

بسم الله الرحمن الرحيم

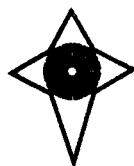


جستاری چند

در

فرهنگ ایران

دکتر مهرداد بهار



انتشارات فکروز



تهران، کریمخان زند، آبان شمالی، خیابان ۱۲، شماره ۲۲

جستاری چند در فرهنگ ایران

دکتر مهرداد بهار

چاپ سوم، ۱۳۷۶

چاپ ۱۱۰، ۲۲۰۰ نسخه

تلفن مرکز پخش: ۸۳۷۵۰۵

بها در سراسر کشور ۱۱۰۰ تومان

حق چاپ و انتشار این اثر برای شرکت انتشاراتی فکروز محفوظ است.

شابک: ۹۶۴-۵۸۳۸-۷۴-۶ 964-5838-74-6

به یاد دکتر مهرداد بهار



پیش‌گفتار	۹
درباره‌ی اساطیر ایران	۱۱
کنگ‌دز و سیاوش‌گرد	۶۹
سخنی چند درباره‌ی شاهنامه	۷۵
شاهنامه، از اسطوره تا حماسه	۱۲۹
عمر کارکردهای شاهنامه به سر رسیده است	۱۴۵
ورزش باستانی ایران و ریشه‌های تاریخی آن	۱۶۳
ریشه‌های نخستین	۱۸۷
اسطوره: بیان فلسفی با استدلال تمثیلی	۲۰۳
نوروز، زمان مقدس	۲۲۱
نوروز جشنی آریایی نیست	۲۲۹
درباره‌ی جشن سده	۲۳۷
دیدگاه‌های تازه درباره‌ی مزدک	۲۴۵
زندیق	۲۷۹
شعری چند به گویش همدانی از باباطاهر	۲۸۳
زندگی محمدتقی بهار	۲۹۷
درباره‌ی قیام ژاندارمری خراسان به رهبری کلنل محمدتقی خان پسیان	۳۳۵

پیش گفتار

کتابی که در دست دارید، گزیده‌ی مقالات و گفت و شنودهایی درباره‌ی فرهنگ، تاریخ و زبان ایران در اعصار باستانی است که در طی سی سال فراهم آمده و منتشر شده است. البته هرگز مدعی آن نیستم که از همه‌ی مطالب آن می‌توان دفاع کرد، ولی بر آنم که این کتاب در تمامیت خود، دیدی مشخص را دنبال می‌کند. این دید اجتماعی - تاریخی است که در جست و جوی حقیقت ملموس و منطقی است و بر اساس بررسی عینی، و نه ذهنی، به پدیده‌های اجتماعی - تاریخی می‌نگرد. البته این به معنای طرد هر نظر دیگر نیست. شخص باید بتواند آزادانه همه‌ی مکاتب فکری را بشناسد و از میان چنین مطالعه‌ی وسیعی، راه خویش را در بررسی مسایل برگزیند. در چنین نحوه‌ی اندیشه‌ای که نگارنده گزیده است، هیچ واقعه‌ای به خودی خود رخ نمی‌دهد. علل وقوع حوادث اجتماعی - تاریخی فردی نیست و نیاز به زمینه‌های مساعد اجتماعی - تاریخی دارد و شرایط جغرافیایی و روانی انسان‌ها در روی دادن حوادث موثر است.

نکته این جاست که نه هر که مدعی برداشتی عینی است، در واقع به درستی گام برمی‌دارد، و نه هر کس که در عینی دیدن تاریخ دچار تعصب گردد، راه راست می‌پیماید. این نظر که همه‌ی اقوام در اعصار کهن راه مادر سالاری را پیموده‌اند و این که همه‌ی جوامع بشری عصر بردگی را طی کرده‌اند، هر چند برداشتی عینی به

نظر می‌آمد، اما به کلی با حقیقت بیگانه است و گویندگان آن‌ها حتی تعریفی درست از مادر سالاری و بردگی در دست ندارند، یا چنان تعریفی محدود و اروپایی از مادر سالاری و بردگی ارائه می‌دهند که با حقیقت تاریخ جوامع دیگر قاره‌های زمین هماهنگ نیست.

مطالبی که در این کتاب آمده، توجه به این نکته دارد که از هر گونه تعصبی به دور باشد، ولی واقعاً ممکن است نگارنده قادر نبوده باشد که همه‌ی حقیقت را ببیند. کاملاً ممکن است نکته‌های چندی از دید او به دور مانده باشد.

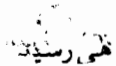
به هر حال، مباحثی در این کتاب مطرح است که قابل خواندن و اندیشیدن است. علل سقوط اشکانیان، تعارض تجارت و برزگیری در ایران عصر اشکانی، بررسی آیین زورخانه و ارتباط آن با عیاری و آنچه درباره‌ی تحول اساطیر به حماسه در ایران مطرح است، نکاتی تازه است که به اندیشیدن می‌ارزد. نظری دیگر که بنابر آن، فرهنگ ایران زیر تأثیر فرهنگ بین‌النهرینی است، هر چند مورد توجه استادان غربی بوده، اما به اثری مستقل در این باره نپرداخته‌اند؛ بنابر این، گردآوردن همه‌ی مطالب ایشان در یک اثر امری تازه است.

این کتاب هنگامی فراهم آمد که نگارنده سخت بیمار بود و اگر محبت دوستان عزیزی چون بانو دکتر مزدپور و آقای دکتر اسماعیل پور نمی‌بود، هرگز به طبع و نشر نمی‌رسید؛ از محبت این دوستان صمیمانه متشکرم و دریغ می‌خورم که هرگز قادر به جبران زحماتشان نخواهم بود.

آقای محمد علی مقدم‌فر نیز لطف کردند و کتاب را به «زیور طبع آراستند»، از لطف ایشان نیز سخت سپاسگزارم؛ دریغ که بیماری یاری نمی‌دهد که دیباچه‌ای جامع بنویسم و مقالات را یک به یک بر رسم، و این امری است که پیوسته نظر داشته‌ام و اکنون که کتاب به چاپ می‌رسد، بیماری تمرکز فکری‌ام را چنان آشفته است که قادر به کاری جدی‌تر نیستم.

مهر داد بهار

تهران، ۲۱ مهرگان ۱۳۷۳



درباره‌ی اساطیر ایران *

اساطیر ایرانی از خانواده‌ی اساطیر آریایی (هندو ایرانی) است و این خود از خانواده‌ی اساطیر هندو اروپایی است.

مدارک باستان‌شناسی خاستگاه اقوام هندو اروپایی را در سرزمینی گسترده می‌داند که از بخش‌های علیای رود ینی‌سئی (Yenisei) در سیبری آغاز می‌شود و به کرانه‌های شمال غربی دریای سیاه می‌انجامد.^۱

در زمان ما، بر اثر کشفیات باستان‌شناسی، گمان بر آن است که اقوام هندو اروپایی، در حدود سه هزار سال پیش از مسیح، به گسترش آغاز نهادند و در اروپا و مناطقی وسیع از آسیا سکنی گزیدند.

گروهی مرکز این گسترش را سرزمین‌های شمال قفقاز می‌دانند^۲؛ گروهی دیگر مرکزی واحد برای آن نمی‌شناسند و بر آن‌اند که هندو ایرانیان از دسته‌ی شرقی هندو اروپاییان پدید آمده‌اند.^۳ بنا بدین نظر، هندو اروپاییان شرقی در حدود سه هزار سال پیش از مسیح، در بخش‌های علیای رود ینی‌سئی، در بالای منطقه‌ی جنگل‌ها می‌زیستند. این تمدن را آفاناسیوو (Afanasiovo) می‌خوانند. از این مردم، قبرهایشان با تخته سنگ‌هایی که بر آن‌ها نهاده‌اند، باقی مانده‌است. بعضی قبرها گروهی و بعضی انفرادی است. استخوان‌بندی‌ها مردمی بلند قامت و

دراز سر را نشان می دهد. مردگان یا بر پشت خوابیده اند یا به صورت خمیده، بر پهلو.

در مرحله ی بعد، این تمدن شبانی شرقی می گسترده و به سوی غرب روی می آورد که آن را تمدن آندرونو می خوانند^۴ (Andronovo).

باستان شناسان شوروی گسترش این تمدن را در آسیای میانه ردیابی کرده اند و آثار قوم آندرنو را در کلیه ی سرزمین های آسیای میانه، در هزاره ی دوم پیش از مسیح یافته اند^۵.

در اساطیر ایرانی نیز اشاراتی به این گسترش و مهاجرت رفته است و بنا بدان ها، آریاییان نخست در سرزمین ایرانویج می زیستند^۶. در بند سوم از فرگرد نخست کتاب وندیداد (وی دیو داد) چنین آمده است:

«نخستین بوم و سرزمین نیکویی که من، اهوره مزدا، آفریدم، ایرانویج بود، کنار (رود) ونگهو داییتی...»

بند چهارم از همان فرگرد چنین می گوید:

«آن جا ده ماه زمستان است، دو ماه تابستان؛ و اینان سردند برای آب ها، سردند برای زمین، سردند برای درختان. چون زمستان در گذرد^۷ آن گاه بیشترین تنگی^۸ (قحطی) ها است.»

بنی گمان، این تعریف با جلگه های شمال قفقاز، که تابستان هایی گرم و درازتر از دو ماه دارد، تطبیق نمی کند و شمال قفقاز با چراگاه های فراخ خود در بخش غربی و بیابان های خود در بخش شرقی، با مجموعه ی اطلاعات ما از ایرانویج برابر نیست. برعکس، تمدنی را که در بخش های علیای ینی سنی یافته اند، با توضیحات اوستا درباره ی سرزمین ایرانویج منطبق است؛ به خصوص که باستان شناسان ارتباط این تمدن را با تمدن اقوام هندو ایرانی دریافته اند. به هر حال، هر چند مسأله هنوز کاملاً روشن نیست، بنا به مدارک باستان شناسی و اساطیری، می توان بخش های علیای رود ینی سنی را بر شمال قفقاز ترجیح داد.

درباره ی مسیر گسترش اقوام هندو ایرانی نیز اتفاق نظری نیست. گروهی دالان قفقاز را مسیر این مهاجرت به جنوب می دانند^۹، گروهی دیگر آسیای میانه را مرکز گسترش هندو ایرانیان به نجد ایران و سرزمین هند می شمرند^{۱۰} و گروهی هر دو راه را^{۱۱}. آنچه امروزه مسلم است، اگر نه همه، لاقلاً بخش عمده ی این مردم

از آسیای میانه به جنوب و غرب حرکت کردند.

در اساطیر ایرانی نیز اشاراتی در این باره هست که از آن یاد می‌کنیم: در فرگرد دوم وندیداد اشاره‌ای مبهم به مهاجرت اقوام آریایی دیده می‌شود. بنا به مطالب این فرگرد، پس از آن که جمشید به شاهی رسید، زمین بر گوسپندان، ستوران، مردمان، سگان، پرندگان و آتشان سرخ تنگ آمد و جمشید به سوی نیمروز فراز رفت و زمین در برابر او بگسترد و مردمان بگستردند. این کوشش و گسترش سه بار پدید آمد و زمین سه برابر بزرگ شد.

این داستان، نخست، معرف مرحله‌ای از زندگی آریاییان است که هنوز گله‌دار و شبان بوده‌اند و در داستان سخنی از اقتصاد زراعی نیست. ثانیاً، معرف حرکت این اقوام به سوی جنوب است. ثالثاً، معرف سه مرحله حرکت و گسترش است و سرانجام، این داستان معرف حرکت از دشت‌های گسترده است و نه سرزمین‌های کوهستانی. اگر نهصد سالی را که در داستان برای سه مرحله‌ی گسترش زمین آمده است، همان دوران حرکت اقوام هندو ایرانی در جلگه‌های گسترده‌ی آسیای میانه بدانیم، که از حدود دو هزار سال پیش از مسیح آغاز شد، آن‌گاه چنین برمی‌آید که هندو ایرانیان، در اواخر هزاره‌ی دوم، به آسیای میانه‌ی جنوبی رسیده‌اند و این نکته با مدارک باستان‌شناسی و تاریخی هماهنگی دارد.

اقوام هندی، در آسیای میانه، ظاهراً چندی بیش نپاییدند و به سوی هندوستان روانه شدند؛ ولی بخش بزرگی از اقوام ایرانی در آن‌جای ماندگار شدند و از آن پس نیز ارتباط فرهنگی و نژادی خود را با آن گروه از ایرانیان که به نجد ایران آمدند (مادها و پارس‌ها)، هرگز نگستند.

نخستین فرگرد وندیداد توسعه‌ی آریاییان را در آسیای میانه، نجد ایران و جلگه‌های سند میانه روشن می‌سازد. این توسعه، از سویی به غرب، به سوی ری و از سویی دیگر به سرزمین هفت هندوگان، که همان پنجاب باشد، متوجه بوده است. این مرحله‌ی تازه‌ی گسترش باید از اواخر هزاره‌ی دوم پیش از مسیح و اوائل هزاره‌ی اول پیش از مسیح آغاز شده باشد؛ زیرا در یکی دو قرن هزاره‌ی اول پیش از مسیح است که نشان گسترش ایرانیان را در نجد ایران، از شرق به سوی غرب، می‌بینیم.

