود به همراه دارد. همچنان که از خون انسان نیز چنین تأویل و توجیهی صورت می‌پذیرفت. در ضمن عیسا نان را صورت مادی و جسمانی انسان می‌دانست که گندم به درستی نمایه‌ای برای آن قرار می‌گرفت.

^{۲۲۵} - ژیران، فلیکس: پیشین، ص ۱۰۶.

^{۲۲۶} - هال، جیمز: فرهنگ نگاره‌ای نمادها در هنر شرق و غرب، ترجمه رقیه بهزادی، تهران، معاصر،

چاپ دوم، ص ۲۹۳.

در روشنای همین انگاره، در استوره‌های آیینی چه بسا انسان از خوردن گندم، انگور و یا سیب نهی می‌گردد. چون همه‌ی این‌ها سوبه‌هایی از استوره‌ی درخت حیات را بازتاب و انعکاس می‌دهند. درختی که جاودانگی را می‌نمایاند و با همین بهانه حریمی برای خداوندگار به شمار می‌آمد.

در دینکرد هفتم ضمن گزارشی از افسانه‌ی تولد زردشت، او را نیز همچون بسیاری قهرمانان هزاره‌ای در رویارویی در برابر نیروهای اهریمنی با فروهری آسمانی می‌آفرینند. به همین منظور ایزدان ششگانه با اهورامزدا به مشورت می‌نشینند تا آنکه فروهر او را در پوششی از درخت هوم از جهان "مینوی" به گیتی می‌آورند. زیرا ضمن آن "گوهر تن زردشت" از طریق آب و گیاه به پدر و مادر او انتقال می‌یابد. چنانکه گوهر زردشت از تغذیه‌ی گیاه به دو گاوی که نژاییده بودند راه یافت. آنان (پدر و مادر زردشت) ضمن چرخه‌ی مذکور شیر گاو را که از گیاه متبرک شده به گوهر زردشت برآمده بود، نوشیدند تا آن گوهر به تن آنان راه یافت. ۲۲۷ ضمن آنکه همین گیاه وسیله و واسطه‌ای قرار گرفت تا زردشت با فروهری که در درخت هوم نهان بود به زندگی و تولد دست یازد.

همچنین در افسانه‌ای که ضمن آن فروهر زردشت را در درخت هوم جانمایی می‌گردد، به روشنی از کارکرد افسون‌زایی درخت سود جسته‌اند. زیرا با انگاره‌ی افسون‌زایی درخت و گیاه، سازه‌ای سامان می‌پذیرد که بنا به ویژگی‌های بومی هر سرزمینی گیاه خاصی از همان سرزمین توتم مردمان آن قرار می‌گیرد. چنانکه در گستره‌ی فلات ایران همیشه درختانی از شمشاد، سرو، صنوبر، چنار و انار را پرستیده، یا تقدیس نموده‌اند.

آیینی که تا امروز نیز همچنان روایی خود را حفظ نموده است. در همین ارتباط امروزه مردم در گوشه و کنار پهنه‌ی ایران به درخت مورد نظر خویش دخیل می‌بندند و از آن حاجت می‌جویند. همچنان که دیده می‌شود آنان بر درختان کهن

۲۲۷- دینکرد هفتم: تصحیح متن، آوانویسی، نگارش فارسی، واژه نامه و یادداشتها محمدتقی راشد‌محصل، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۹، ۴۱-۲/۳۰.

سالی که برکنار جاده‌ها و یا امامزاده‌ها رویده‌اند، میخ می‌کوبند و بر آن دخیل می‌گذارند.

دخیل، رشته و یا پارچه‌ی نازکی است که بر میخ و یا شاخه‌ی درخت گره می‌خورد. کسی که از درخت حاجت می‌جوید پس از دخیل بستن، درخت را وامی‌گذارد و از آنجا دور می‌شود. اما در چنین آیینی باور عمومی بر این است که قداست درخت گره فروبسته‌ی آنان را می‌گشاید و مشکل آنان نیز سامان می‌پذیرد.

آیین حاجت‌جویی از درخت را در اقوام دیگر نیز می‌توان نشان گرفت. چنانکه در یکی از کهن‌ترین پرستشگاه‌های زیوس در شهر "ددونا" درخت بلوط مقدسی بود که مردم از سراسر یونان به آن‌جا می‌شتافتند تا از درخت حاجت جویند. ۲۲۸

به واقع گره‌خوردن و گره‌گشایی خود نوعی افسون‌زایی و یا افسون‌زدایی به شمار می‌آید که آن را می‌توانند از توت‌م قبیله‌ی خویش انتظار داشته باشند. اما در این سامانه توت‌می که افسون می‌آفریند و به همراه آن طلسمی را می‌گشاید، جانور نیست، بل که درخت، همان ساز و کار را به انجام می‌رساند. ماندگاری چنین باوری را حتا در ادبیات نوشتاری ما نیز می‌توان سراغ گرفت.

سعدی در گلستان از زبان قهرمان داستان خویش از همین بنمایه اینچنین یاد می‌کند: «درختی در این وادی زیارتگاهست که مردمان بحاجت خواستن آنجا روند. شبهای دراز در پای آن درخت بر حق بنالیده‌ام تا مرا این فرزند بخشیده است. شنیدم که پسر که با رفیقان آهسته همی‌گفت چبودی گر من آن درخت بدانستمی کجاست تا دعا کردمی و پدر بمردی.» ۲۲۹ با این همه، گزارش سعدی از جایگاه و گستره‌ی چنین آیینی بین مردم در روزگار او حکایت دارد.

در روشنای این سامانه درخت قهرمانی نموده می‌شود که به یاری انسان‌ها می‌شتابد و حتا امور معیشتی آنان را به سامان می‌برد. زیرا پیشبرد اموری که در

۲۲۸- ژیران، فلیکس: اساطیر یونان، ترجمه‌ی ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران، کاروان، چاپ پنجم، ص ۶۲.

۲۲۹- سعدی، مصلح‌الدین: کلیات، با استفاده از نسخه‌تصحیح شده‌ی محمد علی فروغی، تهران، اقبال،

چاپ هفتم، ص ۱۵۲ (گلستان باب ششم).

چارچوب نهاده‌های طبیعی امکان نمی‌پذیرد، در ساز و کار افسون‌زایی درخت ممکن می‌گردد. تا جایی که آن را به روشنی الگو و قرینه‌ای مناسب برای آرایه‌های عمومی و فضاسازی پرستشگاه‌ها نهاده‌اند. چنانکه قهرمان داستان سعدی به جای آنکه بر مقبره‌ی قدسی بنالد تا حاجت بجوید، درخت را بر جایگاه قدیس می‌نشانند.

بازیابی تبار انسان در "شجره‌نامه"ها همیشه رسمی عمومی به شمار می‌آید که آن را هم می‌توان نشانگانی از انگاره‌ی جاودانگی درخت دانست. چرا که انسان به اعتبار کسب جاودانگی، تبار خویش را از "شجره" و درخت نشان می‌جوید. چنانکه لاقفل در سده‌های اخیر همچنان تولد نوزادان را بر نقشی از درخت در آغاز کتاب‌های خانوادگی نشانه‌گذاری می‌نمودند. در این نگاره‌ها جایگاه نوزاد و یا فرد جدید بر شاخه‌ای از شاخه‌های خانوادگی نقش برمی‌بست. ضمن آنکه تقلب در جانمایی و شناسایی تبار افراد انگیزه‌ی موجه‌ای برای همین مستندسازی‌ها قرار می‌گرفت.

زیرا چه بسا بنا به ضرورت‌های اجتماعی شجره‌نامه‌هایی فراهم می‌گردید که بین مردم تیزبین از وجاهت لازم برخوردار نبود. چنانکه ساسانیان به چنین شگرد و ترفندی دست یازیدند تا نسب اردشیر ساسانی را به دارای هخامنشی (اردشیر کیانی) برسانند. همچنان که کتاب "کارنامه‌ی اردشیر بابکان" در توجیه چنین ساز و کاری سامان پذیرفت تا تبار جعلی و ساختگی اردشیر به ظاهر با دلیلی روشن وجاهتی برای پادشاهی او قرار گیرد. از شگرد اردشیر ساسانی بعدها پهلوی اول نیز سود جست و خانواده‌ی خود را "پهلوی" خواند تا به تصنع اصالتی را در ذهن مردم بپروراند که ریشه در افسانه داشت.

"سادات" ایرانی نیز ضمن نشانه‌گذاری از درخت از پوشش سبز بهره می‌گیرند و آن را نشانگانی از تبار خویش می‌دانند. به طور حتم پوشش سبز نمودگاری برای رسم آیین‌های گیاهی قرار می‌گیرد. همچنان که فریزر جشن "جرجیس سبزگون" را جشنی بهاری می‌داند که همه ساله در رومانی برگزار می‌گردید. ۲۳۰

در "بهمن یشت" ضمن گفت و گوی زردشت با اهورامزدا از درختی فلزی سود می‌جویند تا پنداره‌ی خود را از دوره‌های گیتی بنمایانند. در این نمایه‌پردازی‌ها شاخه‌های درخت از رنگ‌های روشن به تیرگی می‌گیرند. تا جایی که شاخه‌های هفتگانه‌ی درخت فلزی هر کدام نمایه‌ای برای یکی از دوره‌ها قرار می‌گیرد.

در همین راستا شاخه‌ی زرین نخستین را به گشتاسب وامی‌گذارند. شاخه‌ی دوم را که سیمین بود به اردشیر کیانی فرزند بهمن می‌سپارند. اردشیر بابکان سومین شاخه را به دست می‌آورد که جنسی از فلز روی دارد. چهارمین شاخه را که برنجین بود در اختیار بلاش اشکانی می‌نهند زیرا او اوستا را فراهم دید. شاخه‌ی ارزشین (قلع) نیز به بهرام گور می‌رسد و همچنین شاخه‌ی پولادین به انوشیروان اختصاص می‌یابد، اما شاخه‌ی آهنین به دلیل تیرگی به "دیوان ژولیده موی" تعلق می‌گیرد که آن را باید نمایه‌ای از پایان دوران اقتدار اهورامزداپی دانست که به ظاهر نویسنده بنا به گمانه‌زنی و یا پیش‌گویی خویش چیرگی عرب‌ها را بر ایرانیان با همین تمثیل، نشانه‌گذاری می‌نماید. ۲۳۱

از سویی دیگر درمان بخشی گیاه نیز در ذهن مردمان گستره‌ی زمین همیشه گوشه‌هایی از افسون‌زایی و یا جادوزدایی آن را به اجرا می‌گذاشت. زیرا در باور انسان چه بسا بیمار سوبه‌هایی از جن‌زدگی و یا نفوذ شیطان و نیروهای اهریمنی را با خود به همراه داشت. همان چیزی که ضمن جادوزایی خویش اندرون انسان را به التهاب می‌کشد. اما گیاه می‌توانست بنا به طبیعت جادوزایی خویش بیماری را از حریم آدمی بزاید و همانند افسونی در رویارویی با طلسم پیش‌آمده به کار گرفته شود. در چنین سامانه‌ای مردم از بوته و گیاه و یا میوه و برگ درخت به مانند جادویی خوردنی و یا آشامیدنی سود می‌جستند.

