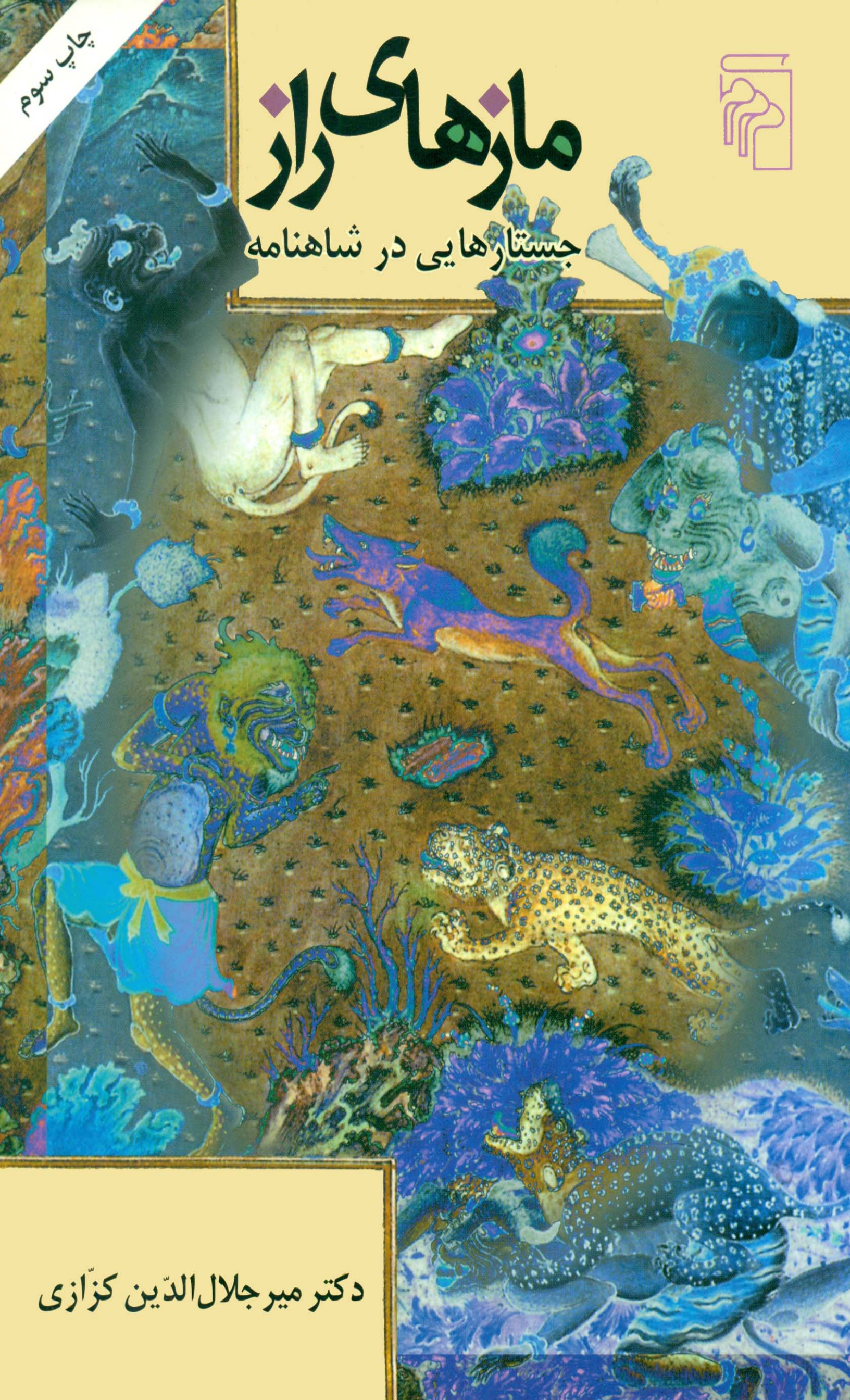


چاپ سوم

مازهای راز

جستارهایی در شاهنامه

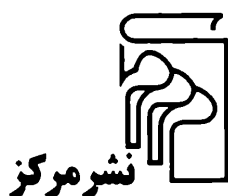


دکتر میرجلال الدین کزازی

مازهای راز

جستارهایی در شاهنامه

دکتر میرجلال‌الدین کزازی



مازهای راز

جستارهایی در شاهنامه

میر جلال الدین کزازی

طرح جلد: ابراهیم حقیقی

© نشر مرکز چاپ اول ۱۳۷۰، شماره‌ی نشر ۱۶۶

چاپ سوم ۱۳۸۸، ۱۰۰۰ نسخه، چاپ غزال

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۳۰۵-۵۸۰-۶

نشر مرکز: تهران، خیابان دکتر فاطمی، روبروی هتل لاله، خیابان باباطاهر، شماره‌ی ۸

صندوق پستی ۱۴۱۵۵-۵۵۴۱ تلفن: ۳-۸۸۹۷۰۴۶۲ فاکس: ۸۸۹۶۵۱۶۹

Email: info@nashr-e-markaz.com

همه‌ی حقوق محفوظ است.

تکثیر، انتشار، بازنویسی و ترجمه‌ی این اثر یا قسمتی از آن به هر شیوه از جمله فتوکپی، الکترونیکی، ضبط و ذخیره در سیستم‌های بازیابی و پخش بدون اجازه‌ی کتبی و قبلی ناشر ممنوع است. این اثر تحت حمایت «قانون حمایت از حقوق مؤلفان و مصنفان و هنرمندان ایران» قرار دارد.

سرشناسه:	کزازی، جلال الدین، ۱۳۲۷ -
عنوان و نام پدیدآور:	مازهای راز: جستارهایی در شاهنامه / جلال الدین کزازی
مشخصات نشر:	تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۰
مشخصات ظاهری:	شش، ۱۶۲ ص.
شابک:	۹۷۸-۹۶۴-۳۰۵-۵۸۰-۶
یادداشت:	ص.ع. به انگلیسی: Mir Jalāl al-din Kazzāzi. Mazes of Mystery: Essays on the Shāhnāme
یادداشت:	کتابنامه
عنوان دیگر:	شاهنامه. شرح
موضوع:	فردوسی، ابوالقاسم، ۴۱۶-۳۲۹ ق. شاهنامه - نقد و تفسیر
موضوع:	شعر فارسی - قرن ۴ ق. - تاریخ و نقد
شناسه افزوده:	فردوسی، ابوالقاسم، ۴۱۶-۳۲۹ ق. شاهنامه. شرح
رده‌بندی کنگره:	۲ م ۴۴۳ ک / PIR ۴۴۹۵
رده‌بندی دیویی:	۸ / ۲۱ فا ۱
شماره‌ی کتابشناسی ملی:	۴۲۸۶-۷۰ م

قیمت ۳۹۰۰ تومان

فهرست

۱	نمادشناسی اسطوره‌ای در داستان ضحاک
۴۷	یادداشتها
۵۱	«نهادشناسی» یا «ژرفاشناسی» شاهنامه
۶۴	یادداشتها
۶۵	شاهنامه نامه شاهان نیست
۷۶	یادداشتها
۷۹	منش و آرمان پهلوانی در شاهنامه و حماسه‌های دیگر
۹۲	یادداشتها
۹۵	«شناخت» در شاهنامه و در آیینهای درویشی
۱۱۲	یادداشتها
۱۱۳	آتش، آن جاودانه سپندا!
۱۴۶	یادداشتها
۱۴۹	نامنامه

نمادشناسی اسطوره‌ای

در

داستان ضحاک

اسطوره بخشی گسترده و گران ارج از ادب جهانی را پدید می آورد که در بخش بندیهای ادبی، حماسه خوانده می شود. ادب حماسی را پیوندی سرشتین و ساختاری با اسطوره است. چه آنکه زمینه سخن در این گونه از ادب حماسه است؛ و حماسه خود برآمده و برشکافته از اسطوره. اسطوره چونان مامی است که حماسه را در دامان خویش می پرورد. یکی از نهادها و بنیادهای اسطوره که «ستیز ناسازها» ست می گسترد و می پرورد؛ بدین سان، زمینه آفرینشی تازه را فراهم می آورد که آن را حماسه می خوانیم. از آنجا که خاستگاه حماسه اسطوره است، حماسه را در سرشت و ساختار از اسطوره جدایی نیست. از این روی، برای شناخت حماسه، و در پی آن، ادب حماسی به ناچار می باید با اسطوره آشنا بود. می باید جهان رازآمیز و جادوانه اسطوره را شناخت. می باید چگونگی آفرینش اسطوره ای را دانست؛ می باید با روندها و کار و سازهایی که به پدید آمدن نهادها در اسطوره می انجامند، آشنا بود. کوتاه سخن آنکه بیگانه با ساختار و زبان و منطق اسطوره هرگز نمی تواند آشنای حماسه باشد؛ و ادب حماسی را، آنچنانکه می سزد، بررسد و دریابد. چنین کسی هرگز نمی تواند در گزارش نامه های پهلوانی، ژرفاها را بکاود؛ بنیادها و نهادهای اسطوره ای و باورشناختی را از درون آنها بدر بکشد؛ و ارزشهای نهفته شان را

آشکار گرداند. او، به خامی، فریفته پوسته و پیکره افسانه‌ها می‌شود؛ و از کاویدن و گزاردن آنها درمی‌ماند. چنین کسی به آسانی می‌تواند بیانگارد که افسانه‌ها جز پندارهایی پریشان و بی‌بنیاد نمی‌توانند بود؛ و چهره‌ها و رویدادهایی شگفت و باورناپذیر که هر دم در جهان مه‌آلود و رازناک اسطوره بدانها باز می‌خوریم، هیچ واقعیتی را باز نمی‌تابند؛ و در دل پوسته رنگارنگ و جادویی افسانه هیچ مغزی از راستی نهفته نمی‌تواند بود.

ناگفته پیداست؛ کسی که بدین سان به اسطوره و حماسه می‌نگرد، هرگز نمی‌تواند شناختی روشن و سنجیده و خردورانه از آنها داشته باشد؛ و ادب حماسی را به درستی بگزارد؛ و نکته‌ها و نهفته‌های آن را بدر بکشد و باز نماید.

بر بنیاد آنچه بسیار فشرده و کوتاه نوشته آمد، گزارنده نامه‌ای شگرف و حماسی چون شاهنامه را که برترین و گرانسنگترین نامه پهلوانی در ادب جهان است، هیچ‌گزیری از آن نیست که چهره‌ها، رویدادها، سرزمینها، آیینها و هر چه از این‌گونه را، از دید اسطوره‌شناسی، به‌ویژه از دید «نمادشناسی اسطوره» که در این کتاب سترگ بازتابی گسترده دارد، بکاود و بگزارد. وگرنه، هرگز جز پوسته و پیکره سخن را نمی‌تواند کاوید و شناخت؛ و راهی به جهان نهانی و ناشناخته شاهنامه نمی‌تواند برد؛ و ژرفا و نهاد این کتاب جاودان را بدان‌سان که شایسته آن است نمی‌تواند یافت.

از این روی، ما در این جستار می‌کوشیم تا نمونه‌وار، پاره‌ای از بنیادها و نمادهای اسطوره شناختی را، در یکی از داستانهای شاهنامه، داستان ضحاک بکاویم و بررسییم. این داستان، داستانی است که ساختار و سرشت اسطوره‌ای در آن، نیک برجسته و نمایان است. پس، نمونه‌ای بسزا می‌تواند بود، در پژوهش نمادهایی که افسانه را پدید می‌آورند؛ و در باز نمودن بنیادهای باورشناختی آنها. بی‌گمان، روزگاری می‌یابد شاهنامه، این اثر ورجاوند و بی‌مانند را که نامه فرهنگی ایران است، به یکبارگی، به این شیوه بکاویم و

بگزاریم:

داستان ضحاک به کوتاهی چنین است:

مرداس شاهی گرانمایه و خدای ترس است که بر «دشت سواران نیزه گزار» فرمان می راند. او را پسری است به نام ضحاک که «بیوراسپ» نیز خوانده می شود؛ زیرا ده هزار اسپ تازی در فسیله اوست. دیو دل ضحاک را تباه می کند و او را از راه بدر می برد؛ در او می دمد که برای دست یافتن به پادشاهی پدر، چاهی در راه او بکند؛ و بدین گونه، او را از میان بردارد. ضحاک، به بدآموزی دیو، پدر را می کشد؛ و فریفته و گمراه، سر به دیو واژونه می سپارد: زمانی که ضحاک به فرمانروایی می رسد، دیو فریبی دیگر ساز می کند؛ و در چهره جوانی خوالیگر به نزد ضحاک می رود؛ کلید خورش خانه شاه را می ستاند؛ و خوانسالار وی می گردد. دیو بدین سان ضحاک را با خورشهایی چون «زرده خایه» و مرغ و بره بریان می پرورد؛ تا به یکباره «سر کم خرد مهر او را می سپارد». ضحاک، به پاس این خورشهای گوارا، بر آن می شود که پاداشی به دیو بدهد؛ دیو از ضحاک در می خواهد که بپذیرد تا وی «چون جفت او»، بوسه بر شانه اش بزند. از بوسه دیو بر دو شانه ضحاک، دو مار شگفت از آنها بر می رویند. و تاب و آرام از وی می ربایند. دیو، فریفتار و نیرنگباز، به آهنگ آنکه جهان را از مردمان پردازد، پادشاه نگونبخت و شوریده روز را اندرز می گوید که از مغز مردم، ماران را خورش دهد؛ تا مگر آرام یابند و از آن پرورش بمیرند.

در همین اوان، ایرانیان که پیوند از جمشید گسسته اند، به سوی تازیان می شتابند؛ و ضحاک را شاه ایران زمین می خوانند. کی اژدهافش به ایران می آید و تاج بر سر می نهد. جمشید، پس از صد سال آوارگی و گریز، بر کرانه دریای چین به چنگ ضحاک می افتد؛ و به فرمان او، با ارّه به دوپاره می شود. ضحاک، هزار سال، به بیداد و تباهی فرمان می راند. در درازنای این زمان، هر شب، خورشگر دو جوان را به ایوان شاه می برد؛ آن دو را می کشد؛ و

از مغزشان خورش برای اژدها می‌سازد. سرانجام، دو نژادهٔ پارسا به نامهای ارمایل و گرمایل بر آن می‌شوند که به خوالیگری به نزد شاه بروند؛ تا مگر یکی از آن دو جوان را که می‌بایست کشته می‌شدند، از مرگ برهانند. آنان گوسپندی را به جای یکی از این جوانان می‌کشند؛ بدین سان، هر ماه سی جوان جان از مرگ بدر می‌برند. چون دویست تن از این رستگان از مرگ گرد می‌آیند، بزی چند و میش بدانان می‌دهند؛ و راه هامون را فرایششان می‌نهند. گردان از نژاد این جوانانند.

در آن هنگام که چهل سال از روزگار ضحاک مانده است، شبی در خواب، سه جوان جنگی را می‌بیند، «دو مهتر، یکی کهتر اندر میان». جوان جنگاور و فرهمند، گرزۀ گاوسار در چنگ، دمان، پیش ضحاک می‌رود؛ و پالهنک بر گردن وی می‌نهد. سپس، تا به دماوند کوه می‌تازد. ضحاک، آسیمه از هراس، از خواب برمی‌جهد؛ خواب خویش را با خورشیدرویان که آنان نیز از فریاد وی به ناگاه از جای جسته‌اند، در میان می‌نهد. این خورشیدرویان دختران جمشید، شهرناز و ارنوازند که ضحاکشان، بر کامۀ آنان، به زنی گرفته است. ضحاک، به اندرز ارنواز، موبدان بخرد و اخترشناسان و افسونگران را از هر کنار گرد می‌آورد؛ و آنان را می‌فرماید که راز رؤیا را بر او بکشایند. دانایان خوابگزار از بیم جان خاموش می‌مانند؛ سرانجام، در روز چهارم، ضحاک بر آنان برمی‌آشوبد و از مرگشان می‌هراساند. پس، بینا دلی بیدار و خردمند به نام زیرک که پیشوای موبدان است، به گستاخی، با ضحاک سخن می‌گوید؛ و رازنهان را بروی می‌کشاید. زیرک خواب ضحاک را بدین سان می‌گزارد که: آفریدون از مادر خواهد زاد؛ برنایی برومند و برازنده خواهد شد؛ گرزۀ گاوچهرش را بر تارک ضحاک خواهد کوفت؛ و او را، خوار و زار، در بند خواهد افکند. ضحاک از زیرک می‌پرسد که انگیزۀ فریدون در دشمنی و کین‌توزی با او چیست. زیرک در پاسخ می‌گوید که کشته شدن گاو پرمایه به فرمان ضحاک فریدون را بر او

برخواهد شوراند.

چندی می‌گذرد. فریدون از مام می‌زاید؛ نیز، در همان زمان، گاوی شگفت و زیبا و رنگ رنگ، به نام پرمایه، به جهان می‌آید. در همین اوان، روزبانان ضحاک آبتین، پدر فریدون را در بند می‌افکنند؛ و به نزد ضحاک می‌برند. ضحاک روز را بر او بر سر می‌آورد و از مغز سرش ماران را خورش می‌سازد. فرانک، بانوی آبتین و مام فریدون، بیمناک از گزند ضحاک، فریدون را که کودکی شیرخوار است، به مرغزاری می‌برد که گاو پرمایه در آن است؛ و او را به نگهبان آن مرغزار می‌سپارد. نگهبان مرغزار سه سال فریدون را به شیر آن گاو شگفت می‌پرورد. فرانک که همچنان از بیداد ضحاک بر فریدون لرزان و بیمناک است، نوان، به مرغزار می‌آید. فریدون را از مرد زنهاردار باز می‌ستاند؛ تا او را، «ناپدید از میان گروه»، به البرز کوه ببرد. در البرز کوه، مردی دینی که «از کار گیتی بی‌اندوه است»، پدروار، فریدون را از فرانک درمی‌پذیرد؛ و نیک، او را تیمار می‌دارد. ضحاک از گاو پرمایه و مرغزار آگاه می‌شود؛ پس، گاو پرمایه را پست می‌کند؛ و آتش در ایوان فریدون در می‌افکند.

فریدون، در شانزده سالگی، از البرز کوه به دشت می‌آید؛ و نهان پژوه، تخمه و تبار خویش را از مادر باز می‌پرسد. فرانک داستان را از آغاز برای فریدون باز می‌گوید. فریدون از گفته‌های مادر به جوش بر می‌آید؛ داغ دل و کینه جوی، بر آن می‌شود که از ایوان ضحاک خاک برآورد.

در این اوان، ضحاک شبانروز در اندیشه فریدون است. پس، اندیشناک و پرهراس، مهتران را از هر کشوری می‌خواند؛ و انجمنی می‌آراید؛ تا لشکری از دیوان و مردمان برانگیزد. در آن انجمن، از بزرگان می‌خواهد که محضری بنویسند؛ و در آن، به نیکوکاری و دادوری او گواهی دهند. در همان هنگام، ناگاهان، خروشیدن دادخواه از درگاه بر می‌آید. به ناچار، ستمدیده را به نزد ضحاک می‌برند؛ و در کنار نامداران می‌نشانند. ستمدیده دادخواه آهنگری

است، به نام کاوه که از ستم ضحاک می‌نالده؛ و از او فرزند خویش را در می‌خواهد که در شمار کسانی است که می‌باید کشته آیند؛ و از مغزشان، برای ماران ضحاک، خورش سازند. فرزند کاوه را بدو باز می‌دهند. سپس، ضحاک می‌فرماید که کاوه نیز آن محضر را گواه باشد. آنگاه که کاوه محضر را می‌خواند، خشماگین و توفنده، بر پیران کشور که «پایمردان دیو» شده‌اند، می‌خروشد؛ و آنان را سخت می‌نکوهد. سپس، محضر را از هم می‌درد؛ و آن را در پای می‌سپرد؛ و با فرزند، از کاخ بدر می‌رود. مهان، شگفتزده، ضحاک را می‌گویند که چرا کاوه را وانهاده است که همچون همالان وی، به گستاخی و خیرگی، با او سخن گوید. ضحاک در پاسخ می‌گوید که در برابر کاوه، ناتوان مانده است؛ زیرا چون کاوه از در درآمده و به سخن زبان گشوده است، چنان بوده است که گویی کوهی از آهن در میانه او و ضحاک به ناگاه بر رسته است.

آنگاه که کاوه خروشان از درگاه شاه بیرون می‌رود، فریاد می‌خواند. از چرمه‌ای که آهنگران، به هنگام کوبه پتک بر سندان، بر گرد کمر می‌بندند، درفش می‌سازد؛ و مردم را به پیروی از فریدون و شوریدن بر ضحاک فرا می‌خواند. بدین سان، سپاهی بسیار بر کاوه گرد می‌آیند؛ کاوه با این سپاه گران به نزد فریدون می‌شتابد، فریدون، چون آن پاره پوست را می‌بیند، آن را نشانه نیک اختری می‌شمارد و مژوایی فرخ می‌داند. آن را به دیبا و گوهر و زر می‌آرید. پس، آن بی‌بها چرم آهنگران درفش کاویان می‌شود. فریدون زمان را برای نبرد با ضحاک شایسته می‌بیند؛ و آماده رفتن به سوی کارزار می‌گردد. فرانک، گریان، پور فرهمند را به یزدان می‌سپارد. فریدون به دو برادر خویش، کیانوش و پرمایه می‌فرماید که آهنگران استاد را به نزد وی ببرند. چون آهنگران فراهم می‌آیند، فریدون پرگار بر می‌گیرد؛ و بر خاک، سرگاو میشی را می‌نگارد؛ و آنان را می‌فرماید که گرزهای گاورنگ برای او از آهن بسازند. فریدون سر به خورشید بر می‌برد؛ و با فرهی و نیک اختری، در

خردادروز، با سپاهی گران روی به راه می‌آورد. به اروندرود (= دجله) می‌رسد. بر کرانه رود، رودبان را می‌گوید که او را با سپاهش به کناره دیگر ببرد. رودبان از فرمان فریدون سر می‌تابد؛ و از او پروانه گذر از رود را می‌خواهد که ضحاک بر آن مهر نهاده باشد. فریدون خشمناک از نافرمانی رودبان، میان کیانی را تنگ بر می‌بندد. بر باره تیزتک بر می‌نشیند؛ و گلرنگ را در آب می‌افکند. سپاه نیز در پی او، بر بادپایان با آفرین، به دریا در می‌آیند. چون به خشکی می‌رسند، روی به سوی «گنگ دژ هocht» یا بیت المقدس می‌نهند. در نزدیکی شهر، آفریدون، از یک میلی کاخی درخشان و برافراشته را که خانه ازدهاست، می‌بیند. دیدن آن کاخ سر بر سپهر فریدون را بر می‌انگیزد که بی‌درنگ، دست به گرز گران برد؛ و به سوی شهر بتازد.

آنگاه که فریدون به کاخ در می‌رسد، طلسمی برافراخته را که ساخته ضحاک است، از بالا فرود می‌آورد؛ زیرا آن طلسم به نام خداوند نیست. پس، جادوان و نرّه دیوان را، به گرز گران، درهم می‌کوبد؛ و بر تخت ضحاک پای بر می‌نهد. دختران جمشید را که بتانی سیاه‌موی و خورشیدرویند، از مشکوی ضحاک بیرون می‌آورد؛ و می‌فرماید که به آیین، سرشان را بشویند؛ و از آلودگیها بپالایندشان. آنگاه، فریدون و دختران جم با یکدیگر راز می‌گویند. آنان به او می‌گویند که ضحاک، به آهنگ تباهی و خونریزی، به هندوستان رفته است؛ زیرا پیش‌بینی نهانگوی به او گفته است که روی زمین از وی پرداخته خواهد شد. پس، برای آنکه فال اخترشناسان نگون شود، خون دام و دد و مرد و زن را در آبدانی می‌ریزد؛ تا سروتن در آن بشوید. دیگر آنکه از ماران رسته بردوشش در رنجی دیرباز است؛ و شتابان و آسیمه، از کشوری به کشور دیگر می‌رود.

در آن هنگام که ضحاک در ایران نبود، چاکری دلسوز داشت که گنج و تخت و سرای را بدو سپرده بود. این رهی مایه‌ور «گُندرو» خوانده می‌شد. کندرو به کاخ در می‌آید. تاجورنورا که شهرناز و ارنواز در کنارش نشسته‌اند،

می‌بیند که بر اورنگ فرمانروایی، به ناز و آرام برنشسته است. کندرو، بی‌آنکه شگفتزده و آسیمه شود، فریدون را نماز می‌برد و آفرین می‌خواند. فریدون وی را به پیش می‌خواند؛ و از او می‌خواهد که خود را بشناساند. سپس، می‌فرمایدش که بزمی همایون را بیاراید و سامان دهد. کندرو، چون از نزد فریدون بدر می‌آید، شتابان به سوی ضحاک می‌تازد؛ و داستان را با او در میان می‌نهد. ضحاک، آشفته و دمان، با سپاهی گران روی به راه می‌نهد. مردم شهر، به یکبارگی، دوستار فریدونند؛ و از بام و در، بر سپاه ضحاک خشت و سنگ می‌بارند. پیران و برنایان به لشکر فرمانروای نو می‌پیوندند. ضحاک، کمند شصت بازی در دست، بر کاخ بلند برمی‌آید؛ و سیه نرگس شهرناز را، به جادوی، با فریدون براز می‌بیند. دشنه‌ای آبگون را برمی‌کشد که پری‌چهرگان را، به زاری، بکشد. فریدون گرزۀ گاوسر را برمی‌افرازد که آن اژدهادوش را بدان فرو کوبد. در این هنگام، سروش به نزد او می‌آید و او را از کشتن ضحاک باز می‌دارد. می‌گویدش که ضحاک را در کوه به بند بکشد. فریدون ضحاک را به کمندی ستوار از چرم شیر فرو مئی‌بندد؛ آنگاه مردمان را می‌فرماید که هر کس به کارو هنر خویش پردازد؛ تا جهان پر آشوب نگردد. سپس، نامداران شهر، بارامش و خواسته، به نزد فریدون می‌روند؛ و دل به فرمانبری از وی می‌آیند. آنگاه فریدون می‌فرماید که ضحاک را، خوار و دربند، بر پشت هیونی بیفکنند. بدین سان، ضحاک را به «شیرخوان» می‌برد؛ و می‌خواهد در کوه سر از پیکرش بیفشانند. لیک، سروش باری دیگرش راز می‌گوید که ضحاک را تنها به دماوند کوه ببرد؛ و تنها کسانی را که از آنان گزیری نیست به همراهی برگزیند. فریدون، با تنی چند از یاران، به دماوند کوه می‌رود؛ و ضحاک را، در اشکفتی بن ناپدید، با میخهایی گران بر سنگ فرو می‌بندد. ما، در پی، پاره‌ای از نمادها و بنیادهای این داستان را، از دید اسطوره‌شناسی، به کوتاهی می‌کاویم و می‌گزاریم:

۱ - ضحاک: این نام تازی شده «دهاک» در پهلوی است؛ و دهاک

خود پارهٔ دوم از نام این پتیاره در اوستاست: «اثری دهاگ». بخش نخستین این نام، «اثری» (در سانسکریت «اهی») به معنی مار است. این نام در اوستا گاه تنها اثری آورده شده است. اثری دهاک دیوی دُروند است و نیرومندترین دُروجی است که اهریمن، برای تباهی جهان راستی و نابودی مردمان، آفریده است. دیوی سه‌پوزه و سه‌سروشش چشم و دارای هزار گونه چالاکی.^۱

«استاد» در این باره، در سخن از رفتن دیو در چهرهٔ پزشکی فرزانه به نزد ضحاک و چارهٔ کار آموختن او را، چنین فرموده است:

پزشکان فرزانه گرد آمدند؛	همه یک به یک داستانها زدند.
ز هر گونه نیرنگها ساختند؛	مر آن درد را چاره نشاختند.
به سان پزشکی پس ابلیس، تفت،	به فرزانگی، نزد ضحاک رفت.
بدو گفت: «کاین بودنی کار بود؛	بمان تا چه گردد؛ نباید درود.
خورش ساز و آرامشان ده، به خورد؛	نباید جز این چاره‌ای نیز کرد.
بجز مغز مردم مدهشان خورش؛	مگر خود بمیرند از این پرورش!»
نگر! تا که ابلیس از این گفتگوی،	چه کرد و چه خواست اندر این جستجوی؛
مگر تا یکی چاره سازد نهان،	که پردخته گردد ز مردم جهان. ^۲

اثری دهاک، در نمادشناسی اسطوره‌های ایرانی، یکی از پایاترین و بغرنجترین نمادهاست؛ نماد مار. اثری دهاک، از دو سوی، با نماد مار در پیوند است: یکی آن است که خود ماری پنداشته شده است شگرف و مردمخوار و جهان آشوب؛ بدان سان که این پتیاره، خود، اژدها شمرده شده است. دیگر آنکه از بوسهٔ اهریمن بر شانه‌های این پادشاه ستمکار و مارآسا، دو مار از آنها برمی‌رویند. مارانی که تاب و آرام از وی می‌ستانند؛ و او، به اندرز اهریمن، از مغز جوانانشان خورش می‌سازد؛ تا مگر لختی بیارامند و او را نیازارند. از دیگر سوی، نماد افسانه‌ای دهاک با نمادی ودایی، «داسه» می‌تواند در پیوند باشد. داسه نیز، در وداها، اژدهایی است سه‌سروش چشم. داسهٔ ودایی را

با اثری دهاک اوستایی می‌توان یکسان شمرد؛ و یکی را برآمده از دیگری انگاشت. به گمان دارمستتر، واژه دهاک نیز با داسه، در ریشه، پیوندی می‌تواند داشت.^۳ شاید بتوان بر آن بود که در نام پدر ضحاک، «مرداس» نیز نشانی از این مار نمادین ودایی به یادگار مانده است. «داس» می‌تواند بازمانده از داسه ودایی باشد که «دهاک» ساخت اوستایی آن است؛ و «مر» می‌تواند ساختی کوتاه شده از «مار» باشد. اگر این انگاره را در نام مرداس بپذیریم و آن را آمیخته از «(مر=مار) + داس» بشماریم، مرداس، بدرست، برابر خواهد افتاد با اثری دهاک. زیرا آنچنانکه نوشته آمد، واژه اثری خود به معنی مار است.

مادر دهاک نیز دیوی است بدآموز و آزارنده به نام «اودگ» که مردمان را به هرزه‌درایی برمی‌انگیزد؛ تا از رسیدن به بهشتشان باز دارد. در بندهشن، درباره این دیو، چنین نوشته شده است:

اودگ دیوان است که هنگامی که مردمان برجای خویش نشینند، یا چون خورش خورند، به مینویی، زانو بر پشت آنان زند که: هرزه‌درایی کنید؛ ایستاده، هرزه درایان، بمیزید: تا به بهشت نرسید.^۴

این آفریده دل‌آشوب اهریمنی در نوشته‌های پهلوی Vatak یا Aütak Udaï نامیده شده است؛ و نماد خفت و خیز با خویشان همخون و نزدیک است. این ماده دیو هراس‌آفرین همچون پور اژدهافش خویش، پتیاره‌ای پنداشته شده است، به نیمه آدمی، به نیمه هیولا.^۵

بدان سان که نوشته آمد، نماد بغرنج ضحاک، از هر سوی و روی، با مار در پیوند است. در نمادشناسی ایرانی، مار نشانه اهریمن است؛ و اهریمن هر زمان که می‌خواهد، به آهنگ تباهی و زیانکاری، پیکرینه شود، در چهره و پیکره ماری به نمود می‌آید. در افسانه آفرینش، در آن هنگام که نیروهای تاریکی، دیوان، چون انبوهی از مگس‌ان، از نیمروز به سرزمین روشنی

درمی تازند تا آفرینش پاک را بیالایند، اهریمن در پیکره ماری سهمگین، آنان را فرمان می دهد و راه می نماید:

پس گنامینو (= اهریمن)، با همه دیوان، به رویارویی روشنان رفتند. آسمان را دید؛ به رشک کامگی بتاخت. تاریکی از درون آسمان، به یک سوم بایستاد. مانند مار به آسمان زیر زمین بجست. ماه فروردین، روز اورمزد، به نیمروز اندر تاخت. آسمان آن گونه از او در شکست و بترسید که میش از گرگ می ترسد و درمی شکند.^۶

در بخش چهل و هشتم از روایت پهلوی نیز، در سخن از «هوشیدرماه»، آن رهاننده ای که در سه هزاره «جدایی و پالایش»، یعنی در آغاز هزاره یازدهمین سر بر خواهد آورد و با نیروهای اهریمنی در خواهد آویخت، می خوانیم که چگونه در ستیز با این پیک روشنی، آفریدگان تیرگی و نیروهای اهریمنی در گونه هزاران مار با هم درمی آمیزند، و ماری شگرف و پتیاره ای شگفت را پدید می آورند:

در پایان هزاره، هوشیدرماه به سی سالگی به همپرسی هرمزد رسد. خورشید از آن روز بیست شبانروز در اوج آسمان ایستد. شش سال گیاه، آنچه نباید، نخشکد. هوشیدرماه دادی به کار گیرد؛ و کار از داد کند. گونه های مار همه به یک جای فراز شوند؛ و در یک جای آمیزند؛ و ماری با هشتصد و سی و سه گام پهنا و هزار و ششصد و پنجاه و شش گام درازا پدیدار شود. و مزدیسنان به دستوری هوشیدرماه سپاه آریند؛ و به کارزار آن مار روند. چون رسند، هوشیدرماه گوید که: «یزش کنید!» و ایشان یزش کنند؛ و آن دیو بگدازد؛ و زمین و گیاه پیرامون تا یک فرسنگ، از زهری که از آن دیو آید، بسوزد.^۷

نیز در تندیس و نگاره پر آوازه مهر که نمونه هایی بسیار از آن در مهرابه ها

یافته شده است، و مهر را به هنگام پی کردن گاوی نمادین نشان می‌دهد، به ماری باز می‌خوریم که از زیر پیکر گاو سربرآورده است. این مار را نیز می‌توان نماد اهریمن شمرد. مهر، چونان رهاننده، با کشتن گاو که نماد جهان فرودین و آفرینش پست است، جهان را از بند می‌رهاند؛ «گیتی» را برخی «مینو» و آفرینش برین می‌سازد؛ چه آنکه در نمادشناسی کهن ایران، گاو نشانه زمین و آفرینش آبی و خاکی است.^۸ لیک اهریمن که رهایی آفرینش را از بند آلائش و آمیختگی برنمی‌تابد، آرام نمی‌ماند؛ و در پیکره ماری نمادین، از فرود گاو سربرمی‌آورد. تا درنگی در کار بیفکند؛ و وانهد که آفرینش به پیراستگی و پالودگی برسد؛ «گومیچشن» (آمیزش) به «ویچارشن» (جدایی) بیانجامد.^۹

بر بنیاد آنچه نمونه‌وار نوشته آمد، پیوند همه سویه‌های دهاک با مار و در پی آن، با اهریمن که مار نماد و پیکره اوست، در نمادشناسی افسانه‌های ایرانی، آشکار می‌گردد. در شاهنامه نیز ضحاک را با اهریمن پیوندی تنگ است. اهریمن او را به کشتن پدر برمی‌انگیزد؛ اهریمن او را با خورشهای گوشتین می‌پرورد. اهریمن بر دوشانه وی بوسه می‌زند؛ و دو مار را از آن دو می‌رویاند؛ اهریمن او را اندرز می‌گوید که هر روز دو جوان را بکشد؛ و از مغزشان آن ماران را خورش سازد.^{۱۰}

۲ – فریدون: این نام در اوستایی، «فَرَاتُون» و در پهلوی «فریتون» است. پدر فریدون آبتین نام داشت و مادر او فرانک. آبتین از دیندانان و از موبدان گرانمایه «هوم» بوده است؛ همچون «اترت» پدر گرشاسب. این موبدان کسانی بوده‌اند که گیاه رازآمیز و آیینی هوم را می‌یافته‌اند؛ و آن را در هاون می‌کوفته‌اند؛ و شیرابه‌ای آیینی از آن فراهم می‌آورده‌اند.

فریدون هم‌اورد ضحاک است؛ و از دید نمادشناسی، نماد ناساز و همسنگ با اوست. هر آنچه در ضحاک که آفریده‌ای اهریمنی است زشت و پلید و زیانبار است، در فریدون که پهلوانی فرهمند و شهریاری فرخ است، زیبا

و پاک و سودآور است. این دو همسنگ و همآورد یکدیگرند. از رویارویی و آویزش این دو نماد ناساز و ستیهنده است که حماسه مایه می‌گیرد و می‌گسترند. زیرا، بدان‌سان که گفته آمد، حماسه جز ستیز ناسازها نیست. حماسه زمانی از درون اسطوره برمی‌شکافتد و برمی‌آید که دو ناساز با یکدیگر بیاویزند و بستیزند. در هیچ حماسه‌ای از این دو نیروی ستیزنده و همآورد گزیری نیست. از این روی، دهاک، چونان پرورده و آموخته اهریمن، با نیروهای بدی و با بنیادهای تاریکی در پیوند است. از آن است که چون او به فرمانروایی می‌رسد، دیوان و جادوان ارج و ارزش می‌یابند:

چو ضحاک شد بر جهان شهریار،	بر او، سالیان انجمن شد هزار.
سراسر زمانه بدو گشت باز؛	برآمد بر این سالیانی دراز.
نهان گشت کردار فرزندگان؛	پراکنده شد کام دیوانگان.
هنر خوار شد؛ جادوی ارجمند؛	نهان راستی، آشکارا گزند
شده بر بدی دست دیوان دراز؛	به نیکی نرفتی سخن، جز براز. ^{۱۱}

در برابر ضحاک، فریدون که همآورد اوست پیامآور روشنایی و بهره‌مند از نیروهای پاک و ایزدی است. به سخنی دیگر پهلوانی خجسته است و برخوردار از «خَوَرَنَه» (= فر)؛ او بدان‌سان فرهمند است که فر خورشیدوار، آشکارا، از وی برمی‌تابد:

برآمد بر این روزگار دراز؛	کشید اژدهافش به تنگی فراز.
خجسته فریدون ز مادر بزاد؛	جهان را یکی دیگر آمد نهاد.
بیالید، بر سان سرو سهی؛	همی تافت زو فر شاهنشهی.
جهانجوی با فر جمشید بود؛	به کردار تابنده خورشید بود.
جهان را چو باران، به بایستگی؛	روان را چو دانش، به شایستگی، ^{۱۲}

فریدون فر را که از جمشید، در پی بیدادکشی و تباختن وی، گسسته بود، فراچنگ آورد. زیرا شایستگی آن را یافته بود. پروردگان دیوهر

چه بکوشند، به فر دست نمی‌توانند یافت. بدان‌سان که ضحاک و افراسیاب نتوانستند. فریدون، چونان نشانگر روشنی، آنچنان فرهمند بود که فراز وی می‌تافت؛ و همچون خورشید می‌رخشید. ابن بلخی، در «فارسنامه» خویش، دربارهٔ رخشان‌روی فریدون چنین نوشته است:

افریدون بن اثفیان: ... شکل او چنان بوده است که هیچ کس از ملوک فرس به قد و قامت و قوت و ورج و فرّ او نبود... و از پیشانی او نوری می‌تافت که نزدیک بود به نور ماهتاب.^{۱۳}

فرهمندان را چهره‌ای رخشان بوده است. فر که بنیادی آسمانی و ایزدی و فراسویی دارد، به راستی می‌تافته است. این تابش فر که بارها در شاهنامه از آن سخن رفته است، می‌تواند همان پرتوی شگفت باشد که نهانگرایان و فراروانشناسان آن را «اورا» یا «هالهٔ اثیری» می‌نامند.^{۱۴} بر بنیاد افسانه‌ای، از چهرهٔ پهلوانان بزرگ، در آن هنگام که از مادر می‌زاده‌اند، پرتوی رخشان می‌تافته است.^{۱۵} از همین روی، خورنهٔ اوستایی را در ریشه با «هور» (= هور = خور) به معنی خورشید یکی دانسته‌اند. در اوستا، خورنه «آتش سوزان» خوانده شده است.^{۱۶}

آنچنانکه نوشته آمد، فریدون فرّ گسسته از جمشید را به دست آورد. جمشید، پیش از آنکه به تباهی و بیراهی دچار آید، آنچنان فرهمند و رخشان بود که «جم‌رخشان» (جم + شید = رخشان) نام گرفته بود؛ و پور خورشید شمرده می‌آمد؛ چه آنکه «وئوَنگَهَن» (در سانسکریت، «وئوسونت»)، نام پدر جمشید، به معنی خورشید است. و جمشید که در ایران، هم در هند، نخستین مرد و نخستین پادشاه نیز شمرده شده است، «هورینگی» (خورشیدگونگی) را به پسینیانش به مرده ریگ داده است.^{۱۷} بر پایهٔ آنچه نوشته آمد، فریدون نماد روشنایی و از «خورشید شاهان» است. شاید بیهوده نیست که «استاد»، در آنجا که فریدون به پیکار ضحاک می‌شتابد، فرموده است:

فریدون به خورشید بر برد سر؛
 برون رفت خرم به خردادروز؛^{۱۸}
 سپاه انجمن شده درگاه او؛
 کمر تنگ بستش به کین پدر.
 به نیک اختر و فال گیتی فروز.
 به ابر اندر آمد سر گاه او.^{۱۹}

فریدون را با خورشید و روشنایی پیوندی بنیادین و نمادین است. تا بدان جا که می توان او را پهلوان و پادشاهی مهری شمرد.^{۲۰} بیهوده نیست که او، در مهر ماه، کیانی کلاه را بر سر می نهد؛ و به پادشاهی می نشیند؛ و جشن مهرگان را بنیاد می نهد:

فریدون چو شد بر جهان کامگار،
 به رسم کیان، تاج و تخت مهی،
 به روز خجسته، سر مهر ماه،
 زمانه بی اندوه گشت از بدی؛
 دل از داوریهها پرداختند؛
 نشستند فرزندگان، شاد کام؛
 می روشن و چهره شاه نو،
 بفرمود تا آتش افروختند؛
 پرستیدن مهرگان دین اوست؛
 اگر یادگار است از او ماه مهر،
 ندانست جز خویشتن شهریار.
 بیاراست با کاخ شاهنشهی.
 به سر بر نهاد آن کیانی کلاه.
 گرفتند هر کس ره ایزدی.
 به آیین، یکی جشن نو ساختند.
 گرفتند هر یک زیاقوت جام.
 جهان نوزداد و سر ماه نو.
 همه عنبر و زعفران سوختند.
 تن آسانی و خوردن آیین اوست.
 بکوش و به رنج ایچ منمای چهر.^{۲۱}

۳ - گُندَرَوُ: کندرو، در داستان، کارگزار و کدخدای ضحاک است که گنج و تخت و سرای او را پاس می دارد. پس از آنکه فریدون بر جای ضحاک بر تخت می نشیند، او را نماز می برد و آفرین می خواند. آنگاه، بزمی برای وی می سازد و به نزد ضحاک می شتابد و او را از تازش فریدون می آگاهاند؛ و به گستاخی، با وی در این باره سخن می گوید.

کندرو، در داستان، چهره ای است بی فروغ و از رده چندم. نام او نیز نامی شگفت است. استاد برای آنکه شگفتی و ناشناختگی این نام را به شیوه ای

پوشاند، به شایستگی، آن را می‌گزارد و معنا می‌کند: کندرو کسی است که یار و همراه بیداد (= ضحاک) است؛ و به آهنگ آنکه هرگز از بیداد جدایی نگیرد، به کندی، در پیش آن گام می‌زند:

چو کشور ز ضحاک بودی تهی	یکی مایه ور بُد به سان رهی؛
که او داشتی گنج و تخت و سرای؛	شگفتی به دلسوزگی کدخدای.
ورا کندرو خواندندی به نام؛	به کندی، زدی پیش بیداد گام. ^{۲۲}

کندرو از آنجا که یار و کارگزار پتیاره‌ای چون ضحاک است، خود نیز چهره‌ای اهریمنی و دیوخوی می‌باید بود. می‌توان انگاشت که کندرو نشان و بازتابی باشد از دیوی سُنْتَبه و ستمکار که در اوستا و نوشته‌های پهلوی از او سخن رفته است. نام این دیو در اوستا «گَنْدَرَوَه» و در پهلوی «گَنْدَرَوُ» آورده شده است. دور نیست که کندرو ساختی از این نام کهن باشد که در شاهنامه و پارسی دری از آن به یادگار مانده است. هر چند نام دگرگون شده است و در معنای «کسی که کند می‌رود» پنداشته شده است؛ سرشت اهریمنی کندرو همچنان برجای مانده است. از این روی، در داستان ضحاک نیز در شمار نیروهای اهریمنی آمده است؛ و دستیار آن اژدهافش شمرده شده است.

یکی از کارهای نمایان و پهلوانانه گرشاسب کشتن کندرو است که «دیوزرین پاشنه» نیز نامیده شده است.

