

داع کل سرخ
و چهارده گفتار دیگر
در باره اسطوره

تألیف
دکتر کتایون مرزاپور



۱۱۰۰

۱۱۰۰

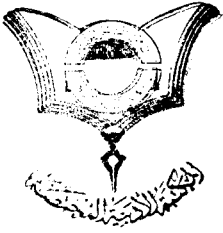
دانشکده



۱/۳۰۰ ف

۳/۲

داغ گل سرخ



دانع گل سرخ و چارده گفتار دیگر در بارهٔ اسطوره

تألیف
دکتر کتایون مزدآپور



انتشارات سابر

۳۹۵

فهرست نویسی پیش از انتشار کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

مزداپور، کتابون، ۱۳۲۲ -
داغ گل سرخ و چهارده گفتار دیگر درباره اسطوره/کتابون مزداپور.. تهران: اساطیر: ۱۳۸۳.
۳۳۶ ص. (انتشارات اساطیر ۳۹۵)
ISBN 964-331-263-1
فهرست نویسی براساس اطلاعات فیبا.
واژه نامه.
کتابنامه: ۳۲۴-۳۳۱؛ همچنین به صورت زیرنویس.
۱. اساطیر در ادبیات. ۲. اساطیر ایرانی. الف. عنوان.
۲ د ۴ م / ۳۹۹۴ PIR ۸ فا ۰/۹۱۵ ۳۲۹-۳۰۳۸۳ م



سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

کتابخانه



اسناد و کتابخانه ملی

داغ گل سرخ و چهارده گفتار دیگر درباره اسطوره

تالیف: کتابون مزداپور

چاپ اول: ۱۳۸۳

حروفچینی: نصیری

لیتوگرافی و چاپ: دیبا

تیراژ: ۲۲۰۰ نسخه

شابک: ۹۶۳-۳۳۱-۲۶۳-۱

حق چاپ محفوظ است.

آدرس: میدان فردوسی، اول ایرانشهر، ساختمان ۱۰

تلفن: ۸۸۲۱۴۷۳ ۸۳۰۰۱۴۸ نماینده: ۸۳۰۱۹۸۵

فهرست

۱. داغ گل سرخ	۷
۲. نیکیه‌های ماه	۳۲
۳. تحلیلی بر اسطوره باران کرداری	۴۵
۴. درباره پیوند اسطوره و زبان	۶۹
۵. درباره جایگاه زن و زبان پهلوی	۸۵
۶. خسرو و شیرین در دو روایت	۱۰۵
۷. حادثه در عشق رودابه و زال	۱۲۵
۸. اسطوره نوآیین کیخسرو	۱۳۶
۹. رستم داستان	۱۵۶
۱۰. نشانه‌های زن سروری	۱۶۹
۱۱. کرم هفتواد و ازدهای جیرفت	۲۰۹
۱۲. گرمابه باستانی ایرانی	۲۴۱
۱۳. آرایش رنگ	۲۵۶
۱۴. پنداشته ناپاکی و تطهیر در کتاب شایست ناشایست	۲۶۴
۱۵. نوبارانی	۳۱۰
کتابنامه	۳۲۴
واژه‌نامه	۳۳۲

با یاد
استاد مهرداد بهار

داغ گل سرخ

گروه زبان‌شناسی و زبانهای باستانی در سال ۱۳۴۳، در دانشکده ادبیات دانشگاه تهران تأسیس شد و در فهرست درسهای خویش، درسی را به نام «افسانه‌های ایرانی» گنجانیده بود. دانشجویان با دیدن عنوان «افسانه‌های ایرانی» گمان می‌بردند که استاد به بررسی آن دست قصه‌هایی خواهد پرداخت که نظیر متلهای شیرینی است که در کتابهای دلپذیر صبحی مهدی با نام *افسانه‌های کهن* انتشار یافته و خود صبحی آنها را با صدای گرمش از رادیو نقل کرده بود. به همین دلیل بود که نام درس خیلی جاذبه داشت، اما افسانه‌های ایرانی نبود آنچه که شادروان استاد مهرداد بهار آن را در کلاس تدریس می‌کرد؛ گرچه جاذبه درس بهار را هرگز نمی‌شد از افسانه‌های ایرانی کمتر دانست.

در این درس، بهار از ایزدان و آفرینش و پایان جهان و باورهای مقدسی سخن می‌گفت که روزگاری مردم به آنها ایمان داشتند و پاره‌ای از آنها هنوز هم زنده است. واژه‌ای را که استاد برای نامیدن این باورها همواره به کار می‌برد، اسطوره بود و اساطیر؛ اما نام «افسانه‌های ایرانی» همچنان دیرزمانی برای این درس ثابت ماند. نه تنها نام «افسانه‌های ایرانی» هرگز نتوانست به صورت ساده و روشن به ذهن القاکند که موضوع آن درس چیست، بلکه واژه اسطوره و جمع آن، یعنی اساطیر، امروزه از حدود کلاسهای درس دانشکده ادبیات و زبان نوشتاری به بیرون راه جسته و در زبان فارسی رواج و پذیرفتگی تام یافته است. امروزه اگر بخواهید به جای اسطوره و myth واژه فارسی «افسانه» را بگذارید، ناگزیر خواهید بود که توضیح دهید^۱ و خواننده هم باید مرتب کلمه «افسانه» را در ذهنش به «اسطوره» ترجمه کند تا درک مطلب برایش سهل شود.

۱. با سپاسگزاری از استاد دکتر محسن ابوالقاسمی.

هر کس واژه اسطوره را در برابر با myth فرهنگی نهاده باشد، انتخابی دقیق و درست کرده است. گواه این ادعا جا افتادن و کاررفت نسبتاً سریع و بسیار وسیع واژه در زبان فارسی است. واقعیت این است که مفهوم myth با فرهنگ فرهنگی و چگونگی تحول دین و فرهنگ و اندیشه در غرب پیوند دارد و معادل دقیقی که بتواند همه ابعاد معنای آن واژه را در زبان فارسی دربرگیرد، نمی شود یافت. در برابر این واژه، به جای آن که لغتی تازه ساخته شود، واژه کهنی را با کاربرد بسیار نادر در زبان فارسی، از زبان عربی و قرآن مبین برگزیده اند و دست بر قضا، انتخابی چنان درست و بجا بوده است که تناسب و دقت آن بواسطه سرعت و گسترده رواجش به اثبات رسیده است. به موجب چنین رواجی است که امروزه دیگر نمی توان آن را از زبان فارسی بیرون راند و کاربرد فراوان و آسایش را نادیده گرفت. شاید این نکته را هم بشود افزود که تازه شدن کاربرد این واژه در زبان فارسی مفهومی نو آفریده است خاص خویش.

اسطوره و اساطیر که امروزه واژه های رایج و شناخته در زبان فارسی اند، بار قداستی در معنای خویش دارند که رسا و شفاف است. نه تنها صورت جمع و مفرد، هر دو، بخوبی و آسانی همه جا به کار می رود، بلکه مردم به این موضوع علاقه و توجهی خاص و چندین جانبه دارند و نوعی بار معنایی جذاب و رویایی و خیال انگیز را به ذهن متبادر می کند که کمتر برایش می توان نظیری یافت. بی آن که بشود معنایش را تحدید کرد و تعریفی روشن و رسا از آن به دست داد، به نظر می رسد که مردم آن را بخوبی می فهمند و وقتی می شنوند و می گویند و می خوانندش، توافق و همداستانی دارند که چه مفهومی از آن برمی آید و مستفاد می گردد. بنا بر این، به صورت ساده، این واژه برای کاربرد عام خود در زبان فارسی نیازی به تعریف شدن ندارد.

مفهومی که با لفظ اسطوره به ذهن متبادر می گردد، با معنای افسانه یکی نیست. واژه زیبا و رسای فارسی «افسانه» کاربردی شفاف و روشن دارد و مؤلفه معنایی قداست را فاقد است، حال آن که بویژه اسطوره و اساطیر نوعی قداست و یا قداستی ازدست رفته را به خاطر می آورد و با آن ملازم است. این ویژگی لغزان و

ناثابت و دارای طیفی گسترده است و در عین حال، مؤلفه معنایی متمایزی است که اسطوره را از افسانه و قصه و داستان و حکایت و واژه‌هایی در این حدود معنایی متفاوت می‌سازد. از این حد کلی و عام که بگذریم، ناگزیر خواهیم بود که در بحثی دقیقتر، هر بار بگوییم که منظور ما از اسطوره چیست و در زیر این عنوان از چه چیزی سخن خواهیم گفت.

مثالی برای افتراق معنای اسطوره و افسانه سنجیدن یکی از قصه‌های کتاب *افسانه‌های کهن صبحی* است، مثلاً *قصه خاله سوسکه*، با مفهوم «نذر کردن» و آداب آن. شرح حال دلفریب خاله سوسکه، که از حرف گزنده پدرش رنجید و راه افتاد تا برود به همدان و «شوگند به رمضان»، و وصف آرایش پُرشکوه و دیدار شیرینش با خواستگارهای ریز و درشتی که سرانجام از میان همه آنها، «آقا موشه» را برمی‌گزیند و حکایات سوگوارانه بعدی او را «افسانه» و بیشتر شوخی و لطیفه می‌دانیم. حال آن که آداب نذر کردن چیزی نیست که شوخی بردار باشد! اولی افسانه است و در دومی می‌شود عناصری از اسطوره را جستجو کرد.

حتی اگر قبلاً قطعاً تصمیم گرفته باشیم و نخواهیم افتراق و تفاوتی را میان این دو ببینیم و بپذیریم و به ضرس قاطع، *لغتنامه دهخدا* را باز کنیم و از قول مولوی بخوانیم:

که اساطیر است و افسانه نژند نیست تعمیقی و تحقیقی بلند
باز هم ناچار خواهیم شد که اقلاً یک واقعیت را باور کنیم: مادر برای بچه‌اش وقتی می‌خواهد او را بخواباند یا سرش را گرم کند، افسانه *خاله سوسکه* را می‌گوید و وقتی دور از جان، بچه گرفتار یا بیمار شد، آن وقت است که به نذر کردن و آداب آن پناه می‌برد و باورها و اسطوره‌های نذر در آن هیجان و ناچاری و وحشت است که کاربرد و کنش و نقش^۱ دارد. حالا، می‌شود سهواً و تصنعاً نام افسانه را بر هر دو اطلاق کرد، اما قطعاً باید به یادمان باشد که این دو یکی نیستند. بیگمان اعجاب و شگفتی، داشتن خاستگاه ناشناخته و دور از دسترس، و جاذبه ژرف و پنهانی، و نکاتی دیگر

۱. function؛ نشانه ستاره (*) یعنی نگاه کنید به واژه‌نامه آخر کتاب.

از این دست، در این هر دو پدیده فرهنگی، یکی افسانه و قصه خاله سوسکه، و دیگری اسطوره و باورها و آداب نذر کردن هست، اما واقعیت دیگر این است که اولی حرف است و سخن، و دومی با نیازهای سخت و باورهای ریشه‌دار و رفتارهای معین اجتماعی پیوند می‌خورد.

به بیان دقیق‌تر، پیوندی هست که واکنش و احساس طبیعی و نیازهای ذاتی و رفتار آدمی را هم با افسانه خاله سوسکه و هم با نذر کردن گره می‌زند. اما، این اتصال و پیوند میان طبع آدمی و رفتارش با افسانه خاله سوسکه، با واسطه‌هایی متعدد و بسیار انجام می‌گیرد و صورت می‌بندد و در نتیجه، عکس‌العملی آرام‌تر و ساده‌تر و سطحی‌تر در برابر این قصه از او سر می‌زند و وقتی آن را می‌شنود یا برای بچه تعریف می‌کند و باز می‌گوید، در موقعیت و وضعی متناسب با قصه‌گویی است. حال آن‌که همین پیوند و اتصال میان واکنش ذاتی وی با آنچه نیازمند توسل جستن به نذر می‌کندش، بیواسطه و نزدیک و ساده، و لاجرم، تند و سخت و حاد است. در نتیجه، ما با دو پدیده فرهنگی روبرویم که خصائصی متمایز دارند. چنان‌که گذشت، نخستین آنها را می‌توان افسانه نامید و بر پاره‌هایی از اجزای پیچیده و پرتفصیل و بخش‌هایی از واحدهای متعدد و متنوع سازنده دومی، نام اسطوره نهاد. نذر کردن مثالی است از باورها و آیین‌هایی که در فرهنگ‌های بشری به آشکالی بس گوناگون دیده می‌شود. این گونه باورها و رفتارهای آدمیان بر بنیاد خصائصی در طبع مردم شکل گرفته است و عمل می‌کند که آن خصائص را باید از زمره جهانی‌های بشری^۱ دانست. در هر کودک طبیعی که به دنیا می‌آید، انتظار می‌رود که چنین خصائصی به ودیعه نهاده شده باشد؛ درست مانند آمادگی زبان‌آموزی که نوزاد آدمی به موجب صفات ارثی خویش، مجهز با آن زاده می‌شود. همچنان‌که جامعه طفل را زبانی می‌آموزد که بنا بر تاریخ و فرهنگ خاص، اعضای جامعه با آن سخن می‌گویند، باورها و آیین‌هایی را هم برای آموختن در اختیار فرزند خویش قرار می‌دهد که گروه آن را در طی تاریخ فرهنگی کسب کرده و شکل داده است.

همانند زبانهای طبیعی بشری، این باورها و آداب و رفتار، هم خطوطی مشترک با نظائر خود در نزد دیگر جوامع و فرهنگها دارد و هم افتراق و تمایز. مثال چنین شباهت و افتراقی را در مورد رفتار با جسد درگذشتگان بروشنی می شود دید: همه جوامع بشری جسد مردگان را دور و محو و ناودین^۱ می کنند، اما آداب رفتار با آن متفاوت است. خاک سپاری و تدفین بطرزهای گوناگون، آشناترین این شیوه ها است، اما هرگز منحصر بفرد نیست. گذشته از رسم سوزاندن جسد، از مومیایی کردن و دخمه گذاری گرفته، تارها کردن آن بر روی جریان آب در اقیانوس با قایقهای سرخپوستی، رفتار غریب آرونتاهای استرالیا که جسد را آن قدر با خود به هر سو می بردند تا از هم بپاشد،^۲ یا اسکیموها که معروف است رسم داشته اند پیران را در معرض هجوم گرگ نهند و اصلاً جسدی باقی نماند، خبر داریم.

در همه این شیوه های رفتار، هم زندگان از جسد مرده ترس و بیمی طبیعی دارند و هم آن که فساد و گندیدگی سرنوشت طبیعی و محتوم جسد است. اما هر جامعه و هر گروه رسمی ویژه خویش، همراه با آداب و ترتیبی از پیش معین شده و معلوم، اعمال می کند و این آداب و شیوه خاص را عادی می شمارد و نیز آن را در ضمن عمل به کودک می آموزد. با گذر روزگار، سازوکار^۳ خاصی این اختصاصات هر شیوه

۱. واژه «ناودین» صورت فارسی از جزء دوم nist-o-navedin (نیست و «ناپدید» و نابود) در زبان دری زرتشتی (گویش بهدینان) است و آن را می شود به جای «نابود، محو و از میان رفته، ناموجود» به کار برد. «ناودین» برابر است با «ناپدید»، و «پدید» در اینجا به همان معنی است که در فعل مرکب «پدید آوردن»، یعنی «ایجاد کردن، به وجود آوردن» فارسی زنده است. اصطلاح «ناودین کردن جسد» احتمالاً بر «امحای جسد» و نظائر آن رجحان دارد.

۲. رسم نهادن جسد در قایق شخصی متوفی، همراه با وسایل شخصی او و توشه راه و رها کردنش بر روی جریان آب در اقیانوس، در یک دهکده سرخپوستی آمریکای جنوبی معمول بوده است. پس از این مراسم مرگ و سپردن جسد و قایق بر روی جریان آب اقیانوس، که آن را به دور دستها می برد، هیچ گونه یادی از شخص متوفی نمی شد و حتی بردن نام او تابو محسوب می گشت (برگرفته از جزوه درس مردم شناسی عملی خانم دکتر اردلان، در دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، رشته لیسانس علوم اجتماعی، سال ۱۳۴۳). برای مراسم مرگ در نزد آرونتاها و رفتارشان نسبت به جسد - هیس، تاریخ مردم شناسی، ص ۱۴۶.

را در هرجای پدید آورده است که به بافت اندیشه و مفاهیم جمعی در هر گروه باز می‌گردد. کودک این روشها را می‌بیند و با آنها آشنا می‌گردد. پس طرحهای رفتاری وابسته به آن را درونی^۱ می‌کند و در قیاس با دیگر شیوه‌های بیگانه، آن را که خودی و آشنا است، رجحان می‌نهد. از سوی دیگر، در نهایت، هدف عملی معینی که هم بُعد اجتماعی دارد و هم ارزش و کاربرد و خاصیت و سود فردی، از مجموع این رفتارها و آداب و آیینها حاصل می‌گردد.

آنچه هر جامعه دربارهٔ جسد مردگان روا می‌دارد و شیوهٔ رفتاری که در این مورد اتخاذ می‌کند، واجد طرحی معین و منظم است. آداب جامعه در این باب مثال روشن و گویایی است. در بررسی پُرتفصیل و جامع و گسترده‌تری، می‌توان همین معین بودن و نظم را در طرحی ثابت برای رفتار، در دیگر وجوه حیات اجتماعی و کردارهای بازگردنده به هر یک نیز باز یافت؛ گرچه باید به یاد سپرد که همواره انتزاعی بودن مسائل و امور طبعاً بیان را دشوار می‌گرداند و به تفصیل و مباحثی می‌گراید که بحث‌انگیز است و محل تردید و اشکال می‌تواند قرار گیرد. با وجود این، مثال دیگر، یعنی متوسل شدن به نذر، نیز امری دور از ذهن نیست و ابعاد آن را بخوبی می‌شود بررسی و بازبینی کرد.

این طرحهای رفتاری مجموعه‌هایی بزرگ از میراث فرهنگی جوامع بشری را می‌سازند که یک وجه درونی و ذهنی دارند و نیز یک وجه دیگر که بیرونی و قابل رؤیت و دیدن است. اما واحدهای سازندهٔ این مجموعه‌ها و طرز شکل‌گیری و ترکیب شدن آنها چگونگی کارکرد ضمیر بشر و گروههای فرهنگی / انسانی را نشان می‌دهند و در شناخت آدمی و سازوکار و ابزارهای کارکرد فرهنگهای بشری واجد اعتبار و ارزش‌اند.

غرابیت پدیده‌های فرهنگی بیگانه آدمی را به اعجاب وامی‌دارد و اسطوره را در فرهنگهای دوردست و غریب دلپذیر و نیز مایهٔ شگفتی می‌یابیم. اما هنگامی که چنین مفاهیمی را از دیدگاه اعضای گروه و از چشم کسانی بنگریم و مورد بحث و

بررسی قرار دهیم که در درون همان جامعه می‌زیند، طبعاً هم آگاهی‌هایی بیشتر به دست خواهد آمد و هم به آن برداشتِ درونی و احساسِ شهودیِ ملازم با هر رفتار آیینی بهتر دست خواهیم یافت که کسان آن را از نزدیک آزموده و به آن رسیده‌اند. بر بنیاد چنین نظرگاهی است که کاوش ژرفتر و دقیقتر دربارهٔ مسائل جزئی و ابعادِ گوناگون نذر و نیاز را در خود جامعهٔ ایرانی و منابع و شکل قدیمی و جدید کیش زرتشتی می‌توان سودمند پنداشت و به آن مبادرت ورزید (گفتار یکم: «نیکیه‌های ماه»). در «نیکیه‌های ماه»، جستجو دربارهٔ ابعادِ گوناگون ذهنی و یاعینی و هستمند^۱ دربارهٔ «نذر کردن» در آیین کهن نیاکان ما و آداب زرتشتی نخست مطرح شده است تا کوششی ترسیم‌گردد برای بازبینی و بحث دربارهٔ رفتاری آیینی، چه در اندیشه و ذهن و «جهان کودک» و عالم اصغر، و چه در برابر عالم اکبر و در جهان واقعی و خارجی و مادی.

مجموعه‌ای^۲ که رفتار آیینی نیز جزئی از آن است، جزء مهم دیگری هم دارد که آن جزء را باید یکی از اعضای^۳ آن مجموعه به شمار آورد. این جزء مهم مجموعهٔ همان باور و اعتقادی است که مبنای رفتار آیینی را توضیح می‌دهد و رفتار و آیین را توجیه و توصیه می‌کند. این توجیه و توضیح اغلب با الفاظ گفته می‌شود و بر زبان می‌آید. به همین اعتبار است که در موارد بسیاری آن را به صورت گزارش مقدس و اسطوره می‌بینیم و با همین نام می‌شناسیمش. به همین مناسبت است که اسطوره و آیین در پیوند و وابستگی است: رفتار و توجیه آن گاهی عادی و معمولی است و گاهی دور از ذهن و غریب به نظر می‌رسد. در این دومین صورت است که تصور و پنداشته بیشتر اسطوره به شمار می‌رود و غرابث مشخصهٔ ممیز آن است. همین مثالها را در «نیکیه‌های ماه» می‌شود دید و نیز نظاره کرد که چگونه باوری مقدس می‌تواند به سوی آن جهتی بگراید که نام «خرافه» هم شاید آن را ببرد.

1. concrete.

2. set.

3. members.

خرافات بویژه با اسطوره و نیز افسانه همسازی و ترادف دارد و واژه‌ای است با بار معنایی منفی. بی معنی و عبث بودن خرافه، با اینهمه، مانع از آن نیست که اولاً، از ذهن مردم مشکل زده شود (گفتار ۴: «درباره پیوند اسطوره و زبان») و ثانیاً، بسا که از آن بهره‌برداری به عمل می‌آید برای استوار داشتن احکام درست و سفارش شده، و در ضبط و نظم آوردن رفتارهای جمعی (گفتار ۲: «تحلیلی بر اسطوره باران‌کرداری»). بویژه در اینجا است که اسطوره پدیدار می‌گردد و حوزه معنایی معینی از زبان را به خود اختصاص می‌دهد: واژه‌هایی مانند دیو و پری هستند که ناگزیر باید منشأ آنها را تصوراتی ذهنی دانست که به صورت واقعیت‌هایی اجتماعی / فرهنگی وجود دارند و گرچه عموماً مردم آنها را باور نمی‌کنند، پنداشته‌هایی موجود و برخاسته از تفکر و اندیشه‌های جمعی‌اند که در طی تاریخ به وجود آمده‌اند و وجودشان در ضمیر جامعه و فرهنگ قابل انکار نیست.

آنچه این گونه باورها را پدید می‌آورد، در بنیاد خود تنوع بسیار دارد. گاهی معنایی در ذهن جامعه هست که برای پدیدار گشتن، ابزاری می‌جوید و آن ابزار و بهانه را می‌تواند حتی در جای‌هایی بعید و دور دست و نابجا بیابد (گفتار ۵: «درباره جایگاه زن و زبان پهلوی»). گاهی نیز اشتباهاتی در الفاظ و تعبیر (گفتار ۴: «درباره پیوند اسطوره و زبان») و نکته‌هایی نظیر اینها است که این قبیل باورها را شکل می‌دهد. اما این موارد همه نادر و در واقع، نازا و عقیم‌اند. آنچه معانی و مفاهیم زایای اساطیری و آیینی را می‌سازد، عملکرد و ترکیب منظمی دارد و به اندیشه زنده و تصورات رسمی و مکرر گروهی باز می‌گردد (گفتار ۱۴: «پنداشته ناپاکی و تطهیر در کتاب شایست‌ناشایست»؛ گفتار یکم: «نیکیه‌های ماه»).

پنداشته‌هایی اجتماعی / فرهنگی که از این رهگذر پدید می‌آیند، اولاً جمعی و متعلق به گروه و جامعه‌اند و کودک می‌آموزدشان و به اصطلاح آنها را درونی می‌کند؛ و بنا بر این اعتبار، فردی نیستند. ثانیاً، نسبت به طبیعت و دنیای واقعی و خارجی و عینی، استقلال دارند. پنداشته‌هایی که در فرهنگ و نیز پدیده‌های وابسته به آن دیده می‌شوند، مجموعه‌هایی مرکب‌اند با ذات پندارین و از ماده تصور و خیال. واحدهای کوچکتری از میان آنها گاهی با معانی واژه‌های زبان انطباق

می‌یابند و احتمالاً با آنها برابر اند، اما گاهی نیز از معانی واژه فاصله می‌گیرند و یا حتی اصلاً برابری عینی و مصداقی واقعی و حتی کاربردی سودمند در جهان خارجی نمی‌شود برای آنها یافت. مثال برای واژه‌ای فرهنگی / اجتماعی و به اصطلاح متعلق به حوزه اساطیری زبان که مصداق و برابر عینی ندارد دیو و پری است و مثال برای انطباق ناقص و ناتمام واژه‌ای متعلق به این حوزه که با مصداق خود تناظر و برابری کامل نیست، انطباق هوم فارسی است با گیاه اِفدرا (فرهنگ فارسی معین)، که نِسبی و ناروشن است و قطعیت ندارد.

مجموعه‌های پندارینی که از ترکیب مفاهیمی که بویژه بُعد فرهنگی دارند، پدید می‌آیند، عناصری در آنها هست بیشتر وابسته به همان فرهنگ خاص. این مجموعه‌های پندارین مرکب از اعضایی اند با نوساختگی فرهنگی و در واحدهای ترکیبی بزرگتر، بیشتر چنین نوساختگی و فاصله گرفتن آنها از مصداقهای واقعی و خارجی و عینی نمود می‌یابد و پدیدار می‌گردد. پنداشته‌هایی که با این شیوه خلق می‌شوند، هرگاه از دور و بوسیله اذهانی مورد قضاوت و داوری و ارزیابی قرار گیرند که آشنایی قبلی و سابقه الفت و تفاهم با آنها نداشته باشند، به نظر غریب و شگفت می‌رسند. همین پنداشته‌ها و تصورات شگفت هستند که بار دیگر نام اسطوره را بر آنها می‌توان اطلاق کرد.

گاهی نشانه‌هایی از این گونه تصورات غریب و دور از ذهن برجای می‌ماند و بسیار شگفت و نامفهوم به نظر می‌رسد. در این موارد، جز با مدد جستن از خود همان مفاهیم و تصورات و جز با رسیدن به اصل و منشأ دوردست و ناباورانه این مفاهیم گنگ نمی‌شود وجودشان را درک کرد و به شناخت چگونگی و چندی و چونی آنها راه برد. مثالی از این تصورات را درباره پنداشته آلودگی رنگ و رنگریزی می‌توان یافت (گفتار ۱۳: «آلایش رنگ») و یا این که چرا در کتاب ارداویرافنامه، رفتن به گرمابه گناه به شمار رفته است (گفتار ۱۲: «گرمابه کهن ایرانی»). جز با بررسی نوع رنگ و نوع ناپاکی و به اصطلاح زبان پهلوی، «ریمنی» نمی‌شود فهمید که چرا رنگ می‌تواند آلوده و آلاینده باشد و چرا گرمابه ناپاکی و آلودگی ایجاد می‌کند؛ گرچه در مورد اخیر، امروزه می‌دانیم که گرمابه‌های عمومی و غیربهداشتی تا چه حد

می‌تواند در انتشار بیماری‌های پوستی و قارچهای ذره‌بینی، مؤثر و خطرناک باشد. در پنداشته آلودگی رنگ، ما با بقایا و بازمانده‌هایی از مجموعه پندارینی سروکار داریم که برخی از واحدهای سازنده آن دیرزمانی پیش از این، از میان رفته‌اند و به همین دلیل نمی‌شود در نظر اول فهمید که چرا رنگ می‌تواند ناپاک و رنگ نهادن موی سر گناه باشد (ارداویرافنامه، فصل ۷۳). با کندوکاو بیشتر، توجیه ناپاکی رنگ آفتابی می‌شود و در خواهیم یافت که چرا رنگ و رنگ کردن موی سر و نیز خالکوبی بدن یا رنگرزی را ناپاک دانسته‌اند. این گونه حکم فقهی به عمل در می‌آمده است و خلاف خود حکم، که فقط جنبه زبانی و کلامی دارد، نتایج عملی و گاهی نیز دستاورد مادی و «هستمند»^۱ در پی می‌آورده است. به همین علت می‌توان به بخش دیگری از بقایای چنین پنداشته و حکمی هم دست یافت که دیگر فقط حرف و سخن نیست، بلکه عمل و رفتاری عملی است که دیرزمانی پس از آن که خود حکم و توجیه قضیه از میان رفت، تاب آورده و بر جای مانده و به عمل آمده است:

سفره‌هایی را که در مراسم آیینی و دینی زرتشتی بویژه به کار می‌بردند، اصرار داشتند که حتماً از پنبه خودزنگ یا رنگ‌شده با رنگهای طبیعی بافته شده باشد. در ساختن این سفره‌ها، از آغاز کاشتن پنبه تا رشتن و بافتن پارچه و البته دوختن آن، فقط دستهای پاکیزه مردان و زنانی که به طهارت و ابرام آنان بر رعایت طهارت اعتماد بود، می‌بایست کار کرده باشد. در دوره‌های جدیدتر که به یادها مانده است، این سفره‌ها دو طرح، یا بهتر گفته شود، یک طرح با دو رنگ داشتند: سفید و سُخچه (svid-o-soxča) و سفید و سیاه (svid-o-sirmeya سفید و سرمه‌ای^۲)، که اولی سفید و کرم رنگ و دومی سفید و رنگی نزدیک به سیاه بود. «سُخچه» واژه‌ای است قدیمی و فراموش شده که اینک فقط در همین ترکیب به کار می‌رود و بر «رنگ قهوه‌ای حاصل از جوشانده پوست درخت زردآلو»^۳ اطلاق می‌شود. بویژه سفره یا

1. concrete.

۲. در یزد «سرمه‌ای» را به معنای درست و دقیق آن، یعنی به رنگ سرمه و سیاه اطلاق می‌کنند، خلاف فارسی رسمی.

۳. کشاورز، فرهنگ زرتشتیان استان یزد، ص ۶۳ (ذیل سُخج).

چادر شب سفید و سخچه را فقط در مراسم آیینی به کار می بردند و از سفره سفید و سیاه برای ضیافت و طعام خوردن استفاده می شد. هنوز هم شاید گاهی سفره های سفید و سخچه را در خانه های قدیمی بتوان پیدا کرد و اینک دیگر، کاملاً هر دو رنگ سفره کمیاب است.

در این باره، نخست باید به این واقعیت اشاره کرد که حکم فقهی قدیمی در توضیح و توجیه ناپاکی رنگ و ریمنی رنگهایی که از خُرد کردن و کوبیدن بدنِ حشرات جهت رنگرزی به کار می رفت، سالها است که فراموش شده است. دوم این که دیرزمانی است که دیگر تهیه رنگ از منشاء آلی از رواج افتاده و در واقع رنگهای به اصطلاح جوهری، یعنی رنگ شیمیایی را به کار می برند. بنا بر این دو واقعیت و نکته، رنگ نهادن و رنگرزی دیگر نمی توانست ناپاک و آلوده باشد. به رغم این حقایق، هنوز اما نه تنها تصورات و مجموعه پندارین کهن آثار خود را در نوشته های دیرینه سال برجای نهاده بوده است، بلکه رفتار آیینی و باورهای فرهنگی منتج از آن باورهای فقهی و احکام قدیمی را تا حدود کمتر از پنجاه سال پیش می شد به چشم دید. این گونه بقایای کهن، که از یادگارهای مفاهیم و پنداشته های دیرین در رفتار و آداب و عادات ما است، نادر نیست و مثالهای متعددی دارد که اغلب به خرافه و اسطوره نزدیک می گردد.

به موازات چنین بقایایی که بُعد غیرکلامی و نازیانی دارند، به آثاری از لونی دیگر نیز برمی خوریم که بازمانده گنگ از باورهای گمشده و دیرینه اند: نقشها و نشانهایی با عمری دیرنده در آثار باستانی. نقوش و تصاویری که با چند هزار سال عمر از زیر خاک به درمی آیند و به موجب ماده سازنده جسمی که بر آن نقش بسته اند و در شرایط اتفاقی توانسته اند برجای بمانند، بسا که به صورت رازی سخت مبهم جلوه می کنند. گشودن این رازهای مکتوم در این اشیای گنگ، که خود معمایی سخت مکتوم و سر بسته است؛ تلاشی است بس دشوار و خطیر و کوشش در این راستا چالشی است با نتیجه مبهم (گفتار ۱۱: «کرم هفتواد و ازدهای جیرفت»). در اینجا

است که مثلاً باهمایی^۱ نقشهایی چون اژدها و عقرب و گوسفند و مار با یکدیگر، جهانی عتیق از افسانه و اسطوره را به ما می‌نمایاند و باورهایی از دورانی بس دیرین را درخود حمل می‌کند. همراه با چنین تصاویر گویایی که آشکارا رازی را پنهان می‌دارند، احتمال می‌رود بسیاری از رسم‌های اجتماعی که ظاهراً بی‌معنی‌اند، حکایات و افسانه‌های قدیمی و متلها، همه بازمانده‌هایی از عقاید و باورهایی بس دیرنده و احیاناً مقدس باشند.

اگر این نکته درست باشد که داستان کرم هفتواد در کارنامه اردشیر با نقشهایی که از اژدها بر عتیقه‌های نویافته در جیرفت و نیز تصویر زنِ دوک‌ریس و کِژم در کنارِ دوکدان که در نقش برجسته ایلامی در موزه لوور بازمانده است، از منشأ واحد است، به مبحث دیگری از خصائص اسطوره می‌رسیم. این مبحث چگونگی ظاهر گشتن و پدیدار آمدن اسطوره است که می‌شود آن را به مظهر قنات تشبیه کرد: راهی که آبی را از زیر زمین، از سرچشمه‌ای دوردست هدایت می‌نماید، در کدامین نقطه آن را بر روی سطح می‌آورد و بر زمین می‌رساندش؟ این «مظهر اسطوره» جایگاه پدیدارگشتن اسطوره و مجموعه پندارین و واحدهای سازنده آن می‌تواند نقش و نقاشی یا داستان یا رفتار اجتماعی و آداب زیارت و یا حتی رؤیا و کابوس و جز اینها باشد. این مظهر را می‌شود «نموداری» و «نمود» اسطوره نام نهاد و هر بار ظاهرگشتن آن را اصطلاحاً «نمود یافتن» اسطوره خواند.

نقشهای جیرفت بر سنگ و سفال، داستان شروانه جادو که در سمک عیار به صورت گوردشتی و مرد دانای پیر درمی‌آید و خورشید شاه را به عشق مه‌پری گرفتار می‌کند و نیز رنگهای دیگر از این عشق جادویی که در ویس و رامین یا همای و همایون نمایان می‌گردد، آداب زیارت پیر سبز و سفره دختر شاه‌پریان و بی‌بی سه‌شنبه، نهادن سطل آب یا بشقاب جو بر سر سفره نوروز بزرگ یا کاشتن سبزه عید و حتی احتمالاً پختن سمنو مثالهایی از این مظهر و نموده‌های اسطوره‌اند که همه به دیگرگونی گراییده‌اند. در این مثالها، از نظرگاه بررسی تاریخی و تعلق

1. collocation.

داشتن به رشته‌باورهای پیوسته و واحد، خط پیوندی هست که ارتباط همه این موارد و مظاهر را با یکدیگر در آن می‌شود حدس زد و ترسیم کرد. حتی می‌شود دامنه آن «مظاهر» را تا آداب عیاری و اخلاق پهلوانی نیز کشانید.

سخن گفتن از این «مظاهر اسطوره» ما را به بحثی اصولی تر می‌رساند و آن لایه‌های سه‌گانه اساطیر و باورها است. این سه لایه، که باز مثال اصلی آن را از مطالعات زبانی می‌شود برگرفت،^۱ عبارت‌اند از نخست، لایه جهانی و همگانی که عناصری عام و بشری و از مشترکات سلسله‌النسبی^۲ مردم عالم منشأ و خاستگاه و نیز محتوای آن است؛ دو دیگر، آن لایه که مبنایش را همین مشترکات جهانی تشکیل می‌دهد، ولی تاریخ فرهنگ هر جامعه، در هر زمان و مکان خاص، شکلی از آن را تثبیت می‌کند و به آن صورت واقع و تعین می‌بخشد؛ سوم، آن چیزی که فرد آدمی هنگام بازسازی اسطوره، آن را در «مظهر» و بافت معین و مفروضی، از سرنو باز می‌آفریند. در این سومین لایه، در شرایط و وضع نهایی است که اسطوره را ساخته و پرداخته می‌یابیم و آن را به شکل متعین و نمودی خاص باز می‌شناسیم. اسطوره در همین مظاهر خویش است که نمود می‌یابد و پدیدار و باز یافت می‌شود. به بیان دیگر، به موجب خصائص بشری و طبیعت عام مردم است که فرهنگهای جهان برای توجیه مظاهر هستی و پدیده‌های آفرینش، در عالم کبیر و نیز جهان کودک و عالم صغیر گزارشهای مقدس می‌سازند و اسطوره می‌پردازند و به آن باور می‌آورند. جامعه هر بار یکی از صورتهای جهانی و ممکن از پنداشته‌های بشری را شکل می‌دهد و به صورت تثبیت شده^۳ و واقع آن را عرضه می‌دارد. طفل که با خصائص ویژه مادرزادی و بشری به دنیا می‌آید، مجهز و آماده است تا تعبیری خاص خویش از آن باورها فراچنگ آورد و آن را در ذهن و ضمیر خویش باری دیگر

۱. در زیانشناسی از دو لایه، یکی لایه جهانی و مشترک در همه فرهنگها و دیگر، لایه متعلق به تاریخ و فرهنگ و خاص هر جامعه زبانی سخن می‌رود. همین سطوح دوگانه در بسیاری دیگر از پدیده‌های اجتماعی و بررسی آنها نیز منظور می‌گردد.

2. phylogenetic.

3. stabilized.

از نو بازآفرینی کند. وی سرگذشتی خاص را از سر می‌گذرانند و شرایط بدنی و ذهنی ویژه‌ای دارد و در گذار عمر، با تکیه بر خصائص شخصیتی خود، خواه پایدار و دائمی و خواه گذرا و منوط به حوادثِ بلافاصله و نزدیک در هر لحظه و زمان، مجموعه تعابیر خود را از باورها و پندارهای اجتماعی، در فرآیندی پرسیلان و واقع در مرز ذهنیات خویش و عینیات جهانِ واقعی، همواره با خود حمل می‌نماید و هرگز از آنها منفک نمی‌ماند.

جریانی که ذهنِ اسطوره‌پرداز همواره با خود به هر سو می‌کشاندش، بخشی ساده و سراسر است و دارای ارتباط مستقیم و بیشتر تنگاتنگ با عالم خارجی و محیط واقعی طبیعی است و برخی دیگر، از امور عینی بیشتر فاصله می‌گیرد و بیشتر فرهنگی و نوساخته در فرهنگ گروه است. همچنین گاهی هنگام بروز این ذهنیات، امکانی برای اظهار و پدیدارگشتن آنها نیست، و گاهی بارز می‌گردند و به دیگران نیز عرضه می‌شوند. مثال مورد اول خواب و رؤیاهای گنگ است و مثال صریح و روشن از مورد دوم، آثار هنری و ساخته‌هایی است که به اشکال گوناگون، اسطوره را بازنمون می‌کنند و عرضه می‌دارند و همانهایی اند که با نام «مظهر اسطوره» به آنها اشاره شد. «نذر کردن». و چیدن سفره‌های مقدس وجه گذرا و ناپایدار از این مظاهر و نمودهای اسطوره است و نقشهای جیرفت و شعری چون شاهنامه اسطوره را با صورتی پاینده و دیدنی نمایان می‌سازد و نمود می‌بخشد.

شاهنامه روایتی است از تاریخ داستانی ایران. در این روایت، یکبار از سر نو، داستانهای کهن و تاریخ داستانی ایران کهن بازآفرینی و بازسرایی شده و جلوه هنر در آن پایدار و جاویدان است؛ خلاف آن دلپذیری و زیبایی و ارزشی هنری که مثلاً هنگام کشیدن سفره نوروزی یا سفره عقد ازدواج آن را به چشم می‌بینیم و بسیار ناپایدار و جزئی و گذرا است. جلوه هنر در نوع اخیر، گرچه هست، اما بسیار ناپایدار و کم دوام و گذشتنی است و جلوه و زیبایی اسطوره در شعر فردوسی پُر جلال و جاویدان و یکی از ارقام و شماره‌های فرهنگ در ایران و از این روی، ناگزیر در جهان بشری.

در بازآفرینی و بازسرایی شاهنامه فردوسی، خصائص روایت را می‌شود با

روایتی دیگر از همین حکایات قدیمی سنجید و برخی از این خصائص و اختلاف در چگونگی آنها را توصیف کرد (گفتار ۶: «خسرو و شیرین در دو روایت»). در چنین توصیفی است که گاه به نکته‌هایی برمی‌خوریم که به ما می‌گوید که موجب پذیرفتگی همگان و اقبال عام مردم نسبت به روایتی خاص از داستانی کهن چیست. در اینجا است که نمایی از سازوکار ذهن و ضمیر آدمی پدیدار می‌گردد و می‌توانیم با توجه به آن دریابیم که چگونه یک روایت از داستانهای تاریخی ایران می‌تواند تا حدّ نهادی فرهنگی در جامعه ارتقا یابد. هم شاعر و هم خواننده و شنونده شاهنامه در این ارتقای شگرف، سازوکار ذهنی خویش را آشکار می‌سازند. آفریدن اقتداری شگفت چون رستم دستان در شاهنامه نمونه‌ای است عالی و درخشان که همین سازوکار و شیوه کارکرد ذهن و ضمیر آدمی را نشان می‌دهد. در این آفرینش بزرگ با سود جستن از تأثیری که سخن و کلام بر خواننده و شنونده داستان می‌گذارد، شخصیت رستم چنان پردازش یافته است که فرهنگ ایرانی وی را نماد و مظهر قدرت و پیروزی می‌شناسد (گفتار ۹: «رستم داستان») و وجودش جزئی نقشمند شده است از مفاهیم جمعی در فرهنگ ایران. کلام شاعر، که حتی گاهی ساده‌نما و خشک و عادی به نظر می‌رسد، قهرمان و حادثه را چنان زبردستانه و هنرمندانه نقش زده است که آفرینش وی تأثیری فراگیر، با بُعد اجتماعی پدید آورده است.

دامنه این تأثیر و فراگیری و کارکرد اجتماعی سخن در شاهنامه چندان است که امروزه مثلاً گمان می‌کنیم رخش فقط نام اسب رستم است، حال آن که رخش نام رنگی است از رنگهای اسب و اسم عام است. واقع‌نمایی سخن را ساده و سهل به نظر می‌آورد و ایجاز در شاهنامه حجیم و تعدّد حادثه در پردازش داستان، ثمره هنر در کلام پُرافتدار شاعر است (گفتار ۷: «حادثه در عشق رودابه و زال»). نمایی دیگر از توانگری و آفرینندگی فردوسی را در خلق اسطوره‌های تازه در درون متن معاصر و نوین و زنده می‌توان دید (گفتار ۸: «اسطوره نوآیین کیخسرو») که از جمله مظهرها و نمود اسطوره و نمایانگر شیوه‌های ذهن اسطوره‌پرداز است.

در ضمیر اسطوره‌پرداز آدمی، از جمله سازوکارهای طبیعی، خلق نظمی نوین

است میان مفاهیم. مفاهیم که بخش بزرگ آنها به مصداقهای عینی باز می‌گردند، در ذهن آدمی و نیز در ضمیر جامعه فرهنگی، در نظامی تازه جایگزین می‌گردند که ارتباطی نوساخته میان آنها برقرار می‌کند و گاه با آنچه در محیط خارجی و در عالم واقع هست، نسبتی مستقیم و ساده و سراسر ندارد. در بازآفرینی نسبتها میان مفاهیم و تکیه و تأکید بر برخی از آنها، در شاهنامه بویژه مفهوم قدرت نقشمند است و در محور و مرکز اصلی کلام جای دارد. قدرتی که در سراسر شاهنامه پراکنده است و به خواننده و شنونده القا می‌گردد، واجد عظمت و شکوهی است نادر. همین ابزار اقتدار از جمله وسائل و تمهیداتی است که شاعر فراهم آورده است تا رستم دستان را بدل به رستم داستان نماید. در این خلق مجلل، اجزایی دقیق و بس ظرائف نهفته و آشکار است.

از آن جمله است مثالی در نخستین صحنه دیدار با رخس. در آنجا شاعر می‌آورد که رنگ اسب «بورآبرش» است و زمینه رنگ «زعفرانی» است با «نگارهایی از گل سرخ»؛ که می‌گوید «تنش پرنگار از کران تا کران» است و نگارها از «گل سرخ». اما نسبت نگار «گل سرخ» با «زعفران» چگونه در سخن می‌آید که درست، یعنی بهترین باشد: آیا «چو نقش گل سرخ بر زعفران»، یا «رنگ گل سرخ»، یا «طرح گل سرخ»؟ هیچ یک از این ترکیبات، صرف نظر از فارسی بودن یا فارسی نبودن واژه همراه گل سرخ، یا قدمت و تازگیش در کاربرد، نمی‌تواند رابطه میان صحنه‌گزینش اسب و قدرت و زیبایی سرزنده گل سرخ را چنان برقرار کند که در کلام فاخر و فرازمند فردوسی: تنش پرنگار از کران تا کران چو داغ گل سرخ بر زعفران^۱

واسطه پیوند «گل سرخ» و نگار تن رخس واژه «داغ» است و این واژه از یک سوی با اسب و رمه اسبان و گزیدن اسب در تناسب کامل است و از سوی دیگر دقت تام و درست در کلام و اقتداری دارد که در سراسر سخن منتشر است. پس آنگاه چون نشانی طبیعی است و «داغ گل سرخ» بیرون از حیطه تملک مردمان خاکی جای می‌گیرد و بودنش، که فقط به اراده پروردگار و عنایت او بازمی‌گردد،

نشانه لطف خداوند است به پهلوان. پس همه چیز بویژه در آن موقعیت دقیقی جا می افتد که با یافتن و گزینش اسب در همسازی است: همه اجزای صحنه و سخن در تناسب و رسایی تام است:

گله هرچه بودش به زابلستان بیاورد و بهری ز کابلستان
همه پیش رستم همی راندند بر او داغ شاهان همی خواندند^۱
و از میان این اسبان با «داغ» و نشانِ صاحبان متعدد خویش، رخس جز «داغ گل سرخ» ندارد:

چو رستم بر آن مادیان بنگرید مرآن کرّه پیلتن را بدید
کمند کیانی همی داد خم که آن کرّه را باز گیرد ز رم
به رستم چنین گفت چوپان پیر که ای مهتر اسب کسان را مگیر
پرسید رستم که این اسب کیست که از داغ روی دورانش تهی است
چنین داد پاسخ که داغش مجوی کز این هست هرگونه ای گفتگوی
همی رخس خوانیم و برابرش است به خوی آتشی و به رنگ آتش است^۲
کاررفت ترکیب «داغ گل سرخ» برای اسب شاید مناسبت عملی یا ادبی مستقلی هم داشته باشد که چندان مشهور نیست، اما آنچه روشن است یکی هماهنگی و تناسب و «ترازندگی» کامل ترکیب «داغ گل سرخ» است با صحنه ای که در شاهنامه رستم رخس را می گیرد و دیگری اختلاف چشمگیر و بارز آن با کاربردی که «داغ گل» در شعر حافظ دارد:

ای گل تو دوش داغ صبحی کشیده ای ما آن شقایقیم که با داغ زاده ایم



دل من به دُورِ رویت ز چمن فراغ دارد
که چو سرو پای بست است و چو لاله داغ دارد

۱. همان، ص ۵۲.

۲. همان، ص ۵۳. برای توصیف بیشتر درباره رخس رستم «کیا»، «رخس رستم، اسب قربانی»، در یادِ بهار، صص ۳۷۳-۳۸۱.

بافت معنایی در شعر فردوسی و حافظ بروشنی تفاوت و اختلاف دارد. درباره چنین تفاوت و اختلافی به تفصیل می شود به بررسی و جستجو و بحث پرداخت. آنچه شعر فردوسی و روایت و سخن او را تمایز می بخشد و متمایز می کندش، تکیه سخت و تأکید سنگین او بر پنداره قدرت است و آنچه به قدرت باز می گردد و با آن وابستگی دارد. همین پنداره «داغ گل سرخ» را بر تن رخس نیز نقش می زند و در تداوم پیوند و ارتباط رستم و رخس نیز باز نقش قدرت و حرکتهای مقتدرانه آشکارا پدیدار و نمایان می شود.

در مبارزه رستم با مادیان مادر، که «چو شیر زیان» می خواست سر رستم را از تن بکند و کوزه خود را از او برهاند، پهلوان نوجوان پیروز شد و چون رخس آزمون زورمندی رستم را تاب آورد، رستم

به دل گفت کاین برنشست من است	کنون کار کردن به دست من است
ز چوپان بپرسید کاین ازدها	به چند است و این را که داند بها
چنین داد پاسخ که گر رستمی	بر او راست کن روی ایران زمی
مر این را بر و بوم ایران بها است	بر او بر تو خواهی جهان کرد راست
لب رستم از خنده شد چون بسد	همی گفت نیکی ز یزدان سزد
به زین اندر آورد گلرنگ را	سرش تیز شد کینه و جنگ را
گشاده زنج کردش و تیزنگ	بدیدش که دارد دل و تاو و رگ
کشد جوشن و خود و گوپال او	تن پیلوار و بر و یال او
چنان گشت ابرش که هر شب سپند	همی سوختندش ز بیم گزند
چپ و راست گفتی که جادو شد دست	به آورد تازنده آهو شد دست
دل زار زر شد چو خرّم بهار	ز رخس نوآیین و فرّخ سوار ^۱

در این ابیات، نه فقط رجحان «داغ گل سرخ» بر «نقش گل سرخ» یا «رنگ گل سرخ» و جز اینها در بافت کلام و داستان و صحنه دیدار رستم از گله های اسب روشن است و نیز پنداره قدرت با واسطه واژه «داغ» بهتر از هر واژه دیگری با «گل

سرخ» و نگار تن رخس پیوند می خورد، بلکه از این جزئیات دقیق که بگذریم، نکته‌های مهم دیگری هم مطرح است. مثلاً، اسب آسان به دست رستم نمی‌آید، بلکه رستم برای دست یافتن بر اسب می‌باید با مادیانِ مادر، که چون شیر زیان است بجنگد؛ می‌باید با چوپان پیر یکی به دوکُند؛ می‌باید رخس را در تلاش با کمند بگیرد. این حوادث کوچک همه صحنه را چندنفره و دیداری و قابل رؤیت می‌سازد. صحنه‌های چندنفره و حوادثی که میان کسان می‌گذرد و عینی است و انفرادی نیست، نه تنها بیان را ملموس و آسان و روشن می‌کند و ادراک این قبیل صحنه‌ها که فضا را در اشغال می‌گیرد، آسانتر است و این سهولت در یادآوری با نقل داستان هماهنگی بیشتری دارد، بلکه حوادثی نیز در آنها پیش می‌آید و مطرح می‌گردد که میان چند نفر می‌گذرد، و حادثه بنیان داستان است: حادثه است که داستان را پدید می‌آورد و به کار نقل می‌خورد و نه شرح اوصافی انتزاعی و ذهنی و ناملموس.

به همین روال عرصه داستانی^۱، یعنی امکان‌پذیری تعدد عناصری که در داستان می‌آید، در شاهنامه بسیار است. از این دست است شادی دل زال هنگام یافتن رستم رخس را، و سوزاندن اسفند برای رخس که در عین حال، بهری از شادی دل زال از برای او است: زال زر، که پیری در وجودش مؤکد و مثل زمستان است، دلش از رخس و سوار جوان مانند بهار خرم شد! همه اینها تأکید می‌کند آن هاله‌ای از تقدیر و اراده یزدان را که اسبی را برای سواری رستم مقدر می‌گرداند که بر روی رانش داغ هیچ کس نیست و چوپان و دیگران او را از پیش خود به نام «رخس رستم» می‌خوانند و بهای او را چوپان پیر از همان آغاز تعیین می‌کند: «مر این را بر و بوم ایران بها است!»

ذهن ناخودآگاه همه این جزئیات را دریافت و تجزیه و تحلیل می‌کند. خواننده و شنونده خودبخود می‌بیند و درمی‌یابد که رستم بر فراز هرم و قلعه قدرتی قرار می‌گیرد که رخس و زال و چوپان پیر و آنانی که برای اسب اسفند بر آتش می‌ریزند و

بویژه «بر و بوم ایران» می‌سازندش و برتر از همه اینان، پشتیبانی نیرویی که «نیکی از او می‌سزد»، و بر این اوج است که قد برمی‌افرازد. پس قدرت او در عمل، در سخن ساخته می‌شود و به خواننده و شنونده داستان القا می‌گردد: در این پردازش والای هنری، شاعر اقتدارِ دوست و دشمن را به کار می‌گیرد تا گردن افراشتن و سرافرازی رستم را موجب گردد؛ همه ویرانیهای جنگ و شکستهای پیشین به صورت مقدمه چیده می‌شود تا پیروزی رستم بیشتر به چشم بخورد. شگردهای دقیق و ظریف و کارآمدی که در این طرز اقتدار بخشیدن به جهان پهلوان عمل می‌کند، خودبخود و ناخودآگاه خواننده و شنونده داستان را تحت تأثیر قرار می‌دهد.

روشن است که در این طرز داستانسرایی، راوی چون از سرنو داستان را باز می‌آفریند، نقش و تأثیر خود را در سخن خویش برجای می‌گذارد. فردوسی در ضمن ایجاد یکنواختی و همسازی در اجزای کلام خویش، یادگارهای پیشین و عناصری مهم از روایات کهن را هم نگاه می‌دارد. از این روی است که گاهی جلوه‌هایی از واقعیتهای تاریخی را در شاهنامه می‌شود یافت که نیز در اسناد و مدارک دیگر، آثاری اندک از خود برجای نهاده‌اند. از آن جمله می‌توان در مهمترین داستانهای عشقی و ازدواجهای شاهنامه، طرحی را به دست آورد با نشانهایی از خانواده زن سرور و مادر مکان و مادر نَسَب (گفتار ۱۰: «نشانهای زن سروری در چند ازدواج داستانی شاهنامه»). در این داستانها اغلب سخن از برخورد دو قوم و قبیله است و مردان ایرانی از قوم دشمن زن می‌گیرند. در اینجا نیز مانند دیگر داستانهای شاهنامه، اغلب جنگ محور و مدار سخن است و عشق و ازدواج، به رغم دشمنی و نزاع سر می‌گیرد، که البته گاهی هم به شهادت و قتل منجر می‌گردد.

خاندان مردان ایرانی همین طرح عادی پدرسالار و آشنا دارد، اما عروسان شاهنامه گاهی از رفتن به سرزمین داماد و پیوستن به خاندان او ابا می‌کنند و نکته‌های دیگری هم هست که به هر تقدیر این یازده ازدواج و عشق را مثلاً از ازدواجهای سیاسی شاهنامه در دوران تاریخی، چون ازدواج انوشیروان با دختر خاقان چین، متمایز می‌کند، یا ازدواجهای متعدد بهرام گور با دخترانی از رعایای خویش. در دینکرد آمده است که پیروان مزدک به پیوند و تبار از سوی مادر گرایش

دارند^۱ و نیز نشانهایی از برتری زن در ایلام در دست است. با توجه به فراوانی پیکرکهای زنانه و نقشهایی که انتظار می‌رود از آن الهگانی در دوران پیش از ورود اقوام آریایی به این خطه باشد، شاید اقوامی بومی در این سرزمین ساخت خانواده زن سرور و مادرنسب و مادرمکان داشته‌اند. در این صورت، شاید هنگامی که ایرانیان پدرسالار با بومیان روبرو می‌شدند، یکی از راههای غلبه بر ساکنان مادرسالار این خطه، ازدواج با شاهدختان بوده است.

گیرشمن احتمال می‌دهد که مهاجران اندک‌اندک به دربار امیران بومی پیوسته‌اند^۲ و این امیران در شهرها استقرار داشته‌اند. در این صورت، این گونه داستانها بخوبی می‌تواند شرح وقایعی تاریخی بوده باشد که در طی آن، مهاجران قهرمان در نزد ساکنان این دیار پذیرفته می‌شدند و عشق شاهزاده‌خانم و سلطه نظامی گسترنده داماد و خاندان او حماسه می‌آفریده است برای بزرگداری و حرمت پهلوانان ایرانی که با مرور زمان به صورت قهرمانان و نیاکان فرمانروایان تازه‌وارد درمی‌آمدند. البته به موازات این گونه جافتادن اقتدار قهرمانان تازه‌وارد، سنن خاندانهای مغلوب زن سرور بتدریج به فراموشی می‌افتاده است. این قبیل ازدواجهای سیاسی و عشقهای حماسی / داستانی می‌تواند از همان حدود زمانی اواخر هزاره دوم و اوائل هزاره اول قبل از میلاد مسیح تا دورانهای بعد به شکل ساده خود واقعاً روی داده و سپس با شرح و تفصیل و آب و تاب نقل شده و نیز با اسطوره‌های عتیق همان اقوام بومی درآمیخته باشد. نیز نشانهایی دیگر این فرضیه را تأیید می‌کند (گفتار ۱۱: «کرم هفتواد و ازدهای جیرفت»).

اگر این فرض را بپذیریم، در این صورت عروسان بیگانه شاهنامه، که از «دختر تور، ماه آفرید»، یعنی مادر منوچهر و زن ایرج گرفته تا مادر رستم و دختران افراسیاب و مادر اسفندیار و دیگران را شامل‌اند، قهرمانان داستانهای عشقی واقعی می‌باید باشند و بنابر سنن جامعه خویش، وارثان حقیقی تاج و تخت، و بنا بر سنن

۱. شکّی، «درست‌دینان»، ص ۳۶.

۲. گیرشمن، ایران از آغاز تا اسلام، صص ۸۰-۸۱.

مهاجران غالب، واسطه مغتنم برای فرمانروایی همسران و پسران خویش. در گبرودار حوادث تاریخی، اینان چون مالکه، دختر طائر غسانی، با عشق ورزیدن به شاه دشمن، فرمانروایی را به او پیشکش کردند، و یا به اجبار به چنین عشق و ازدواج و هدیه دادنی ناگزیر گشتند. در این میان، چهره‌هایی را هم می‌شود دید که انتظار می‌رود از بنیاد داستانی مقدس آمده باشند و در اصل الهه یا تجسّدی از او را بازنمون کنند، مانند مادر سیاوش و سودابه و تهمینه. البته باید به یاد داشت که اگر این حدس درست باشد، طبق گزارش مقدس، الهه در بدن زنی زمینی، که شاید کاهنه و شاید ملکه بوده است، حلول می‌کرده و معشوق و شوهر وی به شاهی می‌رسیده است. در این صورت، باز باید به یاد داشت که طبعاً وی خدایی چنان بزرگ نبوده است که جامعه در اعصار آینده او را به تصور در آورد.

در آمدن چنین رشته‌ای از داستانهای پراکنده عاشقانه به شاهنامه توجیهش دشوار نیست: باز اگر این حدس برخطا نباشد که هسته اصلی شاهنامه داستان مقدس تجسّد خدای نباتی و شهادت و سپس باززایی او، یعنی اسطوره سیاوش و کیخسرو است، که بهمراهی افسانه آفرینش در جشن سال نو و مراسم ازدواج مقدس سروده می‌شده است،^۱ در این صورت، سرایندگان بخوبی آمادگی داشتند تا نقش سیاسی را هم بر سِمَت و کنش دینی سرایندگی خویش بیفزایند. پس اینان نه تنها نخستین شاه / پدران اقوام مهاجر را نیز به اساطیر دیرینه خویش راه دادند، بلکه حکایات رسیدن شهریاران زمانه را به فرمانروایی سرودند و از این راه اسطوره و تاریخ و افسانه را در هم آمیختند. این حکایتها در طی چند هزاره روایت شدن، ساختی منسجم و هماهنگ و موزون گرفت و در روزگاری که قدیمی‌ترین روایت از شکل کنونی شاهنامه تکوین یافت و رستم سکایی نیز به داستان درآمد، عشقهای قدیمی به قهرمانانی آشنا منسوب گشت که برخی از آنها نامهای اشکانی دارند، مانند بیژن.

در نهایت، نظمی که در شاهنامه فردوسی در درون این حکایتهای کهن و

۱. مقاله «شالوده اساطیری شاهنامه»، از نگارنده.

بنمایه‌های داستانی دیرینه‌سال گنجانیده شده است و آنها را به یکدیگر و به پیکره تاریخ داستانی می‌پیوندد، آفریده شاعر بزرگ و راوی هنرمند آن داستانها است. وی که از جزئیاتی چون نقش «داغ گل سرخ» بر تن رخس نیز سود می‌جوید تا حماسه عظیم خویش را هرچه بیشتر شکوهمند و درخشان در آدین زیبا بسراید، به ما می‌آموزد که سخن تا چه مایه متکی بر عناصری پرشمار و پراکنده و رنگارنگ و متعلق به ابعاد گوناگون حیات و هستی و ذهن می‌تواند باشد. نیز همزمان با همین تعدد و پرشمارگی، نظم و ساختار موزون است که اساطیر و پنداشته‌ها را ارزش و ساخت هنری می‌بخشد، چنان که شاهنامه را عظمت و قوت تأثیر عطا کرده است. ضمیر مردم همه اینها را طبعاً درمی‌یابد و در افسانه و آوازه‌های اساطیری نیز قواعد خاصی را در کارکرد می‌بینیم: چون بپرسیم که در روزگار ما چرا آرش کمانگیر و تیراندازی او چنین شهره است و چرا مردم نامتخصص نمی‌دانند که جز اشاراتی جزئی به تیر آرشی در شاهنامه فردوسی نیامده است؛ پاسخ این است که: شعر سیاوش کسرای (گفتار ۱۵: «نوبارانی»). شعر «آرش کمانگیر» که در آوازه و ناموری بر شاعر بزرگوارش پیشی گرفته، چنان شهرت و یادی بزرگ برای تیراندازی آرش آفریده است که اینک همگان از دور، بسادگی می‌پندارند که در شاهنامه هم سخن از آن حادثه شگرف رفته است!

چنان که ملاحظه می‌فرمایید، در این شیوه برداشت و بحث از اسطوره، کوشش بر آن است که ذهنیات و باورهای مردم در کلیت خویش مطمح نظر باشد. منظور داشتن چنین مجموعه‌ای برای شناخت و گفتگو از اسطوره، نه به علت بلندپروازی و نظر داشتن به کلیاتی دوردست است، بلکه از آن روی است که طبیعت ذهن اسطوره‌پرداز ایجاب می‌کند که در آن واحد، سطوح گوناگون دانسته‌های آدمی و تلاش ضمیر او در اندیشه و کار و به سوی هدفی مألوف و منظور، ناخودآگاه متوجه باشد و از ابعاد پرتنوع خویش در این راستا سود جوید. بخشی از این تلاش و کوشندگی، چه در سطح اندیشه فردی و چه در سطح مفاهیم نوساخته فرهنگی جامعه، فرآورده‌هایی تولید می‌کند که معطوف به جهانی است با واقعیت ذهنی و دور از عینیات و این حوزه خود کلاً یکی از جمله میدانهایی است که می‌شود نام

اسطوره را برزادگان و محصولات آن نهاد.

گزارشهای مقدسی که چون و چرا نمی‌پذیرد و مهمترین پرسشهای ضمیر آدمی و حادثترین و برجسته‌ترین و مهمترین امور را می‌کوشد تا پاسخ دهد و توجیه کند، گرچه به ظاهرگاه ممکن است با واقعیت‌های عینی انطباق نیابد، اما اغلب بنیادهای رفتار و کردارهای اعضای جامعه را استوار می‌دارد. اینها بویژه طرحهای رفتاری اجتماعی و آیینی را - به آن معنای خاصی که گفته شد - می‌سازند و نوعی پرچین و دیوار برای اصولی پدید می‌آورند که اجرای آنها در جامعه ضرورتی است عینی و قاطع. جدا کردن و قائل شدن به حدّ فاصله معین و مسلمی که باورهای ذهن اسطوره‌پرداز آدمی را به منطقی و نامنتقی و اساطیری تقسیم کند و بخواهد خرافات پوچ را به دور افکند و پایداری صورتهای احمقانه بت‌های خیالی را نادیده بینگارد، کوشش و تلاشی است که ضمیر طبیعی مردم آن را برنمی‌تابد و پیچشهای ضمیر اسطوره‌پرداز آدمی را مشکل که دریابد.

این خرافه‌ها و این صورتهای غریب در اعماق ذهن ما ریشه دارند و جز با بازشناسی و کشاندنشان به روشنایی آفتاب نمی‌توان دیدشان و بر آنها چیره و غالب شد. نه می‌توانیم با رویاهای خود بجنگیم و نه نقش خرافات و باورهای را که گاهی سخیف به نظر می‌آیند، در رفتار و کردار و اندیشه فرد و جامعه کتمان کنیم. فزونتر آن که بخش بزرگی از اندیشه و گفتار و کردار ما، بی‌از آن که نامنتقی و غریب به نظر رسد، از لون پندار و اسطوره موهوم و پوچ است و کاربرد و ارزش عینی و عملی ندارد. با وجود این، همه اینها با منطقی‌ترین و خردمندانه‌ترین پرده‌های ذهن و ضمیر ما در پیوند و ارتباطی تنگاتنگ قرار می‌گیرند و هرگز نمی‌توانیم خرد و عقل سلیم را اسطوره‌زدایی کنیم، مگر در نزد مردمی برتر و با قدرتی والاتر از مردم عادی و بندگان عصیانگر و عاصی خداوند.

چنین است که اسطوره، بی‌آن که به تعریف درآید، نخست باید گفت که با افسانه یا خرافه یکی نیست؛ گرچه مرزهای مشترک آنها قابل رؤیت و احساس است. دیگر این که چیزی به نام اسطوره، با شکلی غریب و لغزنده در مرزهای قداست و پوچی، اخلاق و خرافه، و آرزوها و مرگ، در نوسان است. از تصاویری که بر آرامگاههای

فراعنه مصر نقش زده‌اند و داستانهای مقدس اسکیموها، دود چپق مقدس و رقصهای مذهبی سرخپوستان، و به اصطلاح وحشیان دیگر، بتهای هندوان و عبادتهای پُرشکوه عابدان بودایی گرفته تا نقشهایی که انسان غارنشین بر سنگهای پاینده کشیده است، هیچ یک پوچ و بیهوده نیست و گرچه اعجاب‌انگیز است، غرابتی را نمایانگر می‌سازد که بس با آن آشناییم: در رؤیاها می‌بینیمش و پندارش در پس رفتار و کردار روزانه ما پنهان است. اسطوره با ما است و ذهن اسطوره‌پرداز چیزی نیست مگر همان ذهن تحلیل‌گری که خرد و ریاضیات را نیز با خود دارد و می‌پروراند و در کلیت خود همه چیز را با هم.

نیکی‌های ماه*

دست برداشتن به دعا و نیاز خواستن و نذر کردن و امید رسیدن به نیازی و آرزویی در سرشت آدمی و طبع زندگانی است و پیوسته خود را می‌یابیم که می‌باید دست به دامان نذر و نیاز زنیم و آرزوی سلامت و شادمانی کنیم. گرچه آرزومندی و خواستن مراد و «آیفت» برای مردم امری سرشتی است، اما آداب آن در طی زمان و مکان یکسان نیست و در هر جای و هنگام شکلی دیگر می‌یابد و بر بنیان و شالوده جهان‌بینی و باورهای مردم و پنداشته‌های جمعی استوار است. تغییر و میزان سرعت تغییر در این مفاهیم، خود فرآیند پیچیده‌ای است و به نظر می‌رسد که بررسی آن جز در جوار دیگر پنداشته‌های اجتماعی میسر نمی‌شود و در عین پیوستاری، هم اجزا و هم کل باورهای جامعه و تصورات جمعی پیوسته در معرض دیگرگونی‌اند.

از متون پهلوی زرتشتی برمی‌آید که در ایران قدیم نیز دست زدن به نیایش و دعا و خواستن مراد و نذر کردن معمول بوده و آدابی ویژه داشته است. در کتاب گمشده‌ای از اوستای کهن، موسوم به سَکاتوم نَشک، در بخش بیست و دوم، از آن سخن می‌رفته است و این نکته را از روی بند دهم از فصل دوازدهم کتاب فقهی شایست‌ناشایست^۱ می‌دانیم. همچنین از بندهای هشتم و نهم آن برمی‌آید که هنگام نذر، خوردنیهای گوناگون را به نام ایزدی که به او متوسل می‌شده‌اند، تقدیس می‌کرده‌اند و بر آن با شیوه معین خود دعا و نیایش می‌خوانده‌اند و به اصطلاح آن را «می‌یشته‌اند» تا نذر ادا و «توخته» شود. مجموعه این مراسم را اُستوفرید^۲ می‌گفته‌اند؛ اصطلاح برای «نذر کردن» هم «پذیرفتن» بوده است که تا فارسی دری

* با آرزوی تندرستی برای استاد مهرداد بهار (ای بسا آرزو که خاک شده)

۱. شایست‌ناشایست، ترجمه نگارنده، ص ۱۵۵، و نیز ص ۱۵۴.

۲. همانجا و نیز یادداشتهای آن (پهلوی: ustōfrīd).

نیز رسیده است:

منم کمترین بنده یزدان پرست از آن پس که آوردمت باز دست
 پذیرفته‌ام از خدای بزرگ که دل بر تو هرگز ندارم سترگ
 بجویم هوای تو از نیک و بد ازین پس چه خواهی تو چونان سزد^۱
 از باب یا «دَر» چهل و چهارم کتاب فارسی موسوم به صدرِ بَندِ هِش^۲ پیدا است که
 «پذیرفتن» برگزاری نیایش و ستایش، یا به اصطلاح «بِزِشَن»، برای هر ایزدی
 متناسب با موضوع نذر و نیاز و «آیفت» بوده و نیز تنها یکی از شیوه‌های متعدّد نذر
 کردن شمرده می‌شده است. مثلاً می‌پذیرفته‌اند که برای «روشنایی چشم، چشمی
 زرّین بکنم و به آذرگشسب^۳ فرستم» یا «چون سر نیکو شود با فلان غریب نیکوی
 بکنم» و یا «اگر دست نیکو شود از آب اردو بسور پذیرفتم که فلان جای آبادان کنم و
 چون پُشت نیک شود، دستی جامه به فلان کس دهم؛ اگر زانو نیک شود، از بهمن
 امشاسفند...». نیز در بند سی و ششم آن می‌آید که نیایش ایزدان موجب می‌شود که
 آنان به یاری مردم برسند.

اما ایزدی که بیش از همه، به بهانه‌های گوناگون، از او آیفت و مراد
 می‌خواسته‌اند و برای او چیزی ثابت، یعنی تخم مرغ، نذر می‌کرده‌اند، «ایزدماه»
 بوده است. از «ماه» که مانند آتش و خورشید، از ایزدان «گیتی» است و در برابر
 ایزدان «مینو»، مانند بهرام و سروش و رَشن قرار می‌گیرد؛ در بندهای چهارم و
 بیست و هشتم از دَر چهل و چهارم و نیز در بیست و دوم کتاب صدرِ بَندِ هِش یاد
 می‌شود.^۴ در مورد اخیر، همانند بند هشتم از فصل دوازدهم شایسته‌ناشایست،
 خواستن مراد از ایزدماه در یک کفّه ترازو، و طلب آرزو کردن از دیگر ایزدان در کفّه
 دیگر جای دارد: «... چون برای داد (= دَهِش) و آیفتِ ماهِ خدای و دیگر ایزدان،

۱. شاهنامه فردوسی، ج ۱، ص ۱۴۶، و نیز صص ۱۷۸-۱۷۹، ۲۰۶.

۲. کتاب صدرنثر و صدرِ بَندِ هِش، صص ۱۱۵-۱۱۶.

۳. برای آگاهی بیشتر درباره آذرگشسب و دیگر نامهای خاص و اصطلاحات لطفاً به کتاب بهار، پژوهشی در اساطیر ایران ۱۳۶۲/۱۳۷۶ و فهرست اعلام آن مراجعه شود.

۴. کتاب صدرنثر و صدرِ بَندِ هِش، ص ۹۲.

تخم مرغ یا خوراکی دیگر نذر کنند...». برای این برتری ایزدماه، که یشت و نیایش مختص او بسیار کوتاه است و فقط سه بار در هر ماه برای او نیایش می خوانده اند، چه توضیحی می توان داد؟

بخش یازدهم از کتاب بُندهش ما را از پنداشته هایی می آگاهاند که نقش پیشین ایزدماه را در یزدانشناسی کهن ایران بازنمون می کند و او را به مثابه بخشنده فره جهان و برآورنده کام و دهنده حاجات می شناساند:

ماه فره بخش جهان است و پانزده (روز) افزایش و پانزده (روز) کاهش یابد... پانزده (روز) بیفزاید و نیکی به جهانیان بخشد، پانزده (روز) کاهش یابد که کارکرفته^۱ از جهانیان پذیرد و به گنج ایزدان بسپارد... از دهم تا پانزدهم افزایش و پُرماه خوانده شود، از بیستم تا بیست و پنجم کاهش... بدان یک پنجه فره بخشد، بدان یک پنجه کرفته پذیرد. از آن جا که آب به ماه پیوند دارد، بدان یک پنجه همه آبها برافزایند، همان گونه که به چشم دید پیدا است. درختان نیز بدان هنگام بهتر برویند و میوه ها بیشتر رسند. چنین گوید که «ماه ایزد فره بخشنده اُبردار» زیرا، اُبر از او است که بیش آید. گرمابخش (است)، زیرا در جهان از او است که درختان گرمتر (بُوند)، رویش مند است، زیرا رمة گوسفندان را بیفزاید. سودمند است، زیرا (هر) چیز را تر دارد. نیکوی آبادی اومند^۲ است، زیرا همه آبادی و بهی را دهد. بخشنده عادل است، زیرا در زمان، بخششی را که به داد خواهند، بدهد.^۳

بدین شمار، ماه به مثابه ایزد بخت و اقبال، در یزدانشناسی آن روزگار پدیدار می گردد و بندهش، در همین بخش خود، به تعلیل این نقش می پردازد: «مینوئی را که با ماه همکار است، سوگ خوانند. همه نیکوئی ها که از اُبرگران^۴ به گیتی آفریده

۱. کُزفه به معنای کردار نیک و ثواب و نیز برگزاری مراسم و آداب و فرایض دینی است.

۲. معنای آبادی در زبان پهلوی رفاه و رونق و سعادت نیز هست.

۳. بُندهش، ترجمه بهار، صص ۱۱۰-۱۱۱.

۴. abargarān به معنای ایزدان و امشاسفندان و مینوان نیک و بخشنده نیکویی و تقدیر نیک است.

شد، نخست به سوگ آید. سوگ (آن را) به ماه بسپارد، ماه به اردویسور بسپارد و اردویسور به سپهر بسپارد، سپهر به جهان بپراگند. او را که بیش دهد سپهر نیکو و او را که کم دهد سپهر بد خوانند و این بخشش نیز به زمان رسد. با این توجیه است که می‌توان دانست چرا ماه «بوختار»^۱، یعنی «رهاننده و نجاتبخش» لقب دارد، زیرا می‌تواند مردم را از رنج و حاجت برهاند و به مراد و کام رساند؛ یا او را «وَرجاوندتر»^۲، یعنی «پراعجازتر، دارای معجزات بیشتر» می‌خوانند، زیرا در برآوردن نیاز و حاجت می‌تواند اعجاز بنماید. نیز برآسودن و تنعم در زندگانی به او بازمی‌گردد: «ماهت یاوری دهاد که پیوسته برآسایی»^۳.

این پنداشته‌ها، که همه با هم پیوسته و وابسته اند و یکدیگر را همراهی و تکمیل می‌کنند، جهان‌بینی مشخصاً متمایزی را عرضه می‌نمایند که در آن، ماه آسمان ایزدی موکل دارد و این جرم سماوی، در فراسوی طبیعت، و یا همپای آن، خود نقشی دینی و مقدس نیز یافته است. پنداشته‌هایی از این دست، در نظامی هماهنگ، عناصر موجود در عالم واقع را، بنا بر طرحی پیشین و ذهنی/بشری، در چارچوبی ویژه از نو نظم می‌بخشند و تنظیم می‌کنند. براساس این طرح، مجموعه‌هایی از تصورات و باورهای متفاوت پدید آمده‌اند تا وجود نیازمند آدمی را با سرچشمه قداست، که به مثابه پشتیبانی آخرین و نهایی برای وی است و فرد بشر، به عنوان پیکرمان^۴ زنده، ناگزیر به آن توسل می‌جوید، پیوند دهند. گرونده هنگامی که برای «ماه خدا» نذر می‌کند و می‌پذیرد که چون به نیاز خود برسد، به سوی او فدیة بیاورد، دیگر با آن کره مادی روبرو نیست که می‌توان به آن سفینه فرستاد؛ بلکه ماه دارای نقشی در یزدان‌شناسی کهنی است که با زمان ما فاصله دوری

۱. bōxtār از مصدر bōxtan به معنای رهانیدن و نجات دادن است؛ خرده اوستا، گزارش پورداود، ص ۱۲۰ و ۱۲۵ (جملات پازند در آغاز و پایان «ماه نیایش»؛ یشتها، صص ۳۱۶-۳۲۳؛ سی‌روزه کوچک و سی‌روزه بزرگ، گزارش ددهشتی، صص ۱۶۴-۱۶۶.

۲. شایسته‌ناشایست، فصل ۲۳، بند ۲ (ص ۲۶۳).

۳. همان کتاب، فصل ۲۲، بند ۱۲ (ص ۲۵۸).

دارد.

همچنان که باورهای دینی در کتابهای پهلوی موجب می‌گردد که پنداشته‌هایی پدید آیند و در نهایت، بواسطه و براساس آنها رفتار آیینی معینی را برای گرونده پیشنهاد و بر وی تحمیل کنند، یعنی مثلاً او را به دادن فدیة برای فرشته موکل ماه برانگیزاند؛ به همین شمار نیز آنها را باید در هدایت فرد و جامعه به سوی تعادلی نسبی و کلی در رفتار فردی و جمعی نقشمند دانست: بر پایه این گونه تصورات و عقاید است که فرد آدمی می‌آموزد و قانع می‌شود و می‌پذیرد که بر همه کشاکشهای درونی و ذهنی خود و ترسها و رنجهای ناگزیر حیات و تحمیلات جامعه کمابیش فائق آید و در برابر محیط انسانی / طبیعی و روابط جهان بیرونی به صفات نیک و مورد انتظار و پسندیده اخلاقی مجهز باشد؛ و نیز گروه بر این پایه از او مراقبت می‌کند و از همدلی و هماهنگی و همراهی و همچنین ثمره کار او برخوردار می‌گردد و می‌کوشد تا از تهاجم و سهو و عصیان و نسیان طبیعی او، به مثابه جانوری زنده و پوینده، با همه صفات بهیمی و سرشتی خود، در امان و محفوظ بماند.

هنگامی که به بررسی این مفاهیم در پیوستاری با یکدیگر می‌پردازیم، گاهی مجموعه‌هایی از تصورات و پنداره‌ها^۱ را در ترکیباتی بازمی‌یابیم که به نظر می‌رسد بواسطه تداعی معانی و یادایاد به خاطر متبادر می‌گردند. در نتیجه، شمار متعددی از پنداشته‌های مقدس، با وجوه شباهت و همانندیهای چندی، رخ می‌نمایاند. در نقلِ زَترنوشته از بندهش، به واسطگی نقش ماه برای سپردن نیکیهای مینوان و «آبرگران» به اردویسور اناهید، ملک مقرب آبهای پاکیزه، اشاره شده و پای آبهای جهان، چه مادی و واقعی و چه روحانی و معنوی و نمادین، به میان آمده است. تداوم این تصور را باز هم می‌توانیم مشاهده کنیم:

خرداد سرور سالها و ماهها و روزها است، (یعنی) این که او سرور همه است. او را (به) گیتی آب خویش است. چنین گوید: «هستی، زایش و پرورش همه موجودات مادی جهان از آب است و زمین را نیز آبادانی از او

است.» اگر در سال نیک شاید زیستن، به سبب خرداد است. چنین گوید که «همه نیکی چون از ابرگران به کیتی آید، آن (به) خرداد روز (که) نوروز است، آید». باشد که گوید که «همه روز آید، اما آن روز بیش آید». پیدا است که اگر آن روز بر تن جامه‌ای نیکو بدارند و بوی خوش بویند و مژوای نیک کنند و... آن سال نیکوئی بدیشان بیش رسد و بدی را از ایشان بیش دور سازد...^۱

همانندی ماهِ خدای در بخشیدن فره و سعادت و نیز آیفِت و مراد با رسیدن نعمت و نیکی به مردم در خرداد روز و فروردین ماه، که آن را نوروز بزرگ و نیز روز «برات» می‌نامند، وجه شباهتی است که ایزدماه را به خرداد امشاسپند، پنجمین ملک مقرب در یزدانشناسی آیین زرتشتی، نزدیک می‌کند. دادن فدیهِ و خواندن نیایش به نام ایزدماه و پوشیدن رخت نو و زدن فالِ نیک در روزی که به نام خرداد نامگذاری شده است، دو رفتار آیینی / اجتماعی است که از این دو پنداشته جمعی برمی‌خیزد. آرزوی یافتن نعمت و نیکی از ابرگران، رفتارِ درونی و نیّتِ ذهنی گروندگان در هر دو مورد است و بواسطهٔ تأثیر دو پنداشته مزبور، به دو رفتار آیینی می‌انجامد. همچنان که این دو رفتار و نیّت که منجر به آنها می‌گردد، متفاوت ولی مشابه است؛ پنداشته‌های دیگری که ایزدماه و خرداد امشاسپند را دارای نقش و کنشهایی مختلف می‌شمارد، این دو گونه بخشش را پدید می‌آورد و شکل می‌دهد و در هر یک از این دو، تأثیر عناصر سازندهٔ این تصوّرات را می‌توان بازیافت.

می‌پنداشته‌اند که ماه، همانند سپهر و ستارگان، بر زندگانی مردم و شادی و غم آنان اثر می‌گذارد و نیز با ستایش ایزدان می‌توان بدی و رنج را دور کرد و بر شادی و نیکویی حیات افزود. نیز ایزدی را بر ماه آسمان موکل می‌شمردند و او را از همکاران بهمن امشاسپند می‌دانستند، که اندیشهٔ نیک و حامی حیات و جانداران است. همچنین، آکنده و تهی گشتن ماه را در طی زمان با بخشیدن فروغ سعادت و بخت همتک می‌پنداشته‌اند. پس، بر پایهٔ این پنداشته‌هایی مقدّس، اُستوفرید برای

ایزدماه و خواستن آیفست از او نیایشی سزاوار بود که گمان می‌رفت بتواند مایه رسیدن به نتیجه دلخواه گردد. اما استوفرید برای ایزدماه نمی‌توانست از نوع قربانی جانوری باشد، زیرا که ماه یکی از سه ایزد همکار بهمن امشاسپند و حامی جانداران است و امروزه هم خوردن گوشت در این چهار روز حرمت دارد. ماه، با داشتن صفت «گوسپند تخمه» و این باور درباره او که تخمه «گاو یکتا آفریده»، یعنی جانور سودمند نخستین را پالوده است تا از آن، نسلی همه جانداران ایزدی، بجز آدمی، پدید آید، فدیۀ بهترین برایش همان تخم مرغ است که می‌تواند نماد زندگانی جانوری در حالت و وضع تخمه و نطفه حیات باشد. فزونتر آن که تخم مرغ خود تخمه و نطفه زندگانی و همانند است با آنچه که ماه ایزد آن را پالایش داده است. اما اگر نذر کردن برای ایزدماه و خواستن نیاز از وی یکی از استوفریدها و نیایشهای مختلف برای ایزدان است، پوشیدن رخت نو و برگزاری دیگر آداب جشن در روز خرداد، به تاریخ و تقویم بازمی‌گردد و با جشنها و روزهای مقدس و زمان ارتباط دارد. به همین دلیل، در نخستین روزی که در هر سال به نام خرداد امشاسپند است، نیکیها و نعمتهای سال را تقسیم می‌کنند و آن روز، روز برات است. فهرستی بلند از حوادث فرخنده‌ای که در این روز به وقوع پیوسته است و به وقوع خواهد پیوست، در رساله پهلوی ماه فروردین، روز خرداد برشمرده شده است. نمونه آن، جان دادن هرمزد به جهانیان^۱ در این روز (بند ۲)؛ به پیامبری رسیدن اشوزرتشت (بندهای ۲۴-۲۵)؛ بر رفتن کیخسرو، شاه زنده، با تن مادی به بهشت (بند ۲۱)؛ و سرانجام رستاخیز عالم (بند ۳۴) و نیز زادن زرتشت و کیخسرو است. این روز نوروز بزرگ است و در آن همانند دیگر روزهای نوروز، پوشیدن جامه نو و خوش زیستن رسم بوده است و هست و فال نیک می‌زده‌اند تا سال خوش برآنان بگذرد.

در اینجا، ما با پنداره خاصی سر و کار داریم که بنا بر آن، نیکی و نعمت بر اثر پوشیدن جامه خوب و بوی خوش و تفأل نیک زدن به آدمی روی می‌آورد. این

۱. به ترتیب، ص ۱۰۲ و صص ۱۰۴-۱۰۵ و ۱۰۶، در کتاب متن‌های پهلوی.

برداشتی است اتفاقی و می‌شود آن را باورکرد و پذیرفت و یا خلاف آن را درست دانست. می‌توان گفت و باور داشت که مثلاً رنجوری و دردمندی و ترس موجب برانگیختن رحمت و مهر فرشتگانِ نعمت و بخت می‌شود و یا آدمی را از حسد و رشک دیوان و یا حتی خدایان می‌رهاند. این هر دو پنداره به یک اندازه درست است و هر دو قراردادی و بر ساخته ضمیر و ذهنیت آدمی است. اما ریختار کلی و مجموع پنداشته‌های دینی زرتشتی با نظرگاه دوم همسازی ندارد و در سراسر آن، مکرراً باورها و احکامی را می‌توان یافت که با قول نخستین سازگار و «همساز» و با دوّمی ناهماهنگ و «ناهمساز» است. این برداشتها و پنداره‌ها در واقع افزایه‌های فرهنگی و بشری بر واقعتهای جهان بیرونی و مادّی است و همعنان با سپردن ماه آسمان و آبهای گیتی به مَلِکِ موکَل آنها، امری نوساخته و افزوده بر طبیعت است که در طی زمان و به صورت تاریخی، پدید آمده و پذیرفته شده است.

اما اختلاف مهمّی میان پنداشته اساطیری/دینی ایزدماه و اردویسور اناهید، بغبانوی آبهای نیالوده و پاکیزه از یک سوی، و پنداره جلبِ نیکبهای جهان بواسطهٔ جامهٔ خوب و مژوای نیک از سوی دیگر، وجود دارد: در مورد اول، پنداشته‌های مقدّسی را بازمی‌یابیم که میزان نوساختگی و برساختگی فرهنگی آنها بسیار است و مفاهیم بسیار پیچیده و «کلان» اند؛ اما در موردِ دوّم، پندارهٔ ساده و خُرد و کوچکی در کار است و نظیر آن را در این ضرب‌المثل هم می‌توان باز یافت که می‌گوید «مّی خورده را مّی می‌رسد، غم خورده را غم می‌رسد». اما همچنان که می‌گویند «غم، غم می‌آورد»، این تصور هم هست که «وقتی زیاد بخندی، پشت سر آن گریه خواهی کرد». این هر دو پندارهٔ مخالف هست و وجود دارد و در فرهنگهای مختلف بشری نیز تکرار می‌شود و آنها را در پوششهای متفاوتی می‌توان به چنگ آورد و باز شناخت. پندارهٔ نخستین که جامهٔ نو و دلِ خوش را در روز تقسیم نیکوبیهای سال نو موجب رسیدن شادی و روی کردن بخت نیک می‌داند، به نوعی «جادوی همگونگر و همسان‌سازی» دست می‌یازد که در فرهنگهای مختلف بشری پدیده‌ای شناخته و مشهور است.

اگر روابط و مناسبات میان مفاهیم را به آن شکل که در پس «جادوی همگونگر»

نهفته است، از جمله خصائص طبیعی ذهن بشر و آن را از همگانیهای فرهنگی و جهانی بشماریم، در نقلهای زبَن‌نوشته، به مواردی دیگر نیز برمی‌خوریم که تصوّراتی طبیعی و منبعث از خاستگاهی واقعی را ذهن آدمی تجرید کرده و تعمیم داده است و همانندیهایی را پدید آورده است که ذاتی به نظر می‌رسد: نذر کردن چشمی زرّین برای آتش مقدس به مناسبت شفای چشم و باز یافتن نور و روشنی، و پذیرفتن زحمت آبادان کردن جایی از ایزد موکل آنها به شرط بهبود یافتن دست، از این قبیل است. در اینجا، خصائص طبیعی عناصری متعلّق به اشیا و چیزهای مادّی راهنمای ضمیر آدمی برای بر ساختن تصوّراتی است که بخشی از طرح رفتاری آیینی را می‌آفریند و می‌سازد. اختصاص داشتن «گلِ نرگس»^۱ به ایزد ماه را نیز باید از این دست پنداشته‌ها شمرد که بازگویی نوعی پیوند طبیعی میان شکل و رنگ ماه و این گل است. شاید نذر کردن تخم مرغ برای ایزد ماه نیز، در یکی از ابعاد خود، ناظر بر همین شباهتی باشد که در برخی از شبها میان شکلِ قرص ماه و تخم مرغ یا نیمه آن پدید می‌آید.

هرگاه این فرض را بپذیریم که یکی از دلایل اختصاص یافتن نذر و «یشتن» تخم مرغ برای فدیه ایزد ماه شباهتی است که گاهی شکل ماه با آن پیدا می‌کند، آنگاه با جنبه دیگری از ساختمان و چگونگی پیدایش این پنداشته مقدّس روبرو می‌شویم: در ساختن هر یک از این مفاهیم جمعی، ابعادی متفاوت و مختلف هست و در هر یک، وجوه گوناگونی را می‌توان مندرج یافت و بازبینی کرد. چنان که همپایِ مشابهتِ کلی میان شکل ماه و تخم مرغ، صفتِ «گوسفند تخمه» بودن ماه و خصیصه رفتن تخمه گوسفندان برای پالایش به آن،^۲ حرمت کشتن و قربانی جانور برای ماه، که ایزد همکار بهمن و حامی جانداران است،^۳ نیز وجود دارد. پس استوفرید ماه خدای را نمی‌توان گوسفند قربانی شده قرار داد و فدیه مناسب برای او نباید خونین باشد و تخم مرغ مناسبترین چیزی است که آن را می‌شود به نام

۱. بندهش، ترجمه بهار، ص ۸۸.

۲. همان کتاب، صص ۶۵-۶۶.

۳. همان، ص ۱۱۰.

ایزدماه تقدیس کرد و «یشت»: هم از جنس گوسفند است و جاندار زنده که قربانی رایج است و هم آن که زنده است و در عین حال، قربانی و فدیۀ دادن آن به معنای گرفتن جان زنده حیوان و عملی خونین و «بد» نیست. فزونتر آن که سرچشمه و آغازگر حیات و زندگانی هم هست و پس، بزرگترین فدیۀ جاندار است برای قربانی! پنداشته مقدس دیگری می‌گوید که بخشی از وجود گوسفندان، یعنی جانوران نیک، که طرح و شکل و ترکیب کلی هر یک از آنان است و آن را «آیینۀ» می‌نامند، پس از مرگشان به ماه می‌رود و «آیینۀ» مردمان به خورشید می‌پیوندد. پیوستن «آیینۀ» گوسفندان به ماه شباهت به آن اسطوره مانوی دارد که ماه را زورق نوری می‌داند که ارواح نیکان پس از مرگ به آن می‌روند تا نوماه از نور آنان بدل به ماه تمام شود و سپس روانهای روشن از آن زورق به بهشت نو بروند و تا پایان عمرگیتی در آنجا بمانند. هنگام گفتگو از تواتر این دو پنداشته، نظرگاه تاریخی و «در زمانی»^۱ برای بررسی مفاهیم جمعی مطرح می‌شود و این فرض به میان می‌آید که بر بنیاد تصویری که از لحاظ قدمت بر دین مانی و باورهای مندرج در کتابهای پهلوی مقدم بوده است، پاره‌ای روشن از وجود زندگان، پس از مرگ به ماه می‌رفته است و به دنبال آن، دو اسطوره در دو رشته باورهای ایرانی پدید آمده است. هر یک از این دو، پس از رفتن به دو دین مختلف، در میان دیگر پنداشته‌های مقدس هر دین، جایگاه و شکلی دیگر و تازه یافته و به صورتی معین و خاص و همساز با مجموعه آن تصورات درآمده است.

ماه با شکل‌های گوناگون، از هلال تا بدر و از بدر تا هلال، گذر زمان را پیوسته به یاد می‌آورد؛ اما ارزشی که پنداشته مقدس به ورجاوندی و اعجاز در دادن آیف و مراد به ماه خدای می‌بخشد، در برابر کوتاه بودن ماه یشت و ماه نیایش و نیز تلاوت نیایش به نام ایزد ماه، که فقط سه بار در هر ماه رسم بوده، نامتناسب است و تضادی در اینجا به چشم می‌خورد. به نظر می‌رسد که این کنش مهم ماه یادگار نقش و جایگاه برتری است که او در اساطیر پیشین داشته است و شاید حتی اثری از

باورهای بیگانه بومی را بتوان در استوفرید ایزدماه و داد و آیفِتِ ماهِ خدا یافت. می‌توان این فرض را مطرح کرد که خدای کهنِ ماه، در سپردن نعمتهای آسمانی و مقدر به اردویسور اناهید - بغبانویی که دربارهٔ بیگانه بودن بخشهایی از وجود او بارها گفتگو شده است - کنشی را از عهد عتیق نگاه داشته است و در یزدانشناسی آن روزگار، ماه را با آبهای مینوی در پیوندی نزدیک می‌پنداشته‌اند. بعداً، در دوران تازه‌تر، آبهای اردویسور اناهید به خرداد امشاسپند تعلق یافته است و بیشتر نقش تقسیمِ برکت و بخت و اقبال به وی سپرده شده است. همچنین در سیر تحول پنداشته‌های جمعی و فرهنگی، احتمالاً ماه که هماهنگ با تجلّی طبیعی در آسمان و سیر زمان‌نمای خویش، و نیز نسبت طبیعی داشتن با جزر و مد دریاها و حتی تأثیرش در رویش گیاهان، مفهوم اجتماعیش هم هنوز کنش قدیمی خود را نگاه داشته بوده است، به رغم ثابت بودن این خصائص طبیعی، کنش و نقش فرهنگی / اساطیری وی به سوی رنگ‌باختگی می‌گراییده است. به هر تقدیر، انتظار می‌رود میان خدای نباتی، که به اساطیر سیاوشی و دین بومی ایرانی بازمی‌گردد، با ماه پیوندی وجود داشته باشد و راه برای پژوهش تاریخی در این زمینه باز می‌ماند.

نذر کردن برای خواستن نیاز از ایزدماه امروزه رواجی ندارد. بنا بر رسمی فراموش شده، هرگاه شنبه و روز ماه منطبق می‌گشت، آن را ماه شنبه^۱ می‌نامیدند و در آن روز آتش تشریفاتی رشته می‌پختند. اکنون برای خواستن حاجت و مراد به آتش بهرام متوسّل می‌شوند، اما بیشتر معمول است که نذر کنند که به زیارتگاههایی مانند «پیرسبز» و «نارَکی» و «نارستانه» بروند یا برای آنها گوسفند و مرغ قربانی نمایند؛ نذرهایی مثل افروختن شمع و آزاد کردن خروس و مرغ خانگی در آن اماکن مقدّس هم رواج دارد. دیگر از بخشندگان مراد، یکی «دختر شاه‌پریان» و سفره

۱. اصطلاح «ماه‌شنبه» را بیش از سی سال پیش، نگارنده از مادر بزرگ خود، شادروان مروارید رستم خسرویان شنیده است و امروزه دیگر احتمالاً کاملاً فراموش شده است. در ماه‌شنبه برخی از مردم سفرهٔ خاص هم می‌کشیدند و آتش می‌پختند و «سوژگ» درست می‌کردند. نکتهٔ مهم در آیین «ماه‌شنبه» ترکیب شدن نام روز شنبه است، که به تقویم زرتشتی متعلق نیست، با نام «ماه»، که خلاف آن، زرتشتی و متعلق به تقویم و مفاهیم زرتشتی است.

مقدس او است و دیگری «بی‌بی سه‌شنبه» و نیز سفره «بهمن روز»، که شاید با استوفرید ماه خدای نسبتی تاریخی داشته باشد. این گونه تحول تدریجی و تاریخی در پنداشته‌های اجتماعی ناچار پیش می‌آید.

اما، جشن نوروز بزرگ در خردادروز و ماه فروردین، نخستین روز خرداد از سال نو، هنوز برگزار می‌شود و بویژه زایش و بعثت اشوزرتشت در آن به یادها مانده است. این برجستگی را بیگمان باید ناشی از تصوّرات مربوط به اهمیت جشنهای میلاد در روزگار ما دانست که پنداره‌ای عام و همگانی است. جامعه سنتی زرتشتی در خرداد روز و فروردین ماه هنوز به گرفتن فال کوزه می‌پردازد و به اصطلاح مَهره به نام هرکس در کوزه می‌اندازد و با خواندن بیت‌ی و بیرون آوردن مَهره از کوزه، برای هر تن فال می‌گیرد. این رسم را «چک و دوله»^۱ کردن می‌گویند و آداب خاص دارد. آن را باید بازمانده همان باور کهنی دانست که این روز را، روز برات می‌خواندند و آن را زمان تقسیم خیر و نعمتهای هر سال می‌شمردند. نیز اسطوره دیگری می‌گوید که بلند اختران و فرخنده فالان و مردم «نظر کرده»، گاهی و بسیار نادر، در نیمروز خرداد و فروردین ماه، شاید بخت و اقبال جاودانه را به صورت گوهر درخشانی بر روی آب روان ببینند و هرگاه این گوهر شب‌چراغ یا «شمع و چراغ» را به نظر آورند، دیگر هرگز جز فرخندگی و کام و سعادت نخواهند یافت و پس از دیدار گوهر مراد، هرچه نصیب آنان گردد، نیکویی و شادمانی و بخت‌گزیدگان خواهد بود.

۱. čak-o-dula؛ برای چک و دوله («دوله» در فارسی یزدی «دوره» است، یعنی «کوزه و ظرف سفالی») در کوزه سبزی سفالی، در روز خرداد و ماه فروردین آویشن و در تیرگان آب می‌ریزند و در آن به نام هرکس شیشی کوچک می‌اندازند؛ یک شب یا از صبح تا ظهر آن را در زیر پوشش سبزی، زیر جاروی برگ خرمای نو و آویشن و سنجد و آیین، زیر درخت سرو یا انار یا سنجد می‌گذارند. نیمروز، در مجلسی که اغلب زنانه است، دخترکی خردسالی، همزمان با خواننده شدن دوبیتی محلی، دست در زیر پوشش کوزه می‌کند و یکی یکی اشیاء را بیرون می‌آورد و در سکوت، آن را به حاضران نشان می‌دهد. بنا بر مضمون ابیات، برای صاحب مَهره در سال نو یا برای تیت خاص او تفال می‌زنند. این مراسم هم امروزه گرچه ظرافت سنتی خود را از دست داده، اما رونق و رواجی تازه برای سرگرمی یافته است.

بدین شمار، از پنداشته‌های اجتماعی کهنیک^۱ و باستانی، هنوز هم آثاری را می‌توان برجای یافت. گرچه «خرداد» اینک جز نام سومین ماه در زبان فارسی دری نیست و فرص ماه دیگر قداست ایزدینه ندارد، هنوز رسم پوشیدن رخت نو و خوردن شیرینی و برگزاری جشن نوروزی باقی است. واژه‌های بازمانده از اصلِ قدیمی، با بار اساطیری و دینی باستانی، دیگرگونی معنایی یافته‌اند و دیگر کاربرد و مفهوم کهن خود را از دست داده‌اند و برای درک آنها باید به یادآوری کاربردهای آنها در آن روزگار پرداخت. اما نشانه‌هایی از عقاید کهنه و دیرینه مربوط به آنها را در گوشه و کنار می‌توان به چنگ آورد: مثلاً رابطهٔ بخت و اقبال با ماه نو و دیدار آن در میان سبزه و گل و مردم فرخنده‌روی هنوز در فرهنگ مردمانه به چشم می‌خورد؛ نیز یادبودهایی از این پنداشته‌ها در ادب فارسی محفوظ و جاودانه است:

عید است و آخر گل و یاران در انتظار ساقی به روی شاه ببین و ماه و می بیار
دل برگرفته بودم از ایام گل ولی کاری بکرد همّت پاکان روزه‌دار^۲



جهان بر ابروی عید از هلال وسمه کشید هلال عید در ابروی یار باید دید^۳*

1. archaic.

۲. دیوان خواجه شمس‌الدین محمد حافظ، پرویز ناتل خانلری، غزل ۲۴۱.

۳. دیوان خواجه حافظ شیرازی، سید ابوالقاسم انجوی، ص ۶۲.

* مجلهٔ کلک (ماهنامهٔ فرهنگی و هنری)، شماره ۵۴، شهریور سال ۱۳۷۳ (یادگارنامهٔ دکتر مهرداد بهار)، صص ۲۵-۱۷.

تحلیلی بر اسطوره باران‌کرداری*

در ادبیات پهلوی اصطلاح «باران‌کرداری» از مصدر «باران کردن» به معنای ایجاد باران و باران‌سازی به کار می‌رود، و «باران‌کردار» صفت ایزدانی است که در پدید آوردن باران نقش دارند. در این تعبیر، بارش نه پدیده طبیعی و مستقلی است که آزاد و برکنار از رفتار و کردار آدمیان و ایزدان باشد، بلکه چونان امری کیهانی، محل پدیدارگشتن پیوند میان جهان ناسوتی و جهان لاهوتی است. آنچه در عالم کبیر می‌گذرد، بنا بر روابطی از مفاهیم، که متعلق به عالم صغیر است، تبیین و توجیه می‌شود. چنین تعبیری، که مجموعه‌ای از روابط اساطیری را در فرآیندهای جهان طبیعی باز می‌یابد و بیان می‌کند، در فرهنگها و جوامع کهن امری عام و همگانی است. آنچه در طبیعت هست و رخ می‌دهد - از آن جمله بارندگی - جزئی پیوسته از حیات انسانی است، و با این سازوکار* و عملکرد روان و ذهن آدمی است که محیط طبیعی بشری، رنگ انسانی می‌گیرد و به محیط اجتماعی بدل می‌گردد.

از سویی دیگر، باران‌کرداری، به صورتی که در متون پهلوی می‌آید، اسطوره خاصی است که در جزئیات از اساطیر دیگری که درباره بارندگی در نزد ملل گوناگون رواج دارد، متمایز، و با آنها دارای تفاوت است. این دیگرگونی و اختلاف دومین وجه از همگانیهای* فرهنگی و دینی بشری است که ملازم با خطوط کلی مشترک چنین مفاهیمی پیوسته پدیدار می‌گردد. این همگانیهای عام و بی‌شکل و نامتعیّن، هنگام تعین پذیرفتن و نمودارگشتن در روساخت^۱ تصورات و

* از استادان ارجمند، آقایان دکتر مهرداد بهار و دکتر علی محمد حقشناس، که در نوشتن این مقاله مرا یاری داده‌اند، سپاسگزارم. نیز از زحمات خانم دکتر سهیلا صارمی تشکر می‌کنم. بدیهی است که پاسخگویی هر ایراد و اشکالی در این نوشته را خود عهده‌دار خواهم بود.

۱. surface structure اصطلاحات زبان‌شناسی این مقاله با واژه‌نامه زبان‌شناسی (صفوی،

پنداشته‌های افراد بشر، همیشه به زمان و مکان مقید می‌شوند و برخلاف خصائص ژرف‌ساختی مشترک، با شکل‌های گوناگون نمود می‌یابند. باران‌کرداری را در متون پهلوی، با توجه به این دو وجه متفاوت و ملازم، می‌توان مورد گفتگو قرار داد.

هرچند، اصطلاح باران‌کرداری برگردانی از *wārān-kardārīh* در زبان پهلوی است و پنداشته‌های خاصی که زیر این عنوان بیان می‌شود، مختص متونی است که به همان زبان و زمان مربوط به آن تعلق دارد، باز باید آن را با ادبیات اوستایی و مفاهیمی که به زبان اوستایی درباره بارش می‌آید، پیوسته و مرتبط دانست. آنچه در اوستا هست، اغلب کهنتر است و صورت قدیمی اسطوره را نقل می‌کند. اما از آنجا که متون پهلوی دائماً به اوستا نظر و اشاره دارد، این دو را نمی‌توان متعلق به دو رشته متفاوت از عقاید دینی و اساطیری شمرد. پیوستگی ادبیات پهلوی با اوستا مشهود و بخوبی آشکار است و چون بخواهیم به توصیف یکی، بویژه اساطیر پهلوی بپردازیم، رجوع به دیگری نیز معمولاً مورد نیاز است.

با منظور داشتن پیوند و ارتباطی پیکرمانی^۱ میان پنداشته باران‌کرداری در متون پهلوی با متون اوستایی درباره باران، باز می‌توان به عقب بازگشت و در زمانی کهنتر به جستجوی ریشه‌ها و صورتهای باستانی مفاهیمی پرداخت که تصوراتی مربوط به ایجاد باران با آنها همراه است. مثلاً شاید ارتباطی که میان تشر، ایزد باران‌آور، با اردویسور اناهید – بغبانوی آبهای نیالوده – وجود دارد، بنابر شواهدی چند،^۲ در

1. organic.