همچنین گزینش نام‌واژه‌هایی از نوع نیلوفر، ریواس، نرگس و مریم برای مادران قهرمانان هزاره‌ای، در روشنای چنین تأویلی صورت می‌پذیرد که قهرمان با آب و خاک بستگی و وابستگی دارد. تا جایی که همین گیاهان به آشکارا قهرمان را از

درون خویش می‌زایند و او را از خود برمی‌آورند. همچنان که نیلوفر و نرگس و حتا مریم شناسه‌ی مُتقنی برای بازبایی زندگی برای قهرمان دوران قرار می‌گیرد.

نیلوفر همیشه در کهن‌الگوهای ایرانیان چنین نقشمایه‌ای را حفظ نموده است. چنانکه بر دیواره‌ی سنگ‌های تخت جمشید با زیبایی ویژه‌ای آن را نگاریده‌اند. در همین نگاره‌ها نیلوفر را با مندل و دایره‌ای دوازده گلبرگی نشان می‌دهند تا به درستی تقویمی را بنمایانند که نمودگاری جهت بازبایی ماه‌ها در تمامیت سال خواهد بود. در سامانه‌ی گاهشماری ایرانی به آشکارا گلبرگ‌های نیلوفر در دایره‌ی تمام‌نمای سال خورشیدی، نمایه‌ای از ماه‌های شمسی را به اجرا می‌گذارد.

زیرا گلبرگ‌های دوازده‌گانه‌ی آن هرکدام زاویه‌ای سی درجه را در بر می‌گیرند تا در مجموع نشانگانی از سی‌سد و شست درجه‌ی دایره به شمار آید. ضمن آنکه با چنین ساز و کاری ایزدان دوازده‌گانه‌ی زردشتی‌را نیز نشانه‌گذاری نموده‌اند که پس از پیدایی اسلام ایرانیان جانمایی آن را به امامان (ایزدان) شیعه برگردانده‌اند.

در چیدمان ایزدانه‌ی زردشتیان و یا شیعیان ایرانی همیشه ایزد دوازدهم در جهانی از گم‌گشتگی سیر می‌کند. ایزد گم‌گشته‌ی زردشتیان کسی جز اهورامزدا نمی‌تواند باشد که همچنان در دنیای کرونوسی ماندگاری خود را به پیروانش اعلام می‌دارد. همان‌گونه که دوازدهمین ایزد (امام) شیعی نیز همین نقشمایه را به انجام می‌رساند.

گفته می‌شود که مهر در نمایشی آیینی از نیلوفری آبی بر کنار برکه‌ای سر بر آورد. با این فرآیند فقط نیلوفر نیست از آب رودخانه می‌روید بل که ایزدمهر نیز به واسطه‌ی آب و نیلوفر به جهان پای می‌گذارد تا فرزندی برای آن‌اهیتا به شمار رود که ایزدی آب‌ها را به عهده دارد. با چنین تأویلی گزینه‌ی تبار انسانی را باید برای مهر منتفی دانست. چون او را باید فرزند نیلوفری دانست که در رودخانه و برکه‌ها می‌روید، همان جایی که نطفه‌ی زردشت را برای پیدایی سوشیانت‌های هزاره‌ای جای نهاده‌اند. ضمن همین گزاره‌ها زمان‌بایی و جایگاه تاریخی مهر نیز گم می‌شود و این گم‌گشتگی زمانی، همچنان مکان سر برآوردن او را نیز پوشش می‌دهد.

چنانکه رودخانه با جلوه‌نمایی در جریان خویش نشانگانی جهت‌بازنمایی ازلیت قرار می‌گیرد تا همچنان قهرمان دوره‌ها نیز همراه با آن در گستره‌ای از بی‌کرانگی در لامکان و لازمان نشانه‌گذاری گردد. همان ترفند و شگردی که به آشکارا می‌توان آن را در سازه‌های هزاره‌ای نیز نشان گرفت چون قهرمانان دوران همچنان از همین سازه‌های ذهنی سر بر خواهند آورد.

همچنین نیلوفر که بنا به ظاهر خود چهره و سیمای آفتاب را می‌نمایند به گونه‌ای طبیعی این باور را بازتاب می‌دهد که مهر از نیلوفر زاده شود. ضمن آنکه بر پایه‌ی همین انگاره به بهانه‌ی اینکه نیلوفر از مهر و آفتاب نشان می‌یابد آن را باید تمثیلی برای شکوه و جلال دانست. همچنان که آشور بانی‌پال (سلطنت ۶۶۸-۳۱ ق.م) و برخی از پادشاهان هخامنشی از آن به منظور تفاخر سود می‌جستند. به واقع آنان به مثابه‌ی قهرمانان دوره‌ای کارکردی از یگانگی و یکتایی مهر و خورشید را از خود عرضه می‌نمودند تا به مانند خورشید به یکتایی خویش بین مردمان زمانه اعتبار بخشند. چنانکه به منظور باوراندن یکتایی زمینی خود، یکتایی آسمانی خورشید را الگو می‌نهادند تا مردم نیز در سایه‌ی اقتدار برآمده از شمشیر و کشتار، به فرمان آنان گردن گذارند.

در افسانه‌های ایرانی در خصوص پیدایی نخستین انسان نیز همچنان از بنایمه‌های هزاره‌ای سود جست‌ه‌اند، ضمن آنکه در پردازش تمامی آن‌ها گیاه نقشی اساسی به عهده می‌گیرد. در همین افسانه‌ها گفته می‌شود که کیومرث به بیماری گرفتار آمد و پس از افتادن بر زمین مُرد. اما پس از مرگ، "تخمه" و نطفه‌ی او در روشنای خورشید پالوده شد. سپس "نریوسنگ" تخمه‌ی کیومرث را حفظ نمود تا آنکه از آن، ریواس (ریواس) دوشاخه‌ای از زمین رُست. ضمن آنکه دو شاخه‌ی ریواس همان مشی و مشیانه‌ای بودند که اهورامزدا فره‌ی خود را به آنان ارزانی نمود ۲۳۲ و آن دو با کالبدی همچون انسان امروزی زندگی یافتند و مرد و زن نخستین نامیده شدند.

با همین گزاره ریواس نیز قداست می‌یابد چون انسان را از آن آفریده‌اند. با چنین گزینه‌ای بر جایگاه و حضور ریواس در زندگی گزارشگر افسانه نیز تأکید می‌گردد. ضمن آنکه همسان‌سازی روشنی بین این افسانه با افسانه‌ی زادن سوشیانت زردشت نیز به چشم می‌آید. چنانکه در هر دو افسانه حفاظت از تخمه‌ی کیومرث و یا زردشت را به سرش "نریوسنگ" می‌سپارند. در اینجا نریوسنگ همان نقش روح‌القدس را در داستان مریم به عهده می‌گیرد تا تولد عیسا و یا سوشیانت را به انجام رساند.

همچنین در تمامی این داستان‌ها پدیده‌های طبیعی همچون آب، گیاه و زمین به یاری گرفته می‌شوند تا تولد انسان ویژه‌ای را نشانه‌گذاری نمایند. همین انگاره از آفرینه‌های نخستین و یا قهرمانان دوران بر باوری تأکید می‌ورزد تا اصل و تبار آدمی گیاه انگاشته شود. بستگی گیاه به خاک و جهل آدمی نسبت به چگونگی پیدایی انسان زمینه‌های مناسبی فراهم می‌دید تا او به چنین انگاره‌ی راه یابد. انگاره‌ی که فقط از دل افسانه‌ها می‌جوشد و سر بر می‌آورد.

در ضمن انسان با روی‌آوری به پنداره‌های گیاهی به مرگ طبیعی خویش نیز اعتنایی نداشت. چون می‌پنداشت که اگر کالبد مرده‌اش را در خاک گذارند به مانند گیاه در بهاری طبیعی و یا رستاخیزی دیگر دوباره زندگانی زمینی خود را باز خواهد یافت. با همین پنداره لایه‌های زیرین زمین انباره‌ای از روح و جان آدمیان تصور می‌شد که موجب رویش گیاهان از سینه‌ی خاک می‌گردید. همچنان که ارواح مردگان را نیز بنا به خاکسپاری‌شان، در دل زمین جست و جو می‌نمودند. چون به طور طبیعی با تباهی کالبد، ماندگاری روح و جان در پنداره‌ی آنان سامان می‌گرفت. زیرا در غیر این صورت رویش دوباره و باززایی گیاه و درخت برایشان غیر محتمل می‌نمود.

شاید با این الگوبرداری‌ها هسته‌های نخستین بنمایه‌های هزاره‌ای نیز سامان می‌پذیرفت. زیرا انگاره‌های آخرت‌مآبانه و بازتولد و نامیرایی در گستره‌ای از اندیشه‌های فرازمانی و ازلی‌انگاری جهان هستی، بنمایه‌ی مناسبی برای سازه‌های هزاره‌ای فراهم می‌دید.

بنا به رسمی آیینی چه بسا در دوره‌های تاریخی مختلف سازه‌ی عمومی پرستشگاه‌ها را از چوب می‌ساختند یا دیواره‌های آن را از سنگ‌های یک‌دست و یک پارچه برمی‌آوردند ولی مابقی ساختمان را از چوب درختان بنا می‌نمودند. حتا بنا به قداست درخت‌های ویژه، ستون‌ها و یا دیواره‌ی پرستشگاه‌ها را از چوب همان درخت بر می‌افراشتند. همچنان که سلیمان برای بنای خانه‌ی خدا چوب درختان صنوبر، سرو و صندل را از جنگل‌های لبنان به سرزمین اسرائیل برد. ۲۳۳ تا وقتی که «بنای خانه‌ی خدا پایان رسید، دیوارهای داخل خانه را با چوب سرو و کف آن را با چوب صنوبر پوشاندند. قسمت انتهایی خانه را به طول ده متر بوسیله‌ی دیواری از چوب سرو جدا ساختند و آن اتاق را به قدس‌الاقداص اختصاص دادند.»^{۲۳۴} "قدس‌الاقداص" همان اتاقی بود که به ظاهر به خداوند اختصاص داشت و صندوق عهد موسا را در آن گذاشته شده بود. تبری که به تأسی از قرآن، صندوق عهد را تابوت می‌نامد و یادآور می‌شود که برخی جنس آن را از شمشاد می‌دانند.^{۲۳۵}

همچنین "اشعیا" هم روزگاری را در آینده به بنی‌اسرائیل نوید می‌داد که آنان چوب درختان کاج، صنوبر و چنار را از لبنان به اورشلیم خواهند آورد تا آن‌جا را بازسازی نمایند.^{۲۳۶} اما بنمایه‌ای در پس این رسم آیینی پنهان بود که می‌پنداشتند درختان خشک نیز می‌توانند امکان زندگی و رویش را داشته باشند. ضمن آنکه آنان با همین الوارهای چوبی و شاخه‌های خشکیده‌ی گیاهان و درختان، جاودانگی خود را تدارک می‌دیدند.