در «افسانه گرشاسب» که در نهمین کتاب دینکرت، برگرفته از چهاردهمین فرگرد «سوتکارنسک»، نیز در روایت پهلوی آورده شده است، اورمزد روان گرشاسب را، به کیفر آنکه آتش را فرو کشته است، از گروزمان می‌راند. گرشاسب کارهای شگرف و پهلوانانه خویش را یک به یک برمی‌شمارد؛ و از اورمزد درمی‌خواهد که گروزمان را به او ارزانی دارد. یکی از این کارهای درخشان کشتن کندرو، دیوزرین پاشنه است. در این باره در «روایت پهلوی» می‌خوانیم:

گرشاسب گفت: «ای اورمزد! زندگانی برین را که همان گروزمان است، به من ارزانی دار؛ زیرا من گندرو را که به یک اوبارش، دوازده ده را می اوباشت، فروکشته‌ام. آنگاه که در میانه دندانهای گندرو نگریستم، آدمیانی مرده را دیدم که از دندانهای او آویخته بودند. او ریش مرا در چنگ گرفت؛ مرا به سوی دریا فراکشید؛ در دریا، نه روز و نه شب با هم نبرد آزمودیم. پس از آن من بر گندرو برتری یافتم. بی درنگ، گندرو را از پای فروگرفتم. او را تا به سر از پوست برآوردم؛ و با آن پوست، دستان و پاهای گندرو را فروبستم. او را به کرانه دریا فراکشیدم؛ سپس، او را به «اخروک» سپردم. آنگاه، پانزده اسب را کشتم و فروخوردم؛ در پناه اسبان آمیدم؛ سپس، گندرو دوستم اخروک را فروکشید؛ زخم را فروکشید؛ پدرم را و مادرم را فروکشید. مردمان یکسره آمدند؛ تا از خوابم برانگیزند؛ از خواب برخاستم. به هرگام هزار پی را می جهیدم و درمی نوشتم. در هر جایی که به هنگام این جهشها پای من به استواری نهاده می شد، آتش آن جای را فرو می گرفت. به دریا باز رسیدم؛ آن کسان را باز آوردم. گندرو را فروگرفتم؛ و او را کشتم. اگر او را نکشته بودم، اهریمن سالار و خداوندگار آفریدگان تومی توانست شد.»^{۲۳}

۴ – گاو پرمایه: گاوی است نمادین و شگفت که همزمان با زادن فریدون از مام، زاده می شود؛ و دانایان و ستاره شناسان را به سرگشتگی دچار می آورد:

همان گاو کیش نام پرمایه بود،	ز گاوان ورا برترین پایه بود،
زمادر جدا شد چوطا ووس نر؛	به هر موی بر، تازه رنگی دگر.
شده انجمن بر سرش بخردان؛	ستاره شناسان و هم موبدان.
که کس در جهان گاو چونان ندید،	نه از پیرسر کاردانان شنید. ^{۲۴}

فرانک، مام فریدون، پس از کشته شدن آبتین، از بیم ضحاک، کودک شیرخوارش را به مرغزاری می‌برد که گاو پرمایه در آن جای داشته است. او را به نگهبان مرغزار می‌سپارد؛ تا به شیر آن گاو شگفتش برورد:

<p>خردمند مام فریدون چو دید، فرانک بُدش نام و فرخنده بود؛ پراز داغ‌دل، خسته روزگار، کجا نامور گاو پرمایه بود؛ به پیش نگهبان آن مرغزار، بدو گفت: «کاین کودک شیرخوار پدروارش، از مادر اندر پذیر؛ پرستنده بیشه و گاو نغز، که: «چون بنده درپیش فرزند تو، سه سالش همی داد ز آن گاو شیر؛ که بر جفت او بر، چنان بدرسید، به مهر فریدون دل آکنده بود؛ همی رفت پویان بدان مرغزار؛ که بایسته بر تئش پیرایه بود. خروشید و بارید خون بر کنار. ز من، روزگاری، به زنه‌ار دار! وز این گاو نغزش پیور به شیر...» چنین داد پاسخ بدان پاک مغز، باشم پرستنده پند تو.» هشیوار و بیدار و زنه‌ار گیر. ۲۵</p>	<p>خردمند مام فریدون چو دید، فرانک بُدش نام و فرخنده بود؛ پراز داغ‌دل، خسته روزگار، کجا نامور گاو پرمایه بود؛ به پیش نگهبان آن مرغزار، بدو گفت: «کاین کودک شیرخوار پدروارش، از مادر اندر پذیر؛ پرستنده بیشه و گاو نغز، که: «چون بنده درپیش فرزند تو، سه سالش همی داد ز آن گاو شیر؛</p>
--	--

فرانک، سرانجام، فریدون را از آن مرغزار به البرز کوه می‌برد. ضحاک از مرغزار و گاو پرمایه آگاه می‌شود؛ و گاو را پست می‌کند.

چرا گاوی فریدون را می‌پرورد؟ از دید نمادشناسی اسطوره، بدین پرسش چنین می‌توان پاسخ داد: فریدون پهلوانی فرهنگدوست و اهورایی است؛ پهلوانی است که می‌باید، برخوردار از نیروهای مینویی و فراسویی، بدی و تباهی را براندازد. از این روی، او را شایسته است که دایه‌ای نمادین و افسانه‌ای نیز داشته باشد. این دایه گاو است. گاو در فرهنگ ایرانی، مانند دیگر فرهنگهای آریایی دامی است آیینی و سپند. نخستین آفریده اورمزد گاوی است به نام «اَوک دات» (یکتا آفرید) که در کرانه‌ای از رود آیینی «وَنوهی دایتیا»، در «ایران ویچ» آفریده می‌شود؛ و پس از او، نخستین مرد، کیومرث. نیروهای اهریمنی این گاو نمادین و آغازین را پی می‌کنند؛ «گوشورون»، روان گاو در آسمان بر اورمزد می‌نالد. اورمزد فروهر زرتشت را

بدو می نماید و می گوید که این مرد بدیها را برخواهد انداخت. گاو بدان خشنود می شود که به گیتی بازآید. از این گاو نخستین، دامها و دانه ها پدید می آیند. گاو، در باورشناسی ایرانی، نماد آفرینش فرودین، یا آفرینش آبی و خاکی است؛ نشانه گیتی است؛ نمود رازوارانه زمین است. هم از آن است که در پندارهای کهن، زمین نهاده بر شاخ گاو شمرده می شده است. آیین برخی گاو که هنوز هم رواج و روایی دارد، آیینی است رازناک که به شیوه ای نمادین، گسستن از زمین و رستن از بند تن و برآمدن از تنگنای آفرینش پست را باز می تابد. ما، با کشتن گاو، بخش فرودین و خاکی را در هستی خویش می کشیم. گاو را برخی می داریم؛ تا مگر بتوانیم به «شیر» برسیم. شیر در برابر گاو است. شیر نماد آفرینش برتر، نشانه آخشیح مهین، «آتش» است. ستیز در میانه شیر و گاو که در افسانه های باستانی بازتافته است؛ و بر سنگ نگاشته های تخت جمشید نموده آمده است، ستیزی رازآمیز و آیینی است. نشانه تلاشی است پرشور، در آدمی، که برای رهایی، برای راه بردن به آسمان انجام می پذیرد.

بر بنیاد آنچه نوشته آمد، جای شگفتی نیست اگر گاوی نگارین و شگرف چون «پرمایه» فریدون را می پرورد. پهلوانی اهورایی را که نماینده نیروهایی نیک و خجسته است. پهلوانی فرهمند را که می باید، به گونه ای رازآمیز، پرورده شود؛ تا بتواند بیخ بیداد را بر کند؛ و جهان را از چنگ ستمگاره ای ددمنش و بدکنش چون ضحاک که پرورده اهریمن است برهاند. پیوند فریدون با این نماد چنان است که در زیست نامه وی نوشته اند که چون بردها ک می شورد، بر گاوی می نشیند، خجستگی و نیک اختری را.^{۲۶} از دیگر سوی، در تبارنامه فریدون نیز، پیوند او را با گاو باز می توانیم یافت: پدران فریدون را نامهایی است که در آنها واژه گاو به کار گرفته شده است. ابن بلخی تبارنامه فریدون را بدین سان، در «فارسنامه» خویش، یاد کرده است:

نسب افریدون بدین نسابت که یاد کرده آمد، بیشترین نسابه و اصحاب تواریخ درنیافته‌اند؛ الا کسانی که متبحرانند در این علم و بحث شافی کرده؛ و استخراج این نسب او از کتب درست کرده‌اند؛ و نسب او از بهر آن هر کس درست نداند که بعد از جمشید، فرزندان او بگریختند؛ و در میان شبانان گاو و گوسفند می‌بودند. مدت هزار سال که پادشاهی ضحاک را بود تا فریدون بیرون آمد؛ و نسب او به درستی این است: افریدون بن اثفیان پیرگاو بن اثفیان فیل گاو بن اثفیان ثورگاو بن اثفیان بورگاو بن اثفیان گورگاو بن اثفیان سیاگاو بن اثفیان اسپید گاو بن اثفیان سُهر گاو بن اثفیان رمی گاو بن اثفیان بیفروست بن جمشیدالملک. اثفیان لقبی است همچون کی؛ [بردندش] از بهر فال؛ و اوّل خروج، بر گاو نشست؛ تا پادشاهی بر وی مقرر شد؛ و دیگر نامها بر حکم آنکه شبانی می‌کردند، سپید گاو و سیاه گاو و سُهرگاو یعنی سرخ گاو و ماننده این نهادند؛ و از این جهت چون افریدون بیرون آمد، سلاح او گرز بود، یعنی سلاح چوپانان چوب باشد، چون عصا و مانند آن؛ و سر گرز او گاوسار بود، به مثال نامها.^{۲۷}

۵ - آهن: نمادی دیگر که در داستان فریدون نمودی دارد آهن است. آهن همواره نشانه چیرگی و پایداری و جنگاوری بوده است. در باورهای باستانی آهن را فلز «بهرام» (مریخ) می‌شمرده‌اند که خدای جنگ پنداشته می‌شده است؛ و طبع او را، به طالع مریخ، گرم و خشک می‌دانسته‌اند.^{۲۸} دست یافتن آدمی به آهن، چونان رویدادی سترگ، مایه و زمینه‌ای شده است برای آفرینشهای اسطوره‌ای. در اسطوره‌های ایرانی پیدایی آهن با پیدایی آتش در پیوند است. هوشنگ پس از آنکه آتش را از دل خارا بدر می‌کشد، آهن آبگون را سرمایه می‌سازد:

جهاندار هوشنگ با رای و داد، به جای نیا، تاج بر سر نهاد.

بگشت از برش چرخ، سالی چهل؛
وز آن پس جهان یکسر آباد کرد؛
نخستین یکی گوهر آمد به چنگ؛
سرمایه کرد آهن آبگون؛
پر از هوش مغز و پر از رای دل...
همه روی گیتی پر از داد کرد.
به آتش، ز آهن، جدا کرد سنگ.
کز آن سنگ خارا کشیدش برون^{۲۹}

در داستان فریدون، نشانی از این نماد می بینیم. در این داستان، دو نماد «گاو» و «آهن» با هم درآمیخته اند. یار فریدون، در شوریدن بر ضحاک، کاوه است؛ آزاده‌ای که پیشه او «آهنگری» است. آنگاه که کاوه محضر ضحاک را از هم می درد و در پای می سپرد و به گستاخی با وی سخن می گوید، مهان ازدهاوش را می گویند که چرا خیره رویی کاوه را برتافته است؛ و وانهاده است که او همچون همالان و همپایگان بر او خشم گیرد. ضحاک در پاسخ می گوید که گویا، به شیوه‌ای شگفت، در میان کاوه و او کوهی از «آهن» به ناگاه رُسته است:

کی نامور پاسخ آورد زود
که: چون کاوه آمد ز درگه پدید،
میان من و او ز ایوان، درست،
ندانم چه شاید بدن زاین سپس؛
که: «از من شگفتی ببايد شنود؛
دو گوش من آواز او را شنید،
تو گفتی یکی کوه آهن بُرست.
که راز سپهری ندانست کس.»^{۳۰}

کاوه زمانی که مردم را بر ضحاک می شوراند، چرمه بی بهای آهنگران را بر نیزه می کند و چونان درفش، برمی افرازد؛ چرمه‌ای که از پوست گاو است و درفش ملی ایران می شود.

نشانی دیگر از آهن را در داستان فریدون در جنگ ابزار اومی بینیم. جنگ ابزار او گریزی است از آهن. گرز، در افسانه‌های ایرانی، جنگ ابزاری آیینی و نمادین است. گرشاسب پهلوان بزرگ و افسانه‌ای نیز با گرز می جنگیده است؛ و یکی از ویژگیهای سه گانه وی، دراوستا، «گرزوری» اوست. گرز فریدون از آهن است و گاوسار. در گرز او نیز دو نماد گاو و

آهن با هم درمی‌آمیزند. فریدون خود چگونگی ساختن این گرز را به آهنگران استاد می‌آموزد. او به دو برادر خویش، «کیانوش» و «پرمایه» می‌فرماید که آهنگران را برای ساختن این گرز فراخوانند:

چو بگشاد لب، هر دو بشتافتند؛	به بازار آهنگران تافتند.
هر آن کس کز آن پیشه بُد نامجوی،	به سوی فریدون نهادند روی.
جهانجوی پرگار بگرفت زود؛	وز آن گرز، پیکر بدیشان نمود.
نگاری نگارید بر خاک، پیش،	هم ایدون به سان سر گاومیش.
بر آن دست بردند آهنگران؛	چو شد ساخته کار گرز گران،
به پیش جهانجوی بردند گرز؛	فروزان، به کردار خورشید برز.
پسند آمدش کار پولادگر؛	ببخشیدشان جامه و سیم وزر.
بسی کردشان نیز فرخ امید؛	بسی دادشان مهتری را نوید.
که: «گر ازدها را کنم زیر خاک؛	بشویم شما را سراز گرد پاک.» ^{۳۱}

از نوید مهتری که فریدون به آهنگران می‌دهد، پیداست که آهن و آهنگری را در داستان ارج و ارزی ویژه و نمادشناختی می‌تواند بود.

۶ – البرز کوه: فرانک، آنگاه که از بیم ضحاک فریدون را از نگهبان مرغزار می‌ستاند، او را به البرز کوه می‌برد؛ و به کوهبندی وارسته می‌سپارد؛ تا پدروارش، پیرورد.

فرانک مرد زنهاردار را می‌گوید:

«ببرم پی از خاک جادوستان؛	شوم تا سر مرز هندوستان.
شوم ناپدید از میان گروه؛	برم خوبرخ را به البرز کوه.»
سپس:	
بیاورد فرزند را چون نوند،	چو مرغان بر آن تیغ کوه بلند.
یکی مرد دینی بر آن کوه بود؛	که از کار گیتی بی‌انده بود.
فرانک بدو گفت: «کای پاک دین!	منم سوگواری ز ایران زمین.
بدان کاین گرانمایه فرزند من،	همی بود خواهد سرانجمن.

تو را بود باید نگهبان او؛ پدروار، لرزنده بر جان او.»
 پذیرفت فرزند او نیکمرد؛ نیاورد هرگز بدو باد سرد. ۳۲

البرز که در اوستایی «هَرَه بَرزِئِتی» (= هرای برز) نامیده شده است و در پهلوی «هربورز» و «البورز» گردیده است، در فرهنگ ایران، کوهی آیینی و نمادین است. البرز نخستین و برترین کوهی است که از زمین رُسته است. درباره رُستن این کوه «بغ بخت» در بندهش چنین آمده است:

در دین گوید که نخستین کوه البرز است؛ پس همه کوهها به هجده سال فراز رُستند. البرز تا پایان هشتصد سال همی رُست. دویست سال، به ستاره پایه و دویست سال، به ماه پایه و دویست سال، به خورشید پایه و دویست سال، به روشنی بیکران. چنین دیگر کوهها از البرز رُستند، به شمار دویست و چهل و چهار کوه... ۳۳

البرز کوه کوهی مینوی است که روشنی از آن برمی دمد؛ گروثمان، بهشت برین که جایگاه روانهای پاک و تابناک است بر فراز آن جای دارد. یک سوی پل آیینی «چِئوت» که روانها، پس از مرگ، می باید از آن بگذرند تا به گروثمان بروند، بر آن نهاده است.

این کوه آیینی که ایرانیان را به همان سان سپند و گرامی است که کوه المپ یونانیان را، در افسانه های ایرانی، جایگاه رویدادهای شگفت و بنیادین بوده است. تهمورث دیوبند، برنشسته بر اهریمن، به البرز کوه رفت؛ سیمرغ زال را در البرز کوه پرورد؛ فریدون در البرز کوه بالید؛ رستم جوان، به یافتن کیفباد، به البرز کوه رفت؛ تا او را بیاورد و بر تخت پادشاهی بنشانند. از این روی، پهلوانی آیینی و ستم سوز چون فریدون می باید در کوهی آیینی و نمادین چون البرز بیابد. کوهی که با آسمان، با جهان فراسوی، با نیروهای برین اهورایی در پیوند است؛ کوهی که خاستگاه روشنی است. فریدون، پس

از بالیدن در البرز کوه، در شانزده سالگی، از آن به دشت می‌آید. برومند و دلیر، از مام دربارهٔ باب و تخمهٔ خویش می‌پرسد؛ و در این هنگام است که آراسته و زیناوند به نیروهایی رازناک و فراسویی، به پیکار ضحاک می‌شتابد. بی‌هراس، اسب در رود ژرف و خروشان اروند می‌افکند؛ و با سپاهیان خویش، بی‌گزند و تندرست، از آن، می‌گذرد؛ یا چون به نزدیکی شهر می‌رسد، از یک میلی، شهر را می‌نگرد؛ و ایوان ضحاک را، به آشکارگی، در آن می‌بیند. شتابان، به سوی شهر می‌تازد؛ و به تندی آتش، بر اسب، به کاخ درمی‌آید:

<p>چو از دشت نزدیک شهر آمدند، ز یک میل کرد آفریدون نگاه؛ فروزنده چون مشتری بر سپهر؛ که ایوانش برتر ز کیوان نمود؛ بدانست کان خانهٔ اژدهاست؛ به یارانش گفت: «آنکه بر تیره خاک، بترسم همی ز آنکه با او جهان بیاید که ما را بدین جای تنگ، بگفت و به گرز گران دست برد؛ تو گفתי یکی آتشتی، درست، گران گرز برداشت از پیش زین؛ کس از روزبانان به دربر نماند؛ به اسپ، اندر آمد به کاخ بزرگ،</p>	<p>کز آن شهر جوینده بهر آمدند، یکی کاخ دید اندر آن شهر شاه. همه جای شادی و آرام و مهر. که گفתי ستاره بخواهد پسود. که جای بزرگی و جای بهاست. برآرد چنین بُرزجای از مغاک، مگر راز دارد یکی در نهان. شتابیدن آید، به روز درنگ.» عنان بارهٔ تیزتگ را سپرد. که پیش نگهبان ایوان بُرست. تو گفתי همی برنوردد زمین. فریدون جهان آفرین را بخواند. جهان ناسپرده جوان سترگ.^{۳۴}</p>
--	---

۷ - دشت سواران نیزه گزار: سرزمینی که ضحاک از آن برمی‌خیزد، سرزمینی است که «دشت سواران نیزه گزار» نامیده شده است. این سرزمین را با عربستان یکی پنداشته‌اند. اما این سرزمین نیز سرزمینی نمادین است که

اگر نشانی از آن بتوان یافت، در «جغرافیای اسطوره‌ای» است. این سرزمین گونه‌نمادین تمامی سرزمینهایی است که ایرانیان آنها را دشمن می‌داشته‌اند: سرزمینهایی که در ذهنیت ایرانی، یادمانی تلخ و مه‌آلوده از آنها، در درازنای سده‌ها برجای مانده است؛ سرانجام این سرزمینها، این کانونهای رنج و تیرگی و تباهی در چشم ایرانیان، درهم فشرده‌اند؛ با هم درآمیخته‌اند؛ آشکارگی جغرافیایی خویش را از دست داده‌اند؛ و به سرزمینی نمادین دیگرگون شده‌اند؛ سرزمینی در «ناکجاآباد». سرزمینی اهریمنی که شایستگی آن را دارد که خاستگاه پتیاره‌ای بزرگ و جهان‌آشوب، چون ضحاک باشد. «دشت سواران نیزه‌گزار»، در شاهنامه، سرزمین تازیان است. می‌توان گفت یادمانهایی تلخ و جانگزای که از پیکارهای خونین با تیره‌هایی سامی نژاد چون آشوریان و بابلیان در ذهنیت ایرانی مانده بوده است، این سرزمین نمادین را در جغرافیای افسانه‌ای پدید آورده است. می‌دانیم که پادشاهان مادی و هخامنشی را، با آشوریان و بابلیان، پیکارهایی خونبار بوده است. هه‌وخشتره، سومین پادشاه ماد، در ۶۰۵ پیش از زادن مسیح، بر نینوا پایتخت آشور دست یافت؛ و فرمانروایی آشوریان را برانداخت؛ و بدین سان یکی از بزرگترین رویدادهای تاریخی را در آسیای باخترین رقم زد. نیز کورش بزرگ، پایتخت بابل را که نیرومندترین شهر در روزگار خود بود، به سال ۵۳۹ پیش از زادن مسیح، گشود؛ و فرمانروایی تیره‌های سامی را در این بخش از آسیا به پایان آورد. پس، از دید نمادشناسی اسطوره‌ای، پذیرفتنی است که ضحاک از سرزمین تازیان برآمده باشد؛ پس از آنکه فره ایزدی از جمشید می‌گسلد، و در ایران از هر سوی جنگ و جوش پدید می‌آید، سواران ایرانی به آوردن ضحاک، به سرزمین تازیان می‌روند:

از آن پس برآمد ز ایران خروش؛	پدید آمد از هر سوی جنگ و جوش.
سیه گشت رخشنده روز سپید؛	گسستند پیوند از جمشید.

بر او تیره شدفزه ایزدی؛
 پدید آمد از هر سوی خسروی؛
 سپه کرده و جنگ را ساخته؛
 یکایک ز ایران برآمد سپاه؛
 شنودند کانجایکی مهتر است؛
 سواران ایران، همه شاهجوی،
 به شاهی بر او آفرین خواندند؛
 کی اژدهافش بیامد چوباد؛
 از ایران و از تازیان لشکری،
 سوی تخت جمشید بنهاد روی؛
 به کژی گرایید و نابخردی.
 یکی نامجویی، ز هر پهلوی.
 دل از مهر جمشید پرداخته.
 سوی تازیان برگرفتند راه.
 پراز هول شاه اژدها پیکر است.
 نهادند یکسره به ضحاک روی.
 ورا شاه ایران زمین خواندند.
 به ایران زمین تاج بر سر نهاد.
 گزین کرد و گرد از همه کشوری.
 چوانگشتی کرد گیتی براوی.^{۳۵}

آری! از آن روی که روزگار بیرهی و بی فرهی فراز آمده است، و فر، در پی تباہکاریهای جمشید از او و از ایرانشهر گسسته است، ایرانیان خود به سرزمینی اهریمنی راه می‌برند؛ تا یکی از پروردگان اهریمن را به ایران بیاورند؛ و بر اورنگ پادشاهی بر نشانند؛ تا هزار سال، به خود کامگی و سیاه‌نامگی، بر این سرزمین که می‌بایست سرزمین برگزیده‌ا ورمزد باشد، فرمان‌راند. در تاریخهای کهن نیز، ضحاک گاه بابلی^{۳۶} و گاه یمنی شمرده شده است. در تبارنامه‌ای نیز او را فرزند علوان تازی انگاشته‌اند. ابن بلخی در این باره نوشته است:

این بیوراسب ضحاک است... و در نسب او خلاف است میان نسابه؛ و بعضی می‌گویند از نسابه که: اصل او از یمن بوده است؛ و نسب او ضحاک بن علوان بن عبید بن عویج الیمنی است.^{۳۷}

سرزمین هاماوران (= یمن) که ضحاک بدان نیز باز خوانده شده است، خود سرزمینی نمادین و اهریمنی است. سرزمین دیوان است. یکی از برجسته‌ترین خامکاریها و سبک‌مغزیهای کاووس، در شاهنامه، تاختن به این

سرزمین است. او در آنجا به دام پادشاه هاماوران درمی افتد؛ و ایرانشهر را به آشوب و تباهی دچار می آورد. تا سرانجام رستم، به رهانیدن او از بند، به هاماوران می رود. کاووس سودابه، دختر پادشاه هاماوران را که دل بدو باخته است، چونان رهاوردی گجسته و پرزیان، به ایران می آورد؛ و او را بانوی مشکوی خویش می سازد. لیک سودابه که «دیوزادی» تباه کیش و بداندیش است، به نابکاری و سیاهدلی، بر سیاوش می شیبد؛ و می کوشد او را بفریبد و با خود، در گناه و پلیدی، هنباز و همداستان گرداند. اما سیاوش، به پاکی و راستی، سر از سودابه برمی تابد؛ و بستر پدر را به گناه نمی آلاید. سودابه داستان را در چشم کاووس وارونه جلوه می دهد. سیاوش ناچار به آزمون «ور» و گذشتن از خرمنهای آتش تن درمی دهد؛ تا پاکی و بیگناهی خویش را آشکار و استوار گرداند. آنگاه به توران می رود؛ و در آنجا به مرگی زبوانه، به دست گروهی زره کشته می شود.

سودابه چون شاهدختی هاماورانی است و «دیوزاد»، تباهی می آفریند. در داستان «رستم و اسفندیار»، گشتاسب به اسفندیار می گوید:

همانا شنیدی که کاووس شاه	به فرمان ابلیس گم کرد راه.
همی باسماں شد به پر عقاب؛	به زاری، به ساری فتاد اندر آب.
ز هاماوران دیوزادی ببرد؛	شبستان شاهی مرا و را سپرد.
سیاوش به آزار او کشته شد؛	همه دوده زیروزبر گشته شد. ^{۳۸}

۸ - گوشتخواری: یکی از ویژگیهای نمادین و اهریمنی در ضحاک گوشتخواری اوست. اهریمن به آهنگ آنکه ضحاک را یکسره به تباهی بکشد؛ و به ددمنشی و درنده خوئی بیش پرورد، نیرنگی ساز می کند: چونان خوالیگری به نزد ضحاک می رود؛ و او را به گوشتخواری خوی می دهد؛ و بدین سان، نیک، بر او چیرگی می یابد:

یکی بند بد را نوا فکند بن.
 ز گیتی همه کام دل یافتی.
 نیچی ز گفتار و فرمان کنی،
 دد و مردم و مرغ و ماهی تو راست.»
 یکی چاره کرد از شگفتی شگفت:
 سخنگوی و بینادل و رایزن.
 نبودش بجز آفرین گفتگوی.
 یکی ناموزپاکی خوالیگرم.»
 ز بهر خورش، جایگه ساختش.
 بدو داد دستور فرمانروا.
 که کمتر بُد از خوردنیها خورش.
 خورشگر بیاورد، یک یک، به جای.
 بدان تا کند پادشا را دلیر.
 به فرمان او دل گروگان کند.
 بدان داشتش یک زمان تندرست.
 مزه یافت، خواندش ورا نیکبخت.
 که: «شادان زی، ای شاه گردنفرزا!
 کزو باشدت سر به سر پرورش.»
 که: فردا ز خوردن چه سازد شگفت.
 بسازید و آمد، دلی پرامید.
 سرکم خرد مهر او را سپرد.
 بیاراستش گونه گون، یکسره.
 خورش ساخت از پشت گاو جوان.
 همان سالخورده می و مشک ناب.
 شگفت آمدش زان هشیوار مرد.^{۳۹}

چو ابلیس پیوسته دید آن سخن،
 بدو گفت: «گرسوی من تافتی،
 اگر همچین نیز پیمان کنی،
 جهان سر به سر پادشاهی تو راست،
 چو این کرده شد، ساز دیگر گرفت؛
 جوانی بر آراست از خویشان،
 هم ایدون به ضحاک بنهاد روی؛
 بدو گفت: «اگر شاه را در خورم،
 چو بشنید ضحاک، بنواختش؛
 کلید خورشخانه پادشا،
 فراوان نبود آن زمان پرورش،
 زهر گوشت، از مرغ و از چار پای،
 به خورش پرورد برسان شیر؛
 سخن هرچه گویدش فرمان کند؛
 خورش زرده خایه دادش نخست؛
 بخورد و بر او آفرین کرد سخت؛
 چنین گفت ابلیس نیرنگساز،
 که فردات از آن گونه سازم خورش
 برفت و همه شب سگالش گرفت،
 خورشها ز کبک و تذرو سپید
 شه تازیان چون به نان دست برد،
 سیم روز، خوان را به مرغ و بره
 به روز چهارم، چو بنهاد خوان،
 بدو اندرون زعفران و گلاب؛
 چو ضحاک دست اندر آورد و خورد،

گوشته‌خواری، در باورشناسی کهن، رفتاری اهریمنی است. هم از این روی است که در پاره‌ای از آینه‌های پارسایانه چون آیین مانی، پیروان برگزیده

لب به گوشت نمی آوده‌اند. در بندهشن می خوانیم که چون جفت نخستین، «مشی» و «مشیان» سر از فرمان اورمزد برتافتند و به اهریمن گراییدند، به خور و پوش نیازمند شدند؛ و سرانجام به گوشتخواری دچار آمدند.

پس ایشان را پتیاره به اندیشه برتاخت؛ و اندیشه آنان را تباه کرد. آنان گفتند که: «اهریمن آب و زمین و گیاه و گوسفند و دیگر چیزها را آفرید.» چون این سخن گفته شد — آن دروغگویی را به اجبار دیوان گفتند — گنامینو (= اهریمن) نخستین خوشی را از این سخن ایشان به دست آورد. به آن دروغگویی، هردو دُروند شدند. روان ایشان تا تن پسین در دوزخ است. ایشان را سی روز خورش بشده بود. جامه گیاه پوشیدند. پس از سی روز، در بیابان فراز رفتند. به بزی سپیدموی رسیدند. ایشان، با دهان، شیر از پستان بز دوشیدند. هنگامی که شیر را خورده بودند، مشی به مشیان گفت که: «شادی از آن بود که من آن شیر را نخورده بودم؛ اکنون شادی من بیشتر است که خورده‌ام؛ و آنگاه مرا به تن سیری است.» به سبب آن دروغگویی دوم، دیوان را نیرو برآمد. ایشان مزه خورش بدزدیدند؛ چنانکه از صد بهریک بهر بماند. پس به سی شبانروز دیگر، به گوسفندی سیاه سفید آرواره رسیدند. ایشان آن را بکشتند. ایشان از درخت گنار و شمشاد، به راهنمایی ایزدان مینوی، آتش افکندند؛ زیرا هردو درخت آتش بخشنده‌ترند. ایشان به دهان آتش افروختند... ایشان آن گوسفند را کباب کردند. ایشان به اندازه سه مشت گوشت در آتش گذاشتند. گفتند که: «این بهره آتش است.» از آن دیگر، پاره‌ای به آسمان روانه کردند. گفتند که: «این بهر ایزدان است.» از پیش ایشان کرگس مرغ فراز رفت؛ نتوانست گرفت. سگ آن را از ایشان ببرد؛ زیرا نخست گوشت را سگ بخورد. ۴۰

روند دُروندی و آرایش و روند گسستن از «مینو» و پیوستن به «گیتی»، در فرجام، به گوشتخواری می‌انجامد. به هنگام مرگ که روان از تن و از گیتی می‌گسلد، این روند به وارونگی به انجام می‌رسد:

دردین گوید که بدان سبب که مشی و مشیانه هنگامی که از زمین بررُستند، نخست آب، سپس گیاه، آنگاه شیر و گوشت را به خوراک خوردند، مردم نیز هنگامی که زمان مردنشان فرا رسد، نخست از گوشت و سپس شیر و آنگاه از نان خوردن بایستند؛ و تا هنگام مردن آب همی خورند.^{۴۱}

یکی از تباهاکاریها و گناهان بازخوانده به جمشید که فرّه ایزدی را از او باز گسیخت، گوشتخواری است. بر پایهٔ یسنه ۳۲- بند ۸، آن گناه جمشید که فر را از وی گسلانید، آن بود که گوشت گاو را برای خوردن مردمان آورد.^{۴۲} در آیین باستانی یونان و روم، تاریخ افسانه‌ای جهان به چهار روزگار بخش شده است:

۱- روزگار زرین که با فرمانروایی «کیوان» (ساتورن) آغاز گرفته است، روزگاری است که مردمان و جانداران در مهر و آشتی با هم می‌زیسته‌اند. روزگاری بهشتی که هیچ آزاری در آن نبوده است.

۲- روزگار سیمین که مردمان هنوز در آن پارسا و نیکوکار بوده‌اند؛ اما، اندک اندک، نشانه‌هایی از بیراهی و تباهی در آن آشکار شده است؛ و مردمان ناچار شده‌اند، برای گستردن داد، قانونهایی را پدید آورند؛ در این روزگار، گیتی همچون روزگار پیشین، نیک، با آدمی مهربان و گشاده دست نیست.

۳- روزگار مفرغین روزگاری است که در آن خواسته‌ها و داراییها که تا آن روزگار همگانی بوده است، در پی ستیزه‌ها و کشمکشها، در میان مردمان بخش می‌شود؛ و برای بازداشتن فزون‌جویان از درازدستی، قانونهایی بیشتر

گذارده و روان می‌گردد. لیک، در این روزگار، هنوز اندک نشانه‌هایی از راستکاری و مردمی پیشین فراچشم می‌آید؛ و زمین هنوز، به بسندگی، زرخیز و گشاده‌دست است که بتوان، به رنجی اندک، از بهره‌ها و فرآورده‌های آن برخوردار آمد.

۴ - روزگار آهین روزگاری است آکنده از بیداد و تباهکاری. در این روزگار، مردمان، خونریز و درنده‌خوی، بر یکدیگر تیغ می‌کشند. دروغ، نابکاری، هرزگی، درشتی و خونریزی در می‌گسترند. در هنگامه تباهیها، آرم و پاکی، دادگستری، به‌باوری و دیگر منشها و رفتارهای نیک، به آسمان می‌گریزند. و زمانه بینوایی و رنج بدین سان برای آدمی آغاز می‌گیرد. انسان نزار و دردمند، خوی کرده و پرتلاش، زمین را فرو می‌شکافد و می‌کارد؛ تا به بهره‌ای اندک از آن خرسند و دلخوش باشد.

یکی از آن تباهیها و بیراهیها که روزگاران زرین و بهشت‌آین را به پایان می‌آورد، گوشتخواری است. از آن زمان که آدمیان بدان خوی می‌گیرند که جانداران دیگر را فرو کشند و از گوشت و خونشان توشه سازند، روزگار آرامی و آشتی به انجام می‌آید.^{۴۳}

۹ - پیشگویی و کشتن نوزادان: ضحاک در نهصد و شصتمین سال پادشاهیش، شبی در کابوسی هراس‌آفرین، فریدون را، گرزّه گاوسار بردوش، در میانه دو جنگجوی دیگر می‌بیند که دلیر و دمان، پالهنگ بردوش وی می‌نهد؛ و او را به کوه دماوند می‌برد:

چو از روزگارش چهل سال ماند،	نگر تا به سربرش یزدان چه راند:
در ایوان شاهی، شبی دیریاز	به خواب اندرون بود با ارنواز.
چنان دید کز کاخ شاهنشهان،	سه جنگی پدید آمدی ناگهان.
دو مهتر، یکی کهتر اندر میان؛	به بالای سرو و به فرّ کیان.
کمر بستن و رفتن شاهوار؛	به جنگ اندرون، گرزّه گاوسار.
دمان، پیش ضحاک رفتی، به جنگ؛	نهادی به گردن برش پالهنگ.

همی تاختی تا دماوند کوه؛ کشان و دوان، از پس اندر، گروه.
 بیچید ضحاک بیدادگر؛ بدریش از هول گفتی جگر.
 یک بانگ برزد، به خواب اندرون، که لرزان شد آن خانه صد ستون.^{۴۴}

خورشیدرویان مشکوی، از غلغل ضحاک، از خواب برمی‌جهند. ضحاک خواب خویش را، هراسان و شوریده‌سر، با ارنواز در میان می‌نهد. ارنواز او را اندرز می‌گوید که دانایان، اخترشناسان و خوابگزاران را از هر کشوری گرد آورد؛ و آنان را بفرماید که راز خواب را بر او بکشایند. ضحاک اندرز ارنواز را به کار می‌بندد. «موبدان نماینده راز»، از هر سوی، در درگاه ضحاک گرد می‌آیند؛ لیک کس را زهره آن نیست که خواب او را بگزارد. در چهارمین روز، ضحاک بر آنان خشم می‌گیرد و به مرگشان بیم می‌دهد. پس موبدی زیرک نام خواب او را می‌گزارد؛ و از سر برآوری فریدون و فرجام کار وی، ناپروا و پرده‌در، سخن می‌گوید:

به روز چهارم، برآشفت شاه، بر آن موبدان نماینده راه؛
 که: «گر زنده‌تان دار باید پسود؛ وگر بودنیها بیاید نمود.»
 همه موبدان، سرفکنده نگون؛ پر از هول دل، دیدگان پرزخون؛
 از آن نامداران بسیار هوش؛ یکی بود بینادل و تیزگوش.
 خردمند و بیدار و «زیرک»، به نام؛ کز آن موبدان اوزدی پیش گام؛
 دلش تنگتر گشت و ناباک شد؛ گشاده زبان، پیش ضحاک شد.
 بدو گفت: «پرداخته کن سر زباد! که جز مرگ را کس ز مادر نژاد؛
 جهاندار، پیش از تو، بسیار بود؛ که تخت مهی را سزاوار بود.
 فراوان غم و شادمانی شمرد؛ برفت و جهان دیگری را سپرد.
 اگر باره آهنینی به پای سپهرت بساید؛ نمانی به جای.
 کسی را بود، زین سپس، تخت تو؛ به خاک اندر آرد سر بخت تو؛
 کجا نام او آفریدون بود؛ زمین را سپهری همایون بود؛
 هنوز آن سپهد ز مادر نژاد؛ نیامد گه پرسش و سرد باد.

چو او زاید از مادر پره‌نر، به سان درختی شود بارور.
 به مردی رسد، بر کشد سر به ماه؛ کمر جوید و تاج و تخت و کلاه.
 به بالا شود چون یکی سرو برز؛ به گردن برآرد ز پولاد گرز.
 زند بر سرت گرزۀ گاوسار؛ بگیردت زار و ببنددت خوار.»^{۴۵}

ضحاک از این پیشگویی آنچنان هراسان و آشفته می‌شود که دیگر خورد و آرام و خواب ندارد. پریشان و تیره‌روز، در هر سوی، فریدون را می‌جوید؛ تا او را بیابد و از میان بردارد. سرانجام پدر او آبتین را می‌کشد؛ و چون به فریدون دست نمی‌یابد، گاو پرمایه را پست می‌کند؛ مرغزار را از هر چه چار پای که در آن بوده است می‌پردازد؛ و آتش در ایوان فریدون در می‌افکند:

خبر شد به ضحاک بد روزگار، از آن گاو پرمایه و مرغزار.
 بیامد از آن کینه، چون پیل مست؛ مر آن گاو پرمایه را کرد پست.
 همه هر چه دید اندر او چار پای، بیفگند و زایشان پرداخت جای.
 سبک، سوی خان فریدون شتافت؛ فراوان پژوهید و کس را نیافت.
 به ایوان او آتش اندر فگند؛ ز پای اندر آورد کاخ بلند.^{۴۶}

در بسیاری از داستانهای باستان که در آنها دو چهرهٔ هم‌اورد و ناساز در برابر یکدیگر می‌ایستند؛ و فرجامجوی، با هم می‌ستیزند، این دو بنیاد کهن، پیشگویی و کشتن نوزادان را باز می‌توانیم یافت. همواره نیروهای اهریمنی، نمادهای پلیدی و تباهی، فرزندان پتیارهٔ تاریکی از پیش آگاه می‌شوند که رهانندهٔ نوید داده، آن پیام‌آور روشنی، آن پهلوان آیینی که ستمدیدگان و رنجبران امید بدو بسته‌اند و فراز آمدنش را به آرزو چشم می‌دارند، به زودی به جهان خواهد آمد. این آگاهی یا در خواب به گونه‌ای پوشیده و رازآلود بدانان داده می‌شود؛ و خواب‌گزاران راز رؤیا را بر آنان می‌گشایند، بدان‌سان که در داستان ضحاک می‌بینیم؛ یا اخترشناسان و نهانگویان راز آینده را می‌کاوند؛ و فراز آمدن رهاننده را که می‌باید تومار خود کامگی و بیداد را درنوردد، و

پروردگان دیورا براندازد، پیش می‌بینند، و به زنهار، پیش می‌گویند. در پی این آگاهی، ستمگاره دیوخوی بر آن سر می‌افتد که به هر روی و رای، از زادن رهاونده ستم‌سوز، مانع شود. پس می‌فرماید که نوزادان پسر را توشه تیغ سازند. اما همواره در این تلاش رنجبار و پرشور ناکام می‌ماند. زیرا رهاونده دادگستر ابرمردی آیینی و فراسویی است که نیروهای نهانی او را از گزندها پاس می‌دارند؛ و همواره یاری می‌رسانند.

ما، در پی، چند داستان را که از این دید به داستان ضحاک می‌مانند، نمونه وار، یاد می‌کنیم:

نمرود خود کامه‌ای ستمگار بود که از زادن ابراهیم آگاه شد؛ و کوشید تا او را از میان بردارد:

و این نمرود و کنعان هردو به [زمین بابل] بودند؛ آنجا که امروز مصر است؛ و آن ملکان که بنشستند ستمگار بودند؛ و لکن این نمرود از همه ستمگارتر بود؛ و بت پرست بود؛ و بتان را بیاراستی؛ و پیرایه‌ها و گوهرها برایشان کردی؛ و آزر پدر ابراهیم وزیر او بود؛^{۴۷} و او را سخت نیکو داشتی؛ و این آزر بت تراش بود؛ و خزینه ملک نمرود به دست او بود.

پس منجمان و ستاره‌شناسان پیش نمرود آمدند؛ و او را گفتند که: «بدین سال اندر، به مملکت تو فرزندی در وجود آید که او بتان را بشکند؛ و ولایت را بگیرد؛ و تو نیز بر دست او هلاک شوی.» پس نمرود کسها را بر گماشت تا هر زنی که بار داشتی و پسری در وجود آمدی، آن پسر را بکشند. تا مادر ابراهیم بار گرفت؛ و ابراهیم در وجود آمد؛ و مادرش پنهان همی داشت، از بیم نمرود؛ و می‌گفت که: «پسری در وجود آمد و بمرد.» و چون شب اندر آمد، ابراهیم را بر گرفت؛ و بر کوه برد؛ و به غاری اندر، پنهان کرد؛ و سنگی بزرگ بر

سر آن غار نهاد؛ و گفت که: «اگر باری [چیزی] او را بخورد، بهتر از آن باشد که او را به غضب بکشند؛ و او را رها کرد و برفت.

و چون چند روز برآمد، مادر ابراهیم برخاست و بدان در غار رفت؛ و پنداشت که پسرش مرده باشد؛ و چون سر غار باز کرد، فرزندش را زنده دید؛ او انگشت خویش، در دهان گرفته بود و می مزید؛ و خدای عزوجل روزی او اندر آن انگشت او کرده بود و می خورد.

پس مادرش او را شیر بداد؛ و باز آن سر غار محکم کرد و برفت؛ و همچنان پنهان همی آمدی؛ و او را شیر همی دادی و می رفتی؛ تا یک سال برآمد؛ و ابراهیم به یک روز، چندان بیالیدی که کودکی دیگر به یک ماه؛ و به یک ماه، چندان بیالیدی که دیگری به یک سال؛ و چون پانزده ماهه بود به پانزده ساله ای می مانست... پس مادرش او را به خانه باز آورد؛ و پدرش را گفت که: من با این پسر چه کردم؛ و احوال گذشته جمله با او باز گفت؛ و مهر ابراهیم به دل آزر، پدرش در افتاد؛ و او را سخت دوست همی داشت؛ و نیز پیش نمرود، قصه و احوال او باز گفت؛ و گفت که: «مرا پسری بود پیش از این و به غربت افتاده بود؛ و اکنون باز آمده است.»^{۴۸}

فرعون نیز ستمگاره ای است دیوساز که می کوشد مانع از آن شود که موسی، چونان رهاننده ای ایزدی، از مام بزاید؛ و فرمانروایی او را از هم فروپاشد:

یک چندی برآمد، مردمان مصر، در جهالت، ستور طبع بودند. آنگاه فرعون گفت: «خدای شما منم! همه مرا باید پرستید.» همه را فرا پرستیدن خویش کرد. تا آنگاه که موسی آمد علیه السلام؛ و حق گفت، جل جلاله: «و نُرِيَ فِرْعَوْنَ وَ هَامَانَ وَ جُنُودَهُمَا مِنْهُم مَّا كَانُوا يَحْذَرُونَ». و آن آن بود که منجمه و گهنه فرعون را گفتند:

«مملکت تو بر دست اسرائیلی فرو خواهد شد». و گفته اند که: فرعون خود خوابی دید که آتشی از زمین اریحا و اذرعات برآمدی؛ و در مصر افتادی؛ و در فرعون و همه ارکان مملکت وی افتادی. معبران را پرسید. گفتند: «اسرائیلی خواهد بود از اصل بنی اسرائیل که بر آن زمین باشد. مملکت تو بر دست وی فرو شود. احتیاط باید کرد.» فرعون بفرمود تا بنی اسرائیل را همه از زمین اریحا و اذرعات برده آوردند؛ و به بندگی می داشتند، در مصر. آنگاه فرعون گفت؛ «آن اسرائیلی که از وی این مخاطره است، اکنون هست؟» گفتند: «آن کس هنوز نزاده است.» فرعون گفت: «نگاه می دارید؛ هر که از بنی اسرائیل پسر زاید، بکشند؛ و هر که دختر زاید، به بندگی گیرند؛ و خدمت را، بگذارند.»

یک چندی برآمد. از بس که می کشتند، نسل بنی اسرائیل بریده می شد؛ و قبطیان را بدیشان حاجت بود؛ که کارهای ایشان بنی اسرائیل کردند؛ زیرا که قبط مردمانی جلف بودند، جز حرب را نشایستندی؛ و بنی اسرائیل مردمانی چرب دست بودند. همه کارهای فرعون و قوم وی ایشان کردند. فرعون چون دید که نسل ایشان کم می شد، فرمود که: «یک سال می کشید؛ و یک سال مکشید.» آن سال که نوبت کشتن نبود، هارون بزاد؛ و آن سال که نوبت کشتن بود، موسی^۱ بزاد.

در اخبار است که آن شب که موسی^۱ علیه السلام به زمین آمد، همه آبستانان بار بنهادند؛ و همه دردها را راحت آمد؛ و همه محبوسان را خلاص آمد؛ و همه درماندگان را فرج آمد؛ و همه اندوهگنان را رستگاری آمد. ستاره‌ای به گرد مصر درآمد. نوری از مصر برآمد؛ و گوشک فرعون بلرزید؛ و تخت فرعون نگوسار شد. طراقی از پشت وی بیامد. هُرستی به دل هاماں درآمد.