اما آسیای میانه، از دیرزمان، گهواره‌ی تمدنی بزرگ بوده است. در

ترکمنستان، در نواحی اطراف رود تجن، در گوک سیر (Geoksiur) آثار نهرهای آبیاری متعلق به شش تا هفت هزار سال پیش کشف شده است. در جیتون (Dzheyton) که در سی کیلومتری شمال - شمال غربی عشق آباد قرار دارد، نخستین آثار زراعت در آسیای میانه به دست آمده است که متعلق به پنج هزار سال پیش از مسیح است و این خود از کهن ترین تمدن های زراعی جهان است. مجسمه های سفالین کوچکی که در این ناحیه به دست آمده است، با تمدن شمال بین النهرین در آن دوره مربوط است. درست هم زمان بین النهرین و نجد ایران، در هزاره ی چهارم پیش از مسیح، اشیاء مسین در این منطقه به کار رفته است. این تمدن نه تنها با ایران و بین النهرین مربوط بوده است، بلکه با دره ی سند و تمدن هرپه (Harappa) نیز ارتباط داشته است.^{۱۲} در این تمدن، مانند تمدن های نجد ایران و بین النهرین، آیین های متکی به مادر سالاری وسیعاً دیده می شود و همین آیین ها است که در همه ی آسیای میانه می گسترده و در هزاره ی دوم و هزاره ی اول پیش از مسیح، سغد، بلخ و خوارزم را هم فرا می گیرد.

اقوام ایرانی که عمده بر شبانی متکی بودند، در هزاره ی دوم پیش از مسیح به آسیای میانه وارد شدند و در اثر آمیختن با اقوام زراعت پیشه ی بومی که از نظر تمدن از آریاییان برتر بودند، نخستین تأثیر بزرگ را از فرهنگ های بیگانه پذیرفتند.^{۱۳} متأسفانه باستان شناسی در آسیای میانه ی شوروی و افغانستان هنوز چنان مجهولات را تماماً روشن نکرده است تا بتوان بر اساس مدارک باستان شناسی با دقت بیشتر این آمیزش فرهنگی و مرکز آن را در هزاره ی دوم دریافت؛ ولی اساطیر ایرانی، تقویم های ایرانی و آیین های بسیاری که اقوام ایرانی از اقوام بومی آسیای میانه به قرض گرفته اند، شاهد گویایی است بر عظمت تأثیر فرهنگ و تمدن اقوام بومی آسیای میانه بر اقوام ایرانی.

درباره ی بخشی از این تأثیرات فرهنگی و آیینی در بخش ورود عناصر بیگانه، در همین مقدمه، سخن رفته است و به جا است که در این جا یادآور شوم که محتمل است، بر خلاف نظر کومون (Cumont)، که آیین مهرپرستی را زیر تأثیر مستقیم آیین های بین النهرینی می دانست^{۱۴}، این آیین نیز خود در آسیای میانه پا گرفته باشد که در این جا مجال بحث آن نیست و به فرصتی دیگر واگذار می شود.

به هر حال، اقوام ایرانی در اواخر هزاره ی دوم و در هزاره ی اول پیش از مسیح،

نه تنها فرهنگ پیشرفته تر اقوام بومی را در آسیای میانه پذیرفتند، و این عامل مؤثری در جهش فرهنگی ایشان بود، بلکه به یاری رودهای عظیم و پرآب آمودریا و سیردریا که همچون بین‌النهرین امکان پرورش یک اقتصاد زراعی متمرکز را فراهم می‌ساخت و به علت کشف و به کار بستن آهن، قادر شدند تا شرایط رشد اقتصادی و در نتیجه، شرایط مناسب رشد یک فرهنگ عظیم مادر را فراهم آورند و آن را گسترش روزافزونی بخشند، در حالی که در نجد ایران، به علت خشکی نسبی، کمی یا نبودن رودهای بزرگ، وجود بیابان‌های گسترده و قدرت منکوب‌کننده‌ی آشوریان و بابلیان، که مانع رشد اقتصادی و سبب فقر اجتماعی و فرهنگی اقوام ایرانی می‌شد، امکان تمرکز جمعیت و رشد فرهنگ ایرانی بدان حد فراهم نبود که در آسیای میانه وجود داشت. در مقابل، جبر وقایع و اتفاقات سیاسی، اقوام ایرانی، پارسی و مادی، را به صورت جنگاوران دلآوری درآورد که دو شاهنشاهی بزرگ ماد و پارس را برپا کردند و از مصر تا آسیای میانه را گشودند.

گشوده شدن آسیای میانه، به دست هخامنشیان، شکستی برای آسیای میانه نبود، بلکه امکان تازه و وسیعی فراهم آورد تا سیل فرهنگ ایرانی آسیای میانه به نجد ایران جاری شود. بدین روی است که به زودی آیین زردشت، تقویم‌های ایرانی آسیای میانه، و به احتمالی قوی، دین مهر و دیگر آثار فرهنگی ایشان در شاهنشاهی هخامنشی اثر می‌گذارد و دوام می‌یابد. وجود این تمدن بزرگ ایرانی در آسیای میانه و پیوند فرهنگی اقوام ایرانی نجد ایران با آسیای میانه است که سبب حل نشدن پارسیان و مادیان در تمدن بین‌النهرین می‌شود. این برتری اقتصادی و فرهنگی آسیای میانه‌ی ایرانی در طی همه‌ی تاریخ گذشته‌ی ما دیده می‌شود. تأثیر فرهنگ ماوراءالنهر و خراسان بزرگ در دوره‌ی اشکانیان بر فرهنگ ایران امری محتوم است. در این دوره است که حماسه‌سرایی و سرودن داستان‌های سوگ‌آور و غنایی در خراسان بزرگ رشد می‌کند و شاهنامه‌ها شکل می‌گیرند و داستان‌هایی چون ورس و داهین پدید می‌آیند.^{۱۵}

در دوران اسلامی نیز ماوراءالنهر و خراسان بزرگ گاهواره‌ی ادبیات دری بوده است و بسیاری از دانشمندان بزرگ اسلامی چون خوارزمی، ابن‌سینا، بیرونی و دیگران از این سرزمین غنی، دانش‌پرور و ادب‌دوست برخاسته‌اند. حتی متفکر بزرگی چون مولوی از این سرزمین بوده است. تنها با مهاجرات پی در پی اقوام

ترک نژاد و به خصوص پس از حمله مغولان و ویران شدن آسیای میانه و نابودی سازمان‌های وسیع آبیاری و اقتصاد پر رونق آن و جایگزینی اقوامی تازه در آن سرزمین است که نقش عظیم فرهنگی آسیای میانه به پایان می‌رسد و مرکز فرهنگ ایرانی از خراسان بزرگ به پارس منتقل می‌شود.

□

اساطیر^{۱۶} ایرانی کهن با اساطیر آریاییان هند باستان وجوه مشترک بسیاری دارد؛ زیرا، چونان که گفته شد، هندوان و ایرانیان، در آغاز، خود یکی از دسته‌های اقوام هند و اروپایی بودند.

هرچند اساطیر ایرانی، در اثر گذشتن از صافی دین زردشت، رنگی تازه به خود گرفته است، با وجود این می‌توان با مطالعه تطبیقی این اساطیر با اساطیر کهن هندی در کتاب ریگ‌ودا^{۱۷}، به کلیات عقاید هندو ایرانیان پی برد. ارتباط نزدیک اساطیر ریگ‌ودایی و اساطیر پیش از زردشت با یکدیگر و پیوستگی نزدیکتر زبان اوستا با زبان این اثر هندی مسلم می‌دارد که ایرانیان و هندوان آریایی نژاد نه تنها زمان درازی را با یکدیگر سپری کرده بوده‌اند، بلکه زمان جدایشان از یکدیگر چندان کهن تر از ادبیات موجودشان در آن دوره نبوده است. وضع فعلی اساطیر اوستایی که تفاوت‌های محسوسی با ادبیات ریگ‌ودایی دارد، چنان‌چه یاد شد، به طور عمده، معرف تغییری کیفی است که به دست زردشت انجام یافته است.

شخصیت اهوره مزدا (ahura- mazdāh) در ادبیات ریگ‌ودایی دیده نمی‌شود؛ اما دور از حقیقت نخواهد بود اگر او را با خدای آسمان در هند، با ورونه (Varuna) مقایسه کنیم و برابر بدانیم. مزدا و ورونه هر دو از یک طبقه واحد خدایان هندو ایرانی‌اند که در هند اسوره (asura) و در ایران (ahura) خوانده می‌شود.

ورونه، مانند هر مزدا، خدایی است که راستی (اوستا - aša، ودا - rta) را فرمانروا است. ورونه با مهر (اوستا - miθra، ودا - mitra) پیوستگی نزدیک دارد. نام این دو خدا در ادبیات ودایی به صورت -mitra. varuna ظاهر می‌شود. در ادبیات اوستایی نیز این وضع وجود دارد. در یشت دهم، بندهای ۱۴۵ و ۱۱۳ به ترکیب miθra- ahura در حالت دویی برمی‌خوریم. این نکته در یشت دوم، بند

یازدهم نیز به صورت *ahura. miθra* و در یشت نخست، بند یازدهم به صورت *ahuraēiḇya miθraēiḇya* ظاهر می شود. این تنها مهر و یکی دیگر از خدایان اند که لقب اهوره دارند. اهوره مزدا او را چنان می آفریند که هم سنگ خود وی باشد (مهریشت، بند ۱).

ورونه بزرگترین فرد گروهی از خدایان روشنی به نام آدیتی (āditya) است و اهوره مزدا نیز با امشاسپندانش مربوط است و در رأس ایشان جای دارد. ورونه خورشید را می باید تا فرو نیفتد و برای او راهی می آفریند که خورشید پیوسته از آن می گذرد. اهوره مزدا نیز زمین را از افتادن باز می دارد و برای خورشید راهی می آفریند. هر دو خدا معرف و مظهر مسائل اخلاقی اند؛ هر چند، در دوره های بعد، ورونه این شخصیت خود را از دست می دهد و در ایران تکیه بر این نکته افزونتر می گردد.

وجود نام ورونه در آثار میتانی (Mitanni) و مجموعه ای این برسنجی میان اهوره مزدا و ورونه روشنگر این نکته است که هندوایرانیان، در دوره ی کهن و آغازین تمدن خود، به خدایی بزرگ که نه تنها مظهر آسمان، بلکه مظهر اخلاقیات و معنویات جامعه نیز بوده است، معتقد بوده اند.

در میان نام های خدایان میتانی به خدایی ایندره (Indra) نام برمی خوریم. در هند نیز خدایی بزرگ به نام ایندره موجود است که از دسته ی دیگر خدایان هندی به نام دیوه (deva) ها است. در ایران، از آن جا که دیوان (اوستا: -daēva) از اورنگ خدایی فرو افتاده اند، ایندره به صورت دیوی بزرگ درآمده است؛ ولی لقب او، بهرام (اوستا: -vərəθraϥna، ودا: -vratrahan) به صورت خدایی بزرگ در ادبیات اوستایی بازمانده است.

چنان چه پیشتر آمد، امکان این نیز هست که امشاسپندان را با آدیتیه ها بسنجیم. آدیتیه ها با آن که کمتر از امشاسپندان موجوداتی تجریدی و ذهنی هستند، با این همه معرف کردارهای انسانی اند، چنان چه امشاسپندان مظهر و جلوه ی الهی پدیده های حیاتی به شمار می آیند.

ایزد دیگر ایرانی، مهر (اوستا: -miθra) دقیقاً با میتره (mitra) در هند برابر است. میتره در هند دوست معنا می دهد و مهر ایرانی به معنای پیمان است. می توان گمان برد که مهر در فرهنگ آغازین هند و ایرانیان به مفهوم پیمان و

دوستی میان افراد قبیله و مظهر چنین امری در ارتباط فرد با قبیله و در پیوستگی های آئینی قبیله بوده است؛ و از این روی، مظهر مقدس اتحاد، یگانگی و دوستی قبیله به شمار می آمده است. در مرحله ی تکامل یافته تر فرهنگ آغازین این قبایل، که برای همه ی مظاهر طبیعی و اجتماعی روحی قائل می شدند (animism)، خدایان سماوی پدید آمدند. در این مرحله، مهر نیز که پدیده ای مقدس بود، به ناچار می بایست مظهری سماوی می یافت تا هم پایه ی دیگر مظاهر مقدس می گشت. از این جا است که از طرفی، او را در اوستا به صورت روشنی پیش از طلوع خورشید، یعنی به صورت میانجی تاریکی و روشنی می یابیم؛ و از طرف دیگر، در ادبیات میانه ی ایرانی حرکت خورشید (مهر) مشخص کننده ی گذشت زمان نه هزار ساله ی پیمانی است که میان هر مزد و اهریمن بسته شده بود و اهریمن می کوشد تا با نگاه داشتن خورشید، گذشت زمان را کندتر کند. شاید این اسطوره بازمانده و تغییر شکل یافته ی اسطوره ای کهن تر و احتمالاً زروانی باشد که مهر نگهبان پیمان هر مزد و اهریمن بوده است؛ و چون بعدها مهر با خورشید برابر گشته است، در این اسطوره خورشید نقش زمان دار پیمان را یافته است.

