

چاپ دوم

نقد تطبیق

ادیان و اساطیر

در شاهنامه فردوسی، خمسه نظامی و منطق الطیر

دکتر حمیرا زمردی

استادیار دانشگاه تهران



نقد تطبیقی ادیان و اساطیر

در

شاهنامه فردوسی
خمسه نظامی
منطق الطیر

نگارش

دکتر حمیرا زمردی

استادیار دانشگاه تهران



انتشارات زوار

زمرّدی، حمیرا، ۱۳۴۷ -

نگرش تطبیقی ادیان و اساطیر در شاهنامه فردوسی، خمسه نظامی و
منطق الطیر / نگارش حمیرا زمرّدی. - تهران: زوّار، ۱۳۸۲.
۵۶۹ ص.

ISBN 964 - 401 - 168 - 6

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

کتابنامه.

نمایه.

۱. اساطیر در ادبیات. ۲. فردوسی، ابوالقاسم، ۳۲۹-۴۱۶؟ ق.
شاهنامه - نقد و تفسیر. ۳. نظامی، الیاس بن یوسف، ۵۳۰؟ - ۶۱۴؟ ق.
خمسه - نقد و تفسیر. ۴. عطار، محمد بن ابراهیم، ۵۲۷؟ - ۶۲۷؟ ق.
منطق الطیر - نقد و تفسیر. الف. عنوان.

۸۱۵/۰۰۱ فا

PIR۳۵۵۵ / ۵ الف ۸

۱۲۲۸۹-۸۲ م

کتابخانه ملی ایران



انتشارات زوّار

□ نقد تطبیقی ادیان و اساطیر

□ در شاهنامه فردوسی، خمسه نظامی و منطق الطیر

□ نگارش / دکتر حمیرا زمرّدی

□ نوبت چاپ / دوم ۱۳۸۵

□ چاپ / جباری

□ شمارگان / ۱۵۰۰ نسخه

□ آماده سازی چاپ / شرکت قلم

□ شابک / ۶-۱۶۸-۴۰۱-۹۶۴

□ تهران؛ خیابان انقلاب؛ خیابان دوازدهم فروردین؛ نبش شهید نظری؛ پلاک ۳۳

□ تلفن: ۰۳ ۶۶۴۶۲۵ - ۶۶۴۸۳۴۲۳ - ۶۶۴۸۳۴۲۴ نمابر: ۶۶۴۸۳۴۲۴

برای پدرم

که به سحرگاه شکفتن‌ها و رُستن‌های ابدی رفته است.

فهرست

آغاز سخن نه - ده
مقدمه تحلیلی در باب اسطوره شناسی یازده - بیست و دو

بهره نخست: آفرینش

فصل اول، آسمان و زمین ۳ - ۴۶
فصل دوم، خورشید ۴۷ - ۸۶
فصل سوم، ماه ۸۷ - ۹۸
فصل چهارم، عناصر اربعه (آتش، باد، آب، خاک) ۹۹ - ۱۵۸
فصل پنجم، جماد (سنگ، کوه) ۱۵۹ - ۱۷۶
فصل ششم، نبات (گیاه، درخت) ۱۷۷ - ۲۰۰
فصل هفتم، حیوان ۲۰۱ - ۲۳۸
فصل هشتم، انسان ۲۳۹ - ۲۵۲
فصل نهم، انسان - حیوان ۲۵۳ - ۲۶۰

بهره دوم: موجودات، قدرت‌ها و تأثیرهای فراطبیعی

فصل اول. موجودات فراطبیعی ۲۶۳ - ۳۰۲
۱. خدایان، پهلوانان، موبدان، زالان ۲. دیوان ۳. پریان ۴. فرشتگان ۵. مینویان
فصل دوم: قدرت‌ها و تأثیرات فراطبیعی ۳۰۳ - ۴۳۴

۱. زنده‌بینی، ۲. جان پرستی، ۳. توت‌پرستی، ۴. قربانی، ۵. جادو، ۶. فرّه، ۷. اعداد
۸. زمان، ۹. بخت، تقدیر، طالع‌بینی، پیشگویی، ۱۰. قوای سودمند و زیان‌بخش
- طبیعت، ۱۱. خواب و رویا، ۱۲. قاعدهٔ تجسم در تبیین قوای فراطبیعی
۱. مرگ، همسانی خواب و مرگ، عمرهای اساطیری، ۲. اسطورهٔ حیات جاوید، مردن
- پیش از مرگ و نوزایی، ۳. معادشناسی، ۴. نجات بخشی آخرالزمان) ۴۳۵ - ۴۸۰

بهرهٔ سوم: تطبیقات داستانی

۱. شخصیت‌های حماسی، ۲. روایت پیامبران، ۳. کینهٔ پدر - پسر، ۴. کینهٔ برادری، ۵. اسطورهٔ
- کودک رها شده، ۶. اسطورهٔ دوری‌گزینی، ۷. بازگشت به اصل، وحدت وجود ۴۸۱ - ۵۲۶

بهرهٔ چهارم: نگرش اجتماعی اسطوره

۱. پیدایش تمدن‌ها، علم اوائل، ۲. آیین‌ها و مراسم، ۳. طبقات ایرانی، ۴. زن ۵۲۷ - ۵۴۷

آغاز سخن

روایت پیشینیان و سرگذشت درگذشتگان آکنده از اشارات و نکاتی است که ما را با اندیشه‌های کهن بشری آشنا می‌سازد. افسانه و اسطوره از نمودهای فرهنگ مردمی هستند که با زبان و ادب گفتاری درآمیخته‌اند و در این گذار، آثارِ شگرفِ متون ادب پارسی همچون شاهنامه فردوسی، آثار نظامی، حدیقه سنایی، بوستان سعدی، مثنوی مولوی، دیوان حافظ و ... را آفریده‌اند.

روایت آفرینش هستی و انسان و نیز حضور قدرت‌ها و تاثیرات فراطبیعی در ورطهٔ حیات بشری همچون مرگ، حیات جاوید، جادو، فرّه، طالع‌بینی و ... همه و همه در بنیان ناخودآگاه بشر به‌گونهٔ افسانه و اسطوره، نسل به نسل انتقال یافته و در بسیاری از آثار ارجمند زبان و ادب پارسی جلوه‌گر شده است.

کتاب حاضر تلاشی است نقدگونه برای یافتن پیوند و تطبیق عناصر اساطیری با سه متن ارجمند شاهنامه فردوسی، خمسه نظامی و منطق‌الطیر عطار که به‌عنوان مهم‌ترین متون منظوم داستانی تا قرن ششم در دست تحقیق قرار گرفته است و نگارنده طی چهار سال مطالعه، تحقیق و نقد تطبیقی، با عنایت الهی و با هدایت استادان بزرگ به این پژوهش پرداخته است. و امید است که بتواند این کار را به همین شیوه تا قرن هشتم و در برخی از متون ادبیات معاصر به‌صورت دوره‌ای ادامه دهد.

اکنون نگارنده بر خود فرض می‌داند که از استادانی که الهام‌بخش و یاریگر او در امر تحقیق بوده‌اند سپاسگزاری کند:

از استاد بزرگوار دکتر مظاهر مصفا که افتخار شاگردی و همکاری پنج ساله ایشان را در بنیاد
دائرة المعارف اسلامی داشته‌ام و همواره از ارشادات و روشنگری‌های ایشان در راه تحقیق بهره
برده‌ام.

از استاد روانشاد دکتر عبدالحسین زرین‌کوب که دستمایه‌ای از تحقیق درباره منطق الطیر
عطار، الزام ایشان برای تحقیق درس مثنوی بود.

از استاد ارجمند دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی که سال‌ها مفتخر به شاگردی ایشان بوده‌ام
و انفاس حیات بخش استاد، همواره آفریننده همّت، انگیزه و تلاش نگارنده بوده است و انگیزه
انجام این پژوهش نیز تا حدود زیادی تحت تاثیر تحقیقی بود که ایشان برای درس متون عرفانی و
حکمی دوره دکتری تکلیف کرده بودند.

از دکتر امیر بانو کریمی و دکتر اسماعیل حاکمی که همواره با لطف و راهنمایی خود، مرا
مرهون محبت خویش کردند.

از همسرم دکتر محمدحسین محمدی که همواره خلاقیت ذهنی ایشان، یاریگر ذهن و زبان
من بوده است.

حمیرا زمرّدی

شهریورماه هزار و سیصد و هفتاد و هفت

«مقدمه تحلیلی در باب اسطوره‌شناسی»

اسطوره (میتولوژی) متضمن سرگذشتی قدسی و مینوی و راوی واقعه‌ای است که در زمان آغازین رخ داده است. به بیان دیگر اسطوره می‌گوید که در سایه اعمال برجسته موجودات مافوق طبیعی، واقعیتی چون کیهان، گیاهی خاص، کرداری پهلوانی، تمدنی جدید و ... بوجود آمده است. ازینرو همیشه در بردارنده روایتی یک خلقت است. در بینش اساطیری فوران و طغیان عنصر مینوی است که عالم را می‌سازد و بنیان می‌نهد و بر اثر مداخلات موجودات مافوق طبیعی است که همه کارها و فعالیت‌های انسان معنی دار می‌شود.^۱

حماسه آفرینش کیهان، سرگذشت آدمی، آغاز تمدن‌ها، آیین‌ها و مراسم، افسانه‌های دینی و پهلوانی، جنسیت، بارداری، شباب، مرگ، رازآموزی و ... همه از مقولات روایات اساطیری هستند.^۲

اسطوره‌ها تصویر تجسم یافته نیروهای کیهانی و نمودگار تجربه‌ای در عالم قداستند. زیرا تجلیات قدسی اسطوره در آفرینش کیهانی، امور پهلوانی، آیین‌ها، توت‌پرستی و ... نمایان است و کثرت گرایش‌های رمزی در هر تجلی قدسی خاطر نشان می‌سازد که جهان از لحاظ ذهنی آن را ساخته و پرداخته و به مثابه کلیتی اندام‌وار و یکپارچه جلوه داده است.^۳ چنانکه در کاربرد رمز جهان شمول مرغ برای روح نیز شاهد این گرایش هستیم.

مهم‌ترین کارکرد اسطوره عبارت است از کشف سرمشق‌های نمونه‌وار آیین‌ها و فعالیت‌های معنی دار آدمی اعم از تغذیه، زناشویی، تربیت، هنر و فرزاندگی که برای فهم انسان جوامع کهن و سنتی اهمیت داشته است ازینرو اسطوره را تاریخ مینوی

خوانده‌اند زیرا در قوام‌یابی انسان‌ها نقش عظیمی دارد.^۲

شناخت اساطیری به معنی شناخت اصل اشیاء و دانستن چگونگی پیدایش آن‌هاست. زیرا اسطوره به آفرینشی مربوط است که چگونه چیزی وجود یافته یا رفتار و نهادی بنیان نهاده شده است.^۵ برای کشف بنیان و واقعیت نخستین که جهان از آن برآمده درک کلیت اندام‌وار هستی لازم است و بازگشت به بنیان‌ها و تاریخ موضوع جهان، امید دوباره زادن را در انسان بیدار می‌کند زیرا بنیان یک چیز علت آفرینش آن است و آگاهی از بنیان هر چیز (حیوان، گیاه، آتش و امور کیهانی) نوعی مهارت سحرآمیز به انسان می‌بخشد و او می‌داند که آن را در کجا می‌تواند بیابد و چگونه آن را در آینده دوباره ظاهر سازد. افسانه‌های آخرت‌شناسی، نیز تابع همین قاعده است زیرا از پیدایی عالم وجود به حصول آگاهی از آنچه در آینده اتفاق خواهد افتاد می‌انجامد.^۶ ازینرو فایده اسطوره را در این دانسته‌اند که ما را به زمان جوانی دنیا بازمی‌گرداند و زندگی مردم ابتدایی را به ما نشان می‌دهد.^۷ در آغاز شاهنامه مقدمه آثار نظامی و سرآغاز منطق الطیر عطار که متن کار ما قرار گرفته‌اند نیز با اشاراتی که متضمن بنیان‌ها و آغاز خلقتند روبرو هستیم چنانکه در هفت‌پیکر نظامی به شناخت بنیان‌ها اشاره شده است:

«کوه و دریا و دشت و بیشه و رود هرچه هستند زیر چرخ کبود
اصل هر یک شناختم به درست کاین وجود از چه یافت وان زچه رُست
از فلک نیز و آنچه هست درو آگهم نارسیده دست بر او»^۸

خویشکاری اسطوره نیز از یکسو دربردارنده حد سیاست و فرضیه‌های یک ذهن ساده و بدوی است که هنوز با اصل توحید آشنایی ندارد و باید به پرسش‌های ابتدایی و اولیه‌ای چون تصور خالق و خلقت جهان، نخستین انسان و زندگی پس از مرگ پاسخ دهد. از سوی دیگر مؤید یک نظام اجتماعی با شعائر و آداب و رسوم خاصی است که انسان‌ها به آن ارج می‌نهند.^۹ در خصوص خویشکاری اول اسطوره باید خاطر نشان ساخت که نگرش اسطوره‌ای نخستین تلاش منسجم و شکل یافته آدمی برای شناخت و تسلط بر طبیعت بیرونی و درونی است.^{۱۰} ازینرو بشر برای رهایی از سرگردانی به اساطیر و فلسفه پناه می‌برده است چنانکه در زمینه اساطیر،

آثار همر، هزیود، اشیل، پیندار، سوفوکل، اری‌پید و اوید و در پهنای اندیشه‌های فلسفی آثار سقراط، افلاطون و ارسطو نشان دهنده کوشش عظیم انسان برای نیل به حقیقت است.^{۱۱}

اگوست کنت فیلسوف فرانسوی قرن نوزدهم درباره سیر تحول تکامل فکری بشر سه مرحله را خاطر نشان می‌سازد که عبارتند از:

۱- مرحله رّبانی (تئولوژیکی)، در این مرحله تمام پدیده‌ها را ناشی از اراده‌ای شبیه به اراده خود ولی توانا تر از آن می‌داند و مبنای آن را تخیل فرض می‌کند. زیرا انسان به پدیده‌های طبیعت با دید رّبانی و لاهوتی می‌نگرد و اسیر قوای طبیعت است و از آن جا که قوای طبیعت برتر و مرموز است از نظر او اعتقاد به توتّم، ستاره پرستی و چندگانه پرستی در این مرحله است.

۲- مرحله فلسفی (متافیزیکی)، در این مرحله انسان پدیده‌ها را با تجرید قوای طبیعت توجیه می‌کند و از آنجا که مرحله فلسفی بر مبنای تعقل قرار دارد انسان کم‌کم از دید عقلایی به پدیده‌های طبیعت می‌نگرد و علّت‌العلل پدیده‌ها را کم و بیش می‌شناسد، از نظر او عصر فلاسفه یونان باستان و ادیان توحیدی در این مرحله شکل یافته است.

۳- مرحله علمی یا تحقّقی، در این مرحله انسان پدیده‌های طبیعت را با یکدیگر مقابله و توجیه می‌کند و کم‌کم حتی بر قوای طبیعت هم تسلط پیدا می‌کند. به نظر او دین مسیحی کاتولیک تشکیلات و معتقداتی را به وجود آورد که با ظهور پروتستان و انتقادات از ناحیه آن راه را برای مرحله تحقّقی فکر بشر که آخرین مرحله تحول افکار انسانی است باز نمود.^{۱۲}

چنانکه دیدیم مرحله رّبانی یا دینی در سیر افکار بشری اولین منشاء پیوند مذهب با اسطوره به شمار می‌رود و احساس قدسی موجود در اسطوره مؤید این امر است.^{۱۳} دکتر جلالی نائینی خاطر نشان می‌سازد که مذهب از روزگاران کهن شامل استنباط و ادراک آدمی از قوای الهی، آفریننده آفرینش و مسائل ماوراءالطبیعی بوده و از سوی دیگر دربرگیرنده احساسی است که سعادت و رفاه آدمی را به نیروی الهی و قدرت و نیروی فوق بشری وابسته می‌سازد به همین دلیل

انسان ابتدایی قوای طبیعی یا سنگ و چوب را خدا می‌پندارد و به دنبال خدا می‌گردد.^{۱۴} ماکس مولر نیز معتقد است که ترس از عوامل طبیعی، انگیزه‌ی نیاز به اساطیر و مذهب را موجب می‌شود.^{۱۵} به نظر الیاده، زیستن با اسطوره، تجربه‌ای دینی است زیرا وقایع شگرف و معنی‌دار را در زمان حال دوباره محقق می‌سازد و از دنیای عادی می‌گسلاند. و دین حافظ رشته پیوند یا وسیله ارتباط با دنیای فوق انسانی و جالبترین تجلی طبیعت انسان است.^{۱۶} ماکس وبر نیز بر آن است که هرچه یک دین بر شناخت تکیه کند و به دین عقیدتی تبدیل شود جنبه‌های جادویی و عرفانی را از دست می‌دهد.^{۱۷}

برخی از دانشمندان مردم‌شناس (آنتروپولوژی) منشاء اسطوره را متخیله آدمی می‌دانند و می‌گویند چون افق فکری انسان بدوی بسیار محدود بوده است، اسطوره‌های غیر مجرد و مادی خلق کرده است. به عقیده آنان اسطوره عبارت است از داستان‌ها و اتفاقاتی که پایه و اساس تاریخی ندارند یا حاوی افسانه‌هایی است که از حوادث واقعی سرچشمه می‌گیرند ولی به منظور مذهبی جلوه‌دادن آن‌ها صورت ظاهرشان عوض می‌شوند.^{۱۸} مؤلف اساطیر یونان و روم با نقل ابیاتی از مثنوی درباب اسطوره به دیدگاه ناباورانه مولوی نسبت به اسطوره اشاره می‌کند.^{۱۹}

اسطوره با آیین، افسانه، رؤیا، تاریخ، رمز و تمثیل ارتباطی تنگاتنگ دارد. آیین عملکرد اسطوره و جنبه عملی و صورت نمایشی آن است و عبارت است از تکرار عملی مثالی که نیاکان یا خدایان در آغاز تاریخ انجام داده‌اند و آدمی به یمن تجلی قداست می‌کوشد تا پیش پا افتاده‌ترین و بی‌معنی‌ترین اعمال را وجود شناختی کند. پژوهشگران کتاب مقدس تحت نظریه‌های فریزر در کتاب شاخه زرین معتقد بودند که کلیه اسطوره‌ها از آیین‌ها سرچشمه گرفته‌اند اما نمی‌توان گفت که از میان اسطوره و آیین، کدام یک قدیم‌تر بوده‌اند.^{۲۰}

آیین‌ها، شامل اعیاد، جشن‌ها، مراسم سوگواری، آداب ازدواج و مواردی هستند که ما در بهره چهارم بدان پرداخته‌ایم. همچنین افسانه به نقل روایت تاریخ مقدس و فوق طبیعی می‌پردازد و درباره حادثه‌ای که در زمان نخستین اتفاق افتاده

است سخن می‌گوید.^{۲۱} ازینرو افسانه در برخی از موارد زبانِ روایت اسطوره قلمداد می‌شود و ماندگاری اسطوره تا حدودی مرهون افسانه است. الیاده افسانه را از لحاظ درک رفتار مذهبی با ارزش‌تر از آیین‌ها می‌داند و خاطر نشان می‌سازد که افسانه‌ها کلی‌ترین و مؤثرترین ابزارهای بیداری و خودآگاهی جهان ماوراء هستند.^{۲۲} وجه تمایز افسانه و اسطوره به نظر برخی از محققان در آن است که افسانه‌ها برای مشغولیت و مسرت خاطر سروده شده‌اند اما اسطوره جزء نظام اجباری تصورات، تصویرات و معجزات مذهبی است و به عکس، افسانه در عالم جاویدان و سرمدی تصویر شده است. ازینرو افسانه را کمتر از اسطوره باور دارند. همچنین افسانه هیچگاه مرجع ایمان ملّتی نبوده و بعضی از داستان‌های اساطیری در طیّ زمان جنبه اصلی و مذهبی خود را از دست داده‌اند و در نتیجه این اساطیر تبدیل به افسانه‌ای ساده شده‌اند.^{۲۳} از سوی دیگر اسطوره‌ها به موجودات الهی، نیمه الهی یا مافوق طبیعی می‌پردازند اما افسانه‌ها با موجودات تاریخی، نیمه تاریخی یا حیوانات عجیب سروکار دارند. ولی عاملین هر دو تعلق به جهان معمول ندارند.^{۲۴} همچنین اسطوره با رؤیا قابل مقایسه است. زیرا اساطیر همچون رؤیا تجلی خواست‌های ناخودآگاهند و اساطیر از همان قوانینی که حاکم بر رؤیاست تبعیت می‌کنند. با این تفاوت که رؤیا اسطوره فرد آدمی است و اسطوره رؤیای یک قوم و ملّت است.^{۲۵} تاریخ نیز به عنوان بنیاد اسطوره مورد نظر قرار می‌گیرد. رولان بارت بر آن است که تاریخ در وجود اسطوره تبخیر می‌شود و اسطوره به منزله گفتاری است که برگزیده تاریخ است.^{۲۶} همچنین الیاده در راستای همین بینش، تاریخ را تجربه و تفسیر همواره نو قداست می‌داند.^{۲۷}

تجربه عالم قداست و ادراک الوهیت امری غریب و ناآشناست و بیان آن هم نظامی غیر از نظام نشانه‌های زبان و عناصر کلام را می‌طلبد. ازینرو زبان اسطوره، از اعماق وجود سر برمی‌کشد و به وضع علامات و نمادهایی می‌پردازد که ترجمان کلیت انسان، آفرینش و تاریخ زندگی بشر است. زیرا رمز دریاچه‌های خودآگاهی را به طرزی قدسی بر عالم و تجربه‌ای غریب می‌گشاید. رمز دنباله تجلی قداست (اسطوره) و در حکم تبلور آن است. همچنین رمز را کار ویژه عمیق

روح و امری مینوی دانسته‌اند. در حالی که تمثیل را امری سطحی، بدیهی و دنیوی فرض کرده‌اند.^{۲۸}

بسیاری از اساطیر تحت شرایط اجتماعی و اقلیمی و خلاقیت ذهنی سخن سرایان هر قومی دچار تفسیرهای متنوع می‌شوند. در واقع خصلت قومی ادیان و اساطیر و وابستگی آن به عوامل طبیعی، جغرافیایی و تاریخی، تنوع روایات اساطیری را موجب می‌شود چنانکه اساطیر ژاپن به دلیل فراوان بودن نمودهای طبیعی اعم از درختان، حیوانات، ایزدان، ایزدبانوان و عناصر فولکلوریک حکایات زیادی نقل می‌کنند.^{۲۹}

از سوی دیگر اسطوره‌ها با کیفیت معیشتی انسان نیز در رابطه‌اند. مثلاً در گرایشات توتم پرستی با تقدس آسمان (افلاک)، خورشید، ماه و برخی از حیوانات چون اسب، گاو، پرندگان؛ گیاهان خاص و عناصر اربعه (آتش، آب، باد و خاک) روبرو هستیم چنانکه سیمرغ پرورنده زال و گاو پرورنده فریدون معرفی می‌شود. همچنین اطلاق نام‌هایی چون گرشاسب، گشتاسب، جاماسب و ... در شاهنامه نمایانگر تقدس اسب به عنوان توتم است. یا در اساطیر تورات اولین قربانی حاصل از کشاورزی و دامداری توسط هابیل و قابیل به ادونای خداوند تقدیم می‌شود.

همچنین مؤلف کتاب فرهنگ اساطیر آشور و بابل در این باره می‌گوید: «اساطیر پیدایش و انقراض نهایی جهان با توجه به آب و هوای یک منطقه متفاوتند. در منطقه سرد شمال گمان می‌رفت که در پی لیسیدن سنگهای منجمد توسط گاو ایزدی به نام اودوملان نخستین انسان‌ها به وجود آمده‌اند و نیز بنا به باور اقوام شمال جهان دیگر دشتی بی‌بر، مه‌آلود و بی‌شکل است که ارواح گرسنه و لرزان در پهنای آن سرگردان بودند. در آب و هوای ملایم‌تر یونان نیز اسطوره پدید آمدن انسان این است که یکی از تیتان‌ها به نام پرومته در گلزاری کنار رودخانه گل و لای را ورز داد و تندیس‌های انسانی ساخت سپس آتنا که زمانی ایزدبانوی لیبیایی ماه به شمار می‌رفت بدان تندیس‌ها حیات بخشید و ارواح یونانی به غاری زیرزمینی رهسپار شدند که خورشید بدانجا نمی‌تابید و گل نمی‌روید. این جهان‌های زیرزمینی برای رعیت‌ها و مردمان عادی مقدر شده بود و بهره‌اشراف عالی مقام تالارهای سرسبز

آسمانی و کشتزاران الیزی یونان بود.»^{۳۰}

در اساطیر ژاپن نیز می‌بینیم که به دلیل فقر در زمینه معیشتی و نوع کشاورزی ژاپنی، یکی از خدایان خوشبختی کلوخ کوبی در دست دارد و موشی برنج او را به نشان بخشندگی خدا می‌خورد.^{۳۱} و در اساطیر چین به دلیل زردی نژاد چینیان، به خلقت انسان از گل زرد اشاره شده است.^{۳۲}

همچنین الیاده می‌گوید بسیاری از کیش‌ها و آیین‌هایی که گرداگرد چشمه‌سارها و رودها و نهرها متمرکز شده‌اند با چندگانگی گرایشات مذهبی آب تطبیق می‌کنند و رواج این کیش‌ها را مرهون ارزش قدسی آب به عنوان عنصر جهان آفرینی می‌داند.^{۳۳} گفتنی است این برداشت الیاده در خصوص تقدس آب یادآور روایت آفرینش آغازین خلقت از آب در بیشتر اساطیر است. در آیین مهری نیز کشتن گاو به فرمان خورشید رمز برتری منزلت خورشید بر ماه یعنی ظهور عصر کشاورزی تلقی شده است.^{۳۴} با این وجود مطالعه اساطیر یک قوم ما را یاری می‌دهد تا تاریخ رشد تمدن و فرهنگ آن قوم را باز شناسیم.^{۳۵} زیرا اساطیر هر قوم بیانگر پدیده‌ها و حقایق تلخ و شیرین زندگی آن ملت است که با گذشت زمان در هاله‌ای از افسانه‌ها و داستان‌ها و تخیلات پنهان شده و با همین هاله رنگین به دست ما رسیده است.^{۳۶} به نظر استاد مهرداد بهار در طی زمان بر اثر تحولات اجتماعی و تاریخی گوناگون دیدگاه‌های جدیدی پدید می‌آید که در هر برش تاریخی، بر اساطیر و برداشت‌های اساطیری آن قوم در آن برش اثر می‌گذارد و بدان رنگ و خویشکاری تازه‌ای می‌بخشد.^{۳۷} فیلیسن شاله نیز به اصل بین‌المللی بودن ادیان و تبادل افکار و ایجاد قهرمانان بین‌المللی معتقد است.^{۳۸} چنانکه خدایان صلح و باروری در سنت آریایی (اسپندارمذ)، یونان (دِمتر) و روم (سِرِس) یکسانند.^{۳۹} در ارتباط با منشاء مشترک اساطیر، محقق آلمانی، تئودور بنفی (T. BenFey) اذعان می‌دارد که اسطوره‌های شرقی و غربی همگام با هم به اندیشه‌های بشری راه یافته‌اند و ثابت می‌کند که ستایش اساطیر در نسل‌های بشری و سرزمین‌های گوناگون از یک منشاء مشترک برخوردارند و بر روی هم تأثیر و تأثرات بسیار نهاده‌اند چنانکه تأثیر اساطیر آریایی (هند و ایرانی) بر اسطوره‌های هند و اروپایی بسیار است.^{۴۰} با وجود این هر یک از

اساطیر ملل بیانگر بینش خاص قوم خود هستند. چنانکه اساطیر متعلق به پهنه فرهنگی آسیای غربی مبتنی بر خدا - پدری نخستین اند که دو گروه خدای خیر و شرّ (دیو - اهریمن) از آن‌ها نشأت می‌یابد.^{۴۱} اوپانیشادها (سرودهای مقدس هندوان)، اوستا، تورات، انجیل و ایلیاد و اودیسه هومر نیز آکنده از روایات اساطیری هستند.

به گفته ماکس مولر، زبان‌شناس قرن نوزدهم، اصل و ریشه اسطوره‌ها را باید در زبان مردم جستجو کرد. درینصورت معلوم می‌شود که اغلب اسطوره‌ها توصیف شاعرانه آفرینش و مواردی از این قبیل هستند.^{۴۲} سقراط نیز شاعران را در زمره کسانی می‌داند که الهام آسمانی یافته‌اند.^{۴۳} از سوی دیگر هنر بازگو کردن اسطوره در نهایت موجب شعله‌ور شدن تخیل مخاطبان اسطوره است.^{۴۴} گفتنی است بدون بررسی دقیق اساطیر، آیین‌ها و افسانه‌های اقوام کهن نمی‌توان به مطالعه دقیق متن‌های کهن هر قوم پرداخت. چنانکه ادبیات قرون گذشته از اساطیر مشتق شده و تمدن آنان وارث سنت‌های میتولژی است.^{۴۵}

شاهنامه فردوسی، خمسه نظامی و منطق‌الطیر عطار، سه متن کهن اساطیری - حماسی، به عنوان «متون داستانی منظوم برجسته ادبیات فارسی تا قرن ششم» با این دیدگاه در این پژوهش ملاحظه قرار گرفته‌اند. زیرا عناصر اساطیری و دینی بشماری به طرز خودآگاه یا ناخودآگاه در این منظومه‌ها راه یافته و با رنگ اسلامی صیقل یافته است. فردوسی عناصر بشماری از آیین مهری، زروانی، زردشتی و مانوی و ... را در شاهنامه دخالت داده است اما به سبب مسلمان و موحد بودنش باورداشت‌های اسلامی معمول زمان خود را در نظر داشته است زیرا منبع اصلی شاهنامه بواسطه خدای نامک است که در عصر ساسانیان تدوین شده بود اما از اساطیر موجود در اوستا از قبیل حکایات مربوط به مهر و اناهیتا خبری نیست، در نتیجه شاهنامه فقط حاوی بخش کوچکی از حماسه‌ها و اساطیر قوم ایرانی است. همچنین فردوسی کوشیده است حتی المقدور در بافت‌های کهن دست نبرد و به خوانندگانش می‌گوید بسیاری از داستان‌هایش جنبه رمزی دارد یعنی با منطق متعارف سازگار نیست:

«تو این را دروغ و فسانه بدان به رنگ فسون و بهانه بدان

ازو هر چه اندر خورد با خرد دگر برره رمز و معنی برد»^{۴۶}

خلط عناصر اسلامی و زردشتی نیز از مواردی است که این دوگانگی را به ذهن متبادر می‌سازد مثلاً کیخسرو و عبادتگران مجوس وار به پرستش آتش می‌پردازند و هنگام نیایش به رسم مسلمانان رخ بر خاک می‌سایند. در حالی که در این دوره یعنی تا پایان مجلد پنجم شاهنامه خبری از آیین زردشت نیست و پس از پادشاهی گشتاسپ دین زردشتی اشاعه می‌یابد. همچنین کاربرد بسیاری از عناصر اساطیری و باورداشت‌های کهن همچون اعتقاد به زمان و جبر و تقدیر ناشی از آیین زروانی، در سخن فردوسی و نظامی و عطار پراکنده است. اما در مواردی نیز خلاف اعتقاد به تاثیر افلاک و ستارگان در سخن این شاعران به چشم می‌خورد. همانگونه که به گفته استاد مهرداد بهار، اسطوره‌های موجود در آثار اساطیری مزدیسنی هیچگاه معرّف عقاید و اندیشه‌های بنیانگذار این آیین نیست.^{۴۷} همچنین کاربرد خودآگاهانه یا ناخودآگاه این عناصر در ادبیات ما نشانه اعتقاد و باورهای ژرف سخن سرایان ما نیست و در این میان عطار، سهم کمتری نسبت به فردوسی و نظامی در برداشت از عناصر اساطیری دارد. اما کلیت منظومه حماسی - عرفانی و اساطیری منطق الطیر چنانکه در بخش اسطوره بازگشت به اصل در بهره سوم خواهیم نمود از ساخت اسطوره میتزایی برخوردار است. گفتنی است منابع ما در این پژوهش بر اساس متون زردشتی و پهلوی قبل و بعد از اسلام بوده است همچنین متکی است بر نقدها و تفاسیری که تا کنون در این باره و درباره تاریخ ادیان به چاپ رسیده است. اما منابع کلیدی دوره اسلامی که به قلم مورخان و سایر نویسندگان آن نگاشته شده به جهت دخالت مستقیم عناصر فکری این دوره، ملاک کار ما نبوده است. نگارنده بر آن است که این پژوهش را در آینده‌ای نزدیک بر اساس کلیه متون ادبی نظم و نثر قرن سوم تا قرن هشتم هجری به طریق دوره‌ای ادامه دهد.

«یادداشت‌های مقدمه»

۱. الیاده، میرچا، چشم‌اندازهای اسطوره، ص ۱۵؛ گاردنر، جین.ف، اسطوره‌های رومی، ص ۷
۲. باستید، روژ، دانش اساطیر، ص ۴۵؛ کریستی، آنتونی، اساطیر چین، ص ۶۷؛ مک‌کال، هنریتا، اساطیر بین‌النهرینی، ص ۳۳؛ ژیران، ف، فرهنگ اساطیر آشور و بابل، ص ۷
۳. مک‌کال، هنریتا، همان، ص ۱۰۲؛ الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ص ۱۸، ۲۳، ۱۹۰، ۲۴
۴. الیاده، میرچا، همان، ص ۱۷، ۱۴۸
۵. همان، ص ۲۷
۶. همان، افسانه و واقعیت، ص ۳۱، ۳۸، ۶۹، ۷۱، ۱۰۶، ۱۲۳
۷. فاطمی، سعید، اساطیر یونان و روم، ص دوازده
۸. نظامی، هفت‌پیکر، ص ۲۰۱
۹. ژیران، ف، همان، ص ۸۰۷؛ جلالی نائینی، در مقدمه ریگ‌ودا، ص ۹
۱۰. اباذری، یوسف، ادیان جهان باستان، ص ده
۱۱. فاطمی، همان، ص شش
۱۲. آریا، غلامعلی، آشنایی با تاریخ ادیان، ص ۱۶، ۱۷
۱۳. همّتی، همایون، دین‌شناسی، ص ۱۰۰
۱۴. جلالی نائینی، در مقدمه ریگ‌ودا، ص ۷؛ آریا، غلامعلی، همان، ص ۱۴
۱۵. فاطمی، همان، ص ۱۵
۱۶. الیاده، میرچا، چشم‌اندازهای اسطوره، ص ۲۷، ۱۴۴؛ شاله، فیلسین، تاریخ کوچک ادیان بزرگ، ص ۴
۱۷. همّتی، همان، ص ۱۴۸
۱۸. فاطمی، همان، ص پانزده؛ ژیران، ف، همان، ص ۷
۱۹. فاطمی، همان، ص ۹

۲۰. الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ص ۴۹، ۵۰؛ افسانه و واقعیت، ص ۱۲۶؛ ستاری، جلال، مدخلی بر رمزشناسی عرفانی، ص ۳۷
۲۱. الیاده، افسانه و واقعیت، ص ۱۱، ۱۲؛ شاله، فیلسین، تاریخ کوچک ادیان بزرگ، ص ۳۱
۲۲. الیاده، میرچا، آیین‌ها و نمادهای آشناسازی، ص ۱۲۷؛ همان، افسانه و واقعیت، ص ۱۲۱
۲۳. باستید، روز، دانش اساطیر، ص ۴۲؛ فاطمی، سعید، همان، ص هیجده
۲۴. الیاده، میرچا، افسانه و واقعیت؛ مک‌کال، هنریتا، اساطیر بین‌النهرینی، ص ۳۳
۲۵. باستید، همان، دانش اساطیر، ص ۳۳، ۳۴
۲۶. بارت، رولان، اسطوره در جهان امروز، ص ۳۱، ۸۳
۲۷. الیاده، رساله در تاریخ ادیان، ص ۱۱۵
۲۸. ستاری، جلال، مدخلی بر رمزشناسی عرفانی، ص ۱۰، ۱۱، ۱۴، ۲۷، ۳۶، ۵۴، ۵۵، ۶۳، ۶۴، ۶۶، ۶۸، ۷۰، ۷۱، ۷۳
۲۹. پیگوت، ژولیت، اساطیر ژاپن، ص ۱۱، ۱۲
۳۰. ژیران، ف، همان، ص ۸، ورک ص ۱۴
۳۱. پیگوت، همان، ص ۱۰۱
۳۲. کریستی، آنتونی، اساطیر چین، ص ۸۳
۳۳. الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ص ۱۹۸
۳۴. صمدی، مهرانگیز، ماه در ایران، ص ۱۴۲
۳۵. بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، ص نه
۳۶. عفیفی، رحیم، اساطیر و فرهنگ ایرانی در نوشته‌های پهلوی، ص چهارده
۳۷. بهار، مهرداد، همان، ص شش
۳۸. شاله، فیلسین، تاریخ مختصر ادیان بزرگ، ص ۲۱
۳۹. فاطمی، همان، ص هشت
۴۰. همان، ص هشت و نه
۴۱. بهار، مهرداد، ادیان آسیایی، ص ۳۹

۴۲. فاطمی، همان، مقدمه
۴۳. چهار رساله افلاطون، ترجمه محمود صناعی، ص ۴۳
۴۴. مک‌کال، هنریتا، همان، ص ۱۰۸
۴۵. فاطمی، همان، ص بیست
۴۶. شمیسا، سیروس، انواع ادبی، ص ۶۴، ۷۲، ۷۳
۴۷. بهار، همان، پژوهشی در اساطیر ایران، ص هشت

بهره نخست

آفرینش

فصل اول

آسمان و زمین

نگرش تحلیلی در باب آسمان و زمین

در تاریخ ادیان، وصلت آسمان و زمین به عنوان نخستین ازدواج مقدس که خدایان از آن پیروی می‌کنند ستوده شده است.^۱ اساطیر یونان و روم نیز بر همسری آسمان و زمین (اورانوس و گایا؛ Uranus، Gaia) به عنوان قدیم‌ترین خدایان افسانه‌ای گواهی می‌دهند.^۲ مطابق روایات چینی خلقت آسمان و زمین از دو عنصر یانگ (مذکر، آسمان) و یین (مؤنث، زمین) ناشی شده و در پی این آمیزش، انسان آفریده شده است.^۳ اساطیر هند نیز آفرینش آسمان و زمین را مبتنی بر تناسخ و تجزیه انسان - غول اولیه می‌دانند که از پای آن زمین و از سر آن آسمان به وجود آمده است.^۴ روایات مزدیسنی آسمان را نخستین مخلوق هر مزد شمرده و زمین را سومین آفریده می‌دانند.^۵ تورات نیز از آفرینش آسمان و زمین به عنوان نخستین خلقت خداوند یاد کرده و خاطر نشان می‌سازد که این عمل در شش روز انجام گرفته است.^۶ نمودار دوگانه یانگ و یین که در اساطیر چین مظهر آسمان و زمینند در روایات هندی و ایرانی و یهودی با تعبیر پدر بودن آسمان و مادر بودن زمین تجسم یافته‌اند چنانکه در ریگ ودا می‌خوانیم: «آسمان پدر و به وجود آورنده من است، ناف زمین خویشاوند من و زمین وسیع مادر من است.»^۷ و زاد سپرم می‌گوید: «مینوی زمین، مادر همه زایشمندان روی زمین است که سرشت مادری او از آغاز که دروغ (اهریمن) به آفرینش تاخت تا واپسین روزهاست»^۸ در تورات نیز به سرشت زاینده‌گی و مادری زمین تلویحاً اشاره شده است: «خداوند گفت زمین موجود جاندار به نوع خود: چارپا، خزنده، حیوان وحشی زمینی به نوع خود بیرون دهد چنین شد»^۹ الیاده نیز خاطر نشان می‌سازد که مطابق ادعیه و متون ادبی خدای

آسمان، پدر و زمین، مادر نامیده شده است و در رمز پردازی‌های جنسی آفرینش کیهان، آسمان، زمین را در آغوش می‌گیرد و با باران باردار می‌کند. همچنین او این تصوّر را معلول ارزش‌های حیاتی در افق دید بشر اقتصاد اندیش می‌داند که در جوامع کشاورزی، گذار از خدای خالق به خدایان باروری، در قالب جایگزینی ذات اعظم آسمانی به صورت پدر (آسمان) و مادر (زمین) نمودار شده است زیرا آسمان و زمین در آفرینش فعالند.^{۱۰} ازینروست که این اندیشه در متون ادبی ما بازتاب داشته و از آسمان و زمین تحت عنوان پدر یا آبای چرخ و مادر یا امّهات یاد شده است و به مناسبات طبیعی این دو نیز اشاره شده است:

«این چو آبای چرخ باد به جود وان شده ختم امّهات وجود»^{۱۱}

«از آن مختلف رنگ شد روزگار که دارد پدر هفت و مادر چهار»^{۱۲}

«بزد نای رویین و بر بست کوس همی آسمان بر زمین داد بوس»^{۱۳}

همچنین تقابل آسمان و زمین و تقارن آن دو بدین صورت در ادبیات ما نمودار است:

«بر آن آفرین کن که آن آفرید زمین‌ها ابا آسمان آفرید»^{۱۴}

«جهاندار تا این جهان آفرید زمین کرد و هم آسمان آفرید»^{۱۵}

«زمینم من به قدر او آسمان وار زمین را کی بود با آسمان کار»^{۱۶}

«آسمان را در زبردستی بداشت خاک را در غایت پستی بداشت»^{۱۷}

یادداشت‌های مقدمهٔ آسمان و زمین

۱. الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ص ۲۳۷
۲. فاطمی، سعید، اساطیر یونان و روم، ص ۱۷
۳. کریستی، آنتونی، اساطیر چین، ص ۷۳-۷۶، عنصر یانگ و یین در این اسطوره بدین شکل نمایان شده‌اند: آریا، غلامعلی، آشنایی با تاریخ ادیان، ص ۴۱؛ نگارنده بر آن است که در این اسطورهٔ چینی دو عنصر یانگ (مذکر، آسمان) و یین (مؤنث، زمین) با «یم و یمه» (جم و جمک) در روایات ایرانی به عنوان اولین نمونه‌های مذکر و مؤنث در خلقت مطابقت و وجه این تطابق در اشتقاق لفظی «یانگ» و «یم» و نیز در «یین» و «یمه» و نیز در مذکر و مؤنث بودنشان پیدا است؛ مطابق ادبیات سانسکریت، «یم و یمه» اولین جفت بشرند که آدیان از آن دو به وجود می‌آیند و با «مشیک و مشیانک» در اساطیر ایرانی یکسان تصور شده‌اند. (فاطمی، سعید، اساطیر یونان و روم، ص یازده)
۴. ریگ ودا، ماندالای دهم، سرود ۹۰؛ اوپانیشاد، ص ۲۴۷؛ بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۱۲۴؛ ادیان آسیایی، ص ۵۰
۵. فرنبرگ دادگی، بندهشن، ص ۴۱؛ روایت پهلوی، ترجمه دکتر مهشید میر فخرایی، ص ۶۶
۶. عهد عتیق، برشیت برشیت، فصل اول و دوم؛ در قرآن کریم نیز خاطر نشان شده که خلقت آسمان و زمین طی شش روز انجام گرفته است: «ان رَبِّکُم الَّذِی خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَّ الْاَرْضِ فِی سِتَّةِ الْاِیَّامِ» (اعراف/۵۴؛ یونس/۳؛ هود/۷؛ فرقان/۵۹ و ...)
۷. ریگ ودا، ماندالای اوّل، سرود ۱۶۴
۸. زاد سپرم، گزیده‌های زاد سپرم، ص ۶۸
۹. عهد عتیق، برشیت برشیت، فصل دوم
۱۰. الیاده، میرچا، همان، ص ۷۶، ۱۳۵، ۱۹۳
۱۱. نظامی، هفت پیکر، ص ۲۸

۱۲. همان، خردنامه، ص ۵۹؛ لازم به ذکر است که مراد از چهار مادر، چهار عنصر آتش، آب، باد و خاک هستند که در این جا مظهر زمین قلمداد شده‌اند.

۱۳. فردوسی، ج ۳، ص ۱۸۲

۱۴. همان، ج ۳، ص ۲۵۵

۱۵. همان، ج ۹، ص ۳۹ و رک ج ۴، ص ۲۶، ج ۶، ص ۸ و ۶۸، ج ۹، ص ۳۹

۱۶. ص ۲۰۵، ۱۶۲، ۲۶۳، ۳۱۴

۱۷. عطار، منطق الطیر، ص ۱

بخش اول

آسمان

«پدید آمد این گنبد تیزرو
اَبَر ده و دو هفت تن کدخدای
فلک‌ها یک اندر دگر بسته شد
شگفتی نماینده نو بنو
گرفتند هر یک سزاوار جای
بجنید چون کار پیوسته شد»

(فردوسی، شاهنامه، ج ۱، ص ۱۵)

الف. تجلیات قدسی آسمان

۱. آسمان جایگاه خدایان، اساطیر پرواز و صعود به آن

در تاریخ ادیان، آسمان از کهن‌ترین تجلیات قداست، سرشار از ارزش‌های اساطیری مذهبی و حوزه اقتدار الهی است و به اقتضای ارتفاع بی‌انتهای خود اقامتگاه خدایان و جایگاه آیین‌های صعود است. همچنین مشاهده طاق آسمان برانگیزنده تجربه‌ای مذهبی در وجدان انسان ابتدایی است. در کلیت مذهبی، آنچه در بالا و بلندی‌هاست نمودار اصل متعالی و برتر تلقی می‌شود ازینروست که مغولان نام خدای اعظم خود را تنگری (Tengri) به معنی آسمان نهاده‌اند.^۱ در تورات نیز این مطلب به خوبی نمایان است: «به بنی اسرائیل که مرا ملاحظه کرده‌اند بگو که من از آسمان با شما صحبت می‌کنم تجسمی از من نسازید».^۲

در متون ادبی مورد ملاحظه ما نیز آسمان جایگاه خداوند قلمداد شده است:

«همه سر نهاده سوی آسمان سوی کردگار مکان و زمان»^۳

همچنین در روایات مزدیسنی آسمان مورد ستایش قرار گرفته^۴ و جامه اهورامزدا، گنبد استوار آسمان شناخته شده است و^۵ این سخن، ساختار آسمانی را با قداست اهورامزدا مطابقت می‌دهد.

ستایش آسمان و سوگند خوردن به آن و طبقات هفتگانه افلاک نیز باید متأثر از تقدیس آسمان در باورهای کهن باشد که در ادبیات ما منعکس شده است:

«بدان برترین نام یزدان پاک به رخسده خورشید و بر تیره خاک

به تخت و کلاه و به ناهید و ماه که من بد نکردم شما را نگاه»^۶

«به هفت اورنگ روشن خورد سوگند به روشن نامه گیتی خداوند»^۷

همچنین نخستین جذبه در ادیان به معنی پرواز روح به آسمان یا سفر به

اطراف زمین است.^۸

علاوه بر آن، همه رؤیت‌های باطنی و حالات وجد و خلسه عرفانی متضمن صعود بر آسمانند.^۹

از سوی دیگر توانایی پرواز و قدرت برخاستن به آسمان بیان رمزی برتر بودن مقتضیات بشری و نمودار دست‌یابی به واقعیات غایی است. مضمون صعود به آسمان با طناب، درخت یا نردبان از تجلیات جهان شمول قداست محسوب می‌شود.^{۱۰} چنانکه در رازآموزی میتراپی؛ نردبان آیینی هفت پله‌ای وجود داشت که هر پله از فلزی خاص ساخته شده بود. نخستین پله سُربی بود و با آسمان سیاره کیوان (زحل) مطابقت داشت سایر پله‌ها نیز از اجناس مختلف ساخته شده بودند اما ششمین پله، سیمین و نماد ماه بود. هفتمین پله نیز زرین و نماد خورشید تلقی می‌شد^{۱۱} و در برخی از نقوش برجسته مهری، تصویر سیارات هفتگانه، نماد تمثیلی روح انسان است که در وقت تولد و مرگ از نردبام درهای هفتگانه بالا می‌رود.^{۱۲} مراحل تشرّف در آیین مهری، هفت مرحله اعمّ از ۱. کلاغ ۲. همسر ۳. سرباز ۴. شیر ۵. پارسی ۶. پیک خورشید ۷. پیر^{۱۳} بود و غار مهری که مرکز عبادات میترا باوران بود، نماد چرخ گردون شناخته می‌شد.^{۱۴} همچنین هفت خانه‌ای که کاووس از هفت رنگ، بر میانه البرز ساخت علاوه بر این که مبین ارتباط هفت طبقه آسمان و کوه البرز است، نمایانگر آرمان او در تشبّه به مقام الوهیت است تا به طرز نمادین، جایگاهی الهی همچون آسمان برای خود ترتیب دهد. در دینکرد، شاهنامه و هفت پیکر به این امر اشاره شده است: «کاووس هفت خانه (ساخت) یک خانه زرین، دو خانه سیمین، دو خانه از آبگینه، دو خانه پولادین تا جهان را از فساد دیوان باز دارد. او دیوها را تحت اختیار خود درآورد و دیوان با هم مشورت کردند تا او را تباه گردانند از اینرو او را به پادشاهی آسمان و امشاسپندان امیدوار کردند و او در اندیشه پیکار با خداوند بود که فرّه از وی دور شد و چون به جنگ خداوند رفت از آسمان بر زمین (بر دریای فراخکرد) افتاد و چون تقدیر الهی بر زادن سیاوش مقرر بود خداوند او را نکشت»^{۱۵} این مطلب در بندهشن نقل شده است^{۱۶} و در شاهنامه بدین گونه بیان گردیده است:

«بیامد سوی پارس کاووس کی جهانی به شادی نوافکند پی

بیاراست تخت و بگسترده داد
 یکی خانه کرد اندر البرز کوه
 بفرمود کز سنگ خارا کنند
 دو خانه دگر ز آبگینه بساخت
 دو خانه زبهر سلیح نبرد
 یکی کاخ زرین زبهر نشست
 چنان بُد که ابلیس روزی پگاه
 یکی دیو باید کنون نغز دست
 شود جان کاووس بی ره کند
 یکی دیو دژخیم بر پای خاست
 بیامد بر او زمین بوس داد
 چنین گفت کین فرّ زیبای تو
 چگونه است ماه و شب و روز چیست
 دل شاه از دیو بیراه شد
 گمانش چنان شد که گردان سپهر
 ندانست کین چرخ را مایه نیست
 پر اندیشه شد جان آن پادشاه
 زعود قماری یکی تخت کرد
 به پهلوش بر نیزه‌های دراز
 بیاویخت از نیزه ران بره
 از آن پس عقاب دلاور چهار
 نشست از بر تخت، کاووس شاه
 چو شد گرسنه تیز پران عقاب
 ز روی زمین تخت برداشتند
 چو با مرغ پرنده نیرو نماند
 نگونسار گشتند زابر سیاه
 به شادی و خوردن دل اندر نهاد
 که دیوان در آن رنج‌ها شد ستوه
 دو خانه برو هر یکی ده کمند
 ز برجد به هر جایش اندر نشاخت
 بفرمود کز نقره خام کرد
 بر آورد و بالاش داده دو شست
 یکی انجمن کرد پنهان ز شاه
 که داند زهرگونه رای و نشست
 به دیوان برین رنج کوتاه کند
 چنین گفت کین چرب دستی مراست
 یکی دسته گل به کاووس داد
 همی چرخ گردان سزد جای تو
 برین گردش چرخ سالار کیست
 روانش ز اندیشه کوتاه شد
 به گیتی مَر او را نموده است چهر
 ستاره فراوان و ایزد یکی است
 که تا چون شود بی پَر اندر هوا
 سر درزها را به زر سخت کرد
 ببست و بران گونه بر کرد ساز
 ببست اندر اندیشه دل یکسره
 بیاورد و بر تخت بست استوار
 که اهریمنش برده بُد دل ز راه
 سوی گوشت کردند هر یک شتاب
 ز هامون به ابر اندر افراشتند
 غمی گشت و پرها به خوی در نشاند
 کشان بر زمین از هوا تخت شاه

سوی بیشه شیر چین آمدند به آمل به روی زمین آمدند
 بمانده به بیشه درون زار و خوار نیایش همی کرد با کردگار»^{۱۷}
 «برزد از پای پر طاووسی ماه بر سر چو مهد کاووسی
 می پرید آن چنان که از تک و تاب پر فکند از پیش چهار عقاب»^{۱۸}

نماد تمثیلی پرواز به آسمان در منطق الطیر عطار به صورت پیمودن هفت وادی سلوک که مطابق با هفت طبقه آسمان است متجلی است و این هفت وادی عبارتند از: ۱. طلب ۲. عشق ۳. معرفت ۴. استغنا ۵. توحید ۶. حیرت ۷. فنا. مطابقت هفت پیکر (هفت گنبد، هفت سرای) بهرام گور با هفت فلک (هفت سیاره) که صریحاً در هفت پیکر از آن سخن رفته است نیز می تواند نمادی از اسطوره همسانی با خدایان برای تصرف و تسخیر آسمان باشد:

«چونکه بهرام کیقباد کلاه تاج کیخسروی رساند به ماه
 هفت گنبد درون آن باره کرده بر طبع هفت سیاره
 رنگ هر گنبدی ستاره شناس بر مزاج ستاره کرده قیاس
 گنبدی کو ز قسم کیوان بود در سیاهی چو مشک پنهان بود
 وانکه بودش زمشتری مایه صندلی داشت رنگ و پیرایه
 وانکه مرّیخ بست پرگارش گوهر سرخ بود در کارش
 وانکه از آفتاب داشت خبر زرد بود از چه از حمایل زر
 وانکه از زیب زهره یافت امید بود رویش چو روی زهره سپید
 وانکه بود از عطاردش روزی بود پیروزه گون ز پیروزی
 وان که مه کرده سوی برجش راه داشت سرسبزی زطلعت شاه
 هفت کشور تمام در عهدش دختر هفت شاه در مهدش»^{۱۹}

رمز محور کیهان که زمین را به آسمان پیوند می زند تقریباً در همه مکان های قدسی یافت می شود چنانکه در ستون های کلیسا، برج های هرمی، مناره های مساجد مسلمین^{۲۰} و گنبد خانقاه به خوبی نمایان است. در جیمینیا اوپانیشاد براهمنا می خوانیم: «دریچه جهان نورانی را بایستی در جایی که آسمان و زمین به هم می رسند جست»^{۲۱} در آیین میترا، صعود از درخت غان مشابه آینه های صعود از

نردبان هفت پله است. به گفته ییاده، خاستگاه شرقی این اندیشه انکار ناپذیر است و نماد عروج به آسمان از راه درخت جهان یا محور جهان از کهن‌ترین ابزارهای ارتباط شخصی با خدایان بوده است تا جایی که قدسیان (داروگران، جادوگران، متصوفان) در حالت جذب یا حالت عادی به سوی آسمان پرواز می‌کنند.^{۲۲} در اسطوره بین‌النهرینی نرگل و ارشکیگل به وجود یک صندلی آیینی بر می‌خوریم که نمودار تصویری یک پلکان طولانی است که به آسمان خدایان منتهی می‌شود.^{۲۳} در روایات یهودی نیز سفر روح به آسمان به گونه‌ای نمادین در داستان حزقیال نبی بازتابی قدسی دارد و این سفر با ازباده‌ای که چهار حیوان آن را می‌کشند انجام می‌پذیرد.^{۲۴} همچنین حضرت یعقوب (ع) نردبانی را که به آسمان می‌رسد و فرشتگان از آن بالا و پایین می‌روند در خواب می‌بیند و در عرفان مسیحی، قدیس یوحنا صلیبی، مراحل استكمال عرفانی را چون صعود به قلّه کوه کرمل نمایش می‌دهد. در روایات اسلامی نیز حضرت محمد (ص) نردبانی را می‌بیند که از معبد اورشلیم (مرکز) به آسمان می‌رسد.^{۲۵} مطابق آنچه در باب معراج پیامبر اکرم (ص) نقل شده است براق (اسب پر دار) واسطه اتصال آن حضرت در سفر آسمانی بوده است:

«برق کردار بر براق نشست تازیش زیر و تازیانه به دست

چون درآورد در عقابی پای کبک‌علوی خرام‌جست از جای»^{۲۶}

کوه و غار نیز محل اتصال و تلاقی زمین و آسمان به شمار می‌روند از اینروست که در باورهای کهن شینتو، کوهساران جایگاه ارواح خدایان بوده^{۲۷} و نزد چینیان کوه نماد پیوند جنسی آسمان و زمین و مأوای ارواح مردگان است^{۲۸} زردشت نیز در بالای کوه به الهام غیبی رسید^{۲۹} و موسی (ع) در کوه طور جلوه خداوند را دید. همچنین مطابق روایات اسلامی، حضرت محمد (ص) در غار حرا به پیامبری مبعوث گشت:

«چون کلیم القصّه شد بر کوه طور بازرسید آن سخن حق گفت دور»^{۳۰}

کوه در تاریخ ادیان همواره محل پرستش و قداست تصور شده است چنانکه در تورات می‌خوانیم: «روح خدایی در مکان‌های مقدس بر فراز کوه‌ها مأوا دارد و

چشمان همیشه نگرانِ انسانِ یاری طلب، به جانب آن‌ها دوخته شده است.»^{۳۱}

«یکی مرد نیک اندر آن روزگار ز تخم فریدون آموزگار

پرستش گهش کوه بودی همه زشادی شدی دور و دور از رمه ...»^{۳۲}

از نمادهای دیگری که زمین را به آسمان می پیوندد درخت کیهانی است که نمایشگر عالم و مبین موقعیت بشر در جهان است. به نظر دویوکور، محقق فرانسوی، درخت کیهانی گواه حسرت و دلتنگی به روزگاری است که زمین و آسمان نخست به هم سخت نزدیک بودند و این درخت وسیله دست یابی به طاق آسمان و دیدار خدایان و گفتگو با آن‌هاست و یاد آور پرواز و گذار از عالم شهادت به عالم غیب و اثیری است.^{۳۳} این درخت به گونه واژگون توصیف شده است و گفته اند که شاخه‌های آن به سوی آسمان و ریشه‌هایش در زمین است^{۳۴} زاد سپرم نیز به توصیف چنین درختی پرداخته است^{۳۵} و در زند بهمن یسن توصیف درخت هفت شاخه، ذهن ما را به تطبیق آن با درخت کیهانی و مراحل هفتگانه آسمان و می دارد.^{۳۶} و در کمدی الهی دانته از این درخت سخن رفته است.^{۳۷} نظامی نیز همچنانکه در روایات اسلامی آمده است از این درخت با عنوان طوبی یاد کرده و به توصیف آن می پردازد:

«فرود آورد خسرو را به کاخی که طوبی بود از آن فردوس شاخی»^{۳۸}

توصیف درخت بهشتی تحت عنوان سروکشمیر یا سرو بهشتی به عنوان محور ستایش و صعود به آسمان در سخن فردوسی نمایان است و از اینرو با درخت کیهانی مطابقت دارد:

«یکی سرو آزاده بود از بهشت به پیش در آذر آن را بکشت

نبشتی بر زاد سرو سهی که پذیرفت گشتاسپ دین بهی

چو چندی برآمد بر این سالیان مر آن سرو استبر گشتش میان

چو بسیار بر گشت و بسیار شاخ بکرد از بر او یکی خوب کاخ

چهل رَش به بالا و پهنای چهل نکرد از بنه اندرو آب، گل

فرستاد هر سو به کشور پیام که چون سرو کشر به گیتی کدام

زمینو فرستاد زی من خدای مرا گفت زینجا به مینو گرای

در آیین پیشینیان مَنگَرِید بر این سایه سرو بُن بَنگَرِید
 همه نامداران به فرمان اوی سوی سرو کشر نهادند روی
 پرستش کده گشت زان سان که پشت بپست اندرو دیو را زردهشت»^{۳۹}

در کیش شَمَنی نیز درخت قان (bouleau) رمزِ ستون آسمان است و در تنه‌اش هفت یا نه یا دوازده شکاف (مطابق با مدارج فلک) ایجاد کرده‌اند که نشانگر مراتب مختلف برای رسیدن به بهشت است و شَمَن از درخت بالا می‌رود تا به دروازه کیهان برسد و به سیر و سلوک در آسمان پردازد.^{۴۰}

صعود به آسمان به واسطه طناب یا سبد نیز امری آیینی است به مانند صعود توسط کوه و درخت. در هفت پیکر افسانه‌ای که فورک دختر پادشاه هند برای بهرام نقل می‌کند متضمن سفر روح با سبد و طناب به آسمان است. بدین ترتیب که روح سرکش پس از سفر به آسمان و مشاهده ملکوت به سبب ارتکاب امور منع شده با همان سبد از آسمان به زمین می‌افتد:^{۴۱}

«سبدی بود در رسن بسته رفت و آورد پیشم آهسته
 گفت یک دم در این سبد بنشین جلوه‌ای کن بر آسمان و زمین
 تا بدانی که هر که خاموش است از چه معنی چنین سیه پوش است
 آنچه پوشیده شد ز نیک و بدت ننماید مگر که این سبدت
 زیر و بالا چو در جهان دیدم خویشان را در آسمان دیدم
 کردم آهنگ بر امید شکار تا در آرم عروس را به کنار
 چون که سوی عروس خود دیدم خویشان را در آن سبد دیدم
 بخت چون از بهانه سیر آمد سبدم زان ستون به زیر آمد...»^{۴۲}

در اساطیر ژاپن نیز طناب پوشالی، نماد پیوند و وصلت است^{۴۳} و در طرح جهان شناختی متأثر از روایات هندی، جهان چون گردونه‌ای است که در قسمت وسط بر اهرمی متکی است و چندین طناب آن‌ها را استوار کرده است.^{۴۴}

۲. همسانی آسمان با روح، رازآموزی و نوزایی، ماندالا

آسمان صورت مثالی نظام عالم است. دانشمندان یهودی روح انسان را از

آسمان و بدنش را از زمین می‌دانند و معتقدند که روح نزد خداوند (به آسمان) باز می‌گردد.^{۴۵} نظامی از آسمان به عنوان رازدانی که راز شب را فاش نمی‌کند یاد می‌کند چنان که در آیین‌های رازآموزی فردِ مشرف، اسرار جمع را بازگو نخواهد کرد:^{۴۶}

«لاجرم این گنبد انجم فروز آنچه به شب دید نگوید به روز

شب که نهانخانه گنجینه‌هاست در دل او گنج بسی سینه‌هاست»^{۴۷}

ازینروست که از خورشیدِ آسمان به عنوان نظام روزانه روح و از ماهِ آسمان به عنوان نظام شبانه روح یاد شده است.^{۴۸} زادن دوباره ستارگان در دل آسمان نیز نمایانگر مُردن پیش از مرگ و دوباره زایی است که رستاخیز آیینی را به انسان یاد آوری می‌کند و می‌آموزد.^{۴۹} در اساطیر مصر ستارگان، فرزندان خدای بانوی آسمان هستند که هر بامداد از او زاده شده و شبانگاه بلعیده می‌شوند.^{۵۰}

طاق گنبدی شکل آسمان که از آن با تعبیر چرخ مقوس،^{۵۱} فلک،^{۵۲} گنبد انجم فروز،^{۵۳} دایره لاجورد^{۵۴} و ... یاد شده است، برانگیزنده تجربه‌ای مذهبی در وجدان انسان ابتدایی است و این طرز تلقی از ساختار هندسی آسمان که در برخی از مکاتب از آن به «ماندالا» به معنی «حلقه و دایره» تعبیر شده است ناشی می‌شود. این تعبیر که در متون تبتی گاه «مرکز و محیط» ترجمه شده است عبارت از دوایری هم مرکز یا چند مرکز محاط در مربع است و معبد رمزی خدایان به شمار می‌رود. در واقع ساخت برخی از معابد، تحت تأثیر آموزه‌هایی است که شکل آن نمایشگر رمزی کل عالم است^{۵۵} و با آسمان و سطوح آن مطابقت دارد. در مجموع، این اساطیر و روایات مؤید نظریه «مرکز» هستند که نقطه تلاقی آسمان و زمین محسوب می‌شود و دست یافتن به این حقیقت برابر با رازآموزی و تشرّف به اسرار و فراچنگ آوردنِ قهرمانانه یا عارفانه گوهر جاودانگی و بی‌مرگی است.^{۵۶} از اینرو پرواز روح و دست‌یابی به آسمان به معنای رسیدن به دایره و مرکز و درک ابدیت و جاودانگی است:

«فلک بر تو زان هفت مندل کشید که بیرون زمندل نشاید دوید

از این مندلی خون نشاید گذشت که چرخ ایستاد است باتیغ و تشت»^{۵۷}

«دایره خط سپهرش مقام عالیه بوی بهشتش غلام»^{۵۸}

«هست در این دایره لاجورد مرتبه مرد به مقدار مرد»^{۵۹}

در آیین میترا نیز غارِ مهری با گنبد آسمان همگونی داشت و فضای قدسی به شمار می‌رفت از اینرو سقف آن نیز همچون آسمان مزین به ستاره‌های مصنوعی می‌شد.^{۶۰}

۳. مقدرات آسمانی، اختر بینی و ستاره شماری

در تاریخ ادیان، آسمان صورت مثالی نظام عالم تصور می‌شود از اینرو آن را ناظر بر همه چیز می‌دانند.^{۶۱} صابئیان به دلیل ارتباطشان با بابل برای حرکت سیارات (افلاک) وظایف مهمی قائل بودند. در آیین مزدایی و زروانی نیز سیارات به علتِ دنبال کردن مسیرهای نامنظم و غیر عادی، شیطانی به شمار می‌روند برخلاف ثوابت که نمایانگر نظم الهی هستند.^{۶۲} به نظر مرحوم استاد بهار تأثیر علم نجوم و گاهشماری بابلی در ایران باستان غیر قابل انکار است و نامهای ایزدی سیارات نیز تحت تأثیر فرهنگ بابل می‌باشد.^{۶۳}

در مینوی خرد می‌خوانیم «هر نیکی و بدی که به مردمان می‌رسد از هفتان (هفت سیاره) و دوازدهان (دوازده برج) است و آن دوازده برج، در دین به منزله دوازده سپاهبد از جانب او رمزد و آن هفت سیاره به منزله هفت سپاهبد از جانب اهریمن هستند و آن هفت سیاره همه آفریدگان را شکست می‌دهند و به دستِ مرگ می‌سپارند. یعنی آن دوازده برج و هفت سیاره تعیین کننده سرنوشت و مدبر جهان هستند»^{۶۴} در کارنامه اردشیر بابکان نیز در شرح پادشاهی اردوان، به اختر شماری بر اساس دیدن در هفتان (هفت سیاره) و دوازدهان (دوازده برج) اشاره شده است.^{۶۵}

در متون ادبی مورد نظر ما نیز این تأثیر به خوبی نمایان است:

«نگه کن بدین گنبدتیزگرد که در مان ازویست و زویست درد

ازودان فزونی ازو هم شمار بد و نیک نزدیک او آشکار»^{۶۶}

«ترا باد پیروزی از آسمان مبادا به جز داد و نیکی گمان»^{۶۷}

«گزاف است کردار گردان سپهر گهی زهر و جنگ است و گه نوش و مهر»^{۶۸}

«چنین است رسم این گذرگاه را که دارد به آمد شد این راه را
 یکی را در آرد به هنگامه تیز یکی را ز هنگامه گوید که خیز
 مکن زیر این لاجوردی بساط بدین قلعه کهرباگون نشاط
 که رویت کند کهرباوار زرد کبودت کند جامه چون لاجورد»^{۶۹}

اعتقاد به تأثیر افلاک و نیروی بخت در ادبیات فارسی به طریق کاوش در احوال ستارگان، طالع بینی و یافتن راز سپهر متجلی شده است. چنان که شاهان و قدرتمندان، هنگام تولد نوزاد، دانستن زمان مرگ کسی، انتخاب روز و زمان مناسب برای جنگ، ساختن بنا و کاخ، دانستن زمان و عاقبت ازدواج خود و فرزندانشان و هنگامی که بلا یا جنگی عارض می شد از منجمین و طالع بینان می خواستند تا پیشگویی کنند. در بیشتر مواقع، پیشگویی ها چنان دقیق بود که ماه و روز واقعه بیان می شد و آن حادثه به وقوع می پیوست. در اساطیر چین نیز ستاره شماری و اختر بینی توسط ستاره شمار چینی انجام می شد که شامل تعیین سعد و نحس ایام و روز و فصول انجام امور بود و اصل مهمی به شمار می رفت.^{۷۰} زنر این اعتقادات را در ایران متأثر از آیین زروانی مذهب زردشتی می داند.^{۷۱} زیرا مزدیسنان پنج بهره از بیست و پنج بهر اعمال آدمی را در گرو بخت می دانند و به نظر آنان، زروان تقدیر کننده خوب و بد است و ستارگان عوامل اویند.^{۷۲} رواج اصطلاحات نجومی چون تثلیث، تربیع، تسدیس، رصد بستن، قران و مقارنه، طالع دیدن، سعد و نحس و دلالت آن بر سرنوشت بشر می تواند ناشی از این تأثیر باشد.^{۷۳} چنان که سعد و مبارک شمردن سیارات زهره و مشتری و نحس بودن بهرام و کیوان در ادبیات ما نشانه ای از همین تأثیر است. در بندهشن نیز دو سیاره زحل و بهرام، شوم و بزه کار فرض شده اند و مطابق روایت مولف بندهشن و زاد سپرم مرگ کیومرث معلول پیروزی و تفوق سیاره کیوان بر هرمزد دانسته شده و کیوان، ستاره مرگ شناخته شده است.

اما سیاره هرمزد (مشتری) ستاره زندگی و مقدر کننده جان کیومرث پیش از مرگ اوست:

«بدین روی گویند که هرمزد ستاره زندگی و کیوان ستاره مرگ است که هرمزد به

سبب ناتوانی در برابر دشمن، آن بخشد که دشمن را کام است: زندگی، روائی و خواسته دهد. کیوان به سبب چیرگی بر دشمن، آن کند که مخالف این است: مرگ، تباهی و درویشی، بدین روی پتیاره است.»^{۷۴}

تأثیر این عقاید در ادبیات ما نمایان است:

«بفرمود پس شاه با موبدان	ستاره شناسان و هم بخردان
که جویند تا اختر زال چیست	بر آن اختر از بخت سالار کیست
ستاره شناسان هم اندر زمان	از اختر گرفتند پیدا نشان
که او پهلوانی بود نامدار	سرافراز و هشیار و گرد و سوار» ^{۷۵}
«چنین یافتم اخترت را نشان	زگفت ستاره شمر موبدان
که از پشت تو شهریاری بود	که اندر جهان یادگاری بود» ^{۷۶}
چنین داد پاسخ ستاره شمر	که بر چرخ گردان نیابی گذر
از این کودک آشوب گیرد زمین	ازین بیشتر چون سراییم چیز» ^{۷۷}
«مرد اخترشناس طالع بین	کرد بر طالعی خجسته گزین
شیده بر طالعی خجسته نهاد	کرد گنبد سرای را بنیاد» ^{۷۸}
«سطلاب فرزانه در آفتاب	به طالع گرفتی چو مه در شتاب
چو طالع به پیروزی آمد پدید	جهان کرد شمشیر شه را کلید» ^{۷۹}

کاربرد اصطلاح زیج یا زایجه در متون ادبی ما نیز متأثر از ستاره بینی و تفاول یا تشاؤم به احکام آسمان است:

«به صلاب کردند زاختر نگاه	هم از زیج رومی بجُستند راه
از اختر چنان دید خرم نمان	که او شهریاری بود در جهان
آبر هفت کشور بود پادشا	گو شاد دل باشد و پارسا» ^{۸۰}

زیج یا زایجه شکلی است با دوازده خانه که از آن حالات ماه و سال و مولود استخراج می شود ازینرو که منجم در اوّل ماه یا سال تولّد یا حادثه‌ای، طالع وقت را می بیند که چه بُرجی است و آن را خانه اوّل قرار داده، یازده برج دیگر را در یازده خانه دیگر نوشته، هر کوکب سیّار در هر برجی باشد در خانه آن ثبت کرده و اصول احکام نجومی را از آن استخراج می کند.^{۸۱}

در خصوص سعد یا نحس بودن سیارات و تأثیر آن در سرنوشت آدمیان، متون ادبی ما مضامینی به دست داده‌اند:

«که خرطوم او از هوا برترست	ز گردون مراورا زحل یاور است» ^{۸۲}
«کای مشتری ای ستاره سعد	ای در همه وعده صادق الوعد ...» ^{۸۳}
سعادت برگشاد اقبال را دست	قران مشتری در زهره پیوست» ^{۸۴}
«که این اختران گرچه فرخ پی‌اند	ز نافرخی نیز خالی نیند
چو نحس اوفتد دور سیارگان	ببود دور دور ستمکارگان
چو باز اختر سعد یابد قران	به نیکی رسد کار نیک‌اختران
فلک تا رسیدن بدان بازگشت	ورق‌های ما باری اندر نوشت» ^{۸۵}

شاعران متشرعینی چون نظامی نیز با وجود کاربرد مضامین ناشی از تأثیرات فلک‌بر سرنوشت بشر به ردّ احکام نجومی و تأثیر آن در سرنوشت پرداخته‌اند و چنانکه در بخش مربوط به خورشید باز خواهیم نمود، نظامی با وجود کاربردهای بیانی مبنی بر خورشید پرستی به ردّ آن پرداخته است:

«دفترِ افلاک‌شناسان بسوز دیده خورشید پرستان بدوز»^{۸۶}

عطار نیز ستاره‌بینی و بینش فلک‌گرایانه را مردود و معلول بی‌خردی دانسته است:

«دیده باشی کان حکیم بی‌خرد	تخته خاک آورد در پیش خود
پس کند آن تخته پر نقش و نگار	ثابت و سیّاره آرد آشکار
هم نحوست هم سعادت برکشد	خانه موت و ولادت برکشد
چون حساب نحس کرد و سعد از آن	گوشه آن تخته گیرد بعد از آن
برفشاند گویی آن هرگز نبود	آن همه نقش و نشان هرگز نبود» ^{۸۷}

ب. آسمان و ارتباط‌های دوگانه:

۱. برج‌ها و طبقات آسمان.

گستره آسمان در بردارنده دوازده برج، هفت طبقه و در برخی روایات نه طبقه است چنانکه پیشتر اشاره گردید در مینوی خرد هفت سیّاره به عنوان هفت سپاهبد

از جانب اهریمن و دوازده برج به منزله دوازده سپاهبد از جانب او رمزد شناخته شده‌اند. همچنین دوازده برج و هفت سیاره تعیین کننده سرنوشت و مدبر جهان هستند.^{۸۸} در اسطوره آفرینش مانوی نیز از به بند کشیدن دوازده برج و هفت سیاره به عنوان دیوان تاریکی سخن رفته است.^{۸۹} فردوسی به این مقوله در ساختار آفرینش کیهانی اشاره دارد:

پدید آمد این گنبد تیزرو شگفتی نماینده نو بنو
 آبرده و دو هفت تن کدخدای گرفتند هر یک سزاوار جای
 فلک‌ها یک اندر دگر بسته شد بجنید چون کار پیوسته شد^{۹۰}
 «بپرس از شمار ده و دو و هفت که چون خواهد این کار بیداد رفت»^{۹۱}

هر یک از دوازده برج که سیر خورشید بدان‌ها اعتبار می‌بخشد به این نام‌ها شناخته می‌شوند: حمل (بره)، ثور (گاو)، جوزا (دو پیکر، توأمان)، سرطان (خرچنگ)، اسد (شیر)، سنبله (خوشه)، میزان (ترازو)، کژدم (عقرب)، کمان (قوس)، جدی (بزغاله)، دلو، حوت (ماهی).

در متون مانوی نیز به نام هر یک از این برج‌ها برمی‌خوریم و در بندهشن، شرح گردش خورشید در برج‌ها که به دنبال آن بهار، تابستان، پاییز و زمستان پدیدار می‌گردد نمایان است.^{۹۲} در متون مورد نظر ما نیز نام برخی از برج‌ها به اعتبار سیر خورشید در هر یک از آن‌ها مورد نظر قرار گرفته است:

«چو آمد به برج حمل آفتاب جهان گشت بافر و آیین و آب»^{۹۳}
 «چو خورشید برزد سر از برج گاو ز هامون برآمد خروش چکاو»^{۹۴}
 «عطارد به جوزا برون تاخته مه و زهره در ثور جا ساخته»^{۹۵}
 «چو برزد سر از چنگ خرنج هور جهان شد پراز چنگ و آهنگ و شور»^{۹۶}
 «چو برزد سر از برج شیر آفتاب زمین شد به کردار دریای آب»^{۹۷}
 «بگشت اندرین نیز گردان سپهر چو از خوشه خورشید بنمود چهر»^{۹۸}
 «ز برج بره تا ترازو جهان همی تیرگی دارد اندر نهان»^{۹۹}
 «بر آراسته قوس را مشتری زحل در ترازو به بازی‌گری»^{۱۰۰}
 «جُدی سر خود چو بز بریده کافسانه سر بزی شنیده»^{۱۰۱}

«برون رفت از چاه دلو آفتاب به ماهی گرفتن سوی حوض آب»^{۱۰۲} به نظر هنینگ، اعتقاد به هفت پایه آسمان در اساطیر ایرانی متأثر از تقدس عدد هفت و نفوذ عمیق نجوم بابلی است. همچنین او خاطر نشان می‌سازد که ایرانیان در اصل به چهار آسمان، سپهر اختران، ماه پایه، خورشید پایه و بهشت قائل بوده‌اند.^{۱۰۳} در متون ادبی ما هفت پایه آسمان با تعابیر و کاربردهای مختلف بیانی اشاره شده است:

«ز گردنده هفت اختر اندر سپهر یکی را ندیدم بدو رای و مهر»^{۱۰۴}
 «از پی لعلی که برآرد ز کان رخنه کند بیضه هفت آسمان»^{۱۰۵}
 «ای شش جهت از تو خیره مانده بر هفت فلک جنبه‌رانده»^{۱۰۶}
 «هفت گردون را درآرم زیر پر گر فروآری بدین سرگشته سر»^{۱۰۷}

نام افلاک هفت‌گانه که عبارت است از ماه (قمر)، تیر (عطارد)، ناهید (زهره)، آفتاب (شمس)، بهرام (مریخ)، برجیس (مشتری)، کیوان (زحل) در متون ادبی ما مندرج است:

«هفت گنبد درون آن باره کرده بر هفت طبع سیاره رنگ هر گنبدی ستاره‌شناس بر مزاج ستاره کرده قیاس گنبدی کو زقسم کیوان بود در سیاهی چو مشک پنهان بود وان که بودش ز مشتری مایه صندلی داشت رنگ و پیرایه وان که مریخ بست پرگارش گوهر سرخ بود در کارش وان که از آفتاب داشت خبر زرد بود از چه از حمایل زر وان که از زیب زهره یافت امید بود رویش چو روی زهره سپید وان که بود از عطاردش روزی داشت سرسبزی زطلعت شاه وان که مه کرده سوی برجش راه برکشیده بر این صفت پیکر هفت گنبد به طبع هفت اختر»^{۱۰۸}

اشاره به نه فلک نیز از مضامین رایج ادبیات ماست و نه پایه بودن فلک از آنروست که منجمان احکامی افزون بر هفت فلک به دو فلک ثوابت و اطلس قائل بوده‌اند:

«یکی نوبتی چار حد بر فراخت که بر نه فلک پنج نوبت نواخت»^{۱۰۹}
 صفات و خصوصیات برخی سیارات در ادبیات ما مضمونی رایج است چنان
 که سیاره ناهید (زهره) از خصوصیات اساطیری برخوردار است. این سیاره در اوستا
 «آردویسور» نامیده شده^{۱۱۰} و نزد ایرانیان همواره مقدّس و مظهر آب به شمار
 می‌رفته است.^{۱۱۱} در اساطیر آشور، ناهید را ایزد بانوی بامداد و شامگاه و خواهر
 ایزد بانوی خورشید می‌دانستند.^{۱۱۲} همچنین این سیاره که به «ایشتر» نیز موسوم
 بوده به روسپیگری مقدّس متّصف است. در اساطیر آشور روسپیگری مقدّس
 بخشی از آیین ایشتر بوده است هنگامی که ناهید به زمین فرود آمد روسپیان و
 فواحش و هرزگان در رکابش بودند و او روسپی ایزدان و نخستین کسی بود که آرزو
 گیتی (شهوت) را تجربه کرد و به دیگران الهام بخشید و همواره دلباختگان او
 تیره‌بخت بودند.^{۱۱۳} ازینروست که لعب‌گری، باده‌نوشی، رقص، سماع، دف‌زنی و
 خنیاگری در ادبیات ما به سیاره ناهید (زهره) منسوب است:

«خنده به غمخوارگی لب نشاند زهره به خنیاگری شب نشاند»^{۱۱۴}

«گه قصب ماه گل‌آمیز کرد گاه دف زهره درم‌ریز کرد»^{۱۱۵}

«سماع زهره شب را در گرفته مه یک‌هفته نصفی برگرفته»^{۱۱۶}

«چون که برشد به بام او بهرام زهره برداشت بر نشاطش جام»^{۱۱۷}

علاوه بر نحوست و شومی، مضمون بلندی و اعتلای کیوان به دلیل آن که در
 ساختار کیهانی، فلک هفتم و دورترین فلک نسبت به زمین محسوب می‌شود مورد
 نظر قرار گرفته است:

«فغانش زایوان به کیوان رسید همی زار بگریست هر کان شنید»^{۱۱۸}

سیاره تیر (عطارد) نیز در میان سیارات به دبیری منسوب است و از قلم آن
 سخن می‌رود:

«عطارد را قلم مسمار کردی پرند زهره بر تن خار کردی»^{۱۱۹}

«دبیر عطارد منش را نشاند که بر مشتری زهره داند فشاند»^{۱۲۰}

در میان این سیارات بهرام (مریخ) علاوه بر نحوست به جنگاوری و خونریزی
 نیز منسوب است و رنگ سیارات هفتگانه نیز در ادبیات ما چنین متجلی

شده است:

«گنبدی کو ز قسم کیوان بود	در سیاهی چو مشک پنهان بود
وانکه بودش زمشتری پایه	صندلی داشت رنگ و پیرایه
وانکه مرّیخ بست پرگارش	گوهر سرخ بود در کارش
وان که از آفتاب داشت اثر	زرد بود از چه از حمایل زر
وانکه از زیب زهره یافت امید	بود رویش چو روی زهره سپید
وانکه بود از عطاردش روزی	بود پیروزه گون زیروزی
وانکه مه کرده سوی برجش راه	داشت سرسبزی زطلعت شاه
برکشیده بر این صفت پیکر	هفت گنبد به طبع هفت اختر» ^{۱۲۱}

۲. آسمان و ستارگان

در رمزگرایی های کیهانی، ستارگان چشمان آسمان به شمار می روند. یسنا «قلمرو مهر» (آسمان) را با ده هزار چشم توصیف می کند^{۱۲۲} و ریگ ودا در توصیف اساطیری ستارگان به هزار چشم اشاره دارد.^{۱۲۳}

در سنت ادبی ما نیز علاوه بر آن که ستارگان دیدگان فلک هستند آسمان، به اعتبار ستارگان به دلق یازره هزار میخی مانند می شود:

«زمانه با هزاران دست بی زور	فلک با صد هزاران دیده شبکور» ^{۱۲۴}
«چو روز آینه خورشید در بست	شب صد چشم هر صد چشم بر بست» ^{۱۲۵}
«گرچه چندین چشم گردون باز کرد	هم ندید از راه تو یک ذره گرد» ^{۱۲۶}
«تیغ یک میخ آفتاب گذشت	جوشن شب هزار میخی گشت» ^{۱۲۷}
تعبیر «روشنان» برای ستارگان نیز متأثر از روایات کهن ایرانی است: ^{۱۲۸}	
«چو صبح آن روشنان از گریه رستند	که برق خنده را بر لب بستند» ^{۱۲۹}
«سواد فلک گشته روشن بدو	شده روشن چشم روشن بدو» ^{۱۳۰}

راندن شیاطین و دیوان به وسیله ستارگان از مضامین رایج ادبیات ماست. این مقوله برگرفته از روایات مزدیسنی است و در روایات اسلامی نیز از آن یاد شده است.^{۱۳۱} مولف بندهشن می گوید:

«او سپهر آن اختران را چون چرخه‌ای نهاد که در (دوران) آمیختگی به حرکت ایستند سپس بر فراز ایشان ستارگانِ نیامیزنده را قرار داد که چون اهریمن رسد به نبرد (اورا) سپوزند و نگذارند به بالاتر بیامیزد. او فرّه بهدین مزدیسنی را بر آن سپاهبدان گمارد که جوهر رزم خوانده شود که آشکار شدن پاکی است در برابر آمیختگی^{۱۳۲} دریشت‌ها این مطلب چنین عنوان شده است:

«تشر ستاره فرهمند را می ستاییم کسی که بر پری‌ها (دیوان) غلبه کند کسی که پری‌ها (دیوان) را در هم شکنند هنگامی که آن‌ها به شکل ستارگان دنباله‌دار در میان زمین و آسمان پرتاب شوند به نزدیک دریای فراخکرد»^{۱۳۳}

«او را چه ببری که آفتاب است تو دیو رجیم و او شهاب است»^{۱۳۴}
 «به دفع نزلیان آسمان گیر زجمه داده جوزا را یکی تیر»^{۱۳۵}

ج. صفات آسمان

جامه کبود رنگ سپهر به (رنگ) لباس ملی دهقانان ایرانی (واستریوشان) مانند شده است^{۱۳۶} و در روایات مزدیسنی جامه اهورامزدا گنبد استوار آسمان است.^{۱۳۷} مطابق روایت بندهشن نطفه مردمان و گاوان از روشنی و سبزی آسمان گرفته شده است.^{۱۳۸} در سنت ادبی ما نیز آسمان به رنگهای لاجوردی، کبود، بنفش، فیروزه‌ای، سبز، نیلی، اخضر، کحلی، ازرق (کبود)، مینارنگ، نیلوفری، سُرمه‌گون و ... توصیف شده است:

«تو گفتی که بر گنبد لاژرود بگسترده خورشید یاقوت زرد»^{۱۳۹}
 «به گیتی ز خوبان مراجفت نیست چو من زیر چرخ کبود اندکی است»^{۱۴۰}
 «چو خورشید فردا بر آرد درخش درخشان کند روی چرخ بنفش»^{۱۴۱}
 «بود در این گنبد فیروزه خشت تازه ترنجی ز سرای بهشت»^{۱۴۲}
 «سبزتر از برگ ترنج آسمان آمده نارنج به دست آن زمان
 هر گره از رشته آن سبز خوان جان زمین بود و دل آسمان»^{۱۴۳}
 «مدتی از نیل خم آسمان نیلگردی کرد به هندوستان»^{۱۴۴}
 «طاووس پیران چرخ اخضر هم بال فکنده با تو هم پیر»^{۱۴۵}

- «حلقه‌داران چرخ کحلی پوش در ره بندگیش حلقه به گوش»^{۱۴۶}
 «صبح دم زآسمان ازرق پوش چون هوا بستی ازرقی بردوش ...»^{۱۴۷}
 «بامدادان که چرخ مینارنگ گرد یاقوت بردمید به سنگ ...»^{۱۴۸}
 «چنان بستی آن طاق نیلوفری که اندیشه را نیست زو برتری»^{۱۴۹}
 «چه بینی در این طارم سرمه‌گون که می‌آید از میل او سیل خون»^{۱۵۰}

در بندهشن به زره، جوشن و خود آسمانی اشاره شده است چنان که می‌گوید:
 «مینوی آسمان چونان گرد ارتشتاری که زره پوشیده باشد تا بی بیم از کارزار رهایی
 یابد آسمان را بدان گونه (برتن) دارد.»^{۱۵۱} رابطه زره و آسمان در شعر فارسی نیز
 نمایان است:

- «به تن بر یکی آسمان گون زره چو مرغول زنگی گره بر گره»^{۱۵۲}
 «تیغ یک میخ آفتاب گذشت جوشن شب هزار میخی گشت»^{۱۵۳}

همچنین تعبیر خشن پوست برای آسمان باید از همین تصوّر ناشی شده باشد:
 «اگر با این کهن گرگ خشن پوست به صد سوگند چون یوسف شوی دوست
 لبادت را چنان بر گاو بندد که چشمی گرید و چشمیت خندد»^{۱۵۴}
 معلق بودن آسمان نکته‌ای است که در بندهشن به آن اشاره شده است.^{۱۵۵} در
 اساطیر چین نیز آسمان همچون جام وارونه قلمداد شده است.^{۱۵۶} عطار نیز آسمان
 را به این صفت منسوب می‌کند:

- «پادشاهها دل به خون آغشته‌ام پای تا سر چون فلک سرگشته‌ام»^{۱۵۷}
 «هست گردون همچو طشت سرنگون وز شفق این طشت هر شب غرق خون»^{۱۵۸}

بی‌ستون بودن آسمان نیز در روایت پهلوی^{۱۵۹}، بندهشن^{۱۶۰} و گزیده‌های زاد
 سپرم^{۱۶۱} خاطر نشان شده است:

«نخست که آسمان را قرار دادم بدون ستون، بدون نگهدار که از هیچ سوی آن
 را نگهدار مادی نیست»

- «آسمان چون خیمه‌ای بر پای کرد بی‌ستون کرد و زمینش جای کرد»^{۱۶۲}
 «آسمان بی‌ستون پر نور شد وان ستون از فرقتش رنجور شد»^{۱۶۳}

آفرینش آسمان از سر انسان - غول اولیه نکته‌ای است که روایت پهلوی آن را

نقل می‌کند^{۱۶۴} و این بلندی و اعتلای آسمان را به ذهن متبادر می‌سازد و در ادبیات ما بلندی آسمان مضمون رایج و معمولی است:

«که امروز پیروزی روز ماست بلند آسمان لشکر افروز ماست»^{۱۶۵}

«زخاشاک تا هفت چرخ بلند همان آتش و آب و خاک نژند...»^{۱۶۶}

مضمون روشنی آسمان نیز از آنجاست که در روایات مزدیسنی گوهر آن را از آبگینه سفید روشن و از گوهر آهن درخشان دانسته‌اند:^{۱۶۷}

«چرخ روشن دل سیاه حریر چون خم زر سرش گرفته به قیر»^{۱۶۸}

همچنین آسمان به گره‌گره بودن و تو بر تو بودن موصوف است:^{۱۶۹}

«در هوس این دو سه ویرانه ده کار فلک بود گره بر گره»^{۱۷۰}

«زین دوسه چنبرکه بر افلاک زد هفت گره بر کمر خاک زد»^{۱۷۱}

«گر هفت گره به چرخ دادی هفتاد گره بدو گشای»^{۱۷۲}

جنبش و گردش افلاک نیز مضمون رایجی است:

«نه از جنبش آرام گیر همی نه چون ماتباهی پذیرد همی»^{۱۷۳}

«عقل کار افتاده جان دل داده زوست آسمان گردان زمین استاده زوست»^{۱۷۴}

موسیقی و آواز افلاک که با عقاید نوافلاطونیان و فیثاغورثیان (از مکاتب فلسفی) در اعتقاد به نوا داشتن افلاک مطابق است نیز در پایان قابل ذکر است:

«گفت چون هفت گنبد از می و جام آن صدا باز داد با بهرام

عقل در گنبد دماغ سرش داد از این گنبد روان خبرش

کز صنم خانه‌های گنبد خاک دور شو کز تو دور باد هلاک»^{۱۷۵}

«این هفت فلک به پرده‌سازی هست از جهت خیال بازی

زین پرده ترانه ساخت نتوان و این پرده بخود شناخت نتوان

گر پرده‌شناس از این قیاسی هم پرده خود نمی‌شناسی

گر باربدی به لحن و آواز بی‌پرده مزن دمی بر این ساز»^{۱۷۶}

«به خم در شد از خلق پی کرد گم نشان جست از آواز این هفت خم

کسی کو سماعی نه دلکش کند صدای خم آواز او خوش کند»^{۱۷۷}

«کرده از جان مرد موسیقی شناس لحن موسیقی خلقت را سپاس»^{۱۷۸}

بخش دوم

زمین

«نخستین که آتش به جنبش دمید
زمین را بلندی نَبُد جایگاه
ستاره بَر او بر شگفتی نمود
ز گرمیش پس خشکی آمد پدید
یکی مرکزی تیره بود و سیاه
به خاک اندرون روشنایی فزود»

(فردوسی. شاهنامه. ج ۱. ص ۱۴. ۱۵)

الف. تجلیات قدسی زمین:

زمین مادر همه زایشمندان محسوب می‌شود.^{۱۷۹} در بررسی‌های انجام گرفته نتیجه می‌گیریم که زمین در تاله و قداست کمتر از آسمان مورد توجه قرار گرفته است. اما در روایات مزدیسنی گاهی به ستایش زمین بر می‌خوریم^{۱۸۰} و مطابق آنچه در بخش آسمان گفتیم کوه یکی از رمزهای محور کیهان است که زمین را به آسمان می‌پیوندد. از سوی دیگر مرگ و رستاخیز زمین که در پی تغییر فصل‌ها صورت می‌گیرد از تجلیات قدسی زمین به شمار می‌رود.

ب. زمین و ارتباط‌های دوگانه:

۱. ربع مسکون و زمین

مطابق نظر چینیان باستان زمین، محاط در آب است.^{۱۸۱} تورات نیز به خشک شدن آب‌ها و تشکیل زمین در هفت طبقه اشاره دارد و از ربع مسکون و آفرینش آن یاد می‌کند.^{۱۸۲} در ادبیات ما نیز به ابداع ربع مسکون اشاره شده است:

«همان ربع مسکون از او شد پدید بدان مسکن از ما که داند رسید»^{۱۸۳}

۲. گاو و زمین

زمین در اساطیر، به جهت قدرت زاینده‌گی و باروری خود غالباً به شکل ماده گاو تصویر می‌شود.^{۱۸۴} این مضمون رایج در ادبیات ما که زمین بر پشت گاو ایستاده است نیز باید به طور ناخودآگاه ارتباطی با این باور داشته باشد. در سنت ادبی ما زمین بر پشت گاو و گاو بر روی یک ماهی عظیم الجثه قرار دارد:

«گوهر شب را به شب عنبرین گاوفلک برد زگاو زمین»^{۱۸۵}
 «چون زمین بر پشت گاو استاد راست گاو بر ماهی و ماهی در هواست»^{۱۸۶}

۳. پای و زمین

مطابق سخن ریگ ودا^{۱۸۷}، اوپانشاد^{۱۸۸} و روایت پهلوی^{۱۸۹}، زمین از پای انسان - غول اولیه ساخته شده است و این باور ناخودآگاه در سخن نظامی به گونه‌ای نمایان است:

«تا زمین زیر چرخ دارد پای بر فلک باد حکم او را جای»^{۱۹۰}

یادداشت‌های فصل اول (آسمان و زمین)

۱. الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ص ۱۸، ۴۳، ۵۷، ۵۸، ۷۱، ۷۵، ۱۱۳، ۱۱۵
۲. عهد عتیق، سموت میشاپیم، بند ۱۹، فصل ۲۰
۳. فردوسی، شاهنامه، ج ۴، ص ۱۵۷
۴. یسنا، یسنه، هات ۴۲، بند ۳؛ هات ۱، بند ۱۶؛ هات ۳۸، بند ۱۸؛ هات ۷۱، بند ۹
۵. یسنا، یسنه، هات ۳۰، بند ۵
۶. فردوسی، شاهنامه، ج ۱، ص ۹۶
۷. نظامی، خسرو و شیرین، ص ۱۲۱ و رک شرفنامه، ص ۱۸۵؛ خردنامه، ص ۲۵۳
۸. الیاده، میرچا، آیین‌ها و نمادهای آشناسازی، ص ۱۸۶
۹. همان، رساله در تاریخ ادیان، ص ۱۱۲
۱۰. همان، ص ۱۱۳
۱۱. همان، ص ۱۱۰، چنانکه در بخش آسمان و ارتباط‌های دوگانه اشاره خواهیم داشت
آسمان از هفت طبقه و به روایتی نه طبقه تشکیل شده است که به ترتیب نزدیکیشان
به زمین عبارتند از: ۱- ماه (قمر) ۲- تیر (عطارد) ۳- ناهید (زهره) ۴- آفتاب
(شمس) ۵- بهرام (مریخ) ۶- برجیس (مشتری) ۷- کیوان (زحل) ۸- فلک ثوابت
۹- فلک اطلس
۱۲. صمدی، مهرانگیز، ماه در ایران، ص ۱۴۶
۱۳. همان، ص ۱۴۶
۱۴. ورمازرن، مارتن، آیین میترا، ص ۹۴، ۱۸۵
۱۵. دینکرد [به نقل از بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۱۵۶]
۱۶. فرنبرگ دادگی، بندهشن، ص ۱۰۹، ۱۳۹، ۱۴۰؛ در روایات اسلامی پرواز کاووس به
آسمان با روایت صعود نمرود به آن مطابقت یافته و یکسان تصور شده است.
۱۷. فردوسی، شاهنامه، ج ۲، ص ۱۵۰ - ۱۵۴
۱۸. نظامی، هفت پیکر، ص ۱۱
۱۹. همان، ص ۱۴۵

۲۰. دوبوکور، مونیک، رمزهای زنده‌جان، ص ۱۲
۲۱. جیمینیا اوپانیشاد، ۱، ۵، ۵؛ ۱، ۳۵، ۷-۹؛ ۴، ۱۵، ۲-۵ (به نقل از الیاده، میرچا، آیین‌ها و نمادهای آشناسازی، ص ۱۳۲)
۲۲. الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ص ۱۰۹، ۱۱۲؛ آیین‌ها و نمادهای آشناسازی، ص ۱۵۵، ۱۸۵، ۱۹۶
۲۳. مک‌کال، هنریتا، اساطیر بین‌النهرینی، ص ۹۸
۲۴. عهد عتیق، باب اوّل، حزقیال نبی
۲۵. الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ص ۱۱۲
۲۶. نظامی، هفت‌پیکر، ص ۱۱
۲۷. پیگوت، ژولیت، اساطیر ژاپن، ص ۹۶
۲۸. کریستی، آنتونی، اساطیر چین، ص ۱۰۳، ۱۱۴
۲۹. عفیفی، رحیم، اساطیر و فرهنگ ایرانی در نوشته‌های پهلوی، ص ۵۹۲
۳۰. عطار، منطق‌الطیر، ص ۱۶۵
۳۱. عهد عتیق، مزامیر داوود، مزمو ۲۴، آیه ۳
۳۲. فردوسی، شاهنامه، ج ۵، ص ۳۶۶
۳۳. دوبوکور، مونیک، رمزهای زنده‌جان، ص ۹، ۱۲
۳۴. همان، ص ۹، الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ص ۲۶۷؛ الیاده می‌نویسد که شاخه‌های آن در زمین و ریشه‌هایش در آسمان است، در قرآن کریم نیز از این درخت با عنوان طوبی (سدره) یاد شده است و توصیف درخت کیهانی در قرآن نیز آمده است که شاخه‌های آن در آسمان و ریشه‌اش در زمین است: «الْمُ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ»: «ندانستی که چگونه خداوند کلمه پاکیزه را به درخت زیبایی مثل زده که اصل و ریشه آن در زمین ثابت و پا برجاست و شاخه آن در آسمان است.» [ابراهیم/۲۴]
۳۵. زاد سپرم، گزیده‌های زاد سپرم، ص ۶۷
۳۶. زنده‌بهن یسن، ترجمه دکتر محمدتقی راشد محصل، ص ۳
۳۷. دوبوکور، مونیک، رمزهای زنده‌جان، ص ۱۶ و رک ص ۳۱

۳۸. نظامی، خسرو و شیرین، ص ۱۱۸، ورک شرفنامه، ص ۱۵
۳۹. فردوسی، شاهنامه، ج ۶، ص ۷۰ و ۷۱
۴۰. دوبوکور، مونیگ، رمزهای زنده‌جان، ص ۹، ۱۰؛ مطابق گفته دوبوکورکیش شمنی بیشتر در سبیری، مغولستان، آمریکا، اندونزی و اقیانوسیه رواج دارد.
۴۱. نظامی، هفت پیکر، ص ۱۴۷-۱۸۱، این داستان همچنین نمودار رانده شدن آدم از بهشت و هبوط او به زمین است که در بخش مربوط به «انسان» به تفصیل از آن سخن خواهیم گفت.
۴۲. نظامی، هفت پیکر، ص ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۷۹، ۱۸۰
۴۳. پیگوت، ژولیت، اساطیر ژاپن، ص ۷۳
۴۴. کریستی، آنتونی، اساطیر چین، ص ۷۱
۴۵. میرفخرایی، مهشید، آفرینش در ادیان، ص ۱۳۷ [به استناد سیفره دواریم، ۳۰۶، ص ۱۳۲ - الف؛ جامعه سلیمان، ۱۲/۷]
۴۶. ورمازرن، مارتن، آیین میترا، ص ۱۳
۴۷. نظامی، مخزن الاسرار، ص ۱۶۶
۴۸. الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ص ۱۳۴
۴۹. در این خصوص در بخش دوم تجلیات قدسی خورشید و ماه سخن خواهیم گفت.
۵۰. ویو، ژ، فرهنگ اساطیر مصر، ص ۳۵
۵۱. نظامی، مخزن الاسرار، ص ۲۴
۵۲. همان، ص ۱۶۹
۵۳. همان، ص ۱۶۶
۵۴. همان، ص ۱۴۳ ورک صص ۵۴، ۸۸، ۱۵۳، ۱۷۱
۵۵. الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ص ۳۵۰
۵۶. همان، ص ۳۵۶
۵۷. نظامی، خردنامه، ص ۱۱۲
۵۸. همان، ص ۵۴
۵۹. همان، ص ۸۸

۶۰. صمدی، مهرانگیز، ماه در ایران، ص ۱۴۴
۶۱. الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ص ۷۶، ۷۷
۶۲. صمدی، مهرانگیز، ماه در ایران، ص ۱۲۳
۶۳. بهار، مهرداد، پژوهش در اساطیر ایران، ص ۲۶؛ به نظر مرحوم استاد مهرداد بهار نام ایرانی ستاره زحل، کیوان وام واژه‌ای است بابلی که اصل بابلی آن «Kayamanu» است ولی اهریمنی بودن سیارات باوری ایرانی است.
۶۴. مینوی خرد، بند ۷، پرسش ۱۷-۲۱، ص ۲۳
۶۵. کارنامه اردشیر بابکان، ترجمه دکتر بهرام فره‌وشی، ص ۲۵
۶۶. فردوسی، شاهنامه، ج ۱، ص ۱۷
۶۷. همان، ص ۸۱، ورک ص ۱۰۵، ۱۱۵، ۱۵۳، ۱۷۷، ۱۷۸، ۲۰۲؛ ج ۲، ص ۱۶، ۱۷، ۲۴۶؛ ج ۳، ص ۳۹، ۸۲، ۹۵، ۱۰۹، ۱۳۳؛ ج ۴، ص ۴۰، ۸۵، ۹۱، ۱۶۲
۶۸. همان، ص ۱۸۸ ورک ص ۲۳۱، ج ۵، ص ۳۶۸؛ ج ۶، ص ۱۴۵؛ ج ۷، ص ۱۲۸؛ ج ۹، ص ۲۴۹، ۳۲۰
۶۹. همان، شرف‌نامه، ص ۲۲۱ ورک هفت پیکر، ص ۳۲۴، ۳۴۹
۷۰. کریستی، آنتونی، اساطیر چین، ص ۱۹۷
۷۱. زنر، زروان، ص ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۹
۷۲. همان، ص ۲۵۶، ۳۸۹ ورک ص ۲۵۷، ۲۵۹
۷۳. نظامی، خسرو و شیرین، ص ۱۶۵؛ هفت پیکر، ص ۲۷؛ اقبال‌نامه، ص ۱۵، ۲۷۴؛ ورک زمردی، حمیرا، در مقاله «بخت در ادبیات فارسی»، دانشنامه جهان اسلام، ج ۲، ۱۳۷۶
۷۴. فرنیغ‌دادگی، بندهشن، ص ۶۰، ۶۶؛ زاد سپرم، گزیده‌های زاد سپرم، فصل ۲، بند ۲۲، ص ۷
۷۵. همان، ص ۱۵۰
۷۶. همان، ص ۱۹ ورک ص ۳۰، ۳۲، ۹۷، ۹۸، ۱۰۴، ۲۵۵؛ ج ۴، ص ۱۲۲، ۱۳۶، ۲۴۱؛ ج ۵، ص ۱۰۶، ۲۵۷، ۳۸۶؛ ج ۶، ص ۱۳، ۲۷، ۱۴۵، ۱۴۶، ۲۱۹، ۳۰۹، ۳۲۴؛ ج ۷، ص ۱۰۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۶۶؛ ج ۸، ص ۴۲۶؛ ج ۹، ص ۸۳، ۲۵۲

۷۷. همان، ج ۹، ص ۱۹۸ ورق ص ۲۴۷، ۲۴۸، ۳۱۴
۷۸. نظامی، هفت پیکر، ص ۱۴۴
۷۹. شرفنامه، ص ۴۷۶، ورق همان ص ۸۳، ۱۷۲؛ خردنامه، ص ۱۱۹ و ۲۴۲
۸۰. فردوسی، شاهنامه، ج ۷، ص ۲۶۶
۸۱. بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۶۹
۸۲. فردوسی، شاهنامه، ج ۷، ص ۳۷ ورق ج ۱، ص ۲۵۸، ۲۵۹؛ ج ۷، ص ۵۹، ۱۹۳
۸۳. نظامی، لیلی و مجنون، ص ۱۷۸
۸۴. همان، خسرو و شیرین، ص ۱۳۵؛ ورق هفت پیکر، ص ۵۷، ۲۶۷
۸۵. همان، خردنامه، ص ۲۷۴ ورق ص ۱۶
۸۶. همان، مخزن الاسرار، ص ۹
۸۷. عطار، منطق الطیر، ص ۲۰۳
۸۸. مینوی خرد، بند هفتم، پرسش ۱۷، ۲۱، ص ۲۳ و ۲۶ ورق کارنامه اردشیر بابکان، ترجمه دکتر بهرام فره‌وشی، ص ۲۵
۸۹. اسطوره آفرینش در دین مانی، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور، ص ۶۵
۹۰. فردوسی، ج ۱، ص ۱۵
۹۱. همان، ج ۸، ص ۲۳۱
۹۲. فرنبغ دادگی، بندهشن، ص ۵۸، ۵۹
۹۳. فردوسی، ج ۱، ص ۲۸ ورق ج ۴، ص ۲۰۳؛ ج ۵، ص ۲۴۴، ۲۵۶، ۲۸۱؛ ج ۶، ص ۷۵؛ ج ۹، ص ۲۲۳
۹۴. فردوسی، همان، ج ۵، ص ۲۷۸ ورق ج ۴، ص ۱۸؛ ج ۷، ص ۷۲
۹۵. نظامی، شرفنامه، ص ۸۳
۹۶. فردوسی، همان، ج ۵، ص ۲۷۹ ورق ج ۴، ص ۴۱، ۵۵، ۱۳۰، ۱۶۲؛ ج ۶، ص ۶۴؛ ج ۸، ص ۳۰۰
۹۷. همان، ج ۸، ص ۲۳۳ ورق ج ۹، ص ۲۲۳
۹۸. همان، ج ۴، ص ۱۷
۹۹. همان، ج ۱، ص ۲۲۱

۱۰۰. نظامی، شرف‌نامه، ص ۸۳
۱۰۱. همان، لیلی و مجنون، ص ۱۷۶ و رک خسرو شیرین، ص ۱۶۵، ۳۰۸، ۴۴۰؛ هفت پیکر، ص ۳۱۵
۱۰۲. همان، شرف‌نامه، ص ۳۰۱
۱۰۳. بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۳۶؛ راشد محصل، محمد تقی، در ذیل گزیده‌های زادسپرم، ص ۷۵؛ قرآن کریم نیز به هفت طبقه بودن آسمان و زمین اشاره داشته است: «الْمُ تَرَ كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ السَّمَوَاتِ طِبَاقًا» «آیا ندیدی که خداوند چگونه هفت طبقه آسمان را آفرید» (نوح/۱۵) و رک (اسراء/۴۴؛ مؤمنون/۱۷؛ همان/۸۶؛ فصلت/۱۲؛ طلاق/۱۲؛ ملک/۳)
۱۰۴. فردوسی، همان، ج ۸، ص ۲۳۰
۱۰۵. نظامی، مخزن الاسرار، ص ۴۲ و رک ص ۵، ۱۴، ۲۰، ۳۲، ۳۴، ۷۰، ۱۱۴
۱۰۶. همان، لیلی و مجنون، ص ۹ و رک ص ۲، ۳، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۴، ۱۷، ۱۹، ۳۱، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۹۲، ۱۷۹، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۴۱، ۲۶۵؛ خسرو شیرین، ص ۹، ۱۳، ۲۰، ۲۶، ۵۳، ۷۰، ۱۲۱، ۲۶۸، ۴۳۸، ۴۴۴، ۴۵۹؛ هفت پیکر، ص ۴، ۶، ۲۹، ۴۵، ۶۶، ۷۸، ۱۲۴، ۱۴۴، ۱۴۵، ۲۰۸، ۳۶۲؛ خردنامه، ص ۳۸ و رک ص ۱۳، ۳۵، ۸۷، ۱۲۱، ۱۳۵، ۱۵۵، ۱۹۷، ۲۳۵، ۲۵۳، ۲۶۶، ۲۸۱، ۲۸۳؛ شرف‌نامه، ص ۱۷ و رک ص ۱۸، ۲۱، ۳۳، ۳۶، ۳۷، ۶۵، ۸۳، ۹۹، ۱۴۷، ۲۲۳، ۲۴۶
۱۰۷. عطار، منطق‌الطیر ص ۷۵، و رک ص ۱۶، ۱۰۲، ۱۰۵، ۱۷۷
۱۰۸. نظامی، هفت پیکر، ص ۱۴۵، و رک ص ۱۲، ۳۱۵؛ لیلی و مجنون، ص ۱۳، ۳۱؛ مخزن الاسرار، ص ۴۲؛ شرف‌نامه ص ۲۱، ۴۱؛ فردوسی، همان، ج ۲، ص ۲۵۸؛ ج ۳، ص ۲۰۲؛ ج ۶، ص ۳۰۴
۱۰۹. همان، شرف‌نامه، ص ۷۲ و رک مخزن الاسرار، ص ۹، ۱۴، ۳۰، ۵۲، ۷۹، ۱۵۵؛ لیلی و مجنون، ص ۲، ۳۱، ۳۸، خسرو و شیرین، ص ۴، ۱۶، ۲۰، ۴۲۹؛ هفت پیکر، ص ۹؛ عطار، منطق‌الطیر، ص ۲۱، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۹۹، ۲۰۱
۱۱۰. دراوستایی aradvi-syra، در پهلوی، ardwisur
۱۱۱. بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۴۹

۱۱۲. ژیران، ف، فرهنگ اساطیر آشور ص ۷۴؛ مرحوم استاد مهرداد بهار می گوید: «ناهید و مهر دو ایزدی هستند که از دوره دوم شاهنشاهی هخامنشی قدرتی روز افزون یافته و مظهر نیروهای سه گانه روحانی، ارتشتاری، تولید (واستریوشان) می گردند. (بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۵۰)

۱۱۳. ژیران، ف، فرهنگ اساطیر آشور، ص ۷۵؛ افسانه دو فرشته هاروت و ماروت که در چاه بابل با زهره در آمیختند و اکنون به دلیل این گناه در چاه بابل سرنگون هستند در روایات اسلامی با این روایت آشوری مطابقت دارد ازینروست که نظامی می گوید: «زهره هنوز آب در این گل نریخت شهر هاروت به بابل نریخت»

(نظامی، مخزن الاسرار، ص ۱۱۱)

«مشری سحر سخن خوانمش زهره هاروت شکن دانمش»

(همان، ص ۴۲)

۱۱۴. نظامی، مخزن الاسرار، ص ۶

۱۱۵. همان، ص ۴۶

۱۱۶. همان، خسرو و شیرین، ص ۱۳۲، ورک ص ۳۱۰

۱۱۷. همان، هفت پیکر، ص ۶۴

۱۱۸. فردوسی، شاهنامه ج ۲، ص ۲۵۸ ورک ج ۱، ص ۲۴؛ ج ۴، ص ۲۶؛ ج ۵، ص

۳۱۹؛ نظامی، خسرو و شیرین، ص ۴۲

۱۱۹. همان، خسرو و شیرین، ص ۱۴

۱۲۰. همان، شرف نامه، ص ۳۷۵

۱۲۱. همان، هفت پیکر، ص ۱۴۵؛ ورک ص ۱۲؛ لیلی و مجنون، ص ۱۳؛ خسرو و

شیرین، ص ۲۶

۱۲۲. یسنا، یسنه، هات ۱، بند ۳؛ هات ۳، بند ۵

۱۲۳. الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ص ۸۲

۱۲۴. نظامی، خسرو و شیرین، ص ۴۱۷

۱۲۵. همان، ص ۲۱۷

۱۲۶. عطار، منطق الطیر، ص ۹

۱۲۷. نظامی، هفت پیکر، ص ۳۰۶ و رک همان، لیلی و مجنون، ص ۲۳۵؛ خاقانی نیز در این باره می‌گوید:

«برکش میخ غم زدل پیش که صبح برکشد این خشن هزار میخ از سر چرخ چنبری
(خاقانی، دیوان، ص ۸۲)

۱۲۸. فرنبغ دادگی، بندهشن، ص ۴۳، ۵۲، ۱۶۵، ۱۷۲؛ زاد سپرم، گزیده‌های زادسپرم، فصل ۲، بند ۸، ص ۳۹

۱۲۹. نظامی، خسرو و شیرین، ص ۳۹

۱۳۰. همان، شرف‌نامه، ص ۲۰

۱۳۱. قرآن کریم در این باره می‌گوید: «إِلَّا مَنْ خَطِفَ الْخَطْفَةَ فَأَتْبَعَهُ شَهَابٌ ثَاقِبٌ» «مگر کسی که (از شیاطین خواهد جز علم بالا) بر باید هم او را تیر شهاب فروزان تعقیب کند» (صافات / ۱۰)؛

«وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَجَعَلْنَاهَا رُجُومًا لِلشَّيَاطِينِ وَأَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابَ السَّعِيرِ»
«و ما آسمان دنیا را به چراغ‌های درخشان زیب و زیور دادیم و به تیر شهاب آن ستارگان شیاطین را راندیم و عذاب آتش فروزان بر آنها مهیا ساختیم. (ملک / ۵)

۱۳۲. فرنبغ دادگی، بندهشن، ص ۴۴

۱۳۳. یشت‌ها، تشریشت، بند ۸

۱۳۴. نظامی، لیلی و مجنون، ص ۱۰۹

۱۳۵. همان، خسرو و شیرین، ص ۴۳۹

۱۳۶. فرنبغ دادگی، بندهشن، ص ۴۸؛ زرنر، زروان، ص ۲۰۲

۱۳۷. یسنا، ۳۰، ۵

۱۳۸. فرنبغ دادگی، بندهشن، ص ۴۱

۱۳۹. فردوسی، شاهنامه، ج ۱، ص ۵۵ و رک، ج ۸، ص ۲۲۲، ۳۰۱؛ ج ۹، ص ۲۶؛

نظامی، لیلی و مجنون، ص ۱۲۹، ۲۵۳؛ خسرو و شیرین، ص ۲۷۷، ۲۹۲، ۳۵۱؛

شرف‌نامه، ص ۱۳۶، ۲۳۰، ۱۹۷

۱۴۰. همان، ج ۲، ص ۱۷۵؛ ج ۵، ص ۲۷۰، ج ۶، ص ۱۳۸؛ نظامی، خردنامه، ص ۳۶

۱۹۶، ۲۱۳؛ همان، مخزن‌الاسرار، ص ۴۷

۱۴۱. همان، ج ۵، ص ۲۷۰
۱۴۲. نظامی، مخزن الاسرار، ص ۱۲ و رک‌همان، ص ۴۲، ۱۵۵؛ خسرو و شیرین، ص ۱۲۵، ۱۸۳، ۳۴۳، ۴۳۹؛ هفت پیکر، ص ۲۳۵؛ شرف‌نامه، ص ۴۵۳
۱۴۳. همان، مخزن الاسرار، ص ۵۶ و رک‌ص ۶۱، خسرو و شیرین، ص ۱۱، ۱۲۵، ۱۶۵، ۴۲۹
۱۴۴. همان، ص ۷۳
۱۴۵. همان، لیلی و مجنون، ص ۱۴
۱۴۶. همان، هفت پیکر، ص ۸
۱۴۷. همان، ص ۶۱ و رک‌ص ۱۱۵، ۲۶۷
۱۴۸. همان، ص ۲۲۹
۱۴۹. همان، شرف‌نامه، ص ۴ و رک‌ص ۱۱۸
۱۵۰. همان، خردنامه، ص ۲۶۱
۱۵۱. فرنبغ دادگی، بندهشن، ص ۴۰
۱۵۲. نظامی، شرف‌نامه، ص ۱۱۴
۱۵۳. همان، هفت پیکر، ص ۳۰۶
۱۵۴. همان، خسرو و شیرین، ص ۴۴۴
۱۵۵. بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۱۴
۱۵۶. کریستی، آنتونی، اساطیر چین، ص ۸۴
۱۵۷. عطار، منطق‌الطیر، ص ۴ و رک ص ۱۳
۱۵۸. همان، ص ۱۲۹
۱۵۹. روایت پهلوی، ترجمه دکتر مهشیدمیرفخرایی، ص ۵۳
۱۶۰. فرنبغ دادگی، بندهشن، ص ۱۴۵
۱۶۱. زادسپرم، گزیده‌های زادسپرم، فصل ۳۴، بند ۲۰، ص ۵۷
۱۶۲. عطار، منطق‌الطیر، ص ۱
۱۶۳. همان، ص ۲۰؛ در قرآن کریم نیز بر بی‌ستون بودن آسمان صحه نهاده شده است: «اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا...» «خداست آن ذات پاکی که آسمان‌ها را چنان که می‌نگرید بی‌ستون برافراشت...» (رعد/۲) و رک‌(لقمان/۱۰)

۱۶۴. روایت پهلوی، فصل ۴۶، بند ۴
۱۶۵. فردوسی، شاهنامه، ج ۴، ص ۲۴۶
۱۶۶. همان، ج ۸، ص ۵۶ و رک نظامی، شرفنامه، ص ۱۸
۱۶۷. مینوی خرد، ترجمه دکتر احمد تفضلی، ص ۲۴؛ روایت پهلوی، ترجمه دکتر مهشید میر فخرایی، ص ۵۴
۱۶۸. نظامی، هفت پیکر، ص ۱۲۴
۱۶۹. در قرآن کریم نیز به این گونه توصیف از آسمان برمی خوریم: «أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ» «آیا کافران ندیدند که آسمان‌ها و زمین بسته بود ما آن‌ها را بشکافتیم و از آب هر چیز را زنده گردانیدیم چرا باز به خدا ایمان نمی آورند.» (انبیاء / ۳۰)
۱۷۰. نظامی، مخزن الاسرار، ص ۴
۱۷۱. همان، ص ۵
۱۷۲. همان، لیلی و مجنون، ص ۳ و رک هفت پیکر، ص ۲۰۸
۱۷۳. فردوسی، شاهنامه، ج ۱، ص ۱۷ و رک ص ۱۵، ج ۴، ص ۸۵، ۲۰۸، ۳۱۱؛ ج ۶، ص ۸؛ نظامی، شرفنامه، ص ۲۰۸
۱۷۴. عطار، منطق الطیر، ص ۶ و رک ص ۱۶۷
۱۷۵. نظامی، هفت پیکر، ص ۳۴۹
۱۷۶. همان، لیلی و مجنون، ص ۲۱
۱۷۷. همان، خردنامه، ص ۸۷
۱۷۸. عطار، منطق الطیر، ص ۳۵
۱۷۹. زادسپرم، گزیده‌های زادسپرم، ص ۶۸
۱۸۰. یسنا، یسنه، هات ۱، بند ۱۶؛ هات ۳۸، بند ۱۸؛ هات ۷۱، بند ۹
۱۸۱. کریستی، آنتونی، اساطیر چین، ص ۹۵؛ برای اطلاع بیشتر رک بخش اول تجلیات قدسی آسمان.
۱۸۲. عهد عتیق، سفر پیدایش، باب اول، آیات ۹ و ۱۰؛ همان، کتاب مزامیر، باب ۸۹، آیه ۱۲
۱۸۳. نظامی، شرفنامه، ص ۷۴

۱۸۴. الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ص ۹۴
۱۸۵. نظامی، مخزن الاسرار، ص ۱۵
۱۸۶. عطار، منطق الطیر، ص ۷
۱۸۷. ریگ‌ودا، ماندالای دهم، سرود ۹۰
۱۸۸. اوپانیشاد، ص ۲۴۷
۱۸۹. روایت پهلوی، فصل ۴۶، بند ۲ و ۳
۱۹۰. همان، هفت پیکر، ص ۱۳۲

فصل دوم

خورشید

«روان اندرو گوهر دلفروز کزو روشنایی گرفته است روز
زخاور برآید سوی باختر نباشد از این یک روش راست تر»

(شاهنامه، ج ۱، ص ۱۷، ۱۸)

الف. تجلیات قدسی خورشید

۱. خورشید، خدایان، شاهان و پهلوانان

از میان عناصر زیست شناختی قداست که در باب آفرینش مطرح است خورشید مهم‌ترین تجلی جهان شمول قداست به شمار می‌رود و چنان که باز خواهیم نمود بیشتر اساطیر مربوط به آفرینش که بازتابی در ادبیات ما داشته است مربوط به خورشید است. به روایت بندهشن، مهر، شاه همه سرزمین‌هاست و در جدول نجومی مندرج در این کتاب دلالت خورشید بر شاهان و خدایان است.^۱ دریشت‌ها از خورشید به عنوان شریکی در فرمانروایی جهان یاد شده است.^۲ از سوی دیگر بسیاری از اقوام آفریقایی، ذات‌اعظم را خورشید می‌نامند و معتقدند خورشید پسر ذات‌اعظم است^۳ و به گفته‌ی یاده هر جا سخن از دولت شاهان، پهلوانان و امپراتوری‌ها می‌رود خورشید غلبه دارد.^۴ در ریگ ودا، قدیمی‌ترین سند مکتوب هند و ایرانی، آگنی (خورشید یا آتش آسمانی) سرور سلطنت عالی قلمداد شده است.^۵ و اوپانیشاد از قول فرشتگان نقل می‌کند که نور آفتاب همان نور آفریدگار است.^۶ در تورات نیز تجلی ذات و جلال یهوه در روشنی و درخشندگی به خورشید مانند شده است.^۷ همچنین گفته می‌شود: «یهوه، خدای آفتاب (خورشید) را مأمور سلطنت روز و ماه را مأمور سلطنت شب گردانید تا شب را از روز و تاریکی را از روشنی ممتاز گرداند.»^۸ در متون ادبی مورد بحث ما نیز از خورشید تحت عنوان فرمانروا،^۹ نیراعظم،^{۱۰} پادشاه هفت اقلیم،^{۱۱} شاهنشاه صبح،^{۱۲} شاه انجم،^{۱۳} سلطان مشرقی،^{۱۴} یاد شده است و به پادشاهی آن اشاره گردیده است:^{۱۵}

«به عشق هوا بر زمین شد گوا به نزدیک خورشید فرمانروا»^{۱۶}

«از سر طالع همایون بخت رفت سلطان مشرقی بر تخت»^{۱۷}

همچنین تعبیر کنایی تاج داری خورشید از این باور نشأت گرفته است.^{۱۸} از آن

جا که مطابق روایات ایرانی، جلوس جمشید بر تخت پادشاهی، هنگام تحویل خورشید به برج حمل روی داده^{۱۹}، مضمون شاعرانه جمشید و خورشید در ادبیات ما رواج یافته است:

«جهانجوی با فرّ جمشید بود به کردار تابنده خورشید بود»^{۲۰}

«فرود آمد به دولت گاه جمشید چو در برج حمل تابنده خورشید»^{۲۱}

گفتنی است هر مزد از خورشید و جمشید به همراه سه مورد دیگر، به عنوان نیکوترین آفریده خود یاد می‌کند.^{۲۲}

فرّه خورشید و تصوّر اساطیری فره‌مند بودن آن نیز یادآور این سخن مهریشت است که مهر را کسی می‌داند که از نیروی زمان و فرّمزد برخوردار است.^{۲۳} همچنین در روایت پهلوی، خورشید پیرو فرّه رادان فرض شده^{۲۴} و در کارنامه اردشیر بابکان خاطر نشان شده است که بابک شبی به خواب می‌بیند خورشید از سر ساسان تافته و همه جهان را روشن ساخته است.^{۲۵} این نکته رابطه خورشید با فرّه شاهان و خدایان را به سبب فره‌مند بودنشان به یاد می‌آورد:

«بیاراست کاووس خورشید فرّ به دیبای رومی یکی مهد زر»^{۲۶}

«چو دیدند کردند زو آفرین بر آن فرّمند آفتاب زمین»^{۲۷}

«چو پیدا شد آن فرّ خورشید زرد — پیچید زلف شب لاژورد»^{۲۸}

«از حیای آفتاب فرّ شاه پاک برمی‌خیزم آن ساعت زراه»^{۲۹}

در میان تجلیات قداست، پایگاه خورشید تا بدانجاست که در اساطیر مزدیسنی، مقام مهر و اهورای بزرگ یکسان فرض شده است.^{۳۰} لزوم نیایش روزانه خورشید در روایت پهلوی نمایان است^{۳۱} و مطابقت اوقات شرعی نماز با زمان سه گانه مراتب ظهور خورشید در آسمان (سپیده دم، نیمروز، غروب) در ریگ ودا، گاهان و شایست نشایست مندرج است.^{۳۲} در آیین مانی، نماز به سوی آفتاب و ماه برپا می‌شده^{۳۳} و در مینوی خرد به جای آوردن سه بار نماز در برابر خورشید و در هر روز یاد آوری شده است.^{۳۴} به گفته کویاجی، داریوش هخامنشی هنگام فتح مصر از میان آیین‌های مصری به پرستش خدای آفتاب توجه بیشتری معطوف داشت ازینرو توجه ویژه ایرانیان به خورشید بود.^{۳۵} تقدیم هدایا و بخور به پیشگاه

خورشید نیز از جمله آیین‌ها و آداب ملل مختلف بوده است.^{۳۶} در ادبیات ما نیز این نمودار قدسی با مضامین نیایش خورشید و سوگند خوردن به آن نمایان است و گاهی اعمال الهی به خورشید نسبت داده می‌شود:

«نیایش همی کرد خورشید را چنان بوده بُد راه جمشید را»^{۳۷}

«به رخسنده آتش به اُستا و زند به خورشید روشن به چرخ بلند»^{۳۸}

«نباشد به جز خوب گفتار تو که خورشید بادا نگهدار تو»^{۳۹}

و از این میان عطار به جهت دیدگاه عارفانه خاص خود نظری مخالف آن چه بیان شد ابراز می‌دارد و نظامی نیز چنین می‌گوید:

«در سجودش روز و شب خورشید و ماه کرد پیشانی خود بر خاک راه»^{۴۰}

«دفتر افلاک شناسان بسوز دیده خورشید پرستان بدوز»^{۴۱}

از سوی دیگر مضمون تجرّد و تنهایی خورشید را می‌توان رمز وحدانیت ذات اعظم و نیز تمثیلی برای انزوای عارفانه در آیین‌های رازآموزی دانست. در ریگ ودا نیز خورشید، فرد یگانه خوانده شده است:^{۴۲}

«به تنهایی قناعت کن چو خورشید که همسر شرک‌شد در راه جمشید»^{۴۳}

«چو ماه از اختران خود جدایی نه خورشیدی چنین تنها چرایی»^{۴۴}

۲. همسانی با روح، رازآموزی و نوزایی

در رمزپردازی‌های خورشیدی از خورشید تحت عنوان نظام روزانه روح در مقابل «نظام شبانه روح» که مربوط به ماه و تجدید حیات ادواری آن است یاد می‌شود^{۴۵} و خورشید به عنوان بزرگترین نماد روح، به مانند چشمی است که به واسطه آن می‌توان از دریچه جان به عالم ملکوت نظر کرد.^{۴۶} ازینروست که در دوران ودائی، هندوان خورشید و ماه را چشمان آسمان می‌پنداشتند و معتقد بودند خورشید از مردمک چشمان «نارایانا» آفریده شده است^{۴۷} همچنین در ریگ ودا^{۴۸}، بهگود گیتا^{۴۹} و اوپانیشاد^{۵۰} به این مطلب اشاره شده است و در اساطیر ملل مختلف از قربانی کردن انسان - غول اولیه، زن و مرد یا حیوان نخستین که از چشمان خورشید و ماه خلق شده‌اند سخن به میان می‌آید.^{۵۱} در اوپانیشاد نیز آفتاب موگل

بینایی قلمداد شده است^{۵۲} و در روایات مزدیسنی، خورشید چشم هر مزد محسوب می شود^{۵۳} و این مطلب در سخن فردوسی نمایان است:

«از آواز گردان و باران تیر / همی چشم خورشید شد خیرخیر»^{۵۴}

تشابه ساختاری خورشید به مرغ و سیمرغ و همسانی اسطوره‌ای آن با ققنوس نیز حکایت از رمزگرایی‌های روح و نفس انسان دارد چنان که در آثار بزرگانی چون ابن سینا، غزالی، عطار، سهروردی و برخی منابع دیگر نمایانده شده است.^{۵۵} و این تمثیل در رمزپردازی‌های آیینی برای فرایند مردن پیش از مرگ و حیات دوباره به کار رفته است چنان که در اساطیر مصر، ققنوس، شکل شخصیت یافته خورشید در حال طلوع تصور شده است.^{۵۶} این تشبیه در متون ادبی مورد نظر ما به صراحت بیان شده است چنان که در منطق الطیر، خورشید رمز سیمرغ قرار گرفته است.^{۵۷}

«بَرِوِ مَرغِ پَرّانِ چو خورشیدِ دان / جهان را از او بیم و امید دان»^{۵۸}

«تو دهی صبح را شب افروزی / روز را مرغ و مرغ را روزی»^{۵۹}

«پیش سیمرغ آفتاب شکوه / شد چو مرغ پرنده کوه به کوه»^{۶۰}

«باز بعضی را زتفّ آفتاب / گشت پرها سوخته دل‌ها کباب»^{۶۱}

به عقیده سقراط، پرسفون (persphone)، دختر و خدای جهان زیرین (نفس کسانی را که کفاره گناهان در گذشته را گزارده‌اند از ژرفنای تاریکی به بالا در روشنایی آفتاب می فرستد و اینان همواره قهرمانان مقدّس خواهند بود.^{۶۲} در یسنا نیز خورشید به بیمرگی و جاودانگی متّصف است.^{۶۳} در آیین‌های رازآموزی، خورشید نمونه و مثل اعلای کاهنی است که با وجود بی‌مرگی به قلمرو مُردگان فرود می آید و آدمیزادگان را به همراه خود می بَرَد و با غروب خود آنان را می میراند و هم‌زمان با آن راهنمای روان‌ها در قلمرو مُردگان است زیرا هر بامداد با طلوع خود به جهان نورشان باز می گرداند.^{۶۴} در اساطیر هند نیز سفر خورشید که به هنگام سپیده دم به شکل دختری جوان نمودار می شود از درون آب آغاز می گردد^{۶۵} و در اساطیر مصر، خورشید پیش از غروب به نام‌های آتن (Aten)، خپر (Khepri)، و خورشید پس از غروب رَع (ra)، آتوم (Atum) خوانده می شود و مطابق این روایات، مُردگان در سفر شبانه خورشید او را همراهی می کنند و در زورق رَع در جهان زیرین

به سر می‌برند تا آن که خورشید هر روز صبح زاده شود و شامگاه بمیرد.^{۶۶} همچنین مولف بندهشن، خورشید پیش از طلوع را «اوش بام» و خورشید پس از طلوع را «بام اوش» خوانده می‌گوید: خویشکاری (وظیفه) خورشید در بام اوش که هنگام طلوع آن است، به هوش داشتن مردمان و ارائه آموزش بهتر به آنهاست.^{۶۷} در اساطیر چین نیز سفر خورشید از کوه تای شان که ارواح مُردگان به دامنه آن بازمی‌گردد آغاز می‌شود.^{۶۸} چنان که می‌بینیم در تمام این موارد، رازآموزی خورشید خاطر نشان شده است و این به معنی مرگ آیینی و مردن پیش از مرگ است که در ادبیات ما رواج یافته است.^{۶۹} نظامی، فرآیند رازآموزی خورشید را به صورت انتقال یک‌روز به روز دیگر نشان می‌دهد:

چرخ از آن روز بدین روز کرد	«روز ترا صبح جگر سوز کرد
روزی از این روز به روز آوری» ^{۷۰}	گر دل خورشید فروز آوری
چون برزگران تخم کارست	«این عهدشکن که روزگارست
بر جان نهدش زدود داغی	افروزد هر شبی چراغی
تا میرد ازو چنان کز زاده» ^{۷۱}	چون صبح دمدم بر او دمدم باد

خورشید به عنوان بزرگترین نماد روح^{۷۲} در مواردی به جان و روان تشبیه شده است:

«خواجه کونین و سلطان همه آفتاب جان و ایمان همه»^{۷۳}

ازینروست که پیشتر از خورشید به «نظام روزانه روح» تعبیر کردیم. برخی از محققان نیز برآنند که روح در زمین در آن طرف کره خاکی که شب هنگام خورشید آن را روشن می‌کند زندگی می‌کند.^{۷۴} نظامی نیز از آسمان به عنوان رازدانی که راز شب را فاش نمی‌کند یاد کرده است چنان که در آیین‌های رازآموزی فرد مشرف، اسرار جمع را بازگو نخواهد کرد:^{۷۵}

«لاجرم این گنبد انجم فروز	آنچه به شب دید نگوید به روز
شب که نهانخانه گنجینه‌هاست	در دل او گنج بسی سینه‌هاست» ^{۷۶}

در شدن خورشید به چشمه آب گرم و غسل کردنش در شامگاهان و خروج آن از آب به هنگام بامداد مبتنی است بر این که مُردگان در مغرب، خورشید را در سفر

خود در اقیانوس همراهی می‌کنند و با زورق خورشید بر آب می‌روند و در نهایت روان‌های پاک با خورشید به جهان نور بازمی‌گردند^{۷۷} این اسطوره یادآور تشرّف آیینی به شرط غسل تعمید است که در آیین میترا و مسیح رواج داشته است^{۷۸} و این مقوله به معنای مردن پیش از مرگ و تولّد دوباره است:

«در آن ژرف دریا شگفتی بماند که یونانیش اوقیانوس خواند
 فرو رفتن آفتاب از جهان در آن ژرف دریا نبودى نهان
 حجای مُغانى بُد آن آب را نپوشیدی از دیدها تاب را
 فلک‌هر شبانروزی از چشم دور به دریا درافتندی از چشمه نور
 به ما در فرو رفتن آفتاب اشارت به چشمه است و دریای آب
 همان چشمه گرم کورا است جای به دریا حوالت کند رهنمای
 در آن بحر کورا محیط است نام معلق بود آب دریا مدام
 چو خورشید پوشد جمال از جهان پس عطف آن آب گردد نهان
 به وقت رحیل آفتاب بلند زپرگار آن بحر پوشد پرند
 علم چون به زیر آرد از اوج او تـوان دیدنش در پس موج او
 چو لختی رود در سر آرد حجاب که آید نورد زمین در حساب»^{۷۹}
 «تو خورشید گفتی به آب اندرست سپهر و ستاره به خواب اندرست»^{۸۰}
 «چو باریک و خمیده شد پشت ماه زتاریک زلف شبان سیاه
 به نزدیک خورشید چون شد درست برآمد پُر از آب رخ را بشت»^{۸۱}
 «سپیده چو برزد ز دریای آب سر شاه ایران برآمد ز خواب»^{۸۲}
 «چون سپر انداختن آفتاب گشت زمین را سپر افکن بر آب ...»^{۸۳}
 «رقیبان شب گشته سرمست خواب فرو برده سر صبح صادق به آب»^{۸۴}
 «چو روز دگر چشمه آفتاب برانگیخت آتش ز دریای آب
 دو لشکر به هم برکشیدند کوس چو شطرنجی از عاج و از آبنوس»^{۸۵}

نظامی در شرف‌نامه به صراحت از زورق آفتاب یاد کرده است:

«سحرگه که زورق کش آفتاب ز ساحل برافکند زورق بر آب ...»^{۸۶}

باید خاطر نشان ساخت که تعبیر چشمه آفتاب و چشمه خورشید نیز برخاسته

از همین باورند: ^{۸۷}

«شود روز چون چشمه رخشان شود جهان چون نگین بدخشان شود» ^{۸۸}

«چشمه خورشید که محتاج اوست نیم هلال از شب معراج اوست» ^{۸۹}

اشاره به این فرایند طبیعی که نیلوفر با طلوع خورشید سر از آب برمی آورد و با غروب آن فرو می رود ^{۹۰} مقوله ای است که اساطیر هند بدان اشاره دارند و پرتو نوری را که در میان دل نیلوفر است از آفتاب می دانند و توجیه عرفانی آنرا چنین ابراز می دارند که از میان دل ریاضت کشیده، نیلوفری زیبا از توده های خاک و خاشاک سر برمی آورد و در زیر نور آفتاب متجلی می شود ^{۹۱} و به حیاتی تازه دست می یابد. در متون ادبی مورد بحث ما نیز رابطه آفتاب با نیلوفر مندرج است:

«نیلوفر از آفتاب گلرنگ بر آب سپر افکند بی جنگ» ^{۹۲}

«چو عاجز گشت ازین خاک جگر تاب چو نیلوفر سپر افکند بر آب» ^{۹۳}

این رمزگرایی دو سویه که نمودگار همزیستی میان نیلوفر و آفتاب است، ریشه در اندیشه های کهن تر بشری نیز دارد چنان که اساطیر مصر حاکی از آن است که زایش دوباره خورشید در درون گلبرگ های نیلوفری انجام می گیرد ^{۹۴} و مطابق اساطیر هند، برهما در درون نیلوفر آبی شناور بر امواج می خوابد و با شکفتن نیلوفر بیدار شده، همه چیز را دوباره خواهد آفرید. ^{۹۵}

همان طور که در خصوص تجلیات قدسی خورشید باز نمودیم در اساطیر چین، سفر خورشید از کوه تای شان (مطابق البرز) آغاز می شود و این کوه، داور مرگ و سرنوشت و مأوای روان مردگان محسوب می شود. ^{۹۶} تقارن خورشید با کوه که در متون ادبی ما بیشتر کوه البرز مورد نظر است به کرات مطرح شده و در بیشتر موارد این تقارن در قالب تمهیدات زمانی اسطوره باز نموده شده است که در بخش مربوط به آن در همین فصل به تفصیل از آن سخن خواهیم گفت:

«سر از البرز برزد قرص خورشید جهان را تازه کرد آیین جمشید» ^{۹۷}

«دگر ره شادمان می شد به امید که برنامد هنوز از کوه خورشید» ^{۹۸}

«نشاید زدن تیغ با آفتاب نه البرز را کرد شاید خراب» ^{۹۹}

«چو از کوه خورشید سر برزدی منیره زهر در همی نان چدی» ^{۱۰۰}

در تاریخ ادیان، کوه از شأن و منزلت محور و مرکز بر خوردار است و متبرک و مقدس به شمار می‌رود چرا که دریچه جهان نورانی و نقطه تلاقی آسمان و زمین است.^{۱۰۱} در اساطیر و روایات ایرانی، مکان البرز پیرامون جهان است و خورشید بر زبر این کوه چون افسری در گردش است^{۱۰۲} و از بالای البرز طلوع و غروب می‌کند.^{۱۰۳} از اینرو کوه عامل اتصال زمینی‌ها به آسمان است. رابطه خورشید با درخت سرو نیز مانند ارتباط آن با کوه پدیدار می‌شود چنان که در آیین میترا، درخت سرو درخت خورشید نما تلقی شده است و در نقش به دست آمده از این رمز، سرو همچون درختی کیهانی تصویر شده که زمین را به آسمان متصل می‌سازد و خود به خورشید منتهی می‌شود.^{۱۰۴} همچنین در آیین میترا نقش هفت سرو با هفت خنجر که برگرد سر آن کشیده شده و نشانه اشعه خورشید هستند حاکی از این مطلب است.^{۱۰۵} از آن جا که در رمز پردازی‌های آیینی، درخت سرو رمز جاودانگی و نامیرایی است^{۱۰۶} با خورشید که مظهر بی‌مرگی و تولد دوباره است مربوط می‌شود. گذشته از به کارگیری سنت ادبی شاعرانه گویندگان فارسی سرا در کاربرد مضمون خورشید و سرو باید به شکل اساطیری این باور ناخودآگاه نیز توجه داشت:

«دو سرو آن دو بازوی چرخ بلند	کزو نیمه شاداب و نیمی نژند
برو مرغ پَران چو خورشید دان	جهان را ازو بیم و امید دان» ^{۱۰۷}
«به زیر یکی سرو بُن شد بلند	که تا زآفتابش نباشد گزند» ^{۱۰۸}
«به زیر یکی سرو رفتم به خواب	که تا سایه دارد مرا زآفتاب» ^{۱۰۹}

۳- خورشید و توت‌م پرستی

نقش خورشید بر روی درفش از مظاهر توت‌م پرستی به شمار می‌رود چنان که این نقش بر روی پرچم برخی ملل رسم شده است.^{۱۱۰} از آن جا که توت‌م را نگهبان و حامی گروه دانسته‌اند^{۱۱۱} و چون ایزد مهر (میترا) حامی پادشاهان هخامنشی به حساب می‌آید^{۱۱۲} می‌توان نقش خورشید را بر روی درفش و پرچم از مظاهر توت‌م پرستی دانست:

«آباگرزو با تاج و زرینه کفش پس پشت خورشید پیکر درفش»^{۱۱۳}
 «بگو کان سراپرده هفت رنگ بدو اندرون خیمه‌های پلنگ
 یکی بُرز خورشید پیکر درفش سرش ماه زرین غلافش بنفش ...»^{۱۱۴}

ب. تمهیدات زمانی و مکانی اسطوره:

۱. تمهیدات زمانی اسطوره با مقیاس‌های خورشیدی

عامل زمان که در بخش «زروانیسم»، «زروان گرایی» به تفصیل از آن سخن خواهیم گفت در بسیاری از موارد با طلوع و غروب خورشید محقق می‌شود. خصوصاً در بخش حماسی متون مورد بحث ما این عامل نقش مهمی را ایفا می‌کند. در سراسر شاهنامه، مقاطع زمانی با دمیدن خورشید و غروب آن نمایانده شده است. قابل ذکر است که در بسیاری از این موارد توصیف طلوع خورشید با حالات حماسی مطابقت دارد چنان که در توصیف رزم و کارزار، تصاویر بر آمدن خورشید با لشکر کشیدن، تیغ بر کشیدن، سپر بر روی گرفتن و تصاویری نظیر آن همراه شده است. در واقع فردوسی و نظامی، هشیارانه به این تمهیدات اسطوره‌ای جهت پی‌ریزی سبک حماسی دست‌زده‌اند. از سوی دیگر تأثیرات بجا مانده از مهر پرستی کهن و اساطیر ایرانی که در این متون به چشم می‌خورد غیر قابل انکار است. در مینوی خرد، حرکت خورشید و ماه واسطه در دست داشتن حساب روز، ماه، سال، تابستان، زمستان، بهار و پاییز محسوب شده است.^{۱۱۵} تمهیدات زمانی اسطوره به واسطه خورشید می‌تواند بر این سخن مهریشت نیز مبتنی باشد که خورشید را برخوردار از نیروی زمان و فرّ مزدا می‌داند.^{۱۱۶} همچنین در اوپانیشاد، آفتاب، صورت زمان، فرض شده و خاطر نشان شده است که زمان از آفتاب صورت پذیرفته است و همانطور که هیچکس نمی‌تواند با شناوری از دریای محیط در گذرد، همچنین هیچکس نیز به انتهای زمان نخواهد رسید و این آفتاب خود، زمان است و در زمان از او سال و فواصل زمانی پیدا می‌شوند.^{۱۱۷} همچنین ابهام زمان به دلیل عدم حضور خود آگاهی تاریخی که از ویژگی‌های اسطوره است^{۱۱۸} نیز می‌تواند عامل دیگری برای این تمهید باشد:

«زشبگیر تا تیره شد آفتاب
همی خون به جوی اندر آمد چو آب
ز چهره بشد شرم و آیین مهر
همی گرز بارید گفتی سپهر»^{۱۱۹}
«سپهدار ایران به فرزانه گفت
که چون برکشد تیغ، هور از نهفت
به پیش سیاوش همی رو به هوش
نگر تا چه فرماید آن دارگوش»^{۱۲۰}
«چو خورشید تابان درم ساز گشت
زنخجیرگه تنگدل بازگشت»^{۱۲۱}
«بر سر کوه، مهر تافته تافت
زهره صبح چون شکوفه شکافت
دیدم از دور صد هزاران حور
کز من آرام و صابری شد دور»^{۱۲۲}
«ترک روز آخر چو با زرین سپر
هندو شب را به تیغ افکند سر
شیخ خلوت ساز کوی یار شد
با سگان کوی او در کار شد»^{۱۲۳}

قابل ذکر است که اهمیت خورشید در بُعد زمانی تا بدانجاست که نام یازدهمین روز از روزهای ماه، در تقویم نجومی قدیم ایران، خورشید است.^{۱۲۴}

۲. تمهیدات مکانی اسطوره

نقش خورشید در تعیین محدوده‌های مکانی اسطوره همانند نقش آن در تمهیدات زمانی است. مطابق عبارت مندرج در روایت پهلوی از ستاره پایه تا خورشید پایه، برترین زندگی^{۱۲۵} یعنی بهشت قلمداد شده است و در اوپانیشاد نیز دعایی مذکور است که در آن آفتاب دروازه بهشت خوانده شده است: «اول این دعا را خوانده از آفتاب مدد خواهد ... آفتابی که روشن است از مدد او قدرت سلوکی حاصل شود که به عالم برهما رسیده رستگاری بیابیم و آفتاب رخصت دهد که برای رفتن بهشت پیش فرشتگان راه خود را روشن ساخته به آنجا برسیم که آفتاب دروازه بهشت است براهمنانی که ضبط حواس کرده دل خود را به آفتاب مشغول می سازند به عالم برهما رهنمون می گردند ...»^{۱۲۶} مرحوم استاد مهرداد بهار نیز خاطر نشان می سازد که بهشت، گاه با خورشید یکی دانسته شده و با پرتو آن پیوند یافته است.^{۱۲۷} از اینروست که در متون ادبی ما یکی از برترین معیارهای مسافت، جایگاه خورشید در نظر گرفته شده و در مواردی که سخن از مکانی مبهم می رود تابش یا غروب خورشید، معیار مسافت شناخته می شود:

«گز آن جایگه کافتاب بلند	برآید کند خاک را ارجمند
چو تو شاه نهاد بر سر کلاه	به خوبی و دانش به آیین و راه» ^{۱۲۸}
«از آن سو که خورشید می شد نهان	تکاپوی می کرد با هم‌رهان» ^{۱۲۹}
«توانایی و فرّشاهی تراست	ز خورشید تا پشت ماهی تراست» ^{۱۳۰}

ج. خورشید و ارتباط‌های دوگانه:

۱. خورشید، برج‌ها و عوامل طبیعی

سیر خورشید در آسمان با تجسم منطقه البروج در ذهن بشر نظام یافته است. در جدول نجومی مندرج در بندهشن این رابطه نشان داده شده است و به گفته مؤلف آن «هنگامی که (خورشید) از نخستین خُرده (برج) بره فراز رفت، روز و شب برابر بودند (که) هنگام بهار است، چون به نخستین خُرده خُرچنگ رسید روزها بلندترین (شدند که) آغاز تابستان است چون به (نخستین) خُرده ترازو رسید روز و شب برابر (شدند که) آغاز پاییز است، چون به (نخستین) خُرده بُز رسید شبها بلندترین (شدند که) آغاز زمستان است.^{۱۳۱} اشاره به ورود خورشید در برج‌ها در سخن شاعران پارسی گوی نمایان است:

«چو آمد به برج حمل آفتاب	جهان گشت بافرّ و آیین و آب» ^{۱۳۲}
«چو خورشید برزد سراز برج گاو	ز هامون بر آمد خروش چکاو» ^{۱۳۳}
«درفشی پس پشت او دیگرست	چو خورشید تابان به دو پیکر است» ^{۱۳۴}
«چو برزد سراز چنگ خُرچنگ هور	جهان شد پراز جنگ و آهنگ و شور» ^{۱۳۵}
«چو برزد سراز برج شیر آفتاب	زمین شد به کردار دریای آب» ^{۱۳۶}
«بگشت اندرین نیز گردان سپهر	چو از خوشه خورشید بنمود چهر» ^{۱۳۷}
«ز برج بره تا ترازو جهان	همی تیرگی دارد اندر نهان» ^{۱۳۸}
«دلو از کله‌های آفتابی	خاموش لب از دهن پُرابی» ^{۱۳۹}
«زرّه چون به ایوان شاهی شدند	چو خورشید در برج ماهی شدند» ^{۱۴۰}

رنگین کمان نیز به عنوان مجلای قداست آسمانی با خورشید پیوند یافته و نزد قبایل Fuegien برادر خورشید شناخته می‌شود.^{۱۴۱} در تورات نیز ادونای خداوند

می‌گوید «رنگین کمان خود را در ابر قرار دادم تا علامت عهد بین من و جهان باشد.»^{۱۴۲} پیوند رنگین کمان با آفتاب در ادبیات ما نمایانده شده است:
 «غیب سیمین که کمر بست از آب قوس قزح شد ز تَف آفتاب»^{۱۴۳}

۲. خورشید و عناصر اربعه

در متون مانوی اعتقاد بر این است که گردونه خورشید از آتش و روشنی ساخته شده است.^{۱۴۴} در روایت بندهشن آتش، باد و ابر (آب) یاوران سپاهبد شرق و همراهان گردونه مهر هستند.^{۱۴۵} هندوان نیز معتقد بودند میهن آتش، آسمان است.^{۱۴۶} همچنین در ویسپرد، خورشید در برابر آتش هوایی (آذرخش) و آتش زمینی، آتش آسمانی نامیده شده^{۱۴۷} و در عهد جدید (انجیل) خورشید به جای عنصر آتش به کار رفته است.^{۱۴۸} در ریگ‌ودا نیز می‌خوانیم: «خدایان، او (آگنی، خدای خورشید) را در مساکن (فناپذیران) قرار داده‌اند همانگونه که خورشید شگفت‌آور درخشان را بر آن داشته‌اند که شکل او (آتش) را به خود بگیرد».^{۱۴۹} در اساطیر هند نیز زایش دوباره آگنی (خدای خورشید) مانند زایش پیوسته انوار خورشید دانسته شده.^{۱۵۰} و بر سه آتش ظاهری، آتش غریزی و آتش آفتاب صحنه نهاده شده است.^{۱۵۱} مطابق آیین مهری نیز کسانی که درجه شیر یافته‌اند باید در شعله‌های بخور بسوزند و پاک شوند تا به فروغ جاودانی یعنی خورشید و میترا ملحق شوند.^{۱۵۲} در متون ادبی مورد نظر ما نیز به تقارن خورشید و آتش اشاره شده است:

«نه آتش به کار آید این جان‌آب	بود آب از ابر آتش از آفتاب» ^{۱۵۳}
«چو خورشید تیز آتشی بر فروخت	بر آورد ز آب اندر آتش بسوخت» ^{۱۵۴}
«اگر دیده بان دود بیند به روز	شب آتش چو خورشید گیتی فروز» ^{۱۵۵}
«آتش خورشید ز مژگان من	آب روان کرد بر ایوان من» ^{۱۵۶}
«سینه خورشید که پر آتش است	روی تو می‌بیند از آن دل خوش است» ^{۱۵۷}
«آتش صبحی که در این مطبخ است	نیم شراری ز تَفِ دوزخ است» ^{۱۵۸}
«چو برزد آتش مشرق زبانه	ملک چون آب شد زانجا روانه» ^{۱۵۹}

«که چون آتش روز روشن گذشت بر از دود شد گنبد تیز گشت»^{۱۶۰}
 «روی به این کن که قوی پستی است پشت به خورشید که زرتشتی
 است»^{۱۶۱}

در بخش دوم تجلیات قدسی خورشید به رمزگرایی دو سویه آب و خورشید پرداختیم و فرو شدن خورشید در آب و غسل کردن و برآمدنش که رمز نوزایی و تشرّف آیینی است را خاطر نشان ساختیم^{۱۶۲} گذشته از این تمثیل ساختاری باید به خاصیت پاک کنندگی و طهارت خورشید اشاره کنیم. مطابق روایت ریگ ودا، سویتری (خدای خورشید) همه گناهان را دور می سازد.^{۱۶۳} همچنین خورشید نگهدارنده آب است.^{۱۶۴} در خورشیدیشیت نیز به تطهیر آب، زمین و آفرینش به وسیله خورشید اشاره شده است.^{۱۶۵} و روایت پهلوی و بندهشن خورشید را عامل نابودی دیوان و آلابیدن ناپاکی ها می دانند^{۱۶۶} خاصیت پاک کنندگی و تطهیر خورشید در متون ادبی ما نیز خاطر نشان شده است:

«گه شده او سبزه و من جوی آب گه شده من گازر و او آفتاب»^{۱۶۷}
 «گازری از رنگریزی دور نیست کلبه خورشید و مسیحا یکی است»^{۱۶۸}
 «چون که در این طشت شوی جامه شوی آب ز سرچشمه خورشید جوی»^{۱۶۹}
 «قرصه خورشید که صابون تست شوخ کن از جامه پُر خون تست»^{۱۷۰}

گاهی به جای «خاک» یعنی عنصر فرودین از میان عناصر اربعه، لفظ زمین به کار می رود چنان که در عهد جدید (انجیل) کاربرد لفظ زمین، دریا، خورشید، هوا، به معنی خاک، آب، آتش و باد است^{۱۷۱}. از اینرو در خورشیدیشیت، خاصیت پاک کنندگی خورشید علاوه بر آب شامل زمین (خاک) نیز می شود.^{۱۷۲} در متون ادبی مورد بحث ما رابطه خورشید با خاک چنین مطرح شده است:

«کزان جایگه کافتاب بلند برآید کند خاک را ارجمند
 چو تو شاه نهاد بر سر کلاه به خوبی و دانش به آیین و راه»^{۱۷۳}
 «چنین گفت کای داور داد و پای تویی آفریننده هور و خاک»^{۱۷۴}
 «نباید جز از رأی یزدان پای زرخشنده خورشید تا تیره خاک»^{۱۷۵}

از آن جا که سرنوشت اساطیری عنصر باد با ماه رقم خورده است در حیطة

ادبی مورد مطالعه ما تنها شاهنامه، تقارن خورشید و باد را ورای اشاره به رابطه‌ای خاص پذیرفته است:

«که آن را که اکنون توینی به داد ستاره ندیدست و خورشید و باد»^{۱۷۶}
 «زباد و زخورشید و شمشیر تیز نه آرام دید و نه راه گریز»^{۱۷۷}

۳. خورشید و انسان

در تجلیات ادبی اسطوره می‌بینیم هر گاه سخن از زیبایی شگرف یا شدت معنویت کسی به میان می‌آید به خورشید تشبیه می‌شود. این مقوله، ذهنیت ما را به روایت اساطیر ایرانی که انسان را دارای اصل خورشیدی می‌داند نزدیک می‌کند.^{۱۷۸} در روایت پهلوی آمده است که نطفه آدمی در خورشید پایه است و روشنی خورشید علاوه بر این که از روشنی مینوی خورشید است از جوهر و عرض مردمان نیز هست.^{۱۷۹} همچنین به نظر سقراط، انسان در ابتدای آفرینش از سه جنس آفتاب، ماه و زمین آفرینش یافته و به اعتقاد او مرد به عنوان فرزند خورشید خلق شده است.^{۱۸۰} در متون مانوی نیز آمده است: «و تمثالی همانند آدم در خورشید پدیدار گشت و ماده را تحریک کرد...»^{۱۸۱} ازینروست که در متون ادبی مورد نظر، شاهد این نوع رابطه هستیم:

«به گیتی درون سال سی شاه بود به خوبی چو خورشید برگاه بود»^{۱۸۲}
 «نیم شبی کان ملک نیمروز کرد روان مشعل گیتی فروز...»^{۱۸۳}
 «آفتابی پدید گشت از دور کاسمان ناپدید گشت از نور»^{۱۸۴}
 «سروش درفشان چو تابنده هور زو سواس دیو فرینده دور»^{۱۸۵}

گفتنی است آنچه در بخش دوم تجلیات قدسی خورشید تحت عنوان راز آموزی و نوزایی خورشید بیان گردید تأکیدی دیگر بر این تمثّل ساختاری انسان و خورشید است که بنا بر آن انسان همچون خورشید دچار نشأة ثانوی و مردن پیش از مرگ می‌گردد و طی مرگی آیینی به حیات دوباره دست می‌یابد.

