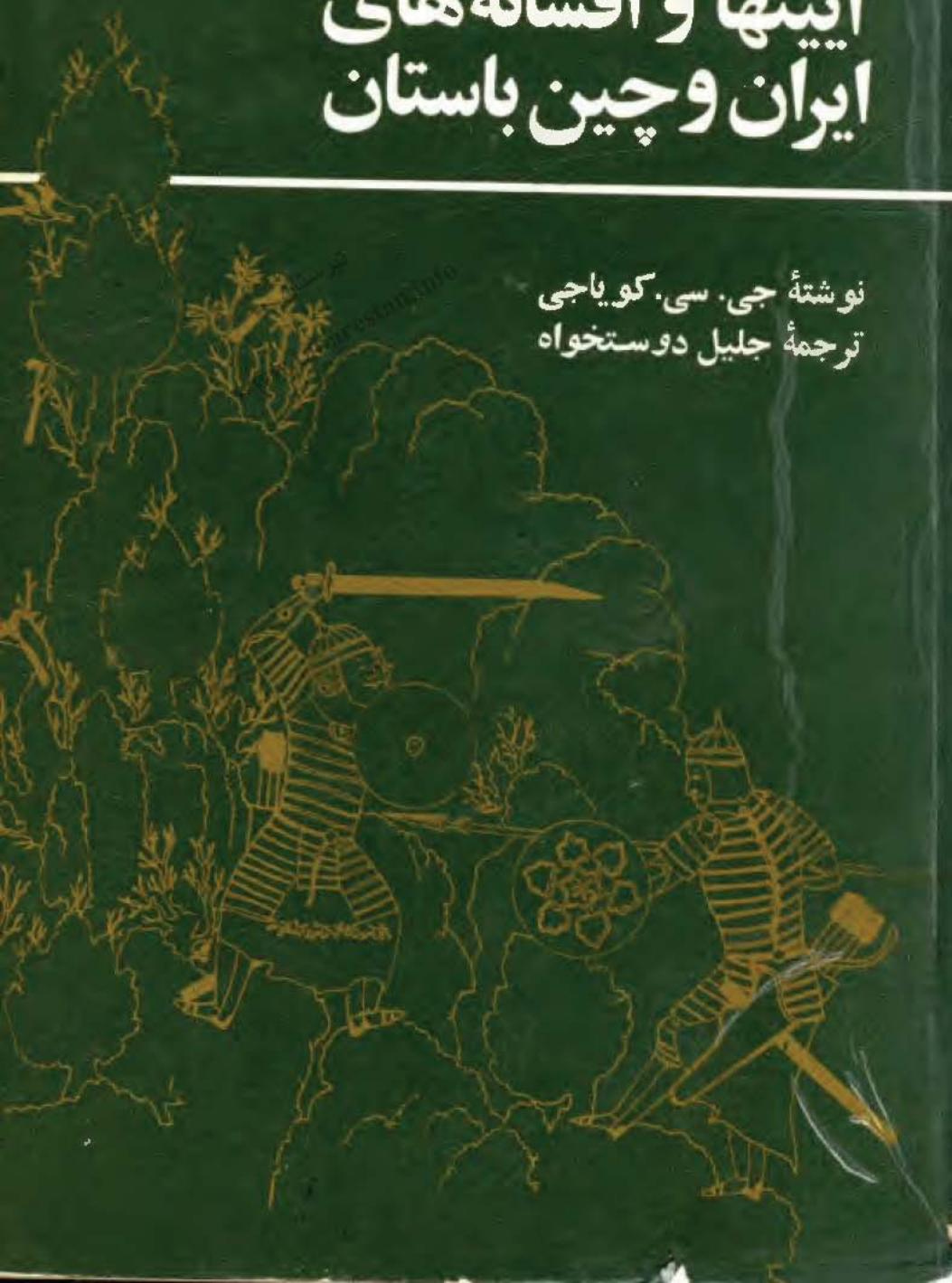


آيينها و افسانه‌هاى ايران و چين باستان

نوشتۀ جی. سی. کویاجی
ترجمۀ جلیل دوستخواه





شرکت سهامی کتابهای جیبی

تبرستان
www.tabarestan.info

آیینها و افسانه‌های
ایران و چین باستان

www.tabarestan.info

تبرستان

www.tabarestan.info

آیینها و افسانه‌های ایران و چین باستان

نوشته
جی. سی. کویاجی

ترجمه
جلیل دوستخواه
استادیار دانشگاه اصفهان



تهران، ۱۳۵۳

This is an authorized Persian translation of
CULTS AND LEGENDS OF ANCIENT IRAN AND CHINA
by J. C. Coyajee.
Originally published in 1936 by M. J. Karani,
Bombay, India.
Tehran, 1974

تبرستان
www.tabarestan.info

چاپ اول، ۱۳۵۳

شرکت سهامی کتابهای جیبی

خیابان وصال شیرازی، شماره ۲۸، تهران

با همکاری مؤسسه انتشارات فرانکلین

این کتاب در دوازده نسخه در چاپخانه بهمن چاپ و در شرکت املت (سهامی خاص)،
چاپخانه بیستوپنجم شهرپور صحافی شده است.

شماره ثبت در دفتر کتابخانه ملی: ۶۹ به تاریخ ۵۳/۱/۲۶
همه حقوق محفوظ است.

ترجمه فارسی این کتاب را به‌خاطر
گرامی استاد جاودان یادم ابراهیم
پورداد پیشکش می‌کنم.
ج. د.

تبرستان
www.tabarestan.info

تبرستان
www.tabarestan.info

فهرست مطالب

صفحه	عنوان
	پیشگفتار
۱	سر آغاز
۱	گفتار یکم: افسانه‌هایی چند از شاهنامه و برابرچینی آنها
۳۶	گفتار دوم: بهرام‌یشت و اساطیر کهن چین
۶۱	گفتار سوم: ستاره‌شناسی و احکام نجوم در بهرام‌یشت
۷۶	گفتار چهارم: شاهنامه و فنگ‌ش‌ینی
۱۰۵	گفتار پنجم: آیینها و افسانه‌های ایران و چین باستان
۱۲۰	گفتار ششم: اهمیت سروش‌یشت در تاریخ تصوف
۱۴۰	گفتار هفتم: خاندان گودرز (بخشی از تاریخ پارت در شاهنامه)
۱۶۱	گفتار هشتم: رستم در افسانه و تاریخ
۱۷۱	گفتار نهم: اژدها در افسانه و تاریخ
۱۹۸	گفتار دهم: سنگ نگاره طاق بستان
۲۱۹	واژه‌نامه
۲۲۳	فهرست منابع و مآخذ

تبرستان
www.tabarestan.info

پیشگفتار

شاهنشاهی فراخ گسترده ایران باستان، از سوی خاور با سرزمین پهناور چین مرز مشترک داشت و روزگاران درازی ایرانیان و چینیان، از باختر تا خاور آسیا را زیر نفوذ و تسلط خود گرفته بودند. در طی آن دورانها، اقوام ساکن سرزمینهای ایرانی و چینی پیوسته بایکدیگر در ارتباط و دادوستد بودند. بدیهی است که چنین همسایگی و مراوده‌ای اثرهای بسیار در تمدن و فرهنگ هر دو قوم برجا گذاشته است و می‌توان چگونگی این اثرها را در زمینه‌های گوناگون، مورد پژوهش دقیق قرار داد.

ایران‌شناسان و چین‌شناسان بزرگ، از دوسه سده پیش تا کنون، بررسیها و جست‌وجوهای فراوان برای شناخت حدود و نحوه مناسبت‌های اجتماعی و فرهنگی ایرانیان و چینیان باستان به عمل آورده و کتابهای بسیاری در این باره نوشته‌اند که فهرست پاره‌ای از آنها در کتابنامه پایان همین دفتر آمده است. اما باید اعتراف کرد که ما ایرانیان تا کنون، آن گونه که باید و شاید، از این گنجینه ارزشمند بهره بر نکرده و تقریباً از مسائل مربوط به روابط فرهنگی و اجتماعی ایرانیان و چینیان کهن بی‌خبر مانده‌ایم.

نیاز به تأکید فراوان نیست که امروزه بدون مطالعه و بررسی دقیق اساطیر و آیینها و افسانه‌های اقوام دیرینه سال، نمی‌توان به مطالعه عمیق و اصولی در متنهای کهن ایرانی پرداخت و این امر به‌ویژه از این رو برای ما ایرانیان

اهمیت اساسی دارد که بسیاری از منابع فرهنگ و اساطیر کهن خود را در جریان هجومها و تاخت و تازهای گوناگون از دست داده‌ایم و بیشتر مسائل فرهنگ و تمدن باستانی ما در حاله‌ای از ابهام پوشیده است. بنابراین باید به بررسی تطبیقی اساطیر و افسانه‌های اقوام کهن مانند چینیان، مصریان، بابلیان و غیره پرداخت و آثار دانشوران و پژوهشگران بزرگ را جدأ به مطالعه گرفت تا موقع فرهنگ باستانی ایرانیان در میان دیگر اقوام کهن مشخص شود.

کتاب کنونی، که بخش کوچکی از این بررسی و مطالعه تطبیقی به حساب می‌آید، نه تنها بر پایه بسیاری از پژوهشها و بررسیهای دقیق در مسائل مربوط به ایران و همسایگان آن در دوران باستان قرار داده، بلکه از ژرف نگری و تمیز بینی ویژه نویسنده در تاریخ و فرهنگ ایران نیز مایه گرفته است. پیوند نزدیکی و قومی مؤلف با ایران و دید دلسوزانه و مشتاقانه او در بررسی مسائل تاریخی و فرهنگی این سرزمین، دلپذیری و لطف خاصی به گفتارهای این دفتر بخشیده است که شاید نتوان همانند آن را در نوشته‌های ایران شناسان بیگانه باز جست. نکته مهم دیگر آن که مؤلف با وجود زرتشتی بودن، در بحث راجع به آیینها و باورداشتهای ایرانیان کهن، از چنان آزاداندیشی و وسعت نظری برخوردار است که در موارد مشابه کمتر نظیر دارد و از این رو، هیچ گاه از شیوه پژوهش مبتنی بر پیشداوری و یکسوی نگری پیروی نمی‌کند.

مواردی که مؤلف دقت کافی در بررسی مسائل به کار نبرده، اندک شمار است و مترجم در این گونه موارد، در زیر نویس صفحات، توضیح مختصری آورده. همچنین گفتنی است که مؤلف محل بیتهای نقل کرده از شاهنامه را در متن شاهنامه معین نکرده و مطالب دیگر متنهای اوستایی و پهلوی و فارسی را غالباً نقل به معنی کرده و مترجم برای روشن تر کردن موضوع و آگاهی خواننده، در هر مورد محل بیتها و عبارات نقل شده را تعیین نموده و در صورت لزوم عین عبارات را وارد متن ساخته است. درباره‌ای از موارد، مؤلف يك موضوع را در چند جای کتاب عیناً تکرار کرده. مترجم این قسمتهای تکراری را که سودی برای خواننده در بر نداشت، حذف نموده است.

مؤلف، «سرجهانگیر کوورجی کویاجی»^۱، از پارسیان هند بود و در سال ۱۸۷۵ م. چشم به جهان گشود. کویاجی پس از آموزشهای نخستین و طی دوره آموزشی «الفینستون کالج» بمبئی، برای ادامه آموزش به «کمبریج» رفت. وی در سال ۱۹۳۰ نامزد هموندی شورای دولتی هند شد و در همین سال (وبار دیگر در سال ۱۹۳۲) به عنوان نماینده هند در «جامعه ملل متفق» به ژنو رفت. کویاجی هموند شورای سلطنتی انتشار پول هندوستان و استاد اقتصاد دانشکده ایالتی کلکته بود و در سال ۱۹۳۰ ریاست آن دانشکده به وی سپرده شد. همچنین در سالهای ۳۵-۱۹۳۲ در دانشگاه «آندهارا» استاد اقتصاد بود و پس از آن به معاونت آن دانشگاه رسید و حکومت هند لقب «شوالیه» به وی اعطا کرد. کویاجی در سال ۱۹۴۳ درگذشت. آثار عمده او عبارت است از:

مسئله مالیات در هندوستان، درباره پول و ارز در هندوستان، بحران جهانی، هندوستان و جامعه ملل، آیینها و افسانه‌های ایران و چین باستان (کتاب کنونی)، پژوهشهایی در شاهنامه، آینده آیین مزدپرستی، و همانندی افسانه‌های ایرانی و هندی درباره جام مقدس.

آیینها و افسانه‌های ایران و چین باستان در ایران ناشناخته نیست. ترجمه بخشی مربوط به «درستم و سهراب» از گفتار یکم آن، در یکی از شماره‌های مجله ایران آباد منتشر شده و گفتار چهارم آن به ترجمه «دکتر احمد طباطبائی» در شماره اول سال هفدهم مجله دانشکده ادبیات تبریز به چاپ رسیده و گفتار دوم آن با اندکی تلخیص در شماره یکم سال سیزدهم مجله خوشه و بخشی از گفتار یکم آن در شماره ۷ دوره اول مجله فرهنگ و زندگی، هر دو به ترجمه نگارنده این سطور، چاپ شده است. برخی از هم‌وطنان ادیب و محقق مانیز از سالها پیش، پاره‌ای از نظریات مؤلف این کتاب را، بدون ذکر مأخذ و یادآوری نام نویسنده، در آثار خود گنجانیده و خوانندگان ایرانی را از آشنایی بیشتر با صاحب اصلی این نظریات محروم ساخته‌اند.

مایه خوشوقتی است که اکنون ترجمه تمام ده گفتار این پژوهش‌ارزنده

به‌طور یکجا انتشار می‌یابد و خوانندگان ایرانی نه تنها به‌طور مستقیم با نظریات این هم‌میهن دانشور و ژرف‌نگر خویش آشنا می‌شوند، بلکه از دریچه بررسی‌های مؤلف، بسیاری از آثار ایران‌شناسان و چین‌شناسان بزرگ را نیز بازمی‌شناسند. این ترجمه از روی سومین چاپ کتاب به‌عمل آمده و شایان توجه است که بسیاری از ایران‌شناسان و چین‌شناسان طراز اول درباره نخستین و دومین چاپ کتاب با تعجب و تحسین سخن گفته‌اند و از آن میان ایران‌شناس مشهور آمریکایی «پرفسور ویلیامز جکسن» افسوس خود را داشته که چرا به‌هنگام نگارش کتاب پژوهشهایی در آیین زرتشتی خود، این کتاب را در دسترس نداشته تا در مسئله «سروکاشمر» بدان اشاره کند.

در کار ترجمه این دفتر، اگرچه مسئله رعایت سبک نویسنده (که معمولاً در ترجمه شعر و داستان مطرح می‌شود) در میان نبود و کوشش مترجم متوجه بازگردانیدن مفهوم و معنای گفتار مؤلف به زبان فارسی بود، دشواری‌های ویژه‌ای از لحاظ مسائل مربوط به اساطیر و آیین‌های باستانی (به‌ویژه اساطیر چین) وجود داشت که حل آنها به‌یاری مآخذی که در دسترس من بود امکان‌پذیر نمی‌نمود و از این حیث سپاسگزار دوستان انگلیسی‌خود خانم «باربارا کلارک»^۱ و آقای «جان گرنی»^۲ هستم که نخستین با احاطه به فرهنگ و ادب چینی و دومین با آشنایی و وقوف بر مسائل تاریخ عمومی، مرا در این راه یاری کردند. علاوه بر آن، خانم «کلارک» لطف کردند و شیوه علمی و دقیق ضبط نام‌های چینی به خط لاتین را به من آموختند که سخت به‌کار من آمد. همچنین از دوست گرامی و استاد گرانمایه دانشگاه تهران آقای دکتر «امیرحسین آریان‌پور» که، با وجود آگاهی از کوتاه دستی من، مرا به ترجمه این کتاب تشویق کردند و قوت قلب بخشیدند و با کمال لطف در کار یافتن معادل پارهای از اصطلاحات رهنمون من شدند و همکار گرامی آقای دکتر «فرهاد آبادانی» استاد دانشگاه اصفهان که زندگینامه مختصر مؤلف را از هندوستان برای من خواستند، کمال سپاسگزاری خود را ابراز می‌دارم. بر خود فرض می‌دانم از آقای دکتر محمد فشارکی استادیار دانشگاه

افسانه‌های چند... / سیزده

اصفهان که متن انگلیسی نایاب این کتاب را برای مدتی طولانی بی‌هیچ توقعی
دراختیار من گذاشتند، صمیمانه تشکر کنم.

باهمه وسواس و دقتی که در کار ترجمه این کتاب و حل دشواری‌ها و پیچیدگی‌های
آن به عمل آورده‌ام، هنوز هم فکران نقصه‌های احتمالی آنم و در هر حال با کمال
فروتنی از همه دانش پژوهان و خوانندگان گرامی به انتظار دارم که مرا از
لغزشها و خطاهایم آگاه سازند و در وصول به آنچه خواسته‌ام و نتوانسته‌ام یاری
کنند. *

ج. د.

* عبارات منقول از «اوستا» مأخوذ از متن فارسی این کتاب تگاری مترجم همین دفتر (براساس
گزارش ابراهیم پورداد) از انتشارات مردارید و ابیات منقول از «شاهنامه» مبتنی بر چاپ کتابخانه
بروخیم است.

تبرستان
www.tabarestan.info

سر آغاز

تبرستان

www.tabarestan.info

در گفتارهای یکم تا ششم این کتاب، موضوع مبادله و انتقال افسانه‌ها میان ایران و چین باستان بررسی شده است. چین‌شناسان بزرگ در مدتی بیش از سه دهه سرگرم کشف مناسبات میان دو تمدن باستانی ایران و چین بوده و این مسئله را با پیدا کردن پیوستگی‌هایی در زمینه‌های بازرگانی و تاریخ و اعتقادات نجومی به شیوه‌ای استادانه مورد پژوهش قرار داده‌اند. اما مطالعه درباره انتقال و مبادله آیینهای دینی و افسانه‌های پهلوانی، میان دو کشور همسایه - که تاریخ هر دو آنها سرشار از آثار شعری و دینی است - هنوز باید دنبال شود. من در این کتاب به برخی مقایسه‌های چشم گیر پرداخته و همانندیهای میان اسامایر و افسانه‌های دوقوم را بررسی کرده‌ام. این نکته قابل توجه است که موضوعهای قابل مقایسه چینی-ایرانی را نه تنها در قلمرو روایات پهلوانی، بلکه در آیینهای دینی نیز می‌توان باز جست. بنا بر این ماژیک‌سو، به مقایسه کامل میان داستانهای «کاوس»، و «جو-وانگ»، «سهراب» و «نوجا»، «رستم» و «لی‌جینگ» و «گرشاسب» و «دی»، «کمانگیر آسمانی»، می‌پردازیم و از سوی دیگر به آیینهای بسیار همانندی درباره «فرکیانی»، «کوهها، آبها، بادهای و پرندگان برمی‌خوریم. به عنوان مثال یادآوری می‌شود که هر کس آیینهای مربوط به فرکیانی و کوهها را در «زامیادشت» مطالعه کرده باشد، وقتی گزارشهای چینی را درباره «موهیت زمامداری»، «دودمانهای پادشاهی و نسبت آن به کوههای مقدس که مرزهای شاهنشاهی کهن

چین را تشکیل می‌دادند، بخواند، خود را در محیطی آشنا احساس خواهد کرد. گزارشهای مربوط به نیایش «اردو سورا ناھیتا» - ایزدبانوی نگاهبان آب - که در «آبان‌یشت» آمده است، در آیینها و باورهای چینیان نسبت به ایزدبانوی آب، موارد قابل مقایسه بسیار دارد. مشابهتهای نزدیک‌تری، به‌ویژه هنگام بررسی مجموعه آیینهای جالب توجه مندرج در «بهرام‌یشت»، نظر خواننده را به‌خود مشغول می‌دارد.

با این حال، کار مقایسه آیینهای دینی ایران و چین، با بررسی این سه یشت بزرگ (زامیادیشت، آبان‌یشت و بهرام‌یشت) پایان نمی‌پذیرد، زیرا هنگام مطالعه تطبیقی «سروش‌یشت»، از همانندی کامل میان گزارشهای مربوط به شخصیت و وظیفه و پایگاههای «ایزد-پرستار» ایرانیان، با آنچه از این دست درباره نفس مجسم پرهیزکاری و پارسایی نزد دائوگرایان چین رواج دارد، دچار شکفتی می‌شویم. گفتنی است که در میان روایت‌های مربوط به «سروش» و آیین چینی «یین» و «یانگ» نیز برخی نکته‌های قابل سنجش به چشم می‌خورد، اما مشابهت میان ایزد «سروش» و ایزد چینی «ون-چنگ» بیشتر قابل ملاحظه است. با اطمینان می‌توان گفت که چنین همانندی‌های فراوان و گوناگونی، انتشار و انتقال باورهای دینی و داستانهای حماسی را به اثبات می‌رساند.

گفتارهای هفتم و هشتم، خواننده را با افسانه‌ها و پهلوانان قوم پارت آشنا خواهد ساخت. نویسندگان بزرگ، بارها اشاره کرده‌اند که بخش قابل ملاحظه‌ای از تاریخ نامکشوف اشکانی در داستانهای شاهنامه نهفته است. بسیاری از منابع موثق مطالعات باستان‌شناسی، فقدان مطلق اسناد شرقی درباره تاریخ دوران اشکانیان را مورد تأیید قرار داده‌اند و هم از این روست که اگر مدرک بازمی‌اندازد به دست آید - هر چند در شعر و حماسه تا اندازه‌ای دگرگون شده باشد - کمال اهمیت را دارد. من دلاوری‌ها و نبردهای پهلوانانی چون «فرود»، «گودرز»، «گیو»، «بیژن»، و «پالاشان» را که در شاهنامه فردوسی آمده است، در برابر سرگذشت‌های تاریخی شاهان و شاهزادگان اشکانی «بردان»، «گودرز» و «پالاش» یکم، قرار داده‌ام. در واقع، من کوشیده‌ام تا راه یافتن گزارش رویدادهای داستانی تاریخ اشکانی را به آثار جاویدانی چون سروده‌های «تاسیت» و «فردوسی»

به اثبات برسانم. بدیهی است که داستانهای پارتیها تا دیرزمانی پس از چیرگی ساسانیان بر اشکانیان نیز در خاطر مردم نواحی شمال ایران محفوظ مانده بوده و واپسین بازتاب این داستانهاست که در شاهنامه، حماسه بزرگ فردوسی، راه یسافته است. داستان «بیژن و منیژه» و داستان «رفتن گیو و رستم به نخجیر گاه افراسیاب»، می‌تواند خاطره این یادگارهای کهن را که بایکرة دیگر داستانهای شاهنامه در آمیخته است، زنده کند.

در اینجا باید توجه داشته باشیم که داستانهای پارتیها با افسانه‌های سکایی چنان پیوند و آمیزشی پیدا کرده که رویدادهای زندگی گودرز و پهلوانان خاندان وی از داستانهای «رستم» تفکیک ناپذیر شده است و این مطلب مارا به موضوع گفتار هشتم این کتاب رهنمون می‌شود. در این زمینه قصه‌های پهلوانان بارویداددای تاریخی، هیچ نکته‌ای که مارا دچار حیرت سازد وجود ندارد؛ زیرا تاریخ نشان می‌دهد که پارتیها و سکاها غالباً دوشادوش و پشناپشت یکدیگر با کوشانیها و دیگر مهاجمان شمالی می‌جنگیدند. به علاوه، نمایانترین کار تاریخی رستم که در شاهنامه روایت شده نبرد اوست با کوشانیایی که در همسایگی شاهزاده نشینهای پارتی ساکن بودند. توجه به این امر که دوران گودرز و بلاش یکم از حدود سال ۴۰ تا ۷۷ م. را شامل می‌شود، بسیار مهم است. بنابراین، رسیدن «کادفیز» کوشانی به سرکردگی قبیله بزرگ «یوئته‌چی» همزمان با جلوس گودرز بوده است. پس از کادفیز، گروهی از شاهزادگان بزرگ کوشانی-یکی پس از دیگری- به قدرت می‌رسند و قدرت روزافزون آنان، از يك سو پارتیها را دچار آزار و ستم می‌سازد و از سوی دیگر قلمرو سکاها را گرفتار تاخت و تاز می‌کند. یوئته‌چیه‌ها، چنان که می‌دانیم، سکاها را به سوی جنوب می‌رانند. با توجه به چنین وضعی، مای توانیم در ذهن خود مجسم سازیم که چگونه رستم به صورت هم پیمان گودرز و خاندان او (به گفته فردوسی «هفتاد و هشت پسر او») درمی آید. چنان که مورخان عهد کهن نوشته‌اند، خاندان گودرز بر اثر کشمکش با مهاجمان بیابان گرد، سقوط کرد و مازندران از سرزمین پارت جدا ماند. در همین هنگام بود که «رستم» تاریخی پایه عرصه نبرد گذاشت تا هم به خاندان شور بخت و شکست خورده گودرز یاری کند و هم رهبری يك مبارزه بزرگ را در مازندران بر عهده

گیرد. از این رهگذر می‌توانیم تاریخی تقریبی برای نبردهای رستم به دست آوریم و نقش‌آورا به عنوان يك فرمانروا یا مرزبان بزرگ پارتی که بر سرزمینهای میان پارت و هند فرمانروایی می‌کرد و تقریباً به قدمت و امتیازات ویژه يك پادشاه نیرومند دست یافت، بپذیریم.

در گفتار نهم، دوره دیگری از افسانه‌های پهلوانی- یعنی روزگار اژی دهاک- را از نظر می‌گذرانیم. مسئله عمده‌ای که در این گفتار مورد بحث قرار می‌گیرد، این است که چرا نخستین پادشاه تاریخی قوم ماد، در میان هاله‌مخوفی از سیاه‌ترین افسانه‌ها واقع می‌شود که نه تنها از یادگارهای کهن آریایی، بلکه از داستانهای اساطیری بابلی و جز آن مایه گرفته است. پژوهش در این موضوع، ضمناً توجه خواننده را به این نکته معطوف می‌دارد که چرا هوخشره، پادشاه دیگر دودمان شاهان ماد، شخصیتی کاملاً خلاف شخصیت اژی دهاک پیدا کرده است. گفتار دهم از حیث تاریخ نگارش، قدیم‌ترین نوشته این کتاب است و از این لحاظ که به هیچ يك از آیینها و افسانه‌های کهن نمی‌پردازد، بادیگر مباحث کتاب اختلاف دارد. در این گفتار، مسئله باز شناختن سنگ نگاره طاق بستان و پیکره هاله دار آن، مورد پژوهش قرار می‌گیرد. بسیاری از پژوهشگران، این پیکره را از آن زرتشت و برخی از آن ایزد میترا پنداشته‌اند؛ اما من کوشیده‌ام تا اثبات کنم که این پیکره نمایشگر ایزد «بهرام» است. چند سال پیش، استاد جکسن اظهار داشته بود که موضوع باز شناختن سنگ نگاره طاق بستان باید از نو مورد مطالعه قرار گیرد. اکنون جای بسی خوشوقتی است که بسیاری از دانشمندان نظریه مرا باخشنودی مورد توجه قرار داده‌اند و من امیدوارم که این فرضیه بتواند به مطالعه‌ای جامع درباره موضوعی که جکسن فوریت آن را به درستی تأکید کرده است، یاری کند.

حتی دانشمندان کارآزموده نیز نمی‌توانند بدون آنکه دچار اشتباه شوند، به موضوعهایی چنین بزرگ و گوناگون (که بدانها اشاره رفت) بپردازند، تا چه رسد به پژوهشگر فروتنی چون من. با این حال، هرگاه آن گروه از کارشناسان که حق

داوری درباره چنین مطالعاتی را دارند نظریات و پیشنهادهای مرا مورد ارزیابی قرار دهند برای من مایه کمال خشنودی خواهد بود. نقد و بررسی بسیاری از ایران‌شناسان و چین‌شناسان بزرگ درباره نخستین چاپ این کتاب مرا متوجه ساخت که ممکن است کوشش من در زمینه آغاز مطالعه تطبیقی آیینها و افسانه‌های ایران و چین باستان سودمند واقع شود. هر گاه من توانسته باشم چنین خدمتی را به انجام برسانم و به تحلیل عمیق تاریخی از اسناد فراوان و چند جانبه‌ای که شاهنامه بر پایه آنها قرا دارد نایل آیم، پاداش سالها کار بزرگ خود را دریافت داشته‌ام. من موفقیت خود را عمیقاً مدیون توجه بی دریغ و تشویق همیشگی ایران‌شناسان بزرگی چون استاد جکسن و ال. اچ. گرای و چین‌شناسان نامداری مانند گودریچ، کراوس و لائوفر و همچنین اعضای و انجمن آندیلی بنگال، می‌دانم.

بمبئی، بیست و یکم مارس ۱۹۳۶

تبرستان
www.tabarestan.info

گفتار یکم

افسانه‌هایی چند از شاهنامه و برابر چینی آنها

در بخش بزرگی از شاهنامه، نوعی آمیختگی میان افسانه‌های پهلوانی ایران و سکستان (یا سیستان) به چشم می‌خورد و فردوسی در حماسه بزرگ خود، جای ممتازی به اساطیر سکها داده است. اما به سبب محیط خاص زندگی و موقع جغرافیایی موطن وی و شرایط و نفوذهایی که او در زیر تأثیر آنها کار خود را به انجام رسانید، ممکن است که بخش عمده افسانه‌های پهلوانی سیستان از میان رفته باشد و احتمالاً این بخش از دست رفته بسیار قابل توجه بوده است، زیرا اساطیر سکایی در باره رستم و خاندان او دارای طرح و مشخصات مخصوص به خود است و جای نمایی را در سلسله افسانه‌های جهان احراز می‌کند. مقصود از این گفتار، بررسی همانندی افسانه‌های سکایی بازمانده در شاهنامه و سنجش آنها با برخی از افسانه‌های چینی است. این نکته که کدام یک از این دو رشته افسانه در دیگری تأثیر بیشتری بر جا نهاده، امری است که در حال حاضر نمی‌توان در باره آن با قطعیت گفتگو کرد و تا زمانی که کارشناسان، پژوهشی سرتاسری و اصولی در افسانه‌های چینی و همانندیهای آنها با افسانه‌های سیستان و ایران به عمل نیاورند، تعیین چگونگی این تأثیر دشوار خواهد بود. شاید برخی از کسان با توجه به عظمت فرهنگی چین باستان، تأثیر افسانه‌های چینی در افسانه‌های سکایی و ایرانی را بیشتر محتمل

بدانند، اما باید توجه داشت که سکاهای در طول قرن‌ها بر سرزمینهای آسیای میانه تسلط داشتند و بدون شك تأثیر عمیق و وسیعی در شاهنشاهیهای بزرگی چین و ایران و هند بر جای نهاده‌اند؛ و چون افسانه‌های آنها تا این اندازه بر افسانه‌های ایرانی تأثیر گذاشته است محتمل به نظر می‌رسد که اساطیر چین هم به طرز محسوسی از گنجینه افسانه‌های سکایی بهره برداری کرده باشد. «لاؤفر»^۱ در کتاب خود به نام «الماس» خاطر نشان ساخته است که ادبیات عامیانه چین در برابر نفوذهای بیگانه بسیار تأثیرپذیراست و از دیرگاه شطی از ادبیات عامیانه بیگانه در دره‌های چین فرو می‌ریزد. وی بر این امر تأکید ورزیده است که فرهنگ و معتقدات چینیان نتیجه نفوذهای فرهنگی تعدادی از طوایف است که سکاهای به سبب اهمیت و گستردگی حوزه تسلط خود، بزرگترین آنها به‌شمار می‌آیند. «پارکر»^۲ می‌نویسد: «شاهنشاه چین و شاهان فرمانبردار او در دوره‌های مختلف با شاهزادگان طوایف چادر نشین، رابطه خویشاوندی برقرار می‌کردند.» بدیهی است که چنین پیوندهایی به تبادل عقاید و افسانه‌ها کمک فراوان می‌کرد. سکاهای با موقع جغرافیایی ویژه‌شان که در میان ایران و چین قرار داشت، هم برای رواج افسانه‌های خود در این دو کشور و هم برای نقل و انتقال افسانه‌های این سرزمین‌ها به یکدیگر، فرصت و امکانات بسیار مساعدی در اختیار داشتند. در هر حال ما در صفحات آینده به این نکته پی خواهیم برد که بویژه افسانه‌های سکایی شاهنامه در افسانه‌های چینی، همانندهای چشم‌گیری دارد.

مطالعه تطبیقی داستانهای شاهنامه، نشان می‌دهد که فردوسی حتی در هنگامی که به موضوع داستان دلبستگی چندانی نداشته، کار خود را صادقانه دنبال کرده است. مثلاً در پایان افسانه «اکوان دیو»، شاعر صریحاً بیزاری خویش را از به هم پیوستن چنین افسانه‌ها و شگفتیهایی ابراز می‌دارد:

خرد کو بدین گفته‌ها نگرود مگر نیک معنیش می‌نشنود
تو مر دیو را مردم بد شناس کسی کو ندارد ز یزدان سپاس^۳

حماسه سرای بزرگ به خوبی احساس می‌کرد که چنین عجایی نباید در کتابش راه یابد و آگاه بود که این گونه موارد، بدگمانی درباریان غزنین را نسبت بدو بر خواهد انگیخت و آنان را به استهزای کار عظیم او و خواهد داشت. اما بررغم همه این دورباشها، او ترتیب اصلی کار را فرونگذاشت و با وفاداری هرچه تمامتر به نظم شاهنامه پرداخت.

شک نیست که شاهنامه به عنوان شاهکاری هنری از اقبال همگانی برخوردار است، اما وقتی از دیدگاه تطبیق به مطالعه افسانه‌های شاهنامه روی می‌آوریم، متوجه می‌شویم که فردوسی نمی‌توانسته است در زمینه تنظیم و ترتیب داستانها موفقیت چندانی کسب کند، زیرا رستم در شاهنامه دارای دو چهره است: از یک سو نمایشگر در گیریه‌های سکاهاست با اقوام چینی و کوشانی و طوایف دیگر، و از سوی دیگر، یک نیمه خداست که به نامهای گوناگون در سرزمینهای بسیار دور از سیستان مورد پرستش قرار می‌گرفته است.

باتوجه به آنچه گذشت، اکنون می‌خواهیم به بررسی افسانه‌های مشترک و قابل تطبیق ایران و چین بپردازیم و شناسایی عمیقتری در این زمینه حاصل کنیم.

۱- افسانه سهراب

داستان رستم و سهراب را خوانندگان شاهنامه به خوبی می‌شناسند و در ادبیات ایران شهرت فراوان دارد. در حماسه چین نیز این داستان به صورت جنگ میان «لی جینگ»^۱ و پسرش «لی نو-جا»^۲ به همین اندازه مشهور است. سنجش این دو داستان به ما امکان می‌دهد تا دریابیم که تنها یک همانندی ساده در میان آنها نیست، بلکه افسانه‌ای که در گذشته رنگ مذهبی داشته، در شاهنامه به یک داستان معمولی غنایی و حماسی تبدیل شده است.

نخستین نکته قابل ملاحظه در این تطبیق این است که در شاهنامه، سهراب پسر رستم است که در سرزمین سمنگان از یک عشق ساده و پیوند زمینی

میان رستم و ته‌مینه چشم به جهان می‌گشاید، حال آن که در افسانهٔ چینی از همان آغاز به نشانه‌های مذهبی و آسمانی برمی‌خوریم و می‌بینیم که «نو-جا» فرزند آسمانی حکیمی به نام « مروارید هوشیار » است. نکتهٔ دیگری که در این پژوهش بدان می‌رسیم، این است که در هر دو داستان، کودکِ نوخاسته به‌صورت پهلوانی نیرومند درمی‌آید. تن و توش سهراب در يك ماهگی همچون کودکِ يك ساله است و هنگامی که به ده سالگی می‌رسد، هیچ کس تاب درآویختن با وی را ندارد. نو-جا نیز در هفت سالگی، قدی به بلندی بیش از يك متر و هشتاد سانتیمتر دارد و پهلوانی شایسته است.

موضوع بازوبند پهلوان جوان نیز در هر دو داستان شایان دقت است. در شاهنامه، رستم گوه‌ری را که زیور بازوی اوست به همسر خویش می‌سپارد تا به بازوی فرزند آینده‌اش ببندد. اما نو-جا خود با بازوبند معجز آسایی که « افق آسمان و زمین » نام دارد، پا به جهان می‌گذارد و این بازوبند به منزلهٔ رزم‌افزاری سحرآمیز است که نو-جا بارها آن را در نبردهای گوناگون بر ضد دشمنان غلبه‌ناپذیرش با موفقیت به کار می‌برد. این يك دگرگونی بزرگ است که در شاهنامه، بازوبند سهراب به هیچ کاری جز يك شناسایی دیر هنگام و اندوهبار نمی‌آید. اما باید توجه داشته باشیم که فردوسی داستان خود را برای قومی می‌پرداخت که از ادراکی طبیعی برخوردار بود و اعتقاد چندانی به رویدادهای اعجاز‌آمیز نداشت.

همان گونه که انتظار می‌رود، داستان چینی نیز موضوع دلپذیر عشق سهراب و گردآفرید را در بردارد. نو-جا در نبرد با جنگاور دلیر « دنگ-جیو-گونگ »^۱ پیروز می‌شود و بازوی چپ هم‌اورد خود را در هم می‌شکند و در این هنگام دختر پهلوان مغلوب، برای رهایی پدر به میدان می‌شتابد و پیکاری دلیرانه و سزاوار با نو-جا می‌کند.

اصولاً موضوع جنگ در میان پدر و پسر، در اساطیر ایرانی و چینی مشترك است و همانندی دقیق این روایتها از آنجاست که رستم از سوی کاووس

به میدان می‌رود، همچنان که پهلوان قرینه چینی او لی جینگ نیز از جانب «جو» شاهنشاه چین به رزمگاه می‌شتابد. لی جینگ مانند رستم در نخستین نبرد با پسر خود شکست می‌خورد و از کارزار می‌گریزد. در هر دو روایت، پدر (رستم و لی جینگ) به نیروهای آسمانی پناه می‌برد. در شاهنامه رستم به نیایش یزدان می‌ایستد و نیروی بیشتری را خواستار می‌شود، اما در روایت چینی، لی جینگ بر اثر دخالت يك پیشوای دائوگرای که شمشیری جادویی با خود دارد، رهایی می‌یابد.

بدین‌سان می‌بینیم که در روایت ایرانی و چینی بسیار شبیه یکدیگر است، اگرچه افسانه چینی بافت بهتر و هماهنگتری دارد. در روایت چینی برای رفتار ناسزاوار نو-جا در جنگ با پدر، پیش‌بینی يك دفاع اخلاقی شده است. همچنین افسانه چینی از آنجا که نو-جا (برخلاف سهراب) جاودانه است، ناچار پایانی اندوهبار ندارد. در شاهنامه، فرامرز (پسر دیگر رستم) در جنگ رستم و سهراب هیچ نقشی برعهده ندارد (هرچند در برزنامه، فرامرز به طرز مؤثری در جنگ رستم با برزو پسر سهراب دخالت می‌کند) در حالی که در روایت چینی، «موجا»^۲ برادر نو-جا کوشش می‌کند تا به پدر خود یاری برساند. لی جینگ پس از درگیری نهایی با پسرش به اوج شهرت و قدرت می‌رسد و سپاهسالار بیست و شش تن از فرمانروایان آسمانی و سردار بزرگ آسمانها و نگاهبان دروازه بهشت می‌شود. بنابراین در افسانه چینی (و شاید در روایت اصلی سکایی) لی جینگ (یا رستم) نه يك پهلوان ساده زمینی بلکه يك نیمه‌خدا به شمار می‌رود و کشمکش میان او و پسرش، نبرد غولان است. در شاهنامه رستم با گریزی شکست و بزرگی به رزم هماوردان خود می‌شتابد، در حالی که لی جینگ در معابد بودایی به صورت پهلوانی اساطیری که پیکره ساختمان يك پرستشگاه را در دست دارد، به نمایش درآمده است. آیا می‌توان تصور کرد که افسانه کهن سکایی تحت تأثیر آیین بودا به صورت يك داستان مذهبی با اشارات اخلاقی دگرگون شده باشد؟

مطالعه برخی از بینه‌های داستان رستم و سهراب، این توهم را پیش می‌آورد که فردوسی به طور مبهمی نسبت به همانندها و سرچشمه‌های داستانی که روایت می‌کرده، آگاه بوده است. وقتی سهراب برای شناختن رستم از هجیر پرسش می‌کند، هجیر با اشاره به رستم، او را يك پهلوان چینی می‌خواند:

بدو گفت کز چین یکی نيك خواه به نوى پیامد به نزدیک شاه
گمانم که آن چینی این پهلوان است که هر گونه ساز و سلاحش نواست^۱

اصولاً این نکته قابل تأمل است که فردوسی در بسیاری از افسانه‌ها که همانند چینی دارد، در يك یا دو بیت، اشاره‌ای به چین می‌کند.

۲- افسانه اکوان دیو

اگر داستان رستم و سهراب، در هر يك از فرازهای یادآور داستان چینی لی‌جینگ و نو-جاست، افسانه «اکوان دیو» آشکارا از يك سرچشمه چینی مایه گرفته است. به دیگر سخن، این افسانه چیزی جز افسانه چینی «دیوباد» نیست.

داستان اکوان دیو در شاهنامه بسیار کوتاه است و به آسانی خلاصه می‌شود. گوزن یا آهوی شگفتی‌انگیزی در میان فسیله اسبان کیه‌خسرو پدیدار می‌شود و اسبان را به خاك هلاک می‌افکند.^۲ چنان که در هر هنگامه دشواری معمول است، رستم برای از پای درآوردن این جانور شکفت گسیل می‌گردد، اما هنگام روپرو شدن با گوزن عجیب، درمی‌یابد که شمشیر وتیر در او کارگر نمی‌افتد، زیرا او می‌تواند خود را به دلخواه تبدیل به بادکند. پهلوان خسته و ناکام در خواب فرومی‌رود و اکوان دیو پیکر او را برمی‌گیرد و به هوا می‌برد. و از آنجا به دریا پرتاب می‌کند. رستم شناکنان، خود را به کرانه

(۱) ج ۲، ص ۴۸۰ (۲) در نسخه‌های چاپی کنونی شاهنامه، سخنی از گوزن یا آهو در میان نیست و اکوان دیو به پیکر گوری در می‌آید. خود مؤلف هم در سطور بعد که خواهد آمد، از گور سخن می‌گوید. بنابراین معلوم نیست ذکر گوزن و آهو چه دلیلی دارد. -م.

دریا می‌رساند و بار دیگر به نبرد اکوان دیو می‌شتابد.
اکنون به بررسی همانندیهای این داستان با افسانه چینی «دیو باد» می‌پردازیم:

الف - چگونگی ظاهر و دیگر اوصاف اکوان دیو همانندی دارد با آنچه در افسانه‌های چین در باره «فتی‌لین»^۱ دیوباد گفته شده است که پیکر گوزن نر دارد و جثه او تقریباً همچند يك پلنگ است. فتی‌لین می‌تواند باد را به دلخواه به وزش در آورد. او دمی همچون دم مار دارد و هنگامی که به پیکر پیرمردی در می‌آید، خرقة زرد رنگی تن پوش اوست و چون صورت کیسه‌ای به خود می‌گیرد که باد از آن بیرون می‌آید، رنگ وی سفید و زرد می‌شود. فردوسی تمام این ویژگی‌ها را به دقت در توصیف اکوان دیو مورد توجه قرار می‌دهد. وی دوبار از رنگ زرد یا طلایی اکوان دیو و نقطه‌ها یا خطهایی بر روی پوست او سخن می‌گوید:

همان رنگ خورشید دارد درست سپهرش به زرآب گویی بهشت
یکی بر کشیده خط از یال اوی * ز مشک سیه تا به دنبال اوی

درخشنده زرین یکی باره بود به چرم اندرون زشت پتیاره بود^۲

نشانه‌های ویژه مار هم در این توصیف فراموش نشده است:

برون آمد از پوست مانند مار کزو هر کسی خواستی زینهار^۳

شایان توجه است که در اساطیر چین، دیو باد به پیکر يك گوزن نر در می‌آید و در افسانه‌های کهن هندی «ویو»^۴ خدای باد بر پشت يك بز کوهی سوار می‌شود. بنابراین گور در شاهنامه و گوزن نر در اساطیر چین و بز کوهی در افسانه‌های هند، همه کنایه از «باد» است، زیرا هیچ جانوری بهتر از اینها نمی‌تواند شتاب و جنبش شدید باد را تجسم بخشد.

(۱) Fei Lien (۲) ج ۴، ص ۱۰۵۰-۱۰۵۲-۱۰۵۳-۱۰۵۴ (۳) این بیت در هیچ يك از دو نسخه چاپی و فرهنگستان شوروی و حتی در بخش ملحقات و نسخه‌های پاورقی نیامده است. -م.
(۴) Vayu

ب - هنگامی که اکوان دیو در تنگنا می افتد، به صورت باد در می آید و بدیهی است که تنها يك باد سهمگین می تواند پیکر پهلوان پیلتن ایران را از زمین برگیرد و به دریا افکند. بنابراین جای هیچ گونه پرسشی در مورد هویت اکوان دیو و رابطه او با دیوبساد، باقی نمی ماند. اما فردوسی باز هم بر این امر تأکید می ورزد و در طی چند صفحه، پی در پی به باد اشاره می کند:

چهارم بدیدش گرازان به دشت چو باد شمالی بر او برگذشت^۱

چو باد از خم خام رستم بجست بخایید رستم همی پشت دست^۲

جز اکوان دیو این نشاید بدن بیایدش از باد تینی زدن^۳

چو اکوانش از دور خفته بدید یکی باد شد تا بدو در رسید^۴

پ - علاوه بر آنچه گذشت، فردوسی کاملاً آگاه است که يك افسانه چینی را روایت می کند و برای توصیف ویژگیهای روانی اکوان دیو، گفتار يك فیلسوف چینی را نقل می کند:

چنین داد پاسخ که دانای چین یکی داستانی زده است اندرین^۵

در پایان داستان، شاعر ژرف نگری بیشتری می کند و خواننده را آگاه می سازد که نام واقعی دیو «اکوان» نبوده بلکه «کوان» یا «کوان» بوده و در زبان پهلوی چنین خوانده می شده است :

کوان خوان و اکوان دیوش مخوان ابر پهلوانی برگردان زبان^۶

نام کوان یا اکوان که فردوسی بر آن تأکید می ورزد،^۲ مارا به یادنامهای ایزدان چینی نظیر «کوان دی»^۴ یا «کوان یو»^۵ ایزد جنگ و «کوان بین»^۶

(۱) ج ۴، ص ۱۰۵۰-۱۰۵۲-۱۰۵۳-۱۰۵۴ (۲) ج ۴، ص ۱۰۵۴ و ۱۰۵۸ (۳) معلوم نیست مؤلف تفاوت تلفظ «کوان» و «کوان» را که در شاهنامه تنها به صورت «کوان» نوشته شده، از کجا دریافته است. م. (۴) Kuan Ti (۵) Kuan Yu (۶) Kuan Yin

ایزدبانوی بخشایش می‌اندازد. همچنین ممکن است اکوان بازمانده‌ای از ترکیب چینی «گوی ونگ»^۱ یا «گوئی‌انگ»^۲ باشد که معنی آن «خدای روح» است. هرچند نسبت اکوان دیو با دیوباد به طور کامل مشخص شده است، به افسانه‌های کهن چینی به نام «آدم گوزن شده» و «آدم آهو شده» نیز (که با داستان اکوان دیو شباهت بسیار دارد) می‌توان توجه کرد. «آدم آهو شده»‌ای که در تاریخ چین شهرت فراوان کسب کرده است، در روزگار بنیان گذار سلسله «وئی»^۳ پدیدار می‌شود و بهت و حیرت عظیمی ایجاد می‌کند، همچنان که اکوان دیو در دربار کیخسرو باعث چنین تعجبی می‌گردد. جنگاوران دربار وئی، برای گرفتار ساختن «آدم آهو شده» دچار سراسیمگی می‌شوند و اندکی بعد، آن موجود به درون گله‌ای از بزبان می‌گریزد و به جادویی خود را به پیکر آنان در می‌آورد.

نظریه من، مبنی بر این که اکوان دیو نماد دیگری از دیوباد است، وقتی بیشتر تأیید می‌شود که پی‌می‌بریم رستم تنها پهلوان سیستان نیست که نبرد با دیوباد و چیرگی بر او به‌وی نسبت داده شده است. در واقع این کار، مانند یک سنت در خاندان رستم پیشینه داشته است، زیرا در «دینکرت» (کتاب نهم، بخش پانزدهم، بند دوم) درباره «گرشاسب» نیای بزرگ رستم می‌خوانیم که باد نیرومند به نیروی او فرونشست و از آسیب رساندن به جهان باز ماند و به سود آفریدگان به کار گماشته شد. بعلاوه، این امر منحصر به پهلوانان سیستان نبوده است، چه درباره کیخسرو (یک پهلوان صرفاً ایرانی) گفته شده است که باد را به پیکر شتری درآورد و بر آن سوار شد (دینکرت، کتاب نهم، بخش بیست و سوم).

نتیجه آن که ما در نمایش چیرگی رستم بر دیو باد (به شکل اکوان دیو) سنتهای پیشین و اعتقادات ناشی از افسانه‌های ایرانی و سکایی را دنبال می‌کنیم.

۳- رزم رستم و اسفندیار

می‌دانیم که رستم وقتی در جنگ با اسفندیار، به‌طور هولناکی کوفته و زخمی می‌شود، به «سیمرغ» پرنده افسانه‌ای پناه می‌برد و سیمرغ یک‌شبه رستم را به نزدیک درختی تنومند و شکفت در کرانه دریای چین می‌رساند^۱ و بدو یاد می‌دهد که چگونه از یکی از شاخه‌های آن درخت، تیری برای پرتاب کردن به چشم اسفندیار بسازد. این پرنده شکفت، در طول یک شب، هم زخمهای هولناک رستم را درمان می‌کند و هم راز پیروزی بر اسفندیار را بدو می‌آموزد.

این داستان شامل بخشهایی است که در اساطیر چین می‌توان همانندهای چشمگیری برای آنها بازجست:

الف - در بسیاری از افسانه‌های چینی، اعتقاد به وجود درختهای جادویی و معجزه‌گر در کرانه‌های دریای چین، به چشم می‌خورد. در این افسانه‌ها، درختهایی که در کرانه‌ها یا جزیره‌های دریای خاوری رویده‌اند، زندگی، نیرو، تندرستی، طول عمر و حتی جاودانگی می‌بخشند. ما ازمیان این افسانه‌ها، تنها به یادآوری دو افسانه که با رویداد برخورد رستم با درخت گز، همانندی دارد بسنده می‌کنیم.

پهلوان ژاپونی «سنتارو»^۲ هنگامی که خطر مرگ او را تهدید می‌کند، از یکی از جاودانگان یاری می‌جوید و آن جاودانه مرد، در نای^۳ را فرا می‌خواند که پهلوان را یک‌شبه از بهنه اقیانوس می‌گذراند و به درختهای زندگی-بخش می‌رساند و باز می‌گرداند.

«دوگروت»^۴ افسانه مردی را نقل می‌کند که بر اثر نیاز و خستگی در آستانه مرگ است و با خوردن گیاه زندگی‌بخش، جوانی و نیروی زندگی خویش را باز می‌یابد.

(۱) در متن شاهنامه بروخیم و فرهنگستان شوروی، سخنی از رفتن رستم به کرانه دریای چین به میان نیامده و تنها گفته شده است «همی راند تا پیش دریا رسید». اما در بیت‌های العاقی مندرج در زیر نویس نسخه بروخیم آمده است «وزاید بروی دریای چین» که ظاهراً مستند مؤلف همین مصراع بوده است. م. (۲) Sentaro (۳) در مورد «درنا»، نکا. گفتار دوم، م. (۴) De Groot

درست يك چنین امکان تجدید جوانی و نیروی زندگی بود که رستم پیر و زخم‌خورده پس از درگیری با اسفندیار، بدان نیاز داشت و از این رو ممکن است تصور کنیم که در روایتهای کهن، رستم با خوردن میوه درخت گز درمان می‌شده و نیروی خویش را باز می‌یافته است. این احتمال وقتی بیشتر می‌شود که بدانیم در چین آیین ویژه درخت «کاسیا»^۱ معمول بوده و می‌پنداشته‌اند که خوردن میوه آن درخت، زندگی را باز می‌گرداند. بدیهی است که واژه «گز» در شاهنامه، یادآور «کاسیا» در زبان چینی است.

من معتقدم که نوعی درآمیختگی اساطیری در افسانه رستم و اسفندیار وجود دارد. افسانه اصلی سکایی احتمالاً چنین بوده که رستم با پناه بردن به درخت گز، زخمهای خویش را درمان می‌کند. اما از سوی دیگر در افسانه‌های ایرانی، مالیدن پره‌های مرغ معجزه گر بر روی زخمها، آنهارا درمان می‌بخشد.^۲ روایت شاهنامه، آمیزه‌یی است از این هر دو شیوه درمان.

ب - پیوند سیمرغ با درخت گز که در شاهنامه از آن سخن به میان می‌آید، در اساطیر چین همانند کاملی دارد. چینیان نیز درنارا با درختهای درمان گر و زندگی بخش پیوسته می‌دانند. یکی از همین درناهاست که پهلوان سنثارو را به نزد درخت درمان بخش می‌برد و باز می‌گرداند. چینیان همچنین معتقد بودند که درناها روان درختان زندگی بخش و درمان گرند و در شاخسار این درختها آشیان دارند. در افسانه‌های چین آمده است که برخی از این درختان تاسه هزار متر بلندی دارند. این اعتقاد، بی‌درنگ ما را متوجه توصیف فردوسی از درخت گز می‌کند:

گزی دید برخاک، سر بر هوا نشست از برش مرغ فرمانروا^۳

پ - می‌توان درباره شکل شاخه درخت گز که سیمرغ تیر ساختن از آن را به رستم می‌آموزد، نیز سخن گفت. «دو گروت» می‌گوید شکل‌های شگفتی که برخی از گیاهان پیدا می‌کنند، باعث رواج عقیده «جان گرایی

گیاهی^۱، درچین شده بود. سیمرخ نیز به رستم یاد می‌دهد که درازترین و راست-ترین شاخهٔ درخت گز را برگزیند و تیر خود را از آن بسازد:
بدو گفت شاخی گزین راست تر سرش برتر و تنش بر کاست تر^۲

بدیهی است که سگهای داستان سرا، در عین آگاهی از عقیدهٔ «جان-گرایی گیاهی»، در نزد چینیان، نتیجهٔ منطقی کار را هم در نظر داشته‌اند که تیرهای ساخته از درخت گز، باید هرچه بیشتر خطرناک و مؤثر باشد و در حیاتی‌ترین اندام تن دشمن کارگر افتند.
تیر دوشاخه‌ای که رستم از چوب گز می‌سازد، یادآور این نکته است که تاکنون نیز درچین، شاخه‌های همانند تیر دوشاخه را از درختهای معینی می‌برند تا از آنها تختهٔ ویژهٔ پاره‌ای از آیینهای دینی را بسازند. آموزه‌هایی که امروزه در نواحی «آموی»^۳ به‌سازندگان این تخته‌ها داده می‌شود، بسیار شبیه است به آنچه سیمرخ به رستم یاد می‌دهد، اما گسترده‌تر و مشروح‌تر است: «یک دوشاخهٔ طبیعی باید از جانب جنوب خاوری درخت که همواره رو به سوی خورشید طالع دارد، بریده شود. این کار باید در یک روز سعد صورت گیرد.»^۴
ت - فردوسی از آیین ویژهٔ درخت گز سخن می‌گوید و به مردمی اشاره می‌کند که این درخت را می‌پرستیده‌اند یا به آیین پرستش آن عقیده داشته‌اند:
ابر چشم او راست کن هر دو دست چنان چون بود مردم گز پرست^۵

این نکته، کسی را که بداند اسطوره‌های ویژهٔ کاسیا، صنوبر، کاج و دیگر درختان زندگی بخش، چه مقام بزرگی را در ادبیات چین احراز کرده است، دچار حیرت نخواهد کرد. در واقع چین‌شناسان، همان گونه از «آیین کاسیا» و «آیین درخت» سخن می‌گویند که فردوسی از «آیین گز».
از آنچه گذشت، می‌توان نتیجه گرفت که داستان رستم و اسفندیار تعدادی از قرینه‌های گیاهان اساطیری چین را در بردارد.

(۱) اصطلاح «جان‌گرایی» در برابر animism از «دکتر امیرحسین آریان‌پور» است و در این جا من به قیاس در برابر plant-animism «جان‌گرایی گیاهی» را به کار برده‌ام. (۲) ج ۶، ص ۱۷۰۶ و ۱۷۰۷ (۳) Amoy (۴) دوگروت، جلد ششم. (۵) ج ۶، ص ۱۷۰۶ و ۱۷۰۷

۴- دیوسفید

یکی دیگر از داستانهای رستم که خواننده را به نحو مشخصی متوجه اساطیر کهن چین می‌سازد، داستان نبرد با دیو سفید است. وقتی رستم دیو سفید را می‌کشد، جگر او را از سینه بیرون می‌آورد و با چکانیدن خون آن در چشمان کاووس و همراهانش، دیگر باره بینایی آنان را بازمی‌گرداند:

ز پهلوش بیرون کشیدم جگر چه فرمان دهد شاه پیروزگر؟
کنون خونش آور تو در چشم من همان نیز در چشم این انجمن
مگر باز بینیم دیدار تو که بادا جهان آفرین یار تو

در شاهنامه به هیچ وجه توضیح داده نشده است که چرا خون جگر دیوسفید برای بازگردانیدن بینایی مفید واقع می‌شود، حتی اگر کوری بر اثر جادویی ایجاد شده باشد.

برای آگاهی از چگونگی این امر ناچار به اساطیر کهن چین رجوع می‌کنیم. در متون دینی دائوگرایان، این اعتقاد کهن چینی بازگو شده است که هر یک از شش اندام درونی، شامل تمام یا بخشی از روان آدمی است که «شن»^۲ نامیده می‌شود. شن جگر، «لونگ-ین»^۳ یا «دود اژدها» نام دارد و ملقب است به «هن-مینگ»^۴ یعنی «کسی که روشنایی در آرواره‌های خود دارد».

این توضیح، به خودی خود، ابهام موضوع مورد بحث را برطرف می‌سازد، زیرا وقتی جگر دیو سفید - بنا بر اعتقاد دائوگرایان - دارای روشنایی است، طبیعتاً چکانیدن خون آن در چشمان کاووس و همراهانش، سبب بازگردانیدن بینایی از دست رفته آنان می‌شود.

۵- افسانه‌های تولد زال و رستم

در شاهنامه آمده است که زال پدر رستم با موهای سفید چشم به جهان کشود و این امر سام پدر وی را چندان دل آزرده ساخت که کودک نوزاد را بر سر راه گذاشت و تنها مهربانی سیمرغ پرنده افسانه‌ای که او را برگرفت و به آشیانه خود برد، باعث رهایی وی از مرگ شد.

در اساطیر چین، يك افسانه بسیار همانند این داستان درباره «هائو-گی»^۱ آمده است. هائو-گی نخستین پسر يك خانواده است که هنگام تولد پیکری همچون بره دارد (شاید اشاره به موی سفید كرك مانند تن او باشد). پدر هائو-گی از این رویداد سخت ناخشنود می‌شود و کودک نوزاد را بر سر راه می‌گذارد که تلف شود. اما گوسفندان و گاوان کودک را با خود می‌برند و از او نگهداری می‌کنند. چندی بعد هیزم‌شکنان در جنگلی به کودک برمی‌خورند که بر قطعه‌ای یخ‌جای دارد و پرنده‌ای با بالهای خود حفظ و حمایت او را برعهده گرفته است. درست است که ما قصه‌هایی شبیه بدین درباره «رمولوس»^۲ و دیگران خوانده‌ایم، اما افسانه‌های چینی و سکایی از لحاظ اشتراك در سفید موی بودن کودک و کوشش آگاهانه يك پرنده برای حفظ تندرستی و زندگی کودک نوباوه، بسیار به یکدیگر نزدیک است.

درباره تولد یکی از شخصیتهای تاریخی مشهور چین، افسانه‌ای پرداخته شده است که ترکیبی از افسانه‌های شکفت تولد زال و رستم به‌شمار می‌رود. گفتیم که بنا بر روایت شاهنامه، زال به هنگام تولد سفید موی است. همچنین خواننده‌ایم که رستم به دنبال يك عمل سزارین پا به جهان می‌گذارد. در افسانه چینی آمده است که «لائودزو»^۳ حکیم بنیان‌گذار آیین دائوگرایی، هفتاد و دو سال در زهدان مادر خود ماند و سرانجام هنگامی متولد شد که موهایش سفید شده بود. در واقع نام لائودزو، خود به معنی «کودک پیر» است و بسیار احتمال می‌رود که «زال» نام پهلوان سیستانی نیز همین معنی را در برداشته باشد.^۴

(۱) Hau-ki (۲) Romulus (۳) Lao Tzu (۴) حدس مؤلف در این باره تقریباً مقرون به صحت است و «زال» و «زر» (که هر دو به پدر رستم اطلاق گردیده‌است) معنی پیر و سفیدموی می‌دهد. نگا. دهخدا و ممین-م.

۶- نبرد رستم و پیل سپید

در شاهنامه، نخستین کار پهلوانی رستم یعنی درآویختن با «پیل سپید» و ازپای درآوردن آن جانور نیرومند هنگامی صورت می‌گیرد که وی هنوز کودک بی‌بیش نیست. اهمیت این داستان در مطالعه تطبیقی وقتی آشکار می‌شود که می‌بینیم در اساطیر چین نیز جنگ بزرگی میان «پیل سپید» و همدستانش از یک سو و بچه دیوسرخ و یاورانش از سوی دیگر درمی‌گیرد و در پایان این پیکار، پیل سپید و همدستانش مغلوب می‌شوند. در شاهنامه نیز رستم در دست مانند یک «بچه سرخ» وصف شده است، زیرا هنگام تولد روی و موی سرخ دارد و دستانش پر از خون است.^۱ در نظر اول، شگفت می‌نماید که اساطیر بودایی تا بدین پایه در یکی از داستانهای پهلوانی رستم راه یافته باشد. اما ناگزیر باید این امر را به حساب استادی و هوشیاری گزاردشگران بودایی گذاشت که توانسته‌اند از موضوعی ناچیز قصه‌ای شگفت بسازند. به علاوه، کاملاً بجا بود که پیروان پیامبر بزرگ سکیا^۲ از قصه‌های سردار بزرگ سکاها استفاده کنند.^۳

پیش از این گفتیم که رستم با چیرگی بر اکوان دیو، در واقع دیوباد را مقهور می‌سازد. در این داستان نیز پهلوان بزرگ بر دیو آب پیروز می‌شود، زیرا بنا به اشاره «دوره»^۴ «پیل سپید» صورت مسخ شده «روان آب» است.

بدین سان به طرح اصلی افسانه‌های سکایی و چینی پی می‌بریم که پهلوانان خود را در پیکار با عناصر طبیعت نشان می‌دهند. البته به طور قطع نمی‌توان گفت که ریشه اصلی این افسانه در کدام یک از دو سرزمین است. ممکن است که تخیل سکاها داستان نبرد میان یک پیل سپید و یک کودک خردسال را پسندیده و سپس درزندگی پهلوان قومی‌شان تجسم بخشیده باشند. یا آنکه بودایی‌های چین افسانه کهن سکایی را در گزارشهای خود نقل کرده باشند.

(۱) موضوع سرخ‌مویی و سرخ‌رویی رستم را مؤلف از دوبیت زیر که به صورت الحاقی در زیر نویس چاپ بروخیم آمده است، اقتباس کرده:

«همه موی سر سرخ و رویش چو خون چو خورشید رخشنده آمد پروان»
«دو دستش پر از خون ز مادر بزراد ندارد کسی این چنین بچه یاد»-م.
(۲) منظور «بودا» است که در قبيلة «سکیا» زاده شد.-م. (۳) معلوم نیست مقصود مؤلف از بهره‌مند شدن بوداییان از قصه رستم چیست.-م.
Doré (۴)

۷- نبردهای گرشاسب

افسانه‌های گرشاسب ورستم با اسطوره‌های «شین-یی»^۱، کماندار خدایی، در روایت‌های چینی، همانندی فراوان دارد. گرشاسب، مرغ غول آسای «کمک»^۲ را - که بر سراسر زمین سایه افکنده و مانع از ریزش باران و باعث خشکی رودخانه‌ها می‌شود - فرودمی آورد و می‌کشد. «یی» نیز پرندگان شگفتی را که آتش بیرون می‌دهند و سبب خشکسالی می‌شوند، فرومی‌کوبد و نابود می‌سازد. گرشاسب اژدهایی به نام «سرو و»^۳ را مغلوب می‌کند و می‌کشد که اسبان و مردان را می‌بلعد. «یی» نیز در نزدیکی «دونگ دینگ»^۴ اژدهایی را که هزار گام درازی دارد و آدمیان را می‌بلعد، می‌کشد. گرشاسب گرگ غول پیکری به نام «کپد»^۵ را نابود می‌کند و بر اثر این کار به سختی به وی آسیب می‌رسد. «یی» نیز روباهی بزرگ را از پای در می‌آورد و می‌کشد.

مایه شگفتی است که هردو پهلوان - گرشاسب و یی - علاوه بر صفات نیک و والا، خصایص شرم‌آور و ناروا هم دارند و همانندی آنها در این قسمت نیز مشهود است. یی را غالباً «تیرانداز بد» می‌خوانند، زیرا اولاً بسیار شکمباره است، ثانیاً پیه جانورانی را که شکار کرده است به بارگاه خداوندی پیشکش می‌کند - پیشکشی که سزاوار عظمت مقام الوهیت نیست، ثالثاً با «فئو-فی»^۶، ایزد بانوی رودخانه - که شخصیتی هرزه دارد - زناشویی می‌کند. گرشاسب نیز مورد نکوهش قرار می‌گیرد، زیرا اولاً مانند دیگر پهلوانان سکایی در شاهنامه به عنوان شکمباره توصیف می‌شود، ثانیاً روان وی به سبب رنجانیدن ایزد «آذر» دچار شکنجه می‌شود و در وضعی اندوهبار می‌ماند، ثالثاً به افسون یک‌پری به نام «خنه‌ثیتی»^۷ از پای در می‌آید.

باید خاطر نشان ساخت که همانند بسیاری از ماجراها و درگیری‌های بزرگ گرشاسب، در اساطیر چین به «لی-نو-جا» (قرینه سهراب نبیره گرشاسب) نسبت داده شده است. در اوستا و متن‌های پهلوی آمده است که گرشاسب

(۳) در اوستا Sruvara به معنی شاخدار است. -م.
Knathaiti (۷) Fou-fei (۶)

Kamak (۲)
Kapod (۵)

Shin-Yi (۱)
Tungting (۴)

با هیولایی دریایی به نام «گندرو»^۱ - که در دریای «واروکش»^۲ جای داشت و جهانی را دچار بیم و هراس کرده بود - در آویخت و دیرزمانی جنگید تا توانست پوستش را از تن بر کند. در افسانه‌های چین نیز «نو-جا» اژدهایی را که «شاه آبها»ست (درست همان چیزی که در متن اوستا درباره «گندرو» گفته شده است) و در دریاچه‌یی در نواحی باختری زیست می‌کند، سر کوب می‌نماید و در زیر پای خویش فرو می‌کوبد و پوستش را از هم می‌درد.

تنها در مورد افسانه‌های شاهنامه نیست که در اساطیر چین همانندهایی به چشم می‌خورد. افسانه‌های «گرشاسب‌نامه» نیز - که تصور می‌رود درباره سرگذشت گرشاسب باشد - در داستانهای کهن چینی قرینه‌هایی دارد. در گرشاسب‌نامه آمده است که گرشاسب به سفری طولانی می‌رود و با مردمانی از نژادهای عجیب و غریب بر می‌خورد: مردم بی‌سر، مردمی با دستها و پاها، مردمی با گوشهای فیل آسا و غیره. تقریباً تمام این موجودات شکفت را می‌توانیم در کتاب کهن چینی به نام «شان-هائی-جینگ»^۳ مشاهده کنیم. در این کتاب نیز ما همان غولهای گوناگون، مردم بی‌سر، مردم بی‌دست، مردم دراز دست و پا و مردم یک چشم را می‌بینیم.

چنان که پیشتر هم اشاره رفت، بیشتر افسانه‌های شاهنامه و دیگر کتابهای ایرانی که با اساطیر و افسانه‌های چینی قابل تطبیق است، به پهلوانان سیستان اختصاص دارد. البته انتظاری جز این نمی‌رود، زیرا که اقوام سکایی برائبر مهاجرتها و اقامتهای طولانی‌شان در سرزمینهای آسیای میانه با چین تماس یافتند. در واقع سکاها خود نیز به پیوند با چین عقیده داشتند و بهترین دلیل این مدعا افسانه‌های ایشان است که بنابر آنها، رستم بزرگترین پهلوان سکایی نبیره «سیندخت» (= دختر چینی) شمرده می‌شود. اما در قبال افسانه‌های سکایی، افسانه‌های اندک شماری از روایت‌های ویژه ایرانی نیز هست که آشکارا با اساطیر چین درهم آمیخته یا تحت تأثیر آنها قرار گرفته است و ما در صفحات آینده به بررسی نمونه‌هایی از این گونه افسانه‌ها خواهیم پرداخت.

(۱) Gandarewa (۲) Vouru Kasha (یا صورت پهلوی آن «فراخ‌کرت») نام دریاچه‌ای است اساطیری در مثنی‌های کهن ایرانی که برخی کوشیده‌اند آن را بادرهای مازندران کنونی تطبیق دهند... (۳) Shan-Hai-Ching

۸- افسانه شهبانو سودابه

شبهات میان رفتار شهبانو «سودابه» همسر «کاووس» و شاهزاده خانم چینی «دا-جی»^۱ چشم گیر و قابل تأمل است. خوانندگان شاهنامه می‌دانند که سودابه دختر شاه هاموران است و کاووس او را به همسری برمی‌گزیند. بعدها سودابه عاشق ناپسری خود «سیاوش» می‌شود و چون سیاوش به خواست وی کردن نمی‌نهد، می‌کوشد تا بدو تهمت بزند و روزگارش را تباه گرداند. سودابه دونوزاد هیولارا که از آن یک‌زن جادوست به سیاوش نسبت می‌دهد و وانمود می‌سازد که آنها بر اثر بدرفتاری سیاوش سقط شده‌اند^۲. هر چند سیاوش از همه این تهمتهای ناروا پاک دامن و سربلند بیرون می‌آید و شرف خویش را پاس می‌دارد، اما همچنان مورد بدگمانی پدر و آزار و دسیسه نامادر قرار می‌گیرد و سرانجام ناچار به رها کردن زادبوم خود می‌شود و به دست دشمنی سنگدل و کین‌توز به قتل می‌رسد. رستم به کین‌توزی رفتار پیدادگرانه‌ای که سودابه نسبت به سیاوش روا داشته بود، او را می‌کشد.