۲. *tīstar* نام ایزد و نیز ستاره شعرای یمانی، و *ardwīsur anāhīd* زن ایزد موگل آب است. پیوند میان ستاره تشر با فصلهای سال و بارندگی، منطقاً باید در سرزمین ایران یا نواحی دیگری با همین عرض جغرافیایی – و یا حتی جنوبی‌تر – پدید آمده باشد و نمی‌تواند به موطن سرد و شمالی مهاجران آریایی باز گردد. در شخصیت اساطیری اردویسور اناهید – ایزدی که اجزای نامش همه صفت است و نه اسم – خصائصی از مادرخدای کهنی، که آیین پرستش وی و فرزندش در غرب آسیا رواج داشته است، دیده می‌شود. این مادر و پسر لاهوتی با جوهر آبهای نخستین هستی مربوط بوده‌اند و در یزدانشناسی ایرانی، در شخصیت اساطیری مهر و ناهید تأثیر نهاده‌اند. نیز ایزد مذکر آورنده آب تشر باران‌کردار است و اختصاص یافتن یشت بلندی به او بخوبی با آئین پرستش ستارگان در بین‌النهرین هماهنگی دارد و می‌تواند –

دورانی پیشین بیشتر مورد تکیه و تأکید بوده است و در اساطیری گم‌شده که به بانوخدای زاینده و آورنده حیات باز می‌گردد، این دو، چونان مادری عاشق و فرزندی معشوق، با یکدیگر پیوندی قدسی داشته‌اند. احتمالاً پیوند کیهانی این دو خدای عتیق و ستاره آینده، سرچشمه افسانه‌ها و عقایدی کهنه بوده، که اینک از یاد رفته است و جز اجزائی اندک از آن برجای نمانده.

بررسی این شواهد و بحث و جستجو درباره آنها ما را به صورتهای قدیمی از اجزای اساطیر باران‌کرداری خواهد رسانید. هر جزء به حالت پاره‌ای منفرد در خواهد آمد که بازمانده‌ای دیگرگون از اصل کهنتری است. اما، آن اشکال باستانی ارتباط پیکرمانی معینی را که در اسطوره باران‌کرداری مشاهده می‌شود و بدان وسیله عناصر گوناگون سازنده این پنداشته با هم پیوستگی یافته‌اند، دربر ندارد. در چنین پژوهشی، اجزای واحد مرکب را از یکدیگر پاشانده و جدا کرده، به بازبینی و بازبایی صورت قدیمی هر یک، در انفراد پرداخته‌ایم. این تحقیق، همانند زیانشناسی در زمانی* - که زبان را در تاریخ تحول آن و هر عنصر از ساختمان زبان را به تنهایی مطالعه می‌کند - کاری در تاریخ است و آن را باید پژوهش تاریخی اسطوره دانست.

همچنان که زیانشناسی در زمانی و تاریخی، مستقل و مجزا از زیانشناسی همزمانی* است - که زبان را در یک مقطع زمانی و با توجه به نظام درونی و پیوندی واحدهای ساختاری آن مورد نظر قرار می‌دهد و به توصیف ساختمان زبان در زمان واحدی می‌پردازد - اسطوره را نیز می‌توان با دو روش مختلف در زمانی و همزمانی توصیف کرد. در بُعد تاریخی، ریشه‌یابی و چگونگی تحول هر واحد اساطیری، به استقلال و در انفراد، مورد بحث و نظر است و در پژوهش همزمانی واحدهای سازنده پنداشته‌های اساطیری، در ارتباط با یکدیگر و در ارتباط با دیگر مفاهیم و تصورات انسانی / اجتماعی جامعه منظور می‌گردند. به این اعتبار، چنان که گذشت، باران‌کرداری در ادبیات پهلوی، با اساطیر و عقاید مربوط به باران در اوستا، واحدهایی مرتبط و سازنده یک کل بزرگتر اند. زیرا هر دو، عقایدی را در یک

→ یادگاری از فرزند و جفت الهه مادر بومی در این خطه باشد.

دین خاص نشان می‌دهند و ایمان به یکی خود مستلزم باور داشتن دیگری است. اما، خارج از این محیط و مرتبه، هرگاه فارغ از پرتو رشته اعتقادات اصلی و پذیرفته زرتشتی، به بررسی ریشه اسطوره باران در تیریش و آبانیشت و جز اینها و ریشه‌ها و بنیاد قدیمی تر آنها بپردازیم، به کاری در زمانی دست زده ایم.

جدا کردن این دو نظرگاه، از آن جهت درخور توجه است که شیوه همزمانی باید بریافتن پیوند درونی میان واحدهای سازنده اسطوره و پیوند کلی آن با دین و فرهنگ تأکید کند. تکیه بر این نکته که هر تصور اساطیری، همانند واحدهای زبانی، واحدی است مرکب از عناصر سازنده، و خود به مثابه واحدی کوچکتر در ساختمان واحدهای بزرگتر به کار می‌رود، چشم اندازی دیگر بر چگونگی تحلیل آن می‌گشاید: هر تصور، نه به مثابه کلیتی ناشکستنی و لایتجزی، بلکه چونان واحدی کلی منظور می‌گردد که از عناصری خرد ترکیب شده است. واحدهای جزئی، طبق قواعدی، واحد مرکب و بزرگتر را پدید می‌آورند و همان واحد بزرگتر نیز خود به مثابه واحدی کوچکتر، با نقش و جایگاهی خاص، در ترکیب واحد بزرگتری به کار می‌رود. در این نحوه برداشت، هر واحد تنها با منظور داشتن نقش خاص آن در قبال دیگر واحدهای ساختمانی هر مفهوم بارز می‌گردد و بی توجه به ارتباط درونی آن با دیگر واحدهای سازنده، نمی‌توان آن را ارزیابی کرد. فقط در شناخت ارزش و جایگاه هر واحد است که توصیف آن امکان می‌یابد.

در زیر، با آوردن ترجمه یک قطعه درباره باران کرداری، از کتاب دینکرد، کوشش می‌شود تا با شیوه همزمانی، ارتباط اجزای سازنده آن با دیگر مفاهیم آشکار گردد و نیز کلیتی که در نهایت از آن حاصل می‌آید و بر ذهن اثر می‌کند، مورد گفتگو قرار گیرد. این قطعه به عنوان یک پیکره اساطیری واحد منظور است و همچنان که در زیانشناسی تجزیه و تحلیل در ابتدا براساس یک پیکره زبانی معین صورت می‌پذیرد و توصیف هر زبان در آغاز، مبتنی بر توصیف یک گونه خاص از آن است؛ در اینجا نیز پیرامون یک متن مستقل و معین سخن می‌رود تا از اغتشاش احتراز شده باشد و عوامل زائدی که ایجاد ابهام می‌کنند و از روشنی و صراحت می‌کاهند، از میان داده‌ها جدا و دور گردند:

به نام دادار هرمزد اشو^۱
آدریاد ماراسفند گفت:

(۱) آدریاد ماراسفند، در کتاب دینکرد، از فرموده زردشت گفت که در (کتاب) دین، (در) جایی (از) اوستا (چنین) پیدا است که زردشت اشو یک روز در همپُرسکی^۲ (با) هرمزد بود که از باران پرسید (۲) [درباره علت غایی^۳ و سبب (پدید آمدن) باران، بُن‌انبار (= منبع اصلی) و رسیدن، فرمانداری و کاریگر و سردار کاریگران، و جوهر و ابزار، و پیتاره (= خصم و هم‌آورد اهریمنی) بازدارنده (بارش)، سود و زیان و علت (پدید آمدن) قطره خُرد و درشت و برف و تگرگ، افزاینده و کاهنده] و سودگر [و زیانگر (آن)، از بیان دین بهی].

(۳) هرمزد پاسخ کرد: [هان! باران از دادار (و) موجب (باریدن آن) نیازمندی جهان، نوبه‌نو، به هنگام رسیدن خشکی در جهان (است که) با رطوبت، زداینده درد و آورنده رویندگی (است). (۴) (بدان!) که سبب (باران) به نیروی گرمی] آب [و توان باد، برخلاف طبع آب، (آن را) از زیر (به هوا) بالا بردن (است، به هنگام) بازآمدن آب به صورت (اصلی) خود، به زیر (و بر زمین)، بوسیله ایزدان تنظیم‌کننده (باران، در جهان) متوازن گشتن^۴ و بخش شدن. (۵) انبار (و منبع) اساسی آن در اصل، دریای وَرگش^۵ (است و با) رسیدن تا ابرپایه^۶، (پس چون) بر زمین آمد، نیز تا به دریایی که انبار اصلی آن (است)، باز می‌رسد؛ (۶) و فرمودار آن دادار هرمزد (است)، و (آن را) آراستاری و کاریگر، از فرمان دادار،

۱. این عبارت با خط فارسی نوشته شده است. این قطعه در دستنویس م. او/ ۲۹ (صص ۱۱۷ - ۱۲۰) نیز آمده و در این گفتار از آن برداشته شده است. آنچه در درون نشانه [] جای دارد با دینکرد (دینکردمدن، ص ۱۰۷، س ۱۶ تا ص ۱۱۰، س ۲) منطبق است (بجز در مواردی چند که ضبط دستنویس م. او/ ۲۹ بهتر به نظر رسید). واژه‌های درون نشانه () به هنگام ترجمه بر متن افزوده شده است (- بررسی دستنویس م. او/ ۲۹، گزارش نگارنده، قطعه شماره ۲۵، صص ۳۵۱ - ۳۵۹).

۲. درباره این واژه در همین مقاله گفتگو خواهد شد.

(۷) برتر سردارِ کاریگرانِ (باران) تشتر (است) و (کار او)، در سرداریِ کاریگران، با ستارهٔ سدویس (از) دریاها و رودها و چشمه‌ها – (که) آبدانها (و) مخزن آب اند – آن را) با ابزار باد به (آسمان) بر کشیدن: (۸) آب را به صورت مه در آوردن و مه را به ابر برندهٔ آب بدل گردانیدن (و) بالا بردن. بهمن را به همکاری، با ابزارِ باد، ابر رونده^۲ را به دیگر سو وزاندن (است). (۹) دین و فره شهریاری موجب به جوشش در آمدنِ (آبهای) اردویسور اناهید (اند)، و آتش را، در همکاری (با باران‌کرداران)، با پتیارگانِ باران، دیوان و جادوان و پریان – که سرکردهٔ آنان ابوش دیو و دروچ اسپنجفر^۳ (اند) – جنگیدن (و آنان را) از پتیارگیِ باران بازداشتن (است). (۱۰) بُرز (ایزد) – خدای مادگان (و) آب‌نژاد – (و) فروهر اشوان را، به همکاری (در باران‌کرداری)، آبها را در اقلیم‌ها و سرزمین‌ها و جایها^۴ بخش کردن، (و آن را) به اندازه، (در هر جای) فروهشتن (است).

۴. متن: کشورها، روستاها، جایها؛ سنج با تیریش بند ۳۳؛ (روستا به معنای «دره و جای پست» هم هست).

(۱۱) جوهر باران آب، و ابزار باران باد و مه و ابر (است). (۱۲) قطره خُرد و درشت (و) تگرگ و برف از امتزاج^۱ باد و طبع عناصر (است): آن‌گاه که باد گرمی دارد، قطره (باران) خرد؛ و چون تری دارد، قطره (باران) درشت؛ و چون سردی (دارد)، برف؛ (و) چون خشکی (دارد)، تگرگ (بارد، یا آن که بارش) ندارد.^۲

(۱۳) پتیاره باران، (بهمراهی) با آپوش و اسپنجفر، (و) بسیاری دیگر دیوان و جادوان و پریان نابودگر، مردکِ خسیس (و زن) بی‌شیر بدچشم، و داور دروغزن (اند) به هنگام برنگریستن به ابر؛ (۱۴) و افزایش باران – به همراهی ایزدان زَبَرنوشته و مینوی آتشان بهرام^۳ (و) دیگر ایزدان – آفریده رادی‌گُزیدار، نیک‌مردِ نیک‌چشم، و زَنِ نیکِ اشو (است). [چنان که در اوستا گوید:] «و زَن اشو را می‌ستاییم»^۴ (۱۵) داور راست نیز، پس به هنگام برنگریستن به ابر، (از اوستا) پیدا (است که باران را می‌افزاید).

(۱۶) و به فرجام، باران را سود بی‌شماری (که هست)، از دهش دادار (است) و تنها زیان (و ویرانگری) آن، از آمیزش (بدی) اهریمن (با آفرینش هرمزد است). سود بی‌شمار از باران، افزایشده (و) تنها زیان (آن) نزارکننده (آفریدگان است). (۱۷) مرد فرمانروا، با فرمان نیکوی دادگرانه، (باران را) برتر (مایه) توان (است)؛ و تنها زیان باران را افزایشده و آن سود بی‌شمار را کاهنده، مردکِ جَبّار، با فرمان بد بیداد، بیش (است): باران‌کرداران را فرمانروای سودبخشنده (در جهان)، افزایشده توان باران‌کرداری (است).

(۱۸) زورآوری دیوان پتیاره باران را سستی‌آور در پتیارگی باران، نیایش بر رسم دینِ بهی و گرامی داشتن ایزدان و زیان کردن بر دیوان (است). (۱۹) و از بت‌پرستی دیوی و دیوپرستی، دیوان پتیاره باران را برترین مستی و سهمگینی

۱. درباره این واژه در همین مقاله گفتگو خواهد شد.

۲. درباره افزودن این چند واژه هنگام ترجمه بر متن پهلوی در همین مقاله گفتگو خواهد شد.

۳. «مینو» صورت معنوی و مثالی افلاطونی است و «آتش بهرام» مقدس‌ترین آتش است که در آتشکده روشن نگاهداشته می‌شود.

۴. جمله با خط و زبان اوستایی است.

در پتیارگی باران، و ایزدانِ باران‌کردار را (از آن) درد و خاموشی در باران‌کرداریِ سودمند بیش باشد.]

(۲۰) گویند آبر که مفرد این فرشته است، نامش تندر و با سپوزگر دیو جنگ می‌کند.^۱

چنان که گذشت، متن بالا در واقع پیکره اساطیری معینی است که یک گونه خاص از اسطوره باران‌کرداری را در بر دارد. مضامین آن، با اختلافاتی چند در شماره و چگونگی، فی‌المثل در فصلی از کتاب بندهش، زیر عنوان «درباره چگونگی باد، ابر، باران»^۲ نیز می‌آید. روایت بندهش درباره بارندگی خود گونه دیگری از اسطوره باران را بیان می‌کند و خود پیکره اساطیری مستقلی است. مضامین این دو گاهی مکمل یکدیگر و گاهی متفاوت اند.

برای مثال، نه تنها مضامین مشترک دو روایت - مانند نام ایزدانِ باران‌کردار و دیوانِ پتیاره باران، چگونگی رفتن آب از دریای وَرگش یا فَرَاخْگَرَد^۳ به آسمان و بازگشت آن و جزاینها - قابل ذکر است، بلکه برای فهم نکات مبهم یکی از این دو پیکره اساطیری، از دیگری می‌توان یاری جست. مثلاً عبارت مختصر و ناتمام دینکرد که با این شکل می‌آید: «... چون سردی برف چون خشکی تگرگ نبارد...» با توجه به قطعه زیر از بندهش، به صورت بالا تکمیل شده است:

چون باد آب ستاند - باشد که تیشتر - که از دریایِ شوژ ستاند، آن شوری و گندگی را به زِرِه هِلْد، آن را که خوش است فراز برد و به مانند مه (به) آنْدروای همی برد و پایستاند، تا به اندروای کامل و سستبر کند، و سرشک سرشک بارد. چون دیوان به پتیارگی رسند، سردی بدان هلند. آن آب را بیفسارند و آب را آن گونه خشک کنند که تا نبارد. نیز باشد که سرشک را افسرند و تگرگ بارد، باشد که باران را از جایی که (در حال) باریدن است، سپوزند (تا) به جایی بی سود بارد. چنان که دیده می‌شود،

۱. بند ۲۰ با خط فارسی نوشته شده است.

۲. بندهش، ترجمه بهار، صص ۹۳-۹۶.

۳. درباره این واژه در همین مقاله گفتگو خواهد شد.

باشد که به زمین شور، باشد که به همان دریا و باشد که به کِشْت بوم، به فرای بود (= افراط) بارد و به جائی که باید باریدن، نبارد.^۱

با توجه به این نوشته، نه تنها عبارت مورد نظر از دینکرد را می‌توان کامل کرد، بلکه می‌توان حدس زد که منظور از واژه مبهم «ترازش»^۲ باران، متوازن گشتن بارش و تنظیم شدن میزان بارندگی و باریدن آن در جای دلخواه و به مقدار دلخواه است. این وظیفه و خویشکاری برعهده ایزدان «راپنیدار باران»، یعنی اداره‌کننده و تنظیم‌کننده و ترتیب‌دهنده آن قرار می‌گیرد.

در برابر این هماهنگی مضامین، اختلافاتی نیز هست: دینکرد با لحنی فلسفی و منطقی درباره باران سخن می‌گوید. بندهش با بیانی که بیشتر دینی است، از پدیده‌های طبیعی ابر و باران و رعد و برق، و سپس زلزله گفتگو می‌کند و بیشتر به چگونگی آفرینش و توصیف پدیده‌های هستی و آفریدگان می‌پردازد. بندهش در این فصل، درباره تأثیر رفتار آدمی و گناهان او در بارندگی، خاموش است. اما این مضمون را که در دینکرد می‌آید، در جای دیگری چون کتاب شایست‌ناشایست می‌توان باز یافت:

یکی این که در شهر چون داور دروغزن گمارند و (او را) به سروری دارند، از گناه و مهر دروج^۳ که آن داور کند، در آن شهر ابر باران کم (شود) و شیرینی و چربی و درمانبخشی شیر گاو و گوسفندان بکاهد، کودک در شکم مادر بیشتر تباه شود.^۴

با این تفصیل، پیکره‌های اساطیری با داشتن موضوعی واحد، می‌توانند مضامینی ارائه کنند که گاهی ادامه و مکمل یکدیگر است و گاهی نیز همانندی ندارد. با استخراج خطوط کلی و صرف نظر از تفاوت در جزئیات، گزارش مقدس خاصی استخراج می‌شود که ابعاد گوناگون اسطوره را در بر می‌گیرد و هرکس از آن،

۱. بندهش، ترجمه بهار، صص ۹۵-۹۶.

۲. دستنویس م. او ۲۹، ص ۱۱۸، س ۷؛ دینکرد، ص ۱۰۸، س ۵.

۳. آزدن ایزد مهر و شکستن عهد و پیمان درست و قانون صحیح.

۴. کتاب شایست‌ناشایست، فصل دهم، بند ۱۸.

درک و برداشتی شخصی می‌یابد.

به عبارتی دیگر، هر پیکره اساطیری حاوی تعبیری خاص از گزارش مقدس است. هر گزارش مقدس چگونگی پدیده طبیعی معینی یا چرایی و چونی رفتاری اجتماعی و نهاد و سنتی، یا امری دیگر را توضیح می‌دهد و تبیین می‌کند. پیکره اساطیری همه یا بخشی از گزارش مقدس را، بنا بر روایت شخصی، در بر دارد. در بالا، تعبیری اجتماعی و رسمی از یک پاره از گزارش مقدس دربارهٔ بارندگی دیده می‌شود که مبتنی بر عقاید رسمی زرتشتی در دوران ساسانیان - یا چندی پیش و پس از آن - است. نویسندهٔ دینکرد، با مقامی بلند و ارزش و اعتباری رسمی، آن را از «بیان دین بهی» نقل می‌نماید و این نکته شاهدهی است بر وجود مبنایی اجتماعی برای این تعبیر. به موازات آن، هر یک از گروندگان، برداشتی ویژه از این گزارش مقدس دارد که خود گونه و تعبیری شخصی است. برخی از تعبیر شاید در جزئیات با روایت فوق اختلاف داشته باشند، یا حتی به رد کردن آن برخیزند. بعضی از گروندگان هم احتمال می‌رود که از چنین گزارش مقدسی بیخبر بمانند. معهذاً، هر یک از تعبیری که در قالب پیکره اساطیری پدیدار می‌گردد، می‌تواند تجزیه و تحلیل شود و چگونگی تکوین آن در نظام درونی دینی و همراه با ویژگیهای شخصی دارندهٔ آن، مورد بازایی و توصیف قرار گیرد.

گزارش مقدسی که در پیکره اساطیری مورد گفتگو دربارهٔ بارش و بارندگی می‌آید، بیش از هر چیز قداست دارد و یک پنداشته دینی است. همراه با قداست آن، عدم هرگونه امکان آزمایش و رد شدن نظریه مطرح می‌شود. برای معتقدانی که آن را «از بیان دین بهی» نقل می‌کنند و می‌شنوند، بیگمان احتمال دریافت چگونگی و موجبات دقیق و علمی بارندگی - چنان که امروز از آن آگاهیم - وجود نداشته است. هرگاه، به فرض محال، چنین کشفی نیز روی می‌داد، باز باسانی پذیرفته نمی‌شد. زیرا نه تنها برخی از گروندگان سرسخت و خشک آن را باور نمی‌کردند تا مبدا به ارکان اعتقاد خود صدمه زنند، بلکه قبول آن برای روشنترین اذهان نیز دشوار بود.

چنین اِشکالی از آن رو پیش می‌آید که عوامل بسیاری پنداشته مقدس را

پشتیبانی می‌کنند و از سست و باطل گشتن آن پیشگیری می‌نمایند. به عبارت دیگر، در گزارش مقدس دربارهٔ بارندگی، نهادهای دینی و مقدس دیگری نیز پدیدار و با آن در ترکیب اند که بخودی‌خود، استوار اند و در جهان‌بینی و تفکر دینی در آن دنیای اساطیری، ریشه‌های ژرف دارند و چون تار و پودی درهم تنیده، در پشتیبانی و حمایت از یکدیگر نمودار می‌گردند. بر این اساس، حذف گزارش مقدس دربارهٔ باران‌کرداری و تبدیل آن به مفاهیمی ناسوتی و این‌جهانی، به بخشی دیگر از پنداشته‌های مقدس، که با آنها عجین و ترکیب شده است، نیز صدمه خواهد زد. واحدهایی که در تفکر دینی زرتشتی - بدان طرز که در متون پهلوی هست - در ترکیب با پنداشتهٔ باران‌کرداری مشاهده می‌گردد، به شرح زیر است:

۱. برگردان پهلوی از عباراتی که در اوستای متأخر می‌آید، و دلالت بر وحی الهی زرتشتی و پرسش پیامبر و پاسخ خداوند، یا به اصطلاح همپرسگی زرتشت و هرمزد دارد، در این متن نیز همانند متونی دیگر - چون وندیداد و زندان - دیده می‌شود. این عبارت اعتباری الهی و رسمی به قطعهٔ باران‌کرداری و جزئیات آن می‌بخشد و آن را در ردیف بسیاری دیگر از پیکره‌های اساطیری قرار می‌دهد که از طریق آنها نظرات موبدان و دین رسمی کشور در عهد ساسانیان بیان می‌گردد. به عبارت دیگر، پنداشتهٔ باران‌کرداری با یکی از آحاد سازندهٔ مفهوم دینی «همپرسگی» - که خود از اجزای ساختاری ساختمان مجموعهٔ مفاهیم و معانی در آیین زرتشتی دوران ساسانیان است - ترکیب می‌شود و با پذیرفتن چنین ترکیبی، تصویری دربارهٔ بارندگی به صورت دانشی دینی و الهی درمی‌آید و در حیطهٔ علم آسمانی موبدان جای می‌گیرد.

۲. با گنجیدن تصورات مربوط به بارندگی در حیطهٔ دانش مقدس دینی، مفهوم باران‌کرداری پدید می‌آید. در این مفهوم، عناصر و اجزائی دیگر از واحدهای سازندهٔ مفاهیم دینی زرتشتی - چنان که از متون پهلوی برمی‌آید - با این تصورات ترکیب می‌شود. ترکیباتی که بدین ترتیب حاصل می‌گردد، سازندهٔ پیکرهٔ اساطیری باران‌کرداری در گونهٔ فوق است. این واحدهای مرکب به شرح زیر اند:

۱-۲. جغرافیای اساطیری و مقدسی که ادبیات پهلوی آن را می‌شناسد و جهان را براساس آن در تصور می‌آورد، در باران‌کرداری نیز پدیدار است. در این جغرافیا، خشکیهای جهان به هفت پاره، یا هفت کشور، تقسیم می‌شود که بزرگترین و برترین آنها «خونیرس» است. دریای بزرگی که آنها را احاطه کرده است و از هم جدا می‌سازد، فراخگرد یا وُرکش نام دارد. آب این دریا بواسطه فعل و انفعالاتی اساطیری از هر آلودگی پاک می‌شود. ورکش «بُن انبار»، یعنی انبار و منبع آغازین و نهایی همه آبهای گیتی است. در باران‌کرداری نیز همین نکته تصریح و تأکید می‌گردد.

۲-۲. گذشته از جغرافیای اساطیری متون پهلوی، که به مثابه یک واحد از نهادهای دینی است و اجزای سازنده آن با واحدهای سازنده مفهوم باران‌کرداری ترکیب یافته‌اند، تصورات مربوط به طبقات آسمان هم در ترکیب با این پنداشته پدیدار می‌گردد: آسمان دارای هفت مرتبه است که نخستین آنها «آبرپایه» و هفتمین آنها «روشنایی بیکران» است. به اعتبار آن که ابر تا طبقه نخستین از آسمان می‌رسد، آن طبقه آسمان را ابرپایه نام نهاده‌اند. بدین ترتیب، ابر که یکی از واحدهای سازنده باران‌کرداری است، در شکل گرفتن مفاهیم مربوط به طبقات آسمان نقش دارد. به بیانی دیگر، ترکیبی از دو واحد متعلق به دو نهاد از گزارشهای مقدس، در مفهوم ساختاری «ابرپایه» دیده می‌شود.

۳-۲. در باران‌کرداری مفاهیم متعلق به یزدانشناسی زرتشتی پدیدار می‌گردد و جنگ میان دو صف نیکان و بدان به این حیطه نیز راه می‌یابد. ایزدان، به متابعت از هرمزد، در باران‌آوری می‌کوشند و دیوان، با پیروی از اهریمن، می‌کوشند تا باران را بازدارند و از این رو «پتیاره» باران به شمار می‌روند. باران‌کرداران، به فرمان دادار هرمزد، عبارت اند از: تشر، سَدویس، بهمن، ناهید، باد، هوم، دین، و بُرزایزد که در بارانیدن باران می‌کوشند. اِسپَنْجَغَر و آپوش دیو پتیاره باران اند. در این نبرد، فروهر پرهیزگاران و آتشان بهرام و فره شهریاران در سوی نیکان، و بس دیو و جادو و پری در سمت بدکارگان جای

می‌گیرند. آدمی نیز می‌تواند، بنا بر اراده و اختیار خویش، به نیکی گراید و از یاوران باشد، یا آن‌که از آن‌بدی گردد و باران را بکاهد.

اصطلاحات معینی در این بافت آفریده می‌شود و کاربرد دارد، نظیر زداینده درد و آورنده رویندگی، یا رشد‌دهنده. این معانی برساخته محیط درونی در پنداشته‌های اساطیری زرتشتی است، و خود چونان واحدهای ساختاری مشخصی در وصف بارش باران می‌آید. با این طرز خطاب، باران باز با واحدهای دیگری از عناصر ساختاری دینی ترکیبی مجدد می‌یابد. پیوستن همین مفاهیم با باران، باز هم وابستگی آن را با نهادهای دینی دیگر استوارتر می‌گرداند.

جغرافیای اساطیری و شکل طبقات آسمانی و یزدانشناسی در اسطوره باران‌کرداری، سه واحد از نهاد ساختاری مشخصی‌اند که همان گزارشهای مقدس است و خود یکی از واحدهای سازنده مفاهیم دینی است.

۳. نهاد دینی دیگری که واحدهای آن در ترکیبات پنداشته باران‌کرداری پدیدار می‌گردد، اخلاق است. اخلاق که در برگیرنده مقولاتی گوناگون، مانند اخلاقی فردی و گروهی و انواع پیامدهای رفتاری است، باید یکی از نهادهای دینی به شمار آید که پیوسته در تصورات و پنداشته‌های دیگر، به صورت یکی از واحدهای ترکیبات ساختاری کارکرد دارد. طبیعت مفاهیم اخلاقی ایجاب می‌کند که در اساطیر به شکل فرمانهایی ژرف‌ساختی و پنهانی، به گروه‌ها انتقال یابد و بندرت صورتی نمایان و روساختی به خود می‌گیرد. از این رو، واحدهای سازنده نهاد اخلاقی اغلب به شکل پراکنده در پیکره اساطیری باز یافت می‌شوند و از این جهت به واحدهای گسسته ساختاری در زبان شباهت دارند. در پیکره اساطیری مورد گفتگو، آن واحدهای ساختاری که متعلق به مقوله‌های گوناگون نهاد اخلاقی است، به شرح زیر است:

۱-۳. مهربانی دادار علت نخستین در باریدن باران است و خود نمونه متعالی از محبت آدمیان به یکدیگر به شمار می‌آید. چنین تقارنی القاکننده این تصور است که چونان هرمزد، پدید آورنده بارندگی، باید مهربان بود و رفتاری پرمهر

داشت. مهربانیِ هرمزد، که جزئی از یزدانشناسیِ زرتشتی است، در باران‌کرداری نیز پدیدار می‌شود و همراه با آن، صف‌آراییِ باران‌کرداران و پتیارگانِ باران در برابر یکدیگر شکل می‌گیرد. مهر و نیکی و ستودگی از صفاتِ هرمزدی، و دشمنی و بدی و ناستودگی از صفاتِ اهریمنی است. جدال برای بارانیدن باران یا کاستن آن، در حقیقت جنگ میان نیکی و بدی است. می‌باید آدمی در صف نیکان قرارگیرد تا به آوردن باران کمک کند. از این راه، در نهایت در آفریدن آن جهان موعود و بی‌آسیب و بی‌خطر، که نهایی است و در پایانِ زمان خواهد آمد، هستی را یاور باشد. گزیداریِ بزرگی که در این راه پیش می‌آید، گزینش اخلاقی است. طرح مسأله با چنین شکلی مستلزم القای این دستور اخلاقی است: مهربان باش که مهربانیِ خداوند مایهٔ باریدن باران است و برکتِ حال و ابدیتِ آینده از آن پدید می‌آید.

۲-۳. خست و رادی دو صفت متضاد اند که وجود آنها در نزد آدمیان موجب کاهش و افزایش باران می‌شود. نیک‌چشمی و بدچشمی مردم نیز دو صفتِ مؤثر در میزانِ بارندگی به شمار می‌رود. دو گروه متضاد از صفاتِ یادشده، یعنی خست در برابر رادی، و نیک‌چشمی در برابر بدچشمی، واحدهایی از نهاد اخلاق اند که با باران تناسب دارند: خست و رادی که با کمبود و فراوانی که خود حاصل بود و نبود بارندگی است، هماهنگ است. باران، خود فراوانی به بار می‌آورد و نمایانگر نوعی بخشندگی و رادی در طبیعت است. خشکی متضاد با آن، و با خست همانند است. نیز از آنجا که جز با نگرستن به ابر نمی‌توان با آن ارتباط یافت، خست و رادی از طریق نگاه مردم، بر بارندگی اثر می‌کند و تأثیرِ بدچشمی و نیک‌چشمی نیز حاصل همان نوع ارتباط است. مفهومی که از آن بر می‌آید چنین است: از خست و تنگ‌چشمی دوری کنید و حتی ابر را هم با نیکخواهی و بخشندگی بنگرید، یا نیک‌چشم و بخشنده باشید و بر ابر بنگرید، تا آسمان هم بخیل نشود و از بارندگی باز نماند. در این حکم اخلاقی، نوعی جادوی همگونگر و همسان‌سازی هست: آسمان رادی را از مردم نیک‌چشم و نیکخواه می‌آموزد و خست را از مردم بدچشم و حسود

و خسیس.

۳-۳. داوری و فرمانروایی دو واحد مشخص و متمایز اند که در باران‌کرداری، نهاد اخلاق با آنها ترکیب می‌یابد: داورِ راست و داورِ دروغ‌زن، فرمانروای نیک و فرمانروای بد، بیشترین اثر را در افزایش و کاهش باران دارند. در اینجا موضوع توصیه برای نیکی و نیکوکاری، جامعه و رعایت خیر و صلاح آن است. عدل و داد که از سوی صاحبان قدرت می‌تواند و باید مراعات شود، در میزان باران دخیل است. تعهدی که با این اظهار برعهده حکام و صاحبان قدرت قرار می‌گیرد، چنین است: ای فرمانروا، در فرمانروایی تو، فراوانی و غنا وجود نخواهد داشت جز با رعایت عدل، و اگر بیدادگر باشی، مسئول خواهی بود!

۴-۳. فره شهریاری و فروهر اشوان و آتشان بهرام در آوردن باران سهم دارند. با این بیان، تابعان شهریاری ملزم به حفظ و نگاهداری جانب اقتدار اجتماعی می‌شوند و باید رفتار خویش را در برابر قانون حاکم و نیروی آن محدود و منضبط کنند و از مقررات و هنجارهای پذیرفته اجتماعی پا فراتر نهند و به این اعتبار، ارزش فره شهریاری و قدرت ناشی از آن رعایت می‌گردد. در وهله دوم بواسطه دخالت فروهر اشوان در باران‌کرداری، خیل رفتگان و مقدسات وابسته به آنان اعتباری مضاعف می‌یابند و اجرای فرمانها و احکام منتسب به آنان بیشتر ضروری می‌نماید. اخلاف باید از شیوه اسلاف خویش سر باز نپیچند و بر راه منتخب آنان گام زنند. نقش آتش بهرام در ایجاد باران نیز بر گرونده فرض می‌گرداند که دین رسمی و پذیرفته جامعه را در هر جزء و هر بخش، دقیقاً متابعت کند و نسبت به آن حرمت گذارد. بدین ترتیب، فرد را در برابر قواعد اجتماعی و حکومت کشوری، فرمان سنت درگذشتگان، و آتشکده و دین رسمی ملزم به رعایت کهنتری و حرمت می‌سازد و از رفتار سرکش و عاصی و طاغی باز می‌دارد.

با توجه به آنچه گذشت، از مفاهیم کلی و یکپارچه نیکی و بدی، دو جفت صفت متمایز خست و رادی، بدچشمی و نیک‌چشمی، در باران‌کرداری

پدیدار می‌شود. به همراهی این چهار صفت، اشویی، یعنی پارسایی، که صفتی کلی و تجزیه‌نا یافته است، نیز حضور دارد و وجود آن در نزد خاکیان موجب بارندگی و نزولِ برکتِ آسمانی در زمان حال، و فلاح و رستگاری بازپسین است. زن و مرد، هر دو در این امر سهم دارند و از این نظرگاه، فرمانروایان و مردم عادی نیز در عداد یکدیگر جای می‌گیرند: داور و فرمانروای نیک، و نیز زن و مرد اشو.

بنابراین، واحدهایی از نهادِ دینی اخلاق، با اجزای مفاهیم مربوط به بارندگی ترکیب می‌گردد تا پنداشته باران‌کرداری پدید آید. واحدهای یادشده از مقوله اخلاق، و ناظر بر رفتار فرد و مسئولیت وی نسبت به دیگران و بنیاد اجتماعی حکومت و سنت و دین، رفتار صاحبانِ قدرت در جامعه و تعهد آنان در برابر انجام دادن وظیفه خطیر خویش است. گزارش مقدس باران‌کرداری، بی از آن که بصراحت فرد را مورد خطاب قرار دهد و او را مستقیماً به مهربانی و بخشندگی و راستی و عدل بخواند، چهارچوبی از مفاهیم و عقایدی پیچاپیچ و منسجم فراهم می‌آورد و به صورتی غیرمستقیم و با شیوه قاطعی، عملاً گرونده را در آن محاط می‌گرداند و با قرار دادن وی در آن چهارچوب، پذیرفتن اصول اخلاقی معینی را بر او فرض می‌کند. بنا بر آن اصول، هر کس مکلف به رعایت حدود مقرر و مسلّم رفتار درست و پذیرفته و هنجارهای اجتماعی است و سر باز زدن از آن موجب کم شدن بارندگی، یعنی مجازات آتی و آتی برای فرد و نیز گروه عاصی خواهد بود.

۴. یکی دیگر از نهادهای دینی که عناصر سازنده آن در ترکیبات پنداشته باران‌کرداری کارکرد دارد، آیین و رفتارهای آیینی است. «نیایش بر رستم دین بهی و گرامی داشتن ایزدان و زیان رساندن بر دیوان» عنوانی است که در پیکره اساطیری بالا، برای آیین دینی مورد نظر اختیار شده است، و تأکید بر آن است که از دیوپرستی و «ستایش دیوی» باید احتراز جست. از متنهای دیگر پهلوی برمی‌آید که رعایت نکردن شرایط کامل در هر نیایش موجب رسیدن آن نماز به

دیوان می‌گردد،^۱ و «ستایش دیوی» چنین مراسم و آیینی است. برگزاری آیینهای رسمی با شیوه دقیق و کامل، که مستلزم مراعات بسیاری از دقایق و ظرایف عملی و تشریفاتی است، یکی دیگر از روشهایی است که آدمی با اختیار کردن آن به باران و باران‌کرداری کمک می‌کند و برگزاری آن وی را در سلک آورندگان باران در می‌آورد تا سودگیتی و مینو از آن حاصل گردد.

نقش فروهر اشوان در بارندگی موجب آن است که برای خشنودی و نیرومندی آنان، مراسم درگذشتگان - که نوعی سپاسداری و حرمت نسبت به خانواده و نیاکان و درگذشتگان خاندان و قوم است - بنابر آیین مقدس زرتشتی، برگزار گردد و از آنان یاد شود. اجرای این آداب و تشریفات که سنتی استوار و بایسته است، به بارندگی نیز یاری می‌رساند و به این وسیله، ضرورت آن باز تأکیدی بیشتر می‌یابد. این تأکید بر استواری بیشتر ارکان خانواده و نظام اجتماعی مبتنی بر آن تأثیری روشن دارد.

از جمله آیینها و رفتارهای دینی دیگر که یکی از واحدهای سازنده باران‌کرداری، یعنی ± [باریدن باران]، در آنها نقش دارد، پیدایش دو جشن تیرگان و آبانگان است. در هر دو زمان، پس از سلطه شوم افراسیاب بر ایران، باران از باریدن بازمی‌ایستد؛ یا آن که افراسیاب به جادویی آن را بازمی‌دارد. در جشن تیرگان، با تیراندازی آریش کمانگیر، و در آبانگان، با پدیدار گشتن زو پسر طهماسب؛ متجاوز شکست می‌خورد و پس از رانده شدن او، باران باریدن می‌گیرد. به پاس دو بارش بزرگ پس از خشکی دیرنده، دو جشن بزرگ آب، یعنی تیرگان و آبانگان، پدید می‌آید. بدین ترتیب، باران در پیدایش آن دو جشن نقش خاصی برعهده دارد و در آن گزارش مقدس، به مثابه واحدی ساختاری، در ترکیب با دیگر واحدهای سازنده کلِ مرکب دیده می‌شود.

در باران‌کرداری، چنان که گذشت، تصوراتی پیرامون بارندگی، به صورت

۱. شایست ناشایست، فصل ۱۴؛ فصل نهم، بند ۱۵ و جز اینها.

واحدهای سازنده این مفهوم، بارها با مفاهیم و واحدهایی از دیگر نهادهای سازنده دین ترکیب شده و گزارشی مقدس پیرامون چگونگی باران و چونی باریدن آن پدید آورده‌اند. پیکره اساطیری فوق مشتمل بر بخشی از آن گزارش مقدس، و در حقیقت، گونه‌ای از یک بخش آن است. مضامین پیکره‌های اساطیری دیگری نیز هست که پیرامون بارندگی اطلاعاتی دیگر می‌دهند و مطالب قطعه بالا را تکمیل می‌کند. از مجموع آنها گزارش مقدسی کلی پیرامون بارش و بارندگی، یا به اصطلاح متون پهلوی، باران‌کرداری به دست می‌آید. باران‌کرداری یک پنداشته مقدس است و در ژرف ساخت خود، یک جزء از گزارشهای مقدسی به شمار می‌رود که در دین زرتشتی، پیرامون پدیده‌های طبیعی هست. در بالا کوشش شد تا عناصری که به مثابه واحدهای ساختاری در نهادهای دینی دیگری وجود دارند و در ترکیب با واحدهای سازنده باران‌کرداری هستند، مشخص و توصیف گردند.

از سوی دیگر، باران‌کرداری که خود یکی از واحدهای سازنده نهاد دینی گزارشهای مقدس است، جایگاه و نقشی معین در برابر دیگر واحدهای ساختاری دینی دارد و در موارد متعدد، به عنوان واحدی خرد و جزئی، در ترکیب با آنها نمودار می‌شود. در ساختن این ترکیبات، باران‌کرداری به صورت مفهومی یکپارچه و کلی، بطور کامل در درون واحدی دیگر و بزرگتر از خود پدیدار می‌گردد و در ساختن آن نقش و جای معینی می‌یابد.

مثال برای واحد بزرگتری که باران‌کرداری بطور کامل و به صورت واحدی یکپارچه در ترکیب ساختاری آن نمودار می‌گردد، آفرینش است: بنا بر رشته اعتقادات زرتشتی در متون پهلوی، دوئین و بنیاد وجود دارد که یکی نیکی است و دیگری بدی. هرمزد یکسره نیکی است و همه آفرینش نیک را او خلق کرده است. اهریمن بد است و هر آفریده بد از آن او است. در گزارش مقدس پیرامون جنگ هرمزد و اهریمن، یا جدال نیکی و بدی، باران پدیدار می‌شود: هم خود در صحنه آرای مشارکت و دخالت دارد و نقشی ایفا می‌کند، و هم آن که عناصر دخیل در این آرایش، در پیدایش و بارش آن نقشی به عهده می‌گیرند. در این نبرد، باران در سوی نیکی جای دارد و یاور آفریدگان هرمزدی است و در برابر خلقت تاریک و

پرم‌رگ و خشکی اهریمن به مقابله می‌پردازد. ایزدان و دیوان برای بارانیدن و بازداشتن باران، رودرروی یکدیگر صف‌آرایی می‌کنند: ایزدان باران‌کردار و دیوان پتیاره باران.

به بیانی دقیق‌تر، آفرینش سلاح هرمزد در نبرد با سلطه اهریمن است. او برای دفاع در برابر هجوم آزمندانه اهریمن، دست به خلقت می‌زند: هرمزد که به دلیل همه‌آگاهی و علم مطلق خویش، از وجود و وقوع حمله اهریمن در آینده خبر داشت، از زمان بیکرانه، زمان کرانمند و محدود را جدا کرد. با یاری آن، آفریدگان خود را ساخت که پاکیزه و کامل و بی‌نقص‌اند. اهریمن با آفرینش پُرم‌ظلمت و درد آفرین خود، در دوران ما، با هستی آمیخته است. در نتیجه این آمیختگی - یا در اصطلاح زبان پهلوی، گُم‌میختگی - است که رنج و بدی بر آفریدگان تحمیل می‌شود. با تحمل چنین رنجی است که سرانجام، پس از پایان زمان محدود نبرد هرمزد و اهریمن، اهریمن و همه متعلقان تاریک و زشت او نابود خواهند شد و دوران آمیختگی به سر خواهد رسید. آفرینش به صورت و وضع اصلی و پاکیزه و «آویژه» خود در خواهد آمد و هرمزد و آفرینش او پیروز خواهند گشت.

دوام و بقای آفریدگان هرمزدی که سرانجام مایه چیرگی نیکی و خیر است، بواسطه باران است: اهریمن پُرم‌رگ و میراننده آفریدگان است و حیات، بویژه زندگانیِ مرد پرهیزگار، ابزار و وسیله نهایی برای پیوستن به رستاخیز و تن‌پسین، یا رسیدن به هستی پاکیزه و مطهر و منزّه نهایی و یافتن تن جاویدان است. چنان‌که در سر آغاز پیکره اساطیری زَبَر‌نوشته می‌آید، باران با رطوبت و طراوت خود زیستن را ممکن می‌سازد و از خشکی و مرگ اهریمنی می‌کاهد. این نقش باران در آفرینش هرمزدی است که به مثابه یک واحد ساختاری آن را رونق و تداوم می‌بخشد.

نقش باران‌کرداری را به عنوان یک واحد سازنده، در گزارش مقدسی که پیرامون حوادث آغاز آفرینش، در کتاب *گزیده‌های زادسپرم* می‌آید، می‌توان باز یافت. باران‌کرداری یکی از واحدهای جزئی در صحنه‌هایی است که در آن، آفریدگان هرمزدی در برابر هجوم اهریمن به مقابله برمی‌خیزند:

تیشتر باد را به یاری خواست و بهمن و هوم به راهبری و بُرژ آبان‌ناف

به همکاری و آردای فرورد به پیمان‌داری به (گرد) هم آورده شدند... سی شب باران را به نابود ساختن خرفستان فروهشت... پس آن خرفستان بمرند و زهر ایشان در زمین بیامیخت. برای از میان بردن آن زهر، تیشتر اندر دریا فرو شد و آپوش دیو به مقابله اوبتاخت... در آن ابر و باران، تازش و کوبش تیشتر و آتش و ازشت به دشمنی آپوش و اسپنجفر بود... ده شبانه‌روز باران بود و زهر خرفستان از آن تیز گداخته شد.^۱

چنان که دیده می‌شود در این پیکره اساطیری، باران در آغاز آفرینش نقش و سهم مهمی دارد و آن شستشو دادن زمین از زهر جانوران اهریمنی است. پس از این پالایش و تطهیر است که زیستن بر زمین امکان می‌پذیرد. در این وصف، باران چونان واحدی ساختاری در گزارش مقدس درباره آفرینش پدیدار می‌شود و در ترکیب با دیگر واحدهای ساختاری، در جایگاهی ویژه نمود می‌یابد.

بدین ترتیب، مفهوم باران‌کرداری هم به صورت واحدی خرد در ساختن واحدی بزرگتر از خود نقش می‌پذیرد و به کار می‌رود، و هم واحدهای سازنده آن با واحدهای سازنده دیگر مفاهیم اساطیری ترکیب می‌گردند و پنداشته‌هایی پدید می‌آورند که متعلق به جهان‌بینی و تفکر دینی در متون موجود زرتشتی است. در اینجا نقشی و جایگاهی که تصورات مربوط به بارندگی و عناصر سازنده باران‌کرداری می‌پذیرند و در تقابل با دیگر واحدهای ساختاری دین زرتشتی پدیدار می‌شوند، کامل است: هم واحدهای دیگر در اساطیر باران نقش دارند و هم باران در پیدایش مفاهیم اساطیری دیگر، دارای سهم و نقش ویژه است؛ و این خود از مشخصات ساخت و روابط ساختاری است.

به بیان دیگر، از یک سوی میان جزء و کل ارتباطی پیکرمانی* برقرار است و اینها در پدید آوردن یکدیگر نقشمند اند، و از سوی دیگر، برای دریافتن و فهمیدن نقش باران در کل آفرینش و ادراک اسطوره باران‌کرداری ناگزیر باید همه اساطیر و رشته باورها و عقایدی را بازشناخت و توصیف کرد که باران‌کرداری یکی از

واحد‌های سازنده آن است. چنین است که بی‌از ادراک کل مجموعه نمی‌شود اجزا و اعضای آن را بازشناخت و به معنی و ارزش متقابل آنها پی برد. در بحثی گسترده‌تر، بخوبی می‌توان این حکم را به اساطیر و باورهای دیگر جز اسطوره باران‌کرداری نیز تسری و تعمیم داد.

با وجود این، در پیکره اساطیری در دست بررسی، عناصر دیگری نیز پدیدار است که اساساً به ساختمان دین بازنمی‌گردد، اما وجود آنها با مفاهیم دینی تضاد و مغایرتی ندارد. مفاهیمی مانند *jud-padīrīšnīh*, *wihān*, *čim* - که به ترتیب به «علت غایی»، «سبب» و «امتزاج» ترجمه شد - به ظن قوی مأخوذ از دانش رایج و دانسته‌های علمی زمان است^۱ و با مفاهیم و پنداشته‌های دینی ترکیب یافته است. وجود اصطلاحات یادشده نمونه‌ای از آمیختگی سطوح مختلف علم و اطلاع درباره واقعیت‌های متفاوت، در پدید آمدن مفاهیمی است که عنوان «دینی» بر آنها می‌گذارند و تعبیری از گزارشهای مقدس به شمار می‌روند.

در پنداشته باران‌کرداری، که واحد روساختی از عقاید دینی زرتشتی در متون پهلوی است، مفاهیمی با خاستگاههایی گوناگون و متنوع، با نظامی نوین ترکیب یافته‌اند و مجموعه مشخصی با ساختی معین پدید آورده‌اند. در این مجموعه، عناصری از آگاهیهای علمی، نیازهای اقتصادی، حقایق اخلاقی، یزدانشناسی پذیرفته جامعه و تفکرات فلسفی و دینی، و جز اینها وجود دارد و در هر لحظه، در آن واحد، ضمیرگرونده را در معرض تأثیر همه اطلاعات و دانسته‌های متفاوتی قرار می‌دهد که چه مستقیماً و چه بواسطه تداعی معانی و به صورتی ناخودآگاه، با یکایک مفاهیم مزبور وابستگی و پیوستگی دارد. تأثیری که از مجموع یکایک آنها در ضمیر پدید می‌آید، واحدی یکپارچه و کلی است که کشف چگونگی پیدایش آن خارج از حیطه کار ما است. اما، خارج از ذهن آدمی، آنچه این واحد‌های

۱. همین نظریه درباره بارش باران و منشأ گرفتن آن از دریای گِرد جهان در آرای گزنوفون، حکیم یونانی قرن پنجم پیش از میلاد می‌آید. می‌دانیم که وی مدتها در ایران زیسته است و در جنگ کوروش کوچک، با او همراه بوده است.

ساختاری را با روابط متقابل خود پدید آورده و موجب پیدایش چنین عکس‌العملی روانی و احساسی و شهودی شده‌اند، قابلیت آن دارند که روابطشان موضوع تحقیق و بررسی مستقل قرار گیرد تا معلوم گردد که چرا بازتاب آنها در ذهن و فرهنگ می‌تواند چنین به تصور و تصویر درآید.

هنگام بحث دربارهٔ باران‌کرداری، جنبه‌های تاریخی و چگونگی تکوین مفاهیم ساختاری اسطوره بویژه چشمگیر است و بخوبی می‌تواند جلب توجه کند. مثلاً بسیار خوشایند به نظر می‌رسد که پیوند تنگاتنگ و متقابل میان باران و اشخاص و حوادث اساطیری زرتشتی را بازتابی از ساخت قبیله‌ای جامعه در هنگام صورت بستن این مفاهیم به شمار آوریم و در این باره به گفتگو پردازیم که آرایش جنگی ایزدان و دیوان بازنمایی از رویدادهای زمینی است. یا بحث کنیم که نقش مهم و برجسته ایزدانی چون تشر و سدویس نشانه ریشه غیرزرتشتی در اسطوره باران‌کرداری است و تأکید «از فرمان دادار» چیزی جز کوشش برای پوشانیدن کفر گذشته و آثار آن در این پنداشته نیست. نیز تکیه بر تأثیر داورِ راست و دادِ شهریاران در باریدن باران، بازماندهٔ نقش آیینی شاه / روحانی عهدِ عتیق در آیین مقدس بارانیدن باران بوده است - که احتمالاً تصاویری از آن، فی‌المثل، در نقش برجسته کورنگون دیده می‌شود.^۱

این قبیل مباحث به تاریخ اسطوره بازمی‌گردد و گرونده معتقد به پنداشته باران‌کرداری، هنگام رجوع به پندارهای خویش، تحت تأثیر آنها قرار نمی‌گیرد. وی از آن بیخبر است و از سابقهٔ تکوین آن تصورات در زمان گذشته اطلاعی ندارد. لذا، در هر لحظه که عناصر ساختاری در واحد همزمانی - مانند نگرانی اقتصادی در حیطهٔ معیشت، لطف و قهر ایزدان در حیطهٔ یزدانشناسی، نکات اخلاقی و آگاهیهای علمی و غیره - ذهن او را متأثر می‌گرداند، گذشتهٔ اسطوره و تاریخچهٔ تکوین آن فاقد چنین کارکردی است و بر او تأثیر نمی‌گذارد. او که در طبع و سرشت خویش، مثلاً، ارتباط بهمن یا اندیشهٔ نیک را با حمایت و نگاهداری از گوسفندان

درک می‌کند، دیگر قادر نیست بداند که مفهوم بهمن اساساً متعلق به آموزشهای گاهانی زرتشت، و در اسطوره باران‌کرداری جانشینی برای نماد قربانی جانوران در آیین مقدس باران است. ضمیر او از اسطوره طبعاً اطلاعاتی را درمی‌یابد و باز می‌شناسد که در بُرش همزمانی و بطور یکپارچه و کامل در اختیارش قرار گرفته است، و همین نکته است که ضرورت مطالعه پنداشته اساطیری را در ساخت همزمانی آن آشکار می‌سازد، و لایه‌های گوناگون تصورات و انگیزشهایی را که در لحظه واحد ذهن را احاطه می‌کنند و بر آن تأثیر می‌گذارند، شایسته بازیابی و شناخت می‌نماید.

اسطوره باران‌کرداری در شکل زرتشتی خود هم هنوز یادبود تکیه و تأکید سنگینی را با خود دارد که در اساطیر دوران عتیق، به دلایلی همچون شرایط جغرافیایی و نیز تاریخچه تکوین مفاهیم و عقاید دینی و آیینهای مقدس، واجد آن بوده است. در صورت جدید، این گزارش مقدس - که رفتارهای آیینی وابسته به آن مستقیماً با تغذیه افراد جامعه ارتباط دارد - در چهارچوب یزدانشناسی پذیرفته و رسمی زمان جای گرفته است. در رأس این یزدانشناسی، دادار هر مزد، خدای یگانه، دیده می‌شود و اجزای آن با اخلاق دینی زرتشتی و نیایشهای آیینی آن پیوند یافته است.

در نزد بسیاری از اقوام و گروههای انسانی، گونه‌ای از همین قداست، پیرامون بارش و بارندگی دیده می‌شود.^۱ مبنای آن را می‌توان ارتباط قاطعی دانست که اغلب میان رونق و غنای زندگانی با میزان باران وجود دارد. همچنین بارندگی امری است دور از دسترس و تأثیر اراده آدمی، و وابسته به آسمان دوردست و بلند، که اجرام سماوی بر آن ظاهر می‌گردند، و شب و روز از آن طلوع و غروب می‌کند. ابر و بارش هم، چونان ماه و ستاره و خورشید، آسمانی است و بخوبی می‌تواند عرصه

۱. برای آیینهای باران‌آوری در جوامع بدوی امروز، مثلاً نگاه کنید به ذیل واژه Rain در:

Encyclopaedia of Religion and Ethics, ed. by James Hastings, Vol. 10, New York, 1971.

پدیدارگشتن اراده خدایان و تجلیات عالم غیب باشد. رعد و برق و سیل و طوفان با آن پیوند دارد و همه این پدیده‌های جوّی محملی است در خورِ ظهور و بروز پنداشته‌هایی که در آغازِ تکوینِ تصوراتِ دینی، آسمانی و خدایی شناخته شده، و اینک در قلمرو اساطیر اولین جای‌گزیده است.

مجموع چنین خصائصی برای پدیدهٔ بارندگی و تصورات پیرامونش امکان آن را فراهم می‌آورد که قداست در آن جای‌گزینند، و این پدیده را در خور و متناسب می‌سازد تا حمل افکار و رفتارهای دینی با آن میسر باشد. از این رو، در نزد بسیاری از ملل و فرهنگهای بشری، مفاهیم و گزارشهای مقدس و مراسم و رفتارهای آیینی گوناگونی در درون ساخت پنداشته‌های وابسته به بارندگی گنجانیده می‌شود و انتساب این ویژگی به بارش یکی از همگانیهای فرهنگی و دینی بشری است.*

* چپستا، سال چهارم، شماره‌های ۸ و ۹، فروردین و اردیبهشت سال ۱۳۶۶، صص ۵۸۰ - ۵۸۶ و صص ۶۹۵ - ۷۰۳.

درباره پیوند اسطوره و زبان*

زبان میانگان و ابزار بیان و بازنمون پنداشته‌هایی است که ما آنها را با نام اسطوره می‌شناسیم. پیوند و دادوستد میان نظام زبان و اساطیری که زبان به مثابه ابزاری برای ارائه و ابراز آنها به کار می‌رود، بویژه بحث‌انگیز و موضوع جستار و پیکار است؛ زیرا که هم معنای واژه‌های زبان و هم اسطوره و مفاهیم اساطیری دارای سیلان و لغزندگی‌اند و دشوار تن به تعریف و تحدید می‌دهند و آسان نمی‌توان هیچ یک از این دو را در چارچوب قواعدی محدود و محدود گنجانید و آنها را به کوتاهی و روشنی تعریف کرد. از سوی دیگر، در زبان واژه‌هایی را می‌توان یافت که به تنهایی بر یک پنداشته اساطیری دلالت دارند و در برخی دیگر از واژه‌ها، پنداره‌هایی* اساطیری به صورت مؤلفه‌های معنایی^۱ مستقلی درمی‌آیند و حوزه معنایی^۲ مستقلی را می‌سازند که وجود آنها اصالتاً ناشی از حضور اسطوره است و مجموعه آنها شبکه‌هایی از واحدهای سازنده معنی را در زبان پدید می‌آورد.

هنگام بحث در دادوستد زبان و اسطوره و پیوستاری آنها با یکدیگر، روشن است که نه آواشناسی و ساخت واجی زبان مورد نظر است و نه نحو زبان، به معنای سنتی و اخص آن. حتی اگرگاهی هم خواندن اوراد و نیایشهای مقدس در برگزاری آیینها نقشمند به شمار رود و یا اسطوره تأثیر موسیقی و کلام و حتی آهنگ آواهای واژه را دارای نقش و ارزش در آیین یا پدیده‌ای اساطیری بخواند، باز باید توجه کرد که در اینجا نیز با ساخت آوایی و واجی زبان سروکار نداریم؛ بلکه این نقش کلام نقشی ثانوی و افزوده بر آهنگ و موسیقی آواهای زبانی و یا حروف و واژه‌های زبان

* از استاد علی محمد حق‌شناس به پاس راهنمایی و مشاورت ایشان در نگارش این مقاله سپاسگزارم.

1. components.

2. semantic field.

است که اساساً بررسی آن، موضوع کار زبانشناسی نیست و با نظام زبان و کارکرد آن، پیوندی ثانوی دارد. اما، آن بخش از زبان که پیوند تنگاتنگ با اساطیر می‌یابد، معنای واژه است که مفاهیم را بتنهایی و انفراد یا در ترکیب با واژه‌های دیگر، به صورت پيامی، بازنمون می‌کند. ما در اینجا با دو نظام متمایز سروکار داریم: یکی نظام زبان با سطوح مختلف آن، و دیگری نظامی از پنداشته‌های اساطیری، که در درون پیکره زبانی* نمود می‌یابد و پدیدار می‌گردد.

استقلال نظام اساطیری و جدا بودن آن به مثابه دستگاہی جدا و دارای نقش و ساخت ویژه خود، واقعیتی است که باید به اثبات آن پرداخت و وجود و چگونگی کارکرد ساخت اساطیری متمایزی را در درون پیکره زبانی مفروض و معینی، مورد بررسی قرار داد. مثلاً هرگاه در زبان فارسی سخن از «پری» باشد، شبکه‌ای از پنداشته‌هایی ناگفته، با روشنی و صراحت بیشتر یا کمتر، به ذهن می‌آید: موجودی زیبا و اثیری و عشق‌انگیز، همچنین آفریننده عشق و جنون و جنون عشق؛ که این تأثیر مبهم را با واژه «پری‌زدگی» می‌شناسیم. نیز به محض باور داشتن او، خودبخود تصدیق می‌کنیم که جهان ما، جهانی دیگر در کنار یا ماورای خود دارد که ما آدمیان را دسترسی به آن نیست؛ اما در آن موجوداتی می‌زیند و هستند که بر ما تسلط و اشراف دارند و ما می‌توانیم بنوعی با آنها ارتباط داشته باشیم. در نتیجه، دیدار با پری، تسخیر پری و نظایر اینها را هم باید کمابیش پذیرفت. این تصدیق و پذیرش ما را در جهان ذهنی و جهان‌بینی دیگری قرار خواهد داد، متفاوت با جهان عاطفی و تصورات و انتظارات کسی که «پری» را باور ندارد و انتظار دیدار پری را در چشمه و باغات نمی‌کشد و از تأثیر غریب او نمی‌هراسد.

اما فرهنگ فارسی معین معنای «پری» را «جن»، «مؤنث جن»، «روح پلید و دیو» می‌نویسد و به محض آن که به معنای چهارم واژه، یعنی «زن زیبا به استعاره» می‌رسد و سپس به واژه‌های دیگری مثل «پری‌افسای» و «پری‌بند» و «پریسای» و «پری‌خوان» و «پری‌داری» و «پری‌زاد» می‌پردازد، ما را به آن جهان اساطیری می‌کشاند که در آن قطعاً جن با پری یکی نیست و وجود پنداری وی خصائصی دارد متفاوت با جن؛ و هیچ فارسی‌زبانی کسی را که به پری تشبیه کند، به جن تشبیه

نخواهد کرد. بدین ترتیب، پری در دو بُعد و نظام متفاوت جای می‌گیرد: یکی آن که در ملازمتِ دو واژه «جن و پری» در زبان فارسی، حقیقتش آشکار است و فرهنگ فارسی آن را رجحان نهاده است؛ و دیگری نظامی مبهم و اغلب به بیان درنیامده، اما موجود و حقیقی، که شناختِ واقعیتش مستلزم دست بردن به پرده دیگری از معانی واژه‌های زبان است: بُعدِ اساطیری. واژه پری و پنداشته‌هایی که به آن باز می‌گردد، با این بُعد ارتباط می‌یابد.

هرگاه در نظر گرفته نشود که این دو نظام مستقل و دارای کارکردِ جداگانه است، بین سطح معنایی زبان با پنداشته‌های اساطیری تداخل روی خواهد داد و شناخت آنها دستخوش تردید و گمان خواهد شد. چه، مفاهیم اساطیری اصولاً در درون ساختِ کلی معنایی زبان می‌گنجد و از طریق آن به بیان درمی‌آید. پس این شبهه به آسانی پیش خواهد آمد که مفاهیم اساطیری چیزی نیست مگر دنباله عادی و طبیعی معانی واژه‌های زبان، و مرز و نقش مستقل و ساخت معینی را برای آنها، چه در افراد و چه در ترکیب مفاهیم با یکدیگر، نباید جستجو کرد. در این صورت، ما واژه‌هایی مانند «پری» و پاره‌گفتارهایی که مثلاً پنداشته‌هایی درباره پری را نقل می‌کند، در دست خواهیم داشت و در برابر بی‌منطقی و بیهودگی آنها سرگردان خواهیم ماند که چرا چنین چیزهایی را می‌گویند و چرا باور دارند و چگونه این خیالات عبث پدید آمده است: اسطوره نادرست و شگفت و احمقانه چرا هست و چرا برخی آن را باور می‌کنند؟

یکی از شیوه‌هایی که از گذار آن می‌توان پیدایش چنین تصورات غریبی را توجیه نمود، توسل جستن به ابهام و اشتباه در زبان است. در سده نوزدهم میلادی، زبان‌شناس و واژه‌شناس بزرگ، فریدریش ماکس مولر، کوشید تا به اثبات رساند که کلیدِ درکِ اسطوره پذیرفتنِ تأثیر و نقش ابهام و معانیِ دوبهلو و کناییِ واژه‌ها و عباراتِ زبان در خلق آن است و در پی اشتباه در تعبیر و تغییر معنای لغات و جملاتِ کناییِ بدوی است که در طی تاریخ تحولِ زبان، اسطوره پدید می‌آید. این نظریه، ابهام و «همریشگی» واژه‌ها را اصل و پایه پیدایش اسطوره می‌شمارد و واژه‌های مترادف و متشابه و صفاتی که با گذشت زمان جای موصوف خود را بر اثر

اشتباه و خطای زبانی گرفته‌اند، مایهٔ ساخته شدن پنداشته‌هایی می‌داند که در بنیاد خود، دستاورد زبان است و چیزی نیست جز نوعی فرآوردهٔ بیماری زبان. بواسطهٔ این بیماری و نارسایی، موجوداتی شگفت خلق شده‌اند که آنها را کسی به چشم ندیده است و حوادثی نامنتقی و غریب به بار آورده‌اند که هیچ عقل سالمی آنها را باور نمی‌کند. با شناخت ریشهٔ واژه‌ها و تحول آنها می‌توان چگونگی تبدیل مفاهیم زبانی را به اساطیر درک نمود.

ماکس مولر از طریق پرداختن به معانی قدیمی واژه‌های سانسکریت و یونانی، به بررسی اساطیر دست زد و طرز بیان کنایی زبان بدوی را موجب پیدایش نوعی بیان پیچیده و خیال‌انگیز و شاعرانه در زبان می‌دانست که منجر به خلق اسطوره شده است. به نظر وی، اسطوره را با توسل به ریشه‌شناسی می‌توان درک کرد. مثلاً اسطوره‌ای می‌گوید آپولو یا فوئبوس، خدای خورشید، دافنه را دوست می‌داشت و سر در پی او نهاد تا او را در آغوش کشد. مادر دافنه، زمین، دختر را در حال گریز بدل به درخت غار کرد و او را وارها نید. برای فهم این اسطوره باید دانست که دافنه در اصل به معنای سرخی پیش از طلوع خورشید است و این اسطوره توصیف چیزی است که «هر روز می‌توان دید: نخست سرخی پیش از طلوع خورشید در آسمان خاوری پدیدار می‌شود؛ سپس برآمدن خدای خورشید که در پی عروس خویش می‌شتابد، و سپس تر، پریده‌رنگ گشتن تدریجی سرخی پیش از طلوع در برابر انوار آتشبار خورشید و سرانجام، مرگ یا ناپیدایی آن در آغوش مادر زمین».^۱

به همین ترتیب، در موارد بسیار و در نزد ملل باستانی داستان‌هایی ساخته و پرداخته شد و به یادگار ماند و به نقل آنها پرداختند که سرآپا فاقد منطق است و همین گفته‌ها پایهٔ پیدایش اسطوره قرار گرفته است.

این نظریه را هربرت اسپنسر، فیلسوف و جامعه‌شناس انگلیسی، گسترش داد و زبان را عامل مهمی در دین بدوی محسوب داشت: زبان بدوی بویژه آکنده از تشبیهات و استعارات است، اما ذهن بدوی نمی‌تواند این تشبیهات را با همان

۱. کاسیرر، زبان و اسطوره، ص ۴۴؛ و نیز - هیس، تاریخ مردم‌شناسی، صص ۱۲۳-۱۹۹.

معانی مجازی خود درک کند. هنگامی که این طرز کاربرد زبان سوء تفاهم پدید می‌آورد، آنگاه اسطوره پدیدار می‌گردد. مثلاً، نهادن نامهایی چون ببر و شیر و شاهین بر پسران، و ستاره و ماه بر دختران امری عادی است. اما تعبیر غلطی از این نامهای زینتی و تشبیهی و تعارف‌آمیز ممکن است پدید آید. شاید «زمانی کلمه سَحَر، به عنوان نام یک فرد به کار می‌رفته است؛ اخبار و احادیث مربوط به شخص سحر نامی که سرشناس بوده باعث شده است که ذهن بدوی و ساده انسان وحشی آن خود او را با مفهوم سحر یکی بداند؛ و ماجراهای شخصی سحر نام را چنان تعبیر می‌کردند که با پدیده سحر بیشتر سازگار باشد. به علاوه، در جاهایی که این نام از آن افراد قبیله همسایه بود، یا از آن قبیله خودی در زمانی دیگر، شجره‌نامه‌های ناموزون و ماجراهای پر از تناقض برای سحر ساخته می‌شد».^۱

هرچند چنین شیوه‌هایی را برای توجیه پیدایش اسطوره و تفکر دینی مورد انتقاد قرار داده و رد کرده‌اند و روشن شده است که اشتباه زبانی و ابهام و ابهام آن مایه خلق اسطوره نیست؛ باز در این باره می‌توان به جستجو دست زد که چگونه یک اشتباه زبانی و ابهام و ابهام در نقل یک مطلب و پنداشته اساطیری امکان دارد به تغییر یا شکستگی یا گسترش آن منجر شود و یا برعکس، اسطوره چگونه ممکن است به فراموشی افتد و از یاد برود و در نتیجه، ترکیبات مبهم و نارسای زبانی خلق نماید.

در اینجا، هرگاه به جای پرداختن به فرهنگهایی متعلق به زمانهایی دیرین و مفاهیم دوردست که به جوامعی غریب بازمی‌گردد؛ به جوامع نزدیکتر نظر افکنیم، امکان بررسی روشنتری از این دادوستد متقابل میان زبان و اسطوره به دست می‌آید. زیرا واحدهایی از مفاهیم سازنده کل تفکر اجتماعی را نیز می‌توانیم بیابیم که با مفاهیم اساطیری در پیوند و ارتباط است. مثالهایی از این دست، بویژه در پیکره‌های زبانی قدیمی پیدا می‌شود که شاید بتوان آنها را هم از نظرگاه تاریخی و «در زمانی»^{*} و هم از نظر پیوند آنها با مفاهیم معاصر خود و از بُعد «همزمانی»^{*}

بررسی کرد.

یکی از این موارد مثال در کتاب پهلوی موسوم به *ارداویرافنامه* می‌آید. *ارداویرافنامه*، همانند *کمدی الهی* دانته، ماجرای دیدار از بهشت و دوزخ را می‌آورد و شرح معراج «ویراف» یا «وراز»، قدیس نامبردار زرتشتی است. در این کتاب، چون چند متن دیگر پهلوی، سخن از آنی می‌رود که پس از درگذشت آدمی، در چهارمین بامداد، بر روان می‌گذرد و وصف آن می‌آید که چگونه روان نیکان و پرهیزگاران به بهشت می‌رسد و روان بتران و بدکرداران راه دوزخ می‌سپرد. در همه این چند روایتی که از این اسطوره در دست است، کردار نیک پرهیزگاران، که نماد «دین»، یعنی وجدان آنان است، در کالبد دختری - یا به اصطلاح «کنیزپیکری»^۱ - با زیبایی بهشتی متجلی می‌شود و روان را از پل چینود یا صراط می‌گذرانند. نماد کردار و دین گناهکاران یا «دُرَوندان» اغلب «کنیزپیکر» زشت و مهیبی است که به دختران نمی‌ماند و گاه نیز «خَرَفُسْتَر» یعنی «جانور موزی و زیانگر» است.

در *ارداویرافنامه*، در قطعه‌ای که این توصیف را می‌بینیم، یعنی فصل ۱۷، بندهای ۷-۹، به دو ترکیب زبانی غریب و ناآشنا برمی‌خوریم که اتفاقاً صورت مفرد و بسیط آنها واژه‌هایی آشنا است و نمی‌توان در قرائت آنها تردید کرد؛ اما معنایی که از آنها برمی‌آید، ابهام دارد و بسیار نابجا و نامنتقی به نظر می‌رسند:

(۷) پس <روان دُرَوند را> بادی سرد گند به پذیره آید. (۸) آن روان چنان احساس کرد <و به نظر آوژد> که از سوی آباختر (= شمال)، از سوی دیوان بیامد گندترین باد <که> از آن گندتر در گیتی ندید. (۹) و اندر آن باد دید دین و کردار خویش را <چونان> زن چه (= زن اهریمنی و بد) عریان پوسیده آلوده «فرازانوی» «آبازکون» بیکران بلغم <و چرک> - که <او را> بلغم <و چرک> به بلغم <و چرک> پیوسته بود - چونان بزه‌آلودترین خَرَفُسْتَر <و جانور موزی و زیانگر> که ریمن‌ترین <و

۱. واژه «کنیز» اصلاً به معنای «دختر» است.

ناپاکترین و گندیده‌ترین «است»^۱

از لحاظ تاریخی، این قطعه را بخوبی می‌توان مبتنی بر جملات و عباراتی دانست که ترجمه از متن باستانی اوستا، و به اصطلاح «زند» است و تأثیر ترجمه تحت‌اللفظی را در آن می‌توان دید که مایه ناهمگونی و تفاوت آن با نثر روان و ساده پهلوی شده است. به همین دلیل، با وجود آن که مطلب کلاً روشن است، غرابت اوصاف این زن «لوت» و عریان - یا «سُترده‌موی»، بنابر احتمال دیگر قرائت واژه - و پوشیده و آلوده، که در او «ریمنی» و ناپاکی و «بلغم» و خلط، «بیکران» و پیوسته و ناگسسته است، محدود به دو صفت «فراززانو» و «آبازکون» نمی‌شود و دیگر صفات وی نیز چندان ساده و فهمیدنی و «آسان‌یاب» نیست. اما، در این میان، چنان که دستور کیخسرو جاماسب یاد می‌کند،^۲ این دو صفت مأخوذ است از خصائص بدن مگس و frāz-šnūg پهلوی برگردان واژه fra-šnaoš و abāz-kūn ترجمه apa-zaðaṇhō اوستایی است.

در متن اوستایی وندیداد و زنده آن، بارها این دو صفت آمده است، مثلاً در فرگرد هفتم، بند دوم^۳؛ و برگردان زند این بند چنین است:

گفت هرمزد (که) تیز خو سریع، پس از < درگذشتِ مردم، ای >
 اسپیتمان زرتشت (یعنی) فراز از < آن که > بوی (= جان) < از تن برفت،
 یعنی < (در جای) < خو فوراً >، (پس بر او) آن دروچ نسوش بردوآزد (=
 هجوم بزد) از سوی آباختر (= شمال) به < شکل > مگس - پیکر آرغند خو
 خشمگین < فراز زانوی آبازکون بیکران بلغم > < خو چرک > (یعنی که < او را >

۱. ارداویرافنامه (متن پهلوی)، صص ۲۶-۲۷.

برای ترجمه کامل ارداویرافنامه - بهار، پژوهشی در اساطیر ایران، ۱۳۶۲، صص ۲۵۰-۲۸۳؛ چاپ ۱۳۷۶، صص ۳۰۰-۳۳۴.

واژه‌های درون نشانه < > هنگام ترجمه بر متن افزوده شده است و واژه‌های درون نشانه () افزوده‌های مفسر در زبان پهلوی بر متن اوستا است.

۲. متن پهلوی ارداویرافنامه، ص ۲۷، یادداشت ۵.

۳. زند وندیداد، صص ۲۳۷-۲۳۸.



بلغم «و چرک» به بلغم «و چرک» پیوسته است) چونان آن
بزه‌آلوده‌ترین خرفستر «و جانورِ موزی و زیانگر، یعنی» (ریمن‌ترین) «و
ناپاکترین».

شباهت بخش پایانی دو قطعه روشن است و پس از جابجا شدن واژه‌های
«مگس‌پیکر ارغند» در زنده‌وندیداد با «زنِ چه» و سه صفت او، یعنی «عریان و
پوسیده و آلوده»، در ارداویرافنامه، عبارات هر دو کتاب تا پایان قطعه تقریباً یکی
است. اما از دو صفتی که مگس را در حالت نشسته توصیف می‌کند، یعنی داشتن
زانوانی خمیده به سمت جلو بدن و قرار گرفتن قسمت عقب بدن او به سمت پشت
و عقب، دو ترکیبِ زبانی پدید آمده و به زنی زشت تعلق یافته است. برای درک و
فهم این دو صفتِ مرکب در زبان پهلوی، راهی جز رجوع به اصل اوستایی و
بازشناسی رابطه آن با شکل بدن مگس وجود ندارد و بدون آن نمی‌توان دانست که
چرا «زن‌پیکر» پلید و ناپاک دارای چنین صفاتی است. بدین ترتیب، در فرآیند تحول
تاریخی، تأثیر پنداشته‌کهن و کهنه‌ای را می‌توان باز یافت که دو واحد زبانی گنگ و
مبهم پدید آورده است و بر اثر اختلاط و استحالة اوصافِ «دروج» مگس‌پیکر و
زن‌پیکر به یکدیگر، خصائص یکی به دیگری انتقال یافته است؛ بی از آن که
صراحت و روشنی کافی برای فهم آن و چگونگی این جابجایی وجود داشته باشد.
تیرگی و ابهام این دو ترکیبِ صفتی هیچ گونه تأثیری در تحولات بعدی اسطوره
نداشته است و در ترجمه فارسی ارداویرافنامه منظوم، جزئیات آن دستخوش تغییر
شده است و اسطوره، فارغ از «مگس‌گونگی» زن مهیب تطّور یافته است. با پذیرفتن
تأثیر از مفاهیم و پنداشته‌های زنده اجتماعی در روزگار شاعر، زن سهمناک به هیأتی
درآمده است که بیشتر با موجوداتی از قبیل مادر فولادزره شباهت دارد:

پس آن گه بردمید از واختر باد	که دوزخ خواند او را موبدِ راد
کزو گنده‌تر و ناخوشترین بوی	نباشد در جهان از ناخوشی اوی
چنان کِآمشاسفندان جمله ز آن گند	برفتند او بماند عاجز در آن بند
به سوی آن روان شد باد پَران	پدید آمد یکی صورت چو قطران
ندیدم نه چنان بشنید گوشم	از آن زشتی رمیده عقل و هوشم

سیاه و سرخ چشم و کژبینی	شوی بیهوش اگر او را ببینی
لبانی زشت، چون دوزخ دهانی	چو پردود و سیاهی کاهدانی
همه دندانش هر یک چون ستونی	دوبینی هر یکی چون تیره لونی
دو دندانش از دهان بالیده بیرون	دو چشم او بسان کاسه خون
سرش بر تن چو دیگی بر مناره	دو پستانش چو دو نالین گواره
درازش چنگها ناخن چو زوبین	فروافکنده لفع از خشم و از کین
سیه چون پُشته انگشت رویی	چو ماری بر رخس هر تار مویی
فروود آویخته ز آن رخ زنخدان	بسان واژگونه کرده سندان
برون می آمدش دود از دهان نیز	چو دید او را بترسید آن روان نیز
چنان دیو سیاه و سهمگین سخت	از او لرزان شد آن بیچاره بدبخت ^۱

بدین ترتیب در روایت زُترنوشته یکی از صورتهای تطوّر یافته این اسطوره را باز می یابیم که در آن، دین گناهکاران به صورت زنی با زشتی مدهش درآمده است. در این باره که آیا در اوستا نیز زنی بدهیبت روان گناهکار را به دوزخ می افکند یا خرفستری ناپاک، قطعاً نمی توان اظهار نظر کرد؛ زیرا احتمال آن هست که در عین وجود شباهت میان وصف مگس و زَن اهریمنی، در قطعه ای از اوستای گمشده دیوزنی در این نقش ظاهر می شده است و قطعه زُترنوشته از *ارداویرافنامه*، برگردان کامل آن بوده باشد. در اوستای موجود، شرح عروج روان به بهشت و افتادن آن به دوزخ در کتاب موسوم به *هاذخت نَسک* آمده است. از این کتاب، که زَنَدِ آن نیز در دست است، آن بخشی که توصیف دین دروندان را می آورده، حذف شده است و نمی توان از روی آن داوری کرد که پنداشته «دروج نسوش» و اوصاف پیکر «مگس گون» او تا چه میزان بر شکل «کنیز پیکر» سهمناک تأثیر داشته است. از میان آثار پهلوی، به هر تقدیر، با اتکا به کتاب *روایت پهلوی* (فصل ۲۳، بند ۲۳)^۲، می توان اطمینانی نسبی یافت که بهر کم در یکی از روایت های باستانی به زبان اوستایی، آن صورتی که روان را راهی دوزخ می کرده، «خرفستر» و جانور مودی و

۱. *ارداویرافنامه* منظوم زرتشت بهرام پڑو، صص ۷۱-۷۲.

۲. *روایت پهلوی*، ترجمه میرفرخایی، ص ۳۶.

زیانگری بوده است که آن را باید همان «دروج نسوش» یا پیکرِ مگس‌گون دانست. صورت باستانی «کنیزپیکر» نماد دین گناهکاران، چه دیوزنی مهیب باشد و چه ماده‌دیوی با شکل مگس؛ این نکته روشن است که همه متون دیگری نیز که این گزارش مقدس را دربر دارند، بیشتر به «کنیزپیکر» زیبایی می‌پردازند که نماد کردار و دین و وجدانِ روان مردم پرهیزگار است: در کتاب *گزیده‌های زادسپرم*، مینوان بسیاری، بادپیکر و آب‌پیکر و گیاه‌پیکر – مانند بوستان – و کنیزپیکر و مردپیکر و گاوپیکر و آتش‌پیکر به استقبال روان می‌آیند و از کنیزپیکری سخن می‌رود که چون مادری روان را از گذر ترسناک عبور می‌دهد و نیز مردپیکری که آموزگار او است؛^۱ اما از کنیزپیکر سهمناک گفتگو نمی‌شود. همچنین از کنیزپیکر زیبا در زند و یشتاسپ‌یشت^۲ سخن می‌رود. در کتاب *دادستان دینی*، «کنیزکی» یعنی دخترکی، گنجور «کرفه» و کردار نیک است و در برابر، «زن‌پیکری» سهمگین و ناپاک، با «انبار گناه» به پذیرة روان بدکرداران می‌آید.^۳ *دادستان مینوی* خرد از هر دو زن سخن می‌گوید: «کنیزپیکر» زیبا و «کنیز» یا دختر زشتی که به دختران نمی‌ماند؛ اما به اختصار.^۴ در *بند هیش*، از سه تجلی «گاوپیکر» فربه و «کنیزپیکر» جوان و سپیدجامه و «بستان‌پیکر» خرم برای دین و کنش نیکان، و «گاوپیکر» نزار و «کنیزپیکر» زشت و سهمگین و «بستان‌پیکر» بی‌آب و بی‌آسایش برای دین و کنش بتران یاد می‌شود.^۵ در روایت فارسی کتاب *صد در بند هیش* هم هر دو تجلی را «صورت» ترجمه کرده‌اند، بی‌توجه به جنسیت آنها.^۶

ابدال صورت «مگس‌پیکر» و «زن‌پیکر» سهمگین، چه در دوران باستانی و متونی به زبان اوستایی روی داده باشد و چه در عهد ادبیات پهلوی؛ زمینه و «بافت»^۷

۱. *گزیده‌های زادسپرم*، ترجمه راشد محصل، صص ۵۰-۵۳.

۲. فرگرد ۸، بند ۵۶، در *زند خرده اوستا*، ص ۲۱۳.

۳. *داستان دینیک*، ص ۵۰ (پرسش، ۲۳، بند ۵) و ص ۵۲ (پرسش ۲۴، بند ۵).

۴. *مینوی خرد*، ترجمه تفضلی، ۱۳۶۴، ص ۱۲ و ۱۵.

۵. *بند هیش*، ترجمه بهار، ص ۱۳۰.

۶. *صد در نشر و صد در بند هیش*، صص ۱۶۸-۱۶۹.

مناسب برای این دیگرگونی وجود داشته است. از جمله عوامل سازنده این بافت مساعد، یکی «مؤنث بودن» نسوش، یعنی دیوی است که به هنگام مرگ بر جسد هجوم می‌برد: نسوش دروج، یعنی ماده‌دیو است و از آنجا که اسم در زبان اوستایی به سه دسته مذکر و مؤنث و خنثی تقسیم می‌شود، دروج نسوش بخوبی می‌تواند خصائص خویش را به دیوزنی بسپارد که تجلی دین گناهکاران است. عامل دیگر این است که دین نیکوکاران به شکل «کنیزپیکر» زیبایی وصف می‌شود که گاهی نیز واجد ویژگیهای پیکر زنانه است. در متون موجود اوستایی، در هادخت نسک صفت *erədva-fšnyā* برای او می‌آید که در *زند هادخت نسک* به «ستیع پستان»^۱ برگردان شده است. این صفت معادل است با «قراپستان» در *ارداویرافنامه*، که تفسیر شده است به «او را پستان آواز نشست»^۲، و شاید برگردان از عبارات اوستایی دیگری جز آن *هادخت نسک* باشد که اینک از میان رفته است. وجود این گونه عوامل زمینه‌ای را فراهم می‌کند و بافتی را می‌سازد که در آن خصائصی زنانه فرایاد آید و به سهولت به جای صفات مبهمی که در تقابل و تضاد با آن است، اوصافی بنشینند که در بنیان خود چیزی نبوده است جز ویژگیهای پیکر مگس.

چنین دیگرگونیهایی که بواسطه تأثیر مفاهیم دیگر و تصورات همجوار خود پدید می‌آید و امری تاریخی است و به بُعد تاریخی و «دَرمانی» پیوند اسطوره و زبان بازمی‌گردد، مشتمل بر معانی و پندارهایی است که در حاشیه مفاهیم و تفکر دینی و پنداشته‌های گروهی، خودنمایی می‌کند و تنها بخش کوچکی از آنها را می‌سازد. این گروه از مفاهیم و واژه‌های اندکی را که به آنها مربوط است، در برابر بخش اصلی و عمده لغاتی که به نظام تفکر دینی و فقهی و گزارشهای مقدس در زبان پهلوی متعلق است؛ قرار می‌گیرد. این گونه مفاهیم و معانی را بیشتر باید پدیده‌هایی اتفاقی دانست که در «روساخت»^{*} معینی پدید آمده است. حال آن که بخش دیگر، به صورت منظم و بر پی و بنیاد ژرف ساختی زیبا و اصلی خلق

۱. در کتاب *ارداویرافنامه* (چاپ هوگ)، ص ۲۸۴، سطر ۱۱.

۲. *ارداویرافنامه* (متن پهلوی)، ص ۱۰، س ۱.

می‌شوند: در این ژرف‌ساخت،* گزارشهای مقدس و پنداشته‌هایی وجود دارند که طبق قواعدی معین با یکدیگر ترکیب می‌شوند و ترکیباتی متنوع می‌سازند و این ترکیبات در روساخت، هریک هربار می‌تواند در شکل و «گونه»^۱ خاصی نمود یابد. اما همه این معانی رنگارنگ، در پی و اساس خود متکی بر پنداشته‌هایی است که به شکل مجموعه متمایز و مشخصی ساخته شده‌اند و برای درک ساختار آنها باید ساخت^۲ و نقش^۳ هریک را در خلق کلیت اندیشه دینی و فقهی در این کتابهای قدیمی باز شناخت.

در همین قطعه از ارداویرافنامه، واژه‌های اباختر یعنی شمال، دیو، چه، بلغم و چرک و خلط، ریمنی، دروچ نسوش، دُواریدن، خرفستر، و یکساخت دیده می‌شود که هم با یکدیگر ارتباط و پیوستاری دارند و هم برای فهمیدن آنها راهی نیست مگر رجوع به جهان‌بینی و تفکر دینی معینی که مفاهیمی برخاسته از اشیاء و حقایق مختلف عالم کبیر و صغیر را در آرایشی خاص عیان می‌دارد و تکلیف‌گروندگان را در مواقع و مواضع ویژه‌ای تعیین می‌نماید و معلوم می‌کند. واحدهای سازنده این مجموعه از گزارشهای مقدس و پنداشته‌های دینی و تصورات و پنداره‌های پیرامونی آنها حوزه معنایی خاصی را در زبان پدید می‌آورند که در سطوح گوناگون قابل بررسی و توصیف است. این مفاهیم و معانی، که در بن و بنیاد خود ارزش و اعتبار اجتماعی دارند و به تصورات جمعی باز می‌گردند، گاهی نیز با شکلهای فردی و در گونه شخصی، در اثری مکتوب پدیدار می‌شوند و برجای می‌مانند.

در بند دوم از فرگرد هفتم کتاب وندیداد، که ترجمه زند آن در بالا نقل شد، چگونگی پیدایش «ریمنی» و پلیدی و نجاست ناشی از جسد و تماس با آن توجیه می‌گردد و بنا بر آن، گروندگان می‌باید رفتار آیینی معینی را در برابر جسد در پیش گیرند. «طرح رفتاری» مزبور بر پایه این گزارش مقدس بیان و توجیه می‌شود که در

1. variant.
2. structure.
3. function.

هنگام مرگ، در لحظه جان دادن، ماده دیوی از نیمه و سوی شمال، جایگاه دیوان و اهریمن، بر جسد هجوم می برد و بواسطه آلودگی او، جسد آلوده و ناپاک و «ریمن» است. برای پرهیز از این آلودگی و «ریمنی» است که باید قواعد موسوم به «پرهیزنسا» را رعایت کرد. بدین ترتیب، طرح رفتاری گروندگان در برابر جسد مردگان، نه تنها با مفاهیمی مانند تقابل میان آفرینش هرمزدی و اهریمنی، تعلق نیمه شمال به دیوان و وابستگی دیوان به اهریمن، تقابل دیو که نرینه است با دروج که مادینه است، تعلق آفریدگانی چون خرفستر یعنی جانور موزی - که مگس هم از زمره آنها است - به آفرینش اهریمنی، پیوستاری و رابطه می یابد، بلکه در وجود واژه هایی نیز بازتاب می گیرد که به صورت دو رشته متقابل در زبان اوستا و پهلوی هست: مثلاً «چه» زن اهریمنی و بد است و در برابر *nārīg* یعنی «زن نیک» جای دارد و فعل «دواریدن» یعنی «حرکت و راه رفتن اهریمنی». این واژه ها که فهرست آنها چندان هم کوتاه نیست،^۱ برخی تا فارسی زرتشتی و حتی فارسی رسمی نیز رسیده اند.

ویژگی مهم مفاهیم ژرف ساختی دینی پدیدارگشتن آنها در جایگاههای گوناگون و با جلوه های رنگارنگ و گونه های روساختی مختلف در واژه ها و نیز آن پیکره های زبانی است که به اشکال متفاوت مطالبی دینی و احکام فقهی و اجتماعی را باز می گویند. مثلاً در ردیف دیگر صفات زن مگس گون *ardawīrafname*، با دو واژه ای که به «بیکران بلغم» ترجمه شد، برمی خوریم: *a-kanārag drēm*. اصل اوستایی آن *akaranēm.driwyā* است و اصلاً دروج نسوش دارای این خصیصه است. در اینجا ما با پنداشته ای روبرویم که به وجه دیگری از آن گزارش مقدسی باز می گردد که پایه شیوه های تطهیر و رفتار آیینی در برابر جسد، یا به اصطلاح «نسا»، و پلیدی آن است: بنا بر این تصور فقهی، ناپاکی دروج نسوش تا حدّ و مرزی از اجسام نفوذ و رسوخ می کند که جسم یکپارچه و «یکساخت» و به اصطلاح پهلوی *ēw-kardag* باشد. به همین منوال، در قطعه ای از کتاب فقهی، موسوم به *زندِ فرگرد و نندیداد*،

۱. پوردادود، در یستا (جلد اول)، صص ۲۳۳ - ۲۳۸.

همین واژه را می‌بینیم که برگردان یا تفسیر *akaranəm* اوستایی است: پس، آن دروچ نسوش نگون گردد <و به طرز اهریمنی فراز رَوَد> به نیمهٔ آباختر <و جهت شمال>، به پیکرِ مگسِ ارغند <و خشمگین> سیاه فراز زانویِ ابازکون و بیکرانِ بلغم <و چرک> که او را بلغم <و چرک> «یکساخت» <است>؛ چونان آن بزه‌آگین‌ترین خرفستر <و جانور موزی و زیانگر، یعنی> ریم‌ترین <و ناپاک‌ترین>.^۱

آمدن *ew-kardag drēm* به جای *a-kanārag drēm*، این صفت مشترک زنِ مگس‌گون و دروچ نسوش را به حیطه‌ای از احکام فقهی می‌لغزاند که در آن تطهیر از ریمنی و نجاستِ جسد صراحت و وضوح دارد: دو صفتِ «یکساخت» (*ew-kardag*) و «جُسد ساخت» (*Jud-kardag*) به ترتیب به اجسامی باز می‌گردند که حجم پیوسته یا گسسته و مرزمند داشته باشند و با معیار «مرزمندئ» حکم نشر و سرایت ریمنی دربارهٔ آنها صادق است و بواسطهٔ آن اصل حکم می‌شود که جسمِ یکساخت بر اثر تماس مستقیم با جسد یا برخورد با جسم آلوده از تماس یافتن با جسد، خود نیز تماماً آلوده و پلید و نجس خواهد گشت؛ اما جسمِ جُسد ساخت تا آن حد ریمنی را در خود فرو می‌برد و ناپاک می‌گردد که حجم یکپارچه و یکساخت داشته باشد، یعنی فقط یک بخش از آن. بدین ترتیب، صفت «بیکران» برای پلیدی و ناپاکیِ «زن پیکر» سهمناک در *ارداویرافنامه*، از طریق یک واحد و عنصر زبانی ارتباط اصیل خود را با گزارش مقدسی نگاه داشته است که در اصل، نشر و سرایت ریمنی و نجاست را توجیه می‌کرده و چرایی و چگونگیِ ضرورت یک طرح رفتاری اجتماعی را تعیین می‌نموده است.^۲

ترکیبات زبانیِ غریبی مانند آن دو صفتِ «زن پیکر» نمادِ دین دُروندان در *ارداویرافنامه*، که از پیکر مگس به وام گرفته شده است، و نیز واژه‌هایی نظیر یکساخت و جُسد ساخت، که کارکرد آنها منوط به شناختگیِ نظام مفاهیم و تفکر

۱. دستنویس ت د ۲، ص ۶۲۷، سطرهای ۸ تا ۱۱.

۲. هادخت نسک، ص ۲۹۳ (فصل سوم، بند ۳۸. در کتاب *ارداویرافنامه*، چاپ هوگ).

مشخصی از باورهای اجتماعی است، به محض آن که میزان شناختگی و شهرت آنها به کاهش بگراید، به ابهام و فراموشی می‌افتند. برخلاف آنها، واژه‌هایی مانند «دیو» و «ریمن»، چون کاربردی بیشتر عام و همگانی داشته‌اند، هنوز هم با تغییراتی در زبان فارسی زنده مانده‌اند. همانند گروه نخستین، در رده دیگری از مفاهیم نیز می‌توان مثالهایی یافت که با دیگرگونی نهادهای اجتماعی و مفاهیم بازگردنده به آنها، دچار ابهام و تیرگی شده‌اند. مانند واژه «زد خدای» پهلوی، که ترجمه تحت‌اللفظی برای اصطلاح اوستایی *ratu-xšaθrā* است و به ساخت خانواده در جامعه کهن ایرانی بازمی‌گردد: زنانی را که به اصطلاح در «سالاری مرد» و درون خاندان می‌زیستند، چنین می‌خواندند و اینان در برابر زنان «خودسالار» و «خودسرای»، که تحت قیمومت مرد نبودند و خود زندگانی خود را اداره می‌کردند، قرار می‌گرفتند.^۱ این گونه واژه‌ها پس‌پاسب و یادگار مفاهیم اجتماعی فراموش شده و یا رو به فراموشی رونده‌ای هستند که به مثابه سنگواژه‌هایی در زبان باز می‌مانند و برخی از آنها پنداشته‌هایی را در خود حمل می‌کنند که پیوند تنگاتنگ با اسطوره دارند.

در نهایت، در بنیاد و پی‌واژه‌هایی نادر و با کاربرد اندک که به تفکر اساطیری بازمی‌گردد، با نظامی از واژه‌های متعدد و پُرکاربرد سروکار داریم که مفاهیم دینی و تفکر اساطیری / فلسفی معینی را بیان می‌دارند و پنداشته‌های خاص و گزارشهای مقدسی را باز می‌گویند که سرانجام به بیان مبانی آیینی و اخلاقی ویژه‌ای می‌انجامد. این مفاهیم، که خود به مثابه ژرف‌ساخت و بنیادی برای پیدایش بسیاری لغات و ترکیبات و پیکره‌های زبانی راجع به فقه و باورهای اساطیری به شمار می‌روند، در ژرفای خود اندیشه‌ای بنیادی‌تر نهفته دارند: در پس پاره‌گفتارهای کهنی که ترجمه آنها آورده شد، این پنداره اصیل و «نخستینه» هست که در زندگانی، «افزونگری» و افزایش، نیکو و برای آفرینش هرمزدی خجسته و نجاتبخش و موجب رستگاری است و «سود» هستی در آن است. در پی این تصور

۱. «درباره ساخت خانواده در دوره ساسانیان»، از نگارنده.

است که نظامی از معانیِ زبانی با مؤلفه‌های معنایی پدید می‌آیند و مثلاً، واژه *spānta* اوستایی و «سپند»، که به «مقدس» برگردان می‌شود، در پهلوی معادل «افزونی» (*abzōnīg*) قرار می‌گیرد. این تصور و همچنین واژه‌های وابسته به آن، همه در تقابل و تخالف با پنداره «تباهی» و «کردارِ تباه‌کننده» است که هم مفهوم تباهی جسد پس از مرگ و هم گناه، که روان را به ژرفای تاریک و تباه دوزخ می‌افکند، به دنبال آن پدیدار می‌گردند: از لحاظ لغوی، هم «نسوش» و «نسا» از ریشه *nas* ایرانی باستان مشتق می‌شود و هم واژه «گناه» و فعل *wināsītan* یا *wināhīdan* پهلوی، که معنای آن «تباهیدن» است.

بدین ترتیب، یک حوزه از معانی زبان، به صورت طیفهایی با سایه‌روشن و رنگارنگی بسیار، در خود نظامی از پنداشته‌های اجتماعی پراعتبار دینی و فلسفی و فقهی و نظایر آن را حمل می‌کند که گاهی برخی از آنها، به دلایل و علل گوناگون، دچار فرسودگی و ساییدگی و شکستگی می‌شوند و کارکرد نخستین و اصلی آنها دستخوش ابهام و ابهام می‌گردد. در این صورت، همین مفاهیم و معانی را که حاضر و آماده اند تا نقش و کاربردهایی دیگر بپذیرند، بویژه اسطوره می‌نامیم و در زیر این عنوان، پنداشته‌ها و تصورات بسیاری را جای می‌دهیم که در اصل خود اختلاف و استقلال تام دارند. گرچه واژه‌ها، چونان سنگریزه‌هایی که راه را به سوی گمشدگی نشان می‌گذارند، هدایت‌کننده و راهنما می‌توانند باشند؛ اما این جاده امن و روشن و بی‌خطر نیست و گاهی در جای سنگ، خرده و ریزه‌های نان است که گنجشگها آنها را می‌خورند. به همین دلیل، رفتن به دنبال «پری» گاهی به جای آن که ما را به چشمه‌سار و سایه درخت برساند، می‌تواند ما را به سردابه‌ها و حمامهای پراز اجنه بکشاند. بازبینی و بررسی تکاتک این واژه‌ها و معانی آنها، در فرآیند تطوّر و تحوّل تاریخی و نیز در پیوستاری آنها با دیگر تصورات و پنداشته‌ها، به احتمال تنها راه بهتر و اطمینان‌بخش‌تر در شناسایی و درک این معانی و پندارها و یافتن کاربرد و ساخت هر یک است.*

درباره جایگاه زن و زبان پهلوی

زورمندی نیمه مذکر جامعه پیوسته ایجاب می‌کند که سهم مردان از دستاوردهای اقتصادی گروه بیش از زنان باشد و این حقیقت را با شیوه‌های گوناگون و مشاهده عوامل و پدیده‌های اجتماعی مختلف می‌توان بازبینی و بیان نمود. چنین پیدا است که در اغلب موارد، در پی تکوین جامعه بی‌طبقه ابتدایی و به محض انباشته شدن دارایی و ثروت و پیدایش ذخیره‌هایی از توانمندی، که بتوان با آن و بر سر تصرف آن، اعمال قدرت و تحمیل اراده کرد و از گذار آن، قدرت را در رنگارنگی خود به جلوه درآورد، حصه نیمه مؤنث جامعه از رفاه و آسایش به نابرابری و کاستی می‌گراید. این اختلاف و تفاوت میان دو نیمه افراد بشر که در بهره‌یابی از رفاه و راحتی و مزایای حیات اجتماعی در طی زمان و مکان تغییر می‌نماید، در اشکال گوناگون و در پدیده‌های مختلفی بارز می‌گردد و نشانهایی از آن را در زبان هم می‌توان دید. این نمایش از آن روی در زبان نیز قابل مشاهده و رؤیت می‌گردد که مفاهیم اجتماعیِ نوساخته در درون فرهنگ جوامع بشری و در درازنای تاریخ، در واژه‌های زبان و حوزه‌های معنایی آن نمودار می‌شوند.

همچنان که واژه‌های برده و بردگی بر بودن مفهوم و قانون اسارت انسان به دست انسان دلالت دارد، لغاتی را نیز می‌توان یافت که در آنها ارجمندی مرد و رجحان بی‌گفتگو و بلامنازع او بر زن نمایان است. به نظر می‌رسد که انقیاد زن با دو سازوکار* اصلی و قاطع در جوامع بشری اعمال می‌شود و انجام می‌گیرد: نخستین آنها بی‌ارج و مقدار قلمداد کردن هنر زاینده‌گری است و کاستن از اعتبار این ویژگی انسان مؤنث است. از گذار این روش است که خصائص بدنی و ناگزیر زنانه به صورت عیب و ننگی پدیدار می‌گردد و مثلاً حیض و ناپاکیهای زایمان را پلیدیهای اهریمنی و سخت می‌شمارند. دوم این که زن را تا جایی که امکان دارد - یعنی تا نهایت و بطور کامل - از صحنه فعالیت‌های اقتصادی بیرون می‌رانند و یا کار او را

بی‌مزد و بی‌اجر می‌گذارند و یا او را از انجام دادن کاری با ارزش اقتصادی و بهره و سود چشمگیر محروم می‌دارند. بدین منوال است که هم بخش هنگفتی از نیروی انسانی گروه مصروف تطهیرهای زائد و بی‌منطق و گاهی حتی زیانگر می‌شود و هم کار زنان به صورت نوعی بیگاری و کار مجانی برای رئیس خانواده درمی‌آید - که در صورت پدیدار شدن بحران، چیزی از آن در دست زن زحمتکش نمی‌ماند - یا آن که در نهایت، شوهر دادن دختر مسئله نگران‌کننده و دردناکی می‌شود، بارنج و درد و ننگ برای دختر و مادرش؛ و حتی پدر.

این مفاهیم اجتماعی هرگز به صورت گفتاری زنده و درآمده به بیان و صراحت نیست، بلکه به صورتی نهانی و تابع چنان سازوکار* پیچیده و درهم تنیده‌ای عمل می‌کند که اغلب حتی منکر وجود خویش هم می‌شود؛ اما نتایج عملی و واقعی آنها جای تردیدی در بودنشان باقی نمی‌گذارد. چنین مفاهیم و احکامی در طی زمان و بتدریج پدید می‌آید و دگرگون می‌شود، زیرا امری ثابت و طبیعی و روشن نیست و همواره آماده است تا دستخوش تغییرات شرایط محیط خویش گردد. ناپایداری و سستی و تغییری که مفاهیم اجتماعی حاکم و ناظر بر چنین سازوکارهایی می‌پذیرد، در مواردی ضبط می‌شود و به یادگار می‌ماند.

یکی از منابعی که می‌تواند نشانه‌هایی از این دگرگونی و تحول و تلوئی را در اختیار ما بدهد، نوشته‌هایی متعلق به اعصار متواتر از یک جامعه است که انعکاسی از این مفاهیم را در خود حفظ کرده باشد و از رهگذر آن می‌توان دید که چگونه جایگاه و ارج زن بتدریج دستخوش دگرگونی و تفاوت می‌گردد. در چنین آثاری است که سیر این تطور و تغییر و تخفیف منزلت و جایگاه قابل مشاهده و توصیف است. در نهایت، این نتیجه حاصل می‌آید که مجموع این مفاهیم چیزی جز برداشت جمعی فرهنگهای مختلف از طبیعت نیست و به همین دلیل است که بیگمان باید آن را امری نوساخته و مجعول دانست و نه طبیعی و متعلق به جهان واقعی و خارج از محیط زیستی / بشری.

در تاریخ فرهنگ ایران قدیم، در روندی ثابت و روشن، از دوران پیش از تاریخ، پیوسته زن در این سرزمین ارجمندی و اعتبار خویش را از دست داده است و با

گذشت زمان، هرچه فزونتر از فعالیتهای اقتصادی واجدِ قیمت و بهای او کاسته شده است. بدین شرح که پس از دوران بسیار قدیم، در سپیده دم تاریخ، هنوز مقام بلند و پایه والای زن چندان بود که در عهدنامه‌ای که در حدود سال ۲۲۲۳ پیش از میلاد مسیح، بسته شده و برجای مانده است، بانوخدایی با عنوان «فرمانروای آسمان» در میان ایزدان جایگاه نخستین و برتر دارد و همسرش عنوان «همسر بزرگ»^۱. اما این مقام، پس از آن روزگاران و پس از جامعه عتیق ایلام باستانی، بتدریج چندان به پستی و خواری گراییده است که به جای بغبانوان و الهگان آن دوران عتیق، که در رأس تثلیث خدایان جای داشته‌اند، دیوزنانی با کنش ناراست و فریبندگی مدّش نشستند و بر جای ارجمندی نسب بردن به بزرگ‌مادر ازی و بانوخدای زایش نخستین، و شهبانوان ایلامی که تاج شاهی به برادران و فرزندان خود می‌سپردند، زنان گمنام و بی‌نشان گشتند.

آنگاه آغاز شد زمانه ماندن زنان در حرمسراهای بزرگان و خانه مردم نداشت و فقیر و در طایفه هزاره‌ها می‌بینیم که وی فقط در اندرون نشسته است، تا به آنجا که زن و کدبانو را حتی از نامیده شدن در نزد دیگران و بیرون از حصارِ اقتدار مرد و صاحب خویش، محروم می‌پسندیده‌اند و بردن نام او را توهین می‌شمردند به مرد «غیرتمند» او!