خدای دیگر هندی دیئوس (dyaus) است و از متون ریگ ودا برمی آید که او مظهر آسمان است و پدر همه ی خدایان، نام او با زئوس (Zeus) یونانی هم ریشه است و ظاهر آیرانیان نیز به خدایی به همین نام معتقد بوده اند.^{۱۸}

خدایان دیگری نیز، از جمله ایم نپات (ریگ ودا - apām napāt، اوستا: apam napāt)، گندروه (ریگ ودا: - gandharva، اوستا: - gandarōwa) که در اوستا به صورت غولی درآمده است، ویو (vāyu, vayu) خدای فضا و تریته آپتیه (trita āptya) در ریگ ودا که به صورت تریته و آتویه (āθwya) و -rita) در اوستا درآمده است، با یکدیگر برابراند.

هر دو ملت یاتو (yātu-) به معنای جادو، و دروغ (اوستا: -druj، ودا: -druh) را به نیروهای پلید نسبت می دهند. داستان یمه (yama-) پسر ویوسونت (vivasvant-) که نخستین مرد و فرمانروای جهان مردگان در هند است، با داستان یمه (yima-) پسر ویوهونت هماهنگی ها دارد. آب ها و گیاهان در نزد هر دو ملت قابل نیایش و ستایش اند.

آیین های هر دو ملت نیز برابری ها دارند. در نزد هر دو ملت هوتر (hotr-)

هندی یا زئوتر (zaotar) ایرانی به کهنات می‌پردازد. هر دو ملت آیین پرستش آتش را گرامی می‌دارند و -ātharvana هندی و -āθravan اوستایی نگهبان آتش اند. قربانی در نزد هندیان یجنه (-yajna) و در اوستا یسنه (-yasna) خوانده می‌شود. در هر دو سرزمین سومه (-soma) هندی و هشومه (-haoma) اوستایی گیاهی است مقدس که افشروی آن را از صافی می‌گذرانند، با شیر می‌آمیزند و در آیین‌های دینی می‌نوشند. هر دو گیاه بر کوه می‌رویند و بارانی بهشتی آن‌ها را آبیاری می‌کند و هر دو را مرغی می‌آورد. هر دو ملت برهیس (-barhis) را در هند و برسمن (-barðsman) را در ایران بر زمین می‌گستردند تا خدایان بر آن بنشینند و سهم خویش را از قربانی دریافت دارند. هر دو قوم به هنگام قربانی سرودهای طولانی و همانندی می‌خواندند که در زبان و فکر نزدیک و همسان بودند.

همچنین است تصور کلی دو قوم در مورد نظام اخلاقی. ارته (-rta) یا اشه (-aša) به عنوان مظهر اخلاقی نه تنها در نزد این دو قوم بلکه در میان میتانیان نیز یافته می‌شود و این خود قدمت آن را اثبات می‌کند. هرچند این تصور اخلاقی در هندوستان می‌میرد و در ایران عظمت می‌یابد، ولی این خود نشان آن است که عقیده به این نظام اخلاقی پیش از رفتن هندوان به هند، در نزد هندوایرانیان موجود بوده است.

بدین گونه شاید بتوان گفت که هندوایرانیان، پیش از جدایی و حتی زمانی پس از جدایی، به دو دسته از خدایان معتقد بوده‌اند. یکی اسوره‌ها یا اهوره‌ها و دیگری دیوه‌ها یا دثیوه‌ها. نیروهای دیگری که در مقابل این خدایان قرار داشته‌اند موجوداتی پلید بوده‌اند که گاه با خدایان نیز منسوب بوده‌اند. خدایان، به طور عمده، با مظاهر طبیعت مربوط بوده‌اند که در طی زمان، مسائل اخلاقی و داستان‌های بسیاری به ایشان نسبت داده شده است و از صورت طبیعی خویش دور گشته‌اند.

از آن پس، اسوره‌ها در هندوستان از مقام خدایی فرو افتاده‌اند و به نیروهای شیطانی تبدیل گشته‌اند، در حالی که در ایران، دیوان از مقام خدایی نزول کرده و دیو شده‌اند.

□

دین زردشت را شاید بتوان با دو عنوان مختلف معرفی کرد. یکی آیین زردشت و

دیگر آئین زردشتی.

آنچه را به نام آیین زردشت می‌نامیم مجموعه‌ی مطالبی است که از گاهان زردشت، که سروده‌ی پیامبر ما است، برمی‌آید؛ و آنچه را آیین زردشتی نام می‌نهم عبارت است از آن مطالب اوستایی و پهلوی که آمیخته‌ای است از عقاید ایرانیان پیش از زردشت و مطالب و مفاهیم گاهانی و، در واقع، همان آیین بدوی است که از صافی عقاید زردشت گذشته، رنگ آن را، و تنها رنگ آن را، پذیرفته و به ما رسیده است که معمولاً از آن به اوستای جدید یاد می‌کنند.

آیین زردشت را در گاهان می‌توان چنین، به اختصار بیان کرد:

۱- خدای بزرگ اهوره‌مزدا است که جهان مینوی را آفرید، که جهان مادی را آفرید. او مقدس و پرهیزگار است. پلیدی بر او راه نتواند یافت. او یگانه خدای جهان خویش است و در آن زیست می‌کند. اهوره‌مزدا آفرینش خویش را به دست سپند مینو می‌آفریند. سپند مینو نخستین و برترین جلوه‌ی او است.

سپند مینو و دو جلوه‌ی دیگر اهوره‌مزدا، یعنی بهمن و اردیبهشت، با گوهر و ذات او یکی‌اند و اهوره‌مزدا پدر و آفریننده‌ی ایشان است. خرداد و امرداد نیز با ذات او یکی‌اند و اهوره‌مزدا این دو را به نیکوکاران و پرهیزگاران به پاداش نیکی و پرهیزشان می‌بخشد.

هرچند، پس از برتاختن اهریمن، پلیدی و آشوب در این جهان راه یافته و بدان آسیب فراوان رسیده است، سرانجام اهوره‌مزدا پیروز خواهد شد و پاکی و پالودگی نخستین به جهان وی باز خواهد گشت.

۲- هستی میان دو نیرو، اِشه (راستی) و دروج (دروغ)، بخش گشته است. اِشه آفریده‌ی اهوره‌مزدا است؛ اما زردشت درباره‌ی منشأ دروج خاموش می‌ماند.

۳- آفریدگان اهوره‌مزدا آزاد آفریده شده‌اند. ایشان آزاداند میان اِشه و دروج یکی را برگزینند. این گزینش را تنها مردمان انجام نمی‌دهند، بلکه مینوان و مردمان همه در این گزینش شرکت می‌جویند. حتی اهریمن (اوستا: angra-mainyu-) که هم‌زاد سپند مینو است، آزادانه دروج را برمی‌گزیند تا بدکرداری آغازد. همچنین اند دیوان که به آزادی، دروج را برمی‌گزینند. خدایان کهن نیز چنین می‌کنند؛ و از این روی است که زردشت تنها به وجود اهوره‌مزدا مؤمن است.

۴- از آن جا که مردم در گزینش خویش آزاداند، سرنوشت خود را خود می سازند. چون نیکی ورزند، بی مرگی و فراخی را چون پاداشی جاودانه می یابند. بدکرداران نیز پادافراه زشتی کردار خویش را، به دشخواری، دیرزمانی به دوزخ می افتند که بدترین زندگی است.

۵- مظهر و نماد اشته آتش است و آتشگاه جایگاه برخواندن و ستودن اهوره مزدا است. زردشت در پی گذر از آتش و نهادن فلز گداخته بر سینه است که راستی پیام خویش را به ثبوت می رساند و در پایان جهان با گذر از آتش و فلز گداخته است که کردار مردمان را به رستاخیز می سنجند و داد می دهند.

□

چنان چه آمد، پس از زردشت اندیشه ها و اعتقادات کهن ایرانیان به آیین زردشت راه یافت و آیین زردشتی، که آمیخته ای از عقاید ایرانی و بومی بود، پا گرفت. این آیین تازه انباشته از خرافات و اعتقاداتی گشت که زردشت به عمری با آن ها جنگیده بود.

علت این امر را باید در گسترش آیین زردشت جست. این آئین که در آغاز به میان برگزیدگان قوم راه یافته بود، به زودی به میان توده ی مردمی رفت که با خرافات کهن و دین پدران خویش خوی گرفته بودند. آئین کهن هندوایرانی با عقاید و آئین های غیر آریایی بومی، در طی سده هایی چند، در آمیخته بود و در میان مردم پایگاهی استوار داشت. آیین زردشت که از سوی خاندان شاهی تقویت و حمایت می شد توسط آسرون ها و سپس موبدان، که خود به خاندان هایی برگزیده وابسته بودند، به میان مردم رفت و مردم که بر آئین شاهانشان می رفتند، دین تازه را پذیرفتند. اما برای ایشان مفاهیم ژرف و نوآوری های یکتا پرستانی آن قابل درک نبود. بدین روی است که اندکی پس از زردشت، امشاسپندان، که همان جلوه های هرمزدی در گاهان اند، به صورت فرشتگان مقرب درمی آیند و ایزدان دیرین ایرانی که ظاهراً مطرود زردشت بودند، از نو به دین راه می یابند و آیین پاک زردشت همه ی بزرگی اندیشه و تفکرات خردمندانه ی پیامبر را از دست می دهد. در واقع، مردم چون حقیقت را در نیافتند راه افسانه های گذشته را زدند.

بررسی اندیشه های زردشت کاری است دیگر و در این کتاب، نگارنده بر آن است که تنها راه افسانه را برسد و خواننده را با دوره ای مختصر از اساطیر

زردشتی در نامه‌های پهلوی، که در بر گیرنده‌ی اساطیر کهن ایرانی است، آشنا کند.

برای آشنایی با اساطیر زردشتی بهتر آن است که اندکی به تحلیل آن پرداخته شود و عوامل سازنده و بنیادی آن مشخص گردد.

عوامل بنیادی در اساطیر زردشتی عبارت است از:

الف- روان‌نیاگان

ب- طبیعت

پ- ساختمان اجتماعی

ت- معنویات و عوامل روانی.

ث- نمونه‌های کهن (archetypes)

الف- روان‌نیاگان

انسان از آغاز می‌پنداشته است که نیرویی بر کردار و رفتار او فرمانروا است و همین نیرو است که او را به جنبش، به اندیشه و تصمیم و به زندگی وامی‌دارد؛ و همین نیرو است که چو تن را ترک می‌کند، تن از جنبش و از زندگی باز می‌ماند. این نیرو را انسان ابتدایی روان می‌نامد.

انسان ابتدایی، ظاهراً به علت در خواب دیدن مردگان و دیگر نتایج حاصل از خواب و رؤیاها، معتقد بوده است که روان دارای گونه‌ای جاودانگی است^{۱۹}. همچنین، او معتقد بوده است که روان امری مادی است و باطنی مادی دارد و فرق آن با جهان ظاهر در ویژگی سرشت و لطافت وجود آن است. نهادن غذا در گورها یا بر سفره‌های مردگان و بر بام‌ها، برای روان‌نیاگان، نموداری از این اعتقاد است.

مردمان بدوی درباره‌ی این که روان پس از مرگ به کجا می‌رود، اعتقادهایی گونه‌گون داشته‌اند. از جمله، بعضی گمان می‌کرده‌اند که روان مرده به تن کسی دیگر یا به تن جانوری یا گیاهی درمی‌آید و این همان است که در ادبیات میانه‌ی فارسی، در متن‌های مانوی، زادمرد خوانده می‌شود که تناسخ است. بعضی گمان می‌کرده‌اند که روان، پس از مرگ، به زیرزمین می‌رود. همین اندیشه است که بعدها تکامل می‌یابد و مفهوم دوزخ از آن پدید می‌آید. گروهی دیگر معتقد بوده‌اند که روان به فراسوی دریاها می‌رود یا بر تیغ‌های کوه‌ها جای می‌گزیند یا به گمانی

دیگر، از جهان زمینی فراتر می‌رود و بر فراز آسمان‌ها، در ماه، خورشید یا ستارگان زیست می‌کند. از این اندیشه است که بعدها مفهوم بهشت پدید می‌آید.