دا-جی، سوگلی محبوب «جو-وانگ»^۳ پادشاه چین، نیز دلبستگی شدیدی به شاهزاده پاک دامن «بو-یی-گاو»^۴ پیدا می‌کند و به نیرنگهای گوناگون دست می‌یازد تا مکرکام دل از او بگیرد. اما رفتار شاهزاده بکلی غیر قابل‌سرزنش است و دا-جی که از خونسردی و بی‌پروایی وی به‌جان می‌آید کوشش می‌کند تا بدو تهمت بزند و روزگار او را تباه سازد. تهمت او در وهله نخست نتیجه مطلوب را نمی‌دهد و جو-وانگ پس از بررسی و پی‌جویی، بیگناهی شاهزاده بو-یی-گاو را می‌پذیرد.

مقایسه دو روایت ایرانی و چینی تا اینجا کامل است و تنها وجه اختلاف این است که دا-جی وامی‌دارد شاهزاده بو-یی-گاو را در داخل کاخ شاهی به قتل برسانند. در روایت چینی نیز موضوع دوهیولا وجود دارد. اما این جنین‌ها

(۱) Ta-Chi از متن شاهنامه ظاهراً چنین برمی‌آید که سودابه، دو جنین سقط شده را از آن کاووس وانمود می‌سازد و مدعی می‌شود که بر اثر بدرفتاری سیاوش سقط شده‌اند.م.
(۲) Chou-Wang Po-yi-Kao (۴)

منسوب به شاهزاده دیگری هستند که «دا-جی» او را مورد شکنجه قرار داده است. وقتی «دائی-سوئی»^۱ پسر جو-وانگ چشم به جهان می‌گشاید، مانند تکه گوشتی بی‌شکل به نظر می‌رسد و دا-جی به شاه دهان‌بین و زودباور خبر می‌دهد که یک هیولا در کاخ پادشاهی زاده شده است. پس به فرمان شاه، دائی-سوئی نوزاد را از کاخ بیرون می‌برند و در خارج از شهر رها می‌کنند. اما یک مرد پرهیزگار او را باخود می‌برد و پرورش می‌دهد و دائی-سوئی هنگامی که به سن بلوغ می‌رسد، انتقام مادرش را باز می‌گیرد. بدیهی است که فردوسی، رفتار شریانه‌ای را که دا-جی سنگدل نسبت به چندن از قربانیانش اعمال می‌کند، در شکنجه و آزار سودابه نسبت به سیاوش جمع کرده است.

یکی دیگر از موضوعاتی که در اینجا باید مورد سنجش و بررسی قرار گیرد، آیین یسادبود و بزرگداشتی است که در ایران باستان همه ساله برای سیاوش برگزار می‌شده است و شاید این مراسم سالیانه، سابقه و سنتی بوده است برای برپاداشتن آیین سوگواری سالیانه حسن و حسین در ایران دوره اسلامی.^۲ در چین نیز دائی-سوئی و بو-یی-گاوا، قربانیان جوان دا-جی، پس از مرگشان در شمار مقدسان درآمد و همواره مورد ستایش بوده‌اند.

گفتیم که افسانه سودابه از افسانه‌های ایرانی است، اما می‌توان این داستان را نیز به اساطیر سکایی افزود. زیرا همان‌طور که در شاهنامه آمده است، سودابه دختر شاه هاماوران بود و مایپوستگی درازمدت سکاها را باهاماوران می‌شناسیم.

(۱) Tai-Sui . (۲) «ابوبکر محمد بن جعفر النرشخی» صاحب «تاریخ بخارا» می‌نویسد: «مردمان بخارا را در کشتن سیاوش توجه‌هاست چنان که در همه ولایتها معروف است و مطربان آن را سرود ساخته‌اند و قوالان آن را گریستن منان خوانند و این سخن زیادت از سه هزار سال است.» «باستان شناس روسی «الکساندر مون گیت» در حوالی سمرقند، سنگ نگاره‌ای به دست آورده است مربوط به سه هزار سال پیش از میلاد که آیین سوگواری بر مرگ سیاوش، به روشنی بر آن نقش شده است. خانم «دکتر سیمین دافشور» در کتاب «سووشون» به آیین سوگواری سیاوش که تا روزگار ما در میان عشایر فارس رواج دارد، اشاره می‌کند. م.

«مارکوارت»^۱ می‌نویسد که سکا‌های «هئوم ورگه»^۲ از سکا‌های «تیکره خئوده»^۳ که در آن سوی جیحون مسکن داشتند، متمایز بودند. وی نتیجه می‌گیرد که سکا‌های «هاماوران» قرن‌ها در نواحی میان بلخ و قندهار زندگی می‌کردند. بنابراین بسیار محتمل است که سودابه یک شاهزاده خانم سکایی بوده است.^۴ نظر به این احتمال قوی، حدس «یوستی»^۵ مبنی بر این که نام سودابه در اصل یک نام عربی یعنی «سعدی» بوده و از روی شکل «رودابه» دگرگون شده است، نمی‌تواند براساس چندان محکمی قرارداد شده باشد. اگر سودابه دختر شاه هاماوران بوده پس یک شاهزاده خانم سکایی است و شباهت نام او با نام رودابه شاهزاده خانم دیگر سکایی، این حدس را قوت می‌بخشد که ریشه دسته‌ای از نام‌های زنان سکایی در این دو نام نهان باشد. همچنین گزارش فردوسی مبنی بر زناشویی کاووس با شاهزاده خانمی از سرزمین هاماوران، بیش از روایت «مسعودی» و «باقوت» که می‌نویسد کاووس در جستجوی همسر به سرزمین یمن رفت، می‌تواند مطابق با واقع باشد. یوستی حدس خود را بر پایه روایت مسعودی و باقوت بنا نهاده است. به عنوان نتیجه این بحث، می‌توان گفت که موضوع ابراز تنفر یا عشق-ورزی نامادری به ناپسری امری کاملاً عادی است، اما آنچه افسانه‌های سودابه و داعجی را از داستانهای همانند آنها متمایز می‌کند و نشان می‌دهد که این دودستان یا سرچشمه مشترکی دارند و یا یکی از آنها از روی دیگری تقلید شده است، عبارت است از «تولد هیولا» و «رسم بزرگداشت ناپسری ستم‌دیده».

۹- سروکاشمر

یکی دیگر از داستانهای شاهنامه که میان موضوع آن با اعتقادات کهن چینیان و اعتقادات بازماندگان سکاها (مردم کنونی سیستان) شباهت قابل ملاحظه‌ای به چشم می‌خورد، داستان سروکاشمر است. در شاهنامه آمده است که

(۱) Marquart (۲) Haumawargah (۳) Tigrakhaudak (۴) این فرض مؤلف براساس شباهت ظاهری میان «هئوم ورگه» و «هاماوران» قرار دارد و حجتی قوی در پی آن نیست.م. (۵) Justi

پیامبر «زرتشت» یک درخت سرو شکفت که سرشتی مینوی و اندازه‌ای بسیار بزرگ داشت، در ناحیه کاشمر بردر آتشکده بر زمین مهر بر زمین نشاند:

بهشتیش خوان اردانی همی چرا سرو کاشمش خوانی همی؟
چرا کش نخوانی نهال بهشت که چون سرو کاشمر به گیتی که کشت؟^۱

در متنهای تاریخی پس از اسلام، به نام سرو عظیمی برمی‌خوریم که با زرتشت پیوستگی دارد و تا اواسط قرن نهم میلادی بر سرپا بوده است و سرانجام در سال ۸۴۶ میلادی به فرمان «متوکل» خلیفه عباسی آن را بریدند و فرو افکندند.^۲

چینیان دوران کهن نیز آیینهای ویژه‌ای درباره درخت سرو داشته‌اند. «دوگروت» کتاب «گه‌هونگ»^۳ را نام می‌برد که در آن چنین آمده است:

«در میان درختان بزرگ کوهستانی، درختهایی هستند که می‌توانند سخن بگویند. اما این خود درختها نیستند که از این موهبت برخوردارند، بلکه روان آنهاست که سخن می‌گوید. روان این درختان «یون‌یانگ»^۴ نام دارد و هر کس این نام را بر زبان آورد، خوشبخت خواهد شد... فرو رفته‌ترین ریشه‌های درختان سرو، هزار سال قدمت دارد و به شکل یک عروسک نشسته خیمه شب‌بازی به بلندی هیجده سانتیمتر است. وقتی در این ریشه‌ها بریدگی ایجاد شود، شیرهای از آنها به بیرون می‌تراود که اگر کسی آن را به کف پای خود بمالد، خواهد توانست بر روی آب راه برود و اگر کسی آن را به بینی خود بمالد خواهد توانست روبروی خود را ببیند و در ژرفای آب ثابت بماند و اگر

(۱) ج ۶، ص ۱۵۰۰ (۲) بنا به گفته «ابوالحسن علی بن زید بیهقی» صاحب «تاریخ بیهقی»، سرو کاشمر در سال ۲۳۲ ه. ق. بریده شد. اما استادمن «دکتر محمد معین» در کتاب «ارزشمند» مزدیسنا و تأثیر آن در ادب پارسی» (ص ۴۲ - ۳۳۹) خاطرنشان می‌سازد که این تاریخ اشتباه است، زیرا بیهقی خود می‌گوید که متوکل در همان سال قطع درخت کشته شد و می‌دانیم که سال وفات متوکل ۲۴۷ بود. بنا بر این اگر سال ۲۴۷ را سال بریدن سرو کاشمر بدانیم با محاسبه اختلاف سنوات قمری و شمسی، برابر می‌شود با سالهای ۸۶۲ و ۸۶۳ میلادی و معلوم می‌شود که مولف همان سال ۲۳۲ را برای این واقعه در نظر داشته است که برابر میلادی آن ۸۴۶ را ذکر می‌کند. م. (۳) Koh Hung (۴) این «روان» در زبان چینی «شن» (Shen) خوانده می‌شود. لگا. گفتار درباره دیو سفید در صفحات گذشته. م. (۵) در زبان چینی Yün به معنی «ابر» و Yang به معنی «آفتاب» است. م.

کسی آن را بر تن خویش بمالد، نامرئی می شود و چون آن را از تن پاک کند، دیگر باره مرئی خواهد شد. این ریشه های عروسک وار، بیماریها را نیز درمان خواهند کرد. برای درمان دردهای درونی بیمار، درون شکم عروسک را می تراشند و چندان از آن گرد تراشیده به بیمار می خوراندند که بهبود یابد. برای درمان درد و ورم بیرونی شکم، گرد تراشیده از شکم عروسک را بر شکم شخص دردمند می مالند و برای رفع درد پا، اندکی از همان پای عروسک (چپ یا راست) را می تراشند و روی پا می مالند. همچنین اگر کسی اندکی از تراشیده پیکر عروسک را با سایر چیزها درآمیزد و در مشعلی بریزد، خواهد توانست با شعله آن مشعل درون زمین را در هنگام تاریکی، روشن سازد. آنگاه اگر طلا یا یشم سبز یا هر گونه گوهر گرانبهای دیگری در خاک نهان باشد، روشنایی آن مشعل به رنگ آبی خواهد گرایید و به سوی زمین خم خواهد شد، به طوری که اگر آن نقطه از زمین را بکنند، آن گوهر گرانبها را به دست خواهند آورد. هرگاه کسی نزدیک پنج کیلو گرم از گرد کوبیده این عروسکها را فرو بلعد، خواهد توانست هزار سال زندگی کند.»

چنین است قصه های شگفتی که در میان چینیان روزگاران کهن درباره سرو رواج داشت. در سرزمین سکاه (سیستان امروز) نیز هنوز نشانه هایی از اعتقادات کهن مردم نسبت به درخت سرو یافت می شود. در کتاب ارزشمند «سیستان» اثر «ج. پ. تیت»^۱ چنین آمده است:

«هنوز در سیستان سه یادگار دیگر، که محققاً قدمت آنها به روزگار رواج آیین زرتشت می رسد، باقی است. این یادگارها عبارت است از درختان سروی که در حدود دو کیلومتری شمال دهکده نو بنیاد «درگ» در ناحیه «هوکت»^۲ و سیزده کیلومتری پایین شهر «جوین» قرار دارد. بر طبق روایتهای سنتی، این سروها در روزگار خسرو اول ساسانی (انوشیروان) کاشته شده است. می دانیم که سرو به کندی می بالد و بنابراین، سروهای مورد بحث، برای رسیدن

(۱) G. P. Tate (۲) نامهای Darg و Hokat در فرهنگها و آخذی که در دسترس من بود، یافت نشد. اما در فرهنگ جغرافیائی ارتش نام دیه هایی به صورت Darah و Derog و Hutak در ناحیه جیرفت و جاهای دیگر است که شاید نامهای متن تحریفی از آنها باشد. م.

به تنومندی کنونی، نباید کمتر از هزاروپانصد سال - که روایت سنتی حاکی از آن است - عمر داشته باشد و بسیار محتمل است که قدمت آنها به دوره کهن‌تری برسد. با توجه مجدد به زندگی و آموزشهای زرتشت، درمی‌یابیم که درآیین او اهمیت ویژه‌ای به این نوع از رستنیها داده شده است.

من سروهای درگ سیستان را به دقت اندازه‌گیری کرده‌ام. نخست من آنها را با چنار اشتباه کردم، اما همین که نزدیکتر شدم، رنگ گرفته و تیره شاخ و برگ آنها، مرا به خطای خود واقف ساخت. بلندترین این سروها با آن که سرشاخه‌هایش شکسته است، نزدیک بیست متر ارتفاع دارد و در ارتفاع دومتری، محیط دایره آن بالغ بر پنج متر است. برگهای این درخت به خوبی سرسبز است و از ریشه آن، درخت دیگری رویده که بلندی آن به نیمی از درخت اصلی هم نمی‌رسد. محیط دایره درخت فرعی در ارتفاع دومتری، بیش از سه متر و نیم است. در حدود دویست متر دورتر از این درخت کهن‌ترین این درختان قرار دارد که درخت ناقصی است و بیش از هفت متر ارتفاع دارد و در ارتفاع بیش از یک متر و نیم، محیط دایره آن کمی بیش از هفت متر است. درخت اخیر در کرانه یک ترعه متروک آبیاری قرار دارد و ریشه‌هایش با خاک کنار ترعه هم سطح است. احتمالاً این ترعه در طول قرون متمادی مورد استفاده واقع می‌شده و درختهای کنونی باید اصلاً در کنار همین ترعه کاشته شده باشد.

روستاییان درگ به من گفتند که این نوع از سرو را می‌توان با قلمه زدن تکثیر کرد. بنابراین می‌توان احتمال داد که سروهای درگ در سیستان و سروهای سنگون^۱ و سرحد^۲ هر دو از قلمه‌های سرو مشهور کاشمر باشد و شاید کاشتن این سروها برای نگاهداری خاطره یک رویداد مربوط به آیین زرتشت بوده که در نواحی سرحد و سیستان اتفاق افتاده است. یک سرو کوتاه‌تر و ناقص‌تر نیز در طرف غربی «پاریون»^۳ در سیستان وجود دارد که گفته می‌شود از قلمه‌های سروهای درگ بوده است.

۱ و ۲) سرحد و سنگون نام دو دهکده است در شهرستانهای بیرجند و یسارپور به نقل فرهنگ جغرافیائی ارتش...م. ۳) نام این محل در فرهنگها و مآخذ موجود پیدا نشد...م.

شك نیست که اگر نتوانیم بگوییم مردم سیستان این درختان را می پرستیده اند، می توانیم به طور قطع باور کنیم که آنها را مورد توجه و احترام فراوان قرار می داده اند، زیرا همین مردم اقسام مختلف درخت گز را نیز گرامی می داشته اند. بیشه‌یی از این درختان بر گرداگرد يك مزار (که اکنون آرامگاه يك پیشوای مسلمان است) وجود دارد و درختان متعدد و بزرگی در آن هست. می گویند هرگاه یکی از این درختها فروافتد، نشانه آن است که بلایی بر دهکده فرود خواهد آمد و از این رو مردم ده چیزهایی به عنوان نذر بدان مزار می برند تا بلا را بگردانند یا از شدت آن بکاهند. این زیارتگاه و بیشه دوردور آن در ناحیه دکلاهی کاه^۱ واقع شده است.

آیین سروکاشمر، دشواری و پیچیدگی ویژه‌ای دارد. زیرا از يك سو با اساطیر چینیان و افسانه‌ها و اعتقادات مردم سیستان و نواحی شمال خاوری ایران درباره سرو قابل تطبیق است و از سوی دیگر با یکی از افسانه‌های مهم سرزمین دورافتاده مصر قرابت و همانندی دارد.

در شاهنامه می خوانیم که گشتاسب بر گرداگرد سرو کاشمر، تالار عظیمی برپا کرد و زرتشت، دیورا در این تالار به بند کشید.^۲ همچنین بدین نکته برمی خوریم که برهریک از برگهای سروکاشمر، نام شاه گشتاسب نگاشته شده و اندرزی برای پشتیبانی از دین خطاب بدو آمده بود.

شایان توجه است که تمام جزئیات توصیف تالار یا معبد گرداگرد سرو کاشمر با توصیف معبد آفتاب در «هلیوپولیس»^۳ مصر مطابقت دارد: الف - تالار کاشمر، دوردور سروی که زرتشت کاشته بود، ساخته شد. در مصر نیز محراب مرکزی هر خانه يك درخت داشت و در معبد «هلیوپولیس»،

(۱) بنا به نقل فرهنگ جغرافیایی ارتش، دهی به نام «کلکان» و ده دیگری به نام «کلاه» در شهرستان ایرانشهر وجود دارد که شاید نام Kala-ikah تحریفی از آنها باشد...م. (۲) موضوع به بند کشیدن دیورا مؤلف از این بیت اقتباس کرده است:

«پرستشده گشت از ایشان بهشت بیست اندرو دیورا زرد هشت»

اما ظاهراً معنی بیت این است که پیروزی آیین زرتشت و برپاشدن آن تالار و آشکده بزرگ، باعث کوتاه دستی دیوان که دشمنان آیین وی بودند، گردید...م. Heliopolis (۳)

موقع این درخت مرکزی را درخت مشهور «پرسیه»^۱ اشغال کرده بود. ب - روی هر يك از برگ‌های سروکاشمر، نام گشتاسب و اندرزی خطاب بدون‌نقش شده بود. «آمن»^۲ خدای مصری نیز عیناً به‌همین گونه نام شاهان مصر را روی برگ‌های درخت «پرسیه» در معبد «هلیوپولیس» ثبت کرده بود. گاهی مصریها از این حد نیز فراتر رفته و گفته‌اند که خدایان، خود شاه را در وجود آن درخت آسمانی تجسم بخشیده‌اند.

پ - زرتشت، دیو را در تالار کاشمر به بند می‌کشد.^۳ در مصر نیز مار غول‌آسایی به نام «آپی»^۴ یا «آپوفیز»^۵ در پای درخت «پرسیه» به زنجیر کشیده می‌شود و یا به قتل می‌رسد. این مار دشمن بزرگ خدای آفتاب به‌شمار می‌رفت. ت - به فرمان گشتاسب، بر روی دیوارهای تالار کاشمر، نقش برجسته شاهان ایران را کنده بودند. در محرابها و معبد‌های مصر نیز، پیکرها و نقش‌های برجسته شاهان وجود داشت.

موضوع همانندی کامل تالار کاشمر با معبد هلیوپولیس مصر، از لحاظ تاریخی نیز قابل تأمل است. من در زمره کسانی نیستم که معتقدند زرتشت در قرن ششم پیش از میلاد می‌زیسته است، اما ناچارم بگویم که شباهت فراوان میان تالار کاشمر و معبد هلیوپولیس، به اثبات فرضیه «فلوگل»^۶ که گشتاسب پدر داریوش را با شاه گشتاسب شاهنامه یکی شمرده است، کمک می‌کند.

می‌دانیم که داریوش هنگام فتح مجدد مصر، مدت زمانی در آن سرزمین بسربرد و با کاهنان آنجا آشنا شد و به گفتگو نشست و علوم دینی و خط آنان را فرا گرفت. او نه تنها معبد «پته»^۷ را در «ممفیس»^۸ تعمیر کرد، بلکه خود يك معبد بزرگ برای آمن خدای مصری بنانهاد که ویرانه‌های آن تاکنون برجاست. بنابراین، شکفت نیست اگر داریوش با داشتن چنین تمرین و سابقه‌ای در کار معماری معابد مصری، در بازگشت به ایران، معبدی به شیوه معابد مشهور مصر در ایران ساخته باشد. بدیهی است که داریوش از میان تمام آیینهای مصریان،

(۱) Persea (۲) Amen (۳) فکا. زیر نویس صفحه پیش. (۴) Apepi (۵) Apophis (۶) Floigl (۷) Ptah (۸) Memphis

به آیین پرستش خدای آفتاب بیش از همه دلبستگی داشت و این به سبب توجه ویژه ایرانیان به خورشید بود. از این رو معبد آفتاب در هلیوپولیس، مورد توجه فراوان داریوش بود، زیرا نموداری از دیگر معابد آفتاب در مصر بود و نیز به این سبب که در این معابد، هیچ گونه پیکره مذهبی وجود نداشت.

در چنین وضعی، چه چیز طبیعی تر از این بود که داریوش معبد آفتاب «هلیوپولیس» را نمودار یکی از معابد نوساز ایران قرار دهد؟ آیا نمی توان پنداشت که این کار خود یک راه بسیار طبیعی برای حفظ خاطره پیروزی داریوش بر سرزمین مصر بوده است؟ من دلایل بالا را قطعی نمی شمارم، اما یقیناً آنچه گفته شد، تاحدودی، فرضیه های «فلوگل» و «هرتل»^۱ را تأیید می کند.

اگر موضوع پیچیده زمان زرتشت را کنار بگذاریم، می توانیم نتیجه بگیریم که توصیف تالار کاشمر در شاهنامه، یادگاری از چیرگی داریوش بر سرزمین مصر است. ما مدارك قانع کننده بی در دست داریم که ارتباط میان ایران و مصر را - خواه پیش از فتح مصر و خواه پس از آن - به اثبات می رساند و تأثیر این روابط را حتی در معماری کاخهای داریوش - کهن ترین بخش تخت جمشید - مشاهده می کنیم. تصویر مشهوری که در پاسارگاد هست و برخی آن را نمایشگر «کوروش»^۲ و گروهی از آن یکی از مقدسان بزرگوار می دانند، دستاری مصری بر سر دارد. «کاونیاك»^۳ می گوید ایرانیان پس از فتح مصر، تقویم خود را بر مبنای تقویم مصریان دگرگون ساختند.

من از وجود درخت یا درختانی در تبت خبر دارم که در معبد «زیرین بام» در «کومبون»^۴ قرار دارد و مردم می پندارند که نام برخی از بزرگان تبت بر برگهای آنها نگاشته شده است. از نیمه قرن گذشته که «هوک»^۵ و «گابه»^۶ به این موضوع اشاره کردند، بسیاری از مسافران تبت نیز در نوشته هایشان متذکر این مطلب شده اند و سرانجام در اثر مهم «و. فیلشنر»^۷ این موضوع به طور کامل

(۱) Hertel (۲) در این باره، نگاه. کتاب ارزشمند «ذوالقرنین یا کورش کبیر» نوشته «ابوالکلام آزاد»، ترجمه دکتر محمد ابراهیم باستانی پاریزی. - م. (۳) Cavaignac (۴) Kumbun (۵) Huc (۶) Gabet (۷) W. Filchner

مورد بحث قرار گرفته است.

اما مقایسه‌ای که من در میان معبد هلیوپولیس و تالار کاشمر به عمل آوردم، نمایشگر برخی از کیفیت‌هاست که در سایر روایتها دیده نمی‌شود و به احتمال قوی مبین يك رابطه تاریخی میان این دو معبد است.

۱۰- افسانه هفتواد

فردوسی در گزارش رویدادهای دوران پادشاهی اردشیر، سرسلسله ساسانیان، افسانه شگفتی را درباره «هفتواد» - هماورد اردشیر و فرمانروای کرمان - نقل می‌کند. در این افسانه می‌خوانیم که هفتواد نخست مردی بینوا بود و درآمد ناچیزش از راه صنعتگری دخترانش که به کار رشتن و بافتن اشتغال داشتند، تأمین می‌شد. روزی یکی از دختران وی، هنگام خوردن يك سیب، کرمی در آن یافت و آن را به فال نيك گرفت و روی چرخ نخ ریزی خود جای داد. نتیجه این کار بسیار شگفت و غیرمنتظره بود و دختر از آن هنگام به بعد، توانست بیش از پیش نخ بریسد و سرانجام تأثیر معجز آسای این کرم در پیشبرد کار چنان بود که برای همه خاندان هفتواد، بهروزی به بار آورد و توانایی هفتواد بدان پایه رسید که خود را برای پادشاهی سزاوار دانست.

طبیعی است که هفتواد پس از این رویداد، پرستش کرم را آغاز کرد و به پرورش آن و قربانی کردن برای آن همت گماشت، زیرا به پشتیبانی نیروی معجز آسای این کرم توانست هماورد خود اردشیر را به لب پرتگاه نیستی بکشانند و این پیروزی و چیره دستی هفتواد و خاندان او، تا بدان هنگام که اردشیر توانست به کرمان درآید و بابه کار بستن يك نیرنگ جنگی کرم را هلاک سازد، ادامه داشت.

این داستان نیز، چون بسیاری از داستانهای دیگر شاهنامه، خواننده را در آغاز دچار حیرت و شگفتی می‌کند. اما با توجه به اساطیر چین، می‌توان ممای این افسانه را نیز گشود. چنینها همواره به وجود چیزی به نام «کرم طلایی درخت» که برای خانواده مبشر فال نيك و متضمن خیر و برکت است، معتقد

بوده‌اند. این اعتقاد به هیچ وجه فراموش نشده‌است و تا روزگار ما نیز رواج دارد. «دوگروت» می‌نویسد که اعتقادات چینیان را در این باره نه تنها در متنهای کهن دیده، بلکه از زبان زنان خانه‌دار ناحیه «آموی» و سرزمینهای اطراف آن نیز شنیده است. بنابراین اعتقادات، کرم طلایی درخت یک همه‌کاره واقعی است، می‌تواند برسد، بیافد، بدوزد، شخم بزند، بذریفشانند و درو کند. خلاصه کلام آن که این کرم می‌تواند با نمایش حیرت‌انگیزی از مهارت و چیرگی، ازعهده هر کاری برآید. در خانه‌ای که چنین کرمی نگهداری شود، زنان می‌توانند صرفاً چند تار ریسمان را بر یک کارگاه بافندگی بکشند و پیش از دمیدن بامداد روز دیگر، پارچه‌ای کامل به دست آورند. (شباهت کامل این اعتقادات با افسانه کرم هفتواد قابل تأمل است) «دوگروت» همچنین خاطر نشان می‌سازد که بنا بر اعتقادات چینیان، اگر کشاورزی کرم طلایی درخت را نگهداری کند، کافی است که یکی دوبار بیل خود را در زمین فرو کند تا تمام مزرعه وی شخم بخورد و آماده بذرافشانی شود. بدین سان مرد یا زنی که این کرم را در اختیار داشته باشد، به زودی به ثروت و مکنّت فراوان دست خواهد یافت.

بنابراین، چگونگی دست یافتن هفتواد را بر ثروت و قدرت روزافزون، با توجه به اعتقادات اساطیری چینیان درباره کرم طلایی درخت می‌توان دریافت. اما در شاهنامه آمده است که هفتواد کرم معجزه گر خود را بادقت و دلسوزی تغذیه می‌کرد و پرورش می‌داد و آیین ویژه‌ای در ستایش و پرستش آن کرم بجای می‌آورد و قربانیهایی پیشکش آن می‌کرد. حتی همایون او اردشیر نیز ناگزیر بود و انمود کند که در برابر آن کرم نیایش می‌کند و قربانی نثار آن می‌دارد، تا بدین وسیله بتواند در پایان کار بر آن جانور چیره شود و آن را به هلاکت برساند.

این نکته نیز در اعتقادات چینیان به چشم می‌خورد و ما در کتاب «دوگروت» می‌خوانیم که نگاهدارنده کرم باید آن را تغذیه کند و بادقت و دلسوزی پرورش بدهد. در واقع در چین نیز گهگاه قربانیهای انسانی پیشکش کرم طلایی درخت می‌شده، زیرا این اعتقادات حاکی از آن است که گاه کرم خواستار یک قربانی انسانی می‌شود که پیشکش آن گردد و دارنده آن رومی‌دارد

که آن کرم را آزاد بگذارد تا به قربانی خود حمله‌ور شود.

در حقیقت، پرستش کرم طلایی درخت، رشته‌ای از اعتقادات چینیان به کارهای جادویی به‌شمار می‌رفته و محتملاً افسانه قدرت یافتن و قیام ناگهانی هفتواد ناظر بر این گونه اعتقادات و نشانه برتری اخلاقی اردشیر بر هم‌اورد خود بوده است. در هر حال پیش از آن که چنین اعتقادات و افسانه‌هایی در ایران نمایشگر يك موضوع سیاسی باشد، مسلماً از دیرباز در میان مردم ایران راه یافته بوده و رواج داشته است.

شیوه دست یافتن بر کرم نیز در افسانه ایرانی و افسانه‌های چینی بسیار همانند است. دختر هفتواد کرم را از درون يك سیب پیدا می‌کند. در روایت‌های چینی نیز، مردی يك ریگ گرد پیدا می‌کند و آن را صیقل می‌دهد و درمی‌یابد که آن ریگ از دولایه تشکیل و حشره‌ای چون کرم (که در واقع همان کرم طلایی درخت است) در داخل آن جای دارد.

«ی. فنگ»^۱ و «ج. ک. شرایوک»^۲ در مقاله‌ای که در ماه مارس ۱۹۳۵ در «مجله انجمن خاورشناسی آمریکا» منتشر شده است، موضوع جادوی سیاه چینی به نام «گو»^۳ را (که کرم طلایی درخت نیز نوعی از آن است) مورد بحث قرار داده‌اند. با توجه به مندرجات این مقاله سودمند می‌توان يك مطالعه تطبیقی در افسانه هفتواد به عمل آورد.

در افسانه هفتواد، پیدا کردن کرم و استفاده از آن برای افزودن ثروت و مکنت، به زنان خاندان هفتواد نسبت داده شده است. در مقاله مذکور نیز می‌خوانیم که زنانی کرم «گو» را نگهداری می‌کنند و از این راه ثروت چشم‌گیری به دست می‌آورند. همچنین با همراه داشتن کرم «گو» که در میان گلایی جای دارد، بردارایی خود می‌افزایند. کرم «گو» در میان میوه‌هایی چون خربزه و گلایی یافت می‌شود. در همین مقاله آمده است که اگر خانواده‌ای روان زهر آگین «گو» را پاس دارد و پرستش کند و همه دیگر خدایان را از یاد ببرد، به ثروت و مکنت فراوان دست خواهد یافت.

(۱) H. Y. Feng (۲) J. K. Shryok (۳) Ku در زبان چینی اصلاً به معنی «زهر» است و توسط به معنی زهر جانوران که در ظرف خوراک ریخته شده باشد، به کار می‌رود. م.

علاوه بر همه این اعتقادات، در افسانه شاهنامه آمده است که کرم هفتواد در جمبه‌ای سیاه نگاهداری می‌شد. در مقایسه با این نکته، بسیار جالب توجه است که در خط تصویر نگاری چینی کلمه «گو» حشرات و کرمها و مارها را در يك ظرف نشان می‌دهد. سرانجام در مقاله یاد شده بدین نکته بر می‌خوریم که «گو» را باشمشیر یا آتش نمی‌توان کشت و این امر در حیطه جنگی که اردشیر برای کشتن کرم هفتواد به کار می‌بندد، درمد نظر قرار داشته است.

افسانه هفتواد مثال خوبی است برای ارزیابی مطالعه‌ای که ما در کار سنجش افسانه‌های کهن ایران و چین به عمل آورده‌ایم. گزارشگران قدیمی شاهنامه در کار گشودن معمای این افسانه، درمانده بودند و از این رو حدسهای غریبی در این باره زده‌اند. مثلاً «نولدکه»^۱ معتقد است که داستان هفتواد گونه‌ای از اسطوره کهن «آپولو»^۲ و «هیدر»^۳ یا «ورپتر»^۴ بوده است. همچنین «م. مول»^۵ خاطر نشان می‌سازد که ممکن است این داستان، صورت جرح و تعدیل شده همان اسطوره باشد، بایک اشاره تلویحی به رواج پرورش کرم ابریشم در ایران. «یوستی» هم در «نامنامه» خود، این نظرات را مورد تأیید قرار می‌دهد. اما همان گونه که «دارمستتر»^۶ به درستی یادآوری می‌کند، مشکل عمده آن است که نشان بدهیم چرا چنین اسطوره‌ای در تاریخ دوران اردشیر راه یافته است. با این حال خود دارمستتر نیز حدس می‌زند که کرم در داستان هفتواد، يك اشاره تلویحی باشد به ازدهای موسوم به «اژی دهاک».

نظریه «لی برشت»^۷ در این باره کمتر از همه مایه گمراهی است. او افسانه هفتواد را با اسطوره اسکندیناویایی «راگنار»^۸ و «ثور»^۹ مقایسه می‌کند. در این اسطوره «کنت هرراودر»^{۱۰} ماری را که از درون يك تخم کرکس یافته است، به دختر زیبای خود «ثور» می‌سپارد. دختر از داشتن آن مار خشنود می‌شود و آن را در جمبه‌ای نفیس نگاهداری می‌کند. اما آن مار پیوسته رشد می‌کند تا آن که جمبه جایگاه آن پر می‌شود و در میان بهت و هراسی که از گسترش چنین

M. Mohl (۵)
Thora (۹)

Vritra (۴)
Ragnar (۸)

Hydra (۳)
Liebrecht (۷)

Apollo (۲)
Noldeke (۱)
Darmesteter (۶)
Count Herraudr (۱۰)

خطری پدید می‌آید، کنت اعلام می‌دارد که هر کس بتواند آن مار را بکشد، «ثوره» از آن وی خواهد شد. راگنر آن جانور را می‌کشد و پاداش خود را می‌گیرد. اما این نظریه نیز خالی از اشکال نیست و من نیز با دارمستر در مخالفت با این توضیح دربارهٔ افسانهٔ هفتواد همدستانم. افسانهٔ اسکاندیناویایی فقط در طرح کلی با افسانهٔ ایرانی شباهت دارد که عبارت است از رشد حیرت‌انگیز پیکر کرم. اما این دو افسانه، هیچ‌گونه وجه مشترک دیگری ندارد و با این توضیح نیز نمی‌توان دریافت که چرا چنین اسطوره‌ای در تاریخ دوران اردشیر راه یافته است. در حالی که اسطوره‌ها و اعتقادات چینی - که پیش از این بدانها اشاره رفت - از هر حیث با افسانهٔ ایرانی همانندی دارد و برای داخل شدن چنین اسطوره‌ای در تاریخ روزگار اردشیر می‌توان توجه کرد که هفتواد منهم به جادویی است و همین امر علت قدرت یافتن ناگهانی وی به‌شمار می‌رود.

باز هم ممکن است این پرسش پیش‌آید که چگونه افسانه‌ای از کرانه‌های دریای چین، در جنوبی‌ترین نقاط ایران (فارس و کرمان) چنین مشهور و رایج گردیده است؟ در پاسخ این سؤال می‌توان به روابط دریایی درازمدت میان سواحل دریای چین و کرانه‌های خلیج فارس عطف توجه کرد. «م. گابریل فران»^۱ در مقالهٔ ارزشمندی که در «مجلهٔ انجمن آسیایی» (آوریل - ژوئن ۱۹۲۴) منتشر شد، ثابت می‌کند که در طی قرون متمادی، کشتیهای متعددی از بنادر خلیج فارس به اقیانوس هند و دریای چین رفت و آمد داشته‌اند. در این مقاله کوشش به عمل آمده است که خلاصه‌ای از تاریخ بندر سیراف و دیگر بنادر خلیج فارس در طول دوران تماس با خاور دور نشان داده شود.

حقیقت این است که بنادر خلیج فارس در قرن سوم هجری، رونق دیرین خود را از دست داده بود. اما تا آن هنگام قرن‌ها فعالیت آنها ادامه یافته بود و در نتیجهٔ این رفت و آمدهای دریایی چینیان معتقد بودند بسیاری چیزها که از هندوچین، سیلان، هندوستان، عربستان و حتی آفریقا به سرزمین ایشان می‌رسد، ساخته و پرداختهٔ دست ایرانیان است.

در پرتو يك چنین روابط تجارتي دائم می توان باور کرد که افسانه ها و اساطیر چینی در ایران راه یافته باشد و جالب توجه است که فردوسی می گوید هفتواد در اصل اهل بندری به نام «کجاران» در کرانه دریای پارس بوده است: ز شهر کجاران به دریای پارس چو گوید ز بالا و پهنای پارس^۱

همچنین در تاریخ استخری آمده است که در ولایت اردشیر خره (که شهرت آن منسوب به اردشیر است) بندری بود که در بازرگانی و کشتی رانی آوازه ای بسزا داشت.

بدین سان، معمای چگونگی راه یافتن يك اسطوره چینی به تاریخ جنگ اردشیر و هفتواد - که دارمستتر آن را مطرح ساخته بود - گشوده می شود.

۱۱- در جستجوی گیاه جاودانگی

گزارش شاهنامه درباره مأموریت «برزوی» پزشك که به فرمان خسرو اول انوشیروان به جست و جوی گیاه جاودانگی به هند می رود، بسیار شبیه است به کوشش شاهنشاه چینی «وودی»^۲ از دودمان «هان»^۳ (در گذشته به سال ۸۷ ق.م.) برای به دست آوردن میوه زندگی بخش. پیش از دوران «وودی» نیز، دیگر شاهنشاهان چین کسانی را به جست و جوی گیاه جاودانگی فرستاده بودند.

برای بررسی این گزارشها، باید اجزاء آنها را بایکدیگر تطبیق کنیم. همان گونه که پادشاه ایرانی انوشیروان، «برزوی» را به جست و جوی گیاه جاودانگی می فرستد، شاهنشاه چینی وودی نیز حکیمی به نام «شوفو»^۴ را در پی این مهم روانه می دارد. شوفو در این راه چندان می کوشد که موفق می شود محصول تازه برداشت شده گیاه بی مرگی را ببیند. او نیز مانند برزوی، دارایی فراوان همراه می برد، اما سرانجام درمی یابد که گیاه جاودانگی ارزش بسیار زیادی دارد و خدا او را آگاه می سازد که پیشکشهای وی در برابر پهای آن گیاه

شکفت، ناچیز است. نتیجه آنکه شوفو يك برگ از آن گیاه را نیز برای آوردن به چین، پیدا نمی‌کند. درواقع بهروزی برزوی و شوفو در آن بود که توانستند پس از این جست‌وجو، دیگر باره به سرزمینهای آشنا بازگردند. زیرا یکی دیگر از حکیمان دربار وودی که به چین مأموریتی رفته بود، هرگز به زمین بازنگشت. بسیار جالب توجه است که شاهنامه و منابع چینی، نظریات یکسانی برای شیوه بهره‌برداری از گیاه جاودانگی (اگر به دست آید) ارائه می‌دهند. در نظر اول ممکن است تصور شود که گیاه جاودانگی را می‌خورده‌اند و با شیرۀ آن را به درون بدن تزریق می‌کرده‌اند. اما چنین شیوه‌ای معمول نبوده است و ما در گزارشهای چینی می‌خوانیم که روزگاری برگهای این گیاه را کلاغان از یکی از جزایر چین آورده و بر چهره جنگاوران کشته انداخته بودند و جنگاورانی که سه‌روز از مرگ آنها گذشته بود، بر اثر این کار، زندگی از دست رفته را بازیافته بودند.

در شاهنامه نیز برزوی درست همین شیوه را به کار می‌بندد:

گیاهان ز خشک و ز تر برگزید ز پژمرده و هر چه رخشنده دید
ز هر گونه‌ای سود از آن خشک و تر همی بر پراکند برمرده بر
یکی مرده زنده نگشت از گیا همانا که سست آمد آن کیمیا ۱

ما این مقایسه بسیار جالب توجه میان افسانه‌های چینی و سکایی را در همین جا پایان می‌بخشیم. برای مطالعات تفصیلی و قابل اعتمادتر درباره این موضوع، باید به آثار ایران شناسان و چین شناسان بزرگی چون «لائوفو» و

(۱) ج ۸، ص ۲۵۰۲. شیوه عمل برزوی همان است که در روایت چینی می‌خوانیم، اما نتیجه آن ظاهراً بکلی وارونه است؛ زیرا در این مورد، مرده زنده نشده و کیمیا سست از کار درآمده است. مؤلف اشاره نکرده است که در داستان شاهنامه، گیاه جاودانگی رمزی است برای کتاب «کلیله و دمنه» که برزوی آن را از هند به ایران آورد و فردوسی نیز متذکر می‌شود که «به رمز آن گیا، این کلیله است و پس». «نصرالله منشی» مترجم و نگارنده کلیله و دمنه فارسی هم متذکر این نکته شده و در دیباچه کتاب خود آورده است: «می‌گویند به جانب هندوستان کوههاست و در وی داروها روید که مرده بدان زنده شود... این سخن از اشارات 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... نکا. کلیله و دمنه، مصحح مجتبی مینوی، ص ۱۸ و ۱۹-م.

«سوسور»^۱ که صفحات تازه‌ای در برابر باستان‌شناسان گشوده‌اند، مراجعه کرد. در واقع گفتار کفونی، در حد نهایی خود، ممکن است پاره‌ای از یکی از نوشته‌های لائوفو به‌شمار آید.

تعیین تاریخ قطعی برای دوره نقل و انتقال و تأثیر و تأثر افسانه‌های چینی و سکایی، در حد دانشمندی چون لائوفو است. اما من می‌خواهم در این جا به‌عنوان یک پژوهشگر علاقه‌مند، حدس بزنم که زمان اصلی چنین اعمال نفوذهایی دوران فرمانروایی سلسله «جو» بود که از ۱۲۴۹ تا ۱۱۲۲ ق. م. در چین پادشاهی می‌کرده و احتمالاً بعضی یا تمام افراد آن در اصل از سکاهای به‌شمار می‌رفته‌اند. یک چنین سلسله‌ای می‌توانست زمینه مناسبی برای راه یافتن افسانه‌های سکایی به چین فراهم آورد و این نکته بسیار پر معنی است که افسانه‌های «لی جینگ»، و «نو-جا» و «دا-جی» و جز آن در این دوران اتفاق افتاده است.

در بسیاری از منابع معتبر بدین مطلب برخوردیم که «وو-وانگ»^۲ بنیان‌گذار سلسله «جو» طوایف مختلفی را در مرزهای باختری چین گرد هم آورد تا در به‌دست آوردن تخت پادشاهی پشتیبان وی باشند. همان‌طور که «هیرث»^۳ استدلال می‌کند، این امر به‌طور تلویحی نشانه آن است که تسلط وو-وانگ بر چین، عملاً به‌یاری سپاهیان بیگانه صورت پذیرفته است. بنابراین هیچ‌یک از قبایل چینی در روی کار آوردن سلسله «جو» نقش عمده‌ای بازی نکرده‌اند و نفوذ این طوایف بیگانه در عرصه تاریخ و اساطیر چین بسیار با اهمیت بوده است. در پایان این بحث، بیتهایی از شاهنامه را که اشاره‌ای به «چین» دارد و فردوسی در افسانه‌های قابل تطبیق با افسانه‌های چین آورده است، گرد می‌آوریم.

در افسانه رستم و سهراب:

بدو گفت کز چین یکی نیکخواه به نوبی پیامد به نزدیک شاه^۴

در افسانه اکوان دیو:

چنین داد پاسخ که دانای چین یکی داستانی زده است اندر این^۵

(۱) Saussure (۲) Wu-Wang (۳) Hirth (۴) ج ۲، ص ۴۸۰ (۵) ج ۴، ص ۱۰۵۴

در افسانه رستم و اسفندیار:

همی‌خوان تو بر کردگار آفرین وز ایدر برو سوی دریای چین^۱

و در داستان هفتواد:

ز دریای چین تا به کرمان رسید همه روی کشور سپه گسترید^۲

تبرستان
www.tabarestan.info

گفتار دوم

بهرام یشت و اساطیر کهن چین

پارسیان تمایل ویژه‌ای به از برخواندن «بهرام یشت» ابراز می‌دارند و هر چه بیشتر این یشت را بخوانیم اعتقادمان محکم‌تر می‌شود که انتخاب آنان بی‌پایه نیست و غریزه‌ای سالم آن را رهبری می‌کند؛ چرا که این یشت حاوی تعداد فوق‌العاده‌ای افسانه‌های زیبا و شاعرانه و عرفانی و بیانی نمادی با همان اوصاف است. این نمادها و افسانه‌ها بسیار کهن است و دگرگونیهای مذهبی و اخلاقی دورانهای بعد نتوانسته است تأثیر عمیقی در پیکره اصلی آن به جا بگذارد.

من کوشیده‌ام تا در این گفتار، همانندی بسیار نزدیک افسانه‌ها و آیینها و نمادهای این یشت را با اساطیر کهن چین نشان دهم. در واقع با توجه به آنچه از اساطیر و آیینهای مذهبی چین در دسترس ماست، چندان دشوار نیست که تفسیری روشن‌گر و آموزنده بر بهرام یشت بنویسیم. همانندی بهرام یشت با اساطیر چین، بویژه در مورد پرندگان و گیاهان به بالاترین حد می‌رسد. اما از جهات دیگر نیز، مطالب این یشت، پس از یک چنین مطالعه تطبیقی، مفهوم‌تر و قابل تفسیرتر خواهد شد.

در این مبحث، نخست به مطالعه و بررسی تطبیقی پرندگان و گیاهان در بهرام یشت می‌پردازیم و می‌کوشیم تا به یاری دیگر یشتها و متنهای پهلوی این کار را به سرانجامی شایسته برسانیم. آنگاه به سنجش دیگر بخشهای این

یشت عطف توجه می‌کنیم و در پایان موضوع حوزه جغرافیایی رشد و تکوین افسانه‌ها و اساطیر بهرام یشت را از نظر خواهیم گذراند. ناگزیر باید خاطر نشان سازیم که در توجه به حوزه جغرافیایی، مسئله زبان‌شناسی درمدم نظر ما نخواهد بود و تنها در مورد اساس فرهنگی و اساطیری بهرام یشت و سرزمین‌هایی که ریشه‌های این اساطیر را در خود پرورده است، تحقیق می‌کنیم.

۱- همانندی پرندگان

در اساطیر چین، پرنده‌ای به نام «سی‌ان‌هو»^۱ بسیار مورد توجه است و نقشی شگفت‌انگیز و معجز آسا دارد. «دوره» در اثر انسیکلوپدیک خود به نام «پژوهش‌هایی درباره خرافات در چین» خلاصه آموزنده‌ای از اعتقادات کهن چینی درباره سی‌ان‌هو (= درنا) به دست می‌دهد که هر چند طرحی کوتاه از افسانه‌های مربوط به این پرنده را در بردارد، می‌تواند در مطالعه تطبیقی بهرام یشت، راهنما و راهگشا باشد.

در بند سی و نهم بهرام یشت می‌خوانیم:

«وارغن»^۲ دارای آن نیرو و دلیری است که گردونه‌های فرمانروایان و فرمانروا زادگان و ناموران را با خود می‌کشد، که گردونه کاووس را با خود می‌کشد...^۳ موضوع این پاره از بهرام یشت، در آغاز نامفهوم می‌نماید. زیرا خواننده از خود می‌پرسد که چگونه ممکن است یک پرنده بتواند گردونه‌های شاهان و سرداران را حرکت دهد.

برای دریافت مفهوم اصلی این بند، برمی‌گردیم به اساطیر چین. بنا بر یک داستان چینی در سال ۶۶۰ ق. م. سرزمین تحت فرمانروایی «وئی-ای-کونگ»^۴ مورد تاخت و تاز قبایل وحشی قرار گرفت و او در منطقه باتلاقی

(۱) Sien-Ho در فارسی «درنا» یا «کلنگ» و در انگلیسی Crane و در فرانسه Héron نامیده می‌شود...م.
(۲) Vāreghan (۳) نکا «اوستا» ص ۲۷۹-م.
(۴) Wei-L.Kong

«یوگ»^۱ با آنان به نبرد پرداخت. «گونگ» نسبت به «درنا» احترام فراوان قائل بود و از این رو چندتایی از این پرنده را در میدان رزم همراه برده و روی ارباب جنگی خود جای داده بود. رزم آوران که از اعتقاد گونگ به درنا بی خبر بودند، هنگام دربر کردن جوشن و رزم افزار، به شوخی گفتند: «به پیش سرداران درنای ما! بدون شما، ما چگونه می توانیم درگیر نبرد شویم؟» این رزم آوران گستاخ، همچنان که سزاوار بودند، مغلوب شدند و شکست خوردند. مفهوم ضمنی این افسانه آن است که بی اعتقادان به نیروی سحرآمیز و جادویی درنا شکست می خورند و معتقدان به قدرت این مرغ، پیروزمندانه به پیش می تازند.

در پرتو این افسانه و اعتقاد چینیان کهن به درناست که مفهوم پاره یاد شده از بند سی و نهم بهرام یشت و حرکت گردونه شاهان و سرداران به نیروی «وارغن» آشکار خواهد شد.

در بند سی و نهم بهرام یشت، سپس می خوانیم:

«روی بالهای نیرومند وارغن، اسبی نر و شتری سرمست و قایقی که در رودخانه راه می پیماید، جای دارد.»

این عبارت نیز به خودی خود معنی روشنی ندارد، اما در اساطیر چین می خوانیم که درنا از همه دوندگان و روندگان، تندروتر و شتابان تر است. همین پرنده است که پهلوان «سنتارو»^۲ را يك شبه به جزیره ای که گیاه درمان بخشی در آن می روید و در آن سوی اقیانوس قرار دارد، می برد و بازمی گرداند. همچنین در تصویر هشت تن از جادوانگان چین که از دریا می گذرند، می بینیم که درنایی همراه قایق آنان پرواز می کند و در يك نبرد بزرگ، پهلوان «نی او-وو»^۳ شاد و پیروز سوار بر يك درنا می شود.

شك نیست که ریشه این اعتقاد درباره درنا را در نیروی عظیم حرکت و مهاجرت سالیانه گله های این پرنده در عرصه ای پهناور که از نواحی هندوستان تا حوزه اقیانوس منجمد شمالی امتداد می یابد، باید جست و جو کرد.

در بند سی و ششم بهرام یشت، وارغن به عنوان مرغی دلیر که به‌دارنده پر خود کامیابی و بهروزی و شکوه می‌بخشد، توصیف شده است. در اساطیر چین نیز درنا همگام خدایان جلال و شکوه و بهروزی است. در برخی از تصویرهای اساطیری چین هم، ایزد بهروزی همدوش يك درنا گام برمی‌دارد و درفش بر فراز سر او حمل می‌شود که تصویر يك درنا بر آن نقش شده است. «سی‌ان‌هو» علاوه بر مطابقت با «وارغن»، با «مرغوسن»^۱ که در کرده پانزدهم بهرام یشت از آن نام برده می‌شود، نیز تطبیق می‌نماید. حتی شباهت واژه‌های «سن» یا «سین» ایرانی با «سی‌ان‌هو» چینی قابل تأمل است. در اساطیر چین، نام پرنده «سی‌ان‌هو» از پیوستگی تخیلی آن مرغ با «سی‌ان» گوشه‌نشین که به نیروی گیاه زندگی‌بخش، در شمار جاویدانها درآمده، گرفته شده است. در سراسر چین شهرت دارد که سی‌ان‌هو (درنا) صدها و هزارها سال زیست می‌کند. نویسندگان، این پرنده را به صورت مرغی که بویژه با «سی‌ان» جاودانه همگامی می‌کند و گردونه‌ها را شتابان می‌سازد، توصیف می‌کنند. همنشینی این پرنده شکوهمند با پارسایان بزرگوار، چندان نزدیک است که گاه آن پارسایان به صورت این پرنده دگرگون می‌شوند و گاه این پرنده به پیکر پارسایان درمی‌آید.

این گونه تصورات و نظایر آنها که در افسانه‌های چین آمده، به خوبی یادآور و گزارشگر نقلهای مربوط به دانایی «سیمرغ» است که در شاهنامه و کتابهای دیگر دیده می‌شود و در اشعار صوفیانه عطار و دیگر صوفیان نیز انعکاس یافته است. همچنین محتمل است که بتوان علت نامگذاری یکی از پارسایان بسیار مشهور وابسته به آیین «زرتشت» را به «سن»، با توجه به همین افسانه‌های چینی دریافت.^۲

در بند چهل و یکم بهرام یشت می‌خوانیم:

(۱) سیمرغ در اوستا Meregho Saena و در پهلوی Sinmuro است. در فارسی «سیرنگ» هم گفته‌اند و در ادبیات فارسی، گاه «عنقا» مترادف سیمرغ آمده است. (۲) در اوستا Saena غیر از نام پرنده معروف، نام یکی از نخستین پیروان زرتشت و نام يك خاندان نیز هست و سبب این که در فرهنگهای فارسی، معنی سیمرغ را علاوه بر نام پرنده افسانگی مشهور، «حکیم و دانایی» نیز نوشته‌اند، خاطره همین «سن» پیرو زرتشت بوده است. م.

«مرغوسئن قلل کوهها را می‌پوشاند، بدان‌سان که
ابرها کوهها را فرا می‌گیرند.»

در این جا هم اشاره‌ای به پرواز گله‌های بزرگ درنا از فراز کوهها در
مهاجرت سالیانه‌شان می‌بینیم. اما موضوع گذشتن گله‌های بزرگ درنا از فراز
کوهها، به تخیل چینیها نیز مربوط می‌شود و در افسانه‌های شاعرانه‌شان می‌توان
نشانه‌های آن را باز جست؛ چنان که یکی از بلندترین کوههای چین، «کوه
سرود درناها» نامیده می‌شد. همچنین روایتی در دست است از جنگی که در
روزگار داستانهای پهلوانی برای تصرف کوهی در گرفت و درناها با نیروی
عظیم پروازشان در تسخیر آن کوه به پیروزی نائل آمدند.

در افسانه‌های بعدی ایرانی که در شاهنامه و کتابهای دیگر نقل شده است،
پرندگان اساطیری «وارغن» و «مرغوسئن» با هم در آمیخته و یکی پنداشته شده
است. در بند سی و پنجم بهرام یشت می‌خوانیم:

«پری از وارغن بزرگ شهر بجوی و بر تن خود بمال
و بدان، جادویی دشمن را ناچیز گردان.»

حال آنکه در شاهنامه، این خاصیت به پسر «سیمرغ» (= مرغوسئن) نسبت
داده شده است. هنگامی که تهیگاه «رودابه» را به راهنمایی سیمرغ می‌شکافتند تا
رستم را از زهدان او بیرون آورند، زخم آن شکافتگی با مالیدن پسر سیمرغ
درمان می‌شود. همچنین زخمهایی که در نبرد با اسفندیار بر تن رستم و رخس
وارد می‌آید، به همین گونه درمان می‌پذیرد.

در بررسی گیاهان اساطیری چین، خواهیم دید که چینیها برای درختانی
چون کاج و سرو و جز آن، خواص درمان‌گری و زندگی بخشی قائل بودند^۱
و چون درناها همواره بر صنوبرهای کهن می‌نشینند، چینیان آنها را روان این
درختان پنداشته‌اند. افسانه‌های درنا (سی‌ان‌هو) چنان با افسانه‌های این
درختان دیرماندگار در آمیخته، که درنا پرنده جاودانگی شناخته شده است.
از این رو حتی در دوران کنونی نیز درنا در نزد چینیان، نشانه آسمانی جاودانگی

(۱) در بخش یکم همین دفتر نیز بدین موضوع اشاره رفت.

به‌شمار می‌آید؛ چنان‌که بر بدنه‌نمش کشها، تصویر درنا را به‌عنوان نماد جاودانگی و انتقال به جاویدان نقش می‌کنند.^۱

باتوجه به این اعتقادات چینیها درباره درنا (سی‌ان‌هو) - نماد جاودانگی - ما می‌توانیم دریابیم چگونه ایرانیان ساکن نواحی خاوری، که چندان دور از چین زندگی نمی‌کردند، به این گونه باورها گرویدند که پره‌های پرندگان زخم‌ها را درمان خواهد کرد و نیروی زندگی به کسان خواهد بخشید و طلسم‌ها خواهد شکست.^۲ اعتقادات مربوط به درنا که روزگاری آن اندازه در چین و ایران رواج داشته، حتی در روزگار ما نیز از میان نرفته است. در برخی از نواحی هندوستان و ژاپن و اطراف کالموکس، هنوز هم بقایای این باورها به چشم می‌خورد. رقص‌های شگفت و پروازهای بزرگ فصلی درناها نه تنها در سرودهای اساطیری ایران و چین کهن اثر بخشیده، بلکه شاعرانی چون «ویرژیل»^۳ در غرب و «عطارد» و «مولوی» در شرق نیز این امر را مورد توجه قرار داده‌اند. شاعران متصوف، پروازهای طولانی و پررمز و راز درناها را کنایه‌ای شایان توجه از پرواز روح به سوی جهان حقیقت گرفته‌اند و پیروی این پرندگان را از سر کرده‌شان به هنگام پرواز، قیاسی شایسته برای سالکان راه حق که به دنبال مرشد خود راه می‌سپارند، به حساب آورده‌اند.

در اوستا گفته شده است که وارغن پهلوانان و ارا به‌های آنان را با خود می‌برد.^۴ در شاهنامه نیز سیمرغ يك شبه رستم را به نزدیک درخت گزی در کرانه دریای چین می‌برد.^۵ این گونه باورها هنوز هم در بخش‌هایی از آسیا از میان نرفته است. «ج. گ. گملین»^۶ می‌نویسد که در سال ۱۷۴۰ میلادی تاتارهای ناحیه «کراسنویارسک»^۷ و آسامیها با اطمینان تمام بدو می‌گفتند که هنگام فرارسیدن پاییز، هر درنایی يك بلدرچین را بر پشت می‌گیرد و به سرزمینهای گرم می‌برد. روستا نشینان مصر نیز تا این اواخر معتقد بودند که درناها و

(۱) مؤلف، این مطلب را چند دهه پیش از این نوشته است و ما نمیدانیم که امروزه نیز در چین، روی بدنه‌نمش کشها چنین نشانه‌یی دیده می‌شود یا نه. م. (۲) نکا. بهرام‌یشت، بند ۳۵ (۳) Virgil (۴) نکا. بندهای ۳۹ و ۴۰ بهرام‌یشت. (۵) نکا. زیر نویس میحت رستم و اسفندیار در گفتار یکم. (۶) J. G. Gmelin (۷) Krasnogarsk

لكلكها هنگام كوچ، پرنده‌ای را با خود همراه می‌برند. اصولا این يك اعتقاد قدیمی است که پرندگان كوچك، در هنگام مهاجرت سالیانه بر پشت درناها و لكلكها می‌نشینند.

ققنوس

در بند بیست و یکم بهرام یشت می‌خوانیم:

«...اوست که در تنگنای کوهها شهر می‌ساید. اوست که برستخ کوهها شهر می‌ساید. اوست که در ژرفای دره‌ها و بستر رودها شهر می‌ساید. اوست که بر فراز درختان شهر می‌ساید و به بانگ مرغکان گوش فرا می‌دهد.»

این عبارات، شاعرانه و دلپذیر است، اما معنی و مقصود کامل آن، تنها به وسیلهٔ سنجش با اعتقادات و افسانه‌های مربوط به «ققنوس»^۱ در چین به دست می‌آید.

در اساطیر چین، ققنوس در فواره‌ای از آب زلال تن‌شویی می‌کند، از فراز کوه «گوئن لون»^۲ می‌گذرد و شامگاهان در غارهای صخره‌ای «دان»^۳ می‌آرمد. بسیار دیر اتفاق می‌افتد که این پرنده بلندپرواز تاروی زمین فرود آید و اگر چنین کند، بی‌درنگ همه پرندگان سر تعظیم در برابر او فرود می‌آورند. اکنون می‌توانیم دریابیم که چرا در بند بیست و یکم بهرام یشت، آن پرنده ناشناس، از فراز کوهها و ژرفای دره‌ها می‌گذرد. در همین بند می‌خوانیم که پرنده بر فراز درختان شهر می‌ساید. در اساطیر چین نیز می‌بینیم که ققنوس تنها نسبت به درختان فروتنی می‌کند و به سوی آنها فرود می‌آید. ققنوس بر روی زمین پا نمی‌گذارد، بلکه در نزدیکی زمین پرواز می‌کند یا می‌رقصد، چنان‌که گویی يك پا بیشتر ندارد. با توجه به این تفسیر است که معنی شاعرانهٔ پارهٔ یاد شده از بهرام یشت بخوبی روشن می‌شود.

سپس در بند سی و ششم بهرام یشت می‌خوانیم:

«... آن که استخوان یا پری از این مرغ دلیر با خود داشته باشد، هیچ مرد توانایی او را از پای درنتواند آورد و نتواند کشت؛ چه آن پرمرغان مرغ، بزرگواری و فر بسیار بدان کس خواهد بخشید و او را پناه خواهد داد.»

این عبارات، در واقع پیشینه افسانه‌های مشهور «همای» است که در قرون وسطی و دوران جدید به نحو وسیعی در ایران شایع بوده و هست. به موجب این افسانه‌ها، برای رسیدن به پادشاهی، کافی است که سایه همای بر سر کسی بیفتد. در چین کهن نیز اعتقادی شبیه بدین، درباره ققنوس رواج داشته و از همین جهت است که بنابر اساطیر چین، ققنوس آشیانه خود را روی بام قصرهای بسیاری از شاهنشاهان چین می‌ساخت.

پرهای ققنوس تا بدان پایه ارزشمند بود که شاهزاده «جانگ-گواو» یکی از هشت جاویدان مشهور - پری از ققنوس را همراه خود می‌برد. بنابر این وقتی در بهرام یشت می‌خوانیم که پر آن پرنده به دارنده خود فر و بزرگواری خواهد بخشید (فری که نه تنها زمینی بلکه آسمانی و مینوی هم هست) نباید دچار شگفتی شویم. شایان توجه است که بنابر اساطیر چین، در دم ققنوس فقط دوازده تا از این پرها قرار دارد. (شماره‌ای برابر شماره ماههای سال). وقتی در افسانه‌های کهن چین می‌خوانیم که ققنوس - این مرغ ایزدی - از پیوند آتش با «سی‌ان» زاده شده است، منطق قرار گرفتن آن در بهرام یشت را در می‌یابیم.

در بند نوزدهم بهرام یشت نیز از وارغن سخن می‌رود:

«... که شکار خود را با چنگال بگیرد و با نوک پاره کند؛ که در میان مرغان، تندترین و بلند پروازان، سبک‌پروازترین است.»

این بند نیز با گزارش چینی درباره ققنوس که او را با پستی چون پشت سنگ پشت و گردنی همچون گردن مار و سری مانند سر مرغ توصیف می کند، قابل تطبیق است. هر دو پرنده نیرومند و مهاجم و مسلح وصف شده اند.

وارغن

وصف وارغن که در بند نوزدهم بهرام یشت آمده، با توصیف های مربوط به «کلاغ» و «مرغ صبح» در اساطیر چین نیز قابل سنجش است. در چین کهن خورشید به صورت کلاغی درون یک دایره تصور می شد. همچنین «کلاغ سرخ پا» نماینده دودمان و سلسله «جو» بود. شاهان این سلسله با برخورداری از فرآتش فرمانروایی می کردند؛ زیرا هنگامی که نیای آنها در پی دست یافتن بر تخت شاهنشاهی بود، شعله ای از آسمان فرود آمد و قربانی پیشکش شده او را ناپدید کرد و سپس پیکر کلاغی سرخ پا به خود گرفت. بنابراین کلاغ سرخ پا مانند ققنوس در سرزمین های آسیایی نشانه دیرینه سال خورشید و نماینده آتش ورجاوند بوده و بدین گونه می توان پی برد که چرا در بهرام یشت راه یافته است. دلیل دیگری نیز برای وجود کلاغ در افسانه های کهن هست و آن، این که چینیان این پرنده را مرغی افسانه ای و مینوی می شمردند که بصیرتی شگرف دارد و قادر به بازشناسی رویدادهای آینده و بهروزی و شوربختی آدمیان است.

اما وارغن نه تنها یادآور کلاغ در اساطیر چین است، بلکه آن را با «مرغ صبح» نیز می توان تطبیق داد. بنا بر مندرجات بهرام یشت، وارغن در نخستین فروغ پگاهی شادمانه پرواز می کند و آرزوی ناپدید شدن شب و پدیدار گشتن بامداد روشن را می نماید. در گزارش های اساطیری چین نیز مرغ صبح آوایی پرنطین و حالتی شکوهمند دارد و بامدادان به شادگامی بال می گشاید. دربندسی و ششم بهرام یشت، خوانندیم که دارنده پر یا استخوان آن پرنده، در برابر توانایان، نیرومند و شکست ناپذیر خواهد شد. در تطبیق این موضوع با اساطیر چین می بینیم که شاهنشاه «هوانگ-دی»^۱ با هیولایی دریایی روبرو

می‌شود و با پرتاب پاره‌ای از استخوان «مرغ تندر» آن هیولا را مغلوب می‌سازد. صدای پرتاب این استخوان که با نیرویی هرچه تمام‌ترها شده است، تا پانصد لی^۱ دورتر شنیده می‌شود و در سراسر شاهنشاهی چین نوعی هراس آمیخته به احترام نسبت به آن شاهنشاه دلاور پدید می‌آورد. «آ. گروئن و دل»^۲ کوشیده است تا اثبات کند که «مرغ تندر» چینیان، همان پرنده هندی موسوم به «گرودا»^۳ است.

تبرستان

۲- همانندی گیاهان

در بند هفدهم «رشن یشت» آمده است که درختی به نام «ویسپوبیش»^۴ در میانه دریای «واوروکش» رویده است و آشیانه «مرغوسئن» در شاخسار آن قرار دارد و تخم و دانه همه گیاهان روی زمین، از شاخه‌های این درخت فرو می‌ریزد. در متن پهلوی «مینو خرد» نیز بدین درخت اساطیری اشاره رفته است.

تطبیق این روایت با افسانه‌های کهن چینی، چندان دشوار نیست؛ زیرا در این افسانه‌ها می‌خوانیم که «مرغ صبح» بخش اصلی و فعال خورشید را می‌بلعد و خود به پیکر پرنده‌ای سه پا درمی‌آید و بر درخت «فو-سنگ»^۵ که در خاستگاه خورشید در میان دریای خاوری رویده است می‌نشیند.

ما در اساطیر چین، به جست‌وجوی همانندی می‌رویم برای «درختی که به نیرومندی درمان می‌بخشد، که مایه همه درمان‌هاست»^۶ و در این راه چندان سرگردان نخواهیم شد؛ زیرا در افسانه‌های کهن چین، گزارشهای بسیاری درباره درختی به نام «سی‌ان» آمده است که در کرانه‌های دریای چین و جزایر آن می‌روید و مردان پارسا (سی‌ان) اکسیر جاودانگی را از آن به دست می‌آورند. در شاخسار برخی از درختهای سی‌ان، آشیانه درنا (سی‌ان‌هو) قرار دارد و درنا

(۱) Li واحد طول چینی است برابر ۱۸۹۴ فوت انگلیسی و یا ۶۰۰ متر. - (۲) A. Gruen wedel
(۳) Garuda ترکیب اوستایی Vispobish به معنی «همه را درمان‌بخش» است و در پهلوی به صورت «هرویسپ تخمک» (گونه‌گون تخم) درآمده است. - (۴) Fu-Sang
(۵) این وصف درخت «ویسپوبیش» است. - (۶)

روان این درختها (و گاه روان صنوبرهای کهن) پنداشته شده است و گمان برده اند که این پرنده می تواند آدمیان را به پیکری دیگر در آورد. علاوه بر این، کامل ترین پیوستگی میان این درخت و درنا و مردان پارسا وجود دارد: نام درخت «سی ان»، نام مردان پارسا نیز «سی ان» و نام درنا «سی ان-هو» ست. درخت دریای خاوری چین که زندگانی جاویدان می بخشد، به خوبی با «هوم سفید» یا «گئو کرن»^۱ مطابقت دارد که «درمان بخش و دور از آلایش است و در سرچشمه آبهای «اردو سورا ناهیتا» روئیده است و اکسیر زندگانی جاویدان از آن به دست می آید.»^۲

این امر، ما را به بند پنجاه و هفتم «بهرام یشت» رهنمون می شود که در آن از «هوم» سخن به میان می آید.^۳ نخستین چیزی که در این بند توجه ما را به خود جلب می کند، این است که خواص گیاه هوم در این جا با آنچه در «هوم یشت» آمده، اختلاف دارد. در این بند، هوم نگاهدار تن و روحایی بخش جان وصف شده است: «هوم پیر و زمند نگاهبان را در بر می گیرم. هوم نگاهدار تن را در بر می گیرم. آن که شاخه یی از هوم با خود دارد در رزم از گرفتاری دشمن رهایی یابد.»

درواقع، همان طور که «لومل»^۴ اشاره کرده است، شاخه هوم در بهرام یشت، تنها به صورت يك طلسم به کار برده شده و نهادن آن بر روی سر، زندگانی رزم آوران را به هنگام نبرد پاس می دارد و به دیگر سخن زندگانی پرستندگان خود را طولانی تر می سازد.

شیر گیاه هوم که در بهرام یشت بدان اشاره رفته است، قابل مقایسه است با «شبنم زاینده جاودانگی» که از درختی منسوب به ماه به دست می آید و ایزد بانویی آن را برای طولانی ساختن زندگی به پهلوانان نامداری چون «شین-یی» می بخشد.

«مکنزی»^۵ می نویسد، چنین می نماید که «آبهای ماه که گیاهان و

(۱) Gaokarena (۲) نکا. بند هشت، بخش هفتم، بندیکم-م. (۳) در بهرام یشت، فقط همین يك بار از «هوم» نام برده می شود-م. (۴) Lommel (۵) D. A. Mackenzie

درختان را سیراب می‌سازد»^۱ و «شبنم زاینده جاودانگی که در جامی ساخته از یشم سبز ریخته شده است» در اصل با «هوم زندگی بخش» اوستا و «سومه»^۲ نوشابه خدایان کهن هند یکی باشد.