دور داشتن زن از شرکت در کارهای اجتماعی، و فقدان مزد و حتی نام، همه از جمله ابزارهای درآوردن او به صورت خدمتگر و کنیز مردان است و دامی است که گروه جنسی مقتدر برای انواع بهره‌کشی و سودجویی از جسم و جانِ جفت خود و کامرانی و هوسبارگی و رقابت بی‌امان با همالان فراهم آورده است و از زورمندی بدنی و شرایط مساعد جسمانی به مثابه وسیله‌ای برای این توفیق ستمبار و زیانگر و نافرخته آسان بهره می‌گیرد. نافرختگی و زیانباری سلطه مردانه بر زنان از آن است که رانده شدن زن به اندرون خانه میدان را برای رقابت جنس مذکر بر سر قدرت و ثروت بیشتر بازمی‌گذارد و تخم ستیزه و تهاجم و جنگ بی‌امان و کشتار مردم به

۱. مجیدزاده، تاریخ و تمدن ایلام، صص ۵۰-۵۱.

دست مردم را بیشتر بارور می‌کند و بر رنجی مضاعف بر تن و جانِ آدمیان بیشتر می‌افزاید.

این تغییر تدریجی و کند از آن روی قابل تحمل و دوام است، که اندک‌اندک و به ملایمت، با گذر سالیان دراز انجام می‌گیرد و روی می‌دهد و نیز در فرآیندی ظریف و دقیق، با پشتیبانی و هماهنگی و هم‌تکلی عناصری نرم و آرام و ظاهرالصلاح، به اعضای جامعه آموخته می‌شود و به صورت جزئی از پرورش آنها در می‌آید و طبیعتِ ثانوی آنان می‌شود. از این روی است که چون همگان «زن خوبِ فرمانبر و پارسا» را به پسندیدگی و نیکی می‌شناسند و باور دارند و به چنین زنی حرمت می‌گذارند و به صلاح او ایمان می‌آورند؛ «شاه‌زنانی» چون ملکه نپیرناسو و سیندخت و رودابه و جریره و سودابه را سخت بیگانه می‌یابند و این خودکامگان نافهمیدنی را با ناشناختگی و یأس از ادراکِ وجودشان، به فراموشی می‌سپارند. میان این زنانِ حاکم و امیر و صاحب‌جاه، و زنانِ اسیری که «منزل» و «والدهٔ فرزندان» و «توخونه» خوانده می‌شوند، حصارهای سخت و سنگین و گذرناپذیر متعددی هست و این حائلها مفاهیم اجتماعیِ برساخته در درون فرهنگ است و بس. همین نوساخته‌های فرهنگی درک و دریافتِ زبانی را نیز بنا بر تأثیر خویش دگرگون می‌کنند و دستخوش تغییراتی، ناشی از شرایط خاص خویش می‌نمایند.

نمونه‌ای از این تأثیر را می‌توان در دو اصطلاح «سُتر»^۱ و «خوسرای زن»، در زبان پهلوی دید. معنای این دو اصطلاح و نیز کارکردِ آنها، بنا بر تصوّراتی جدید و پدید آمده در ادوارِ متأخر و تازه‌تر، دگرگون و شکسته شده و هماهنگی تام با زمان یافته است و در چارچوب مفاهیم جدید اجتماعی، رنگی نوین و متناسب با روزگارِ نو پذیرفته است. در گام نخست، باید این نکته را باز گفت که در جامعهٔ ایرانی دوران ساسانیان، زن هنوز دارای نقش اجتماعی و جایگاه اقتصادی مهم‌تر و ارزشمندتری

۱. stūr این واژه به معنای «سرپرست، نگاهدارنده» و در اصطلاحات مربوط به خانوادهٔ دوران ساسانیان، منظور از آن سرپرستی و نگاهداری اموال و دارایی خاندان است. برای توضیح بیشتر، نگاه کنید به مقاله «زن در آیین زرتشتی»، از نگارنده، صص ۷۶-۷۷ و ۹۲-۹۴ (نام بنده از این نوشته، حتی در فهرست نیز حذف شده و تنها در مقدمهٔ کتاب آمده است).

بوده است و هنوز پرده‌نشینی به صورت وظیفه اصلی زنانِ دریاری و اطاعت محض به مثابه خصلت کامل و بی‌منازع زنِ کوچه و بازار و «ده» در نیامده بوده است. گواه این مدعا نقش اقتصادی و اجتماعی «دخت» است که در کتاب حقوقی بازمانده از آن روزگار، به نام *مادیانِ هزاردادستان* مطرح است و «دُخت» در آنجا نه تنها هنگام ازدواج و بویژه طلاق می‌بایست رضامندی خود را قطعاً ابراز نماید، بلکه اگر جز این می‌بود، قانوناً ازدواج و طلاق انجام نمی‌گرفت.^۱

همچنین، زن می‌توانسته است «ناترس آگاه» باشد و بر این «ناترس آگاهی و ناترسکاری» گواهی و به اصطلاح «سخن‌نامه» فراهم گردد و هنوز از شوهر خود رسماً فرزندان به دنیا آورد که شرعاً و قانوناً فرزند شوهر باشند، اما از پدر ارث نبرند.^۲ به بیان دیگر، رابطه و پیوند اقتصادی و نسبت خانوادگی هنوز بر هم کاملاً جفت و با هم یکتا نشده بوده است و زن می‌توانسته است شخصیت اقتصادی خود را از شوهر خویش جدا نگاه دارد. البته همین زنان در «سالاری» مرد نیز می‌زیسته‌اند و هنگامی که «خودسالار» و سالار بر خویش نبوده‌اند و در درون دودمان به سر می‌برده‌اند، گاهی به نظر می‌رسد که از حداقل استقلال هم محروم می‌گشته‌اند؛ و در این بحث هنوز گشوده است.^۳

«سُتری» مفهوم فراموش‌شده‌ای است که در دورانهای پیشین به معنای سرپرستِ دارایی و اموال و املاک بوده و برای آن، درآمد و کارمزدی اقتصادی منظور می‌شده است:

«زُروان داد» پسر «گُشن‌جم» گفت که اگر مرد به دخت خویش گوید که برو و «سُتری» بهمان کس کن، دُخت جایز است که نکند زیرا این نیز چنان باشد که او را گوید که برو و زنی بهمان مرد کن (= به همسری فلان مرد تن بده) و هرگاه (این را) نکند، جایز است (مادیانِ هزاردادستان، ص ۳۶).

۱. همان مقاله، ص ۸۶.

۲. «درباره ساخت خانواده در دوره ساسانیان» از نگارنده، ص ۲۳۶.

۳. «خانواده باستانی ایرانی» از نگارنده.

سطرهای ۹ تا ۱۲).

و با (این گفته)، دیگری (نیز) گفت که چون مرد دخت خویش را به رغم رضامندی آن دختر به ستري بداد، جایز است و (اگر) به زنی (او را به مردی) بداد، جایز نیست. پس (بی‌رضای دختر، او را) به ستري ازیرا جایز است بدهد که «درآمد» (آن ستري) به پدر (دختر) تعلق می‌گیرد و به زنی (دادن دخت بی‌رضامندی وی) ازیرا جایز نیست که دخت را در همخوابگی کردن بر خود اختیار است که بنگرد (و جفت خود را خود برگزیند) (همانجا، سطرهای ۱۲ تا ۱۶).^۱

بدین شمار، پیدا است که در نهاد اجتماعی «ستري»، در مادیان هزاردادستان، درآمد و کارمزدی مطرح است که در روزگاران بعدی جای خود را به کار رایگان و در درون خانواده و تحت سرپرستی مرد خانواده داده است و هرگونه تردید را در تعلق گرفتن دستمزد زن و «دخت» به مردان خانه از میان برده است. این تغییر در روزگار ساسانیان هنوز روی نداده بود و آن را در دگرگونی کاربرد اصطلاح «ستر» در آثاری می‌توان دید که پس از اسلام و بویژه در قرون متأخر و در کتابهای موسوم به فارسی زرتشتی نوشته شده است. در اینجا است که نوعی تبدیل قطعی و تام را می‌بینیم که بر جای نقش اقتصادی زن و استقلال مادی و دارایی او، نوعی اطاعت و فرمانبرداری مقدس را نشانده است و صرف قرار گرفتن زن در خدمت خانواده و «دودمان» است که از این پس اعتبار دارد و نقشمند است. این تنزل جایگاه زن زرتشتی، که بیگمان بخشی عمده از آن ناشی از تهدید دائم و سخت گروه از سوی اکثریت است و هرچه فزونی‌تر خزیدن زن را در درون امنیت گروه خودی و خانواده ایجاب می‌کرده است؛ هم ستري را منحصرأ به صورت مفهوم و اصطلاحی بازگردنده به نوعی ازدواج آیینی موسوم به «سترنی» درآورده است و هم بویژه نوعی خاص از ازدواج، یعنی «خوسرای»، را به تغییر تعریف کشانیده است:

۱. مادیان هزاردادستان، ۱۳۵۵، و نیز:

Perikhanian, 1997, pp. 401-402.

واژه‌های درون کمانک هنگام ترجمه بر متن افزوده شده است.

«خوسرای» گزارش می‌شود (به) تلاش^۱ و (نگاهداری) جداگانه؛ و آن باشد که چون مردی را دختری برنا است و پدر (برای) در خانه نگاهداشتن (او) گناهکار (و مقصر است) و زن جز به دستوری پدر، سالاری فراز گیرد و زن وی شود؛ آن زن «خوسرای» خوانده می‌شود. دستمزدی که او را باشد نیز از آن سالار زن نه (باشد) و (هزینه) خوراک و جامه را (چون) از او ستانند، جایز (است)؛ و (چون) پسری زاید (و آن پسر) به برنایی رسد، او را سالار زن کنند؛ چون پسری زاید (و پسر) به برنایی آمد، زن را اندر سالاری آن مرد به پادشایی زنی او به پادشایی باید داد. پسر (و) دختر (که) در پانزده سالگی آن پسر زاده شوند، همگی پسر و دختر آن پسر باشند (و) آن پسر را پسری کس نیست (روایت امید اشاوهیستان)^۲.

روایت امید اشاوهیستان احتمالاً در قرن چهارم یا سوم هجری نوشته شده و مادیان هزاردادستان متعلق به قبل از اسلام است:

دختر اگر بواسطه کوتاهی پدر (شخصاً) همسر اختیار کند، (هزینه) خوراک و معاش (وی)، اگر از دستمزد خود (دختر) هست، از دستمزد خود، و اگر او را دستمزد خویش نیست، از آن (= دستمزد) پدر خواهد بود (مادیان هزاردادستان، ص ۳۳، سطرهای ۱ تا ۳).^۳

واژه پهلوی **𐭮𐭲𐭮𐭲𐭮𐭲** (hwslywn) باید برگردان خطی برای واژه‌ای اوستایی، نزدیک به **xvāθrāyaoni** از ریشه **θrā** به معنای «محافظة کردن، نگاهداری کردن» باشد.^۴ این گونه ازدواج بویژه با توجه به ساخت و نقشمندی

۱. واژه پهلوی **āyōzišn** در مقاله «زن در آیین زرتشتی»، به «پیوند جداگانه» ترجمه شده است؛ برگردان «تلاش و کوشش»، به معنای تلاش کردن و کوشیدن و رنج بردن برای کسب درآمد اقتصادی، به منظور اداره کردن خانه و خانواده متناسب‌تر و درست است.

۲. روایت امید اشاوهیستان، صص ۱۶۱ - ۱۶۲.

۳. مادیان هزاردادستان، ترجمه پریخانیان، صص ۹۴ - ۹۵.

۴. ارجاع به پریخانیان.

دودمان و خاندان کهنسال روزگار ساسانیان در تأمین نیازمندیهای اقتصادی اعضای خویش قابل درک است که از جمله وظایف و کنشهای اصلی آن برآوردن نخستین احتیاجات حیاتی ایشان و فراهم آوردن اسباب بقای زندگانی افراد بشر بوده است. چنین پیدا است که در آن روزگاران دیرین، در زمانی قریب به سه هزار سال پیش از این، واحد اجتماعی اصلی جامعه، یعنی خانواده، کنشهای بسیار متنوعی داشته است، و از آن جمله زنده نگاهداشتن و حفظ افراد بشر از گرسنگی و حفاظت وی از دشمنان؛ چه دو پای و چه چهارپای. دودمان، یا dūdāg، به طرزی که در مادیان هزاردادستان توصیف می‌گردد، شکلی تحول یافته واحد اجتماعی قدیمی تری است که آن شکل باستانی حتی یک واحد سیاسی و نظامی نیز به شمار می‌رفته و در درون قلعه و دژی می‌زیسته است تا در صورت لزوم بتواند از خود دفاع کند و با مهاجمان بیگانه بجنگد. این نکته را از روی شواهد و قرائن می‌توان استنباط نمود. اما در مادیان هزاردادستان، یعنی در زمانی نزدیک به دوهزار سال قبل، هم وظایف دودمان در وهله نخستین، حفظ و مراقبت از زندگانی افراد بوده است و حقوق حاکمیت سالار دودمان چنان تعیین شده است که مردان - گاه حتی برخلاف خواست و علاقه شخصی خویش - بناچار از زنان و کودکان خویشاوند خود می‌بایست مراقبت و سرپرستی کنند. به همین مناسبت می‌توان دریافت که استقلال زن در آن روزگار، خلاف آنچه امروزه در بادی امر به نظر می‌رسد، آزادی مطلوب و شیرینی نبوده است که مورد آرزوی وی باشد، زیرا بسا که نتیجه و حاصل این گونه استقلال را جدا افتادن زن و کودک او از سالاری و سرپرستی مرد و به مثابه تنها و بی‌پناه ماندن باید دانست.

به همین دلیل است که قدرت پدر و حق او برای شوهر دادن دختر خویش، در نهایت نوعی چانه زدن برای تأمین رفاه او را نیز شامل می‌شده است و از روی همین متون حقوقی کهنسال بخوبی پیدا است که پدر یا مردی که به جانشینی او سالار دودمان محسوب می‌شده، چگونه می‌توانسته است از خاندان داماد و شخص او یا پدرش و یا سالار دودمان او بخواهد که هنگام ازدواج، عروس را به عنوان «زن انبازه»، یعنی شریک و دارای حقوق برابر در دارایی شوهر و خانواده، به عقد

درآوردند و یا برای او مهریه سنگین تری مطالبه کند. در عبارات منقول از دو کتاب *روایت امید اشاوهیستان* و *مادیان هزاردادستان*، بیش از آن که مسئله رعایت حرمت و حق بزرگتری پدر در کار باشد و دختری که شخصاً همسر اختیار کرده است، زنی نافرمان و «بی ادب» و «خودسر و خودرأی» شمرده شود، پیش از همه موجود تنهامانده‌ای است که تهیه ابزار زندگانی و وسائل امرار معاش او و کودکانش مطرح است؛ وگرنه، در جامعه خشن و قدیمی آن دوران، با همه حرمتی که برای اقتدار و اعتبار پدر قائل بوده‌اند، جای چندان متمایزی به تظاهراتی بازگردنده به اطاعت و فرمانبری در خاندان اختصاص نداشته است که دل‌نازکی و رنجش را در کتاب قانون مطرح نمایند. بی تردید این مسئله چگونگی معیشت و نیز نکته‌هایی در باب تطوّر شکل نهادهای اجتماعی است که در جمله‌های بالا مورد اشاره قرار دارد؛ بویژه آن که از «گناهکاری و قصور» پدر صراحتاً یاد می‌شود.

به موجب تغییر شکل دودمان کهن دوران ساسانی و از میان رفتن نهادهای اجتماعی قدیمی، اصطلاحاتی در زبان باقی ماند که ابهام داشت و معنای روشنی از آنها استنباط نمی‌شد. به موازات این، به سبب از میان رفتن هرچه بیشتر نقش اقتصادی زن در جامعه پس از اسلام در ایران در نزد زرتشتیان، و هرچه کمتر شدن استقلال فردی او، چه به عنوان شهروند و چه به عنوان عضو خانواده، مفاهیم اجتماعی مذکور در نقل قول زرتشتی از *مادیان هزاردادستان* و *روایت امید اشاوهیستان*، بواسطه تأثیر مفاهیم زنده و معاصر، بتدریج و با گذر زمان، به طرز تازه تعبیر شده است. بدین شرح که در کنار پیدایش مفاهیم تازه و روزآمدی که پیوسته در جامعه اکثریت ساخته و پرداخته می‌شده است، هم نهادهای اجتماعی کهنسال و دیرینی، چون «سالاری دودمان» و شکل‌های قدیمی خانواده و انواع ازدواجها^۱ تطوّر یافته و نقش و کنش و ارزش قدیمی خود را از دست داده بوده است و هم ضرورت هرچه بیشتر محفوظ ماندن زنان و دختران و دور ماندن آنان از

۱. این ازدواجها گاهی اصلاً فقط جنبه ظاهری و آیینی داشته است ← «زن در آیین زرتشتی»، صص ۹۲-۹۴.

تعرض و دستبرد که پیوسته ایشان را در بیرون از گروه خودی تهدید می‌کرده، موجب می‌شده است که حقوق قانونی مردان در جامعه دینی زرتشتی، هرچه فزونتر وجه جدی و اقتصادی بگیرد و رجحان مردان بر زنان دائماً بیشتر نمایان گردد.

به همین روال است که جنبه اقتصادی و مادی احکام زرتنوشته سایه‌پوش و نهفته در پرتو مفاهیمی ثانوی و دارای اعتبار درجه دوم، مانند احترام و حرف‌شنوی از پدر و سالار دودمان گشته است. پیدایش چنین نظرگاهی است که انواع ازدواج در نوشته‌های موسوم به فارسی زرتشتی - یعنی آثار متأخری که به زبان فارسی دری به وسیله موبدان نوشته شده - به شکل زیر درآمده است:

از روایت کاویس کامان:

پرسش: آنکه در دین پنج‌گونه زن گفته است: یکی پادشاه زن، دوم ایوک زن است، سوم سترزن است، چهارم چاکرزن است، پنجم «خودشرای» زن است.

پاسخ: این که پادشاه زن است که چون به خانه شوهر شد، این جهان و آن جهان از آن شوهر است و فرزندی که از او زاید، هر کرفه که کنند، همچنان بود که پدر، دست خود کرده بود و همه او را باشد؛ «یوکی زن» آن است که پدری باشد، دختری دارد، و با بیبشی، پسری ندارد؛ به سعی خویش، دختر به «ایوکن زنی» خویش به کسی دهد؛ اما پس گذشت وی بدهند^۱ و این زن فرزند که زاید، پدر و مادر را از آن کرفه^۲ بهره باشد؛ ولیکن آن دختر را از خواسته پدر «پسربهری»^۳ باید داد و آن خواسته از

۱. ظاهراً مفهوم عبارت چنین است: «اما شاید پس از درگذشت وی دخترش را به شوهر بدهند».

۲. کرفه به معنای ثواب است.

۳. ظاهراً بردن «پسربهر» به جای تمام ارثیه پدر به شرایطی بازمی‌گردد که تعداد دختران بیش از یکی باشد («زن در آیین زرتشتی»، صص ۹۳-۹۴)؛ در این شرایط، دختران دیگر، هر یک «دختر بهری» می‌برند؛ «دختر بهر»، همانند قانون ارث اسلامی، نصف «پسر بهر» است - روایات داراب هرمزیار، ج ۱، صص ۱۸۷-۱۸۸.

آن فرزندان باشد؛ و «سترزن» آن است که مردی گذشته شود، پانزده ساله، او را زن نباشد؛ بر خویشان وی است که به سوی آن روان وی غمخوارگی کنند و دختر را خواسته دهد^۱ و ستر وی، به شوی دهند تا در آن جهان او را هم زن باشد، هم فرزندی و آن کس که او را به زنی کند و فرزند که از او زاید، بهری از آن کس باشد که زن ستر وی باشد و بهری از آن کسی باشد که ستر وی به شوی داده باشند؛ و «چاکرزن» آن باشد که زنی که شوی داشته باشد و شوی وی در گذشته شده باشد، چون این زن را به شوی دیگر دهند، به چاکری شوی پیشین به شوی باید داد و این زن در آن جهان، از آن شوهر پیشین باشد و از فرزندان بهری؛ «خودش رای زن» آن باشد که دختری باشد و پدر وی را نامزد مردی کند و دختر گوید که من وی را نمی‌خواهم و من زن همان کس می‌شوم و پدر بر آن همداستان نباشد؛ پس شاید که دستوران وی را به «خودش رای زن» بدان مرد دهند که آن زن گوید: «خودش رای» یعنی که به گفت «خود شوهر می‌کند»؛ وی را به نزد یزدان ارجی نباشد و فرزندی که از او زاید، شاید که چون پسر باشد، مادر را به «پادشاه زنی» به پدر دهد تا فرزند که از او زاید به «پادشاه فرزندی» شاید؛ و این «خودسرای» را از میراث پدر و مادر هیچ نرسد؛ تا دانند!^۲

چنان که دیده می‌شود، واژه «خودسرای»، با خط فارسی / عربی، نزدیکترین صورت به شکل پهلوی واژه - یعنی xwasarāy یا «خوسرای» - است. «خوسرای» برگردان واژه پهلوی به خط فارسی است که سرانجام پس از نوشته شدن به صورتهای دیگری، ناشی از ویژگیهای خط فارسی، که امکان پدید آمدن دیگرگونگی

۱. ظاهراً منظور خواسته و آن دارایی است که به عنوان ارث به مرد در گذشته می‌رسیده است؛ همچنین در این مورد، دادن جهیزیه و خرج ازدواج دختر نیز مطرح بوده است.
 ۲. روایات داراب هرمزیار، جلد اول، صص ۱۸۰-۱۸۱ (متن منقول نقطه گذاری شده و رسم الخط آن عوض گشته است). در روایتهای دیگری هم این حکم با الفاظی دیگر تکرار شده است.

و اشتباه را در نگارش کلمات پیش می‌آورد؛ به صورت «خودش رای» زن در پاسخ نامه درج شده است. این شکل در موارد دیگری نیز می‌آید و از آن جمله است در همین صفحه ۱۸۱، از روایات داراب هرمزیار، سطر ۱۵، که در «مکتوب مانک چنکا» همین پرسش و همین پاسخ مطرح می‌گردد و همین احکام تکرار می‌شود: از اشتباهی که با افزودن و حذف نقطه‌های حرف «س/ش» حاصل می‌آید، و افزودن حرف دال، یک حکم حقوقی کهنسال و کهنه، که دیگر معنای وجودی و کارکرد و نقش اقتصادی/اجتماعی خود را درباخته است، به صورت پنداشته رسمی/اجتماعی خاصی تعبیر می‌شود و خودنمایی می‌کند.

نقش و کارکرد این پنداشته جدید اجتماعی محدود کردن دختران به هنگام شوهرگزینی خویش است و این امری است که با توجه به شرایط زمان و نیازگروه به اطاعت و انقیاد دختران تازه‌سال و احتمال شیفتگی و فریفتگی آنان به هنگام ازدواج، بخوبی قابل توجیه است. البته مفهوم اصیل «میهردروجی»، یعنی «پیمان شکنی» و شکستن قولی که پدر برای دادن دختر خود به مرد مورد نظر داده است، نیز بر شکل‌گیری آن تأثیر می‌گذارد.

بدین شمار است که در تعبیر جدید از این احکام، اطاعت دختر بیشتر به چشم می‌خورد تا ارزش و اعتبار اقتصادی و مالی. به همین روال است که «خودش رای / خودشرای» چنین تفسیر می‌شود: «خودش رای، یعنی به رای خود شوی می‌کند»؛^۱ و واژه «رای» که در نقل قولی زیرنوشته به معنای «رای و نظر» گرفته و به «گفت»^۲ نیز برگردان شده است، در این جا معادل «برای و به خاطر خود» هم می‌تواند گرفته شود. به همین ترتیب است که در زبان فارسی کنونی هم می‌توان، بسی توجه به صورت باستانی و چگونگی منشأ مبهم و تحوّل تاریخی واژه «خوسرای»، آن را به «خودسرای» برگرداند و چنین توجیه کرد: «زنی که از برای خود و شخصاً سرای و خانه دارد».

۱. همان کتاب، ص ۱۸۲، سطر ۱۱.

۲. همان، ص ۱۸۱، سطر ۱.

در اینجا سازوکاری* ویژه در عمل پدیدار می‌شود و آن استفاده از «فضاهای باز» و امکاناتی است که ترکیب شرایط موجود فراهم می‌آورد و ممکن می‌سازد که در بخش آزاد از طرحهای رفتاری، و به تبع آن، واژه‌های بازگردنده به آنها، پیوسته دیگرگونی و تغییر پدید آید. بدین شرح که هرچند پیوسته طرحهای رفتاری از پیش تعیین شده معلوم می‌دارد و می‌گوید که در هر جا و موردی، هرکس باید چه بکند و چگونه رفتار نماید، بازهم در گوشه‌هایی از این «بایدها و نبایدها»، جایی آزاد و خالی و «تهیگی‌هایی» هست که می‌توان شخصاً و بنا بر دلخواه یا وضع و شرایط خاص خود در آن عمل کرد و نقشی از خصائص شخصی و انفرادی خویش را در آنجا برجای نهاد.

فرد آدمی و گروه‌های انسانی در این بخشهای «آزاد»، خصائص ویژه خویش را نقش می‌زنند و ممیزات فردی اشخاص یا فرهنگهای جوامع گوناگون بشری در همین «تهیگی‌های آزاد» و رها و جای خالی است که پدیدار می‌گردد. نیز از گذار همین بخش آزاد است که مفاهیم اجتماعی، در طی تاریخ، تغییر می‌پذیرد و دگرگون می‌شود. در همین جای تهی و آزاد است که سهم‌های نابرابری از رفاه و آسایش به انسان مؤنث و مذکر اختصاص می‌یابد یا شاه و گدا از خوشیهای زندگانی بهره‌های نامساوی برمی‌گیرند. همین گونه تحوّل و دگرگونی، ناشی از شرایط گوناگون و بواسطه ابزارهای مختلفی که پدید آمده، همان چیزی است که کهری روزافزون زن را در جامعه زرتشتی پس از اسلام به نمایش در می‌آورد و تأثیر زمانه و اوضاع روزگار را بر مفاهیم اجتماعی این گروه دینی نشان می‌دهد.

حکمی که در روایات داراب هرمزیار از قول چند فقیه و دستور رایمند زمانه نقل شده است، بیگمان نماینده نظر و رای عمومی گروه بهدینان و صاحبان فتوی و دانندگان قوم است و اعتقاد روحانیان، و به تبع ایشان، مردم عادی را بازگو می‌کند. اما، چنان که دیده می‌شود، بروشنی با حکم منقول از مادیان هزاردادستان مغایر است: در آنجایی که متن قدیمی می‌گوید هزینه خوراک و پوشاک فرزندان «خوسرای زن» برعهده پدر زن خواهد بود، پدر دختر را به حمایت اقتصادی از نوه‌های خود فرمان می‌دهد؛ حال آن که روایات داراب هرمزیار چنین زنی را حتی از

ارث محروم می‌دارد.

شق دیگر حکم مادیان هزاردادستان، یعنی پرداخت هزینه امرار معاش یا «خورش و دارش» این گونه زنان «خودسر» و فرزندان‌شان از دستمزد خود آنان، مدلول اصطلاح «خوسرای» است که روایت امید اشاوهیشتان درباره آن چنین می‌آورد: «گزارش می‌شود به تلاش جداگانه». واژه پهلوی āyōzišn، که به «تلاش» برگردان شد، معادل «چالش و کوشش توأم با درگیری و جدال» است و در آن می‌توان سعی و تلاشی را که برای اداره یک خانه و خانواده یا «مان» جداگانه زن «خوسرای» ضرور است، دید، که ناچار باید از خود و «سرای» و خانه جدای خود، «نگاهداری و محافظت» نماید. همچنان که برای ما آسان است که «خوسرای» و «خودسرای» را با هم اشتباه کنیم و حرف دال فارسی را، بی‌توجه به نبودن آن در شکل باستانی واژه، بر آن بیفزاییم؛ به همین شمار، تعویض جای چالش و زحمت و کار و کوشش زن «خوسرای» با احتمال قهر و رنجش پدر دختر برای دستوران و دادوران در روایات داراب هرمزیار طبیعی و سهل بوده است.

در هر دو حکم قدیمی‌تر، «گناهکاری و قصور» پدر مورد اشاره است و پرداخت هزینه زندگانی «دخت» و فرزند یا فرزندانش در نهایت بر عهده وی قرار می‌گیرد، زیرا که او خود «سالاری» دختر خود را به همسر وی نسپرده است و به این دلیل، داماد گرچه همسر قانونی «دخت» است، «شوی» او به شمار نمی‌آید و سمت «سالاری» وی بر «دخت» مسلّم نیست؛ چه، «دخت» اصولاً در «سالاری» پدر می‌زیسته و نمی‌توانسته و حق نداشته است که برای خود «سالار» برگزیند. به علّت تطوّر نهاد اجتماعی خانواده و از میان رفتن نقش و کاربرد مفهوم «سالاری» و درآمدن آن به صورت واژه‌ای فاقد معنی و محتوای دقیق و زنده، در روایات داراب هرمزیار، حکم و مسأله کهنه مورد بحث به ابهام گراییده و بر بنیان مفاهیم روزآمد و زنده زمان، درباره آن رای داده شده است: این نکته‌ای است ناشی از فرآیند تأثیرگذاری مفاهیم اجتماعی موجود در جامعه و مفاهیمی که در ضمیر زبانوران و گویندگان زبان هست، بر معانی و تصوراتی که بنیادهای ثابت ندارند و امکان می‌رود که بسیار تغییر یابند و دیگرگون شوند.

آنچه در بالا از روایت امید اشاوهیشتان آورده شد، پاسخ به این پرسش است: پرسش: آنکه پرسیده شد که (زن) «خوسرای» از (زن) «ایوکین» در چه (چیز) متفاوت (است) و (هر یک را) جدا جدا، گزارش (و تفسیر) چه (و) چگونه (است).

«ایوکین» زنی است که تنها بازمانده و وارث خانواده بوده است^۱ و تکلیف دینی برگزاری آیین و مراسم درگذشتگان و نیاکان خاندان را می‌بایست بپذیرد و نیز تکلیف اقتصادی / اجتماعی اداره اموال خاندان را - که طبقاً املاک مزروعی و باغات و چارپایان نیز در آن میان وجود داشته - هم برعهده وی قرار می‌گرفته است. این اموال نیازمند سرپرستی است و «دخت» هرگاه «ایوکین» بوده، ناگزیر «ستر» خاندان می‌شده، و چنان که گذشت، اصلاً معنای واژه ستر «سرپرست و نگاهدارنده و مراقب؛ امین و قیم» است.^۲ هر زن «ایوکین»، خود «ستر» خاندان هم می‌شد، اما زن می‌توانست «ایوکین» نبوده و بپذیرد که «ستر» خاندان خود یا دودمان دیگری باشد - چنان که در بالا از مادیان هزاردادستان نقل شد. این دو اصطلاح، و به تبع آنها، دوگونه ازدواج اصالتاً آیینی و تشریفاتی مدلول آنها نیز، به نوبه خود، دستخوش همان دیگرگونی و تغییری شده‌اند که در مورد ازدواج «خوسرای» به چشم می‌خورد و در تعبیر آنها هم مفاهیم اجتماعی زمان تأثیر کرده است و معاصران، هر یک، هر بار «از ظن خود» یار آنها شده‌اند و به معنای اصلی و اولین آنها نپرداخته‌اند. اگر اینک برای ما میسر است که چیزی افزون بر تعبیر و دانسته‌های رایمندان و صاحبان نظر و فتوی در روایات داراب هرمز یار بدانیم و بگوییم، سبب آن دسترسی داشتن بر منابع و آگاهی‌هایی است که ابزار جهان امروزین در اختیار ما می‌گذارد و بوسیله امکانات دانش جدید می‌توانیم دریابیم که برداشت آن دانایان پیشین در این موارد، با نظرات مندرج در منابع و کتب قدیمی‌تر در تضاد و اختلاف است.

۱. «زن در آیین زرتشتی»، از نگارنده، صص ۹۳-۹۴.

۲. مثلاً همان مقاله، صص ۷۶-۷۷؛ واژه‌نامه مکنزی، ذیل Stūr.

چنین پیدا است که زن «ابوکین» و «سُترِ دودمان» دارای اختیارات و حقوقی متمایز بوده‌اند و «خوسرای زن» نیز در ارزش ایشان قرار می‌گرفته است. حقوق و اختیارات این زنان، و نیز زنانِ «خودسالار»، که بر خود، سالار و «پادشا» بوده‌اند و در قیومتِ مردِ خود نمی‌زیسته‌اند؛ با یکدیگر همانند بوده است و به دلیل همین شباهت است که جایگاه اجتماعی زنِ «ابوکین» با «خوسرای زن» خلط می‌شده و چنین امری موجبِ مطرح‌گشتن این دو پرسش، به همراهی هم، بوده است. از آن پس که زن ایرانی زرتشتی، هماهنگ و همجوار با دیگر زنان ایرانی، ارزش و جایگاه اجتماعی و اقتصادی خود را، بازهم فزونتر و بیشتر، از دست داد و به صورت همسر مهربان و بی‌آزار، با کار بی‌مزد، و زحمت بی‌اندازه و بی‌سپاس درآمد، ناچار از آن شد که ستم مضاعف را در بُعدِ سومِ آن هم در جامعه هرچه فقیرتر زرتشتی بیازماید و تجربه کند. از همه اعتبار و جایگاه او در اقتصاد جامعه کاسته شد و بررنج و غم و درد او، به عنوان دختر و همسر و مادری افزوده شد که می‌بایست به دنیا بیاید، رشد یابد و زحمت بکشد، و با رعایت همه اصول و دستورهای دین و احکام اخلاقی و قواعد رفتاری و انسانی، فرزندی را بزاید و بزرگ کند و به بار آورد که خود ناگزیر، به مثابه انسانی فرودست باشد. جز معنویت و عشقی که به آموخته‌های دینی و آیینی کهن داشت، تسلائی برای تحمل دشواریها نبود، زیرا بیگمان تردیدی نیست که در چنین گروهی احکام سخت برای حفاظت دختران و زنان در میان بود و اجرا می‌شد.

تحولی که از این رهگذر می‌توان مشاهده کرد، این حقیقت را روشن می‌دارد که هرچند واژه «دخت» در دو زبان پهلوی و فارسی دری دارای صورت و کاربرد برابر و یکی فرزند دیگری است، بار معنایی آن در دو زبان یکی نیست و عناصری که در هر یک از این دو زبان پیرامون آن به کار می‌رود و اجزای سازنده معنای آن را در دو زمان، یکی متعلق به دوران میانه از تاریخ تحول زبانهای ایرانی و دیگری از آن دوران جدید، تحت تأثیر قرار می‌دهند، نمی‌توانند یکسان باشند: «دخت» در روزگار ساسانیان و بازنابی از شرایط زندگانی آن ایام، که در مادیان هزاره/دستان بر جای است، موجودی است بس گرمی‌تر از آن که در اعصار بعدی دیده می‌شود؛ وی

هنوز همانند «دینک» و «شاپور دختک» هنگام تولد خود امید دارد در رده کسانانی از او نام برده شود که در رأس خاندان شاهی جای داشته‌اند یا همپای شوی خود بر تخت فرمانروایی می‌نشسته‌اند؛ و این امری است که گذر زمان و گردش اعصار آن را از زن زرتشتی بازستانده است! نیز وی هنوز شباهت بیشتری با «منیژه» دارد که جفت خود را می‌رباید تا «خودشرای زن» و «خودسرزن» که هرگونه اعتراض به انتخاب پدر در مورد برگزیدن شریک زندگانی می‌تواند برایش گناه باشد. بیگمان این کاهش منزلت را در همه سیر زندگانی زن زرتشتی بخوبی می‌توان دید و بازیافت و توصیف کرد.

واژه «دخت» و دیگر واژه‌هایی که در زبان پهلوی به زن و خصائص زنانه بازمی‌گردد، همانند بسیاری از واژه‌های این زبان، سخت از این پنداشته اجتماعی مقدس متأثر است که جهان و هرچه را در او است، به دو گروه هرمزدی و اهریمنی بخش می‌کند و همه را به این اعتبار می‌نگرد و جستجو می‌نماید که نیک است یا بد. بیگمان جوینده یابنده است و در هر چیز می‌توان دلایل کافی یافت که آن را هرمزدی و نیکو یا اهریمنی و بد به شمار آوریم. انسان مؤنث نیز از این حکم بیرون نیست و در زبان پهلوی، همچنان که در اوستای متأخر، دو واژه برای نامیدن او هست: *nārīg* یا «زن نیک» و *jeh* یا «زن اهریمنی بد». ^۱ زنی سزاوار نام «ناریگ» است که از یک رشته احکام و فرمانهای دین پیروی کند و به محض عدول از این اطاعت، آرام یا تند، به آن می‌گراید که «جه» خوانده شود و محکوم به عقوبتی گردد که در ابعاد گوناگون، در حیات و ممات، موجودی اهریمنی مستوجب آن است. واژه‌هایی که به این تکالیف و احکام بازمی‌گردد، همه باری از قداست دارند و با این رنگ دینی است که زن را، همانند و نظیر مرد، در ید قدرت خود محاط می‌دارند و او را وادار می‌کنند که تا سرحد مرگ، تا نهایت توان خویش و حتی بیش از آن، بکوشد تا «ناریگ» باشد و «جه» نباشد. مرد نیز مشمول همین احکام و وظایف است؛ اما در بخشی «آزاد»، سازندگانِ مذکر احکام و فرمانها به نفع خود به

حکم‌سازی پرداخته‌اند و سهمی بهتر و سودمندانه‌تر برای خود برداشته‌اند. در نتیجه، اطاعت از مرد نیز در زمره وظایف و تکالیفی درآمده است که «ناریگ» را از «جه» متمایز می‌گرداند و نافرمانی از مرد هم از عیوبی است «جه» را داغ‌ننگ می‌زند!

مفاهیمی که ناریگ و جه را از یکدیگر جدا می‌سازد، در رده نخستین و اصلی خود به کنش طبیعی و زیستی جانور ماده بازمی‌گردد که زادن و پرورش کودک را دربر می‌گیرد و هر طفل مؤنثی را در آینده خود، مکلف به اختیار کردن شوهر و زادن فرزند و بزرگ کردن او می‌شمارد. سرپیچی از این وظایف گناه است و انجام دادن آنها جزئی از حیات هر زنی و هر حیوان ماده‌ای است. اما آنچه ماده آدمی را از دیگر جانوران متمایز می‌کند، طرحهای رفتاری دقیقی است که ضامن اجرای آنها پنداشته‌های اجتماعی معین و فرمانها و دستورهای دینی و اخلاقی، با پادافره و کیفر در سطوح گوناگون است. جانوران به محض زادن می‌دانند که چه باید کرد و این تنها آدمی است که سرگردان می‌ماند و هر فرهنگ و هر گروهی حکمی دیگر درباره طرز اتلاف عمر و روزگار زندگانی به او تحمیل و القا می‌کند.

بخشی از این موارد تحمیل را در نوشته‌های پهلوی معطوف به رشته احکامی می‌توان دید که زن بواسطه شرایط بدنی و وظایف اعضایی خویش باید از آنها تبعیت کند: پرهیز در روزهای قاعدگی و ناپاکیهای زنانه پس از زایمان و نیز بیماریهای زنانه. این احکام سلسله درازی از طرحهای رفتاری را می‌آفریند که بر اثر عدول از آنها جه از ناریگ دور می‌شود و به دوزخ می‌افتد. تأکید بر این گونه تکالیف را می‌توان در رده گناهانی قرار داد که بواسطه آنها زن دست‌وپا بسته در فرمان مرد قرار می‌گیرد و به آسانی از حیطه کار اجتماعی مؤثر و دارای اعتبار و ارج کامل به دور می‌افتد. چون زن درباره مهمی از حیات خود، در دوره جوانی و نیرومندی مکلف به کناره‌گیری از زندگانی اجتماعی باشد، بیگمان نخواهد توانست در بسیاری از صحنه‌های فعالیتهای گروه عرض اندام کند و خودبخود عرصه را برای مردان باز خواهد گذاشت. این امر بروشنی در نزد روحانیان آن روزگار خواه‌ناخواه به وقوع پیوسته است و زنان خاندانهای آنان را عملاً از ایفای نقش در این زمینه محروم

گردانیده‌اند؛ که البته هرگز این تنها مورد از خلع ید زنان در کارهای اجتماعی نافذ و مؤثر نیست.

اطاعت از این احکام رفتاری هماهنگی با این رشته تکالیف دیگر برای ناریگ دارد که وی را موظف به وفاداری بی قید و شرط به شوهر می‌شناسد و جز از این راه نیست که درآمدن انسان مؤنث به بهشت هرزودی امکان می‌پذیرد. این وفاداری، صرف نظر از این که آیا شوهر نیز باید به رعایت نظیر آن پردازد یا مختص زن است، به شکل نهاد اجتماعی خانواده بازمی‌گردد و تخطی از آن، بخشی مهم از گناهان زن را تشکیل می‌دهد. اما در کنار این قبیل گناه، که اراده زن بیش و کم در آن دخیل است، گناهانی مانند نازایی و کم‌شیری و انواع بسیاری از نارساییهای طبیعی جسم و جان نیز قرار می‌گیرد که پنهانی و ناگفته، زن را بدل به «جه» می‌کند. این تمایل و گرایش نهانی احکام دینی را، همانند نظر عمومی مردم جامعه - اعم از در و همسایه و مادر شوهر و خواهر شوهر - معطوف به چیزها و اموری باید دانست که زن در آنها هیچ تقصیری ندارد و هرچند بسیار هم متمایل و در راه آن کوشنده باشد، نخواهد توانست به انجام دادن تکالیف شایسته خویش توفیق یابد. در اینجا نوعی تحمیل سخت و زورگویی مقدس در کار است که هیچ منطقی را بر نمی‌تابد و عاقلانه و عادلانه نیست، اما وجود دارد و عمل می‌کند و بر سرنوشت آدمی حکم می‌راند و بویژه انسان مؤنث مقهور چنگال سهمگین و مسلط و زورمند آن است.

این احکام را نمی‌توان جز از این طریق توجیه کرد که به وجود آمده‌اند تا زن را در شرایطی ستمبار، وادار به تحمل بار سنگینی در زندگانی دشوار و ناملایم بنمایند تا در رقابتی ناموزون و نابکار، بیشتر بتوان از آنها بهره‌کشی کرد و به هر قیمت، مثلاً با اختراع کردن و یافتن رشته‌ای از عیوبی مادرزاد و ناگزیر در آنان، برای هرچه بیشتر مطیع گردانیدنشان، از اعتقاد و اعتماد مردم به قداست دینی و اخلاق بهره‌گرفت. بدین شمار، در گذار تاریخ ایران، مفاهیم و پنداشته‌های اجتماعی را می‌بینیم که پیوسته، هرچه فزونی و سخت‌تر، به سوی آن تمایل می‌یابد که زن را در چارچوبی تنگتر جای دهد و او را تنها به کار زادن و پروردن کودک و خدمت برای مرد و در حصار خانه محدود نماید. اجباری که از این راه، زن را محکوم به اطاعت از مردان

می‌پسندد، از گذار چنین تعبیری نیز قابل دیدن است که در دورانه‌های مختلف از احکام کهن شده است و بواسطه تأثیر باورها و مفاهیم اجتماعی و فرهنگی متعلق به عصر و زمانه، برداشتی را پدید آورده است، متناسب با شرایط زندگانی زن در آن روزگار و ارجی که جامعه به نیمه مؤنث خود می‌نهد. کاهش تدریجی و منظم این ارج و پایگاه را، از دوران زبان فارسی میانه تا زبان فارسی زرتشتی، یکی از گونه‌های فارسی دری، می‌توان مشاهده نمود و در این تعبیر و دیگرگونی، حقیقتی روشن و بارز را به عیان دید و آن نسبی بودن و برساخته شدن این معانی و مفاهیم و احکام در درون فرهنگ هر جامعه و در طی تاریخ مفاهیم اجتماعی است. درست به همین دلیل است که می‌تواند بود و شایسته و تکلیف ناگزیر است که همه پنداشته‌های بازگردنده به سهم و بهره‌ای که جامعه به هر یک از دو نیمه خود اختصاص می‌دهد، خردمندانه بازنگری و بازبینی شود و جایگاه و ارج هر کدام چنان تعیین و معلوم گردد که خرد آن را می‌پسندد و شایسته می‌داند.*

خسرو و شیرین در دو روایت

در ادب فارسی دری، شیوه بازسرایی داستانهای کهن و بازآرایی آنها در روایاتی نو، رسمی دیرینه بوده است و طبع آزمایی در بازگفتن قصص پرآوازه قدیمی و همگان پسند، سخنوران بزرگ را فراخوانده است. روایتهای نوینی که از این بنمایه‌های داستانی زبانگرد و رایج، گونه‌هایی* تازه و «نوساخته» پدید آورده‌اند، هم هر یک به جای خود از نظرگاه ارزش سخن و قصه سرایی، مغتنم و ارزنده‌اند و هم آن که سنجیدن آنها با یکدیگر آموزنده است: می‌توان چگونگی دیگرگونی، و سازوکار تفاوتها و همانندیهای آنها را دریافت و از گذار آن، گوشه‌ای از شیوه ترکیب مفاهیم و طرز تغییر آنها را بواسطه تأثیرشان بر یکدیگر توصیف کرد و نیز گزینش و تعبیر راوی را از روایت کهن و بازآرایی اجزای سازنده آن را در مجموعه‌هایی نوین، مورد بررسی قرار داد. همچنین، گاه از این راه پرتوی بر طرز تکوین مفاهیم و معانی اجتماعی و نیز نوری بر شیوه کارکرد ضمیر آدمی می‌افتد.

از جمله مواردی که می‌توان دو روایت از یک داستان را به سنجش درآورد، حکایت خسرو و شیرین نظامی گنجوی و فردوسی طوسی است. می‌دانیم که خسرو و شیرین، هر دو شخصیت‌های تاریخی بوده‌اند و نیز داستان عشق و ازدواج آنها و سپس قتل یکی، که خودکشی دیگری رنگ عاشقانه و شاعرانه پرجاذبه‌ای به آن می‌بخشد، به قید کتابت درآمده و بازگویی و بازخوانی می‌شده است. بجز فردوسی و نظامی، دیگران نیز آن را نوشته‌اند و به نظم کشیده‌اند و شهرت آن دو عاشق، و نیز فرهاد، عاشق کوهکن شیرین، به عنوان مثال عشق و دلدادگی و وفاداری، و نیز دلبری و زیبایی، از مرز داستانها در گذشته و به ترانه و غزل و پرده‌های نقاشی و نواهای موسیقی هم رسیده و به صورت ضرب‌المثل درآمده است. آثاری در جهان واقعی و محیط جغرافیایی هم با این قهرمانان پیوند یافته‌اند:

نیارد در قبولش عقل سستی	که پیش عاقلان دارد درستی
نه پنهان بر درستیش آشکارست	اثرهایی کز ایشان یادگارست
اساس بیستون و شکل شب‌دیز	نشان قصر و آن جوی دلاویز
مهندس‌کاری فرهاد مسکین	حدیث جوی شیر و قصر شیرین
حدیث باربد با ساز شهرود	همان آرامگاه شه به شهرود ^۱

هر دو حکیم نیز خود به زبانزد بودن داستان و وجود روایتی یا روایاتی کهن از آن در مقدمه اشاره دارند:

کنون داستان کهن نو کنیم	سخنهای شیرین و خسرو کنیم
کهن گشته این نامه باستان	ز گفتار و کردار آن راستان
همی نو کنم گفته‌ها ز این نشان	کجا یادگار است از آن سرکشان
(همی نو کنم گفته‌ها ز این سخن	ز گفتار بیدار مرد کهن) ^۲

در قبال این قول فردوسی، که همت بر زنده کردن «یادگارهای کهن» و «سخنهای شایسته و غمگسار» می‌گمارد، نظامی اعتراض دارد که چرا «حدیث عشق» در شاهنامه مورد «تکیه و تأکید» نیست و علت آن را به این امر احتمال می‌دهد که هنگام سرودن خسرو و شیرین، سراینده کهن، سالخورده بوده و «عشق» را تنها از دور می‌دیده است:

حکیمی کان حکایت شرح کرده‌ست	حدیث عشق ایشان طرح کرده‌ست
که در شست اوفتادش زندگانی	خدنگ افتادش از شست جوانی
به عشقی در که شست آمد پسندش	سخن گفتن نیامد سودمندش
نگفتم هرچه دانا گفت از آغاز	که فرخ نیست گفتن گفته را باز
در آن جزوی که ماند از عشقبازی	سخن راندم نیت بر مرد غازی ^۳

دو مرکز ثقل و تأکید متفاوتی که در این دو روایت، یکی به شکل تکیه بر «نو کردن داستانهای کهن» و تاریخ داستانی ایران و دیگر بازسرایی «حدیث عشق»،

۱. خسرو و شیرین نظامی، ص ۱۱۴.

۲. شاهنامه، ج ۹، ص ۲۱۰.

۳. خسرو و شیرین، صص ۱۱۴-۱۱۵.

هست موجب آن شده است که هر یک به سوی ابعادی خاص از مفاهیم داستانی روی آورند و قهرمانان و حوادث را بر بنیاد آن محور و پایه اصلی بسازند و به جلوه‌گری برانگیزانند: در روایت فردوسی، خسرو و شیرین جزئی است از «رَوْنِد» کلی داستان شاهی خسروپرویز، که آن خود بخشی است از شاهی ساسانیان و ساسانیان آخرین سلسله از شاهان ایران باستان‌اند که داستان آنها در شاهنامه می‌آید. بدین ترتیب، نه تنها این داستان با صبغه و «رنگ» عشقی / تاریخی خود جزئی از سلسله داستانهای پیاپی است و با آنها دارای رابطه «ساختاری» استوار است، بلکه فقط بُعد اجتماعی پیوند خسرو و شیرین بخوبی در آن مطرح می‌شود و به دلیل تناسب ابعاد داستانها و «ارتباط ساختاری» این بخش از شاهنامه با کل داستانهای آن، نه مجال بسیار برای هنرنمایی در توصیف عشق هست و نه اصولاً شاهنامه پرداختن به عاطفه شخصی و فردی عشق را، چنان که در سخن نظامی مطرح است، برمی‌تابد: خسرو و شیرین نظامی سراسر مشتمل بر شرح عشقبازی و ازدواج و مرگ آن دو تن است و از وجود شاه ایران تنها آن بخش را می‌بیند و می‌سراید که درگیر عاشقی و سوز و گداز آن است. به تبع چنین «گزینش» و انتخابی است که عملاً ابعاد عمومی و رزمی داستان، که با حوادث کلی جامعه و سرنوشت کشور سروکار دارد، از روایت وی حذف شده است:

دل از شیرین غبارانگیز کرده	به عزم روم رفتن تیز کرده
در آن ره گفته از تشویش تاراج	به ترک تاج و کرده ترک را تاج
ز بیم تیغ رهداران بهرام	ز ره رفتن نبودش یکدم آرام...
چو قیصر دید کامد بر درش بخت	بدو تسلیم کرد آن تاج و آن تخت
چنان در کیش عیسی شد بدو شاد	که دخت خویش مریم را بدو داد...
حدیث آن عروس و زادفرخ	که اهل روم را چون داد پاسخ
همان لشکر کشیدن با نیاطوس	جناح آراستن چون پَر طائوس
نگویم چون دگر گوینده‌ای گفت	که من بیدارم از پوینده‌ای خفت

چو من نرخ کسان را بشکنم باز کسی نرخ مرا هم بشکند باز^۱
 بزرگواری و نجابت حکیم نظامی در این راه، به هر تقدیر موجب آن هم هست که
 همه ماجرای رزم خسرو با بهرام چوبینه و پناهندگی خسرو به روم و بازگشت
 پیروزمندانه وی از این حکایت ناگفته بماند و فقط حاصل این سفر وجود مریم باشد
 که به مثابه مانعی در راه پیوستن شیرین به خسرو است. این مانعی است که
 فردوسی آن را به چیزی نمی‌گیرد و از نظرگاه مدارک تاریخی، که تعداد زنان
 حرمسرای خسرو پرویز را بسیار بیش از چند تن گفته‌اند،^۲ هم ارزشی ندارد و تنها با
 مفهوم متعالی «عشق» از نظر نظامی ناسازگار است. به همین روال، حیلۀ بهرام
 چوبینه برای ایجاد دویی و نفاق میان خسرو پرویز و پدرش، هر مزد، که فردوسی آن
 را می‌آورد،^۳ در کلام نظامی چنان می‌آید که خُرد و ناچیز و مبهم به نظر می‌رسد و
 فقط گریز خسرو از نزد پدر به ارمن و دیدار و ماجرای او با شیرین در مرکز توجه و
 بیان قرار دارد:

گرامی بود بر چشم جهاندار	چنین تا چشم زخم افتاد در کار
که از پولادکاری خصم خونریز	درم را سگه زد بر نام پرویز
به هر شهری فرستاد آن درم را	بشورانید از آن شاه عجم را
زبیم سگه و نیروی شمشیر	هراسان شد کهن گرگ از جوان شیر ^۴

این دوگانگی همچنان ادامه می‌یابد و اوج آن در تقابل سنگینی است که بیش از
 سه چهارم داستان خسرو و شیرین نظامی را - یعنی از آغاز تا آمدن شیرین به مدائن^۵
 - فردوسی در قریب شصت بیت^۶ روایت می‌کند. این بخش از داستان چنین است:
 چو پرویز ناباک بود و جوان پدر زنده و پور چون پهلوان

۱. همان کتاب، صص ۲۹۵-۲۹۷.

۲. آرتور کریستن سن، ایران در زمان ساسانیان، ص ۶۱۶ و نیز صص ۶۱۶-۶۱۹.

۳. شاهنامه، ج ۸، صص ۴۱۹-۴۲۱.

۴. خسرو و شیرین، صص ۱۸۷-۱۸۸.

۵. در چاپ مورد رجوع، از ص ۶۲۶ تا ۷۵۲ صفحه را در بر می‌گیرد.

۶. شاهنامه، ج ۹، صص ۲۱۱-۲۱۴.

ورا بر زمین دوست شیرین بُدی
 پسندش نبودی جز او در جهان
 ز شیرین جدا بود یک روزگار
 به گرد جهان در بی آرام بود
 چو خسرو بپردخت چندی، به مهر
 چنان بُد که یک روز پرویزشاه
 بیاراست برسان شاهنشهان
 چو بشنید شیرین که آمد سپاه
 یکی زرد پیراهن مشکبوی
 از ایوان خرّم برآمد به بام
 همی بود تا خسرو آنجا رسید
 چو روی ورا دید بر پای خاست
 زبان کرد گویا به شیرین سخن
 به نرگس گل و ارغوان را بشست
 بدان آبداری و آن نیکوی
 که تهما هزبرا سپهبدتنا
 کجا آن همه مهر و خونین سرشک
 کجا آن همه روز کردن به شب
 کجا آن همه بند و پیوند ما
 همی گفت و از دیده خوناب زرد
 به چشم اندر آورد ز او خسرو آب
 فرستاد بالای زرّین ستام
 که او را به مشکوی زرّین برند
 از آن جایگه شد به دشت شکار
 چو از کوه و ز دشت برداشت بهر

برو بر چو روشن جهان بین بدی
 ز خوبان و از دختران مهان
 بدانگه که بُد در جهان شهریار
 که کارش همه رزم بهرام بود
 شب و روز گریان بُدی خوبچهر
 همی آرزو کرد نخچیرگاه
 که بودند از او پیشتر در جهان...
 به پیش سپاه آن جهاندار شاه
 بپوشید و گلنارگون کرد روی...
 به روز جوانی نبید شادکام
 سرشکش ز مژگان به رخ برچکید
 به پرویز بنمود بالای راست
 همی گفت زان روزگار کهن
 که بیمار بُد نرگس و گل درست
 زبان تیز بگشاد بر پهلوی
 خجسته کیا گرد شیراوژنا
 که دیدار شیرین بُد او را پزشک
 دل و دیده گریان و خندان دولب
 کجا آن همه عهد و سوگند ما
 همی ریخت بر جامه لاژورد
 به زردی رخس گشت چون آفتاب
 ز رومی چهل خادم نیکنام
 سوی خانه گوهراگین برند
 ابا باده و رود و با میگسار
 همی رفت شادی کنان سوی شهر...

مر او را به آیین پیشین بخواست که آن رسم و آیین بُد آنگاه راست^۱ نیز گرچه حجم اصلی خسرو و شیرین نظامی را وصف عشق و عشق‌بازی این دو تن پیش از ازدواج آنان تشکیل می‌دهد، پس از آغاز شکار خسرو و سخن گفتن شیرین از فراز بام با وی، شاهنامه حتی بیش از آن، مطلب و حادثه غیرعشق‌ی در بر دارد، مشتمل بر اعتراض بزرگان به آمدن شیرین به مشکوی شاه^۲ - که روایت نظامی فاقد آن است^۳ - و همچنین دفاع خسرو از شیرین و نیز ماجرای شیرین و شیرویه پس از قتل خسرو پرویز، که شیرین را وادار به دفاع هوشمندانه و پیروزمندانه می‌کند.^۴ این حوادث، که بنا بر شیوه سخن‌سرایی فردوسی بسیار موجز و فشرده است و تفصیل و اوصاف هوشربای حکیم نظامی را ندارد، در واقع داستان خسرو و شیرین شاهنامه را از صورت تک‌داستان و حکایت منفرد درمی‌آورد و آن را به متن و روند اصلی داستانهای شاهنامه پیوند می‌دهد.

روایت فردوسی از داستان خسرو و شیرین آن را نقشی ویژه در روند کلی داستانهای شاهنامه داده، و آن را به مثابه مرثیه‌ای مشتمل بر سوگواری پُرشکوه بر شاهنشاهی ساسانیان و دوران استقلال کهن ایرانیان درآورده است: خودکشی و مرگ متفاوت و یگانه شیرین بر فراز جسد خسرو، در حقیقت به دلیل شکل ویژه و تنهای خود، بار اطلاعاتی بیشتری دارد و چشمگیر است و آهنگ مرگ و کُشت و کُشتاری را که بهر کم باکوری و قتل هر مزد آغاز می‌شود و قتل بهرام چوبینه و خسرو پرویز آن را دنبال می‌کند، تقویت می‌نماید و شدت می‌بخشد و با قتل شیرویه و قتل و مرگ شاهان متعدد دیگر ادامه می‌یابد تا به کشته شدن یزدگرد شهریار و پایان شاهنشاهی بپیوندد. بدین ترتیب، فردوسی این داستان عشق و مرگ را، که نظامی خود نیز غمناکی و اشک‌انگیزی آن را گواهی می‌کند،^۵ هم بُعد اجتماعی و جمعی

۱. همانجا.

۲. همان، صص ۲۱۴-۲۱۷.

۳. خسرو و شیرین، ص ۶۲۹-۶۳۰.

۴. شاهنامه، ج ۹، صص ۲۸۴-۲۹۱.

۵. خسرو و شیرین، ص ۶۹۹.

می‌دهد و به تاریخ داستانی می‌کشاند و هم آن را، بنا بر روشهای زیرکانه و شگردهای استادانه داستانپردازی، به مثابه سوگنامه‌ای مؤثر بر تاریخ کهن به کار می‌گیرد.

فردوسی در پرداختن این نامه سوگواری، از همان مقدمه داستان خسروپرویز دلتنگی را ابراز می‌کند و دلمردگی و بی‌شوقی را به خواننده و شنونده خود اعلام می‌دارد:

اگر خود نزادی خردمند مرد ندیدی ز گیتی چنین گرم و سرد
 ندیدی جهان از بُنه به بُدی اگر که بُدی مرد اگر مه بُدی
 کنون رنج در کار خسرو بریم به خواننده آگاهی نو بریم^۱
 «رنجی» که در این راه می‌کشد و «آگاهی نوین» او به خواننده و شنونده داستان، متفاوت است با مثلاً شوق پرشکوه وی در آغاز داستان بزرگ سیاوش، که شروع جنگهای بزرگ و تاریخ رزمهای سخت و پرآوازه هم هست:

کنون ای سخنگوی بیدار مغز یکی داستانی بی‌آرای نغز
 سخن چون برابر شود با خرد روان سراینده رامش برد...
 چو دانا پسندد پسندیده گشت به جوی تو در آب چون دیده گشت
 زگفتار دهقان کنون داستان تو برخوان و برگوی با راستان
 کهن گشته این داستانها ز من همی نو شود بر سر انجمن
 اگر زندگانی بود دیریا ز بر این وین خرم بمانم دراز
 یکی میوه‌داری بماند ز من که نازد همی بار او بر چمن^۲

این عشق و شوق برای پرداختن داستان در حکایت خسرو و شیرین در شاهنامه وجود ندارد و حتی لحن او در داستان بهرام چوبینه، سردار دلیر و راستین - که شاید فردوسی هم مانند ما آرزوی پیروزی او را داشته است - دیگرگون است. وی پس از مرثیه بر مرگ فرزند جوان خود، چونان بازگشت به وظیفه و تسکینی، به قصه‌گویی بازمی‌گردد:

۱. شاهنامه، ج ۹، ص ۱۱.

۲. شاهنامه، ج ۳، ص ۶.

کنون داستانهای دیرینه گوی سخنهاى بهرام چوبینه گوی^۱

در این «داستانهای دیرینه» سخن از پهلوانی می رود که حکایاتی شنیدنی دارد و زنگ کلام، توجه شاعر را به او نشان می دهد: بارها قهرمانان داستان، او را با رستم و دیگر دلاوران کهن سنجیده اند که با داشتن اقتدار کافی به جنگ شاهان نمی رفتند و از آنان پشتیبانی می کردند.^۲ تشبیه پهلوانی به رستم کافی است تا بر ارجمندی وی در نزد شاعر و «ارزش داستانی» او گواهی دهد. همچنین شاید فریفتگی بهرام چوبینه بر زن جادو^۳ نیز تقلیدی از شیفتگی گرشاسب، پدر همه پهلوانان بزرگ، بر پری خنائیتی^۴ باشد. بهرام نیز، اسیر افسون و جادو، در بیگناهی گرفتار دیو است و سرکشی و «سنت شکنی» او امری ناگزیر و ناشی از «تأثیر اهریمنی» است و نه «خوی بد» پهلوان. به همین روال، بهرام چوبینه دلیری ارجمند و «محبوب فردوسی» است، حال آن که خسرو پرویز فاقد این «محبوبیت» است و به همین دلیل داستانهای متعلق به او زنده و چندان جذاب نیست و راوی با شیگردی ویژه، که بنا بر آن، هم روایات اصلی و پیشین را باز می گوید و هم نظر خوش یا ناخوش خود را هنگام بازسرایی القا می کند، چنان داستانهای وی را ساخته است که ارزش داستانی درجه اول ندارد، و داستان شیرین هم از آن جمله است.

درست به همین سبب، در شاهنامه، عشق خسرو و شیرین دارای اعتبار و ارزش قدر اول - نظیر آنچه در عشق زال و رودابه وجود دارد - نیست، و برخلاف آن، در صحنه ای نظیر دیدار شیرین و خسرو، که به همین ترتیب، رودابه بر بام و زال جوان در پای قصر است، سخن فردوسی جذاب و جوان و زیبا، در حد شاهکاری والا است که عشق و شور و جوانی و لطافت دیدار عاشقانه را زنده تصویر می کند. بیگمان نباید ادعا کرد که شاعر در داستان شیرین و خسرو قدرت سخنوری کمتری می نمایاند، زیرا برعکس، درست به دلیل طرح داستانی درخشان و «ترازنده» است

۱. شاهنامه، ج ۹، ص ۱۳۹.

۲. مثلاً شاهنامه، ج ۸، ص ۴۱۳.

۳. همان، صص ۴۰۵-۳۹۸.

۴. xnaθaitī مهرداد بهار، پژوهشی در اساطیر ایران، ۱۳۶۲، ص ۱۸۸.

که باید بخش فرودین و حسیض داستان را، با ملالت و دل‌تنگی و انتظارِ مرگِ نابودگر بسازد و به همین دلیل، عشقی جاندار و نیرومند در دل خسرو نیست و او در داستان یادی آشکار و بیان‌شده از شیرین در دل ندارد و به حکم اتفاق است که به هنگام شکار از در خانه او می‌گذرد و اتفاقی است که او را به مدائن می‌برد. در آنجا هم پس از ازدواج با وی، باز مریم را بیشتر‌گرامی می‌دارد و سپس شیرین مریم را زهر می‌دهد و می‌کشد.^۱ گویا چنین پیدا است که برجسته‌ترین خصیصه شخصیت داستانی شیرین در شاهنامه، برخلاف روایت نظامی، عشق خسرو به وی نیست، بلکه زبان‌آوری و سخن‌گویی شیرین و نیز «رفع اتهام از وی» و عشق او به خسرو است.

مرگ مریم، در روایت نظامی، قبل از پیوستن شیرین به دربار خسرو پرویز است و شاید شیرین وی را زهر ن داده باشد.^۲ با این مقدمات، نظامی این دو عاشق را بیش از فردوسی دوست می‌دارد و در آفریدن آنها «ارزش داستانی» بیشتری به آنها می‌دهد. معه‌ذا، می‌بینیم که فردوسی نیز در آراستن شیرین براساس «نهاد داستانی نام‌و‌نگ» و رفع بدنامی از او و همچنین اثبات عشق پرشور و راستین وی، به صورت ردّ تمنای شیرویه و خودکشی بر بالین جسد خسرو، کوشا است و در حقیقت، واقعه مرگ او را بسیار زیبا و پرشور و به مثابه شیونِ پُرشکوهی برگزار می‌کند که به کار مرثیه‌سازی بر مرگ خاندان ساسانیان و شاهنشاهی ایران باستان بیاید.

بنا بر دلایلی که گذشت، در این دو روایتِ نوساخته از داستان کهن، قهرمانان و حوادث همانند نیستند، و چه از نظر شماره و کمیت و چه از نظر کیفیت و چگونگی پردازش، تفاوت دارند: نه تعداد قهرمانان داستان در خسرو و شیرین نظامی و شاهنامه یکسان است و نه روابط آنها و چگونگی پیوند آنها با یکدیگر؛ و همچنین اجزاء و عناصری که در پردازش شخصیت داستانی آنها به کار رفته است، با هم فرق می‌کند. حوادث نیز، به همین ترتیب، نه تنها با هم برابر نیستند و عیناً هرچه در پنج

۱. شاهنامه، ج ۹، صص ۲۱۷-۲۱۸.

۲. خسرو و شیرین، ص ۴۳۷.

گنج نظامی در این داستان می‌آید در شاهنامه تکرار نمی‌شود، بلکه نسبت اصلی و فرعی بودن آنها و رابطه میان وقایع هم دیگرگون است و در ترتیب و روال خود اختلافی دارند. در نهایت، جزئیاتی که در هر حادثه هست، و چگونگی ترکیب این اجزاء ساختهای متفاوتی پدید می‌آورد که خسرو و شیرین نظامی را از روایت فردوسی متمایز می‌گرداند.

در وهله اول، خسرو و شیرین حکیم نظامی داستانی است منفرد و مستقل، با موضوعی واحد و متمایز؛ و آن «عشق و عشق‌بازی» است. بنا بر این، قهرمانانی در آن می‌آیند که در پرداخت روابط عاشقانه آن دو تن نقش داشته باشند و نیز در پرداخت صحنه‌هایی بتوانند پدیدار شوند که با خلق عشق و دوام یا آرایش آن پیوند یابد. کسانی چون شاپور، شکر اصفهانی، به همراهی خیل کنیزکان و همراهان و ندیمان شیرین، و همچنین شمیرا، ملقب به مهین بانو، بازدارنده شیرین از افتادن در دام پرویز، از این قبیل‌اند. این قهرمانان با تفصیل بسیار در روایت نظامی نقش می‌بازند و بارها، اغلب در صحنه‌هایی مکرر و یکنواخت، پدیدار می‌شوند. در شاهنامه، به جای آنها کسی نیست و موبدان و معترضان به آمدن شیرین در مشکوی زرین خسرو، و نیز پیران خردمندی که شاهد گواهی شیرین بر پاکی خویش و پوزش‌خواهی شیرویه‌اند، در آن روایت داستانی پدیدار می‌گردند.

نیز فرهاد، قهرمان شگفت عاشق، در خسرو و شیرین شاهنامه حضور ندارد. وی به آن صورت که در منظومه نظامی هست، کاری ندارد مگر افروختن آتش حسد در دل خسرو و افزودن بر عزّت و ناز شیرین؛ و با ایفای نقش درخشان خود در داستان، بویژه معنایی در «عشق» می‌آفریند که در ادب فارسی دری معروف و مشهور است. شور سوزان عشق او آفریننده پرده‌های آتشین از دلدادگی و استواری در راه عشق است که در نوع خود نمونه متعالی و برتر است: عشق بی‌دلیل و سراسر شور و آکنده از صداقت و وفا، که در اوج نومیدی پدید می‌آید و سپس با جلوه امید و دروغین و فریبنده و لرزان، سرانجام به مرگ می‌انجامد!

عشق بی‌نظیر و بی‌دلیل فرهاد و رنج شگرف و آکنده از حرارت و گرمی او در واقع در حوادث داستان نقشی «داستانی» ندارد و وی تنها در خلق مفهوم «عشق»

نقشمند است. حوادثی که او در راه گسترش و افزودن بر تصویر ابعاد عشق خود به بار می آورد، اصولاً نمی تواند به شاهنامه راه برد، زیرا به تعبیر بسیار عام، شاهنامه داستانی بزمی نیست و رزمی است! این حوادث خُرد، که در واقع ستون روایت نظامی را می سازد، همه از شاهنامه حذف شده است و بویژه در بخش اول داستان، از تصویرگری و عشق انگیزی شاپور گرفته تا پندهای مهین بانو به شیرین و عفاف و ناز او، نه در طرح داستانی شاهنامه می گنجد و نه با روند کلی داستانهای آن و «جایگاه» ویژه خسرو و شیرین در آن روند، همسازی و تناسب دارد. بدین ترتیب است که در وهله دوم، تعداد بسیاری از حوادث خسرو و شیرین نظامی را در روایت فردوسی نمی توان یافت.

بر اثر حضور قهرمانان بیشتری که پیوسته در کار ساختن حوادثی بازگردنده به عشق اند، روایت نظامی از خسرو و شیرین بیگمان عشق را با عظمت و شکوه و لطافت بیشتری تصویر می کند. در فرآیند دیرنده و دراز تفصیل عشق، و سوز و گداز آن، صحنه ها و حوادث کوتاه و بلندی پدید می آید که زیبایی و اوصاف درخشان دارد و این گونه عشق آفرینی، ویژگی و هنر والای سخن حکیم نظامی است. جوهر چنین عشقی، ارزش فردی و شخصی احساس عشق است که به دل و خلوت ضمیر آدمی بازمی گردد، جدا از وضع و نقش اجتماعی آن احساس و حوادث بازگردنده به آن. شاعر خود این حقیقت را در آغاز سخن بازنمون می کند:

مرا چون هاتف دل دید دمساز	بر آورد از رواق همت آواز
که بشتاب ای نظامی زود دیرست	فلک بدمهر و عالم زود سیرست
بهاری نو بر آر از چشمه نوش	سخن را دستبافی تازه در پوش...
نصیحت های هاتف چون شنیدم	چو هاتف روی در خلوت کشیدم
در آن خلوت که دل دریاست آنجا	همه سرچشمه ها آنجاست آنجا ^۱

شاهنامه گرچه اندیشه و رنج و تلاش معنوی شاعر را آفریننده کلام او می خواند، ولی هرگز «خلوت دل را سرچشمه همه» رفتارهایی که از قهرمانانش سر می زند و

حوادثی که در داستان روی می دهد، نمی گیرد. در آن، قهرمان با همه ابعاد شخصی و عمق و لطف علائق فردی خویش، روبه سوی حوادث جمعی و گروهی دارد و نه تنها در نهانی ترین احساس و عاطفه فردی و شخصی خویش هم از موازین و هنجارهای گروهی و اجتماعی رها و برکنار نیست، بلکه هر آنچه در خاطر و دل او می گذرد به حرکت های گروهی می انجامد و حوادث گروهی و اجتماعی در پی دارد. مثال های این واقعیت را در عشق زال و رودابه می توان دید، و یا عشق دزدانه و نهانگر منیژه و بیژن، و نیز حتی سودابه. در همه این موارد، هم چند تن پیوسته در صحنه ها حاضر اند و هم آن که نه تنها می توانند بفهمند و درک کنند که در دل دو تن عاشق چه می گذرد و در ادراک این احساس می توانند سهیم باشند، بلکه همه آنها حوادثی به بار می آورند که آثار اجتماعی و حوادث گروهی ناشی از آنها را می توان دید.

به تبع همین شیوه داستان سازی است که عشق شیرین و خسرو هم تنها به ازدواجی شیرین و زندگانی آسوده دو تن در خلوت نمی انجامد، بلکه بلافاصله پس از عروسی رسمی، داماد، به مناسبت موقعیت اجتماعی خویش و وضع اجتماعی عروس پاسخگوی سرزنش مردم است:

به روز جوانی شدی شهریار	بسی نیک و بد دیدی از روزگار
شنیدی بسی نیک و بد در جهان	ز کار بزرگان و کار مهان
کنون تخمه مهتر آلوده شد	بزرگی از این تخمه پالوده شد
پدر پاک و مادر بود بیهنر	چنان دان که پاکی نیاید به بر
ز کژی نجوید کسی راستی	که از راستی بر کنی کاستی
دل ما غمی شد ز دیو سترگ	که شد یار با شهریار بزرگ
به ایران اگر زن نبودی جز این	که خسرو بدو خواندی آفرین
نبودی چو شیرین به مشکوی او	به هر جای روشن بدی روی او
نیاکانت آن دانشی راستان	نکردند یاد از چنین داستان ^۱

خسرو آنان را قانع می کند که شیرین پس از درآمدن به همسری وی پاک شده

است. اما حسد شیرین بر مریم، که هنوز در حرمسرا برتر از شیرین است، و زهر دادن نهانی وی به رقیب گناهی بزرگ است و پس از این گناه پنهانی است که خسرو شبستان را به شیرین می سپارد.^۱ در شاهنامه، در صحنه پرشکوه قتل خسرو پرویز نیز - بر خلاف روایت نظامی - وی حضور ندارد^۲ و پس از مرگ خسرو هم باز باید از خود رفع تهمت کند و به دشنام و تمنای شیرویه پاسخ دهد:

زن مهتر از پرده آواز داد	که ای شاه پیروز بادی و شاد
تو گفתי که من بد تن و جادویم	ز پاکی و از راستی یک سویم
بدو گفت شیرویه بود این چنین	ز تیزی جوانان نگیرند کین
چنین گفت شیرین به آزادگان	که بودند در گلشن شادگان
چه دیدید از من شما از بدی	ز تازی و کژی و نابخردی
بسی سال بانوی ایران بدم	به هر کار پشت دلیران بدم
نجستم همیشه جز از راستی	زمن دور بُد کژی و کاستی
بسی کس به گفتار من شهر یافت	ز هر گونه‌ای از جهان بهر یافت
به ایران که دید از بُنه سایه‌ام	وگر سایه تاج و پیرایه‌ام
بگوید هر آن کس که دید و شنید	همه کار از این پاسخ آمد پدید
بزرگان که بودند در پیش شاه	ز شیرین بخوبی نمودند راه
که چون او زنی نیست اندر جهان	چه در آشکار و چه اندر نهان
چنین گفت شیرین که ای مهتران	جهان گشته و کار دیده سران
به سه چیز باشد زنان را بهی	که باشند زیبای گاه مهی...
بگفت این و بگشاد چادر ز روی	همه روی ماه و همه پشت موی
سدیگر چنین است رویم که هست	یکی گر دروغ است بنمای دست
مرا از هنر موی بُد در نهان	که آن را ندیدی کس اندر جهان
نمودم همه پیش از این جادویی	نه از تنبل و مکر و ز بد خوئی
نه کس موی من پیش از این دیده بود	نه از مهتران نیز بشنیده بود
ز دیدار، پیران فرو ماندند	خیو زیر لبها بر افشاندند

۱. همان، صص ۲۱۷-۲۱۸.

۲. همان.

چو شیروی رخسار شیرین بدید روان نهانش ز تن بر پرید
 ورا گفت جز تو نباید کسم چو تو جفت یابم به ایران بسم^۱
 شیرین در ظاهر تمنای شیرویه را با سه شرط پذیرفت: گنج خود را خواست و آن
 را خیرات کرد و «به مزد جهاندار خسرو بداد»، و سومین آرزوی او دیدار خسرو در
 دخمه^۲ او بود. پس زهر خورد و در کنار او بخفت.^۳
 اما این خودکشی و نیز مرگ خسرو در پنج گنج، گنجی آراسته از عشق و
 ناشکیبایی و رنگهای شوریدگی است. در این پرده رنگین، شیرین در کنار خسرو
 است:

حکایت‌های مهرانگیز می‌گفت	که بر بانگ حکایت خوش توان خفت
به هر لفظی دهن پرنوش می‌داشت	بر آوازش شه‌نشه گوش می‌داشت
چو خسرو خفت و کمتر شد جوابش	به شیرین در سرایت کرد خوابش
دو یار نازنین در خواب رفته	فلک بیدار و از چشم آب رفته...
ملک در خواب خوش پهلوی دریده	گشاده چشم و خود را کشته دیده
ز خونش خواب‌گه طوفان گرفته	دلش در تشنگی از جان گرفته
به دل گفتا که شیرین را ز خوش خواب	کنم بیدار و خواهم شربتی آب
دگر ره گفت با خاطر نهفته	که هست این مهربان شبها نخفته
چو ببند بر من این بیداد و خواری	نخسبد دیگر از فریاد و زاری
همان به کاین سخن ناگفته باشد	چو من مرده شوم او خفته باشد
بتلخی جان چنان داد آن وفادار	که شیرین را نکرد از خواب بیدار ^۳

پس از این واقعه، صبر و تأملی هم در میان نیست، جز آن که جسد را برای خفتن
 در آرامگاه بیاراید:

چو شه را کرده بود آرایشی چست	به کافور و گلاب اندام را شست
همان آرایش خود نیز نو کرد	بدین اندیشه صد دل را گرو کرد...
چو در راه رحیل آمد روارو	چه پرویز و چه کسرا و چه خسرو

۱. همان، صص ۲۸۶-۲۸۸.

۲. همان، صص ۲۸۸-۲۹۱.

۳. خسرو و شیرین، صص ۶۸۲-۶۸۳.

گشاده‌سر کنیزان و غلامان	چو سروی در میان شیرین خرامان
کشیده سرمه‌ها در نرگس مست	عروسانه نگار افکنده بر دست...
گشاده پای در میدان عهدش	گرفته رقص در پایین مهدش
گمان افتاد هر کس را که شیرین	ز بهر مرگ خسرو نیست غمگین
همان شیرویه را نیز این گمان بود	که شیرین را برو دل مهربان بود...
در گنبد به روی خلق در بست	سوی مهد ملک شد دشنه در دست...
به نیروی بلند آواز برداشت	چنان کان قوم از آوازش خبر داشت
که جان با جان و تن با تن بپیوست	تن از دوری و جان از داوری رست
به بزم خسرو آن شمع جهانتاب	مبارک باد شیرین را شکر خواب
زهی شیرین و شیرین مردن او	زهی جان دادن و جان بردن او
چنین واجب کند در عشق مردن	به جانان جان چنین باید سپردن ^۱

در این دو روایت، دو داستانسرای قدر اول ایران، هر یک به شیوه خود، کوشیده‌اند تا هر چه بیشتر شیرین را آرایشی خوب و «داستانی» دهند: یکی او را توانایی در زدودن «ننگ» از خود می‌بخشد، و در مرگی پیروزمندانه، در شیونی پرشکوه، سوگوارانه با مرگ خود، عاشق رسوا و پدرکش خود را به سُخره می‌گیرد و بر او چیره می‌شود؛ و دیگری او را با زیورهای عشق می‌آراید. این دو شیوه در حقیقت، هم در تفکر و اندیشه دو شاعر و نیز ایستار مردم زمانه در برابر مفاهیم برداشتهای آدمیان از حیات، که در واژه‌های زبان و معانی آنها انعکاس دارد، ریشه می‌برد؛ و هم آن‌که به ساختار داستانی و طرز پردازش قهرمان و حادثه در سخن آنان بازمی‌گردد. در روزگار فردوسی، تلاش برای زنده گردانیدن خاطره سُکوه و ملیّت ایرانی و بازگشت به آزادی و استقلالِ ملیّ محرّک نخستین در خلق حماسه ملیّ ایران، با شیوه نو و به زبان فارسی دری بود. از این رو داستان پرشکوهی خلق شد که در آن، حوادث یکسره رنگ اجتماعی و گروهی داشت و شایسته بود تا شایستگان رفتار بهنجار داشته باشند تا از نیکان به شمار آیند. پس داستان شیرین - که احتمالاً در بنیاد آغازین خود یکی از پیرایه‌های دربارِ مجلل و پُرافسانه خسرو پرویز بود، و

احتمالاً دشمنان بر این زن مسیحی شیوه گرانه نقش ننگ زده بودند - کمابیش تطهیر شد و به صورت یکی از اوجهای فرازین سوگنامه بر مرگ شاهنشاهی کهن و از دست رفته درآمد و پایان نامه آن حکایت‌های پرشکوه را پرداخت می‌کرد و به آخر می‌برد. پس شیرین، همانند همه بانوان راست و نیک در شاهنامه، می‌بایست از نهاد داستانی «نام‌وننگ» و قوانین قاطع آن بهره‌مند باشد و در «عشق» هم تابع همان «نهاد داستانی عشق»، بنا بر طرح داستانی شاهنامه گردد.

اما معنای عشق در روزگار نظامی، رشد و تکوین و نظامی دیگر یافته بود: رنگ عرفانی عشق هر چه بیشتر تکامل و تجسد می‌گرفت - تا به غزل حافظ و دیوان شمس رسید - و این مفهوم، که باید آن را به «عشق‌انگیزی سیاوش فرهمند و معصوم» بازگشت داد، در ابعاد گوناگون حیات فرد و جامعه در عروج بود:

مرا کز عشق به ناید شماری	مبادا تا زیم جز عشق کاری
فلک جز عشق محرابی ندارد	جهان بی‌خاک عشق آبی ندارد
غلام عشق شو کاندیشه اینست	همه صاحب‌دلان را پیشه اینست
جهان عشقست و دیگر زرق سازی	همه باز نیست الا عشق‌بازی
اگر نه عشق بودی جان عالم...	که بودی زنده در دوران عالم...
اگر خود عشق هیچ افسون نداند	نه از سودای خویشت وارهاند
طبایع جز کشش کاری ندارند	حکیمان این کشش را عشق دانند ^۱

نیز طبعاً این عشق عرفانی / فلسفی بر تصور کلی از عشق مردم خاکی به یکدیگر، و هوس و عشق زمینی اثر داشت و به این اعتبار است که عشق فرهاد جنون محض به شمار نمی‌رود و امکان پیدایش چنین شور و شیدایی، خود در آن روزگار دور از انتظار نبوده است. دلبری چون شیرین همچنین از این نوع دلبستگی در سرشت و آفرینش داستانی خود بهره می‌گیرد و عفت محض وی، که کلید اصلی همه پیچش‌های داستانی در روایت نظامی است، برای ذات وی امری ضروری است و اگر جز این بود، زنی پسندیده و کامل در زمانه راوی نمی‌بود.

نیز شیرین برای بهره یافتن از اینهمه عشق و زیبایی و دلارایی از سرچشمه دیگری هم برخوردار است و شاعر آن را در پایان سخن می آورد:

تو کز عبرت بدین افسانه مانی	چه پنداری مگر افسانه خوانی
درین افسانه شرطست اشک راندن	گلایی تلخ بر شیرین فشاندن
به حکم آنکه آن کم‌زندگانی	چو گل بر باد شد روز جوانی
سبک رو چون بت قبحاق من بود	گمان افتاد خود کافاق من بود
همایون‌پیکری نفز و خردمند	فرستاده به من دارای دربند
پرندهش درع و از درع آهنین‌تر	قباش از پیرهن تنگ آستین‌تر
سران را گوش در مالش نهاده	مرا در همسری بالش نهاده
چو ترکان گشته سوی کوچ محتاج	ز ترکی داده رختم را به تاراج
اگر شد ترکم از خرگه نهانی	خدایا تُرک‌زادم را تو دانی ^۱

این عشق و وفای عاشقانه شاعر به «بت قبحاق» خود، بیگمان نقش و بیرنگ نخستین را در خلق چهره شیرین زده است و این طبیعی است که تصورات و خیالات شخصی هنرمند، که به سرگذشت فردی وی بازمی‌گردد، بر تجارب اجتماع افزوده شود و بنیاد خلق مفاهیم را در هر اثر هنری پدید آورد. عشق و غم کنیزک، همراه با مفهوم اجتماعی / تاریخی عشق، بنیاد عاشقی و عشق‌ورزی را در خسرو و شیرین و فرهاد آفریده است و بر پایه آن، شعری ساخته است که گاهی اوج هنر تغزل است و گاه پرده‌های دل‌ویزی از سخنوری و قدرت بیان شاعری، و نیز وصفی است نایاب از شور و التهاب؛ شاهد مثال را در صحنه آب‌تنی شیرین در چشمه، شکوه شیرین از شب، و همچنین مناظره خسرو با فرهاد می‌توان دید.

اما این گونه اوصاف زیبای تغزلی و دل‌ریا در فشرده‌گی و ایجاز کلام حماسی شاهنامه نمی‌گنجد و با سبک بیان فردوسی، که ویژگی ممتاز آن داشتن طرح منسجم داستانی، و نیز در بخشهای اصلی و فرازین، کوتاهی گفتار و رخ دادن حوادث متواتر و پیاپی و تنگاتنگ است، فاصله دوری دارد. ملازم با فشرده‌گی کلام در شاهنامه، سادگی و روشنی بیان است که حادثه و قهرمان را با شکلی ملموس و

«هستمند»^{*} تصویر می‌کند و ابعادی از واقعیت را در داستان بازتاب می‌دهد که بسیار واقع‌نما و ساده و صریح به نظر می‌آید و از پیچیدگی و «صناعت» در کلام یا آوردن مفاهیمی که بسیار انتزاعی باشند و واقعی و منطقی ننمایند، اغلب پرهیز می‌شود؛ و از این روی است که شاهنامه به داستانسرایی در نثر ساده نزدیک می‌گردد؛ چندان که حتی گفته‌اند بیشتر «نظم» است تا «شعر». به این دلیل، عشق هم در شاهنامه ابتدایی و ساده و بی‌پیرایه به نظر می‌آید؛ هرچند که این دآوری هرگز درست نیست.

واقعیت آن است که مفهوم «عشق» در شاهنامه، متناسب با دیگر «مفاهیم داستانی» آن، چارچوب و تعریفی ویژه دارد و هر عشقی را نمی‌توان در ساختار داستانی آن گنجانید: شاهان و پهلوانانی که در شاهنامه به عشق‌ورزی می‌پردازند، در درجه اول دارای نقش داستانی «شاه» و «پهلوان» اند. این مردان، بواسطه طرح کلی که در پرداخت نهاد داستانی شاهی و پهلوانی هست و در پردازش شخصیت قهرمان دقیقاً و بدرستی رعایت می‌شود، اجازه آن ندارند که «زبون» و «درمانده» باشند، حتی به دلیل عاطفه رقیقی چون عشق؛ زیرا که زبونی و درماندگی از قدرت و صلابت و متانت و استواری و دیگر صفاتی که سازنده نهاد داستانی شاهی و پهلوانی است و نیز کلاً زمینه و فضای اصلی داستانهای شاهنامه را می‌آفریند، دور است و یکدستی آن را می‌شکند و هماهنگی و یکنواختی سخن را نابود می‌کند. درست به همین دلیل است که در شاهنامه پیوسته زنان در ابراز عشق پیشقدم‌اند و در داستانهای عاشقانه اصلی، عشق به مثابه هدیه‌ای به مردان تقدیم می‌شود. شیرین نیز از همین قاعده پیروی می‌کند.

به همین روال، خسروپرویز پیش از آن که در شاهنامه در داستان شیرین پدیدار شود، دارای شخصیت پرداخته و کاملی، مبتنی بر نهاد داستانی شاهی است. وی نه تنها با اتکا به نهاد داستانی «نژاد» با همه شاهان گذشته و قصص و مفاهیم کلی شاهنامه پیوند می‌یابد، بلکه «یاری فرشته به وی در جنگ بهرام»^۱ درستی «فرّه شاهی» او را مسلّم می‌دارد و ثابت می‌کند که وی شاهی شایسته نشستن بر تخت

است. ویژگی پردازش شخصیت وی - که یکی از آنها شکوه و جلال بی‌بدیل دربار است و حتی شخص شیرین هم پیش از آغاز داستان خسرو و شیرین به همین دلیل در دربار خسرو حضور دارد^۱ - وجود آنهمه تنعم و ناز و نعمت و ثروت را ضروری می‌گرداند؛ هرچند که نه توصیف ثروت و مکنّت و دربار مجلل و اشیای رنگارنگ، مورد علاقه خاص راوی و هماهنگ با هسته مرکزی سخن او است و نه خسروپرویز، با خصیصه‌ها و صفات ویژه خود، شاه محبوب او. پس این بخش پایانی از دوران دراز داستانهای تاریخی شاهنامه هم همان ساخت کلی داستانهای شاهنامه را دارد، بی از آن که واجد اوجهای داستانی، نظیر «بخشهای فرازین» و برگزیده شاهنامه باشد.

بدین ترتیب، اگر شاپور و مهین بانو و فرهاد در روایت فردوسی از خسرو و شیرین نمی‌آیند و در آن به کار آفریدن عشق و کشاکش رنگارنگ نمی‌پردازند، از آنجا است که این قهرمانان و حوادثی که می‌آفرینند، در چارچوب طرح داستانی شاهنامه نمی‌گنجند و با مفاهیم و نهادهای داستانی شاهنامه، که به مثابه نوعی ژرف ساخت^۲ سراسر داستانهای آن را پشتیبانی می‌کند، اختلاف بسیار و تضاد تمام دارند. به نظر می‌رسد که این گونه تضاد و اختلاف ناشی از وجود «ژرف ساخت» متمایز و ویژه‌ای است که در خسرو و شیرین نظامی و همچنین کتابهای دیگر از پنج گنج او وجود دارد و واجد طرحی مشخص و متمایز است و بواسطه وجود شباهتهای مکرر و منظم و اختلافهای نقشمند میان قهرمانان و حوادث آن می‌توان آن را بازیافت و توصیف کرد.

شیوه بیان و بنیاد شاهنامه «پردازش داستان» است و از این روی است که حوادث در آن، بویژه در بخشهای فرازین و «مهمتر» - مانند جنگ رستم و اشکبوس، هفتخوان رستم، داستان زال و رودابه - بسیار فشرده، و کلام موجز است. قهرمان در داستان نمی‌آید مگر آن که نقشی حادثی داشته باشد و پرداخت سیمای

۱. همان، صص ۱۸۷-۱۸۸ را بسنجید با صص ۲۱۰-۲۱۷.

۲. deep structure: نگارنده دلایل و بحث تفصیلی خود را در کتابی که در دست نگارش دارد، خواهد آورد. همچنین - مقاله «رستم داستان» (گفتار شماره ۹ در همین کتاب حاضر).

قهرمان و شخصیت داستانی او بواسطه حادثه صورت می‌گیرد. به همین دلیل، حضور فرهاد در داستان خسرو و شیرین شاهنامه سزاوار نقشمندی نمایانی نیست و به کار داستان‌سرایی در طرح داستانی آن نمی‌آید.

اما در روایت نظامی، وجود وی نقشمند است، زیرا سخن رو به سوی آفرینش مفهوم «عشق» دارد و هرچه بیشتر ابعاد زیبا و گیرای آن باید با گرمی و شگرفی تمام تصویر شود. راوی در این راه، هنر را در حدّ اعلای قدرت والا و درخشندگی به تجلّی درآورده است و تأثیری کارآمد و پایا و جاودانه در کلام دارد. چندان‌که از یک سو قهرمان خود را در پیوندی عمیق و سخت با شخصیت‌های تاریخی / داستانی مشهوری قرار داده است - که عشق آنان موضوع حکایات و روایات بسیار و مورد نظر همگان مردم بوده - و از سوی دیگر، با تکرار منظم و قانونمند پنداره‌ها، سیمای قهرمانان خود را چنان در جهانی «نوساخته» و مرگب از مفاهیمی همگون و هماهنگ و درون تصویری کلی و یکپارچه و «یکساخت» خلق کرده است که اینان به صورت جزئی زنده از فرهنگ ملّتی بزرگ درآمده‌اند. تا به جایی که شناخت و شهرت آنان با مفهوم عشق مترادف است و با نام آنان نیازی به توصیف و تعریفی دیگر نیست.

با تجزیه و تحلیل بخش‌های گوناگون کلام وی و توصیف طرز کاربرد مفاهیم و روابط آنها و بازشناسی وجوه شباهت‌های قهرمانان و حوادث و اوصاف آنان می‌توان به راز تأثیر کلام جادویی شاعر پی برد که چگونه غنای روشن و عام روایت او از داستانهای کهن، حتی اشعار عامیانه محلی و گنگی را نیز از تأثیر عشقی آشنا و سرشار آکنده، و چنین ترانه‌های نارسا و ساده و مبهمی را هم با سحر نام قهرمان عاشق خود، گویا و رسا و کامل کرده است:

سر کوه بلند هیات و هیات	صدا بر هم گُتن شیرین و فرهاد
صدا بر هم کنند و هم ببینن	گلا خرمن گُتن سایه‌ش نشینن
گلا خرمن کُتن سایه نداره	که درد عاشقی چاره نداره*

* فرهنگ (کتاب دهم: ویژه‌نامه نظامی). پائیز ۱۳۷۱. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، صص ۴۰۹-۴۲۹.

حادثه در عشق رودابه و زال

پردازش قهرمان و حادثه در شاهنامه دارای شیوه‌های دقیق و سخت پیچیده و سنجیده است. فردوسی به مثابه راوی داستان، با شناختی ذاتی و ناخودآگاه نسبت به سازوکار* طبیعی ذهن بشر و خصائص آن، ارتباطی سریع و زیردستانه با مخاطب خویش برقرار می‌کند و در لحظاتی میان خودآگاهی و ناخودآگاهی خواننده و شنونده است که روایت شاعر او را تسخیر می‌نماید. در این راه از مفاهیمی سود می‌جوید که در میان دانسته‌های خواننده و شنونده داستان پراکنده است و در کلام شاعر در نظمی نوین به یکدیگر می‌پیوندند. شیوه‌های مشهور داستانسرایی، و از آن جمله، تعلیق و انتظار و تعدّد حوادث در کلام فردوسی هست. اوج هنرمندی وی در آن است که گرچه آفرینش هنری شگرفی چون رستم را می‌آفریند، ولی هنوز هم کلامش اغلب ساده و طبیعی به نظر می‌رسد و حتی گاهی کمی خشک و خشن. آزادی و رهایی قهرمان و حادثه از پیرایه و نیز سپس واقع‌نمایی آنها چیزی نیست مگر اقتدار برتر و محض در سخنوری و هنر.

شاهنامه خواننده و شنونده را از ابعاد گوناگون تصورات وی مورد خطاب قرار می‌دهد: نخست به عنوان موجودی زنده و انسانی با همه ارزشهای حسّاس به زندگانی؛ دوم به عنوان فارسی‌زبانی از جامعه ایرانی با تاریخ خاص کشور خویش و مفاهیم فرهنگی خویش؛ سوم به عنوان کسی که داستان را بنا بر سنت داستانسرایی موجود در جامعه و دوران خویش دوست دارد و می‌پسندد. از این مجموع سه طریق است که مفاهیمی چون شادی و غم و شوق و درد را، زیبایی زبان فارسی و نیز شرف ایرانی را، ادراک می‌کند و نیز شرح پیروزی یلان و کیان ایرانی را بر دشمن ستمگر و نامراد دوست می‌دارد. خواننده و شنونده نقالی و پرده‌داری را برای آوردن داستانهای شاهنامه و یا لحنهای مختلف را در شاهنامه‌خوانی در محافل و مجالس می‌شناسد و به آن نقل و حکایتها خوکرده است. اینها همه داستان را برای

او نقل می‌کند و وی به زیباییهای کلام و ارزشهای پُرتنوع اخلاقی و ملی و انسانی مندرج در شاهنامه دل می‌سپارد، اما در مرکز همه اینها، داستان است که در بنیاد خود دلچسب و پُرشور و هیجان‌انگیز است و شنیدن و خواندن آن بارها و بارها می‌ارزد. این ارزش را خواننده و شنونده، خود ناخودآگاه تشخیص می‌دهد و پاس می‌دارد. برای پرداختن این داستان خوب، مفاهیمی که بازتاب واقعیت‌های خارجی هستند، بنا بر تعبیر^۱ و گزینشِ راوی به محیط درونی داستان انتقال می‌یابند؛ سپس با نظامی معین ترکیب می‌شوند و در این ترکیب، شگردهای دقیقِ استادانه‌ای به کار رفته است که نمایی درشت و نیرومند و با «قوت تأثیر» پدید می‌آورد و همین نمای درشت است که در ذهن و ضمیر خواننده و شنونده جا می‌افتد.

چنین است که شاعر با سود جستن از سطوح مختلف اندیشه و آگاهی خواننده و شنونده داستان، قهرمان و حوادث داستانی را ذره ذره می‌سازد و چنان واقعیت ملموسی به آنها می‌بخشد که برخی از آنها به صورت واقعیتی فرهنگی درآمده‌اند و جزئی زنده و پویا و پاینده از فرهنگ ایرانی شده‌اند.

نمونه‌ای از این شگردهای سخنوری را در خلق رستم و اسکندر می‌توان دید. اسکندر گرچه شخصیتی است تاریخی و حوادثی که بر او گذشته و آنچه او در جهان کرده، به ضبط تاریخ رسیده است، اما وجهی دیگر از وجودش در شاهنامه اهمیت دارد و آن آوازه او است در حکایتها و افسانه‌ها. اسکندرنامه‌های ایرانی همه جا او را می‌ستایند و حتی پیامبرگونه می‌شمارندش؛ خلاف متونِ مغانی پهلوی. با اینهمه روشن است که فردوسی اسکندر را دوست نمی‌دارد، زیرا که وی فاتح ایران است. هرچند اسکندرنامه ادّعا می‌کند که اسکندر شاهزاده‌ای ایرانی است و همین قول در شاهنامه هم نقل می‌شود و فردوسی همه اسکندرنامه را در روایت خود از تاریخ داستانی ایران می‌آورد، خواننده و شنونده بیگمان رستم را دلپذیرتر و پُرشکوهرتر و زنده‌تر از اسکندر می‌یابد.

در این گذار و در خلق اجزای این داستانها، راوی بیانی ساده به کار نبرده است که

فی المثل بگوید: «زال و رودابه با شدت بسیار عاشق یکدیگر گشتند و از ازدواج آنها رستم زاده شد!» و یا نمی‌گوید: «از اسکندر، که فاتحی بیگانه است، متنفرم و از این که ایران را تصرف کرده است، بیزارم و داستانهای آن فتح را دوست نمی‌دارم». به جای این قبیل گفتارهای ناداستانی، که هرچند با الفاظی پرطمطراق زیبا نقل گردد، باز هم تأثیری داستانی پدید نمی‌آورد، فردوسی این دو را چنان در داستان باز می‌آفریند که یکی خوشایند و پرشکوه به نظر می‌رسد و دیگری چندان خوشایند نیست که داستانش خیلی بر دل مردم عادی بنشیند، بهرکم در روزگار ما.

این تقابل در آفریدنِ قهرمان در شاهنامه بویژه با یاری حادثه انجام می‌گیرد. یا به بیان دقیقتر، فردوسی از میان ابزارهای پُرغنای سخنوری برای آفرینش هنری خود بیش از همه از حادثه در داستان سود می‌جوید. به عنوان مثال می‌شود از تقابل این دو ازدواج، در این دو داستانِ رستم و اسکندر یاد کرد: یکی عشق دلگشا و شگفت زال و رودابه است که رستم از آن زاده می‌شود و دیگری ازدواج بی‌رنگ‌ورو و فرمایشی اسکندر با فغانستان، دختر کیدِ هندی، شاه هند.

اسکندر چون می‌شنود که فغانستان بسیار زیبا است، او را نیز به همراهی فیلسوف دانای هندی و پزشک حاذقِ دریاری از پدرش طلب می‌کند یا در واقع او را می‌پذیرد. بی‌عشقیِ عروسِ درست خلاف آن است که در مهمترین داستانهای عروسی و ازدواج در شاهنامه می‌آید. دختر هنگام سفر و رفتن به دربار اسکندر، نزد دامادِ آزمند و هوسباره، که خود دارای همسر نیز هست و میلی چندان به این ازدواج هم ندارد، چنین وصف می‌شود:

فغانستان ببارید خونین سرشک همی رفت با فیلسوف و پزشک^۱

در این طرز معرفّیِ عروس و عروسی، این ستمگری و زورگویی و قدرت جهانگیری داماد است که به خواننده و شنونده داستان القا می‌شود و نه جاذبه عشق و تلاطم حوادث آن. فغانستان در واقع باجی است که کیدِ هندی به اسکندر می‌دهد. گرچه دهنده پیشنهاد این ازدواج خود پدر دختر است و گرچه اسکندر به

هنگام مرگ وصیت می‌کند که فغانستان را با عزّت و حرمت نزد پدرش بازفرستند،^۱ فردوسی با اشاره به گریستن عروس به هنگام سفر به خانه داماد خواننده و شنونده را از اسکندر دلگیر می‌کند و بی از آن که به صراحت عیبی بر او گذاشته باشد، و یا حتی خواننده و شنونده داستان بتواند خود آگاهانه این دلگیری خود را بصراحت بیان کند، فاتح بیگانه را از چشم وی می‌اندازد.

در برابر این توصیف سرد و رماننده، راوی رنگ و جلای عشق را در پُرتفصیلت‌ترین داستان عشقی شاهنامه برای آن ازدواجی می‌آفریند که رستم نامدار از آن زاده خواهد شد. خوانندگان و شنندگان شاهنامه از خردسالی این داستان را شنیده‌اند. بنا بر این می‌دانند که از آن عشق و ازدواج، به رغم مخالفت‌هایی که با آن می‌شود، رستم تولد خواهد یافت و به همین دلیل، با شوقی بیشتر به آن دل می‌سپارند. به بیان دیگر، به تعبیری، خلاف داستانهای کوتاه امروزی که رازش باید ناگفته بماند و حدس زدن پاسخ گره داستان هرچه دشوارتر باشد، داستان را می‌گویند که بهتر است؛ در روایت فردوسی دانستن پایان داستان، خود شنیدن و خواندن آن را شیرینتر و دل‌ویزتر می‌گرداند. ابزاری که در این داستان برای خلق جاذبه داستانی تعبیه شده، برخی چنین است:

یک) شگفتی: در این داستان، شگفتی که همیشه جلب نظر می‌کند، بارها دیده می‌شود و این همان است که شاعر آن را در آغاز می‌آورد:

کنون پُرشگفتی یکی داستان بپیوندم از نامه باستان^۲

تولد پسری با موی سفید و سپس رها کردن پدر او را برکوه شگفت است و این شگفتی با پروردن سیمرغ زال را به اوج می‌رسد. دلدادگی رودابه دلریا، با زیبایی خیره‌کننده، بر این پسر زال و مرغ پرورده شگفتی دیگر است.

شگفتی دیگر در حکم تقدیر است و یاوری خداوند: یاری و حمایت خداوند و تقدیر شگفت وی در همه اینها دخیل است و آنگاه با مژده دادن ستاره‌شماران از

۱. همان، ص ۱۰۴.

۲. شاهنامه، ج ۱، ص ۱۳۷.

زادن رستم، اراده سرنوشت آشکار می شود و حکم ستاره و بخت گره داستان را می گشاید. این حکم آسمانی جنبه یزدانی و ایزدینه حمایت شگفت خداوند را نشان می دهد و در زادن شگفت رستم از پهلوی مادر و نیز در قهرمانیهای بلند آوازه رستم همواره پدیدار می آید.

دو) کشاکش داستانی: درگیری در حوادث داستان در این ماجرای عاشقانه دیده می شود. مورد خاصی، برای مثال، از این درگیری و کشاکش داستانی، که همراه با شگفتی است و بارها تکرار می گردد، مخالفت کسان با این ازدواج به چنان شکلی است که در آغاز سخت است، اما بعداً بدل به موافقت با آن می شود. حتی میزان این موافقت چندان است که به کوشندگی برای سرگرفتن عروسی می انجامد:

نخست پرستاران و خدمتگران رودابه با این عشق مخالفت می ورزند، ولی سپس موافقت می کنند و در پی چاره گری برمی خیزند تا این ازدواج سرگیرد. گروه بعدی، که در آغاز مخالف اند و سپس به چاره گری برای رسیدن به نتیجه مثبت می اندیشند، ردان و موبدان مشاور زال اند و آنگاه سام، پدر زال، چنین می کند. سیندخت، مادر رودابه نیز در آغاز از چنین ازدواجی بیم دارد و پس از ابراز مخالفت و سرزنش دخترش است که می کوشد تا مهرباب، پدر او را از خشم فرود آورد و پس از آرام شدن، از مخالفت دست بکشد.

مهرباب و منوچهر، شاه ایران، در کشاکش اصلی و آخرین داستان، تصمیم نهایی را می گیرند: ترس مهرباب از خشم شاه ایران و ترس منوچهر از قدرت یافتن مجدد رعایایی از نژاد ضحاک در پی این ازدواج و در پرتو مساعدت و توانمندی فرزندی که از آن زاده می شود، امری است که جدال و کشاکش را اصلاً پدید آورده است. با پیش بینی زادن رستم نجاتبخش و بوختار است که در نهایت، اوج آن کشاکش فرو می افتد و داستان به فرجام خوش می رسد.