۴. خورشید و حیوانات

در اساطیر ایرانی به پیروی از آیین میترا، خورشید، اروند اسپ یعنی دارنده

اسب تیزتک معرفی شده است.^{۱۸۶} مطابق روایت وداها، اوپانیشاد، یشت‌ها و اساطیر آشور و... گردونه خورشید در آسمان سیر می‌کند و با حرکت اسبان به پیش می‌رود.^{۱۸۷} تشبیه خورشید به اسب (گلگون، اسب شیرین) در سخن نظامی نیز می‌تواند تداعی‌کننده چنین ارتباطی باشد:

«چو شب‌دیز شب گلگون خورشید ستام افکند چون گلبرگ برید
مه و خورشید دل در صید بستند به شب‌دیز و به گلگون بر نشستند»^{۱۸۸}
«چو خورشید بنمود بالای خویش نشست از بر تند بالای خویش
به زیر اندر آورد برج بره چنین تا زمین زرد شد یکسره»^{۱۸۹}

در دیگر رمز پردازی‌های خورشیدی، شیر نشانه خورشید و دشمن باران است.^{۱۹۰} همچنین در آیین میترا، شیر یکی از مقامات مهم در تشریف به آیین میترا و نماد آتش است^{۱۹۱} و مردان راستین را به فروغ جاودانی یعنی خورشید و میترا ملحق خواهد کرد.^{۱۹۲} اما این که آیا شیر و خورشید در این بیت از شاهنامه و هفت پیکر تقارن یافته‌اند، به نحو تصادفی است یا به طرز ناخودآگاه، به عهده خواننده واگذار می‌شود:

«برو بازوی شیر و خورشید روی دل پهلوان، دست شمشیر جوی»^{۱۹۳}
«گر ندیدی بر ازدها شیری وافتابی کشید شمشیری
شاه را بین که در مصاف و شکار ازدها صورت است و شیر سوار»^{۱۹۴}

مار یا به روایت اساطیری آن، ازدها نیز در رمزپردازی‌های خورشیدی سهمی دارد. مطابق اساطیر مصر افورع (Efura) یا خورشید مُرده، مردی است که بر زورق غرب از میان قلمرو شب می‌گذرد و گرداگرد اتاقکش ماری حلقه زده تا او را از مارت‌سناک دیگری که هر شب می‌خواهد او را نابود کند در امان نگاه دارد.^{۱۹۵} در آیین میترا نیز تصویر گره (خورشید) و ماری که به نشانه ابدیت دور آن حلقه زده به دست آمده است.^{۱۹۶} همچنین در اساطیر چین، ازدها پاسدار مروارید (نماد گنجینه خاقانی) است. در این اسطوره، خورشید رمز مروارید قلمداد شده است و خوراک ازدها نیز از آن است.^{۱۹۷} پیوند این عناصر و اجزای نمادین در متون ادبی ما نمایان شده است:

«یکی ازدها بود بر خشک آب به دریا بُدی گاه بر آفتاب»^{۱۹۸}
 «با همه زهرم فلک امید داد مار ششم مهره خورشید داد»^{۱۹۹}
 «گر ندیدی بر ازدها شیری وافتابی کشیده شمشیری
 شاه رابین که در مصاف و شکار ازدها صورت است و شیر سوار»^{۲۰۰}

گفتنی است عناصر و اجزای نمادین در ابیات فوق عبارتند از: ازدها (مار)، آفتاب، مهره (مروارید). باز و عقاب و شاهین نیز از پرندگان خورشیدی محسوب می‌شوند. در اساطیر مصر همسانی عقاب و خورشید خاطر نشان شده است.^{۲۰۱} چنانکه در مواردی شاهین را چشم راست خورشید نامیده‌اند^{۲۰۲} و در اساطیر بین‌النهرین، مقارنه مار (موجود قمری) و عقاب (پرندۀ خورشیدی) مطرح شده است.^{۲۰۳} در بندهشن نیز حکمت آفرینش باز سپید، نابودی مارِ پرداز که موجب مرگ مردم می‌شود است^{۲۰۴} و این امر، باز را که به منزله فرّه کیانی است در مقابل سایه اهریمنی مار قرار می‌دهد.^{۲۰۵} مقارنه عقاب، باز و آفتاب در متون ادبی مورد نظر ما نمایانده شده است:

«فرود آرد از ابر پَران عقاب نتابد به تندی بر او آفتاب»^{۲۰۶}
 «زرخشنده پیکان و پَرّ عقاب همی دامن اندر کشید آفتاب»^{۲۰۷}
 «که خرچنگ را نیست پَرّ عقاب نپرّد عقاب از بر آفتاب»^{۲۰۸}
 «گه بر این ره یری چو باز سپید دیده بر راه دار چون خورشید»^{۲۰۹}

۵. خورشید و جمادات

آفرینش زرّ، لعل، عقیق و یاقوت به آفتاب منسوب است. مؤلف بندهشن، تکوین زرّ را نتیجه تجزیه و مسخ انسان - غولِ اولیه یعنی کیومرث می‌داند و بر آنست که زرّ از جانِ کیومرث پدید آمده است.^{۲۱۰} اما در روایات بعد از اسلام و در نجوم احکامی تکوین زرّ به خورشید مربوط است:^{۲۱۱}

«لعل طراز کمر آفتاب حله گر خاک و حلی بند آب»^{۲۱۲}
 «جام سحر در گل شبرنگ ریخت جرعه آن در دهن سنگ ریخت
 زاتش و آبی که به هم در شکست بیه دُر و گُردۀ یاقوت بست»^{۲۱۳}

«نخستش خواند باید با صدامید زرافشانی بر او کردن چو خورشید»^{۲۱۴}
 «آنجا که دهی زلطف یک تاب زرگردد خاک و دُر شود آب»^{۲۱۵}

۶. خورشید و موسیقی

لازم به ذکر است که یازدهمین لحن از سی لحن باربد که در سخن نظامی آمده است به آرایش خورشید موسوم است:^{۲۱۶}
 «چو زد زآرایش خورشید راهی در آرایش بُدی خورشید ماهی»^{۲۱۷}

۷. خورشید و می

ناخودآگاه بیدار شاعران ایرانی تقارن می و آفتاب را چنان دریافته که بر اثر آن مضامینی گویا به دست داده است تا جایی که نظامی از آن با عنوان جگر گوشه آفتاب^{۲۱۸} یاد می کند و مطابق روایت بندهشنی ابر باران زا به منزله جان برای تن است و نیز جام می است که از دست راست خورشید بر می آید و به واسطه این کار، سی شبانه روز می بارد و پلیدی ها را می زداید.^{۲۱۹} از اینرو در سنت شعری ما «می» زاده آفتاب^{۲۲۰}، دختر آفتاب^{۲۲۱} و جگر گوشه آن^{۲۲۲} خوانده می شود و در نتیجه این باور است که حافظ می گوید:

«چو آفتاب می از مشرق پیاله برآید زباغ عارض ساقی هزار لاله برآید»^{۲۲۳}
 و در آثار ادبی مورد بحث ما آمده است:

«هم آن گه بیاورد جامی نسید که شد رنگ خورشید زو ناپدید»^{۲۲۴}
 «بدو گفت ما می زخرما کنیم به تموز و هنگام گرما کنیم
 کنون هست لغتی چو روشن گلاب به سرخی چو بیجاده در آفتاب»^{۲۲۵}
 «آن می که چو آفتاب گیرد زو چشمه خشک آب گیرد»^{۲۲۶}
 «خورشید ز قطره های بساده خون از رگ ارغوان گشاده»^{۲۲۷}
 «می کوست حلوای هر غم کشی ندیده بجز آفتاب آتشی»^{۲۲۸}
 «بود آن شب می میان جمع در همچو خورشیدی به نور شمع در»^{۲۲۹}

۸. خورشید و آینه

در اساطیر ژاپنی نخستین آینه جهان، آینه ای است که آماتراسو (Amatrasu)

خدای بانوی خورشید، عکس خود را در آن دید ازینرو امپراتوری ژاپن که خود را از نسل خدای بانوی خورشید می‌دانند این آینه را به عنوان یکی از نشانه‌های سلطنتی خود در معبد آیه (Ise) محفوظ داشته‌اند و به همین خاطر ژاپن سرزمین آفتاب نامیده شده است.^{۲۳۰} به اعتقاد ما روایت بند هشتی که آینه را (در معنی شکل و گونه) به خورشید منسوب دانسته^{۲۳۱} تحت تأثیر این رمز بوده است چنان که مرحوم استاد مهرداد بهار نیز در ذیل مفهوم آینه به معنی گونه و سرشت در بندهشن خاطر نشان ساخته است «از آنجا که انسان اصل خورشیدی دارد باید درینجا سرشت خورشیدی انسان و طبیعت منظور شده باشد».^{۲۳۲} ارتباط خورشید و آینه در متون مورد نظر ما نیز بدین صورت عنوان شده است:

«چو روز آینه خورشید در بست	شب صد چشم هر صد چشم بر بست» ^{۲۳۲}
«درخشیدن تیغ آینه تاب	درخشان تر از چشمه آفتاب» ^{۲۳۳}
«دورویست خورشید آینه وش	یکی روی در چین یکی درخش
به رویی کند روی را همچو ماه	به روی دگر روی‌ها را سیاه» ^{۲۳۵}

در منطق الطیر عطار نیز حضور آینه در پایان داستان خورشیدی مرغان نمایان است:

«خویش را دیدند سیمرغ تمام	بود خود سیمرغ سی مرغ مدام
بی زفان آمد از آن حضرت خطاب	کاینه‌ست این حضرت چون آفتاب
هر که آید خویشتن بیند درو	جان و تن هم جان و تن بیند درو» ^{۲۳۶}
«چون شما سی مرغ اینجا آمدید	سی در این آینه پیدا آمدید
گرچه بسیاری به سرگردیده‌اید	خویش را بینید و خود را دیده‌اید» ^{۲۳۷}

۹. خورشید، عیسی (ع) و آسمان چهارم

آسمان چهارم را مأوای خورشید دانسته‌اند و در روایت پهلوی از ستاره پایه تا خورشید پایه برترین زندگی یعنی بهشت محسوب شده است.^{۲۳۸} همچنین در اساطیر، بهشت گاهی با خورشید یکسان فرض شده است.^{۲۳۹} عروج ایزد مهر به آسمان چهارم و همخانگی آن با خورشید، نزد مهرپرستان، مطابق است با عروج

عیسی (ع) به آن و همسایگیش با خورشید. همانگونه که در اعتقاد میترا باوران، ایزد مهر باردیگر برای نجات پیروانش به زمین خواهد آمد^{۲۴۰} در روایات دینی نیز عیسی (ع) برای نجات پیروانش به زمین باز خواهد گشت. همخانگی عیسی با خورشید و ضدیت مرغ عیسی (خفاش) با خورشید در ادبیات ما مضمون رایجی است:

«ترا با چنین روی و بالای و موی	ز چرخ چهارم خور آیدت شوی» ^{۲۴۱}
«چنین گفت مهر که آن روی و موی	ز چرخ چهارم خور آورد شوی» ^{۲۴۲}
«گازری از رنگریزی دور نیست	کلبه خورشید و مسیحا یکی است» ^{۲۴۳}

د. تجلیات ادبی خورشید در قلمرو اسطوره:

۱. خورشید، نان گرم آسمان

در آیین زردشتی *dron-draona*، قرص نانی است که نماد خورشید محسوب می شود و برجستگی دور نان، نماد کوه البرز به شمار می رود. گفتنی است که این نان در مراسم مذهبی - آیینی زردشتیان به کار می رود.^{۲۴۴} تعبیر گرده خورشید و قرص نان در اوپانیشاد و روایت پهلوی^{۲۴۵} نیز برخاسته از این نکته است. این تعبیر در متون ادبی ما در موارد زیادی به کار رفته است:

«روز به یک قرصه که خرسند گشت	روشنی چشم خردمند گشت» ^{۲۴۶}
«قرصه خورشید که صابون تست	شوخ کن از جامه پر خون تست» ^{۲۴۷}
«کای فلک آستان درگه تو	قرص خورشید ماه خرگه تو» ^{۲۴۸}
«طلاق طبیعت به ناهید داد	به شکرانه قرصی به خورشید داد» ^{۲۴۹}
«او نهد از بهر سگان فلک	گرده خورشید بر خوان فلک» ^{۲۵۰}

۲. خورشید و پرتوهای آن

از رمزهای برجسته بشری، پرتوهای کشیده خورشید است که شکل مار را تداعی می کند.^{۲۵۱} نقش هفت سرو که هفت خنجر گرد آن کشیده شده است، در آیین میترا نماد اشعه های خورشید به شمار می رود.^{۲۵۲} در کارنامه اردشیر بابکان نیز

آمده است: «مردمان گفتند که بامداد چون خورشید تیغ برآورد ایدون چون باد تندرو مانند بگذشتند».^{۲۵۳}

پرتوهای خورشید در شعر نظامی با تعبیر تیغ آفتاب، ده زبان بودن آفتاب و شمشیر زدن آن مجسم شده است:

«خورشید درفش ده زبانه	چون صبح دریده ده نشانه» ^{۲۵۲}
«چو خورشید از حصار لاجوردی	عَلَم زد بر سر دیوار زردی
عنان یک رکابی زیر می‌زد	دو دستی با فلک شمشیر می‌زد» ^{۲۵۵}
«صبح چون تیغ آفتاب کشید	طشت خون آمد از سپهر پدید» ^{۲۵۶}
آفتاب تیغ‌زن در گشت او	این همه سر می‌برد در طشت او» ^{۲۵۷}

ز- خورشید و کاربردهای بیانی آن

بنابر آنچه گذشت از آن جا که ادبیات ما متأثر از اندیشه‌ها و باورهای کهن است لازم می‌دانیم که در پایان خاطر نشان سازیم که صرف نظر از مباحث پیشین و مآخذشان، کاربردهای بیانی به کار رفته دربارهٔ خورشید در متون ادبی ما از کمیت قابل ملاحظه‌ای برخوردار است و همانطور که پیشتر ذکر شد، استفاده از استعارات، تشبیهات و به کارگیری لفظ خورشید، آفتاب، خور، مهر، شید، هور، گیتی فروز... و تعبیر کنایی از آفتاب، بیش از سایر عناصر اساطیری در ادبیات ما به چشم می‌خورد و این نشان از تأثیرات مهرپرستی کهن و عقاید میترا باوری دارد. از اینرو در یادداشت‌های مربوط به این بخش به ضبط ارجاعات مربوط به کاربردهای بیانی خورشید پرداخته‌ایم.^{۲۵۸}

یادداشت‌های فصل دوم (خورشید)

۱. فرنبغ دادگی، بندهشن، ص ۵۸، ۱۱۳؛ ابوریحان بیرونی نیز در «التفهیم لأوائل صناعة التنجیم» (دلالت خورشید را بر شاهان، بزرگان، خداوندان تدبیرهای بزرگ و حکیمان دانسته است. (بیرونی، ص ۳۸۷)
۲. یشت‌ها، مهریشت، کرده ۱، بند ۱
۳. الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ص ۱۳۷، ۱۴۲
۴. همان، ص ۱۳۳
۵. ریگ‌ودا، ماندالای چهارم، سرود ۱۲
۶. اوپانیشاد، اپنکھت مهاناراین، کهند اول، ص ۳۶۲
۷. عهد عتیق، کتاب حزقیال نبی، باب ۴۳، آیه ۲
۸. عهد عتیق، مزامیرداوود، مزمور ۸۴، آیه ۱۱ و نیز رک کتاب مزامیر، مزمور ۱۳۷، آیات ۸-۹ و سفر پیدایش باب ۱، آیات ۱۴-۱۹
۹. فردوسی، شاهنامه، ج ۶، ص ۲۱۶
۱۰. نظامی، خسرو و شیرین، ص ۷۲۵
۱۱. همان، ص ۲۰۴
۱۲. همان، ص ۱۸۳
۱۳. همان، هفت پیکر، ص ۳۱۵
۱۴. همان، ۲۸۴
۱۵. همان، خسرو و شیرین، ص ۲۶۸
۱۶. فردوسی، ج ۶، ص ۲۱۶
۱۷. نظامی، هفت پیکر، ص ۲۸۴
۱۸. فردوسی، شاهنامه، ج ۲، ص ۸۰؛ نظامی، لیلی و مجنون، ص ۳۶، خسرو و شیرین، ص ۴۱۷
۱۹. دهخدا، علی اکبرخان، لغت‌نامه، ذیل جمشید
۲۰. فردوسی، ج ۱، ص ۵۷

۲۱. نظامی، خسرو و شیرین، ص ۳۸۶ و نیز رک مخزن الاسرار، ص ۳۳؛ لیلی و مجنون، ص ۳۶، ۵۴، ۱۳۹، ۲۷۱؛ خسرو و شیرین، ص ۱۳، ۵۹، ۶۷، ۷۰، ۲۳۰، ۲۷۰، ۲۷۵، ۳۳۷، ۳۵۵، ۳۶۲، ۳۸۶، ۳۹۹، ۴۵۱؛ هفت پیکر، ص ۱۰۱، ۱۸۲؛ شرفنامه، ص ۱۷۶

۲۲. روایت پهلوی، ترجمه دکتر مهشید میر فخرایی، ص ۱۵
 ۲۳. پشت‌ها، مهریشت، ص ۴۵۷
 ۲۴. روایت پهلوی، همان، ص ۱۵
 ۲۵. کارنامه ادشیر بابکان، ترجمه دکتر بهرام فره‌وشی، ص ۵
 ۲۶. فردوسی، ج ۲، ص ۱۴۵
 ۲۷. همان، ج ۶، ص ۲۳
 ۲۸. همان، ج ۹، ص ۱۴۹ و نیز رک، ج ۱، ص ۱۵، ۲۶۴؛ ج ۳، ص ۱۱۴، ۱۸۴؛ ج ۶، ص ۱۸۱؛ ج ۸، ص ۲۰۷؛ ج ۹، ص ۳۹۷، ۳۵۳
 ۲۹. عطار، منطق الطیر، ص ۲۱۱ و رک ۱۷۷، ۲۲۴
 ۳۰. پشت‌ها، مهریشت، بند ۱۴۵، ص ۵۰۳

۳۱. روایت پهلوی، ترجمه دکتر مهشید میر فخرایی، ص ۲۰، ۷۳، ۱۱۳
 ۳۲. ریگ‌ودا، ماندالای دهم، سرود ۱۵۱؛ گاهان، یسنه، هات ۴۴، بند ۵؛ شایست‌نشایست، ترجمه دکتر کنایون مزداپور، فصل ۷، ص ۸۹
 ۳۳. آریا، غلامعلی، آشنایی با تاریخ ادیان، ص ۱۲۰
 ۳۴. مینوی خرد، ترجمه دکتر احمد تفضلی، ص ۶۹، ۷۰
 ۳۵. کویاجی، جهانگیر، آیین‌ها و افسانه‌های چین باستان، ص ۲۶
 ۳۶. مک‌کال، هنریتا، اساطیر بین‌النهرینی، ص ۵۶؛ دبوکور، مونیک، آیین میترا، ص ۱۹۷

۳۷. فردوسی، ج ۶، ص ۶۶ و رک ص ۳۰۲؛ ج ۱، ص ۹۶؛ ج ۳، ص ۲۲۵؛ ج ۴، ص ۲۴۹، ۲۸۲؛ ج ۶، ص ۳۰۲، ج ۷، ص ۲۲۳؛ ج ۸، ص ۲۹۵، ۳۲۲؛ ج ۹، ص ۱۸۷
 ۳۸. نظامی، شرفنامه، ص ۱۸۵
 ۳۹. فردوسی، ج ۹، ص ۲۵۸

۴۰. عطار، منطق الطیر، ص ۶
۴۱. نظامی، مخزن الاسرار، ص ۹
۴۲. ریگ ودا، ماندالای اول، سرود ۱۶۴
۴۳. نظامی، خسرو و شیرین، ص ۲۷۰
۴۴. همان، ص ۷۵ و رک شرفنامه، ص ۶۴؛ خاقانی در این باره می گوید:
«عادتِ خورشیدگیر فرد و مجرد شدن چند به کردار ماه خیل و حشم داشتن»
(دیوان، ص ۳۱۷)
- «همچنین فرد باش خاقانی آفتاب این چنین دلفروزست»
(دیوان، ص ۸۳۲)
۴۵. الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ص ۱۳۴
۴۶. ستاری، جلال، مدخلی بر رمزشناسی عرفانی، ص ۱۳۵-۱۳۷
۴۷. ایونس، ورونیکا، اساطیر هند، ص ۴۳
۴۸. ریگ ودا، ماندالای اول، سرود ۳۵؛ ماندالای سوم، سرود ۶۰؛ ماندالای دهم،
سرود ۹۰
۴۹. بهگودگینا، ترجمه موحد، ص ۱۴۶
۵۰. اوپانیشاد، اینکھت میتری، پرپاتا کای ششم، ص ۲۴۷؛ اینکھت پرکھه سوکت،
ص ۳۴۵
۵۱. کریستی، آنتونی، اساطیر چین، ص ۷۶؛ پیگوت، ژولیت، اساطیر ژاپن، ص ۱۷
۵۲. اوپانیشاد، اینکھت پرشنه، پرشنه سوم، ص ۱۷۹؛ ادھیای دوم، مورت امورت
براهمن بخش، ص ۳۴
۵۳. یشتها، خورشید یشت، بند ۲؛ یسنا، هات ۱، بند ۱۱؛ هات ۳۸، بند ۱۳؛ هات ۵۷،
بند ۱۹
۵۴. فردوسی، ج ۴، ص ۱۶۰؛ همچنین خاقانی این نکته را چنین باز نموده است:
«خورشید چو کعبتین همه چشم نظاره هلال منظران را»
(دیوان، ص ۳۱)

«از نعل او مه را گله بر چشم خورشید آبله

گاه و جوش زان سنبله کاین سبز صحرا داشته»

(دیوان، ص ۳۸۷)

ابوریحان بیرونی نیز در جدول دلالت ستارگان بر سر، چشم را به خورشید نسبت داده

است) (التفهیم، ص ۳۷۹)

از اینرو خاقانی به رابطه چشم درد و خورشید اشاره می‌کند:

«دیده خورشید چشم درد همی داشت از حسد خاک سرمه‌زای صفاهان»

(دیوان، ص ۳۵۴ و نیز ص ۲۸۸، ۵۱۴، ۴۴۲)

۵۵. زمردی، حمیرا، در مقاله «ملاحظات تطبیقی ادیان و اساطیر در منطق الطیر عطار»،

سایه در خورشید، ص ۳۴۵، ۳۴۶

۵۶. ویو، ژ، فرهنگ اساطیر مصر، ص ۱۱۲، ۱۹۹

۵۷. زمردی، حمیرا، در مقاله «ملاحظات تطبیقی ادیان و اساطیر در منطق الطیر عطار»،

سایه در خورشید، ص ۳۵۵؛ ورک عطار، منطق الطیر، ص ۲۰۷، ۲۰۸

۵۸. فردوسی، ج ۱، ص ۲۲۲

۵۹. نظامی، هفت پیکر، ص ۳

۶۰. همان، ص ۲۲۴

۶۱. عطار، منطق الطیر، ص ۲۳۰

۶۲. چهار رساله افلاطون، ترجمه محمود صناعی، ص ۴۳، ۴۴

۶۳. یسنا، هات ۶۸، بند ۲۲؛ هات ۷۲، بند ۷؛ هات ۱، بند ۹

۶۴. الیاده میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ص ۱۴۳، ۱۴۷

۶۵. ریگ‌ودا، ماندالای اول، سرود ۴۸؛ ماندالای سوم، سرود ۶۱؛ ماندالای هفتم، سرود

۷۵؛ ایونس، ورونیکا، اساطیر هند، ص ۳۲، ۳۳؛ در اساطیر هند «اوشا یا اوشش»

مظهر فجر و سپیده‌دم است و خورشید پیش از طلوع آفتاب به این نام خوانده

می‌شود.

۶۶. ایونس، ورونیکا، اساطیر مصر، ص ۱۸، ۱۱؛ ویو، ژ، فرهنگ اساطیر مصر، ص ۳۳،

۳۴، ۶۰، ۶۱

۶۷. فرنیغ دادگی، بندهشن، ص ۱۱۳، ۱۱۴
۶۸. کریستی، آنتونی، اساطیر چین، ص ۱۰۳
۶۹. مولانا نیز در این باره می‌گوید:
- «فرو شدن چو بینی بر آمدن بنگر غروب شمس و قمر را چرا زیان باشد»
(مولوی، غزلیات شمس)
۷۰. نظامی، مخزن الاسرار، ص ۱۳۷؛ مرحوم استاد وحید دستگردی در تفسیر این ابیات، انتقال انسان از عالم جسم به عالم جان را خاطر نشان ساخته می‌گوید: با هدایت خورشید و تمثّل به آن از روز سیاه عالم جسم به روز سپید عالم جان درآی.
(نظامی، مخزن الاسرار، پاورقی، ص ۱۳۷)
۷۱. همان، لیلی و مجنون، ص ۲۰۵
۷۲. ستّاری، جلال، مدخلی بر رمزشناسی عرفانی، ص ۱۳۷
۷۳. عطار، منطق الطّیر، ص ۱۵
۷۴. ورمازرن، مارتن، آیین میترا، ص ۱۳؛ مولوی گوید:
- «ای آفتاب خوش عمل باز آسوی برج حَمَل
مَر حشر را تابنده کن هین العیان هین العیان»
(مولوی، غزلیات شمس، ص ۶۷۷)
۷۵. همان، ص ۱۵۲، ۱۵۶
۷۶. نظامی، مخزن الاسرار، ص ۱۶۶
۷۷. الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ص ۱۴۳
۷۸. ورمازرن، مارتن، آیین میترا، ص ۱۵۲، ۱۵۳؛ خاقانی گوید:
- «ویحک نه هر شبانگه در آب گرم مغرب غسلش دهند و پوشنده آن حله مزعفر»
(خاقانی، دیوان، ص ۱۹۲ و نیز رک، ص ۱۶۵، ۲۴۶، ۴۱۰، ۴۲۰)
۷۹. نظامی، خردنامه، ص ۱۷۲، ۱۷۳؛ مرحوم استاد وحید دستگردی در شرح مصراع آخر «کجا می‌کند جلوه خورشید و ماه؟» می‌نویسند یعنی «ماه و خورشید پس از غروب به کجا می‌روند؟»
۸۰. فردوسی، شاهنامه، ج ۴، ص ۱۲۲

۸۱. همان، ص ۲۰۱ و رک ص ۱۲۵
۸۲. همان، ص ۱۳۷
۸۳. نظامی، مخزن الاسرار، ص ۴۵؛ مرحوم استاد وحید دستگردی در توضیح این بیت گفته‌اند مراد از آب، آسمان است اما باید خاطر نشان ساخت که مطابق شواهد دیگر به کار رفته در شعر نظامی، مراد از آب، همان دریای آب است که خورشید از میان آن برآمده و طلوع می‌کند.
۸۴. نظامی، شرف‌نامه، ص ۲۶
۸۵. همان، ص ۱۲۵ و نیز رک ص ۱۱۸؛ خسرو و شیرین، ص ۴۴
۸۶. همان، ص ۳۹۰
۸۷. این باور در قسمتی از آیه مبارکه سوره کهف مذکور است: «حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ» «تا آن که زمان غروب خورشید فرا رسد می‌بینی آن را که در چشمه‌ای سیاه و گل‌آلود غروب می‌کند» (کهف / ۸۶)
۸۸. فردوسی، ج ۱، ص ۲۰۸ و رک ص ۲۱۵؛ ج ۴، ص ۱۲۵؛ ج ۵، ص ۲۹۴؛ ج ۶، ص ۸۳
۸۹. نظامی، مخزن الاسرار، ص ۱۳ و رک همان، ص ۵۴، ۵۷، ۶۱، ۶۸، ۶۹، ۱۲۹؛ لیلی و مجنون، ص ۳۵، ۲۱۸؛ خسرو و شیرین، ص ۳۴۳؛ هفت پیکر، ص ۳۴۶؛ شرف‌نامه، ص ۱۱۰، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۹۰، ۴۶۰
۹۰. خلف تبریزی، محمدحسین، برهان قاطع، ذیل نیلوپر
۹۱. اوپانیشاد، اپنکھت میتری، پرتاپاکای ششم، ص ۲۴۵، ۲۴۶؛ اپنکھت دهیان‌بندو، ص ۴۳۸؛ راه آیین، ترجمه ع، پاشایی، ص ۴۶
۹۲. نظامی، لیلی و مجنون، ص ۹۶
۹۳. همان، خسرو و شیرین، ص ۴۴؛ خاقانی در این باره اشارات جالبی دارد که به نحوی مطلوب به ساخت اساطیری این رابطه اشاره داشته‌است:
- «پروانه مشو جان به چراغی بسپار خورشیدپرست تاش نیلوفر وار»
(دیوان، ص ۷۲۰)
- «خورشید تو نیلوفر نازنده منم تن غرقه به اشک در شکر خنده منم

رخ زرد و کبود و دل سرافکننده منم شب مُرده زغم روز به تو زنده منم»

(دیوان، ص ۷۲۷)

۹۴. ویو، ژ، فرهنگ اساطیر مصر، ص ۴۸، ۴۹، ۵۱، ۵۵

۹۵. ایونس، ورونیکا، اساطیر هند، ص ۴۰، ۴۱

۹۶. کریستی، آنتونی، اساطیر چین، ص ۱۰۳

۹۷. نظامی، خسرو و شیرین، ص ۵۹

۹۸. همان، ص ۹۳

۹۹. همان، شرفنامه، ص ۳۸۸ و رک ص ۱۰۳

۱۰۰. فردوسی، ج ۵، ص ۳۴ رک ج ۱، ص ۲۲۴، ۲۲۵؛ ج ۲، ص ۹۲؛ ج ۳، ص ۱۶؛

ج ۴، ص ۱۴۸؛ ج ۵، ص ۳۴؛ ج ۶، ص ۲۲، ۲۷۷؛ ج ۷، ص ۱۳۱

۱۰۱. الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ص ۱۰۸؛ همان، آیین‌ها و نمادهای

آشناسازی، ص ۱۳۲

۱۰۲. فرنبرگ دادگی، بندهشن، ص ۵۹، ۷۱

۱۰۳. یشت‌ها، مهریشت، بند ۲۱۸ و رک بند ۵۱

۱۰۴. دوبوکور، مونیک، رمزهای زنده‌جان، ص ۳۵

۱۰۵. ورمازرن، مارتن، آیین میترا، ص ۱۹۳

۱۰۶. دوبوکور، مونیک، رمزهای زنده‌جان، ص ۳۵

۱۰۷. فردوسی، شاهنامه، ج ۱، ص ۲۲۲ و رک ص ۹۵

۱۰۸. همان، ج ۵، ص ۱۸

۱۰۹. همان، ص ۲۶

۱۱۰. بر روی پرچم کشورهای تایوان، مالزی، مغولستان، نقش خورشید مرتسم است.

(رک فرهنگ معین)

۱۱۱. فروید، زیگموند، توتم و تابو، ص ۱۹، ۱۷۱، ۱۹۳

۱۱۲. همان، حاشیه، ص ۲۵۲

۱۱۳. فردوسی، ج ۴، ص ۲۶

۱۱۴. همان، ج ۲، ص ۲۱۲

۱۱۵. مینوی خرد، ترجمه دکتر احمد تفضلی، ص ۶۷
۱۱۶. یشت‌ها، مهریشت، ص ۴۵۷
۱۱۷. اوپانیشاد، اپنکته میتری، پرتاپاکای ششم، ص ۲۵۴
۱۱۸. الیاده، میرچا، آیین‌ها و نمادهای آشناسازی، ص ۱۴
۱۱۹. فردوسی، شاهنامه، ج ۲، ص ۱۲۱
۱۲۰. همان، ج ۳، ص ۱۶، ورک ج ۲، ص ۹۲، ۹۴، ۲۱۱، ۲۳۰، ۲۳۲، ۲۳۹، ج ۳، ص ۲۵، ۴۸، ۹۹، ۱۲۴، ۱۲۷، ۱۸۳، ۱۹۰، ۱۹۳، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۹، ۲۳۸، ۲۴۱، ۲۴۲؛ ج ۴، ص ۲۵، ۳۲، ۳۳، ۶۲، ۷۱، ۷۵، ۱۰۸، ۱۱۲، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۳۱، ۱۳۳، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۱، ۱۵۹، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۷۳، ۱۷۶، ۱۸۸، ۲۰۱، ۲۳۶، ۲۶۴، ۲۷۰، ۲۷۵، ۲۸۷؛ ج ۵، ص ۳۴، ۶۳، ۶۹، ۷۶، ۱۵۴، ۱۹۸، ۲۲۵، ۲۵۴، ۲۷۳، ۲۸۱، ۲۸۳، ۲۹۴، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۱۱، ۳۲۹، ۳۳۳، ۳۴۰، ۳۷۷، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳؛ ج ۶، ص ۱۲، ۲۲، ۳۱، ۳۵، ۴۱، ۴۴، ۵۱، ۵۳، ۵۶، ۹۵، ۹۷، ۹۸، ۱۳۹، ۱۵۹، ۱۶۵، ۱۸۱، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۹۳، ۱۹۶، ۳۲۶، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۶۴، ۳۶۶، ۳۶۷؛ ج ۷، ص ۲۳، ۳۰، ۵۰، ۸۹، ۹۲، ۹۳، ۱۲۱، ۱۲۶، ۱۲۹، ۱۳۳، ۱۳۸، ۱۴۷، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۳۲، ۲۴۰، ۲۹۳، ۳۰۵، ۳۰۷، ۳۱۱، ۳۵۵، ۳۸۲، ۴۰۶، ۴۳۳، ۴۳۹، ۴۵۳؛ ج ۸، ص ۲۳، ۴۷، ۶۳، ۶۶، ۸۶، ۸۹، ۱۱۹، ۱۴۲، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۷۴، ۱۷۹، ۱۹۲، ۲۱۳، ۲۶۲، ۳۲۴؛ ج ۹، ص ۵۶، ۶۱، ۱۰۷، ۱۲۵، ۱۲۷، ۲۱۶، ۲۲۸
۱۲۱. همان، ج ۷، ص ۳۲۶
۱۲۲. همان، هفت پیکر، ص ۱۶۰ ورک لیلی و مجنون، ص ۶۲، ۱۳۹، ۱۴۰
۱۲۳. عطار، منطق الطیر، ص ۷۳
۱۲۴. روایت پهلوی، ص ۸۸
۱۲۵. همان، فصل ۶۵، بند ۱
۱۲۶. اوپانیشاد، اپنکته شیت‌استر، ادھیای دوم، ص ۱۹۸، ۱۹۹
۱۲۷. بهار، مهرداد، ادیان آسیایی، ص ۱۶۸
۱۲۸. فردوسی، شاهنامه، ج ۳، ص ۱۵
۱۲۹. نظامی، خردنامه، ص ۱۷۱

۱۳۰. فردوسی ج ۵، ص ۳۸۶ و رک ج ۳، ص ۱۸۴، ۲۱۸، ۲۶۰
۱۳۱. فرنبغ دادگی، بندهشن، ص ۵۸، ۵۹
۱۳۲. فردوسی، ج ۱، ص ۲۸ و رک ج ۴، ص ۲۰۳؛ ج ۵، ص ۲۴۴، ۲۵۶، ۲۸۱؛ ج ۶، ص ۷۵؛ ج ۹، ص ۲۲۳، و رک نظامی، خسرو و شیرین، ص ۳۸۶؛ هفت پیکر، ص ۱۹۶
۱۳۳. فردوسی، ج ۵، ص ۲۷۸، و رک ج ۴، ص ۱۸؛ ج ۷، ص ۷۲
۱۳۴. همان، ج ۴، ص ۴۱، و رک ص ۵۵؛ نظامی، خسرو و شیرین، ص ۳۰۸
۱۳۵. فردوسی، ج ۵، ص ۲۷۹، و رک ج ۴، ص ۱۳۰، ۱۶۲
۱۳۶. همان، ج ۸، ص ۲۳۳؛ و رک ج ۹، ص ۲۲۳
۱۳۷. همان، ج ۴، ص ۱۷
۱۳۸. همان، ج ۱، ص ۲۲۱
۱۳۹. نظامی، لیلی و مجنون، ص ۱۷۶
۱۴۰. فردوسی، ج ۶، ص ۶۴، و رک ج ۸، ص ۲۰۰؛ نظامی، هفت پیکر، ص ۳۱۵
۱۴۱. الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ص ۱۳۶
۱۴۲. عهد عتیق، برشیت نوح، فصل ۹، ص ۱۲
۱۴۳. نظامی، مخزن الاسرار، ص ۶۵؛ خاقانی در این باره گوید:
«رنگین تو کنی کمان شیطان چون طاق مقرنس سلیمان»
(خاقانی، تحفة العراقین، ص ۱۴)
۱۴۴. اسطوره‌های آفرینش در آیین مانی، ص ۶۵
۱۴۵. فرنبغ دادگی، بندهشن، ص ۴۴
۱۴۶. پورداوود، مقدمه ویسپرد، ص ۹۲
۱۴۷. ویسپرد، ص ۹۲
۱۴۸. عهد جدید، ص ۴۱۳
۱۴۹. ریگ ودا، ماندالای اول، سرود ۱۴۸
۱۵۰. ایونس، ورونیکا، اساطیر هند، ص ۲۵
۱۵۱. اوپانیشاد، اپنکتهت اتهربشیرا، ص ۴۰۱

۱۵۲. ورمازرن، مارتن، آیین میترا، ص ۲۱۴
۱۵۳. نظامی، خردنامه، ص ۱۸۶
۱۵۴. فردوسی، ج ۲، ص ۹۴
۱۵۵. همان، ج ۷، ص ۱۵۰
۱۵۶. نظامی، مخزن الاسرار، ص ۶۸
۱۵۷. همان، ص ۷۸
۱۵۸. همان، ص ۱۲۵
۱۵۹. همان، خسرو و شیرین، ص ۲۸۴
۱۶۰. همان، شرفنامه، ص ۲۰۸، و رک مخزن الاسرار، ص ۷۹؛ لیلی و مجنون، ص ۶۸؛ خسرو و شیرین، ص ۳۴، ۸۱، ۱۶۴؛ شرفنامه، ص ۱۲۴، ۱۲۵؛ خردنامه، ص ۲۶۱؛ حافظ در این خصوص گوید:
- «زین آتش نهفته که در سینه من است
خورشید شعله‌ای است که در آسمان گرفت»
(دیوان، ص ۱۹۰، غزل ۸۷)
- و خاقانی گوید: «خورشید زبرق لعل رخشت ناری است که بی دخان بینم»
(دیوان، ص ۲۷۰)
- و رک خاقانی، دیوان، ص ۱۲۲، ۱۳۳، ۱۷۹، ۱۸۶، ۱۹۱، ۲۷۰، ۳۹۱، ۴۸۳
۱۶۱. نظامی، مخزن الاسرار، ص ۷۹
۱۶۲. رک بخش اول، تجلیات قدسی خورشید در همین فصل.
۱۶۳. ریگ ودا، ماندالای اول، سرود ۳۵؛ در اساطیر هند نیز خاطر نشان شده است که در پرتو نور سوریا (خورشید) اهریمنان نابود می‌شوند. (ایونس، ورونیکا، اساطیر هند، ص ۱۴۴)
۱۶۴. همان، ماندالای دهم، سرود ۱۳۶
۱۶۵. یشت‌ها، خورشید یشت، بند ۲
۱۶۶. روایت پهلوی، ص ۸۴؛ فرنبغ دادگی، بندهشن، ص ۱۱۳
۱۶۷. نظامی، مخزن الاسرار، ص ۶۷

۱۶۸. همان، ص ۹۵
۱۶۹. همان، ص ۱۴۵
۱۷۰. همان، ص ۱۴۵؛ خاقانی در این باره مضمونی پرداخته است:
«اشک مرا چوروی خود دار عزیز اگر ترا درخورد آب و آفتاب از پی سازگازی»
(دیوان، ص ۶۹۲)
۱۷۱. عهد جدید، ص ۴۱۳
۱۷۲. یشت‌ها، خورشید یشت، بند ۲
۱۷۳. فردوسی، ج ۳، ص ۱۵
۱۷۴. همان، ص ۵
۱۷۵. همان، ج ۸، ص ۲۳۳، ورک همان، ص ۵۹
۱۷۶. همان، ص ۱۷۹
۱۷۷. همان، ص ۲۳۹
۱۷۸. فرنبغ دادگی، بندهشن، ص ۴۰، ۶۹، ۷۰، ۸۱؛ در بندهشن آمده است: «تخمه کیومرث، موقع مرگ به روشنی خورشید پالوده شد و چهل سال در زمین ماند تا مشی و مشیانه از آن پدید آمدند سپس نسل آدمی از گیاه پیکری به مردم پیکری تبدیل شد و فرّه مینوی روان در ایشان وارد شد و نسل بشر تداوم یافت»
۱۷۹. روایت پهلوی، فصل ۶۵، بند ۱۳، ص ۸۴
۱۸۰. چهار رساله افلاطون، ترجمه محمود صناعی، ص ۳۰۲
۱۸۱. اسطوره آفرینش در دین مانی، ترجمه دکتر ابوالقاسم اسماعیل پور، ص ۲۵۳
۱۸۲. فردوسی، شاهنامه، ج ۱، ص ۲۹
۱۸۳. نظامی، مخزن الاسرار، ص ۱۴
۱۸۴. همان، هفت پیکر، ص ۱۶۱ و رک شرف‌نامه، ص ۳۸۲، ۴۱۰؛ خسرو و شیرین، ص ۴۷
۱۸۵. همان، خردنامه، ص ۱۳۶
۱۸۶. یسنا، هات ۱، بند ۱۱؛ هات ۳۸، بند ۱۳؛ فرنبغ دادگی، بندهشن، ص ۱۱۳
۱۸۷. ریگ‌ودا، ماندالای اوّل، سرود ۱۶۴؛ ماندالای هفتم، سرود ۷۵؛ اوپانیشاد،

- اپنکھت با شکل منتر، ص ۳۷۵؛ یشت‌ها، مهریشت، ص ۴۹۱، ۴۹۷؛ ورمازرن،
مارتن، آیین میترا، ص ۱۲۴؛ ایونس، ورونیکا، اساطیر هند، ص ۳۱؛ کریستی،
آنتونی، اساطیر چین، ص ۸۹؛ ژیران، ف، فرهنگ اساطیر آشور ص ۷۳
۱۸۸. نظامی، خسرو و شیرین، ص ۱۴۰؛ در شعر خاقانی نیز چنین تشبیه (تعبیر کنایی)
از خورشید به کار گرفته شده است:
- «چون خور بر اسبِ قلّه سنجان برآمدن از نعل، قلّه قلّه نهلان شکستنش»
(دیوان، ص ۵۳۰)
- «جنید شیبِ مفرعه صبح دم کنون ترسم که نقره خنگ به بالا برافکند»
(همان، ص ۱۳۳)
۱۸۹. فردوسی، شاهنامه، ج ۴، ص ۳۲، ۳۳
۱۹۰. صمدی، مهرانگیز، ماه در ایران، ص ۲۵
۱۹۱. در بخش خورشید و ارتباط‌های دوگانه به رابطه خورشید و آتش اشاره داشتیم.
۱۹۲. ورمازرن، مارتن، آیین میترا، ص ۱۷۹، ۲۱۴؛ زمردی، حمیرا، در مقاله
«ملاحظات تطبیقی ادیان و اساطیر در منطق الطیر عطار»: درخت معرفت (جشن نامه
دکتر زرین کوب)، نشر سخن، ۱۳۷۶
۱۹۳. فردوسی، شاهنامه، ج ۱، ص ۱۴۶
۱۹۴. نظامی، هفت پیکر، ص ۲۴
۱۹۵. ایونس، ورونیکا، اساطیر مصر، ص ۱۱۴، ۱۳۹
۱۹۶. ورمازرن، مارتن، آیین میترا، ص ۱۵۵
۱۹۷. کریستی، آنتونی، اساطیر چین، ص ۲۱۹
۱۹۸. فردوسی، شاهنامه، ج ۷، ص ۴۲۴
۱۹۹. نظامی، مخزن الاسرار، ص ۶۹؛ چنان که پیداست در این بیت مراد از مهره همان
مروارید است که در اساطیر چین رمز خورشید قرار گرفته و با مار (اژدها) پیوند
یافته است در شعر خاقانی نیز چنین تصویری نمایان است:
- «خورشید زرین دهره بین صحرای آتش چهره بین
در مغز افعی مهره بین چون دانه نار آمده»
(خاقانی، دیوان، ص ۳۹۰)

۲۰۰. همان، هفت پیکر، ص ۲۴
۲۰۱. ایونس، ورونیکا، اساطیر مصر، ص ۱۲؛ ویو، ژ، فرهنگ اساطیر مصر، ص ۱۹۹
۲۰۲. ویو، ژ، فرهنگ اساطیر مصر، ص ۲۶، ۳۴
۲۰۳. مک کال، هنریتا، اساطیر بین‌النهرینی، ص ۸۶ به بعد
۲۰۴. فرنبرگ دادگی، بندهشن، ص ۹۹، ۱۰۳
۲۰۵. زمردی، حمیرا، در مقاله «باز در ادبیات فارسی»، دانش نامه جهان اسلام، ج ۱، ۱۳۷۵؛ مقاله «باز در چشم‌انداز»، رشد ادب فارسی، سال نهم، بهار ۱۳۷۴
۲۰۶. فردوسی، ج ۲، ص ۱۷۷
۲۰۷. همان، ج ۸، ص ۲۳۴
۲۰۸. همان، ج ۹، ص ۲۶
۲۰۹. نظامی، هفت پیکر، ص ۵۲
۲۱۰. فرنبرگ دادگی، بندهشن، ص ۸۰
۲۱۱. مؤلف احتمالی نوروزنامه، حکیم عمر خیّام زرّ را اکسیر آفتاب دانسته است و می‌گوید نخستین کسی که زروسیم از کان بیرون آورد جمشید بود و از این طریق زر را به آفتاب مربوط می‌داند. (نوروزنامه، ص ۲۹) همچنین خواجه نصیرالدین توسی، تکوین زرّ را نتیجه تأثیر اشعه خورشید در تجاویف زمین می‌داند که بر اثر آن بخار و دود حاصل شده، نضح می‌یابد و ماده‌ای رقیق و صافی به نام زرّ شکل می‌گیرد. (خواجه نصیرالدین توسی، تنسوخ نامه ایلخانی، ص ۲۰۹، ۲۱۰)
۲۱۲. نظامی، مخزن الاسرار، ص ۳، رک همان، ص ۲۰، ۱۳۹
۲۱۳. همان، ص ۵
۲۱۴. همان، خسرو و شیرین، ص ۲۲۸
۲۱۵. همان، لیلی و مجنون، ص ۵، ورک هفت پیکر، ص ۴۳
۲۱۶. روایت پهلوی، ص ۸۸
۲۱۷. نظامی، خسرو و شیرین، ص ۱۹۲
۲۱۸. همان، شرف‌نامه، ص ۴۲۴
۲۱۹. فرنبرگ دادگی، بندهشن، ص ۹۴، ۹۵

۲۲۰. خاقانی، دیوان، ص ۴۸۲
۲۲۱. همان، ص ۴۲۷، ۶۶۱
۲۲۲. نظامی، شرف‌نامه، ص ۴۲۴
۲۲۳. حافظ، دیوان، ص ۱۸۱
۲۲۴. فردوسی، ج ۹، ص ۵۱
۲۲۵. همان، ص ۵۱
۲۲۶. نظامی، لیلی و مجنون، ص ۵۲
۲۲۷. همان، ص ۹۷ و رک، خسرو و شیرین، ص ۱۳۸
۲۲۸. همان، شرف‌نامه، ص ۱۴۰
۲۲۹. عطار، منطق‌الطیر، ص ۲۱۵
۲۳۰. پیگوت، ژولیت، اساطیر ژاپن، ص ۱۷
۲۳۱. فرنیغ دادگی، بندهشن، ص ۳۰-۳۹، نیزرک زمرّدی، حمیرا در مقاله «ملاحظات تطبیقی ادیان و اساطیر در منطق‌الطیر عطار»، ص ۳۶۲، درخت معرفت (جشن نامه دکتر زرّین‌کوب)، نشرسخن، ۱۳۷۶؛ سایه در خورشید (کنگره جهانی عطارنیشابوری)، مجموعه مقالات، (۱۳۷۵)
۲۳۲. بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۴۴
۲۳۳. نظامی، خسرو و شیرین، ص ۲۱۷
۲۳۴. همان، شرف‌نامه، ص ۱۱۰
۲۳۵. همان، خردنامه، ص ۱۲۰
۲۳۶. عطار، منطق‌الطیر، ص ۲۳۵
۲۳۷. همان، ص ۲۳۶
۲۳۸. روایت پهلوی، ترجمه دکتر میرفخرایی، فصل ۶۵، بند ۱
۲۳۹. بهار، مهرداد، ادیان آسیایی، ص ۱۶۸؛ ورک همین فصل، بخش تجلیات قدسی خورشید.
۲۴۰. آریا، غلامعلی، آشنایی با تاریخ ادیان، ص ۱۱۲
۲۴۱. فردوسی، ج ۱، ص ۱۶۲

۲۵۲. همان، ج ۷، ص ۳۳۴
۲۴۳. نظامی، مخزن الاسرار، ص ۹۵ و رک ص ۷۹؛
عطار، منطق الطیر، ص ۱۳۷، ۱۳۸؛ خاقانی می گوید:
«چه راحت مرغ عیسی را ز عیسی که همسایه است با خورشید عذرا»
(دیوان، ص ۲۴)
۲۴۴. بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۱۲۶
۲۴۵. اوپانیشاد، اپنکھت میتری، پرپاتا کای ششم، ص ۲۶۳؛ روایت پهلوی، ترجمه
دکتر مهشیدمیرفخرایی، ص ۸۴
۲۴۶. نظامی، مخزن الاسرار، ص ۱۵۸
۲۴۷. همان، ص ۱۴۵
۲۴۸. همان، هفت پیکر، ص ۲۱۵ و رک ص ۲۶۷؛ خردنامه، ص ۴۰، ۱۵۹
۲۴۹. همان، شرف نامه، ص ۲۱ و رک ص ۲۲۲، ۳۰۴
۲۵۰. عطار، منطق الطیر، ص ۶؛ خاقانی در این باره گوید:
«چو در تنور شرق پزد نان گرم چرخ آواز روزه بر همه اعضا برافکنم»
(دیوان، ص ۲۴۴؛ و رک همان، ص ۱۸۶، ۱۹۱، ۱۹۲، ۲۴۴، ۲۶۳، ۳۱۴، ۳۸۴)
۲۵۱. دوبوکور، مونیک، رمزهای زنده جان، ص ۸۱
۲۵۲. ورمازرن، مارتن، آیین میترا، ص ۱۹۳
۲۵۳. کارنامه ادشیربابکان، ترجمه دکتر بهرام فره وشی، ص ۳۷، ۳۹
۲۵۴. نظامی، لیلی و مجنون، ص ۱۱۰
۲۵۵. همان، خسرو و شیرین، ص ۴۴ و رک هفت پیکر، ص ۲۴
۲۵۶. هفت پیکر، ص ۱۲۵ و رک ص ۳۰۶ خاقانی گوید:
«ای آفتاب حربۀ زرین مکش که باز شمشیر سنجری ز قضا در رکاب شد»
(دیوان، ص ۱۵۷، و رک ص ۴۱، ۹۴، ۱۵۰، ۱۸۲)
۲۵۷. عطار، منطق الطیر، ص ۱۲۹
۲۵۸. در خصوص کاربردهای بیانی راجع به خورشید علاوه بر آنچه در این فصل ذکر
گردید، برخی از مآخذ زیر نیز قابل ذکرند:

فردوسی، شاهنامه، ج ۱، ص ۱۵، ۱۹، ۲۵، ۲۸، ۲۹، ۵۴، ۵۷، ۹۵، ۹۶، ۹۹، ۱۴۶، ۱۴۹،
 ۱۵۹، ۱۶۲، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۴، ۲۰۲، ۲۰۸، ۲۱۵، ۲۲۲، ۲۳۰، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۶۴،
 ۲۷۰؛ ج ۲، ص ۷، ۶۹، ۸۰، ۹۲، ۹۴، ۹۸، ۱۰۶، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۲۱، ۱۳۱، ۱۳۲،
 ۱۴۵، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۷، ۱۸۶، ۱۹۳، ۲۳۰، ۲۳۶، ۲۴۴، ۲۵۴؛ ج ۳، ۹، ۱۲، ۱۴، ۱۵،
 ۱۶، ۱۸، ۲۵، ۴۵، ۴۶، ۶۰، ۷۰، ۱۰۱، ۱۱۴، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۳۴، ۱۳۹، ۱۴۴، ۱۵۰،
 ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۹۴، ۲۰۲، ۲۲۱، ۲۲۳، ۲۲۵، ۲۴۲؛ ج ۴،
 ص ۱۲، ۱۹، ۲۶، ۳۳، ۳۴، ۳۷، ۴۱، ۴۹، ۶۱، ۶۲، ۸۸، ۱۰۱، ۱۰۸، ۱۱۵، ۱۲۱،
 ۱۲۲، ۱۲۵، ۱۴۴، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۶۰، ۱۷۷، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۷، ۱۹۲،
 ۱۹۳، ۲۰۱، ۲۳۵، ۲۴۲، ۲۴۴، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۵، ۲۶۴، ۲۶۸، ۲۷۵، ۲۸۲، ۲۸۷،
 ۲۸۹، ۳۰۲؛ ج ۵، ۵، ۶، ۷، ۹، ۱۶، ۱۸، ۲۶، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۴، ۳۸، ۵۱، ۵۳، ۵۸، ۶۵،
 ۷۰، ۷۵، ۸۱، ۸۲، ۸۷، ۹۴، ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۰۶، ۱۱۰، ۱۱۳، ۱۳۰، ۱۳۴، ۱۳۷، ۱۴۰،
 ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۵۴، ۱۵۶، ۱۶۶، ۱۷۰، ۱۸۲، ۲۰۰، ۲۰۲، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۳۸، ۲۳۶،
 ۲۴۰، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۷، ۲۶۸، ۲۷۱، ۲۷۴، ۲۷۶، ۲۷۹، ۲۸۵، ۲۹۴، ۳۰۰، ۳۰۱،
 ۳۱۰، ۳۱۳، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۶، ۳۳۱، ۳۳۹، ۳۴۵، ۳۵۲، ۳۹۷، ۴۰۸، ۴۰۹،
 ۴۱۳؛ ج ۶، ص ۱۰، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۳۳، ۳۹، ۴۱، ۵۳، ۶۶، ۷۰، ۷۵، ۸۳، ۹۲، ۹۵، ۹۸،
 ۱۰۵، ۱۲۶، ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۷۷، ۱۸۱، ۱۸۴، ۱۹۸، ۲۰۰، ۲۰۹، ۲۱۳،
 ۲۱۴، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۲۱، ۲۲۴، ۲۳۲، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۵۷، ۲۷۷، ۲۸۶، ۲۹۷، ۳۰۰،
 ۳۰۲، ۳۴۰، ۳۴۴، ۳۸۱، ۳۷۹؛ ج ۷، ص ۱۰، ۱۵، ۱۶، ۱۸، ۲۱، ۲۲، ۲۸، ۳۲، ۶۶،
 ۷۰، ۷۶، ۷۹، ۸۰، ۸۴، ۸۷، ۸۹، ۹۴، ۹۹، ۱۰۸، ۱۱۲، ۱۱۸، ۱۲۸، ۱۳۱، ۱۳۷،
 ۱۴۵، ۱۵۰، ۱۶۳، ۱۹۷، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۴۴، ۲۷۱، ۲۷۳، ۲۷۷، ۲۸۲، ۲۸۴،
 ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۷، ۳۱۱، ۳۳۲، ۳۳۴، ۳۳۶، ۳۴۲، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۷۲، ۳۷۶، ۳۸۳،
 ۳۹۴، ۴۰۷، ۴۳۳، ۴۳۹، ۴۴۱؛ ج ۸، ص ۱۴، ۱۵، ۳۴، ۵۹، ۶۰، ۶۸، ۶۹، ۷۱، ۷۹،
 ۸۱، ۸۵، ۹۱، ۹۵، ۹۶، ۱۰۵، ۱۳۷، ۱۴۴، ۱۵۹، ۱۷۹، ۱۸۱، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۹،
 ۲۱۶، ۲۲۱، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۹، ۲۴۴، ۲۵۷، ۲۶۹، ۲۷۶، ۲۹۵، ۳۲۲، ۳۵۷، ۳۷۴،
 ۳۷۹، ۳۸۳، ۳۹۶، ۴۰۰، ۴۱۸؛ ج ۹، ص ۱۸، ۲۶، ۳۴، ۵۱، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۷، ۷۷،
 ۸۸، ۹۰، ۹۵، ۹۸، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۱۴، ۱۱۷، ۱۳۰، ۱۳۵، ۱۴۵، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۱،

۱۵۷، ۱۵۸، ۱۶۶، ۱۷۳، ۱۸۷، ۱۹۲، ۱۹۷، ۲۰۴، ۲۱۱، ۲۱۳، ۲۱۷، ۲۲۳، ۲۳۱،
 ۲۳۶، ۲۴۷، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۸، ۲۷۶، ۳۱۲، ۳۱۴، ۳۲۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۶۰،
 ۳۶۲، ۳۷۶، ۳۸۲، ۳۹۱، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷؛ نظامی، مخزن الاسرار، ص ۳، ۵، ۹، ۱۳،
 ۱۴، ۲۰، ۲۲، ۲۴، ۲۵، ۳۲، ۳۳، ۳۸، ۴۴، ۴۵، ۵۴، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۶۰، ۶۱، ۶۵، ۶۷،
 ۶۸، ۶۹، ۷۸، ۷۹، ۸۲، ۹۳، ۱۱۸، ۱۲۵، ۱۲۹، ۱۳۹، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۵۳، ۱۵۸، ۱۷۵؛
 لیلی و مجنون، ص ۵، ۱۲، ۱۳، ۱۷، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۶، ۴۸، ۵۲، ۵۴، ۵۵،
 ۶۲، ۶۳، ۶۷، ۹۶، ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۲۵، ۱۲۹، ۱۴۰، ۱۵۵، ۱۷۳، ۱۷۶، ۱۸۳،
 ۱۸۹، ۲۱۸؛ خسرو و شیرین، ص ۱۳، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۴،
 ۴۷، ۵۱، ۵۳، ۵۹، ۶۲، ۶۷، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۵، ۸۲، ۸۳، ۸۵، ۹۰، ۹۳، ۱۰۰،
 ۱۰۹، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۳۳، ۱۳۵، ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۶۶،
 ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۶، ۱۸۳، ۱۹۲، ۲۱۷، ۲۲۸، ۲۴۹، ۲۷۵، ۲۸۴، ۲۹۰، ۲۹۴، ۲۹۷،
 ۳۰۰، ۳۰۴، ۳۰۸، ۳۲۶، ۳۲۹، ۳۳۷، ۳۴۳، ۳۴۵، ۳۵۹، ۳۶۲، ۳۶۸، ۳۷۲، ۳۷۵،
 ۳۸۴، ۳۸۶، ۳۹۰، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۲، ۴۳۹، ۴۴۷، ۴۴۹، ۴۵۱، ۴۵۲؛ هفت پیکر،
 ص ۳، ۶، ۷، ۲۲، ۲۴، ۲۶، ۲۷، ۳۰، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۴۳، ۴۸، ۵۲، ۷۸، ۹۹، ۱۰۱،
 ۱۰۳، ۱۲۵، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۸۲، ۱۹۱، ۱۹۳، ۱۹۶، ۲۱۵، ۲۱۷، ۲۲۴، ۲۳۱، ۲۶۷،
 ۲۶۸، ۲۸۴، ۲۸۸، ۲۹۲، ۳۰۰، ۳۰۶، ۳۱۵، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۹۹، ۴۱۶؛ خردنامه، ۱۵،
 ۲۱، ۲۶، ۲۸، ۳۰، ۳۴، ۴۰، ۴۴، ۵۰، ۷۱، ۹۲، ۹۴، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۲۰،
 ۱۲۱، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۶، ۱۴۳، ۱۵۹، ۱۶۵، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۸۳، ۱۸۶، ۱۸۷،
 ۱۹۰، ۲۰۲، ۲۰۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۴، ۲۳۹، ۲۴۲، ۲۴۸، ۲۵۰، ۲۶۱،
 ۲۶۹، ۲۸۵؛ شرفنامه، ص ۳، ۱۸، ۲۶، ۲۹، ۴۲، ۴۴، ۴۵، ۵۸، ۵۹، ۸۲، ۹۷، ۱۰۳،
 ۱۱۰، ۱۱۴، ۱۱۸، ۱۲۱، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۹، ۱۴۰، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۷۸، ۱۸۲،
 ۱۸۵، ۱۹۰، ۲۰۰، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۶، ۲۱۹، ۲۲۲، ۲۲۶، ۲۳۶، ۲۴۴، ۲۵۱، ۲۵۲،
 ۲۵۶، ۲۷۹، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۹۳، ۲۹۶، ۲۹۷، ۳۰۱، ۳۰۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۲،
 ۳۵۱، ۳۵۴، ۳۵۶، ۳۵۸، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۸۰، ۳۹۰، ۴۰۶، ۴۰۹، ۴۱۱، ۴۱۴، ۴۱۶،
 ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۴۲، ۴۵۲، ۴۶۰، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۷۳، ۴۷۶، ۴۸۲، ۴۸۳،
 ۴۸۸، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۷، ۵۰۲، ۵۱۲، ۵۱۴، ۵۱۹، ۵۲۱، ۵۲۳، ۵۲۵

فصل سوم

ماه

«چراغ است مر تیره را شب را بسیج
چو سی روز گردش بپایدا
پدید آید آنگاه باریک وزرد
بود هر شبانگاه باریکتر
به بد تا توانی تو هرگز مپیچ
شود تیره گیتی بد و روشنا
چو پشت کسی کو غم عشق خورد
به خورشید تابنده نزدیکتر»

(فردوسی، شاهنامه، ج ۱، ص ۱۸)

الف . تجلیات قدسی ماه

۱. تقدس ماه، فرّه و روشنی آن

ماه از تجلیات لاهوت در کیهان است که مجلای قداست به شمار می‌رود. در ماه‌یشت از روشنی ماه که از آن به فرّ تعبیر شده است سخن رفته و خاطر نشان شده است که «امشاسپندان آن فرّ را برزمین اهورا می‌گسترانند».^۱ همچنین در بندهشن، ماه فره‌بخش جهان^۲ خوانده شده است. در متون مورد بحث ما نیز همزمان با تشبیه موجودات زیبا، شگرف و صاحب منزلت به ماه، صفات ماه نیز به آن‌ها منسوب شده است:

«که فرّ کیان دارد و نور و ماه نماند همی جز به بهرام شاه»^۳

«بگفتند با شاه کاووس کی که برخوردی از ماهِ فرخنده پی»^۴

ماه به سبب تجدید حیات ادواری و نوزایش که از حالتِ هلالی به صورت بدر و بالعکس تبدیل می‌شود یکی از رمزهای رستاخیز و مرگ آیینی قلمداد شده است و همچون خورشید مجلای قداست است.

در «صددربندهشن» از ثواب نیایش ماه سخن رفته است^۵ ازینروست که در ادبیات اساطیری ما سوگند خوردن به ماه مضمون رایجی است:

«یکی سخت سوگند خوردم به ماه به تاج و به تختِ شه نیکخواه

که گر دست یابم برو روز کین کنم ارغوانی زخونش زمین»^۶

«به خورشید و ماه و به اُستا و زند که دل را نرانی به راه گزند»^۷

«یکی سخت سوگند خواهم به ماه به آذر گشپ و به تخت و کلاه»^۸

۲. تجدید حیات ادواری ماه و رستاخیز آیینی

ماه به عنوان «نظام شبانه روح» در افق خردگرایانه ذهن، نقش مهمی ایفا

می‌کند.^۹ زادسپرم در دلالت سیارات بر اندام‌ها، ماه را به مغز منسوب می‌داند و خاطر نشان می‌سازد که ایزد ماه در هنگام درخشیدن به سبب سرشتِ درست خویش، مغزها را افزون می‌کند.^{۱۰} تجدید حیات ادواری ماه و ارتباط آن با شب که «نظام شبانه روح» را به یاد می‌آورد، در شعر فردوسی به خوبی نمایانده شده است:

«چراغ است مَر تیره شب را بسیج به بد تا توانی تو هرگز مییج
چو سی روز گردش بیمایدا شود تیره گیتی بدو روشنا
پدید آید آن گاه باریک و زرد چو پشت کسی کو غم عشق خورد
بود هر شبانگاه باریکتر به خورشید تابنده نزدیکتر»^{۱۱}

این حالتِ ماه در رمزپردازی‌های آن همچنانکه در بخش مربوط به خورشید باز نمودیم به معنی مُردن پیش از مرگ و نوزایی و تشرّف آیینی است چنان که ماه، سه شب در حالتِ محاق قرار دارد که به منزله مُردن آن است و چهارمین شب که دوباره زاده می‌شود رمز رستاخیز و مرگ و زندگی دوباره بشر قرار می‌گیرد.^{۱۲} ارتباط ماه با کوه نیز چنان که در بخش مربوط به خورشید خاطر نشان گردید ارتباطی قدسی است که در مواردی به آن اشاره شده است:

«نشست از بر باره تیز رو چو از کوه سر بر کشد ماه نو»^{۱۳}
«سر از کوه برزد همانگاه ماه چو بر بخت پیروزه پیروز شاه»^{۱۴}

۳. ماه و خورشید

همزیستی و مقارنه ماه و خورشید در پشت‌ها به عنوان بهترین دوستی ستایش شده است.^{۱۵} و در روایت زروانی از نزدیکی هر مزد با مادر و خواهرش که در نتیجه آن خورشید و ماه متولد شدند^{۱۶} سخن به میان می‌آید. در متون ادبی مورد بحث ما نیز مقارنه این دو مجلای قداست در موارد بسیاری خاطر نشان شده است:

«یکی بندهام با تنی پُرگناه به پیش خداوند خورشید و ماه»^{۱۷}
«همه سودمندی ز گفتار تست خور و ماه روشن نگهدار تست»^{۱۸}
«برو بر نگارید جمشید را پرستنده ماه و خورشید را»^{۱۹}
«غم و شادی نگار بیم و امید شب و روز آفرین ماه و خورشید»^{۲۰}

«ز گـردک های دورادور بسته مه و خورشید چشم از نور بسته»^{۲۱}
 «زود در مالیدم آن خورشید و ماه دست بریده به روی همچو ماه»^{۲۲}

۴. ماه به عنوان توتم

نقش ماه بر روی درفش از مظاهر توتم پرستی به شمار می رود. چنان که این نقش نیز همچون خورشید بر روی پرچم برخی از ملل مشاهده می شود.^{۲۳} چنانکه در بخش مربوط به خورشید نیز اشاره شد ماه نیز در نقش توتم حامی و نگهبان گروه به شمار می رود.^{۲۴}

«یکی ماه پیکر درفش از برش به ابر اندر آورده تابان سرش»^{۲۵}

ب. ماه و ارتباط های دوگانه

۱. ماه و برج ها

در مراتب فلکی چنان که مشهور است ماه، طبقه اول آسمان را تشکیل می دهد اما روایت پهلوی جایگاه آن را در دومین طبقه افلاک می داند.^{۲۶} شاید مراد مؤلف آن از این عبارت آنست که زمین را طبقه اول به حساب آورده است! در متون مورد نظر ما در مواردی به برج یا چرخ ماه و یا موقعیت ماه در برج ها اشاره شده است:

«همی خون چکانید بر چرخ ماه ستاره نظاره بر آن رزمگاه»^{۲۷}

«شب تیره از رنج نغنود شاه بدان گه که برزد سر از برج ماه»^{۲۸}

«پیش آن گاو رفت چون مه بدر ماه در برج گاو یابد قدر»^{۲۹}

۲. ماه و عناصر اربعه

تلقی شیمیایی از اسطوره شناسی در باب ماه و ارتباطش با عناصر اربعه، تنها با عنصر آب حفظ شده است. در بندهشن و خرده اوستا^{۳۰} به این رابطه اشاره شده است. در متون مانوی، آفرینش ماه از ترکیب باد و آب صورت یافته است.^{۳۱} تعبیر کنایی «چشمه ماه» در شعر نظامی، گذشته از مفهوم حقیقی آن می تواند گویای ارتباط اساطیری آن با آب باشد:

«در جستن نور چشمه ماه چون چشمه بمانده چشم بر راه»^{۳۲}

۳. ماه و انسان

در رمزپردازی‌های آیینی، ماه با زن ارتباط یافته است. زیرا در اساطیر کهن، ماه منبع هرگونه باروری و زایش و حاکم بر زمان دوره‌های عادت ماهیانه زنان است.^{۳۳} همچنین ماه مُسنیر از خورشید، کنش پذیر و زن صفت و منفعل تلقی می‌شود.^{۳۴} بازتاب همسانی زن و ماه در شعر نظامی بدین گونه است:

«زن است آخر در اندر بند و مشتاب که از روزن فرود آید چو مهتاب
مگر ماه و زن از یک فن برآیند که چون در بندی از روزن در آیند
چه پنداری که او زین غصه دور است نه دور است او و نی دائم صبورست
گر از کوه جفا سنگی درافتد ترا بر سایه او را بر دل آید»^{۳۵}

همچنین رابطه دیوانه و شخص مصروع با ماه در ادبیات ما مضمونی رایج است و به نظر قدما دیوانه یا عاشق با دیدن ماه نو دیوانه‌تر و شیفته‌تر می‌گردد:

«کان مه‌نو کو کم از نور داشت ماه نو از شیفتگان دور داشت»^{۳۶}
«از بس که سخن به طعنه گفتند از شیفته ماه نو نهفتند»^{۳۷}
«ملک چون جلوه دلخواه نو دید تو گفتی دیو دیده ماه نو دید
چو دیوانه ز ماه نو برآشفت در آن مستی و آن آشفتگی خفت»^{۳۸}
«شیفتم چون خری که جو بیند یا چو صرعی که ماه نو بیند»^{۳۹}
«یا چو صرعی که ماه نو بیند بر جهد گاه و گاه بنشیند»^{۴۰}

از آن جاکه در اسناد قوم شناختی غالباً جادوگری از جانب ماه تفویض می‌شود و ماه منبع هرگونه قدرت جادویی است^{۴۱} می‌توان رابطه دیوانه و ماه نو را در پرتو این بینش تفسیر کرد. ارتباط دیوانه با دیو و پری رابطه‌ای است مُحَرَز، همچنین مناسبت دیو و پری با جادو رابطه‌ای است آشکار. ازینرو ماه که سرشار از قوای جادویی و سحرآمیز است می‌تواند در تجلیات راز آموزانه خود خصوصاً در حالتِ هلال که تغییر حالت یافته است برای دیوانه یا شخص مصروع القای جادو کرده، اسرار آمیز باشد.

۴. ماه و حیوانات

در اساطیر ایرانی به پیروی از آیین میترا، تخم گاوِ قربانی شده به دستور خورشید به ماه برده شده و پالوده می‌گردد.^{۴۲} در حکایت بهرام و کنیزک که در هفت پیکر مندرج است این رابطه گذشته از کاربرد استعاری کلمه ماه برای کنیزک می‌تواند متأثر از ناخودآگاه شاعر باشد چنان که در این داستان در بیشتر موارد نظامی از کنیزک با لفظ ماه یاد کرده است:

«پیش آن گاو رفت چون مه بدر ماه در برج گاو یابد قدر
سرفرو برد و گاو را برداشت گاو بین تا چگونه گوهر داشت»^{۴۳}

مار نیز به عنوان جادوگری که این مقام و منصب از جانب ماه به او تفویض شده است در رمزپردازی‌های ماه مورد نظر قرار گرفته است. همچنین مار به این دلیل، موجودی پیشگو، غیب‌آموز و جانوری قَمَری دانسته شده است.^{۴۴} به گفته الیاده، هستی مار به علت شکل و نوع آن یاد آور ماه است.^{۴۵} در متون ادبی مورد نظر ما ارتباط ماه با مار یا صورت اساطیری مار یعنی اژدها، عنوان شده است:

«لیلی که چراغ دلبران بود رنج خود و گنج دیگران بود
گنجی که کشیده بود ماری از حلقه به گرد او حصاری
گرچه گُهری گرانبها بود چون مه به دهان اژدها بود»^{۴۶}
«گفت مه را به اژدها دادم کشتم از اشک خونبها دادم»^{۴۷}
«دید دودی چو اژدهای سیاه سربر آورده در گرفتن ماه»^{۴۸}
«سپهر اژدهایی است با هفت سر به زخمی کی اندازد از مه سر»^{۴۹}
«مه به آواز طشت رسته زمیغ نه به طشت تهی به طشت و به تیغ
می‌زدند آن دو شیر کینه سگال بر زمین چون دو اژدها دنبال»^{۵۰}

استاد مرحوم وحید دستگردی در توضیح برخی از این ابیات نوشته‌اند وقتی ماه به خسوف می‌افتد عقیده عوام این است که اژدها او را گرفته و به آواز طشت رهایش می‌کند.^{۵۱} در اساطیر چین اژدها پاسدار مروارید (نماد گنج خاقانی است) و خوراک اژدها نیز از آن است.^{۵۲} در بخش مربوط به خورشید و ارتباط‌های دوگانه به رابطه و پیوند اساطیری اژدها و خورشید اشاره داشتیم اکنون می‌توان اظهار داشت

که تصویر گرفتن مروارید در دهان اژدها که در نقوش و تصاویر اساطیری باز مانده است را در راستای همین رمز تفسیر نمود چنان که در توضیح و تفسیر ابیات مندرج در لیلی و مجنون^{۵۳} نیز بدان استناد می‌شود.

۵. ماه و رنگ آن

در عبارت مندرج در خرده اوستا، رنگ ماه «سبز» قلمداد شده است چنان که آمده است: «ماه گوسفند تخم ... نوردارنده خزانه دار سبز رنگ، نیک گنج دارنده ...»^{۵۴}.

متون ادبی ما نیز در مواردی به رنگ سبز ماه اشاره دارند:

«مه که نگین دان زبر جد شدست خاتم او مهر محمد شدست»^{۵۵}

«ماه را در خط حمایل خویش داد سر سبزی از شمایل خویش»^{۵۶}

رویش نباتات و میوه‌ها نیز به ماه منسوب است چنان که در بندهشن بدان اشاره شده است:^{۵۷}

«گازر کاری صفت آب شد رنگری پیشه مهتاب شد»^{۵۸}

۶. ماه و موسیقی

گفتنی است به جهت اهمیت اساطیری ماه، نهمین لحن از سی لحن بارید به ماه موسوم است، چنانکه در باب خورشید نیز چنین ارتباطی وجود دارد و بیشتر به آن اشاره نمودیم:

«چو لحن ماه بر کوهان گشادی زبانش ماه بر کوهان نهادی»^{۵۹}

یادداشت‌های فصل سوم (ماه)

۱. یشت‌ها، ماه‌یشت، بند ۳
۲. فرنبغ دادگی، بندهشن، ص ۱۱۰
۳. فردوسی، شاهنامه، ج ۷، ص ۳۸۱
۴. همان، ج ۳، ص ۱۰
۵. میرفخرایی، مهشید، در پاورقی روایت پهلوی، ص ۵۰، ۱۴۸
۶. همان، ج ۳، ص ۲۲۲
۷. همان، ج ۶، ص ۳۰۲
۸. همان، ج ۹، ص ۶۳، ورک ج ۱، ص ۹۶؛ ج ۳، ص ۲۲۵؛ ج ۴، ص ۲۸۲؛ ج ۵، ص ۱۱۵؛ ج ۷، ص ۲۲۳؛ ج ۸، ص ۳۲۲؛ ج ۹، ص ۱۸۷
۹. الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ص ۱۳۴
۱۰. زادسپرم، گزیده‌های زادسپرم، ص ۴۴، ۴۵
۱۱. فردوسی، شاهنامه، ج ۱، ص ۱۸
۱۲. الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان؛ دوبوکور، مونیک، رمزهای زنده جان، ص ۵۲
۱۳. فردوسی، ج ۱، ص ۲۳۱
۱۴. همان، ج ۴، ص ۱۴۱ ورک ج ۵، ص ۲۷۹
۱۵. یشت‌ها، خورشید یشت، بند ۵
۱۶. صمدی، مهرانگیز، ص ۱۲۶
۱۷. فردوسی، شاهنامه، ج ۱، ص ۱۴۹
۱۸. همان، ص ۲۰۶
۱۹. همان، ج ۶، ص ۷۰ ورک ج ۱، ص ۱۷۲، ۱۷۴، ۲۰۲، ۲۳۰، ۲۷۰؛ ج ۲، ص ۶۹، ۷۰، ۱۱۰، ۱۷۴، ۲۳۰، ۲۳۶، ۲۴۲، ۲۴۴؛ ج ۳، ص ۱۲، ۱۴، ۱۷، ۱۸، ۴۵، ۴۶، ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۳۹، ۱۵۰، ۱۵۹، ۲۰۲، ۲۲۲؛ ج ۴، ص ۱۲، ۳۳، ۴۹، ۸۷، ۱۰۵، ۱۱۵، ۱۵۶، ۱۷۷، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۵، ۱۸۷، ۱۹۲، ۲۵۰، ۲۵۵؛ ج ۵، ص ۳۲، ۳۸، ۵۳، ۶۵، ۷۰، ۸۱، ۸۷، ۹۴، ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۶۶، ۲۰۶، ۲۵۰، ۲۶۸، ۳۰۰، ۳۰۵، ۳۱۰، ۳۱۳، ۳۱۹، ۳۲۶، ۳۳۱، ۳۳۹، ۳۷۹، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۹۷؛ ج ۶، ص ۷۰، ۷۵، ۸۳، ۹۹؛ ج ۷،

ص ۲۲، ۲۸، ۷۶، ۹۴، ۱۰۸، ۱۱۲، ۲۰۹، ۲۱۴، ۲۲۴، ۳۰۴، ۳۹۴، ۴۳۹؛ ج ۸،
ص ۶۸، ۶۹، ۷۹، ۱۴۴، ۲۰۶، ۲۱۶، ۲۲۱، ۲۳۳، ۲۶۹، ۳۷۴، ۲۰۰؛ ج ۹، ص ۱۳۰،
۱۴۸، ۱۵۱، ۱۶۶، ۳۱۲، ۳۱۲، ۳۹۶

۲۰. نظامی، خسرو شیرین، ص ۳

۲۱. همان، ص ۳۵۶، شرف‌نامه، ص ۲۰۰، ورک مخزن الاسرار، ص ۵، ۱۳۷، ۱۵۳،
۱۷۵؛ لیلی و مجنون، ص ۶، ۱۲، ۳۹، ۸۹، ۱۲۵، ۱۳۷، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۹؛ خسرو و
شیرین، ص ۲۵، ۲۶، ۵۱، ۷۲، ۷۸، ۷۹، ۹۰، ۱۰۹، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۳، ۱۳۳،
۱۶۹، ۲۴۹، ۲۵۷، ۲۶۸، ۲۹۰، ۳۰۴، ۳۷۲، ۳۸۴، ۳۹۰، ۴۱۸، ۴۴۹؛ هفت پیکر،
ص ۲۶، ۷۸، ۱۶۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۹۳، ۲۱۵

۲۲. عطار، منطق الطیر، ص ۱۲۷

۲۳. این نقش بر روی پرچم کشورهای پاکستان، ترکیه، تونس، سنگاپور و موریتانی
مرتسم است.

۲۴. فروید، زیگموند، توتم و تابو، ص ۱۹، ۱۷۱، ۱۹۳

۲۵. فردوسی، ج ۴، ص ۲۸

۲۶. روایت پهلوی، فصل ۶۵، بندهای ۶ و ۷

۲۷. فردوسی، شاهنامه، ج ۴، ص ۲۴۹

۲۸. همان، ج ۵، ص ۳۸۸

۲۹. نظامی، هفت پیکر، ص ۱۱۷

۳۰. فرنبرگ دادگی، بندهشن، ص ۱۱۰

۳۱. اسطوره آفرینش در دین مانی، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور، ص ۶۵

۳۲. نظامی، لیلی و مجنون، ص ۹۵

۳۳. الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ص ۱۶۹، ۱۷۰

۳۴. دوبوکور، مونیک، رمزهای زنده جان، ص ۵۵

۳۵. نظامی، خسرو و شیرین، ص ۳۴۹

۳۶. همان، مخزن الاسرار، ص ۶۷

۳۷. همان، لیلی و مجنون، ص ۶۴

۳۸. همان، خسرو و شیرین، ص ۳۹۲

۳۹. همان، هفت پیکر، ص ۱۷۴
۴۰. همان، ص ۳۰۱
۴۱. الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ص ۱۶۴، ۱۷۲
۴۲. زادسپرم، گزیده‌های زادسپرم، فصل ۳، بند ۵۰؛ فرنبغ دادگی، بندهشن، ص ۶۹؛
ورمازرن، مارتن، آیین میترا، ص ۸۴
۴۳. نظامی، هفت پیکر، ص ۱۱۷
۴۴. الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ص ۱۷۲
۴۵. همان، ص ۱۶۹
۴۶. نظامی، لیلی و مجنون، ص ۲۳۳
۴۷. همان، هفت پیکر، ص ۱۱۲
۴۸. همان، ص ۳۲۵
۴۹. همان، خردنامه، ص ۲۲، ورک ص ۵۴
۵۰. همان، هفت پیکر، ص ۹۷
۵۱. وحید دستگردی، شرح ابیات هفت پیکر، ص ۹۷، ۳۲۵
۵۲. کریستی، آنتونی، اساطیر چین، ص ۲۱۹
۵۳. نظامی، لیلی و مجنون، ص ۲۳۳
۵۴. خرده اوستا، بند هفتم
۵۵. نظامی، مخزن الاسرار، ص ۱۲
۵۶. همان، هفت پیکر، ص ۱۲
۵۷. فرنبغ دادگی، بندهشن، ص ۱۱۰
۵۸. نظامی، مخزن الاسرار، ص ۹۵
۵۹. همان، خسرو و شیرین، ص ۱۹۲

فصل چهارم

عناصر اربعه

«در این چار طبع مخالف نهاد
چگونه توان راستی یافتن
بود چار دیوار آن خانه سست
که آب آمد و آتش و خاک و باد
ز کژی ببايد عنان تافتن
که بنيادش اول نباشد درست»

(نظامی، خردنامه، ص ۲۷۳)

«نگرش تحلیلی در باب عناصر اربعه»

اسناد زروانی از آتش و باد به عنوان عناصر نرینه و از آب و خاک (زمین) تحت عنوان عناصر مادینه^۱ نام برده‌اند.^۲ در آیین میترا نیز مقام مهمی به این چهار عنصر تفویض شده و مطابق عقاید مهری، مشرفان که از ابواب هفتگانه سیارات به طریقی نمادین عبور می‌کنند باید از چهار عنصر نیز گذر کنند و در نقش برجسته‌ای که ولادت میترا را به نحوی نمادین نمایش می‌دهد کوزه، نماد آب، مار، نماد زمین (خاک)، شیر نماد آتش و پرنده نماد هوا قلمداد شده است.^۳

در آیین مانوی نیز باور بر این است که پنج عنصر نورانی در قلمرو خیر و پنج عنصر ظلمانی در قلمرو شر وجود دارد. سه عنصر از این پنج عنصر ظلمانی عبارتند از آتش مخرب، باد ویرانگر، آب گل آلود و پنج عنصر نورانی نیز آتش پاک، هوای لطیف (باد)، آب پاک هستند.^۴ ازینرو می‌توان گفت که بخشی از اصول دین مانوی بر پایه اعتقاد به سه عنصر آتش، باد و آب قرار گرفته است. همچنین در آیین مانوی بهشت روشنی از پنج گوهر فروهر، هوا (باد)، روشنی، آب و آتش تشکیل یافته است.^۵

یکی از اصول مذهب مزدک نیز اعتقاد به عناصر اربعه (آب، باد، خاک، آتش) است و گاه به سه اصل آب، آتش و خاک تنزل می‌یابد زیرا آن‌ها باد را قابل تملک و تصرف نمی‌دانند.^۶

در روایات ایرانی گرچه آتش، باد و باران در سلسله مراتب آفریدگان هر مزد به شمار می‌روند اما آفرینش مستقلی ندارند و تنها یاور آفریدگار در امر آفرینش محسوب می‌شوند.^۷

اساطیر هند نیز در باب عناصر تشکیل دهنده هستی قائل به هشت عنصر

هستند که از این میان از خاک، آب، آتش و باد تحت عنوان جنبه فرودین طبیعت یاد شده و از جان (روح) تحت عنوان جنبه برتر سخن رفته است.^۸ در اساطیر ژاپن نیز منشأ آفرینش عناصر اربعه، زوج نخستین انسانی (ایزاناگی و ایزانامی) هستند^۹ و در اسطوره‌های چینی به پنج عنصر اصلی آب، زمین (خاک)، آتش، چوب و فولاد اشاره می‌شود^{۱۰} که احتمالاً قرار دادن چوب و فولاد در میان این عناصر وابسته به نوع معیشت و نیاز آن جوامع بوده است. ازینروست که دیدگاه و تلقی هریک از ادیان، آیین‌ها و ملل را در باب تعیین عناصر اربعه باید مرهون نوع معیشت و نیاز آن جوامع دانست. چنان که در ایران باستان مطابق سخن هرودت به آب، آتش و خاک پیشکش و فدیة تقدیم می‌داشته‌اند.^{۱۱} و مادر هریک از بخش‌های مربوط به عناصر اربعه از آن سخن خواهیم گفت. همچنین جاندار پنداری (زنده بینی، آنیمیسیم) عناصر اربعه و تقدس و نیایش این عناصر برخاسته از همین باور است و حکایت جرعه ریختن بر خاک (فدیة دادن به آن) و رفع تشنگی و عطش مردگان^{۱۲} نیز از این باور ناشی شده است. در کتاب عهد جدید (انجیل) نیز آمده است: «و آواز بلندی شنیدم که از میان قدس به آن هفت فرشته می‌گوید بروید هفت پیاله غضب خداوند را بر زمین بریزید. اولی رفته پیاله خود را بر زمین ریخت ... دومین پیاله خود را به دریا ریخت ... چهارمین پیاله خود را به خورشید (آتش) ریخت ... تا مردم را به آتش بسوزاند ... هفتمین پیاله خود را به هوا (باد) ریخت.^{۱۳} زادسپرم نیز چهارمین اندرز از ده اندرز پیشوایان دینی را که یادآوری می‌کند عبارت است از یزش (نیایش) چهار مادران که آتش، آب، زمین و باد است و خاطر نشان می‌سازد که آفرینش آفریدگان مادی از آن‌ها ناشی شده است.^{۱۴}

گفتنی است که مظاهر گویایی از زنده بینی (جاندار پنداری، آنیمیسیم) در باب برخی از عناصر اربعه در تورات به دست داده شده است از قبیل «شادمانی زمین (خاک) و دریا (آب).^{۱۵}

در روایات ایرانی نیز از چهار عنصر آتش، باد، آب و خاک تحت عنوان امهات سفلی (مادران فرودین) و از هفت آسمان با عنوان آباء علوی (پدران برین) یاد شده است و اعتقاد بر این است که از آمیزش چهار عنصر (مادران) با هفت آسمان

(پدران) هستی ترکیب و آفرینش یافته است و در پی آن موالید ثلاثه (سه گانه) جماد، نبات، حیوان به وجود آمده‌اند.

فردوسی بیان موضوع در آفرینش عالم پس از خلق خرد به این چهار عنصر و هفت آسمان و دوازده برج، به عنوان سرمایه هستی اشاره دارد و چنان که در سخن او نیز می‌بینیم آفرینش عناصر اربعه (امهات) و هفت فلک (آباء) به خلق جماد، نبات و حیوان منجر می‌شود:

«از آغاز باید که دانی درست	سرمایه گوه‌ران از نخست
سرمایه گوه‌ران این چهار	برآورده بی رنج و بی روزگار
یکی آتشی بر شده تابناک	میان آب و باد از بر تیره خاک
نخستین که آتش به جنبش دمید	زگرمیش پس خشکی آمد پدید
وزان پس ز آرام سردی نمود	زسردی همان باز تری فزود
چو این چار گوه‌ر به جای آمدند	ز بهر سپنجی سرای آمدند
گهرها یک اندر دگر ساخته	زهر گونه گردن بر افراخته
پدید آمد این گنبد تیزرو	شگفتی نماینده نو بنو
ابرده و دو هفت تن کد خدای	گرفتند هر یک سزاوار جای
فلک‌ها یک اندر دگر بسته شد	بجنید چون کار پیوسته شد
چودریا و چون کوه و چون دشت و راغ	زمین شد به کردار روشن چراغ
ببالید کوه آب‌ها بر دمید	سر رُستنی سوی بالا کشید
همی بر شد آتش فرود آمد آب	همی گشت گرد زمین آفتاب
گیا رُست با چند گونه درخت	به زیر اندر آمد سرانشان ز بخت
وزان پس چو جنبنده آمد پدید	همه رستنی زیر خویش آورید
نه گویا زبان و نه جو یا خرد	زخاک و زخاشاک تن پرورد
چو زین بگذری مردم آمد پدید	شد این بندها را سراسر کلید
پذیرنده هوش و رای و خرد	مرا و را ددو دام فرمان بَرَد» ^{۱۶}

در آثار نظامی نیز از چهار عنصر با عنوان چار مادر و از هفت فلک (سیاره) تحت عنوان آبای چرخ یاد شده است و درباره موالید ثلاثه جماد، نبات، حیوان

مضامینی پرداخته شده است:

«این چو آبای چرخ باد به جود	وان شده ختم امهات وجود» ^{۱۷}
«که این نامه از من که اسکندرم	سوی چار مادر نه یک مادرم» ^{۱۸}
«گرسه حمال کارگر داری	چار حمال خانه برداری
خاک و بادی که با تو مختلف است	خاک بی الف و باد بی آلف است» ^{۱۹}
«از آن مختلف رنگ شد روزگار	که دارد پدر هفت و مادر چهار» ^{۲۰}

در بندهشن به نبرد اهریمن با مینوی آسمان، زمین (خاک)، آب، آتش، گیاه (نبات)، گوسپند و گاو (حیوان)، کیومرث (انسان) و اختران به دلیل هدفمندی آفریدگان هر مزد و پیروزی ایزدان و بی زوری اهریمن اشاره شده است.^{۲۱}

چنان که می بینیم در اینجا از سه عنصر خاک، آب، آتش (در شمار عناصر چهارگانه) و نبات و حیوان (در شمار موالید ثلاثه) و اختران (آباء علوی) یاد شده است. استاد مهرداد بهار در کتاب درخشان «پژوهشی در اساطیر ایران» در باب این سخن بندهشن خاطر نشان ساخته است که در اساطیر قدیم ایران، موالید ثلاثه با عناصر چهارگانه خلط شده اند.^{۲۲} در ریگ ودا، آسمان و زمین صریحاً پدر و مادر قلمداد شده اند: «آسمان پدر و به وجود آورنده من. ناف (زمین) خویشاوند من است. زمین وسیع مادر من است».^{۲۳}

در متون ادبی مورد نظر ما از عناصر چهارگانه (امهات سفلی) تحت عنوان چارگوهر، چهار آخشیج، چاربنند، چهار دود آهنگ، چار پیوند، چارارکان، چارمیخ، چار ترکیب، چار طبع یاد شده است:

«سرشت تن از چار گوهر بود	گذر زین چهارانش کمتر بود» ^{۲۴}
«جهت راشش گریبان در سرافکند	زمین را چار گوهر در برافکند» ^{۲۵}
«زان بزرگی که در سگالش اوست	چار گوهر چهار بالش اوست» ^{۲۶}
«تویی گوهر آمای چار آخشیج	مسلسل کن گوهران در مزیح» ^{۲۷}
«برون جسته زین کنده چاربنند	فرس رانده بر هفت چرخ بلند» ^{۲۸}
«روی ازین چار سوی غم بر تاب	چند از این خاک و باد و آتش و آب
حجره ای با چهار دود آهنگ	بر دل و دیده چون نباشد تنگ» ^{۲۹}
«زخود بگذر که با این چار پیوند	نشاید رست از این هفت آهنین بند» ^{۳۰}

«از آن منسوج کور را دور دادست
 «شش جهت را ز هفت بیخ برآر»^{۳۱}
 «ازین چار ترکیب آراسته
 «نه فلک را ز چار میخ برآر»^{۳۲}
 «ان به که پیچم از آن پیشتر
 زهر گوهری عاریت خواسته
 اگر آب در خاک عنبر شود
 که ایشان ز ما باز پیچند سر
 سرانجام گوهر به گوهر شود»^{۳۳}

در باورهای کهن ایرانی هر یک از این عناصر اربعه بر یکی از طبایع یا اخلاط چهارگانه دلالت می‌کنند. زادسپرم از طبایع (سرشت) انسان نام می‌برد که عبارتند از خون، بلغم، زرداب (صفرا) و سودا و خاطر نشان می‌سازد که آب نگهدارنده خون مردم است.^{۳۴} در سخن نظامی نیز به چهار طبع (چهار خلط) آدمی اشاره شده است:

«ای سه گز خاک و پهنی تو گزی
 چارخُم در دکان رنگری
 هر نواله که معده تو پزد
 خلطی آن را به رنگ خود برزد»^{۳۵}

گفتنی است در اوپانیشاد به کارگیری لفظ آب، خاک، باد و آتش که دلالت بر عناصر اربعه دارند در مقام تشبیه و مقایسه در مباحث عرفانی در موارد زیادی به چشم می‌خورد.^{۳۶} همچنین کاربردهای بیانی و به کارگیری عناصر اربعه در متون ادبی مورد بحث ما صریحاً نمایان است:

«چو خورشید تیزآتشی بر فروخت
 برآورد آب اندر آتش بسوخت
 بپردخت از آتش به خوردن گرفت
 به خاک استخوانش سپردن گرفت»^{۳۷}
 «روز خوش عمر به شبخوش رسید
 خاک به باد آب به آتش رسید»^{۳۸}
 «آتش این خاک خم بادگرد
 نان نهد تا نبرد آبِ مرد»^{۳۹}
 «نشاید باد را در خاک بستن
 نه با هم آب و آتش را نشستن»^{۴۰}
 «آب او آتش ائیر انگیز
 خاک او باد را عبیر آمیز»^{۴۱}
 «یکی کز دوئی حضرتش هست پاک
 نه از آب و آتش نه از باد و خاک»^{۴۲}
 «این بگفت و گفت در ره زودرو
 همچو آتش آی و همچون دودرو
 پس مکن در ره توقف زینهار
 همچو آب از برق می‌رو برق وار
 گر کنی در راه یک ساعت درنگ
 ما دو عالم بر تو گردانیم سنگ
 خادم سرگشته در راه ایستاد
 تا به نزدیک ایاز آمد چو باد»^{۴۳}

بخش اول

آتش

«بگفتا فروغی است این ایزدی پرستید باید اگر بخردی»

(فردوسی، شاهنامه، ج ۱، ص ۳۴)

الف. تجلیات قدسی آتش

۱. آفرینش، فرّه و تقدس آتش

هرمزد در گفتگو با زردشت اذعان می‌دارد که پنج چیز را نیکوتر از همه آفریده است: خورشید، تن پرفرّه جم، مهر، تصویر ریختن باران بر زمین و تابش آفتاب بر آن و آتش سرخ سوزان.^{۴۴} مینوی خرد نیز در پاسخ دانا که می‌پرسد چه کسی را بیشتر باید مورد توجه و حمایت قرار داد از آتش یاد می‌کند.^{۴۵} در بندهشن از آتش به عنوان هفتمین آفرینش مادّیِ هرمزد سخن رفته و درخشش آن از روشنی بیکران که جایگاه هرمزد است تصوّر شده است.^{۴۶} همچنین شاهنامه، آتش را فروغ ایزدی نامیده است:

«بگفتا فروغی است این ایزدی پرستید باید اگر بخردی»^{۴۷}

همچنین در ریگ‌ودا به پیدایش آتش از میان دو سنگ اشاره شده است.^{۴۸} مؤلف بندهشن پدیده کشف آتش را به تهمورث منسوب می‌دارد^{۴۹} حال آنکه در گزیده‌های زادسپرم و برخی دیگر از روایات ایرانی کشف آن به هوشنگ منسوب است:^{۵۰}

گذر کرد با چند کس همگروه	«یکی روز شاه جهان سوی کوه
سیه رنگ و تیره تن و تیزتاز	پدید آمد از دور چیزی دراز
گرفتش یکی سنگ و شد تیزچنگ	نگه کرد هوشنگ با فرّ و سنگ
جهان سوز مار از جهانجوی رست	به زور کیانی رهانید دست
همان و همین سنگ بشکست گرد	برآمد به سنگ گران سنگ خرد
دل سنگ گشت از فروغ آذرنگ	فروغی پدید آمد از هر دو سنگ
نیایش همی کرد و خواند آفرین	جهاندار پیش جهان آفرین

که او را فروغی چنین هدیه داد همین آتش آن گاه قبله نهاد»^{۵۱}

مطابق روایات ایرانی پس از کشف آتش، سه فرّه باقی می ماند که جایشان بر آذر فرنبغ، آذر گشسپ و آذر برزین مهر است. آذر فرنبغ در «فره مند کوه» در خوارزم جای دارد و آذر گشسپ در «اسنوند کوه» در آذربایجان و آذر برزین مهر بر گریوه ریوند که پشته گشتاسپان است:^{۵۲} «همچنین هر یک از آتش گاه ها متعلق به یکی از طبقات اجتماعی دوره ساسانی بوده است چنان که آذر فرنبغ^{۵۳} مخصوص موبدان و اشراف [کاتوزیان]، آذر گشسپ^{۵۴} خاص ارتشتاران [نیساریان]، آذر برزین مهر^{۵۵} [سودی] مخصوص کشاورزان بوده است:

«کجا آذرتیر برزین کنون	بدانجا فروزد همی رهنمون
بزرگان ایران بدان بزمگاه	شدند انجمن ناموریک سپاه» ^{۵۶}
«بیاورد لشکر ز آذر گشسپ	همه بی بنه و یکی بادو اسپ» ^{۵۷}
«دل شاه زاندیشه آزاد شد	سوی آذر رام خرد شد» ^{۵۸}

در شاهنامه، آتش فروغ ایزدی قلمداد شده است.^{۵۹} پیش از تولد زردشت، فرّه او به شکل آتش در سه شب متوالی در اطراف خانه نمایان بود و هنگام تولد نیز فرّه اش به صورت آتش متجلی بود.^{۶۰} در روایات مربوط به داراب هر مزدیار نیز آمده است که آتش از چندان خوره (فره) برخوردار است که هر چیز به آن رسد آن را چون خود پاک گرداند.^{۶۱} ارتباط پر سیمرغ و آتش نیز که به واسطه آن فرّ سیمرغ پدیدار می شود در این مورد قابل ذکر است:

«آبا خویشان بر یکی پرّ من	خجسته بود سایه فرّ من
گرت هیچ سختی به روی آورند	ور از نیک و بد گفتگوی آورند
بر آتش برافکن یکی پرّ من	بینی هم اندر زمان فرّ من» ^{۶۲}

آزمایش ایزدی توسط آتش که در اساطیر از آن با عنوان «ور» یا «پساخت» یاد شده است^{۶۳} آزمایشی است که با آن، بی گناه از گناهکار شناخته می شده و عبارت بوده است از خوردن آب گوگرد، بریدن با کارد، گذشتن از آتش و مانند آن:^{۶۴}

«زهر در سخن چون برین گونه گشت	بر آتش یکی را نباید گذشت
چنین است سوگند چرخ بلند	که بر بی گناهان نیاید گزند

مگر کاتش تیز پیدا کند گنه کرده را زود رسوا کند»^{۶۵}
 در شاهنامه به سبب نسبت دروغینی که سودابه به سیاوش روا داشته است این
 آزمایش صورت می‌گیرد:

«نهادند بر دشت هیزم دو کوه	جهانی نظاره شده هم گروه
بیامد دو صد مرد آتش فروز	دمیدند گفتی شب آمد به روز
سیاوش سپه را به تندی بتاخت	نشد تنگدل جنگ آتش بساخت
ز هر سو زبانه همی برکشید	کسی خود و اسپ سیاوش ندید
یکی دشت با دیدگان پر زخون	که تا او کی آید ز آتش برون
چو او را بدیدند برخاست غو	که آمد ز آتش برون شاه نو
چو از کوه آتش به هامون گذشت	خروشیدن آمد ز شهر و ز دشت
همی داد مژده یکی را دگر	که بخشود بر بی‌گنه دادگر» ^{۶۶}

آتش به عنوان یکی از تجلیات زیست شناختی قداست و از تظاهرات لاهوت در کیهان مورد ستایش واقع شده است. از مظاهر این تقدّس می‌توان به عبارت مندرج در گاهان، یسنا^{۶۷} و مینوی خرد در لزوم ستایش و نماز در برابر آتش اشاره کرد: «هر روز سه بار در برابر خورشید و مهر ایستادن و به همین گونه ماه و آتش بهرام، آتش آذر را بامداد و نیمروز و عصر، نماز و ستایش کردن»^{۶۸} در روایت پهلوی نیز نماز بردن زردشت در برابر آتش خاطر نشان شده است.^{۶۹} همچنین اشاره به وجهه ایزدی آتش در شاهنامه مندرج است:

«جهاندار پیش جهان آفرین	نیایش همی کرد و خواند آفرین
که او را فروغی چنین هدیه داد	همین آتش آن گاه قبله نهاد
بگفتا فروغی است این ایزدی	پرستید باید اگر بخردی» ^{۷۰}

در کارنامه اردشیر بابکان نیز آمده است: «دیگر شب همانگونه ایدون دید چونان که آذر فرنبغ، گشسپ و برزین مهر به خانه ساسان همی درخشند و روشنی به همه کیهان همی دهند.»^{۷۱} آیین نثار و پیشکش نیز به آتش از مظاهر این تقدّس به شمار می‌رود.^{۷۲} هرودوت نیز به این مسئله اذعان داشته است:^{۷۳}

«زیزدان چو شاه آرزوها بیافت زدریا سوی خان آذر شتافت

بسی زر بر آتش برفشاندند
 به زمزم همی آفرین خواندند
 ببودند یک روز و یک شب به پای
 به پیش جهانداور رهنمای
 چو گنجور کیخسرو آمد زرسپ
 ببخشید گنجی بر آذر گشسپ»^{۷۴}
 «گشاد از میان شاه، زرین کمر
 بر آتش برآکند چندی گهر»^{۷۵}

نمودار قدسی آتش در متون مورد بحث ما به صورت نیایش آن که از مظاهر توتم پرستی در آیین زردشتی است و نیز در قالب اشاره به آذرپرستان و آیینشان متجلی شده است:

«گهی باده خورد و گهی تاخت اسپ
 بیامد سوی خان آذرگشسپ
 جهان آفرین را ستایش گرفت
 به آتشکده در نیایش گرفت»^{۷۶}
 «چو گودرز بشنید این داستان
 بیاد آمدش گفته باستان
 از آنجا بشد سوی آتشکده
 چنانچون بود مردم دلشده
 نخستین بر آتش ستایش گرفت
 جهان آفرین را نیایش گرفت»^{۷۷}
 «برافروختم آتش زردهشت
 که با مجمر آورده بود از بهشت»^{۷۸}
 «به زاریش گفتند گر شهریار
 دهد بندگان را به جان زینهار
 بدین اندر آییم و خواهش کنیم
 همه آذران را نیایش کنیم»^{۷۹}
 «سوی گنبد آذر آرید روی
 به آب و به آتش میازید دست
 روی به دین کن که قوی پستی است
 به فرمان پیغمبر راست گوی»^{۸۰}
 «بر سر آتش از سر خاصی
 مگر هیربد مرد آتش پرست»^{۸۱}
 «زند زردشت نغمه ساز بر او
 پشت به خورشید که زردشتی است»^{۸۲}
 «آمده نه از سر دعوی و لاف
 فاخته پرفشان به رقاصی
 زند زردشت نغمه ساز بر او
 مغ چو پروانه خرقة باز بر او»^{۸۳}
 «یکی سخت سوگند خواهم به ماه
 گرد آتش‌گاه گبری در طواف»^{۸۴}

همچنین سوگند خوردن به آتش یکی دیگر از نمودارهای قدسی نمایان در متون ادبی ماست:

«چو بشنید زو شاه سوگند خورد
 به خرد برزین و خورشید زرد»^{۸۵}
 «به گاه و به تاج و به خورشید و ماه
 به آذرگشسپ و به آذر پناه»^{۸۶}
 «یکی سخت سوگند خواهم به ماه
 به آذرگشسپ و به تخت و کلاه»^{۸۷}

«به رخسنده آذر به استا و زند به خورشید روشن به چرخ بلند»^{۸۸}
 اطلاق صفتِ فرّخ به آتش نیز نمودار قداست و فرهمندی این عنصر در اساطیر
 کهن است:

«هر آن کس که بود او ز تخم زرسپ پرستنده فرّخ آذر گشپ ...»^{۸۹}
 «یکی آذری ساخت برزین به نام که با فرّخی بود و با برز و کام»^{۹۰}
 «ز بهرامیان هر که گردد اسیر به پیش من آرد کسی دستگیر
 پرستنده فرّخ آتش کنم دلِ موبد و هیربد خوش کنم»^{۹۱}

ارتباط جان و آتش نیز مقوله‌ای است که زادسپرم بآن اشاره دارد چنان که
 می‌گوید: «جانِ زنده نگاه‌دارنده تن، روشن و گرم است و این روشنایی و گرما را از
 آتش دارد»^{۹۲} همچنین وجه این تشبیه را در روشنی و گرمی هر دو عنصر جان و آتش
 می‌داند:^{۹۳}

«دگر باره پرسید هندوی پیر که جان چیست در پیکر جان پذیر
 نماید مرا کاتشی تافته است شـراری ازو کالبد یافته است
 فرو مردن جان و آتش یکی است در این بد بود گر کسی را شکی است»^{۹۴}
 «زجان درگذر کان فروغی است پای ز نور الهی نه از آب و خاک»^{۹۵}

همچنین عبارت کنایی «کشتن آتش» و «مُردن آتش» در متون ادبی ما بازمانده
 تقدّس و جاندار پنداری آتش است که در مقوله زنده‌بینی (آنیمیزم) در فصول
 بعدی به آن اشاره خواهیم داشت. در شایسته نشایسته و روایت پهلوی نیز از
 خاموش کردن آتش به کشتن و مُردن آن تعبیر شده است:^{۹۶}

«بکش در دل این آتش کین من به آیین خویش آور آیین من»^{۹۷}
 «زخونشان بمرده آتش زردهشت ندانم جزا جایشان جز بهشت
 زخونشان فروزنده آذر بمرده چنین کار را خوار نتوان شمرد»^{۹۸}
 «گفت مُردم ز تشنگی دریاب آتشم را بکش به لختی آب»^{۹۹}
 «دیده آتشین من برکش واتشم را بکش به آبی خوش»^{۱۰۰}

از دیگر تجربیات مذهبی و نمودارهای قدسی در باب آتش می‌توان به مکاشفه
 حضرت موسی (ع) که مبتنی بر تجلی خداوند در درخت است، اشاره نمود. مطابق

روایت تورات، نزول اجلال آدونای خداوند بر کوه سینئی همواره با آتش توأم بوده است: «از تمام کوه سینئی دود بیرون می آمد برای این که ادونای با آتش بر آن نازل گشت دودش مثل دود کوه بالا می رفت و تمام آن کوه بسیار لرزان شد...»: ^{۱۰۱}

«همچو موسی دیده‌ای آتش زدور لاجرم موسیچه‌ای بر کوه طور» ^{۱۰۲}

۲. آتش، سوختن، رازآموزی

در بسیاری از تشرّفات آیینی و قدسی، رازآموزان نیروی سحرآمیز مذهبی را سوختن می دانند و آن را با واژه‌های داغ شدن و سوختن مطرح می کنند از اینروست که جادوگران و افسونگران برای افزایش حرارت درونشان به مواد خوراکی متناسب با آن روی می آورند. ^{۱۰۳} عطار در منطق الطیر، ضمن آن که تجربه مذهبی مرغان را باتمایل ققنوس به تصویر می کشد، در بسیاری از موارد برای رستن از دام نفس، اتحاد با مطلوب و تجسم وحدت وجود به سوختن اشاره می کند:

«هر چه داری آتشی را برفروز	تا ایزارت پای بر آتش بسوز
چون نماندت هیچ مندیش از کفن	برهنه خود را به آتش درفکن
چون تو و رخت تو خاکستر شود	ذره‌ای پندار تو کمتر شود» ^{۱۰۴}
«گفت چون در آتش افروخته	گشت آن حلاج کلی سوخته
عاشقی آمد مگر چوبی به دست	بر سر آن طشت خاکستر نشست
پس زفان بگشاد و هم چون آتشی	باز می شورید خاکستر خوشی
وانگهی می گفت برگوید راست	کانک خوش می زد انا الحق او کجاست» ^{۱۰۵}
«باز بعضی رازتف آفتاب	گشت پرها سوخته دلها کباب» ^{۱۰۶}

در اساطیر چین ققنوس نماد آتش است. ^{۱۰۷} عطار نیز از تمثیل ققنوس، برای القای سوختن، مُردن، حیات دوباره و نوزایی سود جُسته است:

«هست ققنس طرفه مرغی دلستان	موضع ایسن مرغ در هندوستان
سخت منقاری عجب دارد دراز	همچونی دروی بسی سوراخ باز
هست در هر ثقبه آوازی دگر	زیر هر آواز او رازی دگر
سال عمر او بود قرب هزار	وقت مرگ خود بداند آشکار

چون ببرد وقت مردن دل زخویش
 در میان همیزم آید بی قرار
 پس بدان هر ثقبه‌ای از جان پای
 در میان نوحه از اندوه مرگ
 از غمش آن روز در خون جگر
 جمله از زاری او حیران شوند
 باز چون عمرش رسد با یک نفس
 آتشی بیرون جهد از بال او
 زود در همیزم فتد آتش همی
 مرغ و همیزم هر دو چون اخگر شوند
 چون نماند همیزم واخگر پدید
 آتش آن همیزم چو خاکستر کند
 هیچ کس را در جهان این اوفتاد
 کو پس از مُردن بزاید نابزاد»^{۱۰۸}

ارتباط آتش با سیمرغ نیز چنان که باز خواهیم نمود در رمزگرایی دو سویه خورشید و آتش و نیز خورشید و سیمرغ متجلی است چنان که در شاهنامه با افروختن آتش و سوزاندن پر سیمرغ، این پرنده بر زال و رستم ظاهر می شود:

«از ایوان سه مجمر پر آتش ببرد
 فسونگر چو بر تیغ بالا رسید
 ز مجمر یکی آتشی بر فروخت
 چو پاسی از آن تیره شب درگذشت
 همانگه چو مرغ از هوا بنگرید
 نشسته برش زال با درد و غم
 بشد پیش با عود زال از فراز
 بدو گفت سیمرغ شاهها چه بود
 چنین گفت کاین بد به دشمن رساد
 برفتند با او سه هشیار و گرد
 ز دیبا یکی پر بیرون کشید
 به بالای آن پر لختی بسوخت
 تو گفتی چو آهن سیاه ابر گشت
 درخشیدن آتش تیز دید
 ز پرواز مرغ اندر آمد دژم
 ستودش فراوان و بردش نماز
 که آمد ازین سان نیازت به دود
 که بر من رسید از بد بد نژاد»^{۱۰۹}

برخی از مکاتب فلسفی چون رواقیان برآنند که پایان جهان به وسیله آتش

صورت می‌گیرد.^{۱۱۰} زادسپرم نیز خاطر نشان می‌سازد که در رستاخیز آنچه را که اورمزد با آب آفریده است با آتش پایان می‌بخشد.^{۱۱۱}

۳. آتش و توتم پرستی

چنانکه در بخش اول درباره آتش اشاره گردید، این عنصر نزد برخی از ملل باستان مورد تقدس قرار گرفته و در شمار توتم محسوب می‌شده، چنان که به لزوم نیایش آن تصریح شده است. در منطق الطیر وجه نمادین آتش یعنی خورشید که خود نماد سیمرغ و سیمرغ نیز ذات خداوند تلقی شده است، بیانگر اعتقادی ناخودآگاه است که از اساطیر و ادیان کهن مایه می‌گیرد چنان که در رمزپردازی‌های مربوط به آتش در ارتباط‌های دوگانه به آن اشاره خواهیم داشت.^{۱۱۲} در منطق الطیر، سوختن مرغان در آتش و پیوستن آن‌ها به خورشید بیانگر اتصال به سیمرغ از طریق بازگشت عناصر به اصل خود است و از آن جا که آتش همچون خورشید صاحب مانا، فرّه و فروغ ایزدی است، توتم محسوب می‌شود.^{۱۱۳} لزوم نیایش آتش، سوگند خوردن به آن و تقدیم پیشکش و نثار برای آن نیز نمایانگر تقدس آتش است.^{۱۱۴} از اینرو آتش پرستان، تجسد الهی را در آتش می‌بینند. فردوسی در این بیت با اشاره به مضمون بت شکنی و آتش افروختن، تفاوت میان تجلی لاهوت در سنگ (بت، جماد) را با تجلی آن در آتش نشان می‌دهد:

«بتان از سر کوه می‌سوختند به جای بت آذر بر افروختند»^{۱۱۵}

نظامی نیز با انتساب خورشید به زردشتی‌گری علاوه بر یادآوری مهرپرستی به ارتباط خورشید و آتش اشاره می‌کند:

«روی به این کن که قوی پستی است پشت به خورشید که زردشتی است»^{۱۱۶}

تقدس آتش چنان است که در اساطیر و روایات ایرانی از «آلودن آتش» و گناه مترتب بر این عمل سخن رفته است. چنان که در روایت پهلوی می‌خوانیم: «هر کس آتش در خانه دارد نباید به سوی آتش سخن گوید بلکه چیزی به دهان و بینی بندد تا بادی که از دهانش می‌آید به آتش نرسد... اگر آتش بیفسرد (خاموش شود) گناه یات است»^{۱۱۷}:

«به آب و به آتش میازید دست مگر هیربد مرد آتش پرست»^{۱۱۸}

۴. آتش و جاندار پنداری (آنیمیسیم)

چنان که در بخش اول مربوط به آتش در باب تجلی الهی در درخت باز نمودیم^{۱۱۹}، آتش عنصری جاندار فرض شده است. همچنین در باب تعبیر «کشتن و مُردن آتش» گفتیم که این تعبیر از مظاهر جاندار پنداری و زنده بینی آتش تلقی می شود. در اسناد یهودی موارد دیگری وجود دارد که به اثبات این مدعا کمک می کند چنان که در کتاب مزامیر عهد عتیق آمده است: «خداوند سلطنت گرفته است پس زمین شادی کند ... آتش پیش روی او می رود و دشمنان او را به اطرافش می سوزاند»^{۱۲۰} همچنین در تورات، از افتادن آتش یهوه بر سنگ و خاک و تقدیم قربانی برای اثبات دعوی ایلای نبی بر پیامبری خود و خداوندی یهوه سخن رفته است^{۱۲۱} و نزول اجلال ادونای بر کوه سینی همواره با آتش توأم بوده است.^{۱۲۲} در روایت پهلوی نیز از آزدن آب و آتش و گیاه و شکایت این عناصر به هرمزد یاد شده است.^{۱۲۳} در متون ادبی ما نیز از آتش به عنوان عنصری جاندار و ذی حیات یاد می شود:

«زخاشاک تا هفت چرخ بلند	همان آتش و آب و خاک نژند
به هستی یزدان گواهی دهند	روان ترا آشنایی دهند» ^{۱۲۴}
«دیده آتشین من برکش	واتشم را بکش به آبی خوش» ^{۱۲۵}
«همچو موسی دیده ای آتش زدور	لاجرم موسیچه ای بر کوه طور» ^{۱۲۶}

ب. آتش و ارتباط های دوگانه:

۱. آتش و خورشید

در این مورد به تفصیل در بخش خورشید و ارتباط های دوگانه در فصل دوم سخن گفتیم. برای اطلاع بیشتر به این بخش رجوع کنید.

۲. آتش و عناصر دیگر

در بندهشن به خلقت آتش از روشنی، باد از آتش، آب از باد، زمین (خاک) از

آب^{۱۲۷} اشاره شده است. همچنین در این متن آفرینش آتش از روشنی بیکران که جایگاه هرمزد است قلمداد شده است.^{۱۲۸} ریگ و دانیز به پیدایش آتش از میان دو سنگ (خاک) اشاره دارد^{۱۲۹} و در شاهنامه این مطلب به گونه‌ای نمایان است:

«همی گفت کای برتر از جان پای برآرنده آتش از تیره خاک ...»^{۱۳۰}

اشاره به ترتیب عناصر اربعه نیز در متون ادبی ما قابل توجه است:

«همی برشد آتش فرود آمد آب همی گشت گرد زمین آفتاب»^{۱۳۱}

«در گردش روزگار دیر است کاتش زبر است و آب زیر است»^{۱۳۲}

«آب بریز آتش بسیداد را زیر تر از خاک نشان باد را»^{۱۳۳}

۳. آتش و دیدگان

مطابق روایت زادسپرم، روشنی چشمان از آتش بهفر نفتار یعنی آتشی است که در جان نهفته است^{۱۳۴} و از میان رفتن روشنایی چشم همانند سرد شدن آتش است.^{۱۳۵} این نکته در سخن نظامی نمایان است:

«دیده آتشین من برکش واتشم را بکش به آبی خوش»^{۱۳۶}

۴. آتش و حیوانات

ارتباط مار و صورت اساطیری آن، اژدها، با آتش از زمان کشف آن مطرح می‌شود. فردوسی خاطر نشان می‌سازد که از دهان این مار دودی بر می‌خاسته است و ظهور این مار، عامل کشف آتش بوده است. در اوپانیشاد نیز در روایات مربوط به آفرینش می‌بینیم که از تن اسب قربانی شده مقولاتی پدید می‌آیند چنانکه از سر آن صباح، از چشم آن آفتاب و از دهان گشاده‌اش آتش پدید می‌آید.^{۱۳۷} ازین روست که می‌توان به جرأت اظهار کرد که اژدها واقعی که در اساطیر، غالباً از دهانش آتش بیرون می‌آید رمز و نمادی برای آتش تصور می‌شود چنان که در اسطوره اوپانیشادی از دهان اسب قربانی شده آتش پدید می‌آید.

فردوسی نیز این ارتباط را چنین بیان می‌کند:

«یکی روز شاه جهان سوی کوه گذر کرد با چند کس همگروه

پدید آمد از دور چیزی دراز سیه رنگ و تیره تن و تیزتار
 دوچشم از برسر چو دو چشمه خون زدود دهانش جهان تیره گون
 نگه کرد هوشنگ با هوش و سنگ گرفتش یکی سنگ و شد تیز چنگ
 به زور کیانی رهانید دست جهان سوزمار از جهانجوی رست
 برآمد به سنگ گران سنگ خرد همان و همین سنگ بشکست گرد
 فروغی پدید آمد از هر دو سنگ دل سنگ گشت از فروغ آذرنگ
 نشد مار کشته ولیکن به راز ازین طبع سنگ آتش آمد فراز
 بگفتا فروغی است این ایزدی پرستید باید اگر بخردی»^{۱۳۸}

در خصوص رابطه آتش با ققنوس و سیمرغ نیز در بخش پیشین به تفصیل سخن گفتیم.

۵. آتش و نباتات

بنا به روایات مؤلف بندهشن و زادسپرم یکی از انواع آتش موجود در گیاهان اوروازشت است و این آتش برای رویانیدن نباتات خلق شده است.^{۱۳۹} بی گمان تأثیر این باور ناخودآگاه در شاعر چنین مضمونی را خلق کرده است:

«آتشی کرد برگیا خویشی گلرخی در پلاس درویشی»^{۱۴۰}

۶. آتش و می

ارتباط می و آتش بارمزگرایی دو سویه آتش و خورشید محقق می شود.^{۱۴۱} زیرا چنان که پیشتر خاطر نشان گردید می توان به جای خورشید، آتش را رمزی از آن دانست. ازینرو با توجه به آنچه از روایت بندهشن نقل شد^{۱۴۲} راز آتش سرشتی می نیز پدیدار می شود:

«ساقی می ناب در قدح ریز آبی بزن آتشی برانگیز»^{۱۴۳}
 «بیا ساقی آن آب جوی بهشت درافکن بدان جام آتش سرشت»^{۱۴۴}
 «می کوست حلوای هر غم کشی ندیده بجز آفتاب آتشی»^{۱۴۵}
 «نه باده جگر گوشه آفتاب که هم آتش آمد به گوهر هم آب»^{۱۴۶}

۷. آتش و دوزخ

در معادشناسی همواره تصور بشر از دوزخ با تجسم آتش همراه بوده است. زادسپرم در شرح رستاخیز به وجود چشمه‌های آتش اشاره می‌کند که با آن همه چیز را سوخته و پایان می‌بخشد.^{۱۴۷} در بند هشن نیز مقارنه آتش و دوزخ در مواردی به چشم می‌خورد^{۱۴۸} و در تورات، نزول بلای آسمانی با عنصر آتش تصویر شده است.^{۱۴۹} ارتباط آتش و دوزخ در متون ادبی مورد بحث ما خاطر نشان گردیده است:

«و گر سر بیچم ز فرمان شاه بدان گیتی آتش بود جایگاه»^{۱۵۰}
 «از پی دوزخ آتش انگیزند نطف جویند و طلق راریزند»^{۱۵۱}
 «لشکری بیشتر ز مور و ملخ گرم کینه چو آتش دوزخ»^{۱۵۲}

۸. آتش و ابلیس

داستان خلقت آدم از خاک و امتناع ابلیس از فرمان خداوند مبنی بر عدم سجود و تکریم شیطان برای آدم، حکایت از تقابل دو عنصر آتش و خاک دارد که در این جا ابلیس، گوهر وجودی خود را که آتش است بر گوهر وجود آدم که از خاک است برتر دانسته و از درگاه خداوند رانده می‌شود. این روایت در تورات به صراحت بیان نشده است و در این متن مار، مظهر فریب و اغوا تلقی شده است و می‌توان آنرا نماد شیطان قلمداد کرد.^{۱۵۳} اما در روایات اسلامی به این مطلب صریحاً اشاره شده است^{۱۵۴} و در متون ادبی ما نیز این مطلب نمایان است:

«مزن بیش از این لاف گردنکشی که خاکی به گوهر نه از آتشی»^{۱۵۵}

۹. آتش و جشن سده

مطابق روایت فردوسی مقارن باکشف آتش در زمان هوشنگ، آیین جشن سده نیز بنیان نهاده شده است:

«شب آمد برافروخت آتش چو کوه همان شاه در گرد او با گروه
 یکی جشن کرد آن شب و باده خورد سده نام آن جشن فرخنده کرد
 ز هوشنگ ماند این سده یادگار بسی باد چون او دگر شهریار»^{۱۵۶}

«برآورد زان چشمه آتشکده
 بدو تازه شد مهر و جشن سده»^{۱۵۷}
 «چو از در به نزدیک آتش رسید
 شد از آب دیده رخس ناپدید
 دو هفته همی خواند اُستا وزند
 همی گشت بر گرد آذر نژند
 به هشتم بیامد ز آتشکده
 چو نزدیک شد روزگار سده
 به آتش بداد آنچ پذیرفته بود
 سخن هرچ پیش ردان گفته بود»^{۱۵۸}

۱۰. آتش و آذرخش

در اوپانیشاد، آتش موکل ابر قلمداد شده است که بر اثر آن رعد و برق صورت می‌گیرد^{۱۵۹} و در اساطیر مزدیسنی و ازشت آتشی است که در ابر حرکت می‌کند و باریدن و زدودن تیرگی، خویشکاری (وظیفه) آن است.^{۱۶۰} همچنین در اساطیر چین اسطوره تیراندازی به مشک برای تجسم رعد و آذرخش مطرح می‌شود.^{۱۶۱} این پدیده طبیعی که ترکیب عنصر آتش و باد است در شاهنامه فردوسی خاطر نشان شده است.

«به مغز اندرون بانک پولاد خاست
 به ابر اندرون آتش و باد خاست»^{۱۶۲}

بخش دوم

«باد»

«زیاد آمده باز گردد به دم یکی داد خواندش دیگر ستم»

(فردوسی، ج ۸، ص ۱۹)

الف. تجلیات قدسی باد.

۱. ایزدباد، باد و جان

در بندهشن از باد به عنوان هیجدهمین آفریده هر مزد سخن رفته است.^{۱۶۳} در آیین مهری و متون مزدیسنی نیز به ایزدباد و مینوی باد اشاره می‌شود.^{۱۶۴} ازینروست که گاهی ستایش باد به عنوان آفریده مزدا خاطر نشان شده است.^{۱۶۵} متون مانوی نیز باد را یکی از پنج عنصر ظلمانی (شرّ) دانسته‌اند^{۱۶۶} و در تورات از آن به عنوان عامل مرگ یاد می‌شود: «اینک باد شدیدی از طرف بیابان آمده چهار گوشه خانه رازد و بر جوانان افتاد که مُردند»^{۱۶۷} در اساطیر بین‌النهرین نیز شاهد تأثیر باد در برآشفتن آب (تیه‌مت = دریا) هستیم. همچنین عملِ بادهای شرور در جنگ انزو و نینورته قابل یادآوری است.^{۱۶۸} وجود دیوهایی که بادهای شنی صحرا را با خود می‌آورند نیز در اساطیر خاطر نشان شده است.^{۱۶۹} در متون ادبی ما از باد به نحو اساطیری سخن رفته است:

«یکی باد با تیره گردی سیاه برآمد بپوشید خورشید و ماه»^{۱۷۰}

«چوزان دشت بگذشت چون دیو باد قدم در دگر دیولاخی نهاد»^{۱۷۱}

حکایت اکوان دیو در شاهنامه نیز ناظر بر همین مقوله است چنانکه گوری شگفت‌انگیز در رمه اسبان کیخسرو پدیدار می‌شود و اسبان را به خاک می‌اندازد. رستم برای از پای درآوردن آن گسیل شده درمی‌یابد که در این گور، شمشیر و تیر کارگر نیست زیرا او می‌تواند خود را به دلخواه تبدیل به باد کند. رستم خسته و ناکام به خواب می‌رود و اکوان دیو، پیکر او را برگرفته به هوا می‌برد و از آن جا به دریا پرتاب می‌کند و رستم شناکنان خود را به کرانه دریا می‌رساند و بار دیگر به نبرد اکوان دیو می‌شتابد. سرانجام او سرِ دیو را از تن جدا می‌کند.^{۱۷۲}

فردوسی در این داستان، آگاهانه یک افسانه چینی را روایت می‌کند

چنانکه می‌گوید:

«چنین داد پاسخ که دانای چین یکی داستانی زدست اندرین...»^{۱۷۳}
این داستان با افسانه چینی دیو مطابقت دارد و بنابه گفته کویاجی همین داستان
در باره فئی لین (Feilien)، دیو باد چینی نقل شده است:^{۱۷۴}

«بینداخت رستم کیانی کمند
چو گور دلاور کمندش بدید
بدانست رستم که آن نیست گور
جز اکوان دیو این نشاید بُدن
بدانجایگه خفت و خوابش ربود
چو اکوانش از دور خفته بدید
زمین گرد ببرید و برداشتش
زهامون به گردون برافراشتش»^{۱۷۵}

در بندهشن جان با باد پیوسته است،^{۱۷۶} دم بر آوردن و بُردن. همچنین بنابه گفته
زادسپرم جای باد در دل است.^{۱۷۷} در ریگ ودا نیز ارتباط نفس و باد نمایانده شده
است.^{۱۷۸}

ارتباط دم (نفس) و باد در شعر فردوسی نمایان است:

«زباد آمده بازگردد به دم یکی داد خواندش دیگر ستم»^{۱۷۹}
تعبیر کنایی «بر باد بودن جان» نیز باید با همین مقوله در ارتباط باشد:
«عرش را بر آب بنیاد او نهاد خاکیان را عمر بر باد او نهاد»^{۱۸۰}

تعبیر «باد مسیح» که مبتنی بر حیات بخشی و اعطای جان به مُردگان است نیز با
این رابطه قدسی پیوند یافته است:

«زنده دلم کرد چو بادمسیح نکته بادی به زبان فصیح»^{۱۸۱}
«بادمسیح از نفس دل دمید آب حیات از دهن گل چکید»^{۱۸۲}
«باد در او دم چو مسیح از دماغ بازرهاں روغن خود زین چراغ»^{۱۸۳}

۲. باد و جاندار پنداری (آنیمیزم)

چنانکه گذشت در تورات از باد به عنوان عامل مرگ یاد می‌شود: «اینک باد
شدیدی از طرف بیابان آمده چهار گوشه خانه رازد و بر جوانان افتاد که مُردند»^{۱۸۴}

داستان اکوان دیو و اساطیر بین‌النهرینی نیز که ناظر بر تلقی آن‌ها از باد به عنوان موجودی جاندار بود نیز تاییدی بر این مقوله است. در داستان سیاوش از طغیان باد سخن می‌رود که به سبب شعور و جان داری اوست:

«یکی تشت بنهاد زرین برش	جدا کرد زان سرو سیمین سرش
به جایی که فرموده بُد تشت خون	گروی زره برد و کردش نگون
یکی باد با تیره گردی سیاه	برآمد بپوشید خورشید و ماه
همی یکدیگر را ندیدند روی	گرفتند نفرین همه بر گروی» ^{۱۸۵}
«زکوه اندر آید یکی باد سخت	کجا بشکند شاخ و برگ درخت
ببارد بسی برف زابر سیاه	شما سوی ایران نیاید راه
هم آن‌گه برآمد یکی باد و ابر	هواگشت برسان چشم هزبر...» ^{۱۸۶}

همچنین در موارد دیگر نیز به این ساختار اساطیری برمی‌خوریم:

«چو رهام نزدیک جادو رسید	سبک تیغ تیز از میان برکشید
بیفکند دستش به شمشیر تیز	یکی باد برخاست چون رستخیز
زروی هوا ابر تیره ببرد	فرود آمد از کوه رهام گرد
یکی دست بازور جادو به دست	به هامون شد و بارگی برنشست
هواگشت زان سان که از پیش بود	فروزنده خورشید را رخ نمود» ^{۱۸۷}

در اساطیر بین‌النهرین گیل گمش ۶ روز و ۷ شب در مرگ انکیدو می‌گرید و توفان و باد نیز ۶ روز و ۷ شب می‌وزد و پس از روز هفتم همه چیز خراب می‌شود.^{۱۸۸} شاید ازینروست که الیاده، طوفان را از لحاظ ساختاری قابل قیاس با غسل تعمید، نوزایی و حیات دوباره خوانده است.^{۱۸۹} تلقی باد به عنوان حامل پیام نیز بیانگر این تجلی قدسی از آن است:

«ایا باد بگذر به ایران زمین
پیامی بر از من به شاه‌گزین»^{۱۹۰}

ب. باد و ارتباط‌های دوگانه:

۱. باد و مسیح

در این خصوص در بخش اول تجلیات قدسی باد سخن گفتیم.

۲. باد و سلیمان

نشستن سلیمان بر مفرش باد در ادبیات ما مضمون رایجی است. در اساطیر آشور نیز به سوار شدن مردوک بر گردونه باد که توفانی سهمناک بود و چهار اسبِ بادسار آن را می کشیدند برمی خوریم:^{۱۹۱}

«باز بنگر کز سلیمان خدیو ملک وی بر باد چون بگرفت دیو»^{۱۹۲}

۳. باد و آذرخش

همانطور که در بخش آتش و ارتباطهای دوگانه اشاره گردید در شاهنامه آذرخش به صورت ترکیبی از عناصر آتش و باد مجسم شده است:

«به مغز اندرون بانگِ پولاد خاست به ابر اندرون آتش و باد خاست»^{۱۹۳}

بخش سوم

«آب»

«هرچه را بنیاد بر آبی بود گر همه آتش بود خوابی بود»

(عطار، منطق الطیر، ص ۴۹)

الف. تجلیات قدسی آب.

۱. ایزدان آب، آفرینش و تقدس آن

پدید آمدن چرخه زایش از عنصر ازلی آب، مبنای بسیاری از اساطیر کیهان شناختی ملل اعم از مصر، هند، ایران، آشور، بابل و یونان و روم است. در اساطیر مصر، هند، آشور و یونان و روم اعتقاد به اقیانوس‌های آغازین در آغاز آفرینش پیداست: ^{۱۹۴} «در آغاز تاریکی در تاریکی نهفته بود هیچ علامتی مشخص نبود همه جا آب بود» ^{۱۹۵} در بندهشن نیز از قول به دین نقل می‌شود: «نخستین آفریده همه آب سرشکی بود زیرا همه چیز از آب بود...» ^{۱۹۶} همچنین بنابه گفته روایت پهلوی «آب را از اشک آفرید...» ^{۱۹۷} به هر تقدیر اعتقاد به این که بنیاد هستی از آب است در سخن عطار نمایان است:

«هرچ را بنیاد بر آبی بود گر همه آتش بود خوابی بود» ^{۱۹۸}

«عرش بر آب است و عالم بر هواست بگذراز آب و هوا جمله خداست» ^{۱۹۹}

«عرش را بر آب بنیاد او نهاد خاکیان را عمر بر باد او نهاد» ^{۲۰۰}

در این صورت باید گفت آب مقدم بر هر خلق و شکلی است. ^{۲۰۱} ارتباط آب و ابر نیز باید از آنجا باشد که در اساطیر ایرانی، خلقت آب از گوهر آسمان فرض شده است. ^{۲۰۲} چنانکه در بندهشن پیدایش ابر، منسوب به خرچنگ آب تخمه است: ^{۲۰۳}

«نه آتش به کار آید این جان آب بود آب از ابر آتش از آفتاب» ^{۲۰۴}

در سرودهای فلسفی ریگ ودا ریشه خدایان ودائی غالباً به عنصر آب نسبت داده می‌شود ^{۲۰۵} و در اساطیر ایرانی، ایزد نگهبان آب اردویسور آناهید است که منشأ گسترش‌های مادی است. ^{۲۰۶} تصاویر اساطیری بیشماری مضمون واحدی را مُدام بازگو می‌کنند و آن این است که خدایان آب از آب زاده می‌شوند همانند نمف‌ها ^{۲۰۷}

یا پریان دریایی که سیمایشان بیانگر گسستگی ناتمامشان از آب است زیرا موجوداتی عجیب‌الخلقه‌اند با دُم ماهیان که در اعماق دریاها به سر می‌برند و بر آن ژرفا فرمان می‌رانند و به عنوان زن ایزدان آب‌های جاری شناخته می‌شوند و بیش از خدایان دیگر در وراء زمان و تاریخ زندگی می‌کنند.^{۲۰۸} در اساطیر هند، خویشکاری (وظیفه) حوریان دریایی شیفته کردن انسان‌ها نسبت به خودشان است.^{۲۰۹} و در اساطیر ژاپنی از آن‌ها حکایاتی نقل شده است.^{۲۱۰} نظامی نیز در «داستان اسکندر» به تفصیل از این موجودات یاد می‌کند، اما از آنان تحت عنوان «عروسان آبی» نام می‌برد:

«حکایت چنان رفت از آن آب ژرف	که دریا کناری است اینجا شگرف
عروسان آبی چو خورشید و ماه	همه شب برآیند از آن فُرضه گاه
بر این ساحل آرام سازی کنند	غناها سرایند و بازی کنند
کسی کو بگوش آورد سازشان	شود بی‌هش از لطف آوازشان
در آن لعبت‌ان دید کز موج آب	علم برکشیدند چون آفتاب
پراکنده گیسو بر اندام خویش	زده مشک بر نقره خام خویش
سراینده هر یک دگرگون سرود	سرودی نو آیین‌تر از صد درود
چو آن لحن شیرین به گوش آمدش	جگر گرم شد خون به جوش آمدش
شگفتی بود لحن آن زیر و بم	که آن خنده و گریه آرد به هم» ^{۲۱۱}

در تورات شاهد حمد و ثنا خوانی آب‌ها برای خداوند هستیم^{۲۱۲} در متون مزدیسنی نیز به تقدس و پرستش آب اعم از آب روان، ایستاده، چشمه، رود، برف و باران اشاره شده است.^{۲۱۳} ازینرو برای آب همچون آتش، نثار و پیشکش می‌برده‌اند. «پرواز روح الهی بر سطح آب‌ها» که در تورات مطرح است^{۲۱۴} نیز نشانه بلندی ارج و منزلت آب است^{۲۱۵} و در عرفان بر روی آب رفتن، کرامت اولیا محسوب می‌شود:

«او چو دیوانه بود از شور عشق می‌رود بر روی آب از زور عشق»^{۲۱۶}

۲. آب، رازآموزی، دوباره‌زایی، جاودانگی

آب جوهر ازلی، عنصر حیات و جاودانگی است. چنانکه در اساطیر مربوط به

ماه اشاره شد؛ آب و ماه با یکدیگر در ارتباطند و این ارتباط علاوه بر دلالت ماه بر آب به جهت حیات ادواری، مرگ و رستاخیز آیینی در هر دو مقوله است.

در واقع آب، حیات و جوانی قرین هستند:

«به جایی رسیدند کاباد بود یکی خوب فرخنده بنیاد بود

به یک روی دریا و یک روی کوه برو بر زنجیر گشته گروه

درخستان بسیار و آب روان همی شد دل سال خورده جوان»^{۲۱۷}

در اساطیر چین به مقارنه آب، جاودانگی و بودا برمی خوریم^{۲۱۸} و در آیین میترا، سوما که تجسد باران (آب) است خدای زندگی و بيمرگی شمرده شده است.^{۲۱۹} در بندهشن از چشمه آب بی مرگی سخن رفته است که بر پیری چیره می شود و هنگامی که پیرمردی بدین چشمه در شود به به صورت جوان پانزده ساله ای از آن بیرون می آید و بی مرگ می شود.^{۲۲۰} در اساطیر چین نیز اعتقاد بر این است که کوه مقدس «کون لون» در غرب، خاستگاه رود زرد است و سرچشمه چهار رودی است که اگر کسی از آن بنوشد جاودانه خواهد شد.^{۲۲۱} در داستان اسکندر و خضر نیز شاهد کاوش آن‌ها در پی چشمه جاودانگی و آب حیوان در مغرب زمین هستیم:

«بپرسید هر چیز و دریا بدید وزان روی لشکر به مغرب کشید

یکی شارستان پیشش آمد بزرگ بدو اندرون مردمانی سترگ

همه روی سرخ و همه موی زرد همه در خور جنگ و روز نبرد

سکندر بپرسید از سرکشان که ایدر چه دارد شگفتی نشان

چنین گفت با او یکی مردپیر که ای شاه نیک اختر و شهرگیر

یکی آبگیرست زان روی شهر کزان آب کس را ندیدیم بهر

چو خورشید تابان بدانجا رسید بر آن ژرف دریا شود ناپدید

پس چشمه در تیره گردد جهان شود آشکارای گیتی نهان

وزان جای تاریک چندان سخن شنیدم که هرگز نیاید به بن

خرد یافته مرد یزدان پرست بدو در یکی چشمه گوید که هست

گشاده سخن مرد با رای و کام همی آب حیوانش خواند به نام

چنین گفت روشن دل پرخرد که هرک آب حیوان خورد کی مُرد ...

چو لشکر سوی آب حیوان گذشت
خروش آمد اللّٰه اکبر زدشت

چو از منزلی خضر برداشتی
خورش‌ها زهرگونه بگذاشتی

همی رفت ازین سان دوروز و دو شب
کسی را به خوردن نجنید لب

سه دیگر به تاریکی اندر دو راه
پدید آمد و گم شد از خضر شاه

پیمبر سوی آب حیوان کشید
سر زندگانی به کیوان کشید

بر آن آب روشن سر و تن بشت
نگه دار جز پاک یزدان نجست

بخورد و برآسود و برگشت زود
ستایش همی بافرین برفزود»^{۲۲۲}

«سایه نشینی نه فنِ هر کس است
سایه‌نشین چشمه حیوان بس است»^{۲۲۳}

«چون نشان یابم از آب زندگی
سلطنت دستم دهد در بندگی»^{۲۲۴}

در تاریخ ادیان آب، متضمّن تجدید حیات است زیرا در پی هر انحلال، ولادتی نو است و غوطه زدن در آب رمز رجعت به حالت پیش از شکل‌پذیری و تجدید حیات کامل و زایشی نو است. زیرا هر غوطه‌وری برابر با انحلال صورت و استقرار مجدد حالت نامتعین مقدّم بر وجود است و خروج از آب تکرار عمل تجلی صورت در آفرینش کیهان.^{۲۲۵} به همین خاطر تشرّفات آیینی در آیین میترا و دین مسیح به شرط غسل تعمید صورت می‌گیرد و با این کار، تازه کیش تقبّل می‌کند اسرار جمع را بر ناآشنایان فاش نکند تا شایسته زندگی ابدی گردد.^{۲۲۶} در حقیقت غسل تعمید نمودگار رستاخیز و مرگ عرفانی است و نشانه تبدّل، استحاله، خداگونگی یا ولادتِ خدا در انسان و نیز نشأه انسان در خداست.^{۲۲۷} در آیین زرتشت نیز نوشیدنِ عصاره الهی سومه و هومه زندگانی را به واقعیت مطلق و حیات جاوید مبدّل می‌سازد^{۲۲۸} و در متون ادبی مورد بحث ما به این آیین اشاره شده است:

«سپینود را پیش او برد شاه
بیاموختش دین و آیین و راه

بشستش بدین به و آب پاک
ازو دور شد گرد و زنگار و خاک»^{۲۲۹}

خسرو پرویز نیز هنگام کشته شدن به دست جلّادان و به دستور پسرش شیرویه به نحوی آیینی به وساطت آب توبه می‌کند:

«ابا جامه و آبدستان و آب
همی کرد خسرو به بردن شتاب

چو برسم بدید اندر آمد به واژ
نه گاه سخن بود و گفتار و ژاژ

چو آن جامه‌ها را بپوشید شاه به زمزم همی توبه کرد از گناه»^{۲۳۰}
و خضر برای دست یافتن به جاودانگی خود را به آب شستشو می‌دهد:
«پیمبر سوی آب حیوان کشید سر زندگانی به کیوان کشید
بر آن آب روشن سر و تن بست نگه‌دار جز پاک یزدان نجست
بخورد و برآسود و برگشت زود ستایش همی بافرین برفزود»^{۲۳۱}

فرایند قدسی تطهیر به آب و آیین وضو و غسل که با آب صورت می‌گیرد برای پرستش بایسته است چنانکه اوپانی‌شاد به لزوم آن اشاره دارد: «و چون برای پرستش، آب ضروری است، آب پیدا شد پس در این فکر شد که چون من قصد پرستش دارم این آب برای من پیدا شده است.»^{۲۳۲} همچنین در شاهنامه این تظاهر قدسی خصوصاً در باب کیخسرو نمایان است:

«پس آگاهی آمد زفرخ زریر به مادر که فرزند شد تاجگیر
نیایش کنان شد سر و تن بست به پیش جهاندار آمد نخست»^{۲۳۳}
«جهانداریک شب سر و تن بست بشد دور با دفتر زند و اُست
همه شب به پیش جهان آفرین همی بود گریان و سر بر زمین
همی گفت کین بنده ناتوان همیشه پر از درد دارد روان ...»^{۲۳۴}
«بدو گفت ما همچنین بر دو اسب بتازیم تا خان آذرگشپ
سر و تن بشویم با پا و دست چنانچون بود مرد یزدان پرست
بباشیم بر پیش آتش بی پای مگر پاک یزدان بود رهنمای
پر از بیم دل یک به یک پر امید برفتند با جامه‌های سپید ...»^{۲۳۵}

همچنین در روایات مزدیسنی مندرج است که: «ناپاکی و هر چه از تن زنده جدا شود را به آب بَرند»:^{۲۳۶}

«زخون تشت پر مایه کردند پای بستند روشن به آب و به خاک»^{۲۳۷}

در خصوص رابطه قدسی آب و جاودانگی اشاره به تمثیل رازآموزانه نیلوفر که در بخش آفتاب از آن سخن رفت، بایسته است. مطابق اساطیر هند، برهما درون نیلوفر آبی شناور بر امواج آب می‌خوابد و با شکفتن نیلوفر بیدار شده و همه چیز دوباره آفریده می‌شود.^{۲۳۸} از آن جا که نیلوفر با طلوع خورشید سر از آب بر می‌آورد

و با غروب آن افول می‌کند می‌توان آن را به جهت ارتباطش با آب نمادی دیگر از زایش دوباره و مردن پیش از مرگ طبیعی دانست:

«نیلوفر از آفتاب گلرنگ بر آب سپر فکند بی‌جنگ»^{۲۳۹}

«چو عاجز گشت ازین خاک جگرتاب چو نیلوفر سپر افکند بر آب»^{۲۴۰}

آب در بُعد رمزآموزانه خود با ماه و مار (ازدها) پیوند می‌یابد زیرا این هر سه، نشانه نوزایی و ضرباهنگ حیات محسوب می‌شوند^{۲۴۱} و همانگونه که در بخش مربوط به ماه اشاره گردید رابطه مار و ماه به جهت پیشگویی و غیب‌آموزی آن دو است. ازینروست که پیشگویی و غیب‌آموزی در مجاورت آب صورت می‌گرفته و اعتقاد بر این بوده است که قدرت غیب‌آموزی از آب نشأت می‌گیرد.^{۲۴۲} همچنین در یسنا درمان و شفای دردها به آب منتسب است.^{۲۴۳} و این باور مرهون ارزش قدسی آب به عنوان جهان‌آفرینی این عنصر است. این فرایند قدسی یعنی ارتباط مار و آب و فال گفتن در مجاورت آب در متون مورد نظر ما به طرز ناخودآگاه از ذهن شاعر گذشته است:

«دوستی از دشمن معنی مجوی آب حیات از دم افعی مجوی»^{۲۴۴}

«سرو نازنده پیش چشمه آب بهتر از راستی ندید جواب»^{۲۴۵}

۳. آب و جاندارپنداری (آنیمیسیم)

زنده‌بینی و جاندارپنداری آب مرهون ارزش قدسی آن به عنوان عنصر بنیادین در چرخه‌آفرینش است. در مینوی خرد بر مراقبت از آب و آسایش این عنصر تأکید شده است.^{۲۴۶} اشاره به ریاضت کشیدن آب‌ها نیز از مندرجات ریگ‌وداست^{۲۴۷} و لزوم پاک داشتن و پرهیز از آلودن و آزدن آب در اساطیر مزدیسنی و بین‌النهرینی به چشم می‌خورد.^{۲۴۸} همچنین تورات در مواردی به تسبیح گفتن آب‌ها برای خداوند اشاره می‌کند.^{۲۴۹} در متون ادبی مورد نظر ما این زنده‌بینی خاطر نشان شده است:

«یکی کوه دید از برش لاژورد یکی خانه بر سر زیاقوت زرد

همه خانه قندیل‌های بلور میان اندرون چشمه آب شور

هر آن کس که رفتی که چیزی برَد وگر خاک آن خانه را بسپرد

وزان لرزه آن زنده ریزان شدی	همه تنش بر جای لرزان شدی
که ای آرزومند چندین مشور	خروش آمد از چشمه آب شور
عنان را کنون باز باید کشید	بسی چیز دیدی که آن کس ندید
سر تخت شاهیت بی شاه گشت» ^{۲۵۰}	کنون زندگانیت کوتاه گشت
آرد آلودگیی به آب زلال» ^{۲۵۱}	«ترسم این چرگن نمونه خصال
کشتی داند چه زیانها در اوست» ^{۲۵۲}	«آب که آسایش جانها در اوست

همچنین در اساطیر ژاپن حکایت عشق زنی به مردی راهب عنوان می شود که راهب شرط می کند که اگر زن خواستار اوست باید از دریاچه عبور کند و زن چون چنین می کند دچار توفان شده، غرق می گردد. ازینرو هر سال به هنگام سالگرد وفات آن زن در دریاچه توفانی بر پا می شود که بازتاب عشق عمیق زن به راهب است. چنانکه ملاحظه گردید طغیان رودخانه (آب) دلالت بر شعور و جانداری آن نسبت به مرگ مظلومانه زن است.^{۲۵۳}

ب. آب و ارتباطهای دوگانه:

۱. آب و زمان

در تاریخ ادیان اعتقاد بر این است که زمان در مورد آب، خواب آلود است^{۲۵۴} اما به اعتقاد ما مطابقت نام آب با یکی از روزهای ماه^{۲۵۵} (آبان روز)، اصلی است که نمایانگر اهمیت و قداست این عنصر تلقی می شود.