چون سُرَط فرعون به کشتن موسی بیامدند، او را در تنور آتش افکندند، از بیم ایشان؛ چنانکه در سورت طه گفته آمد. پس وحی آمد به مادر موسی، [یوخابد]^{۴۸}؛ و این وحی الهام است، نه وحی رسالت. بفرمود تا اوراشیر داد؛ و گفت: «چون می ترسی بروی از عوانان فرعون که او را بکشند، او را در تابوت نه؛ و در دریا افکن، و اندوه مدار. چنانکه او را از آتش نگاه داشتیم، از آب هم نگاه داریم.»

در اخبار است که چون تابوت موسی بر آب در باغ فرعون آمد، هفتاد کنیزک در باغ آب بازی می کردند. چون آن تابوت بدیدند، قصد کردند که بگیرند؛ هر چند کوشیدند، برنتافتند. یکی از میان ایشان، از آنجا که عادت است، بگفت: «بسم الله». همی تابوت به سینه او پرید. چون تابوت پیش ایسیه بردند، مقیر بقیر و قارمسمربمسمار، ایسیه سر تابوت باز گشاد و مسمار بر کند... هر که موسی را می دید، مهر بر وی می افکند، مگر فرعون که وی در موسی نمی نگریست. گفت: «وی دشمن بچه است، اسرایلی. او را می باید کشت.» ایسیه گفت: «باری، یک بار در وی نگر، تا خود چیست و او خود کیست.» نمی نگریست: تا بر زبان موسی برفت که: «بابا!» فرعون آن بشنید، مهرش بر موسی بجنید...^{۴۹}

هرود، پادشاه نیرومند اورشلیم نیز از زادن عیسی آگاه می شود؛ و برای آنکه او را از میان بردارد، می فرماید که نوزادان بیت اللحم را، به یکبارگی، توشه تیغ گردانند. این رفتار ددمنشانه، در تاریخ ترسایان، «کشتار بیگناهان پاک» نام گرفته است. در باب دوم از انجیل متی در این باره چنین نوشته شده است:

* در متن، نوخابد.

و چون عیسی، در ایام هیروودیس پادشاه، در بیت لحم یهودیه تولد یافت، ناگاه مجوسی چند از مشرق به اورشلیم آمده، گفتند: «کجاست آن مولود که پادشاه یهود است؟ زیرا که ستاره او را در مشرق دیده‌ایم؛ و برای پرستش او آمده‌ایم.» اما هیروودیس پادشاه چون این را شنید، مضطرب شد؛ و تمام اورشلیم با وی. پس همه رؤسای گهنه و کاتبان قوم را جمع کرده، از ایشان پرسید که: «مسیح کجا باید متولد شود؟» بدو گفتند: «در بیت لحم یهودیه؛ زیرا که از نبی چنین مکتوب است.» ... آنگاه هیروودیس مجوسیان را در خلوت خوانده، وقت ظهور ستاره را از ایشان تحقیق کرد. پس ایشان را به بیت لحم روانه نموده، گفت: «بروید؛ و از احوال آن طفل به تدقیق تفحص کنید؛ و چون یافتید، مرا خبر دهید؛ تا من نیز آمده، او را پرستش نمایم.» چون سخن پادشاه را شنیدند، روانه شدند؛ که ناگاه، آن ستاره‌ای که در مشرق دیده بود، پیش روی ایشان می‌رفت؛ تا فوق آن جایی که طفل بود رسیده، بایستاد؛ و چون ستاره را دیدند، بی‌نهایت شاد و خوشحال گشتند؛ و به خانه درآمد، طفل را با مادرش، مریم یافتند؛ و به روی درافتاده، او را پرستش کردند؛ و ذخایر خود را گشوده، هدایای طلا و کندر و مرّ به وی گذرانیدند؛ و چون در خواب، وحی بدیشان در رسید که به نزد هیروودیس بازگشت نکنند، پس از راه دیگر به وطن خویش مراجعت کردند؛ و چون ایشان روانه شدند، ناگاه فرشته خداوند، در خواب، به یوسف ظاهر شده، گفت: «برخیز؛ و طفل و مادرش را برداشته، به مصر فرار کن؛ و در آنجا باش؛ تا به تو خبر دهم؛ زیرا که هیروودیس طفل را جستجو خواهد کرد؛ تا او را هلاک نماید.» پس، شبانگاه، برخاسته، طفل و مادر او را برداشته، به سوی مصر روانه شد؛ و تا وفات هیروودیس در آنجا بماند؛ تا کلامی که خداوند به زبان نبی گفته بود، تمام گردد که: «از مصر پسر خود را

خواندم.» چون هیرودیس دید که مجوسیان او را سخریه نموده‌اند، بسیار غضبناک شده، فرستاد؛ و جمیع اطفالی را که در بیت لحم و تمامی نواحی آن بود، از دو ساله و کمتر، موافق وقتی که از مجوسیان تحقیق نموده بود به قتل رسانید... اما چون هیرودیس وفات یافت، ناگاه، فرشته خداوند، در مصر، به یوسف در خواب ظاهر شده، گفت: «برخیز؛ و طفل و مادرش را برداشته، به زمین اسرائیل روانه شو؛ زیرا آنانی که قصد جان طفل داشتند، فوت شدند.» پس برخاسته، طفل و مادر او را برداشت؛ و به زمین اسرائیل آمد.^{۵۰}

اسطوره فریدون و ضحاک، از این دید، نیز به افسانه اودیپ در اسطوره‌های یونانی می‌ماند، با این تفاوت که اودیپ پهلوانی آیینی چون فریدون نیست. نهانگویان «دلف»، به لائیوس، پادشاه تب پیش گفتند که پوری که وی از ژوکاست، بانویش خواهد یافت او را خواهد کشت. لائیوس فرمود که نوزاد را بر کوه سیترون بنهند؛ تا توشه ددان شود. چاکری که به این کار گمارده شده بود، پای کودک را سفت؛ و او را از درختی فروآویخت. کودک، از این روی، اودیپ (در یونانی به معنی «پای برآماسیده») نام گرفت. به بازی بخت، فورباس، شبان پولیب، پادشاه کورینت، با رمه خویش از آن سوی می‌گذشت. فریادهای کودک را شنید و به نزد وی شتافت. شهربانوی کورینت که فرزندی نداشت، اودیپ را به فرزندی پذیرفت و پرورد. بدین سان، اودیپ از مرگ رست؛ و چون به برومندی رسید، پس از رویدادهایی شگفت، به تب بازرفت؛ و نادانسته، پدر خویش را فروکشت؛ و با مام خود، به زناشویی، درآمیخت؛ و بدین گونه یکی از رنجنامه‌های پرآوازه یونان را پدید آورد.^{۵۱}

از دیگر افسانه‌های کهن که در آن نیز نوزادی که می‌بایست بمیرد، به شگفتی، زنده می‌ماند؛ و سرنوشت پیش دیده و پیش گفته به انجام می‌رسد،

افسانه‌ای است که هرودوت، تاریخ‌نگار یونانی درباره کورش هخامنشی نوشته است:

آزیدهاک، پادشاه ماد در خواب می‌بیند که تاکی، رُسته از شکم دخترش، ماندان، بر سراسر آسیا سایه گسترده است. خوابگزاران آزیدهاک را می‌گویند که فرزندی از ماندان خواهد زاد که فرمانروایی را از او خواهد ستاند؛ و سراسر آسیا را فروخواهد گرفت. آزیدهاک هارپاک، دستور خویش را می‌فرماید که هرگاه کودک زاده شد، او را از میان بردارد. چون کورش از ماندان زاده می‌شود، هارپاک او را به چوپان شاهی، «سپاکو» می‌سپارد؛ و وی را برمی‌گمارد که کودک را به کوهستان ببرد و بکشد، از بازی بخت، در همان زمان، جفت سپاکو کودکی مرده به جهان آورده است. پس، به‌شور و آرزو، کورش را به فرزندی درمی‌پذیرد و می‌پرورد. بدین‌سان، کورش که برگزیده سرنوشت است از مرگ جان بدر می‌برد؛ یکی از بزرگترین فرمانرواییها را در جهان پدید می‌آورد؛ و به کارهایی نمایان و مردمدوستانه دست می‌یازد؛ تا بدان‌جا که در تورات، نامه آیینی یهود، چونان رهاننده‌ای نوید داده ستوده می‌شود.

۱۰ - زنده ماندن ضحاک: یکی از شگفتیها و رازها در داستان ضحاک

که تنها از دید نماد شناسی اسطوره و باورشناسی باستانی، گشودنی و باز نمودنی است، آن است که ضحاک به دست فریدون کشته نمی‌شود. در آن هنگام که ضحاک بر کاخ فرامی‌رود، فریدون بر آن سراسر است که او را، به گرز گاو سر، پست کند؛ اما به ناگاه سروش فراز می‌آید؛ و او را از این کار باز می‌دارد. می‌فرماید که ضحاک را در دماوند به بند در کشد:

ز لشکر سوی کاخ بنهاد روی.	پس آنگاه ضحاک شد چاره جوی؛
بدان تا نداند کسش زانجمن.	به آهن سراسر پیوشید تن؛
بر آمد بر بام کاخ بلند.	به چنگ اندرون، شصت یازی کمند؛

بدید آن سیه نرگس شهرناز،
 دو رخساره روز و دوزلفش چو شب؛
 به مغز اندرش، آتش رشک خاست؛
 نه از تخت یاد و نه جان ارجمند؛
 به دست اندرش، آبگون دشنه بود؛
 ز بالا چو پی بر زمین بر نهاد،
 بر آن گرزۀ گاوسر دست برد؛
 بیامد سروش خجسته، دمان
 هم ایدون شکسته ببدش، چوسنگ؛
 به کوه اندرون، به بود بند او؛
 فریدون چو بشنید، ناسود دیر؛
 به تندی بیستش دو دست و میان؛
 ببرند ضحاک را، بسته خوار؛
 همی راند از این گونه تا «شیرخوان»؛
 بسا روزگارا که بر کوه ودشت،
 بر آن گونه ضحاک را، بسته سخت؛
 همی راند او را به کوه اندرون؛
 بیامد هم آنکه خجسته سروش؛
 که: «این بسته را تا دماوند کوه،
 مبر جز کسی را که نگزیردت؛
 بیاورد ضحاک را چون نوند؛
 به کوه اندرون، تنگ جایش گزید؛
 بیاورد مسمارهای گران؛
 فرو بست دستش بر آن کوه باز؛
 بیستش، بر آن گونه آویخته؛

پراز جادوی، با فریدون به راز.
 گشاده به نفرین ضحاک لب.
 به ایوان، کمند اندر افگند راست.
 فرود آمد از بام کاخ بلند.
 به خون پری چهرگان تشنه بود.
 بیامد فریدون، به کردار باد.
 بزد بر سرش؛ ترگ بشکست خرد.
 «مزن - گفت - کورا نیامد زمان.
 ببر؛ تا دو کوه آیدت پیش، تنگ.
 نیاید برش خویش و پیوند او.»
 کمندی بیاراست، از چرم شیر.
 که نگشاید آن بند پیل ژیان...
 به پشت هیونی بر افکنده زار.
 جهان را، چو این بشنوی، پیرخوان.
 گذشته است و بسیار خواهد گذشت!
 سوی شیرخوان برد بیدار بخت.
 همی خواست کارد سرش را نگون.
 به خوبی، یکی راز گفتش، به گوش؛
 ببر، همچنان تازیان، بی گروه.
 به هنگام سختی، به بر گزیردت.»
 به کوه دماوند کردش به بند.
 نگه کرد غاری بنش ناپدید.
 به جایی که مغزش نبود، اندر آن،
 بدان تا بماند به سختی دراز.
 وز او، خون دل بر زمین ریخته. ۵۲

فریدون دوبار، به آهنگ کشتن ضحاک، گرز برمی کشد؛ و دشنه
 برمی آورد. لیک هر دوبار، سروش خجسته که پیک آسمانی است او را از

کشتن پتیاره‌ای جهان آشوب و دیوی سُنُبِه چون ضحاک بازمی‌دارد. چرا؟ پاسخی که می‌توان بدین پرسش بنیادین داد، این است:

ضحاک نمادی است «فرجامشناختی»^{*}. او نمادِ بدی و ددی، به یکبارگی، است. گوهر بدی را باز می‌تابد. از آن‌گونه نمادهای زیانبار و اهریمنی نیست که در بند زمان می‌مانند. سرشت و گوهر بدی در او نمادینه شده است. اگر ضحاک کشته بشود، بدی، یکباره، از جهان برخواهد افتاد. این کار شدنی نیست. زیرا هنوز زمان آن فرا نرسیده است. در باورشناسی کهن ایران، یک چرخه هستی، یک سال اسطوره‌ای دوازده هزار سال به درازا می‌کشد. این چرخه یا سال آیینی به چهار «سه هزاره» بخش می‌شود:

۱ — سه هزاره نخستین زمانی است که آفرینش در توان است و مینوی؛ و تنها در اندیشه اورمزد می‌گذرد.

۲ — بندهشن: سه هزاره دوم است که آفرینش هنوز در آن آلوده نشده است.

۳ — گومیچشن: سه هزاره سوم است که آفرینش در آن می‌آلاید. نیروهای اهریمنی، پروردگان تاریکی به سرزمین پاک روشنی درمی‌تازند؛ و بدین سان، روزگار آرایش و آمیختگی آغاز می‌گیرد. روزگار کشاکش در میانه نیکی و بدی، روشنایی و تاریکی، آسمان و زمین، جان و تن، مینو و گیتی. جهان هنوز در گومیچشن (= آمیزش) است. پدیده‌های گیتی، سر به سر، آمیزه‌ای از دو ناسازند. از این روی، به پایان می‌رسند؛ می‌میرند. آلودگان و آمیختگان میرایند. این روزگار رنج و تلاش همچنان می‌پاید؛ تا آلودگان بپالایند؛ و آمیختگان به پاکی و سرگی برسند. تا سه هزاره واپسین که روزگار جدایی است، فرا برسد.

۴ — ویچارشن: سه هزاره چهارمین است؛ روزگار جدایی و رهایی

* Echatologique.

است. آفرینش آلوده و آمیخته، در این سه هزاره فرجامین، اندک اندک، به سوی پالودگی و پیراستگی می‌گراید. تا زمانی که کار آفرینش یکسره شود؛ و آفرینش به پاکی آغازین خویش بازگردد. آنگاه چرخه‌ای دیگر از هستی، سالی دیگر، اسطوره‌ای و آیینی آغاز خواهد گرفت. در هر کدام از سه هزاره واپسین که روزگار ویچارش (= جدایی) است، نوید داده‌ای از تخمه یا «شُوسر» (نطفه) زرتشت سربر خواهد آورد. شوسر زرتشت در دریاچه «کیانسه» یا هامون پاس می‌شود. در هر کدام از این هزاره‌ها، دوشیزه‌ای در این دریاچه سپند تن خواهد شست؛ و به نوید داده‌ی رهاننده بار خواهد گرفت. در هزاره سومین پیش از رستاخیز، «هوشیدر بامی»، از دوشیزه‌ای به نام «سِروتات فِدَری» یا «بَد» خواهد زاد. در هزاره دومین پیش از رستاخیز، «هوشیدر ماه» از دوشیزه‌ای به نام «وَنگه‌و فِدَری» یا «وه‌بد» به جهان خواهد آمد. در پایان هزاره نخستین، «سوشیانس» از دوشیزه‌ای به نام «اِرِدَت فِدَری» خواهد زاد. اهریمن از میان خواهد رفت؛ و جهان به سرانجام و سامان خواهد رسید.

بر بنیاد آنچه آمد، ضحاک که گوهر و بیناد بدی را باز می‌تابد و نمادی «فرجامشناختی» است، نمی‌تواند به دست فریدون کشته شود. او پتیاره‌ای است مهین که در پایان جهان، در زمانی که بدی و دیوی یکسره بر خواهد افتاد، می‌باید از پای درآید. از این روی، فریدون با همه شکوه ایزدی و فرهنگدیش، از آنجا که پهلوانی فرجامشناختی نیست، نمی‌تواند ضحاک را از میان بردارد. این کار شگرف به دست وی بر نمی‌تواند آمد. پهلوانی می‌تواند ضحاک را یکسره از میان ببرد که چون او از چهره‌های افسانه‌ای فرجامشناسانه باشد؛ و از این دید، هم‌اورد و هم‌سنگ ضحاک. این پهلوان شگرف نمادین گرشاسب، پهلوان بزرگ افسانه‌ای است. گرشاسب (در اوستا، کِرساسپه = دارنده اسب لاغر) از خاندان سام است. این پهلوان در اوستا به سه ویژگی ستوده شده است: «نیرم» (= نرم‌نش؛ در اوستا، نثیرمنه) است؛ «گیسودراز» است (در اوستا، گیسو)؛ «گرزور» (در اوستا، گَدَوَره) است. این پهلوان

بزرگ به کارهایی نمایان و شگفتاور دست می‌یازد. پهلوانی فرهمند است؛ زیرا فرسه بار از جمشید می‌گسلد. یک بار به مهر، باری دیگر به فریدون؛ و سرانجام، به گرشاسب می‌پیوندد. لیک گرشاسب، با فرو کشتن آتش و دل باختن به پریی دیو آفرید، در سرزمین کابلستان (در اوستا، وَاکِرِت) به خشم اورمزد دچار می‌آید. اما، به پایمردی روان زرتشت؛ بخشوده می‌شود. گرشاسب پهلوانی آیینی و جاودانه است که در خوابی گران، در دره «پیشانسه»، در کابل فرو رفته است؛ و ۹۹۹۹۹ فروهر پاک پیکر او را پاس می‌دارند. در پایان جهان در هزاره «هوشیدرماه» گرشاسب سر از «بوشاسب» خویش برخواهد داشت؛ و ضحاک را که بند گسسته است و جهان را برآشفته است، از پای درخواهد انداخت. در این باره، در «روایت پهلوی» چنین آورده شده است:

در آن هزاره، ضحاک از بند برهد؛ و فرمانروایی بر دیوان و مردمان را فراز گیرد. چنین گوید که: «هر که آب و آتش و گیاه رانیازارد، پس بیاورید؛ تا اورا بجوم.» و آتش و آب و گیاه از بدی که مردمان بر آنان کنند، پیش هرمزد شکوه کنند؛ و گویند که: «فریدون را برخیزان تا ضحاک را بکشد؛ چه اگر جز این باشد، به زمین نباشیم.» پس هرمزد با امشاسپندان به نزدیک روان فریدون رود. بدو گوید که: «برخیز و ضحاک را بکش!» روان فریدون گوید که: «من کشتن نتوانم. نزد روان سامان گرشاسب روید.» پس هرمزد با امشاسپندان به نزدیک روان سامان رود؛ سامان گرشاسب را برخیزاند؛ و او ضحاک را بکشد.^{۵۳}

در «بند هشن»، در این باره، چنین نوشته شده است:

درباره سام (= گرشاسب)^{۵۴} گوید که: بیمارگ بود. بدان هنگام که او

دین مزدیسنی را خوار شمرد، ترکی که او را «نوهین» خوانند، هنگامی که خفته بود، با تیر او را از میان ببرد. آنجا، به دشت پیشانسه، آن بوشاسب بد او را به خواب برده بود. میان آن سوراخ فرو افتاد. برف بر روی او نشسته است. به آن کار که چون ضحاک رها شود، او برخیزد و وی را بکشد. ده هزار فروهر پارسایان او را نگهبانند.^{۵۵} این را نیز درباره ضحاک که او را بیوراسپ خوانند، گوید که: فریدون هنگامی که ضحاک را بگرفت، کشتن نتوانست. پس او را به کوه دماوند بست. هنگامی که برخیزد، سام (= گرشاسب) برخیزد و او را بزند و بکشد... دشت پیشانسه به کابلستان است. چنین گوید که: پیداترین بلندی در کابلستان، جایی است که دشت پیشانسه است. از آنجا به بلندی، سوراخی بلندتر نیست.^{۵۶}

بنیادها و نمادهایی دیگر را نیز در داستان ضحاک می‌توان، از دید نمادشناسی اسطوره، کاوید و برسید؛ نمادها و بنیادهایی از گونه: شماره‌هایی آیینی و نمادین چون هزار، چهل، چهار و سه که در داستان از آنها سخن رفته است؛ نیز گذشتن فریدون از رود خروشان؛ دیدار او از «گنگ دژ هُوخت»، پیش از تاختن بر ضحاک. لیک به همین ده نمادی که کاوید و برسیده شد، بسنده می‌کنیم؛ تا این جستار بر فزون به درازا نکشد؛ و امید می‌بریم که این کاوش نمونه‌وار در جهان نهان شاهنامه، و این تلاش اندک در باز نمودن و برگزیدن رازهای اسطوره‌ای و باورشناختی آن، در داستان ضحاک توانسته باشد روزنی هر چند تنگ بدین جهان فراخ، جادوانه، شگفتاور که جهان فرهنگ ایران است، در برابر دوستاران این نامه جاودان گشوده باشد.

یادداشتها

- ۱- آبان یشت ۳۱-۲۹؛ گوش یشت ۱۴-۱۳؛ رام یشت ۲۴-۱۹؛ ارت یشت ۳۴-۳۳.
- ۲- شاهنامه، چاپ مسکو، ج ۱/۴۸.
- 3- Le Zand- Avesta- Vol1/86.
- «دَهاک» را پیوسته از ده + اک به معنی کسی که دارای ده آهو و بدی است نیز پنداشته‌اند. جلال‌الدین میرزا پور فتحعلیشاه قاجار، در «نامه خسروان» خویش در این باره چنین نوشته است: «ده آک نیز گفته‌اند. آک به پارسی کردار ناپسند است. وی را چون ده کردار ناشایسته بود دهاکش گفتند. نازیبای؟ او چنین است: ۱- کوتاه‌اندام ۲- پرخوار ۳- بدزبان ۴- بیدادگر ۵- خودپسند ۶- کله پر باد ۷- درشت‌پیکر ۸- بیشرم ۹- شتابزده ۱۰- دروغگو.» (نامه خسروان، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی/۷۳).
- ۴- بندهشن هندی، به تصحیح و ترجمه رقیه بهزادی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی تهران، ۱۳۶۸/۱۱۳. نیز پژوهشی در اساطیر ایران، مهرداد بهار، انتشارات طوس، تهران، ۱۳۶۲/۱۳۰.
- ۵- بندهشن هندی/۲۸۰.
- ۶- همان/۷۹. نیز پژوهشی در اساطیر ایران/۵۴.
- ۷- روایت پهلوی، ترجمه مهشید میرفخرایی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی تهران، ۱۳۶۷/۶۰-۵۹.
- ۸- برای آگاهی بیشتر در این باره، بنگرید به «از گونه‌ای دیگر»، میرجلال‌الدین کزازی، نشر مرکز، تهران، ۱۳۶۸.
- ۹- شاید همین نماد را در نشانه پزشکی و درمان که دو مارند که سر در جامی فرو کرده‌اند، بتوان یافت. با پزشکی تن را از بیماریها و گزندها پاس می‌دارند؛ تن نیز در باورهای باستانی، خاکی و فرودین است و در پیوند با اهریمن. تن اهریمنی جان مینوی را به بند کشیده است. برای پروردن جان، تن را می‌باید خوار داشت. پزشکی نیز دانش تن است که اهریمنی است. از این روی، شاید بتوان انگاشت که مار که نماد اهریمن است نشانه رازآمیز پزشکی شده است.
- ۱۰- در افسانه‌های سامی نیز مار را با ابلیس پیوندی است. ابلیس به یاری مار به بهشت درمی‌آید و آدم و حوا را می‌فریبد: «ابلیس گرد بهشت می‌گردید و نگاه همی کرد. چون نگه کرد ماری برون آمد از بهشت؛ و این مار هر بار چهار پای داشت، چون چهار پای اشتر؛ و ابلیس

آن مار را گفت که: من آدم را نصیحتی خواهم کرد سخت نیکو؛ و مرا پیش او راه نمی دهند. باید که تو مرا پیش آدم بری؛ تا من این نصیحت او را بگویم؛ و او تو را بسیار سپاسداری کند.» پس آن مار مر ابلیس را به دهان خویش اندر جای کرد؛ و ابلیس اندر دهان مار رفت؛ و مار او را، بنهان رضوان، در بهشت برد؛ و آنجا بنشانند.» (ترجمه تفسیر طبری، به کوشش حبیب یغمایی، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۳۹، ج ۱/۵۲-۵۱).

۱۱- شاهنامه ج ۱/۵۱.

۱۲- همان/۵۷.

۱۳- فارسنامه ابن بلخی، به سعی لیسترنج و نیکلسون، دنیای کتاب، تهران، ۱۳۶۳/۳۶.

۱۴- برای آگاهی بیشتر در این باره بنگرید به «از گونه ای دیگر»، جستار «تابش فر».

15- Opera minora- Zaratnustra Et Sa Religion. J. Duchesne- Guillimen- tom2/227.

۱۶- همان/۲۲۸.

۱۷- همان/۲۳۰.

۱۸- نغز آن است که سام نریمان نیز، در خردادروز، «ازدهاک را بیوژند و خود به هفت کشور به خدایی نشیند». (ماه فروردین روز خرداد، صادق کیا، ابن سینا، تهران، ۱۳۳۵/۱۰-۹).

۱۹- شاهنامه ج ۱/۶۶.

۲۰- برای آگاهی بیشتر در این باره بنگرید به «از گونه ای دیگر»، جستار «فریدون و پرسه».

۲۱- شاهنامه ج ۱/۷۹.

۲۲- همان/۷۱.

۲۳- از گونه ای دیگر/۲۹۱-۲۹۰. نیز روایت پهلوی/۳۰.

۲۴- شاهنامه ج ۱/۵۷.

۲۵- همان/۵۸.

۲۶- فارسنامه ابن بلخی/۱۲.

۲۷- همان/۱۲-۱۱. در بندهشن، تبارنامه فریدون با واژه آرامی «تُرا» (= ثور در تازی)، هزوارش به جای گاو، چنین آورده شده است: «فریتون اثفیان پسر پور ترا پسر سیاک ترا پسر سپت ترا پسر گفرترا پسر رماترا پسر و نَفَرِغَشَن پسر جم.» (حماسه سرایی در ایران، دکتر ذبیح الله صفا، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳/۴۶۴؛ نیز بندهشن هندی/۱۱۸).

۲۸- فرخنامه، ابوبکر مطهر جمالی، به کوشش ایرج افشار، انتشارات فرهنگ ایران زمین، تهران، ۱۳۴۶/۱۹۳.

۲۹- شاهنامه ج ۱/۳۳.

- ۳۰- همان/۶۴.
- ۳۱- همان/۶۶-۶۵.
- ۳۲- همان/۵۹.
- ۳۳- بندهشن هندی/۸۷.
- ۳۴- شاهنامه ج ۱/۶۸.
- ۳۵- همان/۴۹.
- ۳۶- فریدون جنیدی «بیور» را در برنام ضحاک، «بیوراسب»، ساختی از واژه «بوری» اوستایی می‌داند که نام سرزمین بابل در «اوستا»ست. (زندگی و مهاجرت نژاد آریا، بنیاد نیشابور، ۱۳۵۸/۹۶).
- ۳۷- فارسنامه/۱۱.
- ۳۸- شاهنامه، ج ۶/۲۲۵.
- ۳۹- همان، ج ۱/۴۷-۴۶.
- ۴۰- بندهشن هندی/۹۵-۹۴؛ پژوهشی در اساطیر ایران/۱۳۹.
- ۴۱- بندهشن هندی/۱۱۵.
- ۴۲- پژوهشی در اساطیر ایران/۱۸۱؛ روایت پهلوی/۱۴۱.
- 43- Mythologie Grecque et Romaine, Commelin- Editions Garnier Frères- Paris 1960/242-243.
- ۴۴- شاهنامه ج ۱/۵۴-۵۳.
- ۴۵- همان/۵۶.
- ۴۶- همان/۵۹.
- ۴۷- آزر را افدر (عم) ابراهیم نیز نوشته‌اند.
- ۴۸- ترجمه تفسیر طبری، به تصحیح روانشاد حبیب یغمایی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۹/ج ۲/۴۶۸-۴۷۰.
- ۴۹- قصص قرآن مجید، برگرفته از تفسیر سور آبادی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۷/۳۰۰-۲۹۸.
- ۵۰- کتاب مقدس، انجمن پخش کتب مقدسه/۱۹۷۵/ انجیل متی ۳-۲.
- ۵۱- داستان پاریس، پور پریام نیز از همین گونه است: نهانگویان پریام، پادشاه تروا را پیش می‌گویند که: پسری از بانوی او، هکوب خواهد زاد که امپراتوریش را بر باد خواهد داد. پریام، آنگاه که پاریس به جهان می‌آید، او را به یکی از کارگزاران خویش می‌سپارد؛ تا از میانش بردارد. لیک هکوب دل بر وی می‌سوزد؛ و او را به شبانان کوه ایدا می‌سپارد؛ تا در نهانش

بپرورند. پاریس بدین سان از مرگ می‌رهد. در جوانی به زیبایی شگرفت خویش، هلن، بانوی منلاس را می‌فریبد و می‌رباید. در پی آن، یونانیان به تروا می‌تازند. امپراتوری پریام برمی‌افتد؛ و تروای بشکوه و زیبا آنچنان در آتش می‌سوزد که جز پشته‌ای خاکستر از آن برجای نمی‌ماند.

۵۲- شاهنامه، ج ۱/۷۸-۷۵.

۵۳- روایت پهلوی/۶۰.

۵۴- سام نام خاندان گرشاسب است. در نوشته‌های پهلوی، گرشاسب گاه سام نیز خوانده شده است. در شاهنامه، سام پور نریمان شمرده شده است و نریمان پور گرشاسب، لیک «نریمان» یکی از ویژگی‌های سه گانه گرشاسب است.

۵۵- در فروردین یشت، بند ۶۱، نگاهبانان پیکر گرشاسب ۹۹۹۹۹ فروهر یاد شده‌اند.

۵۶- بند هشت هندی/۱۱۴.

«نهاد شناسی» یا «ژرفا شناسی»

شاهنامه

بسیارند آنان که می‌انگارند شاهنامه متنی است ساده و بدور از پیچش و دشواری؛ به گونه‌ای که آسان می‌توان، با اندکی درنگ در این نامه بی‌مانند، اندیشه‌های نهفته در آن را بازیافت و بدانها راه برد. هم از این روی، درسهای شاهنامه را در برنامه‌ی درسی دانشگاهها، پیش از درسها و متنهایی هنرورزانه چون سروده‌های خاقانی و سنایی و نظامی که پیچیده و دشوار می‌نمایند، گنجانیده‌اند.

این دید و داوری درباره‌ی شاهنامه که نامه‌ی گرانسنگ و ورجاوند فرهنگ ایران است، و کارنامه و تبارنامه‌ی تیره‌های ایرانی، از کجاست؟ چرا شاهنامه متنی ساده انگاشته می‌شود که به آسانی به نهفته‌های آن پی می‌تواند برد؟ پاسخی که می‌توان به این پرسش داد این است که شاهنامه از برجسته‌ترین و سخته‌ترین نمونه‌های شعر پارسی، در شیوه‌ای از شاعری است که شیوه‌ی خراسانی نامیده می‌شود. زبان روشن و روان فردوسی، شعر درخشان و آینه‌وار وی که اندیشه‌های سخنور، به رسایی و آشکارگی در آن باز می‌تابد، سبب شده است که شاهنامه متنی انگاشته شود بدور از مازهای راز؛ و اندیشه‌های پیچ در پیچ و دور و دیرباب. نمونه را، اگر سروده‌های فردوسی را در شاهنامه با چامه‌های سخنوری هنرورز چون خاقانی بسنجیم، یا با سروده‌های نظامی،

آشکارا، روانی و روشنی را در سروده‌های استاد درخواهیم یافت. در سروده‌های فردوسی آن پوستهٔ ستر و نگارین که در چامه‌ها و سروده‌های هنرورزانه و برساخته مغز اندیشه را در خود نهان داشته است، لایه‌ای است نغز و تُنک؛ یا آبگینه‌ای است رخشان که فراسوی خویش را نمی‌پوشد؛ و آنچه را در درون دارد، آشکارا نشان می‌دهد. زبان فردوسی در شاهنامه زبانی است آنچنان روان و بدور از پیچیدگی و پوشیدگی که به زبان مردمی می‌ماند، به زبانی که در گفتگوهایمان به کار می‌گیریم. از این روی، با آنکه هزار سالی از زمان سروده شدن شاهنامه می‌گذرد، زبان شاهنامه را می‌توان زبان روزگار ما شمرد. اگر از پاره‌ای ویژگیهای سبک شناختی و کاربردهای نحوی کهن چشم در پوشیم، بسیاری از بیت‌های شاهنامه به شیوه‌ای سروده شده است که اگر بخواهیم اندیشهٔ باز نموده در آنها را با پارسی رایج و روا در این روزگار باز گوئیم و باز نماییم، کمابیش سخن همان خواهد بود که استاد هزار سال پیش سروده است.

همین برهنگی اندیشه‌ها در سروده‌های فردوسی و بی‌پیرایگی زبان شعری او، نیز پیوندی تنگ که این زبان با سرشت زبان پارسی دارد سبب شده است که شاهنامه متنی زودیاب و بی‌پیچش فرا چشم آید. بدان‌سان که نوشته آمد، از دیدی نیز این داوری دربارهٔ شاهنامه درست و رواست؛ از دیدی که می‌توان آن را کالبدشناسی متن نامید. با اینهمه، شاهنامه یکی از پیچیده‌ترین و رازآمیزترین متنها در پهنهٔ ادب پارسی است؛ بدان‌سان که شاید گزاره نباشد اگر بر آن باشیم که ناشناخته‌ترین متن ادبی پارسی نیز همان است. پیچیدگی و ناشناختگی شاهنامه از دیدی است دیگر که من آن را ژرفاشناسی متن یا نهادشناسی متن می‌نامم.

هر پدیدهٔ هنری، و از آن میان هر اثر ادبی را، با نگاهی فراگیر، از دو دیدگاه بنیادین می‌توان نگریست و کاوید و گزارد: ۱- کالبدشناسی یا کالبدشکافی متن؛ ۲- ژرفاشناسی یا نهادشناسی متن.

کالبد شناسی متن هر تلاشی است که برای شناخت متن از دید پیکره و ساختار برونی آن انجام می‌گیرد؛ پاره‌ای از دانشهای ادبی برای رسیدن به شناختی از این‌گونه از متن به کار گرفته می‌شود؛ دانشهایی چون: واژه‌شناسی؛ سبک‌شناسی؛ تاریخ ادب، نیز زیباشناسی، در پاره‌ای از متنها. در پاره‌ای از متنها شناخت تنها در کالبدشناسی می‌ماند؛ به سخنی دیگر، شناخت از کالبدشناسی متن آغاز می‌گیرد و در آن نیز به پایان می‌رسد. در این‌گونه از متنها نهادشناسی چندان دور و جدا از کالبدشناسی نیست. به شیوه‌ای که می‌توان گفت نهادِ متن را کالبد آن می‌سازد. ارزش متنهایی اینچنین بیشتر در کاربردهایی هنری و زیباشناختی است که سخنور در سروده یا نوشته خویش از آنها سود جسته است. ژرفای متن را همین آرایه‌ها و کاربردهای ادبی پدید می‌آورند. نمونه را اگر چامه‌های فرخی و منوچهری و سخنورانی چون آنان را بکاویم، می‌بینیم که چندان نهاد و کالبد در آنها از هم دور و جدا نیستند. همه ارزش ادبی و فرهنگی این چامه‌ها در ساختار هنری آنهاست؛ همین ساختار هنری نهاد این سروده‌ها را پدید می‌آورد. آنگاه که سخن دوست توانست رازهای زیباشناختی را در این سروده‌ها بگشاید، به یکبارگی، پیام شعر را دریافته است. فراسوی این دریافت زیباشناختی از شعر، نمی‌توان دریافتی دیگر را، دریافتی درونی، ژرف و نهانی را چشم داشت. ژرفایی که در سروده‌هایی از این‌گونه می‌توان یافت همان رفتارهای ادبی ویژه است؛ رفتارهایی که مرزی است که زبان را از ادب جدا می‌دارد. به سخنی دیگر، آنگاه که پیام زیباشناختی شعر دریافته آمد، کمابیش، شعر به یکبارگی دریافته شده است. هرچه بیش در شعر درنگ کنیم و آن را بکاویم، به دریافتی فراتر از آن راه نخواهیم برد.

در این سروده‌ها که سروده‌های کالبدینه شان می‌توان نامید، کالبد نغز، زیبا و هنری شعر جان و نهاد آن را می‌سازد. سروده‌های کالبدینه که جز پیام زیباشناختی پیامی دیگر را در خود نهفته نمی‌دارند، شیوه‌ها و گونه‌هایی

دیگرگون می‌توانند داشت. چاه‌های سخنوری دشوارگوی چون خاقانی در شمار همین گونه سروده‌هاست؛ هر چند راه بردن به ژرفاهای زیباشناختی آنها همواره به آسانی و بی‌درنگ انجام نمی‌پذیرد. پوسته‌ای هنری که پندارباریک شاعرانه را چون مغزی در خود نهان می‌دارد، پوسته‌ای سستراست که برای فرو شکافتن آن پوسته و راه بردن به مغز اندیشه در آن به باریک بینی و ژرفکاوی، نیز به آشنایی با شیوه شاعری سخنور نیازمندیم. در این سروده‌ها، همه آفرینش هنری در گرو این پوسته نگارین و ستر و تودرتوست. آنگاه که سخن دوست به درنگ و تلاش این پوسته را در شکافت و به پندار شاعرانه راه جست؛ آنگاه که راز زیباشناختی شعر بر او گشوده شد، چون با تلاش، سرانجام به شناختی کالبدشناسانه از شعر رسیده است، خشنود و شاد کام خواهد بود؛ و بدین سان، کامه و لذتی را که چونان سخن دوست از شعر می‌تواند بُرد، خواهد بُرد. این گونه سروده‌ها را می‌توان شعر ناب نامید؛ و این دبستان در شاعری را دبستان «شعر برای شعر» شمرد.

اما همه سروده‌ها از این گونه نیستند؛ و پیام نهفته در آنها را تنها با کاوش کالبدشناسانه در آنها و گشودن رازهای زیباشناختیشان نمی‌توان به دست آورد. در فراسوی پیام هنری شعر، در فراسوی کالبد آن، نهان و نهادی نهفته است که می‌باید بدان راه برد. شناخت درست و بسزا از شعر در گرو رسیدن به چنین دریافت و شناختی از آن است. اگر ما در این گونه از سروده‌ها تنها به شناخت کالبدشناسانه از شعر بسنده کنیم، شعر را نشناخته‌ایم؛ و بر پیام سخنور بدان سان که می‌شاید، آگاه نشده‌ایم. شناخت ساختار برونی در شعر تنها برای شناخت آن بسنده نیست. ساختار درونی آن را نیز می‌باید کاوید. این گونه از سروده‌ها که می‌توان سروده‌های نهادینه‌شان نامید، از دید زبانی و زیباشناسی، بیشتر پوسته‌ای نازک دارند که به آسانی و با اندکی تلاش از هم فرومی‌شکافت؛ لیک مغز معنا، در دل این پوسته تُک، ستر و پیچ در پیچ است. و از آنجا که در این سروده‌ها مغز و پوسته، نهاد و کالبد از هم جدایند،

و پیوندی چندان با یکدیگر ندارند، اگر به شناخت پوسته و کالبد بسنده کنیم، و به مغز و نهاد راه نبریم، هرگز شعر را به درستی نشناخته‌ایم؛ و پیام راستین آن را دریافته‌ایم. پوسته و کالبد در این سروده‌ها به دری می‌ماند رنگین و نگارین و زیبا که سرانجام می‌باید آن را گشود؛ و گام در جهانی فراخ و روشن و شگفتی آور نهاد که آن در، با همه تنگی و خردیش، تنها راهی است که ما از آن می‌توانیم بدان جهان درآیم. هر چه ما بیش در شناخت آن دزد رنگ کنیم؛ آن را از هر دید بکاویم؛ نگاره‌ها و پیرایه‌های زیبایش را بررسییم؛ بر پاره پاره آن آگاه گردیم، ما را سودی نخواهد داشت؛ از جهان نهفته در پس در همچنان ناآگاه خواهیم ماند؛ شناخت ژرفتر در، ما را هر چه بیش از شناخت جهانی رازناک و شگفت‌انگیز که در پس در نهفته است، دور خواهد داشت. برای شناخت این جهان ما را هیچ چاره‌ای جز آنکه در را بگشاییم و از آستانه آن درگذریم و بدان جهان درآیم نیست.

شناخت در این گونه از سروده‌ها در گرو کند و کاوهای نهادشناختی متن است. کاوش کالبدشناختی متن هر چند ما را در رسیدن به نهاد و نهان آن یاری می‌رساند، برای شناخت یکباره شعر و گشودن رازهای نهفته در آن، به هیچ روی، بسنده نیست. متنهای نهانگرایانه و صوفیانه، در پیوسته* هایی چون رازنامه سترگ مولانا جلال‌الدین بلخی، یا در پیوسته‌های پیر نهادان نشابور عطار از این گونه سروده‌هایند. اگر ما به شناخت کالبدینه متنهایی از این دست بسنده کنیم، هرگز با اندیشه‌ها و باورهایی که خواست سخنور راز آشنای و درویش کیش از سرودن این متنها باز نمود آنها بوده است، آشنا نخواهیم شد؛ و آن پیوندی تنگ و شایسته که می‌باید، ما، چونان پژوهنده‌ای سخن‌سنج، در ذهن خویش با این متنها داشته باشیم، هرگز در میانه پدید نخواهد آمد. اگر ما نتوانیم به شناخت و دریافتی نهادشناختی از این گونه سروده‌ها راه ببریم، آن در

* در پیوسته: منظومه

هرگز بر رویمان گشوده نخواهد آمد؛ و ما را به جهانی شگفت و فراخ که در پس آن در، و در ژرفای سروده‌های رازآلود و صوفیانه نهفته است راهی نخواهد بود. ما را چاره‌ای جز آن نیست که برای کاوشی نهاد شناسانه در سروده‌هایی از این گونه، پوسته نگاره‌های ذهنی و زیباشناختی را فروبشکافیم؛ و سرانجام، به مغز انگاره‌ها و اندیشه‌های سخنور راه جویم.

سروده‌های اسطوره‌ای و حماسی نیز از همان گونه‌اند. هرگز با دیدی کالبدشناختی در متنهای افسانه‌ای نمی‌توان به نهان و نهاد آنها راه برد. شناخت متنی شگرف و رازآمیز و پیچ در پیچ چون نامه جاودانه و ورجاوند فردوسی که بی‌هیچ گمان و گزافه‌ترین و پرمایه‌ترین نامه پهلوانی در ادب ایران و جهان است، یکباره، به یاری کاوشهای نهادشناختی و راه بردن به ژرفاهای تاریک و رازناک آن انجام‌پذیر است. به یاری پژوهشهای کالبدشناختی در متنی چون شاهنامه که نامه سپند و مینوی فرهنگ و اندیشه ایرانی است، تنها اندکی از راه دشوار و بلند و ناهموار شناخت را می‌توان پیمود. دشواری شناخت و دریافت شاهنامه، بدان‌سان که از این پیش نوشته آمد، در زبان آن که زبانی روشن و روان و آینه‌وار است، نیست؛ در شناخت شاهنامه از دید کالبدشکافی و کالبدشناسی آن نیست؛ در گذشتن از مازهای راز و راه بردن به نهان و نهاد شاهنامه است. اگر ما نتوانیم پوسته برونی شاهنامه را که چندان ستر و ستوار نیست فروشکافیم و به یاری کند و کاوهایی نهادشناختی، ژرفاهای تاریک و نهفته آن را بکاویم و بیابیم، هرگز شاهنامه را آنچنانکه سزاوار اثری گرانسنگ و فزون‌مایه و جاودانی چون اوست، نشناخته‌ایم. هرگز نتوانسته‌ایم سرگذشت ایران را که به زبانی تپنده و تب‌آلوده، در این نامه شور و شیفگی باز نموده شده است، به روشنی و رسایی، دریابیم. پیچش و دشواری در شناخت نهادین و ژرفکاوانه شاهنامه و گشودن رازهای نهفته در آن را می‌باید در سرشت و ساختار اسطوره‌ایش جست. متنی چون شاهنامه فردوسی که متنی اسطوره‌ای و

حماسی است، از این دید که دریافت و شناخت درست آن در گرو کاوشهای نهادشناختی است، به متنهای رازآمیز نهانگرایانه و صوفیانه می ماند. اما در نهادشناسی متنهای حماسی و درویشی جدایی و تفاوتی بنیادین نهفته است. سخنور صوفی پوسته‌های اندیشه و نگاره‌های انگاره‌هایش را می‌تواند از دستاورد و داستانهای برگزیده که در ادب یا در فرهنگ مردمی رواج و کاربرد دارند؛ یا اگر از ذهنی نیرومند و آفریننده برخوردار است، می‌تواند آنها را خود بیافریند. چنین سخنوری که برای بازنمود اندیشه‌ها و باورهای خویش زبان به سرودن شعر می‌گشاید، مغز اندیشه‌ها و باورها را یا در پوستی نهان می‌دارد که بر ساخته اوست؛ یا آن پوست را از ادب و فرهنگ به وام می‌گیرد. اگر پژوهنده نهادشناس و ژرفکاو از پیش با شیوه شاعری سخنور، با جهان بینی درویشی، و با زبان رمزآلود صوفیان آشنا باشد، می‌تواند متن را از دید نهادشناسی بکاود؛ و رازها و نهفته‌های آن را باز یابد و بدر کشد و آشکار دارد. اما در متنی حماسی چون شاهنامه فردوسی، ما نمی‌توانیم برای شناخت نهانکاوانه آن، به شکافتن پوسته‌های اندیشه و نگاره‌های انگاره بسنده کنیم. اگر چنین کنیم متن را تنها از دید زیباشناسی کاویده‌ایم. دشواری شناخت در شاهنامه در کاربردهای زیباشناختی نیست؛ از این روی، اگر متن را زیباشناسانه بکاویم، نهان و نهاد آن را در نیافته‌ایم. دشواری شناخت در شاهنامه از سرشت اسطوره‌ای آن بر می‌آید. ساختار اسطوره‌ای شاهنامه است که از آن متنی ماز در ماز و راز در راز ساخته است. این مازها و رازها که شناخت نهادینه شاهنامه در گرو کاویدن و گشودن آنهاست، چون رمزهای صوفیانه یا ترفندهای شاعرانه بر ساخته فردوسی، چونان حماسه‌سرا، نیست. اینهمه از سرشت و ساختار اسطوره‌ای متن بر می‌شکافد و بر می‌آید. پس در نهادشناسی شاهنامه هیچ‌گزیری از آن نیست که متن را از دید اسطوره‌شناسی بکاویم. پوسته‌ای که ویژگیها و ارزشهای اسطوره‌ای پیرامون مغزهای اندیشه در متنی چون شاهنامه پدید آورده است، بارها سختتر و ستبرتر از پوسته رازناک در متنهای صوفیانه یا پوسته

نگارین و زیبا در چامه‌هایی برساخته و هنرورزانه چون چامه‌های خاقانی است.