این گونه تکرار موجب تشدید و تقویت تأثیر و هیجان داستانی می شود و یکی از شگردهای اصولی فردوسی در خلق قهرمان و حادثه است: حوادث و نمادهایی که قابل تأویل به معانی و پندارهایی مشابه هستند، در داستان تکرار می شوند و این تکرار ناخودآگاه موجب جا افتادن پنداره و تصویری واحد در ذهن می گردد و

مفاهیم را درشت‌نما و دارای «قوت تأثیر» سخت می‌سازد.

سه) **شگفتیِ حادثی:** درگیری و کشاکشِ مورد گفتگو در نهایت شگفتی می‌آفریند، زیرا وضع منفی را به وضع مثبت تبدیل می‌کند. این تبدیل که همانند است با آنچه در مورد جوجه اردک زشتی می‌بینیم که بدل به زیباترین قوی دریاچه شده است، در حقیقت مبنای بیشتر داستانها است. در داستان عشق زال و رودابه هم نظیر آن بسیار هست. مثلاً مهراب زال را به خانه خود دعوت می‌کند، ولی زال نمی‌پذیرد؛ زیرا مهراب بیگانه است. بعداً نه فقط زال نهانی به کاخ مهراب و به دیدار رودابه می‌شتابد، بلکه در نهایت همین او است که سام و سپاه ایران را به خانه مهراب به عروسی می‌برد. نمونه دیگری از این دیگرگونی را هنگامی می‌توان دید که مهراب از ماجرای زال و رودابه خبر می‌شود:

بیامد ز درگاه مهراب شاد	همی کرد از زال بسیار یاد
گرانمایه سیندخت را خفته دید	رخش پژمریده دل آشفته دید
بپرسید و گفتا چه بودت بگوی	چرا پژمریدت چو گلنار روی
چنین داد پاسخ به مهراب باز	که اندیشه اندر دلم شد دراز...
چنان دان که رودابه را پور سام	نهانی نهاده است هرگونه دام
ببردست روشن دلش را ز راه	یکی چاره‌مان کرد باید نگاه...
چو بشنید مهراب برپای جست	نهاد از بر دست شمشیر دست
همی گفت رودابه را رود خون	به روی زمین بر برانم کنون ^۱

ملاحظه می‌فرمایید که پیش از شنیدن این خبر، مهراب دائماً از زال و فضائل او یاد می‌کرد و می‌ستودش. این گونه تبدیل مهر و شادی مهراب به خشم و روگردان شدن ناگهانی وی از زال در اینجا شگفتیِ حادثی است که فوراً و با سرعت واقع می‌شود و در این داستان و در سراسر شاهنامه نظائر بسیار دارد.

چهار) **حادثه:** این موارد شگفتی مبتنی بر حادثه است و حادثه خود نخستین رکن داستان است. به بیان دیگر، حادثه در همه این موارد وجود دارد. فزونتر آن که

تعددِ حادثه را در سراسر این داستان، همانند دیگر بخشهای شاهنامه، می توان دید. با این توضیح که هر بار، بنا بر مقام داستانی، حادثه گاهی مهم است، مثل قتل اژدها یا جنگ با دیو سپید، و گاهی حادثه خُرد و فرعی است. مثالی از تعددِ حوادث داستانی در این حکایت، حوادث کوچک و فرعی بسیاری است که برای درازتر نشان دادن زمانی که داستان در آن جریان می یابد و برای ترسیم درازمدتی هجران عاشقان و سوز و گداز عشق می آید: در آغاز که رودابه خدمتگران را با تندی و خشم و نیز وعده برای پاداش و بخشش وادار به یآوری با خود می کند، حوادثی بسیار نمودار می گردند که البته صحنه آنها با نمادهایی مانند گل و بهار و شکار هم تزیین می شود:

پرستنده برخاست از پیش اوی	بدان چاره بی چاره بنهاد روی
به دیبای رومی بیاراستند	سر زلف بر گل بهیپراستند
برفتند هر پنج تا رودبار	ز هر بوی و رنگی چو خرم بهار
مه فرودین و سر سال بود	لب رود لشکرگه زال بود
همی گل چدند از لب رودبار	رخان چون گلستان و گل در کنار
نگه کرد دستان ز تخت بلند	بپرسید کاین گل پرستان کیند
چنین گفت گوینده با پهلوان	که از کاخ مهراب روشن روان
پرستندگان را سوی گلستان	فرستد همی ماه کابلستان ^۱

ایجاز در سخن و فشردگیِ حوادث از اینجا تا هشت بیت بعد چندان است که برگردان آنها از شعر فردوسی به ساده ترین زبانها، اگر چیزی را از مضمون حذف نکنیم، کلام را طولانی تر خواهد کرد.

نه تنها اوصافِ طولانی متن از این حوادثِ فشرده و سریع جدا است و اخلاقی در نقل داستان پدید نمی آورد، بلکه توصیفاتی که در این ابیات می آید هم بسیار با عمل و حرکات عملی و قابل مشاهده توأم است و در درون اوصاف نیز حادثه سرشته است: مثلاً، «با دیبای رومی خود را آراستن» و «سر زلف را با گل پیراستن».

روشن است که در چنین وصفی، «عمل» با «فعل» نشان داده می‌شود و زبان دارای تحرک است و تعدد فعل کلام را جاندار و متحرک و متناسب برای نقل داستان به نظر می‌آورد؛ خلاف آن که در داستانهایی مانند خمسه خواجه کرمانی می‌بینیم که در آنها اولاً تکیه بیشتر بر اوصاف و ظرائف ذهنی و نادیدنی است و تعداد حوادث در کلام کمتر است و ثانیاً حادثه در درون وصف و توصیف و با آنها درهم آمیخته است. در نتیجه، بسا که حادثه در اوصاف بلند و زیبا گم می‌شود و چنین به نظر می‌رسد که محور سخن توصیف است و نه حادثه و نقل داستان.

خدمتگزارانِ رودابه پس از گرفتن هدیه و آوردنِ اوصاف دلرباییهای بانوی خویش و شنیدنِ اعتراف زال به عشق پرآرزوی او، وعده می‌دهند که شاید بتوانند رودابه را بفریبند و او را حاضر به دیدن زال کنند، که البته نیازی به این فریفتن نیست و اصلاً خود از سوی رودابه آمده‌اند تا زال را به دام اندازند. برای ترسیم شخصیتِ این «پرستندگان» فریبکار و زیرک و «کلک» هم، حادثه و مکالمه رکن اصلی سخن است. اینها در برابر خشم دربان از آمدورفت‌های بیگاهشان از کاخ، خود را به بیخبری می‌زنند و سر او را کلاه می‌گذارند:

رسیدند خوبان به درگاه کاخ	به دست اندرون هریک از گل دوشاخ
نگه کرد دربان بر آراست جنگ	زبان کرد گستاخ و دل کرد تنگ
که بیگه ز درگاه بیرون شوید	شگفت آیدم تا شما چون شوید
بتان پاسخش را بیاراستند	به تنگی دل از جای برخاستند
که امروز روزی دگرگونه نیست	به راه گُلان دیو واژونه نیست
بهار آمد از گلستان گل چنیم	ز روی زمین شاخ سنبل چنیم
نگهبان در گفت کامروز کار	نباید گرفتن بدان هم شمار
که زال سپهد به کابل نبود	سراپرده شاه زابل نبود
نبینید کز کاخ کابل خدای	به زین اندر آرد به شبگیر پای
اگر تان ببیند چنین گل بدست	کند بر زمینتان هم آنگاه پست ^۱

در این ده بیت، بیست و دو فعل هست که همه حوادثی خرد و کوچک را باز

می‌گویند، از قبیل «جنگ آراستن دربان» و «پاسخ آراستن خدمتگران» و «گل چیدنشان» و یا «پای به زین آوردن مهرباب» در شبگیر برای رفتن به نزد زال. می‌دانیم که زبانی پرتحرک، که در آن تعداد فعل بر اوصاف، که با اسم و صفت نقل می‌شود بچرید، یکی از ابزارهای مهم برای نقل داستان حادثی و سرشار از جنب و جوش و شیرین است. در این زبان پرتحرک و حادثی، حتی اطلاعی مانند حضور زال و سپاه او در کابل و دوستی و ارتباط مهرباب با وی، در صحنه‌ای دیداری و با عمل سوار شدن مهرباب بر اسب و رفتن وی به دیدار زال داده شده است: «به زین اندر آرد به شبگیر پای».

بسیاری حادثه و تحرک زبان، از خصائص زبان داستانی خوب است و این پاره‌ها از داستانهای شاهنامه را از این نظرگاه ارزشی برتر و درخشان می‌بخشد.

پنج) نکته‌های دیگر:

الف) نمادها: از آمدن نمادهای گل و بهار و شکار در این داستان سخن رفت. گل و بهار طبعاً با جوانی و عشق هماهنگی دارد و شکار با هنرنمایی مرد جوان برای جلوه‌گری و نمایش توانمندی خویش. این گونه نکات و نمادها نه تنها با داستان زال و رودابه می‌خواند، بلکه سرخوشیهایی که از گل و بهار و شکار به ذهن متبادر می‌شود، سرآغازهای داستانهای حماسی و شاهنامه را با شادابی و شوق و زندگانی نقش می‌زند، خلاف مثلاً، عشق خسرو و شیرین در بخش تاریخی و اواخر شاهنامه. داستان عشق خسرو و شیرین در شاهنامه برکنار است از این رنگهای تازگی و جوانی و رونق، و در آن نوعی کسالت و حتی ملال را می‌شود دید که در تناسب کامل قرار می‌گیرد با آخر شاهنامه و پایان حکایات و قصه‌های آن.

ب) نمایی از حقایق ملموس در شاهنامه: این داستانها و نیز سراسر شاهنامه آکنده است از تناسبات و ظرائفی از این دست. این گونه نکته‌های دقیق و ظریف، ارتباط میان متن کلام و طبیعت و واقعیتهای جهان خارجی و اجتماع را برقرار نگاه می‌دارد و سخن را زنده و پرتراوت به نظر می‌آورد. یکی از آنها در همین داستان، سراپا سرخ و لعلگون شدن زال است، که بدنش سفید و «زال» است، به هنگام شنیدن خبر موافقت بزرگترها با عروسیش با رودابه:

نشادی چنان شد دل زال سام که رنگش سراپای شد لعل فام^۱
یا آن که در آزمندی و چابلوسی کردن کوچکان و خدمتگران رودابه برای یاری
کردن به وی در این عشق، وضع اقتصادی و فاصله طبقاتی و خصائص فرودستان را
می شود مشاهده کرد و یا در سرکشی و رفتار بی پروای رودابه در عشق زال در برابر
پدر، خصیصه روانی دختر بی پروای عاشق را می توان دید: در برابر خواست مادر
که از او می خواهد پیرایه و زیور را از خود دور کند و گریان نزد پدر رود، اعتراض
می کند و:

بدو گفت رودابه پیرایه چیست	به جای سرمایه بی مایه چیست
روان مرا پور سام است جفت	چرا آشکارا نباید نهفت
به پیش پدر شد چو خورشید شرق	به یاقوت و زر اندرون گشته غرق
بهشتی بُد آراسته پُرنگار	چو خورشید تابان به خرّم بهار
پدر چون ورا دید خیره بماند	جهان آفرین را نهانی بخواند ^۲

در اینجا می بینیم که شاعر ابزارهای پردازش قهرمان و حادثه را غنای وافر
بخشیده و ارزشهای اجتماعی و زبانی و مفاهیمی متعلق به سطوح گوناگون از
حقایق هستی را برای افزودن بر رنگینه بودن و پیراستگی بیشتر و «نغز» شدن سخن
به کار برده است و داستانی با لایه های متعدد و تأثیر چندین جانبه ساخته است.

چنین است که رستم از همان آغاز داستان عشق و عروسی پدر و مادرش در
داستان حضور دارد و این حضور به صورت مزده زادن وی به خواننده و شنونده
داستان اعلام می گردد: وی بخوبی می بیند و بارها می خواند و می شنود که از این
عشق و ازدواج قهرمانی زاده خواهد شد که چندان نیرومند خواهد بود که اگر به
خاندان مادر بپیوندد، مایه سرکشی و فرمانروایی آنان خواهد شد.

همین گونه ترس و مزده و ابزارهای پر شمار و کارآمد بسیار دیگر است که از آغاز
تا پایان زندگانی دراز رستم، عظمت و بزرگی او را ذره ذره می سازد؛ گرچه این

۱. همان، ص ۲۳۰.

۲. همان، ص ۱۹۱.

عظمت و شگفتی او را باید گفت که با زادن زال و شاید پیش از آن حتی، با آمدن نام نیاکانش در شاهنامه آغاز می‌شود و هر لحظه این حضور را بیشتر می‌توان احساس کرد و سایه اقتدار جهان‌پهلوان را بر تاریخ داستانی ایران.

در بیان ساده و تک‌بُعدی و ناداستانی، آفریدن چنین قهرمانی امکان ندارد و این شیوه‌های پیچیده و دقیقِ سخنوری است که چنین آفرینش شگرفی را خلق کرده است. دقت و سختگی شیوه‌های زبردستانه‌ای که پیوسته سطوح گوناگون از علائق و دلبستگی‌ها و شوق‌های مردم را به کار می‌گیرد و آنها را به بازخوانی و شنیدن مکرر شاهنامه می‌کشاند، بیگمان در این هزار سال، روزی را تهی از آن نگذاشته است که کسی در این سرزمین، به طرزی، به شاهنامه پرداخته باشد. تکرارهای آن مثل نقش‌های مکرر گل‌های قالی است که ارزش زیبایش را نمی‌کاهد و از شوق خواننده و شنونده داستانهای آن هرگز کم نکرده است.*

* متن سخنرانی در مجمع علمی شاهنامه، در دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، به تاریخ

۱۳۷۹/۶/۲.

اسطوره نوآیین کیخسرو

شاهنامه که خود روایتی نوین از اساطیر و داستانهای کهن است، شعری است که اسطوره را به شیوه و رسم تازه باز می‌آفریند. شاعر در این بازآفرینی، جزئیات کهنه و فرسوده را رها می‌کند و بی‌آن که با خشکی و به شیوه مستقیم، به بیانی ساده از مفاهیم و پنداشته‌هایی غریب و دور از ذهن بپردازد، ضمن بازگویی داستانهای باستانی، اسطوره‌های قدیمی را چنان نقل می‌نماید که خواننده و شنونده، آن را تازه، زنده و جاندار می‌یابد. در گفتگو از پردازش قهرمان و حادثه در شاهنامه باید اذعان داشت که آنچه سادگی و بی‌پیرایگی و حتی خشکی کلام به نظر می‌رسد، چیزی نیست جز اقتدار هنرمند که معانی و مفاهیم را با سهولتی که بیگمان سخت ممتنع است، به ذهن القا می‌کند. این سهولت و اقتدار چندان است که در سراییدن داستان، همه چیز را طبیعی و عادی می‌بینیم و غرائب سخن ذهن ما را به تسخیر درمی‌آورد و بی‌آن که بیرسیم و بدانیم چرا، تحت تأثیر قرار می‌گیریم. در این داستانهای بلند، اسطوره و تاریخ از هم متمایز هستند و این واقعیت را به شهود، احساس می‌کنیم.^۱

از جمله شخصیت‌های اساطیری کهن که فردوسی آنان را با سیمایی شگرف در شعر خود بازآفریده، کیخسرو کیانی است. این شاه دیرینه‌سال که همچون جُدِ هِشتر^۲ در مهابهارت،^۳ حماسه بزرگ هندوان، از آزمودن مرگ معاف است و با تن زنده به جهان دیگر می‌رود تا در پایان زمان، باز به یاری سوشیانس به زنده‌گری بپردازد و مردمان را جاودانگی بخشد، در باورهای مردم هنوز حضور دارد.

۱. بحث کلی در این باره، که در معرفی کتاب نمونه نخستین زایش و بالیدن قهرمان است، در مقاله‌ای با نام «رستم داستان» (گفتار شماره ۹ در همین مجموعه) به چاپ رسیده است.

2. Yudhishtira.

3. Mahabharata.

شادروان، سیدابوالقاسم انجوی شیرازی در جستارهای خود در فرهنگ عامه، حکایاتی از دیدار مردم این روزگار با شاه زنده نقل می‌کند که با اسب سیاه خود در کوه و صحرا می‌گردد در انتظار برای جنگیدن در رکاب حضرت صاحب الزمان.^۱ بر این گونه ملاقات، باید آیین نوروز بزرگ، یعنی جشن روز ششم سال، یا خردادروز از ماه فروردین را افزود که زرتشتیان هنوز آن را باشکوه تمام جشن می‌گیرند و بر سفره آن برای اسب کیخسرو، شبرنگ بهزاد، در کرمان یک سطل آب تازه از چشمه، و در یزد یک ظرف جو می‌گذارند. این جشن را در سنت، جشن شاه کیخسرو می‌نامند. زرتشتیان هنوز در نیایش روزانه برای او آرزوی تندرستی می‌کنند.^۲

وجود اساطیری / آیینی کیخسرو، در ادب پارسی نیز تشخص دارد و بویژه جام جهان‌نمای وی و شخصیت روحانیش ضرب‌المثل است؛ ولی برای آنانی که با شاهنامه انس و الفت دارند، همه این باورها درباره کیخسرو بویژه ملموس و پذیرفتنی است و حقیقی به نظر می‌رسد. در نتیجه، حقیقت اساطیری وجود او را با احساسی نیرومندتر و به شهود تصدیق می‌کنند و روشنتر می‌پذیرند که کیخسرو شاهی زنده و سرشار از حیات و شیرینی و نیکویی است. این امر، بیگمان، احساسی شهودی و ذهنی است و کسی که بارها شاهنامه را خوانده یا شنیده باشد، خود بخود آن را درمی‌یابد و به درک تصویری از کیخسرو می‌رسد که با توصیف مستقیم به دست نمی‌آید و ادراک نمی‌شود: وجود شاهوار و روحانی که کاملاً ملموس و شناختنی است و ادامه حقیقی و جاندار باورهای آیینی و فرهنگی عامه مردم را بروشنی و به شهود در او می‌شود یافت.

چنین تصویری را که فردوسی از کیخسرو نقش می‌زند، در آثار کهنسال و ارجمند دیگر فارسی و عربی، مثلاً در شاهنامه ثعالبی، که نزدیکترین روایت به شاهنامه فردوسی است، نمی‌توان دید. کیخسرو در کلام فردوسی، در واقع، تجلی فرهنگ اقبال فرخنده، خوبی اخلاق و کمال توفیق آدمی است که در شادی و

۱. انجوی شیرازی، مردم و قهرمانان شاهنامه، صص ۱۷۷-۱۸۲.

۲. خرده اوستا، ۱۲۷۰، یزدگردی، صص ۲۶۱-۲۶۲.

حیات شکل می‌گیرد و از مرگ جدا است و از ظلمت، رنج و ستم، کین می‌ستاند. با کندوکاو بیشتر در توصیف قهرمان و حادثه در شاهنامه، شاید بتوان به بیان چگونگی خلق این آفرینش داستانی / اساطیری پرداخت و چرایی پیدایش چنین تأثیری را بر ذهن، به تشریح کشید. در این آفرینندگی هنری، فردوسی راوی پُراقتدار و برترینی است که نخست داستان و قهرمان را با حادثه می‌سازد، و نیز دیگر این که در ساختن وجودی اساطیری چون کیخسرو، در قیاس با شاهی تاریخی و خاکی چون خسرو پرویز در کلام وی، تمایزی روشن در کار است. در ساختن کیخسرو، راوی دست به خلق نمادی بارنگ روحانی و معنوی شاد می‌زند و در نتیجه، این وجود تازه به مثابه اسطوره‌ای نمایان می‌گردد که پیامی دل‌انگیز از جاودانگی، پیروزی حقیقت و آرزو را ابلاغ می‌کند و چونان مزده‌ای شیرین و پُرشکوه به نظر می‌رسد، مانند وزش نسیمی روشن. این خصائص عمداً در ساخت وجود داستانی شهریارِ چون خسرو پرویز تعبیه نشده است و حتی تجلّیِ سروش بر او^۱ چنین احساسی را در خواننده و شنونده داستان بر نمی‌انگیزد.

در شناخت و بازبایی این جزئیات دقیق ذهنی، خواننده و شنونده، بنا بر طبع و شرایط خویش، گاهی همدلی و قرابت بیشتر با راوی نشان می‌دهد و همراهی و همدستان با او است و گاهی کمتر؛ اما بیش از پنجاه درصد مردم، در احساس و ادراکِ شهودیِ کلام وی مشارکت دارند و آن را باز می‌شناسند و می‌فهمند.

یکی از شیوه‌های القای این احساس و ادراکِ مشترک، در روایت فردوسی، تکرار معانی و مفاهیمی است که آدمی هنگام روبرو شدن با اسطوره آنها را می‌آزماید و احساس می‌کند. در اینجا زنده گشتن شادی و آبادی پس از مرگی سیاه و ظالمانه مطرح است. معانی بازگردنده به چنین احساسی در داستان کیخسرو بارها می‌آید و شاعر با نهادنِ نظمِ خوش‌هنگ در این تکرار، به آفریدنِ موسیقیِ پُرشکوهی توفیق می‌یابد که خواننده و شنونده، بتدریج، تحت تأثیر آن قرار می‌گیرد و اندک‌اندک، بی‌اختیار باور می‌کند و مثلاً می‌پندارد که کیخسرو، شاه زنده و سرشار از حیات و

فرهمندی جاویدان است که پس از شهادت مظلومانه پدرش حیاتی تازه با خود آورده است.

جنس این موسیقی، پنداره‌ها و مجموعه‌هایی از تصوّرات است که در درون مفاهیم واژه‌ها به ودیعه نهاده شده‌اند، و راوی و نیز خواننده و شنونده آنها را می‌شناسند. در روایت شاهنامه، این پنداره‌ها در نظم و تکراری با قوّت تأثیر، نمود می‌یابند و نمایان می‌گردند و بر ذهن و ضمیر مؤثر می‌افتند. روشهای فردوسی را در پردازش داستان - که روشهایی سخت دقیق، سنجیده، هوشیارانه و متکی بر دانش ناخودآگاه و تامل وی درباره خُلق و خوی و طبیعت آدمیان و زبردستی خُلاق وی در هنر خویش است - می‌توان تجزیه کرد و برشمرد. فزونتر آن که وی اسطوره را نیز چنان باز می‌گوید که به کار پردازش داستان بیاید.

پس، در این نمونه بارز از خلق مجدد اسطوره در بخش حماسی شاهنامه، نخست عناصری از باورهای مقدس کهن به روایت تازه درآمده، و در وهله دوم طرح داستانی و حوادث داستان‌ساز در کل روایت بر آن افزوده شده است. آنگاه، همساز با بافت داستانی، شاعر در سخن خویش، از نورنگ و ساخت اساطیری را به حکایت کهن زده و از سر نو، کیخسرو را در بیان خویش به صورت اسطوره‌ای نوآیین باز آفریده است.

هنگام پاسخ دادن به این پرسش که چگونه چنین تصویری با رنگ اساطیری از کیخسرو در کلام فردوسی پدید می‌آید و به ذهن القا می‌گردد که همواره حیات و سرزندگی و رهایش و نوعی رستگاری روحانی را به خاطر می‌آورد، به نکته‌هایی مشخص باید اشاره کرد. نخست تضاد و تقابلی است که زندگانی کوتاه و معصوم، و شهادت سیاه و تاریک سیاوش با زادن مرده‌وار و روشن کیخسرو دارد و چون شادی بزرگی پس از درد و رنجی سخت، با عظمت و قدرت به تجلی درمی‌آید و امیدی دلگشا را پس از نومیدی صعب به خاطر می‌کشانند. در ترسیم سیاهی و غرابی ستمی که بر سیاوش می‌رود، در بخش پایانی داستان کشته شدن او، واژه‌هایی که در آنها مؤلفه‌های معنایی دلالت‌کننده بر خوشی و شادی و آبادانی و روشنی باشند، بسیار نادر به کار رفته و احتمالاً اصلاً غایب‌اند.

در وهله دوم، هنگامی که در تقابل با این پسزمینه شوم و سیاه، ناگهان حرکت روشنی و نور با پیدا شدن خبر و اثری از کیخسرو زنده و رستگاری او پدیدار و نمایان می‌شود، این جلوه‌گری سخت درخشنده است و پسانِ پرتوی روشن در دل سیاه تاریکی، تجلی آن به چشم می‌خورد. سپس در اینجا است که آنگاه تکرار پنداره‌های مزده، شادی، خنده، آراستگی و پیروزی و نظائر اینها را می‌بینیم و مجموعه‌ها و ترکیباتی از این تصورات است که همواره در داستانهای کیخسرو خودنمایی می‌کند و بویژه هنگامی که وی در اوج جلوه داستانی و مرکز توجه و در اصل داستان قرار می‌گیرد، این معانی با شدت و تمامیت بیشتر در سخن نمایان می‌گردد. در نهایت، همین تصورات است که با تکراری موزون در ساخت شخصیت اساطیری / داستانی کیخسرو به مثابه ابزاری در خلق اسطوره نوین در شاهنامه به کار رفته است.

پس از واقعه تلخ و غمبار قتلِ مظلومانه سیاوش، و در بحبوحه شیون و زاری عالم بر او، و هنگامی که فرنگیس سوگوار و خروشان را می‌بردند تا چندان چویش بزنند که فرزند نازاده او از میان برود، با چاره‌سازی پیلسم پهلوان، پیران و یسه از راه می‌رسد و مادر و کودک را از خشم افراسیاب می‌رهاند (شاهنامه، ج ۳، صص ۱۵۲-۱۵۸)^۱ و با آمدن پیران، مردم خردمند، شاد می‌گردند (همان، ص ۱۵۶، بیت ۲۳۹۲) و سرآغاز رستگاری، اندک اندک فرا می‌رسد. آنگاه پیران از رضا دادن افراسیاب به زنده گذاشتن کودک نازاده، تا زمان تولدش شاد می‌شود (همان، ص ۱۵۸، بیت ۲۴۱۸).

سپس با رویای صادق وی، که سیاوش را به خواب می‌بیند و او را به جشن کیخسرو دعوت می‌کند، برای نخستین بار، واژه‌های نوشین (شاهنامه، ج ۳، ص ۱۵۸، بیت ۲۴۲۷)، جشن (همان، بیت ۲۴۲۸) و خوش (همان، بیت ۲۴۲۹) به کار می‌رود. پس از این است که مفاهیم و واژه‌هایی چون: شادی (همان، ص ۱۵۹، ابیات ۲۴۳۵ - ۲۴۳۶) همراه با حضور کیخسرو تکرار می‌شود. این دست واژه‌ها

۱. از این پس ارجاعات به شاهنامه در درون متن خواهد آمد.

اولاً بار معنایی مثبت و خوشایند و «دلارام» دارند؛ ثانیاً مؤلفه‌های معنایی مشترکی در آنها هست که چون تکرار می‌شود، تأثیری بیشتر و با قوت افزوده در ذهن پدید می‌آورد.

با وجود این، دامنه این گونه پنداره‌ها تنها به واژه‌ها و معانی آنها محدود نمی‌گردد؛ بلکه مفاهیم نیز گاهی چنان در کلام می‌آیند که روابط میان آنها به همین طرز ناخودآگاه به ذهن متبادر می‌شود و همان تأثیر در القای تجلی شادی و خوشی و نوزایی را تقویت می‌کند. تیغی که سیاوش به هنگام دادن مژده زایش کیخسرو به دست دارد و می‌تواند با آن شمع را که در کنار او است، سرزند و شعله شمع را تجدید کند، با نماد رویش گیاه از خون سیاوش (همان، ص ۱۶۸، بیت ۲۵۶۲ و یا ضبط نسخه بدلها در پاورقی شماره ۴) در هماهنگی تام است و همین پنداره تجدید حیات را تکرار می‌کند. این تجدید حیات و رویش درخت آسا و گیاهی، برای فرزند سیاوش بارها تکرار می‌شود (همان، ص ۱۴۱ و ص ۱۵۱، بیت ۲۳۲۸ و ص ۱۵۴، ابیات ۲۳۶۱-۲۳۶۲ و جز اینها) و با مژده از عالم غیب و حمایت یزدان همراه است.

معنای دیگری که باز زمینه را برای تجلی نیرومند پنداره زایش سرسبزی و حیات و باوراندن جاودانگی و زندگانی نویافته پربرکت آماده می‌سازد و در دادن شکل اساطیری به وجود کیخسرو نقشمند است، در پشتیبانی خداوند از او نمایان می‌گردد. حمایت پروردگار که کیخسرو را پیش از زادن، حتی از خطر می‌رهاند (همان، ص ۱۶۰، بیت ۲۴۵۳) و با سر رسیدن بموقع پیران برای نجات فرنگیس و کودک نازده‌اش از چنگ روزبانان و خشم افراسیاب (همان، صص ۱۵۴-۱۵۸) تجلی می‌کند، باز هم تکرار می‌شود.

همین حمایت الهی، به هنگام جنگ گیو با تورانیان در گریز دادن فرنگیس و کیخسرو از توران و عبور معجزه‌آسای آنان از رود جیحون (همان، صص ۲۱۲-۲۳۰) و سپس فتح دژ بهمن و نشاندن آذرگشسب بر جای آن (همان، صص ۲۴۱-۲۴۷) نمودار است و امنیت و آرامش تصویری را پشتیبانی می‌کند که از چهره کیخسرو ترسیم می‌شود.

تقدیر و آگاهی از غیب در پیش‌بینی‌های متعدّد، باز همین حمایت ایزدی را باز می‌گوید: گذشته از پیشگویی سیاوش از آینده شوم خود، وی حوادثی را از غیب خبر می‌دهد که کیخسرو را به شادی و پیروزی می‌رساند؛ از زبان او می‌شنویم:

تو را پنج ماه است از آبستنی از این نامور بچه رُستنی

درخت گزین تو بار آورد یکی نامور شهریار آورد

سرافراز کیخسروش نام کن به غم خوردن او دل آرام کن^۱

از این پیش‌بینی و آینده‌کیخسرو دیگران هم خبر دارند. از جمله، افراسیاب آن را به رؤیا می‌بیند (همان صص ۴۸-۵۲ و ج ۵، ص ۳۷، بیت ۲۳۳۵) و از آن آگاه است (شاهنامه، ج ۳، ص ۱۶۰، ابیات ۲۴۵۷-۲۴۶۰ و ص ۹۷) و از او و صورت واقع یافتن آن رؤیا می‌ترسد (همان، ج ۳، ص ۱۹۰). ولی افراسیاب در تعبیر رؤیای خویش دچار خطا می‌شود و گمان می‌برد که سیاوش کشته شده او است و نه کیخسرو. همین اشتباه در واقع موجب همه حوادث داستان سیاوش در توران است.

هنگامی که این گونه پیشگویی، به صورت مژده یا فرمانی از عالم غیب، نمود می‌یابد و پدیدار می‌شود، خصیصه مهمی از وجود داستانی کیخسرو را می‌سازد که بویژه وی را بُعد و شکل اساطیری می‌بخشد و به او نوعی اعجاز، یا به قول پیشینیان «وَرجاوَندی» نسبت می‌دهد. خواننده و شنونده داستان، این نکته را ناخودآگاه به یاد می‌سپارد و در ذهن، وجهی آسمانی در او می‌جوید و آن را می‌یابد. این گونه مژده را هنگام زایش وی از زبان سیاوش در رؤیای پیران می‌شنویم و واقع شدن این پیش‌بینی را فوراً به چشم می‌بینیم (همان، صص ۱۵۸-۱۵۹) و راستین بودن رؤیا را تصدیق می‌کنیم. سپس بار دیگر، سروش در تجلی خود در رؤیای صادق گودرز، فرمان رفتن گیو را به توران برای آوردن کیخسرو ابلاغ می‌کند (همان، صص ۱۹۸-۱۹۹)، و سپس همین مژده، باز نقل و به همین مناسبت در کلام تکرار می‌شود.

نقشمندی این گونه مژده‌ها و یاورهای غیبی و پیام وَرجاوَند سروش را باید

۱. همان، ص ۱۴۱، نیز نگاه کنید به صص ۱۳۸-۱۴۳ و ص ۲۰۷.

ناگزیر بازمانده ساخت اساطیری داستان، در روایتهای پیشین آن دانست و سهم فردوسی را محدود به گزینش و تعبیر شخصی وی از روایات کهن شمرد. بر این گزینش و تعبیر خوش ساخت و تراژنده، باید توانایی در سرودن شعر و استواری غریب واژه‌ها و اقتدار شاعری را افزود که جزئیات شگرف آن، خصیصه درخشان خود راوی است. این اقتدار عظیم را به هنگام مژده‌رسانیها برای ظهور کیخسرو، با درخشندگی به چشم می‌بینیم که به صورت ذخیره وصفی از او در ذهن خواننده و شنونده انباشته می‌شود:

چو با گویو کیخسرو آمد به زم ^۱	جهان چند از او شاد و چندی دژم
نوندی به هر سر بر افکند گویو	یکی نامه از شاه وز گویو نیو
که آمد ز توران جهاندار شاد	سر تخمه نامور کیقباد
هیونان کفک‌افکن بادپای	بجستند بر سان آتش ز جای
خبر شد به گیتی که فرزند شاه	جهانجوی کیخسرو آمد ز راه

(شاهنامه، ج ۳، ص ۲۳۱)

واژه‌ها با قدرتی از این دست تکرار می‌گردند و در این اقتدار سخنوری، معانی نقشمند در خلق اسطوره نوین و بیان اساطیری، با تکرار واژه‌هایی چونان شاد و شادی پیوسته اوج می‌گیرند و با حضور کیخسرو در شاهنامه، بویژه در اوایل حیات داستانی او ملازمت دارد، مانند آنچه در آغاز وصف زادن او می‌آید:

همی رفت گلشهر تا پیش ماه	جدا گشته بود از بر ماه شاه
بدید و به شادی سبک بازگشت	همان‌گاه، گیتی پرآواز گشت
بیامد به شادی به پیران بگفت	که اینت نوآیین خور و ماه جفت
یکی اندر آی این شگفتی ببین	بزرگی و رای جهان آفرین
تو گویی نشاید مگر تاج را	وگر جوشن و ترک و تاراج را

(همان، ص ۱۵۹)

از جمله مواردی که کیخسرو و شادی با یکدیگر پیوند می‌خورند، صحنه‌هایی

۱. «زم: شهری است در راه جیحون از طرف ترمذ و آمل» (معجم‌البلدان، به نقل از فرهنگ جامع نامهای شاهنامه، تألیف محمدرضا عادل).

است که در آنها دیدن او در مرکز حادثه و وصف و بیان مستقر است و شادی با دیدار کیخسرو بارها همراه و ملازم پدیدار می‌گردد؛ مثلاً هنگامی که گیو او را بار نخست می‌بیند و می‌شناسد (همان، ص ۲۰۷، بیت ۳۱۵۷). این طیف معانی و مفاهیم و واژه‌ها حتی زمانی که مستقیماً به کیخسرو مربوط نباشد و از کسانی سخن رود که از او شادمان نیستند و یا حتی زمانی که فقدان شادی، وصف می‌شود، ذکرشان می‌آید و حضور دارند و خواننده و شنونده، پیوند آنها را با کیخسرو ناگزیر تجربه می‌کند، مانند:

ز بهر جوان اسپی و بالای خواست	همان جامه خسرو آرای خواست
به ایوان خرامید با او به هم	روانش ز بهر سیاوش دژم
همی پرورانش اندر کنار	بدو شادمان گردش روزگار
بدین نیز بگذشت چندی سپهر	به مغز اندرون داشت با شاه مهر
شب تیره هنگام آرام و خواب	کس آمد ز نزدیک افراسیاب
بر آن تیرگی پهلوان را بخواند	گذشته سخنها فراوان براند...
از این کودکی کز سیاوش رسید	تو گفתי مرا روز شد ناپدید
از او گر نوشته به من بر بدیست	نشاید گذشتن که آن ایزدیست
چو کار گذشته نیارد به یاد	زید شاد و ما نیز باشیم شاد

(همان، ص ۱۶۳)

همین نوع تکرار این معنی را به بهانه‌های دور و با واسطه‌های متعدد، بار دیگر در کلام کیخسرو، هنگامی باز می‌یابیم که فکری را باز می‌گوید که در زمان پرواز شبرنگ بهزاد و بردن او کیخسرو را با خود، بر ضمیر گیو گذشته بود:

چو بنشست بر باره، بفشارد ران	برآمد زجا آن هیون گران
به کردار باد هوا بردمید	بپژید وز گیو شد ناپدید
غمی شد دل گیو و خیره بماند	بدان خیرگی نام یزدان بخواند
همی گفت کاهرمین چاره جوی	یکی بارگی گشت و بنمود روی
کنون جان خسرو شد و رنج من	همین رنج بُد در جهان گنج من
چو یک نیمه بُبرید ز آن کوه شاه	گران کرد باز آن عنان سیاه

همی بود تا پیش او رفت گیو	چنین گفت بیداردل شاه نیو
که شاید که اندیشه پهلوان	کنم آشکارا به روشن روان
بدو گفت گیو ای شه سرفراز	سزد کاشکارا بود بر تو راز
تو از ایزدی فرّ و بُرز کیان	به موی اندر آیی ببینی میان
بدو گفت زین اسب فرّخ نژاد	یکی بر دل اندیشه آمدت یاد
چنین بود اندیشه پهلوان	که اهریمن آمد بر این جوان
کنون رفت و رنج مرا باد کرد	دل شاد من سخت ناشاد کرد

(همان، صص ۲۱۰-۲۱۱)

اما هنگامی که فرنگیس و فرزند خردسالش، به فرمان افراسیاب و در پناه پیران ویسه مهربان به سیاوشگرد، شهر سیاوش، رفتند، این شادی در همه شهر رخ نمود و برآستی واقع شد:

فرنگیس و کیخسرو آنجا رسید	بسی مردم آمد ز هر سو پدید
به دیده سپردند یکیک زمین	زبان دد و دام پُرآفرین
همی گفت هر کس که بودش هنر	سپاس از جهان داور دادگر
کزان بیخ برکنده فرّخ درخت	ازاین گونه شاخی برآورد بخت
ز شاه جهان چشم بد دور باد!	روان سیاوش پر از نور باد!
همه خاک آن شارستان شاد شد	گیا بر چمن سرو آزاد شد

(همان، صص ۱۶۷-۱۶۸)

فهرستی از این ملازمت واژه‌های «شاد» و «شادی» را با کیخسرو و حضور او و نیز بویژه هنگام «ظهور» او می‌شود فراهم آورد که در رأس آن نشستن وی بر تخت شاهی جای می‌گیرد:

چو تاج بزرگی به سر برنهاد	از او شاد شد تاج و او نیز شاد
به هرجای ویرانی آباد کرد	دل غمگنان از غم آزاد کرد
از ابر بهاران ببارید نم	ز روی زمین زنگ بزدود غم
جهان گشت پرسبزه و رود آب	سر غمگنان اندر آمد به خواب
زمین چون بهشتی شد آراسته	ز داد و ز بخشش پر از خواسته
چو جم و فریدون بیاراست گاه	ز داد و ز بخشش نیاسود شاه

جهان شد پر از خوبی و ایمنی ز بد بسته شد دست اهریمنی

(شاهنامه، ج ۴، ص ۹)

بارش باران و آبادی جهان، همانند با آزاد گشتن دل غمگینان از غم و شاد شدن خاک شارستان، متضمن پیدایش پنداره‌ای است که می‌شود آن را «آراستگی» نامید. همین شکل «آراستگی»، همواره با شهریاری کیخسرو همراه است و بارها از آن سخن به میان می‌آید؛ مانند هنگامی که گیو و کیخسرو از توران به ایران می‌آیند و به زم می‌رسند (همان، صص ۲۳۱-۲۳۲) و یا کیخسرو در آغاز جنگ بزرگش با افراسیاب، مهره در جام می‌زند و سپاه را فرا می‌خواند (شاهنامه، ج ۵، صص ۲۴۰-۲۴۲ و پس از آن). این وصف آراستگی و خواسته و گنج خودگواهی است که ناخودآگاه، آبادی کشور را به یاد خواننده و شنونده می‌آورد و وی با تأکید بیشتر اطمینان می‌یابد که شاهی کیخسرو با آسودگی و آبادانی همراه است و حتی هنگامی که ذکری از آن نمی‌رود، آن را ملازم با شاهی کیخسرو می‌انگارد. خلاف آن را پیش از استقرار شهریاری وی می‌بینیم:

بیمودم این بوم ایران بر اسپ از این مرز تا خان آذرگشسپ
ندیدم کسی را که دلشاد بود توانگر بُد، ار بومش آباد بود
همه خستگانند ز افراسیاب همه دل پر از خون و دیده پر آب

(شاهنامه، ج ۴، ص ۱۵)

و البته این فراخی و رونق سعادت است که پس از خشکی هفت ساله یا چهارده ساله‌ای روی داد که پیش از آمدن کیخسرو به ایران و با حمله افراسیاب کشور دچار آن شده بود (شاهنامه، ج ۳، صص ۱۹۶-۱۹۸). در پی این ویرانی است که کیخسرو و مژده و آبادی او فرا می‌رسد و سرآغاز این آراستگی، خرمی و آبادانی تجلی سروش در رؤیا بر گودرز پیر است (همان، صص ۱۹۸-۲۰۰). در این رؤیای صادق، پس از هفت سال خشکی، گودرز ابر باران را به خواب می‌بیند و سروش مژده‌گر نشسته بر آن، مژده زنده بودن کیخسرو و فرمان باز آوردن او را به ایران می‌دهد. این رؤیا به واقعیت می‌پیوندد و با همان رسیدن کیخسرو به نزد کاوش

آغازگریِ خرمی و آبادی دیده می‌شود:

چو کیخسرو آمد برِ شهریار	جهان گشت پر بوی و رنگ و نگار
به آذین جهانی شد آراسته	در و بام و دیوار پرخواست
نشسته به هرجای، رامشگران	گلاب و می و مشک با زعفران
همه یال اسپان پر از مشک و می	درم با شکر ریخته زیر پی

(شاهنامه، ج ۳، ص ۲۳۳)

جلوه‌های پنداره مشترکی که در مفاهیم شادی و آراستگی هست، بویژه در خنده‌هایی جان می‌گیرد که بر سیمای دلپذیر خود کیخسرو می‌شکفت؛ ولی بویژه هنگامی که دیگران نیز از او شاد می‌شوند، این تجلی را بهتر می‌توان دید. از آن میان یکی هم زمانی است که شبانان کوه قلا او را پرورش می‌دهند و او خود تیر و کمان می‌سازد و به شکار آهو، شیر و پلنگ می‌رود:

ابی پَر و پیکان یکی تیر کرد	به دشت اندر آهنگ نخجیر کرد
چو ده‌ساله شد، گشت گردی سترگ	به زخم گراز آمد و خرس و گرگ
وز آن جایگه شد به شیر و پلنگ	هم آن چوب خمیده بُد سازِ جنگ
چنین تا برآمد بر این روزگار	نیامد ^۱ به فرمان آموزگار
شبان اندر آمد ز کوه و ز دشت	بنالید و نزدیک پیران گذشت
که من زین سرافراز شیر یله	سوی پهلوان آمدم با گله
همی کرد نخجیر آهو نخست	ره شیر و جنگ پلنگان نجست
کنون نزد او جنگ شیر ژیان	همان است و نخجیر آهو همان
نباید که آید بر او بر گزند	بیاویزدم پهلوان بلند
چو بشنید پیران بخندید و گفت	نماند نژاد و هنر در نهفت

(همان، صص ۱۶۱-۱۶۲)

خنده خود کیخسرو که در سرآغاز دیدار او با ایرانیان و در زمانی جای دارد که گیو او را سرانجام در توران، پس از جستجوی هفت‌ساله و نومییدی از وی، در کنار

۱. ضبط دستنویسها: بیامد؛ چنین در داستان سیاوش، تصحیح استاد مجتبی مینوی (۱۳۶۳)، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی).

چشمه می یابدش، در شعر تصویری درخشان می سازد که خواننده و شنونده بیگمان آن را فراموش نخواهد کرد:

به دل گفت گیو این به جز شاه نیست	چنین چهره جز در خور گاه نیست
پیاده بدو تیز بنهاد روی	چو تنگ اندر آمد گو شاهجوی
گره سست شد بر در رنج او	پدید آمد آن نامور گنج او
چو کیخسرو از چشمه او را بدید	بخندید و شادان دلش بردمید
به دل گفت کاین گرد جز گیو نیست	بدین مرز خود ز این نشان نیو نیست
مرا کرد خواهد همی خواستار	به ایران برد تا کند شهریار

(همان، ص ۲۰۶)

شادان بر دمیدن دل کیخسرو، توصیفی عینی و قابل دیدن نیست و از این نظرگاه، در تقابل با فعل خندیدن قرار می گیرد، اما تأثیر آن را سخت تقویت می کند. همین شیوه در تشدید تأثیر خنده را باز هنگامی می بینیم که کیخسرو در جام جهان‌نمای خود می نگرد تا مگر بیژن را بیابد و چون او را زنده در چاه افراسیاب می بیند، خندان می شود:

ز فریادرس زور و فریاد خواست	از آهرمن بد کنش داد خواست
خرامان از آن جا بیامد به گاه	به سر بر نهاد آن خجسته کلاه
یکی جام بر کف نهاده نبید	بدو اندرون هفت کشور پدید...
نگه کرد و پس جام بنهاد پیش	بدید اندر او بودنی کم و بیش
به هر هفت کشور همی بنگرید	ز بیژن به جایی نشانی ندید
سوی کشور گرگساران رسید	به فرمان یزدان مر او را بدید...
سوی گیو کرد آنکهی روی شاه	بخندید و رخشنده شد پیشگاه
که زنده‌ست بیژن، تو دل شاددار	زهر بد تن مهتر آزاد دار

(شاهنامه، ج ۵، ص ۲۳)

بر این خنده‌ها، مزده‌ها، شادی و آراستگی که در تقابل با سوگ سیاوش و شومی اقبال او و جنگ و ویرانی و خشکی پس از قتل او رخ می نماید و نیز قتل و شهادت پدر را با جاودانگی پسر، در تضادی نمایان به جلوه در می آورد، بسیار می توان

افزود. از آن جمله این که همواره برای کیخسرو، چیزهای خوب و آراسته را می طلبند، مثلاً هنگامی که رستم در جنگ خاقان چین، پیل و تخت عاج را برای کیخسرو می خواهد و اینها را تنها برازنده وی می داند (همان، ج ۴، ص ۲۵۰) و یا پیلان و گله های اسبان افراسیاب را در داستان اکوان دیو برای او می برد (همان، صص ۳۰۸-۳۱۲). نیز هنگام گذر از رود جیحون و در بحران خطرناکی که سپاه بی شمار افراسیاب در پی گرفتن فرنگیس و گیو و کیخسرو بود، و رود در برابر ایشان قرار داشت:

رسیدند پس گیو و خسرو بر آب همی بودشان بر گذشتن شتاب
گرفتند پیکار با باژخواه که کشتی کدام است بر باژگاه
نوندی کجا بادبانش نو است نشستی که زیبای کیخسرو است^۱

حتی هنگامی که سخن از غارت و جنگ سهمگین می رود، باز چون سخن از کیخسرو و اشاره به او به میان آید، واژه «گنج» را می بینیم که به کار می رود و با «آراستگی» و آبادی و رونق پیوند دارد و اینها را به ذهن تداعی می کند و نه کشتار و چپاول و سوختن و مرگ را؛ پس زمین یکسره «گنج کیخسرو» می شود و غنیمت جنگی، و نه وجه منفی و ناخوشایند آن:

وز این روی رستم به ایرانیان چنین گفت کاکنون سرآمد زمان...
کنون یکسره دل پر از کین کنید بروه های جنگی پر از چین کنید
که من رخس را بستم امروز نعل به خون کرد خواهم سر تیغ لعل
بسازید کامروز روز نو است زمین سربسر گنج کیخسرو است

(شاهنامه، ج ۴، ص ۲۰۲)

وجه دیگر از این رشته خصائص تازه گر و زنده کیخسرو که موافق با همین صفات و ویژگیهای او است، نوجوانی و تازه جوان بودن است. وی که همانند با واژه «شاد» و «شادی»، حضورش با واژه «نو» نیز ملازم است، هنگامی که در روایای افراسیاب،

۱. همان، ج ۳، ص ۲۲۶؛ ضبط دیگر:

بخوبی سزاوار کیخسرو اوست

نوندی کجا بادبانش نکوست

پیش از آغاز سفر سیاوش به توران و رفتنش از نزد پدر، در نقش کشنده افراسیاب، ظاهر می شود، فقط «دو هفته»، یعنی چهارده سال، از عمرش گذشته است:

چو یک پاس بگذشت از تیره شب	چنان چون کسی راز گوید به تب
خروشی برآمد ز افراسیاب	بلرزید بر جای آرام و خواب...
بپرسید گرسیوز نامجوی	که بگشای لب ز این شگفتی بگوی
چنین گفت پرمایه افراسیاب	که هرگز کسی این نبیند به خواب
کجا چون شب تیره من دیده ام	ز پیر و جوان نیز نشنیده ام
بیابان پر از مار دیدم به خواب	جهان پر ز گرد آسمان پُر عقاب
زمین خشک شخی که گفתי سپهر	بدو تا جهان بود ننمود چهر...
یکی باد برخاستی پر ز گرد	درفش مرا سر نگونسار کرد...
بر تخت من تاختندی سوار	سیه پوش و نیزه وران صدهزار...
مرا پیش کاوس بردی دوان	یکی بادر نامور پهلوان
یکی تخت بودی چو تابنده ماه	نشسته بر او پور کاوس شاه
دو هفته نبودی ورا سال بیش	چو دیدی مرا بسته در پیش خویش
دمیدی بکردار غرنده میغ	میانم به دو نیم کردی به تیغ
خروشیدی من فراوان ز درد	مرا ناله و درد بیدار کرد

(همان، صص ۴۸-۵۰)

این تازه سالی کیخسرو هنگام قتل افراسیاب را باید خصیصه او در روایت قدیمی و اساطیری داستانش دانست، اما در شاهنامه نیز بسیار نرم و زبردستانه، و در تقابل با حضور کاوس پیر می آید. در آخرین بخش داستان کیخسرو، یعنی جنگ بزرگش با افراسیاب، نه تنها شاهد حضور کاوس و پیروزی نامه نوشتن کیخسرو به او هستیم (ج ۵، صص ۲۸۶ و ۳۲۳ و ۳۳۸ و ۳۶۰)، بلکه وی بارها «شاهنو» خوانده می شود (همان، ص ۳۶۲، بیت ۲۱۵۹ و ص ۳۷۱، بیت ۲۲۹۰ و جز اینها). وی البته نوه کاوس و در برابر او «شاهنو» است و اما سخن بر سر این است که همین تکرار واژه «نو» همان خصیصه سرزندگی و حیات تازه را که همواره شاهنامه آن را به کیخسرو نسبت می دهد، فزونی می بخشد و در خاطر شنونده و خواننده داستان

موگدش می‌کند:

همی گفت شاه آن شگفتی که دید	به دریا در و نامداران شنید
از آن خرمی دشت و آن شهر و راغ	شمرها و پالیزها چون چراغ
بدو ماند کاوس کی در شگفت	ز کردارش اندازه‌ها برگرفت
بدو گفت روز نو و ماه نو	ز گفتارهای نو و شاه نو
نه کس چون تو اندر جهان شاه دید	نه این داستان گوش هرگز شنید
کنون ما بدین اختری نو کنیم	به مردی همه یاد خسرو کنیم
بیاراست آن گلشن زرنگار	می‌آورد یاقوت لب میگسار

(همان، ص ۳۶۳)

این مجلس درست قبل از رفتن نیا و نبیره به آتشکده برای نیایش کردن و حاجت خواستن برای دست یافتن بر افراسیابِ گریزان می‌آید (همان، صص ۳۶۴-۳۶۵) و پس از آن است که هوم عابد قادر می‌شود که افراسیاب را به اسارت بگیرد (همان، صص ۳۶۵-۳۶۹). همه اینها در آخر عهد کیخسرو و بنا بر حکایات رسمی، در سنوات پیری او رخ می‌دهد و نوشته‌اند که مدت پادشاهی کیخسرو شصت سال بوده است (همان، ص ۳۷۹). اما فردوسی از یک سوی، سنت روایت کهنی را حفظ کرده است که فاصله‌ای میان کشتن کیخسرو افراسیاب را به کین سیاوش (همان، ص ۳۷۵) و مرگ کاوس (همان، صص ۳۷۸-۳۷۹) و تاجگذاری و به شاهی نشستن کیخسرو (همان، ص ۳۷۹، ابیات ۲۴۱۹-۲۴۲۰) و سپس سیرگشتن او از جهان (همان، ص ۳۷۹ و پس از آن) و ناپدید شدنش با تن زنده نمی‌گذارد. کیخسرو در این روایت کهن، همواره جوان و «شاه‌نو» است. از سوی دیگر، شاعر زبردست، «نو بودن» شاه را در روایت جدید خود در تقابل با پیری کاوس قرار می‌دهد تا خواننده و شنونده آن را باور کند و از آن نرمد. در نهایت، در همان حال، با تکرار واژه «نو» به بهانه‌های رنگارنگ، ملازمت این صفت را با کیخسرو جاویدان و احتمالاً همیشه جوان، تثبیت می‌کند و آن را در ذهن و ضمیر خواننده و شنونده داستان جا می‌اندازد؛ مثلاً:

چنین گفت با هوم کاوس شاه به یزدان سپاس و بدویم پناه
 که دیدم رخ مرد یزدان پرست توانا و با دانش و زور دست
 چنین داد پاسخ پرستنده هوم به آباد بادا به داد تو بوم
 بدین شاه نو، روز فرخنده باد دل بدسگالان او کنده باد

(شاهنامه، ج ۵، ص ۳۷۱)

و حتی جامه او به هنگام پرستش یزدان «نو» است و سپید (همان، ص ۳۸۱، بیت ۲۴۵۵) و یا «قبای رومی» است و آراسته؛ و می دانیم او بیش از هر قهرمانی در شاهنامه به صحنه های پرستش و نیایش کردنش به درگاه یزدان اشاره شده است. برگزیدن خواسته های عالی، اسب و کشتی بهتر برای کیخسرو، جامه های نو و آراسته، و نیایشهای مکرر چیزی از قبیل افزودن آراستگی و پیروزی بر شخصیت داستانی او است و به وی درخشندگی پُر جلایی می بخشد که آن درخشانی و نور ویژه وجودهای آسمانی و روحانی است. افزایه هایی از این دست که مضاف است بر مایه های اساطیری قدیمی در وجود او، در نظمی سخته و دقیق در پردازش حادثه و قهرمان، در سراسر شاهنامه، به مثابه ابزاری کارآمد، کیخسرو را وجهی اساطیری می دهد. از سوی دیگر، پنداره هایی در تقابل با آنها، در بخش دیگری از داستان، مثلاً خسرو پرویز را به صورت شاهی زمینی و ناسزاوار درمی آورد، و یا اسکندر را ناخوشایند و بیگانه و نادلپذیر می نمایاند. همین تناسب و ترازشی که با این شیوه های پیچیده و سنجیده هنری، میان قهرمان و حادثه در درون داستان و سخن فردوسی خلق می شود، این ضرورت را پدید می آورد که چهره های اساطیری هم به شکل نوآیین و در قلمرو خواست و طرح فردوسی، صورت بندند و به طرزی تازه در آیند.

به همین مناسبت است که مثلاً آذرگشسب را، نخست بنا بر تعریف کتابی چون بندهش^۱ نمی توان عیناً همانی دانست که در شاهنامه با آن روبرو می گردیم، و این دو یکی نیستند؛ دوم این که کیخسرو به افروختن آن دست می یازد، چه در بندهش

و چه در شاهنامه فردوسی؛ و سوم این که حتی هنگامی که دل از جهان برکنده است و اراده رفتن از جهان دارد، از آن کلان‌کردار او یاد می‌شود:

که شاها دلیرا گوا داورا! جهاندار و بر مهتران مهتر
 چو تو شاه ننشست بر تخت عاج فروغ از تو گیرد همی فرّ و تاج
 فرارنده نیزه و تیغ و اسب فروزنده فرّخ آذرگشسب
 نترسی ز رنج و ننازی به گنج به گیتی ز گنجت فزون است رنج

(شاهنامه، ج ۵، صص ۳۸۲-۳۸۳)

برای بحث درباره پیروزی، به آن شکل که در شاهنامه می‌آید، ناگزیر باید به مفهوم جنگ پرداخت که فردوسی، بویژه در پردازش حوادث داستانی، آن را به کار می‌برد؛ اما پیروزی در ساخت وجود اساطیری / داستانی کیخسرو، رنگی دیگر به خود می‌گیرد و از روحانیت و معنویت معاصر و زنده برخوردار می‌گردد. درست است که از همان آغاز، با فرا رسیدن پیران برای نجات دادن فرنگیس، کیخسرو نازاده از چنگال روزبانان افراسیاب و سپس از همه خطرهای دیگر، با حمایت خداوند و به یمن تقدیر فرخنده می‌رهد، و با همه اینها رشته پیروزیهای کیخسرو آغاز می‌شود تا به هنرهای جنگی رستم و سرانجام به توفیق کیخسرو در غلبه بر افراسیاب و خواستن کین پدر پیبوند؛ ولی نوعی دیگر از پیروزی که در تقابل با پیروزی در جنگ قرار می‌گیرد و رنگ اساطیری و معنوی دارد، در گفتگوی کیخسرو با افراسیاب تجلی می‌کند و در آن هنگامی که کیخسرو خود را به دیوانگی زده است تا از خشم نیای خود مصون بماند (شاهنامه، ج ۳، ص ۱۶۷-۱۶۳) بویژه بروشنی نمودار می‌گردد. در این مبارزه و پیکار کلامی، کیخسرو در واقع پیروز می‌شود و پیکار و پیروزی او رنگی از خرد و معنویت دارد.

تکرار همین شیوه پیروزی را در گفتگوی وی با گیو در کنار چشمه می‌بینیم که کیخسرو پرسش گیو را با پرسش دیگر پاسخ می‌دهد و پاسخ نیز در آن پرسش نهفته است (همان ج ۳، صص ۲۰۶-۲۰۷). نیز چنین است هنگامی که اندیشه گیو را در پرواز خود با شبرنگ بهزاد، بازخوانی می‌کند و آن را باز می‌گوید. همین گونه رجحان و قدرت روحانی / اساطیری را در درمانگری کیخسرو باز مشاهده می‌کنیم

که موفق به زنده کردن گسته‌م در پایان جنگ دوازده‌رخ می‌شود (همان، ج ۵، صص ۲۲۱-۲۲۵ و ۲۳۱-۲۳۴، بویژه بیت ۲۵۱۳).

مجموع این اجزای هماهنگ بخوبی تقابلی می‌آفریند که به یاری آن، پیدایش کیخسرو در صحنه‌های متواتر به نوعی «ظهور» استحاله می‌یابد. این «ظهور» در بنیاد داستان در زندگانی کیخسرو و سیاوش هست: رفتن سیاوش به شرقی دور و کشته شدنش، و سپس بازگشت فرزندش که بواقع باززایی او در قتلگاهش و به مثابه رویدن گیاه از دانه است، مقدمه می‌شود برای «ظهور» روشن و شاد شاه زنده از مشرق. این «ظهور» که سپس به پنهان گشتن و رفتن زنده‌وار وی از چشم مردمان می‌انجامد، در شالوده داستان از دیرباز نقش اصلی داشته و به آن شکل و طرح اساطیری می‌داده است. نقل و بازسرایی داستان با شکلی که فردوسی برای آن آفریده است، آن عناصر کهن را به صورت «ظهور» درخشانی درآورده است.

چنین است که در نهایت، در برشماری اجزایی که در داستان کیخسرو آمده و نمونه‌هایی از آن در این مختصر یاد شده است، دو وجه متمایز، ولی پیوسته به یکدیگر را می‌شود دید که اصولاً ساخت اساطیری شخصیت او را پدید می‌آورند: نخست آن خصائص و حوادث بازگردنده به کیخسرو است که در بنیاد و اصل خویش رنگ و نمایی متمایز از آن دارد که عادتاً بر خاکیان می‌گذرد، مانند جاودانگی کیخسرو، پرواز اسب او، و حتی رؤیاهای صادقی که داستانهای او را به حرکت درمی‌آورد. این خصائص اصولاً اساطیری است و مکمل باورهای مردم درباره او و نیز آیین‌هایی است که به او منسوب است. این خصائص قبل از فردوسی، و حتی منطقاً پیش از آن که شاهنامه در روایت‌های پیشین خود به شکل امروزی درآید وجود داشته و به کیخسرو یا شخصیتی اساطیری که معادل او بوده، نسبت داده می‌شده است.

نقش فردوسی به مثابه راوی، در انتقال این خصائص به شاهنامه، تعبیر* وی از آنها و گزینش او از میان مجموعه‌های پیشینی است که این خصائص در شکل قدیمی خود به آنها تعلق داشته‌اند. این تعبیر و گزینش همساز است با کل روایت شاهنامه، و در این چارچوبه، چهره اساطیری کیخسرو، در عین حال، خردپذیر و

منطقی نما است، مانند دیگر قهرمانان داستانهای فردوسی.

وجه دوم از اجزایی که شخصیت داستانی / اساطیری کیخسرو را در شاهنامه فردوسی می‌سازند، بویژه آفریده خود راوی است. در اینجا است که ما بویژه با شگردهای پردازش چهره قهرمانی اساطیری رویرو می‌شویم که از اسطوره به داستان درآمده و برترین شهریاری شده است که نماد خردمندی و مهربانی و عدالت است و در عین حال، بر مرگ غلبه می‌کند و جاویدان است. فردوسی برای ترسیم این چهره به بازآرایی و بازسازی اجزای روایت پیشین دست زده و با تکیه بر ذهنیات طبیعی و عام و ثابت بشری در طی زمان و مکان، شاه زنده اساطیر کهن را چنان بازآفریده است که همواره معاصر است و برای ادراک و احساس کردن وجه اساطیری وجود وی، خواننده و شنونده نیازی به آگاهی از شکل‌های تاریخی و گذشته حکایت ندارد و اسطوره را زنده و شفاف و حاضر و جاندار می‌یابد و تأثیر طبیعی و عمیق آن را به خاطر می‌سپارد.*

رستم داستان^۱

چرا رستم بزرگترین است و شکوه پهلوانی او با هیچ صفتی بتهنایی وصف شدنی نیست؟ چرا نام رستم در زبان و فرهنگ ما چندان با معنای قدرت و پیروزی عجین است که توانایی و صلابت را، چه به جدّ و چه به طنز، با نام او مثال می‌زنند؟ چرا گرشاسب، نیای باستانی او، ارزش خود را از رستم می‌گیرد و نیز فرزندانی از نژاد وی قهرمان حکایات حماسی بسیار اند؟ چرا پهلوانی و آیینهای دلاوری و جوانمردی نیرومندان را سرودن داستانهای او زیب و زیور می‌دهد؟ چرا خواننده و شنونده داستانهای شاهنامه بروشنی درمی‌یابد که رستم بزرگترین و شگفت‌انگیزترین پهلوان است و جز او پهلوانی نیست؟

به گمان من پاسخ این چند پرسش را از راه بررسی آخرین آنها می‌توان بازیافت: همچنان که بواقع آوازه داستان رستم خالق عظمت گرشاسب و یلانی چون فرامرز و برزو و جهانگیر، فرزندان نامور و قهرمانان حکایات حماسی مستقل است، رستم دستان هم بی‌روایت داستانی فردوسی جز نامی گم‌شونده و از یاد رفتنی نیست. این طرزهای سخن و شگردهای داستانی و شیوه‌های جلب توجه و روشهای منسجم داستانسازی است که با استفاده از همه امکانات ذهن و فرهنگ و زبان به خواننده و شنونده شاهنامه می‌باوراند و برای او روشن و مسلم می‌دارد که رستم، پهلوان همه زمانها و هرجای و هر کس است.

در توصیف رستم و تکوین شخصیت داستانی او، به همه ساختمان داستان در شاهنامه باید توجه داشت و وجود قهرمان را در آن بافت و ساخت خاص بررسی

۱. نوشته زیر چکیده‌ای است از کتابی در تحلیل ساختاری داستانهای شاهنامه که با یآوری آقایان دکتر مهرداد بهار و دکتر علی محمد حقشناس نوشته شده است و امید می‌رود که روزی به چاپ رسد. از هر دو استاد و همچنین از پدر و استاد گرانقدر، آقای دکتر پرویز ناتل خانلری سپاسگزارم - ک. م

کرد و پیوند او را با دیگر قهرمانان و حوادث، و نیز مفاهیم و ارزشهای داستانی بازبینی نمود: مجموعه‌ای از بازتابهای ترکیبی و بغرنج ذهنی بواسطه لایه‌های متواتر و متقاطع و پیچاپیچ و «ترازنده» که در سخن شاعر وجود دارد، آفریننده هیجان است و بنابر طرحی متشکل و منسجم و دقیق، تأثیر داستانی را پدید می‌آورد. همه عناصر در جهت خلق تأثیر داستانی مناسب آرایش یافته‌اند و در این آرایش داستانی، هر جزء واحدی است که به مثابه واحدی سازنده در پیدایش کلی بزرگتر از خود، نقشمند است، و یا نقشمندی آن بیش از نظائر خود در داستانهای است که کمتر ارزش داستانی دارند.

سابقه تاریخی تطور شخصیت رستم در شاهنامه نمی‌آید. فی‌المثل خواننده و شنونده از پیوند آن با روایت سغدی از پهلوانیهای رستم بیخبر می‌ماند. اما، آنچه برای او اهمیت دارد چگونگی پرداخت رستم و تصویر قهرمان در خود شاهنامه است: ستون اصلی در ساختمان شاهنامه حادثه است و یکی از نقشهای مهم حادثه، ساختن شخصیت‌های داستانی است. قهرمان درگیر حادثه پدیدار می‌گردد و حوادثی که بر او می‌گذرد، به مثابه ذخیره داستانی او است و تأثیر این درگیری است که در ضمیر خواننده و شنونده هیجان داستانی می‌آفریند. زبان جز توصیف مناسب و کارآمد نقشی ندارد و داستان را که مرکب از قهرمان و حادثه است، به شنونده و خواننده القاء می‌کند.

با وجود این، زبان حامل یک رشته ارزشهای اجتماعی / داستانی نیز هست که باز در شاهنامه ساخت و ترکیب ویژه دارند و پیوسته قهرمان و حادثه را همراهی می‌کنند. این ارزشها در ابعاد و لایه‌های گوناگون وجود دارند و پدیدار می‌شوند، مانند ارزشهای حیات، عدل، پیوندهای خانوادگی، کین، وطن، که در شاهنامه به ترتیب، مثلاً به صورت ارزش حیات آدمی و جانوران نیک، پشتیبانی ایرانیان از عدل یا ضرورت دادگر بودن شاه، نژادهای شاهی و پهلوانی، کین شاهان و خویشاوندان، تعلق به ایران و توران و روم تجلی می‌کند و در تداوم این فرآیند است که تبدیل ارزشهای اجتماعی را به نظام ارزشهای داستانی بازمی‌یابیم. این رشته تبدیل باز بنا بر طرحی سنجیده و دقیق انجام می‌گیرد.

در آفرینش شخصیت داستانی رستم، در واقع پیش از زادن او، طرح داستانی در عمل است: از همان آغاز رفتن سام به دربار منوچهر - و یا حتی هنگام حضور گرشاسب، پدر سام در بارگاه فریدون - تکوین وجود داستانی رستم آغاز می‌شود و نیز در آنجا مفهوم «پهلوانی»، بویژه پهلوانی از خاندان سام و از زابلستان معرفی می‌گردد.

فردوسی همچنین اصلی مسلم را به شنونده و خواننده داستان یادآوری - یا اگر بخواهید بگویید برای او بازآفرینی یا خلق - می‌کند و این اصل اعتبار نژاد و ارجمندی خاندان است. بر این اساس، هنگامی که رستم به سام، نیای خود تشبیه می‌شود، خواننده و شنونده عظمتی در رستم می‌بیند که بر ساخته و متعلق به محیط درونی داستان است. این یکی از شگردهای داستانسازی شاهنامه است: افزودن بار معنایی بر واژه‌ها و مفاهیم، و نیز ایجاد کاستگی در آنها بواسطه حذف ابعادی دیگر از معنی. از گذار این دیگرگونی، واژه‌ها ارزشی متمایز و ویژه در روایت می‌یابند که قابل بحث است.

حوادثی که پیشینه داستانهای رستم را پدید می‌آورد، به قبل از تولد او هم بازمی‌گردد:

زادن غریب زال، عشق پرشور و سرشار از کشاکش زال و رودابه، و سپس پدیدار گشتن سیمرغ به هنگام زادن شگفت پهلوان. این مقدمه می‌تواند به صورت چند پاره داستان مستقل، با قهرمانانی متفاوت نقل شود. اما هنگامی که همه به یک تن تعلق گیرد، بر ارزش داستانی او می‌افزاید و در واقع ذخیره داستانی وجود او را سنگین تر می‌کند.

حوادثی که از آن پس بر رستم می‌گذرد، بتدریج این ذخیره را افزایش می‌دهد و قهرمان پرورش و رشد می‌یابد: تجهیز پهلوان با گرز نیای خود، سام، و یافتن رخش، آوردن کیقباد، سرسلسله شاهان کیانی و او را بر تخت نشاندن، راندن افراسیاب از ایران، گذشتن از هفتخوان و نجات دادن شاه و سپاه ایران، بزم و رزم هفت دلاور در مرزهای توران و هنرهای پهلوانی آنان، جنگ با سهراب فرزند بی‌همانند و قتل وی، پروردن و کین‌خواهی سیاوش، و سپس جنگ با اکوان دیو، نجات دادن بیژن را از

چاه افراسیاب، و جنگ با اسفندیار و قتل شاهزاده دلیر، و آنگاه افتادن به چاه شغاد. در شمارش زبَرنوشته از عنوانهای داستانهای رستم، از مواردی که رستم قهرمانی درجه دوم در داستان است، مانند نبرد بزرگ کیخسرو و افراسیاب، یاد نشده است، زیرا در آنها، بنابر بافت داستانی، جهان پهلوان از حکایت کناره گرفته است تا عظمت حوادث و دیگر قهرمانان تراز اول داستان به جلوه درآید: قهرمان نهایی در خواستن کین سیاوش کیخسرو است و دو قهرمان تراز اول در یک جانی گنجند. به همین دلیل است که گیو گودرُ کیخسرو را از توران می آورد، و رستم جز در نقش همآورد با اسفندیار روبرو نمی شود. آرش و گرشاسب پهلوان در شاهنامه فردوسی جایی ندارند. تنها یک قهرمان با پیروزی مطلق هست و آن رستم است که نجاتبخشی با او است و حتی در هنگام مرگ، با قتل شغاد، قدرت پیروزمند او باز هم دگر باره بیشتر تثبیت می گردد.

همه این تک داستانها حاوی حوادثی نادر و شگفت اند. چنان که گذشت، پیش از زادن رستم، خواننده و شنونده داستان آماده است تا با پهلوان و هنرهای او روبرو شود و حکایاتی گزیده بخواند و بشنود. داستانهایی که می خواند و می شنود هم بواقع چنین اند: کشتن اژدها و دیو کارهایی مهم است، اما ارزش حکایاتی چون قتل فرزند جوان و پروردن سیاوش برومند، که کسی «چو او راد و آزاد خامش نبود»، از لونی دیگر است و جذابیت و گیرایی اساطیری / داستانی آن، قهرمان را شایان توجه و چشمگیر می کند و او را آدمی وار می سازد. داستان بیژن و منبژه با همه ظرایف عشقی و یادبودهای اساطیری خود، و نیز کشته شدن در چاه برادر، هر یک ارزش و جذابیت متمایزی دارند و در نهایت ماجرای جنگ با اسفندیار، پهلوان روین تن دینی است، که از برجسته ترین داستانهای شاهنامه است. جز رستم هیچ کس قهرمان اینهمه داستان مهم نبوده است و از درگیری در اینهمه حادثه بزرگ ذخیره داستانی نیندوخته است.

قهرمان برای پدیدار شدن در صحنه نامجهز و تنها نیست: اسبی چون رخس و سلاحی ممتاز دارد. گرز سام و جامه از ببر بیان و نیروی بدنی حیرت آوری او را همراهی می کند. در واقع رستم در هر لحظه از داستان، عبارت است از پیشینه

داستانی وی، به اضافه رخس، به اضافه سلاح ویژه او - که خود مرکب از گرز سام و نیز اسلحه‌ای است که هر بار وصف آن می‌آید - به اضافه هنرهای پهلوانی، و نیز صفاتی دیگر. ویژگی مهم آن است که رستم و رخس و گرز و جز اینها، همه دارای عنصر قدرت‌اند و این عنصر در متن داستانهای شاهنامه که محور آن جنگ است و لازمه پیروزی در آن قدرت است، قرار دارد.

بنیاد شخصیت داستانی رستم نماد و صورت ذهنی آدمی است. رستم انسان مذکر و مرد است، و نه زن. بسیاری از صفات مرد عادی در وی نیست. از این روی نسبت به نماد مرد تعدادی کاستگی دارد، مانند ضعف، ترس، و نیز بیماری. برخی از صفات مرد عادی را، مانند شجاعت و دلاوری و خردمندی و اوصافی از این دست را بیشتر در وی می‌یابیم. این افزودگی با آن کاستگی هماهنگ و همساز است و یکدیگر را تقویت و تحکیم می‌کنند و استوار می‌دارند. پس بواسطه آنها صفات و عناصری که تصور و واژه مرد را طبعاً برای داندۀ زبان فارسی به یاد می‌آورد، ترتیب و نظمی نوین می‌پذیرد. به همین دلیل خصائص رستم و مرد عادی کوچه و بازار، و حتی پهلوانی واقعی از دنیای قدیم از یک سوی، تفاوت بسیار دارد و رستم را باید بسیار متفاوت با مردان زنده و میرنده شمرد؛ اما از سوی دیگر باید او را در عین حال، صورت آرزویی مرد پهلوان دانست.

البته این واقعیت، صفات انسانی، مانند مهربانی و اندوه و وحشت را از رستم سلب نمی‌کند و حتی به او چندان شرافت و شعور داده شده است که درک احساس شرمندگی برای او ممکن باشد. این جنبه از وجود داستانی رستم، که وجهی انسانی و بشری به وی می‌بخشد، نوعی احساس ارتباط و نزدیکی میان شنونده و خواننده و قهرمان داستان پدید می‌آورد و او را دلپذیرتر و حوادث زندگانی و خصائص وجودی وی را بیشتر دلنشین می‌کند. این گونه ویژگی را، که بر اعتبار قهرمان می‌افزاید، می‌توان تکیه کیفی نامید و در برابر تکیه کمی قرار داد، که عبارت است از تکرار واحدهای ژرف‌ساختی متعدد با گونه‌های متفاوت در داستان. رستم از هر دو گونه تکیه بیشتر از همه قهرمانان شاهنامه سهم و بهره دارد.

گفته شد که وجود داستانی رستم بر اساس تصور و نماد مرد پهلوان پدید آمده

است. ویژگیهای مرد پهلوان، همساز با موضوع اصلی حکایات شاهنامه، یعنی جنگ است. رستم نیز همانند دیگر پهلوانان، اسبی دارد و سلاحی که بخش دوم شخصیت داستانی او را می‌سازد. قدرت در سوار و قدرت در اسب با یکدیگر جمع می‌شود و حاصل آن، همراه با ارزش سلاح، می‌تواند در وصف نبرد رستم کارآمدتر باشد. هرگاه رخس، مانند اسبِ گرشاسب، در گرشاسب‌نامه اسدی طوسی، در نبرد با اژدها، حیوانی ترسو بود، بخوبی از قدرت سوار می‌کاست. همچنان که زادن رستم و پیشینه داستانی آن در پیدایش قهرمان نقش دارد، چگونگی یافتن رخس، اسب نامبردار رستم، نیز در تکوین شخصیت داستانی وی نقشمند است. همچنین است گرز نیای رستم، که چنان که گفته شد، با مفهوم داستانی نژاد نیز ارتباط می‌یابد. بدین ترتیب است که تصویر ظاهری قهرمان در داستانهای شاهنامه ترسیم می‌گردد و در جذب خواننده و شنونده داستان تأثیر کامل دارد.

حوادثی که بر این «اسب نوآیین و فرخ سوار» می‌گذرد، باز مرگب از واحدهایی ژرف‌ساختی است که با گونه‌های روساختی در ترکیبات داستانی نمود می‌یابد. چنان که گذشت، این واحدها در بیشترین میزان و غنای کیفی و کمی در داستانهای می‌آیند که رستم قهرمان آن است و بواسطه آنها رستم قهرمان نخستین و برترین شاهنامه می‌شود: در شاهنامه، بر خلاف دنیای واقعی، همه قهرمانان واقعه زادن و مرگ را ندارند؛ نیز حوادث زندگانی آنان متعدد و مهم نیست. اما، رستم نه تنها ماجرای تولدش مهمترین و بلندترین داستان زادن است، بلکه تا پایان عمر و نیز حتی پس از مرگ هم در داستان، مثلاً بواسطه تأثیر کردارهایش در حرکات بعدی داستانی، حضور دارد. چنین است که وی در بیشترین شماره حوادث پدیدار می‌شود.

به عنوان مثال، قریب بیست‌ودو داستان زادن قهرمان را که در شاهنامه آمده است، می‌توان به سه گروه زایش و بالیدن کودک شاهی، پهلوان، و فرزند پدر-ستیز تقسیم کرد. در طرح تولد پهلوان دوازده واحد ژرف‌ساختی، بدین شرح، می‌توان برشمرد: (۱) تن جنگاور، (۲) زادن از پهلوی مادر، (۳) پهلوانی در کودکی، (۴) تجهیز پهلوان برای رفتن به میدان نبرد، (۵) یافتن گرز، (۶) یافتن اسب، (۷) فتح

نخستین و آغازین، (۸) هفتخوان، (۹) فتح بزرگ و نهایی، (۱۰) اقتدار برتر و پیروزی متمایز، (۱۱) جهان پهلوانی، (۱۲) تاجبخشی. رستم از همه این دوازده ویژگی برخوردار است و نیز برخی از آنها بیش از یکبار در ساختن داستانهای او به کار رفته است. از این رو شمارش مشخصه‌های سازنده داستان تولد برای او کسر بیست و سه دوازدهم را به دست می‌دهد. در قیاس، سام دارای کسر چهار دوازدهم و سهراب پنج دوازدهم و اسفندیار دوازده دوازدهم هستند. چنان که ملاحظه می‌شود، سام نیای رستم و سهراب فرزند او و اسفندیار هم‌اوردش‌اند. به بیان دیگر، هر پنج قهرمان داستانی که شرح زادن و رشد آنها در طرح ژرف ساختنی نمونه نخستین پهلوان می‌گنجد، با داستانهای رستم پیوند مستقیم دارند. بدین ترتیب، همه داستانهای مربوط به زایش و رشد پهلوانان تراژ اول شاهنامه به رستم بازمی‌گردد.

در مورد رستم، این مشخصه‌های دوازدهگانه به شرح زیر می‌آید:

(۱) داشتن تن جنگاور در شخصیت داستانی رستم به صورت تنومندی نمود می‌یابد. وی اندام درشت و شگفت‌انگیز دارد. در کودکی چندان درشت است که ده دایه به او شیر می‌دهند؛ در بزرگسالی باز چندان تنومند است که بطرزی شگفت نیاز به خوراک دارد و چندان نیروی بدنی دارد که هرگز از می مست نمی‌شود؛ گرچه بیش از همه می‌نوشد.

(۲) رستم از پهلوی مادر و با کمک سیمرغ تولد می‌یابد و در واقع این مشخصه از درشتی اندام او ناشی می‌شود. این زایش شگفت را کس به یاد ندارد و در سراسر شاهنامه خاص رستم است.

(۳) رستم در کودکی نیز پهلوانی می‌کند: پیل سپید را می‌کشد؛ دژ سپید را فتح می‌کند؛ در نوجوانی با تورانیان می‌جنگد و آنان را از ایران می‌راند؛ و سرانجام در نوجوانی است که کیقباد را از البرز می‌آورد و بر تخت ایران می‌نشانند.

(۴) رستم برای آغاز پهلوانی در نوجوانی باید تجهیز شود و ضرورت این تجهیز که مرکب از دو مشخصه بعدی است، بخشی از داستان را فرا می‌گیرد.

(۵) رستم از پدر گرز نیای خود را می‌خواهد و زال آن را به وی می‌دهد. این گرز بعداً

نشان برای شناخته شدن وی در میدان جنگ است.

(۶) رستم اسبی خاص لازم دارد که بتواند سوار خود را حمل کند و با عنایت خداوند رخس را می یابد.

(۷) نخستین فتح رستم، که پهلوانی و قدرت متمایز او را معرفی می کند، راندن دشمن از ایران است و او در آغاز پهلوانی خود تورانیان را از کشور می راند.

(۸) هفتخوان رستم سفری بتهایی است و در طی آن با تأیید الهی بر سحر غلبه می کند: اولاً با بردن نام خداوند بر پیرزنِ جادوگر چیرگی می یابد و سپس بر سحر شاه مازندران غالب می گردد، و آنگاه شاه و سپاه ایران را از اسارت می رهاند.

(۹) رستم پس از هفتخوان به فتح نهایی سفر جنگی خود می رود و آن فتح مازندران است.

(۱۰) رستم با نجات دادن کاوس و سپاه ایران و باز نشاندن شاه بر تخت سلطنت، برتری اقتدار خود را تثبیت می کند. از آن پس روشن است که او پشتیبانِ مطلق و پناه ایران خواهد بود.

(۱۱) رستم بر اثر دو فتح، که یکی راندن تورانیان از ایران در نبرد نخستین، و دیگری فتح مازندران و نجات شاه و سپاه ایران است، مسلم می شود که بزرگترین پهلوان جهان است و هیچ کس را با او یارای مقاومت نیست.

(۱۲) چنین پهلوانی لقب تاجبخش دارد و رستم در مازندران چنین خوانده می شود:

چو آمد به شهر اندرون تاجبخش	خروشی برآورد چون رعد رخس
به ایرانیان گفت پس شهریار	که بر ما سرآمد بد روزگار
خروشیدن رخشم آمد به گوش	روان و دلم تازه شد زآن خروش
به گاه قباد این خروشش نکرد	کجا کرد با شاه ترکان نبرد

او بار نخستین کیقباد، سرسلسله کیانیان را به شاهی می رساند و بار دیگر کاوس را از چنگ دیوان مازندران، و بار سوم همو را از زندان شاه هاماوران می رهاند و بر تخت می نشاند. جز این سه، در جنگهای دیگر، مانند جنگ هماون هم ایران را از شکست محتوم نجات می دهد و در واقع بقای کشور و شاه

را تثبیت می‌کند.

از پهلوانان دیگر، سام مشخصه‌های (۱) تن جنگاور، (۱۰) اقتدار برتر، (۱۱) جهان‌پهلوانی، (۱۲) تاجبخشی را دارا است. وی نیای رستم است و در پیکر همانند او است و رستم را به او تشبیه می‌کنند. نیرویی برتر از شاه دارد و مردم که نوذر را نمی‌خواهند، شاهی را به سام پهلوان پیشنهاد می‌کنند و او نمی‌پذیرد. همچنین جهان‌پهلوان است و تا او هست تورانیان جرأت ندارند به ایران حمله برند. تاجبخشی او معادل همان ناپذیرفتن سلطنت و تثبیت شاه بر تخت است.

چنان‌که بویژه در مورد درشتی پیکر در نزد سام و رستم و سهراب، و گرز سام که به رستم می‌رسد، و اسبی از نژاد رخس که مرکب سهراب است، دیده می‌شود، مفهوم داستانی نژاد و خصائص نژاد پهلوانی در تکوین گونه‌های مشخصه «(۱) تن جنگاور»، «(۵) یافتن گرز»، و «(۶) یافتن اسب» در اینجا نقشمند است. «نژاد» مفهومی ژرف‌ساختی در شاهنامه است و در این پاره‌داستانها، گونه نژاد پهلوانی پدیدار می‌شود که با نژاد شاهی در تقابل است و بواسطه نژاد شاهی اسفندیار از پدر خود، گشتاسب، تاج را به ارث می‌برد.

برخلاف آن‌که درباره سام و سهراب باید بواسطه نقش نژاد پهلوانی، همانندی آنها را منظور داشت، اسفندیار، هم‌آورد رستم، با او در تقابل و تضاد است. وی که بیشترین شماره مشخصه‌های زایش و رشد پهلوان را، پس از رستم، دارا است، پهلوانی دینی است. رستم را خداوند پشتیبانی می‌کند و اسفندیار را دین زرتشتی و نمادهای برساخته از تصور راوی، که طبعاً بخش اصلی آن مأخوذ از جامعه است، درباره آن. مثلاً گونه مشخصه «(۱) تن جنگاور»، در نزد اسفندیار رویین‌تنی است و می‌دانیم که اسفندیار آن را با خوردن اناری تقدیس شده کسب می‌کند. اسفندیار در خوان زن جادو با مهره آهنینی که زردشت به او داده است بر سحر غلبه می‌یابد و رستم با بردن نام خداوند. مشخصه «(۷) فتح نخستین»، در نزد اسفندیار راندن ارجاسب از ایران و مشخصه «(۸) هفتخوان»، در نزد اسفندیار سفر با سپاه است. آنگاه دو خواهر اسیر خود، همای و به‌آفرید را از بند ارجاسب می‌رهاند و در پایان سفر هفتخوان، فتح رویین‌دژ است که برابر مشخصه «(۹) فتح نهایی» است. وی با

نجات دادن شاه و سپاه ایران به «(۱۰) اقتدار برتر» دست می‌یابد و با رهانیدن خواهرانش نیز پدر ناچار است بنا بر قولی که داده بود، تاج شاهی را به او بسپارد: در نتیجه دو مشخصه «(۷) فتح نخستین» و «(۹) فتح نهایی» ثابت می‌شود که در جهان کسی را یارای برابری با او نیست و وی جهان پهلوان است. در نزد اسفندیار، مشخصه «(۱۲) تاجبخشی، بواسطه تأثیر مفهوم نژاد در گونه شاهی، و نیز بافت داستانی، گونه منفی می‌یابد و او برخلاف پهلوانان که تاجبخشی می‌کنند، تاج را خود مطالبه می‌نماید.

بدین ترتیب، اسفندیار از هشت مشخصه سازنده طرح ژرف‌ساختی زادن و رشد پهلوان در شاهنامه، در رو‌ساخت داستان از کسر دوازده دوازدهم برخوردار است. از دوازده مشخصه سازنده این نمونه نخستین، دو مشخصه «(۲) زادن از پهلوی مادر» و «(۵) یافتن گرز» تنها از آن رستم است. ویژگی زادن از پهلوی مادر مایه داستانی شگفتی است و همانند مایه داستانی کشتن فرزندی نوجوان و ناشناخته خود، و نیز شاهزاده دلیر و جوانی چون اسفندیار، حداکثر تأثیر داستانی را خلق می‌کند و انتساب آنها را به رستم باید نوعی تکیه کیفی نام نهاد. از همین قبیل است کاربرد واژه‌های گزیده و ترکیبات زبانی نادر، ابزار و اشیایی ناشناس و دور دست و اساطیری و جانوران افسانه‌ای، و نیز اعجاز.

فردوسی از این گونه تکیه، بنا بر بافت و زمینه اساطیری یا حماسی یا تاریخی به تناسب و با سنجیدگی و استواری تمام سود می‌جوید و با همین شگردها است که فی‌المثل شخصیت‌های اساطیری سیاوش و کیخسرو از رستم متمایز می‌شود. اسبی چون شبرنگ بهزاد که پرواز می‌کند، نیروی غیبدانی و غیبگویی، شهادت سیاوش و رستن گیاه شفابخش خون سیاوش یا «پَر سیاوشان» از خون وی، یا رفتن کیخسرو با تن مادی به جهان دیگر و جاودانه گشتن او؛ همه غریب است و در زمینه اساطیری با واژه‌ها و اوصافی که دقیقاً با آن همسازی دارد، بیان می‌شود. این نوع تکیه کیفی با طبیعت خاکی و بشری رستم اختلاف دارد و آنچه به رستم باز می‌گردد، منطقی و منطقی‌نمای است. هرچه خارق‌العاده باشد و ضرورت یابد که به رستم انتساب یابد، از طریق وابستگی چون زال پدیدار می‌شود و یا استدلالی چون «تو

مر دیو را مردم بد شناس»، از غرابت و بی منطقی آن می‌کاهد. با این شیوه وجهی دیگر از وجود داستانی رستم خلق می‌شود که او را بسیار ساده و طبیعی و دوست‌داشتنی و خاکی می‌نمایاند. خواننده و شنونده داستان با او نزدیکتر و مهربانتر می‌شود و این تکیه کیفی پرظرافت و کارآمدی است که در آفریدن رستم محبوب نقشمندی دارد.

تاکنون کوشش شد که برخی از شگردها و شیوه‌های داستانسراییِ راویِ شاهنامه در خلق رستم به عنوان نمونه قهرمانان داستانی وی روشن گردد. در سطح دیگر از توصیف شاهنامه، بررسی ترکیباتی مطرح است که از واحدهای ساختاری آن پدید می‌آید: مثلاً، در زمانی واحد، تنها یک شاه با تعدادی پهلوان در داستان پدیدار می‌شوند، مگر آن که بحرانی در کار باشد. در میدان نبرد، تعداد هم‌آوردان و چگونگی درگیری آنان قاعده و ترکیب خاص دارد.

گفته شد که داستانهای زایش و پرورش قهرمانان را در شاهنامه براساس تقسیم‌بندی مشخصه‌های ثابت آنها می‌توان به سه گروه کودک شاهی و پهلوانی و فرزند پدر-ستیز تقسیم کرد. داستان رستم نه تنها همه دوازده مشخصه ثابت نمونه نخستین زادن و رشد پهلوان را دارا است و برخی از آنها هم تکرار می‌شود، بلکه از چهارده مشخصه ثابت نمونه نخستین زادن و رشد کودک شاهی، مشخصه «(۱) آشفستگی آغازین» و «(۳) پیام الهی» - با گونه اخترشماری و پیش‌بینی - و «(۶) حمایت ایزدی» - به صورت یاوری سیمرغ - و «(۱۴) فتح بزرگ» را هم دارد و نیز از سیزده مشخصه ثابت طرح زایش و رشد فرزند پدر-ستیز نه تایی آنها در نزد وی دیده می‌شود: «(۱) وصف آغازین برای زادن»، «(۲) بیگانگی مادر»، «(۴) جدایی از پدر بزرگ به جای پدر»، «(۶) نشان» که ساختن کودکی از حریر و فرستادن آن نزد سام است، «(۱۰) تأثیر پیشگویی اخترشماران» در پیشبرد داستان، «(۱۲) فرجام زندگانی وی که معادل گشته شدن او در چاه برادر است»، «(۱۳) مژک و ویژه داشتن» که با مشخصه «(۶) یافتن اسب» در نمونه نخستین زادن و رشد پهلوان انطباق می‌یابد. بدین ترتیب میزان تکیه کمی در این بخش از داستان رستم بسیار سنگین است.

ویژگی مهم در نمونه نخستین زادن و رشد فرزند پدر-ستیز آن است که در نمونه‌های اصلی خود به جای آن که به بلوغ کودک بیانجامد، در آن گونه منهای بلوغ، یعنی مرگ پدیدار می‌گردد و فرزند پدر-ستیز به نوعی به شهادت می‌رسد و یا با مرگی غمبار درمی‌گذرد. این مشخصه، که در نزد سیاوش و سهراب و فرود جوان هست، در نزد رستم سالخورده هم دیده می‌شود. او به مرگ ساده و بی معنای طبیعی در نمی‌گذرد، بلکه بواسطه آرایش داستانی، در زمره شهیدان جای می‌گیرد و مرگ پرتأثیر وی، که به نابودی خاندان پهلوانان زابلی می‌انجامد، هم سوگواری پُرشکوه در پی می‌آورد و از تکیه سنگین مرگ جوانان با ناجوانمردی قاتلان برخوردار است و هم مهر وجودی رستم را که پیروزی است، بر خود دارد. در این التقاط و پیوند پُر از ظرافت و زبردستی، همه چیز طبیعی و منطقی و آسان به نظر می‌رسد و در واقع، در عمق داستان، واحدهای ژرف‌ساختی شاهنامه حکایت را پشتیبانی و تقویت می‌کند.

چنانچه پیشنهاد طرحی، که در بالا نمایی از آن به اجمال نگاشته شد، پذیرفتنی و شایان توجه به نظر آید، می‌توان با آن توجیه کرد که چرا شخصیت داستانی رستم در اوج و اعتلای برتر قرار دارد و چگونه همه شاهنامه، با اجزای استوار و سنجیده و غنای پُرتنوع خود در کار پرداختن قهرمان والای خویش است که بواسطه سختگی و نظام دقیق و توانگر خود، قهرمانی شایسته اهدا به همه روزگاران و سراسر عالم پرورده است. رستم در جهانی از مفاهیم و ارزشهای داستانی و ابعاد سخن می‌زید که شایسته حضور معظم و پُرشکوه او است و هنر راوی که قادر است مثلاً دو شخصیت داستانی خُرد و کوچک را، که شماره ابیات بازگردنده به آنها به سی نمی‌رسد، یعنی ارنواز و شهرناز، دختران یا خواهران جمشید و همسران ضحاک و فریدون را، چنان پرداخته و متمایز سازد که اولی آماده شود تا مادر ایرج، نیای همه شاهان ایرانی و خودی باشد و دومی سلم و تور، نیای شاهان بیگانه را متولد می‌کند، بیگمان رستم دستان را در آن میدان پهناور، به رستم داستان بدل گردانیده است.

زبردستی راوی داستانهای والای شاهنامه هنر او را تا شگردهای امروزی

داستانپردازی ارجمند می‌دارد. رجحان ممتاز و متمایز سخن فردوسی، فی‌المثل در قیاس با داستان کوتاه خوب امروزی - که اگر خواننده و راز آن گشوده شد، بندرت قابل است که دوباره خوانده شود - به مثابه سلسله جبالی چونان البرز است در برابر کوهی منفرد با یک قلعه بلند یا پست: شاهنامه البرزی با قلعه‌های متعدد و چشم‌اندازهای هوشربا است که درّه‌های ژرف و رود و جوی و درخت و زندگانی دارد و نه تنها گشت‌وگذار در آن هرگز تازگی و دلکشی خود را از دست نمی‌دهد، بلکه شاهنامه خوان خوب، حتی تأثیر آن بخش داستان را که بیشتر خوانده و شنیده است، به مانند ابزاری برای بازخوانی و بازشنوی مغتنم می‌بیند: چندان که مثلاً دلنشینی داستان عشق زال و رودابه را بیشتر خواهد یافت زیرا که می‌داند رستم تهمتن از آن ازدواج فرخنده پا به عرصه داستان خواهد نهاد.*

نشانه‌های زن سروری در چند ازدواج داستانی در شاهنامه

۱-۱. شاهنامه که تاریخ داستانی قوم ایرانی را از قدیمی‌ترین ایام بازگو می‌کند، آثاری از تحول نهادهای اجتماعی ایرانی را در بر دارد. از جمله تاریخ دگرگونی طرز همسرگزینی و ساخت خانواده و نکاتی در باب نقش زن در جامعه را می‌توان از قصص آن استنباط کرد.

جامعه کهن هندواروپایی که اقوام هندوایرانی از آن منشعب شده‌اند از دیرباز دارای نظام پدرشاهی بوده است و ارزش جنس مرد در اجتماع به صورت برتری ایزدان نرینه در جمع خدایان اساطیری تجلی دارد. اکثر ایزدان هندواروپایی نر هستند و حمایت از بنیادهای مردانه را به عهده دارند و رهبری سازمان خدایی با پدرخدایی است که پدرهستی و برپادارنده جهان مینوی و گیتی شمرده می‌شود. زن-ایزدان، که نماینده زمین و حامی زایش و زنان‌اند، به صورت فرعی در کنار آنها ظاهر می‌شوند و با وجود اعتبار و عزت بسیار، هرگز نقش اصلی و اساسی به عهده ندارند و هیچ مادر-خدایی را در اساطیر هندواروپایی نمی‌توان یافت که نیرومندتر از همه خدایان مذکر باشد، بلکه پدرخدایان با ایزدان نرینه سازمان اصلی را تشکیل می‌دهند و مادر-خدا و زن-ایزدان دیگر، دارای تعداد اندک هستند و سهم آنها در اداره جهان، گرچه بسیار مهم است، اما در درجه نخستین اعتبار و عنایت قرار ندارد.

۲-۱. اسناد و مدارکی که از برخی از جوامع هندواروپایی مثل یونان و رم قدیم در دست است^۱ سه نکته را روشن می‌سازد. نخست اینکه جنس مرد بر زن دارای رجحان بوده است و حق ریاست در اجرای شعائر دینی نیز مانند دیگر

۱. فوستل دوکولانژ، تمدن قدیم، ص ۳۲ تا ۹۳.

اختیارات اجتماعی به پدر خانواده تعلق داشته و حقوق زن به عنوان مادر و همسر تحت الشعاع مردان قرار می‌گرفته است. ثانیاً حق جانشینی پدر از آن پسر او یا فرزند ذکوری از نسل بعدی بود و ارث و نام خانوادگی از طریق اولاد ذکور انتقال می‌یافت. دختران پس از ازدواج آنها، که به تقاضای پدر پسر و با موافقت پدر دختر انجام می‌گرفت، از هر جهت از خاندان پدری می‌گسستند و از آن خانواده شوهر به شمار می‌رفتند. ثالثاً خانواده نهادی مقدس بود. بویژه نسبت پدر با پسر شرعی او قداست بسیار داشت، زیرا روشن نگاهداشتن اجاق خانواده و برگزاری آیین نیایش نیاکان پدری تنها با رهبری جانشین مشروع پدران میسر می‌شد و زایش پسر نامشروعی که نادانسته چنین مقامی را غصب کند موجب پلید شدن آتشگاه خانگی و آشفته‌گی نظام پرستش خانواده می‌گشت و بزرگترین زیان در ارکان خاندان پدید می‌آمد. نیاکان و درگذشتگان که به برگزاری مراسم مردگان نیاز وافر داشتند، دچار رنج شگفت می‌شدند و در نتیجه، آسایش زندگان در معرض مخاطره شدید قرار می‌گرفت و امید دوام خاندان از میان می‌رفت. از این روزنا و رابطه نامشروع بویژه برای زنان بسیار خطرناک و مذموم شمرده می‌شد، و هرگز امکان اغماض در مورد آن وجود نداشت و اصلی‌ترین قاعده در ازدواج، وفای زن به شوهر بود و تک‌شوهری و پایداری ازدواج مهمترین شاخص خانواده به حساب می‌آمد.

در اوستا و کتیبه‌های فارسی باستان نکته‌ای معارض با آنچه در یونان و رم باستان وجود داشته است، دیده نمی‌شود. نظام پدرشاهی کهن نزد ایرانیان نیز برقرار بوده است^۱ و نکاتی چون انتساب فرزند به پدر، انتقال نام و ارث - که مشتمل بر سلطنت هم بود - از طریق اولاد ذکور، ارجمندی مقام پدر و نیاز و آرزوی بزرگ برای داشتن پسری نیکو و برازنده، وجود موبدان و رهبران مذهبی مذکر و جز آن، دال بر وجود چنین نظامی در ایران کهن است. نیز تردیدی نیست

۱. مثلاً، دیاکونوف، تاریخ ماد، ص ۲۲۸ تا ۲۳۳؛ حسن پیرنیا، ایران باستان، کتاب اول، تاریخ مشرق قدیم، ص ۱۶۰.

که داشتن رابطه جنسی آزاد و بیرون از چهارچوب زناشویی، براساس قواعد کهن هندواروپایی برای زنان ناپسندیده به شمار می‌رفته است و مذموم بودن فحشا صریحاً مورد اشاره قرار گرفته است.^۱

۳-۱. در بادی امر نیز چنین به نظر می‌رسد که خانواده توصیف شده در شاهنامه دارای همین ساخت است و رجحان جنس مرد بر زن اصل اساسی سازمان اجتماعی شمرده می‌شود، زیرا پدرتباری، پدرمکانی، انتقال ارث از پدر به پسر، وظایف معتبر مردان در اداره جامعه و سهم مهمی که ایشان در داستانها دارند، همه جا آشکارا مورد تأکید است. از این روی، مثلاً برای ترسیم شجره‌النسب خانواده‌ها، بی‌تردید باید نسبت پسر به پدر را مراعات کرد. اما دقت بیشتری در حوادث داستانها و توالی حکایات شاهنامه دو نکته را روشن می‌سازد: نخست این که لایه‌ای از آداب و رسوم و شیوه‌های معمول و عادی ازدواج و شکل خانواده روایتها را پوشانیده است و دوم این که بیش از یک شکل واحد ازدواج و یک شیوه همسرگزینی و جفت‌یابی در شاهنامه وجود دارد و در حقیقت مراحل مختلف دگرگونیهای شکل خانواده در داستانهای آن به یادگار مانده است.

صورت اصلی ازدواج که در سراسر شاهنامه هست و شکل رایج و معمول به شمار می‌رود، به علت عاری بودن از حوادث غیرعادی و پُررونق، مسکوت مانده و موضوع هیچ قصه‌ای واقع نشده است. این شکل خانواده براساس قرائن و ظواهر امر باید دارای این خصائص باشد: عروسی براساس پیشنهاد پدر داماد یا خود او با کمک فرستاده‌ای سر می‌گرفت و پس از آن که پدران دو خانواده با ازدواج موافقت کردند. خانواده جدید با شکل پدرمکانی و پدرتباری تشکیل می‌شد.

این ازدواج ظاهراً باید با صورت رسمی ازدواج پسران فریدون، چه با دختر سرویمن و چه با عروسان احتمالی^۲ (شاهنامه، ج ۱، ص ۸۲ و ۸۳) ایرانی و نیز

۱. مثلاً یسن یک، بند ۳۲.

۲. ارجاع به شاهنامه فردوسی در این گفتار در متن آورده و با حذف نام شاهنامه، فقط به جلد ۴

ازدواج سنتی که در بند ۱-۳-۳-۱ همین گفتار آمده است، شباهت بسیار داشته باشد. اما ازدواجهایی که در شاهنامه توصیف شده است، عروسان آن را می توان به چند گروه تقسیم کرد:

۱-۳-۱. زنانی که به دوران اساطیری کهن تعلق دارند و قدمت ایشان تا عهد اوستا می رسد و شهرناز و ارنواز که در شاهنامه دخترانِ جم^۱ (ج ۱، ص ۵۱ و ص ۶۹ تا ۷۵) و در اوستا «زنان ازدها»^۲ خوانده شده اند، به این گروه تعلق دارند.

۲-۳-۱. در عصر تاریخی شاهنامه سه نوع متفاوت ازدواج دیده می شود:

۱-۲-۳-۱. ازدواج شاه با دختر شاه کشور دشمن که واجد ارزش سیاسی است مثل ازدواج انوشیروان با دختر خاقان چین (ج ۸، ص ۱۷۳ تا ۱۸۵) و ازدواج خسرو پرویز با مریم دختر قیصر روم (ج ۹، ص ۸۶ تا ۸۸ و ص ۹۸ و ۹۹). در این ازدواجها فرستاده ای از طرف مرد دختر را نزد داماد می آورد و ازدواج با موافقت پدر عروس انجام می گیرد.

۲-۲-۳-۱. انتخاب زن برای حرم شاهی مثل زنان بهرام گور (ج ۷، ص ۳۳۲ و ۳۳۳ و ص ۳۴۱ تا ۳۴۶ و ص ۳۴۸ تا ۳۵۹) که در آن، شاه زنی را می پسندد و او را به حرم خود می برد. این عروسی با پیشنهاد شاه و موافقت پدر دختر انجام می شود.

۳-۲-۳-۱. ازدواج شاهان که از روی افسانه ساخته شده است و برداشتی است از عروسی مردان ایرانی با عروسان بیگانه و به نظر می آید که این رشته داستانها براساس یک نمونه رایج داستانی و یا به تأثیر رسمی ناشی از آن نوع ازدواج که وصف آن خواهد آمد، ایجاد شده باشد. مثل ازدواج اردشیر بابکان با دختر اردوان (ج ۷ ص ۱۵۶)، ازدواج شاپور با دختر مهرک نوشزاد (ج ۷، ص ۱۶۶ تا ۱۶۹) و ازدواج اسکندر با روشنگ (ج ۶، ص ۴۰۲ و ج ۷، ص ۷ تا ۱۲) و

→ و صفحه آن، بنا بر چاپ مسکو، اشاره شده است.

۱. در برخی نسخ خواهران جم ضبط شده است.

۲. آبان یشت، بند ۳۴ و درواسپ یشت، بند ۱۴.

ازدواج اسکندر با فغانستان، دختر کید هندی (ج ۷، صص ۱۲-۲۵ و ص ۱۰۴).
 ۱-۳-۳. عروسی دختران بیگانه با مردان ایرانی، از آغاز شاهی فریدون تا عهد اسکندر، مدار کشمکشها و حوادث بسیار است. این گروه از داستانها که با وجود شکستگیهای ناشی از روایت شدن مکرر و دگرگونیهای بسیاری که در آنها ایجاد شده است تا با شیوه‌های معمولی عشق‌بازی و ازدواج ایرانی انطباق یابد، دارای وحدتی است که عنصرهای غیر ایرانی مثل برتری جنس زن، روابط جنسی آزاد، آیینهای پرستش الهه باروری، نشانه‌های آن هستند. از طرف دیگر جدالهایی در این قصص دیده می‌شود که گویا دلالت بر وقایع تاریخی دارد و نزاعهایی است میان دو قوم بیگانه. موضوع این گفتار تجزیه و تحلیل این افسانه‌ها است. در این دوره نیز ظاهراً بیش از یک نوع ازدواج دیده می‌شود، به این شرح:

۱-۳-۳-۱. ازدواج سنتی کهن که وصف آن نیامده و ظاهراً دو شیوه همسرگزینی درون‌گروهی و برون‌گروهی در آنها هست. مثال آنها عبارت است از امکان ازدواج پسران فریدون با دخترانی ایرانی یا بیگانه (ج ۱، ص ۸۲ و ۸۳)، ازدواج احتمالی سیاوش با یکی از دختران کی‌آرش و کی‌پشین (ج ۳، ص ۱۹ بیت ۲۲۴ و ۲۳۳ و ص ۲۰ بیت ۲۳۴) که عموهای او بودند. طرح دیگری از این زناشوییها همسری ریونیز و زَرزُشب با خواهران یکدیگر است (ج ۴، ص ۵۰ بیت ۶۵۶ و ص ۵۲ بیت ۶۷۷ و ۶۷۸).