۲. آب و عناصر دیگر

ترتیب عناصر اربعه چنانکه در بخش آتش اشاره شد عبارت است از: آتش، باد، آب و خاک. این سلسله مراتب در سخن نظامی چنین نمودار شده است:

«در گردش روزگار دیر است کاش زبر است و آب زیراست»^{۲۵۶}

۳. آب و انسان

مطابق روایات ایرانی نخستین آفریده آب سرشکی بود و پس از آفرینش آسمان

و زمین و گیاه در ششمین مرحله نوبت به آفرینش انسان نخستین (کیومرث) می‌رسد. مولف بندهشن وجه تشابه گیتی و مردم را در آفرینش نخستین همه چیز از آب سرشکی بیان می‌کند.^{۲۵۷} ازینرو می‌توان اظهار کرد که در روایات ایرانی نیز آفرینش انسان در زنجیره آفرینش به آب باز می‌گردد:

«آبی انداختند و مردم شد	آب انداخته بسی گم شد» ^{۲۵۸}
«گه از خاکی چو گل رنگی برآرد	گه از آبی چو ما نقشی نگارد» ^{۲۵۹}
«تو اگر آلوده گر پاک آمدی	قطره آبی که با خاک آمدی
قطره آب از قدم تا فرق درد	کی تواند کرد با دریا نبرد
گر تو عمری در جهان فرمان دهی	هم بسوزی هم به زاری جان دهی» ^{۲۶۰}
«گفت چون حق می‌دمید این جان پاک	در تن آدم که آبی بود و خاک
خواست تا خیل ملایک سر به سر	نه خبر یابند از جان نه اثر» ^{۲۶۱}

۴. آب و خون

زادسپرم به وجود چهار آب در تن که عبارتند از خون، بلغم، زرداب و سودا اشاره می‌کند.^{۲۶۲} در روایات معادشناسی ایرانی می‌بینیم که هر مزد به هنگام رستاخیز، استخوان را از زمین، موی را از گیاه، جان را از باد و خون را از آب می‌خواهد.^{۲۶۳} مولف بندهشن خون در تن را چون آب می‌داند^{۲۶۴} و زادسپرم آب را نگهدارنده خون شمرده است.^{۲۶۵} ازینروست که در سخن عطار به جهت همانندی خون و آب به جای عنصر آب، خون جایگزین شده است:

«باد و خاک و آتش و خون آورد سرّ خویش از جمله بیرون آورد»^{۲۶۶}

بخش چهارم

«خاک»

«سراجم بستر بود تیره خاک بپرد روان سوی یزدان پاک»

(فردوسی، شاهنامه، ج ۶، ص ۲۳۲)

الف . تجلیات قدسی خاک:

۱. خاک، زندگی و مرگ، تقدس آن

رابطه دو سویه خاک با چرخه زایش و مرگ به آن رنگ قدسی می بخشد. چنانکه در روایات و اساطیر ایران، چین و یهود به آفرینش انسان از گِل و خاک اشاره شده است: «مردم از آن گلند که کیومرث را از آن ساخت»^{۲۶۷}؛ «وقتی آسمان از زمین جدا شد انسانی بر زمین نبود و بغ بانو نو-گوانخستین انسان را از گل زرد آفرید»^{۲۶۸}؛ «ادونای خداوند آدم را از خاک زمین به وجود آورد و در بینی اش روح زندگی دمید»^{۲۶۹}

همچنین اساطیر آشور، آفرینش انسان را از گِل به دست پرومته، بیان می دارد^{۲۷۰} و در اساطیر بین النهرین روایت خلق انکیدو، توسط مادر خدایان (ارورو) از گِل، بیان شده است.^{۲۷۱}

در روایات یونانی و رومی نیز اسطوره پیدایش انسان از گل ولای خاطر نشان می شود^{۲۷۲}:

«بدین قالب که بادش در کلاه است	مشو غره که مشتی خاک راهست» ^{۲۷۳}
«تویی کاوّل ز خاکم آفریدی	به فضلّم زافرینش برگزیدی» ^{۲۷۴}
«مکن دلتنگی ای شخصت گلی تنگ	که بد باشد دلی تنگ و گلی تنگ» ^{۲۷۵}
«خاک ما گِل کرد در چل بامداد	بعد از آن جان را در او آرام داد» ^{۲۷۶}
«تو اگر آلوده گر پاک آمدی	قطره آبی که با خاک آمدی
قطره آب از قدم تا فرق درد	کی تواند کرد با دریا نبرد» ^{۲۷۷}

از سوی دیگر خاک به همان نسبت که نماد آفرینش و خلقت انسان به شمار می رود همانگونه نیز نماد گور و مرگ او محسوب می شود:

«سرانجام بستر جز از خاک نیست ازو بهره زهرست و تریاک نیست»^{۲۷۸}
 «سپهر بلند آر کشد زین تو سرانجام خشت است بالین تو»^{۲۷۹}
 «سرت گر بساید به ابر سیاه سرانجام خاک است ازو جایگاه»^{۲۸۰}

همچنین از خاک با صفت تیرگی یاد می‌شود برخلاف آب که به صفت روشنی متصف است:

«زخورشید تابنده تا تیره خاک گذر نیست از داد یزدان پاک»^{۲۸۱}
 «خاک تیره زروشنایی او چشم روشن به آشنایی او»^{۲۸۲}

به دلیل تقدس عناصر اربعه که پیشتر از آن سخن رفت در متون ادبی مورد بحث ما مضمون سوگند خوردن به آتش و آیین سجده و نیایش بر آن نمایان است. ازینرو خاک نیز در شمار توتم قرار می‌گیرد:

«بدان برترین نام یزدان پاک به رخشنده خورشید و بر تیره خاک
 به تخت و کلاه و به ناهید و ماه که من بد نکردم شما را نگاه»^{۲۸۳}
 «ببوسید گرسبوز از دور خاک رخس پر زشرم و دلش پر زباک»^{۲۸۴}
 «بیامد به پیش جهان آفرین بمالید بر خاک رخ بر زمین»^{۲۸۵}
 «بیامد بغلتید بر تیره خاک نیایش کنان پیش یزدان پاک»^{۲۸۶}
 «تربتش از دیده جنایت ستان غربتش از مگه جبابه ستان»^{۲۸۷}
 «درسجودش روز و شب خورشید و ماه کرد پیشانی خود بر خاک راه»^{۲۸۸}

۲. خاک و توتم (وجان‌داری)

مطالب و شواهد مندرج در بخش اول مربوط به تجلیات قدسی خاک که دلالت بر تقدس خاک اعم از سوگند خوردن به آن و نیایش به واسطه آن دارد در این بخش نیز قابل طرح است. گفتنی است این امر به جهت مانا و قدرت اسرارآمیزی است که در خاک وجود دارد. در شاهنامه علاوه بر شواهد مذکور در بخش پیشین، زنده‌بینی خاک مورد توجه قرار گرفته است:

«همه خاک آن شارستان شاد شد گیا بر چمن سرو آزاد شد»^{۲۸۹}

ب. خاک و ارتباط‌های دوگانه:

۱. خاک و عناصر دیگر

در بسیاری از روایات اساطیری به خشک شدن آب‌ها در زیر آسمان و خلق زمین (خاک) اشاره شده است.^{۲۹۰} در کشف آتش نیز خاطر نشان شده است که آتش از میان دو سنگ پدید می‌آید:^{۲۹۱}

«تو دهی و تو آری از دل سنگ آتش لعل و لعلِ آتش رنگ»^{۲۹۲}

«همی‌گفت کای برتر از جان پاک برآرنده آتش از تیره خاک

مرا بین و چندین خرد ده مرا هم اندیشه نیک و بد ده مرا»^{۲۹۳}

در تفاوت گوهر آدم و شیطان نیز چنین آمده است:

«مزن بیش از این لاف گردنکشی که خاکی به گوهر نه از آتشی»^{۲۹۴}

و در بابِ تقابل خاک و باد چنین می‌خوانیم:

«چنین خود که اندر خورد با خرد که مَر خاک را باد فرمان بَرَد»^{۲۹۵}

«خاک تو از باد سلیمان بَهست روضه چه گویم که ز رضوان بَهست»^{۲۹۶}

«یادداشت‌های فصل چهارم» (عناصر اربعه)

۱. از آن جا که آب و خاک زایا و مولد هستند مادینه تلقی می‌شوند.
۲. قادری، تیمور، در مقدمه زروان، تألیف زرن، ص ۱۲۲
۳. ورمازرن، مارتن، آیین میترا، ص ۱۹۴
۴. بهار، مهرداد، ادیان آسیایی، ص ۱۱۸
۵. اسطوره‌های آفرینش در آیین مانی، ترجمه دکتر ابوالقاسم اسماعیل پور، ص ۲۶
۶. آریا، غلامعلی، آشنایی با تاریخ ادیان، ص ۱۲۵؛ چنانکه می‌دانیم باد توسط سلیمان قابل تصرف و مفرش او بوده است (رک بخش باد)؛ بهار، مهرداد، ادیان آسیایی، ص ۹۷
۷. فرنبرگ دادگی، بندهشن، ص ۴۴؛ میرفخرایی، مهشید، آفرینش در ادیان، ص ۳۱؛ در بندهشن آمده است: «آتش وازشت، باد و ابر (آب) همکار و یاور تیشترسپاهبد شرق‌اند» همچنین در آفرینش مادی سخنی از آفرینش جداگانه آتش و باد نرفته است.
۸. بهگودگیتا، ترجمه محمدعلی موحد، ص ۱۱۶
۹. پیگوت، ژولیت، اساطیر ژاپن، ص ۱۵، ۱۶
۱۰. کریستی، آنتونی، اساطیر چین، ص ۶۰
۱۱. ورمازرن، مارتن، آیین میترا، ص ۱۹۷
۱۲. الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ص ۳۲۸؛ حافظ در این باره گوید:
«اگر شراب خوری جرعه‌ای فشان بر خاک از آن گناه که نفعی رسد به غیر چه باک»
۱۳. عهد جدید (انجیل)، ص ۴۱۳
۱۴. زادسپرم، گزیده‌های زادسپرم، ص ۳۸
۱۵. عهد عتیق (تورات)، کتاب ایوب، باب دوازدهم؛ مزامیرداوود، زمور ۹۸، آیه ۷ و ۸
۱۶. فردوسی، ج ۱، ص ۱۴-۱۶
۱۷. نظامی، هفت پیکر، ص ۲۸
۱۸. همان، خردنامه، ص ۲۵۱

۱۹. همان، هفت پیکر، ص ۴۴
۲۰. همان، خردنامه، ص ۵۹
۲۱. فرنبغ دادگی، بندهشن، ص ۶۳-۶۶
۲۲. بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، ص؟
۲۳. ریگ ودا، ماندالای اول، سرود ۱۶۴
۲۴. فردوسی، ج ۷، ص ۲۵۹
۲۵. نظامی، خسرو و شیرین، ص ۴
۲۶. همان، هفت پیکر، ص ۲۶
۲۷. همان، شرفنامه، ص ۴
۲۸. همان، ص ۱۸
۲۹. همان، هفت پیکر، ص ۳۵۶
۳۰. همان، خسرو و شیرین، ص ۴۲۹
۳۱. همان، ص ۲۶
۳۲. همان، هفت پیکر، ص ۹
۳۳. همان، خردنامه، ص ۱۵۳ و رک لیلی و مجنون ص ۱۲، ۲۳
۳۴. زادسپرم، گزیده‌های زادسپرم، ص ۴۵، ۵۷
۳۵. نظامی، هفت پیکر، ص ۳۵۴
۳۶. از جمله می‌توانید رجوع کنید به اوپانیشاد، اپنکتهت شیت‌استر، ادھیای اول و دوم
در بحث مادهٔ پیدایش برهم (عالم)
۳۷. فردوسی، ج ۲، ص ۹۴ و رک ج ۳، ص ۴۰
۳۸. نظامی، مخزن‌الاسرار، ص ۹۳
۳۹. همان، ص ۹۶
۴۰. همان، خسرو و شیرین، ص ۲۰۵
۴۱. همان، هفت پیکر، ص ۲۳
۴۲. همان، خردنامه، ص ۳
۴۳. عطار، منطق‌الطیر، ص ۶۵

۴۴. روایت پهلوی، ترجمه دکتر میرفخرایی، ص ۱۵
۴۵. مینوی خرد، ترجمه دکتر احمد تفضلی، ص ۴۷
۴۶. فرنبغ دادگی، بندهشن، ص ۳۹، ۴۸
۴۷. فردوسی، ج ۱، ص ۳۴
۴۸. ریگ ودا، ماندالای دهم، سرود ۱۲
۴۹. فرنبغ دادگی، بندهشن، ص ۹۱
۵۰. زادسپرم، گزیده‌های زادسپرم، ص ۱۷
۵۱. فردوسی، ج ۱، ص ۳۳، ۳۴
۵۲. فرنبغ دادگی، بندهشن، ص ۹۱؛ زادسپرم، گزیده‌های زادسپرم، ص ۱۷
۵۳. «adurfarrobag»، به معنی «دارنده فرّه ایزدی»؛ بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۸۰
۵۴. «adurgushasp»، به معنی «دارای اسب نر»، همان، ص ۸۰
۵۵. «adurburzenh mihr»، به معنی «مهر بلند پایه»، همان، ص ۸۰
۵۶. فردوسی، ج ۲، ص ۱۵۷
۵۷. همان، ج ۷، ص ۳۹۰
۵۸. همان، ص ۱۳۳
۵۹. همان، ج ۱، ص ۳۴
۶۰. زادسپرم، گزیده‌های زادسپرم، ص ۲۱، ۲۳
۶۱. مزداپور، کتایون، در پاورقی شایست نشایست، ص ۵۰
۶۲. فردوسی، ج ۱، ص ۱۴۵
۶۳. شایست نشایست، ترجمه دکتر کتایون مزداپور، ص ۲۴۴؛ روایت پهلوی، ترجمه دکتر مهشید میرفخرایی، ص ۲۷؛ زادسپرم، گزیده‌های زادسپرم، ص ۳۳
۶۴. زندبهمن یسن، ص ۲۷؛ شایست نشایست، ص ۲۴۴
۶۵. فردوسی، ج ۳، ص ۳۳
۶۶. همان، ص ۳۳، ۳۴
۶۷. گاهان، یسنا، هات ۴۳، بند ۹؛ یسنا، هات ۷۱، بند ۱۰

۶۸. مینوی خرد، ترجمه دکتر احمد تفضلی، ص ۶۹، ۷۰
۶۹. روایت پهلوی، ترجمه دکتر میرفخرایی، ص ۳۱
۷۰. فردوسی، شاهنامه، ج ۱، ص ۳۴
۷۱. کارنامه ادشیربابکان، ترجمه دکتر بهرام فره‌وشی، ص ۷
۷۲. شایست نشایست، ترجمه دکتر کتایون مزداپور، ص ۲۰
۷۳. ورمازرن، مارتن، آیین میترا، ص ۱۹۷؛ هرودوت می‌گوید: «ایرانیان در قرن پنجم قبل از میلاد به خورشید و ماه و زمین و آب و باد پیشکش می‌برده‌اند.» همانگونه که در بخش مربوط به خورشید و ارتباط‌های دوگانه اشاره گردید به واسطه همسانی خورشید و آتش، در سخن هرودوت نیز خورشید به جای آتش بکار رفته است.
۷۴. فردوسی، ج ۵، ص ۳۷۶
۷۵. همان، ج ۹، ص ۱۰۵
۷۶. همان، ج ۴، ص ۱۲
۷۷. همان، ج ۵، ص ۳۶۴، ۳۶۵ و رک ص ۲۴۳
۷۸. همان، ص ۳۷۰ ج ۶، ص ۲۶۱، و رک ص ۷۱، ۱۲۱، ۱۲۷، ۱۳۳، ۱۳۴، ۳۷۴؛ ج ۷، ص ۶۹، ۱۱۷، ۳۹۶، ۴۱۰، ۴۴۱
۷۹. همان، ص ۱۱۷
۸۰. همان، ص ۷۱
۸۱. همان، ص ۴۱۰، و رک ص ۶۹
۸۲. نظامی، مخزن الاسرار، ص ۷۹؛ همانگونه که در بخش مربوط به خورشید و ارتباط‌های دوگانه اشاره گردید به جهت ارتباط اساطیری آتش و خورشید در این جا خورشید، نماد آتش است.
۸۳. همان، هفت پیکر، ص ۱۳۹
۸۴. عطار، منطق الطیر، ص ۲۱۸
۸۵. فردوسی، ج ۷، ص ۲۸۲
۸۶. همان، ص ۳۹۵ و رک ص ۴۲۳
۸۷. همان، ج ۹، ص ۶۳ و رک ص ۷۵، ۸۹

۸۸. نظامی، شرف‌نامه، ص ۱۸۵
۸۹. فردوسی، ج ۵، ص ۲۴۳
۹۰. همان، ج ۶، ص ۹
۹۱. همان، ج ۹، ص ۲۶
۹۲. زادسپرم، گزیده‌های زادسپرم، ص ۴۶؛ فصل ۲۹، بند ۳
۹۳. همان، فصل ۳۰، بند ۲۳، ص ۴۳
۹۴. نظامی، خردنامه، ص ۱۱۴
۹۵. همان، ص ۱۱۵
۹۶. شایست نشایست، ترجمه دکتر کتایون مزداپور، ص ۲۱، ۹۱؛ روایت پهلوی، ترجمه دکتر میرفخرایی، ص ۲۸، ۲۹، ۳۰
۹۷. فردوسی، ج ۵، ص ۳۵۹
۹۸. همان، ج ۶، ص ۱۴۱
۹۹. نظامی، هفت پیکر، ص ۲۷۱
۱۰۰. همان، ص ۲۷۳
۱۰۱. عهد عتیق، شموت بیترو، فصل ۱۹؛ این مقوله نیز یکی از مظاهر زنده‌بینی و جان‌دارپنداری (آنیمیسم) است که در فصل مربوط به آن به تفصیل از آن سخن خواهیم گفت.
۱۰۲. عطار، منطق‌الطیر، ص ۳۵
۱۰۳. الیاده، میرچا، آیین‌ها و نمادهای آشناسازی، ص ۱۶۹
۱۰۴. عطار، منطق‌الطیر، ص ۲۲۳
۱۰۵. همان، ص ۲۳۶
۱۰۶. همان، ص ۲۳۰ و رک ص ۲۲۰، ۲۳۲
۱۰۷. کریستی، آنتونی، اساطیر چین، ص ۶۸
۱۰۸. عطار، منطق‌الطیر، ص ۱۲۹، ۱۳۰
۱۰۹. فردوسی، ج ۶، ص ۲۹۴، ۲۹۵
۱۱۰. الیاده، میرچا، افسانه و واقعیت، ص ۵۸، ۶۰

۱۱۱. زادسپرم، گزیده‌های زادسپرم، ص ۶۲
۱۱۲. در این باره رجوع کنید به بخش خورشید و ارتباط‌های دوگانه در فصل دوم.
۱۱۳. توتم یک شیء مادی است که اقوام بدوی نسبت به آن احترام خرافه آمیزی قائلند و فکر می‌کنند میان خودشان و توتم رابطه کاملاً ویژه‌ای وجود دارد. رابطه انسان و توتم متقابل است. توتم از انسان حمایت می‌کند و انسان نیز به انحاء مختلف برای آن قربانی و فدیة نثار می‌کند و آن را پرستش می‌کند (فروید، زیگموند، توتم و تابو، ص ۱۷۱)؛ برای اطلاع بیشتر در این باره رک «تاریخ مختصر ادیان بزرگ» اثر فیلسین شاله، ص ۴۷۸
۱۱۴. در خصوص شواهد آن رک همین فصل، شماره یک (آفرینش، فرّه و تقدّس آتش)
۱۱۵. فردوسی، ج ۶، ص ۱۲۳
۱۱۶. نظامی، مخزن الاسرار، ص ۷۹
۱۱۷. روایت پهلوی، ترجمه دکتر میرفخرایی، ص ۲۷، ۴۸
۱۱۸. فردوسی، ج ۷، ص ۴۱۰
۱۱۹. عهد عتیق، شموت بیترو، فصل ۱۹
۱۲۰. همان، کتاب مزامیر، باب ۹۷، آیات ۱-۶
۱۲۱. همان، کتاب اوّل پادشاهان، باب ۱۸
۱۲۲. همان، شموت بیترو، فصل ۱۹
۱۲۳. روایت پهلوی، ترجمه دکتر مهشیدمیرفخرایی، ص ۶۰
۱۲۴. فردوسی، ج ۸، ص ۵۶
۱۲۵. نظامی، هفت پیکر، ص ۲۷۳
۱۲۶. عطار، منطق الطیر، ص ۳۵
۱۲۷. فرنبغ دادگی، بندهشن، ص ۳۹
۱۲۸. همان، ص ۴۸
۱۲۹. ریگ ودا، ماندالای دهم، سرود ۱۲
۱۳۰. فردوسی، ج ۵، ص ۳۸۱
۱۳۱. همان، ج ۱، ص ۱۵

۱۳۲. نظامی، لیلی و مجنون، ص ۳۲
۱۳۳. همان، مخزن الاسرار، ص ۹
۱۳۴. زادسپرم، گزیده‌های زادسپرم، فصل ۳، بند ۷۹؛ فصل ۳۰، بند ۲۳، ص ۴۶
۱۳۵. همان، ص ۴۳
۱۳۶. نظامی، هفت پیکر، ص ۲۷۳
۱۳۷. اوپانیشاد، اشمید براهمن، ص ۲
۱۳۸. فردوسی، ج ۱، ص ۳۳، ۳۴
۱۳۹. فرنبغ دادگی، بندهشن، ص ۱۴۵؛ زادسپرم، گزیده‌های زادسپرم، فصل ۳، بند ۸۰، ص ۴۳
۱۴۰. نظامی، هفت پیکر، ص ۷۲
۱۴۱. در این خصوص رک بخش خورشید و ارتباط‌های دوگانه (خورشید و عناصر اربعه؛ خورشید و می)، فصل دوم.
۱۴۲. فرنبغ دادگی، بندهشن، ص ۹۴، ۹۵
۱۴۳. نظامی، لیلی و مجنون، ص ۵۳
۱۴۴. همان، شرف‌نامه، ص ۲۴۵
۱۴۵. همان، ص ۱۴۰
۱۴۶. همان، ص ۴۲۴
۱۴۷. زادسپرم، گزیده‌های زادسپرم، ص ۶۱
۱۴۸. فرنبغ دادگی، بندهشن، ص ۵۳، ۱۲۹
۱۴۹. تورات (عهد عتیق)، کتاب دوم پادشاهان، باب اوّل، آیه دهم
۱۵۰. فردوسی، شاهنامه، ج ۶، ص ۲۴۹
۱۵۱. نظامی، هفت پیکر، ص ۴۲
۱۵۲. همان، ص ۸۴
۱۵۳. عهد عتیق، سفر پیدایش، باب سوم
۱۵۴. قرآن کریم در این باره تصریح می‌فرماید: «وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلٰئِكَةِ اسْجُدُوْا لِاٰدَمَ فَسَجَدُوْا اِلَّا اِبٰلِیْسَ لَمْ یَّكُنْ مِنَ السَّٰجِدِیْنَ، قَالَ مَا مَنَعَكَ اَلَّا

تَسْجُدًا إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ « (و همانا شما آدمیان را بیافریدم و آراستم و فرشتگان را به سجده آدم مامور کردم همه سجده کردند به جز ابلیس که از سجده کنندگان نبود. خدای فرمود چه چیز تُو از فرمان من بازداشت او پاسخ داد من از آدم بهترم که مرا از آتش و او را از خاک آفریده‌ای. (اعراف/۱۱، ۱۲)

۱۵۵. نظامی، شرف‌نامه، ص ۱۹۳

۱۵۶. فردوسی، ج ۱، ص ۳۴

۱۵۷. همان، ج ۷، ص ۱۳۶

۱۵۸. همان، ج ۹، ص ۱۳۶

۱۵۹. اوپانیشاد، برهمن ۲، ادھیای ششم

۱۶۰. زادسپرم، گزیده‌های زادسپرم، ص ۱۶

۱۶۱. کریستی، آنتونی، اساطیر چین، ص ۷۲

۱۶۲. فردوسی، ج ۱، ص ۱۲۳

۱۶۳. فرنبرگ دادگی، بندهشن، ص ۳۷

۱۶۴. روایت پهلوی، ترجمه دکتر میرفخرایی، ص ۶۰، ۷۷؛ زادسپرم، گزیده‌های

زادسپرم، ص ۹؛ ورمازرن، مارتن، آیین میترا، ص ۱۹۶، ۲۰۶، ۲۰۷

۱۶۵. یسنا، یسنه، هات ۴۲، بند ۳

۱۶۶. آریا، غلامعلی، آشنایی با تاریخ ادیان، ص ۱۱۸

۱۶۷. عهد عتیق، کتاب ایوب، باب اول، آیه ۱۹

۱۶۸. مک‌کال، هنریتا، اساطیر بین‌النهرینی، ص ۵۷، ۷۷، ۹۳

۱۶۹. بهار، مهرداد، ادیان آسیایی، ص ۳۵

۱۷۰. فردوسی، ج ۳، ص ۱۵۳

۱۷۱. نظامی، خردنامه، ص ۱۸۱

۱۷۲. فردوسی، ج ۴، ص ۳۰۱-۳۱۱

۱۷۳. همان، ص ۳۰۶

۱۷۴. کویاجی، جهانگیر، آیین‌ها و افسانه‌های چین باستان، ۶-۹

۱۷۵. فردوسی، ج ۴، ص ۳۰۳، ۳۰۴
۱۷۶. فرنبغ دادگی، بندهشن، ص ۴۸
۱۷۷. زادسپرم، گزیده‌های زادسپرم، فصل ۳۴، بند ۷ و ۸، ص ۴۶
۱۷۸. ریگ ودا، ماندالای دهم، سرود ۹۰؛ بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۱۲۴
۱۷۹. فردوسی، ج ۸، ص ۱۹
۱۸۰. عطار، منطق الطیر، ص ۱
۱۸۱. نظامی، مخزن الاسرار، ص ۵۳
۱۸۲. همان، ص ۶۴
۱۸۳. همان، ص ۷۹
۱۸۴. عهد عتیق، کتاب ایوب، باب اوّل، آیه ۱۹
۱۸۵. فردوسی، ج ۳، ص ۱۵۲، ۱۵۳
۱۸۶. همان، ج ۵، ص ۴۱۳، ۴۱۴
۱۸۷. همان، ج ۴، ص ۱۳۹
۱۸۸. مک‌کال، هنریتا، اساطیر بین‌النهرینی، ص ۶۶
۱۸۹. الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ص ۲۰۸
۱۹۰. فردوسی، ج ۵، ص ۲۸
۱۹۱. ژیران، ف، فرهنگ اساطیر آشور و بابل، ص ۶۰
۱۹۲. عطار، منطق الطیر، ص ۲
۱۹۳. فردوسی، شاهنامه، ج ۱، ص ۱۲۳
۱۹۴. ویو، ژ، فرهنگ اساطیر مصر، ص ۳۵؛ ایونس، ورونیکا، ص ۴۳؛ ژیران، ف، فرهنگ اساطیر آشور و بابل، ص ۵۸، ۵۹؛ فاطمی، سعید، اساطیر یونان و روم، ص ۱۶، ۱۷؛ در اساطیر مصر می‌خوانیم: «نخست جهان از اقیانوس آغازین پُر بود و این اقیانوس نون (Nan) نام داشت. نون همه جاگیر و همانند تخم کیهانی بود راکد و بی جنبش و در اساطیر هند آمده‌است: «در آغاز هر گردش دورانی آفرینش آبهای سیلابی بزرگ جهان را در خود می‌گیرد و مشهورترین اسطوره‌های شرح توالی

آفرینش نو این است که طی آن تخم زرّین جهان هزار سال بر آب‌ها شناور بود و پس از آن منفجر شد و جهان از آن پدید آمد و به دو نیمه نر و ماده تبدیل شد» همچنین در اساطیر آشور می‌بینیم که: «از آمیزش آب شیرین (آپسو) و شوراب (تیامت) همه آفریدگان پدید می‌آیند که در رأس آنان ایزدانند. آپسو نوعی مگاک بود پر از آب که گرد زمین را فرا گرفته بود چشمه‌هایی که از سطح زمین سر برمی‌آوردند از آپسو ناشی می‌شدند و تیامت چهره شخصیت یافته دریا بود که جهان را زاد»

۱۹۵. ریگ ودا، ماندالای دهم، سرود ۱۲۹ (سرود خلقت)

۱۹۶. فرنبرغ دادگی، بندهشن، ص ۳۹

۱۹۷. روایت پهلوی، ص ۵۴

۱۹۸. عطار، منطق الطیر، ص ۴۹

۱۹۹. همان، ص ۷

۲۰۰. همان، ص ۱

۲۰۱. در قرآن کریم نیز به این مقوله اشاره شده است: «وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا»: و

از آب هر چیزی را جاندار و زنده قرار دادیم. (انبیا/۳۰)

۲۰۲. فرنبرغ دادگی، بندهشن، ص ۴۰

۲۰۳. همان، ص ۶۳، ۶۴

۲۰۴. نظامی، خردنامه، ص ۱۸۶

۲۰۵. جلالی نائینی، در مقدمه ریگ ودا، ص ۴۵

۲۰۶. یشت‌ها، آبان‌یشت، بند اول

۲۰۷. Nymphe

۲۰۸. الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ص ۲۰۲

۲۰۹. ورونیکا، ایونس، اساطیر هند، ص ۲۱۴

۲۱۰. پیگوت، ژولیت، اساطیر ژاپن، ص ۳۲، در اساطیر ژاپن به ازدواج پری دریایی با

شاهزاده‌ای اشاره شده که پس از به دنیا آوردن نوزادِ پسری به دریا بازگشته و

شاهزاده را تنها می‌گذارد. در اخبار الزّمان مسعودی نیز چنین حکایتی در باب پری

دریایی نقل شده است.

۲۱۱. نظامی، خردنامه، ص ۲۰۵
۲۱۲. عهد عتیق، مزامیر داوود، مزموور ۹۳، آیه ۴؛ همان، برشیت ربا، گنجینه تلمود، باب ۵، آیه یکم
۲۱۳. یسنا، یسنه، هات ۶۸، بند ۶؛ یسنه، هات ۱، بند ۱۲؛ همان، هات ۶۵، بند ۷؛ هات ۷۱، بند ۹
۲۱۴. عهد عتیق، سفر پیدایش، باب ۱، آیه ۲
۲۱۵. میرفخرایی، مهشید، آفرینش در ادیان، ص ۱۱۹
۲۱۶. عطار، منطق الطیر، ص ۱۵۳
۲۱۷. فردوسی، ج ۳، ص ۱۰۳؛ این عبارت اسرارالتوحید نیز متضمّن همین معنی است: «با خود گفتم هر کجا که سبزی باشد آب بود و هر کجا آب باشد ممکن که آدمی بود. (محمد بن منور، اسرارالتوحید، باب دوم، ص ۶۵)
۲۱۸. کریستی، آنتونی، اساطیر چین، ص ۱۰۰
۲۱۹. ورمازرن، آیین میترا، ص ۱۹
۲۲۰. فرنیغ دادگی، بندهشن، ص ۱۳۷
۲۲۱. کریستی، آنتونی، اساطیر چین، ص ۱۱۳، ۱۱۴
۲۲۲. فردوسی، ج ۷، ص ۷۹-۸۱
۲۲۳. نظامی، مخزن الاسرار، ص ۱۴۵، ورک ص ۳۰، ۳۳، ۱۵۵؛ لیلی و مجنون، ص ۲۱۲، ۱۰، ۳۱، ۳۶، ۲۴۶، ۲۷۴؛ خسرو و شیرین، ص ۲۴، ۵۰، ۱۶۷؛ هفت پیکر، ص ۳۱، ۳۶۷
۲۲۴. عطار، منطق الطیر، ص ۴۵؛ ورک ص ۲۳۸، ۲۳۹
۲۲۵. الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ص ۱۸۹
۲۲۶. ورمازرن، مارتن، آیین میترا، ص ۱۵۲، ۱۵۶؛ الیاده، میرچا، آیینها و نمادهای آشناسازی، ص ۲۲۳
۲۲۷. ستّاری، جلال، مدخلی بر رمزشناسی عرفانی، ص ۷۶
۲۲۸. الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ص ۱۶۷
۲۲۹. فردوسی، ج ۷، ص ۴۴۱

۲۳۰. همان، ج ۹، ص ۲۸۲
۲۳۱. همان، ج ۸، ص ۸۱
۲۳۲. اوپانیشاد، ص ۳
۲۳۳. فردوسی، ج ۱، ص ۸۰
۲۳۴. همان، ج ۵، ص ۳۵۹
۲۳۵. همان، ص ۳۶۴، ۳۶۵ ورک ص ۱۴۱، ۳۳۳، ۳۸۱، ۴۱۳
۲۳۶. زندوندیداد، ص ۶۹، سطر ۶؛ زندخرده اوستا، ص ۷۰، ص ۱۹، ۲۰؛ به نقل از خانم دکتر کتایون مزداپور در ذیل شایست نشایست، ص ۹۲
۲۳۷. فردوسی، ج ۹، ص ۲۱۷
۲۳۸. ایونس، ورونیکا، اساطیر هند، ص ۴۰، ۴۱
۲۳۹. نظامی، لیلی و مجنون، ص ۹۶
۲۴۰. همان، خسرو و شیرین، ص ۴۴؛ چنانکه پیشتر اشاره گردید در شعر خاقانی این امر به طرزی بهتر عنوان شده است. در این خصوص رک بخش تجلیات قدسی خورشید و نیز ارتباطهای دوگانه.
۲۴۱. الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ص ۲۰۵؛ دوبوکور، رمزهای زنده جان، ص ۵۳
۲۴۲. الیاده، میرچا، همان، ص ۱۷۲، ۲۰۰؛ اساطیر آشور، ص ۸۲
۲۴۳. یسنا، هات ۵۲، بند ۲
۲۴۴. نظامی، مخزن الاسرار، ص ۱۵۵
۲۴۵. همان، هفت پیکر، ص ۱۹۰
۲۴۶. مینوی خرد، ص ۴۶، ۶۹
۲۴۷. بهار، مهرداد، ادیان آسیایی، ص ۱۶۴
۲۴۸. یشتها، خورشیدیش، بند ۲؛ زادسپرم، گزیده‌های زادسپرم، ص ۷؛ مک کال، هنریتا اساطیر بین‌النهرینی، ص ۷۲
۲۴۹. عهد عتیق، مزامیرداوود، زمور ۹۳، آیه ۴؛ برشیت ربا، ۱/۵؛ گنجینه تلمود، ص ۸۷

۲۵۰. فردوسی، ج ۷، ص ۸۸
۲۵۱. نظامی، هفت پیکر، ص ۲۰۷
۲۵۲. همان، مخزن الاسرار، ص ۱۲۵
۲۵۳. پیگوت، ژولیت، اساطیر ژاپن، ص؟
۲۵۴. الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ص ۲۴۹
۲۵۵. روایت پهلوی، ص ۸۸
۲۵۶. نظامی، لیلی و مجنون، ص ۳۲
۲۵۷. فرنیغ دادگی، بندهشن، ص ۳۹، ۴۰، ۱۲۳
۲۵۸. نظامی، هفت پیکر، ص ۱۸
۲۵۹. همان، خسرو و شیرین، ص ۴
۲۶۰. عطار، منطق الطیر، ص ۱۲۹
۲۶۱. همان، ص ۱۸۱
۲۶۲. زادسپرم، گزیده‌های زادسپرم، ص ۴۵
۲۶۳. فرنیغ دادگی، بندهشن، ص ۱۴۶؛ زادسپرم، گزیده‌های زادسپرم، ص ۵۷
۲۶۴. همان، ص ۱۲۳
۲۶۵. زادسپرم، گزیده‌های زادسپرم، ص ۵۷
۲۶۶. عطار، منطق الطیر، ص ۷
۲۶۷. روایت پهلوی، ترجمه دکتر میرفخرایی، ص ۵۵
۲۶۸. کریستی، آنتونی، اساطیر چین، ص ۸۲ و رک ص ۱۶۹
۲۶۹. عهد عتیق، برشیت برشیت، فصل دوم
۲۷۰. ژیران، ف، فرهنگ اساطیر آشور و بابل، ص ۹
۲۷۱. مک‌کال، هنریتا، اساطیر بین‌النهرینی، ص ۵۲
۲۷۲. همان، فرهنگ اساطیر آشور، ص ۸؛ در قرآن کریم نیز در موارد عدیده به آفرینش انسان از خاک (گِل) اشاره شده است. در این خصوص رک (ص/۷۱) - (حج/۵) - (حجر/۲۸) - (آل عمران/۵۹) - (سجده/۷) - (رحمان/۱۴)
۲۷۳. نظامی، خسرو و شیرین، ص ۱۷۶

۲۷۴. همان، ص ۹
۲۷۵. همان، ص ۱۷۹
۲۷۶. عطار، منطق الطیر، ص ۷
۲۷۷. همان، ص ۱۲۹
۲۷۸. فردوسی، ج ۳، ص ۲۰۲
۲۷۹. همان، ج ۱، ص ۱۰۲ و رک ص ۹۸
۲۸۰. همان، ج ۲، ص ۲۷ و رک ص ۳۶، ۷۱، ۲۴۶، ۲۶۱؛ ج ۳، ص ۱۶۸، ۲۰۲؛ ج ۵، ص ۳۹۷؛ ج ۶، ص ۲۳۲، ۳۳۸؛ ج ۷، ص ۱۳۵؛ ج ۹، ص ۱۱، ۱۴، ۱۵۷؛ نظامی، خسرو و شیرین، ص ۲۴۶، مخزن الاسرار، ص ۸۴؛ شرف‌نامه، ص ۱۵۴؛ خردنامه، ص ۱۳۴
۲۸۱. فردوسی، ج ۳، ص ۱۴۲؛ و رک ج ۵، ص ۳۹۷؛ ج ۶، ص ۳۱۲
۲۸۲. نظامی، هفت پیکر، ص ۲۵
۲۸۳. فردوسی، ج ۱، ص ۹۶ و رک ج ۲، ص ۱۲۰
۲۸۴. همان، ج ۳، ص ۵۵
۲۸۵. همان، ج ۵، ص ۳۵۲ و رک ص ۲۸۵، ۲۹۷، ۳۳۳
۲۸۶. همان، ج ۵، ص ۳۳۹
۲۸۷. نظامی، مخزن الاسرار، ص ۱۳
۲۸۸. عطار، منطق الطیر، ص ۶
۲۸۹. فردوسی، ج ۳، ص ۱۶۸
۲۹۰. عهد عتیق، سفر پیدایش، باب اول، آیات ۹ و ۱۰
۲۹۱. ریگ ودا، ماندالای دهم، سرود دوازدهم
۲۹۲. نظامی، هفت پیکر، ص ۴
۲۹۳. فردوسی، ج ۵، ص ۳۸۱
۲۹۴. نظامی، شرف‌نامه، ص ۱۹۳
۲۹۵. فردوسی، ج ۱، ص ۱۸۹
۲۹۶. نظامی، مخزن الاسرار، ص ۲۳

فصل پنجم

«جماد»

بخش اول

«سنگ»

الف. تجلیات قدسی سنگ

وجود در سنگ، مقدم بر هر چیز دیگری است و انسان در بزرگی، شکل، سختی و رنگ سنگ، واقعیت و قوه‌ای را می‌بیند که به جهانی غیر از جهان قدسی که جهان اوست تعلق دارد^۱ و پرستش و سجده سنگ - که وجه نظر طبیعی روح نسبت به پدیده تجلی قداست است^۲، و در سنت ادبی ما از آن با عنوان بت پرستی یاد می‌شود^۳ - به دلیل قدرت معنوی موجود در سنگ است. بنا به روایت تورات یوشع، سنگ بزرگی را زیر درخت بلوطی که مقام مخصوص خداوند بود برافراشت و به قوم خود گفت این سنگ در حکم شاهی است که همه سخنانی را که خداوند به ما گفت شنیده است^۴. علاوه بر مضمون بت پرستی که در ادبیات ما رواج دارد؛ در خصوص منزلت قدسی سنگ شاهد سخنانی این چنین هستیم:

«سنگی از وی قدر و رفعت یافته پس یمین الله خلعت یافته»^۵

بخش دوم

«کوه»

«بباید کوه آبها بردمید سر رُستنی سوی بالا کشید»

(فردوسی، ج ۱، ص ۱۵)

الف. تجلیات قدسی کوه

همانطور که در بخش مربوط به آسمان اشاره گردید، کوه رمز محور کیهانی است که زمین را به آسمان می‌پیوندد و نماد قدرت خدایان محسوب می‌شود. این رمز در همه فضاهاى قدسی مانند ستون‌های کلیسا، برج‌های هرمی، مناره‌های مساجد و خانقاه نمودار است. ازینروست که در باورهای کهن شینتو، کوهساران جایگاه ارواح خدایان بوده و کوه فوجی یا ما الهام بخش هنرمندان و مقصد زائران است^۶ و نزد چینیان کوه نماد پیوند جنسی آسمان و زمین و مأوای ارواح مُردگان به شمار می‌رود.^۷ در اساطیر هند نیز کوه نماد قدرت خدایان محسوب می‌شود.^۸ همچنین در بهگود گیتا پنج هزار شهزاده پاندو با عروس خود به زیارت مقرر خدایان که بر فراز قلّه هیمالیاست می‌روند^۹ و در اساطیر یونان کوه المپ (olymp) جایگاه خدایان آسمانی و نمودار این قداست است.^{۱۰} بنا به اساطیر مزدیسنی کوه مقدس البرز پیرامون زمین به آسمان پیوسته^{۱۱} و نقطه تلاقی آسمان و زمین (در مرکز عالم) محسوب می‌شود و مطابق روایت پهلوی، روان رادان به کوه البرز باز می‌گردد.^{۱۲} این کوه ایزدی بخت^{۱۳} و زننده دیوان است و به دور از تاریکی، سردی، گرمی، بیماری، مرگ و نیز عاری از ناپاکی ناشی از دیوان، به شمار می‌رود.^{۱۴} مطابق روایت بندهشن، روان مردگان را تا بن کوه البرز راه می‌نمایند و هر مزد درواپسین روز، ترازوی رشن را بر چکاد داییتی (قله البرز) قرار می‌دهد و خوب و بد کردار مردمان را می‌سنجد.^{۱۵} همچنین طلوع و غروب خورشید، ایزد مهر و ستارگان از بالای البرز صورت می‌گیرد.^{۱۶} چنانکه در اساطیر چین سفر خورشید از کوه تای‌شان - که به اعتقاد آنان ارواح مردگان بدان باز می‌گردد - انجام می‌شود و این کوه داور مرگ و سرنوشت مردمان است.^{۱۷} در متون ادبی مانیز تصویر طلوع خورشید از کوه نمایان است:

«چو مشکین جعد شب را شانه کردند چراغ روز را پروانه کردند
 سر از البرز برزد قرص خورشید جهان را تازه کرد آیین جمشید»^{۱۸}
 در شاهنامه نیز آشیانِ سیمرغ (که در منطق الطیر عطار نماد خورشید است)
 بر فراز کوه البرز است:

«فرود آمد از ابر سیمرغ و چنگ بزد بر گرفتش از آن گرم سنگ
 ببردش دمان تا به البرز کوه که بودش بدانجا کنام و گروه»^{۱۹}
 همچنین عطار در منطق الطیر مکان سیمرغ را که خورشید رمزی از آن است در
 پس کوه قاف (که با البرز یکی دانسته شده است) می داند:

«هست مارا پادشاهی بی خلاف در پس کوهی که هست آن کوه قاف»^{۲۰}
 «گفت نتوان شد به دعوی و گزاف هم نشین سیمرغ را بر کوه قاف»^{۲۱}
 اشاره به کوه قاف در سخن فردوسی و نظامی نمایان است.^{۲۲} در اساطیر
 میترایی، لوح برجسته‌ای که همواره بر محور مرکزیش می چرخد نمایش قدسی بر
 محوری است که خورشید به دور آن می‌گردد.^{۲۳} مرکز، محور، کوه، معبد در تاریخ
 ادیان از تقدس خاصی برخوردار است زیرا نقطهٔ تلاقی آسمان و زمین محسوب
 می‌شود و صعود از کوه یا نردبان آیینی که به نحوی نمادین اجرا می‌شود ناشی از
 این واقعیت است.^{۲۴} استقرار سه آتشکدهٔ مقدس آذر فرنبغ، آذر گشسب و آذر برزین
 مهر در فرهمند کوه، اسنوندکوه و گریوهٔ ریوند به روایت مزدیسنان^{۲۵} تأکیدی بر این
 امر است. همچنین برانگیخته شدن زردشت^{۲۶}، موسی (ع) و حضرت محمد (ص)
 در کوه نموداری از این تقدس به شمار می‌رود:

«مرد عابد دید موسی را ز دور پیش او شد کای سهسالار طور
 چون کلیم القصه شد بر کوه طور باز پرسید آن سخن، حق گفت دور»^{۲۷}
 همچنین کوه، نخستین جایگاه کیومرث پس از خلقت اوست:

«کیومرث شد بر جهان کدخدای نخستین به کوه اندرون ساخت جای
 سر بخت و تختش برآمد به کوه پلنگینه پوشید خود با گروه»^{۲۸}
 فریدون نیز به برانگیخته شدن خود از این جایگاه قدسی (کوه) اشاره می‌کند:
 «که یزدان پاک از میان گروه برانگیخت ما را ز البرز کوه

بدان تا جهان از بد اژدها به فرمان گرز من آیدرها
 چو بخشایش آورد نیکی دهش به نیکی ببادا سپردن رهش»^{۲۹}

در تورات، کوه مکان مقدس و مأوای روح خدایی قلمداد شده است، «کیست که به کوه خداوند برآید و کیست که به مکان قدس او ساکن شود»^{۳۰}، «روح خدایی در مکان مقدس بر فراز کوه‌ها مأوا دارد و چشمان همیشه نگران انسان یاری طلب به جانب آن‌ها دوخته شده است، چشمان خود را به سوی کوه بر می افرازم که از آن جا اعانت من می آید»^{۳۱} در متون ادبی مورد بحث ما نیز کوه، جایگاه عبادت و محور تقدس به شمار می رود:

«گروهی که کاتوزیان خوانیش به رسم پرستندگان دانیش
 جدا کردشان از میان گروه پرستنده را جایگه کرد کوه
 بدان تا پرستش بود کارشان نوان پیش روشن جهاندارشان»^{۳۲}
 «بدو گفت چون مرد شد پاک رای بیابد پرستنده بر کوه جای»^{۳۳}
 «گروهی بر آن کوه، دین پروران مسلمان و فارغ زیغمبران
 به الهام یزدان زروی قیاس در احوال خود گشته یزدان شناس»^{۳۴}
 «خه‌خه‌ای کبک خرامان در خرام خوش‌خوشی از کوه عرفان در خرام»^{۳۵}

کوه در روایات مزدیسنی مورد ستایش واقع شده است: «همه کوه‌های آبریزان را می ستاییم» و در اساطیر چین از آن جاکه کوه نماد خدای زمین بوده برای آن قربانی انجام می گرفته است^{۳۷} و علت آفرینش کوه در این اساطیر، وظیفه آن به عنوان ستون نگهدارنده آسمان است.^{۳۸} در بندهشن نیز از کوه به منزله بزرگترین بند زمین یاد شده است:^{۳۹}

«کوه را میخ زمین کرد از نخست پس زمین را روی از دریا بست»^{۴۰}

ب. کوه و جاندارپنداری (آنیمیزم)

اعتقاد به وجود شعور و حیات در کوه همچون سایر پدیده‌های طبیعی در افسانه‌ها و اساطیر نمایان است. در سخن فردوسی و نظامی شاهد این گونه حکایات هستیم چنانکه فردوسی در داستان اسکندر به آواز کوه و سخنگویی آن

اشاره داشته است:

«چو آمد به تاریکی اندر سپاه
که هر کس که بردارد از کوه سنگ
و گر بر ندارد پشیمان شود
سپه سوی آواز بنهاد گوش
خروشی برآمد ز کوه سیاه
پشیمان شود زانک دارد به چنگ
به هر درد دل سوی درمان شود
پر اندیشه شد هر کسی زان خروش»^{۴۱}

و نظامی طی چندین حکایت به این مطلب می‌پردازد:

«هر چه کهن‌تر بترند این گروه
در این بوم شهری است آباد و بس
کشیده در آن شهر کوهی بلند
به هر مدتی بانگی آید ز کوه
بخواند زمردم یکی را به نام
نیوشنده زان بانگ، فرمان پذیر
زپستی کند سوی بالا شتاب
پس کوه خارا شود ناپدید
«شنیدم که بود اندر آن خاره کوه
که پرسندگان زو به آواز خویش
صدایی شنیدند از کوه سخت
بفرمود شه تا یکی هوشمند
که چون در جهان ریزش خون بود
بپرسید پرسنده نغز فال
سکندر شود بر جهان چیره دست
صدایی برآورد کوه از نهفت
از آن فال فرخ، دل خسروی
سخن راند زاندازه کار خویش
مرا نصرت ایزدی حاصل است
هیچ نه جز بانگ چو بانوی کوه»^{۴۲}
که هرگز نمیرد در او هیچکس
شده مردم شهر ازو شهر بند
که آید نیوشنده را زان شکوه
که خیز ای فلان سوی بالا خرام
نگردد یکی لحظه آرام گیر
به پرسندگان زو نیاید جواب
کس این بند را می‌داند کلید»^{۴۳}
مقرنس یکی طاق گردون شکوه
خبر بازجستند از راز خویش
بر آن سان که بودی نمودار بخت
خبر باز پرسد ز کوه بلند
سرانجام اقبال او چون بود
که چون می‌نماید سرانجام حال؟
بسه دارای دارا در آرد شکست
همان را که او گفته بُد بازگفت
چو کوه قوی یافت پشت قوی
زپیروزی صلح و پیکار خویش
که رایم قوی لشکرم یکدل است»^{۴۴}

بخش سوم

«غار»

«همان زاهد که شد در دامن غار به خرسندی مسلم گشت از اغیار»

(نظامی، خسرو و شیرین، ص ۴۱۶)

تجلیات قدسی غار

در تاریخ ادیان، غار همچون کوه، نماد محور و مرکز پرستش است. مطابق اساطیر آشور در برخی از دوره‌های تمدن، بسیاری از غارها، محرابه به شمار می‌رفت^{۴۵} و در آیین میترا غار، نماد چرخ گردون و مرکز پرستش بود چنانکه معمولاً طاقی آن را مزین به ستارگان می‌کردند.^{۴۶} در سنت شعری، خلوت زاهدانه که برای پرستش و تمرکز در عبادت انجام می‌گیرد با غار تقارن یافته است:

«چارچوب طبع بشکن مردوار در درون عار وحدت کن قرار
چون به غار اندر قرار آید ترا صدر عالم یار غار آید ترا»^{۴۷}
«چون به سوی غار می‌شد مصطفی خفت آن شب بر فرازش مرتضا»^{۴۸}

ملازمت غار و عبادت در سخن نظامی نیز نمایان است:

«همان زاهد که شد در دامن غار به خرسندی مسلم گشت از اغیار»^{۴۹}
«یکی گفت کای شاه دانش پرست پرستشگری در فلان غار هست
به کس روی ننماید از هیچ راه کند بی‌نیازی به مستی گیاه
شهنشاه برخاست هم در زمان عنان تاب گشت از بر همدمان
چو نزدیک غار آمد از راه دور به غار اندر افتاد از آن شمع نور
پرستنده چون پرتو نور دید ز تاریکی غار بیرون دوید»^{۵۰}

«یادداشت‌های فصل پنجم» (جماد)

۱. الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ص ۲۱۵
۲. همان، ص ۴۴
۳. در این خصوص رک زمردی، حمیرا، در مقاله «بت در ادبیات فارسی»، دانشنامه جهان اسلام، ج ۲، ۱۳۷۶
۴. عهد عتیق، کتاب یوشع، ۲۴، ۲۶، ۲۷؛ الیاده، میرچا، همان، ص ۲۲۶
۵. عطار، منطق الطیر، ص ۱۸
۶. پیگوت، ژولیت، اساطیر ژاپن، ص ۱۲، ۹۶
۷. کریستی، آنتونی، اساطیر چین، ص ۱۰۳، ۱۱۴
۸. ایونس، ورونیکا، اساطیر هند، ص ۲۰۰
۹. بهگودگیتا، ترجمه محمدعلی موحد، ص ۱۱
۱۰. الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ص ۱۰۶
۱۱. فرنبرگ دادگی، بندهشن، ص ۵۹، ۷۱
۱۲. روایت پهلوی، ص ۱۶
۱۳. فرنبرگ دادگی، بندهشن، ص ۶۵، ۷۱، ۱۳۰، مینوی خرد، ترجمه دکتر احمد تفضلی، ص ۷۱
۱۴. یشت‌ها، مهریشت، بند ۵۰؛ روایت پهلوی، فصل ۴۶، بند ۷
۱۵. فرنبرگ دادگی، همان، ص ۱۲۹
۱۶. همان، ص ۵۹؛ یشت‌ها، مهریشت، بند ۵۱؛ بند ۲۱۸؛ رشن یشت، بند ۲۵؛ مینوی خرد، فصل ۵۶، بند ۱۲ و ۱۳
۱۷. کریستی، آنتونی، اساطیر چین، ص ۱۰۳
۱۸. نظامی، خسرو و شیرین، ص ۵۸، ۵۹ ورک بخش اول از فصل دوم این رساله (تجلیات قدسی خورشید) ورک فردوسی، ج ۳، ص ۲۰؛ ص ۱۲۶
۱۹. همان، ج ۱، ص ۱۴۰
۲۰. عطار، منطق الطیر، ص ۴۰

۲۱. همان، ص ۱۵۷

۲۲. فردوسی، ج ۲، ص ۱۲۸؛ ج ۳، ص ۲۴۰؛ نظامی، مخزن الاسرار، ص ۷۵

۲۳. ورمازرن، مارتن، آیین میترا، ص ۲۰۶-۲۰۸؛ ورک زمردی، حمیرا، در مقاله

«ملاحظات تطبیقی ادیان و اساطیر در منطق الطیر عطار»؛ در جشن نامه دکتر

زرین کوب «درخت معرفت» و «کنگره بزرگداشت جهانی عطارنیشابوری»، مجموعه

مقالات، ۱۳۷۵

۲۴. در این خصوص رک بخش اوّل فصل اوّل [تجلیات قدسی آسمان]

۲۵. زادسپرم، گزیده‌های زادسپرم، ص ۱۷

۲۶. یشت‌ها، ۳۰۸/۲، ۳۲۴؛ عقیقی، رحیم، فرهنگ ایرانی در نوشته‌های پهلوی.

ص ۵۹۲

۲۷. عطار، منطق الطیر، ص ۱۶۵

۲۸. فردوسی، ج ۱، ص ۲۸

۲۹. همان، ص ۷۶

۳۰. عهد عتیق، مزامیرداوود، مزموور ۲۴، آیه ۳

۳۱. همان، مزموور ۱۲۱، آیه ۱ و ۲

۳۲. فردوسی، ج ۱، ص ۴۰ ورک ج ۵، ص ۳۴۶؛ ج ۷، ص ۱۳

۳۳. همان، ص ۸۳

۳۴. نظامی، خردنامه، ص ۲۲۴

۳۵. عطار، منطق الطیر، ص ۳۵

۳۶. یسنا، یسنه، ها ۱۷؛ هات ۴۲، بند ۳؛ هات ۷۱، بند ۱۰

۳۷. کریستی، آنتونی، اساطیر چین، ص ۱۰۶

۳۸. همان، ص ۱۱۵

۳۹. فرنبنغ دادگی، بندهشن، ص ۴۰؛ در قرآن کریم نیز از کوه به عنوان ستون و عاملی

برای رهیدن از اضطراب یاد شده است. (رک لقمان/۱۰ - نحل/۱۵ - انبیا/۳۱ -

نبا/۷)

۴۰. عطار، منطق الطیر، ص ۷

۴۱. فردوسی، ج ۷، ص ۸۳
۴۲. نظامی، مخزن الاسرار، ص ۱۴۸؛ مرحوم استاد وحید دستگردی در شرح این بیت می‌نویسد: «بانوی کوه در افسانه‌ها ضرب‌المثل بوده و صدای کوه را به او نسبت می‌داده‌اند و بی‌بی شهربانوی تهران هم از همان بانوهاست.»
۴۳. نظامی، شرف‌نامه، ص ۵۱۷
۴۴. همان، ص ۱۴۴، ۱۴۵
۴۵. ژیران، ف، فرهنگ اساطیر آشور و بابل، ص ۲۴
۴۶. ورمازرن، مارتن، آیین میترا، ص ۴۵، ۹۴
۴۷. عطار، منطق‌الطیر، ص ۳۶
۴۸. همان، ص ۳۲
۴۹. نظامی، خسرو و شیرین، ص ۴۱۶
۵۰. همان، شرف‌نامه، ص ۳۱۹

فصل ششم

«نبات»

«گیارست با چند گونه درخت به زیر اندر آمد سرانشان زبخت
ببالد ندارد جز این نیروئی نپوید چو پویندگان هر سوئی»
(فردوسی، شاهنامه، ج ۱، ص ۱۵)

بخش اوّل

«گياه»

الف. تجلیات قدسی گیاه

نباتات، متضمن معانی مرگ، رستاخیز، باروری، برکت و شفابخشی هستند. مسخ و دگرگونی به صورت گیاه در قتل ناجوانمردانه انسان از آنروست که روح انسان در گیاه حلول کرده و در آن می‌زید.^۱ فیلیسین شاله بر آن است که روح در معنی عمومی، توت‌م است که در هر فردی حلول می‌کند و نیاکان ما دارای خاصیت توت‌م حیوانات^۲ و گیاهانند که هر کدام قطعه‌ای از توت‌م را تشکیل می‌دهند.^۳ در اساطیر ژاپنی دختری که معشوقش او را رها می‌کند خود را در رودخانه غرق کرده و خویشانش او را به خاک می‌سپارند و پس از چند روز از گور او پاترینیایی سر بر می‌آورد. پسر، غمناک از مرگ دختر و پشیمان از بی‌وفایی خویش خود را در همان رود غرق می‌کند و خویشانش او را در کنار گور دختر دفن می‌کنند. چند روز بعد از گور او گیاهی به نام میسکانتوس سر بر می‌آورد.^۴ در اساطیر چین نیز رویش افیون از گور زنی که از شوهرش ستم و بی‌وفایی دیده بود گویای همین مطلب است.^۵ در اساطیر ایرانی، اسطوره‌رویدن پرسیاوشان از گور سیاوش مضمونی رایج است که متضمن معنی توت‌م نیز هست. نظامی در این باره می‌گوید:

«علاج الرأس او انجیدن گوش دم‌الاکوین او خون سیاوش»^۶

همچنین درباره مرگ لیلی به رویدن گیاه از تربتش اشاره می‌کند:

«از زیدنش تـربتش جست وان گه چو گیا ز تربتش رُست

آمد نه چنان که هم نشستان شوریده سر آن چنان که مستان ...»^۷

فردوسی نیز به ارتباط مرگ سیاوش با رویدن گیاه از تربتش اشاره داشته و القای تمهیدات تلقینی اسطوره را که از مرگ مظلوم، گیاه می‌روید، با تصویر ترس افراسیاب ازین مطلب، خاطر نشان می‌سازد:

«کنیدش به خنجر سر از تن جدا به شخی که هرگز نروید گیا
بباید که خون سیاوش زمین نبوید نروید گیا روزکین»^۸

خاصیت درمانی و شفابخشی گیاهان نیز از آنروست که دارای مانا^۹ و قدرتی اسرارآمیز و شگرفند. در یسنا، اشی، همه درمان‌هایی است که آب‌ها، چارپایان و گیاهان از آن برخوردارند و اهورامزدا در پرتو اشته، گیاهان را رویانده است.^{۱۰} مطابق قول یشت‌ها، فروهرها به گیاهان رونق می‌بخشند^{۱۱} و خواص طبّی گیاهان به نظر الیاده از آنجاست که اثرات سه‌گانه ماه، آب و رستنی‌ها در آن جمع آمده است.^{۱۲} رابطه ماه و سرسبزی گیاهان در ماه یشت خاطر نشان شده است.^{۱۳} همچنین به گفته زادسپرم به واسطه مبارزه اهریمن با گیاه، گیاه خشکید و مینوی امر داد آن را کوفته، با آب تشری باران درآمیخت و انواع رستنی‌ها در زمین پدید آمد که ده‌هزار نوع اصل و یکصد هزار نوع دیگر چنان رستند که آن ده‌هزار نوع به بازداشتن ده‌هزار بیماری آراسته بودند.^{۱۴} فردوسی در رزم رستم و اسفندیار به خاصیت دارویی گیاهان و درخت خسروانی جهت درمان زخم‌های رستم اشاره می‌کند:

«گیاهی که گویمت با شیر و مشک بکوب و بکن هر سه در سایه خشک
بسا و برآلای بر خستگیش ببینی همان روز پیوستگیش
بدو مال از آن پس یکی پرّ من خجسته بود سایه فرّ من
بگفت و یکی پر زبازو بکند فکند و به یرواز بر شد بلند»^{۱۵}

نظامی در هفت‌پیکر به درمانگری و شفابخشی گیاه اشاره دارد:

«گرد چون دید کان جگر خسته شد ز بی‌دیدگی نظر بسته
گفت کز شاخ آن درخت بلند باز بایست کرد برگی چند
کوفتن برگ و آب ازو ستدن سودن آنجا و تاب ازو ستدن
گر چنین مرهمی گرفتی ساز یافتی دیده روشنایی باز
رخنه دیده گرچه باشد سخت به شود ز آب آن دو برگ درخت
برگ یک شاخ ازو چو حله حور دیده رفته را درآرد نور
برگ شاخ دگر چو آب حیات صرعیان را دهد زصرع نجات
دارو و دیده را به هم درست خسته از درد ساعتی بنشست

بود تا پنج روز بسته سرش وان طلاها نهاده بر بصرش
چشم از دست رفته گشت درست شد به عینه چنان که بود نخست»^{۱۶}

همچنین مطابق حکایتی دیگر در هفت پیکر، علاج دخترِ مصروع پادشاه توسط خيرو به وسيله گیاه درمان بخش صورت می گیرد چنانکه علاج چشمان تیره شده او نیز با همین گیاه بود.^{۱۷}

عقیده به خاصیت جادویی مهر گیاه از سویی، متضمن اعتقاد به وجود مانا و قدرتی شگرف در این گیاه است. نقش مهر گیاه در جلب محبت یعقوب به لئا، همسر اول او و در نتیجه باردار شدن لئا، در تورات نمایانده شده است.^{۱۸} در اساطیر بین النهرین نیز به حکایاتی از این دست تحت عنوان گیاه ولادت برمی خوریم.^{۱۹} تقدس گیاهان و پرستش آنها امری است که اساطیر مزدیسنی بر آن تاکید دارند. در یسنا از ستایش گیاهان سخن می رود^{۲۰} و زادسپرم چهارمین اندرز دینی از ده اندرز را یزش گیاهان و به بررسانیدن کاشته و آماده کردن آن برای افراد شایسته می داند.^{۲۱} روایت پهوی و بندهشن نیز به دلیل تقدس گیاه به نهی از آزردهن آن اشاره داشته اند.^{۲۲}

ازینرو در متون ادبی مورد نظر ما، سوگند خوردن به جان نبات به جهت تقدس آن خاطر نشان شده است:

«به جانی کزو جانور شد نبات به جان دارویی کارد از غم نجات»^{۲۳}

ب. گیاه و ارتباطهای دوگانه:

۱. گیاه و آتش

گذشته از ارتباط بدیهی میان گیاه و آب، در روایات ایرانی به آتش موجود در گیاهان، تحت عنوان اوروازشت که موجب پزاندن میوه هاست اشاره می شود.^{۲۴} در بندهشن، آفرینش آب و آتش برای یاری گیاه، خاطر نشان شده است.^{۲۵} در سخن نظامی در وصف گورخری شگرف، تقارن آتش و گیاه به چشم می خورد گفتنی است مراد نظامی ازین تقارن، دقیقاً انطباق با روایات مذکور نیست اما می توان اظهار داشت که این تقارن به صورت ناخودآگاه در ذهن شاعر بروز کرده است:

«آتشی کرده با گیا خویشی گلرخی در یلاس درویشی ...»^{۲۶}

۲. گیاه و موی

در اساطیر مزدیسنی، آفرینش موی از گیاه و گیاه از موی خاطر نشان شده است و گیاه نگهدارنده موی سر و تن محسوب می شود.^{۲۷} در اساطیر ژاپن با کاشتن موی انسان، جنگلی از درختان انبوه به وجود می آید^{۲۸} و به نظر دوبوکورا، محقق فرانسوی، گیسوان نماد نیروی زندگی هستند که در شعر شاعران به صورت جنگلی پر درخت تصویر می شوند.^{۲۹} ازینروست که در ادبیات ما موی و جان به دلیل ارتباط موی و گیاه و جاندار بودن گیاه به صورت ناخودآگاه مرتبط شده اند. در شعر عطار به این مضمون بر می خوریم:

«طرّه او صد دل مجروح داشت هر سر مویش رگی با روح داشت»^{۳۰}

«هر که از مویی نشانت باز داد صد خط اندر خون جانت باز داد»^{۳۱}

بخش دوم

«درخت»

الف . تجلیات قدسی درخت:

۱. درخت آفرینش، درخت کیهانی، درخت و جاندارپنداری

درخت، صورت مثالی زندگی و نمادِ تطوّر و نوشدگی است. رشد مداوم نباتات، نشانه تجدید حیات ادواری و یادآور اسطوره بازگشت جاودانه به اصلی واحد است.^{۳۲} ازین روست که در اساطیر آفرینش از درختان مقدّسی چون درخت آفرینش، شجره ممنوعه، درخت معرفت و ... یاد می شود. در روایات زردشتی به درخت بسیار تخمه، در فراخکرد که سیمرغ بر آن آشیان دارد اشاره شده^{۳۳} و هوم سپید یا درخت گوگرد، دورکننده پیری محسوب می شود.^{۳۴} در اساطیر بین النهرین، درخت زندگی که ترکیبی از رستنی های گوناگون است مقدّس شمرده می شود^{۳۵} و در اساطیر ژاپن ساکاکای درخت مقدّس است که شاخه هایی از آن در مراسم مذهبی آیین شینتو به کار می رود.^{۳۶} در کتاب آفرینش از (تورات) نیز درخت زندگی که در بهشت یا باغ عدن می روید، درخت معرفت نیک و بد نامیده شده است.^{۳۷} همچنین تورات اذعان می دارد که آدم و حوّا به اغوای مار و به رغم نهی پروردگار از درخت زندگی روی تافته و از میوه های درخت دوسوگرای معرفت خیر و شرّ خوردند. یهوه نیز آنان را از بهشت راند و گفت اینک آدم، نظر به دانستن نیک و بد چون یک تن از ما شد مبادا که دست دراز کرده، از درخت زندگی میوه چیده بخورد و تا ابد زنده ماند.^{۳۸} درخت در کهن ترین تصویرش درخت کیهانی غول پیکری است که رمز کیهان و آفرینش کیهان است که زمین را به آسمان می پیوندد و گواه بر حسرت و دلتنگی و دورافتادگی از روزگاری است که زمین و آسمان نخست سخت به هم نزدیک بودند. همچنین درخت کیهانی، وسیله دست یافتن به طاق آسمان و دیدار خدایان و گفتگو با آنهاست و یادآور پرواز پرنده به

سوی عالم اثیری یعنی گذار از عالم عین و شهادت به عالم غیب است. در توصیف درخت کیهانی می‌بینیم که نوک آن تمام سقف آسمان را پوشانده و ریشه‌هایش در سراسر زمین دویده‌است و شاخه‌های پهن و ستبرش در پهنه جهان گسترده است.^{۳۹} در بهگودگیتا وصف این درخت، تحت عنوان درخت آفرینش موسوم به درخت پیپلی است که بیخ آن به سوی بالا و شاخه‌های آن رو به پایین است. هر کس که آن را بشناسد به فردها عالم است و هر که از این درخت بگذرد به کمال مطلوب دست می‌یابد.^{۴۰} درخت کیهانی در این متن، نمایشگر عالم و مبین موقعیت بشر در جهان است.^{۴۱} زادسپرم نیز از آتش و روشنی ازلی یاد می‌کند که شاخه‌هایش بالا و ریشه‌اش در زمین است و از آن به هر پرهیزگار شاخه‌ای و به هر گناهکار ریشه‌ای می‌رسد.^{۴۲} شمعدان هفت شاخه و درخت بازگون یا منوره در سنت یهودی نیز مبین این اعتقاد است که زندگانی از آسمان به زمین می‌آید و در زمین رخنه می‌کند و بدان تقدس می‌بخشد. دانه به وصف درختی بهشتی پرداخته که نوکش در زمین فرو می‌رود و می‌روید. در قرون وسطی انسان را غالباً به درختی وارونه تشبیه کرده‌اند که سرش با ریشه درخت و تن و اندام‌هایش با تنه درخت و شاخه‌هایش قیاس شده‌اند. زندگی از ریشه آن نشأت می‌گیرد و ریشه، حاوی اکسیر طول عمر است.^{۴۳} در زندبهن یسن، درخت هفت شاخه یک ریشه نمادگیتی تصور شده است.^{۴۴} وصف درخت کیهانی با درختان بهشتی طوبی و سدره در روایات اسلامی کاملاً مطابق است.^{۴۵} اشاره به طوبی و توصیف درخت کیهانی در سخن نظامی نیز نمایان است:

«درخت سهی سایه در باغ شرع زمینی به اصل آسمانی به فرع»^{۴۶}

«بهشت از حضرتش میعاد گاهی است زباغ دولتش طوبی گیاهی است»^{۴۷}

«فرود آورد خسرو را به کاخی که طوبی بود از آن فردوس شاخی»^{۴۸}

اعتقادات مذهبی درباره درخت در بسیاری از تمدن‌ها رواج دارد چنان که مطابق عقیده هندوان، بودا در سی و شش سالگی هنگامی که زیر درخت انجیری نشسته بود به حقیقت رسید و نام این درخت بعدها درخت دانش گردید.^{۴۹} بنا به روایات تورات، موسی (ع) تجلی خداوند را به صورت آتش در میان درختی در کوه طور شاهد بود.^{۵۰} همچنین شهرت درخت مریم، مادر عیسی (ع) به دلیل روزه

اوست که با رطب ریز شدن درخت، مریم روزه‌اش را گشود. تقارن دانش و درخت مریم در شعر نظامی نیز یادآور درخت معرفت و درخت دانش در رمزگرایی‌های کیهانی است:

دانش تو درخت مریم تست	«ای نظامی مسیح تو دم تست
نیک بادت که نیک بخت شدی» ^{۵۱}	چون رطب ریز این درخت شدی
دهان در بست از آن شکر که شه داشت	«چو مریم روزه مریم نگه داشت
چنانک آبستان از چنگ مریم	برست از چنگ مریم، شاه عالم
زغم شد چون درخت مریم آزاد» ^{۵۲}	درخت مریمش چون از برافتاد

یونانیان می‌گفتند دریاده‌ها، (dryade) رب النوعی که نام دیگرش نمف (Numphe)^{۵۳} است در جنگل‌ها می‌زید و موکل درختان و نگاهبان بیشه زاران است؛ این موجودات در درخت سکنا دارند و مقدر بوده‌است که اقامتگاه ثابت این الهگان ظریف، زیر پوست درختان جنگلی باشد. در قرون وسطی نیز باور بر این بوده است که درخت، منزل پریان است ازینرو در نزدیکی هر روستا، درخت پریان یافت می‌شد که آن را با تاج گل می‌آراستند و دختران جوان روستا در اطرافش به رقص و پایکوبی می‌پرداختند.^{۵۴}

بعضی از اقوام نیز دعوی داشتند که در زمزمه برگها، طنین آوای خدایان را می‌شنوند ازینرو با شنیدن صدای برگ‌ها از آینده خبر می‌دادند و غیب‌گویی می‌کردند.^{۵۵} همچنین تجربه مذهبی عامه مردم در تجلی خداوند در میان درخت مؤید این مطلب است. وفاداری درختی که پس از مرگ صاحبش می‌میرد نیز در اساطیر ژاپن قابل ذکر است.^{۵۶} در اساطیر بین‌النهرین، درختان بر مرگ انکیدو می‌گریند.^{۵۷} این نمونه و شواهدی که خواهد آمد همگی بیانگر جاندار پنداری (آنیمیسیم) درخت همچون جاندار پنداری سایر عناصر طبیعت است. فردوسی در داستان اسکندر از درخت سخنگوی نر و ماده‌ای یاد می‌کند که دو بون دارد و این درخت، مرگ اسکندر را پیشگویی می‌کند:

کسی آن ندید آشکار و نهان	«شگفتی است ایدر که اندر جهان
که چونان شگفتی نشاید نهفت	درختی است ایدر دو بون گشته جفت

یکی ماده و دیگری نرّ اوی
 به شب ماده گویا و بویا شود
 سکندر بشد با سواران روم
 بپرسید زیشان که اکنون درخت
 چنین داد پاسخ بدو ترجمان
 سخنگوی گردد یکی زین درخت
 شب تیره گون ماده گویا شود
 بپرسید چون بگذریم از درخت
 چنین داد پاسخ کزو بگذری
 چو زو برگزشتی نماندت جای
 بیابان و تاریکی آید به پیش
 نه کس دید از ما نه هرگز شنید
 همی راند با رومیان نیک بخت
 زمینش زگرمی همی بردمید
 زگوینده پرسید کین پوست چیست
 چنین داد پاسخ بدو نیک بخت
 چو باید پرستندگان را خورش
 چو خورشید بر تیغ گنبد رسید
 که آمد زبرگ درخت بلند
 بترسید و پرسید زان ترجمان
 چنین برگ گویا چه گوید همی
 چنین داد پاسخ که ای نیک بخت
 که چندین سکندر چه پوید به دهر
 زشاهیش چون سال شد بر دو هفت
 سکندر زدیده ببارید خون
 از آن پس به کس نیز نگشاد لب
 سخنگو بود شاخ با رنگ و بوی
 چو روشن شود نرّ گویا شود
 همان نامداران آن مرز و بوم
 سخن کی سرایند به آواز سخت
 که از روز چون بگذرد نه زمان
 که آواز او بشنود نیک بخت
 برو برگ چون مشک بویا شود
 شگفتی چه پیش آید ای نیک بخت
 زرفتنت کوه شود داوری
 کران جهان خواندش رهنمای
 به سیری نیامد کس از جان خویش
 که دام و دد و مرغ بر ره پرید
 چو آمد به نزدیک گویا درخت
 زپوست ددان خاک پیدا ندید
 ددان را برین گونه درّنده کیست
 که چندین پرستنده دارد درخت
 زگوشت ددان باشدش پرورش
 سکندر زبالا خروشی شنید
 خروشی پر از سهم و ناسودمند
 که ای مرد بیدار نیکی گمان
 که دل را به خوناب شوید همی
 همی گوید ای برگ شاخ درخت
 که برداشت از نیکویهاش بهر
 زتخت بزرگی ببایدش رفت
 دلش گشت پسر درد از رهنمون
 پر از غم همی بود تا نیم شب

سخن‌گوی شد برگ دیگر درخت دگر باره پرسید از آن نیک‌بخت
 چه گوید همی این دگر شاخ گفت سخنگوی بگشاد راز از نهفت
 چنین داد پاسخ که این ماده شاخ همی گوید اندر جهان فراخ
 از آز فراوان نگنجی همی روان را چرا بر شگنجی همی
 ترا آز گرد جهان گشتن است کس آزدن و پادشا کشتن است
 نمآندت ایدر فراوان درنگ مکن روز بر خویشتن تار و ننگ...»^{۵۸}

چنانکه گذشت این داستان مؤید اعتقادات اقوام در غیب‌گویی و خبردادن از آینده، توسط درخت است. همچنین مبین جاندارپنداری آن در میان دیگر عناصر است. در داستان سیاوش نیز فردوسی رویدن درخت از مرگ مظلومانه سیاوش را خاطر نشان می‌سازد^{۵۹} که این مطلب نیز بیانگر جاندارپنداری درخت است:

«زخاکی که خون سیاوش بخورد به ابر اندر آمد درختی زگرد
 نگاریده بر برگها چهر او همی بوی مشک آمد از مهر او»^{۶۰}

برخی از درختان، وجهه اساطیری قویتری نسبت به سایران دارند چنان که درباره درخت سرو، روایات اسطوره‌ای بسیاری نقل شده است.^{۶۱} چینیان درباره سرو گفته‌اند روان این درخت سخن‌گوست و فرورفته‌ترین ریشه آن هزار سال قدمت دارد و مایه طول عمر آدمی است.^{۶۲} دبوکور نیز درخت سرو را رمز جاودانگی و نامیرایی می‌داند^{۶۳} به روایت عهد عتیق، خانه خداوند به دستور او از درخت سرو آزاد (توسط داوود) بنا می‌شود^{۶۴} و خداوند به داوود می‌گوید: «ترا پیشوای قوم بنی اسرائیل کردم و هر جا رفتی با تو بودم و به جهت قومت مکانی تعیین کردم و ایشان را غرس کردم تا در مکان خود ساکن شده باز متحرک نشوند.»^{۶۵} چنان که می‌بینیم در این جا سرو، نماد ثبات و جاودانگی در مکانی است که خداوند پایداری آن را خواستار است. نزد قوم سلت،^{۶۶} درخت سرو رمز مرگ و گذر عمر و نشانه لحظه مرگ انسان است و به اعتقاد آنان از آن جا که زندگی انسان در نبات ادامه می‌یابد، اموات باید در میان درختی که میان تهی است مدفون گردند.^{۶۷} در متون ادبی مورد نظر ما نیز علاوه بر اشاراتی که به سدره و طوبی (درختان کیهانی) شده، بیش از همه درخت سرو مورد توجه قرار گرفته است:

«دو سرو آن دو بازوی چرخ بلند	کزو نیمه شاداب و نیمی نژند
برو مرغ پَران چو خورشید دان	جهان را از و بیم و امید دان» ^{۶۸}
«به زیر یکی سرو رفته به خواب	که تا سایه دارد مرا ز آفتاب» ^{۶۹}
«بهشتیش خوان آر ندانی همی	چرا سرو کشرش خوانی همی
چراکش نخوانی نهال بهشت	که شاه کیانش به کشر بکشت» ^{۷۰}
«به پالیز چون برکشد سرو شاخ	سر شاخ سبزش برآید به کاخ» ^{۷۱}
«به بالای او شاد باشد درخت	چو بیدش شادان دل و نیک بخت» ^{۷۲}

تمثیل درخت

از دورترین ایام، تصویر مثالی درخت به مثابه آینه تمام نمای انسان و ژرف‌ترین خواست‌های اوست. این تصویر مثالی، زاینده انبوهی رمز است که در شاخه‌های بیشمار گسترش می‌یابند و در بستر اساطیر و دیانات و هنرها و ادبیات و تمدن‌های گوناگون می‌ریزند.^{۷۳} درخت از سویی انگاره نسب‌شناسی محسوب می‌شود و رمز بالندگی و رشد روان انسان است. تصویر مشهور شجره یشی (یسی) در اسطوره‌های تورات نمودگار این خویشاوندی نسبی است:^{۷۴} «و نهالی از تنه یشی برآمده شاخه‌ای از ریشه‌هایش قد خواهد کشید» مدار حیاتی موجود میان نبات و انسان یعنی این که نژاد و نسلی از جنس نوعی گیاه باشد و از نوع انسان بالقوه به صورت جُرتومه تخم و آب پشت در آن گیاه وجود دارد و اسطوره نسب بردن نوع انسان به نبات ازینجا ناشی می‌شود.^{۷۵} در ادبیات ما نیز این نسب‌شناسی با تمثیل درخت درآمیخته است:

«درخت برومند چون شد بلند	گرآید زگردون برو بر گزند
شود برگ پژمرده و بیخ سست	سرش سوی پستی گراید نخست
چو از جایگه بگسلد پای خویش	به شاخ نو آیین دهد جای خویش
مر او را سپارد گل و برگ و باغ	بهاری به کردار روشن چراغ
اگر شاخ بد خیزد از بیخ نیک	تو با شاخ تندی میاغاز ریک
پدر چون به فرزند مآند جهان	کند آشکارا برو بر نهان

گر او بـفکند فرّ و نام پدر
 «نـخوانم زبـیخ سیـاوش درخت»
 «فرامرز گفت ای گوِ شور بخت»
 «بکشتم درختی به باغ اندرون»
 زدیـده همی آب دادم به رنج
 مرز و همه رنج بهر آمدست
 «یکی تنگ تابوت ازین بهر ماست»
 بکشتم و دادیم آبش به رنج
 چو بر شد به خورشید و شد سایه دار
 برین است فرجام و انجام ما
 به سیندخت مهرباب گفت این سخن
 سرای سپنجی بدین سان بود
 بدو گفت سیندخت این داستان
 خـرد یافته مـوبد نـیکبخت
 به فرزند زد داستان درخت»^{۷۶}
 تو بیگانه خوانش مخوانش پسر»^{۷۷}
 نه شاخ و نه برگ و نه تاج و نه تخت»^{۷۸}
 منم بار آن خسروانی درخت»^{۷۹}
 که بارش کبست آمد و برگ خون
 بدو بُد مرا زندگانی و گنج
 کز و بار تریاک زهر آمدست»^{۸۰}
 درختی که تریاک او زهر ماست
 بیاویختیم از برش تاج و گنج
 به خاک اندر آمد سرمایه دار
 بدان تا کجا باشد آرام ما
 نو آوردی و نو نگردد کهن
 خرد یافته زو هراسان بود
 به روی دگر برنهد باستان
 به فرزند زد داستان درخت»^{۸۱}

فردوسی ظهور زردشت را با تمثیل درخت، نمایشی قدسی بخشیده است:

«چو یک چند سالان برآمد برین
 در ایوان گشتاسپ بر سوی کاخ
 همه برگ وی پند و بارش خرد
 خجسته پی و نام او زردهُشت
 به شاه کیان گفت پیغمبرم
 زگوینده بپذیر به دین اوی
 درختی پدید آمد اندر زمین
 درختی گشن بود بسیار شاخ
 کسی کو خرد پرورد کی مُرد
 که آهرمن بدکنش را بکشت
 سوی تو خرد رهنمون آورم
 بیاموز ازو راه و آیین اوی»^{۸۲}

در تاریخ ادیان، درخت، نمودار عالم فرض شده است که عالم را تکرار، تلخیص و به صورت رمزی تمثیل می‌کند.^{۸۲} تشبیه عالم به درخت در ادبیات ما رواج دارد:

«جهان چیست بگذر زنیـرنگ او
 رهایی به چنگ آور از چنگ او
 درختی است شش پهلـو و چار بیخ
 تنی چند را بسته بر چار میخ

یکایک ورق‌های ما زین درخت
 به زیر افتد چون وزد بادِ سخت
 مستیمی نبینی درین باغ کس
 تماشا کند هر یکی یک نفس
 در او هر دمی نوبری می‌رسد
 یکی می‌رود دیگری می‌رسد»^{۸۳}
 «گفت هست این عالم پر نام و ننگ
 همچونخلی بسته از صدگونه‌رنگ»^{۸۴}

قابل ذکر است که در میان عناصر طبیعت، گذشته از خورشید و ماه که بیشتر برای انسان مورد تمثیل قرار می‌گیرند، بیش از همه درخت، نمودار تمثیلی واقع شده است:

«نیرزد همی زندگانش مرگ
 درختی که زهر آورد بار و برگ»^{۸۵}
 «چو این کرده شد روز برگشت بخت
 بی‌ژمرده برگ کیانی درخت»^{۸۶}
 «چرا گشت باید درختی به دست
 که بارش بود زهر و برگش کبست»^{۸۷}
 «تاو از خون چندین سر نامدار
 زبهر فزونی درختی مکار
 که بار و بلندیش نفرین بود
 نه آیین شاهان پیشین بود»^{۸۸}
 «درختی بر این برنشاند به دست
 کجا بار او زهر و بیخش کبست»^{۸۹}
 «بفرمود تا نامه پاسخ نوشت
 درختی به نوی به کینه بکشت»^{۹۰}
 «به بهمن یکی نامه باید نوشت
 بسان درختی به باغ بهشت»^{۹۱}
 «درختی بکشتم به باغ بهشت
 کزان بارورتر فریدون نکشت
 برش سرخ یاقوت و زر آمدست
 همه برگ او زیب و فر آمدست
 بماناد تا جاودان این درخت
 ترا باد شادان دل و نیکبخت»^{۹۲}

«یادداشت‌های فصل ششم» (نبات)

۱. الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ص ۶۳، ۲۸۹
۲. سخن شاله در باب توت‌م حیوانی در این خصوص یادآور اسطوره ژاپنی «یاماموتوداته» است که با مرگ قهرمانانه او پرنده‌ای سفید از گورش پرکشید. (پیگوت، ژولیت، اساطیر ژاپن، ص ۴۴؛ همچنین در فیلمنامه آمریکایی «کلاغ» اثر «برناندولی» از گور مظلومی که ناجوانمردانه به همراه همسرش کشته است کلاغی پرمی‌کشد و حیاتی به آن مظلوم می‌بخشد تا از قاتلان انتقام بگیرد.)
۳. شاله، فیلیسین، تاریخ مختصر ادیان بزرگ، ص ۲۱
۴. پیگوت، ژولیت، اساطیر ژاپن، ص ۳۰
۵. کریستی، آنتونی، اساطیر چین، ص ۱۵۴، امروزه در فرهنگ اسلامی، باور رویش لاله از گور شهیدان که سمبل شهید تلقی می‌شود با این اسطوره‌ها مطابق است.
۶. نظامی، خسرو و شیرین، ص ۴۴۱، مرحوم وحید دستگردی دم‌الاخوین را به خون سیاوشان معنی کرده است.
۷. همان، لیلی و مجنون، ص ۲۵۶
۸. فردوسی، ج ۳، ص ۱۴۶، ۱۵۱ و نیز در بخش تجلیات قدسی درخت در همین فصل.
۹. درباره مانا در بخش‌های پیشین سخن گفتیم.
۱۰. یسنا، هات ۵۲، بند ۲؛ گاهان، یسنا، هات ۴۸، بند ۶
۱۱. یشت‌ها، فروردین یشت، بند ۵۳
۱۲. الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ص ۱۶۳
۱۳. یشت‌ها، ماه یشت، بند ۴
۱۴. زادسپرم، گزیده‌های زادسپرم، به نقل از بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۸۷
۱۵. فردوسی، ج ۱، ص ۲۳۸
۱۶. نظامی، هفت پیکر، ص ۲۲۷-۲۷۹
۱۷. همان، ص ۲۸۴-۲۸۸

۱۸. عهد عتیق، برشیت و یصه، فصل ۳۰
۱۹. مک کال، هنریتا، اساطیر بین‌النهرینی، ص ۸۸؛ این اسطوره با نقش مایه محوری آتنه، پادشاهی بی‌فرزند است که به دنبال یک گیاه جادویی است تا با داشتن فرزند، وارثی پیدا کند. سرانجام این گیاه را می‌یابد و فرزندش جانشین او می‌گردد.
۲۰. یسنا، هات ۱، بند ۱۶؛ هات ۳۸، بند ۱۸، هات ۷۱، بند ۹
۲۱. زادسپرم، گزیده‌های زادسپرم، ص ۳۹
۲۲. روایت پهلوی، ص ۶۰؛ فرنبنغ دادگی، بندهشن، ص ۴۰؛ بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۵۶
۲۳. نظامی، خردنامه، ص ۲۵۳
۲۴. فرنبنغ دادگی، بندهشن، ص ۱۴۵؛ زادسپرم، گزیده‌های زادسپرم، فصل ۳، بند ۸۰، ص ۱۶
۲۵. فرنبنغ دادگی، بندهشن، ص ۴۰؛ بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۱۵
۲۶. نظامی، هفت‌پیکر، ص ۷۲
۲۷. روایت پهلوی، ترجمه دکتر میرفخرایی، ص ۵۴؛ فرنبنغ دادگی، بندهشن، ص ۶۵
۲۸. پیگوت، ژولیت، اساطیر ژاپن، ص ۲۰
۲۹. دوبوکور، مونیک، رمزهای زنده جان، ص ۳۳
۳۰. عطار، منطق‌الطیر، ص ۲۱۳
۳۱. همان، ص ۲۲۳
۳۲. دوبوکور، مونیک، رمزهای زنده جان، ص ۲۱
۳۳. زادسپرم، گزیده‌های زادسپرم، فصل ۳، بند ۴۰؛ بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۸۷
۳۴. فرنبنغ دادگی، بندهشن، ص ۶۵
۳۵. دوبوکور، مونیک، رمزهای زنده جان، ص ۱۳
۳۶. پیگوت، ژولیت، اساطیر ژاپن، ص ۷۱
۳۷. عهد عتیق، برشیت برشیت، فصل دوم
۳۸. عهد عتیق، سفر تکوین، فصل ۲۳، آیه ۲۲

۳۹. دوبوکور، مونیک، همان، ص ۹، ۱۲
۴۰. بهگودگیتا، ترجمه محمدعلی موحد، ص ۱۷۳، ۱۷۴
۴۱. الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ص ۲۶۶
۴۲. زادسپرم، گزیده‌های زادسپرم، ص ۶۷
۴۳. دوبوکور، مونیک، رمزهای زنده‌جان، ص ۱۵، ص ۱۶
۴۴. زندبهن یسن، ص ۳
۴۵. در قرآن کریم توصیف درخت کیهانی بدین صورت نمایان شده است: «الْم تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ»
(ابراهیم/۲۴)
۴۶. نظامی، شرف‌نامه، ص ۱۵
۴۷. همان، خسرو و شیرین، ص ۲۶۹
۴۸. همان، ص ۱۱۸
۴۹. آریا، غلامعلی، آشنایی با تاریخ ادیان، ص ۶۹
۵۰. عهد عتیق، شموت کی تیس، فصل ۳۳؛ ونیزرک قرآن کریم که می‌فرماید: «إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (قصص/۳۰)
۵۱. نظامی، هفت پیکر، ص ۲۱
۵۲. همان، خسرو و شیرین، ص ۲۶۷
۵۳. Numphe, dryade
۵۴. دوبوکور، مونیک، رمزهای زنده‌جان، ص ۱۹
۵۵. همان، ص ۲۲؛ به نظر دوبوکور، ریشه درخت، موجد بسیاری خرافات و اعمال جادو بوده است. خاصه ریشه شاخه شاخه و انسان نمای مهرگیاه، زنان جادوگر را افسون کرده است که به دلالت آن از آینده خبر می‌داده‌اند یا مهردارو و شربت‌های خاصی می‌ساخته‌اند (همان، ص ۱۶)
۵۶. پیگوت، ژولیت، اساطیر ژاپن، ص ۲۰۹
۵۷. مک‌کال، هنریتا، اساطیر بین‌النهرینی، ص ۶۱
۵۸. فردوسی، ج ۷، ص ۸۸-۹۰

۵۹. در این باره به تفضیل در بخش تجلیات قدسی گیاه سخن گفتیم.
۶۰. فردوسی، ج ۳، ص ۱۷۰
۶۱. درباره کاج و بلوط نیز روایات زیادی نقل شده است چنان که کاج رمزی نوئل را نشانگر دوام و بقای معتقدات جادویی و مذهبی دانسته و درخت کیهانی و مقدس می‌شمرده‌اند. (دوبوکور، مونیک، رمزهای زنده‌جان، ص ۹، ۲۴، ۲۵) همچنین درخت بلوط را بهره‌مند از قدرت الهی دانسته و رمز آرمانی درخت کیهانی فرض کرده‌اند. (همان، ص ۲۲)
۶۲. مأخذ؟
۶۳. دوبوکور، مونیک، همان، ص ۳۵
۶۴. عهد عتیق، کتاب دوم تواریخ ایام، باب ۲۲، آیه ۴؛ ورک باب ۲، آیه ۸؛ باب ۱۰، آیه ۲۸
۶۵. همان، کتاب اول تواریخ ایام، باب ۱۷، آیه ۱-۹
۶۶. CeLte
۶۷. دوبوکور، مونیک، همان، ص ۲۰؛ در این شعر حافظ نیز به مقارنه درخت سرو با مرگ و آیین تدفین مواجه می‌شویم
«به روز واقعه تابوت ما زسرو کنید که می‌رویم به داغ بلند بالایی»
۶۸. فردوسی، ج ۱، ص ۲۲۲
۶۹. همان، ج ۵، ص ۲۶؛ ورک ص ۱۸
۷۰. همان، ج ۶، ص ۶۹-۷۱
۷۱. همان
۷۲. همان، ج ۴، ص ۸
۷۳. دوبوکور، ص ۸
۷۴. دوبوکور، مونیک، همان، ص ۲۵، ۲۶، ۲۷
۷۵. عهد عتیق، کتاب اشعیاء، باب یازدهم، آیه یک؛ الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ص ۲۸۸.
۷۶. فردوسی، ج ۲، ص ۷۶

۷۷. همان، ج ۳، ص ۱۵۴
۷۸. همان، ص ۱۷۴
۷۹. همان، ص ۲۲۱؛ ورک ج ۱، ص ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۱۵؛ ج ۲، ص ۱۰۶؛ ج ۴، ص ۲۵،
۴۶، ۲۷۳؛ ج ۶، ص ۱۸۲
۸۰. همان، ج ۱، ص ۱۸۶، ۱۸۷
۸۱. همان، ج ۶، ص ۶۸
۸۲. الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ص ۲۶۲
۸۳. نظامی، شرف‌نامه، ص ۸۹
۸۴. عطار، منطق‌الطیر، ص ۲۰۷
۸۵. فردوسی، ج ۱، ص ۲۴۸
۸۶. همان، ص ۱۳۳
۸۷. همان، ج ۲، ص ۹۶
۸۸. همان، ص ۸۲
۸۹. همان، ج ۳، ص ۱۳۴؛ ورک ص ۱۰۴، ۱۴۱، ۱۵۰، ۱۶۷، ۱۶۸، ۲۰۰، ۲۵۰
۹۰. همان، ج ۵، ص ۱۵۴، ۳۵۹؛ ورک ج ۴، ص ۸۹، ۱۸۷، ۲۴۹، ۲۶۶
۹۱. همان، ج ۶، ص ۳۱۹ ورک ص ۸۶
۹۲. همان، ص ۲۱۰؛ ورک ج ۸، ص ۳۷۵ ورک ص ۱۲۷

فصل هفتم

«حیوان»

«وزان پس چو جنبنده آمد پدید
خور و خواب و آرام جوید همی
نه گویا زبان و نه جويا خرد
نداند بدو نیک فرجام کار
همه رستنی زیر خویش آورید
وزان زندگی کام جوید همی
زخاک و زخاشاک تن پرورد
نخواهد ازو بندگی کردگار»

(فردوسی، شاهنامه، ج ۱، ص ۱۵، ۱۶)

الف. تجلیات قدسی و توتّم حیوان، رمز انسان - حیوان:

۱. آفرینش حیوانات

آفرینش حیوانات در سه بخش انجام می‌گیرد: چهارپای بر زمین رونده، ماهی در آب شناکننده و مرغ در فضا پروازکننده.^۱ در بندهشن گاویکتا آفریده پنجمین مخلوق هر مزد به شمار می‌رود.^۲ شاهنامه در توالی مراحل آفرینش به خلقت حیوان پس از جماد و نبات اشاره دارد^۳ که مندرجات آن در این باره مبتنی است بر روایات آفرینش پس از اسلام. همچنین در شاهنامه، کیومرث به عنوان نخستین انسان، پادشاه زمین و مخدوم حیوانات شناخته می‌شود:

«ددودام و هر جانور کش بدید زگیتی به نزدیک او آرمید

دو تا می‌شدندی بر تخت او از آن پر شده فرّه و بخت او

به رسم نماز آمدندیش پیش وزو بر گرفتند آیین خویش»^۴

حیوانات در جنگ کیومرث با دیوان، سپاهیان کیومرثند و برای فرزند او، سیامک که به دست دیوان کشته شده است سوگواری می‌کنند:

«پری و پلنگ انجمن کرد و شیر زدرّندگان گِردگ و ببر دلیر

سپاهی ددودام و مرغ و پری سپهدار پرکین و کنداوری»^۵

«ددومرغ و نخچیر گشته گروه برفتند ویله کنان سوی کوه

برفتند با سوگواری و درد زدرگاه کی شاه برخاست گرد»^۶

اکنون برای روشنی بیشتر مطلب به تفکیک به رموز قدسی هر یک از حیوانات از جمله جنبه توتمی آن می‌پردازیم:

۱. گاو

گاو در میان سایر حیوانات از وجهه اساطیری قویتری برخوردار است.^۷ در

بندهشن گاو یکتا آفریده پنجمین مخلوق هرمزد است.^۸ به نظر مرحوم استاد بهار گیاه و گاو نخستین و کیومرث، نمونه‌های نخستین و منشاء گیاه، چارپا و مردم بودند نه گیاه و چارپا و انسان واقعی.^۹ در مصر باستان گاو نر بیش از سایر خدایان (از میان حیوانات) منزلت دارد.^{۱۰} در اساطیر چین نیز ورزاو یا ورزه گاو به سبب ارتکاب خطا توسط فرمانروای آسمان به زمین تبعید شده مجبور به شخم زدن می‌شود. تقدس گاو در اساطیر چین از فرهنگ هند مایه می‌گیرد.^{۱۱} تقدس گاو در اساطیر ایرانی از نشانه‌های توت‌م پرستی است چنان‌که اجداد فریدون همه نام گاو بر خود دارند.^{۱۲} همچنین در شاهنامه دایگی و حضانت فریدون به گاو واگذار می‌شود:

«یکی گاو بر مایه خواهد بُدَن	جهانجوی را دایه خواهد بُدَن
همان گاو کش نام بر مایه بود	ز گاو و را برترین پایه بود
شده انجمن بر سرش بخردان	ستاره شناسان و هم موبدان
که کس در جهان گاو چونان ندید	نه از پیرسر کاردانان شنید» ^{۱۳}
«فریدون بود طفلی گاو پرورد	تو بالغ دولتی هم شیر و هم مرد» ^{۱۴}

از نشانه‌های دیگر تقدس گاو به عنوان توت‌م در شاهنامه، گرزّه گاو سر است که کاربرد آن توسط پهلوانان و نیمه خدایان گویای همسانی با توت‌م قومی است چراکه «اعضای کلان (قبیله) با کاربرد مظاهر توت‌م و اشیاء مقدس و نیز تقلید از آن برآیند تا با توت‌م خود یکی شوند»^{۱۵} ازینرو فریدون که در کودکی تحت پرورش و حضانت گاو قرار داشته فرمان ساختن گریزی که مانند سرگاو میش است را می‌دهد و این نمودار تقدس گاو و از نشانه‌های پرستش آن به عنوان توت‌م است:

«فریدون بریشان زبان برگشاد	که خرم زبیدی دلیران و شاد
بیارید داننده آهنگران	یکی گرز فرمود باید گران
هرآن کس کزان پیشه بُد نامجوی	به سوی فریدون نهادند روی
جهان جوی پرگار بگرفت زود	وزان گرز پیکر بدیشان نمود
نگاری نگارید بر خاک پیش	همیدون بسان سرگاو میش
به پیش جهانجوی بردند گرز	فروزان به کردار خورشید برز
سرش را بدین گرزّه گاو چهر	بکوبم نه بخشایش آرم نه مهر» ^{۱۶}

«جهاندارشاه آفریدون سه چیز
یکی تخت و آن گرزّه گاوسار
سه دیگر کجا هفت چشمه گهر
»به زین اندرون گرزّه گاوسر
«چو تنگ اندر آورد با من زمین
»زدم بر سرش گرزّه گاو چهر
اباکوس و بانای و پیلان مست
«مرادید با گرزّه گاوری
»بزد بر سرش گرزّه گاورنگ
زمین شد زخونش چوپشت پلنگ»^{۲۳}

مطابق آیین توتّم، حیات مقدس در موجود توتمی وجود دارد و خوردن آن حیات جدیدی را موجب می‌گردد.^{۲۴}

در آیین میترا، ایزدمهر به کشتن گاو اولیه مبادرت ورزیده است^{۲۵} و زرتشتیان از آن جا که میترا را از ایزدان خود به شمار می‌آورند کشتن گاو اولیه را از او قبیح شمرده، این کار زشت را به اهریمن منسوب داشته‌اند.^{۲۶} زیرا تقدس گاو نزد مزدیسنان تا بدانجاست که کشتن گاو را ممنوع می‌شمارند.

در شایست نشایست آمده است: «از کشتن بره، گوسفند، بزغاله، گاو و ورزاو و ... باید بیش پرهیز کرد»^{۲۷} در شاهنامه نیز می‌بینیم که کشتن گاو زهی و گاوان ورز، موجب رفتن فرّه و مانا می‌شود:

«مریزید هم خونِ گاوان ورز
که ننگ است در گاو کشتن به مرز
نباید زین کشت گاو زهی
که از مرز بیرون شود فرّهی»^{۲۸}

از مظاهر دیگر تقدس گاو در راستای توتّم پرستی، ترکیب گاو - انسان است که مطابق آیین توتّم نمایانگر تشبّه و یکی شدن با توتّم قبیله‌ای است.^{۲۹} به نظر الیاده هدف از این گونه ترکیب‌ها و تصاویر، رسیدن به نیروی مذهبی عالی تر و خداگونه شدن است.^{۳۰} چنان که در اساطیر چین به موجودی افسانه‌ای بر می‌خوریم که با تن گوزن و دم گاو است.^{۳۱} در اساطیر بین‌النهرین نیز ترکیب گاو - انسان و گاوان بالدار از تصاویر رایج است.^{۳۲} در شاهنامه در دو مورد با ترکیب گاو - انسان که بازمانده

عقاید توتمی است، در بخشی از داستان کیخسرو و داستان اسکندر مواجه می‌شویم:

«به راهی کشیدیش موج مدد	که ملاح خواندش فم الاسد
چنان خواست یزدان که باد هوا	نشد کز با اختر پادشا
شگفت اندران آب مانده سپاه	نمودی به انگشت هریک به شاه
به آب اندرون شیر دیدند و گاو	همی داشتی گاو با شیر تاو
همان مردم موی‌ها چون کمند	همه تن پر از پشم چون گوسفند
گروهی سران چون سر گاو میش	دو دست از پس مردم و پای پیش
نمودی همی این بدان آن بدین	به دادار بر خواندند آفرین» ^{۳۳}
«همان شب سکندر به بابل رسید	مهان را به دیدار خود شاد دید
یکی کودک آمد زنی را به شب	بدو ماند هر کس که دیدش عجب
سرش چون سرشیر و بر پای سُم	چو مردم برو کتف و چون گاو دُم
بمرد از شگفتی همان گه که زاد	سزد گر نباشد از آن زن نژاد» ^{۳۴}

اعتقاد به گاو زمین یا گاو دریا که بر روی ماهی زمین ایستاده است نیز در شمار رمزگرایی‌های کیهانی قرار می‌گیرد. مطابق برخی روایات این گاو با گوهر شب چراغی که در دماغ دارد از آب بیرون آمده در روشنی آن چرا می‌کند و پس از چرا گوهر را فرو برده به دریا می‌رود.^{۳۵} در اساطیر ژاپن نیز کنار معبد کاشیما خرسنگی است که در زمین فرو رفته و نماد مرکز جهان تلقی می‌شود. به اعتقاد ژاپنی‌ها این سنگ بر پشت ماهی عظیم الجثه‌ای که حرکات تند او موجب زلزله است قرار دارد و سنگ از حرکات شدید ماهی ممانعت بعمل می‌آورد.^{۳۶} در روایات ایرانی و در ادبیات ما بجای سنگ، گاو بر پشت ماهی ایستاده است:

«ز زخم سُمش گاو و ماهی ستوه	به جستن چوبرق و به هیکل چو کوه» ^{۳۷}
«گوهر شب را به شب عنبرین	گاو فلک برد ز گاو زمین» ^{۳۸}
«چو بر دریا زند تیغ پلالک	به ماهی گاو گوید کیف حالک» ^{۳۹}
«گاو فلکی چو گاو دریا	گوهر به گلو در از ثریا» ^{۴۰}
«چو گوهر فرو برد گاو زمین	برون جست شیر سیاه از کمین» ^{۴۱}

بنا به روایات میترائی، ایزد مهر گاو را بردوش گرفته، به غار می برد تا با قربانی کردن گاو حیاتی تازه از مرگش برآید.^{۴۲} این روایت تا حدودی از لحاظ ساختاری با حکایت گاو و کنیزک در هفت پیکر مطابقت دارد چنانکه در هفت پیکر، کنیزک هر روز صبح گوساله را بردوش گرفته به بام می برد و این کار تا ۶ سال که گاو بالیده شود انجام می گیرد و ادامه می یابد.^{۴۳} اگرچه نتیجه و هدف، در این دو روایت به جز در بالیدن و نمو یکسان نیست اما تشابه ساختاری در طرح هر دو حکایت نمایان است.

۲. اسب

در رمزگرایی های حیوانی، اسب از جایگاه ویژه ای برخوردار است و همچون گاو در شمار توتم قرار می گیرد. در اساطیر ژاپن اسب از قهرمانان افسانه ای است^{۴۴} و در اساطیر چین حائز اهمیتی خاص است.^{۴۵} رخس، اسب رستم و شبرنگ بهزاد، اسب سیاوش از وجهه اساطیری خاصی در اساطیر ایرانی برخوردارند. در مواردی رخس، دلسوزانه از رستم مراقبت می کند و مانع نزدیک شدن دشمن به او شده، او را از مرگ حتمی نجات می بخشد.^{۴۶}

همچنین در شاهنامه از اسب فریدون با عنوان گلرنگ یاد شده است:

«سرش تیز شد کینه و جنگ را به آب اندر افکند گلرنگ را»^{۴۷}

مقام اسب نزد قهرمانان چنان است که سیاوش هنگام مرگ با شبرنگ بهزاد راز می گوید و با آن درباره آینده سخن گفته به او توصیه می کند که اسب کیخسرو باشد و به او وفادار بماند، همچنین تهمینه پس از مرگ سهراب، سر اسب او را در برگرفته با او راز گفته و می گوید:

«بیاورد شبرنگ بهزاد را که دریافتی روزکین باد را

خروشان سرش را ببر در گرفت لگام و فسارش ز سر بر گرفت

به گوش اندرش گفت رازی دراز که بیدار دل باش و با کس مساز

چو کیخسرو آید به کین خواستن عنانش ترا باید آراستن

و را بارگی باش و گیتی بکوب چنانچون سر مار افعی به چوب

از آخر ببر دل به یکبارگی که او را تو باشی به کین بارگی»^{۴۸}

«زخون او همی کرد لعل، آب را به پیشش همی اسب سهراب را
 سر اسب او را به بر در گرفت جهانی بدو مانده اندر شگفت
 گهی بوسه بر سرزدش گه به روی ز خون زیر سمش همی راند جوی
 زبس کو همی گریه بر بغل کرد همه ریگ و خاک زمین لعل کرد»^{۴۹}

فرنگیس نیز برای پیدا کردن کیخسرو نحوه برخورد با شبرنگ بهزاد را به گیو گوشزد می‌کند زیرا می‌داند که سیاوش به بهزاد توصیه کرده است که جز با کیخسرو با کسی دمساز نباشد:

«به بهزاد بنمای زین ولگام چو او رام گردد تو بگذار گام
 چو آیی برش نیک بنمای چهر بیارای و ببسای رویش به مهر
 سیاوش چو گشت از جهان نا امید برو تیره شد روی روز سپید»^{۵۰}

کیخسرو نیز چنان با این اسب دمساز است که:

«برانگیخت شبرنگ بهزاد را که دریافتی روز تگ باد را»^{۵۱}

در اساطیر چین اسبان بالدار جایگاه ویژه‌ای دارند.^{۵۲} براق (رفرف^{۵۳})، اسب پیامبر (ص) در شب معراج، مرکب ایشان برای صعود است و از اسبان افسانه‌ای پرداری است که روایات اسلامی بدان اشاره داشته‌اند و در ادبیات ما از آن یاد شده است:

«برق کردار بر براق نشست تازیش زیر و تازیانه به دست
 چون در آورد در عقابی پای کبک علومی خرام جست از جای
 بر زد از پای پر طاووسی ماه بر سر چو مهد کاووسی»^{۵۴}
 «براقی شتابنده زیرش چو برق ستامش چو خورشید در نور غرق»^{۵۵}

۳. شیر

شیر از درجات متشرفان بلند پایه آیین مهری است. به نظر ورمازرن وجه تشابه این متشرفان با شیر آن است که چون شیر می‌غزند.^{۵۶} در اساطیر چین تندیس شیر نماد حفاظت مقابر از ارواح جنیه است که از روزگار پادشاهی «هان» باقی مانده است.^{۵۷} وجه توتمی شیر همچون گاو و اسب در ادبیات ما نمایان است و اطلاق

نام شیر، شیردل، شیرمرد، شیرزن، شیرفش، نرّه شیر متأثر از باورهای آیین مهری در تشرّف به مقام شیر است. خصوصاً کاربرد لفظ شیرمرد و شیرزن از این مقوله است و اسناد باقی مانده از آیین مهری بر آن صحه گذاشته‌اند. به گفته ورمازن در یکی از صفحات کتاب پورفیریوس در باب امساک، لفظ شیرزن بکار رفته است. همچنین او می‌گوید مقبره زن و شوهری را در غرب طرابلس یافتند که جدارهای این دو گور اتاق مانند با سلیقه نقاشی شده و دارای محلی همچون محراب بودند. نام زن آئلیا آریزوت (Aelia Arisuth) و نام مرد آئلیوس مگنوس (Aelius magnus) بود و روی سرپوش تابوت تصریح شده بود که شوهر لئو (Leo) [شیر] و زن او لئا [(Lea) شیر زن] است.^{۵۸} همانگونه که خاطر نشان گردید در ادبیات ما این الفاظ و تعبیر که متأثر از آیین مهری است کاربرد زیادی دارند. در باب اطلاق لفظ شیرمرد و شیر برای رستم که چندین بار در شاهنامه بکار رفته است باید گفت که نژاد یعقوب لیث (شیر) را به رستم که به این صفت متصف است رسانده‌اند.^{۵۹} علاوه بر این مقوله در موارد بسیاری در شاهنامه شیر، یکی از مظاهر توتّم بوده و به عنوان نام و لقب و صفت قهرمانان بکار می‌رود:

- | | |
|------------------------------|--|
| «ز اسپ اندر آمد نگون سارسر | شد آن شیر دل پیر سالار سر» ^{۶۰} |
| «کجا شیر مردان جنگاورند | فروزنده لشکر و کشورند» ^{۶۱} |
| «چنین گفت با رستم شیر مرد | که برخیز و از خرمی بازگرد» ^{۶۲} |
| «دگر باره تابوت سهراب شیر | بیاورد پیش مهان دلیر» ^{۶۳} |
| «بدو گفت ایزد گشوب دلیر | که ای پرهز نامبردار شیر» ^{۶۴} |
| «این که سگ امروز شکار تو کرد | تا دومهت بس بود ای شیر مرد» ^{۶۵} |
| «شربت او را ستد آن شیر مرد | زهر به یاد شکر آسان بخورد» ^{۶۶} |
| «مادیانان گشن و فحل شمس | شیر مردی جوان و هفت عروس» ^{۶۷} |
| «منم شیر زن گر تویی شیر مرد | چه ماده چه نر شیر وقت نبرد» ^{۶۸} |
| «چون سگی را مرد آن قربت کند | شیر مردی را به سگ نسبت کند» ^{۶۹} |
| «شیرمردی باید این ره را شگرف | زانکه ره دورست و دریا ژرف ژرف» ^{۷۰} |
| «چند ترسی دست از طفلی بدار | باز شو چون شیر مردان پیش کار» ^{۷۱} |

هربرت اسپنسر (H. Spencer) نام گذاری حیوانات بر انسان را باعث پیدایش حیوان پرستی می داند به نظر او افرادی که به خصایص برخی از حیوانات شباهت داشتند نام آن حیوانات را بر خود نهادند و بعدها این اسم‌ها به اخلافشان منتقل شد و نسل‌های آینده گمان کردند که این اسامی به دلیل آن که از حیوانات زاده شده‌اند روی اجدادشان گذاشته شده بود. در نتیجه توت‌م پرستی متعاقب یک سوء تفاهم به صورت آیین پرستش اجداد و نیاکان درآمد. اما فروید این نظریه را به طور کامل نمی‌پذیرد.^{۷۲} در این خصوص حکایتی در باب نجم‌الدین کبری نقل شده است که مطابق آن در محفلی که بحث از سگ اصحاب کهف پیش آمده است در دل کسی می‌گذرد که سگ نمی‌تواند به چنین مقامی برسد و نجم‌الدین بیرون رفته توجهی به سگ می‌کند و آن سگ به شیر تبدیل می‌شود و از آن پس سگ تبدیل به شیر - سگ شده و سرور سگان دیگر می‌گردد.^{۷۳} تعبیر شیر - سگ در سخن نظامی و عطار نمایان است و چنان که پیداست سخن عطار مطابق با حکایت نجم‌الدین کبراست:

«گشت گم آن شیر سگ از شیر مرد مرد بر آن دل که جگر گربه خورد»^{۷۴}

«این که سگ امروز شکار تو کرد تا دو مهت بس بود ای شیر مرد»^{۷۵}

«چون سگی را مرد آن قربت کند شیر مردی را به سگ نسبت کند»^{۷۶}

از آن جا که شیر رمز قدرت و مهابت است و در شاهنامه با قهرمانان پیوند یافته در جنگ منوچهر با دشمن، به عنوان توت‌م قدرت به کار گرفته شده است:

«به یک دست بر بسته شیر و پلنگ به دست دگر ژنده پیلان جنگ»^{۷۷}

شیر در سخن عطار در یک مورد به عنوان یکی از موانع سلوک مطرح شده است:

«باز بعضی از پلنگ و شیر راه کرد در یک دم به رسوایی تباه»^{۷۸}

از مظاهر دیگر توت‌م شیر در ادبیات ما کاربرد درفش یا بیرقی است که تصویر شیر بر آن منقوش بوده است:

«یکی شیر پیکر درفشی به زر درفشان یکی در میان گهر»^{۷۹}

«درفش از پس پشت او شیر بود که جنگش به گرز و به شمیر بود»^{۸۰}

همچنین تصویر انسان - شیر که از بقایای آثار توت‌م پرستی است در شاهنامه

آمده است:

«همان شب سکندر به بابل رسید مهان را به دیدار خود شاد دید
 یکی کودک آمد زنی را به شب بدو ماند هر کس که دیدش عجب
 سرش چون سر شیر و بر پای سُم چو مردم برو کتف و چون گاو دُم
 بمرد از شگفتی هم آن گه که زاد سز دگر نباشد از آن زن نژاد»^{۸۱}

۴. پلنگ (ببر)

در اساطیر چین اگر ببر انسانی را بخورد آن انسان همیشه برده ببر می شود و انسان های دیگر را برای ببر صید می کند. نزد چینی ها ببر نماد قدرت فرمانرواست و تصویر ببر در نقش طلسم - همانند شیر - بازدارنده ارواح - است. همچنین بودنش در دربار موجب قدرت پادشاه است.^{۸۲} در ادبیات ما تشبیه قهرمان به پلنگ از لحاظ قدرت و هیبت، در مواردی به چشم می خورد:

«سیاوش چو پیروز بودی به جنگ برفتی بسان دلاور پلنگ»^{۸۳}

همراهی پلنگ (و شیر) با منوچهر شاه در کارزار، نشانه قدرت پادشاه و از مظاهر توتم پرستی به شمار می رود:

«به یک دست بر بسته شیر و پلنگ به دست دگر زنده پیلان جنگ»^{۸۴}

رمزپردازی های آیینی که بازمانده عقاید توتمی هستند، رسیدن به تجربه و نیروی مذهبی جدیدی که به خدا گونه شدن و یکی شدن با توتم می انجامد را منظور نظر دارند. در شاهنامه رستم (ببر بیان) پلنگینه می پوشد و برای همسانی با توتم (پلنگ) به شخصیتی قوی و شکست ناپذیر تبدیل می شود:^{۸۵}

«بزد دست و پوشید ببر بیان بست آن کیانی کمر بر میان»^{۸۶}

کیومرث نیز برای ابداع پوشاک پلنگینه می پوشد:

«سربخت و تختش برآمد به کوه پلنگینه پوشید خود با گروه»^{۸۷}

از سوی دیگر ترسیم نقش پلنگ بر درفش از دیگر مظاهر توتم پرستی است:

«درفشی برآورده پیکر پلنگ همی از درفشش ببارید جنگ»^{۸۸}

۵. مار

تغییر شکل دائمی و منظم مار، این جانور قمری، نمایشگر ادوار ناخودآگاهی و مراحل مختلف رشد روانی و رمز ضرباهنگ زندگی و الگوی تجدید حیات به شمار می‌رود.^{۸۹} ازینروست که با ماه به جهت تغییر شکل آن پیوند می‌یابد و همچون ماه نماد تجدید حیات ادواری و مرتبط با آب و نگاهبان چشمهٔ بيمرگی محسوب می‌شود.^{۹۰} دو مار به هم پیچیده به عنوان علامت حرفهٔ پزشکی نیز از کهن‌ترین رمزهایی است که توازن روان و تن و امکانات انسان را برای رشد و بالندگی نشان می‌دهد و پیوند مار و خاک که در ادبیات مامتجلی است و نیز ارتباط اساطیری مار و عقاب (پرندهٔ خورشیدی) گویای پیوند دنیای خاک با عالم افلاک و پیوستگی روز و شب است:^{۹۱}

«مار صفت شد فلک حلقه وار خاک خورد مار سرانجام کار»^{۹۲}

«بیابان پُر از مار دیدم به خواب جهان پُر ز گرد آسمان پُر عقاب»^{۹۳}

خواب دیدن افراسیاب که تقابل مار و عقاب را خاطر نشان می‌سازد به معنی تقابل نیروهای ایزدی (عقاب، باز) و نیروهای اهریمنی (مار) است^{۹۴} و نمودار جهان شمولی است که به گفتهٔ دو بوکور پیکار قدرت‌های آسمانی با قوای دوزخی را نشان می‌دهد.^{۹۵} چنان که در بندهشن نیز آفرینش باز سپید (یا عقاب) نابودی مار پرداز که موجب مرگ مردم می‌شود است.^{۹۶} در روایت پهلوی نیز مار (ومور) از خرفستران (موجودات زیانکار) قلمداد شده و برای کشتن آن ثواب معینی تعیین شده است.^{۹۷} علت آن که دو بوکور حکایت چیره شدن حضرت مریم بر مار و لگدکوب کردن سر آن را پیش می‌کشد^{۹۸} شاید به دلیل وجههٔ اهریمنی و زیانکاری آن است. در متون مانوی، مار هفت سر تمثیل نفس سرکش است و در شعر فارسی نیز مار و اژدها - که شکل کهن تر مار است - مظهر نفس پلید تصور شده‌اند:

«چه کنم با این شیری که همیشه می‌غرد

چه کنم با این مار هفت سر؟

خویشن را به روزه افکن

بکش این مار را»^{۹۹}

«تانگردانی هلاک این مار را
 «هر که را با ازدهای هفت سر
 زین چنین بازیش بسیار او فتد
 «هست در تو گلغنی پر ازدها
 روز و شب در پرورش‌شان مانده
 «مار و کژدم در تو زیر پرده‌اند
 گر سر مویی فرا ایشان کنی
 کی شوی شایسته این اسرار را»^{۱۰۰}
 در تموز افتاده دایم خورد و خور
 کمترین چیزیش سردار او فتد»^{۱۰۱}
 تو ز غفلت کرده ایشان را رها
 فتنه خفت و خورش شان مانده»^{۱۰۲}
 خفته‌اند و خویشان گم کرده‌اند
 هر یکی را همچو صد ثعبان کنی»^{۱۰۳}

پیوند ضحاک با ماران که به حيله اهریمن از دو کتف او رُسته‌اند نمودار جنبه منفی و اهریمنی مار است که «در ریشه نام ضحاک (ازدی هاک) و نام پدرش، مرداس (مار + داس) باقی مانده است.»^{۱۰۴}

«یکی حاجتستم به نزدیک شاه
 که فرمان دهد تا سر کتف اوی
 چو ضحاک بشنید گفتار اوی
 بفرمود تا دیو چون جفت او
 ببوسید و شد بر زمین نا پدید
 دو مار سیه از دو کتفش برُست
 سرانجام ببرید هر دو ز کتف
 چو شاخ درخت آن دو مار سیاه
 بسان پزشکی پس ابلیس تفت
 دو گف کین بودنی کار بود
 به جز مغز مردم مده‌شان خورش
 وگرچه مرا نیست این پایگاه
 ببوسم بدو برنهم چشم و روی
 نهانی ندانست بازار اوی
 همی بوسه داد از بر سفت او
 کس اندر جهان این شگفتی ندید
 غمی گشت و از هر سوی چاره جُست
 سزد گر بمانی بدین در شگفت
 برآمد دگر باره از کتف شاه
 به فرزانیگی نزد ضحاک رفت
 بمان تا چه گردد نباید درود
 مگر خود بمیرند ازین پرورش»^{۱۰۵}

چنانکه گذشت، خوراک ماران مغز سر مردم جوان سال است. در اساطیر ژاپن نیز ازدها (مار) خواستار قربانی انسان است^{۱۰۶} و در سخن نظامی و عطار، جان ستانی و آدم خواری ازدها (مار) خاطر نشان شده است:

«دوستی ز ازدها نشاید جست
 «ز آرزوی آن که سر بشناسد او
 کاژدها آدمی خورد به درست»^{۱۰۷}
 ز ازدهای جان ستان نهراسد او»^{۱۰۸}

ازینروست که در شاهنامه فردوسی اژدها نام دیگر ضحاک است:

- «کی اژدهافش بیامد چو باد به ایران زمین تاج بر سر نهاد»^{۱۰۹}
 «نهان گشته بود از بد اژدها نیامد به فرجام هم زورها»^{۱۱۰}
 «به ایوان ضحاک بردندشان بر آن اژدهافش سیردندشان»^{۱۱۱}
 «بکشستی و مغزش سپرداختی مَر آن اژدها را خورش ساختی»^{۱۱۲}
 «بدانست کان خانه اژدهاست که جای بزرگی و جای بهاست»^{۱۱۳}

اشاره به جنبه ماربودن ضحاک در سخن نظامی نیز مندرج است:

- «تیر چون مار بیورسپ شده زو سوار اوفتاده اسپ شده»^{۱۱۴}

در مواردی نیز اطلاق لفظ اژدها بر پهلوان از باب قدرت و مهابت او یا بدنژادی

و تورانی و ترک بودنش است:

- «که آن ترک در جنگ نر اژدهاست در آهنگ و در کینه ابر بلاست»^{۱۱۵}
 «بدان چاره از چنگ آن اژدها همی خواست کاید زکُشتن رها»^{۱۱۶}
 «گریزنده شد پیلسم ز اژدها بدانست کز وی نیابد رها»^{۱۱۷}
 «چنین گفت کین بد دل و بی وفا گـرفتار شد دردم اژدها
 سزد گر من از چنگ این اژدها به بخت و به قَر تو یابم رها»^{۱۱۸}
 «سبک بیژن گیو بر پای جَست میان کشتن اژدها را بست»^{۱۱۹}
 «چو بیژن شد از بند و زندان رها ز بند بد اندیش نر اژدها ...»^{۱۲۰}

همانگونه که اشاره شد اژدها، حیوان اساطیری، شکل کهن مار است و در

اساطیر ژاپن و روایات اساطیری ایران، کهن‌ترین حیوان اسطوره‌ای به شمار

می‌رود.^{۱۲۱} وصف اژدها در شعر نظامی و شاهنامه چنین است:

- «از نسوی انگور بود توتیا و زکهنی مار شود اژدها»^{۱۲۲}
 «چنان اژدها کو ز رود کشف برون آمد و کرد گیتی چوکف
 زمین شهر تا شهر پهنای او همان کوه تا کوه بالای او
 ز تَفَش همی پَر کرکس بسوخت زمین زیر زهرش همی بر فروخت
 نـهنگ دژم بر کشیدی ز آب به دم در کشیدی زگردون عقاب
 ز سر تا به دُمش چوکوه بلند کشان موی سر بر زمین چون کمند

زبان‌ش بسان درختی سیاه زُفر باز کرده فکنده به راه
 زبانگش بلرزید روی زمین ز زهرش زمین شد چو دریای چین»^{۱۲۳}

«یکی ازدهایست زان روی کوه که مرغ آید از رنج زهرش ستوه
 نیارد گذشتن برو بر سپاه همی دود زهرش برآید به ماه
 همی آتش افزود از کام اوی دو گیسو بود پیل را دام اوی
 همه شهر با او نداریم تاو خورش بایدش هر شبی پنج گاو
 چو نزدیکی ازدها رفت شاه بسان یکی ابر دیدش سیاه
 زبانش کبود و دو چشمش چو خون همی آتش آمد زکامش برون»^{۱۲۴}

از دیگر خصوصیات ازدها ناپدید شدن اوست:

«چنان ساخت روشن جهان آفرین که پنهان نکرد ازدها را زمین»^{۱۲۵}

هفت سر بودن ازدها نکته‌ای است که فردوسی و عطار بدان اشاره دارند. مانی در پاسخ شاگردانش که از او می‌پرسند ازدهای هفت سر چگونه است، می‌گوید این چیزی است مینوی و ازدهای مادی بدین شکل وجود ندارد:^{۱۲۶}

«سرش هفت همچون سر ازدها تو گفتی ز بند آمدستی رها»^{۱۲۷}
 «هر که را با ازدهای هفت سر در تموز افتاده دایم خورد و خور
 زین چنین بازیش بسیار اوفتد کمترین چیزیش سردار اوفتد»^{۱۲۸}

پیوند ازدها با ابر در سخن فردوسی و کاربرد تعبیر «ازدهای سپهر» در سخن نظامی یادآور ازدهای آسمانی در اساطیر چین است که در ابر و دریا مقام دارد.^{۱۲۹} نقاشی ترکیب ابر و ازدها از نقاش داثوئیست چینی، نماد تقدس ازدها و ریزش باران و رمز خاقانی است:^{۱۳۰}

«چو نزدیکی ازدها رفت شاه بسان یکی ابر دیدش سیاه
 زبانش کبود و دو چشمش چو خون همی آتش آمد زکامش برون»^{۱۳۱}
 «غبنم آمد که ازدهای سپهر تهمت کینه بر نهاد به مهر»^{۱۳۲}

از صفات دیگر ازدها در ادبیات ما تضاد آن با زمرد^{۱۳۳} و خفتن آن در غار است:

«ازدها گرچه خسبد اندر غار شیر نر بر درش نیابد بار»^{۱۳۴}

همچنین از مظاهر توتم پرستی در ارتباط با اژدها می‌توان به کاربرد درفش اژدها پیکر در شاهنامه و شرف نامه اشاره داشت:

«درفشی بدید اژدها پیکرش پدید آمد و شیر زرین سرش»^{۱۳۵}

ترکیب اژدها و شیر در ادبیات ما ناشی از زروان گرایی است که مطابق آن، مجسمه‌ای که سر شیر بر آن قرار گرفته و ماری به دور پیکر آن پیچیده شده^{۱۳۶} نماد کسی بوده است که صفات و سجایایش کامل نباشد:^{۱۳۷}

«درفشی بدید اژدها پیکرش پدید آمد و شیر زرین سرش»^{۱۳۸}

رستم در خوان اول با اژدها می‌جنگد و او را مغلوب می‌کند:

«زدشت اندر آمد یکی اژدها کز و پیل گفתי نیابد رها

بیامد جهانجوی را خفته دید بر او یکی اسب آشفته دید

تهمت چو از خواب بیدار شد سر پر خرد پر ز پیکار شد

بزد تیغ و بنداخت از بر سرش فرو ریخت چون رود خون از برش

زمین شد به زیر تنش ناپدید یکی چشمه خون از برش بردمید...»^{۱۳۹}

به روایت فردوسی و نظامی، بهرام گور نیز طی نبردی اژدها را می‌کشد.^{۱۴۰} گشتاسب نیز با اژدها نبرد کرده دو دندان او را به نشانه این شجاعت با خود به همراه می‌برد و به قیصر روم می‌نمایاند.^{۱۴۱} در برخی از افسانه‌ها مار عامل کشف راز می‌شود چنان‌که راز درخت تشخیص نیک و بد و فریفتن آدم و حوا توسط مار معلوم می‌گردد. در این روایت، مار تجسم شیطان، ابلیس و قوای اهریمنی است که با همکاری طاووس به اغوای آدم و حوا پرداخته، موجب هبوطشان از بهشت می‌شود.

به روایت تورات، مار به مجازات این عمل مجبور به خاک خوردن و راه رفتن بر شکم می‌گردد.^{۱۴۲} به دلیل ارتباط مار با حوا، مار بهشت غالباً به سیمای زن تصور شده و زن، اصل و مبداء اغواگری شمرده می‌شود.^{۱۴۳} همان‌طور که گفتیم از آن جا که مار با ماه ارتباط یافته با زن نیز ارتباط دارد.^{۱۴۴} تصویر فریفتن آدم به وسیله مار (نفس) در سخن عطار نمایان است:

«خده‌ای طاووس باغ هشت در سوختی از زخم مار هفت سر

صحبت این مار در خونت فکند وز بهشت عدن بیرون فکند
تا نگردانی هلاک این مار را کی شوی شایسته این اسرار را
گر خلاصی با شدت زین مار زشت آدمت با خاص گیرد در بهشت»^{۱۴۵}

همچنین مار در جنبه مثبت و خصلت نیکوکارانه خود در کشف آتش، راز گشاست و به واسطه حضور اوست که هوشنگ به کشف آن هدایت می شود:

«یکی روز شاه جهان سوی کوه گذر کرد با چند کس همگروه
پدید آمد از دور چیزی دراز سیه رنگ و تیره تن و تیز تاز
دو چشم از برسر چو دو چشمه خون زدود دهانش جهان تیره گون
نگه کرد هوشنگ با فرو سنگ گرفتش یکی سنگ و شد تیز چنگ
به زور کیانی رهانید دست جهان سوز مار از جهانجوی جست
برآمد به سنگ گران سنگ خرد همان و همین سخت بشکست گرد
فروغی پدید آمد از هر دو سنگ دل سنگ گشت از فروغ آذرنگ
نشد مار کشته ولیکن ز راز ازین طبع سنگ آتش آمد فراز»^{۱۴۶}

دو بوکور نیز به دو سوگرایی رمز مار اشاره دارد. او از جهتی آن را متصف به رذائل و معاصی می داند و از طرفی مار را جانوری الهی و راهنمای حیاتی نو معرفی می کند و دگر دیسی و ناخودآگاهی را که منجر به نوشدگی و نوزایی یا خطر و بی تعادلی می شود از رمزهای مار قلمداد می کند.^{۱۴۷} تلاقی و تداخل رمزها که شکوفایی جاودانه رمز را رقم می زند در همزیستی مار و درخت نمایان است.^{۱۴۸} این ارتباط اساطیری در ناخودآگاه شاعر نمودار است:

«چو شاخ درخت آن دو مار سیاه برآمد دگر باره از کتف شاه»^{۱۴۹}

در اساطیر هند، مار کبرا پاسدار شمال، گنجینه های زر و سیم، مروارید و دیگر جواهرات گرانبهاست.^{۱۵۰} در اساطیر چین نیز ازدها پاسدار مروارید که نماد گنج خاقانی است می باشد:^{۱۵۱} دوبوکور پاسداری خزائن مخفی و سرّی را که در دل زمین نهان است را با مار مرتبط می داند.^{۱۵۲} ارتباط مار و گنج از مضامین رایج ادبیات ماست:

«چو ماری بر سر گنجی نشسته ز شب تا شب به گردی روزه بسته»^{۱۵۳}

از سر تا دم کمری بیش نیست» ^{۱۵۴}	«گنج نشین مار که درویش نیست
هر جا که رطب بود بود خار» ^{۱۵۵}	«این است که گنج نیست بی مار
بر دامن او نشسته ماری است» ^{۱۵۶}	«هر گنج که در درون غاری است
ز شب تا شب به گردی روزه بسته» ^{۱۵۷}	«چو ماری بر سر گنجی نشسته
تا نیچد چو اژدها بر گنج» ^{۱۵۸}	«پیش مفلس زر زیاد مسنج
که بی مار نتوان شدن سوی گنج» ^{۱۵۹}	«مگر زان شد آن ره زماران به رنج

۶. ماهی

ماهی در جلوه اساطیری - ادبی خود به لحاظ تعلقش به زمین، مظهر پستی به شمار می رود و چنانکه در باب گاو گفته شد، بنابه اساطیر ژاپن در نزدیکی معبد کاشیما، خرسنگی با ستون فرسوده است که بُن آن در زمین فرو رفته و مرکز جهان تلقی می شود و گفته اند بُن این سنگ (گاو) بر پشت ماهی عظیمی است که حرکات تند آن موجب زلزله می شود و وجود سنگ (گاو) مانع حرکات شدید ماهی است.^{۱۶۰} این روایت با اساطیر ایرانی و ادبیات ما نیز کاملاً منطبق است:

چو توشاه نهاد بر سر کلاه» ^{۱۶۱}	«زماهی بر اندیشه تا چرخ ماه
به جستن چوبرق و به هیکل چوکوه» ^{۱۶۲}	«ز زخم سُمس گاو و ماهی ستوه
طلسمی بر سر گنج الهی است» ^{۱۶۳}	«نموداری که از مه تا به ماهی است
به ماهی گاو گوید کیف حالک» ^{۱۶۴}	«چو بر دریا زند تیغ پلالک
زماهی تا به ماه آگاهی اوراست» ^{۱۶۵}	«درین دوران که مه تا ماهی اوراست

در تجلیات توتمی ماهی نیز وصف اساطیری انسان - ماهی در داستان کیخسرو نمایان است:

که ملاح خواندش فم الاسد	«به راهی کشیدش موج مدد
نشد کثر با اختر پادشا	چنان خواست یزدان که باد هوا
نمودی به انگشت هر یک به شاه	شگفت اندران آب مانده سپاه
همی داشتی گاو با شیر تاو	به آب اندرون شیر دیدند و گاو
همه تن پر از پشم چون گوسفند	همان مردم موی ها چون کمند

گروهی سران چون سرِ گاومیش دو دست از پس مردم و پای پیش
یکی سر چوماهی و تن چون نهنگ یکی پای چون گور و تن چون پلنگ
نمودی همی این بدان آن بدین به دادار برخواندند آفرین»^{۱۶۶}

۷. پرندگان. (سیمرغ، ققنوس، هما، باز، شاهین |عقاب|)

سیمرغ

در تورات از آفرینش پرنده بالدار بر سطح طبقه فضای آسمان سخن رفته است.^{۱۶۷} به نظر الباده توانایی پرواز و بال داشتن، بیان رمزی برتر بودن از مقتضیات بشری و دست یافتن به واقعیات غایی است.^{۱۶۸} در میان پرندگان سیمرغ از سیمای قدسی - اساطیری درخشان‌تری برخوردار است. در روایات مزدیسنی سیمرغ، پرنده پستاندار کوه زی^{۱۶۹} برفراز درخت بسیار تخمه میان دریای فراخکرد آشیان دارد و با پرواز خود سبب فرو ریختن تخم درخت در آب دریای فراخکرد می‌شود. ازینرو باران بر زمین می‌بارد.^{۱۷۰} خصوصیات «سی ان هو» (Sein - He) چینی در بسیاری از موارد با سیمرغ ایرانی مشابهت فراوانی دارد.^{۱۷۱} سیمرغ در روایات اساطیری - عرفانی ما سلطان پرندگان و نماد ذات خداوند است:

«سلطنت را نیست چون سیمرغ کس زانک بی‌همتا به شاهی است و بس»^{۱۷۲}
«هست ما را پادشاهی بی‌خلاف در پس کوهی که هست آن کوه قاف
نام او سیمرغ سلطان طیور او به ما نزدیک و ما زو دور دور
دایما او پادشاه مطلق است در کمال عز خود مستغرق است»^{۱۷۳}
«جمله گفتند آمدیم این جایگاه تا بود سیمرغ ما را پادشاه
ما همه سرگشتگان درگهیم بی‌دلان و بی‌قراران رهیم
مدتی شد تا ما در این راه آمدیم از هزاران سی به درگاه آمدیم»^{۱۷۴}

در منطق الطیر سی مرغ به ذات خورشیدی سیمرغ متصل گشته و تبدیل به وجودی واحد می‌گردند که این نمایش قدسی نمودار اسطوره رجوع به اصل، مرگ آیینی و مُردن پیش از مرگ است که در پی استحاله و تبدل صورت می‌گیرد.^{۱۷۵} ناپیدایی و تنهایی سیمرغ نیز دستاویزی برای تمثیل ذات خداوند به اوست:

«مدتی گشت ناپدید از ما
چون بر این قصه برگذشت بسی
گفت بگذار ازین سخن بگذر
«چو مشک از ناف عزلت بو گرفتم
«برون رفت و روی از جهان درکشید
سر چو سیمرغ درکشید از ما
زو چو عنقا نشان نداد کسی»^{۱۷۶}
که ز سیمرغ کس نداد خبر»^{۱۷۷}
به تنهایی ز عنقا خو گرفتم»^{۱۷۸}
چو عنقا شد از بزم شه ناپدید»^{۱۷۹}

سیمرغ در منطق الطیر به صفات رفیع و بلند متّصف گشته است.^{۱۸۰} و در ادبیات ما با آفتاب یکی شده و نهایتاً مظهر ذات خداوند دانسته شده است چنان که در منطق الطیر، سیمرغ و آفتاب یک حقیقتند:

«پیش سیمرغ آفتاب شکوه
شد چو مرغ پرنده کوه به کوه»^{۱۸۱}
«هر که در دریای وحدت گم نشد
گر همه آدم بود مردم نشد
هر یک از اهل هنر و ز اهل عیب
آفتابی دارد اندر غیب غیب
عاقبت روزی بود کان آفتاب
با خودش گیرد بر اندازد نقاب
هر که او در آفتاب خود رسید
تو یقین می‌دان که نیک و بد رسید
مرد سالک چون رسد اینجایگاه
جایگاه مرد برخیزد ز راه»^{۱۸۲}

در شاهنامه، زال به جهت سپید مویی به دستور پدرش، سام در دل طبیعت رها می‌شود و سیمرغ او را به لانه خود برده پرورش می‌دهد و در مقام حضانت و دایگی او برمی‌آید. دایگی و پرورش فریدون توسط گاو و پرورش زال به وسیله سیمرغ از مظاهر توتم پرستی در شاهنامه است:

«بفرمود پس تاش برداشتند
از آن بوم و بر دور بگذاشتند
به جایی که سیمرغ را خانه بود
بدان خانه این خرد بیگانه بود
نهادند بر کوه و گشتند باز
برآمد بر این روزگاری دراز
چو سیمرغ را بچه شد گرسنه
به پرواز بر شد دمان از بنه
یکی شیرخواره خروشنده دید
زمین را چو دریای جوشنده دید
فرود آمد از ابر سیمرغ و چنگ
بزد برگرفتش از آن گرم سنگ
بپردش دمان تا به البرز کوه
که بودش بدانجا کنام و گروه
سوی بچگان برد تا بشکرند
بدان ناله زار او ننگرند

نگه کرد سیمرغ با بچگان
بر آن خرد خون از دو دیده چکان
شگفتی برو برفکنند مهر
بماندند خیره بدان خوب چهر
چو آن کودک خرد پرمایه گشت
بر آن کوه بر روزگاری گذشت
یکی مرد شد چون یکی زاد سرو
برش کوه سیمین میانش چو غرو...»^{۱۸۳}

از مظاهر دیگر توتّم پرستی در باب سیمرغ اشاره به پَر و فرّه پر آن است.
فردوسی و عطار به خوبی به این مظهر توتمی اشاره داشته‌اند چنان که در شاهنامه
زال به سیمرغ می‌گوید:

«نشیم تو رخشنده‌گاه من است
دو پَر تو فرّ کلاه من است»^{۱۸۴}

و سیمرغ پاسخ می‌دهد:

«چنین داد پاسخ که گر تاج و گاه
ببینی و رسم کیانی کلاه
مگر کاین نشیمت نیاید به کار
یکی آزمایش کن از روزگار
ابا خویشان بر یکی پَر من
خجسته بود سایه فرّ من
گرت هیچ سختی به روی آورند
ور از نیک و بد گفتگوی آورند
بر آتش برافکن یکی پَر من
ببینی هم اندر زمان فرّ من
که در زیر پَرّت برورده‌ام
ابا بچگانت برآورده‌ام»^{۱۸۵}

ازینرو در رزم رستم و اسفندیار پَر سیمرغ به کار می‌آید و به واسطه آن زخم‌های
رستم و رخسار مداوا می‌گردد:

«از ایوان سه مجمر پر آتش ببرد
برفتند با او سه هشیار گرد
فسونگر چو بر تیغ بالا رسید
زدیبا یکی پَر بیرون کشید
زمجمر یکی آتشی بر فروخت
به بالای آن پَر لختی بسوخت
چو پاسی از آن تیره شب برگذشت
تو گفتی چو آهن سیاه ابر گشت
همانگه چو مرغ از هوا بنگرید
درخشیدن آتش تیز دید
نشسته برش زال با درد و غم
زیرواز مرغ اندر آمد دژم
بشد پیش باعود زال از فراز
ستودش فراوان و بردش نماز
به پیشش سه مجمر پر از بوی کرد
زخون جگر بر دوزخ موی کرد
بدو گقت سیمرغ شاها چه بود
که آمد ازین سان نیازت به دود

چنین گفت کاین بد به دشمن رساد که بر من رسید از بد بد نژاد...»^{۱۸۶}
 دینکرد نیز گزارش کاملی از ویژگی‌های پَر وارغن (سیمرغ) می‌دهد و
 خاطر نشان می‌سازد که با مالیدن آن بر آغوش شاه، فرّ کیانی بدو باز می‌گردد.
 کویاجی به دلیل رابطه زال و رستم با سیمرغ و پراو، سیمرغ را فرشته نگاهبان یا توت‌م
 قوم سکا (قوم سیستان) می‌داند.^{۱۸۷}

عطار نیز پَر سیمرغ را صنّع آفرین و موجد نقش‌های زیبا دانسته است:

«ابتدای کار سیمرغ ای عجب جلوه‌گر بگذشت برچین نیم شب
 در میان چین فتاد از وی پری لاجرم پر شور شد هر کشوری
 هر کسی نقشی از آن پر برگرفت هرک دید آن نقش کاری درگرفت
 آن پر اکنون در نگارستان چینست اطلبوا العلم ولو بالصّین ازینست
 این همه آثار صنّع از فرّ اوست جمله انمودار نقشِ پَر اوست»^{۱۸۸}

مطابق گزارش فردوسی از آن جا که جفت سیمرغ در هفت خوان اسفندیار
 کشته می‌شود،^{۱۸۹} سیمرغ به کمک رستم می‌آید تا به نیرنگ او اسفندیار هلاک شود.

ققنوس

ققنوس در اساطیر چین نماد آتش و در بردارنده عنصر مادینگی است.^{۱۹۰} و در
 اساطیر مصر شکل شخصیت یافته خورشید در حال طلوع است.^{۱۹۱} که بر تک ستون
 هرمی که نماد پرتو خورشید بود می‌نشست و هر بامداد از آتش بامدادی، هستی
 می‌یافت و بر درخت مقدس برسپه (persea) می‌نشست. به قول هرودوت این مرغ
 هر پانصد سال یکبار در چراگاه‌های معبد پدیدار می‌شد و زایش او هر پانصد سال
 یکبار از تخم پدر مرده خود یا تخمی که کاهنان آنرا از صمغی خوشبو می‌ساختند
 میسر می‌شد.^{۱۹۲}

در منطق الطیر، افسانه ققنوس یعنی مرغی که از خاکستر پیکر سوخته‌اش
 دوباره زاده می‌شود بیان شده است:

«هست ققنس طرفه مرغی دلستان موضع این مرغ در هندوستان
 سخت منقاری عجب دارد دراز همچو نی دروی بسی سوراخ باز

قرب صد سوراخ در منقار اوست
 هست در هر ثقبه آوازی دگر
 چون به هر ثقبه بنالد زار زار
 جمله پرندگان خامش شوند
 «آتشی بیرون جهد از بال او
 زود در هیزم فتد آتش همی
 مرغ و هیزم هر دو چون اخگر شوند
 چون نماند ذره‌ای اخگر پدید
 آتش آن هیزم چو خاکستر کند
 هیچکس را در جهان این اوفتاد
 پس بسوزد هیزمش خوش خوش همی
 بعد از اخگر نیز خاکستر شوند
 ققنسی آید ز خاکستر پدید
 از میان ققنس بچه سر بر کند
 کو پس از مردن بزاید نابزاد»^{۱۹۳}

توصیف نظامی از مرغی اساطیری که در هفت پیکر آمده است تا حدودی با اوصاف ققنوس همانندی دارد:

«مرغی آمد نشست چون کوهی
 از بزرگی که بود سر تا پای
 پر و بالی چو شاخ‌های درخت
 چون ستونی کشیده منقاری
 هر دم آهنگ خارشی می‌کرد
 هر پری را که گرد می‌انگیخت
 هر بن بال را که می‌خارید
 کامدم زو به دل در اندوهی
 میل گفتمی در اوفتاد زجای
 پای‌های بر مثال پایه تخت
 بیستونی و در میان غاری
 خویشتن را گزارشی می‌کرد
 نافه مشک بر زمین می‌ریخت
 صدفی ریخت پُر زمروارید»^{۱۹۵}

هما و جغد

در بهرام‌یشت از فرّ هما سخن رفته است چنانکه می‌گوید هر که استخوان یا پر مرغ با خود به همراه دارد هیچکس نمی‌تواند او را از پای درآورد زیرا پر آن مرغ، بزرگواری و فرّ بسیار بدان کس خواهد بخشید.^{۱۹۶} ازینروست که سایه هما در ادبیات ما موجد شرف و بزرگی و پادشاهی قلمداد شده و در مقابل، جغد مظهر شومی و بدشگونی است:

- «همایی کن برافکن سایه بر کار
ولایت را به جفندی چند بسیار»^{۱۹۷}
- «مرغی که همای نام دارد
چون فرخی تمام دارد؟»^{۱۹۸}
- «همایی بر سرم می داد سایه
سریرم را زگردون کرد پایه»^{۱۹۹}
- «جغد به دور تو همایی کند
سر که رسد پیش تو پایی کند»^{۲۰۰}
- «چون تو همایی شرف کار باش
کم خور و کم گوی و کم آزار باش»^{۲۰۱}
- «به خود کم شوم خلق را رهنمای
همایون زکم دیدن آمد همای»^{۲۰۲}
- «پیش جمع آمد همای سایه بخش
خسروان از ظل او سرمایه بخش»^{۲۰۳}
- «آن که شه خیزد ظل پر او
چون توان پیچید سر از فر او»^{۲۰۴}

از مظاهر توتمی هما نیز کاربرد درفش هما پیکر در رزم بوده است:

«یکی پیکر آهو درفش از برش بدان سایه آهو اندر سرش»^{۲۰۵}

در شایست نشایست کشتن همای ممنوع اعلام شده است.^{۲۰۶} در اساطیر چین، جغد به علت پرواز در شب، نماد تاریکی است و با عنصر مادینگی جهان پیوند دارد.^{۲۰۷} در ادبیات ما نیز مکان جغد در ویرانه‌ها و برگنج‌ها تصور شده است:

«آب نه و بحر شکوهی کنم جغد نه و گنج پژوهی کنم»^{۲۰۸}

عقاب (شاهین)

در اساطیر شمال آمریکا عقاب جانشین یا رمز خورشید است و در شمال آسیا به معنی حضور خورشید در حیات مذهبی و اسطوره‌ای است.^{۲۰۹} نزد مصریان، عقاب از مقدس‌ترین پرندگان و نماد و پسر خورشید در حال طلوع بوده و در معابد خورشید نگهداری می شده است.^{۲۱۰} ستیز نمادین عقاب و مار رمز کیهان شناختی نبرد میان نور و ظلمت و تضاد بین دو اصل و مبداء خورشیدی و زیرزمینی بوده است. در اساطیر مصر بالای سر فرعون‌ی موسوم به مار شاهینی که خدای فضای بیکران تصور می شده منقوش است که دیدگانش غالباً نشانه‌های خورشید و ماه محسوب می شود.^{۲۱۱} عقاب در نظام‌های پیش از تاریخ، توتم محسوب می شده و موجودی ایزدی و برجسته به شمار می رفته است.^{۲۱۲} ستیز اساطیری مار، پرنده قمری و نماد زمین و عنصر مادینه جهان با عقاب، پرنده خورشیدی و نماد آسمان و

عنصر نرینه جهان در داستان معروف آتنه از اساطیر بین النهرین^{۲۱۳} که با اسطوره ایرانی تقابل نیروهای ایزدی (عقاب، باز) و نیروهای اهریمنی (مار) مطابقت دارد^{۲۱۴}، نمودار جهان شمولی است که طی به تصویر کشیدن عقابی که ماری را به چنگال دارد پیکار قدرت‌های آسمانی با قوای دوزخی را در تضاد خیر و شر نشان می‌دهد.^{۲۱۵} این نماد به طرزی ناخودآگاه در خوابِ افراسیاب جلوه گر شده است:

«بیابان پُر از مار دیدم به خواب جهان پُر زگرد آسمان پُر عقاب»^{۲۱۶}

نیچه در «چنین گفت زرتشت» مار حيله گر را جفتِ مغرورترین پرنده یعنی عقاب می‌داند، به نظر او تصویر حلقهٔ مار در مرکز دواير پر تحرک چرخش عقاب، نماد رسالت زرتشت است و گویای رمز بازگشت جاودانهٔ چیزی است.^{۲۱۷} پر عقاب که برای سرعت پرواز تیر به کار گرفته می‌شود از مظاهر توتِم پرستی به شمار می‌رود و در شاهنامه بدان اشاره شده است:

«زپولاد پیکان و پَرّ عقاب سپر کرد بر پیش روی آفتاب»^{۲۱۸}

«یکی تیر الماس پیکان چو آب نهاده بر او چار پَرّ عقاب»^{۲۱۹}

«هوا را بپوشید پَرّ عقاب نبیند چنان رزم جنگی به خواب»^{۲۲۰}

پرواز کاووس به وسیله عقابان گرسنه^{۲۲۱} که با پرواز نمرود در روایات اسلامی مطابقت دارد نیز اگرچه بیشتر در بردارندهٔ رمز صعود است اما نمایانگر وجههٔ اساطیری عقاب نیز هست. مطابق روایت شاهنامه عقاب (شاهین) جهت صید و شکار نیز مورد استفاده قرار می‌گرفته است:

«برفتند با باز و شاهین و مهد گرازنده و شاد تا رود شهد

به نخجیر گاه رد افراسیاب زیک دست ریگ و زیک دست آب»^{۲۲۲}

باز

در مینوی خرد باز، رَدِ مرغان شمرده شده و مؤلف بندهشن حکمت آفرینش باز سپید را نابودی مار پرداز که موجب مرگ مردم می‌شود می‌داند^{۲۲۳} و این امر باز را که به منزلهٔ فرّه کیانی است در مقابل سایهٔ اهریمنی مار قرار می‌دهد.^{۲۲۴} در ادبیات ما نخجیر، کار محتشمان به شمار رفته و خاطر نشان شده است که شاهان با باز و

چرخ و شاهین (دو نوع دیگر از باز) و نیز یوزوسگ شکار می کرده‌اند:

«برفتند با باز و شاهین و مهد
 گرازنده و شاد تا رود شهد
 به نخجیرگاه زد افراسیاب
 زیک دستریگ وز یک دست آب»^{۲۲۵}
 «ز مرغان مر آن را که بُد نیک تاز
 چوباز و چو شاهین گردن فراز
 بیاورد و آموختنشان گرفت
 جهانی بدو مانده اندر شگفت»^{۲۲۶}

تربیت خاص باز مبتنی بر دوختن چشمان اوست تا با عادات پیشین خود بیگانه شده و به جایگاه جدید خود و بازدار خو گیرد و بر اثر ریاضت و چشم دوختن از تعلقات، شایسته دست سلطان شود:

«باز پیش جمع آمد سرفراز
 کرد از سرّ معالی پرده باز
 گفت من از شوق دست شهریار
 چشم بر بستم ز خلق روزگار
 چشم از آن بگرفته‌ام زیر کلاه
 تا رسد پایم به دست پادشاه
 در ادب خود را بسی پرورده‌ام
 همچو مرتاضان ریاضت کرده‌ام
 تا اگر روزی بر شاهم برند
 از رسوم خدمت آگام برند
 گاه شه را انتظاری می‌کنم
 گاه در شوقش شکاری می‌کنم»^{۲۲۷}

در شاهنامه نیز زواره، برادر رستم باز بر دست خود دارد:

«چو گفتار آن ترکش آمد به گوش
 ز اسپ اندر افتاد و زو رفت هوش
 یکی باز بودش به چنگ اندرون
 رها کرد و مزگان شدش جوی خون»^{۲۲۸}

در اوپانیشاد، تمثیل مردی که توسط دزدان، چشم بسته به شهر آورده می‌شود با تمثیل باز مطابق است. چشم بستن، مظهر اسارت آن مرد در تعلقاتش است و دزدان مظهر عقاید دروغند و چون دوباره چشم مرد را می‌گشایند همگان از دیدار او دوباره شادمان می‌شوند.^{۲۲۹}

«یادداشت‌های فصل هفتم» (حیوانات)

۱. زادسپرم، گزیده‌های زادسپرم، ص ۱۳
۲. فرنبرگ دادگی، بندهشن، ص ۴۰
۳. فردوسی، ج ۱، ص ۱۵، ۱۶
۴. همان، ص ۲۹
۵. همان، ص ۳۱
۶. همان، ص ۳۱
۷. در اساطیر مصر نیز گاو (ورزاو)، کژدم، شاهین، اسب، شیر، مار و افعی در اساطیر
نفسی محوری دارند. (ژیو، ف، فرهنگ اساطیر مصر، ص ۹۶)
۸. فرنبرگ دادگی، بندهشن، ص ۴۰
۹. بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۱۰۱
۱۰. شاله، فیلیسین، تاریخ مختصر ادیان بزرگ، ص ۳۸
۱۱. کریستی، آنتونی، اساطیر چین، ص ۵۰، ۱۴۶، ۱۴۹
۱۲. فرنبرگ دادگی، بندهشن، ص ۱۴۹، بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۱۴۲
۱۳. فردوسی، ج ۱، ص ۵۷
۱۴. نظامی، خسرو و شیرین، ص ۲۲
۱۵. فروید، توتم و تابو، ص ۲۳۰
۱۶. فردوسی، ج ۱، ص ۶۵، ۶۶، ۷۰
۱۷. همان، ج ۹، ص ۲۲۰
۱۸. همان، ج ۱، ص ۲۰۳
۱۹. همان، ص ۲۰۴؛ ورک ص ۱۵۴
۲۰. همان، ص ۲۰۴
۲۱. همان، ص ۲۵۷
۲۲. همان، ج ۲، ص ۱۹
۲۳. همان، ص ۳۳؛ ورک ص ۲۳۲؛ ج ۳، ص ۳۷، ص ۴۷، ۲۳۵؛ ج ۴، ص ۸۴، ۲۰۳.