به گمان این مردم، روان‌نیاگان می‌تواند در زندگی زندگان و در سرنوشت فرزندان و نوادگان خود مؤثر افتد و بدانان که دوست دارد، یاری رساند و از دشمنان خویش کین جوید. به همین جهت است که در میان اکثر قبائل بدوی به آیین نیایش نیاگان برمی‌خوریم، آیینی که هدف آن انگیزختن مهر و دور کردن قهر ارواح نیاگان بوده است.

در میان اکثر اقوام بدوی این اعتقاد وجود داشته است که علت بیماری در شخص، ورود روانی پلید و دشمن در بدن است یا علت آن ضربه‌ای است که روانی دشمن از خارج بر او وارد ساخته است. ورود این روان‌های خوب یا بد به درون شخص، گیاه، حیوان و حتی اشیاء، به عقیده‌ی انسان بدوی، باعث می‌شود که شخصیت واقعی آن کس و آن گیاه، حیوان و شیئی تغییر کند و آن موجود تبدیل به ابزاری گردد در دست آن روان.

در رأس روان‌های مردم روان‌جادوگران نیرومند، فرمانروایان نام‌آور قبیله، قهرمانان و بنیان‌گذاران قبیله جای داشته که پس از مرگ، کردارهای سترگ ایشان از یادها نمی‌رفته است و در نظر نسل‌های بعد قدرتی خدایی می‌یافته‌اند. معمولاً روان این کسان است که بر سر کوه‌ها، در آن سوی دریاها یا در ماه، خورشید و آسمان به سر می‌برد.

در اساطیر ایران این عامل بنیادی به خوبی به چشم می‌رسد. همچنان که در اساطیر و عقاید عامیانه‌ی بسیاری از ملل قدیم و قبایل بدوی در عصر ما دیده می‌شود، از اساطیر اوستایی و پهلوی نیز برمی‌آید که ایرانیان باستان به چند گونه نیروی روانی معتقد بوده‌اند.

در سنی ۲۶، بند ۴ آمده است: «ما می‌ستاییم اهو (ahu) و دئنا (daēnā) و بشوذه (baoḍa) و اورون (urvan) و فروشی (fravaši) پیش دینان و نخستین پیروان و پرهیزگاران زن و مرد را که در این جهان برای پیشرفت راستی کوشیدند.» اهو (در پهلوی: اخو axv) نیروی زیست است. وظیفه‌ی آن نگاهداری تن و تنظیم زیست طبیعی آن است. این نیرو با تن به هستی می‌آید و با آن نیز نابود می‌گردد.

دئنا (پهلوی: دین dēn) همان است که ما به معنای دین به کار می‌بریم ولی در اوستا معنای وجدان و دریافت روحانی انسان را دارد. این نیرو را آغاز و انجامی نیست و اهوره مزدا آن را در تن انسان می‌نهد تا او را از نیکویی و زشتی کردار خویش آگاه سازد و نیکی را بستاید و بدی را نکوهش کند.

اگر انسانی بر این نیروی درون دست یابد، هرگز به بدی دست نخواهد برد. پس از درگذشت انسان، در جهان دیگر، دین چون دختری زیبا و درخشان بر روان مرد پرهیزگار ظاهر خواهد شد و او را راه نمودار خواهد بود. بر مرد بدکردار نیز چون زنی پتیاره در خواهد آمد و کردار بد او را بر وی خواهد نمود.

سومین نیرو بشوده (پهلوی: بوی bōy) است که در فارسی نیز آن را بوی خوانند و آن نیروی فهم و درک انسان است و حافظه، هوش و قوه‌ی تمیز را اداره می‌کند. ظاهراً این نیرو نیز پس از مرگ زنده می‌ماند و به روان می‌پیوندد.

چهارمین نیرو اورون (پهلوی روان ravān/ruvān)، است که در فارسی نیز روان گفته می‌شود. این قوه مسئول کردار انسان است و گزینش خوب و بد بر عهده‌ی او است. پس از مرگ، این نیرو است که پاداش بهشت یا پادافراه دوزخ را دریافت می‌دارد.

روان مرد پرهیزگار با فروشی یا فروهر او می‌پیوندد و در بهشت به سر می‌برد؛ ولی روان دوزخی مرد، به تنهایی، در دوزخ رنج و ستم می‌بیند.

در متن‌های پهلوی به چند گونه روان برمی‌خوریم. در گریده‌های زاناسپریم، در فصل ۲۹، آمده است که انسان از سه مایه ترکیب شده است: تنی، جانی و روانی. جزء تنی که مربوط به بحث ما نیست، جانی خود به سه بخش می‌شود که عبارت است از جان، بوی و فروهر؛ و روانی نیز سه بخش دارد که عبارت است از روان اندر تن یا روان نگاهبان، روان بیرون از تن، یا روان اندر راه و سوم، روانی که به جهان مینوی است.

پنجمین نیرو فروهر یا فروشی است. در اوستا و نیز معمولاً در متن‌های پهلوی، سخن از فروشی مردم بدکردار نیست و از میان مردم، تنها پرهیزگاران زن و مرد و دلاوران دارای فروشی هستند.

این واژه را به گونه‌های مختلف تعبیر کرده‌اند؛ ولی ظاهراً واژه‌ی فروهر با vdrθra-، به معنای «دفاع و ایستادگی»، مربوط است و با واژه‌ی ایرانی میانه و

ایرانی نو «گرد» به معنای قهرمان و دلیر خویشاوند است؛ و فروشی معنای «دلاور برجسته»^{۲۰} دارد.

علت این نامگذاری را باید در وظایف دفاعی عمومی بر ضد اهریمن و اعمال دلاورانه‌ی فروشی‌ها در دفاع از خویشاوندان و نزدیکان دانست.

بیشتر می‌توان احتمال داد که در آغاز، تنها دلاوران و پرهیزگاران یا بهتر بگوییم اشراف و بزرگان دارای فروشی بوده‌اند و توده‌ی مردم از داشتن آن محروم بوده‌اند و تنها در دوران‌های تازه‌تر است که قشرهای دیگر نیز صاحب فروهر شده‌اند.

در اوستا، علاوه بر مردم پرهیزگار و دلاور، اهوره‌مزدا نیز فروهر دارد (فرودین یشت، بند ۸۰). شاید، بنا بر بندهای ۸۵ و ۸۶ این یشت، بتوان گمان کرد که ایزدان، آتش، آسمان، زمین، گیاه و چارپایان مقدس نیز فروهر داشته باشند؛ ولی، در متن‌های پهلوی، معمولاً آسمان، زمین، گیاه و چارپایان مقدس دارای مینو هستند و فروهر خاص انسان است.

پیش از آفرینش جهان مادی و پدید آمدن انسان، فروشی‌ها بوده‌اند و این همان دورانی است که تنها صورت مینوی (غیر مادی) همه‌ی آفریدگان خلق شده بوده است.

فروهر مردمان در اساطیر زردشتی چند نقش عمده بر عهده دارد:

۱- یاری بخشیدن به هرمزد در نگهداری جهان مادی و پیروزی بر اهریمن:
اگر فروهرهای توانای پرهیزگاران به هرمزد یاری نمی‌رسانیدند، دروغ فرمانروا می‌گشت و جهان از آن دروغ می‌شد (فرودین یشت، بند ۱۲). هرمزد به یاری فروهرهای توانای پرهیزگاران آسمان را در بالا نگه می‌دارد (همان یشت، بند ۲). از فروغ و فر فروهر پرهیزگاران است که هرمزد زمین فراخ را نگه می‌دارد (همان یشت، بند ۹). از فروغ و فر فروهر پرهیزگاران است که خورشید، ماه و ستارگان راه خود را می‌پیمایند (همان یشت، بند ۱۶).

۲- پدید آوردن فرزند، یاری رساندن در امر زایش و فراآوردن فراخی و نعمت:
از فروغ و فر آنان است که زنان باردار می‌شوند (همان یشت، بند ۱۵)^{۲۱}.

از فروغ و فروهر پرهیزگاران است که فرزندان در شکم مادران نگاهداشته می‌شوند و نمی‌میرند (همان یشت، بند ۱۱).
 از فروغ آنان است که آب‌ها از سرچشمه‌های خشک ناشدنی روان است و گیاهان بر زمین می‌رویند (همان یشت، بند ۱۴). این فروهرها هستند که آب را نگهداری می‌کنند (همان یشت، بند ۲۲).
 فروهرهای پرهیزگاران ستاره‌ی سدویس (ستاره‌ای است باران‌ساز) را به گردش می‌آورند تا باران بباراند و گیاهان را برویاند (همان یشت، بند ۴۳).

۳- جنگاوری و حمایت از جنگاوران پرهیزگار:

آنان در نبردهای سخت بهترین یاران‌اند (همان یشت، بند ۱۷).
 کسی که فروهر پاکان را پاس دارد، اگر شهریاری است، پیروزمندترین شهریار گردد (همان یشت، بند ۱۸). از پس لابه، در ستیزه‌ی خونین به یاری آیندو یاری خواهند را پیروزی بخشند (همان یشت، بندهای ۲۴ و ۲۳). فروهرها چالاک، دلیر و هراساننده، همه‌ی ستیز دشمنان را در هم می‌شکنند، چه از دیوها و چه از مردمان (همان یشت، بند ۳۳)؛ و با خود فلزین، سلاح فلزین و با سپر فلزین، با خنجر بر گرفته در میدان می‌جنگند (همان یشت، بند ۴۵). آنان چون از کسی دفاع کنند، نه تیغ آخته، نه گرز خوب فرو هشته، نه تیر خوب رها گشته و نه نیزه‌ی خوب پرتاب شده بر او کارگرفتند (همان یشت، بند ۷۲).

۴- دفاع از خانه و خانواده و سرزمین خویش:

وقتی ایشان را طلب کنند، از فراز آسمان به شتاب اندیشه فرود آیند (همان یشت، بند ۴۲) و به هنگام گاهنبار همسپسمئیدیه (hamaspaθmaēdaya) از آرامگاه‌های خویش بیرون آیند و ده شب بر زمین به سر برند (همان یشت، بند ۴۶) و مردم برای ایشان شیر و پوشاک نهند و ایشان را به نام خوانند و ستایند (همان یشت، بند ۵۰). آن‌گاه ده‌ها هزار فروهر برخیزند تا هریک برای خانواده‌ی خود، برای ده خود، برای برزن و سرزمین خود آب آورد و در آن جایی که خانه داشته است از سرمایه‌ی خویش پاسداری کند (همان یشت، بندهای ۶۷، ۶۶، ۶۵).
 با توجه به مطالبی که آمد و با در نظر داشتن این نکته که در میان قبایل بدوی

نیز نیاپرستی نخستین تصورات را راجع به وجود خدایان پدید می‌آورد، می‌توان باور داشت که در مرحله‌ای بسیار کهن، اقوام هند و ایرانی نیاپرست بوده‌اند. در شاهنامه‌ی فردوسی نیز آثار این امر به وضوح دیده می‌شود، آن‌جا که در پادشاهی هوشنگ آمده است:

نیا را همی بود آیین و کیش پرستیدن ایزدی بود پیش^{۲۲}

یعنی کیش نیاپرستی آیین مردم بود و ایمان به خداوند در پیش بود و هنوز فرا نرسیده بود.

ب - طبیعت

انسان بدوی به همان گونه که تحرک و زیست خویش را مرهون روان خویش می‌داند - روانی که اراده می‌کند و تن را به کردار وامی‌دارد - نیز گمان می‌کند که هر چیز متحرک، یا به گمان او متحرک هم، به یاری نیرویی پنهان و اراده‌ای پنهان در موجودات به حرکت درمی‌آید و زیست می‌کند؛ و، چونان او، دارای جانی و روانی است که سبب جنبش و حتی اندیشمندی آن می‌گردد.

بدین گونه است که در نزد مردم بدوی گیاهان، جانوران، خورشید، ماه، ستارگان و سپس، آنچه آسمانی و زمینی است دارای جان است؛ و از آن‌جا که انسان بدوی اغلب روان خود را پدیده‌ای جاودانه می‌شمارد، این جاودانگی روان را به همه‌ی پدیده‌های طبیعت نیز تعمیم می‌دهد و به این نتیجه می‌رسد که جان دیگر پدیده‌های طبیعت نیز زنده و جاوید می‌ماند.

روان پدیده‌های طبیعت در اساطیر زردشتی «مینو» خوانده می‌شد که به معنای وجود غیر مادی است. ولی، این غیر مادی بودن دقیقاً همسان غیر مادی بودن روان است و قبلاً یاد شد که روان یا فروهر در واقع غیر مادی نیست بلکه شکلی است اثری و تلطیف یافته از ماده که نیازمند قربانی‌ها و فدیها است و اندیشمند و متکلم است. انسان به یاری جادو یا سرودهای دینی که جانشین جادو شده است، و به یاری قربانی و فدیها می‌تواند با این مینوان تماس بگیرد و هم‌آنچنان که می‌تواند مهر روان نیاگان را برانگیزد و قهر ایشان را از خود دور کند، می‌تواند قهر مینوان را نیز تبدیل به مهر گرداند.