در سودجویی از تابوت‌های چوبی برای حمل و یا خاک‌سپاری مردگان نیز سویه‌هایی از پنداره‌ی بازتولد نشانه‌گذاری می‌گردید. چون انتظار داشتند تا مرده به همراه چوب مقدس در رویشی دوباره بازتولد خود را به نمایش گذارد. شاید هم تصور

^{۲۳۳} - کتاب دوم تاریخ: ۲/۸.

^{۲۳۴} - اول پادشاهان: ۱۷-۱۴/۶.

^{۲۳۵} - طبری، محمد بن جریر، پیشین، ص ۳۹۵.

^{۲۳۶} - اشعیا: ۶۰/۱۳.

می‌نمودند همین چوب‌ها زندگانی خوبی را در رستاخیز برایش فراهم نمایند. در همین راستا "فریزر" ضمن برشماری نمونه‌های فراوانی از اقوام مختلف بر ماندگاری چنین رسمی در سرزمین‌های مختلف اصرار می‌ورزد.

نخل‌گردانی نیز گوشه‌های روشنی از قداست درخت را به نمایش می‌گذارد. در واقع نخل همچون "آدونیس" تمثیلی برای ایزد از دست رفته قرار می‌گیرد. نمایشگران چنین آیینی، می‌پندارند که نخل نیز مانند ایزدِ مرده زنده خواهد شد تا به زمین بازگردد. چنانکه برگزاری چنین آیینی را در تقویم زمانی ویژه‌ای از سال جانمایی می‌نمودند که به طور عادی در آغاز و یا پایان سال قرار می‌گرفت. اقوام نخستین می‌پنداشتند که همراه با نوزایی طبیعت، ایزد از دست رفته نیز به زمین باز خواهد گشت. تا جایی که چنین بنمایه‌ای تا امروز نیز ماندگاری خود را بین اقوام گوناگون بر جای نهاده است که به شکل نخل‌گردانی و یا عزاداری برای ایزدان مرده نشانه‌گذاری می‌گردد. علمک‌های چوبی این عزاداری‌ها نیز به مثابه‌ی همان ایزدان مرده عمل می‌نمایند چنانکه چه بسا پذیرفته‌اند که ضمن مراسم آیینی همه‌ی آنان جان می‌یابند و حیات دوباره‌ای را آغاز خواهند نمود.

تا همین چند دهه پیش کارناوال و تأثر آیینی ویژه‌ای در گیلان متداول بود که در شب‌های پایانی سال برگزار می‌شد که ضمن آن بازیگران چنین نمایشی، پوشش و کلاهی از کاه و شاخه‌های خشکیده برای خود فراهم می‌دیدند. به نظر می‌رسد این جشن‌های آیینی به تمامی برای رویش دوباره‌ی گیاهان خشک شده به نمایش درمی‌آمد. چنانکه جانمایی آن در هفته‌ی پایانی سال نیز به این باور یاری می‌رساند تا پنداشته شود که نمایشگران این رسم- آیین‌ها همراه با نوزایی طبیعت زندگانی نوینی را برای خود آرزو داشتند.

در همین راستا حتی در سال‌های اخیر، کشاورزان گیلانی در خشک‌سالی منبر چوبی مسجد را به رودخانه می‌انداختند و تا هنگام بارش باران از پس‌آوردن آن امتناع می‌ورزیدند. چنین آیینی به روشنی با کارکرد نیروهای اهریمنی در برآوردن خشک‌سالی همخوانی داشت. چنانکه در استوره‌های ایرانی تیشتر به مثابه‌ی ایزد

باران به تقابل با این دیوان برمی‌خاست. در "زادسپرم" نیز اهریمن نه فقط خشکی و خشک‌سالی می‌آفریند بل که گیاهان را نیز می‌خشکاند همچنان که به منظور چیرگی خشک‌سالی بر زمین چنین نقشی را در تیریشیت دیو "آپوش" به عهده می‌گیرد که ضمن نبرد با تیشتر مغلوب می‌گردد. ۲۳۷. اما در این آوردگاه ایزد امرداد به یاری گیاهان می‌شتابد و گیاه را از خشک‌سالی می‌رهاند. ۲۳۸

در سوبیه‌ی دیگری از درونمایه‌ی چنین رسم-آیینی، پنداره‌ی حضور دارد که بر پایه‌ی آن تصور می‌شد که نیروهای اهریمنی در کالبد گیاه نفوذ نموده باشند. در نتیجه آنان با آب‌سپاری درخت و یا گیاه خشکیده تلاش می‌ورزیدند تا روح پلید و اهریمنی را از گیاه بزدایند. همچنان که در خشک‌سالی‌های گیلان پارچه‌ای را بر ساقه‌ی درخت می‌بندند و با چوبی بر آن می‌کوبند. در واقع با اجرای چنین رسمی آنان باور دارند که روح شیطانی را از کالبد درخت می‌تاراند. چون عارضه‌ی خشک‌سالی را برآمده از چیرگی دیوان و نیروهای شیطانی بر پیکر گیاه می‌دانند.

نمونه‌های یاد شده به تمامی درونمایه‌هایی را عرضه می‌نماید که در راستای آن انسان به منظور کسب جاودانگی زمان تاریخی را وامی‌گذارد و آرزو دارد تا به بی‌کرانگی هستی راه گشاید. اما نشانه‌های اصلی همین آرزو و آرمان را در زروانگیری ایرانی می‌توان باز یافت. همچنان که در آیین زروان نمودگار دوگانه‌ای از زمان شناسانده می‌گردد که برپایه‌ی آن بشر، هم در زمان کرانه‌مند و تاریخی خواهد زیست و هم خواهد توانست در زمانی فراتر از کرانه‌مندی تاریخ سیر نماید. چنانکه خیزابه‌های چنین اندیشه‌ای به روشنی در سامانه‌های هزاره‌ای نیز نمود می‌یابد.

به نظر می‌رسد که انسان نخستین به گونه‌ای طبیعی، الگوبرداری از زمان فراتاریخی را ضمن واجوبی از کارکرد گیاهان در طبیعت آموخته باشد. زیرا گیاه همراه با خورشید در سامانه‌ای از تقویم زمانی، چرخه‌ی سال شمسی را در می‌نوردید و دو باره نیز به چرخه‌ی هستی باز می‌گشت.

۲۳۷- تیریشیت: پیشین، ۲۲-۶/۲۰.

۲۳۸- وزیدگیهای زادسپرم: پیشین، ۳/۳۷.

ضمن آنکه بر پایه‌ی نشانه‌گذاری از گیاه، قهرمان هزاره‌های نیز، هم‌زمان تاریخی را می‌آزماید و هم در سامانه‌ای از فراتاریخ، زمان متعارف و تاریخی را به بند می‌کشد تا جاوانگی خود را عرضه نماید.

در همین راستا آن‌چه که در کهن‌الگوهای انسان امروزی بر جای مانده‌اند از آرمانی نشان می‌یابند که او همیشه آرزویی را به سامان می‌برد تا ضمن الگوبرداری از گیاه بر گستره‌ی زمین جاودانه بزید. همچنان که جان‌افزایی و حیات‌بخشی گیاه، ادامه‌ی حیات را برای آدمی ممکن می‌نمود که ضمن آن دردزدایی از کالبد و روان آدمیان نیز هدفگذاری گردد. زیرا بنمایه‌های کسب جاودانگی و دردزدایی از حریم آدمی، آرمانی بود که همچنان توسط قهرمان هزاره‌ای دنبال می‌گردید و انسان دردمند نیز جهت کسب جاودانگی به چنین نهاده‌هایی دل می‌سپرد.

شهرهای هزاره‌ای

فضای عمومی روستاها و شهرهای ابتدایی، همیشه الگویی از چلیپا را عرضه می‌نمود که با خطی در عرض، خط طولی آن قطع می‌گردید. همچنین نقطه‌ی تلاقی دو خط، میدانگاهی را در بر می‌گرفت که مرکز آبادی به شمار می‌آمد. در عین حال ضمن افتادن دو گذر-راه یادشده بر روی هم، از مربعی واحد، چهار زوایه‌ی "قائمه" تشکیل می‌شد که با مجموع گوشه‌های سی‌سد و شست درجه‌ای خود، در کل تمثیلی از دایره‌ی کامل را به نمایش می‌گذاشت.

به همین اعتبار نمای دایره و مربع، الگویی آغازین برای آبادی و آبادانی قرار گرفت. چنانکه با الگوزینی از بنای نخستین آبادی‌ها بر پهنه‌ی زمین، مکعب (مربع) و دایره، سازه‌ی اصلی درونی و بیرونی بناهای تاریخی ایران را تشکیل می‌دهد. تا جایی که از دوره‌های باستان نشان و نشانه‌ی خود را بر کهن‌الگوهای مردمان فلات بر جای نهاد و بعدها نیز همچنان از آن در برآوردن کاخ‌ها و پرستشگاه‌ها بهره گرفته‌اند.

همچنان که می‌توان سازه‌ی گنبد و صحن مسجدها را نشانی از همین دایره‌ها و مکعب‌ها دانست که آن‌ها را به روشنی از فضاسازی آتش‌کده‌های زردشتی وام ستانده‌اند. در این فرآیند مکعب‌ها، حیاط و صحن عمومی مسجد و آتش‌کده را می‌نمایانند، اما دایره‌ها سوبه‌هایی از معماری گنبد را نشان می‌دهند. همچنین پهنه‌ی مکعب نشانی از گستردگی زمین را به همراه دارد ولی دایره‌ی گنبد گردی آسمان را الگو می‌گذارد. با همین دیدگاه گنبد بر عرصه‌ای از صحن و فضای عمومی مسجد بنا می‌گردد تا نشانگر آسمانی باشد که با نمایی از سقف پهنه‌ی زمین را می‌پوشاند.