ما هر دم در شاهنامه با نهادها، بنیادها، نمادهای اسطوره‌شناختی روبرویم. اگر نتوانیم آنها را بکاویم و بگزاریم هرگز به شناختی سنجیده و درست از شاهنامه نخواهیم رسید. هرگز آن در که دری است سخت و استوار بر رویمان گشوده نخواهد آمد؛ هرگز راهی به جهان شگفت و جادویی شاهنامه که آکنده از نماها و چشم‌اندازهایی دلفریب و فسونکار است؛ و سرگذشت ایران را از کهنترین روزگاران بازمی‌تابد و بازمی‌نماید نخواهیم جست.

بر بنیاد آنچه نوشته آمد، شناخت راستین متنی چون شاهنامه تنها در پرتو کاوشهای نهادشناختی انجام‌پذیر است؛ و هرگز نمی‌توان تنها به پژوهشهای کالبدشناختی در آن بسنده کرد. نغز و شگفت آن است که استاد فرزانه توس، باریک بین و خرده‌سنج، فزون از هزار سال پیش، ما را نیک هشدار داده است که فریفته پوسته برونی و افسانه رنگ داستانها در شاهنامه نشویم؛ و بکوشیم تا با کاوشی نهانگرایانه و نهادشناسانه، در پس این پوسته شگفت، رازها و راستیهایی گونه‌گون را که در درون آن نهفته است، بیابیم و بدرکشیم؛ اگر به این شیوه شاهنامه را کاویدیم؛ و رازهای نهانش را باز گشودیم و باز نمودیم، هرگز به خامی و ناآگاهی، این نامه جاودا را «دروغ و فسانه» نخواهیم نامید:

سرخ هر چه گویم همه گفته‌اند؛	بروبوم دانش همه رفته‌اند.
اگر بر درخت برومند جای،	نیابد که از بر شدن نیست رای،
کسی کوشود زیر نخل بلند،	همان سایه زو باز دارد گزند.
توانم مگر پایه‌ای ساختن؛	بر شاخ آن سروسایه فکن.
کزین نامور نامه شهریار	به گیتی، بمانم یکی یادگار.
تو این را دروغ و فسانه مدان!	به یکسان، روشن زمانه مدان.
از او هر چه اندر خورد با خرد؛	دگر بر ره رمز معنی برد. ^۱

استاد، با روشن بینی و دیدی ژرفکاو و خرده‌سنج و نهان‌یاب، داستانها و زمینه‌های گونه‌گون شاهنامه را به دو گونه بنیادین بخش کرده است:

۱ — آنچه در شاهنامه با خرد اندر خور است؛ آنچه خرد آن را می‌پسندد و روا می‌شمارد؛ و از این روی، شگفتی آور نیست و ناپذیرفتنی نمی‌نماید.

۲ — آنچه در شاهنامه بر ره رمز معنی می‌برد؛ سخنانی رمزآلود و پیچ در پیچ که برای گزاردن آنها و باز نمودن نهانیهایشان چاره‌ای جز گشودن رمز آنها و راه بردن به نهاد و نهانشان نیست. همین بخش از شاهنامه است که ساختار و سرشت اسطوره‌ای دارد؛ و بیشینه ارج و ارز و پایه و مایه این کتاب سترگ نیز از همین بخش است.

فردوسی، چونان اندیشمندی جهان‌شناس، با اومر^۲ آن فرزانه یونانی که دویست سالی پیش از مسیح می‌زیست، در این اندیشه که هر افسانه‌ای هسته‌ای از واقعیت را در خود نهان می‌دارد، همداستان است.

اومر، به شیوه‌ای خردگرایانه، در کتاب پرآوازه خویش «تاریخ سپند»، در پیکره داستانی پندارین، آیین شهری آرمانی را به نام پانشائیا^۳ پی افکنده است. این شهر آرمانی در آبخوستی از اقیانوس هند افراخته شده است. اومر، از دیدگاهی فیلسوفانه و خردورانه، افسانه‌های کهن یونان را که با جهان و خدایان در پیوندند، تنها، چونان نموده‌های انسانی و تاریخی ناب می‌گزارد و برمی‌رسد. از دید اومر، خدایان مگر نمادهایی افسانه‌شناختی از انسانها نیستند؛ انسانهایی چیره و شکوهمند که بیم و بزرگداشت پیروان و ستاینده‌گانشان از آنان خدایانی افسانه‌رنگ ساخته است؛ و آنان را، چونان پرستیدگانی سپند، بر مهرابه‌ها جای داده است که به نیایش می‌ستاینده‌شان. دیدگاه ویژه اومر در افسانه‌شناسی پس از وی گسترشی بسیار یافت؛ و به نام وی اومریسم نام گرفت^۴.

همچنان فردوسی، توگویی همزبان با اومر، در آغاز داستان اکوان‌دیو که داستانی است پرشگفتی، و باورناپذیر و ناخردپسند می‌نماید، ژرف‌اندیش و

باریک بین، بدین سانمان اندرز می دهد که مبادا فریفته پیکره برونای داستان شویم. ناآگاه، به دانش بگراییم و بدان نگریم:

جهان پر شگفت است چون بنگری؛	ندارد کسی آلت داوری.
که جانت شگفت است و تن هم شگفت؛	نخست از خود اندازه باید گرفت.
دگر آنکه این گرد گردان سپهر	همی نو نمایدت هر روز مهر.
نباشی بدین گفته همداستان	که دهقان همی گوید از باستان.
خردمند کاین داستان بشنود،	به دانش گراید، بدین نگرود.
ولیکن چو معنیش یاد آوری	شود رام و کوتاه کند داوری. ^۵

استاد خود، در پایان داستان اکوان دیو، به شیوه‌ای نهادشناسانه، برای آنکه خردمند دانشگرای که با جهان رازآمیز و مازانگیز افسانه‌ها بیگانه است، رمز و معنی را به یاد آورد؛ رام شود و داوری را کوتاه کند، رمز دیورا به گونه‌ای گشوده است:

تو مرد دیورا مردم بد شناس؛	کسی کوندارد زیزدان سپاس.
هر آن کو گذشت از ره مردمی؛	زدیوان شمر؛ مشمر از آدمی.
خرد گر بدین گفته‌ها نگرود،	مگر نیک مغزش همی نشود. ^۶

استاد در بیت واپسین به استواری می‌فرمایدمان که اگر سخنی یکسره بی‌بنیاد و ناخردپسند باشد، شایسته آن نیست که نیک مغز آن را بشنود و بدان بگرود؛ افسانه‌های باستانی، چونان پاره‌هایی از پیکره‌ای بسامان و در پیوند که از گونه‌ای تلاش در شناخت جهان و انسان مایه گرفته و برآمده است، زمینه‌هایی فرهنگی اند، شایسته کندوکاوی خردورانه. اما برای آنکه بتوان این افسانه‌ها را به درستی کاوید و گزارد، به شیوه‌ای که ارزشها و پیامهای نهفته در آنها بدر کشیده و آشکار شود، به ناچار می‌باید با زبان و ساختار اسطوره‌آشنایی داشت. به گفته استاد، می‌باید منطق رمز را دانست؛ تا بتوان معنایی

رازگشای و خردورانه را که در دل آن رمز نهفته است، دریافت. اگر پژوهنده با بهره جستن از این روش که من آن را نهادشناسی یا ژرفاشناسی متن اسطوره‌ای می‌نامم، رازها و پیامهای نهفته در تاروپود افسانه را برون کشید و باز نمود و گزارد، دیگر، افسانه‌ها را پندارهایی بیهوده و بی‌بنیاد که تنها سرگرمی و کامه کودکان را می‌سزند، نخواهد شمرد؛ و چونان خردمندی نیک مغز، چونان نهادشناسی ژرفکاو و رازگشای، بدانها خواهد گرایید و خواهد گروید.

بدان‌سان که از این پیش نیز نوشته آمد، رمز در افسانه ترفندی شاعرانه نیست که سخنوری برای نیرو بخشیدن به گفته خویش، آن را به کار گرفته باشد؛ راز و رمز افسانه بر ساخته پندارهای سخنور نیست؛ از سرشت و ساختار افسانه برمی‌خیزد. سخنور حماسه‌سرای، چونان سخن‌پرداز، ترفندهایی شاعرانه چون تشبیه، استعاره، مجاز یا کنایه را به کار می‌تواند گرفت؛ این کرداری است که هر سخنوری دیگر نیز ناگزیر بدان دست می‌یازد؛ آفرینش ادبی جز به کار گرفتن این ترفندهای شاعرانه و ترفندهایی دیگر از گونه آنها نمی‌تواند بود. لیک سخنور، چونان حماسه‌سرای، چونان زباناوری توانا که افسانه‌های کهن را در می‌پیوندد و پرندهی زربفت و گرانبها از ادب بر تن آنها فرومی‌پوشد، رمزهای افسانه را پدید نمی‌آورد؛ زیرا او حماسه‌سراست، نه حماسه‌پرداز. حماسه، چونان فرزند اسطوره هزاران سال پیش از او زاده شده است؛ و در دامان فرهنگ پرورده و بالیده است. برای گزاردن سروده‌های اسطوره‌ای و حماسی می‌باید اسطوره‌شناس و نهادشناس متن بود، نه زیباشناس. برای گزاردن سروده‌های حماسی از دید نهادشناسی نمی‌توان از دانشهای زیباشناسی سخن چون: بیان و معانی بهره جست؛ برای چنان کاری، به ناگزیر، از اسطوره‌شناسی، و دانشها یا دیدگاههایی چون: باورشناسی باستانی و نمادشناسی اسطوره‌ای می‌باید سود بُرد. می‌باید نهادها و بنیادهای اسطوره‌ای را شناخت؛ با روندها و کار و سازهایی که به آفرینش پدیده‌ها و ارزشهای اسطوره‌ای می‌انجامند، آشنا بود؛ می‌باید «نمونه‌های برترین» را که

نمادهای اسطوره‌ای اند، یافت و کاوید و گزارد؛ می باید بر چگونگی پدید آمدن این نمادها آگاه بود؛ می باید دانست که چگونه چهره‌ها، رویدادها و سرزمینهای تاریخی به چهره‌ها، رویدادها و سرزمینهای اسطوره‌ای دیگرگون می شوند؛ و به سخنی دیگر، نمادینه می گردند. چگونه از میانه هزاران نمونه پراکنده تاریخی، نمونه‌ای برترین، چونان نماد، سربرمی آورد؛ و همه سویه و همه رویه، همچون نموداری فروری و مینوی، همه آن نمونه‌ها را، به یکبارگی، دربرمی گیرد؛ و ویژگیهایشان را فروفشرده و درهم تنیده در نمود و نمونه‌ای یگانه که آن را نماد می خوانیم، به شیوه‌ای رمزی، باز می تابد و آشکار می دارد.

برای آنکه نمونه‌ای به دست داده باشیم، جهان پهلوان بزرگ شاهنامه، رستم را فریاد می آوریم. رستم پهلوانی است سراپا شگفتی؛ ویژگیهایی را که در او سراغ می کنیم، هرگز در هیچ پهلوان شناخته تاریخی نمی توانیم یافت. زادن او، بالیدن او، اسب گزیدن او همه شگفت و بی پیشینه است؛ زور بازویش شگرف است؛ گرزش نهصد من گرانی دارد؛ هر بار که بر خوان می نشیند گوری بریان را یکباره فرومی خورد و از مغز استخوانش نیز گرد برمی آورد؛ جام باده‌اش چنان است که بر آن زورق می توان راند؛ چند صد سال در جهان می زید. نیز شگفتیهای دیگر از این دست.

چرا رستم چنین است؟

پاسخ این است: چون رستم نمادی اسطوره‌ای است، نه چهره‌ای تاریخی. اگر روزگاری پهلوانی سکایی نیز به نام رستم در جهان می زیسته است، در جهان جادویی و رازناک اسطوره به ابرمردی فراسویی، به نمونه‌ای برترین دیگرگون شده است. هزاران پهلوان ایرانی که در درازنای سده‌ها، گمنام، به نام و به یاد ایران، در پهنه‌های پیکار مردانه جان باخته‌اند، درهم فروفشرده‌اند؛ با هم درآمیخته‌اند؛ و از آن میان، نمادی برآمده است به نام رستم که همه آنان را به شیوه‌ای رمزی در خود نهفته می دارد و باز می تابد. رستم — می توان گفت — همه آن پهلوانان بی نام و نشان است؛ پهلوانانی که

در گرد و غبارِ تاریخ گم شده‌اند؛ اما هیچیک از آنان به تنهایی نیست. هر کدام از آنان بخشی از زور بازوی خود را، بخشی از گرانی گرز خود را، بخشی از تشنگی و گرسنگی خود را، بخشی از سالیان زندگی خود را به رستم ارزانی داشته است؛ پس رستم، چونان نمادی اسطوره‌ای، چونان نمونه‌ای برترین، دارای ویژگی‌هایی چنان شگفتاور شده است که ما هرگز نشانی از آنها را در تاریخ، یا در پیرامون خویش نمی‌توانیم دید.

بر بنیاد آنچه به کوتاهی بسیار نوشته آمد، اگر بتوانیم پوسته ستمبر و لایه در لایه افسانه را از هم بشکافیم، اگر بتوانیم فریفته پیکره‌ها و ساختار برونی آن نشویم، اگر بتوانیم به مغز و جان و نهاد راه بریم، چشم اندازی فراخ، روشن، پرده‌گشای و رازنمای از روزگاران باستانی را در برابر نگاه خویش خواهیم داشت. بدین سان صدها راز فرو بسته، صدها نکته ناگفته، صدها قلمرو ناپیموده بر ما آشکار خواهد شد؛ و به آگاهی‌هایی در تاریخ و فرهنگ باستان دست خواهیم یافت که تاریخ خود هرگز نمی‌تواند آنها را به ما ارزانی دارد. بدین سان، ما می‌توانیم با تاریخ درونی و روانشناختی تباری آشنا شویم. می‌توانیم آنچه را پیشینیان از بن جان خویش آزموده‌اند، دیگر بار بیازماییم.

از این روی اسطوره‌شناسی، در کنار باستانشناسی و زبان‌شناسی تاریخی، دانش‌هایی اند که ما می‌توانیم به یاری آنها، گذشته‌های بسیار دور را که بازتابی چندان از آنها در تاریخ نیست، بازیابیم و بازشناسیم. نیز برای بازیافت و بازشناخت گذشته‌های ایران، به یاری اسطوره‌شناسی، شاهنامه نامه‌ای است بی‌مانند به فراخی و سپندی ایران و فرهنگ جاودانه آن.

۱- شاهنامه، چاپ مسکو، ج ۱/۲۱-۲۰

2- Évémeréz 3- Panchaia 4- Grand Larousse. Tom 4/829

۵- شاهنامه، چاپ مسکو، ج ۴/۳۰۲ ۶- همان/۳۱۰

شاهنامه نامه شاهان نیست

ای بسا آنان که با شاهنامه، این نامه جاویدان در فرهنگ و ادب ایران به درستی آشنا نیستند، فریفته نام آن، بیانگارانند که شاهنامه نامه شاهان است؛ و در آن شاهان ستوده شده‌اند؛ و شاهی ارزشی است بنیادین و بی‌چند و چون.

لیک، بی‌هیچ رنگ و روی، از هر روی و رای، شاهنامه نامه شاهان نیست. شاهنامه تنها کتابی است در پهنه ادب پارسی که شاهی در آن ارزش شمرده نشده است.

اگر شاهنامه را بدین نام خوانده‌اند، نه از آن است که نامه شاهان است. به پیروی از هنجار و کاربردی کهن در زبان و فرهنگ ایران، این نامه بزرگ و بی‌مانند بدین نام خوانده شده است. در زبان و ادب پهلوی، کتابهایی را که درباره سرگذشت ایران می‌نوشته‌اند یا فراهم می‌آورده‌اند؛ و در آنها کارنامه این سرزمین به افسانه یا به تاریخ، باز نموده می‌شده است، «خوتای نامک» می‌خوانده‌اند. خوتای Xvatây که گویا از «خوتایه» Xvatâya یا «خوتاذه» Xvatâdha اوستایی برآمده است^۱، به معنی شاه و فرمانرواست^۲. نمونه را، در کارنامه اردشیر بابکان (بخش ۱۳) آمده است^۳:

(۱۹) پَس هَچ هان که اوهرمزَد اُخوتایِنه رَسیت، هموگنِ ایران شَرز آپاچ اُ

اؤ- خَوَتَايِيه تُووانيست آوورتن او خَوَتَايان ي گُوستگ، اوهرمزُد اُفرمان بُورتاريه آوورت.

(پس از آن، چون هرمزد به خداوندی (شاهی) رسید، همگی ایرانشهر باز به یگخدایی (یک شاهی) توانست آوردن؛ و سرخدایان (سرشاهان) گسته گسته را، هرمزد به فرمانبرداری آورد.)

خوتای پهلوی در پارسی دری «خدای» شده است؛ و در ساختهای ترکیبی و پیشاوندی چون: زابل خدای، خداوند و خدایگان همچنان در معنی پادشاه و سرور کاربرد کهن خود را پاس داشته است. در ساخت ساده (= خدا) نامی شده است، آفریدگار را.

در زمان یزدگرد شهریار، واپسین پادشاه ساسانی، کارنامه ایران در کتابی به نام «خوتای نامک» (خدای نامه) گرد آورده شد. دریغا دریغ که متن پهلوی خدای نامه، نیز برگردانهای آن به زبان تازی از میان رفته است. با اینهمه، به پیروی از نام خدای نامه که بر داستانهای ملی نهاده شده بود، کتابهایی که به پارسی دری، در زمینه افسانه‌ها و تاریخ کهن ایران نوشته یا سروده می‌شد، شاهنامه نام گرفت.

اما فردوسی خود در شاهنامه، نامه‌های باستان را به نامهایی چون «نامه خسروان»، «نامه باستان» خوانده است. نمونه را، آنگاه که از شاهنامه منشور ابو منصور که بنیادیتترین آبخور «استاد» در سرودن شاهنامه بوده است، سخن در میان می‌آورد؛ و از آهنگ و اندیشه خویش به در پیوستن آن یاد می‌کند، می‌فرماید:

به شهرم یکی مهربان دوست بود؛	تو گفתי که با من به یک پوست بود.
مرا گفت: «خوب آمد این رای تو؛	به نیکی گراید همی پای تو.
نبنشته من این نامه پهلوی،	به پیش تو آرم؛ مگر بغنوی.
گشاده زبان و جوانیت هست؛	سخن گفتن پهلوانیت هست.
شو؛ این نامه خسروان باز گوی؛	بدین جوی، نزد مهان آبروی.»

چو آورد این نامه نزدیک من، برافروخت این جان تاریک من^۴.

دیگرانند که «نامه ایران» را شاهنامه خوانده‌اند؛ نمونه را، فرخی سیستانی، چاه‌سرای همروزگار با فردوسی، در ستایش محمود غزنه، گفته است:

همه پادشاهان همی زو زنند، به شاهی و آزادگی، داستان.
 ز شاهان چنو کس نپرورد چرخ؛ شنیدستم این من ز شهنامه خوان.^۵

نیز هم اوراست، در ستایش امیر ایاز، دلدار محمود:

به روز روشن از غزنین برون رفت؛ همی زد با جهانی، تا شب تار...
 گروهی را از آن شیران جنگی بکشت و مابقی را داد زنه‌ار.
 جزا و هرگز که کرده است این به گیتی؟ بخوان شهنامه و تاریخ و اخبار.^۶

بر بنیاد آنچه به کوتاهی نوشته آمد، اگر شاهنامه بدین نام خوانده شده است، به پیروی از پیشینه‌ای ادبی بوده است؛ دود دیگر آنکه این نامگذاری نیز از استاد فرزانه توس نیست؛ و هرگز نمی‌تواند نشانه‌ای از ارج و ستودگی شاهان در شاهنامه باشد. به وارونگی، شاهنامه کتابی است که شاهی به تنهایی در آن والایی و شایستگی شمرده نشده است. اگر پیر پاک و پارسای دری شاهی را می‌ستاید، نه از آن روی است که شاه است. از آنجاست که آن شاه، در پرتو شایستگیها و ویژگیهای ارزنده خویش، ستودنی شده است. اگر شاهی از این شایستگیها و ارزشها بدور باشد، تنها از آن دید که شاه است، ستوده فردوسی نمی‌تواند بود. استاد دمی درنگ و دریغ ندارد که شاهی از این گونه را، جوشان و خروشان، به زبانی درشت و کوبنده بنکوهد. نمونه‌ای برجسته از این گونه شاهان، در شاهنامه، کیکاووس است. کیکاووس هرگز نتوانسته است، در سایه شاهی، از تیغ زبان فردوسی که بر آن و در آن با هر کثری و

کاستی، با هر تباهی و بیراهی بر سر ستیز است برهد. استاد هر جای شایسته دیده است، به درشتترین و آزارنده‌ترین سخنان، از او یاد کرده است.

کیکاووس پادشاهی است خودکامه، سبکسار و خامکار که با کردارهای ناسنجیده خویش، دشواریها و رنجها برای رستم و دیگر پهلوانان ایران پدید می‌آورد. نمونه‌ای از خامکاریها و سبک‌مغزیهای کاووس تازش اوست به مازندران و پیکارش با دیوان. یا تازش وی به هاماوران و به همراه آوردن سودابه دیوزاد که مشکوی شاهی را به زشتی و گناه آلود و آشفته؛ و ردی راد و آزاده‌ای نژاده و پاک چون سیاوش را به مرگجای فرستاد. نیز فرا رفتن اوست به آسمان و فرو افتادنش به زاری در ساری، در رودی.

نکوهشهای تلخ و گزاینده فردوسی را از کاووس که نماد پادشاهی دروغین و نابآیین است، جای جای، در شاهنامه می‌بینیم. فردوسی، در چهره کاووس، خود کامگی، سبکسری، بیداد، گمراهی و دیگر خویهایی بد از این گونه را می‌نکوهد و درهم می‌کوبد؛ خویهایی که پادشاهی راستین را از فرو فروغ بایسته آن بدور می‌دارند.

ناپروایی و دلیری فردوسی در ستیز با ستم و آویزش با خود کامگی تا بدان جاست که حتی پروا نمی‌کند که شاه را دیوانه یا بیخرد بخواند. در داستان رستم و سهراب، آنگاه که رستم از رفتار نابهنجار کاووس خشمگین و تافته است؛ و کار بر ایرانیان، در رویارویی با سهراب، آن «ناسگالیده بدخواه نو» زار شده است، نامداران ایرانی، چونان رمه‌ای که بی‌شبان مانده است، گودرز را می‌گویند:

«به نزدیک این شاه دیوانه رو؛ وز این در سخن یاد کن، نوبه نو»^۷

نیز اندکی فراتر، گودرز، رویاروی با کاووس، او را «کم‌خرد» می‌خواند:

کسی را که جنگی چورستم بود، بیازارد او را، خرد کم بود.^۸

نیز پهلوانان ایرانی، در سخن با رستم، آشکارا، برآند که کاووس را مغز نیست:

تودانی که کاووس را مغز نیست؛ به تیزی سخن گفتنش نغز نیست.^۹

خواری کاووس در برابر رستم و در سنجش با او که پهلوان بزرگ شاهنامه است و تندیس رادی و مردمی و پهلوانی، تا بدان پایه است که وی جز از مشتی خاک نمی تواند بود. رستم، افروخته و انگیخته از خشم، می گوید:

«چرا دارم از خشم کاووس باک؟ چه کاووس پیشم، چه یک مشت خاک.»^{۱۰}

نکته نغز آن است که چون رستم، پروای ننگ و نام را، باز می گردد و به نزد کاووس می رود، این پادشاه خود کامة ستمگار که سراپای، خودپسندی و نازش است، بزرگداشت او را، از جای برمی خیزد؛ و تا بدان جای در برابر رستم خوار و زبون است که از او پوزش می خواهد؛ و به نفرین و ناسزا، خاک در دهان می کند:

از این ننگ برگشت و آمد به راه،	گرازان و پویان، به نزدیک شاه.
چو در شد ز در، شاه بر پای خاست؛	بسی پوزش اندر گذشته بخواست؛
که: «تندی مرا گوهر است و سرشت؛	چنان رُست باید که یزدان بکشت.
وز این ناسگالیده بد خواه نو	دلم گشت باریک چون ماه نو.
بدین چاره جُستن تورا خواستم؛	چو دیر آمدی، تندی آراستم.
چو آزرده گشتی تو ای پیلتن!	پشیمان شدم؛ خاکم اندر دهن!» ^{۱۱}

نکته نغز دیگر، در این رویارویی نمادین، آن است که رستم، بی چند و چون، از کاووس فرمان نمی برد. فرمانبری او در گرو خردمندی و روشن روانی

کاووس است:

بدو گفت رستم که: «کیهان تورا است؛ همه کهترانیلم و فرمان تورا است.
کنون آمدم؛ تا چه فرمان دهی؛ مبادا روانت ز دانش تهی!»^{۱۲}

رستم کم از کاووس و بنده او نیست که کورانه و چاکرانه، از وی فرمان
ببرد. اگر کاووس به پادشاهی خویش می نازد؛ اگر کاووس «زمین» و
«گاه» و «نگین» و «کلاه» دارد که نشانه های فرمانروایی اند، رستم نیز
پهلوان است؛ و برخوردار از نشانه های پهلوانی. نیز جز این نیست که پهلوانی
در شاهنامه همواره از پادشاهی برتر است؛ رستم، آنگاه که بخشم از درگاه
کاووس بدر می آید، به آوایی سهمگین و بشکوه، می خروشد:

بدر شد؛ بخشم اندر آمد به رخس؛	«منم» گفت «شیر اوژن و تاج بخش.
چه خشم آورد؟ شاه کاووس کیست؟	چرا دست یازد به من؟ توس کیست؟
زمین بنده و رخس گاه من است؛	نگین گرز و مغفر کلاه من است.
شب تیره ارتیع رخشان کنم،	بر آورد گه بر، سرافشان کنم.
سر نیزه و تیغ یار منند؛	دوبازوی و دل شهریار منند.
چه آزاردم او؟ نه من بنده ام؛	بلی! بنده آفریننده ام...» ^{۱۳}

آری! پادشاهی، همواره در شاهنامه، در کنار پهلوانی، رنگ باخته و
بیفروغ است؛ و اگر به هر روی، شاهنامه نامه کسانی بتواند بود، بی هیچ
گمان، «نامه پهلوانان» است؛ نه نامه پادشاهان.

نیز در داستان سیاوش، در آن هنگام که «سیاوش به گفتار زن به باد
شده است»، رستم، دمان و خشماگین، به مشکوی کاووس می شتابد؛ سودابه
را که دیوزادی بدنهاد است؛ و اوست که به خیره رویی و تیره رایی خویش،
سیاوش را به سوی مرگ فرستاده است، از شبستان شاهی، گیسوکشان، بدر
می آورد؛ و در برابر دیدگان کاووس که «بر جای نمی جنبد»، او را با خنجر

به دو نیم می‌کند.

تہمتن برفت از بر تختِ اوی؛ سوی خان سودابه بنهاد روی.
 ز پرده، به گیسوش، بیرون کشید؛ ز تخت بزرگیش در خون کشید.
 به خنجر، به دو نیم کردش، به راه؛ نجنبید بر جای کاووس شاه.^{۱۴}

کاووس، چونان پادشاه، در برابر رستم، چونان پهلوان، نمی‌یارد و او را نمی‌رسد که از جای بجنبد؛ یا زبان به شکوه و پرخاش بگشاید. او تنها، آسیمه و زبون، رستم را می‌نگرد که سودابه، بانوی گرامی وی را، گیسوکشان، از مشکوی بدر می‌آورد؛ و به خواری فرومی‌کشد. این سودابه همان دلداری است دلبند که کاووس به نخستین دیدار، آنچنان دل بدو می‌بازد که به زنی می‌ستاندش:

چو آمد به نزدیک کاووس شاه، دلآرام، با زیب و با فر و جاه،
 دو یاقوت خندان، دو نرگس دژم؛ ستون دو ابرو چو سیمین قلم.
 نگه کرد کاووس و خیره بماند؛ به سودابه بر، نام یزدان بخواند.
 یکی انجمن ساخت از بخردان؛ ز بیدار دل پیر سرموبدان.
 سزا دید سودابه را جفت خویش؛ از اورای بستد، به آیین و کیش.^{۱۵}

از آنچه نمونه‌وار نوشته آمد، آشکارا، می‌توان دریافت که شاهی در شاهنامه ارزش نیست؛ و فرزانه‌ای آزاده چون فردوسی، وارونه سخنوران دیگر، ستایندگانی همچون عنصری و فرخی و منوچهری، اگر فرمانروایی را می‌ستاید، به انگیزه شایستگیها و والایهایی است که به راستی در او می‌یابد.

درمنش و دید سخنوران ستایشگر، تنها ارزش شاهی و بلندپایگی است. در چشم آنان، هر کس شاه است و سرور ستودنی است. آنان را چه غم که ستوده‌شان محمود است یا مسعود. در ستایشنامه‌های آنان که به حماسه‌هایی خُرد و دروغین می‌مانند، هر شاهی که مزد سخن را بتواند پرداخت، نمونه‌ای

برترین است که از هر روی ستودنی است. از آن ست که این ستایشها کمابیش به یکدیگر می مانند؛ و هر چامه ای ستایشی، گگر از پاره ای نکته های تاریخی و جغرافیایی در آن چشم فروپوشیم، می تواند در ستایش هر پادشاهی سروده شده باشد.

تازشهای کوبنده، سهمگین و ویرانگر استاد را بر شاهی «دُروند» و بیگانه با فر، بر خود کامگی، بیداد، ناخدای ترسی و هر بدی و ددیی از این گونه، نیز آزادگی، پاکی و پارسایی فردوسی را که خود در پهنه ادب به پهلوانی افسانه ای می ماند و «رستم سخن» است، زمانی به درستی در خواهیم یافت وارج و ارز راستینشان را خواهیم دانست که «سروده های پرخاش» او را با سروده های دیگران برسنجیم؛ با سروده های کاسه لیسان چاپلوس؛ سخن بمزدانی که در گزافه های ماخولیایی خویش، ستودگان را تا به پایه پیمبری و خدایی فرا می برده اند.

فرخی سیستانی، در چامه سومنات خویش، محمود غزنه را با ذوالقرنین می سنجد؛ و دریغ می برد که چرا در روزگار محمود پیمبری نبوده است که دویت آیت در نبی وی، به ستایش او آورده شود:

بلی! سکندر سرتا سرجهان را گشت؛	سفر گزید و بیابان برید و کوه و کمر؛
ولیکن اوز سفر آب زندگانی جُست؛	ملک رضای خدای و رضای پیغمبر.
وگرتو گویی در شأنش آیت است رواست؛	نیم من این را منکر که باشد آن منکر.
به وقت آنکه سکندر همی امارت کرد	نبد نبوت را بر نهاده قفل به در.
به وقت شاه جهان گر پیمبری بودی،	دویت آیت بودی، به شأن شاه اندر. ۱۶

یا همچنان محمود غزنوی، در گزافه های غضایری رازی تا به پایگاه خدایی برمی تواند رفت؛ بدان سان که بنده از دهش او، امید از خداوند می تواند گسیخت:

صواب کرد که پیدا نکرد هر دو جهان، یگانه ایزد دادار بی شریک و همال؛
وگر نه هر دو جهان را کف تو بخشیدی، امید بنده نماندی به ایزد متعال.^{۱۷}

یا انوری ویژگیهایی را که تنها آفریدگار جهان را می برازد، به ستوده
خویش ناصرالدین ابوالفتح طاهر، وزیر سنجر سلجوقی بازخوانده است؛ و از آن
پروا نکرده است که او را بنیاد هستی و مایه ماندگاری جهان بشمارد:

جهان به طبع گراید به خدمت تو؛ که تو به ذات، کلّ جهانی و کلّ او اجزاست.
وجود خوف و رجا فرع خشم و حلم تواند؛ که خشم و حلم تو اصل مزاج خوف و رجاست.
قضاچو ذات تو را دید، گفت: «اینست عجب! جهان گذشت و هنوز اندر او تن تنهاست.
اگر فنا در هستی به گِل برانداید، تو را چه باک؟ نه ذات تو مستعد فناست.
وگر بقا نبود در جهان، تو را چه زیان؟ بقا به ذات تو باقی، نه ذات تو به بقاست.^{۱۸}

آری! شاهنامه نامه شاهان نیست. و در سامانِ ارزشهای شاهنامه، شاهی
جایی نمی تواند داشت. اگر دهگان دانا، آزادمرد توس شاهی را می ستاید نه
به پاس شاهی اوست؛ به پاس ارزشهایی است والا که استاد در او سراغ کرده
است. نمونه ای برجسته از شاهان نیک و فرهمند در شاهنامه کیخسرو است.
فردوسی این شهریار را همواره ستوده است. حتی در پایان داستان کیخسرو،
آنگاه که زال به درشتی با او سخن می گوید؛ و وی را از فرو نهادن پادشاهی
زهار می دهد، پس از شنیدن گفتار آن شهریار، پژمان و پشیمان از آنچه گفته
است، از وی پوزش می خواهد؛ و او را «پاک فرزانه ایزدی» می خواند:

چو دستان شنید این سخن، خیره شد؛ همی چشمش از روی او تیره شد.
خروشان شد از شاه و برپای خاست؛ چنین گفت: «کای داور داد و راست!
ز من بود تیزی و نابخردی؛ توی پاک فرزانه ایزدی.
سزد گر ببخشی گناه مرا. اگر دیو گم کرد راه مرا.
مرا سالیان شد فزون از شمار؛ کمر بسته ام، پیش هر شهریار؛
ز شاهان ندیدم کز این گونه راه، بجستی ز دادار خورشید و ماه»^{۱۹}

اگر فردوسی کیخسرو را می ستاید، از آن است که او شاهی ستودنی است. آن شهریار «اشوند»، آن «نیکنام»^{۲۰} شهریاری نمادین و آرمانی است. کیخسرو نشانه رازآلود انسان پاک و رهاست. فرزانه ای است فروزان دل که در گوگیتی و مغایکِ خاک از مینو، از جهان جانها بیگانه نمانده است. او نماد «مرگ در زندگی» و نشانه «پاکی در میانه آلودگی» است.

او از «گومیچشن» که در باورهای باستانی ایران، روزگار آرایش و آمیختگی است، رسته است؛ توانسته است، در تنگنای تن، به جان پیراسته شود؛ و به «ویچارشن» خویش که روزگار جدایی و رهایی است، برسد. کیخسرو به تن که کانون آایشهاست مرده است؛ تا به جان، جاودان شود. مرگ پادافراه آمیختگی است. میرایان آمیختگانند. آن کس که به پاکی و رهایی می رسد، به جاودانگی رسیده است.^{۲۱} یا بدان سان که صوفیان می گویند، در پی «فناء فی الله»، به «بقاء بالله» راه برده است. هم از آن است که کیخسرو، به شیوه ای شگفت، زنده به مینومی رود.^{۲۲}

پس کیخسرو، چون شهریاری آرمانی و نمادین است، ستودنی است. فردوسی، در او، همه ارزشها و شایستگیهای والا را می ستاید، نه شاهی را؛ اما اگر استاد کیخسرو را می ستاید، کیکاووس را می نکوهد. ستایش کیخسرو برخاسته از شاهی او نیست؛ اگر چنین می بود، کیکاووس نیز، با همه کژیها و کمیهایش، ستودنی می شد.

فردوسی آزاده ای است که جز آزادگان را نمی ستاید.

بیهوده نیست که ایرانیان، شیفتگان فردوسی و ستاینندگان وی او را تا به قلمرو مه آلوده و پیر شگفت افسانه ها فرا برده اند؛ و از او سخنوری اسطوره ای ساخته اند؛ او را چونان شاعر ایران، نه شاعر نام و نان در برابر محمود غزنه ایستانیده اند. زیرا به درستی می دانسته اند که او آزاده ای است ستم ستیز که خود کامگان بیداد کیش را، دشمنان ایران را بر نمی تابد. رویارویی فردوسی با محمود رخدادی است که نمادینه شده است. فریدونی است که در برابر

دهاک ایستاده است؛ یا کیخسروی است که با افراسیاب درآویخته است. رویارویی فردوسی، چونان شاعر ایران با خودکامه‌ای چون محمود داستانی کهن است که دوباره می‌شود: آویزش نمادین نیکی است با بدی.

یادداشتها

۱- برهان قاطع، به اهتمام روانشاد دکتر محمد معین، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۱، ج ۷۱۸/۲ (پانوشت).

۲- حبیب‌الله نوبخت پیوندی در میانه «خدا» با «هدی» تازیان، نیز با God در انگلیسی و Gott در آلمانی یافته است؛ و نوشته:

از جمله اسامی قرآن «هدی» است که خوانده می‌شود «هدا» Hoda؛ و با فارسی «هوده» و هدا هم به معنای حق است؛ و بیهوده به معنی ناحق. مگر آنکه به خطا کلمه اخیر را با «بیفایده» معنا می‌کنند؛ و دور نیست که کلمه «هدی» با کلمه «خدا» هردو یک نام باشند؛ و کسانی که با خط پهلوی آشنا هستند می‌دانند که این کلمه را می‌توان با اشکالی مختلف همچون «خدا»، «هدا»، «خته»، «کته» خواندن؛ و معلوم است که در سانسکریت، این لغت به گونه «کیت» است؛ و نام آفریننده است؛ و با زبان گوتها «کوت» Cot نام خداست؛ و در زبان آلمانی و انگلیسی کاف، برخلاف قیاس، به گاف مبدل شده است؛ و «گوت» و «گاد» تلفظ می‌شود. (حبیب‌الله نوبخت، دیوان دین، چاپ دوم، ۱۳۵۳/۵۲).

۳- کارنامه اردشیر بابکان، ترجمه دکتر بهرام فره‌وشی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۴/۱۳۴.

۴- شاهنامه، چاپ مسکو، ۱۹۶۶، ج ۲۳/۱.

۵- دیوان فرخی، به کوشش دکتر محمد دبیر سیاقی، انتشارات زوار- چاپ دوم ۱۳۴۹ تهران/۲۴۸.

۶- همان/۱۶۳-۱۶۲.

۷- داستان رستم و سهراب، به تصحیح روانشاد مجتبی مینوی، انتشارات بنیاد شاهنامه، ۱۳۵۲، تهران/۴۸.

- ۸- همان.
- ۹- همان/۴۹.
- ۱۰- همان.
- ۱۱- همان/۵۱.
- ۱۲- همان.
- ۱۳- همان/۴۸-۴۷.
- ۱۴- شاهنامه چاپ مسکو- ج ۳/۱۷۲.
- ۱۵- همان- ج ۲/۱۳۴.
- ۱۶- دیوان فرخی سیستانی/۶۷-۶۶.
- ۱۷- دیوان عنصری، به اهتمام دکتر یحیی قریب، انتشارات ابن سینا، ۱۳۴۱، تهران/۲۰۴.
- ۱۸- دیوان انوری، به اهتمام محمد تقی مدرس رضوی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۴۷/۴۴.
- شمس قیس رازی در «المعجم» این گونه مرزشکنیها و گزافه‌های ناپروا را بس ناپسند می‌شمارد؛ گونه سومین از آهوها و زشتیهای سخن و «عدول از جاده صواب در شعر»، از دیدوی، «آن است که در بعضی از اوصاف مدح و هجا و غیر آن چندان غلو کند که به حد استحالته عقلی رسد؛ یا ترک ادبی شرعی را مستلزم بود.» (المعجم، به تصحیح محمد تقی مدرس رضوی، کتابفروشی تهران/۳۱۷).
- ۱۹- شاهنامه چاپ مسکو، ج ۵/۳۹۷.
- ۲۰- خسرو از اوستایی «هُوسِرَوَه» برآمده است که به معنی نیکنام است: کسی که از آوازه نیک برخوردار است.
- ۲۱- برای آگاهی بیشتر درباره «گومیچشن» و «ویچارشن» بنگرید به: از گونه ای دیگر، میرجلال‌الدین کزازی، نشر مرکز، ۱۳۶۸/نخستین جستار.
- ۲۲- در شکافتن این رویداد رازناک و گزاردن و باز نمودن آن، می‌باید از «نهادشناسی» و «نمادشناسی» افسانه یاری جست؛ وگرنه آنچنانکه استاد خود نیز فرموده است، به چشم، ناپذیرفتنی و خنده‌آور خواهد آمد. آن فسونگر فسانه‌ها، از گزارش نهادشناسانه این رخداد سرتافته است؛ زیرا گوشی رانیافته است که آن را شنودن بیارد.

خردمند از این کار خندان شود؛ که زنده کسی پیش یزدان شود.
 که داند به گیتی که او را چه بود؟ چه گوئیم و گوش که یارد شنود؟

منش و آرمان پهلوانی در شاهنامه و حماسه های دیگر

شاهنامه فردوسی، بی هیچ گمان و گزافه، بزرگترین نامه پهلوانی در ادب جهانی است. ابدانان باختر زمین سه «در پیوسته» را برترین آثار حماسی شمرده اند: ایلیاد؛ اودیسه؛ انه اید.

دو از این سه سروده هومر، سخنور باستانی یونان است؛ و سومین سروده ویرژیل، سخنسرای بزرگ لاتین که در روزگار سزار اگوست می زیست. هومر، در ایلیاد، داستان تازش یونانیان به تروا را، در پی ر بوده شدن هلن بانوی منلاس، به دست پاریس، شاهزاده تروایی می سراید. یونانیان ده سال تروا را فرو گرفتند؛ نبردهایی خونین و پهلوانانه، در فرود باروهای تروا، در میان جنگاوران یونانی و تروایی در گرفت. در این پیکارها که خدایان المپ نیز، به هواداری از یکی از دو همورد، در آنها هنباز و کارساز بودند، هکتور پهلوان نامدار تروا، پور پریام و برادر پاریس، نیز آشیل جهان پهلوان رویینه تن یونان از پای در افتادند. سرانجام اولیس، شاه ایتاک که در رنگ و نیرنگ پرآوازه بود، ترفندی زد. اسبی چوبین ساخته شد؛ یونانیان چنان وانمودند که آن اسب ارمغان خدایان به مردم ترواست. ترواییان، به ساده دلی، فریفته شدند؛ و آن باره چوبین را به درون باروها بردند. شب هنگام، جنگاورانی یونانی که در شکم اسب نهان شده بودند، از آن بدر آمدند؛ و دروازه های شهر را گشودند.

یونانیان ستوهیده و خشمگین، به کشتاری شگرف دست یازیدند و تروا را که زیباترین و آبادترین شهر بود، به آتش کشیدند. از این شهر بزرگ و بشکوه جز پشته‌ای خاکستر برجای نماند.

اودیسه دنباله‌ای است بر ایلیاد، انه‌ایدنیز. در اودیسه، داستان بازگشت اولیس به سرزمینش ایتاک و آنچه در این سفر پرماجرا بر او گذشته است، سروده و باز نموده شده است. اولیس که به خشم خدایان دچار آمده بود، ده سالی در دریاها و خشکیها سرگردان بود. خدایان هر زمان او را در تنگنایی درمی‌افکندند؛ و به دشواری و آزمونی شگفت، می‌آزمودند. سرانجام، اولیس به ایتاک بازرسید. دشمنان خویش را که بانوی او پنه‌لوپه و فرمانروایی ایتاک را، خیره‌روی و ستیزه‌جوی می‌جستند، از میان برداشت؛ و چندی، در آرامش و آشتی، بر ایتاک فرمان راند.

انه‌ایدنیز دنباله‌ای است بر ایلیاد. ویرژیل، در این حماسه لاتین که حماسه ملی رومیان شمرده می‌شد، داستان انه را می‌سراید. انه بزرگزاده‌ای تروایی بود که از سوی مادر تباری خدایانه داشت. او به یاری مام خدایش، ونوس توانست همراه با تنی چند پریشان که از کشتار تروا جان بدر برده بودند، از هنگامه آتش و خون برهد؛ و در جستجوی سرزمینی که بدو نوید داده شده بود، گام در راه نهد. انه پس از آزمونها و رویدادهایی رنجبار و دشوار، سرانجام، به کرانه‌های لاتیوم، سرزمین نوید داده رسید. در آنجا، پس از نبردهایی خونین و سهمگین، با لاوینیا دختر لاتینوس پادشاه آن سرزمین پیوند گرفت؛ و فرمانروایی روم را بنیاد نهاد.