مینوی پدیده‌های طبیعت که چون روان و فروهر مردمان، نیرویی جدا از

طبیعت ایشان است، در نزد انسان بدوی شکلی انسانی یا گاه حیوانی دارد که می تواند به صورت هایی شگفت انگیز و خارق عادت جلوه کند. مثلاً، مینوی آسمان در اساطیر زردشتی، که آسمان مظهر جهانی آن است، خود شکل پهلوانی را دارد که زره بر تن کرده است و مسلحانه با اهریمن می جنگد؛ یا اغلب گیاهان و گل ها در اساطیر ملل به شکل جوانان یا دخترکان دیده می شوند، مانند سیاوش، که این نماتی در اساطیر ایران و سیتا در داستان راماینه و پیران^{۲۳} در حوالی یزد که هم به داستان های مشترکی در فرو رفتن به زمین دارند.

این مینوها که گاه از آغاز مفهومی خدایی پیدا می کنند، می توانند به کارهایی دست یازند که ارتباطی مستقیم با نقش ویژه ی ایشان در طبیعت ندارد. این که بعضی از ستارگان در امر زایش مؤثراند یا این که پدیده های آسمانی می توانند در نبردهای مردمان با یکدیگر، از این یا آن کس جانبداری کنند، از جمله شواهد این امر است.

بدین گونه است که مینوها یا شکل تکامل یافته ی ایشان، ایزدان، قادر می گردند مانند روان نیگان، بر سرنوشت انسان ها و بر همه ی احوال جهان مؤثر افتند؛ و از همین جا است که سرانجام خدایان در ادیان گوناگون پدید می آیند.

خدایان طبیعت در اساطیر ملل همه خدایان خوبی نیستند. قهر آنان بدبختی و تیره روزی می آورد و لطف ایشان فراخی و غنا می آفریند. بسیاری از ایشان شکمبار و زن باره اند مانند خدایان ودایی و یونانی و از این روی است که مردم نه تنها به مینوا یا خدایان عشق می ورزند و ایشان را می ستایند، بلکه ترس و بیم از خدایان نیز در دل ایشان جای می گیرد^{۲۴}.

اساطیر زردشتی نیز با وجود تغییرات بزرگی که به دست زردشت در آن پدید آمده است و رنگ و بوی بدوی بودن خود را تا حدی از دست داده است، معهداً از بحث گذشته ی ما خارج نیست.

هر چند ایزدان زردشتی از مرحله ی مظهر پدیده های طبیعت بودن در گذشته اند؛ ولی صفات و مشخصات ایشان باطن طبیعتشان را آشکار می سازد. اگر این اساطیر را در ارتباط با اساطیر ودایی، و کلی تر از آن، با اساطیر هندو اروپایی - که اساطیر ما شاخه ای از آن است - برسنجیم، آیین بدوی ستایش پدیده های طبیعت را در آن باز می بینیم.

بنابراین سنجش، هر مزد را می‌توان در عداد خدایان آسمان جای داد. مهر، خورشید، ماه و اوشه -ušah (الهه‌ی صبح) خدایان روشنی‌اند. آذر (اوستا: -ātar) خدای آتش است. ویو (-vayu) خدای اندروای یا فضا است، اناهیتا الهه‌ی آب است و تیشتر ایزد باران.

رودها و دریاها مقدس‌اند و دارای مینو هستند، اسپندارمذ الهه‌ی زمین است و چهارپایان و گیاهان نمادهایی مقدس دارند.

از سوی دیگر، اهریمن، دیوان، جادوگران و پریان‌اند که همه، هریک به گونه‌ای، با درندگان، مارها، اژدهایان و خرفستران (جانوران موذی) مربوط‌اند.

ایزدان ایرانی، از حالت بدوی خدایان اقوام کهن خارج شده‌اند؛ و دین اخلاقی زردشت، که بر عقاید ابتدایی مردم مؤثر افتاد، از خدایان ایرانی مظاهر مطلق پاکی و از دیوان و اهریمن مظاهر مطلق ناپاکی ساخته است.

آیین زردشتی، با وجود آن‌که این جنبه‌ی اخلاقی را دقیقاً حفظ کرده است، ولی بسیاری از خصوصیات دین خدایان هند و ایرانی را نیز نگهداشته است. از آن جمله است این‌که ایزدان به شکل جانوران و مردم درمی‌آیند.

ناهید یا اناهیتا زنی است جوان، خوش اندام، بلند بالا و برومند، با چهره‌ای زیبا. بازوان سفید وی به ستبری شانه‌ی اسبی است. او با سینه‌های برآمده و با کمربندی تنگ بر میان بسته، بر گردونه‌ی خویش، لگام چهار اسب هم‌رنگ و هم‌قد را در دست گرفته، می‌راند.

اسب‌های گردونه‌ی او باد، ابر، باران و ژاله است. ناهید گوهرهای گران‌بر خود دارد و تاجی، چون چرخ‌ی که بر آن صد گوهر تابناک آویخته باشد، بر سر دارد. او کفشی درخشان بر پای دارد و پوستی را که می‌درخشد در بر کرده است.^{۲۵}

تیشتر، ایزد باران‌ساز، گاه چون پسری پانزده ساله، با چشم درخشان و بالای بلند، در روشنی پرواز می‌کند و گاه چون گاوی درشت‌اندام و زرین‌شاخ، گاه چون اسبی سفید و زیبا با گوش‌های زرین و لگام زرنشان به سوی دریا می‌شتابد. او می‌تواند چون مردم ناله‌آغازد و به درگاه اهوره‌مزدا بنالد.^{۲۶}

مهر یک هزار گوش و ده هزار چشم دارد. او در بالای البرز کوه‌زیست می‌کند و هرگز به خواب نمی‌رود. بازوانش چنان توانا و بلند است که می‌تواند

همه‌ی جهان را فرا گیرد. او بر تن زرهی زرین و بر دوش سپری سیمین دارد و بر سر خودی نهاده است و گریزی گران در دست دارد و بر گردونه‌ای با چهار اسب سفید ایستاده است. در گردونه‌ی او یک هزار تیر، یک هزار نیزه و یک هزار تبرزین پولادین است.^{۲۷}

بهرام به تن باد، گاو نر، اسب، شتر، گراز، جوانی پانزده ساله، مرغی به نام وارغنه، قوچ، بز نر و مردی دلیر درمی‌آید.^{۲۸}

ایزدان ایرانی همه روشن و درخشان‌اند، اغلب گردونه دارند. در نبردها به سود پرهیزگاران و دلاوران ایرانی شرکت می‌جویند. چون برای ایشان مراسم قربانی برپا کنند، از آسمان فرود می‌آیند، بر بستری از گیاه می‌نشینند و سهم خویش را از قربانی دریافت می‌دارند.

صفات بسیار دیگری نیز به ایزدان نسبت داده شده است که در فصل چهارم این کتاب یاد شده است و خواننده می‌تواند برای آگاهی بیشتر بدان بخش رجوع کند.

پ- ساختمان اجتماعی

در اساطیر ملل مختلف می‌توان انعکاس ساخت‌های اجتماعی و تحولات اجتماعی آن ملل را در اعصار کهن باز یافت. ترکیب جهان‌خدایان و شیوه و نوع ارتباط خدایان با یکدیگر و با مردم، در واقع، معرف ساخت‌های اجتماعی آن ملل در آن اعصار است. به همان گونه که در میان قبایل بدوی، در عصر حاضر، ترکیب جهان‌خدایان یا مینوهای طبیعی بازتابی از سازمان قبیله است، اساطیر زردشتی و اساطیر پهلوانی شاهنامه، که دنباله‌ی سنت اساطیر زردشتی است، نیز معرف ساخت‌های اجتماعی اعصار کهن هندوایرانی و ساخت‌های رشد یافته‌تر بعدی است.

بقایای نهادهای قبیله‌ای را در اساطیر پهلوانی ایران می‌توان یافت:

ازدواج‌هایی که در شاهنامه یاد شده است معرف نوع ازدواج‌های برون طایفه‌ای در درون قبایل بدوی است که بر اساس آن مردان یک طایفه با زنان طایفه‌ای دیگر از همان قبیله ازدواج می‌کرده‌اند.

سفر خواستگار، زنا - که در شاهنامه اغلب نوعی صورت قانونی یافته است

- مخالفت خانواده‌ی دختر با خواستگار و اغلب، ماندن داماد در خاندان عروس از مشخصات این گونه ازدواج‌ها است و عاملی که در تمام این ازدواج‌ها مشترک است از یک خانواده نبودن عروس و داماد است.

دلاوران و شاهزادگان ایرانی، تقریباً در همه‌ی موارد، با زنی غیرایرانی که تورانی یا تازی است، ازدواج می‌کنند. ازدواج پسران فریدون با دختران شاه یمن و به خصوص نام‌گذاری این فرزندان توسط پدر بعد از عروسی، ازدواج کاوس با سودابه و با مادر تورانی سیاوش، ازدواج زال با رودابه، رستم با تهمنه، بیژن با منیژه، سیاوش با فرنگیس و دختر پیران ویسه و سرانجام، ازدواج گشتاسب با کتایون، دخت قیصر روم، نمونه‌های بارز این گونه ازدواج‌های برون طایفه‌ای است که برون همسری نام دارد.

در بعضی از این ازدواج‌ها فرزند در خاندان مادری می‌ماند، مانند سهراب در شهر سمنگان و کیخسرو و فرود در توران.

جالب توجه است که رستم با آن که پسر زال و از خاندان سام است، در فشی آراسته به نقش اژدها دارد که مظهر خاندان مهرباب شاه کابلی است. این امر اشاره‌ای گنگ به نهادی ابتدایی است که فرزند متعلق به خانواده‌ی مادری بوده است.

دیگر از آثار سازمان‌های قبیله‌ای در اساطیر پهلوانی تمرکز جادوگری، طبابت و فرمانروایی در یک تن است و نمونه‌ی بارز آن فریدون است. او پزشکی است که جادو نیز می‌کند و چون فرزندانش از سفر باز می‌آیند، خود را به صورت اژدهایی درمی‌آورد.

مسئله‌ی تمرکز جادوگری و فرمانروایی بر قبیله در نزد یک تن، که از خصوصیات جوامع بدوی است، در اساطیر پهلوانی ایران، اغلب به صورت تکامل یافته‌تر خود، به صورت شاه - موبد - طبیب جلوه می‌کند که نمونه‌های مختلف آن را می‌توان در جمشید، فریدون، کیخسرو و دیگران در شاهنامه دید.

آثار توتمیسم نیز، که از پدیده‌های بعضی جوامع ابتدایی است، در اساطیر ایران دیده می‌شود. نخست این که، بنا به اساطیر زردشتی، مردم جهان از یک بوته‌ی ریواس (ریباس) پدید آمده‌اند و این گویای توتمی گیاهی است. دیگر این که اجداد فریدون همه لقب گاو داشته‌اند و این نیز مؤید وجود توتمی خانوادگی است.

این که زال پرورده‌ی سیمرغ است و این که بر درفش مهراب شاه کابلی نقش اژدها است، می‌تواند آثار دیرپای انواع توت‌ها در نزد هندوایرانیان باشد. حتی در اساطیر هند کهن نیز بسیاری از خدایان از گاو پدید آمده‌اند.^{۲۹} در اساطیر اقوام اسکاندیناوی نیز سخن از گاوی به نام ادوملا (Audhumla) می‌رود که غولان و خدایان را با شیر خویش پرورش داد.^{۳۰}

در اساطیر زردشتی تأکید بسیار بر جوان پانزده ساله است و هر کجا سخن از نیرویی مؤثر در میان است، آن نیرو، چه ایزدی باشد چه نباشد، به صورت جوانی پانزده ساله ظاهر می‌گردد. با توجه به آیین‌هایی به راز آمیخته که در قبایل ابتدایی درباره‌ی ورود جوانان بالغ به جرگه‌ی مردان وجود دارد، می‌توان این تأکید را بازمانده‌ای از ارزش و اهمیت جوان بالغ در زندگی قبیله‌ای دانست. ظاهراً، از وجود تبرزین در گورهای مردان و جوانان بالغ هند و اروپایی، در دوران پیش از تاریخ، می‌توان استنباط کرد که چون جوانی به سن بلوغ می‌رسیده است، تبرزینی دریافت می‌داشته است و آن را با خود تا به گور می‌برده است. جالب توجه وجود تبرزین در نزد درویشان ایرانی است و چه بسا این خود بازمانده‌ای از همان آیین کهن باشد که در آن، بلوغ سنی به بلوغ فکری تبدیل شده ولی نماد بلوغ همچنان تبرزینی باقی مانده است.