۲۴۲، ۲۴۶، ۲۴۹؛ ج ۵، ص ۱۳۸، ۳۹۸؛ ج ۶، ص ۱۳۹؛ ج ۷، ص ۳۰۱، ۳۰۲؛ ج ۸،
ص ۶۳، ۳۶۴

۲۴. فروید، زیگموند، توتم و تابو، ص ۲۳۱

۲۵. ورمازرن، مارتن، آیین میترا، ص ۲۲۴

۲۶. صمدی، مهرانگیز، ماه در ایران، ص ۱۴۶

۲۷. شایست نشایست، ترجمه دکتر کتابیون مزداپور، ص ۱۲۴

۲۸. فردوسی، ج ۷، ص ۴۱۰

۲۹. فروید، توتم و تابو، ص ۲۲۷

۳۰. الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ص ۱۴۵

۳۱. کریستی، آنتونی، اساطیر چین، ص ۲۱۶، ۲۲۰

۳۲. مک کال، هنریتا، اساطیر بین النهرینی، ص ۶۹، ۷۵، ۱۰۳

۳۳. فردوسی، ج ۵، ص ۳۵۱

۳۴. همان، ج ۷، ص ۱۰۲

۳۵. وحید دستگردی در پاورقی مخزن الاسرار، ص ۱۵ و در تعلیقات شرف نامه، ص

۹۸؛ راز گوهر شب چراغ مطابق روایات مزدیسنی چنین است که فره زردشت در

دریای کیانسه به آبان فره که ایزد ناهید است سپرده شده و شبها به صورت سه چراغ

می درخشد و پس از آب تنی کردن دوشیزه زاینده نجات بخشی در این دریا فره به

تنش وارد می شود و آبستن می گردد و سه پسر زردشت اوشیدر، اوشیدر ماه و

سوشیانس هر کدام به زمانه خودزاده می شوند. (فرنغ دادگی، بندهشن، ص ۱۴۲،

۱۴۸؛ بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۲۱۱ - ۲۲۰)؛ مولوی نیز

می گوید:

گاو بحری گوهر از آب آورد بنهد اندر مرج و گردش می چرد»

(مولوی، مثنوی، دفتر ششم، ص ۶۲۰)

۳۶. پیگوت، ژولیت، اساطیر ژاپن، ص ۸۷

۳۷. فردوسی، ج ۲، ص ۲۵۵

۳۸. نظامی، مخزن الاسرار، ص ۱۵

۳۹. همان، خسرو و شیرین، ص ۲۷
۴۰. همان، لیلی و مجنون، ص ۱۷۴
۴۱. همان، شرف نامه، ص ۹۸
۴۲. صمدی، مهرانگیز، ماه در ایران، ص ۱۴۱
۴۳. نظامی، هفت پیکر، ص ۱۱۲ - ۱۱۹
۴۴. پیگوت، ژولیت، اساطیر ژاپن، ص ۱۸۷
۴۵. کریستی، آنتونی، اساطیر چین، ص ۵۱
۴۶. فردوسی، ج ۲، ص ۹۵، ۹۶
۴۷. همان، ج ۱، ص ۶۷
۴۸. همان، ج
۴۹. همان، ج ۳، ص ۱۴۳؛ ج ۲، ملحقات، ص ۲۶۱
۵۰. همان، ص ۲۰۹
۵۱. همان، ج ۵، ص ۲۷۱
۵۲. کریستی، آنتونی، اساطیر چین، ص ۴۸
۵۳. نظامی، لیلی و مجنون، ص ۱۴
۵۴. همان، هفت پیکر، ص ۱۱
۵۵. همان، شرف نامه، ص ۱۸
۵۶. ورمازرن، مارتن، آیین میترا، ص ۱۶۸، ۲۱۳
۵۷. کریستی، آنتونی، اساطیر چین، ص ۲۲۲
۵۸. ورمازرن، مارتن، همان، ص ۱۹۹
۵۹. گفتنی است که نژاد یعقوب لیث (شیر) را به رستم که به صفت شیرمردی متصف است رسانده‌اند. (محسنی، منوچهر، تحقیق در احوال و آثار نجم‌الدین کبری، ص ۱۴۸ - ۱۵۰)
۶۰. فردوسی، ج ۱، ص ۱۷
۶۱. همان، ص ۴۰، ورک ص ۶۱، ۱۱۷، ۱۹۸، ۲۴۶
۶۲. همان، ص ۱۶۰، ورک ص ۱۴۹، ۱۷۴، ۱۸۱، ۱۸۸، ۲۱۰، ۲۲۹، ۲۳۲، ۲۵۴، ۲۵۸

۲۶۰. ج ۳، ص ۱۱، ۶۱، ۱۳۱، ۱۶۲، ۱۸۴، ۱۸۵، ۲۰۷، ۲۲۲، ۲۵۹؛ ج ۴، ص ۴۰، ۴۳، ۴۵، ۵۷، ۱۰۶، ۱۶۳، ۲۰۱، ۲۵۲، ۲۵۸؛ ج ۵، ص ۷۲، ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۴۳، ۲۸۴؛ ج ۷، ص ۳۹، ۷۶؛ ج ۸، ص ۴۰۰، ۳۷۱
۶۳. همان، ص ۲۵۸؛ ورک، ص ۲۵۴
۶۴. همان، ج ۸، ص ۴۰۰؛ ورک ص ۳۷۱
۶۵. نظامی، مخزن الاسرار، ص ۱۰۳، ورک ص ۱۰۲
۶۶. همان، ص ۱۳۶
۶۷. همان، هفت پیکر، ص ۷۹ ورک ص ۱۱۰، ۱۳۱
۶۸. شرف‌نامه، ص ۲۸۷؛ ورک خردنامه، ص ۶۹؛ شرف‌نامه، ص ۲۹۰، ۲۹۷، ۴۵۲، ۴۶۰
۶۹. عطار، منطق الطیر، ص ۶
۷۰. همان، ص ۴۰
۷۱. همان، ص ۶۷
۷۲. فروید، زیگموند، توتم و تابو، ص ۱۸۳
۷۳. محسنی، منوچهر، تحقیق در احوال و آثار نجم‌الدین کبری، ص ۱۴۸ - ۱۵۰
۷۴. نظامی، مخزن الاسرار، ص ۱۰۲
۷۵. همان، ص ۱۰۳
۷۶. عطار، منطق الطیر، ص ۶
۷۷. فردوسی، ج ۱، ص ۱۱۳، ۱۱۶
۷۸. عطار، منطق الطیر، ص ۲۳۰
۷۹. فردوسی، ج ۲، ص ۲۷
۸۰. همان، ج ۴، ص ۲۷
۸۱. همان، ج ۷، ص ۱۰۲
۸۲. کریستی، آنتونی، اساطیر چین، ص ۴۲، ۴۹، ۶۹، ۱۹۵، ۱۹۷
۸۳. فردوسی، ج ۳، ص ۶۳
۸۴. همان، ج ۱، ص ۱۱۳، ۱۱۶

۸۵. زمردی، حمیرا، در مقاله «ملاحظات تطبیقی ادیان و اساطیر در منطق الطیر عطار»، جشن نامه دکتر زرین کوب «درخت معرفت»؛ کنگره جهانی عطار نیشابوری، «سایه در خورشید»، ص ۳۴۶
۸۶. فردوسی، ج ۲، ص ۲۲۲
۸۷. همان، ج ۱، ص ۲۸
۸۸. همان، ج ۴، ص ۲۸
۸۹. دوبوکور، مونیک، رمزهای زنده جان، ص ۵۲، ۷۰؛ الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ص ۲۰۵
۹۰. همان، ص ۵۲، ۵۵، همان، ص ۱۶۹؛ در اسناد قوم شناختی جادوگری مقام و منصبی است که غالباً از جانب ماه و با وساطت ماران تفویض می شود و در نظر چینیان مار منبع هر گونه قدرت جادویی است و پیشگو و غیب آموز است (الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ص ۱۷۲؛ دوبوکور، همان، ص ۴۸) از سوی دیگر ارتباط اساطیری ماه و زن قابل یادآوری است و چنانکه در بخش مربوط به ماه از آن سخن گفتیم، مار رمز باردارکنندگی و بالندگی در زن است. (الیاده، میرچا، همان، ص ۱۷۱، ۲۰۴، ۲۰۵)
۹۱. دوبوکور، همان، ص ۴۳، ۶۹
۹۲. نظامی، مخزن الاسرار، ص ۱۲۲
۹۳. فردوسی، ج ۳، ص ۴۹
۹۴. زمردی، حمیرا، در مقاله «باز در ادبیات فارسی، دانشنامه جهان اسلام، ۱۳۷۵
۹۵. دوبوکور، مونیک، رمزهای زنده جان، ص ۵۸
۹۶. فرنبرگ دادگی، بندهشن، ص ۹۹، ۱۰۳
۹۷. روایت پهلوی، ترجمه دکتر مهشید میر فخرایی، ص ۳۳، ۳۴
۹۸. دوبوکور، همان، ص ۶۲
۹۹. اسطوره آفرینش در آیین مانی، ص ۱۸۶؛ ورک ص ۲۰۳، شاگردان مانی راجع به ازدهای هفت سر از او سؤالی می کنند و او پاسخ می دهد که این چیزی است مینوی و ازدهای مادی به این شکل وجود ندارد. (همان، ص ۲۰۳)

۱۰۰. عطار، منطق الطیر، ص ۳۷
۱۰۱. همان، ص ۱۲۸
۱۰۲. همان، ص ۱۶۴
۱۰۳. همان، ص ۲۰۸
۱۰۴. کزازی، میرجلال الدین، مازهای راز، ص ۱۰، ۱۱
۱۰۵. فردوسی، ج ۱، ص ۴۸
۱۰۶. پیگوت، ژولیت، اساطیر ژاپن، ص ۱۷۴
۱۰۷. نظامی، هفت پیکر، ص ۴۱
۱۰۸. عطار، منطق الطیر، ص ۱۸۱
۱۰۹. فردوسی، ج ۱، ص ۴۹
۱۱۰. همان، ص ۴۹
۱۱۱. همان، ص ۵۱
۱۱۲. همان، ص ۵۲
۱۱۳. همان، ص ۶۸
۱۱۴. نظامی، هفت پیکر، ص ۱۲۷
۱۱۵. فردوسی، ج ۲، ص ۶۴
۱۱۶. همان، ص ۲۳۵
۱۱۷. همان، ص ۲۵۴
۱۱۸. همان، ج ۳، ص ۲۲۱ و رک ص ۱۳۳، ۱۹۸، ۲۱۸
۱۱۹. همان، ج ۴، ص ۱۹
۱۲۰. همان، ج ۵، ص ۸۰
۱۲۱. پیگوت، ژولیت، اساطیر ژاپن، ص ۱۷۴
۱۲۲. نظامی، مخزن الاسرار، ص ۱۴۹
۱۲۳. فردوسی، ج ۱، ص ۲۰۲، ۲۰۳
۱۲۴. همان، ج ۷، ص ۷۲، ۷۳
۱۲۵. همان، ج ۲، ص ۹۶

۱۲۶. اسطوره آفرینش در آیین مانی، ص ۲۰۳
۱۲۷. فردوسی، ج ۴، ص ۳۰
۱۲۸. عطار، منطق الطیر، ص ۱۲۸
۱۲۹. کریستی، آنتونی، اساطیر چین، ص ۱۸۴
۱۳۰. همان، ص ۶۵
۱۳۱. فردوسی، ج ۷، ص ۷۳
۱۳۲. نظامی، هفت پیکر، ص ۱۲۰
۱۳۳. همان، مخزن الاسرار، ص ۱۲۳
۱۳۴. همان، هفت پیکر، ص ۱۳۰
۱۳۵. فردوسی، ج ۴، ص ۱۷۰
۱۳۶. ورمازرن، مارتن، آیین میترا، ص ۱۴۳
۱۳۷. صمدی، مهرانگیز، ماه در ایران، ص ۱۴۸
۱۳۸. فردوسی، ج ۴، ص ۱۷۰
۱۳۹. همان، ج ۲، ص ۹۵، ۹۶
۱۴۰. همان، ج ۷، ص ۴۲۵ - ۴۲۸؛ نظامی، هفت پیکر، ص ۷۵
۱۴۱. فردوسی، ج ۶، ص ۲۶، ۴۲
۱۴۲. عهد عتیق، برشیت برشیت، فصل سوم
۱۴۳. دوبوکور، مونیک، رمزهای زنده جان، ص ۶۲
۱۴۴. در این باره رک بخش ماه و ارتباطهای دو گانه در فصل سوم
۱۴۵. عطار، منطق الطیر، ص ۳۷
۱۴۶. فردوسی، ج ۱، ص ۳۳، ۳۴
۱۴۷. دوبوکور، همان، ص ۶۴، ۷۰
۱۴۸. همان، ص ۵
۱۴۹. فردوسی، ج ۱، ص ۴۸
۱۵۰. ایونس، رونیکا، اساطیر هند، ص ۱۵۰
۱۵۱. کریستی، آنتونی، اساطیر چین، ص ۲۱۴

۱۵۲. دوبوکور، مونیک، رمزهای زنده‌جان، ص ۷۰
۱۵۳. نظامی، مخزن الاسرار، ص ۱۰۱
۱۵۴. همان، ص ۱۱۰
۱۵۵. همان، لیلی و مجنون، ص ۴۴
۱۵۶. همان، ص ۲۵۷
۱۵۷. همان، خسرو و شیرین، ص ۱۴؛ ورک ص ۸۱
۱۵۸. همان، هفت پیکر، ص ۴۰؛ ورک ص ۲۹۹
۱۵۹. همان، خردنامه، ص ۱۹۳
۱۶۰. پیگوت، ژولیت، اساطیر ژاپن، ص ۸۷
۱۶۱. فردوسی، ج ۱، ص ۱۵۱
۱۶۲. همان، ج ۲، ص ۲۵۵
۱۶۳. نظامی، خسرو و شیرین، ص ۶
۱۶۴. همان، ص ۲۷
۱۶۵. همان، ص ۲۶۹
۱۶۶. فردوسی، ج ۵، ص ۳۵۱
۱۶۷. عهد عتیق، برشیت برشیت، فصل اول
۱۶۸. الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ص ۱۱۳
۱۶۹. فرنبرگ دادگی، بندهشن، ص ۷۸، ۸۰
۱۷۰. زادسپرم، گزیده‌های زادسپرم، فصل ۴، بند ۳۹؛ میرفخرایی، مهشید، آفرینش در ادیان، ص ۶۰
۱۷۱. کویاجی، جهانگیر، آیین‌ها و افسانه‌های چین باستان
۱۷۲. عطار، منطق الطیر، ص ۵۴
۱۷۳. همان، ص ۴۰
۱۷۴. همان، ص ۲۳۱
۱۷۵. زمردی، حمیرا، در مقاله «ملاحظات تطبیقی ادیان و اساطیر در منطق الطیر عطار»؛ «درخت معرفت» (جشن نامه دکتر زرین کوب)، ص ۳۵۶

۱۷۶. نظامی، هفت پیکر، ص ۱۴۹
۱۷۷. همان، ص ۱۵۰
۱۷۸. همان، خسرو و شیرین، ص ۲۴
۱۷۹. همان، خردنامه، ص ۸۶
۱۸۰. عطار، منطق الطیر، ص ۶۱
۱۸۱. نظامی، هفت پیکر، ص ۲۲۴
۱۸۲. عطار، منطق الطیر، ص ۲۰۷، ۲۰۸
۱۸۳. فردوسی، ج ۱، ص ۱۳۹ - ۱۴۱
۱۸۴. همان، ص
۱۸۵. همان، ج ۱، ص ۱۴۵
۱۸۶. همان، ج ۶، ص ۲۹۴ - ۲۹۶
۱۸۷. کویاجی، جهانگیر، آیین‌ها و افسانه‌های چین باستان، ص ۵۰؛ دینکرد، کتاب نهم،
بخش ۲۳، بند ۳
۱۸۸. عطار، منطق الطیر، ص ۴۱
۱۸۹. فردوسی، ج ۶، ص ۱۸۱، ۱۸۲
۱۹۰. کریستی، آنتونی، اساطیر چین، ص ۶۸، ۱۶۳
۱۹۱. ایونس، ورونیکا، اساطیر مصر، ص ۱۱۲
۱۹۲. ژیو، ف، فرهنگ اساطیر مصر، ص ۵۵، ۱۹۹
۱۹۳. عطار، منطق الطیر، ص ۱۲۹
۱۹۴. همان، ص ۱۴۲
۱۹۵. نظامی، هفت پیکر، ص ۱۵۷
۱۹۶. یشت‌ها، بهرام یشت
۱۹۷. نظامی، خسرو و شیرین، ص ۳۷
۱۹۸. همان، لیلی و مجنون، ص ۳۷
۱۹۹. همان، خسرو و شیرین، ص ۸۶
۲۰۰. همان، مخزن الاسرار، ص ۳۴

۲۰۱. همان، ص ۱۰۶
۲۰۲. همان، شرف نامه، ص ۴۴
۲۰۳. عطار، منطق الطیر، ص ۵۱
۲۰۴. همان، ص ۵۲
۲۰۵. فردوسی، ج ۴، ص ۲۹
۲۰۶. شایست نشایست، ترجمه دکتر کتایون مزداپور، ص ۱۲۴
۲۰۷. آنتونی، کریستی، اساطیر چین، ص ۶۲
۲۰۸. نظامی، مخزن الاسرار، ص ۱۷۱
۲۰۹. الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ص ۱۳۸
۲۱۰. ژیو، ف، فرهنگ اساطیر مصر، ص ۱۹۹
۲۱۱. دوبوکور، مونیک، رمزهای زنده جان، ص ۴۶
۲۱۲. ایونس، ورونیکا، اساطیر مصر، ص ۳۶
۲۱۳. مک کال، هنریتا، اساطیر بین النهرینی، ص ۸۶ - ۸۹؛ اسطوره «آتنه» به یکی از شاهان بسیار کهن کیش که در فهرست شاهان سومری است باز می‌گردد. این حکایت مبتنی است بر نقشمایه محوری یک پادشاه بی‌فرزند که به دنبال گیاهی جادویی است تا به واسطه آن صاحب فرزندی شده، وارثی پیدا کند. ازینرو بر پشت عقابی به سمت آسمان صعود می‌کند. این عقاب با ماری در یک درخت تبریزی سکونت دارند و به نوبت به دنبال شکار رفته و با یکدیگر آن را تقسیم می‌کنند روزی عقاب در غیبت مار تصمیم به خوردن بچه‌های مار می‌گیرد و چون مار بازگشته او را نمی‌یابد از ماجرا خبردار شده با کمک و مشاورت «شه‌مش» (ایزد) عقاب را به دام می‌افکند. عقاب نیز در این واقعه متوسل به «شه‌مش» می‌شود و شه‌مش ضمن آنکه او را سرزنش می‌کند به او می‌گوید انسانی را به نام آتنه به کمکش می‌فرستد، اتنه به عقاب پرواز کردن را دوباره می‌آموزد و بر پشت او سوار شده بر فراز آسمان‌ها سیر می‌کند تا گیاه ولادت را می‌یابد و صاحب پسری به نام «بلیه» می‌گردد تا به جای پدر بر تخت نشیند.
۲۱۴. فرنبرگ دادگی، بندهشن، ص ۹۹، ۱۰۳؛ و نیز رک زمردی، حمیرا در مقاله «باز در

- ادبیات»، دانشنامه جهان اسلام، ج ۱، بنیاد دائرة المعارف اسلامی، ۱۳۷۵؛ ورک همان، در مقاله «باز در چشم انداز»، رشد ادب فارسی، ۱۳۷۴
۲۱۵. دوبوکور، مونیک، رمزهای زنده جان، ص ۵۸
۲۱۶. فردوسی، ج ۳، ص ۴۹
۲۱۷. دوبوکور، همان، ص ۵۹
۲۱۸. فردوسی، ج ۴، ص ۱۳۱
۲۱۹. همان، ص ۱۹۶
۲۲۰. همان، ص ۲۵۱ ورک ج ۳، ص ۸۹، ۱۶۱؛ ج ۸، ص ۳۶۷
۲۲۱. همان، ج ۲، ص ۱۵۲، ۱۵۳
۲۲۲. همان، ص ۱۵۸
۲۲۳. مینوی خرد، ص ۷۹، پرشش ۶۰؛ فرنبغ دادگی، بندهشن، ص ۹۹، ۱۰۳
۲۲۴. زمردی، حمیرا، در مقاله «باز در ادبیات»، دانشنامه جهان اسلام، ج ۱، ص ۱۳۷۵
۲۲۵. فردوسی، ج ۲، ص ۱۵۸
۲۲۶. همان، ج ۱، ص ۳۶
۲۲۷. عطار، منطق الطیر، ص ۵۳، ۵۴
۲۲۸. فردوسی، ج ۳، ص ۱۹۳
۲۲۹. اوپانیشاد، پاندوگیا اوپانیشاد، ۶، ۱۴، ۱ - ۲؛ به نقل از الیاده، میرچا، افسانه و واقعیت، ص ۱۰۳، ۱۰۴

فصل هشتم

«انسان»

«چو زین بگذری مردم آمد پدید
سرش راست بر شد چو سرو بلند
شد این بندها را سراسر کلید
به گفتار خوب و خرد کار بند
مرا و را ددو دام فرمان برد»
پذیرنده هوش و رای و خرد

(فردوسی، شاهنامه، ج ۱، ص ۱۶)

الف. اساطیر آفرینش انسان

در اساطیر مصر به خلقت انسان از گل و کاه^۱ یا از گل ولای رود نیل^۲ که در اثر پرتو خورشید خشکیده شده بود اشاره می‌شود و اساطیر ایران، چین، یهود، آشور و بین‌النهرین به آفرینش انسان از گل و خاک اشاره دارند.^۳ از سوی دیگر در روایات اساطیری بیشماری آفرینش انسان به یک جفت نرو ماده منسوب است. چنانکه بنا بر اساطیر هند نسل آدمی از برادر و خواهری توأمان به نام‌های یمه و یمی تداوم می‌یابد^۴ و در روایات چینی از فوسی و نوگوا زوج نخستین که به هیأت اژدها - انسان هستند یاد شده و دو عنصر یانگ و یین (نر و ماده) نماد آسمان و زمین و همسری آغازین هستند که از ترکیب این دو، خلقت آغاز می‌شود.^۵ در اساطیر ژاپن نیز از ازدواج دو برادر و خواهر، ایزاناگی و ایزانامی، نسل خدایان و خدا بانوان به وجود می‌آید و در پی آن انسان زاده می‌شود.^۶

اسطوره‌های آشوری نیز به آفرینش یک زوج لحمو و لحامو (نرینه، مادینه) به عنوان نخستین آفریدگان اشاره دارند و در اساطیر یونان نیز ایزدان یونانی که خالق انسان هستند زاده اتحاد اورانوس (آسمان) و گایا (زمین) تصور شده‌اند.^۷ در روایات یهودی، آدم و حوا زوج آغازینند که به فریب مار از درخت ممنوعه میوه برچیدند و از بهشت رانده شدند^۸ و در متون مانوی گهمرد و مُردیانه تمثیل زوج نخستین هستند.^۹ اساطیر مزدیسنی نیز مبتنی بر این هستند که از نطفه کیومرث که چهل سال در زمین می‌ماند ریباس تنی یک ساقه می‌روید که به یکدیگر پیوسته است و زوجی به نام مشی و مشیانه (نر، ماده) یا مهلی و مهلیانه، ماری و ماریانه، مردی و مردیانه نمودار آن هستند.^{۱۰} در بندهشن هر مزد، مشی و مشیانه را به عنوان پدر و مادر جهان مورد خطاب قرار داده است و مؤلف بندهشن تداوم نسل را معلول آمیزش جنسی

این دو می‌داند.^{۱۱} ارتباط انسان با گیاه ریباس (مشی و مشیانه) ریشه‌ای کهن دارد و باز مانده عقاید توتمی نزد برخی از قبایل ایرانی است.^{۱۲} همچنین تبدیل از گیاه پیکری به مردم پیکری^{۱۳} بیانگر تناسخ و استحاله مادی از شکلی به شکل دیگر است که روند تکامل آفرینش از نباتی به حیوانی (انسان) را نشان می‌دهد. در واقع پدید آمدن مشی و مشیانه از نطفه کیومرث دقیقاً متأثر از افسانه هند و ایرانی جم (یم) و خواهرش یمی است^{۱۴} چنانکه در اساطیر هندی آفرینش انسان در باب یم و یمه نیز اشاره گردید.

گفتنی است روایت مزدیسنی خلقت انسان با روایات مانوی و یهودی همسانی زیادی دارد. در هر سه روایت حضور زوج‌های اساطیری، مشی و مشیانه، گهمرد و مُردیانه، آدم و حوا، دست زدن به درخت معرفت یا درخت زندگی، شجره ممنوعه، شاخه گندم؛ فریب دیوان و شیاطین و پیکارها نیروهای دوگانه الهی و اهریمنی نور و ظلمت نمایان است. در اسطوره مزدایی این روایت چنین بیان شده است: «زمانی که هر مزد غله را آفرید پس شاخه گندم چهار انگشت بود... دیوان برفتند و آن غله را از مهلی و مهلیانه به زور فراز گرفتند تا دوباره نابود کنند هر مزد چاره کارکرد و هدیش به هیأت آسیایی برای چاره خواستن کار نزد ملها و مله‌یانه رسید و غله بدو نمود پس مینوی رادی و هدیش و ده‌مان آفرین به نبرد آمدند دیوان را نابود کردند و به ستوه آوردند»^{۱۵} در متون مانوی نیز آمده است: «دیوان مُردیانه را تحریک می‌کردند و به شهوت می‌کشیدند و از او می‌خواستند گهمرد را از ایزدان نور برهاند او نیز اغوا شد و با مُردیانه هم آغوش گشت و پسری از او شیث نام پدید آمد آنگاه گهمرد از درخت زندگی خورد و بینا شد و خروش برآورد که در بند ظلمت بوده است و با پسر خود به خاور به سوی نور و حکمت ایزدی رفت و دوری ازین جهان را پیشه کرد. نور درون آنان پس از مرگ به ماه و خورشید و بهشت نور رخت بست، مُردیانه و فرزندان دیوزادش نیز به مفاک ظلمت رهسپار شدند.»^{۱۶} در روایت یهودی نیز به آفرینش آدم از خاک و استقرار او در بهشت و آفرینش حوا از دنده چپ او اشاره شده است. همچنین آدم و حوا علیرغم آن که از دست بردن به درخت معرفت نیک و بد (شجره ممنوعه) منع شدند، به اغوای مار (اهریمن) از

میوه آن درخت خوردند و از بهشت عدن به زمین رانده شدند.^{۱۷} همچنین در بندهشن اولین غذا خوردن مشی و مشیانه به فریب اهریمن گناهی بزرگ تلقی شده است و نماد این خورش غیر معمول نوشیدن شیر بُز به فریب اهریمنان است^{۱۸} که بدینوسیله از مرتبه خلوص نخستین خود سقوط می‌کنند و سپس به خوردن گوشت مبادرت می‌ورزند که این کار بدتر از عمل نخست است.^{۱۹} همچنین تورات، برهنگی آدم و حوا را که به دلیل خوردن میوه درخت معرفت از آن آگاه شده‌اند، خاطر نشان ساخته و می‌گوید ادونای خداوند برای آدم و زنش پیراهن‌های پوستی یا پوششی از برگ انجیر ساخته و آن‌ها را پوشانید.^{۲۰} در روایت مزدایی نیز مشی و مشیانه خود را با پوشش گیاهی می‌پوشانند.^{۲۱}

همچنین در اساطیر هند اصل زوج‌های نخستین یم و یمی آسمانی و بهشتی است^{۲۲} و در اساطیر ژاپن ایزاناگی و ایزانامی از پُللی به نام رنگین کمان از آسمان فرود می‌آیند.^{۲۳} در تورات نیز ادونای خداوند در طرف شرق عدن (بهشت) باغی بنیان می‌نهد و آدمی را به وجود می‌آورد و در آن جای می‌دهد.^{۲۴} نکته قابل توجه دیگری که باید بدان اشاره داشت زادنِ حوا (زن) از پهلوی چپ آدم (مرد) است که در تورات بدان اشاره رفته است:

«و خداوند خدا خوابی گران بر آدم مستولی گردانید تا بخفت و یکی از دنده‌هایش را گرفت و گوشت در جایش پُر کرد و خداوند خدا دنده را که از آدم گرفته بود زنی بنا کرد و وی را به نزد آدم آورد.»^{۲۵}

این نکته در سخن نظامی و عطار نیز مندرج است:

«زن از پهلوی چپ گویند بر خاست مجوی از جانب چپ جانب راست»

«زن ندیدی تو که از آدم بزاد مرد نشیدی که از مریم بزاد»^{۲۶}

داستان آدم و شجره ممنوعه (گندم)، برهنگی او و فریفته شدنش به وسیله شیطان و رانده شدنش از بهشت به زمین (خاک سرانندیب) در شعر نظامی و عطار چنین عنوان شده است:

«خوردن آن گندم نامردمش کرده برهنه چو دل گندمش

آن همه خواری که ز بدخواه برد یک دلی گندمش از راه برد

قرص جوین می شکن و می شکیب
 چرک نشاید زادیم تو شست
 عذر به آن را که خطایی رسید
 چون ز پی دانه هوسناک شد
 دید که در دانه طمع خام کرد
 آب رساند این گل پژمرده را
 روسیه از این گنه آن جا گریخت
 مدتی از نیل خم آسمان
 چون کفش از نیل فلک شسته شد
 چون دلش از توبه لطافت گرفت
 «زلف زمین در بر عالم فکند
 در نگر اول که با آدم چه کرد
 چون رسید آخر به آدم فطرتش
 گفت ای آدم تو بحر جود باش
 و آن یکی کز سجده او سربتافت
 چون سیه رو گشت گفت ای بی نیاز
 حق تعالی گفت کای ملعون راه
 باش چشماروی او امروز تو
 «خه خه ای طاووس باغ هشت در
 صحبت این مار در خونت فکند
 برگرفتت سدره و طوبی ز راه
 تا نگردانی هلاک این مار را
 گر خلاصی باشدت زین مار زشت
 «گفته بود آدم همی عالم گهر
 هاتقی برداشت آوازی بلند
 هر که جز جانان به چیزی زنده شد
 تا نخوری گندم آدم فریب
 تا نکنی توبه آدم نخست
 کدام از آن عذر بجایی رسید
 مقطع این مزرعه خاک شد
 خویشان افکنده این دام کرد
 زد به سرانندیب سراپرده را
 بر سر آن خاک سیاهی بریخت
 نیلگری کرد به هندوستان
 نیل گیا در قدمش رسته شد
 ملک زمین را به خلافت گرفت»^{۲۷}
 خال عصى بر رخ آدم فکند»^{۲۸}
 عمرها بروی در آن ماتم چه کرد»^{۲۹}
 در پس صد پرده برد از غیرتش
 ساجدند آن جمله تو مسجود باش
 مسخ و ملعون گشت و آن سر درنیافت
 ضایع مگذار و کارمن بساز
 هم خلیفه است آدم و هم پادشاه
 بعد ازین فردا سپندش سوز تو»^{۳۰}
 سوختنی از زخم مار هفت سر
 و ز بهشت عدن بیرون فکند
 کردت از سد طبیعت دل سیاه
 کی شوی شایسته این اسرار را
 آدمت با خاص گیرد در بهشت»^{۳۱}
 چون به فردوسی فرو آورد سر
 کای بهشت کرده از صد گونه بند
 گر همه آدم بود افکنده شد»^{۳۲}

«بود آدم را دلی از کهنه سیر
از برای نوبه گندم شد دلیر
کهنه‌ها جمله به یک گندم فروخت
هرچه بودش جمله در گندم بسوخت
عور شد دردی زدل سر بر زدش
عشق آمد حلقه‌ای بر در زدش»^{۳۳}

افسانه «شنبه در گنبد سیاه» که از زبان فورک دختر پادشاه هند برای بهرام نقل می‌شود نیز متضمن سفر روح با سبد و طناب به آسمان است که روح پس از مشاهده ملکوت و برخورداری از مواهب بیشمار به سبب ارتکاب امور نهی شده با همان سبد از آسمان به زمین می‌افتد. این افسانه تمثیلی از رانده شدن آدم، به سبب ارتکاب گناه، از بهشت است که نظامی آن را بدین صورت عنوان می‌کند:

«سبدی بود در رسن بسته
رفت و آورد پیشم آهسته
گفت یک دم در این سبد بنشین
جلوه‌ای کن بر آسمان و زمین
تا بدانی که هر که خاموش است
از چه معنی چنین سیه پوش است
چون دمی دیدم از خلل خالی
در نشستم در آن سبد حالی
زیر و بالا چو در جهان دیدم
خویشتن را بر آسمان دیدم
روضه‌ای دیدم آسمان زمیش
نا رسیده غبار آدمیش ...
میوه‌های لذیذ می‌خوردم
شکر نعمت پدید می‌کردم
دیدم از دور صد هزاران حور
کز من آرام و صابری شد دور
آفتابی پدید گشت از دور
کاسمان ناپدید گشت از نور
آمد آن بانوی همایون بخت
چون عروسان نشست بر سر تخت
گفت برخیز جای جای تو نیست
پسایه بندگی سزای تو نیست
چون فراغت رسیدمان از خورد
از غذاهای گرم و شربت سرد
بوسه بر پای یار خویش زدم
چون مکن بیش گفت بیش زدم
دست بر سیم ساده می‌سودم
سخت رو گشته سست می‌بودم
گفت بر گنج بسته دست میاز
کز غرض کوتهست دست دراز
صبر کن کان تست خرمابن
تا به خرما رسی شتاب مکن
چند کوشیدم از سکونت و شرم
آهنم تیز بود و آتش گرم
وانگه از جوش خون و آتش مغز
حمله بردم بران شکوفه نغز

در گنجینه را گرفتیم زود	تا کنیم لعل را عقیق آمود
ز آرزویی چنانکه بود نداشت	لابه‌ها کرد و هیچ سود نداشت
خورد سوگند کاین خزینه‌تر است	امشب امیدو کام دل فرداست
او همی گفت و من چو دشنه تیز	در کمر کرده دست کور آویز
چون که دید او ستیزه کاری من	بی شکیبی و بی‌قراری من
گفت یک لحظه دیده را در بند	تا گشایم در خزینه قند
چون گشادم بر آنچه داری رای	در بَرَم گیر و دیده را بگشای
من به شیرینی بهانه او	دیده بر بستم از خزانه او
چون یکی لحظه مهلتش دادم	گفت بگشای دیده بگشادم
چون که سوی عروس خود دیدم	خویشتن را در آن سبب دیدم
هیچکس گرد من نه از زن و مرد	مونسم آه گرم و بادی سرد
بخت چون از بهانه سیر آمد	سبدم زان ستون به زیر آمد
من در این جوش گرم جوشیدم	کز تظلم سیاه پوشیدم
سوی شهر خود آمدم دلتنگ	بر خود افکنده از سیاهی رنگ» ^{۳۲}

همچنین از آن جا که در روایات مذکور، آدم، نخستین انسان اساطیری قلمداد شده است، مضامین به کار رفته در ادب فارسی در باب آدم، تقدم وجودی او را نشان می‌دهد:

«آمی گویا به زبان فصیح	از الفِ آدم و میم مسیح» ^{۳۵}
«آدم و نوحی نه به از هر دوی	مُرسله یک گره از هر دوی» ^{۳۶}
«آدم نو زخمه درآمد به پیش	تا برد آن گوی به چوگان خویش
عَلَم آدم صفت پاک او	خَمَر طینه شرف خاک او» ^{۳۷}
«ز اولین گل که آدمش بفشرد	صافی او بود و دیگران همه دُرد» ^{۳۸}
«یک عَلَم از نور پاکش عالم است	یک عَلَم ذریت است و آدم است» ^{۳۹}

آفرینش انسان از نمونه نخستین که انسان - غول یا قربانی اولیه است، در اسطوره‌های مختلف مطرح می‌شود چنانکه در یونان، افسانه غولی به نام پرومته^{۴۰} به میان می‌آید. در اساطیر چین، مبداء آفرینش غولی است به نام پان - گو^{۴۱} که در

این هر دو اسطوره، گِل وجودی انسان را پیمانه می‌زنند و زن و مرد نخستین را به وجود می‌آورند در سرودهای ریگ‌ودا نیز از قربانی و تناسخ غولی به نام پوروشه^{۴۲} مردمان هستی می‌یابند. در روایات ایرانی نیز انسان - غولی به نام کیومرث منشاء آفرینش مردمی است. روایت پهلوی نیز این مطلب را خاطر نشان ساخته است: «مردم از آن گِل اند که کیومرث را از آن ساخت.»^{۴۳} گفتنی است در شاهنامه به تقدم کیومرث اشاره رفته است بی آن که از نحوه خلقت آن سخنی به میان آید همچنین در این متن سخنی از مشی و مشیانه به عنوان اولین جفت اساطیری نیست بلکه سیامک فرزند مستقیم کیومرث است:

«چو آمد به برج حَمَل آفتاب جهان گشت با فرّ و آیین و تاب
بتاید از آن سان به برج بره که گیتی جوان گشت از آن یکسره
کیومرث شد بر جهان کدخدای نخستین به کوه اندرون ساخت جای ...»^{۴۴}

از سوی دیگر چنانکه در بخش مربوط به «خاک» و «آب» در فصل چهارم اشاره گردید، در اساطیر، ماده وجودی انسان، «آب و گِل» تصور شده است و بیشتر اساطیر، عنصر اولیه وجودی انسان را «خاک» دانسته‌اند. در اساطیر آشور سخن از آفرینش انسان از گِل، به دست پرومته رفته است. در اساطیر یونان نیز به همین نکته اشاره دارند.^{۴۵} همچنین در اساطیر بین النهرین به روایت خلقت انکیدو از گِل بر می‌خوریم.^{۴۶} در اساطیر چین، روایت آفرینش از گِل زرد مطرح می‌شود^{۴۷} و مطابق آنچه در روایت پهلوی دیدیم عنصر وجودی کیومرث نیز گِل بوده است.^{۴۸} تورات نیز بر این نکته اذعان می‌دارد: «ادونای خداوند آدم را از خاک زمین به وجود آورد و در بینی اش روح زندگی دمید»^{۴۹}

مرحوم استاد بهار اسطوره پیدایش انسان از خاک را در اساطیر خلقت زردشتی، معلول تعلق این تفکر به اعصار جدیدتر که مقارن با پدید آمدن شاهنشاهی در ایران است می‌داند و خاطر نشان می‌سازد که خلقت کیومرث از خاک و سرشت فلزین او معرف عصر جدید سفال سازی و شناخت فلز است.

متون ادبی مورد بحث ما نیز بر خلقت انسان از گِل یا خاک تأکید داشته‌اند:

«توئی کاؤل ز خاکم آفریدی به فِضلم ز آفرینش برگزیدی»^{۵۰}

- «مکن دلتنگی ای شخصت گلی تنگ
 «چون دمی در گل دمد آدم کند
 «خاک ما گیل کرد در چل بامداد
 «تو اگر آلوده گر پای آمدی
 قطره آب از قدم تا فرق درد
 که بد باشد دلی تنگ و گلی تنگ»^{۵۱}
 و زکف و دودی همه عالم کند»^{۵۲}
 بعد از آن جان را در او آرام داد»^{۵۳}
 قطره آبی که با خاک آمدی
 کی تواند کرد با دریا نبرد»^{۵۴}

«یادداشت‌های فصل هشتم» (انسان)

۱. ژيو، ف، فرهنگ اساطير مصر، ص ۵۲
۲. ايونس، ورونیکا، اساطير مصر، ص ۱۲
۳. رک بخش اول تجليات قدسی خاک در فصل مربوط به عناصر اربعه (فصل چهارم)
۴. ايونس، ورونیکا، اساطير هند، ص ۵۲
۵. کریستی، آنتونی، اساطير چین، ص ۱۳۱، ۱۶۰
۶. پیگوت، ژولیت، اساطير ژاپن، ص ۱۵
۷. ژیران، ف، فرهنگ اساطير آشور و بابل، ص ۱۰۸
۸. عهد عتیق، برشیت برشیت، فصل ۲ و ۳؛ اسطوره‌های آفرینش در آیین مانی ص ۱۷۴
۹. اساطير آفرینش در آیین مانی، ص ۲۲
۱۰. روایت پهلوی ص ۱۴، ۶۵؛ میرفخرایی، مهشید، در پاورقی روایت پهلوی، ص ۱۴
۱۱. فرنبرغ دادگی، بندهشن، ص ۶۶
۱۲. بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطير ایران، ص ۱۴۲
۱۳. زادسپرم، گزیده‌های زادسپرم، ص ۱۶ - ۱۴۳ (به نقل از بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطير ایران، ص ۹۰)
۱۴. بهار، مهرداد، همان، ص ۲۰
۱۵. روایت پهلوی، ترجمه دکتر میرفخرایی، ص ۱۴
۱۶. اسطوره آفرینش در آیین مانی، ص ۲۲؛ چنانکه می‌بینیم در این اسطوره حلول نور گهمرد به ماه و خورشید قابل مقایسه است با رفتن نطفه کیومرث به خورشید و پالوده شدن آن. (رک فرنبرغ دادگی، بندهشن، ص ۴۱، ۶۶؛ میرفخرایی، مهشید، آفرینش در ادیان، ص ۱۹۶)
۱۷. عهد عتیق، سفر پیدایش، باب دوم و سوم
۱۸. فرنبرغ دادگی، بندهشن، ص ۶۶
۱۹. زنر، زروان، ص ۲۸۰
۲۰. عهد عتیق، سفر پیدایش، باب دوم و سوم

۲۱. زنر، همان، ص ۲۷۹
۲۲. جلالی نائینی، مقدمه ریگ ودا، ص ۴۶
۲۳. پیگوت، ژولیت، اساطیر ژاپن، ص ۱۵
۲۴. عهد عتیق، سفر پیدایش، باب دوم
۲۵. همان، باب دوم، آیات ۲۱ - ۲۳
۲۶. نظامی، مخزن الاسرار، ص ۷۲، ۷۳؛ عطار، منطق الطیر، ص ۱۹۹
۲۷. همان، ص ۷۲، ۷۳
۲۸. همان، ص ۵
۲۹. عطار، منطق الطیر، ص ۲
۳۰. همان، ص ۱۱، ۱۲؛ ورک ص ۱۸۱، ۱۸۲؛ سرباز زدن ابلیس از سجده آدم نکته‌ای است که قرآن کریم و روایات اسلامی نیز بدان اشاره دارند: «قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ» «شیطان گفت من برتر از آدم (انسان) هستم زیرا مرا از آتش و او را از خاک آفریدی» (اعراف / ۱۲؛ ص / ۷۶)
۳۱. همان، ص ۳۷
۳۲. همان، ص ۴۷
۳۳. همان، ص ۱۶۱
۳۴. نظامی، هفت پیکر، ص ۱۴۷ - ۱۸۱
۳۵. همان، مخزن الاسرار، ص ۱۳
۳۶. همان، ص ۲۷
۳۷. همان، ص ۷۰
۳۸. همان، هفت پیکر، ص ۷
۳۹. عطار، منطق الطیر، ص ۱۶
۴۰. Promethee؛ شاله، فیلسین، تاریخ مختصر ادیان بزرگ، ص ۳۶۷
۴۱. Phan-ku؛ کریستی، آنتونی، اساطیر چین، ص ۶۷، ۸۰، ۸۲
۴۲. Purusha؛ همان، ص ۷۷، ۷۸، ۸۲
۴۳. روایت پهلوی، فصل ۴۶، بند ۳۰، ص ۵۶، ۵۷

۴۴. فردوسی، ج ۱، ص ۲۸
۴۵. ژیران، ف، فرهنگ اساطیر آشور و بابل، ص ۸، ۹
۴۶. مک کال، هنرینا، اساطیر بین النهرینی، ص ۵۲
۴۷. کریستی، آنتونی، اساطیر چین، ص ۸۲، ۱۶۹
۴۸. روایت پهلوی، فصل ۴۶، بند ۳، ص ۵۶، ۵۷
۴۹. عهد عتیق، سفر پیدایش، باب دوم؛ در قرآن کریم نیز بر خلقت انسان از گل صحنه نهاده شده است:
- «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ» سپس پروردگار به فرشتگان فرمود که من بشری از گل ولای کهنه خلق خواهم کرد» (حجر / ۲۸)؛ ورک آل عمران / ۵۹؛ حج / ۵؛ سجده / ۷؛ ص / ۷۱؛ رحمن / ۱۴
۵۰. نظامی، خسرو و شیرین، ص ۹
۵۱. همان، ص ۱۷۹ ورک لیلی و مجنون ص ۱۰؛ هفت پیکر ص ۷؛ خردنامه ص ۲۴۹
۵۲. عطار، منطق الطیر، ص ۶
۵۳. همان، ص ۷
۵۴. همان، ص ۱۲۹

فصل نهم

«انسان - حیوان»

«همان مردم موی‌ها چون کمند
گروهی سران چون سر گاو‌میش
یکی سر چو ماهی و تن چو نهنگ
همه تن پر از پشم چون گوسفند
دو دست از پس مردم و پای پیش
یکی پای چون گور و تن چون پلنگ»

(فردوسی، شاهنامه، ج ۵، ص ۳۵۱)

نمایش قدسی انسان - حیوان

پیوند انسان و حیوانات همیشه تابع اعتقاد به موجودات فرا طبیعی نیست و گاه ترکیبی از وابستگی انسان و حیوان و اعتقاد به رویدادهای غیر عادی است.^۱ فیلسین شاله معتقد است خدا قبل ازین که نقش انسان را بپذیرد معمولاً به شکل حیوان تجسم می‌یابد و در نظر بدوی، حیوان، از انسان، اسرار آمیزتر است.^۲ به گفته‌ی الیاده تمثیل روح به صورت حیوان برای نوآموز دوره‌ی آشناسازی، تجربه‌ی مذهبی جدیدی محسوب می‌شود.^۳ به نظر او ابراز رفتاری چون حیوانات وحشی حاکی از انسان شدن فرد و تجسم نیروی مذهبی عالی‌تر و خداگونه شدن اوست که به وسیله‌ی هیجان شدید که ویژه‌ی ساحران، جادوگران و شفادهندگان و عرفاست ابراز می‌شود و انسان را در حالتی برتر که خاص خدایان است قرار می‌دهد.^۴ علت تشبیه انسان به حیوانات یا این که انسان‌ها، پوست حیوان بر تن می‌کنند این است که خود را به صورت انسان برتر نشان دهند. ازینروست که رستم در شاهنامه پلنگینه یا ببر بیان می‌پوشد و بواسطه‌ی همسانی با توتم (ببر، پلنگ) به شخصیتی قوی و شکست‌ناپذیر تبدیل می‌شود.^۵

«بزد دست و پوشید ببریان بست آن کیانی کمر بر میان»^۶

و کیومرث به عنوان انسان نخستین چنین می‌کند:

«سر بخت و تختش برآمد به کوه پلنگینه پوشید خود با گروه»^۷

فروید نیز تقلید انسان از حرکات، اصوات و پوشش حیوان و خوردن گوشت و خون آن را از مظاهر توتم شمرده و به انگیزه‌ی همسانی با توتم قبیله‌ای اشاره می‌کند.^۸ در اساطیر هند، اهریمن، شهریار «هی راینا کشیپور» روئین تنی است که هیچ خدا، انسان و حیوانی نمی‌تواند او را بکشد ازینرو ویشنو به هیأت «ناراسینه»

(نیمه انسان و نیمه شیر) در می آید و او را می کشد چون خدا، انسان یا حیوانی به تنهایی توان کشتن او را ندارد.^۹ در اساطیر مصر نیز حیوانات تجسم روح برخی از خدایان هستند و نمایش حیوان به عنوان خدا با کاستی گرفتن قدرت فرعون افزایش می یابد. برترین مشخصه ادیان کهن مصر پیوند خدایان با حیوانات بوده است و در بسیاری از روایات زمانی که انسان ها به سرکشی می پرداختند خدایان به هیأت حیوانات در می آمدند.^{۱۰} از سوی دیگر می توان گفت تصویر ترکیبی انسان - حیوان نمایانگر ایزدی نامتنجانس است و این تغییر قیافه جادوانه، قدرت جادوگر را افزایش می داده و نقش رمزی - عرفانی داشته و با این ترکیب جدید میان جادوگر و جانورانی که باید شکار کند پیوند و رابطه ایجاد می شده است. قدرت جادویی و وضع ظاهر جادوگر به هم وابسته است. نقش او همزمان به عنوان انسان - جانور طبیعتاً منجر به تصور ایزدانی نامتنجانس شده است و جادوگر در اجرای خویشکاری های خود تا حدودی به تجسم ایزد نزدیک می شد. این ترکیب نمودار باورهای دینی در آن عصر است چنان که انسان های باستانی دوران دیرینه سنگی معروف به ماگدالنی ها^{۱۱} چهره جانوران غیر واقعی نظیر انسان - اسب یا انسان - گاو ... را می کشیدند و تصاویر نقوش برجسته دوره دیرینه سنگی پیشرفته موسوم به سالوتره^{۱۲} مربوط به جادوی شکار و باروری است و نمایانگر جانورانی است که ترکیبی از ویژگی های انسان و حیوان را در خود دارند^{۱۳}. در اساطیر مصر، آشور، بین النهرین، چین، ژاپن، یونان و ... به ترکیب انسان - مار، انسان - عقاب، انسان - گاو، انسان - شیر، انسان - پرنده، انسان - ماهی، انسان - کژدم و ... بر می خوریم.^{۱۴} در شاهنامه و شرف نامه نیز در مواردی با این ترکیب اساطیری مواجه هستیم:

«به راهی کشیدش موج مدد	که ملاح خواندش فم الاسد
چنان خواست یزدان که باد هوا	نشد کز با اختر پادشا
شگفت اندران آب مانده سپاه	نمودی به انگشت هر یک به شاه
به آب اندرون شیر دیدند و گاو	همی داشتی گاو با شیر تاو
همان مردم موی ها چون کند	همه تن پر از پشم چون گوسفند
گروهی سران چون سر گاو میش	دو دست از پس مردم و پای پیش

یکی سر چو ماهی و تن چون نهنگ
 نمودی همی این بدان آن بدین
 «یکی کوه دید از برش لاژورد
 همه خانه قندیل‌های بلور
 نهاده بر چشمه زرین دو تخت
 به تن مردم و سر چو آن گراز
 هر آن کس که رفتی که چیزی برد
 همه تنش بر جای لرزان شده
 «همان شب سکندر به بابل رسید
 یکی کودک آمد زنی را به شب
 سرش چون سر شیر و بر پای سُم
 بمُرد از شگفتی هم آن گه که زاد
 «یکی کوه نزدیک تاریکی است
 در او آدمی پیکرانی چنین
 نداند کسی اصل ایشان درست
 همه سرخ رویند و پیروزه چشم
 ندید است کس مُرده ز ایشان یکی
 ز پیشانی هر یک از مرد و زن
 کسی را که آید تمنای خواب
 سرون در فشارد به شاخ بلند
 «چو یک نیمه راه بیابان برید

ترکیب حیوان - حیوان نیز در شاهنامه به چشم می خورد:

«کنون هر که جویند خویشی من
 شود تا سر بیشه فاسقون
 یکی گرگ بیند به کردار نیل
 سرو دارد و نیشتر چون گراز
 وگر سرفرازد به پیشی من
 بشوید دل و دست و مغزش به خون
 تن ازدها دارد و زور پیل
 نیارد شدن پیل پیشش فراز

بر این بیشه بر نگذرد نرّه شیر نه پیل و نه خون ریز مرد دلیر
هر آن کس که بر وی بدرّید پوست مرا باشد او یار و داماد و دوست»^{۲۰}

همچنین تصویر سیمرغ، شاه مرغان در شاهنامه ترکیب انسان - مرغ را خاطر نشان می‌سازد. انسان بالدار که راز آشنا و نجات بخش است. در واقع سیمرغ مرغی پستاندار و سخنگوست که زال را شیر داده و در دامان خود می‌پرورد و با او سخن می‌گوید:

«چنین گفت سیمرغ با پور سام که ای دیده رنج نشیم و کنام
پدر سام یل پهلوان جهان سرافرازتر کس میان مهان
بدین کوه فرزندجوی آمدست ترا نزد او آبروی آمدست
روا باشد اکنون که بردارمت بسی آزار نزدیک او آرمت
به سیمرغ بنگر که دستان چه گفت که سیر آمدستی همانا ز جفت
نشیم تو رخشنده گاه من است دو پسر تو فرّ کلاه من است
چنین داد پاسخ که گر تاج و گاه ببینی و رسم کیانی کلاه
مگر کاین نشیمت نیاید به کار یکی آزمایش کن از روزگار
ابا خویشتن بر یکی پرّ من خجسته بود سایه فرّ من
گرت هیچ سختی به روی آورند وراز نیک و بد گفتگو آورند
بر آتش برافکن یکی پرّ من ببینی هم اندر زمان فرّ من
که در زیر پرّت پرورده‌ام ابا بچگانت بر آورده‌ام
فرامش مکن مهردایه ز دل که در دل مرا مهر تو دل گسیل»^{۲۱}

«یادداشت‌های فصل نهم» (انسان - حیوان)

۱. پیگوت، ژولیت، اساطیر ژاپن، ص ۱۸۶
۲. شاله، فیلیسین، تاریخ مختصر ادیان بزرگ، ص ۳۹
۳. الیاده، میرچا، آیین‌ها و نمادهای آشنا سازی، ص ۱۳۶
۴. همان، ص ۱۴۵، ۱۶۲، ۲۱۲
۵. زمردی، حمیرا، در مقاله «ملاحظات تطبیقی ادیان و اساطیر در منطق الطیر عطار»،
درخت معرفت (جشن نامه دکتر زرین کوب)، سخن، ۱۳۷۶
۶. فردوسی، ج ۲، ص ۲۲۲
۷. همان، ج ۱، ص ۲۸
۸. فروید، زیگموند، توتم و تابو، ص ۲۳۰، ۲۲۷
۹. ایونس، ورونیکا، اساطیر هند، ص ۸۵
۱۰. ژبو، ف، فرهنگ اساطیر مصر، ص ۱۹۱، ۱۹۲
۱۱. Magdaleniais
۱۲. Solutrean
۱۳. ژیران، ف، فرهنگ اساطیر آشور، ص ۲۲ - ۲۴
۱۴. ایونس، ورونیکا، اساطیر مصر، ص ۹، ۸۰، ۸۲، ۱۱۲، ۱۱۳؛ ژبو، ف، فرهنگ
اساطیر مصر، ص ۱۹۹؛ ژیران، ف، اساطیر آشور و بابل، ص ۸، ۶۰، ۱۱۷، ۱۳۱،
۱۳۲، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶؛ مک کال، هنریتا، اساطیر بین‌النهرین، ص ۱۷، ۶۹، ۷۵،
۷۷، ۷۸، ۹۴؛ کریستی، آنتونی، اساطیر چین، ص ۹۷، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۱؛ پیگوت،
ژولیت، اساطیر ژاپن، ص ۱۰۲، فاطمی، سعید، اساطیر یونان و روم، ص ۱۴
۱۵. فردوسی، ج ۵، ص ۳۵۱
۱۶. همان، ج ۷، ص ۸۷
۱۷. همان، ص ۱۰۲

۱۸. نظامی، شرف نامه، ص ۴۵۷، ۴۵۸

۱۹. همان، خردنامه، ص ۱۸۵

۲۰. فردوسی، ج ۶، ص ۲۶

۲۱. همان، ج ۱

بهرهٔ دوم

موجودات، قدرت‌ها و تأثیرهای فراطبیعی

فصل اول

موجودات فراطبیعی:

۱. خدایان، پهلوانان، موبدان، زالان
۲. دیوان [آز، خشم، هوس (شهوت)؛ خرد]
۳. پریان
۴. فرشتگان
۵. مینویان

۱. خدایان، پهلوانان، موبدان، زالان

مخاطره‌آمیز بودن زندگی مردم ابتدایی، اعتقاد به وجودی اعظم را در کنار دیگر قوای مذهبی اعم از توت‌م پرستی، پرستش نیاکان و اساطیر آفرینش موجب می‌شد و این امر منجر به شکل گرفتن دین در زندگی روزمره مردم گشت به نحوی که آن‌ها خود را به خدا یا الهه خاصی متصل کردند تا با نیایش و تقدیم قربانی در مقابل ارواح شرور و خطرات طبیعی محفوظ باشند.^۱ در به‌گودگیتا انتساب اعمال به خداوند موجب رسیدن به آرامش مطلق و رستن از بند علائق است.^۲

تعدد خدایان در فرهنگ اقوام مختلف چنان است که در مصر پیدایش دو چیز به دخالت یک خدا نسبت داده شده و شمار خدایان به بیش از هفتصد و چهل تن می‌رسد.^۳ اساطیر بین‌النهرین و آشور نیز گویای طبقه‌بندی ایزدان هستند.^۴ همچنین در اساطیر چین با وجود خدای جنگ، خدای امتحانات، خدای عوامل طبیعی، خدای حامی ادبیات، خدای پاسدار خانه، خدای آشپزخانه و ... مواجه می‌شویم.^۵ قائل شدن به سلسله مراتب خدایان در اساطیر چین برخاسته از کیفیت زندگی طبقات مختلف اجتماعی، آیین بودیسم، دائوئیسم و سلسله مراتب وجود در نظام اجتماعی و دینی چین است و در نزد آنان این خدایان همچون انسان، ارتقاء یا تنزل مقام می‌یابند.^۶ در اساطیر ژاپن نیز تعدد خدایان فراگیر است.^۷ و در اساطیر یونان، ژوپیتز پادشاه مقتدر آلمپ و خدای آسمان تصور می‌شود.^۸

به نظر الیاده، یکتا پرستی و اعتقاد به وجود واحد در تلقی موجود برتر آسمانی فقط در فرهنگ ترک‌ها، مغول‌ها، پیروان دین موسی (ع) و در اصلاح پرستی زردشت و اسلام دوباره فعال می‌شود.^۹

خدایان واقعی و دهاها نیز انسان‌هایی شکوهمند با احساسات و انگیزه‌های

خاص انسانی اما بی مرگند. میزان انسان پیکریِ خدایان در اساطیر از خدا به خدا فرق می‌کند.^{۱۰} چنانکه شاه، تجسم سرنوشت و اقبال انسان از تولد تا مرگ اوست. انسان می‌تواند پس از زاده شدن با رفتار خود و خدمت به خدایان سرنوشت خویش را تغییر دهد.^{۱۱} ایزدگونیِ پادشاه بخشی از جزم‌اندیشیِ باستانیان بوده است چنانکه نزدِ مصریان، فرعون در زمرهٔ ایزدان و خدای خورشید به شمار می‌رفته است که بر زمین فرمان می‌راند.^{۱۲} گیل‌گمش نیز از پهلوانانِ نیمه ایزد بین‌النهرین است که معروف‌ترین کارِ او احداثِ دیوارهای اطراف شهر اوروک بوده است.^{۱۳}

هرکول در اساطیر یونانی، پهلوانی است که نماد خدا به شمار می‌رود.^{۱۴} در اساطیر ایرانی نیز رستم همچون گیل‌گمش و هرکول نیمه ایزد است زیرا در مقام خدا، حامی قوم ایرانی، فاتح هفت‌خوان، بخشندهٔ شهریاری و فرّه و منازع دیوان به شمار می‌رود، در تاریخ ادیان، نوآموزانِ دورهٔ آشناسازی توسط نیمه خدایان طبق نمونه‌های موجوداتِ آسمانی و افسانه‌ها ساخته می‌شوند.^{۱۵} ازینروست که سیاوش تحت تربیت و آموزش رستم بالیده می‌شود و اسفندیار و پهلوانانِ دیگری از این دست نیز از صفاتی همانند رستم برخوردارند.

رستم در روایاتِ اساطیری ایران به گونهٔ نیمه ایزد معرفی شده است چراکه با وجود داشتن ظاهر انسانی که بخشی از جنبهٔ طبیعی او را بیان می‌کند به انجام خوارق عادات مبادرت می‌ورزد اما فردوسی به دلیل موحد بودن به یزدان پرستی او اشاره می‌کند و همواره ایرانیان را در جنگ و کارزار به توکل و پناه بردن به خداوند موصوف می‌دارد بر خلاف تورانیان که به توکل آنان به خداوند در انجام امور اشاره‌ای نداشته است:^{۱۶}

«تهمن چنین گفت با بخردان	هشیوار و بیدار دل موبدان
کسی را که یزدان کند نیک بخت	سزاوار باشد ورا تاج و تخت
جهانگیر و پیروز باشد به جنگ	نباید که بیند ز خود زور چنگ
یززدان بود زور ما خود کیم	بدین تیره خاک اندرون بر چیم
بباید کشیدن گمان از بدی	ره ایزدی باید و بخردی» ^{۱۷}

«بدو گفت رستم ز یزدان سپاس که بودم همه ساله یزدان شناس»^{۱۸}
 از دیگر مظاهر توکل ایرانیان به خداوند یکتا چنین است:

«همه سر نهاده سوی آسمان سوی کردگار زمین و زمان
 که ایدر بیاید گو پیلتن به نیروی یزدان و فرمان من»^{۱۹}
 «بدو گفت گیوای سپهدار شاه چه بودت که اندیشه کردی تباه
 از اندیشه ما سخن دیگرست ترا کردگار جهان یاور است
 بسی تخم نیکی پراکنده‌ایم جهان آفرین را پرستنده‌ایم
 و دیگر به بخت جهان‌دار شاه خداوند شمشیر و تخت و کلاه
 ندارد جهان آفرین دست یاز که آید به بدخواه ما را نیاز
 چو رستم بیاید بدین رزمگاه بدی‌ها سرآید همه بر سپاه
 نباشد ز یزدان کسی نا امید وگر شب شود روی روز سپید»^{۲۰}
 «جهاندار پیروز گریار باد سر بخت دشمن نگون سار باد»^{۲۱}

موبدان نیز به عنوان روحانی و مربی معنوی شاه، نفوذ بسیاری در او داشتند. فردوسی در شاهنامه به لزوم مشاوره با موبدان در خصوص مسائل مربوط به جنگ، اختربینی و ستاره‌شناسی و تعبیر خواب و ... اشاره دارد:

«کنون سر به سر تیزهش بخردان بخوانید با موبدان و ردان
 ببینید تا چاره کار چیست بدین رزمگه مرد پیکار کیست»^{۲۲}
 «بدو گفت موبد چه باید سپاه چه خود رفت باید به آوردگاه»^{۲۳}
 «همان پنج موبد از ایرانیان برافراختند اختر کاویان»^{۲۴}
 «که ایدون شنیدستم از موبدان ز بیدار دل نامور بخردان
 که من با سواران ایران به جنگ سوی شهر توران شوم بی‌درنگ»^{۲۵}
 «شدند انجمن موبدان و ردان ستاره‌شناسان و هم بخردان
 همه سوی دستان نهادند روی ز زابل به ایران نهادند روی»^{۲۶}
 «زه‌ر کشوری گرد کن مهتران از اخترشناسان و افسونگران
 سخن سر به سر موبدان را بگوی پژوهش کن و راستی بازجوی

نگه کن که هوش تو بر دست کیست ز مردم شمار آر زدیو و پری است»^{۲۷}

نقش موبدان در دربار شاهان با عملکرد کاهنان و شمن‌ها نزد اقوام ابتدایی مطابقت دارد. حضور کاهنان در تاریخ ادیان مربوط به دوران بت‌پرستی است و حضور شمن‌ها به کیش‌های شمنی و ادیان خاور دور باز می‌گردد.

در میان موجودات فراطبیعی، حضور زالان (گورزادان، سپیدمویان) چشمگیر است. در شاهنامه، زال پدر رستم به دلیل سپید مویی توسط پدرش سام تقبیح شده و در بدو تولد در دل طبیعت رها می‌شود تا این که سیمرغ در مقام حضانت و دایگی او برآمده از او نگهداری می‌کند. اسطوره کودک رها شده که عوامل و عناصر کیهانی از او مراقبت و پشتیبانی می‌کنند در داستان فریدون، قباد، ساسان، موسی و ... نیز به چشم می‌خورد و ما در بخش تطبیقات داستانی به آن اشاره خواهیم داشت. به گفته‌ی یاده در کنگو تمام زالان راهب و کشیش می‌شوند و این عمل موجب ایجاد احترام به آن‌هاست و تصور بر این است که آنان از قدرت اسرارآمیزی برخوردارند.^{۲۸}

در شاهنامه فردوسی نیز اعجاب سام از نوع خلقت زال به دلیل سپید مویی او به صراحت خاطر نشان شده است و سام این امر را ناشی از انجام دادن گناهی گران یا آوردن کیش اهریمنی توسط خود می‌داند و زال را بچه دیو و پری قلمداد می‌کند اما پس از سال‌ها، خوابی می‌بیند و بر اثر آن به دنبال زال رفته او را به خانه باز می‌گرداند و از زال، رستم بزرگترین پهلوان شاهنامه متولد می‌گردد. فردوسی نحوه تولد زال را چنین گزارش می‌کند:

همه موی بودش سراسر سپید	«به چهره چنان بود تابنده شید
نکردند یک هفته برسام یاد	پسر چون زمادر بر آن گونه زاد
که فرزندی پیر آمد از خوب جفت	کسی سام یل را نیارست گفت
بر پهلوان اندر آمد دلیر	یکی دایه بودش به کردار شیر
دل بدسگالان او کننده باد	که برسام یل روز فرخنده باد
چنین بود بخش تو ای نامجوی» ^{۲۹}	از آهو همان کش سپیدست موی

۲. دیوان (شیطان، ابلیس، اهریمن، غول)، اقسام دیوها

در متون مانوی تصور مانی از شیطان چنین است که سری چون شیر، بدنی چون ازدها، بالهایی چون بال پرندگان و دُمی چون دُم ماهیان دارد.^{۳۰} دیو در تاریخ ادیان در شمارِ تابو^{۳۱} و محرمات قرار می‌گیرد. در اساطیر ژاپن، وصف ثونی‌ها که با جثه‌ای غول‌آسا، رنگی سرخ، آبی یا خاکستری، شاخ‌دار، دارای سه چشم و سه انگشت دست و پا هستند و به ظلم و بداندیشی مشهورند^{۳۲}، با دیو در اساطیر ما مطابقت دارد.

به گفته مؤلف بندهشن، اهریمن، بدی را بر آفرینش هرمزد ساخته است و کار او نابودگری است که با سلاح دین جادویی، مردمان را به دوستی خویش و نادوستی هرمزد برانگیزد تا دین هرمزد را رها کنند و به او گروند. همچنین دیو به شکل وزغ و بی‌ارزش توصیف شده است.^{۳۳}

دریشت‌ها نیز اهریمن، تباه‌کار و دروغ‌پرست معرفی شده است.^{۳۴} این مقوله در بسیاری از مواردی با تعبیر ناپاکی، بدکنشی، وارونه بودن، فریبندگی، از راه بردن و ... دیوان نمودار شده است:

«همی گفتماناکه دیوپلید	بر پهلوان بُد که آن خواب دید» ^{۳۵}
«نه من کستم او را که نا پاک دیو	ببرداز دلم ترسِ گیهان خدیو» ^{۳۶}
«به گیتی نبودش کسی دشمن	مگر بدکنش ریمن آهرمن
«به رشک اندر آهرمن بدسگال	همی رای زد تا ببالید بال ...» ^{۳۷}
«که امروز روزی دگرگونه نیست	به راه گلان دیو واژونه نیست» ^{۳۸}
«بیاورد وارونه ابلیس، بند	یکی ژرف چاهی به ره برفکنند» ^{۳۹}
«چنین گفتمانیرنگ ساز	که شادان زی ای شاه‌گردن فراز» ^{۴۰}
«شبی تاریک نور از ماه برده	فلک را غول وار از راه برده» ^{۴۱}
«در خداوند خود گریخت زبیم	کرد خود را به حکم او تسلیم
تا چنان داردش ز دیو نگاه	که بدو فتنه را نباشد راه» ^{۴۲}
«چه حریفم که این فریب خورم	من زدیو آدمی فریب‌ترم» ^{۴۳}
«زند دیو راحت چو اسفندیار	که با رستم آیی سوی کارزار» ^{۴۴}

در متون ادبی ما از دیو تحت عنوان اهریمن (اهرمِن، آهرمن)، ابلیس، شیطان و غول یاد شده است:

«ز تو چشم آهرمنان دور باد	دل و جان تو خانه سور باد» ^{۴۵}
«گشته گل افشان وی از هشت باغ	بر همه گلبرگ و بر ابلیس داغ» ^{۴۶}
«دین سره نقدی است به شیطان مده	یاره فغفور به سگبان مده» ^{۴۷}
«پی غولان در این پیغوله بگذار	فرشته شو قدم زین فرش بردار» ^{۴۸}

اولین حکایت دیوان در شاهنامه مربوط است به نبرد سیامک، پسر کیومرث با دیوان که سرانجام سیامک توسط خروزان دیو کشته می شود:

«به رشک اندر آهرمن بدسگال	همی رای زد تا ببالید بال
یکی بچه بودش چو گرگ سترگ	دلاور شده با سپاه بزرگ
جهان شد بر آن دیو بچه سیاه	ز بخت سیامک وزان پایگاه
سپه کرد و نزدیک او راه جست	همی تخت و دیهیم کی شاه جست
سیامک بیامد برهنه تننا	بر آویخت با پور آهرمنا
بزد چنگ وارونه دیو سیاه	دو تا اندر آورد بالای شاه
سیامک به دست خروزان دیو	تبه گشت و ماند انجمن بی خدیو» ^{۴۹}

نکته قابل توجه اینجاست که کیومرث خود با اهریمن به جنگ پرداخته بلکه پسرش سیامک با دیوان می جنگد. همچنین هوشنگ با دیوان جنگ نکرده، پسرش تهمورث با دیوان می جنگد و به تهمورث دیو بند موصوف می گردد.

حکایت دیگر دیوان در شاهنامه مربوط است به داستان فریفته شدن ضحاک توسط دیوان:

«چنان بُد که ابلیس روزی پگاه	بیامد بسان یکی نیکخواه
دل مهتر از راه نیکی ببرد	جوان، گوش گفتار او را سپرد
بدو گفت جز تو کسی کدخدای	چه باید همی با تواندر سرای
چه باید پدر کش پسر چون تو بود	یکی پندت از من نباید شنود
زمانه براین خواجه سالخورد	همی دیر ماند تو اندر نورد
برین گفته من چوداری وفا	جهاندار باشی یکی پادشاه

چو ضحاک بشنید اندیشه کرد زخونِ پدر شد دلش پُر ز درد
 بپرسید کین چاره با من بگوی نتابم ز رای تو من هیچ روی
 بدو گفت من چاره سازم ترا به خورشید سر بر فرازم ترا
 مَر آن پادشاه را در اندر سرای یکی بوستان بود بس دلگشای
 گرانمایه شبگیر برخاستی زبهر پرستش بیاراستی
 سروتن بُشتی نهفته به باغ پرستنده بسا او بریدی چراغ
 بیاورد وارونه ابلیس بند یکی ژرف چاهی به ره بر بکند
 پس ابلیس وارونه آن ژرف چاه به خاشاک پوشید و بسترد راه
 سرِ تازیان مهترِ نامجوی شب آمد سویِ باغ بنهاد روی
 به چاه اندرافتاد و بشکست پست شد آن نیک دل مردِ یزدان پرست
 فرومایه ضحاک بیدادگر بدین چاره بگرفت جای پدر»^{۵۰}

پس از آن ابلیس به گونه‌ای جوانی مجسم شده، خورش‌های دلپذیر برای ضحاک تدارک می‌بیند و روزی از او می‌خواهد تا شانه‌های ضحاک را ببوسد و از آن پس، دو مار اهریمنی از شانه‌های ضحاک بر می‌آیند:

«یکی حاجتستم به نزدیک شاه وگرچه مرا نیست این پایگاه
 که فرمان دهد تا سر کتفاوی ببوسم بدو برنهم چشم و روی
 چو ضحاک بشنید گفتاروی ننهانی نندانست بازاراوی
 بدو گفت دارم من این کام تو بلندی بگیرد ازین نام تو
 بفرمود تا دیو چون جفت او همی بوسه داد از بر سُفت او
 ببوسید و شد بر زمین ناپدید کس اندر جهان این شگفتی ندید
 دو مار سیه از دو کتفش پُرست غمی گشت واز هر سوی چاره جست ...»^{۵۱}

در بندهشن نیز اهریمن با بوسیدنِ سرِ جَهی (Jahi-Jeh)، دخترش که اغواگر مردان است دچارِ دشتان (dastan) یعنی قاعدگی می‌گردد.^{۵۲} در روایت یهودیِ آدم و حوا نیز دیدیم که مار به عنوان اهریمن، اغواگر حوا شده و براساس روایات مشهور به قاعدگی دچار می‌شود.

از اینرو در می‌یابیم که بوسه اهریمن و دخالت او در امورِ انسان، مظهر شرّ و

بدی است، چنانکه با بوسه ابلیس بر شانه‌های ضحاک، دو مار که خود نماد اهریمنند می‌رویند. فردوسی تافتنِ فرّه از جمشید و حکایت ضحاک را به همسویی آنان با دیو مربوط می‌داند:

«دگر آنک گفתי که دیو پلید
دل و رای من سوی زشتی کشید
همین گفت ضحاک و هم جمشید
چو شدشان دل از نیکویی نا امید»^{۵۳}

حکایت نبرد رستم با دیوان، در خوان سوم و چهارم از هفت خوان نیز بیانگر ستیز نیروهای الهی و اهریمنی است:

«برفتم بر آن شهر دیوانِ نر
نه دیوان که شیرانِ جنگی به بر
که از تازی اسپان تکاورترند
زگردانِ ایرانِ دلاورترند
سپاهی که سگسار خوانندشان
پلنگانِ جنگی نمایندشان»^{۵۴}
«زدیوان به پیش اندرون سنجه بود
که جان و تنش زان سخن رنجه بود
بدو گفت رو نزد دیو سپید
چنان رو که بر چرخ گردنده شید
بگوش که آمد به مازندران
به غارت از ایران سپاهی گران
جهانجوی کاووس شان پیش رو
یکی لشگری جنگ سازان نو
کنون گر نباشی تو فریادرس
نیینی به مازندران زنده کس
چو بشنید پیغام سنجه نهفت
بر دیو پیغام شه بازگفت
چنین پاسخش داد دیو سپید
که از روزگاران مشو ناامید
بیایم کنون با سپاهی گران
ببرم پی او ز مازندران
از آن پس جهانجوی خسته جگر
برون کرد مردی چو مرغی بپر
سوی زابلستان فرستاد زود
به نزدیک دستان و رستم درود
کنون چشم شد تیره و تیره بخت
بخاک اندرآمد سر تاج و تخت
اگر تو نبندی بدین بد میان
همه سود را مایه باشد زیان ...»^{۵۵}
«تبه شد بسی دیو در جنگ من
ندیدم بدان سو که بودم شکن»^{۵۶}

چشمانِ کاووس نیز با خونِ دیو سپید مداوا می‌شود:

«پزشکان به درمانش کردند امید
به خون دل و مغز دیو سپید
چنین گفت فرزانه مردی پزشک
که چون خون او را بسان سرشک

چکانی سه قطره به چشم اندرون شود تیرگی پاک با خون برون
 گویلتن جنگ را ساز کرد از آن جایگه رفتن آغاز کرد
 به ایرانیان گفت بیدار بید که من کردم آهنگ دیو سپید»^{۵۷}

در نبرد ارجاسپ تورانی (شاه چین) با گشتاسپ که به دلیل پذیرفتن آیین زردشت از سوی گشتاسپ واقع شده است نیز دخالت دیوان نمایان است:

«به شاه کیان گفت زردشت پیر که در دین ما این نباشد هژیر
 که تو باژ بدهی به سالار چین نه اندر خورِ دینِ ما باشد این
 پس آگاه شد نره دیوی ازین هم اندر زمان شد سوی شاه چین
 بدو گفت کای شهریار جهان جهان یکسره پیش تو چون کهان
 به جای آوریدند فرمان تو نتابد کسی سر زپیمان تو
 مگر پور لهراسپ گشتاسپ شاه که آرد همی سوی ترکان سپاه
 چو ارجاسپ بشنید گفتار دیو فرود آمد از گاه گیهان خدیو
 بدانید گفتا کز ایران زمین بشد قره و دانش و پاک دین
 یکی جادو آمد به دین آوری به ایران به دعوی پیغمبری
 همی گوید از آسمان آمدم ز نزد خدای جهان آمدم
 خداوند را دیدم اندر بهشت من این زند و استا همه زونوشت
 به دوزخ درون دیدم آهرمنا نیارستمش گشت پیرامنا»^{۵۸}

در اساطیر بین‌النهرین نیز با نبرد گیل‌گمش و انکیدو در مقابل خومبیه، غول جنگل روبرو هستیم.^{۵۹}

راندن شیاطین و دیوان به وسیله ستارگان، چنانکه در بخش مربوط به آسمان اشاره گردید، برگرفته از روایات مزدیسنی است چنانکه در بندهشن می‌خوانیم: «او سپهر آن اختران را چون چرخه‌ای نهاد که در (دوران) آمیختگی به حرکت ایستد سپس بر فراز ایشان ستارگان نیامیزنده را قرار داد که چون اهریمن رسد به نبرد (اورا) سپوزند و نگذارند بالاتر بیامیزد. او قره بهدین مزدیسنی را بر آن سپاهبدان گمارد که جوهر رزم خوانده شود که آشکار شدن پاکی است در برابر آمیختگی»^{۶۰}، درِیشت‌ها نیز این مطلب بدینگونه آمده است:

«تشر ستاره فرهمند را می ستاییم کسی که بر پری‌ها (دیوان) غلبه کند کسی که پری‌ها (دیوان) را درهم شکنند هنگامی که آن‌ها به شکل ستارگان دنباله‌دار در میان زمین و آسمان پرتاب شوند به نزدیک دریای فرا خکرد»^{۶۱}.

«او را چه ببری که آفتاب است تو دیو رجیم و او شهاب است»^{۶۲}

«سیاره به دست بند خوبی بر نطع افق به پایکوبی

بر دیو شهاب حربه رانده لاجول ولا زدور خوانده»^{۶۳}

مقارنه دیو با سلیمان که مبتنی بر ربودن انگشتری سلیمان توسط دیو و بر تخت نشستن آن به جای سلیمان است نیز از مضامین رایج ادبی است. در شاهنامه به جهت خلط شخصیت اساطیری جمشید و سلیمان، مقارنه دیو و جمشید و تمکین دیوان از او پدیدار است:

«ز رنج و زبده‌شان بُد آگهی میان بسته دیوان بسانِ رهی»^{۶۴}

«که جمشید بافرّ و انگشتری به فرمان او دیو و مرغ و پری»^{۶۵}

«زمانه بر آسود از داوری به فرمان او دیو و مرغ و پری»^{۶۶}

«چو با دیو دارد سلیمان نشست کند یاوه انگشتری را به دست»^{۶۷}

«سلیمانم ببايد نام کردن پس آن گاو پری را رام کردن»^{۶۸}

«آن چنان کن ز دیو پنهانش که نییند مگر سلیمانش»^{۶۹}

همچنین روایتِ اکوان دیو در شاهنامه مبتنی است بر آن که چوپانی نزد کیخسرو می‌آید و می‌گوید گوری به رنگ خورشید در گله پدید آمده و از میان اسبان می‌گذرد. کیخسرو رستم را برای جستجو به آن سو گسیل می‌دارد و به او می‌گوید این موجود، گورخر نیست بلکه اهریمن است. رستم پس از سه روز این پدیده را می‌بیند و به سوی آن کمند می‌افکند اما موفق به اسارت آن نمی‌شود از اینرو در می‌یابد که این موجود، اکوان دیو است.

پس چون تیر به سوی او روانه می‌کند باز هم اکوان دیو می‌گریزد و ناپدید می‌شود، رستم خسته شده به خواب می‌رود و اکوان دیو او را مانند باد از زمین برداشته به او می‌گوید به کجا می‌خواهی افکنده شوی؟ رستم نیز برای این کار دریا را انتخاب می‌کند سپس رستم شناکان به مرغزاری که از آن افراسیاب است

می‌رسد و پس از درگیری با چندین مردِ تورانی، آنها را هلاک می‌سازد. اکوان دیو نیز بار دیگر نزد رستم می‌آید و او خشمگین شده، دیو را به کمند می‌اندازد و سرش را از تن جدا می‌کند^{۷۰}:

«بینداخت رستم کیانی کمند
چو گور دلاور کمندش بدید
همی خواست کارد سرش را به بند
شد از چشم او در زمان ناپدید
بدانست رستم که آن نیست گور
ابا او کنون چاره باید نه زور
جز اکوان دیو این نشاید بُدن
که بایستش از باد تیغی زدن»^{۷۱}

تعبیر «دیو باد» نیز در سخن نظامی برگرفته از «وایو، وای» یعنی ایزد باد در روایات مزدایی است^{۷۲}:

«چوزان دشت‌بگذشت چون دیو باد
قدم در دگر دیو لاخی نهاد»^{۷۳}
«همه چون دیو بادِ خاک انداز
بلکه چون دیوچه سیاه و دراز»^{۷۴}

از حکایت دیگر راجع به دیو در متون ادبی ما امتناع شیطان (ابلیس) از سجده به آدم پس از خلقت اوست. همچنین روایت فریب خوردنِ آدم و حوا از مار که نماد شیطان به شمار می‌رود قابل ذکر است. چنانکه در فصل هشتم در بخش خلقت انسان به تفصیل از آن سخن گفتیم:

«باز ابلیس آمد و گفت این نفس
«من مگو ای ازمنی در صد بلا
سجده‌ای از من نبیند هیچکس»^{۷۵}
«چون رسید آخر به آدم فطرتش
گفت ای آدم تو بحر جود باش
تا به ابلیسی نگردی مبتلا»^{۷۶}
در پس صد پرده بُرد از غیرتش
ساجدند آن جمله تو مسجود باش
وان یکی کز سجده او سربتافت
چون سیه‌روگشت گفت ای بی‌نیاز
ضایعم مگذار و کارمن بساز
حق تعالی گفت کای ملعون راه
هم خلیفه است آدم و هم پادشاه
باش چشماروی او امروز تو
بعد ازین فردا سپندش سوز تو»^{۷۷}

در شاهنامه، مهندسی ساختمان و اجرای امور مربوط به آن به دیوان منسوب است:

«بفرمود پس دیو ناپاک را
به آب اندر آمیختن خاک را

هر آنچ از گل آمد چو بشناختند سبک خشت را کالبد ساختند
 به سنگ و به گچ دیو دیوار کرد نخست از بُرش هندسی کارکرد»^{۷۸}

همچنین کتابت و نوشتن در شاهنامه، هنری اهریمنی قلمداد شده است و بنا به روایت فردوسی، دیوان نوشتن را به طهمورث دیوبند آموختند:

«کشیدندشان خسته و بسته خوار بجان خواستند آن زمان زینهار
 که ما را مکش تا یکی نوهنر بیاموزی از ماکت آید به بر
 چو آزاد گشتند از بند او بـجـُستند ناچار پیوند او
 نبشتن به خسرو بیاموختند دلش را به دانش برافروختند»^{۷۹}

نظامی نیز قلم را جنی دانسته و افسونِ نوشتن را جنی آموز قلمداد می‌کند:

«جبرئیل به جنی قلم بر صحیفه چنین کشد رقم
 کین فسون را که جنی آموز است جامه نو کن که فصل نوروز است»^{۸۰}

از مضامین اساطیری مشهور دربارهٔ دیو، آوردنِ کلامی است که دیو را براند. در بندهشن آمده است: «کجاست آن مرد که گفتی می‌آفرینم تا پرهیز بگوید» مرحوم استاد بهار پرهیز گفتن را به خواندن کلام مقدسی که دیوان را بر ماند تعبیر می‌کند.^{۸۱} در شاهنامه و هفت پیکر نیز خواندنِ نام خداوند و بر زبان آوردنِ آن موجب راندنِ دیوان می‌شود. چنانکه رستم در خوان دوم چون نام خداوند را بر زبان می‌آورد زنی جادو سیاه می‌شود:

«چون آواز داد از خداوند مهر دگرگونه‌تر گشت جادو به چهر
 سیه گشت چون نام یزدان شنید تهمن سبک چون درو بنگرید
 بینداخت از باد خَم کمند سرجادو آورد ناگه به بند»^{۸۲}

«دیو دیدم زخود شدم خالی دیو دیده چنان شود خالی
 پیشم آمد هزار دیو کده در یکی صد هزار دیو و دده
 می‌زدم گام و می‌بریدم راه این به لاحول و آن به بسم ...
 تا ز رنجم خدای داد نجات ظلمتم شد بدل به آب حیات»^{۸۳}

رمیدن دیو (پری) از آهن نیز مضمونِ رایجی است:

«چنان در می‌رمید از دوست و دشمن که جادو از سپند و دیو از آهن»^{۸۴}

از خصوصیات دیگر دیو نهران بودنش از دید آدمیان است:

«چو دیو از زحمت مردم گریزان فتان خیزان تر از بیمار خیزان»^{۸۵}

«دیوانه و دردمند و رنجور چون دیو ز چشم آدمی دور»^{۸۶}

مکان و اقامتگاه دیوان در اساطیر و افسانه‌ها در بیابان است:

«آن بیابان که گرد این طرف است دیولاخی مهول (مخوف) و بی علف است

وان بیابان زنگی سار دیو مردم شدند و مردم خوار»^{۸۷}

«دیو بود آن که مردمش خوانی نام او هایل بیابانی»^{۸۸}

ارتباط دیوانه، شیفتگی و ماه نو نیز مقوله‌ای است که به تفصیل از آن در فصل سوم مربوط به ماه در بهره اول سخن گفتیم. چنانکه گذشت در اسناد قوم شناختی غالباً جادوگری مقامی است که از جانب ماه تفویض می‌شود و ماه منبع هر گونه قدرت جادویی است.^{۸۹} می‌توان رابطه دیوانه و ماه نو را در پرتو این بینش تفسیر کرد زیرا به جهت رابطه دیوانه با دیو و پری و نیز رابطه دیو و پری و جادو می‌توان گفت ماه که سرشار از قوای جادویی و سحرآمیز است می‌تواند در تجلیات راز آموزانه خود خصوصاً در حالت هلال برای دیوانه یا شخص مصروع القای جادو کرده، اسرار آمیز باشد:

«کان شیفته رسن بریده دیوانه ماه نو ندیده»^{۹۰}

«ملک چون جلو دلخواه نو دید تو گفتی دیو دیده ماه نو دید

چو دیوانه ز ماه نو برآشفست در آن مستی و آن آشفتگی خفت»^{۹۱}

افسانه ماهان در حکایت روز چهارشنبه از هفت پیکر ناظر بر فریب خوردن انسان و گمراهی او توسط دیوان است. همچنین تقارن تاریکی و دیو در این حکایت به خوبی مطرح می‌شود. در این داستان ماهان شبی به فریب دیوی به جایگاه دیوان افتاده و تا صبح در میان ظلمت و تاریکی گرفتار می‌شود. در مینوی خرد تصریح شده است که رفتن از اقلیمی به اقلیم دیگر فقط با راهنمایی ایزدان یا دیوان ممکن است.^{۹۲}

از اینروست که ماهان به هدایت دیوان از اقامتگاه خود به سرای دیوان رفته، گمراه می‌گردد. نکته قابل توجه این است که دیوان، با ظلمت و تاریکی قرین هستند

و با دمیدنِ صبح همه آنها ناپدید و محو می شوند:

«او در آن دیو خانه رفته زهوش
 چون نظر برگشاد دید دو تن
 مرد کور را بدید برره خویش
 گفت کاینجا چگونه افتادی
 این برو بوم جای دیوان است
 من و این زن رفیق و یار توایم
 دل قوی کن میان ما بخرام
 رفت ماهان میان آن دو دلیل
 چون دهل بر کشید بانگ خروس
 آن دو زندان که بی کلید شدند
 ناگه آواز پای اسب شنید
 گفت بردم به خویشان لاجول
 نروماده دو غول چاره گرند
 ماده هیلا و نام نرغیلاست
 شکر کن کز هلاکشان رستی
 بر جنیت نشین عنان درکش
 همه صحرا به جای سبزه و گل
 کوی و صحرا ز دیو گشته ستوه
 کرد ماهان بر اسب خویش نظر
 زیر خود محنت و بلایی دید
 ازدهایی چهارپای و دو پر
 وان سیهکاره دیو بازی گر
 سو به سو می فکند و می بردش
 «آن بیابان که گرد این طرف است
 وان بیابانیان زنگی سار
 کاسد آواز آدمیش به گوش
 زویکی مرد بود و دیگر زن
 ماند زن را به جای و آمد پیش
 کین خرابی ندارد آبادی
 شیر از آشوبشان غریوانست
 هر دو امشب نگاهدار توایم
 پی ز پی بر مگیر و گام از گام
 راه را می نوشت میل به میل
 صبح بر ناقه بست زرین کوس
 هر دو از دیده ناپدید شدند ...
 بر سر راه شد سواری دید
 که شدی ایمن از هلاک دو غول
 کادمی را ز راه خود ببرند
 کارشان کردن بدی و بلاست
 هان سبک باش اگر کسی هستی
 و زهمه نیک و بد زبان درکش ...
 غول در غول بود و غل در غل
 کوه صحرا گرفته صحرا کوه
 تا زپایش چرا برآمد پر
 خویشان را بر ازدهایی دید
 وین عجب تر که هفت بودش سر
 هر زمان بازی نمود دگر
 کرد یکباره خسته و خردش ...»^{۹۳}
 دیولاخی مهول و بی علف است
 دیو مردم شدند و مردم خوار

مهرشان رهنمای کین باشد دیو را عادت اینچنین باشد»^{۹۴}
 «دیو بود آن که مردمش خوانی نام او هایل بیابانی
 چون تو صد آدمی زره بردست هر یکی برگریوه ای مُردست»^{۹۵}

در موارد زیر نیز مقارنه دیو و تاریکی نمایان است:

«بیابان و تاریکی و دیو و شیر چه جادو چه از اژدهای دلیر»^{۹۶}
 «بگفتیم و پیران برین بازگشت شب تیره با دیو انباز گشت»^{۹۷}
 «دهد دیو عکس فرشته زدور ولیک آن زظلمت بود این ز نور»^{۹۸}

علاوه بر بیابان، جایگاه دیوان، کوهساران نیز فرض شده است. در اساطیر چین نقشی از ظروف سنتی چین به هیأت کوهسار پریان است که در افسانه‌ها، قلی فرعی این کوه در مه گم شده و این مه ناشی از تنفس موجودات ساکن این کوه است:^{۹۹}

«کمر خواهی کوه کردن چو دیو همان چون ددان برکشیدن غریو»^{۱۰۰}
 «چو دیو از زحمت مردم گریزان فستان خیزان تراز بیمار خیزان
 گرفته کوه و دشت از بیقراری وزو در کوه و دشت افتاده زاری»^{۱۰۱}
 «یکی از دو راه آنک کاووس رفت دگر کوه و بالا و منزل دو هفت
 پر از دیو و شیرست و پر تیرگی بماند بدو چشمت از خیرگی»^{۱۰۲}

در متون ادبی ما دیو در بسیاری از موارد تمثیل مردم بد، دشمن، جهان، سرعت و تندی، نقش سرکش، اندیشه ناپاک و جسم قرار گرفته است:

«تو مردم را بدشناس کسی کو ندارد زیزدان سپاس
 هر آن کو گذشت از ره مردمی زدییوان شمر مشمرش ز آدمی
 گر آن پهلوانی بود زورمند به بازو ستبر و به بالا بلند
 گوان خون و اکوان دیوش مخوان که بر پهلوانی بگردد زیان»^{۱۰۳}
 «آدمی کو فریناک بود هم زدییوان این مفاک بود
 وین چنین دیو در جهان چندند کابلهند و بر ابلهان خندند
 گه دروغی بر راستی پوشند گاه زهری در انگبین نوشند»^{۱۰۴}
 «دیو باشد رعیت گستاخ چون گذاری نهند پای فراخ»^{۱۰۵}
 «گروهی در آن دشت یا جوج نام چو ما آدمی زاده و دیو فام

چو دیوان آهن دل الماس چنگ
رسیده ز سر تا قدم مویشان
به چنگال و دندان همه چون دده
بگیرند هنگام تک باد را
همه در خرام و خورش ناسپاس
زهر طعمه‌ای کان بود جستی
ندارند جز خواب و جز خوردگار
«سرش را بریده به زار اهرمن
«بیاید به کردار دیو سپید
«بر آهرمنان تیر باران گرفت
«برافروختند آتش از هر دو روی
جهان سر به سر گفتی اهرمن است
«دیوی است جهان فرشته صورت
«نشست فرشته‌ای براین گاه
غولی است جهان فرشته پیکر
«خدا را شاید در اندیشه جست
«چه بندیم دل در جهان سال و ماه
«دیو را در بند و زندان باز دار
دیو را وقتی که در زندان کنی

تعبیر نرّه دیو، دیوزاد و دیو چهر برای آدمیان نیزگویای نابه هنجاری و کژمنشی
آن‌ها است:

«غرید به شکل نرّه دیوی
«نبایست کردن بر این ره گذر
«چوشب تیره‌شد داروی خورد زن
«چو بشنید پیرانش دشنام داد
برداشت چو غافلان غریوی»^{۱۱۶}
ره نرّه دیوان پرخاشخر»^{۱۱۷}
که بفتاد زو بچه اهرمن
چگونه بود بچه جادو نژاد»^{۱۱۸}
بدو گفت کای بد رگ دیو زاد ...»^{۱۱۹}

«از آدمیان دیو زاده دیوانگیش خلاص داده»^{۱۲۰}

«فرود آمد ز روزن دیو چهری نبوده در سرشتش هیچ مهری»^{۱۲۱}

دیو بندی در روایات مزدیسنی به تهمورث نسبت یافته و افسانه سوار شدن تهمورث بر اهرمن در زام یشت اوستا آمده است: «تهمورث زیناوند (=هوشیار) آن فرّه را به دست آورد... که بر همه دیوان، مردمان و جادوگران و پریان غالب شد و به مدت سی سال اهرمن را به شکل اسب درآورده بر او سوار شد.^{۱۲۲} نویسنده کتاب آشنایی با تاریخ ادیان می نویسد: «تهمورث در برابر آزادی گروهی از دیوها خواندن و نوشتن به آنها می آموزد. این افسانه حاکی از آن است که بومیان یا به قول اساطیر ما دیوان (که به معنی بومیان اولیه ایرانی هستند) دارای تمدن بوده‌اند و کتابت و خواندن و نوشتن را می دانسته‌اند»^{۱۲۳}.

دیوبندی تهمورث و حکایت او در شاهنامه چنین عنوان شده است:

«پسر بُد مراو را یکی هوشمند	گرانمایه طهمورث دیوبند
بیامد به تخت پدر بر نشست	به شاهی کمر بر میان بر بست
چنین گفت کامروز تخت و کلاه	مرا زبید این تاج و گنج و سپاه
زهر جای کوتاه کنم دستِ دیو	که من بود خواهم جهان را خدیو
مراو را یکی پاک دستور بود	که رایش ز کردارِ بد دور بود
چنان بر دلِ هر کسی بود دوست	نمازِ شب و روزه آیین اوست
همه راه نیکی نمودی به شاه	همه راستی خواستی پایگاه
چنان شاه پالوده گشت از بدی	که تا باید ازو فرّه ایزدی
برفت اهرمن را به افسون بست	چو بر تیزرو بارگی بر نشست
چو دیوان بدیدند کردار او	کشیدند گردن زگفتار او
شدند انجمن دیو بسیار مَر	که پردخته مانند ازو تاج و فر
جهاندار تهمورث بافرین	بیامد کمر بسته جنگ و کین
ازیشان دو بهره به افسون بست	دگرشان به گرز گران کرد پست» ^{۱۲۴}

نظامی نیز در خردنامه اسکندر را دیو بند نامیده است:

«سکندر منم خسرو دیوبند خداوند شمشیر و تخت بلند»^{۱۲۵}

در روایات مزدیسنی دیوها به اقسام مختلفی تقسیم می‌شوند. در حقیقت دیو، تجسم اعمال آدمی فرض شده و از آن با عنوان دیو آرزو، دیورشک، دیو شهوت، دیو خشم، دیو نیاز و دیو آرزو و ... یاد شده است.

در مقابل، خرد انسان بازدارنده عمل این دیوان در درون انسان است. تجسم اعمال و خیالات بد انسان در هفت پیکر در داستان ماهان که با دیوان محشور می‌شود تحت مقوله دیونمایی تصویر شده است. چنانکه پس از توبه ماهان، خضر در مقابل او مجسم می‌شود و می‌گوید که من تجسم اعمال خوب تو هستم که به نظرت می‌آید و چون پیش از این مرتکب اعمال بد بوده‌ای خیالات تو نیز به شکل دیو مجسم شده است:

«در خیال دروغ بی‌مددی است	راستی حکم نامه ابدی است
ساده دل شد در اصل گوهر تو	کین خیال اوفتاد در سر تو
این چنین بازیگریه و کلان	ننمایند جز به ساده دلان
ترس تو بر تو ترکتازی کرد	با خیالت خیال بازی کرد
گر دلت بود آن زمان بر جای	نشدی خاطرت خیال نمای» ^{۱۲۶}

دیو آرزو (آزدیو) در متون ادبی ما جای مهمی به خود اختصاص داده است. آرزو در متون زردشتی به معنای ولع، حرص و نیرویی است که علیه طبیعت و اراده انسان قیام می‌کند. آرزو در مانویت و کتب پهلوی به عنوان منحرف کننده انسان از سرنوشت طبیعی خود قلمداد می‌شود.^{۱۲۷} گناه گهمرد و مُردیانه (آدم و حوا در روایات یهودی) به واسطه آرزو پدیدار می‌شود.^{۱۲۸}

زادسپرم آرزو افراط و تفریط دانسته و رواج آفرینش را ناشی از آرزو وجود نقص در کار زروان می‌داند.^{۱۲۹} همچنین مینوی خرد در پاسخ دانا که از غفلت مردم در امور دنیا و آخرت سؤال می‌کند، فریب دیو آرزو را مایه غفلت می‌شمارد.^{۱۳۰} همچنین مؤلف بندهشن می‌گوید: «آزدیو آن است که هر چیز را بی‌بارد و چون نیاز را چیزی نرسد از تن خورد (او) آن دروجی است که چون خواسته را بدو دهند انباشته نشود و سیر نگردد.»^{۱۳۱} در بهگود گیتا منشاء آرزو و خشم، شهوت قلمداد شده و آرزو و خشم سرمایه همه گناهان بزرگ تلقی شده است.^{۱۳۲} تصویر آرزو در متون ادبی

مورد نظر ما چنین ارائه شده است:

چرا شد چنین دیوانبازتان	«به تخت خرد بر نشست آرتان
روان ییابد از کالبدتان رها	بترسم که در چنگ این ازدها
که بودش سه فرزند آزاد مرد	ولیکن چنین گوید آن سالخورد
چه آن خاک و آن تاج شاهنشهی» ^{۱۳۳}	که چون آزر گردد زدل‌ها تهی
برآری یکی تیغ تیز از نیام» ^{۱۳۴}	«وگراز گیرد سرت را به دام
مبادا به تو دستِ دشمن دراز» ^{۱۳۵}	«ز تو دور باد آزر و چشم نیاز
چنین باشد آن‌کس که گیردش آزر» ^{۱۳۶}	«پریدند بسیاری و ماندند باز
مبادا که با آزر خویشی بود» ^{۱۳۷}	«همه تلخی از بهرِ بیشی بود
همی روز جوید به تقویم و فال» ^{۱۳۸}	«همی آزر کمتر نگردد به سال
دو دیوند بیچاره و دیوساز» ^{۱۳۹}	«چنین داد پاسخ که آزر و نیاز
یکی سوی شهوت یکی سوی آزر» ^{۱۴۰}	«دو سوراخ چون روبه حیل‌ساز

ز نر به اشتباه آزر را در بیت زیر از شاهنامه به معنی «دیو مرگ» می‌داند و معتقد است «آزر» در این مورد فقط به معنی مرگ است:

«همه تا در آزر رفته فراز به کس بر نشد این در آریاز»^{۱۴۱}

در سخن فردوسی «رشک» رهاورد آزر قلمداد شده و از رشک و خشم به عنوان دیو یاد شده است:

دژ آگاه دیوی بود دیر ساز» ^{۱۴۲}	«که رشک آورد آزر و گم‌گداز
که دانا برین پنج نفزود نیز	«بسیچاند از راستی پنج چیز
به پنجم که گردد برو چیره آزر	کجارشک و کین است و خشم و نیاز
پدید آیدت راه کیهان خدیو» ^{۱۴۳}	تو چون چیره باشی برین پنج دیو

تعبیر دیو آزر و هوس (شهوت) نیز از موارد مندرج در روایات مزدیسنی^{۱۴۴} و متون ادبی ماست:

که می‌بایست رفتن بر پی شاه» ^{۱۴۵}	«گهی دیو هوس می‌بردش از راه
آرزو را گرو کنم به گناه» ^{۱۴۶}	«نَبَرْد دیو آرزوم از راه

همانگونه که پیشتر اشاره شد خرد در مقابل آزر و خشم و شهوت (هوس) مطرح

شده و مانع عمل آنهاست. در دینکرت آمده است که آز اهریمنی است که در صدد از بین بردن فره است و خرد یاریگر فره در برابر آز است.^{۱۴۷}

خرد در شمار مینویان است چنانکه کتاب مینوی خرد به همین منظور نوشته شده است اما از آنجا که خرد در متون ادبی ما در کنار آز، خشم و شهوت مطرح می شود آنرا در شمار دیوان آورده ایم. در گائاهها، هرمزد و انسان هر دو صاحب خرد قلمداد شده اند.^{۱۴۸} در بهگودگیتا نیز جان برتر از خرد، خرد بزرگتر از دل و دل بزرگتر از حس به شمار می رود.^{۱۴۹} همچنین در مینوی خرد خاطر نشان گردیده که بنددانش و کاردانی مینو و گیتی به خرد پیوسته است و همواره مینوی خرد با هرمزد همراه بوده است.^{۱۵۰} در تاریخ ادیان، خرد انسان به خورشید منسوب شده و از خورشید تحت عنوان نظام روزانه روح یاد می شود و الیاده این مقوله را به قیاس خردگرایانه تعبیر می کند.^{۱۵۱}

در شایست نشایست گوهر خرد آتش است زیرا آتش و خرد در مقام مقایسه داوری کننده بی خطایی هستند و از قوه تشخیص یکسان برخوردارند چنانکه در ور ایزدی (آزمایش مجرم با آتش) چنین است.^{۱۵۲} در مینوی خرد می خوانیم: «برای نگاهداری تن و رهایی جان چه چیز خوبتر و کاملتر از خرد است».^{۱۵۳} فردوسی نیز به نگاهی جان توسط خرد و تقارن خرد و جان اشاره داشته است:

«خرد چشم جان است چون بنگری	تو بی چشم شادان جهان نسپری
نخست آفرینش خرد را شناس	نگهبان جان است و آن سه پاس...» ^{۱۵۴}
«به نام خداوند جان و خرد	کزین برتر اندیشه بر نگذرد» ^{۱۵۵}
«خرد را و جان را همی سنجداوی	در اندیشه سخته کی گنجداوی» ^{۱۵۶}
«تو بر کردگار روان و خرد	ستایش گزین تا چه اندر خورد» ^{۱۵۷}

همچنین در مینوی خرد ناسپاسی جم و فریدون و کاووس نسبت به خداوند معلول کم خردی آنها دانسته شده است: «جم و فریدون و کاووس که از ایزدان، نیرو و قدرت یافتند، نیامد نشان به بهشت و این که نسبت به خدای خود ناسپاس شدند به سبب این بود که خرد به آنان کم رسیده بود»^{۱۵۸}.

در متون ادبی مورد نظر ما آفرینش، ستایش و توصیف خرد بدینگونه عنوان شده است:

«نخست آفرینش خرد را شناس
 «بزرگ آفریننده هرچه هست
 نخستین خرد را پدیدار کرد
 بر آن نقش کز کلک قدرت نگاشت
 «کنون ای خردمند وصف خرد
 کنون تا چه داری بیار از خرد
 خرد بهتر از هر چه ایزد بداد
 خرد رهنمای و خرد دلگشای
 از و شادمانی و زویت غمی است
 خرد تیره و مرد روشن روان
 «خرد داری ای پیر بسیار نام
 یکی مهر خوانند و دیگر وفا
 زبان آوری راستی خواندش
 گهی بر دبار و گهی رازدار
 پراکنده این است نام خرد
 تو چیزی میدان کز خرد برترست
 خرد جوید آکنده راز جهان
 «هر که دارد خرد نداند داد
 نگیهان جانست و آن سه پاس ...»^{۱۵۹}
 زهرچ آفریدست بالا و پست
 ز نور خودش دیده بیدار کرد
 ز چشم خرد هیچ پنهان نداشت»^{۱۶۰}
 بدین جایگه گفتن اندر خورد
 که گوش نیوشنده زو بر خورد
 ستایش خرد را به از راه داد
 خرد دست گیرد به هر دو سرای
 وزویت فزونی و زویت کمی است
 نباشد همی شادمان یک زمان»^{۱۶۱}
 رساند خرد پادشا را به کام
 خرد دور شد درد ماند و جفا
 بلند اختری زیرکی دانندش
 که باشد سخن نزد او پایدار
 از اندازه‌ها نام او بگذرد
 خرد بر همه نیکوی‌ها سرست
 که چشم سرما نبیند نهان»^{۱۶۲}
 آدمی صورت است و دیو نهاد»^{۱۶۳}

در مقدمه زند بهمن یسن نیز خاطر نشان شده است که زردشت خرد همه دان خود را به صورت آب مجسم می‌کند و در شاهنامه تشبیه خرد به آب به صورت ناخودآگاه، از ذهن شاعر گذشته است:

«خرد همچو آب است و دانش زمین
 بدان کاین جدا و آن جدانیست زین»^{۱۶۴}

۳. پری (جَن)

همانگونه که اشاره شد، برخی از خصوصیات که برای دیو بر شمردیم شامل پری نیز می‌شود. زیرا هویت دیو و پری، گاهی یکسان فرض شده است و این دو مقوله با هم خلط شده‌اند.

در اساطیر چین، پریان منشاء نیکی اند.^{۱۶۵} در روایات ادبی ما همواره جفتِ لفظی انسان، پری است از اینروست که تعبیر «انس و جن» متداول بوده است:

«به تازی یکی نامه پاسخ نوشت	پدیدار کرد اندرو خوب و زشت
زجَنی سخن گفت وز آدمی	زگفتار پیغمبر هاشمی» ^{۱۶۶}
«به نام روشنایی بخش بینش	که روشن چشم ازو گشت آفرینش
پدید آرنده انسی و جانی	اثرهای زمینی و آسمانی» ^{۱۶۷}
«گرچه صاحب ولایت زمیم	پیشوای پری و آدمیم» ^{۱۶۸}
«کو زمین کو کوه و دریا کو فلک	کو پری کو دیو و مردم کو مَلک» ^{۱۶۹}

مطابق سخن مرحوم استاد وحید دستگردی براساس بیتی از مخزن الاسرار، جنیان پیش از آدم در زمین مسکن داشته‌اند:

«بازسین طفل پری زادگان بیشترین بشری زادگان»^{۱۷۰}

تقابل و تضادّ دیو و پری در سخن شاعران ما نمایان است:

«بدو گفت ای شسته مغز از خرد	ز پرگوه‌ران این کی اندر خورد
که با اهرمن جفت گردد پری	که مه تاج بادت مه انگشتری» ^{۱۷۱}
«گر بود دیو دیده افتاده	من پری دیده‌ام پریزاده» ^{۱۷۲}

علیرغم دیوچهر و اهریمن روی، تعبیر پری چهر حاکی از زیبایی معشوق است و نشانه اظهار محبتِ گوینده محسوب می‌شود:

«بدو گفت خسرو نژاد تو چیست	که چهرت همانند چهر پری است» ^{۱۷۳}
«که ترکان به دیدن پری چهره‌اند	به جنگ از هنر پاک بی‌بهره‌اند» ^{۱۷۴}
«نگویی مرا تا مراد تو چیست	که بر چهر تو فرّ چهر پری است» ^{۱۷۵}
«خـرگاه نشین بت پریری	همچون پریان پرید از کوی» ^{۱۷۶}

ارتباط پری و دیوانگی همچون رابطه دیو با دیوانگی است که از آن به تفصیل سخن گفتیم:

«حلقه در پرده بیگانگان	زلف پری حلقه دیوانگان» ^{۱۷۷}
«وگر خسبم به مغزم بردهد تاب	پری وارم کند دیوانه در خواب» ^{۱۷۸}
«پری را هم دل دیوانه جوید	در آبادی نه در ویرانه جوید» ^{۱۷۹}

«از بهر پری زده جوانی خواهم ز شما پری نشانی»^{۱۸۰}
 همچنین ناپیدایی و دوری پری از آدمیان چنان که درباره دیو نیز اشاره شد در متون ادبی ما مندرج است:

- | | |
|-----------------------------|--|
| «در طرف شام یکی پیر بود | چون پری از خلق طرف گیر بود» ^{۱۸۱} |
| «وزان جا چون پری شد ناپیدار | رسیدند آن پریرویان پریوار» ^{۱۸۲} |
| «مرا زین کار کامی برنخیزد | پری پیوسته از مردم گریزد» ^{۱۸۳} |
| «به جفت مرغ آبی باز کی شد | پری با آدمی دمساز کی شد» ^{۱۸۴} |
| «رخت بـربست از آن سلیمانی | چون پری شد ز خلق پنهانی» ^{۱۸۵} |
| «خسروانی نهاده چندین خم | چون پری روی بسته از مردم» ^{۱۸۶} |
| «چون پری ز آدمی برید مرا | سوی ویرانه‌ای کشید مرا» ^{۱۸۷} |

رقص پریان و سرعت عمل آنها در متون ادبی ما زبانزد است:

- | | |
|------------------------------|--|
| «آن پریزاده در زمان برخاست | چون پری می‌پرید از چپ و راست» ^{۱۸۸} |
| «گفت وقت است اگر به چاره‌گری | رقص دیوان برآورم به پری» ^{۱۸۹} |
| «برون آمد پریرخ چون پری‌گیر | قبا پوشید و شد بر پشت شب‌دیز» ^{۱۹۰} |
| «چنان بد که یک روز مام و پدر | بگفتند بسا دختر پُرهنر |
| که چندین بریسی مگر با پری | گرفتستی ای پاک تن خواهری» ^{۱۹۱} |

جایگاه پریان نیز مانند دیوان که بر کوهساران جای دارند، بر چشمه ساران

تصور شده است:

- «وگر بود او پری دشوار باشد پری بر چشمه‌ها بسیار باشد»^{۱۹۲}

دکتر بهمن سرکاراتی نقش پری را در ادب فارسی با آنچه که از آیین زردشتی درباره آن روایت شده است چنین مقایسه می‌کند: «از مجموعه اشاره‌های مربوط به پری در شاهنامه و کتاب‌های دیگر فارسی و افسانه و داستان‌های عامیانه چنین بر می‌آید که در ایران دوره اسلامی، پری، آنچنان که پیروان آیین زردشتی و مزدیسنان باور داشتند، موجودی زشت و ناخجسته نیست بلکه به صورت زن اثری بسیار زیبا پنداشته شده که از نیکویی و زیبایی و حتی فرّ برخوردار است و مثال و نمونه زیبا رویی و باندامی و فریبندگی است و گاه به سبب بهی و سود رسانیش به مردمان

و نیز به دلیل زیباییش در مقابل دیو و اهریمن قرار می‌گیرد.^{۱۹۳}

۴. فرشتگان

آفرینش موجودات معنوی (فرشتگان) پیش از خلقت مادی انجام گرفته است. در فرهنگ یهودی و اسلامی از این موجودات به فرشته تعبیر می‌شود با این تفاوت که در آیین یهود، فرشتگان در روز اول خلقت آفریده شده‌اند. در روایات مزدیسنی از فرشتگان تحت عنوان امشاسپندان یاد می‌شود و خلقت آنها پیش از آفرینش مادی قلمداد می‌گردد. در تمام ادیان جایگاه فرشتگان در عالم بالا فرض شده که در آیین زردشت از آن با عنوان روشنی بیکران (عرش اعلا) یاد می‌شود.^{۱۹۴}

در اساطیر چین زندگی انسان مورد نظارت ارواح مردگان پرهیزگاری است که در تصور چرخه زایش بودایی به کمال رسیده و پاداش یافته‌اند.^{۱۹۵} در متون ادبی ما نیز براساس روایات اسلامی، جبریل، اسرافیل و ... که در شمار فرشتگان الهی هستند مأمور نظارت بر امور مختلف بشری هستند و از فرشتگان با عنوان روحانیان، ملائکه و سبزپوشان سخن می‌رود:

- | | |
|------------------------------|--|
| «پس لشکرش هفتصد ژنده پیل | خدای جهان یارش و جبریل» ^{۱۹۶} |
| «بارگی از شهر جبریل ساخت | بادزن از بال سرافیل ساخت» ^{۱۹۷} |
| «خیز و بفرمای سرافیل را | باد دمیدن دو سه قندیل را» ^{۱۹۸} |
| «طاعت روحانیان از بهر تست | خلد و دوزخ عکس لطف و قهر تست» ^{۱۹۹} |
| «خواست تا خیل ملائک سر به سر | نه خبر یابند از جان نه اثر |
| گفت ای روحانیان آسمان | پیش آدم سجده آرید این زمان» ^{۲۰۰} |
| «مرغ پرانداخته یعنی ملک | خرقه در انداخته یعنی فلک» ^{۲۰۱} |
| «عطر سایان شب به کار تواند | سبزپوشان در انتظار تواند» ^{۲۰۲} |
| «رنگ سبزی صلاح کشته بود | سبزی آرایش فرشته بود» ^{۲۰۳} |
| «سبزپوشان در فراز و در فرود | جمله پوشیدند از ماتم کبود» ^{۲۰۴} |
| «صدهزاران سبزپوش از غم بسوخت | تا که آدم را چراغی برفروخت» ^{۲۰۵} |

تقابل فرشته و دیو به عنوان دو قوای خیر و شر مذهبی در ادبیات ما

نمایان است:

- «پی غولان در این پیغوله بگذار
فرشته شو قدم زین فرش بردار»^{۲۰۶}
- «دگر ره دیو را در بند می‌داشت
فرشته‌اش بر سر سوگند می‌داشت»^{۲۰۷}
- «این دو فرشته شده در بند ما
دیو زبند نامی پیوند ما»^{۲۰۸}

۵. مینویان

مینویان که در اساطیر مزدیسنی روان پدیده‌های طبیعت شمرده می‌شوند و شکل تکامل یافته‌ی ایشان ایزدانند، در سرنوشت انسان‌ها و احوال عالم مستقیماً یا با کمک اهورامزدا دست دارند.^{۲۰۹} به دلیل اختلاف ساختاری امشاسپندان با فرشتگان در متون ادبی ما که بهره از فرهنگ اسلامی دارد بهتر می‌دانیم که مینویان را در بخشی جداگانه مورد بررسی قرار دهیم.

بنا به روایت بندهشن، هرمزد نخست بهمن را فراز آورد که رواج یافتن آفریدگان از او بود سپس اردیبهشت، شهریور، سپندارمذ، خرداد، امرداد، هرمزد، راست‌گویی، سروش پرهیزگار و ...^{۲۱۰} همچنین براساس همین متن نام برخی از سی روز ماه نیز از نام این مینویان گرفته شده و از این قرار است: «هرمزد، بهمن، اردیبهشت، شهریور، سپندارمذ، خرداد، امرداد، دی، آذر، آبان، خور، ماه، تیر، گوش، دی، مهر، سروش، رشن، فروردین، بهرام، رام، باد، دی، دین، آشتاد، آسمان، زامیاد، ماراسپند، آنغزان»^{۲۱۱}. مؤلف بندهشن نگاهبانی آفرینش هرمزد را به کردار ایزدان مینوی اعم از بهمن، اردیبهشت، شهریور، سپندارمذ، خرداد، امرداد و سروش دانسته و بهمن را از همه ایزدان به دادار نزدیکتر می‌داند. همچنین اردیبهشت، بهترین پرهیزگار بی‌مرگ برکت بخشنده که روان بدکاران را به جزا می‌رساند و شهریور، شفاعت‌گر درویشان نزد هرمز به شمار می‌رود.^{۲۱۲} در روایت پهلوی نیز خویشکاری این مینویان ستیز کردن با اهریمن پس از غروب خورشید معرفی شده است.^{۲۱۳} نام این مینویان در شاهنامه با بر شمردن ویژگی‌هایشان آمده است:

«چو هرمزد بادت بدین پایگاه چو بهمن نگهبان فرخ کلاه

همه ساله اردیبهشت هزیر
چو شهریورت باد پیروزگر
سفندارمذ پاسبان تو باد
چو خردادت از یاوران بردهاد
دی و اورمزدت خجسته بواد
دیت آذر افروز و فرخنده روز
نگهبان تو باهش و رای پیر
بنام بزرگی و فرّ و هنر
خرد جان روشن روان تو باد
زمرداد باش از برو بوم شاد
در هر بدی برتو بسته بواد
تو شادان و تاج تو گیتی فروز»^{۲۱۴}

مینوی سروش به عنوان نهمین مینو^{۲۱۵} در این میان از اهمیت بیشتری برخوردار است. در متون ادبی ما از سروش که در فرهنگ اسلامی نام هاتف به خود گرفته است تصاویر فراوانی به چشم می خورد.

خویشکاری سروش پرهیزگار در آفرینش هرمزد، نگهبانی گیتی است چنانکه در بندهشن می خوانیم: «همانگونه که هرمزد به مینو و گیتی سردار است سروش بر جهان سردار است ... هرمزد مینویی است نگهبان روان و سروش نگهبان تن به جهان است».^{۲۱۶}

در متون ادبی ما الهامات سروش بر پهلوانان و قدّيسان وارد می شود و آن ها را از امور غیبی آگاه می کند و به سوی خیرونیکي رهنمون می سازد. همانگونه که اشاره خواهیم داشت در بسیاری از موارد سروش از برخی از خصوصیات فرشتگان برخوردار است و روحانی و سبزپوش و مینومکان تلقی می شود:

«یکایک بیامد خجسته سروش
بگفتش ور ازین سخن در بدر
سخن چون به گوش سیامک رسید
دل شاه بچه برآمد به جوش
«نشستند سالی چنین سوگوار
درود آوریدش خجسته سروش
از آن بد کنش دیو، روی زمین
«سروش خجسته شبی ناگهان
ازین غار بی بُن برآمد خروش
بسان پری پلنگینه پوش
که دشمن چه سازد همی با پدر
زکردار بدخواه دیو پلید
سپاه انجمن کرد و بگشاد گوش ...»^{۲۱۷}
پیام آمد از داور کردگار
کزین بیش مخروش و باز آرهوش
بپرداز و پردخته کن دل زکین»^{۲۱۸}
بکرد آشکارا به من بر نهان
شنیدم نهادم به آواز گوش

کسی زار بگریست بر تخت عجاج	چه بر کشور و لشکر و تیغ و تاج» ^{۲۱۹}
«هاتف خلوت به من آواز داد	وام چنان کن که توان باز داد» ^{۲۲۰}
«گهی فرخ سروش آسمانی	دلش دادی که یابی کامرانی» ^{۲۲۱}
«چون تبش برزداز دماغش جوش	آمد آواز هاتفیش به گوش
کای به غفلت چو دام و دد پویان	شیرِ مرغان غیب را جویان
به تو یزدان ودیعتی بسپرد	چون که وقت آمد آن ودیعت بُرد
باز پس گردو کار خویش بساز	دست کـوتاه کن ز رنج دراز
چون زهاتف چنین شنید پیام	مهر برداشت مادر از بهرام
رفت و آن دل که داشت در بندش	کرد مشغول کار فرزندش» ^{۲۲۲}
«هاتفش آواز داد و گفت همین	آفتاب گرم دادم درنشین
گفت یارب تا کیم داری عذاب	جبه‌ای نبود ترا به زآفتاب» ^{۲۲۳}
«هاتفی گفت ای حرم را خاص خاص	هر که او از بندگی خواهد خلاص
محو گردد عقل و تکلیفش به هم	ترک گیر این هر دو و درنه قدم» ^{۲۲۴}

الهامات و تلقینات درون نیز که به ندا، خروش یا اندیشه درون تعبیر شده است در واقع ناشی از سروش و به الهام آن صورت می‌گیرد و چنانکه در سخن نظامی مندرج است الهامات شاعرانه نیز به یاری سروش انجام می‌پذیرد:

«دوان مادر آمد سوی مرغزار	چنین گفت با مرد زنهار دار
که اندیشه‌ای در دلم ایزدی	فراز آمدست از ره بخردی» ^{۲۲۵}
«که ای بنده از چندین مکوش	که روزی به گوش آیدت یک خروش ...
چو آمد به تاریکی اندر سپاه	خروشی برآمد زکوی سیاه
که هرکس که بردارد از کوه سنگ	پشیمان شود زانک دارد به چنگ» ^{۲۲۶}
«دل هر که را کو سخن گستر است	سروشی سراینده یاریگر است» ^{۲۲۷}

بنا به قاعده تجسم که برخاسته از قوای زنده بینی (آنیمیسم) است و ما در فصول بعدی بدان اشاره خواهیم داشت، گاهی سروش در شکل مادی مجسم شده و هدایتگری را بر عهده می‌گیرد چنانکه در این داستان بهرام گور از هفت پیکر شاهد آن هستیم:

آمد و سوی گورخان بگذشت	«عاقبت گوری از کناره دشت
سوی مینوش می نماید راه	شاه دانست کان فرشته پناه
داد یکران تند راتیزی	کرد برگور مرکب انگیزی
خوشر از چاه یخ به تابستان	بود غاری در آن خرابستان
شاه دنبال او گرفته چو شیر» ^{۲۲۸}	گور در غار شد روان و دلیر

«یادداشت‌های فصل اول» (موجودات فراطبیعی)

۱. مک کال، هنریتا، اساطیر بین‌النهرینی، ص ۳۴، ۳۸؛ الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ص ۴۳
۲. به‌گودگیتا، ترجمه محمدعلی موحد، ص ۱۰۰
۳. ایونس، ورونیکا، اساطیر مصر، ص ۱۳
۴. مک کال، هنریتا، اساطیر بین‌النهرینی، ص ۳۵، ۶۳؛ ژیران، ف، فرهنگ اساطیر آشور و بابل، ص ۶۳
۵. کریستی، آنتونی، اساطیر چین، ص ۳۵، ۸۶، ۸۷، ۱۷۱، ۱۷۲، ۲۰۸، ۲۱۱؛ مطابق اساطیر چین برخی از خدایان عبارتند از: گوان دی خدای جنگ و خدای ادبیات؛ دی خدای عوامل طبیعی؛ جونگ، گویی خدای امتحانات
۶. همان، ص ۱۷۵
۷. پیگوت، ژولیت، اساطیر ژاپن، ص ۱۱۷، ۱۴۱، ۱۴۵، ۱۵۰
۸. ورمارزن، مارتن، آیین میترا، ص ۱۳۲
۹. الیاده، میرچا، افسانه و واقعیت، ص ۹۷
۱۰. بهار، مهرداد، ادیان آسیایی، ص ۱۳۸
۱۱. ویو، ژ، فرهنگ اساطیر مصر، ص ۱۷۶
۱۲. ایونس، ورونیکا، اساطیر مصر، ص ۸۷
۱۳. مک کال، هنریتا، اساطیر بین‌النهرینی، ص ۵۱؛ گیل‌گمش در دوران سلسله اول (حدود ۲۶۰۰ ق.م) یکی از فرمانروایان جوان اوروک بوده است و می‌گویند او پسراله نین سون است که شوهرش پادشاهی بنام لوگل بنده است. پدر گیل‌گمش از کاهنان بلند مرتبه کول‌لاب (بخشی از اوروک) بوده است و این امر باعث شده که گیل‌گمش نیمه الهی باشد.
۱۴. ورمارزن، مارتن، همان، ص ۲۱۴
۱۵. الیاده، میرچا، آیین‌ها و نمادهای آشناسازی، ص ۲۵۱
۱۶. در این خصوص رک فردوسی، شاهنامه، ج ۴، ص ۱۶۳، ۱۶۴

۱۷. فردوسی، ج ۴، ص ۲۳۱
۱۸. همان، ج ۶، ص ۳۳۳ ورک ج ۴، ص ۲۶۱
۱۹. همان، ج ۴، ص ۱۵۷ ورک ص ۱۱۴، ۱۵۳، ۲۶۱، ۱۷۲، ۲۲۸، ۲۳۱
۲۰. همان، ص ۱۶۷
۲۱. همان، ص ۱۸۸
۲۲. همان، ص ۲۲۸
۲۳. همان، ج ۳، ص ۳۴ ورک ص ۷، ۱۹، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۴۰، ۴۲، ۶۷، ۱۳۶، ۱۸۶، ۱۹۵
۲۴. همان، ص ۴۲
۲۵. همان، ج ۵، ص ۴۰، ورک ص ۹۰، ۱۵۳، ۱۶۰، ۲۵۱، ۲۶۳، ۳۸۶؛ ج ۶، ص ۸۷، ۲۲۱
۲۶. همان، ص ۳۸۶
۲۷. همان، ج ۱، ص ۵۵ ورک ص ۱۴۱، ۱۵۴، ۲۱۷
۲۸. الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ص ۳۸
۲۹. فردوسی، ج ۱، ص ۱۳۸
۳۰. اسطوره آفرینش در دین مانی، ترجمه دکتر ابوالقاسم اسماعیل پور، ص ۲۲۰
۳۱. تابو (یا محرمات) یعنی آنچه بردن نام آن موجب موجش و ناروا باشد.
۳۲. پیگوت، ژولیت، اساطیر ژاپن، ص ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۳۲
۳۳. فرنبغ دادگی، بندهشن، ص ۳۶؛ بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۲
۳۴. یشت‌ها، مهریشت، ص ۴۹۷
۳۵. فردوسی، ج ۳، ص ۲۰۵؛ ورک ص ۲۹، ۱۵۷
۳۶. همان، ج ۵، ص ۳۰۴
۳۷. همان، ج ۲، ص ۲۹
۳۸. همان، ص ۱۶۹
۳۹. همان، ص ۴۵ ورک ص ۳۰، ۳۱، ۴۵، ۱۶۹؛ ج ۳، ص ۱۳۲، ۱۵۷، ۱۹۶، ۲۳۶ ج ۴، ص ۹، ۲۷۲؛ ج ۵، ص ۱۴، ۳۸، ۵۹، ۲۲۷، ۲۲۹، ۳۰۹، ۳۸۱، ۳۸۹، ۳۹۴

۴۰. همان، ج ۲، ص ۴۷؛ ورک ج ۶، ص ۱۲۸، ۱۲۹؛ ج ۷، ص ۳۹۵؛ ج ۹، ص ۱۲۷
۴۱. همان، خسرو شیرین، ص ۴۱۷
۴۲. همان، هفت پیکر، ص ۲۰۰
۴۳. همان، ص ۲۷۱
۴۴. همان، شرف‌نامه، ص ۱۹۴ ورک مخزن‌الاسرار، ص ۷۲، ۷۸، ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۵۲
۴۵. فردوسی، ج ۱، ص ۲۲۸؛ ورک ج ۴، ص ۳۰۳؛ ج ۵، ص ۱۲۳، ۲۶۰، ۳۰۹؛ ج ۶، ص ۱۷۱، ۹۰ و ...
۴۶. نظامی، مخزن‌الاسرار، ص ۷۱؛ ورک ص ۱۵۰؛ فردوسی، ج ۱، ص ۴۵؛ ج ۵، ص ۳۰۹، ۳۸۹؛ ج ۶، ص ۲۲۵
۴۷. همان، ص ۱۴۲
۴۸. همان، خسرو شیرین، ص ۴۲۸؛ ورک مخزن‌الاسرار، ص ۸۹، ۱۶۸؛ لیلی و مجنون، ص ۱۵۴، ۲۵۳؛ شرف‌نامه، ص ۹۷
۴۹. فردوسی، ج ۱، ص ۲۹، ۳۰
۵۰. همان، ص ۴۴، ۴۵، ۴۶
۵۱. همان، ص ۴۸
۵۲. فرنبغ دادگی، بندهشن، ص ۵۱
۵۳. فردوسی، ج ۵، ص ۳۰۹
۵۴. همان، ج ۱، ص ۱۹۵
۵۵. همان، ج ۲، ص ۸۵-۸۸
۵۶. همان، ص ۲۲۲
۵۷. همان، ص ۱۰۶
۵۸. همان، ج ۶، ص ۷۱، ۷۲
۵۹. مک‌کال، هنریتا، اساطیر بین‌النهرینی، ص ۵۵
۶۰. فرنبغ دادگی، بندهشن، ص ۴۴
۶۱. یشتها، تشریشت، بند ۸
۶۲. نظامی، لیلی و مجنون، ص ۱۰۹

۶۳. همان، ص ۱۷۲؛ برای توضیح بیشتر و برای اطلاع بیشتر از آیات قرآن کریم در این باره رک به یادداشت‌های فصل اول آسمان و زمین، شماره ۲۲۷
۶۴. فردوسی، ج ۱، ص ۴۲
۶۵. همان، ج ۲، ص ۷۸
۶۶. همان، ج ۱، ص ۳۹
۶۷. نظامی، شرفنامه، ص ۱۹۴
۶۸. همان، خسرووشیرین، ص ۸۸، ورک ص ۸۰
۶۹. همان، هفت پیکر، ص ۱۹، ورک ص ۱۹۸
۷۰. فردوسی، ج ۴، ص ۳۰۲-۳۱۰
۷۱. همان، ص ۳۰۳، ۳۰۴؛ برای اطلاع بیشتر از این مقوله رک یادداشت‌های فصل چهارم، شماره ۱۸۹، ۱۹۰
۷۲. فرنبرغ دادگی، بندهشن، ص ۳۶، ۴۷؛ بهار، مهرداد، ادیان آسیایی، ص ۱۳۹
۷۳. نظامی، خردنامه، ص ۱۸۱
۷۴. همان، هفت پیکر، ص ۲۴۲
۷۵. عطار، منطق الطیر، ص ۱۸۱
۷۶. همان، ص ۱۶۳
۷۷. همان، ص ۱۱، ۱۲؛ ورک ص ۱۸۱، ۱۸۲
۷۸. فردوسی، ج ۱، ص ۴۱
۷۹. همان، ص ۳۸
۸۰. نظامی، هفت پیکر، ص ۱۹
۸۱. بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۵۶، ۵۸
۸۲. فردوسی، ج ۲، ص ۹۸
۸۳. نظامی، هفت پیکر، ص ۲۵۱
۸۴. همان، خسرو و شیرین، ص ۲۲۳
۸۵. همان، ص ۲۲۲
۸۶. همان، لیلی و مجنون، ص ۸۴

۸۷. همان، هفت پیکر، ص ۲۵۱
۸۸. همان، ص ۲۴۰
۸۹. الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ص ۱۶۴، ۱۷۲
۹۰. همان، لیلی و مجنون، ص ۱۴۲
۹۱. همان، خسرو و شیرین، ص ۳۹۲
۹۲. مینوی خرد، ترجمه احمد تفضلی، ص ۲۴
۹۳. نظامی، هفت پیکر، ص ۲۳۹ - ۲۴۴
۹۴. همان، ص ۲۵۱
۹۵. همان، ص ۲۳۹
۹۶. فردوسی، ج ۴، ص ۱۵۸
۹۷. همان، ص ۲۳۴
۹۸. نظامی، خردنامه، ص ۳۱
۹۹. کریستی، آنتونی، اساطیر چین، ص ۹۹
۱۰۰. نظامی، همان، ص ۲۸۷
۱۰۱. همان، خسرو و شیرین، ص ۲۲۲
۱۰۲. فردوسی، ج ۲، ص ۸۹
۱۰۳. همان، ج ۴، ص ۳۱۰
۱۰۴. همان، ج ۱، ص ۲۶۲
۱۰۵. نظامی، هفت پیکر، ص ۳۲۲
۱۰۶. همان، خردنامه، ص ۲۲۴، ۲۲۵ و رک شرفنامه ص ۵۳، ۱۰۵
۱۰۷. فردوسی، ج ۱، ص ۱۰۷ و رک ص ۲۶۱؛ ج ۲، ص ۱۰۰
۱۰۸. همان، ج ۳، ص ۲۰۹
۱۰۹. همان، ج ۶، ص ۱۷۱ و رک ص ۹۰، ۹۹
۱۱۰. همان، ج ۵، ص ۱۰۲ و رک ص ۱۲۱
۱۱۱. نظامی، لیلی و مجنون، ص ۱۶۰
۱۱۲. همان، ص ۲۵۳؛ و رک خسرو و شیرین، ص ۲۵۸

۱۱۳. همان، خردنامه، ص ۱۱۱
۱۱۴. همان، شرف نامه، ص ۱۵۴
۱۱۵. عطار، منطق الطیر، ص ۳۵
۱۱۶. نظامی، لیلی و مجنون، ص ۱۴۳
۱۱۷. فردوسی، ج ۲، ص ۱۰۰
۱۱۸. فردوسی، ج ۳، ص ۲۹، ورک ص ۸۹، ۱۷۴، ۱۷۹، ۲۲۶
۱۱۹. همان، ص ۲۱۹، ورک ج ۶، ص ۲۲۵؛ ج ۱، ص ۲۶۲
۱۲۰. نظامی، لیلی و مجنون، ص ۲۲۷
۱۲۱. همان، خسرو و شیرین، ص ۴۱۷
۱۲۲. یشت‌ها، زام یشت، بند ۱۹، ۲۸، ۲۹
۱۲۳. آریا، غلامعلی، آشنایی با تاریخ ادیان، ص ۷۹، ۸۰
۱۲۴. فردوسی، ج ۱، ص ۳۶-۳۸
۱۲۵. نظامی، خردنامه، ص ۲۴۲
۱۲۶. همان، هفت پیکر، ص ۲۵۲
۱۲۷. زنر، زروان، ص ۲۷۱، ۲۷۳
۱۲۸. اسطوره آفرینش در دین مانی، ترجمه دکتر ابوالقاسم اسماعیل پور، ص ۱۰۲
۱۲۹. زادسپرم، گزیده‌های زادسپرم، ص ۶۰
۱۳۰. مینوی خرد، ترجمه دکتر احمد تفضلی، ص ۳۵
۱۳۱. فرنبرگ دادگی، بندهشن، ص ۱۲۱
۱۳۲. بهگودگینتا، ترجمه دکتر محمدعلی موحد، ص ۸۷
۱۳۳. فردوسی، ج ۱، ص ۹۷
۱۳۴. همان، ج ۳، ص ۷۵
۱۳۵. همان، ج ۲، ص ۸۳
۱۳۶. همان، ص ۱۵۳، ورک ص ۱۶۳، ۱۶۹، ۲۲۴
۱۳۷. همان، ص ۲۳۲
۱۳۸. همان، ج ۳، ص ۷، ورک ص ۱۹۶، ۲۰۲؛ ج ۴، ص ۹، ۸۶؛ ج ۵، ص ۸۶؛ ج ۶،

۱۳۹. همان، ج ۷، ص ۶۷، ورک ص ۸۳، ۹۰؛ ج ۸، ص ۲۸۲، ۲۸۹
۱۴۰. نظامی، شرفنامه، ص ۹۹
۱۴۱. زنر، زروان، ص ۲۷۲؛ لازم به یادآوری است ضبط صحیح این بیت بنا به چاپ مسکو چنین است:
- «همه تا در آرزو فرشته فراز به کس بر نشد این در راز باز»
۱۴۲. فردوسی، ج ۸، ص ۶
۱۴۳. همان، ص ۴۶
۱۴۴. فرنبغ دادگی، بندهشن، ص ۵۲، ۱۲۱، ۱۴۸
۱۴۵. نظامی، خسرو و شیرین، ص ۱۷۳
۱۴۶. همان، هفت پیکر، ص ۹۱
۱۴۷. زنر، زروان، ص ۲۷۴
۱۴۸. بهار، مهرداد، ادیان آسیایی، ص ۴۳
۱۴۹. بهگودگیتا، ترجمه محمد علی موحد، ص ۸۸
۱۵۰. مینوی خرد، ص ۷۲
۱۵۱. الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ص ۱۳۴، ۱۷۵، ۱۸۳، ۱۸۵
۱۵۲. شایست نشایست، ترجمه دکتر کتابیون مزداپور، ص ۲۴۳، ۲۴۴
۱۵۳. مینوی خرد، ترجمه دکتر احمد تفضلی، بخش ۱، بند ۴۶
۱۵۴. فردوسی، ج ۱، ص ۱۳، ۱۴
۱۵۵. همان، ص ۱۲
۱۵۶. همان
۱۵۷. همان، ج ۴، ص ۳۰۱
۱۵۸. مینوی خرد، ترجمه دکتر احمد تفضلی، پرسش ۵۶، بند ۲۱
۱۵۹. فردوسی، ج ۱، ص ۱۴
۱۶۰. نظامی، خردنامه، ص ۱۳۲
۱۶۱. فردوسی، همان، ص ۱۳
۱۶۲. همان، ج ۷، ص ۴۰۵ ورک ج ۲، ص ۱۱۰؛ ج ۸، ص ۱۳۰، ۱۳۹

۱۶۳. نظامی، هفت پیکر، ص ۳۹
۱۶۴. فردوسی، ج ۷، ص ۲۰۲
۱۶۵. کریستی، آنتونی، اساطیر چین، ص ۱۷۰
۱۶۶. فردوسی، ج ۹، ص ۳۲۴
۱۶۷. نظامی، خسرو و شیرین، ص ۲۶۳
۱۶۸. همان، هفت پیکر، ص ۸۶
۱۶۹. عطار، منطق الطیر، ص ۲۰۱
۱۷۰. نظامی، مخزن الاسرار، ص ۷۰؛ این امر مبتنی بر آیه‌ای است که می‌فرماید: «و
الجانَّ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلِ مِنْ نَارِ السَّمُومِ»؛ و ما جن را پیش از آدم از آتش خلق کردیم.
(حجر / ۲۷)
۱۷۱. فردوسی، ج ۱، ص ۱۹۱
۱۷۲. نظامی، هفت پیکر، ص ۲۱۳
۱۷۳. فردوسی، ج ۳، ص ۹
۱۷۴. همان، ج ۵، ص ۱۳۶، ورک ص ۱۷
۱۷۵. همان، ج ۳، ص ۲۱، ورک ج ۹، ص ۲۲۷
۱۷۶. نظامی، لیلی و مجنون، ص ۲۱۲، ورک ص ۶۹، ۹۴، ۱۴۶، ۲۶۳؛ هفت پیکر،
ص ۱۱۰، ۱۱۲
۱۷۷. همان، مخزن الاسرار، ص ۶۴
۱۷۸. همان، خسرو و شیرین، ص ۳۶۷
۱۷۹. همان، ص ۳۶۷
۱۸۰. همان، لیلی و مجنون، ص ۱۱۳
۱۸۱. همان، مخزن الاسرار، ص ۹۷
۱۸۲. همان، خسرو و شیرین، ص ۵۹
۱۸۳. همان، ص ۸۷
۱۸۴. همان، ص ۸۷
۱۸۵. همان، هفت پیکر، ص ۶۵

۱۸۶. همان، ص ۷۶
۱۸۷. همان، ص ۱۵۵
۱۸۸. همان، ص ۱۶۲
۱۸۹. همان، ص ۱۹۳
۱۹۰. همان، خسرو و شیرین، ص ۸۳
۱۹۱. فردوسی، ج ۷، ص ۱۴۱
۱۹۲. نظامی، خسرو و شیرین، ص ۸۷
۱۹۳. سرکاراتی، بهمن، در مقاله پری (تحقیقی در حاشیه اسطوره شناسی تطبیقی)،
ص ۱، ۲، مجله دانشگاه تبریز، ۱۳۵۰
۱۹۴. میرفخرایی، مهشید، آفرینش در ادیان، ص ۱۹۵
۱۹۵. کریستی، آنتونی، اساطیر چین، ص ۱۷۹
۱۹۶. فردوسی، ج ۵ ص ۲۳۶
۱۹۷. نظامی، مخزن الاسرار، ص ۴۴، ورک ص ۴۷؛ خردنامه، ص ۲۱۲
۱۹۸. همان، مخزن الاسرار، ص ۲۶
۱۹۹. عطار، منطق الطیر، ص ۱۰۵
۲۰۰. همان، ص ۱۸۱
۲۰۱. نظامی، مخزن الاسرار، ص ۱۴
۲۰۲. همان، هفت پیکر، ص ۱۰
۲۰۳. همان، ص ۲۱۴
۲۰۴. عطار، منطق الطیر، ص ۸۳
۲۰۵. همان، ص ۲۰۰
۲۰۶. همان، خسرو و شیرین، ص ۴۲۸
۲۰۷. همان، ص ۱۳۳
۲۰۸. همان، مخزن الاسرار، ص ۱۷۴
۲۰۹. صمدی، مهرانگیز، ماه در ایران، ص ۱۶
۲۱۰. فرنیغ دادگی، بندهشن، ص ۳۷

۲۱۱. همان، ص ۴۲
۲۱۲. همان، ص ۱۰۹-۱۱۲
۲۱۳. روایت پهلوی، ترجمه دکتر مهشید میرفخرایی، ص ۸۴
۲۱۴. فردوسی، ج ۵، ص ۵۳، ۵۴
۲۱۵. فرنبغ دادگی، بندهشن، ص ۳۷
۲۱۶. همان، ص ۱۱۲
۲۱۷. فردوسی، ج ۱، ص ۳۰
۲۱۸. همان، ص ۳۱، ورک ص ۷۵، ۷۷ ورک ج ۳، ص ۱۱۶، ۱۹۸، ۱۹۹
۲۱۹. همان، ج ۵، ص ۳۷۱؛ ورک ج ۹، ص ۱۲۱
۲۲۰. نظامی، مخزن الاسرار، ص ۴۷
۲۲۱. همان، خسرو و شیرین، ص ۱۷۳
۲۲۲. همان، هفت پیکر، ص ۳۵۳؛ ورک خردنامه، ص ۶، ۱۳۶، ۲۳۶؛ شرفنامه، ص ۱۳۴، ۵۱۳
۲۲۳. عطار، منطق الطیر، ص ۹۹، ورک ص ۱۵۰، ۱۵۹
۲۲۴. همان، ص ۲۰۹
۲۲۵. فردوسی، ج ۱، ص ۵۸، ۵۹
۲۲۶. همان، ج ۷، ص ۸۳
۲۲۷. نظامی، خردنامه، ص ۱۱
۲۲۸. همان، هفت پیکر، ص ۳۵۰

فصل دوم

قدرت‌ها و تأثیرات فراطبیعی

بخش اول

۱. زنده‌بینی (انیمیسیم، جاندار پنداری)
۲. جان پرستی (فیتیشیزم، تأثیرات ناشی از اشیاء و متعلقات بدن)
۳. توتم پرستی (توتمیسم، تقدس حیوان و مظاهر آن، گیاه و عناصر اربعه)
۴. قربانی
۵. جادو
۶. فرّه (مانا، فرّه موبدان، فرّه کیان، فرّه سلطنت، فرّه آزادگان، فرّه خورشید، آتش، جماد، نبات، حیوان [پرنده]، فرّه مکان)
۷. اعداد
۸. زمان (زروانیسم)
۹. بخت، تقدیر، طالع‌بینی (ستاره‌بینی)، پیشگویی
۱۰. قوای سودمند و زیان بخش طبیعت (دوالیسم، دو‌بن‌نگری: روشنی و تاریکی)
۱۱. خواب و رؤیا
۱۲. قاعده تجسم در تبیین قوای فراطبیعی

۱. زنده‌بینی (آنیمیزم)

آنیمیزم از واژه لاتینی انیما (Anima) اقتباس شده و به معنی جان و روح است و ترجمه فارسی آن «جان‌گرایی» است که به معنی اعتقاد به روح و جان مستقل برای مظاهر طبیعت است و نیز متضمّن عقیده به این است که هر چیز دارای روح و روانی است که این ارواح می‌تواند در سرنوشت انسان مؤثر باشد.^۱ چنانکه آثار آن در اعتقاد به دیو، پری، تأثیر افلاک (طالع‌بینی)، جادو، طلسم، تعویذ، رؤیا، تقدیس ماه و خورشید و عناصر اربعه، کوه و دریا و ... به چشم می‌خورد.

آریایی‌هایی که در دوران باستان به ایران وارد شدند نیز برخی از مظاهر سودمند طبیعت را محلّ سکونت ارواح دانسته و آن‌ها را پرستش می‌کردند. در واقع ابتدایی‌ترین تظاهر دین در عالم با زنده‌بینی قوای مظاهر طبیعت آغاز می‌شود.^۲ زنده‌بینی ابتدایی مظهر روحی حالت بشر محسوب می‌شود. در کتاب تاریخ طبیعی مذهب از هیوم می‌خوانیم: «در بشر‌گرایی همگانی به این وجود دارد که همه موجودات دیگر را هم‌نوع خود تلقی می‌کند و به اشیا همان صفاتی را می‌دهد که مانوس انسان است»^۳ اعتقاد به وجود کامی یا روح از اصول آیین شینتو است و بیانگر لزوم حق‌شناسی و اعتقاد به چرخه زایش در آیین بوداست.^۴

در روایات مزدیسنی و یهودی به مضامینی که مربوط به جاندارپنداری طبیعت می‌شود برمی‌خوریم چنانکه در مینوی خرد می‌خوانیم: «پرسید دانا از مینوی خرد کدام زمین شادتر است مینوی خرد پاسخ داد که آن زمین شادتر است که مرد پارسای راست گفتار در آن اقامت کند»^۵؛ «آن زمینی آزرده‌تر است که دوزخ در آن ساخته شده است» دوم وقتی که مرد مقدس بیگناهی را در آن بکشند، سوم زمینی که دیوان و دروجان حرکت در آن کنند، چهارم زمینی که بتکده در آن سازند، پنجم

وقتی که مرد کافر بدکار در آن اقامت کند، ششم وقتی که لاشه‌ای در زیر آن دفن شده است»^۶ در وندیداد نیز آمده است: «شادی زمین وابسته به کاشتن گندم و گیاه و درختان میوه است.»^۷

و در یسنا نیز می‌خوانیم: «آب، باد، ستاره، ماه، خورشید، مرد و زن نیک، گیاهان، روستاها، جانوران، پرندگان، آسمان، زمین همگی ستایش می‌شوند.»^۸ مؤلف کتاب ماه در ایران در این باره می‌گوید: «گویی همگی این عناصر جان دارند. همچنانکه در دوره آنیمیسم ابتدایی چنان بود»^۹ همچنین در تورات آمده است: «خداوند سلطنت گرفته است پس زمین شادی کند و جزیره‌های بسیار مسرور گردند ... آتش پیش روی او می‌رود و دشمنان او را به اطرافش می‌سوزاند ... کوه‌ها از حضور خداوند مثل موم گداخته می‌شوند، آسمان‌ها عدالت او را اعلام می‌کنند ...»^{۱۰}

در باب زنده‌بینی و شواهد آن در متون ادبی در فصل چهارم در بخش‌های مربوط به آتش، خاک و باد به تفصیل سخن گفتیم. متون ادبی ما شواهد بسیاری از مظاهر زنده‌بینی را بدست می‌دهند که ازین موارد شعور، نظارت، شادمانی، نفرین و ناراحتی و ... مظاهر طبیعی در برخورد با امور و پدیده‌ها قابل ذکر است، تعبیر مُردن و کشتن آتش که در فصل چهارم از آن به تفصیل سخن نیز گفتیم متضمّن همین معنی است:

- | | |
|-----------------------------|--|
| «چه کردم ستاره گوای من است | به مردی جهان زیر پای من است» ^{۱۱} |
| «همه خاک آن شارستان شاد شد | گیا بر چمن سرو آزاد شد» ^{۱۲} |
| «تو گفتی که رعدهست وقت بهار | خروش آمد از دشت و زکوه‌سار» ^{۱۳} |
| «زخونشان بمرّد آتش زردهشت | ندانم جزا جایشان جز بهشت» ^{۱۴} |
| «چو بسیار گشت آب گستاخ شد | میان یکی مرز سوراخ شد» ^{۱۵} |

همانگونه که در بخش آتش در فصل چهارم (از بهره نخست) اشاره گردید، در روایت پهلوی از آزدن آّب و آتش و گیاه و شکایت این عناصر به هرمزد یاد شده است.^{۱۶} و در تورات، نزول اجلال ادونای بر کوه سینّی همواره با آتش توأم بوده است^{۱۷} که این مقوله ذهنیت ما را به اعتقاد به وجود شخصیت و روح برای آتش

و امی دارد.

تمثیل درخت در اسطوره‌نسب‌شناسی انسان به کار گرفته می‌شود و ما در این باره در بخش تجلیات قدسی درخت از فصل ششم به تفصیل سخن گفتیم و شواهدی نیز ذکر کردیم:

«نهادند بر کوهه پیل تخت بهار آمد آن خسروانی درخت»^{۱۸}

تجلی خداوند در درخت که مبتنی بر تجربه مذهبی عامه مردم است در داستان مکاشفه موسی (ع) به همین معنی مطرح می‌شود. در واقع این تجربه مذهبی، نمودار اعتقاد به مدار حیاتی موجود میان دو سطح نباتی و انسانی است یعنی ناظر به اعتقاد به این امر است که نژاد و نسلی از جنس نوعی گیاه باشد.

در بررسی اسطوره‌ای می‌بینیم گاهی نوع انسان به سرچشمه و منشاء حیات که در انواع نباتات یافته می‌شود منسوب می‌گردد.^{۱۹} ظهور قدرت انسان در گیاهان که پس از مرگ با ترک مقتضیات انسانی به حالت تخم یا روح به درخت باز می‌گردد به معنی بازگشت دوباره انسان به زهدان عالم است که با عارض شدن مرگ، ارتباط مجددی با حیات و سرچشمه زندگی برقرار می‌کند. زیرا مرگ فقط گذار از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر است و با این وجود، مُرده از صورت انسان نمای خود برآمده و درخت نما می‌شود.^{۲۰} این امر خصوصاً در مرگ ناجوانمردانه انسانی که روحش به گل یا درخت تغییر شکل می‌دهد به چشم می‌خورد چنانکه در داستان سیاوش شاهد رویدن پرسیاوشان (گیاه) به واسطه مرگ مظلومانه او هستیم و این مطلب نمود دیگری از جاندارپنداری درخت در سایه تناسخ است:

«زخاکی که خون سیاوش بخورد برابر اندر آمد درختی زگرد

نگاریده بر برگ‌ها چهر او همی بوی مشک آید از مهر او»^{۲۱}

همچنین پس از مرگ سیاوش شاهد طغیان و واکنش عناصر اربعه، گیاهان و

زمان هستیم:

«به کین سیاوش سیه پوشد آب کند زار نفرین بر افراسیاب»^{۲۲}

«یکی باد با تیره‌گردی سیاه برآمد بپوشید خورشید و ماه»^{۲۳}

«همه شهر توران پُر از داغ و درد به بیشه درون برگ گلنار زرد»^{۲۴}

«که از شهر ایران برآمد خروش همی خاکِ تیره برآمد به جوش»^{۲۵}
 «جهان پر شد از کین افراسیاب به دریا تو گفتمی به جوش آمد آب»^{۲۶}
 «ستاره به جنگ اندر آمد نخست زمین و زمان دست خون را بشت»^{۲۷}

پس از مرگِ فرود فرزند سیاوش و پلاشان نیز عناصر طبیعی به مدت یک هفته طغیان کرده و به بروزِ واکنش علیه مردم پرداخته‌اند:

«وزین رو برآمد یکی تندباد که کس را زایران نهد رزم یاد
 یکی ابر تند اندر آمد چو گرد زسرما همی لب به دندان فسرد
 سرا پرده و خیمه‌ها گشت یخ کشید از بر کوه بر برف یخ
 کسی را نهد یاد روز نبرد همی اسپ جنگی بکشت و بخورد
 تبه شد بسی مردم و چارپای یکی را نهد چنگ و بازو بجای
 به هشتم برآمد بلند آفتاب جهان شد سراسر چو دریای آب
 سپهد سپه را همی گرد کرد سخن رفت چندی زروز نبرد»^{۲۸}

در نبرد رهام با جادو نیز باد به کمک رهام آمده و با حق و راستی علیه جادو همکاری و همراهی می‌کند:

«چو رهام نزدیک جادو رسید سبک تیغ تیز از میان برکشید
 بیفکند دستش به شمشیر تیز یکی باد برخاست چون رستخیز
 زروی هوا ابر تیره ببرد فرود آمد از کوه رهام گرد
 یکی دست با زور جادو به دست به هامون شد و بارگی برنشست
 هوا گشت زان سان که از پیش بود فروزنده خورشید را رخ نمود»^{۲۹}

همچنین در خوان چهارم که اسفندیار با جادو به نبرد می‌پردازد، عناصر طبیعی به دلیل تیرگی و اهریمنی بودن جادو، واکنش نشان می‌دهند:

«چو جادو بمرد آسمان تیره گشت بر آن سان که چشم اندران خیره گشت
 یکی باد و گردی برآمد سیاه بپوشید دیدار خورشید و ماه»^{۳۰}

در باب آواز داشتن و سخن گفتن عناصر طبیعی باید خاطر نشان ساخت که در هر آیینی، تجلیات قداست نوعی پیش‌نمایش اعجاز حلول و تجسد است و هر تجلی قداست، کوششی ناکام برای افشای سرّ تلافی انسان با خداست.^{۳۱} در

شاهنامه فردوسی، خمسه نظامی و منطق الطیر عطار به این دست از تجلیات قداست برمی‌خوریم که در همگی این شواهد، نداها و آوازه‌ها به نوعی بیانگر الهام غیبی و ندای الهی هستند:

«چو آمد به تاریکی اندر سپاه	خروشی برآمد زکوه سیاه
که هر کس که بردارد از کوه سنگ	پشیمان شود زانک دارد به چنگ
وگر بر ندارد پشیمان شود	به هر درد دل سوی درمان شود» ^{۳۲}
«یکی کوه دید از برش لاجورد	یکی خانه بر سر زیاقوت زرد
همه خانه قندیل‌های بلور	میان اندرون چشمه آب شور...
خروش آمد از چشمه آب شور	که ای آرزومند چندین مشور
بسی چیز دیدی که آن کس ندید	عنان را کنون باز باید کشید
کنون زندگایت کوتاه گشت	سر تخت شاهی بی شاه گشت» ^{۳۳}
«بانگی آمد که شاه در غارست	بازگردید شاه را کارست
خاصگانی که اهل کار شدند	شاه جویان درون غار شدند
چون ندیدند شاه را در غار	بر در غار صف زدند چو مار» ^{۳۴}
«چو شه در ده سرپرستان رسید	دهی دید و ده مهتری را ندید
سری بودی از مغز و از پی تهی	فرومانده بر تن همه فریبی
نهادندی آن کله خشک پیش	وزو باز جستندی احوال خویش
قضیبی زدندی بر آن استخوان	شدندی بر آن کله فریاد خوان
که امشب چه نیک و بد آید پدید	همان روز فردا چه خواهد رسید
صدایی برون آمدی از نهفت	صدایی که مانند باشد به گفت
که فردا چنین باشد از گرم و سرد	چنین نقش دارد جهان در نورد
گرفتندی آن نقش را در خیال	چنین بودشان گردش ماه و سال
چو دانست فرمانده چاره‌ساز	که تعلیم دیواست از آن گونه راز
بفرمود تا کله‌ها بشکنند	خم روغن از خانها برکنند
درآموختشان رسم دین پروری	حساب خدایی و پیغمبری» ^{۳۵}
«در این بوم شهری است آباد و بس	که هرگز نمیرد در او هیچکس

کشیده در آن شهر کوهی بلند
 بهر مدتی بانگی آید زکوه
 بخواند زمردم یکی را به نام
 نیوشنده زان بانگ، فرمان پذیر
 زپستی کند سوی بالا شتاب
 پس کوه خارا شود ناپدید
 «دید از آن پس دختر ترسا به خواب
 آفتاب آن گاه بگشادی زبان
 مذهب او گیر و خاک او بباش
 چون در آمد دختر ترسا ز خواب
 در دلش دردی پدید آمد عجب
 «خورد عیسی آبی از جویی خوش آب
 آن یکی زان آب خم پر کرد و رفت
 شد ز آب خم همی تلخش دهان
 گفت یارب آب این خم و آب جوی
 تا چرا تلخ است آب خم چنین
 پیش عیسی آن خم آمد در سخن
 زیر این نه کاسه من باری هزار
 گر کندم خم هزاران بار نیز
 دایم از تلخی مرگم این چنین
 آخر ای غافل زخم بنیوش راز
 شده مردم شهر ازو شهر بند
 که آید نیوشنده را زان شکوه
 که خیز ای فلان سوی بالا خرام
 نگردد یکی لحظه آرام گیر
 بپرسندگان زو نیاید جواب
 که این بند را می نداند کلید»^{۳۶}
 کاوفتادی در کنارش آفتاب
 کز پی شیخت روان شو این زمان
 ای پلیدش کرده پاک او بباش
 نور می داد از دلش چون آفتاب
 بی قرارش کرد آن درد از طلب»^{۳۷}
 بود طعم آب خوشتر از جُلاب
 عیسی نیز از خم آبی خورد و رفت
 بازگردید و عجایب ماند از آن
 هر دو یک آب است سرّ این بگوی
 وین دگر شیرین تر است از انگبین
 گفت ای عیسی منم مردی کهن
 گشته ام هم کوزه هم خم هم طغار
 نیست جز تلخی مرگم کار نیز
 آب من زانست ناشیرین چنین
 بیش از این خود را ز غفلت خرم ساز»^{۳۸}

۲. جان پرستی (تأثیرات ناشی از اشیاء و متعلقات بدن)

فیتیش پرستی به معنی عبادت و تقدّس اشیاء و اجسامی است که دارای قدرت جادویی هستند. این مقوله را پایه و اساس تمام ادیانی دانسته اند که در آن، انسان ارواح نیک و بد را در سرنوشت خود دخالت می دهد.^{۳۹} قبایل بدوی در بعضی

اشیاء تجسّد و تجسّم خدا را می‌بینند.^{۴۰} چنانکه بت پرستی بازمانده و مرحله تکامل یافته فیتیش پرستی است و تمام ملل باستان مانند مصر، آشور، بابل، یونان و روم باستان هر کدام مراحل بت پرستی را طی کرده‌اند. بومیان سواحل غربی آفریقا نیز برای اشیایی چون سنگ، فلز، چوب و غیره احترام روحانی قائلند و آن‌ها را مقدّس می‌دارند و در جنگ و شکار، آن اشیاء را با خود حمل می‌کنند و اگر پیروز شوند آن را از برکت شیء مقدّس می‌دانند زیرا برای این اشیاء به نیروی مانا قائلند.^{۴۱}

آثار فیتیشیزم در تقدّس طلسمات، تعویذها، زیورها (مُهره‌ها)، نگین انگشتری و دیگر حمایل‌هایی که انسان از آن‌ها امید خیر و برکت یا دفع شرّ دارد باقی مانده است. چنانکه برای دفع چشم زخم و شور چشمی اسپند می‌سوزانند یا اوراد و اذکاری می‌خوانند تا از شرّ دیو شور چشمی رهایی یابند.