اگر سنجیده و بداد داوری کنیم و بدور از هرگونه خشگ‌اندیشی و تنگ‌بینی، بی‌گمان، بر آن خواهیم بود که نامه ورجاوند و بی‌مانند فردوسی را با هیچیک از این نامه‌های پهلوانی نمی‌توان سنجید و در یک ترازو ترازو نهاد. چه آنکه این هر سه «در پیوسته» پیرامون رویدادی یگانه، نبرد تروا، سروده شده‌اند؛ و تنها بخشی کوچک از فرهنگ باستانی یونان و افسانه‌های کهن آن

سرزمین را باز می‌تابند. لیک شاهنامه کارنامه و تبارنامه ایرانیان و نامه فرهنگ ایران است. در آن، به زیباترین زبان و شیواترین شیوه، داستان ایران سروده شده است، از روزگار نخستین مرد ایرانی، کیومرث تا فروپاشی فرمانروایی ساسانی. اگر، به هر روی، شاهنامه را، از این دید، بخواهیم با اثری دیگر بسنجیم، شاید با تورات نامه آیینی یهود سنجیدنی باشد که در آن سرگذشت یهودیان، در درازای سده‌ها، نگاشته شده است.

سه نامه بزرگ پهلوانی در ادب باخترزمین را تنها با یکی از رویدادهای سترگ و پردامنه در شاهنامه می‌توان سنجید، نه با این نامه جاودان، به یکبارگی.

گذشته از این دید که به پیکره حماسه‌ها و ساختار برونی آنها باز می‌گردد، شاهنامه را با آن حماسه‌ها از دیدگاههایی دیگر نیز می‌توان سنجید. اگر با نگاهی کاونده و ژرف‌نگر به سرشت و ساختار درونی حماسه‌ها بنگریم؛ و بنیادها و نهادهای فرهنگی و ارزشهای هنری را در آنها بکاویم، بر گزاف نیست اگر بگوییم که همچنان شاهنامه را برتر و پرمایه‌تر از دیگر نامه‌های پهلوانی خواهیم یافت. این کاوش و سنجش زمینه‌ای گسترده است که در قلمرو دانشهایی چون ادب سنجشی و افسانه‌شناسی سنجشی می‌باید بدان پرداخت.

ما، در این جستار، تنها یکی از این بنیادها را می‌کاویم و نگاهی گذرا بر منش پهلوانی و آرمان پهلوانان در شاهنامه و دیگر حماسه‌ها می‌افکنیم.

پهلوانان بزرگ در شاهنامه والاترین ویژگیها و ارزشهای انسانی را باز می‌تابند و آشکار می‌دارند. ارزشهایی چون: داد، مردمی، راستی، باورمندی به دین، پایبندی به پیمان، جوانمردی، رادی، پرهیز از فریب و دروغ، پیراستگی از آز و خودپسندی، بیزاری از ترس و زبونی، میهن دوستی؛ کوتاه سخن، همه آنچه ارزشهای انسانی و پهلوانی را می‌سازد؛ و در شاهنامه، در واژه «نام» فروفرشده و نمادینه شده است. پهلوانان شاهنامه همواره در بند

نامند. نیرومندترین و کاراترین انگیزه رفتار و کردارشان نام است. برای نام می‌جنگند؛ حتی برای نام می‌میرند. اگر نام را از پهلوانی بستانند، آن پهلوان فروخواهد ریخت؛ از درون، ویران خواهد شد. پهلوان «شکسته نام» دیگر پهلوان نیست. چنین پهلوانی، اگر به تن زنده باشد، بی‌گمان به جان مرده است. «بی‌نامی» مرگ فرهنگی و ارزشی پهلوان را در پی خواهد آورد؛ مرگی که هزاران بار تلختر و دشوارتر از مرگ تن است. آنچه با نام نمی‌سازد، در جهان بینی پهلوانی، زشتترین و پلیدترین است. به بهای زندگی، می‌باید از آن پرهیز کرد.

نمونه را، در داستان رستم و اسفندیار، می‌بینیم که همه نگرانی و پروای رستم، در رویارویی با اسفندیار، آن است که مبادا «نام او به ننگ باز گردد». اسفندیار آمده است که دست رستم را ببندد و نام او را بشکند. رستم، با آنکه هرگز نمی‌خواهد اسفندیار را که شاهی فرهمند است بکشد؛ و با آنکه در هر چیز از او فرمان می‌برد، به هیچ‌روی، بند را نمی‌پذیرد؛ زیرا بند با نام نمی‌سازد. از آن است که اسفندیار را که در پی ناشدنی و نیافتنی است، آشکارا، می‌گوید:

ز من هر چه خواهی تو، فرمان کنم؛	به دیدار تو، رامش جان کنم؛
مگر بند؛ کز بند عاری بود؛	شکستی بود؛ زشت کاری بود.
نبیند مرا زنده با بند کس؛	که روشن روانم بر این است و بس. ^۱

رستم تا زنده است، تن به بند نخواهد داد؛ زیرا از بند، «نام» او بد خواهد شد؛ و این بدنامی مرگ فرهنگی و پهلوانی وی را به دنبال خواهد آورد. گر هگاه داستان و بن‌بستی را در آن که با رویارویی دو پهلوان و مرگ اسفندیار فرومی‌شکند، پایبندی رستم به «نام»، چونان نماد ارزشهای پهلوانی، پدید می‌آورد:

دل رستم از غم پراندیشه شد؛ جهان پیش او چون یکی بیشه شد.

وگر سرفرازم گزند ورا،
 گزاینده رسمی نوآیین و بد.
 بد آید، ز گشتاسب، انجام من.
 نکوهیدن من نگردد کهن؛
 به زاول شد و دست او را بیست.
 نماند زمن در جهان بوی ورنگ؛
 شود نزد شاهان، مراروی زرد.
 بدان کوسخن گفت با اودرشت.
 همان نام من نیزبی دین بود.^۲

که: گر من دهم دست بند ورا،
 دو کار است، هر دو بنفرین و بد؛
 هم از بند او بد شود نام من؛
 به گرد جهان، هر که راند سخن،
 که: رستم ز دست جوانی بخت؛
 همان نام من باز گردد به ننگ؛
 و گر کشته آید، به دشت نبرد،
 که او شهریاری جوان را بکشت؛
 برین بر، پس از مرگ، نفرین بود؛

نیز، در داستان رستم و سهراب، آنگاه که رستم از رفتار خام و بیخردانه کاووس سخت خشمگین و تافته است و می خواهد پرکرگس را به وام گیرد و شتابان به راه خویش برود، تنها بیم از پست شدن «نام» و زبون نمودن او را به بازگشت ناچار می سازد. پایبندی به نام تنها «آسیب جای» رستم است. گودرز، به زیرکی، برای بازگردانیدن جهان پهلوان آن را آماج می گیرد:

چنین گفت گودرز با پیلتن؛
 به دیگر سخنها برند این زمان:
 همی رفت زین گونه چندی به راز؛
 همه بوم و بر کرد باید تهی.
 مرا و تورا نیست جای درنگ.
 بدیدم، به درگاه بر، گفت و گوی.
 چنین پشت بر شاه ایران مکن.
 بدین باز گشتن مگردان نهان.
 مکن تیره، بر خیره، این تاج و گاه.
 تهمتن چو بشنید، خیره بماند.
 نخواهم که باشد، ز تن بگسلم.
 گزازان و پویان، به نزدیک شاه.^۳

... ز گفتار چون سیر گشت انجمن،
 که: «شهر و دلیران و لشکر گمان،
 کز این ترک ترسیده شد سرفراز؛
 که: «چونانکه گزدهم داد آگهی،
 چورستم همی زو بترسد به جنگ،
 از آشتن شاه و پیکار اوی،
 ز سهراب یل رفت یکسر سخن؛
 چنین بر شده نامت اندر جهان،
 دو دیگر که تنگ اندر آمد سپاه؛
 به رستم بر، این داستانها بخواند؛
 بدو گفت: «اگر بیم دارد دلم،
 از این ننگ، بر گشت و آمد به راه؛

نمونه ای دیگر از پایبندی پهلوانان ایرانی به «نام» و جان باختن در راه آن را، برجسته و پرفروغ، در داستان بهرام گودرز و تازیانه او می یابیم. پس از کشته شدن فرود سیاوش، در پیکاری در میانه ایرانیان و تورانیان، ریونیز، پور فریبرز از پای درآمده است؛ و تاج او به دست ترکان افتاده است. ایرانیان، ننگ و نام را، به سپاه توران می تازند. بهرام پور گودرز، به مردی و دلیری، با نوک سنان تاج را بر می گیرد و به سپاه ایران باز می آورد. لیک، در آن گیراگیر، تازیانه بهرام در آوردگاه گم می شود. بهرام، نگران نام خویش، به نزد پدر می رود و او را می گوید:

بدان که آن تاج برداشتم،	به نیزه، به ابر اندر افراشتم،
یکی تازیانه ز من گم شده است؛	چو گیرندی مایه ترکان به دست،
به بهرام بر چند باشد فسوس؛	جهان پیش چشمش شود آبنوس.
نبنشته بر آن چرم نام من است؛	سپهدار پیران بگیرد به دست.
شوم تیز و تازانه باز آورم،	اگر چند رنج دراز آورم.
مرا این ز اختر بد آید همی،	که نامم به خاک اندر آید همی. ^۴

گودرز و گیو بهرام را اندرز می دهند و او را از شتافتن به آوردگاه و مرگجای باز می دارند. گیو وی را نوید می دهد که هفت تازانه زرنگار را که بر آنها گوهر شاهوار بافته شده است، بدو خواهد داد:

چنین گفت با گیو بهرام گرد،	که: «این ننگ را خردنتوان شمرد.
شما را زرنگ و نگار است گفت؛	مرا آنکه شد نام باننگ جفت.
گرایدون که تازانه باز آورم؛	وگر سر، ز کوشش، به گاز آورم. ^۵

بهرام، پاس نام را و جستن تازیانه را، به رزمگاه می رود. جنگاوران تورانی از آمدن او آگاه می شوند و بر وی می تازند. بهرام، یک تنه، با آنان می جنگد؛ و شماری بسیار از آنان را به خاک و خون در می کشد. تورانیان به نزد پیران ویسه می روند و از آن رزمساز دلیر با او سخن می گویند. پیران پور خویش،

رویین را به رویارویی با بهرام شیراوژن می‌فرستد. رویین پیران به تیر بهرام از پای درمی‌آید. سرانجام، لشکر توران، به یکبارگی، باتیرواگرز و ژوپین، به بهرام می‌تازند. بهرام، پس از آنکه دشت و کوه را به دریای خون دیگرگون می‌سازد و خون از میغ برمی‌چکاند، بی‌توش و تاو می‌گردد. در این هنگام، تراو از پشت تیغی بروی می‌زند. بدین سان، بهرام جان در کار نام می‌کند. از آنچه نمونه‌وار نوشته آمد، آشکارا، پایبندی پهلوانان ایرانی به نام که ارزشهای والای انسانی در آن نمادینه شده است، دریافت می‌گردد. بدان گونه که پهلوانی آنچنان با نام درآمیخته است که این دو را، به هیچ روی، نمی‌توان از هم گسیخت. پهلوان بی‌نام پهلوانی است مرده، هر چند که به تن زنده باشد.

اگر منش و کنش پهلوانان یونانی را بکاویم و انگیزه رفتارهایشان را بدر کشیم، درمی‌یابیم که آنان چندان در بند نام نیستند. انگیزه‌ها و آرمانهایشان همواره انسانی و والا نیست. هر زمان که نام با آرها و نیازهایشان برخوردی دارد، به آسانی، از آن دست می‌شویند. نیرومندترین و کاراترین انگیزه‌ها، در رفتارشناسی این پهلوانان، انگیزه‌های فردی است که از خودکامگی، خویشتن‌رایی، آزمندی و هوسناکی‌شان انگیزه شده است. این پهلوانان که بیشتر لافزنان و خودستایانی زبان‌آور نیز هستند، از اینکه ارزشها و آرمانهایی برین چون: آزادگی، رادی، مردم‌دوستی، دلیری، بزرگداشت میهن را در پای خواهشها و کامه‌هایشان فرومالند، دمی درنگ و دریغ ندارند. آنان حتی گاه چون کودکان بهانه جویند. تا بدان جا که اگر آنچه را می‌خواهند نیابند، خود را می‌آزارند و به زبونی و پستی فرومی‌کشند.

نمونه‌ای از این گونه، رفتار شگفت و کودکانه پهلوانی است نامدار به نام آژاکس. آژاکس پور تلامون، شاه سالامین و یکی از بزرگترین پهلوانان ایلباد بود. او که از فرزندان زئوس شمرده می‌آمد و چونان تواناترین نیزه‌ور آشایی آوازه داشت و «شبان جنگاوران» نامیده می‌شد، دوازده کشتی جنگاور را به

نبرد تروا آورده بود. او تنها پهلوانی بود، بجز آشیل که توانست یک روز را، از بام تا شام، دلیر و دمان، با هکتور نبرد آزماید و در برابر پهلوان بزرگ تروا مردانه بایستد. لیک همین قهرمان دلاور زمانی با اولیس رنگ آمیز و فریبکار، بر سر جنگ ابزارهای مانده از آشیل، می ستیزد. هر کدام از دو پهلوان، خودستای و گشاده زبان، درباره کارهای نمایان و دلیریهایشان داد سخن می دهند؛ هر یک بر آن است که این جنگ ابزارها تنها او را می سزد و می برازد. داوران سرانجام، فریفته اولیس و شیوایی سخنش، جنگ ابزارها را بدو ارزانی می دارند. آژاکس، از خشم و ناکامی، به زبونی و خواری، با شمشیر خود را فرو می کشد.

اوید در کتاب سیزدهم از «دگردیسیها»ی خویش، این مرگ زبونه را بدین سان یاد کرده است:

قهرمانی که هیچ چیز نتوانست او را در هم بشکند، به خشم درهم شکسته شد. شمشیرش را برگرفت و گفت: «دست کم، این تیغ از آن من است. آیا می تواند بود که اولیس این تیغ را نیز برای خویش بخواهد؟ اینک مرا بایسته است که آن را بر روی خویش برآهیم؛ و این تیغ که بارها به خون فریژیان برآغشته است، اینک به خون خداوند خویش که او را از پای در خواهد انداخت، خواهد آغشت؛ هیچ کس مگر آژاکس نمی باید بر آژاکس دست یابد!» او این سخن را گفت و شمشیر مرگبار را در سینه خود، در جایی که در برابر آهن روئینه مانده بود، فرو کرد؛ در سینه ای که نخست بار بود که به زحمی از هم می شکافت. دستانش توان آن را نداشت که تیغ را که سخت در سینه اش فرو نشسته بود، از آن بدر کشد: خون، خود، آن را بدر آورد؛ و زمین که از این خون گلگون شده بود، گلی ارغوانی را، در میانه چمنزار شکوفاند که نخست بار از خون پور اوئبالوس رُسته بود. همان

حرفها که به همان اندازه فرزند را می‌برازید که مرد را، بر میانه گلبرگهایش نگاشته شده بود: برای آن نخستین، حروف نامش؛ و برای این دومین، حروف ناله‌اش.^۷

پهلوانان یونانی بازیچه هوسها و کامه‌های خویش‌تند؛ و با همه شکوه پهلوانی و داروگیر حماسی خود، به آسانی، درهم می‌شکنند و به یکبارگی، فرو می‌ریزند. بدان‌سان که جهان‌پهلوان بزرگ یونانی، هرکول (هراکلیس) که پور زئوس شمرده می‌آمد^۸ و دوازده «دستبرد» و کار نمایان او آوازه‌ای بلند یافته است، از آن پروا نمی‌کرد که به پیروی از هوای دل، جامه زنانه دربر کند و به کارهای زنان سرگرم دارد. لوکیانوس ساموساتی، اندیشمند و نویسنده یونانی در سده دوم میلادی، در یکی از کتابهای خویش به نام «هراکلیس»، به شیوه‌ای دلپذیر، نوشته است که چگونه این پهلوان سترگ و بی‌همانند دل به «اومفال»، شهربانوی لیدیته، سرزمینی در آسیای کهن، باخت و نام و ننگ پهلوانی را یکسره از یاد برد:

در آن هنگام که اومفال چرمینه شیر نیمه^۹ را در برداشت و گرز گران هرکول را در دست گرفته بود، این پهلوان، به شیوه زنان، پیراهنی ارغوانی بر تن کرده بود؛ و پشم می‌رشت. هرکول وامی‌نهاد که اومفال گهگاه، با لنگه کفشش، کوبه‌هایی بر چهره‌اش بنوازد.^{۱۰}

پهلوانان و جنگاوران بزرگ، در حماسه‌های یونان و روم، آنچنان برده دل و بازیچه هوسهای خویش‌تند که در پی شیفگی به زنی، نام و ننگ را یکباره فرو می‌نهند و ارزشهای پهلوانی را به هیچ می‌گیرند.

نمونه برجسته از این گونه را در ایلید و در رفتار قهرمان بزرگ و رویینه تن یونان، آشیل می‌یابیم. آخیلوس یا آشیل، پهلوان نامدار ایلید، از سوی مادر تباری خدایانه داشت. مام او، تیس در شمار بغبانوان، و یکی از پنجاه دختر

نیره، خدای کهن دریا بود که «نیره‌ایان» (نرئیدها) نامیده می‌شوند. تیس آشیل نوزاد را در رود آینی و سپند استیکس که مرز میان گیتی و جهان زیرزمین شمرده می‌شد، فرو برده بود. آشیل بدین گونه رویین تن شده بود؛ تنها آسیب‌جای او در پاشنه پایش بود؛ در جایی که تیس به هنگام فرو بردنش در آبهای استیکس، با دو انگشت، پای او را گرفته بود و آب سپند بدان نرسیده بود.

آشیل را در جنگ تروا، بر سر کنیزکی که از ربوده‌های جنگی بود با آگامنون، فرمانده سپاه یونان، ستیز و چالشی پیش آمد و دل بر او گران کرد. این کنیزک هیپدای نام داشت؛ او دختر بریزس و برنامیده به بریزئیس بود. آگامنون بریزئیس را از آشیل ربوده بود. آشیل نیز، به رفتاری کودکانه، از سر رنجش و آزرده‌گی، در چادر خود ماند و از رفتن به آوردگاه باز ایستاد. او بدین سان هکتور، پهلوان نامدار تروا را وانهاد که دمان و بی‌امان، جنگاوران یونانی را، به داس بران مرگ، بدرود. در همین اوان، پاتروکل (پاتروکلوس)، دوست گرامی و یکدله آشیل که به هماوردی با هکتور شتافته بود، توشه تیغ وی گردید.

بدین سان، بزرگترین پهلوان و جنگاور یونان، به پاس کنیزکی بی‌ارج و رنجشی ساده و کودکانه، با آنکه می‌دانست تنها هماورد هکتور اوست، سپاه یونان را تا آستانه از هم پاشیدگی و نابودی برد؛ و دوست دل‌بندش را به کام مرگ فرستاد.

نیز به گفته اوید، دل‌بستگی آشیل به پولیکسین، دختر پریام مایه مرگ او شد. در آن هنگام که آشیل این دختر را به زنی می‌خواست، پاریس با تیری آسیب‌جای پهلوان را که بر پاشنه پایش بود، سفت و او را از پای درآورد.^{۱۱}

اگر با نگاهی فراگیر به حماسه‌های باختر زمین بنگریم، آشکارا می‌بینیم که زنان در آنها نقشی بنیادین دارند. در پس هر رویداد بزرگ حماسی، زنی را می‌توان نهفته دانست. داستان تروا خود در پی ربوده شدن

هلن بانوی منلاس پدید آمد. یونانیان به تروا تاختند؛ تا او را بازپس بگیرند. از سویی دیگر، خشم دو تن از زنان المپ، پیش از آن، این ماجرای شگفت را آفریده بود: در جشن پیوند پله با تیتیس، خدای «ناسازی و ستیزه» سیب زرینی را، در المپ، بر خوان درانداخت. بر آن سیب نوشته شده بود: «برای زیباترین زن!» هِرا (= ژونون)، آتنا (= مینرو) و آفرودیت (= ونوس)، بر سر آن سیب، به چالش و ستیز با یکدیگر پرداختند؛ و خواستند که زیباترین آنان، برای دارندگی سیب گزیده آید. زئوس برای آنکه این کردار نغز مایه ماجرا و آشوب در المپ نشود، به رهنمونی هِرمس (= مرکور)، آن دو بغبانو (= هرا و آفرودیت) و بَغدخت (= آتنا) را به کوه ایدا که پاریس بر آن گوسپندان پیام را می چرانید، فرستاد؛ تا پاریس در این باره داوری کند. پاریس آفرودیت را که زیباترین زن جهان را بدو نوید داد، چونان زیباترین خدا، برگزید. آن دو خدای دیگر، از آن پس، کین پاریس و تروا را در دل پروردند؛ و در ویرانی تروا، همدست و همدستان، کوشیدند.

در اودیسه نیز، در پس واپسین و برترین رویداد داستان، به زنی باز می خوریم: پنه لُوپه، بانوی اولیس. هنگامی که اولیس، پس از ماجراهای شگفت بسیار، به ایتاک بازرسید، خواستگاران گستاخ پنه لُوپه که آزمند و کامجوی، می خواستند بانوی اولیس و فرمانروایی بر سرزمین او را فراچنگ آورند، در سرای او، به ناز و نوش روزگار می گذرانیدند؛ و پنه لُوپه را، با آزارهای خود به ستوه آورده بودند. پنه لُوپه، برای آنکه تن به پیوند با یکی از آنان درندهد، چاره‌ای اندیشیده بود. او گفته بود که هر زمان آنچه را که می بافت به پایان برد، یکی را از آنان به شوهری برخواهد گزید. لیک هر شام آنچه را در سراسر روز بافته بود، از هم می شکافت. سرانجام، اولیس به یاری تلماک، پسر خویش و رهیانش، خواستگاران بی آرم و شوخ چشم را تاراند؛ و پنه لُوپه را از بیم و آزاری دیر یاز رهانید.

در حماسه ملی رومیان، انه اید^{۱۲} نیز برترین رویداد که چگاد حماسه را

می‌سازد، با زنی در پیوند است: هنگامی که انه، سرانجام پس از دشواریهایی بسیار، به سرزمین نوید داده، لاتیوم می‌رسید، در اندیشه زناشویی بالاوینیا، دختر لاتینوس پادشاه این سرزمین بود. پیش از آن، این دختر به تورنوس، سالار روتولان نوید داده شده بود.

انه و تورنوس، در فرجام، بر سر دستیابی به لاوینیا، به نبردی خونین دست می‌یازند که در پیوسته ویرژیل را به فرازهای شور و تپندگی حماسیش می‌رساند. هر چند تورنوس بی‌هراس و دلیر با انه نبرد می‌آزماید و بارها او را در تنگنا و دشواری درمی‌افکند، سرانجام، از پای درمی‌افتد و در خاک و خون فرو می‌غلطد. انه با لاوینیا پیوند می‌گیرد و فرمانروای لایتوم می‌گردد.

پهلوانان شاهنامه، هیچیک بردگان آز و نیاز نیستند؛ و هرگز بازیچه دست خواهشها و هوسهایشان نمی‌شوند. در سراسر این نامه جاودان، هیچ رفتاری که ریشه در خودستایی و هوسناکی داشته باشد، از پهلوانان بزرگ و فرمند سر نمی‌زند. هرگز دلاوران ایرانی بر سر زنی با یکدیگر نمی‌ستیزند. بدان‌سان که نوشته آمد، آنچه آنان را، چونان نیرومندترین انگیزه، به کردار می‌آورد، «نام» است. نامی که آرمانهای بلند و ارزشهای والای انسانی در آن نمادینه شده است.

تنها رویدادی در شاهنامه که زنی مایه کشمکشی کوتاه در میانه پهلوانان می‌شود، رویدادی است کم‌ارج و بی‌فروغ که در آغاز داستان سیاوش از آن سخن رفته است؛ روزی گیو و توس به نخجیر می‌روند؛ زیبارویی نژاده را در بیشه‌ای می‌یابند. بر سر او، کشمکشی در میانه آن دو در می‌گیرد. داوری را به کاووس می‌برند. شاه نیز، چالش و چند و چون را، با فرستادن ماهروی به مشکوی خویش، پایان می‌دهد. از این زن، سیاوش می‌زاید.

بهرتر آن است که ماجرا را از زبان گرم و گیرای استاد بشنویم:

چنین گفت موبد که یک روز توس، بدان‌گه که برخاست بانگ خروس،

برفتند شاد از در شهریار.
 ابا باز و یوزان نخچیر جوی.
 علفها چهل روزه را ساختند.
 زمینش ز خرگاه تاریک بود.
 به نزدیک مرز سواران تور.
 پس اندر، پرستنده ای چند نیو.
 بگشتند برگرد آن مرغزار.
 پراز خنده لب، هر دو بشتافتند.
 بر او بر، ز خوبی بهانه نبود.
 تورا سوی این بیشه چون بود راه؟»
 بزد، دوش؛ بگذاشتم بوم و بر.
 همان چون مرا دید، جوشان زدور،
 همان خواست از تن سرم را برید.»
 بر او سرو بن یک به یک کرد یاد.
 به شاه آفریدون کشد پروزم.»
 که بی باره و رهنمون آمدی.»
 زستی، مرا بر زمین بر نشاند.
 به سر بر، یکی تاج زرداشتم.
 نیام یکی تیغ بر من زدند.
 سواران فرستد پس من، دمان.
 نخواهد کز این بوم و بر بگذرم.»
 سرتوس نوذربی آرم گشت.
 ازیرا چنین تیزبشتافتم.»
 نه با من برابر بُدی با سپاه.»
 کجا: «پیش اسب من اینجا رسید.»
 که من تا ختم پیش، نخچیر جوی.

خود و گیو گودرز و چندی سوار
 به نخچیر گوران، به دشت دغوی،
 فراوان گرفتند و انداختند؛
 بدان جایگه ترک نزدیک بود؛
 یکی بیشه پیش اندر آمد، ز دور،
 همی راند در پیش، باتوس، گیو؛
 بر آن بیشه رفتند هر دو سوار؛
 به بیشه، یکی خوبرخ یافتند؛
 به دیدار او در زمانه نبود؛
 بدو گفت گیو: «ای فرینده ماه!
 چنین داد پاسخ که: «ما را پدر
 شب تیره، مست آمد از دشت سور؛
 یکی خنجری آنگون برکشید؛
 پرسید زو پهلوان از نژاد؛
 بدو گفت: «من خویش گرسیوزم؛
 «پیاده»- بدو گفت- «چون آمدی؟
 چنین داد پاسخ که: «اسپم بماند؛
 بی اندازه زرو گهر داشتم؛
 بر آن روی بالا زمن بستند؛
 چوهشیار گردد پدر، بی گمان،
 بیاید همی تا زنان * مادرم؛
 دل پهلوانان بدو نرم گشت؛
 شه نوذری گفت: «من یافتم؛
 بدو گفت گیو: «ای سپهدار شاه
 همان توس نوذر بدان بستهید؛
 بدو گفت گیو: «این سخن خود مگوی؛

ز بهر پرستنده‌ای، گرم‌گوی؛
 سخشان به تندی به جایی رسید
 میانشان چو آن داوری شد دراز،
 که: «این را بر شاه ایران برید؛
 نگشتند هر دوز گفتار اوی؛
 چو کاووس روی کنیزک بدید،
 به هر دو سپهد چنین گفت شاه
 بر این داستان، برگذاریم روز؛
 گوزن است، اگر آهوی دلبر است،
 بدو گفت خسرو: «نژاد تو چیست؟
 ورا گفت: «از مام، خاتونیم؛
 نیایم سپهدار گرسیوز است؛
 بدو گفت: «کاین روی و موی و نژاد،
 به مشکوی زرین کنم، شایدت؛
 چنین داد پاسخ که: «دیدم تورا؛
 بت اندر شبستان فرستاد شاه؛
 بیاراستندش به دیبای زرد،
 دگر ایزدی هر چه بایست بود؛

نگردد جوانمرد پرخاشجوی.»
 که: «این ماه را سرباید برید!»
 میانجی برآمد یکی سرفراز؛
 بدان کونهد، هر دو فرمان برید.»
 بر شاه ایران نهادند روی.
 بخندید و لب را به دندان گزید.
 که: «کوتاه شد بر شمارنج راه.
 که: خورشید گیرند گردان، به یوز.
 شکاری چنین از در مهتر است.»
 که چهرت همانند چهر پری است.»
 ز سوی پدر بر، فریدونیم.
 بر آن مرز، خرگاه او مرکز است.»
 همی خواستی داد هر سه به باد.
 سر ما هرویان کنم بایدت.»
 ز گردنکشان برگزیدم تورا.»^{۱۳}
 بفرمود تا بر نشیند به گاه.
 به یاقوت و پیروزه و لاجورد.
 یکی سرخ یاقوت بُد ناپسود.^{۱۴}

یادداشتها

- ۱- شاهنامه، چاپ مسکو، ج ۶/۲۴۹.
- ۲- همان/۲۶۷.
- ۳- داستان رستم و سهراب، به تصحیح روانشاد مجتبی مینوی، انتشارات بنیاد شاهنامه فردوسی، تهران، ۱۳۵۲/۵۰-۴۹.
- ۴- شاهنامه، ج ۴/۱۰۱.
- ۵- همان/۱۰۲.

7- Ovide- Les Métamorphoses, Garnier- Flammarion, 1966/328.

این گل هیاسینت (نام کهن سنبل) است که آپولون او را دوست می داشت؛ و به ناخواست، کشت. از خون او همان گلی رُسته بود که از خون آژاکس رُست.

۸- آمفیتریون، پور آلسه و نواده پرسه، بی آنکه بخواهد و بداند، الکتیون، افدر (عم) خویش، پادشاه میسن و پدر آلسین را کشت؛ و از میهنش آرگوس دور شد و به تب رفت؛ تا با افدرزاده خود پیوند زناشویی بر بندد. آلسین بدین شرط پیوند با آمفیتریون را پذیرفت که او به خونخواهی برادرش که «تله بوان» او را از پای درآورده بودند، به آبخوستکهای (جزایر کوچک) دریای ایونی، در کناره ایتاک که زیستگاه این مردم بود، برود؛ و از آنان کین ستاند. در آن هنگام که آمفیتریون به کین ستانی از تله بوان رفته بود، زنوس به چهره او درآمد؛ و با آلسین درآمیخت؛ از این آمیزش، هرکول زاد. این نام (در یونانی، هراکلس) به معنی «مایه نازش هرا» است. هرا که در زبان رومی ژونون خوانده می شود، خواهر و بانوی زنوس یا ژوپیترا بود.

۹- نخستین خوان یا کار نمایان هرکول کشتن شیر نمه بود. این شیر پیکری سخت سترگ داشت؛ و جنگلی را در کناره نمه، شهری در آرگولید، به تباهی کشانده بود. هرکول، در شانزده سالگی، به کشتن این شیر شگرفت شتافت. تمامی تیرهای ترکشش را بر چرمه شیر که سخت و ناسفتنی بود، در انداخت. گرز آهنینش را بر پیکر او فرو شکست. سرانجام، شیر را فرو گرفت و به نیروی دستانش از هم فرو درید. سپس، با چنگال تیز شیر، پوست او را از هم شکافت و از آن جامه ای جنگی و سپری برای خود ساخت.

10- Commelin, Mythologie Greque et Romaine Editions Garnier Frères, Paris, 1900/276.

۱۱- همان/ ۳۶۸.

۱۲- بنگرید به «انه اید» ویرژیل، برگردان میرجلال الدین کزازی، نشر مرکز.

۱۳- نکته نغز این است که هر چند دختر از تورانیان و دشمن است و ربهه جنگی به شمار می آید، کاووس تنها زمانی او را به زنی می گیرد که از میان گردنکشانش برمی گزیند؛ و به شوهریش می پذیرد. این رفتار را نیز می توان با رفتار یونانیان پیروزمند با شاهدختان تروایی سنجید. جنگاوران نازان و پیروز آنان را خوار و بی پناه به کنیزی بردند. آژاکس، پسر اوئیله از آن پروا نکرد که کاساندر دختر پریام را که راهبه آپولون بود و در واژگونی تروا، به پرستشگاه آتنا پناه برده بود، با رفتار ناپسند خویش بیازارد. او در پرستشگاه، به ستم، با کاساندر درآمیخت؛ و از آن پس، او به کنیزی آگامنون رفت.

۱۴- داستان سیاوش، به تصحیح روانشاد مجتبی مینوی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۳، ج ۱/۵-۲. شاهنامه، چاپ مسکو، ج ۳/۹-۷.

«شناخت» در شاهنامه و در آینه‌های درویشی

خرد گر سخن برگزیند همی، همان را گزیند که بیند همی.

استاد فرزانه توس، پیر پاک و پارسای دری، فردوسی بزرگ، در این بیت از آغاز نامه جاودانه خود، یکی از بنیادیتیرین اندیشه‌های فلسفی را، به کوتاهترین و نغزترین شیوه باز نموده است. تنها همین یک بیت، بسنده است که به روشنی و رسایی، ژرف اندیشی «استاد» و فرزاندگی او را نشان بدهد؛ و به استواری، آشکار دارد که او، بی هیچ گمان و گزافه، شایسته بَرنام (لقب) «حکیم» است که بدو داده شده است.

فردوسی در این بیت، یکی از بنیادیتیرین زمینه‌ها در اندیشه فلسفی را بررسیده است؛ و داوری و رای خود را درباره آن آشکار گردانیده است. فردوسی، در این بیت، پرسمان «شناخت» را کاویده است که در فلسفه امروزین جهان، با نام «شناختشناسی^{*}» پژوهیده می‌شود. شناختشناسان می‌کوشند که به این پرسشها پاسخی روشن و استوار بدهند: شناخت چیست؟ شناخت چگونه به دست می‌آید؟ ابزارها و روشهای شناخت کدامند؟ دامنه و کاربرد شناخت تا کجاست؟ تا چه پایه می‌توان به درستی و راستی آنچه را شناخته می‌شود باور داشت؟

* Epistemologie.

تلاش فرزانه جهانشناس، دانشمند آزمونگر، درونکاو و نهانگرای همه برای آن است که بتواند به شناختی هرچه روشنتر و باریکتر از جهان و انسان برسد. هر کس به شیوه‌ای می‌کوشد که به شناخت راه برد. اما شناخت خود به راستی چیست؟ چه روند درونی و کاروسازروانی و ذهنی در شناسنده، سرانجام، به شناخت می‌رسد؟ این شناخت بر کدامین پایه‌ها استوار است؟ تا کجا می‌توان بر آن بنیاد کرد؟ اینهمه زمینه‌هایی است که در شناختشناسی می‌توان بدانها پرداخت و اندیشید. ناگفته آشکار است که شناسایی شناخت، در هر سامان اندیشه‌ای، در هر دبستان فلسفی، بنیادی است که آن ساختمان ذهنی بر آن استوار می‌گردد.

استاد ژرف اندیش توس که خیره، نهان و نهاد انسان را نگریسته است، و ژرفاهای درون او را کاویده است، پاسخی روشن بدین پرسش بنیادین می‌دهد: شناخت چیست؟

پاسخ این است: خرد اگر سخن را برگزیند؛ به گفته دیگر، اگر بکوشد چیزی را بشناسد و آن را به یاری سخن باز نماید و بگذارد، تنها آنچه را دیده است، برخواهد گزید. خرد برای رسیدن به شناخت و برای باز نمودن و گزارش شناخته از دیده‌ها بهره خواهد جست. بر آنها بنیاد خواهد کرد. به گفته‌ای دیگر، شناختی که خرد می‌تواند بدان دست یابد، شناختی دیداری است. اگر دیده‌ها را از خرد دریغ دارند، توانایی شناختن و گزاردن شناخته را از دست خواهد داد. خرد، در انسان شناسنده، خردی است تنگ و وابسته که بی‌میانجی، بی‌بهره بردن از یافته‌های دیداری نمی‌تواند به شناخت برسد. شناختن در خرد، وابسته و در گرو دیده‌ها، یا به سخنی گسترده‌تر، در گرو دریافتهای حسی است. از این روی، شناختی که این خرد وابسته سرانجام بدان می‌رسد نیز شناختی دیداری و وابسته است که برپایه یافته‌های حسی بنیاد گرفته است. پس چنین شناختی، شناختی است تنگ که تنها بخشی اندک از آنچه را که می‌باید شناخت، دربر می‌گیرد. آن بخش از شناخته را که

با آزمون‌ها و یافته‌های حسی شناسنده همگون و سازگار است. شناختن به این شیوه، شناختن به یاری خردی که در بند و وابسته است، بدان می‌ماند که از روزنی خرد به باغی خرم و کران ناپدید، با هزاران گل و گیاه گونه‌گون و رنگ رنگ بنگرند؛ و بخواهند آن باغ را، به یکبارگی، ببینند.

آری! خرد، در اندیشیدن و شناختن، تنها آنچه را که می‌بیند و به حس درمی‌یابد برمی‌گزیند. نمی‌تواند، به درستی و روشنی، آنچه را که یکباره با آزموده‌ها و دریافته‌های حسی بیگانه است، فروگیرد و دریابد؛ در میانه این آزموده‌ها و دریافته‌ها نیز، آنچه به یاری بنیایی فرادست آمده است، بیش از دیگر یافته‌های حسی، ساختار ذهنی و اندیشه‌ای آدمی را می‌سازد. تا بدانجا که می‌توان گفت که خرد و اندیشه در او، بیش و پیش از هر چیز، دیداری است. پیوند با جهان برون بیشتر با بنیایی انجام می‌گیرد. دیده‌های گونه‌گون و بشمار، اندک اندک، اندیشه انسانی را مایه می‌دهند؛ و خرد او را می‌پرورند؛ دیده‌ها اندیشه‌ها را می‌سازند؛ و اندیشه‌ها خرد را. از این روی، سرشت و ساختار خرد، خردی که صوفیان آن را «عقل مکتسب» می‌نامند، از دیده‌ها، بیش از هر آزمون حسی فراهم آورده شده است. به ناچار، یکی از گسترده‌ترین و کاراترین روندها در اندیشیدن، دیداری کردن اندیشیده است. از آنجا که خرد ما پرورده حس است، نمی‌تواند، در اندیشیدن، خود را از بند حس برهاند. به گفته دیگر، بی‌پایمردی حس نمی‌تواند بیاندهد. برای این خرد، اندیشه ناب پیراسته از حس، یکسره، ناشناخته است و بدور از دسترس. پس هرگاه به یاری این خرد می‌خواهیم درباره چیزی بیاندهیم که نمود و بازتابی در جهان برون ندارد، دیداری و پیکرینه نیست، نخست می‌کوشیم که آن را به شیوه‌ای با اندوخته‌ها و آزموده‌های حسیمان پیوندیم؛ آنگاه آن را دریابیم. اندیشه ناب، اندیشه مینوی و فروری، برای خرد ما، دسترس ناپذیر است؛ مگر آنکه آن را پیشتر به نمود یا به نماد دیگرگون کرده باشد. نمونه‌ای روشن و آزموده از نمودین و نمادین شدن اندیشه را ما، در پیوند اندیشه با زبان می‌توانیم یافت. اندیشه را با

زبان پیوندی چنان تنگ و سرشتین است که برگزاف و باورناپذیر نخواهد بود اگر بر آن باشیم که بی زبان نمی توان اندیشید. آنچه ما آن را اندیشیدن می نامیم، به راستی، جز گذرانیدن واژگان از ذهن نیست. ما آنگاه که می اندیشیم، تنها، خاموش، با خود سخن می گویم. گفتگوی درونی و نهانی ما با خویشتن اندیشه ماست. اگر واژگان را از ما بستانند، چندان به اندیشیدن توانا نخواهیم بود. خرد وابسته ما که پرورده دستاوردهای حسی است، آنچنانکه از این پیش نوشته آمد، بی میانجی نمی تواند اندیشید. کاراترین و در دسترسترین میانجی، در اندیشیدن، زبان است. ما اگر گاه در اندیشیدن از این میانجی آشنا و فریادرس بهره نبریم، به ناچار، آنچه را بدان می اندیشیم، نخست، پیکرینه و دیداری می کنیم؛ سپس بدان می اندیشیم. زیرا اگر چنین نکنیم، نمی توانیم بدان بیاندهشیم. برای روشن شدن سخن، نمونه ای بیاوریم: اگر ما بخواهیم به مهر یا به کین بیاندهشیم، چگونه چنین می کنیم؟ مهر و کین آزمونهایی درونی و روانی اند که هرگز پیکر نمی پذیرند؛ و در جهان برون، نمود و بازتابی ندارند. ما نمی توانیم، یکباره و راست، به این دو بیاندهشیم. به ناچار، می باید از میانجی و پایمردی، برای اندیشیدن بدانها، یاری جویم. ما، به یاری این میانجی، مهر و کین را، نخست، به پدیده هایی «استومند» و دیداری دیگرگون می کنیم؛ سپس بدانها می اندیشیم. برای این کار، از دوروش بهره می بریم. به سخنی دیگر، دو میانجی را به کار می گیریم: یکی آن است که به واژه مهر (یعنی به آنچه از موهور ساخته شده است) بیاندهشیم؛ این واژه را از ذهن بگذرانیم. دیگر آن است که مهر را، به شیوه ای نمادین، به نمود بیاوریم؛ و برای خویش، دیداری کنیم. به گفته ای دیگر، کالبدی نمادین برای آن بیابیم؛ بدین گونه به آن کسی می اندیشیم که در ذهنیت ما، نمونه برترین و نمادینه مهر است. به مادر، یا به پدر، یا به دوستی یکدله که ما او را مهربانترین کس می دانیم. نیز اگر به کین بیاندهشیم، یا به واژه کین (یعنی آنچه از کوی و ن ساخته شده است) می اندیشیم؛ یا به کسی که در ذهنیت ما نماد کین است. به دشمنی

دیرین که بارها ما را با بد کرداریهایش آزرده است؛ و به خشم و بیزاری دچار ساخته است. به شیوه‌ای دیگر نمی‌توان به مهر یا به کین یا به هر چه از این گونه است، اندیشید.

اگر خرد ما در گوهر و بنیاد مینوی و آنسری است، چون در گیتی، در جهان دیداری و پیکرینه، پرورده شده است؛ و از پیوند حسی با پدیده‌های گیتی مایه گرفته است، در اندیشیدن، چاره‌ای جز آن ندارد که مینورا با همه پیراستگی و والایش فرود بیاورد؛ و آن را به گیتی برساند؛ تا بتواند بدان بیاندیشد و آن را دریابد. از آن است که آنچه یکسره مینوی است و بیگانه با گیتی، آنچه یکباره گسسته از آزمونها و آموزه‌های حسی است، در این خرد نمی‌گنجد. خردی که درویشان نهانگرای آن را «عقل جزیی»، «عقل مکتسب»، «عقل مدرسی» خوانده‌اند؛ و در رسیدن به شناخت راستین و بی‌میانجی، آن را ناتوان دانسته‌اند. زیرا شناختی که این گونه از خرد وابسته به حس بدان می‌تواند رسید، شناختی ناب و راستین نمی‌تواند بود. این شناخت نیز شناختی وابسته و آلوده است. شناختی است که به پایمردی زبان، بدان می‌رسند. اگر این میانجی به کناری نهاده شود، شناختی در کار نخواهد بود. زیرا ذهن ابزارشناسایی خود را که از آن‌گزیری نیست، در اختیار ندارد.

بر بنیاد آنچه به کوتاهی نوشته آمد، زبان تنها ابزاری نیست که ما در گفتن و نوشتن آن را به کار می‌بریم؛ و اندیشه‌ای را از ذهنی به ذهن دیگر می‌رسانیم؛ ما برای اندیشیدن نیز، بدان نیاز داریم. زیرا اندیشیدن، در ما، مگر گفتگویی در درون با خویش نیست. این گفتگو، ناچار، به یاری زبان، انجام می‌پذیرد. می‌توان گفت که آدمی زمانی به اندیشیدن آغاز نهاد که زبان را به کار گرفت.

از دیگر سوی، این خرد حسی از آنجا که از یافته‌های حسی پراکنده و از دیده‌های بیشمار پرورده شده است، خود پراکنده است؛ و مایه «پیش‌اندیشی» است. به دشواری بسیار، می‌توان آن را از پریشانی که نیک

بدان خوگر شده است، باز بُرید و به سامان آورد. این خرد چون در پریشانی پرورده شده است، پریش اندیش است. ما بارها آزموده ایم که نمی توانیم دمی چند، تنها، به یک چیز بیاندیشیم؛ یا به هیچ چیز نیاندیشیم. در آن هنگام که ما به اندیشیدن می پردازیم و سخن گفتن با خود را می آغازیم، اندیشه ناآرام و هرزه پوی، هردم، به سویی می رود؛ و زنجیره وار، واژگان و نمادهایی بسیار را که هر کدام از گونه ای دیگر است، در پی هم، می آورد.

به سبب ناتوانی و نارسایی در خردی چنین تنگ و وابسته است که استاد ژرف اندیش و نهانکاو، می فرماید که آنچه درباره خداوند می توانیم گفت تنها این است که: او «خداوند جان و خرد» است؛ اندیشه فراتر از این نمی تواند رفت. زیرا او «برتر از نام و از جایگاه» است؛ و خرد شناسنده تنها آنچه را می بیند، در اندیشیدن، برمی گزیند و به کار می بندد. خوشتر آن است که اینهمه را از زبان ستوار و شیوای استاد بشنویم، در دیباچه شاهنامه و سخن از آفریدگار پاک:

به نام خداوند جان و خرد:	کزین برتر اندیشه بر نگذرد.
خداوند نام و خداوند جای:	خداوند روزی ده رهنمای.
خداوند کیوان و گردان سپهر:	فروزنده ماه و ناهید و مهر.
ز نام و نشان و گمان برتر است:	نگارنده بر شده گوهر است.
به بینندگان، آفریننده را،	نبینی، مرزجان دو بیننده را.
نیابد بدو نیز اندیشه راه:	که او برتر از نام و از جایگاه.
سخن هر چه ز این گوهران بگذرد،	نیابد بدوراه جان و خرد.
خرد گر سخن برگزیند همی،	همان را گزیند که بیند همی.
ستودن نداند کس او را چو هست:	میان بندگی را ببايدت بست.
خرد را و جان را همی سنجداو؛	در اندیشه سخته کی گنجد او.
بدین آلت رای و جان و زبان،	ستود آفریننده را کی توان.
به هستیش باید که خستوشوی:	ز گفتار بیکار، یکسو شوی.
پرستنده باشی و جوینده راه:	به ژرفی، به فرمانش کردن نگاه.