در ادبیات پهلوی یکی از معانی «راز» تعلیمات و آموزش‌های دینی است.^{۳۱} و با دانستن معنای معمول واژه و آشنایی با اسرار مهرپرستان و عارفان که راز را به بیگانه آشکار نمی‌کردند، می‌توان باور داشت که بازماندن واژه‌ی راز، به معنای خاص آموزش‌های دینی، نشانی از تداوم سنت‌های قبیله‌ای است که در آیین زردشتی ضعیف شده است ولی در میان مهرپرستان و اعقاب ایشان که عارفان دوره‌ی اسلامی‌اند، دیده می‌شود؛ زیرا آیین‌های اقوام ابتدایی سخت رازآلوده است و چه بسا اسراری بود که در جرگه‌های گونه‌گون مردانه و زنانه حفظ می‌شد و هرگز به غیر گروه فاش نمی‌گشت.

دیگر از نشان‌های زندگی قبیله‌ای وجود فره است. چنان که در یادداشت‌های کتاب حاضر آمده است، فره آن نیروی جادویی و آسمانی است.^{۳۲} که به کاهن - فرمانروا تعلق داشته است و کاهن - فرمانروا چون بعداً به صورت شاه - موبد در اساطیر ایرانی ظاهر می‌شود، این نیروی جادویی را نیز با خود به همراه می‌آورد و

به یاری آن بر جسم و جان مردم خویش فرمان می‌راند.

اما اساطیر زردشتی معرف جامعه‌ای تکامل یافته‌تر نیز هست و در واقع، مراحل متفاوتی از تکامل اجتماعی را در خود منعکس می‌کند. وجود طبقات سه‌گانه‌ی اجتماعی که ارتشتاران، موبدان و واستریوشان یا کشتکاران و پیشه‌وران‌اند، در همه‌ی آثار هندوایرانی و حتی هندواروپایی دیده می‌شود. همگانی بودن این ساختمان در نزد ملل مختلف هندواروپایی معرف آن است که هندواروپاییان زمانی کوتاه، پیش از آغاز گسترش خود، در حدود دو هزار سال پیش از مسیح، به مراحل پیشرفته‌ای از سازمان قبیله‌ای رسیده بوده‌اند و جامعه‌ی ایشان، در درون واحدهای قبیله‌ای، به تقسیم کار نائل آمده و طبقات اصلی پدید آمده بوده است. آثار باستانی کشف شده در شمال قفقاز و سیبری جنوبی نیز که متعلق به هندواروپاییان است، این واقعیت را مسلم می‌دارد.^{۳۳}

اما محدودیت‌هایی که در قدرت هرمزد وجود دارد، این که او ناچار به مشورت با فروهر مردمان است و این که امشاسپندان او را به خدایی برمی‌گزینند و هرمزد بدون یاری مردمان قادر به پیروزی نیست، وجود و ادامه‌ی حدی از مردم سالاری (دمکراسی)^{۳۴} را در نزد اقوام ایرانی در عصر زردشت اثبات می‌کند. اشاراتی که راجع به تاریخ ماد وجود دارد، اثبات‌کننده‌ی دقیق چنین سازمانی در غرب ایران نیز هست.^{۳۵}

آثار یک جامعه‌ی ترکیب یافته از جامعه‌ی مادر سالاری و پدر سالاری نیز در اساطیر ما به چشم می‌خورد که در بحث ورود عناصر بیگانه از آن به تفصیل یاد خواهد شد.

ت- معنویات و عوامل روانی

آنچه انسان را از جانوران مشخص می‌دارد، بیرون شدن او از جهان حیوانی است. جانوران با طبیعت پیرامون خویش انطباقی غریزی دارند، جزئی از طبیعت‌اند و به علت آن که در برابر طبیعت، تقریباً، تنها واکنش‌هایی غریزی دارند، هرگز خویشتن را قرار گرفته در مقابل طبیعت و تنها نمی‌یابند. اما انسان، با رشد مغزش، واکنش‌هایی نه چندان غریزی که عقلی می‌یابد. او به وحدت شخص خود آگاه می‌شود، به تفکر می‌نشیند و ناچار خویشتن را در برابر جهان پیرامون خویش

می یابد. طبعاً، در آغاز این احساس هنوز ضعیف و ناتوان بود؛ او هنوز احساس می کرد که با دنیای جانوران و گیاهان یکی است و می کوشید با حفظ این یگانگی با جهان پیرامون خویش وحدت یابد. اما تاریخ زندگی بشر به یک معنا عبارت است از نبردی درونی، نبردی روانی در وجود انسان. انسان از سویی خود جانوری است با همه ی خصائص جانوری و وجود او، مانند همه ی جانوران، نیازمند به وابستگی و وحدت با طبیعت است. انسان، از سویی دیگر، به علت رشد مغزی و یافتن خرد و آگاهی، پیوسته ناچار بوده است از طبیعت، از مادر و از قیدهای خاک و خون دورتر شود. او ایمنی خود را در بازگشت به طبیعت و حفظ قیود قومی و قبیله ای می دانست، و از سویی دیگر ابزارها و دست ساخت های انسان که نتیجه ی فعالیت مغزی او و به منظور بهبود زندگی او بود، وی را از طبیعت و قیود قومی و قبیله ای دور و دورتر می کرد. برخورد آن نیاز روانی با آن الزام زندگی عقلایی پیوسته انواع تازه و تازه تری از اعتقادات و آیین ها را در جامعه ی بشری ایجاد کرده است.

انسان که دیگر نمی توانست به صورت غریزی وحدت خود را با طبیعت حفظ کند، به ناچار، بر اثر آن نیاز روانی، نوعی ارتباط تازه ی ظاهراً عقلایی با طبیعت و قوم و قبیله ایجاد کرد و در واقع، نوعی انطباق تازه با محیط زیست خویش یافت تا مگر اضطراب های خود را که ناشی از جدایی و تنهایی روزافزون او بود، تسکین بخشد. ستایش پدیده های طبیعت و ایجاد ارتباط جادویی با ایشان و دور کردن قهر و خشم ایشان و برانگیختن مهر و لطف آنان از طریق برپا داشتن آیین ها، از نخستین مراحل این ارتباط عقلایی است. پدید آمدن توتمیسم در اغلب جوامع انسانی، این که انسان خود را و جامعه ی خود را با گیاهی، جانوری و امری در طبیعت مربوط بداند، گوشه ای دیگر از این نیاز روانی است.

زال را سیمرغی می پرورد، اجداد فریدون با گاو نسبت دارند، خاندان مهراب شاه کابلی از نسل اژی دهاک است که اژدهایی است سه سر و انسان - بنا به اساطیر زردشتی - از بوته ی ریواسی پدید می آید.

یکی از راه های رسیدن به اتحاد و یگانگی، در اکثر آیین های ابتدایی، تخدیر است. نوشیدن عصاره ی مستی آور گیاه هوم در آیین زردشتی همین فراموش کردن منی و مایی و پیوستن با گروه، جهان و خدایان است. این به هنگام مستی است که

قیدها و بندهای فردی از میان می‌خیزد. اجراء گروهی آیین‌های ابتدایی احساس آمیختن با جمع و جهان پیرامون را در فرد افزون می‌سازد. حتی در بسیاری از آیین‌های ابتدایی نوعی آمیزش جنسی گروهی دیده می‌شود که جزئی جدایی‌ناپذیر از این آیین‌ها بوده است.

ولی، از آن‌جا که تکامل ابزار تولید ساخت‌های جامعه‌ی بدوی انسان را ویران می‌کند و او را از زندگی ابتدایی و طبیعی پیوسته دورتر می‌سازد، آن‌نیاز روانی حفظ ارتباط با محیط باعث می‌شود که پیوند فرد و جهان پیرامونش نگسلد و تنها نوع ارتباط او با جهان پیرامونش تغییر کند. اندک‌اندک پدیده‌های طبیعت تبدیل به خدایان می‌شوند و ستایش خدایان به ستایش خدای یگانه تبدیل می‌گردد؛ ولی بن‌مطلب همان است که بود. باز هم کعبه و بتخانه بهانه است و مقصود و هدف رسیدن به اصل و غلبه بر جدایی و بیگانگی است. در این مراحل تازه‌تر تکامل، خدایان مظهر ارزش‌های انسانی می‌شوند و سرانجام خدای یگانه مظهر کمال مطلوب و قدرت مطلق می‌گردد و انسان در پناه خدایان بسیار یا خدای واحد امنیت خویش را جستجو می‌کند و بهشت گمشده‌ی زندگی ابتدایی را می‌جوید.^{۳۶}

نه تنها در همه‌ی این مراحل تکامل فکری علت وجودی اعتقادات بشر یکی بوده است، بلکه آثار اعتقادات بشر ابتدایی در همه‌ی اعصار بعد نیز بر اندیشه‌ی انسان مؤثر افتاده و بر جای مانده است؛ تا آن‌جا که یونگ (Jung) به دو گونه ضمیر ناخودآگاه قایل است. یکی ضمیر ناخودآگاه شخصی و دیگر ضمیر ناخودآگاه گروهی.

او معتقد است که محرک‌های ذهنی و خواست‌های واخورده‌ی زمان کودکی، دریافت‌هایی که از ذهن آگاه به ناخودآگاه رفته است و چه بسیار تجارب فراموش شده، همه متعلق به ضمیر ناخودآگاه فردی است.

اما ضمیر ناخودآگاه گروهی در چینه‌ای بس ژرف‌تر از ضمیر ناخودآگاه فردی قرار دارد و ما تنها هنگامی می‌توانیم به بخشی از وجود آن پی‌بریم که رفتارهای فطری را مورد توجه قرار دهیم. اما تنها آن دسته از رفتارهای فطری ما زاییده‌ی ضمیر ناخودآگاه گروهی است که در همه‌ی افراد یک گروه همسان و دارای نظم‌ی خاص باشد.

این بدان معنا است که تربیت فکری و رفتاری هر محیط، که خود نتیجه‌ی یک رشته عوامل تاریخی است، بر اندیشه و مغز افراد یک گروه تأثیری عمومی می‌بخشد و آن را شکل می‌دهد. همان‌طور که شیوه‌های خاص رفتار هر گروه، هر جماعت و قومی نتیجه‌ی یک رشته نمونه‌های کهن شکل گرفته در اعصار است، نمونه‌های کهن اندیشه‌ی انسانی نیز دریافت‌ها و ادراک او را تنها در محدوده‌های خاصی ممکن می‌سازد.

به گفته‌ی یونگ، این نمونه‌های کهن رفتار و اندیشه از هنگامی آغاز شد که انسان از عالم جانور بیرون آمد؛ ولی تظاهر آن‌ها در طی تاریخ پیوسته یکسان نبوده است و در هر زمان، این نمونه‌های کهن بر حسب شرایط تازه تعدیل یافته است.

ث - نمونه‌های کهن^{۳۷}

انسان اعصار باستانی و مردم بدوی زمان ما هر عملی را بنا به سنت و آیین گذشتگان خویش و به تقلید ایشان انجام می‌داده‌اند و می‌دهند؛ و بدین معنا، دارای فرهنگی سنتی بوده‌اند و هستند. در نظر انسانی دارای فرهنگ سنتی، همه‌ی کردارهای انسانی دارای الگوهای آسمانی مشخصی است و در طی اعصار پیاپی همان الگوها پیوسته به کار می‌رفته است و این خود راهی برای جستن وحدت و یگانگی بوده است.

به گفته‌ی الیاده (Eliade) در نزد مردم بدوی «هر چیز یا عملی تا آن‌جا واقعیت می‌یابد که تقلیدی یا تکراری از یک نمونه‌ی کهن باشد. بدین گونه، واقعیت را تنها می‌شود بر اثر تکرار یا انباز گشتن به دست آورد؛ چیزی که نمونه‌ای شایان تقلید ندارد، بی معنا است، یعنی واقعیت ندارد. چنین است که مردم تمایل بدان دارند تا چونان نمونه‌ی کهن و قابل تقلید درآیند»^{۳۸}.

برپا داشتن آیین‌های نیایش، بر کوفتن هوم و نوشاندن آن، آیین نگه داشتن آتش و دیگر آیین‌ها که همه در نزد زردشتیان نقشی سنتی دارند، در واقع تکرار اعمالی است که در آغاز توسط خدایان هندوایرانی انجام یافته است.

نخستین خدایی که آیین نیایش بر پای می‌دارد، زروان است. نخستین کسان که هوم را می‌فشارند و شیرهی آن را می‌گیرند وی وهونت (-vivahvant) و آئویه (-āθwya) و ثریته (-θrita) اند که خود در عهد هندوایرانی خدایانی

بوده‌اند. حتی آیین افشردن آن و زمان افشردن آن نیز از ایشان به انسان رسیده است. آتش نیز، بنا به اساطیر زردشتی پسر اهوره مزدا و مقدس است.

انسان با این تکرار دقیق نمونه‌های کهن می‌توانست خویشتن را در شرایط اجرای آغازین سنت احساس کند و فاصله‌ی زمانی خویش را با خدایان خویش از میان بردارد و به یگانگی با ایشان دست یابد و از بند زمان گذرای ناسودمند و از بند تاریخ رها گردد. در واقع، در اعصار باستان، زندگی یک انسان تا بدان جای مقدس و جاودانی می‌نمود که او به تکرار نمونه‌های کهن مشغول بود و از زندگی غیر روحانی خویش دست کشیده بود.