۳- همانندیهای دیگر

علاوه بر مشابهت میان پرندگان و گیاهان در بهرام یشت و اساطیر کهن چین، که بدان پرداختیم، موارد دیگری نیز هست که می‌تواند مورد تطبیق قرار گیرد.

در کرده هفدهم بهرام یشت، فرمانهایی که در آیین پیشکش بردن به نزد ایزد بهرام باید به جای آورده شود، آمده است. در بند پنجاهم، وصف گوسفندانی را که می‌توان پیشکش ایزد بهرام کرد، می‌خوانیم:

«گوسپندی یك رنگ، سپید یا سیاه یا رنگی دیگر...»
در بند پنجاه و یکم، از کسانی که نباید در آیین پیشکش بردن به نزد ایزد بهرام پای گذارند، سخن به میان می‌آید، و در بند پنجاه و پنجم، چوبهایی را که نباید در آتش بهرام سوزانند، بازمی‌شناسیم.

این فرمانها، ما را به یاد فرمانهای همانندی که در آیین پیشکش بردن به نزد ایزدان ازسوی چینیان به جای آورده می‌شد، می‌اندازد. چنان که برای پیشکش بردن به نزد ایزد آبه‌ها، اسبی تمام سپید یا اسبی کهر با یال سیاه برگزیده می‌شد.

اکنون به بررسی همانندیهای مشخص دیگری که میان بهرام یشت و افسانه‌های کهن چین موجود است، می‌پردازیم. در بندهای هفتم و نهم بهرام یشت گفته می‌شود:

«بهرام اهورا آفریده، دومین بار در کالبد گاونرزیبایی
با شاخهای زرین به سوی زرتشت روی آورد... بهرام

(۱) در اوستا گفته شده است که تخمه همه آبهای روی زمین در ماه است...م. Soma (۲)

اهورا آفریده سومین بار در کالبد اسب سپید زیبایی با
گوشهای زرد و لگام زرین به سوی زرتشت روی آورد...»

این توصیف، با رنگهای نمادی^۱ در چین کهن مربوط می شود. در بهشت بوداییان، وجودهای ویژه و برگزیده، چهره زرد رنگ و درخشان دارند. رنگ زرد، رنگ مقدس بودایی است؛ همچنان که رنگ اژدهای بزرگ اساطیری چین نیز زرد است. شاهنشاه «هوانگ-دی» (خدای زرد) یکی از نام آورترین شاهنشاهان افسانه‌ای چین است. رنگ زرد، مانند رنگ سرخ، از رنگهای اساسی شمرده می شود. آذرخش زرد رنگ است و شعله‌های آتش چوب، هنگام برافروختن به زردی می گراید؛ حال آن که اخگرهای آن سرخ است.

باز هم ممکن است این پرسش پیش آید که چرا در بندهای یاد شده بهرام یشت، بر روی رنگ گوشها و شاخهای دو جانور تأکید می شود؛ برای پی بردن به راز این نکته، نباید بیهوده در بخشهای دیگر اوستا به جست و جو پرداخت. اساطیر چین در این باره هم می تواند گره گشا باشد. در این افسانه‌ها می خوانیم که گاونر واسب، در میان جانوران قابل پیشکش، از همه برتر شمرده می شده‌اند و گوش این جانوران، مهم ترین بخش آنها به شمار می آمده است. «گران»^۲ یادآوری می کند که جانور پیشکشی را یکبار نمی کشتند؛ بلکه نخست کمی از خون و پشم او را تقدیم ایزدان می کردند و این خون و پشم، از گوشهای جانور کشیده و کنده می شد.^۳ این خون را برای منزه ساختن صحنه نبرد و عرصه پیروزی نیز به کار می بردند.

رنگ زرد یا طلایی، علاوه بر آنچه گفته شد، در تمام گزارشهای کهن چینی مورد توجه بوده و مقدس شمرده می شده است. در رشته دیگری از اساطیر چین «شاه گله»^۴ با هم‌آورد بزرگ خود روبرو می شود که براسبی با چشمان طلایی

(۱) Symbolic (۲) Granet (۳) ارمنیان ایران و کشورهای دیگر، در آئینی که هر سال یک بار در «قره کلیسا» در آذربایجان (بخش چالدران) برگزار می شود، گوسفندانی را که برای خوشبختی فرزندانشان قربانی می کنند، نزد کشیش بزرگ کلیسا می برند و نخست، گوش گوسفند را می برند تا خون جاری شود. سم. نکا. «گفتنیهایی درباره ایرانیان ارمنی»، مجله «هنر و مردم»، شماره ۱۰۴، تهران-خرداد ماه ۱۳۵۰ (۴) مطابق با drawasp در اوستا.

سوار شده است. چینیان معتقد بودند که چشمان طلایی نیز مانند گوشه‌های طلایی يك اسب را مقدس می‌سازد.

در بند بیست و نهم بهرام یشت، از ماهی شگفتی به نام «کر»^۱ سخن به میان می‌آید:

«...آنچنان نیروی بینایی بدو (به زرتشت) داد که
کر در آب‌دار است، که خیزایی به خردی مویی را در
رود رنگهای^۲ دور کرانه به ژرفای هزار بالای آدمی
تواند دید.»

در بند هشن^۳ توصیف دقیق‌تر و کامل‌تری از این ماهی افسانه‌ای به دست داده می‌شود. کر ماهی بزرگی است شبیه به مار و می‌تواند هر جانوری را در میان دوفک خود خرد کند. این ماهی قابل تطبیق است با «نهنگ ایزدی» یا «نخستین نهنگ» که بنابر اساطیر چین در خلیج یا غرقابی به نام «دزوئی-جنگ»^۴ جای دارد. این نهنگ دارای نیروی شگفتی در نور افشانی و روشنگری است و هنگامی که به درون غرقاب می‌رود یا سراز آب برمی‌آورد، پرتوهای روشنایی به گرداگرد خود می‌پراکند. بنابراین نهنگ چینی نیز با چنین نیروی روشنگری و سرو چشم آدمی‌واری که بدان توصیف شده است، بسیار تیزبین تواند بود. شکل مار گونه و فکهای نیرومند ماهی کر که در بندهشن وصف آن را می‌خوانیم، مطمئناً يك ماهی از نوع نهنگ را به یاد می‌آورد.

در بند هشن همچنین گفته شده است که دشمن بزرگ ماهی ایزدی کر، سوسماری است که اهریمن آن را پدید آورده و ده ماهی کر برای دور راندن این پتیاره با او نبرد می‌کنند. قابل توجه است که بنابر بسیاری از اعتقادات مذهبی چین کهن، «می‌ان»^۵ روان مرداب که بستر رودها را می‌خشکاند، پیکر يك سوسمار عظیم را دارد و جثه او به بلندی پره چرخ و درازی دیرك يك ارا به است.

(۱) Kara (۲) Rangahā، رودی است اساطیری که در اوستا و دیگر متونهای کهن ایرانی از آن نام برده می‌شود... (۳) بخش هیجدهم، بندهای ۵۲ و ۶ (۴) Tsouei tchang (۵) Mien

در اوستا و بندهشن، ماهی کر نماینده جانداران ساکن آبهای تازه و روان است؛ حال آنکه سوسمار در مردابها به سر می برد و رودخانه ها را می خشکاند و به آدمیان گزند می رساند و اهریمن را خشنود می سازد.

هنوز هیچ يك از اوستاشناسان، بندهای چهل و سوم و چهل و چهارم بهرام یشت را به درستی گزارش نکرده اند که در آنها گفته می شود:

«هنگامی که دوسپاه در برابر یکدیگر آرایش رزم گیرند،

چهار پر در سر راه هر دوسپاه بیفشان...»

گزارشگران مختلف، از جمله «دارمستتر»، بر آنند که بازگشت این فرمان باید به يك تیر باشد که چهار پر «وارغن» را بدان باز بسته باشند. شعرهایی نظیر «نهاد بر او چار پر عقاب» نیز که در شاهنامه آمده، این حدس را تأیید می کند.

شك نیست که موضوع بندهای یاد شده بهرام یشت، تیری بوده با چهار پر بر آن که پیش از آغاز نبرد به سوی دشمن پرتاب می شده؛ اما اشاره دارمستتر به وارغن، يك حدس محض است؛ زیرا نام این پرنده در تعدادی از بندهای پیشین نیامده و پرنده ای که در بندهای نزدیک به این دو بند از آن گفتگومی شود، وارغن نیست بلکه «سن» است که در بند چهل و یکم آمده.

در بهرام یشت، هیچ گاه گفتگویی از نهادن پرهای یکی از این دو پرنده بر تیرهای رزم آوران به میان نمی آید و پرهای وارغن، تنها برای مالیدن به تن و درمان کردن زخمها یا باز آوردن شکوه و بزرگواری برای مردمان به کار می رود. در «دینکرت»^۱ گزارش کاملی از ویژگیهای پر وارغن آمده و گفته شده است که با مالیدن آن بر آغوش شاه، «فر کیانی» بدو باز می گردد. همچنین پرهای این پرنده برای درمان بخشی به شاهان و شاهزادگان نیز به کار می رود. بنابراین دلیلی نداریم که با دارمستتر همداستان شویم و بگوییم پرهایی چنین گرانبها و معجزه گر، برای کار کوچکی چون پرتاب تیر به کار می رفته است.

پس این پرسش به قوت خود باقی است که پرتاب يك تیر جدا گانه

(۱) کتاب نهم، بخش بیست و سوم، بند سوم

به سوی دشمن در آغاز جنگی که به زودی هزاران تیر از هر دوسوی آن پرتاب خواهد شد، به چه معنایی است؟ ناچار به اساطیر چین بازمی گردیم و می بینیم که پرتاب تیر، هم به منظور نذر و هم برای تشریفات به عمل می آمده است. وقتی کودکی نرینه چشم به جهان می گشوده، چهار تیر به چهار سوی جهان پرتاب می کرده اند. تیرهای دیگری نیز تقدیم خدایانی که در چهار جهت جهان اقامت داشتند، می گردیده است. تیرهای دسته نخستین را «تیرهای اخراج» می نامیده اند (و پرتاب می کرده اند تا از گزند نیروهای اهریمنی بکاهند) اما تیرهای دسته دوم «تیرهای نیاز» نام داشته است. برای پایان بخشیدن به يك دوستی و اتحاد قدیمی و اعلام دشمنی نیز، پرتاب يك تیر ضروری بوده است.

در پرتو این آیینهای کهن است که می توان به گزارش راستین بندهای چهل و سوم و چهل و چهارم بهرام یشت نزدیک شد. می توان گمان برد که پرتاب يك تیر به سوی سپاه دشمن، پیش از آغاز نبرد، به همان منظور تیرهای اخراج چینیان بوده تا از گزند نیروهای اهریمنی هماورد بکاهد. شایان توجه است که بنا بر مندرجات دینکرت، در جنگهای دوران ساسانیان نیز در آغاز هر پیکار، پاره چوبی را به عنوان نخستین تیر، آتش می زده اند.

در اساطیر چین، برای تمام پیکرهایی که ایزد بهرام در بهرام یشت بدانها پدیدار می شود، قرینه و همانندی نمی یابیم؛ اما برخی از جانورانی که در این یشت از آنها نامی به میان می آید، به شکل بعضی از همراهان «چنگ-هوانگ» هستند. هوانگ ایزد نگاهبان شهرها در برابر تاخت و تاز بیگانگان است که مردم هریک از شهرهای چین، همه ساله آیین پرستش و نیایش او را به منظور ایمنی و پیروزی و صلح بر گذار می کردند. در واقع، چنگ-هوانگ نوعی «مارس شهری» بوده است و او را پاسدار سنگرها و برج و باروها و خندقهای همه شهرهای چین می پنداشته اند. آیینی که همه ساله برای بزرگداشت این ایزد برپا می شده، نمایش سپاهگیری داشته و با پایکوبی سپاهیان و برافراشتن درفشها و نواختن طبلها همراه بوده است. چشم گیرترین بخش این کاروان، دو گروه از همراهان

چنگک-هوانک بوده اند که دسته‌ای از آنان صورتک گاونر و دسته‌ای دیگر صورتک اسب بر چهره خود می‌زده‌اند. خواننده به یاد خواهد آورد که «گاونر» و «اسب» از نخستین پیکرهایی است که ایزد بهرام در بهرام یشت بدانها پدیدار می‌شود. در چین کهن برای ایزد «چنگک-هوانک»، بزرگداشت بسیار قائل بوده‌اند و پیشکش بردن به نزد او بر همه کس - شاهان و شاهزادگان و فرمانروایان نواحی و حاکمان شاهزاده نشینها و دیگر مردمان - واجب بوده است. عنوانهایی چون «پادشاهی که نگاهبان کشور است» و «پادشاهی که از کشور دفاع می‌کند» و «پادشاهی که آرامش می‌بخشد» نشانه عظمت این ایزد در چشم مردم چین باستان است. چنگک-هوانک، علاوه بر آنچه گفته شد، وظیفه ژرف‌نگری در وجدانیات و کردارهای آدمیان را نیز بر عهده داشته و گزارش کارهای نیک را به خدای آسمانها و گزارش کارهای بد را به داور بخش فرودین جهان می‌داده است. شایان توجه است که در بند چهل و هفتم بهرام یشت نیز، ایزد بهرام را همکار و همکار ایزد «میترا» (نگاهبان پیمان و پاسدار راستگویی مردمان) و ایزد «درشن» (داور سخت گیر و قاطع کردارهای آدمیان) می‌بینیم.

۴- جستجویی در منابع بهرام یشت

در گفتار یکم، هنگام بررسی مسئله انتقال و مبادله افسانه‌های پهلوانی ایران و چین باستان، نقش عمده و اساسی قوم «سکا» را در این امر مورد توجه قرار دادیم و گفتیم که محتملاً هر دوسر زمین ایران و چین به طور یکسان از منابع اساطیری سکاها بهره‌برداری کرده‌اند.

اکنون می‌گوییم بسیار محتمل است که در موضوع انتقال افسانه‌های دینی ایرانی و چینی نیز سکاها نقش بسزایی داشته‌اند. این نکته بویژه هنگام مشاهده پیوستگی کامل میان بسیاری از موضوعهای مندرج در بهرام یشت با تاریخ و جامعه‌شناسی این قوم نیرومند شبان مورد توجه قرار می‌گیرد. در واقع، فضای بهرام یشت به‌طور خاصی با عقاید دینی و مقررات اجتماعی یک چنین قومی سازگاری دارد و این امر می‌تواند بهترین تفسیر برای همانندی‌های شگفت

پرنندگان و گیاهان در افسانه‌های ایران و چین به شمار آید. پیوستگی افسانه‌های ایرانی و سکایی در مورد پرنندگان کامل است؛ زیرا در حقیقت بدون مطالعه داستانهای شاهنامه درباره زال ورستم - این نمایندگان بزرگ قوم سکا - ما نمی‌توانیم هیچ‌گونه تفسیر و تعبیری برای قسمتهای مربوط به «مرغوسن» و «پرنده دیگری که در بند سی و پنجم بهرام یشت از او سخن می‌رود، به عمل آوریم. گزارش این بند را که در آن گفته شده است «پری از شاهین بزرگ شهر بجوی و بر تن خود بمال و بدان جادویی دشمن را ناچیز گردان»، در افسانه‌های سکایی هنگام درمان زخم تهیگاه «رو دایه» و نیز هنگام درمان زخمهای «ورستم» و «رخش» در نبرد با «اسفندیار» می‌توان یافت. این بهترین و تنها تفسیری است که می‌تواند روشنگر کرده چهاردهم بهرام یشت باشد. مرغوسن از هنگام قدرت یافتن زال ورستم تا روزگار ناپدید شدن آنان، فرمانروای کامروایی و بهروزی آن دو به شمار می‌رود. به نظر می‌رسد که این پرنده، فرشته نگاهبان یا «توتم»^۱ قوم سکا محسوب می‌شده است.

برای اثبات پیوستگی این پرنده با قوم سکا می‌توان به يك دليل منفي نیز استناد جست. پرنده شگفت بهرام یشت، هرگز در داستان هیچ يك از سلسله‌های پادشاهی یا خاندانهای پهلوانی ایرانی پدیدار نمی‌شود و این نکته به خودی خود ثابت می‌کند که بهرام یشت در زمان و مکانی که عقاید و افسانه‌های سکایی رواج فراوان داشته، به نگارش درآمده است.

نه تنها تاریخ قوم سکا بلکه جغرافیای سرزمین آنان نیز یادآور بهرام یشت و پرنده عظیم «سن» است. در منتخبات «زادسپهرم»^۲ و نیز در بند هشت^۳ از کوه «اپارسن»^۴ در سکستان نام برده می‌شود. «مارکوارت» در یکی از مقالات آموزنده خود، توضیح می‌دهد که اپارسن به معنی کوهی است که پرنده «سن» خود نمی‌تواند آن را ببیند. او این نظریه را از گفتار «هون-دزنک»^۵ اقتباس کرده که گفته است بازها خود نمی‌توانند بر فراز سلسله کوهها به پرواز درآیند و نتیجه می‌گیرد که نام کوه اپارسن از این معنی مایه و مقصود از «باز» در این

(۱) Totem (۲) بخش هفتم، بند هفتم (۳) بخش دوازدهم، بند نهم (۴) در اوستایی upari saena و در پهلوی aparsen آمده است (۵) Hiouen-thsang

تعبیر همان «مرغوسئن» است. در سیستان همچنین به نام «پره-اوپری سئن» برمی‌خوریم که به دره‌های قندهار در جنوب کوه‌های اوپری سئن اطلاق می‌شود. با توجه به این نام‌های جغرافیایی سکستان است که می‌توان معنی راستین بند چهل و یکم بهرام یشت را دریافت، آنجا که می‌گوید:

«... بدانسان که ابر بارور و مرغوسئن کوه‌ها را

قرا می‌گیرند.»

من گمان می‌برم که نام کنونی کوه «خواجه عمران» در سیستان از نام «سئن» مایه گرفته باشد. سئن در اساطیر متأخر ایرانی به صورت «سین مرو» درآمد و به اختصار «امرو» خوانده شده است. واژه «عمران» (= امران) که بخشی از نام کنونی کوه «خواجه عمران» را تشکیل می‌دهد، جمع همان واژه «امرو» است و عنوان «خواجه» را نیز برای بزرگداشت پرندۀ مقدس اساطیری همراه آن آورده‌اند.

قرنها پس از سقوط شاهنشاهی کهن ایرانیان، هنوز بازمانده اعتقادات زرتشتی در سیستان به چشم می‌خورد و جای آتشکده‌های دیرین را با افزودن واژه «شاه» به نشانه بزرگداشت نامگذاری می‌کنند؛ چنان که آتشکده کهن «کرکویه» را «کرکوشاه» می‌خوانند. بنابراین، نامیدن کوه معروف سیستان به نام پرندۀ اساطیری «مرغوسئن» چندان شگفت نیست.

تنها در سرزمین سیستان که آیین بزرگداشت «سئن» تأثیری ژرف بر جای نهاده بوده، امکان داشته است که ایزد رزم و پیکار با این پرندۀ تطبیق داده شود. سکستان در مسیر مستقیم مهاجرت عظیم درناها قرار داشته و ساکنان آن از لذت دیدار پرواز گله‌های بزرگ این پرندگان بر فراز سلسله جبال «پاروپامیزوس»^۱ برخوردار بوده‌اند.

هرگاه بهرام یشت به راستی در ایران به نگارش درآمده بود، طرح و محتوی آن بسیار ناسازگاری نمود و بدون شك جای شاهان شکوهمند و جنگاوران و پهلوانان بزرگ که در دیگر یشتها می‌بینیم، در آن خالی بود. ایران باستان

شاهان و پهلوانان نام‌آور بسیار داشته و در اوستا حتی درسرودهای ویژه نیایش ایزد بانوان آشتی‌جویی چون «اشی» و «ناهیئا»، جنگاوران جای نخستین را دارند و سایر شخصیت‌ها را تحت شعاع خود قرار می‌دهند. بنابراین درسرودی که بویژه در ایران برای نیایش ایزد بهرام - ایزد رزم و پیکار - نگاشته شده باشد، طبعاً انتظار می‌رود که حضور دلاوران و شیر مردان به بالاترین حد برسد و شاهنامه کوچکی به دست داده شود (چنان که در زامیاد یشت می‌بینیم)؛ اما به جای این همه تنها در بندهای سی و نهم و چهلم بهرام یشت به نام دویاسه تن از مشهورترین شاهان ایران برمی‌خوریم که ذکر آنها بسیار اتفاقی به نظر می‌رسد. این نکته درست مبین اندک مایه تفاهم و گرایش سکاهای نسبت به تاریخ ایران است که ما می‌توانیم تنها پس از ایرانی شدن این قوم از آنان انتظار داشته باشیم. بدیهی است که در آثار دوره‌های پیشین قوم سکاهای نمی‌توان به جست‌وجوی هیچ گونه پیوستگی غرورآمیزی نسبت به تاریخ و سنت‌های ایرانی رفت؛ زیرا چگونگی اشاره‌های آنان به نژاد و فرهنگ ایرانی شکفت و گهگاه تردیدآمیز بوده است.

درواقع، وقتی سکاهای جنوب پاروپامیزوس به عنوان هم‌پیمانان ایرانیان پذیرفته شده بودند، خویشاوندان شمالی آنان که در «سائو کوستان»^۱ می‌زیستند، هنوز قومی بیگانه به حساب می‌آمدند و متحد تورانیان قلمداد می‌شدند. پادشاه این قوم «اگریرث» برادر افراسیاب بود^۲ و شاهزادگان طوایف گله‌دار آن سرزمین، «گوپت‌شاه»^۳ خوانده می‌شدند^۴.

در برخی از دست‌نویسهای دینکرت^۵ مردم نواحی شمالی سائو کوستان بیگانه خوانده شده‌اند. فردوسی نیز در حالی که دلاوران سکستان را به عنوان نیرومندترین پشتیبانان تاج و تخت ایران می‌ستاید، قوم «سکسار» را جنگاورانی می‌داند که برای افراسیاب می‌جنگند.

«دکتر وست»^۶ گفتار خود درباره گوپت‌شاه را بدین گونه به پایان

(۱) Saukavastan (۲) مؤلف فراموش کرده است که «اگریرث» به سود ایرانیان و به زیان تورانیان کار می‌کرده و به همین سبب به دست افراسیاب کشته شده و در اوستا و شاهنامه از او به نیکی یاد شده است. (۳) Gopat shah (۴) در «مینوخرده»، «گوپت‌شاه» تنها نام پسر اگریرث است که موجودی اهورایی است و نمی‌توان او را در شمار بیگانگان و تورانیان دویستا دانست. (۵) کتاب چهارم، بخش ۱۶، بند ۱۴ (۶) Dr. West

می‌رساند: «تمام صورتهای این نام، اشارهٔ تلویحی دارد که معنی آن شاه گاووان نر است.» در «مینو خرد» نیز از گویت شاه به عنوان موجودی نیم گاو و نیم آدمی که مزدپرست است و در کرانهٔ دریا (محملاً دریای خزر یا رود جیحون) بسر می‌برد یاد شده است. مارکوارت مرز شمالی سرزمینهای سکاهای تیکره خنوده^۱ را حتی شمالی تر از ناحیهٔ رود سیحون می‌داند. «دکتر هر تسفلد»^۲ در گزارش سنگنبشتهٔ داریوش در همدان، حدس زده است که سکاه در سرزمینهای منتهی به نواحی شمالی دریای خزر و جلگه‌های آرال و سیحون سکونت داشته‌اند.

بنابراین، تردیدی باقی نمی‌ماند که سکاه قومی شبان و گله‌دارند و بهرام یشت نیز باید در میان یک چنین قومی به نکارش درآمده باشد؛ زیرا تنها در چنین محیطی است که بخشی از سرود ستایش ایزد رزم و پیکار می‌تواند با گفتگواز ارزش گاو نر آغاز شود؛ موضوعی که در غیر این صورت، با دیگر مندرجات بهرام یشت هیچ گونه ارتباطی نداشت و مایهٔ کسب خنکی در رشتهٔ ستایش ایزد بهرام و توصیف کارهای اومی شد. بخش مورد بحث، کردهٔ بیستم بهرام یشت است که گزارشگران اوستا، توجه زیادی به ناسازگاری آن با متن بهرام یشت مبذول داشته و آن را الحاقی پنداشته‌اند.

وجود برخی از نامهای تاریخی مانند «پرشت گئو»^۳ و «دزگر گئو»^۴ در سیستان کهن نشانهٔ دیگری است از جنبهٔ شبانی جامعهٔ سکاه^۵. شایان توجه است که نام پرشت گئو تا روزگار ما نیز در سیستان برجامانده است. بنا بر روایت دینکرت، پرشت گئو نام یکی از پیروان زرتشت بوده که در سیستان می‌زیسته و زرتشت، فرمانهای دینی خود را براومی خوانده است. می‌توان باور کرد که نام پرشت گئو به صورت «پست گئو» که بر بسیاری از ویرانه‌های کهن یکی از شهرهای سیستان اطلاق گردیده - به جا مانده است.

نام «سئن» پیشوای بزرگ آیین زرتشت و خاندان او، حلقهٔ دیگری است میان افسانه‌های بهرام یشت و سرزمین سکستان؛ زیرا بدون شك، نام این خاندان بزرگ از آیین ویژهٔ پرندهٔ «مرغوسئن» در بهرام یشت مایه گرفته است. در واقع

Parshatgao (۳)

Dr. Herzfeld (۲)

Saka tigrakhaudah (۱)

Dazgerao (۴) ۱، ۵، نگاه، فروردین یشت، بندهای ۹۶ و ۱۲۷

اگر هم در کتاب «شگفتیهای سکستان» نخوانده بودیم که سئن از مردم آن سرزمین بوده، می‌توانستیم مطمئن باشیم که آن پیشوای بزرگ و دودمان وی به سرزمین سیستان تعلق داشته‌اند؛ زیرا گذشته از تولد او در آن مرزوبوم، نام وی در آن سامان شهرت فراوان دارد. در این زمینه، نشانه غیرمستقیمی نیز در دست است و آن این که در سه جای جداگانه، نام پرشت گئو و سئن با هم آمده. یک بار در بندهای نود و ششم و نود و هفتم و بار دیگر در بندهای یکصد و بیست و ششم و یکصد و بیست و هفتم فروردین یشت و سرانجام سومین بار در دینکرت^۱ به نظر می‌رسد که همراهی این دو نام از روی عمد بوده و از این جهت، بر رغم تمام ملاحظات زمانی، نام سئن بی‌درنگ پس از پرشت گئو آمده است. در واقع برای همراه آوردن این دو نام ناگزیر شده‌اند نام سئن را پیش از نامهای گشناسب و فرشوشتر و جاماسب ذکر کنند. می‌توان یقین داشت که یک علت اساسی برای این همراهی نامها در کار بوده و آن این که سئن از همان سرزمین پرشت گئو بوده و مانند او به گسترش آیین زردشت در سیستان یاوری کرده بوده است.

در گفتار سوم این دفتر، کوشیده‌ام تا این نکته را اثبات کنم که در نخستین یازده کرده بهرام یشت، نامهای گاونر و اسب و جزآن، نمایشگر صور نجومی است و طرحی از یک منطقه البروج را تشکیل می‌دهد. اگر این طرح را با طرح منطقه البروج منجمان کنونی بسنجیم، جدول زیر به دست می‌آید:

طرح منطقه البروج بهرام یشت	طرح منطقه البروج منجمان کنونی
قوج	حمل
گاونر	ثور
پسر	جوزا
شتر	اسد
گراز	سنبله
باد	میزان
کلاغ	عقرب

اسب	قوس
گوزن	جدی
مرد جنگاور	دلو
ماهی کر	حوت

می بینیم که در طرح بهرام یشت، «شتر» جایگزین «شیر» شده است. بسیار محتمل است که این امر به سبب نبودن شیر در سرزمین نگارش بهرام یشت اتفاق افتاده باشد. شیر در طرح منطقة البروج نمودار قدرت پادشاهی است. در بند سیزدهم بهرام یشت نیز می خوانیم که «شتر بر روی زانوآن و پاهای خوب خویش ایستاده، بسان شهریار یگانه نیرومندی به گرداگرد خود نگران است.»

از بررسی این نکته می توان دریافت که طرح این یشت بویژه در ایران -جایی که شیر به خوبی مشهور است- ریخته نشده، بلکه در جایی دورتر از این سرزمین، در شمال خاوری و آسیای میانه بنیان گرفته است. طرح بهرام یشت در جایی شکل گرفته که نفوذ ایرانی حکم فرما بوده، اما در عین حال تأثیر آیینهای چینی نیز زیاد بوده است. همچنین در این سرزمین، شتر دو کوهانه بسیار یافت می شده؛ چرا که در بهرام یشت، توصیف مشروحی از عادات این جانور آمده است. بدیهی است که چنین سرزمینی تنها در نواحی آسیای میانه (که سکاها در آن سکنی داشتند) می تواند باشد. همان طور که مارکوارت می نویسد، سرزمین سکاها از بلخ تا قندهار گسترده بوده است. این اقوام اگرچه زیر نفوذ ایرانی قرار داشته اند، به اندازه کافی به چین نزدیک بوده اند که بتوانند افسانه ها و اساطیر خود را با آنان مبادله کنند.

برخی از سنتهای دینی کهن تا به امروز در سیستان زنده مانده است که مارا به طور جدی به یاد فرمانهای بهرام یشت می اندازد. در بند پنجاه و پنجم این یشت می خوانیم:

«... در این هنگامه که دیوان و یامبوره^۱ و دیوپرستان

گیاه هپرسی^۱ و نمذک^۲ را در آتش اندازند.

گزارشگران بر آنند که نمذک (مشتق از دهم) قسمی چوب بسیار تر بوده که به خوبی نمی‌سوخته است. چنین چوبی بویژه باید در سرزمینی چون سیستان که مردابهای فراوان دارد، یافت شود و بدیهی است که افکندن آن در آتش مقدس با دود و بوی ناخوشی که در پی دارد، سزاوار نبوده. با اندکی کنجکاوی درمی‌یابیم که تا روزگار ما نیز در سیستان بدین امر توجه کافی مبذول می‌دارند. «تات» در کتاب خود درباره «سیستان» در نقل گفتگوی خویش با يك خانواده کهن سیستانی می‌نویسد که درخت «تغز» (قسمی از گز) تنها در نواحی خشک می‌روید و چوب آن به خوبی می‌سوزد و شعله‌ای پاک، با اندک مایه دود دارد و خاکستر ناچیز آن را به آسانی می‌توان کنار زد. این هیزم در آتشکده کهن شهر «تراکون»^۳ در سیستان برای نگاهداری آتش مقدس به کار می‌رفته است. قسم دیگری از گز نیز در سیستان می‌روید که هیزم آن دود فراوان دارد و برای افروختن آتش خوشایند نیست.

شاید بتوان گفت که این يك تصادف محض نیست که تنها سنت زنده و بجا مانده در سیستان، با فرمان بهرام یشت مطابقت دارد.

اما اهمیت بند پنجاه و پنجم بهرام یشت، در اشاره به سرزمینی که این یشت در آن به نگارش درآمده، بسیار زیادتر از آن است که در نظر اول تصور می‌رود. گزارشگرانی چون دارمستتر، نام «ویامبوره» را که در این بند آمده است، بدون هیچ گونه توضیحی رها کرده‌اند. خوشبختانه این نام با اندک دگرگونی در متن پهلوی «بهمن یشت»^۴ به صورت «بامبو»^۵ آمده و گفته شده است که «بهرام ورجاوند» هنگامی که از هندوستان برای گشودن ایران حرکت می‌کند، از یاری مردم سکستان، هرات و خراسان برخوردار می‌شود و به سوی بامبو می‌رود. دکتروست با هوشیاری دریافته است که جای بامبو باید با «بم» و «بمپور» در راه کرمان یکی باشد. در تأیید این فرض می‌توان گفت يك شاهزاده که برای گشودن ایران از هندوستان برمی‌خیزد و از راه افغانستان به سوی ایران می‌شتابد، ناگزیر است

(۱) Haperesi (۲) Nemedhka (۳) در ناحیه چاه بهار، دو دهکده به نامهای «ترکانی» و «ترکونی» هست که شاید نام Tarakun تحریفی از نام یکی از آنها باشد. (۴) بخش سوم، بند ۷۷ (۵) Bambo

که پلزاراه بم و بمپور به سوی کرمان پیش رود.

مردم سیستان، همسایگان دیوار به دیوار خود - ساکنان بم و بمپور - را به خوبی می‌شناخته‌اند. بدون شك، ساکنان این نواحی در روزگار نگارش بهرام یشت، از حیث تمدن در مرحله فروتری از دیگر نواحی مجاور خود به سر می‌برده‌اند (چنان که اکنون نیز وضع بدین گونه است) و همان گونه که اقوام متمدن ایران کهن، ساکنان عقب مانده مازندران و گیلان را «دیو» می‌نامیده‌اند،^۱ سکاها نیز به مردم بم و بمپور به خواری می‌نگریسته و آنان را به نام دیو می‌خوانده‌اند. بنابراین شکفت نیست اگر گفته شود سکاها با ساکنان نیمه بلوچ ناحیه بم و بمپور کینه دیرینه داشته‌اند. این کینه که در بهرام یشت به دیوان «ویامبوره» ابراز گردیده، با گذشت زمان از میان نرفته و حتی در قرن هیجدهم میلادی در حوادث خونین ناشی از تاخت و تاز طوایف بلوچ بم و بمپور، آشکار شده است. هجومهای مکرر طوایف ساکن بم و بمپور به سیستان که در طول قرن هیجدهم روی داده، به خوبی یادآور دیوان ویامبوره و خونریزیهای آنهاست که در بهرام یشت می‌خوانیم:

«در این هنگامه که دیوان ویامبوره و دیو پرستان، خون

می‌ریزند و سیل خون روان می‌کنند...»

نامهای جغرافیایی چون «دزداب» (رودی که پناهگاه دزدان است) که هنوز هم در ناحیه‌ای که بهرام یشت به عنوان سرزمین دیوان ویامبوره بدان اشاره می‌کند بر سر زبانهاست، مارا به یاد توصیف مهاجمان تن‌پروری می‌اندازد که در بند پنجاه و ششم بهرام یشت بدانها اشاره رفته است:

«در این هنگامه که دیوان ویامبوره و دیو پرستان، پشت
گاو را خم می‌کنند و کمرش را درهم می‌شکنند و
اندامهایش را دراز می‌کنند، بدان گونه که گویی او را
می‌کشند، اما نمی‌کشند.»

(۱) سبب آن که در آثار کهن ایرانی، مردم مازندران و گیلان «دیو» خوانده شده‌اند، عقب ماندگی آنان بوده، بلکه ایستادگی بومیان آن سرزمینها در برابر آریائیان مهاجم، انگیزه این نامگذاری بوده است. م.

گفتار سوم

ستاره‌شناسی و احکام نجوم در بهرام یشت

در گفتار کنونی، سعی می‌کنیم که بهرام یشت را از جنبه ستاره‌شناسی و احکام نجوم مورد تفسیر قرار دهیم. در این تحلیل، نخست به این نکته اشاره خواهیم کرد که نیمه اول بهرام یشت، طرح کاملی از منطقه البروج را دربر دارد و پاره‌ای از عناصر این بحث، برای پژوهشگران آیین «بهرام» دارای اهمیت ویژه‌ای است. آنگاه به بررسی خصائلی که در این یشت به ایزد بهرام نسبت داده می‌شود و پیوستگی این خصائل با ستاره‌شناسی و احکام نجوم، روی می‌آوریم. سپس دلایلی را که برای انطباق پیکره هاله دار طاق‌بستان با ایزد بهرام به کار می‌آید، مورد پژوهش قرار می‌دهیم.^۱

تردیدی نیست که بیشتر دانش پژوهان امروز، ستاره‌شناسی و اعتقاد به احکام نجوم را کاری ناروا و مردود می‌شمارند؛ اما وقتی به گزارش‌های کهن می‌پردازیم ناگزیریم به همه نظریاتی که در روزگار باستان، به نحوی وسیع رایج بوده و به عنوان حقایق اصولی مورد توجه قرار می‌گرفته، اشاره کنیم.

به کار بستن این روش، بویژه در مورد بهرام یشت که جنبه ستاره‌شناسی آن به مقیاس وسیعی برجا مانده و مانند بسیاری از یشت‌های دیگر دربر توافقی اخلاقی و دینی رنگ نیاخته است، اهمیت فراوان دارد. محتمل است که بتوان این شیوه

(۱) نکا، گفتار دهم همین دفتر...م.

را در بررسی و گزارش دیگر یشتها نیز آزمایش کرد؛ اما دست کم در مورد بهرام یشت بسیار ثمر بخش خواهد بود.

توجه به بند چهارم از بخش هفتم «بند هشن» که در آن گفته شده است:

«تشر به سه پیکر در آمد، پیکر قوچ، پیکر اسب و

پیکر گاو. همان گونه که ستاره شناسان می گویند، هر يك

از صور فلکی نیز به سه پیکر در می آید.»

آشکار خواهد ساخت که در ایران باستان، از ستاره شناسی به عنوان وسیله ای

برای شناخت و تعبیر مفاهیم یشتها بهره برداری می شده است.

روزگار و جای تشکل طرح اصلی بهرام یشت

طرح منطقة البروج بهرام یشت، در عین حال که ویژگیهای این یشت را در بر دارد، روزگار تشکل آن را فرایاد می آورد. مثلاً در این طرح از «سرطان»^۱ سخنی به میان نیامده است و نبودن همین نام می تواند گواهی بر شناخت روزگار تشکل بهرام یشت به شمار آید؛ همان گونه که نام «میزان» در طرح منطقة البروج مصریان نیست و چنگالهای عقرب جای آن را گرفته است. حتی در دوران «ویژیل» این جای خالی را «سرزمین پهناور ویران» می خواندند.

بسیاری از صور فلکی منطقة البروج بابلیان با صور منطقة البروج بهرام یشت یکسان است؛ اما دو یا سه صورت از صور بهرام یشت با منطقة البروج چینیان وجه اشتراك دارد: «کلاغ» یا «عقاب» و «خوک» یا «گراز».

بررسی روزگار تشکل طرح بهرام یشت و در آمیختگی نامهای صور فلکی چینی و بابلی، آشکار می سازد که پی جویی در کار ستاره شناسی و احکام نجوم ارزش بسزایی دارد و به آسانی می تواند در کار شناخت مأخذ صور فلکی چینیان و هندوان و بابلیان سودمند افتد.

درباره این موضوع که آیا چینیان، ستاره شناسی را از ره بها فرا گرفتند یا

عربها از چینیان، سخن بسیار گفته شده است. «بنتلی»^۱ در اثر عظیم خود به نام «ستاره‌شناسی هندوان» می‌نویسد که این مطلب را با یکی از مسلمانان آگاه ودانشور هندوستان در میان گذاشتم و نظر او را پرسیدم. وی در پاسخ گفت که چینیان و عربها هیچ کدام این دانش را از یکدیگر اقتباس نکردند، بلکه هر دو قوم آن را از مردم یکی از کشورهای شمال ایران که در غرب یا شمال چین قرار داشت، فراگرفتند. پژوهش کنونی ما نشان خواهد داد که این کشور، همان جای پی‌ریزی و تشکل طرح بهرام‌یشت است. در این پژوهش، مسئله تعیین سرزمینی که نخستین رصد‌های ستارگان و سورفلکی در آن به عمل آمده، اهمیت اساسی دارد. برخی بر آنند که منطقه میان سی‌ودو تا چهل و یک درجه عرض شمالی، پایگاه نخستین بنیان‌گذاران طرح منطقه البروج شمسی بوده است. گروهی دیگر، سرزمین میان سرچشمه‌های رود جیحون و هندوستان را بدین امر اختصاص داده‌اند؛ چه، حالتی که این رصدها در آن صورت گرفته، چنان بوده است که رصدکنندگان پیوستگی خاصی میان یک گروه از ستارگان با موضوع معلومی چون «شیر» یا «شتر» قائل شده‌اند. از این نظر گاه نیز، پژوهش درباره نامهای ستارگان و گروههای آنها در بهرام‌یشت بسیار ثمر بخش خواهد بود و خوشبختانه در متن این یشت، اشاره‌هایی درباره سرزمین تقریبی تشکل طرح اصلی آن مندرج است. مهم‌ترین عامل شناخت این سرزمین، حضور «شتر» و غیبت «شیر»^۲ در بهرام‌یشت است. باید به خاطر آورد که در کرده چهارم بهرام‌یشت، ترکیب «بزرگ کوهان» در توصیف شتر به کار برده شده و توجه ما را به این امر که شتر مورد بحث، یک شتر بلخی است، جلب می‌کند. در دنباله همین توصیف می‌خوانیم که شتر مذکور یک شتر اهلی و باربر است و بدین‌سان از شتر وحشی که هنوز هم در آسیای میانه زیست می‌کند، متمایز می‌شود. پیداست که نویسنده یشت، به‌طور کامل از جزئیات تاریخ زندگی شتر، از نشانه‌هایی که در جنگ‌ها بر پیکر او وارد می‌آید، نیروی بینایی و هم‌انگیز او، قدرت راه‌پیمایی او و موسم جفت‌گیری ادواری اش آگاهی داشته است. چنین علم و اطلاعی تنها در آسیای میانه می‌تواند به دست آید و در واقع، بهترین تفسیر بر این کرده از

بهرام یشت را باید در پاره‌ای از بخشهای کتاب «سون هدین»^۱ به نام «سفرهایی در آسیای میانه» باز جست.

نبودن نام «شیر» در طرح منطقه البروج بهرام یشت نیز شایسته تأمل فراوان است. شیر در نواحی شمال ایران هم بومی نبوده تا چه رسد به آسیای میانه. «آگاسیز»^۲ می گوید هر نوع جانوری همیشه در سرزمین اصلی خود محفوظ می ماند. این عامل هم به برخی از نواحی آسیای میانه به عنوان جای پدید آمدن طرح بهرام یشت اشاره می کند.

سرانجام، ناگزیریم به این نکته توجه کنیم که پاره‌ای از نامهای صور فلکی در طرح منطقه البروج بهرام یشت اگر مستقیماً از ماخذ چینی اقتباس نشده باشد، دست کم از نفوذ و تأثیر این ماخذ بر کنار نبوده است. اشاره به «مرغوشن» (پرنده چینی)^۳ در بهرام یشت، حاکی از پیوستگی طرح منطقه البروج این یشت با نمادگرایی چینی است. همچنین اطلاق نام «وارغن» (که به «کلاغ» ترجمه شده است) به یکی از صور فلکی بهرام یشت، یادآور آن است که «کلاغ» نزد چینیان به عنوان پرنده‌ای روحانی مورد توجه و احترام بسیار قرار می گیرد و نماد خورشید را به گونه کلاغی در درون دایره‌ای تصویر می کنند. توصیفی که در کرده هفتم بهرام یشت، از این پرنده به عمل آمده است، «مرغ صبح» متنهاى کهن چینی را فرایاد می آورد.

بنابر آنچه گفته شد، طرح بسیار کهن منطقه البروج بهرام یشت، در ناحیه‌ای از آسیای میانه که در همسایگی چین قرار داشته و از امکان مبادله نمادهای ستاره‌شناسی با آن سرزمین برخوردار بوده، بنیان گرفته است.

(۱) Seuen Hedin (۲) Agassiz (۳) این نکته که مؤلف با چنین قطعیتی، ترکیب اوستایی «مرغوشن» را به «پرنده چینی» گزارش می کند، محقق نیست و در هر حال باید با قید احتیاط تلقی گردد. — (۴) Symbolism

تطبیق طرح منطقه البروج بهرام‌یشت و طرح منطقه البروج منجمان کنونی

پیش از پرداختن به دیگر مباحث، نامهایی را که در بهرام‌یشت به‌صورت
فلکی منطقه البروج اختصاص یافته، مورد بررسی قرار می‌دهیم:

۱- باد	در کرده یکم آمده است
۲- گاو	دوم
۳- اسب	سوم
۴- شتر	چهارم
۵- گراز	پنجم
۶- پسر	ششم
۷- کلاغ	هفتم
۸- قوچ	هشتم
۹- بز	نهم
۱۰- مرد جنگاور	دهم
۱۱- ماهی کر	یازدهم

بدیهی است که یکی از صور فلکی، یعنی «سرطان»، در این طرح قرینه ندارد
و سبب این امر را پس از این جست‌وجو خواهیم کرد.

برای اثبات تطبیق طرح منطقه البروج بهرام‌یشت با طرح منطقه البروج
متداول امروز، ناگزیر باید از عقاید ستاره‌شناسان کمک بگیریم و صور فلکی را با
توجه به عناصر چهارگانه مشهور دنیای کهن، آب و آتش و باد و خاک، طبقه‌بندی
کنیم. طبقاً در این تقسیم‌بندی، عنصر آتشین، در مرتبه یکم قرار می‌گیرد؛ چه،
سرشت بهرام‌آتشین است. به همین دلیل، عنصر آبی فروترین جارا اشغال می‌کند؛
زیرا خانه حسیض بهرام در صورت فلکی آبی «سرطان» است و صور فلکی آبی،
همه‌خانه‌های حسیض را تشکیل می‌دهند.

این عناصر در روزگار ساسانیان و حتی پیش از آن نیز شهرت فراوان داشته

است و هم از این روست که ما در رشن یشته به يك طبقه بندی از صور فلکی بر می خوریم: «آنها که تخمه آبها را در بر دارند (عنصر آبی) و آنها که مایه خاک در آنهاست (عنصر خاکی).»

هر يك از صور فلکی که بر حسب بستگی با عناصر چهار گانه طبقه بندی شده است، در عین حال از لحاظ پیوند با بهرام، ترتیب ویژه ای دارد؛ چنان که «قوج» و «بز» در يك سو جای دارند، زیرا بهرام خداوند قوچهاست، حال آن که «بز» تنها يك پیکره نمایشی بهرام است و «ماهی کر» در همان طرفی قرار دارد که بهرام در بخشی از آن جایگزین گردیده.

برای آشنایی با مناسبات میان صور فلکی و عناصر چهار گانه، جدول زیر را که پیروان آیین بهرام بدان اعتقاد داشته اند، به دست می دهیم^۱:

عنصر آتشین	اسب (قوس) ۳ کر	شتر (اسد) ۴ کر	قوج (حمل) ۸ کر
عنصر خاکی	گاو (ثور) ۲ کر	گراز (سنبله) ۵ کر	گوزن (جدی) ۹ کر
عنصر بادی	باد (میزان) ۱ کر	پسر (جوزا) ۶ کر	مرد جنگاور (دلو) ۱۰ کر
عنصر آبی	... (سرطان)	کلاغ (عقرب) ۷ کر	ماهی کر (حوت) ۱۱ کر

(۱) «برج که جملگی فلك بدان منقسم است، سه برج آتشی است و سه برج خاکی است و سه برج بادی است و سه برج آبی. آتشی حمل و اسد و قوس است ...» (یادآوری مترجم به نقل از «جامع الحکمتین» ناصر خسرو، به تصحیح هانری کربن و دکتر محمد معین، ص ۲۷۲).

شناخت هویت صورفلکی در طرح بهرام‌یشت

اکنون به بحث درباره شناخت هویت صورفلکی، چنان که در بهرام‌یشت نامگذاری شده است، و مقایسه آنها با نامگذاری معمول در طرح منطقه البروج متداول می‌پردازیم.

طرح بهرام‌یشت، با باد آغاز می‌شود و ما آن را در برابر میزان^۱ قرار می‌دهیم. می‌دانیم که صورت فلکی موسوم به میزان، تا روزگار «ویژیل» هم بی‌نام بوده و از این رو، یک جای خالی در طرح منطقه البروج به‌شمار می‌رفته است. بنابراین، چه چیزی می‌تواند طبیعی‌تر از این باشد که در بهرام‌یشت، این صورت فلکی بی‌نام و منسوب به عنصر بادی را به نام عنصر اصلی آن «باد» نامیده باشند؟ اما سبب آن که در بهرام‌یشت، شمارش صورفلکی با «باد» (= میزان) آغاز شده، این است که وقتی بهرام در منازل فلکی منسوب به عنصر آبی است، در خانه‌های حسیض خود قرار دارد (بویژه هنگامی که در صورت فلکی «سرطان» داخل می‌شود، در حالت افول است) حال آن که بیرون رفتن بهرام از سرطان و درآمدن به میزان و ترک خانه‌های حسیض، از نظر گاه‌آیین بهرام، رویدادی فرخنده به‌شمار می‌آید. دومین صورت فلکی در طرح بهرام‌یشت، به نام «گاونر» خوانده شده و نیازی نیست که درباره تطبیق آن با «ثور»^۲ سخنی به‌میان آید؛ زیرا تقریباً در تمام طرح‌های منطقه البروج، این صورت به همین نام آمده است.

سومین صورت در بهرام‌یشت (کرده سوم) «اسب» است و ما به آسانی خواهیم توانست آن را با «قوس»^۳ مطابقت دهیم. حتی در طرح منطقه البروج ستاره‌شناسان باختر نیز «ساگیتاریوس»^۴ (نیم‌اسب-نیم آدمی) است. نویسندگان متن‌های پهلوی نیز این صورت را «نیم‌اسب» خوانده‌اند که کاملاً با نامگذاری باختریان هماهنگی دارد.^۵

۱) Libra (۲) Taurus (۳) و بنا بر پایه‌ای از روایات Centaur Chinon (۴) Sagittarius (۵) ساگیتاریوس در زبان انگلیسی به Archer ترجمه شده که هرگاه بدین صورت (یعنی با A) نوشته شود، به معنی «قوس» است. این صورت فلکی در فرهنگ‌های فارسی و کتب نجومی عربی و فارسی نیز هم‌جا «قوس» نامیده شده و آن را «کمان» و «کمان گردون» نیز خوانده‌اند. تنها در فرهنگ نظام آمده است که: «نام برج نهم از بروج دوازده‌گانه است که ستاره‌هایش به شکل مرد تیرانداز فرض شده.» و فقط همین تعبیر اخیر با «نیم‌اسب» بندهشن و «نیم‌اسب-نیم آدمی» منجمان باختر سازگاری دارد.م.

چهارمین صورت فلکی که در طرح منطقه البروج بهرام یشت آمده، «شتر» است و این نام - چنان که پیش از این گفته شد - جایگزین نام «شیر» شده. در سرزمینهای دیگری هم که شیر بومی نبوده، جانشینی برای آن پیدا کرده اند. مثلاً «سفینکس»^۱ مصریان محتملاً وقتی بنیان گرفته که تحویل صور فلکی در حد فاصل میان «اسد» و «سنبله» بوده است.

صورت فلکی پنجم در طرح منطقه البروج مورد بحث ما، «گراز» خوانده شده و در نظر اول با «سنبله»^۲ که در طرح منطقه البروج کنونی برابر آن است، بسیار ناسازگار می نماید. اما با توجه به اساطیر تطبیقی می توان پیوند این دو را دریافت.

در طرح منطقه البروج بابلی، «ایشثار»^۳ - که با «دونوس»^۴ قابل تطبیق است - جایگزین سنبله شده. این امر، مارا به يك اسطوره بسیار مشهور رهنمون می شود که به موجب آن، ایزدبانو «ایشثار» درسوگ دل داده خود «تاموز»^۵ «آدونیس» یا آتیس»^۶ زاری می کند. مرگ «تاموز» دل داده ایشثار، در این اسطوره به «مارس»^۷ نسبت داده که به پیکر يك «گراز» درآمده تا او را به قتل آورد. بنابراین برای نیایشگران ایزد بهرام (= مارس)، صورت فلکی «سنبله» با «گراز» یکی بوده است.

صورت فلکی ششم که در بهرام یشت آمده، «پسر پانزده ساله» خوانده شده و مبتنی بر این امر است که در طرح منطقه البروج بابلی «جوزا» (= دوپیکر)^۸ به گونه دوپسر به نمایش درآمده که پا به پای یکدیگر ایستاده اند. در «رم» نیز هنگام نامگذاری ماه سوم سال و سومین صورت فلکی، ساختمان نخستین شهر و افسانه برادران برادرکش - «رمولوس» و «رموس»^۹ - را در نظر داشته اند. تنها اختلاف میان منطقه البروج کنونی و طرح بهرام یشت در این قسمت، این است که در بهرام یشت به جای دوپسر، به يك پسر اشاره می رود.

هفتمین صورت فلکی که در بهرام یشت آمده، «کلاغ» نام دارد و برابر

(۱) Sphinx (۲) Virgo (۳) Ishtar (۴) Venus (۵) Tammuz (۶) Adonis or Attis (۷) Mars (۸) Gemini (۹) Romulus and Remus

است با «عقرب»^۱ در طرح منطقه البروج کنونی. در احکام نجوم، صورت فلکی عقرب به سبب افول قطبی آفتاب پس از اعتدال خریفی، نمادی از تاریکی انگاشته شده است. بهرام یشت نیز «کلاغ» را نمایشگر تیرگی خزان به شمار آورده و هنگامی که بدانیم در علم ستاره‌شناسی، بهرام و (= مارس) نشانه فصل تابستان است، برای ما آشکارتر خواهد شد که چگونه صورت فلکی «کلاغ» و (= عقرب)، افولی را در قدرت بهرام (= مارس) نمایان می‌سازد.

«قوچ دشتی زیبا» که در بهرام یشت آمده، هشتمین صورت فلکی است و با «حمل»^۲ تطبیق می‌نماید. از نظر گاه ستاره‌شناسی، این صورت فلکی، خانه اوج بهرام (= مارس) به شمار می‌رود و از این رو بویژه بدین نام باز شناخته می‌شود. «جسترو»^۳ یادآوری می‌کند که بابلیها بهرام (= مارس) را «نر گال»^۴ می‌نامیدند و آن را به پیکر «قوچ» یا «گوسفندی» به نمایش درمی‌آوردند. آنان خورشید را چوپان و اختران سیار را گوسفندان وی می‌پنداشتند و بهرام (= مارس) را - شاید به سبب روشنایی نمایانش - در آن میان برتر از همه محسوب می‌نمودند. در بهرام یشت نیز شاخهای قوچ به طور ویژه‌ای وصف می‌شود؛ زیرا در میان صور فلکی منطقه البروج، «حمل» (= قوچ) نخستین پایگاه را دارد.

«گوزن جنگنده» که در کرده نهم بهرام یشت آمده، قابل تطبیق است با «جدی»^۵ در طرح منطقه البروج کنونی. در طرح منطقه البروج هندوان نیز «جدی» سری چون سر گوزن دارد و در طرح مصریان نیز بسیار شبیه بدین است. همچنین باید توجه داشت که «گوزن» در آسیای میانه - سرزمین تشکل بهرام یشت - فراوان یافت می‌شود.^۶

در نمادگرایی بابلی، ایزد «رامن»^۷ - خدای تندرو و توفان - نمایشگر دهمین صورت فلکی یعنی «دلو»^۸ شناخته شده است و به خوبی تصویر یک پهلوان

(۱) Scorpio (۲) Aries (۳) Jastrow (۴) Nergal (۵) Capricornus

(۶) در کرده نهم بهرام یشت به جای «گوزن جنگنده»، «بزرگش دشتی» آمده و مؤلف خود نیز در طرحی که در صفحات پیشین آمد، در ردیف نهم «بز» آورده است و معلوم نیست چرا در این مورد در جدول تطبیق صور فلکی با عناصیر چهارگانه، «گوزن» می‌آورد. م. (۷) Ramman (۸) Aquarius

ومرد جنگاور را در ذهن ما پدید می آورد. این ایزد، در عین حال، در نبرد میان عناصر، مقام فرماندهی دارد و همچون ایزد جنگ است که قوم آشور، پیروزیهای خود را بدو نسبت می دهد.

کالبدی که در کرده دهم بهرام یشت، ایزد بهرام بدان درمی آید^۱ کاملاً با نماد بابلی سازگار است.

یازدهمین صورت فلکی، «حوت»^۲ است که در کرده یازدهم بهرام یشت، ماهی کر برابر آن آمده. در بهرام یشت گفته نشده است که بهرام به پیکر ماهی کر درآمد و این شاید بدان سبب بوده که بهرام با نسبتی که به عنصر آتشین دارد، نمی توانسته است در کالبد جانوری آبی در آید. اما بسیار قابل تأمل است که که درست در کرده یازدهم، جایی که منتظر برخورد با نام صورت فلکی «حوت» هستیم، با توصیف ماهی کر روبرو می شویم. شاید همانندی نام ماهی کر با «ماکر»^۳ (نام هندی این صورت فلکی) نیز اتفاقی نباشد.

بدین سان، یازده صورت از صور فلکی منطقة البروج را در بهرام یشت می بینیم. حال می پردازیم به این نکته که چرا دوازدهمین صورت، یعنی «سرطان» در این طرح نیامده است. بازم علم ستاره شناسی و احکام نجوم رهنمون ما خواهد بود. به موجب احکام نجوم، صورت فلکی «سرطان» خانه حسیض بهرام است و بنابراین اگر نیایشگران ایزد بهرام، او را از برخورد با چنین صورتی روی گردان نشان دهند، امری کاملاً طبیعی است.

باید توجه داشت که در بهرام یشت، تنها جنبه ستاره شناسی بهرام مطرح نمی شود، بلکه نیایش و پرستش این ایزد نیز مورد توجه است و بدین سبب نیایش بهرام در هنگام حسیض، چندان خوشایند نمی نماید.

پرفسور «دو گوپه»^۴ در یک سخنرانی که در ششمین کنفرانس جهانی خاورشناسی ایراد کرد، اظهار داشت که پیروان آیینهای کهن، بجای آوردن نیایش را در دوره

(۱) «بهرام اهورا آفریده، دهمین بار در کالبد مرد شکوهمند زیبای مزدا آفریده ای که دشنه ای زرکوب و آداسته به گونه گون زیورها در برداشت، به سوی زرتشت روی آورد.» (یادآوری مترجم به نقل از اوستا، ص ۲۷۶) (۲) Pisces (۳) Makara (۴) Prof. De Goeje (این نام را «دوخویه» هم نوشته اند).

حضیض و افول ستارگان روانمی‌دانستند و از این کار روی می‌گردانیدند. بنا بر این در بهرام‌یشت نیز انتظاری جز این نمی‌رود که نامی از خانه‌حضیض بهرام به میان نیاید. بدیهی است که چنین امری با بسیاری از احکام ستاره‌شناسی متأخر که در رساله‌ منوش چیشره آمده، سازگار نیست. مثلاً این حکم که «حالت پدرام گوش بهرام فرخنده (سعد) است، به‌طور مشروط قابل قبول است؛ یعنی در صورتی که بهرام در آستانه گذراز «سرطان» و خورشید و ماه در آخرین بخش «دلو» و «کیوان» در نخستین بخش «حمل» باشد.

چنان‌که از متن‌های ستاره‌شناسی و احکام نجوم برمی‌آید، افول در «سرطان» تنها در بیست و هشت درجه از سی درجه دوام می‌یابد و بنا بر این مسئله‌ای که در متن‌های ستاره‌شناسی پهلوی مطرح می‌شود، به هیچ وجه با حالت همیشگی بهرام که هنگام قرار گرفتن در خانه «سرطان»، در افول و حضیض است، منافات ندارد.

بخش‌های ایزد بهرام

نخستین نیمه بهرام‌یشت، ویژه طرح منطقه البروج است و در سه کرده پس از آن، گزارش بخش‌های ایزد بهرام را می‌خوانیم. این بخش‌ها نیز دقیقاً طبق طرحها و احکام نجومی صورت می‌گیرد.

در بندهای سیزدهم، بیست و نهم، سی و یکم و سی و سوم بهرام‌یشت آمده است که ایزد بهرام نیروی بینایی شگفتی همچون بینایی اسب و کرکس و شتر و ماهی کرمی بخشد. این امر، بی‌درنگ به یاد ما می‌آورد که طبق احکام نجومی، بهرام (= مارس) فرمانروای چشم‌هاست و می‌تواند به کسی که مورد توجه اوست، چشمانی تیزبین و درخشان ببخشد و هم از این روست که در کرده یازدهم بهرام‌یشت، ایزد بهرام يك چنین دید چشمی به زرتشت می‌بخشد. همچنین اگر بهرام (= مارس) بر کسی خشم گیرد، می‌تواند بینایی چشمان او را باز گیرد و بدین سبب، این ستاره در میان «صابان»^۱ - که آیینشان مبتنی بر ستاره‌پرستی

است - به «الملک الاعمی» شهرت دارد.

«چولسن»^۱ در اثر عظیم خود به نام «صابان و آیین آنها» شگفتی خود را از این امر ابراز می‌دارد و نمی‌تواند تعبیری برای این نامگذاری بیابد؛ اما «دوگویه» معتقد است که اگر بهرام (= مارس) قدرت افزودن بینایی چشم کسان را داشته باشد، خواهد توانست در هنگام ناخشنودی نیز بینایی کسان را بازگیرد.

در بند بیست و نهم بهرام یشت آمده است که ایزد بهرام نیروی بازو به زرتشت می‌بخشد. احکام نجوم نیز حکایت از آن دارد که هرگاه درزایچه کسی بهرام در خانه «جوزا» یا «سنبله» باشد، آن کس جنگاوری توانا خواهد شد. «جوزا» فرمانروایی جگرها و بازوان را برعهده دارد و هرگاه بهرام (= مارس) در یکی از صور فلکی سعد باشد، می‌تواند بدین اندامها توانایی ببخشد. نیروهای دیگری هم که ایزد بهرام در بهرام یشت به زرتشت می‌بخشد، می‌تواند گزارشگر احکام نجوم باشد.

شناخت هویت پیکره هاله‌دار طاق‌بستان

در آخرین گفتار این دفتر، کوشیده‌ام تا با توجه به پاره‌ای از مباحث تاریخی و باستان‌شناسی، پیکره هاله‌داری را که در سنگ نگاره طاق‌بستان دیده می‌شود، از آن ایزد بهرام به‌شمار آورم. اما در این گفتار، همان مبحث را از نظر گاه ستاره‌شناسی و احکام نجوم مورد بررسی و پژوهش قرار می‌دهم. مهم‌ترین نکته‌ای که ستاره‌شناسی می‌تواند روشنگر آن باشد، تعبیر پاهای کوچک، یا «پاشنه‌های لاغر» است که در بند هفدهم بهرام یشت به بهرام نسبت داده شده. مسئله تضاد میان نیروی عظیم ایزد رزم و پیکار با این پاهای کوچک و لاغرا می‌تواند با توجه به احکام نجوم حل گردد. در میان صور فلکی، «حمل» به منزله «سر» است و «حوت» به مثابه «پا» و چنان که گفته شد، افول بهرام

هنگام گذشتن از خانه‌های فلکی منسوب به عنصر آبی است (که «حوت» نیز در زمره آنها به‌شمار می‌رود) و از این رو، بهرام وقتی در «حوت» باشد، طبعاً دارای پاهایی لاغر (ضعیف) خواهد بود.

پیکر تراشی که سنگ نگاره طاق‌بستان را به وجود آورده، به خوبی از ازمباحث «اوستا» و احکام نجوم آگاه بوده است و از يك فرمانبردار دستگاه دینی دوران ساسانیان، جز این نیز انتظاری نمی‌رود. تمام سنگ نگاره مورد بحث، به گونه‌ای متشکل شده است که نماد کاملی از جنبه ستاره‌شناسی ایزد بهرام به‌شمار آید. مثلاً می‌دانیم که بنا بر احکام نجوم، بهرام هنگام اوج در خانه‌های فلکی منسوب به عنصر آتشین است و هنگام حضیض در خانه‌های منسوب به عنصر آبی. بنابراین پرتوهای آتشین که برگرد سر این پیکره می‌تابد، نشانه اوج و قرار گرفتن پاهای کوچک و لاغر آن بر روی يك گل آبی (نیلوفر آبی) نمودار حضیض است.

شاید در روزگار ساسانیان، گلهای نیلوفر آبی و ماهیان شناور در استخر پای این سنگ نگاره، نمایش زنده‌تری از عنصر آبی و صورت فلکی «حوت» پدید می‌آورده است.

بسیاری از پیکره‌های دیگر این سنگ نگاره را نیز می‌توان به یاری احکام نجوم و علم ستاره‌شناسی، باز شناخت. از آن جمله است پیکره‌ای که مردی جوان‌تر و کوتاه‌تر را نمایش می‌دهد. دیدار این پیکره، بی‌درنگ احکام نجوم را به یاد می‌آورد که بهرام (= مارس) پیکره‌ای بلند ندارد و پیکری جوان دارد و باریک میان است.

يك پرسش مهم دیگر ممکن است در این جا پیش آید که چرا تبهکاران در تمام سنگ نگاره طاق‌بستان، بویژه چشمان پیکره هاله‌دار مورد بحث را برای ویران ساختن برگزیده‌اند؟

پاسخ این پرسش چندان دشوار نیست؛ زیرا چنان که گفتیم همه وصف‌ها و احکام نجوم، انتساب این پیکره را به ایزد بهرام تأیید می‌کند و بنابراین وقتی در بند هفدهم بهرام یشت می‌خوانیم که ایزد بهرام دارای چشمانی روشن و درخشان است، شکی برای ما به جا نمی‌ماند که سازنده سنگ نگاره، کوشش داشته

تا پیکره ایزد بهرام را به‌طور دقیق، هماهنگ با این توصیف بهرام‌یشت بتراشد و چشمان آن را هر چه بیشتر نمایان و برجسته سازد. از این رو، تباهاکاران نیز پیش و بیش از هر چیز متوجه این نمایش و برجستگی چشمان پیکره شده و به خراب کردن آن همت گماشته‌اند.

پژوهش در دیگر یشتها از لحاظ ستاره‌شناسی

گزارش بهرام‌یشت در پرتو احکام نجوم بسیار روشنگر و ثمر بخش است. اما شاید به کار بستن این شیوه در مورد دیگر یشتها تا این اندازه سودمند نیفتد؛ زیرا در آن یشتها، گسترش مسائل دینی و اخلاقی، مایه‌های اصلی ستاره‌شناسی را کم‌رنگ ساخته است. می‌توان پنداشت که عقیده متأخر مبنی بر این که «ستارگان سیار از آن اهریمن‌اند»^۱ بدین جریان کمک کرده است. اما هنوز هم در پاره‌ای از یشتها، بازمانده عقاید کهن ستاره‌شناسی به چشم می‌خورد؛ مثلاً در «رشن‌یشت» گروه بندی ستارگان را می‌بینیم که تخمه آب و خاک و جز آن را دربردارند. در «رام‌یشت» نیز خاطره‌ای از این عقاید به جا مانده و ایزد «ویو» یادآور صورت فلکی «میزان» و تأثیر داخل شدن سیارات در این خانه فلکی است. در بندهای سی و نهم تا چهل و یکم این یشت، دوشیزگانی که در آرزوی شوهران خوبند، ایزد «ویو» را نیایش می‌کنند و خواست آنها برآورده می‌شود. در کتابهای احکام نجوم درباره نتایج داخل شدن بهرام (= مارس) در صورت فلکی «میزان» (که خانه ثابت و نوس است) می‌خوانیم: گهگاه زناشویی به تأخیر می‌افتد... سرشت کسی که زایچه او چنین باشد، شهوانی و تند است و احتمالاً از تأثیر عشق دچار رنج و عذاب می‌شود.

درواقع، این يك توصیف بسیار دقیق است از آرزومندان زناشویی که در «رام‌یشت» بدانها اشاره رفته. همچنین می‌توان افزود که به موجب احکام نجوم، کسی که در زایچه او «مشتري» در برج «میزان» باشد، در زناشویی کامیاب و

(۱) لکا، مینوخرد، بخش هشتم، بند ۱۹ و بندهشن، بخش سوم، بند ۲۵.

بهر روز است.

پیش از این گفتیم که گزارشگران کهن منتهای پهلوی، احکام نجوم را برای بررسی «تیریش» به کار برده‌اند. همچنین در «بند هشن» (بخش هفتم، بند چهارم) آمده است که «تشر» به سه پیکر درآمد.

روزگار و سرزمینی که «تیریش» در آن به نگارش درآمد، بیشتر ویژه پرستش صور فلکی معینی به منظور دفع زیانکاری برخی از سیارات بوده است. در این میان، بویژه صورت فلکی «هفتورنگ» برای دور راندن گزند و آسیب از بهرام، مورد توجه بوده و از آنجا که «تشر» نیز هم‌پیمان و هم‌کام «هفتورنگ» به شمار می‌رفته، نوعی همانندی و هماهنگی میان ایزدان «تشر» و «بهرام» وجود داشته است.

گفتار چهارم

شاهنامه و فنک-شن-ینی

در تاریخ ادبیات بسیار به ندرت اتفاق می افتد که دو حماسه بزرگ، متعلق به دو قوم مختلف، رویدادها و افسانه‌های مشترک یا تقریباً همانندی را در بر داشته باشد. در موارد نادری که چنین پدیده‌ای به چشم می خورد، دنبال کردن خطسیر نقل و انتقال افسانه‌ها و رویدادها کاری است جالب توجه و مسحورکننده. البته این نخستین و اساسی ترین کار نویسندگان تاریخ ادبیات در زمینه پژوهش چنین افسانه‌های مشترک و همانندی است؛ اما به موازات این امر، باید شیوه‌های گوناگون بهره برداری دو حماسه از مواد یکسان و چگونگی به کار بستن عناصر ترکیب کننده افسانه‌ها و اسطوره‌ها نیز مورد بررسی و پژوهش قرار گیرد. هنگام سنجش راههای استفاده حماسه‌ها از سنتها و افسانه‌ها و اسطوره‌های مشترک، طبعاً اختلاف روحیه‌ها و مسائل دینی و محیط تاریخی هر یک از اقوام را هم باید در مد نظر داشت.

در گفتارهای یکم و دوم این دفتر، در باره همانندی تعداد زیادی از افسانه‌ها و آیینهای دینی ایران و چین کهن، به تفصیل سخن گفته‌ام و این پژوهشها مرا به سنجش بخشهای حماسی شاهنامه و «فنک-شن-ینی»^۱ - حماسه کهن چینیان - رهنمون شده است.

داستانهای پهلوانی فنک-شن-ینی، از بلند آوازه ترین افسانه‌های دینی و سرودهای شاعرانه چین کهن به شمار می رود؛ همچنان که «شاهنامه» از لحاظ

هنر شعر و عظمت حماسی و برخورداری از اقبال همگان، در میان آثار حماسی ایرانیان، برترین پایگاه را دارد.