بنا به بندهشن: «آگاش دیو، دروج شور چشمی است که مردم را به چشم می‌زند و شور چشمی دیو، آن است که چون مردم چیزی بینند و به نام ایزد نگویند آن چیز را از میان ببرد»^{۴۲} همچنین در این متن حکایت شخصی به نام زین‌گاو آمده است که زهر به چشم دارد و به هر کس به بد چشمی بنگرد آن شخص کشته می‌شود. ازیرو ایرانیان از افراسیاب می‌خواهند که زین‌گاو را بکشد و خود شاهی ایرانشهر را بر عهده گیرد.^{۴۳}

سوزاندن اسپند برای دفع چشم زخم و اثرات ناشی از آن در فرهنگ ما رواج دارد و در متون ادبی ما مندرج است. در اساطیر چین نیز دود ناشی از سوختن صندل‌های چوبی در اطراف گهواره کودک از وسایل دفاع از آزار ارواح خبیث و محافظت نوزاد تا یکصد روز اول تولّد به حساب می‌آمده است.^{۴۴} اشاره به چشم بد، چشم زخم، خواندن نام خداوند^{۴۵} و سوزاندن اسپند برای دفع چشم بد و شور چشمی در متون ادبی ما نمایان است:

«بدو گفت شاه آر به مردی رسد
نباید که بیند ورا چشم بد»^{۴۶}

«پدر چون ورا دید خیره بماند
جهان آفرین را نهانی بخواند»^{۴۷}

«زرستم همی در شگفتی بماند
برو هر زمان نام یزدان بخواند»^{۴۸}

«چنان گشت ابرش که هر شب سپند
همی سوختندش زبیم گزند»^{۴۹}

«زشاه کیان چشم بد دور باد
 «گون را به تخت مهی برنشاند
 «بحمدالله که با قدر بلندش
 «چنان چون شمس کانجم راهد نور
 «زبرقع نیستشان بر روی بندی
 «چنان در می‌رمید از دوست دشمن
 «هم چشم بدی رسید ناگاه
 بس مـیوه آبدار چالای
 نیلی که کشند گرد رخسار
 «من که بودم در آن سپند صبور
 هر چه را چشم در سپند آرد
 نظامی به خوبی به تحلیل چشم زخم و اسپند سوزاندن پرداخته است:
 «دگر باره هندو درآمد به گفت
 که بی چشم بد شاهی ده مرا
 چه نیروست در جنبش چشم بد
 از او کارگرتر جهان آزمای
 بگو تا چه نیروست نیروی او
 جهاندار گفتش که صاحب قیاس
 که بر هر چه گردد نظر جایگیر
 بر آن چیز کارد همی تاختن
 بنه چون در آرد بدان رخنه‌گاه
 هواگر هوایی بود سودمند
 مزاج هوا چون بود زهرناک
 هوایی بد است آن که بر چشم زد
 ولیکن به نزدیک من در نهفت
 نه چشم بد است آن چنان کارگر

روان سیاوش پر از نور باد»^{۵۰}
 بریشان همی نام یزدان بخواند»^{۵۱}
 کمالی در نیابد جز سپندش»^{۵۲}
 دهد ما را سعادت چشم بد دور»^{۵۳}
 که نارد چشم زخم آن جا گزندی»^{۵۴}
 که جادو از سپند و دیواز آهن»^{۵۵}
 کز چشم تو اوفتادم ای ماه
 کز چشم بد اوفتاد بر خاک
 هست از پی زخم چشم اغیار»^{۵۶}
 چشم بد را زشاه کردم دور
 چشم زخمی در او گزند آرد»^{۵۷}

چو بیند عجب کاری در خیال
به تأدیپ چشمش دهد گوسمال
کسی را که چشمی رسد ناگهان
دهن درّه‌اش اوفتد ناگهان
رساننده چشم را جوش خون
بخاری زپیشانی آرد برون
به این هر دو معنی شناسند و بس
که این چشم زن بود و آن چشم رس
سپند از پی آن شد افروخته
که آفت به آتش شود سوخته
فسونگر دگرگونه گفته است راز
که چون با سپند آتش آمد فراز
رسد بر فلک دود مشکین سپند
فلک خود زره باز دارد گزند»^{۵۸}
«زچشم بد آن کس نیابد گزند
که پیوسته سوزد بر آتش سپند»^{۵۹}
«سپندی بیار ای جهان‌دیده پیر
بر آتش فشان در شبستان میر
که چشمک زنان پیشه‌ای می‌کنم
زچشم بد اندیشه‌ای می‌کنم
ولیکن چو می‌سوزم از دل سپند
به من چشم بد چون رساند گزند»^{۶۰}

سخنان عطار نیز در این باره قابل ذکر است:

«باش چشم‌اروی او امروز تو
بعد از این فردا سپندش سوز تو»^{۶۱}
«چون ایاز از چشم بد رنجور شد
عافیت از چشم سلطان دور شد
ناتوان بر بستر زاری فتاد
در بلا و رنج و بیماری فتاد
چشم بد بدکاری بسیار کرد
نازینی را چو تو بیمار کرد»^{۶۲}
«پوستی خواهم از آن گوسفند
چشم بد را نیز می‌سوزم سپند»^{۶۳}

برای دفع چشم زخم علاوه بر ذکر نام خداوند و اسپند سوزاندن، با خود مهره

نیز همراه می‌بردند:

«مهره‌ای ازرق آورید به دست
وز پی چشم بد در ایشان بست»^{۶۴}

در شایسته نشایست و روایت پهلوی نیز بر زبان آوردن ورد «آهونور» و خواندن نماز «اشم‌هو» برای دفع بدی و بلاهای اهریمنی مؤثر است.^{۶۵} همچنین مؤلف روایت پهلوی به همراه داشتن مهره سبز یا زبرجد زرد گون را در این مورد نافع می‌داند.^{۶۶}

مهره به عنوان یکی از مظاهر فیتیشیزم در موارد دیگر، نشان نسبی قلمداد شده و در داستان رستم و سهراب، سیاوش و ... این مورد خاطر نشان شده است:

«به بازوی رستم یکی مهره بود
 بدو داد و گفتش که این را بدار
 بگیر و به گیسوی او بر بدوز
 ورایدونک آید زاختر پسر
 «سه یاقوت رخشان به سه مهره زر
 بدو گفت افراسیاب این سخن
 «چو برخاست آواز کوس از درم
 همی جانش از رفتن من بخت
 مرا گفت کین از پدر یادگار
 «بدو گفت گیوای سر سرکشان
 نشان سیاوش پدیدار بود
 تو بگشای و بنمای بازو به من
 برهنه تن خویش بنمود شاه
 که میراث بود از گه کیقباد
 که آن مهره اندر جهان شهره بود
 اگر دختر آرد ترا روزگار
 به نیک اختر و فال گیتی فروز
 ببندش به بازو نشان پدر»^{۶۷}
 از ایران فرستاده بودش پدر
 نباید که داند ز سر تا به بن»^{۶۸}
 بیامد پر از خون دورخ مادرم
 یکی مهره بر بازوی من بست
 بدار و بین تا کی آید به کار»^{۶۹}
 زفر بزرگی چه داری نشان
 چو بر گلستان نقطه قار بود
 نشان تو پیداست بر انجمن
 نگه کرد گیو آن نشان سیاه
 درستی بدان بُد کیان را نژاد»^{۷۰}

همچنین مهره در مواردی، عاملی برای رستن از مرگ قلمداد شده است. چنانکه کیخسرو برای رهیدن گسته‌م از مرگ، مهره‌ای را که یادگار هوشنگ و طهمورث و جمشید است بر بازوی او می‌بندد:

«زهوشنگ و طهمورث و جمشید
 رسیده به میراث نزدیک شاه
 چو مهر دلش گسته‌م را بخواست
 ابر بازوی گسته‌م بریست
 وز آنجا بیامد به جای نماز
 دو هفته برآمد بر آن خسته مرد
 بر اسبش بردند نزدیک شاه
 به ایرانیان گفت کز کردگار
 اگر زنده گردد تن مُرده مرد
 یکی مهره بُد خستگان را امید
 به بازوش برداشتی سال و ماه
 گشاد آن گرانمایه از دست راست
 بمالید بر خستگهایش دست
 بسی با جهان آفرین کرد راز
 سرآمد همه رنج و سختی و درد
 چو شاه اندرو کرد لختی نگاه
 بود هر کسی شاد و به روزگار
 جهاندار گسته‌م را زنده کرد.»^{۷۱}

در این ابیات از شاهنامه نیز به همراه داشتن مهره‌ای که خضر به اسکندر تقدیم می‌دارد و نیز سنگی که با خود از ظلمات می‌آورد، برای اسکندر حکم حرز و تعویذی را دارد که او را از خطرات محافظت می‌کند:

«دو مهرست با من که چون آفتاب بستا بد شب تیره چون بپند آب
یکی زان تو برگیر و در پیش باش نگهبان جان و تن خویش باش
دگر مهره باشد مرا شمع راه به تاریکی اندر شوم با سپاه»^{۷۲}
«بدو داد سنگی کم از یک پشیز که این سنگ را دار با خود عزیز
در آن کوش از این خانه سنگ بست که هم سنگ این سنگی آری به دست»^{۷۳}

از دیگر مظاهر تأثیرات ناشی از اشیاء (فیتیشیزم) به همراه داشتن حرز و دعایی است که بر بازو می‌بندند تا از خطرات احتمالی محفوظ باشند:

«بفرمود از عطا عطری سرشتن به نام هر کسی حرزی نوشتن»^{۷۴}
«نگهدارم آن خط خونی رهان چو تعویذ بر بازوی خود نهان»^{۷۵}
«به تعویذ بازو کنم خط شاه زبهر سر خویش دارم نگاه»^{۷۶}

همچنین درفش کاویانی یا اختر کاویان که از مظاهر پادشاهی کیان و نمودار قدرت پادشاهان در جنگها و زمان تاجگذاریشان به شمار می‌رفته، از مظاهر دیگر این مقوله محسوب می‌شود:

«چو آن پوست بر نیزه برید کی به نیکی یکی اختر افکند پی
بیاراست آن را به دیبای روم زگوه‌بر و پیکر از زر بوم
بزد بر سر خویش چون گرد ماه یکی فال فرخ پی افکند شاه
فروهشت ازو سرخ و زرد و بنفش همی خواندش کاویانی درفش
از آن پس هر آن کس که بگرفت گاه به شاهی به سر بر نهادی کلاه
بر آن بی‌بها چرم آهنگران بر آویختی نو به نو گوه‌بران
زدیبای پرمایه و پرنیان بر آن گونه شد اختر کاویان
که اندر شب تیره خورشید بود جهان را ازو دل پُر امید بود»^{۷۷}
«یکی تخت پرمایه اندر میان زده پیش او اختر کاویان»^{۷۸}
«بدو داد شاه اختر کاویان بر آنسان که بودی به رسم کیان»^{۷۹}

«نشان جسته بود از درفش بلند که ماند از فریدون فیروزمند
سهی برتر از کاویانی درفش به منجوق برزد پرندهی بنفش»^{۸۰}
همچنین کاربرد درفش و عَلَم‌هایی که نقش حیوانات بر آن ترسیم می‌شده،
نشان دهنده صورت تونمی آن حیوانات بوده است:

«درفتی بدید ازدها پیکرست بر آن نیزه بر شیر زرین سرست»^{۸۱}
انگشتی (نگین، خاتم شاهی)، تاج (کلاه)، تخت (گاه) و مهر شاهی نیز
اعتبارات شاهانه محسوب می‌شوند و از مظاهر فیتیشیزم به شمار می‌روند. تقدس
تاج و تخت گاهی چنان است که در مواردی بدان سوگند می‌خورند:

«که افراسیاب از بلا پشتِ تست به شاهی نگین اندر انگشت تست»^{۸۲}
«اگر گاه جوید گر انگشتی ازین بوم و بر بگسلد داوری»^{۸۳}
«به جان و سر شاه توران سپاه به خورشید و ماه و به تخت و کلاه
که از کار کاموس و خاقان چین دلم گشت پر خون و سر پرزکین»^{۸۴}
«یکی سخت سوگند خواهم به ماه به آذرگشپ و به تخت و کلاه»^{۸۵}
«ز تختی که خوانی و را طاقدیس که بنهاد پرویز در اسپریس
سرمایه آن ز ضحاک بود که ناپار سا بود و ناپاک بود
یکی نامور شاه را تخت ساخت گهر کرد برگرد او برن ساخت
بدین گونه بد تا به پرویز شاه رسید آن گرامی سزاوار گاه
برو بر نشانِ چل و هشت شاه بدیدار کرده سر تاج و گاه»^{۸۶}
«جهاندار شاه آفریدون سه چیز بر آن پادشاهی برافروزد نیز
یکی تخت و آن گرز گوسار که ماندست زو در جهان یادگار»^{۸۷}

مظاهر دینی ادیان مختلف همچون کشتی (کستی) در آیین زردشتی، غبار در
دین یهودی، زُنار و صلیب در کیش مسیحی و تسبیح در دین اسلام و اعتقاد به
تأثیرات ناشی از آن‌ها نیز بازمانده اعتقاد به فیتیشیزم است:

«همه سوی شاه زمین آمدند بستند کشتی بدین آمدند»^{۸۸}
«به بُرز و فر شاه ایرانیان ببندید کشتی همه بر میان»^{۸۹}
«ببستیم کشتی و بگرفت باز کنونت نشاید ز ما خواست باز»^{۹۰}

- «از یسرنندش غیار زردی سُست
 «میان را به زَنار خونین ببست
 «به زَنار و شمّاس و روح‌القدس
 «زاهد و راهب سوی من تاختند
 «در کشیده به جای زَناری
 «شیخ را بردند سوی دیر مست
 شیخ چون در حلقه زَنار شد
 عشق از این بسیار کردست و کند
 «هم فکند بود ناقوس مغان
 «صد هزاران خلق در زَنار شد
 «نه پروای رای مسیحا بود
 «ز پشت صلیبی بیازید دست
 «که ترسم مریم از بس ناشکیبی
 «آن دگر یک گفت تسبیح کجاست
 گفت تسبیحم بیفکنم ز دست
 برگ سوسن زشنبلیدش رُست»^{۹۱}
 فکند آتش اندر سرای نشست»^{۹۲}
 ازین پس مرا خاک در اندلس»^{۹۳}
 خرقه و زَنار برانداختند»^{۹۴}
 بـسرقمی از پـرند گلناری»^{۹۵}
 بعد از آن گفتند تا زَنار بست
 خرقه آتش در زد و در کار شد
 خرقه با زَنار کردست و کند»^{۹۶}
 هم گسسته بود زَنار از میان»^{۹۷}
 تا که عیسی محرم اسرار شد»^{۹۸}
 به فرجام خصمش چلیا بود»^{۹۹}
 بپرسیدن مرد یزدان پرست»^{۱۰۰}
 چو عیسی برکشد خود را صلیبی»^{۱۰۱}
 کسی نبود کار توبی تسبیح راست
 تا توانم بر میان زَنار بست»^{۱۰۲}

چنانکه ملاحظه شد در بیت آخر از عطار، تسبیح و زَنار به عنوان دو مظهر
 فیتیشیزم در اسلام و مسیحیت در تقابل با یکدیگر قرار گرفته‌اند.
 جام جم یا جام جهان‌نما در روایت کیخسرو، بیانگر عقیده به تأثیرات ناشی از
 اشیاء است و نمودار تجلیات قداست در اشیاء محسوب می‌شود:

- «جام تو کیخسرو جمشید هش
 «چو نوروز فرخ فراز آمدش
 بیامد برآمدید دل پهلوان
 چو خسرو رخ گویو بزمرد دید
 بیامد بپوشید رومی قبای
 یکی جام برکف نهاده نبید
 زمان و نشان مهر بلند
 روی تو پروانه خورشید گُش»^{۱۰۳}
 بدان جام روشن نیاز آمدش
 زبهرِ پسر گوژ گشته نوان
 دلش را به درد اندر آزرده دید
 بدان تا بود پیش یزدان بیای
 بدو اندرون هفت کشور پدید
 همه کرده پیدا چه و چون و چند

زماهی به جام اندرون تابه
چو کیوان و بهرام و ناهید و شیر
همه بودنی‌ها بدو اندرا
نگه کرد و پس جام بنهاد پیش
به هر هفت کشور همی بنگرید
سوی کشور گرساران رسید
به چاهی بسته به بند گران
«بمان تا بیاید مه فرودین
بخوادم من آن جام گیتی نمای
کجا هفت کشور بدو اندرا
بگویم ترا هر کجا بیژن است
زکیخسرو آن جام گیتی نمای
که احکام انجم درو یافت جای ...»^{۱۰۶}

اثرات ناشی از پلاس، پشمینه، خرقه، پلنگینه، ببریان و جامه زاهدانه نیز به عنوان یکی از مظاهر توتم پرستی در بردارنده عقیده به فیتیشیزم نیز هست چرا که خرقه به عنوان یک شیء، نیروی برتری به پوشنده خود می‌بخشد و از این راه به سلاحی بدل می‌شود. در ادبیات مندایی خدایان و دیوان خود را به جامه‌ای می‌آریند تا به قدرت بیشتری دست یابند یا بدی و شر را از خود دور کنند.^{۱۰۷}

سنت خرقه‌پوشی در روایات یهودی مندرج است چنانکه آدم و حوا پس از دست زدن به درخت معرفت نیک و بد (درخت زندگی) متوجه برهنگی خود شده، پیراهن پوستی به تن می‌کنند.^{۱۰۸}

یعقوب نیز در عزای یوسف گم گشته پلاس می‌پوشد.^{۱۰۹} همچنین در تورات خاطر نشان شده است: «و در آن روز خداوند یهوه صبا یوت (شما را) به گریستن و ماتم کردن و کندن موی و پوشیدن پلاس خواهد خواند.»^{۱۱۰} مظاهر پلاس پوشی و پوشیدن خرقه در ادبیات ما نمایان شده است:

«پوشید جامه پرستش پلاس خرد را چنان کرد باید سپاس»^{۱۱۱}
«پرستشگی کرده پشمینه پوش زغارش یکی ناله آمد به گوش»^{۱۱۲}

«سر بخت و تختش برآمد به کوه	پس‌لنگینه پوشید خود با گروه» ^{۱۱۲}
«بِرت را به ببر بیان سخت کن	سر از خواب و اندیشه پردخت کن» ^{۱۱۳}
بِرون کرد ببر بیان از برش	به خوی اندرون غرقه بد مغزش» ^{۱۱۴}
«تـهـمتن بـپوشید بـبر بـیان	نشست از بر زنده پیل ژیان» ^{۱۱۵}
«بگفت آنکه این رنجم از یک تن است	که او را پس‌لنگینه پیراهن است» ^{۱۱۶}
«یکی کاخ بُد اندران بُرز کوه	بدو سخت نزدیک و دور از گروه
پرستشگی کرده پشمینه پوش	زغارش یکی ناله آمد به گوش ...» ^{۱۱۷}
«بود شیخی خرقه پوش و نامدار	برد از وی دختر سگبان قرار» ^{۱۱۸}

۳. توت‌پرستی

توت‌م به معنی شیء محترم و مقدّس است و توت‌میس‌م به معنی احترام و ایمان خاصی است که تمام افراد قبیله نسبت به برخی از حیوانات و احیاناً گیاهان ابراز می‌کنند و روح آن حیوان یا گیاه را حامی و حافظ خود می‌دانند.^{۱۲۰} میان انسان و توت‌م رابطه متقابلی وجود دارد چنانکه توت‌م از انسان حمایت می‌کند و انسان احترامات خود را نثار او می‌کند و از کشتن آن در صورتی که حیوان باشد یا از خوردن و چیدن آن در صورتی که گیاه باشد پرهیز می‌کند.^{۱۲۱} ازینرو توت‌م پناهگاهی مطمئن است که روح برای مصونیت از خطرهای احتمالی در آن به امانت گذاشته می‌شود. فرد بدوی با به امانت سپردن روحش به توت‌م روئین تن می‌شود و از آسیب رساندن به حامل روح خود نیز به دقت احتراز می‌کند.^{۱۲۲}

ازینروست که در روایت روئین تنی اسفندیار که با آب چشمه خود را می‌شوید شاهد این امر هستیم و درین جا آب نیز توت‌م محسوب می‌شود. گفتنی است بر پایه این نکته و شواهدی که ارائه خواهیم کرد عناصر اربعه خصوصاً آتش، آب و خاک به عنوان توت‌م تقدیس شده و پاسدار انسان به شمار می‌روند و این مقوله‌ای است که تا کنون بدان اشاره نشده است. در خصوص «آب» گفتیم که اسفندیار با شستشوی خود در آب روئین تن شده و بی‌مرگی می‌یابد اما چون چشم او از این خصوصیت مُبرّاست هدف تیر رستم قرار می‌گیرد:

«چنین گفت رستم به اسفندیار که آوردی آن تخم زفتی به بار

تو آنی که گفתי که رویین تنم بلند آسمان بر زمین افکنم»^{۱۲۳}

در موارد دیگر نیز به پدیده رویین تنی اشاره شده است:

«وگر باره زیر اندرش آهن است شگفتی روا نیست و رویین تن است»^{۱۲۴}

«فصد کمین کرده کمند افکنی سیم زره ساخته روئین تنی»^{۱۲۵}

«چرا رزم جستی زاسفندیار که او هست رویین تن و نامدار»^{۱۲۶}

چنانکه در بخش تجلیات قدسی آتش نیز اشاره داشتیم، در منطق الطیر، سوختن مرغان در آتش و پیوستن آنها به خورشید بیانگر اتصال به سیمرغ از طریق بازگشت عناصر به اصل خود است و از آن جا که آتش همچون خورشید دارای مانا و فره است توتم محسوب می شود.^{۱۲۷} لزوم نیایش آتش و سوگند خوردن به آن و تقدیم نثار و پیشکش به آن نیز نمایانگر تقدس آتش است.^{۱۲۸} ازینرو آتش پرستان تجسد الهی را در آتش مشاهده می کنند. فردوسی نیز با اشاره به مضمون بت شکنی و آتش افروزی تفاوت میان تجلی لاهوت در سنگ (بت، جماد) را با تجلی آن در آتش خاطر نشان می سازد:

«بتان از سر کوه می سوختند به جای بت آذر برافروختند»^{۱۲۹}

نظامی نیز با انتساب خورشید به زردشتی گری علاوه بر یادآوری مهرپرستی به ارتباط خورشید و آتش اشاره می کند:

«روی به این کن که قوی پستی است یشت به خورشید که زردشتی است»^{۱۳۰}

همچنین پرهیز از آلودن آتش و گناهی که مترتب بر این عمل است در اساطیر مزدیسنی^{۱۳۱} نشان از تقدس این عنصر به عنوان توتم دارد:

«به آب و به آتش میازید دست مگر هیرد مرد آتش پرست»^{۱۳۲}

در تقدس خاک نیز سوگند خوردن به آن و نیایش از طریق خاک به صورت سجده کردن در بخش تجلیات قدسی خاک از فصل چهارم خاطر نشان گردید. گفتنی است این امر نیز به جهت مانا و قدرت اسرارآمیز موجود در خاک است. تقدس حیوان به عنوان توتم در الهام گرفتن از تصویر آن، ترسیم نقش آن بر اشیاء، استفاده از متعلقات بدن آن و نامگذاری از روی اسم حیوانات متجلی شده است تا

«بدینوسیله اعضای قبیله با خوردن توت‌م و همسانی با آن به تزکیه نفس پرداخته و اتحاد خود را با خدا مستحکم می‌سازند.»^{۱۳۳}

سیمرغ از زمان قدرت یافتن زال و رستم تا روزگار ناپدید شدنشان فرمانروای کامروایی و بهروزی آن دو به شمار می‌رود و به نظر می‌رسد فرشته نگاهبان و توت‌م قوم سکا (سیستان) محسوب می‌شده است.^{۱۳۴} حضور سیمرغ در شاهنامه در مقام حضانت و دایگی زال^{۱۳۵} و نیز به کار آمدن پَرِ آن در کارزار رستم و اسفندیار در مداوای زخم‌های رستم و رخش او^{۱۳۶} بیانگر تقدس سیمرغ در مقام توت‌م است که در بخش مربوط به حیوان به تفصیل از آن سخن گفتیم.

از مظاهر دیگر حیوانی به عنوان توت‌م که پَر حیوان است برای سرعت پرواز تیر به کار گرفته می‌شود:

«خدنگی گزین کرد پیکان چو آب نهاده بر او چار پَر عقاب»^{۱۳۷}

«هوارا بپوشید پَر عقاب نبیند چنان رزم جنگی به خواب»^{۱۳۸}

پَر سیمرغ در هنگام تولد رستم به کار می‌آید. همچنین پَر این مرغ، چنانکه گفتیم در نبرد رستم و اسفندیار موجب پیروزی رستم می‌شود. دردینکرد نیز گزارش کاملی از پَر وارغن (سیمرغ) ارائه شده است که با مالیدن آن بر آغوش شاه، فریبانی بدو بازمی‌گردد.^{۱۳۹}

در شاهنامه زال به سیمرغ می‌گوید:

«نشیم تو رخسندگه گاه من است دو پَر تو فر کلاه من است»^{۱۴۰}

«ابا خویشتن بر یکی پَر من خجسته بود سایه فر من

گرت هیچ سختی به روی آورند ور از نیک و بد گفتگوی آورند

بر آتش برافکن یکی پَر من بسینی هم اندر زمان فر من»^{۱۴۱}

پَر همای نیز از مظاهر توت‌م حیوان پرستی به شمار می‌رود و علامت بخت و اقبال و پادشاهی محسوب می‌گردد:

«بپوشید زربفت رومی قبا ز تاج اندر آویخت پَر همای»^{۱۴۲}

تصاویر حیوانات بر روی درفش از دیگر مظاهر توت‌م پرستی است. در تاریخ ادیان تصاویر توت‌می بیش از توت‌م تقدس دارند. در شاهنامه فردوسی در رزم و کارزار

از درفش‌هایی استفاده می‌شود که نقش شیر، اژدها، گراز، گرگ، هما، آهو، پیل و ... بر آن ترسیم شده‌است، همچنین تصویر خورشید و ماه بر روی درفش نیز از مظاهر توتم به شمار می‌رود:

«زده پیش او پیل پیکر درفش به در بر سواران زرینه کفش»^{۱۴۳}
 «یکی گرگ پیکر درفش از برش برآورده از پرده زرین سرش»^{۱۴۴}
 «پس شاه گودرز کشواد بود که با جوشن و گرز و پولاد بود درفش از پس پشت او شیر بود که جنگش به گرز و به شمشیر بود»^{۱۴۵}
 «درفشی پس پشت پیکر گراز سرش ماه زرین و بالا دراز»^{۱۴۶}

از مظاهر دیگر توتم حیوان الهام گرفتن از نقوش حیوانی در ساخت اشیاء است. گرزۀ گاو سر که به الهام از سرِ گاو درست شده و یادگار فریدون معرفی شده‌است از این مقوله است و علت این امر آن است که گاو، مظهر توتم به شمار می‌رفته است و چنانکه در بخش مربوط به حیوان در فصل هفتم باز نمودیم نمود توتمی گاو از آیین میترا آغاز می‌شود و با کشتن گاو اولیه (حیوان توتمی) حیات جدیدی ایجاد می‌گردد.^{۱۴۷} تقدس گاو تا بدانجاست که در شاهنامه کشتن گاوزهی و گاوان ورز، موجب رفتن فرّه و مانا است:

«مریزید هم خونِ گاوان ورز که ننگ است در گاو کشتن به مرز
 نباید زُبن کشت گاوزهی که از مرز بیرون شود فرّهی»^{۱۴۸}

ازینرو گرزۀ گاو سر برای همسانی با توتم گاو به عنوان توتم قومی به کار می‌رفته است زیرا هدف از کاربرد توتم آنست که اعضای قبیله با توتم خود یکی شوند.^{۱۴۹}

«فریدون بریشان زبان برگشاد که خرّم زبیدای دلیران و شاد
 بیارید داننده آهنگران یکی گرز فرمود باید گران
 هر آن کس کزان پیشه بُد نامجوی به سوی فریدون نهادند روی
 جهانجوی پرگار بگرفت زود وزان گرز پیکر بدیشان نمود
 نگاری نگارید بر خاک پیش همیدون بسان سر گاومیش
 به پیش جهانجوی بردند گرز فروزان به کردار خورشید بُرز
 سرش را بدین گرزۀ گاو چهر بکوبم نه بخشایش آرم نه مهر»^{۱۵۰}

«جهاندار شاه آفریدون سه چیز بر آن پادشاهی برافزود نیز
یکی تخت و آن گرزه گاو سار که ماندست زو در جهان یادگار
سه دیگر کجا حمت حشمه گهر همی خواندی نام او دادگر»^{۱۵۱}

همنام بودن انسان با حیوان نیز از مظاهر دیگر توتم پرستی است. چنانکه در متون ادبی ما لفظ شیرمرد، شیر، سگسار، گراز و ... بر انسان اطلاق شده است. توتم در استرالیای گاهی نام گروهی از مردان است و این اسم قسمت اساسی شخصیت و حتی روح او را تشکیل می‌دهد. پس موضوع همنام بودن با حیوان، انسان‌های اولیه را بر آن داشت که پیوند معنوی و اسرارآمیز میان شخصیت انسان و نوع جانورانی که اسم آن‌ها را بر خود گذاشته بود حفظ کند.^{۱۵۲} لفظ شیر و شیرمرد برای رستم در شاهنامه در موارد زیادی به کار رفته است و در این مورد به تفصیل در بخش مربوط به حیوان (شیر) سخن گفتیم:

«کجا شیرمردان جنگاورند فروزنده لشکر و کشورند»^{۱۵۳}

«چنین گفت با رستم شیرمرد که برخیز و از خرّمی بازگرد»^{۱۵۴}

«دگر باره تابوت سهراب شیر بیاورد پیش مهان دلیر»^{۱۵۵}

«چون سگی را مرد آن قربت کند شیرمردی را به سگ نسبت کند»^{۱۵۶}

نام گراز و سگ نیز برای همسانی با توتم بر انسان اطلاق می‌شده است:

«سپاهی که سگسار خواندشان پلنگان جنگی نمایندشان»^{۱۵۷}

«چنین گفت کورا گرازست نام که در جنگ شیران ندارد لگام»^{۱۵۸}

از موارد دیگر توتم پرستی مربوط به استفاده انسان اولیه از پوشش حیوان توتمی است چنانکه رستم و رزم آوران شاهنامه، پلگینه می‌پوشند تا به قدرتی برتر تبدیل شده و با حیوان توتمی در قدرت و جنگاوری متحد و همسان شوند و ما در بخش پیشین در آخرین بحث مربوط به فیتیش پرستی از آن به تفصیل سخن گفتیم. فروید نیز در شمار اصول و شرعیات آیین حیوان پرستی (توتم)، پوشیدن پوست پاره حیوان توتمی توسط اعضای قبیله را اصل ششم می‌داند.^{۱۵۹}

ترکیب انسان - حیوان نیز از مقوله توتم پرستی به شمار می‌رود و ما در فصل نهم به شرح آن پرداختیم. توتم گیاهی در قالب اعتقاد به تناسخ و حلول ارواح انسانی در گیاه از معتقدات ادیان ابتدایی است. در روایات مزدیسنی ارتباط انسان با

گیاه ریباس، ریشه‌ای کهن دارد. این مقوله نزد بعضی از قبایل ایرانی به عنوان توت‌م شناخته می‌شده است.^{۱۶۰}

در حکایت مربوط به سیمرغ و رستم دانستیم که علاج زخم‌های رستم و رخس در درخت خسروانی جادویی نهفته است و سیمرغ علاوه بر آن که پر خود را برای درمان رستم به کار می‌برد، استفاده از گیاه جادویی را نیز خاطر نشان می‌سازد:

«گیاهی که گویمت با شیر و مشک بکوب و بکن هر سه در سایه خشک
پسا و بر آلی برخستگیش بینی همان روز پیوستگیش
بدو مال از آن پس یکی پر من خجسته بود سایه فر من
بگفت و یکی پر بازو بکند فکند و برواز بر شد بلند»^{۱۶۱}

فیلیسین شاله نیز ارواح اجدادی را دارای خاصیت توت‌م حیوانات و گیاه دانسته و می‌گوید نیاکان، هر کدام قطعه‌ای از توت‌م را تشکیل می‌دهند. به نظر او روح در معنی عمومی توت‌م است و در هر فردی که حلول کند دارای نوعی مانا است که به آن شخصیت داده می‌شود.^{۱۶۲} از سوی دیگر در تجلیات قدسی گیاه نیز به رویدن گیاه در قتل ناجوانمردانه انسان اشاره کردیم که روح انسان مظلوم در گیاه حلول کرده و در آن زندگی می‌کند. اسطوره ژاپنی رویدن پاترینیا از گور دختر عاشق و اسطوره چینی رویش افیون از گور زنی که از شوهرش ستم دیده بود نیز بیانگر همین امر است. همچنین اسطوره رویدن پر سیاوشان از گور سیاوش نشان از این مقوله دارد:

«علاج الرأس اوانجیدن گوش دم الاخوین او خون سیاوش»^{۱۶۳}

همچنین چنانکه گذشت فردوسی با القای تمهیدات تلقینی اسطوره، رویدن گیاه از گور سیاوش را با تصویر کردن ترس افراسیاب از این مطلب خاطر نشان می‌سازد:

«کنیدش به خنجر سر از تن جدا به شخی که هرگز نروید گیا
بباید که خون سیاوش زمین نبوید نروید گیا روز کین»^{۱۶۴}

۴. قربانی

زروان (zurwan) هزارسال به قربانی پرداخت تا پسرش هرمزد زاده شود. هرمزد نیز بواسطه قربانی، عناصر آفرینش را به وجود می‌آورد و آنرا در آخر زمان با همان

وسیله تجدید و نو می سازد.^{۱۶۵} در آیین مهری نیز با قربانی کردن گاو حیات تازه‌ای ایجاد می شود و خون گاو روی مزارع گندم ریخته باعث نیرومندی آن می گردد.^{۱۶۶} زادسپرم نیز خاطر نشان می سازد که رواج آفرینش در تخمه گاو است و هر مزد روشنی و زور را از تخمه گاو گرفته، به ماه برده و با نور آن پالوده و می آراید و جاندار می کند.^{۱۶۷} قربانی کردن و فدیة دادن وسیله‌ای برای دسترسی داشتن به مانا است تا ارتباط و انس انسان با ارواح برقرار شود.^{۱۶۸}

همچنین قربانی موجب طول عمر آدمی می شود. به نظر روبرت سون اسمیت، مقصود از ضیافت قربانی آن است که مؤمن و خدایش با یکدیگر مخلوط شوند و بین آنها روابطی برقرار گردد.^{۱۶۹}

نیروی اخلاقی حاصله از غذای قربانی که به صورت دسته جمعی تناول می گردد وسیله تقویت اتفاق اجتماعی محسوب می شود و نشانه پیوند میان خدایان و پیروانشان است.^{۱۷۰}

هرودوت نیز قربانی کردن را از عادات ایرانیان باستان دانسته و به قربانی کردن انسان نیز برای سپاسگزاری از ایزدان ساکن زیرزمین توسط آنان اشاره می کند.^{۱۷۱} در اساطیر هند فلسفه قربانی کردن آن است که قدرت کامله خدایان و بشر افزایش یابد و خدایان و ادار به برکت بخشی گردند.^{۱۷۲} در اساطیر متأخر ریگ و دایی، پوروشه مظهر قربانی نخستین است و در سرودی به نام پوروشه سوخته از او یاد شده است و انسان نخستین مانو (Manu) پسر «وی و سوت» نیز اولین قربانی کننده است. با تألیف اوپانیشادها قربانی بیرونی تبدیل به قربانی درونی (قربانی نفس) گردید.^{۱۷۳} در بهگودگیتا نیز به قربانی کردن نفس اشاره شده است: «ولی دیگران نفس خود را در آتش حق می افکنند و این قربانی آنان است»^{۱۷۴}؛ «کرشنا: بسیاری از مردم خدایان را قربانی‌ها تقدیم می کنند تا در کار دنیا پیشرفتی نصیبشان گردد. این مراد آسان به دست می آید و در همین جهان حاصل شود».^{۱۷۵}

در اساطیر چین با حکایت بیشماری از قربانی روبرو هستیم نتیجه بیشتر این حکایات این است که خون قربانی (انسان یا اسب) سبب تداوم قدرت جادویی شمشیرهایی می شود که از کوه - که منشاء قدرت است - استخراج می گردد و تداوم

قدرتِ شمشیرها موجب تثبیت قدرت فرمانروایان است.^{۱۷۶} مراسم آیین سال نو نیز در اساطیر چین با قربانی کردن چهار انسان آغاز می‌شود و چهار قربانی انسان، نماد تسلط بر چهار سوی فرمانروایی بوده است.^{۱۷۷} قربانی دامی و کشاورزی هابیل و قابیل در روایات یهودی نیز قابل مقایسه است با قربانی مانو (Manu) پسر «وی و سوت» که اولین قربانی کننده در روایات هندی است.^{۱۷۸} و چنانکه می‌دانیم مطابق روایت تورات، هابیل محسود برادرش قابیل قرار گرفته و به قتل می‌رسد.^{۱۷۹} تورات در موارد عدیده به آیین قربانی برای ادونای خداوند اشاره می‌کند چنانکه ادونای از موسی (در میان قربانی‌های سوختنی) قربانی گاو نر بی عیب را می‌خواهد تا مقبول او واقع شود.^{۱۸۰} همچنین در تورات می‌خوانیم: «عبادت کنندگان ترجیح می‌دهند که بپندارند انجام صحیح اعمال و پرداخت وجوه قربانی‌های آیینی ایشان را از وظایف سنگین‌تر خلاصی می‌بخشد»^{۱۸۱}

داستان قربانی کردن اسماعیل توسط ابراهیم که به منزله امتحان الهی است و به جای او گوسفند قربانی می‌شود نیز نمود دیگری از آیین قربانی در تورات است:^{۱۸۲}

«باز اسماعیل را بین سوگواری	کبش او قربان شده در کوی یار» ^{۱۸۳}
«پاک دینی گفت سی‌سال تمام	عمر بی‌خود می‌گذارم بر دوام
همچو اسماعیل در خود ناپدید	آن زمان کور را پدر سر می‌برید
چون بود آن کس که او عمری گذاشت	همچو آن یک دم که اسمعیل داشت
کس چه داند تا درین حبس تعب	عمر خود چون می‌گذارم روز و شب» ^{۱۸۴}

۵. جادو

اصل حاکم بر جادو، قدرت مطلق و فراگیر افکار در دوره زنده‌بینی (آنیمیزم) است. در واقع سحر، هنر نفوذ در ارواح و معاشرت با آنهاست تا با تسکین و تشفی، جلب محبت آنها و سازش با ارواح، قدریشان را سلب کرده، تحت تسلط خود درآورد. انسان تحت تأثیر خیالات، برای دانستن امور و رفع احتیاجات عملی روزانه خود جهان‌بینی‌های اولیه‌اش را خلق می‌کند و برای این کار از نظام اشارات که همان قواعد سحر و جادو است استفاده می‌کند تا بر ممنوعان و جانوران و اشیاء

مسلط شود.^{۱۸۵} جادوگر به عنوان یک فرد برجسته شیدا به سفر جذبه آمیز (شیدایی) تن در می‌دهد و با مرگ موقتی که به منزله رفتن روح از بدنش به هنگام جذبه است چندبار می‌میرد و زنده می‌شود.^{۱۸۶} تا با عالم ارواح رابطه برقرار کند. همچنین او معتقد است که در تمام اشیاء، یک نیروی مرموز غیبی وجود دارد که می‌خواهد آن را تسخیر کند گاهی با خواندن اوراد، شخصی را که مورد آفسون او قرار گرفته در اثر تلقین شفا دهد.

در واقع سحر و جادو، صورت اولیه و تکامل نیافته علم است با این تفاوت که عالم با شناختن قوانین طبیعی در پدیده‌ها تصرف می‌کند اما ساحر می‌داند که علت و معلولی هست اما این شناخت را به طور تصادفی تجربه کرده و در معرفت قوانین اشتباه می‌کند.^{۱۸۷} به نظر فیلیسین شاله هنرهای اولیه چون ترسیم، نقاشی، قلمزنی، رقص، موسیقی و ... از جادو ناشی می‌شود سپس تحوّل می‌یابد.^{۱۸۸}

کهن‌ترین شکل آیین نیایش در چین متکی بر جادو بود و وسیله تعلیم آن شمن‌ها بودند.^{۱۸۹}

در مصر مانند همه جا دین با جادو همراه بود. مصریان جادو را می‌شناختند و به آن عمل می‌کردند. آنها طلسم‌ها و مجسمه‌هایی می‌ساختند که به نظرشان درمان بخش بود.^{۱۹۰}

سریانیان، کلدانیان و قبطیان به جادوگری و منجمی و دیگر متعلقات آن از قبیل تأثیرات و طلسمات توجه بسیاری مبذول می‌داشتند و ملل دیگر مثل ایرانیان و یونانیان این فنون را از آنان فراگرفتند.^{۱۹۱}

بطور کلی در اساطیر و آیین‌ها همه اقوام هند و اروپایی جنبه‌هایی از اعتقاد به جادو وجود دارد.^{۱۹۲} اقسام جادو اعم از جادوی شرّ و نیکو، جادوی جنگ، جادوی تقلید، جادوی باروری، جادوی شکار، جادوی عشق و ... در تاریخ ادیان خاطر نشان شده است.^{۱۹۳} در اساطیر مزدیسنی نگرش بدی به جادوگری اعمال شده است چنانکه در اردیبهشت یشت به کسانی که با چشم بد دیوها، پریان و جادوگران طلسم شده‌اند، راه علاج نشان داده می‌شود و در وندیداد، نور انوار آسمانی از قبیل ماه، خورشید و ستارگان عامل مهمی در طرد ارواح پلید و جادوگری و هرزگی به

حساب می آمده است.^{۱۹۴} همچنین در روایت پهلوی، آموختنِ جادوگری از اقسام مرگ ارزان به حساب آمده^{۱۹۵} و مینوی خرد گرانترین گناه را جادوگری دانسته است.^{۱۹۶} در آیین مانی، مُردبانه، اولین زنِ بشری زبان جادوگری را از اَشَقَلون (دیو بزرگ) می آموزد تا گهْمرد (مرد خود) را جادو کند. او پس از انجام این کار برهنه شده اکلیلی از گل های درخت زندگی را برای او می بَرَد. همین که گهْمرد او را می بیند از بسیاری شهوت با او آمیزش می کند و نوزاد پسری به دنیا می آورد.^{۱۹۷} در اسناد یهودی نیز لثا همسر اول یعقوب برای رقابت با خواهرش راحیل، مادر یوسف که همسر دوم یعقوب و نازا است پسر بزرگش را به دشت می فرستد تا برایش مهرگیا بچیند تا با به همراه داشتن آن مورد توجه شوهرش، یعقوب قرار گیرد. و از آن پس از یعقوب دوباره باردار شده و فرزندی به دنیا می آورد.^{۱۹۸} همچنین در تورات حضور جادوگران در دربار فرعون و مظاهری از جادوگری و فال گیری به چشم می خورد و در این متن خاطر نشان شده است که فال گیری و جادوگری مورد خشم خداوند است.^{۱۹۹} بنا بر شاهنامه، ضحاک منشاء جادوگری و فریدون از بین برنده آن است. همچنین هندوستان مَهْد جادوگری دانسته شده است:

«چنان بُد که ضحاکِ جادوپرست	از ایران به جانِ تو یازید دست» ^{۲۰۰}
«کنون کردنی کرد جادوپرست	مرا برد باید به شمشیر دست» ^{۲۰۱}
«طلسمی که ضحاک سازیده بود	سرش با سمان بر فرازیده بود
فریدون زبالا فرود آورد	که آن جز به نام جهاندار دید
وزان جادوان کاندرایوان بُدند	همه نامور نرّه دیوان بُدند» ^{۲۰۲}
«بدو گفت شاه آفریدون تویی	که ویران کنی تنبل و جادویی» ^{۲۰۳}
«بگفتند کو سوی هندوستان	بشد تا کند بند جادوستان» ^{۲۰۴}

گاهی لفظ جادو مقارن با کلمه تنبل به کار می رود:

«بدو گفت آرایدونک پیدا شوی	بگردی ازین تنبل و جادوی» ^{۲۰۵}
«همی مَر ترا بند و تنبل فروخت	به آروند چشم خرد را بدوخت» ^{۲۰۶}
«زتو تنبل و جادوی دور گشت	روانت برِ دیو مزدور گشت» ^{۲۰۷}

در شاهنامه افراسیاب مظهر جادوگری دانسته شده و سودابه سلامتی سیاوش

را در گذارِ او از آتش (وَر) به واسطهٔ جادوی زال می‌داند همچنانکه زال با سوزاندن پرِ سیمرغ و چنین جادویی رستم را از شکم مادر برمی‌آورد:

«چو کاوس و چون جادو افراسیاب	که جز روی گرمی ندیدی جواب» ^{۲۰۸}
«بالبین رودابه شد زال زر	پیر از آب رخسار و خسته جگر
همان پرّ سیمرغ آمد به یاد	بخندید و سیندخت را مژده داد
یکی مجمر آورد و آتش فروخت	وزان پرّ سیمرغ لختی بسوخت
هم اندر زمان تیره‌گون شد هوا	پدید آمد آن مرغ فرمانروا...» ^{۲۰۹}

خوان دوم رستم و خوان چهارم اسفندیار متضمّن نبرد با زنِ جادو است.

داستان اکوان دیو نیز نبرد رستم با دیو جادو را تصویر می‌کند:

«نشست از برِ زین و ره برگرفت	خم منزل جادو اندر گرفت
بگوش زن جادو آمد سرود	همان نالهٔ رستم و زخم رود
بیاراست رخ را بسان بهار	وگر چند زیبا نبودش نگار
ندانست کو جادوی ریمن است	نهفته برنگ اندر اهریمن است
یکی طاس می بر کفش بر نهاد	زدادار نیکی دهش کرد یاد
چو آواز داد از خداوند مهر	دگرگونه‌تر گشت جادو به چهر
سیه گشت چون نام ایزد شنید	تهمن سبک چون درو بنگرید
ببنداخت از بادِ خمّ کمند	سر جادو آورد ناگه به بند
میانش به خنجر به دو نیم کرد	دل جادوان زو پُراز بیم کرد» ^{۲۱۰}
«همی گفت بد اختر اسفندیار	که هرگز نبیند می و میگسار
بیابم زیزدان همی کام دل	مرا گر دهد چهره‌ای دل گسل
زن جادو آواز اسفندیار	چو بشنید شد چون گل اندر بهار
بیامد به نزدیک اسفندیار	نشست از بر سبزه و جویبار
جهانجوی چون روی او را بدید	سرود و می و رود برتر کشید
یکی نفز پولاد زنجیر داشت	نهان کرده از جادو آزیر داشت
بدان آهن از جان اسفندیار	نبردی گمانی به بد روزگار
ببنداخت زنجیر در گردنش	بر آنسان که نیرو ببرد از تنش

زن جادو از خویشتن شیر کرد
 بدو گفت بر من نیاری گزند
 بیارای زان سان که هستی رُخت
 به زنجیر شد گنده پیری تباہ
 چو جادو بمُرد آسمان تیره گشت
 بر آنسان که چشم اندران خیره گشت»^{۲۱۱}

داستان اکوان دیو نیز در فصل چهارم از بهره اول (باد) و فصل اول از بهره دوم (دیو) به تفصیل بیان گردید.

همچنین سام در نامه‌ای که به منوچهر می‌نویسد از کار زار خود با جادوان یاد می‌کند:

«ببستم میان را یکی بنده وار ابا جادوان ساختم کارزار»^{۲۱۲}

در متون ادبی ما افسانه هاروت و ماروت و گناهی که با زهره مرتکب شدند در بابل که سرزمین جادو است صورت می‌گیرد و این مضمون در ادبیات ما رایج است:

«گهی می‌گسارید و گه چنگ ساخت تو گفتی که هاروت نیرنگ ساخت»^{۲۱۳}
 «بابل من گنجۀ هاروت سوز زهره من خاطر انجم فروز»^{۲۱۴}
 «خلق از آن سحر بابلی کردن دل نهاده به بابلی خوردن»^{۲۱۵}
 «دلم با زبان در سخن پروری چو هاروت و زهره به افسونگری»^{۲۱۶}
 «به هاروتی از زهره دل برده بود چو هاروت صد پیش او مُرده بود»^{۲۱۷}

از مظاهر بارز جادو می‌توان به مسخ و تبدل از حالتی به حالت دیگر، نعل در آتش افکندن، طلسم کردن، طلسم شکستن و بستن با افسون اشاره کرد:

«مرا دید چون شاه مازندران به گردن برآورده گرز گران
 به رخس دلاور سپردم عنان زدم بر کمر بند گبرش سنان
 گمانم چنان بُد که او شد نگون کنون آید از کوهه زین برون
 برین گونه شد سنگ در پیش من نبود آگه از رای کم بیش من
 برین گونه خارا یکی کوه گشت زجنگ و زمردی بی‌اندوه گشت
 به لشکرگش برد باید کنون مگر کساید از سنگ خارا برون

زلشکر هر آنکس که بُد زورمند
 نه برخاست از جای سنگ گران
 گو پیلتن کرد چنگال باز
 بر آن گونه آن تنگ را برگرفت
 به پیش سرپرده شاه برد
 بدو گفت آرایدونک پیدا شوی
 وگرنه به گرز و به تیغ و تبر
 چوبشید شد چون یکی پاره ابر
 تهمتن گرفت آن زمان دست اوی
 چنین گفت کاوردم آن لخت کوه
 «زترکان یکی بود بازور نام
 بیاموخته کژئی و جادویی
 چنین گفت پیران به افسون پژوه
 یکی برف و سرما و باد دمان
 هوا تیره گون بود از تیرماه
 چو بازور در کوه شد در زمان
 همه دست آن نیزه داران زکار
 از آن رسـتخیز و دم زمـهریر
 بفرمود پیران که یکسر سپاه
 چو بر نیزه بر دستهایشان فسرد
 وزان پس برآورد هومان غریو
 بکشند چندان زایران سپاه
 «پُر آژنگ رویی بی آیین و زشت
 بسان یکی ترک شد خوبروی
 بیامد به نزدیک اسفندیار
 «بهاری کهن بود چینی نگار
 بسودند چنگ آزمودند بند
 میان اندرون شاه مازندران
 بر آن آزمایش نبودش نیاز
 کزو ماند لشکر سراسر شگفت
 بیفکند و ایرانیان را سپرد
 بگردی از ایسن تنبل و جادویی
 بجرم همه سنگ را سر به سر
 به سر برش پولاد و بر تنش گبر
 بخندید و زی شاه بنهاد روی
 زبیم تبر شد به چنگم ستوه»^{۲۱۸}
 به افسون به هر جای گسترده کام
 بدانسته چینی و هم پهلوی
 کزایدر برو تا سر تیغ کوه
 بریشان بیاور هم اندر زمان
 همی گشت بر کوه ابر سیاه
 برآمد یکی برف و باد دمان
 فروماند از برف در کار زار
 خروش یلان بود و باران تیر
 یکی حمله سازید زین رزمگاه
 نیارست بنمود کس دست بُرد
 یکی حمله آورد برسان دیو
 که دریای خون گشت آوردگاه...»^{۲۱۹}
 بدان تیرگی جادویها نوشت
 چو دیبای چینی رخ از مُشک موی
 نشست از بر سبزه و جویبار»^{۲۲۰}
 بسی خوشتر از باغ در نوبهار

در او دختری جادو از نسل سام
 سکندر چو فرمود کردن شتاب
 زن جادو از هیکل خویشتن
 چو دیدند خلق آتشین اژدها
 زبیم وی افغان و خیزان شدند
 که هست اژدهایی در آتشکده
 کسی کو بدان اژدها بگذرد
 شه از راز آن کیمیای نهفت
 بلیناس داند چنین رازها
 بلیناس را گفت شاه این خیال
 به چاره‌گری زیرک هوشمند
 به وقتی که آن طالع آید به دست
 بفرمود کارند لختی سداب
 به یک شعبده دست بازیش را
 «گفته گروهی که به صحرا درند
 وان که به دریا در سختی کش است
 «چون به افسون در آتش آرم نعل
 «چون فلک را کُره‌ای سرکش کند
 «که آن خانه دیو افسونگر است
 مر آن را به شمشیر نتوان شکست
 هم آن را به نیرنگ نتوان گشاد
 همایون ندارد کس آن جا شدن
 سپه را بر آن سو نباید کشید
 «نموداری که از مه تا به ماهی است
 «درو در بسته صندوقی زمرمر
 طلسمی ساختند از سیم ساده
 پدر کرده آذر همایونش نام
 بدان خانه تا خانه گردد خراب
 نمود اژدهایی بدان انجمن
 دلِ خویش کردند از آتش رها
 به نزد سکندر گریزان شدند
 چو قاروره در مردم آتش زده
 همان ساعتش یا کشد یا خورد
 زدستور پرسید و دستور گفت
 که صاحب طلسم است بر سازها
 چگونه نماید بما بدسگال
 فسون فساینده را کرد بسند
 کزو جادویی را درآید شکست
 بر آن اژدها زد چو بر آتش آب
 تبه کرد نیرنگ سازیش را»^{۲۲۱}
 کای خنک آنان که به دریا درند
 نعل در آتش که بیابان خوش است»^{۲۲۲}
 کهربا را کنم به گوهر لعل»^{۲۲۳}
 از هلالش نعل در آتش کند»^{۲۲۴}
 طلسم است و زبند جادو دراست
 به گنج و به دانش نیابد به دست
 مده رنج و گنج و درم را به باد
 وز ایـدر کنون رای رفتن زدن
 زشاهان کس این رای هرگز ندید»^{۲۲۵}
 طلسمی بر سر گنج الهی است»^{۲۲۶}
 بر آن صندوق سنگین قفلی از زر
 برو یکپاره لوح از زر نهاده

بر آن لوح زر از سیم سرشته
 طلب کردند پیری کان فروخواند
 «کورد در راه آن حصار بلند
 پیکر هر طلسم از آهن و سنگ
 هر که رفتی بدان گذرگه بیم
 جز یکی کورقیب آن دز بود
 «برانداخت هامون کلوخ از مفاک
 زروی و زمس قالبی ریخته
 گشاده زپهلوی اسب بلند
 چو خورشید از آن رخنه درتافتی
 «عسرتن وعالم جز طلسمی بیش نیست
 «گنج در قعر است گیتی چون طلسم
 گنج یابی چون طلسم از پیش رفت
 بعد از آن جانت طلسمی دیگرست
 زر اندر سیم ترکیبی نوشته
 شهشه زان فروخواندن فروماند»^{۲۲۷}
 از سر زیرکی طلسمی چند
 هر یکی دهره‌ای گرفته به چنگ
 گشتی از زخم تیغها به دونیم
 هر که آن راه رفت عاجز بود»^{۲۲۸}
 طلسمی پدید آمد از زیر خاک
 وزان صورت اسبی انگیخته
 یکی رخنه چون رخنه آبکند
 نظر نقش پوشیده دریافتی»^{۲۲۹}
 اوست و بس این جمله اسمی بیش نیست»^{۲۳۰}
 بشکند آخر طلسم و بند جسم
 جان شود پیدا چو جسم از پیش رفت
 غیب را جان تو جسمی دیگرست»^{۲۳۱}

معنی اصطلاحی طلسم، ساختن صورتی از آدمیان، حیوانات، اشیاء و فلزات
 است که برای رهایی از شرّ دیوان به کار می‌رود چنانکه در اساطیر بین‌النهرین
 مردوخ در نبرد با تیامت تعویذهایی میان دو لب داشت و بر این تعویذها نقش
 دیوی را حکّ می‌کردند که رهایی از او را می‌طلبیدند و نیایش ویژه‌ای بر ضدّ او
 می‌خواندند تا با در دست داشتن تصویر او و خواندن دعا او را بی‌زیان کرده
 باشند.^{۲۳۲}

در اساطیر ژاپن نیز به حکایاتی مبنی بر استفاده از طلسم به شکل‌های مختلف
 بر می‌خوریم.^{۲۳۳}

تعزیم و پرهیز یا افسون‌های خاص درمان بیمار و دور کردن شیاطین از ویژگی
 شینتوی کهن است که توسط کاهنان انجام می‌گرفته است.^{۲۳۴} وداها نیز حاوی اوراد و
 طلسماتی است که برای دستیابی به مقاصد دنیوی و حلّ مشکلاتی که در زندگی
 روزمره آدمیان مطرح می‌شود به کار می‌رود.^{۲۳۵} در باب افسون بستن یا افسون

خواندن در روایت پهلوی عبارتی مندرج است که کلمات افسون را نیز برای بستن تب خاطر نشان می‌سازد.^{۲۳۶} در متون ادبی ما افسون خواندن بر موم و چشم به افسون بستن یا بستن سنگ به افسون مندرج است:

«مگر جادوان از من آموختند که از موم خود خواب را دوختند»^{۲۳۷}

«اگر جادویی باید آموختن به بند و فسون چشم‌ها دوختن»^{۲۳۸}

«سوی مهتر آمد بسان پری نهمانی بیامختش افسونگری

که تا بندها را بداند کلید گشاده به افسون کند ناپدید»^{۲۳۹}

«به افسون مران سنگ از جای خویش ببست و نجنید آن سنگ بیش»^{۲۴۰}

از دیگر مظاهر جادو، مندل کشیدن برای تسخیر ارواح و جان‌هاست که در شمار علم طلسمات قرار دارد و در شعر نظامی از آن سخن رفته است و دوایر فلکی که انسان را محصور کرده‌اند به صورت مندلی جادوگران تصور شده‌اند:

«چو استاد دانست کان طفل خرد بخواهد زگردنکشان گوی بُرد

از آن هندسی حرف شکلی کشید که مغلوب و غالب در او شد پدید

بدو داد کین حرف را وقت کار به نام خود و خصم خود بر شمار

اگر غالب از دایره نام تست شمار ظفر در سرانجام تست

وگر زانکه ناغالبی در قیاس زغالب تر از خویشتن در هراس

شه آن حرف بستد زدانای پیر شد آن داوری پیش او دلپذیر»^{۲۴۱}

«فلک بر تو زان هفت مندل کشید که بیرون زمندل نشاید دوید

ازین مندل خون نشاید گذشت که چرخ ایستادست باتیغ و تشت»^{۲۴۲}

در بخش مربوط به تجلیات قدسی ماه و فصل حیوانات به ارتباط مار، ماه و جادو اشاره داشتیم و گفتیم که در اسناد قوم شناختی، جادوگری مقام و منصبی است که از جانب ماه و به وساطت ماران تفویض می‌شود.^{۲۴۳} همچنین در بخش مربوط به ماه و دیوانه (مصروع) به تفصیل این رابطه را باز نمودیم. از موارد دیگری که در ارتباط با جادو باید بدان اشاره داشت، رابطه زرتشت و مَغ با جادوست که در شاهنامه فردوسی نیز نمایانده شده است:

«یکی جادو آمد به دین آوری به ایران به دعوی پیغمبری»^{۲۴۴}

«از آن پس که ایزد ترا شاه کرد یکی پیر جادوت بی راه کرد»^{۲۴۵}
 به گفته امیل بنونیست به چشم مردم یونان، ایرانیان نامی ترین بیگانگان هستند زیرا از دیرباز بین مُغ (Magi) و جادو (Magic) ارتباطی احساس می شد. همچنین دانش ستاره‌شناسی را زردشت بنیان نهاد ازینرو در یونان زردشت به عنوان ستاره‌شناسی نمونه شناخته می شود.

همچنین ریچارد فرای مغان را نماینده دین ایرانی شمرده و به سحر و جادو مشهور می داند.^{۲۴۶} اما به نظر ورمازرن واژه مغ نباید مفهوم جادوگران نهانکار را به ذهن خواننده القا کند.^{۲۴۷} بنابه گفته مینوی خرد و زند خرده اوستا در دین زرتشتی جادوگری مطرود بوده و از گناهان شمرده می شود و جادوگران در موارد بسیاری لعن و طعن شده‌اند در عین حال زرتشتیان به خرافات و تأثیر جادو معترف بوده‌اند و از نتایج سوء آن بیم داشتند ازینرو در آیین زردشت دستورات زیادی در ردّ اثر طلسم ارائه شده است.^{۲۴۸}

در تأیید این سخن باید خاطر نشان ساخت که در گزیده‌های زادسپرم از غلبه سرشت ایزدی زردشت بر جادوگری جادوگران سخن رفته است.^{۲۴۹}
 در متون ادبی ما در مواردی به ردّ نظران جادوگران و فال‌گیران اشاره شده است:

گرفتند اختران زان نقش فالی	«زهر نقشی که بنمود او جمالی
یکی سنگی دو اصطراب کرده	یکی ده دانه جو محراب کرده
همان آید کزان سنگ و از آن جو» ^{۲۵۰}	زگردش‌های این چرخ سبک رو

۶. فرّه (مانا)

به اعتقاد پروفیسور بیلی، فرّه (Xwarrah) معادل واژه خویشکاری یا کار خود است. یعنی خویشکاری، خویشی و فرّه چیزی است که انسان را از هر چیز دیگر به عنوان انسان ممتاز می کند.^{۲۵۱} فرّه، نیروی رابط جهان انسان و خدایان است زیرا انسان که وظایفش را در مورد خود و جهان دقیقاً به انجام رسانده است، انتظار دارد

در مقابل، ایزدان با مظاهر طبیعت او را یاری دهند شاید همین اعتقاد به ارتباط طبیعی است که بعدها با تخصصی شدن امور در جامعه، وظایف جادوگران را برای جلب لطف ایزدان و دور کردن قهرشان مشخص می‌کرد. زیرا جادوگر ارتباط خود یا قبیله را با جهان خدایان حفظ می‌کند و آنان را وادار می‌کند تا فره بخشی کنند. فره بر اثر خویشکاری به دست می‌آید و در صورتی که هر طبقه یا هر قوم خویشکاری ورزد و به وظایف خود عمل کند فرهمند می‌شود و به سعادت و خواسته خود می‌رسد.^{۲۵۲} سخن زادسپرم نیز دربارهٔ مشی و مشیانه متضمّن همین معنی است زیرا می‌گوید پس از پیدایش آن دو، فره (وظیفه) میان ایشان برآمد تا از گیاه پیکری به مردم پیکری در آمدند.^{۲۵۳} به عبارت بهتر، فره درخشش نیروی هر مزد آفریده است که در خدایان، فرمانروایان و پهلوانان شکوفا می‌شود.^{۲۵۴} با استناد به نوشته‌های پهلوی باید گفت فره در دوره ساسانی با بخت معنایی برابر یافته است و این تحول بعدی فره را نشان می‌دهد.^{۲۵۵} فره در نمود جهانی خود با مانا^{۲۵۶} برابر است که عبارت است از نیروی غیر شخصی مرموز و غیبی و مافوق طبیعی که به وسیله قدرت مادی یا هر نوع قدرت و برتری که انسان داراست ظاهر می‌شود. همچنین مانا در تمام اشیاء و در همه جا یافت می‌شود.^{۲۵۷} در اساطیر مصر نیز می‌بینیم که فره به صورت دیگری نمود داشته است چنانکه اساطیر مصر کوششی بود که در جهت نگهداری اقتدار شاه انجام می‌گرفت و مصریان باستان معتقد بودند که شاه واسطه مستقیم میان انسان و خداست و بدون او نمی‌توان از موهبت‌های خدایان برخوردار شد. ازینرو خدمتگزاری شاه و فراهم کردن رفاه او از مهم‌ترین وظایف رعایا به شمار می‌رفت و شاه نیز باید شعائر آیینی را رعایت می‌کرد و در انجام وظایفش برای حفظ سرشت خدایی خود کوشا بود و نیز حمایت خدایان را جلب می‌کرد.^{۲۵۸} در چین باستان معتقد بودند که فرمانروایان و امیران جو باید از اعقاب و سلاله فرمانروایان پیشین باشند تا نظم ولی برقرار بماند همچنین در سیستم فلسفی منسیوس (Mencius) و کنفسیوس (Confucius) طبقه حاکمه است که مورد حمایت قرار می‌گیرد و تفویض فرمانروایی به یک فرد مطابق فرمانی آسمانی صورت گرفته و موجبات رعایت سلسله مراتب یا دیوان سالاری را فراهم می‌کند.^{۲۵۹} اعتقاد به فره تا حدودی به عقیده

به تناسخ همگون است زیرا در تناسخ، تداوم راه قهرمان کشته شده در فرزند او یا پهلوانی است که راه او را ادامه می دهد و روانش در تن دیگری حلول می کند. چنانکه در داستان سیاوش، کیخسرو حکومت افراسیاب را واژگون کرده، انتقام پدر را می گیرد. فرّه به واسطه خویشکاری از جهان خدایان به انسان برگزیده منتقل می شود. ازینروست که در متون ادبی ما شاهان و پهلوانان از فرّه ایزدی، سایه ایزدی، فرّ خدایی، ظلّ خدایی و ... برخوردارند:

«منم گفتم با فرّه ایزدی»	هم شهریاری هم موبدی» ^{۲۶۰}
«زبسالای او فرّه ایزدی»	پدید آمد و رایت بخردی» ^{۲۶۱}
«سر تاجور فرّ یزدان بود»	خردمند ازو شاد و خندان بود» ^{۲۶۲}
«که هم شاه و هم موبد و هم ردی»	مگر بر زمین سایه ایزدی» ^{۲۶۳}
«سایه نداری تو که نور مهبی»	رو تو که خود سایه نور الهی» ^{۲۶۴}
«همه عالم گرفت از نیک رایی»	چنین باشد بلی ظلّ خدایی» ^{۲۶۵}
«چنین حرفها را تو دانی شناخت»	که یزدان ترا سایه خویش ساخت» ^{۲۶۶}
«کسی را بود پادشایی در او»	که بینند فرّ خدایی در او» ^{۲۶۷}

مفهوم طبقاتی فرّه پس از طبقاتی شدن جامعه قابل قبول بوده است چنانکه فرّه آسرونان یا روحانیان، فرّه کیان و فرّه سلطنت نمودار تأثیر تحولات طبقاتی بر امر فرّه است.^{۲۶۸} فرّه روحانیان یا فرّه موبدان در شاهنامه خاطر نشان شده است چنانکه فردوسی می گوید:

«هر آن کس که از لشکر چین و روم	بریزند خون و بگیرند بوم
همه نیکنامند تا جاودان	بمانند با فرّه موبدان» ^{۲۶۹}
«ترا باد جاوید تختِ ردان	همان تاج و هم فرّه موبدان» ^{۲۷۰}

در بندهشن از فرّه کیان که ویژه پادشاهان است سخن رفته و این فرّه به هوشنگ، جم، کاووس و دیگر شاهان مربوط شده است.^{۲۷۱} همچنین مولف بندهشن و روایت پهلوی، ساختن گنگدژ را به فرمان سیاوش و به واسطه فرّه کیان می دانند.^{۲۷۲} در یسنا نیز می خوانیم: «ستایش بجای می آورم ... فرّ کیانی مزدا آفریده را، فرّ ناگرفتنی مزدا آفریده را...»^{۲۷۳} همچنین در کارنامه اردشیر بابکان آمده است: «... از آن

چون خرّه کیان با اردشیر بود اردشیر پیروزی یافت:»^{۲۷۴}

«بدان ایزدی جاه و فرّ کیان	زنخجیر گور و گوزن ژیان
جدا کرد گاو و خر و گوسفند	به ورز آورید آنچه بُد سودمند» ^{۲۷۵}
«به فرّ کیبی نرم کرد آهنا	چو خود و زره کرد و چون جوشنا» ^{۲۷۶}
«به فرّ کیانی یکی تخت ساخت	چه مایه بدو گوهر اندر نشاخت» ^{۲۷۷}
«دو مهتر یکی کهتر اندر میان	به بالای سرو و به فرّ کیان» ^{۲۷۸}
«نیشتند منشور بر پرنیان	به رسم بزرگان و فرّ کیان» ^{۲۷۹}

تعبیر فرّ شاهنشهی، فرّ شهر یاری و فرّ تاج نیز متضمّن همین معناست و نماینده فرّه سلطنت است که سومین طبقه فرّه به شمار می رود:

«بر ایوان چنو کس نبیند نگار	بدو تازه شد فرّه شهر یار» ^{۲۸۰}
«چو کاووس شد بی دل و پیر سر	بیفتاد ازو نام و شاهی و فرّ» ^{۲۸۱}
«ازین لشکر آر بد دهنده آگهی	شود تیره این فرّ شاهنشهی» ^{۲۸۲}
«همان زال با فرّ شاهنشهی	نشسته بر ماه با فرّهی» ^{۲۸۳}
«هم آن گه به پیران رسید آگهی	که شد تیره آن فرّ شاهنشهی» ^{۲۸۴}
«به فرّ شه که روزی ریز شاخ است	کزّم گر تنگ شد روزی فراخ است» ^{۲۸۵}
«میان تنگ چون شیر و بازو ستر	همی فرّ تاجت برآید به ابر» ^{۲۸۶}

جمشید پیشدادی در اساطیر با صفت پُر فرّه ظاهر می شود. چنانکه در روایت پهلوی از میان نیکوترین آفریده های هرمزد به تن جم که پر فرّه است اشاره شده است.^{۲۸۷} فرّ جمشید از موارد مندرج در متون ادبی ماست:

«که گیتی سپنج است و جاوید نیست	فری بهتر از فرّ جمشید نیست» ^{۲۸۸}
«خردمند هم نیز جاوید نیست	فری بهتر از فرّ جمشید نیست» ^{۲۸۹}
«جهانجوی با فرّ جمشید بود	به کردار تابنده خورشید بود» ^{۲۹۰}

اما فرّه سلطنت و شاهی به واسطه ارتکاب گناه از شخص فرهمند دور می شود چنانکه در روایت پهلوی می خوانیم: «هرمز دروان جم را از باختر احضار کرد و او در وضعیت بدی از پوشش و حالت بدن بود زردشت از هرمزد پرسید که جم چه کرد که داوری تو درباره اش بد شد هرمزد گفت از جهانیان نخست دین را بدو نمودم ولی

به راه دیوان رفت و گفت همه چیز را من آفریدم پس به سبب این دروغ، فرّه خدایی از او جدا شد و تنش با آسفتگی به دست دیوان رسید.^{۲۹۱} در این خصوص در متون ادبی ما آمده است:

«سیه گشت رخشنده روز سپید گسستند پیوند از جمشید
 برو تسیره شد فرّه ایزدی به کژی گرایید و نابخردی»^{۲۹۲}
 «چو این گفته شد فرّ یزدان ازوی بگشت و جهان شد پر از گفتگوی
 منی چون بییوست با کردگار شکست اندر آورد و برگشت کار
 به جمشید بر تیره گون گشت روز همی کاست آن فرّ گیتی فروز»^{۲۹۳}

اساطیر چین نیز خاستگاه اعتقاد به موقعیت ایزدی فرمانروایان مُرده را در پرتو اعتقاد به فرّه آسمانی، نزد ایرانیان زردستی و دور شدن فرّه از جمشید می‌داند.^{۲۹۴} همچنین تور به گناه کشتن ایرج، فرّه ایزدی را از دست می‌دهد و فرّه نوذر نیز به واسطه بیدادگری از او دور می‌شود.

«نخستین زتور ایدر آمد بدی که برخاست زو فرّه ایزدی»^{۲۹۵}
 «بگردد همی از ره بخردی ازو دور شد فرّه ایزدی»^{۲۹۶}

به طور کلی جمشید، ضحاک، کاووس و افراسیاب مظهر گناهکارانی هستند که فرّه ایزدی را از دست می‌دهند. چنانکه مطابق بندهشن کاووس به فریب دیوان آرزوی پرواز و همسانی با خدایان را در سر می‌پروراند که به این دلیل فرّه از او دور می‌شود.^{۲۹۷} این نکته در شاهنامه فردوسی در موارد متعدد خاطر نشان شده است و شرح کامل آن در بخش تجلیات قدسی آسمان بیان گردید:

«ز کاووس کش سال بفرگند فرّ ز درد پسر گشت بی پای و پر...»^{۲۹۸}
 «بترسیم کو همچو کاووس شاه شود کژ و دیوش بیچد ز راه»^{۲۹۹}
 «بدان تا چو کاووس و ضحاک و جم نگیرد هوا بر روانم ستم»^{۳۰۰}
 «روانم نباید که آرد منی بد اندیشی و کیش آهرمنی
 شوم همچو ضحاک تازی و جم که با سلم و تور اندر آیم به زم
 به یک سو چو کاووس دارم نیا دگر سو چو توران پر از کیمیا
 چو کاووس و چون جادو افراسیاب که جز روی کژی نبیند به خواب

زمن بگسلد فرّه ایزدی گم آیم به کژی و راه بدی»^{۳۰۱}
 فرّه آزادگان از موارد مندرج در شاهنامه است. در بندهشن فرّه آزادگان، فرّه مخصوص ایرانیان قلمداد شده است^{۳۰۲} و در مینوی خرد خاطر نشان شده است که پارسیان (ایرانیان) در بهشت همیشه پرفره و خوشبوی و خرم و پرشادی و پرنیکی اند: ^{۳۰۳}

«چنین گفت کان فرّ آزادگان جهانگیر گودرز کشوادگان...»^{۳۰۴}

همچنین در شاهنامه در چند مورد به فرّ سیاوش اشاره شده است و این به دلیل عزّت و ارجمندی این پهلوان ناکام شاهنامه است:

«زفرّ سیاوش فرو ماندند به دادار بر آفرین خواندند»^{۳۰۵}

«بدو گفت کار جریره بساز به فرّ سیاوش خسرو بناز»^{۳۰۶}

«به کاخ سیاوش بنهاد روی بسی آفرین خواند بر فرّ اوی»^{۳۰۷}

فرّه، در خورشید، آتش، برخی از حیوانات (پرنندگان)؛ نباتات شفا بخش و جادویی و برخی از مکان‌ها و زمان‌های خاص وجود دارد. در باب فرّه خورشید به تفصیل در بخش تجلیات قدسی سخن گفتیم. این موارد نیز از شواهد دیگر در باب خورشید هستند:

«چنین گفت کهرم به پیش پدر که ای نامور شاه خورشید فرّ»^{۳۰۸}

«زمان داده‌ام شاه را تا سه روز که پیدا شود فرّ گیتی فروز»^{۳۰۹}

فرّه آتش نیز در بخش تجلیات قدسی آتش از فصل چهارم خاطر نشان گردید که در این خصوص به مسئله «ور» یا آزمایش ایزدی اشاره شد. افسانه کرم هفتواد نیز در شمار فرّه حیوانات، قابل یادآوری است. این داستان مبتنی است بر حکایت دختر هفت واد که کرمی بر روی دو کدان نهاد و به واسطه اختر کرم (فرّه کرم) پنبه‌های بیشماری را رسید ازینرو هفتواد دعوی پادشاهی کرد و به پرستش کرم پرداخت زیرا به نیروی کرم توانست هموردش اردشیر را به پرتگاه نیستی بکشاند و این امر موجب بهروزی و توانگری آنان گردید. اما اردشیر توانست با نیرنگ و فریب کرم را هلاک سازد و قلعه هفت واد را تسخیر کند: ^{۳۱۰}

«خروش آمد از پس که ای بخت کرم که رخشنده بادا سر تخت کرم»^{۳۱۱}

در اساطیر، فرّه کیانی در موارد بسیاری به شکل مرغ وارغنه (سیمرغ)، قوچ و آهو ظاهر می‌شود.^{۳۱۲}

در باب تجلیات قدسی سیمرغ در بخش مربوط به حیوانات (پرنندگان) سخن گفتیم. قرّ پر سیمرغ و طوطی در منطق‌الطیر به خوبی نمایان شده‌است:

«در میان چین فتاد از وی پری	لاجرم پرشور شد هر کشوری
هر کسی نقشی از آن پر برگرفت	هرک دید آن نقش کاری درگرفت
این همه آثار صنع از فرّ اوست	جمله انمودارِ نقشِ پرّ اوست» ^{۳۱۳}
«طوطی آمد با دهانی پر شکر	در لباس فستقی با طوق زر
پشه گشته باشه‌ای از فرّ او	هر کجا سرسبزی از پرّ او» ^{۳۱۴}

هما نیز به عنوان مرغی که نماد بخت و شرف و همّتی عالی است فرهمند است و تعبیر فرّ‌های در متون ادبی ما مضمون رایجی است:

«کجا باشد او پیشِ تخرم به پای	کجا راند او زیر فرّ‌های» ^{۳۱۵}
«کبک وش آن باز کبوتر نمای	فاخته رو گشت به فرّ‌های» ^{۳۱۶}
«دسترس پای گشائیم نیست	سایه ولی فرّ‌هایم نیست» ^{۳۱۷}
«سایه کس فرّ‌هایی نداشت	صحبت کس بوی وفایی نداشت» ^{۳۱۸}
«فرّ‌های حَمَلی داشتی	اوج هـوای ازلی داشتی» ^{۳۱۹}

در داستان اردشیر نیز فرّه به صورت آهو (غرم) مجسم می‌شود و از نظر اردوان می‌گذرد:

«همی برگذشتند پویان به راه	یکی باره خنگ و دیگر سیاه
به دُمّ سواران یکی غرم پاک	چو اسپه‌هی بر پراکند خاک
به دستور گفت آن زمان اردوان	که این غرم باری چرا شد دوان
چنین داد پاسخ که آن فرّ اوست	به شاهی و نیک اختری پرّ اوست
گر این غرم دریابد او را ممتاز	که این کار گردد به ما بر دراز» ^{۳۲۰}

دردینکرد نیز خاطر نشان شده‌است که فرّه کیانی از کاووس به پیکر آهو بیرون رفت.^{۳۲۱} همچنین در یشت‌ها مندرج است که فرّه جمشید به شکل باز از او جدا شده‌است. در همین راستا، تجسم فرّه به صورت آتش نیز قابل ذکر است چنانکه به

گفته زادسپرم فرّه زردشت پیش از زایمان او به شکل آتش از روشنی ازلی که جایگاه اورمزد است فرود آمد و به آن آتش که پیش او بود درآمیخت سپس از آتش در مادر زردشت درآمیخت و سه شب خانه به شکل آتش متجلی بود تا این که هنگام پانزده سالگی مادر زردشت چون راه می رفت نور و فرّه‌ای که در او بود به اطراف می تابید. همچنین او اذعان می دارد که از آتشی که از پشت گاو سریشوگ به دریا افتاد جای آن یک آتش بزرگ پیدا بود که به سه بخش شد و آن خود سه فرّه بود که جایشان بر آذر فرنبغ، آذر گشسب و آذر برزین مهر قرار گرفت.^{۳۲۲}

فرّه سنگ‌ها و گیاهان شفابخش نیز در خواص جادویی آن‌ها نهفته است چنانکه در خسرو و شیرین نظامی، جفت‌گیری مادیان با سنگی که حرارت جنسی به او می بخشد و او را باردار می کند خاطر نشان شده است گفتنی است از نسل این سنگ، شب‌دیز اسب خسرو پرویز متولد می شود:

«بدو رُهبان فرهنگی چنین گفت	به وقت آن که دُرهای دری سفت
که زیر دامن این دیر غاری است	در او سنگی سیه گویی سواری است
زدشت رم گله در هر قرانی	به گشن آید تکاور مادیانی
ز صد فرسنگی آید بر در غار	در او سُنبد چو در سوراخ خود مار
بدان سنگ سیه رغبت نماید	به رغبت (به شهوت) خویشان بر سنگ ساید
به فرمان خدا زو گشن گیرد	خدا گفتی شگفتی در پذیرد
هر آن کرّه کزان تخمش بود یار	زدوران تک برسد و زیاد رفتار
چنین گوید همیدون مرد فرهنگ	که شب‌دیز آمدست از نسل آن سنگ» ^{۳۲۳}

در تورات نیز خاطر نشان شده است که گوسفندان از چوب تراشیده سفید سپیدار و بادام و شاه بلوط حرارت جنسی یافته و باردار می شوند.^{۳۲۴}

در متون ادبی ما نیز علاوه بر آن چه در بخش تجلیات قدسی نباتات در باب شفابخشی گیاهان بر شمردیم می توان به وجود مانا و فرّه در چوب گز که باعث مرگ رویین تنی چون اسفندیار می شود نیز اشاره داشت چرا که نقطه ضعف رویین تنی اسفندیار در چشم او نهفته است و رستم به راهنمایی سیمرغ آن را هدف قرار داده و اسفندیار را از پای درمی آورد:

«گزی دید بر خاک سر در هوا
نشست از برش مرغ فرمانروا
بدو گفت شاخی گزین راست‌تر
سرش برترین و تنش کاست‌تر
بدان گز بُود هوش اسفندیار
تو این چوب را خوار مایه مدار ...
چو ببرد رستم تن شاخ گز
بیامد زدریا به ایوان و رز
بر آن کار سیمرغ بُد رهنمای
همی بود بر تارک او به پای
بدو گفت اکنون چو اسفندیار
بیاید بجوید ز تو کارزار
تو خواهش کن و لابه و راستی
مکوب ایچ گونه در کاستی
مگر بازگردد به شیرین سخن
بیاد آیدش روزگار کهن
چو پوزش کنی چند نپذیرد
هنمی از فرومایگان گیرد
بزه کن کمان را و این چوب گز
بدین گونه پرورد در آب رز
اَبَر چشم او راست کن هر دو دست
چنان چون بود مردم گزپرست
زمانه بَرَد راست آن را به چشم
بدانگه که باشد دلت پر زخشم»^{۳۲۵}
«تهمتن گز اندر کمان راند زود
بر آن سان که سیمرغ فرموده بود
بزد تیر بر چشم اسفندیار
سیه شد مهان پیش آن نامدار»^{۳۲۶}

کاپا از موجودات اسطوره‌ای ژاپن نیز سرنوشتی همچون اسفندیار دارد. این موجود کوچک، جثه‌ای اساطیری دارد و از قدرت و مهارت‌های بسیاری برخوردار است. اما اگر آب در فرورفتگی میان سرش بریزد قدرت خود را از دست می‌دهد.^{۳۲۷}

فرّه مکان نیز مقوله‌ای است که در متون مزدیسنی بدان اشاره شده است چنانکه مولف شایست نشایست می‌گوید: «یازده بار گفتن اهنور کسی را باید که بر کوه بلند رود، فرّه کوه و جبال او را آفرین کنند و یاری دهند.»^{۳۲۸} و در روایت پهلوی مندرج است: «اگر کدخدا و کدبانو در خانه بمیرند نباید آن‌ها را از در (ورودی) بیرون برد زیرا فرّه خانه با آن‌ها برود»^{۳۲۹} در مینوی خرد نیز به آزدگی زمینی که در آن بتکده یا دوزخ سازند و یا دیوان در آن تردّد کنند اشاره شده است.^{۳۳۰} که این مطلب نمایانگر زنده‌بینی و وجود نیرویی در مکان برای دریافت عزّت یا شقاوت خود است و ازین جهت بافرّه مکان مربوط می‌شود. ازینرو تعبیر فرخ برای سرزمین ایران

برخاسته از این مقوله است:

«از ایرانِ فرّخ به خَلّخ شدند ولیکن به خَلّخ نه فرّخ شدند»^{۳۳۱}
 مؤلف بندهشن در بابِ مانش‌هایی که کیان به فرّه خود کردند می‌گوید: یکی آن
 که جم کرد به البرز و یکی آن که فریدون کرد به وَرِ چهارگوش، دنباوند، یکی آن که
 کاووس کرد به البرز و یکی آن که ضحاک کرد به بابل، یکی آن که جم کرد به پارس که
 جَم‌گرد خوانند...»^{۳۳۲} همچنین در شاهنامه فردوسی از خانه‌ای که کاووس در البرز
 ساخت یاد شده است:

«بیامد سوی پارس کاووس کی	جهانی به شادی نوافکنند پی
بیازاد - تخت و بگستر داد	به شادی و خوردن دل اندر نهاد
یکی خانه کرد اندر البرز کوه	که دیوان در آن رنج‌ها شد ستوه
بفرمود کز سنگ خارا کنند	دو خانه برو هر یکی ده کمند
دو خانه همان زابگینه بساخت	زیر جد به هرجایش اندر نشاخت
دو خانه زبهر سلیح نبرد	بفرمود کز نقره خام کرد
یکی کاخ زرین زبهر نشست	برآورد و بالاش داده دو شست» ^{۳۳۳}

همچنین از بنای گنگ دژ که بر ساخته سیاهش است با اعجاب تمام سخن رفته
 است:

«از آن پس یکی کوه بینی بلند	که بالای او برتر از چون و چند
مَرین کوه را گنگ دژ در میان	بدان کت زدانش نیاید زیان
تَدروان و طاووس و کبک دری	بیابی چو از کوه‌ها بگذری
نبینی بدان شهر بیمار کس	یکی بوستان بهشت است و بس
همه آب‌ها روشن و خوشگوار	همیشه بر و بوم او چون بهار
درازی و پهنش سی بار سی	بود گر نیمایدش پاری» ^{۳۳۴}

به گفته مؤلف روایت پهلوی: «سیاهش کاووسان و رجاوندی او چنان بود که به
 فرّه کیان گنگ دژ را با دستِ خویش و نیروی هر مزد و امشا سپندان بر سر دیوان
 بساخت و اداره کرد و گنگ دژ جهان را به فرمان سیاهش اداره همی کرد و تا وقتی
 کیخسرو آمد متحرک بود و من از گند (بیضه) کردم به سوی من بازگرد و گنگ همین

گونه کرد به زمین آمد در توران در ناحیه خراسان آن جا که سیاوشگرد است بایستاد و کیخسرو ... مردم ایران را در آن جا مستقر کرد دیوار نخستین آن سنگی، دومین پولادین، سومین آبگینه‌ای، چهارمین سیمین، پنجمین زرین، ششمین کهربایی، هفتمین یاقوتی است ...»^{۳۳۵}

در مینوی خرد نیز می‌خوانیم: «پرسید دانا از مینوی خرد که گنگدز کجا قرار دارد ... پاسخ داد که گنگدز در سوی مشرق نزدیک (دریاچه) سدویس گمارده شده است در مرز ایرانویچ ... و همه گونه تخم از همه آفریدگان اورمزد خدا از مردم و ستور و گوسفند و پرنده، هر چه بهتر و گزیده‌تر است بدانجا برده شده است.»^{۳۳۶}

همچنین در زندبهن یسن آمده است: «گنگدز، که سیاوش بامی (سیاوش درخشان) ساخت.»^{۳۳۷}

۷. اعداد، تجلیات قدسی عدد و مضارب آن؛ تمهیدات عددی اسطوره

اگر چه عدد در مقوله قوا و تأثیرات فراطبیعی نیست اما برای احتراز از تطویل فصل‌ها و عناوین بهتر دانستیم این عنوان را در فصل حاضر مورد بررسی قرار دهیم. تجلیات قدسی اعداد، پیامد به کارگیری آن در جنبه نمادین است. اعداد سه، (چهار)، (شش)، هفت، دوازده و چهل و مضارب این اعداد، در سنت عددی اسطوره از وجهه‌ای نمادین برخوردارند. در این میان اعداد هفت و چهل دارای وجهه قویتری هستند. چنانکه در روایات ایرانی و یهودی استناد به این اعداد بیشتر بوده است. در آیین مهری به هفت مقام سیر و سلوک قائل بودند: ۱- کلاغ ۲- همسر ۳- سرباز ۴- شیر ۵- پارسی ۶- پیک خورشید ۷- پیر، و این هفت مقام در تشرّف به آیین میترا تحت حمایت هفت سیاره بود.^{۳۳۸} در برخی از نقوش برجسته مهری نیز تصویر سیارات هفتگانه به چشم می‌خورد. مراد از تطبیق هفت مقام با هفت سیاره، نشان دادن تمثیلی روح انسان است که به اعتباری در وقت تولّد و به اعتبار دیگر در موقع مرگ از نردبام درهای هفتگانه بالا می‌رود و مراحل هفتگانه تشرّف را طی می‌کند.^{۳۳۹} در کیش شمنی که ویژگیش پرستش طبیعت و عوالم مخصوص روحانی است نیز درخت قان (bouleau) رمز ستون آسمان قلمداد می‌شود و در تنه‌اش هفت

یا نه یا دوازده شکاف به نشانِ مراتب مختلف رسیدن به بهشت ایجاد می‌شود و شمن با صعود از این درخت به سیر و سفر در آسمان‌ها می‌پردازد.^{۳۴۰}

در اساطیر چین با حکایت زوجی روبرو هستیم که به جهت عدم انجام وظایفشان از یکدیگر جدا شده‌اند و فقط یکشب در سال، آن هم شب هفتم از سال هفتم می‌توانند همدیگر را ملاقات کنند و فردا از هم دور شوند.^{۳۴۱} بنا بر اسطوره بین‌النهرینی، گیل‌گمش در مرگ انکیدو هفت شبانه روز سوگواری می‌کند.^{۳۴۲} گذشته از این موارد، تورات نیز شواهد متعددی را دربارهٔ عدد هفت خاطر نشان می‌سازد: «ادونای به نوح گفت از تمام چهارپایان حلال گوشت از هر نوع هفت جفت نر و ماده‌اش را برای خود بردار... زیرا هفت روز دیگر من چهل روز و چهل شب بر زمین می‌بارانم ... بعد از آن هفت روز بود که آب طوفان بر روی زمین باقی ماند ...»^{۳۴۳}؛ «خداوند روز هفتم را برکت کرد و آن را مقدس نمود زیرا در آن روز خداوند از تمام کارش که برای ساختن آفریده بود دست برداشت ...»^{۳۴۴}؛ «روزی که پسران خدا آمدند تا به حضور خداوند، حاضر شوند هفت روز و هفت شب همراه ایوب بر زمین نشستند و کسی با او سخن نگفت»^{۳۴۵}؛ «خداوند روز هفتم را برکت کرد و آن را مقدس نمود زیرا در آن روز خداوند از تمام کارش که برای ساختن آفریده بود دست برداشت»^{۳۴۶}

در عهد جدید نیز می‌خوانیم: «و آواز بلندی شنیدم که از میان قدس به آن هفت فرشته می‌گوید بروید هفت پیالهٔ غضب خدا را بر زمین بریزید. اولی رفته پیالهٔ خود را بر زمین ریخت ... دومین پیالهٔ خود را به دریا ریخت ... چهارمین پیالهٔ خود را به خورشید ریخت ... تا مردم را به آتش بسوزاند ... هفتمین پیالهٔ خود را به هوا ریخت»^{۳۴۷} در متون ادبی ما، تعبیرات متعددی از عدد هفت اعم از این قبیل بکار رفته‌است: هفت آسمان، هفت اقلیم، هفت اندام، هفت پرده، هفت پیکر، هفت پوست، هفت جوش، هفت چشمه، هفت خلیفه، هفت خیل، هفت دریا، هفت دوزخ، هفت رنگ، هفت روز، هفت سال، هفت عروس، هفت کشور، هفت کوه، هفت گنبد، هفت گُرد، هفت ماه، هفت مرد، هفت وادی، هر هفت کرده، هفت یل:

«جهان فیلسوف جهان خواندم رصد بند هفت آسمان داندم»^{۳۴۸}

- «مبادا بی تو هفت اقلیم را نور
غبار چشم زخم از دولتت دور»^{۳۴۹}
- «زگرمی برده عشق آرام او را
به جوش آورده هفت اندام او را»^{۳۵۰}
- «برون آمد زطرف هفت پرده
بنامیزد رخی هر هفت کرده»^{۳۵۱}
- «هفت پیگر در او نگاشته خوب
هر یکی زان به کشوری منسوب»^{۳۵۲}
- «همه آفریدست در هفت پوست
بدو آفرین کافرینده اوست»^{۳۵۳}
- «هفت خلیفه به یکی خانه در
هفت حکایت به یک افسانه در»^{۳۵۴}
- «هر کرا او هست کل او را بود
هفت دریا زیر پُل او را بود»^{۳۵۵}
- «سرا پرده دیبه هفت رنگ
بدو اندرون خیمه‌های پلنگ»^{۳۵۶}
- «به نخجیر شد هفت روز اردشیر
بشد نیز شاپور نخجیر گیر»^{۳۵۷}
- «گذشتند بر آب بر هفت ماه
که بادی نکرد اندر ایشان نگاه»^{۳۵۸}
- «کنون هفت سال است تا مهر من
همی خون چکاند بدین چهر من»^{۳۵۹}
- «زمین هفت کشور به فرمان تست
ددو دام و مردم به پیمان تست»^{۳۶۰}
- «گذر کرد باید بر هفت کوه
زدیوان به هر جای کرده گروه»^{۳۶۱}
- «هفت گنبد درون آن باره
کرده بر هفت طبع سیاره»^{۳۶۲}
- «بر این هم نشان هفت گرد دلیر
کشیدند شمشیر برسان شیر»^{۳۶۳}
- «برین گونه سرگشته آن هفت مرد
به آهواز رفتند تازان چو گرد»^{۳۶۴}
- «گفت ما را هفت وادی در ره است
چون گذشتی هفت وادی در گه‌است»^{۳۶۵}
- «چو هر هفت آنچه بایست از نکویی
بکرد آن خو بروی از خو برویی»^{۳۶۶}
- «چنین هفت یل باید آراسته
نگهان این لشکر و خواسته»^{۳۶۷}

همچنین در موارد بشماری ترکیب عدد هفت با کلمات دیگر در متون ادبی ما بکار رفته است. لازم به ذکر است مضارب عدد هفت به صورت چهارده (۷×۲)؛ هفتاد (۷×۱۰) و مشتقات آن (۷۷، ۷۲)؛ هفتصد (۷×۱۰۰)؛ هفت هزار (۷×۱۰۰۰) در ادبیات فارسی نیز به همان اندازه کاربرد بسیار داشته و در سنت عددی اسطوره عدد معیار به شمار می‌روند:

- «برآمد بر این رزم کردن دو هفت
کزیشان سواری زمانی نخفت»^{۳۶۸}
- «ای چارده ساله قرّة‌العین
بالغ نظر علوم کونین

آنروز که هفت ساله بودی چون گل به چمن حواله بودی»^{۳۶۹}
 «دو هفته برآمد بر این بر درنگ نه بینم همی روی فرجام جنگ»^{۳۷۰}
 در تورات، سوگواریِ مصریان برای یعقوب (ع) هفتاد روز به طول می انجامد^{۳۷۱}
 همچنین مقارنه هفتاد درخت خرما با دوازده چشمه آب از کاربردهای نمادین اعداد
 در این متن است.^{۳۷۲}

«گر هفت گره به چرخ دادی هفتاد گره بدو گشادی»^{۳۷۳}
 «فرود جوان را دژ آباد بود به دژ در پرستنده هفتاد بود»^{۳۷۴}
 «چنین تا به مقدار هفتاد مرد به تیغ آمد از رومیان در نبرد»^{۳۷۵}
 «گفت این دیدم عجایب حسب حال کین سگ نفسم همی هفتاد سال ...»^{۳۷۶}
 «رهمی دارم به هفتاد و دو هنجار از آن یکره گل و هفتاد و دو خار ...»^{۳۷۷}
 «چو هم خوانِ خضری برین طرف جوی به هفتاد و هفت آب لب را بشوی»^{۳۷۸}
 «گذشته بر و سالیان هفتصد پدید آوریده همه نیک و بد»^{۳۷۹}
 «پس لشکرش هفتصد ژنده پیل خدای جهان یارش و جبریل»^{۳۸۰}
 «چون که پختم به دور هفت هزار دیگ پختی چنین به هفت افزار»^{۳۸۱}

گفتنی است عدد ۶ نیز از اعداد معیار در اسطوره است اما باید خاطر نشان ساخت که اعتبار این عدد بیشتر به تمهیدی است که برای عدد هفت صورت می دهد و پیش از آن قرار می گیرد. در واقع مطابق سنت اساطیر در شش مدت کاری انجام می گیرد و روز هفتم این امر به غایت و کمال خود می رسد.^{۳۸۲} و ما در مبحث تمهیدات عددی اسطوره به تفصیل به آن خواهیم پرداخت:

«جهاندار مهن خورشید آفاق که زد بر فرق هفت اورنگ شش طاق»^{۳۸۳}
 «شش هفت هزار سال بوده کین دبدبه را جهان شنوده»^{۳۸۴}
 «کرد در شش روز هفت انجم پدید وز دو حرف آورد نه طارم پدید»^{۳۸۵}

اما گاهی در موارد دیگر، عدد شش، صرفاً بی ارتباط با عدد هفت به کار می رود. چنانکه درباره شش حرف، شش جهت، شش گوشه، شش پنج زن، شش ماه و ... این امر صادق است.^{۳۸۶}

شاید انتخاب عدد دوازده در سنت عددی اسطوره به اعتبار آنست که مضربی

از عدد شش به شمار می‌رود (۶×۲). در تورات آمده است: «وایلیا موافق شماره اسباط بنی یعقوب که کلام خداوند بر او نازل شده بود دوازده سنگ گرفت»^{۳۸۷}؛ «قوم موسی به الیم آمد آنجا دوازده چشمه آب و هفتاد درخت خرما بود.»^{۳۸۸} به هر تقدیر این عدد و مضارب آن اعم از هزار و دویست (۱۲×۱۰۰) و دوازده هزار (۱۲×۱۰۰۰) نیز در سنت عددی اسطوره جایگاهی خاص دارند. چنانکه کاربرد تعابیر دوازده برج فلکی، دوازده علوم و دوازده سالگی برای پهلوانان که در دوره اساطیری سن کمال رشد محسوب می‌شده است، عدد دوازده را به عنوان عدد معیار معرفی می‌کند:

«پدید آمد این گنبد تیزرو	شگفتی نمانده نوبنو
آبرده و دو هفت تن کدخدای	گرفتند هر یک سزاوار جای» ^{۳۸۹}
«اسرار دوازده علومش	نرم است چنان که مهر مومش» ^{۳۹۰}
«یکی پهلوانی به پیش اندرون	که سالش ده و دو نباشد برون» ^{۳۹۱}
«چنین داد پاسخ که ده با دو ماه	برین بگذرد بازیابی کلاه» ^{۳۹۲}
«اگر سال گردد هزار و دویست	به جز خاک تیره مرا جای نیست» ^{۳۹۳}
«ده و دوهزار از دلیران گرد	چو هومان و مَر بارمان را سپرد» ^{۳۹۴}

عدد سی نیز در شمار اعداد معیار در سنت عددی اساطیر است. همچنین کاربرد مضارب آن، سیصد (۳۰×۱۰)؛ سه هزار (۳×۱۰۰۰)؛ سی هزار (۳۰×۱۰۰۰)؛ سیصد هزار (۳۰۰×۱۰۰۰) نیز گویای همین امر است. عدد سه نیز به عنوان عدد پایه در تمام این مضارب، جایگاه خاصی در سنت عددی اسطوره دارد. خصوصاً کاربرد آن بیشتر در مقطع زمانی مورد لحاظ است و در زمره تمهیدات عددی اسطوره، مقدمه چهارمین روز وقوع حوادث به شمار می‌رود:

«سه سالش همی داد زان گاو شیر	هشویار بیدار ز نهارگیر» ^{۳۹۵}
«چو ماه از بر تخت سیمین نشست	سه پاس از شب تیره اندر گذشت» ^{۳۹۶}
«سه جنگ گران کرده شد در سه روز	چهارم چو بفروخت گیتی فروز...» ^{۳۹۷}
«به گیتی درون سال سی شاه بود	بخوبی چو خورشید برگاه بود» ^{۳۹۸}
«چو سی روز گذرش بیمایدا	شود تیره گیتی بدو روشنا» ^{۳۹۹}

«پاک دینی گفت سی سال تمام	عمر بی خود می گذارم بر دوام» ^{۴۰۰}
«عالمی پر مرغ می بردند راه	بیش نرسیدند سی آن جایگاه
سی تن بی بال و پر رنجور و سست	دل شکسته جان شده تن نادرست» ^{۴۰۱}
«چو بالای سیصد به زرین ستام	ببردند با خسرو نیکنام» ^{۴۰۲}
«شیرمرد اوست کو به سیصد مرد	قهر سیصد هزار دشمن کرد» ^{۴۰۳}
«برفتند کاری گران سه هزار	زهر کشوری آنک بُد نامدار...» ^{۴۰۴}
«گزین کرد شمشیرزن سی هزار	همه رزمجو از در کارزار» ^{۴۰۵}
«ز شیراز وز ترف سیصد هزار	شتروار بد بر لب جویبار» ^{۴۰۶}

عدد چهل به عنوان عددی که مظهر کمال است در سنت عددی اساطیر مطرح است چنانکه وقتی مراد نشان دادن غایت امری باشد عدد چهل به کار گرفته می شود. به روایت بندهشن، پس از مرگ کیومرث، تخمه اش به زمین می رود و پس از چهل سال از آن تخم، مشی و مشیانه بر می آیند که وجودشان کمال جهان و نابودی دیوان را منظور می دارد.^{۴۰۷} در تورات نیز خاطر نشان شده که عمل مومیایی یعقوب به دستور یوسف چهل روز به طول می انجامد^{۴۰۸} و سلطنت سلیمان و آسا چهل سال بوده است.^{۴۰۹} همچنین اعتکاف موسی و ایلای نبی در کوه چهل روز و چهل شب به درازا کشیده است.^{۴۱۰} در داستان نوح نیز خداوند چهل روز و چهل شب باران بر زمین می بارد و چهل روز طوفان بر زمین حادث می شود.^{۴۱۱} شواهد متون ادبی ما نشان از کاربرد عدد چهل در ایام جنگ، سوگواری، سنین عمر و ... به عنوان عددی مقدس دارند:

«چهل روز با هم می جنگ بود	تو گفتی بریشان جهان تنگ بود» ^{۴۱۲}
«چهل روز با لشکر آویز بود	گهی رزم و گه بزم و پرهیز بود» ^{۴۱۳}
«چهل روز بُد سوگوار و نژند	پر از گرد و بیکار تخت بلند» ^{۴۱۴}
«نشاطِ عمر باشد تا چهل سال	چهل ساله فرور یزد پَر و بال» ^{۴۱۵}
«خاکِ ما گل کرد در چل بامداد	بعد از آن جان را در او آرام داد» ^{۴۱۶}
«طبع که با عقل به دلالگی است	منتظر نقد چهل سالگی است
تا به چهل سال که بالغ شود	خرج سفرهاش مبالغ شود

یار کنون بایدت افسون مخوان در سِ چهل سالگی اکنون مخوان»^{۴۱۷}
 چله نشینی، ریاضتِ صوفیانه و اعتکافِ چهل روزه عرفا در کوه یا مکان مقدس
 نیز برخاسته از کمالِ عدد چهل در سنتِ عددی اساطیر است. چله نشینی در
 تشرّفات آیینی، تحمّل شکنجه و ریاضتی است تا در نوآموز تغییر روحی محسوسی
 صورت گیرد. در اوپانیشاد می خوانیم: «و طریق چله در مشغولی این است که در
 جایی که آرام باشد و خاطر متردد نگردد و ترسی و بیمی و نجاستی در آن جا نباشد
 برزمین همواری گاه را فرش کرده بنشیند و از استقامت دل برگرد خود حصار بکشد
 و بداند که آتما از جمیع جهان حافظ من و مشغول هدایت است».^{۴۱۸}

در ریگ ودا نیز خاطر نشان شده است: «در آغاز هیچ چیز نبود همه جا را
 آب‌های تیره و بی نشان فرا گرفته بود. آب‌ها به ریاضت پرداختند و بر اثر آن حرارت
 پدید آمد و بر اثر حرارت، هسته زرّین برخاست که شهریار (pati) همه آفرینش بود و
 بر نافِ آن ویشوه کر مه جای گرفت»^{۴۱۹} تورات نیز به پروردنِ چهل ساله بنی اسرائیل
 در بیابان اشاره می‌کند^{۴۲۰} و اعتکافِ چهل روزه موسی و ایلپای نبی را در کوه
 خاطر نشان می‌سازد.^{۴۲۱} عیسی (ع) نیز چهل روز پس از بعثت در صحرای اردن، تجرد
 و خلوت پیشه می‌گیرد.^{۴۲۲}

در متون ادبی مورد نظر ما درباره چله نشینی و ریاضت عارفانه شواهد متعددی
 به چشم می‌خورد. فردوسی به چهل روز عبادت و اعتکاف کاووس برای طلبِ
 آمرزش اشاره دارد:

«چهل روز بر پیش یزدان به پای	بپیمود خاک و سپرداخت جای
همی ریخت از دیدگان آب زرد	همی از جهان آفرین یاد کرد
همی ریخت از دیده پالوده خون	همی خواست آمرزشِ رهنمون
همی رخ بمالید بر تیره خاک	نیایش کنان پیش یزدان پاک» ^{۴۲۳}
«جسمت را پاکتر از جان کنی	چون که چهل روز به زندان کنی» ^{۴۲۴}
«چهل روز خود را گرفتم زمام	کادیم از چهل روز گردد تمام» ^{۴۲۵}
«چهله (چوچهله) چهل گشت و خلوت هزار	ببزم آمدن دور باشد زکار» ^{۴۲۶}
«بعد چل شب آن مرید پاک باز	بود اندر خلوت خود رفته باز» ^{۴۲۷}

«هم چنان تا چل شبان روز تمام سر نیچیدند هیچ از یک مقام
جمله را چل شب نه خور بود و نه خواب هم چو شب چل روز نه نان و نه آب»^{۲۲۸}
«چون برآمد چل شبان روز تمام همچو مویی شد شه عالی مقام»^{۲۲۹}
عدد چهل هزار نیز به عنوان مضرب عدد چهل (۴۰×۱۰۰۰) نمایانگر اهمیت کاربرد عدد چهل در این سنت اساطیری است:

«زگوان گردونکشان چل هزار همی راند پیش اندرون شهریار»^{۲۳۰}
«چهل پنجه هزاران مرد کاری گزین کرد از یلان کارزاری»^{۲۳۱}
«چل هزاران سال بدهد بر دوام خاصگان قرب خود را بارِ عام»^{۲۳۲}

اما این که عدد چهار را به عنوان پایه عدد چهل بتوان پذیرفت امری است محتمل، چنانکه در باب عدد سی و سه نیز اشاره داشتیم. اما اهمیت کاربردی عدد چهار در ترکیبات چهار تکبیر زدن، چهار یار، چهار حد (چهار خلیفه) و ... قابل ذکر است:

«اتایک ایلدگز شاه جهان گیر که زد بر هفت کشور چار تکبیر»^{۲۳۳}
«زده در موکب سلطان سوارش به نوبت پنج نوبت چار یارش»^{۲۳۴}
«سرای شرع را چون چار حد بست بنابر چار دیوار ابد بست»^{۲۳۵}
«پسر بُد مر او را خردمند چار که بودند زو در جهان یادگار»^{۲۳۶}
«هر چهار آید برون از هر چهار صد هزار آید فزون از صد هزار»^{۲۳۷}

در سنت عددی اساطیر گاهی اعداد مرکب رُند و سرراست شده، به عدد اساطیری معیار نزدیک می شوند چنانکه در آیات زیر، عدد سی و هفت به سی یعنی عدد اساطیری معیار تبدیل شده است:

«جوان را چو شد سال بر سی و هفت نه بر آرزو یافت گیتی برفت
ورا سال سی بُد مرا شست و هفت نرسید زین پیر و تنها برفت»^{۲۳۸}

نکته مهم دیگری که در باب اعداد باید بدان اشاره داشت مبحث «تمهیدات عددی اسطوره» است که به معنای رسیدن به یک عدد و سپس به اوج رساندن آن با افزودن یک شماره دیگر است. به گفته هنریتامک کال نویسنده «اساطیر بین النهرینی» تاثیر تراکمی عدد، کشش را افزایش می دهد.^{۲۳۹}

ازینرو در حماسه گیل‌گمش می‌بینیم که او شش روز و شش شب به خواب می‌رود و روز هفتم برمی‌خیزد؛ نرگل وارشکیگل نیز شش روز و شش شب می‌خوابند و روز هفتم زندگی واقعی را از سر می‌گیرند. همچنین در حماسه انزو، سه خدا سعی می‌کنند و موفق به انجام کاری نمی‌شوند اما خدای چهارم، نینورته است که توفیق می‌یابد.^{۲۲۰} در تورات نیز با این تمهیدات عددی روبرو هستیم چنانکه «ادونای خداوند شش روز فرمان کار می‌دهد و روز هفتم را مقدس دانسته، روز شبات (تعطیل تمام کارها، شنبه) می‌نامد.^{۲۲۱}

همچنین بنی اسرائیل شش روز فطیر می‌خورند و روز هفتم از دریا می‌گذرند.^{۲۲۲} در متون ادبی مورد نظر ما نیز تمهیدات عددی اسطوره به نحو فراوان به چشم می‌خورد. معیار این تمهیدات عددی بیشتر از سه به چهار مدّت، از دو هفته به سه هفته، از یک هفته به هشت هفته و در موارد نادری از چهار به پنج مدّت، از پنج به شش مدّت، از شش به هفت مدّت و از دو هفته به هشت هفته است.

زیاد سپهد به دستان شدند	«به می دست بردند مستان شدند
بیامد تهمتن برآراست کار	دگر روز شبگیر هم پر خمار
دوم روز رفتن نیامدش یاد	ز مستی هم آن روز باز ایستاد
نیامد ورا یاد کاووس کی	سه دیگر سحرگه بیاورد می
چنین گفت باگرد سالار نیو» ^{۲۲۳}	به روز چهارم برآراست گیو
نبد بر در گنج بند و کلید	«سه روز اندر آن سور می درکشید
یکی گرزّه گاو پیکر به دست» ^{۲۲۴}	چهارم به تخت کیی برنشست
سخن‌های بهتر بجای آوریم	«سه روز اندرین کار رای آوریم
بگویم که درمان چه بایدت جست	چو این رای گردد خرد را درست
کله بر سر و تنگ بسته کمر	چهارم چو گرسیوز آمد به در
زکار سیاوش فراوان براند» ^{۲۲۵}	سپهدار ترکان و را پیش خواند
زَتَفَ زبانه ز باد و زدود	«ز آتش سه هفته گذرشان نبود
همان آب و آتش نشستن گرفت» ^{۲۲۶}	چهارم سپه برگزشتن گرفت
چهارم چو بفروخت گیتی فروز	«دو رزم گران کرده شد در سه روز

- گریزان بشد فیلقوس و سپاه
 «فروماند زان شاه گیتی فروز
 فرستاد روز چهارم کسی
 «سه روز اندوه خورد از بهر بهرام
 چهارم روز مجلس تازه کردند
 «برآن دشت فرخنده بر پهلوان
 سیم را به درگاه شاه آمدند
 «دو هفته زایوان افراسیاب
 سیم هفته پیران چنان کرد رای
 «دو هفته بدین گونه شادان بزیست
 سیم هفته کیخسرو آمد به گنگ
 «دو روز و دو شب باده خام خورد
 سیم روز گشتاسپ آگاه شد
 «همی رفت ازین سان دوروز و دوشب
 سه دیگر به تاریکی اندر دو راه
 «همی بود بر تخت بر چار ماه
 «بباشم بدین رزمگه پنج روز
 برآید برانیم زایدر سپاه
 «به شش ماه کشتی برفتی به آب
 به هفتم که نیمی گذشتی ز سال
 «نشستند یک هفته بارای زن
 به هشتم بیاراست پس تخت عاج
 «منوچهر یک هفته بسا درد بود
 به هشتم بیامد منوچهر شاه
 «به سختی چو یک هفته اندر کشید
 به هشت فقرید دیو سپید
 یکی را نبد ترگ و رومی کلاه»^{۴۴۷}
 به بیرون بماندند لشگر سه روز
 که نزدیک ما نیست لشگر بسی»^{۴۴۸}
 نه با تخت آشنا می شد نه با جام
 غناها را بلند آوازه کردند»^{۴۴۹}
 دو هفته همی بود روشن روان
 به دیدار فرخ کلاه آمدند»^{۴۵۰}
 همی بر شد آواز چنگ و رباب
 که با شادمانی شود باز جای»^{۴۵۱}
 که داند که فردا دلفروز کیست
 شنید آن غونای و آوای چنگ»^{۴۵۲}
 بر ماه رویش دل آرام کرد
 که فرزند جوینده گاه شد»^{۴۵۳}
 کسی را به خوردن نجبید لب
 پدید آمد و گم شد از خضر شاه»^{۴۵۴}
 به پنجم شکست اندر آمد به گاه»^{۴۵۵}
 ششم روز هر مزد گیتی فروز
 که اوکین فزایست و ما کینه خواه»^{۴۵۶}
 کزو ساختی هر کسی جای خواب
 شدی کژ و بی راه باد شمال»^{۴۵۷}
 شدند اندران موبدان انجمن
 برآویختند از بر عاج تاج»^{۴۵۸}
 دو چشمش پر آب و رُخس زرد بود
 بسر بر نهاد آن کیانی کلاه»^{۴۵۹}
 به دیده ز ایرانیان کس ندید
 که ای شاه بی بر به کردار بید

همی برتری را بیاراستی چرا گاه مازندران خواستی»^{۲۶۰}

«کسی پادشاهی کند هفت ماه به هشتم زکافور باید کلاه»^{۲۶۱}

گاهی ساخت تمهیدی در این مورد چنان بدیهی و قوی به نظر می‌رسد که بدون تمهیدات عدی خاصی، عدد مورد نظر مطرح می‌شود چنانکه بدون ذکر سه شب گذشته از شب چهارم سخن به میان می‌آید:

«دلاور سه اسب تگاور بخواست همی تاخت یکسر شب و روز راست

چهارم بیامد به درگاه شاه پر از بد روان و زبان پرگناه»^{۲۶۲}

«چهارم شب اندر بر ماهروی به خواب اندرون بود با رنگ و بوی»^{۲۶۳}

۸. زمان (زروانیسم)

عقیده به تأثیر زمان بر سرنوشت انسان‌ها سرمنشاء مکتب زروانیسم است. بنابر روایات مزدیسنی، هرمزد در آفرینش نخست زمان درنگ خدای نخستین را به وجود آورد. چنانکه پیش از آمیختگی، زمان، جاودانه بیکرانه بود و هرمزد از آن زمان بیکرانه، زمان کرانه‌مند را آفرید چون از آغاز آفرینش که آفریدگان را آفرید تا به فرجام که اهریمن از کار بیفتد به اندازه دوازده هزار سال است که کرانه‌مند است.^{۲۶۴}

زروان خدای زمان است و در اغلب نوشته‌های پهلوی با نام زمان از آن یاد می‌شود. در اوستا شخصیتی کوچک و کم اهمیت دارد اما از نوشته‌های عصر ساسانی پیداست که او خدایی است که سخت مورد ستایش توده مردم بوده است خدایی که به عنوان خدای زمان، ذات او جاودانگی است و به عنوان خدای مکان همه آفرینش در او و بیکرانه و سرچشمه هستی است و بن مایه ماده، زمان، قرار کیهانی و سرنوشت، خدای نظم و قرار، خدای تاریکی و روشنی است.

زروان در اصل خدا - پدری است که اغلب اقوام ابتدایی بشر به چیزی نظیر او معتقد بوده‌اند. خدا - پدری که از او همه خدایان و دیوان و نیروهای خوب و بد پدید آمده است. اما براساس متون پهلوی این خدا - پدر نخستین، بعدها خدایی مجرد و پیچیده می‌شود که می‌توان دریافت عقیده به زروان در ایران مراحل متفاوت تمدن را از یک جامعه ابتدایی تا جامعه‌ای پیشرفته چون جامعه ساسانی

طی کرده است.^{۲۶۵}

همچنین در متون پهلوی، زروان افزون بر این که دلالت بر زمان دارد، داور نبرد هرمزد و اهریمن نیز به شمار می‌رود و هرمزد را پس از فرمانروایی نُه هزار ساله اهریمن، خدای برتر و نهایی همه هستی قلمداد می‌کند. مطابق این روایات، او از توانایی و دانایی بی‌بهره است اما خدای بزرگی است.^{۲۶۶} شخصیت زروان پیوندی نزدیک با اسطوره‌های باستانی فرهنگ آسیای غربی دارد که از سند تا یونان را فراگرفته بود. از سویی با پرجاپتی در هند و از سوی دیگر با کروئوس در یونان قابل مقایسه است و اساطیر بسیاری از اقوام آسیای غربی را درباره پدر نخستین که از او خدایان و دیوان پدید می‌آیند به یاد می‌آورد. دیرینگی زروان غیر قابل انکار است. تثلیث گاهانی نیز محتملاً زیر ساخت زروانی است یعنی در گاهان زردشت، هرمزد جای زروان را گرفته است و سپند مینو و اهریمن مظاهر خدایان و دیوان به شمار می‌روند. اما در دوره ساسانی، زروان جای خود را باز یافته و هرمز به جای اصلی خود بازگشته است چنانکه هرمزد آفریننده خدایان و اهریمن آفریننده دیوان است.^{۲۶۷} به نظر استاد مهرداد بهار، اشارات و روایات پراکنده نشان می‌دهد که این دین به عنوان دینی واحد و مشخص به نحو مستقل وجود نداشته بلکه اعتقادات زروانی با هر دین و آیینی در می‌آمیخته است. اغلب آن را زائیده تفکر ایرانی و برخی دنباله عقاید ایرانی مُلهم از تثلیث گاهانی زردشت می‌دانند. استاد بهار خاطر نشان می‌سازد که منابع آگاهی ما از آیین زروانی براساس مدارک ایرانی، ارمنی، سریانی و دین مهری در امپراتوری روم است.^{۲۶۸} ایشان همچنین، زروان را دارای منشایی غیر آریایی که نتیجه اختلاط فرهنگهای بومی و آریایی در هند و ایران است می‌داند که توانسته است وارد ادبیات دوره دوم ودایی و ایرانی شود.^{۲۶۹} گفتنی است معتقدات زروانی در دوره آخرین شاهان ساسانی و شاید پس از سقوط ایشان توسط متکلمین زردشتی، تکفیر و متهم به الحاد می‌شد زیرا این معتقد است به خاطر وجود اساطیر ابتدایی آن به نحوی که مولفین مسیحی بدان اشاره داشته‌اند و نیز به خاطر اعتقادات جبری شدید، وسیله خطرناکی بود در دست مسلمانان که با دین رزشتی به مبارزه برخاسته بودند. در نتیجه در این دوران زروان که در عین حال

پدر دو توام یعنی اورمزد و اهریمن بود خود در شمار یکی از مخلوقات نور درآمد که پیدایش این فکر، مقدمه فَنای طریقه زروانی بوده است.^{۴۷۰}

همچنین باید خاطر نشان ساخت که جبریت حاکم بر زروانیسم که امکان هر نوع گزینشی را بر آدمی سد می‌کند به اخلاق ایرانی کشیده شده و تا امروز ادامه یافته است چنانکه نویسنده ثنوی مذهب مینوی خرد به جبر روی می‌کند و می‌نویسد: «حتی بانیر و زورمندی خرد و دانایی هم با تقدیر نمی‌توان ستیز کرد.»^{۴۷۱} در متون ادبی مورد نظر ما نیز همچون معتقدات زردشتی، زمان به عنوان یکی از مخلوقات خداوند فرض شده است:

«جهان و مکان و زمان آفرید»	پی مور و پیلِ گران آفرید» ^{۴۷۲}
«برآن آفرین کافرین آفرید»	مکان و زمان و زمین آفرید» ^{۴۷۳}
«سپهر و زمان و زمین کرده است»	کم و بیش گیتی برآورده است» ^{۴۷۴}
«همی خواند برکردگار آفرین»	که چرخ آفرید و زمان و زمین» ^{۴۷۵}

همچنین شب و روز که از مظاهر زمان به شمار می‌روند مخلوق خداوند تلقی شده‌اند:

«شب و روز و گردان سپهر آفرید»	خور و خواب و تندی و مهر آفرید» ^{۴۷۶}
«به دادار دارنده سوگند خورد»	به روز سپید و شب لاجورد» ^{۴۷۷}
«کزویت سپاس و بدویت پناه»	خداوند روز و شب و هور و ماه» ^{۴۷۸}
«غم و شادی نگار بیم و امید»	شب و روز آفرین و ماه و خورشید» ^{۴۷۹}

تعبیر زمین و زمان که مظهر چارچوب هستی به شمار می‌رود نیز از مندرجات متون ادبی ماست:

«به هومان چنین گفت خاقان چین»	که تنگ است بر ما زمان و زمین» ^{۴۸۰}
«زمین گلشن از پایه تخت تست»	زمان روشن از پایه بخت تست» ^{۴۸۱}
«اوست دارنده زمین و زمان»	پیرو حکم او همین و همان» ^{۴۸۲}

حکومت و تسلط زمان بر قوای طبیعت و جبریت ناشی از آن که بحث سرنوشت و تقدیر را به پیش می‌کشد - چنانکه در مقدمه این بخش به آن اشاره شد - در بخش بعدی نیز به تفصیل مطرح خواهد شد. متون ادبی ما در خصوص تأثیر

زمان بر تقدیر و سرنوشت بشر شواهد زیادی را به دست می دهند:

«دلیر جوان سربه گفتار پیر
 بداد و نبود این سخن دلپذیر
 یکی از دلی و دوم از زمان
 سوم از جوانمردیش بی گمان»^{۴۸۳}
 «دروگر زمان است و ما چون گیا
 همانش نپیره همانش نیا
 به پیر و جوان یک بیک ننگرد
 شکاری که پیش آیدش بشکرد
 جهان را چنین است ساز و نهاد
 که جز مرگ را کس ز مادر نزاد
 ازین در درآید بدان بگذرد
 زمانه بروبر دم همی بشمرد»^{۴۸۴}
 «هر آن گه که تشنه شدستی به خون
 بیالودی آن خنجر آبگون
 زمانه به خون تو تشنه شود
 براندام موی تو دشنه شود»^{۴۸۵}
 «به پیران چنین گفت کز آسمان
 گذر نیست تا بر چه گردد زمان»^{۴۸۶}
 «چنین گفت با رستم اسفندیار
 که از تو ندیدم بد روزگار
 زمانه چنین بود و بود آنچه بود
 سخن هر چه گویم ببايد شنود
 بهانه تو بودی پدر بُد زمان
 نه رستم نه سیمرغ و تیر و کمان»^{۴۸۷}
 «بدو نیک هم بگذرد بی گمان
 رهایی نباشد ز چنگ زمان»^{۴۸۸}

چنانکه در بخش تمهیدات زمانی اسطوره در فصل خورشید باز نمودیم در متون ادبی ما عامل زمان در بسیاری از موارد با طلوع و غروب خورشید محقق می شود. این عامل خصوصاً در بخش حماسی متون ادبی، نقش مهمی را ایفا می کند. در سراسر شاهنامه مقاطع زمانی با دمیدن خورشید و غروب آن بیان شده است و گاهی حالات حماسی با تصویر طلوع خورشید مطابقت دارد. با تکیه بر سخن مهریشت که خورشید را برخوردار از نیروی زمان و فرّ مزدا می داند^{۴۸۹} و نیز با استناد به گفته اوپانیشاد که آفتاب را دارای صورت زمان و خود زمان قلمداد می کند^{۴۹۰}، می توان به توجیه این مطلب پرداخت. چرا که بدین وسیله ابهام زمان که از ویژگی های اسطوره است سرمشقی ما فوق طبیعی برای تجربه مذهبی انسان ها و آگاهیشان می گردد.^{۴۹۱} برای احتراز از تکرار بیشتر شواهد به ذکر چند شاهد بسنده می کنیم و خاطر نشان می سازیم که برای اطلاع بیشتر می توان به بخش دوم فصل خورشید مراجعه کرد:

«یکی رزم کردند تا چاک روز
 سپه بازگشتند یکسر ز جنگ
 چو خورشید فردا برآرد درفش
 درفشان کند روی چرخ بنفش
 من و خسرو و دشت آوردگاه
 برانگیزم از شاه گردسیاه»^{۴۹۳}

از مظاهر تقدس زمان نیز می‌توان به سوگند خوردن به روز و شب اشاره داشت؛

«یکی سخت سوگند شاهانه خورد
 به روز سپید و شب لاجورد»^{۴۹۴}

در خصوص مقولهٔ زمان گرایی (رزوانیسم) در شاهنامه با چیستانی مواجه می‌شویم که موبدان برای زال مطرح می‌کنند و جواب‌های زال مربوط به زمان و مقاطع آن اعم از شب و روز، ماه و سال و دیگر فواصل زمانی است:

«بپرسید مَر زال را موبدی
 ازین تیزهش راه بین بخردی
 که از ده و دوتای سروسهی
 که رسته است شاداب با فرهی
 از آن برزده هر یکی شاخ سی
 نگرده کم و بیش در پارسی
 دگر موبدی گفت کای سرفراز
 دو اسپ گرانمایه و تیز تاز
 یکی زان بکردار دریای قار
 یکی چون بلور سپید آبدار
 بجنبد و هر دو شتابنده‌اند
 همان یکدگر را نیابنده‌اند
 سدیگر چنین گفت کان سی سوار
 کجا بگذرانند بر شهریار
 یکی کم شود باز چون بشمری
 همان سی بود باز چون بنگری
 چهارم چنین گفت کان مرغزار
 که بینی پُر از سبزه و جوویار
 یکی مرد با تیز داسی بزرگ
 سوی مرغزار اندر آید سترگ
 همی بدرود آن گیا خشک و تر
 نه بردارد او هیچ از آن کار سر
 دگر گفت کان برکشیده دو سرو
 زدریای با موج برسای غرو
 یکی مرغ دارد بریشان کُنام
 نشیمش به شام آن بود این به بام
 ازین چون بپرد شود برگ خشک
 بر آن برنشیند دهد بوی مشگ
 از آن دو همیشه یکی آبدار
 یکی پژمریده شده سوگوار
 بپرسید دیگر که بر کوهسار
 یکی شارستان یافتم استوار

خرامند مردم از آن شارستان
 بناها کشیدند سر تا به ماه
 وزان شارستان‌شان به دل نگذرد
 یکی بوم‌هین خیزد از ناگهان
 بدان شارستان‌شان نیاز آورد
 بپرده درست این سخن‌ها بجوی
 زمانی پراندیشه شد زال زر
 وزان پس به پاسخ زبان برگشاد
 نخست از ده و دو درخت بلند
 به سالی ده و دو بود ماه نو
 به سی روز مه را سرآید شمار
 کنون آنکه گفתי زکار دو اسپ
 سپید و سیاهست هر دو زمان
 شب و روز باشد که می بگذرد
 سدیگر که گفתי که آن سی سوار
 از آن سی سواران یکی کم شود
 نگفתי سخن جز ز نقصان ماه
 کنون از نیام این سخن برکشیم
 زبرج بره تا ترازو جهان
 چنین تا زگردش به ماهی شود
 دو سرو آن دو بازوی چرخ بلند
 برو مرغ پَران چو خورشید دان
 دگر شارستان بر سر کوهسار
 همین خارستان چون سرای سپنج
 همی دم زدن بر تو بر بشمرد
 برآید یکی باد با زلزله
 گرفته به هامون یکی خارستان
 پرستنده گشتند و هم پیشگاه
 کس از یاد کردن سخن نشمرد
 برو بومشان پاک گردد نهان
 هم اندیشگان دراز آورد
 به پیش زدان آشکارا بگوی
 برآورد یال و بگسترده بر
 همه پرشش موبدان کرد یاد
 که هر یک همی شاخ سی برکشند
 چو شاه نوآیین اَبَرگاه نو
 برین سان بود گردش روزگار
 فروزان به کردار آذرگشپ
 پس یکدیگر تیز هر دو دوان
 دم چرخ بر ماهی بشمرد
 کجا برگزشتند بر شهریار
 به گاه شمردن همان سی بود
 که یک شب کم آید همی گاه‌گاه
 دو بُن سرو کان مرغ دارد نشیم
 همی تیرگی دارد اندر نهان
 پُر از تیرگی و سیاهی شود
 کزو نیمه شاداب و نیمی نژند
 جهان را ازو بیم و امید دان
 سرای درنگ است و جای قرار
 کزو ناز و گنجست و هم درد و رنج
 هم او بر فرزند هم او بشکرد
 زگیتی برآید خروش و خله

همه رنج ما ماند زِ خارستان گذر کرد باید سوی شارستان
 کسی دیگر از رنج ما برخوردار نپاید برو نیز و هم بگذرد
 بیابان و آن مرد با تیز داس کجا خشک و تر زو دل اندر هراس
 تر و خشک یکسان همی بدرود وگر لابه سازی سخن نشنود
 دروگر زمانست و ما چون گیا همانش نبیره همانش نیا
 جهان را چنین است ساز و نهاد که جز مرگ را کس ز مادر نزاَد»^{۴۹۵}

ز نر در این باره اذعان می‌دارد که این مقوله از نوع تقدیرگرایی عربی - اسلامی نیست بلکه نشانی غیر قابل انکار از ایرانیت دارد. موبدان، روحانیان زردشتی‌اند و زال یک زرتشتی به دین که هر دو بیانگر مقوله زمان هستند. سرای باقی و دار فانی، قطعاً همان زروان بی‌کرانه و کرانه‌مند است. روز و شب، روشنی و تاریکی، دو بازوی فلک که غم و شادی را تقسیم می‌کنند، سپهر نیک و بد، زمان برنده و خدای مرگ، همه و همه نشانگر تجلیات متنوعی هستند که بر حول زمان می‌چرخند.^{۴۹۶}

تعبیر قرن‌های بی‌زمان در شعر عطار که منجر به فنا می‌شود نیز می‌تواند با تعبیر «زمان بی‌کرانه» در روایات مزدیسنی که هر مزد از آن زمان کرانه‌مند را آفرید تطابق ساختاری داشته باشد. چنانکه در بندهشن می‌خوانیم: «سپس از زمان بیکرانه زمان درنگ خدای فراز آفریده و خلق شده باشد که زمان کرانه‌مندش خوانند...»^{۴۹۷}

در عرفان ما نیز پس از فنا، بقا پدید می‌آید همچنین وجود قرینه‌های لفظی چون عدم، نو و کهنه در شعر عطار تأییدی دیگر بر این نکته است چرا که عدم و فنا در مرحله پیش از زمان کرانه‌مند بوده و بی‌کرانه است و بقا و خلقت (خلقت هر مزد و اهریمن - بقای مرغان) پس از کرانه‌مندی و اطلاق زمان بر آن معنی دار می‌شود:

«چون برآمد صد هزاران قرن پیش قرن‌های بی‌زمان نه پس نه پیش
 بعد از آن مرغان فانی را به ناز بی‌فنای کل به خود دادند باز
 چون همه بی‌خویش یا خویش آمدند در بقا بعد از فنا پیش آمدند
 نیست هرگز، گر نوست و گر کهن زان فنا و زان بقا کس را سخن
 تا تو هستی در وجود و در عدم کی توانی زد درین منزل قدم
 پس میان این فنا صدگونه راز گفته بی او، لیک با او گفته باز

بعد از آن او را بقایای داده کل
 عین عزت کرده بروی عین ذلّ
 نیست شو تا هستیت از پی رسد
 تا تو هستی هست در تو کی رسد
 تا نگردی محو خواری فنا
 کی رسد اثبات از عزّ بقا»^{۴۹۸}

در مقدمه کتاب زروان، دومین دستاورد زروانیسم بعد از جبر، انکار پاداش و پادافره اخروی قلمداد شده و برای آن، این ابیات از فردوسی شاهد مثال قرار گرفته است:

«گر ایوان ما سر به کیوان برست
 از آن بهره ما یکی چادرست
 چو پوشند بر روی ما خون و خاک
 همه جای بیم است و تیمار و باک
 تر و خشک یکسان همی بدرود
 وگر لابه سازی سخن نشنود
 دروگر زمانست و ما چون گیا
 همانش نیبیره همانش نیا
 جهان را چنین است ساز و نهاد
 که جز مرگ را کس ز مادر نزاد
 ازین در درآید بدان بگذرد
 زمانه برو دم همی بشمرد»^{۴۹۹}

اما ما در مبحث مربوط به معادشناسی در فصل بعدی به بینش فردوسی مبنی بر اعتقاد به پاداش و جزای اخروی اشاره داشته‌ایم و شواهدی نیز در این باره ذکر شده است. دوگانگی در اعتقاد فردوسی نسبت به معاد می‌تواند به دلیل مسلمان بودن او از طرفی و تأثر او از عقاید پیش از اسلام از سوی دیگر باشد.

۹. بخت، تقدیر، طالع بینی، پیشگویی

بخت غالباً به معنی سرنوشت و نصیب از پیش تعیین شده است و بر تأثیر نیروهای برتر بر سرنوشت انسان دلالت می‌کند. به نظر برخی از محققان اعتقاد به بخت در متون ادبی ما متأثر از آیین زروانی مذهب زردشتی است.^{۵۰۰} و زروان خدای تقدیر و توزیع کننده خوبی و بدی قلمداد می‌شود که از طریق دوازده صورت فلکی منطقه البروج و سیارات عمل می‌کند.^{۵۰۱} بنابر مدارک زروان‌گرایی دست و پنجه نرم کردن با تقدیر بیهوده است زیرا این رهبری و استیلا به همان ورطه‌ای کشیده می‌شود که نتیجه‌اش آفرینش دوباره است. همانند هستی غالب بهگود گیتا (Bhagvad Gita) زروان نیز آفرینش خود را می‌بلعد.^{۵۰۲} احتمالاً پیدایش آیین زروان

در دوره هخامنشی بر اثر آشنایی ایرانیان با عقاید بابلی و تلفیق عقاید ایرانی و بابلی بوده است.^{۵۰۳} در اساطیر یونان نیز کروئوس - ساتورن همان زروان خدای زمان ایرانی است که در شرق و غرب، بخت خوانده شده است و هر دو قدرت ایزدی زئوس - ژوپیتر و قدرت دیوی هادس - پلوتون مغلوب و مقهور او بودند او بر منطقه البروج که مظهر گذر زمان بود تسلط داشت و سرشیرگونه او نمادی از آتش ازلی بود و بر همه جهان و بر چهار باد نیز فرمان می‌راند و فصل‌ها را تعیین می‌کرد و خدای سرنوشت و زمان بود.^{۵۰۴}

مردم یونان نیز سعادت را فقط به این جهان محصور می‌دانستند و از زندگی بعد از مرگ سخنی به میان نمی‌آوردند و به موجودات غیبی و خدایان معتقد بودند.^{۵۰۵} اعتقاد به بخت و تقدیر در سخنان سقراط کاملاً نمایان است. چنانکه تعبیرات و سخنانی چون یار بودن بخت با او و بیداری تقدیر در گفتار او نمایان است.^{۵۰۶} به نظر استاد مهرداد بهار در اساطیر بابل، آشور و بین‌النهرین به روایات بشمارای راجع به بخت برمی‌خوریم چنانکه در اساطیر بین‌النهرین پس از ارزیابی یک دشمن غدار یا بحرانی که در نتیجه آن، همه ناامید به نظر می‌رسند با مداخله ناگهانی آسمان که پیروزی را تضمین می‌کند مواجه می‌شویم.^{۵۰۷}

همچنین در اسطوره آتنه و عقاب می‌بینیم که آتنه از عقاب می‌خواهد تا با یافتن گیاه ولادت برای او سرنوشتش را تغییر دهد.^{۵۰۸} در اساطیر آشور نیز ایزدان در جشن زاگ موک جمع می‌شوند تا سرنوشت انسان‌ها را رقم بزنند.^{۵۰۹} به نظر استاد زرین‌کوب، آیین زردشتی مبتنی بر خوشبینی و عمل و سعی بوده است. اما در روزگار ساسانیان با ورود تمایلات زاهدانه از آئین عیسوی، مانوی و زروانی، جبر و تقدیر به افکار عوام راه یافت و آن روح شور و نشاط را در دین زردشت کشت.^{۵۱۰} زرن نیز معتقد است که در زردشتی‌گری به دین می‌توانست فقط اراده آزاد را برگزیند که همان آزادی انسان در گزینش میان آن دو گزینه است. در واقع در دیدگاه مزدیسنی، تقدیر و کوشش در انسان، نقش خاص خود را ایفا می‌کنند و باید با هم و در هماهنگی به عنوان روح و جسم عمل کنند.^{۵۱۱}

از میان متون مزدیسنی، «مینوی خرد» اعتقاد به جبرگرایی مطلق را که متأثر از

زروان‌گرایی است ابراز می‌دارد. چنانکه در مواردی آمده است: «کار جهان همه بر تقدیر و زمانه و بخت مقدر (پیش می‌رود) که خود زروان فرمانروا و دیرنگ خداست به گونه‌ای که در هر دوره‌ای برای هر کسی مقدر شده است که آنچه لازم است به او تعلق گیرد، به همان گونه آن چیز به او می‌رسد.»^{۵۱۲}؛ «پرسید دانا از مینوی خرد که به چه سبب است که مرد کاهل و نادان به احترام و نیکی بزرگ می‌رسد و مرد شایسته و دانا و نیک گاهی به رنج‌گران و سختی نیازمندی می‌رسد به مینوی خرد پاسخ داد که مرد کاهل و نادان و بد هنگامی که بخت با او یار شود کاهلیش به کوشش همانند شود و نادانیش به دانایی و بدیش به نیکی و مرد دانا و شایسته و نیک هنگامی که بخت با او مخالف است دانایش به نادانی و ابلهی تغییر می‌یابد و شایستگی اش به ناآگاهی و دانش و هنر و شایستگیش بی‌تحرك جلوه کند.»^{۵۱۳}؛ «پرسید دانا از مینوی خرد که به خرد و دانایی با تقدیر می‌توان ستیزه کرد یا نه؟ مینوی خرد پاسخ داد که حتی با نیرو و زورمندی خرد و دانایی هم نمی‌توان ستیزه کرد چه هنگامی که تقدیر برای نیکی یا بدی فرا رسد دانا، در کار گمراه و نادان، کاردان و بددل، دلیرتر و دلیرتر، بددل و ...»^{۵۱۴}

مزدیسنان پنج بهره از بیست و پنج بهر اعمال آدمی را در گرو بخت می‌دانند و به نظر آنان زروان تقدیرکننده خوب و بد است و ستارگان عوامل اویند.^{۵۱۵}

بخت و تقدیر در متون ادبی مورد بحث ما با تعابیر اقبال، بخشش، بودنی، بُوش، تقدیر، جد، دولت، ستاره، طالع، قسمت، نبشته و نوشته عنوان شده است:

«نو اقبالِ برآرد دست ناگاه	کند دست دراز از خلق کوتاه» ^{۵۱۶}
«بجستیم خشنودی دادگر	زبخش ندیدم به کوشش گذر» ^{۵۱۷}
«که گر بودنی باز گویم راست	بجانست پیکار و جان بی‌بهاست» ^{۵۱۸}
«نوشته چنین بودمان از بُوش	پرسم بُوش اند آمد روش» ^{۵۱۹}
«زین سوی ورق شمار تدبیر	زانسوی دگر حساب تقدیر» ^{۵۲۰}
«نادیده بگویم از جد و بخت	کو چون بود از شکوه بر تخت» ^{۵۲۱}
«سستِ کودک دولتِ شاهی گرفت	لاجرم آن روز صد ماهی گرفت
آن همه ماهی چو کودک دید پیش	گفت این دولت عجب دارم زخویش» ^{۵۲۲}

- «بسه روز من ستاره برمی‌یاد»
 به بخت من کس از مادر نزیاد»^{۵۲۳}
- «چون طالع خویشان کمان گیر
 در سجده کمان و در وفاتیر»^{۵۲۴}
- «نیفتاد از آن تـاب در تافتن
 که روزی به قسمت توان یافتن»^{۵۲۵}
- «نبسته به سر بر دگرگونه بود
 ز فرمان نکاهد نخواهد فزود»^{۵۲۶}
- «نه بر بی‌گنه کشته آمد فرود
 نوشته چنین بود بود آنچ بود»^{۵۲۷}

همچنین در شاهنامه فردوسی از لوح و قلم به عنوان مظاهر و عوامل رقم زدن تقدیر یاد شده است:

«بدان گه که لوح آفرید و قلم
 بزد بر همه بودنیها رقم»^{۵۲۸}

بیشتر شعر او نثر نویسان دوره اسلامی به جبری و محتموم بودن بخت و تقدیر اشاره داشته‌اند و گریز از بخت و تقدیر را ناممکن می‌دانند. در متون ادبی مورد ملاحظه ما نیز همین تفکر نمایان است:

- «که تندی مرا گوهرست و سرشت
 چنان زیست باید که یزدان بکشت»^{۵۲۹}
- «چو یزدان چنین راند اندر بوش
 بر آن بود چرخ روان را روش
- کس از داد یزدان نیابد گریغ
 وگرچه بپرد برآید به میغ»^{۵۳۰}
- «نکردش تـباه از شگفتی جهان
 همی بودنی داشت اندر نهان
- «سیاوش زو خواست کاید پدید
 ببایست لختی چمید و چرید»^{۵۳۱}
- «بکوشم ندانم که پیروز کیست
 ببینیم تا رای یزدان به چیست
- کزویست پیروزی و زور و فرّ
 هم او آفریننده ماه و هور»^{۵۳۲}
- «که دادِ خدایست و زین چاره نیست
 خداوند گیتی ستمکاره نیست
- زاندوه خوردن نباشدت سود
 کجا بودنی بود و شد کار بود»^{۵۳۳}
- «کار به دولت نه به تدبیر ماست
 تا به جهان دولتِ روزی کراست
- مرد ز بی‌دولتی افتد به خاک
 دولتیان را به جهان در چه باک»^{۵۳۴}
- «بختِ بد من مرا بجوید
 بدبختی را ز خود که شوید
- گر دسترسی بُدی در این راه
 من بودمی آفتاب یا ماه
- چون کار به اختیار ما نیست
 به کردنِ کارِ ما نیست»^{۵۳۵}
- «در ازل بود آنچه باید بود
 جهد امروز ما ندارد سود»^{۵۳۶}

در مواردی نیز برای تمسک به این اعتقاد اسلامی مبنی بر موازنه جبر و اختیار، شاعران متشرعی چون نظامی مسئله اختیار را در کنار جبر مطرح می‌کنند اگر چه این شاعر خود جبرگراست و در سراسر اشعار او اعتقاد به جبر غالب است:

«درست آن شد که این گردش به کاری است در این گردنگی هم اختیاری است»^{۵۳۷}

کثرت مضامین رایجی چون شکایت از روزگار و زمانه و فلک در آثار شعرای پارسی‌گوی، گذشته از تاثیرات آیین زروانی و سپس عقاید کلامی اشعری، ناشی از اساطیر کهن است چنانکه به عقیده دوبوکور از زمان اختراع چرخ در هزاره سوم یا چهارم پیش از میلاد، گردش فلک و سپری شدن زمان، واژگونی بخت را به ذهن انسان خطور می‌داده و در روم باستان fortuna، الهه خطاناپذیر بخت با چرخش دورانی خود تمثیل بخت‌آزمایی را تصویر می‌کرده است.^{۵۳۸} در سخن نظامی نیز تعبیرات بخت‌آزمای و بخت‌آزمایی به کار رفته است:

«بعد بسی گردش بخت‌آزمای او شده و آوازه عدلش به جای»^{۵۳۹}

«بختور از طالع جوزا برای جوز شکن آنگه و بخت‌آزمای»^{۵۴۰}

«که برخیز و بخت‌آزمایی بکن هلاک چنان ازدهایی بکن»^{۵۴۱}

همچنین در منطق‌الطیر پرواز مرغان به سوی خورشید وجود حق و هلاکت و ناکامی دسته‌ای از پرندگان در طی طریق^{۵۴۲} تمثیلی است از این نوع بخت‌آزمایی که به شکست گروهی و جاودانگی گروهی دیگر می‌انجامد.^{۵۴۳} تمثیل دنیا به صورت درخت شش‌پهلوی (نماد ۶ جهت اصلی) و چاربیخ (نماد ۴ عنصر) در سخن نظامی قابل مقایسه است با توصیفی که از چرخ بخت به عمل آمده است:^{۵۴۴}

«جهان چیست بگذر ز نیرنگ او رهایی به چنگ آور از چنگ او

درختی است شش‌پهلوی و چاربیخ تنی چند را بسته بر چارمیخ

یکایک ورق‌های ما زین درخت به زیر اوفتد چون وزد باد سخت

مقیمی نبینی درین باغ کس تماشا کند هر یکی یک نفس

در او هر دمی نویری می‌رسد یکی می‌رود دیگری می‌رسد»^{۵۴۵}

به گفته مرحوم استاد مهرداد بهار، سپهر، بخت و اقبال در پهلوی از لقب خدای بهره‌مندند. بنابر اساطیر زردشتی سپهر از زروان، خدای زمان پدید آمده، اوتن

زوران است و جهان مادی در اوست. او را در ادبیات پهلوی چون چرخ می‌دانند. استعارهٔ فلکِ گردان و چرخ گردون در ادبیات فارسی بازماندهٔ آن اسطوره است که سرنوشت جهان را به دست آسمان می‌سپارد.^{۵۲۶}

در مینوی خرد نیز آمده است: «هر نیکی و بدی که به مردمان می‌رسد از هفتان (هفت سیاره) و دوازدهان (دوازده برج) است و آن دوازده برج در دین به منزلهٔ دوازده سپاهبد از جانب اورمزد و آن هفت سیاره به منزلهٔ هفت سپاهبد از جانب اهریمن هستند و آن هفت سیاره همهٔ آفریدگان را شکست می‌دهند و به دست مرگ می‌سپارند. یعنی آن دوازده برج و هفت سیاره تعیین‌کنندهٔ سرنوشت و مدبر جهان هستند.^{۵۲۷}

در کارنامهٔ اردشیر بابکان نیز در شرح پادشاهی اردوان، به اخترشماری براساس دیدن در هفتان (هفت سیاره) و دوازدهان (دوازده برج) اشاره شده است.^{۵۲۸} و مادر این باره در بخش سوم تجلیات قدسی آسمان تحت عنوان مقدرات آسمانی، اختربینی و ستاره‌شناسی به تفصیل سخن گفتیم و شواهد بیشماری در باب مقدرات فلکی عنوان گردید. همچنین در این بخش خاطر نشان گردید که اعتقاد به تاثیر افلاک و نیروی بخت به طریق کاوش در احوال ستارگان، طالع بینی، تفاؤل کردن، فال گرفتن و سعد و نحس دانستن برخی از سیارات متجلی شده است که برای اطلاع بیشتر می‌توانید به این بخش مراجعه کنید.

به گفتهٔ مرحوم استاد بهار از عناصر مهم تفکر دینی آسیای غربی ستاره‌شناسی بود که در عصر ساسانی - رومی علم احکام نجوم برترین و ارزشمندترین علوم شمرده می‌شد و از عصر اسکندر به بعد این باور در غرب آسیا و اطراف مدیترانه رشد کرد که همه چیز به یاری حرکت و سکون سیارات و قرار گرفتن آنها در منطقه البروج و ظهور و غروب ثوابت، قابل پیش‌بینی است.^{۵۲۹}

ورمازن نیز علاوه بر آن که پیرا در آیین مهری عالم به ستاره‌شناسی دانسته و آیین مهری را مملو از اخترشناسی می‌داند، هفت مقام سیر و سلوک و تشرّف را تحت حمایت هفت سیاره قلمداد می‌کند و امشاسپندان را مطابق با همان هفت سیاره می‌داند. همچنین او خاطر نشان می‌سازد که تاثیر معتقدات نجومی بر دین

ناشی از تاثیر افکار کاهنان کلدانی است که این آیین پس از اسکندر به یونان نفوذ کرد و اثراتی از آن در آیین مهری پدیدار گشت.^{۵۵۰}

بین النهرین و بابل نیز مهد احکام نجومی بودند و در میان جوامع مسیحی و اسلامی تاثیر بسیاری گذاشتند.^{۵۵۱}

در بندهشن نیز زندگی سی ساله کیومرث، متأثر از نبرد اختران و اباختران دانسته شده است.^{۵۵۲}

علاوه بر مطالب و شواهدی که در بخش سوم تجلیات قدسی آسمان درباره اخترگویی، فال زدن و پیش‌گویی مطرح شد، اکنون به پیش‌گویی، تهاؤل، تشاؤوم، در معنای محض آن خواهیم پرداخت. در شاهنامه در مواردی به مقوله پیش‌گویی برمی‌خوریم چنانکه سیمرغ به عنوان توت‌م قوم سکایی، صفات و خصوصیات رستم را پیش از تولدش پیش‌بینی می‌کند:

«چنین گفت با زال کین غم چراست
به چشم هزبر اندرون نم چراست
کز این سرو سیمین بر ماهروی
یکی نره شیر آید و نامجوی
که خاک پی او بوسد هزبر
نیارد گذشتن به سر برش ابر...»^{۵۵۳}

همچنین سیاوش و کیخسرو مرگ خود را به نحوی عجیب پیش‌بینی می‌کنند:

«شود تخت من گاه افراسیاب
کند بی‌گنه مرگ بر من شتاب
پر از رنج گردد سراسر زمین
دو کشور شود پر زشمشیر و کین
جهاندار بر چرخ چونین نوشت
به فرمان او بر دهد هر چه کشت»^{۵۵۴}
«ببرند بر بی‌گنه بر سرم
زخون جگر برنهند افسرم
نه تابوت یابم نه گور و کفن
نه بر من بگیرد کسی زانجمن
نهالی مرا خاک توران بود
سرای کهن کام شیران بود
برین گونه خواهد گذشتن سپهر
نخواهد شدن رام با من به مهر»^{۵۵۵}
«سحرگه مرا چشم بغنود دوش
زیزدان بیامد خجسته سروش
که بر ساز کامد گه رفتنت
سر آمد نژندی و ناخفتنت
کنون بارگاه من آمد به سر
غم لشکر و تاج و تخت و کمر»^{۵۵۶}
«به ایرانیان گفت هنگام من
فراز آمد و تازه شد کام من»^{۵۵۷}

پیشگویی کیخسرو درباب مرگ پیران، پیشگویی جاماسپ درباب نتیجه جنگ ایران و توران و پیش‌بینی مرگ خسرو پرویز توسط اخترشناسان نیز در این باب قابل ذکر است:

«به نزدیک گیو آمد آن‌گه پسر
 من ای‌دون شنیدستم از شهریار
 زچنگ بسی تیز چنگ ازدها
 سرانجام بردست گودرز، هوش
 «جهان‌دیده جاماسپ را پیش خواند
 بدو گفت کز گردش آسمان
 بدو گفت جاماسپ کای شهریار
 تو دانی که فرزندات اسفندیار
 اگر شاه بگشاید او را زبند
 بدو گفت گشتاسپ کای راستگوی
 به جاماسپ گفت ای خردمند مرد
 که او را ببستم بران رزمگاه
 بدو گفت جاماسپ کای شهریار
 کنون گر بیایی دل از کینه پاک
 «چو بشنید از زاد فرخ سخن
 که او را ستاره شمر گفته بود
 که مرگ تو باشد میان دو کوه
 یکی کوه زرین یکی کوه سیم
 زیر آسمان تو زرین بود
 همانا سرآمد کنون روز من
 در موارد دیگری نیز با طالع‌بینی و پیشگویی‌های متعدد روبرو هستیم:
 «کجا گفته بودش یکی پیش بین
 که آید که گیرد سر تخت تو
 که ای نامبردار فرخ پدر
 که پیران فراوان کند کارزار
 مرا او را بود روز سختی رها
 برآید تو ای باب چندین مکوش»^{۵۵۸}
 زاختر فراوان سخن‌ها براند
 بگوی آنچ دانی و پنهان ممان ...
 سخن بشنو از من یکی هوشیار
 همی بند ساید به بد روزگار ...
 نماند برین کوهسار بلند
 به جز راستی نیست ایچ آرزوی
 مرا بود ازان کار دل پر زرد
 به گفتار بدخواه و او بی‌گناه
 منم رفتنی کاین سخن نیست خوار
 سر دشمنان اندر آری بخاک»^{۵۵۹}
 دلش بد شد از روزگار کهن
 زگفتار ایشان برآشفته بود
 به دست یکی بنده دور از گروه
 نشسته تو اندر میان دل به بیم
 زمین آهنین بخت پرکین بود
 کجا اختر گیتی افروز من»^{۵۶۰}
 چگونه فرو پژمرد بخت تو

دلش زان زده فال پُر آتش است
همی خونِ دام و دد و مرد و زن
مگر کو سروتن بشوید به خون
«از اندرز فرخ پدر یاد کرد
کجا گفته بودش که از ترک و چین
«یکی پیرزن مایه دار ایدرست
سخن هرچه گوید نیاید جز آن
چو بشنید گفتارش آیین گشسب
چو آمد برسیدش از کار شاه
بدو گفت ازین پس تو در گوش من
به بستر برآید ز تیره تنم
همی گفت با پیرزن راز خویش
میان اندران مرد کورا ز شاه
به پیش زن فالگو برگذشت
بدو پیرزن گفت کین مرد کیست
پسندیده هوش تو بردست اوست
چو بشنید آیین گشسپ این سخن
که از گفت اخترشناسان شنید
که هوش تو بردست همسایه‌ای
برآید به راه دراز اندرون

همه زندگانی برو ناخوش است
بریزد کند در یکی آبدن
شود فال اخترشناسان نگون»^{۵۶۱}
پر از خون جگر لب پر از باد کرد
سپاهی بیاید به ایران زمین»^{۵۶۲}
که گویی مگر دیده اخترست
بگوید به تمّوز رنگِ خزان
هم اندر زمان کس فرستاد و اسب
و زان کو بیاورد لشکر براه
یکی لب بجنبان که تا هوش من
وگر خسته از خنجر دشمنم
نهان کرده از هر کس آواز خویش
رهانید و بسا او بیامد به راه
به مهتر نگه کرد و اندر گذشت
که از زخم او بر تو باید گریست
که مه مغز بادش به تن در مه پوست
به یاد آمدش گفتگوی کهن
همی کرد برخویشتن ناپدید
یکی دزد و بیکار و بی مایه‌ای
تو زاری کنی او بریزدت خون»^{۵۶۳}

در باب تفأؤل و به فال نیک و بد گرفتن نیز در ادب فارسی با شواهد زیادی روبرو هستیم. در بهگودگیتا آمده است: «مرا پای ایستادن نیست دلم به گردابی اندر است و فال‌های بد می بینم»^{۵۶۴}. به فال بد گرفتن یا تشاؤوم در ادبیات ما در حرکت خاص حیوانات، تشابه طفل به حیوان و رؤیت اجزای بدن حیوان و شوم دانستن برخی از حیوانات متجلی شده است:

«همایون ندارد کس آن جا شدن
وز ایدر کنون رای رفتن زدن»^{۵۶۵}

«همی رفت تا پیشش آمد دو راه
 دژ گنبدان بود راهش یکی
 شتر آنک در پیشش بودش بخت
 همی چوب زد بر سرش ساروان
 جهانجوی را آن بد آمد به فال
 بدان تا بدو بازگردد بدی
 بریدند پرخاشجویان سرش
 غمی گشت زان اشتر اسفندیار
 «همان شب سکندر به بابل رسید
 یکی کودک آمد زنی را به شب
 سرش چون سر شیر و بر پای سُم
 بمرد از شگفتی همانکه که زاد
 ببرند هم در زمان نزد شاه
 به فالش بد آمد هم آن‌گاه گفت
 زاخترشناسان بسی پیش خواند
 ستاره شمر چون برآشفست شاه
 تو بر اختر شیر زادی نخست
 سر کودک مُرده بینی چو شیر
 «چو آمد به نزدیک شیرویه باز
 یکی دختری دید پیش اندرش
 به دست چپ آن جوان سترگ
 سُروی سر گاومیشی به راست
 به فالش بد آمد هم آن چنگ گرگ
 زکار زمانه غمی گشت سخت
 «جغد که شوم است به افسانه در

فرماند بر جای پیل و سپاه
 دگر سوی زاوّل کشید اندکی
 تو گفتمی که گشته است با خاک جفت
 زرفتن بماند آن زمان کاروان
 بفرمود کش سر ببرند و یال
 نباشد به جز فرّه ایزدی
 بدو بازگشت آن زمان اخترش
 گرفت آن زمان اختر شوم خوار»^{۵۶۶}
 مهان را به دیدار خود شاد دید
 بدو ماند هر کس که دیدش عجب
 چو مردم بر و کتف و چون گاو دم
 سزدگر نباشد از آن زن نژاد
 بدو کرد شاه از شگفتی نگاه
 که این بچه در خاک باید نهفت
 و زان کودک مرده چندی براند
 بدو گفت کای نامور پیشگاه
 بر موبدان و ردان شد درست
 بگردد سر پادشاهیت زیر»^{۵۶۷}
 همیشه ببازیش بودی نیاز
 نوشته کلّیله بر آن دفترش
 بریده یکی خشک چنگال گرگ
 همی این بر آن بر زدی چونکه خواست
 شیخ گاو و رای جوان سترگ
 از آن برمنش کودک نیک بخت»^{۵۶۸}
 بلبل گنج است به ویرانه در»^{۵۶۹}

مطابق اساطیر بین‌النهرینی شگرد کار جن‌گیران و پیشگویان و فال زدن آنان

ناشی از رفتار پرندگان و سایر حیوانات بخصوص در اطراف دروازه شهر یا درون محوطه معبد بود همچنین بررسی پدیده‌های جوّی و آسمانی در این کار دخیل بوده است.^{۵۷۰} به گفته دوبوکور، راهبان و غیب‌دانان علاماتی را در مار می‌بینند که از آینده خبر می‌دهند و به همین سبب مار، هاتفِ غیبی است.^{۵۷۱} به فال‌نیک گرفتن چیزی نیز از مضامین رایج ادبیات ماست چنانکه فریدون چرم‌کاو یانی را به فال‌نیک گرفت و آن را از نشانه‌های پادشاهی قرار داد:

«چو آن پوست بر نیزه بردید کی	به نیکی یکی اختر افگند پی
بیاراست آن را به دیبای روم	ز گوه‌ر بَرو پیکر از زرّ بوم
بزد بر سر خویش چون گرد ماه	یکی فال فرّخ پی افکند شاه» ^{۵۷۲}
«بگیر و نگه‌دار و خانش بسوز	به فرّخ پی و فال گیتی فروز» ^{۵۷۳}
«بر نوفلیان خجسته شد روز	گشتند به فال سعد پیروز» ^{۵۷۴}
«چو فرّخ بود روزی از بامداد	همه مرد را نیکی آید به یاد
به خوبی نهد رسم بنیادها	زدولت به نیکی کند یادها
سر از کوی نیک اختری برزند	به نیک اختری فال اخترزند» ^{۵۷۵}

همچنین در شعر فارسی دیدنِ رویِ کسی را به فال‌نیک می‌گیرند و موجب خوشبختی می‌دانند:

«هدهد با تاج چون بر تخت شد هرک رویش دید عالی بخت شد»^{۵۷۶}

جستن و اختلاج اعضا صورت نیز می‌تواند عاملی برای تشاؤوم و تفاؤل باشد:

«کنونم می‌جهد چشم گهر بار	چه خواهم دید بسم‌الله دگر بار
مرا زین قصر بیرون گر بهشت است	نباید رفت اگر چه سرنبشت است» ^{۵۷۷}
«زابرو جستن آید نامه نو	نه از آثار ناخن جامه نو» ^{۵۷۸}

در اساطیر یونان نیز علائم مختلفی که مظهر تفاؤل و تشاؤوم به‌شمار می‌رفت نشان‌دهنده فرّ و شکوه، سعادت و نیکبختی و سلطنت و در نتیجه بیانگر اراده خداوند بود. چنانکه در ادبیات ما جغد مطهر شومی و ادبار تلقی می‌شود:

«همایی کن برافکن سایه بر کار	ولایت را به جغدی چند بسیار» ^{۵۷۹}
«جغد که شوم است به افسانه در	بلبل گنج است به ویرانه در» ^{۵۸۰}

از موارد دیگر پیشگویی و فال بینی، فال زدن به واسطه آب است. در بسیاری از کیش‌هایی که گرداگرد چشمه سارها و نهرها تمرکز یافته‌اند، ظهور و حضور قداست در آب‌ریزان، الهام‌بخش و غیب‌آموز است.^{۵۸۱} در اساطیر آشور نیز نینازو (NiNazo) خداوندگار فال بینی به واسطه آب است.^{۵۸۲} قدرت غیب‌آموزی آب چنان است که در ادبیات ما آب به واسطه غیب‌آموزیش مظهر راستگویی و معیار حقیقت قرار گرفته است:

«سرو نازنده پیش چشمه آب بهتر از راستی ندید جواب»^{۵۸۳}

تفکر زروانی پس از انقراض ساسانیان در افکار بدبینانه‌تری چون دهریون متجلی شد و در میان عوام جبریت محض و تقدیرگرایی صرف را باعث گشت. در شاهنامه فردوسی نیز این عامل به صورت زمانی درآمد که هیچکس را بدان امید نبود زیرا انسان دارای آینده‌ای نامعلوم است و این سرنوشت محتوم که همه باید در دل خاک جای گیرند معمای زروان بود.^{۵۸۴} اعتقاد به بی‌ثباتی دهر و تاثیر زمانه، روزگار و فلک در بخت و سرنوشت انسان بعدها به نام تفکر خیّامی پدیدار شد و در متون ادبی ما این پدیده به عنوان یک نظام فکری مورد قبول قرار گرفت:

«نیوست خواهد جهان با تو مهر	نه نیز آشکارا نمایدت چهر» ^{۵۸۵}
«به گیتی مدارید چندین امید	نگر تا چه بد کرد با جمشید
به فرجام هم شد زگیتی بدر	نماندش همان تاج و تخت و کمر
مرا با شما هم به فرجام کار	بباید چشیدن بد روزگار» ^{۵۸۶}
«جهان را چنین است آیین و دین	نماندست همواره در به گزین
یکی را زخاک سیه برکشد	یکی را زتخت‌کیان در کشد
نه زین شاد باشد نه زان دردمند	چنین است رسم سرای گزند
کجا آن یلان و کیان جهان	از اندیشه دل دور کن تا توان» ^{۵۸۷}
«صحبت گیتی که تمنا کند	با که وفا کرد که با ما کند
خاک شد آنکس که برین خاک زیست	خاک چه داند که درین خاک چیست
هر ورقی چهره آزاده‌ای است	هر قدمی فرق ملکزاده‌ای است
ما که جوانی به جهان داده‌ایم	پیر چراییم کز زاده‌ایم

سام که سیمرغِ پسرگیر داشت
گنبدِ پوینده که پاینده نیست
گه مَلِکِ جانوران کند
هست‌ترین فرشِ دورنگ آمده
بود جوان گرچه پسر پیر داشت
جز به خلاف تو گراینده نیست
گاهِ گِلِ کوزه گرانند کند
در او گشته اندیشه‌ها شهر بند
پس پرده راز پی چون برد
خبرهای انجام و آغاز را»^{۵۸۹}
به جرعه فرستد به ساغر برد
درم بر درم چند باید نهاد
همه گنجِ ناخورده را خورده گیر
سرانجام در خاک بین چون نشست»^{۵۹۰}

بازتاب نظام علت و معلولی جهان در نتیجه ارتکاب عملِ خوب یا بد (خیر و شر) و در راستای بخت و سرنوشت انسان است. این مقوله در متون ادبی ما چنین منعکس شده است:

«چه گفتند دانندگان خرد
«چپ و راست هر سو بتابم همی
که هر کس که بد کرد کیفر برد»^{۵۹۱}
یکی بد کند نیک پیش آیدش
جهان بنده و بخت خویش آیدش
همی از نژندی فرو پژمرد
یکی جز به نیکی جهان نسپرد
به گیتی مکن جان و دل را مُزم»^{۵۹۲}
«ز بیچارگان خواسته بستدی
زنفرین بروی تو آمد بدی»^{۵۹۳}
«که بادآفره ایزدی یافتی
چو از نیکوی روی برتافتی»^{۵۹۴}
«چو بد کردی مباش ایمن زآفات
که واجب شد طبیعت را مکافات
سپهر آیینۀ عدل است و شاید
که هرچ آن از تو بسیند وانماید
منادی شد جهان را هر که بد کرد
نه با جان کسی با جان خود کرد
سررای آفرینش سرسری نیست
زمین و آسمان بی داوری نیست»^{۵۹۵}

۱۰. قوای سودمند و زیان‌بخش طبیعت (دوئین‌نگری، دو آلیسم، روشنی و تاریکی، خیر و شر).