توانا بود هر که دانا بود؛ به دانش، دل پیر برنا بود.
از این پرده برتر سخن گاه نیست؛ به هستی، مر اندیشه را راه نیست.^۱

فرزانه سخنور، آشکارا، گوشزدمان کرده است که هر آنچه از «گوهران»، از چهار آخشيجان که به باور پیشینیان، جهان از آمیزش آنها پدید آمده است، بگذرد جان و خرد آدمی آن را نمی‌تواند دریافت. از این روی، اندیشه تنگ و نارسای آدمی که از یافته‌های حسی پرورده و فربنی شده است، به خداوند راه ندارد؛ زیرا خداوند از «نام» و از «جایگاه» برتر است؛ و در این اندیشه نمی‌گنجد. «نام» را استاد در برابر «جایگاه» به کار برده است. خواست او از جایگاه، جهان «استومند» و دیداری، گیتی است؛ جهانی که به حس دریافته می‌تواند شد. لیک خواست او از «نام» چیست؟ گمان می‌رود که پیر پارسای سخن، از نام، جهان نهان را خواسته است، مینورا. جهانی که پیکرینه و دیداری نیست؛ و به حس دریافته نمی‌تواند شد. جهانی که آدمی راهی به شناخت آن ندارد؛ و از آن، تنها، نامی شنیده است؛ و اندیشیدن او به پدیده‌های نهانی و ناشناخته این جهان جز اندیشیدن به نامهای آنها نیست. و پیوند ذهنی او با این «جهان نام» تنها به یاری واژگان انجام می‌گیرد. پیداست؛ خداوندی که آنچنان نهان است که در هیچیک از این دو جهان در نمی‌گنجد؛ و نه تنها از گیتی، از مینو نیز فراتر است، هرگز در خرد و اندیشه آدمی که پرورده حس است، در نخواهد آمد؛ هرگز بدان سان که شایسته اوست، شناخته و ستوده نخواهد شد. پس، چاره‌ای جز آن نیست که بی‌چند و چون، به بندگی او میان در بندند.

اگر آدمی نمی‌تواند، به خرد لنگ خویش، راه شناخت را بپیماید؛ و به اندیشه تنگ خود، نهانیها را دریابد، پس چه می‌تواند کرد؟ آیا هرگز رسیدن به شناخت راستین در توان او نیست؟

بهترین پاسخ بدین پرسش بنیادین را می‌توان در دبستانهای درویشی و اندیشه‌های نهانگرایانه یافت. صوفیان، برای رسیدن به شناخت ناب و

ناوابسته، شناختی که بی پایمردی و میانجیگری حس به دست آورده شده باشد، چاره‌ای یافته‌اند:

از دیرباز سه رده برای آگاهی و شناخت یافته‌اند و برشمرده‌اند:

۱ - سرآگاهی: آن آگاهی و شناختی است که به یاری سرانجام می‌پذیرد. با آموختن، فراچنگ آورده می‌شود. اگر این گونه از شناخت به باوری برسد، آن باور، «دانشباوری» (علم‌الیقین) است. این شناخت تنگترین و تاریکترین گونه شناخت است؛ و آن باور سستترین و آسیب‌پذیرترین گونه باور. نمونه‌ای بیاوریم، روشن شدن سخن را: بیانگاریم که کسی هرگز آتش را ندیده است؛ و کمترین آگاهی از آن ندارد. اگر دیگری که آتش را می‌شناسد و از آن آگاه است، درباره آتش برای وی بگوید؛ و ویژگیهای آن را یک به یک، به روشنی برشمارد؛ اگر بگوید که: آتش گرم است؛ می‌سوزد؛ رنگهای گونه‌گون دارد، آن ناآگاه از آتش شناختی، به آموزش، از این پدیده خواهد یافت؛ و اگر به گفتار گوینده و شناساننده آتش بگردد، دانشباورانه، خواهد پذیرفت که آتشی در جهان هست.

۲ - چشم‌آگاهی^۲: آن آگاهی و شناختی است که به یاری چشم، یا با دیدی گسترده‌تر، به یاری حس فرادست آورده می‌شود. چشم‌آگاهی دومین رده از شناخت است. اگر آنچه را می‌دانسته‌ایم، ببینیم و به حس دریا بایم، به چشم‌آگاهی رسیده‌ایم. اگر این شناخت به باوری بیانجامد، آن باور «چشمباوری» (عین‌الیقین) است. چشم‌آگاهی شناختی است روشنتر و استوارتر از سرآگاهی؛ پس چشمباوری نیز، استوارتر و آسیب‌ناپذیرتر از دانشباوری است. اگر به نمودار آتش بازگردیم، چشم‌آگاهی زمانی دست خواهد داد که داننده آتش، آن کسی که تنها درباره آتش به آموزش می‌داند، آتش را، آشکارا، به چشم ببیند؛ و گرمای آن را به حس دریابد؛ و ویژگیهای آن را بشناسد. بیننده آتش و شناسنده آن به حس، استوارتر، با چشمباوری، خواهد پذیرفت که به راستی، آتشی در جهان هست.

۳- دل آگاهی: آن آگاهی و شناختی است که به یاری دل، آن کانون شگرف و رازآمیز آگاهی و احساس^۳ فرادست آورده می شود. دل آگاهی سومین و برترین رده در شناخت است. شناخت ناب ناوابسته، شناخت پیراسته بی میانجی همان است. اگر چیزی را بخواهیم بدان سان که به راستی و در سرشت هست بشناسیم، چاره‌ای جز آن نداریم که در شناخت آن، به رده دل آگاهی برسیم. این شناخت، شناختی است فراتر و ژرفتر از شناخت به دانایی و شناخت دیداری. شناختی است شگفت و رازآمیز که به شیوه‌ای فراسویی و جادویی، با فرونهادن شناخت و آگاهی می توان بدن دست یافت. باوری که از این شناخت، شناسنده می یابد، استوارترین باور است؛ باوری است بی چند و چون که «راستباوری» (حق الیقین) خوانده می شود. برای روشن شدن سخن، به نمودار آتش باز گردیم: اگر در برابر دانه‌آتش، خرمنی از آتش افروخته باشیم؛ و او به چشم خویشتن آتش را دیده باشد، درباره آتش به سرآگاهی و چشم آگاهی رسیده است؛ به دانشباوری و چشمباوری، به آتش باور یافته است. لیک آن آگاهیها و آن باورها، به آسانی یا به دشواری، می تواند روزگاری، از هم بپاشد و فروریزد. اما اگر دانه‌آتش و بیننده آن یکباره در آتش درجهد؛ و آتش او را یکسره فروسوزد؛ و با آتش یکی شود؛ اگر بیگانگی و دوگانگی در میانه او و آتش از میان برود، آتش را به دل آگاهی شناخته است؛ و بدان به راست باوری، باور یافته است. بدین سان، نابترین شناخت و استوارترین باور را به دست آورده است. شناختی که بدین گونه بدان می رسند، شناختی است از درون و سرشتین؛ شناختی است برپایه پیوند همه سویه و یگانگی. همچون دو شناخت پیشین نیست که در آنها شناخت برونی و برپایه جدایی و بیگانگی باشد. در دو رده نخستین شناخت، شناسنده، بیگانه وار، با شناخته پیوند می گیرد. دو سرشت و دو هستی جداگانه در برابر همند. انسانی می خواهد آتش را بشناسد؛ به ناگزیر شناخت از آتش شناختی است از برون که انسان، چونان انسان، از آتش، چونان آتش،

می‌تواند داشت. سرشت و نهان آتش، آنچه که آتش به راستی آن است، برشناسنده آشکار نخواهد شد. شناختی از این‌گونه از آتش چون برپایه بیگانگی در میان انسان و آتش به دست آمده است، شناخت ناب راستین نمی‌تواند بود. این شناخت تنها نگاره و بازتاب آتش است، بر ذهن و نهاد انسان. انسان «از ظنّ خود یار آتش شده است»؛ و «از درون آن، اسرارش را نجسته است»^۴. شناخت راستین تنها زمانی به دست خواهد آمد که بیگانگی و جدایی از میانه برخیزد. انسان شناسنده، «آتش سرشت»، آتش را بشناسد، نه چونان انسان؛ با نگاهی از درون آن را بنگرد. این شناخت شناختی راستین و پالوده از آتش است. شناختی است که در آن، «شناخت» و «شناسنده» و «شناخته» با هم در آمیخته اند و یکی شده اند.

اگر سرآگاهی را، در شناخت، «خامی» بدانیم، چشم آگاهی «پختگی» خواهد بود؛ و دل آگاهی «سوختگی». شاید جز این نیست آنچه پیر جان آگاه و رازآشنای بلخ، به زیبایی، فرموده است:

حاصل عمرم سه سخن بیش نیست: خام بدم؛ پخته شدم؛ سوختم.

آری! برای رسیدن به شناخت راستین و ناب، برای راه بردن به باور ستوار و بی‌چند و چون، از دید درویشان و نهانگرایان، چاره‌ای جز آن نیست که این خرد آلوده و وابسته پریش‌اندیش را که پرورده حس است و خردی است تنگ و دیداری به یکسو نهند؛ و بر آن بنیاد نکنند؛ زیرا به یاری این خرد، اگر نیک نیرومند و کارا باشد تنها می‌توان، در شناخت، تارده دومین فرارفت. با این خرد، هرگز نمی‌توان به دل آگاهی و راستبآوری راه جست. هرچه این خرد را پیورند؛ یعنی به دستاوردهای حس آن را فزون مایه بخشند، راه شناخت راستین را فزونتر بر خود خواهند بست؛ بیش از پیش در بیراهه خواهند افتاد؛ زیرا بیشتر به پریش‌اندیشی دچار خواهند آمد. برای رسیدن به رده سومین شناخت، برای رسیدن به دل آگاهی و راستبآوری آنچه بیش از هر چیز بایسته

است، آنچه به هیچ‌روی از آن گزیری نیست، اندیشه‌ای همسوی و کانونی شده است. خردِ حسیِ پریش‌اندیش، «عقل مکتسب مدرسی» هرچه فربه‌تر شود، بر پریش‌اندیشی خواهد افزود؛ و شناسنده را از اندیشهٔ همسوی همگرای که شناخت راستین در گرو آن است، بدور خواهد داشت.

از آن است که صوفیان این خرد را خوار داشته‌اند؛ و کوشیده‌اند خود را، با دیوانگی که مغز هوشیاری است، از بند آن برهانند. سالار شوریده سران و دیوانگان دوست، چه زیبا در رازنامهٔ سترگ خویش، مثنوی فرموده است:

آدمی داند که خانه حادث است؛	عنکبوتی نه که دروی عابث است.
پشه کی داند که این باغ از گی است؛	کوبهاران زاد و مرگش دردی است.
کرم کاندر چوب زاید، سست حال،	گی بداند چوب را، وقت نهال.
ور بداند کرم از ماهیتش،	عقل باشد؛ کرم باشد صورتش.
عقل خود را می‌نماید رنگها؛	چون پری دوراست از آن، فرسنگها.
از ملک بالا است؛ چه جای پری؟	تو مگس پری؛ به پستی می‌پری.
گر چه عقلت سوی بالا می‌پرد،	مرغ تقلیدت به پستی می‌چرد.
علم تقلیدی و بال جان ماست؛	عاریه است و ماننشته کآن ماست.
ز این خرد جاهل همی باید شدن،	دست در دیوانگی باید زدن.
هر چه بینی سود خود، ز آن می‌گریز؛	ز هرنوش و آب حیوان را بریز.
هر که بستاید تورا، دشنام ده؛	سود و سرمایه به مفلس وام ده.
ایمنی بگذار و جای خوف باش؛	بگذر از ناموس و رسوا باش و فاش.
آزمودم عقل دوراندیش را؛	بعد از این دیوانه سازم خویش را. ^۵

برای کانونی کردن اندیشه و همگرایی و همسویی نیروهای درونی، می‌باید هر آنچه را که مایهٔ پریشانی است فرونهاد؛ می‌باید بند عادت‌ها را گسیخت. چه آنکه عادت‌ها، اگر به شیوه‌ای آیینی و به رهنمونی پیر، از آنها برای سامان دادن به اندیشه و کانونی کردن نیروهای روانی بهره‌نجویند، جان را می‌افشوند و می‌افسرنند. جوشش و زایایی درون را از میان می‌برند؛ و آدمی

را هر چه بیش به سنگ‌وارگی و کالبدینگی می‌کشانند. رهرو، به آموزش پیر، می‌کوشد که به یاری رفتارهایی ویژه و آیینی، با بهره جستن از «ذکر» اندیشه‌ها و نیروهای روانی خود را، به همسویی و همگرایی، سامان بدهد و کانونی کند. از بندِ عادت‌ها و تقلید خود را برهاند؛ با درونکاوی و نهانپژوهی، تا بدان جا که می‌تواند، پیوندهای حسّیش را با جهان برون بگسلد؛ تا بتواند، در بی‌خویشتنیهای صوفیانه، با دوست پیوند گیرد؛ به دل‌آگاهی، در نموده‌های گونه‌گون او بنگرد و بیانیشد؛ و به «حال» و در پی آن، به «مقام» برسد؛ سرانجام از «من» برهد؛ و در «او» رنگ بیازد.

پیری رازآشنای و دل‌آگاه چون سنایی، اینهمه را، با بهره جستن از نگاره‌ای ذهنی، با ماندگی رهرو به باز و راهنمون به بازدار، به روشنی، باز نموده است:

باز را چون زبیشه صید کنند،	گردن و هردوپاش قید کنند.
هر دو چشمش، سبک، فرودوزند؛	صید کردن و رایاموزند
خوز اغیار و عاده باز کند؛	چشم از آن دیگران فراز کند.
اندکی طعمه را شود راضی؛	یاد نارد ز طعمهٔ ماضی.
باز دارش ز خود پیاده کند؛	گوشهٔ چشم او گشاده کند.
تا همه بازدار را بیند؛	خلق بر بازدار نگزیند.
زو ستاند همه طعام و شراب؛	نرود ساعتی، بی او، در خواب.
بعد آن، برگشایدش یک چشم؛	در رضا بنگردد در او، نه به خشم.
از سر رسم و عاده بر خیزد؛	با دگر کس، به طبع، نامیزد.
بزم و دست ملوک را شاید؛	صید گه را بدو بیاراید.
چون ریاضت نیافت، وحشی ماند؛	هر که دیدش، ز پیش خویش براند.
بی ریاضت نیافت کس مقصود؛	تانسوزی، توراچه بید و چه عود. ^۶

می‌توانیم این سرودهٔ نگارین (تمثیلی) سنایی را بدین سان بگزاریم؛ و نگاره‌های (تمثیل) آن را باز نماییم:

باز را چون زبیشه صید کنند، گردن و هر دوپاش قید کنند.

باز نگاره رهرو است. بیشه نگاره جهان برون، جهانی که به حس دریافته می شود؛ و قید نگاره آموزه ها و آینه های صوفیانه. آنکه برگزیده شده است تا در شمار شوریدگان دوست درآید، از پهنه پریشانیها، از جهان برون که هر چه از آن می رسد، جز به آشفتگیهای درون نمی افزاید؛ از جهانی که آدمی در آن، هر دم، آماج هزاران آزموده و یافته حسی است، در ر بوده می شود. می کوشند تا او را از پریشانی و نابسامانی، به سامان و یکپارچگی باز آورند. برای این کار، او را به آموزه ها و آزمونهایی نو، با ورزشها و رفتارهایی ویژه که در آینه های نهانگرایی کاربرد دارد، از بافت ذهنی و روانی پیشین که تنیده و بر بافته آشفتگیهاست، می گسلند. می کوشند که انگیزه ها، رفتارها، اندیشه ها و نیروهای درونی او را «سویمند» گردانند؛ و سرانجام، همگرایی و کانونی کنند. می کوشند تا بدین گونه، ذهن و اندیشه او را از هرزه گردیهای زیانبار که سالها بدان خوی گرفته است، باز دارند. رهرو، بدین شیوه، سرانجام می تواند بر اندیشه هرزه پوی خویش لگام زند؛ و این توسن تازان و سرکش را رام و آرام سازد. آنگاه که رهرو توانست، سرانجام، پس از تلاشها و رنجهای بسیار، اندیشه خود را در بند افکند و به فرمان آورد، بزرگترین و بنیادین گام را در راه خودیابی و شناخت برداشته است. در این هنگام به جای آنکه او در بند و بازیچه اندیشه باشد، اندیشه در بند و فرمان اوست.

هر دو چشمش سبک فرو دوزند؛ صید کردن و را بیاموزند.

به چالاک، دو چشم رهرو را فرومی بندند؛ او را از جهان برون می گسلند. راهها و روزنهای حس را که او را بدین جهان می پیوندند، فرومی بندند. فراخترین روزن و راه حسی به جهان پیرامون بینایی است. بدانسان که از این پیش نوشته آمد، وابستگی ما به این حس تا بدان جاست که دیده هایمان بافت

ذهنی و اندیشه‌ای ما را می‌سازند. خرد ما خردی دیداری است. پس، برای رستن از پریش‌اندیشی و فرونهادن خرد دیداری، می‌باید چشم را از هر چیز فرودوزند؛ و دیگر روزنهای حس را که راههای شناختی وابسته و آلوده‌اند، فروبندند. در آن هنگام که رهرو شناختن و اندیشیدن به شیوه پیشین را فرونهاد، می‌تواند از برون بگسلد و به درون پیوندد. می‌تواند دریچه‌های نهان و نهاد را بر خویش بگشاید. آن زمان بر آنچه در درونش می‌گذرد، می‌تواند آگاه باشد. در این هنگام است که صید کردن را آموخته است؛ می‌تواند پاس دل داشته باشد و «دمها» را شکار کند. در جهان بینی صوفیانه، هر دم دمی دیگر است؛ دمها به هم نمی‌مانند. کسی که به بیداری درونی رسیده است، دریافتی دیگرگون از دم می‌یابد. دمها برای او، بدان‌سان که برای دیگران یکسانند، یکسان نیستند. سرشت و ویژگی هر دم از آن خود آن دم است؛ و هرگز دمی که سپری شد، دیگر بار، باز نخواهد آمد. اگر دمی به بیخبری و ناآگاهی، به پایان رسید؛ اگر رهرو دل آگاه که از مردگی و افسردگی رسته است و «زنده بیدار» شده است، نتوانست دمی را شکار کند، آن دم، جاودان، از دست رفته است. زیرا هر دم بستر پیوندی است با دوست؛ زمینه شناختی است از رده سومین؛ در هر دم، نهانگرای درونکاو و رازشنا می‌تواند نمودی از دوست را، برهنه و آشکار، ببیند. در هر دم، پرتوی از آگاهی می‌تواند، به یکباره، بر دل روشن درویش که آینه‌ای زدوده و بی‌زنگار شده است، بازتابد؛ و «حالی» در او پدید آورد. آنگاه که حالها پایدار شدند و پی در پی درویش را پیش آمدند، به «مقام» بدل خواهند شد. کوتاه سخن آنکه هر دم می‌تواند بستر «واردی غیبی» باشد. آنچه صوفیان آن را وارد غیبی می‌نامند، بر دوش دم به درویش می‌رسد. از آن است که صوفیان بس «دم» را گرامی داشته‌اند. پاس دل داشتن در گرو پاس دم داشتن است:

صوفی ابن‌الوقت باشد ای رفیق!

نیست فردا گفتن از شرط طریق.

تو مگر خود مرد صوفی نیستی؟

هست را از نسبه خیزد نیستی.^۷

درویش شکارگر دمه‌است؛ و چون هر شکارگری در کمین دم می‌نشیند.

خوز اغیار و عاده باز کند؛ چشم از آن دیگران فرار کند.

رهرو، برای آنکه نیروهای درونی و اندیشه‌هایش را، به همگرایی و همسویی، کانونی کند، می‌باید خود را از بند عادت‌ها برهاند. زیرا هر عادتی نیازی را در پی می‌آورد. نیازی که به ناچار، می‌باید برآورده شود. از این روی، آشوبنده و کاهنده و بازدارنده است. برده‌ی عادت، هر دم، ناگزیر، در تلاش آن است که عادت را به انجام برساند؛ و نیازی را که زائیده‌ی آن عادت است، برآورد. پس، نیروهای او، بدین شیوه، به هرز و هدر می‌روند؛ زیرا هر عادت دیرپایی در آدمی، به گفته‌ی روانشناسان، او را وابسته و شرطی می‌کند. و انسان برده‌ی عادت، اندک اندک، آزادی و آگاهی خویش را در رفتارها از دست می‌دهد؛ و به بازیچه‌ای در دست عادت دیگرگون می‌شود. انسانی عروسکی می‌گردد که عادت‌ها او را برنامه‌ریزی کرده‌اند؛ و رفتارها در او جز واکنشهایی کور نیست. رهروی که می‌خواهد بندها را بگسلد و سرانجام، از سبترترین و ناگسستنی‌ترین بند که «بندمن» و «بندتن» است برهد، به ناچار، می‌باید یوغ عادت‌ها را از گردن فرونهد.

نیز، برای آنکه رهرو خود را به سامان آورد، و نیروهایش را کانونی کند، بدان نیاز دارد که سامانگری داشته باشد. گونه‌ای نیروی چیره بایسته است تا او را یکسویه کند. این نیروی چیره‌ی سامانگر سرسپردگی است، یا شیفتگی. سرسپردگی به پیر که هیچ چند و چونی را بر نمی‌تابد؛ و در فرجام، به فنای پیرو در پیر می‌انجامد، نیرویی است چیره که همه‌ی هستی رهرو را فرومی‌گیرد. پیرو جز به پیر نمی‌اندیشد؛ جز خواست او خواستی ندارد؛ او، یکباره، در پیر رنگ باخته است. فنای در پیر فنای در حق را به رهرو می‌آموزد؛ و او را برای کرداری چنان شگرف که آماج و آرمان نهانگرایان درویش است، آماده می‌سازد^۸. پیر، برای پیرو، به نیروی

چیره مغناطیس می ماند، برای آهن که آن را سامان می دهد؛ و ریزه های بنیادینش را سویمند و همگرایی می کند. شیفتگی به دلدار نیز، دلشده را، همان نیروی شگرف و چیره و سامانگر می تواند بود. ارج و ارزش شیفتگی در آینه های درویشی در همین است. از آن است که رهرو می باید خوی از «اغیار و عاده» بگسلد؛ و چشم از هر کس بجز پیر فرود دوزد.

اندکی طعمه را شود راضی؛ یاد نارد ز طعمه ماضی.

درویشی که به یاری رنج و تلاش، به راهنمونی پیر، شیوه زندگانی خود را دیگر کرده است، از زندگانی پیشین یاد نمی آورد. او منش لذتجوی بهیمی را درهم کوفته است. پروردن تن را فرو نهاده است. به خرسندی و بی نیازی رسیده است. اینک او اگر شکار می کند، شکارش کامه ها و خواهشهای تن نیست، دمه است. پس، یکسره، از منش و کنش پیشین، از آنچه بوده است می گسلد؛ و هرگز، دیگر بار، از آن یاد نمی آورد. زیرا اگر چنین کند، واپسگرایی، همه رنجها و تلاشهایش را برای رهایی، برباد داده است.

بازدارش ز خود پیاده کند؛ گوشه چشم او گشاده کند.
تا همه بازدار را بیند؛ خلق بر بازدار نگزیند.

پیر با آموزه ها و آزمونهای ویژه و رازآمیز، سرانجام، رهرو را از او می ستاند؛ او را از او تهی می کند؛ تا از دوستش بیا کند. اینک دیگر جدایی و دوگانگی از میانه برخاسته است. «من» درهم کوفته شده است:

آن یکی آمد، در یاری بزد؛ گفت: «من!» گفتش: «برو؛ هنگام نیست، خام را جز آتش هجر و فراق چون تویی تو هنوز از تو نرفت، رفت آن مسکین و سالی در سفر، گفت یارش: «کیستی ای معتمد!» بر چنین خوانی، مقام خام نیست. که پزد؛ که وار هاند از نفاق؟ سوختن باید تو را در نارتفت.» در فراق دوست، سوزید از شرر.

پخته گشت آن سوخته، پس باز گشت؛
 حلقه زد بر در، به صد ترس و ادب؛
 بانگ زد یارش که: «بر در کیست آن؟»
 گفت: «اکنون چون منی، ای من! درآ؛
 نیست سوزن را سر رشته دوتا؛
 باز گرد خانه انباز گشت.
 تا بنجهد، بی ادب، لفظی ز لب.
 گفت: «بر در، هم تویی، ای دلستان!»
 نیست گنجایی دو من را در سرا.
 چونکه یکتایی، در این سوزن درآ.»^۹

کسی که از بند من و از چنبر تن رست، نیروهای نهفته در خویش را شکوفا می‌تواند کرد. او، به همان سان که دل آگاه و راست‌باور در اندیشیدن نیازی به میانجی ندارد، بی چشم نیز می‌تواند دید؛ بی‌گوش نیز می‌تواند شنید؛ زیرا چشمی سومین و گوش‌ی سومین در درون او گشوده آمده است که بدان یار را می‌تواند دید؛ و سخن او را می‌تواند شنید. از این روی، زیباییها و شگرفیهای او را به روشنی در خواهد یافت؛ آنچنان دل بدو در خواهد باخت که هیچ کس را بروی بر نخواهد گزید.

زوستاند همه طعام و شراب؛
 نرود ساعتی، بی او، در خواب.

رهروی که سرانجام، به رنج و ریاضت، از خود رسته است؛ در دوست فانی شده است، دمی از او نمی‌شکبید و بی او نمی‌تواند ماند؛ زیرا بی دوست، او خود هیچ نیست. چنین کسی که به پیوند با دوست رسیده است، آن است که بی جستن می‌یابد.

چنین کسی شناسنده راستین است. شناسنده‌ای است که با شناخت و شناخته درهم آمیخته است و یکی شده است. اوست که دل آگاه راست‌باور است. رهروی است که گذار نخستین را در درویشی که به «سوی خدا» ست (= سیر الی الله یا سیر من الخلق الی الحق) به پایان برده است؛ و به «درخدایی» (= سیر فی الله یا من الحق الی الحق) رسیده است. اگر روند پیشروی در او بپاید، سرانجام، به سومین گذار که «ازخدایی» (= سیر من الله یا من الحق الی الخلق) است، خواهد رسید؛ و برای پیری و دستگیری، به

سوی شایستگان و آمادگان باز خواهد آمد. زیرا اوست که خردمند و شناسنده راستین است.

یادداشتها

- ۱- شاهنامه، چاپ مسکو، ج ۱/۱۲.
- ۲- این آمیغ (ترکیب) در نوشته‌های پهلوی، در ساخت «چشم آگاسیه» آورده شده است.
- ۳- عزالدین محمود کاشانی، درباره دل، نوشته است: «بدان که مراد از دل، به زبان اشارت، آن نقطه است که دایره وجود از او در حرکت آمد؛ و بدو کمال یافت؛ و سرّ ازل و ابد در او به هم پیوست؛ و مبتدای نظر در وی به منتهای بصر رسید؛ و جمال و جلال وجه باقی بر او متجلی شد. عرش رحمان و منزل قرآن و فرقان و برزخ میان غیب و شهادت و روح و نفس و مجمع البحرین ملک و ملکوت و ناظر و منظور پادشاه و محبّ و محبوب اله و حامل و محمول سرّ امانت و لطف الهی جمله اوصاف اوست؛ و مراد از ازدواج روح و نفس نتیجه وجود او؛ و غرض از ارتباط ملک و ملکوت مسرح نظر و مطرح شهود او. صورت او از عین عشق مصوّر؛ و بصیرت او به نور مشاهده منور... (مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، به تصحیح روانشاد جلال الدین همایی، کتابخانه سنایی، چاپ دوم/۹۸-۹۷).
- ۴- مولانا فرموده است:
هر کسی از ظن خود شد یار من؛
وز درون من نجست اسرار من.
- ۵- مثنوی معنوی، به تصحیح رینولد نیکلسون، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۲، دفتر ۲/۳۰۹.
- ۶- حدیقة الحقیقه، به تصحیح مدرّس رضوی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۸/۱۶۰.
- ۷- مثنوی، دفتر اول/۷.
- ۸- در این باره بنگرید به «از گونه‌ای دیگر»، میرجلال‌الدین کزازی، نشر مرکز، ۱۳۶۸/۲۱۵-۱۸۳.
- ۹- مثنوی، دفتر اول/۱۵۱.

به نوشین روان، دکتر محمد معین، به پاس «مزدیسنا و ادب پارسی»
و دیگر یادگارهای ارزشمندش.

آتش، آن جادوانه سپند!

آتش در فرهنگ ایرانی همواره ارزشی آیینی و نمادین داشته است؛ و سپند و ارجمند شمرده می‌شده است. گذشته از فرهنگ ایران، در دیگر فرهنگ‌های آریانی نیز آتش را، چونان پدیده‌ای رازآمیز و فراسویی، گرامی می‌داشته‌اند؛ و در پاره‌ای آیینها می‌کوشیده‌اند که آن را همواره فروزان و زنده نگاه دارند. سپندی و ارج آتش در جهان باستان چنان بوده است که در افسانه‌شناسی کهن، در چگونگی پدید آمدن آن، به اندیشه‌هایی رازناک و نمادین باز می‌خوریم که در آنها به شیوه‌هایی نهانگرایانه «آنسری» و آسمانی بودن آتش باز نموده شده است.

انسان همواره در برابر زیبایی رنگ رنگ و جادوانه آتش به شگفت می‌آمده است؛ به یاری گرمای دلاویز آن، از گزند و گزش سرما بدور می‌مانده است؛ جنبش نغز و ناآرامیهای آن او را برمی‌انگیخته است که زنده‌اش بیندارد؛ و از گونه‌ای دیگرش بشمارد. از آن است که در زبان و ادب پارسی از فرومردن آتش و کشتن آن بارها سخن رفته است. شگفتیها و رازهای نهفته در آتش چنان بوده است که نمی‌توانسته‌اند آن را در شمار و در کنار دیگر پدیده‌های افسرده و بیجان گیتی بنهند.

در جهان‌شناسی باستان، آتش یکی از «چهار آخشيجان» شمرده می‌شده

است. پیشینیان بر آن بوده‌اند که پدیده‌های گیتی که جهان «پدیداری و نابودی» است، بر بنیاد «چهار آخشیجان» پدید می‌آیند:

... اجسام اربعه را که آتش و باد و آب و خاک است، به اعتبار آنکه از تنضید ایشان عالم کون و فساد حاصل شود، «ارکان» خوانند؛ و به اعتبار آنکه مرکبات از ایشان مرکب شوند، «اسطقسات» گویند؛ و به اعتبار آنکه مرکبات با ایشان بود، «عناصر» نامند؛ و به اعتبار آنکه هر یکی از ایشان به دیگری منقلب شود، «اصول کون و فساد» دانند.^۱

نیز هر کدام از این چهار را دارای ویژگی‌هایی بنیادین و سرشتین می‌دانسته‌اند، ناساز (آخشیج) با آن سه دیگر:

ارکان اجسامی‌اند بسیط که اجزای مرکبات سفلی‌اند؛ و ارکان چهارند: آتش که گرم و خشک است. هوا که گرم و تر است. آب که سرد و تر است. خاک که سرد و خشک است (همان).

دانایان کهن چهار آخشیجان را بر بنیاد این ویژگی‌های سرشتین در چهار رده جای می‌داده‌اند؛ و در آن میان، آتش را از آن سه دیگر برتر می‌شمرده‌اند؛ و دورترین از «گیتی» و نزدیکترین به «مینو» می‌پنداشته‌اند.

فرزانه «دین‌اندیش»، ناصر خسرو قبادیانی، در «زادالمسافرین» خویش، در «کیفیت بستگی و گشادگی عناصر»، این رده‌بندی را بدین سان باز نموده است؛ و اندیشه‌ای نغز و پیشتاز از دانشور بزرگ و نامدار، محمد زکریای رازی را، در این باره، به خرده‌سنجی، در سخن خویش آورده است:

از این چهار قسم جسم آنچه سختتر است و فراز هم آمده است، خاک است که بر مرکز است؛ و آب از او گشاده‌تر است که برتر از اوست؛ و باد از آب گشاده‌تر است که برتر از آن است؛ باز آتش از هوا گشاده‌تر

است که برتر از هواست؛ و محمد زکریای رازی گوید اندر کتاب خویش که آن را «شرح علم الهی» نام نهاده است که این جواهر این صورتها از ترکیب هیولی مطلق یافته اند با جوهر خلاء؛ و اندر آتش جوهر هیولی با جوهر خلاء آمیخته است؛ ولیکن خلاء اندر او بیشتر از هیولی است؛ و باز اندر هوا گوید خلاء کمتر است از هیولی؛ و اندر آب گوید خلاء کمتر از آن است که اندر جوهر هواست؛ و باز اندر خاک، خلاء کمتر از آن است که اندر جوهر آب است.^۲

پیشینیان، به شیوه‌ای نمادین و به زبانی اسطوره‌ای، پیوند آسمان را، چونان نشانه نیروهای «کارا» (نرینه) با زمین و آخشيجان آن، چونان نیروهای «کار پذیر» (مادینه) بدین سان باز می‌نموده‌اند و می‌گزارده‌اند که هفت ستاره جنبان یا «هفتان بوخت» نیز گاه آسمانها که آنها را «پدران برین» (آبای علوی) می‌نامیده‌اند، با چهار آخشيجان یا «مادران چهارگانه» (امهات اربعه) درمی‌آمیزند و پیوند می‌گیرند؛ و از این آمیزش و پیوند، «زادگان سه گانه» (موالید ثلاث) که کانی و گیاه و جاندارند، پدید می‌آیند. در «روشناینامه» که دَر پیوسته‌ای است در حکمت و اندرز، باز خواننده به سخنور ژرف اندیش، «پیریمگان دره»، در این باره، آورده شده است:

<p>از ایشان گشت پیدا چار عنصر؛ اثیر و پس هوا؛ پس آب و پس خاک، در ایشان گرم و خشک و سرد و تر هست؛ شود پیدا از ایشان رنج و راحت؛ حکیمان اینچنین گفتند با ما، از این چار و از آن نه، ای برادر! معادن، پس نبات، آنگاه حیوان؛ به دریا دُر و درکان لعل و گوهر؛ غذا و میوه و نان است کز وی،</p>	<p>ز من بشنو تو این معنی چون دُر. که زاد ستند این هر چار ز افلاک. چنانچون سردتر و خشکتر هست. از ایشان مرهم و زایشان جراح. که: این چار امهاتند؛ آن نه آبا. بشد موجود سه فرزند دیگر: به هم بستند یکسر عهد و پیمان. کند درویش مردم را توانگر. پدید آید همی خون دررگ و پی.</p>
--	--

ستور و گوسفند و گاو و اشتر
همه از بهر انسانند در کار؛
موالیدند؛ از اینها جسم انسان
درآ، ای «حجت»! وزیاسخن گوی؛
کز ایشان می شود خون در زمین پر.
کند اورا یکی زین ویکی بار.
پدید آمد در این شش گوشه ایوان.
که بردی از خلائق در سخن گوی.^۳

هم از آن است که پیرِ دری، آن روشن رای تیره چشم، آنگاه که از مرگ
مرادی سخن می گوید، و او را سوگ می سزاید، بدین سان از «پدر» و «مادر»
یاد می آورد.

مرد مرادی؛ نه همانا که مرد؛
جان گرمی به «پدر» باز داد؛
قالب خاکی سوی خاکی فگند؛
مرگ چنان خواجه نه کاری است خرد.
کالبد تیره به «مادر» سپرد...
جان و خرد سوی سموات برد.

از این چهار آخشیجان، دو آخشیج خاک و آب که گرانتر و انبوهترند،
آخشیجان فرودین و گراینده به «گیتی» شمرده می شده اند؛ و دو آخشیج باد و
آتش آخشیجان فرازین و گراینده به «مینو» به شمار می آمده اند. آنچه از
خاک و آب پدید می آمده است، سخت وابسته به گیتی و پست شمرده
می شده است. پدیده های خاکی و آبی پدیده هایی نیگ دیداری و درشت و
«استومند» بوده اند. لیک آنچه را از باد و آتش پدید می آمده است، در پیوند با
مینو و گرایان به جهان نهان و فروری می پنداشته اند. از این روی، فخرالدین
اسعد گرگانی، در دیباچه بزمنامه دلفریب خویش، «ویس و رامین»، در نغزی
و فرازجویی باد و آتش، چنین سروده است:

چو گشتند این چهار ارکان مهیا،
وگر سردی به بالا بر گذشتی،
پس آنکه چیره گشتی هردو گرمی؛
لطیف آمد از ایشان باد و آتش؛
بگردانید مثل چرخ گردان؛
از آن، گرمی برآمد سوی بالا.
ز جنبشهای گردون گرم گشتی؛
برفتی سردی و تری و نرمی.
ازیرا سوی بالا گشت سرکش.
همه نوری گذریابد در ایشان.

بدان تا نور مهر و دیگر اجرام،
 زمین را نیست با لطف آشنایی،
 وگر چوین نبودى او به گوهر،
 رسد ز آنجا بدین الوان و اجسام.
 که تا بروی بماند روشنایی.
 نماندى روشنایی از برابر.^۴

در اندیشه‌های کهن، باد آنچنان دارای ارزشی فراسویی و آنسری پنداشته می‌شده است که سکایان باستانی آن را نشانه زندگی می‌شمردند؛ و در کنار شمشیر که نشانه مرگ بوده است، بدان سوگند یاد می‌کرده‌اند.^۵ گذشته از آن، در فرهنگهای باستانی، باد را با جان در پیوند می‌دانسته‌اند؛ بر آن بوده‌اند که جان از گونه باد است؛ دمی است ایزدی و شگفت که در کالبد دمیده می‌شود و آن را می‌جنباند و زنده می‌گرداند. گمان برده شده است که «روح» در زبان تازی، به معنی جان، با «ریح» به معنی باد، هم‌ریشه است.^۶

از آنجا که جان از گونه باد پنداشته می‌شده است، سرور سخنوران بندی، مسعود سعد سلمان، در چامه‌ای، تن خاکی را انبانی انگاشته است که باد جان را در آن دمیده‌اند:

تن خاکی چه پای دارد؟ کو «بادِ جان» را دمیده انبانی است.

ایرانیان کهن «وایو»، ایزد باد را گرامی می‌داشته‌اند. یشت پانزدهم از اوستا، «رام‌یشت» در ستایش این ایزد سروده شده است.^۷ یونانیان کهن نیز بادها را چونان خدایان می‌پرستیده‌اند؛ و شب هنگام خروس و گوسپند را برخیشان می‌داشته‌اند.^۸ در آیین رومیان نیز بادها ستوده بوده‌اند؛ و رومیان مهرباهایی بسیار را برای آنها، بر کرانه‌های مدیترانه افراشته بوده‌اند.^۹

انگاشته می‌شده است که برترین از چهار آخشيجان آتش است. آتش و باد دو آخشيج فرازین اند. هر چه خاک و آب پستند و سرد در نشیب دارند، باد و آتش والايند؛ و روی به سوی فراز می‌آرند. آن دو، در سرشت، نشیب‌پوی اند؛ و

این دو فرازجوی. فرازجویانی پویان که پستی و فروماندگی را بر نمی تابند. به ویژه آتش که همواره ناآرام و در تب و تاب است. آشنای آن جهان است؛ و بیگانه این جهان. از گونه‌ای است دیگر؛ پدیده‌های گیتی را نمی‌برازد. توگویی او را به ستم از ستیغ روشن سپهر در روبرو شده‌اند؛ تا به رنج، در مفاک تیره خاکش در افکنند. آتش، توسن و بی‌شکیب، جویای رهایی است. تا او را از بند و پیوند سنگ یا چوب می‌رهانند و بر می‌افروزند، تند و دمان، سر به سوی سپهر، آن جایگاه برین و نخستین خویش بر می‌آورد؛ فرازنا را می‌جوید. آتش هر چند که یکی از آخشيجان است و «اینسری» می‌نماید، در سرشت و بنیاد، «آنسری» است. آخشيجی است که هر چه بیش از تنگنای خاک و گوگیتی بدور است؛ و هر چه بیش به فراخنای سپهر و فرازجای مینونزدیک. از این روی، گوی آذرین (کره‌اثر) را بر فراز سه گوی دیگر، مرز میانه زمین و آسمان می‌پنداشته‌اند. نمونه را، سخن سالار شروان، خاقانی در چامه‌ای که درباره دیدارگران کعبه سروده است؛ و در آن رنجهای راه را با شادیهای دیدار سنجیده است، «تماشا در صحرای فلک» را در گرو «بر شدن از پل اثیر» دانسته است؛ پلی که خاک و افلاک را به یکدیگر می‌پیوندد:

سالکان راست ره بادیه دهلیز خطر؛	لکن ایوان امان کعبه علیا بینند.
همه شبهای غم آستن روز طرب است؛	یوسف روز به چاه شب یلدا بینند.
خوشی عافیت از تلخی دارو یابند؛	تابش معنی، در ظلمت اسما بینند.
بر شوند از پل آتش که اثیرش خوانند؛	پس، به صحرای فلک، جای تماشا بینند.
بگذرند از سرمویی که صراطش دانند؛	پس، سرمائده جنت مأوا بینند.

نیز او راست در چامه‌ای دیگر که در ستایش از پرهیز و پارسایی خویش، سروده است:

تر دامنان که سربه گریبان فروبرند،	سحر آورند و من ید بیضا برآورم.
دل در مفاک ظلمت خاکی فسرده ماند؛	رختش به تابخانه بالا برآورم.

رُستی خورم به خوانچه ز رین آسمان؛ و آوازه صلا به مسیحا بر آورم.
 نه نه؛ من از خراس فلک بر گذشته ام؛ سر ز آن سوی فلک به تماشا بر آورم.
 ما، در پی، نگاهی گذرا بر آتش در فرهنگ هند، یونان و رم می افکنیم؛
 سپس، آتش را در فرهنگ دیرمان و گرانسنگ ایران می کاویم و بر می رسیم:

آتش در هند

در آیین باستانی هندوان و در «وداها»، نماد آتش «آگنی» نام دارد. آگنی نماد آتش است، در هرگونه و نمود آن. لیک به ویژه آگنی نماد آتش در آیین برخی و نیایش ودایی است. در پی آن، آگنی خدای آتش نیز شمرده شده است: خدای آتش آذرخش و خورشید، در آسمان؛ و خدای آتشی که در اجاق خانواده می سوزد، در زمین. از آنجا که در آیین برخی، بهره و ارمغان خدایی را در آتش می سوخته اند، آتش چونان پیوندگر و پایمرد در میان مردمان و خدایان شمرده می شده است؛ چونان خدایی در پیکره آتش برخی را می ستانده است؛ سپس چونان کاهنی آن را به خدایان ارمغان می داشته است.^{۱۰} آگنی همه چیز را می بیند؛ اما مهربان و بخشاینده است. با اینهمه هنجار و نمودی هراس آفرین نیز دارد. آگنی در رفتارهای آیینی سوگ و مرگ، «فروخورنده گوشت آدمی» خوانده می شده است. آگنی، در تندیسها و نگاره های سپند، بیشتر، برنشسته بر قوچی نشان داده شده است؛ او را دو سراسر است که چنبری از شراره ها در میان نشان گرفته اند؛ نیز چهار دست که در هر کدام ابزارهای ویژه آیینی او نهاده شده است: مشعل؛ بادبزن برای تافتن و تیز کردن آتش؛ تبر و چمچه بایسته در آیین برخی^{۱۱}.

آتش در یونان

در فرهنگ باستانی یونان، مانند بسیاری از فرهنگهای کهن، آتش پدیده ای فراسویی و آسمانی شمرده می شده است. یونانیان باستان نیز، آنگاه

که به شگفتی و هراس رخشیدن آذرخش را در میانه ابرهای تودرتوی می دیده‌اند؛ و به غرش تندر، در پی آن، بر خویش می لرزیده‌اند؛ یا فروغ و گرمای دلنواز و هستی فروز خورشید را می نگرسته‌اند که گیتی مرده و افسرده را جان و جنبش می بخشیده است، می اندیشیده‌اند که آتش نیرویی نهانی و رازآمیز است؛ و پدیده‌ای شگرف و آسمانی است. لیک آنان آنگاه که آتش را در جهان فرودین و در زیر پای خویش، نهفته در سنگ و چوب یافتند؛ و توانستند در زندگانی از آن بهره بسیار ببرند، بر آن سرافتادند که آتش زمینی را با آتش آسمان، ناگزیر، پیوندی است؛ و آتش زیرین می باید از آتش زبرین برآمده باشد. آتش فراسویی و آنسری چگونه از جهان نهان و از فرازهای رازآمیز سپهر که دست نیافتنی است، به زمین آمده است؛ و در پدیده‌های پست زمینی جای گرفته است؟ برای پاسخ بدین پرسش، افسانه پرومته، آن بزرگترین یاریگر و نیکوکار در حق آدمی، پدید آمد؛ آن پرومته که اگر آتش را در نمی ربود و برای انسان به ارمغان نمی آورد، انسانها هنوز، به شیوه‌ای ددآیین و بدور از مردمی، در کوهها و جنگلها می زیستند؛ از سرما بر خود می لرزیدند؛ و خوراکشان خام و ناگوار می بود:

پرومته یکی از غولان بود؛ یکی از ستیهندگان و هماوردان خدایان که تا به پایه‌ی خدایی فرارفت و نام برآورد. پاره‌ای او را پور ژاپه و کیلیمن یکی از دختران «اقیانوس» شمرده‌اند؛ برخی نیز مام او را آریا یکی از دختران نیره، یا تیمیس، خواهر مهین ساتورن دانسته‌اند. پرومته که نامش در زبان یونانی به معنی «پیش‌بین» است، تنها خدایی ریمن و زیرک نبود، بلکه آفریننده نیز شمرده می شد. پرومته دید که در میان جانداران، هنوز جاننداری نیست که شایستگی جستن و یافتن، آموختن، و بهره بردن از نیروهای گیتی را داشته باشد؛ بر دیگران فرمان راند؛ سامان و هماهنگی را در میانشان برقرار سازد؛ به یاری اندیشه، با خدایان پیوند گیرد؛ و برخوردار از هوشمندی، نه تنها جهان برونی و دیداری، بلکه بنیاد و گوهر هر چیز را دریابد. پس از گل انسان

را آفرید.