در ضمن شهر به دلیل خاستگاهی برای تولید، نمایه‌ای از کالبد زن را انعکاس می‌دهد که در این نمایه‌سازی همان دو گذر- راهِ عرضی و طولی، دست‌ها و پاهای زن را نشانه می‌گذارند. اما در شهرسازی ایرانی همین دست و پاها ضمن الگوگذاری برای چهارراه‌های اصلی شهر آبراهه‌هایی را نیز نشان می‌دهند که این آبراهه‌ها در نقطه‌ای مرکزی همدیگر را قطع می‌نمایند. چنانکه تا امروز نیز از همین فضاسازی‌ها در سازه‌های ایرانی سود جست‌ه‌اند که می‌توان نقطه‌ی مرکزی آن را همان حوضی دانست که در حیاط کاخ‌ها و پرستشگاه‌ها جانمایی شده‌اند.

همچنین با همین رویکرد، در فضای عمومی شهرهای استوره‌ای و یا تاریخی که بر بلندای کوه‌ها بنا می‌گردیدند، دریاچه‌ای را نیز می‌توان نشان گرفت که به واقع این دریاچه همان برکه و رودخانه‌ای است که نطفه‌ی سوشیانت‌های زردشت را بر آن می‌نهند تا در دوره‌های هزاره‌ای همچون گیاهی از دل آب ببالند و سر برآورند. بنا بر این برکه‌ها و آبگیرها ضمن آنکه دریاچه‌هایی را می‌نمایانند که فرآیند "بازتولد" و جاودانگی را به انجام می‌برند، نشان و نشانه‌ای از زهدان زن قرار می‌گیرند.

در پردازش‌های بهشتی، حوض و برکه را الگویی برای جانمایی کوثر و سقاخانه‌های جاودانگی می‌گذارند که در مکان‌یابی "مکاشفه"، کاربری آن را به رودخانه‌ای وانهاده‌اند تا انسان‌های هزاره‌ای از آن بنوشند و به جاودانگی دست یابند. در بازتاب این دیدگاه اگر شهر را کالبدی از زن بیندارند، درختان شهر را باید نشانی از گیسوان زن دانست.

در این فرآیند چیدمان و آرایه‌های عمومی شهرها فقط از نشانه‌گذاری با آبراهه‌ها و رودخانه‌ها فراهم نمی‌گردد بل که چه بسا می‌توان با گروهی از درختان نیز همین آرایه‌ها را پی گرفت و توسعه بخشید. همچنان که در انگاره‌های استوره‌ای، هوم، گوکرن و یا طوبا نیز چنین هدفی را به انجام می‌رسانند. اما هوم و گوکرن را به همراه طوبا، یا بر کرانه‌ی حوض و رودخانه‌های جاودانگی جای نهاده‌اند و یا آنکه آن‌ها را بر گستره‌ی داخلی آبگیرها جای نموده‌اند.

ضمن آنکه در شهرهای نخستین، پرستشگاه‌ها و ایزدکده‌ها فقط در بخش محدودی از شهر جلوه نداشت، زیرا سویه‌هایی از کارکرد آن، همچنان تمامی شهر را هدف می‌گرفت و قداست خود را در کل شهر به نمایش می‌نهاد. چنانکه آشور بانی پال در سنگ‌نبشه‌ای در خصوص فتح شهر شوش گزارش می‌نماید که چه‌گونه بیسه‌های بکر معبد آن را به ویرانی کشاند. همچنین در گزارش یاد شده، شوش شهر مقدسی نموده می‌شود که با جنگل‌های ایزدکده‌اش به تمامی تخریب می‌گردد. ۲۳۹

در جغرافیای استوره‌ای ایران، ایرانویچ مرکز جهان پنداشته می‌شود. همان چیزی که ضمن الگوبرداری بین بنی‌اسرائیل، اورشلیم را بر جای آن می‌نشانند. اما اسلام به هر دو گزاره‌ی یاد شده اعتنایی ندارد و با صف‌بندی در مقابل ایرانویچ و اورشلیم، مکه را الگوی جهانی خویش می‌شناساند. ضمن آنکه پیروان هر سه آیین روزی را انتظار می‌کشند که قهرمان هزاره‌ای آنان در همین شهرها ظهور نمایند تا همه‌ی مردمان جهان ضمن پذیرش یگانگی خداوند آنان، به یکتایی موعودشان نیز گردن گذارند.

آنگاه در جهانی از یک‌صدایی و تک‌گویی سامانه‌ای از شهر واحد شکل می‌گیرد. تا جایی که بنا به درونمایه‌های چنین انگاره‌ای همین شهر را، مرکزی برای همه‌ی جهان می‌گذارند تا تمامی شهرها به چیرگی آن گردن نهند و رهنمودهای آیینی آن را برای اداره امور درون‌بخشی و برون‌بخشی خویش بپذیرند.

زمامداران نیز چه بسا در دوره‌های تاریخی مشخص، چنین ساز و کاری را برای خویش تعریف می‌نمودند تا بر جایگاه موعود و قهرمان هزاره‌ای تکیه زنند. چنانکه خلیفه‌های عباسی و یا پادشاهان عثمانی همین فرآیند را عرضه می‌داشتند. پادشاهان ایران نیز پیش از پیدایی اسلام برنامه‌ی خود را برای حکومت‌گذاری با هدفی جهانی دنبال می‌نمودند که ضمن لافزنی در توصیف خود، از چنین جایگاهی سود می‌جستند. هم‌اکنون نیز در دنیای امروز چه بسا القاب و اوصاف حاکمان و یا روحانیان (کاهنان) منطقه به آشکارا نمونه‌هایی از چنین پنداره‌ای را الگو می‌گذارد.

در گذشته هم آیین‌های نوپای سامی همیشه بر باوری اصرار می‌ورزیدند که ضمن آن اقوام دیگر نهاده‌های آنان را بپذیرند یا در غیر این صورت آنان کافران و ناپاکانی به شمار می‌آمدند که با این فرآیند، ناپاکی‌زدایی از حریم زمین را واجب می‌دانستند. حتا سردارانی نیز پیدا می‌شدند که بر جهان‌شمولی شمشیر خویش باور داشتند چنانکه اسکندر، خشایار شاه و ناپلئون چنین گزاره‌ای را به ظاهر به انجام می‌بردند که رؤیاهای آنان تحقق نیافت. همچنین دبستان‌های فلسفی بسیاری پای گرفتند که ضمن دوگانه‌گویی و ایهام در نهاده‌های خویش، مشروعیت لازم را برای روایی چنین اندیشه‌هایی فراهم می‌دیدند.

اما جغرافیای فرهنگی ایران را باید همیشه از سنت‌داران ویژه‌ی چنین پنداره‌هایی دانست. به واقع آنچه که در گزاره‌های ایران‌ویچ تأویل می‌پذیرد بخشی کهن‌الگوهای مردمان ما را نیز تشکیل می‌دهد، بدون آنکه به پی‌آمدهای منفی آن اندیشیده شود. همچنان که ادبیات زردشتی به منظور تمشیت امور جهانیان بر جهان‌شمولی ایران‌ویچ تأکید می‌ورزد. زیرا گفته می‌شود در آفرینش جهان رودها و کوه‌های کره‌ی زمین همه جان یافتند و از ایران‌ویچ به تمامی گستره‌ی زمین بالیدند.

در همین فرآیند کوه‌ها همچون آدمیان جان می‌یابند و در استورگی خویش رشد می‌کنند تا عددشان به دوهزار و دویست و چهل و چهار کوه می‌رسد. ۲۴۰ ولی برآمدن و آفرینش کوه‌ها فقط به منظور دستیابی به آسمان صورت نمی‌پذیرد تا جهت ارتباط انسان با ایزدان آسمانی تسهیلگری فراهم نمایند، ایزدانی که از فراز آسمان امور زمینیان را به سامان می‌رسانند. زیرا کوه‌ها حفاظ و نگهبانی برای زمین و زمینیان تصور می‌شدند تا زمین از دستبرد دیوان و اهریمنان در امان بماند. در همین راستا فریدون پس از دستگیری اژی‌دهاک (ضحاک) او را در البرزکوه به بند کشید. همچنان که ضمن این گزاره‌ها اژی‌دهاک نیرویی جهانی نموده می‌شود که فقط البرز کوه از توانایی لازم برای به بند کشاندن آن برخوردار بود.

رودها نیز از ایرانویچ سرچشمه می‌گیرند و به مانند کوه‌ها در زنجیره‌ای کره‌ی زمین را در بر می‌گیرند. ضمن آنکه با سامان‌یابی همین کوه‌ها و رودها، زندگی هم به زمین هدیه می‌گردد و گستره‌ی آن را از هر گونه آلودگی می‌پالاید. بنا بر این با چنین دیدگاهی، نخستین چیدمان هستی از ایرانویچ سامان می‌پذیرد و از آنجا همه‌ی گیتی را در می‌نوردد. چنانکه ایرانویچ نه فقط چینش مناسبی از رودها و کوه‌ها را بر پهنه زمین عرضه می‌نماید بل که ضمن همین چینش، نخستین آفرینه‌ها نیز از ایرانویچ به جهان پای می‌گذارند. حتا زادگاه اژدهای اهریمنی را نیز ایرانویچ می‌داند. ۲۴۱

در انگارگان ایرانی جاودانگی انسان با بنای شهر نشانه‌گذاری می‌گردد. اما این شهرها به تمامی همان شهرهای تاریخی نیستند بل که چه بسا باید نشان آن‌ها را از فراتاریخ باز جست. در همین راستا "ور جم کرد" شهری است که آن را جمشید در لایه‌های زیرین زمین بنا نهاد تا جاودانگی و زندگی دوباره‌ای را به انسان و جانوران هدیه نماید.

جمشید با این نگاه "ور" خود را در اشکوبه‌های زیرین زمین بنا نهاد که خود به بهانه‌ی جست و جوی بی‌مرگی و جاودانگی از سوی ایزدان مورد تکفیر قرار گرفته بود. با همین رویکرد جمشید نیز چهره‌ای اهریمنی می‌یابد چنانکه ضمن الگوگزینی از نمونه‌های دیگر، اهریمن نیز در طبقات تحتانی زمین مخفی می‌گردد. همچنین افراسیاب هم بنا به کارکرد و چهره‌ی جادویی خود در لایه‌های زیرین خاک مسکن گزید.

اما شهر استوره‌ای کاووس بر بلندای البرز بنا گردید. او در این شهر کاخی زرین ساخت که قرارگاه پادشاهی او شمرده می‌شد. حتا در آن شهر دو کاخ آبگینه‌ای برای اسبان خویش فراهم نمود و چهارپایان خود را نیز در دو کاخ فولادین سکنا داد.