حماسه چین که جنگهای آخرین شاهنشاه دودمان «ین»^۱ را توصیف می‌کند، بر زمینه آیین داتوگرایی قرار دارد و در اعمال پهلوانان آدمی‌وار آن، ویژگی‌های آیین کهن چین، تقریباً دست‌نخورده به‌جا مانده‌است. مطالعه تطبیقی حماسه‌های چین و ایران، نزدیکی و همانندی میان دنیای پهلوانی این دو قوم باستانی را نشان می‌دهد. «و.پ. کر»^۲ و دیگران پژوهشگران شعر پهلوانی، پاره‌ای همانندیها را در میان آثار حماسی «هم» و حماسه‌های اقوام شمالی خاطر نشان ساخته‌اند؛ اما این همانندیها در برابر همانندی حماسه‌های ایران و چین، اندک‌مایه و ناچیز است.

همانندی افسانه‌های پهلوانی ایران و چین، جنبه اساسی و کلی دارد. گاه تمام افسانه و پهلوانان آن در هر دو حماسه یکسانند و زمانی، جابجایی پاره‌ای از رویدادها و به‌کار بستن برخی هنر نمایهای شاعرانه به چشم می‌خورد. مثلاً سرگذشت و منش شاهانی چون «کاووس» و «جووانگ»، و شهبانوهای مانند «سودابه» و «سو-دا-گی» و شاهزادگانی نظیر «سیاوش» و «بین-کیائو» و گزارشهای مربوط به پهلوانان و جنگاورانی چون «لی-جینگ» و «رستم» و «لی-نو-جا» و «سهراب»، به‌طور شگفتی‌انگیزی همانندی دارد.

هنگام پی‌جویی در این همانندیهای نمایان، می‌توان نقش قوم «سکا» را مورد توجه قرار داد. این قوم، چنان‌که می‌دانیم، در سرزمینهای گسترده میان ایران و چین می‌زیسته و احتمال می‌رود که افسانه‌های سکایی، بنیاد داستانهای مشترک یاد شده را تشکیل می‌داده است؛ زیرا مهم‌ترین افسانه‌های همانند در حماسه‌های ایران و چین را همین افسانه‌های سکایی تشکیل می‌دهد. البته داستانهای دیگری مانند «پولادوند دیو» و «جادوان جنگجوی «بو-لو-دائو» و «جنگ یازده رخ» نیز در حماسه‌های ایران و چین مشترک است که در حال حاضر نمی‌توان میان آنها با افسانه‌های سکایی مناسبتی قائل شد. اما برخی از این همانندیها

را می‌توان نتیجه مبادله خود آگاه یا ناخود آگاه داستان سرایان و نقالان دو کشور دانست. «دکترویلهلم گروب»^۱ می‌نویسد، هنوز هم کسانی که هرگز کتاب نخوانده‌اند، افسانه‌های «فنگ-شن-ینی» را نقل و پخش می‌کنند. از سوی دیگر می‌دانیم که بسیاری از افسانه‌های «شاهنامه»، از روایت‌های شفاهی مایه گرفته است. «فردوسی» خود می‌گوید:

چو از جمله این داستانها بسی بخوانید خواننده برهر کسی
جهان دل نهاده براین داستان همه بخردان وهمه راستان^۲

بنا براین، در سرزمینی مانند آسیای میانه که اقوام مختلف با یکدیگر آمیزش داشته‌اند، تماس میان افسانه‌های ایران و چین و جابجایی داستانها و رویدادها و پهلوانان از طریق نقلهای سینه به سینه سخنوران و نقالان، امری طبیعی بوده است؛ بویژه که هر یک از این نقالان همواره می‌گوشیده‌است تا مجموعه داستانهای خود را پرمایه‌تر و کامل‌تر سازد.

پس از بررسی همانندی چشم گیر افسانه‌های شاهنشاهان «کاووس» و «جو-وانگ» به مشابَهت بین رئیس مطالب در حماسه‌های ایران و چین، آگاهی بیشتری می‌یابیم. فنگ-شن-ینی به طور کلی از رویدادها و جنگهای دوران فرمانروایی جو-وانگ سخن می‌گوید و جاویدانها، از ایزدان و پارسایان گرفته تادیوان، آزادانه در این رویدادها و جنگها نقشهایی برعهده دارند. بنا براین، به تعبیر دیگر می‌توان گفت موضوع حماسه چین، کشمکش میان نیکی و بدی است که در آن، سرانجام نیروهای نیکی پیروز می‌شوند.

بخش پهلوانی شاهنامه نیز (که با قسمت تاریخی آن تفاوت آشکار دارد) به‌طور عمده به رویدادهای روزگار کاووس اختصاص دارد و کارگزاران نیروهای فوق طبیعت هم تا اندازه‌ای در داستانها دخالت می‌کنند. اما همان طور که از

(۱) Dr. Wilhelm Grube (۲) در شاهنامه، چاپ بروخیم (ج ۱، ص ۸) این دو بیت چنین آمده است:

«چو از دفتر این داستانها بسی
جهان دل نهاده بدین داستان
همی خواند خواننده برهر کسی
همه بخردان نیز و هم راستان»-م.

مثنی‌های پهلوی برمی‌آید، می‌توان یقین داشت که در روایت‌های پیش از اسلام کارگزاران نیروهای فوق طبیعت، نقش بسیار بزرگتری را در همین داستانها ایفا می‌کرده‌اند. مثلاً در «بهمن‌یشت»، جنگ‌های دوران کاووس به گونه کشمکش‌های سهمگین میان دیوان و فرشتگان نمایش داده شده است.

در حماسه ایران، به گونه‌ای که اکنون در دست ماست، نیروهای فوق طبیعت نقش بسیار ناچیزتری از حماسه چین دارند و این امر در عین حال، نشانه‌ای از ضعف و قدرت حماسه ایران به شمار می‌رود. دن فنگ-شن-ی، نیروهای فوق طبیعت سهم بسزایی دارند و ایزدان و دیوان بیش از حد معمول در رویدادهای اصلی این منظومه پدیدار می‌شوند. علاوه بر آن، رزم افزارهایی که پارسایان و دیوان در این جنگ‌ها به کار می‌برند، رزم افزارهای ویژه‌ای است که نمایی غیر واقعی به نبردها و رزم‌آوران می‌بخشد. طلسمها و بازوبندهای شگفت، مروریدهای جادویی و دیگر افزارهای جنگ ایزدان و دیوان، بسیار آزادانه به کار برده می‌شود و تأثیر نامطلوبی بر مخیله خواننده و اعتقاد وی برجای می‌گذارد. تمام اصول آیین دایوگرایی، بی آن که ضرورتی در میان باشد، در منظومه راه یافته‌است و بسیاری از ایزدان و پارسایان و دیوان در صحنه نبردهای می‌گذارند که حضور آنها جز پر کردن پهنه پیکار و سرگردانی خواننده منظومه به کاری نمی‌آید.

از سوی دیگر، سرآینده شاهنامه از به کار گرفتن نیروهای فوق طبیعت پرهیز دارد و خواننده به ندرت در شاهنامه با فرشتگان و دیوان روبرو می‌شود. بنابراین نبردهای شاهنامه واقع گرایانه تراست و اثری از رنگ آمیزی درخشان افسانه‌ای حماسه چین در آنها به چشم نمی‌خورد. بدیهی است که در اوستا و مثنی‌های پهلوی، همدوش آوردن پهلوانان زمینی با کارگزاران نیروهای فوق طبیعت و نسبت دادن کارهای بسیار شگفت بدانها، امری عادی به شمار می‌رفته؛ اما فردوسی در روزگاری زندگی می‌کرد که ناباوری در ذهن آدمیان راه یافته و چندان اعتقادی به رویدادهای شگفت و افسانه‌ای داستانهای کهن برجا نمانده بود. این نکته یادآور گفتار یکی از پژوهشگران کار آزموده و ژرف فکر شعر حماسی است که می‌گوید افسانه‌های اقوام جوان با اعتقادات و داستانهای شگفتی انگیز و فوق

بشری آغاز می‌شود و این اقوام برای گریز از آنها دو راه درپیش دارند، یا باید به تدریج افسانه‌های باور نکردنی را به یک سو نهند و داستانهای واقع گرایانه‌تری را جایگزین آنها سازند و یا آن که تمام اساطیر خود را نگاهدارند و به نظم درآورند.

در شاهنامه این هردو شیوه به کار گرفته شده، اما در حماسه چین، گریز از شخصیت‌های اساطیری و فضای افسانه‌ای، کاری دشوار بوده است؛ زیرا سرآیندگان این حماسه، عمیقاً با اعتقادات عامیانه و آیین دائوگرایی پیوستگی داشته‌اند. فنگ-شن-ینی از لحاظ هنری بر شاهنامه برتری دارد. این منظومه را گروهی از شاعران گمنام دائوگرای و پیشوایان دینی سروده و ویراسته و باز ویراسته‌اند. متعلق نبودن این اثر به یک تن چنان آشکار است که حتی نام یکی از سرآیندگان آن را نمی‌دانیم. کوتاه سخن آن که حماسه چین، حاصل یک دگرگونی دراز مدت در میان ادیبان و مردمی است که آن را خوانده و شنیده‌اند. در نتیجه، یکپارچگی حماسه بخوبی نگاهداری شده، سرانجام داستان روشن است، تأثیر منظومه در مقیاس درست آن برجاست و حتی مطالب فرعی آن شکوهمند و پهلوانی به نظر می‌رسد. همچنین مفهوم ضمنی اخلاقی هر یک از بخش‌های منظومه و سیر سرنوشت به سوی یک رویداد مقدر عظیم، در سرتاسر حماسه مورد تأکید قرار گرفته است.

شاهنامه فراهم آورده و ویراسته یک شاعر بزرگ است از میان موادی که به طرزی نابسامان در اینجا و آنجا پراکنده بوده است. خوشبختانه مردی بدین کار شگرف دست یازید که با نبوغ سرشار خویش توانست سرگذشت نژاد ایرانی و تاریخ آن را گزارش کند و داستانی را که خود آفریده بود، بر آن بیفزاید. با این حال، گهگاه حجم و عظمت کار، مانع از درخشش نبوغ سراینده آن گردیده؛ چه این داستانها از میان اجزاء پراکنده هزار گونه روایت سنتی که از روزگاران کهن بازمانده بوده، فراهم آمده است. فردوسی خود در این باره می‌گوید:

سخن‌ها پراکنده پیرا کند چو آکنده شد مغز جان آکند

پس از این مقایسهٔ مقدماتی که دربارهٔ ویژگی‌های کلی دو حماسهٔ ایران و چین به عمل آوردیم، به بررسی همانندی‌های موجود در برخی از داستانهای پهلوانی دوقوم می‌پردازیم.

کاووس و جو-وانگ

در حماسهٔ چین، شاهنشاه «جو-وانگ» به عنوان مردی شست‌منش، زن‌باره، باده‌گسار و عیاش توصیف شده است. «سودا-کی»^۱ محبوب‌ترین سوگلی جو-وانگ و خرد اهریمنی وی، با اندرزهای شیطانی خویش، او را به گونهٔ شاهی ستمکار و سنگدل درمی‌آورد. در حقیقت بیشتر کارهای زشت و ناروای جو-وانگ در نتیجهٔ حساسیت‌وی در برابر نفوذ زنان پدید می‌آید. مثلاً بر اثر وسوسهٔ سودا-کی است که شاهزادهٔ پاکدامن «یین-کیائو»^۲ به فرمان جو-وانگ مورد آزار و شکنجه قرار می‌گیرد و ناگزیر می‌شود به دشمنان پدر خویش بپیوندد. همچنین در نتیجهٔ فریبکاری سودا-کی است که جو-وانگ کوره‌ای آتشین بر پا می‌کند و کسانی را که مورد خشم وی قرار می‌گیرند در آن کوره می‌افکند. شایان توجه است که بیشتر قربانیان این کوره از دوستان و پهلوانان همگام شاهزاده یین-کیائو به‌شمار می‌روند.

در شاهنامه نیز ویژگی‌های منش «کاووس» درست همانند «جو-وانگ» است؛ حال آن‌که در اوستا و متنهای پهلوی هیچ‌گونه نشانه‌ای از سیاهکاری و کژ-راهی کاووس به چشم نمی‌خورد. در اوستا^۳ کاووس شهریاری تواناست که با نهایت قدرت پادشاهی بر همه سرزمینهای روی زمین فرمانروایی می‌کند و از سست‌منشی و خودکامگی و شیفتگی او در برابر زن و شراب، سخنی به میان نمی‌آید. در جای دیگری از اوستا^۴ کاووس همچون مردی بلندپایگاه، سزاوار آفرین خوانده شده و بسان پادشاهی نیرومند و شهبواری دلیر مورد وصف قرار گرفته است. حتی در دست‌نویسهای بازمانده از زبان پهلوی نیز همواره از کاووس به بزرگداشت یاد

۱) Su-Ta-Ki (۲) Yin-Kiao (۳) یشت پنجم و چهل و پنجم. (۴) یشت نوزدهم و هفتاد و یکم.

شده و در بدترین وصفها، تنها اندکی خودش را و ماجراجو به شمار آمده است. «دینکرت»^۱ کاووس را فرمانروا و نگاهبان پادشاهی در هفت کشور روی زمین خوانده و شکوه شگرف پیروزیهای او را با آب و تاب تمام شرح داده است. نویسندگان متنهای پهلوی در صدد دفاع از کاووس برآمده و نوشته‌اند: راست است که کاووس فریب «اشم»^۲ را خورد و گستاخانه آهنگ پرواز به آسمان را کرد و سرانجام دچار اندوه و پشیمانی شد، اما او این رویداد را از سر گذراند و از آن پس راه دوراندیشی در پیش گرفت.

در شاهنامه، منش کاووس بکلی به آنچه گفته شد، ناسازگار می‌نماید و به خوبی آشکار است که افزایش پاره‌ای از افسانه‌های بیگانه و یا مربوط به دوره‌های بعد، دگرگونی‌هایی در وصف منش کاووس پدید آورده و او را به گونه‌ای جز آنچه در اوستا و متنهای پهلوی دیده می‌شود، نمایان ساخته است. این تمایل جدید به محکوم ساختن کاووس، چنان نیرومند است که فردوسی از همان آغاز کار، او را به عنوان پادشاهی سست منش و بدسرشت که توانایی پاسداری از سنتهای نیاگان خویش را ندارد، معرفی می‌کند. در واقع، می‌توان گفت که لحن محکوم‌کننده شاهنامه اصیل نیست؛ زیرا هنگام تاجگذاری کاووس و پیش از آن که هیچ‌یک از رویدادهای دوران پادشاهی وی به وقوع پیوندد، فردوسی می‌گوید:

اگر شاخ بد خیزد از بیخ نیک تو با بیخ تند می‌آغاز ریک
پدر چون به‌فرزند ماند جهان کند آشکارا بر او برنهان
گر او بفکند فر و نام پدر تو بیگانه خوانش، مخوانش پسر^۳

یک چنین تغییر لحن کاملی در مورد کاووس در افسانه‌های ایرانی، شایسته

(۱) کتاب هشتم، بخش دوازدهم و کتاب نهم، بخش بیست و دوم، بندهای چهارم تا سیزدهم.
(۲) Aeshma در اوستا دیو خشم است. (۳) ج ۲، ص ۳۱۶. استدلال مؤلف چندان درست نمی‌نماید؛ زیرا شیوه کار فردوسی چنان است که در آغاز بسیاری از داستانها اشاره‌هایی به متن داستان و پایان آن می‌کند. مثلاً در آغاز داستان رستم و سهراب، یکبار به پایان اندوهبار داستان می‌پردازد و می‌گوید:

یکی داستان است پر آب چشم دل نازک از رستم آید به خشم.

تأمل و تفسیر است و گزارش آن را تنها در پیوستگی نزدیک میان حماسه‌های ایران و چین می‌توان بازیافت. پیش از این گفتیم که منش کاووس - بدین‌سان که در شاهنامه وصف شده - درست بامنش جووانگ یکسان است؛ حال آن که در اوستا و متنهای پهلوی، گواهی برای این امر به چشم نمی‌خورد. اما همانندی داستانهای این دو پادشاه به‌همین حد پایان نمی‌پذیرد. در شاهنامه، از رویدادهایی در دوران کاووس سخن به‌میان می‌آید که در اوستا و متنهای پهلوی، هیچ‌گونه نشانه‌ای از آنها در دست نیست؛ ولی همانند این رویدادها را در تاریخ‌روزگار جووانگ می‌بینیم. در اوستا از شکنجه‌ای که کاووس و سوادابه به‌شاهزاده سیاوش می‌دهند و آزمایش آذرفروزان که کاووس به‌سیاوش فرمان می‌دهد تا بدان تن در دهد و گریختن سیاوش از زادبوم خویش و پناه‌بردن به دشمنان پدر، سخنی به‌میان نمی‌آید. اما در فنگ‌شن-ینی و دیگر مآخذ چینی، گزارش مفصلي از رویدادهای بسیار شبیه بدینها را در تاریخ دوران فرمانروایی جووانگ می‌خوانیم. همانندی میان افسانه‌های ایرانی و چینی، چندان زیاد است که بخش بزرگی از داستان کاووس را می‌توان روایت ایرانی شده افسانه جووانگ نامید.

این‌گونه همانندیها را چیزی جز نفوذ افسانه‌های ایرانی و چینی در یکدیگر نمی‌توان دانست. بدون شك، شاهنامه و متنها و روایت‌های پیشین که مآخذ فردوسی را تشکیل می‌داده، مبتنی بر داستانها و چکامه‌هایی بوده که قرن‌ها در سرزمینهای آسیای میانه رواج داشته و به گفته خود فردوسی بیرون از شمار وزبانش همگان بوده است.

می‌توان اطمینان داشت که سرایندگان این چکامه‌ها و گزارشگران آنها سخت می‌کوشیده‌اند تا داستانهای خود را پیوسته جالب‌تر و غنی‌تر سازند و از این‌رو، هرگونه افسانه حماسی سزاواری را که درجایی می‌یافته‌اند، وارد متن اصلی داستان خود می‌کرده‌اند و تردیدی نیست که گسترش دادن مضمونهای حماسه‌چین و بهره‌برداری از آنها، بارها این گزارشگران را دچار وسوسه ساخته بوده است. حماسه‌چین در نتیجه کوشش و اندیشمندی سرایندگان دائو‌گرای آن، دارای يك جنبه آشکار اخلاقی است و علاوه بر این، آنچه را که گزارشگران دوست می‌داشته‌اند (یعنی گروه بسیار شماری از ایزدان و دیوان که در سر نوشت

آدمیان دخالت می‌کنند) به فراوانی در بردارد. از سوی دیگر، داستان سرایان ایرانی و چینی طبعاً نسبت به افسانه‌های قوم جنگاور سکا که در سرزمینهای میان چین و ایران می‌زیست، تمایل داشتند. از این گذشته، افسانه شاهزاده سیاوش در ایران مورد توجه همگان بوده و بی‌شک چندین نسل از گزارشگران در تکامل آن می‌کوشیده‌اند. بنابراین دور نیست که چنین افسانه‌ای به نوبه خود در حماسه چین تأثیر کرده باشد. همچنین می‌توان باور کرد که پیشوایان دین بودایی نیز در جابه‌جایی داستانهای غنایی ایران و چین مؤثر بوده‌اند؛ چه اینان در برخی از موارد در نواحی مختلف دو کشور ایران و چین، پایگاه‌والایی داشتند و برای گزارش آموزشهای اخلاقی خود، داستانهای تاریخی و اساطیری را نیز به کار می‌گرفتند.

سودابه و سو-دا-گی

همان گونه که منش و کردار «جو-وانگ» و «کاوس» در دو حماسه ایرانی و چینی همانندی کامل دارد، زندگی همسران این دو شاهنشاه - شهبانوان «سو-دا-گی» و «سودابه» - نیز بسیار شبیه یکدیگر است. حتی شباهت نامهای این دو شهبانو قابل تأمل است و گرچه نیازی به تأکید بر این مسئله نیست، می‌توان گفت که چنین شباهتی بکلی بی‌اساس نبوده است.

در هر دو حماسه، شهبانو خرد اهریمنی شوهر خویش شمرده شده و شاهزاده بیگناهی را شکنجه می‌دهد و بیهوده می‌کوشد تا او را گمراه سازد. روش و نیروی جاذبه این دوزن دلربا در هر دو منظومه، داستان بلند پایه شاعرانه‌ای را پدید آورده است. حماسه چین اختراع کوره آتشین را که برای نابود ساختن دشمنان به کار می‌رفت، به شهبانو سو-دا-گی نسبت داده است و این کوره مطابقت دارد با خرمن آتشی که بنابر داستان شاهنامه به تحریک سودابه و به فرمان کاوس برمی‌افروزند و شاهزاده سیاوش که در برابر افسون شهبانو سودابه ایستادگی کرده و با کامجویی وی مخالفت ورزیده است، محکوم به گذشتن از آن می‌شود. سرانجام کار هر دو شهبانو نیز بسیار همانند است. در شاهنامه پس از آن که خبر

کشته شدن سیاوش به ایران می‌رسد، رستم خشمگین، سودابه را در خون می‌کشد. در فنگ‌شن-ینی هم «دزه یا»^۱ سپاهسالار پیروز، خود به کشتن سودا-گی دست می‌گشاید، زیرا زیبایی سحرآمیز شهبانو، دیگر سرداران را از خود بیخود می‌سازد و از کشتن وی باز می‌دارد.

منش سودا-گی تیره‌تر و تبهکارانه‌تر از منش سودابه است. وی تنها يك نامادری نیست که می‌کوشد ناپسری خود را از راه پاکدامانی منحرف سازد و بر اثر ناکامی در این کوشش، او را تاحد مرگ شکنجه و آزار می‌دهد، این سپاهکاری در داستان سودابه نیز به چشم می‌خورد؛ اما سودا-گی علاوه بر این کژراهی، مرتکب بسیاری تبهکاریهای دیگر هم می‌شود: وی به دستاویز يك ناسازگاری ناچیز، به زیان «گیانگ-شیه»^۲ شهبانوی پیشین دست به توطئه می‌زند و برای آن که خود جای او را بگیرد، او را به شیوه‌ای دلخراش به قتل می‌رساند. در شاهنامه، اشاره‌ای به داستان همچشمی سودابه با شهبانوی پیشین نرفته، اما از مادر سیاوش به عنوان بانویی نژاده‌تر و بزرگوارتر از سودابه یاد شده است. در واقع بنا بر توصیف فردوسی، دودمان مادر سیاوش به افراسیاب و فریدون و سام می‌پیوندد و کاووس مقام شهبانویی ایران را بدو می‌سپارد: به مشکوی زرین کنم شاید سر ماهرویان کنم بایدت^۳

بدین‌سان، بنا به فرمان کاووس، مادر سیاوش بانوی بانوان کاخ زرین شاهنشاهی ایران شمرده می‌شود؛ اما به هر حال در شاهنامه نقش درجه دومی بدین بانو واگذار گردیده است. حال آن که در حماسه چین، شهبانو گیانگ-شیه یکی از باوقارترین و اندوهبارترین چهره‌هاست و برخورد او با سرنوشت بیدادگرانه‌ای که نتیجه دسیسه سودا-گی است، یکی از رقت‌انگیزترین داستانها را پدید می‌آورد. همچنین باید به خاطر داشت که در شاهنامه چندان سخنی از سنگدلی سودابه به میان نمی‌آید، اما در منظومه چینی سودا-گی هیولایی از پیرحمی شمرده شده است که شکنجه گاههای هولناکی چون «حوض پراز کزدم» و «کوره آدم‌سوزی»

را برای آزار و کشتار مخالفان خویش بنیان می‌نهد.

همان گونه که انتظار می‌رود، صحنهٔ وسوسه که در آن نامادری زیبا و بی‌پروا برای فریفتن واز راه به‌دربردن شاهزادهٔ جوان کوشش می‌کند، در هر دو حماسه به‌خوبی توصیف شده است؛ اما در این مورد، شاهنامه برتری هنرمندانه‌ای بر فننگ‌شن‌ینی دارد. شهبانو سودابه وانمود می‌کند که بالاترین حد محبت را نسبت به ناپسری خود دارد و مایل است که یکی از دختران خویش را به همسری وی درآورد و بدین دستاویز، شاه را وادار می‌سازد که شاهزاده سیاهش را به کاخ او بفرستد. اما هنگامی که شاهزاده هیچ گونه علاقه‌ای نسبت به دختران سودابه ابراز نمی‌دارد، سودابه گمان می‌برد که زیبایی زنانه و جاذبه او بیش از فریبندگی دخترانهٔ شاهزاده خانمهای جوان، مورد توجه سیاهش قرار گرفته است و از این رو در پی جلب محبت و عشق سیاهش برمی‌آید. در روایت چینی، شهبانو سودا-گی که به شاهزاده «بو-یی-گاوا»^۱ عشق می‌ورزد، به بهانهٔ آن که می‌خواهد نواختن عود را از وی بیاموزد، او را به نزد خویش می‌خواند، آنگاه همه نیرنگهای زنانه را برای برانگیختن عشق شاهزاده به کار می‌بندد و حتی برای رسیدن به مقصود، او را به باده گساری وامی‌دارد.

چنان که پیش از این نیز گفته شد، در حماسهٔ چین، طرح بهتری برای این داستان افکنده شده و بافت والاتری در آن به کار رفته است و داستان، ترکیب گسترده‌تری دارد. پایان کار سودا-گی گواهی بر این سخن به‌شمار می‌رود. در هر دو حماسه ایران و چین، سودابه و سودا-گی خرد اهریمنی شوهران خویش شمرده شده‌اند. در هر دو مورد، شاهنشاهان به گونهٔ مردان سست‌منش و زن‌باره نمودار شده و بر اثر نفوذ نیروهای فوق طبیعت، به گمراهی دچار آمده‌اند. در شاهنامه گفته شده است که ابلیس، شاه کاووس را گمراه می‌سازد. حال آن که در حماسهٔ چین، ایزدبانویی به نام «نی گوا»^۲ یا «نی او-گوا»^۳ که از جو-وانگ آزرده شده است، به‌سه دیو که دیورویه پیکری سالار آنهاست، فرمان می‌دهد تا بروان سودا-گی خیره شوند و به وسیلهٔ او جو-وانگ را به تباهی بکشانند.

(۱) نام دیگری است برای «یین-گیاو».

(۲) Nikua

(۳) Niu-Kua

در شاهنامه تأثیر نیروهای فوق طبیعت به کمترین حد رسیده و در پایان داستان تقریباً فراموش شده است و سرگذشت و سرانجام سودابه با داستان يك نامادری هرزه و توطئه گر معمولی تفاوتی ندارد. اما در فنكك-شن-ینی چنین نیست و زندگی و سرانجام سو-دا-گی نمایشی از دیوروباه پیکر به شمار می‌رود و سنکدلیهای وی ناشی از يك منش اهریمنی است و در پایان کار نیز نیروهای فوق انسانی خویش را به کار می‌برد تا از کيفر واپسین بگریزد.

سیاوش و یین-گیاثو

در این مورد، بازم دو حماسه ایران و چین، افسانه مشترکی را بازگو می‌کنند. این افسانه از شاهزاده‌ای سخن می‌راند که دارای همه گونه هنر و خوبی است و با این حال، روزگار او با شوربختی پایان می‌پذیرد. او قربانی شکنجه و آزار يك شهبانو و نامادری هرزه و خشم سیاه پدري ناتوان و زن باره می‌شود. در هر دو داستان ایرانی و چینی، شاهزاده پاکدامن سرانجام ناگزیر به دشمنان پدر خویش می‌پیوندد و به دست آنان کشته می‌شود و پس از مرگ، به گونه پارسایان مورد توجه اقوام ساکن سرزمین خویش قرار می‌گیرد.

در شاهنامه، یکی از زیباترین بخشهای داستان سیاوش، گذشتن اوست از میان خرمن آتش که برای اثبات بیگناهی خویش ناگزیر بدان تن در می‌دهد. کاووس به دوست مرد فرمان می‌دهد تا توده‌ای از هیزم گرد آورند و بر آن نفت پاشند و کوهی از آتش برافروزند. اما سیاوش از میان این کوه آتش می‌گذرد و تندرست بیرون می‌آید.

حماسه چین، گزارش هولناک و واقع گرایانه‌تری از «کوره آتشین» که به فرمان شاه جو-وانگ برپاشده به دست می‌دهد. این کوره، يك ستون برنجین میان تهی است به بلندی دوازده پا و محیط دایره هشت پا که با کاردانی ویژه چینیان در کارهای هنری و صنعتی ساخته شده و سه سوراخ برای افروختن آتش و افکندن قربانی در بدنه آن تعبیه شده است. هر چند برخلاف روایت شاهنامه، در داستان چینی، شاهزاده (یین-گیاثو) خود نخستین قربانی این کوره نیست، اما دوست

ویاور او و جاوگی^۱ که بادلیری به پشتیبانی از بین-گیاو برمی خیزد و به سود او و به زیان شهبانو سودا-گی با شاهنشاه جو-وانگ سخن می گوید و بدو اندرز می دهد، نخستین کسی است که در این کوره آتشین افکنده می شود. سوختن پوست و عضلات جاوگی و تبدیل استخوانهای او به خاکستر، در داستان چینی به شیوه ای واقع گرایانه توصیف شده است.

بنابر گزارش هردو حماسه، شکنجه و آزار نامادری، سرانجام شاهزاده را ناگزیر می سازد که به دشمنان پدر خود پناه ببرد. در فنگ-شن-ینی، شاهزاده بین-گیاو چندی با پدر خود به جنگ می پردازد، اما به زودی دست از این کار می کشد. این امر در حماسه چین طبیعی می نماید؛ زیرا جنگ میان جو-وانگ و هموردش «وو-وانگ» تنها یک جنگ داخلی است که در آن گروهی از چینیان بر گروهی دیگر پیروز می شوند. در حماسه ایران نیز، با آن که تصور جنگیدن سیاوش در کنار افراسیاب و برضد کاووس غیر ممکن به نظر می رسد، سراینده آگاه شاهنامه می داند که دشمن تورانی در پی به دست آوردن نتیجه مهمی از ورود سیاوش به توران زمین است:

بخارا و سند و سمرقند و چاج سپیجاب و آن کشور و تخت عاج
تهی کرد و شد با سپه سوی گنگ بهانه نجست و فریب و درنگ^۲

در حماسه چین، شاهنشاه جو-وانگ سردارانی را به جست و جوی پسر خود می فرستد؛ حال آن که در شاهنامه، کاووس پسر خود را مورد خشم قرار می دهد و توس سپاهبد را می فرستد تا فرماندهی سپاه را از وی بازگیرد:

سپه توس راده، تو خود باز گرد نه ای مرد پر خاش و جنگ و نبرد^۳

پایان کار هردو شاهزاده نیز همانندیهایی دارد. در هردو مورد، دشمنان پدر شاهزاده، سر شاهزاده را به شیوه هولناکی از تن جدا می سازند. در شاهنامه،

(۱) Chaoki (۲) ج ۳، ص ۵۷۳. این دوبیت مربوط به بازگشت افراسیاب از سرزمینهای ایرانی است در هنگامی که هنوز گفتگویی از پناه بردن سیاوش به توران به میان نیامده؛ بنا بر این استناد مؤلف بدین دوبیت درست نمی نماید. -م. (۳) ج ۳، ص ۵۸۱.

گرسیوز برادر پادشاه توران به‌وی یادآور می‌شود که هرچند شاهزاده ایرانی به‌توران پناهنده شده است، هنوز به‌سود پدر خویش کار می‌کند. در نتیجه این فتنه‌انگیزی، سرشاهزاده را می‌برند و در آنجا که خون وی بر زمین می‌ریزد، گیاهان گوناگونی از دل خاک می‌روید. درحماسه چین نیز شاهزاده (یین-گیائو) به‌سبب وفاداری به‌پدر خویش، به‌کام مرگ می‌افتد. هرچند یین-گیائو در آغاز کار، به فرمان یکی از پادشاهان داتو گرای به‌دشمنان پدر خویش می‌پیوندد، اما به‌زودی پشیمان می‌شود و در کنار پدر بادشمنان او می‌جنگد. لیکن چندی بعد به‌دست دشمنان پدر اسیر می‌شود و او را تا کلوگاه در خاک مدفون می‌سازند و سپس گاو آهنی را بر سر او می‌رانند و او را بدین شیوه فجیع می‌کشند. بنابراین درحماسه چین نیز خون شاهزاده بیگناه سبب باروری گیاهان می‌شود.

در هر دو حماسه، از روان شاهزاده کشته شده به‌عنوان یک کارگزار نیرومند که در رؤیا بر کسان پدیدار می‌شود و آنان را از کارهای آینده با خبر می‌سازد، یاد شده است. در شاهنامه روان سیاوش به‌خواب توس سردار ایرانی می‌آید و او را به پای فشردن در جنگ با تورانیان دلگرم می‌سازد. همچنین یار دیگر به‌خواب پهلوان گودرز می‌آید و او را به جست‌وجوی کیخسرو که باید انتقام خون او را از تورانیان بازستاند، برمی‌انگیزد.^۱ در فنگ-شن-ینی نیز روان شاهزاده یین-گیائو در رؤیا بر پدرش جو-وانگ آشکار می‌شود و او را از دنبال کردن راه و رسم اهریمنی که به‌تباهی و شکست می‌انجامد، برحذر می‌دارد.

مفهوم اخلاقی این داستان، درحماسه چین بهتر از حماسه ایران نمودار شده است و از تأثیر آیین داتوگرایی در ادبیات پهلوانی چین، جز این نیز انتظاری نمی‌رود. در شاهنامه، داستان سیاوش، سرگذشت اندوهبار شاهزاده‌ای است که همواره به‌پدر خود وفادار می‌ماند، اما بر اثر دچار شدن به‌شکنجه و آزار نامادری خویش به‌توران پناه می‌برد و پادشاه توران در آغاز باخشنودی از او استقبال می‌کند، ولی بعدها به‌وفاداری بیش از حد وی نسبت به‌پدر بدگمان می‌شود و او را به‌طرزی بیرحمانه به‌کام مرگ می‌سپارد. درحماسه چین نیز شاهزاده

(۱) مؤلف اشتباه کرده است، زیرا طبق گفته فردوسی، سروش به‌خواب گودرز پهلوان می‌آید نه روان سیاوش. -م.

بین-گیاو در نتیجه احساس بسیار غیورانه وظیفه شناسی نسبت به پدر به هلاکت می‌رسد؛ اما مفهوم اخلاقی این داستان، پیچیده‌تر از داستان سیاوش است و برخی نکات مذهبی و وجدانی را مطرح می‌سازد. در حقیقت نوعی برخورد میان وظایف گوناگونی که شاهزاده برعهده دارد، پیش می‌آید. از یک سو، وظیفه دارد تا انتقام مادرش را که به فرمان پدر و نسامداری کشته شده است، بازگیرد و آموزگار دائوگرای او نیز وی را در اجرای این وظیفه تشویق می‌کند و بدو فرمان می‌دهد که برخیزد پدرش به نبرد برخیزد. اما از سوی دیگر به انگیزه مهر پدر و فرزند، سرانجام ستیزه با پدر را فرومی‌گذارد و در راه یآوری او گام می‌نهد و این سرپیچی از فرمان آموزگار دائوگرای، گناهی است که جز مرگ کیفری ندارد. بدیهی است که بنا بر اشاره حماسه چین، وظیفه شاهزاده نسبت به مادر کشته شده‌اش و نسبت به آموزگار دائوگرایش بسیار سنگینتر است تا نسبت به یک پدر بی‌ارزش و ناسزاوار؛ زیرا در آیین دائوگرایی اطاعت از فرمان آموزگار روحانی، مقدم بر همه وظایف دیگر است، چنان که در یکی از شعرهای پیروان این آیین می‌خوانیم:

«از سرور روحانی خود بیمناکم، حال آن که از

آفریدگار آسمانی هراسی در دل ندارم.»

سهراب و لی-نو-جا

دلاوریهای پهلوانان سکایی، گرشاسب و رستم و سهراب، بخش بزرگی از داستانهای حماسی شاهنامه را دربر می‌گیرد. تقریباً تمام کارهایی که در حماسه ایران به این سه پهلوان بزرگ منسوب است، در داستانهای پهلوانی چین، به کماندار (تیرانداز) خدایی «شین-یی» و «لی-جینگ» و پسرش «لی-نو-جا»، اسناد داده شده. اما در حالی که در شاهنامه، شکفت‌ترین کارها را رستم برعهده دارد، در افسانه‌های چین، شین-یی و لی-نو-جا سهم مهمتری دارند و در آن میان، مقام نخستین از آن لی-نو-جاست. کشتن شاه اژدهافش آنها (کاری که با کشتن «گندرو» به دست گرشاسب تطبیق می‌نماید) و غلبه بر هفت دیو

«مئی-شان»^۱ (که با هفت خوان رستم در راه مازندران قابل مقایسه است) از جمله کارهای لی-نو-جا به‌شمار می‌رود. درواقع، نو-جا درخماسه‌چین، پایگاهی به‌مراتب والاتر از پایگاه سهراب در شاهنامه دارد و علت اصلی این امر آن است که اگرچه سهراب و نو-جا هر دو در اوان جوانی کشته می‌شوند، پارسایان دائوگرای توانایی زنده کردن مردگان را دارند و نو-جا زندگی از دست رفته خود را به کوشش آنان باز می‌یابد.

در هر حال، در هر دو حماسه، نبرد پدر و پسر (رستم و سهراب و لی-جینگ و لی-نو-جا) یکی از نمایشی‌ترین صحنه‌ها را تشکیل می‌دهد. طبقاً در هر دو منظومه، سرگذشت پدر و پسر رزم‌آور با آب و تاب تمام شرح داده شده، اما آنچه مورد توجه ما قرار می‌گیرد، همانندیهای موجود در میان دو داستان است. در فنک-شن-ینی گفته شده است که نو-جا سه بار پدر خود را شکست داد و دنبال کرد تا آن که سرانجام لی-جینگ او را باز شناخت. این اشاره با گفتار رستم در شاهنامه شباهت دارد:

کسی کو به کشتی نبرد آورد	سر مهتری زیر گرد آورد
نخستین که پشتش نهد بر زمین	نبرد سرش گرچه باشد به کین
اگر بار دیگرش زیر آورد	به افکندش نام شیر آورد
روا باشد از سر کند زو جدا	بدین گونه بر باشد آیین ما ^۲

بدین‌سان رستم با دست زدن به این نیرنگ، دو بار از مرگ به دست پسر رهایی می‌یابد. در شاهنامه خاطر نشان شده است که سهراب در هر دو بار می‌توانست پدر خود را بکشد و براو چیره شود، اما جوانمردانه گذشت کرد تا پیروزی‌اش به سرحد کمال برسد:

دو بارت امان دادم از کارزار به پیریت بخشیدم ای نامدار^۳

(۱) Mei-Shan (۲) ج ۲، ص ۵۰۰ (۳) ج ۲، ص ۵۰۲ (زیر نویس). این بیت الحاقی به نظر می‌رسد و در زیر نویس چاپ بروخیم به نقل از یکی از نسخه‌بدلها آمده است. موضوع این بیت و استناد مؤلف بدان نیز اشتباه است؛ زیرا رستم و سهراب در نخستین برخورد با نیزه و شمشیر و گرز پیکار می‌کنند و هیچ‌یک برد دیگری چیره نمی‌شود تا به‌وی امان دهد و تنها در دومین برخورد ←

در هر دو حماسه ایرانی و چینی، پدر برای گریز از ناپودی به کارگزاران نیروهای فوق بشری روی می آورد. در شاهنامه، رستم به نیایش آفریدگار می ایستد تا نیروی بیشتری برای واپسین نبرد با سهراب به دست آورد. در حماسه چین نیز لی-جینگ به یکی از پارسایان دائوگرای پناه می برد و مرد پارسا بامالش پشت پهلوان و افکندن آب دهان بر روی او^۱ نیروی او را افزون می سازد. تنها در این هنگام است که دلاور سالخورده بر نو-جا پیروز می شود و رزم آور جوان، پدر خود را باز می شناسد و در برابر او سر فرود می آورد. باید یادآوری کرد که بنا بر گزارش شاهنامه، سهراب از نخستین لحظه پدیدار شدن در صحنه داستان تا آخرین دم، تنفر تلخ و طعنه آمیزی نسبت به شاه کاووس نشان می دهد. او از آغاز جوانی به کاووس اعلام جنگ می دهد و با تمام نیرو می کوشد تا آن شاه خودکامه را سرنگون سازد و از این رو، آشکارا می گوید کمی خواهد پدرش را بیابد و برای برانداختن کاووس با خود همدستان سازد:

بیرم هم از گاه کاووس را از ایران بیرم پی توس را^۲

در حماسه چین نیز لی-نو-جا یکی از سرسخت ترین دشمنان جو-وانگ به شمار می رود. وی پس از کشته شدن به دست پدر، چنان که گفته شد، به وسیله یکی از پارسایان دائوگرای دیگر باره زنده می شود و به منظور برانداختن جو-وانگ باید از در آشتی در می آید. بنا بر این آرزوی سهراب برای سرنگون ساختن کاووس، دقیقاً با کار لی-نو-جا قابل تطبیق است.

در حماسه فردوسی، داستان سهراب يك فاجعه غیر قابل جبران است. بزرگترین و امیدبخش ترین پهلوان افسانه های سکستان و خاندان رستم در

— است که سهراب پس از فروگرفتن رستم بر زمین، به وی امان می دهد و در سومین برخورد، رستم چیره می شود و سهراب را می کشد. بنا بر این موضوع دوبار گریختن رستم از کشته شدن به دست سهراب، درست نیست و مقایسه این مورد با داستان چینی، اساسی به نظر نمی رسد. —

(۱) دائوگرایان این شیوه را برای افزودن نیرو و توانایی کسان به کار می بردند.

(۲) در شاهنامه چاپ بروخیم (ج ۲، ص ۴۴۳) چنین آمده:

بر انگیزم از گاه کاووس را از ایران بیرم پی توس را. —

نخستین سالهای جوانی و پیش از آن که بتواند به عهد روزگار کودکی خود وفا کند،^۱ چشم از جهان فرو می‌بندد. اما در فنگ‌شن-ینی کارها کاملاً به گونه‌ای دیگر پیش می‌رود؛ زیرا پارسایان دائو گرای از موهبت بازگردانیدن زندگی به مرده‌گان برخوردارند. نوشدارویی که رستم برای جان بخشیدن به کالبد نیمه‌جان سهراب، بیهوده به جست‌وجوی آن به درگاه کاووس روی می‌آورد، به آسانی در دسترس پارسایان دائو گرای است که در حماسه چین بارها پادانان برمی‌خوریم. نو-جا زندگی از دست رفته خود را به دست آموزگار دائو گرای خویش باز می‌یابد و در طی عمر دوباره، بزرگترین کارهای پهلوانی خود را به انجام می‌رساند و نبردهای فراموش نشدنی خود را برای به دست آوردن نام بلند آغاز می‌کند؛ زیرا آموزگار دینی‌اش که زندگی دوباره بدو بخشیده، رزم‌افزارهای معجزه‌گری نیز بدو داده است که مایه پیروزی کامل او در نبردهای اوست.

باید یادآوری کرد که ذکر نوشدارو، در شاهنامه، حکایت از روایت دیگری می‌کند که در آن، پهلوان جوان سهراب از مرگ رهایی می‌یافته و دیگر باره زنده می‌شده است؛ زیرا در مورد هیچ یک از دیگر پهلوانان حماسه ایران برای دست‌یافتن برداری نجات از مرگ، چنین جست و جویی به عمل نمی‌آید. در شاهنامه گفته شده است که هنگام تولد سهراب، پدرش گوهری بدو هدیه کرد که می‌شد آن را همچون بازوبندی بر بازو بست و همین بازوبند باید وسیله شناسایی پدر و پسر قرار می‌گرفت.^۲

در حماسه چین نیز نو-جا بازوبندی بر بازو دارد، اما این بازوبند يك رزم‌افزار نیرومند به شمار می‌رود و نو-جا با این طلسم شگفت به جهان می‌آید و به کمک آن، جنگجویان ازدهافش و دیگر دشمنان خود را به هلاکت می‌رساند. در حماسه ایران از رزم افزارهای معجزه گر کمتر سخن به میان آمده است؛ زیرا ایرانیان کمتر از چینیان دستخوش خیالبافی می‌شده‌اند. بنابراین به آسانی

(۱) یعنی کاووس را سرنگون سازد... (۲) رستم هنگام جدایی از تهمنه و ترك شهر سمنگان، گوهری را به همسر خود می‌دهد که اگر فرزند آینده‌اش دختر باشد، برگیسوی او بیاویزد و اگر پسر باشد، به بازوی او ببندد. بنابراین هیچ‌گونه قرار آشکار قبلی مبنی بر این که این گوهر باید وسیله شناسایی پدر و پسر باشد، در میان نبوده است...م.

می‌توان دریافت که چرا بازوبند سحرآمیز نو-جا که درعین حال يك رزم‌افزار شگفت نیز به‌شمار می‌رود، درحماسه ایران به‌گونه‌ی بازوبند ساده و آرایشی درآمده و برای يك منظور درجه دوم به‌کار رفته است.

در شاهنامه، هنگام گزارش داستان سهراب از دلاوریهای دختر جوانی به‌نام «گردآفرید» نیز سخن به‌میان می‌آید. وی دختر «هجیر» نگاهبان یکی از دژهای مرزی ایران است و هنگامی که پدرش گرفتار سهراب می‌شود، خود به میدان رزم با سهراب و همگامان او می‌شتابد و دلیری نمایانی ازخودنشان می‌دهد.^۱ سهراب تنها هنگامی که گردآفرید دژ را ترك می‌گوید، می‌تواند پا به‌درون دژ بگذارد و درطی همین برخورد و رویداد است که سهراب بدان دختر رزم‌آور، دل می‌سپرد.

همانند این داستان نیز در فنگه‌شن-ینی وجود دارد. بانوی پهلوان «دنگه-جان-یو»^۲ دختر «دنگه-کین-گونگ»^۳ فرمانده دژ «سان-شان-گوان»^۴، هنگامی که پدرش بر اثر زخمی در ناحیه دوش از پای می‌افتد، خود به‌نبرد برضد «دزه-یا» و «نو-جا» و همگامان ایشان می‌شتابد و دزه-یا و «هوانگ-دین-هوا»^۵ و «لونگ-سوهیه»^۶ را وادار به‌گریز می‌سازد. نو-جا از این شکست دوستانش در برابر يك دختر ساده، سخت لذت می‌برد. سرانجام، دژ بر اثر يك خیانت به‌تصرف در می‌آید و تنها با کوشش نو-جا و گروه بزرگی از رزم‌آوران، آن دختر دلاور گرفتار می‌شود.

این دو داستان در هر دو حماسه ایران و چین یکسان است، با این تفاوت که در شاهنامه از گرفتار شدن گردآفرید سخنی به‌میان نمی‌آید.

(۱) هجیر در رزم با سهراب بر در دژ سپید، گرفتار می‌شود، اما گردآفرید که پس از او به میدان می‌شتابد و با سهراب (نه با همگامان او) در می‌آویزد، دختر هجیر نیست، بلکه دختر گزدهم است که دژدار دژ سپید به‌شمار می‌رود و هجیر نیز یکی از پهلوانان همکار او در کار نگاهبانی از دژ و پاسداری از مرز ایران است. -م.
 (۲) Teng-Chan-Yu (۳) Teng-Kin-Kung (۴) San-Shan-Kuan (۵) Huang Tien-Hua (۶) Lung-Su-Hie

سیمرغ و مرغ رخ

اکنون هنگام آن است که به جست و جوی همانند چینی «سیمرغ» بر آییم. سیمرغ، چنان که می‌دانیم، پرنده‌ای شگفت و افسانه‌ای است که بارها «رستم» را در نبردهایش یاری کرد و در حقیقت اگر راهنمایی او در کار نبود، رستم در جنگ با اسفندیار کشته می‌شد.^۱

در حماسه چین نیز گزارش همانندی درباره پرنده‌ای به نام «رخ» آمده است که با «لی-جینگ» (قرینه چینی رستم) پیوند دارد. این پرنده شگفت، به شکل «جان-دنگ-دائو-جن»^۲ پارسا درمی‌آید و به لی-جینگ در برابر نو-جا یاری می‌رساند و جان او را نجات می‌دهد. فقط در حماسه چین است که این پرنده برضد نو-جا دست به کار می‌زند.^۳

بنابراین، پرنده افسانه‌ای چین، سرشتی دوگانه دارد؛ یعنی هم پرنده است و هم مردی پارسا. این نکته، یادآور بحثی است که پیش از این در بخش دوم، درباره سی-ان-هو و سیمرغ آمد.^۴ در منظومه چینی، همچنین گفته شده است که گاه پرنده «رخ» همدوش «دائو-جن» به نبرد با جادوان جنگاور می‌پردازد.

پولادوند و جادوان بو-لو-دائو

هنگامی که نبرد بزرگ در حماسه‌های ایران و چین به مراحل بحرانی خود می‌رسد، مبارزان به وسایل تازه‌تر و هولناک‌تری توسل می‌جویند. در حماسه چین، دشمنی که شکست خود را نزدیک می‌بیند، جادوان کارآزموده

(۱) در شاهنامه، سیمرغ پس از پروردادن «زال»، فقط دوبار به صحنه داستان باز می‌آید: یک بار هنگام تولد رستم که زال را برای دریدن تهیگاه رودابه راهنمایی می‌کند و بار دیگر درگیر و دار جنگ رستم و اسفندیار که رستم را درمان می‌بخشد و برای واپسین نبرد با اسفندیار و پیروزشدن بر او آماده می‌سازد. بنا بر این گفتار مؤلف مبنی بر این که سیمرغ بارها رستم را در نبردهایش یاری کرده، خالی از اشکال نیست...م. (۲) Jan-Teng-Tao-Jen (۳) منظور مؤلف ظاهراً آن است که در شاهنامه، سیمرغ برضد سهراب کاری نمی‌کند...م. (۴) نکا، گفتار دوم همین دفتر، همانندی پرندگان...م.

«بو-لو-دائو»^۱ (جزیره گوزن سپید) و دیگر سرزمینهای دور افتاده را به یاری می خواند. این جادوان جنگاور، چندی چرخ کارها را به سود گروهی که از آنان یاری خواسته است، می گردانند؛ زیرا در بو-لو-دائو، دوستان و همراهان جو-وانگ به فنون جنگی که با آیین دائو گرایي سازگاری ندارد، پی می برند و آنها را در نبردهای خود به کار می بندند.

در شاهنامه نیز «افراسیاب» پس از آن که بیهوده می کوشد تا به یاری سپاهیان برایان زمین چیره شود، سرانجام دست یاری به سوی «پولادوند»^۲ دیو دراز می کند. فردوسی از زبان «پیران» می گوید:

چو مردم نماند آزمودیم دیو چنین جنگ و پیکار و چندین غریو^۳

شایان توجه است که پولادوند از سرزمین خود واقع در کوههای چین به عرصه نبرد ایرانیان و تورانیان خوانده می شود:

در آن کوه چین اندرون جای او نبود اندر آن بوم همتای او^۴

فراخواندن دیوی از چین به منظور حمله به ایران، یادآور پارسایان چینی است که در کوههایی چون «گون-لون»^۵ و «گی-او-سی-ان-شان»^۶، جایگاه ساحران دائو گرای، به سر می بردند. در حماسه چین، با ساحران و پارسایان بیشماری برخورد می کنیم که از پایگاههای خود در کوهساران دور از دسترس، به عرصه کارزارها فرود می آیند. از آن جمله می توان ده جادوی جنگاور جزیره «گین-آئو-دائو»^۷ را نام برد. اما در شاهنامه فقط همین يك بار از دیوی که از کوههای چین آمده است، نام برده می شود.

با پیدایی این نیروهای جادویی در میان سپاهیان، جنگ به گونه کشمکش غولان در می آید و فنک-شن-ینی در توصیف رویدادهای این دوره از جنگ، به اوج عظمت شاعرانه می رسد.

سیل ویرانگر جادویی و آیینهای ناپاک آن، نخست هر چه را در برابر

(۱) Po-Lu-Tao ج ۴، ص ۱۰۴۴ (۲) ج ۴، ص ۱۰۴۴ (۳) ج ۴، ص ۱۰۳۳ (۴) Kun-Lun (۵) Kiu-Sien-Shan (۶) Kin-Ao-Tao

خود می‌بیند، می‌برد؛ حتی نمایان‌ترین جنگاوران مانند نو-جا از برابر آن کنار می‌روند و سپهسالاری چون دزه یا که همواره نگاهبان حق است، ناگزیر فرماندهی خود را به جادوی کاردانی به نام «جان-دنگ»^۱ واگذار می‌کند. در این بخش از «فنگ-شن-ینی» یک رشته کارهای نمایان و شکفت جادویی صورت می‌گیرد و رزم‌آوران هردوسو، برای دست‌یافتن به پیروزی نهایی، از دستگاه نیرومند و دقیق نیروهای فوق‌طبیعت بهره‌برداری می‌کنند.

در شاهنامه نیز، نبرد رستم و پولادوند به شیوه‌ای شاعرانه و دلچسب توصیف شده است؛ اما متأسفانه گزارش شاهنامه در گستردگی داستان و بلندی پایگاه و استادی به‌پای روایت چینی نمی‌رسد؛ زیرا خوانندگان دیرپای ایرانی برعکس خوانندگان چینی، از به‌کار رفتن رزم‌افزارهای جادویی و معجزه‌گر در نبردها لذت نمی‌بردند. به نظر قوم واقع‌گرای ایرانی، دآوری‌نهایی در نبردها - حتی نبرد میان آدمیزادان و دیوان - از آن گرزگران بود. در نتیجه در شاهنامه می‌بینیم که پولادوند، اگرچه دیو خوانده می‌شود، در برابر رستم همان رزم‌افزارهای معمولی و باستانی - شمشیر و گرز - را به‌کار می‌برد و وقتی رستم در مقابل وی با گرز و شمشیر کاری از پیش نمی‌برد، او را از زمین برمی‌گیرد و با چنان نیرویی فرو می‌کوبد که همه استخوانهایش خرد می‌شود. درحقیقت، چگونگی پرداخت داستان پولادوند در شاهنامه، انتظاری را که خواننده در زمینه نبرد بادیوان دارد، بر نمی‌آورد؛ زیرا پولادوند هیچ‌گونه روش تازه و ویژه‌ای در زور آزمایی از خود نشان نمی‌دهد. یقیناً نحوه توصیف داستان و کیفیت نبردها در حماسه چین منطقی‌تر است؛ چه دیوان و جادوان را - که تصور می‌شد به راستی وجود دارند - نمی‌توان با شیوه‌های پیش‌پا افتاده نبرد، چون فرو کوفتن گرز یا پرتاب کردن آنان به زمین به وسیله فنون کشتی، از پای درآورد.

باید یادآوری کرد که در شاهنامه، دست کم سه داستان هست که با سرزمین چین پیوستگی مستقیم دارد: داستان خاقان چین، داستان پولادوند دیو و داستان اکوان دیو. درباره داستان اکوان دیو، پیش از این به تفصیل سخن گفتیم و اکوان

را با فئی-لین دیوباد در اساطیر چین، یکی شمردیم^۱. در حقیقت، هنگام خواندن این داستانها در حماسه ایران، خود را عملاً در قلمرو فنک-شن-ینی احساس می‌کنیم و بازتاب یا سایه نبردهای غول‌آسای جادوان حماسه چین را در سرگذشت پولادوند و اکوان می‌بینیم. توصیف فردوسی از اکوان-با پیکر گوزن و رنگ پلنگ و دم مار-کاملاً با گزارشهای چینی درباره فئی-لین همانندی دارد. همچنین روشهای اکوان در نبرد با رستم همانند شیوه‌های جنگهای جادویی است که در فنک-شن-ینی می‌بینیم. اکوان با دیگرگون ساختن خویش به صورت باد، خود را از شمشیر و گرز رستم ایمن می‌دارد و سپس در آسمان به پرواز در می‌آید و رستم را همراه خود می‌برد. صرف نظر از آنچه گفته شد، فئی-لین در پژوهش تطبیقی شاهنامه و فنک-شن-ینی اهمیت بسزایی دارد؛ زیرا در هر دو حماسه، به یاری دشمن شکست خورده می‌شتابد، اگر چه در حماسه چین منشی خیانت پیشه دارد و محتمل است که در پایان نبرد به سپاهیان پیروز بپیوندد.

جنگ یازده رخ

هنگامی که نبردهای حماسی رو به پایان می‌رود، در هر دو حماسه ایرانی و چینی، شیوه یکسانی برای نابود ساختن گروه شکست خورده اتخاذ می‌شود. سرایندگان هر دو منظومه بدین نتیجه رسیده‌اند که از میان برداشتن انبوه رزم‌آوران در برابر یکدیگر صف آراسته، به وسیله درگیریهای آرام و تن به تن غیرممکن است. این بن‌بستی است که هر دو منظومه بدان منتهی می‌شود و برای خالی کردن صحنه از توده انبوه جنگاوران و دیوان، تدبیرهای فوق عادت ضروری می‌نماید. بنا بر این در هر دو حماسه، نبرد عظیمی طرح ریزی می‌شود که در آن از هر یک از دو سوی پیکار، یازده تن پهلوان پای به میدان می‌گذارند و این کار مهم با بزرگترین آداب و تشریفات صورت می‌گیرد. در شاهنامه سپهسالاران هردو سو-گودرز و پیران-در یک گفتگوی طولانی، این

(۱) نکا، گفتار یکم همین دفتر.

نبرد بزرگ را تدارك می‌بینند و شیوه و ویژه خود را تعیین می‌کنند. در فنگ-شن-ینی نیز سه سالار يك سو «دائی-شیمون»^۱ سردار هم‌اورد خود «دزه‌یا» را رسماً به‌نبرد می‌خواند. دائی-شیمون همراه با ده تن از جادوان جنگاور سپاه خود به‌نبرد دزه‌یا می‌شتابد تا سرنوشت جنگ را تعیین کند. دزه‌یا این دعوت را می‌پذیرد و دو گروه پیکارجو در برابر یکدیگر صف‌آرایی می‌کنند. در هر دو حماسه ایران و چین، هریک از دو گروه رزم‌آور، تپه‌ای را پایگاه خود قرار می‌دهند و از آنجا به‌بهانه نبرد فرود می‌آیند.

در این جا باز هم چگونگی نبرد دو گروه پهلوانان در فنگ-شن-ینی به‌طرزی پرشکوه‌تر و عالی‌تر از شاهنامه توصیف شده و این امر به‌سبب جانبداری آشکار فردوسی از ایرانیان است. حماسه‌سرای بزرگ ایران، روا نمی‌دارد که هیچ يك از پهلوانان ایرانی در این یازده نبرد کشته و یا مغلوب شود و این بیدادگری شاعرانه تا حدود زیادی از زیبایی و دلپذیری گزارش شاهنامه می‌کاهد. در حماسه چین، کار به گونه دیگری پیش می‌رود و نشانی از یکسو نگیری - حتی برای گروه پیروز - در میان نیست. ترس سردار جنگجویان چینی جان‌دنگ، واقعی و اساسی است و بیهوده نیست که با دردد و دریغ می‌گوید: «بی‌گمان هم‌اکنون ده رزم‌آور هم‌گام من آسیب خواهند دید». این بیم و هراس جان‌دنگ کاملاً بجاست؛ زیرا در همان نخستین نبرد، «دن-هوا»^۲ یکی از بهترین یاوران خود را ازدست می‌دهد. فقط پس از روزها کشمکش و نبرد دشوار و تحمل انواع ناکامیها و گزندهاست که گروه دزه‌یا بر هم‌اوردان چیره می‌شوند و دزه‌یا خود ناگزیر می‌شود از صحنه نبرد بگریزد و از «جائو-گونگ-مینگ»^۳ جادوانه یاری جوید. در هر حال باید این نکته را پذیرفت که در منظومه چینی، داستان نبرد یازده پهلوان، گاه چنان حالتی به خود می‌گیرد که گویی داستانی بیگانه و اتفاقی بازنحیره اصلی منظومه پیوند یافته است. همچنین باید یادآور شد که در هر دو حماسه ایرانی و چینی، جنگ در واقع با نبرد یازده پهلوان پایان می‌پذیرد. در شاهنامه پس از جنگ یازده رخ، افراسیاب عملاً مردی پا

در گریز به شمار می‌آید که یاران و جنگاوران دیرینه و از آن جمله وزیر و سردار وفادار خود پیران ویسه را از دست داده است.^۱ مبارز طلبی‌های شخصی افراسیاب و پسرش شیده که پس از این نبرد برای فراخواندن دشمنان به جنگ به عمل می‌آید، آشکارا نشان می‌دهد که سپاهیان تورانی اندک‌مایه شده و به تحلیل رفته‌اند. سرانجام کار افراسیاب نیز - پس از آن که تاج و تخت و سپاهیانش را از دست می‌دهد - عبرت‌آموز است. او که سازمان دهنده بزرگ جنگ به شمار می‌رفت و پیران ویسه و پولادوند و یازده پهلوان را یکی پس از دیگری روانه میدان رزم می‌کرد و سیاوش را برضد پدر می‌شورانید^۲ درواپسین روزها ناگزیر می‌شود که خود را در دریاچه «چیچست»^۳ پنهان سازد. در شاهنامه، پناهگاه افراسیاب «هنگ افراسیاب» خوانده شده و این واژه (هنگ) از واژه اوستایی «هنکن»^۴ ریشه گرفته است.

سرنوشت «شن-گونگ-بائو»^۵ فرمانده بزرگ جنگ در فنگ-شن-ینی، به‌طور شگفتی با آنچه در مورد افراسیاب گفته شد، همانندی دارد. او نیز پهلوانان را به حمایت از گروهی که سرانجام مغلوب خواهد شد، به میدان می‌فرستد. هموست که یازده پهلوان را آماده نبرد می‌سازد؛ پهلوانانی نظیر «ما-یوان»^۶ و «لو-سوان»^۷ - و اوست که شاهزاده «یین-گیائو» (قرینه چینی سیاوش) را به نبرد برضد پدر وامی‌دارد. سرانجام نیز «شن-گونگ-بائو» در چاه یا دریاچه‌ای در دریای شمال زندانی می‌شود.

بدین‌سان می‌بینیم که دلایل فراوانی مبنی بر همانندیهای نمایان و غیر-مترقب میان تعداد زیادی از داستانهای شاهنامه و فنگ-شن-ینی در دست است.

(۱) پیران ویسه خدمتگزاری خوب برای فرمانروایی بد است که شخصیت او موکداً مارا به یاد «دائی-شیمون» می‌اندازد. او نیز وفادارانه و بی‌ثمر به پادشاه خود کاهه «جووانگ» خدمت می‌کند.
(۲) سیاوش برضد پدر شورش و جنگ نمی‌کند و تنها برای ایمن ماندن از توطئه چینی نامادر و بدگمانی پدر، از زادبوم خود می‌گریزد و به دشمن پناه می‌برد...م.
(۳) چیچست یا چیچست همان دریاچه رضائیه کنونی است...م.
(۴) HanKan (۵) Shen-Kung-Pao
(۶) Ma-Yuan (۷) Lo-Suan

اما آنچه در این امر حائز اهمیت و واجد معنی مخصوصی است، این است که همانندیهای مذکور به‌طور یکسان در تمام سلسله داستانهای این دو حماسه گسترده نشده، بلکه عمدتاً محدود است به افسانه‌های منسوب به گروه معینی از شخصیت‌های حماسی. این نکته برای تعیین سرچشمه همانندیهای مورد بحث ما بسیار مهم است؛ زیرا اگر این همانندی‌ها ناشی از جابجایی اتفاقی افسانه‌ها بود، در سایر داستانها نیز نشانی از آنها به چشم می‌خورد. حقیقت این است که این همانندیها در داستانهای مربوط به پهلوانان سکایی متمرکز شده است. دیدیم که داستانهای سهراب و نو-جا، رستم و لی-جینگ و سیمرغ و رخ به‌طور کامل بایکدیگر تطبیق می‌نماید و می‌دانیم که اینها شخصیت‌های عمده اصلی داستانهای سکایی را تشکیل می‌دهند. همچنین شباهت داستانهای سودابه و سودا-گی، کاووس و جوسین^۱ یا جودانگ و سیاوش و بین-گیاو را باید در نظر گرفت. اینان نیز منسوب به دوره داستانهای سکایی اند. به‌طوری که فردوسی خود می‌گوید، سودابه دختر شاه هاماوران یکی از سرداران سکایی است^۲ و این خود دلیل اصلی رهن بودن هر دو حماسه ایران و چین به افسانه‌های سکایی تواند بود. بی‌شک افسانه‌های قوم جنگاور و پراحساسی چون سکاهای ایران داستان‌سرایان و شنوندگان سرزمینهای آسیای میانه و ایران خاوری، جاذبه نیرومندی داشته است؛ زیرا اصولاً اقوامی وجود دارند که افسانه‌های غنایی و منظومه‌های حماسی آنان برای همسایگان شان جالب توجه بوده است. به‌عنوان مثال می‌توان گفت که هم‌اکنون نیز بیشتر داستانهای عامیانه و محلی ناحیه «راج پوتانا»^۳ - که مرکز بازماندگان سکاهاست - در ادبیات هند راه یافته است. اما انگیزه و سبب دیگری نیز برای راه یافتن افسانه‌های سکایی در حماسه‌های ایران و چین در کار بوده است. ایرانیان از دیرباز به داستانهای مربوط به شاهان کهن ایران زمین دل‌بستگی و اشتیاق فراوان داشتند، اما مدارك و اسناد کافی در این باره در دسترس ایشان نبود و نوشته‌های اوستایی و پهلوی تنها اشاره‌های کوتاهی در برداشت. شاید بتوان پنداشت که مردم

(۱) Chou-Sin (۲) فردوسی چنین چیزی نمی‌گوید. در شاهنامه، سودابه دختر شاه هاماوران است، اما قید نشده است که هاماوران در کدام سرزمین قرار داشته و مردم آن از کدام قوم بوده‌اند. در زیر نویس بخش نهم از گفتار یکم این دفتر نیز بدین موضوع اشاره رفت. -م. (۳) Rajputana

چین از این لحاظ، مدارك بیشتر و معتبرتری در اختیار داشتند، اما با این حال همان طور که «سز-ما-دزی»^۱ در اثر قابل تحسین خود یادآوری می کند، مواد حماسی و غنایی کافی در دسترس داستان سرایان چینی نبود. بدین گونه، داستان پردازان ایرانی و چینی - هر يك به دلیلی - ناگزیر بودند از مواد داستانهای سکایی که به حد وفور در اختیار آنان بود، بهره برداری کنند.

اکنون که دانستیم به احتمال قوی افسانه های سکایی در هر دو حماسه ایران و چین راه یافته، بجاست یادآوری کنیم که در شاهنامه افسانه های سکایی در بخشی مشخص و جداگانه آمده، حال آن که در فنک-شن-ینی این افسانه ها دقیقاً با متن داستانهای اصلی در آمیخته است. کارهای نمایان پهلوانانی چون نو-جا و لی-جینگ (که از افسانه های سکایی اقتباس شده) در سرتاسر داستانها منتشر شده و مانند شاهنامه در بخش معینی فراهم نیامده است. در هر حال در شاهنامه داستانهای ایرانی و سکایی به طور متناوب در پی یکدیگر می آید. جنگهای رستم درمازندران و نبرد اوباسهراب، نخستین بخش افسانه های سکایی است. پس از این داستانها، سرگذشت سیاوش و به پادشاهی رسیدن کیخسرو می آید که رستم در آن نقش کم اهمیت تری دارد و از این رو می توان این بخش را از داستانهای ایرانی به شمار آورد. در دنباله این بخش، باز هم به يك قسمت کاملاً ایرانی دیگر بر می خوریم که عبارت است از جنگهای پهلوانانی چون توس و گودرز و خاندان آنها با پیران و یسه و پهلوانان تورانی. سپس يك بخش دیگر از افسانه های سکایی می آید که پیروزی رستم را بر کوشانیها و چینیه (به سرداری خاقان چین) و هندوان (به سالاری شنگل) وصف می کند. پس از این قسمت، فردوسی جنگهای خاندانهای پیران و گودرز را از سر می گیرد و کمتر سخنی از رستم به میان می آورد. حتی در داستان مرگ افراسیاب، رستم نقشی برعهده ندارد و این فصل از شاهنامه نیز جنبه ایرانی خود را حفظ می کند. در واقع رستم و دیگر پهلوانان سیستانی همگام وی پس از نبردهای نمایان و بزرگ باچینیان و کوشانیان و هندوان، چندی از چشم انداز داستانها دور می شوند تا آن که باردیگر آنها را در افسانه

سکایی جنگ با اسفندیار و سرانجام در واپسین داستان پهلوانی شاهنامه- داستان شغاد - و پایان کار رستم می‌بینیم.
نتیجه کلی بررسی تطبیقی شاهنامه و فنک-شن-ینی را به شرح زیر می‌توان خلاصه کرد:

۱- در این بررسی، به همانندی میان افسانه‌های جو-وانگ و کاووس، سودا-کی و سودابه، بین-گیائو و سیاوش، نو-جا و سهراب، لی-جینگ و رستم، رخ و سیمرغ پی‌بردیم. اما گذشته از تطبیق محض، در برخی از موارد به جست و جوی علت همانندی نیز رفتیم. مثلاً در شاهنامه دیدیم که خصوصیات کاووس با آنچه در اوستا راجع به او خوانده‌ایم، سازگاری ندارد و پی‌بردیم که این دگرگونی بر اثر نفوذ حماسه چین در این داستان راه پیدا کرده است.
۲- توجه مخصوصی به این حقیقت مبذول گردید که افسانه‌های چینی در شاهنامه شامل دو بخش است: بخش نخستین، افسانه‌هایی است که گرد «هفت خوان رستم» دور می‌زند و دومین بخش، مرکب است از افسانه‌های خاقان چین و پولادوند و اکوان. همان گونه که داستانهای سهراب و سودابه و سیاوش قرینه‌های چینی دارد، هفت خوان رستم و دشواریهایی که جهان پهلوان در راه مازندران با آنها روبرو می‌شود، با پیروزی نو-جا بر هفت دیو «مئی-شان»^۱ که در فنک-شن-ینی آمده، قابل تطبیق است. افسانه‌های بخش دوم نیز، چنان که گفته شد، آشکارا ریشه چینی دارد و فردوسی خود می‌گوید که همه اینان (خاقان و پولادوند و اکوان) از چین آمدند. به طوری که گفتیم پولادوند با جادوان بو-لو-دائو و اکوان با فئی-لین دیوباد مطابقت دارد.