آتنا یا مینرو که زیبایی آفریده او را می ستود، وی را گفت که از آنچه می تواند آفریده اش را رسایی و کمال بخشد، بدو دریغ نخواهد ورزید. پرومته یاری بگذخت را پذیرفت؛ و از او خواست که به بومهای آسمانش برسد؛ تا بتواند آنچه را که آفریده اش را می شاید و می برازد، برگزیند و بیابد. پرومته، به یاری مینرو، به آسمان راه جست؛ پس از آنکه آتش را از خدایان در ربود، تا آن را به انسان ارمغان دارد، از آسمان فرود آمد؛ آتشی که آدمی را در زندگانی از آن گزیری نبود. می گویند که پرومته آتشی را که به زمین آورد، از ارباب خورشید برگرفته بود؛ و در درون ترکه ای کاواکش نهفته بود.

زنوس یا ژوپیتر که از کرداری چنان گستاخانه و ناپروا برآشفته بود، هفائستوس یا ولکان را فرمود تا زنی را بسازد که از همه زیباییها برخوردار باشد؛ و او را به انجمن خدایان بیاورد. مینرو این زن را در جامه ای که سپیدیش چشم را به خیرگی می کشید، درپوشید؛ و سرش را به سرانداز و آویزهای گل و تاجی زرین آراست. ولکان خود آن زن را بدان سان آراسته و بزبور به المپ برد. خدایان، به یکبارگی، آن آفریده نورا ستودند؛ و هر کس بر آن شد که ارمغانی بدو بدهد. مینرو بافندگی را با دیگر هنرهایی که زنان را می سزد، به او آموخت. آفرودیت یا ونوس فسونکاری و دلربایی را برگرد او درپراکند؛ و چنان کرد که به شوری جان پریش، بدو بگرایند؛ او را نیک تیمار دارند و بنوازند. بغان نازکی و دلارایی و بغانوی «دل استواری» گردنش را به گردن آویزی زرین زیور بخشیدند. هرمس یا مرکور توان سخن گفتن را بدو ارزانی داشت؛ به گونه ای که بتواند، با گفته های شیرین و دلاویز، دلها را در بند افکند. سرانجام، پس از آنکه تمامی خدایان او را ارمغانهایی بخشیدند، «پاندور» نامیده شد. (پاندور، در زبان یونانی، از پان «همه» و دورون «دهش» ساخته شده است). ارمغان زنوس آن بود که دُرَجی را استوار بسته بدو داد؛ و او را فرمود که آن را به نزد پرومته برسد.

پرومته که دورانیش و پپروا دامی را گمان زده بود، نه پاندور را ستاند، نه دُرج را. برادرش اِپِیْمِته را نیز سخت بر حذر داشت که: مباد چیزی را از زئوس بستاند. اما اپیمته که نام او دریونانی به معنی «کسی است که بس دیر و بیهوده می اندیشد»، دربارهٔ پیشآمدها پس از رخ دادنشان می اندیشید. وی با دیدن زیبایی پاندور، همهٔ سفارشها و دستورهای برادر را از یاد برد؛ و او را به زنی گرفت. دُرج سرنوشت ساز گشوده آمد؛ و تمامی بديها و تباهيها از درون آن بدر آمدند؛ و از آن پس در جهان درپراکندند. اپیمته خواست درج را دیگر بار فروبندد؛ اما دیگر زمان این کار گذشته بود. او تنها توانست «امید» را در آن هنگام که از درون درج جستن می گرفت در آن فرودارد. پس امید در درج که سخت استوار بسته شده بود بازماند.

زئوس که دورانیشی پرومته او را سخت گران آمده بود، آشفته و تافته از اینکه وی در دام ترفند در نیفتاده بود، مرکور را فرمود که ربایندهٔ آتش را به کوه قفقاز ببرد؛ و بر تخته سنگی سترگش فروبندد؛ شاهینی، پور تیفون و اِشیدنه گمارده شده بود که جاودان جگر پرومته را بخاید و بیاوبارد. پاره‌ای از نویسندگان کهن برآند که رنج و شکنج پرومته تنها سی هزار سال به درازا می کشید.

به گفتهٔ هزیود، ژوپیتر مرکور را به انجام این کار برنگمارد؛ خود، پرومته را نه بر تخته سنگی، بر ستونی فرو بست. با اینهمه، چنان کرد که هرکول او را از بند برهاند. انگیزهٔ ژوپیتر در رهانیدن پرومته و چگونگی رهانش او چنین است:

پرومته پس از کيفر و زليفن خویش، به هشدارهای خود، ژوپیتر را از عشق ورزی با تیس بازداشته بود؛ زیرا کودکی که ژوپیتر را از این پیوند می زاد، روزی او را از اورنگ فرمانروایی فرومی کشید. سرور خدایان، حق شناس، بدان خشنود شد که هرکول به رهایی پرومته بشتابد. اما برای آنکه پیمان خویش را در اینکه هرگز بر نتابد که پرومته را از بند برهاند، فرونشکند،

فرمود که پرومته همواره انگشترینی آهنین را بر انگشت داشته باشد. پاره‌سنگی خرد از صخره قفقاز بر این انگشتری نهاده شده بود. ژوپیتر می‌خواست که بدین شیوه، به گونه‌ای پیمان او راست آید؛ و پرومته به این تخته سنگ باز بسته بماند.

در نوشته‌های اِشیل، آنکه پرومته را بر کوه قفقاز به بند می‌کشد، ولکان است، چونان آهنگر خدایان. ولکان، نالان، ژوپیتر را در این کار فرمان می‌برد؛ زیرا او را خوشایند نیست که به درستی با خدایی رفتار کند که از تبار اوست.

افسانه پرومته در آتن مردمی و فراگیر شده بود؛ مهرابه‌هایی را در بزرگداشت و نیایش او در آکادمی برافراخته بودند. در جشنی بشکوه، آتنیان، به یکسان، پرومته را که آتش را از آسمان در ر بوده بود؛ ولکان را که خدایگان آتشیهای زمینی شمرده می‌شد، و به یاری آتش از آهن ابزارهای شگفت می‌ساخت؛ آتنا یا مینرو را که روغن زیتون را به ارمغان آورده بود، گرامی می‌داشتند. به هنگام این جشن، پرستشگاهها، ساختمانهای همگانی، خیابانها، چهارراهها فروخته می‌شدند؛ بازیها و دوهایی را با مشعلها، همچون جشن بزرگداشت دِمتِریا سِرس سامان می‌دادند. جوانان آتنی شامگاهان، در مهراب پرومته، در پرتو آتشی که همچنان می‌افروخت گرد می‌آمدند. به نشانه‌ای، چراغی را بر می‌افروختند که دوندگان می‌بایست آن را، بی آنکه خاموش شود، می‌بردند؛ تا جایزه دؤرا بتوانند فراچنگ آورند. آنان، چالاک و شتابان، از یک سوی دؤگاه به سوی دیگر می‌دویدند^{۱۲}.

هفائستوس در آیین کهن یونان از خدایان آتش پنداشته می‌شده است. او را پور زئوس و هرا (ژونون) می‌شمرده‌اند؛ نیز پاره‌ای بر آن بوده‌اند که تنها پور هرا (ژونون) بوده است؛ و هرا، به یاری باد، به او بار گرفته است. بغبانو که از به جهان آوردن پوری چنان زشت و بی‌اندام شرمسار شده بود، او را در میانه دریا در افکند؛ تا جاودانه در مگاکهای آبی نهفته ماند. اما تیتیس زیبا و

اورینوم، دختران «اقیانوس» او را برگرفتند. هفائستوس نه سال را، برخوردار از مهر و تیمار آنان، در اشکفتی ژرف گذرانید؛ و در این سالیان، برای آن دو، چنبرینه، سنجاق، گردن‌آویز، انگشتری، دستبند می‌ساخت. با اینهمه دریا او را در فرود آبهایش می‌نهفت؛ بدان‌سان که هیچیک از خدایان و آدمیان، نهانگاه او را نمی‌دانستند، مگر آن دو بغبانویی که او را پاس می‌داشتند و می‌پروردند.

هفائستوس یا ولکان که در ژرفای دل بر مادرش که او را خوار داشته و آزرده بود، خشمگین بود، نشستگاهی از زر ساخت که فنی رازآمیز در آن به کار گرفته شده بود؛ و آن را به آسمان فرستاد. ژنون نشستگاهی چنان گرانها را می‌ستاید؛ و بی‌هیچ نگرانی و بددلی، بر آن می‌نشیند. لیک به ناگاه آنچنانکه گویی در دامی در افتاده است، در آن صندلی به بند می‌ماند. ژنون دیرگاهی در دام آن نشستگاه می‌ماند، اگر با کوس به رهایی او نمی‌شتافت؛ و هفائستوس را مست نمی‌کرد؛ و به رهانیدن ژنون ناگزیر نمی‌گرداند. این ماجرا که بر مام خدایان رفت هوی هوی خنده المپیان را برانگیخت؛ دست کم، این نکته‌ای است که هومر بر آن است.

از دیگر سوی، هومر باز می‌گوید که ژوپیتز خود این خدا را از فرازهای آسمان به زیر درافکند. روزی که ژوپیتز بر آن شد تا ژنون را به کیفر آنکه توفانی را در کشتن هرکول برانگیخته بود، در میانه هوا آویخته دارد. هفائستوس را، چونان فرزند، دل بر مام سوخت؛ و به یاری او شتافت. اما به گرانی، از این کردار مهربانانه کیفر دید. ژوپیتز او را به پای فرو گرفت؛ و در میانه فراخنا درافکند. هفائستوس نگونبخت، پس از آنکه سراسر روز را در هوا چرخید، سرانجام، در آبخوست لمنوس فرو افتاد. مردم آن او را برگرفتند؛ و تیمار کردند. در آن فرو افتادن هراس انگیز، دو پای او درهم شکست؛ و وی همواره لنگ ماند.

با اینهمه هفائستوس، با بهره جستن از ارج و گرانمایگی با کوس، به

آسمان فراخوانده شد؛ و از نواخت و نکویی ژوپیتر برخوردار آمد. زئوس زیباترین و بیوفاترین بغبانوان آفرودیت، مادر «عشق» را به زنی بدوداد.

این خدا که بس زشت و بی اندام بود، زرنگترین و کوشاترین خدا در میان باشندگان المپ شمرده می شد؛ و در همان هنگام از همگان پیشه ورترو هنرمندتر بود. او، به بازی و سرگرمی، زیور و زیب برای بغبانوان می ساخت؛ و به یاری غولانش، در آبخوست لمنوس، یا در کوه اتنا، آذرخشهای زئوس را پدید می آورد. او، به زیرکی و هوشمندی، بر آن سر افتاد که صندلیهایی را بسازد که به خود در انجمن خدایان جای می گرفتند. هفائستوس تنها خدای آتش نبود؛ خدای آهن، مفرغ، سیم، زر، و هر ماده گداختنی نیز شمرده می شد. همه شاهکارهایی را که در شمار شگفتیها بوده اند، بدو باز می خوانده اند: کاخ خورشید؛ جنگ ابزارهای آشیل، جنگ ابزارهای اینه، چوگان فرمانرانی آگامنون، گردن آویز هرمیون، تاج آریان، شبکه ای نادیدنی که او آرس (مارس) و آفرودیت را در آن فرو گرفت.

از آنجا که آتش پدیده ای خدایی و فراسویی شمرده می شده است، مایه شگفتی نیست اگر نشانی از آن را در تمامی آینهها و کمابیش در تمامی پرستشگاهها و مهرابه ها بیابیم. آتشی سپند در پرستشگاه آپولون، در آتن و در دلف، در پرستشگاه سیرس، در مانتینه، در پرستشگاه مینرو، و حتی در پرستشگاه ژوپیتر برمی افروخته است. در باشگاه بزرگان، در شهرهای یونانی آتشدانی بوده است که آتش درون آن را همواره فروزان نگاه می داشته اند. کار پاسداری از این آتش جاوید در آیین رومی به دوشیزگان وستا سپرده شده بود.^{۱۳}

هستیا در آیین کهن یونان بغدخت آتش یا خود آتش شمرده می شده است. هستیا در زبان یونانی به معنی اجاق خانه است. این بغدخت دخت کرونوس و رئا پنداشته می شد؛ و یونانیان او را، چونان خدای اجاق خانواده، گرمی می داشته اند. آیین پرستش هستیاریا در آسیا و در یونان پیشینه ای بس کهن

بوده است. هستیا را در تروا دیری پیش از آنکه به دست یونانیان به ویرانی کشیده شود، می ستوده اند و بزرگ می داشته اند. یونانیان تمامی آیینهای نیایش و برخی را با بزرگداشت هستیا می آغازیده اند؛ با بزرگداشت او به پایان می آورده اند؛ و او را پیش از دیگر خدایان به نیایش فرامی خوانده اند. پرستشگاهی در کورینت برای هستیا برافروخته بوده است؛ لیک هیچ تندیسهای در این پرستشگاه دیده نمی شده است. تنها در میانه آن، مهرابی برای این بغدخت افراخته بوده اند که برخیا را به یاد او بر آن پی می کرده اند. چندین مهراب در پرستشگاههای دیگر خدایان برای این بغدخت افراخته بوده است.^{۱۴}

آیین هستیا در بنیاد برپایه جادوانگی آتش استوار بوده است؛ آتشی که به بغدخت ویژه داشته می شده است؛ و آن را همواره فروزان می داشته اند. در افسانه های یونانی آمده است که پوزئیدون و آپولون دل به هستیا باختند؛ اما او همواره دوشیزه ماند؛ و المپ را وانهاد.

آتش در رُم

آتش در آیین و فرهنگ رومیان نیز گرامی و سپند بوده است؛ و آن را دارای بنیادی آسمانی و خدایی می شمرده اند. ولکان را رومیان خدای آتش می دانسته اند که به یاری آن از فلزها ابزار می ساخته است. ولکان پور ژوپیتر و ژونون و پدر کاکوس، پتیاره ای که هرکول او را از میان برد، شمرده می شده است. ولکان از خدایان باستانی ایتالیا بوده است که اتروسکانش می پرستیده اند؛ چنان می نماید که نام او نیز ریشه اتروسکی دارد. گویا پیشینه آیین ولکان در رم تا به نخستین روزگاران پیدایی آن بازپس می رود. نیز جشنهای بزرگداشت ولکان که «ولکانال» نامیده می شده است بس کهن است. نخستین مهرابه ای را که برای ولکان افراخته شده است به روملوس، بنیادگذار رم باز می خوانند. این مهرابه گویا پس از

جنگ رومیان و سابنیان، در خاور «کومیتیوم» ساخته شده است.^{۱۵} ولکان را پرستشگاههایی چند برافراخته بوده‌اند؛ اما این پرستشگاهها بیشتر در برون دیوارهای رم ساخته شده بوده است. در آیین نیایش و برخی در بزرگداشت ولکان، رسم بر آن بوده است که برخیان را یکسره بر آتش فرو سوزند؛ به گونه‌ای که از گوشت آنها چیزی برای خوان سپند باز نمی‌مانده است. پاسداری از پرستشگاههای ولکان را به سگان می‌سپرده‌اند؛ گذشته از سگ، شیر را نیز بدو ویژه می‌داشته‌اند. جشنهای ولکانی در مرداد ماه، در گرمگاه تابستان برگزار می‌شده است. در بزرگداشت خدای آتش، یا به سخنی دیگر در بزرگداشت آتش چونان خدا، مردم برخیان را در میانه آتش در می‌انداخته‌اند و می‌سوخته‌اند؛ تا مهر و نواخت خدا را به سوی خویش در کشند. در درازای این جشنها که هشت روز پی‌در پی می‌پاییده است، بازیهای مردمی دَوُ برگزار می‌شده است که در آنها، دوندگان مشعلهایی را در دست می‌داشته‌اند. آن کس که بازی را می‌باخته است، مشعلش را به برنده می‌داده است.

در تندیسها و نگاره‌های کهن، ولکان مردی ریشور، با گیسوانی اندک آشفته نشان داده شده است که پیراهنی کوتاه تا به زانو در بردارد؛ و کلاهی گرد، با تارکی تیز را بر سر نهاده است. ولکان چکشی را در دست راست دارد و انبری را در دست چپ^{۱۶}.

پس از همسازی و همسانی آیین رومی با آیین یونانی، ولکان با هفائستوس خدای یونانی آتش در آمیخته است؛ و یکی شمرده شده است. این آمیختگی به ویژه پس از نبردهای رومیان با کارتاژیان انجام گرفته است.

وِستا در آیین رومی بغدادخت اجاق خانواده شمرده می‌شده است. آیین پرستش وِستا گویا از تروا به ایتالیا برده شده باشد. می‌انگارند که این، پهلوان بزرگ تروایی و قهرمان «انه‌اید»، آن نامه نامدار و پهلوانی ویرژیل، سخنسرای لاتین، آیین وِستا و نماد او را به ایتالیا آورده است؛ و این آیین را در لاوینیوم شهری که به نام و یاد بانوی خویش لاوینیا در لاتیوم بنیاد نهاد، گسترده

است.

نوما پومپیلیوس پرستشگاهی چنبرینه را در رم برای وستا بنیاد نهاد. این پرستشگاه نشانه جهان شمرده می‌شد. «نوش آذر» رومی را در میانه این پرستشگاه، نیک باریک‌بین و کوشا، همواره زنده می‌داشته‌اند؛ چنانکه گویی «بودش» و پایداری امپراتوری رم در گرو افروزش آن است؛ و اگر آتش وستا بمیرد، امپراتوری برافتاده است. لیک اگر این آتش، به هر روی، فرو می‌مرد، تنها می‌بایست آن را با پرتوهای خورشید برافروزند. زیرا آتش زمینی پاره‌ای و پرتوی از آتش آسمانی انگاشته می‌شد. برای بازافروزی آتش، آینه‌ای ویژه را به کار می‌گرفته‌اند که فروغ خورشید را باز می‌تافته است. هر سال، در نخستین روز از ماه فروردین، آتش وستا را، هر چند خاموش نشده بود، دیگر بار برمی‌افروخته‌اند.

وستای دوشیزه را در رم هیچ نماد و نگاره‌ای جز آتش سپند نبوده است. لیک او را گاه در پیکره دوشیزه‌ای نشان می‌داده‌اند که جامه‌ای فراخ و بلند دربر داشته است؛ و مشعلی، یا چراغی، یا جامی بزرگ را با دو دسته در دست راست می‌گرفته است. این جام «کاپدونکولا» نامیده می‌شده است. گاه نیز به جای جام، نشانه فرمانروایی رُم (پالادیوم)، یا تندیس «پیروزی» را در دست می‌داشته است؛ گاه نیز به جای آن، خدنگی بی‌پیکان، یا شاخی را که نشانه فراوانی و آبادانی است. بر نشانهای سرافرازی و بناهای تاریخی برنامه‌هایی چون: وستای سپند، جاودانه، فرخروز، باستانی، و مام وستا از او نگاشته شده است.

در فرهنگ رومی، آتش سپند وستا را دوشیزگانی فروزان نگاه می‌داشته‌اند که «وستال» نامیده می‌شده‌اند. این دوشیزگان جوان را، در شش تا ده سالگی، از میان بزرگترین خاندانهای رومی برمی‌گزیده‌اند. آنان در درازای بیست تا سی سال در خدمت بغدادخت می‌مانده‌اند. پس از آن، به آغوش جامعه رومی باز می‌گشته‌اند و دستوری آن می‌یافته‌اند که به شوی

بروند. اما در زمان راهبگیشان، اگر آتش را وامی نهاده اند که فروبمیرد به سختی، حتی به سنگدلی کيفر می دیده اند: راهبه ای نیز که پاس دوشیزگی خویش را نمی نهاده است و پیمان می شکسته است، پادافراهی جز مرگ نمی یافته است؛ گاه او را زنده در گور می کرده اند.

در برابر آن همه سختگیری و درشتی، دوشیزگان وستا از ارج و گرامیداشتی همگانی برخوردار بوده اند: همچون بلند پایگان رومی، سربازی با تبر زیورینه پیشاپیش آنان می رفته است؛ آنان تنها به آموزشکده پیشوایان دین وابسته بوده اند؛ گاه این دوشیزگان را فرامی خوانده اند تا تنشها و کشمکشها را در خانواده ها از میان ببرند؛ رازهای سروران و گرانمایگان، گاه نیز رازهای دیوانی را با آنان در میان می نهاده اند. امپراتور اگوست اندر زنامه خویش را به آنان سپرده بود؛ آنان پس از مرگ وی، آن را به مهستان (سنا) رم بردند.

آنان نوارهایی از پشم سپید را بر گرد سر می بسته اند که به زیبایی بر شانه ها و بر دو سوی سینه فرومی افتاده است. جامه شان بس ساده و بی پیرایه بوده است؛ و با همه سادگی، والا و گران ارج. بر پیراهنی سپید، جامه ای کوتاه به همان رنگ برتن می کرده اند. بالا پوششان از بافته ارغوانی، یکی از شانه هاشان را فرومی پوشیده است؛ و دیگری رانیمه برهنه می نهاده است. راهبگان وستا در آغاز، گیسوانشان را کوتاه می کرده اند؛ اما پس از چندی، گیسوانشان را بلند هشته اند. آنگاه که زیبایی و شکوه زندگی در رم در گسترده، «وستایان» را می دیده اند که بر تخت روانهایی زیبا و بزیور، حتی در ارا به هایی شکوهمند می گذرند؛ و دنباله ای پر شمار از زنان و کنیزان در پیشان روان است.

راهبگان وستا در خانه هایی می زیسته اند، در کنار پرستشگاه وستا که در «فوروم» رم ساخته شده بوده است؛ و در بسیاری از آینه های دینی هنباز بوده اند^{۱۷}.

بدان سان که از این پیش به کوتاهی نوشته آمد، آتش را آخشیج برترین می شمرده اند؛ و آن را با آسمان و با خورشید که در باورشناسی افسانه ای

«نرینه» انگاشته می شده اند، پیوسته می دانسته اند. در «نمادشناسی» افسانه، نرینگی نشانه کارایی و اثرگذاری است؛ در برابر مادینگی که نشانه کارپذیری و اثرستانی است. در پیوند با همین اندیشه اسطوره‌ای، شیر نماد آتش و آفرینش برتر و آتشین شمرده می شده است؛ در برابر گاو که نشانه آفرینش خاکی و آبی، آفرینش پست بوده است. از آن است که گاو، در نمادشناسی باستانی، زمین را به شیوه‌ای رازآمیز و نمادینه نشان می داده است. از این روی دومین ماه سال، اردیبهشت که زمان بالیدگی و شکفتگی زمین است و خاک و آب در آن توانمندند، ماه «گاو» نامیده شده است.

در برابر، شیر که آتشین سرشت است و در پیوند با خورشید نام خویش را به دومین ماه تابستان داده است. ماهی که خورشید، در آن، در بیشترین توان و پرتوافشانی خویش است؛ و در آن، آتش آب و خاک را در چنبر چیرگی خویش فرو گرفته است^{۱۸}؛ آتش نرینه آب و خاک مادینه را.

از آن است که پلوتارک، نویسنده سده نخستین میلادی، آنگاه که یکی از آیینهای نمادین سور را در رم باز می نماید، از مادینگی آب و نرینگی آتش یاد کرده است:

در سور پیوند و پیوگانی در رم رسمی شگفت و نمادین روا بوده است. به جفت نوپیوند می گفته اند که «آتش» و «آب» را بپساوند. پلوتارک درباره این رسم نوشته است:

این رسم برای چیست؟ آیا از آن است که در میان آخشیحهایی که همه کالدهای طبیعی از آنها ساخته شده اند، یکی از این دو، یعنی آتش «نرینه» است؛ و آب «مادینه»؟ چه آنکه یکی بنیاد پویایی و جنبش است؛ و دیگری ویژگی بنیادین جوهر و ماده. یا بیشتر نمی توان بر آن بود که این رسم از آنجاست که آتش می پالاید؛ و آب مایه پاکیزگی است؛ و زن می باید که در سراسر زندگی پاک و بی هیچ آلائش بماند^{۱۹}.

آتش در ایران

آتش، آن جادوانه سپند، از دیرترین روزگاران، همواره در فرهنگ ایران، گرمی و ارجمند بوده است؛ و ارزش نمادین و آیینی داشته است. ارج رازآمیز و فراسویی آتش و پیوند آن با دینهای ایرانی آنچنان بوده است که پیشوایان دین راهبان آتش شمرده شده‌اند؛ و آتوری یا آذری یا آذربان نام گرفته‌اند. بدان‌سان که در شاهنامه می‌خوانیم که جمشید مردم را به چهار گروه بخش کرد؛ گروه نخستین که پیشوایان دین اند «آتوریان» (آذریان) خوانده شده‌اند:

گروهی که «آتوریان» خوانیش،	به رسم پرستندگان دانیش،
جدا کردشان از میان گروه؛	پرستنده را جایگه کرد کوه؛
بدان تا پرستش بود کارشان،	نوان، پیش روشن جهاندارشان. ^{۲۰}

در بندهای ۸۸ و ۸۹ از فروردین یشت، زرتشت «آتوربان» نامیده شده است.^{۲۱}

والایی آتش، این آخشیح برترین در فرهنگ ایران چنان بوده است که آتش را برآمده از اورمزد انگاشته‌اند؛ و به شیوه‌ای نمادین، در زبان اسطوره، او را پوروی شمرده‌اند؛ و یکی از ایزدان دانسته‌اند. در اوستا، سرودی در ستایش این ایزد به نام «آتش نیایش» برجای مانده است.^{۲۲}

در «افسانه گرشاسب» که در چهاردهمین فرگرد از «سوتکارنسک» در اوستا آورده شده بوده است، و برگردان آن به پهلوی در دینکرت نهم، و در «روایات» برجای مانده است، اهورامزدا روان پهلوانی سترگ و نامدار چون گرشاسب را، به گناه کشتن پورش، آذر از درآمدن در گروثمان باز می‌دارد. گرشاسب کارهای درخشان و نمایان خود را چند باریک به یک برمی‌شمارد؛ اورمزد پنج بار در پاسخ وی می‌گوید:

بازرو! زیرا تو در دیده من پلید و پلشتی؛ چه آنکه پور من آتش را فرو کشته‌ای.

در پایان «افسانه گرشاسب» آورده شده است:

آنگاه که گرشاسب بدین شیوه کارهای والای خویش را فرانمود، ایزدان آسمانی و ایزدان زمینی، نیک گریستند؛ وزررتشت سپیتمان نیز گریست. او گفت: «هر چند که تو ای اورمزد! فریبنده نیستی، آیا چنین آشکارا، دربارهٔ روان گرشاسب مرا خواهی فریفت؟ زیرا اگر گرشاسب به تن و روان رخ ننموده بود، هیچ چیز از آفرینش تو در این جهان نمی توانست ماند.»

آنگاه که زررتشت خاموش ماند، آتش برپای خاست. گناهی را که گرشاسب بر او روا داشته بود باز گفت؛ او گفت: «من او را وانخواهم نهاد که به بهشت درآید.»

آنگاه که آتش از گفتن این سخنان باز ماند، گوشورون آفریننده برپای خاست؛ و گفت: «من او را وانخواهم نهاد که به دوزخ درآید؛ زیرا او به من نیکی بسیار کرده است.»

آنگاه که گوشورون از گفتن این سخنان باز ایستاد، زررتشت برپای خاست؛ در برابر آتش نماز برد؛ و گفت: «او را وانه! تا من بستایمت و کردار بزرگوارانه ات را در جهان باز گویم؛ تا به گشتاسب و جاماسب بگویم: بنگرید که آتش چه سان، یک بار، در آن هنگام که گرشاسب از گناه باز می آمد و پشیمان می شد، رفتار کرد؛ و چه سان او را بخشود^{۲۳}.»

در این سخن نمادین که آتش پور اورمزد شمرده می شده است، نشانی از نرینگی آتش را، چونان آخشیحی «کارا» و برتر، می بینیم؛ در برابر، سپنتا آرمییتی یا سپندارمذ، چهارمین امشاسپند را که نماد یا ایزد زمین (= خاک) شمرده شده است، دخت اورمزد دانسته اند. این نیز نشانی از مادینگی خاک، چونان آخشیحی کار پذیر و فرودین، است.

برترین ارج و والایی برای آتش در جهان بینی و اندیشه ایرانی، در این سخن نغز از «بندھشن» آشکارا بازتافته است: «آتش اندیشه اورمزد است^{۲۴}.» آری! آتش از گونه اندیشه است: «[اورمزد] آتش را از اندیشه آفرید؛ و فروغش را از روشنی بیکران آفرید^{۲۵}.» آتش که در سرشت، اندیشه است و به نغزی و شگفتی آن، مانند اندیشه، اندیشه اورمزد در پدیده‌های گونه‌گون هستی، به یکبارگی، نهفته است. آتش به جانی نهان می‌ماند که در ژرفای هر کالبد جای گرفته است:

هرمزد آفریدگان را تنومند به گیتی آفرید: نخست آسمان، دو دیگر آب، سدیگر زمین، چهارم گیاه، پنجم گوسپند، ششم مردم؛ و آتش اندر همه پراکنده بود^{۲۶}.

آتش اندیشه‌گون، با آنکه در گیتی پیکرینه و دیداری است، در سرشت، فراسویی و فروهری است. در آغاز، در آسمان، در مینو، در کنار اورمزد جای داشته است. از فرود آمدن در تنگنای گیتی و زندان زمین سربرمی‌تافته است؛ و از آن، به درگاه اورمزد می‌نالیده است. سرانجام، اورمزد او را نوید و زبان می‌دهد که پادشاهی بهشت را بدو ارزانی خواهد داشت. پس آتش می‌پذیرد که از جایگاه برین و آسمانی خویش پستی بجوید و به گیتی فرود آید:

۱ — چون ایزد تعالی این همه عالم بیافرید، آتش به جهان نمی‌آمد؛ گفت: «به جهان نروم؛» و گفت: «به سبب آنکه چون هزار سال از روزگار زراتشت اسفنتمان — انوشه روان باد! — بگذرد، مردم پاک از دین دست باز دارند؛ و مرا خوار دارند؛ و هر چه زراتشت اسفنتمان در حق من نگاه داشتی و فرموده باشد، به جای بگذارند؛ و زن دشتان (حائض) بر سر من نشیند؛ و دست ناشسته، پلیدیها بر من کند؛ و باد به دهن در من دمند؛ و خیو (آب دهان) در من افکنند؛ و ریمن و پلید به من سوزند؛ و دیگ و نان به من پزند؛ و بگذارند تا بمیرم؛ و گویند: «او

هیچ چیز نداند؛ و جماد است.» و نداند که فرشته بر من موکل کرده است؛ و هر چه با من کرده باشند؛ و هر خواری که با من بتواند کردن بکنند.

۲ — ای دادار اورمزد! مرا به جهان مفرست؛ همین جایگاه بگذار که تا همچون ماه و خورشید مرآسمان روشن می‌کنم؛ و جهان روشن می‌دارم.

۳ — پس ایزد تعالی گفت که: «اگر تو را به جهان نفرستم، آن جهان خلاق بی‌توانتواند بودن؛ ولیکن پادشاهی در بهشت به تو دادم. هر که تو را نیکو ندارد؛ و این خواری که گفתי با تو کند، تو او را به بهشت مگذار؛ و اگر امشاسفندان از وی خشنود باشند؛ و از بهر وی شفاعت کنند، تا تو از وی خشنود نشوی من از وی خشنود نشوم.

۴ — چون آتش این سخن بشنید، خرم شد؛ و بدین جهان آمد؛ و هر که او را نیکو ندارد، ممکن نیست به بهشت بتواند رسیدن^{۲۷}.

آتش پادشاه بهشت است. آتش ناب پیراسته از آمیزش تیرگی. لیک آنگاه که آتش می‌پذیرد که به گیتی، به جهان آمیختگان و آلودگان فرود آید، به ناچار با تیرگی، با دود درمی‌آمیزد. اما این آمیختگی هرگز درونی و سرشتین نیست؛ برونی و ناپایدار است. هرگاه که آتش، آن بندی ناآرام، از تنگنای سنگ و چوب، آسیمه و دمان، برمی‌جهد و می‌رهد، به یکباره می‌پالاید. آرایش و آمیختگی که روشنایی ناب و فراسویی آتش را آلوده است؛ و تیره گردانیده است، در پیکره دود از آن بدر می‌رود. در بخش چهارصد و سوم، از سومین کتاب دینکرت نوشته شده است:

آنگاه که روشنایی و تیرگی به هم می‌رسند (ō ham matan)، به هیچ‌روی در نمی‌آمیزند (avicīrišnik): در حال و هنجار آتش، برهانی آشکار (Paytākih) از آن می‌توان یافت. آنگاه که روشنایی و

تیرگی به هم می‌رسند، با هم در نمی‌آمیزند؛ دود که از «تازش اهریمن» پدید آمده است، به باد می‌رود (vāt)؛ لیک روشنایی به روشنایی خود آتش می‌رود؛ و در آن، در آنچه در آتش می‌گذرد، نشانی روشن از بهشت و دوزخ را می‌توان دید. بهشت که در سرشت، زیبا و درخشان (bāmik) است؛ و آفرینش را می‌افزاید و می‌بالاند؛ و آن را به فرخروزی می‌رساند، روشنایی و گرماست؛ دوزخ که در گونه‌خویش، زشت و تباهی‌آفرین است، آفرینش را فرومی‌کاهد (Kahenak). روشنایی، چونان بهبودبخش (bišazenāk) دود که در بنیاد، از «تازش اهریمن» پدید شده است، آمده است؛ تا به آتش پیوندد. گرما، چونان نیرودهنده، گردآورنده، و برون‌راننده خشگی که او را برادر دروغین است، آمده است؛ تا به آتش پیوندد.

دیندانانی که به شیوه‌ای ناسزاوار، می‌گویند که آتش خود دوزخی است، آن روشنایی و گرمای بهشتی، که در بنیاد زیبا، درخشان، و افزاینده و مایه‌پیروزبختی آفرینش است، به گونه‌ای نادرست و ناخردپسند، می‌گویند که آنها در بنیاد (mātiyān) دوزخ و بهشت اند^{۲۸}.

آتش و دود که به شیوه‌ای نمادین دوزخ و بهشت را نشان می‌دهند و آمیختگی را که در بنیاد پدیده‌های گیتی سرشته است، در بخش سیصد و هفتاد و ششم از سومین کتاب دینکرت، بدین‌سان در گونه‌هایی رده‌بندی شده‌اند:

«آتش بی‌دود» (adūt) آتشی است که در «نابی و پیراستگی» فروزان است؛ و آن آتش «سپنیشت» است. «آتش بادود» آتشی است که در «آمیختگی» (گومیچشن) فروزان است؛ و بخشی از آنچه با آن درآمیخته است فرومی‌سوزد؛ و دودی تیره از آن برمی‌آید

(anafīšn). از آن است که این آتش همواره با دود همراه است. «دود بی آتش» (anātas) دود دوزخ است. «دود با آتش» سوختن هر آن چیزی است در زمین که افروخته نیست (؟ nifrōz ؟)، به خشکی (huškik)؛ چه آنکه چیزهای خشک، خشک و گرمند. از آن است که این دود با آتش است: آنگاه که تری بدان برسد، برمی آید و برمی رود^{۲۹} (ūl ōsēt).

پیر بزرگ، شیخ نجم الدین کبری^۱ نیز، در «فوايح الجمال و فواتح الجلال» خویش، آتش ناپالوده و دودناک را آتش دوزخی و اهریمنی شمرده است؛ در برابر آتش پاک و تیزپوی و فرازجوی:

شیطان آتشی است ناپالوده، غیر صافی و آمیخته به ظلمات کفر... با اینهمه هر آتش که در چشم سالک جلوه کند، نشان شیطان نیست؛ از آنکه ذکر حق نیز گاه به شکل آتش جلوه می‌کند... البته فرق است بین آن آتش که ذکر حق است، با آتشی که جز شیطان نیست. آنکه مربوط به ذکر حق است، پاک و تیزپوی و گرم سیر است؛ و به بالا می‌گراید؛ اما آنکه به شیطان مربوط است، تیره و دودآلوده است؛ و به کندی حرکت می‌کند^{۳۰}.

آری! آتش به بالا می‌گراید؛ زیرا از بالاست، مینوی است؛ آنسری است. او را، به ستم، از جایگاه برین آسمانیش به زیر کشیده‌اند؛ و در زندان گیتی در بند افکنده‌اند. محمد بن محمود بن احمد توسی، نویسنده و دانشور سده ششم هجری، در کتاب «عجایب المخلوقات و غرایب الموجودات»، به زیبایی، درباره آتش، آن آفریده شگفت و خاستگاه فراسوییش چنین نوشته است:

... بدان که در عالم هیچ جسمی نیست که آفریدگار عزوجل آفرید،

نیکوتر از آتش. صورتی است مطلق، نه محصور و نه مرکب و اکتال و ممتنع؛ و کس را تمکین ندهد؛ تا وی را امساک کنند؛ یا قبض کنند؛ و مطیع کس نگردد؛ و از آن عالم علوی است. به اکراه، وی را بدین عالم آورده‌اند؛ و آفریدگار از بهر منافع بندگان، وی را در جمادات محبوس کرده؛ و در هر چه آویزد، وی را نیست کند؛ تا چون خلاص یابد، قصد مرکز علوی کند؛ و مرکز وی بالای همه علویات است؛ زیرا که آب بالای زمین است؛ و هوا بالای آب است؛ و آتش بالای هواست؛ و در آتش نهیبی و غلبه‌ای عظیم است؛ و چنان دانی که آتشی عظیم که در کوره آهنگر است، اگر قدری آب در آن ریزند، آوازی منکر و هایل از آن پدید آید؛ و اگر بپرسند که: «آن چیست که ذره‌ای از آن شهری را بس کند؟» بگو که: «آتش است که ذره‌ای جهانی را بسوزد»^{۳۱}.

آتش که در همه پدیده‌های هستی نهفته است، و دل هر یاخته و ریزه‌ای را که بشکافند، نشان و نمودی از آن را می‌توانند یافت، در اوستا به پنج گونه بنیادین بخش شده است؛ در نوشته‌های پهلوی، این پنج گونه گزارده و بازنموده شده‌اند: «در دین گوید که پنج گونه آتش آفریده شده است»^{۳۲}:

۱ - آتش برزی سونگ: «آتشی که پیش اورمزد خدای درخشد»^{۳۳}. نام این آتش در نوشته‌های پهلوی «بلند سوت» (بلند سود) آورده شده است: «بلند سود نیز اندر آسمان است. آن فره کیش جای اندر آتش بهرام است؛ چنانکه کدخدای برخانه، کیش افزونی و نیرو از روشن درخشیدن آتش، فراز سوختن بوی و پاکی جای، ستایش ایزدان، ورزیدن کرفه‌ها (ثواب) است. با ارواح مینوی کوشیدن، پری پیکران را که از دریا برآیند؛ و پوشش مادی دارند؛ و به گند و آلودگی، روشنان را پتیاره (= دشمنی) ورزند؛ و به جادوی، آفریدگان را نابود گردانند، زدن و سوختن؛ و جادو و پری را شکست دادن؛ و به مایه

(= به ویژه)، به شب، خفتگان را پاسبانی کردن، با سروش پرهیزگار یار بودن، خویشکاری است^{۳۴}.»

۲ – وهفربان: «آن آتشی است که در تن مردمان و گوسپندان است^{۳۵}.» نام این آتش به معنی «دوستدار نیکی است»؛ این آتش در پهلوی «بهفرنتار» خوانده شده است. «بهفرنتار، آنکه اندر مردمان و گوسپندان است. او را خورش گواردن، تن تافتن، چشمان را روشنی بخشیدن اندر خویشکاری است^{۳۶}.»

۳ – اورواشت: «آن آتشی است که در گیاهان است^{۳۷}.» نام این آتش به معنی «شادی بخشتر» است؛ «اورواشت؛ آنکه اندر گیاهان است، کیشان اندر تخم آفریده شده است. او را زمین سفتن، آب جوشانیدن و تافتن بدان شکوفه گیاهان دلپسند، خوب و خوشبوی کردن و بر (= میوه) پختن، به بس مزه تغییر دادن اندر خویشکاری است^{۳۸}.»

۴ – وازشت: «آن آتشی است که در ابر است؛ و با اسپنجروش به جنگ ایستد^{۳۹}.» این آتش در نام به معنی «پیش برنده تر» است؛ و آتش آذرخش شمرده می شده است. ستاره سپید، درخشنده و دور پیدای «تیشتر»، آن سرور همه ستارگان که سرشت آب دارد^{۴۰}، به یاری این آتش که از گرز او برمی تابد^{۴۱}، بر اسپنجروش، دیوی که از یاران «آپوش»، دیو سهمگین خشکسالی است، و باران را از فرو ریختن باز می دارد، می تازد؛ و او را در می شکند:

آپوش دیو به مانند اسب سیاه کوتاه دم به مقابله آمد؛ بتاخت. یک فرسنگ تیشتر را به ستوه بتازانید. تیشتر از اورمزد پیروزی خواست؛ و اورمزد او را نیرو و زور داد. چنین گوید که تیشتر را در همان زمان، نیروی ده اسب نر، ده اشتر نر، ده گاو نر، ده کوه و دورود برده شد. آپوش دیو را یک فرسنگ به نیروی ستوهنده بتازانید. از این روی و به

آن علت، تیر را با تیشتر همزور گویند. پس چنین گوید که به وسیله ابر، به پیمانۀ خمی که ابزار آن کار بود، آب را برگرفت؛ و چندان شگفتتربارانید، با سرشکی به اندازه سر گاو و سر مرد، به بزرگی مشت، به بزرگی دست، بزرگ و نیز کوچک. در آن باران سازی، اسپنجروش و اپوش دیو جنگیدند؛ و آتش وازشت گرز بگردانید؛ و اسپنجروش از آن گرز زدن بلندترین بانگ را کرد؛ چنانکه اکنون نیز به آن نبرد، در باران سازی رعد و برق پیدا است^{۴۲}.

این ستیز شگفت در «زاتسپرم» بدین سان باز نموده شده است:

وازشت: آنکه اندر ابر روش دارد. او را تیرگی و تاری اندروایی (= هوایی) را زدن و ستبری اندروایی را باریک و سبک چهر کردن و تگرگ را گداختن و آب را که ابر دارد، به اندازه، آن را تافتن و سرشکمند و گرم کردن اندر خویشکاری است^{۴۳}.

۵ — اسپنیشت: «آن آتشی است که در جهان به کار دارند.^{۴۴}». نام این آتش به معنی «سپندتر» است. این آتش که در پهلوی «آتش افزونی» خوانده شده است، آتشی است که در گروثمان آفریده می شود؛ و در برابر اورمزد همواره فروزان است؛ و نمود و پیدایی آن در آتش زمینی است. افزایش این آتش در آن است که هرگونه ای را در سرشت می افزاید: «آتش افزونی را خود اندر گرودمان بیافرید. او را پیدایی به آتش است که بر زمین سوزان است. او را افزونی اینکه هر نوع را به چهر خویش افزایش^{۴۵}».

بجز این پنج آتش بنیادین از آتشی دیگر نیز به نام «آتش بهرام» سخن رفته است. آتش بهرام آتشی است که بهتر از جهان است: «۱-... زرتشت از هرمزد پرسید که: «جهان بهتر است یا آتش بهرام؟» ۲- هرمزد گفت که: «آتش بهرام بهتر از جهان است.» ۳- زرتشت پرسید: «چرا؟» ۴- هرمزد گفت:

«بدین روی که اگر آتش بهرام نمی بود، جهان را سامان دادن نمی بود^{۴۶}.»
ارج این آتش تا بدان پایه بوده است که اگر کسی آن را آگاهانه
یا ناآگاه فرومی کشته است، مرگ ارزان می شده است^{۴۷}.

آتش بهرام را از درآمیختن شانزده آتش گوناگون پدید می آورده اند. هر
یک از این آتوها، پس از آیینی پیچیده و دشوار و دیرباز که مایه پیراستگی و
سپندی آن می شده است فرادست می آمده است. آنگاه که هر کدام از این
آتوها به دست می آمده است، در نخستین روز «بهیزک» (= پنج روز پایان
سال که پنجه دزدیده خوانده می شده است) آنها را در یک آتشدان
می نهاده اند؛ و نخستین ماه سال را برگرد آن، سروده های دینی می خوانده اند.
سپس، در روزی آیینی و سپند، موبدان به رده می ایستاده اند؛ و گرزها و
شمشیرهایی را که نشانه های ایزد بهرام شمرده می شده اند، در دست
می گرفته اند؛ و آتش را با باریک بینی و بزرگداشت بسیار، در آتشگاه درون
آتشدان، در جای آن می نهاده اند. شمشیری و گرز را بر دیوار آتشدان
می آویخته اند؛ و در هر کنجی زنگی برنجین را از زنجیری می هشته اند؛ و در
هر یک از پنج گاه روز که می بایست سرودی بر آتش بخوانند، آنها را به آوا
در می آورده اند^{۴۸}.