همچنین در شهر کاووس رودخانه‌ی آب زندگانی جریان داشت که مردم با نوشیدن آن زندگی دوباره و جوانی خود را به دست می‌آوردند. ۲۴۲
بعدها در قرآن جهت الگوبرداری از جوی زندگانی در شهر کاووس، "کوثر" را سامان بخشیدند، همان چیزی که درمکاشفه به شکل رودخانه زندگی نشانه‌گذاری می‌شود.

جانمایی و ماندگاری کاووس در کاخ زرین از جایگاه ایزدانه‌ی او مایه می‌گیرد ضمن آنکه بخش‌هایی از زندگانی جمشید و کاووس با افسانه‌ی سلیمان‌نبی در استوره‌های سامی همپوشانی دارد. همچنان که سلیمان خود در کاخ شیشه‌ای می‌زیست اما در استوره‌ی کاوس همین جایگاه را در اختیار اسبان او نهاده‌اند. واقع در گزاره‌های یاد شده اسب نیز به مانند انسان از تباری ایزدانه سود می‌جوید.
گنگ‌دژ هم شهری آسمانی بود که سیاوش آن را با دیواره‌های هفت‌گانه‌ای از فلز بنا نهاده بود. ۲۴۳ این کاخ با دیواره‌هایی زرین، سیمین، پولادین، برنجین، آهنین، آبگینه‌ای و بی‌رنگ به درستی گوشه‌هایی از جنس و رنگ سازه‌ی شهر تاریخی هگمتانه را به ذهن تداعی می‌نماید. همچنان که در هفت پیکر نظامی نیز می‌توان سویه‌هایی از همین نمایه‌پردازی را در نقش‌های رنگی گنبد بهرام‌شاه مشاهده نمود. در شهرهای استوره‌ای ایران نقش‌ها از سیاهی و یا پررنگی به سپیدی و بی‌رنگی می‌گرایند.

گنگ‌دژ را کی‌خسرو فرزند سیاوش از آسمان به زمین آورد که در گزاره‌های هزاره‌ای می‌توان چنین رویکردی را نتیجه‌ی طبیعی برآمدن طالع قهرمان هزاره‌ای دانست. همچنان که در چنین فرآیندی با پیدایی شهر آسمانی، شهرهای اهریمنی نیز تخریب می‌گردند که چنین نقشی را در مکاشفه به بابل واگذاشته‌اند. یوحنا ضمن رؤیای خود می‌گوید: «شهر مقدس اورشلیم را دیدم که از آسمان از جانب خدا پایین

۲۴۲- بندهش: پیشین، ۱۷/۲۱۰.

۲۴۳- پیشین.

می‌آمد.»^{۲۴۴} ضمن آنکه در استوره‌های ایرانی اژی‌دهاک چه بسا خط و نشانی بابل می‌باید و او را از بابل می‌دانند.^{۲۴۵} با این همه تصویری که در کتاب مقدس از بابل به دست می‌دهند با رویکرد جادومآبانه و اهریمنی اژی‌دهاک همپوشانی دارد.

در کتاب مقدس شهرسوزی و تخریب شهرهای فلسطینی و غیر فلسطینی فریضه شمرده می‌شود. چنانکه کاهنان بنی‌اسرائیل به طور متوالی به این شهرها حمله می‌برند و آن‌ها را می‌سوزانند و تخریب می‌نمایند تا شهرهایی از نوع و نمونه‌ی اورشلیم سامان پذیرد. تمامی این اعمال نیز جهت دستیابی به سرزمین موعود انجام می‌گرفت که گفته می‌شد در رودخانه‌اش شیر و عسل جاریست.^{۲۴۶}

در واقع انگیزه‌ی اصلی از شهرسوزی‌های کاهنان بنی‌اسرائیل را باید در عقده‌ی حقارت و احساس اختگی آنان جست و جو نمود. چنانکه سنت ختنه نیز به همین انگیزه از سوی سران این قوم پای گرفت تا شاید احساس حقارت خداوند و یا کاهنانشان با سنت‌گذاری ختنه مرتفع گردد. در همین راستا در کتاب اشعیا ضمن باوری آخرزمانی سقوط بابل را پیش‌بینی می‌نمایند تا شاید با چنین رؤیایی به نوعی خوددرمانی دست یابند. تا جایی که گفته می‌شود در روز سقوط بابل گناهکاران به هلاکت خواهند رسید و خورشید تاریک خواهد شد و ماه نور نخواهد بخشید.^{۲۴۷}

اما اشعیا تلاش می‌ورزد تا جهت دستیابی به هدف خود، سقوط بابل با ساز و کارهای عینی پیش‌بینی گردد. همچنان که در کتاب او رستگاری انسان با رهایی صنوبرها و سروهای لبنان نشانه‌گذاری می‌شود. چون او می‌پنداشت که پس از سقوط بابل کسی آن‌ها را نخواهد بُرید.

ضمن همین گزاره‌ها، فضاسازی از سرو و صنوبر نشانه‌ای برای وانمایی دنیای به ظاهر اهریمنی بابل قرار می‌گیرد. چرا که بنی‌اسرائیل می‌پنداشتند با سقوط بابل

^{۲۴۴}- مکاشفه: ۲/۲۱.

^{۲۴۵}- بندهش: ۱۷/۲۱۱.

^{۲۴۶}- یوشع: ۵/۷.

^{۲۴۷}- اشعیا: ۱۱/۱۳.

بریدن سرو و صنوبر هم به پایان خواهد رسید. زیرا جاودانگی آخر زمانی و پیدایی قهرمان دوران با ماندگاری سرو و صنوبر نشانه‌گذاری می‌گردید. چون اشعیا پیشگویی نموده بود: «پس از مدت کوتاهی لبنان دوباره به بوستان پرثمر و جنگل پر درخت تبدیل خواهد شد. در آن روز کران کلمات کتابی را که خوانده شود خواهند شنید و کوران که در تاریکی زندگی کرده‌اند با چشمانشان خواهند دید... زیرا ستمگران از بین خواهند رفت و تمام کسانی که شرارت می‌کنند نابود خواهند شد.»^{۲۴۸}

اما هرچند در دنیای وهم‌آلود اشعیا، بابل که به ظاهر شرارت را در جهان اهریمنی نمایندگی می‌نمود به همراه آشور و دیگر همسایگان‌شان نابود خواهند شد ولی از خاکستر همین خرابه‌ها، اورشلیم آرمانی سر بر خواهد آورد که از آن با نام شهر مقدس خداوند یاد می‌گردد. اشعیا ضمن ترسیم آینده‌ای پرشکوه برای اورشلیم پیش‌بینی می‌نمود که در آن روز: «از جنگل لبنان چوبهای صنوبر و کاج و چنار را برای تو ای اورشلیم خواهند آورد تا تو را باشکوه سازند.»^{۲۴۹}

به واقع در این گزاره‌ها آنچه که حسادت اشعیا را بر می‌انگیخت ساخت و سازهایی بود که در بابل صورت می‌پذیرفت. اما آرزو و آرمان اشعیا همان چیزی است که به شکل سنتی در کهن‌الگوهای اسرائیلی حضور خود را اعلام می‌نماید. چنانکه اشعیا نیز به مانند تمامی کاهنان بنی‌اسرائیل، یکتایی خود را برای تعدد ایزدان بابلی بهانه قرار می‌داد تا ضمن بازتاب خودبینی وهم‌آلود خویش، به جنگ بابلیان و آشوریان بشتابد.

اما آنچه که او با آن به مبارزه برمی‌خاست به واقع در درونش جریان داشت، همچنان که مبارزه‌اش با دشمن هم در درون او می‌گذشت. زیرا خودبینی او نمی‌توانست چاره‌ای کارآمد برای ناتوانی‌هایش بجوید. همچنین او که بنی‌اسرائیل و شهر خویش را آلوده می‌دید به شگردی برآمده از وهم و خیال پناه می‌برد تا اورشلیم

^{۲۴۸} - پیشین: ۲۱-۲۹/۱۷.

^{۲۴۹} - اشعیا: ۶۰/۱۳.

رؤیایی‌اش را که مبراً از گناه تصور می‌شد از آسمان به زمین بیاورند که عروس مناسی برای خداوند بنی‌اسرائیل قرار گیرد.

ولی همین خداوند نیز همچون اشعیا راه یکتاجویانه‌ی خود را تعقیب می‌نمود که در خودبینی او ریشه داشت. ضمن آنکه به منظور برآوردن چنین دنیایی، فریضه‌ای لازم شمرده می‌شد تا جهان به ظاهر آلوده‌ی پیرامون او به تمامی فرو ریزد و دنیای چندخدایی آشور و بابل که غرق ثروت بود نابود گردد تا همه چیز در آوندهایی برآمده از یکتایی کاهنان بنی‌اسرائیل جانمایی شوند.

در روشنای چنین تأویلی آنچه که اشعیا از آن به نام خداوند یاد می‌کند همان من سایه‌ای خود اوست که از زبان او سخن می‌گوید. همچنان که احساس اختگی و عقده‌ی حقارت این من سایه‌ای، او را به خودبینی سوق می‌دهد تا ضمن تخریب جهان پیرامون، خود را به دیگران بیاوراند. ولی چون دیگران به دنیای خودانگارانه‌ی اشعیا گردن نمی‌گذارند، خشم او را برمی‌انگیزند.

اشعیا را می‌توان نشانه و نمونه‌ی آدمیانی دانست که با تحقیر و تخریب دیگران ضعف‌های خود را جبران می‌کنند. همچنین او را باید نمایه و الگویی مناسب از کودکانی نهاد که در جهل و ناتوانی خویش، گشت و گذار گیتی را به تمامی برای خود می‌پندارند. اما کودک درون اشعیا هر چند از لجاجت دست نمی‌شوید ولی در همین جهان کودکانه گم می‌شود. چون نمی‌تواند بلوغ عقلانی خود را در نمایشی عمومی به مردمان زمانه و روزگار خویش توضیح دهد.

با این همه آموزه‌های اشعیا را در زمانه‌ای دیگر در مکاشفه نیز پی‌می‌گیرند تا تسکینی باشد برای مردمان زمانه‌ای که در رویارویی با حاکمان روم، احساس عجز می‌نمودند. چون آنان که بهشتی این جهانی را با آمدن قهرمان رستگاری در رؤیای خویش تجسم می‌بخشیدند و ناکام ماندند، چاره‌ای نیافتند تا با موهوم‌اندیشی به بهشت و فردوس دیگری در آخرتی دو جهانی گردن گذارند.