هر تجلی و مجلای قداست در درون خود، نمودگار همزیستی دو ذات متضاد مینوی و دنیوی، روح و ماده، باقی و فانی و ... است. به نظر الیاده، همه تجلیات قداست، پیش‌نمایش اعجازِ حلول و تجسد هستند.^{۵۹۶}

مسئله این حلول و تجسد در ادیان و آیین‌های مختلف در تقابل با مفاهیمی چون هرمزد و اهریمن، فرشته و دیو، مرگ و زندگی و ... متجلی می‌شود. در تفکر زروانی اعتقاد بر این است که اهورامزدا و اهریمن از زروان پدید می‌آیند. سرودهای گاهان نیز جهان را دارای دو اصلِ آشه (asa) و دروغ (dRauga)؛ جهانِ بزرگ (عالم اکبر) و جهان کوچک (عالم صغیر - انسان) می‌دانند. همچنین بنابراین سروده‌ها، انگره‌مینو (اهریمن - بدی) و سپندمینو (نماد نیکی) دو همزادند. در واقع زردشت با این ترکیب برگرفته از ثنویت زروانی به نوعی به وحدانیت در جهان ایزدی نزدیک شده که در رأس آن اهورامزدا به تنهایی قرار دارد و سپندمینو تحت حمایت اوست. باید خاطر نشان ساخت که ساختارِ تثلیثی سرودهای گاهانی در این راستا، نمودار شکلی دیگری از این اسطوره‌کهن آسیای غربی است.^{۵۹۷} در کتبی چون گزیده‌های زادسپرم، بندهشن، دینکرت و مینوی خرد سعی شده تا بین افکار زروانی و مزدیسنی یا میان تفکر تثلیثی (زروانی) و ثنوی (زردشتی) آشتی و سازش برقرار سازد زیرا ذهن آدمی وحدت طلب است و نظام چند ایزدی را نمی‌پذیرد.^{۵۹۸} همچنین در اواخر دوره ودایی، دیوها و اسوره‌ها (خدایان خیر و شر) هر دو گروه، فرزندان پرجاپتی - خدا پدر نخستین‌اند که در آغاز با یکدیگر برابر و همانند بوده‌اند. این ترکیب با ثلیث زروانی مطابقت داشته و در نتیجه برخورد با تمدن بومی آسیای غربی حاصل شده است.^{۵۹۹}

گفتنی است اسطوره‌های همه اقوام مبین نگرش دوگانه پرستی در طبیعت و وجود انسان و نیروهای متعارض در جهان است.^{۶۰۰} چنانکه کشمکش مستمر میان دو نیرو در آیین مه‌ری و تفکر عبرانی به چشم می‌خورد و این نظریه منشایی ایرانی

دارد.^{۶۰۱} چنانکه در اشعار عبرانی پیداست که عبری‌ها، دل‌نیروهای شیطانی را با ستایش از آنان به دست می‌آورند و خدایان را از خود خشنود می‌کنند. در مصر نیز این آیین در آیین بزرگداشت ست، ایزد شوم و نابودگر که برادرش اوزیریس را می‌کشد دیده می‌شود.^{۶۰۲} همچنین مطابق اساطیر مصر، تثلیثی که از پیوند ایزد بانو با خداوندگار شهر به وجود می‌آید و به تولد فرعون به عنوان فرزند خدا منجر می‌شود، نمودار تثلیثی است که در اساطیر اقوام دیگر نیز مشهود است.^{۶۰۳}

در آیین مانوی نیز نگره نور و ظلمت و مبارزه نیروهای روشنی و تاریکی از آیین زردشت به وام گرفته شده و با عقاید گنوسی درآمیخته و باور نوینی را عرضه داشته است.^{۶۰۴} به نظر مانی دو جهان روح و ماده در برابر هم قرار دارند که یکی خیر (روح) و دیگری شرّ (ماده) است و این دو جهان در گوهر و طبیعت خود از یکدیگر بیگانه‌اند که به سبب اقدام اصل شرّ به هم آمیخته‌اند چنانکه نجات روشنی و خیر از بند ماده و تاریکی پُر شرّ فقط در جدایی مجدد و رهایی از قید ماده است.^{۶۰۵} البته ثنویت مذهب مانی با ثنویت که در مذهب زردشتی است متفاوت است زیرا در مذهب زردشتی، شرّ وجودی غیر مادی است در هیأت اهریمن و جدال بین خیر و شرّ جدالی است که بین دو عنصر انتزاعی جریان دارد. ماده از مخلوقات اهورامزدا و قابل ستایش است در حالی که در نظر مانویان جدال بین نور و ظلمت همان جدال بین روح و جسم است که روح مظهر نور و ماده و جسم مظهر ظلمت است. در عالم نور، پدر ظلمت، زروان حکمفرماست و در قلمرو تاریکی، شاه تاریکی یا اهریمن فرمان می‌راند.^{۶۰۶}

در شاهنامه فردوسی به خوبی از مانی و اعتقاد او به نور و ظلمت سخن رفته است:

«بیامد یکی مرد گویا زچین	که چون او مصوّر نبیند زمین
به صورت‌گری گفت پیغمبرم	زدین آوزان جهان برترم
زچین نزد شاپور شد باز خواست	به پیغمبری شاه را یار خواست
بفرمود تا موبد آمدش پیش	سخن گفت با او زاندازه بیش
فروماند مانی میان سخن	به گفتار موبد زدین کهن

بدو گفت کای مرد صورت پرست به یزدان چرا آختی خیره دست
کسی کو بلند آسمان آفرید بدو در زمین و مکان آفرید
کجا نور و ظلمت بدو اندرست زهر گوهری گوهرش برترست
شب و روز و گردان سپهر بلند کزویت پناهست و زویت گزند»^{۶۰۷}

در اسطوره‌های بین‌النهرینی (بابلی/آشوری = آکادی) نیز «آپسو» و «تیامت» پدر و مادر خدایان و دیوان‌اند که دلالت بر دوگانگی خدایان یعنی خدایان خیر و خدایان شر دارند.^{۶۰۸} همچنین در یونان «اورانوس» و «گایا» دو غول نخستین‌اند که خدایان و غولان را به وجود می‌آورند.^{۶۰۹} چنانکه ملاحظه شد در بین‌النهرین و یونان شاهد ساختار خدا - پدر و نشأت گرفتن خدایان و ضدّ خدایان از خدا - پدر هستیم. گفتنی است اساطیر یونان در این امر مُلهم از اساطیر کنعانی و آسیای صغیر است.^{۶۱۰}

دوئین‌نگری در متون ادبی مورد بحث ما نمودهای مختلفی دارد که به شرح هر یک با ذکر شواهد خواهیم پرداخت.

فردوسی در بیتی به صراحت لزوم ثنویت را خاطر نشان ساخته و آفرینش را ناشی از این امر می‌داند:

«جهان را فزایش زجفت آفرید که از یک فزونی نیاید پدید»^{۶۱۱}

همچنین در متون ادبی ما از نور و ظلمت به عنوان دو پدیده متضاد یاد شده است. در این باره سخن نظامی در ذکر نصایحِ سروش به اسکندر قابل ذکر است:

«به هر جا گرایش کند جان تو بود نور و ظلمت به فرمان تو

بود نورت از پیش و ظلمت ز پس تو بینی نبیند ترا هیچکس

کسی کو نباشد زعهد تو دور از آن روشنایی بدو بخش نور

کسی کاورد با تو در سرخمار بر او ظلمت خویش را برگمار

بدان تا چو سایه در آن تیرگی فرو می‌رود خواری و خیرگی»^{۶۱۲}

ازینروست که نظامی گریز از ظلمت و آشنایی با نور را سرلوحه دعای خود در خطاب به خداوند قرار داده و یکی از نشانه‌های پادشاهی را تسلط بر نور و ظلمت می‌داند:

«از ظلمتِ خود رهاییم ده با نور خود آشنایم ده»^{۶۱۳}

«دارنده تخت پادشاهی دارای سپیدی و سیاهی»^{۶۱۴}

در بندهشن^{۶۱۵} و گزیده‌های زادسپرم نیز با نبرد میان هرمزد و اهریمن روبرو هستیم چنانکه زادسپرم می‌گوید: «در دین چنان پیداست که روشنی بالا و تاریکی زیر و میانه هردوشان گشادگی (= فضای باز) بود. اورمزد در روشنی، اهریمن در تاریکی (بود) و اورمزد از هستی (وجود) اهریمن و نیز آمدن او به پیکار آگاه بود»^{۶۱۶}

اشاره صریح به نور و ظلمت در سخن فردوسی و نظامی مندرج است:

«کسی کو بلند آسمان آفرید بدو در مکان و زمان آفرید

کجا نور و ظلمت بدو اندرست زهر گوهری گوهرش برترست»^{۶۱۷}

«ظلمتی گشته از نواله نور لاله‌ای رسته از کلاله حور»^{۶۱۸}

«نبود در حجاب ظلمت و نور مهره خرد ز مهر عیسی دور»^{۶۱۹}

ملازمت و تقارن دیو (اهریمن) و تاریکی در سخن فردوسی و نظامی

نمایان است:

«شبی چون شبه روی شسته به قیر نه بهرام پیدانه کیوان نه تیر

نموده زهر سو به چشم اهرمن چو مار سیه باز کرده دهن»^{۶۲۰}

«روانم نباید که آرد منی بد اندیشی و کیش اهرمنی

از آن پس بر آن تیرگی بگذرم به خاک اندر آید سر و افسرم»^{۶۲۱}

«چو شب شد چو اهرمن کینه‌خواه خروش جرس خواست از بارگاه»^{۶۲۲}

«چو از من گرفت این سخن روشنی زبند بسته شد راه اهرمنی»^{۶۲۳}

فردوسی در نبرد کیخسرو با تورانیان پدیده نور و ظلمت را به خوبی به تصویر می‌کشد چنانکه پیش از جنگ، سیاهی و ظلمت بر آسمان غالب می‌شود و طبیعت بنابه پدیده جاندارپنداری (آنیمیزم) طغیان می‌کند و پس از به هلاکت رسیدن اهریمنان توران، روشنی پدیدار شده و تیرگی را می‌زداید:

«جهان گشت چون روی زنگی سیاه چه از باره دژ چه گرد سپاه

تو گفتی برآمد یکی تیره ابر هوا شد به کردار کام هژبر

برانگیخت کیخسرو اسپ سیاه چنین گفت با پهلوان سپاه

که بر دژ یکی تیرباران کنید هوا را چو ابر بهاران کنید
 برآمد یکی میغ بارش تگرگ تگرگی که بردارد از ابر مرگ
 زدیوان بسی شد به پیکان هلاک بسی زهره گفته فتاده به خاک
 از آن پس یکی روشنی بردمید شد آن تیرگی سر به سر ناپدید
 جهان شد به کردار تابنده ماه به نام جهاندار پیروز شاه»^{۶۲۴}

همچنین او در موارد دیگر بر آمدن خورشید و روشنی را منجر به زدودن دیوان و تیرگی می داند:

«چو خورشید شد راه گیاه خدیو نهان شد بدآموزی و راه دیو»^{۶۲۵}

نظامی نیز در حکایت گمراهی ماهان به دست دیوان خاطر نشان می سازد که دیوان در تاریکی بر ماهان ظاهر می شوند و با دمیدن صبح ناپدید می گردند. این مقوله نشانگر تقابل اهریمن (تاریکی) و روشنی است که تجسم دیو را تنها در تاریکی ممکن می داند و ما در فصل مربوط به موجودات فراطبیعی تحت عنوان دیو به تفصیل از آن سخن گفتیم. از سوی دیگر در سخن نظامی، آوای خروس موجب ناپدید شدن دیوان است:

«به غول سیه بانگ برزد خروس درآمد به غریدن آواز کوس»^{۶۲۶}

استاد مرحوم وحید دستگردی در شرح این بیت خاطر نشان می سازد که غول از بانگ خروس فرار می کند. از آنرو غول، دشمن خروس است.^{۶۲۷} اما باید دانست خروس یا مرغ سحر به اعتبار این که آوای آن نماد صبح و دمیدن سپیده است، موجب ترس غولان و اهریمنان می شود زیرا تقابل اهریمن و روشنی است که تجسم اهریمن را در روشنی ناممکن می گرداند نه آوای خروس به تنهایی. در موارد دیگری نیز شاهد تقارن تاریکی و اهریمن هستیم:

«چو غول شب آیین بدساز کرد به ره بردن مردم آغاز کرد

رسن بسته چون غول بردست و پای مراد در یکی خانه کردند جای»^{۶۲۸}

در متون ادبی ما دوزخ، اهریمنی و تاریک تصور شده و بهشت به روشنی متصف است:

«چو پایندگی نیستش در سرشت چه تاریک دوزخ چه روشن بهشت»^{۶۲۹}

«برآراست بزمی چو روشن بهشت که دندان شیران بر آن شیره هشت»^{۶۳۰}
 همچنین تعبیراتِ روشنی چشم، روشنی جان و روان، روشنی دل، روشنی عقل و رای، روشنی بخت و اختر، روشنی آب، روشنی آفتاب از مندرجات متون ادبی ماست:

- | | |
|-------------------------------|--|
| «خاک ذیلان شده گلشن به تو» | چشمِ غریبان شده روشن به تو» ^{۶۳۱} |
| «به نام روشنایی بخش بینش» | که روشن چشم ازو گشت آفرینش» ^{۶۳۲} |
| «خاک تیره ز روشنایی او» | چشم روشن به آشنایی او» ^{۶۳۳} |
| «ز شاه کیان چشم بد دور باد» | روان سیاوش پر از نور باد» ^{۶۳۴} |
| «به روی دگر بودش آب روان» | که روشن شدی مرد را زو روان» ^{۶۳۵} |
| «هر آن چیز کان بهره تن بود» | روانش پس از مرگ روشن بود» ^{۶۳۶} |
| «چو آید یکسر به نزدیک من» | شود روشن این جان تاریک من» ^{۶۳۷} |
| «همیدون سپهدار او شاد باد» | دلشن روشن و گنجش آباد باد» ^{۶۳۸} |
| «روشنی دل خبر آن را دهد» | کز دهن خود دگران را دهد» ^{۶۳۹} |
| «روشنی عقل به جان داده‌ای» | چاشنی دل به زبان داده‌ای» ^{۶۴۰} |
| «تا مگر از روشنی رای تو» | سرنهم آنجا که بود پای تو» ^{۶۴۱} |
| «اگر اختر شاه روشن بود» | چه دانی که پیروز دشمن بود» ^{۶۴۲} |
| «چو روشن شود تیره گون اخترم» | به کشتی بر آب زره بگذرم» ^{۶۴۳} |
| «زداد و زفر و زاورند شاه» | وزان روشنی بخت و آن دستگاه» ^{۶۴۴} |
| «چو از دوده‌ام بخت روشن بگشت» | غم آورد چون روشنایی گذشت» ^{۶۴۵} |
| «به که بجویی دل پرهیز ناک» | روشنی آب در این تیره خاک» ^{۶۴۶} |
| «روشنی آن شب چون آفتاب» | جویم بسیار و نبینم به خواب» ^{۶۴۷} |

تعبیرات به کار رفته با کلمه «روشن» که به صورت ترکیب اضافی متداول و مقلوب در متون ادبی ما بکار رفته است نمایانگر آن است که ذهن سخن سرایان ما متأثر از دوین نگری است و این مقوله در بافت زبانی فردوسی و نظامی تعبیرات جدیدی چون روشن دادگر، روشن کردگار، روشن جهان آفرین، روشن جهاندار، روشن جهانبان، روشن جهان، روشن زمانه، روشن آفتاب، روشن روان، روشن خرد،

روشن دل، روشن بهشت، روشن تن، روشن بر، روشن جناب، روشن آواز، روشن آب، روشن گلاب، روشن نامه را موجب شده است:

- «بیفگند یاره فروهشت موی» ۶۲۸ سوی روشن دادگر کرد روی»
 «همی خواهم از روشن کردگار» ۶۲۹ که چندان زمان یابم از روزگار»
 «چنان کرد روشن جهان آفرین» ۶۵۰ کزو دور شد جنگ و بیداد و کین»
 «بدان تا پرستش بود کارشان» ۶۵۱ نوان پیش روشن جهاندارشان»
 «بدو گفت رستم که بر جان تو» ۶۵۲ ببخشود روشن جهانبان تو»
 «که روشن زمانه بر آن سان بود» ۶۵۳ که فرمان دادار گیهان بود»
 «برین دشت هم دار و هم منبرست» ۶۵۴ که روشن جهان زیر تیغ اندست»
 «برادر که روشن جهان من است» ۶۵۵ گزیده پسر پهلوان من است»
 «زانجا که تو روشن آفتابی» ۶۵۶ بر مانه شگفت اگر بتابی»
 «جوان بود و از گوهر پهلوان» ۶۵۷ خردمند و بیدار و روشن روان»
 «که شاید که اندیشه پهلوان» ۶۵۸ کنم آشکارا به روشن روان»
 «سر مایه تست روشن خرد» ۶۵۹ روانت همی از خرد بر خورد»
 «ببر دست روشن دلش را ز راه» ۶۶۰ یکی چاره‌مان کرد باید نگاه»
 «که گستم نوذر بُد آنجا بی پای» ۶۶۱ سواران روشن دل و رهنمای»
 «فروزنده مرزی چو روشن بهشت» ۶۶۲ زمین‌های وی جمله بی‌گاو و کشت»
 «دریغا که شادان شود دشمنم» ۶۶۳ چو بینند بردار روشن تنم»
 «کشید از بر اسب، روشن تنش» ۶۶۴ بخون اندرون غرقه بُد جوشنش»
 «گشاده شود زین سخن راز تو» ۶۶۵ به گوش آیدش روشن آواز تو»
 «چو برداشت از پیش یزدان سرش» ۶۶۶ به جوشن بپوشید روشن برش»
 «به جوشن بپوشید روشن برش» ۶۶۷ ز آهن کلاه کیان بر سرش»
 «زعکس آن چنان روشن جنابی» ۶۶۸ خراسان را در افزود آفتابی»
 «چو پر شد سر از جام روشن گلاب» ۶۶۹ به خواب و به آسایش آمد شتاب»
 «همان سفله کز هر کس آرام و خواب» ۶۷۰ ز دریا دریغ آیدش روشن آب»
 «چو دستان که پروردگار من است» ۶۷۱ تهمتن که روشن بهار من است»

«به هفت اورنگ روشن خورد سوگند به روشن نامه گیتی خداوند»^{۶۷۲}
 همچنین تعبیراتی چون جانِ روشن، اندیشه روشن، بخت روشن، دل روشن،
 خورشید روشن، زهره روشن، هفت اورنگ روشن، می روشن، آتش روشن برگرفته
 از این تفکر است:

«چو نان خورده شد جام می خواستند»	۶۷۳	«به می جان روشن بیاراستند»
«همی بود شادان دل و تن درست»	۶۷۴	«به دانش همی جان روشن بُشت»
«چو اندیشه روشن آمد فراز»	۶۷۵	«یکی نامه بنوشت نزد گراز»
«بکشید تا پشت‌پشت آورید»	۶۷۶	«مگر بخت روشن به مشت آورید»
«همه یافتی جنگ خیره مجوی»	۶۷۷	«دلِ روشنت بآب تیره مشوی»
«نقش قبول از دل روشن پذیر»	۶۷۸	«گرد گلیم سیه تن مگیر»
«زخورشید روشن توان جُست نور»	۶۷۹	«که شد راه سایه ازین کار دور»
«ای زهره روشن شب افروز»	۶۸۰	«ای طالع دولت از تو پیروز»
«به هفت اورنگ روشن خورد سوگند»	۶۸۱	«به روشن نامه گیتی خداوند»
«مَر آن بند را از میان باز کن»	۶۸۲	«به شادی می روشن آغاز کن»
«بیامد شبی تیره گون بار یافت»	۶۸۳	«می روشن و چرب گفتار یافت»
«یکی بخش از او آتش روشن است»	۶۸۴	«که بالاترین طاق این گلشن است»
«بدان آب روشن فرود آمدند»	۶۸۵	«بخوردند چیزی و دم بر زدند»

همچنین تعبیرات فعلی روشن بودن، روشن کردن، روشن شدن، با روشنی
 بودن که در بسیاری از موارد به معنی برخوردار بودن از تعالی و معنویت است،
 مقولهٔ دوین‌نگری را خاطر نشان می‌سازد:

«هر آن مغز کو را خرد روشن است»	۶۸۶	«زدانش یکی بر تنش جوشن است»
«نبشته سراسر به خط من است»	۶۸۷	«که خط من اندر جهان روشن است»
«چو روشن کند روز روی زمین»	۶۸۸	«درفش دلفروز ما را ببین»
«چو گیتی زخورشید شد روشنا»	۶۸۹	«بیامد بدان‌جایگه بیژنا»
«ستایش کنم پیش یزدان نخست»	۶۹۰	«چو دیدم ترا روشن و تندرست»
«جهانی شد او را سراسر رهی»	۶۹۱	«که با روشنی بود و با فرهی»

«همی روشنی‌های تو راستی است ز تاری و کژی نباید گریست»^{۶۹۲}

همچنین تعبیرات تیره‌رای، تیره‌روان، تیره‌دل، تیره‌تن، تاریک‌تن، تیره‌کار، سیه دیو و تیره‌خاک متأثر از اعتقاد به پدیدهٔ ظلمت در برابر پدیدهٔ نور است:

«چنین گفت کان کس که نومید گشت دل تیره رایش چو خورشید گشت»^{۶۹۳}

«بدو گفت بهرام کای پهلوان مکن هیچ بر خیره تیره روان»^{۶۹۴}

«که چون کاهلی پیشه گیرد جوان بماند منش پست و تیره روان»^{۶۹۵}

«که ای زبردستان شاه جهان م‌باشید تیره‌دل و بدگمان»^{۶۹۶}

«از این آب دریا چه جویی همی مگر تیره‌تن را بشویی همی»^{۶۹۷}

«نباید که بی نام بر دست من روانت برآید ز تاریک تن»^{۶۹۸}

«به پیش آمد اکنون یکی تیره‌کار که آن را نشاید که داریم خوار»^{۶۹۹}

«بیامد سیه دیو با ترس و باک همی با سمان بر پراگنده خاک»^{۷۰۰ و ۷۰۱}

و تعبیرات رای تاریک، جان تاریک، خاک تاریک، خاک تیره، و شب تیره همین مفهوم را عنوان می‌کند:

«گر ایدونک آید به نزدیک ما درخشان کند رای تاریک ما»^{۷۰۲}

«چو آورد این نامه نزدیک من برافروخت این جان تاریک من»^{۷۰۳}

«صفایی ده این خاک تاریک را که به بیند این راه باریک را»^{۷۰۴}

«ازین خاک تیره نباید شدن بپرهیز یک دم نشاید زدن»^{۷۰۵}

«شب تیره چون روی رنگی سیاه ستاره نه پیدا نه خورشید و ماه»^{۷۰۶}

همچنین تیره‌بودن، تیره‌شدن، تیره‌داشتن، سیاه‌شدن، تاریک شدن ... و روشنایی بردن از ... بیانگر این تفکر است:

«تنش تیره بُد موی و رویش سپید چو دیدش دل سام شد ناامید»^{۷۰۷}

«که شد تیره این تخت ساسانیان جهانجوی باید که بندد میان»^{۷۰۸}

«به بندوی و گسته‌م شد آگهی که تیره شد آن فرّ شاهنشهی»^{۷۰۹}

«بدو گفت جاماسپ کای پهلوان پدرت از جهان تیره دارد روان»^{۷۱۰}

«بدان گه که شد روی گیتی سیاه تژاو از طلایه برآمد به راه»^{۷۱۱}

«بدانست کش مرگ نزدیک شد برو برهمی روز تاریک شد»^{۷۱۲}

- «زجای اندر آمد چو کوه سیاه تو گفתי که تاریک شد چرخ و ماه»^{۷۱۳}
 «به قلب سپاه اندرون گیو گُرد همی از جهان روشنایی ببرد»^{۷۱۴}
 «کمان را به زه کرد بهرام گُرد به تیر از هوا روشنایی ببرد»^{۷۱۵}
 «ابا بیژن گسیو رویین گُرد به جنگ از جهان روشنایی ببرد»^{۷۱۶}

تیرگی بخت نیز با تعبیر اهریمنی بودن آن بیان شده است:

- «ترا بخت چون روی آهرمن است به خان تو تا جاودان شیون است»^{۷۱۷}

لازم به ذکر است که جایگاه آب حیوان نیز در تاریکی و ظلمت است و این تقابل، نمایانگر همزیستی دو ذات متضاد مینوی و دنیوی است که در روشنی آب و تاریکی ظلمات متجلی شده است و ما در مقدمه این بخش به همزیستی پدیده‌های متضاد اشاره داشتیم:

- «زتاریکی در آن شب یک نشان بود که آب زندگی در وی نهان بود»^{۷۱۸}

- «در سیاهی چو آب حیوان زیست کس نگفتش که این سیاهی چیست»^{۷۱۹}

گفتنی است داستان خیر و شر در هفت پیکر نظامی نیز بیانگر این همزیستی متضاد است که هر یک به مقتضای طبیعتشان اعمالی از خود بروز می دهند:

- «نام این خیر و نام آن شر بود فعل هر یک به نام درخور بود»^{۷۲۰}

نکته دیگر آن که در شاهنامه عموماً پهلوانان نامدار پدران ایرانی (اهورایی) و مادرانی تورانی (اهریمن) دارند چنانکه رستم، سهراب، سیاوش، کیخسرو و فرود چنین هستند. از آنجاکه هر تجلی قداست نمودگار همزیستی دو ذات متضاد مینوی و دنیوی یا روح و ماده و نور و ظلمت است و ما در مقدمه این بحث بدان اشاره داشتیم باید خاطر نشان سازیم که وجود این پهلوانان که برگرفته از ترکیب دو ذات متضاد است، مجلای حماسه، قداست و امور خارق العاده قرار گرفته است.

۱۱. خواب و رویا

خواب در شمار قدرت‌های فراطبیعی است که غالباً منجر به ایجاد واقعیتی در عالم بیداری می‌گردد. فردوسی دیدن رویا را بهره پیغمبری دانسته و روان‌های روشن را بر خودار از آن می‌داند. نظامی نیز خواب را نماینده اندیشه پاک انسان

تصور می‌کند و اذعان می‌دارد که وقتی خواب با قوه متفکر توأم می‌شود، عادات بیداری در عالم خیال پدید می‌آید:

«نگر خواب را بیهده نشمری	یکی بهره دانی ز پیغمبری
به ویژه که شاه جهان بیندش	روان درخشنده بگزیندش
ستاره زند رای با چرخ و ماه	سخن‌ها پراکنده کرده به راه
روان‌های روشن بیند به خواب	همه بودن‌ها چو آتش بر آب» ^{۷۲۱}
«اگر مُرده گر زنده بینی به خواب	ز شمع تو می‌خیزد آن نور و تاب
نماینده اندیشه پاک تست	نموده تمنای ادراک تست» ^{۷۲۲}
«دگر ره گفت اگر جان هست حاصل	نه نقش کالبدها هست باطل؟
چومی بینم به خواب این نقش‌ها چیست	نگهداره این نقش‌ها کیست؟
چو گردد خواب را فکرت خریدار	در آن عادت شود جان‌ها پدیدار» ^{۷۲۳}

در بندهشن می‌خوانیم از آنجا که اهریمن قصد نابودی کیومرث را داشت، خواب به صورت تنِ مردِ پانزده ساله روشن و بلند برای یآوری کیومرث آفریده می‌شود. و او پس از بیدار شدن از خواب، جهان را چون شب تاریک و زمین را ناهموار و آکنده از دیوان می‌بیند.^{۷۲۴} همچنین مطابق روایت زند بهمن یسن، زردشت در سفرهایی که در طی خواب دارد، احوال دوزخیان و بهشت و بهشتیان را نظاره‌گر است.^{۷۲۵} همچنین او وقتی مردم را به آیین خود فرا می‌خواند در خواب می‌بیند که اولین گرونده به او پسر عمویش میدیو ماه (Midyoi) است.^{۷۲۶}

در اسطوره بین‌النهرینی، انکیدو در خواب می‌بیند که خواهد مُرد و گیل‌گمش نیز خوابی می‌بیند و برای انکیدو روایت می‌کند و انکیدو خواب گیل‌گمش را به پیروزی او در برابر خومببّه (غول جنگل) تعبیر می‌کند.^{۷۲۷}

در تورات نیز شاهد معراج روحانی یعقوب در حالت خواب هستیم چنان که یعقوب می‌بیند که نردبانی بر زمین است که سرش به آسمان می‌رسد و فرشتگان از آن بالا و پایین می‌روند در حالی که ادونای بالای آن قرار دارد و به او می‌گوید که سرزمین حاران را به او و نسلش (اسرائیل) می‌بخشد. یعقوب پس از آنکه از خواب بیدار می‌شود می‌گوید این مکان خانه خداست و این جا دروازه آسمان است.^{۷۲۸}

رؤیاهای یوسف مبنی بر سجده غلات، سجده خورشید، ماه و یازده ستاره در مقابل او و تعبیر رؤیای او توسط یعقوب که می‌گوید یوسف به بزرگی خواهد رسید و او و پسرانش در برابر یوسف سجده خواهند کرد، موجب برانگیختن حسد برادرانش می‌شود و او را به چاه می‌اندازند.^{۷۲۹}

تعبیر خواب در متون دینی و ادبی معمولاً توسط موبدان، پارسایان و قدسیان صورت می‌گیرد:

«شبی از شبان داغ دل خفته بود	زکار زمانه برآشفته بود
چنان دید در خواب کز هندوان	یکی مرد بر تازی اسب دوان
ورا مژده دادی بیه فرزند او	برآن بررز شاخ برومند او
چو بیدار شد موبدان را بخواند	از این در سخن چند گونه براند
چه گوید گفت اندرین دلستان	خردتان برین هست همداستان
هر آن کس که بودند پیرو جوان	زبان بر گشادند بر پهلوان
که برسنگ و برخاک، شیر و پلنگ	چه ماهی به دریا درون با نهنگ
همه بچه را پرورانده‌اند	ستایش به یزدان رسانده‌اند
تو پیمان نیکی دهش بشکنی	چنان بی‌گنه بچه را بفگنی» ^{۷۳۰}
«گزارنده خواب باید کسی	که از دانش اندازه دارد بسی
بخوانیم بیدار دل موبدان	از اخترشناسان و از بخردان» ^{۷۳۱}
«سپهد به هر جا که بُد موبدی	سخن دان و بیدار دل بخردی
زکشور به نزدیک خویش آورید	بگفت آن جگر خسته خوابی که دید...» ^{۷۳۲}

در شاهنامه، تعبیر رؤیای کید، پادشاه هند علاوه بر آن که توسط زاهدی به نام مهران صورت می‌گیرد چنانکه خواهیم دید در یک مورد با رویای فرعون در تورات، مطابقت ساختاری دارد:

«دمادم به ده شب پس یک دگر	همی خواب دید این شگفتی نگر
به هندوستان هر که دانا بُدند	به گفتار و دانش توانا بُدند
بفرمود تا ساختند انجمن	هر آن کس که دانا بُد و رای زن
همی خواب‌ها پیش ایشان بگفت	نهفته پدید آورید از نهفت

یکی گفت با کید کای شهریار	خردمند و زمهتران یادگار
یکی نامدارست مهران به نام	زگیتی به دانش رسیده به کام ...
بدو گفت کای مرد یزدان پرست	که در کوه با غرم داری نشست
به ژرفی بدین خواب من گوش‌دار	گزارش کن و یک بیک هوش‌دار
چنان دان که یک شب خردمند و پای	بخفتم به آرام بسی ترس و باک
یکی خانه دیدم چو کاخی بزرگ	بدو اندرون ژنده پیلی سترگ
در خانه پیداتر از کاخ بود	به پیش اندرون تنگ سوراخ بود
گذشتی ز سوراخ پیل ژیان	تنش را ز تنگی نکردی زیان
ز روزن گذشتی تن و بوم او	بماندی بدان خانه خرطوم او
دگر شب بدان گونه دیدم که تخت	تهی ماندی از من ای نیک بخت
نُه شب یکی گاو دیدم به خواب	بر آب و گیا خفته بر آفتاب
یکی خوب گوساله در پیش او	تنش لاغر و خشک و بی آب و روی
همی شیر خوردی از او ماده گاو	کلان گاو گوساله بی زور و تاو» ^{۷۳۳}

چنانکه ملاحظه شد خواب شب اول و نُه کید، به دلیل تقابل دو قطب مخالف از لحاظ بزرگی و کوچکی یا قوت و ضعف (پیل و روزن تنگ؛ گاو فربه و گوساله لاغر) با خواب فرعون در تورات مطابقت ساختاری دارد. چرا که فرعون در خواب می‌بیند که هفت گاو لاغر و زشت، هفت گاو فربه را می‌خورند.^{۷۳۴}

همچنین حضور گاو فربه و گوساله لاغر در هر دو رؤیا وجه دیگری از این تشابه را خاطر نشان می‌سازد. وجه دیگر این تطابق، همسانی قسمتی از تعبیر خواب در این دو رؤیاست چرا که مهران، نُهمین خواب کید را چنین تعبیر می‌کند:

«دگر آنک گاوی چنان تن درست	زگوساله لاغر او شیر جُست
چو کیوان به برج ترازو شود	جهان زیر نیروی بازو شود
شود کار بیمار و درویش سُست	وزو چیز خواهد همی تن درست
نه هرگز گشاید سرگنج خویش	نه زوباز دارد به تن رنج خویش» ^{۷۳۵}

حضرت یوسف (ع) در خصوص تعبیر خواب فرعون می‌گوید: «هفت گاو فربه هفت سال باشد و هفت گاو لاغر زشت که در عقب آنها برآمدند هفت سال باشد.

همانا هفت سال، فراوانی بسیار در تمامی زمین مصر می آید و بعد از آن هفت سال قحط پدید می آید و تمامی فراوانی زمین مصر فراموش شود و قحط، زمین را تباه خواهد ساخت»^{۷۳۶}

رؤیای فردوسی که انگیزه نگارش شاهنامه را قوت می بخشد و خواب نظامی در تحریر شرف نامه، از الهاماتی است که بر این دو شاعر وارد شده است:

«چنان دید روشن روانم به خواب	که رخشنده شمع برآمد زآب
همه روی گیتی شبِ لاژورد	از آن شمع گشتی چو یاقوت زرد
درودشت بر سران دیبا شدی	یکی تختِ پیروزه پیدا شدی
نشسته برو شهریاری چو ماه	یکی تاج بر سر به جای کلاه ...
چو بیدار گشتم بجستم زجای	چه مایه شب تیره بودم به پای
به دل گفتم این خواب را پاسخ است	که آواز او بر جهان فرخ است ...» ^{۷۳۷}
«در آن رهگذرهای اندیشناک	پراکنده شد بر سرم خضر پاک
در آمد به من خوابی از جوش مغز	در آن خواب دیدم یکی باغ نغز
کز آن باغ رنگین رطب چیدمی	وزو دادمی هر که را دیدمی» ^{۷۳۸}

همچنین سام به واسطه رؤیا از وجود زال و زنده بودن او آگاه می شود:

«شبى از شبان داغ دل خفته بود	ز کار زمانه برآشفته بود
چنان دید در خواب کز هندوان	یکی مرد بر تازی اسب دوان
ورا مژده دادی به فرزند او	بر آن بُرز شاخ برومند او
چو بیدار شد موبدان را بخواند	ازین در سخن چند گونه براند
چه گوید گفت اندرین داستان	خردتان برین هست همداستان
هرآن کس که بودند پیر و جوان	زبان بر گشادند بر پهلوان
که بر سنگ و برخاک، شیر و پلنگ	چه ماهی به دریا درون با نهنگ
همه بچه را پروانده اند	ستایش به یزدان رسانده اند
تو پیمان نیکی دهش بشکنی	چنان بی گنه بچه را بفگنی» ^{۷۳۹}

رؤیای ضحاک و تعبیر خواب او نیز نشان از نقش خواب در گشادن رازهای سر

به مهر آینده دارد:

«چنان دید کز کاخ شاهنشهان
 دو مهتر یکی کهتر اندرمیان
 کمر بستن و رفتن شاهوار
 دمان پیش ضحاک رفتی به جنگ
 همی تاختی تا دماوند کوه
 بیچید ضحاک بیدادگر
 یکی بانگ بر زد به خواب اندرون
 «بدو گفت پردخته کن سر زیاد
 کسی را بود زین سپس تخت تو
 کجا نام او آفریدون بود
 هنوز آن سپهد ز مادر نژاد
 سه جنگی پدید آمدی ناگهان
 به بالای سرو و به فرکیان
 به جنگ اندرون گرزّه گاو سار
 نهادی به گردن برش پالهنگ
 کشان و دوان از پس اندر گروه
 بدریدش از هول گفتی جگر
 که لرزان شد آن خانه صد ستون»^{۷۴۰}
 که جز مرگ را کس ز مادر نژاد
 به خاک اندر آرد سر بخت تو
 زمین را سپهری همایون بود
 نیامدگه پرسش و سردباد»^{۷۴۱}

رؤیای افراسیاب و حضور نمادین عناصر آفرینش اعم از آسمان، زمین، عناصر
 اربعه، حیوانات در خواب او نشانگر حادثه‌ای شوم است که برای او اتفاق
 خواهد افتاد.

«چنین گفت پرمایه افراسیاب
 کجا چون شب تیره من دیده‌ام
 بیابان پر از مار دیدم به خواب
 زمین خشک شخی که گفتی سپهر
 سراپرده من زده بر کران
 یکی باد برخاستی پر زگرد
 برفتی زهر سو یکی جوی خون
 «از آن پس بگفت آنچ در خواب دید
 چنین گفت کز خواب شاه جهان
 یکی شاه‌زاده به پیش اندرون
 بر آن طالع او را گسی کرد شاه
 اگر با سیاوش کند شاه جنگ
 که هرگز کسی این نبیند به خواب
 زپیر و جوان نیز نشنیده‌ام
 جهان پر زگرد آسمان پر عقاب
 بدو تا جهان بود نمود چهر
 به گردش سپاهی زکند آوران
 درفش مرا سرنگون سار کرد
 سراپرده و خیمه گشتی نگون»^{۷۴۲}
 چو موبد زشاه آن سخن‌ها شنید
 به بیداری آمد سپاهی گران
 جهان دیده با وی بسی رهنمون
 که این بوم گردد به ما بر تباه
 چو دیبه شود روی گیتی به رنگ

زترکان نماند کسی پارسا غمی گردد از جنگ او پادشاه
وگر او شود کشته بردست شاه به توران نماند سر و تاج و گاه
سراسر پر آشوب گردد زمین زبهر سیاوش به جنگ و به کین»^{۷۴۳}
رستم نیز کشته شدن افراسیاب را به دست کیخسرو خاطر نشان می سازد:
«ابا آنک اندر دلم شد درست که پیران به کین کشته آید نخست
برادرش و فرزند در پیش او بسی با گهر نامور خویش او
آبر دست کیخسرو افراسیاب شود کشته این دیده ام من به خواب»^{۷۴۴}
پیران، وزیر روشن ضمیر افراسیاب نیز تولد سیاوش را پیشاپیش به خواب
می بیند:

«شب قیرگون ماه پنهان شده به خواب اندرون مرغ و دام و دده
چنان دید سالار پیران به خواب که شمی برافروختی ز آفتاب
سیاوش بر شمع تیغی به دست به آواز گفتمی نشاید نشست
کزین خواب نوشین سر آزاد کن زفرجام گیتی یکی یاد کن
که روز نو آیین و جشنی نوست شب سور آزاده کیخسروست»^{۷۴۵}
رؤیای سیاوش و جریره همسر او نیز دلالت بر مرگش دارد چنانکه سیاوش
خواب خود را نشانه مرگ خود قلمداد می کند:

«سیاوش بدو گفت کان خواب من به جا آمد و تیره شد آب من
مرا زندگانی سرآید همی غم و درد و انده درآید همی
چنین است کار سپهر بلند گهی شاد دارد گهی مستمند»^{۷۴۶}
«جریره به تخت گرامی بخت شب تیره با درد و غم بود جفت
به خواب آتشی دید کز دژ بلند برافروخته پیش آن ارجمند
سراسر سپه کوه بفروختی پرستنده و دژ همی سوختی
دلش گشت پردرد و بیدار گشت روانش پر از درد و تیمار گشت»^{۷۴۷}

طوس، سیاوش را به خواب می بیند و این رؤیا را به فال نیک گرفته، رمز پیروزی
ایرانیان بر تورانیان می انگارد:

«شب داغ دل پر ز تیمار طوس به خواب اندر آمد گه زخم کوس

چنان دید روشن روانش به خواب
 بر شمع رخشان یکی تخت عاج
 لبان پر زخنده زبان چرب‌گوی
 که ایرانیان را هم ایدر بدار
 به گودرزبان هیچ غمگین مشو
 به زیر گل اندر همی می‌خوریم
 ز خواب اندر آمد شده شاد دل
 به گودرز گفت ای جهان پهلوان
 یکی خواب دیدم به روشن روان»^{۷۴۸}

گودرز نیز سروش را به خواب می‌بیند که نوید پیروزی ایرانیان را توسط
 کیخسرو می‌دهد ازینرو همگان به زنده‌بودن کیخسرو امیدوار می‌شوند:

«چنان دید گودرز یکشب به خواب
 بر آن ابر باران خجسته سروش
 چو خواهی که یابی ز تنگی رها
 به توران یکی نامداری نوست
 ز پشت سیاوش یکی شهریار
 ازین تخمه از گوهر کیقباد
 چو آید به ایران پی فرخش
 میان را ببندد به کین پدر
 به دریای قلزم بجوش آرد آب
 زگردان ایران و گردنکشان
 چو از خواب گودرز بیدار شد
 بمالید بر خاک ریش سپید
 که ابری برآمد زایران پُر آب
 به گودرز گفتی که بگشای گوش
 وزین نامور ترک نرژدها
 کجا نام آن شاه کیخسروست
 هنرمند و از گوهر نامدار
 زمادر سوی تور دارد نژاد
 ز چرخ آنچ پرسد دهد پاسخش
 کند کشور تور زیروزبر
 نخارد سر از کین افراسیاب
 نیابد جز از گیو ازو کس نشان
 نیایش‌کنان پیش دادار شد
 ز شاه جهاندار شد پُر امید»^{۷۴۹}

همچنین کیخسرو در خواب سروش را می‌بیند که نوید پیوستن او را به جوارِ

خداوند می‌دهد:

«بخفت او و روشن روانش نخفت
 چنان دید در خواب کو را به گوش
 که اندر جهان با خرد بود جفت
 نهفته بگفتی خجسته سروش

که ای شاه نیک اختر و نیک بخت بسودی بسی یاره و تاج و تخت
 اگر زین جهان نیز بشتافتی کنون آنچ جستی همه یافتی
 به همسایگی داور پاک، جای بیابی بدین تیرگی در میای»^{۷۵۰}

کتایون، دختر قیصر روم نیز از ازدواج خود با گشتاسپ در عالم خواب با
 خبر می شود:

«کتایون چنان دید یک شب بخواب که روشن شدی کشور از آفتاب
 یکی انجمن مرد پیدا شدی از انبوه مردم ثریا شدی
 سر انجمن بود بیگانه‌ای غریبی دل آزار و فرزانه‌ای
 به بالای سرو و به دیدار ماه نشستش چون بر سرگاه شاه
 یکی دسته دادی کتایون بدوی وزو بستدی دسته‌ای رنگ و بوی»^{۷۵۱}

بنا به روایت نظامی، خسرو پرویز، پیامبر (ص) را در خواب می بیند که او را به
 اسلام و دستگیری فقرا می خواند و خسرو در عالم بیداری به این امر اقدام می کند:

«چنین گفت آن سخن پرداز شبخیز کزان آمد خلل در کار پرویز
 که از شبها شبی روشن چو مهتاب جمال مصطفی را دید در خواب
 به چربی گفت با او کای جوانمرد ره اسلام گیر از کفر برگرد
 جوابش داد تا بی سر نگرדם ازین آیین که دارم برنگردم
 سوار تند از آنجا شد روانه به تندی زد بر او یک تازیانه
 ز خواب خوش چو خسرو اندر آمد چو آتش دودی از مغزش برآمد
 سه ماه از ترسناکی بود بیمار نخفتی هیچ شب زانده و تیمار...»^{۷۵۲}

در مخزن الاسرار نظامی و منطق الطیر عطار با حکایاتی مواجه هستیم که در آن
 عدالت پیشگان یا متصوفه، مردگان گناهکار را به خواب می بینند و از احوال آنها در
 آن دنیا جو یا می شوند:

«دادگری دید برای صواب صورت بیدادگری را بخواب
 گفت خدا با تو ظالم چه کرد در شبت از روز مظالم چه کرد
 گفت چو بر من به سرآمد حیات در نگریدم به همه کاینات
 تا به من امید هدایت کراست یا به خدا چشم عنایت کراست

در دل کس شفقتی از من نبود
هیچکسی را به کرم ظنّ نبود
لرزه درافتاد به من بر چو بید
روی خجل گشته و دل ناامید
طرح به غرقاب در انداختم
تکیه به آمرزش حق ساختم
کی من مسکین به تو در شرمسار
از خجلان درگذر و درگذار
گرچه ز فرمان تو بگذشتم
ردّ مکنم کز همه ردّ گشته‌ام
چون خجلم دید زیاری رسان
فیض کرم را سخنم درگرفت
«خونی را کشت شاهی در عقاب
در بهشت عدن خندان می‌گذشت
صوفیش گفتا تو خونی بوده‌ای
از کجاست این منزلت آمد پدید
گفت چون خونم روان شد برزمی
در نهان در زیر چشم آن پیر راه
این همه تشریف و صد چندین دگر
«چون برفت از دار دنیا با یزید
پس سؤالش کرد کای شایسته پیر
گفت چون کردند آن دو نامدار
گفتم ایشان را که نبود زین سؤال
زانک اگر گویم خدایم اوست بس
لیک اگر زینجابه نزد ذوالجلال
گر مرا او بنده خواند اینت کار
ور مرا از بندگان نشمارد او

روای شیخ صنعان در منطق الطیر نیز گرفتاری و اسارت او را در مشکلاتی که به

آن دچار می‌شود نشان می‌دهد:

«گرچه خود را قدوة اصحاب دید
چند شب برهم چنان در خواب دید
کز حرم در رومش افتادی مقام
سجده می‌کردی بتی را بر دوام

چون بدید این خواب بیدار جهان گفت دردا و درینا این زمان
 یوسف توفیق در چاه اوفتاد عقبه دشوار در راه اوفتاد
 من ندانم تا ازین غم جان برم ترک جان گفتم اگر ایمان برم»^{۷۵۶}

تفاوت یا تشاؤوم به رمزی که در خواب پدیدار می‌شود نیز از مندرجات متون ادبی ماست چنانکه در شاهنامه حضور باز سپید در خواب رمزی نیک قلمداد شده و پریدن باز از دست، رمز نامطلوبی دانسته شده است:

«شهنشه چنین گفت با پهلوان که خوابی بدیدم به روشن روان
 که از سوی ایران دو باز سپید یکی تاج رخشان به کردار شید
 خرامان و نازان شدند برم نهادندی آن تاج را بر سرم
 چو بیدار گشتم شدم پرامید از آن تاج رخشان و باز سپید
 بیاراستم مجلسی شاهوار برین سان که بینی بدین مرغزار
 تهمتن مرا شد چو باز سپید ز تاج بزرگان رسیدم نوید»^{۷۵۷}
 «مهن بانو به رفتن میل نمود نه خود رفت و نه کس را نیز فرمود
 چو در خواب این بلا را بود دیده که بودی بازی از دستش پریده
 چو حسرت خورد از پرواز آن باز همان باز آمدی بردست او باز
 بدیشان گفت اگر ما بازگردیم وگر با آسمان همراز گردیم
 نشد ممکن که در هیچ آبخوردی بیاییم از پی شبذیز گردی
 شاید شد پی مرغ پریده نه دنبال شکار دام دیده»^{۷۵۸}

در اساطیر چین، ژاپن و بین‌النهرین نیز خواب دیدن اصل و حقیقت قضایا و الهام‌گرفتن از رؤیاها در موارد متعددی بیان شده است. چنانکه در روایات ژاپنی داستانی نقل شده است که این امر را تأیید می‌کند، در اساطیر ژاپن، داستان مردی نقل می‌شود که پشه‌ای در خواب او را به سوی جزیره‌ای رهنمون می‌سازد که در آنجا سگه‌های طلا وجود دارد و این امر در عالم بیداری نیز تحقق می‌یابد.^{۷۵۹} در اساطیر چین نیز با حکایت پسری روبرو می‌شویم که متهم به امری می‌شود که آنرا انجام نداده است اما روزی او به خواب می‌بیند که حقیقت قضایا چیست و با تشریح خواب خود برای دیگران مورد مهر و تقدیر قرار می‌گیرد.^{۷۶۰} دو رؤیای

ناراحت کننده گیل گمش نیز در اساطیر بین‌النهرین از نظر انکیدو دلالت بر توفیق آنها در نبرد با خومببّه که غول جنگل است دارد.^{۷۶۱}

۱۲. قاعده تجسم در تبیین قوای فراطبیعی

در متون زردشتی و پهلوی به تجسم اعمال انسان به صورت دختری زیبا، نیکوتن، سپید جامه و پانزده ساله اشاره شده است که دربرزخ بر پل چینود می‌گوید: «من ام ای پرهیزگار! دین تو آن کنشی (ام) که تو ورزیدی هنگامی که تو آن نیکی کردی من تو را ایدر بودم»^{۷۶۲}؛ و نیز مرد جوان پانزده ساله‌ای که مظهر کمال زیبایی و نیرو است می‌گوید: «ای دروند! من دین توام که خود کنش توام چون تو آنچه را بدتر است ورزیدی ایدر ترا بودم»^{۷۶۳} در روایت پهلوی نیز سخن از دوشیزه زیبایی است که شخص درستکاری، پس از مرگش او را می‌بیند و دوشیزه به او می‌گوید: «من کنش تو هستم، خویش تو هستم»^{۷۶۴} در سخن نظامی نیز اعمال و خیالات بد انسان به شکل دیو و اعمال و خیالات خوب انسان به شکل سبزپوشی آسمانی جلوه گر می‌شود:

«در خیال دروغ بی‌مددی است	راستی حکم نامه ابدی است
ساده دل شد در اصل گوهر تو	کین خیال اوفتاد در سر تو
این چنین بازی کریه و کلان	ننمایند جز به ساده‌دلان
ترس تو بر تو ترکتازی کرد	با خیالت خیال بازی کرد
آن همه بر تو اشتلم کردن	بود تشویش راه گم کردن
گردلت بود آن زمان بر جای	نشدی خاطرت خیال نمای
چون از آن غول خانه جان بردی	صافی آشام تا کی از دُردی» ^{۷۶۵}
«چون که ماهان زچنگ بدخواهان	رست چون من زقصه ماهان
نیت کار خیر پیش گرفت	توبه‌ها کرد و نذرها پذیرفت
چون که سر برگرفت در بر خویش	دید شخصی به شکل و پیکر خویش
سبزپوشی چو فصل نیسانی	سرخ‌رویی چو صبح نورانی
گفت کای خواجه کیستی به درست	قیمتی گوهر که گوهر تست

گفت من خضرم ای خدای پرست
 نیت نیک تست کآمد پیش
 دست خود را بمن ده از سر پای
 چون که ماهان سلام خضر شنید
 دست خود را سبک به دستش داد
 دید خود را در آن سلامتگاه
 دید یاران خویش را خاموش
 آمد تا ترا بگیرم دست
 می‌رساند ترا به خانه خویش
 دیده بر هم ببند و بازگشای
 تشنه بود آب زندگانی دید
 دیده در بست و در زمان بگشاد
 کاولش دیو برده بود ز راه
 هر یک از سوگواری ارزق پوش»^{۷۶۶}

در تلقی وجود خارجی برای دیو و اهریمن باید به افسانه نبرد هوشنگ و سیامک با دیوان، حکایت رستم و دیو در خوان چهارم و نبرد او با اکوان دیو و رزم اسفندیار با دیوان اشاره داشت. در باب تجسم ابلیس و دیو به صورت جوان، غلام و رامشگر نیز در شاهنامه با حکایاتی چند مواجه می‌شویم، همچنین نبرد هوشنگ با دیو گویای تجسم دیو است:

«بیازید هوشنگ چون شیر چنگ
 کشیدش سرپای یکسر دوال
 «چو این کرده شد ساز دیگر گرفت
 جوانی برآراست از خویشتن
 همیدون به ضحاک بنهاد روی
 بدو گفت اگر شاه را درخورم
 بسان پزشکی پس ابلیس تفت
 «چنان بد که ابلیس روزی پگاه
 به دیوان چنین گفت کامروز کار
 یکی دیو باید کنون نغز دست
 یکی دیو دژخیم برپای خاست
 غلامی بیاراست از خویشتن
 «چو رامشگری دیو زی پرده‌دار
 چنین گفت کز شهر مازندران
 جهان کرد بر دیو نستوه تنگ
 سپهد برید آن سر بی‌همال»^{۷۶۷}
 یکی چاره کرد از شگفتی شگفت
 سخنگوی و بینادل و رای زن
 نبودش به جز آفرین گفت و گوی
 یکی نامور پاک خوالیگرم
 به فرزانی نزد ضحاک رفت ...»^{۷۶۸}
 یکی انجمن کرد پنهان زشاه
 به رنج و به سختی است با شهریار
 که داند زهرگونه رای و نشست
 چنین گفت کین چرب‌دستی مراست
 سخن‌گوی و شایسته انجمن ...»^{۷۶۹}
 بیامد که خواهد بر شاه بار
 یکی خوشنوازم زرامشگران

اگر درخورم بندگان شاه را
گشاید بر تخت او راه را
برفت از بر پرده سالار بار
خرامان بیامد بر شهریار
بگفتا که رامشگری بر درست
ابا بربط و نغز رامشگرست
بفرمود تا پیش او خواندند
ببر رودسازانش بنشانند
به بربط چو تا بیست بر ساخت رود
ببر آورد مازندرانی سرود
که مازندران شهر ما یاد باد
همیشه برو بومش آباد باد»^{۷۷۰}

تجسم سروش و هاتف غیبی به صورت گور نیز در سخن نظامی مندرج است:

عاقبت گوری از کناره دشت
آمد و سوی گورخان بگذشت
شاه دانست کان فرشته پناه
سوی مینوش می نماید راه
کرد بر گور مرکب انگیزی
دادیکران تند را تیزی
بود غاری در آن خرابستان
خوشر از چاه یخ به تابستان
گور در غار شد روان و دلیر
شاه دنبال او گرفته چو شیر»^{۷۷۱}

تجسم فرّه به شکل آتش، گرم (آهو، قوچ)^{۷۷۲} و باز در متون مزدیسنی و متون ادبی ما خاطر نشان شده است چنانکه زادسپرم می گوید: «پیش از زایمان، زرتشت، فرّه زرتشت به شکل آتش از آن اسروشنی (= روشنی ازلی که جایگاه اورمزد است، روشنی بی انتها) فرود آمد به آن آتش که پیش او بود آمیخت از آتش اندر مادر زردشت آمیخت سه شب اطراف خانه به شکل آتش متجلی بود و موقع پانزده سالگی مادر زردشت چون راه می رفت نور و فرّه‌ای که در او بود به اطراف می تابید»^{۷۷۳} رابطه اساطیری آتش و فرّه در بخش تجلیات قدسی آتش در فصل چهارم خاطر نشان گردید. تجسم فرّه به صورت غرم نیز از مندرجات شاهنامه است. در دینکرد با تبدیل فرّه کیانی کاووس به آهو روبرو هستیم که از او دوری گزید»^{۷۷۴} در کارنامه اردشیر بابکان نیز می خوانیم: «ایشان گفتند که نیمروز ایدون چو باد تندرو همی شدند ایشان (را) قوچی هم‌ور (هم‌بر - هم‌پهلو) همی رفت. اردوان (را) شگفت سهست و گفت که انگار که سوار دوگانه (را) دانیم به، آن قوچ چه سزد بودن و از دستور پرسید دستور گفت که آن فرّه خدایی و کیانی است. بهش نرسیده ببايد که بسواریم شاید که پیش (از آن) که آن فرّه بهش رسد شاییم گرفتن ... دستور گفت

که انوشه باشید اردشیر فرّه کیان بهش رسید به هیچ چاره گرفتن نتوان پس خویشتن
و سواران رنجه مدارید و اسبان مرنجانید»^{۷۷۵}

تجلی فرّه اردشیر به صورت غُرم در شاهنامه چنین عنوان شده است:

«همی برگذشتند پویان به راه یکی باره خنک و دیگر سیاه
به دُم سواران یکی غرم پاک چو اسپ همی بر پراگند خاک
به دستور گفت آن زمان اردوان که این غرم باری چرا شد دوان
چنین داد پاسخ که آن فرّ اوست به شاهی و نیک اختری پَر اوست
گراین غرم دریابد او را متاز که این کار گردد به ما برد دراز
یکی غرم بود از پس یک سوار که چون او ندیدم به ایوان نگار»^{۷۷۶}

مطابق اساطیر هند «ساندهیا» دختر برهما از پدر که می خواهد در مستی با او
بیامیزد در هیأت گوزن ماده‌ای می‌گریزد و برهما نیز به هیأت نرگوزنی او را دنبال
می‌کند تا این که شیوا سرگوزن نر را با تیر از تن جدا می‌کند.^{۷۷۷} این تصویر از لحاظ
تجسّم موجودی به صورت نرگوزن یا ماده گوزن با داستان کاووس و اردشیر که فرّه
آنها به صورت غرم متجلی شده مطابق است.

همچنین تشبیه خرد به آب در شاهنامه می‌تواند با تجسّم خرد به شکل آب در
زندبهنم یسن مطابق باشد: «زردشت از اورمزد بی‌مرگی می‌خواهد اورمزد نیز خرد
همه دان خود را به شکل آب بر دست او می‌نهد و او را از آن می‌خوراند. زردشت به
حالت جذبه و ربودگی دچار می‌شود و پس از هفت شبانه روز که از این بیخودی
بیرون می‌آید آنچه را که دیده است بر اورمزد آشکار می‌کند و اورمزد رمز هر چه را
که او دیده است تفسیر می‌کند.»^{۷۷۸} تجسّم خرد به شکل آب در شاهنامه به صورت
تشبیه نمایان شده است:

«خرد همچو آب است و دانش زمین بدان کاین جدا و آن جدا نیست زین»^{۷۷۹}

«یادداشت‌های بخش اول از فصل دوم»

۱. آریا، غلامعلی، آشنایی با تاریخ ادیان، ص ۲۶، ۲۷
۲. صمدی، مهرانگیز، ماه در ایران، ص ۱۱، ۱۷
۳. فروید، زیگموند، توت‌م و تابو، ص ۱۳۰
۴. پیگوت، ژولیت، اساطیر ژاپن، ص ۱۸۴
۵. مینوی خرد، ترجمه دکتر احمدتفضلی، ص ۱۸
۶. همان، ص ۱۹
۷. وندیداد، فرگرد سوم، بند ۴
۸. یسنا، ج ۱، بند ۱۶، ۷۱، ۹
۹. صمدی، مهرانگیز، همان، ص ۶۰
۱۰. عهدعتیق، کتاب مزامیر، باب ۹۷، آیات ۱-۶
۱۱. فردوسی، ج ۲، ص ۲۲۳
۱۲. همان، ج ۳، ص ۱۶۸ و رک ص ۱۴۴، ۱۸۷، ۲۴۶
۱۳. همان، ج ۴، ص ۳۸، ورک ص ۲۶، ۱۱۵، ۱۲۲، ۱۳۳؛ ج ۵، ص ۲۳۶
۱۴. همان، ج ۶، ص ۱۴۱، ورک ص ۱۴۲، ۳۰۹
۱۵. همان، ج ۷، ص ۳۳۵
۱۶. روایت پهلوی، ترجمه دکتر مهشیدمیرفخرایی، ص ۶۰
۱۷. عهدعتیق، شموت بیترو، فصل ۱۹
۱۸. فردوسی، ج ۴، ص ۲۵
۱۹. الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ص ۲۸۸
۲۰. همان، ص ۲۸۹
۲۱. فردوسی، ج ۳، ص ۱۷۰
۲۲. همان، ص ۱۵۰
۲۳. همان، ص ۱۵۳
۲۴. همان، ص ۱۷۰

۲۵. همان، ص ۱۷۳
۲۶. همان، ص ۱۷۳
۲۷. همان، ص ۱۷۳
۲۸. همان، ج ۴، ص ۷۱، ۷۲
۲۹. همان، ص ۱۳۹
۳۰. همان، ج ۶، ص ۱۷۹
۳۱. الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ص ۴۷
۳۲. فردوسی، ج ۷، ص ۸۳
۳۳. همان، ص ۸۸
۳۴. نظامی، هفت پیکر، ص ۳۵۲؛ ورک مخزن الاسرار، ص ۱۴۸ (بانگ بانوی کوه)
۳۵. همان، خردنامه، ص ۱۹۱ ورک شرفنامه، ص ۱۴۴، ۱۴۵
۳۶. شرفنامه، ص ۵۱۷
۳۷. عطار، منطق الطیر، ص ۸۵
۳۸. همان، ص ۱۳۲، ۱۳۳
۳۹. شاله، فیلیسین، تاریخ مختصر ادیان بزرگ، ص ۲۳، ۲۴
۴۰. صمدی، مهرانگیز، ماه در ایران، ص ۱۵
۴۱. آریا، غلامعلی، آشنایی با تاریخ ادیان، ص ۲۵، ۲۶
۴۲. فرنبرغ دادگی، بندهشن، ص ۱۲۱
۴۳. همان، ص ۱۴۰
۴۴. کریستی، آنتونی، اساطیر چین، ص ۱۹۷
۴۵. خواندن نام خداوند برای دفع چشم زخم و اثرات آن در فرهنگ ما مترادف است با تعبیر «ما شاء الله گفتن» همچنین گفتنی است که در روایات اسلامی اعتقاد به چشم بد وجود دارد چنانکه در قرآن کریم آمده است: «وَإِنْ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا الذِّكْرَ وَيَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ»: «نزدیک بود که کافران به چشم بد چشم زخم ززند که چون آیات قرآن بشنوند (و از شدت حسد) گویند که این شخص عجب دیوانه است. (قلم/۵۱)

۴۶. فردوسی، ج ۳، ص ۱۹
۴۷. همان، ج ۱، ص ۱۹۱، ورک ص ۱۵۹
۴۸. همان، ص ۲۴۴
۴۹. همان، ج ۲، ص ۵۴، ورک ص ۱۷۴
۵۰. همان، ج ۳، ص ۱۶۷، ورک ص ۱۳، ۸۰، ۱۲۱، ۲۱۰
۵۱. همان، ج ۴، ص ۱۱، ورک ص ۱۸۴، ۳۰۰، ورک ج ۵، ص ۲۳۹؛ ورک ص ۳۸۹؛
ج ۷، ص ۶۸، ۶۹، ۵۰، ۱۶۴، ۳۴۷، ۳۷۰؛ ج ۹، ص ۳۵۲
۵۲. نظامی، خسرو و شیرین، ص ۱۶
۵۳. همان، ص ۱۹
۵۴. همان، ص ۵۳، ورک ص ۶۷، ۷۸، ۱۶۴، ۲۹۷، ۳۳۰
۵۵. همان، ص ۲۲۳، ورک لیلی و مجنون، ص ۱۳، ورک ص ۳۲، ۳۵، ۳۹، ۴۴، ۹۸، ۲۳۰،
۲۴۹
۵۶. همان، ص ۶۷؛ نیل به رخسار کشیدن عملی بوده که برای دفع چشم زخم بکار
می‌رفته است.
۵۷. همان، هفت‌پیکر، ص ۱۲۰؛ ورک ص ۱۸۹، ۲۳۲، ورک ص ۲۹۴
۵۸. همان، خردنامه، ص ۱۱۸، ورک ص ۱۲۰
۵۹. همان، شرف‌نامه، ص ۶۷
۶۰. همان، ص ۲۳۸
۶۱. عطار، منطق‌الطیر، ص ۱۲
۶۲. همان، ص ۶۴، ۶۵
۶۳. همان، ص ۱۸۹، ورک ۲۳۳
۶۴. نظامی، هفت‌پیکر، ص ۲۳۲
۶۵. شایست‌نشایست، ترجمه دکتر کتایون مزداپور، ص ۲۳۸، ۲۳۹؛ روایت پهلوی،
ترجمه دکتر مهشید میرفخرایی، ص ۱۸۵
۶۶. روایت پهلوی، همان، ص ۸۱، ۸۲
۶۷. فردوسی، ج ۲، ص ۱۷۶

۶۸. همان، ص ۱۷۸
۶۹. همان، ص ۲۳۸
۷۰. همان، ج ۳، ص ۲۰۷ و رک ج ۶، ص ۳۶۹
۷۱. همان، ج ۵، ص ۲۳۲-۲۳۴
۷۲. همان، ج ۷، ص ۸۰
۷۳. نظامی، شرف‌نامه، ص ۵۱۳، و رک ص ۵۱۶
۷۴. همان، خسرو و شیرین، ص ۴۳۴
۷۵. همان، شرف‌نامه، ص ۱۳
۷۶. همان، ص ۳۹۶
۷۷. فردوسی، ج ۱، ص ۶۴، ۶۵، و رک ص ۱۱۹
۷۸. همان، ج ۲، ص ۲۱۳ و رک ج ۳، ص ۲۴۲، و رک ص ۴۲، ۴۳، ۲۳۸، ۲۴۳
۷۹. همان، ج ۴، ص ۱۲۲، و رک ص ۱۲۸، ۱۴۷، ۱۴۹، ۱۶۰، ۱۷۴؛ ج ۵، ص ۳۹۸؛ ج ۶، ص ۵۸، و رک ص ۱۰۱؛ ج ۷، ص ۲۴۰
۸۰. نظامی، شرف‌نامه، ص ۱۶۷
۸۱. فردوسی، ج ۲، ص ۲۱۴
۸۲. همان، ج ۳، ص ۱۰۸
۸۳. همان، ص ۱۲۶
۸۴. همان، ج ۴، ص ۲۸۲، و رک ج ۷، ص ۲۵۴؛ ج ۱، ص ۱۸۳؛ ج ۵، ص ۴۰۲
۸۵. همان، ج ۹، ص ۶۳ و رک ص ۱۸۷
۸۶. همان، ص ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۵
۸۷. همان، ج ۹، ص ۲۲۰
۸۸. همان، ج ۶، ص ۶۹
۸۹. همان، ص ۷۰ و رک ص ۷۲، ۷۵
۹۰. همان، ص ۱۲۳؛ لازم به ذکر است که با پذیرفتن دین بهی توسط گشتاسپ، در جلد ششم شاهنامه با کُشتی (کُستی) بستن مواجه می‌شویم.
۹۱. نظامی، هفت پیکر، ص ۲۱۴

۹۲. فردوسی، ج ۱، ص ۱۰۶ و رک ص ۱۴۹؛ ورک ج ۴، ص ۲۰، ۱۲۱، ج ۵، ص ۳۶۷
۹۳. همان، ج ۷، ص ۵۹
۹۴. نظامی، مخزن الاسرار، ص ۴۵ و رک خسرو و شیرین، ص ۱۲، ورک ص ۶
۹۵. همان، هفت پیکر، ص ۷۲
۹۶. عطار، منطق الطیر، ص ۷۷، ۷۸، ورک ص ۶۸
۹۷. همان، ص ۱۸۳
۹۸. همان، ص ۲۰۰
۹۹. فردوسی، ج ۸، ص ۱۰۲
۱۰۰. همان، ج ۹، ص ۷۳
۱۰۱. نظامی، خسرو و شیرین، ص ۱۹۸
۱۰۲. عطار، منطق الطیر، ص ۷۱، ۷۲
۱۰۳. نظامی، مخزن الاسرار، ص ۳۳
۱۰۴. فردوسی، ج ۵، ص ۴۲، ۴۳
۱۰۵. همان، ص ۴۱، ۴۲، ورک ص ۴۸
۱۰۶. نظامی، شرف‌نامه، ص ۶۳
۱۰۷. زنر، زروان، ص ۱۹۶
۱۰۸. عهدعتیق، سفر پیدایش، باب دوم و سوم
۱۰۹. همان، برشیت ویشو، فصل ۳۷
۱۱۰. همان، اشعیاء نبی، باب ۲۲، آیه ۱۲
۱۱۱. فردوسی، ج ۶، ص ۶۶
۱۱۲. همان، ج ۵، ص ۳۶۶
۱۱۳. همان، ج ۱، ص ۲۸ و رک ص ۳۰
۱۱۴. همان، ج ۲، ص ۸۹
۱۱۵. همان، ص ۹۹
۱۱۶. همان، ص ۱۶۲
۱۱۷. همان، ج ۴، ص ۲۸۶، ورک ص ۲۸۷

۱۱۸. همان، ج ۵، ص ۳۶۶
۱۱۹. عطار، منطق الطیر، ص ۲۰۵
۱۲۰. صمدی، مهرانگیز، ماه در ایران، ص ۱۳؛ لوی-استروس، توتمیسم، ص ۴۲
۱۲۱. شاله، فیلیسین، تاریخ مختصر ادیان بزرگ، ص ۱۲
۱۲۲. زیگموند، فروید، توتم و تابو، ص ۱۷۱
۱۲۳. فردوسی، ج ۶، ص ۳۰۵
۱۲۴. همان، ج ۲، ص ۲۲۶
۱۲۵. نظامی، مخزن الاسرار، ص ۵۱
۱۲۶. فردوسی، ج ۶، ص ۲۹۶
۱۲۷. توتم شیء مادی است که اقوام بدوی بدان احترام خرافه آمیزی قائلند. رابطه انسان و توتم متقابل است. (فروید، زیگموند، توتم و تابو، ص ۱۷۱)؛ برای اطلاع بیشتر در این باره رک «تاریخ مختصر ادیان بزرگ» اثر فیلیسین شاله، ص ۴۷۸
۱۲۸. در خصوص شواهد آن رک فصل چهارم از بهره اول (آتش، فرّه و تقدّس آن)
۱۲۹. فردوسی، ج ۶، ص ۱۲۳
۱۳۰. نظامی، مخزن الاسرار، ص ۷۹
۱۳۱. روایت پهلوی، ص ۲۷، ۴۸
۱۳۲. فردوسی، ج ۷، ص ۴۱۰
۱۳۳. فروید، توتم و تابو، ص ۲۳۱
۱۳۴. کویاجی، جهانگیر، آئین‌ها و افسانه‌های چین باستان
۱۳۵. فردوسی، ج ۱، ص ۱۳۹-۱۴۱
۱۳۶. همان، ج ۶، ص ۲۹۴-۲۹۶
۱۳۷. همان، ج ۸، ص ۳۶۷
۱۳۸. همان، ج ۴، ص ۲۵۱
۱۳۹. کویاجی، جهانگیر، همان، ص ۵۳
۱۴۰. فردوسی، ج ۱، ص
۱۴۱. همان، ج ۱، ص ۱۴۵

۱۴۲. همان، ج ۶، ص ۱۵
۱۴۳. همان، ج ۲، ص ۲۱۳
۱۴۴. همان، ص ۲۱۴؛ ج ۴، ص ۲۷
۱۴۵. همان، ج ۴، ص ۲۷؛ ورک ص ۲۹
۱۴۶. همان، ج ۲، ص ۲۱۵
۱۴۷. فروید، زیگموند، توتم و تابو، ص ۲۳۱
۱۴۸. فردوسی، ج ۷، ص ۴۱۰
۱۴۹. فروید، توتم و تابو، ص ۲۳۰
۱۵۰. فردوسی، ج ۱، ص ۶۵، ۶۶، ۷۰
۱۵۱. همان، ج ۹، ص ۲۲۰
۱۵۲. فروید، توتم و تابو، ص ۱۸۵
۱۵۳. فردوسی، ج ۱، ص ۴۰
۱۵۴. همان، ج ۲، ص ۱۶۰
۱۵۵. همان، ص ۲۵۸، ورک ص ۲۵۴
۱۵۶. عطار، منطق‌الطیر، ص ۶
۱۵۷. فردوسی، ج ۱، ص ۱۹۵
۱۵۸. همان، ج ۲، ص ۲۱۵
۱۵۹. فروید، زیگموند، توتم و تابو، ص ۱۶۸
۱۶۰. بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۱۴۲
۱۶۱. فردوسی، ج ۱، ص ۲۳۸
۱۶۲. شاله، فیلیسین، تاریخ مختصر ادیان بزرگ، ص ۲۱
۱۶۳. نظامی، خسرو و شیرین، ص ۴۴۱؛ مرحوم وحید دستگردی، دم‌الاکوین را به خون سیاوشان معنی کرده‌است.
۱۶۴. فردوسی، ج ۳، ص ۱۴۶، ۱۵۱، ورک بخش تجلیات قدسی درخت
۱۶۵. زنر، زروان، ص ۱۰۴، ۱۰۶؛ بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۱۲۲
۱۶۶. ورمازن، مارتن، آیین میترا، ص ۱۱۷، ۱۱۸؛ صمدی، مهرانگیز، ماه در ایران،

۱۶۷. زادسپرم، گزیده‌های زادسپرم، فصل ۳، بند ۵۰؛ میرفخرایی، مهشید، آفرینش در ادیان، ص ۶۵
۱۶۸. الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ص ۴۱
۱۶۹. شاله، فیلیسین، تاریخ مختصر ادیان بزرگ، ص ۱۶، ۴۸۱
۱۷۰. فروید، زیگموند، توتم و تابو، ص ۲۲۱، ۲۲۲
۱۷۱. ورمازرن، مارتن، همان، ص ۲۰۲
۱۷۲. جلالی نایینی، در مقدمه ریگ‌ودا، ص ۶۵
۱۷۳. بهار، مهرداد، ادیان آسیایی، ص ۱۶۵، ۱۶۶؛ جلالی نایینی، در مقدمه ریگ‌ودا، ص ۴۶؛ در اوپانیشاد نیز از «اشمید» به عنوان اسبی که قربانی خواهد شد یاد شده است. (اوپانیشاد، ص ۲)
۱۷۴. بهگودگیتا، ترجمه محمدعلی موحد، ص ۹۴
۱۷۵. همان، ص ۹۱
۱۷۶. کریستی، آنتونی، اساطیر چین، ص ۱۰۴، ۱۱۰، ورک حکایات دیگر در ص ۱۰۳، ۱۰۸-۱۱۰، ۱۲۷، ۱۶۱-۱۶۲
۱۷۷. همان، ص ۱۰۸
۱۷۸. جلالی نایینی، در مقدمه ریگ‌ودا، ص ۴۶
۱۷۹. عهدعتیق، سفر پیدایش، باب چهارم
۱۸۰. همان، سفر لاویان، باب اول، آیه ۳
۱۸۱. همان، عاموس نبی، باب ۵، ۱۸، آیات ۲۱-۲۴، ورک وییقرا- وییقرا، فصل اول؛ شموت، پاراشای بیترو، فصل ۱۸، شموت میشپاطیم، فصل ۲۰ و ...
۱۸۲. همان، سفر پیدایش، باب ۲۲
۱۸۳. عطار، منطق الطیر، ص ۲
۱۸۴. همان، ص ۲۵۴
۱۸۵. فروید، زیگموند، توتم و تابو، ص ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۴۳
۱۸۶. الیاده، میرچا، آیین‌ها و نمادهای آشناسازی، ص ۱۸۶، ۱۸۷
۱۸۷. آریا، غلامعلی، آشنایی با تاریخ ادیان، ص ۲۱

۱۸۸. شاله، فیلیسین، تاریخ مختصر ادیان بزرگ، ص ۴۱
۱۸۹. کریستی، آنتونی، اساطیر چین، ص ۳۹
۱۹۰. شاله، همان، ص ۴۱، ۳۲
۱۹۱. ابن خلدون، مقدمه ابن خلدون، ج ۲، ص ۱۰۰۱
۱۹۲. بهار، مهرداد، ادیان آسیایی، ص ۲۷
۱۹۳. ژیران، ف، فرهنگ اساطیر آشور و بابل، ص ۲۶، ۲۷؛ شاله، فیلیسین، همان، ص ۲۶
۱۹۴. یشت‌ها، اردیبهشت یشت، بند ۱۵، ۱۶؛ وندیداد، فرگرد ۲۱، بند ۱۷؛ صمدی،
مهرانگیز، ماه در ایران، ص ۱۰۵
۱۹۵. روایت پهلوی، ترجمه دکتر مهشیدمیرفخرایی، ص ۵۱
۱۹۶. مینوی خرد، ترجمه دکتر احمد تفضلی، ص ۵۲
۱۹۷. اسطوره آفرینش در آیین مانی، ترجمه دکتر ابوالقاسم اسماعیل پور، ص ۷۱
۱۹۸. عهدعتیق، سفر پیدایش، باب ۲۹
۱۹۹. همان، برشیت میقص، فصل ۴۱؛ کتاب دوم پادشاهان، آیه ۱۷، باب ۱۷؛ همان، آیه ۶،
باب ۲۱
۲۰۰. فردوسی، ج ۱، ص ۶۰
۲۰۱. همان، ص ۶۱
۲۰۲. همان، ص ۶۹
۲۰۳. همان، ص ۷۰
۲۰۴. همان، ص ۷۰
۲۰۵. همان، ج ۲، ص ۱۲۲
۲۰۶. همان، ج ۳، ص ۱۳۴ و رک ص ۳۷
۲۰۷. همان، ج ۴، ص ۲۰۶
۲۰۸. همان، ج ۵، ص ۳۸۰؛ ورک ص ۳۶۶-۳۶۹ که مبتنی بر حکایت گذشتن افراسیاب از
دریاچه چیچست و محو شدن اوست و این مقوله دلالت بر جادوگری او دارد. ورک
ص ۳۹۳
۲۰۹. همان، ج ۱، ص ۲۳۶-۲۳۷

۲۱۰. همان، ج ۲، ص ۹۷-۹۹
۲۱۱. همان، ج ۶، ص ۱۷۸، ۱۷۹
۲۱۲. همان، ج ۱، ص ۲۰۲
۲۱۳. همان، ج ۵، ص ۷
۲۱۴. نظامی، مخزن الاسرار، ص ۴۵
۲۱۵. همان، هفت پیکر، ص ۲۷۵ و رک خسرو و شیرین ص ۹۱، ۱۹۶، ۳۴۶؛ خردنامه، ص ۱۹
۲۱۶. همان، شرف نامه، ص ۲۸
۲۱۷. همان، ص ۲۴۳
۲۱۸. فردوسی، ج ۲، ص ۱۲۲، ۱۲۳
۲۱۹. همان، ج ۴، ص ۱۳۷، ۱۳۸
۲۲۰. همان، ج ۶، ص ۱۷۸
۲۲۱. نظامی، شرف نامه، ص ۲۴۳، ۲۴۴
۲۲۲. همان، مخزن الاسرار، ص ۸۴؛ مرحوم استاد وحید دستگردی در خصوص معنی این بیت می نویسد: «جادوگران برای احضار کسی نعلِ طلسم شده در آتش می اندازند. آنکه در دریاست برای او در خشکی نعل در آتش نهاده اند و شتاب دارد که به خشکی برسد و آن در خشکی است دریا را می خواهد.»
۲۲۳. همان، هفت پیکر، ص ۲۰۲
۲۲۴. عطار، منطق الطیر، ص ۶
۲۲۵. فردوسی، ج ۲، ص ۸۲، و رک ص ۹۰
۲۲۶. نظامی، خسرو و شیرین، ص ۶
۲۲۷. همان، ص ۴۳۲
۲۲۸. همان، هفت پیکر، ص ۲۱۹
۲۲۹. همان، خردنامه، ص ۹۳، ۹۴، و رک ص ۲۰۸-۲۱۴
۲۳۰. عطار، منطق الطیر، ص ۸
۲۳۱. همان، ص ۱۲

۲۳۲. بهار، مهرداد، ادیان آسیایی، ص ۳۶
۲۳۳. پیگوت، ژولیت، اساطیر ژاپن، ص ۱۰۹
۲۳۴. همان، ص ۶۷
۲۳۵. بهگودگیتا، ترجمه محمدعلی موحد، مقدمه، ص ۱۹
۲۳۶. روایت پهلوی، ترجمه دکتر مهشیدمیرفخرایی، ص ۸۰، ۸۱
۲۳۷. نظامی، شرف‌نامه، ص ۲۷؛ مرحوم وحیددستگردی در این مورد خاطر نشان می‌سازد که جادوگران به وسیله موم خواب مردم را می‌بندند و بر موم افسون خوانده در خاک دفن می‌کنند.
۲۳۸. فردوسی، ج ۱، ص ۱۶۳
۲۳۹. همان، ص ۲۵۰
۲۴۰. همان، ص ۲۵۱
۲۴۱. نظامی، شرف‌نامه، ص ۸۸؛ دایره تعیین غالب و مغلوب از علم طلسمات است زیرا از نگاشتن آن حرف به غلبه خود واقف می‌شوند (وحیددستگردی، همان)
۲۴۲. همان، خردنامه، ص ۱۱۲؛ مندل، خطی است که تسخیرکنندگان ارواح در آن نشسته و به عزیمت خوانی مشغول می‌شوند و اگر از خط قدم بیرون گذارند ارواح خونشان را می‌ریزند. (وحیددستگردی، همان)
۲۴۳. الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ص ۱۷۲
۲۴۴. فردوسی، ج ۶، ص ۷۲، ۷۳
۲۴۵. بنونیست، امیل، دین ایرانی، ص ۱، ۲
۲۴۶. فرای، ریچارد، میراث باستانی ایران، ص ۳۲۲
۲۴۷. ورمازرن، مارتن، آیین میترا، ص ۲۱
۲۴۸. صمدی، مهرانگیز، ماه در ایران، ص ۱۰۵
۲۴۹. زادسپرم، گزیده‌های زادسپرم، ص ۲۷، ۲۸
۲۵۰. نظامی، خسرو و شیرین، ص ۷
۲۵۱. زنر، رزوان، ص ۲۷۳
۲۵۲. بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۱۱۹، ۱۲۰

۲۵۳. زادسپرم، گزیده‌های زادسپرم، ص ۱۶
۲۵۴. میرفخرایی، مهشید، در پاورقی روایت پهلوی، ص ۱۵۱
۲۵۵. بهار، مهرداد، همان، ص ۱۲۰
۲۵۶. مانا لغتی ملانزیایی (از زبان مردم استرالیا) است؛ لوی - استروس مفهوم مانارا با «توپو» که به معنی بیان تحرک در طبیعت اشیاء و آدمیزاد از درون است یکسان و مشترک می‌داند. (توتمیسم، ص ۸۰)
۲۵۷. شاله، فیلیسین، تاریخ کوچک ادیان بزرگ، ص ۱۳؛ آریا، غلامعلی، آشنایی با تاریخ ادیان، ص ۲۳
۲۵۸. ویو، ژ، فرهنگ اساطیر مصر، ص ۱۶
۲۵۹. کریستی، آنتونی، اساطیر چین، ص ۴۵، ۴۷
۲۶۰. فردوسی، ج ۱، ص ۳۹ و رک ص ۹، ۳۷، ۲۶۴؛ ج ۲، ص ۴۳
۲۶۱. همان، ج ۳، ص ۲۰۶، و رک ص ۱۰۹، ۱۱۱، ۲۴۰، ۲۴۵، ۲۴۷؛ ج ۴، ص ۸؛ ج ۵، ص ۲۷۳، ۲۷۵، ۳۷۵؛ ج ۶، ص ۲۳، ۶۹، ۱۴۰، ۲۲۱، ۳۱۵؛ ج ۷، ص ۲۹۷
۲۶۲. همان، ج ۸، ص ۱۲۰، و رک ص ۱۰۶
۲۶۳. همان، ج ۹، ص ۲۱۷؛ و رک ۱۴۶، ۲۷۹، ۳۸۳
۲۶۴. نظامی، مخزن الاسرار، ص ۲۳
۲۶۵. همان، خسرو و شیرین، ص ۲۱
۲۶۶. همان، شرف‌نامه، ص ۳۲۲، و رک ص ۲۸۲
۲۶۷. همان، خردنامه، ص ۲۱۶
۲۶۸. بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۱۲۰
۲۶۹. فردوسی، ج ۱، ص ۱۲۱
۲۷۰. همان، ص ۱۳۷
۲۷۱. فرنیغ دادگی، بندهشن، ص ۱۰۹
۲۷۲. همان، ص ۳۷؛ روایت پهلوی، ص ۶۴
۲۷۳. یسنا، یسنه، هات ۱، بند ۱۴؛ هات ۸-۳، بند ۱۶
۲۷۴. کارنامه اردشیر بابکان، ترجمه دکتر بهرام فره‌وشی، ص ۴۹

۲۷۵. فردوسی، ج ۱، ص ۳۵
۲۷۶. همان، ص ۳۹
۲۷۷. همان، ص ۴۱
۲۷۸. همان، ص ۵۳
۲۷۹. همان، ج ۳، ص ۱۳
۲۸۰. همان، ص ۱۶۰
۲۸۱. همان، ج ۴، ص ۲۳، ورک ص ۱۳
۲۸۲. همان، ج ۲، ص ۲۱؛ ورک ص ۱۳۰، ۲۳۰
۲۸۳. همان، ج ۱، ص ۱۷۳؛ ورک ص ۲۴، ۳۹، ۱۶۹
۲۸۴. همان، ج ۵، ص ۱۳۳؛ ورک ج ۶، ص ۹۴، ۲۵۰؛ ج ۷، ص ۱۰۵؛ ج ۸، ص ۹، ۱۹، ۹۳، ۹۶، ۲۴۳، ۲۸۱، ۴۲۷؛ ج ۹، ص ۱۰۵
۲۸۵. نظامی، خسرو و شیرین، ص ۱۵؛ ورک هفت پیکر، ص ۹۵
۲۸۶. فردوسی، ج ۷، ص ۳۴۴
۲۸۷. روایت پهلوی، ص ۱۵، ۱۵۶؛ در این متن می‌خوانیم: «هرمزد به زردشت گفت این پنج چیز را نیکوتر آفریدم: خورشید که بالا آید، تن جم که پر فرّه باشد هنگامی که باران شده باشد آب به مرغزار نشسته باشد و آفتاب بر آن افتد. مهر دارنده چراگاه‌های فراخ که به کشور رسد در کشور پیمان‌داری کند و آتش سرخ سوزان که در گاهنبار زوهر بر آن دارند و من از پنج چیز پس این چیز را نیکوتر و بایسته آفریدم: کسی را که آگاهانه و بادانش چیز راست گوید...» (روایت پهلوی، ص ۱۵)
۲۸۸. فردوسی، ج ۳، ص ۱۹۲
۲۸۹. همان، ج ۸، ص ۹
۲۹۰. همان، ج ۱، ص ۵۷
۲۹۱. روایت پهلوی، ص ۴۲؛ ورک ص ۷ و ۴۳
۲۹۲. فردوسی، ج ۱، ص ۴۹
۲۹۳. همان، ص ۴۳
۲۹۴. کریستی، آنتونی، اساطیر چین، ص ۳۵

۲۹۵. فردوسی، ج ۳، ص ۱۳۲
۲۹۶. همان، ج ۲، ص ۸
۲۹۷. فرنبغ دادگی، بندهشن، ص ۱۳۹، ۱۴۰
۲۹۸. فردوسی، ج ۳، ص ۲۰۸
۲۹۹. همان، ج ۵، ص ۳۸۵
۳۰۰. همان، ص ۳۸۲
۳۰۱. همان، ص ۳۸۰
۳۰۲. فرنبغ دادگی، بندهشن، ص ۱۰۹
۳۰۳. مینوی خرد، ترجمه دکتر احمد تفضلی، ص ۲۰
۳۰۴. فردوسی، ج ۲، ص ۲۱۳
۳۰۵. همان، ج ۳، ص ۱۳
۳۰۶. همان، ص ۹۳
۳۰۷. همان، ص ۹۹، ورک ص ۴۶
۳۰۸. همان، ج ۶، ص ۲۰۱
۳۰۹. همان، ج ۸، ص ۳۶۰
۳۱۰. همان، ج ۷، ص ۱۴۰-۱۵۴
۳۱۱. همان، ص ۱۴۷
۳۱۲. میرفخرایی، مهشید، آفرینش در ادیان، ص ۹۸؛ بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۱۵۴
۳۱۳. عطار، منطق الطیر، ص ۴۱
۳۱۴. همان، ص ۴۵
۳۱۵. فردوسی، ج ۲، ص ۲۴۲
۳۱۶. نظامی، مخزن الاسرار، ص ۱۷
۳۱۷. همان، ص ۳۱
۳۱۸. همان، ص ۸۶
۳۱۹. همان، ص ۱۱۸

۳۲۰. فردوسی، ج ۷، ص ۱۲۷؛ کارنامه اردشیر بابکان، ترجمه دکتر بهرام فره‌وشی، ص ۴۳، ۴۱
۳۲۱. بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۱۵۶
۳۲۲. زادسپرم، گزیده‌های زادسپرم، ص ۱۷، ۲۱؛ عقیقی، رحیم، اساطیر و فرهنگ ایرانی در نوشته‌های پهلوی، ص ۵۶۸، ۵۶۹
۳۲۳. نظامی، خسرو و شیرین، ص ۵۷
۳۲۴. عهد عتیق، برشیت و یصه، فصل ۳۰
۳۲۵. فردوسی، ج ۶، ص ۲۹۸، ۲۹۹
۳۲۶. همان، ص ۳۰۴
۳۲۷. پیگوت؛ ژولیت، اساطیر ژاپن، ص ۱۰۹، ۱۱۱
۳۲۸. شایست نشایست، ترجمه دکتر کتایون مزداپور، ص ۲۳۹
۳۲۹. روایت پهلوی، ص ۳۲
۳۳۰. مینوی خرد، ترجمه دکتر احمد تفضلی، ص ۱۹
۳۳۱. فردوسی، ج ۶، ص ۸۱
۳۳۲. فرنبغ دادگی، بندهشن، ص ۱۰۹، ۱۱۹
۳۳۳. فردوسی، ج ۲، ص ۱۵۰، ۱۵۱
۳۳۴. همان، ج ۳، ص ۱۰۶
۳۳۵. روایت پهلوی، ص ۶۴
۳۳۶. مینوی خرد، پرسش ۶۱، ص ۷۹، ۸۰
۳۳۷. زنده بهمن یسن، ترجمه دکتر محمد تقی راشد محصل، ص ۱۴، ۱۵
۳۳۸. ورمارزن، مارتن، آیین میترا، ص ۱۶۷، ۱۸۵
۳۳۹. صمدی، مهرانگیز، ماه در ایران، ص ۱۴۶
۳۴۰. دوبوکور، رمزهای زنده جان، ص ۹، ۱۰
۳۴۱. کریستی، آنتونی، اساطیر چین، ص ۹۴
۳۴۲. مک کال، هنرینا، اساطیر بین‌النهرینی، ص ۶۰-۶۵
۳۴۳. عهد عتیق، برشیت نوح، باب هفتم

۳۴۴. همان، برشیت برشیت، فصل دوم
۳۴۵. همان، کتاب ایوب، باب دوم، آیه ۱۳
۳۴۶. همان، برشیت برشیت، فصل دوم؛ ورک شموت بُو، فصل ۱۳؛ برشیت ویصه،
فصل ۲۹ و ۳۰
۳۴۷. عهد جدید، ص ۴۱۲، مکاشفه یوحنا رسول، باب ۱۷
۳۴۸. نظامی، خردنامه، ص ۲۶۹
۳۴۹. همان، خسرو و شیرین، ص ۳۳۰؛ ورک ص ۴۳۸، ۴۵۸؛ هفت پیکر، ص ۲۲، ۵۳،
۶۲، ۳۱۵
۳۵۰. همان، ص ۲۲۳؛ ورک هفت پیکر، ص ۳۰۶
۳۵۱. همان، خسرو و شیرین، ص ۳۹۰
۳۵۲. همان، هفت پیکر، ص ۷۷، ورک ص ۱۷، ۸۲، ۱۰۱، ۱۳۴، ۳۴۸
۳۵۳. همان، خردنامه، ص ۲، ورک شرف نامه، ص ۴۳۸
۳۵۴. همان، مخزن الاسرار، ص ۵۰
۳۵۵. عطار، منطق الطیر، ص ۱۷۳، ورک ص ۲۰۰، ۲۲۱، ۲۲۹
۳۵۶. فردوسی، ج ۱، ص ۱۰۹
۳۵۷. همان، ج ۷، ص ۱۶۹، ورک ج ۸، ص ۲۱۴، ۳۷۵؛ ج ۹، ص ۱۶۰
۳۵۸. همان، ج ۵، ص ۳۵۲؛ ورک ج ۹، ص ۲۵۳
۳۵۹. همان، ج ۳، ص ۲۵، ورک ج ۵، ص ۱۶۱، ۱۹۸، ۲۰۴، ۴۰۴
۳۶۰. همان، ج ۱، ص ۵۴، ورک ص ۳۳، ۷۱، ۱۳۶؛ ج ۵، ص ۱۰، ۴۲؛ ج ۷، ص ۱۶۴،
۱۸۰ و ...
۳۶۱. همان، ج ۲، ص ۱۰۵
۳۶۲. نظامی، هفت پیکر، ص ۱۴۵
۳۶۳. فردوسی، ج ۲، ص ۱۶۶، ورک ص ۱۵۹، ۱۶۱
۳۶۴. همان، ج ۸، ص ۳۸؛ ورک ج ۳، ص ۸۷؛ نظامی، مخزن الاسرار، ص ۸۹
۳۶۵. عطار، منطق الطیر، ص ۱۸۰
۳۶۶. نظامی، خسرو و شیرین، ص ۳۲۶؛ ورک شرف نامه، ص ۴۳۱

۳۶۷. فردوسی، ج ۵، ص ۶۰، ورک ص ۶۱
۳۶۸. همان، ج ۶، ص ۱۰۲؛ ورک ص ۱۰۳؛ ج ۳، ص ۵۰
۳۶۹. نظامی، لیلی و مجنون، ص ۴۵، ورک ص ۲۹، ۶۰؛ خسرو و شیرین، ص ۴۲، ۷۶؛ هفت پیکر، ص ۳۶۷
۳۷۰. فردوسی، ج ۶، ص ۱۰۲
۳۷۱. عهد عتیق، برشیت و یحی، فصل ۴۹، آیه ۳
۳۷۲. همان، شِموت پِشَلح، فصل ۱۵
۳۷۳. نظامی، لیلی و مجنون، ص ۳، ورک ص ۹، ۱۴؛ خسرو و شیرین، ص ۲۶، ۵۳، ۱۲۲؛ خردنامه، ص ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۱۵۹
۳۷۴. فردوسی، ج ۴، ص ۵۳؛ ورک ج ۱، ص ۱۹؛ ج ۲، ص ۲۲۱؛ ج ۴، ص ۹۶، ۱۰۰، ج ۵، ص ۱۳۱، ۱۵۶، ۱۶۱، ۲۴۰؛ ج ۷، ص ۱۰۰؛ ج ۸، ص ۱۱۴، ۱۱۶، ۳۰۵، ۳۱۸؛ ج ۹، ص ۶۳، ۱۰۱، ۲۱۲، ۲۲۴
۳۷۵. نظامی، شرف‌نامه، ص ۱۱۳
۳۷۶. عطار، منطق الطیر، ص ۱۱۰
۳۷۷. نظامی، خسرو و شیرین، ص ۹
۳۷۸. همان، شرف‌نامه، ص ۷۹
۳۷۹. فردوسی، ج ۱، ص ۵۰
۳۸۰. همان، ج ۵، ص ۲۳۶؛ ورک ج ۶، ص ۱۱۹؛ ج ۹، ص ۲۲۴؛ نظامی، مخزن الاسرار، ص ۸۸؛ هفت پیکر، ص ۸؛ خردنامه، ص ۲۳۰
۳۸۱. نظامی، هفت پیکر، ص ۳۳
۳۸۲. کاربرد عدد ۶۰ و مضارب آن نیز در سنت عددی اسطوره و در متون ادبی ماقابل ذکر است. در این رک فردوسی، ج ۶، ص ۲۲؛ ج ۷، ص ۱۵۱؛ ج ۸، ص ۹۳، ۳۷۸؛ خسرو و شیرین، ص ۳۵۵؛ هفت پیکر، ص ۱۰۶، ۱۱۲، ۱۱۵، ۱۱۶
۳۸۳. نظامی، خسرو و شیرین، ص ۲۶۸، ورک ص ۴۹؛ لیلی و مجنون، ص ۱۷۲
۳۸۴. همان، لیلی و مجنون، ص ۱۰
۳۸۵. عطار، منطق الطیر، ص ۲

۳۸۶. در این رک عطار، ص ۱۱؛ نظامی، مخزن الاسرار، ص ۹؛ خردنامه، ص ۴۰، ۲۳۰؛ لیلی و مجنون، ص ۳۳
۳۸۷. عهد عتیق، کتاب اول پادشاهان، باب ۱۸، آیه ۳۱
۳۸۸. همان، شموت بشلح، فصل ۱۵
۳۸۹. فردوسی، ج ۱، ص ۱۵
۳۹۰. نظامی، لیلی و مجنون، ص ۳۱
۳۹۱. فردوسی، ج ۲، ص ۱۹۱
۳۹۲. همان، ج ۹، ص ۷۴
۳۹۳. همان، ج ۳، ص ۱۴۱ و رک ص ۱۷۵؛ ج ۹، ص ۳۲، ۱۸۷؛ ج ۲، ص ۱۰۲
۳۹۴. همان، ص ۱۸۰؛ ورک ص ۸۷؛ ج ۳، ص ۴۲، ۱۷۴؛ ج ۸، ص ۳۴۳، ۴۱۴؛ ج ۹، ص ۱۸۹، ۱۹۵، ۲۳۷، ۲۴۲، ۲۶۷، ۳۲۲، ۳۴۳
۳۹۵. فردوسی، ج ۱، ص ۵۸ و رک ج ۳، ص ۴۷؛ ج ۴، ص ۸، ۳۰۴؛ ج ۵، ص ۲۱، ۱۰۵، ۱۶۳، ۲۸۸، ۲۹۸، ۴۱۵
۳۹۶. همان، ج ۶، ص ۲۰۵
۳۹۷. همان، ج ۸، ص ۹۰، ورک، ص ۳۰۳، ۳۱۹، ۳۶۰، ۳۹۱، ۳۹۶؛ ج ۹، ص ۶۲، ۷۱، ۷۳، ۹۳، ۱۴۲، ۲۰۹، ۲۱۲، ۲۳۲، ۲۴۸، ۲۵۰، ۳۲۸، ۳۵۳
۳۹۸. همان، ج ۱، ص ۲۹
۳۹۹. همان، ص ۱۸؛ ورک ص ۵۲؛ ج ۹، ص ۳۱۳؛ ورک ص ۲۲۳؛ ج ۷، ص ۳۸۰، ۴۳۷؛ ج ۹، ص ۱۳۱، ۱۳۸، ۲۲۲، ۲۳۰، ۴۳۴
۴۰۰. عطار، منطق الطیر، ص ۲۵۴
۴۰۱. همان، ص ۲۳۰؛ ورک ص ۶۳، ۲۲۳، ۲۳۹
۴۰۲. فردوسی، ج ۹، ص ۲۱۱؛ ورک ص ۵۰، ۱۴۲، ۲۰۹، ۲۱۲، ۲۲۰، ۲۵۰، ۲۹۳؛ ج ۷، ص ۱۰، ۳۶، ۷۶، ۱۳۸، ۱۹۸، ۲۴۷، ۲۹۱، ۴۲۶؛ ج ۸، ص ۸، ۹۸، ۲۹۶، ۳۰۰، ۴۲۵، ۴۲۳
۴۰۳. نظامی، هفت پیکر، ص ۱۳۱؛ ورک ص ۱۲۲، خردنامه، ص ۲۴۵؛ شرفنامه، ص ۲۷۷

۴۰۴. فردوسی، ج ۹، ص ۲۳۰، ورک ص ۱۲۵، ۱۲۸، ۱۷۴، ۲۱۹
۴۰۵. همان، ج ۲، ص ۱۵۹، ورک ص ۱۴، ۲۹۱، ۴۲۶؛ ج ۳، ص ۱۷۴، ورک ص ۱۷۷؛
ج ۴، ص ۴۱، ۸۳، ۱۵۹، ۲۳۸؛ ج ۵، ص ۹۲، ۲۴۲، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۴، ۲۷۸، ۲۸۲،
۲۸۳؛ ج ۶، ص ۱۹۲
۴۰۶. فردوسی، ج ۷، ص ۳۶۴
۴۰۷. فرنیغ دادگی، بندھشن، ص ۷۷
۴۰۸. عهد عتیق، برشیت و یحی، فصل ۴۹، آیه ۳
۴۰۹. همان، کتاب دوم تواریخ ایام، باب ۱۰، آیه ۳۱؛ باب ۱۶، آیات ۱۲، ۱۳
۴۱۰. همان، سفر تثنیه، باب ۱۰، آیه ۱۰؛ شموت کی تیسرا، فصل ۳۴؛ کتاب اول پادشاهان،
باب ۱۹
۴۱۱. همان، برشیت نوح، فصل ۷
۴۱۲. فردوسی، ج ۴، ص ۲۶۳، ورک ص ۲۶۸
۴۱۳. همان، ص ۲۸۰ ورک نظامی، شرف‌نامه، ص ۳۲۲؛ ورک ص ۳۶۰، ۵۱۲، ۵۱۴؛
فردوسی، ج ۵، ص ۳۷۹
۴۱۴. همان، ج ۷، ص ۲۰۶؛ ورک ص ۲۱۰، ۲۱۷؛ ج ۱، ص ۵۳، ورک ص ۲۰۹؛ ج ۳،
ص ۷؛ ج ۵، ص ۳۷۷؛ ج ۷، ص ۱۱، ۶۱، ۹۱، ۱۳۴، ۲۱۸؛ ج ۷، ص ۲۱۷؛ ص ۱۹۱؛
ورک ج ۸، ص ۵۰، ۶۶، ۱۴۶، ۳۴۴؛ ج ۹، ص ۲۳۱، ۳۴۵؛ نظامی، مخزن‌الاسرار،
ص ۷۱
۴۱۵. همان، خسرو و شیرین، ص ۳۹
۴۱۶. عطار، منطق‌الطیر، ص ۷، ورک ص ۲۴۴
۴۱۷. نظامی، مخزن‌الاسرار، ص ۴۸
۴۱۸. اوپانیشاد، اپنکھت امریت‌ناد، ص ۴۵۲
۴۱۹. بهار، مہرداد، ادیان آسیایی، ص ۱۶۴
۴۲۰. عهد عتیق، کتاب نحما، باب ۹، آیه ۲۱
۴۲۱. همان، سفر تثنیه، باب ۱۰، آیه ۱۰؛ شموت کی تی تیسرا، فصل ۳۴؛ کتاب اول
پادشاهان، باب ۱۹

۴۲۲. آریا، غلامعلی، آشنایی با تاریخ ادیان، ص ۱۴۸
۴۲۳. فردوسی، ج ۲، ص ۱۵۵
۴۲۴. نظامی، مخزن الاسرار، ص ۱۰۷
۴۲۵. همان، شرفنامه، ص ۴۶
۴۲۶. همان، ص ۴۴
۴۲۷. عطار، منطق الطیر، ص ۸۳
۴۲۸. همان، ص ۸۳
۴۲۹. همان، ص ۲۴۴
۴۳۰. فردوسی، ج ۵، ص ۳۶۰
۴۳۱. نظامی، خسرو و شیرین، ص ۱۶۱
۴۳۲. عطار، منطق الطیر، ص ۲۲۱
۴۳۳. نظامی، خسرو و شیرین، ص ۲۱
۴۳۴. همان، ص ۱۱
۴۳۵. همان، ص ۱۱
۴۳۶. فردوسی، ج ۲، ص ۷۴
۴۳۷. عطار، منطق الطیر، ص ۲۰۸
۴۳۸. فردوسی، ج ۹، ص ۱۳۸
۴۳۹. مک کال، هنرینا، اساطیر بین النهرینی، ص ۱۰۷
۴۴۰. همان، ص ۱۰۷
۴۴۱. عهد عتیق، شموت کی تیس، فصل ۲۴، بند ۲
۴۴۲. همان، شموت بو، فصل ۱۳
۴۴۳. فردوسی، ج ۲، ص ۱۹۸؛ ورک ج ۱، ص ۵۶
۴۴۴. همان، ج ۳، ص ۳۷
۴۴۵. همان، ص ۱۲۵، ورک ص ۴۶
۴۴۶. همان، ج ۴، ص ۷۴؛ ورک ص ۹، ۶۸، ۲۷۷، ۳۰۳، ۳۱۸؛ ج ۵، ص ۵۰، ۴۱۵
۴۴۷. همان، ج ۶، ص ۳۷۶؛ ورک ص ۱۸۸، ۳۴۸، ۳۷۵؛ ج ۵، ص ۳۴۶، ۳۷۶؛ ج ۷،

- ص ۱۲۵، ۱۵۲، ۳۴۳؛ ج ۸، ص ۳۹، ۹۰
۴۴۸. همان، ج ۹، ص ۷۱؛ ورک ص ۶۲، ۷۳، ۱۰۱، ۲۱۴، ۲۳۲، ۳۷۴
۴۴۹. نظامی، خسرو و شیرین، ص ۱۹۰
۴۵۰. فردوسی، ج ۲، ص ۱۶۸
۴۵۱. همان، ج ۴، ص ۱۱۴، ورک ص ۳۱۳
۴۵۲. فردوسی، ج ۵، ص ۳۰۰، ورک ص ۳۴۱
۴۵۳. همان، ج ۶، ص ۲۱۹
۴۵۴. همان، ج ۷، ص ۸۱، ورک ص ۳۰۷
۴۵۵. همان، ج ۹، ص ۳۰۸
۴۵۶. همان، ج ۵، ص ۲۸۶
۴۵۷. همان، ص ۳۵۱
۴۵۸. همان، ج ۲، ص ۶۱
۴۵۹. همان، ج ۱، ص ۱۳۵
۴۶۰. همان، ج ۲، ص ۸۷؛ ورک ص ۱۲۰، ۱۳۴، ۱۵۸؛ ج ۳، ص ۲۳۳ ورک ص ۱۱۰، ۱۱۴، ۱۲۳، ۱۷۰، ۱۷۲؛ ج ۴، ص ۴۷؛ ج ۵، ص ۱۵۴، ۳۸۲؛ ج ۶، ص ۱۶۹، ۳۹۰؛ ج ۷، ص ۲۶۶، ۳۴۶؛ ج ۸، ص ۱۲۷، ۲۰۸، ۲۱۴، ۳۷۵
۴۶۱. همان، ج ۹، ص ۲۹۱ ورک ص ۱۳۶
۴۶۲. همان، ج ۳، ص ۱۳۷
۴۶۳. همان، ص ۱۳۹
۴۶۴. فرنیغ دادگی، بندهشن، ص ۳۵
۴۶۵. بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۱۲۲، ۱۲۳
۴۶۶. همان، ادیان آسیایی، ص ۶۲
۴۶۷. همان، ص ۵۶
۴۶۸. همان، ص ۶۱
۴۶۹. همان، پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۱۲۳
۴۷۰. صمدی، مهرانگیز، ماه در ایران (به نقل از کریستن سن، مزدا پرستی در ایران،

ص ۱۶۱، ۱۵۹؛ سال ۱۳۴۵)؛ از این نکته می‌توان دریافت، احکام فقهی زرتشتی که پس از اسلام به زبان پهلوی نوشته شده، تلاشی برای تطبیق فقه زردشتی با اسلام بوده است تا به جنبه‌های فقهی دین زردشت تحقق و غنای بیشتری بخشند.

۴۷۱. قادری: تیمور، در مقدمه زروان، تألیف زهر، ص ۱۰؛ همچنین دکتر قادری خاطر نشان می‌سازد که در سرودهای گائاه‌ها اصلاً خبری از جبریت حاکم بر زروانیسم نیست.

۴۷۲. فردوسی، ج ۴، ص ۸۷ و رک ص ۲۶۰، ۲۶۱، و رک ص ۲۶۲

۴۷۳ و ۴۷۴. همان، ج ۷، ص ۱۹۳؛ و رک ص ۴۵۵

۴۷۵. همان، ج ۹، ص ۱۰۱؛ و رک ص ۱۵۶

۴۷۶. همان، ج ۴، ص ۱۱۵

۴۷۷. همان، ص ۱۰۹.

۴۷۸. همان، ج ۸، ص ۱۲۵

۴۷۹. نظامی، خسرو و شیرین، ص ۳

۴۸۰. فردوسی، ج ۴، ص ۲۱۲؛ و رک ص ۱۵۷، ۲۶۶

۴۸۱. فردوسی، ج ۱، ص ۱۱۳

۴۸۲. نظامی، هفت پیکر، ص ۸۶

۴۸۳. فردوسی، ج ۲، ص ۲۳۵

۴۸۴. همان، ج ۱، ص ۲۲۳

۴۸۵. همان، ج ۲، ص ۲۳۷

۴۸۶. همان، ج ۴، ص ۲۳۱؛ و رک ص ۲۰۶، ۲۱۷، ۲۲۷؛ ج ۵، ص ۹۸

۴۸۷. همان، ج ۶، ص ۳۰۹

۴۸۸. همان، ج ۷، ص ۶

۴۸۹. یشت‌ها، مهریشت، ص ۴۵۷

۴۹۰. اوپانیشاد، اپنکته میتری، پرتاپاکای ششم، ص ۲۵۴

۴۹۱. الیاده، میرچا، آیین‌ها و نمادهای آشناسازی، ص ۱۴

۴۹۲. فردوسی، ج ۴، ص ۱۵۴

۴۹۳. همان، ج ۳، ص ۲۷۰
۴۹۴. همان، ص ۱۶۴
۴۹۵. همان، ج ۱، ص ۲۱۸ - ۲۲۳
۴۹۶. زنر، زروان، ص ۳۶۹
۴۹۷. فرنیغ دادگی، بندهشن، ص ۳۵
۴۹۸. عطار، منطق الطیر، ص ۲۳۷، ۲۳۸
۴۹۹. قادری، تیمور، در مقدمه زروان، ص ۱۰
۵۰۰. زنر، زروان، ص ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۹
۵۰۱. صمدی، مهرانگیز، ماه در ایران، ص ۱۱۹
۵۰۲. زروان، همان، ص ۳۹۳
۵۰۳. صمدی، همان، ص ۱۱۴
۵۰۴. بهار، مهرداد، ادیان آسیایی، ص ۶۴
۵۰۵. آریا، غلامعلی، آشنایی با تاریخ ادیان، ص ۳۷
۵۰۶. چهار رساله افلاطون، ترجمه محمد صناعی، ص ۲۱۶
۵۰۷. مک کال، هنریتا، اساطیر بین النهرینی، ص ۴۸
۵۰۸. همان، ص ۸۹، ۹۰
۵۰۹. ژیران، ف، فرهنگ اساطیر آشور و بابل، ص ۶۳
۵۱۰. زرین کوب، عبدالحسین، تاریخ ایران بعد از اسلام، ص ۱۶۵
۵۱۱. زنر، زروان، ص ۳۸۸
۵۱۲. مینوی خرد، ترجمه دکتر احمد تفضلی، ص ۴۲
۵۱۳. همان، ص ۶۸
۵۱۴. همان، ص ۳۹، ورک ص ۴۰ و ۶۴
۵۱۵. زنر، زروان، ص ۲۵۶، ۲۸۹
۵۱۶. نظامی، خسرو و شیرین، ص ۳۹۹، ورک ص ۴۳۳؛ شرف‌نامه، ص ۳۶۹
۵۱۷. فردوسی، ج ۹، ص ۲۶۶؛ ج ۷، ص ۶۸، ۱۳۴
۵۱۸. همان، ج ۱، ص ۵۵

۵۱۹. همان، ص ۱۱۱، ورک ص ۱۷۸، ۲۰۲
۵۲۰. نظامی، لیلی و مجنون، ص ۲۳۲
۵۲۱. همان، ص ۳۵
۵۲۲. عطار، منطق الطیر، ص ۹۳
۵۲۳. نظامی، خسرو و شیرین، ص ۲۴۱
۵۲۴. همان، لیلی و مجنون، ص ۸۴
۵۲۵. همان، شرف نامه، ص ۵۱۵
۵۲۶. فردوسی، ج ۲، ص ۲۱۴، ورک ص ۲۱۵؛ ج ۵، ص ۲۱۷
۵۲۷. همان، ج ۴، ص ۷۲
۵۲۸. همان، ج ۱، ص ۱۷۵
۵۲۹. همان، ص ۲۰۵
۵۳۰. همان، ص ۱۷۸
۵۳۱. همان، ج ۲، ص ۱۵۴
۵۳۲. همان، ص ۲۲۹ ورک ص ۲۳۹؛ ورک ج ۳، ص ۹، ص ۵۲، ۹۸، ۱۴۲، ۱۶۳؛ ج ۴، ص ۱۰۳، ۲۳۳؛ ج ۵، ص ۱۶۲
۵۳۳. همان، ج ۶، ص ۹۵؛ ورک ج ۸، ص ۱۲۱
۵۳۴. نظامی، مخزن الاسرار، ص ۱۵۴؛ ورک لیلی و مجنون، ص ۸۹
۵۳۵. همان، لیلی و مجنون، ص ۸۹، ۹۰
۵۳۶. همان، هفت پیکر، ص ۳۹
۵۳۷. همان، خسرو و شیرین، ص ۶
۵۳۸. دوبوکور، مونیک، رمزهای زنده جان، ص ۸۹
۵۳۹. نظامی، مخزن الاسرار، ص ۸۲
۵۴۰. همان، ص ۱۵۴
۵۴۱. همان، شرف نامه، ص ۹۶
۵۴۲. زمردی، حمیرا، مقاله بخت در ادبیات فارسی، دانشنامه جهان اسلام، ج ۲، ۱۳۷۶
۵۴۳. عطار، منطق الطیر، ص ۱۸۰ - ۲۴۶

۵۴۴. زمردی، حمیرا، همان
۵۴۵. نظامی، شرف‌نامه، ص ۸۹
۵۴۶. بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۱۲۱
۵۴۷. مینوی خرد، بند هفتم، پرسش ۱۷ - ۲۱، ص ۲۳
۵۴۸. کارنامه اردشیر بابکان، ترجمه دکتر بهرام فره‌وشی، ص ۲۵
۵۴۹. بهار، مهرداد، ادیان آسیایی، ص ۲۱۹، ۲۲۰
۵۵۰. ورمازرن، مارتن، آیین میترا، ص ۱۸۵، ۱۸۸
۵۵۱. بهار، مهرداد، همان، ص ۲۲۰؛ آریا، غلامعلی، آشنایی با تاریخ ادیان، ص ۳۵
۵۵۲. فرنبرگ دادگی، بندهشن، ص ۷۷
۵۵۳. فردوسی، ج ۱، ص ۲۳۷
۵۵۴. همان، ج ۲، ص ۱۰۹
۵۵۵. همان، ص ۱۴۱
۵۵۶. همان، ج ۵، ص ۳۹۲
۵۵۷. همان، ص ۴۰۲
۵۵۸. همان، ص ۱۷۴
۵۵۹. همان، ج ۶، ص ۱۴۶
۵۶۰. همان، ج ۹، ص ۲۵۲
۵۶۱. همان، ج ۱، ص ۷۰
۵۶۲. همان، ج ۲، ص ۲۱
۵۶۳. همان، ج ۸، ص ۴۲۶
۵۶۴. بهگودگیتا، ترجمه محمد علی موحد، ص ۶۳
۵۶۵. فده - ج ۲، ص ۸۲
۵۶۶. همان، ج ۶، ص ۲۳۰
۵۶۷. همان، ج ۷، ص ۱۰۳
۵۶۸. همان، ج ۹، ص ۲۱۸
۵۶۹. نظامی، مخزن الاسرار، ص ۱۰۶

۵۷۰. مک کال، هنریتا، اساطیر بین النهرینی، ص ۳۸
۵۷۱. دوبورکور، مونیک، رمزهای زنده جان، ص ۴۸
۵۷۲. فردوسی، ج ۱، ص ۶۴
۵۷۳. همان، ج ۸، ص ۳۸۵
۵۷۴. نظامی، لیلی و مجنون، ص ۱۱۷
۵۷۵. همان، شرف نامه، ص ۱۵۱
۵۷۶. عطار، منطق الطیر، ص ۱۹۵
۵۷۷. نظامی، خسرو و شیرین، ص ۲۰۴
۵۷۸. همان، ص ۷
۵۷۹. همان، ص ۳۷
۵۸۰. همان، مخزن الاسرار، ص ۱۰۶
۵۸۱. الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ص ۱۹۸
۵۸۲. ژیران، ف، فرهنگ اساطیر آشور و بابل، ص ۸۲
۵۸۳. نظامی، هفت پیکر، ص ۱۹۰
۵۸۴. قادری، تیمور، در مقدمه زروان، تالیف زتر، ص ۱۳
۵۸۵. فردوسی، ج ۱، ص ۳۵، همان، ص ۵۰
۵۸۶. همان، ص ۹۹؛ ورک ص ۹۸، ۱۰۲؛ ج ۲، ص ۱۶۸، ورک ص ۲۴۵؛ ج ۳، ص ۱۰۸،
ورک ص ۷، ۳۹، ۱۶۸، ۲۴۹، ۱۹۲؛ ج ۴، ص ۸۶، ۲۳۲، ورک ص ۲۵۴
۵۸۷. همان، ج ۵، ۴۱۶؛ ورک ج ۹، ص ۲۴۹، ۲۸۶
۵۸۸. نظامی، مخزن الاسرار، ص ۸۴، خسرو و شیرین، ص ۱۲۵، ورک ص ۱۷۶، ۱۷۷
۵۸۹. همان، خردنامه، ص ۱۱۳ ورک ص ۱۵۲، ۱۵۳، ورک ص ۲۶۱
۵۹۰. همان، شرف نامه، ص ۱۵۴، ورک ص ۲۲۱، ۵۲۰
۵۹۱. فردوسی، ج ۱، ص ۱۱۱
۵۹۲. همان، ج ۳، ص ۱۵۳
۵۹۳. همان، ج ۹، ص ۲۵۶
۵۹۴. همان، ص ۲۵۶

۵۹۵. نظامی، خسرو و شیرین، ص ۴۴۳
۵۹۶. الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ص ۴۷
۵۹۷. بهار، مهرداد، ادیان آسیایی، ص ۴۱، ۴۶، ۶۸
۵۹۸. قادری، تیمور، در مقدمه زروان، تألیف زنی، ص ۹
۵۹۹. بهار، مهرداد، ادیان آسیایی، ص ۳۷، ۳۸
۶۰۰. همان، ص ۳۵، ۳۹
۶۰۱. ورمازرن، مارتن، آیین میترا، ص ۱۲۸
۶۰۲. بهار، مهرداد، ادیان آسیایی، ص ۳۷
۶۰۳. ویو، ژ، فرهنگ اساطیر مصر، ص ۱۱
۶۰۴. ورمازرن، مارتن، آیین میترا، ص ۱۳۲؛ اسطوره آفرینش در آیین مانی، ص ۱۶؛
آریا، غلامعلی، آشنایی با تاریخ ادیان، ص ۱۱۷
۶۰۵. بهار، مهرداد، ادیان آسیایی، ص ۸۴
۶۰۶. صمدی، مهرانگیز، ماه در ایران، ص ۱۳۰، ۱۳۱
۶۰۷. فردوسی، ج ۷، ص ۲۵۱
۶۰۸. بهار، مهرداد، ادیان آسیایی، ص ۳۶، ۳۷
۶۰۹. همان، ص ۳۲
۶۱۰. همان، ص ۳۸
۶۱۱. فردوسی، ج ۱، ص ۱۷۵
۶۱۲. نظامی، خردنامه، ص ۱۳۹
۶۱۳. همان، لیلی و مجنون، ص ۶
۶۱۴. همان، ص ۳۰
۶۱۵. فرنبرگ دادگی، بندهشن، ص
۶۱۶. زادسپرم، گزیده‌های زادسپرم، ص ۱
۶۱۷. فردوسی، ج ۷، ص ۲۵۱
۶۱۸. نظامی، هفت پیکر، ص ۱۳۸
۶۱۹. همان، ص ۳۶۰

۶۲۰. فردوسی، ج ۵، ص ۶
 ۶۲۱. همان، ص ۳۸۰
 ۶۲۲. همان، ج ۶، ص ۱۵۳
 ۶۲۳. همان، ص ۳۰۷
 ۶۲۴. همان، ج ۳، ص ۲۴۶
 ۶۲۵. همان، ج ۶، ص ۲۳۲
 ۶۲۶. نظامی، شرف‌نامه، ص ۱۰۸
 ۶۲۷. وحید دستگردی، در پاورقی شرف‌نامه، ص ۱۰۸
 ۶۲۸. نظامی، همان، ص ۴۷۰
 ۶۲۹. همان، خردنامه، ص ۲۷۶
 ۶۳۰. همان، شرف‌نامه، ص ۴۰۸
 ۶۳۱. همان، مخزن الاسرار، ص ۲۳، ورک ص ۱۵۸؛ لیلی و مجنون، ص ۹، ورک ص ۱۴۲،
 ۲۵۹
 ۶۳۲. همان، خسرو و شیرین، ص ۲۶۳
 ۶۳۳. همان، هفت پیکر، ص ۲۵، ورک ص ۲۸، ۲۱۴، ۲۹۴، شرف‌نامه، ص ۲
 ۶۳۴. همان، ج ۳، ص ۱۶۷، ورک ص ۱۵۷، ۲۳۳؛ ج ۱، ص ۳۹
 ۶۳۵. همان، ج ۵، ص ۳۰۰
 ۶۳۶. همان، ج ۸، ص ۱۹۵، ورک ص ۳۸۸
 ۶۳۷. همان، ج ۹، ص ۱۰۷، ورک ص ۱۳۹، ۱۵۹، ۲۶۹
 ۶۳۸. همان، ج ۷، ص ۱۱۴
 ۶۳۹. نظامی، مخزن الاسرار، ص ۱۶۷
 ۶۴۰. همان، ص ۱۰
 ۶۴۱. همان، ص ۳۷ ورک هفت پیکر، ص ۲۲۶
 ۶۴۲. فردوسی، ج ۴، ص ۳۱۵
 ۶۴۳. همان، ج ۵، ص ۳۳۵
 ۶۴۴. همان، ج ۸، ص ۲۴۹

۶۴۵. همان، ج ۹، ص ۲۶۰
۶۴۶. نظامی، مخزن الاسرار، ص ۱۳۲
۶۴۷. نظامی، همان، ص ۶۷
۶۴۸. فردوسی، ج ۶، ص ۶۶، ورک ج ۵، ص ۱۶۸
۶۴۹. همان، ج ۱، ص ۱۰۶، ورک ج ۳، ص ۱۶۹، ۲۰۳؛ ج ۵، ص ۲۲۱، ۲۸۵؛ ج ۸، ص ۶۹؛ ج ۹، ص ۲۵، ۳۶۲
۶۵۰. همان، ج ۳، ص ۱۶۰؛ ورک ج ۲، ص ۹۶؛ ج ۸، ص ۴۱۵
۶۵۱. همان، ج ۱، ص ۴۰، ورک ص ۲۵۹
۶۵۲. همان، ج ۵، ص ۷۲
۶۵۳. همان، ج ۳، ص ۶۸؛ ورک ج ۸، ص ۱۰۲
۶۵۴. همان، ج ۱، ص ۲۲۶
۶۵۵. همان، ج ۵، ص ۱۰۰، ورک ص ۳۶۳
۶۵۶. نظامی، لیلی و مجنون، ص ۱۵
۶۵۷. فردوسی، ج ۱، ص ۲۳
۶۵۸. همان، ج ۳، ص ۲۱۱، ورک ص ۹۹، ۱۴۷، ۲۰۰، ۲۲۲، ۲۳۱، ۲۳۵؛ ج ۴، ص ۱۱، ۳۸، ۳۷، ۱۱۴، ۱۴۶، ۱۵۷، ۲۲۰؛ ج ۵، ص ۲۱۷
۶۵۹. همان، ج ۴، ص ۲۳۳؛ ج ۸، ص ۱۲۴؛ ورک ج ۹، ص ۲۴، نظامی خردنامه، ص ۱۲۹
۶۶۰. همان، ج ۱، ص ۱۸۷
۶۶۱. همان، ج ۵، ص ۲۵۱؛ ورک ص ۲۶۴، ۳۷۰، ۳۸۷؛ ج ۶، ص ۱۶، ۲۹۵، ۳۲۰؛ ج ۹، ص ۳۹، ۲۳۰؛ نظامی، مخزن الاسرار، ص ۱۸، ورک ص ۱۰۸
۶۶۲. نظامی، خردنامه، ص ۱۹۷
۶۶۳. فردوسی، ج ۵، ص ۲۸
۶۶۴. همان، ص ۲۰۴
۶۶۵. همان، ج ۹، ص ۶۴
۶۶۶. همان، ج ۵، ص ۳۱۳؛ ورک ج ۶، ص ۳۱۳
۶۶۷. همان، ج ۵، ص ۲۷۰

۶۶۸. نظامی، خسرو و شیرین، ص ۱۶۶
۶۶۹. فردوسی، ج ۴، ص ۱۳؛ ورک ج ۷، ص ۱۰۶، ج ۹، ص ۵۱، ۷۱
۶۷۰. همان، ج ۸، ص ۱۳۷
۶۷۱. همان، ج ۳، ص ۹۵
۶۷۲. نظامی، خسرو و شیرین، ص ۱۲۱
۶۷۳. فردوسی، ج ۸، ص ۱۱۶
۶۷۴. همان، ص ۲۵۲
۶۷۵. همان، ج ۹، ص ۲۳۹
۶۷۶. همان، ص ۱۱۷
۶۷۷. همان، ج ۳، ص ۶۳؛ ورک ج ۴، ص ۲۷۶؛ ج ۵، ص ۳۹۶؛ ورک ص ۲۸۴؛ ج ۹، ص ۱۰۱، ۲۹۷
۶۷۸. نظامی، مخزن الاسرار، ص ۱۰۰؛ ورک خسرو و شیرین، ص ۴۲
۶۷۹. همان، شرف‌نامه، ص ۵۶؛ ورک فردوسی، ج ۹، ص ۱۲۵
۶۸۰. نظامی، لیلی و مجنون، ص ۱۷۸
۶۸۱. همان، خسرو و شیرین، ص ۱۲۱
۶۸۲. فردوسی، ج ۶، ص ۷۵
۶۸۳. همان، ج ۹، ص ۲۹۷، ورک ص ۲۲۹
۶۸۴. نظامی، خردنامه، ص ۱۲۶
۶۸۵. فردوسی، ج ۵، ص ۴۱۲
۶۸۶. همان، ج ۹، ص ۱۶
۶۸۷. همان، ص ۳۸۴، ورک ص ۷۶
۶۸۸. همان، ج ۵، ص ۲۸۴
۶۸۹. همان، ص ۲۲۱
۶۹۰. همان، ج ۳، ص ۷۹
۶۹۱. همان، ص ۲۲۸
۶۹۲. همان، ج ۸، ص ۱۱۷

۶۹۳. همان، ص ۲۰۱
۶۹۴. همان، ج ۴، ص ۴۹، ورک ص ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۵۳، ۱۰۶، ۱۱۳، ۱۲۲
۶۹۵. همان، ج ۵، ص ۱۲۳؛ ورک ج ۶، ص ۲۰
۶۹۶. همان، ج ۹، ص ۲۳۴
۶۹۷. همان، ج ۵، ص ۳۶۹
۶۹۸. همان، ج ۳، ص ۱۷۴
۶۹۹. همان، ج ۵، ص ۳۸۵
- ۷۰۰ و ۷۰۱. همان، ج ۱، ص ۳۲؛ ج ۶، ص ۳۱۲
۷۰۲. همان، ۲۳۱، ورک ص ۵۲؛ ج ۷، ص ۱۷، ورک ص ۴۳، ۱۱۲
۷۰۳. همان، ج ۱، ص ۲۳ ورک ج ۵، ص ۹۶ ص ۱۶۷؛ ورک، ج ۴، ص ۸۹؛ ج ۶، ص ۲۷، ۵۹؛ ج ۷، ص ۱۸، ۷، ۲۰، ۲۲، ۲۶۵؛ ج ۸، ص ۱۰۵، ۲۳۱، ۳۸۶؛ ج ۹، ص ۲۴۲، ۲۹۸، ۲۵۲
۷۰۴. نظامی، خردنامه، ص ۶
۷۰۵. همان، ج ۶، ص ۳۰۸؛ نظامی، هفت پیکر، ص ۲۵
۷۰۶. فردوسی، ج ۲، ص ۹۹؛ ورک ج ۷، ص ۴۳۹
۷۰۷. همان، ج ۶، ص ۲۵۵
۷۰۸. همان، ج ۹، ص ۲۹۶
۷۰۹. همان، ج ۸، ص ۴۲۹؛ ورک ج ۹، ص ۳۹۸
۷۱۰. همان، ج ۶، ص ۱۵۰
۷۱۱. همان، ج ۴، ص ۱۱۰
۷۱۲. همان، ج ۷، ص ۱۰۰؛ ورک ج ۴، ص ۱۲۵، ۱۷۶؛ ج ۸، ص ۸
۷۱۳. همان، ج ۶، ص ۱۷۵، ورک ص ۱۱۱، ۱۱۲
۷۱۴. همان، ج ۴، ص ۷۷
۷۱۵. همان، ص ۱۰۸
۷۱۶. همان، ج ۵، ص ۱۸۹؛ ورک ج ۹، ص ۲۶، ۴۵
۷۱۷. همان، ج ۴، ص ۱۳۰

۷۱۸. نظامی، خسرو و شیرین، ص ۱۳۱
۷۱۹. همان، هفت پیکر، ص ۱۴۹
۷۲۰. همان، ص ۲۶۹
۷۲۱. فردوسی، ج ۸، ص ۱۱۰
۷۲۲. نظامی، خردنامه، ص ۱۱۵
۷۲۳. همان، خسرو و شیرین، ص ۴۰۲
۷۲۴. فرنبغ دادگی، بندهشن، ص ۵۳
۷۲۵. زند بهمن یسن، ترجمه دکتر محمدتقی راشد محصل، ص ۳
۷۲۶. گاهان، یسن ۵۱، بند ۱۹
۷۲۷. مک کال، هنریتا، اساطیر بین النهرینی، ص ۵۴
۷۲۸. عهد عتیق، برشیت تولدوت، فصل ۲۸
۷۲۹. همان، پاراشای ویشو، فصل ۳۶؛ برشیت ویشو، فصل ۳۷
۷۳۰. فردوسی، ج ۱، ص ۱۴۱، ۱۴۲
۷۳۱. همان، ج ۳، ص ۵۰
۷۳۲. همان، ج ۱، ص ۵۵
۷۳۳. همان، ج ۷، ص ۱۳ - ۱۵
۷۳۴. عهد عتیق، سفر پیدایش، باب ۴۱، آیات ۱ - ۲۲
۷۳۵. فردوسی، ج ۷، ص ۱۸
۷۳۶. عهد عتیق، سفر پیدایش، باب ۴۱، آیات ۲۷ - ۳۱
۷۳۷. فردوسی، ج ۱، ص ۲۵، ۲۶
۷۳۸. نظامی، شرفنامه، ص ۲۸
۷۳۹. فردوسی، ج ۱، ص ۱۴۱، ۱۴۲
۷۴۰. همان، ص ۵۳، ۵۴
۷۴۱. همان، ص ۵۶
۷۴۲. همان، ج ۳، ص ۴۹، ۵۰
۷۴۳. همان، ص ۵۱

۷۴۴. همان، ج ۴، ص ۲۳۲
۷۴۵. همان، ج ۳، ص ۱۵۸
۷۴۶. همان، ص ۱۴۱
۷۴۷. همان، ج ۴، ص ۶۲
۷۴۸. همان، ص ۱۶۰
۷۴۹. همان، ج ۳، ص ۱۹۸، ۱۹۹
۷۵۰. همان، ج ۵، ص ۳۸۸
۷۵۱. همان، ج ۶، ص ۲۱
۷۵۲. نظامی، خسرو و شیرین، ص ۴۳۰، ۴۳۱
۷۵۳. نظامی، مخزن الاسرار، ص ۷۵، ۷۶
۷۵۴. عطار، منطق الطیر، ص ۹۴
۷۵۵. همان، ص ۱۵۸
۷۵۶. همان، ص ۶۸
۷۵۷. فردوسی، ج ۲، ص ۶۰
۷۵۸. نظامی، خسرو و پرویز، ص ۷۶
۷۵۹. پیگوت، ژولیت، اساطیر ژاپن، ص ۱۳۳
۷۶۰. کریستی، آنتونی، اساطیر چین، ص ۱۸۵
۷۶۱. ممک کال، هنریتا، اساطیر بین النهرینی، ص ۵۶
۷۶۲. فرنبرگ دادگی، بندهشن، ص ۱۳۰
۷۶۳. همان، ص ۱۳۰؛ بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۱۸؛ در احیاء العلوم غزالی نیز تجلی اعمال خوب و بد انسان به صورت انسان زیبا یا زشت از کتب زردشتی اقتباس شده است. (غزالی، احیاء العلوم، ج ۴، ص ۴۹۹)؛ رک روایت پهلوی، فصل ۲۳؛ بندهشن، فصل ۳۰؛ گزیده‌ای زادسپرم، فصل ۳۱، بند ۵
۷۶۴. روایت پهلوی، ترجمه دکتر مهشید میرفخرایی، ص ۳۵
۷۶۵. نظامی، هفت پیکر، ص ۲۵۲
۷۶۶. همان، ص ۲۶۵، ۲۶۶

۷۶۷. فردوسی، ج ۱، ص ۳۲
۷۶۸. همان، ص ۴۶، ۴۸
۷۶۹. همان، ج ۲، ص ۱۵۱
۷۷۰. همان، ص ۷۷
۷۷۱. نظامی، هفت پیکر، ص ۳۵۰
۷۷۲. یشت‌ها، ۱۹، بند ۳۳
۷۷۳. زادسپرم، گزیده‌های زادسپرم، ص ۲۱، ورک ص ۲۳
۷۷۴. دینکرد، به نقل از بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۱۵۵، ۱۵۶
۷۷۵. کارنامه اردشیر بابکان، ترجمه دکتر بهرام فره‌وشی، ص ۳۹ - ۴۳
۷۷۶. فردوسی، ج ۷، ص ۱۲۷ - ۱۲۹
۷۷۷. ایونس، ورونیکا، اساطیر هند، ص ۶۸
۷۷۸. زند بهمن یسن، ترجمه دکتر محمد تقی راشد محصل، ص ۸
۷۷۹. فردوسی، ج ۷، ص ۲۰۲

بخش دوم

مرگ

۱. پدیده مرگ، همسانی خواب و مرگ، عمرهای اساطیری

۲. اسطوره حیات جاوید، مردن پیش از مرگ، نوزایی

۳. معاد شناسی

۴. نجات بخشی آخرالزمان

۱. پدیدهٔ مرگ، همسانی خواب و مرگ، عمرهای اساطیری

اندیشهٔ مرگ در نظر اقوام و ملل توأم با ترس و وحشت بوده است. بنابر اساطیر آشور، مردگان در بستر انتقام از کشندگان فرضی خود قرار می‌گرفتند و در پی احساس مسئولیت جمعی، علیه بازماندگان می‌شوریدند و به آن‌ها که از حیات زمینی بهره‌مند بودند، رشک می‌بردند. دلیل اصلی توجّه به مردگان به سبب ترس از آنان بود و مراسم تدفین، معیار نگاهداری از شخص درگذشته محسوب می‌شد. در نظر انسان بدوی، مرگ همانند بیماری نتیجهٔ عملی جادویی بود. اگرچه ما مرگ را معلول عوامل طبیعی می‌دانیم اما انسان بدوی آن را نتیجهٔ افسون اهریمنی می‌پنداشت^۱ در اساطیر بین‌النهرین نیز به به زندگی پس از مرگ چندان امیدی نبود و مرگ واقعیتی محتوم بود که باید تسلیم آن شد. برخلاف گیل‌گمش که خشمگینانه علیه مرگ رفیق خود، انکیدو به طغیان برخاست.^۲ از سوی دیگر مضامین راجع به مرگ در سخنان «اوت نه پیش تیم» نگرش بین‌النهرینی را دربارهٔ مرگ معلوم می‌دارد: «هیچکس مرگ را نمی‌بیند... و صدای مرگ را نمی‌شنود... خانه‌ای می‌سازیم... باید آن را برادران به ارث ببرند... خوابیدن و مرگ درست مانند یکدیگرند.»^۳

اندیشه به مرگ در مصر باستان نشانه‌ای از عشق به زندگی بود و کیش‌های حاصلخیزی (اوزیریس) روستائیان با کیش مردگان پیوند داشت و رعایا و فرمانروا بر آن بودند که پس از مرگ به زندگی جاوید دست خواهند یافت و اوزیریس واسطه‌ای شد تا مردم را در دستیابی به زندگی جاوید یاری دهد.^۴

در اساطیر ژاپن مرگ ایزانامی، زوجهٔ اولین مخلوق بشری، بر اثر زایمان آخرین فرزندش رخ می‌دهد و به یومی (Yomi) [جهان زیرین، سرزمین تاریکی] رهسپار

می‌شود. در واقع داستان ازدواج آن دو گویای آفرینش پدیده‌های طبیعی و روایت جدایشان نمایانگر ناپایداری زندگی و پیدایش مرگ است.^۵

در اساطیر چین نیز علاوه بر آن که مردگان واسطه ارتباط انسان و خدایان تلقی می‌شوند، تندیس‌هایی به عنوان پاسداران گور برای آنان گمارده می‌شود تا از شرّ قوای اهریمنی به دور باشند و وسایلشان نیز با آنان دفن می‌شود.^۶

آیین سوزاندن مردگان در میان هندوان و برخی اقوام دیگر نیز از آئین بوده‌است که روح مُرده با دودی که از آتش برمی‌خاست به آسمان برود و به روشنایی ابدی پیوندد و جاوید گردد.^۷ همچنین در بندهشن آمده‌است: «اسنودیه‌ها، وای بدتر است که جان را بستاند چنین گوید که چون دست بر مردم مالد، بوشاسپ (آید) و چون سایه افکند، تب (آید) و چون او را به چشم نبیند، جان را از میان برد، او را مرگ خوانند».^۸ در روایت پهلوی نیز وضعیت انسان پس از مرگ تشریح شده و خاطر نشان گردیده‌است که هر مزد پس از مرگ فرصت انسان را برای انجام عمل نیک پایان یافته می‌داند و هیچ عملی را از او نمی‌پذیرد.^۹

گفتنی است پدیده مرگ با رسیدنِ اَجَل و زمان آن صورت می‌گیرد. در متون ادبی ما نیز علاوه بر این مطلب، دیدگاه‌هایی درباره مرگ وجود دارد که در بردارنده تفکر و تسلیم محض نسبت به پدیده مرگ است. در این باره در بهره نخست در بخش مربوط به مقدرات آسمانی و نیز در بهره دوم در بخش زروانیسم، سخن گفتیم:

«به جایی توان مُرد کاید زمان	به کژی چرا برد باید گمان» ^{۱۰}
«نگر تا نترسید از مرگ و چیز	که کس بی‌زمانه نَمُردست نیز
کراکشت خواهد همی روزگار	چه نیکوتر از مرگ در کارزار» ^{۱۱}
«بدان ای بردار که تن مرگ راست	سر رزم زن سودنِ ترگ راست
کسی زنده بر آسمان نگذرد	شکار است و مرگش همی بشکرد
یکی را برآید به شمشیر هوش	بدان گه که آید دو لشکر به جوش
یکی را به بستر برآید زمان	همی رفت باید زُبن بی‌گمان» ^{۱۲}
«سرانجام هم جز به بالای خویش	نیابد کسی بهره از جای خویش

بسمانیم روز پسین زیر خاک
 «دمِ مرگ چون آتش هولناک
 درین جای رفتن نه جای درنگ
 جوانی و پیری به نزدیک مرگ
 برین کار یزدان ترا راز نیست
 «کس اندر جهان جاودانه نماند
 درِ مرگ را آن بگوید که یای
 اگر سال گشتی فزون از هزار
 «همه مرگ راییم پیر و جوان
 «نه دانا گذر یابد از چنگ مرگ
 اگر شاه باشی و گر زردهشت
 چنان دان که گیتی ترا دشمن است
 «بریزی به خاک آر همه زآهنی
 تو تا زنده‌ای سوی نیکی گرای
 «پیام است از مرگ موی سپید
 «چه دینی چه اهریمن بت پرست
 «بمیرد کسی کو ز مادر بزداد
 چو هوشنگ و طهمورث و جمشید
 «گر مرگ رسد چرا هراسم
 این مرگ نه باغ و بوستان است
 تا چند کنم زمرگ فریاد
 گر بنگرم آنچنان که رای است
 «وگر خود علم جالینوس دانی
 چو عاجزوار باید عاقبت مُرد
 «زهر دانشی دفتری خوانده‌ام
 گشادم در هر ستمکاره‌ای
 سراپای کرباس و جای مفاک»^{۱۳}
 ندارد زُبُرنا و فرتوت باک
 براسب فناگر کشد مرگ تنگ
 یکی دان چو اندر بُدن نیست برگ
 اگر جانت با دیو انباز نیست»^{۱۴}
 زگردون مرا خود بهانه نماند
 به اسب اندر آرد بجنبد زجای
 همین بود خواهد سرانجام کار»^{۱۵}
 به گیتی نماند کسی جاودان»^{۱۶}
 نه جنگ آوران زیر خفتان و ترگ
 نهالی زخاک است و بالین زخشت
 زمین بستر و گور پیرهن است»^{۱۷}
 اگر دین پرستی ور آهرمنی
 مگر کام یابی به دیگر سرای»^{۱۸}
 بودن چه داری تو چندین امید»^{۱۹}
 زمرگند بر سر نهاده دو دست»^{۲۰}
 زکیخسرو آغاز تا کیقباد
 کزیشان بُدی جای بیم و امید»^{۲۱}
 کان راه بت است می شناسم
 کو راه سرایِ دوستان است
 چون مرگ ازوست مرگِ من باد
 این مرگ نه مرگ نقلِ جای است»^{۲۲}
 چو مرگ آمد به جالینوس مانی
 چه افلاطون یونانی چه آن کُرد»^{۲۳}
 چو مرگ آمد آن جا فرو مانده‌ام
 ندانم درِ مرگ را چاره‌ای

به جز مرگ هر مشکلی را که هست
 «تا بدانی تو که از چنگ اجل
 در همه آفاق کس بی مرگ نیست
 مرگ اگر چه بس درشت و ظالم است
 «ما همه از بهر مُردن زاده ایم
 آنک عالم داشت در زیر نگین
 وانک در چرخ فلک خون ریز بود
 جمله‌ای زیر زمین پُر خفته‌اند
 مرگ بنگر تا چه راهی مشکل است
 گر بود از تلخی مرگت خبر
 به چاره‌گری چاره آمد به دست»^{۲۴}
 کس نخواهد برد جان چند از حیل
 وین عجایب بین که کس را برگ نیست
 گردن آن را نرم کردن لازمست»^{۲۵}
 جان نخواهد ماند و دل بنهاده‌ایم
 این زمان شد توتیا زیر زمین
 گشت در خاک لحد ناچیز زود
 بلکه خفته این همه آشفته‌اند
 کاندین ره گورش اوّل منزل است
 جان شیرینت شود زیروزبر»^{۲۶}

فلاسفه یونان نیز هنگام مرگ خود از دانستن راز سپهر اظهار عجز کرده‌اند.
 چنانکه ارسطو، هرمس، افلاطون، والیس، بلیناس، فرفورئوس و سقراط عجز خود
 را از دانستن راز مرگ چنین عنوان کرده‌اند:

«ارسطو چو واماند از آن آفتاب
 شتابنده راه دیگر سرای
 جهان فیلسوف جهان خواندم
 کنون کز یقین گفت باید سخن
 بخندید و گفت الرّحیل ای گروه
 یزدان پاک آمد این جان پاک
 «چو هر مس بدین ژرف دریا رسید
 فرو رفت و گفت آفرین بر کسی
 در این ره پناه خود از هیچکس
 درین گفتنش خواب خوش باز برد
 «فلاطون چو در رفتن آمد چه گفت؟
 چو در پرده مرگ ره یافتم
 بدان طفل مانم که هنگام خواب
 از ابر سیه بست بر خود نقاب
 چنین گفت کایزد بود رهنمای
 رصد بند هفت آسمان داندم
 رها کن رصدنامه‌های کهن
 که صبح مرا سر برآمد زکوه
 سپردم دگر ره به یزدان پاک»^{۲۷}
 ره‌ی دید کزوی رهایی ندید
 که کالای کشتی ندارد بسی
 نسازم جز از پاک یزدان و بس
 سخن را چه جنبانم او نیز مرد»^{۲۸}
 که ما نیز در خاک خواهیم خفت
 زهر پرده‌ای روی برتافتم
 به گهواره خوابش آید شتاب

گذشت از صد و سیزده سال من
همان آرزو خواهیم در سر است
بدین آرزو چون زمانی گذشت
«چو والیس را سر درآمد به خواب
نشسته رفیقان یاری‌گرش
چنین گفت کایمن مباشید نس
که این اختران گرچه فرخ پیند
چو گفت این پاهنده را کرد یاد
«بلیناس را چون سر آمد جهان
که هنگام کوچ آمد اینک فراز
به این هفت هیکل که دارد سپهر
من آن اوج گردون پنا خسروم
چو گفت این ترنم به آواز نرم
بر آسود از آشوبهای جهان
«چو آمد که عزم فروریوس
به هم‌صحبان گفت کاین باغ نغز
چو پایدگی نیستش در سرشت
چو پرداخت زین نقش پرگار او
«چو سقراط را رفتن آمد فراز
چنین گفت چون مدت آمد به سر
درآمد بدو نیز طوفان خواب

فردوسی، پدیده مرگ و رفتن جان از تن را چنین تصویر می‌کند:

«چو زین گونه بر من سرآید جهان
نماند به فرزندان نیز تخت
فرشته بیاید یکی جان ستان
گذشتن چو بر چینودپل بود
همی تیره گردد امیدمهان
بگردد ز تخت و سرآیدش بخت
بگویم بدو جانم آسان ستان
به زیر پی اندر همه گل بود»^{۴۶}

نظامی نیز با آوردنِ طرح تمثیلی از چهار موبد، چگونگی رفتن جان از جسم را بیان می‌کند:

«دگر ره باز پرسیدش که جان‌ها	چگونه برپرند از آشیان‌ها
جوابش داد کسز راه ندیده	نشاید گفتن الا از شنیده
شنیدم چار موبد بود هشیار	مسلسل گشته با هم جان هر چار
در این مشکل فروماندند یکچند	که از تن چون رود جان خردمند
یکی گفتا بدان ماند که در خواب	دراندازد کسی خود را به غرقاب
بسی کوشد که بیرون آورد رخت	ندارد سودش از کوشیدن سخت
چو از خواب اندرآید تاب دیده	هراسی باشد اندر خواب دیده
دوم موبد به قصری کرد مانند	که بر گردون کشد گیتی خداوند
از او شخصی فرو افتد گران سنگ	ز بیم جان زند در کنگره چنگ
زماندن دست و بازو ریش گردد	وزافتادن مضرت بیش گردد
شکنجه گر چه پنجه‌اش را کندست	کند سر پنجه را در کنگره چست
هم آخر کارکو بی تاب گردد	هم او هم کنگره پرتاب گردد
سوم موبد چنان زد داستانی	که با گرگی گله راند شبانی
رباید گوسفند گرگ خونخوار	در آویزد شبان با او به پیکار
کشد گرگ از یکی سو تا تواند	زدیگر سو شبان تا وارہاند
چو گرگ افزون بود در چاره‌سازی	شبان را کرد باید خرقه بازی
چهارم مرد موبد گفت کاین راز	به شخصی ماند اندر حجله ناز
عروسی در کنارش خوب چون ماه	بدو دریافته دیوانگی راه
نه بتوان خاطر از خویش پرداخت	نه از دیوانگی با وی توان ساخت
هم آخر چون شود دیوانگی چیر	گریزد مرد از او چون آهواز شیر» ^{۲۵}

در باب همسانی خواب و مرگ نیز باید گفت در افسانه شناسی یونانی، خواب و مرگ (هیپنوس و تاناتوس) برادران توأم هستند. به نظر یه‌دیان دست کم پس از دوره اسارت در بابل مرگ با خواب در گوریا یکباره در هر دو همانند بوده است. مسیحیان نیز در اوراد خود می‌گویند: «وی آرام فرو خفته و در خوابی خوش فرو

رفته است شاید که آرامش الهی نصیب او گردد. ازینرو در یونان مانند هند و در عرفان، عمل بیداری به معنای رستگار شناسی آمده است.^{۳۶} همچنین مطابق قول الیاده، خداوند به خاطر عشق به انسان‌ها آموزگاری برای ایشان فرستاد تا آنان را از خوابشان که نادانی، نسیان و مرگ است بیدار کند.^{۳۷} الیاده در تفسیر افسانه بین النهرینی گیل‌گمش، نخوابیدن قهرمان را عاملی برای تسلط بر خستگی و اثبات قدرت روحی آن می‌داند و بیداری را نشانه آگاه بودن و حضور داشتن در دنیای روح قلمداد می‌کند.^{۳۸} «اوت نه پیش تیم» نیز در باب مرگ خاطر نشان می‌سازد که خوابیدن و مرگ درست مانند یکدیگرند.^{۳۹} همچنین فروید به همسانی خواب و مرگ اشاره داشته و زنده بینی را معلول مشاهده پدیده رویا، خواب و مرگ که شبیه خواب است می‌داند.^{۴۰}

در سخن نظامی نیز از همسانی خواب و مرگ سخن رفته است:

«چه خسبیم چندین براین آستان که با مرگ شد خواب همداستان
کسی کونداند که در وقت خواب دگر ره به بیداری آردشتاب
زخفتن چو مردن بود در هراس که ماند به هم خواب و مرگ از قیاس»^{۴۱}

مبحث «عمرهای اساطیری» پدیده دیگری است که در باب مرگ قابل ذکر است و ما آن را در تقابل با «عمرهای تاریخی» مطرح می‌کنیم. در بخش اساطیری شاهنامه، طول عمر برخی از شاهان و پهلوانان متجاوز از صد یا پانصد سال است. چنانکه منوچهر صد و بیست سال و کاووس صد و پنجاه سال زندگی می‌کند و عمر زال نیز به قدری است که از دفتر اول شاهنامه تا دفتر ششم که رستم به هلاکت می‌رسد شاهد حضور او هستیم:

«منوچهر را سال شد بر دوشست ز گیتی همی بار رفتن بیست»^{۴۲}
«چو سالم سه پنجاه بر سرگذشت سر موی مشکین چو کافور گشت
شبی بر نیامد برین روزگار کزوماند نام از جهان یادگار»^{۴۳}

سخن از زال در جلد ششم شاهنامه خاتمه یافته است.^{۴۴}

در دفتر پنجم نیز زال خاطر نشان می‌سازد که سال عمر او بیش از حد معمول بوده است و در موارد دیگر نیز به عمرهای اساطیری اشاره می‌شود:

- «مرا سالیان شد فزون از شمار کمر بسته‌ام پیش هر شهریار»^{۴۵}
 «ورائند جهان سالیان پانصد نیفکند یک روز بنیاد بد»^{۴۶}
 «چنین سال سیصد همی رفت کار ندیدند مرگ اندران روزگار»^{۴۷}

حضور رستم نیز از دفتر اول شاهنامه تا دفتر ششم احساس می‌شود و او شمار عمر خود را متجاوز از پانصد سال می‌داند.