طبقاً حدود زندگی روحانی در هر دین و در سنت هر قوم متفاوت بود. در نزد زردشتیان اعصار کهن، کشتن دانه‌ها و آوردن پسران و دختران برومند خود اعمالی مقدس بود و جزیی از زندگی پلید مادی به شمار نمی‌آمد؛ در حالی که در نزد مانوی و پیروان او هرگونه کار مادی: کاشتن، ازدواج و جز آن‌ها ناپسند، پست و دنیوی به شمار می‌آمد. در واقع، یک زردشتی بر آن بود که کشت و کار و ازدواج عملی ایزدی است: «او که دانه می‌کارد، اهلائی (پرهیزگاری) را می‌کارد. او دین مزدیسنی را فراز می‌وزاند، او این دین مزدیسنی را می‌رویاند...»^{۳۹}.

اما تقلید نمونه‌های کهن تنها به آیین‌ها ختم نمی‌شد. داستان‌های پهلوانان، شاهان و پیامبران خود نمونه‌هایی کهن داشتند و کسی پهلوان، شاه و پیامبر نمی‌توانست شد مگر کردار و رفتار او بنا به نمونه‌ای کهن بود.

رستم می‌بایست به گونه‌ای غیر معمول، از پهلوی مادر به گیتی آید؛ زیرا ایندره پهلوان - خدای هندوایرانی از پهلوی مادر بیرون آمده بود. رستم می‌بایست در کودکی پهلوانی کند و پیلای مست را بر کوبد و در جای بکشد؛ زیرا ایندره هنوز کودکی نوزاد بود که چرخ خورشید را به حرکت درمی‌آورد و چون به دنیا آمد، خود پهلوانی بود نیرومند. رستم گرز خویش را به ارث برده بود، به همان گونه که ایندره آذرخش^{۴۰} را. رستم از میان برنده‌ی دشمنان بود به همان گونه که ایندره برای نابودی نیروهای پلید زاده شد. به همان گونه که ایندره افشره‌ی گیاه هوم (soma) را پیوسته می‌نوشید، رستم نیز می‌خواره‌ای بزرگ بود. رستم به درشتی اندام چنان شهره بود که ایندره نیز؛ و به همان گونه که ایندره دو جهان بیکرانه را در مشت می‌گرفت و در بزرگی از آسمان و زمین و فضا برتر بود، رستم

نیز در میان مردمان بس بزرگ اندام بود و درختی را چون سیخ کبابی در دست می گرفت و گورخری را چون تکه گوشتی بر درخت می کرد. او پاره‌ای غلطان از کوه را به نوک پای بر جای می داشت و آن چنان نیرو داشت که از خدای درخواست کرد تا بخشی از آن را از او بازپس گیرد. گر شاسب نیز در پهلوانی، زود رشدی و دلاوری همسان رستم بود.

اما نمونه‌های کهن دیگری نیز برای پهلوانان هست. گروهی از شاه - پهلوانان ایرانی، به هنگام کودکی، از شهر و دیار خویش به دور می افتند. فریدون را از بیم ضحاک به البرز کوه دور دست و شرقی می برند، زال را پدرش بر البرز کوه می نهد و کیخسرو در توران زمین زاده می شود.

کوروش را به چوپانی می دهند تا وی را بکشد و او در کوهستان پرورده می شود، اردشیر بابکان را به اجبار اردوان، از فارس به نزد وی می فرستند و شاهپور، پسر اردشیر نیز در کودکی دور از پدر پرورده می شود.

کودک را جانوری می پرورد: مادر ایندره گاوی بوده است، فریدون را گاوی می پرورد، زال را سیمرغی.

پهلوان با اژدهایی نبرد می کند: ایندره با ورتره (vritra-) که اژدهای بازدارنده‌ی آب‌ها است، می جنگد و گاوهای ابر را آزاد می کند، تیشتر، ایزد باران ایرانی، با اپوش که دیو خشکی است، می جنگد و ابرها را به آسمان می برد. فریدون با اژدهای سه سر (ضحاک) نبرد می کند و خواهران جمشید را رها می سازد. گر شاسب با اژدها می جنگد و آب‌ها را آزاد می کند. رستم با اژدهایی و با دیو سپید، که بنا به توصیف شاهنامه سیاه است، نبرد می کند و کاوس را رها می سازد. تداوم نبردهای رستم و افراسیاب، شکست مداوم افراسیاب از رستم و بازگشتن‌های او به نبرد، دقیقاً تکرار اسطوره‌ی نبرد مکرر ایندره و ورتره است. گشتاسب با اژدهایی در روم می جنگد، اسفندیار با اژدهایی و با ارجاسب می جنگد و خواهرانش را که در بنداند آزاد می سازد. اردشیر با کرم هفتواد، که اژدهایی است، می جنگد و از آن پس شاه مسلم ایران شهر می گردد.

شاهان و پیامبران از آب می گذرند: فریدون برای گشودن پایتخت ضحاک از اروند رود می گذرد، زردشت برای رسیدن به دیدار هرمزد خدای آب دائیتی می گذرد، اردشیر برای رسیدن به سلطنت به کنار دریا می رود و از آن پس اردوان را

بر او چیرگی نیست.

همان گونه که در بخش ورود عناصر بیگانه خواهد آمد، داستان سیاوش نیز بر پایه‌ی نمونه‌ای کهن ساخته شده است که این نمونه‌ی کهن هندوایرانی نیست؛ و از آن جای که بحث مفصل آن در جای خود خواهد آمد، تنها به این اشاره بسنده می‌کنم.

بدین گونه روشن است که اگر اساطیر ایرانی با دقت بررسی شود، بسیاری نمونه‌های کهن را می‌توان یافت که در این جا، اختصار کلام را، یادی از آن‌ها نرفته است.



پس از آشنایی مختصر با عوامل بنیادی اساطیر ایران، اکنون باید به امر تحول اساطیر در ایران توجه کنیم.

تحول اساطیر ما بر چند پایه استوار است:

الف) دگرگونی

ب) شکستگی

پ) ادغام

ت) ورود عناصر بیگانه

الف) دگرگونی

جوامع بشری، در طی تاریخ خود، چه از نظر ساخت‌های زیربنایی و چه از نظر نهادهای روبنایی، هر چند گاه آرام و گاه تند، دائماً در معرض تحول و تغییراند و گذشت تاریخ مسلم می‌دارد که حتی اگر جامعه‌ای در درون خود عوامل چندانی برای تغییر نداشته باشد، عوامل خارجی، مانند مهاجمات اقوام بیگانه، نبردها و ارتباطات اجتماعی و بازرگانی، این عوامل تغییر را بدان جامعه وارد می‌کند. از این روی، اندیشه‌ها، اعتقادات و فرهنگ اقوام و ملل دائماً در معرض تغییر و تحول است و آنچه یک زمان منطقی، باور کردنی و دوست داشتنی می‌نمود، ممکن است به هنگامی دیگر و در تحت عوامل تغییر دهنده‌ی داخلی و خارجی، یاوه، باور نداشتنی و تفرانگیز یا خنده‌آور جلوه کند.

نکته‌ی جالب توجه این جا است که با این همه، اساطیر و افسانه‌های

عامیانه‌ی ملل قرن‌ها و هزاران سال عمر کرده و در میان مردم زنده مانده‌اند. اگر مطالب بالا درست است، چگونه این افسانه‌ها و اساطیر قرن‌ها و قرن‌ها دوام آورده‌اند؟

راز بقای اساطیر تا زمان ما قدرت تطبیق آن‌ها است با شرایط فکری و اجتماعی تازه به تازه؛ و اگر در آینده امکان این تطبیق از میان برخیزد، به احتمال قوی، دیگر نشانی از افسانه‌ها و اساطیر، مگر در کتاب‌ها، باز نخواهد ماند. اساطیر ایران، مانند زبان‌های ایرانی، سه مرحله‌ی کهن، میانه و نو را نشان می‌دهد:

۱- اساطیر گاهانی-اوستایی، ۲- اساطیر پهلوی-مانوی، ۳- اساطیر ایرانی بعد از اسلام که در شاهنامه‌ها و تواریخ فارسی و عربی وجود دارد. اگر اساطیر شاهنامه‌ای را با برابرهای اوستایی خود مقایسه کنیم، دگرگونی بزرگی می‌بینیم که نتیجه‌ی تحولات اجتماعی-فرهنگی اقوام ایرانی در طی بیش از هزار و پانصد سال است.

در اوستا، مانند اساطیر یونانی و ودایی هند، خدایان گونه‌گون در زندگی بشر مؤثراند؛ و این خدایان‌اند که پیروزی‌ها و شکست‌ها را در میدان‌های کارزار پدید می‌آورند، گیاهان را می‌رویانند، آب‌ها را جاری می‌کنند و کودک را در زهدان مادر می‌پرورند. این خدایان‌اند که به چهره‌های گوناگون درمی‌آیند و با دیوان و پری‌ها نبرد می‌کنند. اما در شاهنامه اثری از این داستان‌ها نیست و تنها سخن از خدایی بزرگ و واحد است و نتیجه‌ی نبرد را در میدان کارزار پهلوانی و دلیری تعیین می‌کند. در بخش اساطیری شاهنامه، تنها در دو مورد اصلی است که نشانی از دخالت نیروهای فوق‌انسانی در زندگی مردمان دیده می‌شود: یکی مورد سیمرغ است که جانشین خدایان در حمایت از زال و فرزند او شده است و به احتمال قوی نقش توتمی دارد و دیگری در داستان رستم و سهراب است که به درخواست رستم، خداوند نیروی جوانی وی را به او بازپس می‌دهد تا سهراب را از میان بردارد.

در شاهنامه، دیوان دیگر نشانی از دیوی اوستایی ندارند و حتی دارای کشوری مشخص چون مازندران شده‌اند و نبرد ایزدان با دیوان که در اوستا و ادبیات پهلوی جای عمده‌ای دارد، حذف شده است و تنها داستان‌های نبردهای

شاهان و دلیران با ایشان به جای مانده است که آن هم قدرت و وسعت دیرین را ندارد.

در اساطیر کهن و میانه، کیومرث نمادی از انسان است و مشی و مشیانه نخستین مردم اند؛ اما در شاهنامه، تصور کیومرث با آن مشخصات ادبیات پهلوی که دیگر، زیر تأثیر عقاید اسلامی، وجودی نامعقول می نمود، کنار گذاشته شده است و او در این کتاب به صورت «نخستین خدیوی که کشور گشود»، درآمده است. اگر شاهنامه جز این بود و روح زمان در آن منعکس نمی گشت، هرگز تا به عصر ما نمی رسید و همچون اساطیر اوستایی، تنها در دست نوشت‌هایی معدود باقی می ماند.

حتی بخشی از این تطور و دگرگونی را در جغرافیای اساطیری پهلوی می بینیم. اسامی جغرافیایی در اساطیر پهلوی اکثراً اوستایی است و به خوبی می دانیم که نام‌های اساطیری جغرافیایی اوستایی متعلق به سرزمین‌هایی بوده است که ارتباطی با خاورمیانه و نجد ایران نداشته و به نخستین سرزمین‌های هندوایرانیان مربوط بوده است؛ ولی همین نام‌های اساطیری در کتاب‌های پهلوی با مناطق نجد ایران و سرزمین‌های شرق و غرب آن تطبیق داده شده است تا معنا و مفهومی برای بقاء پیدا کند. از مطالعه‌ی این نام‌ها برمی آید که این عمل تطبیق در اواسط دوران هخامنشیان و در اثر آشنا شدن ایشان با دانش جغرافیایی بین‌النهرین به عمل آمده است، که خود مرحله‌ای از تحولات اجتماعی - فرهنگی اقوام ایرانی به شمار می آید^{۴۱}. اساطیر پیش از زردشت، که همان اساطیر کهن هندوایرانی - بومی است، نیز تنها به علت تطبیق یافتن نسبی با عقاید زردشت است که دوام آورده است و درست همین امر باعث آن گشته است که خصوصیات خدایان ایرانی با خدایان هندی متفاوت باشد.

ب) شکستگی

در اساطیر، گاه یک افسانه‌ی کهن فراموش می گردد، ولی اجزای آن، به صورت‌های پراکنده، در موارد دیگر آشکار می شود.

از ادبیات ودایی برمی آید که خدایی تریته (-Irita) نام در اساطیر دوره‌ی هندوایرانی وجود داشته است.