در استوره‌های عبری موسا بیش از سایرین از جایگاه قهرمان دوران نقش می‌آفریند تا بنی‌اسرائیل را به سرزمین موعودی رهنمون گردد که گفته می‌شد در

رودخانه‌هایش شیر و عسل جاری‌ست. اما در گذر به سرزمین موعود ده بلا و مصیبت بر آنان نازل شد تا آنکه موسا قوم خود را از نیل گذراند. به واقع در این گشت و گذار بنی‌اسرائیل از مرگ نجات یافتند تا موسا، قهرمان و منجی بنی‌اسرائیل از مرگ و فرعونیان به شمار آید. چنانکه در درونمایه‌ی داستان موسا به تمامی افسانه‌هایی انعکاس می‌یابد که نمونه‌های آن را می‌توان در پیشگویی‌هایی که به منظور پیدایی منجی صورت می‌پذیرد، باز یافت.

همچنان که در همه‌ی این افسانه‌ها منجی قدیسی شمرده می‌شد که از سوی خداوند مأموریت داشت تا آنان را از بلا و مرگ برهاند. ضمن آنکه در گزاره‌های آخرزمانی، در سرزمین وعده داده شده نیز از مرگ و نیستی خبری نخواهد بود تا نمونه‌ای زمینی برای بهشتی موهوم قرار گیرد که در رودخانه‌اش شیر و عسل جریان خواهد داشت.

آموزه‌های یکتاآبانه و خودانگارانه‌ی کاهنان بنی‌اسرائیل در ادبیات موبدان ایرانی نیز انعکاس می‌یابد. همچنان که "مینوی خرد" کی‌لهراسب را با این بهانه می‌ستاید که او «اورشلیم جهودان را کند و جهودان را آشفته و پراکنده کرد.»^{۲۵۰} ضمن آنکه مینوی خرد تخریب ایزدکده‌ها را ارج می‌گذارد چنان که کی‌خسرو را به دلیل تخریب و از جای کردن بتکده‌ی ساحل دریای چیچست می‌ستاید.^{۲۵۱}

در بازتاب اندیشه‌ی موبدان و زمامداران ایرانی، چنین رویکردی همیشه از سوی زردشتیان نیز همچون پیروان آیین‌های یکتاآبانه‌ی دیگر قداست داشت و آرمان و آرزو به شمار می‌آمد. چنانکه همین راهبرد آیینی را می‌توان همچنان در سنگ‌نبشته‌های کرتیر (کردیر) نیز با روشنای بیشتری نشان گرفت. کرتیر تنها کسی بود که همچون پادشاهان ایرانی از خود چهار سنگ‌نبشته به یادگار نهاد که به تقریب با درونمایه‌ی مشترکی همه‌ی آن‌ها را نگاشته‌اند.

^{۲۵۰} - مینوی خرد: ترجمه‌ی احمد تفضلی، تهران، توس، چاپ چهارم، ۲۶/۶۴.

^{۲۵۱} - پیشین: ۲۶/۵۹.

اما در این نوشته‌ها، رفتار اجتماعی- آیینی کرتیر در تخریب ایزدکده‌های دگراندیشان انعکاس می‌یابد که ضمن لافزنی‌های آیینی و سیاسی مرسوم، عملکرد خود را گزارش می‌نماید. او می‌گوید: «کیش اهریمن و دیوان از شهر رخت بر بست و بیرون رفت. و یهود و شمن (بودائیسیم) و برهمن و نصارا و مسیحی و غسله و مانویت (زندیق) اندر شهر زده شدند، و بت‌ها نابود گردیدند و دیوکده‌ها آشفست و به گاه و نشیم ایزدان تبدیل شد. و شهر به شهر، جای به جای.» ۲۵۲

کاهنان بنی‌اسرائیل هم در عهد عتیق ضمن الگوگزینی از تک‌صدایی آیینی اقوام دیگر، چنین نهادهایی را به آشکارا ترویج می‌نمودند. زیرا تخریب شهرها و ایزدکده‌ها برای آنان نیز فریضه‌ای آیینی به شمار می‌آمد چون خداوند سامی خود بر آوردن چنین دستوری را لازم می‌دید و از آسمان به آنان یاری می‌رساند. دستور او چنین بود: «قربانگاه‌های کافران را بشکنید، ستونهایی را که می‌پرستند خرد کنید و مجسمه‌های شرم‌آور را تکه تکه نموده، بت‌هایشان را بسوزانید، چون شما قوم مقدسی هستید.» ۲۵۳

با پذیرش چنین آموزه‌هایی یوشع ضمن یورش به "لبنه" «تمام ساکنان آن را مانند اهالی شهر اریحا از دم شمشیر گذراند.» ۲۵۴ تا عملکرد خود را در "لاخیش" نیز اشاعه داد. سپس «از قادش برنیع تا غزه و از جوشن تا جیعون همه را قتل‌عام کردند.» ۲۵۵ نمونه‌های یادشده پس از یوشع نیز با توان بیشتری از سوی کاهنان بنی‌اسرائیل تعقیب گردید. همه‌ی آنان که قهرمانان هزاره‌ای موسا به شمار می‌آمدند، به آشکارا در اجرای دستور خداوند خویش، رفتار فرعون‌های مصری را الگو نهادند. رفتاری که مردمان منطقه با آن چندان بیگانه و ناآشنا نبودند.

۲۵۲- سنگ‌نبشته‌های کرتیر موبد موبدان: گزارش داریوش اکبرزاده، تهران، پاینه، ۱۳۸۵، ص ۷۲.

۲۵۳- تثئیه: ۷/۵.

۲۵۴- یوشع: ۱۰/۳۰.

۲۵۵- پیشین: ۱۰/۴۱.

یوشع همچون دیگر کاهنان بنی‌اسرائیل قصد داشت با خشونت مقدس و کشتار آدمیان برآیندی از قربانی کردن را به نمایش گذارد تا ضمن آن از حریم خود و خداوند خویش بلاگردانی نماید. فرآیندی که قهرمانان هزاره‌ای پیشین با همین رویکرد آن را هدف‌گذاری نموده‌اند و حتا آرزو داشتند تا در آینده نیز همین رویکرد ادامه یابد.

به همین منظور تمامی این رفتارها در دوره‌های کهن تاریخی از سوی زمامداران و کاهنان سومر، آشور، ایلام و هخامنشی رسمی آیینی شمرده می‌شد. چون به ظاهر تصور می‌نمودند ضمن بلاگردانی از حریم خویش، وجاهت سیاسی و قداست اجتماعی برایشان به همراه خواهد داشت. همچنان که در سنگ‌نبشته‌های خویش به منظور بازتاب و بازنمایی افتخار و اعتبار سیاسی، به رفتار خود در تخریب شهرها می‌بالند.

در همین راستا داریوش اول نیز در سنگ‌نبشته‌ی خود به منظور بازتاب بلاگردانی از حریم تبار و سرزمین خویش به چنین گزاره‌هایی اعتنا و ادعان دارد تا جهت کسب جایگاه اجتماعی، اهمیت عملش را گوشزد نماید. زیرا او باور داشت که ضمن انعکاس آن، مردمان و اقوام درون‌بخشی و برون‌بخشی فلات، همگان به فرمان‌های اهورایی او گردن گذارند و دنیای اهورایی او را بپذیرند. دنیایی که همچنان در رفتار اجتماعی او به منظور جدال و رویارویی با دگراندیشان جامعه توجیه و تأویل می‌پذیرفت.

چنانکه خشایارشا نیز ضمن الگوپذیری از سنت‌های داریوش، رفتار او را در تخریب ایزدکده‌ها و سرکوب دگراندیشان تعقیب می‌نمود. او خود در سنگ‌نبشته‌ای یادآور می‌شود: «به خواست اهورامزدا، من ویران کردم پرستشگه دایواها، و بانگی افکندم چنین: نسزد دایواها پرستش شوند. و در آن جا که دایواها پرستش همی شدند، در آن جا من استادم به پرستش اهورامزدا.»^{۲۵۶} به واقع خشایار شاه همچون پدر خویش داریوش اول می‌پنداشت که در نقش‌آفرینی از جایگاه قهرمان دوره‌ای، بلا

^{۲۵۶} - بویس، مری: آیین زرتشت؛ کهن روزگار و قدرت ماندگارش، ترجمه ابوالحسن تهامی، تهران،

و مصیبت دیوان را از حریم انسان‌ها و سرزمینشان باز می‌دارد و با اعتنا به چنین دیدگاهی، مفاخره‌آمیز عمل می‌نماید.

پیداست که در حوزه‌های آیینی، تمامی شهرسوزی‌ها و تخریب پرستشگاه‌ها به بهانه‌ی کشتار و مبارزه با دگراندیشان جامعه صورت می‌گرفت. چرا که کاهنان و فرمانروایان از جایگاه منجیان و قهرمانان دوران خویش راهبردی را به پیش می‌بردند تا همگان ضمن پذیرش یکتایی خداوند آسمانی بر یگانگی آنان نیز صحه گذارند تا در آوندی از یکتایی، دنیای یک‌سان و یک‌دستی را فراهم بینند که در این دنیا فقط عملیه‌ی جور حق حضور داشته باشند.

شهرها نیز با این بهانه مورد نفرت حاکمان و کاهنان بودند که انجمنی از انسان‌ها را در بر داشت. اما به طبع این انسان‌ها در کل از انگاره‌های واحد و مشترکی پیروی نمی‌نمودند. در نتیجه دشمنی صاحبان قدرت را برمی‌انگیختند تا شاید به اتکالی اقتدار سیاسی و جبر حکومتی به پنداره‌های آنان گردن گذارند. ضمن آنکه همین حاکمان و کاهنان از جایگاه قهرمانان دوران خود را الگو می‌نهادند تا همگان به نهاده‌های آنان اقتدا نمایند. همچنان که به منظور دستیابی به چنین راهبردی، ابزار فکری و مادی لازم نیز مهیا می‌شد تا بر وجاهت و مشروعیت رفتارشان نیز افزوده گردد.

در همین راستا کارگزاران شهر؛ دجال، جادوگر و اژدها نام می‌گرفتند زیرا رفتاری اهریمنی را از آنان انتظار داشتند. ضمن آنکه در چنین بستری، قهرمانان دوران و منجیان رستگاری، شهر را به دلیل بازنمایی و تجسم آلودگی‌های اهریمنی و شیطانی ویران می‌نمودند و انسان‌های آن را می‌کشتند چون شهر آرمانی خود را جایگزین مناسبی برای آن می‌دانستند.