تشکل چنین دو بخش گسترده‌ای از افسانه‌های چینی در حماسه ایران و اشاره‌های مکرری که در شاهنامه به اصل چینی پاره‌ای از گزارشها آمده است، به خودی خود می‌تواند پرمعنی باشد و نشانه‌ای از نفوذ حماسه چین در افسانه‌های ایرانی تلقی گردد. می‌توان احتمال داد که در دورانهای کهن، اساطیر ایرانی در افسانه‌های چینی نفوذ کرده باشد، اما در روزگاران جدیدتر، تأثیر حماسه بزرگ و کاملی چون فنک-شن-ینی بر داستانهای پهلوانی ایرانی انکارناپذیر است.

۳- گذشته از این افسانه‌های جداگانه، توسعه و تکامل یکسان طرح کلی هر دو حماسه شایان دقت است. نخستین نکته‌ای که جلب توجه می‌کند، این است که هر دو حماسه بر پایهٔ نبردِ سهمناک میان نیروهای نیکی و بدی قرار دارد و هنگامی که این نبرد به سخت‌ترین مراحل خود می‌رسد، در هر دو حماسه، رزم‌آوران شکست خورده، دست یاری به سوی موجودات اهریمنی و دیوآسا دراز می‌کنند. سپس هر دو منظومه به یکنبست می‌رسد و برای رهایی از این دشواری در هر دو داستان پهلوانی، نبرد یازده رزم‌آور پیش‌بینی می‌شود.^۱ نیازی به توضیح نیست که این راه حل به پیروزی نیکی و شکست بدی منتهی می‌شود. اما هنوز هم پایان کار فرانسیده است، زیرا پهلوانان پیرو نیکی زنده می‌مانند که کارهای دیگر را به انجام برسانند. در شاهنامه، کیخسرو سالار نیروهای پیرو نیکی، بی‌آن که طعم تلخ مرگ را بچشد، به آسمان فرامی‌رود و بسیاری از یاران او که رد پای او را دنبال می‌کنند، در دل کوه‌ها جان می‌سپارند. آشکار است که مأخذ شاهنامه، دست‌نویس جدیدتری از این افسانه بوده و در دست‌نویسهای کهن‌تر، جنگاوران همگام کیخسرو نیز به آسمان می‌رفته‌اند؛ زیرا در متنهای پهلوی از توس و گیو نیز در شمار جاودانگان نام برده شده است. در فنگ‌شن-ینی نیز پایان کار پهلوانان کم‌وبیش بدین گونه است و هفت سپاهسالار نیروهای نیکی چون نو-جا و پدرش لی-جینگ و دیگران به کوهستانها باز می‌گردند تا آیینهای پارسایی را به جا آورند. بدین گونه هر دو حماسه به شیوه‌ای یکسان پایان می‌پذیرد و بهترین دلاوران برای رسیدن به پاکی و پارسایی کامل، راه کوهها را در پیش می‌گیرند. امید می‌رود که آنچه گذشت، توجه چین‌شناسان و اوستاشناسان نامدار را

بیش از پیش به مبحث افسانه‌های ایران و چین معطوف دارد و بتوانند با توسعه و تکامل بخشیدن به این پژوهش، امکانات عظیم آن را از قوه به فعل در آورند. ادبیات چین، گذشته از فنگ‌شن-ینی، دارای گنجینه‌ای غنی از افسانه‌هاست و مطالعه عمیق این افسانه‌ها، پایه‌ای اوستا و متنهای پهلوی و شاهنامه، امکان خواهد داد که فصل تازه و بزرگی در تاریخ اساطیرشناسی جهان گشوده شود.

(۱) یادآوری می‌شود که در هیچ‌یک از دیگر حماسه‌های جهان، چنین راه‌حلی برای پایان بخشیدن به نبردهای پهلوانی به کار نرفته است.

گفتار پنجم

آیینها و افسانه‌های ایران و چین باستان

بررسی آیینها و باورداشتهای مردم چین در دوران برقراری نظام بزرگ مالکی^۱ برای پژوهشگران افسانه‌های ایرانی جالب توجه و ارزشمند است. شك نیست که همانندی کامل بسیاری از افسانه‌های ایرانی و چینی در دوران بزرگ مالکی، بخش بزرگی از تاریخ دلبذیر نقل و انتقال افسانه‌ها و آیینها را تشکیل می‌دهد و مطالعه چگونگی این مبادله در میان اقوام بزرگ و کهنی چون ایرانیان و چینیان، برای مورخان نیز اهمیت بسزا دارد. «دوهارله»^۲ در مقدمه اثر عالمانه خود به نام «کتاب ارواح و جاودانگان»، تأثیرات گوناگونی را که موجب غنای افسانه‌های چینی در عصر بزرگ مالکی، که چندین قرن پیش از میلاد ادامه داشته، شده است، برمی‌شمارد. وی می‌نویسد که شاهزادگان و فرمانروایان چین با اقوامی که مغلوب آنان می‌شدند، به مهربانی رفتار می‌کردند و مانع از رواج و برگذاری آیینهای ویژه آنها نمی‌شدند. از آن گذشته، یک رشته مراودات سیاسی و فرهنگی میان چین و کشورهای واقع در باختر چین (مانند ایران) برقرار بود و از این راه نیز پیوسته برگنجینه آیینها و افسانه‌های چین افزوده می‌شد. دوهارله خاطر نشان می‌سازد که افسانه‌های خدایان چین، از سرچشمه اساطیر هند نیز سیراب شده است.

در گفتارهای یکم و دوم و چهارم این دفتر، همانندی بسیاری از افسانه‌های پهلوانی و اساطیری ایران و چین مورد بحث قرار گرفته است. در این گفتار نیز

دنباله همان بحث خواهد آمد و برخی از آیینهای کهن و پاره‌ای از افسانه‌های جداگانه مورد سنجش و بررسی قرار خواهد گرفت.

بهترین مواد این مطالعه تطبیقی را در آثار بازمانده از ادبیات چین در دوران پیش از سده دوم قبل از میلاد باید جست‌وجو کرد. پرفسور «مارسل گرانه»^۱ دانشور بزرگ، تأکید می‌ورزد که بیشتر دقت پژوهشگر مستقیماً باید متوجه افسانه‌های اواسط دوران بزرگ مالکی در چین شود. اما برای به‌دست آوردن بهترین نتیجه از یک چنین مطالعه‌ای، ناگزیر باید افسانه‌های ویژه محلی فواحی گوناگون چین و سرزمینهای فرمانروایی شاهزادگان چینی در مرزهای ایران و ناحیه سکاها را از نظر بگذرانیم.

چنین مطالعه مشروحی، مقدمه‌ای است لازم برای وصول به یک اثر تطبیقی کامل. در این گفتار کوشش زیاد به کار رفته است که همه مواد گردآوری شده در آثار دانشمندانی چون گرانه، دوهارله، دوگروت و «پردوره»^۲ مورد بهره‌برداری قرار گیرد و مثالهایی از تأثیر و تأثر متقابل میان افسانه‌های دینی و پهلوانی ایران و چین به‌دست داده شود.

آیین آبها

در «آبان یشت» پهلوانان ایرانی و انیران صدها اسب و هزارها گاو و دهها هزار گوسفند به نزد ایزد بانو «اردویسور اناهیتا» پیشکش می‌برند. گاه هردو هم‌آورد در یک پیکار، پیشکشهایی یکسان نثار ایزدبانو می‌کنند، اما او خواست نیایشگران راستین خود را به‌جا می‌آورد و به دشمنان و انیران روی خوش نشان نمی‌دهد.

در چین باستان - بویژه در ناحیه دزین^۳ - پیشکشهایی بسیار همانند آنچه در آبان یشت گفته شده، به نزد ایزدبانوی آبها برده می‌شد. همان گونه که پهلوانان ایرانی، رودخانه‌ها و کوههایی را که در نزدیکی آنها پیشکشهای

خود را نثار ایزدبانو می‌کردند، مقدس می‌شمردند، جنگاوران چین نیز به دریاچه «دزونگ-گی»، ۱ و کوه «یانگ-یو»، ۲ - که نیاکان آنها از «یو»، ۳ کبیر به بعد همواره در کنار آنها پیشکش به نزد ایزدبانوی آنها برده بودند - به دیده احترام می‌نگریستند. ایزدبانوی آنها در دوره‌های طولانی، سرداران «دزین» را در برابر دشمنان نگاهداری کرده و در کشمکشهای خانوادگی بدیشان یاری رسانیده بود. بسیاری از پهلوانان چین، در پهنه نبرد و هنگام درگیری با هموردان خویش، دست‌یاری به سوی ایزدبانوی آنها دراز می‌کردند و از پشتیبانی او برخوردار می‌شدند. نیایش این ایزدبانو، ویژه شاهزادگان «دزین» و دوستان آنها نبود و دشمنان آنها - شاهزادگان «چو»، ۴ که در آغاز از پرستش ایزدبانوی هموردان خود اکراه داشتند - سرانجام همدوش با سرداران دزین راه پرستش ایزدبانو را در پیش گرفتند تا مگر به آرزوهای دور و دراز خود برسند.

در آبان‌یشت نیز، همچنان که اشاره رفت، هر دو هموارد عرصه پیکار مانند «ارجاسب» و «گشتاسب»، «توس» و «پسران ویسه» و «افراسیاب» و «کیخسرو»، می‌کوشند تا از یاری ایزدبانو «اناهیتا» برخوردار شوند.

پهلوانان ایرانی و انیران هزاران اسب و گاو و گوسفند پیشکش اردویسور اناهیتا می‌کردند. چینیان نیز اسب و گاو و جانوران دیگر را به رسم پیشکش به نزد ایزدبانوی آنها می‌بردند و اسبان سفید را بردیگر جانوران ترجیح می‌دادند. درباره پادشاهان دودمان «هان»، می‌خوانیم که يك اسب و يك انگشتری از یشم سبز را در رودخانه پرتاب می‌کردند. در «لین دزین»، ۵ که یکی از پرستشگاههای بزرگ «رودخانه زرد» بود، پیشکشها در هنگام یخبندان و موقع آب شدن یخها تقدیم می‌شد و مرکب بود از گاو و نر و گوساله‌ها و گاه نخستین حاصل غله نیز در این شمار می‌آمد. اما روا نمی‌دانستند که گاو

سرسفید را پیشکش ایزد بانوی آبها کنند و چنین کاری را شوم می‌پنداشتند. قربانیها را در آب می‌افکندند و در انتخاب آنها دقت فراوان به کار می‌بردند و پیشوایان دینی، پیش از وقت آنها را برمی‌گزیدند. در روز برگذاری آیین، شاهزاده با سپاهیان می‌رفتند تا ببینند که قربانیها بر طبق فرمان انتخاب شده باشند. شماره قربانیها، هم در ایران (که به صدها هزار می‌رسید) و هم در چین (که آیین پیشکش بردن آنها با میلیونها جانور برگذار می‌شد) در مقیاسی بسیار وسیع بود.

تبرستان

در بندهای یکصد و بیست و هفتم تا یکصد و سی‌ام آبان‌یشت، در وصف اردویسور اناهیتا گفته شده است: «کوشواره زرین چهار گوشه‌ای در گوش و گلوبندی برگلوی زیبای خویش دارد. تاج زرین هشت گوشه‌ای با نوارهای فروآویخته بر سر و جامه‌ای از پوست سیصد ماده ببر دربر اوست.» این توصیف ما را به یاد سنتهای چینی می‌اندازد که بنا بر آنها یکی از پرستندگان ایزد بانوی آبها، تاجی به نزد وی پیشکش می‌برد که از پوست گوزن نر ساخته شده و با سنگهای گرانبها و نوارهای گوهر نشان تزیین یافته است. می‌توان پنداشت که پهلوانان ایرانی نیز آرزو می‌کرده‌اند تا بتوانند چنان جامه و زیورهای را که در آبان‌یشت گفته شده است، به عنوان پیشکش به نزد ایزدبانو ببرند.

در توصیف کاخهای ایزدبانو «اناهیتا»، نوشته اوستا به شعر شکوهمندی مبدل می‌شود: «اردویسور اناهیتا دارای هزار رود و هزار دریاچه - هر يك به درازی چهل روز راه مرد چابك سوار است. در کرانه هر يك از این دریاچه‌ها و رودها، کاخی آراسته و خوب ساخته با یکصد پنجره درخشان و هزار ستون خوش تراش برپاست. کاخی بس بزرگ که بر فراز هزار پایه جای دارد.»^۱

این وصف شاعرانه دقیقاً با آنچه چینیان کهن در باره ایزدبانوی آبها می‌گفتند، مطابقت دارد. یکی از نامهای این ایزدبانو، «پینگ-ئی»^۱ است که بدین گونه تفسیر می‌شود: «کسی که بسان يك اسب جنگی، خود را پیشاپیش نمایان می‌سازد.» این تفسیر شباهت دارد با نوشته اوستا که به موجب آن، درازی رودها و دریاچه‌ها با شتاب اسب، اندازه گیری می‌شود. در یکی دیگر از آثار کهن چین می‌خوانیم که: «انبار آبها، کاخ نهانی پینگ-ئی است.» در این توصیف نیز يك همانند کامل برای کاخ «اردو سوراها»^۲ می‌یابیم. در آبان یشت باز هم درباره کاخهای اناهیتا می‌خوانیم که: «در هریک از این کاخها، بر روی تختی، بستری زیبا و بالشهایی خوش بو گسترده است.»^۳ این توصیف نیز، یادآور افسانه‌هایی است که در آنها، شاهزادگان چینی، پرندگان به نزد ایزدبانوی آبها می‌برند و بسترهای زفاف برای او تدارک می‌بینند.

اکنون می‌توان به خوبی دریافت که چرا در هنگام برگذاری آیین پیشکش بردن به نزد ایزدبانوی آبها، يك انگشتی یشم سبز به رودخانه پرتاب می‌شد و یا نذرهایی برای ایزدبانو می‌آوردند.

از جمله قربانیهایی که برای «رودخانه زرد» و ایزدبانوی آبها در چین کهن به عمل می‌آمد، پیشکش بردن دوشیزگان زیبا بود. دوشیزه‌ای که برای قربان کردن آماده می‌شد، جامه کامل عروسی برتن داشت و بريك تخت روان روی آب رودخانه در حرکت بود. هزاران تن از مردم در کرانه‌های رودخانه انبوه می‌شدند تا این آیین را بنگرند.

در آبان یشت، درباره ایزدبانو اردو سوراها می‌خوانیم که: «بر فراز گردونه خویش نشسته، لگام اسبان را به دست گرفته است و می‌راند.»^۴ همانندی شکفت این توصیف، با آنچه درباره گردونه ایزدبانوی آبها در چین می‌خوانیم، قابل تأمل است. در يك سنگ نگاره که در ناحیه «جان-دونگ»^۵ برجا مانده،

(۱) Ping-i
(۲) آبان یشت، بند ۱۰۱ و ۲۰۱.
(۳) آبان یشت، بندهای ۱۱، ۲۱ و ۴۵.
(۴) Chan-tong

ایزدبانوی آبها سوار بر گردونه‌ای است که ماهیان آن را به پیش می‌رانند و همه جانوران آبی با رزم‌افزار آن را همراهی می‌کنند. این نکته را هم باید یادآوری کرد که گردونه نیز در شمار چیزهایی بود که به ایزدبانوی آبها پیشکش می‌شد و گاه این گردونه‌ها را چهار کره اسب کهر با یالهای سیاه می‌کشیدند.

در ایران و توران، آیین پیشکش بردن به نزد اردویسور اناهیتا در کرانه رودها و دریاچه‌ها و یا بر فراز کوهها بر گذار می‌شد. کیخسرو بر فراز کوه «هرا»، جمشید بر قلعه «هکر» و کاووس بر بالای کوه «انزلیقه» پیشکش به نزد ایزدبانو می‌برند. ۱ در اوستا هیچ گونه توضیحی درباره این کار ظاهراً شگفتی‌انگیز داده نشده است. پهلوانان چین نیز آیین پرستش و نیایش ایزدبانوی آبها را بر فراز کوهها و یا در کرانه رودها بجا می‌آوردند. تنها علتی که برای این امر می‌توان ذکر کرد، این است که کوهها و رودها هردو در پدید آمدن باران و دفع خشکسالی مؤثرند. چینیان می‌پنداشتند که این قربانیها که در کوهها و کرانه رودها به عمل می‌آورند، آنان را از گزند بیماریها نیز ایمن می‌دارد.

به دشواری می‌توان همانند همه گزارشهای چینی مربوط به ایزدبانوی آبها در آبان‌یشت پیدا کرد؛ اما گاه در دیگر یشتها چنین همانندهایی به چشم می‌خورد. در «تشریشت» جنگ بزرگی میان «اسب سپید» (نمایشگر «تشر» ایزد آب) و «اسب سیاه» (نمایشگر «اپشوش» دیو خشکسالی) روی می‌دهد. گذشته از این، در جای دیگری از همان یشت، تشر به پیکر گاونری درمی‌آید. در چین افسانه‌ای شیه بدین هست که ازدهایی در رودخانه‌ها و دریاچه‌ها کمین کرده بود و سیل‌های بسیاری روان می‌ساخت که ناحیه «کیانگ‌سی» ۲ را

به ویرانی و تباهی می‌کشانید. «شو-جن-جون» اژدها کش، دامن همت بر کمر بست تا اژدهای تپاهاکار را از میان بردارد، اما اژدها از این تصمیم آگاه شد و خود را به پیکر گاو نر زردی درآورد و رو در گریز نهاد. پهلوان اژدها کش نیز به پیکر گاو نر سیاهی درآمد و سر در پی گاو نر زرد گذاشت. گاو زرد در چاهی جست و گاو سیاه نیز به دنبال او در چاه رفت. گاو زرد از چاه برآمد و به پیکر آدمی نمایان شد، اما این بار در تنگنا قرار گرفت و ناگزیر به شکل دریاچه‌ای درآمد و قول داد که کارهای زیانبار گذشته را از سر نگیرد. در يك افسانه چینی دیگر نیز ایزد آبها به پیکر گاوی با موهای زرد یا طلایی در می‌آید.

در بخش بیست و نهم «بند هشن» پژوهشهای مفصلی درباره جانوران آبرزی به عمل آمده و از آن جمله از خرسه‌پایی نام برده شده که در میان اقیانوس ایستاده و آبهارا می‌جنباند و مانع از آلودگی آنها می‌شود. «دارمستتر» این اسطوره را با علم کائنات جو مربوط می‌داند و «وست» خرسه‌پا را خدایی بیگانه می‌شمارد که دستگاه دینی ایران بنا بر پاره‌ای منظوره‌های خاص، ورود آن را به میان داستانهای ایرانی روا دانسته است. بدیهی است که هر دو این تصورات نادرست است. این افسانه، بخشی از انبوه افسانه‌های رایج در ایران و آسیای میانه و چین است. مثلاً چینیان افسانه‌ای بسیار شبیه بدین دارند که در آن گفته می‌شود: «در دریای خاوری جانوری است به پیکر يك گاو سبز رنگ و بی‌شاخ و يك پا که وقتی به درون آب فرو می‌رود یا از آب بر می‌آید، باد یا باران سختی پدید می‌آورد.» این افسانه نیز همانند افسانه ایرانی، کوشش شاعرانه‌ای است برای تعبیر توفانهای دریایی.

آیین کوهها

در آغاز «زامیادیش» توصیفی از کوههای جهان آمده و پس از آن

گزارشی است درباره «فر-کیانی» که از هر يك از شاهان ایرانی به شاهی دیگر می‌رسید. پرسشی که خود بخود برای خواننده پیش می‌آید، این است که چرا توصیف کوهها در آغاز یشتی که ویژه «فر» است، آمده و مناسبت میان فر کیانی و کوههای روی زمین چه بوده؟

در این مورد هم گزارشگران اوستا نتوانسته‌اند راز گشایی کنند؛ اما شاید بتوان به یاری اساطیر چین، این پرسش را پاسخ گفت. در چین پنج کوه مقدس وجود داشت که چهار تای آنها در چهار جهت اصلی شاهنشاهی چین بود و پنجمی در میان آنها. شاهنشاه چین بر فراز قله این کوهها، قربانیهای خود را پیشکش خدایان آسمان و زمین می‌کرد. یکی دیگر از آیینهایی که در چین بر گذار می‌شد، آیین مشهور «فنگ»^۱ بود که در باره خدایان آسمان و زمین به عمل می‌آمد و گمان می‌بردند که این خدایان، تندرستی شاهنشاه و بهروزی کشور را پاس می‌دارند. قربانیهایی که روی کوهها به عمل می‌آمد، در هنگام آغاز شاهنشاهی يك دودمان تازه، اهمیت ویژه‌ای داشت. بدین سان پیوستگی میان «فر کیانی» و آیینهایی را که بر فراز کوهها بر گذار می‌شد، در اساطیر چین می‌جوئیم. بنا به اعتقاد چینیان، هر يك از دودمانهای پادشاهی، دارای «موهبت زمامداری» بود و همچنان که در ایران باستان، «فر کیانی» از يك پادشاه به پادشاه دیگر می‌پیوست، در چین نیز «موهبت زمامداری» هر سلسله تا پایان ادامه می‌یافت و سپس به دودمان دیگری منتقل می‌شد. این «موهبت» در عین حال که جنبه زمانی داشت، جنبه مکانی هم پیدا می‌کرد و سلسله نیرومند و فرمانروا، نیروهای سرکش را تا دیواره کوههای چهار گانه که مرز شاهنشاهی به شمار می‌رفت، واپس می‌راند و بزرگداشتی که فرمانبران شاهنشاه جدید بر فراز کوههای چهار گانه نسبت بدو به عمل می‌آوردند، دارای اهمیت دو گانه سیاسی و دینی بود.

اما از این گذشته، در پیوند «موهبت زمامداری» با کوهها، جریان معجز-آسآوری نیز وجود داشت. بنا به اعتقاد چینیان، در هنگام به پادشاهی رسیدن

هر يك از شاهان، از یکی از کوه‌های چهارگانه، ابر یا بخاری رنگین برمی‌خاست. مثلاً وقتی «هوانگ‌دی» به شاهنشاهی رسید، از کوه «فئو»^۱ در کرانه دریای خاوری، ابری زردرنگ برخاست و هنگام به قدرت رسیدن «یائو»^۲ از همین کوه، بخاری قرمز رنگ متصاعد شد. بدین‌سان، «موهبت زمامداری» به گونه‌ای مادی و عینی بر فراز کوه‌ها نمایان می‌گردید و در نتیجه کوه «فئو» - که در نزدیکی دریا قرار داشت و دورادور آن را آب احاطه کرده بود - پایگاه «موهبت زمامداری» و قدرت شاهنشاهی به شمال می‌رفت و بزرگداشت بسیار درباره آن به عمل می‌آمد. همچنان که در اوستا کوه «اوشیدرن»^۳ پایگاه «فر»^۴ مزدا آفریده، شمرده شده است. این کوه نیز همانند «فئو» در میان آب جای داشت.^۵ «موهبت زمامداری» پادشاهان چین، نقش مهمی در بیرون راندن بیگانگان از مرزهای چین و رواج تمدن در آن سرزمین بازی می‌کرد. درست همانگونه که «فر کیانی» نگهبان اقوام آریایی بود و همه انیران و مهاجمان ویرانگر را از ایران زمین بیرون می‌راند.^۶ یکی دیگر از همانندیهای «موهبت زمامداری» شاهان چین و «فر کیانی» این است که «موهبت زمامداری» چین با دگرگونی سلسله‌ها تغییر می‌کرد و مراحل طلوع و اوج و افول داشت. همان سان که در زامیادیش گفته شده است که «فر» از دودمان «فریدون» به «افراسیاب» رسید و از وی به «کیخسرو» و «گشتاسب» پیوست.^۷ همچنین «فر» دوره اوج و زمان ناپدید شدن دارد؛ زیرا وقتی «اژی‌دهاک» کشته شد، «فر» به «فریدون» رسید و هنگامی که «دراو»^۸ کشته شد، به افراسیاب پیوست و پس از مرگ افراسیاب به کیخسرو ملحق گردید.^۹

کوه «فئو» که بیشترین پیوستگی را با «موهبت زمامداری» شاهنشاهان

(۱) Fou (۲) Yao (۳) Ushidarena (۴) زامیادیش، بندهای ۶۶ و ۹۶.
(۵) زامیادیش، بندهای ۶۸ و ۶۹. (۶) این اظهار نظر مؤلف اشتباه است؛ زیرا در زامیادیش صریحاً از ناکامی افراسیاب در به دست آوردن «فر» سخن به میان آمده و بر اثری بودن «فر» نیز تأکید لافته است. م. (۷) معلوم نیست که مقصود مؤلف از Dravau چیست. م.
(۸) مگر «فر» به «اژی‌دهاک» پیوسته بود که پس از کشته شدن او به فریدون رسید و آیا کیخسرو، تنها پس از کشته شدن «افراسیاب» توانست به «فر» دست یابد؛ این مطلب نیز مغلوط است و با داستانهایی موجود سازگاری ندارد. م.

چین دارد، در کرانه دریای خاوری واقع شده است. این امر با توجه به پیوستگی میان «فرکیانی» و ایزد «اپم نپات»^۱ - یکی از ایزدان آب - در اوستا قابل تأمل تواند بود. «لومل» در مقدمه خود بر زامیادیشتمی می نویسد: «نوعی پیوستگی اساسی میان خدای کاملاً بیگانه اپم نپات و فرکیانی - که بنابر اعتقادات سنتی در آب قرار دارد - موجود است.» در نزد چینیان نیز «هوهیت زمامداری» با ایزدبانوی آبها بستگی نزدیک دارد. بنابراین، بازم یا پای تأثیر و تأثر متقابل اساطیر چین و ایرانی در میان است و با احتمال وجود سرچشمه‌ای مشترک برای افسانه‌های هردو قوم.

افسانه‌های باد

در میان افسانه‌های ایران و چین باستان که موضوع آنها جنبه زیان‌آور و تباہ‌کننده باد است، همانندی قابل توجهی به چشم می‌خورد. یکی دو مثال کافی است تا این امر را به خوبی روشن سازد. در افسانه‌های کهن چین آمده است که «فتی-لین» دیوباد و همدستان اهریمنی او در سرزمین جنوب توفانها و بادهای سختی برانگیختند. شاهنشاه «یائو» به «شین-یی» کماندار خدایی فرمان داد تا آن دیو تباہکار را بر سر عقل آورد. «یی» تیری به سوی دیوباد پرتاب کرد و سینه او را زخمی ساخت و تیر دیگری به زانوی او فرو کوفت و او را ناگزیر ساخت که سر تسلیم فرود آورد و از او قول گرفت که کارهای اهریمنی و زیانبار خویش را فرو بگذارد.

در روایات فارسی داراب هرمزد یار^۲ نیز آمده است که «باد» به فریب اهریمن و همدستانش، توفان سهمگینی برپا کرد که درختان تنومند و کوههای سترک را از جای برکند، اما نتوانست به «گرشاسب»، پهلوان بزرگ، آسیبی برساند و گرشاسب جنگاور، باد بدخواه را فرو کوفت و در زمین نهان ساخت و از او قول گرفت که راه و رسم اهریمنی و تباہکاری را دنبال نکند و به کارهای

سودمندی که «اهورامزدا» و «امشاسپندان» برعهده او گذاشته‌اند بپردازد. پیش از این دیدیم که «اکوان دیو» شاهنامه نیز نماد دیگری است از «فتی-لین» دیو باد در اساطیر چین.^۱

افسانه کَمَك

در «روایات فارسی داراب هرمزدیاد» همچنین به یکی دیگر از کارهای بزرگ «گرشاسب» اشاره می‌رود و آن کشتن پرنده‌ای شکفت و اهریمنی به نام «کَمَك» است که بر سراسر آسمان بال گسترده بود و مانع از ریزش باران می‌شد و زمین را دچار بی‌آبی و خشکسالی می‌کرد. گرشاسب هفت شب‌انروز به‌سوی این پرنده تیر پرتاب کرد تا توانست او را از آسمان فرود آورد و سپس منقار او را به گرز گران خود فرو کوفت.

این افسانه نیز در اساطیر چین همانند دارد و «شین-یی» هماندارخدایی با نه خورشید دروغین که سبب خشکسالی بزرگی شده بودند، پیکار می‌کند و پس از نابود کردن آنها، دیگر باره آب و آبادانی را به زمین ارزانی می‌دارد. می‌توان گفت که پرنده «کَمَك» در افسانه ایرانی و خورشیدهای دروغین در اسطوره چینی، نمادهایی از تأثیر گزندآور خورشید در ایجاد بی‌آبی و خشکسالی بوده‌اند.

افسانه فریدون

نه تنها در مورد آیینهای بزرگ، بلکه در موضوع داستانهای جداگانه پهلوانان نیز گاه همانندیهای جالب توجهی در اساطیر و افسانه‌های ایران و چین وجود دارد. در «دینکرت»^۲ آمده است که «فریدون» در جنگ بادیوان مازندران آنان را به یک سوی ناحیه کوهستانی راند و بادمیدن دوباد بسیار گرم و بسیار

(۱) نگا، گفتار یکم و چهارم همین دفتر. (۲) کتاب نهم، بخش بیست و یکم، بندهای بیست و یکم و بیست و دوم.

سرد از دو سوراخ بینی خویش، بر آنان پیروز شد. این بادهایی که از بینی فریدون به‌موزش درمی‌آمد، خاک پای «گاوبرمایون» را نیز همراه داشت. به‌دشواری می‌توان حدس زد که منظور از پیوستگی این نوع پیکار فریدون بادیوان و خاک پای گاو برمایون چیست. افسانه چینی «چنگ-لون»^۱ می‌تواند در کار این اسطوره، گره گشا باشد و به‌روشنی هر چه تمام‌تر نشان می‌دهد که در پرداخت افسانه‌های ایرانی و چینی، مواد مشترکی مورد استفاده قرار گرفته‌است. در جنگی که منتهی به بنیاد گنج فتن دودمان پادشاهی «جو» شد، جنگاور عظیمی به نام «چنگ-لون» پیکار می‌کرد که استعداد شگفتی داشت و می‌توانست دو ستون نور سپید از دو سوراخ بینی‌اش به بیرون بیاباند که از اثر آنها همه کسانی که در برابر او بودند، بسوزند و بیجان شوند. چنگ-لون پس از پیروزیهای متعدد، «کین-دا-جنگ»^۲ را که روان یک گاو نر بود، کشت. چنان که می‌بینیم، همه عناصر اصلی دو افسانه ایرانی و چینی یکسان است. افسانه پهلوانانی که می‌توانستند بادمیدن نفس، هم‌اورد خود را بکشند، بر تاریخ ورزش «یوگا»^۳ در ایران و چین نیز تأثیر گذاشته‌است. در چین، حکیمان دائو گرای به‌ورزشهای تنفسی اهمیت بسیار می‌دادند و معتقد بودند که با طولانی کردن مدت تنفس، می‌توانند پیکر خود را مستعدتر سازند و وظایف والا‌تری را برعهده بگیرند.

کاووس و جو-وانگ

بامطالعه رویدادهای زندگی «کاووس» و «جو-وانگ» در شاهنامه و فنک-شن-ینی، می‌توان یک مقایسه کامل در بسیاری از موارد مهم زندگی این دو شاهنشاه باستانی ایران و چین به‌عمل آورد. در شاهنامه آمده است که «ابلیس» بادیاران خود به‌مشورت می‌پردازد که چگونه زندگی و کارهای «کاووس» را به تباهی بکشد و او را از «فرکیانی»

بی‌بهره‌سازد و حاصل این گفتگو آن که یکی از دیوسالاران وظیفه گمراه‌ساختن کاووس و آشفته کردن نیروی تشخیص او و بازگردانیدن وی از راه دانایی و راستی را برعهده می‌گیرد.

در فنگ‌شن-ینی می‌خوانیم که ایزدبانو «نی-او-گوا» از «جو-وانگ» دل‌آزده می‌شود و سه‌دیو بزرگ را به نزد خویش می‌خواند و فرمان تباه‌ساختن اندیشه و زندگی جو-وانگ را بدیشان می‌دهد. این دیوان که سالارشان «روباه دیو» معروف است، ناشناس به کاخ پادشاهی در می‌آیند و نیروی تشخیص جو-وانگ را آشفته می‌سازند و زندگی او را به تبااهی می‌کشانند.

به کاووس آگاهی می‌دهند که پادشاه «هاماوران» دختر بسیار زیبایی به نام «سودابه» دارد. کاووس بی‌درنگ یکی از بزرگان درگاه خود را به خواستگاری سودابه می‌فرستد. شاه هاماوران بدین درخواست شاهنشاه ایران روی خوش نشان نمی‌دهد و اصرار کاووس طبعاً منجر به جنگ می‌شود و سواران ایرانی شکست می‌خورند و در شهر «شاه» به زندان می‌افتند. اما سرانجام «رستم» به یساری کاووس می‌شناهد و پادشاه هاماوران مغلوب می‌شود و سودابه را به همسری به کاووس می‌سپارد. سودابه به صورت خرد اهریمنی کاووس درمی‌آید و وجودش سرآغاز بسیاری از رنجها و شوربختی‌هایی می‌شود که کاووس بدانها دچار می‌گردد.

«فتی-جونگ»^۲ وزیر جو-وانگ بدو آگاهی می‌دهد که «سو-هو»^۳ شاهزاده خراج‌گزار وی، دختری به نام «سو-دا-گی» دارد بازبایی بهشتی. جو-وانگ بی‌درنگ آن دختر را خواستگاری می‌کند؛ اما سو-هو این خواهش شاهنشاه را نمی‌پذیرد و او را به مبارزه می‌خواند. در نتیجه، جنگی در می‌گیرد که نخست سواران جو-وانگ در آن شکست می‌خورند، اما سرانجام نبرد به پیروزی آنان منتهی می‌شود و سو-هو ناگزیر می‌شود که دختر خود را به همسری به جو-وانگ بسپارد. سو-دا-گی باعث راه یافتن سه‌دیو فرستاده «نی-او-گوا» به کاخ شاهنشاهی می‌شود و خود نیز زمینه گمراهی و تبااهی جو-وانگ را فراهم می‌سازد.

سودابه، شاهزاده سیاوش را می‌بیند و گرفتار عشق او می‌شود و کاووس

را وادار می‌سازد تا شاهزاده را به‌شهبستان پادشاهی بفرستد و در آنجاست که سودابه عشق خود را به‌سیاوش ابراز می‌دارد و شاهزاده پاکدامن و پرهیزگار از تن در دادن به‌خواهش وی سرباز می‌زند و بر اثر این امتناع سیاوش است که سودابه او را متهم به‌تجاوز به‌خویش می‌کند و پس از چندی سیاوش برای رهایی از بدنامی و تهمت، ایران زمین را ترك می‌گوید و به‌توران پناه می‌برد و سرانجام در آنجا به‌قتل می‌رسد.

سودا-گی، شاهزاده «بو-بی-گاو»^۱ را می‌بیند و بدو دل می‌بازد و به‌بهانه آن که می‌خواهد نواختن عود را از شاهزاده بیاموزد، جو-وانگ را وادار می‌سازد تا شاهزاده را به‌شهبستان پادشاهی بفرستد و در آنجاست که عشق خود را به‌بو-بی-گاو ابراز می‌دارد و چون شاهزاده از تن در دادن به‌خواهش وی سرباز می‌زند، سودا-گی به‌دسیسه‌چینی برضد او سرگرم می‌شود و سرانجام وسیله نابودی او را فراهم می‌سازد.

در شاهنامه از یکی دیگر از همسران کاووس سخن به‌میان می‌آید که مادر سیاوش است. هنگام تولد سیاوش، اخترشماران زندگی آینده او را آمیخته به‌شوربختی پیش‌بینی می‌کنند و از این رو کاووس، شاهزاده را به‌رستم می‌سپارد تا به‌سیستان ببرد و پیرو و در رستم پس از هفت سال، او را به‌درگاه پدر بازمی‌گرداند. سپس شاهزاده سیاوش، با به‌دوران جوانی می‌گذارد و چنان که گفته شد، مورد آزار و شکنجه نامادری خود سودابه قرار می‌گیرد. سودابه دوجنین سقط شده را که از آن زنی دیگر است در تشیی می‌گذارد و به‌کاخ پادشاهی می‌آورد و وانمود می‌سازد که این دوجنین از آن اوست و بر اثر تجاوز سیاوش سقط شده است. کاووس به‌دستکاری اخترشماران، به‌دروغ‌گویی سودابه پی می‌برد و قصد مجازات او را می‌کند؛ اما سیاوش که از پشیمانی بعدی پدر بیمناک است، درخواست بخشایش سودابه را می‌کند. در ایران، پس از کشته شدن سیاوش، همواره بزرگداشت قابل توجهی نسبت به‌خاطره او به‌عمل می‌آمد و داستان او نمادی از بیگناهی و آزاردیدگی به‌شمار می‌رفت.

(۱) سودا-گی به‌نام «دا-جی» و بو-بی-گاو به‌نام «بین-کیانو» نیز خوانده می‌شوند.

تمام آنچه درسطور پیشین گذشت، درافسانه‌های چینی یافت می‌شود و تنها چگونگی ترتیب رویدادها دگرگونی دارد. اما بررسی این دگرگونیها نیز به‌جای خود بسیار جالب توجه است. سو-دا-گی هنگامی که به‌کاخ جو-وانگک راه می‌یابد، توطئه‌ای برضدجان «کیانگک» شهبانوی پیشین ترتیب می‌دهد. هنگامی که شاهزاده «دائی-سوئی» فرزند کیانگک، چشم به‌جهان می‌گشاید، سو-دا-گی شاه را می‌فریبد و بدو می‌گوید که درکاخ وی هیولایی متولد شده است. جو-وانگک فرمان می‌دهد که شهبانو کیانگک را بکشند و کودک وی را نیز از شهر بیرون بیندازند. اما «چین-جین»^۱ پارسا و جاودانه، کودک را پیدا می‌کند و چون سر نوشت شکوهمند او را می‌داند، هفت سال به تربیت او همت می‌گمارد و آنگاه او را آگاه می‌سازد که از دودمان پادشاهی است. شاهزاده دائی-سوئی در دوران جوانی، انتقام مادرش را از سو-دا-گی بازمی‌گیرد. دائی-سوئی به‌خاطر این وظیفه‌شناسی نسبت به‌مادر خود، در دورانی بعد در شمار مقدسان درآمد.

کیخسرو و هوانگک-دی

دوشاهنشاه بزرگ ایرانی و چینی، کیخسرو و «هوانگک-دی»، نیز شخصیت‌های همانندی دارند. هردو آنان، شاهنشاهانی جنگاور و پیروزند که نامشان عنوان دوره درخشان بهروزی و سرافرازی و نماینده همبستگی و بزرگی سرزمین آنها به‌شمار می‌رود. هردو آنان در اوج نیرومندی و بهروزی، از پادشاهی کناره می‌گیرند و فرمانروایی این جهانی را به‌خاطر دست یافتن به پایگاه والای آن جهانی فرومی‌گذارند. هردو آنان، بی‌آن که طعم تلخ مرگ را بچشند به‌سبب عظمت روحی خود به آسمان می‌روند. هردو آنان، جای نمایانی را در تاریخ تصوف سرزمینهای خود اشغال می‌کنند. شاهنشاه بزرگ ایران را به ویژه به سبب اختصاص «جام گیتی‌نمای» بدو یادآوری می‌کنند و شاهنشاه بزرگ چین را به‌علت داشتن «گوهر دانایی» همواره به‌یاد می‌آورند.

گفتار ششم

مقام سروش‌یشت در تاریخ تصوف

در گفتارهای گذشته، مناسبات متقابل و هم‌بندیهای موجود میان افسانه‌ها و آیینهای ایران و چین باستان، مورد بررسی قرار گرفت. در این گفتار نیز کوشش به عمل آمده است تا پیوندهای نزدیک میان شیوه‌های تصوف دو کشور ایران و چین ارزیابی شود.

این بحث، گذشته از مسائل گوناگون، بدین نتیجه منجر خواهد شد که اعتقاد به نفوذ نداشتن سنتهای تصوف ایران باستان در روشهای صوفیگری دورانهای متأخر، سست و بی‌پایه است.

در گفتار دوم این دفتر به یکی از نمادهای همیشگی تصوف شرق اشاره رفت و پیوستگی میان «مرغوسئن» مندرج در بهرام‌یشت و «سی-ان-دهو» دائو-گرایان و «عنقای صوفیان» مورد توجه قرار گرفت. بهرام‌یشت و برخی دیگر از یشتها، نمادهایی از گیاهان و پرندگان را در بر دارد که در تکامل تدریجی آیینهای تصوف، اهمیت عظیمی داشته است. از آن جمله است «کلاغ»، «ققنوس» و «درخت ویسپو-بیش». اما ارزش «سروش‌یشت» برای بازشناختن تصوف کهن ایرانی از همه دیگر بخشهای اوستا بیشتر است؛ چه این یشت تماماً به مسائل مربوط به تصوف اختصاص دارد.

در این گفتار کوشش به عمل آمده است که مناسبات متقابل میان جنبه‌های مربوط به تصوف در سروش‌یشت و آیین دائوگرایی و دیگر آیینهای تصوف شرق مورد بحث قرار گیرد. همانندیه‌های تصوف کهن ایرانی (بدان‌سان که از «سروش‌یشت» برمی‌آید) با آموزشهای دائوگرایان، بسیار چشم‌گیر و قابل توجه است

وسرچشمه‌های اصلی تصوف دورانه‌ای بعدرا نمایان می‌سازد.

پایگاه سروش در میان مینویان

در باره پایگاه ویژه ایزد «سروش» در میان گروه مینویان، سخن بسیار می‌توان گفت. او در شمار «امشاسپندان» نیست، اما در انجمن این بلندپایگاه-ترین مینویان راه دارد و گاه یکی از هفت امشاسپند شمرده می‌شود. او يك فرشته ساده نیست که به نگاهبانی یکی از عنصرهای جهان گماشته شده باشد. با این حال، بنا بر یادآوری متنهای پهلوی، او «سالار آفریدگان اهورا مزدا»^۱ ست. در «گائاه» نام سروش همدوش امشاسپند «شهریور» آمده است. «اشپیکل»^۲ سروش را یکی از ایزدان پاسدار فروغ و روشنایی دانسته و «تیل»^۳ به عنوان «نماد فرمانبرداری» از او یاد کرده است. «جکسن»^۴ این نظریات را تلفیق کرده و سروش را «نوعی ایزد-پرستار و نمادی از خدمتگزاری آسمانی»^۵ نامیده است. با توجه به وصفهای سروش که در سروش‌یشت به دنبال نام او آمده، ما در این گفتار او را «پارسا ایزد»^۶ یا «مرشد کامل» می‌خوانیم. در تاریخ الهیات، «ایزد-پرستار» یا «پارسا ایزد» همواره دو جنبه دارد. گاه خدایی است که در پیکر آدمی حلول می‌کند و زمانی «پارسا» (= پرستار)ی است که با خدا پیوند می‌یابد. بدون شك، این نکته موضوع اصلی همه آیینهای تصوف را تشکیل می‌دهد؛ زیرا در هیچ يك از این آیینها «ولی» (مرشد) کامل از خدا جدا نیست. ولی کامل در حالت ویژه‌ای به گروه مهین فرشتگان راه می‌یابد و «ایزد-پرستار» و «سالار آفریدگان اهورا مزدا» و «مرشد کامل» است که با شب زنده داری جاودانه خویش، جهان خفته را پاسداری می‌کند. سروش‌یشت، همه این جنبه‌ها را در بر دارد.

(۱) Sālār-i-dāmān-i-Hormazd (۲) Spiegel (۳) Tiele (۴) Jackson (۵) «ایزد-پرستار» در برابر «Priest-god»، پیشنهاد آقای دکتر محمدمقدم است. م. (۶) Saint-god

جای ویژه سروش

در «یسنا» (هات ۵۷، کرده ۹، بند ۲۱) آمده است:

«سروش پاک خوب بالای پیروزمند گیتی افزای پاک
و رد پاکی را می ستاییم که خانه صدستون پیروزمندش
برزبر بلندترین سره کوه را ساخته شده؛ خانه ای
که در اندرون به خود روشن و از بیرون به ستارگان
آراسته است.»^۱

در «رشن یشته» (بند ۲۵) موقع کوه «هرا» (= البرز) چنین گزارش شده است:

«در بالای قلعه کوه هرائیتی، در آنجایی
که گرداگرد آن، ستارگان و ماه و خورشید دور
می زنند.»^۲

«نریوسنگ»^۳ موقع سنتی البرز را یادآوری کرده و با اطمینان تمام، آن را با کوه «مرو»^۴ منطبق ساخته است. بنابراین «اوستا» و گزارشهای سنتی، جای ویژه سروش را بر روی محور قطبی تعیین می کنند. انطباق البرز بر «مرو» احتمالاً بر پایه نوشته یشته استوار بوده که بنا بر آن، خورشید و ماه و ستارگان گرداگرد «البرز» می گردند. در حماسه هند نیز عقیده ای شبیه بدین در باره «مرو» آمده و گفته شده است که کوه مرو خود بخود درخشان است، همچنان که در نوشته اوستا نیز خانه سروش در البرز کوه خود بخود درخشان خوانده شده. از سوی دیگر، در حالی که در اوستا «روان پارسایی» در وجود سروش تجسم یافته و جای سروش بر محور قطبی (که خورشید و ماه و ستارگان بر گرد آن می چرخند) قرار دارد، در حماسه هند، هفت «دورشی»^۵ که «وازیشته»^۶ سالار آنهاست، مانند ستارگان بر فراز کوه «مرو» طلوع و غروب می کنند. بدین سان با تطبیق اساطیر، نوعی تأیید نسبت به فرض ما مبنی بر تجسم «مرشد

(۲) یشته، گزارش پورداد، ج ۱، ص ۵۷۷.
Vasishtha (۶) Devarshi (۵)

(۱) یسنا، گزارش پورداد، ج ۲، ص ۶۲.
Meru (۴) Nairyasang (۳)

کامل، در وجود «سروش» به عمل می‌آید. آیین دائو-گرایي نیز ستاره قطبی را جای مرشد کامل شمرده است. در رساله «ثائی-شنگ»^۱ می‌خوانیم که در سه زوج از ستارگان «ثائی» واقع در «دب اکبر»، فرمانروایان روحانی قرار دارند. عقیده مبنی بر انطباق «هرائیتی برز»^۲ با محور قطبی در آیین دائو گرایي وجود دارد؛ زیرا ستارگان «ثائی» خود يك کوه نامیده شده‌اند. در حقیقت، رسیدن هر يك از پارسایان به اوج پارسایی با وصول به قطب شمال توصیف شده و «جوانگ-دزه»^۳ نگران دست یافتن «یو-جیانگ»^۴ بی «دائو» ست که روی قطب شمال قرار دارد.

عقیده مبنی بر پیوستگی «مرشد کامل» با محور قطبی که در سروش‌یشت و متنهای دائو گرایان آمده، در آیینهای تصوف دوره‌های متأخر نیز راه یافته است. در این آیینها، «مرشد کامل» هر عصری «قطب» خوانده می‌شود. در تشکل این اعتقاد، که سراسر آثار صوفیان را فرا گرفته است، از نفوذ آیینهای تصوف کهن ایرانی و دائویی نمی‌توان غافل ماند. شایان توجه است که اعتقاد صوفیان راجع به «ولایت» به وسیله «حکیم ترمذی» به مرحله کمال رسید و او در آسیای میانه، که کانون تصوف ایرانی و دائویی بود، به سر می‌برد.^۵ يك شاهد مثال دیگر که می‌تواند پیوستگی میان تصوف کهن ایرانی و دائویی را با تصوف دورانهای متأخر به نحو کاملی تأیید کند، موضوع تعداد «اولیا» است. در «کشف المحجوب» آمده است:

«اما آنچه اهل حل و عقدند و سرهنگان
در گاه حق جل جلاله، سیصدند که ایشان را «اخیار»
خوانند و چهل دیگر که ایشان را «ابدال» خوانند
و هفت دیگر که مرایشان را «ابرار» خوانند و
چهارند که مرایشان را «اوتاد» خوانند و سه دیگرند
که مرایشان را «نقیب» خوانند و یکی که ورا
«قطب» خوانند...»^۶

Yu-Chiang (۴) Chwang-tse (۳) Haraiti bereza (۲) Thaishang (۱)
(۵) نگا، کشف المحجوب هجویری، چاپ ژوکوفسکی، ص ۱۷۸. (۶) همان کتاب، ص ۲۶۹.

تعداد «اولیا» در طریقت تصوف کهن چینی موسوم به «مینگ-دنگ»^۱ که در جدول زیر می‌آید، دقیقاً با آنچه به نقل از کشف‌المحجوب گذشت، قابل انطباق است:

جنوب

	۴	۹	۲	
خاور	۳	۵	۷	باختر
	۸	۱	۶	
		شمال		

در این جدول، ولی و مرشد کامل با عدد «۹» نمایش داده شده است و درست در شمال (= قطب) قرار دارد و قابل مقایسه است با «قطب» در تعریف «هجویری». شماره‌های «۳» و «۷» در دو سوی خاور و باختر جدول جای دارد و یادآور تعداد «نقیبان» و «ابرار» است. هر گاه اعداد دورادور جدول را جمع کنیم $(۹+۲+۷+۶+۱+۸+۳+۴)$ عدد «۴۰» به دست می‌آید که برابر شماره «ابدال» است و چون حاصل ضرب هر یک از اضلاع مربع را با یکدیگر جمع کنیم $(۴ \times ۳ \times ۸) + (۶ \times ۱ \times ۸) + (۲ \times ۷ \times ۶) + (۳ \times ۲ \times ۴)$ عدد «۳۰۰» را به دست می‌آوریم که برابر شماره «اخیار» است. باقی می‌ماند شماره «اوتاد» یعنی «۴» و آن هم با کسر «۱» (که قبلاً برای «قطب» به شمار آمده است) از شماره «۵» (کوه قطبی) به دست می‌آید.

بدین‌سان، خانقویژه سروش که در «قطب شمال» واقع شده و «دراندرون» به خود روشن و از بیرون به ستارگان آراسته است، با جای «مرشد کامل» در آیین تصوف «مینگ-دنگ» که در «قطب شمال» قرار دارد، تطبیق می‌نماید.

همسان این خانه در آیین تصوف ایرانی متأخر نیز بسیار جالب توجه است. این خانه به گونه خیمه‌ای تجسم یافته که «قطب» (=محور) در مرکز آن است و خیمه به تکی آن برافراشته می‌ماند و چهار «اوتاد» (لفظاً به معنی میخهای خیمه) در چهار گوشه آن قرار دارند.

سروش ستایشگر دو نگاهبان و آفریدگار

نخستین کاری که در سروش‌یشت به سروش انتساب یافته است، در آمیختگی متقابل تصورات ایرانی و دائیوی را در امر «ولایت» مسلم می‌سازد. در یسنا (هات ۵۷) سروش نه تنها پرستنده اهورامزدا و امشاسپندان، بلکه نخستین نیایشگر دو نگاهبان و آفریدگاری است که همه آفرینش را پدید آوردند.^۱ گزارشگران اوستا در این نکته سرگردان مانده‌اند؛ زیرا بدیهی است که نمی‌توان سروش را نیایشگر اهورامزدا و اهریمن هر دو به شمار آورد. تنها به یاری آیین داثو گرای می‌توان برای دشواری چیره شد. بنابراین اعتقاد پیروان این آیین، همه چیزهای جهان را «یین»^۲ و «یانگ»^۳ پدید آورده‌اند که پیوسته بر یکدیگر پرتو می‌افکنند و یکدیگر را می‌پوشانند و کارهای یکدیگر را سامان می‌بخشند. یین و یانگ دو نگاهبان آفرینش نیز به شمار می‌روند و در واقع پایگاههای دو گانه «اثیر» نخستین‌اند و وظیفه و شادی «مرشد کامل» ایجاب می‌کند که بازی یین و یانگ را دیدبانی کند.^۴

(۱) یسنا، گزارش پورداود، ج ۲، ص ۵۸. (۲) Yin «یان پروزن جان به معنی هذیان باشد و آن سخنان نامربوط است که بیماران خراب گویند و صوفیه آنچه را که در عالم غیب مشاهده می‌شود، یان می‌گویند و یا فات جمع آن است و عربان کشف خوانند.»

در «فرهنگ رشیدی» و «فرهنگ نظام»، این بیت «فرخی سیستانی» در زیر این واژه به استشهاد آمده است:

«باسخن توهمه سخنها یان است با هنر تو همه هنرها بیکار»

«صاحب فرهنگ نظام» این واژه را حتی از نظر ساخت کلمه نیز مخفف «هذیان» می‌شمارد اما همو این واژه را در معنی دوم، فارسی دانسته و گوید: «مرکب و راحله باشد و در سنسکریت —

بدین سان مامی توانیم گزارشی بر بند ۲ یسنا ۵۷ بیابیم و بگوییم که وظیفهٔ سروش به عنوان «ایزد پرستار» و «مرشد کامل» این است که بر بازی متقابل نیروهای نگاهبان همچون بین و یانگ دیدبانی به عمل آورد.

پایگاه ویژهٔ دویروی نگاهبان و آفریدگار نیز شایان تأمل فراوان است. این دویروی، پس از اهورامزدا و امشاسپندان قرار دارند و تنها نیروهای سامان بخش آفرینش به شمار می آیند. بین و یانگ نیز در نزد دائوگرایان چنین پایگاهی دارند. چگونگی نیایشگری سروش که در سروش یشت آمده و شیوه‌ای که بنابر ذکر «سما-دزین»^۱ در پرستش بین و یانگ به کار می رفته، همانند است. در سروش یشت می خوانیم که سروش نخست اهورامزدا و پس از آن امشاسپندان و سرانجام نیروهای نگاهبان و آفریدگار را نیایش می گزارد. شاهنشاهان چین کهن نیز نخست «خدای آسمان» و آنگاه «خدایان زمین و جنگ» و سرانجام «بین» و «یانگ» را مورد پرستش قرار می دادند.

باید توجه داشت که بنابر اعتقادات دائویی، «دب اکبر» کارهای بین و یانگ را دیدبانی می کند. چنان که گفته شد، میان «سروش» و «ستارهٔ قطبی» و «دب اکبر» نیز پیوندی برقرار است.

در آیین تصوف متأخر ایرانی، به سبب یکتاپرستی متداول اسلامی، امکان نداشت که هیچ گونه تأکید آشکاری بر نیروهای نگاهبان و آفریدگار چون بین و یانگ به عمل آید. اما این امر بکلی نیز به دست فراموشی سپرده نشده است؛ زیرا می توان گفت که دو گانه پرستی نیز مقوله‌ای از روانشناسی مذهبی را تشکیل می دهد. مسئلهٔ بین و یانگ در بسیاری از نظریات صوفیان بزرگ راه یافته است،

← یان 㶞 به معنی سواری است و در پهلوی «یان» و در اوستا Yāna به معنی تحفه

و عطا و فایده و لطف است.

در «فرهنگ جهانگیری» به نقل از «معیار جمالی» و «شرف نامه»، کلمهٔ «یان» به معنی «مست» آمده است.

«هرن» (Paul Horn) یان را به معنی وحی آسمانی و صورت آورده و آن را اصطلاح عرفانی شمرده و گوید در پارسی باستان Yāna (هدیه، تحفه و بخشش) و در اوستا نیز Yāna و در پهلوی Yān آمده است. «هوبشمان» (Hubschmann) این معانی را با هم متناسب نمی داند. (عبارت اخیر به نقل دکتر محمد معین در حاشیهٔ برهان قاطع است) -م.

Ssema Tsien (۱)

چنان که «جلال‌الدین محمد مولوی» می‌گوید:

هست سرگردان فلک‌اند در زمن	همچو مردان گرد مکسب بهر زن
وین زمین کدبانو بی‌ها می‌کند	بسروادات و رضاعش می‌تند
پس زمین و چرخ را دان هوشمند	چون که کار هوشمندان می‌کنند
گر نه از هم این دودلبر می‌مزند	پس چرا چون جفت درهم می‌خزند ^۱

می‌توان گفت سخن مولوی تقریباً گزارشی از نظریه حکیمان دائوگرای است که آسمان و زمین را اصل وجود بین و یانگ می‌دانستند. چنان که «جانگ-هنگ»^۲ اظهار می‌دارد: «ماده اصلی آسمان را در یانگ باید جست و به همین سبب آسمان گرد و جنبنده است و ماده اصلی زمین در بین قرار دارد و از همین رو، زمین هموار و بی حرکت است. آسمان، آبها را روان می‌سازد و باعث باروری می‌شود و زمین، ذرات را بهم پیوند می‌دهد و می‌پروراند.»
در واقع، در سراسر آثار آیین دائوگرایی و کنفوسیوس‌گرایی، بین و یانگ نمادی از زمین و آسمان به‌شمار می‌روند.

سروش آموزگار دینی

در سروش‌یشت تأکید فراوان رفته که «ایزدپرستار» يك «آموزگار دینی»، و حامل آیین راستین و دانش ایزدی است:

«از نیرو و پیروزی و فرزنانگی و دانایی وی امشاسپندان
به‌روی هفت کشور زمین آمدند، کسی که از برای دین،
آموزگار دینی است.»^۳

او نخستین خواننده و آموزنده بزرگترین نیایشهای دینی به‌شمار می‌رود:
«نخستین کسی که بسرود پنج گائاهای سپیتمان
زرتشت پاك را...»^۴

(۱) مثنوی، چاپ افست از روی چاپ مصحح نیکلسن، دفتر سوم، ص ۲۵۲. Chang-Heng (۲)
(۳) یسنا، گزارش پورداود، ج ۲، ص ۶۳. (۴) همان کتاب، ص ۵۹.

هموست که نیایشهای ایزدی را چونان رزم افزاری در پیکارها به کار

می برد:

«کسی که داهون وئیریه»^۱ و «هپتنگ هائیتی»^۲ و «فشو

شومانتر»^۳ و سراسر «سنو کرتی»^۴ همچون رزم افزار

پیروزمندش به کار رفته است.^۵

اما گذشته از این پایگاه والا که «سروش» دارد، آفریدگار ومهین

فرشتگان بردرستی آیین و اندیشه او گواهی می دهند:

«به این دین خوشد اهورامزدا ی پاک، چنان که بهمن،

چنان که اردیبهشت، چنان که شهریور، چنان که

سپندارمذ، چنان که خرداد، چنان که امرداد، چنان که

پرستش اهورایی، چنان که کیش اهورایی»^۶.

بدیهی است که اگر «سروش» تنها يك «فرشته» ساده پنداشته می شد،

تأکید بردرستی اندیشه و آیین او، کاری ناسزا بود؛ چه هرگز هیچ کس گمان

نبرده است که يك فرشته دارای تمایلات رافضی وار یا اندیشه های نادرست باشد.

بنابراین، درمی یابیم که سروش نماینده پارسایی ایزدی است و از این رو اهورا

مزدا ومهین فرشتگان، گواه درستی و راستی آیین و اندیشه وی می شوند.

سروش به عنوان نماینده پارسایی ایزدی، يك نیمه خدا- نیمه آدمی است

و در واقع، گواهی آفریدگار ومهین فرشتگان بردرستی آیین سروش، حکایت از

این معنی دارد که پذیرش اندیشه و آیین وی از سوی توده پیروان آیین اهورایی

نیازمند تضمین و تأکیدی سزاوار بوده است.

برسم سروش

سروش نه تنها نخستین آفریده اهورامزداست که نیایش او را بجای آورد

^{۱ ۲} Fsusomanthra (۳)
(۶) همان کتاب، ص ۶۳.

Haptang haiti (۲)
(۵) همان کتاب، ص ۶۲.

Ahuna vairya (۱)
Yasnô Kanati (۴)

و گائاهارا به آواز برمی‌خواند، بلکه هموست که نخستین بار «برسم» را می‌گسترده و به کار می‌برد. اندازه برسم‌هایی که سروش به کار می‌برد، شایان توجه است. این برسم‌ها به اندازه برسم‌های معمولی که فقط در حدود بیست و سه سانتیمتر طول دارد، نیست:

«سه شاخه و پنج شاخه و هفت شاخه و نه شاخه، تا به زانو

و تا به میان رسیده...»

این توصیف، یادآور اعتقادات چینیان است درباره شاخه‌های درختانی که شکله‌ها و اندازه‌های شگفت دارند. آنان باورداشته‌اند که چنین شاخه‌هایی دارای «گوهر روح» و «نیروی حیاتی» اند. در جلد چهارم کتاب ارزشمند «دوگروت»، به نام «آیینهای دینی در چین»، گزارش کاملی از این اعتقادات آمده است.

شماره «برسم» های سروش (۳-۵-۷-۹) با اعداد مورد نظر صوفیان که برای آنها ویژگی قائل بوده‌اند، مطابقت دارد. در تصوف چینی نیز این اعداد دارای اهمیت ویژه‌ای است و نمادی از مراحل تصوف به شمار می‌رود. در بخش هشتم از کتاب ششم «جوانگه دزه» می‌خوانیم که سالک تازه وارد، پس از سه روز ریاضت، قادر است تمام اشتغالات دنیوی را از ذهن خویش بیرون براند و پس از هفت روز ریاضت می‌تواند از همه اندیشه‌های مربوط به آدمیان و چیز هادوری گزیند و پس از نه روز ریاضت می‌تواند مانند یک غریبه در خویشتن خویش بنگردد و از همه رازهای زندگی خود آگاهی یابد.

باید خاطر نشان ساخت که در تصوف چینی، اعداد فرد (۱ و ۳ و ۵ و ۷ و ۹) نمایشگر آسمان در برابر زمین نیز هست.

گردونه سروش و گردشهای روزانه او

در «یسنا» (هات ۵۷) از گردونه ویژه سروش که «چهار تکاور سپید درخشان بی سایه» آن را می‌کشند، سخن به میان آمده و گفته شده است که سروش در هر

شهبانروز سه بار به گرد ایران شهر می گردد و با رزم افزاری که بردست دارد، دیوان و گماشتگان اهریمن را سرکوب می سازد.^۱

چنان که گفتیم سروش با ستاره قطبی پیوند دارد و صورت فلکی «دبا کبر»، در شهبانروز به گرد این ستاره می گردد. بدین سان می بینیم که عقیده مبنی بر گردشهای روزانه سروش بر فراز خاک، از یکی از گردشهای فلکی مایه گرفته است.

در آیین دائو گرایی نیز عقیده ای شبیه بدین هست که فرمانروای شاهنشاهی عظیم آسمان، در ستاره قطبی است و هفت فرمانروای دیگر در صورت فلکی «دبا کبر» اند و روزانه بر گرد آن می گردند. این مجموعه گردان به گرد قطب، فرود می آید تا بازمین اصطکاک یابد و «یین» و «یانگ» را از یکدیگر جدا سازد و بدین سان چهار فصل سال ثابت می شود و موازنه میان پنج عنصر پدید می آید و بخش بندیهای کره زمین و همه امور جهان سامان و ثبات پیدا می کند.

در این مورد همچنین می توان به نوشته کتاب «شنگ-گن-یینگ-بی-ان»^۲ اشاره کرد که فرمانروایان مینوی ستاره قطبی، رویدادهای روی زمین را دیدبانی می کنند و همه خطاها و سرکشیهای آدمیان را به خدایان آسمان گزارش می دهند. اما در حالی که گردشهای روزانه سروش چنین همانندهای جالب توجهی در آیین دائو گرایی دارد، در سنتهای تصوف ایرانی به طرز بهتری انعکاس یافته است. چنان که گفتیم، گردونه سروش را «چهار تکاور سپید درخشان بی سایه» می کشند. «هجویری» نیز در این باره می نویسد:

« اندر میان اهل این قصه (صوفیان) معروف است
که مراوتاد را باید تا هر شب به گرد جمله عالم
بر آیند و اگر هیچ جا باشد که چشم ایشان بر نیفتاده
بود و خللی آنجا پدیدار آید، آنگاه به «قطب»
باز گردند تا وی همت بر گمارد؛ آن خلل از عالم
به ویرکات وی خداوند تبارک و تعالی زایل گرداند.»^۳

Shang-Kan-Ying-Pien (۲)

(۱) یسنا، گزارش یورداد، ج ۲، ص ۶۴-۶۵.

(۲) کشف المحجوب، چاپ ژوکوفسکی، ص ۲۸۸.

می‌بینیم که در «سروش یشت» چهار اسب بادپا «سروش» (= قطب) را به گرد جهان می‌گردانند، حال آن که در آیین تصوف متأخر، این کار به «چهار اوتاد» زیر دست «قطب» واگذار گردیده است. اما نباید پنداشت که در آیین تصوف ایرانی، همواره کسانی به جانشینی از سوی «قطب» کارهای جهان را دیدبانی می‌کنند. در بسیاری از حکایات صوفیان، خود «قطب» را می‌بینیم که در جهان می‌گردد و از رویدادها دیدار می‌کند.

درباره گردونه سروش نیز همانندهای چینی می‌تواند راهگشا و روشنگر باشد، تصور وجود گردونه‌ای که بر گرد جهان می‌گردد، از صورت فلکی «دب اکبر» که خود همانند یک گردونه است، ناشی شده. در سنت‌های کهن چینی، «دب اکبر» گردونه شاهنشاه آسمان به‌شمار می‌رود. در یسنا (هات ۵۷) حرکت گردونه سروش از خاور هندوستان به سوی باختر توصیف شده است. این یک اشاره واقعی است به توالی فصول که «یین» و «یانگ» بر آنها فرمان می‌رانند. هنگامی که دم «دب اکبر» شبانگاهان رو به سوی خاور باشد، در همه جهان بهار است و چون به جانب باختر بگردد، پاییز فرا می‌رسد. پرفسور «آدولف فورک»^۱ توصیف کاملی از تناوب حرکات «یین» و «یانگ» در جریان فصول و در تطبیق با نقطه مرکز دایره به عمل آورده است. در انقلاب شتوی که «دب اکبر» مستقیماً متوجه شمال است، «یین» به نقطه اوج خود می‌رسد و «یانگ» رشد خود را آغاز می‌کند. در انقلاب صیفی، «دب اکبر» مستقیماً متوجه جنوب می‌شود. بنابراین، محتملاً اشاره یسنا ۵۷ به حرکت سروش از خاور به باختر، متوجه نیروهای «آفریدگار و نگاهبان» یعنی «یین» و «یانگ» و دگرگونی فصول است.

بجاست یادآور شویم که در چین باستان نیز همانند ایران کهن و همانند آیین تصوف متأخر، وظیفه اصلی «مرشد کامل» این بود که سراسر جهان را ببیند و از نیروهای نیکی در برابر گزند نیروهای بدی پاسداری کند و کارهای گیتی را سامان بخشد. بدیهی است که گردشهای سروش به عنوان «سالار آفریدگان

اهورامزدا» از خاوری‌ترین نقطه هندوستان به‌سوی باختر، برای نیکوساختن کارهای جهان است. در آیین دائوگرایی نیز همانند این گردش و پاسداری را می‌بینیم. در کتاب یازدهم «جوانگه-دزه» آمده است:

«از حکیم بزرگ گوانگه-جوانگه-دزه که در بلندترین نقطه دباکبر بسر می‌برد، می‌پرسند که چگونه می‌توان کارهای جهان را سامان بخشید؟ وی در پاسخ می‌گوید که من و تو به‌واج‌درخشدگی عظیم رهسپار می‌شویم و به سرچشمه جسم منبسط درخشان می‌رسیم، آنگاه به‌دروازه ژرف‌ترین تیرگی در می‌آییم و به سرچشمه تاریکی و درنگ گام می‌گذاریم. در آنجا بین و یانگه پاسداران زمین و آسمان جای دارند.»

در همین کتاب، از يك حکیم بزرگ وارجمند که «مردناشناس» خوانده شده است، درباره راه فرمانروایی بر جهان پرسش می‌شود و او پاسخ می‌دهد که: «من به‌سادگی در نقش سازنده همه چیزها پدیدار خواهم شد و هنگامی که توان من بکاهد، بر بالهای پرنده روشنایی و هوای تهی سوار می‌شوم که پیشاپیش شش جهت اصلی، در سرزمین نیستی سرگردان می‌شود.»

باز هم در همین کتاب، از «لیچ-دزه» ۲ یکی از سران «دائو-اس» ۳ نقل می‌شود: «کسی که در گردش همیشگی اش سوار بر ائیر آسمان و زمین می‌شود و در امتداد شش نیروی اصلی فصول می‌راند، لذت می‌برد و به‌بی‌پایانی می‌پیوندد.»

شك نیست که این «شاهان‌هوشیار» بزرگترین پارسایان دائوگرایانند و این همانندهای آیین دائوگرایی ممکن است یادآوری کند که چهار اسب تکاور گردونه سروش نیز نمایشگر نیروهای چهارفصل است.

سروش نگاهبان پارسایان

در «یسنا» (هات ۵۷) درباره «سروش» گفته شده است:

«کسی که از برای مرد بینوا وزن بینوا پس از فرو

رفتن خورشید خانه‌ای استوار سازد.»^۱

باتوجه به ارجحی که واژه «درویش» در طول روزگاران دراز در ایران

و آسیای میانه داشته است، ما در عبارت یادشده، واژه «بینوا» (= درویش) را

به «پارسا» گزارش می‌کنیم. در متنهای دائویی نیز همانندهایی هست که خانه

ساختن «سروش» را برای پارسایان، بویژه پس از فرورفتن آفتاب، تأیید

می‌کند. مثلاً در «جوانگه» سزه^۲ می‌خوانیم که:

«مردان کامل در راه نیکخواهی گام برمی‌دارند،

همچون راهی که پیمودن آن برعهده ایشان است

و در سرزمین پارسایی همچون خانه‌ای که شبی رادر

آن به صبح می‌رسانند، جایگزین خواهند شد.»

این عقیده کهن و شاعرانه را همیشه صوفیان بزرگ ابراز داشته‌اند. چنان که

«شیخ ابوسعید ابوالخیر» صوفی نامدار می‌گوید:^۳

شب‌خیز که عاشقان به شب‌راز کنند گرد در و بام دوست پرواز کنند

هر در که بود به وقت شب در بندند الا در دوست را که شب باز کنند^۴

بدین‌سان می‌بینیم که تصورات صوفیان متأخر، از مفاهیم ذهنی دائویی

و در حدنهایی از مندرجات «سروش‌یشت» چندان دور نیست. با این حال من گاه

گمان می‌برم که کرده چهارم یسنا (۵۷) می‌تواند معنی بسیار واقع‌گرایانه‌تری

را دربرداشته باشد و اشاره کند به «درویشان» سرگردان که در سرزمینهای آسیای

(۱) یسنا، گزارش پورداود، ج ۲، ص ۵۹. (۲) Chwang-Sze (۳) مؤلف، «سلطان

ابوسعید» نوشته است؛ ولی ما بنا بر مشهور «شیخ ابوسعید» می‌نویسیم. در يك قطعه خط از «عماد

الحسنی» خوشنویس دوره صفوی نیز «سلطان ابوسعید» آمده است. (۴) این شعر در

«لغت‌نامه» به «خواجه عبدالله انصاری» نسبت داده شده است. م.