«زپانصد همانا فزونست سال که تا من جدا گشتم از پشت زال»^{۴۸}

در مواردی نیز می‌بینیم که گودرز با وجود کهولت سن به همراه پسر گیو و نوۀ بیژن و دیگر نوادگانش به کارزار رفته و سرسختانه در جنگ شرکت می‌کند.^{۴۹} در تورات نیز با طول عمر پیامبران مواجه هستیم چنانکه آدم پس از نهصد و سی سال زندگی می‌میرد و طول عمر هر یک از فرزندان او نیز هشتصد و هفت سال، نهصد و دوازده سال و ... است.^{۵۰}

از سوی دیگر در بخش تاریخی شاهنامه با عمرهای متعادل و معمولی روبرو هستیم چنانکه بهرام شصت و سه سال و اردشیر هفتاد و هشت سال عمر می‌کند و عمر شاپور، اورمزد و بهرام که از فرزندان و نواده‌های او هستند، کوتاه و معمولی است.^{۵۱}

۲. اسطوره‌ حیات جاوید، مردن پیش از مرگ و نوزایی

در نظام‌های قدسی، تشریف آیینی با آشناسازی صورت می‌گیرد. بر این اساس نوآموز جوامع باستانی با بنیان آفرینش و پدیده‌های آن آشنا شده، با ریاضت و قرار گرفتن در شرایطی سخت، به اصل خود و آغاز جهان رجعت می‌کند. در میان جوامع باستانی، نمایش مذهبی افسانه‌ پیدایش عالم از ابزار این کار است چنانکه «نخستین آیین‌های نمادین آشناسازی با قرار گرفتن در کلبه تاریک به منزله بازگشت به رحم مادر تحقق می‌پذیرد»^{۵۲} از نیروست که در تاریخ ادیان، غار و کوه، به منزله کلبه آشناسازی و رحم مادر محل انجام دادن عبادات و ریاضت‌ها بود و قدّيسان و زاهدان تحت این شرایط به امور قدسی می‌پردازند:

«مرد عابد دید موسی را زدور پیش او شد کای سهسالار طور

۵۳	باز پرسید آن سخن حق گفت دور»	چون کلیم القصه شد بر کوه طور
۵۴	که از کار گیتی بی اندوه بود ...»	«یکی مرد دینی بر آن کوه بود
۵۵	پلنگینه پوشید خود با گروه»	«سربخت و تختش برآمد به کوه
	به رسم پرستندگان دانیش	«گروهی که کاتوزیان خوانیش
	پرستنده را جایگه کرد کوه	جدا کردشان از میان گروه
۵۶	نوان پیش روشن جهاندارشان»	بدان تا پرستش بود کارشان
	پرستشگری در فلان غار هست	«یکی گفت کای شاه دانش پرست
۵۷	کند بی نیازی به مشتی گیاه»	به کس روی ننماید از هیچ راه
۵۸	به خرسندی مسلم گشت از اغیار»	«همان زاهد که شد در دامن غار
۵۹	در درون غار وحدت کن قرار»	«چارچوب طبع بشکن مردوار

به گفته الیاده آیین دیکشا طبق آیتارابره‌مانا (۳،۱) برای تبدیل دوباره نوآموز به جنین انجام می‌شود، روحانیان آب را که به منزله منی است بر انسان می‌پاشند و او را به جایگاه ویژه‌ای که به مثابه رحم دیکشیتا است منتقل می‌کنند سپس او را وارد رحمی که شایسته اوست می‌نمایند و لباسی به مثابه غشاء بر او می‌پوشانند.^{۶۰}

در این جا باید خاطر نشان ساخت که اعتکاف عرفا در کوه و غار و همچنین پلاس پوشی آنان نیز رمزی از این مقوله محسوب می‌شود. زیرا خرقه پوشی نیروی برتری به پوشنده خود می‌بخشد و از این راه به سلاحی مبدل می‌شود. ازینرو در ادبیات مندایی خدایان و دیوان خود را به جامه‌ای می‌آریند تا به قدرت بیشتری دست یافته یا بدی را از خود دور کنند.^{۶۱} اسناد یهودی شواهد متعددی درباره خرقه پوشی را در باب آدم و حوا و یعقوب به دست می‌دهند.^{۶۲} در متون ادبی - عرفانی نیز از این سنت در موارد زیادی یاد شده است:

«پوشید جامه پرستش پلاس خرد را چنان کرد باید سپاس»^{۶۳}

در حقیقت این اعمال در راستای بازگشت به آغازهاست که برای تجدید فعالیت نیروهای مقدس صورت می‌گیرد زیرا حرکاتی که خدایان در آغاز برای نخستین بار انجام داده‌اند دوباره ارائه می‌شود و کل گیتی چنان می‌شود که بوده است یعنی خالص، نیرومند و سودمند می‌گردد. آشناسازی، نامزد ورود به جمع را

در جهت کسب ارزش‌های روحی و فرهنگی آماده می‌کند. او افسانه‌های مقدس و سنت‌های قبیله و نام و اعمال خدایان را می‌آموزد.^{۶۴} با ریاضت و نفس‌کشی به ولادیت جدید و رمزی و نشأة ثانوی دست یابد.^{۶۵} در تشریف آیینی، سالک با مرگ آیینی به اصل خود باز می‌گردد و از مقتضیات بشری در می‌گذرد. در این سفر زمان دنیوی ملغی شده و با تبدیل اعمال زیست شناختی به این گونه تشریفات و آیین‌ها تغییراتی در شرایط وجودی فرد پدید می‌آید و او می‌تواند با گذشتن از مرز بشری به ماوراء عرفان و ابدیت راه یابد و به وضعیتی عالی‌تر دست پیدا کند.^{۶۶} ازینرو در هفت پیکر نظامی در افسانه روز شنبه در گنبد سیاه که از زبان فورک نقل می‌شود با صعود قهرمان در سبد آشناسازی روبرو هستیم^{۶۷} و این امر در داستان ماهان، روز چهارشنبه در گنبد پیروزه رنگ که گرفتار ظلمت و اسیر دیوان شده و بدینوسیله از سوداهای باطل خود به دور می‌شود نیز متضمن همین معناست.^{۶۸} همچنین الیاده به تجربه آشناسازی دختران نوآموز که شبها و روزها در زنبیل به سر می‌برند اشاره داشته است.^{۶۹} و در ارداویرافنامه، رساله الغفران ابوالعلاء معری، سیرالعباد سنایی، کمدی الهی دانتی و رؤیای ژراردونروال در رمان سیلوی شاهد چنین سفرها و تشریف‌های آیینی هستیم.^{۷۰}

در منطق الطیر عطار پرواز مرغان به آسمان برای رسیدن به حضرت سیمرغ و گذشتن از کوه قاف با رؤیت‌های باطنی و حالات وجد و خلسه در صعود به آسمان همراه است. تعدد گرایش‌های رمزی به مرغ یا موجود بالدار حاکی از آن است که ذهنیت انسان در جستجوی تعالی و کمال همواره متوجه حالت صعودی پرواز بوده است.^{۷۱} و تمثیل روح به پرنده از تجلیات جهان شمول قداست شناخته می‌شود و برای فرهنگ‌های مختلف نیز قابل درک بوده است. از سوی دیگر توانایی پرواز و قدرت برخاستن به آسمان بیان رمزی برتر بودن از مقتضیات بشری و نمودار دستیابی به واقعیات غایی است. ازینرو در رمزپردازی‌های آیینی زهاد و جادوگران جهت تالّه و خداگونگی به سوی آسمان می‌پرنند.^{۷۲} همچنین در این منظومه، پرواز مرغان در هفت وادی (مرحله) طلب، عشق، معرفت، استغنا، توحید، حیرت و فنا صورت می‌گیرد. در آیین میترایی نیز هفت مقام برای سیر و سلوک قائل بودند و غار

مهری که مرکز عبادات میترا باوران بود نماد چرخ گردون شناخته می‌شد.^{۷۲} گذشته از مطابقت این هفت وادی با هفت طبقه آسمان و حضور کوه (قاف) به عنوان یکی از رمزهای آشناسازی در منطق الطیر، اتصال سیمرغ به ذات الهی سیمرغ و تبدیل شدن به وجودی واحد، نماد رجوع به اصل، مرگ آیینی و مُردن پیش از مرگ است که در پی استحاله، تبدل و کیمیاگری امکان پذیر است. به نظر الیاده مرگ آشناسازی یعنی پایان دوره جهل و کودکی و وضعیت کفرآمیز^{۷۳} و در راز آموزی میترای فقط مشتی صاحبان مزایا می‌توانند به بی‌مرگی دست یابند. در منطق الطیر نیز از میان گروه بیشماری از مرغان تنها سی مرغ به این مرحله نائل می‌شوند، در رساله فدروس (Phaedrus) نیز سقراط ضمن آن که نفس را به یک ارابه‌ران و دو اسب بالدار مانند می‌کند که در آسمان‌ها سیر می‌کنند، خاطر نشان می‌سازد که در میان نفوس، ارابه‌ای از همه رهوارتر است که به دنبال خدایان می‌رود و می‌تواند یک سروگردن به آسمان‌ها وارد می‌شود و به دشواری شاهد مناظری در آن سوی آسمان باشد. اما نفوس دیگر چون نیرویشان به اندازه نیست در زیر گنبد آسمان به چرخ می‌افتند و در پای هم لگدکوب می‌شوند و بی‌آنکه چشمشان به دیدن حقیقت روشن شود بر می‌گردند و به ظواهر دل می‌نهند.^{۷۵}

اسطوره مردن پیش از مرگ در منظومه عرفانی عطار چنین عنوان شده است:

«در میان عاشقان مرغان درند	کز قفس پیش از اجل بر می‌پزند
تو فنا شو تا همه مرغان راه	ره دهند در بقا در پیشگاه» ^{۷۶}
«مرگ او رفت از میان اینک فنا	چون فنا گشت از فنا اینک بقا» ^{۷۷}
«گریبام قطره‌ای از کوثرش	زنده جاوید گردم بردرش
ورنه چون من صد هزاران خشک لب	می‌بمیرد در ره او روز و شب» ^{۷۸}
«چون شدند از کل کل پاک آن همه	یافتند از نور حضرت جان همه
باز از سربنده‌ای نوجان شدند	باز از نوعی دیگر حیران شدند
کرده و ناکرده دیرینه‌شان	پاک گشت و محو گشت از سینه‌شان
آفتاب قربت از پیشان بتافت	جمله را از پرتو آن جان بتافت» ^{۷۹}
«چون برآمد صد هزاران قرن پیش	قرن‌های بی‌زمان نه پس نه پیش

بعد از آن مرغان فانی را به ناز
چون همه بی خویش با خویش آمدند
نیست هرگز گرنوست و گر کهن
هم چنان کو دوردورست از نظر
لیکن از راه مثال اصحابنا
زانک اسرار البقا بعد الفنا
پس میان این فنا صد گونه راز
بعد از آن او را بقای داده کل
تانیابی در فنا کم کاستی
نیست شو تاهستیت از پی رسد
توانگردی محو خواری فنا

نظامی نیز به صراحت از این مقوله یاد کرده است:

«همان به کاین نصیحت یاد گیریم که پیش از مرگ یک نوبت بمیریم»^{۸۱}
«در هوایی کز آن فسرده شوی پیش از آن زنده شو که مُرده شوی»^{۸۲}

در متنی تحت عنوان «آداب نماز میترا» که قلمرو عرفان هرمنسی است می خوانیم: «امروز ما دوباره توسط توزاده شده ایم پس از سال های بیشماری که فانی بوده ایم...»^{۸۳}؛ «دوباره رنج باززادن را تحمل کرده ایم...»^{۸۴} همچنین در اسناد هندی می خوانیم: «ما آنچه را که خدایان در آغاز انجام داده اند باید انجام دهیم»^{۸۵}؛ «ما بیمرگ شدیم ما روشنایی را دیدیم ما خدایان را یافتیم»^{۸۶} در متون مانوی نیز گفتگوی میان منجی و روح متضمن همین نکته است: «ای روح مقدس آزاده و مشهور! اگر بمیری زنده خواهی بود»^{۸۷}

افسانه قنوس یعنی مرغی که از خاکستر پیکر سوخته اش دوباره زاده می شود نیز گویای همین مطلب است:

«آتشی بیرون جهد از بال او
زود در هیزم فتد آتش همی
مرغ و هیزم هر دو چون اخگر شوند
بعد آن آتش بگردد حال او
پس نسوزد هیزمش خوش خوش همی
بعد از اخگر نیز خاکستر شوند

چون نماند ذره‌ای اخگر پدید	ققنسی آید ز خاکستر پدید
آتش آن هیزم چو خاکستر کند	از میان ققنس بچه سر بر کند
هیچ کس را در جهان این اوفتاد	کو پس از مردن بزاید نابزاد
گر چو ققنس عمر بسیار دهند	هم بمیری هم بسی کارت دهند» ^{۸۸}
«دوخته بر در دریده بر مدوز	هرچ داری تا سر مویی بسوز
چون بسوزی کل به آهی آتشین	جمع کن خاکسترش دروی نشین
چون چنین کردی برستی از همه	ورنه خون خورتا که هستی از همه» ^{۸۹}

مرگ دردمندانه خدایان و قهرمانان متضمن اسطوره بازگشت به اصل و تداوم راه آن خدایان توسط خدایان دیگر است که در پرتو تبدل و استحاله و تناسخ صورت می‌گیرد. نمونه بارز این مقوله در شاهنامه، مرگ مظلومانه سیاوش است که با حلول در شکلی جدید (گیاه) و تداوم راه او توسط کیخسرو محقق می‌شود. به گفته الیاده، مرگ خدایان (قهرمانان) با دیگر موجودات مذهبی پُر می‌شود و گاهی مرگ این خدایان در پی حادثه‌ای حزن‌انگیز و برای تغییر وضع انسان‌ها صورت می‌گیرد زیرا چیزی در ذات خدای مقتول وجود دارد که تا اندازه‌ای وجود او را تداوم می‌بخشد و موجب زندگی دوباره او می‌شود. همچنین او، حلول خدا (قهرمان) در اشکال زنده‌ای چون حیوانات و گیاهان را خاطر نشان می‌سازد که از جسم او سر بر می‌زنند و زنده می‌شوند. خدای مقتول پس از مرگ برای انسان واجب الاحترام است و کشتن او الهام بخش نمایشنامه مراسم عبادی آشناسازی است که انسان طبیعی را به انسان فرهنگی تبدیل می‌کند.^{۹۰} این مقوله چنانکه گفتیم کاملاً با روایت شاهنامه در مرگ سیاوش منطبق است چرا که مظلومانه می‌میرد، پس از مرگ گیاهی از جسم او سر بر می‌زند و کیخسرو تداوم بخش راه پدر می‌گردد و انتقام او را از تورانیان می‌گیرد. مطابق قول بشت‌ها کیخسرو از بی‌مرگان است و به یاری خداوند بر افراسیاب تورانی پیروز می‌شود.^{۹۱} در حقیقت تداوم راه پدر به وسیله پسر یا نوادگان در جریان استحاله و تبدل از وضعیتی به وضعیتی عالی‌تر، از ارکان محوری شاهنامه است که در داستان سیامک، ایرج، آبتین و سیاوش با آن روبرو هستیم. فردوسی در یک مورد به صراحت از این مقوله یاد می‌کند:

«چه نیکوتر از پهلوان جوان که گردد به فرزند روشن روان
چو هنگام رفتن فراز آیدش به فرزند نوروز باز آیدش
به گیتی بماند ز فرزند نام که این پور زال است و آن پورسام»^{۹۲}

همچنین در تورات صدای خونِ مظلوم و فریادِ تظلم آن خاطر نشان شده است:
«ادونای گفت چه کردی صدای خون‌های برادرت | منظور، خونِ هول (هابیل) و
نسلی است که از و پدید می‌آمده است | از زمین به سوی من فریاد بر می‌آورد»^{۹۳}
همچنین در داستان سیاوش تبدیل قهرمان به اشکال زنده (گیاه) به چشم
می‌خورد چنانکه پس از مرگ از تربتش گیاه می‌روید اما چنانکه در بخش تجلیات
قدسی گیاه در فصل ششم گفتیم فردوسی در وهلهٔ اول به صراحت به این مقوله
اشاره ندارد بلکه با ایجاد تمهیدات تلقینی اسطوره، ترس افراسیاب را از این امر
خاطر نشان می‌سازد:

«کنیدش به خنجر سرازتن جدا به شخی که هرگز نروید گیا
بباید که خون سیاوش زمین نبوید نروید گیا روزکین»^{۹۴}

و در حالی نیز به صراحت از آن یاد می‌کند:

«زخاکی که خون سیاوش بخورد به ابراندر درختی زگُرد
نگاریده بر برگ‌ها چهر او همی بوی مشک آید از مهر او»^{۹۵}

اما نظامی، علاوه بر آن که به این گیاه و خاصیت درمانی آن اشاره دارد، رویدن
گیاه را از تربت لیلی یادآور می‌شود:

«علاج الرأس او انجیدن گوش دم الاخوین اوخون سیاوش»^{۹۶}
«از زید نشان تربتش جست وانگه چو گیا ز تربتش رُست
آمد نه چنان که هم نشستان شوریده سر آن چنان که مستان»^{۹۷}

در سخن عطار نیز سخن از استحاله و تبدیل مردی به سنگ رفته است که درین
جا این مرد رمز علم و دانش قرار گرفته و به جهت همجواری با بی‌خردان و
بی‌دانشان مسخ شده است. این حکایت همچنین گویای ظلمی است که بر یک
مقولهٔ معنوی رفته است:

«بود مردی سنگ شد در کوه چین اشک می‌بارد ز چشمس بر زمین

سنگ گردد اشک آن مرد آشکار	بر زمین چون اشک ریزد زار زار
تا قیامت زونبارد جز دریغ	گر از آن سنگی فتد در دست میغ
گر به چین باید شدن او را بجوی	هست علم آن مرد پاک راست گوی
سنگ شد تا کی زکافر نعمتان	زانک علم از غمه بی‌همتان
علم دروی چون جواهر ره نمای ^{۹۸}	جمله تاریک است این محنت‌سرای

الیاده بر آنست که انسان ظهور ناپایدار صورت و وجهی نواز نباتات است که پس از مرگ به حالت تخم یا روح به درخت باز می‌گردد ... انسان‌ها بار دیگر به زهدان عالم می‌پیوندند و از نو جرثومه می‌شوند. مرگ برقراری مجدد ارتباط با سرچشمه زندگی کل یا حیات عالم است و با این تغییر مرده از صورت انسان‌نمای خود درآمده درخت نما می‌شود.^{۹۹} در حقیقت، این مرگ تکرار عمل کیهان‌آفرینی و تکوین جهان است.^{۱۰۰}

در اسطوره‌میتراپی نیز با ریختن خون گاو کشته شده، روی مزارع گندم برکت و نیرومندی حاصل شده و از دم گاو خوشه‌هایی می‌روید.^{۱۰۱} مرگ سیاوش و آمدن کیخسرو به ایران، داستان بعل و آنث در متون کهن کنعانی و داستان راماینه در فرهنگ هندی بازگوکننده مرگ و زندگی دوباره خدای برکت بخشنده و باران آور است. مرگ جهان نباتی و حیات دوباره آن نیز در آغاز بهار و جشن‌های سال نو که بر بازآفرینی نمادین جهان دلالت دارد نمایشی از این مرگ و زندگی آیینی است که تکرار حیات گیاهی را بیان می‌کند. در بین‌النهرین نیز ازدواج ایزدبانو اینین (اینانا، بانوی آسمان) و همسرش دُموزی در آغاز بهار و شهادت بعدی او در همان سال، به نحو آیینی به نمایش گذارده می‌شود. در واقع مرگ دُموزی نماد مرگ جهان نباتی و ازدواج مجدد ایزدبانو به سبب رویش مجدد گیاهان و باروری درختان است.^{۱۰۲} زادسپرم نیز فرسگردکرداری (رستاخیز) را به تغییر سالانه فصل‌ها مانند می‌کند و می‌گوید در بهار، درختان شکفته می‌شوند و در زمستان، خشک همچون مردگانند تا آن‌که مهر به جای نخستین بازگردند و از درختان خشک، برگ و شکوفه بروید.^{۱۰۳} در اساطیر مصر نیز کیش اوزیریس، مبتنی بر زندگی دوباره نباتات و ناظر بر چرخه طبیعت در مرگ و زندگی نباتات است.^{۱۰۴} در واقع بهار به منزله تکرار عملی آغازین

و بازگشت به زمان اساطیری است بدین معنی که نخستین بار شکلی پدیدار شده و اینک احیا می‌شود.^{۱۰۵} همچنین سوزاندن دارودرخت در آیین تجدید حیات نباتات و نو شدن سال یادآور این اسطوره آیینی است.^{۱۰۶}

در ادامه این بحث مبنی بر تداوم راه قهرمان، به نبرد کیخسرو با افراسیاب برای گرفتن انتقام و بی‌مرگی او اشاره داشتیم. کیخسرو بی‌آنکه بمیرد، زنده نزد خداوند می‌رود و شاید از نیروست که جاودانه بیمرگ قلمداد شده است:

«که رفتیم اینک زجای سپنج	شما دل مدارید با درد و رنج
نبینید جاوید زین پس مرا	کزین خاک بیدادگر بس مرا
سوی داور پاک خواهم شدن	نبینم همی راه باز آمدن» ^{۱۰۷}
«چو از کوه خورشید سر برکشید	ز چشم مهان شاه شد ناپدید
ببودند ز آنجایگه شاه جوی	بهریگ بیابان نهادند روی
که چو نین شگفتی نبیند کسی	وگر در زمانه بماند بسی
کزین رفتن شاه ما دیده‌ایم	زگردنکشان نیز نشنیده‌ایم
خردمند زین کار خندان شود	که زنده کسی شوی یزدان شود» ^{۱۰۸ و ۱۰۹}

همچنین تداوم بقای سیاوش در کیخسرو است چنانکه، پس از مرگ سیاوش، کیخسرو افراسیاب را درهم می‌شکند و انتقام پدر را از او می‌ستاند:

«که روی زمین از بد اژدها	به شمشیر کیخسرو آمد رها
روان سیاوش را زنده کرد	جهان را به داد و دهش بنده کرد» ^{۱۱۰}

از تمهیدات دیگر اسطوره در تداوم راه قهرمان، مرگ صاحب منصبی است که همسرش باردار است و نوزادی پس از مرگ پدر پا به دنیا خواهد نهاد. این امر درباره ایرج و اسکندر صادق است:

«برآمد برین نیز چندگاه	شبستان ایرج نگه کرد شاه
یکی خوب چهره پرستنده دید	کجا نام او بود ماه آفرید
که ایرج برومهر بسیار داشت	قضارا کنیزک ازو بار داشت
پری چهره را بچه بُد در نهان	از آن شاد شد شهریار جهان
از آن خوب رخ شد دلش پر امید	به کین پسر داد دل را نوید

چو هنگامه زادن آمد پدید یکی دختر آمد زماه آفرید»^{۱۱۱}
 «گر آید یکی روشنگ را پسر بود بسی گمان زنده نام پدر
 نباید که باشد جز او شاه روم که او تازه گرداند آن مرز و بوم
 وگر دختر آید به هنگام بوس بییوند با تخمه فیلقوس
 تو فرزند خوانش نه داماد من بدو تازه کن در جهان نام من»^{۱۱۲}

از دیگر مظاهر نمادین حیات دوباره، خورشید است که در بخش تجلیات قدسی در فصل دوم از آن تحت عنوان «نظام روزانه روح» یاد کردیم. در یسنا خورشید به بیماری و جاودانگی متصف است.^{۱۱۳}

در آیین‌های راز آموزی نیز خورشید نمونه‌اعلای کاهنی است که با وجود بیماری به قلمرو مردگان فرود می‌آید و آدمیزادگان را با خود می‌برد و با غروب خود آنان را می‌میراند و همزمان با آن راهنمای روان‌ها در قلمرو مردگان است و هر بامداد با طلوع خود به جهان نورشان باز می‌گرداند.^{۱۱۴} شرح مراحل طلوع و غروب خورشید در اساطیر مصر، چین و روایات مزدیسنی آن در بخش مذکور به تفصیل بیان گردید همچنین به فروشدن خورشید در چشمه آب گرم و غسل کردنش در شامگاهان و خروج آن از آب به هنگام بامداد، که رمز حیات دوباره و نوشدگی است و ارتباط آن با نیلوفر در این بخش اشاره داشتیم.

از نمادهای دیگر دوباره زایی، ماه است که در فصل سوم از آن تحت عنوان «نظام شبانه روح» یاد کردیم و گفتیم که ماه به سبب تجدید حیات ادواری خود از حالت هلالی به صورت بدر و بالعکس از رمزهای رستاخیز و مرگ آیینی قلمداد شده است و همچون خورشید مجلای قداست تصور می‌شود.

تعبیر داغ زدن و حلقه در گوش کردن متضمن معنی تعلق ابدی آن کس یا آن چیز به انسان است. در آیین مهری نیز طی گزاردن مناسکی، مهرآتشین بر بدن نوآموختگان، حکم می‌شود.^{۱۱۵} از سوی دیگر در تعبیر حلقه در گوش کردن، حلقه به اعتبار شکل دایره مانند خود، از لحاظ ساختاری با دایره جادویی مانندالامطابقت دارد و در بحث مربوط به جادو در بخش پیشین از مانندالامطابقت سخن گفتیم و مفهوم ابدیت را در آن تشریح نمودیم. در ادبیات ما، تعبیر حلقه در گوش کردن و

داغ زدن که در بردارنده مفهوم تشریف نوآیین به مرحله بالای کمال و قابلیت تعلق جاودانه به کسی است مندرج است.

«هندوی جان بر میان دارم ز تو	داغ همجو حبشیان دارم ز تو
گر نیم هندوت چون مقبل شدم	تا شدم هندوت زنگی دل شدم
هندوی با داغ را مفروش تو	حلقه‌ای کن بنده را در گوش تو
ای زفضلت ناشده نو مید کس	حلقه و داغ تووم جاوید بس» ^{۱۱۶}
«حلقه در گوش توام ای سیم تن	حلقه‌ای از زلف در حلقه فکن» ^{۱۱۷}
«باده دیگر بخواست و نوش کرد	حلقه‌ای از زلف او در گوش کرد» ^{۱۱۸}

در آیین میترا تشریف آیینی به شرط غسل تعمید صورت می‌گیرد و با این کار شخص تقبل می‌کند اسرار جمع را با ناآشنایان عموماً و بر زنان خصوصاً فاش نکند. در حقیقت غسل تعمید نمودگار رستاخیز عرفانی است و نشانه تبدل، استحاله، خداگونگی یا ولادت خدا در انسان و نیز نشأة انسان در خداست.^{۱۱۹}

در تعمید مسیحی، تازه کیش به جامعه مذهبی جدید معرفی می‌شود و شایسته زندگی ابدی می‌گردد. همچنین آیین ختنه در میان برخی اقوام، نوعی راز آموزی و نوزایی پس از مرگ آیینی تلقی می‌شود. در آیین زردشت نوشیدن عصاره الهی سومه و هومه زندگانی را به واقعیت مطلق و حیات جاوید مبدل می‌سازد.^{۱۲۰} آیین سروتن شستن در شاهنامه در معنی غسل و تطهیر آیینی برای بجای آوردن نماز و ستایش خداوند در باب مرداس پدر ضحاک^{۱۲۱}، کیخسرو^{۱۲۲} و ... در موارد متعدد مطرح شده است. همچنین خسرو پرویز که به فرمان فرزندش شیرویه به قتل رسید پیش از مرگ، تشتی از آب و جامه‌ای پاک طلب کرد تا بدان توبه و تطهیر کند:

«چنین گفت خسرو که آمد زمان	به دست فرومایه‌ای بدگمان
یکی ریدکی پیش او بُد به پای	به ریدک چنین گفت کای رهنمای
برو تشت آب آرو مشک و عبیر	یکی پاک‌تر جامه دلیزیر
پرستنده بشنید آوازای	ندانست کودک همی رازای
زیبیشش بیامد پرستار خرد	یکی تشت زرین بر شاه برد

ابا جامه و آبدستان و آب همی کرد خسرو به بردن شتاب
 چو برسم بدید اندر آمد به واژ نه گاه سخن بود و گفتار ژاژ
 چون آن جامه‌ها را بپوشید شاه به زمزم همی توبه کرد از گناه»^{۱۲۳}

به گفته‌ی یاده غسل، آلودگی گناه را فرو می‌شوید و حضور شوم مردگان و آثار جنون را می‌زداید و فرو رفتن در آب برابر با مرگ است زیرا آنچه در آب می‌رود می‌میرد و آن چه از آب سر بر می‌آورد چون کودکی بیگناه و بی‌سرگذشت است که می‌تواند گیرنده‌ی وحی و الهام جدیدی باشد.^{۱۲۴} در آیین شینتو نیز رسم تطهیر و دوری از آلودگی معمول و رایج است چنانکه ایزاناگی (انسان نخستین) پس از بازگشت از تعقیب ایزانامی (همسرش) در سرزمین مردگان، خود را می‌شوید و تطهیر می‌کند.^{۱۲۵} دریشت‌ها نیز خاطر نشان شده است که در مراسم تطهیر «نشوه» تطهیر شوندگان جامه‌ای سپید می‌پوشند.^{۱۲۶} چنانکه در روایت مرگ خسرو پرویز نیز شاهد این امر بودیم.

در اساطیر مصر، هند، چین، بین‌النهرین و ایران شاهد جستجو و تلاش برای رسیدن به جاودانگی و بی‌مرگی هستیم. در اساطیر مصر کیش اوزیرسی نمایانگر تجدید حیات ادواری نباتات و رستاخیز آیینی است. اوزیریس خدای برتر و داور مردگان، شهریاری بود که پس از رنج‌های زیاد و از طریق تلاش مداوم همسر وفادارش، ایزیس به زندگی جاوید دست یافت و با سرنوشت او مصریان امیدوار شدند که می‌توانند چون او جاودانه شوند. در واقع پیوند اوزیریس با قدرت کیهانی و جلوه‌های تغییر فصل و حیات ادواری طبیعت بود که کیش اوزیرسی را بنیاد نهاد.^{۱۲۷}

در هند نیز رسیدن به نیروانا و فنای مطلق که عالی‌ترین مرحله‌ی پارسایی است متضمن معنی اتحاد روح فردی با روح کیهانی است که در پی آن شخص خاموش و فانی می‌شود.^{۱۲۸} همچنین در اساطیر چین هلوی بی‌مرگی در دست «شو-لاو» ایزد جاودانگی و طول عمر است و میمون با ربودن هلوی بی‌مرگی و پرواز به آسمان جاودانه می‌شود و هشت جاودانه‌ی دائویی در چین رمز بيمرگان و جاودانان هستند.^{۱۲۹}

در اساطیر ایرانی نیز به هفت تن از فرشگردکردارانِ انوشه و بی مرگ اشاره شده است: «پشوتن، ون جدبیش، گوبدشاه، یوشت فریان، توس، گیو، گرشاسپ»^{۱۳۰} در برخی از متون نیز از جمشید به عنوان نخستین انسان بی مرگ یاد شده که بر اثر دروغگویی جاودانگی را از دست داد.^{۱۳۱} جمشید، فریدون و کاووس در زمره بی مرگانی هستند که به سبب ارتکاب گناه جاودانگی را از دست می دهند.^{۱۳۲} زادسپرم از چهاربی مرگ، توس، گیو، گرشاسپ و کیخسرو نام می برد.^{۱۳۳} در بندهشن بی مرگی و جاودانگی در صورت نابود کردن دروغ (دروغ) وعده داده شده است.^{۱۳۴}

به نظر الیاده اندیشه بازگشت جاودانه از نظر تاریخی نخست در امپراتوری شرق و سپس در یونان همچون نظامی فلسفی ظاهر شده و فلسفه همسان با تشرّف آیینی از آغاز فلسفه فیثاغورثی و افلاطون مطرح بوده است اما زنده کردن فکرنهایی مایوتیک که سقراط با این روش به نجات انسان جدید طبق نمونه نخستین جوامع باستانی می پرداخته در کار استادان و آموزش دهندگان تشرّف آیینی بوده که آنها را برای تولد در حیات روحانی یاری می کرده اند.^{۱۳۵}

از نمادهای مهم جاودانگی، آب حیات یا آب حیوان است. در رمزپردازی های مربوط به خورشید، غوطه ور شدن شبانه خورشید در دریای آب و برآمدن صبحگاه او از آن، رمز نوزایی و تولد دوباره تلقی می شود زیرا آب متضمن تجدید حیات و ولادتی نو است. در رمزپردازی های خروج از ظلمات با داستان اسکندر و خضر روبرو هستیم. اسکندر چهل روز در پی آب حیوان روانه می شود و پس از ناامیدی از دست یافتن به آن چهل روز دیگر را صرف بازگشت از منطقه ظلمات می کند در حقیقت خروج از تاریکی، تجربه مردن پیش از مرگ را برای نوآموز در پی دارد زیرا خروج از ظلمات نوعی تولد دوباره است چنانکه ماه در تجدید حیات ادواری خود از ظلمت به نور می گراید و به حیاتی نو دست می یابد. فردوسی و نظامی به تفصیل این تجربه عارفانه را روایت می کنند:

«بپرسید هر چیز و دریا بدید وزان روی لشکر به مغرب کشید
یکی شارستان پیشش آمد بزرگ بدو اندرون مردمانی سترگ

همه روی سرخ و همه موی زرد
 سکندر بپرسید از سرکشان
 چنین گفت با او یکی مرد پیر
 یکی آبگیرست زان روی شهر
 چو خورشید تابان بدانجا رسید
 پس چشمه در تیره گردد جهان
 خرد یافته مرد یزدان پرست
 گشاده سخن مرد با رای و کام
 چنین گفت روشن دل پُر خرد
 بپرسید پس شه که تاریک جای
 چنین پاسخ آورد یزدان پرست
 فرود آمد و بامداد پگاه
 که دهقان ورا نام حیوان نهاد
 همی بود تاگشت خورشید زرد
 یزدان پاک آن شگفتی بدید
 ورا آن زمان خضر بُد رای زن
 سکندر بیامد به فرمان اوی
 اگر آب حیوان به چنگ آوریم
 «دگر باره پیر جهان دیده گفت
 حاجبی است در زیر قطب شمال
 هر آن کس کزان آب حیوان خورد
 چو شه دیدکان چشمه خوشگوار
 دربارگه سوی ظلمات کرد
 به هر خشکساری که خسرو رسید
 پی خضر گفتی در آن راه بود
 به جایی رسیدند کز آفتاب
 همه در غور جنگ روز نبرد
 که ایدر چه دارد شگفتی نشان
 که ای شاه نیک اختر شهرگیر
 کزان آب کس را ندیدیم بهر
 بر آن ژرف دریا شود ناپدید
 شود آشکارای گیتی نهان
 بدو در یکی چشمه گوید که هست
 همی آب حیوانش خواند به نام
 که هرک آب حیوان خورد کی مُرد
 بدو اندرون چون رود چارپای
 کزان راه بر کرّه باید نشست
 به نزدیک آن چشمه شد بی سپاه
 چو از بخشش پهلوان کرد یاد
 فرو شد بر آن چشمه لاجورد
 که خورشید گشت از جهان ناپدید
 سر نامداران آن انجمن
 دل و جان سپرده به پیمان اوی
 بسی بر پرستش درنگ آوریم...»^{۱۳۶}
 که بیرون ازین رمزهای نهفت
 درو چشمه پاک از آب زلال
 ز حیوان خوران جهان جان برد
 به ظلمت توان یافتن صبح وار
 برفتن سپه را مراعات کرد
 ببارید باران گیا بر دمید
 همانا که خود خضر با شاه بود
 ندیدند بیش از خیالی به خواب

شد آن راه از سوی باریکتر
 سکندر به امید آب حیات
 چهل روز در جستن چشمه راند
 سروشی در آن راهش آمد به پیش
 جهان گفت یکسر گرفتی تمام
 چو با چشمه شه آشنایی نیافت
 چو بیداری بخت شد رهنمون
 «ز پیران آن مرز بیگانه بوم
 که شاه جهانگیر آفاق گرد
 گراز بهر آن جوید آب حیات
 در این بوم شهری است آباد و بس
 کشیده در آن شهر کوهی بلند
 به هر مدتی بانگی آید ز کوه
 بخواند زمردم یکی را به نام
 نیوشنده زان بانگ فرمان پذیر
 زیستی کند سوی بالاشتاب
 پس کوه خارا شود ناپدید
 گر از مرگ خواهد تن شه امان
 در آن شهر با فرخی تاختند
 به هر وقتی آوازی از کوهسار
 نیوشنده چون نام خود یافتی
 رقیبان شه چاره‌ها ساختند
 سکندر چو راز رقیبان شنید
 بدان راهش آن گه نیاز آمدی
 خبر داشت کان رفتن ناگهان
 مثل زد که هر کس که او زاد مُرد
 ز تاریکی شام تاریکتر ...
 همی کرد در رنج و سختی ثبات
 بر او سایه نفکند و در سایه ماند
 بمالید بر دست او دست خویش
 نه ای سیر مغز از هوس‌های خام
 سوی چشمه روشنایی شتافت
 ز تاریکی آمد سکندر برون ...»^{۱۳۷}
 چنین گفت پیری به دارای روم
 که چون آسمان شد ولایت نورد
 که از پنجه مرگ یابد نجات
 که هرگز نمیرد در او هیچکس
 شده مردم شهر ازو شهر بند
 که آید نیوشنده را زان شکوه
 که خیز ای فلان سوی بالاخرام
 نگردد یکی لحظه آرام گیر
 بپرسندگان زو نیاید جواب
 کس این بند را می‌داند کلید
 بدان شهر باید شدن بی‌گمان ...
 به جایی خوش آرامگه ساختند
 رسیدی به نام یکی زان دیار
 به رغبت سوی کوه بشتافتی
 نواهای آن پرده نشناختند
 رهی دید باز آمدش ناپدید
 کزویک تن رفته باز آمدی
 کسی راست کورا سرآید جهان
 ز چنگ اجل هیچکس جان نبرد»^{۱۳۸}

در اساطیر ژاپن نیز از چشمه جوانی سخن رفته و خاطر نشان شده است که هر کس از آن بنوشد جوان می‌شود.^{۱۳۹} در متون ادبی ما مضمون آب حیوان، اسکندر و خضر در موارد زیادی به کار رفته است:

«خضر عنان زین سفر خشک تافت	دامن خود ترشده چشمه یافت» ^{۱۴۰}
«خاصه دراین بادیه دیوسار	دوزخ محروم کش تشنه‌خوار
کاب جگر چشمه حیوان اوست	چشمه خورشید نمکدان اوست» ^{۱۴۱}
«دریای خوشاب نام دارد	زو آب حیات وام دارد» ^{۱۴۲}
«پدید آمد چو مینو مرغزاری	در او چون آب حیوان چشمه‌ساری
ز سرم آب آن رخسنده خانی	شده در ظلمت آب زندگانی» ^{۱۴۳}
«چو خضر آمد زیاده سر بتایم	که آب زندگانی با خضر یابیم» ^{۱۴۴}
«نام این خضر جاودانی باد	حکم آن آب زندگانی باد» ^{۱۴۵}
«زهی خضر و اسکندر کاینات	که هم ملک داری هم آب حیات» ^{۱۴۶}
«چون خرد سوی معانیت آورد	خضر آب زندگانی آورد» ^{۱۴۷}
«چون نشان یابم از آب زندگانی	سلطنت دستم دهد در بندگی» ^{۱۴۸}
«آب حیوان خواهی و جان دوستی	رو که تو خضری نداری پوستی» ^{۱۴۹}

تلاش برای دست یافتن به آنچه که باعث جاودانگی و بی‌مرگی است در داستان انسان آغازین به عنوان قهرمان طالب بی‌مرگی به چشم می‌خورد. در واقع همزیستی انسان، درخت (درخت زندگی) و مار که به سبب شکل خاص حلقه‌ای و پرپیچ و خمش، نمادی از تجدید حیات ادواری و نوزایی است و با ماه نیز پیوند دارد کوششی در جهت رسیدن به اسطوره جاودانگی است.^{۱۵۰} چنانکه در روایت یهودی آدم و حوا نیز حضور مار و درخت (شجره ممنوعه) که دارای میوه معرفت و اکسیر زندگی است متضمن همین ساختار اسطوره‌ای است. اما چنانکه می‌دانیم آدم مغلوب مار می‌شود و فریب او را خورده، دست به درخت زندگی می‌برد و معروض مرگ می‌گردد. در روایات ایرانی نیز هومه زمینی که نمونه مثالیش در آسمان، هومه سپید آسمانی است، درخت زندگی و تجدید حیات به شمار می‌رود. مطابق اعتقاد مزدیسنان هر که از هومه بخورد بی‌مرگ و جاوید می‌شود. همچنین

سلیمان پیامبر پیرمرد سپید مویی را دید که گیاه به دست در جهان می‌گشت و در نهایت گیاه را به سلیمان بخشید.^{۱۵۱} در حماسه گیل‌گمش نیز تلاش برای دست یافتن به جاودانگی طی سفری طولانی ادامه می‌یابد و انگیزه او در این تلاش، مرگ انکیدو است که به این دلیل گیل‌گمش هراسان از مرگ به دنبال راز زندگی جاوید روانه می‌شود و پس از گذراندن مراحل مختلف به درگاه «اوت نه پیش تیم» که جاودانه است می‌رسد و به توصیه او گیاه جوانی را که در قعر دریا رویده است پیدا می‌کند اما ماری که عطر این گیاه را دریافته است آن را می‌بلعد و گیل‌گمش ناامید از این که باید بمیرد به سختی می‌گریزد.^{۱۵۲} در این جا نیز همچون داستان آدم با ساخت اساطیری انسان، درخت (گیاه زندگی) و مار روبرو هستیم.

گزارش شاهنامه دربارهٔ مأموریت برزوی پزشک که به فرمان خسرو اول انوشیروان به جست و جوی گیاه جاودانگی به هند می‌رود مطابق است با روایت وودی (wuti) شاهنشاه چین، از دودمان هان (Han) (۸۷ ق.م) که شوفو حکیم را برای جستجوی گیاه جاودانگی می‌فرستد. شاهنامه و منابع چینی، نظریات یکسانی برای شیوه بهره‌برداری از گیاه جاودانگی ارائه می‌دهند.^{۱۵۳} اما گیاه جاودانگی در شاهنامه رمزی است برای کتاب کلیده و دمنه چنان که فردوسی می‌گوید:

«چو برزوی بنهاد سر سوی کوه	برفتند با او پزشکان گروه
گیاهان زخشک و زتر برگزید	زپژمرده و آنچ رخشنده دید
زهر گونه دارو زخشک و زتر	همی بر پراگنده بر مرده بر
یکی مرده زنده نگشت از گیاه	همانا که سست آمد این کیمیا
همه کوه بسپرد یک یک به پای	ابر رنج او بر نیامد به جای
چنین گفت زان پس بران بخردان	که ای کار دیده ستوده ردان
که دانید داناتر از خویشان	کجا سرفراز بدین انجمن
به پاسخ شدند انجمن هم سخن	که دانند پیری است ایدر کهن
چنین گفت برزوی با هندوان	که ای نامداران روشن روان
برین رنج‌ها بر فزونی کنید	مرا سوی او رهنمونی کنید

مگر کان سخنگوی دانای پیر بدین کار باشد مرا دستگیر
 ببرند برزوی را نزد اوی پراندیشه دل سر پر از گفتگوی
 بدو پیر دانا زبان برگشاد زهر دانشی پیش او کرد یاد
 که من در نبشته چنین یافتم بدان آرزو تیز بشتافتم
 تن مرده چون مرد بی دانش است که دانا بهر جای بارامش است
 به دانش بود بیگمان زنده مرد چو دانش نباشد به گردش مگرد
 چو مردم زدانایی آید ستوه گیا چون کلیده است و دانش چوکوه»^{۱۵۴}

در پایان باید خاطر نشان ساخت اسطوره بین‌النهرینی آدپه موجودی میرا که چون گیل‌گمش امکان جاودانگی را از دست داد با روایات طلب‌بیمرگی همسانی دارد. همچنین در این روایت از آب مرگ در مقابل آب زندگی و حیات سخن رفته است.^{۱۵۵}

۳. معادشناسی (زندگی پس از مرگ، دوزخ و بهشت، رستاخیز)

مردن پیش از مرگ و مرگ آیینی، اعتقاد به حیات روحانی پس از مرگ را در انسان ایجاد می‌کند. یونانیان در خصوص معاد می‌گفتند برخی از مردگان در زیر زمین به زندگی ادامه می‌دهند و فرزندانشان باید به آنان هدایایی تقدیم کنند. زیرا روح، جسم را ترک می‌کند و به جهنم می‌رود و در آن جا مینوس (Minos)، آک (Eaque)، و رادامانت (Rhadamante) از او بازجویی می‌کنند.^{۱۵۶} در اساطیر ژاپن نیز دیدیم ایزانامی پس از مرگ به جهان زیرین یا سرزمین تاریکی (یومی) رهسپار می‌شود.^{۱۵۷} در اساطیر چین نیز سخن از دیوان سالار دوزخ می‌رود که خطاکاران را تنبیه می‌کند.^{۱۵۸}

به گفته استاد مرحوم مهردادبهار تفکر دینی آسیای غربی براساس اعتقاد به پاداش و پادافره انسان، برحسب خیر و شری که انجام داده‌است، پس از مرگ او اعمال می‌گردد. اگرچه در ادیان ابتدایی اعتقاد به زندگی پس از مرگ و دوزخ و بهشت به چشم می‌خورد اما در هیچیک از این ادیان، زندگی پس از مرگ مستلزم دریافت پاداش خیر و شر نیست و این تنها مختص به تفکر دینی آسیای غربی

است.^{۱۵۹} در روایات مزدیسنی نیز تصویر دنیای پس از مرگ و گذار از پل چینود در چگاد دائیتی که تیغه‌ای از آن به بُن کوه البرز می‌رسد، ارائه شده‌است و مکان دوزخ زیر آن پل قلمداد شده همچنین از ماندن روان بدان یا پرهیزگاران پس از مرگ سخن رفته‌است.^{۱۶۰} نمودِ روایت جهانِ دیگر در ادبیات ما چنین است:

«ذره‌ای از حیرتِ عقی‌مرا	بیش از صد کوه در دنیا مرا» ^{۱۶۱}
«جهانی دگر هست پوشیده روی	به آنجا توان کردن این جستجوی
دگر باره گفتش به من گوی راست	که ملک جهان بر دو قسمت چراست
جهانی بدین خوبی آراستن	چه باید جهانی دگر خواستن
چو پیداست کاینجا توانیم زیست	به آنجا سفر کردن از بهر چیست
چو آنجا نشستن گه آمد درست	به اینجا گذشتن چه باید نخست
خردمند شه گفت کای ساده مرد	چنین دان و از دل فرو شوی گرد
که ایزد دو گیتی بدان آفرید	که آن جا بود گنج و این جا کلید
درین جا کنی کشت و کار نوی	در آن جا بر کشته را بدروی
دو پرگار برزد جهان آفرین	در این آفرینش در آن آفرین
پل است این و بر پل ببايد گذشت	به دریا بود سیل را بازگشت
چو چشمه روان گردد از کوهسار	به دریاش باید گرفتن قرار» ^{۱۶۲}
«دگر ره گفت بعد از زندگانی	بیاد آرم حدیث این جهانی
جوابش داد پیر دانش آموز	که ای روشن چراغ عالم افروز
تو آن نوری که پیش از صحبت خاک	ولایت داشتی بر بام افلاک
زتو گرباز پرسند آن نشانها	نیاری هیچ حرفی یاد از آنها
چو روزی بگذری زین محنت آباد	از آن ترسم کز این هم ناوری یاد
کسی کو یاد نارد قصه دوش	تواند کرد امشب را فراموش» ^{۱۶۳}
«جوابش داد دانای نهانی	که نقد این جهان است آن جهانی
نگنجد آن ترنم اندرین ساز	مخالف باشد آر برداری آواز
نفس در آتش آری دم بگنجد	وگر آتش در آب آری بمیرد» ^{۱۶۴}

همچنین ترس از عقوبت آن جهانی و امید به پاداش در سخن فردوسی چنین

عنوان شده است:

«زخونش بیچید هم دشمنش	به مینورساناد یزدان تنش» ^{۱۶۵}
«مکش مَر مراکتُ سرانجام کار	به پیچاند از خونِ من کردگار» ^{۱۶۶}
«همه پیش آتش بکشتندشان	ره بسندگی بسرنوشتندشان
زخونشان بسُرد آتش زردهشت	ندانم جزا جایشان جز بهشت» ^{۱۶۷}
«چو دوری گزیند زکردار زشت	بیابد بدان گیتی اندر بهشت» ^{۱۶۸}
«وگر سر بیچم زفرمان شاه	بدان گیتی آتش بود جایگاه» ^{۱۶۹}
«به نزدیک یزدان زتخمی که کشت	بیابد به پاداش خرّم بهشت» ^{۱۷۰}
«برین نیز هم خشم یزدان بود	روانت به دوزخ به زندان بود» ^{۱۷۱}
«جوان را چو شد سال بر سی و هفت	نه بر آرزو یامت گیتی برفت
کنون او سوی روشنایی رسید	پدر را همی جای خواهد گزید» ^{۱۷۲}
«فرستاد گوینده‌یی را زروم	که در خاک شد تاج شیروی شوم
که جانش به دوزخ گرفتار باد	سرِ دخمه او نگونسار باد» ^{۱۷۳}

اعتقاد به سه مقوله آخرت بهشت، دوزخ و رستاخیز در متون فارسی ما نمایان

است:

«سدیگر چو بنشست بر تخت گفت	که رسم پرستش نباید نهفت
به هستی یزدان گواهی دهیم	روان را بدین آشنایی دهیم
بهشتت و هم دوزخ و رستاخیز	زنیک و زبند نیست راه گریز
کسی کو نگرود بروز شمار	مَر او را تو با دین و دانا مدار» ^{۱۷۴}

مطابق روایات مزدیسنی بهشت در میان آسمان یا در برترین آسمان و گاه در آسمان سوم است که نور ابدی بر آن می درخشد. گاهی نیز با خورشید یکی می شود و با پرتو آن پیوند دارد.^{۱۷۵} از اوستا نیز پیداست که از زمین تا ستاره پایه همستگان (اعراف) است که ستاره پایه است و از ستاره پایه تا خورشید پایه بهشت که در خورشید پایه است به عنوان برترین زندگی، تلقی می شود و از خورشید پایه تا به آسمان روشنی بیکران است.^{۱۷۶} به طور کلی بهشت جایگاه ثواب‌کنندگان است.^{۱۷۷} بر اساس سخن مینوی خرد، گشتاسپ، زردشت و کیومرث بهره‌شان از بهشت

بیشتر است زیرا خرد بیشتری به آنان رسیده است و در عوض جسم و فریدون و کاووس که نسبت به خدای خود ناسپاس شدند و خرد به آنان کم رسیده بود به بهشت نیامده‌اند.^{۱۷۸} در متون ادبی ما بهشت به روشنی، خرمی و برخوردارگی از نعمت‌های فراوان متّصف شده و بهشت جایگاه خداوند و دوزخ، جایگاه اهریمن فرض شده است:

«خداوند را دیدم اندر بهشت	من این زند و آستا همه زو نوشت
بسه دوزخ درون دیدم آهرمنا	نیارستمش گشت پیرامنا» ^{۱۷۹}
«خداوند جوی می و انگبین	همان چشمه شیر و ماء معین» ^{۱۸۰}
«به تازی یکی نامه پاسخ نوشت	پدیدار کرد اندرو خوب و زشت
زقـطـران و زآتش و زمهریر	زفردوس و زحور و زجوی شیر
زکافور منشور و ماء معین	درخت بهشت و می و انگبین» ^{۱۸۱}
«بر سر آتش از سر خامی	فاخته پرفشان به رقاصی
دوزخی و بهشتیش مشهور	دوزخ از گرمی و بهشت از نور» ^{۱۸۲}
«رساننده ما را به خرم بهشت	رهاننده از دوزخ تنگ و زشت» ^{۱۸۳}
«در آن دوزخ تنگ و تاریک زشت	همش حور حاصل شده هم بهشت» ^{۱۸۴}
«بهشت این و آن هست دوزخ سرشت	به دوزخ نیاید کسی از بهشت» ^{۱۸۵}

در متون ادبی ما بهشت دارای هشت طبقه است:

«هشت خلدش یک ستانه بیش نیست	هفت دوزخ یک زفانه بیش نیست» ^{۱۸۶}
«هشت جنت نیز اینجا مرده‌ای است	هفت دوزخ همچو یخ افسرده‌ای است» ^{۱۸۷}
«گشته گل افشان وی از هشت باغ	بر همه گلبرگ و بر ابلیس داغ» ^{۱۸۸}
«چرا ترسم از رفتن هشت باغ	که در با کلیدست و ره با چراغ» ^{۱۸۹}

همچنین جامه حوران بهشتی سبزرنگ تلقی شده است:

«چون ندید از بهشتیان دورش جامه سبز دوخت چون حورش»^{۱۹۰}

وصف دوزخ همواره در متون ادبی ما با آتش قرین است. همچنین دنیای دوزخ

به همراه غولان و دیوان تصور شده است:

«زآتش دوزخ که چنان غالب است بوی نکی شحنه بوطالبست»^{۱۹۱}

«لشکری بیشتر ز مور و ملخ	گرم کینه چو آتش دوزخ» ^{۱۹۲}
«از پی دوزخ آتش انگیزند	نفظ جویند و طلق را ریزند» ^{۱۹۳}
«زمینی زگـوگرد بی آب تر	هوایی زدوزخ جگرتاب تر» ^{۱۹۴}
«زدوزخ مشو تشنه را چاره جوی	سخن در بهشت است و آن چاره جوی» ^{۱۹۵}
«خداوند را دیدم اندر بهشت	من این زند و استا همه زو نوشت
«به دوزخ درون دیدم اهرمنا	نیارستمش گشت پیرامنا» ^{۱۹۶}
«به کردار دوزخ یکی غار دید	تن دیو از تیرگی ناپدید» ^{۱۹۷}
«فرینده دیوی زدوزخ بجست	بیامد دل شاه ترکان بخت
«بر آن اهرمن نیز نفرین سزد	که پیچد روانت سوی راه بد» ^{۱۹۸}
«که ای دوزخی بنده دیو نر	خرد دور و دور از تو آیین فر» ^{۱۹۹}

وصف دوزخ و دوزخیان نیز چنین است:

«چنین گفت خسرو که بسیار گوی	نژند اختری بایدم سرخ موی
تنش سرخ و بینی کز و روی زشت	همان دوزخی روی دور از بهشت
یکی مرد بُد نام و رخساره زرد	بداندیش و کوتاه و دل پُر زرد
دو چشمش کز و سبز و دندان بزرگ	براه اندرون کز رَوَد همچو گرگ» ^{۲۰۰}

همچنین دوزخ دارای هفت طبقه است:

«هشت جنت نیز اینجا مرده‌ای است	هفت دوزخ همچو یخ افسرده‌ای است» ^{۲۰۱}
«گفت اگر دوزخ شود همراه من	هفت دوزخ سوزد از یک آه من» ^{۲۰۲}

زبانی، موکل دوزخ و رضوان، موکل بهشت است:

«پس بفرمود تا زبانی زشت	سوی دوزخ دواندش ز بهشت» ^{۲۰۳}
«از آن بذله که رضوانش پسندد	زبانی گر به گوش آرد نخندد» ^{۲۰۴}

سفر به جهنم (در موضوعات ادبی) توسط موجودات زنده جزئی از یک شناسازی است که با آن قهرمان به جاودانگی یا هدف خارق‌العاده‌ای دست می‌یابد. در ادبیات خیالی قرون میانه، جهنم به شکل هیولایی بسیار بزرگ تصور شده است.^{۲۰۵}

رستاخیز، قیامت، روز محشر و روزشمار نیز از معتقداتی است که در مقوله

معادشناسی و بینش مربوط به آخرت مطرح می‌شود. قیامت به معنای بیداری مردگان و آشنایی روح با حقایق است.^{۲۰۶}

افسانه کمال آغازها در میان ساکنان مصر، هند، بین‌النهرین، یهودیان و یونانیان وجود داشته است.^{۲۰۷} و برای مردم بدوی پایان جهان قبلاً رخ داده و باید در آینده‌ای کمابیش دور نیز دوباره پیش آید. در واقع اسطوره زیرورو شدن جهان و وقوع شدید طوفان در بسیط زمین رواج دارد.^{۲۰۸} مطابق «مهابهاراتا پیوراناها» افق در شعله‌ای منفجر خواهد شد، هفت یا دوازده خورشید در آسمان ظاهر خواهد گردید که دریاها را خشک می‌کند و زمین را می‌سوزاند سپس بارانی سیل آسا برای مدت دوازده سال می‌بارد و نوع انسان نابود می‌شود اما ویشنو در خواب ریاضت فرو می‌رود و بعد از آن هر چیزی دوباره به وجود خواهد آمد. مطابق عقاید مسیحی پیش از پایان جهان، دجال که به شکل اژدها یا شیطان است حکم خواهد راند اما مسیح می‌آید و جهان را با آتش پاک می‌کند. سلطنت دجال تا اندازه‌ای معادل بازگشت به هرج و مرج است اما این امر ظهور نزدیک مسیح را بشارت می‌دهد.^{۲۰۹}

در اساطیر ایرانی اعتقاد بر این است آنچه را که اورمزد با آب آفریده است با آتش پایان خواهد بخشید زیرا آب، طبعی روشن‌کننده و رویاننده دارد اما آتش، سوزاننده و بازدارنده تخم است همچنین از نشانه‌های قیامت، تغییر سیر خورشید، ماه و ستارگان، تحول چهره دریاها و ساکنان زمین و خروج چشمه‌های آتش به جای چشمه‌های آب قلمداد شده است. زادسپرم فرشگرد کرداری (رستاخیز) را به شب تار همانند می‌کند چنانکه وقتی که شب به پایان رسید خورشید از سه کناره جهان برآید و با باز آمدن به جای خود گردش را پایان دهد و از نو بدرخشد و تیرگی و تاری را نابود کند.^{۲۱۰} در روایات مزدیسنی از پنج انباردار هرمزد که پذیرنده تن در گذشتگان (مردگان) هستند سخن رفته و خاطر نشان گردیده است که هرمزد استخوان را از زمین که نگهدارنده گوشت و استخوان مردم است، خون را از آب که نگهدارنده خون مردم است، موی را از گیاه که نگهدارنده موی تن و سر مردم است، آتش را از روشنی و جانِ مردگان را از باد طلب خواهد کرد.^{۲۱۱} و در این روز هر زن با مرد خود جفت گشته، محشور خواهد شد.^{۲۱۲} قیامت در متون ادبی ما چنین

توصیف شده است:

زلزلة السّاعة شیء عظیم	«در طبقات زمی افکنده بیم
حلقه زنجیر فلک را بسود	شیفتن خاک سیاست نمود
شیفته زنجیر فراهم گست	باد تن شیفته درهم شکست
بازگشاید کمر آسمان	با که گرو بست زمین کز میان
چرخ میان بسته کمین می‌زند	خاک در چرخ برین می‌زند
مهره گل رشته بخواهد برید	پیر فلک خرقه بخواهد درید
چرخ زنان خاک به بالا شود» ^{۲۱۲}	چرخ بزیر آید و یکتا شود
گر آید فراهم بود دلپذیر	«پراکنده‌ای کو بود جایگیر
دگر باره گردد برانگیخته	چو هرچ آن بود بر زمین ریخته
به سیماب جمع آورد خاک بیز	زر سوده را گر بود ریزریز
به سیماب دیگر ره آرد فراز	چو زر پراکنده را چاره ساز
دگر باره جمعی بود می‌توان» ^{۲۱۴}	گر اجزای ما را که بودش روان

مضمون رستاخیز و روزشمار از مضامین مورد نظر سخن سرایان فارسی است:

بیفزای در حشر جاه ورا» ^{۲۱۵}	«الهی عفو کن گناه ورا
بود رستگاری به روزشمار» ^{۲۱۶}	«کزین هرچه دانید از کردگار
میان دلیران و گردنکشان» ^{۲۱۷}	«بماناد تا رستاخیز این نشان
نه بینی جز از گرز و شمشیر تیز» ^{۲۱۸}	«به کین من امروز تا رستاخیز
صور قیامت کنم آوازه را» ^{۲۱۹}	«گر بنمایم سخن تازه را
شرم نداری که چه عذر آوری» ^{۲۲۰}	«روز قیامت که بود داوری
بادیه را در عرصات آورند	«روز قیامت که برات آورند
آب جگر خورده دل خستگان	کای جگر آلوده زبان بستگان
بادیه و فیض فرات از کجا	ریگ تر آب حیات از کجا
ریگ مرزید نه خون کرده‌ام	ریگ زند ناله که خون خورده‌ام
با جگری چند برآمیختم	بر سر خاکی نمکی ریختم
محرم دستینه حوران شوم	تا چو هم آغوش غیوران شوم

حکم چو بر حکم سرشتش کنند	مطرب خلخال بهشتش کنند» ^{۲۲۱}
«در حَرَم دین به حمایت گریز	تا رهی از کشمکشِ رستخیز» ^{۲۲۲}
«یک ره بنه این قیامت از دست	کاخر بجز این قیامتی هست» ^{۲۲۳}
«چو آید قیامت ترازو به دست	زگاوای به خر بایدهش برنشست» ^{۲۲۴}
«هم چنین کامروز خویش آراسته	با مریدانم زجان برخاسته
بی شکی فردا خوشی در عزّ و ناز	در روم در دست محشر سرفراز
گفت چون این فکر کردم از قضا	کرد خر اینجایگه بادی رها» ^{۲۲۵}
«نام تو کذاب خواهم زد رقم	تا بمانی تا قیامت متهم» ^{۲۲۶}
«پس چو برخیزد قیامت، پیش جمع	از برای او بسوزندم چو شمع» ^{۲۲۷}
«ورنه زیر خاک چه کژدم چه مار	می‌گزندت سخت تا روز شمار» ^{۲۲۸}

۴. نجات بخشی آخرالزمان؛ منجی موعود

آموزه رستاخیز و ویرانی جهان از همان دورانی که سرودهای ودا پدید آمدند شناخته شده بود. به گفته الیاده این آموزه به تمام و کمال هندی است. اما اقوام مختلفی که تحت تاثیر این امر هستند، پایان جهان را در پرتو انتظار موعود تفسیر می‌کنند. برای مسیحیان پایان جهان به معنای آمدن دوباره مسیح و وجود رستاخیز است.^{۲۲۹} همچنین در اسطوره برهمنی در پایان هر دوره همه چیز نابود می‌شود و پس از یکصد سال برهمنی دیگر پدید می‌آید و دوره‌ای تازه آغاز می‌شود و در پایان هر دوره این مراحل تکرار می‌شود.^{۲۳۰} پیروان آیین میترا نیز برآنند که مهر بر گردونه‌ای سوار شده به آسمان چهارم نزد خورشید رفته و بار دیگر برای نجات پیروانش به زمین خواهد آمد.^{۲۳۱} در آیین بودا نیز می‌روکو (مسیح بودائی) منجی موعودی است که بودائیان در انتظار او هستند.^{۲۳۲} در روایات مزدیسنی، سوشیانس، موعود پیروان زرتشت است که در آخر زمان ظهور خواهد کرد و در زمان ظهور او کیخسرو فرزند سیاوش که مطابق قول فردوسی ناپدید شده و در روایات ایرانی از بی‌مرگان است، پنجاه و هفت سال پادشاهی خواهد کرد و سوشیانس موبد موبدان خواهد شد.^{۲۳۳} آنچه که از نظر نگارنده قابل توجه است

مطابقتِ ساختاری تولد عیسی (ع) از مریم و نیز تولد سه موعود زرتشتی از سه کنیز است که بدون اراده مادر و بدون دخالتِ مستقیم پدر در امر آبستنی، متولد می‌شوند. در آیین یهود نیز مسی (Messie) یا مبشر، مظهر میانجی و موعودی است که از این نظر با میترا قابل مقایسه است. زیرا میترا در روی زمین حیات می‌یابد اما با صعود به آسمان زندگی‌اش انجام می‌پذیرد.^{۲۳۴} اشاره به منجی موعود، مطابق روایات اسلامی در ادبیات ما نیز راه یافته است:

«مهدی کافتاب این مهد است دولتش ختم آخرین عهد است»^{۲۳۵}

یادداشت‌های بخش دوم از بهره دوم

۱. ژیران، ف، فرهنگ اساطیر آشور و بابل، ص ۳۳، ۳۵
۲. مک‌کال، هنریتا، اساطیر بین‌النهرینی، ص ۳۹
۳. همان، ص ۶۵
۴. ویو، ژ، فرهنگ اساطیر مصر، ص ۹، ۲۱۰
۵. پیگوت، ژولیت، اساطیر ژاپن، ص ۱۷
۶. کریستی، آنتونی، اساطیر چین، ص ۲۶، ۲۹، ۳۱، ۱۹۳
۷. بهار، مهرداد، ادیان آسیایی، ص ۱۶۸
۸. فرنبرگ‌دادگی، بندهشن، ص ۱۲۱
۹. روایت پهلوی، ترجمه دکتر مهشیدمیرفخرایی، ص ۳۵-۴۰
۱۰. فردوسی، ج ۴، ص ۱۰۲
۱۱. همان، ج ۶، ص ۱۰۹
۱۲. همان، ج ۲، ص ۱۶، ۱۷ و رک ج ۱، ص ۷۵، ۱۰۴؛ ج ۲، ص ۲۷، ۳۶، ۸۹، ۲۴۹
۱۳. ج ۲، ص ۷۱
۱۴. همان، ص ۱۷۰
۱۵. همان، ص ۲۳۱
۱۶. همان، ص ۲۳۱ و رک ص ۲۴۱، ۲۴۶، ۲۶۱؛ ج ۳، ص ۹، ۱۴۱، ۱۵۳، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۵۲؛ ج ۴، ص ۱۶، ۱۳۰، ۲۰۹؛ ج ۵، ص ۲۰۲
۱۷. همان، ص ۳۷۹، و رک ص ۳۹۷
۱۸. همان، ج ۶، ص ۳۳۸، و رک ص ۲۳۲
۱۹. همان، ج ۷، ص ۶۷، و رک ص ۷، ۱۰۱، ۱۰۴، ۱۳۵
۲۰. همان، ج ۸، ص ۳۰۳، و رک ص ۹، ۱۹، ۳۰۳
۲۱. همان، ج ۹، ص ۲۷۳، و رک ص ۱۱، ۱۴، ۱۵۷
۲۲. نظامی، لیلی و مجنون، ص ۸
۲۳. همان، خسرو و شیرین، ص ۴۴۳، و رک هفت‌پیکر، ص ۱۴۶

۲۴. همان، خردنامه، ص ۲۴۵، ۲۴۶ و رک ص ۱۳۴، ۲۴۷، ۲۴۸، شرف‌نامه، ص ۷۴، ۸۹، ۱۶۹، ۲۴۵
۲۵. عطار، منطق‌الطیر، ص ۱۳۱
۲۶. همان، ص ۱۳۲
۲۷. نظامی، خردنامه، ص ۲۶۹، ۲۷۰
۲۸. همان، ص ۲۷۲
۲۹. همان، ص ۲۷۲، ۲۷۳
۳۰. همان، ص ۲۷۳، ۲۷۴
۳۱. همان، ص ۲۷۵، ۲۷۶
۳۲. همان، ص ۲۷۶، ۲۷۷
۳۳. همان، ص ۲۷۸
۳۴. فردوسی، ج ۹، ص ۲۷۵
۳۵. نظامی، خسرو و شیرین، ص ۴۰۳-۴۰۵
۳۶. الیاده، میرچا، افسانه و واقعیت، ص ۱۱؛ چشم‌اندازهای اسطوره، ص ۱۳۰
۳۷. همان، چشم‌اندازهای اسطوره، ص ۱۳۰، ۱۳۱
۳۸. همان، افسانه و واقعیت، ص ۱۱۴، ۱۱۵
۳۹. مک‌کال، هنریتا، اساطیر بین‌النهرینی، ص ۶۵
۴۰. فروید، زیگموند، توت‌م و تابو، ص ۱۲۸؛ در متون عرفانی ما نیز این مطلب مندرج است: «و در خبر آمده است که خواب برادر مرگ است و خدای تعالی می‌گوید وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّكُم بِاللَّيْلِ وَ مَيَّ غَوِيْدُ اللّٰهُ يَتَوَفَّي الْاَنْفُسَ حِيْنَ مَوْتِهَا (وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا) [قشیری، رساله قشیریه، ص ۱۹۷]؛ مولوی نیز می‌گوید:
- «اسب جان‌ها را کند عاری ز زین سرّ النوم آخوالموت است این»
- استاد فروزانفر حدیث مربوط به این آیه را «النومُ آخوالموتِ و اهلُ الجنةِ لاینامون و لایموتون» دانسته‌ند. (کنوزالحقائق، ص ۱۴۱)؛ به نقل از فروزانفر احادیث مثنوی، ص ۵
۴۱. نظامی، خردنامه، ص ۱۵۴

۴۲. فردوسی، ج ۱، ص ۲۴۷
۴۳. همان، ج ۵، ص ۳۷۸
۴۴. همان، ج ۶، ص ۳۵۰، ۳۵۱
۴۵. همان، ج ۵، ص ۳۹۷
۴۶. همان، ج ۲، ص ۷۹
۴۷. همان، ج ۱، ص ۴۲
۴۸. همان، ج ۶، ص ۲۵۸
۴۹. همان، ج ۵، ص ۱۰۷، ۱۰۸
۵۰. عهدعتیق، برشیت برشیت، فصل ۵
۵۱. فردوسی، ج ۷، ص ۱۸۶-۲۱۴
۵۲. الیاده، افسانه و واقعیت، ص ۷۱
۵۳. عطار، منطق الطیر، ص ۱۶۵
۵۴. فردوسی، ج ۱، ص ۵۹
۵۵. همان، ص ۲۸
۵۶. همان، ص ۴۰
۵۷. نظامی، شرف نامه، ص ۳۱۹
۵۸. همان، خسرو و شیرین، ص ۴۱۶
۵۹. عطار، منطق الطیر، ص ۳۶
۶۰. الیاده، میرچا، آیین ها و نمادهای آشناسازی، ص ۱۱۴
۶۱. زرنر، زروان، ص ۱۹۶
۶۲. عهدعتیق، سفر پیدایش، باب دوم و سوم، برشیت ویشو، فصل ۳۷؛ کتاب اشعیانبی،
باب ۲۲، آیه ۱۲
۶۳. فردوسی، ج ۵، ص ۳۸۴؛ ورک عطار، منطق الطیر، ص ۲۰۵
۶۴. الیاده، همان، ص ۱۱، ۱۶
۶۵. ستاری، جلال، مدخلی بر رمزشناسی عرفانی، ص ۴۰
۶۶. الیاده، رساله در تاریخ ادیان، ص ۱۰، ۴۹، ۱۸۵

۶۷. نظامی، هفت‌پیکر، ص ۱۵۵
۶۸. همان، ص ۲۳۵-۲۶۷
۶۹. الیاده، آیین‌ها و نمادهای آشناسازی، ص ۹۴
۷۰. زمردی، حمیرا، در مقاله «ملاحظات تطبیقی ادیان و اساطیر در منطق الطیر عطار»، «درخت معرفت»، نشر علمی، ۱۳۷۶
۷۱. ستاری، جلال، همان، ص ۸۴
۷۲. الیاده، رساله در تاریخ ادیان، ص ۱۱۳
۷۳. ورمازرن، مارتن، آیین میترا، ص ۹۴، ۱۸۵؛ ورک الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ص ۱۱۰
۷۴. الیاده، میرچا، آیین‌ها و نمادهای آشناسازی، ص ۱۵
۷۵. چهار رساله افلاطون، ترجمه محمود صناعی، ص ۱۳۷-۱۴۱
۷۶. عطار، منطق الطیر، ص ۲۵۰، ۲۵۱
۷۷. همان، ص ۲۲۱
۷۸. همان، ص ۵۶
۷۹. همان، ص ۲۳۵
۸۰. همان، ۲۳۷، ۲۳۸
۸۱. نظامی، خسرو و شیرین، ص ۴۴۳
۸۲. همان، هفت‌پیکر، ص ۳۵۸
۸۳. ورمازرن، مارتن، آیین میترا، ص ۸۶؛ اسطوره رجوع به اصل و مردن پیش از مرگ در روایات اسلامی و ادب فارسی اصل مهم عرفان و خدانشناسی قلمداد شده است. چنانکه امیر مومنان حضرت علی (ع) می‌فرماید: «موتوا قَبْلَ أَنْ تَموتوا» و در ادب فارسی روایت تمثیلی پرورش بازو چشم دوختن آن و نیز نواختن طبل در مراحل تربیت باز اشاره‌ای به این اسطوره مرگ آیینی و رستاخیز عرفانی است. (رک به تألیف حمیرا زمردی، باز در ادب فارسی، دانشنامه جهان اسلام، ج ۱، ۱۳۷۴؛ باز در چشم‌انداز، رشد ادب فارسی، سال ۹، بهار ۱۳۷۴)
۸۴. الیاده، میرچا، آیین‌ها و نمادهای آشناسازی، ص ۲۱۸

۸۵. ساتاپاتا بر همانا، ج ۲، ۲، ۱، ۴ (به نقل از الیاده، میرچا، افسانه و واقعیت، ص ۱۲)
۸۶. ریگ ودا، VIII، ۴۸، ۳، (به نقل از همان، رساله در تاریخ ادیان، ص ۱۰۴)
۸۷. اسطوره آفرینش در آیین مانی، ترجمه دکتر ابوالقاسم اسماعیل پور، ص ۱۸۵
۸۸. عطار، منطق الطیر، ص ۱۲۹، ۱۳۰
۸۹. همان، ص ۱۴۲، ورک ص ۱۷۱، ۱۷۲، ۲۲۰
۹۰. الیاده، میرچا، افسانه و واقعیت، ص ۸۸، ۹۸؛ الیاده در این باره حکایتی را نقل می‌کند که هفت برادر، خواهرشان را می‌کشند تا از گوشت تن او بخورند اما جوانترین برادر از این کار امتناع می‌ورزد و پاره گوشتی که به او می‌رسد به خاک می‌سپارد. چندی بعد خیزران زیبایی از آن مکان می‌روید و مرد رهگذری از آن ویولون می‌سازد اما وقتی که با تبر به درخت ضربه وارد می‌کند صدایی می‌شنود مبنی بر اینکه باید دست نگهدارد اما درخت قطع شده و مرد با آن ویولون می‌سازد و صدای دلفریب آن دختر جوان بواسطه روحش که در آن می‌زیست به گوش می‌رسد و روزی آن دختر از ساز بیرون آمده، همسر ساززن می‌شود و برادرانش به هلاکت می‌رسند. (الیاده، رساله در تاریخ ادیان، ص ۲۸۹)
۹۱. یشت‌ها، ۵، بند ۴۰-۵۲
۹۲. فردوسی، ج ۱، ص ۱۷۵
۹۳. عهدعتیق، برشیت برشیت، فصل ۴
۹۴. فردوسی، ج ۳، ص ۱۴۶، ۱۵۱
۹۵. همان، ص ۱۷۰
۹۶. نظامی، خسرو و شیرین، ص ۴۴۱؛ مرحوم استاد وحید دستگردی دم‌الاکوین را به خون سیاوش تعبیر کرده است.
۹۷. همان، لیلی و مجنون، ص ۲۵۶
۹۸. عطار، منطق الطیر، ص ۱۹۶
۹۹. الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ص ۲۸۸
۱۰۰. همان، ص ۲۸۸، ۲۸۹؛ اسطوره رویش لاله از خون شهید در فرهنگ اسلامی - ایرانی نیز برخاسته از این باور است.

۱۰۱. صمدی، مهرانگیز، ماه در ایران، ۱۴۱
۱۰۲. بهار، مهرداد، ادیان آسیایی، ص ۲۸-۳۰؛ همان، از اسطوره تا تاریخ، ص ۲۶۴-۲۶۶
۱۰۳. زادسپرم، گزیده‌های زادسپرم، ص ۵۸
۱۰۴. ایونس، ورونیکا، اساطیر مصر، ص ۲۰۷، ۲۰۸
۱۰۵. الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ص ۲۹۴
۱۰۶. همان، ص ۲۹۵
۱۰۷. فردوسی، ج ۵، ص ۴۰۹
- ۱۰۸ و ۱۰۹. همان، ص ۴۱۳ و ۴۱۴
۱۱۰. همان، ص ۳۷۷
۱۱۱. همان، ج ۱، ص ۱۰۷، ۱۰۸
۱۱۲. همان، ج ۷، ص ۱۰۴
۱۱۳. یسنا، هات ۶۸، بند ۲۲؛ هات ۷۲، بند ۷؛ هات ۱، بند ۹
۱۱۴. الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ص ۱۴۳، ۱۴۷
۱۱۵. ورمازرن، مارتن، آیین میترا، ص ۱۶۱، ۱۶۲
۱۱۶. عطار، منطق‌الطیر، ص ۱۴
۱۱۷. همان، ص ۷۶
۱۱۸. همان، ص ۷۶
۱۱۹. الیاده، میرچا، آیین‌ها و نمادهای آشناسازی، ص ۱۶۷، ۲۲۳
۱۲۰. الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ص ۱۸۹، ۱۹۴، ۱۹۵
۱۲۱. فردوسی، ج ۱، ص ۴۵
۱۲۲. همان، ج ۵
۱۲۳. همان، ج ۹، ص ۲۸۲
۱۲۴. الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ص ۱۸۹، ۱۹۴، ۱۹۵
۱۲۵. پیگوت، ژولیت، اساطیر ژاپن، ص ۶۷
۱۲۶. یشت‌ها، جامه‌یشت، (به نقل از دکتر کتایون مزداپور، در شایست نشایست، ص ۵۰)

۱۲۷. ویو، ژ، فرهنگ اساطیر مصر، ص ۲۰۳، ۲۰۷
۱۲۸. آریا، غلامعلی، آشنایی با تاریخ ادیان، ص ۷۱
۱۲۹. کریستی، آنتونی، اساطیر چین، ص ۳۷، ۳۸، ۲۰۶-۲۱۶
۱۳۰. روایت پهلوی، ترجمه دکتر مهشید میرفخرایی، ص ۶۶
۱۳۱. الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ص ۲۷۹
۱۳۲. مینوی خرد، ص ۲۳، ۱۱۰
۱۳۳. زادسپرم، گزیده‌های زادسپرم، ص ۶۳؛ درباره بیمرگان و فرشگرد کرداران، رک مقاله دکتر محمدنقی محصل‌راشد، مجله فروهر، سال دوم، شماره ۵ و ۶، مرداد و شهریور ۱۳۶۴
۱۳۴. بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۴۲
۱۳۵. الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ص ۷، ۸؛ آیین‌ها و نمادهای آشناسازی، ص ۲۲۰
۱۳۶. فردوسی، ج ۷، ص ۷۹-۸۲
۱۳۷. نظامی، شرف‌نامه، ص ۵۰۱-۵۱۵
۱۳۸. همان، ص ۵۱۷-۵۲۰
۱۳۹. پیگوت، ژولیت، اساطیر ژاپن، ص ۲۰۵-۲۰۷
۱۴۰. نظامی، مخزن‌الاسرار، ص ۲۹
۱۴۱. همان، ص ۱۲۹، ورک ص ۱۴۵
۱۴۲. همان، لیلی و مجنون، ص ۳۱، ورک ص ۱۰، ۳۶، ۲۱۲، ۲۴۶، ۲۷۴
۱۴۳. خسرو و شیرین، ص ۷۷ ورک ص ۲۴، ۵۰، ۷۴، ۳۳۷، ۳۷۳، ۳۹۳، ۴۵۲، ۴۵۷، ۴۵۸
۱۴۴. همان، ص ۴۵۲، ورک ص ۴۵۷، ۴۵۸
۱۴۵. همان، هفت‌پیکر، ص ۲۸؛ ورک ص ۵۳، ۱۸۱، ۳۶۷
۱۴۶. همان، شرف‌نامه، ص ۶۲ ورک ص ۷۹، ۴۰۹
۱۴۷. عطار، منطق‌الطیر، ص ۳۷
۱۴۸. همان، ص ۴۵

۱۴۹. همان، ص ۴۵، ورک ص ۲۳۸، ۲۳۹
۱۵۰. الیاده، رساله در تاریخ ادیان، ص ۲۷۷
۱۵۱. همان، ص ۲۷۹، ۲۸۰
۱۵۲. مک کال، هنریتا، اساطیر بین‌النهرینی، ص ۵۲-۶۸
۱۵۳. کویاجی، جهانگیر، آیین‌ها و افسانه‌های چین باستان، ص ۳۲، ۳۳
۱۵۴. فردوسی، ج ۸، ص ۲۵۰، ۲۵۱؛ نصرالله منشی نیز در دیباجه کلیله و دمنه می‌گوید: یکی از براهمه هند را پرسیدند که می‌گویند به جانب هندوستان کوه‌هاست و در وی داروها روید که مُرده بدن زنده شود، طریق به دست آوردن آن چه باشد؟ جواب داد این سخن از اشارت و رمز متقدمان است و از کوه‌ها علما را خواسته‌اند و از داروها سخن ایشان را و از مردگان جاهلان را که به سماع آن زنده گردند و به سمت علم، حیات ابد یابند و این سخنان را مجموعی است که آن را کلیله و دمنه خوانند و در خزاین ملوک هند باشد اگر به دست توانی آوردن این غرض به حصول پیوندد.
- (نصرالله منشی، دیباجه کلیله و دمنه مترجم، ص ۱۸، ۱۹)
۱۵۵. مک کال، هنریتا، اساطیر بین‌النهرینی، ص ۹۰
۱۵۶. شاله، فیلیسین، تاریخ کوچک ادیان بزرگ، ص ۳۶۹
۱۵۷. پیگوت، ژولیت، اساطیر ژاپن، ص ۱۶، ۱۷
۱۵۸. کریستی، آنتونی، اساطیر چین، ص ۱۷۶
۱۵۹. بهار، مهرداد، ادیان آسیایی، ص ۲۲۱
۱۶۰. روایت پهلوی، ص ۸، ۱۱؛ فرنبغ‌دادگی، بندهشن، ص ۱۲۹، ۱۳۰؛ زادسپرم، گزیده‌های زادسپرم، ص ۴۹-۵۵
۱۶۱. عطار، منطق‌الطیر، ص ۲۱۹
۱۶۲. نظامی، خردنامه، ص ۱۱۳، ۱۱۴
۱۶۳. همان، خسرو و شیرین، ص ۴۰۲
۱۶۴. همان، ص ۴۰۱
۱۶۵. فردوسی، ج ۷، ص ۷
۱۶۶. همان، ج ۱، ص ۱۰۳
۱۶۷. همان، ج ۶، ص ۱۴۱

۱۶۸. همان، ص ۲۳۲
۱۶۹. همان، ص ۲۴۹
۱۷۰. همان، ج ۸، ص ۶۱
۱۷۱. همان، ج ۹، ص ۳۸
۱۷۲. همان، ص ۱۳۸
۱۷۳. همان، ص ۲۹۴
۱۷۴. همان، ج ۷، ص ۳۰۵
۱۷۵. بهار، همان، ص ۱۶۸
۱۷۶. میرفخرایی، مهشید، در پاورقی روایت پهلوی، ص ۸۳؛ همان، آفرینش در ادیان،
ص ۴۱
۱۷۷. روایت پهلوی، ص ۸۳
۱۷۸. مینوی خرد، ص ۷۴، ۷۵، پرسش ۵۶
۱۷۹. فردوسی، ج ۶، ص ۷۲
۱۸۰. همان، ج ۱، ص ۱۹
۱۸۱. همان، ج ۹، ص ۳۲۵، ورک ج ۷، ص ۳۰۵
۱۸۲. نظامی، هفت پیکر، ص ۱۳۹
۱۸۳. همان، خردنامه، ص ۷
۱۸۴. همان، ص ۵۴
۱۸۵. همان، ص ۱۸۰
۱۸۶. عطار، منطق الطیر، ص ۷
۱۸۷. همان، ص ۲۰۰
۱۸۸. نظامی، مخزن الاسرار، ص ۷۱، ورک ص ۳۴
۱۸۹. همان، خردنامه، ص ۲۵۶
۱۹۰. همان، هفت پیکر، ص ۲۱۴
۱۹۱. همان، مخزن الاسرار، ص ۱۰۸، ورک ص ۱۲۵، ۱۵۳
۱۹۲. همان، هفت پیکر، ص ۸۴
۱۹۳. همان، ص ۴۲

۱۹۴. همان، شرف‌نامه، ص ۹۷
۱۹۵. همان، خردنامه، ص ۲۵۰، ورک ص ۲۰۰
۱۹۶. فردوسی، ج ۶، ص ۷۲
۱۹۷. همان، ج ۲، ص ۱۰۷
۱۹۸. همان، ج ۳، ص ۱۵۷
۱۹۹. همان، ج ۹، ص ۲۶
۲۰۰. همان، ص ۱۹۱
۲۰۱. عطار، منطق‌الطیر، ص ۲۰۰
۲۰۲. همان، ص ۷۳
۲۰۳. نظامی، هفت‌پیکر، ص ۳۳۱
۲۰۴. همان، خسرو و شیرین، ص ۴۵۳
۲۰۵. الیاده، میرچا، آیین‌ها و نمادهای آشناسازی، ص ۱۲۸، ۲۴۰؛ در این باره رساله الغفران، ارداویراف‌نامه، سیرالعباد سنایی، کمدی الهی دانتیه قابل ذکر هستند؛ درباره شواهد دیگر مربوط به دوزخ و بهشت رک فردوسی، شاهنامه، ج ۱، ص ۶۳؛ ج ۵، ص ۴۰۹؛ ج ۶، ص ۷۴؛ ج ۷، ص ۶۶، ج ۸، ص ۲۴؛ ج ۹، ص ۳۲۵، ۳۰۶؛ نظامی، مخزن‌الاسرار، ص ۱۳۱
۲۰۶. الیاده، میرچا، افسانه و واقعیت، ص ۱۱۰
۲۰۷. همان، ص ۵۸؛ ورمازرن، مارتن، آیین میترا، ص ۱۳
۲۰۸. همان، چشم اندازهای اسطوره، ص ۶۱
۲۰۹. همان، افسانه و واقعیت، ص ۵۶، ۵۷
۲۱۰. زادسپرم، گزیده‌های زادسپرم، ص ۶۱، ۶۲
۲۱۱. روایت پهلوی، ص ۶۱؛ زادسپرم، گزیده‌های زادسپرم، ص ۵۷
۲۱۲. زادسپرم، همان، ص ۶۸، ۶۹
۲۱۳. نظامی، مخزن‌الاسرار، ص ۱۲۱، ۱۲۲
۲۱۴. همان، خردنامه، ص ۱۳۴
۲۱۵. فردوسی، ج ۱، ص ۲۲
۲۱۶. همان، ص ۹۷

۲۱۷. ج ۳، ص ۱۱۴ و رک ج ۲، ص ۲۵، ۳۸، ۵۵، ۲۵۸
۲۱۸. ج ۳، ص ۱۴۲ و رک ص ۱۵۶، ۱۷۳؛ ج ۴، ص ۲۷۳؛ ج ۹، ص ۴۵
۲۱۹. نظامی، مخزن الاسرار، ص ۴۵
۲۲۰. همان، ص ۷۹، و رک ص ۸۲
۲۲۱. همان، ص ۸۵، ۸۶
۲۲۲. همان، ص ۱۰۸
۲۲۳. همان، لیلی و مجنون، ص ۱۱۷ و رک ص ۴۶، ۱۶۲
۲۲۴. همان، خردنامه، ص ۱۵۹ و رک شرفنامه، ص ۱۰۸
۲۲۵. عطار، منطق الطیر، ص ۱۶۳
۲۲۶. همان، ص ۱۸۲
۲۲۷. همان، ص ۱۹۳
۲۲۸. همان، ص ۲۰۸، و رک ص ۱۵۲، ۲۲۱، ۲۴۴، ۲۴۸، ۲۵۳، ۲۵۷
۲۲۹. الیاده، میرچا، چشم اندازهای اسطوره، ص ۶۸، ۷۲
۲۳۰. بهار، مهرداد، ادیان آسیایی، ص ۱۷۳
۲۳۱. آریا، غلامعلی، آشنایی با تاریخ ادیان، ص ۱۱۲
۲۳۲. پیگوت، ژولیت، اساطیر ژاپن، ص ۸۷
۲۳۳. روایت پهلوی، ص ۶۰؛ و رک بندهشن، ص ۱۴۲، ۱۴۳؛ رک مینوی خرد، ص ۸۷-۹۵؛ مطابق روایت بندهشن فرّه زردشت در دریای کیانسه به آبان فره که ایزد ناهید است سپرده شده که سه چراغ به سبب آن در بُن دریا بدرخشد. سه کنیز موسوم به نامی بد، وهبد، اردبد، در زمانهای مختلف، برای آبتنی به دریا می‌روند و از فرّه زردشت آبتن می‌شوند و هر یک به زمان خود، سه پسر زردشت را به نامهای اوشیدر، اوشیدرماه و سوشیانس به دنیا خواهند آورد که سوشیانس موعود زردشتی قلمداد می‌شود.
۲۳۴. ورمازرن، مارتن، آیین میترا، ص ۱۲
۲۳۵. نظامی، هفت پیکر، ص ۲۲

بهره سوم

تطبیقات داستانی

۱. شخصیت‌های حماسی
۲. روایت پیامبران
۳. کینه پدر - پسری (عقدۀ ادیب)
۴. کینه برادری
۵. اسطوره کودک رها شده
۶. اسطوره دوری گزینی (سفر)
۷. بازگشت به اصل؛ وحدت وجود

در فصول و مباحث پیشین به طور پراکنده و تحت عناوینی مشخص، موارد اشتراک در برخی از داستان‌های فردوسی، نظامی و عطار بیان گردید. این موارد شامل رمزهای صعود به آسمان، اسطوره‌رویش گیاه از گور قهرمان و رمز درخت کیهانی، نماد انسان و حیوان، حکایات مربوط به زنده‌بینی، جادو و ...، اسطوره‌مُردن پیش از مرگ و دست یافتن به حیات جاوید و روایات بشمار دیگری است که در ذیل هر فصل با توجه به تناسب موضوع بدان پرداختیم. اکنون به مواردی از مطابقت‌های داستانی خواهیم پرداخت که به فصل و عنوان خاصی مربوط نمی‌شوند و ناگزیر در بهره‌ای جداگانه به شرح آن می‌پردازیم:

۱. شخصیت‌های حماسی. (رستم، کاووس و سودابه، سیاوش، کیخسرو، لهراسب، بهرام گور)

علاوه بر آنچه که در مباحث گذشته درباره‌ی رستم به طور پراکنده گفته شد باید خاطر نشان ساخت که نحوه‌ی تولد رستم مطابق است با نحوه‌ی تولد «سِت» برادر خبیث اوزیریس در اساطیر مصر، اگرچه رستم برخلاف «سِت» شخصیتی مطلوب و پسندیده دارد اما هر دو بر خلاف روال طبیعی از پهلوی مادر خود زاده می‌شوند همچنین مطابق ابیات الحاقی که کویاجی می‌آورد رستم موقع تولد روی و مویی سرخ دارد و دستانش پر از خون است. «سِت» نیز مو و چشمانی سرخ فام دارد و رنگ سرخ نزد مصریان، رنگ شیطانی و اهریمنی محسوب می‌شود:^۱

«همه موی سر سرخ و رویش چو خون چو خورشید رخسند آمد برون

دو دستش پر از خون ز مادر بزاد ندارد کسی این چنین بچه یاد»^۲

از سوی دیگر نبرد رستم با پیل سپید مطابق است با جنگ پیل سپید با بچه‌ی دیو

سرخ که در پایان پیل سپید و همدستانش مغلوب می شوند. در شاهنامه نیز چنان که اشاره گردید رستم هنگام تولد از خصوصیات بچه دیو سرخ برخوردار است. جنگ رستم با سپاه هاماوران و از بندگشودن کاووس توسط او در شاهنامه چنین روایت شده است:

«چو کاووس بر خیرگی بسته شد	به هاماوران رای پیوسته شد
ببارید رستم ز چشم آب زرد	دلش گشت پر خون و جان پر زرد
سپه را یکایک ز کابل بخواند	میان بسته بر جنگ و لشگر براند...
تهمتن مران رخس را تیز کرد	ز خون فرومایه پرهیز کرد
همی تاخت اندر پی شاه شام	ببنداخت از باد خمیده خام
ز کشته زمین گشت مانند کوه	همان شاه هاماوران شد ستوه
چو از دژ رها کرد کاووس را	همان گیو و گودرز و هم طوس را
سلیح سه کشور سه گنج سه شاه	سراپرده و لشگر و تاج و گاه
سپهد جزین خواسته هر چه دید	به گنج سپهدار ایران کشید...» ^۲

در بندهشن نیز عیناً این مطلب خاطر نشان گردیده است: «رستم از سیستان (سپاه) آراست و هاماورانیان را گرفت، کاووس و دیگر ایرانیان را از بند گشود». ^۲ از سوی دیگر همسانی صفات رستم با ایزدمهر با استناد به مهریشت از مواردی است که باید بدان اشاره داشت. بنابراین متن، مهر، شهریارِ تواناست و بخشنده فرّه و شهریارِ است و ایزدی است که دارای تبرزین و خنجر و گرز و یاری رساننده در جنگ است. ^۵ در شاهنامه نیز رستم به تاج بخشی و اعطای پادشاهی موصوف شده و از صفات پهلوانی ایزد مهر نیز بهره مند است ازینروست که در مواردی به آفتاب و مهر سوگند یاد می کند:

«به خورشید رخشان و جانِ زریر
به جانِ پدرم آن گرانمایه شیر...»^۶

کاووس و سودابه

در رمزپردازی های صعود به آسمان از اندیشه اهریمنی کاووس در پرواز به آسمان به تفصیل سخن گفتیم. دل بستگی سودابه، همسر کاووس به سیاوش و تهمتی که سودابه نسبت به او روا داشت موجب رفتن سیاوش به توران و در نتیجه

قتلِ مظلومانه او به دست افراسیاب گردید. این مطلب در بندهشن چنین عنوان شده است: «باری دیگر افراسیاب کوشید کی سیاوش به کارزار آمد. به بهانه سودابه - که زن کاوس پذیرفته بود - سیاوش به ایرانشهر باز نشد. بدین روی که افراسیاب زینهار (آوردن سیاوش) به وی را پذیرفته بود (سیاوش) به کاوس نیامد بلکه خود به ترکستان شد. دختِ افراسیاب را به زنی گرفت. کیخسرو از او زاده شد. سیاوش را آن جای کشتند.^۷»

به روایت مینوی خرد تنها سودمندی کاووس این بوده است که سیاوش از تن او آفریده شود تا اعمالی از او سرزنند.^۸ مطابق روایت شاهنامه، رستم دیو سپید را کشته، جگرش را از سینه به در می آورد و با چکانیدن خونِ آن در چشمان کاووس و همراهانش بینایشان را بدانها باز می گرداند:

«کنون خونش آور تو در چشم من همان نیز در چشم این انجمن
مگر باز بینیم دیدار تو که بادا جهان آفرین یار تو»^۹

در اعتقادات کهن چینی، هر یک از شش اندام درونی شامل تمام یا بخشی از روان آدمی است که شن (shen) نامیده می شود. شنِ جگر، روشنی بخش و دارای روشنایی است پس جگر دیو سپید براساس اعتقاد دائو گرایان دارای روشنایی است و چکاندن خون در چشمان کاووس و همراهانش سبب بازگرداندن بینایی از دست رفته شده است.^{۱۰} کویاجی مشابهت کاووس با «جو - وانگ» (Chou - Wang) و شباهت سودابه با «سوداگی» (Su - ta - Ki) در افسانه های چینی را یادآور می شود و می گوید: «شاهنشاه جو - وانگ، مردی سست منش، زن باره، باده گسار و عیاش است و سوداگی محبوب ترین سوگلی اوست که بر اثر وسوسه او شاهزاده پاکدامن بین - گیائو (Yin-Kiao) به فرمان جو - وانگ مورد آزار و شکنجه او قرار می گیرد و ناگزیر به دشمنان پدرش می پیوندد. در این روایت چینی از دو هیولا (جنین های سقط شده زن جادو) نیز مانند روایت شاهنامه سخن رفته است.^{۱۱}»

سیاوش

سخن مؤلف بندهشن در باب سیاوش در مبحث پیشین خاطر نشان شد. همچنین به مشابهت افسانه سیاوش و بین گیائو شاهزاده چینی اشاره شد. اکنون به

نقل از کویاجی به عناصری خواهیم پرداخت که در هر دو داستان مشترک هستند: «در هر دو داستان شوربختی شاهزادگان و قربانی شدن آنها به جهت آزار نامادری هرزه خود و این که مورد خشم پدر قرار می‌گیرند و به دشمنان پدر پناهنده شده و به دست دشمنان کشته می‌شوند خاطر نشان شده است. همچنین احترام و توجه اقوام این دو سرزمین پس از مرگ دو شاهزاده به آنها قابل ذکر است. از سوی دیگر سیاوش تن به آزمایش ایزدی می‌دهد و از خرمن آتش درمی‌گذرد و برای بین‌گیاثو نیز کوره‌ای آتشین برپا می‌شود ولی دوست او به جایش در کوره می‌رود و می‌سوزد. همچنین سر هر دو شاهزاده از تن جدا می‌شود و پس از مرگشان در رؤیا بر کسان ظاهر می‌شوند و از آینده خبر باز می‌دهند چنانکه در شاهنامه روان سیاوش به خواب توس می‌آید و او را به پافشاری در جنگ با تورانیان دلگرم می‌کند. روان شاهزاده چینی نیز بر پدرش آشکار می‌شود و او را از دنبال کردن راه و رسم اهریمنی که به شکست می‌انجامد باز می‌دارد.^{۱۲}

از سوی دیگر باید خاطر نشان ساخت که داستان سیاوش با روایت اسطوره‌ای - حماسی راماینه هندی مطابقت دارد چنانکه رام به معنی سیاه و سیاوش به معنی مرد سیاه آمده است. همچنین در هر دو روایت پدر قهرمان همسری دیگر جز مادر او دارد که مانع رسیدن قهرمان به سلطنت است و قهرمان ناچار به تبعید می‌شود. رامه به هر کجا می‌رود گیاهانی زیر پایش سبز می‌شود و از خون سیاوش نیز گیاهی سبز می‌روید که این امر بازگویی مرگ و زندگی خدای برکت بخشنده و باران آور است. همچنین هر دو روایت هندی و ایرانی با روایت کهن بین‌النهرینی دُموزی - تموز که در بخش مردن پیش از مرگ بدان اشاره داشتیم در این باره مطابقت دارند زیرا هر دو بر آیین‌های ایزد نهاتی دلالت دارند. همچنین در هر دو داستان بازگشت قهرمان وجود دارد، بازگشت کیخسرو و پسر سیاوش از توران و رسیدن او به شاهی در واقع برابر است با بازگشت قهرمان در روایت اصلی، رامه نیز پس از چهارده سال باز می‌گردد و به سلطنت می‌رسد. در هر دو داستان در نهایت هر دو شاهزاده با دشمن به سختی می‌جنگند و پیروز می‌شوند.^{۱۳}

همچنین به نظر استاد مهرداد بهار، آیین حاجی فیروز یکی از آیین‌های کهن

بومی ایران است که با آیین سیاوش مربوط و همزمان می باشد زیرا آیین سیاوش که به آیین های ستایش ایزد نباتی بومی مربوط است، به آیین تموز (دموزی) و ایشرابالی و آیین های سومری می پیوندد. ازینرو شاید واژه اوستایی سیاوش به معنی سیه چرده و مرد سیاه، اشاره به رنگ سیاهی است که در این مراسم بر چهره ها می مالیدند یا صورتکی سیاه به کار می بردند.^{۱۴}

سرد شدن آتش بر سیاوش در آزمایش ایزدی ورنیز با داستان سرد شدن آتش بر حضرت ابراهیم (ع) مطابق است. چنانکه می دانیم ابراهیم (ع) باید به فرمان نمرود در آتش بسوزد اما به خواست خداوند آتش بر او سرد می شود.

فردوسی در خصوص سیاوش و نظامی در خصوص ابراهیم چنین می گوید:

«چو بخشایش پاک یزدان بود دم آتش و باد یکسان بود»^{۱۵}

«مجوسی را مَجَس پُر دود باشد کسی کاتش کند نمرود باشد»^{۱۶}

کیخسرو

مطابق روایت بندهشن پس از مرگ سیاوش «در همان هزاره کیخسرو افراسیاب را کشت. خود به گنگ دژ شد و شاهی را به لهراسب داد» در مینوی خرد نیز خاطر نشان شده است: «و از کیخسرو این سودها بود چون کشتن افراسیاب و کندن بتکده (ساحل) دریاچه چیچست و پابرجا ساختن گنگدز و سوشیانس پیروزگر که مرتب کننده مردگان است در تن پسین رستاخیز را به یاری او بهتر می تواند انجام دهد»^{۱۷} تمثلی اتحاد دین و دولت در وجود کیخسرو به او تقدسی دینی بخشید و او را به عنوان نمونه و الگوی شاهی جلوه داد زیرا کیخسرو دارای شخصیتی روحانی بود که سرانجام هم به آسمان نزد خدایان صعود کرد. ازینرو شاهان ساسانی از آغاز برای خود شخصیتی روحانی جستجو می کردند چنانچه بابک در کنار قدرت سیاسی خود نگهبان پرستشگاه اناهید در استخر است و شخصیت روحانی - فرمانروا دارد. در کارنامه اردشیر بابکان، اردشیر مظهر سه نیروی اجتماعی: روحانیت، فرمانروایی (ارتشتاری) و تولید معرفی می شود و اتحاد این قدرت ها در شاه است که مبنی بر سنت دیرینه شهریاری در آسیای غربی یعنی آشور و بابل

است که به ایرانیان نیز رسیده بود. شاه هخامنشی نیز این قدرت را داشت و خسروانوشیروان هم شاه - موبد بود.^{۱۸} زهد و پارسایی کیخسرو در شاهنامه بدین گونه روایت شده است:

«چو پیروزگر دادمان فرّهی	بزرگی و دیهیم شاهنشهی
زگیتی ستایش مرا او را کنید	شب آید نیایش مرا او را کنید
که آن را که خواهد کند شوربخت	یکی بی‌هنر برنشاند به تخت
ازین کوشش و پرسشت رای نیست	که با داد او بنده را پای نیست» ^{۱۹}
«زبهر پرستش سروتن بشت	به شمع خرد راه یزدان بجست
بپوشید پس جامه نو سپید	نیایش کنان رفت دل پر امید
بیامد خرامان به جای نماز	همی گفت با داور پاک راز
همی گفت کای برتر از جان پاک	برآرنده آتش از تیره خاک
ببیا مرز رفته گناه مرا	ز کژی بکش دستگاه مرا» ^{۲۰}
«بزرگان برو آفرین خواندند	ورا خسرو پاک دین خواندند» ^{۲۱}

همچنین در زندگی کیخسرو خبری از زن و حرم سرا یا لهو و لعب نیست.^{۲۲} از کرامات کیخسرو، پیشگویی و پیش بینی او در وقوع حوادث است چنانکه پیش بینی می‌کند که پس از رفتن و ناپدید شدنش، برف خواهد بارید. ازینرو پنج پهلوانی که او را همراهی می‌کردند یعنی طوس، بیژن، فریبرز، گیو و گسته‌م گرفتار برف و توفان می‌شوند و همگی در برف از نظر ناپدید می‌گردند:

«زکوه اندر آید یکی باد سخت	کجا بشکند شاخ و برگ درخت
ببارد بسی برف زابر سیاه	شما سوی ایران نیاید راه
هم آنکه برآمد یکی باد و ابر	هوا گشت برسان چشم هزبر
چو برف از زمین بادبان برکشید	نبُد نیزه نامداران پدید
یکایک برف اندرون ماندند	ندانم بدانجای چون ماندند
زمانی تپیدند در زیر برف	یکی چاه شد کنده هر جای ژرف
نماند ایچ کس را زیشان توان	برآمد به فرجام شیرین روان» ^{۲۳}

این مطلب همچنین در گزیده‌های زادسپرم خاطر نشان شده است و از آن

درمی یابیم که این پهلوانان به همراهی کیخسرو به جاودانان می پیوندند: «چنان که از ایشان (= جاویدانان) سه بی مرگ (دیگر) که شش بدست (=؟ و جب) در برف (هستند) که توس و گیو است و آن بی مرگی که گرشاسپ است، چهارم کیخسرو که همیشه ایشان را برانگیزاند.^{۲۴}

اسطوره ناپدید شدن کیخسرو که او را در شمار بی مرگی درمی آورد و از کرامات او محسوب می شود نیز قابل مقایسه است با ناپدید شدن خنوخ یهودی که سیصد سال با خداوند سلوک کرد، در تورات خاطر نشان شده است که سلوک او با خداوند از آنروست که خداوند او را با خود برد:^{۲۵}

«چو از کوه خورشید سر برکشید ز چشم مهان شاه شد ناپدید

ببودند ز آنجایگه شاه جوی به ریگ بیابان نهادند روی»^{۲۶}

نظامی در شرف نامه پس از آن که از رفتن اسکندر به غاری که کیخسرو در آن ناپدید شده است یاد می کند می گوید که در آن غار چاه گوگرد بوده است و کیخسرو در آن جا نابود و کشته شده است:

«چو شه رسم کیخسروی تازه کرد	چو کیخسرو آهنگ دروازه کرد
برون آمد از دیدن تخت و جام	سوی غار کیخسرو آورد گام
نماینده غار با شاه گفت	که کیخسرو اینک در این غار خفت
رهی دارد از صاعقه سوخته	ز پیش کمر در (بر) کمر دوخته
به چنگ و به دندان رهش رفته گیر	چو کیخسرو آنجا فروخته گیر
ازین غار باید عنان تافتن	به غار ازدها را توان یافتن
سکندر زگفتار او روی تافت	پیاده سوی غار خسرو شتافت
به سختی در آن غار شد شهریار	نشانی مگر یابد از یار غار
چو لختی شد آن آتش آمد پدید	که شد سوخته هر که آن جا رسید
به فرزانه گفت این شرار از کجاست	دراین غارتنگ این بخار از کجاست
نگه کرد فرزانه در غار تنگ	که آتش چه می تابد از خاره سنگ
فروزنده چاهی در آن دید ژرف	که می تافت زان چاه نوری شگرف
پراکنده نی آتشی گرد بود	چو دید اندر او کان گوگرد بود

چو بیرون غار آمد و راه جست نشدهیچ هنجار بروی درست ...»^{۲۷}
داستان اسکندر از جهاتی با روایت کیخسرو همسانی دارد چنانکه مرگ و آجلِ
این هر دو در شاهنامه بسیار عجیب به نظر می‌رسد زیرا مرگ کیخسرو توسط سروش
به او الهام می‌شود و اسکندر با شنیدن نغمه غیبی درمی‌یابد که به زودی خواهد
مُرد. هر دو نیز زاهدانه عبادت می‌کنند. در خردنامه از زهد و طاعت اسکندر در
پایان عمر او یاد شده است:

«سرانجام در دیر کوهی نشست زشغل جهان داشت یکباره دست

دل از شغل عالم به طاعت سپرد برین زیست گفتی نشاید که مُرد»^{۲۸}

از سوی دیگر در هر دو روایت مشاهده موجودات عجیب «انسان - حیوان» به
چشم می‌خورد که در این خصوص می‌توانید به فصل نهم از بهره اول مراجعه کنید.
نکته قابل توجه دیگر در مقایسه شخصیت کیخسرو و اسکندر در داشتن جام
کیخسروی و آینه اسکندری است که غیب‌دانی و راز آگاهی این دو شخصیت
اساطیری را نشان می‌دهد:

«کلیدی که کیخسرو از جام دید در آینه دست تست آن کلید

جزاین نیست فرقی که ناموس و نام تو زاینه بینی و خسرو زجام»^{۲۹}

«در آینه و جام آن هر دو شاه چنان به که به بینی از هر دو راه»^{۳۰}

لهراسپ

مطابق بندهشن «در همان هزاره، کی خسرو افراسیاب را کشت خود به گنگ دژ
شد و شاهی را به لهراسپ داد.»^{۳۱} در مینوی خرد نیز آمده است: «واز کی لهراسپ
این سود بود که خوب پادشاهی کرد و نسبت به ایزدان سپاسگزار بود و ...
کی گشتاسپ دین پذیرنده از تن او آفریده شد.»^{۳۲} اعتکاف و تزهده لهراسپ پس از
بخشیدن شاهی به گشتاسپ در شاهنامه قابل مقایسه با زهد و دوری‌گزینی
کیخسرو برای طاعت خداوند است:

«چو گشتاسپ راداد لهراسپ تخت فرود آمد از تخت و بر بست رخت

به بلخ‌گزین شد بر آن نوبهار که یزدان پرستان بدان روزگار

مر آن جای را داشتندی چنان
بدان خانه شد شاه یزدان پرست
ببست آن در آفرین خانه را
بپوشید جامه پرستش پلاس
بسفکند یاره فروهشت موی
همی بود سی سال پیشش به پای
که مر مکه را تازیان این زمان
فرود آمد از جایگاه نشست
نماند اندرو خویش و بیگانه را
خرد را چنان کرد باید سپاس
سوی روشن دادگر کرد روی
بر این سان پرستید باید خدای»^{۳۳}

بهرام گور

بهرام ورقیش خسرو برای دست یافتن به پادشاهی باید کلاه را از میان دو شیر بردارند و بهرام در نهایت موفق به این کار می‌گردد و به پادشاهی می‌رسد:

«زبیشه دو شیر ژیان آوریم
ببندیم شیر ژیان بر دو سوی
شود تاج برگیرد از تخت عاج
به شاهی نشیند میان دو شیر
جز او را نخواهیم کس پادشا
چو بهرام و خسرو به هامون شدند
همی رفت با گرزۀ گاو روی
برد بر سرش گرز بهرام گرد
جهاندار بنشست بر تخت عاج
«شیر با شیر درهم افکندند
شیرداری از آن میانه دلیر
فتوی آن شد که شیر دل بهرام
گرسناند ز شیر تاج اوراست
شه بتأدیشان چو رای افکند
پنجه‌شان پاره کرد و دندان خرد
تاج بر سر نهاد و شد بر تخت

همان تاج را در میان آوریم
کسی را که شاهی کند آرزوی
به سر برنهد نامبردار تاج
میان شاه و تاج از برو تخت زیر
اگر دادگر باشد و پارسا ...
بر شیر بادل پر از خون شدند
چو دیدند شیران پرخاشجوی
زچشمش همی روشنایی ببرد
به سر برنهاد آن دلفروز تاج»^{۳۴}
گور بهرام گور می‌کنند
تاج بنهاد در میان دو شیر
سوی شیران کند نخست خرام
جام زرین و تخت عاج اوراست
سر هر دو به زیر پای افکند
سر و تاج از میان شیران برد
بختیاری چنین نماید بخت»^{۳۵}

این داستان با آنچه که دوبوکور در باب درخت زندگی که در محاصره دو راهب و کاهن یا جانوران افسانه‌ای چون شیر و بز وحشی است نقل می‌کند مطابقت دارد. به گفته دوبوکور، در این روایت طالبان اکسیر طول عمر که این مقوله را در میوه‌های درخت زندگی می‌جویند باید با هیولای نگهبان درخت درآویزند و هر که در این نبرد پیروز شود به مراقبه‌ای فوق انسانی ارتقا می‌یابد و جاودانه و بی‌مرگ می‌شود.^{۳۶} در تورات نیز می‌بینیم که تخت (کرسی) سلیمان در میان دو شیر که به پهلوی دست‌های کرسی ایستاده‌اند و دوازده شیر که از این طرف و آن طرف بر شش پله قرار گرفته‌اند، قرار دارد^{۳۷} و در شاهنامه، فریدون بر تختی می‌نشیند که بر یک طرف او شیر و پلنگ و بر طرف دیگرش پیلان جنگی ایستاده‌اند.^{۳۸} در حقیقت این ساختار اساطیری، در داستان بهرام برای سنجیدن قدرت داوطلبان پادشاهی است و در تورات و شاهنامه نمایانگر قدرت نمایی کسانی است که به پادشاهی دست یافته‌اند.

ازدواج بهرام گور با هر یک از دختران هفت پادشاه اقلیم‌های جهان با ازدواج کریشنا یعنی هشتمین تجلی ویشنو، با هفت دختر گاوبان که یکی پس از دیگری صورت گرفت از لحاظ ساختاری قابل تطبیق است. از سوی دیگر تبادل ناخودآگاه گاوبانی کنیزک در هفت پیکر که گاو سنگینی را به دوش می‌گرفت و از شصت پله بالا می‌برد^{۳۹} نیز قابل توجه است. نظامی در باب نام و نشان هفت دختر پادشاهان هفت اقلیم چنین می‌گوید:

«هفت پیکر در او نگاشته خوب	هر یکی زان به کشوری منسوب
دختر رای هند - فورک نام	پیکری خوبتر ز ماه تمام
دخت خاقان به نام - یغماناز	فتنه لعبتان چین و طراز
دخت خوارزم شاه - نازپری	کش خرامی بسان کبک دری
دخت سقلاب شاه - نسرین‌نوش	ترک چینی طراز رومی پوش
دختر شاه مغرب - آزیون	آفتابی چو ماه روزافزون
دختر قیصر همایون رای	هم همایون و هم به نام - همای
دخت کسری ز نسل کیکاووس	درستی - نام و خوب (نغز) چون طاووس» ^{۴۰}

بهرام در پایان عمر هنگامی که درمی یابد که حدیث مرگ نزدیک است همچون لهراسپ و خسرو پرویز، به زهد و عبادت روی می آورد:

«گنبد مغز شاه جوش گرفت	کزفسون و فسانه گوش گرفت
دید کین گنبد بساط نورد	از همه گنبدی برآرد گرد
هفت گنبد بر آسمان بگذاشت	او ره گنبد دگر برداشت
گنبدی کز فنا نگرده پست	تا قیامت برو بخفتد مست
هفت موبد بخواند موبد زاد	هفت گنبد به هفت موبد داد
در زد آتش به هر یکی ناگاه	معنی آن شد که کردش آتشگاه
سروین چون به شصت سال رسید	یاسمن بر سر بنفشه دمید
از سر صدق شد خدای پرست	داشت از خویشتن پرستی دست» ^{۴۱}

همچنین داستان مرگ اوبا نحوه ناپدید شدن کیخسرو مطابقت دارد. علاوه بر مشابهت ساختاری در این دو مورد، تعبیر نظامی از ورود بهرام به غار، به گنج کیخسروی که وارد غار می شود تأییدی بر این مطلب است:

«روزی از تخت و تاج کرد کنار	رفت با ویژگیان خود به شکار
گور جست از برای مسکن خویش	آهو افکند لیک از تن خویش
عاقبت گوری از کناره دشت	آمد و سوی گورخان بگذشت
شاه دانست کان فرشته پناه	سوی مینوش می نماید راه
کرد بر گور مرکب انگیزی	دادیکران تسند را تیزی
از پی صید می نمود شتاب	در بیابان و جای های خراب
بود غاری در آن خرابستان	خوشر از چاه یخ به تابستان
رخنه ای ژرف داشت چون چاهی	هیچکس را نه بر درش راهی
گور در غار شد روان و دلیر	شاه دنبال او گرفته چو شیر
اسب در غار ژرف راند سوار	گنج کیخسروی رساند به غار
چون زمانی بر آن کشید دراز	لشکر از هر سوی رسید فراز
شاه جستند و غار می دیدند	مهره در مغز مار می دیدند
چون ندیدند شاه را در غار	بر در غار صف زدند چو مار

دیدها را به آب تر کردند مادر شاه را خبر کردند»^{۴۲}

روایت پیامبران

آدم

در باب آدم در بهره‌ها و فصل‌های پیشین خصوصاً در بخش خلقت انسان سخن گفتیم. آنچه اکنون بدان اشاره خواهیم داشت مطالبی است که افزون بر گفته‌های پیشین مطرح می‌شوند. همانگونه که گفتیم آدم و حوا به فریب مار به میوه درخت زندگی (شجره ممنوعه، درخت معرفت نیک و بد) دست بردند و به دلیل ارتکاب این گناه از بهشت رانده شدند:

«گر آدم زمینو درآمد به خاک شد آن گنج خاکی به مینوی پاک»^{۴۳}

در برخی روایات این میوه سیب یا انگور معرفی شده و در روایات پس از اسلام گندم فرض شده است:

«گرمی گندم جگرش تافته	چون دل گندم بدو بشکافته
ز آرزوی ماکه شده نوبر او	گندم خوردن به یکی جو بر او
او که چو گندم سر و پای نداشت	بی زمی و سنگ نوایی نداشت
خوردن آن گندم نامردمش	کرده برهنه چو دل گندمش
آن همه خواری که زیدخواه برد	یکدلی گندمش از راه برد
قرص جوین می شکن و می شکیب	تا نخوری گندم آدم فریب
چون زپی دانه هوسناک شد	مقطع این مزرعه خاک شد
دید که در دانه طمع خام کرد	خویشتن افکنده این دام کرد
آب رساند این گل پژمرده را	زد به سرانندیب سراپرده را
روسیه از این گنه آنجا گریخت	بر سر آن خاک سیاهی بریخت
مدتی از نیل خم آسمان	نیلگری کرد به هندوستان
چون کفش از نیل فلک شسته شد	نیل گیا در قدمش رُسته شد
چون دلش از توبه لطافت گرفت	ملک زمین را به خلافت گرفت» ^{۴۴}

همچنین هبوط آدم به زمین در سرانندیب هند بوده است:

«سراندیب را کار برهم زدم قدم بر قدمگاه آدم زدم

به قدس آوریدم چو آدم نشست زدم نیز در حلقه کعبه دست»^{۲۵}

چنانکه در بخش صعود به آسمان در فصل اول از بهره نخست خاطر نشان گردید افسانه شنبه در گنبد سیاه (در هفت پیکر) با داستان رانده شدن آدم و حوا از بهشت مطابقت دارد. همچنین داستان ماهان و گرفتاری او در چنگ دیوان و تاریکی که مربوط به افسانه روز چهارشنبه در گنبد پیروزه رنگ است نیز با داستان فریب خوردن آدم از شیطان همسانی دارد. چنانکه بی طاققت شدن ماهان نسبت به حور پیکری که در اصل دیوی است که تغییر شکل یافته است و فراموش کردن پند پیری که به او هشدار داده است تا به او نزدیک نشود مطابقت با این روایت را می‌رساند:

«عشق چون برگرفت شرم از راه رفت ماهان به میهمانی ماه

ماه چون دید روی ماهان را سجده بردش چو تخت شاهان را

چونکه ماهان به ماه در پیچید ماه چهره ز شرم سر پیچید

در بر آورد لعبت چین را گل صد برگ و سرو سیمین را

چون در آن نور چشم و چشمه قند کرد نیکو نظر به چشم پسند

دید عفرتی از دهن تا پای آفریده زخشم‌های خدای

گاو میشی گراز دندانی کازدها کس ندید چندان...»^{۲۶}

همچنین اظهار توبه و ندامت ماهان به درگاه خداوند پس از رهایی از چنگ دیوان با روایت آدم همسانی دارد:

«چون که ماهان ز چنگ بدخواهان رست چون من ز قصه ماهان

نیت کار خیر پیش گرفت توبه‌ها کرد و نذرها پذیرفت

از دل پاک در خدای گریخت راه می‌رفت و خون ز رخ می‌ریخت

دید یاران خویش را خاموش هر یک از سوگواری آرزق پوش

هر چه ز آغاز دید تا فرجام گفت با دوستان خویش تمام

باوی آن دوستان که خو کردند دید کارزق ز بهر او کردند

با همه در موافقت کوشید ازرقی راست کرد و در پوشید»^{۲۷}

در باب فرزندان آدم، هابیل و قابیل نیز در بخش مربوط به اسطوره برادر کشی

سخن خواهیم گفت.

نوح

روایت نوح در سفر پیدایش خاطرنشان شده است.^{۴۸} از مضامین برجسته درباره نوح، عمر نوح، طوفان و کشتی اوست. بنابه تورات عمر نوح، نهصد و پنجاه سال بوده است.^{۴۹} داستان طوفان و کشتی نوح با حکایت ورجمکرد (Warijamcard) بارویی که جم آن را می سازد بسیار مطابقت دارد. باروی جم بنایی است منتسب به جمشید که بنا به روایت وندیداد، جمشید آن را می سازد تا گزیده‌ای از مردم و موجودات را در برابر گزند برف و سرمای عظیمی که در عصر او اتفاق می افتد محفوظ دارد تا در پایان هزاره اوشیدر که بر اثر گزندهای ملکوس (Malkus)، موجود اهریمنی و مرگ آور، مردم و جانوران مفید نابود شده‌اند، درهای این بارو را بگشایند و جهان از نور، پر از مردم و گوسفند شود. به احتمال اصل روایت بارو تحت تأثیر اساطیر سامی بر اساطیر ایرانی و اختلاط داستان نوح و کشتی او با داستان جمشید و باروی او، این داستان وندیدادی را به وجود آورده است.^{۵۰}

از سوی دیگر روایت یهودی طوفان نوح با اسطوره بابلی گیل‌گمش در کتیبه یازدهم آن مطابقت دارد. در این اسطوره خدایان تصمیم می‌گیرند توفان بزرگی بر انسان نازل کنند و به دستورات «اوت‌نه‌پیش تیم» قایقی بزرگ با محاسبات دقیق ساخته و به آب افکنده می‌شود. اوت‌نه‌پیش تیم برای گیل‌گمش روایت می‌کند که این قایق را با طلا و نقره، تخم موجودات زنده، دوستان و خویشان، رمه‌ها و جانوران وحشی و ... پُر کرده است و شش روز و هفت شب طوفانی هولناک فرا می‌رسد و پس از آن اوت‌نه‌پیش تیم و زنش جاودانه می‌شوند. اما جاودانگی گیل‌گمش معطوف به انجام یک آزمون سخت است که او در این آزمون مردود شده و از این کار مأیوس می‌گردد.^{۵۱}

ابراهیم، اسماعیل

حضرت ابراهیم جدّ اعلاّی یهودیان شناخته می‌شود. روایت بنای خانه کعبه و

قربانی کردن اسماعیل در باب او مشهور است و در تورات به تفصیل از آن یاد شده است. بت شکنی ابراهیم نیز از مضامین رایج در متون عرفانی ماست و حدیث قربانی شدن اسماعیل پس از حکایت هابیل و قابیل که مبتنی بر عنایت الهی بر هدیه و قربانی هابیل و ترجیح آن بر اهدا قابیل است اولین منشاء قربانی در تورات به شمار می‌رود.^{۵۲} فرمان الهی بر مبنای قربانی شدن اسماعیل (ع) توسط ابراهیم (ع) نیز متضمّن همین معنی است:

«باز اسماعیل را بین سوگوار کبش او قربان شده در کوی یار»^{۵۳}

یعقوب و یوسف

داستان یعقوب پیامبر بیشتر در ارتباط با یوسف مطرح می‌شود. در تورات، داستان نبوت یعقوب از باب بیست و هشتم سفر پیدایش آغاز می‌شود و با تولد یوسف از راحیل به اوج خود می‌رسد و چون یوسف مورد محبت پدر است مورد حسد برادران قرار گرفته، به چاه افکنده می‌شود و علت مرگ او دریده شدن به وسیله گرگ مطرح می‌شود. ازینرو یعقوب از گریه و زاری در فراق یوسف نابینا می‌گردد.^{۵۴}

از جِقد برادران نمی‌رست» ^{۵۵}	«یوسف که ز ماه عقد می‌بست
باز یابم آخرش در روزگار	«یوسفی گم کرده‌ام در چاهسار
بر یرم با او من از ماهی به ماه» ^{۵۶}	گر بیابم یوسف خود را زچاه
بندگی و چاه و زندان بر سری» ^{۵۷}	«باز یوسف رانگر در داوری
چون یوسف چاهی از بُن چاه» ^{۵۷}	«تابان دم گرگ در سحرگاه
یعقوب زیوسف اوفتاده» ^{۵۹}	«کان پیر، پسر به باده داده
چشم کرده در سرِ کارِ پسر» ^{۶۰}	«باز در یعقوب سرگردان نگر
فراق از چشم یعقوبی برد نور» ^{۶۱}	«نبود آگه که چون یوسف شود دور

بنا به روایت تورات، یوسف در مصر پس از ماجراهای بسیار که به غلامی پوطیفار، سردار مصر می‌رسد و پس از آن که خواب فرعون را تعبیر می‌کند، به عزت و پادشاهی دست می‌یابد. چنانکه هنگام قحطسالی، برادرانش برای دریافت کمک

نزد او می آیند و در مقابل او که فرمانروای مصر شده است سجده می کنند: ۶۲

«مرد به زندان شرف آرد به دست
 یوسف ازین روی به زندان نشست» ۶۳

«همچو یوسف بگذر از زندان و چاه
 تا شوی در مصر عزت پادشاه» ۶۴

«ده برادر قحطشان کرده نفور
 پیش یوسف آمدند از راه دور
 از سر بیچارگی گفتند حال
 چاره‌ای می‌خواستند از تنگ حال
 روی یوسف بود در برقع نهان
 پیش یوسف بود طاسی آن زمان
 دست زد بر طاس یوسف آشکار
 طاسش اندر ناله آمد زارزار
 گفت حالی یوسف حکمت شناس
 هیچ می‌دانید کین آواز طاس
 ده برادر برگشادند آن زمان
 جمله گفتند ای عزیز حق شناس
 یوسف آنکه گفت من دانم درست
 گفت می‌گوید شما را پیش از این
 نام یوسف داشت که بود از شما
 در نکویی گوی بر بود از شما
 جمله افکنید یوسف را به چاه
 پس بیاوردید گرگی بی‌گناه
 پیرهن در خون کشیدید از فسون
 تا دل یعقوب از آن خون گشت خون
 با برادر کی کنند ای کافران
 شرمتان باد از خدای ای حاضران
 زان سخن آن قوم حیران آمده
 آب گشتند از پی نان آمده» ۶۵

عطار در پایان سیر و سلوک مرغان خاطر نشان می‌سازد که مرغان رقع‌های را می‌خوانند و سرشان را در آن حدیث می‌بینند زیرا هرچه از آغاز تا پایان کرده‌اند در آن نقش بسته می‌شود یعنی یوسف خود را به چاه انداخته سپس او را به خواری فروخته‌اند:

«چون همه در عشق او مرد آمدند
 پای تا سر غرقه درد آمدند
 حاجب لطف آمد و در برگشاد
 در نفس صد پرده دیگر گشاد
 رقع‌های بنهاد پیش آن همه
 گفت برخوانید تا پایان همه
 یوسفی کانجم سپندش سوختند
 ده برادر چون و را بفروختند
 مالک دعرش چو زیشان می‌خرید
 خطایشان خواست کارزان می‌خرید

خط ستد زان قوم هم برجایگاه	پس گرفت آن ده برادر را گوا
چون عزیز مصر یوسف را خرید	آن خط پر غدر با یوسف رسید
عاقبت چون گشت یوسف پادشا	ده برادر آمدند آن جایگاه
روی یوسف باز می‌شناختند	خویش را در پای او انداختند
خویشان را چاره جان خواستند	آب خود بردند تا نان خواستند
یوسف صدیق گفت ای مردمان	من خطر دارم به عبرانی زبان
می‌نیارد خواند از خیلیم کسی	گر شما خوانید نان بخشم بسی
جمله عبری خوان بدند و اختیار	شادمان گفتند شاهها خط بیار
خط ایشان یوسف ایشان را بداد	لرزه براندام ایشان برفتاد
چون نگه کردند آن سی مرغزار	در خط آن رقعۀ پراعتبار
هرچ ایشان کرده بودند آن همه	بود کرده نقش تا پایان همه» ^{۶۶}

از مضامین دیگر رایج دربارهٔ یوسف، زیبایی و حُسن بی مانند اوست که در تورات نیز از آن سخن رفته است: «یوسف خوش اندام و نیک منظر بود»:^{۶۷}

«چنان مشهور شد در خوبرویی

که مطلق یوسف مصر است گویی»^{۶۸}

«یوسف مصریان به زیبایی

هندوی او هزار یغمایی»^{۶۹}

حکایت زنان مصر که از دیدن حسن یوسف به جای ترنج دستهایشان را بریدند در تورات خاطر نشان نشده و این روایت باید از روایات شفاهی یهود باشد که به متون ادبی دورهٔ اسلامی راه یافته است:

«نازنینان مصر این پرکار

برتو عاشق شدند یوسف وار

خیز تا در تو یک نظاره کنند

هم کف و هم ترنج پاره کنند»^{۷۰}

«بر زنان مصر چون حالت بگشت

زانک مخلوقی بدیشان برگذشت

چه عجب باشد که بر دیوانه‌ای

حالتی تابد زدولت خانه‌ای»^{۷۱}

داستان عاشق شدن زلیخا، زن عزیز مصر بر یوسف و زندانی شدن او بر اثر تهمتی که زلیخا به او روا داشت در سفر پیدایش از تورات مندرج است و^{۷۲} در ادبیات ما نیز این امر منعکس شده است. و از این لحاظ می‌توان یوسف را با سیاوش که نامادریش سودابه بر او عاشق شده و به او تهمت زده بود مقایسه نمود:

«یوسفِ یاوه گشته (کرده) را جستند چون زلیخا زدامنش رستند»^{۷۳}
 حکایتِ تنبیه یوسف در زندان به فرمان زلیخا به سبب این تهمت، در
 منطق الطیر عطار نیز آمده است.^{۷۴}

موسی

نحوه تولد موسی در تورات بدین صورت آمده است که دختر لاوی (دختر
 برادر ناتنی یوسف) چون موسی را به دنیا آورد در آن زمان فرزندان ذکور
 بنی اسرائیل به دلیل ترس فرعون از تصاحب سلطنتش کشته می شدند ازینرو دختر
 لاوی او را در سبدی نهاد و به رود نیل افکند و دختر فرعون او را از آب گرفته و
 دایه‌ای برایش انتخاب کرد و از آن پس موسی در دربار فرعون پرورش یافت.^{۷۵}
 دایگی فرعون برای موسی در متون عرفانی ما مندرج است:

«باز موسی را نگر ز آغاز عهد دایه فرعون و شده تابوت مهد»^{۷۶}

همچنین ازدواج موسی با صفورا، دختر شعیب (رعوئیل) که از چشمه آب
 می آورد در ساختار اسطوره‌ای خود با ازدواج «خیر» با دختر گُرد (چوپان) در
 هفت پیکر نظامی مطابق است.^{۷۷} در تورات آمده است: «موسی از حضور فرعون
 فرار کرده در زمین مدیان ساکن شد و بر سر چاهی بنشست و کاهن میدیان را هفت
 دختر بود که آمدند و آب کشیده آبخورها را پر کردند تا گله پدر خویش را سیراب
 کنند و شبانان نزدیک آمدند تا ایشان را دور کنند آنگاه موسی برخاسته ایشان را مدد
 کرد و گله ایشان را سیراب نمود ... و رعویل صفوره را به موسی داد.»^{۷۸}

همچنین سگبانی شیخ صنعان در منطق الطیر به عوض پرداخت کابین (مهریه)
 به دختر ترسا با داستان گله‌داری موسی برای پدر صفورا مطابقت ساختاری دارد:

«بود شیخی خرقه‌پوش نامدار	برد از وی دختر سگبان قرار
مادر دختر از آن آگاه شد	گفت شیخا چون دلت گمراه شد
پیر اگر بردست دارد این هوس	پیشه ما هست سگبانی و بس
رنگ ماگیری و سگبانی کنی	بعد سالی عقد و مهمانی کنی
چون نبود آن شیخ اندر عشق سست	خرقه را بفرکند و شد در کار چست» ^{۷۹}

مضمون یدبیضا در تورات چنین عنوان شده است:

«زرد قصب خاک به رسم جهود کاب چو موسی یدبیضا نمود»^{۸۰}

همچنین داستان گوساله سامری (گوساله زرین) در تورات آمده است. نمود این مطلب در متون ادبی و عرفانی ما چنین است:

«نور شمع از نقاب زردی تافت گاو موسی بها به زردی یافت»^{۸۱}

«نفاقه از سنگی پدیدار آورد گاو زر در ناله زار آورد»^{۸۲}

مهم ترین مقوله عرفانی درباره موسی، داستان مکاشفه آمیز او در تجلی یهوه است. به روایت تورات: «خداوند او را از میان آن بته صدا زد گفت مُشه، مُشه، مُشه گفت حاضرم. این محل زمین مقدس است به اینجا بیا، کفشهایت را از پایت بیرون آور»^{۸۳}:

«رفت موسی بر بساط آن جناب خلع نعلین آمدش از حق خطاب

چون به نزدیک او شد از نعلین دور گشت در وادی المقدس غرق نور»^{۸۴}

بنا به روایت تورات، مکاشفه نزول اجلال ادونای خداوند برکوه سینی همواره با آتش توأم بوده است: «از تمام کوه سینی دود بیرون می آمد برای این که ادونای با آتش آن نازل گشت دودش مثل دود کوه بالا می رفت و تمام آن کوه بسیار لرزان شد...»^{۸۵}

«وگر طارم موسی از طور بود سرایرده احمد از نور بود»^{۸۶}

«همچو موسی دیده ای آتش زدور لاجرم موسیچه ای برکوه طور»^{۸۷}

در تورات نیز می خوانیم: «مُشه به ادونای گفت: آئینه وجودت را به من بنما ادونا گفت نمی توانی روی مرا ببینی زیرا انسانی که مرا ببیند زنده نمی ماند. موقعی که آئینه وجودم رد شود ترا در شکاف آن صخره قرار خواهم داد. وقتی که رد شوم دستم را روی تو خواهم گسترانید»^{۸۸}

در این خصوص در ادبیات مضامینی خلق شده است:

«موسی از این جام تهی دید دست شیشه به کهپایه (آرنی) شکست»^{۸۹}

داوود

لحن داودی و زره گری او مضمونی رایج در متون عرفانی ماست. اما تورات در

شرح تاریخ داوود بدان اشاره‌ای ندارد. مطمئناً این مضامین در تفاسیر، اسناد و روایات یهودی غیر از تورات مندرج است:

«نیست چون داود یک افتاده کار	تا زبور عشق خوانم زارزار» ^{۹۰}
«خوش بنال از درد دل داود وار	تا کنند هر نفس صد جان نثار
«حلق داودی به معنی برگشای	خلق را از لحن خلقت رهنمای
«چند پیوندی زره بر نفس شوم	همچو داوود آهن خود کن چو موم
«گر شود این آهنی چون موم نرم	تو شوی در عشق چون داوود گرم» ^{۹۱}
«چون دل داوود نفس تنگ داشت	در خور این زیر، بم آهنگ داشت» ^{۹۲}
«به داودی دلم را تازه گردان	زبورم را بلند آوازه گردان» ^{۹۳}
«چو محمود با فرّ و فرهنگ و شرم	چو داود ازو گشته پولاد نرم» ^{۹۴}
«زداود اگر دور درعی گذاشت	محمد زدرّاعه صد درع داشت» ^{۹۵}
«باز داوود زره گر را نگر	موم کرده آهن از تف جگر» ^{۹۶}

نرم شدن آهن به دست داوود و زره‌سازی او با نرم کردن آهن به وسیله جمشید

در روایات ایرانی مطابق است:

«به فرّ کیی نرم کرد آهنا	چو خود و زره کرد و چون جوشنا
چو خفتان و تیغ و چو بر گستان	همه کرد پیدا به روشن روان» ^{۹۷}

سلیمان

رابطه سلیمان با هدهد، تسخیر دیوان، داشتن انگشتری در تورات به صراحت خاطر نشان شده است و این مقوله نیز باید در روایات یهودی غیر از تورات مندرج باشد. در متون ادبی ما به این مقولات اشارات فراوانی شده است:

«هدهد با تاج چون برتخت شد	هر که رویش دید عالی بخت شد» ^{۹۸}
«سلیمانم نباید نام کردن	پس آن گاو پری را رام کردن» ^{۹۹}
«گفت کای پیشوای دیو و پری	چون هنر خوب چون خرد هنری» ^{۱۰۰}
«چوگفت این قصه بیرون رفت چون باد	سلیمان وار با جمعی پریراد» ^{۱۰۱}
«شه ار چون سلیمان شود دیو بند	مرادر جهان هست دیوانه چند» ^{۱۰۲}

حکایت آشنایی سلیمان با بلقیس، ملکه سبا در تورات خاطر نشان گردیده است.^{۱۰۳} اما از ازدواج آنان به صراحت سخنی نرفته است. سخن سرایان فارسی زبان درباره سلیمان و بلقیس مضامینی به دست داده اند:

«در حافظ شب سلیمانی عرش بلقیس باد نورانی»^{۱۰۴}

«تخت بلقیس جای دیوان نیست مرد آن تخت جز سلیمان نیست»^{۱۰۵}

مهر، نگین، خاتم یا انگشتری سلیمانی در مضامین ادبی ما اعتباری چون جام جم، جام کیخسرو و آینه اسکندری دارد. لازم به ذکر است که سلیمان در مواردی با جمشید در روایات ایرانی، مطابقت یافته و گاهی مراد از ملک سلیمان، تخت جمشید است و جمشید نیز در روایات ایرانی همچون سلیمان دارای انگشتری است و دیوان مسخر فرمان اویند:

«زتو پیروزه بر خاتم نهادن زما مهر (دست) سلیمانی گشادن»^{۱۰۶}

«سلیمان را نگین بود و ترا دین سکندر داشت آینه تو آیین»^{۱۰۷}

«زرنج و زبدهشان نبُد آگهی میان بسته دیوان بسان رهی»^{۱۰۸}

«که جمشید با فرّ و انگشتری به فرمان او دیو و مرغ و پری»^{۱۰۹}

داستان انزو و ال لیل در اساطیر بین النهرین چنین است که ال لیل دارای لوح محفوظی است که توسط انزو ربوده می شود و بدین دلیل قدرتش سلب می گردد اما نینورته با وزیدن بادی شدید لوح را به ال لیل بازمی گرداند.^{۱۱۰} این داستان با حکایت ربوده شدن خاتم سلیمانی توسط دیو یا صخرجنی در روایات ما همسان است. درین حکایت نیز قدرت ال لیل به اعتبار لوح محفوظی است که به همراه دارد و همچون سلیمان با ربوده شدن انگشتری توسط دیو، قدرت و اعتبار او کاهش می یابد و دیو جانشین او می گردد. همچنین حضور باد در روایت بین النهرینی که باعث دفع انزو می شود از موارد دیگر همسانی در داستان سلیمان و ال لیل است زیرا باد نیز همچون دیو مسخر سلیمان است:

«آگهی از مُلک سلیمانیم دیو ستمکاره چرا خوانیم»^{۱۱۱}

«چو با دیو دارد سلیمان نشست کند یاوه انگشتری را به دست»^{۱۱۲}

«سلیمان اگر تخت بر باد بست محمد زباز یجه باد رست»^{۱۱۳}

یونس

داستان یونس و حبس او در شکم ماهی در کتاب یونس نبی از تورات تماماً مندرج است این مضمون در متون ادبی ما نیز به کار رفته است:

- «یوسف دلوی شده چون آفتاب یونس حوتی شده چون دلو آب»^{۱۱۴}
 «مشعل یونس و چراغ کلیم بزم عیسی و باغ ابراهیم»^{۱۱۵}
 «وگر کرد ماهی زیونس شکار زمین بوس او کرد ماهی و مار»^{۱۱۶}
 «باز یونس را نگر گم گشته راه آمده از مه به ماهی چندگاه»^{۱۱۷}
 «تنگ دل زانی که در خون مانده‌ای در مضیق حبس ذوالنون مانده‌ای
 گر بود از ماهی نفست خلاص مونس یونس شوی در بحر خاص»^{۱۱۸}

لازم به ذکر است که گرفتاری یونس در شکم ماهی و اسارت او در ظلمات سه گانه (ظلمت شب، ظلمت دریا، ظلمات شکم ماهی) یادآور اسطوره مردن پیش از مرگ و رسیدن به حیات جاوید است.

زکریا

روایت زکریای نبی مبنی بر آن که او را با اژه می‌کشند و به دو نیم می‌کنند در تورات (در کتاب زکریای نبی) ذکر نشده است بلکه باید در روایات و اسناد یهودی غیر از آن مندرج باشد. اما طرح این روایت در متون ادبی ما باید مأخوذ از روایات اسلامی باشد:

- «باز آن را بین که دل پر جوش شد اژه بر سردم نزد خاموش شد»^{۱۱۹}
 «عاشق آتش بر همه خرمن زند اژه بر فرقش نهند او تن زند»^{۱۲۰}

ساختار اساطیری اژه کردن جمشید برای به قتل رساندن او در روایات ایرانی نیز مندرج است. و از این لحاظ همسانی قتل جمشید با زکریای نبی قابل ذکر است، زادسپرم در این خصوص می‌گوید: «هنگامی که گناهکاران را از نو برآورند اژه‌کنندگان جم به پیکر و زنج دوباره به دوزخ افتند و شکست خورده آن‌جا باشند»^{۱۲۱}

«چو ضحاکش آورد ناگه به چنگ یکایک ندادش زمانی درنگ

- به آژش سراسر به دو نیم کرد جهان را ازو پاک بی بیم کرد»^{۱۲۲}
 همچنین در موارد دیگر در شاهنامه با این ساختار روبرو هستیم:
 «به آزه میانم به دو نیم کن زکابل میماید با من سخن»^{۱۲۳}
 «چو خستو نیاید میانش به آژ ببرد و این دانم آیین و فر»^{۱۲۴}

عیسی

در عهد جدید (انجیل) آمده است: «اما ولادت عیسی مسیح چنین بود که چون مادرش به یوسف نامزد شده بود قبل از آن که با هم آیند او را از روح القدس حامله یافتند.»^{۱۲۵} ازینرو بارداری مریم در عین باکره بودن و عصمت مریم به دلیل آن که بدون همخوابگی با مردی باردار شود از مضامین رایج متون ادبی ما قرار گرفته است:

- «ضمیرم نه زن بلکه آتش زن است که مریم صفت بکر آستن است»^{۱۲۶}
 «یکی عصمت مریمی یافته یکی نور عیسی بر او تافته»^{۱۲۷}

بودا نیز سرنوشتی چون مسیح دارد زیرا از دختری باکره زاده شده و از پهلوی او به درمی آید.^{۱۲۸}

از سوی دیگر طبابت و شفابخشی عیسی و باد و دم مسیحایی که حیات بخش تلقی شده است در موارد متعددی در انجیل مرقس، انجیل لوقا و انجیل یوحنا خاطر نشان شده است.^{۱۲۹} چنانکه در این باره به بینا کردن شخص کور^{۱۳۰} و زنده کردن ایلعازنامی توسط عیسی^{۱۳۱} اشاره رفته است. این مضمون از دیگر مضامین رایج بکار رفته در ادبیات ماست:

- «جان زنده کنی که از فصیحی شد مرده او دم مسیحی»^{۱۳۲}
 «می باش طیب عیسوی هُش امانه طیب آدمی کُش»^{۱۳۳}
 «شبی باد مسیحا در دماغش نه آن بادی که بنشانند چراغش»^{۱۳۴}
 «چو عیسی هر که دارد توتیایی زهر بیخی کند دارو گیاهی»^{۱۳۵}
 «عیسی که دمش نداشت دودی می بُرد جفای هر جهودی»^{۱۳۶}
 «از دم عیسی کسی گر زنده خاست او به دم دست بریده کرد راست»^{۱۳۷}

تعبیر عیسی و خرش که در ادبیات ما معمول است نیز در انجیل خاطر نشان شده است: «و چون نزدیک به اورشلیم رسیدند دو نفر از شاگردان خود را فرستاده بدیشان گفت بدین قریه‌ای که پیش روی شما است بروید و چون وارد آن شدید در ساعت کَرّه الاغی را بسته خواهید یافت که تا به حال هیچکس بر آن سوار نشده آنرا باز کرده بیاورید و گوئید خداوند بدین احتیاج دارد، پس رفته کَرّه بیرون دروازه در شارع عام بسته یافتند و آن را باز می‌کردند و به بعضی از حاضرین گفتند عیسی چنین فرموده آن گاه کَرّه را به نزد عیسی آورده رخت خود را بر آن افکندند تا بر آن سوار شد و آنانی که پس و پیش می‌رفتند فریادکنان می‌گفتند هوشیعا نا مبارک باد کسی که به نام خداوند می‌آید و عیسی وارد اورشلیم شده به هیکل درآمد و...»^{۱۳۸}:

«تا تو چو عیسی به در دل رسی بی‌خر و بی‌بار به منزل رسی»^{۱۳۹}

«چو عیسی بر دوزانو پیش بنشست خری با چارپا آمد فرا دست»^{۱۴۰}

ماجرای به دار کشیدن عیسی در انجیل تماماً نقل شده است و خاطر نشان شده که او پس از مرگ از گور به آسمان پرواز کرده است.^{۱۴۱} اما بنا بر اعتقادات اسلامی، حضرت مسیح کشته نشده بلکه مسیحای دروغین به عوض او به صلیب کشیده شده و روح عیسی به آسمان چهارم صعود کرده است:

«مسیح فریبنده خود کشته شد چو از دین یزدان سرش گشته شد»^{۱۴۲}

«چنین داد پاسخ ورا نوش‌زاد دلم سوی مادر گراید همی

که دین مسیحا است آیین اوی نگردم من از فرّه و دین اوی

مسیحای دین‌دار اگر کشته شد نه فرّ جهاندار ازو گشته شد»^{۱۴۳}

«که ترسم مریم از بس ناشکیبی چو عیسی برکشد خود را صلیبی»^{۱۴۴}

«وگر مهد عیسی به گردون رسید محمد خود از مهد بیرون پرید»^{۱۴۵}

«موسی عمران چو آن رتبت بدید چاکر او را چنان قربت بدید

گفت یارب زامت او کن مرا در طفیلِ همّت او کن مرا

گرچه موسی خواست این حاجت مدام لیک عیسی یافت این عالی مقام

لاجرم چون ترک آن خلوت کند خلت را بر دین او دعوت کند

با زمین آید زچارم آسمان روی بر خاکش نهد جان بر میان

هندو او شد مسیح نامدار زان مبشر نام کردش کردگار»^{۱۴۶}

۳. کینه پدر - پسری (عقدۀ ادیب)

کین پسر به پدر و کین پدر به پسر از مضامین معروف شاهنامه است و اولین منشاء آن در شاهنامه در داستان ضحاک و پدرش مرداس نمود دارد. در این روایت ضحاک به دستور ابلیس پدرش را می‌کشد.^{۱۴۷} همچنین سام، فرزندش زال را به دلیل سپیدمویی در زمان ولادت در دل طبیعت رها می‌کند و از خود دور می‌گرداند، رستم سهراب را نادانسته به قتل می‌رساند (هرچند که تمام عوامل و امکانات در جهت کشتن سهراب هستند).^{۱۴۸} همچنین شیرویه پدرش خسرو پرویز را به زندان افکنده سپس به قتل می‌رساند.^{۱۴۹} کیکاووس نیز به واسطه تهمتی که سودابه نسبت به سیاوش روا می‌دارد با وجود اثبات بی‌گناهی سیاوش به او بی‌مهری می‌کند و سیاوش، مهر پدری را در دل دشمنان می‌جوید و در این راه مظلومانه به قتل می‌رسد.^{۱۵۰} در سرگذشت گشتاسپ نیز می‌بینیم که این کینه دو سویه درباره پدر و پسر دنبال می‌شود چنانکه لهراسپ، پدر گشتاسپ نسبت به او بی‌مهری روا داشته و می‌خواهد سلطنت را به برادر دیگر او بسپارد و گشتاسپ به سرزمین روم پناه می‌برد و پس از ازدواج با کتایون، دختر قیصر روم دوباره روانه ایران شده سلطنت را به دست می‌آورد.^{۱۵۱} همچنین گشتاسپ این بی‌مهری را به فرزند خود اسفندیار روا می‌دارد اما پس از مدتی از کار خود پشیمان شده امارت را به او می‌سپارد.^{۱۵۲}

به نظر فروید مجموعه داستان‌هایی که در بردارنده کین پدر و پسر نسبت به یکدیگر است الهام گرفته از داستان اساطیری ادیب است. ادیب پسر لائیوس پادشاه شهر طبس است که به دلیل آن که غیب‌گویان خبر داده بودند که عاقبت شوی مادر خواهد شد و پدر را خواهد کشت او را طرد کرده به کوهی می‌برند. شبانان او را یافته، به پادشاهی می‌سپارند تا آن که کودک رشد یافته و پس از سال‌ها در تنگۀ فوسیس با پدر روبرو شده و ندانسته او را می‌کشد و به شهر طبس می‌آید و به سلطنت می‌رسد. پس از آن ادیب ندانسته با مادر ازدواج می‌کند و خدایان طبس از این جنایت او خبردار شده شهر را به طاعون مبتلا می‌سازند و ادیب چون

درمی یابد که پدر را کشته و با مادر مزاجت کرده است چشمان خود را بیرون می آورد و روی به بیابان می نهد.^{۱۵۳}

فروید برآنست که همه پسران به نحوی ناخودآگاه یا خودآگاه به مادر یا جانشینان او عاشقند و به همین دلیل به پدر کین می ورزند. فروید این مقوله را عقده اَدیپ می نامد و معتقد است که همه بیماران روانیش دچار این بیماری هستند.^{۱۵۴} گفتنی است این نظریه فروید درباب سیاوش و سودابه از لحاظ ساختاری مطابقت دارد.