شاید استوره‌های نجات و قهرمانان هزاره‌ای هنجارهای خود را در تخریب و نابودی شهرها از افسانه‌هایی برمی‌گزیدند که بر پایه‌ی آن‌ها استوره‌ی حیات سازمان می‌یافت. همچنان که «لت و پار کردن بدن، نظریه‌ی تولد دوباره و آمرزش گناهان از طریق

خونریزی همه ریشه در بربریت داشت. «۲۵۷ بر این اساس مردمان زمانه نیز از آن‌ها سود می‌جستند و ضمن عمل به چنین آیین‌هایی، بنمایه‌های آن‌ها را در افسانه‌های خویش به کار می‌گرفتند. چنانکه استوره‌های ایرانی، آفرینش هستی را از بدن تکه‌تکه شده‌ی کیومرث سامان می‌بخشید، مردوک خدای بابلیان هم دستیابی به چنین منظوری را با بریده‌های جسد تیامات به انجام رساند. همچنین ایزیس ایزدبانوی مصری نیز بدن مثله شده‌ی اوزیریس را جمع نمود و با آنکه جسد فاقد آلت تناسلی بود با او درآمیخت تا صاحب فرزندی شد که هوراس نام گرفت که پادشاهان مصری همگی تبارشان را از او می‌جویند.

گزینه‌های یاد شده نشانگانی برای مردمان منطقه قرار گرفت تا به منظور فرسکرد شهرها، همه چیز پس از تخریب کامل بازسازی گردند. همین بنمایه چه بسا نمودگاری برای فرسکرد و بازسازی فضای شهرها نهاده شد تا قهرمان دوره‌ای بر بستری از تخریب و نابودی تأسیسات شهری، بازسازی هزاره‌ای خود را به انجام رساند. همچنان که زمامداران پس از غلبه بر شهرهای همسایه چنین الگویی را به اجرا می‌گذاشتند.

ولی همیشه شهرهای همسایه نبودند که تخریب می‌شدند بل که زمامداران چه بسا شهرهای خودی را نیز به دلیل نافرمانی و شورش تخریب می‌نمودند. چنانکه شاهپور دوم علی‌رغم شهرت ویژه‌اش در بنای شهرهای جدید، شوش را به دلیل شورش مردمانش ویران نمود و «پس از آن‌که شهربانی شوش را خراب کرد و به علت طغیان مردم آن را به قتل رسانید، مجدداً ایران خوره شاهپور را بنا نمود.» ۲۵۸

کریستن‌سن به نقل از "هرتسفلد" از قصری یاد می‌کند که از خرابه‌های همین شهر بر جای ماند و بعدها از معماری آن در بنای شهر قباد در عراق سود

۲۵۷- فریزر، جیمز جرج: پیشین: ص ۴۰۸.

۲۵۸- کریستن‌سن، آرتور امانوئل: ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، تهران نگارستان

کتاب، چاپ دوم، ص ۲۷۵.

جستند. ۲۵۹ در همین راستا خسرو پرویز نیز با این بهانه که بر جام خویش نام بهرام چوبینه را یافت، دستور داد تا ری را با پیل ویران کنند و مردمانش را از شهر بیرون رانند، زیرا مردمان شهر همه طرفدار بهرام بودند. ۲۶۰ اما چون پیل از عهده‌ی این کار بر نمی‌آمد، به شیوه‌ی دیگر شهر را ویران نمودند. ضمن آنکه در هنجارهای رفتاری مردمان منطقه همین شیوه‌ها را الگو نهادند تا قهرمان دوران در سامانه‌ی آخَر زمانی به‌منظور برپایی صلح و داد از آن‌ها بهره‌گیرند.

در گزاره‌های آخر زمانی شهرها با این بهانه که انسان‌ها در آن می‌زیند، روسپی‌خانه‌هایی بیش نیستند که دجال‌ها همچون دلانان محبت بر آن حکومت دارند. زیرا در همین شهرها ماه‌عسل‌های سه‌نفره با ترکیبی از اهریمن، دجال و روسپی صورت می‌پذیرد. در سازه‌ی سه‌پایه‌ی یاد شده، دجال به واقع پادشاهی نموده می‌شود که همچون نرون با چیرگی بر گستره‌ی شهر، نظم سیاه خود را می‌آفریند و بر آن سلطه می‌یابد. نظمی که همچنان از نهانگاه‌های اهریمنی حمایت می‌شود.

اما قهرمان دوران بر این نظم گردن نمی‌گذارد. او می‌خواهد نظام ناشی از سلطه‌ی بی‌چون و چرای مثلث روسپی، دجال و اهریمن را براندازد. ولی در چینش یاد شده اهریمن به تقابل با اهورا مزدا برمی‌خیزد، همان چیزی که در استوره‌های سامی با جانمایی شیطان و خداوند همپوشانی دارد. اما نقشمایه‌ی دجال، حاکمان ستمگری را می‌نمایاند که همچون نرون به کشتار و قتل عام آدمیان دست می‌زنند و اسارت و بردگی انسان‌ها را در جنگ‌های خویش سامان می‌بخشند.

ضمن آنکه روسپی در تقابل ایزد- بانوان بر جایگاه باکره‌ای قرار می‌گیرد که خاستگاه ایزدانه‌ی خود را، در تبار ایزدان به نمایش می‌گذارند. چون ایزد- بانوان ضمن حفظ باکرگی خویش بر پاکی انسان و زمین پای می‌فشارند. همچنین باکرگی ایزد- بانوان تمثیلی برای وانمایی پاکی آنان قرار می‌گیرد. ولی روسپی تمامی این

۲۵۹- پیشین.

۲۶۰- شاهنامه: پیشین، جلد هفتم، پادشاهی خسرو پرویز (در سبب خراب شدن شهر ری).

نهاده‌ها را به هیچ می‌انگارد و با هنجارهای رفتاری خود زمین و انسان (مرد) را می‌آلاید.

در همین چیدمان، اهریمن در لایه‌های زیرین زمین جای می‌گیرد تا ضمن تقابل با خدای آسمانی، اهداف خود را در آلایش زمین به پیش برد. همچنین در این فرآیند بر گستره‌ی زمین، آوردگاهی برای نبرد خداوند با اهریمنی‌که در نهانگاه‌ها خانه دارد، فراهم می‌گردد. به همین دلیل در ادبیات زردشتی سوراخ‌ها و نهانگاه‌ها مأمونی برای اهریمن و خرفستران به شمار می‌آید. چنانکه در فرشکردِ سوشیانتی سوراخ‌ها را با فلز گداخته پُر می‌کنند تا از حضور آنان بر پهنه‌ی زمین برای همیشه جلوگیری به عمل آید.

اما در این ساز و کار، گستره‌ی زمین و شهرهایی که بر پهنه‌ی آن ساخته می‌شوند، عرصه‌ای برای وانمایی نبرد ایزد آسمان و اهریمن زیر زمینی قرار می‌گیرد که هر دوی آنان انسان و زمین را هدف نهاده‌اند. ضمن آنکه با واگذاری خاستگاهی اهریمنی به روسپی و اشاعه همین خاستگاه به زن، زنان را به تمامی در اختیار اهریمن می‌نهند. همچنان که در استوره‌های زردشتی "جهی" دختر اهریمن به شمار می‌آید که او (اهریمن) را به مبارزه با اهورامزدا ترغیب می‌نماید و ضمن چنین رفتاری تباری را برای خویش سامان می‌بخشد.

اما مردِ زمینی هر چند به واسطه‌ی هنجارهای زنانه به آلودگی کشانده می‌شود ولی به تمامی به این آلودگی گردن نمی‌گذارد زیرا او نگاهی هم به پدر آسمانی خود دارد. به طور حتم مردان جامعه با فرافکنی و نگاه مردانه، چنین پنداره‌ی را از زن، به سامان برده‌اند. چون در این فرآیند اقتدار اجتماعی مردان زمینه‌های لازم را مهیا نمود تا زنان را مسؤول اعمال مردان بشناسانند و خود را از گناه تبرئه نمایند.

ضمن آنکه سوشیانت و قهرمان هزاره‌ای به ظاهر ماهیت گناه‌آلود شهرها را افشا می‌کند تا با افسون و جادوی خویش از ساحت آن بلاگردانی نماید. همچنان که ظهور و برآمدن استوره‌ی رستگاری و قهرمان نجات با برچیدن چیدمان شهری هدف‌گذاری می‌گردد که دجال بنا به الگوپذیری از اهریمن بر این شهرها چیرگی

دارد. در نتیجه قهرمان نیز می‌خواهد دجال را بکشد و راه‌های نفوذ او را به پهنه‌ی زمین ببندد. با همین نگاه اهریمن و اژی‌دهاک هم به بند کشانده می‌شوند و یا در چاه‌های بی‌انتهای زندانی می‌گردند. با این همه گفته می‌شود که واپسین سوشیانت‌ها در آخرزمان خویش آنان را خواهند کشت.

"لارنس کوپ" ضمن بررسی توجیه و تأویل‌های برخی از نویسندگان پیرامون انطباق بنمایه‌های هزاره‌ای با آرای مارکس، ضمن طنزی اجتماعی نتیجه می‌گیرد که شهرها در نمونه‌های تاریخی خود همسانی‌های فراوانی را با ماتریالیسم تاریخی مارکس عرضه می‌دارند. چنانکه ضمن این فرآیند بهشتِ عدن (کمونیسم ابتدایی) در گشت و گذار خود در نهایت به اورشلیم (جامعه‌ی بی‌طبقه) خواهد بالید.

همچنین او در جست و جوی همین شباهت‌های خانوادگی، هبوط را موجب مالکیت خصوصی می‌داند و بیابان‌هایی را که قوم موسی در آن سرگردان بودند، نمونه‌ی روشنی از جامعه‌ی طبقاتی می‌بیند. تا جایی که مصلوب شدن عیسا نیز او را به یاد سرکوب پرولتاریا می‌اندازد. اما می‌پندارد که درنهایت با پیدایی رستاخیز، آگاهی طبقاتی پای می‌گیرد که ضمن آن، روز قیامت با برپایی انقلاب سامان می‌پذیرد تا با برآمدن اورشلیم از آسمان به پیدایی جامعه‌ی بی‌طبقه بینجامد. ۲۶۱

با این همه سوبه‌هایی از این طنز اجتماعی برای ما اهمیت بیشتری دارد که ضمن آن قهرمانان هزاره‌ای یا استوره‌های رستگاری و رهایی، از نظام موجود در شهرها گلایه دارند و نمی‌توانند بر این نظام نرونی گردن گذارند. بنا بر این چیرگی بر شهرها را با کشتن دجال هدف می‌گذارند.

در نتیجه با همین رویکرد قداست به جنگ نیز راه می‌یابد و ضمن آن جنگ‌های مقدس پای می‌گیرند و کشتارها و قتل‌عام‌های مقدس وجاهت می‌یابند. تا جایی که قهرمانان همین خشونت‌های مقدس، منجیان هزاره‌ای نموده می‌شوند.