میانۀ از جایی به جایی می‌رفته‌اند و شب هنگام خواستار خانقاه استواری برای پناه بردن و بیتوته کردن بوده‌اند.

وقتی به یاد می‌آوریم که در طول سده‌های متوالی، زنان و مردان راهب بودایی و دائوگرای ومرتاضان (که چینیان آنها را «حکیمان تبه» و «مردان باختری» می‌خواندند) در نواحی آسیای میانه در آمد و شد بوده‌اند، جای شکفتنی نیست اگر دریابیم که درویشان ایرانی نیز همان راهها را می‌پیموده و بسیاری از آنان به آیین «سروش» بستگی داشته‌اند.

جوانی سروش

در میان صفات «سروش»، به «جوانی» اهمیت ویژه‌ای داده شده است: «سروش پاک خوب بالای پیروزمندگیتی افزای پاک و رد پاکی را می‌ستاییم؛ آن در میان جوانان زورمندترین را، در میان جوانان دلاورترین را، در میان جوانان تخشاسترین را، در میان جوانان چست‌ترین را...»^۱

در هیچ يك از رشته‌های دیگر، چنین تأکیدی بر جوانی ایزدان و فرشتگان نرفته است. در اینجا باز هم جنبهٔ درخشان صوفیانه و انسانی «سروش‌یشت» را می‌بینیم؛ زیرا در تمام ریاضت‌های صوفیان به هدف مهم پایدار ساختن جوانی، عطف توجه می‌شود. متصوف، خواه جوکی باشد یا صوفی یا اهل راز یا دائوگرای، همواره هدفش به دست آوردن راز جوانی جاویدان است. اما شاید در هیچ يك از آیینها به اندازهٔ دائوگرایی بدین امر اهمیت داده نشود. چنان‌که «دکتر لک»^۲ خاطر نشان می‌سازد:

«لائو ۳ به دائو ۴ اصرار می‌ورزد که موجب درازی زندگی شود.»

(۱) یسنا، گزارش پورداد، ج ۲، ص ۶۰. (۲) Dr. Legge (۳) Lao (۴) Tao

در «جوانک دزه» نیز اشاره‌هایی به این طول عمر می‌بینیم و من خود بر آنم که آیین دائو در آغاز به‌منظور دراز ساختن زندگی شکل گرفته است. يك دائو گرای بایك «نو-یو»^۱ روبرو می‌شود و بدو می‌گوید:

«سرور من! شما در واقع پیر هستید، اما چهره‌ای
کودکانه دارید، چگونه چنین چیزی روی داده
است؟»

«نو-یو» به پاسخ می‌گوید:

«من بادائو آشنا شده‌ام!»

آیینهای تصوف متأخر نیز، به‌عنوان میراث‌خوار سنتهای ایران باستان و تاحدودی سنتهای دائویی، به‌امر جوانی‌پایدار، توجه ویژه‌ای مبذول می‌دارند و عارف بزرگ «جلال‌الدین محمد مولوی» این مسئله را با قدرت و روشنی هرچه تمامتر توضیح می‌دهد:

دایماً ترّ و جوانیم و لطیف تازه و شیرین و خندان و ظریف
پیش ماصدسال و يك ساعت یکی است که دراز و کوته از ما منفکی است
چون نباشد روز و شب باماء و سال که بود سیری و پیری و ملال^۲

پژوهشی دیگر در طرح سروش‌یشت

پیش‌ازاین دیدیم که در «سروش‌یشت» آفریدگار و مهین‌فرشتگان بر درستی اندیشه و آیین «سروش» گواهی می‌دهند.^۳ گفتیم که این امر در هیچ يك از یشت‌های دیگر دیده نمی‌شود. همچنین یادآوری کردیم که تاریخ تصوف، شواهد متعددی از این گونه ادعاها نشان می‌دهد. مثلاً درحالی‌که برخی از صوفیان بزرگ، بدعت‌گذاری (کفر) خویش را گردن می‌گذارند و بدان می‌بالند، دیگران کوشش شدیدی به‌کار می‌برند تا آیین صوفیانه خویش را در چارچوب آیین رسمی (شریعت)

(۱) Nu-Yu (۲) مننوی، چاپ‌افتست از روی چاپ نیکلسن، دفتر سوم، ص ۶۷-۱۶۶.
(۳) نکا، بخش پنجم همین گفتار.

بگنجانند. در اروپا نیز شبیه چنین کوششهایی، به وسیله اهل تصوف مانند «سوئدن» بزرگ،^۱ به عمل می‌آمد.

حال ببینیم آیا آیین «سروش» تردیدهایی نسبت به آیین رسمی ایجاد می‌کرده و تنها پس از گواهی آفریدگار و مینویان بزرگ، قابل پذیرش بوده است؟ به نظر می‌رسد که تاحدی چنین بوده و آیین «سروش» جنبه ستیزه‌جویانه داشته است؛ زیرا در «سروش‌یشت» گفته شده است که سروش در برابر «اهورامزدا» و امشاسپندان و دو آفریدگار و نگاهبان (برابر «بین» و «یانگ» نزد دائوگرایان) به نیایش می‌ایستد. این امر تلویحاً آموزش ویژه‌ای را درباره پیدایی جهان در بردارد که در دیگر آیینهای ایرانی شناخته نیست. در واقع ما در اینجا با سرآغاز داد و ستد میان آیینهای کهن ایرانی و چینی روبرو می‌شویم که دانشمندان بزرگ، آنها را مورد پژوهش قرار داده‌اند. علاوه بر آن، در آیین «سروش» تمایل مشخصی به محدود ساختن امر پرستش به «اهورامزدا» و امشاسپندان و دو نگاهبان و آفریدگار به چشم می‌خورد و از همه دیگر فرشتگان و ایزدان مینوی صرف نظر شده است. همچنین نیایشهایی که «سروش» می‌خواند، منحصر به گائاهاست و هیچ‌یک از سرودهای ویژه فرشتگان کهتر بر زبان او روان نمی‌شود و در حقیقت، در این یشت از یک سو بازگشت به تصوف گائایی را می‌بینیم و از سوی دیگر همانندی چشم گیر با تصوف دائویی را.

در یکی از آثار کهن دائوگرایان آمده است که:

«مرشد کامل همراه با آسمان و زمین، یک تثلیث را تشکیل می‌دهند. او (مرشد کامل) برابر با روانهای بزرگ می‌ایستد و بایاری آنها کارهای جهان را سامان می‌بخشد.»

«سروش» نیز (به عنوان «مرشد کامل») همدوش «امشاسپندان» می‌ایستد و نگاهبان جهان به شمار می‌رود.

سرانجام باید بدین حقیقت، عطف توجه کرد که «سروش‌یشت» متضمن

اعداد قابل توجه صوفیان است که در آیینهای تصوف چین باستان نیز قرینه دارد.

سروش و ون-چنگ

«سروش» همانند «ون-چنگ»^۱ است. ون-چنگ نیز «آموزگار بزرگ»، خواننده می‌شود و با «دب اکبر» پیوند دارد. سروش گریزی بلند برافراشته در دست دارد که رزم افزار اوست. ون-چنگ نیز یک تبر کوچک سفید رادر نبردهای مینوی با خود همراه می‌برد. سروش سوار بر گردونه‌ای که چهار اسب بادپا آن را می‌کشند، جهان را می‌پیماید. ون-چنگ نیز سوار بر جانوری که می‌تواند در یک چشم برهم‌زدن، هزاران میل راه را پشت سرگذارد، به گردش به دور جهان می‌پردازد. سروش نگاهبان خانه‌های پارسایان به شمار می‌رود. (هنوز هم بندهایی از «سروش یشت» بر روی بسیاری از افزارهای خانگی پارسایان هند نقش شده است.) نام ون-چنگ (= لئی-دزن)^۲ نیز به عنوان یک طلسم مؤثر، بر سردر بسیاری از خانه‌های چینیان نگاشته شده است.

فضای سروش یشت

«سروش یشت» خیالها و آرزوهای اهل تصوف را در ایران باستان تجسم بخشیده است و فضای آن، حکایت از این معنی دارد. ایزد «سروش» به گونه مردی جنگاور توصیف شده، اما او با دیوان بزرگ به نبرد می‌ایستد تا تنی چند از پارسایان فروتن و راهگزان را پاسداری کنند.

از شکوه مینوی و تشریفات و تجسم نیروهای طبیعت به گونه آدمیان، که یشتهای دیگر سرشار از آنهاست، در این یشت اثری به چشم نمی‌خورد. تمام شخصیت‌های انسانی این یشت، عبارتند از چند تن پارسایان و مسافرانی که سروش پاسدار آنهاست و ساکنان خانه‌هایی که سروش را گرامی داشته و به خوبی با او برخورد کرده‌اند.

در این یشت، سخنی از شاهان و پهلوانان و «فرکیانی» به میان نمی آید؛ زیرا ایزد نماینده پارسایی و تصوف، از یک سو به شایستگی با امشاسپندان پیوند و همنشینی دارد و از سوی دیگر با پارسایان ساده و فروتن و پاک دلان خوش-برخورد، دمساز است و مجالی برای پرداختن به شاهان و پهلوانان ندارد. بدین سان، شخصیتها و فضای سروش یشت با انتظاری که از سروش به عنوان «مرشد کامل» و نماینده پاکی و پارسایی می رود، مطابقت تام دارد.

در عین حال، این امر چندان مناسب نمی نماید که ما در مطالعه بندهای ۱۱ و ۲۰ سروش یشت همانند دقتی برای پاره ای از عقاید مندرج در انجیل های چهارگانه می یابیم:

«تمام خانه هایی را که در حمایت سروش است ما می ستاییم. در آن خانه هایی که سروش مقدس محبوب و عزیز خوب پذیرفته شود و مرد پاک دین با پندارهای نیک سرشار، با گفتارهای نیک سرشار، با کردارهای نیک سرشار.»^۱

هنگام خواندن این عبارات، بندهای ۱۳ و ۴۰ و ۴۱ باب دهم «انجیل متی» را به یاد می آوریم:

«پس اگر خانه لایق باشد، سلام شما بر آن واقع خواهد شد و اگر نالایق بود، سلام شما به شما خواهد برگشت. هر که شما را قبول کند مرا قبول کرده، و کسی که مرا قبول کرده، فرستنده مرا قبول کرده باشد.»^۲

همچنین مطابق با دعوی عیسی، یعنی «شبان خوب»، در سروش یشت خدا-گونگی سک چوپان را می بینیم:

«مانند سک چوپان که گرداگرد گله می گردد، ما

(۱) یشتها، گزارش یورداد، ج ۱، ص ۵۳۷. (۲) عهد جدید، ترجمه فارسی، ص ۱۶-۱۵.

افسانه‌هایی چند... / ۱۳۹

پیرامون سروش پارسا، آن پیروزمند مقدس می-
گردیم... کسی که هرگز به خواب نرفته، هوشیار
آفرینش مزدا را پاسبانی می‌کند.^{۱۲}

با اطمینان می‌توان گفت که در هیچ يك از آثار ادبیات دینی یا ضددینی
سك - این دوست وفادار آدمی - بدین‌سان خداگونگی پیدا نکرده است.

تبرستان
www.tabarestan.info

(۱) یشتها، گزارش پورداود، ج ۱، ص ۳۱-۵۲۹.

گفتار هفتم

بخشی از تاریخ اشکانیان در شاهنامه

«فردوسی» در حماسه بزرگش، هنگام برخورد با تاریخ دوران اشکانیان، موضوع را به اختصار هرچه تمامتر برگذار می‌کند و با زیرکی نجیبانه‌ای می‌گوید که از تاریخ این دوره، جز نام چند تن از شاهان چیزی در دسترس من نیست:

از ایشان بجز نام نشنیده‌ام نه در نامة خسروان دیده‌ام^۱

با این حال، مورخان کارآزموده بر آنند که بخش مهمی از تاریخ اشکانیان را می‌توان در شاهنامه بازجست و مورد پژوهش قرار داد. این بخش از تاریخ پارتیها در شاهنامه با رویدادهای افسانه‌ای دوران کیانیان درآمیخته است. در واقع نیز با وجود بی‌میلی مورخان دوره ساسانی و گردآوردن گان سننهای کهن شاهنشاهی ایران نسبت به تدوین و نگارش رویدادهای روزگار دشمنان پیشین خود، جدا نگاه داشتن حوادث این عهد از افسانه‌های کهن غیرممکن بود. نتیجه آن که ما شاهدگان و شاهان پارتی چون «گودرز» و «گیو» و «قارن»، را به عنوان پهلوانان و سرداران روزگار «کاووس» و «کیخسرو» در پهنه حماسه ملی ایرانیان می‌بینیم و با بررسی داستانهایی که در باره ایشان آمده است، نظریه‌ای اجمالی در زمینه شناخت تاریخ دوره اشکانیان و پاره‌ای از رویدادهای

آن به دست می آوریم.

ایران شناسان نامداری چون «مارکوارت»، «نولدکه» و «هرتسفلد» در آثار خود اشاره کرده اند که ممکن است رد پای برخی از حوادث تاریخی دوره پارتیها را در حماسه بزرگ فردوسی بیابیم و احتمال می رود که «گودرز» پهلوان شاهنامه، همان «گودرز یکم» فرمانروای اشکانی باشد.

اما با وجود این اشاره ها، هیچ يك از آنان پژوهش مشروحی در این مبحث به عمل نیاورده و به صراحت خاطر نشان نساخته اند که رویدادهای تاریخی دوران پارتیها در بخش مشخصی از شاهنامه راه یافته است. این بخش، از کشته شدن شاهزاده «فرود» آغاز می شود و به جنگهای بزرگ ایرانیان در «لادن» و «هماون» و نبرد با کوشانیان و همگامان آنها پایان می پذیرد. سنجش این بخش از شاهنامه، با تاریخ اشکانیان که مورخان کهن چون «ژوستن»^۱ و «تاسیت»^۲ نگاشته اند، نشان خواهد داد که فردوسی خطوط اصلی تاریخ این دوران را به ترتیب و توالی تاریخی دنبال می کند.

زمینه اصلی این بخش از شاهنامه

پیروزی و شکوه خاندان «گودرز» (= گودرز فرمانروای پارتی) زمینه اصلی این بخش از شاهنامه را تشکیل می دهد. در واقع می توان با اطمینان گفت که تمامی این بخش از حماسه ایران بر بنیاد حوادث مربوط به گودرز و خاندان وی قرار دارد.

همچنان که گفته شد، موضوع با کشته شدن «فرود» شاهزاده جوان و دلاور آغاز می شود و درست در پایان این رویداد اندوهبار، گودرز به سپاهسالاری می رسد:

سبك توس را باز گردان به جای ز فرمان مگرد و مزن هیچ رای
سرافراز گودرز از آن انجمن به هر کار باشد ترا رای زن^۳

هنگامی که پس از مرگ فرود چنین پایگاه بزرگی نصیب گودرز می‌شود، کوشش به عمل می‌آید تا گناه اصلی قتل فرود به دیگر سرداران و جنگاوران اسناد داده شود. سپس کشمکش میان پسر و نبیره گودرز («کیو» و «بیژن») از یک سو و «پلاشان» از سوی دیگر، دنبال می‌شود و باز هم خاندان گودرز به پیروزی و افتخار دست می‌یابند. مرحله سوم، نبرد «بیژن» و «تزاو» است که در آن بیژن نه تنها تزاو را به نبرد می‌کشاند و براو چیره می‌شود، بلکه «اسپنوی» دلبر زیبای او را نیز از چنگ او می‌رباید.

پس از این داستان نیز، جانبداری از خاندان گودرز همچنان ادامه می‌یابد. گویی تمام پهلوانان دیگر برای ارتکاب اشتباه و دست زدن به کارهای ناروا ساخته شده‌اند و تنها مداخله گودرز و پهلوانان خاندان او، سبب رهایی آنان از تنگنا می‌شود. مثلاً هنگامی که فربرز سپاهبد ایرانیان از رزمگاه می‌گریزد، گودرز و خاندان وی، دیگر باره «درفش کاویان» را در قلب رزمگاه برمی‌افرازند و موقع پیشین را به سپاهیان ایرانی باز می‌گردانند:

فربرز باید کز آن قلبگاه	گریزان بپوید ز پشت سپاه
یکایک به دشمن سپردند جای	ز گردان ایران نیدکس به پای
چو گودرز گشواد از قلبگاه	درفش فربرز کاووس شاه
ندید و یلان سپه را ندید	به کردار آتش دلش بردمید
به بیژن چنین گفت گودرز پیر	کزاید بروتیز باگرز و تیر
به سوی فربرز برکش عنان	به پیش من آر اختر کاویان ^۱

گستهم نیز بارها به وسیله یکی از افراد خاندان گودرز از مرگ حتمی رهایی می‌یابد. در جنگ بعد باز هم جناح راست رزمگاه به خاندان گودرز اختصاص داده می‌شود.

زمینه داستانهای مربوط به خاندان گودرز نشان می‌دهد که این بخش از شاهنامه مبتنی بر چکامه‌هایی است که در شمال ایران، بویژه در سرزمین گرگان

ومازندران، راجع به خاندان گودرز در میان مردم رواج و شهرت فراوان داشته است. این چکامه‌ها تار و زنگار فردوسی نیز به گونه‌ترانه‌ها و آوازه‌های توده‌ای^۱ بر سر زبانها بوده؛ زیرا فردوسی خود می‌گوید که داستان «بیژن و منیژه» را از یکی از بانوان خانواده خود شنیده است.^۲ عنوان و شکوه خاندان گودرز، فضای شایسته‌ای برای داستانهای مناسب رامشگری و خنیاگری به شمار می‌رفت و زندگی گودرز و رویدادهای گوناگون آن با چنین افسانه‌ها و ترانه‌هایی بسیار سازگار می‌نمود؛ زیرا او بیشتر بخشهای ایران زمین را زیر تسلط گرفته بود و نقش پهلوان قومی ایرانیان را بر عهده داشت. همو بود که در برابر رزمیها ایستادگی کرد و بهمازندران و گرجان هجوم برد و فرمانروایی مستقلی در آن سامان پدید آورد.

گودرز جنگاوری یگانه است که «تاسیت» او را دارای «شهامتی وحشتناک» می‌خواند و از استادی او در پیکار با «قارن» یاد می‌کند. او سرداری مغرور است و در سرکه‌هایش خود را پهلوان و سردار سپاه «اردوان» و شاه آریایی‌ها می‌نامد. گودرز دست کم دوبار خود را سزاوار نام رهبری والا و سرداری دلیر نشان می‌دهد. یک بار وقتی که توطئه قتل هم‌اورد خود «بردان» (اشک‌نوزدهم) را فاش می‌سازد و بار دیگر هنگامی که حریف مغلوب خود «مهرداد» را مورد بخشایش قرار می‌دهد.

گودرز یکی از چند پادشاه انگشت‌شمار پارتی است که دلبستگی وی به آیینهای قومی و برگذاری این آیینها در تاریخ شهرت دارد. مثلاً «تاسیت» از نیایش ویژه گودرز در برابر «هر کول» سخن به میان می‌آورد. شک نیست که «هر کول» در گزارشهای «تاسیت» جانشین ایزد «ورثرغن»^۳ (= بهرام) ایرانی است.

می‌توان گفت که ترانه‌ها و چکامه‌های مربوط به رزمها و رویدادهای زندگی

(۱) Folkloric (۲) فردوسی در آغاز داستان «بیژن و منیژه» یادآوری می‌کند که این داستان را یارمهربان او از روی یک کتاب به زبان پهلوی برای او می‌خوانده و او آن را به شعر فارسی درمی‌آورده است. بنابراین، نتیجه‌ای که مؤلف می‌خواهد از این عبارت بگیرد، به دست نمی‌آید...م. Verethraghna (۳)

گودرز و خاندان او، هنوز هم با طرح اصلی و نخستین آنها در شاهنامه محفوظ مانده است. یکی از این چکامه‌ها، داستان اندوهبار «دژکلات» (کشته شدن «فروده» یا «بردان») را بیان می‌دارد. پس از این چکامه، داستان جنگ «بیژن» و «پلاشان» می‌آید که هیچ گونه ربطی با چکامه پیشین ندارد.^۱ سپس به داستان نبردهای بیژن و تژاو می‌رسیم که با گرفتار شدن دلبر ماهروی تژاو پایان می‌پذیرد. ناگهان به داستانی اندوهبار ولی کم‌رنج بر می‌خوریم در باره مرگ «بهرام» پسر بسیار جوان گودرز که دلاوریهای نمایانی کرده است، اما در کوششی که برای ارضای یک هوس کودکانه (یعنی جست و جوی تازیانه گمشده‌اش در رزمگاه) به عمل می‌آورد، جان می‌سپارد.^۲

پایان این چکامه‌ها به از میان رفتن پهلوانان خاندان گودرز می‌انجامد که در نبردهای مشهور «پشن»، «لادن» و «هماون» در برابر دشمن به خاک می‌غلطند. در برخی از ابیات زیبا و رقت‌انگیز حماسه بزرگ فردوسی، پژواک آوای وحشی اندوه را - که در طول قرن‌ها دل‌های قوم چادر نشین و جنگاور پارت را به هیجان می‌آورد - می‌شنویم:

همی کوه از خون گودرزیان به زنار خونین بیندد میان^۳

در کاخ گودرز کشوادگان تهی شد ز گردان و آزادگان

ستاره بر ایشان بنالد همی به پالیز گلبن بنالد همی^۴

ذکر نمونه‌های پهلوان پرستی پارتیها و بزرگداشتی که آنان نسبت به خاندان گودرز به عمل می‌آورده‌اند، منحصر به بخش مورد مطالعه ما در شاهنامه نیست. هر چند ساسانیان هرگز روانی داشتند که چنین بزرگداشتی درباره شاهزادگان پارتی معمول گردد، در بخشهای بعدی شاهنامه، کارهایی را که در اوستا به «توس»

(۱) اندکی بعد خواهیم گفت که این داستان اشاره دارد به کشمکش میان گودرز و بلاش یکم که محتملاً به جدایی مازندران و گرگان منجر گردید. (۲) مؤلف توجه کافی به داستان بهرام مینول نداشته و جهان بینی او را دریافته است. بهرام نه برای ارضای یک هوس کودکانه و صرف بازیافتن تازیانه خود، بلکه به خاطر به دست آوردن چیزی بهرزمگاه می‌شتابد که گم شدن آن در آیین پهلوانی ننگ و خواری بزرگی به شمار می‌رود. ۳ و ۴ (۴) ج ۴، ص ۸۷۵ و ۹۰۸.

جنگاور نسبت داده شده است، منسوب به گودرز می‌بینیم. در بند ۵۳ «آبان‌یشت» آمده است که «توس» جنگاور بر «پسران دلیر و یسه» (یعنی «پیران» و «هومان» و دیگران) پیروز شد. اما در شاهنامه، این افتخار بزرگ نصیب گودرز و پسرش گیو شده است. این نوع جابجایی که با موضوع کتابهای دینی نیز برخورد می‌کند، نشان می‌دهد که احساسات قومی پارتیان در جهت ارج نهادن بر خاندان گودرز تاجه پایه نیرومند بوده است.

در عین حال ممکن است تصور شود که اسناد پیروزی توس به گودرز، بر اثر همانندی نام تورانی «وئسک» (= ویه) با نام «وساکس» (فرزند سردار سواران «بلاش یکم») روی داده است. «تاسیت» نام این «وساکس» را در کتاب خود می‌آورد و البته می‌توان احتمال برخورد میان او و گودرز را پذیرفت.

گودرز

گفتیم که بخش مورد بحث ما در شاهنامه، بر بنیاد چکامه‌های کهن پارتی درباره شکوه و بزرگی گودرز و دودمان او قرار دارد. از این رو، نخست به سنجش رویدادهای اصلی دوره گودرز در شاهنامه و آنچه درباره گودرز فرمانروای اشکانی در تاریخ آمده است می‌پردازیم. این سنجش نشان خواهد داد که داستانهای گودرز پهلوان تاریخی، با وجود در آمیختگی با افسانه‌های پهلوانان در گاه کیخسرو، طرحهای اصلی خود را همچنان حفظ کرده است. مثلاً در شاهنامه می‌خوانیم که گودرز یکی از پهلوانان نام‌آور در گاه کیخسرو، از چنگ وحشیان تورانی گریخته و باز آمده و بر تخت نشسته است. در تاریخ دوران اشکانیان نیز گودرز سردار جنگاوران دربار شاه «اردوان» را می‌بینیم که ناگزیر از برابر سرکشان مازندران و گرگان واپس می‌نشیند و بایاری سپاهیان «داهی»^۱ و «سکا» دیگر باره بر تخت فرمانروایی ایران تکیه می‌زند.

در شاهنامه آمده است که گیو پسر گودرز، به توران زمین می‌رود و کیخسرو

را باخود به ایران می آورد. در تاریخ هم گودرز پسر گیو^۱ مرد نیرومند درگاه اردوان است. باز هم در شاهنامه می بینیم که گودرز پس از کشته شدن «فرود» به فرمانروایی سپاهیان ایرانی گماشته می شود؛ همچنان که در تاریخ پارتیها، گودرز بعد از قتل «بردان» به فرمانروایی می رسد. دست داشتن گودرز در قوطئه قتل بردان، به طور قطع مشخص نشده است؛ اما در هر حال می توان احتمال چنین امری را پذیرفت و شاهنامه نیز هنگامی که قتل فرود را بردست بیژن و رهام (که هر دو از نام آوران خاندان گودرزند) توصیف می کند، در واقع نسبت به گودرز ابراز بدگمانی می نماید. در تاریخ هم گودرز هنگام وقوع قتل برادران بهمازندان واپس می نشیند؛ اما هواخواهان و بستگان خود را از پای نهادن در صحنه آن پیکار باز نمی دارد؛ زیرا می داند که سود وی در این قتل نهفته است.

فرود و بردان

در حماسه فردوسی، شاهزاده فرود پسر سیاوش و نابرداری کیخسرو خوانده شده است. کیخسرو هنگام روانه داشتن سپاهیان ایرانی به توران زمین، به توس فرمان می دهد که از بردن سپاهیان به نزدیک دژ کلات که جایگاه فرود است، خودداری کند. اما سپاهسالار با روحیه ای سرکش و خشن به دژ نزدیک می شود و میان او و فرود کشمکش روی می دهد که سرانجام با کشته شدن فرود پایان می پذیرد.

وقتی کیخسرو از این رویداد آندوهبار آگاه می شود، توس را از سرداری سپاه برکنار می سازد و بیدرنگ، گودرز را به جانشینی او می گمارد. بدین سان، تنها کسی که از قتل فرود بهره برداری می کند گودرز است:

سبک توس را بازگردان ز جای ز فرمان مگرد و وزن هیچ رای
سرافراز گودرز از آن انجمن به هر کار باشد تو را رای زن
ترا پیشرو گیو باشد به جفک که با فروبرز است و جنگ پلنگ^۲

(۱) در این مورد، جای پدر و پسر عوض شده است؛ اما مؤلف اشاره ای بدین امر مهم نکرده است. -م.
(۲) ج ۳، ص ۸۴۵.

سنگش سرگذشت فرود در شاهنامه و زندگی بردان در تاریخ پارت، همانندی کامل این دو را نشان می‌دهد. هر دو اینان، شاهزادگانی جوان و جنگاورند که در عنفوان جوانی کشته می‌شوند. بردان با خود کامیهای خویش، بزرگان درگاه خود را به توطئه‌چینی می‌کشاند. فرود نیز مردی آتشین مزاج و تندزبان است. محل وقوع این هردو داستان اندوهبار نیز در حماسه و تاریخ یکی است. فرود در «دژکلات» در شمال باختری ایران به قتل می‌رسد و بردان در واپسین روزهایی که از او آگاهی داریم، بر قوم داهی و دیگر طوایف ساکن سرزمینهای شمال باختری ایران تا رود سند^۱ چیره می‌شود.

می‌دانیم که مهمترین رویداد روزگار مورد بحث ما، جنبش و پیشرفت «تخارها» بود؛ بنابراین درحالی که بنابر گزارش تاریخ، بردان در سرزمین اقوام داهی و تخار پیروزمندانه به پیش می‌رفت، فردوسی نیز تنها یاور فرود را «تخار» می‌نامد.

در واقع باید پذیرفت که «تخار» شاهنامه نیز نام يك تن نیست، بلکه نام يك قوم است و این يك اشاره پر معنی است که در روایت سنتی برای بازشناساندن شاهزاده، محفوظ مانده و بدین سان ما درمی‌یابیم که وقتی بردان (= فرود) در آخرین پیکار به نبرد می‌ایستد، تنها یاوران او تخاریها هستند؛ زیرا محتملاً همه بزرگان ایران در توطئه قتل او همدستان بوده‌اند^۲. هردو شاهزاده در جنگ با سرداران نافرمان ایرانی کشته می‌شوند. فرود در شاهنامه نابرداری کیخسرو خوانده می‌شود، همچنان که بردان در تاریخ نابرداری گودرز شاه به شمار می‌رود. بدون شك، این همه تطابق نمی‌تواند تصادفی باشد و از این رو در این همانی فرود و بردان، تردیدی به خود روا نباید داشت. در واقع نمی‌توان این تصور را جدی گرفت که دوشاهزاده ایرانی با نامهای بسیار همانند وجود داشته‌اند که هر دو در عنفوان جوانی به دست سرداران سرکش و تقریباً در يك محل به قتل رسیده و هردو از پشتیبانی قوم «تخار» برخوردار بوده‌اند.

(۱) گوتشمید (Gutschmidt) حدس می‌زند که این واژه باید «تجند» باشد. (۲) مؤلف، «بهرام» پسر «گودرز» را فراموش کرده است که پیش از مرگ «فرود» و پس از آن، همواره از او پشتیبانی می‌کند و حق را بدو می‌دهد و دیگران را به سبب کین‌توزی با وی دشنام می‌دهد. س.

قتل شاهزاده‌ای چون بردان، تأثیری ژرف و محو‌ناشدنی در خاطره‌های ایرانیان برجا گذاشته بوده و از این رو شگفت نیست که این امر به‌طور یکسان در تاریخ و حماسه راه یافته‌است. شاهزاده جوان و بلندپایگاه و خوش‌آینده‌ای که در باختر بر سلوکیها و برگودرز چیره شده است و پیروزیهای شگرفی به‌دست آورده و در شمال و خاور، قدرت پارتی‌ها را به بالاترین حد آن رسانده، ناگهان نابود می‌شود.

این حادثه در سرزمینهای باختری نیز سخت‌مورد توجه قرار گرفته بوده؛ زیرا یکصد و پنجاه سال پس از آن، «فیلوستراتوس»^۱ فیلسوف که در پی یافتن قهرمانی برای «کوروش‌نامه» تازه خویش بود، «فراآتس»^۲ (= بردان) را برای ایفای این نقش مهم برگزید. همانندی نام فراآتس با فرود به‌جدا این همانی می‌رسد و فیلوستراتوس که سرزمین پارت و تاریخ آن را به‌خوبی می‌شناخته‌است فراآتس و بردان را (که همان نام فرود است) نام دو فرمانروای هم‌زمان می‌شمارد که یکی بر پارت حکومت می‌کند و دیگری سالار سرزمینی است که ما می‌توانیم آن را «هندپارت» بنامیم.

می‌دانیم که رمیها از هم‌آورد همیشگی‌شان پارتیها، تنفیری دیرینه داشتند و امپراتور «کاراکالا»^۳ که فیلوستراتوس رمان تاریخی خود را در زمان او نوشت، به‌ویژه اذ دشمنان سرسخت پارتیها بود و برای چیرگی بر آنها، دست‌زدن به هر کاری را روا می‌دانست. بنابراین بسیار غیر منطقی به نظر می‌رسد که فیلوستراتوس يك شاهزاده پارتی را برای اجرای نقش کوروش تازه در رمان خود برگزیند و از این رو، پای يك شخصیت دوگانه از پادشاه پارت را به‌میان می‌کشد و او را از شاهان هند می‌شمارد. اما در این تصور نیز، هیچ چیز شگفتی وجود ندارد؛ زیرا بررسی تاریخ همین دوره، تفوق ایرانیان را بر سرزمینی ازنواحی مقدم آسیا تا دره «سند»^۴ نشان می‌دهد و در واقع پیروزیهای بردان در آسیای میانه که «تاسیت» بدانها اشاره می‌کند، قاعدتاً كمك بسزایی به این بازگشت استیلای ایرانیان کرده است. مورخ بزرگ رمی یادآور می‌شود که بردان (= فرود)

Indus (۴) Caracalla (۳) Phraotes (۲) Philostratus (۱)

طوایف ساکن سرزمینهای آسیایی را تا حد رود سند مطیع خویش ساخت و از مردمانی خراج گرفت که پیش از آن هیچ يك از «آرساسید»ها^۱ نتوانسته بود از آنان باج بگیرد.

پلاشان و بلاش یکم و دوم

مورخان کهن، از نامهای پسران و نبیرگان گودرز، سخنی به میان نیاورده‌اند؛ اما در شاهنامه هفتاد پسر شایسته به گودرز نسبت داده شده است. «طبری» مورخ نامدار نیز نامهای گیو و بیژن را به عنوان پسر و نبیره گودرز می‌آورد. من گمان می‌برم که نام بیژن در اصل، عنوان يك تیره از دودمان گودرز بوده و بعدها تنها نام نبیره وی پنداشته شده است. در حقیقت این ترجمه‌ای است از نامی که گودرز در سنگ نوشته خود به زبان پهلوی به خویش می‌دهد: «گئوئوروس»^۲ (= پسر گیو).

همچنان که گفته شد، در تواریخ کهن، هیچ گونه گزارشی درباره رویداد های زندگی افراد دودمان گودرز نیامده؛ اما این نکته قابل توجه است که در تمام دوره «بلاش یکم» (که پس از مرگ گودرز، بیدرنگ بر تخت نشست)، سرداران مازندران و گرگان سرکشی می‌کنند و می‌خواهند ایالتی خودمختار تشکیل دهند و سرانجام نیز بدین کار توفیق می‌یابند و بلاش یکم پس از يك کشمکش ده ساله، با بستن پیمانی استقلال آن سرزمین را گردن می‌گذارد. به یاد می‌آوریم که نام مازندران و گرگان روزگاری با نام گودرز و خاندان او پیوستگی تام داشت و هرگاه که او و نیای او در برابر هماوردا نشان مغلوب می‌شدند و دیگر سرزمین‌ها را از دست می‌دادند، بدانجا پناه می‌بردند. «راولینسون»^۳ خاطر نشان می‌سازد که بنا به پیمانی که میان گودرز و بردان یکم بسته شد، مازندران و گرگان تحت فرمانروایی گودرز قرار گرفت و در برابر آن، گودرز از ادعای خود

(۱) Arsacid عنوانی است اقتباس شده از نام Arsaces شهبانوی قوم «پارنی» (Parni) که در سال ۲۵۰ ق.م. به پارت حمله کرد و شکست خورد. پادشاهان پارت، این عنوان را در سکه‌های خود برای خویش به کار می‌بردند...م. (۲) Geopothros (۳) Rawlinson

نسبت به تاج و تخت پارت، به سود بردان دست کشید.

با تطبیق این رویدادهای تاریخی، به آسانی می‌توان پی برد که شورش مازندران و گزرگان نمایشگر يك ستیزه شخصی میان خاندان گودرز (که همواره فرمانروای مازندران و گزرگان به‌شمار می‌رفت) و دودمان بلاش یکم بوده است. این نکته را در شاهنامه در قالب نبرد میان بیژن و پلاشان می‌بینیم. چنانکه گفته شد، بیژن عنوان کلی يك تیره از خاندان گودرز، و پلاشان صورت فارسی شده نام پارتی «ولاکش»^۱ است. جالب توجه است که پلاشان به صورت جمع آمده، زیرا چندتن از پادشاهان پارتی بنام «بلاش» از پس یکدیگر می‌زیسته‌اند. جنگ ده‌ساله میان خاندانهای گودرز و بلاش در شاهنامه جنبه نمادی پیدا کرده و در پیکار میان بیژن و پلاشان که با مرگ پلاشان پایان می‌پذیرد، خلاصه شده است.

این امر در نظر اول مغلوط می‌نماید، زیرا در بیشتر مآخذ تاریخی گفته شده است که بلاش یکم دیرزمانی زندگی کرد و به مرگ طبیعی درگذشت. اما درباره‌ای از مآخذ نیز اظهار نظر شده است که دوره طولانی منسوب به بلاش یکم در واقع شامل دو دوره کوتاه‌تر بوده و بنابراین به آسانی می‌توان تصور کرد که یکی از این دوره‌ها پس از جنگ ده‌ساله دو خاندان، پایان یافته باشد.

اسپنوی و زنوی

یکی دیگر از داستانهای پارتی شاهنامه، داستان نبرد بیژن و تزاواست که در آن تزاو مغلوب می‌شود و «اسپنوی» دلبر ماهروی خود را نیز، که برای رهایی او کوشش بسیار به عمل می‌آورد، از دست می‌دهد:

چنین تا در دژ همی تاخت اسب	پس اندرش بیژن چو آذر گشپ
چو نزدیکی دژ رسید، اسپنوی	پیامد خروشان پر از آب روی
به آواز گفت اسپنوی: ای تزاو	سپاهت کجا هست و آن زور و تاو

بر این دژ مرا خوار بگذاشتی	که بر من چنین پشت برگذاشتی
در این دژ به دشمن نمائی مرا	سزد کز پس اندر نشانی مرا
به کردار آتش دلش بر فروخت	تژاو سرافراز را دل بسوخت
بدو داد در تاختن يك رکيب	فراز اسپنوی و تژاو از نشیب
بیاورد در گردگاهش دو دست	چو باد اسپنوی از پیش برنشست
سوی راه توران نهادند روی	همی تاخت چون گرد با اسپنوی
نماند هیچ با اسب و با مرد تاو	زمانی دوید اسب جنگی تژاو
که دشوار کار آمد ای نيك جفت	تژاو آن زمان با پرستار گفت
ز پس بدسکال آمد و پیش غار	فروماند این اسب جنگی ز کار
به کام بسد اندیش دشمن رسیم	اگر دور از ایدر به بیژن رسیم
بمان تا برانم من این بارگی	ترا نیست دشمن به یکبارگی
تژاو از غم او پراز آب روی	فروید آمد از پشت اسب اسپنوی
پش بیژن اندر گرفته شتاب	براند اسب و شد نزد افراسیاب

این قطعه زیبا که یکی از توصیفهای دلپذیر و شاعرانه حماسه بزرگ فردوسی است، در تاریخ تاسیت نیز به گونه‌ای همانند دیده می‌شود. از گزارش فردوسی چنین برمی‌آید که این رویداد مربوط به دوران بلاش یکم است؛ زیرا پهلوان پیروزمند این رویداد کسی جز بیژن هماورد پلاشان (= بلاش یکم) نیست. تاسیت نیز داستان همانند داستان شاهنامه را به دوران بلاش یکم منسوب می‌دارد. نام پهلوان مغلوب در دو متن اختلاف دارد. فردوسی او را تژاو می‌خواند و تاسیت نام «رادامیست»^۲ به وی می‌دهد. اما نام دلبر ماهروی ر بوده‌شده چندان ناسازگار نیست. در شاهنامه این زن «اسپنوی» خوانده شده و در اثر تاسیت نام وی به گونه «زنوی»^۳ آمده‌است.

باور کردن این امر که در دوران يك شاه، دو رویداد کاملاً یکسان اتفاق افتد، دشوار می‌نماید و به نظر می‌رسد که این هر دو داستان در اصل یکی بوده

است. برای فراهم ساختن امکان سنجش دقیق این دو داستان، گزارش تاسیت را نیز در زیر می‌آوریم:

«رادمیست همسر خود زنوبی را بر اسب نشاند و شتابان رو در گریز آورد. زنوبی که باردار بود، نتوانست دیر زمانی این شتاب را تحمل کند و از شوهر خود خواستار شد که او را بکشد تا با سر بلندی جان بسپارد و تنگ اسارت را بر خود نپذیرد. رادمیست از اسب فرود آمد و دلدار را در آغوش گرفت و تسلی داد و به دلیری و شجاعت فراخواند. اما ناگاه سر پای وجودش را تشویش فرا گرفت و در اندیشه آینده همسرش فرو رفت که چگونه به دست مردان بیگانه خواهد افتاد. سپس بر اثر فشار زنوبی، خنجر از نیام بر کشید و او را زخمی ساخت و به سوی رود «ارس» کشانید و در آب رودخانه انداخت و خود شتابناک به سوی گرجستان، سرزمین فرمانروایی نیاگانش، گریخت. زنوبی در حالی که نیمه جانی در تن داشت، با جریان آب به کرانه رود افتاد و شبانی او را دید و از چهره شکوهمندش دریافت که زنی فرومایه نیست. پس زخمهای او را با شیوه‌های روستایی خویش درمان کرد و چون از سر گذشت وی خبردار شد، او را به شهر «آرتاکستا»^۱ برد و از آنجا او را به نزد «تیرداد» انتقال دادند و او با وی همچون یک شاهزاده خانم بزرگوار رفتار کرد.

پیژن و منیژه

در انتقاد از نظریه این همانی داستان «تزاو و اسپنوی» (در شاهنامه) و «رادمیست و زنوبی» (در کتاب تاسیت) ممکن است بگویند که گزارش تاسیت مربوط به رویدادی است که در ارمنستان اتفاق افتاده، حال آن که در هیچ جایی اشاره به دلبستگی خاندان گودرز به ارمنستان نرفته است.

در پاسخ این انتقاد می‌توان گفت که بنا به اشاره شاهنامه و دیگر مآخذی که داستان پیژن و منیژه را نقل کرده‌اند، این داستان از بسیاری جهات با سر-

(۱) Artaxta (پایتخت باستانی ارمنستان).

زمین ارمنستان پیوستگی دارد. در شاهنامه، منیژه دختر افراسیاب، پادشاه توران و دشمن همیشگی ایرانیان، است. «یوستی» می‌نویسد که منیژه صورت مادینه نام پارتی «ماناک»^۱ است و تاسیت خاطر نشان می‌سازد که مردی به نام «ماناک» از سوی پادشاه پارت بر ارمنستان فرمانروایی می‌کرد و همو بود که «کربولو»^۲ سردار بزرگ رومی را مغلوب ساخت. شایان دقت است که این فرمانروای گماشته پادشاه پارت در ارمنستان، بنابر تأکید تاسیت در روزگار بلاش یکم می‌زیست و همین پادشاه بود که کینه دیرینه‌ای با خاندان گودرز داشت.

بنابراین می‌توان گفت که رویدادهای تاریخی در داستان «بیژن و منیژه»، جنبه شاعرانه به‌خود گرفته است. حضور یکی از اشراف پارت در ارمنستان و وجود جنگ‌های متمادی میان خاندانهای بلاش و گودرز، مستلزم پیش آمدن حوادثی بود که گونه‌هایی از آن را در داستان شاهنامه می‌بینیم.

در روایت‌های سنتی کهن مردم ارمنستان آمده است که بیژن (از خاندان گودرز) به‌خاطر عشق خود به منیژه در غاری در ناحیه «فیاتکاران»^۳ در ارمنستان، زندانی شد.^۴ این روایت را «موسی خورنی»^۵ مورخ ارمنی هم نقل کرده است. اما علاوه بر این اشاره‌ها، در آغاز داستان بیژن و منیژه در شاهنامه می‌خوانیم که بیژن به فرمان کیخسرو برای رهایی بخشیدن مردم «ارمان» (= ارمنستان) از گزند گرازان وحشی بدان سرزمین می‌رود. پهلوان راهنما و همگام بیژن در این راه «گرگین»^۶ نام دارد و بنابر یادآوری‌های یوستی، بسیاری از شاهزادگان و بزرگان گرجستان کهن و ارمنستان بدین نام خوانده می‌شدند. قابل توجه است که نام‌های خاندان گودرز، چون کیو و گودرز و بیژن هنوز هم در میان خانواده‌های گرجستان برجا مانده است. این نام‌ها، در طی قرن‌ها، در نواحی جنوبی روسیه هم رواج داشته و چنین شهرت و رواجی حکایت از آن دارد که داستان‌های خاندان گودرز در شمالی‌ترین نواحی ایران زمین و کشورهای همسایه

(۱) Manec (۲) Corbulo (۳) Phyatkaran (۴) «خلیفه منجیکیان» استاد زبان و ادب ارمنی در دانشگاه اصفهان، گفت که امروز نیز محلی به نام «پایداکاران» در شمال ماکو در ارمنستان شوروی هست. م. (۵) M. Khorenaci (۶) در زبان پهلوی Warkaina آمده است. م.

چون ارمنستان و جز آن جنبه توده‌ای یافته و به گونه افسانه‌های قومی درآمده بوده، زیرا مأخذ بیشتر نامهای معمول میان اقوام، چنین افسانه‌هایی است.

زوال خاندان گودرز

در تاریخهای کهن، گزارش مبسوط و مستقیمی در باره زوال خاندان گودرز نیامده و تنها از برخی اشاره‌های جسته و گریخته مورخان، می‌توان دریافت که شورشهای بدویان موجب افول قدرت دودمان گودرز و پایان فرمانروایی آنان بر مازندران و گرگان گردید. چنان‌که از فحوای کلام مورخان باستان برمی‌آید، خاندان گودرز ناگهان از چشم‌انداز تاریخ ناپدید می‌شود؛ اما البته سر رشته این فاجعه به کلی دور از دسترس نیست.

در دوره بلاش یکم سرزمینهای پارت، ماد، ارمنستان و خاور نزدیک، پایکوب بدویانی چون «الانی‌ها» (که از کرانه خاوری دریای خزر برخاسته بودند) و «کوشانی‌ها» شد. در مورد الانی‌ها گمان می‌رفت که تاخت و تاز و مداخله آنان به خواهش نهانی مردم مازندران و گرگان صورت گرفته است؛ اما کار کوشانی‌ها و دیگر مهاجمان بدوی، به گونه‌ای دیگر بود و به نظر می‌رسد که خاندان گودرز در طی این هجومها، زیانهای جبران ناپذیری دیده باشد. می‌دانیم که مازندران و گرگان از حدود سال ۱۵۵ م. که سفیری به درگاه قیصر روم «آنتونیوس پیوس»^۱ فرستاد، مستقل بود؛ اما در کتابهای تاریخی چیزی بیش از این درباره خاندان گودرز نمی‌خوانیم.

در شاهنامه، تاخت و تاز کوشانی‌ها و دیگر مهاجمان به‌طور مشروح و شاعرانه‌ای مورد توصیف قرار گرفته و آسیبهای فراوانی که در این گیرودارها به خاندان گودرز وارد آمد، بیان شده است. البته در شاهنامه، تمام تجاوزاتی که از ناحیه آسیای میانه صورت می‌گرفته، به فرمان یاتحرک افراسیاب قلمداد شده؛ اما به هر حال، توصیفهای فردوسی به روشن‌ترین وجهی ترکیب سپاهیان بدوی

مهاجم را بازمی‌نماید:

بشد پهلوان تا سر تیغ کوه	به دیدار خاقان و توران گروه
سپه دید چندان که دریای روم	از ایشان نمودی چو يك مهره موم
کشانی و شکنی و زهری سپاه	دگرگونه جوشن، دگرگون کلاه
چنانی و چینی و سقلاب و هند	کهنانی و رومی و نه‌ری و سند
زبانی دگرگون به هر گوشه‌ای	درفشی نو آیین و نو توشه‌ای ^۱

درحماسه ایران ستایش چشم‌گیری از «کاموس» سردار کوشانی‌ها به‌عمل آمده است:

ز کاموس خود جای گفتار نیست	که ما را بدو راه دیدار نیست
درختی است بارش همه‌گرز و تیغ	که گر بر سرش سنگ بارد زمیغ
ز پیلان جنگی نجوید گریز	سرش پر ز کینه، دلش پر ستیز ^۲

دوره تاریخی هجوم کوشانی‌ها، در توصیف‌های شاهنامه چندان مبهم و تاریک نیست؛ زیرا سردار آنها می‌گوید:^۳

به سه بهره رانم از آن پس سپاه	کنم روز بر شاه ایران سپاه
یکی بهره ز ایشان فرستم به بلخ	بر ایرانیان بر کنم روز تلخ
دگر بهره بر سوی کابلستان	به کابل کشم خاک زابلستان
سوم بهره بر سوی ایران برم	ز ترکان بزرگان و شیران برم
زن و کودک خرد و پیر و جوان	نمانم که ماند تنی با روان
بر و بوم ایران نمانم به جای	که نه دست بادا از ایشان نه پای ^۴

در يك چنین درگیری گسترده و هولناك میان مهاجمان بیابان‌گرد و خاندان گودرز بود که فاجعه بزرگ این خاندان روی داد:
در کاخ گودرز کشوادگان تهی شد ز گردان و آزادگان

(۱) ج ۴، ص ۹۴۶. (۲) ج ۴، ص ۹۴۱. (۳) در شاهنامه این سخنان را از زبان «بیران رسته» می‌خوانیم؛ اما مؤلف آنها را به «کاموس» نسبت داده است. (۴) ج ۴، ص ۹۲۰.

ستاره بر ایشان بنالد همی به پالیز گلبن نبالد همی
از ایشان جهان پر زخاک است و خون بلند اختر توس گشته نگون^۱

مقایسه رویدادها به ترتیب تاریخ

تاریخ پارت	شاهنامه
کشته شدن «فرو».	کشته شدن «بردان» (۴۵ م.).
سپهسالار شدن گودرز. نبرد «بیژن» و «پلاشان».	فرمانروایی «گودرز» (۴۵۱ م.). فرمانروایی «بلاش یکم» و جنگ داخلی در پارت (۷۵-۵۱ م.).
گریختن «تزاو» و گرفتار شدن همسر وی «اسپنوی».	گریز «رادامیست» و گرفتاری همسر او «زنوبی» (۴۵۱ م.).
جنگهای «لادن» و «هماون»، رزم «کاموس کوشانی» و بر خاک افتادن هفتاد پسر «گودرز».	چیرگی «الانی‌ها» و «کوشانی‌ها»، برسرزمین پارت و ناپدید شدن خاندان «گودرز» از عرصه تاریخ.

سخنی درباره شیوه‌های رزم

گزارش نبردها در بخش مورد مطالعه ما از شاهنامه، به نحو مشخصی واقع گرایانه است و نمونه‌های درخشانی از تیراندازی و رزمهای سواران و دیگر شیوه‌های پیکار که پارتیها در آنها برهماوردان نشان برتری داشتند، در این قسمت دیده می‌شود. فردوسی آیینها و افسانه‌های مربوط به جنگ را که در دیگر بخشهای

حماسه خود می‌آورد، در این قسمت فرومی‌گذارد. در بخش‌های دیگر شاهنامه زمینه‌نبردها به گونه‌ای فراهم شده است که به يك نبرد تن به تن می‌انجامد و پهلوان ایرانی مثلاً «رستم» یا «سام گرشاسب» بی‌هیچ ناتوانی و خطایی، هم‌اورد خود را به يك زخم شمشیر یا گرز از پای درمی‌آورد و پیروزی فراچنگ می‌آید. اما در این قسمت، کار به گونه‌ای دیگر است و فی‌المثل در نبرد «فرو» با پهلوانان ایرانی، آنان یکی پس از دیگری از اسب فرو می‌افتند یا از پای درمی‌آیند. می‌توان تصور کرد که «بردان» (= فرو) تاریخی نیز در نبرد با سرداران ایرانی که بر ضد او توطئه چیده بودند، شرکت جسته و پیش از آن که خود از پای درآید، تنی چند از آنان را به زخم تیرهای خود بر خاک افکنده باشد. در نبرد «بیژن» و «پلاشان» نیز بایك نمونه کامل از نبرد سواران و برخورد ناکهانی دو پهلوان و چک‌چاک میان آنها، روبرو می‌شویم:

پلاشان یکی آهو افکنده بود	کبابش بر آتش پراکنده بود
همی خورد و اسبش چمان و چران	پلاشان فکنده به بازو کمان
چو اسبش ز دور اسب بیژن بدید	خروشی بر آورد و اندر دمید
پلاشان بدانست کامد سوار	پیامد بسیجیده کارزار
یکی بانگ برزد به بیژن بلند	منم گفت شیراوژن دیوبند

سرانجام به کشمکش‌های بزرگ «لادن» و «هماون» و نبردهای میان پارتیان با بدویان مهاجم آسیای میانه می‌رسیم. نمایش این پیکارها نیز در شاهنامه بسیار واقع‌گرایانه است و نقاشی دقیقی از چگونگی این درگیری‌ها به دست می‌دهد. «فریبرز» سردار ایرانی به منظور پیدا کردن فرصتی مناسب، ناگزیر به يك صلح موقت، تن درمی‌دهد؛ اما ایرانیان که از این کار طرفی بر نمی‌بندند، نیروهای خود را واپس می‌کشند و در دامنه کوه «هماون» فراهم می‌آیند تا از آنجا تدارك يك شبیخون به دشمن را ببینند.

کوتاه سخن آن که در داستانهای مورد بحث ما، شیوه‌های شاعرانه و

افسانه‌ای رزم، به یک سو نهاده شده است و ایرانیان و هماوردانشان، تصویرهایی کاملاً واقعی و زنده دارند.

سبب نام‌آوری بی‌نظیر خاندان گودرز در پارت

آخرین سخن ما در این گفتار، این است که چگونه می‌توان به رازنام‌آوری شکفت خاندان گودرز در میان تمام پهلوانان و شاهزادگان پارت، پی برد. می‌دانیم که سرزمین پارت، شاهزادگان و پهلوانان بسیار بلندپایه‌تر و برجسته‌تر از گودرز نیز پرورش داده بود. مثلاً مهرداد دوم را به یاد می‌آوریم که با پیروزی قاطع بر سکاها، پارت را نجات داد. یا «آرد یکم» (اشک سیزدهم) که در دوران او «کراسوس» مغلوب شد و به قتل رسید. یا شاهزاده «پاکر» (پسر ارد) که سوریه را فتح کرد. یا «فرهاد چهارم» (اشک چهاردهم) که در برابر «مارک آنتونی» پایداری کرد و او را واپس راند.

چرا هیچ‌یک از شاهان و جنگاوران بزرگ، در حماسه ملی راه نیافته‌اند و گودرز و خاندان او - که به اعتقاد مورخ دانشوری چون «راولینسون»، جنگهای آنان با دیگر شاهزادگان پارت، یکی از عوامل اصلی زوال قدرت پارتیها بوده است - چنین جای نمایانی را در شاهنامه اشغال کرده‌اند؟

ممکن است گفته شود که همه گزارشهای بازمانده از کارهای بزرگ و نمایان سرداران و شاهان پارت، به خاندان گودرز نسبت داده شده است و شاهزادگان و دلاوران دیگر، در شاهنامه تنها نمایشی اتفاقی دارند. مثلاً خاندان بزرگ «قارن» - که نه تنها از پادشاهی پارت پشتیبانی می‌کرد، بلکه برخی از بهترین سرداران دوران ساسانیان را نیز پرورش داد - در شاهنامه تقریباً نادیده گرفته شده است و فقط در دوره «منوچهر» از یک «قارن» در شمار پهلوانان نام برده می‌شود و به بازماندگان او نیز در دوره‌های شاپور دوم و یزدگرد اول و بهرام گور، اشاره رفته است.

در گزارش رویدادهای دوران «بلاش» پسر «پیروز» از پهلوانی به نام «سوقرای» سخن به میان می‌آید. نام و نشان خاندان مشهور «مهران» را - با همه اهمیتی که در کین‌توزی نسبت به خاندان گودرز داشته است - تنها در گزارشهای

کوتاه و جسته و گریخته‌یی که درباره «میلا» و «گرگین» آمده است، باز می‌جویم. از «سورن» - خاندان بزرگی که سرداران دلاور و برجسته‌یی را در دامان خود پرورد و یکی از همین سرداران، کراسوس را مغلوب کرد - در شاهنامه جز در قالب «ماهوی سوری» - خیانت‌پیشه‌ای که یزدگرد سوم را به هلاکت افکند - اثری مشاهده نمی‌شود.

خاندان گودرز، گذشته از بر خورداری از شهرت فراوان در حماسه ملی ایرانیان، درباره‌ای از نوشته‌های دینی نیز جنبه خداگونه‌یی یافته است. در کتاب «داتستان دینیک» از «گیو» (نیای این خاندان) به عنوان یکی از یاوران «سوشیانت» نام برده می‌شود.

پژوهش در تاریخ دوران گودرز و خاندان او، می‌تواند تا اندازه‌ای راز این محبوبیت و نام‌آوری شکفت را بگشاید. یکی از خدمت‌های بزرگ گودرز و دودمان وی که شهرت تاریخی به دست آورد، اثبات حق زندگی مستقل و آزاد برای مردم مازندران و گرگان بود که نه تنها از يك استقلال محلی برخوردار شده بودند، بلکه به شناسایی جهانی نیز نائل آمدند و چنان که پیش از این گفتیم، به دربار قیصر روم، سفیر فرستادند. یکی دیگر از خدمت‌های نمایان و چشمگیر خاندان گودرز، ایستادگی دلیرانه آنان در برابر سیل مهاجمان بدوی همچون کوشانیها و الانیها و جز آنان بود و چنان که در شاهنامه گفته شده است، بیشتر فرزندان این خاندان در همین نبردها به خاک افتادند.

بدیهی است که جانبازی دلاوران این خاندان، پارت و مازندران را از دچار شدن به سرنوشت دیگر کشورهای خاور نزدیک، که پایمال سم ستوران مهاجمان بیابان گرد شد، نجات بخشید.

«دکتر گری»^۱ یادآوری می‌کند که سنت‌های دینی زرتشتی در خاور و شمال ایران شکل گرفت و بدین سان، به خوبی امکان داشت که شاهان ماد و پارت در اذهان مردم، گونه‌ای خداگونه‌یی پیدا کنند. حال آنکه چنین تصویری هرگز در مورد شاهان هخامنشی و ساسانی که از جنوب و باختر بودند، نمی‌رفت. من در گفتارنهم

این کتاب، کوشیده‌ام اثبات کنم که «هوشتره» پادشاه ماد، خدا گونکی یافته و به گونه یکی از سوشیانت‌های رستاخیز به نام «هوشیدر» درآمده و این بزرگی و شکوه به سبب گشودن نینوا و پیروزی بر مهاجمان سکایی به وی بخشیده شده است. همچنین می‌توان گفت که خدا گونکی یافتن «گیو» (از خاندان گودرز) تا اندازه‌ای به علت پایداری شجاعانه او و خانواده او در برابر غارتگران تباهاکار بیگانه بوده است.

در آمیختگی رویدادهای تاریخ دوران اشکانیان با افسانه‌های کهنی که تا روزگار نگارش «اوستا» قدمت دارد، از نظر گاه تاریخ نویسی، نتیجه آشفتنی و اغتشاش تأسف آور این روایت‌هاست؛ اما از لحاظ هنری، حاصل این پیوستگی، بسیار درخشان و دلپذیر می‌نماید.

می‌توان گفت که افزودن رویدادهای واقعی روزگار فرمانروایی پارتیها به افسانه‌های دوران کیخسرو، خون تازه‌ای در پیکر این افسانه‌ها روان ساخته و فضای خالی آنها را سرشار از حوادث هیجان‌انگیز این عهد پر آشوب کرده است. نبوغ آفرینندگی و هنری و قدرت شاعرانه فردوسی در تلفیق تراژدیهای کهنی چون سرگذشت اندوهبار «سیاوش» با فاجعه‌های تاریخی همانند پایان کار دودمان گودرز، به عالیترین وجهی در این بخش از شاهنامه تجلی کرده است.

گفتار هشتم

رستم در افسانه و تاریخ

جستجوی بنیادی تاریخی برای زندگی و سرگذشت «رستم» - این «آشیل»^۱ خاورزمین - کاری است بسیار دشوار. به نظر می‌رسد که اشکال عمده چنین کاری در وهله نخست، تعیین تاریخی تقریبی برای روزگار رستم باشد و سبب اصلی وجود چنین اشکالی، آن است که نبوغ شاعرانه ایرانی از ادراک تاریخیش نیرومندتر است.

شاعران و حماسه‌سرایان ایرانی می‌کوشیدند که همه پهلوانان و دلاوران ایران کهن را دربارگاه «کیخسرو» گرد آورند و شکوه و عظمت این بارگاه را، هر چه بتوانند، افزون‌تر سازند و از این رو رده‌بندی تاریخی و ترتیب زمانی ورود پهلوانان به پهنه داستانها بکلی درهم ریخته و آشفته است و پهلوانان کهن اوستایی چون «توس» و «گستهم»، دوش به دوش فرمانروایان متأخر پارتی مانند «گودرز» پیکار می‌کنند. اما با همه این اغتشاش و درهم‌ریختگی، در خود حماسه ایرانیان، اشاره‌هایی به چشم می‌خورد که به یاری آنها می‌توان در پرده زمان و تخیل نفوذ کرد و بخشهای گوناگون داستانهای پهلوانی ایران زمین را از یکدیگر باز شناخت.

چنان که در گفتار هفتم یاد آوری کردیم، خاندان گودرز که دوره تاریخی

در روزگار اشکانیان بوده، به عرصه داستانهای حماسی راه یافته و شهرت فراوانی به دست آورده است. همچنین در شاهنامه از دیگر خاندانهای پارتی، چون «قارن» (= کارن) و «میلاد» (= مهرداد) نیز سخن به میان آمده است. گذشته از این، در شاهنامه رشته پیوند استواری میان دو خاندان رستم و گودرز به چشم می خورد که می تواند ما را به بنیاد تاریخی جهان پهلوان ایرانی رهنمون شود. خاندان گودرز تنها خاندانی است که با پهلوان بزرگ سیستان، پیوند زناشویی متقابل دارد. «بانو کشسب» دختر بزرگ و نامدار رستم به همسری «گیو» درمی آید و گیو برای این امر مهم می یالد:

به من داد رستم گزین دخترش که بودی گرامی تر از افسرش
 مهین دخت، بانو کشسب سوار به من داد گردن کش نامدار
 ز چندین بزرگان مرا برگزید سرم را به چرخ برین برکشید^۱

از سوی دیگر، گیو برای سپاسگزاری از رستم، «شهربانو ارم» خواهر خود را به زنی به رستم می سپارد:

سپردم به رستم همی خواهرم مه بانوان، شهربانو ارم
 به جز پیلتن رستم شیر مرد ندارم به گیتی کسی هم نبرد^۲

بدیهی است که هیچ دلیلی برای اثبات همزمانی رستم با خاندان پارتی گودرز، نمی تواند قویتر از این نسبت خانوادگی باشد^۳.

پیشنهاد گیو برای شکار در نخجیر گاه افراسیاب، انگیزه «جنگ هفت گردان» به شمار می رود که یکی از مشهورترین نبردهای رستم است:

به مستی چنین گفت يك روز گیو به رستم که ای نامبردار نیو
 به نخجیر گاه رد افراسیاب پیوشیم تابان رخ آفتاب
 بر آن دشت توران شکاری کنیم که اندر جهان یادگاری کنیم

(۱) ج ۳، ص ۷۳۲. (۲) همان جا. (۳) آیا امکان ندارد همان حماسه سرایی که پهلوانان روزگاران دور را در يك بازگاہ گرد می آورد و کنار هم می نشاند، میان دو پهلوان از دو دوران مختلف و دور نیز در عالم تخیل و شعر، پیوند خانوادگی برقرار سازد؟...

بدو گفت رستم که با کام تو جهان باد و نیکی سرانجام تو^۱

و این نیز دلیل دیگری بر مناسبات نزدیک میان جهان پهلوان و خاندان گودرز است.

در داستان «بیژن و منیژه» نیز بیژن شاهزاده پارتی، باعث شیخون زدن رستم به توران و درگیری او با دلاوران آن سرزمین می‌شود. در این مورد نیز شاهنامه از رستم به عنوان پشتیبان همیشگی خاندان گودرز یاد می‌کند و از زبان کیخسرو به رستم می‌گوید:

شناسی تو کردار گودرزیان تن آسانی و رنج و سود و زیان
کنون چاره کار بیژن بجوی که او را ز توران بد آمد به روی^۲

هنگامی که خورشید اقبال خاندان گودرز رو به افول می‌رود و بیشتر پسران گودرز در نبردهای لادن و هماون بر خاک می‌افتند و کوشانیها و الانیها و داهی‌های بیابانگرد، قصد نابودی دودمان گودرز را دارند، باز هم رستم و سپاهیان زیر فرمان او با شتاب به عرصه پیکار می‌رسند و گودرز را یاری می‌کنند. هم در این هنگام است که گودرز بر قلعه کوهی بلند می‌رود تا چشم انداز شادی بخش نزدیک شدن رستم و سپاه او را بنکرد:

چنین گفت که ای پهلوان سپاه از ایران سپاه آمد از نزد شاه^۳

کنون تا نگویی که رستم کجاست ز غمها نکرد مرا پشت راست^۴

در قدیم‌ترین داستانهای شاهنامه می‌خوانیم که کاووس و گودرز و گیو و دیگر پهلوانان ایرانی در مازندران گرفتار و زندانی می‌شوند و رستم پس از گذشتن از هفت خوان و تحمل دشواریهای فراوان، آنان را نجات می‌دهد.

(۱) ج ۲، ص ۴۱۷-۴۱۶. (۲) ج ۴، ص ۱۱۱۲. (۳) ج ۴، ص ۹۲۷. (۴) ج ۴، ص ۹۳۱، بیت اول از زبان دیدبان سپاه ایران است خطاب به توس و ربطی به گودرز ندارد و تنها بیت دوم، از زبان گودرز گفته می‌شود.-م.

شاهنامه لشکر کشی بهمازندران را به کاووس منسوب می‌دارد، اما از روی آثار تاسیت و دیگر مورخان کهن می‌توان به پیوند کامل میان خاندان گودرز با مازندران و گرگان پی برد. بنابراین ممکن است تصور کنیم که کوششهای رستم نه به خاطر نجات کاووس (يك پادشاه افسانه‌ای) بلکه برای رهایی گودرز بوده است که تاریخ، او را فرمانروای گرگان و مازندران می‌شناسد و یادآوری می‌کند که در بسیاری از موارد، فرمانروایی او با شورشها و سرکشیهای مردم بومی این سرزمینها روبرو می‌شد.

تبرستان

با توجه به این مثالها می‌توان گفت که رستم و گودرز، هم‌زمان بوده‌اند و چون گودرز از ۴۶ تا ۵۱ م. فرمانروایی می‌کرده و خاندان او به‌طور ناگهانی در حدود ۷۵ م. در جنگ با مهاجمان بیابانگرد، از میان رفت، رستم نیز در چنین دورانی زندگی می‌کرده است. دلایل دیگری نیز در دست داریم که نشان می‌دهد مهمترین رویدادهای پهلوانی رستم در نیمهٔ قرن اول میلادی اتفاق افتاده است. یکی از بزرگترین جنگهای رستم که در شاهنامه توصیف شده است، نبرد اوست با مهاجمان کوشانی. «سرجان مارشال»^۱ و مورخان نامدار دیگر، تأکید کرده‌اند که درهٔ کابل در حدود ۶۰ م. به تصرف کوشانیها درآمد و «کوجولا کادفیز»^۲ سردار بزرگ کوشانی تاپس از ۸۰ م. می‌زیست. همو بود که پنج قبیلهٔ جداگانهٔ «یوئه-چی»^۳ را متحد ساخت. «وینست سمیت»^۴ خاطر نشان می‌سازد که دورهٔ کادفیز دوم در سالهای ۵۵ تا ۷۸ م. بوده است.

در حماسهٔ ایران، هجوم کوشانیها و کوششهای مشترك پارتیها و سکاییها برای سد کردن راه تهاجم آنان به باختر، به طور دقیق و واقع‌گرایانه‌ای توصیف شده است. شاهنامه از کاموس سردار کوشانی به عنوان پهلوانی نیرومند و جنگاوری کاردان و پرهیبت یاد می‌کند. کاموس سپاهسالار بزرگ «سکیت»^۵ها بود که می‌خواست فتوحات خود را در هندوستان و سیستان و ایران گسترش

Yueh-Chi (۳)

Kujula Kadphises (۲)

Sir John Marshall (۱)

Scythian (۵)

Vincent Smith (۴)

دهد. بدیهی است که نام کاموس، بازمانده نامهای نیمه فراموش شده شاهزادگان مشهور کوشانی «کادفیز» و «کانیشکا»^۱ است. در شاهنامه پادشاه هند «شنگل» هم‌رزم کاموس است و در کنار او قرار دارد. این امر يك اعتراف ضمنی است به این که کوشانیها، پیش از هجوم به ایران، در سرزمین هند رخنه کرده بودند. ممکن است توصیف شاهنامه از شنگل که او را سوار بر يك فيل نشان می‌دهد، اقتباسی باشد از سکه‌های کانیشکا که بر آنها تصویر پادشاه سوار بر فيل دیده می‌شود. در حقیقت، کاموس و شنگل دو صورت از يك شخصیت‌اند.

در حال، به خوبی می‌توان تصور کرد که رستم فرمانروای سیستان، پس از چیرگی کوشانیها بر دره کابل، خود را در معرض خطر احساس می‌کرده و بنابراین، طبیعی بوده است که به یاری پارتیها و ایرانیان بشتابد تا دشمن مشترك اقوام ایرانی را براندازد. در شاهنامه همواره از رستم به عنوان بزرگترین پهلوان و یاور شاهان ایرانی یاد شده است؛ اما کار رستم به همین حد پایان نمی‌پذیرفته و او نه تنها فرمانروای سیستان بوده، بلکه بدون شك بر سرزمینهای کابل و برخی از نواحی هند نیز سروری داشته است. در واقع، رستم نقش شاهزادگان بزرگ هندی-پارتی را بازی می‌کرده که بر بخشهای گوناگون هند تسلط داشته‌اند. قدیم‌ترین این فرمانروایان، «مائوس»^۲، «آزس یکم»^۳ و «گوندوفر»^۴ بوده‌اند.

در باره مناسبات این شاهزادگان هندی-پارتی با شاهان پارت، پژوهشهای بسیار باید صورت گیرد. دستگاه فرمانروایی پارتیها شامل گروهی از شاهزادگان نیمه خودمختار بود؛ مثلاً در ارمنستان، شاهزاده‌ای چون «آرتاواзде»^۵ حاکم بود و در آذربایجان کسی مانند «ونن»^۶ فرمان می‌راند که بلافاصله پس از مرگ گودرز به قدرت رسید. هنگام تهاجم «تراژان»^۷ به «آدیابن»^۸ کسی از پارتیها بر آنجا تسلط نداشت و شاهزاده‌ای به نام «مبارس‌اس»^۹ مقاومتی قومی را در آن سرزمین سامان داد. «فیلوستراتوس»، بردان فرمانروای ناحیه سند را یکی از حکام پارتی شمرده است.