۴. کینه برادری (برادرکشی)

نخستین نمود مستند از برادرکشی در روایت یهودی قابیل و هابیل به چشم می خورد. به گفته تورات هابیل گله بان و قابیل کشاورز بود و پس از چندی هر دو قربانی و هدیه ای به درگاه خداوند هدیه کردند و از آن جا که هدیه قابیل، محصولی از زمین و هدیه هابیل گوسفندی از میان گله اش بود خداوند به هابیل و هدیه اش عنایت نمود. ازینرو قابیل از حسد خشمگین شده، برادرش هابیل را کشت و نزد خداوند منفور شد^{۱۵۵} نام هابیل و قابیل در متون ادبی ما نیز مندرج است:

«زقابیل و هابیل کین خواستم زناسک به منسک ره آراستم»^{۱۵۶}

حکایت حسد بردن برادران ناتنی یوسف نسبت به او و به چاه انداختن یوسف به دلیل آن که یعقوب او را بسیار دوست می داشت در تورات آمده است^{۱۵۷} و مادر این باره به تفصیل در روایت پیامبران سخن گفتیم. در اساطیر ژاپن نیز با حسادت غیر طبیعی «یوری تومو» نسبت به برادرش «یوشیستونه» - از قهرمان تاریخ ژاپن - مواجه می شویم.^{۱۵۸}

اولین نمایش برادرکشی در شاهنامه در داستان ایرج، فرزند فریدون به چشم می خورد که مورد حسد برادرانش سلم و تور قرار گرفته است. مولف بندهشن در این باره می گوید: «چون فریدون کشور را بخش کرده، سلم و تور، آن گاه، ایرج را کشتند. (بسیاری) از فرزندان و اعقاب (اورا) از میان بردند. در همان هزاره، منوچهر زاده شد و کین ایرج را خواست. پس افراسیاب آمد و ... پسران منوچهر را کشت تا

به پیوندی دیگر، ایرانشهر از افراسیاب ستانده شد.^{۱۵۹} در مینوی خرد نیز اشاره بدین مطلب به چشم می خورد.^{۱۶۰} گفتنی است داستان ایرج، سلم و تور به جهت آنکه سلم و تور فرزند شهرناز و ایرج فرزند خواهر او ارنواز است با داستان یوسف و برادرانش قابل مقایسه است زیرا یوسف و بنیامین از «راحیل» و برادران دیگر از خواهرش «لئا» به دنیا آمده‌اند. از سوی دیگر همچون یعقوب که یوسف را بیش از دیگر برادران دوست می داشت، مهر فریدون بر ایرج افزون بر برادران اوست، چنانکه فریدون برای ایرج در نامه چنین می نویسد:

«ز دردِ دل اکنون یکی نامه من نویسم فرستم بدان انجمن

مگر باز بینم ترا تن درست که روشن روانم به دیدار تست»^{۱۶۱}

ایرج نیز هنگامی که تور به قتل او کمر می بندد می گوید:

«نیایدت گفت ایچ بیم از خدای نه شرم از پدر خود همین است رای

به خون برادر چه بندی کمر چه سوزی دل پیر گشته پدر»^{۱۶۲}

همچنین در شاهنامه با نمایش دیگری از برادرکشی در داستان رستم و شغاد مواجه می شویم و جالب این که در این روایت نیز رستم فرزند رودابه و شغاد فرزند کنیزی است. این حکایت نیز از این جهت با داستان یوسف و ایرج قابل مقایسه است چرا که رستم توسط برادر ناتنی خود شغاد به قتل می رسد.^{۱۶۳}

۵. اسطورهٔ کودک رها شده

کودک رها شده که عناصر کیهان از او پشتیبانی می کنند. غالباً قهرمان، شاه یا قدیس می شود و ترجمهٔ حال افسانه آمیزش تقلیدی است از اسطوره خدایانی که پس از تولد بی درنگ رهایشان کرده‌اند.^{۱۶۴} مطابق روایت تورات، به دلیل آن که فرزندان ذکور بنی اسرائیل به فرمان فرعون باید کشته می شدند موسی پس از تولد در داخل سبدی به رود نیل سپرده می شود و همسر فرعون او را از آب گرفته، و به دربار فرعون برده، او را پرورش می دهد.^{۱۶۵}

«صد هزاران طفل سربریده گشت تا کلیم الله صاحب دیده گشت»^{۱۶۶}

در اساطیر روم نیز با افسانهٔ سبدی مواجه می شویم که نوزادان «رئا» و به قولی

«کرنوس» در آن هستند و این سبد پس از طی مسافتی زیر درخت انجیری متوقف شده، ماده گرگی آن‌ها را می‌یابد و به نوزادان شیر می‌دهد سپس چوپانی آنان را نزد همسرش می‌برد تا از ایشان مراقبت کند.^{۱۶۷}

همچنین در اساطیر مصر از پیوند اوزیریس با ایزیس فرزندی به نام هوروس متولد می‌شود و با کشته شدن اوزیریس توسط برادرش «ست» ایزیس کودکش را مخفی می‌سازد تا در باتلاق‌ها و نیزارها پرورش یابد و در آینده انتقام خون پدر را از عمّ خود «ست» بازستاند.^{۱۶۸}

اولین نمایش اسطوره رها کردن کودک در دل طبیعت در داستان فریدون مندرج است، چنانکه می‌دانیم فریدون تحت حضانت و دایگی گاو برمایه پرورش می‌یابد. این افسانه تا حدی گویای این است که اقتصاد آن دوره متکی بر شبنانی و پرورش گاو بوده است:

«یکی گاو برمایه خواهد بُدَن	جهانجوی را دایه خواهد بُدَن
همان گاو کش نام برمایه بود	زگاوان ورا برترین پایه بود
زمادر جدا شد چوطاووس نر	به هر موی بر تازه رنگی دگر
شده انجمن بر سرش بخردان	ستاره‌شناسان و هم موبدان
که کس در جهان گاو چونان ندید	نه از پیر سر کاردانان شنید» ^{۱۶۹}
«فریدون بود طفلی گاو پرورد	توبالغ دولتی هم شیر و هم مرد» ^{۱۷۰}

دومین نمود این اسطوره در داستان زال متجلی می‌شود. چنانکه سام به واسطه سپید مویی زال او را در دل کوه رها می‌کند و سیمرغ در مقام دایگی زال برآمده او را به همراه بچگان خود می‌پرورد.^{۱۷۱} کویاجی داستان زال را با افسانه چینی «هائو-گی» که هنگام تولد پیکری همچون بره دارد و همچون زال در دل طبیعت رها می‌شود مطابق می‌داند. داستان ایلای نبی در تورات که تحت پرورش و دایگی غراب‌ها قرار داشت و از آب نهر می‌نوشید نیز در این مورد با حکایت زال قابل مقایسه است.^{۱۷۲} در شاهنامه، سهراب، سیاوش، کیخسرو و بهرام گور نیز دور از پدر و تحت تربیت پهلوان یا پادشاهی نشو و نما می‌یابند و این مقوله تا حدودی تئوری مُردن پیش از مرگ را برای آشناسازی روحی به ذهن نزدیک می‌کند:

«مداریدش اندر میان گروه به نزد شبانان فرستش به کوه
بدان تا نداند که من خود کیم بدیشان سپرده زیهر چیم
نیاموزد از کس خرد گر نژاد زکار گذشته نیایدش یاد
شبانان کوه قلا را بخواند وزان خرد چندین سخن‌ها براند
که این را بدارید چون جان پاک نباید که بپند ورا باد و خاک
شبان را ببخشید بسیار چیز یکی دایه با او فرستاد نیز»^{۱۷۳}

سرگذشتِ داراب پسرِ همای بهمن نیز با سرنوشت موسی در تورات یکسان است چنانکه همان نهنی پسری به دنیا می‌آورد و از آن جا که موقعیت خود را چون پادشاه بوده از دست ندهد طفل را درون صندوقی قرار می‌دهد و به آب می‌افکند. گازی کودکی را یافته او را بزرگ می‌کند و در نهایت داراب نزد مادرش بازمی‌گردد.^{۱۷۴} ساسان نیز به شبانان سپرده می‌شود تا دور از خانواده بزرگ شود:

«بدین هم نشان تا چهارم پسر همی نام ساسانش کردی پدر
شبانان بدندی وگر ساربان همه ساله با رنج و کارِ گران
چو کمتر پسر سوی بابک رسید به دشت اندرون سرشبانان بدید
بدو گفت مزدورت آید به کار که ایدر گذارد به بد روزگار
بپذرفت بدبخت را سرشبان همی داشت با رنج روز و شبان»^{۱۷۵}

۶. اسطورهٔ دوری‌گزینی، سفر

به روایت تورات یعقوب پس از پلاس پوشی و عزاداری برای یوسف، دوری‌گزید و از فرزندانش کناره‌گرفت.^{۱۷۶} خلوت موسی در کوه طور و روایت مکاشفه‌آمیز حزقیال نبی نیز حاکی از این سنت است.^{۱۷۷} اسطورهٔ دوری‌گزینی عارفانه کیخسرو در شاهنامه متضمن همین معناست چنانکه کیخسرو یک هفته برای عبادت و نیایش با خداوند خلوتی می‌سازد و به تدبیر گودرز و نصیحتِ رستم به میان جمع بازمی‌گردد.^{۱۷۸} همچنین لهراسپ پس از بخشیدن تاج و تخت به پسرش گشتاسپ، معتکف دیرگشته، عارفانه دوری می‌گزیند:

«چو گشتاسپ راداد لهراسپ‌تخت فرود آمد از تخت و بر بست رخت

به بلخ گزین شد بر آن نوبهار
 که یزدان پرستان بدان روزگار
 مرآن جای را داشتندی چنان
 که مَرَمگه را تازیان این زمان
 ببست آن در آفرین خانه را
 نماند اندرو خویش و بیگانه را
 بپوشید جامه پرستش پلاس
 خرد را چنان کرد باید سپاس
 بیفکند یاره فروهشت موی
 سوی روشن دادگر کرد روی
 همی بود سی سال پیشش به پای
 براین سان پرستید باید خدای»^{۱۷۹}

سفر صوفیانه نیز از مظاهر دوری گزینی عرفا است چنانکه ایلپای نبی چهل روز
 و چهل شب تا حوریب - که کوه خداست - می رود و در غار به سر برده، کلام خدا بر
 او نازل می شود.^{۱۸۰}

در هفت پیکر نظامی، خیر برای رستن از دام شهوت و هوای نفس به سفر روی
 می آورد:

«به که محمل برون برم زین کوی
 سوی بیت المقدس آرم روی
 تا خدایی که خیر و شر داند
 بر من این کار سهل گرداند»^{۱۸۱}
 «به از آن نیست کز چنین خطری
 زیرکانه برآورم سفری»^{۱۸۲}
 همچنین شیخ صنعان برای رستن از هوای نفس به سفر روی می آورد:
 «آخر از ناگاه پیر اوستاد
 با مریدان گفت کارم اوفتاد
 می بیاید رفت سوی روم زود
 تا شود تدبیر این معلوم زود
 چارصد مرد مرید معتبر
 پس روی کردند با او در سفر
 می شدند از کعبه تا اقصای روم
 طوف می کردند سر تا پای روم»^{۱۸۳}
 «در درون هر کسی هست این خطر
 سر برون آرد چو آید در سفر»^{۱۸۴}

۷. بازگشت به اصل، وحدت وجود

در مبحث حیات جاوید و مُردن پیش از مرگ در باب اسطوره رجوع به اصل نیز
 سخن گفتیم. در این اسطوره، سالک با مرگ آیینی به اصل خود بازمی گردد و از
 مقتضیات بشری در می گذرد. در این سفر زمان دنیوی ملغی شده و شخص با
 گذشتن از مرز بشری به ماوراء عرفان و ابدیت راه می یابد و به وضعیتی عالی تر

دست پیدا می‌کند.^{۱۸۵} جریان پرواز مرغان و پیوستن آن‌ها به سیمرغ در منطق الطیر عطار نمایانگر این اسطوره آیینی است. چنانکه مرغان مَجْمعی می‌کنند و در آسمان به سوی سیمرغ پیش می‌روند و پس از تحمل رنج و ریاضت‌های بسیار سی مرغ بال و پر سوخته به درگاه سیمرغ می‌رسند و چون در آینه می‌نگرند سی مرغ راهمان سیمرغ می‌بینند. این حکایت مطابق است با اسطوره‌ای میتراپی که برگرفته از نقش لوح برجسته‌ای است که روی محور مرکزیش می‌چرخد و متناوباً با دوگونه نقش نمایانده می‌شود. بر چهار گوشه نقش پشتی لوح، سر ایزدان چهارگانه باد حک شده و دایره‌ای که نمودار گنبد آسمان است به همراه بسیاری از جزئیات اسطوره فائتون کنده شده است. نام فائتون به معنی «رخشنده» است. او روزی از پدرش، هلیوس (خورشید) می‌خواهد تا از اَبه خورشید - تخت پدر - را براند، ازینرو چهار مرد جوان یعنی ایزدان باد، ارباه هلیوس (خورشید) را به چهار جهت مخالف می‌رانند ... خطیب مشهور دیوکریزوستوم، طی سفرهایی که در سال ۱۰۰ م به آسیای صغیر کرده درباره این نقش می‌نویسد: خدای اعظم با ایزد برین ارباه‌ای می‌راند که چهار اسب آنرا می‌کشند و این اسبان نماد عناصر چهارگانه‌اند و همواره حرکتی دورانی دارند ... چنین چرخشی تا مدتی مدید با نهایت هماهنگی صورت می‌گیرد پس از مدتی آن اسبی که در بیرونی‌ترین نقاط دایره است آتش به جان دیگر اسبان می‌اندازد و یال و موی اسبی که نماد زمین است در شعله آتش می‌سوزد و ارباه نابود می‌شود و نهایتاً ارباه با ارباه ران یکی می‌شود. این تصویر در اسطوره فائتون نیز عیناً تکرار می‌شود تا جایی که برخی محققان میترا و فائتون را یکی دانسته‌اند. به هر حال هر دو افسانه تصویرکننده ویرانی نهایی عالم و فناى مطلق است و مریدان افلاطون و رواقیان نیز به اسطوره فائتون تمثل می‌کرده‌اند تا ویرانی و احتراق آینده عالم را به مردم بنمایانند.^{۱۸۶}

در رساله فدروس (phaedrus) نیز سقراط نفس را به یک ارباه ران و دو اسب بالدار مانند کرده است و می‌گوید نزد خداوندان، اسبان و ارباه ران هر سه نجیب و اصیلند اما نفوس دیگر مانند سایر اسبان آمیزه‌ای از خوبی و بدی هستند. ارباه ران آدمی است که راندن دو اسب را برعهده دارد و از این دو اسب یکی نجیب و اصیل

و دیگری سرکش و بد اصل است. راندنِ اَرابهٔ آدمی کاری دشوار است. نفس، صورت‌های مختلفی دارد و وقتی کامل باشد سالم بوده، میل به فراز دارد و بر جهان حکمرانی می‌کند اما وقتی به صورت ناقص جلوه کرد، بالهایش پژمرده شده، میل به نشیب می‌کند و به زمین می‌آید و در قالبِ تن می‌رود و این ترکیبِ نفس و تن در موجود زندهٔ فانی است. همچنین به نظر سقراط، بال و پر آن قسمت تن است که از همهٔ اعضا به خدا نزدیکتر است چون خاصیت و طبیعت آن گرایش به سوی آسمان یعنی مسکن خدایان است. در میانِ نفوسِ دیگر اَرابه‌ای از همه رهوارتر است که به دنبال خدایان می‌رود و می‌تواند یک سروگردن به آسمان‌ها وارد شود و به دشواری شاهدِ مناظری در آن سوی آسمان باشد. اَرابه‌های دیگر نیز بالا می‌رود و پایین می‌آیند و لحظه‌ای جلوه‌ای از حقیقت را می‌بینند و لحظه‌ای دیگر دچار حرمان می‌شوند زیرا اسبِ اَرابهٔ ایشان سرکش است. نفوسِ دیگر هم به دنبال می‌آیند اما چون نیرویشان به اندازه نیست رنجشان بیهوده است و در زیر گنبد آسمان به چرخ می‌افتند و در پای هم لگدکوب می‌شوند و بعضی پایشان لنگ می‌شود و دیگران نیز از بد راندنِ اَرابه بال و پرشان می‌شکند و همگان پس از تحمل رنج بیهوده بی‌آنکه چشمشان به دیدنِ حقیقت روشن شود برمی‌گرداند و به ظواهر دل می‌نهند ...^{۱۸۷}

همچنین در عهد عتیق (تورات) حزقیال نبی نزولِ کلامِ یهوه را بر خود چنین بیان می‌کند: «پس نگریستم و اینک باد شدیدی از طرف شمال برمی‌آمد و ابر عظیمی (که مظهر آب است) و آتشی جهنده ... و از این میان چهار حیوان شبیه انسان پدید آمد و هریک از آنها چهار رو و چهار بال داشتند و پای‌های آنها مستقیم بود و کف پایشان مستقیم بود و کف پایشان مانند کف پای گوساله درخشان بود و زیر بال‌هایشان از چهار طرف آنها دست‌های انسان بود و چون می‌رفتند روی نمی‌تافتند بلکه هر یک به راه مستقیم می‌رفتند و ... چهار روی آنها به چهار شکل شیر و گاو و عقاب و انسان بود ... و به هر جا که روح می‌رفت آنها می‌رفتند و در حین رفتن روی نمی‌تافتند ... اینک یک چرخ به پهلوئی هر چهار حیوان دیدم ... چون آن حیوانات می‌رفتند چرخها در پهلوئی آنان می‌رفت و چون آن حیوانات از زمین بلند می‌شدند چرخ‌ها بلند می‌شد و هر جا که روح می‌رفت آنها می‌رفتند ...

زیرا روح حیوانات در چرخها بود... و من صدای بال‌هایشان را مانند صدای آبهای بسیار و آواز حضرت اعلی... شنیدم مانند نمایش قوس قزح در روز باران... و این منظره شباهت جلال یهوه بود»^{۱۸۸}

«در متون اوستایی از قبیل یشت‌ها می‌بینیم که مهر دارای دشت‌های پهن است و گرداننده گردونه‌ای زیبا با چرخ‌های زرینی است که به طرز مینوی ساخته شده و به گردونه‌اش اسبهای سفید یکرنگ جاودانی با سم‌های زرین و سیمین بسته‌اند و همه آن‌ها از آبشخور مینوی تغذیه می‌کنند. از طرف راست گردونه دادگرتین رشن مقدس می‌تازد کسی که بهترین مدافع است و از طرف چپ درستکردار چیستا می‌تازد و در گردونه مهر هزار کمان و هزار تیر... وجود دارد که به سرعت قوه خیال پزان است و به سوی سر دیوها پرتاب می‌شود. پس از کشتن دیوها و پس از برانداختن پیمان شکنان مهر... براستی اهریمن بسیار تبه‌کار و دیوهای نامریی و دروغ پرستان به هراس می‌افتند»^{۱۸۹}.

چنانکه می‌بینیم محل وقوع این اساطیر در آسمان است و همه رؤیت‌های باطنی و حالات وجد و خلسه عرفانی نیز متضمن صعود بر آسمانند. مطابقت هفت مرحله سلوک در منظومه عطار با هفت طبقه آسمان و نیز هفت مرحله تشریف در آیین میترا نیز این مطلب را تأیید می‌کند. از سوی دیگر در روایات مهری، یونانی، یهودی، زرتشتی و پهلوی این گردونه با چرخ به پیش می‌رود و در منظومه عطار پرواز پرندگان با چرخ زدن مجسم می‌شود که با سماع درویشان کاملاً مطابق است. به نظر دوبوکور، رقص دورانی یا چرخشی این مسلمانان دین‌دار از رمزگرایی کیهان سود برده و تقلیدی است از گردش دوازده سیاره پیرامون خورشید. آنان بدان‌صورت فلکی یا صور کواکب بر محور خود می‌چرخند و در عین حال، همه گروه، دور درویشی که در مرکز می‌رقصد و نمودگار خورشید است چرخ می‌زنند. چرخ خوردن رقصندگان شدت می‌گیرد تا آن‌که سرانجام اتصال زمین به آسمان را به نحوی رمزی تمثیل کند.^{۱۹۰} دوران در اویش دور یک محور یادآور چرخش بلاانقطاع چرخ بخت نیز هست و مطابقت چرخ بخت و چرخ زدن پرندگان نیز می‌تواند گویای این حقیقت باشد که برخی پرندگان برنده و اقبال‌مند می‌شوند و به حضرت

سیمرغ راه می یابند و برخی بال و پر سوخته، جان باخته و از دیدار حق محروم می گردند. از سوی دیگر معراج مرغان که مظهر نمادین نفس اند در منطق الطیر با حالت چرخیدنِ گردونه مهر از لحاظ معنایی مطابقت دارد. نکته قابل توجه دیگر در این ملاحظات تطبیقی، چند گونگی و چند روی داشتن نقش هاست که در واقع، حقیقت واحدی هستند چنان که لوح برجسته مهری با دوگونه نقش نمایانده می شود و نهایتاً ازابه با ازابه ران یکی می گردد و نقش واحدی باقی می ماند. هم چنین در روایت تورات، حزقیال نبی با موجوداتی که چهار روی داشتند مواجه می شود. در منطق الطیر عطار نیز می بینیم که سی پرنده همان ذات سیمرغ هستند که از کثرت به وحدت می گرایند:

«چون سوی سیمرغ کردند نگاه بود این سیمرغ این کین جایگاه
ور به سوی خویش کردند نظر بود این سیمرغ ایشان آن دگر
ورنظر در هر دو کردند به هم هر دو یک سیمرغ بودی بیش و کم»^{۱۹۱}

همچنین سوختن در آتش و پیوستن به خورشید به معنی اتصال به سیمرغ است و این بیانگر بازگشت عناصر به اصل خود است. در منطق الطیر کالبد خاکی پرندگان در آتش خورشیدی سیمرغ می سوزد، پاک می شود و به اصل خود باز می گردد و در نتیجه استحاله عرفانی سی مرغ به سیمرغ صورت می گیرد:

«آفتاب قربت از پیشان بتافت جمله را از پرتو آن جان بتافت
هم زعکس روی سیمرغ جهان چهره سیمرغ دیدند از جهان
چون نگه کردند آن سی مرغ زود بی شک این سی مرغ آن سیمرغ بود»^{۱۹۲}
«محو او گشتند آخر بر دوام سایه در خورشید گم شده و السلام»^{۱۹۳}
«سایلم زان حضرت چون آفتاب بوک از آن تابم رسد یک رشته تاب»^{۱۹۴}
«هر که در دریای وحدت گم نشد گر همه آدم بود مردم نشد
هر یک از اهل هنر و زاهد عیب آفتابی دارد اندر غیب غیب
عاقبت روزی بود کان آفتاب با خودش گیرد براندازد نقاب
هر که او در آفتاب خودرسید تو یقین می دان که نیک و بدرسید»^{۱۹۵}

افسانه قنوس یعنی مرغی که از خاکستر پیکر سوخته اش دوباره زاده می شود و

عطار نیز بدان اشاره دارد گویای همین اصل است.^{۱۹۶}

همانگونه که اشاره شد در بینش راز آموزانه میترایی فقط مثنوی صاحبان مزایا می‌توانند به بیماری دست یابند و هرکس به شرط پیروزی در آزمون می‌تواند بیمارگ شود:^{۱۹۷}

«آخر الامر از میان آن سپاه	کم رهی ره برد تا آن پیش‌گاه
زان همه مرغ اندکی آن جا رسید	از هزاران کس یکی آنجا رسید
باز بعضی رازتفّ آفتاب	گشت پرها سوخته دل‌ها کباب
باز بعضی را پلنگ و شیر راه	کرد در یک دم به رسوایی تباه
عالمی پر مرغ می‌بردند راه	بیش نرسیدند سی آنجایگاه
سی تن بی‌بال و پر رنجور و سست	دل شکسته جان شده تن نادرست
جمله گفتند آمدیم این جایگاه	تا بود سیمرغ ما را پادشاه
ما همه سرگشتگان در گهیم	بی‌دلان و بی‌قراران رهیم
مدتی شد تا در این راه آمدیم	از هزاران، سی به درگاه آمدیم» ^{۱۹۸}
«عرش و عالم جز طلسمی بیش نیست	اوست و بس این جمله اسمی بیش نیست» ^{۱۹۹}
«بی‌صفت گشتم نگشتم بی‌صفت	عارفم اما ندارم معرفت
من ندانم تو منی یا من توی	محو گشتم در تو و گم شد دوی» ^{۲۰۰}
«تو منی یا من توم چند از دوی	با تو من یا تو من یا تو توی
چون تو من باشی و من تو بردوام	هر دو تن باشیم یک تن والسلام
تا توی برجاست در شرک است یافت	چون دوی برخاست توحیدت بتافت
تو دروگم گرد توحید این بود	گم شدن کم کن تو تفرید این بود» ^{۲۰۱}

یادداشت‌های بهره سوم

۱. ویوژ، فرهنگ اساطیر مصر، ص ۹۶
۲. کویاجی، جهانگیر، آیین‌ها و افسانه‌های چین باستان: [از ابیات الحاقی شاهنامه]
۳. فردوسی، ج ۱، ص ۱۳۶ - ۱۴۵
۴. فرنبرغ دادگی، بندهشن، ص ۱۴۰
۵. یشت‌ها، مهریشت، به نقل از بهار، مهرداد، ادیان آسیایی، ص ۶۹
۶. فردوسی، ج ۶، ص ۲۳۴
۷. فرنبرغ دادگی، همان ص ۱۴۰
۸. مینوی خرد، ترجمه دکتر احمد تفضلی، ص ۴۵
۹. فردوسی، به نقل از کویاجی، آیین‌ها و افسانه‌های چین باستان، ص ۱۳؛ در شاهنامه چاپ مسکو این ابیات بدین صورت آمده است:
 «به رستم چنین گفت کاووس کی که ای گردو فرزانه نیک پی
 به چشم من اندر چکان خون او مگر باز بینم ترا نیز روی»
 (فردوسی، ج ۲، ص ۱۰۹)
۱۰. کویاجی، همان، ص ۱۳
۱۱. همان، ص ۱۸، ۱۹، ۸۱، ۸۲، ۸۵
۱۲. همان، ص ۸۷، ۸۸، ۸۹
۱۳. بهار، مهرداد، ادیان آسیایی، ص ۲۹، ۱۲۶
۱۴. بهار، همان، پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۱۵۷
۱۵. فردوسی، ج ۳، ص ۳۶
۱۶. نظامی، خسرو و شیرین، ص ۴۳۶
۱۷. مینوی خرد، همان، ص ۴۵
۱۸. بهار، مهرداد، ادیان آسیایی، ص ۵۵
۱۹. فردوسی، ج ۵، ص ۲۸۶
۲۰. همان، ص ۳۸۱

۲۱. همان، ص ۳۰۲، ورک ص ۳۸۴، ۳۸۵
۲۲. همان، رک ج ۴ و ۵
۲۳. همان، ج ۵، ص ۴۱۴
۲۴. زادسپرم، گزیده‌های زادسپرم، ص ۶۳
۲۵. عهدعتیق، برشیت برشیت، باب پنجم
۲۶. فردوسی، ج ۵، ص ۴۱۳
۲۷. نظامی، شرف‌نامه، ص ۳۳۶ - ۳۳۸
۲۸. همان، خردنامه، ص ۲۶۷
۲۹. همان، شرف‌نامه، ص ۳۲۷، ۳۲۸
۳۰. همان، ص ۳۳۴
۳۱. فرنبغ‌دادگی، بندهشن، ص ۱۴۰
۳۲. مینوی‌خرد، ص ۴۶
۳۳. فردوسی، ج ۶، ص ۶۶
۳۴. همان، ج ۷، ص ۲۹۷ - ۳۰۳
۳۵. نظامی، هفت‌پیکر، ص ۹۷، ۹۸
۳۶. دوبوکور، مونیک، رمزهای زنده‌جان، ص ۱۳
۳۷. عهدعتیق، کتاب اول پادشاهان، باب ۱۰
۳۸. فردوسی، ج ۱، ص ۹۴
۳۹. نظامی، هفت‌پیکر، ص ۱۱۲
۴۰. همان، ص ۷۷، ۷۸
۴۱. همان، ص ۳۴۹
۴۲. همان، ص ۳۵۰ - ۳۵۲
۴۳. همان، خردنامه، ص ۸
۴۴. همان، مخزن‌الاسرار، ص ۷۱ - ۷۳، ورک ص ۲۸
۴۵. همان، خردنامه، ص ۲۴۴
۴۶. همان، هفت‌پیکر، ص ۲۶۰، ۲۶۱

۴۷. همان، ص ۲۶۵ - ۲۶۷
۴۸. عهدعتیق، سفر پیدایش، باب ۶ - ۹
۴۹. همان، باب ۹، آیه ۲۹
۵۰. بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۱۶۳، ۱۶۴
۵۱. مک کال، هنریتا، اسطوره‌های بین‌النهرینی، ص ۶۵ - ۶۷؛ مطابق روایات اسلامی
اصل توفان نوح از تنور پیرزنی بوده است:
«در گمان آمدش که این چه فن است اصل توفان تنور پیرزن است»
(نظامی، هفت پیکر، ص ۱۹۴)
۵۲. عهدعتیق، همان، باب ۴، آیات ۲ - ۶
۵۳. عطار، منطق‌الطیر، ص ۲
۵۴. عهدعتیق، همان، باب ۳۸
۵۵. نظامی، لیلی و مجنون، ص ۴۴
۵۶. عطار، منطق‌الطیر، ص ۵۸
۵۷. همان، ص ۲، ورک ص ۶۸
۵۸. نظامی، لیلی و مجنون، ص ۱۷۸، ورک همان، ص ۲۱۰؛ مخزن‌الاسرار، ص ۲۹، ۹۵،
۱۱۴؛ خسرو و شیرین، ص ۴۶، ۲۷۹، ۴۱۶؛ خردنامه، ص ۸
۵۹. همان، لیلی و مجنون، ص ۱۴۹
۶۰. عطار، منطق‌الطیر، ص ۲، ورک ص ۵۹، ۶۰، ۱۸۴
۶۱. نظامی، خسرو و شیرین، ص ۱۱۳
۶۲. عهدعتیق، سفر پیدایش، باب ۴۱ - ۵۰
۶۳. نظامی، مخزن‌الاسرار، ص ۱۰۷
۶۴. عطار، منطق‌الطیر، ص ۳۷
۶۵. همان، ص ۱۵۱، ۱۵۲
۶۶. همان، ص ۲۳۳، ۲۳۴
۶۷. عهدعتیق، سفر پیدایش، باب ۳۹، آیه ۷
۶۸. نظامی، خسرو و شیرین، ص ۴۱؛ ورک لیلی و مجنون، ص ۱۲۸

۶۹. همان، ہفت پیکر، ص ۲۳۶؛ ورک عطار، منطق الطیر، ص ۲۲۴
۷۰. همان، ہفت پیکر، ص ۱۰؛ ورک خسرو و شیرین، ص ۲۶۱
۷۱. عطار، منطق الطیر، ص ۱۵۵
۷۲. عہد عتیق، سفر پیدایش، باب ۳۹
۷۳. نظامی، ہفت پیکر، ص ۳۰۵
۷۴. عطار، منطق الطیر، ص ۱۷۷، ۱۷۸
۷۵. عہد عتیق، شموت، فصل ۲
۷۶. عطار، همان، ص ۲
۷۷. نظامی، ہفت پیکر، ص ۲۷۴ - ۲۸۴
۷۸. عہد عتیق، سفر خروج، باب دوم و سوم
۷۹. عطار، همان، ص ۲۰۵، ۲۰۶
۸۰. نظامی، مخزن الاسرار، ص ۵۸
۸۱. همان، ہفت پیکر، ص ۱۹۷
۸۲. عطار، همان، ص ۶
۸۳. عہد عتیق، شموت شموت، باب چہارم
۸۴. عطار، منطق الطیر، ص ۱۹
۸۵. عہد عتیق، شموت بیٹرو، فصل ۱۹
۸۶. نظامی، خردنامہ، ص ۹
۸۷. عطار، منطق الطیر، ص ۳۵
۸۸. عہد عتیق، شموت کی تیسرا، فصل ۳۳
۸۹. نظامی، مخزن الاسرار، ص ۲۹
۹۰. عطار، منطق الطیر، ص ۴۲
۹۱. همان، ص ۳۶
۹۲. نظامی، مخزن الاسرار، ص ۲۸، ورک ص ۵۷، ۵۸، ۶۶
۹۳. همان، خسرو و شیرین، ص ۲
۹۴. همان، خردنامہ، ص ۳۰

۹۵. همان، ص ۹، ورک هفت پیکر، ص ۱۳۳
۹۶. عطار، منطق الطیر، ص ۲
۹۷. فردوسی، ج ۱، ص ۳۹
۹۸. عطار، همان، ص ۹۱
۹۹. نظامی، خسرو و شیرین، ص ۸۸
۱۰۰. همان، هفت پیکر، ص ۱۹، ۱۸۹
۱۰۱. همان، خسرو و شیرین، ص ۸۰
۱۰۲. همان، شرف نامه، ص ۴۸۸؛ ورک عطار، منطق الطیر، ص ۲
۱۰۳. عهد عتیق، کتاب اول پادشاهان، باب دهم
۱۰۴. نظامی، هفت پیکر، ص ۲۸
۱۰۵. همان، ص ۱۶۲
۱۰۶. همان، خسرو و شیرین، ص ۱۴
۱۰۷. همان، ص ۲۲
۱۰۸. فردوسی، ج ۱، ص ۴۲، ورک ص ۵۴
۱۰۹. همان، ج ۲، ص ۷۸، ورک ج ۱، ص ۳۹
۱۱۰. مک کال، هنریتا، اساطیر بین النهرینی، ص ۹۲
۱۱۱. نظامی، مخزن الاسرار، ص ۱۴۷
۱۱۲. همان، شرف نامه، ص ۱۹۴
۱۱۳. همان، خردنامه، ص ۹
۱۱۴. همان، مخزن الاسرار، ص ۱۶
۱۱۵. همان، هفت پیکر، ص ۱۳۸
۱۱۶. همان، خردنامه، ص ۸
۱۱۷. عطار، منطق الطیر، ص ۲
۱۱۸. همان، ص ۳۷
۱۱۹. همان، ص ۳
۱۲۰. همان، ص ۶۶

۱۲۱. زادسپرم، گزیده‌های زادسپرم، ص ۶۸
۱۲۲. فردوسی، ج ۱، ص ۴۹
۱۲۳. همان، ص ۲۰۱
۱۲۴. همان، ج ۳، ص ۳۱
۱۲۵. عهدجدید، انجیل متی، باب اول، آیه ۱۸ - ۱۹
۱۲۶. نظامی، شرف‌نامه، ص ۴۷
۱۲۷. همان، خردنامه، ص ۲۸۵
۱۲۸. بهار، مهرداد، ادیان آسیایی، ص ۱۷۶
۱۲۹. عهدجدید، انجیل مرقس، باب پنجم، انجیل لوقا، باب هشتم، انجیل یوحنا،
باب نهم و یازدهم
۱۳۰. همان، انجیل یوحنا، باب نهم، ورک انجیل متی، باب نهم
۱۳۱. همان، انجیل یوحنا، باب یازدهم، ورک انجیل متی، باب نهم
۱۳۲. نظامی، لیلی و مجنون، ص ۱۳۸
۱۳۳. همان، ص ۴۷
۱۳۴. همان، خسرو و شیرین، ص ۱۳۱
۱۳۵. همان، ص ۴۴۳
۱۳۶. همان، لیلی و مجنون، ص ۴۴
۱۳۷. عطار، منطق‌الطیر، ص ۲۶
۱۳۸. عهدجدید، انجیل مرقس، باب یازدهم، آیات ۱ - ۱۰؛ ورک انجیل یوحنا،
باب دوازدهم، آیه ۱۴، ۱۵
۱۳۹. نظامی، مخزن‌الاسرار، ص ۱۵۷
۱۴۰. همان، خسرو و شیرین، ص ۴۴۶؛ ورک ص ۴۲۶، ۴۲۷
۱۴۱. عهدجدید، انجیل یوحنا، باب هیجدهم، باب نوزدهم، آیات ۴۰، ۴۱
۱۴۲. فردوسی، ج ۸، ص ۱۰۵
۱۴۳. فردوسی، ص ۱۰۶
۱۴۴. نظامی، خسرو و شیرین، ص ۱۹۸

۱۴۵. همان، خردنامه، ص ۹
۱۴۶. عطار، منطق الطیر، ص ۲۰
۱۴۷. فردوسی، ج ۱، ص ۴۳
۱۴۸. همان، ج ۱، ص ۱۳۹، ۱۴۰؛ ج ۲، ص ۲۳۶ - ۲۳۸
۱۴۹. همان، ج ۹، ص ۲۷۸ - ۲۸۳؛ نظامی، خسرو و شیرین، ص ۴۱۵
۱۵۰. همان، ج ۳
۱۵۱. همان، ج ۶، ص ۱۴۵
۱۵۲. همان، ص ۱۴۵، ۱۴۶
۱۵۳. فروید، توتم و تابو، ص ۷، ۸، ۱۱
۱۵۴. همان، ص ۱۱
۱۵۵. عهدعتیق، سفر پیدایش، باب چهارم، آیات ۲ - ۱۲
۱۵۶. نظامی، خردنامه، ص ۲۴۳؛ ورک ص ۱۳۹
۱۵۷. عهدعتیق، پاراشای ویشو، باب ۳۷
۱۵۸. پیگوت، ژولیت، اساطیر ژاپن، ص ۱۶۰
۱۵۹. فرنبرغ دادگی، بندهشن، ص ۱۳۹
۱۶۰. مینوی خرد، ترجمه دکتر احمد تفضلی، ص ۱۱۴، پرسش ۲۰
۱۶۱. فردوسی، ج ۱، ص ۹۹
۱۶۲. همان، ص ۱۰۳
۱۶۳. همان، ج ۶، ص ۳۲۲ - ۳۴۱
۱۶۴. الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ص ۲۴۵
۱۶۵. عهدعتیق، شموت، باب یکم
۱۶۶. عطار، منطق الطیر، ص ۲۰۰
۱۶۷. گاردنر، جین ف، اسطوره‌های رومی، ص ۳۷؛ فاطمی، سعید، اساطیر یونان و روم، ص ۲۲، ۲۳
۱۶۸. آریا، غلامعلی، آشنایی با تاریخ ادیان، ص ۳۰
۱۶۹. فردوسی، ج ۱، ص ۵۷، ورک ص ۵۸، ۵۹

۱۷۰. نظامی، خسرو و شیرین، ص ۲۲
۱۷۱. فردوسی، ج ۱، ص ۱۲۸-۱۴۵
۱۷۲. عهد عتیق، کتاب اول پادشاهان، باب ۱۷، آیات ۱-۷
۱۷۳. فردوسی، ج ۳، ص ۱۶۱
۱۷۴. همان، ج ۶، ص ۳۵۴-۳۵۶، ۳۶۰
۱۷۵. همان، ج ۷، ص ۱۱۷، ورک همان، ص ۱۵۸-۱۶۳ در داستانِ شاپور پسرِ اردشیر
۱۷۶. عهد عتیق، سفر پیدایش، باب ۳۸، آیات ۳۴، ۳۵
۱۷۷. همان، سفر خروج و کتاب حزقیال نبی
۱۷۸. فردوسی، ج ۵، ص ۳۸۴
۱۷۹. همان، ج ۶، ص ۶۶
۱۸۰. عهد عتیق، کتاب اول پادشاهان، باب ۱۹
۱۸۱. نظامی، هفت پیکر، ص ۲۰۰
۱۸۲. همان، ص ۲۸۱
۱۸۳. عطار، منطق الطیر، ص ۶۸
۱۸۴. همان، ص ۷۹
۱۸۵. الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ص ۱۰، ۴۹، ۱۸۵
۱۸۶. ورمازن، مارتن، آیین میترا، ص ۲۰۶-۲۰۸
۱۸۷. چهار رساله افلاطون، ترجمه محمود صناعی، ص ۱۳۷-۱۴۱
۱۸۸. عهد عتیق، باب اول، حزقیال نبی
۱۸۹. یشت‌ها، مهریشت، ص ۴۵۷، ۴۹۱، ۴۹۳، ۴۹۷
۱۹۰. دوبوکور، مونیگ، رمزهای زنده جان، ص ۸۸
۱۹۱. عطار، منطق الطیر، ص ۲۳۵
۱۹۲. همان، ص ۲۳۵
۱۹۳. همان، ص ۲۲۹
۱۹۴. همان، ص ۱۴، ورک ص ۶۴
۱۹۵. همان، ص ۲۰۷، ۲۰۸؛ ورک ص ۸، ۴۷، ۶۱، ۶۲، ۱۳۷، ۲۱۲، ۲۱۹

۱۹۶. همان، ص ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۴۲

۱۹۷. الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ص ۱۴۷

۱۹۸. عطار، منطق الطیر، ص ۲۳۰، ۲۳۱

۱۹۹. همان، ص ۸

۲۰۰. همان، ص ۲۰۹

۲۰۱. همان، ص ۲۱۰

بهره چهارم

نگرش اجتماعی اسطوره

۱. پیدایش تمدن‌ها، علم‌اوانل

۲. آیین‌ها و مراسم

۳. طبقات ایرانی

۴. زن

۱. پیدایش تمدن‌ها، علم اوائل

در تاریخ ادیان، نیاکان و قهرمانان و تمدن سازان از اشکال مذهبی قداستند.^۱ ازینرو در شمار مخترعین و ابداع‌گران تمدن‌های مختلف محسوب می‌شوند. فیلون درباره سیر پیشرفت تمدن و دین در کتاب تاریخ بدوی می‌نویسد: «نخستین نسل‌های بشر به فراورده‌های زمین جنبه ایزدی می‌بخشیدند و آنان را ایزد پنداشته، می‌پرستیدند و با پژمردن گیاهی و یازایش و مرگ حیوانی سوگوار می‌شدند. همچنین هرگونه پیشرفتی را به ایزدان منسوب می‌کردند و هر کدام را کاشف آتش، نمک، آهنگری، آهن، آموزش شکار و گله‌داری و پرورش گیاهان و رسم قربانی و ... می‌دانستند.^۲

شروع بیشترین تمدن‌ها با کشاورزی و گله‌داری تصور شده است چنانکه در تورات هابیل، مظهر گله‌داری و قابیل نماد کشاورزی است و روایت تقدیم قربانی آنان به خداوند و حسادت قابیل بر هابیل که منجر به قتل هابیل شد نیز از این تفاوت نشأت می‌گیرد.^۳ تورات تصریح می‌کند که نسل بجامانده از قابیل خیمه نشینان و مواشی داران بوده‌اند.^۴ شکل‌گیری تمدن در اساطیر چین نیز با گروه‌های شکارچی و ماهیگیر در دوره میانه سنگی تحقق می‌یابد. سپس اجتماعات کشاورزی و چوپانی پدیدار می‌شود.^۵ در اساطیر مصر نیز آغاز تمدن به دست اوزیریس انجام می‌یابد که او راه و رسم تغذیه و کشت و زرع را به آدم‌خوران می‌آموزد و سپس رسم اهداء قربانی و ابداع هنرهای دیگر را آموزش می‌دهد.^۶ در شاهنامه دوره هوشنگ پربرترین زمان از نظر القاء تمدن‌های مختلف است چنانکه ابداع کشاورزی، رسم پوشش، شکار و صید، تربیت پرندگان، کشف آتش، جشن سده و آهنگری از خصوصیات اوست:

«چراگاه مردم بدان برفزود	پراگنده پس تخم و کشت و درود» ^۷
«برین گونه از چرم پویندگان	بسپوشید بالای گویندگان» ^۸
«زمرغان مَرآن را که بدنیک تاز	چو باز و چو شاهین گردن فراز
بیاورد و آموختشان گرفت	جهانی بدو مانده اندر شگفت» ^۹
«یکی روزشاه جهان سوی کوه	گذر کرد با چند کس همگروه
پدید آمد از دور چیزی دراز	سیه رنگ و تیره تن و تیزتاز
دوچشم ازبر سرچو دوچشمه خون	زدود دهانش جهان تیره گون
نگه کرد هوشنگ با فروسنگ	گرفتش یکی سنگ و شد تیز چنگ
بسه زور کیانی رهانید دست	جهان سوز مار از جهانجوی رست
برآمد به سنگ گران سنگ خُرد	همان و همین سنگ بشکست گُرد
فروغی پدید آمد از هر دو سنگ	دل سنگ گشت از فروغ آذرنگ
نشد مار کشته ولیکن ز راز	ازین طبع سنگ آتش آمد فراز» ^{۱۰}
«چون بشناخت آهنگری پیشه کرد	از آهنگری ازّه و تیشه کرد» ^{۱۱}
«شب آمد برافروخت آتش چو کوه	همان شاه در گرد او با گروه
یکی جشن کرد آن شب و باده خورد	سده نام آن جشن فرخنده کرد
زهوشنگ ماند این سده یادگار	بسی باد چون او دگر شهریار» ^{۱۲}

در اساطیر چین هنر شخم زدن به فرمانروای گاو سر شن نونگ نسبت داده شده است^{۱۳} و خاطر نشان شده که فوسی مارتن مردمان را ماهیگیری، رام کردن چارپایان و پرورش کرم ابریشم می آموزد^{۱۴}، همچنین اختراع آتش به فرزانه ای که مته های آتشین داشت نسبت داده می شود.^{۱۵} ازینرو شن نونگ، فوسی و این فرزانه را با هوشنگ در اساطیر ایرانی قابل مقایسه و تطبیق می دانیم.

کیومرث به عنوان اولین مخلوق اساطیری و نخستین شهریار ایرانی تنها مُبدِع آیین تخت و کلاه (پادشاهی)، پرورش و شناساندن جهان به مردم است:

«چنین گفت کابین تخت و کلاه	کیومرث آورد و او بود شاه» ^{۱۶}
«ازو اندر آمد همی پرورش	که پوشیدنی نو بُد و نوخورش» ^{۱۷}
«برفت و جهان مُردری ماند ازوی	نگر تا کرانزد او آبروی

جهان فریبده را گرد کرد ره سود بنمود و مایه نخورد
 جهان سربه سر چون فسانه است و بس نماند بدو نیک بر هیچ کس»^{۱۸}
 ابداعات تهمورث نیز پس از هوشنگ منحصر است به رسم رشتن و رسیدن و
 آیین خط و نوشتن. فردوسی در این باره می گوید:

«پس از پشتِ میش و بره پشم و موی بُرید و به رشتن نهادند روی
 به کوشش ازو کرد پوشش به رای به گستردنی بُد هم او رهنمای»^{۱۹}
 «جهاندار طهمورث بافرین بیامد کمر بسته جنگ و کین
 یکایک بیاراست با دیو جنگ نَبُد جنگشان را فراوان درنگ
 ازیشان دو بهره به افسون بست دگرشان به گرز گران کرد پست
 کشیدندشان خسته و بسته خوار به جان خواستند آن زمان زینهار
 که ما را مکش تا یکی نوهنر بیاموزی از ماکت آید به بر
 کی نامور دادشان زینهار بدان تانهای کنند آشکار
 چو آزاد گشتند از بند او بـجُستند نـاچار پیوند او
 نبستن به خسرو بیاموختند دلش را به دانش برافروختند
 نبستن یکی نه که نزدیک سی چه رومی چه تازی و چه پارسی
 چه سُغدی چه چینی و چه پهلوی زهرگونه ای کان همی بشنوی
 جهاندار سی سال ازین بیشتر چه گونه پدید آوریدی هنر
 برفت و سرآمد برو روزگار همه رنج او ماند از و یادگار»^{۲۰}

در مینوی خرد نیز آمده است: «از تهمورث زیبا این سود بود که گنای بدکار
 ملعون = اهرمن را سی سال باره خود کرد و هفت گونه خط دبیری را که آن بدکار
 پنهان داشته بود آشکار کرد».^{۲۱} در اساطیر چین نیز بنیاد خطِ چینی به فوسی،
 نخستین شهریار مخترع هشت خط منسوب است^{۲۲} و در اساطیر هند، گانشه،
 حیوان - خدای هندو نخستین کسی است که خط را می آموزد.^{۲۳}
 از سوی دیگر در شاهنامه با انتساب عطریات، جواهرات و پزشکی و درمان به
 جمشید مواجه هستیم:

«دگر بوی های خوش آورد باز که دارند مردم به بویش نیاز

چو بان و چو کافور و چون مشک ناب
 چو عود و چو عنبر چو روشن گلاب»^{۲۴}
 «زخارا گهر جُست یک روزگار
 همی کرد ازو روشنی خواستار
 به چنگ آمدش چند گونه گهر
 چو یاقوت و بیجاده و سیم و زر
 زخارا به افسون برون آورید
 شد آراسته ببندها را کلید»^{۲۵}
 «پزشکی و درمان هر دردمند
 در تندرستی و راه گـزند
 همان رازها کرد نیز آشکار
 جهان را نیامد چنو خواستار»^{۲۶}

گفتنی است در اساطیر چین شناخت گیاهان درمانبخش و دارویی به شن‌نونگ منتسب است.^{۲۷} همچنین فردوسی در شمارِ اوائل، مهرگان را ابداع فریدون می‌داند:

«به روز خجسته سرِ مهرماه
 به سر برنهاد آن کیانی کلاه
 دل از داوری‌ها برداختند
 به آیین یکی جشن نو ساختند
 پرستیدن مهرگان دینِ اوست
 تن آسانی و خوردن آیین اوست»^{۲۸}

باید خاطر نشان ساخت که همواره طرز تلقی انسان از دوره‌های تمدن اعم از کشاورزی، گله‌داری، سفالگری و ... در بینش اساطیری او در کشف روابط علت و معلولی مؤثر بوده است. به عنوان مثال استاد مهرداد بهار، اسطوره‌پدایش انسان از گِل یا خاک را در اساطیر خلقتِ زردستی، معلولِ تعلق این تفکر به اعصار جدیدتر که مقارن با پدید آمدن شاهنشاهی در ایران است می‌داند و می‌گوید خلقت کیومرث از خاک و سرشت فلزین او معرف عصر جدید سفال‌سازی و شناخت فلز است.^{۲۹} همچنین قداستِ اسطوره دمتر و تریپتولموس تا حدودی معلولِ شناخت یونانیان از گندم و فراورده‌های کشاورزی است.^{۳۰} ازینرو باید گفت بررسی درست اسطوره نیازمند بارگرانی از دانش پیچیده جغرافیایی، تاریخی و انسان‌شناختی است چنانکه تندیس سنگی وزغ ایزدی که پشت قارچ نشسته است برای اسطوره شناسانی که رابطه جهانی وزغ‌ها را با قارچه‌های سمی بررسی نکرده یا درباره ایزد مکزیکی و قارچ به عنوان پشیمان آیینی مکاشفه‌وار چیزی نشنیده بودند کمتر شناخته شده است زیرا عامل سمی همانند غدد عرق وزغ‌های ترسناک، نوعی دارو بود که اوهام باشکوه شهریاری آسمانی را به وجود می‌آورد.^{۳۱} ازینروست که الیاده

می‌گوید: «انسان جوامع جدید خود را زایندهٔ اموری می‌داند که بروی اتفاق افتاده است و آن امور چنین است: کشف اصول کشاورزی در هشت یا نه هزار سال پیش، ایجاد تمدن شهرنشینی، انقلاب علمی گالیله و...»^{۳۲}

۲. آیین‌ها و مراسم

تجربهٔ اساطیری به مثابهٔ آیین نمایشی است که منظم‌اً باید تکرار شود. زیرا اسطوره حکم اُسوه و صورت مثالی است و تکرارش برای معنی داشتن اعمال آدمی ضروری است. ازینرو، آیین، اسطوره‌ای بالفعل است و به عبارت دیگر آیین، کاربردِ قداستِ اساطیری است.^{۳۳} از سوی دیگر عملِ آیینی متضمن کاری اصلی و آغازین است که با تکرار آن عمل الهی و ازلی تجدید می‌شود. چنانچه آیینِ نوشدگی عالم (سال) به معنی تجدید خلقتی است که مطابق الگوی تکوین و آفرینش عالم صورت می‌گیرد.^{۳۴} در شاهنامه فردوسی و آثار نظامی، مظاهر آیینی بسیاری مشاهده می‌شود چنان‌که در این متون با آیین‌هایی چون آیین خواستاری، ازدواج، رونما خواستن، رونما دادن، جشن، مهمانی، نام‌گذاری طفل، عزاداری، تطهیر، نیایش و نفرین، نامه‌نویسی، فدیة و صدقه دادن و... مواجه هستیم:

«بدان کومرا دید و با من نشست	به پیمان گرفتیم دستش به دست» ^{۳۵}
«سپردیم نبوت کنون زال را	که شاید کمر بند و کوپال را
یکی آرزو دارد اندر نهان	ببیاید بخواهد ز شاه جهان
یکی آرزو کان به یزدان نکوست	کجانیکویی زیر فرمان اوست» ^{۳۶}
«ببستندندی بر آیین خویش	بر آن سان که بود آن زمان دین خویش» ^{۳۷}
«به یک هفته سالارهاماوران	همی ساخت آن کار با مهتران
سزادید سودابه را جفت خویش	ببستند عهدهی بر آیین خویش» ^{۳۸}
«بفرمود تا موبدی پرهز	ببیاید بخواهد و را از پدر
چو بشنید شاه این سخن شاد شد	بسان یکی سرو آزاد شد
بدان پهلوان داد آن دخت خویش	بدان سان که بودست آیین و کیش» ^{۳۹}
«بخواندند موبد بدان کار پیش	نبستند خطی به آیین خویش

- فریریز را با فرنگیس یار
 «گشت با او به شرط کاوین جفت
 «کرد بر سنت زناشویی
 «ماه دوشنبه را رساند به مهد
 «فرستاد از سرای خویش خواندش
 «در آن بیعت از بهر تکمین او
- بکردند و بستند عهد استوار»^{۴۰}
 نعمتی یافت شکر نعمت گفت»^{۴۱}
 هر چه باید ز شرط نیکویی»^{۴۲}
 بست کابین چنان که باشد عهد»^{۴۳}
 به آیین زناشویی نشاندش»^{۴۴}
 به ملک عجم بست کابین او»^{۴۵}



- «بخندید و سیندخت را سام گفت
 بدو گفت سیندخت هدیه کجاست
 «یکی روی آن بچه ازدها
 «سکندر دروید پیش از گروه
 چو از دیدن روی خود گشت شاد
 عروسی که این سنت آرد به جای
- که رودابه را چند خواهی نهفت
 اگر دیدن آفتاب هواست»^{۴۶}
 مرا نیز بنمای و بستان بها»^{۴۷}
 زگوهر به گوهر درآمد شکوه
 یکی بوسه بر پشت آینه داد
 دهد بوسه آینه را رونمای»^{۴۸}



- «به جمشید بر گوهر افشاندند
 سر سال نو هرمز فرودین
 بزرگان به شادی بیاراستند
 چنین جشن فرخ از آن روزگار
 «گزیدش یکی روز فرخنده تر
 چنان چون فریدون فرخ نژاد
 «شب آمد برافروخت آتش چوکوه
 یکی جشن کرد آن شب و باده خورد
 ز هوشنگ ماند این سده یادگار
 «دگر عادت آن بود کاتش پرست
 به نوروز جمشید و جشن سده
- مَرآن روز را روز نو خواندند
 بر آسوده از رنج، روی زمین
 می و جام و رامشگران خواستند
 بماند از آن خسروان یادگار»^{۴۹}
 که تا بر نهاد تاج شاهی به سر
 برین مهرگان تاج برسر نهاد»^{۵۰}
 همان شاه در گرداو با گروه
 سده نام آن جشن فرخنده کرد
 بسی باد چون او دگر شهریار»^{۵۱}
 همه ساله با نو عروسان نشست
 که نوگشتی آیین آتشکده»^{۵۲}



«بفرمود تا آتش افروختند
 «تو امشب بدین میزبان رای کن
 همه عنبر و زعفران سوختند»^{۵۳}
 به شمع آب دریا بیاراستند
 بسنه شمع و دریا دل آرام کن
 خورشها بخوردند و می خواستند»^{۵۴}



«ششم سال زان دختِ قیصر چو ماه
 نبود آن زمان رسم بانگ نماز
 یکی پورش آمد همانند شاه
 یکی نام گفתי مر اورا پدر
 به گوشن چنان پروریده به ناز
 نهانی بگفתי به گوش اندرون
 نهانی دگر آشکارا دگر
 همی خواندی آشکارا برون
 به گوش اندرون خواند خسرو قباد
 همی گفتم شیروی فرخ نژاد»^{۵۵}



«همه جامه‌ها کرده پیروزه رنگ
 نشستند سالی چنین سوگوار
 دو چشم ابرِ خونین و رخ بادرنگ
 «همه جامه کرده کبود و سیاه
 نشسته به اندوه در سوگ شاه»^{۵۶}
 «به پرده سرای آتش اندر زدند
 همه لشکرش خاک بر سر زدند»^{۵۷}
 «به مادر خبر شد که سهراب گرد
 به تیغ بدر خسته گشت و بمرد
 بزد چنگ و بدرید پیراهنش
 درخشاز شد از لعل زیبا تنش
 بر آورد بانگ و غریو و خروش
 زمان تا زمان او همی شد زهوش
 فرو برد ناخن دودیده بکند
 برانگشت پیچید و از بن فکند
 زرخ می‌چکیدش فرود آب خون
 زمان تا زمان اندر آمد نگون
 همه خاک ره را به سر برفکند
 به دندان همه گوشت بازو فکند
 به سر برفکند آتش و برفروخت
 همه جعد و موی سیاهش بسوخت»^{۵۸}
 «زسر ماه رویان گسسته کمند
 خراشیده روی و بمانده نژند
 همه بندگان موی کردند باز
 فرنگیس مشکین کمند دراز
 برید و میان را به گیسو بست
 به فندق گل ارغوان را بخست»^{۵۹}
 «همه غالیه موی و مشکین کمند
 پرسند، و مادر از بُن بکند
 چنین گفتم چون لب زهم برگرفت
 که این مری کندن نباشد شگفت»^{۶۰}
^{۶۱}

«همه جامه‌هاشان کبود و سیاه
 «اول آیین سوگواری داشت
 دو هفته بودند با سوگ شاه»^{۶۲}
 نقش پیروزه بر عقیق نگاشت»^{۶۳}

«چو شویی زبهر پرستش زُخان
 «غسل گاهم به آبدانی کرد
 به من بر جهان آفرین را بخوان»^{۶۴}
 کز گهر سرخ بود و از زر زرد
 خویشتن را به آب گل شستم
 در کلاه و کمر چو گل رستم»^{۶۵}

«کی نامور سرسوی آسمان
 بر آن برترین نام یزدانش را
 برآورد و بدخواست بر بدگمان
 بخواند و بپالود مزگانش را»^{۶۶}
 «همی جست بر چاره جستن رهی
 تهمتن سوی آسمان کرد روی
 سوی آسمان کرد روی آنگهی
 چنین گفت کای داور راستگوی
 بیچند نیارد خرد را به جای
 هر آن کس که از دادگر یک خدای
 که زنده شد از تو گو پیلتن
 وگرنه پر اندیشه بود از کفن»^{۶۷}
 «بنالید و سرسوی خورشید کرد
 «پُر آژنگ رخ سوی خورشید کرد
 یزدان دلش پر زامید کرد»^{۶۸}
 دلی پر زرد و سری پر زگرد
 همی گفت کای داور دادگر
 تودادی مراهوش و زور و هنر و ...»^{۶۹}

«سرِ نامه بود از نخست آفرین
 به نام خداوند خورشید و ماه
 چنان چون بود رسم و آیین و دین
 کجا داد بر نیکوی دستگاه»^{۷۰}

«به شهر اندرون هر که درویش بود
 بر آن نیز گنجی پراکنده کرد
 وگر خوردش از کوشش خویش بود
 جهانی بداد و دهش بنده کرد»^{۷۱}

۳. طبقات ایرانی

طبقات سنتی جامعه ایرانی پیش از اسلام عبارت بود از سه طبقه روحانیان یا آسرونان (asronan) جنگاوران یا ارتشتاران، دهقانان یا واستریوشان

(Vastryafsugant) از این میان روحانیان ملبس به جامه‌ای سپید بودند و مظهر آسمانی آنان هر مزد بود. جنگاوران نیز جامه‌ای رنگارنگ که سرخ و ارغوانی در ترکیب آن سهم بیشتری داشت می‌پوشیدند و مظهر آسمانشان وای بود. واستریوشان هم که دهقانان ساده‌روستا بودند جامه‌ای نیلی یا کبود می‌پوشیدند و مظهر آسمانشان سپهر بود.^{۷۲}

همچنین آتشکده آذر فرنبغ، آذر گشسب و آذر برزین مهر به ترتیب مخصوص هر یک از این سه طبقه روحانیان، جنگاوران و دهقانان و از وضعیتی طبقاتی برخوردار بوده است. مینوی خرد، گزیده‌های زادسپرم و بندهشن گزارش مفصلی از این مقوله به دست می‌دهند.^{۷۳} چنانکه مینوی خرد وظیفه روحانیان را خوب نگه داشتن دین و پرستش و ستایش ایزدان و وظیفه نظامیان را زدن دشمن و ایمن داشتن شهر و بوم و خویشکاری کشاورزان را آبادانی جهان و راحتی بخشیدن بدان می‌داند.^{۷۴} طبقات ایرانی در شعر فردوسی مطرح شده‌اند:

بدین اندرون نیز پنجاه خورد	«زهر انجمن پیشه‌ور گرد کرد
به رستم پرستندگان دانیش	گروهی که کاتوزیان خوانیش
پرستنده را جایگه کرد کوه	جدا کردشان از میان گروه
نوان پیش روشن جهاندارشان	بدان تا پرستش بود کارشان
همی نام نیساریان خواندند	صفی بر دگردست بنشانند
فروزنده لشگر و کشورند	کجا شیرمردان جنگاورند
کجا نیست از کس بریشان سپاس	بسودی سه دیگر گره را شناس
به گاه خورش سرزنش نشنوند	بکارند و ورزند و خود بدروند
همان دست‌ورزان اباسرکشی	چهارم که خوانند اهتوخوشی
روانشان همیشه پُر اندیشه بود» ^{۷۵}	کجا کارشان همگان پیشه بود

۴. زن

در روایت پهلوی به تفوق مرد بر زن اشاره شده و خاطر نشان گردیده است که زن باید در اندیشه، گفتار و عمل خود از مرد الگو بردارد. همچنین تنبیه زن در

صورت نافرمانی از شوهر یادآوری شده است.^{۷۶} در تورات نیز علت رنج بارداری و زادن زن و نیز دلیل تسلط مرد بر زن معلول نافرمانی زن از امر خداوند به واسطه فریفته شدن به گفتار مار و خوردن از میوه درخت ممنوعه دانسته شده است.^{۷۷} در سخن نظامی و فردوسی تفوق جسمانی و اجتماعی مرد بر زن به گونه‌ای مندرج است:

«بپیچید و بنداخت او را به دست خروشی بر آورد چون پیل مست»^{۷۸}
 «به گیلان در نکو گفت آن نکو زن میآزار از بیآزاری نکو زن
 مزن زن را ولی چون بر ستیزد چنانش زن که هرگز برنخیزد»^{۷۹}

این نکته از چنان قوتی برخوردار است که در تورات، خلقت زن (حوا) از دنده چپ مرد (آدم) فرض شده است: «ادونای خداوند بر آدم خواب سنگینی مستولی کرد تا به خواب رفت یکی از دنده‌هایش را برداشت و به جایش گوشت پُر کرد. ادونای خداوند از آن دنده‌ای که از آدم برداشته بود زنی ساخت و نزد آدم آورد و آدم گفت این بار استخوانی از استخوانهایم و گوشتی از گوشتم است این موجود زن نامیده می‌شود چون که از مرد برداشته شده است.»^{۸۰}

نظامی نیز به صراحت بدین مطالب اشاره دارد:

«زن از پهلوی چپ گویند برخاست مجوی از جانب چپ جانب راست»^{۸۱}

اما برخی برآنند که در ترجمه دنده در تورات اشتباهی رخ داده است. زیرا در زبان عبری و عبری کلمه مزبور به معنی سرشت است در این صورت ترجمه این عبارت باید چنین باشد: «حوا را یعنی زن را از سرشت مرد آفریدیم.»^{۸۲} ننگ داشتن از تولد دختر در متون ادبی ما نمایانده شده است:

«بداز من که هرگز مبادم میان که ماده شد از تخم نره کیان
 به اختر کس آن دان که دخترش نیست چو دختر بود روشن اخترش نیست»^{۸۳}
 «دلاور که پرهیز جوید ز جفت بماند به آسانی اندر نهفت
 بدان تاش دختر نباشد زُبن نباید شنیدنش ننگ سخن»^{۸۴}
 «بدین نام بد دادخواهی به باد چون من زاده‌ام دخت هرگز مبادا
 زمین دید رودابه و پشت پای فروماند از خشم مادر به جای»^{۸۵}

«مرا گفت چون دختر آمد پدید ببايستش اندر زمان سر بُريد
 نكشتم بگشتم ز راه نيا كنون ساخت بر من چنين كيميا
 همم بيم جان است و هم جاي ننگ چرا بازداري سرم راز جنگ»^{۸۶}
 «كرا در پس پرده دختر بود اگر تاج دارد بداختر بود
 كرا دختر آيد به جاي پسر به از گور داماد نايد بدر»^{۸۷}
 «چنين داد پاسخ كه دختر مباد كه از پرده عيب آورد بر نژاد»^{۸۸}

در مقابل، تولد فرزند پسر مورد رضایت و شادمانی است:

«ز فرزند فرخنده دادم خبر پسر بود و باشد پسر تاج سر»^{۸۹}

در مواردی نیز تفاوتی میان این دو مقوله نیست:

«چو فرزند را باشد آیین و فرّ گرمی به دل بر چه ماده چه نر»^{۹۰}
 «نه هرکو زن بود نامرد باشد زن آن مرد است کوی درد باشد
 بسا رعنا زناکو شیر مرد است بسا ديبا كه شيرش در نورد است»^{۹۱}

از سوی دیگر در آیین مهری، زنان حق شرکت در برخی از نیایش‌ها را نداشتند و رازهای مطرح شده در مجالس مهری نباید بر زنان فاش می‌شد این نکته از چنان قوتی برخوردار بوده که این تصور پیش می‌آید که آیین میترا بیشتر برای مردان ساخته شده بود تا برای زنان.^{۹۲} الیاده نیز از برخی از انجمن‌های سری جنس مذکر یا انجمن‌های روبنده‌ها (ماسکها) که از دوره مادر سالاری بجا مانده‌اند سخن می‌گوید و خاطر نشان می‌سازد که مقصود آنان به وحشت انداختن زنان بوده است. یعنی اول زنان را متقاعد می‌سازند که روبند زده‌ها شیطان و ارواح نیاکان هستند و هدفشان از این کار آنست که تفوق اقتصادی، اجتماعی و مذهبی زن را از بین ببرند.^{۹۳} به نظر الیاده بسیاری از قبایل، زنان و کودکان را در شمار نا‌آشنایان خوانده‌اند که نباید بر رازها آگاه باشند.^{۹۴} در متون ادبی ما نیز بی‌اعتمادی به زن و توصیه به فاش نکردن رازها نزد او خاطر نشان شده است:

«كه پيش زنان راز هرگز مگوي چو گويي سخن بازيايي به كوي
 مكن هيچ كاري به فرمان زن كه هرگز نسيني زني راي زن»^{۹۵}
 «اگر بشكني گردن آزا را نگويي به پيش زنان رازرا»^{۹۶}

همچنین به سرپیچی از گفتار و فرمان زنان سفارش شده و موارد ضعف و کاستی به آنان نسبت داده شده است:

«کسی کو بود مهتر انجمن
سیاوش زگفتار زن شد به باد
«چه آموزم اندر شبستان شاه
«همی خواست دیدن در راستی
«زن و خواسته باشد اندر میان
کزین دو بود رشک و آرزو نیاز
«تو آن را جز از باد و بازی مدان
«زن گزیده یکی هزار باشد
چون نقش وفا و عهد بستند
زن دوست بود ولی زمانی
چون در بر دیگری نشیند
زن میل زمرد بیش دارد
زن راست نسازد آنچه باز
بسیار جفا ز کشیدند
مردی که کند زن آزمایی
زن چیست نشانه گاه نیرنگ
گویی که بکن نمی‌نوشد
چون غم خوری او نشاط گیرد
این کار زنان راست باز است
«زنان مانند ریحان سفالند
نشاید یافتن در هیچ برزن
وفا مردی است برزن چون توان بست
بسی کردند مردان چاره‌سازی
زن از پهلوی چپ گویند برخاست

کفن بهتر او را ز فرمان زن
خجسته زنی کو ز مادر نژاد»^{۹۷}
به دانش زنان کی نمایند راه»^{۹۸}
ز کار زن آید همه کاستی»^{۹۹}
چو دین بهی را نخواهی زیان
که باخشم و کین اندر آید به راز»^{۱۰۰}
گزاف زنان بود و رای بدان»^{۱۰۱}
در عهد کم استوار باشد
بر نام زنان قلم شکستند
تا جز تو نیافت مهربانی
خواهد که دگر ترا نبیند
لیکن سوی کام خویش دارد
جز زرق نسازد آنچه سازد
وز هیچ زنی وفا ندیدند
زن بهتر از او به بیوفایی
در ظاهر صلح و در نهان جنگ
گویی که مکن دو مرده کوشد
چون شاد شوی ز غم بمیرد
افسون زنان بد دراز است»^{۱۰۲}
درون سو خبث و بیرون سو جمالند
وفادار اسب و در شمشیر و در زن
چو زن گفتی بشوی از مرد می دست
ندیدند از یکی زن راست بازی
مجوی از جانب چپ جانب راست»^{۱۰۳}

«زن چو مرد گشاده رو بیند
 هم بدو هم بخود فرو بیند
 بر زن ایمن مباحش زن گاهست
 بر دوش باد هر کجا راهست
 زن چو زر دید چون ترازوی زر
 به جوی با جوی در آرد سر
 زن چوانگور و طفل بی گهنست
 خام سر سبز و پخته رو سیهست
 مادگان در کده کدو نامند
 خامشان پخته پخته‌شان خامند»^{۱۰۴}
 «زنان را ترازو بود سنگ زن
 بود سنگ مردان ترازو شکن
 زن آن به که در پرده پنهان بود
 که یا پرده یا گور شد جای زن
 مشو بر زن ایمن که زن پارساست
 که در (خر) بسته به گرچه دزد آشناست»^{۱۰۵}
 «سمن نازک و خار محکم بود
 که مردانگی در زنان کم بود
 زن ارسیم تن نی که رویین تن است
 زمردی چه لافد که زن هم زن است»^{۱۰۶}
 «به پیران قفچاق پوشیده گفت
 که زن روی پوشیده به در نهفت
 زنی کو نماید به بیگانه روی
 ندارد شکوه خود و شرم شوی
 اگر زن خود از سنگ و آهن بود
 چو زن نام دارد نه هم زن بود؟»^{۱۰۷}
 «پای در نه گر تو هستی مردکار
 چون زنان دست آخر از دستان بدار»^{۱۰۸}

همچنین در مواردی کسبِ تعالیِ روحی تنها منحصر به مردان دانسته شده چنانکه ارتکاب عمل معنوی از سوی زن به حساب مردانگی او گذاشته می‌شود:

«چون زهر دو در گذشتی فرد تو
 گر زنی باشی تو باشی مرد تو»^{۱۰۹}

از سوی دیگر برای معاشرت با زنان محدودیت قائل شده‌اند:

«بدو گفت کز خفت و خیز زنان
 جوان پیر گردد به تن بی‌گمان»^{۱۱۰}
 «تبه گردد از خفت و خیز زنان
 بزودی شود سُست چون پرنیان
 کند دیده تاریک و رخساره زرد
 به تن سست گردد به لب لاژورد
 زبوی زنان موی گردد سپید
 سبیدی کند در جهان ناامید
 جوان را شود گوژ بالای راست
 ز کار زنان چند گونه بلاست
 به یک ماه یکبار آمیختن
 گر افزون بود خون بود ریختن
 همین بار از بهر فرزند را
 بسباید جوانِ خردمند را
 چو افزون کنی گاهش افزون کند
 ز سستی تنِ مرد بی خون کند»^{۱۱۱}

گفتنی است بسیاری از مواردی که در بابِ انتسابِ ضعف و کاستی به زن در ادبیات ما مطرح شده است، برخاسته از نظام مردسالار جامعهٔ ایرانی بوده است که همواره زن و شخصیت او را مورد تخطئه و تحقیر قرار می‌داده‌اند و چنانکه اشاره شد به‌گفتهٔ الیاده در بیشتر این موارد، هدف، از بین بردنِ تفوق اقتصادی، اجتماعی و مذهبی زن بوده است.

یادداشت‌های بهره چهارم

۱. الیاده، میرچا، رساله در تاریخ ادیان، ص ۱۳۵

۲. ژیران، ف، فرهنگ اساطیر آشور و بابل، ص ۱۷۴ - ۱۷۶

۳. عهد عتیق، برشیت برشیت، باب چهارم

۴. همان

۵. کریستی، آنتونی، اساطیر چین، ص ۱۸

۶. ویو، ژ، فرهنگ اساطیر مصر، ص ۷۲

۷. فردوسی، ج ۱، ص ۳۴

۸. همان، ص ۳۶

۹. همان، ص ۳۶

۱۰. همان، ص ۳۴

۱۱. همان، ص ۳۴

۱۲. همان، ص ۳۴

۱۳. کریستی، آنتونی، همان، ص ۱۱۸

۱۴. همان، ص ۱۳۲

۱۵. همان، ص ۱۲۹

۱۶. فردوسی، ج ۱، ص ۲۸

۱۷. همان، ص ۲۹

۱۸. همان، ص ۳۲

۱۹. همان، ص ۳۶

۲۰. همان، ص ۳۸

۲۱. مینوی خرد، ترجمه دکتر احمد تفضلی، ص ۴۳

۲۲. کریستی، آنتونی، همان، ص ۵۸

۲۳. ایونس، ورونیکا، اساطیر هند، ص ۱۸۲

۲۴. فردوسی، ج ۱، ص ۴۱

۲۵. همان، ص ۴۰
۲۶. همان، ص ۴۱
۲۷. همان، ص ۴۱
۲۸. همان، ص ۷۹
۲۹. بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۵۰
۳۰. ویو، ژ، فرهنگ اساطیر آشور و بابل، ص ۱۳
۳۱. همان، ص ۱۴
۳۲. الیاده، میرچا، افسانه و واقعیت، ص ۱۷
۳۳. همان، رساله در تاریخ ادیان، ص ۷، ۱۹
۳۴. همان، چشم اندازهای اسطوره، ص ۵۰
۳۵. فردوسی، ج ۱، ص ۱۸۵
۳۶. همان، ص ۲۰۵، ورک ص ۲۳۳
۳۷. همان، ج ۲، ص ۱۳۳
۳۸. همان، ص ۱۳۳
۳۹. همان، ج ۲، ص ۱۷۶
۴۰. همان، ج ۴، ص ۳۱۸
۴۱. نظامی، هفت پیکر، ص ۲۱۳
۴۲. همان، ص ۲۳۳
۴۳. همان، ص ۳۱۵
۴۴. همان، خسرو و شیرین، ص ۲۸۵، ورک ص ۳۸۷
۴۵. همان، شرف نامه، ص ۲۵۰
۴۶. فردوسی، ج ۱، ص ۲۳۲
۴۷. همان، ص ۲۱۴
۴۸. نظامی، شرف نامه، ص ۱۵۳
۴۹. فردوسی، ج ۱، ص ۴۲
۵۰. همان، ج ۵، ص ۴۱۸

۵۱. همان، ج ۱، ص ۳۴، ورک ج ۶، ص ۹
۵۲. نظامی، شرف‌نامه، ص ۲۳۹
۵۳. فردوسی، ج ۱، ص ۷۹
۵۴. همان، ج ۶، ص ۳۹
۵۵. همان، ج ۹، ص ۱۹۷، ۱۹۸
۵۶. همان، ج ۱، ص ۳۰، ۳۱، ورک ص ۱۰۶
۵۷. همان، ص ۱۰۷، ورک ص ۲۲۵
۵۸. همان، ج ۲، ص ۲۴۵
۵۹. همان، ص ۲۵۹، ورک ص ۲۶۱
۶۰. همان، ج ۳، ص ۱۵۴، ورک ص ۱۷۰
۶۱. همان، ج ۴، ص ۶۴
۶۲. همان، ج ۵، ص ۳۷۸
۶۳. نظامی، هفت پیکر، ص ۸۲
۶۴. فردوسی، ج ۳، ص ۲۰۱
۶۵. نظامی، هفت پیکر، ص ۱۶۷
۶۶. فردوسی، ج ۱، ص ۳۱، ورک ص ۸۰
۶۷. همان، ج ۲، ص ۹۳، ۹۴
۶۸. همان، ج ۹، ص ۲۵، ورک ج ۵، ص ۱۲۴، ۲۸۶
۶۹. همان، ج ۶، ص ۱۷۱
۷۰. همان، ج ۴، ص ۸۷
۷۱. همان، ج ۵، ص ۳۷۶، ورک ص ۳۷۷
۷۲. فرنیغ‌دادگی، بندهشن، ص ۱۱۱؛ بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۴۳
۷۳. همان، ص ۱۳۴، زادسپرم، گزیده‌های زادسپرم، ص ۱۶، ۱۷، ۴۶، ۴۷، مینوی خرد، ص ۴۸
۷۴. مینوی خرد، ص ۴۸
۷۵. فردوسی، ج ۱، ص ۴۰، ورک ج ۴، ص ۳۴

۷۶. روایت پهلوی، ترجمه دکتر مهشید میرفخرایی، ص ۴۵، ۵۰
۷۷. عهد عتیق، برشیت برشیت، فصل سوم
۷۸. فردوسی، ج ۱، ص ۱۸۸
۷۹. نظامی، خسرو و شیرین، ص ۲۸۸
۸۰. عهد عتیق، همان، فصل سوم
۸۱. نظامی، خسرو و شیرین، ص ۱۹۷
۸۲. میرفخرایی، مهشید، آفرینش در ادیان، ص ۱۸۹، ۱۹۰
۸۳. فردوسی، ج ۱، ص ۸۹
۸۴. همان، ص ۱۶۶
۸۵. همان، ص ۱۸۴
۸۶. همان، ص ۱۸۸
۸۷. همان، ج ۵، ص ۲۳
۸۸. همان، ج ۶، ص ۲۳
۸۹. نظامی، خردنامه، ص ۸۰
۹۰. فردوسی، ج ۱، ص ۹۰
۹۱. نظامی، خسرو و شیرین، ص ۴۲۴
۹۲. ورمازرن، مارتن، آیین میترا، ص ۱۷۳، ۲۰۰
۹۳. الیاده، میرچا، آیین‌ها و نمادهای آشناسازی، ص ۱۴۷
۹۴. همان، افسانه و واقعیت، ص ۱۵
۹۵. فردوسی، ج ۶، ص ۲۱۸
۹۶. همان، ج ۷، ص ۱۸۲
۹۷. همان، ج ۳، ص ۱۷۱
۹۸. همان، ص ۱۵
۹۹. همان، ص ۳۴
۱۰۰. همان، ج ۸، ص ۴۶
۱۰۱. همان، ص ۱۰۲

۱۰۲. نظامی، لیلی و مجنون، ص ۱۴۴
۱۰۳. همان، خسرو و شیرین، ص ۱۹۷
۱۰۴. همان، هفت پیکر، ص ۱۹۱، ۱۹۲
۱۰۵. همان، شرفنامه، ص ۲۹۰
۱۰۶. همان، ص ۴۱۵
۱۰۷. همان، ص ۴۲۵
۱۰۸. عطار، منطق الطیر، ص ۹۷
۱۰۹. همان، ص ۱۷۳
۱۱۰. فردوسی، ج ۷، ص ۲۹
۱۱۱. همان، ص ۳۴۹

«نام‌نما»

(نام اشخاص، مکان‌ها، کتاب‌ها و ...)

۱۷۳، ۱۷۶	آبتین، ۴۴۹
آگاش دیو، ۳۱۳	آتش آذر، ۱۱۱
آگنی، ۴۹، ۶۰	آتنه، ۲۲۵، ۲۳۶، ۳۶۵
آماتراسو، ۶۵	آداب نماز میترا، ۴۴۸
آیتارابره‌مانا، ۴۴۵	آدم، ۳۷، ۶۲، ۱۲۰، ۱۳۸، ۱۴۱، ۱۴۳
آآک، ۴۶۱	۱۵۱، ۱۸۷، ۲۱۳، ۲۱۶، ۲۲۰، ۲۴۱، ۲۴۲
ابراهیم (ع)، ۴۸۷، ۴۹۷	۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۵۰
ابلیس، ۱۳، ۱۲۰، ۱۵۰، ۱۵۱، ۲۱۳	۲۷۱، ۲۷۵، ۲۸۲، ۲۸۶، ۲۸۸، ۳۰۰، ۳۲۰
۲۱۶، ۲۵۰، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۵	۴۴۴، ۴۴۵، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۹۴، ۴۹۵، ۵۱۶
۳۹۸، ۴۶۴، ۵۰۷	۵۳۸
ابن سینا، ۵۲	آذربایجان، ۱۱۰
آپسو، ۱۵۳، ۳۷۹	آذر برزین مهر، ۱۶۸، ۳۴۴، ۵۳۷
ادونای خداوند، ۱۶، ۵۹، ۱۱۴، ۱۴۱	آذر فرنیغ، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۶۸، ۳۴۴
۲۴۳، ۲۴۷، ۳۲۸، ۳۵۵، ۵۰۱، ۵۳۸	۵۳۷
ادیپ، ۴۸۱، ۵۰۷، ۵۰۸	آذر گشسب، ۸۹، ۱۶۸، ۳۴۴، ۵۳۷
ارجاسپ تورانی، ۲۷۳	آریزوت، آئلیا، ۲۰۹
ارداویرافنامه، ۴۴۶، ۴۷۹	آسا، ۳۵۲، ۴۶۶
اردشیر، ۱۹، ۳۸، ۳۹، ۵۰، ۶۷، ۳۳۹	آشنایی با تاریخ ادیان، ۲۰، ۷، ۷۰
۳۴۰، ۳۴۲، ۳۴۳، ۴۰۰، ۴۱۲، ۴۱۵، ۴۲۵	۸۲، ۱۴۴، ۱۵۱، ۱۹۷، ۲۸۱، ۲۹۸، ۴۰۱
۴۳۴، ۴۴۴، ۴۸۷	۴۰۲، ۴۰۸، ۴۱۲، ۴۲۰، ۴۲۳، ۴۲۵، ۴۲۷
اردوان، ۱۹، ۳۴۳، ۳۶۹، ۳۹۹، ۴۰۰	۴۷۶، ۴۸۰، ۵۲۴
اردویسور، ۲۵، ۱۳۱	آشور، ۱۲۸، ۱۳۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۶

افلانون، ۱۳، ۲۲، ۷۲، ۷۹، ۴۲۳، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۵۶، ۴۷۳، ۵۱۳، ۵۲۵	اردیبهشت یشت، ۳۲۹، ۴۰۹ ارسطو، ۱۳، ۴۴۰ ارشکیگل، ۱۵، ۳۵۵ ارنواز، ۵۰۹ ارورو، ۱۴۱
افیون، ۱۸۱، ۳۲۶ اکوان دیو، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۹، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۹۸ اللیل، ۵۰۳	اساطیر بین‌النهرینی، ۲۰، ۲۱، ۳۶، ۷۰، ۸۱، ۱۲۷، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۹۶، ۱۹۷، ۳۵۴، ۳۷۳، ۴۲۰، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۷، ۵۲۲
البرز، ۱۲، ۱۳، ۵۵، ۵۶، ۶۷، ۱۶۷، ۱۶۸، ۲۲۰، ۳۴۶، ۴۶۲ المپ، ۱۶۷، ۲۶۵	اسپنسر، هربرت، ۲۱۰ استرالیا، ۳۲۵، ۴۱۲ استودیها، ۴۳۸ اسد، ۲۳، ۲۱۳ اسرافیل، ۲۸۸
الیاده، ۱۴، ۱۵، ۱۷، ۲۰، ۲۱، ۵، ۷، ۱۵، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۴۱، ۴۵، ۴۹، ۶۹، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۹۳، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۱۲۷، ۱۴۴، ۱۴۸، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۷۴، ۱۸۲، ۱۹۵، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۵، ۲۱۹، ۲۲۸، ۲۳۱، ۲۳۴، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۵۵، ۲۵۹، ۲۶۵، ۲۶۸، ۲۸۴، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۷، ۲۹۹، ۳۷۷، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۸، ۴۱۱، ۴۲۲، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۴۳، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۹، ۴۵۱، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۶۸، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۹، ۴۸۰، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۳۲، ۵۳۹، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۶	اسفندیار، ۱۸۲، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۶۶، ۲۶۹، ۳۱۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۳۱، ۳۳۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۶۰، ۳۷۱، ۳۷۳، ۳۹۸، ۵۰۷، اسکندر، ۱۰۴، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۶۹، ۱۸۹، ۲۰۶، ۲۸۱، ۳۱۷، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۹، ۴۵۲، ۴۵۶، ۴۵۹، ۴۸۹، ۴۹۰، ۵۰۳ اسماعیل، ۳۹، ۷۹، ۹۶، ۱۴۴، ۲۹۴، ۲۹۸، ۳۲۸، ۴۰۹، ۴۷۴، ۴۹۶، ۴۹۷
الیم، ۳۵۱ امرداد (مینو)، ۲۸۹	اسمیت، روبرت سون، ۳۲۷ اسنوندکوه، ۱۶۸ آسوره (ها)، ۳۷۷ آشقلون، ۳۳۰ اشم‌هو (نماز)، ۳۱۵ اطلس (فلک)، ۲۴، ۳۵
انجیل، ۱۸، ۶۰، ۶۱، ۱۰۲، ۱۴۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۲۳ انزو، ۱۲۵، ۵۰۳ انث، ۴۵۱	افراسیاب، ۱۸۱، ۲۱۲، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۷۴، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۳، ۳۱۶، ۳۱۸، ۳۲۶، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۹، ۳۴۱، ۳۵۶، ۳۷۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۴۰۹، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۲، ۴۸۵، ۴۸۷، ۴۹۰، ۵۰۸، ۵۰۹
انکسیدو، ۱۲۷، ۱۴۱، ۱۸۹، ۲۴۷، ۲۷۳، ۳۴۸، ۳۸۷، ۳۹۷، ۴۳۷، ۴۶۰ اوپانیشاد، ۱۸، ۷، ۱۴، ۳۴، ۳۶، ۴۵، ۴۹، ۵۱، ۵۷، ۵۸، ۶۳، ۶۷، ۶۹، ۷۱، ۷۴، ۷۶، ۷۷، ۷۹، ۸۳، ۱۰۵، ۱۱۸، ۱۲۱، ۱۳۵	

ایرانویج، ۳۴۷	۱۴۵، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۵، ۲۲۶، ۲۳۷، ۳۲۷
ایزدباد، ۱۲۵	۳۵۳، ۳۶۰، ۴۰۸، ۴۱۹، ۴۲۲
ایزیس، ۴۵۵، ۵۱۰	اورانوس، ۵، ۲۴۱، ۳۷۹
ایشتر، ۴۸۷، ۲۵	اورشلیم، ۱۵، ۵۰۶
ایلغاز، ۵۰۵	اورمزد، ۱۱۶، ۲۹۰، ۳۴۴، ۳۴۷
ایلیای نبی، ۱۱۷، ۳۵۲، ۳۵۳، ۵۱۰	۳۵۹، ۳۶۹، ۳۸۰، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۴۴، ۴۶۶
۵۱۲	اوروازشت (آتش)، ۱۱۹، ۱۸۳
اینین، ۴۵۱	اوروک، ۲۶۶، ۲۹۳
ایوب، ۱۴۴، ۱۵۱، ۱۵۲، ۳۴۸، ۴۱۶	اوتننه پیش تیم، ۴۳۷، ۴۴۳، ۴۶۰
بابک، ۵۱۱، ۴۸۷، ۵۰	۴۹۶
بابل، ۱۶، ۲۰، ۱۹، ۴۱، ۱۳۱، ۱۵۲	اوزیریس، ۳۷۸، ۴۳۷، ۴۵۱، ۴۵۵
۱۵۶، ۱۷۶، ۲۰۶، ۲۱۱، ۲۴۹، ۲۵۱، ۲۵۷	۴۸۳، ۵۱۰، ۵۲۹
۲۵۹، ۲۹۳، ۳۱۳، ۳۳۲، ۳۴۶، ۳۶۵، ۳۷۰	اوستا، ۱۸، ۲۵، ۲۸۱، ۳۳۷، ۳۵۷
۳۷۳، ۴۰۹، ۴۲۳، ۴۲۶، ۴۴۲، ۴۷۰، ۴۸۷	۴۶۳
۵۴۳، ۵۴۴	اوشیدر، ۲۲۸، ۴۸۰، ۴۹۶
باد (مینو)	اهورا، ۵۰، ۸۹، ۳۸۶
باربد، ۲۹، ۶۵، ۹۴	اهورامزدا، ۱۱، ۲۷، ۱۸۲، ۲۸۹، ۳۷۷
بُراق، ۱۵، ۲۰۸	۳۷۸
برجیس، ۲۴، ۳۵	اهونور، ۳۱۵، ۳۴۵
برزخ، ۳۹۷	ایران، ۱۳۱، ۱۴۱، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۵۲
برزین مهر	۱۹۵، ۱۹۶، ۲۱۴، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۴۱، ۲۴۷
آذربرزین مهر، ۱۶۸، ۳۴۴، ۵۳۷	۲۴۹، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۸۷، ۲۹۴
برسیه (درخت مقدس)، ۲۲۲	۲۹۶، ۳۰۷، ۳۱۰، ۳۱۶، ۳۳۰، ۳۳۳، ۳۳۶
بره (برج)، ۲۳	۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۷۱، ۳۷۲
برهما، ۵۸، ۵۵، ۱۳۵، ۴۰۰	۳۹۳، ۳۹۶، ۴۰۷، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۴، ۴۱۵
بَسودی، ۱۱۰، ۵۳۷	۴۲۱، ۴۲۳، ۴۲۵، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۵۱، ۴۵۵
بَعْل، ۴۵۱	۴۷۶، ۴۸۴، ۴۸۷، ۴۸۸، ۵۰۷، ۵۱۸، ۵۲۰
بندھشن، ۷، ۱۲، ۲۰، ۲۳، ۲۶، ۲۷	۵۳۲، ۵۴۴، ۵۴۵
۲۸، ۳۵، ۳۸، ۳۹، ۴۲، ۴۳، ۴۹، ۵۳، ۵۹	ایرج، ۴۵۲، ۵۰۸، ۵۰۹
۶۰، ۶۱، ۶۴، ۶۶، ۶۹، ۷۳، ۷۵، ۷۷، ۷۸	ایزاناگی، ۱۰۲، ۲۴۱، ۲۴۳، ۴۵۵
۷۹، ۸۱، ۸۲، ۸۹، ۹۱، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷	ایزانامی، ۱۰۲، ۲۴۱، ۲۴۳، ۴۳۷
۱۰۴، ۱۰۹، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۳۱	۴۶۱، ۴۵۵
۱۳۳، ۱۳۸، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۹، ۱۵۰	ایران شهر، ۳۱۳، ۴۸۵، ۵۰۹

،۲۴۳، ۲۴۲، ۲۴۱، ۲۱۷، ۲۱۶، ۱۹۴، ۱۹۲	،۱۶۹، ۱۶۷، ۱۵۶، ۱۵۴، ۱۵۳، ۱۵۲، ۱۵۱
،۳۴۶، ۳۴۲، ۳۰۸، ۲۸۴، ۲۷۳، ۲۴۵، ۲۴۴	،۲۱۲، ۲۰۴، ۲۰۳، ۱۹۶، ۱۸۳، ۱۷۵، ۱۷۴
،۳۹۵، ۳۸۷، ۳۸۳، ۳۸۲، ۳۸۱، ۳۷۴، ۳۴۸	،۲۳۷، ۲۳۶، ۲۳۴، ۲۳۱، ۲۲۸، ۲۲۷، ۲۲۵
،۴۹۴، ۴۷۹، ۴۶۵، ۴۶۴، ۴۶۳، ۴۶۱، ۴۴۱	،۲۷۶، ۲۷۳، ۲۷۱، ۲۶۹، ۲۴۹، ۲۴۳، ۲۴۱
۴۹۵	،۲۹۸، ۲۹۶، ۲۹۵، ۲۹۴، ۲۹۰، ۲۸۹، ۲۸۲
بهر نفتار (آتش)، ۱۱۸	،۳۴۲، ۳۴۱، ۳۳۹، ۳۱۳، ۳۰۲، ۳۰۱، ۲۹۹
بـهگودگیتا، ۷۱، ۱۴۴، ۱۷۴، ۱۸۸	،۳۸۷، ۳۸۰، ۳۷۷، ۳۷۰، ۳۶۳، ۳۵۲، ۳۴۶
،۳۲۷، ۲۹۹، ۲۹۸، ۲۹۳، ۲۸۴، ۲۶۵، ۱۹۷	،۴۲۳، ۴۲۱، ۴۱۹، ۴۱۵، ۴۱۴، ۴۱۲، ۴۰۲
۴۲۵، ۴۱۱، ۴۰۸، ۳۷۲	،۴۷۰، ۴۵۶، ۴۳۸، ۴۳۳، ۴۳۲، ۴۲۷، ۴۲۵
بهمن (مینو)،	،۵۰۸، ۴۹۰، ۴۸۷، ۴۸۵، ۴۸۴، ۴۸۰، ۴۷۷
بیژن، ۲۱۴، ۳۲۰، ۳۸۶، ۴۴۴، ۴۸۸	۵۴۵، ۵۳۷، ۵۲۴، ۵۱۹، ۵۱۸
بیلی (پروفسور)، ۳۳۷	بنونیست، امیل، ۳۳۷، ۴۱۱
بین النهرین، ۶۴، ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۴۱	بنی اسرائیل، ۱۹۱، ۳۵۳، ۳۵۵، ۵۰۰
،۳۷۹، ۳۷۰، ۳۶۵، ۳۳۵، ۱۸۹، ۱۸۷، ۱۸۳	۵۰۹
۵۰۳، ۴۶۶، ۴۳۷، ۳۹۷، ۳۹۶	بنی یعقوب، ۳۵۱
پاترینیا، ۱۸۱، ۳۲۶	بنیامین، ۵۰۹
پان - گو، ۲۴۶	بودا، ۱۳۳، ۱۸۸، ۴۶۸، ۵۰۵
پرچاپتی، ۳۵۸، ۳۷۷	بوشاسب،
پرسفون، ۵۲	بهار، مهرداد، ۱۷، ۱۹، ۲۱، ۷، ۳۵
پرسیاوشان، ۱۸۱، ۳۰۹	،۸۲، ۷۶، ۶۶، ۵۸، ۴۳، ۴۱، ۴۰، ۳۹، ۳۸
پرومته، ۱۶، ۱۴۱، ۲۴۶، ۲۴۷	،۱۵۲، ۱۵۱، ۱۴۶، ۱۴۵، ۱۴۴، ۱۰۴، ۸۳
پژوهشی در اساطیر ایران، ۲۱، ۲۲	،۲۹۳، ۲۴۹، ۲۲۸، ۲۲۷، ۱۹۶، ۱۹۵، ۱۵۵
،۱۰۴، ۸۳، ۸۲، ۴۳، ۴۱، ۴۰، ۳۹، ۳۵، ۷	،۴۰۷، ۳۶۸، ۳۶۵، ۳۵۸، ۲۹۹، ۲۹۶، ۲۹۴
،۲۲۸، ۲۲۷، ۱۹۶، ۱۹۵، ۱۵۲، ۱۴۶، ۱۴۵	،۴۱۹، ۴۱۵، ۴۱۴، ۴۱۲، ۴۱۱، ۴۰۹، ۴۰۸
،۴۱۴، ۴۱۲، ۴۱۱، ۴۰۷، ۲۹۶، ۲۹۴، ۲۴۹	،۴۶۱، ۴۳۴، ۴۳۳، ۴۲۷، ۴۲۵، ۴۲۳، ۴۲۱
،۵۱۸، ۴۷۶، ۴۳۴، ۴۳۳، ۴۲۵، ۴۲۱، ۴۱۵	،۵۱۸، ۴۸۶، ۴۸۰، ۴۷۷، ۴۷۶، ۴۷۵، ۴۷۰
۵۴۵، ۵۴۴، ۵۲۰	۵۴۵، ۵۴۴، ۵۳۲، ۵۲۳، ۵۲۰
پشوتن، ۴۵۶	بهرام (سیاره)، ۲۰، ۲۴، ۲۵، ۳۵
پلاشان، ۳۱۰	بهرام گور، ۱۴، ۲۱۶، ۲۹۱، ۴۸۳
پلوتون، ۳۶۵	۵۱۰، ۴۹۲، ۴۹۱
پورفیریوس، ۲۰۹	بهرام یشت، ۲۲۳، ۲۳۵
پوطیفار، ۴۹۷	بـهشت، ۱۶، ۱۷، ۲۴، ۲۷، ۳۷، ۵۸
پوروشه، ۳۲۷	،۱۸۸، ۱۸۷، ۱۱۹، ۱۱۳، ۱۱۲، ۱۰۱، ۶۶

جریره، ۳۹۲، ۳۴۲	پیلی (درخت)، ۱۸۸
جم، ۲۴۲، ۲۸۴، ۳۴۰، ۳۴۶، ۴۱۳، ۵۰۴، ۴۹۶، ۴۶۴	پیران، ۲۷۹، ۳۳۳، ۳۴۰، ۳۵۶، ۳۶۰
جمشید، ۵۰، ۵۱، ۸۱، ۹۰، ۲۷۲	۳۷۱، ۳۹۲، ۴۵۸، ۵۴۱
۲۷۴، ۳۱۶، ۳۱۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۳، ۴۵۶	تاناتوس، ۴۴۲
۴۹۶، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۳۱، ۵۳۴	تای شان، ۵۳، ۵۵، ۱۶۷
جمکرد، ۳۴۶	تخت جمشید، ۵۰۳
جوزا، ۲۳، ۲۷، ۳۶۸	تشر، ۲۷، ۲۷۴
جو وانگ، ۴۸۵	تنگری، ۱۱
جوهر رزم، ۲۷، ۲۷۳	تور، ۳۴۱، ۳۹۳، ۵۰۸، ۵۰۹
جهنم، ۴۶۱، ۴۶۵	تورات، ۱۶، ۱۸، ۵، ۱۱، ۱۵، ۳۳، ۴۹
جهی، ۲۱۰، ۲۷۱، ۴۵۱	۵۹، ۱۰۲، ۱۱۴، ۱۱۷، ۱۲۰، ۱۲۵، ۱۲۶
جیمینیا اوپانیشاد، ۱۴، ۳۶	۱۳۲، ۱۳۶، ۱۴۴، ۱۵۰، ۱۶۳، ۱۶۹، ۱۸۳
چنین گفت زرتشت، ۲۲۵	۱۸۷، ۱۸۸، ۱۹۲، ۲۱۶، ۲۱۹، ۲۴۳، ۲۴۷
چیستا، ۵۱۵	۳۰۸، ۳۲۰، ۳۲۸، ۳۳۰، ۳۴۴، ۳۴۸، ۳۵۰
چینود (پل)، ۳۹۷، ۴۴۱، ۴۶۲	۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۵، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹
چیچست، ۴۰۹، ۴۸۷	۴۴۴، ۴۵۰، ۴۸۹، ۴۹۲، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۹
حاران، ۳۸۷	۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۸، ۵۰۹
حرا (غار)، ۱۵	۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۴، ۵۱۶، ۵۲۹، ۵۳۸
حزقیال نبی، ۱۵، ۳۶، ۵۱۱، ۵۱۴	توران، ۲۶۷، ۳۰۹، ۳۱۸، ۳۴۱، ۳۴۷
۵۲۵	۳۷۰، ۳۷۱، ۳۸۰، ۳۹۲، ۳۹۳، ۴۸۴، ۴۸۶
حمل (حمل)، ۲۳، ۵۰، ۵۹، ۷۳، ۲۴۷	توس، ۴۴۲، ۴۵۶، ۴۸۶، ۴۸۹
خنوخ، ۴۸۹	تهمینه، ۲۰۷
حوا، ۱۴، ۲۰، ۵۴، ۵۸، ۱۶۹، ۱۸۷	تهمورث، ۱۰۹، ۲۷۰، ۲۸۱، ۵۳۱
۲۱۶، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۷۱	تیامت، ۱۵۳، ۳۳۵، ۳۷۹
۲۷۵، ۲۸۲، ۲۸۹، ۳۱۱، ۳۲۰، ۳۵۰، ۳۵۱	تیر، ۲۴، ۲۵، ۳۵
۳۶۹، ۳۸۷، ۳۹۴، ۴۴۵، ۴۵۹، ۴۸۸، ۴۹۴	ثوابت (فلک)، ۱۹، ۲۴، ۳۵، ۳۶۹
۴۹۵، ۵۳۸	ثور (برج)، ۲۳
حوت، ۲۳	جام جم، ۳۱۹، ۵۰۳
حوریب (کوه)، ۵۱۲	جام جهان نما، ۳۱۹
خرچنگ، (برج) ۲۳، ۵۹، ۶۴، ۱۳۱	جام کیخسروی، ۴۹۰
خرداد (مینو)، ۲۸۹، ۲۹۰	جاماسپ، ۳۷۱، ۳۸۵
خردنامه، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹	جبریل، ۲۸۸، ۳۵۰
	جدی، ۲۳

درخت آفرینش، ۱۸۷، ۱۸۸	۳۰۱، ۳۰۲، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۴۶
درخت باژگون، ۱۸۸	خرده اوستا، ۹۱، ۹۴، ۹۷
درخت بسیار تخمه، ۱۸۷، ۲۱۹	خروزان دیو، ۲۷۰
درخت بهشتی، ۱۶	خسرو و شیرین، ۳۵، ۳۷، ۳۸، ۳۹
درخت پریان، ۱۸۹	۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۴، ۷۵
درخت دانش، ۱۸۸، ۱۸۹	۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۵، ۹۶
درخت زنگی، ۱۸۷، ۲۴۲، ۳۲۰	۹۷، ۱۴۵، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۷۱
۳۳۰، ۴۵۹، ۴۹۲، ۴۹۴	۱۷۴، ۱۷۶، ۱۹۵، ۱۹۷، ۲۲۷، ۲۲۹، ۲۳۴
درخت سخنگوی نر و ماده، ۱۸۹	۲۳۵، ۲۵۱، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰
درخت کیهانی، ۱۶، ۳۶، ۱۸۷، ۱۸۸	۳۰۱، ۳۰۲، ۳۴۴، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۷
۱۹۷، ۱۹۸، ۴۸۳	۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷
درخت مریم، ۱۸۸، ۱۸۹	۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۶
درخت معرفت نیک و بد، ۱۸۷، ۲۴۲	۴۲۷، ۴۲۸، ۴۳۰، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۷۰، ۴۷۱
۳۲۰، ۴۹۴	۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۹، ۵۱۸
دریادها، ۱۸۹	۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۴۴
دلو (برج)، ۲۴، ۵۹، ۵۰۴	۵۴۶، ۵۴۷
دموزی، ۴۵۱، ۴۸۶، ۴۸۷	خسرو و انوشیروان، ۴۶۰
دنباوند، ۳۴۶	خسرو پرویز، ۱۳۴، ۳۷۱، ۳۹۴، ۳۴۴
دوبوکور، مونیک، ۱۶، ۳۶، ۳۷، ۷۰	۴۳۳، ۴۹۳، ۵۰۷
۷۵، ۸۳، ۹۵، ۹۶، ۱۵۵، ۱۸۴، ۱۹۱، ۱۹۶	خضر، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۲۸۲، ۳۱۷
۱۹۷، ۱۹۸، ۲۱۷، ۲۳۱، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۶	۳۵۶، ۳۹۰، ۳۹۸، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۹
۲۳۷، ۳۶۸، ۳۷۴، ۴۱۵، ۴۲۴، ۴۹۲، ۵۱۵	خمسه نظامی، ۱۸، ۳۱۱
۵۱۹، ۵۲۵	خوارزم، ۱۱۰، ۴۹۲
دوزخ، ۶۰، ۱۲۰، ۲۷۳، ۲۸۸، ۳۰۷	خورشید پایه، ۲۴، ۵۸، ۶۲، ۶۶، ۶۶۳
۳۴۵، ۳۴۸، ۳۸۱، ۴۴۱، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳	خورشید یشت، ۷۱، ۷۸، ۷۹
۴۶۴، ۴۶۵، ۴۷۹، ۵۰۴	خومبیه، ۲۷۳، ۳۸۷، ۳۹۷
دهریون، ۳۷۵	خیر، ۱۸۷، ۴۶۱، ۴۹۵، ۵۱۲
دیکشیتا، ۴۴۵	دائیتی (چکاد)، ۴۶۲
دینکرد، ۱۲، ۳۵، ۲۲۲، ۲۳۵، ۳۲۳	داراب هرمزدیار، ۱۱۰
۳۴۳، ۳۹۹، ۴۳۴	داریوش هخامنشی، ۵۰
دیو آز، ۲۸۲، ۲۸۳	دانت، ۱۶، ۱۸۸، ۴۴۶، ۴۷۹
دیو خشم، ۲۸۲	داوود، ۱۷۵، ۱۹۱، ۵۰۱، ۵۰۲
دیو مرگ، ۲۸۳	دجال، ۴۶۶

روم، ۱۳۱، ۱۵۲، ۳۱۳، ۳۱۷، ۳۳۹،	دیو هوس، ۲۸۳
۳۵۸، ۳۶۸، ۳۷۴، ۳۹۴، ۵۰۷، ۵۰۹، ۵۱۲،	دیو کزیزوستوم، ۵۱۳
۵۲۴	راحیل، ۳۳۰، ۴۹۷، ۵۰۹
رهام، ۱۲۷، ۳۱۰	رادی (مینوا)، ۲۴۲
ریگ ودا، ۲۰، ۴۵، ۵۰، ۵۱، ۶۰، ۶۹،	رادامانت، ۴۶۱
۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۱۰۹، ۱۲۶،	راماینه، ۴۸۶، ۴۵۱
۱۳۱، ۱۳۶، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۹، ۱۵۳، ۱۵۷،	رئا، ۵۰۹
۲۴۷، ۴۰۸، ۴۷۴	رخش، ۲۷، ۶۰، ۱۲۱، ۱۲۸، ۲۰۷،
ریوند (گریوه)، ۱۱۰، ۱۶۸	۲۲۱، ۳۲۳، ۳۲۶، ۳۳۲، ۳۵۶، ۴۸۴
زئوس، ۳۶۵	رسالة الغفران، ۴۷۹، ۴۴۶
زادسپرم، ۴۰، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۹۰، ۹۵،	رساله فدروس، ۵۱۳، ۴۴۷
۹۷، ۱۰۲، ۱۰۵، ۱۱۳، ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۱۹،	رستم، ۱۱۵، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۸۲، ۲۰۷،
۱۲۰، ۱۲۶، ۱۳۸، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۸،	۲۰۹، ۲۱۱، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۶، ۲۲۹، ۲۵۵،
۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۷۵،	۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۲، ۲۷۴، ۲۷۵،
۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۸، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۲۷،	۲۷۶، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۵،
۲۳۴، ۲۴۹، ۲۸۲، ۲۹۸، ۳۲۷، ۳۳۷، ۳۳۸،	۳۲۶، ۳۳۱، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۶۰، ۳۸۳، ۳۸۶،
۳۴۴، ۳۷۷، ۳۸۰، ۳۹۹، ۴۰۸، ۴۱۱، ۴۱۲،	۳۹۸، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۵۰۹،
۴۱۵، ۴۲۷، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۵۱، ۴۵۶، ۴۶۶،	۵۱۱، ۵۱۸، ۵۳۶، ۵۲۷
۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۹، ۴۸۸، ۵۰۴، ۵۱۹،	رعوثیل، ۵۰۰
۵۲۳، ۵۳۷، ۵۴۵	رفرف، ۲۰۸
زاگ موک (جشن)، ۳۶۵	رواقیان، ۱۱۵، ۵۱۳
زال، ۱۶، ۲۱، ۱۱۵، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲،	روایت پهلوی، ۷، ۲۸، ۳۴، ۴۳، ۴۴،
۲۵۸، ۲۶۸، ۳۲۳، ۳۳۱، ۳۴۰، ۳۶۱، ۳۶۲،	۴۵، ۵۰، ۵۸، ۶۱، ۶۲، ۶۶، ۶۷، ۷۰، ۷۶،
۳۶۳، ۳۷۰، ۳۹۰، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۵۰، ۵۰۷،	۷۸، ۷۹، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۹۱، ۹۵، ۹۶، ۱۱۱،
۵۱۰، ۵۳۳	۱۱۳، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۳۱، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸،
زام یشت، ۲۸۱، ۲۹۸	۱۴۹، ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۵۶، ۱۶۷، ۱۷۴، ۱۸۳،
زحل (سیاره)، ۲۰، ۲۲، ۳۸	۱۹۶، ۲۱۲، ۲۳۱، ۲۴۷، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱،
زردشت، ۱۹، ۱۵، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱،	۲۸۹، ۳۰۲، ۳۰۸، ۳۱۵، ۳۳۰، ۳۳۶، ۳۳۹،
۱۱۲، ۱۶۸، ۱۹۳، ۲۲۸، ۲۶۵، ۲۷۳، ۲۸۵،	۳۴۰، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۹۷، ۴۰۱، ۴۰۳، ۴۰۶،
۲۸۸، ۳۳۷، ۳۴۰، ۳۴۴، ۳۵۸، ۳۶۵، ۳۷۷،	۴۰۹، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۵، ۴۳۳، ۴۳۸،
۳۷۸، ۳۸۷، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۱۳، ۴۲۲، ۴۵۴،	۴۷۰، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۵۳۷،
۴۶۳، ۴۸۰	۵۴۶
زروان، ۲۰، ۳۸، ۴۲، ۵۷، ۱۴۴، ۲۱۶،	رود زرد، ۱۳۳

سدویس (دریاچه)، ۳۴۷	۳۵۸، ۳۵۷، ۳۲۶، ۲۹۹، ۲۹۸، ۲۸۲، ۲۴۹
سرانندیب، ۲۴۳، ۲۴۴، ۴۹۴، ۴۹۵	۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۸، ۳۷۵، ۳۷۷
سرطان (برج)، ۲۳	۳۷۸، ۴۰۵، ۴۰۷، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۶، ۴۲۷
سرکاراتی، بهمن، ۲۸۷، ۳۰۱	۴۷۲
سروکشم، ۱۶	زروان کتاب، ۳۶۴
سروش، ۶۲، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۳۷۰	زرین کوب، عبدالحسین، ۸۰، ۸۲
۳۷۹، ۳۹۳، ۳۹۹، ۴۹۰	۱۷۵، ۳۶۵
سقراط، ۱۳، ۱۸، ۵۲، ۶۲، ۳۶۵	زلیخا، ۴۹۹، ۵۰۰
۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۷، ۴۵۶، ۵۱۳، ۵۱۴	زند بهمن یسن، ۱۶، ۱۸۸، ۱۹۷، ۲۸۵
سکا، ۲۲۲، ۳۲۳	۳۴۷، ۳۸۷، ۴۰۰، ۴۳۲
سلت (قوم)، ۱۹۱	زند خرده اوستا، ۱۵۵
سلم، ۳۴۱، ۵۰۸، ۵۰۹	زهره، ۱۴، ۲۰، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶
سلیمان، ۳۷، ۷۷، ۱۲۸، ۱۴۳، ۱۴۴	۳۵، ۴۱، ۳۳۲، ۳۸۱، ۳۸۴
۲۷۴، ۲۸۰، ۳۵۲، ۴۶۰، ۴۹۲، ۵۰۲، ۵۰۳	زیج (زایجه)، ۲۱
سنایی، ۴۴۶، ۴۷۹	زین گاو، ۳۱۳
سنبله، ۲۳، ۷۲	ژرارد ونروال، ۴۴۶
سند، ۳۵۸، ۳۶۵، ۴۶۲، ۵۱۳	ژوپیتتر، ۲۶۵، ۳۶۵
سودابه، ۱۱۱، ۳۳۰، ۴۸۳، ۴۸۴	ساتورن، ۳۶۵
۴۸۵، ۴۹۹، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۳۳	ساسان، ۵۰، ۱۱۱، ۲۶۸، ۵۱۱
سوداگی، ۴۸۵	ساکاکی، ۱۸۷
سوشیانس، ۲۲۸، ۴۶۸، ۴۸۰، ۴۸۷	سالوتره، ۲۵۶
سوما، ۱۳۳	سام، ۲۲۰، ۲۵۸، ۲۶۸، ۳۳۲، ۳۳۴
سومه، ۱۳۴، ۴۵۴	۳۸۵، ۳۹۰، ۵۰۷، ۵۱۰، ۵۳۴
سویتی، ۶۱	ساندهیا، ۴۰۰
سهراب، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۳۱۵	سبا، ۵۰۳، ۵۱۳
۳۲۵، ۳۸۶، ۵۰۷، ۵۱۰، ۵۳۵	سپند مینو، ۳۵۸، ۳۷۷
سهروردی، ۵۲	ستاره پایه، ۵۸، ۶۶، ۴۶۳
سیامک، ۲۰۳، ۲۴۷، ۲۷۰، ۲۹۰	ست،
۳۹۸، ۴۴۹	ست، ۳۷۸
سیرالعباد، ۴۴۶، ۴۷۹	سدره، ۳۶، ۱۸۸، ۱۹۱، ۲۴۴
سیان هو، ۲۱۹	سده (جشن)، ۱۲۰، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۴
سیاوش، ۱۲، ۵۸، ۱۱۱، ۱۲۷، ۱۸۱	
۱۸۲، ۱۹۱، ۱۹۳، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۱۱، ۲۶۶	

۵۰۵، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۸	۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۲۶، ۳۳۰
۵۲۹، ۵۳۱، ۵۳۳	۳۳۹، ۳۴۲، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۵۵، ۳۶۷، ۳۷۰
شایست نشایست، ۵۰، ۱۱۳، ۱۴۶	۳۸۲، ۳۸۶، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۴۴۹، ۴۵۰
۱۴۷، ۱۴۸، ۱۵۵، ۲۰۵، ۲۲۴، ۲۲۸، ۲۳۶	۴۵۱، ۴۵۲، ۴۶۸، ۴۷۴، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵
۲۸۴، ۲۹۹، ۳۱۵، ۳۴۵، ۴۰۳، ۴۱۵، ۴۷۵	۴۸۶، ۴۸۷، ۴۹۹، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۱۰، ۵۴۰
شبدیز، ۶۳، ۲۸۷، ۳۴۴، ۳۹۶	سیاوشگرد، ۳۴۷
شبرنگ بهزاد، ۲۰۷، ۲۰۸	سیلوی (ارمان)، ۴۴۶
شجره منوعه، ۱۸۷، ۲۴۲، ۲۴۳	سیمرغ، ۱۶، ۵۲، ۶۶، ۱۱۰، ۱۱۵
۴۵۹، ۴۹۴	۱۱۶، ۱۱۹، ۱۶۸، ۱۸۷، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱
شجره یشی (یسی)، ۱۹۲	۲۲۲، ۲۵۸، ۲۶۸، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۶، ۳۳۱
شرفنامه، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳	۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۶۰، ۳۷۰، ۳۷۶، ۴۴۶
۴۴، ۵۴، ۷۰، ۷۱، ۷۴، ۷۵، ۷۸، ۷۹، ۸۱	۴۴۷، ۵۱۰، ۵۱۳، ۵۱۶، ۵۱۷
۸۲، ۸۳، ۸۵، ۹۶، ۱۴۵، ۱۴۸، ۱۵۰، ۱۵۱	سینی (کوه)، ۱۱۴، ۱۱۷، ۳۰۸، ۵۰۱
۱۵۷، ۱۷۶، ۱۹۷، ۱۹۹، ۲۳۰، ۲۵۶، ۳۰۲	شاپور، ۳۴۹، ۳۷۸، ۵۲۵
۳۹۰، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۱۰، ۴۱۱	شاله، (فیلیسین)، ۱۸۱، ۱۹۵، ۲۲۷
۴۱۲، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۳، ۴۲۸	۲۵۹، ۳۲۶، ۳۲۹، ۴۰۲، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸
۴۳۰، ۴۳۲، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۶، ۴۷۹، ۴۸۹	۴۰۹، ۴۱۲، ۴۷۷
۵۱۹، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۷	شاهنامه، ۱۲، ۱۶، ۱۸، ۱۹، ۹، ۱۲
شعیب، ۵۰۰	۳۱، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۱، ۴۲، ۴۴
شغاد، ۵۰۹	۴۷، ۵۷، ۶۲، ۶۳، ۶۹، ۷۳، ۷۵، ۷۶، ۷۹
شولائو،	۸۰، ۸۴، ۸۷، ۹۵، ۹۶، ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۱۰
شهرناز، ۵۰۹	۱۱۱، ۱۱۵، ۱۱۸، ۱۲۱، ۱۲۵، ۱۲۸، ۱۳۵
شهریور (مینو)، ۲۸۹، ۲۹۰، ۴۷۶	۱۳۹، ۱۴۲، ۱۴۷، ۱۵۰، ۱۵۲، ۱۶۸، ۱۷۷
شیت، ۲۴۲	۲۰۱، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۷، ۲۰۹، ۲۱۰
شیخ صنعان، ۵۰۰، ۵۱۲	۲۱۱، ۲۱۴، ۲۱۶، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۵، ۲۲۶
شیرویه، ۱۳۴، ۳۷۳، ۴۵۴، ۵۰۷	۲۳۹، ۲۴۷، ۲۵۳، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸
شینتو، ۱۵، ۱۶۷، ۱۸۷، ۳۰۷، ۳۳۵	۲۶۷، ۲۶۸، ۲۷۰، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۸۱
۴۵۵	۲۸۳، ۲۸۵، ۲۸۷، ۲۸۹، ۲۹۳، ۳۱۱، ۳۱۷
شیوا، ۴۰۰	۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۳۰، ۳۳۶، ۳۳۹، ۳۴۱
صخرجنی، ۵۰۳	۳۴۲، ۳۴۶، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۷، ۳۷۰، ۳۷۵
صد در بند هشن، ۸۹	۳۷۸، ۳۸۶، ۳۸۸، ۳۹۰، ۳۹۶، ۳۹۸، ۳۹۹
صفورا، ۵۰۰	۴۰۰، ۴۰۴، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۹، ۴۵۴، ۴۶۰
ضحاک، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۷۰، ۲۷۱	۴۷۹، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۸، ۴۹۰، ۴۹۲

۹، ۹۵، ۹۶، ۱۰۳، ۱۰۷، ۱۱۶، ۱۱۸،	۲۷۲، ۳۱۸، ۳۳۰، ۳۴۱، ۳۴۶، ۳۹۰، ۳۹۱،
۱۲، ۱۲۱، ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۳۹، ۱۴۴،	۳۹۸، ۴۵۴، ۵۰۷،
۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱،	طبس، ۵۰۷،
۱۵۲، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۶۵، ۱۶۸،	طرابلس، ۲۰۹،
۱۶۹، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۸۱، ۱۸۲،	طوبی، ۱۶، ۳۶، ۱۸۸، ۱۹۱، ۲۴۴،
۱۸۹، ۱۹۱، ۱۹۳، ۱۹۵، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹،	ط—ور، ۱۵، ۵۵، ۲۱۰، ۳۲۹، ۳۴۱،
۲۰۱، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۷،	۴۶۳، ۴۸۳، ۵۰۱، ۵۱۱،
۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴،	طوس، ۳۹۲، ۳۹۳، ۴۸۴، ۴۸۸،
۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۹، ۲۴۴، ۲۵۱، ۲۵۳،	عدن (بهشت)، ۱۸۷، ۲۱۷، ۲۴۳،
۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۷۲، ۲۷۶،	۲۴۴، ۳۹۵،
۲۸۳، ۲۸۴، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷،	عطار، ۱۲، ۱۹، ۱۴، ۲۲، ۲۸، ۵۱، ۶۶،
۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۱۱، ۳۲۲،	۱۱۴، ۱۳۱، ۱۳۸، ۱۶۸، ۱۸۴، ۲۱۰، ۲۱۵،
۳۲۳، ۳۲۶، ۳۳۶، ۳۳۹، ۳۴۱، ۳۴۶، ۳۵۳،	۲۱۶، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۳۱، ۲۴۳، ۳۱۱، ۳۱۵،
۳۶۴، ۳۶۷، ۳۷۵، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۲،	۳۶۳، ۳۹۴، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۵۰، ۴۸۳، ۴۹۸،
۳۸۶، ۳۹۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵،	۵۰۰، ۵۱۳، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷،
۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳،	عهد جدید، ۶۰، ۶۱، ۷۷، ۷۹، ۱۰۲،
۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰،	۱۴۴، ۳۴۸، ۴۱۶، ۵۰۵،
۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷،	عهد عتیق، ۷، ۳۵، ۳۶، ۴۴، ۶۹، ۷۷،
۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴،	۱۱۷، ۱۴۴، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲،
۴۴۱، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۶، ۴۶۰، ۴۶۲، ۴۶۸،	۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۹۱،
۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷،	۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۴۹، ۲۵۰،
۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۳، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۵۲۲،	۲۵۱، ۴۱۵، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۳۲،
۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۷،	۵۱۴، ۵۲۵، ۵۴۳، ۵۴۶،
۵۳۸، ۵۴۲، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷،	عیسی (ع)، ۶۶، ۶۷، ۱۸۸، ۳۵۳، ۴۶۹،
فرعون، ۲۵۶، ۲۶۶، ۳۳۰، ۳۷۸،	غزالی، ۵۲، ۴۳۳،
۳۸۸، ۳۸۹، ۴۹۷، ۵۰۰، ۵۰۹،	فتی لین، ۱۲۶،
فرنگیس، ۲۰۸، ۵۳۴،	فائتون، ۵۱۳،
فروریوس، ۴۴۰، ۴۴۱،	فرای، ریچارد، ۳۳۷،
فرود، ۳۵۰، ۳۸۴، ۳۸۶، ۳۹۹، ۴۵۳،	فراخکرد (دریا)، ۱۲، ۲۷، ۱۸۷، ۲۱۹،
۴۵۷، ۵۳۵،	فردوسی، ۱۸، ۱۹، ۸، ۹، ۱۶، ۲۳، ۳۱،
فروید، ۷۵، ۹۶، ۱۴۹، ۲۱۰، ۲۲۷،	۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۴،
۲۲۸، ۲۳۰، ۲۵۵، ۲۵۹، ۳۲۵، ۴۰۱، ۴۰۶،	۵۲، ۵۷، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵،
۴۰۷، ۴۰۸، ۴۴۳، ۴۷۱، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۲۴،	۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۴، ۸۷،

۲۲۸، ۲۳۶، ۲۹۹، ۳۹۴، ۴۰۳، ۴۱۵، ۴۷۵	فره مند کوه، ۱۱۰، ۱۶۸
۵۰۷	فریبرز، ۴۸۸، ۵۳۴
کرشنا، ۳۲۷	فریدون، ۱۶، ۱۶۸، ۱۹۴، ۲۰۴، ۲۰۵
کرم هفتواد، ۳۴۲	۲۰۷، ۲۲۰، ۲۶۸، ۲۸۴، ۳۱۸، ۳۲۴، ۳۲۵
کرمل (کوه)، ۱۵	۳۳۰، ۳۴۶، ۳۷۴، ۳۹۱، ۴۵۶، ۴۶۴، ۴۹۲
کرونوس، ۳۶۵، ۳۵۸	۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۳۲، ۵۳۴
کریشنا، ۴۹۲	فوجی یاما، ۱۶۷
کژدم (برج)، ۲۳، ۲۱۳، ۲۲۷، ۲۵۶	فورک، ۱۷، ۲۴۵، ۴۴۶، ۴۹۲
۴۶۸	فوسیس (تنگه)، ۵۰۷
کلیله و دمنه، ۴۶۰، ۴۷۷	فوسی، ۲۴۱، ۵۳۰، ۵۳۱
کمان (برج)، ۲۳، ۵۹، ۶۰، ۷۷	فیثاغورثیان، ۲۹
کمدی الهی داتنه، ۱۶، ۴۴۶، ۴۷۹	قایل، ۱۶، ۳۲۸، ۴۹۵، ۴۹۷، ۵۰۸
کنفسیوس، ۳۳۸	۵۲۹
کنگو، ۲۶۸	قاف، ۱۶۸، ۴۴۶
کون لون (کوه)، ۱۳۳	قان (درخت)، ۱۷، ۳۴۷
کویاجی، ۵۰، ۷۰، ۱۲۶، ۱۵۱، ۲۲۲	قباد، ۲۶۸، ۵۳۵
۲۳۴، ۲۳۵، ۴۰۶، ۴۷۷، ۴۸۳، ۴۸۵، ۴۸۶	ققنوس، ۵۲، ۱۱۴، ۱۱۹، ۲۱۹، ۲۲۲
۵۱۰، ۵۱۸	۲۲۳، ۴۴۸، ۵۱۶
کیخسرو، ۱۹، ۱۴، ۱۱۲، ۱۲۵، ۱۳۵	قیصر روم، ۲۱۶، ۳۹۴، ۴۹۲، ۵۰۷
۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۱۸، ۲۷۴، ۳۱۶، ۳۱۹	۵۳۵
۳۲۰، ۳۲۹، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۵۶، ۳۷۰، ۳۷۱	کاپا، ۳۴۵
۳۸۰، ۳۸۶، ۳۹۲، ۳۹۳، ۴۳۹، ۴۴۹، ۴۵۱	کاتوزیان، ۱۱۰، ۱۶۹، ۴۴۵، ۵۳۷
۴۵۲، ۴۵۴، ۴۵۶، ۴۶۸، ۴۸۳، ۴۸۵، ۴۸۶	کارنامه اردشیر بابکان، ۱۹، ۳۸، ۳۹
۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۳، ۵۰۳، ۵۱۰	۵۰، ۶۷، ۷۰، ۸۳، ۱۱۱، ۱۴۷، ۳۳۹، ۳۶۹
۵۱۱	۳۹۹، ۴۱۲، ۴۱۵، ۴۲۵، ۴۳۴، ۴۸۷
کید، ۳۸۹	کاشیما، ۲۰۶، ۲۱۸
کیوان، ۱۲، ۱۴، ۲۰، ۲۱، ۲۴، ۲۵، ۲۶	کاوس، ۱۲، ۱۳، ۳۵، ۵۰، ۸۹، ۲۲۵
۳۵، ۳۸، ۱۳۴، ۱۳۵، ۳۲۰، ۳۶۴، ۳۸۰	۲۷۲، ۲۷۹، ۲۸۴، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۳
۳۸۹	۳۴۶، ۳۵۳، ۳۵۵، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۴۳، ۴۵۶
کیومرث، ۲۰، ۶۴، ۷۹، ۱۰۴، ۱۳۸	۴۶۴، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۵۱۸
۱۴۱، ۱۶۸، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۱۱، ۲۴۱، ۲۴۲	کتاب مزامیر، ۴۴، ۶۹، ۱۱۷، ۱۴۹
۲۴۷، ۲۴۹، ۲۵۵، ۲۷۰، ۳۵۲، ۳۷۰، ۳۸۷	۴۰۱
۴۶۳، ۵۳۰، ۵۳۲	کتایون، ۷۰، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۵۵

لحامو، ۲۴۱	کی لهراسپ، ۴۹۰
لحمو، ۲۴۱	کی گشتاسپ، ۴۹۰
لهراسپ، ۲۷۳، ۴۹۰، ۴۹۳، ۵۰۷، ۵۱۱	گائاه‌ها، ۴۲۲، ۲۸۴
لیلی و مجنون، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۷۰، ۷۳، ۷۴، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۵، ۹۴، ۹۶، ۹۷، ۱۴۵، ۱۵۰، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۹۵، ۲۲۹، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۵۱، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۳۰۰، ۳۰۳، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۲۴، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۷۰، ۴۷۴، ۴۷۶، ۴۸۰، ۵۲۳، ۵۴۷	گاو برمایه، ۵۱۰
ماروت، ۴۱، ۳۳۲	گـاهان، ۵۰، ۷۰، ۱۱۱، ۱۴۶، ۱۹۵
ماری، ۶۳، ۹۳، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۲۵، ۲۳۶، ۲۴۱، ۴۶۰	۳۳۲، ۳۵۸، ۳۷۷، ۴۳۲
ماریانه، ۲۴۱	گایا، ۲۴۱
مانو، ۳۲۷، ۳۲۸	گرشاسپ، ۴۵۶، ۴۸۹
مانی، ۱۹۸، ۲۱۵، ۲۳۱، ۲۳۳، ۲۴۲، ۲۴۹، ۲۵۶، ۳۷۵، ۳۷۸، ۴۰۹، ۴۲۷، ۴۳۹، ۴۴۱، ۴۵۰، ۴۵۶، ۴۷۴، ۴۸۸	گزیده‌های زادسپرم، ۴۰، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۹۵، ۹۷، ۱۰۹، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۷۵، ۱۹۵، ۱۹۶
ماه پایه، ۲۴	گستهم، ۳۱۶، ۳۸۳، ۳۸۵، ۴۸۸
ماه در ایران، ۲۱، ۳۵، ۳۸، ۸۰، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۳، ۳۰۱، ۳۰۸، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۹، ۴۱۱، ۴۱۵، ۴۲۱، ۴۲۳، ۴۲۷، ۴۷۵	گشپ (آذر گشپ)، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۳۵، ۳۱۸، ۳۶۲، ۳۷۲
ماه‌ها، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۸۲، ۳۸۱، ۳۹۷، ۳۹۸، ۴۴۶، ۴۹۵	گشتاسپ، ۱۹، ۱۶، ۱۹۳، ۲۷۳، ۳۵۶، ۳۷۱، ۳۹۴، ۴۰۴، ۴۶۳، ۴۹۰، ۵۰۷، ۵۱۱
محمّد، ۱۵، ۹۴، ۱۶۸، ۲۹۹، ۴۱۵، ۴۲۳، ۴۲۵، ۴۳۴	گشتاسپان، ۱۱۰
مخزن الاسرار، ۳۷، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۷۰، ۷۱، ۷۳، ۷۴، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۳، ۸۵، ۱۴۵، ۱۴۷، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۷۵، ۱۷۶	گلرنگ، ۱۳۶، ۲۰۷، ۵۵
	گلگون (اسب)، ۶۳
	گنگدژ، ۳۳۹، ۳۴۷
	گوبدشاه، ۴۵۶
	گودرز، ۱۱۲، ۳۲۴، ۳۴۲، ۳۷۱، ۳۹۳، ۴۴۴، ۴۸۴، ۵۱۱
	گوگرن (درخت)، ۱۸۷
	گهمرد، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۹، ۲۸۲، ۳۳۰
	گیاه ولادت، ۱۸۳، ۲۳۶، ۳۶۵
	گیل گمش، ۱۲۷، ۲۶۶، ۲۷۳، ۲۹۳، ۳۴۸، ۳۵۵، ۳۸۷، ۳۹۷، ۴۳۷، ۴۴۳، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۹۶
	گیو، ۲۰۸، ۲۱۴، ۳۱۶، ۳۱۹، ۳۷۱، ۳۸۶، ۳۹۳، ۴۸۴، ۴۸۸، ۴۸۹
	لاوی، ۵۰۰

منسیوس، ۳۳۸	۴۱۰، ۴۰۶، ۴۰۵، ۴۰۲، ۳۹۴، ۲۹۵، ۲۳۰
منطق الطیر، ۱۲، ۱۸، ۱۹، ۳۹، ۴۰	۴۸۰، ۴۷۹، ۴۷۸، ۴۷۶، ۴۲۰، ۴۱۹، ۴۱۸
۴۱، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۵۲، ۶۶، ۷۰، ۷۱، ۷۲	۵۲۳، ۵۲۲، ۵۲۱، ۵۲۰، ۵۱۹
۷۳، ۷۶، ۸۰، ۸۲، ۸۳، ۱۱۴، ۱۲۹، ۱۴۵	مرداس، ۲۱۳، ۴۵۴، ۵۰۷
۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۶	مردوخ، ۳۳۵
۱۵۷، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۹۶، ۱۹۹، ۲۱۹	مردوک، ۱۲۸
۲۲۰، ۲۲۲، ۳۱۱، ۳۲۲، ۳۴۳، ۳۶۸، ۳۹۴	مردی، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۲۶، ۲۲۹، ۲۴۱
۳۹۵، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸	۲۷۲
۴۱۰، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴	مردیانه، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۸۲، ۳۳۰
۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۵۰۰	مریم، ۱۸۸، ۱۸۹، ۲۱۲، ۲۴۳، ۳۱۹
۵۱۳، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴	۵۰۶، ۵۰۵، ۴۶۹
منوچهر، ۲۱۰، ۲۱۱، ۳۳۲، ۳۵۶	مزدک، ۱۰۱
۴۴۳، ۵۰۸	مسیح، ۵۴، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۳۴، ۱۸۹
موسی (ع)، ۱۵، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۷	۲۴۶، ۴۶۶، ۴۶۸، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷
۱۶۸، ۱۸۸، ۲۶۵، ۲۶۸، ۳۰۹، ۳۲۸، ۳۵۱	مسی، ۴۶۹
۳۵۲، ۳۵۳، ۴۴۴، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۶، ۵۰۹	مشتری، ۱۴، ۲۰، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵
۵۱۱	" ۲۶، ۳۵، ۴۱
مهاباراتا، ۴۶۶	مُشه، ۵۰۱
مهر (ایزد)، ۵۶، ۶۶، ۶۷، ۱۶۷، ۲۰۷	مشی، ۷۹، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۷
۴۸۴	۳۳۸، ۳۵۲
مهران (زاهد)، ۳۸۸، ۳۸۹	مشیانه، ۷۹، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۷
مهرگیا، ۱۹۷	۳۳۸، ۳۵۲
مهریشت، ۵۰، ۵۷، ۶۹، ۷۰، ۷۵، ۷۶	مصر، ۱۸، ۵۰، ۵۵، ۶۳، ۶۴، ۱۵۲
۸۰، ۱۷۴، ۲۹۴، ۳۶۰، ۴۲۲، ۴۸۴، ۵۱۸	۲۰۴، ۲۲۲، ۲۲۴، ۲۲۷، ۲۴۱، ۲۵۶، ۲۶۵
۵۲۵	۳۲۹، ۳۳۸، ۳۷۸، ۳۹۰، ۴۳۷، ۴۵۱، ۴۵۵
مهلی، ۲۴۱، ۲۴۲	۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۱۰، ۵۲۹
مهلیانه، ۲۴۱، ۲۴۲	مک کال، هنریتا، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۳۶
میترا، ۱۲، ۱۹، ۵۴، ۵۶، ۶۰، ۶۳، ۶۷	۷۰، ۸۱، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۶، ۱۹۶، ۱۹۷
۶۸، ۱۰۱، ۱۳۴، ۱۷۳، ۲۰۵، ۳۲۴، ۳۴۷	۴۲۰، ۴۷۰، ۴۷۱، ۵۲۰، ۵۲۲
۴۴۷، ۴۵۴، ۴۶۸، ۴۶۹، ۵۱۳، ۵۱۵، ۵۳۹	مگنوس، آئلیوس، ۲۰۹
میدیو ماه، ۳۸۷	ملکوس، ۴۹۶
می روکو، ۴۶۸	ملها، ۲۴۲
میزان (برج)، ۲۳، ۲۶۶	ملهیانه، ۲۴۲

۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶،	میسکانتوس (گل)، ۱۸۱
۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳،	مینوی خرد، ۱۹، ۲۲، ۳۸، ۵۷، ۱۳۶،
۴۳۴، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۶، ۴۴۸، ۴۵۰، ۴۵۶،	۲۲۵، ۲۳۷، ۲۷۷، ۲۸۲، ۲۸۴، ۲۹۷، ۲۹۸،
۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۶، ۴۷۷،	۲۹۹، ۳۴۲، ۳۴۵، ۳۵۹، ۳۶۶، ۳۶۹، ۴۰۹،
۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۳، ۴۸۷، ۴۸۹، ۴۹۲،	۴۱۴، ۴۱۵، ۴۲۳، ۴۲۵، ۴۸۰، ۴۸۵، ۵۱۸،
۴۹۳، ۵۰۰، ۵۱۲، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱،	۵۳۱، ۵۳۷، ۵۴۳، ۵۴۵
۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۳۳، ۵۳۸، ۵۴۴،	مینوس، ۴۶۱
۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷	ناراسینهه، ۲۵۵
نمرود، ۳۵، ۲۲۵، ۴۸۷	نارایانا، ۵۱
نمف، ۱۳۱، ۱۸۹	ناهید (سیّاره)، ۱۱، ۲۴، ۲۵، ۳۵، ۴۱،
نوافلاطونیان، ۲۹	۶۷، ۱۳۱، ۱۴۲، ۲۲۸، ۳۲۰، ۴۸۰، ۴۸۷،
نوح، ۴۰، ۷۷، ۳۴۸، ۳۵۲، ۴۱۵،	نجم‌الدین کبری، ۲۱۰، ۲۲۹، ۲۳۰،
۴۱۹، ۴۹۶، ۵۲۰	نرگل، ۱۵، ۳۵۵
نوزر، ۳۴۱، ۳۸۳	نظامی، ۱۲، ۱۵، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۷، ۱۶،
نوگوا، ۲۴۱	۱۸، ۲۲، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰،
نیچه، ۲۲۵	۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۵۱، ۵۳، ۵۴، ۵۷،
نیساریان، ۱۱۰، ۵۳۷	۶۳، ۶۵، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴،
نیلیل (رود)، ۲۴۱، ۲۴۴، ۲۵۷، ۴۰۳،	۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳،
۴۹۴، ۵۰۰، ۵۰۹	۸۵، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۶، ۹۷، ۹۹، ۱۰۳، ۱۰۵،
نینازو، ۳۷۵	۱۱۶، ۱۱۸، ۱۳۲، ۱۳۷، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۷،
نینورته، ۱۲۵، ۳۵۵، ۵۰۳	۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴،
وارغن، ۲۲۲، ۳۲۳	۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱،
وازشت (آتش)، ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۴۴،	۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳،
۱۸۳	۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۹، ۲۱۰،
واستریوشان، ۲۷، ۴۱، ۵۳۶، ۵۳۷	۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۲۳، ۲۲۷، ۲۲۸،
والیس، ۴۴۰، ۴۴۱	۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵،
وحید دستگردی، ۹۳، ۹۷، ۲۲۸،	۲۳۶، ۲۴۳، ۲۴۵، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۶۰، ۲۷۵،
۲۸۶، ۳۸۱، ۴۲۸	۲۷۶، ۲۸۱، ۲۹۱، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸،
وداها، ۶۳، ۲۶۵، ۳۳۵	۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۱۱، ۳۱۴، ۳۲۲،
ورجمکرد، ۴۹۶	۳۳۶، ۳۴۴، ۳۶۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲،
ورمازرن، ۳۵، ۳۷، ۷۳، ۷۵، ۷۸، ۸۰،	۳۸۶، ۳۹۰، ۳۹۴، ۳۹۷، ۳۹۹، ۴۰۲، ۴۰۳،
۸۳، ۹۷، ۱۴۴، ۱۴۷، ۱۵۱، ۱۵۴، ۱۷۵،	۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲،
۱۷۶، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۳، ۲۹۳،	۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹،

هلیوس، ۵۱۳	۴۲۷، ۴۲۵، ۴۱۱، ۴۰۸، ۴۰۷، ۳۶۹، ۳۲۷
همای بهمن، ۵۱۱	۵۴۶، ۴۸۰، ۴۷۹، ۴۷۵، ۴۷۳
هند، ۱۷، ۵، ۱۷، ۴۹، ۵۲، ۵۵، ۶۰، ۲۴۱، ۲۰۴، ۱۶۷، ۱۵۲، ۱۰۱، ۷۸، ۷۲	ونیدیداد، ۱۵۵، ۳۰۸، ۳۲۹، ۴۰۱، ۴۹۶، ۴۰۹
۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۵، ۳۲۷، ۳۲۹، ۳۵۸، ۳۸۸	ون جدیدیش، ۴۵۶
۴۰۰، ۴۴۳، ۴۵۵، ۴۶۰، ۴۷۷، ۴۹۲، ۴۹۴	ویسپرد، ۶۰، ۷۷
هندوستان، ۲۷، ۱۱۴، ۲۲۲، ۲۴۴	ویشنو، ۲۵۵، ۴۶۶، ۴۹۲
۳۳۰، ۳۸۸، ۴۷۷، ۴۹۴	ویشوه کرمه، ۳۵۳
هنینگ، ۲۴	وی وسوت، ۳۲۷
هوشنگ، ۱۰۹، ۱۱۹، ۱۲۰، ۲۱۷	هاییل، ۱۶، ۳۲۸، ۴۵۰، ۴۹۵، ۴۹۷
۲۷۰، ۳۱۶، ۳۳۹، ۳۹۸، ۴۳۹، ۵۲۹، ۵۳۰	۵۲۹، ۵۰۸
۵۳۱، ۵۳۴	هاروت، ۴۱، ۳۳۲
هوم سپید، ۱۸۷	هاماوران، ۴۸۴، ۵۳۳
هومه، ۱۳۴، ۴۵۴، ۴۵۹	هرکول، ۲۶۶
هی راین کشیپور، ۲۵۵	هرمزد، ۵، ۵۰، ۵۲، ۱۰۱، ۱۰۴، ۱۰۹
هیپنوس، ۴۴۲	۱۱۰، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۵، ۱۳۸، ۱۶۷، ۲۰۳
هیمالیا، ۱۶۷	۲۰۴، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۶۹، ۲۸۴، ۲۸۹، ۲۹۰
هیوم، ۳۰۷	۳۰۸، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۳۸، ۳۴۰، ۳۴۶، ۳۵۶
یانگ، ۵، ۷، ۲۴۱	۳۵۷، ۳۵۸، ۳۶۳، ۳۷۷، ۳۸۰، ۴۱۳، ۴۳۸
یسنا، ۲۶، ۵۲، ۱۳۶، ۱۸۳، ۳۰۸	۵۳۷، ۴۶۶
۳۳۹، ۴۵۳	هرمزد (سیاره)، ۲۰
یشت ها، ۲۷، ۴۲، ۴۹، ۶۳، ۶۹، ۷۰	هرمزد (مینو)،
۷۱، ۷۵، ۷۶، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۹۰، ۹۵، ۱۵۳	هرمس، ۴۴۰
۱۵۵، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۸۲، ۱۹۵، ۲۳۵، ۲۶۹	هرودوت، ۱۱۱، ۱۴۷، ۲۲۲، ۳۲۷
۲۷۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۸، ۳۴۳، ۴۰۹، ۴۲۲	هفت پیکر، ۱۲، ۲۰، ۷، ۱۲، ۱۴، ۱۷
۴۳۴، ۴۴۹، ۴۵۵، ۴۷۴، ۴۷۵، ۵۱۵، ۵۱۸	۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳
۵۲۵	۴۴، ۴۵، ۴۹، ۷۰، ۷۲، ۷۴، ۷۶، ۷۷، ۷۹
یعقوب (ع)، ۱۵، ۱۸۳، ۳۲۰، ۳۳۰	۸۰، ۸۱، ۸۳، ۸۵، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۷، ۱۴۸
۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۸۷، ۳۸۸، ۴۴۵، ۴۹۷	۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۸۲
۴۹۸، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۱	۱۸۳، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۲۳، ۲۹۱، ۳۸۶
یعقوب لیث، ۲۰۹، ۲۲۹	۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۱۰، ۴۷۰، ۴۷۳
یم، ۲۴۲، ۲۴۳	۴۷۶، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۹۲، ۴۹۵، ۵۰۰
یمه، ۲۴۱	۵۱۲، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲

۵۲۴، ۴۵۶، ۴۴۳، ۴۴۰، ۳۷۹، ۳۷۴	یوسف (ع)، ۲۰، ۲۸، ۳۲۰، ۳۳۰،
یونس، ۷، ۷۱، ۷۲، ۷۵، ۷۷، ۷۸، ۸۰،	۳۵۲، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹،
۸۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۵، ۱۷۴، ۲۳۳، ۲۳۵،	۵۰۰، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۱،
۲۳۶، ۲۴۹، ۲۵۹، ۲۹۳، ۴۳۴، ۴۷۵، ۵۰۴،	یوشت فریان، ۴۵۶،
۵۴۳	یوشع، ۱۶۳، ۱۷۴،
یهو، ۴۹، ۱۱۷، ۱۸۷، ۳۲۰، ۵۰۱،	یومی، ۴۳۷، ۴۶۱،
۵۱۴، ۵۱۵	یونان، ۱۳، ۱۴، ۱۶، ۱۷، ۲۰، ۵، ۷،
یین، ۵، ۷، ۴۸۵، ۴۸۶،	۱۳۱، ۱۵۲، ۱۶۷، ۲۴۱، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۵۶،
یین گیائو، ۴۸۵، ۴۸۶،	۲۵۹، ۲۶۵، ۳۱۳، ۳۳۷، ۳۵۸، ۳۶۵، ۳۷۰،

«کتاب نما»

۱. آریا، غلامعلی، آشنایی با تاریخ ادیان، موسسه فرهنگی و انتشاراتی پایا، ۱۳۷۶
۲. اباذری، یوسف، فرهادپور، مراد، ولی، وهاب، ادیان جهان باستان، ج ۱، موسسه مطالعات و تحقیقات علمی فرهنگی، ۱۳۷۲
- ۲/۵. ابن خلدون، مقدمه ابن خلدون، ج ۲، ص ۱۰۰۱ ص ۳۵۵ رساله
۳. استروس، لوی، توتمیسم، ترجمه مسعودراد، توس، ۱۳۶۱
۴. اسطوره آفرینش در آیین مانی، ابوالقاسم اسماعیل پور، انتشارات فکرروز، ۱۳۷۵
۵. الیاده، میرچا، آیین‌ها و نمادهای آشناسازی، ترجمه نصرالله زنگویی، آگاه، ۱۳۶۸
۶. همان، افسانه و واقعیت، ترجمه نصرالله زنگویی، پایپروس، ۱۳۶۷
۷. همان، چشم‌اندازهای اسطوره، ترجمه جلال ستاری، توس، ۱۳۶۲
۸. همان، رساله در تاریخ ادیان، ترجمه جلال ستاری، سروش، ۱۳۷۲
۹. اوپانیشاد، ترجمه شاهزاده محمدداراشکوه فرزند شاه جهان، با مقدمه و حواشی و تعلیقات وسیعی و اهتمام دکتر تاراچند، سیدمحمد رضا جلالی نائینی، کتابخانه طهوری، ۱۳۵۶
۱۰. اوستا، کهن‌ترین سرودهای ایرانیان، گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه، مروارید، ۱۳۷۴
۱۱. ایونس، ورونیکا، اساطیر مصر، ترجمه باجلان فرخی، نشر اساطیر، ۱۳۷۵
۱۲. همان، اساطیر هند، ترجمه باجلان فرخی، اساطیر، ۱۳۷۳
۱۳. بارت، رولان، اسطوره امروز، ترجمه شیرین دخت دقیقیان، نشر مرکز، ۱۳۷۵
۱۴. باستید، روز، دانش اساطیر، ترجمه جلال ستاری، توس، ۱۳۷۰
۱۵. بنونیست، امیل، دین ایرانی، ترجمه رؤیامنجم، فکرروز، ۱۳۷۵

۱۶. بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، پاره نخست، توس، ۱۳۶۲
۱۷. همان، ادیان آسیایی، نشر چشمه، ۱۳۷۵
۱۸. همان، از اسطوره تا تاریخ، تدوین از دکتر ابوالقاسم اسماعیل پور، نشر چشمه، ۱۳۷۶
۱۹. بهگودگیتا (گیتا)، سرود خدایان، ترجمه محمدعلی موحد، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۴
۲۰. بیرونی، ابوریحان، التفهیم لاولئل صناعة التنجیم، به اهتمام استاد جلال الدین همائی، نشر بابک، ۱۳۶۲
۲۱. پیگوت، ژولیت، اساطیر ژاپن، ترجمه باجلان فرخی، نشر اساطیر، ۱۳۷۳
۲۲. چهار رساله افلاطون، ترجمه محمود صناعی، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱
۲۳. حافظ، شمس الدین محمد، دیوان.
۲۴. خاقانی، افضل الدین بدیل، دیوان، به اهتمام دکتر سید ضیاء الدین سجادی، زواری، ۱۳۶۷
۲۵. خلف تبریزی، محمد حسین، برهان قاطع، به اهتمام دکتر محمد معین، امیرکبیر، ۱۳۶۶
۲۶. خواجه نصیرالدین توسی، تنسوخ نامه ایلخانی، به اهتمام استاد مدرس رضوی، اطلاعات، ۱۳۶۳
۲۷. دوبوکور، مونیک، رمزهای زنده جان، ترجمه جلال ستاری، نشر مرکز، ۱۳۷۳
۲۸. دهخدا، علی اکبر خان، لغت نامه، انتشارات دانشگاه تهران.
۲۹. روایت پهلوی، ترجمه دکتر مهشید میرفخرایی، موسسه مطالعات و تحقیقات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷
۳۰. ریگ ودا (گزیده سروده‌ها)، به تحقیق و ترجمه دکتر سید محمد رضا جلالی نائینی، با پیشگفتار دکتر تاراچند، نشر نقره، ۱۳۷۲
۳۱. زادسپرم، گزیده‌های زادسپرم، ترجمه دکتر محمد تقی راشد محصل، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶
۳۲. زروان (معمای زرتشتی‌گری)، آر.سی. زنر، ترجمه دکتر تیمور قادری، انتشارات

فکرروز، ۱۳۷۵

۳۳. زرین کوب، عبدالحسین، تاریخ ایران بعد از اسلام، امیرکبیر، ۱۳۴۳
۳۴. زمردی، حمیرا، در مقاله باز در ادبیات فارسی، دانشنامه جهان اسلام، ج ۱، ۱۳۷۵
۳۵. همان، در مقاله باز در چشم انداز، رشد آموزش ادب فارسی، سال نهم، بهار ۱۳۷۴
۳۶. همان، در مقاله بخت در ادبیات فارسی، دانشنامه جهان اسلام، ج ۲، ۱۳۷۶
۳۷. همان، در مقاله ملاحظات تطبیقی ادیان و اساطیر در منطق الطیر عطار، سایه در خورشید، کنگره جهانی عطار نیشابوری، ۱۳۷۵؛ جشن نامه دکتر عبدالحسین زرین کوب، سخن، ۱۳۷۶
۳۸. زندبهمن یسن، ترجمه دکتر محمدتقی راشد محصل، موسسه مطالعات و تحقیقات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰
۳۹. ژیران، ف؛ گ لاکونه؛ ل. دلاپورت، فرهنگ اساطیر آشور و بابل، ترجمه دکتر ابوالقاسم اسماعیل پور، انتشارات فکرروز، ۱۳۷۵
۴۰. ستاری، جلال، مدخلی بر رمزشناسی عرفانی، نشر مرکز، ۱۳۷۲
۴۱. سرکاراتی، بهمن، در مقاله پری (تحقیقی در حاشیه اسطوره شناسی تطبیقی)، مجله دانشگاه تبریز، ۱۳۵۰
۴۲. شاله، فیلیسین، تاریخ مختصر ادیان بزرگ، ترجمه دکتر منوچهر خدایار محبی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۶
۴۳. شایست نشایست، ترجمه دکتر کتایون مزداپور، موسسه مطالعات و تحقیقات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۹
۴۴. شمیسا، سیروس، انواع ادبی، تهران، باغ آینه، ۱۳۷۰
۴۵. صمدی، مهرانگیز، ماه در ایران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷
۴۶. عطار، فریدالدین، منطق الطیر، به اهتمام دکتر سیدصادق گوهرین، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵
۴۷. عفیفی، رحیم، اساطیر و فرهنگ ایران در نوشته های پهلوی، توس، ۱۳۷۴
۴۸. عهد جدید (انجیل مقدس خداوند و نجات دهنده ما عیسی مسیح که از زبان اصلی و یونانی ترجمه شده است)؛ ضمیمه عهد عتیق، انجمن پخش کتب مقدس در میان ملل.

۴۹. عهدعتیق (کتاب مقدس تورات که از زبان‌های اصلی عبرانی و کلدانی و یونانی ترجمه شده است)؛ انجمن پخش کتب مقدس در میان ملل.
۵۰. همان، ترجمه ماشاء الله رحمان پورداود و موسی زرگری، انتشارات انجمن فرهنگی اوتصرهتورا گنج دانش، ۱۳۶۴
۵۱. فاطمی، سعید، اساطیر یونان و روم (افسانه خدایان)، ج ۱، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۷
۵۲. فرای، ریچارد، میراث باستانی ایران، ترجمه مسعود رجب‌نیا، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰
۵۳. فردوسی، شاهنامه، ج ۱ - ۹، چاپ مسکو، ۱۹۶۶
۵۴. فروید، زیگموند، توتم و تابو، ترجمه دکتر ایرج پورباقر، نشر آسیا، ۱۳۶۲
۵۵. فرنبرگ دادگی، بندهشن، ترجمه دکتر مهرداد بهار، توس، ۱۳۶۹
۵۶. فروزانفر، احادیث مثنوی، نشر امیرکبیر، ۱۳۶۱
۵۷. قرآن کریم.
۵۸. قشیری، ابوالقاسم، رساله قشیری، به اهتمام استاد فروزانفر، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷
۵۹. کارنامه اردشیر بابکان، دکتر بهرام فره‌وشی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۴
۶۰. کریستی، آنتونی، اساطیر چین، ترجمه باجلان فرخی، اساطیر، ۱۳۷۳
۶۱. کریستی، آنتونی، اساطیر چین، ترجمه باجلان فرخی، اساطیر، ۱۳۷۳
۶۲. کزازی، میرجلال‌الدین، مازهای راز، نشر مرکز، ۱۳۷۰
۶۳. کویاجی، جهانگیر، آیین‌ها و افسانه‌های چین باستان، ترجمه جلیل دوستخواه، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، ۱۳۶۲
۶۴. گاتاها، گزارش پور داوود، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۶
۶۵. گاردنر، جین. ف، اسطوره‌های رومی، ترجمه عباس مخبر، نشر مرکز، ۱۳۷۵
۶۶. محمدبن منور، اسرار التوحید فی مقامات شیخ ابوسعید، به اهتمام دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی، آگاه، ۱۳۶۶
۶۷. محسنی، منوچهر، تحقیق در احوال و آثار نجم‌الدین کبری، علمی، ۱۳۴۶

۶۸. معین، محمد، فرهنگ معین، انتشارات امیرکبیر.
۶۹. مک کال، هنریتا، اسطوره‌های بین‌النهرینی، ترجمه عباس مخبر، نشر مرکز، ۱۳۷۵
۷۰. مولوی، جلال‌الدین محمد، غزلیات شمس، به اهتمام استاد فروزانفر، نشر نگاه، ۱۳۷۲
۷۱. همان، مثنوی، به اهتمام نیکلسون، نشر مولی، ۱۳۶۵
۷۲. میرفخرایی، مهشید، آفرینش در ادیان، موسسه مطالعات و تحقیقات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۶
۷۳. مینوی خرد، ترجمه دکتر احمد تفضلی، توس، ۱۳۶۴
۷۴. نظامی گنجوی، خمسه نظامی (مخزن الاسرار، لیلی و مجنون، خسرو و شیرین، هفت پیکر، خردنامه، شرف‌نامه)، به اهتمام مرحوم استاد وحید دستگردی، نشر علمی، ۱۳۶۳
۷۵. نوروزنامه (منسوب به عمر خیام نیشابوری)، به کوشش علی‌حسوری، نشر زبان و فرهنگ ایران، ۱۳۵۷
۷۶. ورمازرن، مارتن، آیین میترا، ترجمه نادر بزرگ زاد، نشر چشمه، ۱۳۷۲
۷۷. ویسپرد، گزارش پورداوود، به کوشش دکتر بهرام فره‌وشی، دانشگاه تهران، ۱۳۵۷
۷۸. ویو، ژ، فرهنگ اساطیر مصر، ترجمه دکتر ابوالقاسم اسماعیل پور، فکرروز، ۱۳۷۵
۷۹. همّتی، همایون، دین‌شناسی تطبیقی و عرفانی، موسسه انتشارات آوای نور، ۱۳۷۵
۸۰. یسنا، گزارش پورداوود، ج ۱ و ۲، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۶
۸۱. یشت‌ها، گزارش پورداوود، ج ۱ و ۲، به کوشش دکتر بهرام فره‌وشی، دانشگاه تهران، ۱۳۵۷



انتشارات زوار

ISBN:964-401-168-6



9 789644 011689

٥٠٠ تومان