در ضمن چه بسا امروزه، با زدودن هاله‌ی قداست آسمانی از چهره‌ی قهرمانان هزاره‌ای، پشتوانه‌ای زمینی و مردمی برایشان فراهم می‌بینند. همچنان که بسیاری از

دبستان‌های فلسفی و یا سیاسی به روشنی همین انگاره‌ها را تعقیب می‌نمایند. چنانکه نویسندگان غیردینی هم در بیان نکته‌نظرهای خویش چه بسا دانسته و یا نادانسته مکاشفه‌ی یوحنا را الگو می‌گذارند تا جایی که در دنیای معاصر می‌توان ضمن ساختارشکنی، آوردگاه‌های آخرزمانی را بدون حضور قهرمانی مقدس نظاره نمود. ۲۶۲ چون در این فرآیند ساختارهای آیینی جنگ‌ها شکسته می‌شود و ساختارهای نوینی پای می‌گیرد که با اتکا به درون‌نمایه‌های جدید عمل می‌نماید.

همچنان که "شبح کمونیسم" نمودگاری برای بازنمایی چنین نهاده‌ای به شمار می‌آید. ضمن آنکه با پذیرش چنین باوری قداست زمان آخرین که با پیدایی قهرمان دوره‌ای نشانه‌گذاری می‌گردد، به هم می‌ریزد و به زمانی الحادی و کفرآمیز فرامی‌روید ۲۶۳ تا جایی که کلام کفرآمیز بر جایگاه کلام مقدس قدیسان می‌نشیند. اما همین کلام کفرآمیز، در درون‌نمایه‌ی اصلی انگاره‌های هزاره‌ای، آوردگاهی از رویارویی خیر با شر برمی‌انگیزد. چون آن دو (خیر و شر) علی‌رغم سازگاری هزاران ساله هم‌اکنون به ناسازگاری گراییده‌اند. تا آنجا که دیگر به دنیای هم‌اعتنایی ندارند و نمی‌توانند پذیرای هم باشند.

چنانکه اگر تا کنون تضادهای برآمده از اردوگاه آن دو به شیوه‌ای مسالمت‌آمیز حل و فصل می‌گردید، اما دیگر روزه‌ای برای پیشبرد چنین هدفی دیده نمی‌شود. بی‌شک در این آوردگاه از نبرد دو رقیب یک تن سر بر خواهد آورد، ولی بنا به نهاده‌های آخرزمانی این یک تن شر نخواهد بود چون انسان وهم‌گرا پایانه‌ی هستی را از شر تهی می‌بیند. او می‌خواهد با حذف شر از ساحت هستی، مرگ را وانهد و به جاوادانگی دست یازد.

۲۶۲- پیشین: ص ۸۹

۲۶۳- پیشین: ص ۹۵

کتابنامه

- آریایی‌ها پژوهشی در ریشه‌های هندو- اروپایی: ویرگوردون چایلد (Vere Gordon childe ۱۸۹۲- ۱۹۵۷ م.: ترجمه محمدتقی فرامرزی، تهران، آگاه، ۱۳۸۷.
- آیین پر رمز و راز میتراپی: نویسنده فرانتس کومن ۱۸۶۸- ۱۹۴۷م، ترجمه و پژوهش هاشم رضی تهران، بهجت، چاپ دوم.
- آیین زرتشت؛ کهن روزگار و قدرت ماندگارش: مری بویس Mary Boyce ، ترجمه ابوالحسن تهامی، تهران، نگاه، ۱۳۸۶.
- از اسطوره تا تاریخ: مهرداد بهار، گردآورنده و ویراستار ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران، نشر چشمه، چاپ پنجم.
- از چشم فوئنتس؛ نگاهی به سروانتس، دیدرو، گوگول، بونوئل، بورخس، کوندرا، مارکز: کارلوس فوئنتس Carlos Fuentes ۱۹۲۸- م. ، مترجم عبدالله کوثری، تهران، طرح نو، ۱۳۸۴.
- اساطیر یونان: فلیکس ژیران Felix Guirand ، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران، کاروان، چاپ پنجم.
- اسطوره: نویسنده لارنس کوپ Laurence Coupe ۱۹۵۰ . مترجم محمد دهقانی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴.
- اسطوره بازگشت جاودانه: میرچا الیاده 1907 Mircea Elide - ۱۹۸۶م. ، ترجمه بهمن سرکاراتی، تهران، طهوری، چاپ دوم.
- اسطوره زندگی زردشت: ژاله آموزگار؛ احمد تفضلی، تهران، چشمه ، چاپ هفتم.
- الواح سومری: نویسنده سمیوئل نوآ کریمر Samuel Noah Krame ، مترجم داود رسائی، تهران، علمی و فرهنگی، چاپ سوم.
- انسان در جستجوی هویت خویشتن: کارل گوستاو یونگ Carl Gustav Jung ۱۸۷۵- ۱۹۶۱م. ، ترجمه محمود بهفروزی، تهران، گلبان، چاپ دوم.

- اوستا کهن‌ترین سروده‌های ایرانیان: گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، تهران، مروارید، ۱۳۷۱.
- ایران در زمان ساسانیان: آرتورامانوئل کریستنسن Christensen, Arthur Emanuel ترجمه رشید یاسمی، تهران، نگارستان کتاب، چاپ دوم.
- ایرانیویج: تألیف بهرام فره‌وشی، دانشگاه تهران، چاپ هفتم.
- بندهش: فرنیغ دادگی، گزارنده مهرداد بهار، تهران، توس، چاپ سوم.
- بندهش هندی؛ متنی به زبان پارسی میانه (پهلوی ساسانی): فردیناند بوسنی، تصحیح و ترجمه رقیه بهزادی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم.
- بوف کور؛ زنده بگور: صادق هدایت، سوئد، نشر باران، ۱۹۹۴.
- تاریخ روضه‌الصفاء فی سیره‌الانبیاء والملوک والخلفاء: تألیف محمد بن خاوند شاه بن محمد "میرخواند" به تصحیح و تحشیه جمشید کیان‌فر، تهران، اساطیر، ۱۳۸۰.
- تاریخنامه طبری: محمد بن جریر طبری گردانیده منسوب به محمد بن محمد بلعمی، تصحیح و تحشیه محمد روشن، سروش، چاپ سوم.
- تحول ثنویت؛ تنوع آرای دینی در عصر ساسانی: شافول شاکد، مترجم احمدرضا قائم‌مقامی، تهران، نشر ماهی، ۱۳۸۶.
- توتم و تابو: زیگموند فروید Freud Sigmund ۱۸۵۶-۱۹۳۹ م. ترجمه ایرج پورباقر، تهران، آسیا، چاپ پنجم.
- تیمائوس و "کریتیاس": نوشته افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۱.
- چند چامه و درام: الکساندر پوشکین، مسکو، انتشارات پروگرس، بی‌تا.
- خروس: از ابراهیم گلستان، تهران، نشر اختران، ۱۳۸۴.
- خمسه نظامی: نظام‌الدین‌الیاس نظامی گنجوی، تهران، هرمس، ۱۳۸۵.
- دنیای گمشده عیلام: نویسنده والتر هینتس Walther Hinz ۱۹۰۶ م.، مترجم فیروز فیروزنیا، تهران، علمی و فرهنگی، چاپ چهارم.

- دینکرد هفتم: تصحیح متن، آوانویسی، نگارش فارسی، واژه‌نامه و یادداشتها محمدتقی راشد محصل، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۹.
- دیوان حافظ: شمس‌الدین حافظ، به اهتمام ابوالقاسم انجوی، تهران، شهاب ثاقب، ۱۳۸۲.
- رازپيوند؛ پژوهشی در تجزیه و ترکیب اعداد روانی در کیمیاگری: کارل گوستاو یونگ Carl Gustav Jung ۱۸۷۵ - ۱۹۶۱ م.، ترجمه پروین فرامرزی و فریدون فرامرزی، مشهد، به‌نشر، ۱۳۸۱.
- روان‌شناسی و کیمیاگری: کارل گوستاو یونگ، ترجمه پروین فرامرزی، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۷۳.
- زند و هومن یسن و کارنامه اردشیر بابکان: مترجم صادق هدایت، تهران، آزاد مهر، ۱۳۸۴.
- سلمان و ابدال: نورالدین عبدالرحمان جامی، با شرح و سنجش آن با روایتهای پورسینا و حنین بن اسحاق و مقولاتی در تمثیل شناسی تألیف محمد روشن، تهران، اساطیر، ۱۳۸۲.
- سنگ‌نبشته‌های کرتیر موبد موبدان: گزارش داریوش اکبرزاده، تهران، پازینه، ۱۳۸۵.
- شاخه‌ی زرین؛ پژوهشی در جادو و دین: جیمز جورج فریزر Games George Frazer ۱۸۵۴ - ۱۹۴۱ م.، ترجمه‌ی کاظم فیروزمند، تهران، آگاه، چاپ ششم.
- شاهنامه: ابوالقاسم فردوسی، تصحیح ژول مول، تهران، جیبی، چاپ سوم.
- شهریارای ایلام: نویسنده والتر هینتس، مترجم پرویز رجبی، تهران، نشر ماهی، ۱۳۸۷.
- فاوست Faust: یوهان ولفگانگ گوته Johann Wolfgang Von Goethe ۱۷۴۹ - ۱۸۳۲ م.، ترجمه م. ا. به‌آذین، تهران، نیلوفر، ۱۳۷۶.
- فرهنگ فارسی: محمد معین، تهران، امیر کبیر، چاپ هفتم.

- فرهنگ نگاره‌ای نمادها در هنر شرق و غرب: هال، جیمز Hall, James ۱۹۱۷-
م، ترجمه رقیه بهزادی، تهران، فرهنگ معاصر، چاپ دوم.
- قرآن.
- کتاب مقدس.
- کلیات سعدی با استفاده از نسخه تصحیح شده محمدعلی فروغی (ذکاءالملک):
تهران، اقبال، چاپ هفتم.
- مثنوی معنوی: جلال‌الدین محمد بلخی، بسعی و اهتمام رینولدالین نیکلسون، تهران،
امیرکبیر، چاپ شانزدهم.
- وزیدگیهای زادسپرم: نگارش فارسی، آوانویسی، یادداشتها، واژه‌نامه، تصحیح متن از
محمدتقی راشد محصل، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم.
- یشتها: گزارش پورداود، تهران، طهوری، ۱۳۴۷.



POOYA VERLAG

انتشارات پویا



978-3-8617100-3-8