Gondophares (۴) Azes I (۳) Maues (۲) Kanishka (۱)
Mebarsapes (۹) Adiabène (۸) Trajan (۷) Vonones (۶) Artavazdes (۵)

رستم نیز در سیستان چنین وضعی داشت و این نکته به خوبی پاسخگوی این پرسشهاست که چرا رستم به یاری خداوند کار خود گودرز می‌شتابد و دلیرانه به‌خاطر او می‌جنگد و چرا پادشاهان پارت اصرار داشتند که خود را مستقل و خودمختار نشان دهند و چرا رستم چندین بار در برابر ایران، سر به نافرمانی برمی‌دارد.

مقر دایمی رستم در سیستان است و تنها در هنگامه‌های بحرانی که او را به نبرد می‌خوانند، آن سرزمین را ترک می‌گوید. وقتی کاووس از رستم دعوت می‌کند تا برای روبرو شدن با سهراب به میدان رزم بشتابد، رستم درنگ می‌کند و شتابی از خود نشان نمی‌دهد و این امر، توفان خشم کاووس را برمی‌انگیزد و پس از يك برخورد تند میان آن دو، کاووس ناگزیر می‌شود که غرور شاهانه خود را زیر پا بگذارد و در برابر رستم ابراز فروتنی کند. می‌توان پنداشت که چنین صحنه‌هایی بارها در دربارهای تاریخی شاهان پارت اتفاق افتاده است. به نظر می‌رسد که گزارش مرگ رستم، به گونه‌ای که فردوسی نقل می‌کند، بر پایه رویدادهای تاریخی استوار باشد. اگر شاعران همواره سعی داشته‌اند که رویدادهای واقعی را به‌جامه شعر و افسانه و حماسه درآورند، مورخ و پژوهشگر می‌کوشد تا داستانهای حماسی را به گونه اتفاقات تاریخی بازشناسد. شهاد نابردار رستم به همدستی پادشاه کابل برای کشتن رستم توطئه می‌چیند. رستم فریب می‌خورد و اسب خود را بر سر چاهی ژرف و سرپوشیده می‌راند و در آن چاه سرنگون می‌شود؛ اما در واپسین دم، تیری به سوی شهاد سیاهکار که در پس درختی پنهان شده است، پرتاب می‌کند و او را بدان درخت می‌دوزد.

این داستان زیبا و شاعرانه را می‌توان به گونه يك حادثه تاریخی گزارش کرد. سکاییها، سفدیها را از قوم خود می‌شمردند؛ اما به سبب آن که کوشانیها توانسته بودند بر سفدیها چیره شوند، سکاییها به خواری در ایشان می‌نگریستند. فرمانروای کابل خود از کوشانیها بود، زیرا چنان که پیشتر گفتیم، کابل در حدود ۶۰ م. به تصرف کوشانیها درآمد. بدین گونه، به نظر می‌رسد که اتحاد میان سفدیها و کوشانیها بر ضد رستم سردار بزرگ سکاییها امری کاملاً طبیعی بوده است. سرداران سکایی به نیرنگ سفدیها و کوشانیها، به سوی رزمگاهی که

در زیر آن مفاکهایی تعبیه شده است، کشیده می‌شوند؛ اما در واپسین دم، دشمن فریبکار را به تیرباران می‌گیرند و بسیاری از سران آنها را از پا در می‌آورند. بنابراین، در این داستان، رستم نه تنها در پایگاه خود ایستاده، بلکه نمایشگر سپاهیان سکایی نیز هست و این شیوه معمول حماسه سرایان است که سرگذشت تمامی یک قوم را در وجود یک تن از آن قوم، تجسم بخشند. برای این شیوه، مثالی بهتر از «زال» پدر افسانه‌ای رستم وجود ندارد. دلایل فراوانی در دست است که نشان می‌دهد، زال نام یک دودمان بوده نه نام یک تن از پهلوانان. نخست آن که در شاهنامه، پدر رستم علاوه بر زال، به نام «دستان» نیز خوانده شده است. دوم آن که در شاهنامه، رویدادهای بزرگ و نبردهای مهمی به زال نسبت داده نشده؛ حال آن که وی از عمری بسیار دراز برخوردار بوده و چنین عمری بیشتر مناسب یک دودمان است تا یک تن. بنابراین به گمان من، زال نام یکی از دودمانهای سکایی بوده که رستم بدان انتساب داشته است. می‌دانیم که سکاییها در هندوستان و سرزمینهای اطراف آن، فتوحاتی کردند و نام زال با این فتوحات بستگی داشته و تا به امروز نیز برجا مانده است. مثلاً نامهای Jhalawad (سرزمین زال‌ها) و Jhalrapatam (شهر زال‌ها) تاکنون معمول است. بدین گونه می‌توانیم بگوییم که «رستم زال» به معنی «رستم پسر زال» نبوده، بلکه به مفهوم «رستم از دودمان زال» بوده است.

تصویر تاریخی رستم در میان هاله‌ای از گزارشهای نیمه تاریخی و افسانه‌ها قرار گرفته است. این نیز یکی از ویژگیهای کار حماسه سرایان بزرگ است که کارهای بزرگ و نمایان را به شخصیت اصلی حماسه خود نسبت می‌دهند تا بر شکوه و عظمت او بیفزایند. مثلاً نبرد با اسفندیار پسر گشتاسب نیز به رستم انتساب یافته است؛ اما اگر دوره زندگی رستم را در سده یکم میلادی تعیین کنیم، امکان نداشته است که با اسفندیار معاصر زرتشت روبرو شود؛ زیرا دوره زرتشت، دست کم شش تا هفت قرن پیش از میلاد مسیح بوده است و نمی‌توان پذیرفت که رستم هم‌اورد کوشانیها، همان شاهزاده سیستانی بوده که با اسفندیار به نبرد ایستاده است.

رستم در افسانه‌های مغولی

داستانهای پهلوانی رستم در سرزمینهای وسیعی بر سرزبانها بوده و به گونه افسانه‌های قومی درآمده بوده است. مثلاً افسانه مغولی «بگدا گسر خان»^۱ با داستان رستم و سهراب قابل تطبیق است. در شاهنامه، جهان پهلوان، اسب خود رخش را گم می‌کند و به جست‌وجوی آن به شهر سمنگان می‌رود و در آنجا با تهمینه آشنا می‌شود و با او زناشویی می‌کند. اما در افسانه مغولی، همسر دوم پهلوان با شکنجه و آزاری که بر اسب او وارد می‌آورد، باعث گریختن آن حیوان می‌شود. در این افسانه، هم‌چشمی و حسادت دو همسر پهلوان شرح داده شده و گفته شده است که همسر دوم پهلوان به‌وی داروی فراموشی می‌خورد تا همسر نخستین را از یاد ببرد. شك نیست که در دوران فرهیخته‌ای چون عصر فردوسی، بازگو کردن این گونه امور شخصی و خانوادگی پهلوان داستان، به نحو چشم‌گیری از اثربخشی حماسی و شاعرانه آن می‌کاست و از این رو نشانی از این گونه موضوعها در شاهنامه نمی‌بینیم.

نبردهای دیگر رستم، مانند هفت‌خوان و داستان رزم با اسفندیار نیز در افسانه‌های پهلوان‌مغولی بگدا گسر خان نظیر دارد.

رستم در افسانه‌های چینی

همان‌گونه که پیش از این گفتیم، داستان «لی-جینگ» و «لی-نو-جا»، در حماسه چینی «فنگ-شن-ینی» قرینه کاملی است برای افسانه رستم و سهراب در شاهنامه^۲.

تنها تفاوت اساسی که در این دو داستان می‌توان دید، آن است که حماسه چینی، سهم بزرگتری از پیروزی و افتخار نصیب لی-نو-جا (قرینه چینی سهراب) کرده؛ حال آن‌که در شاهنامه، نقش اساسی و مهم برعهده رستم است.

(۱) Bogdagessar Khan (۲) نکا. بخش یکم و چهارم همین دفتر.

رستم در افسانه‌های اسلاوها

ردپای بسیاری از افسانه‌های رستم را در سرزمینهای اسلاو چون روسیه و بلغارستان می‌توان پیدا کرد. دکتر «ویلهلم ولنر»^۱ در گفتاری که به سال ۱۸۹۴ م. در لایپزیک منتشر شده، بدین امر توجه کافی مبذول داشته است. پیش از او نیز «روینسکیچ»^۲ دانشور روسی در کتاب خود به نام «قهرمانان توده‌ای مردم روسیه» یادآوری کرده بود که همانند بسیاری از داستانهای رستم را در ادبیات توده‌ای مردم روس می‌توان یافت. وی حتی عقیده داشت که واژه Sharac نام اسب «کرالجویک مارکو»^۳ پهلوان رمانتیک اسلاوهای جنوبی-مشرق قلبه شده واژه «رخش» نام اسب نام‌آور رستم است. دکتر ولنر خاطر نشان می‌سازد که همانندیهای چشم‌گیری میان پیکر رخش-آن گونه که در شاهنامه توصیف شده است-و پیکر اسب «مارکو» وجود دارد و شیوه‌هایی که هر دو پهلوان در رفتار با اسب خود به کار می‌برند نیز یکسان است. داستان رستم و سهراب را نیز می‌توان در افسانه مارکو و پسرش «جنکو»^۴ بازجست و جزء به جزء آن را تطبیق کرد.

خداگونگی رستم

رستم از نظر گاه تاریخی، یکی از شاهزادگان بزرگ پارتی بوده که بر سرزمینهای باختری شاهنشاهی پارت فرمانروایی می‌کرده و پایگاهی-بیش و کم- همانند پایگاه شاهان بزرگ پارت پیدا کرده بوده است. این فرمانروای توانا، بر اثر ایستادگی در برابر کوشانیها و دیگر مهاجمان بدوی و لشکر کشی به گران و مازندران و پشتیبانی از خاندان گودرز، به گونه پهلوان قومی مردم سیستان و سرزمینهای دوردور آن درآمده بود. از این رو، افسانه‌های کهن حماسی این سرزمینها، گرداگرد سرگذشت این شخصیت پیروز و سربلند فراهم آمد و این نخستین پله بود برای بالا رفتن او به سوی پایگاه خداگونگی.

از سوی دیگر، این پهلوان بلند آوازه در شمار نامداران ودلاوران در گاه
 کیخسرو خوانده شد و افسانه‌های سرزمینهای میان چین و ایران به وی انتساب
 یافت و باز تاب آوای شهرت او در خاور تا تبت و مغولستان و در شمال و باختر تا
 روسیه و بلغارستان رسید.

هیچ يك از دیگر پهلوانان حماسی جهان - حتی آشیل - به چنین آوازه بلندی
 نایل نیامده‌اند؛ زیرا آشیل همواره يك پهلوان یونانی باقی مانده است و در
 سرزمینهای دیگر او را يك بیگانه تلقی می‌کنند. حال آن که رستم در نزد اقوام
 انیران به جامه پهلوانان قومی آنان درآمده و گاه نام دیگری نیز به خود
 پذیرفته است.

گفتار نهم

اژی دهاک در افسانه و تاریخ

افسانه دهاک، آمیزه‌ای است از اساطیر و تاریخ و از این رو در خاطر آدمیان موقع ویژه‌ای پیدا کرده است. دهاک به عنوان یک شخصیت تاریخی در تقویم آشور و ماد و گزاردشای یونانیان از تاریخ خاور شهرت دارد. اما اگر شهرت او تنها جنبه تاریخی داشت فقط به عنوان نیای پادشاهان ماد شناخته می‌شد، اهمیت او به مراتب کمتر بود؛ زیرا آوازه جهانگیر بنیان گذاران دودمانهای پادشاهی پس از وی که بر شاهنشاهی بزرگتری فرمانروایی می‌کردند، جایی برای شهرت او باقی نمی‌گذاشت. عظمت تیره و مصیبت بار دهاک از این حقیقت مایه می‌گیرد که هاله هولناکی از اساطیر، شخصیت او را احاطه کرده است.

چنان که در این گفتار خواهیم دید، افسانه‌های خاوری و باختری راجع به «اژدها» در وجود دهاک گرد آمده و او را اژی^۱ اوستا، تیامات^۲ بابلی و گرگن^۳ باختری ساخته است. او یکی از تصویرهای اصلی «آثار اپوکالپتیک»^۴ ایران و

(۱) Azi (۲) Tiamat (۳) Gorgon (۴) در برابر Apocalyptic literature، نتوانستم ترکیب مناسبی به زبان فارسی بیابم. «کتابهای مکشفه»، «کتاب ملاحم»، «آثار رمزی» و نظایر آن که برخی از صاحب نظران پیشنهاد کردند، هیچ کدام مفهوم روشن و جامع و مانع این ترکیب را دربر ندارد. در زبان انگلیسی، Apocalyptic نسبت است به Apocalypse که اصلاً یونانی و به معنی «آشکار کردن» و «پرده برداشتن از راز» است و نخستین بار برای شرح رؤیای «دانیال» به کار رفت (کتاب دانیال، باب هشتم، بند ۱) و سپس در مورد همه این گونه کتابها نزد اقوام مختلف استعمال شد و امروزه در آیین مسیحی بویژه آخرین کتاب «عهد جدید» (یعنی «مکشفه یوحنا رسول») Apocalypse خوانده می‌شود. «دائرة المعارف بریتانیکا» در گزارش معنی Apocalyptic literature می‌نویسد: «کتابها»

ارمنستان باستان به شمار می‌رود و به‌طور کلی می‌توان گفت که تاریخ و اساطیر خاور و باختر در وجود او تلاقی پیدا می‌کند.

هرودوت در تاریخ خود از نخستین پادشاه ماد «دیوکس»^۱ سخن می‌گوید. در تاریخهای ایرانی نیز گزارشهایی درباره «دهاک» می‌خوانیم و در تطبیق این گزارشها با روایتهای هرودوت، وجوه اشتراك متعددی می‌یابیم. از سوی دیگر، افسانه‌های مربوط به دهاک را در دست داریم که همه اساطیر کهن «اژدها» را در وجود او فراهم آورده است.

اکنون این پرسش دشوار پیش می‌آید که چگونه بنیان‌گذار دودمان پادشاهی ماد، شخصیت اصلی این رشته از افسانه‌های اژدها شده است؟ بسیاری از مورخان، دیوکس نخستین پادشاه ماد را که هرودوت درباره او سخن گفته است، با «دیاو کو»^۲ پادشاه قوم «منای»^۳ - که با مادها پیوند نزدیکی داشته‌اند - یکی شمرده‌اند. یکی از دلایل این همانی دیوکس و دیاو کو که مورخان بدان استناد می‌جویند، آن است که زمان زندگی دیوکس - بنابر روایت هرودوت - با زمان دیاو کو - بنابر نوشته‌های «سارگن»^۴ در سنگنبشته هایش - یکی است. دلیل دیگری که می‌توان در این زمینه اقامه کرد این است که اگر قبول کنیم که دوشخصیت مهم همانام، دریک دوره و در یک سرزمین فعالیت داشته‌اند، چرا در سنگنبشته‌های آشوری درباره یکی از این دو، سکوت مطلق اختیار شده است؟

نخستین یادآوری سارگن از دیاو کو در سال ۷۱۵ ق.م. و بعد از آن در سال ۷۱۳ است. سارگن پس از آن که دیاو کو را به‌شام تبعید می‌کند، سرزمین او را «بیت دیاو کو» (خانه دیاو کو) می‌خواند. وی طوایف ساکن شمال باختری ایران را دچار آشفتگیها و گروه‌بندیهای سیاسی گوناگون می‌شمارد. مثلاً از

— نوشته‌های رمزآمیزی که رویدادهای آینده - و بویژه هنگام و چگونگی پایان کار جهان - را پیشگویی می‌کند و با معانی کنایی و فوق‌بشری پرده از رازها برمی‌گیرد.
بنابر آنچه گذشت، خود را ناگزیر دیدم که در برابر ترکیب انگلیسی یادشده، «آناز آپوکالیپتیک» را به‌کار ببرم و خواننده را به توضیحات زیر نویس رجوع دهم - م.

شاهزاده‌ای به نام «ایرانزو»^۱ نام می‌برد که بر قوم منای فرمانروایی می‌کرد و نسبت به آشوریها وفادار بود؛ درحالی که شاهزادگان دیگری بر دیگر اقوام آن سرزمین حکومت داشتند و به تحریک سران قوم «اورارتو»^۲ - که دشمن آشور بودند - بر ضد آشور عمل می‌کردند. اما چندی بعد همه این اغتشاشهای سیاسی و قبیله‌ای از میان می‌رود و جای خود را به گونه‌ای وحدت و یکپارچگی می‌سپارد. شاید بتوان گفت که سبب این یگانگی اقوام، کوشش و ایستادگی پادشاهان آشور در برابر اورارتو بوده است. اما احتمال بیشتر در آن است که دیاو کو پدید آورنده این اتحاد باشد و معنی نام پایتخت او «هکمتانه» (دیدار گاه طوایف) نیز حکایت از کوششهای او برای ایجاد یک چنین یگانگی میان اقوام و قبایل می‌کند. حقیقت آن است که دوره فرمانروایی دیاو کو با توطئه‌چینی بر ضد فرمانروایان محلی مانند «اولوسونو»^۳ آغاز شد، اما بامتحد ساختن طوایف و پدید آوردن پیوستگی قومی در میان مادیه‌ها پایان پذیرفت. دوران فرمانروایی دیاو کو، چندان به طول انجامید که توانست نعمت غیرمنتظر نیم قرن آرامش نسبی را به مردم ماد ارزانی دارد؛ چه در روزگار او، هیچ‌یک از جنگهای مصیبت‌باری که پیشینیان و جانشینان وی همواره درگیر آنها بودند، اتفاق نیفتاد. سنت دینی ایرانیان در این مورد، رعایت انصاف را کرده است. در کتاب نهم دینکرت (بخش ۲۱، بند ۱۸) از زبان مردم شمال ایران به «فریدون» گفته شده است:

«چرا اژی‌دهاک را فرو کوفتی که فرمانروایی خوب بود و توانست خطرا از میان بردارد و این سرزمین را از تاخت و تاز مازندرانیان ایمن نگاه دارد؟»

بدیهی است که منظور از مازندرانیان در این جا، طوایف «سکیث» (تیره‌ای از سکاها) است؛ زیرا چنان که دکتر وست خاطر نشان می‌سازد، مازندران بیرون از اقلیم «خونیرث» بوده است.

همانندی روایت هرودوت با گزارش فردوسی نیز در اثبات این همانی دهاک و دیو کس نقش بسزایی دارد. هرودوت می‌نویسد که دیو کس نخستین پادشاه ماد بود و توانست مادیها را به صورت قومی یگانه درآورد و بر آنها فرمانروایی کند. فردوسی حماسه خود را با توصیف شاهان اساطیری چون کیومرث، هوشنگ، تهمورث و جمشید آغاز می‌کند. اما در جای دیگری از شاهنامه صریحاً می‌گوید که پادشاهی در ایران با دهاک بنیان گرفت. هنگام توصیف رویدادهای دوران خسرو پرویز سخن از بنیاد «تخت طاقدیس» به میان می‌آید و می‌خوانیم که: سر مایه آن ز ضحاک بود که نا پارسا بود و نا پاک بود^۱

جالب توجه است که بنا بر اظهار فردوسی، این تخت در کوه دماوند ساخته شده بوده و می‌دانیم که این کوه تا چه اندازه با سرگذشت دهاک پیوستگی داشته است:

یکی مرد بد در دماوند کسوه	که شاهش جدا داشتی از گروه
کجا جهن برزین بدی نام او	رسیده به هر کشوری کام او
یکی نامور شاه را تخت ساخت	گهر گرد برگرد او برن ساخت ^۲

فردوسی همچنین به دژ عظیم و کاخ بزرگ «دهاک» که هرودوت نیز آن را توصیف کرده است - اشاره می‌کند:

ز يك ميل کرد آفریدون نگاه	یکی کاخ دید اندر آن شهر شاه
که ایوانش برتر ز کیوان نمود	تو گفتی ستاره بخواهد ربود
فروزنده چون مشتری بر سپهر	همه جای شادی و آرام و مهر
بدانست کان خانه اژدهاست	که جای بزرگی و جای بهاست
طلسمی که ضحاک سازیده بود	سرش با سمان بر فرازیده بود ^۳

حماسه سرای بزرگ، احساس شگفتی و وحشتش را که دیدار دژ و کاخ

«دیاو کو» در میان سران طوایف مادی و منایی پدید آورده بوده، به خوبی توصیف کرده است. در دینکرت، وصف کوتاه‌تر و بدیع‌تری از این کاخ به عمل آمده است: «قفس زرینی که کاملاً تسخیر ناپذیر بود...»^۱

در واقع نیز این گزارشها، توصیف صحیح و دقیقی است از باروها و کنگره‌های پر زرق و برق و رنگین دژ هگمتانه که بر یکی از سخره‌های استوارالوند کوه قرار داشته است. در متنهای تاریخی فارسی و عربی، به این کوه «اروند» یا «الوند» گفته شده است و بیرونی «دهاک» را بیورسب پسر ارونسب می‌خواند؛^۲ حال آن‌که فردوسی از ارونند به عنوان پایگاهی در راه پیشرفت فریدون به سوی کاخ اژی دهاک یاد می‌کند، اما به جای آن که ارونند را نام کوه مشهور همدان بداند، نام رود دجله می‌شمارد:

به ارونند رود اندر آورد روی چنان چون بود مرد دیهم جوی
اگر پهلوانی ندانی زبان به تازی تو ارونند را دجله خوان^۳

در تاریخ دوره دیوکس نیز دوبار به نام ارونند بر می‌خوریم. دژ و کاخ عظیم وی در نزدیکی کوه ارونند (= الوند) قرار داشته و «حماة» - شهر تبعیدگاه اودر شام - بر کرانه رود ارونند بوده است.

مورخان خاورزمین، عموماً، رویدادهای دوران آستیاگ (= آژدهاک) را نیز به عصر دیوکس نسبت داده‌اند. بنابراین حدس دارمستتر که نام دهاک اشاره به نام يك دودمان است، از جهتی صحیح می‌نماید؛ هر چند که نمی‌توان با ییگانه دانستن و محتملاً سامی شمردن این دودمان - چنان که دارمستتر عقیده دارد - همداستان بود. حقیقت آن است که این دودمان، همان دودمان پادشاهان ماد بوده و روایتهای تاریخی، نخستین و واپسین بخشهای فرمانروایی آن را در وجود دهاک جمع کرده و شکوهمندیهای روزگار دیوکس و جنایات و بیرحمی‌های آستیاگ را درهم آمیخته است.

(۱) کتاب نهم، بخش ۲۱، بند ۱۳. (۲) آثار الباقیه عن القرون الخالیه، ص ۱۰۳. (۳) ج ۱، ص ۵۱.

یکی از شگفتیهای تاریخ آن است که عنوان بیورسپ - که غالباً به دهاک نسبت داده شده - نام خاص Baiairospos فرمانروای ناحیه «دن» در سواحل شمالی دریای سیاه در حدود ۲۲۰ ق.م. بوده است. این امر نشان می‌دهد که نام و تاریخ دهاک، نه تنها در ایران و ارمنستان، بلکه در شمالی‌ترین نواحی نیز مشهور بوده است. می‌توان پنداشت که شخصیت دهاک در این سرزمینها آن گونه که در تاریخ و حماسه ایران می‌بینیم، اهریمنی نبوده است. «می‌پر»^۱ یادآوری می‌کند که پادشاهان ماد از خاندان دهاک بامردم «سکیت» مناسبات دوستانه‌ای داشتند. دینکرت نیز این امر را متذکر می‌شود که اقوام بیابانگرد شمالی با دهاک توافق داشتند و او را «پادشاه خوب دیوان و آدمیان» می‌خواندند.^۲

افسانه دهاک

کمتر کسی از شخصیت‌های تاریخی را می‌توان جست که مانند دهاک، افسانه‌های گوناگونی از گوشه‌های متعدد جهان برگرد سرگذشت وی فراهم آمده باشد. نسب‌نامه افسانه‌ای دهاک که در بندهشن آمده است، پیوستگی نمایان افسانه‌های دهاک را با افسانه‌های یونانی خاندان «گرگن» نشان می‌دهد. سقوط دهاک به دست فریدون، با کشمکش عظیم «پل مردوک» و «تیامات» در اساطیر بابلی قابل تطبیق است و حتی بابرخی از جزئیات دو روایت ایرانی و بابلی شباهت تمام دارد. اژی دهاک همچنین بایکی از دیوهای اوستایی به نام «اژی» قابل سنجش است. بدین‌سان افسانه دهاک مثال برجسته‌ای است از نقل و انتقال افسانه‌ها و مناسبات متقابل اساطیر در مقیاس جهانی.

اژی دهاک و دیوان اوستایی

در ایران باستان، مانند دیگر کشورهای کهن (مصر، بابل، چین و

(۱) Meyer (۲) دینکرت، کتاب نهم، بخش ۲۱، بند ۲۱.

هندوستان)، افسانه‌های بدیمی در بارهٔ «اژدها» وجود داشته است. آیین نبرد میان «اهی»^۱ با «وریتره»^۲ با «ایندر»^۳ به نحو وسیعی در میان اقوام هند و ایرانی رایج بوده. اما درحالی که در سرزمینهایی چون هندوستان و چین و بابل، اژدها نماد خشکسالی و تاریکی و سیل‌های ویرانگر بود، در ایران مظهر شرارتها و رذیلت‌های اخلاقی به شمار می‌رفت. در میان دیوانی که نام آنها در «اردیبهشت» یشت آمده، به «اژدهازادگان»^۴ اهمیت ویژه‌ای داده شده است.^۵ در اوستا از میان پیکره‌های افسانه‌ای و هیولایی اژدها، دو پیکره بیش از همه مورد توصیف قرار گرفته: «اژی سروور»^۶ (= اژدهای شاخدار) و «اژی دهاک»^۷ (= هیولایی با سه سر و شش چشم و شش پوزه)^۸، بدین سان در اوستا اساطیر فل‌اوانی دربارهٔ اژدها وجود دارد که به آسانی می‌توانسته‌اند آنها را به یک شخصیت تاریخی که مورد تنفر بوده و نامی همانند اژی دهاک داشته است، نسبت دهند.

همانندی افسانه‌های دهاک و گرگن

نسب‌نامهٔ دهاک که در بندهشن آمده، به نحو شگفتی آوری با نسب‌نامهٔ «فوریسیس»^۹ در اساطیر یونان قابل تطبیق است. بر طبق روایت بندهشن، دهاک از پشت «فرواک»^{۱۰} یک شخصیت نیمه آدمی و «تاز»^{۱۱} به وجود آمد.^{۱۲} در شاهنامه نیز می‌خوانیم که دهاک نبیره‌ای به نام «گرگویی»^{۱۳} داشت و او جنگاوری هولناک بود که بر روی منوچهر شاه و جهان پهلوان سام گرشاسب شمشیر کشید.^{۱۴} از سوی دیگر در اساطیر یونان می‌خوانیم که فوریسیس پدر «توزا»^{۱۵} بود و از زناشویی با خواهرش «ستو»^{۱۶} فرزندان مارفشی به نام «گرگن»^{۱۷} و اژدهایی به نام «هسپری»^{۱۸} پدید آورد.

(۱) Ahi (۲) Varitra (۳) Indra (۴) Azi Chithra (۵ و ۸) اردیبهشت یشت، بندهای ۸ و ۹ و ۱۰ و ۱۵. (۶) Azi Sruvara (۷) Azi Dahāka (۹) Phorcys (۱۰) Fravak (۱۱) Taz (۱۲) بندهشن، فصل ۳۱، بند ۶ و ۷. (۱۳) Gorgoe (۱۴) در شاهنامهٔ چاپ کتابخانهٔ بروخیم تهران و چاپ فرهنگستان شوروی، نبیرهٔ ضحاک «کاکوی» نام دارد و تنها با منوچهر می‌جنگد و هم به دست او کشته می‌شود و با سام گرشاسب برخورد نمی‌کند. تنها در نسخه‌های چاپ شوروی «گرگویی» آمده، اما در این چاپ، این داستان جزو ملحقات است. (۱۵) Thoosa (۱۶) Ceto (۱۷) Gorgon (۱۸) Hesperien

همانندی میان نامهای «فرواک»، «فورسیس»، «توزا»، «دناز»، و «گرگن» و «گرگوی» با توجه به شخصیت مارفش هردو دودمان، یکی از موارد شکفت اساطیر تطبیقی است. اما گذشته از همانندی نامهای این دو دودمان، می‌توان شباهت میان شخصیت‌های اساطیری دو خاندان را نیز مورد بررسی قرار داد. فورسیس یکی از خدایان دریایی بود و فرزند «نپتون»^۱ و «گه‌آ»^۲ به شمار می‌رفت.^۳ او پدرتوزا و گرگن‌های مارفش و اژدهای هسپرین بود و از زناشویی با «هکاته»^۴ پدریک دختر دیو گونه نیمه آدمی به نام «سیلا»^۵ شد.

در بندهشن نیز پانزده نژاد از هیولایاران نیمه آدمی به فرواک منسوب‌اند. این نسب‌نامه در آثار «طبری»، «بیرونی»، «ابن اثیر» و «حمزه اصفهانی» نیز ذکر شده است.

«دهاک» و «گرگن مدوزا»^۶ - یکی از گرگن‌های سه گانه - هردو در اوان جوانی شخصیتی پرازنده و محبوب داشتند. گرگن بر اثر گناهکاری دچار نفرین «آتنا»^۷ شد و به پیکر موجودی که مارهایی بر روی سر داشت، درآمد. در شاهنامه نیز، ضحاک (= دهاک) فریب «ابلیس» را می‌خورد و دست به گناه می‌آلاید و بر اثر این دژخویی، دومان بردو کتف وی می‌روید.

بدین سان، بندهشن و اساطیر یونان، افسانه‌های مربوط به نژادهای هیولا-واری را که روزگاری در کنار نژاد آدمی می‌زیسته‌اند، برای ما نگاه داشته‌اند. اساطیر یونان، این نژادها را عموماً با اقیانوس مربوط می‌سازد. اینان یا از اقیانوس سر بر می‌آورند و یا در جزیره‌ها به سر می‌برند. اما اساطیر بابلی در این قلمرو غنی‌تر است. در افسانه‌های بابلی از مناک پرآبی سخن می‌رود که بیشتر موجودات سهمگین (مردانی با دو بال و دو صورت، آدمیانی با ساق‌ها و شاخ‌های بز، موجوداتی که پاهای اسب دارند و اندام‌های پاره‌ای از آنها از پشت سر به اسب می‌ماند و گاوان نری با سرهای آدمی‌وار) در آن به سر می‌برند. در اینجا گزارش بندهشن را درباره نژادهای گوناگون خاکی و آبی به

(۱) Neptune (۲) Gea (۳) گویا مؤلف در اینجا دچار اشتباه شده است؛ زیرا در اساطیر یونان، فورسیس را فرزند Gaia و Pontos خوانده‌اند. (۴) Hecate (۵) Scylla (۶) Gorgon Medusa (۷) Athena

یاد می‌آوریم و می‌بینیم که بهترین همانندهای افسانهٔ دهاک را در اساطیر بابلی باید جست.

افسانهٔ مردوک-تیامات

اسطورهٔ «بل-مردوک»^۱ که در سرزمین بین‌النهرین تکوین یافته است، مهم‌ترین عنصر تشکیل دهندهٔ افسانهٔ ایرانی «دهاک» به شمار می‌رود. نیاز به تأکید نیست که داستان بل-مردوک در اساطیر اقوام مختلف تأثیر گذاشته است. «ماکس مولر»^۲ خاطر نشان می‌سازد که پس از سال ۲۵۰۰ ق. م. اسطورهٔ آسیایی نبرد میان خدای آسمان و روشنایی (بل-مردوک) واژه‌های عظیم اقیانوس (تیامات) به مصر راه یافت و داستان مار غول آسای «اپوپ»^۳ دشمن خدای آفتاب از آن مایه گرفت.

اسطورهٔ بزرگ بابلی در بخش‌های گوناگون «عهد عتیق» و «عهد جدید» (مکاشفه، کتاب استر و مکاشفات باروخ) و در اندیشه‌های نخستین فرقه‌های مسیحی و پاره‌ای از فرقه‌های دیگر نیز اثر بخشیده است.

بنابراین، به آسانی می‌توان تصور کرد که جهان‌بینی بابلیها بر تصورات اقوام مادی سایه افکنده و در حماسهٔ بزرگ آنها راجع به آفرینش راه یافته باشد؛ زیرا این جهان‌بینی بر پایهٔ دو گانه شناسی آفریدگار - که جزء لاینفک همهٔ اندیشه‌های ایرانی است - قرار داشته.

همان گونه که در شاهنامه ابلیس، دهاک را به گونهٔ بلایی برای نسل آدمی در می‌آورد و در اوستا اهریمن، دهاک را به عنوان بزرگترین دیو دروغ برای آسیب رسانیدن به جهان پدیدار می‌سازد، تیامات نیز برای پیش بردن ستیزهٔ خود با خدایان، موجوداتی شکفت و هیولایی می‌آفریند:

«جنگاورانی نیرومند به پیکرمارهای عظیم، تیز دندان

و بی رحم،

با زهرابه‌ای به‌جای خون که تیامات در پیکر آنها
روان ساخته است.

افعی‌های بی‌آرامی که تیامات جامهٔ هول بداندنها در-
پوشانیده و تابشی هراس‌انگیز بدیشان بخشیده است.
هیولاهایی با قامت‌های بلند بر ساخته،

که از آنها وحشت می‌تراود و نفرت برمی‌خیزد.
پیکرهای آنان باد کرده و هجومشان مقاومت‌ناپذیر
است.

تیامات، اژدهایان آتش‌دم و ماران عظیم و هیولاها را
به‌کار می‌گیرد: هیولایی عظیم، سگی دیوانه، موجودی
نیمه آدمی-نیمه کژدم، هیولایی سرکش، موجودی
نیمه آدمی-نیمه ماهی و نرگاوی عظیم.

که بی‌هیچ ترحم رزم افزارهای خود را برمی‌گیرند
و کمترین هراسی از نبرد ندارند.»

سطرهای آخر، اشاره به سر کردهٔ این هیولاها- یعنی «کینگو»^۱- دارد
که به نحو کاملی نمایشگر «اژی دهاک» افسانه‌های ایرانی است. در اوستا و
شاهنامه، نیروهای اهریمنی، دهاک را بزرگترین پهلوان و پشتیبان خود می‌دانند.
در حماسهٔ بابل نیز «کینگو» از چنین موقعی برخوردار است:

«تیامات، کینگو را به پایه‌ای والا فرا برد،

و ازمیان همهٔ دیوان، او را به قدرت رسانید،

تا پیشاپیش همهٔ نیروها گام بردارد و سپاه را رهبری
کند؛ تا به آغاز جنگ فرمان بدهد و برای هجوم
پیش بتازد، تا نبرد را رهبری کند و صحنهٔ جنگ را
در اختیار بگیرد. تیامات، همهٔ این کارها را به
کینگو سپرد.»

روزگاری دراز سپری شد تا خدایان توانستند پهلوانی سزاوار نبرد با این اژدهای هولناک بیابند. (این است علت آن که در اساطیر و حماسه ایران نیز دوران زندگی و فرمانروایی «اژی دهاک» بسیار طولانی فرض شده است.)
 خدایان بابلی، «مردوک» را روانه کین خواهی و کشمکش با تیامات ساختند. در اساطیر و حماسه ایران نیز «فریدون» بدین کار برگماشته می‌شود. فریدون کینه‌خواه مادر رضاعی خود «گاوپرمایه»^۱ است و می‌توان او را «گاونر-پهلوان» خواند؛ زیرا نه تنها گریزی گاوسار در دست دارد، بلکه برادرش «برمایون»^۲ نیز خود یک گاونر است^۳ و پدرش «آسپین-تورا»^۴ نامیده می‌شود.
 چنین اعتقاداتی در مصر و بابل نیز رواج داشته است. در مصر، گاو در میان نمادهای زایش «ازیریس»-خدای آفتاب- جای نمایانی را اشغال می‌کرد. در افسانه‌های بابلی نیز تصویرهای مردوک، همانند تصویرهای خدای آفتاب است و نام خدای آفتاب «ازاری»^۵ با نام «ازیریس»^۶ خدای آفتاب مصریان شباهت تام دارد. نام مردوک، محتملاً به معنی «گاو اخته روزگار» است و درفش او را دست کم، سه گاونر حمل می‌کنند. بدین سان، مردوک و فریدون هر دو «روان گاونر» به شمار می‌روند.

مردوک گریزی گران داشت که با زخمی از آن، کاسه سر تیامات را درهم شکست. فریدون نیز:

بدان گرزّه گاوسر دست برد بزد بر سرش ترگه را کرد خرد^۷

فریدون از «فرّه ایزدی» برخوردار بود. در افسانه‌های بابلی نیز درباره مردوک می‌خوانیم:

«فروغی بر فراز سر مردوک می‌تافت و ردایی از هیبت بدو می‌پوشانید.»

(۱) در هر دو چاپ بروخیم و شوروی «برمایه» آمده است. (۲) در هر دو چاپ یاد شده، «پرمایه» خوانده شده است. (۳) دینکرت، کتاب نهم، بخش ۲۱، و بند ۲۲. (۴) نام پدر فریدون در اوستا Athwya است و ظاهراً Aspiyan صورت دیگری از آن است. Tora نیز هزوارش گاو است و همان واژه «تور» عربی است و از قرآن معلوم به صورت وصفی همراه نام پدر فریدون آمده است. (۵) بندهشن، فصل ۳۱، بند ۷. (۶) Asari (۷) Osiris (۸) ج ۱، ص ۵۹.

نام مردوك برای هلاك افكندن در سپاه دیوان بر زبان رانده می‌شد و واژه قدرتی افسونی بود برای مغلوب ساختن و از هم پاشیدن نیروهای اهریمنی که نژاد آدمی را در میان گرفته و به ستوه آورده بودند. در «وئندیشت» نیز نام فریدون به عنوان واژه قدرتی افسونی بر ضد روانهای اهریمنی به کار رفته است. فریدون در عین حال به کین‌خواهی پدر خویش نیز با دهاک نبرد می‌کند. مردوك هم به عنوان رایزن، پیشاپیش پسران خود جای گرفته است و این پسران (= خدایان) به وی می‌گویند:

«هان ای مردوك! تو کینه‌خواه مایی!»

هرگاه مشابهت تام میان افسانه‌های مردوك و فریدون را بپذیریم، می‌توانیم درباره «درفش مشهور کاپانی» پژوهش کنیم. گفتیم که مردوك يك «گاو-خدا» بود و با «آشور»^۱ خدای بابلی یکی شمرده می‌شد و نماد آشور، درفش سپاهی بود با دیرکی که دایره‌ای بر آن قرار داشت و نقش آشور به گونه تیرانداز یا جنگاوری نیرومند که در میان دو گاونر ایستاده است در آن دایره دیده می‌شد. در میان دایره و بر سر دیرك نیز نقش سريك گاونر با شاخهای افشان به چشم می‌خورد. در واقع بر این درفش، تصویر سه گاو نر وجود داشت و يك «گاو درفش» (= درفش کاپانی) به شمار می‌آمد.

وقتی در نظر بگیریم که «دیوکس» نخستین پادشاه ماد، معماری و رسوم درباری آشوری را در سرزمین خود رواج داد، شگفت نیست اگر دریابیم که همو درفش سپاهی آشور را نیز با دگرگونی‌هایی اقتباس کرده بوده است. سنت کهن ایرانی نیز که در شاهنامه راه یافته است، پیوستگی میان «درفش کاپانی» و «تخت طاقدیس» (تخت شاهنشاهی ایران) با روزگار دهاک را تأکید می‌کند. بنابراین اگر درفش آشور و مردوك در جزئیات امر با درفش کاپانی مطابقت دارد، می‌توان پنداشت که این يك اتفاق محض نیست.

گاگا خدای بابلی و کاوه پهلوان ایرانی

پیش از آن که مردوک نبرد با کینگو و تیسات را آغاز کند، آشور به کارگزار خود «گاگا»^۱ فرمان می‌دهد تا شورایی از خدایان تشکیل دهد و خبر سرکشی تیسات را بدانان برساند. خدایان پس از شنیدن پیام آشور، نبرد با تیسات را اعلام می‌دارند.

شاید این يك تصادف صرف نباشد که نام «گاگا» بسیار همانند نام پهلوان ایرانی «کاوه» است. کاوه با اژی‌دهاک روبرو می‌شود و سخن می‌گوید و او را به مبارزه می‌خواند و سپس با نیرویی شگرف به یاری فریدون می‌شتابد. پهلوان ایرانی دلیرتر و جسورتر از خدای بابلی است؛ زیرا خود در برابر دهاک خودکامه می‌ایستد و او را به نابودی تهدید می‌کند، حال آن‌که گاگا از تیسات ستمگر و دستیاران او هراسناک است و پیام خود را به وسیله کسان دیگری برای او می‌فرستد.

می‌توان گفت که بخشی از دلیری شگفت کاوه در حماسه ایران، ناشی از اندیشه و کردار فردوسی است که نه تنها در مخالفت و وزیدن با سلطان خود کامه غزنین شهرتی به سزا به دست آورد، بلکه سرکشهای پهلوانان حماسه خود را نیز همواره با آب و تاب تمام توصیف می‌کرد. اما از سوی دیگر می‌دانیم که مأخذ فردوسی در وصف شجاعت کاوه، «صد در بند هشن»^۲ بوده است.

صرف نظر از این جنبه، نقشهای گاگا و کاوه در دو داستان بابلی و ایرانی شباهت دارد و عبارت است از یاری و پشتیبانی از مردوک و فریدون (اگرچه نخستین جنبه خدایی دارد و دومین، گونه آدمی‌وار).

ارمایل و گرمایل شاهنامه و انشار و کیشار بابلی

بنابه گزارش فردوسی دو وزیر نیکوکار دهاک به نامهای «ارمایل» و «گرمایل»،

گروهی از گرفتاران بند دهاك را از مرگ رهایی می‌بخشند و پنهانی فراری می‌سازند و نژاده کرده از تخمه این رهایی‌یافتگان بنیاد می‌گیرد. بدیهی است که نامهای ارمایل و گرمایل یا مستقیماً از بابلی گرفته شده و یا به قصد تقلید از نامهای بابلی ساخته شده است. همچنان که نامهای Adrammelech و Sharezer در کتاب مقدس، احتمالاً تقلیدی از نامهای آشوری است.

شخصیت ارمایل و گرمایل با «انشار»^۱ و «کیشار»^۲ خدایان بابلی که نقش عظیمی در خنثی کردن مقاصد اهریمنی تیامات و یاری کردن به مردوك دارند، قابل تطبیق است. انشار و همسرش کیشار، سخت می‌کوشند تا تیامات و دستیارانش را با خدایان بلند پایگاه آشتی دهند و تمام توانایی خویش را به کار می‌گیرند تا مگر خشم تیامات فرو نشیند و قلب او مهربان گردد. در حماسه ایران نیز ارمایل و گرمایل نیکوکار می‌کوشند که ستمگری دهاك را کاهش دهند.

شایان توجه است که پایان نبرد میان مردوك و تیامات در اساطیر بابلی و کشمکش فریدون و دهاك در حماسه ایران، شباهت دارد. دهاك به عبث می‌کوشد تا فریدون را هلاك سازد، اما از این تلاش طرفی بر نمی‌بندد و بی آن که در جنگ بزرگی با فریدون درگیر شود، به دست او گرفتار می‌شود. در اسطوره بابلی نیز سرانجام پیکار، همین گونه است:

و چون مردوك نگریست، کینگو را دید که در زیر گام
او رنج می‌کشید؛ آرزوهای او نابود شده و جنب و
جوشهای وی به سکون گراییده بود.
دیوان برای نجات زندگی خویش، رودر گریز نهادند؛
اما در حصاری گرفتار شدند و یارای فرار نیافتند.
مردوك آنان را اسیر ساخت و رزم افزارهاشان را
فرو کوفت. آنان در دام گرفتار آمدند و فرو-
نشستند.

تیامات نیز اگر چه اندك کشمکشی می‌کند، سرانجام به دام مردوك می‌افتد:

«تیامات بسان جن زده‌ای، خرد خود را از دست داده بود.

او به بانگ بلند سخن می‌گفت و فریادهای خشم‌آلود بر می‌آورد.

او به لرزه افتاده بود و همه چیز در گرداگرد او می‌لرزید. مردوک دام خود را فراگسترده تا او را به چنگ آورد.

آنگاه مردوک پیکر تیامات را به دو نیمه می‌کند؛
نیمی از پیکر او را همچون جامه‌ای بر آسمانها پوشانید
و با پرتاب تیری آن را به آسمانها دوخت.

شیوه درگیری فریدون و دهاک در شاهنامه نیز بسیار همانند نبرد مردوک و تیامات است. اما فریدون به جای دام، کمندی را برای گرفتار ساختن هم‌اورد اهریمنی خویش به کار می‌برد و او را همچنان فرو بسته به سوی دماوند می‌کشاند و با میخ‌های گران به صخره‌های آن کوه سرکش فرو می‌کوبد. طرح فرو کوفتن دهاک به صخره‌های دماوند، در اصل شباهت دارد با دوختن نیمی از پیکر تیامات بر آسمان.

در شاهنامه، دهاک به پیکر مردی که دوماز یا اژدها بر دوشهای خود دارد، توصیف شده است. چنین تصویری در مورد برخی از موجودات اساطیری بابلی نیز مطرح بوده؛ چنان که دیوی به نام «لبارتو»^۱ را می‌بینیم که در هر يك از دستانش ماری گرفته است و در یکی از تصاویر کهن بابلی، دوماز بر گرد يك چوب‌دست تشریفاتی پیچیده‌اند. نماد خود مردوک نیز يك اژدهاست.

از آنچه گذشت، لزوماً این نتیجه به دست نمی‌آید که افسانه ایرانی فریدون و دهاک، گونه‌ای از اسطوره سامی بل-مردوک و تیامات به شمار می‌رود و از يك ریشه سامی مایه گرفته است؛ زیرا پژوهشگران گرانمایه‌ای چون «دکتر کینگ»^۲ بر آنند که اسطوره اژدهای بابلی، خود مایه سومری دارد و می‌دانیم که سومریها

قومی غیر سامی بودند که قرن‌ها پیش از پای نهادن سامیها به بابل، آن سرزمین را به تصرف خویش درآوردند.

دکتر کینگ خاطر نشان می‌سازد که نام بسیاری از هیولاهای آفریده تیامات و از آن جمله «کینگو» ریشه سومری دارد. بنابراین ممکن است بتوان ریشه واقعی و غایی هر دو افسانه فریدون و مردوک را در یک اسطوره بسیار کهن ایرانی باز جست. در این جا می‌توان به موضوع همانندسی اساطیر ودایی «ایندره» و «ویرته» با افسانه بابلی بل-مردوک نیز اشاره کرد.

پیوستگی تاریخ دهاک و افسانه‌های اژدها

باتوجه به گزارش مختصر افسانه‌های گوناگون اژدها در خاور و باختر، که رد پای آنها در افسانه دهاک برجا مانده است، به این موضوع اساسی می‌پردازیم که چگونه نخستین پادشاه ماد در مرکز انبوهی از افسانه‌های اژدها قرار گرفته است.

باید پذیرفت که بخشی از این افسانه‌ها به سبب رفتار «دیوکس» برگرد شخصیت او فراهم آمده است، اما قسمت عمده آنها ناشی از خوی وحشیانه نبیره او «آستیاگ» بوده و گناهان او گریبانگیر نیای وی «دیوکس» (= دهاک) شده است. همچنین می‌توان گفت که بیشتر آشفتگیها و هول و هراسهای دوران دهاک، بر اثر اعمال ویرانگرانه مهاجمان سکیث پدید آمده بود که نه تنها ایران، بلکه آشور و سوریه و فلسطین را نیز مورد تاخت و تاز قرار می‌دادند و به دلایل تاریخی، فرمانروایان ماد در فراهم ساختن زمینه تهاجم سکیثها دست داشته‌اند.

بنابراین، دهاک با داشتن چنین موقع و چنین روشی نمی‌توانست از بدنامی و رسوایی به دور بماند. از آن گذشته، پیوند دادن قبایل مختلف در کشوری چون ایران - که سران هر یک از طوایف به نحو شدیدی در ابراز عقاید شخصی خود پافشاری می‌کردند - کاری بسیار دشوار بود و تنها مردی سخت‌کوش و توانا می‌توانست بدین کار دست یازد. وظیفه دیوکس (= دهاک) بویژه از این رو

دشوار بود که این قبایل از يك تیره به‌شمار نمی‌رفتند؛ بلکه مادیها و منابیهای آذربایجان و محتملاً ارمنیها و برخی از طوایف سکیت در این مجموعه گرد آمده بودند. دربندهشن^۱ نیز آذربایجان صحنه عمده کوششهای دیوکس شمرده شده است.

کاری که نادر پیش از رسیدن به شاهی برای پیوند دادن قبایل مختلف ساکن ایران برعهده گرفت، همانندی بسیار با وظیفه دیوکس داشت. نادر برای پیش بردن منظور خود، ناگزیر بود که در کشمکشهای بسیار درگیر شود و پیکار کند و هزاران نفر را به مجازات برساند و طوایف بسیاری را کوچ دهد و دست آنان را از دارایی‌شان کوتاه سازد. احساس نفرتی که نادر باین رفتار خود در میان مردم پدید آورد،^۲ می‌تواند نمونه‌ای باشد از آنچه اعمال دیوکس (= دهاک) در خاطر مردم دوران وی و روزگاران بعد برجای گذاشت.

تقلید دیوکس از رسوم درباری و معماری شکوهمند آشوری و بابلی، می‌تواند یکی دیگر از سببهای بیزاری ایرانیان از وی محسوب شود. محتمل است که انگیزه این تقلید در مدت تبعید در «حماة» در ذهن دیوکس پدید آمده باشد. دژ هگمتانه که به فرمان دیوکس با هفت دیوار متحدالمرکز ساخته شد و هرودوت آن را وصف می‌کند، مسلماً برای حفظ امنیت دستگاه پادشاهی ماد ضروری بود، اما کنگرها و باروهای رنگین و پرزرق و برق و نقش و نگار آن، تجمل و تفننی گرانبها محسوب می‌شد که قوم ماد ناگزیر بود به خاطر آن، دشواریهای بسیاری را بر خود هموار سازد. هنگام خواندن گزارش هرودوت درباره دژ و شهر شکوهمند هگمتانه و ساختمانهای عظیم آن، فعالیت‌های شگرف معماری سلیمان و مخارج گزاف مالی آنها به یاد خواننده می‌آید.

آیینهای درباری و تشریفاتی آشوری که دیوکس در دیار خویش برقرار ساخت، گرچه از برخی جهات سودمند به نظر می‌رسید، سرآغاز يك خودکامگی شدید و قدرت مطلق و لحام گسیخته بود. یکی از علل آن که دهاک و خاندان اودر

(۱) فصل ۲۰، بند ۲۳. (۲) باید توجه داشت که مؤلف در هندوستان زندگی می‌کرده و نفرت مردم آن سرزمین را از نادر که در بیشتر آثار ادبی و تاریخی چند قرن اخیر به چشم می‌خورد بیان کرده است؛ اما چنین نفرتی در خود ایران دست کم در حال حاضر مشهود نیست. م.

اوستا بابلی خوانده شده‌اند، همین تقلید او از معماری و رسوم درباری آشوری و رفتار دوستانه او با دولت آشور بوده است. این روش برقراری مناسبات دوستانه و برادرانه با آشور، تا مدت‌ها از جانب «فرورتیش» پسر دیوکس نیز دنبال می‌شد و ترك آن نتیجه مصیبت‌باری را گریبانگیر وی ساخت. اما در هر حال، اتحاد هوخستره و آژدهاك (= آستیاك) جانشینان فرورتیش با فرمانروایان بابل، علت دیگری برای بابلی خواندن دیوکس و خاندان وی بود.

در هر دو متن دینکرت و شاهنامه گفته شده است که دهاك (= دیوکس) گرایش بسیار به گردآوری زنان زیبا در شبستان خویش داشت. بعید نیست که در این مورد نیز دستگاه پادشاهی ماد از شیوه دودمان‌های پیشین شرقی مبنی بر اختیار زنان متعدد و تشکیل حرم‌سرا پیروی کرده باشد.

به هر حال نارضایی و نفرتی که در تاریخ و افسانه متوجه دیوکس (= دهاك) شده، یکسره ناشی از کارهای خود او نبوده و متوقف ماندن تاخت و تاز-های آشوریها در دوران پنجاه و سه ساله فرمانروایی او می‌توانسته است خود-کامگی و تجمل‌پرستی او را جبران کند. شك نیست که ستمگری و درنده‌خویی آژدهاك (= آستیاك) نبیره دیوکس و ازدست رفتن استقلال ماد در روزگار او و رسوایی و شکستی که از این بابت بر قوم ماد وارد آمد، همه به دیوکس بنیان-گذار این دودمان بازگشت داده شده است.

هرودوت رفتار خشن و ناهنجار آژدهاك را با بزرگانی چون «هارپاگ»^۱ و «ماگی»^۲ یادآوری می‌کند و تنفر مردم ماد را از کارهای نابخردانه و رسوایی-آمیز وی خاطر نشان می‌سازد.

در تاریخ ارمنستان نیز گزارش‌هایی آمده است که به سبب شخصیت درنده-خوی آژدهاك (= آستیاك) دودمان وی «آژدهایان» لقب گرفتند. بنابراین یکی از این گزارشها، «اهاسوروس»^۳ پادشاه ماد که با کورش در جنگ بود، به ارمنستان هجوم برد و در آنجا مغلوب شد و همسران و کودکانش به زندان افتادند و بعدها در آن سرزمین مقیم شدند و بازماندگان آنها که اعقاب پادشاه ماد به شمار می‌رفتند،

با اشاره به نام «اها سوروس» که در زبان ارمنی به معنی «اژدها» است، «فرزندان اژدها» خوانده شدند.

می‌دانیم که تنها پادشاه ماد که با کورش جنگید آستیاگ بود؛ بنابراین نام آستیاگ (که ارمنیان آن را «اشدهاک» می‌خوانند) می‌تواند مارا به موضوع این-همانی آستیاگ پادشاه ماد و اژی دهاک پادشاه اساطیری اوستا و شاهنامه رهنمون شود و متوجه سازد که محتملاً همانندی این نامها مورد استفاده دشمنان و بد-خواهان آستیاگ قرار گرفته بوده است. همچنین می‌توان پنداشت که نام «مار» (که ارمنیان مادها را بدان می‌شناختند) به قوت گرفتن موضوع اژدها کمک کرده باشد.

افسانه ایرانی به زنجیر کشیده شدن اژی دهاک در کوه دماوند و زنجیر گسستن او در پایان کار، به خوبی نزد ارمنیان شهرت داشته است و آنان این افسانه را به یکی از پادشاهان شریب ارمنی به نام «آرتاوازد»^۱ که در حدود سال ۱۳۰ م. فرمانروایی می‌کرده است، نسبت داده‌اند. مردم ارمنستان مدت‌ها اعتقاد داشتند که «آرتاوازد» در زندانی بازنجیرهای آهنین فرو بسته شده، اما نمرده است و دوسگ، پیوسته زنجیرهای او را می‌جویند تا در هنگام حادثه‌ای که پیشگویی شده است، بتواند رهایی یابد و جهان را فتح کند؛ اما هر ضربتی که آهنگران با پتکهای خود بر سندان می‌کوبند، زنجیرهای او را دیگر باره استوار می‌سازد و از این‌رو، آهنگران در روزهای یکشنبه که دست از کار می‌کشیدند، سه چهار ضربه بر سندانهای خود می‌کوفتند تا مبادا در مدت یککاری آنان، زنجیرهای آرتاوازد سست شود.

جالب توجه است که بنابه گزارش شاهنامه نیز يك آهنگر ایرانی (کاوه) مردم را به فرود آوردن اژی دهاک از تخت فرمانروایی برانگیخت. بدین سان می‌توان احتمال داد که این همانی خاندان دیوکس با اژدها، نخست در ارمنستان صورت پذیرفته و سپس به ایران راه یافته است.

شك نیست که خاطره افسانه «لوکی»^۲ که روزی زنجیرهای سه رویه

خود را از هم می گسلد، باموقع ویژه خاندان دیوکس درهم آمیخته و این گزارش نیمه افسانه‌ای-نیمه تاریخی را پدید آورده است. می دانیم که کورش پس از چیرگی بر آستیاگ، او را به زنجیر کشید و به مازندران روانه ساخت. طبیعتاً مردم ماد که از درنده خویبه‌های آستیاگ به جان آمده بودند و بدو تنفر می ورزیدند، نگران آن بودند که او روزگاری از تبعید گاهش باز خواهد گشت و به گونه فرمانروایی ستم‌پیشه بر آنان چیره خواهد شد.

اما گذشته از این، علت عمده و اساسی انتساب چنین شخصیت هولناکی به دیوکس، آن است که در روزگار فرمانروایی دودمان او، دهشتناکترین هجوم‌های اقوام سکیت به سرزمین‌های آسیای باختری و از آن جمله ایران، ارمنستان، سوریه و فلسطین روی داد و دامنه این تهاجم حتی به مصر نیز کشید و در آن جا «پسامتیک»^۱ پادشاه مصر به سختی با آنان جنگید. بدیهی است که مردم این سر-زمینها در برخورد با این تهاجمات هراس آور، باور کرده بودند که پایان کار جهان فرارسیده است و کتابهای دینی سه آیین جداگانه، گواهی بر این باور-داشت همگانی اقوام به شمار می رود. در سنتهای دینی ایرانی، داستان بدانجا می-انجامد که دودمان پادشاهی بعد از با پایان جهان پیوند دهد. در عهد عتیق (تورات) نیز نوحه‌های «ارمیا» و کتابهای «حزقیال» و «حبقوق» شاهی است بر خطرات وحشتناک قوم یهود از رویدادهای آن روز گاران. در داستان «جوج و ماجوج»، که «حزقیال» نقل کرده است، آشکارا می توان چهره اقوام سکیت را باز شناخت. همچنین است داستان اقوام «یا جوج و ما جوج» در روایت‌های اسلامی که پایان کار جهان، بدانان نسبت داده شده است.

چنین رویدادهای هولناکی که بیش از دوهزار سال نمادی از پایان کار جهان به شمار می رفت، با خاندان دیوکس نسبت مستقیم داشت و می توان با «می‌یر»، همدستان بود که تهاجم سکیتها از هر جهتی نتیجه سیاست و روش پادشاهان ماد در قبال این اقوام بوده است؛ زیرا فرمانروایان ماد سعی داشتند که قبایل ماد را با کیمیرها و سکیتها متحد سازند تا بهتر بتوانند در برابر آشوریها

ایستادگی کنند، اما سکیثها ناگهان به عنوان متحد مادیها به ایران هجوم بردند و همه کارها را به سود خویش پایان بخشیدند. در این صورت، نفرتی که مردم ایران از مهاجمان سکیث داشتند، خود بخود متوجه دودمان دیوکس و شخص اومی شد.

نقش دهاک و هوخشتره در آثار اپوکالیپتیک ایران

یکی شمردن «دهاک» (= دیوکس) با «اژدها» کافی بوده است تا بتوانند نقش اصلی اهریمنی را در آثار «اپوکالیپتیک»^۱ ایران کهن بدو سپارند؛ زیرا زنجیر گسستن اژدها یا دیوی عظیم، نکته اساسی و مشترک چنین آثاری نزد اقوام بابلی، ایرانی، عبرانی، اسکانندیناوی و جز آنان به شمار می‌رود. اما در حالی که چنین شخصیت سیاهی به دیوکس بنیان گذار دودمان پادشاهان ماد نسبت داده شده، هوخشتره نبیره او شخصیتی درخشان و مورد ستایش به شمار آمده است؛ زیرا بدون شک، مردم ماد پیروزیهای شکوهمند او را بر آشوریها و سکیثها باغور و یاد کرده و او را پهلوانی بزرگ می‌شمرده‌اند.

می‌توان گفت که در نام و کارهای نمایان پهلوان دینی ایران «هوشیدر» که کارهایی بخشیدن و نوساختن جهان را بر عهده دارد - اشاره‌هایی به «هوخشتره» و دوره درخشان فرمانروایی او رفته است و در واقع هسته اصلی شخصیت هوشیدر، همان شخصیت تاریخی «هوخشتره» است که در آینده‌ای دور تصور شده. همه این نکته‌ها، نفوذ خاطره‌های تاریخی مادها را در تکوین سندهای دینی ایران نشان می‌دهد و زمینه‌های زیر را برای تعیین هویت هوشیدر و هوخشتره به دست می‌دهد:

نام متأخر هوشیدر از لحاظ زبانشناسی به نام هوخشتره (باتلفظ بابلی آن Uwakuishtar) نزدیکتر است تا به Astawatereta یا Astvaturta اوستایی. «ستون سیفر»^۲ در «فرهنگ نامهای یونانی-ایرانی»، نام هوخشتره را در برابر Oxathres و Oxuathres آورده است و به سادگی می‌توان دریافت که این

(۱) لگا، زیر نویس صفحه ۱۷۱ (شماره ۴) همین کتاب. (۲) Stonceipher

نامها تاجه اندازه به نام پهلوی هوشیدر یا اوشیدر نزدیک است. بنا بر این می-
توان گفت که نام هوشیدر از نام هوشتره گرفته شده است.

دراوستا گزارش مشروحی از نبردهای «استوتارت» (= هوشیدر) نیامده
و تنها در «زامیادیشته» گفته شده است که او همان رزم افزار پیروزمندی را به
کار می برد که Thraitauna (= فریدون) جنگاور، «اژی دهاک» را با آن فرو-
گرفت و شکست داد. اما در بندهشن و بهمن یشت آمده است که درواپسین روزهای
جهان، سپاهی انبوه از آشوریها، یونانیها، رمیها و دیگر دشمنان دیرینه ایران،
رو به خاور هجوم خواهند برد؛ لیکن سرانجام با شکست روبرو خواهند شد.

آمدن نام آشوریها در شمار دشمنان ایران و مغلوب شدن آنان به وسیله
«بهرام ورجاوند» و «هوشیدر» (که گروهی از پهلوانان جاویدان برانگیخته
ایران کهن بدان یاری می رسانند) این امر را به نحو شدیدی محتمل می سازد
که فاتح بزرگ آشور در پیشاپیش این گروه شکوهمند جای دارد؛ زیرا نمی توان
تصور کرد که در کار «کشتن مردم آشور و ویران ساختن مسکن آنان و مغاکهای
نهانگاه دیوان»^۱ کسی بتواند سهمی شایسته تر و بزرگتر از هوشتره داشته باشد
که قدرت آشور را درهم شکست و نینوا و دیگر دژهای آشوری را ویران ساخت.
همچنین هیچ کس نمی توانست در کار سد کردن هجوم آخرین تاخت و تاز کنندگان
به ایران و واپس راندن مهاجمان سکیت - که خاطره ای چنان تلخ در «آثار
اپوکالیپتیک» ایران برجای نهاده است - نام آوری و شایستگی او را داشته باشد.
از «بهمن یشت» چنین بر می آید که یکی از کارهای هوشیدر و یاوران او
«کشتن مردم آشور و ویران ساختن مسکن آنان و مغاکهای نهانگاه دیوان»
است. چنین گزارشی از رویدادهای هزاره و کارهای هوشیدر و همگامان او،
نشان می دهد که ایرانیان خاطره دردناک تهاجمات و ستمگریهای فاتحان آشوری
را هیچ گاه فراموش نکرده بودند. نظیر همین گزارش در «روایات فارسی
نریمان هوشنگ» نیز آمده است. در این کتاب گفته شده است که بهرام ورجاوند
(یاور بزرگ هوشیدر) لشکر کشی خود را از کوهستانهای ترکستان و تبت

آغاز خواهد کرد و در طی يك جنگ نه ساله، فتوحات خود را تا بابل گسترش خواهد داد.

شایان دقت است که در آثار اپوکالپتیک ایران، دو پهلوان به نام هوشیدر وجود دارد (هوشیدر و هوشیدرماه) همچنان که در تاریخ ماد، دو هوشتره دیده می‌شود که یکی پادشاه بزرگ ماد و فاتح نینوا بود و دیگری شاهزاده‌ای به همین نام که پسر آستیاگ بود و دیر زمانی با داریوش بر سر استقلال ماد کشمکش می‌کرد.^۱

بدین سان، مادیها برای شکوهمند ساختن نام این هردو هوشتره دلیل داشته‌اند؛ زیرا یکی بنیان‌گذار عظمت قومی آنان و دیگری آخرین امید آنها برای حفظ استقلال قومی به‌شمار می‌رفته‌است و طبعاً پیدایی مجدد این هردو، به‌عنگام دگر گونی کار جهان، مورد توجه مشتاقان مردم ماد بوده؛ همچنان که پیدایی مجدد کیخسرو در دیگر بخشهای ایران و پیدایی سام گرشاسب در سیستان نیز آرزوی بزرگ مردم شمرده می‌شده است. در سرزمین پارت نیز خاطره کودرز و کیو بسیار گرامی بوده و از این رو کیو در شمار جاویدانها درآمده است.^۲ این نکته قابل تأمل است که همه این پهلوانان مورد علاقه اقوام ایرانی در کار نو ساختن گیتی دوش به‌دوش یکدیگر پیکار خواهند کرد و به‌هوشیدر یاری خواهند رسانید و همه اینان جاویدان خوانده می‌شوند.^۳ بدین گونه، در آثار اپوکالپتیک ایران - به‌صورتی که اکنون در بند هشت و داستان دینیک در دست ماست - همه افسانه‌های محلی ایرانی درباره دگر گونی کار جهان و رویدادهای هزاره‌ها گردآمده و بایکدیگر درآمیخته است.

در کتبای پهلوی گزارش از همکاری هوشیدر و وچیرک میان (= پشوتن) در کار نو ساختن گیتی می‌خوانیم.^۴ در تاریخ ماد نیز، هوشتره و Chitrentakhma بر ضد تسلط پارسها بایکدیگر همکاری می‌کنند و کاملاً قابل تصور است که این همکاری در آخرین کوشش برای زنده کردن قدرت قوم ماد، به‌صورت انتظار همکاری هوشیدر و وچیرک میان در آثار اپوکالپتیک ایران راه یافته باشد.

(۱) نامنامه یوستی، ص ۱۴۰ و کوروش نامه کزلفون، ۱-۲-۵. (۲) بند هشت، فصل ۲۹، بند ۶. (۳) داستان دینیک، بخش ۳۶، بند ۳. (۴) دینکرت، کتاب نهم، بخش ۴۱، بند ۶.

دو نکته مهم دیگر نیز هست که می‌تواند راه یافتن هوخشتره را در آثار اپوکالیپتیک ایران اثبات کند. یکی آن که حتی شاهان سلسله‌های متأخر مانند پارتیها نیز در میان گروه جاویدانها و یاوران سوشیانت گنجانیده شده‌اند و گویو که تاحدود ۵۱ م. فرمانروایی می‌کرد، در این شمار آمده است. بنابراین مشهورترین پادشاه دودمان کهن ماد نیز می‌توانسته‌است در این زمره قرار گیرد. دیگر آن که یاوران سوشیانت، تنها از میان پهلوانان سرزمینهای شمالی و خاوری ایران برگزیده شده‌اند و گذشته از مردان مشهور خاندانهای عخانمنشی و ساسانی، هیچ يك از مردم ایران باختری نیز به این افتخار نایل نیامده است. این وضع ثابت می‌کند که این سنتها در بخش باختری ایران ناجایی که نفوذ مادیها بسیار زیاد بود-تکوین یافته‌است و بنابراین بسیار محتمل است که هوخشتره بزرگترین پهلوان ماد نیز به نحو برجسته‌ای در این سنتها راه یافته باشد.^۱

دکتر وست معتقد است که نام بهرام ورجاوند یکی دیگر از پهلوانان آثار اپوکالیپتیک ایران، بازمانده نام «بهرام چوبین» سردار مشهور روزگار ساسانیان به شمار می‌رود. می‌توان در تأیید نظریه وست گفت که بهرام چوبین، آخرین روزهای زندگی خود را در چین به سربرد و بنا بر نوشته بهمن‌یشت و روایات فارسی، نریمان هوشنگ نیز بهرام ورجاوند ازسوی چین پدیدار خواهد شد.^۲ این امر با آنچه پیش از این گفتیم ناسازگار نیست؛ زیرا بهرام چوبین منسوب به خاندان مهران بود که در اصل پارتی به شمار می‌آمد و بنابراین، او نیز بازمانده‌ای از قوم پارت بود که برای تجدید سنت و عظمت قوم خویش با ساسانیان به نبرد برخاست.

ذوق سنت گرای ایرانی که به نحو شدیدی متوجه گذشته قوم خویش بود، می‌توانست همه این گذشته را در واپسین روزهای جهان تجسم بخشد و همه

(۱) چند جمله اخیر منشوش به نظر می‌رسد؛ زیرا مؤلف از يك سو می‌گوید تنها پهلوانان ایران شمالی و خاوری در این سنتها راه یافته‌اند و ازسوی دیگر معتقد است که این سنتها در بخش باختری ایران تکوین یافته و تنها هوخشتره از مردم این بخش در این داستانها نقش برعهده دارد. گویا در ذکر جهات جغرافیایی اشتباهی رخ داده است و مقصود خاور و شمال باختری بوده-م.
(۲) در بخش دوم دیدیم که مؤلف می‌نویسد «بهرام ورجاوند» از هندوستان خواهد آمد؛ اما در این جا می‌گوید از چین خواهد آمد، م.

شخصیت‌های نیک و بد را دیگر باره به نبرد برانگیزد. اهریمن، زنجیرهای اژی-دهاک را که در این نبرد نقش رهبری جبهه اهریمنی برعهده اوست، می‌گسلد و او را روانه کارزار می‌سازد. هوشیدر سالار نیروهای اهورایی نیز از ایزد «مهر» فرمان می‌گیرد و ایزدان «سروش» و «نریوسنگ»، دیگر پهلوانان ایزدی چون پشوتن و گرشاسب را از خواب قرون برمی‌انگیزند. همه این پهلوانان اهورایی، مردان دلیر و شایسته گذشته‌اند و یکی از آنان هوشیدر (= هوشتره) به سبب خدمت والای خود، پسر روحانی «زرتشت» خوانده شده است.