در بندهشن، ویژگی این آتوها، از دید نوشته و توشه شان، چنین آورده
شده است:

از آن پنج آتش یکی آب و خورش هر دورا می خورد؛ چون آن آتشی
که در تن مردمان است. یکی آب خورد و خورش نخورد؛ چون آن
آتشی که در گیاهان است که به آب زید و روید. یکی خورش خورد؛
آب نخورد؛ چون آنکه در گیتی به کار می برند؛ و نیز آتش بهرام. یکی
نه آب خورد و نه خورش خورد؛ چون آتش وازشت؛ و آن برزی سونگ،
آنکه در زمین و کوه و دیگر چیزهاست^{۴۹}.

شهمردانِ ابی‌الخیر، نویسنده و اخترشناس و دانشمند ایرانی در سده پنجم و ششم هجری، در کتاب خویش، «نزهت‌نامه‌ی علایی» که پارسی کرده «کتاب‌البدایع» است، نوشته خود او، و در «خواص و منافع طبایع و چند علم دیگر» نوشته شده است، این اندیشه کهن را درباره آتش، چنین باز آورده است:

آتش چهارگونه است: یکی این است که به کار می‌دارند، در مصالح خویش؛ و این طعام و علف خورد و آب نخورد؛ دود دیگر آن است که در سنگ باشد؛ نه طعام خواهد و نه آب. سیوم آن است که اندر نبات است که آن را برویاند؛ و از سرما نگاهش دارد؛ و طعام نخواهد و آب خواهد. چهارم حرارت غریزی است که در حیوان باشد؛ هم طعام خواهد و هم شراب^{۵۰}.

بجز آتش بهرام، در آیین زرتشت، دو آتش دیگر نیز که «آتش آدران» و «آتش داد‌گاه» خوانده می‌شوند، گرامی بوده‌اند. گذشته از این آتشها، سه آتش سپند و مینوی دیگر در ایران باستان بزرگ داشته می‌شده‌اند؛ «این سه آتش را که «آذر فرنبغ»، «گشنسب» و «برزین‌مهر» است، اورمزد از آغاز آفرینش چون سه فره آفرید. ایشان برای پاسبانی و پناه بخشیدن جهان همی درخشیدند^{۵۱}». هر کدام از این آتشها که از آن یکی از گروههای مردمان بوده است، آتشکده‌ای بزرگ و شکوهمند داشته است:

- ۱ - آذر فرنبغ: آتش موبدان و بلندپایگان بوده است؛ و آتشکده آن در کاریان پارس برترین آتشکده ایران در روزگار ساسانیان شمرده می‌شده است.
- ۲ - آذر گشنسب: آتش جنگیان و ارتشتاران بوده است؛ و آتشکده آن در آذربایگان جای داشته است.
- ۳ - آذر برزین‌مهر: آتش برزگران بوده است؛ و آتشکده آن در «ابرشهر»

(نیشابور) بر فراز کوه ریوند جای داشته است.

از آنجا که استاد روانشاد، دکتر محمد معین، در «مزدیسنا و ادب پارسی»، به فراخی، درباره این سه آتش نوشته است، بدین اندک، در این جستار بسنده می‌کنیم؛ و در پی، داستان آتش را بدان‌سان که در «روایت پهلوی» باز گفته شده است، و کمابیش فشرده‌ای است فراگیر از آنچه در این جستار نوشته آمد، باز می‌آوریم:

۱- جایی پیدا است که آتش چنان ارجمند است که هر مزد تن مردمان را از تن آتش، جان را از اندیشه خویش بیافرید؛ و روشنی و فروغ را از روشنی بیکران بیافرید؛ و آن آتش را پنج بخش کرد. ۲- یکی آنکه در گرودمان پیش او سوزد؛ و گوهر مردمان را با آن خوب کند؛ و یکی آنکه در تن مردمان آفرید. یکی آنکه دیواسپنجروش را با آن نابود کند. یکی آنکه در آب و گیاه آفرید. یکی آنکه در گیتی خواست آفرید. ۳- پیدا است که هر مزد با امشاسپندان انجمن کرد؛ و آتش نیز در انجمن بود. ۴- و پیش هر مزد و امشاسپندان سر را نگون کرد؛ و گریست. ۵- امشاسپندان پیرامون آتش نشستند و گریستند. ۶- هنگامی که آتش دید امشاسپندان نیز می‌گریند، پیش هر مزد ایستاد و گریست. ۷- و به هر مزد گفت که: «تو ای مهربان! از این جهان پربدی، به گرودمان بی‌آفت روی؛ و مرا اینجا رها کنی. ۸- مرا با بردنی نادرست، به خانه مردمان برند. هنگامی که خانه خدا بخسپد. پس، به سرداری من، آفریدگان را به نابودی کشند؛ و از من شعله گیرند؛ و برای دزدیدن خانه، به درون خانه برند. سپس، مرا بیفکنند و بکشند. ۹- دو دیگر آنکه از آنجا که مرا مراقبت کنند، به جایی برند و مراقبت نکنند؛ و اینجا بیهوش (= خاموش) بر زمین افتم. ۱۰- سوم آنکه جبهای گناهکار به دشتان (قاعدگی) به نزدیکی من تازند؛ و از

جهش آنان، به اندازه مساحت یک خانه، گند به من رسد؛ و بیمار شوم و ریمنی خورم. ۱۱- چهارم آنگاه که جَهِهای جادو به آتشگاه وارد شوند؛ و موی دو تا کنند، جای را بیالایند؛ و من موی و ریمنی ایشان را بخورم. ۱۲- و پنجم آنگاه که کودکان آیند؛ و بر من خدو و ریمنی افکنند، من از خدو و ریمنی آنان بخورم. ۱۳- ششم آنگاه که صنعتکاران بر من فلز ریمن برند؛ و بر من با دهان باد دمند، نه با دم، من آن فلز را با ناخشنودی و بی میلی بگذارم. ۱۴- هفتم آنکه مردمان با آزمایش «ور» - که صحت و سقم را آشکار کردم - مخالفند که با دلیل داوری نکرد. ۱۵- هشتم آنگاه که مرا از کار و ورز دور کنند؛ و از جهان مینوی به مادی برند، گناهکاران و پرهیزگاران را یکسان یاری توانم کرد.» ۱۶- این را نیز گفت که: «ای هرمزد! مرا به گیتی نیافرین؛ در جهان چون ستاره و ماه و خورشید که روشنی کنند، من نیز به تنهایی چنان کنم.» ۱۷- هرمزد وقتی گله آتش را شنید، به امشاسپندان گفت که: «چون آتش بدین گونه شکوه همی کند؛ و من نیز نمی توانم بدون آتش، آفریدگان را به گیتی دهم، کدام را بهتر و سودمندتر می شمارید؟ ۱۸- که من این مُست و گله را بر آتش روا دارم؛ و آفریدگان را به گیتی دهم، یا آتش را به گیتی ندهم؛ تا او را مُست و گله نباشد؟ چون من این مُست و گله آتش را در صورتی می توانم برد که او را به گیتی نیافرینم.» ۱۹- و امشاسپندان گفتند که: «اگر آفریدگان را به گیتی بیافرینی، بهتر و سودمندتر است؛ تا اینکه آتش گله نکند؛ و آفریدگان را به گیتی نیافرینی. اما تو ای مزدا! آتش را بستان؛ و به بهرامی، در آتشگاه بنشان، همانا او را یاری کنیم؛ و «آذر گشنسب» را با دست خویش گرفت؛ و در آتشگاه، به بهرامی، نشاند؛ و «آذر فرنبغ» و «آذر برزین مهر» را با دست خویش نشاند؛ و بر یک یک، آفرین کرد که: در مان (= آتشگاه) خویش،

روشنی دهنده باشید. ۲۰- و به آتش گفت که: «به مردمان نیکی کن؛ در همه خانواده‌ها، در همه دهها، در همه استانها و در همه کشورها؛ و ایشان تو را بزرگ دارند، چه آب، چه گیاه و چه فروهر پرهیزگاران، هنگامی که بر توزوهر برند؛ و هنگامی که «هیزم خشک برگزیده برای سوختن» بر تو فراز دارند» ۲۱- آنگاه نیز آتش با آفرینش مادی خود به گیتی موافقت نکرد تا هر مزد با او پیمان بست؛ و او را به در بهشت پادشاه کرد؛ و گریزی بدو فراز داد؛ و فرمود که: «از هر که خشنود نیستی، با این گرز او را به دوزخ افکن.» ۲۲- پس با دادن (= آفریده شدن) به گیتی همداستان شد^{۵۲}.

چه به از آن است که چونان فرجامی فرخ بر سخن، این جستار آتش را با غزلی آتشین از مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، آن سر سوختگان و رهبر دل افروختگان به پایان آوریم که در تبنای و بیتابی، جان سوزان آتش بود، در تن افسرده خاک:

<p>چوز تیر تست، بنده بکشد کمان آتش. چه بسوخت اندر آتش که نگشت جان آتش؟! بنگر به سینه من، اثر سنان آتش. که ز سوخته بیابد شررش نشان آتش. چو درخت خشک گردد، نبود جز آن آتش. که خلیل عشق داند، به صفا، زبان آتش. که خلیل مالک آمد؛ به کفش عنان آتش. که: «درآ، در آتش ما؛ بجه از جهان آتش.» دهن پر آتش من سخن از دهان آتش.</p>	<p>شده ام سپند حسنت؛ وطنم میان آتش؛ چو بسوخت جان عاشق، ز حیب سر برآرد؛ بمسوز جز دلم را؛ که ز آتشت بداعم؛ که ستاره‌های آتش سوی سوخته گراید؛ غم عشق آتشینت چو درخت کرد خشکم؛ خنک آنکه ز آتش تو، سمن و گلش بروید! که خلیل او بر آتش چو دخان بود سواره؛ سحری صلاي عشقت بشنید گوش جانم؛ دل چون تنور پر شد که ز سوز چند گوید،</p>
---	---

یادداشتها

- ۱- فرهنگ اصطلاحات و تعاریفات نفایس الفنون، به کوشش بهروز ثروتیان، انتشارات مؤسسه تاریخ و فرهنگ ایران، دانشگاه تبریز ۱۳۵۲/۱۴.
- ۲- زادالمسافرین، انتشارات کتابفروشی محمودی، تهران/۵۳-۵۲.
- ۳- دیوان ناصر خسرو، تصحیح نصرالله تقوی، ۱۳۴۸/۵۲۱.
- ۴- ویس و رامین، به تصحیح روانشاد مجتبی مینوی/۴.
- 5- Recherches Sur le Culte Public et les mystères de MITRA Felix Lajard/271.
شمشیر در نزد سکایان نماد خدای جنگ نیز شمرده می شده است.
- ۶- در اصول کافی درباره روح آورده شده است:

محمد بن یحیی^۱، عن احمد بن محمد، عن محمد بن خالد، عن قاسم بن عروه، عن عبدالحمید الطایبی، عن محمد بن مسلم، قال: سئلت ابا عبدالله (ع) عن قول الله عزوجل: «و نفخت فيه من روحی»، کیف هذا النفخ؟ فقال: انّ الروح متحرک كالريح و انما سمی روحا لانه اشتق اسمه من الريح و انما اخرجته عن لفظه الريح لان الارواح مجانسة الريح... (اصول کافی. چاپ قدیمی - باب الروح/۶۴).

۷- «وای وه و وتر (وای نیک و بد): وای تحت اللفظی به معنی فضا یا باد است. در ادبیات زرتشتی، وای میان تاریکی و روشنی، اورمزد و اهریمن قرار دارد؛ و از این لحاظ دو جنبه دارد: یکی جنبه نیک؛ و آن بخش زبرین است که از آن به «وای وه» (وای خوب) تعبیر می شود؛ و از ایزدان زردشتی است. وای دیگر که بخش زیرین است، «وای وتر» نام دارد که دیومرگ است؛ و در اوستا، با صفت ناآمرزنده توصیف شده است؛ و از راه اوست که باید مردگان بگذرند. همین دیواست که گناهکاران را می بندد؛ و به دوزخ می کشد. وظیفه وای بد جدا کردن جان از تن است.» (مینوی خرد، ترجمه احمد تفضلی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۴/۹۶).

۹- همان. 8- Grand Larousse Encyclopedique 1964 - Tom10/735.

۱۰- شناخت اساطیر ایران، جان هینلز، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی، نشر چشمه، ۱۳۶۸/۴۷.

11- Grand Larousse/Tom1/158.

12- Mythologie Greque et Romaine, Commelin/116-14.

۱۳- همان/۵۵-۵۳.

۱۴- همان/۳۴-۳۳.

15- Grand Larousse... Tom10/905.

16- Mythologie Greque.../55-56.

۱۷- همان/۳۶-۳۴.

۱۸- در این باره بنگرید به «از گونه ای دیگر»، نوشته میرجلال الدین کزازی، نشر مرکز، ۱۳۶۸.

19- Mythologie Greque.../121-122.

۲۰- شاهنامه، چاپ مسکو، ج ۱/۴۰.

۲۱- مزدیسنا و ادب پارسی، دکتر محمد معین، بخش نخست، انتشارات دانشگاه تهران، ۲۷۷/۱۳۵۵.

۲۲- فرهنگ ایران باستان، روانشاد پورداود، انتشارات دانشگاه تهران، ۶۹/۱۳۵۳.

۲۳- «از گونه ای دیگر»، میرجلال الدین کزازی، نشر مرکز، ۲۸۸-۲۹۵/۱۳۶۸.

۲۴- بندهشن/۱۶. نیز بنگرید به آفرینش در ادیان، مهشید میرفخرایی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۷۷/۱۳۶۶.

۲۵- روایت پهلوی، ترجمه مهشید میرفخرایی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۵۵/۱۳۶۷.

۲۶- گزیده های زادسپرم ترجمه محمد تقی راشد محصل، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران ۱۳۶۶، بند ۲۵؛ نیز بنگرید به آفرینش در ادیان/۷۸.

۲۷- صد در بند هشن/۱۸. نیز بنگرید به روایات پهلوی/۵۵ و ۱۲۳ و ۱۲۵.

28- Letroisième livre du DINKART. Traduit du Pehlevi par. J. de Menace- Paris. Librairie C. Klincksieck- 1973/361-362.

۲۹- همان/۳۳۷.

۳۰- برگرفته از دنباله جستجو در تصوف ایران، عبدالحسین زرین کوب، امیرکبیر، ۹۱-۹۲/۱۳۶۲.

۳۱- عجایب المخلوقات و غرائب الموجودات، به تصحیح منوچهر ستوده/۷۳-۷۱.

۳۲- بند هشن هندی، ترجمه رقیه بهزادی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۹۷/۱۳۶۸.

۳۳- همان.

۳۴- گزیده های زادسپرم، بخش ۳، بند ۸۱؛ نیز آفرینش در ادیان/۸۲، پژوهشی در اساطیر

- ایران، مهرداد بهار، پاره نخست، انتشارات توس، ۹۱/۱۳۶۲.
- ۳۵- بندهشن هندی/۹۷.
- ۳۶- گزیده‌های زادسپرم، بخش ۳، بند ۷۹. نیز آفرینش در ادیان/۷۹.
- ۳۷- بندهشن هندی/۹۷.
- ۳۸- گزیده‌های زادسپرم، بخش ۳، بند ۸۰. نیز آفرینش در ادیان/۸۲.
- ۳۹- بندهشن هندی/۹۷.
- ۴۰- پژوهشی در اساطیر ایران/۳۱.
- ۴۱- مزدیسنا و ادب پارسی / بخش نخست/۲۷۷.
- ۴۲- بندهشن هندی/۸۴-۸۳.
- ۴۳- گزیده‌های زادسپرم، بخش ۳، بند ۸۱، نیز آفرینش در ادیان/۸۲.
- ۴۴- بندهشن هندی/۹۷.
- ۴۵- گزیده‌های زادسپرم، بخش ۳، بند ۷۸. نیز آفرینش در ادیان/۸۱.
- ۴۶- روایت پهلوی/۲۶.
- ۴۷- همان/۳۸.
- ۴۸- در این باره بنگرید به پژوهشی در اساطیر ایران/۱۰۰.
- ۴۹- بندهشن هندی/۹۷.
- ۵۰- نزهت نامه علایی، به تصحیح فرهنگ جهانپور/۲۸۸.
- ۵۱- بندهشن هندی/۹۷.
- ۵۲- روایت پهلوی/۲۸-۲۷.

نامنامه

(نام کسان، جایها، نمادها و...)

- آب: ۳۱، ۴۵، ۱۱۵-۱۱۸، ۱۳۱، ۱۳۴، ۱۳۸
- آب‌اء علوی: ۱۱۶
- آبان یشت: ۴۷
- آبتین: ۶، ۱۳، ۱۹، ۳۴
- آپولون: ۹۳، ۱۲۶، ۱۲۷
- آتش: ۱۸، ۲۰، ۳۰، ۳۴، ۳۸، ۴۵، ۸۰، ۱۰۲-۱۰۴، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۶-۱۲۱، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۶-۱۴۰، ۱۴۳، ۱۴۵
- آتش آدران: ۱۴۲
- آتش افزونی: ۱۴۰
- آتش با دود: ۱۳۶
- آتش بهرام: ۱۳۸، ۱۴۰-۱۴۲
- آتش بی دود: ۱۳۶
- آتش دادگاه: ۱۴۲
- آتش نیایش: ۱۳۲
- آتن: ۱۲۴، ۱۲۶
- آتنا: ۹۳، ۱۲۲، ۱۲۴
- آتنیان: ۱۲۴
- آتوریان: ۱۳۲
- آدم: ۴۷، ۴۸
- آذربایگان: ۱۴۲
- آذر برزین مهر: ۱۴۲، ۱۴۴
- آذر فرنیغ: ۱۴۲، ۱۴۴
- آذر گشنسب: ۱۴۲، ۱۴۴
- آذریان: ۱۳۲
- آرس: ۱۲۶
- آرگوس: ۹۳
- آرگولید: ۹۳
- آریان: ۱۲۶
- آزر: ۳۵، ۴۹
- آزیا: ۱۲۱
- آژاکس: ۸۵، ۸۶، ۹۳
- آسیا: ۲۶، ۴۱، ۸۷، ۱۲۶
- آشور: ۲۶
- آشوریان: ۲۶
- آشیل: ۷۹، ۸۶-۸۸، ۱۲۶
- آفرودیت: ۸۹، ۱۲۲، ۱۲۶
- آگامنون: ۸۸، ۹۳، ۱۲۶

- آگنی: ۱۲۰.
 آسمن: ۹۳.
 آله: ۹۳.
 آمفتریون: ۹۳.
 آهن: ۲۱-۲۳، ۱۲۶.
 آهنگر: ۶، ۷، ۲۲، ۲۳.
 ابراهیم: ۳۵، ۳۶، ۱۴۵.
 ابرشهر: ۱۴۲.
 ابن بلخی: ۱۵، ۲۰، ۲۷.
 اپوش: ۱۳۹، ۱۴۰.
 اپیمته: ۱۲۳.
 آترت: ۱۳.
 اتروسکان: ۱۲۷.
 اتنا: ۱۲۶.
 اثیر: ۱۱۹.
 آخروک: ۱۸.
 ادب سنجشی: ۸۱.
 اذراعات: ۳۷.
 ارتشتاران: ۱۴۲.
 ارت یشت: ۴۷.
 اردت فدری: ۴۴.
 ارکان: ۱۱۵.
 ارمایل: ۵.
 ارنواز: ۵، ۸، ۳۲، ۳۳.
 ارونردود: ۸، ۲۵.
 اریحا: ۳۷.
 اژدها: ۵، ۹، ۱۱، ۱۴، ۱۷، ۲۲، ۲۵، ۲۷.
 اژی دهاک: ۱۰، ۱۱، ۴۱.
 اِسپنجروش: ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۳.
 اسپید گاو: ۲۱.
 استیکس: ۸۸.
 اسرائیل: ۴۰.
 اسطقسات: ۱۱۵.
 اسطوره شناسی: ۹، ۶۲، ۶۴.
 اسفندیار: ۲۸، ۸۲.
 اسکندر: ۷۳.
 اِشیدنه: ۱۲۳.
 اِشیل: ۱۲۴.
 افراسیاب: ۱۵، ۷۶.
 افسانه شناسی: ۶۰، ۸۱، ۱۱۴.
 اقیانوس: ۱۲۱، ۱۲۵.
 اکوان دیو: ۶۰، ۶۱.
 اگوست: ۷۹، ۱۳۰.
 البرز: ۶، ۱۹، ۲۳، ۲۴، ۲۵.
 الکتیریون: ۹۳.
 المپ: ۷۹، ۸۹، ۱۲۲، ۱۲۶، ۱۲۷.
 المپیان: ۱۲۵.
 امشاسپندان: ۴۵، ۱۳۳، ۱۳۵، ۱۴۳، ۱۴۴.
 امهات اربعه: ۱۱۶.
 انجیل متی: ۳۸، ۴۹.
 انوری: ۷۴، ۷۷.
 انه: ۸۰، ۹۰، ۱۲۸.
 اُوبالوس: ۸۶.
 اُویله: ۹۳.
 اُودگ: ۱۱.
 اودیپ: ۴۰.
 اودیسه: ۷۹، ۸۰، ۸۹.
 اورا: ۱۵.

- اورشلیم: ۳۸، ۳۹۔
 اورمزد: ۱۲، ۱۷-۱۹، ۲۷، ۳۰، ۴۵، ۶۷، ۱۳۲-۱۳۵، ۱۳۸-۱۴۶۔
 اورمزد روز: ۱۲۔
 اوروازشت: ۱۳۹۔
 اورینوم: ۱۲۵۔
 اَوَک دات: ۱۹۔
 اولیس: ۷۹، ۸۰، ۸۶، ۸۹۔
 اِومِر: ۶۰۔
 اِومِرِسم: ۶۰۔
 اُومغال: ۸۷۔
 اُوید: ۸۶، ۸۸۔
 اهریمن: ۱۰-۱۴، ۱۸، ۲۰، ۲۴، ۲۷-۳۰، ۴۴، ۴۷، ۴۸، ۱۳۶، ۱۴۶۔
 اہی: ۱۰۔
 ایاز: ۶۸۔
 ایتاک: ۸۰، ۸۹، ۹۳۔
 ایتالیا: ۱۲۷، ۱۲۸۔
 ایدا: ۴۹، ۸۹۔
 ایران: ۲۶-۲۸، ۴۳، ۵۲، ۵۹، ۶۳، ۶۴، ۶۶-۶۹، ۷۵، ۷۶، ۸۱، ۸۴، ۹۲، ۱۱۴، ۱۲۰، ۱۳۲، ۱۴۲۔
 ایران ویج: ۱۹۔
 ایرانیان: ۴، ۲۴، ۲۶، ۲۷، ۲۹، ۷۵، ۸۱، ۸۴، ۱۱۸۔
 ایزدان: ۳۰، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۸، ۱۴۶۔
 اِسیہ: ۳۸۔
 ایونی: ۹۳۔
 بابل: ۲۶، ۳۵، ۴۹۔
 بابلیان: ۲۶۔
 باد: ۱۱۵، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۴، ۱۳۶، ۱۴۶۔
 باستانشناسی: ۶۴۔
 باکوس: ۲۵۔
 باورشناسی: ۲۰، ۴۱، ۴۳، ۴۶، ۶۲، ۱۳۰۔
 بَد: ۴۶۔
 برزگران: ۱۴۲۔
 برزی سونگ: ۱۳۸، ۱۴۱۔
 بریزئیس: ۸۸۔
 بریزس: ۸۸۔
 بَغ بخت: ۲۴۔
 بقاء باللہ: ۷۵۔
 بلند سود: ۱۳۸۔
 بنی اسرائیل: ۳۷۔
 بورگاوا: ۲۱۔
 بوشاسپ: ۴۵۔
 بہرام: ۲۱، ۱۴۱۔
 بہرام گودرز: ۸۴، ۸۵۔
 بہفر نفتار: ۱۳۹۔
 بہیزک: ۱۴۱۔
 بیت اللحم: ۳۸، ۴۰۔
 بیت المقدس: ۸۔
 بیفروست: ۲۱۔
 بیوراسپ: ۴، ۲۷، ۴۶، ۴۹۔
 پاتروکل: ۸۸۔
 پاریس: ۴۹، ۵۰، ۷۹، ۸۸، ۸۹۔
 پالادیوم: ۱۲۹۔
 پاندور: ۱۲۲، ۱۲۳۔
 پانشائیا: ۶۰۔

- پدران برین: ۱۱۶.
 پرسه: ۹۳.
 پرمایه (برادر فریدون): ۲۳، ۷.
 پرمایه (گاو): ۳۴، ۲۰-۱۸، ۶، ۵.
 پرومته: ۱۲۴-۱۲۱.
 پریام: ۹۳، ۸۹، ۸۸، ۷۹، ۴۹.
 پلوتارک: ۱۳۱.
 پله: ۸۹.
 پنه لوپه: ۸۹، ۸۰.
 پوزئیدون: ۱۲۷.
 پولیب: ۴۰.
 پولیکسن: ۸۸.
 پیر: ۱۱۰، ۱۰۹، ۱۰۶، ۱۰۵.
 پیران ویسه: ۸۵، ۸۴.
 پیر گاو: ۲۱.
 پیشانسه: ۴۶، ۴۴.
 تاریخ ادب: ۵۴.
 تاریخ سپند: ۶۰.
 تازیان: ۲۷، ۲۶.
 تب: ۹۳، ۴۰.
 تئیس: ۱۲۴، ۱۲۳، ۸۹-۸۷.
 تخت جمشید: ۲۰.
 ترسایان: ۳۸.
 ترکان: ۸۴.
 تروا: ۸۹، ۸۸، ۸۶، ۸۰، ۷۹، ۵۰، ۴۹.
 ۱۲۸، ۱۲۷، ۹۳.
 ترواییان: ۷۹.
 تراو: ۸۵.
 تلامون: ۸۵.
 تلماک: ۸۹.
 تله بوان: ۹۳.
 تیمیس: ۱۲۱.
 توران: ۸۵، ۸۴.
 تورانیان: ۹۳، ۸۴.
 تورنوس: ۹۰.
 توس: ۹۱، ۹۰، ۷۱.
 تهمورث: ۲۴.
 تیر: ۱۴۰.
 تیستر: ۱۳۹.
 تیفون: ۱۲۳.
 ثرائنون: ۱۳.
 ثور گاو: ۱۳.
 جاماسپ: ۱۳۳.
 جغرافیای اسطوره‌ای: ۲۶.
 جلال الدین میرزا: ۴۷.
 جمشید: ۲۷، ۲۶، ۲۱، ۱۴، ۸، ۵، ۴.
 ۱۳۲، ۴۵، ۳۱.
 جنت مأوی: ۱۱۹.
 جه: ۱۴۴، ۱۴۳.
 جهانشناسی: ۱۱۴.
 چشم آگاسیه: ۱۱۲.
 چشم آگاهی: ۱۰۴-۱۰۲.
 چشمباوری: ۱۰۳، ۱۰۲.
 چهار آخشیجان: ۱۰۴، ۱۰۱، ۱۰۰.
 ۱۱۹-۱۱۵.
 چینوت: ۲۴.
 حال: ۱۰۸، ۱۰۶.
 حجت: ۱۱۷.
 حق الیقین: ۱۰۳.
 حوا: ۴۷.

- خاقانی: ۵۲، ۵۵، ۵۹، ۱۱۹.
- خاک: ۱۱۵-۱۱۸، ۱۳۱، ۱۳۳.
- خرداد روز: ۸، ۱۶، ۴۸.
- خوتای نامک: ۶۶، ۶۷.
- خورشید: ۵، ۷، ۱۲، ۱۴-۱۶، ۲۳، ۳۳، ۷۴، ۱۲۰-۱۲۲، ۱۲۶، ۱۲۹-۱۳۱، ۱۳۵، ۱۴۴.
- خورنه: ۱۴، ۱۵.
- دارمستر: ۱۱.
- داسه: ۱۰، ۱۱.
- دانشباوری: ۱۰۲، ۱۰۳.
- درفش کاویان: ۷، ۲۲.
- درویشان: ۱۰۴.
- دریای چین: ۴.
- دشت سواران نیزه گزار: ۴، ۲۵، ۲۶.
- دَعْوَى: ۹۱.
- دگردیسیها: ۸۶.
- دل آگاهی: ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۶.
- دِلْف: ۴۰، ۱۲۶.
- دم: ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰.
- دماوند: ۵، ۹، ۳۳، ۴۱، ۴۲، ۴۶.
- دِمِیْتِر: ۱۲۴.
- دود با آتش: ۱۳۷.
- دود بی آتش: ۱۳۷.
- دهاک: ۹، ۱۱، ۱۳، ۱۴، ۲۰، ۴۷، ۷۶.
- دیوان دین: ۷۶.
- ذوالقرنین: ۷۳.
- رازی (محمد زکریا): ۱۱۵، ۱۱۶.
- راستباوری: ۱۰۳، ۱۰۴.
- رام یشت: ۴۷، ۱۱۸.
- رثا: ۱۲۶.
- رخش: ۷۱.
- رستم: ۲۸، ۶۳، ۶۴، ۶۹، ۷۰-۷۳، ۷۶، ۸۲، ۸۳، ۹۲.
- رفتارشناسی: ۸۵.
- رمی گاو: ۲۱.
- روانشناسان: ۱۰۹.
- روتولان: ۹۰.
- رودکی: ۱۱۷.
- روزگار آهنین: ۳۲.
- روزگار زرین: ۳۱.
- روزگار سیمین: ۳۱.
- روزگار مفرغین: ۳۱.
- روم (رم): ۳۱، ۸۰، ۸۷، ۱۲۰، ۱۲۷-۱۳۱.
- روملوس: ۱۲۷.
- رومیان: ۸۰، ۸۹، ۱۱۸، ۱۲۷، ۱۲۸.
- رویین پیران: ۸۵.
- ریوند: ۱۴۳.
- ریونیز: ۸۴.
- زادگان سه گانه: ۱۱۶.
- زال: ۲۴، ۷۴.
- زاوول: ۸۳.
- زئوس: ۸۵، ۸۷، ۸۹، ۹۳، ۱۲۲-۱۲۴، ۱۲۶.
- زبانشناسی: ۶۴.
- زرتشت: ۱۹، ۴۴، ۱۳۲-۱۳۴، ۱۴۰.
- زنده بیدار: ۱۰۸.
- زیباشناسی: ۵۴، ۶۲.
- زیرک موبد: ۵، ۳۳.

- زابه: ۱۲۱.
- ژرفاشناسی: ۵۳، ۶۲.
- ژوپیتر: ۹۳، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۵-۱۲۷.
- ژوکاست: ۴۰.
- ژونون: ۸۹، ۹۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۷.
- سابنیان: ۱۲۸.
- ساتورن: ۱۲۱.
- ساری: ۶۹.
- ساسانیان: ۱۴۲.
- سال اسطوره‌ای: ۴۳.
- سام: ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۵۰.
- سبک شناسی: ۵۴.
- سپاکو: ۴۱.
- سپنتا آرمنیتی: ۱۳۳.
- سپندارمذ: ۱۳۳.
- سپینشت: ۱۳۶، ۱۴۰.
- ستیزناسازها: ۲.
- سرآگاهی: ۱۰۲-۱۰۴.
- سیرس: ۱۲۴، ۱۲۶.
- سیرواتات فدری: ۲۴.
- سروش: ۹، ۴۱، ۴۲، ۱۳۹.
- سکایان: ۱۱۸، ۱۴۶.
- سنایی: ۵۲، ۱۰۶.
- سنجر سلجوقی: ۷۴.
- سونکارنسک: ۱۷، ۱۳۲.
- سودابه: ۲۸، ۶۹، ۷۱، ۷۲.
- سوشیانس: ۴۴.
- سومنات: ۷۳.
- سهراب: ۶۹، ۷۶، ۸۳، ۹۲.
- سُهرگاو: ۲۱.
- سیاگاو: ۲۱.
- سیاووش: ۲۸، ۶۹، ۷۱، ۸۴، ۹۰، ۹۳.
- سیترون: ۴۰.
- سیر الی الله: ۱۱۱.
- سیر فی الله: ۱۱۱.
- سیر من الله: ۱۱۱.
- سیمرغ: ۲۴.
- شاهنامه ابومنصوری: ۶۷.
- شرح علم الهی: ۱۱۶.
- شروان: ۱۱۹.
- شمس قیس رازی: ۷۷.
- شناختشناسان: ۹۵.
- شناختشناسی: ۹۵، ۹۶.
- شهرناز: ۵، ۸، ۹.
- شهمردان ابی الخیر: ۱۴۲.
- شیر: ۲۰، ۲۹، ۱۲۸، ۱۳۱.
- شیرخوان: ۹، ۴۲.
- صراط: ۱۱۹.
- صوفیان: ۱۰۱، ۱۰۵، ۱۰۸.
- ضحاک: ۳-۱۱، ۱۳-۱۷، ۲۵-۲۹، ۳۲-۳۵، ۴۰-۴۶.
- عربستان: ۲۵.
- عزالدین محمود کاشانی: ۱۱۲.
- عطار: ۵۶.
- عقل جزئی: ۹۹.
- عقل مدرسی: ۹۹، ۱۰۵.
- عقل مکتسب: ۹۷، ۹۹، ۱۰۵.
- علم الیقین: ۱۰۲.
- علوان بن عبید: ۲۷.
- عناصر: ۱۱۵.

- عنصری: ۷۷، ۷۲ .
 عیسی: ۳۹، ۳۸ .
 عین الیقین: ۱۰۲ .
 غزنین: ۶۸ .
 غضائری رازی: ۷۳ .
 فتحعلیشاه: ۴۷ .
 فخرالدین اسعد گرگانی: ۱۱۷ .
 فر: ۱۴، ۱۵، ۲۶، ۲۷، ۳۱، ۳۲، ۴۵، ۴۷، ۱۳۸، ۱۴۲ .
 فرانک: ۶، ۷، ۱۳، ۱۸، ۱۹، ۲۳ .
 فرجامشناسی: ۴۳، ۴۴ .
 فرخی: ۵۴، ۶۸، ۷۲، ۷۳، ۷۶، ۷۷ .
 فردوسی: ۱۰، ۱۱، ۵۲، ۵۳، ۵۷، ۵۹-
 ۶۱، ۶۷-۶۹، ۷۲-۷۵، ۷۷، ۷۹ .
 ۸۰، ۹۰، ۹۵، ۹۶، ۱۰۰، ۱۰۱ .
 فرعون: ۳۶-۳۸ .
 فرود: ۸۴ .
 فروردین: ۱۲، ۴۸، ۱۲۹ .
 فروردین یشت: ۵۰ .
 فروهر: ۱۹، ۴۵، ۴۶، ۵۰، ۱۴۵ .
 فریبرز: ۸۴ .
 فریدون: ۵-۹، ۱۳-۱۶، ۱۸، ۲۴-۳۲-
 ۳۴، ۴۰، ۴۱، ۴۴-۴۶، ۷۵، ۹۱ .
 ۹۲ .
 فریژیان: ۸۶ .
 فناء فی الله: ۷۵ .
 فورباس: ۴۰ .
 فوروم: ۱۳۰ .
 فیل گاو: ۲۱ .
 قبطیان: ۳۷ .
 قفقاز: ۱۲۳، ۱۲۴ .
 کابلستان: ۴۲، ۴۶ .
 کاپدونکولا: ۱۲۹ .
 کارتازیان: ۱۲۸ .
 کاریان پارس: ۱۴۲ .
 کاساندر: ۹۳ .
 کاکوس: ۱۲۷ .
 کالبدشکافی متن: ۵۷ .
 کالبدشناسی متن: ۵۳، ۵۴، ۵۶، ۵۷،
 ۵۹ .
 کاوه: ۷، ۲۲ .
 کردان: ۵ .
 کیرسایه: ۴۴ .
 کرگس: ۳۰، ۸۳ .
 کرونوس: ۱۲۶ .
 کعبه: ۱۱۹ .
 کلیمن: ۱۲۱ .
 کومیتیوم: ۱۲۸ .
 گُندرو: ۸، ۹، ۱۶-۱۸ .
 گُندروه: ۱۷ .
 کنعان: ۳۵ .
 کورش بزرگ: ۲۶، ۴۱ .
 کورینت: ۴۰، ۱۲۷ .
 کون و فساد: ۱۱۵ .
 کیانسه (هامون): ۴۴ .
 کیانوش: ۷، ۲۳ .
 کیخسرو: ۷۴-۷۶ .
 کیکاووس: ۲۷، ۲۸، ۶۸-۷۲، ۷۵، ۸۳،
 ۹۰، ۹۲، ۹۳ .
 کیوان: ۳۱ .

- کیومرث: ۸۱، ۱۹.
 گاو: ۵-۷، ۹، ۱۳، ۱۸-۲۳، ۲۹، ۳۱، ۳۲، ۳۴، ۴۱، ۴۲، ۱۳۱.
 گیسو: ۴۴.
 گذروه: ۴۴.
 گرسیوز: ۹۱، ۹۲.
 گرشاسب: ۱۳، ۱۷، ۲۲، ۴۴-۴۶، ۵۰، ۱۳۲، ۱۳۳.
 گروثمان (گروزمان): ۱۷، ۱۸، ۲۴، ۱۳۲، ۱۴۰، ۱۴۳.
 گرمایل: ۵.
 گروی زره: ۲۸.
 گزدهم: ۸۳.
 گنامینو: ۱۲، ۳۰.
 گنگ دژهوخت: ۸، ۴۶.
 گودرز: ۶۹، ۸۳، ۸۴، ۹۱.
 گور گاو: ۲۱.
 گوشتخواری: ۲۸-۳۲.
 گوشورون: ۱۹، ۱۳۳.
 گوش یشت: ۴۷.
 گومیچشن: ۱۳، ۴۳، ۷۵، ۷۷، ۱۳۶.
 گوی آدرین: ۱۱۹.
 گیتی: ۱۳، ۳۱، ۷۵، ۸۸، ۹۹، ۱۰۱، ۱۱۵، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۳۴-۱۳۷، ۱۴۴، ۱۴۵.
 گیو: ۸۴، ۹۰، ۹۱.
 لائوس: ۴۰.
 لاتینوس: ۸۰، ۹۰.
 لاتیوم: ۸۰، ۹۰، ۱۲۸.
 لاونیا: ۸۰، ۹۰، ۱۲۸.
 لاوینیوم: ۱۲۸.
 لمنوس: ۱۲۵، ۱۲۶.
 لوکیانوس ساموساتی: ۸۷.
 لیدیه: ۸۷.
 ماد: ۴۱.
 مادران چهارگانه: ۱۱۶.
 مار: ۴، ۷، ۸، ۱۰-۱۳، ۴۷، ۴۸.
 مارس: ۱۲۶.
 مازندران: ۶۹.
 مانتینه: ۱۲۶.
 ماندان: ۴۱.
 مانی: ۲۹.
 مثنوی: ۱۰۵، ۱۱۲.
 مجوسان: ۳۹، ۴۰.
 محمد بن محمود توسی: ۱۳۷.
 محمود غزنوی: ۶۸، ۷۳، ۷۵، ۷۶.
 مرادی: ۱۱۷.
 مرداس: ۴، ۱۱.
 مرکور: ۸۹، ۱۲۲، ۱۲۳.
 مریم: ۳۹.
 مزدیسنان: ۱۲.
 مسعود سعد سلمان: ۱۱۸.
 مشی: ۳۰، ۳۱.
 مشیانه: ۳۰، ۳۱.
 مصر: ۳۵-۳۷، ۳۹، ۴۰.
 معین محمد: ۱۴۳.
 مقام: ۱۰۶، ۱۰۸.
 منلاس: ۵۰، ۷۹، ۸۹.
 منوجهری: ۵۴، ۷۲.
 موالید ثلاث: ۱۱۶، ۱۱۷.

- موبدان: ۱۴۱، ۱۴۲.
- موسی: ۳۶-۳۸.
- مولوی: ۵۶، ۱۰۴، ۱۴۵.
- مهر: ۱۲، ۱۳، ۴۵.
- مهرگان: ۱۶.
- مهرماه: ۱۶.
- مهستان (سنا): ۱۳۰.
- میسن: ۹۳.
- مینرو: ۸۹، ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۲۶.
- مینو: ۱۳، ۳۱، ۷۵، ۹۹، ۱۰۱، ۱۱۵، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۳۴.
- مینوی خرد: ۱۴۶.
- ناصرالدین ابوالفتح طاهر: ۷۲.
- ناصرخسرو: ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۴۶.
- ناکجا آباد: ۲۶.
- نام: ۸۱-۸۵، ۹۰.
- نئیرمنه: ۴۴.
- نجم الدین کبرا: ۱۳۷.
- نزه: ۸۸، ۱۲۱.
- نزه ایان: ۸۸.
- نریمان: ۵۰.
- نظامی گنجوی: ۵۲.
- نمادشناسی اسطوره: ۳، ۱۰، ۱۱، ۱۳، ۱۹، ۲۶، ۴۱-۴۶، ۶۲، ۷۷، ۱۳۱.
- نمرود: ۳۵، ۳۶.
- نمونه برترین: ۶۲-۶۴، ۷۲.
- نمه: ۸۷، ۹۳.
- نوذر: ۹۱.
- نوماپومپیلیوس: ۱۲۹.
- نوهین: ۴۶.
- نهادشناسی متن: ۵۳، ۵۴، ۵۶، ۵۸، ۵۹.
- نشانگرایان: ۱۰۴، ۱۰۹.
- نیشابور: ۱۴۳.
- نیمروز: ۱۱، ۱۲.
- نینوا: ۲۶.
- وارد غیبی: ۱۰۸.
- وازشت: ۱۳۹-۱۴۱.
- واژه شناسی: ۵۴.
- وَاکِرْت: ۴۵.
- وایو: ۱۱۸.
- وداها: ۱۲۰.
- وَر: ۲۸، ۱۴۴.
- وستا: ۱۲۶، ۱۲۸-۱۳۰.
- وستال: ۱۲۹.
- وستاییان: ۱۳۰.
- ولکان: ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۲۸.
- ولکانال: ۱۲۷.
- وَنگهوفدِری: ۴۴.
- ونوس: ۸۰، ۸۹، ۱۲۲.
- ونوهی دائیتیا: ۱۹.
- وَهَبَد: ۴۴.
- وهوفریان: ۱۳۹.
- ویچارشن: ۱۳، ۴۳، ۴۴، ۷۵، ۷۷.
- ویرژیل: ۷۹، ۸۰، ۹۰، ۹۳، ۱۲۸.
- ویوسونت: ۱۵.
- وِیونگگهن: ۱۵.
- هارپاک: ۴۱.
- هارون: ۳۷.
- هامان: ۳۷.

- هاماوران: ۲۷، ۲۸، ۶۹.
- هُوسِرَوَه: ۷۷.
- هرا: ۸۹، ۹۳، ۱۲۴.
- هرکول: ۸۷، ۹۳، ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۲۷.
- هرمس: ۸۹، ۱۲۲.
- هرمیون: ۱۲۶.
- هرود: ۳۸، ۳۹، ۴۰.
- هرودوت: ۴۱.
- هَرَه بَرزئیتی: ۲۴.
- هنزیود: ۱۲۳.
- هستیا: ۱۲۶، ۱۲۷.
- هفائستوس: ۱۲۲-۱۲۴، ۱۲۶، ۱۲۸.
- هفتان بوخت: ۱۱۶.
- هکتور: ۷۹، ۸۶، ۸۸.
- هکوب: ۴۹.
- هلن: ۵۰، ۷۹، ۸۹.
- هندوان: ۱۲۰.
- هندوستان: ۸، ۱۵، ۲۳، ۶۰، ۱۲۰.
- هُورینگگی: ۱۵.
- هوشنگ: ۲۱.
- هوشیدربامی: ۴۴.
- هوشیدرماه: ۱۲، ۴۴، ۴۵.
- هوم: ۱۳.
- هومر: ۷۹، ۱۲۵.
- هووخشتره: ۲۶.
- هیاسینت: ۹۳.
- هپیدامی: ۸۸.
- یسنا: ۳۱.
- یزدگرد شهریار: ۶۷.
- یوخابند: ۳۸.
- یونان: ۳۱، ۶۰، ۷۹، ۸۰، ۸۷، ۸۸، ۱۲۰، ۱۲۴، ۱۲۶.
- یونانیان: ۵۰، ۷۹، ۸۰، ۸۹، ۹۳، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۶، ۱۲۷.
- یهودیان: ۸۱.
- یهودیه: ۳۹.

Mazes of Mystery

Essays on the Shāhnāmeḥ

Mir Jalāl al-din Kazzāzi

First edition 1991

3rd Printing 2009



© 1991 Nashr-e Markaz Publishing Co.

All rights reserved. No part of this book may be reproduced in any form, or incorporated into other books or any information retrieval system, electronic or mechanical, without the written permission of the publisher

Tehran P.O.Box 14155-5541

Email: info@nashr-e-markaz.com

Printed in Iran

بسیارند کسانی که می‌انگارند شاهنامه متنی است ساده و به دور از پیچش که آسان می‌توان به نهفته‌های آن پی برد، و این گمان زاده‌ی زبان روشن و روان استاد توس، و شعر درخشان و آینه‌وار او است. نویسنده در این کتاب بر آن است که اگر از دید «ژرفاشناسی» و «نهادشناسی» شاهنامه را بنگریم، یکی از پیچیده‌ترین و رازآمیزترین متن‌ها در ادب پارسی، و شاید ناشناخته‌ترین آن‌ها، است. این پیچیدگی از سرشت و ساختار اسطوره‌ای شاهنامه مایه می‌گیرد و در هر یک از جستارهای این دفتر کوشش می‌شود دریچه‌ای به این جهان اسطوره‌ای گشوده شود تا بر گوشه‌ای از مازهای تودرتوی آن روشنایی افتد.

از دکتر کزازی با نشرمرکز

گزارش دشواری‌های دیوان خاقانی

دیوان خاقانی (دوره‌ی دو جلدی)

ذُر دریای دَری نگاهی به تاریخ شعر فارسی

ایلیاد هومر

ادیسه هومر

انه‌اید ویرژیل

برنده‌ی جایزه‌ی کتاب سال (۱۳۶۹)

تلماک فنلون

آتالا ورنه شاتوبریان

ISBN: 978-964-305-580-6



9 789643 055806

۳۹۰۰ تومان