۲-۳-۳-۱. ازدواج با محارم که مثال آن همسری همای با برادر (ج ۶، ص ۱۲۰ بیت ۷۹۴ و ۷۹۵ و زیرنویس شماره ۷) و یا پدر (ج ۶، ص ۳۵۲) خود و احتمال ازدواج سیاوش با یکی از خواهران خویش (ج ۳، ص ۱۹ تا ۲۴) است.
 ۳-۳-۳-۱. یازده داستان در باب عشق و ازدواج مردان ایرانی با زنان بیگانه هست که همه به استثنای یکی^۱ به عصری مشخص، که با شاهی فریدون آغاز می‌شود

۱. حکایتی که به بهرام گور بازمی‌گردد نیز قابل انتساب به بهرام گودرز است که از پهلوانان همین عصر به شمار می‌رود. بجز وحدت نام بهرام و شباهت واژه اسپنوی و سپینود، از متن شاهنامه (ج ۴، ص ۱۰۶ و ۱۰۹، در قیاس با ج ۳، ص ۷۷ تا ۷۹) چنین بر می‌آید که بهرام گودرز در توران ساکن بوده و ماجراهای فراموش شده‌ای داشته است.

و به ظهور زرتشت می‌انجامد، تعلق دارند. این حکایتها دارای چند مشخصه اصلی است که کمابیش آنها را از دیگر افسانه‌ها ممتاز می‌سازد و نیز وحدتی درمیان آنها پدید می‌آورد:

الف - عروسان همه بیگانه هستند و در شاهنامه آمده است که وطن ایشان یمن و کابل و هاماوران و سمنگان و توران و روم و هند است. حوادث داستان در مرز کشور عروس و داماد و یا در دیار عروس واقع می‌شود.

ب - با آن که به ظاهر در آغاز داستان قصد مردان یافتن زن بیگانه نیست، اما حوادث چنان به دنبال هم اتفاق می‌افتد که ازدواج یا عشق‌بازی مدار اصلی حکایت قرار می‌گیرد و هرگز وجود عروسان مزبور به شکل عاملی فرعی در نمی‌آید. زنان شاهنامه در این قصص بیش از همیشه ارزش و اعتبار می‌یابند و مرکز توجه می‌شوند.

ج - از مجموعه وقایعی که در این افسانه‌ها اتفاق افتاده است، یک طرح واحد همسرگزینی و شکلی خانواده را می‌توان استخراج کرد که دال بر شباهت کل آنها با یکدیگر است. نیز با توجه به مغایرتی که با نظام سنتی شکل خانواده در ایران دارد، می‌شود آن را بیگانه شمرد.

۱-۳-۴. این طرح کلی چنین است:

مرد ایرانی به سفری می‌رود که منتهی به کشور بیگانه و یا مرز آن می‌شود. علت سفر او گاهی شکار و قصد جنگ و یا دعوت یا توطئه است. به زنی بر می‌خورد که صاحب جاه و بزرگی است و در برخی از موارد با او در جشنگاه یا مهمانی روبرو می‌شود. دعوت عاشقانه زن از مرد از مشخصات رایج داستان است. نیز یک یا چند هادی و میانجی و گاه پیامی آسمانی و غیبی در پدید آوردن رابطه عروس و داماد دخالت دارند. همچنین عنصر حادثه‌سازی در داستان پیش می‌آید که بعضی اوقات به خوشی پایان می‌پذیرد و گاهی نیز منجر به قتل مرد ایرانی یا فرزند ذکور وی، که زاده این عروسی است، می‌گردد. این مرگ از نوع کشته شدن مردان در کارزار نیست. در پایان، مسأله بازگشت داماد بتهایی و یا بهمراهی عروس مطرح می‌شود. فرزندانی که از این نوع ازدواج به

وجود آمده‌اند، گاهی به ایران می‌آیند و گاه نزد خاندان مادری می‌مانند، اما هیچگاه نسبتِ خویشاوندی آنان با مادر و خویشان مادری فراموش نمی‌گردد.

۱-۳-۵. یازده داستان مزبور عبارت‌اند از:

(۱) ازدواج پسران فریدون با سه دختر شاه یمن (ج ۱، ص ۸۲ تا ۹۰ و ص ۲۵۳ تا ۲۵۸)، (۲) ازدواج زال با رودابه (ج ۱، ص ۱۵۵ تا ۲۴۶)، (۳) ازدواج کاوس با سودابه (ج ۲، ص ۱۳۱ تا ۱۳۷)، (۴) عروسی رستم با ته‌مین (ج ۲، ص ۱۷۰ تا ۱۷۹ و ادامه آن تا ص ۲۵۰)، (۵) عروس کاوس با زنی که سیاوش از او زاده شد (ج ۳، ص ۷ تا ۱۰)، (۶) عروسی سیاوش با جریره (ج ۳، ص ۹۲ تا ۹۴)، (۷) ازدواج سیاوش با فرنگیس (ج ۳، ص ۹۴ تا ۱۰۲)، (۸) ملازمت تژاو با اسپنوی پرستنده (ج ۴، ص ۲۰ و ص ۷۴ تا ۸۰)، (۹) عشق‌بازی بیژن و منیژه (ج ۵، ص ۹ تا ۸۵)، (۱۰) ازدواج گشتاسب با کتایون (ج ۶، ص ۱۰ تا ۶۴)، (۱۱) ازدواج بهرام با سپینود (ج ۷، ص ۴۱۱ تا ۴۴۶).

قصص دیگری در شاهنامه هست که در آنها هم آثاری از طرح مزبور دیده می‌شود، مانند داستان اسکندر و قیدافه، خسرو و شیرین، شاپور و مالکه و نیز ازدواج افسانه‌ای برخی از شاهان ساسانی. اما چون با تکیه بر متن شاهنامه نمی‌توان شاهد مثال روشنی از آنها آورد که در طرح زیر نوشته بگنجد، از بررسی مطالب این داستانها صرف نظر می‌گردد.

۱-۴. در شیوه همسرگزینی و ازدواج در این قصص، سه اصلی که در آغاز به آنها اشاره شد، یعنی رجحان مرد بر زن که لازمه نظام پدرشاهی و پدرسالاری است، انتقال ارث از طریق اولاد ذکور، مذموم بودن رابطه جنسی آزاد و ارزندگی عفت زنان، وجود ندارد و بنا بر این نشانه‌ها، نسبت به جامعه کهن ایرانی بیگانه است و باید سرچشمه آنها را در فرهنگ و تمدن اقوامی جست که نظام مادرسری و زن‌سروری داشته باشند. جوامعی با شیوه‌های ازدواجی نزدیکتر به این الگوهای همسرگزینی، بنا بر مدارک و اسناد تاریخی و باستانشناسی،^۱ پیش از

۱. گریوز، اساطیر یونان، صص ۱۳-۲۴؛ کریم، ازدواج مقدس، ص ۴۹.

رسیدن آریاییان به سرزمین ایران، در این جا، در نواحی همسایه این مرز و بوم، ساکن بوده‌اند. آیین ستایش مادر-خدای بزرگ و الهه باروری، همراه با مراسم ازدواج مقدس^۱ نزد ایشان رایج بوده است و کاهنه‌ها ریاست دینی را به عهده داشتند. اینها همه بنوعی گواه و دالّ بر ارزش برتر جنس زن در ساخت اجتماعی و یا بقایایی از این برتری است. این نظام که در همه جا رو به اضمحلال بود، با استقرار اقوام آریایی در نجد ایران و برخورد دو فرهنگ با یکدیگر، بتدریج در سازمان اجتماعی قوم مهاجر غالب، حل و جذب شد و تنها آثاری ناچیز از آن بازمانده است.

در داستانهای مورد بحث، صور دیگرگونی از اساطیر و آیین و مذهب این اقوام یافت می‌شود. نیز ظاهراً نشانهایی از زدوخوردها و دادوستدهای اجتماعی مردم بومی و مهاجر در این قصص انعکاس یافته است که در حقیقت آثاری از پیروزی تدریجی مردم آریایی را در زمینه‌های نظامی و فرهنگی در بر دارد و بازگو می‌کند.

۱-۲. هنگام مطالعه قصص مزبور به یک رشته عناصر و عوامل سازنده داستان برمی‌خوریم که به دلیل شباهت بسیار جلب توجه می‌کنند و می‌توان این عناصر مشترک در داستانها را برشمرد و استخراج کرد. برخی دیگر از چنین عواملی تماماً یکسان نیستند، بلکه دارای شباهتی اندک یا روابط دوری با یکدیگر اند و به قرینه و حدس می‌توان آنها را صور مبدلی از اصلی واحد دانست و به این اعتبار، باز آنها را در یک گروه جای داد. این عناصر و عوامل تکرارشونده، صرف‌نظر از تعلیقات کلی متن و بافت فرهنگی و ادبی و داستانی پیرامون خود، واجد معنی و استقلال اند، زیرا اولاً به شیوه‌های متعدد تکرار و بازگویی شده است و ثانیاً می‌توان آنها را چنان ترکیب کرد که اجزای آنها دارای رابطه متقابل و پیوند باشد و مجموعاً در سنجش با اطلاعاتی که از خصوصیات فرهنگ، آیین،

۱. دیاکونوف، تاریخ ماد، ص ۱۳۹؛ گریوز، اساطیر یونان، ص ۱۴؛ کریمر، ازدواج مقدس، صص

آداب و رسوم در زندگی بومیان اصلی این سرزمین و همسایگان ایشان در دست است، معنی و مفهوم ویژه‌ای بیابد. پس از ساختن فرضیه مورد بحث، برخی دیگر از عوامل موجود در داستانها نیز معنی پیدا می‌کند و آنها را نیز می‌توان در چهارچوب فرض مزبور گنجانید.

در این گفتار، با توجه به این گونه دلائل و مقدمات، کوشش شده است که براساس اطلاعات ناچیز و پراکنده داستانها، یک چنین ساختی کشف و بازسازی شود و در قیاس با منابع دیگر، این نکته روشن و بیان گردد که واقعیت اجتماعی و آیینی واحد و کهنی، چنین اجزای منتشر و جابجاشده و دگرگونی را از خود به یادگار نهاده است.

۲-۲. اخبار مختصر و پراکنده مزبور به دلیل غرابت و ناشناسی، اغلب مبهم و پیچیده و ناروشن است و چنان در بافت اشعار گنجانیده شده است که در بسیاری از موارد می‌توان تعابیری متفاوت و متنوع از آنها داشت. گاهی نیز جز به مدد حدس و گمان نمی‌توان به استنباط پرداخت. افسانه‌های مورد بحث با کل داستانهای حماسی دارای یکپارچگی است، یعنی اسامی خاص اشخاص و اماکن در آنها چنان انتخاب شده است که با دیگر قهرمانان و جایهای شاهنامه هماهنگ باشد. بر این یکپارچگی اما سایه‌ای از دگرگونی مواجه می‌نماید که آن را در قیاس با اطلاعاتی که از متون دیگر به دست می‌آید، می‌توان باز شناخت و نشان بازمانده روایتهای پیشین دانست و ناشی از عواملی ناداستانی و واقعیتی تاریخی یا باوری اساطیری.

همچنین در این داستانها، بیگانگی و غرابت آداب و رسوم و نهادهای اجتماعی با پوششی از آیینهای آشنای ایرانی پنهان شده است. از این روی، تنها با مدد اطلاعات متناقض در خود متن شاهنامه و نیز دیگر منابع، می‌توان چنین نکاتی را دریافت. بر این اساس، نمی‌توان به بیان ظاهری وقایع چندان تکیه داشت، بلکه آنچه در عمل در قصص اتفاق افتاده است باید بیشتر مورد نظر قرار گیرد. گفتار شاعرانه و استعارات و نیز بافت داستان سبب شده است که عناصر اساطیری و ترکیب آنها زیر لایه تازه‌ای از ابهام قرار گیرد و داوری بر این که آیا

یک واژه یا عبارت، یک طرز تعبیر شاعرانه و هنری است و یا بازمانده شکسته‌ای از پدیده‌های اساطیری کهن، دشوار و گاه ناممکن شود. در این موارد قیاس و سنجش و در بسیاری جایها نیز تنها حدس و گمان برای استنباط به کار رفته است.

۳. در بررسی یازده داستان مزبور، این عناصر یکنواخت و یکسان دیده می‌شود:
 ۱-۳. سفر - در ده داستان، ماجرای عروسی با سفر داماد به دیار زن آغاز می‌شود و تنها داستانی که فاقد این جزء است، یعنی ماجرای تزاو، فاقد مقدمه است و اطلاعی که از بقیه داستان در دست است، با آن مغایرتی ندارد. در حکایت ازدواج پسران فریدون، قصد دامادان از ترک دیار پدر دیدن عروسان و ازدواج است (ج ۱، ص ۸۷) اما در دیگر قصص، دلائل متنوعی را برای این سفر آورده‌اند:

۱-۱-۳. جهانگردی - در داستان زال و رودابه (ج ۱، ص ۱۵۵).
 ۲-۱-۳. سفر جنگی - در داستان کاوس و سودابه (ج ۲، ص ۱۲۷).
 ۳-۱-۳. شکار - در داستان رستم و تهمنه (ج ۲، ص ۱۷۰ و ۱۷۱) و داستان زادن سیاوش (ج ۳، ص ۷)؛ در این مورد به جای کاوس، پهلوانان ایرانی دختری را که خود از سرزمین و یا خانه پدر گریخته بود در شکارگاه یافتند.
 ۴-۱-۳. ترک پدر - در داستان سیاوش (ج ۳، ص ۴۰ و ص ۶۵ تا ۷۰) و داستان گشتاسب (ج ۶، ص ۱۰ تا ۱۵)؛ این سفرها در دو مرحله انجام پذیرفته است.
 ۵-۱-۳. یاری به بیگانگان - در داستان بیژن و منیژه، کشتن گراز (ج ۵، ص ۱۰ و ۱۱ و ص ۱۳ و ۱۴) و در داستان بهرام و سپینود برقرار کردن آسایش در کشورها (ج ۷، ص ۴۱۱ و ۴۱۲)؛ مقدمه این داستان اخیر چندان روشن نیست، زیرا احتمال دارد که اصلاً با داستان اسپنوی یکی بوده و در روایت کنونی شکسته شده باشد.

۲-۳. جای عروسی - در این سفرها مردان به دو جای مشخص می‌رسند:
 ۱-۲-۳. شکارگاه یا جشنگاه - از این گروه اند رستم (ج ۲، ص ۱۷۰ و ۱۷۱)، پهلوانان رباینده مادر سیاوش (ج ۳، ص ۷)، بیژن (ج ۵، ص ۱۰ و ۱۲ و ص ۱۶

تا ۱۸).

۲-۲-۳. رودی در مرز - از این گروه اند زال (ج ۱، ص ۱۶۴)، کاوس در داستان سودابه (ج ۲، ص ۱۲۹ و ۱۳۰ و ۱۴۰)، سیاوش (ج ۳، ص ۷۸)، گشتاسب (ج ۶، ص ۱۶ و ۱۷)، بهرام (ج ۷، ص ۴۱۴ بیت ۱۹۲۱ و ص ۴۳۴ و ۴۳۶).

شکارگاه یا جشنگاه پیوسته در مرز توران جای دارد و حوادث داستان در آن اتفاق افتاده است، زیرا در بسیاری از موارد زنان نیز در آن جای بوده‌اند. رود مرز میان کشور ایران و یک کشور بیگانه است که برای رفتن از یکی به دیگری باید از آن گذشت و مردانی که قهرمان داستان اند، معمولاً از رود عبور کرده‌اند و در دیار زن مستقر شده‌اند. بنا بر این، ماجرای عروسیها در مرز کشور یا در دیار عروس به وقوع پیوسته است.

۳-۳. انگیزه عشق - از میان قصص مورد بحث، در ماجرای زال و رودابه، کاوس و سودابه، تهمینه و رستم، سیاوش و جریره، بیژن و منیژه، گشتاسب و کتایون عشق وجود دارد و آنچه مایه برانگیخته شدن عشق است، یکسان نیست:

۳-۳-۱. جریره از پیش دوستدار سیاوش بود و موجبات آن ذکر نشده است (ج ۳، ص ۹۳ بیت ۱۴۲۶ تا ۱۴۲۸).

۳-۳-۲. تهمینه (ج ۲، ص ۱۷۵) به دلیل شنیدن آوازه هنرهای رستم به او دل باخته بود. همین عامل داستانی و توصیف زیبایی و هنر معشوق در ماجرای زال با رودابه (ج ۱، ص ۱۵۷ و ۱۶۰) و کاوس با سودابه (ج ۲، ص ۱۳۱) نیز انگیزه عشق است.

در داستان زال و رودابه آمده است که پرستندگان رودابه از جانب بانوی خود مأمور شدند که دل زال را به دام عشق رودابه اندازند (ج ۱، ص ۱۶۳ تا ۱۶۸). نیز هرگاه بتوان مقدمه داستان اسارت کاوس در مازندران را با داستان رزم هاماوران تلفیق کرد،^۱ می‌شود گفت که اغوا شدن کاوس از سرودی که رامشگر

۱. به نظر می‌رسد که اسارت کاوس در دیار بیگانه و نجات او به دست رستم، یکبار و در دیاری اتفاق افتاده باشد که در آن شاهزنی نیرومند و افسونگر و مردباره می‌زیسته است. برخی از*

دیو در آغاز داستانِ مازندران برای او خواند (ج ۲، ص ۷۷)، صورت دیگری از پیام زن برای جلب توجه و به خود خواندن مرد است. در این صورت، شاید بتوان پذیرفت که هر دو گویندهٔ ناشناسی که با ستایش از زیبایی رودابه و سودابه داستان عاشقانه را پدید آورده‌اند، زمانی، در روایت‌هایی کهنتر، مأمور رسانیدن پیام عاشقانه از طرف زنان به مرد مورد محبت بوده‌اند. با این توصیف می‌توان عشق رودابه و سودابه را نیز مانند عشقِ تهمینه، عامل اول در ایجاد رابطهٔ عاشقانه دانست.

۳-۳-۳. در داستان بیژن و منیژه، گرگین میلاد بیژن را اغوا کرد و او را به جشنگاه منیژه کشانید (ج ۵، ص ۱۴ تا ۱۸). در دنبالهٔ داستان، هنگامی که بیژن از بیگناهی خود و عروس سخن می‌گوید، «پری فریبنده» را مسئول این عشق‌ورزی به شمار می‌آورد (ج ۵، ص ۲۶ و ۲۷)، یعنی در مجموع در این قصه، اغوای مردی فریبنده و فریبی پریانه مایهٔ اصلی پدید آمدنِ عشق و ماجرای عاشقانه است.

۴-۳-۳. در داستان کتایون (ج ۶، ص ۲۱)، رویای صادقی صورتِ شوی آینده را بر شاهدخت جوان نمودار ساخت.

۵-۳-۳. سیاوش در مجموع همهٔ داستان‌هایی که به او متعلق است، پیوسته مورد عشق قرار گرفته است. عشق سرسختانهٔ سودابه به وی و دوستداری جریره و همسری توأم با وفای فرنگیس نسبت به او را اوصافی که دلیل بر خوبی و دلربایی بی‌مانند و عشق‌انگیزی دیدار او است (ج ۳، ص ۱۵ بیت ۱۵۰ تا ۱۵۲ و ص ۲۱ بیت ۲۶۴ و ۲۶۵ و ص ۸۰ و ۸۱ بیت ۱۲۴۴ و ج ۵، ص ۱۹ بیت ۱۹۹ و ص ۲۰ بیت ۲۰۶ و جز آن)، تأیید می‌کند. این گونه دلربایی و دلبری محض و بی‌بها و «یوسف‌واره» این فرض را پیش می‌آورد که شاید یکی از صفات اصلی

→ منابع، مانند زین‌الاکهار و مروج الذهب و اخبار الطوال، دو داستان سفر کاوس به مازندران و رزم هاماوران را با هم، یکجا آورده‌اند. (← نولدکه، حماسهٔ ملی ایران، ص ۹۴ و ۹۵). در شاهنامه نیز لااقل یک بیت هست که دلالت بر وحدت اولیهٔ دو داستان دارد (ج ۶، ص ۲۵۸ بیت ۶۶۸) و نیز ← یادداشت بخش ۳-۲-۳، از همین گفتار.

این شاهزاده شهید جلب عشق و محبت هر بیننده‌ای، بویژه زنان، بوده است. این گونه عشق‌انگیزی و دلربایی مقاومت‌ناپذیر سیاوش، که نشانهایی اندک از آن در شاهنامه برجای مانده است، با زیبایی مطلق یوسف برابری می‌کند که همه را بر خود شیفته و عاشق می‌گرداند. این دو نوجوان معصوم، افزون بر مشابهت رفتار کینه‌توزانه دلداگان خویش، نیز بواسطه داشتن چنین خصیصه‌ای با یکدیگر همانند هستند.

۳-۶. در مجموع یک نکته روشن می‌شود و آن آغاز شدن عشق از جانب زن و پذیرفتن و پاسخ دادن از سوی مرد است. بطور کلی مردان معشوق و مورد محبت هستند و زنان این عشق را با انتخاب خویش به ایشان ابراز می‌کنند. پذیرنده و پاسخ‌دهنده بودن مرد در برابر زنان عاشق و برگزیننده، دلیلی بر داشتن نوعی حق انتخاب و ارزش اجتماعی برتر جنس زن است.

۳-۴. گذشته از برانگیختن عشق، افرادی در تحقق یافتن رابطه عاشق و معشوق دخالت دارند. میزان سهم آنان در پدید آمدن این پیوند و نیز نحوه وساطت یکسان نیست و می‌شود آنان را به چند گروه تقسیم کرد:

۳-۴-۱. هرگاه عامل و اصل عشق رجحان داشته باشد، یعنی داستان با عشق آغاز شود، معمولاً یکی از وابستگان زن در پدید آمدن پیوند میان عاشق و معشوق دخیل است:

۳-۴-۱-۱. دایه و پرستنده - در داستان زال و رودابه (ج ۱، ص ۱۶۱ تا ۱۷۲)، بیژن و منیژه (ج ۵، ص ۱۹ تا ۲۱).

۳-۴-۱-۲. پدر دختر - در داستان رستم و تهمنه (ج ۲، ص ۱۷۳ و ۱۷۴)، سیاوش و جریره (ج ۳، ص ۹۲ و ۹۳).

۳-۴-۱-۳. اگر عشق سودابه را مدار داستان رزم هاماوران و سفر کاوس به مازندران بگیریم، سراینده سرود مازندران و گوینده وصف زیبایی سودابه برای کاوس را باید برانگیختگان زن برای جلب مرد دانست. در این صورت، رامشگر دیو عامل عشق‌انگیز، و گوینده وصف زیبایی را باید موجد پیوند عاشق و معشوق شمرد.

۲-۴-۳. داستان مادر سیاوش دارای مقدمه گنگ و مبهم است (ج ۳، ص ۷ و ۸) که در آن زنی گریزان در معبر مردان بیگانه، به چنگ ایشان می افتد. افسانه نمونه واحدی است و اطلاع چندانی در باب ماجرای که موجب زایش سیاوش شد، به دست نمی دهد. معهذا با توجه به ارجمندی شاهزاده شهید و عزت خون او، منطقاً باید در باب زادن او اسطوره های گمشده مهمی وجود داشته باشد.

۳-۴-۳. هنگام پدید آمدن یک پیوند پایدار میان عروس و داماد، احتمال دارد که عامل عشق وجود داشته باشد یا نه. اما در ایجاد این پیوستگی، سه نوع هادی و عامل و میانجی پیوند را می توان یافت:

۱-۳-۴-۳. مادر عروس - سیندخت در ازدواج زال با رودابه سهمی اساسی دارد (ج ۱، ص ۲۰۷ تا ۲۱۶ و ص ۲۳۲ و ۲۳۳) و مادر سپینود نیز در گریز دادن بهرام و دخترش دخیل است (ج ۷، ص ۴۳۲ تا ۴۳۷. بویژه ص ۴۳۵).

در وصف عقد ازدواج کوچکترین دختر قیصر روم این بیت آمده است:

به اهرن سپردند پس دخترش به دستوری مهربان مادرش

(ج ۶، ص ۴۵)

۲-۳-۴-۳. سیاوش در توران از حمایت پیران (ج ۳، ص ۸۱ و ۸۲ و ص ۹۱ به بعد و ص ۱۰۸ تا ۱۱۰ و ص ۱۵۲ بیت ۲۳۳۲ تا ۲۳۳۷ و ص ۹۴ تا ۱۰۰ و جز آن)، و گشتاسب در روم از یاری هیشوی (ج ۶، ص ۱۷ و ۲۵ و ص ۲۷ تا ۴۸) و مردی بزرگ از نژاد فریدون (ج ۶، ص ۲۰ تا ۲۴ و ۲۷) برخوردار بودند و هر سه تن در ازدواج شاهزادگان دخالت داشتند. گرگین میلاد هم که بیژن را به نزد منیژه می کشاند (ج ۵، صص ۱۲-۱۹) مدعی آشنایی با خطّه توران است (ج ۳، ص ۱۲، بیت های ۱۰۴-۱۰۵ و صص ۱۵-۱۶).

۳-۳-۴-۳. در ازدواج پسران فریدون با دختران سرویمن، جندل، که نماینده پدر پسران بود، سه عروس مناسب را یافت و آنها را از پدر خواستگاری کرد (ج ۱، ص ۸۲ تا ۸۷).

۴-۳-۴-۳. از آنچه گذشت این نتیجه به دست می آید که در عروسی های گذرا و کوتاه مدت، که گاه فقط یک عشق بازی ساده است، همیشه زن کسی را برای

جلب مرد می‌فرستد. در ازدواج‌های دائمی، کسی که وابسته به زن و احتمالاً بزرگ‌خاندان او است، سهمی اصلی دارد و گاهی شخصی که ساکن دیار عروس است، نقش میزبانی داماد و راهبری او را نزد عروس بر عهده می‌گیرد.

تنها در یک مورد، نماینده پدرِ پسرِ دختر را از پدر او خواستگاری می‌کند. از آنجا که این نمونه منحصربفرد به دوران فریدون تعلق دارد و بسیاری نهادهای اجتماعی ایران در داستانهای شاهنامه، مانند درفش کاویانی و تعیین رود جیحون به مثابه مرز میان ایران و توران، به دوران این پدر / شاه بازمی‌گردد، دلائل چندی را می‌شود گردآوری کرد که به موجب آنها در این شکل زن خواستن و ازدواج، تأثیر رسم ایرانیان مهاجر است که بویژه پدیدارگشته است.

۳-۵. دعوت - پیوسته دعوتی در میان هست که مرد را به نحوی به سرزمین زن و یا به سوی او می‌کشاند. این دعوتها از یک نوع نیست بلکه چهار شکل مشخص دارد:

۳-۵-۱. در عشقبازی و ازدواج‌های موقت، معمولاً کسی برانگیخته از جانب زن، مرد را به سوی او جلب و هدایت می‌کند. پرستندگان رودابه، احتمالاً گویندگان وصف مازندران و سودابه برای کاوس، پدر تهمینه، پدر جریره و دایه منیژه از این گروه هستند.

۳-۵-۲. در ازدواج‌های دائمی برای سکونت در سرزمین زن، از مردان به دو شکل دعوت می‌شود:

۳-۵-۲-۱. دعوت مطلق برای ماندگار شدن در سرزمین بیگانه، که سیاوش (ج ۳، ص ۷۲ تا ۷۹)^۱ و گشتاسب (ج ۶، ص ۱۱ و ۵۲) آن را دریافت داشتند.

۳-۵-۲-۲. دعوتی که در آن پیشنهاد ازدواج با ساکن شدن در دیار غریب توأم است. از بهرام گور (ج ۷، ص ۴۲۹ تا ۴۳۲ و ص ۴۲۰ و ۴۲۱ و ص ۴۲۸ تا ۴۳۰) و بهرام گودرز (ج ۴، ص ۱۰۶) چنین دعوتی به عمل آمد.

۳-۵-۳. در ازدواج گشتاسب با کتایون، سخن از دعوتی است که از خواستگاران

۱. ظاهراً در این مورد نیز ازدواج سیاوش با دختری پیش‌بینی می‌شده است؛ ج ۳، ص ۷۳، بیت ۱۱۲۴ و ۱۱۲۵.

شاهدختِ نوجوان می شد تا در مجلس شوی‌گزینی او گرد آیند (ج ۶، ص ۲۱ و ۲۲).

۳-۵-۴. دعوتِ توطئه‌آمیز در داستان پسران فریدون (ج ۱، ص ۸۵ تا ۸۷) و ازدواج با سودابه (ج ۲، ص ۱۳۴ و ۱۳۵) دیده می‌شود. در هر دو مورد کشور ایران دارای تفوق نظامی و پدر عروس از ازدواج فرزند خود بیزار است.

۳-۶. حق همسرگزینی - شاخص‌ترین خصوصیت زنان در این داستانها، حق اظهار عشق و پیشقدم شدن در گزیدن همسر است و حتی گاهی عروسان خویشان را بر مردان عرضه می‌دارند. معه‌ذا میزان صراحت و جسارت آنان در این عروسیها یکسان نیست و روی هم رفته هرگاه عشقبازی و یا ازدواج موقت مطرح باشد، زنان از حق برگزیدن بیشتری برخوردار هستند، ولی در ازدواجهای دائمی این حق یا تحت الشعاع اراده پدر قرار دارد و یا محدود است. پیشنهاد ازدواج از سوی پدر پسر تنها در یک مورد دیده می‌شود. تقسیم‌بندی زیر را در این باره می‌توان انجام داد:

۳-۶-۱. عروسانی که ازدواج آنها دائمی نیست به چند شکل مختلف در ایجاد رابطه با مرد تقدم دارند:

۳-۶-۱-۱. عرضه داشتن خویش بر مرد:

الف - تهمینه نیمه شب به بالین رستم رفت و از او فرزندی خواست (ج ۲، ص ۱۷۴ تا ۱۷۶).

ب - مادر سیاوش بر سر راه پهلوانانِ ایرانی آمده بود که به چنگ ایشان افتاد (ج ۳، ص ۷ و ۸).

ج - به روایت زین‌الاکبار، سودابه که عاشق کاوس بود، خود را بر او عرضه داشت و قول داد که اگر پذیرفته شود، به شاه کمک کند.^۱ این روایت با ازدواج کاوس و سودابه که به رغم میل پدر دختر انجام شد، گرچه یکی نیست، اما با آن

مغایرتی ندارد (ج ۲، ص ۱۳۲ و ۱۳۳ و ص ۱۳۷).

۳-۱-۶-۲. برانگیختن واسطه برای جلب مرد که بیش از یک نوع است و دایه و پرستنده، پدر دختر و یا گویندگانی ناشناس این وظیفه را به عهده می گیرند.^۱
۳-۱-۶-۳. برجسته ترین وسیله جلب مرد که در اختیار زنان داستان مورد بحث قرار دارد، مرکب است از دو عامل اغوا و غلبه به زور بر مردان. این خصوصیت در دو مورد زیر مشخص است:

الف - گم شدن رخس رستم در داستان عشق ورزی تهمینه با پهلوان به ظاهر یک عامل اضافی و کناری است، اما هنگامی که تهمینه ضمن شرایطی که در ازای هم خوابگی با رستم آنها را به جای خواهد آورد، یکی را نیز باز دادن اسب می خواند (ج ۲، ص ۱۷۶ بیت ۸۷)، می توان به آسانی حدس زد که در شکل اصلتر داستان، تهمینه خود رباینده رخس بوده است و با این حيله پهلوان را وادار به عشق بازی با خود کرده است.^۲

ب - اغوای پری که در داستان منیژه ذکر شده، متعاقب آن است که گرگین میلاد، بیژن را به حيله به جشنگاه منیژه کشانیده بود (ج ۵، صص ۱۴-۱۸). این دو فریب می تواند مکمل یکدیگر و دو تکه از صورت کهنتر داستان باشد که در آن پهلوان بی اختیار با زنی عشق ورزیده است و به تأثیر جاذبه و فریب پریانه، اراده خویش را از دست داده است. اما آنچه در شاهنامه بروشنی و در عمل دیده می شود، این است که منیژه بیژن را بیهوش کرد و او را با خود به قصر خویش برد (ج ۵، ص ۲۲). البته جمع بودن همه اینها با یکدیگر مغایرتی ندارد.
ج - بر این دو مورد می توان روایت زین الاخبار از داستان سودابه را نیز افزود که در آن عملاً زن مرد را وادار به «پذیرفتن» خود کرده است.^۳

۳-۱-۶-۲. در ازدواجهای دائمی، حق انتخاب زنان گاهی تحت الشعاع قدرت رئیس

۱. - همین مقاله، بخش ۳-۴-۱.

۲. سرکاراتی، «پری» ص ۱۴.

۳. زین الاخبار ص ۹ و ۱۰.

و بزرگ خاندان قرار می‌گیرد و نیز با آن برخورد می‌کند. آداب و رسومی که وجودشان از خلال داستانهای مورد بحث استنباط می‌گردد، میزان اختیار دختران را نشان می‌دهد:

۱-۲-۶-۳. رسم انتخاب همسری از جمع خواستگاران در مجلس شوی‌گزینی، در داستان کتابون آمده است. ناخرسندی پدر دختر از انتخاب او، مایه فسخ ازدواج آن دو نشد، اما پس از آن، حق انتخاب دختران محدود گشت (ج ۶، ص ۲۱ تا ۴۵). این محدودیت که در ازدواج دو خواهر کتابون و نیز سپینود (ج ۷، ص ۴۲۸ و ۴۲۹)، دختر شنگل شاه هندی، دیده می‌شود، زن را به شکل جایزه‌ای درمی‌آورد که خواستگار قهرمان پس از به جای آوردن شرطی معین، او را به دست می‌آورد؛ گرچه در مورد اخیر، شاه هند در روایت کنونی، دخترش را بیشتر از آن جهت به بهرام می‌دهد که او را برای ماندن در هندوستان پابند و مقید کند.

۲-۲-۶-۳. گرفتن اجازه ازدواج در دیگر داستانها نیز مطرح است اما در حقیقت، دو نهایت کاملاً مغایر، یکی به شکل تقاضای ازدواج از سوی خاندان دختر و دیگری به شکل تقاضا از سوی مرد، در آن دیده می‌شود:

الف - در ازدواج زال با رودابه، سیندخت، مادر دختر از سام، پدر پسر خواست تا با این پیوند موافقت کند (ج ۱، ص ۲۰۷ تا ۲۱۶). اجازه دیگر برای انجام یافتن این ازدواج از شاه ایران گرفته شد (ج ۱، ص ۲۰۱ تا ۲۰۷ و ص ۲۱۶ تا ۲۲۷).

ب - پیام از سوی مرد و توافق از جانب پدر دختر، در ازدواج سیاوش با فرنگیس دیده می‌شود (ج ۳، ص ۹۴ تا ۱۰۱).

ج - در ازدواج پسران فریدون با سه دختر شاه یمن، جندل مأمور پدر پسران برای یافتن عروسان و خواستن ایشان از پدرشان بود (ج ۱، ص ۸۲ تا ۸۵).

۳-۲-۶-۳. در ازدواج کاوس با سودابه، گرچه پیام خواستگاری از طرف مرد وجود دارد، اما موافقت پدر دختر تابعی است از تمایل عروس به این ازدواج و

غلبه نظامی کشور داماد بر دیار عروس.^۱

۳-۶-۴. به این ترتیب سه شیوه همسرگزینی در این ازدواجها دیده می‌شود: اول برگزیدن شوهر در مجلس شوی‌گزینی و دوم به جای آوردن شرط ازدواج با دختر از طرف مرد و سوم خواستگاری از دختر به صورت متفاوت. ۴-۱. جشنگاه - داستانهایی که در آن زنان عاشقانه خویشتن را بر مردان عرضه کرده‌اند یا بر سر راه مردان قرار گرفته‌اند، در مرز دو کشور در شکارگاه یا جشنگاهی اتفاق افتاده است. از این قبیل است داستان رستم و ته‌مین، بیژن و منیژه، مادر سیاوش.

در داستان بهرام و سپینود، جشنگاهی وصف شده است که جای شکار و دارای ارزش آیینی و مذهبی است و در موعدی خاص شاه و بزرگان در آیین ستایش و شکار آن شرکت می‌جستند (ج ۷، ص ۴۳۳). در همین موقع بود که زن و شوهر جوان از دیار دختر گریختند.

جشنگاه مرزی توران در داستان منیژه با شرح بیشتری دیده می‌شود (ج ۵، ص ۱۵ تا ۲۱):

یکی جشنگاهست ز ایدر نه دور	به دوروزه راه اندر آید به تور
یکی دشت بینی همه سبز و زرد	کزو شاد گردد دل رادمرد
از این پس کنون تا نه بس روزگار	شود چون بهشت آن در و مرغزار
پری‌چهره بینی همه دشت و کوه	ز هر سو نشسته به شادی گروه
منیژه کجا دخت افراسیاب	درفشان کند باغ چون آفتاب

(ج ۵، ص ۱۶)

عشقبازی بیژن و منیژه در این دشت اتفاق افتاد و هرگاه منجر به دوام عشق آن دو و ربوده شدن مرد توسط زن نمی‌شد، داستان به شکل رابطه عاشقانه

۱. به نظر می‌رسد که در داستان «رزم هاماوران» شرح عشقبازی زنی افسونگر با مردی اسیر و رهانیده شدن مرد به دست قهرمان، که مدار اصلی داستان «سفر کاوس به مازندران» است، با داستان ازدواج شاه کشور غالب با ملکه کشور مغلوب که منتهی به غلبه کامل شاه بر کشور ملکه شده، آمیخته است؛ و نیز یادداشت بخش ۳-۲ از همین گفتار.

ساده باقی می‌ماند.

۲-۴. شکار - عنصر شکار که در جشنگاه داستان بهرام و سپینود وجود دارد، در داستان بیژن و منیژه به شکل قتل گرازهای وحشی به دست بیژن، ظاهر می‌شود (ج ۵، ص ۱۰ تا ۱۴). ملازمت شکار و جشنگاه گویا در تحول بعدی حکایات، به شکل شکارگاهی که جای پدیدار شدن زنان داستانی و روبرو شدن مردان ایرانی با ایشان است، درآمده است. در داستان رستم و تهمنه شکارگاه محل گم شدن رخس (ج ۲، ص ۱۷۲ و ۱۷۳) و در داستان مادر سیاوش جایی است که پهلوانان دختر را می‌یابند (ج ۳، ص ۷ و ۸).^۱ روی هم رفته عنصر شکار یا قتل حیوان سهمگین در عروسی زال با رودابه (ج ۱، ص ۱۶۴)، رستم با تهمنه (ج ۲، ص ۱۷۰ و ۱۷۱)، کاوس با مادر سیاوش (ج ۳، ص ۷ و ۸)، بیژن با منیژه (ج ۵، ص ۱۰ تا ۱۴)، گشتاسب با کتایون (ج ۶، ص ۲۶ تا ۴۵)، بهرام با سپینود (ج ۷، ص ۴۲۲ تا ۴۲۷) دیده می‌شود. مقابله با پدر در هیأت حیوان مهیب در داستان پسران فریدون (ج ۱، ص ۲۵۶ و ۲۵۷) و جنگ در داستان کاوس و سودابه (ج ۲، ص ۱۲۹ تا ۱۳۱) وجود دارد. ازدواج سیاوش منتهی به قتل داماد (ج ۳، ص ۱۵۲) و فرزندش فرود (ج ۴، ص ۶۳ و ۶۴) شد.

با این وصف، ریختن خون حیوان یا انسان در پیوندهای زنان و مردان مورد بحث بسیار دیده می‌شود. در مورد اخیر، باید به یاد آورد که کشته شدن ایرج، و همچنین سلم و تور، سیاوش، سهراب، فرود، و نیز تژاو و بهرام گودرز در داستان اسپنوی پرستنده، و حتی اسفندیار که فرزند کتایون و گشتاسب است، همه به این سلسله ازدواجها بازمی‌گردد. البته باید به یاد داشت که دو فرزند جاویدان شاهنامه، یکی کیخسرو و دیگری پشوتن نیز زادگان همین ازدواجها هستند و برادران فرود و اسفندیار.

۳-۴. بهار - جشن آیینی داستان سپینود، در موعدی خاص برگزار می‌شده است.

۱. هرگاه عبارت «دشت یا بیشه سوره» (ج ۷، ص ۴۳۳) با جشنگاهی نزدیک شکارگاه مرتبط باشد، اطلاعاتی اضافی در رابطه شکارگاه و جشنگاه به دست می‌آید.

موسم برقراری جشنگاه منیژه فصل بهار است (ج ۵، ص ۱۹ بیت ۲۰۱) و این موسم با زمانی که عشق زال و رودابه آغاز شد (ج ۱، ص ۱۶۴ بیت ۴۲۰)، منطبق است.

گلچینی پرستندگان رودابه (ج ۱، ص ۱۶۴) و دسته گلی که کتایون به رسم انتخاب شوی به گشتاسب داد (ج ۶، ص ۲۱ و ۲۳)، رمز جشنگاه بهاری را در بر دارد.

۴-۴. داستانهایی که در شکارگاه یا جشنگاه مرزی واقع شده است، عنصر عشق را در بر دارد و پیوسته^۱ زنان افسانه مرد را به عشق ورزی ترغیب کرده اند و فریب پریانه یا غلبه به زور بر مرد، در این قصص دیده^۲ می شود. چنین پیوندی گاه با آرزوی فرزندآوری توأم است، اما در آنها خصائص ازدواج وجود ندارد.

۵-۴. ظاهراً ماجرای ربودن زنان جشنگاه، که گرگین میلاد از آن سخن می گوید (ج ۵، ص ۱۵ تا ۱۷)، با داستان «هفت یل» ارتباط دارد، زیرا پهلوانان این بزم در قصص بعدی که در آنها زنان بیگانه ظاهر می شوند، سهمی مهم دارند و احتمالاً دلاوریهای هفت یل ایرانی در شکارگاه افراسیاب (ج ۲، ص ۱۵۶ تا ۱۶۸)، مشتمل بر ربودن زنان جشنگاه مرزی نیز بوده است.

۶-۴. توصیف دیگری از بزمگاه بهاری احتمالاً در آغاز داستان سفر کاوس به مازندران دیده می شود (ج ۲، ص ۷۷)؛ یعنی با پذیرش فرض وحدت اصلی داستان اسارت کاوس در مازندران و هاماوران،^۳ فریب پریانه سودابه مدار حکایت قرار می گیرد و در آن صورت، توصیف رامشگر دیو از مازندران و بهار همیشگی آن، باز وصف جشنگاهی است که در آن، زنی عالیقدر مردی بیگانه را عاشقانه به خود می خواند و می فریبد و مسخر می سازد و این بی اختیاری به اسارت او می انجامد تا آن که منجی قهرمان او را برهاند.

۱. همین مقاله، بخش ۳-۶-۱.

۲. همین مقاله، بخش های ۳-۴-۱ و ۳-۵-۱ و ۳-۶-۱.

۳. یادداشت بخش ۳-۶-۳، از همین گفتار.

۱-۵. برخی از عروسیهای مورد بحث، یک رابطه جنسی ساده است که گاهی نیز منظور از آن تولد فرزندی است، اما پیوند عروس و داماد در دسته دیگری از این حکایتها ادامه می یابد و این دو در نقش رسمی زن و شوهر، در داستانهای دیگری نیز دیده می شوند. اختلاف این دو شکل متمایز را در ازدواج دوگانه سیاوش با جریره و فرنگیس آشکارا می شود دید. در عروسی جریره (ج ۳، ص ۹۲ و ۹۳)، پدر دختر تمایل عروس را به ازدواج با سیاوش اعلام کرد و عروسی در همان شب سرگرفت و اگرچه رفتن عروس نزد داماد تصریح شده است، اما این دو با یکدیگر نمی زیستند (ج ۳، ص ۱۱۸ و ج ۴، ص ۳۴ و ص ۳۶ و ۳۷ به بعد). در عروسی فرنگیس (ج ۳، ص ۹۴ تا ۱۰۲)، پیران به نمایندگی داماد از پدر دختر اجازه گرفت و ابتدا مقدمات رد و بدل هدیه و جشن فراهم شد. پس از آن زن و شوی پیوسته در کنار یکدیگر زندگی می کردند (ج ۳، ص ۱۰۲ تا ۱۱۸ و بعد از آن) و فرزند فرنگیس نیز با آن که پسر ارشد سیاوش نبود، به شاهی ایران رسید. حال آن که فرود، فرزند جریره از سیاوش، هر چند از برادر ناتنی خود بزرگتر بود، در نزد مادر می زیست و دور از پدر. دوام زندگانی زناشویی در ازدواج سه پسر فریدون با دختران شاه یمن، زال با رودابه، کاوس با سودابه، سیاوش با فرنگیس، گشتاسب با کتایون، و بهرام با سپینود دیده می شود و ظاهراً ازدواج تزاو نیز از این زمره است.

مثال روشن عروسی موقت در داستان رستم و تهمنیه (ج ۲، ص ۱۷۶ و ۱۷۷) دیده می شود و عروسی جریره و مادر سیاوش نیز در قیاس با ازدواج شوهران ایشان با فرنگیس و سودابه باید موقت بوده باشد. در داستان منیژه، آرزوی ادامه عشقبازی باعث شد که بیژن به اسارت افتد و رابطه آزاد و ساده جنسی ایشان به صورت حادثه داستانی درآید.

۲-۵. حق گزیدن همسر و پیشقدم شدن در اظهار عشق با آن که در این طرح، تقریباً همه جا متعلق به زنان است، در عروسیهای گذرا و موقت بیشتر ظاهر می شود. ولی در ازدواجهای همیشگی، اراده پدر دختر اختیار را محدود می سازد و این تحدید به شکل رانده شدن عروس از خانه پدر به هنگام انتخاب نابجا و یا

لزوم کسب اجازه ازدواج از پدر دختر ظاهر می‌شود. ازدواجهای پایدار دارای سه خصیصه اصلی است:

۳-۵. جشن ازدواج - در عروسیهای بادوام دو نوع جشن دیده می‌شود:

۱-۳-۵. جشن شوی‌گزینی شاهدختِ نوجوان که در عروسی کتابون وصف شده است. این رسم بر اثر خشم پدر دختر تغییر یافت (ج ۶، ص ۲۱ تا ۲۳ و ۲۶ و ۳۶ و ۳۷) و به شکل ازدواج دو خواهرکتابون و نیز سپینود در آمد. ظاهراً چنین مجلسی جایگزین جشن ازدواج است و شاید افزون بر آن.

۲-۳-۵. سپردن دختر در آیین رسمی ازدواج و میهمانی آن به مرد، در ازدواج پسران فریدون (ج ۱، ص ۸۹)، زال و رودابه (ج ۱، ص ۲۳۳)، کاوس و سودابه (ج ۲، ص ۱۳۳)، سیاوش و فرنگیس (ج ۳، ص ۱۰۰) دیده می‌شود. در این موارد بسته شدن عقد ازدواج آیینی میان عروس و داماد وجود دارد. عقد ازدواج در همسری رستم و تهمنه (ج ۲، ص ۱۷۶ بیت ۹۰ تا ۹۲) نیز دیده می‌شود، اما منطقاً نمی‌تواند اصیل باشد. بخوبی پیدا است که شاعر آن را جهت خوشایند کردن داستان، خود بر آن افزوده یا از افزوده‌های پیشینیان خود روایت کرده است.

در ازدواج پسران فریدون با سه دختر شاه یمن (ج ۱، صص ۲۵۳-۲۵۶) و زال با رودابه (ج ۱، صص ۱۶۴-۱۷۴) بزمهای دیگری نیز مقدم بر جشن عروسی وجود دارد.

۴-۵. جهیزه - عروسانی که ازدواج رسمی کرده‌اند، دارای جهیزه هنگفت هستند که آن، خود بر سه نوع است:

۱-۴-۵. گنج و خواسته در همه عروسیها هست و از طرف پدر دختر به داماد تعلق می‌گیرد. جهیزه سه دختر شاه یمن (ج ۱، ص ۸۹ و ۹۰) و سودابه (ج ۲، ص ۱۳۲ تا ۱۳۴) و کتابون (ج ۶، ص ۶۲ و ۶۳) منحصر به همین نوع دارایی است و در مجلس جشن ازدواج زال و رودابه (ج ۱، صص ۲۳۳) فهرست جهیزه عروس و خواسته‌ای که به زوج جوان تعلق می‌گرفت، خوانده شد.

۲-۴-۵. زمین - منشور صد فرسنگ از سرزمین توران جزء جهیزه فرنگیس بود

(ج ۳، ص ۱۰۱)^۱ که به شوهر او سپرده شد و این دو مأمور آبادانی آن گشتند (ج ۳، صص ۹۸-۱۰۴). شنگل شاه هندی نیز با آن که ظاهراً پسری داشت (ج ۷، ص ۴۱۷ بیت ۱۹۷۷)، منشور سلطنت هندوستان را به دختر خود داد (ج ۷، ص ۴۴۱ تا ۴۴۶، بویژه ص ۴۴۶ بیت ۲۴۶۴).

۳-۴-۵. تاج - برخی از دامادان هنگام عروسی تاجی دریافت داشته‌اند و آیین نهادن تاج دامادی بر سر زال که به دست پدرزن او انجام یافت، یاد شده است (ج ۱، ص ۲۳۱ و ۲۳۲). تژاو داماد افراسیاب بود و تاجی را که او بر سرش نهاده بود، از خود جدا نمی‌ساخت (ج ۴، ص ۲۰ بیت ۱۹۱ و ۱۹۲ و ص ۷۸). سیاوش نیز از پدرزن خویش تاجی دریافت کرده بود (ج ۳، ص ۱۰۱، بیت ۱۵۵۲). گشتاسب که هوس تصاحب تاج و تخت مایه قهر او از پدر شد (ج ۶، ص ۱۰ و ۱۱)، هنگام بازگشت از روم که در آنجا عروسی کرده بود، از نماینده پدر خود تاج ایران را به چنگ آورد (ج ۶، ص ۵۸ و ۶۱). سه پسر فریدون نیز در بازگشت از سفر دامادی از پدر خود تاج گرفتند (ج ۱، ص ۹۰ و ۹۱).

۵-۵. سکونت در سرزمین عروس - عروسانی که برای آنها جشن ازدواج یا جشن همسرگزینی گرفته شده است، همسر مردانی شده‌اند که برای ازدواج از رود مرزی گذشته و در کشور زنان می‌زیسته‌اند. اینان به نظر می‌رسد که الزامی برای ماندن در آن دیار داشته‌اند، زیرا هنگام بازگشت با عکس‌العمل شدید خاندان عروس روبرو گشته‌اند.

گفته شد که برخی از دامادان دعوت شده بودند که در سرزمین بیگانه ماندگار شوند و گاه این دعوت همراه با پیشنهاد ازدواج است. روی هم رفته خصیصه مادرمکانی در خانواده‌های مورد بحث دیده می‌شود و دو رده دلیل بر این امر می‌توان آورد:

۵-۱. عروسانی که به ایران آمده‌اند، در پناه گریز یا اعمال زور به این امر مبادت

۱. در مورد سیاوش احتمال رسیدن او به سلطنت توران نیز وجود دارد - شاهنامه، ج ۳، ص

ورزیده‌اند و حتی مثلاً کتایون نمی‌توانست شوهر خود را در بازگشت به ایران همراهی کند (ج ۶، ص ۳۴ و ۳۵). در داستانهای عاشقانه این امر به شکل زیستنِ جریره دور از سیاوش، سکونتِ تهمینه نزد پدر خویش و جدا ماندن او از سهراب در صورت سفر پسر نزد پدر (ج ۲، ص ۱۷۸) دیده می‌شود و در داستان سودابه و منیژه به شکل محبوس شدن مرد در دیار زن و بازگشتِ ایشان با کمک پهلوانِ رهاننده درآمده است.

۵-۵-۲. سکونت مردان در سرزمین عروس پس از ازدواج به چند شکل مختلف دیده می‌شود:

۵-۵-۱. مقدمه داستان تزاو در دست نیست، اما او مردی ایرانی است که ساکن سرزمینِ پدر زن خویش و مباحی به مرزبانی و تاجی است که از پدر زن دریافت داشته است (ج ۴، ص ۷۶ تا ۷۸). وی که مورد خشم و انتقام شاه ایران واقع شد (ج ۴، ص ۲۰)، در میدانِ جنگ بی‌توجه به نژاد خویش (ج ۴، ص ۷۴ تا ۸۰، بویژه ص ۷۶، بیت ۱۰۶۴) بهرام‌گودرز را کشت و به دست گیو به قتل رسید (ج ۴، ص ۱۰۷-۱۱۱، بویژه ص ۱۰۹، بیت ۱۵۶۵).

۵-۵-۲. در ازدواج زال با رودابه ظاهراً خانواده جدید به زابل بازگشته است (ج ۱، ص ۲۳۴)، اما شکستگی‌هایی در روایت وجود دارد^۱ که دال بر تازگیِ شکلِ فعلی داستان است. حضور پدر و مادر زن در کنار زوج جوان (ج ۱، ص ۲۳۴ و ۲۳۶ و ۲۳۸ و ۲۴۲ و ۲۴۳) ظاهراً دلیلی بر ماندگار شدن داماد نزد خاندان زن خویش می‌تواند باشد. نیز با پذیرفتن این فرض که بنا بر آیین بیگانگان، شوهر دختر شاه کابل ملزم به ترک سرزمین پدری بوده است، می‌توان

۱. دلیل دوری سام از پسر و عروس خویش، رفتن به جنگِ گرگسارانِ مازندران است (شاهنامه، ج ۱، ص ۱۵۲ و ۱۷۹ و نیز ص ۲۳۴ و ۲۳۵ و ۲۳۹ تا ۲۴۵) که شاید محدث باشد (بسنجید با قهرمانیهای سام، ج ۶، ص ۲۵۷). برای بازگشت او از مازندران نیز بیهوده دو دلیل متفاوت ذکر شده است (ج ۱، ص ۱۷۹ تا ۱۸۲ و ص ۱۹۲ تا ۱۹۴). بازگشتِ سهراب از زابل (ایضاً، ص ۲۳۴) هم با حضور بعدی او در کنار داماد و دخترش (ایضاً، ص ۲۴۲ و ۲۴۳ و ۲۴۵) مغایرت دارد و نیز تأکید شده است که سیندخت نزد دختر خویش می‌زیسته است.

خشم سام و شاه ایران (ج ۱، ص ۱۷۶ تا ۱۹۸ و ص ۲۰۱) و وحشت مهرباب کابلی (ج ۱، ص ۱۸۵ و ۱۸۹ و ۲۰۷) را توجیه کرد و دلیلی بر لزوم خواهشگری مادر دختر نزد سام (ج ۱، ص ۲۰۷ تا ۲۱۶) و نیاز به اثبات وفاداری زال برای شاه ایران یافت (ج ۱، ص ۲۰۵ تا ۲۰۷ و ص ۲۲۶ و ۲۲۷).

۳-۲-۵-۵. دامادانی که برای سفر به دیار عروس و ماندن در آن جا دعوت شده‌اند، عبارت‌اند از سیاوش و گشتاسب و بهرام. مقرر بود که هر سه تن در توران (ج ۳، ص ۷۳ و ۷۴ و ۹۵) و روم (ج ۶، ص ۴۹ تا ۵۴ و ۶۲) و هند (ج ۷، ص ۴۲۷ تا ۴۲۹) ساکن شوند و به کشور زنان خویش وفادار بمانند و قصد بازگشت به ایران نکنند. اما چون هر سه داماد خواستند به دیار پدری بازگردند، سیاوش به دست پدرزن خود کشته شد (ج ۳، ص ۱۴۳ تا ۱۵۲)، گشتاسب در پناه سپاه زیر به ایران آمد (ج ۶، ص ۵۸ تا ۶۴) و بهرام با رخصت گرفتن از مادرزن خویش، نهانی از هند به ایران گریخت (ج ۷، ص ۴۳۲ تا ۴۳۶). سپاه هند او را تالب دریا تعقیب کرد.

دعوتی برای رفتن به توران و در آنجا ماندگار شدن و ازدواج کردن نیز هست که در آن، دعوت‌کننده پیران ویسه است و بهرام گودرز را دعوت می‌کند به دیار بیگانه (ج ۴، ص ۱۰۶). بهرام گودرز، همانند بهرام گور، چنین دعوتی را نمی‌پذیرد.

۴-۲-۵-۵. ازدواج پسران فریدون مستلزم سفر دختران به دیار شوهر و سکونت ایشان در ایران (ج ۱، ص ۸۵ تا ۸۷) بود و شاه و مردم یمن از آن خشم داشتند. ظاهراً ازدواج کاوس با سودابه نیز باید از این قبیل باشد که در آنها عدم رضای پدرزن و تفوق نظامی داماد و خاندان او دیده می‌شود.

۶-۵. شرط ازدواج - در شیوه همسرگزینی داستانهای یازدهگانه، ظاهراً داماد با انجام دادن کاری یا حلّ مسأله‌ای روبرو است. این کارها که همراه و ملازم با ازدواج دیده می‌شود، دو نوع اصلی دارد:

۱-۶-۵. انجام دادن کاری برای خاندان زن که باز خود بر دو شکل است:

الف. انجام دادن کاری که شرط ازدواج است و یک عمل قهرمانی است. در

داستان کتابیون طرز پدید آمدن چنین شرطی ذکر شده است، یعنی قیصر به دلیل خشم از انتخاب نابجای دختر خود تصمیم گرفت ازدواج دختران دیگر را مشروط بر آن کند که خواستار دختر شرطی به جای آورد (ج ۶، ص ۲۶ تا ۴۵) و عملی خطیر انجام دهد. تقریباً عین پهلوانیهای گشتاسب را بهرام (ج ۷، ص ۴۲۲ تا ۴۲۷) نیز به جای آورد و پس از آن بود که با سپینود ازدواج کرد، گرچه اینها شرط ازدواج نبود و شاه هند اصولاً می‌خواست بهرام را در آن جنگها به کشتن دهد. در داستان دختران قیصر، این طرز همسریابی دنباله آیین شوی‌گزینی شاهدخت نورسیده است.

ب. تعهد کاری پس از ازدواج برای خاندان زن که مستمراً انجام شود، در مورد تزاو و سیاوش وجود دارد. تزاو نگهبان گله و مرزبان پدرزن خویش بود (ج ۴، ص ۷۴ بیت ۱۰۳۱ و ۱۰۳۲). سیاوش پس از دامادی مأمور ساختن شهر و آبادانی سرزمینی در توران شد که جزء جهیزیه فرنگیس بود (ج ۳، صص ۱۰۲-۱۰۴ و نیز صص ۱۱۱-۱۱۲). وی برای زن خود قصری ساخت (همان، صص ۱۱۲-۱۱۷ و بویژه بیت ۱۷۹۵).

۵-۶. آزمایش مرد جوان که بوسیله پدر پسر و یا نماینده خاندان او انجام می‌شود و یکبار نیز به عهده پدر دختر قرار گرفته است، چند صورت دارد: آزمایش فریدون از پسران خویش که پس از آن به فرزندان خویش نام و تاج بخشید (ج ۱، ص ۲۵۶ تا ۲۵۸ و ص ۹۰ و ۹۱)؛ پرسشهای وزیر منوچهر از زال (ج ۱، ص ۲۱۸ تا ۲۲۳) که پس از آن اجازه ازدواج از سوی شاه برای مرد جوان صادر شد. سرو یمن، پدر عروسان فریدون نیز یکبار از سه داماد آینده خود پرسش کرد و بار دیگر آنها را در معرض آزمون جادویی مرگ قرار داد (ج ۱، ص ۸۷ و ۸۸ و ص ۲۵۳ تا ۲۵۶).^۱

۵-۷. فرزندان - هفت فرزند از عروسی‌های یازدهگانه مورد بحث به دنیا آمدند که عبارت‌اند از رستم (ج ۱، ص ۲۳۸ و ۲۳۹) و سهراب (ج ۲، ص ۱۷۷) و

۱. این آزمایشها ظاهراً با آداب بلوغ مردان جوان مربوط است.

سیاوش (ج ۳، ص ۱۰) و فرود (ج ۳، ص ۱۱۸) و کیخسرو (ج ۳، ص ۱۵۸ و ۱۵۹) و اسفندیار و پشوتن (ج ۶، ص ۶۷).

۵-۷-۱. جای زایش - سیاوش و اسفندیار و پشوتن ظاهراً در سرزمین پدر خود و سهراب و فرود و کیخسرو، نزد خاندان مادری زاده شدند. رستم نیز به احتمال از گروه اخیر است. سیاوش دور از سرزمین پدر خویش پرورش یافت (ج ۳، ص ۱۰ و ۱۱) و این نکته احتمالاً یادگاری از زادن او دور از پدر است. در مورد زایش اسفندیار و پشوتن، توضیحی وجود ندارد.

۵-۷-۲. نامگذاری - رستم (ج ۱، ص ۲۳۹ بیت ۱۵۱۷) و سهراب (ج ۲، ص ۱۷۷) و فرود (ج ۳ ص ۱۱۸) را مادران ایشان نامگذاری کردند.

۵-۷-۳. نشانه زایش - زایش رستم به نیای پدری او، سام (ج ۱، ص ۲۳۹ و ۲۴۰) و زایش فرود به پدرش سیاوش (ج ۳، ص ۱۱۸) اطلاع داده شد، زیرا این دو دور از مادر طفل می زیستند. پیکره حریرین رستم نوزاد را برای نیای او و نقش دست فرود از زعفران را برای سیاوش فرستادند.

۵-۷-۴. نسبت و تبار - با آن که به روال عادی شاهنامه و سنت ایرانی، همه پسران مزبور به پدر خویش منسوب هستند، دلائلی می توان یافت که گاهی تبار مادری کودکان اعتباری بیش از نسبت پدری ایشان داشته است و یا لاقلاً نسبت کودک به مادر هرگز فراموش نمی شود:

۵-۷-۴-۱. رستم پهلوانی سیستانی و فرزند زال است که نسبت وی به سام سوار و نریمان جهان پهلوان ایران می رسد. معهذاً چون پیکره حریری او را هنگام نوزادی ساختند و نزد نیای پدرش فرستادند، بر بازوی طفل تصویر اژدها نقش شده بود (ج ۱، ص ۲۳۹). اژدها همان است که نسبت خاندان مادری رستم، یعنی مهراب تازی نژاد و ضحاک، به او می رسد. این نقش بار دیگر بر درفش رستم نیز دیده می شود (ج ۲، ص ۲۱۴ و ج ۴ ص ۱۷۰).

۵-۷-۴-۲. سیاوش چون از تولد فرود خبر شد، زایش کودک را به مادر بزرگوار و خاندان او تهنیت گفت و لحن او چنان است که گویی نوزاد به خویشاوندان مادر خود تعلق دارد (ج ۳، ص ۱۱۸ بیت ۱۸۲۱). طوس نوذر نیز فرود را «یکی

ترک‌زاده چوزاغ سیاه می‌خواند (ج ۴، ص ۴۸ بیت ۶۲۸).

۳-۴-۷-۵. فربرز کاوس و طوس نوذر هنگام به شاهی برداشتن کیخسرو تردید کردند، زیرا نسبت مادری وی با افراسیاب نگران‌کننده بود (ج ۳، ص ۲۳۶ تا ۲۳۹ و نیز ج ۳، ص ۲۳۴ و ج ۵، ص ۲۶۰ و ۱۶۱ و جز آن) و کاوس از وی سوگند وفاداری به ایران خواست (ج ۴، ص ۱۳ تا ۱۶).

۴-۴-۷-۵. خطر ازدواج زال با رودابه در این بود که فرزند نژاده ایشان به خاندان مادری بگردد و چون نیرومندی و پهلوانی خاندان سام را به ارث برد، کشور ایران را ویران کند (ج ۱، ص ۱۹۲ و نیز ج ۴، ص ۲۴۵).

۵-۷-۵. نشان پدر-رستم مهره‌ای به رسم یادبود به تهمینه داد تا بر بازوی پسریا گیسوی دخترشان ببندد (ج ۲، ص ۱۷۶) و این مهره سبب بازشناختن سهراب شد (ج ۲، ص ۲۳۸). فرود (ج ۴، ص ۴۶ و ۴۸) و کیخسرو (ج ۳، ص ۲۰۷) به نشانه تعلق به خاندان کیانی، خالی سیاه بر بازو داشتند.

۶-۷-۵. جای زیستن - فرزندان مزبور نه تنها از نظر زادگاه، بلکه از لحاظ تعلق به دیار مادری و پدری نیز یکسان نیستند، به این شرح:

۱-۶-۷-۵. رستم در همان سرزمینی که زاده شد زیست و از آن و نیز از ایران بزرگ دفاع کرد. اگر خانواده او مادرمکانی و ساکن سرزمین مادری باشد، حیطة دفاع او به سرزمین پدری نیز کشانیده شده است.

۲-۶-۷-۵. سهراب و فرود که در دیار مادر خویش تولد یافته بودند، در جنگ با سپاهیان کشور پدر کشته شدند و با آن که هر دو مایل به پیوستن به کشور پدر بودند، اشتباه و اتفاق سبب این قتل گشت.

۳-۶-۷-۵. سیاوش که ظاهراً در سرزمین پدر به دنیا آمده است، شاید به دیار مادری بازگشته باشد. به هر تقدیر، قتل وی دور از دیار پدر واقع شد.

۴-۶-۷-۵. کیخسرو در سرزمین مادر به دنیا آمد و گریزان از رود مرزی گذشت و به دیار پدری بازگشت و از آن دفاع کرد.

۵-۶-۷-۵. - ظاهراً اسفندیار و پشوتن در دیار پدر زاده شدند و در آن ماندگار گشتند.

۸-۵. خصائص دیگری به این عروسیها بازمی‌گردد، بدین شرح:

۸-۵-۱. خشم دو خاندان - طرز تلقی خاندان عروس و داماد در برابر عروسیهای مورد بحث نمودار علاقه یا تنفر هر یک از دو قوم نسبت به آنها است و به بیان دیگر ناشی از سود و زیانی است که از این رهگذر نصیب ایشان می‌شده است. این طرز تلقی و عکس‌العمل ظاهراً در قصص مزبور به صورت عنصر خشم پدر دختر یا پدر مرد تجلی یافته است و نسبت معکوس با تصاحب جهیزیه زن و خانواده نو دارد.

۸-۵-۲. به نظر می‌رسد که خشم دو خاندان با عناصری دیگر هم وابستگی داشته باشد. خشم پدر دختر با عروسیهای پدرمکانی در هفت مورد از هشت عروسی انطباق دارد و در ازدواج زال و با رودابه مسأله روشن نیست. در مواردی که عروسیهای مادرمکانی به سوی پدرمکانی تحول می‌یابد، دفاعی مقتدرانه یا نیرنگی در کار است که این استحاله را میسر می‌سازد. همبستگی‌های عناصر مورد بحث در مجموع در جدول زیر خلاصه می‌شود:

نام عروسان	خشم پدر دختر	خشم پدر پسر	جشن ازدواج	جهیزیه	مادرمکانی	پدرمکانی
(۱) دختران سرویمن	+	-	+	+	-	+
(۲) رودابه	+	+	+	+	+	- ?
(۳) سودابه	+	-	+	+	-	+
(۴) تهینه	-	-	-	-	+	-
(۵) مادر سیاوش	+	-	-	-	-	+
(۶) جریره	-	-	-	-	+	-
(۷) فرنگیس	+	+	+	+	+	← +
(۸) اسپنوی (?)	-	+	-	+	+	-
(۹) منیژه	+	- ?	-	-	+	← +
(۱۰) کتایون	+	+	+	+	+	← +
(۱۱) سپنود	+	- ?	+	+	+	← +

نکات زیر را در مورد هر یک از عروسیهای مورد بحث باید توضیح داد:

(۱) در ازدواج سه پسر شاه ایران با دختران شاه یمن به علت زورمندی فریدون سرو یمن، پدر دختران، به اکراه با خواستگاری شاه ایران از دختران خویش موافقت کرد. سپس به رغم این اجازه دادن کوشید تا مانع سرگرفتن ازدواج شود.

(۲) در ازدواج زال با رودابه، خشم پدر دختر ناشی از ترس او از خشم شاه ایران و سام، پدر داماد بود. مادر عروس اجازه ازدواج را از پدر داماد گرفت و پدر داماد نیز به نوبه خود از شاه ایران تقاضای موافقت کرد.

(۳) در عروسی سودابه با شاه ایران، زورمندی داماد منجر به موافقت پدر دختر با ازدواج شد، اما پدر دختر تصمیم به انتقام گرفت و داماد را اسیر کرد. در این داستان دولایه متفاوت اساطیری و داستانی در هم آمیخته است.

(۴) خشم و نیز اجازه ازدواج در داستان تهمنه و رستم، وجود ندارد. اما فرزند عروس به دنبال پدر به ایران آمد و در مرز به دست او کشته شد.

(۵) در داستان مادر سیاوش، خشم پدر دختر، که ظاهراً موجب گریختن او از خانه شد، قبل از عروسی قرار دارد و زن در مرز به دست ایرانیان افتاد و به کشور داماد رفت. این داستان کاملاً اساطیری به نظر می رسد و بی نام و نشان بودن و سپس گم شدن زن بویژه این تصور را به ذهن می آورد که گویی وی اصلاً هرگز به جهان خاکیان تعلق نداشته است و فقط بر زمین آمده است به منظور زادن فرزندی چون سیاوش و به دنیا آمدن کیخسرو جاویدان و زنده گر. پندار پری / خدا بودن او بویژه به ذهن متبادر می گردد.

(۶) در داستان جریره و سیاوش، خشم و اجازه عروسی وجود ندارد. فرزند عروس در مرز به دست کسان پدر کشته شد.

(۷) در ازدواج سیاوش با فرنگیس، خشم پدر موجب شد که پسر او را ترک کند و به دیار بیگانه رود. پدر زن مرد را پذیرفت و با ازدواج او با دختر خود موافقت کرد، اما سرانجام خشم آورد و داماد را در راه بازگشت به ایران کشت. عروس و فرزند او در پناه پهلوان ایرانی، گریزان از رود مرزی گذشتند

و به ایران آمدند.

(۸) در ملازمت تژاو و اسپنوی می‌بینیم که داماد به بیگانگان پیوسته بود و شاه ایران نسبت به او خشم داشت و او را تنبیه کرد. کاری که در دیار زن خود انجام می‌داد و تاجی که از پدرزن خود گرفته بود (ج ۴، ص ۲۰ و ص ۷۸)، هر دو نکته‌هایی قابل توجه‌اند.

(۹) در داستان منیژه و بیژن، خشم پدر عروس به علت دوام رابطه عاشقانه پهلوان ایرانی با دخترش موجب شد که عروس از دربار رانده و داماد اسیر شود. سرانجام اقتدار خاندان مرد زوج جوان را به دیار مرد می‌رساند. ظاهراً اگر این ارتباط در همان شکارگاه قطع می‌گشت و دوام نمی‌آورد، خبری از خشم پدر دختر نبود.

(۱۰) در داستان کتابون و گشتاسب، خشم پدر از انتخاب شدن مردی بیگانه و فقیر توسط دختر برانگیخته شد و شاهدخت جوان و مرد را از دربار راند. این دو بعداً در دیار پذیرفته و ملزم به ماندن در دیار دختر شدند، اما در حمایت سپاه ایران به کشور پدر مرد باز گشتند.

(۱۱) در داستان بهرام و سپینود، ازدواج مرد ایرانی با دختر وسیله‌ای برای نگاهداشتن داماد در کشور زن است و زوج جوان با رخصت مادر عروس، گریزان از رود مرزی گذشتند و به ایران آمدند. در جای خشم خاندان داماد، در واقع ترس و وحشت خود داماد، که صاحب اصلی اقتدار در کشور خویش است، در داستان می‌آید.
حاصل آن که:

۳-۸۵. گروهی از این عروسیها که در آنها کسب اجازه از بزرگ خاندان عروس و داماد ضرورت ندارد، ازدواج شمرده نمی‌شود. این داستانها فاقد عنصر آیینی جشن ازدواج و عنصر اقتصادی جهیزیه و عنصر اجتماعی سکونت یکی از زوجین نزد دیگری است. از این گروه است عروسی رستم با ته‌مین، کاوس با مادر سیاوش، سیاوش با جریره، بیژن با منیژه. در عروسی کاوس با مادر سیاوش و منیژه با بیژن، در یکی زن تقریباً بی‌نشان است و در دومی، اقدام عروس و

زورمندی خاندان داماد این ترتیب ماندگاری زوج را در دیار زن دیگرگون می‌کند. به رغم شکل کنونی روایت این داستانها در شاهنامه، نقشمندی اراده و انتخاب و اقدام زن در این عروسیها مشخصه ممتاز و متمایز و اصلی است. این ویژگی در ازدواج کاوس با سودابه بارز است (ج ۲، ص ۱۳۳، بیت ۱۰۶ تا ۱۰۸ و ص ۱۳۵، بیت ۱۲۹ تا ۱۳۱ و ص ۱۳۷).

۴-۸-۵. در مواردی که کسب اجازه برای ازدواج ضروری است و نیز عناصر مشکله رسمیت داشتن ازدواج در آنها وجود دارد، تحولی در عروسیها و عوامل مختلف آن دیده می‌شود که قابل تقسیم به دسته‌های زیر است:

۱-۴-۸-۵. خانواده مادرمکانی است و در آن به عروس جهیزیه هنگفتی تعلق می‌گیرد. خانواده داماد از ازدواج ناراضی است و هرگاه رضای او جلب نشود به انتقام گرفتن از فرزند خیانتکار خود می‌پردازد، مانند ازدواج زال با رودابه و داستان تژاو، که در مورد اول، به دشواری رضامندی بزرگترها برای ازدواج حاصل شد.

۲-۴-۸-۵. ازدواجهای حد واسط که در آنها مادرمکانی در آغاز وجود دارد، ولی سرانجام به شکل پدرمکانی درمی‌آید. در این ازدواجهای، در ابتدا پدر عروس با دادن اجازه ازدواج، داماد را ملزم به سکونت نزد خویش می‌سازد، اما چون مرد به نحوی با این الزام به مقابله برمی‌خیزد، آهنگ بازگشت او به وطن با سه وضع مختلف روبرو می‌شود:

الف - تنبیه - سیاوش هنگام بازگشت به ایران دستگیر شد و به قتل رسید (ج ۳، ص ۱۴۳ تا ۱۵۲).

ب - گریز - بهرام و سپینود گریزان از رود مرزی گذشتند و به ایران آمدند (ج ۷، ص ۴۳۲ تا ۴۳۶). این طرز انتقال از سرزمین مادر در مورد کیخسرو و فرنگیس نیز دیده می‌شود، یعنی فرزند داماد مقتول و زن او نیز با گریز به ایران رسیدند و پهلوانی از دیار مرد ایشان را راهبری و حمایت می‌کرد (ج ۳، ص ۲۰۸ تا ۲۳۰). در هر دو مورد سپاه دشمن در تعقیب خانواده فراری بود.

ج - اعمال زور - گشتاسب و کتایون با حمایت سپاه ایران کشور روم را ترک

گفتند و به ایران آمدند. همین اعمال زور در عروسی سودابه و منیژه هم دیده می شود.

۳-۴-۸-۵. ازدواج پدرمکانی که در آنها خاندان زن ناراضی و پدر دختر خشمگین است؛ زیرا اولاً باید بنا بر رسم کهن خویش به عروس جهیزیه بسیاری بدهد که شاید مشتمل بر سلطنت کشور نیز بوده است. ثانیاً به حکم غلبه و نیرومندی خاندان مرد مجبور است با این ازدواج و انتقال خانواده نو به سرزمین داماد موافقت کند. ازدواج پسران فریدون با سه دختر سرو یمن و ازدواج کاوس با سودابه از این قبیل است.

۶. درباره قوم بیگانه‌ای که عروسان مزبور از ایشان هستند، شاهنامه اطلاعات مختصر دیگری به دست می دهد که جامعه و موقعیت زنان جامعه و موقعیت مزبور را توصیف می کند:

۱-۶. غریبگی آنان مورد تأکید است و مثلاً سام سیندخت را چنین ستایش می کند: شما گرچه از گوهر دیگری همان تاج و اورنگ را در خورید

(ج ۱، ص ۲۱۳)

۲-۶. مادر سیاوش خود را از سوی مادر «خاتونی» می خواند (ج ۳، ص ۹). احتمال دارد که این نام معنای زن سروری و انتساب فرزندان و خاندان به زنان را در خود داشته باشد.

۳-۶. بحث شد که سیندخت زنی امیر و تصمیم گیرنده است و در ازدواج دختر خویش سهمی مؤثر و قاطع دارد. زن نامبردار دیگری که در این قصص ظاهر شده، جریره است. او با عنوان «سربانوان بلند» (ج ۳، ص ۱۱۸) وصف شده و دارای گنج (ج ۳، ص ۹۲ و ۹۳) بی شمار و دژآبادی در سپدکوه بود (ج ۴، ص ۳۴ تا ۶۸). در پیری و سالخوردگی از مرد محبوب خویش پسری زاد (ج ۳، ص ۹۲ و ۱۱۸) که با خود او در دژ مرزی می زیست. این خصائص در مجموع زنی را توصیف می کند که دارای قدرت اجتماعی و امارت است.

۴-۶. ظاهراً به زنی گرفتن دختری از این قوم وسیله‌ای برای غلبه بر ایشان بوده است، زیرا مهراب کابلی ازدواج زال را با رودابه و نیز ازدواج فرزندان فریدون را

با دختران سرو یمن حيله‌ای برای تصاحبِ جاه و بزرگی می‌داند:

فریدون به سرو یمن گشت شاه جهانجویِ دستان همین دید راه

(ج ۱، ص ۱۹۰)

۷. نتایجی که از بررسیِ یازده داستان مزبور به دست می‌آید، بوسیلهٔ آثار کتبی و داستانهای دیگری نیز تأیید می‌شود. به عبارت دیگر، یادبودهای پراکنده و شکستهٔ دیگری را از این ساخت اجتماعی فراموش شدهٔ کهن در قصص دیگری نیز می‌توان یافت که طرح مورد بحث در این گفتار را تأیید و تکمیل می‌کند. چند مورد از این گونه نشانها به عنوان شاهد مثال ذکر می‌شود:

۱-۷. در قصص دیگر شاهنامه نیز نکاتی را در تأیید فرض مورد نظر می‌شود پیدا کرد. از آن جمله طرح مزبور در پدید آمدن بسیاری از نمونه‌های نخستین داستانی شاهنامه مؤثر است. مثلاً تولد انوشیروان (ج ۸، ص ۳۸ تا ۴۰) و اسکندر (ج ۶، ص ۳۷۷ تا ۳۷۹) با زایش سهراب قابل قیاس است و ازدواج برخی از شاهان تاریخی نظیر عروسیهای داستانی است. بیگانگی مادران ایرانی چنان عمومیت یافته که حتی ماه‌آفرید، زن ایرج و مادر منوچهر، دختر تور شمرده شده است^۱ و نیز نژاد شاهان ایرانی که بی‌تردید باید به فریدون برسد، از طریق دختر ایرج تسلسل می‌یابد (ج ۱، ص ۱۰۷ و ۱۰۸)، حال آن‌که این نکته با پدرتباری ایرانی کهن سازگار نیست.^۲ داستان شاه‌زنی به نام قیدافه که پسر او داماد شهری دیگر و ساکن دیار زن خویش است (ج ۷، ص ۴۳ تا ۴۹)، مورد دیگری از این شباهت است.

بویژه بازتابی از همین طرح را در ازدواج اسکندر با فغانستان، دختر شاه هند، می‌شود دید. در این داستان، کیدهندی دختر خود را با فیلسوف و پزشک دانا به نزد اسکندر فاتح می‌فرستد تا با دادن چنین باجی وی را از تهاجم به کشور خود

۱. شاهنامه ج ۵، ص ۴۰۹، سنجیده شود با ج ۱، ص ۱۰۷ و ۱۰۸.

۲. البته طبق قوانین زرتشتی و هندواروپایی چنین پسری می‌توانست وارث پدر بزرگ خود و یادگار وی باشد.

باز دارد (ج ۷، ص ۱۲ تا ۲۵ و ص ۱۰۴).

۲-۷. در منابعی که روایتهای دیگری از قصص شاهنامه را دربر دارد، اغلب نکات تازه‌ای در تأیید فرضیه مورد نظر به دست می‌آید؛ مثلاً *زین‌ال‌اخبار*^۱ *اخبار الطوال*^۲ و *تاریخ طبری*^۳ مردبارگی و عاشقی و افسونگری سودابه را بیش از شاهنامه تأکید می‌کند و یا روایت *اخبار الطوال*^۴ از داستان قیدافه نام کشور او را سمره ضبط کرده است که با نام هماور، هاماوران، سمبران و شمبران نزدیکی دارد.

۳-۷. حکایاتی مستقل از شاهنامه نیز این عناصر و اجزای داستانی و ترکیب آنها را دربر دارد. مثال این امر داستان ویس و رامین است که در آن نکات زیر با ساخت اجتماعی مورد نظر موافقت دارد:

۱-۳-۷. شهرو زنی حاکم است و قدرت اخذ تصمیم دارد؛ بویژه در مورد ازدواجها نظر و قول او دارای اعتبار قطعی است.^۵ قدرت دایه ویس نیز تأییدی است بر نفوذ رای و نیرومندی زن.

۲-۳-۷. اخلاق جنسی موصوف در ویس و رامین به جای ارزش نهادن به عفت، عشق را عزت می‌نهد و نه تنها دایه جادوی ویس در پدید آمدن رابطه عاشق و معشوق دخالت دارد، بلکه هم خود او^۶ و هم ویس^۷ و شهرو^۸ پابند قواعد

۱. *زین‌ال‌اخبار* ص ۹ تا ۱۲.

۲. *اخبار الطوال* ص ۳۸.

۳. *تاریخ طبری* ج ۲ ص ۴۲۲.

۴. *اخبار الطوال*، همانجا.

۵. ویس و رامین، ۱۳۴۹، ص ۴۱ و ۴۹ و ۵۰ و ص ۸۵ تا ۸۷ و ۹۱ و جز آن.

۶. ویس و رامین، ۱۳۴۹، ص ۱۲۸؛ همبستری دایه با رامین شباهتی با پیشنهاد سودابه به سیاوش دایر بر گرفتن زنی جوان برای او دارد (شاهنامه ج ۳ ص ۲۲ بیت ۲۷۸).

۷. ویس و رامین، ۱۳۴۹، مثلاً ص ۱۸۶ تا ۱۸۸: پذیرائی ویس از رامین در کاخ خود در شهر ماه؛ یا ص ۴۸۲ تا ۴۸۶ و جز اینها.

۸. همان کتاب، ص ۱۷۹ و یا خواستگاری شاه‌موبد از شهرو (ص ۴۰ تا ۴۱). در اینجا اگر فرض شوهر داشتن شهرو را بپذیریم، خواستن او به همسری، غیر معمول است و اگر او را ←

اخلاقی مانوس ما و یا رسم تک‌شوهری نیستند.

۳-۳-۷. فرزندان شهرو به مادر خود منسوب و مفتخر^۱ هستند نه پدر، و شهرو ظاهراً بیش از یک شوهر داشته است.

۴-۳-۷. دسته‌گلی که ویس به رسم یاد کردن سوگند وفاداری به رامین^۲ داد، رمز عشقبازی بهاری و باروری را در بر دارد. همچنین زایش شهرو در پیری، که مانند زایش جریره در سالخوردگی است، احتمالاً نکته‌ای از اسطوره زادن مقدس را دارا است. این گونه رابطه گل و بهار با عشق و نیز زایش در پیری باز هم در جاهای دیگر تکرار می‌گردد.

۵-۳-۷. ازدواج ویس و ویرو، یعنی ازدواج خواهر و برادر که در مورد سیاوش نیز پیشنهاد شده بود، هرگاه عملی می‌شد، در هر دو مورد حوادث دشوار آینده منتفی می‌گشت. نیز جدال میان دو گروه پیر و جوان، که در داستان کاوس و سیاوش و نزاع رستم و سهراب و قتل فرود به دست سپهدار کشور پدرش دیده می‌شود، در رابطه موبد پیر و رامین، برادر جوان او، وجود دارد. ستودگی و پسندیده بودن و نیز سهولت و آسانی بخشیدن آن نوع ازدواج که ما ازدواج با محارم می‌خوانیمش، به امور و مسائل، و در تقابل قرار گرفتن آن با ازدواج میان دو نسل پیر و جوان در این داستانها تکرار می‌شود. چنین به نظر می‌رسد که معنی و هدفی خاص، با بُعد اساطیری و به منظور القای دستوری آیینی و اجتماعی در این تکرارها نهفته بوده و بقایایی از آن اینک هنوز در داستانهای قدیمی به صورتی گنگ و مبهم برجای مانده است.

۴-۷. شیوه همسرگزینی مورد بحث را برخی منابع غیرایرانی نیز توصیف می‌کند و این نکته دلیل برگسترده‌گی فرهنگ کهنسال مزبور در سرزمینی وسیع و نواحی همسایه است. در این مورد دو مثال زیر ذکر می‌شود:

→ بی‌شوهر فرض کنیم، امکان فرزند آوردن او از میان می‌رود.

۱. همان، ص ۱۹۲ و ص ۱۷۹.

۲. همان، ص ۱۶۵.

۷-۴-۱. داستان راماین در ازدواج رام و سیتا طرح مفروض را در بر دارد: رام برای کشتن دیوان، به دعوت عابدی دیار پدر را ترک کرد و در این سفر مقدر بود که با سیتا ازدواج کند. در رود مقدس غسل کرد و افسون آموخت و سپس هنگام برگزاری آئین نیایش، دیوان را کشت. پس به شهر سیتا رفت و او را هنگام چیدن گل در باغ دید. در مجلس شوی‌گزینی سیتا شرکت جست و شرط ازدواج را به جای آورد و سیتا حلقه گل را به نشانه انتخاب برگردن او افکند.^۱ پس از آن، ازدواج آن دو را جشن گرفتند. در این داستان هم شرطی در کار است که به جای آوردن آن، قهرمانی و قدرت داماد را تأیید می‌کند.

۷-۴-۲. در ادیسه، شرح مفصل و طولانی درباره مجلس شوی‌گزینی پنلوپ آمده است که در آن خواستگاران شاهبانو در انتظار برگزیده شدن به شوهری او جمع می‌شدند و بزم شادخواری می‌آراستند. در این مجلس، مسأله مسابقه خواستگاران و انجام دادن یک عمل قهرمانی نیز وجود دارد.^۲

اسطوره دیگر افسانه اسارت اولیس در غار پری دریایی است که در آن، عشق زن نسبت به وی مانع از سفر آزادانه او بود. اولیس بواسطه پیام خدایان و وساطت ایشان از این بند رهایی یافت.^۳

۷-۵. در قصص عامیانه، مایه‌های داستانی نظیر فرمانروایی شوهر دختر شاه که مردی بیگانه و مسافر است بر شهر زن؛ برگزیده شدن مرد غریب در مجمع مردان و خواستگاران به شوهری شاهدخت؛ ربوده شدن مردان زیبا و خوش‌آواز بوسیله پری و نظائر آن بسیار است.

۷-۶. می‌شود پرسید که آیا اصطلاح رایج «شاه‌داماد» با بخشیدن و هدیه کردن تاج در این داستانها به داماد (همین گفتار: ۵-۴-۳) مربوط می‌شود و اگر مربوط می‌شود، تا چه حد و چگونه؟

۱. راماین ص ۸۵ تا ۱۲۵.

۲. ادیسه ص ۱۳ تا ۲۵ و ص ۴۵۶ تا ۴۸۹ و جز آن.

۳. همان کتاب، ص ۱۰ تا ۱۳ و ص ۱۰۶ تا ۱۲۳.

۸-۱. بقایایی از این شیوه همسرگزینی را در ازدواجهای تاریخی ایران می توان دید و آن زناشویی شاهان ایرانی با خواهران یا دختران خویش است مثل ازدواج کمبوجیه با آتوسا خواهر خویش^۱ و ازدواج اردشیر یکم ساسانی با دینک خواهر خویش^۲ و شاپور یکم ساسانی با آذرانهید، دختر خود^۳ و نرسی ساسانی با شاپوردختک، دختر خود^۴. این طرز ازدواج ناشی از این واقعیت است که رسم بود پسر دختر و یا داماد (شوهر دختر) پادشاه پیشین، قانوناً به سلطنت رسد و این قاعده در آسیای میانه^۵ جاری بود. به همین دلیل است که آتوسا دختر کورش، پس از مرگ کمبوجیه برادر و شوهر خویش، به ازدواج بردیای دروغین و پس از سقوط وی نیز به همسری داریوش درآمد. این قاعده موجب شده است که هر سرسلسله ای با دختر شاه قبلی ازدواج کند و هرگاه چنین ازدواجی واقعاً صورت عمل نپذیرفته باشد، افسانه ای در باب آن پدید آید.

۸-۲. بازمانده دیگر آن، شیوه ازدواج موسوم به «خودش رای زن»^۶ یا «خودسر زن» است که در آن، زن حق دارد به رغم میل پدر خود، به همسری هر که مایل باشد درآید، اما حق بردن جهیزیه از وی سلب می شود. در اینجا آزادی شوهرگزینی زن چنان محدود شده است که به ثروت خانواده زیانی نرسد.

۹. در مجموع چنین به نظر می آید که قصص یازدهگانه مورد بررسی مشتمل بر سه نوع داستان است:

۹-۱. اساطیری مربوط به بانوخدای باروری و مردانی که معشوق او بوده اند و نیز

۱. دیاکونوف، تاریخ ماد، ص ۳۹۰ و نیز ص ۶۱۱، یادداشتهای شماره ۳۹ و ۴۰.

۲. کتیبه کعبه زرتشت، به نقل از لوکونین، تمدن ایران ساسانی ص ۵۷.

۳. همان، ص ۱۶۳.

۴. همان کتاب، ص ۱۷۴.

۵. دیاکونوف، تاریخ ماد ص ۵۲۰؛ کریمز، ازدواج مقدس، صص ۷۹-۸۰؛ گریوز، اساطیر یونان، صص ۶۲-۶۴ و ص ۱۹.

۶. روایات داراب هرمزیار، ج ۱، ص ۱۸۰ (نیز - گفتار شماره ۵، از همین مجموعه).

شعائر دینی مربوط به پرستش الهه مزبور در این قصص دیده می‌شود. باگذشت ایام، صورت اصیل و کهن آنها دگرگون شده است و قهرمانان آن هیأت آدمی یافته‌اند.

۲-۹. چون ازدواج با شاهبانوی بومی موجب می‌شد که داماد بتواند تاج و تخت مردم او را تصاحب کند و نیز ریودن زنان جشنگاه مذهبی آنان امری قهرمانی به شمار می‌رفت، یک رشته داستانهای سیاسی / عشقی و پهلوانی / عشقی پدید آمد^۱ که با افسانه‌های یاد شده در بخش قبل، ارتباط و آمیختگی دارد.

۳-۹. فریدون که شاه ازدهاکش و شاه / پدر و نماد بنیانگذاری نهادهای اجتماعی ایرانی در تاریخ داستانی و داستانهای تاریخی است، در شاهنامه آغاز نهادن سنتهای رایج قوم به عصر او بازمی‌گردد. یکی از نهادهای اجتماعی منسوب به دوران او^۲ شیوه همسرگزینی و ازدواج است و نمونه نخستین آن در قالب ازدواج پسران او تصویر شده است. پس خصائص اصلی ازدواج و شکل خانواده ایرانی پس از استقرار آریاییان در نجد ایران، در ازدواج منسوب به پسران وی دیده می‌شود. همین شکل ازدواج است که اینک برای ما آشنا و رسمی و مأنوس است.*

۱. در یونان این پدیده به صورت اسطوره‌هایی که رنگ سیاسی دارد درآمده است ← گریوز، اساطیر یونان، صص ۱۷-۱۹.

۲. در شاهنامه، شمار نهادهای اجتماعی / داستانی که به فریدون منسوب است به نزدیک به ده می‌رسد. در بحثی پُر تفصیل می‌توان این نهادها را برشمرد.

* مجله فرهنگ و زندگی، شماره ۱۹-۲۰، پاییز-زمستان، صص ۹۴-۱۲۱.

کرم هفتواد و اژدهای جیرفت

یاد بهار بر اسطوره‌های ایرانی سایه افکنده است و اینک که گنجینه بربادرفته جیرفت، اندکی بازمانده از نقشهای خود را باز می‌نماید، این سایه و یاد جاندارتر و نیرومندتر به نظر می‌آید. از حدود سال ۱۳۴۶، که بنده در شاگردی ایشان رساله پایان‌نامه خود را می‌نوشت، این نتیجه روشن به دست آمد که اساطیر و در نتیجه، فرهنگ ایرانی، به شکلی که آن را می‌شناسیم، مرگب از دو لایه اصلی است: یکی آن که بازمانده از آن قومی است که در اواخر هزاره دوم و اوایل هزاره اول پیش از میلاد مسیح به این سرزمین مهاجرت کرده‌اند، و دیگری یادگار آن مردمی است که پیش از مهاجرت نیاکان هندواروپایی ما، در این خطه بومی بوده‌اند. به بیان دیگر، خلاف نظر متداول و معروف، بخشهایی از اسطوره‌ها و باورها و افسانه‌های شناخته ایران کنونی نیز هست که به اصطلاح آریایی و متعلق به اجداد هندوایرانی ما نیست. این تمایز بر مبناهایی چون تقابل نهادها و نمادهای مردسروری و زن‌سروری و یا تضاد و تخالف معانی و مفاهیم ناهمگونی که در درون اسطوره و افسانه‌های گوناگون به یادگار مانده است، نمایان می‌گردد. گاهی نیز برخی از مفاهیم و اساطیر و اشارات آیینی به صورت مضاعف و مکرر پدیدار می‌شوند. مثلاً، خلاف رسمهای شناخته هندواروپایی، در بخش اصلی داستانهای عشقی شاهنامه، خانواده به صورت مادرسری نمودار می‌گردد و عناصر و نشانه‌هایی نیز جز داستانهای مزبور در شاهنامه هست که چنین ساختی را برای خانواده تأیید می‌کند. یا جامه سوگواری در شاهنامه سیاه و کبود در آداب زرتشتی سفید است. نیز اصولاً سنت زرتشتی رنگ سیاه را نمی‌پسندد، حال آن که مثالها و شواهدی را گواه بر پسندیدگی این رنگ از همان روزگاران می‌توان یافت.

یا سوگواری پُرتفصیل و آیینی هم در شاهنامه و هم در آثاری دیگر، مراسمی است که وجودش به چشم می‌خورد، ولی به رغم آن، در آیین زرتشتی رسمی گناه

به شمار می‌آید. *ارداویرافنامه* می‌گوید که اشک چشم سوگواران رودی بزرگ و سهمگین می‌شود و راه را برگذر روان کسی به سوی بهشت می‌بندد که برایش اشک ریخته‌اند (فصل ۱۶)^۱. در همین کتاب، در اوصاف دوزخ آمده است که محض شیون و زاری کردن مستوجب پادافراه و کیفر دوزخی است (فصل ۵۷)^۲.

نیز در کتاب *پهلوی بَندِ هیش* می‌خوانیم که «گوید که خَرَفُستَر همه جادو است و مار جادوتر، اما او را کشتن نگوید»^۳. تناقضی در این معنی و ایستار در برابر مار هست: احکام دیگر کشتن خرفستران، یعنی جانوران مودی را تأکید می‌کنند و بویژه «مارغَن»، یعنی «مارگش»، چوبی است که داشتن آن برای کشتن حشرات توصیه شده است. اما از سوی دیگر، نه تنها در سنت زنده زرتشتی کشتن مار شوم تلقی می‌شود با عواقبی تحذیردهنده و ترسناک و جادویی، بلکه در *مارنامه*^۴ می‌آید که دیدن مار در هر یک از روزهای ماه، حکمی خاص دارد و گاه شوم است و گاه فرخنده. حتی بیش از اینها، گذشته از عقاید مربوط به مار صاحبخانه، باورهایی نیمه‌اساطیری و خرافی می‌گوید که گاهی مار سفید خاصی مایه برکت و خیری غریب و بازگردنده به عالم غیب و اسرار است. برتر از این، این نظرگاه غیررسمی و شگفت تا آن حد جدی است که حتی سفره مقدسی هم هست که به افتخار مار کشیده می‌شود و بر سر آن سفره، قصه مقدس خاصی را نقل می‌کنند به نام «قصه مار»^۵.

۱. بهار، پژوهشی در اساطیر ایران، ۱۳۷۶؛ بندهش، ترجمه بهار، صص ۳۰۹-۳۱۰.

۲. همان کتاب، ص ۳۱۸.

۳. xrafstar بندهش، ترجمه بهار، ص ۹۸.

۴. روایات داراب هرمزیار، ج ۲، ص ۱۹۳.

۵. «قصه مار» از نوع اسطوره پسیخه و کوپید (*Cupid and Psyche*)، تامپسون ۱۹۷۷، صص ۹۷-۱۰۲) و مشابه با قصه‌های نوع A ۴۲۵ در طبقه‌بندی قصه‌های ایرانی مارزلف (۱۳۷۱، صص ۹۸-۱۰۰) است: دختر به ازدواج مار، که وجودی مرموز ولی اساطیری و خداگونه است، درمی‌آید. خواهران حسود جلد مار را، که شب آن را از تن به در می‌آورد، می‌سوزانند. مرد / مار با دود به هوا می‌رود و ناپدید می‌گردد. زن در پی پیدا کردن شوهر پا در راه می‌گذارد. پس از سفر سخت و طی مراحل آن، او را در کنار آب، از روی نشانه باز می‌یابد، ولی از آن

البته درست است که مار بیش از هر جانوری در اساطیر و خرافات سراسر جهان پدیدار می‌گردد، اما هنگام سنجیدن نظرگاه رسمی زرتشتی و تصورات غیررسمی و تازه‌تر درباره آن در ایران، به دو گونه تغییر برمی‌خوریم. نخست این که در آثار کتبی و رسمی زرتشتی مار اهمیتی چندان ندارد و بیشتر به صورت اژدها ظاهر می‌گردد، آن هم با تکرار کم؛ حال آن که حضور و نام آن در دومی فزونی می‌گیرد. دیگر این که همراه با این تغییر کمی، دیگرگونی کیفی مهمی نیز در این سنجش قابل مشاهده است: اگر قول بندهش که مار را «جادوترین خرفستر» می‌داند و در عین حال، کشتن آن را منع می‌کند و نیز قائل به وجود «شاه ماران» است^۱ با مشخصات شاهانه، سرآغاز این تغییر به شمار آوریم، بعداً این استحاله شکلی ملموس‌تر و جدی‌تر به خود می‌گیرد. چندان که نه تنها بعداً «شاه ماران» را در هزار و یکشب^۲ بازمی‌یابیم، بلکه در پاره‌فرهنگهای گوناگون ایرانی قوت گرفتن اساطیر و خرافه‌های مربوط به مار را به چشم می‌بینیم؛ مثلاً در نزد بختیاری‌ها.

این گونه رشد کمی باورهای مربوط به مار و فزونی گرفتن نقش آن در تصورات جمعی و مظاهر فرهنگی ایرانی، که هرچه از منابع و مآخذ رسمی زرتشتی دور می‌شود و به سوی باورهای غیررسمی و عقایدی تازه‌تر از منابع اوستایی و پهلوی می‌گراید، تکرار و حضورش افزایش می‌یابد، آشکارا هماهنگی تام دارد با فراوانی تصویر و نقش آن بر اشیای باستانی. بر این اشیای دیرینه سال که در این سرزمین پیش از هزاره دوم قبل از میلاد مسیح و پیش از آن به دست آمده‌اند، نقش مار به

→ پس فقط مجاز است که او را به صورت مار ببیند. مار فرمان به کشیدن سفره ویژه می‌دهد و اعلام می‌دارد که از آن پس زن و سفره در خانه‌ها و خود وی فقط به شکل مار برای پاسبانی و برکت بخشیدن بر سر دیوارها خواهند بود (با سپاس از خانم همایون فرود خسرویانی).
 قصه سفره مار، با دقت و سماجت پنهان می‌ماند و مشهور است که می‌گویند اگر کسی آن را فاش کند، یکی از عزیزانش را از دست خواهد داد. این سفره با سفره بهمن امشاسپند اغلب ملازمت دارد و می‌دانیم که امشاسپند بهمن پاسدار و پاسبان گوسفندان و همه جانداران نیک و زندگان به صورت کلی است.

۱. بندهش، ترجمه بهار، ص ۹۸.

۲. هزار و یکشب، ص ۳۴۲.

فراوانی و به صورتهایی پرتنوع دیده می‌شود.^۱ معنای این تصاویر چندان روشن نیست و محل تردید و بحث‌انگیز است. اما هنگامی که این آفریده کم‌اهمیت اهریمن در باورهای رسمی زرتشتی را می‌بینیم که در عقاید غیررسمی زرتشتی و نیز باور دیگر ایرانیان رشد کمی و اعتبار کیفی پیدا می‌کند، این گمان پدید می‌آید که تضاد و تناقضی در میان است که در آثار مکتوب و اعتقادات رسمی زرتشتی هم نشانه‌هایی از آن پدیدار است.

به همین روال، جستجوی بیشتر آشکارا تضادی نمایان و گویا را در باورها و اساطیر و آیینها و پنداشته‌ها در فرهنگ ایرانی نشان می‌دهد که ژرفایی بیش از آن دارد که بتوان فقط زادهٔ اختلاف آرای رایمندان و گروههای متعلق به قومی واحد و یا تغییراتی طبیعی در طی زمان به شمار آوردش.

این‌گونه تضادها و ناهماهنگی‌ها را فقط تا زمانی می‌توانیم ناچیز و چشم‌پوشیدنی بشماریم که فراوانی و شدت آنها را نادیده بینگاریم. هنگام فراهم آوردن مجموعه پرتفصیل و دقیقی از جزئیات صریح و اصیل از اساطیر و افسانه‌ها و آداب و آیینها و باورها و دیگر مظاهر فرهنگی در این دیار، با معمایی بزرگ روبرو می‌گردیم. آنگاه تناسبی و هماهنگی و نسبتی میان تضادها و نقشه‌های یافت‌شده در آثار باستانی به چشم می‌خورد که در بسا جاها می‌تواند به حل معما یاوری کند و به ما بگوید که همچنان که قابل انتظار است و در دیگر نواحی همسایه نیز دیده می‌شود، در این سرزمین نیز تلفیقی میان فرهنگ مهاجران آریایی و مردم بومی ساکن این سرزمین روی داده است. البته در این گونه قیاس و سنجش، یافتن ابزارهایی دقیق و روشنگر امری است سخت و دشوار و بحث‌انگیز.

هنگام گردآوردن چنین مجموعه‌ای، ساختن فرضیه‌ای ضرورت دارد و برای آزمودن صحت و سقم این فرضیه دست یازیدن به دامان آگاهی‌هایی که از فرهنگهای همسایه داریم و بویژه یاری گرفتن از تاریخ و باستانشناسی امیدبخش و گره‌گشا به نظر می‌رسد. سود جستن از دستاورد علم باستانشناسی بویژه انتظار می‌رود که

۱. مثلاً، مجیدزاده جیرفت، ص ۵؛ نیز همو، تاریخ و تمدن ایلام، ص ۹۷ و ص ۵۰.

چنان پرتو مغتنم و روشنگری بر این تضاد افکند که راهگشا و صریح باشد. زیرا هنگامی که شیئی باستانی نقش و نمادی را به دست دهد و بویژه تاریخ و مکان را بروشنی بازگو کند، نشانی به چنگ آمده است که خلاف طبیعت سیال و پیچیده و درهم‌دوخته اسطوره و آیین و افسانه، عینیت و صراحتی غیرقابل انکار دارد. چنین نشانی می‌تواند به مفاهیم سیال اساطیری معنی و ارزشی عینی و دقیق ببخشد و به ما بگوید که حدس و گمان خیال‌انگیز و ناروشن ما تا چه حد با واقعیت هماهنگی دارد و تا چه حد از آن دور است. از این روی، ترکیبی که از مدارک باستانشناختی با افسانه و اسطوره به دست می‌آید، امید به روشنتر شدن مسأله را قوت می‌بخشد. آیینها و داستانها در طی زمان تغییر می‌پذیرند؛ تماماً یا بهری از آنها دستخوش تحوّل و دیگرسانی می‌گردد؛ نیز از جایی به جایی آشکار یا پنهانی سفر می‌کنند. گذشته از اینها، اسطوره مقدس بخوبی و بآسانی می‌تواند در قالب افسانه نامقدس و عادی پدیدار شود و پس از آن که دیرزمانی نقش و کنش اجتماعی و آیینی داشت، بعداً در روایاتی تازه، با صورتی دیگرگون جلوه کند و به شکل افسانه و قصه کودکان درآید. در میان اینهمه تحوّل و رنگارنگی است که هنگام بررسی در زمینه اساطیر و افسانه‌ها و آیینها، یافته‌های باستانشناسی به یاری می‌رسند و چون زمان را زندانی و ثابت و مکان را تا اندازه‌ای محدود می‌کنند، امید می‌رود که بتوان با مدد جستن از آنها به کار تبیین و توضیح اساطیر و افسانه‌هایی دست یازید که بویژه شکل کلامی دارند و از تن سپردن به قید زمان و مکان معین سخت سر باز می‌زنند.