در واقع بخش قابل ملاحظه‌ای از این سنتها و افسانه‌ها، نوعی تلخیص از رویدادهای اصلی تاریخ گذشته ایران است. در سپاه اهریمنی، مهاجمان متوالی به ایران-یونانیها، رمیها، عربها و ترکها- دیده می‌شوند و کهن‌ترین آنان، یعنی آشوریها، نیز از یاد نرفته‌اند و به همین دلیل نام و خاطره فاتح بزرگی که آنان را سرکوب کرد و دودمانشان را برباد داد، در این افسانه‌ها برجای مانده است. اما تنها در مورد ایران نیست که آثار اپوکالپتیک آن، تلخیصی از تاریخ گذشته است. در باب سیزدهم «مکاشفه یوحنا رسول» سخن از دو جانور شگفت می‌رود که یکی با ده شاخ نماد شاهنشاهی رم است با ده امپراتور آن و دیگری با دو شاخ خود، نماد روح بت پرستی و پرستش قیصر به شمار می‌رود. دشمنان کهن‌تر- با جوج و مأجوج- نیز از یاد نرفته‌اند و اینان یادآور مهاجمان سکیت‌اند. همچنین است «نرون» که بیش از هر کس دیگری مورد تنفر مسیحیان بود و در آثار اپوکالپتیک آنان همان نقش دهاک ایرانی را برعهده دارد.

نام Shedaspah که در واقع حلقه پیوندی میان آثار اپوکالپتیک ایرانی و مسیحی به شمار می‌رود، در این زمینه اهمیت ویژه‌ای کسب کرده است. در اوستا Khshadaspa به معنی «سوار بر اسب سپید» است و در «مکاشفه یوحنا» نیز Keresiakih (= Christian = مسیحی) به همین معنی است و در گزارش آن گفته شده است:

«آن که او نشسته است روی اسب سفید.»^۱

(۱) مکاشفه، باب نوزدهم، بندهای ۱۱ و ۱۴ و ۲۱ و ۲۱.

اکنون به مقایسه‌ای میان شخصیت‌های اصلی و طرح‌های آثار ابوکالیپتیک ایرانی و مسیحی می‌پردازیم:

- ۱- گرفتاری ورهایی «شیطان» و «اژی‌دهاک»^۱.
- ۲- پیدا شدن هزاره‌های متوالی^۲.
- ۳- کشمکش عظیم واپسین در Armageddon (کتاب مکاشفه) و جنگ بزرگ در Nishanak (بهمن‌یشت)^۳.
- ۴- اژدها-جانور-پیامبر فاجعه بزرگ^۴ که بازهم قابل سنجش است با «اژی‌دهاک».
- ۵- زجر و آزادی که اژدها بر زن و کودک وارد می‌آورده یادآور رفتار «دهاک» با «فرانک» و فریدون است.
- ۶- مفسر نامدار معتقد است که موارد یادشده بالا بر بنیاد اسطوره بابلی «بل-مردوک» قرار دارد. بنابراین باید افسانه‌های مردوک و فریدون را نیز بایکدیگر سنجید و تأثیر افسانه بل-مردوک را در گزارش‌های ایرانی و مسیحی در نظر گرفت.
- پیش از این گفتیم که «اژی‌دهاک» اسطوره ایرانی با «دیوکس» (= دهاک) نخستین پادشاه ماد، قابل انطباق است و برترین نقش اهریمنی در آثار ابوکالیپتیک ایرانی بدین شخصیت واگذار گردیده؛ درحالی که هوشتره پادشاه بزرگ و مورد احترام مادیها، زندگی درخشان و پیروزمند خود را در کالبد «هوشیدر» اسطوره‌های ایرانی جاویدان ساخته است.
- این امر، نظریه مشهور «پرفسور گرای» را تأیید می‌کند که معتقد است در ایران باستان به‌طور کلی دو روش دینی وجود داشته است: یکی پارسی (که در سنگنبشته‌های هخامنشی به چشم می‌خورد) و دیگری مادی (که در آثار بازمانده از آیین «زرتشت» دیده می‌شود).

چنان که گفته شد، پهلوانان آثار ابوکالیپتیک ایرانی همه از مردم ماد و پارت و سیستان‌اند و هیچ يك از شاهان بزرگ و نام‌آور هخامنشی و ساسانی در

(۱) مکاشفه، باب بیستم، بند ۷. (۲) همان‌جا، باب سوم. (۳) بهمن‌یشت، بخش سوم، بند ۹ و ۲۱. (۴) مکاشفه، بابهای ۱۲ و ۱۳. (۵) همان‌جا، باب ۱۲. (۶) Gunkel

شمار جاویدانها در نیامده است.

در واقع این امر شایان دقت فراوان است که اگرچه ایران مدت چهار قرن تحت تسلط فرمانروایان ساسانی بود و ساسانیان از سنتهای پارتی به شدت نفرت داشتند، شاهان پارتی چون «کیو» به پایگاه جاودانگی رسیده‌اند. حاصل این گفتار آن است که همه سنتهای مربوط به روزگار آینده دگرگونی جهان در سرزمینهای شمالی و خاوری ایران و تحت تأثیر اندیشه‌ها و تمایلات پارتیها و مادیها تدوین یافته است.

در این جا باید خاطر نشان ساخت که طرز تلقی شاهنامه و آثار دینی زرتشتی از دودمانهای پادشاهی کهن ایران یکسان نیست. در شاهنامه که گذشته از جنبه‌های گوناگونش یک سند سیاسی است، ساسانیان بخش بزرگی از قضای کتاب را اشغال کرده‌اند؛ در حالی که از پارتیها تنها در یکی دو صفحه سخن به میان آمده است. اما در نوشته‌های دینی کار به گونه‌ای دیگر است و دودمانهای پادشاهی ماد و پارت نقش اساسی و عمده دارند.

گفتار دهم

سنگ نگاره طاق بستان

درباره سنگ نگاره طاق بستان و بویژه یکی از پیکره های آن که هاله ای برگرد سردارد، سخن بسیار گفته اند. «راولینسون» و «توماس»^۱ بر آنند که این پیکره، نمایشگر «اهورا مزدا»ست. «کرپورتر»^۲ و «فلاندن»^۳ آن را از آن «زرتشت» شمرده اند. گروهی دیگر مانند «یوستی» پیکره مورد بحث را نماینده ایزد «میترا» فرض کرده اند.

«جکسن» در اثر آموزنده خود به نام «زرتشت، پیامبر ایران» دلایل انتساب پیکره به «زرتشت» و «میترا» را برابر می شمارد؛ اما معتقد است که نباید به سادگی از پژوهش بازایستاد؛ بلکه سزاوار است که همچنان در این باره، مطالعه و بررسی به عمل آید.

من در این گفتار می کوشم تا اثبات کنم که پیکره هاله دار طاق بستان، نمایشگر ایزد «بهرام»^۴ است که در تمام افسانه های اعجاب انگیز دوران «اردشیر بابکان» و بنیاد گرفتن دودمان ساسانیان، نقش عمده و اساسی دارد.

شاید نتیجه گیری نهایی از این بحث دشوار باستان شناسی، در حوزه شایستگی من نباشد؛ اما در هر حال، دلایل خود را همراه با نظریات دیگران بیان می دارم و داوری را به پژوهشگران کارآزموده و صاحب نظر، واگذار می کنم.

۱) Thomas

۲) Ker Porter

۳) Flandin

۴) Vere hraghna

پایگاه والای ایزد بهرام در سنت و تاریخ ساسانیان

اهمیت آیین ایزد بهرام، در تاریخ، باورداشتهای دینی، هنر و سکه‌شناسی روزگار ساسانیان به حدی است که نیازی به زیاده‌گویی و تأکید درباره آن نیست. این امر، خود به خود تأییدی از نظریه من مبنی بر ارتباط پیکره هاله دار طاق بستان با ایزد بهرام به شمار می‌رود.

در تصویرهای بازمانده از دوران ساسانی که نمایی از به قدرت رسیدن پادشاهان این دودمان شمرده می‌شود، پیکره موجودی ایزدی به چشم می‌خورد که ما می‌کشیم تا او را بشناسیم. تا زمانی که دلایل اساسی دیگری در مورد بازشناختن این پیکره اقامه نشده است، می‌توان گفت که این پیکره نمایشگر ایزدی است که مهم‌ترین نقش را در زندگی و عقاید «اردشیر» و فرزندان او برعهده داشته است. در افسانه‌های تولد و کودکی اردشیر که نویسندگانی چون «موسی خورنی» بدانها اشاره می‌کنند، جانورانی مانند کلاغ، عقاب و بز (که نمادهای ایزد بهرام به شمار می‌روند) نقش مهمی را برعهده دارند. در هر دو متن «کارنامه اردشیر بابکان» و شاهنامه، رهایی اردشیر از دشواریها و مخاطرات عظیم، به ایزد بهرام پیوند داده شده است. بر روی سکه‌های روزگار ساسانیان تصویر بیشتر شاهان و شاه‌بانوان و شاهزادگان را با تاجهایی می‌بینیم که جغه‌هایی به پیکر گراز، عقاب، گاو و شاخهای قوچ (که همه از نمادهای ایزد بهرام است) زیور آنهاست و البته تصویر آتشکده نیز در این سکه‌ها فراموش نشده است.^۱ این امر نیز بسیار قابل توجه است که دست کم شش تن از پادشاهان ساسانی به نام «بهرام» بوده و فرمانروایان کهنتر آن روزگار نیز نامهایی از قبیل

(۱) پیکره نیم تنه‌ای که در برخی از موارد در زبانه‌های آتش پشت سکه‌های ساسانی به چشم می‌خورد، به تصور بعضی، از آن پیک «فرور» است و گروهی نیز آن را نمایشگر «اهورامزدا» پنداشته‌اند. شاید این تصورها در پاره‌ای از موارد صحیح باشد، اما همیشه چنین نیست؛ زیرا در اوستا و متونهای پهلوی سخنی درباره پدیدار شدن فروورها در آتش ویژه نیایش و پیشکش نیامده است. من گمان می‌برم که دست کم در برخی از این سکه‌ها، تصویر نمایان شده در زبانه‌های آتش، از آن ایزد بهرام است؛ چه در «دانستان دینیک» (بخش ۳۱، بند ۷) می‌خوانیم: «... آنگاه آن آتشی می‌بینند که بهرام در آن است.» و بدیهی است که اهمیت متنی چون دانستان دینیک برتر از حدس و گمان است.

«شهران براز»، «ورهران شاپور»، «وراز گرت»، و جز آن داشته‌اند و نام‌هایی چون «وراز پیروز»، «وراز شاپور»، و «وراز تیردات» که همه با «وراز» = «گراز» (یکی از نمادهای ایزد بهرام) ترکیب شده، در آن دوران، رواج فراوان داشته است.

بر روی جامه‌های شاهان و پارچه‌های ابریشمین ویژه شاهان و بشقاب‌ها و جامه‌های زرین و سیمین روزگار ساسانیان نیز تاج پادشاهی با ترکیبی از پیکره‌های نماد ایزد بهرام به چشم می‌خورد. چند لوح از دوران ساسانی که در «کتریفون»^۱ کشف شده است، نمایش‌های روشن و هنرمندانه‌ای از قوج و عقاب (که گفتیم از نمادهای ایزد بهرام است) در بر دارد.^۲

گذشته از آنچه گفته شد، بهترین گروه‌های برگزیده سپاه ساسانی «ورترغنیگان» نامیده می‌شدند و سردار آنان «اوهرمز-دوراز» یا «ورترغنیگان خوتای» خوانده می‌شد. بدین‌سان، نام برگزیدگان سپاه و سردار آنان، هر دو با «ورترغن» (= بهرام) یا «وراز» = «گراز» (نماد بهرام) در آمیخته بود. فردوسی تخت خسرو دوم را «میش‌سر» می‌خواند که اشاره گونه‌ای دارد به ایزد بهرام. این موارد فزون و فراوان، نشان می‌دهد که چگونه ساسانیان در بزرگداشت ایزد نگاهبان دودمان خود می‌کوشیده‌اند. بنابراین جای شکی باقی نمی‌ماند که نقش ایزد راهبر و نگاهبان در روزگار ساسانیان بر عهده «بهرام» بوده، همچنان که پیش از آن دوران، «میترا» همین وظیفه را داشته است. در نتیجه، اگر بهرام در سنگ‌نگاره‌ای که نمایشگر دست یافتن ساسانیان به قدرت شمرده می‌شود، راه نیافته باشد، جای شکفتی است.

(۱) Ctesiphon (۲) در لوح شماره ۱۲۰ کتاب «سار» (Sarre)، سرچانو رنماد پادشاهی، سر «شتر» است و در لوح‌های شماره ۹۴ و ۱۰۲ سر «گراز» است. در لوح شماره ۹۴ و برخی از لوح‌های دیگر جانور دارای چنگال‌ها و طوق زرین برگردن، همان پرند «وارغن» است که در بندهای ۱۱ و ۳۵ و ۳۳ و ۱۵ بهرام یشت سخن از آن به میان آمده. بر روی پیکر جانور، در بسیاری از این لوح‌ها فلسه‌ای که ویژه ماهی «کر» (بنده ۲۹ بهرام یشت) است، به چشم می‌خورد. در تمام گونه‌های نقاشی شده یا کنده‌کاری شده این نماد، پرهای بال دم پرند به خوبی نمایان است و می‌دانیم که این پرهای «وارغن» است که پیروزی شخص را استوار می‌سازد و او را از افسون جادوان ایمنی می‌بخشد. (بندهای ۳۴، ۳۶ و ۳۸ بهرام یشت)

این نکته که این نماد، نشانه پادشاهی بوده، از بندهای ۳۹ و ۴۰ بهرام یشت استنباط می‌شود؛ چه در این بندها نامهای شاهان بر خوردار از یآوری پرند «وارغن» بر شمرده شده است.

دلیلی از کرده‌های ششم و دهم بهرام‌یشت

دلیل اصلی من برای مربوط دانستن پیکره هاله‌دار طاق بستان با ایزد بهرام، همانندی آشکار این پیکره با توصیف ایزد بهرام در بهرام‌یشت است. این همانندی به هیچ روی جنبه کلی ندارد و تمام جزئیات را نیز دربرمی‌گیرد. در کرده دهم بهرام‌یشت، درباره بهرام گفته شده است:

«آن که بهتر از همه ایزدان رزم‌افزار دربردارد،
بهرام اهورا آفریده است»

در همین کرده می‌خوانیم که:

«بهرام اهورا آفریده، دهمین بار در کالبد مرد
شکوهمند زیبای مزدا آفریده‌ای که دشنه‌ای زرکوب
و آراسته به گونه گون زیورها دربرداشت، به‌سوی
زرتشت روی آورد.»

این عبارتها، روشنگر بسیاری از قسمتهای پیکره مورد بحث ماست: هاله‌ای از فر و شکوه که برگرد سر آن است، شمشیری که در دست دارد، گوه‌ری که بر آن شمشیر نشانیده شده است و سرانجام نمایش سپاهی‌وار پیکره که من توجه ویژه‌ای بدان مبذول می‌دارم.

در کرده ششم بهرام‌یشت می‌خوانیم:

«بهرام اهورا آفریده، ششمین بار در کالبد جوان
پانزده‌ساله زیبایی باچهره درخشان و چشمان روشن
و پاهای کوچک (لاغر) به‌سوی زرتشت روی آورد.»

«شپیکل» به جای «پاهای کوچک (لاغر)»، «پاشنه‌های کوچک» آورده و «بارتولمه»^۱ که با این گزارش توافق دارد، توضیح می‌دهد که «پاشنه‌های کوچک»

نشانه‌ای از زیبایی شمرده می‌شده است. بنابراین، پاشنه‌ها یا پاهای لاغر و کوچک، یکی از قسمت‌های مشخص پیکرایزد بهرام و پیکره مورد بحث ماست. به گواهی تصویرهای خوب کتاب «سار» (ص ۴۲) و کتاب «جکسن» به نام «ایران در گذشته و حال» (ص ۲۱۵) و طرح عالی که «دیولافوآ»^۱ به دست می‌دهد، پاهای پیکره هاله دار طاق‌بستان، کوچکتر از پاهای همه دیگر پیکره‌های آن سنگ‌نگاره است و حتی پای‌افزار آن نیز ظریف‌تر و خوش ترکیب‌تر از کفشهای درشت و سپاهی‌وار دیگر پیکره‌هاست. اما موضوعی که مهم‌تر از اندازه پاهاست، آن است که پاشنه‌های کوچک پیکره بر روی یک گل آفتاب‌گردان قرار دارد. شك نیست که منظور پیکرساز آن بوده است که چنین پاشنه‌های کوچک و ظریفی، تکیه‌گاهی نرم می‌خواهد. همچنین محتمل است که ضرورت وجود نیلوفر در پیکره، از راه تأثیر تصویرهای بودا و دیگر تصویرهای دینی هند که بر گل نیلوفر پانهاده‌اند، در ذهن پیکرساز رسوخ کرده باشد. اما در حالی که در پیکره‌های هندی، تمام پاها بر روی گل تکیه دارد، در پیکره طاق‌بستان، تنها پاشنه‌ها بر گل دیده می‌شود و باز هم توجه ما به پاشنه‌های لاغر یا کوچک جلب می‌شود.^۲

سازنده پیکر طاق‌بستان، وظیفه خطیر نمایش دادن ایزد بهرام را بر عهده داشته و کامیابی در این امر را مدیون هر دو توصیف انسانی آن ایزد بوده که در کرده‌های ششم و دهم بهرام‌یشت آمده است. بنابراین، پیکر تراش، این هر دو توصیف بهرام‌یشت را در کالبد آدمی‌وار یگانه‌ای درهم آمیخته و جوانی زیبا و درخشان چشم با پاشنه‌های ظریف ساخته است که شمشیر گوهر نشان جنگاوران را با خود دارد و «فرمزدا آفریده» به گونه هاله‌ای بر گرد سر او می‌تابد.

(۱) Dieulafoy من بر این نکته که «بهرام» (مارس ایرانی) پاشنه‌های کوچک یا لاغری دارد، تأکید ورزیده‌ام؛ زیرا این امر، علاوه بر آن که برای شناسایی پیکره هاله دار طاق‌بستان به کار می‌آید، شباهت شگفتی را در جزء ممینی از اساطیر ایران و یونان و هند نشان می‌دهد. می‌دانیم که «آشیل» تنها در پاشنه‌هایش آسیب‌پذیر بود. همچنین در کرده ششم بهرام‌یشت می‌خوانیم که بهرام (= مارس) پاشنه‌های ظریف و لاغری دارد. در اسطوره‌های کهن هند و ایرانی نیز هیولایی به نام «گندرو زین پاشنه» دیده می‌شود که روان‌لج‌های زرف است و گرشاسب پس از یک درگیری هفت‌روزه با او، هیچ‌راهی برای پیروزی بر وی نمی‌یابد، جز چنگ زدن بر پاشنه او و بر کشیدن پوست وی. (یشت‌نوزدهم، بند ۴۱) در همین زمینه، پرفسور تارا پور والا یادآوری می‌کند که در اساطیر هندی نیز «کریشنا» پاشنه آسیب‌پذیری دارد و شکارگری همین نقطه از پیکر او را به تیر می‌زند.

اما گذشته از این، دربند شصت و سوم بهرام‌یشت، در وصف ایزد بهرام آمده است که:

«دسته‌های پیمان شکنان را از پشت سر ببندد و چشمان
آنان را تیره سازد و گوشه‌های آنان را کر کند، بداندسان
که هیچ کس نتواند پای بیرون نهد و پایداری کند.»

و این درست، توصیفی است از آنچه در سنگ نگاره طاق بستان، بر سر
«اردوان» آخرین پادشاه اشکانی آمده است.

پژوهشی در کارنامه اردشیر بابکان

همه پژوهشگران و باستان‌شناسان بر آنند که یکی از پیکره‌های سنگ نگاره
طاق بستان، از آن «اردشیر بابکان» است. بدیهی است که «کارنامه اردشیر بابکان»
بهترین متنی است که با توجه بدان می‌توان پیکره‌های سنگ نگاره طاق بستان را
باز شناخت.

در کارنامه سخنی از ایزد «میترا» به میان نیامده است و اردشیر همواره
پیروزی و نیک بختی خود را به «فرکیانی» و «پادشاه پیروزمند آتشیهای مقدس»
(آتش بهرام) منسوب می‌دارد. مثلاً در بخش چهارم (بند ۱۵) پیروزی بر «اردوان»،
به فرکیانی اسناد داده شده و در بخش هفتم (بند ۱۶) رهایی اردشیر از چنگ
سپاه کرمان، مدیون یاری فرکیانی به شمار آمده است. در بخش دهم (بندهای
۱۶ و ۱۷) هنگامی که اردشیر پسرش را ایمن و تندروست بازمی‌یابد، فرکیانی
و پادشاه پیروزمند آتشیهای مقدس (آتش بهرام) را سپاس می‌گزارد و بدین مناسبت،
یک «آتش بهرام» بنیاد می‌نهد. در بخش هشتم (بند ۱۷) نیز هنگام پیروزی
بر سپاهیان کرمان، به بنیاد نهادن یک «آتش بهرام» در آن سرزمین فرمان می‌دهد.
همچنین شهری که اردشیر پس از چیرگی بر اردوان به ساختن آن فرمان می‌دهد،
«خره اردشیر» نام دارد.

بنابراین با توجه به آنچه در کارنامه آمده است، می‌توان گفت که پیکره

هاله‌دار طاق‌بستان، باید از آن فرکیانی و یا ایزدبهرام باشد. اما فرکیانی را نمی‌توانستند به خودی خود، به کالبد آدمی نمایش دهند؛ زیرا این «فر» تنها يك موهبت بود که به شخصیتهای معین داستانی و تاریخی می‌پیوست و هیچ‌گاه نمایشی ثابت و انسانی‌نداشت و فقط گاه به گونه موج دریا و یا پرنده‌ای بلندپرواز تجسم می‌یافت. پس پیکره مورد بحث ما، از آن ایزدبهرام است که هاله‌ای از «فر» برگرد سردارد و «همتایی»^۱ میان «فر» و «بهرام» را نمایش می‌دهد؛ همچنان که در زامیادیش (بند ۳۵) «فر» به گونه پرنده «وارغن» درآمد و می‌دانیم که این پرنده نمادی از ایزدبهرام است (بهرام‌یشت، بندهای ۱۸ تا ۲۱). این همتایی در کارنامه نیز به چشم می‌خورد؛ زیرا وقتی «فر» برای رهایی اردشیر از تعقیب اردوان، به یاری او می‌شتابد، به پیکرهای قوج و عقاب در می‌آید که نمادهای دیگری از ایزدبهرام شمرده می‌شوند.

همتایی شخصیت ایزدبهرام و فرکیانی پس از واژگون شدن دودمان ساسانیان نیز در نزد پارسیان هند ادامه یافت و آنان معتقد بودند که بنابر نوشته‌های بهرام‌یشت و زامیادیش، «فرکیانی» دره آتش بهرام، جای دارد که آنان از ایران باخود به هند برده و از همین‌رو عنوان «ایران‌شاه» بدان بخشیده‌اند.

تصویرهای بهرام در ایران قرون وسطی

شاید بی‌مناسبت نباشد اگر گفته شود که در ایران قرون وسطی، تصویرهایی از «بهرام» یافت می‌شد و گروهی از صوفیان مدعی وابستگی به سنتهای زرتشتی، این تصویرها را مورد توجه و بزرگداشت قرار می‌دادند. مثلاً در کتاب «دبستان‌مذاهب» به برخی از پرستشگاههای ویژه «بهرام» اشاره رفته است که در آنها تصویر «بهرام» را به گونه مردی که ناجی برسر و شمشیری فروآویخته در دست راست و تازیانه‌ای برافراشته در دست چپ دارد، بر سنگ سرخ نقش کرده‌اند.

(۱) «همتایی» را در برابر Syncretism از دکتر امیرحسین آریان‌پور وام گرفته‌ام.

در کتاب «تاریخ ایران» نوشته «سرجان ملکم»^۱ نیز تصویرهایی از ایزد بهرام به چاپ رسیده است که پیکر جوانی با چهره درخشان و رزم‌افزار بر کف گرفته را دارد.

پرتوهای گرد سر تصویر مندرج در «دبستان مذاهب» و تصویرهای کتاب «ملکم» رامی‌توان ساده‌ترین تجسم هنرمندانه از یک تاج به‌شمار آورد. در هر حال، تاجی که بر سر تصویرهای قرون وسطایی «بهرام» دیده می‌شود، بسیار همانند است به تاج کنگره‌داری که بر پشت بسیاری از سکه‌های روزگار ساسانیان می‌بینیم.

تطبیق پیکره با ایزد میترا

سنگ نگاره طاق بستان، تنها نمایی از واگذاری تاج شاهنشاهی به شاهان ساسانی در وجود شخص اردشیر یا پسرش نیست؛ بلکه در عین حال تجسمی از سقوط فرمانروایی پارتیها یا شکست آخرین پادشاه آن دودمان نیز هست که در زیر گامهای دو پادشاه ساسانی فرو افکنده شده است.

بنابراین در توصیف چنین صحنه‌ای، حضور «میترا» کاملاً بی‌مورد است؛ زیرا «میترا» و «خورشید» از مهمترین ایزدان مورد نیایش و پرستش پارتیها به شمار می‌رفتند. «راولینسون» می‌نویسد که در دوران فرمانروایی پارتیها، پرستشگاههای خورشید که پیکره‌های ایزد «میترا» در آنها قرار داشت و آیین «میترا» با تشریفات گوناگون و شکوهمندی در آنها برگزار می‌شد، فراوان بود. بدین‌سان بزرگداشت و پرستش «میترا» با دوره پادشاهی پارتیها بستگی تمام دارد و این امر با توجه به نامهای چند تن از پادشاهان پارت که «میترا دات» (= مهرداد) خوانده می‌شدند، روشنتر می‌شود. پس «میترا» نمی‌تواند در صحنه‌ای که نمایشگر سقوط فرمانروایی پارتیهاست، حضور یابد و از انتقال قدرت «میترا دات»ها به «بهرام»ها شادمان باشد.

پژوهشگرانی که پیکره هاله دار طاق بستان را از آن ایزد «میترا» می‌شمارند، توجه زیادی به «گل آفتاب گردان» که پاها یا پاشنه‌های پیکره بر روی آن قرار دارد، مبذول می‌دارند. برای دریافت چگونگی این امر باید به باورداشتهای روزگار ساسانیان درباره پیوستگی هریک از گلها و گیاهان بامینویان که در «بند هشن» (فصل ۲۷، بند ۲۴) آمده است، رجوع کنیم. بنابراین باورداشتهای، انواع گل «بنفشه» ویژه ایزد «میترا»، «سوسن» ویژه امشاسپند «خرداد»، «نیلوفر آبی»، ویژه ایزدبانو «اناہیتا»، «مورد» و «یاسمن» ویژه «اهورامزدا» و «سیسنبر» از آن ایزد «بهرام» است. پس وجود «گل آفتاب گردان» در زیر پای پیکره طاق بستان، نمی‌تواند کمکی به اثبات نظریه تطبیق پیکره با ایزد «میترا» بکند.

شك نیست که پیکره سازان طاق بستان از موضوع اختصاص داشتن گلها به مینویان آگاهی داشته‌اند؛ زیرا در جای دیگری که بر سر ستونهای طاق بستان، ایزد بانو «اناہیتا» را نمایش داده‌اند، از نشان دادن «نیلوفر آبی» در کنار وی غفلت نکرده‌اند.

حتی اگر بنا به سنتهای روزگار ساسانیان، گل آفتاب گردان ویژه ایزد «میترا» بود، دلیلی برای قرار گرفتن آن در زیر گامهای میترا وجود نداشت؛ زیرا در مورد اناہیتا هم گفتیم که نیلوفر آبی در کنار پیکره وی قرار داده شده است. تنها در مورد «بهرام» است که گل در زیر پاها یا پاشنه‌های ظریف وی جای گرفته تا آنها را از گزند ایمن نگاه دارد.

به هیچ روی نمی‌توان اثبات کرد که پیکره هاله دار طاق بستان - چنان که تطبیق دهندگان آن با ایزد میترا معتقدند - «گرز»ی در دست دارد؛ زیرا سنجش درازا و پهنای این رزم افزار و توجه به نیام آن، مسلم می‌دارد که شمشیر است. جکسن خاطر نشان می‌سازد که شیارهای موازی طولی که به روشنی بر این رزم افزار دیده می‌شود، با شیارهایی که روی غلاف شمشیر پیکره میانی سنگ نکاره به چشم می‌خورد، همانندی کامل دارد و بنابراین وجود غلاف با «چوب دست» یا «گرز» سازگار نیست. «دکتر مدی»^۱ نیز که

به تازگی از طاق بستان دیدن کرده است، رزم افزار مورد بحث را همانند يك چوب دراز و باریك، وصف می‌کند و این توصیف به خوبی یادآور شمشیرهای دراز و باریکی است که در آن روز گاران در ایران معمول بوده است.

نمی‌توان گفت که چون رزم افزار در هر دو دست پیکره جای دارد، ناگزیر باید «گرز» باشد؛ زیرا در سکه‌های گوناگون روزگار ساسانیان، شاهان و موبدان را می‌بینیم که با هر دو دست خود شمشیری برگرفته و آن را در يك سوی آتش مقدس فرود آورده‌اند. بدیهی است که این یکی از شیوه‌های تشریفاتی شمشیر برگرفتن در آیینهای دینی بوده است و دیگر روشهای این کار را می‌توان بر روی سکه‌های ساسانی باز جست. به نظر می‌رسد که از لحاظ وضع تن پوش و چگونگی شمشیر برگرفتن، همانندی چشم‌گیری میان پیکره‌هاله دار طاق بستان و تصویر پشت سکه‌های شاپور دوم و شاپور سوم وجود دارد و این امر ممکن است مسئله ساخته شدن سنگ نگاره طاق بستان در دوره شاپور سوم را مورد تأکید قرار دهد.

دلیل اصلی تطبیق دهندگان پیکره‌هاله دار طاق بستان با ایزد «میترا»، وجود همین هاله برگرد سر پیکره است. اما باید گفت که «فر» موهبت ویژه ایزدمیترا نیست و دیگر ایزدان و مینویان نیز از آن برخوردارند. در زامیاد یشت و بهرام‌یشت می‌خوانیم که فر به ایزد بهرام پیوسته است و حتی در بسیاری از موارد، فر با نمادهای ویژه ایزد بهرام به نمایش درمی‌آید. وقتی در کارنامه یا شاهنامه سخن از یآوری کردن قوچ یا عقاب (نمادهای این جهانی ایزد بهرام) به‌ارشد شیر به میان می‌آید، بیدرتک در می‌یابیم که پیوستگی میان فر و ایزد بهرام تا چه پایه در عقاید عمومی آن دوران، ریشه دار بوده است.

ژرف نگری بیشتر در آیین کهن ایران، نشان خواهد داد که پیکره همه ایزدان و مینویان با هاله‌ای برگرد سر (که نمادی از فر بوده) نمایش داده می‌شده است. از آن گذشته فر ویژه مینویان نبوده و آدمیانی چون «جم» و «گرساسب» و برخی از پهلوانان و شاهان دیگر نیز از این موهبت ایزدی برخوردار بوده‌اند؛ مثلاً در کارنامه از رؤیای «بابک» سخن به میان می‌آید که «ساسان» را با پرتوهایی خورشیدوار برگرد سر، در خواب می‌بیند.

بدین گونه وجود هاله (نماد «فر») برگرد سرپیکره طاق بستان نمی تواند کمکی به تطبیق آن با ایزد میترا بکند. من در این گفتار می کوشم تا دلیلهای دیگری را که به سود نظریه تطبیق دهندگان پیکره هاله دار طاق بستان با ایزد میتراست، بازگو کنم و نکته های پذیرفتنی و مهم آنها را به دست بدهم. پیروان این نظریه، می توانند به بندهای ۲۷، ۳۷، ۴۳، ۴۵ و ۱۱۳ مهریشت استناد جویند که در آنها گفته شده است: «میترا سرهای کسانی را که به وی دروغ گویند، فرو می افکند و به دور پیرتاب می کند، تا راههای کسانی را که دروغ گویان به میترا زندگی شان را به خطر افکنده اند، پاسداری کند»^۲ و راه قومی را که از غارت و ویرانی شادمان می شوند، آشفته سازد.^۳

برای اثبات نظریه مبنی بر تطبیق دو پیکره غیر از اردشیر در سنگ نگاره طاق بستان با هورامزدا و میترا نیز می توان تاحدی به بند ۱۱۳ مهریشت استناد جست. این دلیلهای به نظر من رسیده است و هنوز هم اهمیت آنها را باور دارم؛ اما تمام وضع تاریخی سنگ نگاره، مارا به جهتی خلاف جهت تطبیق پیکره با ایزد میترا می کشاند. ساسانیان هرگز نمی توانستند پارتیها را که پرستشگر ایزد میترا بودند و بسیاری از فرمانروایان شان «میترا دات» نامیده می شدند و در دوران آنها، آیین «میترا گرایی» در ایران بنیاد نهاده شد و تقریباً همه جهان آن روز را فرا گرفت، در شمار «دروغ گویان به میترا» در آورند. حتی دلیلی خلاف این نیز در دست است: در کارنامه (بخش ۹، بند ۵) اشاره رفته است که اردوان آخرین پادشاه پارت، اردشیر را به سبب آنکه بر ضد فرمانروایی وی (گماشته میترا) سر به شورش برداشته بوده، به «دروغ گویی به میترا» متهم ساخته است. این واقعیت به خودی خود می توانست اردشیر را از قرار دادن پیکره میترا در سنگ نگاره طاق بستان بازدارد.

(۱) چنان که سر اردوان در سنگ نگاره طاق بستان به دور پیرتاب شده است. (۲) چنان که اردوان زندگی اردشیر را به خطر افکنده بود. (۳) مانند راه پارتیها.

از سوی دیگر، صفات ویژه مادی که در بندهای ۶۷، ۱۲۲، و ۱۲۴ مهریشت درباره ایزدمیترا آمده است، در پیکره هاله دار طاق‌بستان به چشم نمی‌خورد؛ حال آن‌که بدون شك پیکر سازان طاق‌بستان، از همه نوشته‌های اوستایی و سنتهای دینی آگاهی کامل داشته‌اند.

موضوع قابل توجه دیگری که باعث رد نظریه تطبیق پیکره با ایزدمیترا می‌شود، دگرگونی در عقیده ساسانیان نسبت به ایزدمیتراست که در روزگار فرمانروایی پارتیها تابدان پایه مورد احترام بوده است. نبودن هیچ گونه سخنی از ایزدمیترا در کارنامه - که با همه باورداشتهای افسانه‌ای و اساطیری کهن ایرانی در آمیخته است - این دگرگونی را آشکارا به اثبات می‌رساند. در سنگنبشته «پایکولی»^۱ نیز هیچ اشاره مستقیم یا غیرمستقیمی به این ایزد نرفته است.

مشکل اساسی دیگری که در راه اثبات نظریه تطبیق پیکره با ایزدمیترا وجود دارد، این است که پیکره میانی این سنگ نگاره (اردشیر) پشت به پیکره هاله دار مورد بحث دارد. این امر غیر قابل تصور بوده است که شاه بتواند پشت خود را به ایزدمیترا برگرداند. بر روی لوح «نمرود داغ»^۲ شاه را می‌بینیم که چهره خود را نیایشگرانه به سوی میترا آورده است.

اما هرگاه پیکره هاله دار را از آن ایزد بهرام بدانیم، این دشواری از میان می‌رود؛ زیرا در کارنامه و شاهنامه وقتی قوچ یا عقاب (نمادهای ایزد بهرام) برای رهایی اردشیر همراه او می‌آید، پس پشت اردشیر قرار می‌گیرد. همچنین است در سکه‌های گوناگون دوره ساسانی که شاه و موبد در دوسوی آتش ایستاده و از آن فاصله گرفته‌اند.

هر تسفلد می‌گوید سنگ نگاره طاق‌بستان، نمایشگر تاجگذاری اردشیر دوم است و ایزدمیترا از سوی اهورامزدا در این آیین حضور دارد.

برای اثبات این نظریه، دشواریهای بسیاری را که پیش می‌آید، باید از پیش برداشت. نخست آنکه نه در مهریشت و نه در متنهای دینی پهلوی، وظیفه ویژه‌ای در آیین تاجگذاری شاهان بر عهده میترا گذاشته شده است. میترا

دراصل، ایزد فروغ آسمانی است و سپس نگاهبانی اصول اخلاقی و بازشناسی و پاسداری راستی و پیمان شناسی نیز بدو سپرده شده، اما درمورد پادشاهی و تاجگذاری هیچ اشاره‌ای به نام وی نرفته است. درکارنامه و سنگنبشته‌های هم-زمان آن-که خود هر تسفلد به شایسته‌ترین وجه آنها را ترجمه کرده است- از تاجگذاری سخن بسیار گفته شده، اما هرگز نامی از ایزد میترا به میان نیامده است.

شك نیست که عامل اصلی واگذاری تاج به پادشاهان، ایزد فراست و درکارنامه بارها به فر به عنوان بخشنده تاج شاهنشاهی اشاره رفته است. همچنین است در سنگنبشته پایکولی که دست کم سه بار به کنایه از فر یاد شده: «شاه شاهان از آن سوی ایرانشهر، از زمین ارمنستان، بازگشت و ایزدان، شکوه پادشاهی، تخت فرمانروایی و شاهنشاهی را بدو و جانشینانش سپردند.»

درهمین سنگنبشته، اردشیر یکم اشاره‌های دیگری نیز به فر می‌کند که اهمیت این ایزد را در آیینهای تاجگذاری نشان می‌دهد. درحقیقت، بنابر این اسناد- که زمان آنها برابر روزگار پدید آمدن سنگ نگاره طاق بستان است- ایزد ویژه‌ای که با سرهاله دار در این سنگ نگاره دیده می‌شود، فر است؛ خواه این سنگ نگاره را نمایشگر تاجگذاری اردشیر یکم بدانیم یا به آیین تاجگذاری اردشیر دوم منسوب بدانیم. البته باید پذیرفت که نیروی ویژه فر، غالباً در پیکر ایزد بهرام نمایش داده می‌شود و چنانکه پیش از این گفتیم، نوعی همتایی میان این دو ایزد- فر و بهرام- وجود داشته است. اما در هر حال، دلیلی برای آن که فر به گونه جنگاوری شمشیر بر کف نمایش داده شود، در دست نداریم؛ زیرا در زامیادشت، فر موهبت و شایستگی پیوسته به مینویان و آدمیان است و گاه در پیکر پرندگان و موجهای دریا نیز پدیدار می‌شود.

از سوی دیگر، من بر آنم که پیکره میانی در سنگ نگاره طاق بستان، از آن اردشیر یکم است نه اردشیر دوم، زیرا چنانکه در کارنامه و سنگنبشته پایکولی و دیگر آثار بازمانده از روزگار ساسانیان می‌بینیم، تقریباً هر جایی که سخن

از اردشیر یکم به میان می‌آید، نام او بافر پیوستگی دارد. بنابراین به دشواری می‌توان پنداشت که پیکره میانی کسی جز اردشیر یکم و پیکره هاله‌دار، ایزدی جز فر را نمایش دهد. در کارنامه می‌خوانیم که فر می‌آید و بسیار نزدیک به اردشیر می‌ایستد. به سادگی می‌توان تصور کرد که همین توصیف، مایه اصلی سنگ نگاره طاق بستان را تشکیل می‌داده است.

هرگاه شاه بی‌اهمیتی چون اردشیر دوم در سنگ نگاره طاق بستان نمایش داده شده بود، ناگزیر برای آن که یادگار نمایان‌تری از خود بگذارد، سنگنبشته‌ای بر آن سنگ نگاره می‌افزود. حتی شاپور دوم و شاپور سوم نیز از این یادگار نویسی در طاق بستان، غفلت نورزیده‌اند.

بنابراین چه گفته شد، به سبب آنکه سنگ نگاره طاق بستان، نمایشگر تاج‌گذاری و شاهنشاهی یکی از بزرگترین شاهان - اردشیر یکم - بوده و این امر در تاریخ و سنت شهرت فراوان داشته، پیکره هاله‌دار این سنگ نگاره، ناشناخته و بی‌عنوان مانده است.

سرانجام باید توجه داشت که اردشیر دوم به احتمال قوی در هنگام نشستن بر تخت، مردی پیر بوده است؛ در حالی که پیکره میانی سنگ نگاره، نمایشگر يك پیر مرد نیست.

با همه بزرگداشت و سپاسی که هر تسفلد سزاوار آن است، ناگزیر باید انتقادهای زیرین را در مورد نظریه او ذکر کرد:

۱- نمی‌توان با هر تسفلد همداستانی کرد و پذیرفت که پیکره سوی راست این سنگ نگاره، از آن اهورامزدا است؛ زیرا این پیکره، هیچ يك از نشانه‌هایی را که پیکره اهورامزدا در دیگر سنگ نگاره‌ها با خود دارد، نمایان نمی‌سازد. این اعتقاد هر تسفلد، با نظریه جالب توجه خود او در مورد دگرگونی پیکرهای نماد اهورامزدا از روزگار هخامنشیان و حتی دورانهای پیش از آن تا روزگار ساسانیان، ناسازگار است.

پیکره سوی راست سنگ نگاره طاق بستان، پیکره‌ای آدمی‌وار است و تاج و دیگر بخشهای جامه آن، نقش سکه‌های شاپور یکم را به یاد می‌آورد. هم‌چنان که دستار و جامه پیکر میانی را می‌توان با نقش سکه‌های اردشیر یکم سنجید.

۲- هر گاه دو پیکره دوسوی سنگ نگاره-چنان که هر تسفلد می گوید- پیکره های ایزدی بود، يك ناهماهنگی چشمگیر در آنها وجود داشت؛ زیرا یکی از آنها دارای رزم افزار و جامه ای ویژه و ایزدی است، حال آن که دیگری هیچ گونه آرایش و پیرایش خاصی ندارد.

۳- در هیچ يك از سنگ نگاره های بازمانده از دورانهای هخامنشی و ساسانی دیده نشده است که يك ایزد و يك آدمی، همگام بر سر کشته ای ایستاده باشند. حتی پیکره دو پادشاه نیز که چنین در کنار یکدیگر ایستاده باشند، در جایی به چشم نمی خورد. تنها موردی که در قلاوین ایران، دو شاه بريك دشمن پیروز شده اند، مورد اردشیر یکم و شاپور یکم است که بر اردوان غلبه کرده اند.^۱ اما در این مورد هم شاپور با هرمان می جنگد و نقش خود را به عنوان جانشین اردشیر و پادشاه آینده مشخص می سازد. این واقعیت بی مانند تاریخی، به خودی خود کافی است تا این همانی پیکره های دو گانه اصلی طاق بستان و اردشیر یکم و شاپور یکم را اثبات کند.

۴- اردشیر دوم، هیچ گاه بر هیچ دشمنی- خواه ایرانی و خواه انیران- پیروز نشد و پس از چهار سال فرمانروایی متزلزل، از کار برکنار گردید. از این رو، برای او هیچ زمینه ای وجود نداشت که در يك سنگ نگاره نمایشگر پیروزی، پدیدار شود.

۵- هر تسفلد از روی شیوه ساخت و تراش سنگ نگاره طاق بستان، به حق داوری می کند که این سنگ نگاره، در دوره ای پس از روزگار اردشیر یکم ساخته شده است. اما چنان که می دانیم، همه پادشاهان ساسانی، اردشیر یکم را شخصیتی ایزدی می شمردند و بنابراین ساختن سنگ نگاره ای درباره پیروزی و شکوه او به فرمان یکی از جانشینانش، امری شگفت و غیر عادی نبوده و بویژه این کار شایسته اردشیر دوم بوده که نام اردشیر را بر خود داشته و از دستار او نیز تقلید می کرده است.

۶- در منابع دوره های پسین، اشاراتی هست که شاهان از فروهر اردشیر

(۱) گمان می رود منظور مؤلف، حضور شاپور یکم در تصویر نمایشگر پیروزی بر اردوان باشد؛ و گرنه شاپور نمی توانسته است در هنگام پیروزی بر اردوان حضور داشته باشد.

یکم بنیان‌گذار دودمان ساسانی یاری می‌جستند و نیایش فراوانی و افزونی می‌خواندند. مثلاً در «آفرین ریشوین» می‌خوانیم:

«... همازور^۱ فروهر اردشیر بابکان باد.»

به نظر می‌رسد که این عبارت، به‌خوبی بتواند چگونگی مناسبت دوپیکره: سوی راست سنگ نگاره را روشن سازد. قرار گرفتن حلقه‌ای بردست دوپیکره در بسیاری از سنگ نگاره‌ها، می‌تواند نمادی از آیین و همازور^۲ به‌شمار آید. مثلاً در سنگ نگاره «نقش رستم»، می‌بینیم که اردشیر یکم با اهورامزدا^۳ همازور است و در فاصله میان آرامگاه فرضی داریوش یکم و داریوش دوم، شاه نرسی را با ایزدبانو آناهیتا همازور می‌بینیم. نرسی، پیکر آناهیتا را به‌عنوان ایزد مورد علاقه‌اش بر بنای «پایکولی» نیز برجا نهاده است. گمان می‌رود که آیین همازور، بازمانده‌ای از آیین گرفتن دست «بل» باشد که در نزد بابلیان معمول بوده است.

* * *

گفتیم رزم‌افزاری که پیکره هاله‌دار طاق‌بستان باخود دارد، «گرز»-که تطبیق دهندگان پیکره با ایزدمیترا می‌پندارند- نیست. «گل ستاره» پیکر نیلوفر^۴ نیز که در پیش پای پیکره قرار دارد، نمی‌تواند کمکی به اثبات این نظریه بکند؛ زیرا در اوستا هیچ‌گونه اشاره‌ای درباره اختصاص این گل به ایزدمیترا نیامده و در ادبیات دینی پهلوی صریحاً این گل را به ایزدی دیگر نسبت داده‌اند. پوستی آن بخش از سنگ نگاره نمرود داغ را که در آن ایزدمیترا دست به‌دست «آنتیوکوس کمازون»^۵ می‌دهد، با سنگ نگاره طاق‌بستان مقایسه کرده است و نتیجه گرفته است که جامه و پیرایه و چگونگی ایستادن و نسبت پیکره با پیکره‌های دورادور آن در دو سنگ نگاره بکلی متفاوت است. در نمرود داغ،

(۱) همازور (Hamazor) آیینی است که در آن، شخص دستهای خود را در میان دستهای دیگری قرار می‌دهد و این کار را دوبار تکرار می‌کند و سپس هردو دست را به نشانه تقدیم سلام بر سر خود می‌گذارد. س.م. (۲) برخی این پیکره را از آن اهورامزدا نمی‌دانند، بلکه نمادی از فروهر آدمی می‌شمارند. س.م. (۳) Antiochus of Kommagene

چشمان پیکره به طور ثابت بر هواخواهانش دوخته شده و پرتوهای مینوی بر آنها تابیده است؛ حال آن که در طاق بستان، ایزد رزم و پیروزی، پادشاه مورد پشتیبانی خود را از پس پشت نگاهداری می کند. تنها طرح مشترک در دو پیکره، هاله گرد سر آنهاست؛ اما چهره ایزدمیترا در نمرود داغ همانند چهره يك كودك است و به جای شمشیر، فقط كارد كوچکی بردست دارد و دستار او را يك كلاه فریژی تشکیل می دهد و گل نیلوفر که در سنگ نگاره طاق بستان آشکارا به چشم می خورد، در این جا دیده نمی شود.^۱

تبرستان

www.tabarestan.info

تطبیق پیکره با زرتشت

نظریه مبنی بر تطبیق پیکره هاله دار طاق بستان با «زرتشت» متکی بر هیچ دلیلی نیست و از روایتهای سنتی پارسیان مایه گرفته است. هر گاه چنین سنتی پایه و بنیادی راستین داشت، در آثار معتبری چون بندهشن، شاهنامه، زرتشت نامه و نوشته های نویسندگان عرب که در آنها به پیکره های طاق بستان اشاره رفته است، يك باره فراموش نمی شد. شاید گروهی از زرتشتیان ساکن نواحی نزدیک کرمانشاه، این پیکره را مورد نیایش و بزرگداشت قرار می داده اند یا آن که زرتشتیان شهرهای ایران، گهگاه به زیارت طاق بستان می رفته اند و به تدریج يك سنت عامیانه در میان آنان ریشه گرفته است.

باید توجه داشت که برای يك پیکر ساز روزگار ساسانی، ساختن پیکره ای از زرتشت بسیار دشوارتر از ساختن پیکره هر يك از ایزدان مینوی بوده است؛ زیرا در اوستا و متنهای دینی پهلوی هیچ گونه توصیفی از سیمای شخص پیامبر ایرانیان به دست داده نشده است. تصویر سنتی زرتشت، زمانی به وجود آمد، که مدتها از روزگار ساسانیان و رواج آموزشهای اوستا و متنهای پهلوی گذشته و کار به دست شاعران و داستان سرایان افتاده بود. این تصویر در دست نویسها و چاپهای متعددی از شاهنامه و برخی از نخستین چاپهای خرده اوستا وجود دارد

(۱) معلوم نیست چرا مؤلف در این جا به جای آفتاب گردان نیلوفر می گوید...

و میان آن با پیکره هاله دار طاق‌بستان وجوه اشتراك بسیار ناچیزی می‌توان پیدا کرد. در این تصویر، زرتشت همواره با آتش^۱ بر زمین مهر، که بنا به گزارش شاهنامه آن را از آسمان به زمین آورد،^۲ و شاخه‌ای از سرو بهشتی خود و گاه با کتاب آیین خویش دیده می‌شود و در بسیاری از موارد، هاله‌ای نیز برگرد سردارد.

سنت تجسم سیمای زرتشت، نه تنها به گونه تصویری بلکه به شیوه ادبی، در شاهنامه، شهرستان چهارچمن و دبستان مذاهب راه یافته است. اما این تصویر و توصیف، حتی در قرون وسطی نیز، مورد پذیرش پژوهشگران اوستا قرار نگرفته و زرتشت بهرام پژدو در زراتشت‌نامه خود چنین توصیفی از سیمای پیامبر ایران به دست نمی‌دهد.

تصویرهایی که از آن زرتشت شناخته می‌شود و در دسترس پارسیان هند قرار دارد، همه از يك سنت مایه گرفته است. از سوی دیگر، تصویر سنگ نگاره طاق‌بستان، نخستین بار در قرن نوزدهم میلادی از راه سفرنامه «کروپورتر» و تاریخ ایران نوشته سرجان ملکم به دست پارسیان رسید و از آنجا که در هر دو کتاب، در کنار این تصویر نوشته شده بود که احتمالاً پیکره هاله دار این تصویر، نمایشگر زرتشت پیامبر ایران بوده است، این تصور بی اساس، به تدریج به گونه يك سنت کهن درآمد. در بیشتر نخستین چاپهای ترجمه گجراتی خرده اوستا، تصویر سنگ نگاره طاق‌بستان به عنوان دیباچه‌ای که پیکره زرتشت را دربردارد، در آغاز کتاب نقل شده است؛ اما پارسیان در عین حال، تصویرهای سنتی زرتشت را در شاهنامه و جز آن همراه داشتند. از این رو بیشتر تصویرهای پسین زرتشت، آمیزه‌ای از تصویرهای سنتی و پیکره طاق‌بستان است و هر يك از هنرمندان سازنده این تصویرها، عنان تخیل خود را رها کرده و به دلخواه خویش، شاخ و برگهای تازه‌ای بر آن در افزوده است. بدین سان، هیچ يك از تصویرهایی که در هندوستان از پیامبر ایران کشیده شده است، تماماً با تصویرهای دیگر شباهت ندارد و برای چنین تصویرهای من‌درآوردی و تخیلی

(۱) در بند هشتن (فصل ۱۷، بند ۵ تا ۸) این موضوع مورد تأیید قرار گرفته است.

نمی‌توان ارزش بنیادی قائل شد.

دکترمدی یکی از پارسیان دانشمند هندوستان، در کتاب «سفرهایی در ایران» می‌نویسد که پس از دیدار از طاق‌بستان، دیگر نمی‌توانم با سنت تطبیق پیکره هاله‌دار طاق‌بستان و تصویر زرتشت، همداستان باشم. وی خاطر نشان می‌سازد که جای این پیکره در پس پشت پیکره‌های میانی اصلی سنگ‌نگاره قرارداد و به هیچ روی با بزرگداشت ویژه پیامبر سازگار نیست.

در تأیید نتیجه‌گیری دکترمدی، می‌توان این عبارت منسوب به زرتشت را از منته‌خبات زادسپرم (بخش بیستم، بند ۱۳) نقل کرد:

«هر کس که یک بار نظر آفرین باز گرداند، مرا گرامی نمی‌دارد».

در رد نظریه تطبیق پیکره هاله‌دار طاق‌بستان با پیامبر زرتشت، نکته‌های دیگری را نیز باید یادآوری کرد. یکی آن که پیامبر ایران بنا بر گزارشهای سنتی در هفتاد و هفت سالگی چشم از جهان بر بست؛ بنا بر این هرگاه پیکر سازان طاق‌بستان می‌خواستند سیمای او را تجسم بخشند، نمی‌بایست پیکر او را به گونه پهلوان جوانی نمایش دهند. دیگر آنکه زرتشت پیام آور آشتی و بهروزی بود و در هیچ متنی سخن از پای نهادن او در رزمها و گیرودارها به میان نیامده است؛ بنا بر این چنین شخصیتی با پیکره‌ای که شمشیری سنگین را با هر دو دست بر گرفته باشد، بکلی ناسازگار می‌نماید. این امر به ویژه در مقابله پیکره هاله‌دار با دو پیکره میانی اصلی سنگ‌نگاره که هیچ گونه رزم‌افزاری با خود ندارند (خواه آنها را از آن اهورامزدا و اردشیر یکم بدانیم و خواه نمایشگر اردشیر یکم و شاپور یکم بشناسیم) تضاد غیر قابل توضیحی پدید می‌آورد.

تطبیق پیکره با اهورامزدا

راولینسون و توماس بر آنند که پیکره هاله‌دار طاق‌بستان، از آن اهورامزداست. این نظریه، از همه نظریه‌هایی که مورد بحث قرار دادیم، ضعیفتر

می‌نماید؛ زیرا آنچه به‌عنوان پیکره فرضی و سنتی اهورامزدا شناخته و پذیرفته شده است، با پیکره هاله‌دار طاق‌بستان، تفاوت اساسی دارد.

بر روی سکه‌های پارتی و جاهای دیگر، اهورا مزدا همواره به پیکر مردی ریشدار در میان يك حلقه با دو بال به نمایش درآمده است. هر تسفند در کتاب «پایکولی»، تحول مداوم نماد آفریدگار را از دوران فرمانروایی آشوریها تا روزگار ساسانیان، نشان می‌دهد. در سنگ‌نگاره نقش رستم، اهورا مزدا را با ریش بلند و موهایی افشان می‌بینیم که نشان شاهنشاهی را به اردشیر یکم واگذار می‌کند.

هر گاه پیکره اهورا مزدا در نقش رستم را از آخرین تحول یافته‌ترین پیکره‌های آفریدگار بدانیم، دشوار است که بتوانیم پیکره جوان و دیگر گونه طاق‌بستان را نیز که در زمانی نزدیک بدان پدید آمده است، از آن اهورامزدا بشماریم.

توماس خود نیز این دشواری را احساس کرده است و از این رو در کتابش می‌نویسد که در طاق‌بستان، پیکره اهورامزدا به شکلی نو و دیگر گونه تجسم یافته است. اما او هیچ دلیلی برای این نو شدن و دیگر گونگی پیکره آفریدگار به دست نمی‌دهد.^۱

جنبه هنری سنگ‌نگاره طاق‌بستان

پس از بررسی سنگ‌نگاره طاق‌بستان از دیدگاه تاریخ و باستان‌شناسی، اکنون از جنبه هنری بدان می‌پردازیم؛ زیرا این سنگ‌نگاره و پیکره‌های آن، هر چه باشد و هر که را نمایش دهد، درمایه اصلی خود، حاصل یک ادراک هنرمندانه بوده است.

با توجه به بحث‌هایی که گذشت، دو پیکره اصلی و میانی این سنگ‌نگاره

(۱) همان‌گونه که پیش از این نیز اشاره رفت، بسیاری از پژوهشگران بر آنند که این پیکره نه از آن اهورامزدا، بلکه نمادی از «فرورهر» آدمی است. -م.

را از آن اردشیر یکم و پسر و جانشین وی شاپور یکم می‌دانیم که بر فراز سر اردوان واپسین فرمانروای شکست‌خورده پارت ایستاده و از پیروزی خویش سرمست و شادمانند. پیکره اردشیر به گونه‌ای تجسم یافته که فرمانروایی و شاهنشاهی ایران زمین را به پاداش عمری سخت‌کوشی و پیکار به او ارزانی داشته‌اند. در این لحظه شکوهمند که اردشیر به اوج آرزوهای خویش رسیده است و برق اعتماد به آینده درختان فرزند برومندش در چشمان او می‌درخشد، احساس می‌کند که یاور و پشتیبان همیشگی وی - ایزد بهرام - در پس‌پشت او ایستاده است تا باز هم پاسدار شکوه شاهنشاهی او باشد. سخن کارنامه، خود رهنمون باز شناختن این صحنه است:

«ایدون گویند که فره کیان که به دور بود، اندر پیش
اردشیر ایستاد و اندک اندک همی رفت...»^۱

در سنگ‌نگاره طاق‌بستان نیز «فر» که به وسیله یاور نیرومندش ایزد بهرام به یاری اردشیر شتافته، چندان به اردشیر نزدیک است که شاهنشاه ساسانی برق شمشیر او را احساس می‌کند. این شکوهمندترین لحظه پدیدار شدن ایزد بهرام را با فری که همواره یاور اردشیر بوده است، هنرمند پیکر - تراش گمنام روزگار ساسانی به بهترین وجهی تجسم بخشیده است. در حقیقت در زیر سنگ‌نگاره طاق‌بستان، می‌بایست این شعر شیوا که طنین شکوهمندش در سراسر بهرام یشت پیچیده است، نگاشته شده باشد:

«بهرام اهورا آفریده در کالبد زیبایی مزدا آفریده فرا -
رسید تا فر نیک مزدا آفریده و نیرو و درمان بیاورد...»^۲

بدون شك، دینداران و پارسیان روزگار ساسانیان که فرمانهای اوستارا نیک می‌شناختند و بار و پادها و افسانه‌های زندگی اردشیر آشنا بوده‌اند، وقتی برای این سنگ‌نگاره می‌نگریسته‌اند، یقین داشته‌اند که اردشیر به یاری «فر» و پشتیبانی آشکار ایزد بهرام، توانسته است بر شاهنشاهی بزرگ و پنهانوار ایران زمین دست یابد.

(۱) کارنامه، ترجمه صادق هدایت، در هفتم، بند ۷. (۲) بهرام‌یشت، کرده یکم، بند ۲.

واژه‌نامه

Fire altar	آتشکده
Sacred fire	آتش ورجاوند
Apocalyptic literature	آثار اپوکالیپتیک
Ether of heaven	اثير آسمان، فلك اثيری
Folkloric	ادبیات و هنر توده‌ای
Were-bucks	آدم خرگوش شده
Were-stags	آدم گوزن شده
Fiery ordeal	آزمایش آذر فروزان
Myth	اسطوره، افسانه دیوان و خدایان
Worldly mathers	اشتغالات دنیوی (در اصطلاح صوفیکری)
Legend	افسانه
Legendary	افسانه‌ای
Heroic Legends/sagas	افسانه‌های پهلوانی
Tragic	اندوهیار
Non-Aryan	انیران
Iranicised	ایرانی شده
God	ایزد
Goddess	ایزدبانو
Priest-god	ایزد-پرستار
Cult	آیین
Zoroastrianism	آیین زرتشت، مزدیسنا
Court-etiquette	آیینهای درباری، رسوم درباری
Re-edited	بازویراسته

Beliefs	باورداشته‌ها، معتقدات
Feudalism	بزرگ مالکی
Saint	پارسا، پیر، ولی
Saint-god	پارسا-ایزد
Mysterious	پرمز و راز، نهانی، پوشیده
Spectre bird	پرنده افسانه‌ای و خیالی
Spiritual son	پسر روحانی
Resuscitated heros	پهلوانان جاودان برانگیخته
Earthy hero	پهلوان زمینی (پهلوانی با ویژگی‌های بش‌ی)
Incarnation	پیکر، کالبد، نمونه مجسم
Figure with the halo	پیکره هاله‌دار
Radiated figure	پیکره هاله‌دار
Figure with the nimbus of sun-rays	پیکره هاله‌دار
Genealogy	تبارنامه
Totem	توتم
Magician	جادو (= جادوگر)
Magical	جادویی
Plant-animism	جان‌گرایی گیاهی
Immortal	جاودانه
Immortality	جاودانگی
Warrior	جنگاور
World of spirit	جهان حقیقت
Ballad	چکامه
Epic	حماسه، داستان یا منظومه پهلوانی
Apotheosis	خداگونه‌گی
Spectre king	خدای روح
Evil genius	خرد اهریمنی
True self	خویشتر خویش
Taoist	دائوگرایی
Taoism	دائوگرایی
Episode	داستان ضمنی (داستانی که در میان داستان اصلی آمده باشد)

Romance	داستان غنایی
Manuscript	دست‌نویس، دست‌نوشته
Dualism	دوگانه پرستی
Terror	دیوگونه
Initiate	سالک (در اصطلاح صوفیگری)
Seeker after truth	سالک راه‌حق (در اصطلاح صوفیگری)
Nature	سرشت، نهاد
Numismatics	سکه‌شناسی
Inscription	سنگ‌نبشته
Bas-relief, Sculpture	سنگ‌نگاره
Vassal kings	شاهان فرمانبردار، فرمانروایان وابسته و دست‌نشانده
Seraglio/Royal harem	شبهستان پادشاهی، حرم‌سرا
Cavalier	شهسوار
Kayan glory	فرکیانی (فره شاهنشاهی)
Glory made by Mazda	فرمزدا آفریده
Cultured	فره‌بخسته (بافرهنگ، پرورده)
Romantic	غنایی
Supernatural agency	کارگزاران مینوی
Confucianism	کنفوسیوس‌گرایی
Bull-god	گاود خدا
Bull-banner	گاودرفش
Bull-headed mace	گرز گاوسار، گرز گاوسر
Genius of saintship	
Spirit of saintship	مرشد، پیر، ولی
Spiritual guide	
Perfect saintship	مرشد کامل، (ولایت کامل)، ولی کامل
Divine bird	مرغ ایزدی
Character	منش
Regulating virtue	موهبت زمامداری
Archangels	مهبین‌فرشتگان، امشاسپندان
Mithraism	میتراگرایی

Spiritual	مینوی
Supernatural	مینوی، آسمانی، فوق طبیعی
Symbol	نماد
Symbolist	نمادگرایی
Symbolical	نمادگرایانه
Symbolism	نمادگرایی
Symbolic	نمادی
Edited	ویراسته
Syncretism	همتایی
Monotheism	یکتاپرستی، یگانه پرستی

۱- فهرست منابع و مآخذ مؤلف

- Bartholomae, *Wörterbuch*
Bentley, *Hindu Astronomy*
Brennand, *Hindu Astronomy*
Carnoy, *Iranian Mythology*
Chamich (Father), *History of Armenia*
Chwolsohn, *Die Ssabier und der Ssabismus*
Curzon, *Persia*
Darmesteter, *Etudes iraniennes*
De Groot, *Religious System of China*
De Harles, *Le Livre des Esprits et des Immortels*
Doré (Père), *Recherches sur les superstitions en Chine*
Erman, *Handbook of Egyptian Religion*
Evans, *Birds, Cambridge Natural History*
Feng (H.Y.) and Shryock (J. K.), *Journal of the American Oriental Society*—March, 1935.
Ferrand (M. Gabriel), *Journal Asiatique*; April-June, 1924.
Filchner (W.), *Das Kloster Kumbun in Tibet*
Forke (Adolf), *Geschichte der alten Chinesischen Philosophie*
Forke (Adolf), *The World-conception of the Chinese*
Fosbrook, *Encyclopaedia of Antiquities*
Gemelin (J.G.), *Reise durch Sibirien*
Goetz, *Epochen der Indischen Kultur*
Goodspeed, *History of Babylonia and Assyrians*

- Granet (Marcel), *La Religion des Chinois*
 Granet (Marcel), *Danses et légendes de la Chine ancienne*
 Gray, *Foundations of the Iranian Religion*
 Grube (Wilhelm), *Die Metamorphosen der Goetter*
 Grube (Wilhelm), *Translation of the Fêng-Shên-Yên-I*
 Hedin (Seven), *Travels in Central Asia*
 Herodotus, *Book I*
 Herzfeld, *Paikuli*
 Herzfeld, *Am Tor von Asien*
 Hirth, *Ancient History of China*
 Hopkyns, *Epic Mythology*
 Hormazdiyar (Darab), *The Persian Revayat*
 Huart, *Ancient Persia and Iranian Civilization*
 Jackson, *Persia Past and Present*
 Jackson, *Zoroastrian Studies*
 Jackson, *Zoroaster the Prophet of Ancient Iran*
 Jastrow, *Religion of Babylonia and Assyria*
 Jastrow, *Religious Belief in Babylonia and Assyria*
 Justi, *Iranische Namenbuchs*
 Justi, *Life and Legends of Zarathushtra*
 Ker (W. P.), *Epic and Romance*
 Ker Porter (Sir R.), *Travels*
 King, *Babylonian Religion*
 King, *Legends of Babylonia and Egypt*
 Konow (Sten), *Notes on Indo-Scythian Chronology*
 Krause, *Geschichte Ostasiens*
 Langdon, *Sumerian and Babylonian Psalms*
 Laufer, *Diamond*
 Laufer, *Sino-Iranica*
 Legge, *The Shih King*
 Lommel, *Die Yashts des Awesta*

- Luckenbill, *Ancient Records of Assyria*
 Mackenzie (Donalld A.), *Myths of Babylonia*
 Mackenzie (Donalld A.), *Myths of China and Japan*
 Malcolm (Sir John), *History of Iran*
 Marquart (J.), *Untersuchungen*
 Maspero, *Passing of the Empires*
 Maxmüller, *Egyptian Mythology*
 Modi (Dr. J.J.), *Travels in Persia*
 Murray (Andrew), *Geographical Distribution of Mammals*
 Newton and Gadow, *Dictionary of Birds*
 Nariman Hoshang, *Persian Revayat*
 Nicholson, *Translation of the Kashf al-Mahjub*
 Parker, *A Thousand Years of the Tartars*
 Paruck, *Sassanian Coins*
 Proctor, *Myths and Marvels of Astronomy*
 Rawlinson, *Five Great Monarchies*
 Rawlinson, *Seventh Great Oriental Monarchy*
 Rawlinson, *Sixth Oriental Monarchy*
 Sanjana (Darab Dastur Peshotan), *Edition of the Karnameh*
 Sarré, *Die Kunst des Alten Persien*
 Smith (Vincent), *Early History of India*
 Spence, *Myths of Babylonia and Assyria*
 Stein, *Zoroastrian Deities on Indo-Scythian Coins*
 Stonecipher, *Dictionary of Graeco-Persian Names*
 Tacitus, *Annals*
 Tate (G.P.), *Seistan*
 Thibaut, *Grundriss der Indo-Arischen Philologie*
 Tilak (B.G.), *Bhandarkar Commemoration Volume*
 Vorah Mihira, *Brihajatakam*
 Wallis Budge (E.A.), *Egypt*
 Werner, *Myths and Legends of China*

West, *Pahlavi Texts* (S.B.E. Vol. XIII, XXIII, XLVII, XXXVII, LXII)

Xenophon, *Kyropoedia*

Cambridge Ancient History

Chwang-Sze

Chwang-tse

Encyclopaedia Britannica

Encyclopaedia Metropolitana

Epistle of Manush Chित्र

Holy Bible (Old Testament and New Testament)

Selections Zād-Sparam (S.B.E. Vol. V)

Shang-Kan-Ying-Pien

Shan-Hai-Ching

Thai Shang

۲- فهرست کتابهایی که مترجم بدانها مراجعه کرده است

اوستا (یسنا، یشتها و...)

بندهشن (متن پهلوی)

بهمن یشت (متن پهلوی)

داتستان دینیک (متن پهلوی)

دینکرت (متن پهلوی)

ابن اثیر، تاریخ الکامل

اسدی توسی، گرشاسب نامه

بیرونی (ابوریحان)، آثار الباقیه عن القرون الخالیه

حمزه اصفهانی، تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء

طبری (محمد بن جریر)، تاریخ طبری

عطائی رازی (عطاء بن یعقوب)، برزذنامه

مسعودی، مروج الذهب

آزاد (ابوالکلام)، ذوالقرنین یا کودش کبیر (ترجمه دکتر محمد ابراهیم باستانی پاریزی)

بهمنش (دکتر احمد)، فرهنگ اساطیر یونان و رم (۲ جلد)

بیهقی (ابوالحسن علی بن زید)، تاریخ بیهق

پورداد (ابراهیم)، یسنا (۲ جلد)

پورداد (ابراهیم)، یشتها (۲ جلد)

حبیب (سلیمان)، فرهنگ بزرگ انگلیسی به فارسی

داعی الاسلام (سید محمد)، فرهنگ نظام

دانشور (بانو دکتر سیمین)، سووشون

دوستخواه (جلیل)، اوستا (نگارش فارسی از گزارش ابراهیم پورداد)

دهخدا (علی اکبر)، لغت نامه

رزم آرا (علی)، فرهنگ جغرافیایی ارتش

فردوسی، شاهنامه (چاپ بروخیم، تصحیح سعید نفیسی و دیگران از روی چاپهای

مصحح وولرس و ماکان و مول)

فردوسی، شاهنامه (چاپ فرهنگستان شوروی، به تصحیح برتلس و دیگران از

روی چاپها و دست‌نویسهای متعدد)

معین (دکتر محمد)، فرهنگ فارسی

معین (دکتر محمد)، مزدیسنا و تأثیر آن در ادب فارسی

مولوی (جلال‌الدین محمد)، مثنوی

مون‌گیت (الکساندر)، باستان‌شناسی شوروی (به نقل از تاریخ اجتماعی

ایران باستان، نوشته دکتر موسی جوان)

ناصر خسرو، جامع‌الحکمتین (به تصحیح هانری کرین و دکتر محمد معین)

نرشخی (ابوبکر محمد بن جعفر)، تاریخ بخارا

نصرالله منشی (ابوالمعالی)، کلیله و دمنه (به تصحیح مجتبی مینوی)

هجویری (ابوالحسن علی بن عثمان)، کشف‌المحجوب

هدایت (سابق)، زند و هومن یسن (ترجمه از متن پهلوی)

۳۲۸ / فهرست کتابهایی که مترجم بدانها مراجعه کرده است
هدایت (صادق)، کارنامه اردشیر بابکان (ترجمه از متن پهلوی)

کتاب مقدس (ترجمه فارسی «عهد قدیم» و «عهد جدید»)

تیرستان
www.tabarestan.info