مثالی از آن بهره‌یابی توسل جستن به نقشهای سوگواری آیینی در پنجکنت تاجیکستان بر دیوارهای معبد است. این تصاویر روشن می‌گرداند که شعاعی با تشریفاتی پیچیده و اسطوره و گزارشهای مقدس برای توضیح و توجیه آیین سوگواری برای خدایی برگزار می‌شده است و این مراسم به اساطیر خدای نباتی و مرگ او بازمی‌گردد. با وجود این، همیشه مسأله و پاسخ آن اینهمه روشن نیست و شواهد و گواهیها اغلب نه به‌حدّ کافی گویا هستند و نه وافی و فراوان. واقعیت این است که به زیان درآوردن و گویا کردن اشیای باستانی آسان نیست و بویژه انعکاس قداست و ارزش دینی را در آثار و اشیای باستانشناختی مشکل می‌شود بازشناخت

و جز با یاریِ قرائن و شواهدی که گویا و رسانندهٔ معنی باشند، نمی‌توان حکم بر کاربردِ آیینیِ چیزی داد و یا پیوند نقش و تندیس را با باوری مقدس و آیینی به اثبات رساند. از این روی است که همواره داوری کردن بر بنیاد اشیای مادی صامت جای حرف و سخن را در این باب باز می‌گذارد.

طبعاً رابطهٔ اسطوره و اشیای باستانشناختی در هر فرهنگ به شکلی خاص در می‌آید و در ایران نیز باید در این راستا به خصائص باورهای مقدس در این سرزمین توجه داشت. روشن است که بقایای اشیایی چون مجسمه و تصویر به دست باستانشناس می‌رسد، حال آن که خصیصهٔ مهم آیین زرتشتی بیزاری از بت پرستی است. اصطلاح بت پرستی در نوشته‌های دورانِ میانه *uzdēs-pariptagīh* (تندیس پرستی) است و این ترکیب به معنای کفر و الحاد نیز به کار می‌رود. برافراشتن تندیس ایزد اناهیتا در روزگار اردشیر دوم هخامنشی و سپس از رسمیت افتادن آن نمایانگر جدالی جدی و سخت در درون باورها و عقاید رسمی حکومتی، از همان روزگاران کهن در ایران است. چنین جدالهایی و نیز نپرداختن به بتگری و بت‌سازی موجب دور افتادن اساطیر ایرانی از باستانشناسی گشته است. در نتیجه، یاری گرفتن از این ابزار مددگر و درخشان برای توصیف و تشریح کیش باستانی ایران با میانجی و واسطه انجام می‌پذیرد.

با وجود همهٔ اینها، برای یافتن اطمینانی نسبی دربارهٔ حدسهایی که در باب ریشه گرفتن برخی از باورها و آیینها و اسطوره‌های ایرانی از فرهنگ مردم ساکن در هزاره‌های دوم پیش از میلاد و ادوار پیش از آن در این سرزمین، زده می‌شود، راهی جز رجوع به آثار باستانی وجود ندارد. تصاویر و نقوش و دیگر یادمانهای باستانشناختی را باید منابع اصلی برای یافتن آگاهی دربارهٔ دین و فرهنگ مردم در آن اعصار دانست. تا هنگامی که نوشته‌هایی از زیر خاک به در آید و از آن منابع مکتوب گواهیایی در توضیح باورهای دینی و اساطیر جامعه یافت شود، ناگزیر به همین میزان آگاهی از روی اشیای باستانی و به تبع آنها رجوع به افسانه‌های زنده و آداب و رسوم و دیگر پدیده‌های فرهنگی باید اکتفا کرد. در همهٔ این مراحل، سنجش و مقایسه راه نهایی و اصلی برای رسیدن به نتیجه و حدس قابل گفتگویی

است که خود باز همواره می‌تواند مورد بحث و جدل بسیار قرار گیرد. استاد بهار در پیشگفتار کتاب *اساطیر ایران*^۱، نظر خویش را درباره افتراق دولایه متمایز، که به نظر می‌رسد در عقاید و باورها و پنداشته‌ها در اساطیر ایرانی وجود داشته باشد، بیان کرد و سپس در مقالاتی دیگر^۲، به نگارش گوشه‌هایی دیگر از یافته‌های خویش در این باب پرداخت. متأسفانه زمان، این ازدهای بلعنده ضحاک، فرصت نداد تا استاد آنچه را که به دست آورده بود، با استدلال علمی مطلوب خویش به نگارش درآورد و رویکرد و نظرگاه و نتیجه کار وی ناگفته و ناتمام مانده است.^۳ چنین است که هنگامی که یکی از حدسهای استاد را می‌بینیم که بروشنی به اثبات می‌رسد، هیجان‌زده می‌شویم: خانم شیدا جلیلود به شباهت جامه سرخ دومی به هنگام فرورفتن به جهان زیرین با نیلبک اشاره می‌کند با جامه سرخ حاجی فیروز و دایره زنگی او. وی این را تأییدی می‌شمارد بر نظر شادروان بهار درباره حاجی فیروز،^۴ که آمدن او را به هنگام نوروز، نمادی از بازگشت خدای نباتی از جهان زیرین و دنیای مردگان می‌دانست و بر آن بود که: «چهره‌ی سیاه او نماد بازگشت از جهان مردگان است».^۵

به بیان دیگر، روزگاری در این خطه کنونی ایران، به وجود انسان / خدایی باور داشتند با داستانها و اساطیری همانند با آنچه در غرب این سرزمین، درباره خدایی چون دومی رایج بوده است. آیین مربوط به این خدای نباتی، که در نواحی گوناگون به نامهای گوناگون می‌خوانده‌اندش، ولی پنداشته موجود در بنیاد آن

۱. بهار ۱۳۵۱، صص پنجاه - شصت و پنج. این گفتار بعداً در کتاب جستاری چند در فرهنگ ایران، صص ۶۷-۱۱، با نام «درباره اساطیر ایران» به چاپ رسیده است.

۲. مقالات شادروان بهار در دو مجموعه جستاری چند در فرهنگ ایران و از اسطوره تا تاریخ انتشار یافته است.

۳. برای آگاهی بیشتر درباره کارهای ناتمام و طرح استاد برای نگارش کتاب دین در ایران باستان، لطفاً به پژوهشی در *اساطیر ایران* ۱۳۷۶، صص ۵-۱۰ و صص ۵۰۹-۵۱۵ رجوع شود.

۴. جلیلود صدقی، «به سوی سرزمین بی‌بازگشت»، صص ۱۳۳-۱۳۴.

۵. بهار، «نوروز جشنی آریایی نیست»، ص ۲۳۱؛ و نیز «اسطوره: بیان فلسفی با استدلال تمثیلی»، ص ۲۱۳ (در جستاری چند در فرهنگ ایران).

اساطیر یکی، و آن هم منطبق با خشکیدن گیاه و هبوط دانه به دل خاک و سپس باز رُستن و رویدن و سبز شدن مجدد آن بوده است، در این خطّه نیز برگزار می‌شده است. دربارهٔ دوموزی می‌بینیم که او را با جامهٔ سرخ و نیل‌بک به جهان زیرین می‌فرستاده‌اند:

«(۱۲۷) برای دوموزی شوهر جوانیش

(۱۲۸) <باشد که> با آب پاک شستشو داده شود! <باشد که> با روغن معطر [آغشته شود]!

(۱۲۹) جامهٔ سرخ را بر او بپوشان! باشد که نی لاجورد <نشان> را [...]».

آنگاه الهه زاری و شیون بر او را آغاز می‌کند.^۱

پدید آمدن این گونه شباهتها و همانندیاها را تنها می‌توان به یک صورت توجیه و تبیین کرد و فقط می‌شود آنها را یادگارِ تکوین یافته و دگرگون شدهٔ رسمی واحد و مشترک دانست: به نظر می‌رسد که در نمایشی آیینی، که در منطقه وسیعی از غرب آسیا تا حدود آسیای میانه و حتی تا هندوستان، در هر کجا به شکلی و رنگی، برگزار می‌شده است، بازسازی و «شبیه» این هبوط را همراه با سوگواری هر ساله نشان می‌داده‌اند و سپس عروج و باز آمدن و یا باززایی خدایی را که نماد نبات هم بوده است، در جشنی، همراه با شادی و نمادهای رویش، به نمایش درمی‌آورده‌اند. نکته در این است که گزارشهای مقدس و اساطیر بازگردنده به این آیینها و نمایشها شاید در همه جا هرگز یکنواخت و واحد و کاملاً یکسان نبوده و فقط در برخی عناصر و عوامل اشتراک داشته‌اند: شاید از اصلی واحد بوده یا از یکدیگر اقتباس و تقلید شده باشند. اما در هر صورت، آیین و نمایش آن به شکل رسم و نهادی اجتماعی مستقلاً می‌توانسته است کلاً و یا در برخی از جزئیات، با قالبی متناسب با دیگر اندیشه‌ها و پنداشته‌های جمعی، دوام یابد و برگزار گردد.

چنین است که در طی چند هزار سال، در ایران، با پذیرفتن تغییرات بسیار در ساخت و نقش رسم، بقایایی از بازگشت نوروزی خدای نباتی را، در قالب رسمهایی

چون سنت انتخاب میرنوروزی و آرایش و ترانه و آمدن حاجی فیروز می بینیم که دوام آورده و به شکل بخشی از آداب و رسوم و آیینهای نوروزی برجای مانده است. نشانهایی از میرنوروزی را در گوشه و کنار باز می یابیم،^۱ از جمله در شعر حافظ:

سخن در پرده می گویم چو گل از غنچه بیرون آی

که بیش از پنج روزی نیست حکم میرنوروزی

به محاذات «حکم میرنوروزی» و رسم منسوخ و فراموش شده انتصاب میرنوروزی، رسم بهاری نمایش نوروزی حاجی فیروز را هم مشاهده می کنیم که زنده است. آنگاه است که چون انطباق رنگ سرخ جامه حاجی فیروز را با جامه سرخی که بر دُموزی به هنگام هبوط وی به زیرزمین می پوشانده اند می بینیم، به قول خود شادروان بهار، آن را «شگفت آور» می یابیم، زیرا قاعدتاً وی با همان لباس سرخ است که پس از خواب زمستانی و مرگ سالیانه نبات، باز در نوروز به روی زمین بازمی گردد. البته نیلَبک دُموزی اگر در دست حاجی فیروز به صورت دایره زنگی درآمده است، این اختلاف را شاید باید نشان دیگرگونی ابزار موسیقی در این آیین در طی زمان دانست و یا شاید بهتر باشد که دُموزی ایرانی را در شکل قدیمی اسطوره هم فرض کنیم که با دایره زنگی به جهان زیرین می رفته و سپس باز با نواختن آن، آمدن خود را خبر می داده است؛ و نه مانند همتای بین النهرینی خود، با «نی لاجوردنشان»!

یافته های تازه باستانشناسی در سیلک و جیرفت صحت حدس صائب بهار را روشن و ثابت می کند^۲ که گرچه بنیاد جشنی چون نوروز و متعلقات آن و نیز اسطوره هایی چون ازدهای اسیر ضحاک در ریشه های دیرین و اصل دوردست خود از آن قوم مهاجر به اصطلاح آریایی نیست، اما نه وامی از میانرودان و

۱. کراسنولسکیا، «شاه سال نو، شاه بانوی سال نو».

۲. بهار، «تأثیر حکومت کوشان ها در تشکیل حماسه ملی ایران»، صص ۲۴۸-۲۴۹ (در کتاب از اسطوره تا تاریخ).

بین‌النهرین در غرب، بلکه بومی در همین خطّه ایران‌زمین است و سپس بویژه با سنت‌های آریایی قوم مهاجر نیز درهم آمیخته است. به موازات و در همسایگی فرهنگ بین‌النهرین، اقوام دیرینه‌سالی که در همین سرزمین کنونی ایران می‌زیسته‌اند، از روزگارانی مقدم بر هزاره اول پیش از میلاد، آثاری مادی و اشیاء و نقش‌هایی بر آن اشیای عتیق برجای نهاده‌اند که آن نقوش هماهنگ است با پاره‌ای از افسانه‌ها و اساطیر و آیین‌هایی که اینک اخباری از آنها در دست است، یا هنوز حتی زنده‌اند. بسیاری از اینها با آنچه به نظر می‌رسد نسبت به یادبودهای بازمانده از نیاکان هندواروپایی ما بیگانه باشد، هماهنگی و همخوانی دارند و رشته‌هایی را می‌شود یافت که پیوند میان آنها را آشکار می‌کند.

اگر اصطلاح «ایرانی» را برای اندیشه و آیینها و باورهای اصیل اوستایی برگزینیم و آن را بر آن رشته عقایدی اطلاق کنیم که ریشه در فرهنگ مهاجر هندوایرانی دارد، خواهیم توانست اصطلاح «نیرانی» را برای گروه دوم به کار بریم و «نیرانی» صورت واژه «انیران» است در شاهنامه فردوسی یعنی «غیرایرانی»:

نگهدار ایران و نیروان توی به هرجای پشت دلیران توی^۱

جداسازی دو بخش «ایرانی» و «نیرانی» در باورها و پدیده‌های فرهنگی بازمانده از نیاکان ما بویژه از آن روی دشوار می‌گردد که در شرق این دیار، مشترکات میان هندوان و ایرانیان به هر دو گروه تعلق دارد: هم بومی و نیرانی است و هم مهاجر و آریایی. اما با یاری گرفتن از قیاس این پدیده‌های فرهنگی با مناطق غربی و ابزارهایی دیگر که ذره ذره می‌شود آنها را جستجو کرد و به چنگ آوردشان، می‌توان برای این تشخیص به تلاش پرداخت. چنان‌که گذشت، باستانشناسی در اینجا بویژه از مهمترین ابزارهای تشخیص چنین تمایزی است و زمان ثابت‌مانده در اشیای باستانی امید می‌رود بتواند افسانه‌های سیال و اسطوره‌های پیچیده و آیینهای پنهان در پرده‌های مه‌آلود را مقید به زمان و مکان کند و از این گذار، حقیقتی تازه درباره منشأ آنها به دست آید.

۱. شاهنامه، ج ۷، ص ۲۸۹، بیت ۴۴۵.

در مقاله «نشانهای زن سروری در چند ازدواج داستانی در شاهنامه»^۱ شواهدی استخراج و دسته‌بندی شده است که خانواده را با ساختی متفاوت از الگوی عادی و مألوف ما نشان می‌دهد: خانواده زن سرور و مادرنسب و مادر مکان، با رسم رسیدن ارثیه از خاندان عروس به عروس. در این ازدواجهای داستانی شاهنامه، همواره تقاضای ازدواج از سوی زن صورت می‌گیرد، مثل داستان تهمینه، که در آن عروس شبانه به بالین پهلوان مست می‌رود.^۲ این گونه رفتار از هنجارهای معمول در فرهنگ آشنای ما بسیار به دور است، اما نظائر آن در شاهنامه تکرار می‌شود و نیز در شواهد مثال دیگری که نمونه بارزی از آن رویایی است صادق که در آن عشقی مقدر و واجد قداست یا ناشی از قدرتی برتر پدید می‌آید. این افسانه‌ها را فقط با رجوع به مایه‌های اساطیری عشق قدسی و آیین ازدواج مقدس و ساخت خانواده متفاوت از خانواده مردسالار ایرانی و هندواروپایی می‌شود با واقعیاتی فرهنگی و پنداشته‌های اجتماعی ربط داد.

درباره عشق قدسی در ادب ایران و پیوند آن با ازدواج مقدس، در مقاله بلند «افسانه پری در هزار و یکشب»^۳ گفتگو شده است. براساس آنچه در بین‌النهرین رسم بوده است و از آن اطلاع داریم، آیین ازدواج مقدس در زیگورات و معابد دوران عتیق انجام می‌گرفته و در جشن آکیتو، در پیوند با برگزاری آن، افسانه آفرینش نیز سروده می‌شده است. برای قیاس می‌شود این پرسش را مطرح کرد که زیگورات سیلک^۴ با جشن سال نو و صورت کهن از نوروز در این دیار، آیا همین ارتباط را ندارد

۱. گفتار شماره ۱۰ در همین مجموعه.

۲. سرکاراتی، «پری».

۳. به قلم نگارنده.

۴. کشف بزرگ آقای دکتر صادق ملک شه میرزادی بروشنی سخن ریشه گرفتن آداب و رسوم نوروزی و دیگر جشنها و مراسم زنده ایرانی را از بنیادی در خود همین سرزمین پیش می‌کشد و این حدس را تأیید می‌کند که به موازات رسمهایی و باورهایی که در میانرودان برقرار بوده است و آنها را بهتر می‌شناسیم، در ایران زمین نیز نظائر آنها از دیرباز وجود داشته است. این عمارت عظیم بیگمان مرکز برگزاری مهم و بزرگ مراسمی مقدس بوده است و چنان که خواهد آمد، آداب زنده بازمانده در آن منطقه جغرافیایی که پیرامون سیلک است، هنوز مجموعه ←

و سپس آیا داستان شهادت سیاوش که نظیری است برای هبوط دوموزی به جهان زیرین و سپس باززایی وی در قالب کیخسرو، با همین داستان نو شدن جهان در جشن نوروز وابسته نیست؟

آنچه «بازنگری سیلک» را از نظر تکوین آداب و رسوم و آیینهای ایرانی اهمیت می بخشد، اثبات آیینی بودن بنای معظم آن است. گواه مهمی که بر مرکزیت سیلک در برگزاری رشته آیینهای بهم پیوسته و مرتبط در هزاره سوم قبل از میلاد می شود آورد، رسمهایی است که هنوز به صورت زنده در آن نواحی قابل مشاهده است: مناسک پرتفصیل و پیچیده و مقدس قالیشویان در مشهد اردهال، و نیز آداب و مراسمی است که به نظر می رسد با آن باید پیوستگی تاریخی داشته باشد در همان حدود و نواحی جغرافیایی.

در مشهد اردهال، که دهستانی است بر سر راه دلیجان به کاشان، هر ساله در دومین جمعه از ماه مهر سوگواری پرشکوهی در امامزاده سلطان علی برگزار می شود. در روز جمعه قالی دهها هزار تن زن و مرد به آستانه امامزاده شازده حسین در باری کرسب، که اکنون تابع دهستان نیاسر کاشان است، و مزار حضرت سلطان علی که حدود یک کیلومتر با روستای باری کرسب فاصله دارد^۱ می آیند و در آنجا رحل اقامت می افکنند با بازار و دیگ و آش و ابزار و وسائل. بنا بر قواعد معینی که از قدیم بازمانده است و به نقش و سهم نیاکان گروههای شرکت کننده در حادثه شهادت حضرت سلطان علی بازمی گردد، مناسک قالیشویان برپا می شود: اهالی فین که اجدادشان میزبان و دعوت کننده اصلی و کین خواهان حضرت بوده اند، به همراهی اهالی خاوه نقش مهم و اصلی دارند. گویندگانی معین، با نقش و تکلیفی که به ارث به آنها رسیده است، در طی مراسم به اینان درود می فرستند و

→ آیینی بزرگی را می سازد که قابل توجه و چشمگیر و متمایز است. بخشی از این آیینهای مقدس که با اسلام سازگاری داشت، با یافتن تغییراتی سزاوار، به صورت آداب و رسومی درآمد که از گذشتگان مورد تأیید و «امضا» قرار گرفته و به دوران جدید رسیده است.

۱. بلوکباشی، قالی شویان، ص ۱۳ و صص ۵۰-۵۱.

نراقی‌ها و نسلگی‌ها و کُره‌جاری‌ها را، باز بنا بر رسم کهن، لعن می‌کنند.^۱ واقعه شهادت حضرت سلطان‌علی نقش و تأثیری اجتماعی دارد و وراثت معنوی و امتیازهای اجتماعی میان طوایف برقرار کرده است^۲، مثلاً ازدواج با کُره‌جاری‌ها را خوشایند نمی‌دانند،^۳ زیرا نقش منفی اجداد معاند آنها در زمان شهادت حضرت بر خصائص بدنی اولادشان تأثیر بد بر جای نهاده است. بر این وجوه اساطیری می‌شود افزود: از جای شمشیر حضرت که بر زمین زد، آبی در دل نیمروز داغ تابستان روان شد که هنوز جاری است و شفا می‌دهد^۴ و او ازدهایی را کشت^۵. هنوز هم در محل حادثه، در طبیعت پیرامون، آثار جنگ و صلابت شهادت حضرت سلطان را می‌شود به چشم دید.^۶

از سوی دیگر، نمی‌شود اثبات کرد که روایت شفاهی و اینهمه مقدس و تأثیرگذار، هنگامی که می‌گوید نسب امامزاده سلطان‌علی به امام محمدباقر(ع) می‌رسد، مستند است و اعتبار تاریخی دقیق و درستی دارد و واقعه تاریخی مشخص را شرح می‌دهد.^۷ گذشته از این، مناسک پاییزی قالیشویان، بر خلاف همه قتلها و عزازها و عیدهای مذهبی در سنت اسلامی و شیعی، تاریخ قمری ندارد و زمانش «به تقویم شمسی زراعتی نگه داشته می‌شود».^۸

نیز باید افزود که ویژگی همراه بودن روز جمعه، که یکی از روزهای هفته است و به تقویم زرتشتی ایران باستان تعلق ندارد با ماه مهر برای تعیین روز جمعه قالی،^۹

۱. همان کتاب، صص ۵۰-۶۶.

۲. همان، صص ۹۶-۱۰۱.

۳. همان، ص ۱۰۰.

۴. همان، صص ۶۰-۹۱.

۵. همان، ص ۸۹.

۶. همان، صص ۹۱-۹۳.

۷. همان، صص ۱۴-۱۵.

۸. همان، ص ۸۲، به نقل از جلال آل احمد، در مقاله «مهرگان در مشهد اردهال».

۹. بلوکباشی، همان کتاب، صص ۳۸-۳۹.

آن را از دایره تقویم زرتشتی دور می‌کند و نزدیک به جشن عروسی پیر شالیار^۱ که گویی نمونه پیشین جشن سده است در برابر جشن مهرگان کهن.

امتیازی که مردم فین در شرح شهادت حضرت سلطان علی و به تبع آن در مناسک قالیشویان دارند، در رسم قدیمی دیگری نیز معمول بوده است و آن رسم شترکشی کاشان است در عید قربان.^۲ بنا بر این رسم قدیمی، در شترکشی که آداب متمایز آن مشتمل بر اجزایی ویژه و کهن مثل مراسم «بیل چرخانی» یا «بیل گردانی» هم هست،^۳ «سینه شتر سهم اهالی فین بود».^۴ در روایت شفاهی درباره شهید دشت ارده‌ال،^۵ اهالی فین یاوران اصلی سلطان علی و سپس صاحبان عزا و داغدار و آنگاه کین خواه اویند.^۶ می‌شود بخوبی به این حدس جواب مثبت داد که این امتیاز وراثتی اهالی فین در هر دو آیین از باوری واحد، که ریشه‌دار و کهن است، برخاسته است و وحدتی اصیل میان این دو مراسم و بنیاد آنها را گواهی می‌کند.

برمناسک پاییزی و سوگواری قالیشویان مشهد ارده‌ال و شترکشی کاشان می‌شود آداب قربانی متمایز دیگر ساکنان این نواحی را در عید قربان و رسم ریختن خون گاو قربانی را در آب روان در نیاسر نیز افزود. همچنین گزارش شده است که سوگواری تاسوعا و عاشورای حسینی در ایبانه به شکلی متفاوت برگزار می‌گردد.^۷ چنانچه ملاحظه می‌شود، این مراسم و آداب که کهنگی و قدمت بسیاری را نشان می‌دهد، در منطقه جغرافیایی نزدیکی، پیرامون کاشان می‌چرخد. چون بر این مراسم دیرینه سال با خصائص نمایان، وجود غار آیینی نیاسر را، با ابعاد پرابهام و

۱. «تک‌نگاری اورامان تخت، فرهاد ورهرام، صص ۱۰۳-۱۵۰ (با سپاسگزاری از دوست ارجمندم، آقای فرهاد ورهرام).
۲. ورهرام، «شترکشی: برگزاری مراسم عید قربان در شهر کاشان» صص ۴۲۹-۴۴۴ (یاد بهار).
۳. همان مقاله، ص ۴۳۳ و ص ۴۳۰، یادداشت ۱.
۴. همان، ص ۴۳۱.
۵. بلوکباشی، قالیشویان، صص ۱۵-۲۰.
۶. همان، صص ۱۹-۲۰.
۷. ورهرام، همان مقاله، ص ۴۳۲، یادداشت ۱.

ناشناخته آن نیز منضم کنیم، به مجموعه بزرگی دست خواهیم یافت که باید یادگاری عظیم باشد از آیینی کهنه و پرتفصیل که مرکز آن زیگورات کهنسال سیلک بوده است و دامنه آن حتی تاکوه شازند، که نام خود را از «شاه زنده»، یعنی کیخسرو جاویدان می‌گیرد هم کشیده می‌شود.

هرگاه بپذیریم که سوگواری پاییزی قالیشویان مشهد اردهال بازمانده مناسکی است که مرکز برگزاری آن سیلک در هزاره سوم پیش از میلاد مسیح بوده است، آنگاه باید پنداشت که آیینی نظیر اکتوی بین‌النهرین^۱ نیز هر ساله در بهار آنجا، یا در مکان آیینی دیگری مرتبط با آن، برپا می‌شده است. به همین روال، همانند با آن که در پرستشگاه اِسْگِیل در بابل، افسانه آفرینش آن دیار به نام اِنوماعلیش (ēnuma eliš) را می‌خوانده‌اند، کاهنان ما نیز در آیین ازدواج مقدس نیرانی ما، داستان آفرینش خود را می‌سروده‌اند. آیا مراسمی که در این بنای معظم آیینی برگزار می‌شده است، بنیاد آداب و رسوم نوروزی و دیگر جشنها و مراسم زنده ایرانی بوده که در خود همین سرزمین پدید آمده و تکوین یافته است با همه افسانه‌ها و اسطوره‌ها و رسمهای پرتنوع و دل‌انگیز و پایای رنگارنگ؟

اگر پاسخ را مثبت بینگاریم، در این صورت، ما داستان آفرینش مستقلی داشته‌ایم که متفاوت با روایت بین‌النهرینی آن و در عین حال، مشابه با آن بوده است: در این جستجو، داستان شهادت و باززایی خدای نباتی را در شکل داستان سیاوش و کیخسرو در کتاب شاهنامه خواهیم دید که مقدم بر آن، داستان آفرینش می‌آید، با افزایه‌هایی و دیگرسانی‌هایی بسیار. در شاهنامه و دیگر کتابهایی که تاریخ داستانی ایران را باز می‌گویند، التقاطی از قهرمانان حماسی اوستایی و قهرمانان دیگری هست که لابد وجه مشترک آنها داشتن قداست بوده است.

برای گریز از بحثی پیچیده و پُرتفصیل و محلّ اشکال و بحث‌انگیز، فقط به یک مورد روشن می‌توان اشاره کرد و آن شباهت سودابه است با زلیخا: اگر زلیخا به داستانهای مقدس در غرب این منطقه تعلق دارد، پس چرا باید اینهمه با سودابه

شبهات داشته باشد و چرا داستانمایه عشقی منسوب به زلیخا، به صورت داستانی اصلی، در شاهنامه نیز آمده است؟ در اینجا آشکارا التقاط و تلفیقی در کار است که چنین داستانمایه‌ای را به تاریخ شاهان ایرانی راه می‌دهد و آن را به صورت جزئی بنیادین از وقایع تاریخی / کیهانی این خطه درمی‌آورد، زیرا که بروشنی کیخسرو نقشی صریح در رستاخیز دارد و شخصیتی اساطیری / کیهانی است.

در روایت کنونی شاهنامه، به یمن قدرت کلام شاعر بزرگ، همه اجزای سخن در اوج هماهنگی و همنوایی است. اما اگر بکوشیم تا از راه قیاس به بازسازی صورت قدیمی و روایت پیشین اساطیر و داستانهای آن بپردازیم و نیز اساطیر مندرج در آثار پهلوی را بازبینی کنیم، به تضادهایی چشمگیر برخورد خواهیم خورد. در بحث از ناهمگنی میان اسطوره‌های کهن ایرانی، می‌توان اهمیت اژدهای ضحاک را نیز بویژه مطرح کرد. ضحاک در اوستا اژدهای سه سری است که نظیری نیز در ودا دارد. اما در شاهنامه به صورت «شاه اژدهافش» ظاهر می‌شود با دو مار که بر شانه‌هایش روییده‌اند. باز در شاهنامه می‌بینیم که ضحاک تنها کسی است که یک هزاره کامل از دوازده هزار سال، که کتابهای پهلوی آن را زمان عمر جهان می‌شمارند، از آن او است:

چو ضحاک شد بر جهان شهریار بر او سالیان انجمن شد هزار^۱
 فزونتر آن که در فرجام جهان، نقشی کیهانی برعهده این اژدهای اسیر در کوه دماوند محول شده است: وی تا هزاره هوشیدرماه، یعنی دومین یا سومین^۲ هزاره از سه هزاره پایانی عمرگیتی، اسیر در بند فریدون است. در این دومین هزاره، پس از آن که خود را از بند رهانید و جهان را به نابودی تهدید کرد، کشته می‌شود. از آنجا که هزاره سومین از هزاره‌های پایانی جهان، یعنی هزاره سوشیانس فقط پنجاه و هفت

۱. شاهنامه فردوسی، ج ۱، ص ۵۱.

۲. آموزگار، تاریخ اساطیری ایران، صص ۷۱-۷۲؛ اگر هزاره زرتشت را هزاره مستقلی بگیریم، یعنی ظهور او را در پایان هزاره نهم و آغاز هزاره دهم فرض کنیم، در این صورت، هزاره یازدهم از آن هوشیدر و هزاره دوازدهم از آن هوشیدرماه خواهد بود. جای نامعین هزاره زرتشت باز خود دلیلی است برای افزوده و میهمان بودن ظهور پیامبر در تاریخ اساطیری ایران.

سال^۱ است، می شود گفت که اژدهای ضحاکي اسیر، در پایان عمر گیتی از بند آزاد می گردد. به بیان دیگر، شکل اصیل و کهن و ناپرداخته هزاره آخرین از عمر جهان، پیش از جایگزین گشتن در قالب باورهای زرتشتی، بر این منوال بوده است که زمان به هزاره مار می پیوسته و در واقع اژدهای زمان از بند و اسارت رها می شده و هستی از میان می رفته است. در این قالب و طرح کهن، افزوده های خوش بینانه و تازه نمای زرتشتی بعداً جاسازی شده است که با آموزه های پیامبر هماهنگی و انطباق دارد. هرگاه نام اژدها یا مار را بر اسطوره هزاره ها و دوازده هزار سال عمر گیتی بیفزاییم، زمان کرانمند، یعنی دوازده هزار سال، برابر خواهد بود با اژدهای زمان که اسیر است و زمان بیکران اژدهای رسته از بند است که با رهایی او گیتی نابود می گردد: اژدهای اسیر زمان، همان زمان کرانمند در متون پهلوی است که دوازده هزار سال اسارتش به درازا می کشیده و سپس زمان به بیکرانی می پیوسته و اژدهای زمان، چونان زمان آغازین و پیش از آفرینش گیتی، به صورت بی شکل و آزاد در می آمده است و بیکران می شده است. زمان بیکران و اژدهای آزاد از بند اسارت به معنای انهدام و نابودی عالم است. شاهان یا خدایان ایلامی بویژه بر تختی نشسته اند که پایه های آن تخت به شکل مار چنبره زده است و سر مار را شاه یا خدا در دست دارد،^۲ به نشانه درآورنده زمان به کرانمندی و آفریدن عالم در زمان کرانمند.

چنین است که به نظر می رسد در بنیان اسطوره هزاره های عمر جهان باور داشته اند و می گفته اند که اژدهای زمان چون به اسارت درآمد، آفرینش عالم امکان یافت. با گذر هزاره های متواتر، اژدها خود را از بند می رهاوند و زمان باز به بیکرانگی آغازین خود می پیوندد؛ پس آفرینش نابود می گردد. بنابراین فرض، در روایت پیشین و اسطوره پیش از باورهای زرتشتی، پیوستن زمان به هزاره مار و اژدهای رها

۱. بهار، پژوهشی در اساطیر ایران، ۱۳۷۶، ص ۱۸۸ (به نقل از بندهش).

۲. مثلاً، مجیدزاده، تاریخ و تمدن ایلام، ص ۱۶۴ (تصویر ۹۵) و ص ۱۹۹ (نقش صخره ای کورانگان).

و آزاد به معنای نابودی محض عالم بوده است. سپس این اسطوره و عقاید وابسته به آن در درون مجموعه‌های جدیدی از مفاهیم و باورها، که رنگ زرتشتی داشته، درآمده است. آنگاه در این مجموعه‌ها و در روایات تازه‌تر، اسطوره زمان و هزاره‌های عمر جهان صورتهایی دیگر به خود گرفته است. همین صورت اخیر است که پس از جفت‌وجور شدن با عقاید زرتشتی و اصول آن، در بندهش و دیگر کتابهای پهلوی و فارسی زرتشتی بازمانده است و از آن خبر داریم.^۱

اما در وجود اساطیری ضحاک، اژدهای اسیر زمان که تا پایان عمرگیتی در اسارت می‌ماند و در همین کوه دماوند در چاهی محبوس و بسته است، هم با اژدهایی یکی شده است که می‌پنداشتند در بُن کوه آتشفشان به زنجیر کشیده شده است و با غرّش و نفس آتشین او آتشفشان به فوران می‌افتد، و هم با آن اژدهای هندوایرانی در آمیخته است که شکل او را در آذرخش می‌بینیم. در اساطیر هندوایرانی، اژدهای سه سری هست که گاوهای ابریاران و نور را به اسارت می‌گیرد و هر بار با غرّیدن رعد و دمیدن برق، به دست خدای تندر و باران کشته می‌شود. چون خدای تندر و باران اژدهای آورنده خشکی و تاریکی را نابود می‌کند، پس حامی قوم و نگاهبان جامعه و بنیانگذار نهادهای اجتماعی هم به شمار می‌رود. وجه اخیر، یعنی جای گرفتن هم‌اورد و کشنده اژدها در مقام آغازگر تاریخ جامعه و بنیادهای آن در شاهنامه، در نزد فریدون آبتین دیده می‌شود که هم‌اورد اژدهای ضحاک است.

بدین شمار است که تنوع و ناهمگنی بسیار در اسطوره اژدهای ضحاک، در اوستا و نوشته‌های پهلوی و شاهنامه و نیز دیگر آثار جدید فارسی و عربی و همچنین اساطیر ارمنی وجود دارد. اینهمه آشفتگی و ناهمگنی گویای ثانوی بودن برخی از اجزای سازنده اسطوره اژدهای ضحاک است. چنین است که به نظر می‌رسد که اژدهای ضحاک شخصیت اساطیری ثانوی، و ترکیبی نااصیل دارد و در خود روایت‌هایی از اصل هندوایرانی و اوستایی و نیز ایرانی را جذب کرده است تا به شکل

۱. مثلاً، بهار، پژوهشی در اساطیر ایران، ۱۳۷۶، صص ۳۵-۳۶ و صص ۲۷۷-۲۹۱.

کنونی درآید. چنین پیدا است که اسطوره اژدهای رهاشده از بند فریدون در هزاره هوشیدرماه را می‌توان نمونه بارز و چشمگیری دانست از آمیزش اساطیر ایرانی و نیرانی در متون پهلوی و اساطیر زرتشتی.

ضحاک اژدهای سه‌سراست و تصویر این اژدهای سه‌سر را بر جام طلای حسنلو می‌بینیم و این جام «نیرانی» است. همچنین بسیاری از بنیادهای فرهنگی / اجتماعی که در شاهنامه به عهد فریدون، یعنی قهرمان اسیرکننده ضحاک / اژدها، باز می‌گردد، در نقشهای همین جام دیده می‌شود.^۱ نقش مار را که پایه‌های تخت شاه یا خدای ایلامی را هم می‌سازد، امروزه بار دیگر بر اشیای یافت‌شده در جیرفت باز می‌یابیم. همراهی عقاب و مار / اژدها، نقشمایه‌گای که شیر او را می‌درد و در کنار کژدم می‌آید، و نبات و گیاه در کنار آن می‌روید، جریان آب از منبعی اساطیری، بر جام خفاجه به تصویر کشیده شده است و تداوم و پاره‌هایی از آنها، به صورتی دیگر، بر اشیای باستانی دیگر بارها تکرار می‌گردد.

باهمایی^۲ این نقشها و نیز تکرار آنها به ما می‌آموزد که این اشکال در واقع، تصاویر مفاهیم و پنداشته‌های اساطیری را باز نمون می‌کنند و مجموعه‌هایی را به دست می‌دهند که در اندیشه و باور و آیین آن مردم موجود و نیز نقشمند بوده است. از آنجا که بر اشیای یافت‌شده در جیرفت نیز همین ترکیبها و همین نقشها به چشم می‌خورد، قدمت داستانهایها و اسطوره و آیینهای در این سرزمین تأیید می‌گردد که در باورهای کهنسال و فرهنگ ما هست و روشن است که آنها را باید «نیرانی» به شمار آورد. کشفیات جیرفت پیوند آن اسطوره‌های کلامی را با نقوشی کلید می‌کند که به رشته‌باورهای دیرینه‌سال در این مرز و بوم باز می‌گردد: آن اطلاعات روشنتر می‌شود و از ذهنیات دیرینه مردم این دیار در آن روزگاران، چشم‌اندازی روشنتر را در برابر چشم به نمایش درمی‌آورد.

۱. «افسانه پری در هزار و یکشب»، از نگارنده، صص ۳۲۸-۳۳۳.

۲. collocation (اصطلاح زبانشناسی).

نخستین این افسانه‌ها یا اساطیر حکایت کرم هفتواد است. داستان کرم هفتواد را هنگام به شاهی رسیدن اردشیر بابکان می‌خوانیم و دو روایت مهم آن یکی در شاهنامه فردوسی و دیگری در کارنامه اردشیر بابکان به زبان پهلوی برجای است. هفتواد مردی بود که هفت پسر و یک دختر داشت و در شهر گُجاران در ساحل دریای پارس^۱ و در کرمان^۲ می‌زیست. دخترش که با دیگر دختران برای رشتن پنبه به دامنه کوه می‌رفت، روزی کرمی را در سببی یافت و آن را در دوکدان خود نهاد:

به انگشت ز آن سیب برداشتش	بدان دوکدان نرم بگذاشتش
چو برداشت زان دوکدان پنبه گفت	به نام خداوند بی‌یار و جفت
من امروز بر اختر کرم سیب	به رشتن نمایم شما را نهیب
همه دختران شاد و خندان شدند	گشاده‌رخ و سیم‌دندان شدند
دوچندان که رشتی به روزی برشت	شمارش همی بر زمین بر نوشت ^۳

برکت ریسندگی و اختر کرم سخت بالا گرفت و کرم سیب به صورت ازدهایی درآمد و در دژی بساط فرمانروایی آراستند:

همان دخت خرم ^۴ نگهدار کرم	پدر گشته جنگی سپهدار کرم
بیاراستندش وزیر و دبیر	پرنجش بُدی خوردن و شهد و شیر
سپهبد بُدی بر دژ هفتواد	همان پرسش و کار بیداد و داد
سپاهی و دستور و سالار بار	هر آن چیز کاید شهان را به کار
همه هرچه بایستش آراستند	چنان چون شهان را بپیراستند
به کشور پراکنده شد لشکرش	همه گشت آراسته کشورش ^۵

۱. شاهنامه فردوسی، ج ۷، ص ۱۳۹، بیت ۵۰۰.

۲. همان، ص ۱۴۳، بیت ۵۶۷ و یادداشت شماره ۱۴.

۳. همان، ص ۱۴۰.

۴. درباره واژه «خرم» در این بیت و نیز تفصیل بیشتر درباره کل آنچه در نوشته شتابزده حاضر می‌آید، در کار مشترکی که امید می‌رود با دوست عزیزم، سرکار خانم نیلوفر (زهرا) باستی انجام گیرد، گفتگو خواهد شد. در اینجا از مدد خانم باستی در نگارش همین مقاله حاضر نیز سپاسگزاری می‌کنم.

۵. شاهنامه، ج ۷، ص ۱۴۳.

کرم هفتواد و پرستندگانش کار را بر اردشیر سخت کردند. سرانجام اردشیر با شیوه‌هایی که هم مذهبی و آیینی بود و هم به رسم عیاران نزدیک می‌شد، کرم را کُشت و قدرت هفتواد و پرستندگان کرم / اژدها را از میان برد.

با کشف اینهمه نقش اژدها در جیرفت، که آشکارا مایه‌ای اساطیری / دینی را بیان می‌کند، دلائل دیگر که بر قداست کهن این داستان وجود دارد، تأیید می‌شود. یکی از این دلائل نقش برجسته ایلانی موزه لوور است که در آن زنی محتشم را در حال رشتن با دوک می‌بینیم همراه با نقش جانوری بر روی میز. بیگمان این جانور را بهتر است با توجه به داستان کرم هفتواد و کرم سیبی که در دوکدان «دُخْتِ خَرَم»^۱ ریسنده بدل به اژدهایی برکت‌بخش می‌گردد، کرم به شمار آوریم و نه ماهی.^۱ تصویر زن ریسنده با دوک نقشمایه رایجی است در سراسر جهان کهن و بویژه اروپای باستانی.

دومین ترکیب، یعنی نقشمایه گاوی که بر زمین افتاده است و شیر و کژدم، بر جام خفاجه می‌آید و پاره‌هایی از آن بر اشیای باستانی جیرفت تکرار می‌شود. این ترکیب هنگامی که با همین داستان کرم هفتواد در کنار هم قرار گیرد، بخوبی یکی دیگر از نظریه‌های شادروان بهار را تأیید می‌کند: بهار مهرپرستی را، از نام ایرانی ایزد مهر که بگذریم، با آیین عیاری در پیوند و ارتباط می‌دانست و بر این اعتقاد بود که ریشه‌های این هر دو به جوامع بومی این خطه می‌رسد.^۲ اما نسبت میان نقش جام و این فرضیه را چگونه می‌شود برقرار کرد؟

هرگاه در صحنه کشتن و قربانی گاو در مهرابه‌های اروپایی، تصویر ایزد مهر را با تصویر شیر بر جام خفاجه جابجا کنیم، گیاه روینده و جانوران را برگرد صحنه قربانی یا قتل گاو در هر دو تصویر بازمی‌یابیم. از این جانوران، بویژه نقش کژدم قابل توجه است که در هر دو صحنه تکرار می‌گردد. ماری که در نقش مهری از خون گاو

۱. «الهة برکت بر سریر خاک»، از نگارنده، ص ۵۵.

۲. بهار، «ورزش باستانی ایران و ریشه‌های تاریخی آن»، صص ۱۶۳-۱۸۵ (جستاری چند در فرهنگ ایران).

می خورد، در نقش جام خفاجه و جیرفت به صورت اژدها و در طرحی درشت و پُر جلوه حاضر است. در اینجا، ابعاد واحدهای سازنده مجموعه تغییر یافته است، اما شمار بسیاری از خود آن اجزای سازنده و واحدها ثابت مانده اند. به بیان دیگر، گاوی که قربانی یا دریده می شود، گیاهی که می روید، کژدم و مار هنوز در صحنه گاوکشی ایزد مهر برجایند؛ ولی نه تنها ایزد مهر جای شیر درنده را گرفته است، بلکه ابعاد مار و کژدم بسیار کوچکتر شده است؛ نیز دیگر عقاب در تصاویر گاوکشی مهر حضور ندارد.

در اینجا، ضمناً این پرسش پیش می آید که آبی که از دست خدا / انسان و از سر گاو در سوی دیگر نقش جام خفاجه جریان دارد، آیا با آبی که ایزد مهر به محض زاده شدنش، با زدن تیری برکوه آن را به جریان در می آورد، از نظرگاه تحول تاریخی مفاهیم و نقشها، در تداوم و پیوند نیست؟ دیگر این که آن تصویر خدا / انسان را چرا باید مرد دانست و به پیروی از ایدت پرودا،^۱ زن و الهه به شمار نیاوردش؟ حتی احتمال دوجنسی بودن چنین خدا / انسانی هم می رود. هنگامی که تصویر انسان / خدای جام خفاجه را با نقش عقرب / انسان جیرفت^۲ بسنجیم، پستانهای برجسته عقرب / انسان را با وضوح بیشتری می بینیم. چهره و گیسوان هر دو تصویر مشابهت تام دارد. هرگاه دلائل کافی باستانشناسی مذكر بودن انسان / خدایی را که بر جام خفاجه اژدها را اسیر می کند و برگاوان آرام می نشیند و از دستش آبهای روان جاری است، به اثبات نرساند، براساس این چند مورد می شود بر مؤنث بودن وی گواهی داد؛ و یا احتمال دوجنسی بودن وی را مطرح کرد. در صورت مؤنث بودن او، ما تصویر دیگری از همان الهه مقتدری خواهیم داشت که بر نقشهای مقدس شهداد و درفش آن نمایان است؛ قدرت چنین خدا / بانویی برای غلبه بر نیروی سر همتای دورگای هندی یا ساخمت مصری به نظر خواهد رسید.

۱. ایدت پرادا، هنر ایران باستان، ص ۳۳.

۲. مجیدزاده، «آیا ارث خاستگاه تمدن سومری است؟»، ص ۱۰ (تصویر شماره ۱۵)؛ نیز همو،

جیرفت، ص ۷.

حضور الهه بی نام و ناموری چون ننه خاتون در این خطه، که آیین پرستش او تا نیمه اول هزاره اول مسیحی دوام آورده است، چنین استنباطی را پذیرفتنی می‌کند. گواهی سرکار خانم دکتر حمیده چوبک درباره فراوانی تصاویر زنانه در میان اشیای باستانی جیرفت راهگشا است: ایشان که سرپرستی کاوشهای باستانشناسی جیرفت را در سال ۱۳۸۰ برعهده داشته‌اند، به تعدد نقش زن بر اشیای بازمانده از کشفیات جیرفت اشاره می‌کنند و از کشف شدن شماری از پیکرکهای زنانه از سنگ مرمر خبر می‌دهند با ظرافت و ساخت هنری درخشان. نیز از نقشی بر روی کاسه‌ای از سنگ صابون سخن می‌گویند که اصل ظرف اینک* در انبار دادگاه انقلاب اسلامی جیرفت محفوظ است و نقش روی آن انسانی را با موهای بلند نشان می‌دهد که بدنش در درون خمره فرو رفته و فقط سرش از آن خمره بیرون آمده است. چنین تصویری دورنمای جهانی از مفاهیم دینی گمشده و نظامی از ارزشهای اجتماعی از یادرفته و غریب را در برابر چشم می‌گشاید.

بسیاری تصاویر زن در آثار باستانی ایرانی، پژوهنده کاوشگری چون پرفسور گیرشمن را بر آن می‌دارد تا برتری و رجحان زن را بر مرد در این خطه گواهی کند.^۱ این گونه رجحان و برتری با آنچه در ازدواجهای داستانی شاهنامه به چشم می‌خورد، هماهنگی دارد. در این یازده داستان، که با شرح ازدواجهای تاریخی در دوران ساسانیان در تقابل قرار می‌گیرند، دو داستانمایه را می‌شود باز یافت: یکی اسطوره عتیقی که روایتی تازه و با شکلی نامقدس از آنها در این حکایتها می‌آید و دیگری آن که صورتی داستانی از وقایعی تاریخی است و برخورد دو جامعه را، یکی با نهادهای زن‌سرور و دیگری دارای نهادهای مردسالار، در قالبی حماسی بازگو می‌کند. داستان بیژن و منیژه، تهمینه، و سیاوش از گروه نخستین است و داستانهای زال و رودابه، اسپنوی و تژاو، سپینود و بهرام گور، در گرده‌ای از آثار دومین داستانمایه شکل گرفته‌اند.

* این زمان اشاره به زمان نگارش مقاله است.

۱. رومن گیرشمن، ایران از آغاز تا اسلام، ص ۱۱.

افزون بر اینها، به نظر می‌رسد که ویس و رامین اصیل‌ترین شکل از اسطوره ازدواج مقدس ایرانی را در بر دارد و در سرآغاز داستان سمک عیار و بخشهایی از هزار و یکشب^۱ گونه‌هایی دیگر از پاره‌داستانهایی را می‌شود دید که در اصل و بنیاد خویش به همان عشق مقدر و قدسی باز می‌گردند. در قصه سفره بی بی سه‌شنبه نیز همین عناصر کهن آیینی دیده می‌شود و نیز در سفره دختر شاه پریان که زرتشتیان و نیز در شوشتر برگزارش می‌کنند؛ همچنین در زیارتگاه شاه پریان در بندرعباس^۲ و بویژه در زیارتگاههایی چون پیرسبز و نازکی و بانوی پارس در عقدای یزد. هریک از این داستانها و آیینها، به شکل و شیوه‌ای خاص و متناسب با ساخت خویش، نشانه‌ها و یادبودهایی در بر دارند که به نظر می‌رسد به طرحی از آن فرهنگ بومی کهنسال، با رجحان جنس زن در برکت بخشی، بازمی‌گردد و باورهای مغایر با عقاید و ارزشهای شناخته و مألوف در فرهنگ مهاجر آریایی در برخی از ابعاد و مجموعه پنداره‌های بازگردنده به آنها به چشم می‌خورد.

اگر تصویر انسان / خدای جام خفاجه را زنی بدانیم و نه مردی، البته در بادی امر با جنسیت یزد مهر در صحنه گاوکشی و نیز اختصاص داشتن آیین مهرپرستی به مردان جنگجو، در تباین قرار می‌گیرد. اما باید توجه داشت که مردانه بودن آیین مهر، در واقع پنداره جدایی دو جنس زن و مرد را در این آیین پیش می‌آورد. این گونه جدایی دو جنس و تکیه بر جنسیت، که هنوز در آیین سفره‌های مقدس ایرانی، چه زرتشتی و چه اسلامی،^۳ بازمانده است، می‌تواند یادگاری از مفاهیمی دیرینه و

۱. «افسانه پری در هزار و یکشب»، صص ۲۹۷-۳۰۸. جز این، داستانهای دیگری را هم در هزار و یکشب می‌توان یافت که روایتگر همین داستانمایه‌های کهن‌اند.

۲. این آگاهی را نگارنده از دانشجوی هوشیار و دقیق، خانم طاهره رضایی شنیده است. وی قول داده است که درباره دو زیارتگاه شاه پریان در بندرعباس مقاله‌ای بنویسد.

۳. شادروان بهار از گزارشهایی سخن می‌گفت که جز سفره‌های زنانه معروف، از سفره‌هایی صرفاً مردانه، که بویژه در آذربایجان برگزار می‌شده است نیز خبر می‌دهد. این نکته قابل پیگیری و پرس و جوی بیشتری است، حتی اگر به آداب گذشتگان بازگردد و دیگر برگزاری آن به فراموشی سپرده شده باشد. البته آداب جمع‌خانه‌های غرب ایران را هم می‌شود نمونه‌هایی از مراسم دینی و ضیافت‌های صرفاً مردانه به شمار آورد.

سخت جان باشد: یک احتمال این است که به هنگام برگزاری مراسم و آداب مقدس، جدایی دو جنس و جهی آیینی داشته است و احتمال دیگر این که شاید در آن کیش کهن، رجحان با الهه و خدایی مؤنث بوده است. در صورت اول، آیین مهرپرستی تداوم رسمهای پرستش در جرگه‌های مردانه باید باشد؛ در صورت دوم، بعداً در طی تاریخ، در آن عصری که خدای مؤنث با رشد مفاهیم و نشانهای مردسالاری، جای خود را به خدای مذکری چون ایزد مهر داد، باید این جابجایی صورت گرفته باشد.

به دنبال جستجو برای توضیح نظر بهار، که مهرپرستی را با آیین عیاری در پیوند و ارتباط می‌داند، باید نخست به ارتباط آداب زورخانه‌های ایرانی با مهرپرستی و اخلاق و منش جوانمردان و عیاران توجه داشت و سپس به تقابلی اشاره کرد که استاد میان دو گونه پهلوانی، یعنی تک‌سوارانی چون رستم و پهلوانان عیاری چون سمک عیار^۱ می‌بیند. وی مجموعه خصائص و تصورات مربوط به تک‌سواران را برخاسته و منبعث از الگوی پهلوانی رسمی ایرانی می‌داند که در اوستا به شکل گرشاسب سام او را می‌شناسیم، و عیاران را نیرانی و پیرو سنتی بازمانده از دوران پیش از مهاجرت اقوام آریایی به این سرزمین می‌شمارد. در اثبات این فرضیه، در گفتگو درباره کرم هفتواد به گواهی دیگری نیز دست می‌یابیم:

هنگامی که اردشیر دژ هفتواد را محاصره کرده بود و در برابر دیوار آن، در فاصله‌ای دوردست چاشت می‌خورد، تیری از دژ فرود آمد و تا پر در بره‌ای که در خوان نهاده بودند، نشست. بر این تیر نوشته شده بود که این را «سوارانِ ورجاوندِ کرم» هفتواد انداخته‌اند تا قدرت خود را به نمایش درآورند و ثابت کنند که می‌توانسته‌اند اردشیر را بکشند و نکشته‌اند.^۲ «ورجاوند» به معنای «دارنده کرامت» و نزدیک به مفهوم «معجزگر» است. نیز چنین نمایش قدرتی که تا روزگار حسن صباح در ایران شهرت داشته و شگفت بوده است، بهمراهی داستانها و

۱. بهار، «آیین مهر و ورزش باستانی ایران»، صص ۳۸-۳۹ (از اسطوره تا تاریخ).

۲. کارنامه اردشیر بابکان، بخش ۶، بندهای ۲۰-۲۴ (چاپ فره‌وشی، صص ۶۴-۶۷).

شیرینکاریهای شگفت به عیاران بازگردد و قول *کارنامه اردشیر* از قدیمی ترین بازمانده ها و گواهیها در این باب است در آثار مکتوب.^۱ احتمالاً اتفاقی نیست که در همین داستان در *شاهنامه*، به واژه «عیار»^۲ و نام «شاهوی» نیز برمی خوریم:

شنید آن همه لشکر آواز شاه به سر برنهادند از آهن کلاه

از آن دل گرفتند ایرانیان بیستند با درد کین را میان

سوی لشکر کرم برگشت باد گرفتار شد در میان هفتواد

همان نیز شاهوی عیار اوی که مهتر پسر بود و سالار اوی^۳

«شاهوی» از نام عیاران است که در کتاب *سمک عیار* می آید.^۴ این شباهت را هم باز شاید بتوان یادگاری دیرینه دانست که دقت فردوسی در نقل روایتهای پیشین آن را باقی نهاده و به دست ما رسانیده است؛ و البته گواهیهای فراوان و حیرت انگیز را بر امانت و دقت فردوسی در حفظ جزئیاتی اصیل و ظریف از روایات کهن در *شاهنامه* بخوبی می توان یافت. این دو واژه را هم شاید باید از جمله نشانه هایی پنداشت که یک نکته را روشن می کند و آن پیوند میان آیین عیاری و پهلوانان عیار است با عنصر مرموز و ناشناسی چون کرم / اژدهای هفتواد، که *کارنامه اردشیر بابکان* پرستندگان را رسماً «بت پرست» می خواند.^۵

بدین شمار، تیراندازی شگفت «سواران کرم» را باید از جمله روشهای عیاری به شمار آورد. کرم و اژدها در اساطیر و باورهای ایرانی قطعاً موجوداتی اند با بار ارزشی منفی و از خرفستران، یعنی جانوران موزی و آفریدگان اهریمنی شمرده

۱. محجوب، «روش های عیاری و نفوذ کار و کردار عیاران در شاهنامه»، در *شاهنامه فردوسی و شکوه پهلوانی*، ص ۲۳۰.

۲. همان، ص ۲۱۷.

۳. ج ۷، ص ۱۵۳.

۴. مثلاً، *سمک عیار*، ج ۱، ص ۴۵.

۵. *کارنامه اردشیر بابکان*، بخش ۷، بند ۳ (صص ۷۰-۷۱) و بخش ۷، بند ۱۱ (صص ۷۴-۷۵). در بند اخیر، واژه پهلوی druī (دروغ) برای نامیدن کرم هفتواد به کار رفته است که واژه ای است با کاربرد دینی و بار منفی دارد و به اهریمن و دیوان اطلاق می شود. استاد فرهوشی آن را با واژه های «دیو دروغ» شرح کرده است.

می‌شوند و آیین رسمی زرتشتی قداست آنان را برنمی‌تابد. گرچه باز می‌بینیم که شیوه اردشیر در فتح دژ هفتواد و کشتن اژدهای آن هم عیارانه است و وی با جامه مبدل و درزیِ بازرگانان است که به دژ رسوخ می‌کند، اما از آنجا که این شیوه اخیر در دیگر جایهای شاهنامه هم می‌آید،^۱ اختصاصی به داستان کرم هفتواد ندارد. شاید چنین روشی برای فتح دژ یا رفتن برای نجات کسی در کشور دشمن مبتنی بر اسطوره کهنی بوده است با ساختی مقدس و خاص، و یا فقط داستانمایه‌ای دیرینه، که در شاهنامه رنگ و صورتی مکرر و عادی به خود گرفته است. دلائل پُرتفصیل دیگری را می‌شود آورد که بنابر آنها آمدن این بُنمایه در داستان کرم هفتواد احتمالاً ساخت و ترکیبی اصیل و قدیمی را بازنمون می‌کند که پیوند تیراندازی به شیوه عیاران و «بت‌پرستی» سواران کرم هفتواد با ریشه نیرانی دیرین را روشنتر باز می‌نمایاند.

به هر حال، در مجموع اینها، تقابل میان پهلوان اشرافی و رسمی طبقه حاکم و عیاران «ناداشت» و متعلق به طبقه پایین و فرودست جامعه و کوشش آنها برای رسیدن به زورمندی و قدرت بدنی در زورخانه‌های کهن را می‌شود دید. پهلوان سمک عیارِ ناداشت و بینوا است و نژاد پهلوانی شناخته‌ای ندارد و متعلق به عامه مردم است، خلاف رستم و گیو و گودرز. زورخانه نیز از آن مردم ناداشت و پهلوانان تهیدست بوده و احیاناً بومیان نیرانی و غیراشرافی را در این سرزمین برای پهلوانی پرورش می‌داده است؛ و نه پهلوانان نژاده که در داستانها به دایه می‌سپردندشان و در گواهیهای تاریخی، در جوانی آنان را فرهنگ می‌آموختند.^۲

پس ما در اینجا با رگه‌های اصلی از فرهنگ و آداب گروه بومیان و احیاناً اژدهاپرستانی سروکار پیدا می‌کنیم که شاید هرگز زرتشتی هم نبوده‌اند و یا همواره به صورت پیروان کیشی دیگر، و به صورت مردمی کشاورز و کهنتر در روستاها و یا

۱. محجوب، همان مقاله، صص ۲۲۶-۲۲۹.

۲. مثلاً، کارنامه اردشیر ۱۳۵۴، بخش ۱، بند ۲۳: ص ۱۰ و ص ۱۱؛ و یا خسرو قبادان و رمی، بندهای ۸ تا ۱۵ (کتاب متن‌های پهلوی، صص ۲۷-۲۸).

در میان اصناف و بازار می زیسته اند. به نظر بهار، مزدک بازگوینده نظر آنان و اصلاً اصلاحگری مدافع آنان است.^۱ ما بعداً پیروان مزدک را در سرآغاز دوران اسلامی می بینیم که سر به شورش برداشتند و نهضت‌های آنان شهرت دارد.^۲

در این صورت دو نتیجه را می توان به دست آورد: نخست این که شکل بنیادین داستانهای عیاران به دورانهای بس دیرین بازمی گردد و عشقی که در سرآغاز داستان سمک می آید، چنین فرضی را تأیید می کند؛ دیگر این که علت پا نگرفتن آیین مهرپرستی در ایران و مهاجرت آن به اروپا شاید فقیرانه بودن اصل و بنیان پیروان آن و ناخواستگی و درویشی این آیین در نزد اشراف حاکمی بوده است که بر آن با چشم تحسین نمی نگریسته اند. با این توضیح، باید گفت که در خود ایران، درویشان و عارفان، جدا از وجه نظامی و جنگاوری مهرپرستی، در این خطه آیین مهر را تداوم بخشیده اند و وجهی دیگر از آن، یعنی پهلوانی و کسب قدرت بدنی، در زورخانه و ورزشگاههای مردمی پا گرفته است، البته همراه با منش و اصول جوانمردان و اخلاق و آداب ستوده فتوت. چنین توجیهی روشن می گرداند که چرا گفته اند «دزدان آیین مهرپرستی را به اروپا برده اند»: عیاران از دیرباز رسم داشته اند که ثروت اغنیا را باز گیرند و به فقرا ببخشند!

اگر سنتی کهن چون آیین عیاری و نیز نمادها و شیوه‌هایی از آیین عرفانی مهرپرستی به دورانی پیش از هزاره اول قبل از میلاد مسیح ریشه ببرد و در این خطه بومی بوده باشد، اصل بسیاری از داستانهای دیرینه و افسانه‌های دیگر ایرانی را هم در شاهنامه و منابع کهن دیگر می شود در این زمینه و گروه اساطیر ایرانی جستجو کرد. از آن جمله است ارتباطی که می تواند داستان اِتنه^۳ را به نقشهای جیرفت از یک سو و از سوی دیگر، به داستان رفتن کاوس به آسمان و زادن سیاوش پیوند زند. آقای دکتر مجیدزاده حدس می زنند که اسطوره اِتنه باید با نقش عقاب و گاو نر که در

۱. بهار، «دیدگاههای تازه درباره‌ی مزدک»، صص ۲۴۵-۲۷۸ (جستاری چند در فرهنگ ایران).

۲. افشاری، «یادداشت‌هایی درباره‌ی خرم‌دینان».

۳. مجیدزاده، «آیا آرث خاستگاه تمدن سومری است؟»، ص ۱۲؛ نیز همو، جیرفت، ص ۷.

جیرفت یافت شده است، پیوند داشته باشد. در تأیید این حدس به سرنگار مقاله آقای دکتر عبدالمجید ارفعی که داستان اتنه را ترجمه کرده‌اند، می‌شود اشاره داشت. در این سرنگار، یادآوری شده است که به احتمال، داستان صعود اتنه و کاویس کی به آسمان با یکدیگر در اصل و بنیاد خویش پیوند دارند.^۱ حاصل آن صعود آسمانی آوردن فرزندی بوده است که آن فرزند با داشتن یک رگ از نژاد آسمانی، می‌بایست شایان آن باشد که به موهبت شهادت و قربانی شدن دست یابد. این فرزند در روایت ایرانی اسطوره، سیاوش شهید است.

هرگاه باهمایی مکرر نقشها و نیز تکرار را بارزترین نشانه‌های بازبایی اهمیت و ارزش دینی مفاهیم در آثار باستانشناختی فرض کنیم و اینها را در کنار تصاویری گویاتر، مانند نقش درفش شهداد، بگذاریم که بروشنی قداست نقشهای خود را به ترسیم درمی‌آورد و نشان می‌دهد، اژدها و جهان جانوری و گیاهی غریب منقوش بر اشیای یافت‌شده در جیرفت را باید دنباله مهم و گرانبهای گنجینه پُرشکوه این صورتهای دانست. هرچه این نقشها و دیگر تصاویر اشیای باستانشناختی صامت و ثابت‌اند، یادمانهای زبانی و کلامی سیال و متحول‌اند و دستخوش تغییراتی پیوسته و دائمی می‌گردند. با وجود همه اینها، تفسیرهایی را به صورت مجموعه‌هایی پیشنهادی می‌توان از این ترکیبات به دست آورد و پرداخت که فقط جهانی از فرضیه و حدس است و جای آن دارد که ذره ذره صحت و سقم آنها به محک آزمایش و بحث و استدلال زده شود. در این گفتار، فقط مسأله اصلی آن بوده است که چنین فرضیه‌هایی باز یادآوری گردند و در معرض بحث و جستار تازه‌تر قرار گیرند.

جامعه‌ای با ساخت خانوادگی متفاوت از خاندان پدرسالار ایرانی؛ ایزدان مؤنث که در شماره و اهمیت، خلاف یزدانکده اوستایی / آریایی، بر ایزدان مذکر رجحان دارند؛ قداست یا بهرگم، اهمیت نقش جانوری چون مار / اژدها؛ و بویژه جایگاه برتر خدای شهیدشونده و مفهوم عشق قدسی و تکیه بر اعتبار عشق در

۱. ارفعی، «اتنه، افسانه نخستین پرواز»، ص ۱۹۱ (سرنگار مقاله استاد از بنده نگارنده است).

آیینهای مقدس؛ از جمله خصائص مکرر در این افسانه‌ها و اساطیری است که نیرانی به نظر می‌رسند. نقوش باستانی کهن نیز بر همین فرضیه‌ها مَهر تأیید می‌زنند. می‌توان پیوندی میان این نقوش و این افسانه‌ها برقرار کرد و تصویری فرضی از باورها و عقاید اجتماعی و دورنمایی از فرهنگی متفاوت با آنچه رسماً شناخته و مشهور است، ساخت. این فرهنگ که در بادی امر بویژه در کلیت و مجموع خود غریب و نامعروف به نظر می‌رسد، عناصری آشنا را از خود در جای جای و لابلای فرهنگ رسمی ما جا داده و اجزای آن به صورتهای گوناگون برجای مانده است با رنگهای دیگرگون و همسازی گرفته باکُل فرهنگ جدید و شناخته و معروف جامعه. درآمدن خدای شهیدشونده نباتی به صورت قهرمانی ملی امری است که با توجه به آن می‌توان پذیرفت که شاهنامه روزگاری بر بنیاد داستان مقدس دیرینه‌سالی شکل گرفته است. این بخش از شاهنامه، که حکایت زایش و شهادت انسان/خدای معصوم و باززایی او در کالبد فرزندش است، پیکره اصلی شاهنامه را می‌سازد^۱ با اصل نیرانی.

البته این بحث را باید به دوران اساطیری و داستانهای حماسی شاهنامه بازگشت داد که با عروج کیخسرو به آسمان، یا به تعبیری دیگر، صرف نظر از داستان ظهور زرتشت پیامبر، تا داستان داراب پسرهای چهارآزاد و فرزندش دارای دارایان و نوه‌اش اسکندر، به پایان می‌رسد و داستان کرم هفتواد افزوده‌ای بعدی است بر بخش تاریخی آن. بر همان بخش اصلی و نخستین شاهنامه نیز در طی تکوین آن، در طول قرون، حکایت‌های دیگری را با شکل حماسی و داستانی افزوده‌اند که برترین آنها داستان رستم است از اصل سکایی.

همه این داستانها در بازسرایی‌هایی مکرر و پیاپی، در ترکیبی سنجیده و ساختی منظم در نسبت با آن حکایت‌های اصلی، که نخست اسطوره آفرینش بوده است، شکل گرفته‌اند و در مجموع، کلیتی داستانی را می‌سازند با شکلی منطقی و واقع‌نما. این ترکیب کلی گرچه در نهایت فقط داستانی را بیان می‌کند، اما برخی از ابعاد و

۱. «شالوده اساطیری شاهنامه»، از نگارنده، صص ۵۳-۷۸.

گوشه‌هایی از آن در پیوندی مستقیم با آداب و رسوم و آیینهای جمعی پدیدار می‌گردند، مانند جشن نوروز و مهرگان که به جمشید و فریدون انتساب دارند و نیز کیخسرو، که زمان زایش و عروجش به بهشت یا کنگدژ نوروز بزرگ است، یعنی روز خرداد از ماه فروردین. روشن است که جشنها با اساطیر و گزارشهای مقدسی پیوند می‌خورند که از باورها و عقاید دینی برمی‌خیزند. این نکته از جمله دلائلی است که بنیاد مقدس و آیینی داستانهای شاهنامه را گواهی می‌کند.

سوگواری برای سیاوش، یا شهید و قربانی دیگری، خواه مذکر و خواه مؤنث،^۱ در این دیار نقش آیینی مهمی داشته است. نشانه‌ها و بقایای آن را با رنگ همگون و در همسازي زیبا و تازه با باورهای گوناگون، در پیرامون محلّ جغرافیایی زیگوراتِ کهنسال سیلک، هنوز در قالب آدابی چون قالیشویان مشهد اردهال می‌توان باز یافت. سوگ داشتن در ارداویرافنامه گناه به شمار می‌رود و زنان شیون‌کننده و مویه‌گر را احتمالاً به موجب برگزاری همین‌گونه سوگواری آیینی گناهکار به شمار می‌آورند. چنین آداب و آیینی برای سوگواری مقدس در تضاد کامل با ارزشهای پذیرفته و رسمی در کیش زرتشتی، که در آن شادی ابزار و سلاح جنگیدن با اهریمن است، قرار می‌گیرد، ولی بسیاری دیگر از آن آداب کهن، این مایه بیگانگی و تخالف را با دیگر مراسم و باورهای ایرانی دیگر قطعاً از دست داده و جزئی عادی و هماهنگ شده است از فرهنگ ملی و عام کشور.

شاید مهمترین یادگار از آن فرهنگ گمشده و عتیق، مفهوم عشق عرفانی باشد. این پنداره که به صورت عشق‌انگیزی محض بواسطه زیبایی کامل و جمال مطلق در نزد سیاوش^۲ و یوسف هست و این هر دو را هر که می‌بیند «ترنج از دست شناسد»، بعداً به شکل لطیفه‌ای ناب در شعر و ادب فارسی تجلی می‌کند و زیور و زیبایی پُرشکوه و خیره‌کننده می‌یابد. همچنین است عرفان کهنسال در آیین مهر که آذین هفت خطّ جام آن تا روزگار ما نیز دوام آورده است و اوج بلندش را در شعر حافظ و

۱. گر نه - مارشاک «اسطوره ننه در هنر سغدی»، صص ۸۵۸-۸۸۸ (سروش پیرمغان).

۲. «افسانه پری در هزارویکشب»، صص ۳۱۳-۳۱۴.

دیگران می‌یابیم. اخلاق و منش جوانمردی و آداب فتوت و قواعد نیکوی یاوری در نزد عیاران که پهلوان زورمند را می‌آموزد تا فروتن و عادل و متصف به ضعیف‌نوازی و بخشایش و دوری گزیدن از آز باشد، باز باید ریشه دیرینه خود را از آب‌سخور همین دین باستانی گمشده سیراب کرده باشد و نقشه‌های جیرفت بر کهنسالی این مجموعه اندیشه و فرهنگ اصیل گواهی دیرینه‌سال و راستگو است.

گرمابه باستانی ایرانی

در نزد نیاکان ما و در فرهنگ ایرانیان باستان نیز پاکیزگی و نظافت، جزئی از دین بود و رفتارهای معطوف به آن، همانند بسیاری دیگر از طرحهای رفتاری اعضای جامعه گروندگان، توجیهی دینی داشت. چگونگی شستشوی اندامهای بدن، همچنین تطهیر اشیا و حتی اماکن و فضا از آلودگیهای واقعی یا نظری و «اساطیری» و «مینوی»، با احکامی فقهی معین می شد که به ساختار رشته باورهای دینی و روابط آن مفاهیم بازمی گشت. این گونه قواعد، که از یک سوی، ثابت و مبتنی بر اصولی پیشین و پذیرفته در جامعه و تابعی از تاریخ عقاید فرهنگی / دینی بود، در خود تضادی داشت، که نظائر آن کم نیست، و از سوی دیگر این گونه تضاد موجب آن است که در طی زمان و گستره جغرافیایی، دگرگونی و تغییراتی تدریجی پیوسته در آنها روی دهد و بنا بر شرایط زمان و مکان، اندک اندک، راه حل های تازه برای مسائل ناشی از این تضادها پدید آید. یکی از این موارد برخورد پنداشته های متضاد، در عقاید دیرین ایرانی در پیرامون نظافت و تطهیر بدن به چشم می خورد. مشهور است که عناصر چهارگانه آب، آتش، باد و خاک در ایران باستان مقام ارجمندی داشته است.^۱ به همین علت در پرستشگاههای باستانی ایرانی، همانند آنچه در معبد بیشاپور آثاری از آن دیده می شود، چشمه یا جریان آب روانی وجود داشته است که مراسم تقدیس آب را در کنار آن برگزار می کرده اند و با خواندن «یشتِ آب» و «نثارِ آبزور»^۲ هنگام نیایش خداوند، آب را نیز، چنان که آتش را، می ستوده اند. همچنین آلودن این عناصر چهارگانه، از آن جمله آب، گناه شمرده می شده است. در آثار بازمانده از آن روزگار و اوصافی که از آن مردم در تواریخ برجا

۱. برای مثال - یشت ها، ج ۲، صص ۱۵۸-۱۵۹.

۲. «آبزور» فدیة ای است برای آبها که شیر تقدیس شده و «یشت» است. نیز - خرده اوستا، گزارش پوردادود، صص ۱۲۶-۱۲۹.

مانده است، شواهد بسیار در این باره می‌توان یافت. برای مثال می‌توان در فصل سی و هفتم *ارداویرافنامه*، شرح معراج ارداویراف، قدیس افسانه‌ای زرتشتی، و دیدار او از بهشت و دوزخ، صحنه پادافراه گناهکارانی را دید که «پرهیز» یعنی رعایت قواعد طهارت و پاکداشت آب و آتش نکرده‌اند و «ریمنی»، یعنی پلیدی و نجاست بر آنها افکنده‌اند:

(۱) دیدم روان مردمی چند و زنی چند که آنان را نگونسار اندر دوزخ آویخته بودند. (۲) و تنشان را سراسر مار و کژدم و دیگر خَرَفَشْتَران (= جانوران موزی) همی‌جویدند و گزیدند. (۳) پرسیدم که این روان کدام مردمان‌اند. (۴) گوید سروش اشو^۱ و ایزد آذر^۲ که این روان آن مردمان‌اند که به گیتی، آب و آتش را پرهیز نکردند و ریمنی به آب و آتش بردند و بعد آتش را کشتند (= خاموش کردند).^۳

نیز می‌پنداشتند که بدن آدمی پیوسته می‌بایست تطهیر شود، زیرا پیوسته زاینده آلودگی و نجاست و ریمنی است: در طی حیات، همواره در معرض آلودگی و درکار آلاینده‌گی است و پس از مرگ نیز بدل به جسمی با بیشترین حد آلودگی و ریمنی می‌شود. از اشک چشم گرفته تا دندان‌کننده و ناخن و موی جداشده از تن را ناپاک می‌دانستند و دو اصطلاح «هِدَر» و «نسا» را برای این چیزهای ناپاک به کار می‌بردند. بنابراین تعریف، «هِدَر» به چیزهای ناپاکی که از بدن زنده جدا گردد،^۴ و احیاناً جامد

۱. سروش اشو یا پرهیزگار و پارسا نام و صفت آن ایزد است که هدایت روان پرهیزگاران را به بهشت و حمایت از آنان را در نخستین روزهای درگذشت برعهده دارد ← مهرداد بهار، پژوهشی در اساطیر ایران، ۱۳۶۲، صص ۴۲ و ۴۶-۴۷ و ۱۱۱. نیز ← یادداشت بعدی.
۲. ایزد آذر و سروش، ارداویراف را به فرمان خداوند به هنگام زنده بودن وی به بهشت و دوزخ می‌برند و دوزخیان و عذابهای آنان را به وی نشان می‌دهند. بندهایی از *ارداویرافنامه* که به این بازدیدها بازمی‌گردد، همه دارای این شیوه بیان است ← بهار، پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۴۰ و ۴۶ و نیز صص ۲۵۵-۲۸۳.
۳. *ارداویرافنامه* (متن پهلوی)، ص ۴۰. واژه‌های درون قلاب در ترجمه بر متن افزوده شده است.
۴. شایست‌ناشایست، آوانویسی و ترجمه نگارنده، ص ۹۲.

نباشد،^۱ اطلاق می‌شد و «نسا» به چیزهای ناپاک و شاید جامدی که از بدن جدا می‌ماند و به شکل مرده در می‌آید؛ جسد مرده و پاره‌های کنده‌شده از بدن را نیز «نسا» می‌خواندند. از این شمار است کثافت و ریمنی واقعی یا «اساطیری» که شبانه و هنگام خفتن، دست و روی و دهان مردم را می‌آلاید و آنها را «شبین»^۲ و «آلوده از شب» می‌کند و بواسطه آن، هر بامداد پیش از سر زدن خورشید، می‌بایست دست و روی و دهان را از آن آلایش شست.^۳ نیز این باور که با چشم «شبین» و ناشسته از شب نباید به خورشید نگریست، هنوز هم در نزد زرتشتیان سنت دوست برجای است. این گونه اعتقاد به آلودگی بدن آدمی، بویژه در متن پنداشته‌هایی پیرامون ضرورت مطهر و پاک داشتن محیط طبیعی / انسانی زیست، جلوه می‌گیرد که در آن باید گیتی پاکیزه بماند و آدمی هنگام پرداختن به تکالیف و وظایف خود در آن پیوسته پاکیزه و طاهر باشد. این میزان طهارت، در وقت حضور در مراسم دینی و برگزاری آیینهای مذهبی، به مدارجی برتر می‌رسید و ضرور بود که تن آدمی شایسته و در خور برای درآمدن به فضایی باشد که بخشی از عالم غیب و «مینو» در آن تجلی می‌یافت و آرزو و تلاش می‌شد که «مینوان» در آن «میهمان» و حاضر باشند. اما دشواری در آن است که در تطهیر بدن آدمی یا هر جسم دیگر «آب پاک‌کننده» آلوده می‌شود و زمین یا آبی که آب آلوده و ناپاک بر آن می‌ریزد نیز خود ناپاک و آلوده خواهد گشت. به بیان دیگر، هر بار که ضرورت شستن جسم ناپاک و تطهیر آن پیش می‌آید، ناگزیر آلودن آب و زمین و چیزهای دیگر نیز خود بخود واقع خواهد شد. در نتیجه، با این مسأله روبرو می‌شویم که چگونه به عمل واجب تطهیر بپردازیم، بی از آن که آلودگی را به اجسام دیگر «بیریم» و منتقل کنیم و یا به عبارت دقیقتر، این انتقال آلودگی و ریمنی را به حداقل و کمترین میزان برسانیم. در این راستا، احکامی پدید آمده بود و در اجرای آنها تلاش سخت می‌شد: هم

۱. ارداویرافنامه (متن پهلوی)، ص ۴۰، یادداشت شماره ۱.

۲. šabīg شایست ناشایست، ص ۹۲.

۳. «اندرز کودکان»، آوانویسی و ترجمه نگارنده.

می‌بایست برای رفع چنین مشکلات و مسائل نظری و یافتن راه‌حلهای مناسب به جستجو پردازند، و هم خود در رعایت آن اصول و احکام بکوشند و ابزاری را به کار گیرند که گروندگان در راه اجرای این احکام و به کار بستن آنها کوشا و ساعی گردند. چنین شد که بر پیکره اصول ساده و ثابت دین گاهانی زرتشت، پیرایه‌های بسیاری را افزودند و جهانی از احکام و فروع دینی برآراستند که فقه تنومند و بارور و نندیدادی، با همه عیبه‌ها و حسنهای خود، در این راستا پدیدار گشت. بدین ترتیب، در آیین زرتشتی، مفاهیم و نندیدادی پدید آمد و یا گنجانده شد، که براساس آنها بیگمان پرهیز از همه گونه آلودگی ارزش و بایستگی داشت و شیوه‌های تطهیر همه اجسام، از جمله پیکر مردم پارسا و «اشو» مورد گفتگو و بحث و جدال حوزه‌های فقهی و رای‌مندان و صاحب‌نظران و آموزگاران دین و «دستوران چاشیدار» بود و سرپیچی از احکام دینی و انحراف از رفتار بهنجار و پسندیده در این باره، گناهی بود سزاوار پادافره و مجازات.

در فصل پنجاه و هشتم ارداویرافنامه می‌خوانیم:

(۱) پس دیدم روان مردی را که کیشان به دوزخ هدایت می‌کنند خو می‌برند و همی‌زنند. (۲) پرسیدم که این تن چه گناه کرد. (۳) گوید سروش اشو و ایزد آذر که این روان آن مرد دُرُوند (= گناهکار) «است» که به گیتی، سر و روی خویش و دست «شَیین» و دیگر ریمنی‌اندام خویش را در آب ایستاده (= راکد) بزرگ و چشمه و «آب» روان بسیار شست و «خرداد امشاسپند را آزد».^۱

در این گناه، پنداشته «آزردن خرداد امشاسپند» بواسطه آلودن آب، تصویری است متعلق به رشته‌باورهای ایرانیان آن روزگار و جز با شناختن آن مفاهیم و پیوند آنها با یکدیگر، نمی‌توان به درک آن رسید: خرداد امشاسپند، مَلکِ موکَلِ آبهای جهان است و به موجب حرمت آن ملک مقرب، ضرورت دارد که آبها نیز مورد

حرمت و «پرهیز» باشند و از هرگونه آلايش برکنار بمانند.^۱ در برابر این گونه پنداشته‌های مختصّ یک دین ویژه و یک فرهنگ ویژه؛ حقایق بهداشتی و پزشکی در میان است که واقعیات و کشفیات دانش نوین، آن را تأیید می‌کند و در همه زمانها و مکانها قابل اطلاق است: هیچ‌گاه مانند روزگار ما صحت و دقت این حکم تأیید نشده است که شستن دست و روی در آب روان و آب ایستاده بزرگ و چشمه آب خطرناک است، و با این کاربرد، به سهولت امکان دارد عوامل زاینده مرض از جایی به جایی منتقل گردد و بیماری‌های همگانی سختی گسترش یابد - که بویژه در آن ایام، بواسطه ندانستن و نداشتن راه درمان، سهمگین بود. بیگمان شواهد عینی که گاهی این حکم را تصدیق می‌نمود و درستیش را اثبات می‌کرد، در آن روزگاران کهن می‌توانست به مثابه تأیید و گواهی آسمانی تلقی شود و قدرت و عزّت چنین احکامی را به اثبات رساند و ثبوت و قطعیت بخشد.

پنداشته‌های فرهنگی / دینی بر اثر کارکرد و ارتباط متقابل این دوره از عناصر سازنده خود، طرحهای معین رفتار اجتماعی پدید می‌آورند که با داشتن ابعاد اساطیری / آیینی ناظر بر چگونگی اعمال بهنجار اعضای گروه گروندگان‌اند. این طرحهای اجتماعی رفتار، پیوسته آدمی را در کردارها و اعمال روزمره خود راهبری و هدایت می‌نمایند. در فقه زرتشتی دوران ساسانیان، رشته احکامی که بدین ترتیب فراهم آمده بود، انسجام و شکل مشخصی به خود گرفته و قواعدی را در رفتار پدید آورده بود که سرپیچی از آنها را مستوجب مجازات و کیفر اخروی می‌پنداشتند، و شکستن آن هنجارهای فرهنگی / دینی را گناه می‌شمردند. در فصل چهل و یکم ارداویرافنامه صحنه پادافراهی را می‌بینیم که در نظر نخستین، دور از ذهن و شگفت می‌نماید:

(۱) دیدم روان مردی را که گه و ریمنی >به< خوردن دهند و دیوان با سنگ و کدین^۲ <او را< همی‌زنند. (۲) پرسیدم که این تن چه گناه کرد که

۱. شایست ناشایست، فصل ۱۵، بندهای ۵ و ۲۵ تا ۲۹.

۲. واژه kudām/kwē'm پهلوی را، با ابدال ā به ē و m به n احتمالاً باید همان واژه «کدین» ←

روان چنین پادافراه گران برَد <حو کیفر بیند>. (۳) گوید سروش اشو و ایزد آذر که این روان آن مردم دروند <حو گناهکار است> که به گرمابه بسیار شدند (۴) و هذر و نسا به آب و آتش و زمین بردند و اشو <حو پارسا> اندر شدند و دُرَوَند <حو گناهکار> بیرون آمدند.^۱

گناه بودن رفتن به گرمابه، ظاهراً خلاف آن است که می دانیم شستشوی روزانه سر و تن را برای هر کس که پاک باشد، توصیه کرده اند و نیز شیوه های دقیق و پُرتفصیل غسل های تطهیر به کتابت درآمده و به یادگار مانده است. پس این گناه به شکل گرمابه و طرز استحمام باز می گردد.

اطلاع دیگر درباره چگونگی سر و تن شستن در بند هفدهم از نخستین بخش کارنامه اردشیر بابکان دیده می شود. در آنجا هنگامی که بابک، ساسان را در جامه شبانان می یابد، ابتدا او را روانه شستشوی خویش می کند: «پاپک شاد بود (= شد) و فرمود که تن به آبن کن!»^۲ سپس به او لباس فاخر می پوشاند. واژه «آبن» در فرهنگ فارسی به معنای «حوض کوچک، حوضچه یا ظرفی که در آن استحمام کنند» و معادل «آبشنگ»، «آبسنگ»، «آبسنج» است. آیا «آبن» و گرمابه ارداویرافنامه مشابه با یکدیگر و از نظرگاه شرعی نادرست بوده اند؟

آگاهی بیشتر درباره چگونگی ابعاد گناه زیرنوشته – که امروزه با گذشتن قریب یک هزاره ونیم از آن زمان، در ابهام فرو رفته است و بر ما چندان روشن نیست – در کتاب پهلوی، موسوم به روایت امید اشاو هیشتان، در پرسش نوزدهم^۳ می آید: پرسش:

(۱) گرمابه اکدینان <حو غیر زرتشتیان> که رفتن^۴ <حو جریان> آب

→ دانست که در فرهنگ فارسی به معنای «کدنگ» و «چوب گازران» است.

۱. ارداویرافنامه، ص ۴۲.

۲. کارنامه اردشیر بابکان، چاپ فرهوشی، ص ۹.

۳. روایت امید اشاو هیشتان، صص ۷۷-۷۹.

۴. متن: ۳۳ ص ۳، šawišn قرائت شد؛ احتمال دیگر: šoiyisn به معنای «شویش، شوی و شستشو».

آن^۱ به آبی <دیگر> روان <ممکن> بود،^۲ اگر مرد بهدین بدان اندر شود، پس <آیا> چیزی بر او بگردد <و تغییر یابد و فساد پذیرد> یا نه؟ (۲) اگر <آب> به زمین گشاده <و روباز> شود <و برود> که خورشید بر <آن> تابد، چگونه باشد. (۳) و اگر نشاید <و جایز نباشد> هرگاه مردی بیمار باشد و پزشک همی گوید که به «گرما به شو»، شاید <و جایز باشد> که به گرما به شود یا نه. (۴) اگر نشاید <و جایز نباشد> هرگاه <نمد>^۳ باز بدو <و برای او> ببرند و زیر پای <خود> بيفکند تا او را <چونان> گیان بر پیرامون <خود> پوشد^۴ <و> آب به تن نهد و <نریزد>، شاید <و جایز باشد> یا نه؟»

پاسخ:

(۵) گرما به اکدینان، هرگونه کنند <و بسازند> و آب <آن> به هرکجا رود، به هدرمند <و آلوده با هدر و کثافت> بودن بیگمان <و مورد یقین> است و به نساپاشی <و پاشیدن نسا و نجاست> گمانمند <و مورد شک و مشکوک است>. چه ایشان را پرهیز هذر و نسا از آب و آتش در کیش نیست (۶) <و> بهدینان را به گرما به اکدینان شدن <و> پیکر <خود> در آن شستن، دستوری <و اجازه> نه <باشد> (۷) <و> کسانی^۵ که کنند و

۱. متن: 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 ، u-š قرائت شد؛ احتمال دیگر az-iš.

۲. قرائت جمله و معنای آن مورد تردید است.

۳. متن: 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 ، nawēd= nwpyt این قرائت منطبق با تلفظ واژه «نمد» در زبان دری زرتشتی (یزدی و کرمانی: mned, nved) است؛ احتمال دیگر قرائت: (𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 ، ud rabēd =) و

رود، و برود: (۴) اگر نشاید و (بیمار) رود.../ (آب) رود (و جریان یابد و)....

۴. متن: 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 که احتمالاً باید 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 باشد:

𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 wiyān abar war pōšēd «گیان» به معنای «چادر و خیمه» در فرهنگ فارسی هست و واژه پهلوی بی تصحیح هم می تواند با شکل جدیدتر خود در فارسی دری قرائت شود. احتمال دیگر آن است که <افزایه تلفظی برای 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 و جمله چنین باشد wiyān abar pōšēd> «چادر برپوشد».

۵. شاید:.... دستوری نباشد که کنند و نیز...

نیز اگر <رفتن به آن> به علت بیماری باشد (۹)، همی^۱ پس تن او را باید ریمن <و ناپاک> دارند <و شمارند> و به پیشه <و غسل برشوم> باید شستشو کنند.

(۸) بهدینان را هنگامی که گرمابه چیزی است ناگزیر <که آنان را> به کار باید <و ضروری است>، برای خود همانا باید ویرایند <و ترتیب دهند و بسازند>. چه، گرمابه چیزی است که نه این <سان باید کرد که> اکدینان به دیدن <و پدید> آورند و ایشان (= بهدینان) را <گرمابه> از شیوه عمل پیشینیان باید فراز کرد <و ساخت>.

(۹) اندر هنگام شهریارِ <بهدینان>، به نزدیکی آتشگاهها و گاهنبارخانه‌ها، گرمابه ویراسته <و تعبیه> بوده است. (۱۰) در دین بهی <و کتابهای آن> پیدا <است> که آن کس که یزشن <و برگزاری مراسم ستایش> ایزدان خواهد کرد، نخست خویشتن را اندر گرمابه همانا باید شوید: خویشتن اندر گرمابه آب پاکیزه <و طاهر> همانا باید کنند و چونان که پاکیزه‌تر <و> خوشبوتر، به یزشن <و مراسم ستایش یزدان> همی گام فراز نهد!

اشاره امید، پسر آشاهیش، فقیه زرتشتیِ اواخر قرن سوم و اوایل قرن چهارم هجری،^۲ درباره وجود احکامی برای چگونگی ساختن گرمابه در کتاب اوستای بزرگ دوران ساسانیان، نیز در کتاب هشتم دینکرد تأیید می‌شود که خلاصه و رثوس مطالب آن اوستای گمشده را نقل کرده و برای ما به یادگار گذاشته است:

درباره گرمابه را به چه آیین <و کدام شیوه در> خانه و جایگاه پرهیز آتشگاه و پادیابی^۳ که <به> آنجا برند چه <ترتیب> است اندر همان در (= باب) <از کتاب اوستا سخن می‌رود>.^۴

۱. متن: *همی* احتمالاً برای «همی».

۲. روایت امید/اشاهیشان، ص ۳.

۳. متن: *له پادیابی*، شاید: *pādyābīh*.

۴. دینکردمدن، ص ۷۳۲، سطرهای ۱۴-۱۵.

در این گذار، تحولی که در پنداشته‌های پیرامون گرمابه دیده می‌شود، نخست به وضع گروه گروندگان زرتشتی و تابعان احکام صاحب‌نظران و فتوادهندگان مورد بحث نسبت به کل جامعه بازمی‌گردد: پیش از اسلام نیز جدال بر سر ساختن گرمابه در ایران سابقه داشته و از نظر احکام فقه و نذیردادی گناه به شمار می‌رفته است.^۱ ولی بر اثر تغییری که با ورود اسلام به ایران در منزلت اجتماعی زرتشتیان روی داده است، دیگر دستورهای فقهی را نه به مثابه فرمانهای قاطع، و احیاناً حکومتی و دولتی، بلکه به عنوان سفارشهایی برای نگاهداری سنتهای گذشتگان در برابر گروه حاکم و اکثریت غالب و مقتدر صادر می‌کرده‌اند و احکام، با همه نافذ و نیرومند بودن در نزد دارندگان کیش کهن، پیدا است که در کل جامعه، متبوع و راسخ نیست و روبه سوی گذشته دارد.

این احکام به موازات تحدید و کوچک شدن حیطه نفوذ خود، در زمان صدور نیز به نهادها و بنیادهایی باز می‌گردد که هرچه بیشتر روبه کوچکتر شدن و دامن برچیدن دارند: همچنان که شکل و ترکیب کلی و کامل و روشن گرمابه‌های به‌دینان و اکدینان دقیقاً بر ما معین نیست^۲ و هیأت مشروع باستانی روبه فراموشی می‌رفته است، نمی‌دانیم تفاوت «آتشگاهها» در آن روزگاران با «در مهر» و آتشکده‌های امروزی تا چه میزان است؛ و نیز، درباره گاهنبارخانه که جایگاه برگزاری گاهنبار، یعنی جشنهای ششگانه سالیانه بوده و اینک آخرین آنها در شهرهای یزد و کرمان نیمه‌متروک مانده است، آگاهی روشنی نداریم. به بیان دیگر، بروشنی تمام، شیوه کلی و عام زندگانی جامعه گروندگان و منزلت آن در برابر قدرت حاکم، شرط و اصل نخستین در چگونگی پیدایش و اجرای احکام دینی مزبور بوده، و بیگمان فتوادهنده هنگام نظر دادن بناچار می‌باید منظور می‌داشته است که آیا دستور و حکم او با پشتیبانی حکومت کشوری، دارای ضمانت اجرایی است و یا در حالت و

۱. خرده اوستا، گزارش پورداد، صص ۲۱۵-۲۲۳.

۲. «آرتور کریستن سن، ایران در زمان ساسانیان، ص ۴۰۰؛ همچنین سلطنت قباد و ظهور مزدک، از همو، ص ۱۷.

وضع تدافعی صادر می‌گردد. همچنین برای فهم این دستور پزشکی که حضور در گرمابه چگونه موجب بهبود بیماری می‌شود، امروزه باید به جستجو و بحث بیشتری پرداخت، زیرا اینک مگر درباره استحمام در آب معدنی، چنین سفارشی چندان شهرت عام ندارد.

اما در برابر این گونه عوامل، که به محیط بیرون از شبکه روابط متقابل مفاهیم دینی تعلق دارند، در محیط درونی و روابط داخلی پنداشته‌های فقهی نیز عواملی تعیین‌گر، به مثابه واحدهای ساختاری آن رشته عقاید و باورهای اجتماعی، نقشمند و کنشگر و دارای کارکرد ویژه اند. از آن جمله است: پنداشته هدر و نسا و ضرورت شرعی دور داشتن آنها از آب و زمین، گناه بودن آلودن آب و زمین و آتش، ناپاک گشتن آب و زمین بر اثر آمدن و جریان یافتن آب نسامند بر آنها، واجب بودن تطهیر بدن آلوده به نسا با آب پاک و نامناسب بودن آب ناپاک برای پاک شدن بدن، روشهای ویژه شستشوی بدن و غسل، و نیز این حکم اصلی و نخستین که تابش آفتاب شیوه و راه نهایی برای زدایش ناپاکی هدر و نسا است؛ در «زرف ساخت»^{*} قطعه‌های پهلوی، که ترجمه آنها در بالا آورده شد، وجود دارد.

می‌توان پذیرفت که در گرمابه‌های «اکدینان» آنها به هم راه داشته‌اند و احتمالاً «آبز»هایی بوده‌اند متصل به یکدیگر و پیوسته با جریان مداوم آب نسامند آلوده می‌شده‌اند و با آب آلوده شستشوی پاکیزه بدن جایز نبوده است. نیز، آب نسامند و تراوش آلاشهای بدن خاک را می‌آلوده است و راه حل پرسنده - که آب ناپاک گرمابه و «فاضلاب» آن هرگاه به زمین گشاده و روباز و «خورشیدنگرش» برود و زمین را کمتر بیالاید و در معرض تابش آفتاب، ناپاکی آن زدوده گردد، آیا از شدت آلودگی و گناه خواهد کاست - باز به نظر فتوادهنده درست و کامل نبوده است. حقیقت آن است که در این مسأله، گناهی طبیعی^۱ منظور می‌گردد که در آن، محض آلودن آب و زمین گناه به شمار می‌آید و به اصطلاح «گناه اندر آب و اندر آتش»، یعنی «نسبت به» آب و آتش مطرح است.

1. natural sin.

احتمالاً «آبزَن» در کارنامه اردشیر بابکان، که شاهنامه آن را به «گرمابه» برگردانیده است،^۱ با شکل عادی و عرفی و کاربرد نامقدس و معمولی خود، با داشتن شباهت بیشتر به گرمابه‌های خزینه و عمومی دوران جدید، چندان مورد تأیید فقهی نبوده است. وصفی بیشتر از این گونه حمام، که با شرح فرهنگ فارسی از آن هماهنگ است، در حمام خون ضحاک در شاهنامه می‌آید. در آنجا واژه «آبدَن» را می‌بینیم که شاید صورتی دیگر از واژه «آبدان» باشد و بهرکم، برخی از نسخه‌های دستنویس شاهنامه آن را به صورت «آبزَن» هم ضبط کرده‌اند:

دلش ز آن زده فال پُر آتش است همه زندگانی بر او ناخوش است
همی خون دام و دد و مرد و زن بریزد گُند در یکی آبدَن
مگر کو سر و تن بشوید به خون شود فال اخترشناسان نگون^۲

در گرمابه‌های بهدینان، بر طبق آن اصول فقهی که اینک در کتابهای پهلوی ضبط است، فضای آزاد و سرگشاده و وسیع تابش آفتاب را بر زمین نسامند و همچنین تن شستشوشونده میسر می‌کرده است و می‌توان استنباط کرد که سرپوشیدگی آن را ناروا می‌شمرده‌اند. نیز، آب پاک، بنا بر شرایط و تعریف ویژه دینی - مثلاً نبودن هدر و نسا در آن، در سه گام سه پای از بالا و زیر و زیر آب^۳ - می‌بایست تنها یک بار مورد استفاده قرار گیرد و بیگمان گرمابه‌ای همانند «حمام خزینه» منبع گناه نساپراکنی و نسا بردن بر تن خویش به شمار می‌آمده است. هم، آب را بهتر می‌دانسته‌اند که در پرتو آفتاب گرم کنند تا بر آتش؛ و بی‌هیچ تردید، نمی‌بایست آتش گرم‌کننده آب با نسا آلوده شود. طرحی که برای شستشوی بدن در غسل برشَنوم و «پیشه و سامان»^۴ به شرح آمده است، احتمالاً نمایی از گرمابه اوستایی کهن را تصویر می‌کند: آبهای آلوده باید در «مَغ»^۵ یا چاله‌هایی روباز می‌رفته است تا زمین را به کمترین میزان

۱. شاهنامه، ج ۷، ص ۱۱۹ بیت ۱۱۳.

۲. شاهنامه، ج ۱، ص ۷۰.

۳. شایست ناشایست، فصل دوم، بند ۷۷، ص ۲۹، و ص ۵۴ و ص ۵۵.

۴. همان کتاب، صص ۵۲-۵۴.

۵. همان، ص ۵۴.

بیالاید و در معرض تابش آفتاب باشد و شاید در درازی زمانی معین - احتمالاً یک سال^۱ - پاک و «طاهر» گردد. هنگام شستشوی بدن، به احتمال زیاد، سنگی در زیر پای قرار می‌گرفته است و آب را از بلندی بر بدن می‌ریخته‌اند. شیوه ریختن آب شاید همانند غسل‌های امروزی بوده است که در آن، ترشح و تراوش آب - و به اصطلاح زبان یزدی «پُشفته»^۲ - نباید بر تن شستشوگر بریزد.

طرحی از این شیوه غسل و شستشوی بدن تا چندی پیش در یزد معمول بود: شستشوی بدن - یا به اصطلاح «آب بر کردن» - بهتر بود در تابستان در فضایی باز، مانند «پیش‌باغچه» و حیاط و مکانی سرگشاده و روبه آفتاب و در زمستان در طویله و جایگاه گوسفندان انجام گیرد و نیز، پشت بام جای مناسبی برای آن به شمار می‌رفت. هنگام «آب بر کردن» شخص باید بر روی سنگی می‌ایستاد، و نه خشت یا زمین خاکی و حتی شنی. همچنین پا نهادن شخص ناپاک بر زمین گلین و خشت خام و پخته گناه بود. به همین منظور در راه‌پله‌های آجری، یک ردیف سنگ بر پله‌ها کار گذاشته بودند که از سطح زمین تا پشت بام ادامه داشت و برای غسل کردن از روی آن می‌گذشتند. گاه نیز بر پله‌ها سنگ می‌چیدند و پا بر آن می‌نهادند تا بر بام خانه برسند و سر و تن بشویند.

حمام‌های سرپوشیده جدید گرچه مورد استفاده قرار گرفت، اما در آغاز با اکراه و اعتراضی زودگذر و مبهم و گنگ همراه بود. سپس قریب چهل سال پیش، مثلاً در رحمت‌آباد حومه شهر یزد، پس از شستشو با شیر آب گرم در حمام دوشی ده، در اطاق وسیع رختکن، یکبار دیگر تن را با آب می‌شستند. شادروان بانوی اسفندیار پارسی، که اینک نزدیک به هفتاد سال از تولد او می‌گذرد و در رعایت اصول و فروع دینی بسیار مقید بود، با اکراه تمام به حمام سرپوشیده و کم‌نور و کوچک خانه

۱. یک سال زمانی است که در طی آن نسا اگر در معرض آفتاب باشد تطهیر می‌شود؛ این نکته مثلاً در شایست‌ناشایست، فصل دوم، بندهای ۱۵ و ۱۶ و ۶۲ و ۱۰۹ می‌آید.

۲. «پُشفته» در زبان دری زرتشتی و لهجه فارس یزدی برای «چکیدن و چکه‌های آب ناپاک و آلاینده» به کار می‌رود و احتمالاً با *passixt* و *passing* پهلوی خویشاوند است، با ابدال x میان آوایی و f به یکدیگر.

می‌رفت و هرگز بی شستشوی بدن و پای خود در اطاق رختکن، جامه نمی‌پوشید و در توجیه این کار می‌گفت: «در حمام، چرک و کثافت ریخته می‌شود، ناپاک است؛ هر کس به آنجا برود، باید تن خود را بشوید و آب بَرکند!»

امروزه تغییر شرایط زندگانی و پدید آمدن گرمابه‌های بهداشتی‌تر و پاک‌تر، بیگمان در عمل، بر رعایت اصول کهن و باورهای پیرامون آنها غلبه کرده است و نیز پنداشته‌هایی که مبنای پیدایش آن احکام کهن بوده‌اند، اغلب به فراموشی افتاده‌اند. اما پنداره‌هایی بازمانده از آنها، به شکل «بی‌آزار» و منفرد و تنها برجای است: هنوز اشیایی که در حمام خانه‌ها قرار گیرند، در خانواده‌های سنتی زرتشتی هرگز به آشپزخانه‌ها برده نمی‌شوند و ناپاک‌تر از آن به شمار می‌آیند که بتوان آنها را در آشپزخانه نهاد؛ ظروف تهیه و پخت و مصرف خوراک را هرگز در حمام نمی‌گذارند و قطعاً نمی‌شود در طشت لباسشویی یا ظروف حمل لباسهای شسته، ظرفهای غذا و لوازم خوراک‌خوری را قرار داد و شست یا حمل کرد.

این گونه تباین و جدایی، که البته امروزه دلائل پزشکی و بهداشتی بسیار برای آن می‌توان برشمرد، و پیشرفت دانش پزشکی و شناخت انواع میکربها و قارچهای ذره‌بینی و انگلها درستی آن را گواهی می‌کند، بواقع تکیه‌گاه اصلی و نهایی خود را در پنداره‌هایی می‌یابد که به مثابه نخستینه‌هایی فرهنگی، زیرساخت پنداشته‌های گروندگان را درباره «پاک و ناپاک» می‌سازد و پدید می‌آورد. این قبیل پنداره و تمایزات با سرسختی بر نخستین آموزشهای پیگیر و دائمی فرد در خانه و گروه استوار است و بزودی، با گذشت نخستین سالهای عمر، به صورت جزئی اساسی و بنیادین در وجود فرد در می‌آید و در ماورای منطق و فراسوی هرگونه استدلال و دانش خودآگاه، جای عمیق و وسیع خود را می‌گشاید و در ناخودآگاهترین لحظات، آزادانه بر هر حکم منطقی پیشی می‌گیرد و سبقت می‌جوید.

به بیان دیگر، احکام کهنسالی را می‌توان یافت که فرضاً فرد عادی زرتشتی با جمله «دلم نمی‌رود»، یعنی «اکراه دارم و نمی‌توانم تحملش کنم»، به رعایت آنها می‌پردازد؛ ولی با پیگیری در تاریخ تطور مفاهیم اجتماعی، شالوده آنها در اصول

کهن و فراموش شده‌ای یافت می‌شود که دیرگاهی است دیگر در کتابها نیز مشکل که اثری از آنها بر جای مانده باشد. شاید در روزگار نخستین نیز تعداد اندکی از مردمان به آن پنداشته‌ها گروش و باور و بویژه حتی از بنیاد نخستین و اصلی آنها اطلاع و آگاهی دقیق داشته‌اند.

مثال آنها یکی این پنداشته و نندیدادی و فقهی قدیمی است که «خشک با خشک نمی‌آمیزد»، اما رطوبت و نم آب موجب سرایت ناپاکی و ریمنی است. همچنین حکم فقهی ضرورت «پرهیز نسا» در شکل‌های گوناگون و پُرتنوع آن، و بویژه تأثیر سالم آفتاب و آزادی فضا و گذشت زمان در کاهش آلودگیها و زدایش ریمنی و ناپاکی: همچنان که بدرستی آبهای آلوده و زمینهای ناپاک را گذشت سالیان و پرتو خورشید می‌تواند تطهیر کند، نیز به همین روال، احکام فقهی کهنسال در این باره و پیامدهای متنوع آنها حضور خود را در فرهنگ جامعه زرتشتی، بهرکم در نزد گروندگان سنتی آن، زنده نگاه داشته است و یادگار حقیقی و پابرجا و سرسخت آن حرمت و ابرام شگفت است بر پاک داشتن آب و آتش و زمین و هوا، که در فرهنگ ما از دیرباز شناخته و دارای ارزش و جایگاه برتر است.

بیگمان پدید آوردن احکام فقهی پُرتفصیلی که بدین گونه همه جوانب و ابعاد و اجزای زندگانی فرد و جامعه را دربرگیرد و ببوشاند، مستلزم تلاشی پیگیر و سخت مبرم و همه گیر، در طی نسلها بوده است و بنیاد و شالوده مفاهیم فقهی مستحکمی را ساخته است که آثار آنها را با شکل‌های گوناگون می‌توان باز یافت. در این راه، بسا مفاهیم و احکامی که برای رفع تضاد و برخورد اصول و پنداشته‌های مختلف با یکدیگر پدید آمده بود و اینک خود آن اصول و پنداشته‌ها، و در نتیجه، برخورد و تضاد آنها با یکدیگر از یادها رفته و به فراموشی سپرده شده‌اند، اما آن راه‌حُلها و مفاهیم و احکامی که به دنبال آنها خلق گشته‌اند، همچنان در خاطره و ضمیر جمعی و فرهنگی مردم باز مانده‌اند. در این راستا، در فرهنگ ما «زیر ساخت» و تصوراتی پنهان و ناگفته برجای است که همگان در آن موافقت دارند و بدان عمل می‌کنند، مثل شستشوی دست و روی و دهان در بامداد و پس از خواب. گاهی نیز در

ضرب المثلّی، وجهی از آن دستورهای کهنسال به زبان می آید، و مثلاً زرتشتیان قدیمی می گویند: «مگر به پای آتش بزرگ باید بروی که با عجله آب بر می کنی و سر و تن می شویی و از خانه بیرون می دوی؟!»*

* فرهنگ (فصلنامه علمی - پژوهشی: ویژه نامه تاریخ). پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. سال نهم، شماره سوم، شماره مسلسل ۱۹، پاییز ۱۳۷۵، صص ۲۰۷-۲۲۱.

آلایش رنگ

مفاهیم دینی، که انعکاسی از اشیاء و حوادث و امور طبیعی و واقعی را در بر دارد، برشهایی از واقعیت را انتزاع می‌کند و آنها را با پنداشته‌هایی بنیادین و معین هماهنگ و همساز می‌گرداند که به همان دین باز می‌گردند و ترکیب گشتن آنها با یکدیگر، به مثابه یک رشته فعل و انفعالات پیچیده و دقیق، تصورات را با شکلی بدیع و نوساخته صورت‌بندی و بازآفرینی می‌کند. در این فرآیند، آنچه مستقیماً به نیازمندیهای نخستین و اولین بشری،^۱ مانند خوردن و خفتن، و واقعیاتی ملموس و انضمامی و هستمند،* مانند درخت و کوه، بازسته باشد، در بنیاد خویش معمولاً کمتر دستخوش تغییر و دیگرگونی می‌شود. اما تصوراتی که پیرامون نیازمندیهای ثانوی بشری، مانند نیاز طبیعی به سوگواری در مرگ، بزندهای زایش یا نوایی^۲ پدید می‌آید و بویژه به عنوان دستاوردهای ذهنی و انتزاعی فرهنگی مطرح می‌شود، بسی بیشتر مستعد و آماده آن است که شکلهایی تازه به خود گیرد و نوساختگی یابد.

پنداشته‌های وابسته به گروه نخستین در فرهنگهای بشری اغلب همانند و ثابت‌اند، و پنداشته‌های گروه دوم باگوناگونی و تنوع بیشتر پدیدار می‌شوند و نمود می‌یابند. پس آنگاه همین پنداشته‌های نوساخته و برساخته تاریخ جوامع بشری، خود به صورت واقعیت‌های متمایز فرهنگی و دینی وجودشان به چشم می‌خورد. بویژه برای شناخت و توصیف پنداشته‌های نوع اخیر است که باید عقاید و نظریات بنیادینی را منظور داشت که در ترکیب و ساخت آنها به کار رفته‌اند.^۳

در کتاب *ارداویرافنامه*، که شرح عروج ارداویراف، قدیس نامبردار زرتشتی، و

۱. آگ‌برن و نیم‌کوف، زمینه جامعه‌شناسی، صص ۳۳۳-۳۳۴.

2. initiation.

۳. «مقاله تحلیلی بر اسطوره باران‌کرداری» (گفتار شماره ۲، از همین مجموعه).

دیدار او از بهشت و دوزخ است، در فصل هفتاد و سوم، صحنه‌ای توصیف می‌گردد که گناهی شگفت در آن مطرح است:

روان زنانی را دیدم که (از) ده انگشت آنان خون و چرک می‌آمد و پیشاب می‌کردند و می‌مزیدند و می‌خوردند، و به هر دو چشم (آنان) کرم می‌آمد. پرسیدم که این روانها کیانند و چه گناه کردند که چنان گران پادافراه بزنند؟ سروش پرهیزگار و ایزدآذر گوید که این روان آن زنان دُرُوند است که رنگ نهاندند و موی کسان را به پیرایش داشتند و چشم ایزدان و مردمان را بستند.^۱

برای دریافتن چگونگی چنین گناهی باید به بازبینی فنِ رنگریزی در آن روزگار و نیز مفاهیم خَرَفُستَر،^۲ یا جانور اهریمنی، و ریمنی، یا آلودگی از هِدُر و نِسا، و به همین روال ناپسندیدگی افزودنِ رنگ بر موی و بدن پرداخت:

رنگ طبیعی در دنیای کهن، چنان که هنوز هم کاربرد آن توصیه می‌گردد و ارزشمند است، گاه از حشرات گرفته می‌شده است. در این باره، در فرهنگ فارسی معین، ذیل واژه‌های «قرمز» و «قرمزدانه» می‌آید که رنگ مرغوب قرمز را از حشره موسوم به قرمزدانه یا دودالِ صُباغین می‌گرفته‌اند. این چنین حشره یا خرفستری را در کتاب بندهش «اندر آتش» خوانده‌اند: «کرم ابریشم و نیز آن که اندر آتش است، که در ناحیه خراسان بُود، که رنگِ سرخ را از او رزند (= رنگ آمیزی کنند و به دست آورند)».^۳

در جانورشناسی ایران کهن، که مثل دیگر علوم در دنیای باستانی، قداست داشت، حشرات از خرفستران یا موجودات موزی زیانگری به شمار می‌آمدند که اهریمن آنان را برای آزار و تباهی آفرینشِ هرمزدی آفریده است. خرفستران، از مور

۱. - بهار، پژوهشی در اساطیر ایران، ۱۳۶۲، ص ۲۷۶. (واژه‌های درون کمان بر متن افزوده شده است).

2. xrafstar.

۳. بندهش، ترجمه بهار، ص ۹۸.

تا مار، همه را دارای نیروی اهریمنی جادو می‌دانستند^۱ و بر سودمندی آنان با تردید نگاه می‌کردند.^۲ «دادار اورمزد بفرزانگی و مهسودی»، یعنی مصلحت، کرم ابریشم و زنبور عسل یا «مگس انگبین» را به سود آفریدگان خود بازگردانید^۳ و این از خردمندی و توانایی او است که هر بدی را فرازمندی می‌بخشد و نیکو می‌سازد. کرم ابریشم هدیه اهریمن به زن نابخردِ طهمورث است.^۴ اهریمن زن را فریفت. زن فریفته و با اهریمن هم‌پیمان شد و زمانی رازِ شوی را بر ابلیس فاش کرد که طهمورث دیوبند:

برفت اهرمن را به افسون ببست چو بر تیزرو بارگی بر نشست

زمان تا زمان زینش بر ساختی همی گرد گیتیش برتاختی^۵

پس دیو، با دانستن رازِ ترسِ طهمورث از دروازه دوزخ، چون به آنجا رسید، طهمورث را که سی سال بود اسیرش کرده بود و «به بارگی» گرفته بود، از پشت خود بر زمین زد و خود را از بند رهانید. پس اهریمن دو هدیه به زن داد که یکی از آن دو کرم ابریشم است.^۶ این حشره نیز با همه گرانقدریِ فرآورده نازک خود، چندان مبری از عیب و خوشایند نیست، و خرید و فروش تخم آن را گاه خوش ندارند. گزارش مقدس دیگری حکم می‌کند که «هذر» و «نسا» پلشت و ناپاک است. هدر هر آن چیز ناپاکی است که از تنِ زنده جدا شود، مانند چرکِ زخم و آب دهان و خلط سینه، و حتی اشک چشم. نسا عبارت است از جسدِ مرده یا بخشی از آن و نیز هر بخش جداگشته از بدن، مانند استخوان و گوشت و پوست.^۷ درباره نسا بودن یا نبودنِ جسدِ جانوران، جزئیاتِ ناپاکی و ریمنی و همچنین قواعد تطهیر از نجاست،

۱. همانجا، س ۱ تا ۹.

۲. روایات داراب هرمزیار، ج ۱، ص ۲۶۸.

۳. بندهش، ترجمه بهار، ص ۹۹.

۴. بررسی دستنویس م. او ۲۹، صص ۱۸۳-۱۸۶ (قطعه شماره ۳، بندهای ۷-۲۶).

۵. شاهنامه، ج ۱، ص ۳۷.

۶. بررسی دستنویس م. او ۲۹، صص ۱۸۵-۱۸۶ (بندهای ۲۵ و ۲۶).

۷. پیتِ پشیمانی بلند، کرده پنجم، در زند خرده اوستا، صص ۷۱-۷۰.

جدالهای سخت و آموزشهای فقهی گوناگون وجود داشته است، که در اصل به سه نظریه آموزش و «چاشته»، منسوب به میدیوماه و آبزرگ و پیشگسیر باز می‌گردد.^۱ این نظرات گاهی ناهمداستانی و اختلاف دارند و صاحبان آنها، هر یک به شیوه خود، پنداشته‌های مقدّس را تفسیر می‌کنند، اما در اصول همداستان (پهلوی: ham-dādestān) و هماهنگ‌اند.

بنابراین نظریات کهن فقهی، خرفستر آفریده زیانکار و جادوی اهریمن، بویژه پس از مرگ، ناپاک و «هدر خرفستر آن (= هدر گران (و بسیار پلید))»^۲ است و نباید آن را با زندگانی مردم پرهیزگار و آفرینش هرمزدی درآمیخت. به همین دلیل، بخوبی می‌توان دید که چرا رنگریزی با تن جانوری مانند قرمز دانه یا «اندر آتش» گناه است:

- پارچه و جامه که با کرمیز و دیگر خرفستر (خُرد شده و) ساییده (؟)، رنگ شده باشد، جایز است یا نه؟

- هر چه با خرفستر رنگ شده باشد، جایز نیست. آن نیز که با هدر و نسا (رنگ شده باشد)، جایز نیست.^۳

منابعی دیگر، از آن جمله روایات داراب هرمزیار، نیز همین گونه احکام را تأیید می‌کند: «دیگر چرم مردار که رنگ کرده باشد که جُددین رنگین کرده باشد آن چرم ناپاکست روا نیست و چرم که بجیزی که پلید و ریمن شود آن چرم پاک نیست».^۴ با توجه به تعریف هدر و نسا، موی که از بدن آدمی جدا شود، ناپاک است و آرایشگر که موی را می‌آراید و می‌پیراید، طبعاً مرتکب گناه می‌گردد. چگونگی فنّ آرایش چهره و گیسو در آن روزگار بر ما روشن نیست و از این روی درک مطلب زیر دشوار است:

۱. «مقاله «چاشته‌ها»، از نگارنده.

۲. دستنویس ت د ۲، ص ۶۵۹، س ۵، در کتاب فقهی موسوم به زندفرگرد وندیداد. نگارنده آوانویسی و ترجمه این کتاب را در دست چاپ دارد.

۳. همان کتاب، ص ۶۶۳، س ۶ تا ۹.

۴. روایات داراب هرمزیار، ج ۱، ص ۲۷۲.

- هرکه موی را بگند (و) بُن (و ریشه) آن را با جویدن به دندان بیفکند، پس

دایستان (= حکم) او چگونه (است)؟

- ریمن (است) و با هر باری که بُن (موی) باز (به دهان) او شود، بُنوی (و

بار دیگر، گناه) مرگزبان (= مستوجب مرگ) (او را) بر ذمه باشد. اگر (موی

را) بپزد و بُن (و ریشه مو) با (آن) نباشد، یا بُن (مو) را به دندان نه، بلکه در

میان (و وسط تار آن) و یا (بر) تن (شخص) موی را بپزد، پس او را

دایستان چه (است)؟

- هر یک تای (و تار) را (که بپزد)، پس (گناه) هدر خوردن کند و او را

سیصد (؟) استیر. توختن (و تاوان) گناه را اگر در زنده بودن (خود) نگذارد

(و ادا نکند)، پس مرده وی را نبخشند بهشت برین!^۱

«بستن چشم ایزدان و مردم» دنباله همین تصوّر ناپسندیدگی آرایش و جلوه گری

زنانه است که افزودن هرگونه رنگ را بر تن آدمی ناخوشایند و مکروه می دارد. نیز

رنگ کردن موی امکان دارد معادل گناه «نهادن هدر بر تن» باشد:

- هرکه را باید با برشَنوم (= تطهیر و غسل ویژه) شستشو کردن و موی را

رنگ کرده باشد، پس جایز است یا نه؟

- اگر نه با هدر (موی را) رنگ کرده باشد، جایز است. اگر با هدر رنگ کرده

باشد، جایز نیست، و اندازه (آلوده کننده) هدر ذره ای (از آن است).^۲

دامنه این تصوّر و اکراه تا خالکوبی بدن هم کشانده می شود و با شیوه باستانی

پزشکی و مداوای دیرینه سنتی، که گاه داغ کردن و خالکوبی^۳ تن را برای درمان درد

و بادهای مرضی بدن بیمار تجویز می کند، آمیختگی و تضاد می یابد:

۱. زنده فرگرد و نندیداد، ص ۶۶۱، س ۳ تا ۱۲.

۲. همان، ص ۶۶۳، س ۲ تا ۶.

۳. دوست گرامی، آقای محمدرضا محمدی، این اطلاع را به من دادند که بویژه سنت خالکوبی به پهلوانان زورخانه بازمی گشته است (رساله کارشناسی ارشد دوشیزه یاس محمدی. ثبت شده در رشته تصویرسازی: دانشکده هنرهای زیبای دانشگاه تهران، سال ۱۳۷۸، با عنوان: خالکوبی در جهان: پژوهش تاریخی و مقایسه نقوش ایرانی و غیرایرانی در خالکوبی).

- هر که رنگ (بر) تن خویش افزوده باشد و رنگ در (تن) نهد، پس دادستان (= حکم) او چون (است)؟ اگر ریمن بشود، پس او را شویش (و تطهیر به) کار (= سودمند و ممکن) (است) یا نه؟

- اگر رنگ را به آب اندر نهد، ریمن مرگزان (است). اگر رنگ را به گُمیزگاو یا آب تن تخمه (= آب گیاهان و نبات) یا به (شکل) خشک اندر نهد، پس سیصد استیر گناه (بر ذمه او است) و تن (او را) ریمنی و مرگزانی نباشد. برای درمان بردن (و درمان کردن) بادِ دُرُوند (= باد مرضی و درد) جایز (است) و اگر روزگار ایدون بر او به نرفته باشد که رنگ با تن او ایدون آمیخته باشد (که) با تن یکساخت (= یکپارچه و جداناشدنی) بشده باشد، با برش نوم باید شستشو کند و نیز از ریمنی (چون) او را شستشو باید کرد و نتواند، اگر روزگار بر او برفت (= گذشت) (و رنگ) با تن (او) یکساخت بشد، (بنا بر چاشته) میدیوماهی، شاید (= جایز است)؛ (بنابر چاشته) اَبَرکی نشاید. اگر با گناهکاری او را (ریمنی باشد، بنابر چاشته) میدیوماهی نیز نشاید. پس اگر با پَتّ (= توبه و جبران کردن گناه) همانا بناگاهکاری بازگشتن (خواهد، بنا بر چاشته) ابرگی پس (خالکوبی تن) او را باید گُند و باید گذاشت تا ریش (و زخم تن) درست بشود (و التیام یابد) یا با سنگِ کرم (= داغ) و گُمیزگاو (آن را) بسوزانند و سپس او را همانا شستشو دهند. اگر جای (زخم تن) از آن که کنده شد، بیمگین (و خطرناک) باشد و نیز با دارو، بیژدن (= زایل کردن) (آن) نتوان، پس او را شستشو باید کرد و از آب و آتش و بَرَسَم (= شاخه گیاه که در مراسم دینی به کار می رود) و مرد پرهیزگار همانا باید پرهیز (و دوری) کند. برای زوتی (= زوت بودن و برگزار کردن نیایشهای روزانه و ستایشهای ضروری) خویش شایسته است.^۱

چنان که دیده می شود، در همین قطعه، مفاهیم دیگری باز در میان می آید که

۱. زندفرگرد و نندیداد، ص ۶۶۱، س ۱۲ تا ص ۶۶۳، س ۲.

برای بازشناختن و تعریف و توصیف آنها باید پنداشته‌های مقدس دیگری را به میان کشید، مانند قداست آب، که خود یکی از عناصر چهارگانه مقدس است و نباید آن را آلوده کرد؛ انواع و مدارج گناهان و نیز شیوه جبران کردن و «توختن» آنها؛ توبه و خواندن دعای توبه یا پت؛ اعتراف به گناه و پرداخت تاوان و دیه، یا خوردن تازیانه و سرانجام بازگشتن به بیگناهی نخستین؛ چگونگی برگزار کردن نیایشها و تطهیر و نوعی پرهیزمندی و طهارت دائمی در زندگانی هم بخشی دیگر از این عقاید باستانی است.^۱ این مفاهیم که هر یک مبتنی بر گزارشی مقدس است - و درباره واحدهای ساختاری آنها و نیز جایگاهی که می‌توانند در واحدهای ساختاری بزرگتر از خود بگیرند، می‌توان به گفتگو پرداخت - در بنیاد خود قداست دارند و برداشت و نظرگاهی دینی را به میان می‌آورند که مورد باور و تصدیق است. پس، به کار تعیین و تعریف رفتار بآیین و دینی درست مردم می‌آید و وظایف و چگونگی اعمال گرونده را معلوم می‌دارند. گرونده درست آیین مکلف است که همه آنها را بپذیرد و گردن نهد تا «اشو» و پرهیزگار و پارسا شمرده شود و «دُرَوند» و گناهکار نباشد.

در این دستورهای دینی و فقهی، که رفتار درست آیینی را فرمان می‌دهد و با قواعد و قوانین جامعه ارتباط و پیوند می‌یابد، نظرگاه اصلی بر حذر داشتن گرونده از رفتار نادرست در برابر دیگران و در اجتماع است. شیوه رفتاری که وی به آن راهبری می‌شود، در چارچوب گزارشهای مقدسی قابل توصیف و توجیه است که در همان فرهنگ و دین، نوساختگی یافته است و خود مرکب از واحدهای ساختاری معینی است که هر یک به مثابه جزئی کوچکتر در ساخت پنداشته بزرگتر نقش دارند و به کار رفته‌اند. این مفاهیم، و نیز مفاهیم دیگری که همانند آنها رفتار درست و صحیح دینی را تعیین می‌کنند، چونان مجموعه پیوسته و وابسته به یکدیگر، رفتار بهنجار را از جنبه‌های گوناگون در کنترل و ضبط خود می‌گیرند و فرد را برای رسیدن به زندگانی دینی درست و رستگاری روان، بنا بر تعریف خود،

۱. این مفاهیم مثلاً در کتاب شایست‌ناشایست آمده است.

هدایت می نمایند. هرچند بخشهایی از این مجموعه، در نگاه اول، چندان سودمند به نظر نمی رسد که موجب رستگاری زندگانی دنیوی گردد، در نهایت و به مثابه پُرچین و دیواری، تگه هایی از ابزاری کارآمد است و به کار پشتیبانی و حفاظت شیوه رفتاری اعضای جامعه می آید که پاره هایی از آن رفتار نقش حیاتی در حفاظت افراد و کل جامعه دارد؛ زیرا در همین رشته فرمانها است که قتل و زنا و دزدی نیز ناپسند و گناه شمرده می شود و در پناه آن، بیشترین تعداد اعضای جامعه می توانند زنده بمانند، زندگانی کنند و فرزندانی به بار آورند. از این روی است که مجموعه همین گونه عقاید، بهمراهی باورهای اصلی تر و درست تر و منطقی تر، موجب بقای اجتماع و نوع بشر می گردد.*

پنداشته ناپاکی و تطهیر در کتاب شایست ناشایست*

تکوین و نقش پنداشته ناپاکی و تطهیر

شایست ناشایست^۱ نام کتابی به زبان فارسی میانه زرتشتی یا پهلوی است که در آن مطالب گوناگون فقهی مطرح می‌شود و احتمال می‌دهند که در زمان ساسانیان نوشته شده باشد.^۲ بواسطه همانندی مفاد آن با نوشته‌های دیگری، چون زند و نندیداد و نیرنگستان، و با توجه به اختصار و نظم و ترتیب چشمگیر مطالب، می‌توان آن را گلچینی از مباحث فقهی آن روزگار دانست که احیاناً به عنوان کتاب راهنمای فقهی و دستنامه^۳ به کار می‌رفته است. هرچند پیوستگی مضامین، که با تداعی معانی هم همراه است، گاهی جدا کردن فصلهای آن را از یکدیگر دشوار می‌کند، در هشت فصل نخستین آن هر بار موضوعی خاص مورد گفتگو است. فصلهای دوم و سوم این کتاب به بحث درباره آلودگی و نجاست یا به اصطلاح «ریمنی» (پهلوی: rēmanīh) و شیوه‌های پرهیز از آن می‌پردازد. از نظر تاریخی، مطالب این دو فصل را در زند و نندیداد، یا تفسیر پهلوی بر کتاب

* در این بررسی کوشش بر تحلیل و توصیف پنداشته نجاست و تطهیر در متنی واحد، با یاری گرفتن از برخی مفاهیم زبان‌شناسی جدید است. از استاد ارجمند، آقای دکتر علی محمد حقشناس که پیش از چاپ شدن آن را خوانده و مرا راهنمایی کرده‌اند، سپاسگزارم؛ گرچه هر نادرستی و اشتباهی را در این گفتار خود پاسخگو خواهم بود.

1. Tavadia, (ed.), *Šāyast Nē-Šāyast*, 1930; Kotwal, (ed.), 1969, *The Supplementary Texts to the Šāyast Nē-Šāyest*.

طاوسی، واژه‌نامه شایست ناشایست؛ شایست ناشایست ترجمه نگارنده.

نیز «تحلیلی بر اسطوره باران کرداری» (گفتار شماره ۳ در همین مجموعه).

۲. تاوادی، همان کتاب، صص ۱-۲.

وندیداد باید جستجو کرد. وندیداد کتاب یا نسکِ نوزدهم از بیست و یک نسک اوستای دوران ساسانیان و یکی از پنج کتاب اوستای کنونی است و آن را در شایست ناشایست «نسکِ داد»، یعنی کتاب قانون و قواعد نیز خوانده‌اند (۱۲ - ۴، ۲۰، ۲۳)^۱ و مطالب کهنه و فرسوده آن از دیرباز مورد توجه بوده است. بر اصل اوستایی تفاسیری افزوده‌اند که بیشتر همان در شایست ناشایست و نیز با تفصیل بسیار در کتابی به نام زندِ فرگرد وندیداد^۲ آمده است. جزئیات این نظریات و آرای کهن در سه آموزش و مکتب یا «چاشته»^۳ شکل گرفته است که ظاهراً به نام سه پیشوای آنها اَبَرگ و مَئِدیوماه و احتمالاً پیشگسیر^۴ یا سوشیانس نامیده می‌شده است. تشخیص تعلق مفسران و صاحبان رای و فتوا، که نام آنها یاد می‌شود و گویا به آنان پوریوتکیش (پهلوی: pōryōtkēš) یا نخستین دین‌آوردگان می‌گفته‌اند، به سه چاشته زَبَرنوشته آسان نیست، اما به اصطلاح خود شایست ناشایست «هست که سست تر و هست که سخت تر» اند (۴-۱).

در آغاز به نظر نمی‌رسد که ریمنی و شیوه پرهیز آن در فصلهای دوم و سوم کتاب شایست ناشایست با یکدیگر پیوستاری و تداوم داشته باشد. زیرا موضوع فصل دوم ریمنی ناشی از مرگ و تماس با مرده و جسد او است و در فصل سوم پیرامون عادت ماهیانه زنان و ناپاکی آن و نیز زایمان و سقط جنین و ریمنی و روش رفتار در آن دوران گفتگو می‌شود. با وجود این، نه تنها اصطلاحات مشترکی، مانند ریمنی و همگرزگی^۵ در هر دو به کار می‌رود، بلکه در حقیقت، مسأله واحدی در این دو فصل مطرح می‌گردد و آن [± آغاز زندگانی] است: مرگ و زایمان، یا صورت منفی

۱. عددهای درون کمان شماره فصل و بند شایست ناشایست است (منظور از ۱۲-۴، ۲۰، ۲۳، فصل ۱۲، بندهای ۴ و ۲۰ و ۲۳ است).

۲. این کتاب در دستنویس ت د ۲، صص ۴۳۳-۶۷۳ (مطابق چاپ عکسی) می‌آید. آوانویسی و ترجمه آن از نگارنده زیر چاپ است.

۳. این صورت در فارسی زرتشتی برای častag پهلوی می‌آید، مثلاً روایات داراب هرمزیار، ج ۱، ص ۱۲۱.

۴. - مقاله «چاشته‌ها»، از نگارنده (یاد بهار).

۵. پهلوی: hamgarzagih - دنباله همین نوشته.

آن، یعنی [ـ زایمان]، که می‌تواند سقط جنین یا قاعدگی و عدم آبستنی باشد. حیات مهمترین واقعیت در جامعه، و تولد و مرگ اعضای گروه مهمترین حادثه است. در برابر این پدیده شگفت، که مستقیماً ما را در برابر پرسشهای هستی قرار می‌دهد، جامعه به اعضای خود می‌آموزد که باید بکوشند تا از طرح و شیوه رفتاری اجتماعی پیروی کنند تا بهنجار^۱ شمرده شوند و از گناه دور مانند. این طرح یا شیوه رفتاری، همراه با گزارش مقدسی که آن را توصیف و توجیه می‌کند، مجموعه‌ای می‌سازد و این مجموعه را می‌توان «نمونه نخستین»^۲ رفتار آیینی نامید.

در کتاب شایست‌ناشایست، داد، یعنی کیش و آیین و قواعد رفتاری پوریوتکیشی و غیر آن متمایز شده است و پوریوتکیشان را دارای دین و داد^۳ «اویژه» و خالص و پاک، و گروه دوم را دارای «داد آمیخته» یا به اصطلاح «گمیخته» خوانده‌اند (۶-۷). به نظر می‌رسد که پیروان داد اویژه پوریوتکیشان گروندگان به آیین رسمی دولتی و جزئیات دستورهای پذیرفته روحانیان چندی بوده‌اند که نظر آنان به رسمیت شناخته می‌شده است. دیگران را پیرو «داد گمیخته» می‌دانستند و معاندان و مخالفان را آشموغ^۴ می‌نامیدند که به معنای بدعتگذار و ملحد است. خطوطی اصلی از این گونه آثار جدال فقهی و اجتماعی در روزگار ساسانیان در شایست‌ناشایست پدیدار است و منابع و مآخذ دیگر نیز آنها را تأیید و گاهی نیز روشن می‌کنند. مجموع این دلائل ما را به کشاکش و جدالهای سنگینی توجه می‌دهد که در آن دوران برای تثبیت اقتدار دولت حاکم، یا جناحهای مختلف آن، درگیر بوده است و از دین و عقاید وابسته به آن هم به عنوان ابزار اقتدار سیاسی و وسیله اثبات قدرت استفاده می‌شده است.

چنین استفاده‌هایی از پنداشته‌های آیینی / دینی و امکان کاربرد آنها را در سیاست و تاریخ و حوادث اجتماعی نباید همه واقعیت عقاید مزبور دانست. بلکه، برعکس، کاربرد این گونه مفاهیم بر مبنای نقش و اعتباری که دین و مراسم و

1. normal.

2. archetype.

۳. ← شایست‌ناشایست، فصل ۶، یادداشت ۵.

آیینهای آن در زندگانی فردی و اجتماعی دارد و با سلامتِ روحی فرد و داشتن رفتارِ بهنجار وی در جامعه در پیوستاری نزدیک است، امکان می‌یابد: از آنجا که طرح رفتاری در موارد دینی نیز یکی از هنجارهای اجتماعی^۱ است، فرد بهنجار آنها را می‌آموزد و با زاده و پرورده شدن در جامعه، ارزشهای اجتماعی وابسته به آن را درونی و از آن خود می‌کند. وجه تمایز طرحهای رفتاری آیینی / دینی و پنداشته‌هایی که به آنها بازمی‌گردد، قداست است و مجموعه‌هایی معین از پنداره‌ها و حرکات و اعمال فرهنگی / اجتماعی مشخصی را می‌سازد که ناظر بر موارد حادّ و دشوار و لحظه‌های ویژه و نامعمول حیات است.

پیدایش حیاتِ فرد و از میان رفتن آن در جوامع بشری پدیده‌ی بارزی است که در فرهنگهای بسیاری موضوع «تابو» است و آدمی پیوسته با حیرت و وحشت به آن می‌نگرد. سوگواری در مرگ هم‌نوعان در نزد جانوران نیز گاهی دیده می‌شود و نیز تأثیر آن را در کارکرد اعضای بدن آدمی و ترشح غدد آن می‌توان باز یافت که حاصل آن رنجزدگی سختِ داغدیدگان است. استحالة مدهشی که با مرگ توأم است، در نفس خود، پُرو حشت و غمبار است و مردم بهنجار حتی در برابر مرگ جانورانی که آزارنده یا خوردنی نباشند، تأثر نشان می‌دهند. برپایه و اساس چنین عواملِ سلسله‌التّسبی^۲ و بنیادینی است که در طیّ تاریخ فرهنگی / اجتماعی در جوامع بشری طرحهای رفتاری ویژه پدید می‌آید و فرد طبیعی در معرض آموختن آنها قرار می‌گیرد؛ کودک خطوطِ کلیّ آنها را استخراج می‌کند و گونه‌ای فردی را از آن استنباط و درک و در ضمیر خویش آن را بازآفرینی می‌نماید. در نتیجه، عکس‌العمل او در برابر مرگ، و نیز آغاز حیات، صورتی اجتماعی به خود می‌گیرد که در عین داشتنِ جوهری واحد و همانند با همه افرادِ طبیعیِ نوع بشر، بیشتر به پاسخگویی و رفتارِ مردم همگروه وی شباهت دارد.

پیروی از نمونه نخستین و شیوة رفتاریِ واحد، آموختن یک رشته فعل و

1. social norms.

2. phylogenic.

انفعالات و پاسخهای پدیدار و پنهان در لحظات حوادثِ حادث و بحرانی است. در نتیجه، فرد در شدیدترین و سخت‌ترین تصادمات روحی و وضع شگفت، ناچار نیست عکس‌العمل تند و بی‌شکلی شخصی خویش را تجربه کند و با کوششی خام و نامعین به میزانی نامعلوم آسیب ببیند. بلکه رفتار او در قالبِ طرحی اجتماعی کنترل می‌شود و از حدّت و سرگردانی طبیعی و ساده آن می‌کاهد. فرد، به مثابه یک پیکرمان،^۱ کمتر صدمه می‌خورد و جامعه با همه تاریخ طولانی و تجاربِ نسل‌های متمادنی وی را حمایت می‌کند. در کنار این واقعیت، می‌توان اثبات کرد که هر یک از جلوه‌های رفتار گروهی در جامعه دارای ریشه و بنیاد سودمندی در جهت دادن به رفتار فرد است و در شرایط عادی و طبیعی موجب حفظ تعادلِ اکثریتِ افراد در جوامع سالم، و مقتدرترین افراد در جوامع ناسالم و پُرانحراف می‌گردد. در این باره می‌توان به تفصیل و مشروحاً به گفتگو پرداخت. به عنوان مثال، چگونگی ساخت مفاهیمی که رفتارِ بهنجار را در برابر پایان و آغاز حیات یا [± مرگ] در شایست ناشایست توضیح می‌دهد، توصیف کرد.

واژه، پنداشته، رفتار

در نگاه نخستین، در فصل‌های دوم و سوم شایست‌ناشایست واژه‌هایی را بازمی‌یابیم که در ترجمه راه بهتر آن است که هر واژه به خط فارسی بازنویسی و سپس شرحی برای هر یک در پانوشته آورده شود. برخی از این اصطلاحات اختصاصی به موضوع ناپاکی و تطهیر ندارد، مانند برسَم (barsom)^۲ (۱۸-۲) و پادیابی (pādyābīh) (۵۲-۲)؛ برخی دیگر بیشتر به ناپاکی و تطهیر باز می‌گردد: نَسوش (nasuṣh) (۱-۲)، نَسا (nasā) (۱۶-۲، ۲۲-۳)، نَسانِگانی (nasā-nigānīh) (۹-۲)، هَم‌گرزگی (ham-garzagīh) (۵۴-۲)، هَم‌ریت (hamrīt)، پتریت

1. organism.

۲. گویش به‌دینان: barsam. صورت پهلوی واژه‌ها در درون کمانک آورده شده است و شرح بیشتر برای آنها در ادامه همین گفتار خواهد آمد.

(petrīt) (۵۹-۲ تا ۶۱)، دزش^۱ (dazišn) (۵۵-۲)، ریمنی (۱۲-۲، ۱۵-۳)، ایوبر
 (ēw-bar, ēk-bar) (۱۰۶-۲)، برش نوم^۲ (baršnūm) (۶۵-۲، ۲۴-۳)، پتکوفتن^۳
 (paykōftan) (۵۸-۲، ۱۳-۳)، سگدیده (sag-dīd) (۶۳-۲)، دخمه^۴ (hazzān)
 (۷۵-۲)، خورشیدنگرش (xwaršēd-nigerišn) (۹۸-۲)، چربش^۵ (čarbišn)
 (۷۳-۲)، هِذَر (hixr) (۹۵-۲)، دشتان (daštān) (۱۷-۲، ۱-۳)، پَدویشگ
 (padwēšag) (۷-۲)، یکساخت (ēw-kardag) (۱۶-۲، ۶۳)، جُدساخت
 (jud-kardag) (۱۶-۲).

این واژه‌ها، بنا بر ساخت زبانی خود، اسم یا صفت است و مفهومی ساده و منفرد را القا می‌کند و یا فعل است و ارتباط و پیوستاری مفاهیم ساده و منفرد را بیان می‌دارد و بر عملی دلالت می‌نماید. معهذا، می‌توان از همه آنها صورتهای زبانی دیگری ساخت و آنها را در ترکیبات گوناگون به کار برد، مانند: نسامند (۸-۲)، سگدید کردن (۸۵-۲)، ریمن (۱۸-۲)، ناسگدیده (۶۸-۲)، همگرزه (۶۰-۲)، همگرزه شدن، و جز اینها. بنا براین، فهرست مزبور ناقص و تنها بخشی از واژه‌هایی است که در روساخت^{*} زبانی نمود یافته‌اند. در پس این پیکره زبانی،^{*} پیکره‌ای اساطیری / آیینی نهفته است که گاهی مفاهیم را با نمود صفر ابراز می‌دارد و برای درک آن باید به بافت پیکره نگاه کرد، مثلاً فصل ۲، بند ۱۰۳. گاهی نیز در بافت زبانی، واژه‌هایی به کار می‌رود که جانشین اصطلاحات زرتشتی است. مثلاً به جای «همگرزی»، یعنی نجس شدن بر اثر تماس با جسم ناپاک یا نسا، بر ایستادن نسا (فصل ۲، بند ۱۲)، رسیدن نسا (فصل ۲، بند ۱۷)، افتادن نسا (فصل ۲، بند ۲۳) هم

۱. برای dazišn ← شایست ناشایست، فصل ۲، یادداشت ۱۸، ۴۴.

۲. گویش به‌دینان یا دری زرتشتی: barešnum.

۳. فعل «پتکوفتن» در فارسی زرتشتی به کار رفته است و در ترکیب hem-patku در دری زرتشتی ← شایست ناشایست، فصل ۲، یادداشت ۴۸.

۴. صورت دیگر واژه پهلوی hazdān و دری زرتشتی آن dema (= دخمه) و dadgah (= دادگاه) است.

۵. čarbišn چرک و چربی ناپاک است که در حکم نسا باشد.

به کار رفته است. همین نکته باز وجود مفاهیمی مستقل را گواهی و روشن می‌کند که ترکیباتی از آنها به صورت پیکره اساطیری / آیینی معینی در درون پیکره زبانی نمود می‌یابد. چنین مفاهیمی را می‌توان پنداشته‌های اساطیری / آیینی نامید.

در این فهرست، اصطلاحات را نمی‌توان با نظمی کامل و مطلق ردیف کرد. مفاهیم ارتباطی موج و سیال با یکدیگر دارند و تنها با اختیار کردن نظرگاهی ویژه، می‌توان نظمی نسبی در آنها پدید آورد. چنان که در ترتیب بالا نوعی وجه شباهت میان دو واژه پیاپی هست و به اصطلاح بهرکم یک مؤلفه معنایی^۱ میان آن دو مشترک است. چنین است که برخلاف واحدهای زبانی، که صورت لفظی دارند و در شکل اغلب از یکدیگر متمایز اند، نوعی پیوستاری و تداوم در مفاهیم مورد بحث هست و این معانی گاهی از یکدیگر مجزا نمی‌شوند و تمایز دقیق و روشن ندارند. این ویژگی تنها حاصل کهنگی و ابهام زبان و آیین منعکس در کتاب شایست‌ناشایست نیست، بلکه علت اصلی آن، آن خصیصه مفاهیم آیینی و اساطیری است که در بنیاد و ذات خود سیلان دارد و پیوسته موج و رنگارنگ و پُر از سایه روشن و گونه‌گونگی است. در نتیجه این گونه سیلان، مفاهیم پیوسته با یکدیگر ترکیبات نو و کهنه می‌سازند و یکدیگر را فرا می‌خوانند و به یاد می‌آورند. از این روی است که همیشه گفتگو کردن درباره چنین مفاهیمی مستعد آشفته شدن و پراکنده بودن است.

گرونده نیز خود با همین گونه‌گونی، و نیز سیلان و پیوستگی مفاهیم اساطیری / آیینی روبروی است. چنین سیلانی به مثابه سازوکاری با کارکرد ثابت، ذهنیات وی را درباره جهان واقعی با همه این معانی پیوند می‌دهد و در نتیجه، گرونده در برابر مفاهیم مربوط به مرگ و ریمنی در کتاب شایست‌ناشایست خود را در درون مجموعه پیچیده و درهم تنیده‌ای از پنداشته‌های ثابت و محتوم محاط می‌بیند که بسان واحدهای ساختاری یک کلیت منسجم و پیوسته، یکدیگر را پشتیبانی می‌کنند و هر یک تأثیر ذهنی و تحدید رفتاری دیگری را تشدید و تحکیم می‌نماید. پس، حلقه‌های پیچاپیچ و متواتری پدید می‌آورند که ذهن را از هر سو متأثر و

هدایت، و برداشتها و تصمیمات لحظه‌ای وی را تعیین و تثبیت می‌کنند. به دلیل عادت و تکراری که واحدهای سازنده تصورات مزبور در سراسر زندگانی فرد داشته‌اند و از این نظرگاه تقویت و تحکیم یافته‌اند، پنداشته‌هایی که برای بار نخستین پدیدار می‌گردند و نیز دریافتهایی که سخت فرد را مبهوت و گیج و سرگردان می‌کنند هم از رهگذر آن پیوند و آشنایی، آسانتر بر ذهن تحمیل می‌شوند. بدین ترتیب است که فرد غالباً همه موارد و راهبردهای آیینی آن آموخته‌ها را می‌پذیرد و با سهولت به احکام و سنتهای دینی گردن می‌نهد. افراد اما بنا بر استطاعت و توانایی درونی خویش، هر یک جایی اندک می‌یابند تا شخصاً در این لحظات بحرانی تصمیم بگیرند یا به پاسخگویی در برابر هیجانات و اندوه سخت طبیعی یا وضع شگفت خویش پردازند.

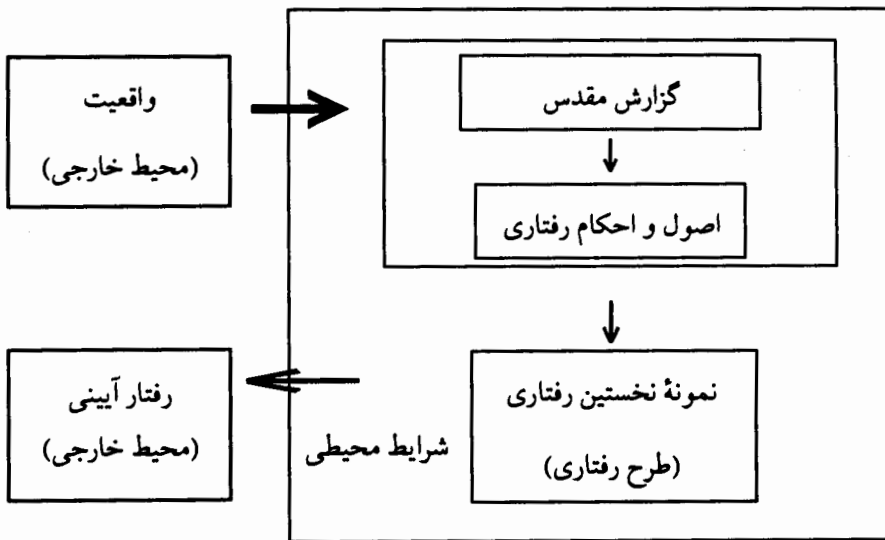
نمونه نخستین رفتاری، که حاوی طرح و شیوه‌های رفتاری است، اعضای جامعه را می‌آموزد که چگونه رفتار کنند تا رفتارشان پسندیده و بهنجار باشد. فرد به دلیل خصیصه فرهنگ‌پذیری، که ویژگی سلسله‌النسبی* نوع انسان است، براساس همه خصائص ارثی خود آن شیوه‌های رفتاری را فرا می‌گیرد. با این فراگیری و آموزش است که کودک پرورش اجتماعی می‌یابد و در نتیجه، ارزشهای اجتماعی را درونی* و از آن خود می‌کند. در هر طرح رفتاری همه ویژگیهای سلسله‌النسبی بشری، و نیز تجارب تاریخی / اجتماعی جامعه و دستاوردهای آن نهفته است و هر کس بنا بر سرگذشت و زندگینامه شخصی و شخصیت خود برداشتی فردی و تعبیری* شخصی از آن طرح اجتماعی به دست می‌آورد. پس هر کس در سراسر حیات خویش گونه‌ای فردی از آن طرح رفتاری دارد و به آن عمل و با آن زندگانی می‌کند. با این بیان، پاسخگویی ذهنی را نیز باید نوعی رفتار دانست که پنهان و ناپیدا است و فرد تا حدی آن را براساس طرحی اجتماعی انجام می‌دهد. بویژه انسان جامعه کهن، که اساطیری و شگفت‌زده و مبهوت، با وسوسه‌های وحشت و شادی و تزلزل به نیازهای زیستی خود پیوند می‌خورد، بسیار آماده است تا در برابر برخورد ساده و سهمگین با واقعیت، سپر و سنگری از تفکر اجتماعی و پیشنهادهای کهن و مقدسی بر سرگیرد که صحت آن به تجربه ثابت می‌شود و نیاز و ضرورتی

برای رد کردن و ناپذیرفتن و آزمودن آنها جهت یافتن اطمینان به درستیشان نیست. بیگمان حیات و پیدایش و نابودی فرد پدیده شگفت و شگرفی است که باید کنار آمدن با آن را آموخت، زیرا بناچار با آن روبرو می شویم. انتظار می رود که بیش از نیمی از جوامع و فرهنگهای بشری طرحی رفتاری در این باره داشته باشند و بیش از نیمی از افراد جامعه نیز آن را بیاموزند و در برابر [± آغاز حیات] رفتاری اجتماعی اختیار کنند. صورت منفي آغاز حیات مرگ است و زایمان و تولد آغاز واقعی زندگانی است. معهذاً، آبستنی همراه با مرگ، یعنی سقط جنین و نیز عدم آبستنی و قاعدگی نیز عوارض زنانه دارد و یکی در عین حال هم زایمان و هم مرگ است و دیگری بسیار مشابه آن و خود پدیده شگفت و نیز ناخوشایندی است. بنا بر این، حرمت و تابو در قواعد رفتاری، در هر دو مورد [± آغاز زندگانی] پدیدار است و طرح رفتاری دقیقی در برابر این پدیده ها باید اتخاذ شود. در واقع، در هر یک از فرهنگهای جهان یکی از امکانات رفتاری بشر در برابر این پدیده ها شکل تثبیت شده^۱ یافته و به صورت نمونه نخستین رفتاری درآمده است و نقش ویژه خود را در زندگانی فرد و جامعه ایفا می کند.

انتظار می رود نقشی که طرح رفتاری مزبور در همه فرهنگهای بشری دارد، در اصل و نهایت خود معطوف به همین هدف باشد. اما، هر بار با ساختن پدیدار می گردد که می توان به بررسی آن پرداخت: چگونه واقعیت و امری متعلق به محیط خارجی و جهان طبیعی مبنای رفتاری می شود که هر چند رشته حرکاتی عینی و واقعی است، باز باید آنها را نمادین دانست، زیرا براساس طرح آیینی رفتار اجرا می گردد؛ و چرا هر جامعه شیوه ای را مقرر می کند که گاه با شیوه نظیر خود در جامعه دیگر مغایرت تام دارد. در اینجا می توان پیشنهاد کرد که واقعیت، چه ساده باشد و چه به صورت روابط میان چند واقعیت ساده، از طریق و گذار تعدادی گزارش مقدس و احکام ویژه می گذرد و در نتیجه، با پذیرفتن چندی کاستگی و افزودگی و یافتن نظمی نوین در ویژگیهای طبیعی و واقعی و اصلی خود، به شکل

نماد ساده یا نماد پیوستاری آیینی درمی آید و هر فرهنگ واقعیت را با همان برداشت ویژه خویش باز می شناسد و به اعضای خود معرفی می کند. ارزشهای اجتماعی در این تبدیل و گشتار پدیدار و بارز می گردد و عمل می کند. آنگاه احکام رفتاری معین می دارد که در برابر نمادهای آیینی چه باید کرد.

گزارشهای مقدس و احکام رفتاری پنداشته هایی هستند که در ژرف ساخت تفکر آیینی، واقعیت را به نماد آیینی برمی گردانند و گشتار می دهند. آنگاه بر اساس شرایط محیطی و ویژگیهای مابازای خارجی خود، نمادهای آیینی ساده و پیوستاری رشته های متعددی از طرحهای رفتاری می سازند که هر یک می تواند منشأ رفتار واقعی و عینی باشد و به صورت طرحی آیینی و آماده اجرا شدن درآید.



نمودار شماره ۱

(واقعیت و رفتار)

در بررسی ساخت هر طرح رفتاری، که نمونه نخستین رفتاری به صورت مجموعه ای از آنها ساخته می شود، تعدادی گزارش مقدس و حکم رفتاری به چشم می خورد که واحدهای سازنده آنها با یکدیگر ترکیب می شوند و آن را به وجود

می‌آورند. گزارشهای مقدس و احکام رفتاری مبری از چون و چرا و سرشار از امر و نهی اند و به دلیل قداست، طرحهای رفتاری که بر پایه آنها پدید می‌آیند، ابزاری استوار برای تضمین اجرای خود دارند: ارجمند و روشن و درست‌اند و کودک که در درون گروه خودی پرورش یافت و ارزشهای گروهی را پذیرفت، عمیقاً و صمیمانه در برابر سرپیچی از فرمانهای مقدس آن مقاومت می‌کند و کمتر می‌تواند تخلف از آنها را برتابد. نیز برانگیزاننده عواطف و هیجانات در ضمیر و نفس آدمی نیز هستند و بر کارکرد اعضای درونی بدن اثر می‌گذارند. همچنین منشأ حرکت هم می‌گردند و در نزد فرد و گروه، در هر دو بُعد، حرکت و عمل پدید می‌آورند. فزونتر آن که می‌توان آنها را توجیه کرد و چون‌گرونده مایل به پرسیدن باشد، پاسخهای مناسب دریافت خواهد داشت و چون‌وچرایی هر پنداشته و کردار، با رجوع به مفاهیم متعلق به همان رشته عقاید توجیه خواهد شد.

آلایندگان

در مرکز نمادهای وابسته به رفتار آیینی در برابر مرگ در کتاب شایست‌ناشایست، بیگمان «نسا» جای دارد، که از یکسو با جهان واقعی و طبیعی در پیوند است و از سوی دیگر در مجموعه‌ای از پنداشته‌های اجتماعی / فرهنگی قرار می‌گیرد. در جهان واقعی دیدن انسانی که جان می‌کند و می‌میرد بی‌گفتگو در شرایط عادی دردناکترین مناظر عالم است و پس از این واقعه مدهش و تلخ، جسد او بر جای می‌ماند که برخلاف دوران زندگی جنبش و حرکتی ندارد و پاسخ نمی‌گوید و چندی دیگر می‌گندد و نابود می‌شود. این حادثه بناچار روی می‌دهد و برجای موجودی زنده، و اغلب محبوب و بی‌جانشین، جسمی غمبار و نفرت‌انگیز پدیدار می‌شود. چنین امری در همه جوامع و فرهنگها همانند است. اما، پنداشته‌هایی که پیرامون آن پدید می‌آید، از یک جامعه و فرهنگ به جامعه و فرهنگ دیگر تفاوت دارد و چون در جامعه خلق می‌شود باید آن را به نسبت جهان بیرونی و محیط خارجی نوساخته شمرد. در این نوساختگی برخی از ویژگیهای مرگ و مرده

کاستگی یافته است، مثلاً نوع بیماری و میزان سرایت آن، و یا سن و ثروت متوفی مورد نظر نیست. برخی دیگر از این خصائص مورد تکیه قرار گرفته است و افزودگی دارد، مانند ضرورت دور ماندن و پرهیز از جسم مرده. در نتیجه مجموع این کاستگیها و افزودگیها، توصیف نماد نسا در آیین زرتشتی متمایز از دیگر مفاهیمی است که در فرهنگهای دیگر به جسد مرده بازمی‌گردد و نظمی نوین در ویژگیهای آن دیده می‌شود که در واقع «جسد» عین آن نیست.

گزارش مقدّسی که در بنیاد و ژرف ساخت نماد نسا قرار دارد، تصوّر هجوم و حمله یا «دواریدن نسوش» است که بر اثر آن ناپاکی و پلیدی یا «ریمنی» پدید می‌آید. نسوش دیو نیست، اما «دروج» (پهلوی: druz/druj، اوستا: drug) است و تفاوت میان دیو و دروج چندان روشن نیست:

... در گریوهٔ ارزور^۱ ... (یعنی < در دروازهٔ دوزخ >) که در آن دیو برهم دوند (که باز دوند آن جای < و نیز > باز دوند) دروج از کنام < خود > (که چون باز دوند < در > آن جای فراز دوند. هست که ایدون گوید که هرگاه بدوند لواط کنند. دوزخ که < در > زیر زمین < است >، از زبر بر آسمان < است >، و دروازهٔ آن بر روی زمین. این که بر بیرون آسمان است یا نه، بر من روشن نه < باشد. به > آن جای باز دوند دروج از کنام < خود > هنگامی که باز دوند. < مفهوم > دیوی < و > دروجی را هر دو همگونی (= همسانی و یکتایی) < است >. هست که < فرق آن دو را > نر و مادگی (= نر بودن و ماده بودن) < اهریمنان > گوید. هست که < مراد از دیوی و دروجی را > گناهکاری گوید. هنگامی که نر و مادگی را گوید، همانا دیو را نر و پری را ماده < شمارد >).

در سنّت زنده، دروج «تأثیر دیوی» بر تن است و اگر چه با دیو همراه به کار می‌رود (زبان دری زرتشتی: div o draj)، می‌تواند در تن کسی باشد: droj še ten a «دروج در تن او است»، اما دیو امروزه این ویژگی را ندارد. «دروج نسوش» از سوی باختَر، یعنی شمال که «نیمه» یعنی سمت و سوی و جایگاه دیوان است، در لحظهٔ

۱. aržūr grīwag، پشتهٔ ارزور ← زند وندیداد، فرگرد ۳، بند ۷ (صص ۶۰-۶۱)، چاپ دستور هوشنگ).

مرگ بر تن حمله می‌کند. «حمله کردن یا هجوم بردن» برگردانی از اصطلاح پهلوی *dwārīdan* و *dwāristan* است که راه رفتن و دویدن دیوی و اهریمنی است:

(پس بر او) آن دروچ نسوش بر دوازد از حسوی و نیمه اباختر، در
 <کالبد موجودی> مگس پیکر ارغند فراز زانوی (= با زانوی برجسته به
 سوی جلو) دارای دُم خمیده به عقب که چرک <و آلودگی آن> بیکران
 <است> (یعنی <آن را> چرک <و آلودگی> به چرک <و آلودگی> پیوسته
 است) چونان بزه آکین‌ترین خرفستر (یعنی <ریمن‌ترین> جانور
 موزی)^۱.

این گزارش مقدس ریمنی جسد را پس از مرگ و علت پوسیده و گندیده شدن
 نسا را بیان می‌کند. در ژرف ساخت آن بسیاری از مفاهیم اساسی عقاید زرتشتی بنا
 بر متون پهلوی به کار رفته است: خیر هرمزدی و شر اهریمنی، که در آفرینش پدیدار
 می‌گردد، دو بُن و اصل جدا و متمایز هستی است. آفرینش یا دام هرمزد همه نیکی
 و زیبایی و پاکیزگی، و آفرینش یا دام اهریمن همه بدی و زشتی و پلیدی است.
 حیاتِ نیکو از آنِ هرمزد است و اهریمن که در میراندن آن کوشا است، لقب «پُرمَرگ»
 دارد.^۲ تلاش آدمی برای پیروزی «دام» هرمزد، که این پیروزی سرانجام در پایان زمان
 روی خواهد نمود، مایه «اشوبی»، یعنی راستی و پرهیزگاری و پارسایی او می‌گردد.

«دواریدن» دویدن و راه رفتن اهریمنی است و دواریدن دروچ نسوش بر تن
 تکرار حادثه کیهانی هجوم اهریمن بر آفرینش هرمزدی در عالم صغیر است:
 «(اهریمن) چون مگسی بر همه آفرینش بتاخت»^۳ دیو و دروچ و خرفستر از دام
 اهریمن‌اند و اباختر جایگاه او است. اباختر یا شمال در تقابل با نیمروز یا جنوب
 است و در نیمکره شمالی آفتاب از سوی جنوب می‌تابد و گرما و «رپتون»^۴ به آن

۱. همان کتاب، ص ۲۳۸، س ۳ تا ۶ (وندیداد، ۷، بند ۲) و جز آن.

۲. مثلاً، وندیداد، فرگرد ۱، بند ۳، و جز آن.

۳. بندش، دستنویس ت د ۲، ص ۴۲، س ۹ (ترجمه بهار، ص ۵۲)؛ نیز «پژوهشی در اساطیر ایران، ۱۳۶۲، صص ۵۳-۵۶».

۴. *rapatwan* ← یادداشت شماره ۳۱، ص ۴۹ شایسته‌ناشایست (فصل دوم)؛ این تلفظ دری ←

تعلق دارد. چون «دروج نسوش» از شمال و «نیمه دیوان» بر تن می‌دوارد و آن را به نسا بدل می‌کند، مرده ریمن است و ریمنی از آن نشر می‌یابد. دیوان قدرت فاسد و تباه کردن نسا را دارند و برای ناتوان و بی‌قدرت کردن آنان باید به «پرهیز نسا» پرداخت. بدین ترتیب از گزارش مقدس، طرح رفتاری حاصل می‌شود.

از «نسا» که نماد اصلی و پنداشته مرکزی در مفاهیم پیرامون ناپاکی و تطهیر در فصلهای دوم و سوم کتاب شایسته‌ناشایست است، تصورات دیگری پدید می‌آید که زاده گزارش مقدس «دواریدن دروج نسوش» است: «واگر زنده آنان را دست و پای بریده باشد خو در» جای جای بیفتد، هنگامی که مُرد، پس او را «در» همه جای نسوش همانا بردوارد.^۱ معهذا، «اندازه نسا ذره‌ای»^۲ است و هر چه را از بدن مرده که سگ و مرغ و گرگ و باد و مگس نیز ببرد و انتقال دهد هم نسا شمرده می‌شود.^۳ همچنین از تمایز میان نسای مردگان و نسای زندگان برمی‌آید^۴ که اگر از تن زنده نیز چیزی، مانند دندان، جدا شود، باز نسا است و موجب ناپاکی و ریمنی می‌گردد. جنین مرده هم نسا است و به همین اعتبار، زنی را که سقط جنین کند یا بچه مرده بزاید نسا یا نسامند می‌خوانند.^۵

از شباهت میان عوارض سقط جنین و قاعدگی یا دشتان، می‌توان توجیه بخشی از ناپاکی این پدیده را درک کرد: خونریزی زنانه ناپاک و ریمن، و عامل آن، همانند نسوش، «دروج» است: دروج دشتان (۲۹-۳). اما زن دشتان، برخلاف زنِ نسامند، از

→ زرتشتی است.

۱. زند وندیداد، ص ۲۳۹، سطرهای ۵ تا ۸ (وندیداد ۷، بند ۲، پرنوشت)؛ ظاهراً فاعل فعل مردن «دست و پای بریده» است و نه انسان دارنده آن.

۲. همان کتاب، ص ۶۶، س ۹ (وندیداد ۳، بند ۱۴، پرنوشت).

۳. وندیداد و زند آن، فرگرد ۵، بند ۴ (زند وندیداد، ص ۱۴۲)، زند فرگرد وندیداد، ص ۴۳۳، س ۴ تا ۷.

۴. مثلاً، زند فرگرد وندیداد، ص ۵۳۶، س ۵؛ ص ۵۰۹، س ۱۳؛ ص ۵۴۷، س ۶؛ روایات داراب هرمزیار، ج ۱، صص ۸۲-۸۳.

۵. شایسته‌ناشایست، فصل ۲، یادداشت ۱۴.

نسا ریمن نیست، بلکه ریمنی او زاده «هدر»^۱ است. اختلاف هدر و نسا را در این گفته‌اند که اولی چیزی ناپاک است که از تن زنده جدا شود، مانند موی و ناخن و تف و خون؛ و نسا چیزی است که از تن مرده باشد، مانند استخوان و گوشت مرده.^۲ اما اصطلاح هدر مردگان هم در برابر هدر زندگان هست،^۳ که منظور از آن هدری است که در زمان زنده بودن از تن کسی جدا شده و وی اینک مرده باشد.

حیض پدیده شگفت و ناخوشایندی است که بسیاری از فرهنگهای جهان آن را «تابو» می‌شمارد. عوارض گوناگون آن، از ضعف بدنی و درد گرفته تا آلودگی تن و جامه و جای نشستن زن دشتان، و به دنبال آن، با وسایل نارسا و قدیمی روزگار باستان، بدبوی و ناخوشایند گشتن تن وی و اشیای پیرامون آن، دلائل کافی برای نامطبوعی دشتان پدید می‌آورد و چون با نارضایی شوهران همراه می‌گردد، بخوبی می‌توان دریافت که چرا پدیده اهریمنی است و چرا «دروج دشتان» را اینهمه نیرومند و «سُتنبه» و زورآور دانسته‌اند. دشتان می‌تواند با بیماری مرگ همراه باشد و نیز عوارض ناخوش آن با عدم آبستنی یا سقط جنین هرگاه وحدت و یکتایی یابد، آرزوی داشتن فرزند را، که آرزویی بزرگ و مقدس است، به یأس بدل می‌کند. بوی ناخوش و بیماری و بی‌فرزند ماندن همه چیزهایی است که می‌توان آنها را به اهریمن منتسب کرد و بوی خوش و سلامت و فرزند هرمزدی است.

نوع و «گونه»^{*} دیگر از نماد نسا جسد جانوران است: جسد سگ و نوع آن، یا به اصطلاح «سگ‌سردگان» و نیز جسد میمون و خرس و برخی مرغان، مانند «شپبرک» نسا است.^۴ همچنین جسد آفریدگان اهریمن یا گنامینو، مانند مار و وزغ و نیز موش حکم گرانترین هدر را دارد.^۵ خوردن جانوران حرام‌گوشت، مثل روباه، که از

۱. این واژه در پهلوی املاهای متفاوتی دارد و در واژه‌نامه مکتزی به صورت hixr آوانویسی شده است. دری زرتشتی: hel, hedr؛ و با نسا به کار می‌رود: heder o nesa؛ نیز hir-nesa.

۲. زند خرده اوستا، صص ۷۰-۷۱ (پیت پشیمانی بزرگ، کرده پنجم).

۳. زند فرگرد وندیداد، ص ۴۶۹؛ شایست ناشایست، فصل ۲، بند ۹۵.

۴. وندیداد ۵، بند ۲۷ تا ۴۵ و زند آنها؛ زند فرگرد وندیداد، صص ۴۵۵-۴۵۴؛ روایات داراب هرمزیار، ج ۱، صص ۲۵۴-۲۵۵؛ sag-sardagān.

۵. زند فرگرد وندیداد، ص ۵۴۸، س ۳ و ۴.

سگ سردگان است، در حکم «نسا خوردن» است و موجب ریمنی می شود. درباره نسا بودن جسد هر یک از این جانوران گزارش مقدسی هست: مثلاً میمون یا کپی با آدمی قرابت دارد و نیز خرس؛^۱ سگ نیز چیزی از جوهر آدمی دارد^۲ و مرغ شبپره سگ سرده است.^۳ احتمالاً حقیقت پزشکی سرایت بیماری از جانورانی مانند موش، ناپاکی آنها را، چه در زندگانی و چه پس از مردن، اثبات کرده بوده است.

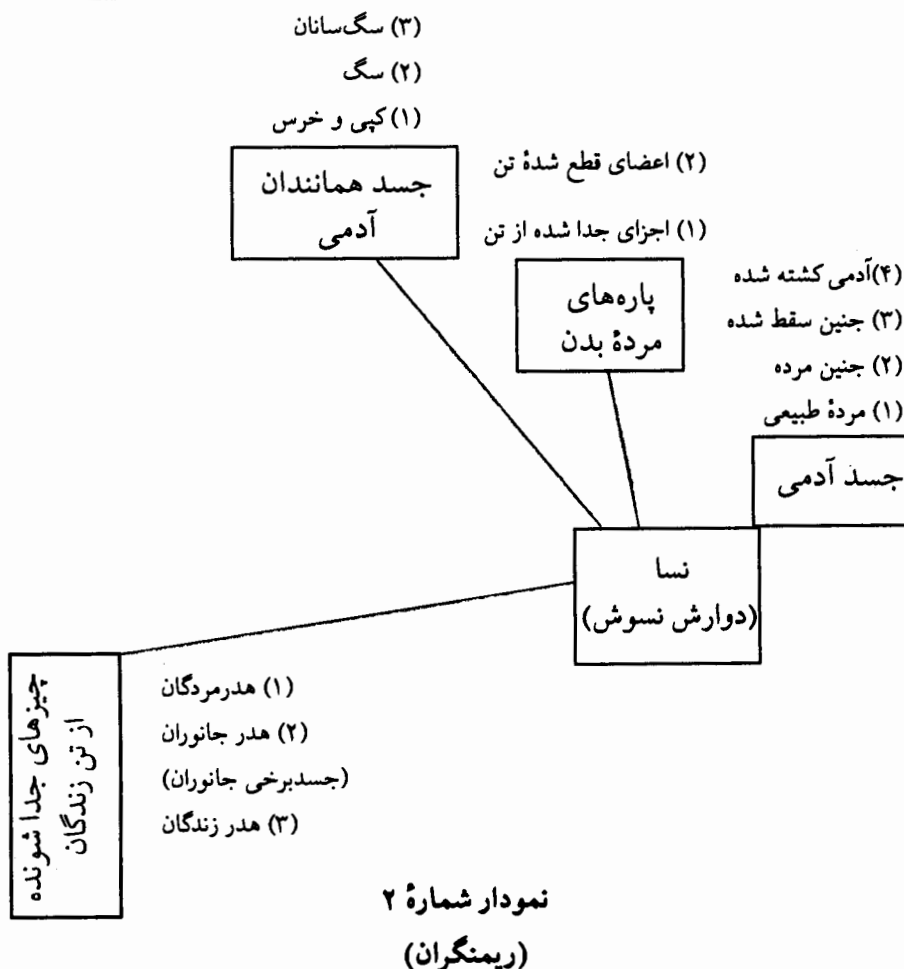
بدین شمار، بر مبنای یک گزارش مقدس و اصل مفروض، یعنی «دُوارش» یا «دویدن» دیونسوش بر تن میرنده، تن ریمن می گردد و از آن پس «نسا» خوانده می شود. در پی آن، برگرد نسا، بر این بنیاد، این تصور ساخته می شود که ریمنی منحصر و مختص به جسد آدمی نیست و ریمنگران دیگری نیز هستند که با مصداق اصلی و آغازین نسا همانندی دارند. در چارچوبه تصویری که برپایه نسا پدید می آید، پنداشته ریمنی شکل می گیرد. پنداشته ریمنی مجموعه ای است با تعدادی عضو. در این مجموعه بهر کم آلاینده و ریمنگرانی که در نمودار زیر ذکرشان می رود نیز هستند و کلیت مفهوم ریمنی را پدید می آورد. دیگر اعضای مجموعه نسبت به هسته مرکزی ریمنی، یعنی جسد آدمی، حکم اقمار و پاره هایی از یک تصور واحد را دارند که مکمل یکدیگر اند و با یکدیگر در پیوستاری و تداوم پدیدار می گردند و یکدیگر را تحکیم و تقویت می کنند.

این مفاهیم پیوسته را می توان بر مبنای چنین طرحی که در فقه زرتشتی وجودش صراحت دارد و در ذهن و ضمیر گروندگان به آیین زرتشتی و دانش کهن موبدان حضور و کارکردش به چشم می خورد و مبنای عمل و رفتار آیینی در برابر جسد درگذشتگان و سپس پرهیز از انواع آرایشها قرار می گیرند، باز یافت و توصیف کرد. آنگاه می توان در قالب طرحی (نمودار شماره ۲) روابط آنها را به تصویر درآورد و در نمودار جای داد.

۱. بهار، پژوهشی در اساطیر ایران ۱۳۶۲، ص ۱۴۱.

۲. بهار. پژوهشی در اساطیر ایران ۱۳۷۶، ص ۱۳۶ (روایت پهلوی).

۳. روایات داراب هرمزیار، ج ۱، ص ۲۵۴. س ۱۵ و ۱۶؛ ص ۲۵۵، س ۴.



در نمودار شماره ۲، مصداقهای مفاهیمی در ارتباط با یکدیگر به نمایش درآمده‌اند که از ترکیب تأثیر آنها لایهٔ ریمنی از پنداشته ناپاکی و تطهیر ساخته می‌شود. چنان که گذشت، مبنای این لایه از پنداشته ناپاکی و تطهیر، گزارش مقدسی است که بنا بر آن، با حملهٔ دروج نسوش بر بدن میرنده و مرده، جسد ناپاک و به اصطلاح ریمن می‌شود. در عمل و در زندگانی واقعی، این ریمنگران که واسطهٔ انتقال ریمنی به شمار می‌روند، با تفصیل و جزئیات بیشتری پدیدار می‌گردند و به میزانهای گوناگون به نشر ریمنی می‌پردازند. طرحی از جزئیات و مشخصات بیشتر ریمنگران را می‌شود به شکل نمودار شماره ۳ به نمایش درآورد و توصیف کرد.

۱- علت مرگ ۲- طبقه اجتماعی متوفی ۳- نیکوکار و گناهکار	۱- جسد زادگان	۱- جسد آدمی	نسا
	۲- جسد نازاده (جنین)		
	۱- دندان کنده شده ۲- اعضای بریده شده ۳-	۲- پاره‌های جسد	
	۱- میمون و خرس ۲- سگ ۳- روباه و انواع آن ۴- زوزه	۳- جسد همانندان آدمی	
۱- دشتان ۲- زاده	۱- زن دشتان	۱- ناپاکی زنانه	هدر
۱- خونریزی مشابه دشتان ۲- زردی	۲- زن بیمار		
	۳- زن نسامند (سقط جنین کرده)		
		۲- موی و ناخن چیده ۳- تف و اشک و... ۴- ریم و چرک و خون و... ۵- جسد آفریدگان اهریمن	

نمودار شماره ۳

(ریمنگران)

برای تشخیص دقیق این مقولات طبعاً در عمل تردید و بحث و گفتگو پیش می‌آید. مثلاً این که آیا باید خون را باید مثل دست بریده شده، پاره‌ای مرده از بدن و نسا به شمار آورد و یا این که آن را مثل اشک چشم، در مقوله هدر جای داد؟ فقیهان زرتشتی به این ریزه کاریها بسیار پرداخته‌اند و تفصیلی از این مباحث در کتابهای فقهی کهن، از جمله در زند فرگرد و ندیداد ضبط شده است.

از سوی دیگر ریمنگران با گونه‌های متعدد خود، در نوعی تماس با ریمن شوندگان ریمنی را نشر می‌دهند. بنا بر این، نشر ریمنی، خود مشتمل بر سه واحد سازنده است، به شرح زیر:

۱- ریمنگران و گونه‌های آن (نمودارهای شماره ۲ و ۳)

۲- ریمن شوندگان (نمودار شماره ۵)

۳- نوع تماس (نمودار شماره ۶)

} نشر ریمنی

نمودار شماره ۴

(نشر ریمنی)

رفتار آیینی و درست در برابر نماد اصلی در تصور ریمنی، یعنی جسد آدمی، «پرهیز نسا» است. «پرهیز نسا» مجموعه‌ای از تعدادی طرح رفتاری است که با داشتن ابعاد گوناگون، پیوسته ناظر بر جهات متفاوت لحظات رفتاری است و به مجموعه پاسخها و عکس‌العمل‌های فرد کلیتی رسمی و پدیدار می‌دهد. پایه نخستین آن، همان گزارش مقدسی است که گذشت و در فرایندی دیگر، خود مبنای تعدادی حکم و دستور رفتاری نیز هست. این احکام، به مثابه واحدهای ژرف‌ساختی و بنیادین با احکام دیگری که مبتنی بر گزارشهای مقدس دیگری هستند، ترکیب می‌شوند و واحد مرکبی در ژرف‌ساختِ طرحهای رفتاری پدید

می آورند. واحدهای مرکب مزبور بنا بر شرایط محیطی و خصائص واقعیت‌های محیط خارجی گشتار می‌یابند و آن طرح رفتاری را می‌سازند که قابل عملی شدن و اجرا گشتن است. بر چنین اساسی است که قواعدی رفتاری پدید می‌آید که از یکسو هدف‌های عینی و واقعی، مانند ضرورت دور کردن جسد آدمی از جایگاه زندگانی، با همه ابعاد ذهنی و خارجی آن، و یا حمایت از زن تازه‌زا و کودک او را دنبال می‌کند، و از سوی دیگری با پنداشته‌های نوساخته و فرهنگی / تاریخی، مانند لزوم دور ماندن آتش از نسا (۲-۳۸) و نگاه نکردن زن دشتان بر خورشید و آتش (۳-۲۹) روبرو است. آنچه پرهیز از نسا را ضرور می‌گرداند، ریمنی آن است. نسا، بنا بر آن که به کدام یک از گونه‌های خود متعلق باشد (نمودارهای شماره ۲ و ۳)، ریمنی خود را نشر می‌دهد و اجسام را بنا بر شرایط آنها و نوع تماس ریمن می‌کند. نوع تماس که موجب نشر ریمنی می‌شود، خود قابل طبقه‌بندی است (نمودار شماره ۶). نیز آن که ریمن می‌گردد، به گونه‌های متفاوت تعلق دارد (نمودار شماره ۵) که هر یک برای بازگشت به زندگانی یا وضع عادی خود باید مراحل ویژه از تطهیر را بگذراند (نمودار شماره ۷).

چنان که گذشت، تمایز دقیق و روشن میان مفاهیمی که در حیطه معانی آیینی / اساطیری جای می‌گیرد، گاهی دشوار تعیین می‌گردد و مرز گونه‌های آنها نیز شاید دارای سیلان و سایه‌روشن باشد؛ و این نوع مسأله مورد بحث رایمندان بوده است. با وجود این، ریمنی در اصل خود یا از نماد نسا ناشی می‌شود و یا از خونریزی زنانه. مورد اول معادل ناپاکی و آلایش حیاتی در پایان زندگانی است و مورد دوم می‌تواند آلایش حیاتی در آغاز حیات را نیز شامل باشد. معه‌ذا، نه تنها زایمان و تولد کودک، بلکه قاعدگی و دشتان، و انواع بیماری‌های زنانه نیز در همین مقوله می‌آید و از گونه‌های آن است. هرگاه آغاز و پایان زندگانی با هم یکتایی یابد، یعنی سقط جنین روی دهد، گونه‌ای از ریمنی پدیدار می‌گردد که هم ریمنی زایمان را دارا است و هم جسد. چون نوع اخیر غالب یا به اصطلاح «گرانتر» است، زن واجد آن خود نسا و نسامند خوانده می‌شود. بنا بر این، یکی از گونه‌های نماد نسا جنین سقط

شده و مادر او است و بر این اساس، جنین را کمابیش در حکم جسد و مادر را در حکم ایوبر (ēw-bar)، یا آن که از نسا آلوده است، قرار می دهند. نسا اصلاً جسد آدمی است، اما اجزای آن را نیز نسا می نامند. همچنین جسد جانورانی که با آدمیان همانند گرفته می شوند یا خویشاوند جانورانی محسوب می گردند که با انسان همانندی دارند، هم نسا به حساب می آیند. اجزای بدن مرده آنان هم نسا است. بر اینها باید دوتای دیگر را افزود، که یکی جزئی از بدن آدمی است، یعنی موی و نیز ناخن؛ و دومی می تواند علت پیدایش سرایت مرگ یا پدویشگ (padwēšag) گردد، و آن گرز است که هم موش است و هم مار. بر این موارد باید هدر را هم اضافه کرد که ناپاکیهای زاده از تن آدمی در زمان حیات است و احتمالاً می تواند از بدن جانداران دیگر نیز پدید آید.

بر انواع آلاینده‌گان می باید گونه دیگری را هم افزود که بویژه شایان توجه است و آن جسد آدمی است که کشته شده باشد (۱۰-۳۲). بر جسد مقتولان فقط باگذشت زمانی معین دروج نسوش حمله می کند و بیدرنگ پس از کشته شدن موجب آلاینده‌گی و ریمنی نمی شود. البته هم توجیه فقهی و هم کاربرد عملی این حکم قابل تأمل و بحث است.

نشر ریمنی

نشر ریمنی بر اثر تماس روی می دهد و اصطلاح برای تماس «همگرزی» است. در مورد اجسام و اشیای نامقدس و ناسوتی^۱ و عادی فاصله «سه گام سه پای»، اندازه و «پیمانه» برکنار ماندن از ریمنی است. این اندازه برای اشیای مقدس^۲ — از قبیل «برسم» یعنی شاخه تقدیس شده برخی از درختان — که در مراسم دینی به کار

1. profane.

2. sacred.

می روند، وبه اصطلاح «پادیاب» اند، به پانزده گام سه پای می رسد (۳-۳۳، ۱۱). اما نیروی دروج دشتان چندان است که با چشم ناپاک و نگاه می تواند پادیابی را از میان ببرد و چیزهای «پاکی» را ناپاک و «وادیب» کند (۳-۱۰). از میان رفتن پادیابی و «پاکی بودن» به معنای آن است که از آن اشیا در برگزاری مراسم دینی نمی توان استفاده کرد. مرد اشو، بویژه اگر روحانی باشد، مکلف است که از گفتگو و «همپرسی» و دیدار زن دشتان دور بماند (۳-۲۹).

همگرزگی تماس مستقیم و بلافصل است و فعلهای برایستادن یعنی «قرار گرفتن»، رسیدن، آمدن، افتادن نسا، بر همگرزه شدن و ریمن گشتن اجسام بر اثر تماس با نسا دلالت دارد. برخورد کردن با نسا یا زن دشتان با فعل «پتکوفتن» بیان می گردد. بر اثر همگرزگی شخص «همریت» می شود و کسی که با جسد آدمی همریت شده باشد تا یازده کس را «پتریت» می کند (۲-۶۰). همگرزگی با گونه های دیگر نماد نسا مردم را کمتر پتریت می کند و سنگین ترین آن ریمنی ناشی از تماس با جسد سگ است (۲-۶۲). همگرزگی با جسد کبی یا میمون و نیز بدن زن دشتان شخص را همریت می کند، اما پتریت نمی کند (۲-۶۱). در لحظه مرگ آدمی بویژه نشر ریمنی شدت دارد (۲-۵۴، ۵۶، ۵۷) و تهیگی، یعنی فضا، بر اثر همگرزگی با نسا ریمن می شود و پیرامون خود را ریمن می گرداند (۲-۵۴). هرچه پیرامون آن باشد، از چهارسوی ناپاک می شود. این نشر ریمنی را احتمالاً «دَزش» (۲-۵۵) می گفته اند و تا سه گام سه پای یا پانزده گام شعاع آن است. در فضای باز و صحرائی یا «بشگرد» اندازه آن چنین است (۲-۴۷) و در فضای سرپوشیده یا «نهفت» همه تهیگی ریمن است (۲-۳۸، ۵۰). زمین ریمنی را در خود فرو می برد (۲-۱۲) و اگر مرگ بر روی بام اتفاق افتد، ریمنی تا تهیگی، یعنی فضای زیر بام نشر خواهد کرد (۲-۱۸).

۱- گنبد آتشان بهرام ۲- آتش ۳- اشیای جُده ساخت	۱- ریمن ناشوندگان	- ریمنی	۱+ ریمنی
۱- بشگرد و بیابان ۲- نهفت ۳- تهیگی در تماس با بام و دیوار ریمن	تهیگی	- جسم	
۱- آدمی ۲- جاندار ۳- جانوران	۱- جاندار	۲- ریمن شوندگان [جسم + جسم]	
۱- گیاهان ۲- محصول و پرکشاورزی	۲- رستنی	+ ریمنی	
۱- حجم ← یکساخت ← جُده ساخت ۲- حالت جسم ← جامد، مایع، روغن، گردی ۳- جنس ← خاک، زر، سیم، آهن، شاخ،... ۴- کاربرد ← مقدس ← نامقدس، گمانمند،...	۳- اشیاء	+ جسم	

نمودار شماره ۵

(ریمن شوندگان)

اصل دیگر در نشر ریمنی حجم اجسام است: هر جسم ریمنی را چندان در خود فرو می برد که حجم آن واحد و به اصطلاح «یکساخت»^۱ باشد. حجم مجزا و «جُدا ساخت» ریمنی را فرو نمی برد و آن را دفع می کند یا به اصطلاح «می اوگارد»^۲. یکساخت در برگردان واژه پهلوی ēw-kardag گزیده شد که معنای «یکباره بریده شده، یک تکه» است. این صفت در زنده فرگرد وندیداد، در آنجا که وصف چرخ و آلودگی دروج نسوش می آید، به جای واژه akanārag در زنده وندیداد آورده شده است که اصل اوستایی آن akarana است و معنای آن «بیکران» است. ظاهراً اشاره به کران و مرز نداشتن آلودگی دروج نسوش است و در تعبیر و تطوّر بعدی تفاسیر آن، به حدّ و مرز حجم اجسام تعبیر شده و مفهوم ēw-kardag (= یکساخت) و Jud-kardag (= جُدا ساخت) بودن چیزها از آن حاصل گشته است. تکیه بسیار بر این تصوّر سبب شده است که درک معنای برخی از بندهای شایسته ناشایست دشوار گردد. مثلاً، اگر کسی بر بام خانه بمیرد، چنان که تن وی بر آن بخش از بام که بر پی خانه قرار دارد و به زمین متصل است، یا فرگان (پهلوی: fragān) آن، تماس یابد، زمین ریمنی را، به اندازه آن سطح، در تمام حجم خود، یعنی تا آب زیرزمین، در خود فرو می برد (۲-۱۸، ۱۹، ۲۲). چون همه دیوار ریمن است، پس هرچه با آن از سه گام یا پانزده گام کمتر فاصله داشته باشد، ناپاک می شود. همین اصل درخت خشک و تر را از لحاظ فرو بردن و «اوگاردن» ریمنی مشمول دو حکم متفاوت می کند: چون پوست درخت و چوب تر جدا می شود و جُدا ساخت است، مانع نشر ریمنی به بخش درونی خود می گردد، اما پیوسته بودن پوست و چوب درخت خشک ریمنی را نشر و به درون خود نفوذ می دهد (۲-۲۵ تا ۲۹). نیز به همین دلیل میوه نارسیده اگر با نسا برخورد کند، ریمن می شود، اما میوه رسیده بر درخت تنها پوستش ریمنی را جذب می نماید و حجم داخلی آن پاک می ماند (۲-۱۲۳).

۱. واژه ēw-kardag پهلوی به معنای «یکباره بریده شده» است و برگردان فارسی آن به تسامح برگزیده شده است، با معنای «یکپارچه، با هم ساخته شده».

۲. پهلوی: ōgāred ← شایسته ناشایست، فصل ۲، یادداشت ۱۸.

اصل دیگر در نشر ریمنی در اجسام، جنس آنها است که شستشو و تطهیر برخی را آسانتر می‌کند و برخی دیگر را از حیّز انتفاع می‌اندازد و به اصطلاح آنها را agār و «آگار» یا «آغار»^۱ می‌گرداند. چون اشیایی از جنس گل و شاخ (۲-۱۱۷) از گروه دوم و زر و سیم (۲-۱۱۲، ۱۱۳) از دسته اول است، بخوبی پیدا است که ارزش کاربردی چیزها یکی از معیارهایی است که در سراسر این احکام مورد نظر و توجه بوده است. نظیر همین اعتبار درباره احکام راجع به آلودگی بر اثر همگرزگی اشیا با زن دشتان هم دیده می‌شود: اگر چیزی را زن به هنگام دشتان شدن در استعمال داده باشد - مثل لباسی که پوشیده است - آن چیز ریمن نمی‌شود، اما پس از آن چون با چیزی همگرزگی یابد، آن را ریمن می‌کند (۳-۱ تا ۲).

حالت اشیا، یعنی جامد و مایع و گردی شکل بودن آنها نیز معیار دیگری است که در نشر ریمنی و نوع تطهیر اجسام اصل مشخصی است، اما صراحت و روشنی چندان ندارد و موجب پیدایش احکامی چند پهللو و مبهم می‌شود؛ زیرا تعیین یکساخت و جُددساخت بودن مایعات و اجسام گردی شکل گاه پیچیدگی دارد (۲-۳۷، ۱۷). مسأله در مورد باران دشوار است: آیا آب باران با آبی که نسا در آن افتاده و به اصطلاح بیم بر آن رسیده است، یکساخت است یا جُددساخت؟ پاسخ این پرسش از آن روی اهمیت دارد که جابجا کردن نسا در آب یکساخت جایز است و در آب جددساخت جایز نیست (۲-۸۷). اگر فرض شود که باران از بخار همان آبی است که باز هم بر خود آن آب می‌بارد و نسا در آن قرار دارد، هر دو آب یکساخت اند و می‌توان نسا را از آب بیرون آورد و در باران نهاد. اما می‌توان این فرض را نپذیرفت، پس آنگاه جایز نیست که نسا را از آب به در آورند و در باران بگذارند. راه حلّ معقولی به دست نیاورده بودند که همه بر آن «همداستان» باشند. بنابراین دو حکم متناقض را در دو دستنویس معتبر شایست‌ناشایست در این مورد در دست داریم (۲-۹۴)^۲.

۱. پهلوی: a-kār/agār؛ روایات داراب هرمزیار، ج ۱، ص ۱۲۰، س ۶: آغار.

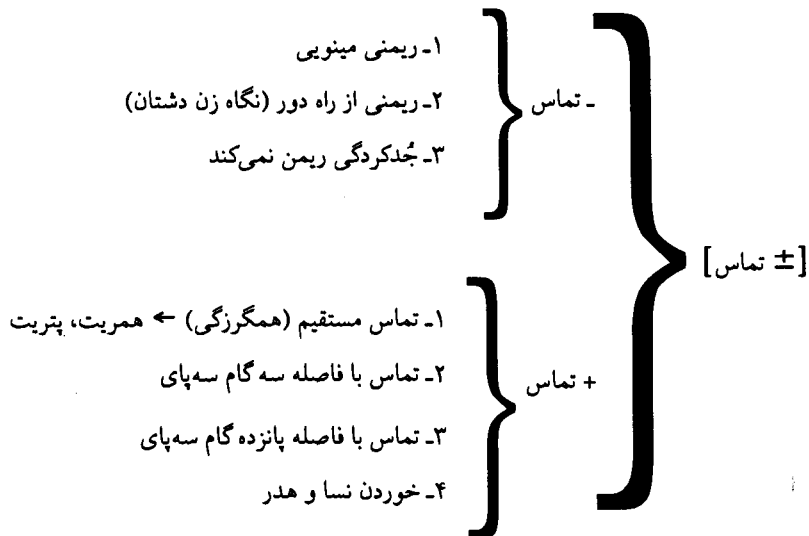
۲. شایست‌ناشایست، فصل ۲، یادداشت ۶۰.

دسته‌بندی دیگری کاربرد اشیا را منظور می‌دارد و آنها را به خوردنی و غیر خوردنی (۱۱۹-۲ تا ۱۲۴ و نیز ۳۰ تا ۳۵)، و نیز خوراک آماده و غیرآماده تقسیم می‌کند (۲-۴۱، ۴۷، ۴۸). پوشیدنی و گسترده‌نی نیز خود طبقه‌بندی می‌گردند (۲-۹۵ تا ۱۰۴) و همه این ویژگیها در تطهیر و طرز استفاده مجدد از آنها نقش دارد. گونه و نوع دیگری از نشر ریمنی بسیار سنگین است و ناشی از خوردن نسا می‌شود. طبقاً موجودی زنده، مانند آدمی و گوسفند، می‌تواند چنین وضعی بیابد. خوردن نسا گناهی مستقل و از نشانه‌های تباهی در بدزمانگی است. کتاب بندهش گناه خوردن نسا را معادل پختن و خوردن روباه و راسو می‌نامد.^۱ آدمی که با خوردن نسا ریمن شود، هرگز از آن پاک نخواهد شد (۲-۱۰۵)، حتی اگر برای درمان باشد. زن آبستن اگر نسا بخورد کودکش پس از رشد می‌تواند برش نوم کند (۲-۱۰۵) تا پاک گردد. اصلی می‌گوید که ریمنی جنین با مادر است (۲-۱۰۹، ۵۸). برای اساس بچه آن گوسفندی که در زمان آبستنی به آن بزه نسا خورده باشد، تا یکسال پس از زاده شدن پاک نخواهد بود (۲-۱۰۹). اگر گوسفند نسا خورده و هضم نکرده باشد، در حکم انبانی است که نسا در آن باشد (۲-۱۱۱). جفتگیری گوسفند با نری که نسا خورده باشد، آن را ریمن نمی‌کند (۲-۱۱۰). وجود گوسفندی که نسا خورده باشد در رمه، موجب محلّ تردید بودن و ناپاک و به اصطلاح گمانمند (پهلوی: warōmand) شمردن گله نیست، همچنان که اگر در بیشه‌ای درختی باشد که نسا به آن درآمیخته باشد، نباید بیشه را محلّ تردید و مورد شک و شبهه و ناپاک و «گمانمند» گرفت (۲-۷۳).

گناه متمایز دیگر که با همگرزی همراه است، هم‌آغوشی با زن دشتان است که تاوان دو گناه را دارد: هم‌آغوشی با زن دشتان و ریمنی بر اثر تماس با شخص ریمنی که باید با آب و گمیز پاک شود (۳-۲۶، ۲۵).

همگرزی و قصور در تطهیر گناه است، اما قصور و گناهی هم هست که می‌تواند موجب ریمنی گردد: رفتن در اطاق ناپاک از نسا اگر بنا بر ضرورت و «خویشکاری»

باشد و کسی از آن ناگزیر گردد، شخص را ریمن نمی‌کند، اما اگر بی دلیل باشد، موجب ریمنی می‌شود (۲-۵۳). این گونه آلودگی و ریمنی باز هم هست (۲-۶۳، ۶۴، ۹۰) و باید آن را «ریمنی مینویی» و غیرمادی خواند.



نمودار شماره ۶

(نوع تماس)

تطهیر

رفتار آیینی درست در برابر ریمنی پرهیز کردن از آن و پاک ماندن است. اما واقعیت آن است که این پرهیز شکسته خواهد شد: ریمنی با آغاز و پایان حیات بازسته است. حادثه پیوسته و بناچار در می‌رسد. نه تنها مرگ حادث خواهد گشت، بلکه نیمی از افراد بشر، یعنی زنان، در بخش اصلی حیات خویش، دست کم یک چهارم عمر را در ریمنی می‌گذرانند و هر زادنی طبعاً با ریمنی همراه است. گذشته از اینها، گزارش مقدسی می‌گوید که هر شب دروچ نسوش بر خفتگان

می‌دوارد و هر بامداد شستن دست و روی و دهان بقاعده ضرورت دارد (۲۰-۴، ۵). بواسطه «دُوارش» شبانه دروج نسوش بر مردم، بایسته است که هفت بار دست و روی، بنا بر داد و قاعده شسته شود. برای رفتن به پای آتش در آتشکده نیز پاکیزگی بدن بویژه واجب بوده است و در این باره می‌دانیم که در کنار معبد گرمابه داشته‌اند. جز این نیز شستشوی تن و همچنین دست و روی را پیوسته لازم می‌دانستند. معهدا، شیوه و بُعد اصلی در این رفتار آیینی قداست است و جز گزارش مقدس و احکام وابسته به آن مشکل بتوان توجیهی دیگر را برای بسیاری از اجزای طرح رفتاری پرهیز از ریمنی باز یافت.

با توجه به گونه‌های مختلف نماد نسا و نیز گونه‌های ریمنی عملاً طرح رفتاری در برابر هر یک متناسب با همان مورد است. به موجبات عللی که طبیعی است و پیامد آنها در همه فرهنگهای جهان دیده می‌شود، مرگ پدیده ویژه‌ای است که آداب و گزارشهای مقدس بسیاری را به خود اختصاص می‌دهد. مسأله اصلی در آن هم دور کردن جسد شخص متوفی از جای زیستن و هم پر کردن جای خالی او در نزد نزدیکان است. وحشت و سایه مرگ چیزی متفاوت و بی نظیر است و همه اینها برای رفع شدن باید راه حلی اجتماعی / دینی بیابند و تعدیل گردند. در برابر آن، آغاز زندگانی همراه با تلاش بسیار برای فراهم آوردن بیشترین احتمال و امکان دوام حیات نوزاد است و در جامعه دور از تسهیلات پزشکی بروشنی پیدا است که چه بسا هراس و دلهره برای نگاهداری کودک می‌تواند پدیدار شود. «تابوی» حیض طبعاً باید چنان باشد که رعایت آن ممکن گردد. ریمنی در گونه‌های دیگر خود نیز با طرح رفتاری متناسبی زده خواهد شد. معهدا، به دلیل قداست، تضمین اصلی برای اجرای همه رفتارهای آیینی در برابر ریمنی وابستگی آن به نهاد دینی گناه است: هرگونه نقض احکام رفتاری در این باره گناهی با میزانی معین از تاوان و پادافره است.

هنگامی که نماد نسا با گونه اصلی خود، یعنی جسد مردم، نمود یابد، نخستین کاری که باید کرد «زدن» و راندن دروج نسوش است. راه حل آیینی در این باره

نمودن و نشان دادن نسا به سگ است. چه، گزارش مقدسی می‌گوید که نگاه سگ و نیز افتادن سایه سه مرغ، یعنی سارگر - یا سارکوهی - و کلاغ سیاه و کرکس، دروج نسوش را می‌راند (۵-۲). پیش از سگدید کردن نسا جنبانیدن جسد، بویژه به صورت کامل و «یکساخت»، گناهی است که مرتکب را سزاوار مرگ یا به اصطلاح «مرگ‌زان» می‌کند (۲-۶۳ تا ۶۶). در واقع تخلف از این طرح رفتاری، که اینک دیگر رعایت نمی‌گردد، سرپیچی آشکار از احکام دینی / اساطیری است. بیگمان توانایی سگ در باز شناختن مرده از زنده، بویژه در مرگ مفاجات و حالاتی از نزع که تفاوت زندگانی و مرگ در آن از چشم آدمیان پوشیده می‌ماند، سگدید کردن را به صورت عملی مفید درمی‌آورد. این تصور عام وجود دارد که جانوران حسی دقیقتر از مردم دارند و می‌توان آنها را از نظر داشتن درکی که گاه آدمیان از آن بی‌بهره‌اند، در رده برتر قرار داد. کودکان نیز گاهی تصویری می‌شود که از چنین نیرویی برخوردار اند و به همین مناسبت دینکرد آنان را «مینوبین» و بیننده مینو و جهان غیب نام می‌دهد.^۱

این هنر سگ، به‌مراهی ارزش و وجه پاسبانی وی در جامعه شبانی، باید محور و بنیان «سگدید کردن» باشد و ذهن خودبخود به این نتیجه برسد که چون سگ می‌تواند گرگ و درندگان و دیگر خرفستران اهریمنی را نادیده ردیابی کند و براند، پس قدرت راندن دروج مینویی و نادیدنی نسوش را هم دارد. سپس نیز همچنان که آدمی را در حیات حمایت و پشتیبانی می‌کند، روان را در مینو هم در می‌یابد و راه می‌نماید. بر پایه چنین تعمیم و بازگستری تصورات پیرامون سگ است که وی در راهبردن روان بر پل صراط نیز نقش و مقام متمایزی به دست می‌آورد، چنان که «گفتار درباره سگ در دین بسیار است».^۲

احکام سگدید کردن خود مبحث فقهی مشخصی است و به تفصیل در باره سگهایی که «نُش زدار» هستند، یعنی می‌توانند دروج نسوش را برانند، طرز و زمان سگدید کردن جسد و جز اینها گفتگو شده است. نام سگهایی که در متن

۱. دینکرد مدن، ص ۷۴۷، سطرهای ۸-۹.

۲. بررسی دستنویس م. او ۲۹، از نگارنده، ص ۲۶۴ (قطعه شماره ۱۴، بند ۴).

اوستایی وندیداد می آید، بجز دوسه مورد روشن نیست: سگِ شبان و سگِ نگهبان خانه، و نیز وُهوئزگ یا وُهوئزغ که شاید سگِ غریب و بی صاحب و شکارگر باشد، و ترونگ که شاید توله سگ است. نام سگهای دیگر وندیدادی را نمی دانیم بر چه نوع سگ یا جانور سگ سان اطلاق می شده است. اما عمل سگدیکردن ابهامی ندارد: سگ باید پوست و گوشت مرده را ببیند، و اگر موی و ناخن او را ببیند (۲-۳) و یا در آب و آبگینه او را ببیند، دروج نسوش رانده نخواهد شد. سگ کور باید پوزه بر پوست و گوشت نسا بزند (۲-۴). مرغ تَشش زدار هم باید مستقیماً سایه بر جسد اندازد (۲-۵). این رسم نیز همانند دیگر آداب پرهیز نسا در وندیداد، بسیار کهنه است.

بخشی از «پرهیز نسا»، که به آن در بند ۸، از فصل دوم شایست ناشایست اشاره می شود، چنین است: خواندن بخشهایی ویژه از اوستا (۱۰-۶)، پوشانیدن جسد با کمترین مقدار پارچه پنبه ای یا پشمی که نو نباشد (۱۲-۴)، نهادن و حمل آن بر تابوت یا «گهین» آهنی، یا چوب که بهتر است تر باشد.^۱ اطلاعی که شایست ناشایست در این موارد به دست می دهد مختصر است و از منتهای دیگر یا سنت زنده می توان کسب خبری بیشتر کرد.

اطلاع دیگری که باز منتهای دیگر بر اشارات کوتاه فصل دوم شایست ناشایست می افزایند، سفارش اکید در منع حمل مرده بتنهایی و بوسیله یک نفر است.^۲ هرگاه کسی بتنهایی نسا را بطور کامل بجنباند و حرکت دهد ریمن می شود (۲-۶۳، ۶۶) و اگر نسا سگ نادیده باشد و او بداند که پادافراه چنین کاری چیست، مرگزان است (۲-۶۳). تکیه بر این حکم، که آدمکشان پنهانکار امروزی هرگز از آن پیروی نخواهند کرد، چندان شدید است که ناپاک از آلودگی مرگ را ek-bar، یعنی «بتنهایی برنده»، یا به صورت دیگر واژه ēw-bar، و اغلب در فارسی زرتشتی «ایوبر» می گویند و در پی آن، در اصطلاح، ایوبر کسی است که ریمن است و باید

۱. زند فرگرد وندیداد، ص ۵۳۴، س ۶ و ۷.

۲. نیز «وندیداد و زند آن، فرگرد ۳۰، بند ۱۴ (زند وندیداد، صص ۶۴-۷۰).

تطهیر شود. هم پیوند و همزور بودن در حمل جسد (۲-۸، ۶) طبعاً از احساس موحش تماس با مرده می‌کاهد و نیز در بیماریهای مسری روشی بهداشتی است زیرا امکان تماس را با جسد کم می‌کند. همین ویژگی در سفارش برای منع حمل تعداد زیادی جسد با افرادی ثابت (۲-۷) دیده می‌شود.^۱ معه‌ذا هنگامی که از ضرورت حمل جسد زن آبستن با چهار تن (۲-۶) سخن می‌رود، جنبه غیرمادی و «نوساخته» آن پدیدار می‌گردد: ظاهراً به نظر می‌رسد که احتمالاً همزوری و هم پیوندی و همبندی برندگان نسا نوعی ابزار دفاعی در برابر روان رنجیده متوفی و یا احیاناً حرمت به آن است.^۲ از آنجا که پس از چهار ماه و ده روز روان به جنین می‌پیوندد، برای حمل دو «روان» است^۳ که باید چهار تن «همزور» شوند.

برای درک و توصیف پاره‌ای از مهمترین طرحهای رفتاری در «پرهیز نسا» باید به بیان گزارشهای مقدسی پرداخت که واحدهای ساختاری پنداشته‌های برساخته از آنها با واحدهای ساختاری پنداشته‌هایی که به ناپاکی و تطهیر بازمی‌گردد، ترکیب می‌شود و واحدهای ساختاری بزرگتر پدید می‌آورد.

گزارش مقدسی می‌گوید که آب و آتش و زمین قداست دارند و نباید آنها را آلوده کرد. به زبان آیینی «پرهیز آب و آتش» خویشکاری مردم است و بر نیروی آفرینش هرمزدی می‌افزاید. سپندارمذ امشاسپند بر زمین «میهمانی» و استقرار دارد و برای خشنودی او است که باید نسا را از آن دور داشت. باران آب است و بنا بر این نباید نسا را در باران حمل کرد. بر اساس این پنداشته تعدادی طرح رفتاری پدید می‌آید:

۱. گزارش شفاهی آقای رشید رستمی عصرآبادی (۸۴ ساله) حاکی از آن است که در سال و بایی (بیش از حدود صد سال پیش)، خویشاوند نیرومند و جوان و فداکاری به نام رستم خدابخش، از مردم مزرعه کلانتر، که ناگزیر بارها به بردن جسد به دخمه بتنهایی مبادرت ورزید، در فاصله زمانی کوتاهی خود هم به همان بیماری دچار شد و درگذشت.

۲. شایست ناشایست، فصل ۲، یادداشت ۱۲؛ روایات داراب هرمزیار، ج ۱، صص ۲۳۵-۲۳۷.

۳. شایان ذکر و توجه است که در زبان و سنت زنده زرتشتی، «جسد» را vrun (فارسی: «روان») می‌گویند و از کاربرد هر لفظ دیگری برای نامیدن آن پرهیز می‌شود.

اگر ابرِ آسمان آکنده باشد می‌توان جسد را از خانه بیرون برد، اما باید کوشید تا باران بر آن نریزد (۲-۱۰)؛ اما اگر باران باشد بردن نسا از خانه جایز نیست (۲-۹). آتش نیز نباید کمتر از سه گام به نسا نزدیک شود و آتش را هرچه زودتر از «بدی» باید رهانید (۲-۳۸). این حکم در زندگانی عملی سودی ندارد جز آن که آلودن آتش معادل متصاعد کردن بوی و دود ناخوش یا زیانگر باشد. نیز همچنان که ما می‌دانیم که آتش هر آلودگی را پاک می‌کند، آنها هم می‌دانسته‌اند که سوزاندن اشیای آلوده از رواج بیماری‌های مرگ‌آور می‌کاهد^۱ و به بیان دینی، می‌گفته‌اند آتش را چندان «فرّه» هست که هر چیز را پاک می‌گرداند، و مثلاً گنبد آتش بهرام هرگز ریمن نمی‌شود.^۲ اما افروختن آتش را در نزدیکی مرده (۲-۵۰، ۴۰)، و نیز در نزدیکی زن دستان و زاده گناه می‌شمردند (۳-۲۷). با وجود همه اینها، به دلائل طبیعی و عینی، درباره دور کردن نسا از آب تعداد احکام بارها بیش از فرمانهایی است که پیرامون نسا و آتش گفته می‌شود (۲-۷۶ تا ۹۴).

بنابراین رشته باورهای مقدس، خرداد امشاسپند فرشته موکل آنها است و اگر بر اثر گناه حتی به قطره آبی آسیب رسد و گناه توخته، یعنی جبران و پاک نشود، مینو یا مثال روحانی آب به بلندی بالای مردی بر در بهشت می‌ایستد و راه را بر روان گناهکار می‌بندد (۱۵-۲۸، ۲۷). از این روی شستن دست و روی ناپاک با آب، بویژه در آب روان، به مثابه بردن «هدر» به آب^۳ و گناه بزرگ است. ارزش بهداشتی این حکم و نیز دستور دورداشتن نسا از آب و آب روان - که ابعاد ریمنی را با خود می‌برد و حرکت می‌دهد (۲-۷۷، ۷۸) - روشن است. اما حقیقت آن است که پیوند واقعیت‌های جهان خارجی و این پنداشته‌های آئینی مستقیم و ساده و سراسر است نیست، بلکه رابطه پیچاپیچ و بغرنج آنها حاصل تقارن و «هم‌رَسی» دو رشته و شبکه از حقایق است که یکی به جهان خارجی و عالم کبیر تعلق دارد و دیگری متعلق به

۱. زند وندیداد، ص ۱۴۴، س ۲ تا ۶.

۲. شایست ناشایست، فصل ۲، یادداشت ۳۷.

۳. زند فرگرد وندیداد، ص ۴۴۰، س ۱۲ و ۱۳.

محیط درونی پنداشته‌های نوساخته آیینی و عالم صغیر است. این گونه تقارن و هم‌رسی، که هرگز اتفاقی و ساده و بی حاصل نیست، بارها پدیدار می‌گردد و صادق و درست از آب درمی‌آید. همین صدق کردن آنها از مهمترین و برجسته‌ترین ابزاری است که صحت نظریات مقدس را ثابت می‌کند و زبان هرگونه تردید را کوتاه می‌گرداند.

پرهیز آب از نسا بوسیله حکم انشایی^۱ مستقلی، که چونان اصل متمایزی بیان می‌گردد، نیز تأیید و تأکید می‌شود: «خشک با خشک نمی‌آمیزد»^۲. این اصل که مأخوذ از وندیداد است، نقش اصلی و مرکزی در آیین پرهیز نسا دارد و در هماهنگی با گزارش مقدس دیگری می‌آید که بنابر آن تابش آفتاب موجب نابودی دیوان می‌گردد.^۳ بر پایه این تصورات هرچه آب در کنار نسا بر قدرت دروج نسوش و امکان نشرِ ریمنی می‌افزاید، تابش آفتاب از آن می‌کاهد. پس پرهیز درست و بآیین نسا، نهادن آن در معرض آفتاب و «جای خورشید نگرش» است. این همان مفهوم اصلی در ساختن دخمه و گذاشتن جسد در برابر آفتاب و فضای باز و پرندگان لاشخوار است. نیز باید به یاد داشت که بر این باور بوده‌اند که افتادن سایه برخی پرندگان دروج نسوش را می‌راند (۲-۵).

گزارش مقدس دیگری هم این رفتار آیینی را پشتیبانی می‌کند: چون زمین از ریمنی نسا رنجه شود، سپندارمذ امشاسپند را که بر زمین میهمان و مستقر است، چندان رنج و بیم می‌رسد که گویی مردم را کژدم در جامه خواب باشد.^۴ پس دفن جسد در گورگناه بزرگی است که در ذم آن سخن بسیار رفته است. این طرح رفتاری که بسیار شگفت به نظر می‌رسد و در ایران نیز امروزه رعایت نمی‌شود، چند هزار سال رسم رایج و غالب بوده است: نه مرده را به خاک می‌سپردند و نه به آبی چون

۱. حکم انشایی، در برابر حکم امضایی، حکمی است که ابداعی باشد و منوط به سابقه و پیشینه قبلی نباشد.

۲. وندیداد ۸، بند ۳۴، و جز آن.

۳. خورشید یشت، بندهای ۱ تا ۳ (یشت‌ها، ج ۲، ص ۳۱۱).

۴. شایست‌ناشایست، فصل ۲، یادداشت ۲۶.

رود گنگ می انداختند، و نه آن را مومیایی می کردند، و یا بنا بر رسمی که در شاهنامه از آن سخن می رود، جامه گرانها می پوشاندند و بر تختی می خواباندند و در دخمه را می بستند.^۱ بلکه «جای خود»^۲ یا «جای حق» و منزل و خانه نهایی و آخرین برای تن بیجان آدمی در نظر آنان دخمه یا بُرجی بوده است که با حساب دقیق آن را می ساختند و جسد را چنان در آن بر سنگ می نهادند که هر یک تنها و در معرض اشعه خورشید باشد. هنگامی که هر سنگ یکبار مورد استفاده قرار می گرفت و به اصطلاح «دخمه پُر می شد»، آن را هفت سال رها می کردند تا آفتاب و باد و باران بخورد. سپس به پاک نمودن آن می پرداختند و با «نیرنگ»^۳ ویژه باز آن را آماده استفاده می ساختند.

«بیم سپندارمذ» و لرزش زمین از همگرزی با نسا بهر کم دو رشته قاعده و طرح رفتاری پدید می آورد. یکی از آنها ضرورت احتراز از «نسانگانی»، یعنی دفن نسا است. پوشاندن هر چه نسا شناخته می شود، با خاک یا هر چیزی جز پارچه نسانگانی است و گناهی است که اگر پدر مرتکب گردد و آن را «توزش» یا «توجش» و جبران نکند، پسر نیز به آن گرفته خواهد شد.^۴ حتی اگر جنازه را نتوان در

۱. ظاهراً چنین رسمی در آن دوران وجود داشته، اما «زرتشتی و پوریوتکشی» نبوده است.
 ۲. «جای خود» و «جای حق» برگردان فارسی برای اصطلاحات زبان زرتشتی است: yage-y yage-y haqq xa. منظور از آن جایی است که جسد را در آن می گذارند و سنگ دخمه یا گور در آرامگاه را «جای خود» و «جای حق» می گویند. شکل قدیمی و پهلوی این اصطلاح باید hazzān باشد (شایست ناشایست ۷-۹).

۳. «نیرنگ» در اصطلاح پهلوی و فارسی زرتشتی بار معنایی منفی ندارد و منظور از آن خواندن نیایش و دعاهایی است که به تناسب موقعیت و شرایط خاص، همراه با اجرای حرکات و انجام دادن کارهایی معین ضرور است که برگزار گردد.

۴. زند و نندیداد، ص ۱۵۸، س ۸ و ۹ (فرگرد ۵، بند ۱۴، پرنوشت). «توجش» (فارسی زرتشتی و نیز گویش بهدینان) برابر با «توزش» فارسی و این دومی از مصدر «توختن» است:

چو گفتی که وام خرد توختم	سخن هر چه بایستم آموختم
یکی نفز بازی کند روزگار	که بنشاندت پیش آموزگار

(فردوسی)

سردسیر، در زمستان به «جای خود» رسانید، می‌توان آن را موقتاً در جایی زیر خاک نهاد و در زمان مناسب به دخمه برد و در جای خشک خورشیدن‌گرش قرارداد.^۱ دومین رشته از شیوه‌های رفتاری مورد گفتگو تطهیر زمین پس از جذب و فرو بردن ریمنی نسا است: هرگاه مویی یا اندامی از نسا بر زمین باز ایستد، زمین ریمنی را تا آب زیر زمین در خود فرو می‌برد و خود بخود در درازای یکسال پاک خواهد شد. هرگاه پرهیز نسا بآیین و درست نباشد و به اصطلاح «آناین» باشد، بیم پدویشگ پدید می‌آید. ظاهراً منظور از پدویشگ روی دادن مرگهای مکرر است و باید آن را در ردیف *margih ud reštāgih* آورد که معنای آنها شیوع مرگ و بیماری مرگ است. گاهی از کاربرد واژه پدویشگ معنای نشر عفونت و سرایت بیماری مستفاد می‌شود: اگر جسد در کشتی بماند بیم پدویشگ می‌رود و باید آن را به دریا انداخت و دریا دخمه آن خواهد بود (۷-۹). این کار با انداختن جسد در آب و آلودن آن مغایرت دارد، اما حکمی شرعی است. از آن‌گیزی نیست و نیز حمل چند جسد با افرادی ثابت شاید موجب پدویشگ شود (۷-۲). چون هر بار تنها یک جسد آدمی را می‌توان حمل کرد (۷-۲)، پس دفعات حمل نسا به وسیله افرادی واحد مطرح است و از این امر احتمال آلودگی به امراض عفونی افزایش می‌یابد.

معهدا، از مواردی دیگر پیدا است که معنای پدویشگ، بهر کم در جهت دیگری، نه وجه مادی و عفونت مایه بیماری، بلکه جنبه مینویی و غیرمادی ریمنی است که موجب تکرار مرگ و مردن تعداد بیشتری می‌شود: چون کسی درگذرد، به دلیل بیم از پدویشگ، خویشان او تا سه روز مجاز به خوردن گوشت نیستند^۲ و نیز آمده است که این امر موجب مرگ خویشاوندان می‌شود.^۳ با توجه به چنین

۱. وندیداد و زند آن، فرگرد ۵، بند ۱۰ تا ۱۴ (زند وندیداد، صص ۱۵۴-۱۵۸)؛ زند فرگرد وندیداد، صص ۴۴۲، س ۵ تا ص ۴۴۸، س ۱۱.

۲. شایست ناشایست، فصل ۱۰، یادداشت ۵۶، فصل ۱۷، بند ۱؛ زند فرگرد وندیداد، ص ۵۳۲، س ۱۱ تا ۱۳؛ نیز ص ۴۴۶، س ۱۴ تا ص ۴۴۷، س ۱.

۳. روایات داراب هرمزیار، ج ۱، ص ۱۴۶.

کاربردهایی بیشتر به نظر می‌رسد که پدویشگ نیز همانند ریمنی امری است که به رشته باورهای مقدس در آیین پیشینیان بازمی‌گردد و با وجود ارزش عملی آن در حفظ بهداشت جامعه، باید اعتقاد داشت که در بنیاد و پایه خود بواسطه قداست در چارچوب طرح رفتاری مورد بحث گنجانیده شده است.

بدین شمار است که نتایج عملی و واقعی این احکام در خلق و دوام و بویژه در توجیه خود آنها نقشی* ثانوی دارند و فرعی و جانبی به حساب می‌آیند. آنچه ارزش اصلی و نقشمند در این احکام و کردارها و طرح رفتاری پیامد آنها دارد، مفاهیم و پنداشته‌هایی فقهی است که مورد باور و تأکید رایمندان بوده است. چنان که مثلاً پدیده سرایت بیماری بر اثر ناپاک شدن آب روان با جسد بیمار - که امروزه امری شناخته و با توجیه قطعی علمی است - در آن روزگار فقط می‌توانسته است به صورت اعجاز، و خود تأییدی غیبی بر صحت حکمی فقهی باشد که در اندرون و محیط درونی برساخته از مفاهیم پذیرفته و حاکم و شناخته زمانه پدید آمده بوده است.

این گونه «برساختگی» و «نوساختگی» فرهنگی، که دستاورد اندیشه در فرهنگ و جامعه بشری است، در نزد هر گروه و اجتماع به خود آن جمع اختصاص دارد و در جزئیات خود با برداشت و ایستار و مفاهیم جمعی و حتی گاهی با سیر اندیشه و تفکر در دیگر گروه‌ها و جوامع انسانی متفاوت است. کوشش برای یافتن تناظر یک‌بیک و دقیق و کامل میان واحدهای سازنده پنداشته‌ها و نوساخته‌های فرهنگی با محیط خارجی و جهان واقعی جز از طریق خود همان مفاهیم عبث و بیهوده است. در اینجا، ما با نوساختگی فزاینده‌ای روبرویم که ابتدا در واحدهای سازنده کوچک و ابتدایی مفاهیم، نسبت به مصداقهای آنها، روی می‌دهد و سپس در ترکیبات بزرگتر بر میزان این نوساختگی افزوده می‌شود و همواره از طبیعت و واقعیت هرچه بیشتر فاصله می‌گیرد.

طرح رفتار آیینی و انواع تطهیر

پیامد پنداشته ریمنی و انواع آن و سپس نشر ریمنی و ضرورت تطهیر آن، رفتاری درست است که باید گروندگان به آن اقدام کنند. این رفتار بنا بر طرحی معین و سزاوار انجام خواهد گرفت که آن را همان مجموعه تصورات پیشنهاد و تعیین می‌کند و می‌سازدش. رفتار مبتنی و منطبق با این طرح را می‌توان «رفتار آیینی» و خود طرح پیشنهادی و بر ساخته را «طرح رفتار آیینی» نام نهاد. در «طرح رفتار آیینی»، همانند دیگر موارد و ارقامی که گذشت، هم صورت مثبت و هم صورت منفی هر تصور مطرح است، یعنی می‌شود علامت مثبت بعلاوه (+) یا علامت منفی (-) در برابر نام و عنوان هر تصور و پنداره و کردار و رفتار نهاد.

به بیان دیگر، دو شکل و صورت متفاوت، یکی اقدام به عملی که پیشنهاد و توصیه و پیش‌بینی می‌شود و دیگری عدم اقدام به عملی خاص و رها کردن وضعیت به همان صورتی که هست، پیش می‌آید. در صورت مثبت بودن، یعنی [+کرداری مفروض]، عمل و رفتاری با علامت مثبت مطرح است که باید به آن اقدام کرد و در صورت منفی بودن، «بی‌عملی» پیش می‌آید و باید وضع را رها نمود تا گردش طبیعت و خود جهان به تطهیر مبادرت ورزد. البته همین «بی‌عملی» نیز چون ضرورتش توصیه شود، خود سفارش است به انجام دادن رفتاری خاص. در این توصیه‌ها است که ارتباطی دائمی و همواره نوشونده میان پنداشته‌ها و طرح‌های رفتاری و پدیده‌های اجتماعی با طبیعت برقرار می‌گردد و در واقع، بخشی از اجرای طرح رفتاریِ نوساخته فرهنگی به خود طبیعت و نیروهای حاکم بر آن نیز محوّل می‌گردد تا از مشارکت آن هم سود جوییم.

هنگامی که ریمنی در جسمی پدید آمد، نشر آن از طریق تماس و بنا بر احکام نشر ریمنی خواهد بود. گاهی امکان نشر ریمنی نیست، مثلاً فضا یا تهیگی آتش بهرام ریمن نمی‌شود، یعنی اگر کسی بر زمین آن بیفتد و بمیرد، آتش به سبب داشتن فزه، قدرت مصون ماندن از ریمنی دارد و تنها کف زمین، به اندازه جسد، ریمن

می‌شود.^۱ اما در موارد دیگر، حفظ فاصله برای احتراز از ریمنی ضرور است: برای اجسام و چیزهای عادی سه گام سه پای و برای آنچه پادیابی است، یعنی تطهیر شده است تا در مراسم ستایش و آیینی به کار رود و جنبه «لاهوئی» دارد، دست کم فاصله پانزده گام تا جسم ریمن لازم است؛ وگرنه، ناپاک می‌گردد. اشیای گروه اخیر با نگاه زن دشتان بی پادیاب یا به اصطلاح «وادیاب» می‌شوند و دیگر شایسته کاربرد در آیین مقدس نخواهند بود. اشیای اجسام گروه نخستین برای بازگشت به وضع عادی و اول خود باید تطهیر شوند و پاک گردند و ریمنی از میان برخیزد. آنگاه حیات، با همه ابعاد هرمزدی و خجسته و «آباد» خود باز «روایی» و رواج و رونق خواهد یافت و «ناآسانی» و ناشادی آفرینش نیکو از میان خواهد رفت و حرکت و رفتار آن، که معطوف به «تن پسین» و رستگاری نهایی هستی از دروج و «پتیاره»، یعنی خصم اهریمنی است،^۲ ادامه خواهد گرفت.

تعدادی روش تطهیر بنیادین وجود دارد که بنا بر نوع ریمنی و شرایط جسمی که ریمن شده است و نیز بافتی که در نهایت همورا احاطه خواهد کرد و در بر خواهد گرفت، به کار می‌رود. به بیان دیگر، برای گزیده شدن هر یک از امکانات موجود باید عناصری مناسب بر روی زنجیره واحدهای سازنده پنداشته بیاید که همنشینی^۳ آنها با یکدیگر میسر است و آن امکانات واحدهایی هستند که با یکدیگر در تقابل^۴ و رابطه جانشینی^۵ قرار دارند. این روشها را به سه گروه اصلی می‌توان تقسیم نمود که هر یک از آنها خود مشتمل بر گونه‌های چندی می‌شوند. نخستین روش اصلی شستشو است و بنا بر آن که موضوع تطهیر آدمی باشد یا اشیاء، شکل و

۱. «شایسته ناشایست»، فصل ۲، بند ۴۶ و یادداشت آن؛ شاید در این بند، «گنبد» به معنای «طاق و اطاقک به کار رفته باشد (این معنی برای گنبد در یزد هنوز معمول بوده است).

۲. بهار، پژوهشی در اساطیر ایران، ۱۳۶۲، صص ۲۲۹-۲۴۱.

3. collocation.

4. contrast.

5. substitution.

گونه خاصی به خود می‌گیرد و طبعاً نوع ریمنی و میزان نشر آن هم در گزیده شدن نوع تطهیر اثر دارد. دومین روش رها کردن تطهیرشوندگان در طول زمانی معین و بازگردانیدن آنها به طبیعت است. شیء یا شخص ریمن در این مدت با زیستگاه مردم فاصله خواهد داشت یا مردم از آن کس یا چیز دور خواهند بود. باز، گزیدن هر یک از گونه‌های آن تابعی از همان واحدهای ساختاری زنجیره مفاهیم است که در مورد پیش گفته شد و بنا بر شرایط محیط خارجی، گاهی زمان دور ماندن همیشگی است. سومین روش تطهیر، که در واقع مکمل دور روش دیگر است، جدا کردن نسا و آن چیزی است که ریمن شده است: یا نسا را باید دور برد و یا موضوع ریمنی را. نماد اصلی در ریمنی، نسا است و هرگاه آدمی با نسای سگ نادیده هم‌گرزه شود و یا نسای سگ‌دیده را بتنهایی بناچار حرکت دهد، باید برش‌نوم کند و برش‌نوم یا شستن یکایک اندامهای بدن با گمیز و آب و نیرنگ ویژه روش اصلی در تطهیر یا یوژداسری است.^۱ زن آبستنی که جنین مرده به دنیا آورد نیز در حکم حمل‌کننده نسا بتنهایی و «ایوبر» است و این غسل بر او واجب است (۳-۲۲ تا ۲۴). نیز کودکی که مادر او در زمان آبستنی به او، نسا خورده باشد، هنگامی که توانست اندامهای بدن خود را بشناسد باید ابتدا خاکستر بخورد و سپس برش‌نوم کند. غسل برش‌نوم در تقابل با شستن بدن با گمیز و آب قرار می‌گیرد که در آن همه بدن ابتدا با گمیز گاو و سپس با آب شستشو می‌شود: گمیز گاو ریمنی را می‌زداید و آنگاه آب پاک‌کننده خواهد بود.^۲ برای آن که آب بر اثر تماس با ریمنی و ناپاکی رنجه نگردد، دست و روی ناشسته از شب یا «شبین» را ابتدا با گمیز گاو یا به جانشینی آن با آب نباتی و «آب تن تخمه»^۳ باید شست و سپس با آب، هفت بار.^۴ آب برای تطهیر بدن کسی که

۱. شایست ناشایست، فصل ۲، یادداشت ۵۳؛ *yoždāsrīh*.

۲. آمیختن گمیز گاو با آب مجاز نیست. به همین دلیل است که عضو بدن یا همه تن که با گمیز تطهیر می‌شود، ابتدا باید صبر کرد تا خود بخود خشک گردد و سپس با آب می‌توان آن را شستشو داد (اطلاع شفاهی از بانو مروارید (لعل) مزدپور).

۳. بندهش، ترجمه بهار، ص ۷۶ (دست‌نویس ت د ۲، ص ۹۰، سطرهای ۹ و ۱۰).

۴. «اندرز کودکان» ترجمه نگارنده.

باید در مراسم آیینی شرکت جوید و به آتشکده برود کاربرد دارد و برای این پاکیزگی، در کنار آتشکده‌های باستانی گرمابه‌ها ساخته بودند.^۱

موضوع دومین گونه شستشو برای تطهیر اشیاء هستند. بنا بر احکام نشر ریمنی، در هر مورد خاص نوع شستشوی هر چیزی که ریمن شده باشد، تعیین می‌گردد. در این باره نوعی تقسیم‌بندی دیگر هم هست که با توجه به همان احکام نشر ریمنی و کاربرد هر چیز می‌کوشد تا دستوری کلی معلوم دارد و قاعده پدید می‌آورد: اشیای پاد یابی مانند زوهر و برسم و هیزم و جامهٔ یش، چیزهایی که در ساختمان به کار می‌روند و بویژه در کف زمین که جسد امکان دارد بر آنها فرو افتد، مانند خشت و سنگ و ساروج و گچ (۲-۱۲ تا ۱۶، ۳۶) و نیز انواع در (۲-۷۴ تا ۷۵)، پارچه و جامه و انواع آن، مانند پوستین و پشم بافته و کز و ابریشم و موی و پشم اشتر و نم (۲-۹۷ تا ۱۰۰)، خوراکها، مانند روغن و می (۲-۳۰ تا ۳۵) و غله و انواع میوه و گوشت و پنیر و ریچار (۲-۱۱۹ تا ۱۲۴)، اشیای دیگر که بویژه با جنس خود مشخص می‌گردند، مانند اشیای چوبی (۲-۱۱۸) و جواهر و زر و سیم و آهن (۲-۱۱۲ تا ۱۱۶). این تقسیم‌بندی باز مشتمل بر زیرگونه‌هایی می‌شود، مثلاً درها به در خانه و درِ باغ و درِ مستراح و جایگاه اقامت زنانِ دشتان و درِ بیرونی و شهرستان تقسیم می‌گردد و یا خوراکها به انواع آماده و آماده‌نشده قسمت می‌شود و به هر یک حکمی ویژه برای پاک شدن از ریمنی اختصاص می‌یابد.

دومین روش برای تطهیرها کردن و سپردن جسم ریمن به طبیعت و دور داشتن آن از جایگاه زیستن مردم است. زن دشتان با گذشتن هفت یا نه روز، در شرایط و وضع عادی، پاک می‌شود و پس از شستن بدن با گمیز و آب می‌تواند به جای اصلی زندگانی خود بازگردد، اما در این مدت، بتفاوتِ روزها، باید چنان جدا بنشیند که از مردِ اشو و اشیای پاد یابی و نیز جایگاه پاکیزهٔ خانه، مانند آشپزخانه و محل برگزاری

۱. روایت امید اشاو هیستان، ص ۷۹؛ نیز «گفتار دوازدهم در همین مجموعه با نام «گرمابهٔ کهن ایرانی».

نیایشها و همچنین آتش و آب و گیاه فاصله داشته باشد. نسا را هم باید در معرض آفتاب و جای خورشیدنگرش قرار داد تا از گزند دیوان و گندیدگی و پوسیدگی بر کنار ماند و جسم مرده به طبیعت بازگردد. جای وزمینی که نسا بر آن قرار می‌گیرد تا متلاشی شود ناشاد است و بر او بیم می‌رسد،^۱ اما راهی جز این نیست و سپندارمذ امشاسپند آن آلودگی و ریمنی را با بردباری و درست‌منشی خود تحمل می‌کند، چه بردباری و رادی^۲ صفات الهی او است. بارانی که بر دخمه می‌بارد و آبی که شاید تا بلندی یک نیزه در آنجا از باران جمع شده باشد (۲-۱۰) و نیز دریایی که جسد شخص مرده در گشتی جایز است در آن افکنده شود (۹-۷)، همه را بیم می‌رسد. اما حکم آنها بردن نسا به آب نیست، بلکه بناچار ریمنی بر آنها خواهد آمد و راهی جز این نیست. زمینی که نسا بر آن رسیده و ریمنی را فرو برده است (۲-۱۲، ۱۵، ۱۶) و گوسفندی که نسا خورده است، در یکسال (۲-۱۰۹) و تهیگی ریمن از همگرزی، در تابستان که رَپَتون، یعنی گرما و مینوی گرما، در زیرزمین است، در یکماه و در زمستان، که رَپَتون بر روی زمین است، در نُه شب پاک می‌گردد.^۳ همچنین خوردنیهایی که آماده نباشند، چون یک ماه یا نُه شب در تابستان و زمستان بر آنها بگذرد، قابل خوردن می‌شوند (۲-۴۱).

طبعاً بسیاری از خوردنیها، بویژه در شرایط طبیعی روزگاران گذشته، پس از این مدت فاسد می‌شدند و می‌بایست آنها را دور انداخت و همچنین اشیای سفالین که از جنس گِل و خاک هستند و نیز چیزهایی از جنس شاخ گوسفند و گاو (۲-۱۱۷)، غله و آردی که نسا بر آن می‌رسد (۲-۳۴، ۳۷، ۱۱۹)، روغن و گوشت و پنیر و ریچار (۲-۱۲۴)، خُم روغن که نسا یا گرز به بیرون آن همگرزی یابد (۲-۳۱، ۳۲)، و خم می که گرز به آن باشد (۲-۳۳)، همه غیر قابل استفاده و به اصطلاح agar و «آغار»

۱. وندیداد و زند آن، فرگرد ۳، بند ۸ (زند وندیداد، صص ۶۰-۶۱).

۲. بهار، پژوهشی در اساطیر ایران ۱۳۶۲، ص ۱۱۳.

۳. شایست ناشایست، فصل ۲، یادداشت ۳۱؛ نیز «همین نوشته، پیش از این».

است. همچنین است پارچه‌ای که در زیر نسا باشد و یا نسا را با آن ببوشانند و نیز هدر مردگان بر آن رسد (۹۵-۲). پارچه‌ای که با شستشوی موسوم به «شش ماهه» تطهیر گردد، ناپاک نیست اما در زندگانی پرهیزمندان نمی‌توان آن را به کار برد (۹۸-۲). چوبی که نسا بر آن رسد هم کاربردی محلّ تردید و «گمانمند» دارد و به همین ترتیب هیزمدانی که هیزمی آلوده به چریش یا چربی ناپاک نسا در آن باشد، باید در سوزاندن هیزم آن تردید روا داشت (۷۳-۲). در میان اجسامی که تطهیر آنها ممکن نیست، برتر و مهم‌تر از همه، تن کسانی است که با گناهکاری به نسا آلوده و ریمن شده‌اند. اینان، چه سبکترین گناه از این قبیل، یعنی انداختن روباه زنده را به آب، مرتکب شده باشند و چه سنگین‌ترین آنها، که خوردن نسا است، هرگز پاک نخواهند گردید و «ایوبر» یا کسی که مرده سگ نادیده را، خارج از هر راه و رسم و طرح رفتاری آیینی حمل کند نیز مشمول همین حکم خواهد بود.

سومین روش در تطهیر اجسام دورکردن نسا از آنها یا آنها از نسا است، که اولی بویژه در مورد آتش و دومی در مورد آب ضرورت می‌یابد. آتش بهرام، یعنی آتش مقدس را چندان فزه هست که ریمن نگردد، اما به هر صورت، آتش بر اثر حضور ریمنی رنجه خواهد شد. پس باید آن را، با رعایت فاصله بهر کم سه گام سه پای از نسا و تهیگی ریمن (۲-۳۸ تا ۴۰) دورکرد. این ضرورت آیینی امروزه ارزش عملی ندارد و منطق آن را جز با رجوع به پنداشته‌های مقدس آن روزگار و رشته‌باورهای مقدس آن نمی‌توان دریافت. اما دورکردن نسا از آب و نیز حکم پرهیز از بردن هدر به آب بواقع دارای ارزش و اعتبار عملی است و علم امروزی درستی آن را تأیید و ابرام می‌کند. پایه این حکم باید مشاهده وقایع و واقعیات جهان طبیعی و خارجی باشد، اما نه محض مشاهده علمی و عینی، بلکه آمیخته با همه ذهنیاتی که در جامعه آموخته شده است و رنگی از تصورات و پندارهای آن بر خود دارد. به موجب همین پنداشته‌ها هر آب ناپاکی که بر آن بیم و ریمنی رسیده باشد باید در طبیعت سیر و گردش کند. پس به دریای اساطیری پوئیدیگ باز می‌گردد و در آن

تطهیر می‌شود و یوزداشر و یوزداسرکننده خواهد بود.^۱

در واقع حکم درست دور کردن آلودگی از آب، که صحت آن در عمل ثابت شده، به آتش نیز که چون آب قداست و حرمت داشته، تسری و بازگستری یافته است. امکان آن نیز بود که با تکیه و تأکید بر حکم شرعی «خشک با خشک نمی‌آمیزد»، آتش را نیز چون آفتاب خشک‌کننده و لذا پاک‌کننده به شمار آورند و طرح رفتاری دیگری ساخته شود: نسا را باید در آتش سوزانید. اما تطور تاریخی آیینها سوزاندن آن را به صورت گناهی سزاوار عنوان مرگززان و شایسته مرگ درآورده است، حال آن که در هندوستان طرح آیینی و درست رفتاری همین است. به این ترتیب، واقعیت‌های عینی و متعلق به محیط طبیعی و خارجی، با شکل و ترتیبی اجتماعی تعبیر و تفسیر، و با گزارش‌هایی مقدس تبیین و توصیف می‌گردد، و صورت نوساخته و نمادین به خود می‌گیرد و به شکل نمادهایی آیینی / اساطیری در می‌آید که در ژرف‌ساخت پنداشته‌هایی آیینی / اساطیری جای دارد. آنگاه با احکام رفتاری چندی، که باز نسبتاً عناصر ژرف‌ساختی و بنیادین‌اند، واحدهای بزرگتری ساخته می‌شود که طرح‌های رفتاری زیرساختی را با خود دارند. سپس، در مرحله بعدی، بر پایه شرایط محیطی و خارجی و دیگر عوامل سازنده واحدهای ترکیبی بزرگتر، طرح‌های زیرساختی مزبور به صورت طرح و شیوه رفتاری عینی و واقعی درمی‌آیند که در محیط خارجی نمود می‌یابند و اعمال می‌شوند. این شیوه‌های رفتاری واقعی و آیینی همه معطوف به هدفی عینی و خارجی است، اما به دلیل گذشتن از محیط خارجی و طبیعی و درآمدن به ژرف‌ساخت پنداشته‌های آیینی / اساطیری و بازگشت دوباره به جهان خارج، وجه و بُعد نمادین به خود گرفته‌اند و اجتماعی و مستقل از فرد به شمار می‌روند؛ همچنان که با داشتن نوساختگی فرهنگی، از واقعیات جهان خارجی نیز جدا مانده‌اند و دارای وجودی متمایز و منحصر به خویش‌اند (نمودار شماره ۷).

۱. مینوی خرد، ترجمه تفضلی، ص ۸۱ (پرسش ۶۱، بند ۲۷).

- زیمنی	۱- ریمن ناشدنی	۱- گنبد آتشان بهرام ۲- اشیای جد ساخت
	۲- حفظ فاصله	۱- اشیای ناسوتی (سه گام) ۲- اشیای مقدس (پانزده گام)
+ زیمنی	۱- شستشو	۱- آدمی ۲- خوردن گمیز و خاکستر و برش نوم کردن ۳- شستشو با آب و گمیز ۴- شستشو با آب تن تخمه یا گمیز و آب ۵- شستشو با آب
	۲- اشیای	۱- خوراکی (انواع آن: دور انداختنی؛ قابل تطهیر؛ پاک) ۲- پارچه و فرش ← شستشوی شش ماهه، شستشو با آب و گمیز، آب... ۳- پوشش زمین و دیوار و... ۴- اشیای دیگر...
۲- گردش در طبیعت	۱- نهادن در معرض آفتاب و پرندگان... ۲- آب (بارانی که بر نسا می بارد با گردش در طبیعت پاک می شود) ۳- گذشت یکسال ← زمین، گوسفندی که نسا خورده است و بچه آن... ۴- گذشت یکماه یا نه شب ← خوراکی، تهیگی... ۵- شستشوی شش ماهه	
۳- ناشستنی و تطهیر ناپذیر	۱- آدمی که بگناهکاری ریمن شود ۲- اشیای پادیابی ۳- اشیای گلین ۴- خوراک آماده ← گوشت و پنیر و ریچار، آنچه گرزه بر او آمده باشد: می، روغن... ۵- پارچه در زیر نسا...	
۴- ناپاک اما قابل استفاده ← جامه شسته به روش شش ماهه، جامه زن دشتان...		

نمودار شماره ۷

(تطهیر از ریمنی)

حاصل سخن

در توصیف این رشته مفاهیم از گزارش مقدسی دربارهٔ چگونگی پدید آمدن ریمنی سخن رفت که در مرکز پنداشته ناپاکی و تطهیر، چنان که در فصلهای دوم و سوم کتاب *شایسته‌ناشایسته* آمده است، جای دارد. مطالب این کتاب به عنوان متنی واحد برای بررسی انتخاب شد و هرچند که نظرات فقیهان ناهمداستان را با فتوای متفاوت نیز در بر می‌گیرد، باز به دلیل آمدن در متنی واحد، مطالعهٔ آنها کاری همزمانی و در زمان واحد است و نه «درزمانی» و تاریخی. گزارش مقدس زبیرنوشته و احکام رفتاری مبتنی بر آن مرکب از واحدهایی ساختاری است که با واحدهای متعلق به گزارشهای مقدس دیگر ترکیب می‌شوند و واحدهای ساختاری اساطیری / آیینی را پدید می‌آورند و قابل تبدیل به طرحهای رفتاری است که در رومند و روستاخت نمودار می‌شود و می‌توان آن را با کلام بیان کرد و یا در عمل به اجرای آن پرداخت. پیرامون نماد آیینی نسا، که مابازای خارجی آن اصلاً جسد آدمی است، مفاهیم دیگری مشابه آن هست که گونه‌های نماد نسا به شمار می‌روند و هر یک بر اثر تماس یا همگرزی ایجاد ریمنی می‌کنند. بنابر قواعدی چند که احکام نشر ریمنی است، اجسام ریمن می‌گردند و با روشهای گوناگون تطهیر می‌شوند یا باید آنها را به دور افکند.

حقایقی که در این پنداشته و طرحهای رفتاری وابسته به آن پدیدار می‌گردند، عین واقعیت‌های خارجی نیستند، اما مبتنی بر آن و متوجه به هدفی در جهان طبیعی و واقعی‌اند. اینها در کلیات، اصولاً با نظائر خود در فرهنگهای دیگر از نظر داشتن نقش اصلی در ارائهٔ طرحی اجتماعی / فرهنگی برای رفتار در برابر [± آغاز حیات] همانندی دارند و این ویژگی عام در پنداشته‌های آیینی و اساطیری بشری در سراسر جهان است. این پنداشته‌ها با داشتن قداست، در ماورای منطق قرار می‌گیرند و اساس آنها در نزد جانوران نیز دیده می‌شود که بیشتر مشتمل بر حرکت و رفتار است و در نزد آدمیان رفتار اجتماعی / فرهنگی از آن پدید می‌آید و به فرد

آموخته می شود.

هر یک از طرحهای رفتاری فرهنگی صورتی تثبیت شده از امکانات گوناگون رفتاری نوع بشر است و با افزودگی و کاستگی و نظمی نوین واقعیات را منعکس می کند. در این انعکاس، جلوه هایی از مفاهیمی دیگر هم نمودار می گردد که آنها نیز در درون همین فرهنگ و مجموعه تصورات آن از جهان واقعی و خارجی پدید آمده و شکل گرفته اند. بنا بر این تازگی، مفاهیمی نوساخته در ضمیر جامعه و فرهنگ بشری به وجود می آید. این مفاهیم نوساخته ویژگی هر فرهنگ است و هر بار نکته و اسطوره نوینی را عرضه می دارد و بازنمون می کند.

نوبارانی^۱

سرآغاز

متن کوتاه زیر، در دستنویس م. او ۲۹،^۲ که مشتمل بر قطعه‌های متنوعی است، می‌آید. برخی از قطعه‌های این دستنویس از متنهایی شناخته و کهن – چون دینکرد و شایست ناشایست – اخذ شده، و برخی نیز با انشای نویسندگانی متأخر، با زبانی تازه و تحول‌یافته، نگاشته شده است. در زبان دیگرگون و جدید آن، ویژگیهای صرفی و نحوی چندی دیده می‌شود که در متون پهلوی کلاسیک معروف و شناخته نیست، و گاه در زبان فارسی نیز مشاهده نمی‌گردد. وجود واژه‌های عربی و نیز برخی خصائص در خط – مانند کوتاه‌نویسی در املای کلمات – در آن به چشم می‌خورد که قطعه‌های انشایی این دستنویس را از نوشته‌های اصیل و کهن پهلوی متمایز می‌کند. همین قطعات نیز دارای زبانی یکدست و همگون نیستند و برخی تازه‌تر و بعضی کهنه‌تر به نظر می‌رسند.

قطعه زیر (۱۳۷۸، صص ۳۶۰-۳۷۰: قطعه شماره ۲۶)، که موضوع آن داستان پیدایش جشن تیرگان است، از نظر زبانی یکی از تازه‌ترین متنهای کوتاهی به شمار می‌رود که در دستنویس م. او ۲۹ آورده شده است. نیز هرچند که خط آن پهلوی است، دین دبیره – یعنی خط اوستایی – هم گاهی در آن به کار رفته است. این قطعه در دومین بخش از کتاب، که دارای خطی روشن و زیبا است، نوشته شده است. احتمال دارد که تدوین‌کننده، خود آن را به مناسبت آوردن مطلبی نگاشته باشد که بیشتر درباره چگونگی بارش باران، از دینکرد نقل کرده است.^۳

پس از آن هم چند بند از وندیداد، در همین موضوع می‌آید (بررسی دستنویس م. او ۲۹، ۱۳۷۸، صص ۳۷۱-۳۷۳: قطعه شماره ۲۷)^۳ و چنین به نظر می‌رسد که هر سه قطعه بهم پیوسته و مربوط است. در این روایت از داستان نوبارانی، از بارش شگفت باران پس از خشکسالی دیرپای و دشواری سخن می‌رود که مایه پدید آمدن

جشن تیرگان است. معهذاً، چنان که خواهد آمد، این اسطوره با داستان پیدایش جشن آبانگان - که در آن زو پسر طهماسب باران نو می باراند - درآمیخته است. از آن جا که زبان این قطعه بسیار تازه و به فارسی کهن نزدیک است، در برگردان حاضر نحو نوشته تقریباً یکسره حفظ گشته، و واژه ها - گاهی تنها در خط - به فارسی برگردانیده شده است. واژه های افزوده در () می آید. این کوشش به منظور نگاهداشتن نکته های قابل توجهی است که از نظرگاه تاریخ تحول زبان در نثر آن وجود دارد. گفتار حاضر به ویژگیهای زبانی و نوشتاری این قطعه نخواهد پرداخت.

برگردان متن

(۱) چونان پیدا (است) که آن فراسیاک تور،^۴ در (زمان) پادشاهی منوشچهر،^۵ به ایران شهر آمد و بر تخت نشست و (ایران را) تابع پادشاهی خود کرد که: از نیاکان، این (سرزمین) جای ما است.^۶ (۲) چون منوشچهر را از (نظر) لشکر، (با فراسیاک تاب) همآوردی^۷ نبود، چرا که فراسیاک تور را «در میان ثلث این زمین»^۸ (سپاه) بود. خود،^۹ منوشچهر (به) کوهستان^{۱۰} رفت و آن فراسیاک تور، به ایران زمین پادشاهی بکرد.^{۱۱}

(۳) از آن روز تا هفت سال، باران نبارید.^{۱۲} (۴) فراسیاک تور از^{۱۳} ناموس دانان^{۱۴} و منجمان^{۱۵} را پرسید که «باران چرا نبارد؟» منجمان دانست^{۱۵} که از شومی بتر پادشاه^{۱۶} (باران) نبارد. (۵) ایشان در اندیشه^{۱۷} ماند^{۱۸} و (فراسیاک) همه^{۱۷} را^{۱۹} در زندان کرد.

(۶) چون این خبر به شاه منوشچهر رسید، (از آن جای که) خود پاک منش^{۲۰} بود، پیش اورمزد^{۲۱} خدای، با اندیشه نیک ورزیدن،^{۲۲} نماز برد. (۷) شاه منوشچهر را از^{۲۳} پاک کرداری،^{۲۴} سپندارمذ^{۲۵} امشاسپند،^{۲۶} از فرموده دادار اورمزد، آگاهی داد (و) فرمود که «تو آن فراسیاک تور را بگوی که: ای بدکردار، و مهرودروچی ورزیدار،^{۲۷} چرا مردم ایران زمین را رنج می رسانی؟! تو به سرحد

توران رو تا باران ببارد. (۸) چه که تو از فرموده نیا، پادشاه فریدون،^{۲۸} بیرون^{۲۹} (از) پیمان شدی.^{۲۹} از آن شومی گناه تو، باران نمی بارد.^{۳۰} (۹) چون (چنین) گفتی^{۳۱} تو، پادشاه تور حيله^{۱۷} آوَرَد که از بیرون شهر ایران، سرحد من است؛ تا^{۳۲} تو این (چنین) گوی که یک مرد ما است^{۳۳} (که چون) یک تیر از بیرون شهر پرتاب کند، هر جای (که) آن تیر افتد، از آن جای، سرحد تو باشد و آن مرد پاک منش^{۲۰} – (که است) زو^{۳۴} (پسر)^{۳۵} طهماسب – را فرمای تا تیر بزند». (۱۰) چون این سخن، شاه منوشچهر از سپندارمذ امشاسپند شنید، به اندیشه فرو رفت. (۱۱) سپندارمذ فرمود که «اندیشه مدار (زیرا) که اورمزد خدای، در آن وقت، باد ایزد^{۳۶} را فرموده است (و) آن تیر را به سرحد توران تا جیحون خواهد برد.»^{۳۷} (۱۲) این بگفت سپندارمذ (و) پیش ایزد شد.^{۳۸}

(۱۳) چون شاه منوشچهر را از (سوی) اورمزد آگاهی شد،^{۳۹} تا زو (پسر) طهماسب را بخواند و پیش فراسیاک تور فرستاد و گوید^{۴۰} که «باران از شومی گناه پیمان شکنی تو نمی بارد. تو به سرحد توران شو^{۴۱} تا باران ببارد (۱۴) و آن تور (چون) جای سرحد پرسد، تو این (چنین) گوی که یک تیر، من از شهر ایران پرتاب کنم، هر جای که (آن) نیز افتد، از آن جای سرحد تو (باشد)!» (۱۵) (زو) چون این سخن از شاه منوشچهر شنید، پیش فراسیاک تور پیغام آوَرَد^{۴۲} و بر فرموده شاه منوشچهر، پیمان گفت.^{۴۳} فراسیاک تور گمان برد که آن (مرز نهادن را) منوشچهر شاه از خردسالی^{۴۴} و ابلهی، (بنا) بر پرتاب تیر گوید.

(۱۶) (فراسیاک) همان ساعت، پیمان قبول نمود و از ایران بیرون رفت. (۱۷) آن روز، روز تیر^{۴۵} و ماه تیر بود (که فراسیاک) بیرون رفت. (چنان) چون سپندارمذ گفته بود، (او) دعوی کرد. (۱۸) پس زو (پسر) طهماسب، بر فرموده منوشچهر، نام اورمزد بر زبان آورد (و) تیر را از آن جای پرتاب کرد. (۱۹) به حکم اورمزد خدای، آن تیر در ملک توران، تا سرحد جیحون رسید، (۲۰) و در دل فراسیاک گواه افتاد^{۴۶} که «(اگر) باران نمی بارد، از شومی گناه پیمان شکنی^{۲۹} من (است)!» پس شرمگین شده، برفت و در سرحد توران مقام گرفت.

(۲۱) آن روز، روز باد^{۴۷} و ماه تیر^{۴۸} بود. همان روز، باران بی حد و بی شمار

بارید. (۲۲) پس از آن، به روز تیر و ماه تیر، مردمان ایران زمین، جشن^{۴۹} کردن قبول داشتند.^{۵۰}



(۱) نماز بر تو ای گوسفند،^{۵۲} نماز بر تو ای گاو^{۵۳} نیک آفریده، نماز بر تو که افزون شونده هستی، نماز بر تو که بالندگی بخش هستی. نماز بر تو که بخشنده بهره به بهترین اشو^{۵۴} و به اشوی نازاده هستی؛ که گُشنده جهی^{۵۵} و آشموغ^{۵۶} ناپاک و مردم گناهکار جَبّار هستی! (۲) فراز آی، ای اَبَر؛ فراز آی، ای فرابرندۀ آب، ای فرودارندۀ آب، ای بردارندۀ آب؛ با هزار بارش، با بیوَر بارش؛ (چنین) گویان؛ ای زردشت اشو؛ زداینده بیماری، زداینده مرگ که از آن جَهِی است، زداینده دردِ گدَه و آپگدَه.^{۵۷}

(۳) اگر به گاه پسین رنجی رسد، در سپیده دم زدوده گردد؛ اگر به سپیده دم رنجی رسد، به شب زدوده گردد؛ اگر به شب رنجی رسد، در سپیده دم زدوده گردد؛ ببارد بارش تا آب تازه، زمین تازه، گیاه تازه، درمان تازه، درمان بخشی تازه فرا رسد؛ (۴) چون دریای فراخکرد^{۵۸} را، همه آباها بهم برآمده باشد!

تَمَت، تمام شد.^{۵۹}*

یادداشتها و پی نوشتها

۱. این عنوان از کتاب بندهش گرفته شده است. بندهش نام «نوبارانی» را بر بارندگی بزرگی اطلاق می کند که پس از خشکسالی دیرپائی، در پی سلطه افراسیاب بر ایران، باریده است: «اندر همان هزاره (هزاره سوم) منوچهرزاده شد، کین ایرج را خواست. پس افراسیاب آمد و منوچهر را با ایرانیان به پیتشخوارگر راند و به بیماری و تنگی و بس مرگ نابود کرد و «فرش» و نوذر، پسران منوچهر را کشت تا به پیوندی (= نسلی) دیگر، ایرانشهر از افراسیاب ستانده شد. چون منوچهر گذشت (= مرد) دیگر بار افراسیاب آمد، بر ایرانشهر بس آشوب و ویرانی کرد، باران را از ایرانشهر بازداشت تا زاب طهماسبان آمد. افراسیاب را بسپوخت (= برانید، دور کرد) و باران آورد که آن را 'نوبارانی' خوانند. پس از زاب، دیگر بار، افراسیاب گران بدی به ایرانشهر کرد تا قباد به شاهی نشست» (بهار، اساطیر ایران، صص ۱۰۴-۱۰۵؛ برابر با ترجمه بندهش،

ص ۱۳۹).

دربارهٔ سلطهٔ افراسیاب بر ایران و نیاریدن باران در آن دوره، روایت‌های گوناگونی هست که اغلب در جزئیات با یکدیگر اختلاف دارند. در یادداشتهای زیر، به برخی از موارد اختلافی که میان روایت دستنویس م. او ۲۹ با چند روایت دیگر هست، اشاره خواهد شد.

۲. دستنویس م. او ۲۹ (متن پهلوی ۱۳۵۵)، ص ۱۲۱، س ۱ تا ص ۱۲۴، س ۸؛ نیز قطعه‌های شمارهٔ ۲۶ و ۲۷ (صص ۳۶۰-۳۷۳)، از بررسی دستنویس م. او ۲۹ (۱۳۷۸).

۳. در دستنویس م. او ۲۹، ص ۱۱۷، س ۱۰، تا پایان ص ۱۲۰؛ دینکرد مدن، ج ۱، صص ۱۰۷-۱۱۰. ترجمهٔ بندهای مزبور از وندیداد، در همین گفتار آورده شده است (- یادداشت شمارهٔ ۵۱).

۴. افراسیاب تورانی؛ اوستا: *Frañrasyan*، متن: *Fräsyāgtūr* (دو واژه اغلب متصل به هم نوشته شده است). افراسیاب شهریار اساطیری توران است که با ایرانیان می‌جنگد و نام وی در ردیف ضحاک می‌آید. افراسیاب بر ایران فرمانروایی هم می‌یابد و در زمان سلطهٔ وی، در ایران باران نمی‌بارد؛ یا آن که وی به جادویی باران را از ایرانشهر بازمی‌دارد. او با آب و آبادانی نسبتی منفی دارد و این رابطه در ادوار مختلف ادبیات، به انحای گوناگون پدیدار می‌گردد. در دوران کهن، خصائصی با جنبهٔ کیهانی و مافوق طبیعی به وی نسبت داده می‌شود و در نوشته‌های متأخرتر، ویژگیهای او وجهی عادی و بشری به خود می‌گیرد، و گاهی این صفات شگفت، جادویی به شمار می‌رود.

افراسیاب سه بار به دریای فراخکرد می‌جهد. وی می‌کوشد تا فَرّه ایرانی را به دست آورد، اما فَرّه شناور در آب از وی می‌گریزد. از این سه گریز، سه دریاچه پدید می‌آید (زامیاد یشت، بندهای ۵۶ تا ۶۴). از جمله خواص فَرّه یکی آن است که آبادانی، و نیز آب و بارندگی پدید می‌آورد و افراسیاب که از فَرّه بهره ندارد و «دُشفره» است، وجودش مایهٔ بی‌آبی و بی‌بارانی و ویرانی می‌شود.

افراسیاب برادر اغریث یا گوبدشاه است. اغریث ایرانیان را در نبرد یاری می‌کند (- یادداشت شمارهٔ ۱۱) و به این بهانه، به دست افراسیاب کشته می‌شود (شاهنامه، ج ۲، صص ۴۱-۴۲). اغریث در یکی از دو روایت بندهش (ترجمهٔ بهار، ص ۱۲۷ و ۱۵۰)، از جاویدانان است و گوبدشاه خوانده می‌شود. بنا بر روایت مینوی خرد (ترجمهٔ تفضلی، ص ۸۱)، گوبدشاه همواره بر ساحل دریا می‌نشیند و ستایش و پرستش می‌کند تا آنها را از جانوران موزی پاک سازد.

افراسیاب که در برخی از روایات، اغریث را می‌کشد و با توجه به پیوند اغریث با آنها، با آب دشمنی می‌ورزد، گناه بزرگ دیگری نیز دارد و آن کشتن سیاوش است. سیاوش در اصل،

خدایی نباتی و نماد رُستن و رشد گیاه و خزّمی و سبزی جهان است و کنگدژ که شهر ساخته او است، سرسبزی جاویدان دارد. افراسیاب سیاوش را سر می بُرد و بر کنگدژ نیز تسلط می یابد، یعنی خزّمی و سرسبزی نباتی را در کام خشکی و ویرانی خویش فرو می بُرد. پس افراسیاب، که در اصل با آب دشمن است، با گیاه نیز دشمنی می کند. چون سیاوش کشته شد، رستم به کین خواهی او به توران لشکر می کشد و پس از هفت سال، به ایران بازمی گردد. در پی بازگشت او، افراسیاب پیاپی به ایران هجوم می آورد و ویرانی سخت تاخت و تازش، با خشکی و بی آبی هم همراه است. آنگاه، سروش در رؤیا بر گودرز پدیدار می شود و به پهلوان فرمان می دهد که فرزند خود، گیو را به توران بفرستد تا کیخسرو جوان را به ایران آورد و وی کین سیاوش را بازستاند (شاهنامه، ج ۳، صص ۱۹۷-۱۹۸). در این رؤیای صادق، سروش بر آبر بارانی نشست است:

بر آن ابر باران نشسته سروش به گودرز گفتی که بگشای گوش
چو خواهی که یابی ز تنگی رها وز این نامور ترک نر ازدها...

سرانجام، افراسیاب به گناه کشتن سیاوش و نیز اغریث و نوزر و دیگر کردارهای بد خویش به دست کیخسرو به قتل می رسد. معذک پیش از این، در گریزهای خویش، در بُن دریاچه خُنَجَسْت، پناه می گزیند و بنحوی در آب دریا نهران می گردد و از تأثیر تن او آب تیره می شود.

افراسیاب را هوم اسیر می کند و به دست کیخسرو می سپارد. هوم که در اوستا نام ایزد و نیز نام گیاهی است، در شاهنامه به صورت مردی عابد تجلی می نماید (شاهنامه، جلد پنجم، ص ۳۶۶). هوم در اساطیر هندوایرانی، از یاوران خدای تندر و باران است. وی که در اساطیر هندی، سومه (soma) نام دارد، ایندیره (indra)، خدای تندر و باران را، در جنگ با ورتره (vritra) یاری می دهد. ورتره گاوهای ابر باران را محبوس می کند و ایندیره با یآوری سومه، او را می کشد و ابرهای باران را رها می گرداند. چنین است که از نبردی اساطیری برای آوردن باران و آزاد کردن ابرهای بارانی از چنگ دیو خشکی، بهری نیز به افراسیاب بازمی گردد و او در هیأت شخصیتی اساطیری که بازدارنده باران و آورنده خشکی و ویرانی است، جلوه می کند.

۵. منوچهر؛ در شاهنامه وی با ستاندن کین ایرج، دیرزمانی با اقتدار شاهی می کند و با مرگ طبیعی در می گذرد. نبرد سهمگین افراسیاب، در عهد نوزر، فرزند منوچهر، روی می دهد. افراسیاب نوزر را در دهستان به محاصره می افکند و او را اسیر می کند و می کشد (شاهنامه، ج ۲، ص ۱۲ به بعد).

۶. فریدون جهان را بخش می کند و به سه فرزند خود می سپارد: روم را به سلم و توران را به تور و ایران را به ایرج می بخشد. تجاوز از مرزی که او میان کشورها نهاده است، گناهی نابخشودنی

- است. ایرانیان معمولاً در برابر تجاوز بیگانگان از آن مرز دفاع می‌کنند، مگر در مواردی نادر که خود از آن می‌گذرند (- بهار، اساطیر ایران، صص ۱۵۱-۱۵۲، نقل از گزیده‌های زادسپرم).
۷. «تابِ هماوردی» یعنی قدرت مقابله، طاقت نبرد.
۸. ترجمه از عبارت اوستایی *maðəme θrišve aṇhā zəmə* که منقول است از یسن ۱۱، بند ۷: «(هوم) به بند بست افراسیاب زیانکار تورانی را که در میان ثلث این زمین، در میان دیوار آهنین احاطه شده بود» (یسن، ج ۱، ص ۱۸۰). *θrišva* یعنی ثلث و منظور از آن «روی زمین» است. در فروردین یشت، بند ۲، می‌آید: «آسمان بر روی ثلث درخشان است»، یعنی «زمین». این اصطلاح ناشی از آن است که می‌پنداشتند زمین سه طبقه دارد و طبقه سوم که ثلث زمین است، «روی زمین» به شمار می‌رود (- همان جا).
۹. متن: «به» زائد.
۱۰. در شاهنامه، افراسیاب نوذر را در دهستان به محاصره می‌اندازد. تاریخ بلعی می‌نویسد: «افراسیاب» سپاه بسیار بکشید و بحرب منوچهر آمد و منوچهر با وی حرب کرد و خود چند بار منوچهر را بشکست و او را اندر زمین طبرستان بحصار کرد و...» (تاریخ بلعی، ص ۳۴۶). قول زین‌الاکبار (ص ۷) در این باره چنین است: «چون هفتاد سال از ملک منوچهر بگذشت، افراسیاب بن بوشنگ بیرون آمد و حرب کرد و منوچهر را اندر کوه‌های طبرستان بحصار کرد و پادشاهی او بگرفت و دوازده سال او داشت تا از وی باز ستد و میان ایران و توران حد نهاد».
۱۱. در بندهش، افراسیاب یک بار در زمان منوچهر بر ایران سلطه می‌یابد و بار دیگر، پس از مرگ وی در ایران آشوب و ویرانی می‌کند و باران را از ایرانشهر بازمی‌دارد (- یادداشت شماره یک). در تاریخ بلعی، افراسیاب یک بار منوچهر را در طبرستان به محاصره می‌اندازد. وی ده سال در شهر آمل در محاصره به سر می‌برد و پس از آن، آشتی پیش می‌آید. آرش تیری می‌افکند تا مرز ایران و توران معین گردد (تاریخ بلعی، صص ۳۴۵-۳۴۹). بار دیگر، بعد از مرگ منوچهر و در خردسالی زو، افراسیاب بر ایران سلطه می‌یابد و چون زو به سن رشد رسید، افراسیاب را از ایران می‌راند، به روز آبان از آبان ماه (همان کتاب، ص ۵۲۱؛ نیز - یادداشت شماره ۳۴).
- در شاهنامه، پس از مرگ منوچهر، افراسیاب به ایران حمله می‌برد و نوذر را محاصره می‌کند و می‌کشد و سپاه ایران اسیر می‌ماند. با کمک اغریث و با یآوری زال، ایرانیان آزاد می‌گردند. در پی آن، زو به شاهی برداشته می‌شود و بر اثر خشکسالی، دو لشکر به آشتی روی می‌آورند و چون آشتی برقرار شد، باران می‌بارد. پس از زو، چون فرزندش، گرشاسب، به شاهی نشست، باز حمله تورانیان سر می‌گیرد. آنگاه رستم قدم به میدان می‌گذارد و دست

بیگانگان را از کشور کوتاه می‌کند. معه‌ذا، بعد از قتل سیاوش و پیش از آمدن کیخسرو به ایران، باز هجوم و ویرانی افراسیاب و بی‌بارانی و خشکی پدیدار می‌شود.

از سلطه افراسیاب بر ایران، بار دیگر، به صورتی دیگر نیز سخن می‌رود. بنا بر قول بندهش (بهار، اساطیر ایران، ص ۱۰۴)، چون کاوس در هاماوران به بند بود، زین‌گاو تازی، که زهر در چشم داشت و مردم را با نگاه کردن می‌کشت، به ایران آمد. مردم ایران افراسیاب را فرا خواندند و وی را در ایران به شاهی برداشتند. افراسیاب زین‌گاو را کشت، اما ایران را نیز ویران کرد. پس، رستم افراسیاب را از کشور ایران براند. در شاهنامه نیز اشاره مختصری به این امر هست (← بهار، اساطیر ایران، ص ۱۱۱، یادداشت شماره ۹). در اوستا، از کشته شدن زنگیاب به دست افراسیاب، یاد شده است (زامیاد یشت، بند ۹۳). بنا بر مندرجات گزیده‌های زادسپرم، در زمان منوچهر افراسیاب آب را از ایرانشهر باز داشت (← یادداشت شماره ۲۵).

۱۲. چنان که گذشت، در روایات گوناگون، سلطه افراسیاب بر ایران موجب بی‌بارانی و خشکی است. این خاصیت اساطیری باید به شخصیت کیهانی افراسیاب در اعصار عتیق بازگردد. در دوران بعدی، شکل تطوریافته و صورت جدیدی از آن، افراسیاب را به شاهی بی‌فزه و «دُشقره» بدل می‌کند که سلطه شوم او ریزش باران را بازمی‌دارد؛ و چون شوم است، برکت و بارندگی را از میان می‌برد. معه‌ذا، چنان که در متن زَبَرنوشته دیده می‌شود، گناه — بویژه گناه نسبت به ایزدمهر، که پیمان‌شکنی یکی از آنها است — مایه بازداشتن بارندگی است. شخص گناهکار، از کاستارانِ باران است و باران را می‌کاهد (← یادداشت شماره ۳۰).

۱۳. مانند متن: از ... را.

۱۴. متن: *nāmūs-dānāyān*؛ یعنی «داندگان قانون جهان و ناموس آفرینش و طبیعت».

۱۵. مانند متن؛ یعنی دریافتند.

۱۶. شاید: شومی پادشاه بتر.

۱۷. متن: *hilay hamay andēšay* (← بررسی دستنویس م. او ۲۹، ص ۶۶).

۱۸. شاید: «افراسیاب از ایشان در اندیشه ماند و همه را در زندان کرد».

۱۹. متن: 1' (= را).

۲۰. متن: *axw-mēnišn*؛ شاید: «یزدانشناس، کسی که پیوسته *pahlom axwān* و مُزِد بهشتی را در نظر دارد».

۲۱. «اورمزد» نام خداوند است.

۲۲. متن: *humat warzīdārī*؛ یعنی «ورزیدن اندیشه نیک، با صفای دل و اندیشه پاک».

۲۳. «از» در اینجا به معنای «به سبب» است.

۲۴. متن: *axw-kirdārī*؛ یعنی «کردار نیکو و ثواب».

۲۵. «سپندارمذ» یکی از امشاسپندان است که فرشته موکل زمین نیز هست. پدیدار گشتن وی در داستان نوبارانی، به نظر می‌رسد بدان سبب است که رعایت حدود و مرزهای شناخته و معین کشورهای جهان و سرزمینهای گوناگون به زمین و فرشته موکل آن نیز باز می‌گردد. فریدون، نیای بزرگ، مرزی میان کشورها نهاده است که ارزش سنتی دارد. به این اعتبار، مقدس شمرده می‌شود و شکستن آن مرز مایه آزدن سپندارمذ و آزار زمین می‌گردد. بویژه آن که بودن افراسیاب گناهکار در سرزمین خجسته ایران، زمین و فرشته موکل آن را بیشتر زیان می‌رساند، و حمل شومی وی در مکان مقدس دشوارتر است. در گزیده‌های زاداسپریم، تجلی فرشته بر منوچهر، چنین وصف می‌شود: «پیدائی دین بر سپندارمذ بدان گاه بود که افراسیاب آب را از ایرانشهر بازداشت و برای باز آوردن آب، (سپندارمذ) کنیزوار (= بسان دوشیزگان) به خانه منوچهر، دهد (= شاه) ایرانشهر، که پاسخگوی انیران (= بیگانگان) بود، پیدا آمد. او روشن جامه‌ای پوشیده بود که به همه سوی به درازای یک «هاسر» که هست همانند فرسنگی دو، فروغ همی افکند. او زرین کستی (= کمر بند مقدس دینی) را، که خود دین مزدیسنان بود، بر میان بسته بود...» (بهار، اساطیر ایران، ص ۱۴۹).

۲۶. اوستا: aməša. spənta- یعنی، «بی‌مرگ افزاینده و جاویدان مقدس»؛ این نام بر شش یا هفت فرشته و ملک مقرب اطلاق می‌گردد.

۲۷. متن: mihrodrufly warzīdār یعنی، ورزنده مهردروجی و مرتکب گناه پیمان‌شکنی، پیمان‌شکن و مرتکب گناه در برابر ایزد مهر که نگاهبان پیمان و عهد است.

۲۸. فریدون که جهان را به سه کشور ایران و توران و روم تقسیم می‌کند، در افسانه‌های کهن، نیای همه شاهان جهان است. اینان همه از بازماندگان سه فرزند او هستند و بنا بر این، فریدون هم نیای منوچهر است و هم نیای افراسیاب.

۲۹. متن: bē paymān یعنی، «بیرون از پیمان، متجاوز از عهد، پیمان‌شکن». روی هم رفته: bē paymān šudē یعنی، «از عهد و پیمان تجاوز کردی» و bē paymānfy یعنی، «پیمان‌شکنی».

۳۰. چگونگی رفتار و صفات آدمی بر بارش باران تأثیر می‌گذارد و کردار و خوی بد موجب بی‌بارانی و خشکسالی می‌شود. مثلاً مرد خسیس و زن بی‌شیر بدچشم و داوری که با دروغ داوری می‌کند، چون بر آب بنگرند، از باران می‌کاهند (دستنویس م. او ۲۹، ص ۱۱۹، سطرهای ۱۴-۱۵: قطعه ۲۵، بند ۱۳؛ به نقل از دینکرد: در چاپ مدن، ص ۱۰۹، سطرهای ۷-۶). یکی از گناهانی که باران را نابود می‌گرداند و خشکی پدید می‌آورد، پیمان‌شکنی و تجاوز از عهد است (← یادداشت شماره ۱۲).

۳۱. متن: گفت.

۳۲. یعنی: پس.

۳۳. یعنی: یک مرد از کسان ما هست که...

۳۴. زو پسر طهماسب، که شکل دیگر نامش زاب طهماسبان است، در این روایت قهرمان داستان تیراندازی معروفی قرار گرفته است که به آرش کمانگیر انتساب دارد. تیراندازی آرش به جشن تیرگان، و نوبارانی زو به جشن آبانگان باز می‌گردد. معه‌ذا، در روایت دستنویس م. او ۲۹، این دو داستان اختلاط یافته است: زو پهلوانی پارسا است و در عهد منوچهر به سر می‌برد. این قول هم با نقل بندهش از داستان نوبارانی (← یادداشت شماره یک)، و هم با روایاتی دیگر متفاوت است، و ادغام و شکستگی آن شاید ناشی از تازگی نوشته و تنگدستی راوی در رجوع به منابع کهن باشد. احتمال دیگر آن است که روایتی دیرین در آن حفظ شده باشد.

در شاهنامه، «زو پور طهماسب»، شاهی است که پس از دوران فترت و در پی قتل نوذر، بر تخت می‌نشیند (شاهنامه، ج ۲، ص ۴۳). بسیاری دیگر از روایات نیز او را شاه می‌خوانند (مثلاً زین‌الخبار، ص ۸؛ و تاریخ بلعمی، صص ۵۲۱-۵۲۳) و گرشاسب که در شاهنامه فرزند او است، گاهی به صورت وزیر (تاریخ بلعمی، ص ۵۲۳)، یا پهلوانی سرکش (زین‌الخبار، ص ۸)، با وی در فرمانروایی شریک است.

تاریخ بلعمی دو داستان تیراندازی آرش و نوبارانی زو را پیامد دو سلطه متواتر افراسیاب بر ایران می‌شمارد: یکی در عهد منوچهر شاه و دیگری پس از مرگ وی (← یادداشت شماره ۱۱). بار اول تیراندازی آرش و بار دیگر مقاومت زو افراسیاب را از ایران می‌راند و موجب بارندگی می‌شود. سلطه دوم چنین وصف می‌گردد: «و چون منوچهر بمرد زو خرد بود، و هنوز مُلک را نشایست، و را بملک بنشانند و او ملک نتوانست داشتن و افراسیاب مَلِک ترک... پیامد و مُلک بگرفت و بر ایشان جورها کرد و رسمهای منوچهر همه بگردانید از عدل و داد، و شهرها همه خراب کرد، و آبها همه خشک شد. و پنج سال بیود و قحط برایشان افتاد و عجم مانده شدند، اندر ستم و جور افراسیاب و آن قحط دوازده سال بماند. پس از آن زو بن طهماسب بیرون آمد و سپاه برو بیعت کردند... آبانماه بود و آبان روز، عجم آن روز چون عیدی دارند و چون روز مهرگان و تا امروز همچنان می‌دارند... و این زو بایستاد و آبادانی کرد و هر جای که افراسیاب بیران کرده بود او آبادان کرد، و جویهای آب بگشاد و مردمان را کشت و ورز فرمود کردند...» (ص ۵۲۱).

باران آوردن زو، که بندهش آن را «نوبارانی» می‌خواند (← یادداشت شماره یک)، در شاهنامه نیز وصف می‌گردد: چون زو به شاهی نشست، دو سپاه بجان آمده از تنگی و سختی آشتی کردند؛ پس باران بارید:

پُر از غلغل رعد شد کوهسار زمین شد پُر از رنگ و بوی و نگار

جهان چون عروسی رسیده جوان
چو مردم ندارد نهاد پلنگ

پر از چشمه و باغ و آب روان
نگردد زمانه برو تار و تنگ

(ج ۲، ص ۴۵)

منابع دیگری نیز از پیوند جشن آبانگان با زو پسر طهماسب یاد می‌کنند (مثلاً، زین‌الخبار، ص ۲۴۴ و نیز آثارالباقیه، ترجمه اکبر داناسرشت، ص ۲۹۳)، و تیراندازی شگفت آرش را با تعیین مرز ایران و توران، و جشن تیرگان مربوط و به آن منسوب می‌دارند. تاریخ بلعمی می‌گوید: «... هر دو ملک و هر دو سپاه این اتفاق بیستند و صلح‌نامه بنبشتند چنین، منوچهر مردی قوی بنگرید اندر همه سپاه خویش. نام او آرش بود که بر زمین از تیراندازی تر مردی نبود و قوی‌تر، و را بفرمود که بر سر کوه دماوند شو، و آن کوهی است که بهیچ شهر کوه بلندتر از آن نیست. بفرمود که بر سر آن کوه شو و آن تیر بینداز بهمه نیروی خویش تا خود کجا افتد، و او از سر آن کوه تیر بینداخت بهمه نیروی خویش. تیر از همه زمین طبرستان و زمین گرگان و زمین نشابور و از سرخس و همه بیابان مرو بگذشت و براست جیحون افتاد» (صص ۳۴۷-۳۴۸). مجمل‌التواریخ نیز از آرش «شواتیر» و تیراندازی وی یاد می‌کند (ص ۹۰ و ص ۴۳).

همین تیراندازی مایه پیدایش جشن تیرگان نیز هست: «تیرگان سیزدهم ماه تیر موافق ماهست، و این آن روز بود، که آرش تیر انداخت اندران وقت که میان منوچهر و افراسیاب صلح افتاد و منوچهر را گفت هرجا که تیر تو برسد از آن تو باشد. پس آرش تیر بینداخت از کوه رویان و آن تیر اندر کوهی افتاد میان فرغانه و طخارستان و آن تیر روز دیگر بدین کوه رسید و مغان دیگر روز جشن کنند و گویند دیگر اینجا رسید» (زین‌الخبار، ص ۲۴۳).

ابوریحان بیرونی، در آثارالباقیه، همین داستان تیراندازی آرش را به روز تیر از ماه تیر می‌آورد و می‌گوید که آرش از کوه رویان تیری افکند و آن تیر به اقصای خراسان، که میان فرغانه و طبرستان است، بر درخت گردوی عظیمی نشست و با این تیراندازی، مرز ایران و توران معین شد. آرش پارسا و نیرومند بود و تن خود را برهنه نشان داد تا بدانند که تندرست است. چون تیر را با همه توان خود پرتاب کرد، پاره پاره شد. خداوند باد را فرمود تا تیر را بدان جای دوردست برساند (ترجمه آثارالباقیه، صص ۲۸۷-۲۸۸).

در اوستا، تشر نام ستاره درخشان و فرهمندی است که آورنده باران است. در تیر یشت، بند ۶، می‌آید: «تشر ستاره درخشان و فرهمند را می‌ستائیم که تند بسوی دریای فراخکرد تازد مانند آن تیر در هوا پڑان که آرش تیرانداز بهترین تیرانداز آریائی از کوه اثیریوخشوت (airyō.xšuθa) بسوی کوه خوانونت (x^vanvant) انداخت» (نقل از ترجمه پورداود).

شاهنامه که هم قهرمانیهای شگرف را به رستم اختصاص می‌دهد و هم احتمالاً از رده

دیگری از منابع و مآخذ استفاده کرده، که فاقد اسطوره تیراندازی آرش بوده است، از داستان این تیراندازی یادی نمی‌کند.

برای آگاهی بیشتر ← یشت‌ها، جلد اول، مقاله تشر، ص ۳۲۴ به بعد؛ و صفا، حماسه‌سرانی در ایران، صص ۴۸۰-۴۸۲ و صص ۵۸۸-۵۹۱.

۳۵. متن: آ که واژک نشانه اضافه است.

۳۶. باد نام فرشته موکل بر روز بیست و دوم ماه نیز هست. ایزدان، یعنی فرشتگان زرتشتی، برخی مینوی هستند و تنها در عالم معنی وجود دارند، مانند سروش ایزد، که نماد و مظهر فرمانبرداری از خداوند است؛ حضور برخی دیگر از ایزدان، در گیتی نیز مشهود است - مانند آذر و خورشید - که در عین مینوی بودن، ایزدان گیتی هم هستند. باد از ایزدان گیتی است.

۳۷. درباره کوهی که تیر از آن جا افکنده می‌شود، و نیز جایی که تیر بر آن می‌نشیند، در روایات گوناگون، اختلاف وجود دارد (- یادداشت شماره ۳۴).

۳۸. متن: daw، یعنی: «نزد اورمزد رفت» (نگاه کنید به بررسی م. او ۲۹، ۱۳۷۸، از نگارنده، ص ۳۹ و ص ۷۵).

۳۹. یعنی «خبر آمد».

۴۰. اختلاف زمان در افعال به جهت نقل قول است.

۴۱. یعنی: «برو».

۴۲. زمان حال؛ تغییر زمان در دو فعل، به علت نقل قول است.

۴۳. یعنی: «پیمان را بیان کرد، چگونگی پیمان را گفت».

۴۴. در تاریخ بلعمی، افراسیاب هنگامی به ایران لشکرکشی می‌کند که زوطفل خردسالی است (ص ۵۲۱، سطرهای ۱-۳؛ - یادداشت شماره ۳۴).

۴۵. نام روز سیزدهم از هر ماه و نام ایزد تشر، آورنده باران. درباره مراسم جشن تیرگان، زین‌ال‌اخبار می‌گوید: «و اندر تیرگان پارسیان غسل کنند و سفالینها و آتشدانها بشکنند و چنین گویند که مردمان اندرین روز از حصار افراسیاب برستند، و هر کسی بسرکار خویش شدند، و هم اندرین ایام گندم با میوه بپزند و بخورند و گویند: اندران وقت همه گندم پختند و خوردند، که آرد نتوانستند کرد. زیرا که همه اندر حصار بودند» (ص ۲۴۳). آثارالباقیه همه رسمهای مزبور را می‌آورد (صص ۲۸۸-۲۸۹) و نیز یاد می‌کند که اهل آمل در این روز، به دریای خزر می‌روند و همه روز را آب‌بازی می‌کنند.

امروزه تیرگان جشن آب‌بازی است و در آن روز، مردم بر یکدیگر آب می‌پاشند. فال کوزه می‌گیرند و از کوبیده تخم خرفه، شربت خاصی می‌سازند. زوجهای جوان برای یکدیگر جشنی، یعنی هدیه ویژه جشن می‌برند و نیز در روز اورمزد و تیرماه از درگذشتگان یاد

می‌شود.

۴۶. یعنی: «در دل دانست، به او الهام شد»؛ این تعبیر در زبان دری زرتشتی نیز هست.
 ۴۷. تیر، روز سیزدهم و باد، نام روز بیست و دوم ماه است. از جمله مراسم متداول در جشن تیرگان، بستن تیروباد بود. در روز تیر، رشته‌های رنگارنگ ابریشم، با هفت رنگ رنگین‌کمان، بر مچ دست می‌بستند و در روز باد بر روی بامهای بلند آن را می‌گشودند و بر باد می‌دادند.
 ۴۸. تیر به معنای فصل پاییز و خزان نیز هست (فرهنگ فارسی معین). در قدیم تیر ماه به پاییز می‌افتاد و بر این اساس، جشن تیرگان آغاز بارش پاییزی می‌شود. هرگاه تیر ماه را با تابستان مصادف بگیریم، شگفتی باریدن باران بسیار، در ماه تیر، که ماه گرما و خشکی است، وجود اسطوره را توجیه می‌کند (← بهار، پژوهشی در اساطیر ایران، ۱۳۷۶، صص ۴۹۲-۴۹۵).
 ۴۹. متن: *jašan*؛ شاید: جَشَن؛ جَشَن خوانی، یعنی خواندن یَزِشن و اوستا در جشنها، با مراسم خاصی.

۵۰. یعنی: پذیرفتند و آن را اجرا کردند.

۵۱. آغاز متن اوستایی؛ فرگرد بیست و یکم و نندیداد، بند اول تا جمله اول از بند چهارم (ص ۱۲۴، ص ۸ تا ص ۱۲۵، س ۷، از دستنویس م. او ۲۹). این قطعه شاید با نیایش در جشن تیرگان مربوط بوده است. برگردان حاضر، از روی ترجمه دارمستتر برداشته شده است:

Darmesteter, *The Zend-Avesta*, PP. 224-225.

۵۲. اوستا: *gao.spənta*؛ یعنی «جانور نیک و حیوان افزاینده یا مقدس». منظور از آن هر جانور نیک و هر حیوان سودمندی است؛ یعنی: «درود بر تو ای جانور سودمند».

۵۳. اوستا: *gaoš.hudā*؛ یعنی، جانور نیک و حیوانی که بنیکی آفریده شده و سودمند است.

۵۴. اشو، یعنی «پارسا و پرهیزگار»؛ احتمال می‌دهند که منظور از بهترین اشو، زرتشت و منظور از اشوی نازاده، سوشیانس و موعود دین زرتشتی است.

۵۵. «جَهی» ماده دیوی بدکاره است.

۵۶. آشموغ، یعنی از دین برگشته، ملحد.

۵۷. «گَده» و «آپگده» نام بیماری است. باران در اوستا، با صفت «بیماری‌زدا و درمان‌بخش» می‌آید. این ویژگی از خاصیت پاک‌کنندگی آب و طراوت‌بخش بودن باران ناشی می‌شود. بیماری‌زدایی و درمان‌بخشی، خود مفهومی یکپارچه و کلی است. همچنان که بنا بر تجربه، وجود رطوبت در هوا، گزش پشه را تخفیف می‌دهد - و پس می‌تواند زهر حشرات موزی و زیان آنها را بکاهد - در موارد دیگر هم درمان‌بخش و زداینده درد و بدی خوانده می‌شود. در اساطیر هندوایرانی، قطره باران و قطره هوم فشرده، که عصاره گیاه هوم است، به یکدیگر تشبیه می‌گردند. چون هوم گیاه درمان‌بخش دارو و درمان، و نیز سرور و نماد همه گیاهان

است، و دارو از گیاه به دست می‌آید؛ پس باران نیز چون هوم، درمان‌بخش تلقی می‌شود. در اوستا، آب نیز خود پاک‌کننده و درمان‌بخش است (تیریشْت، بند ۴۷).
۵۸. فَرَاخْکَرْد یا وَرگَش دریایی اساطیری است که همانند دریای محیط، پیرامون زمین را فرا گرفته است، و همهٔ آبها از آن می‌آیند و به آن بازمی‌گردند. در تیریشْت، بویژه از این دریا یاد می‌شود. نیز « بهار، اساطیر ایران، صص ۳۶-۳۷.
۵۹. با خط فارسی، در ص ۱۲۵، س ۷، نوشته شده است. *

کتابنامه

- آگ برن و نیم‌کوف ۲۵۳۶/۱۳۵۶. زمینهٔ جامعه‌شناسی. اقتباس امیرحسین آریان‌پور. (چاپ دهم). تهران: کتابهای جیبی و فرانکلین.
- آموزگار، ژاله ۱۳۷۶. تاریخ اساطیری ایران. تهران: سمت.
- اخبارالطوال ۱۳۴۶. احمد بن داوود دینوری. ترجمهٔ صادق نشأت. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- ادیسه ۱۳۴۹. هومر. ترجمهٔ سعید نفیسی. (چاپ سوم). تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ارداویرافنامه (پهلوی / جاماسپ آسا) ۱۳۸۲. ویراستهٔ کیخسرو دستور جاماسپ جی جاماسپ آسا. (تجدید چاپ؛ چاپ یکم: بمبئی ۱۹۰۲). تهران: توس. ← Jamasp Asa
- ارداویرافنامه، چاپ هوگ ← Haug
- ارداویرفنامهٔ منظوم زرتشت بهرام پژدو ← زرتشت بهرام پژدو.
- ارفعی، عبدالمجید ۱۳۵۶. فرمان کوروش بزرگ. تهران: فرهنگستان ادب و هنر.
- _____ ۱۳۶۹. «اتنه، افسانهٔ نخستین پرواز»، فرهنگ (کتاب هفتم، به مناسبت هزارهٔ تدوین شاهنامه). تهران: مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، صص ۱۹۱-۱۹۶.
- افشاری، مهران ۱۳۸۱. «یادداشت‌هایی دربارهٔ خرم‌دینان». در سروش پیر مغان (یادنامهٔ جمشید سروشیان). به کوشش کتایون مزداپور. تهران: ثریا، صص ۸۹-۹۶.
- انجوی شیرازی، سیدابوالقاسم ۲۵۳۷/۱۳۵۷. مردم و قهرمانان شاهنامه. تهران: سروش.
- اندرز کودکان (گزارش) ۱۳۶۸. کتایون مزداپور. چیستا، سال ششم، شمارهٔ ۷ و ۸، فروردین - اردیبهشت، صص ۴۸۸-۴۹۲.
- بلوکباشی، علی ۱۳۸۰. قالی‌شویان (مناسک نمادین قالی‌شویان در مشهد اردهال). (چاپ دوم). تهران: دفتر پژوهشهای فرهنگی (مجموعهٔ از ایران چه می‌دانم، شمارهٔ ۵).
- _____ ۱۳۸۰. نخل گردانی (نمایش تمثیلی از حیات جاودانی شهیدان). تهران: دفتر پژوهشهای فرهنگی (مجموعهٔ از ایران چه می‌دانم، شمارهٔ ۱۸).
- بندهش (ترجمه) ۱۳۶۹. مهرداد بهار. تهران: توس.
- بهار، مهرداد ۱۳۵۱. اساطیر ایران. تهران: بنیاد فرهنگ ایران (شمارهٔ ۱۴۳).
- _____ ۱۳۶۲. پژوهشی در اساطیر ایران. تهران: توس.
- _____ ترجمهٔ بندهش / بندهش ۱۳۶۹ ← بندهش (ترجمه).
- _____ ۱۳۷۶. از اسطوره تا تاریخ (مجموعهٔ مقالات). گردآورنده ابوالقاسم اسماعیل‌پور. تهران: چشمه.

- _____ ۱۳۷۶. پژوهشی در اساطیر ایران (پاره نخست و دوم). تهران: آگه.
- _____ ۱۳۷۶. جستاری چند در فرهنگ ایران (مجموعه مقالات). تهران: فکر روز.
- بیرونی، ابوریحان ۱۳۵۲. آثارالباقیه. ترجمه اکبر داناسرشت. تهران.
- پرادا، ایدت ۱۳۵۷/۲۵۳۷. هنر ایران باستان (تمدن‌های پیش از اسلام). ترجمه یوسف مجیدزاده. تهران: دانشگاه تهران.
- پیرنیا، حسن (مشیرالدوله) ۱۳۴۲. ایران باستان. کتاب اول (تاریخ مشرق قدیم). (چاپ سوم). تهران: سازمان کتابهای جیبی.
- تاریخ بلعمی ۱۳۴۱. بوعلی محمد بن محمد بلعمی. تصحیح ملک‌الشعراى بهار. به کوشش محمد پروین گنابادی. تهران: اداره کل نگارش وزارت فرهنگ.
- تاریخ طبری ۱۳۵۲. محمد بن جریر طبری. ترجمه ابوالقاسم پاینده. جلد اول. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- تامپسون ← Thompson
- تاوادی، ترجمه شایست‌ناشایست ← Tavadia
- تک‌نگاری اورامان تخت ← ورهرام.
- جلیلود صدفی، شیدا، ۱۳۸۱. «به سوی سرزمین بی‌بازگشت». در سروش پیرمغان (یادنامه جمشید سروشیان). به کوشش کتابیون مزداپور. تهران: ثریا، صص ۱۳۳-۱۴۵.
- حافظ (دیوان) ۱۳۴۶. ویرایش ابوالقاسم انجوی شیرازی. تهران: علمی.
- _____ ۱۳۵۹. ویرایش پرویز ناتل خانلری. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- خسرو و شیرین ۱۳۶۶. نظامی گنجه‌ای. به تصحیح بهروز ثروتیان. تهران: توس.
- خرده اوستا: جمله خورده اوستا، ۱۲۷۰ یزدگردی. به کوشش موبد رشید خورسند و آموزنده ابن شیرمرد نوذر. بمبئی.
- خرده اوستا (گزارش) ۱۳۱۰. (جزوی از نامه مینوی). ابراهیم پورداود. بمبئی: از انتشارات انجمن زرتشتیان ایران و بمبئی و انجمن ایران لیگ بمبئی.
- داستان دینیک ۲۵۳۵/۱۳۵۵. (بخش ۱، پرسش ۱-۴۰). ویراسته هیرید تهمورس دینشاجی انکلساریا. (تجدید چاپ؛ چاپ اول: بمبئی ۱۹۱۳). گنجینه دستنویسهای پهلوی و پژوهشهای ایرانی (شماره ۴۰). به کوشش ماهیار نوابی و دیگران. شیراز: مؤسسه آسیائی دانشگاه شیراز.
- داستان سیاوش ۱۳۶۳. تصحیح استاد مجتبی مینوی. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- دستنویس ت د ۲، ۱۳۵۵. (بندش ایرانی، روایات امید اشاوهیشتان و جز آن) (چاپ

- عکسی). بخش نخست. گنجینه دستنویسهای پهلوی و پژوهشهای ایرانی (شماره ۵۴). به
کوشش ماهیار نوایی و دیگران. شیراز: مؤسسه آسیائی دانشگاه شیراز.
- دستنویس ت د ۲، ۱۳۵۸. (بند هشت ایرانی، روایات امید اشاوهیشتان و جز آن) (چاپ
عکسی). بخش دوم. گنجینه دستنویسهای پهلوی و پژوهشهای ایرانی (شماره ۵۵). به
کوشش ماهیار نوایی و دیگران. شیراز: مؤسسه آسیائی دانشگاه شیراز.
- دستنویس م. او ۲۹ (چاپ عکسی) ۱۳۵۵. (داستان گرشاسب، تهمورس و جمشید، گِلشاه و
متن های دیگر). گنجینه دستنویسهای پهلوی و پژوهشهای ایرانی (شماره ۲۶). به کوشش
ماهیاری نوایی و دیگران. شیراز: مؤسسه آسیائی دانشگاه شیراز.
- دستنویس م. او ۲۹ (بررسی) ۱۳۷۸. (داستان گرشاسب، تهمورس و جمشید، گِلشاه و متن های
دیگر). گزارش کتابیون مزداپور. تهران: آگه.
- دیاکونوف، ا. م.، ۱۳۷۱. تاریخ ماد. (چاپ سوم). تهران: علمی و فرهنگی.
- دینکرد (چاپ) مدن ← Madan
- راماین ۱۳۵۰. (کتاب مقدس هندوان) به کوشش عبدالودود اظهار دهلوی (جلد یکم و دوم).
تهران: بنیاد فرهنگ ایران (شماره ۱۲۲).
- روایات داراب هرمزیار ← Unvala
- روایات امید اشاوهیشتان ← Anklesaria, B. T.
- روایت پهلوی (ترجمه) ۱۳۶۷. مهشید میرفخرائی. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- زرتشت بهرام پژدو ۱۳۴۳. ارداویرافنامه منظوم. ویرایش رحیم عقیقی. دانشگاه فردوسی
مشهد.
- زند بهمن یسن ← هدایت.
- زند خرده اوستا ← Dhabhar
- زند فرگرد وندیداد ← دستنویس ت د ۲ (۱۳۵۸) بخش دوم.
- زند وندیداد ← Dastoor Hoshang
- زند یسنا ← Dhabhar
- زین الاخبار ۱۳۴۷. (تاریخ گردیزی). تألیف ابوسعید عبدالحی گردیزی. به تصحیح عبدالحی
حبیبی. تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- سرکاراتی، بهمن ۱۳۵۰. «پری، تحقیقی در حاشیه اسطوره شناسی تطبیقی». مجله دانشکده
ادبیات دانشگاه تبریز، صص ۱-۳۲.
- سروش پیرمغان ۱۳۸۱. (یادنامه جمشید سروشیان). به کوشش کتابیون مزداپور. تهران: ثریا.

- سمک عیار ۱۳۷۴. تألیف فرامرز بن خداداد بن عبدالله الکاتب الارجانی. با مقدمه و تصحیح پرویز ناتل خانلری. جلد اول. (چاپ سوم). تهران: بنیاد فرهنگ ایران (شماره ۵۲).
 - سی‌روژه کوچک و سی‌روژه بزرگ (گزارش) ۱۳۶۳. آذرمیدخت دهدشتی. تهران: فروهر.
 - شاهنامه فردوسی (متن انتقادی). ج ۱، ۱۹۶۶ (تحت نظری. ا. برتلس)؛ ج ۲، ۱۹۶۶ (تصحیح آ. برتلس، د. گوزلیان، م. عثمانوف، او. اسمیرنوا، ع. طاهرجانوف، تحت نظری. ا. برتلس)؛ ج ۳، ۱۹۶۵ (تصحیح او. اسمیرنوا، زیر نظر ع. نوشین)؛ ج ۴، ۱۹۶۵ (تصحیح رستم علی‌یف، ا. برتلس، م. عثمانوف، تحت نظر ع. نوشین)؛ ج ۵، ۱۹۶۷ (تصحیح رستم علی‌یف، زیر نظر ع. نوشین)؛ ج ۶، ۱۹۶۷ (تصحیح م. ن. عثمانوف، زیر نظر ع. نوشین)؛ ج ۷، ۱۹۶۸ (تصحیح م. ن. عثمانوف، زیر نظر ع. نوشین)؛ ج ۸، ۱۹۷۰ (تصحیح رستم علی‌یف، زیر نظر ع. آذر)، ج ۹، ۱۹۷۱ (تصحیح آ. برتلس، زیر نظر ع. نوشین)، مسکو: آکادمی علوم اتحاد شوروی
 ← داستان سیاوش.

- شایست ناشایست (گزارش) ۱۳۶۹. کتابیون مزداپور. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
 - شکی، منصور ۱۳۷۲. «درست‌دینان». مجله معارف، دوره دهم، شماره ۱، فروردین - تیر، صص ۲۸-۵۳.

- صد در نشر و صد در بندهش ← Dhabhar

- صفا، ذبیح‌الله ۱۳۶۳. حماسه سرائی در ایران. چاپ چهارم. تهران: امیرکبیر.
 - صفوی، کوروش ۱۳۶۱. واژه‌نامه زبان‌شناسی. تهران: مجرد.
 - طاووسی، محمود ۱۳۶۵. واژه‌نامه شایست‌نشایست. شیراز: انتشارات دانشگاه شیراز.
 - عادل، محمدرضا ۱۳۷۲. فرهنگ جامع نامهای شاهنامه. تهران: صدوق.
 - فوستل دوکولانژ، نومادنیس (بی‌تاریخ). تمدن قدیم. ترجمه نصرالله فلسفی (چاپ دوم، افسست) (تاریخ چاپ اول حدود ۱۳۰۹). تهران: کتاب کیهان.
 - فرهنگ فارسی ← معین.

- کارنامه اردشیر بابکان (متن پهلوی و گزارش) ۱۳۵۴. بهرام فره‌وشی. تهران: دانشگاه تهران.
 - کاسیرر، ارنست ۱۳۶۲. افسانه دولت. ترجمه نجف دریابندری. تهران: خوارزمی.
 - _____ ۱۳۶۷. زبان و اسطوره. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: نقره.
 - کراسنولسکا، آنا ۱۳۸۲. «شاه سال نو، شاه بانوی سال نو» در چند چهره کلیدی در اساطیر گاه‌شماری ایران. ترجمه ژاله متحدین. تهران: ورجاوند، صص ۲۳۰-۲۶۰.
 - کریستن‌سن، آرتور ۱۳۷۰. ایران در زمان ساسانیان. ترجمه رشید یاسمی. (چاپ هفتم). تهران: دنیای کتاب.

- _____ ۱۳۷۴. سلطنت قباد و مزدک. ترجمه احمد بیرشک. تهران: طهوری.
- کریم، ازدواج مقدس ← Kramer
- کشاورز، کیخسرو ۱۳۷۱. فرهنگ زرتشتیان استان یزد. سوئد: اسکستونا (تکثیر محدود).
- کیا، خجسته ۱۳۷۶. «رخش رستم، اسب قربانی». در یاد بهار (یادنامه دکتر مهرداد بهار). تهران: آگه، صص ۳۷۳-۳۸۱.
- گرنه، فرانس - بوریس مارشاک ۱۳۸۱. «اسطوره ننه در هنر سفد». ترجمه پریسا صمدی. در سروش پیر مغان (یادنامه جمشید سروشیان). به کوشش کتابون مزداپور. تهران: ثریا، صص ۸۵۸-۸۸۸.
- گریوز، اساطیر یونان ← Graves
- گزیده‌های زادسپرم (ترجمه) ۱۳۶۶. محمد تقی راشد محصل. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- گیرشمن، رومن ۱۳۶۸. ایران از آغاز تا اسلام. ترجمه محمد معین. تهران: علمی و فرهنگی.
- لوکونین، ولادیمیر گریگوریوویچ ۱۳۶۵. تمدن ایران ساسانی. ترجمه عنایت‌الله رضا. (چاپ دوم). تهران: علمی و فرهنگی.
- مادیگان هزار دادستان ۱۳۵۵. (متن پهلوی از روی دو دستنویس). (تجدید چاپ؛ چاپ اول، ۱۹۰۱ و ۱۹۱۲، بمبئی و پونا). به کوشش محمد مقدم و دیگران. تهران: سازمان خدمات اجتماعی.
- مادیان هزاردادستان، ترجمه پریخانیان ← Perikhanian
- مارزلف، اولریش ۱۳۷۱. طبقه‌بندی قصه‌های ایرانی. ترجمه کیکاوس جهاننداری. تهران: سروش.
- ماه فروردین روز خرداد (پهلوی) ← متن‌های پهلوی. (صص ۱۰۲-۱۰۸)
- متن‌های پهلوی (بی‌تاریخ). گردآورده دستور جاماسپ‌جی منوچهر جی جاماسپ اسانا. (تجدید چاپ افست و مجموع دو جلد: ۱۸۹۷ و ۱۹۱۳، بمبئی). تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
- مجمل‌التواریخ و القصص ۱۳۱۸. به تصحیح ملک‌الشعرا بهار. تهران: کلاله خاور.
- مجیدزاده، یوسف ۱۳۷۰. تاریخ و تمدن ایلام. تهران: نشر مرکز دانشگاهی.
- _____ ۱۳۸۱. «آیا آرت‌گ خاستگاه تمدن سومری است؟». در مجله باستان‌شناسی و تاریخ، سال شانزدهم، شماره اول، پائیز و تابستان. شماره پیاپی ۳۱، صص ۳-۱۳.
- _____ ۱۳۸۲. جیرفت کهنترین تمدن شرق. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی - سازمان میراث فرهنگی.

- محبوب، محمدجعفر ۱۳۵۷/۲۵۳۷. «روش‌های عیاری و نفوذ کار و کردار عیاران در شاهنامه». در شاهنامه فردوسی و شکوه پهلوانی (مجموعه سخنرانیهای سومین جشن طوس). گردآورده مهدی مدائنی. تهران: سروش، صص ۲۰۱-۲۳۲ (مقاله شماره ۱۲).
- مزدآپور، کتابون ۱۳۶۹. «زن در آئین زرتشتی» در کتاب حیات اجتماعی زن در تاریخ ایران (دفتر اول: قبل از اسلام). تهران: امیرکبیر، صص ۴۳-۱۱۱.
- ۱۳۶۹. «شالوده اساطیری شاهنامه». در فرهنگ (کتاب هفتم، به مناسبت هزاره تدوین شاهنامه). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، صص ۵۳-۷۸.
- ۱۳۷۰. «درباره ساخت خانواده در دوره ساسانیان». در مجله فرهنگ (کتاب نهم، ویژه علوم اجتماعی). مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. تابستان. صص ۲۲۷-۲۴۲.
- ۱۳۷۱. «افسانه پری در هزارویکشب». در کتاب شناخت هویت زن ایرانی در گستره پیش تاریخ و تاریخ (تالیف شهلا لاهیجی - مهرانگیز کار). تهران: روشنگران، صص ۲۹۰-۳۵۳.
- ۱۳۷۲. «خانواده باستانی ایرانی». مجله زنان، سال دوم، فروردین و اردیبهشت، شماره ۱۰، صص ۷-۱۱.
- ۱۳۷۶. «چاشته یا سه نحله فقهی در روزگار ساسانیان». در یاد بهار (یادنامه دکتر مهرداد بهار). تهران: آگه، صص ۳۸۹-۴۱۱.
- ۱۳۷۶. «الهه برکت بر سریر خاک (۲)». مجله زنان، سال ششم، شماره ۳۵، صص ۵۴-۵۷.
- معین، محمد ۱۳۶۰. فرهنگ فارسی (۶ جلد). (جلد چهارم). تهران: امیرکبیر.
- ملک شهمیرزادی، صادق ۱۳۸۱. زیگورات سیلک (طرح بازنگری سیلک: گزارش فصل یکم). سلسله گزارشهای باستان‌شناسی (۲). تهران: سازمان میراث فرهنگی.
- مینوی خرد (ترجمه) ۱۳۶۴. احمد تفضلی. تهران: توس.
- نولدکه، ثودور ۱۳۷۹. حماسه ملی ایران. ترجمه بزرگ علوی. (چاپ پنجم). تهران: نگاه.
- واژه‌نامه مکنزی ← MacKenzie
- وره‌رام، فرهاد ۱۳۷۳، تک‌نگاری اورامان تخت (مطالعات جامع توسعه اجتماعی - اقتصادی استان کردستان). گروه مطالعات برنامه و بودجه استان کردستان (تکثیر محدود).
- ۱۳۷۶. «شرکتی: برگزاری مراسم عید قربان در شهر کاشان». در یاد بهار (یادنامه دکتر مهرداد بهار). تهران: آگه، صص ۴۲۹-۴۴۴.
- ویس و رامین ۱۳۴۹. فخرالدین اسعد گرگانی. تصحیح ماگالی تودا - الکساندر گواخاریا. تهران:

بنیاد فرهنگ ایران (شماره ۱۰۱).

_____ ۱۳۱۴. به کوشش مجتبی مینوی. تهران: کتابفروشی بروخیم.

_____ هادخت نسک ← Haug

_____ هدایت، صادق (گزارش) ۱۳۴۲. زند بهمن یسن و کارنامه اردشیر بابکان. (چاپ سوم). تهران: امیرکبیر.

_____ هزارویکشب (کلیات مصور) ۱۳۳۷. ترجمه عبداللطیف طسوجی از الف لیلة و لیلة. علمی.

_____ هیس، ه. ر.، ۱۳۴۰. تاریخ مردم شناسی. ترجمه ابوالقاسم طاهری. تهران: ابن سینا.

_____ یاد بهار ۱۳۷۶. (یادنامه دکتر مهرداد بهار). تهران: آگه.

_____ یسنا (گزارش) ۱۳۵۶/۲۵۳۶. (جزوی از نامه مینوی). ابراهیم پورداود. دو جلد. دانشگاه تهران.

_____ یشت ها (گزارش) ۱۳۴۷. ابراهیم پورداود. دو جلد. تهران: طهوری.

Anklesaria, B. T. , 1962. (ed.). Rivāyat-i Hēmīt-i Ašavahištān. vol. I, Pahlavi Text. Bombay.

Darmesteter, I., 1969. The Zend-Avesta. Part I, The Vendidad. in Sacred Books of the East. vol IV. Delhi: Motilal Banarsidass.

Dastoor Hoshang Jamasp, 1907. (ed.). Vendidad (Avesta Text With Pahlavi Translation...) Vol. I. Bombay.

Dhabhar, Ervad Bamanji Nasarvanji. 1909. Saddar Nasr and Saddar Bundelesh. Bombay.

_____ 1913. (ed.). The Pahlavi Rivayat. Pahlavi Text Series. No. 2. Bombay.

_____ 1927. (ed.). Zand-i Khūrtak Avistāk. Pahlavi Text Series. No. 3. Bombay.

_____ 1949. (ed.). Pahlavi Yasna and Visperad. Pahlavi Text Series, No. 80. Bombay.

Graves, Robert, 1969. The Greek Myths. Vol, I. London: Penguin Books.

Haug, Martin - Edward William West, 1971 (ed.). The Book of Arda Viraf. Amsterdam.

Jamasp-Asa, Dastur Kaikhusru Dastur Jamāspji, 1902. (ed.). Arda Viraf Nameh (The Original Pahlavi Text). Bombay.

- Kapadia, Dinshah D., 1953. Glossary of Pahlavi Vendidad. Bombay.
- Kent, Roland G., 1961. Old Persian Grammar. New Haven: American Oriental Society.
- Kotwal, Eiroze M. P. , 1969. (ed.). The Supplementary Texts to the Šāyest Nē-Šāyest. Copenhagen.
- Kramer, Samuel Noah, 1969. The Sacred Marriag Rite. Indian University Press.
- MacKenzie, D. N., 1986. A Concise Pahlavi Dictionary. London: Oxford University Press.
- Madan, Dhanjishah Meherjibhai, 1911. (ed.). The Complete Text of the Pahlavi Dinkard. II vols. Bombay.
- Perikhanian, Anahit, 1997. The Book of a Thousand Judgements (A Sasanian Law-Book). Translated by Nina Garsoïan. California and New York: Mazda Publishers and Bibliotheca Persica.
- Tavadia, Jehangir, 1930. (ed.). Šāyast-Nē-Šāyast (A Pahlavi Text on Religious Customs). Hamburg.
- Thompson, Stith, 1977. The Folktale. University of California Press.
- Unvala, Manockji Rustamji, 1922. (ed.). Dārāb Hormazyar's Rivāyat. II vols. Bombay.

۱

واژه‌نامه فارسی - انگلیسی

deep structure	ژرف ساخت	sacred	آیینی
structure	ساخت، ساختار	myth	اسطوره
mechanism	سازوکار	members of set	اعضای مجموعه
archetype	سرنمون	myth	افسانه
phylogenetic	سلسله‌النسبی	concrete	انضمامی
item	شمارده	context	بافت
latitude	عرصه داستانی	collocation	باهمایی
member of set	عضو مجموعه	normal	بهنجار
concrete	عینی	gloss	پرنوشت
function	کنش	organism	پیکرمان
archaic	کهنیک	organic	پیکرمانی
natural sin	گناه طبیعی	corpus	پیکره
variant	گونه	corpus	پیکره زبانی
sacred	لاهوئی	notion	پنداره
set	مجموعه	phylogenetic	تبارزایشی
sacred	مقدس	phylogenesis	تبارزایی
components	مؤلفه‌های معنایی	stabilized	تثبیت شده
profane	ناسوتی، نامقدس	interpretation	تعبیر
function	نقش	gloss	تفسیر
archetype	نمونه نخستین	universals	جهانیها، جهانیهای بشری
initiation	نوآیی	semantic field	حوزه معنایی
concrete	هستمند	diachronic	در زمانی، تاریخی
synchronic	همزمانی	internalized	درونی، درونی شده
collocation	همنشینی	internalize	درونی کردن
norm	هنجار	item	رقم
social norm	هنجار اجتماعی	surface structure	روساخت

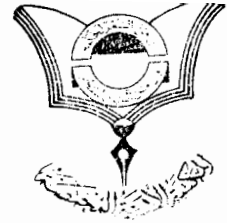
۲

واژه‌نامه انگلیسی - فارسی

archaic	کهنیک	natural sin	گناه طبیعی
archetype	نمونه نخستین	norm	هنجار
collocation	باهمایی، محور همنشینی	normal	بهنجار
component	مؤلفه معنایی	notion	پنداره
concrete	هستمند، عینی، انضمامی	organic	پیکرمانی
context	بافت	organism	پیکرمان
corpus	پیکره زبانی، پیکره	Phylogenetic	سلسله‌النسبی، تبارزایشی
deep structure	ژرف ساخت	phylogenesis	تبارزایی
diachronic	دَرزمانی، تاریخی	profane	نامقدس، ناسوتی
function	نقش، کنش	sacred	مقدس، آیینی، لاهوتی
gloss	پَرنوشت، تفسیر	semantic field	حوزه معنایی
initiation	نوآیی	set	مجموعه
internalize	درونی کردن	social norm	هنجار اجتماعی
internalized	درونی شده، درونی	stabilized	تثبیت شده
interpretation	تعبیر	structure	ساخت
item	رقم، شماره	surface structure	روساخت
latitude	عرصه داستانی	synchronic	همزمانی
mechanism	سازوکار	universals	جهانیها، جهانیهای بشری
member of set	عضو مجموعه	variant	گونه
myth	اسطوره، افسانه		

برخی از کتابهای
انتشارات اساطیر

دین زرتشت



■ اوستا: متن کامل به زبان اوستایی

به اهتمام کارل فریدریش گلدنر / با پیشگفتار فارسی دکتر ژاله آموزگار / رحلی سلطانی ۷۶۸
صفحه / چاپ اول ۱۳۸۲ / گالینگور

■ گات‌ها: سروده‌های پاک زرتشت سپنتمان و هفت هات (با الفبای سیریلیک)

برگردان به پارسی علی اکبر جعفری / رقمی ۱۴۴ صفحه / چاپ اول ۱۳۸۲ / شمیم

□ گات‌ها: استاد کهن‌ترین بخش اوستا

دو گزارش، ابراهیم پورداود / وزیری ۵۹۲ صفحه / چاپ اول ۱۳۷۸ / گالینگور

□ یادداشت‌های گات‌ها

تألیف استاد ابراهیم پورداود / وزیری ۵۶۰ صفحه / چاپ اول ۱۳۸۱ / گالینگور

□ ویسپرد: بخشی از اوستا

تفسیر و تألیف استاد ابراهیم پورداود / وزیری ۲۰۸ صفحه / چاپ اول ۱۳۸۱ / گالینگور

□ خُرده اوستا: بخشی از اوستا

تفسیر و تألیف استاد ابراهیم پورداود / وزیری ۲۸۰ صفحه / چاپ اول ۱۳۸۰ / گالینگور

□ یسنا: بخشی از اوستا

تفسیر و تألیف استاد ابراهیم پورداود / وزیری ۴۹۶ صفحه / چاپ اول ۱۳۸۰ / گالینگور

□ یشت‌ها جلد اول: ادبیات مزدیسنا

تفسیر و تألیف استاد ابراهیم پورداود / وزیری ۷۴۴ صفحه / چاپ اول ۱۳۷۷ / گالینگور

□ یشت‌ها جلد دوم: ادبیات مزدیسنا

تفسیر و تألیف استاد ابراهیم پورداود / وزیر ۵۶۴ صفحه / چاپ اول ۱۳۷۷ / گالینگور

□ فرهنگ ایران باستان

تألیف استاد ابراهیم پورداود / وزیری ۴۰۸ صفحه / چاپ اول ۱۳۸۰ / گالینگور

□ هرزدنامه

تألیف استاد ابراهیم پورداود / وزیری ۴۸۸ صفحه / چاپ اول ۱۳۸۰ / گالینگور

■ زین‌ابزار: جنگ‌ابزارهای باستانی ایران

تألیف استاد ابراهیم پورداود / به اهتمام عبدالکریم جریزه‌دار / رقعی ۱۶۰ صفحه / چاپ اول ۱۳۸۲ / گالینگور

□ نوروزنامه: رساله در باب منشاء و تاریخ و آداب و رسوم نوروز

تألیف حکیم عمر خیام نیشابوری / تصحیح و تحشیۀ دکتر مجتبی مینوی / رقعی ۱۸۴ صفحه / چاپ اول ۱۳۸۰ / گالینگور

□ یادگار زریران: متن پهلوی با ترجمه فارسی و سنجش آن با شاهنامه

تألیف دکتر یحیی ماهیار نوایی / وزیری ۱۹۲ صفحه / چاپ اول ۱۳۷۴ / گالینگور

■ هرزد با هرویسپ آگاهی: یک متن ناشناخته به پارسیگ

گزارش رهام اشه / رقعی ۱۱۲ صفحه / چاپ اول ۱۳۸۳ / گالینگور

■ راسته: آموزۀ بزشکی مغان

گزارش رهام اشه و دکتر مسعود میرشاهی / رقعی ۱۳۶ صفحه / چاپ اول ۱۳۸۳ / گالینگور

اسطوره‌شناسی

□ اساطیر هند

تألیف ورونیکا ایونس / ترجمۀ باجلان فرخی / وزیری ۲۸۸ صفحه / چاپ دوم ۱۳۸۱ / گالینگور

□ اساطیر رُم

تألیف استوارت پرون / ترجمۀ باجلان فرخی / وزیری ۲۵۲ صفحه / چاپ اول ۱۳۸۱ / گالینگور

□ اساطیر یونان

تألیف جان پینسنت / ترجمۀ باجلان فرخی / وزیری ۲۵۶ صفحه / چاپ اول ۱۳۸۰ / گالینگور

□ اساطیر جهان: داستانها و حماسه‌ها، جلد اول
تألیف دوئاروزنبرگ / ترجمه عبدالحسین شریفیان / وزیری ۴۸۸ صفحه / چاپ اول ۱۳۷۹
گالینگور

□ اساطیر جهان: داستانها و حماسه‌ها، جلد دوم
تألیف دوئاروزنبرگ / ترجمه عبدالحسین شریفیان / وزیری ۵۶۸ صفحه / چاپ اول ۱۳۷۹
گالینگور

□ الاغ طلایی
تألیف آپولیوس / ترجمه عبدالحسین شریفیان / وزیری ۳۲۰ صفحه / چاپ اول ۱۳۷۹
گالینگور

□ هفت در قلمرو تمدن و فرهنگ بشری
تألیف زهره والی / وزیری ۶۱۶ صفحه / چاپ اول ۱۳۷۹ / گالینگور

□ اساطیر خاور نزدیک
تألیف جان‌گری / ترجمه باجلان فرخی / وزیری ۳۲۰ صفحه / چاپ اول ۱۳۷۸ / گالینگور
□ سیری در اساطیر یونان و روم
تألیف ادیت همیلتون / ترجمه عبدالحسین شریفیان / وزیری ۴۴۰ صفحه / چاپ اول
۱۳۷۶ / گالینگور

□ اساطیر مصر
تألیف ورونیکا ایونس / ترجمه باجلان فرخی / وزیری ۲۴۸ صفحه / چاپ اول ۱۳۷۵
گالینگور

□ اساطیر آفریقا
تألیف جتوفری پاریندر / ترجمه باجلان فرخی / وزیری ۲۴۰ صفحه / چاپ اول ۱۳۷۵
گالینگور

□ اساطیر ژاپن
تألیف ژولیت پیگوت / ترجمه باجلان فرخی / وزیری ۲۵۲ صفحه / چاپ اول ۱۳۷۳
گالینگور

□ اساطیر چین
تألیف آنتونی کریستی / ترجمه باجلان فرخی / وزیری ۲۳۸ صفحه / چاپ اول ۱۳۷۳
گالینگور