این خدای درجه دوم ودایی که تریته آپتیه (-trita. āptya) نیز خوانده می‌شود، سومین برادری است که آگنی (-agni) از آب آفریده بود. بنا به روایتی، سه برادر در بیابانی می‌رفتند و چون تشنه شدند، به چاهی رسیدند و تریته از چاه آب کشید و به برادران داد؛ اما دو برادر، برای آن که مایملک او را به دست آورند، او را به چاه افکندند و چرخ گردونه‌ای را بر در چاه نهادند و از آن جا رفتند. تریته به درگاه خدایان نیایش برد و آنان او را از چاه‌ها ساختند.^{۴۲}

تریته با دیو خشکی به نام ورتره (-vrtra) و نیز با پسر سه سر توشتر (Ivastar-) می‌جنگد و ایشان را می‌کشد و گاوها را رها می‌سازد. تریته نوشیدنی مقدس سومه (ایرانی: هئومه) را فراهم می‌سازد. مسکن او در نقطه‌ای پنهانی و دور دست است.^{۴۳}

همین خدای ودایی، در اوستا، یک بار به صورت تریته (-θrita) ظاهر می‌شود که سومین مردی است که هئومه را فشرده است و -āθwya (-āptya) در ودا) دومین کس است که چنین کرده است. عمل کشتن ازدهای سه کله در اوستا به شخص دیگری به نام ثرئه‌تئونه (-θraētaona) نسبت داده می‌شود که همان فریدون است که اژی‌دهاک یا ضحاک را می‌کشد.

در ادبیات فارسی، در شاهنامه، نشانی از تریته نیست؛ ولی فریدون دو برادر دارد و آن دو در راه بازگشت به ایران می‌کوشند فریدون را از میان ببرند. فریدون در سرزمین دور دستی در شرق، در البرز، به تنهایی زندگی می‌کند و او ضحاک را که دو مار بر شانه دارد می‌کشد و خواهران جمشید را که در بند ضحاک بودند رها می‌سازد (زن جانشین گاو ماده). داستان سه برادر ودایی به صورت دیگر، در داستان فرزندان فریدون ظاهر می‌شود و آن جدالی است که میان ایرج و سلم و تور درمی‌گیرد و دو برادر بزرگتر برادر سوم را می‌کشند.

همین داستان سه برادر به صورت گوناگون در افسانه‌های ایرانی ظاهر می‌شود که در طی آن دو شاهزاده‌ی بزرگتر به محبوبیت برادر کوچکترشان در نزد پدر حسادت می‌ورزند و او را، به روایات گوناگون، به چاه می‌افکنند، ولی برادر سوم سرانجام پیروز بیرون می‌آید و به شاهی می‌رسد.

داستان ایندره (-indra) را نیز می‌توان یاد کرد که به سبب نبرد با ازدهایی ورتره (-vrtra) نام، ورتره‌هن (-vrtrahan، کشنده‌ی ورتره) نام می‌گیرد. در

اساطیر اوستایی ایندره دیوی است ولی لقب او به صورت ورثرغنه (vərθraγna-)، خدایی بزرگ می شود که همان بهرام است.

داستان زایش ایندره در اساطیر ودایی همانند زایش رستم است که از پهلوی مادر به در می آید و بسیاری از صفات ایندره ی ودایی در اوستا به ایزد مهر نسبت داده شده است.

پ) ادغام

گاه افسانه های گوناگونی از شخصیت های اساطیری مختلف در شخص خاصی یا خدای خاصی گرد می آید.

شخصیت رستم در شاهنامه ی فردوسی هیچ گونه نشانی در ادبیات اوستایی ندارد و به جای رستم، در اوستا، سخن از پهلوانان دیگری است که از آن جمله گر شاسب (kəršāspa-) است. می توان احتمال داد که رستم پهلوان اساطیری اقوامی بیگانه (ظاهراً سکایی) بوده است که به علت رسیدن این اقوام بیگانه به شرق ایران، به سیستان، و آمیختن ایشان با ایرانیان، داستان های او وارد افسانه های ملی ما گردیده است و بخشی بزرگ از صفات و خصوصیات پهلوانان افسانه های ملی را به خویش جذب کرده است و قهرمان ملی تازه ای در حماسه های ایرانی گشته است و دیگران را به فراموشی سپرده است.

مورد دیگر را می توان در ایزد مهر دید. در اساطیر ودایی، میتره (mitra-) خدایی است حامی مردم که وظیفه ی او گرد آوردن مردم است. او راه خورشید را مشخص می سازد و خود چنین بر می آید که خورشید است.

اما، در اساطیر اوستایی، مهر خدای پیمان ها است و صلح را می باید. این وظیفه به نحوی با وظیفه ی میتره که مردم را به گرد هم می آورد قابل تطبیق است. اما، علاوه بر این و علاوه بر ارتباطی که مهر ایرانی با خورشید دارد و بدین گونه با میتره شبیه است، مهر در ادبیات اوستایی به خصوص خدای جنگ و موجودی سخت جنگاور است (مهریشت، بند ۳۶ و بسیاری بندهای دیگر). این وظیفه ی اخیر، به احتمال قوی، وظیفه ای است که ایزد مهر، با تضعیف ایندره در ادبیات اوستایی، از این خدای دیوگشته به قرض گرفته است.

این تنها قرضه ی مهر از ایندره نیست. مهر با داشتن چراگاه های فراخ، که

مهمترین صفت او است، با گاو مربوط می‌گردد و خانه‌های مهر در و جان را که گاو ان چرا کننده را می‌زدند، ویران می‌کند. مهر در و جان این گاوها را در راه‌های گردآلود اسارت چنان با خود می‌برند که گاوها به حالت خفقان می‌افتند (مهریشت، بند ۳۸) و گاو ماده که آرزو مند دوشیده شدن مهر را به یاری می‌خواند (مهریشت، بند ۸۴).

این ارتباط مهر با گاو، ما را باز به یاد ایندیره در ادبیات ودایی می‌افکند که ایندیره در نبرد خود با اژدهایی به نام ورتره، گاوانی را که به اسارت اژدها درآمده‌اند، رها می‌کند و دژ ورتره را ویران می‌سازد.^{۴۴} طبعاً گاوها نماد ابرهای باران‌زا به شمار می‌آیند.

اثر ادغام در بسیاری دیگر از افسانه‌های باستانی ما نیز باز مانده است که این جا مجال بحث بیشتری درباره‌ی آنها نیست.

ت) ورود عناصر بیگانه

شاید هیچ قومی را نتوان یافت که فرهنگی مستقل و تأثیر ناپذیرفته از فرهنگ‌های دیگر داشته باشد. فرهنگ ما نیز مشمول همین اصل کلی است و اساطیر ایران معرف عناصر اساطیری مختلفی است که در آسیای میانه و نجد ایران به هم آمیخته‌اند.

یکی از عناصر بیگانه که بر اساطیر ما اثر گذاشته است همان آیین‌ها و اساطیر بومی مادر سالاری است. از این جمله داستان سوگ‌آور سیاوش است که در طی هزاران سال و سرانجام در دست فردوسی، به صورت یکی از درخشان‌ترین داستان‌های سوگ‌آور جهان درآمده و بی‌گمان از آثار پر عظمت ادبیات ما گشته است.

داستان سیاوش، در واقع، شامل دو بخش یا دو داستان است: یکی داستان مادری ناتنی که به عشق پسر خوانده‌ی خریش دچار می‌شود و چون پسر دل بدین عشق نمی‌سپارد و تن به آغوش نامادری خویش نمی‌دهد، مورد خشم زن قرار می‌گیرد. زن به بس نیرنگ او را به آتش می‌فرستد تا او را بمیراند، ولی جوان از آتش درست و سالم گام بیرون می‌نهد

داستان دوم، داستان شاهزاده‌ای است که به سرزمین دشمن خود پناه می‌برد

و در آن جا محبوب و گرامی داشته‌ی شاه کشور می‌گردد و به دامادی شاه می‌رسد و بدو سرزمینی فراخ را می‌سپارند تا خود بر آن شاهی کند. سرانجام، در اثر فتنه‌انگیزی‌ها، به فرمان شاه کشته می‌شود و از خون او گیاهی می‌روید.

بخش نخست این داستان هندوایرانی نیست. نخست این که هیچ نشانی و هیچ اشاره‌ای به سیاوش در اساطیر ودایی وجود ندارد و این می‌رساند که سیاوش و بخش نخستین داستان متعلق به دوره‌ی تمدن ایرانی ماوراءالنهر است. دیگر این که با مطالعه‌ی تطبیقی اساطیر ایران و اساطیر ملل آسیای غربی و ساکنان غیر هندواروپایی کرانه‌های دریای مدیترانه، می‌توان ارتباط این بخش داستان را با اعتقادات، اساطیر و آیین‌های سومری - سامی - مدیترانه‌ای دریافت^{۴۵}.

این اقوام که در هزاره‌های پنجم و چهارم پیش از مسیح دارای ساخت‌های اجتماعی و نهادهای فرهنگی مادر سالاری بوده‌اند، به الهه‌ی بزرگ زمین و آب اعتقاد داشته‌اند و بنا به اساطیری که از این ملل بازمانده است، این الهه پسنری یا معشوقی داشته که خدای گیاهی بوده است. در این افسانه‌ها، مادر به فرزند یا معشوق زیبای خویش عشقی سخت می‌ورزد و در اثر روی گرداندن معشوق و نپذیرفتن عشق، الهه فرزند یا معشوق خویش را می‌کشد، یا او را چنان ضربتی می‌زند که وی دیوانه‌وار خود را می‌درد. پس از مرگ فرزند یا معشوق، مادر یا عاشق سراسیمه به دنبال او می‌رود و باری دیگر وی را حیات می‌بخشد. این اساطیر که گویای مرگ هر ساله‌ی گیاهی و باز رویدن آن است، به گونه‌های مختلف در غرب آسیای اعصار کهن دیده می‌شود.

داستان سیبل و اتیس (Cybele, Attis) در فریجیه که سپس به یونان رفت، داستان ایشتر و تموز (Ishtar, Tammuz) در بابل، داستان ادونیس (Adonis) در فنیقیه و داستان ایزیس و ایزیریس (Isis, Osiris) در مصر و بسیاری داستان‌های دیگر از این جمله‌اند^{۴۶}.

فریجی‌ها الهه‌ی بزرگ خود را سیبل می‌نامیدند که الهه‌ی زمین بود و او را بر سر کوه‌ها ستایش می‌کردند. او، علاوه بر ویژگی‌های دیگر، بر جانوران وحشی نیز فرمانروا بود. خدایی که نگهبان گیاهان بود، اتیس نام داشت و افسانه‌ها چنین آورده‌اند که اتیس پسر و معشوق سیبل بود. این آیین فریجی به یونان نیز رسید. بنا به روایت بازمانده‌ی یونانی، اتیس جوان زیبا و خوش اندامی بود که سیبل دل به او

باخته و او را به عنوان کاهن معبد خویش برگزیده بود و از او پیمان گرفته بود که ازدواج نکنند؛ ولی ایتیس پیمان را شکست و دختر رودخانه‌ی سانگار یوس (Sangarius) را به زنی گرفت. سیبل بر او ضربه‌ای دیوانه کننده فرود آورد و ایتیس در اثر آن خویشتن را تکه تکه کرد و چون بار دیگر از دیوانگی برخاست، آهنگ نابود کردن خویش را داشت که سیبل وی را به صورت درخت صنوبری درآورد. مردم هر سال، در آغاز بهار، آیین باز خاستن ایتیس را در طی پنج روز برپا می داشتند. نخستین روز به سوگواری می گذشت و در میان گریه و زاری، مردم صنوبری کفن کرده را به کوچه و بازار می آوردند. در روز دوم رقص های تند و وحشیانه ای برپا می شد. روز سوم را مردم به ضربت زدن بر خویش می گذرانیدند. روز چهارم، با رقص های شادمانه ای که در طی آن انجام می یافت، معرف باز خیزی ایتیس بود و روز پنجم را مردم به استراحت می پرداختند.^{۴۷}

در آیین ایشتر و تموز در بابل که جانشین آیین دموزی (Dumuzi) سومری است، نیز همین داستان تکرار می شد.

ایشتر، الهه ی بابلی - آسوری، که الهه ی عشق بود، به تموز که خدای برداشت محصول بود، دل باخت ولی چون تموز به عشق او پاسخ مناسب نداد، در اثر خشم ایشتر، این خدای محصول گرفتار تباهی شد و پس از مرگ به جهان مردگان در زیر زمین رفت. از آن پس، ایشتر به زاری نشست و برای باز یافتن تموز به جهان زیر زمین رفت و وی را باری دیگر به جهان باز آورد.

مردم بین النهرین هر ساله، مرگ تموز را با سرودهای اندوهبار یاد می کردند و آیین مفصلی را در این عزاداری مرعی می داشتند.^{۴۸}

آیین دیگر، که شبیه به این دو آیین بود، به مردم فنیقیه تعلق داشت و آیین ادونیس خوانده می شد.^{۴۹}

بنا به برخی روایات، الهه ی عشق که مادر ادونیس بود، دچار عشق به فرزند شد و از بیم آن که مگر ادونیس، این خدای کشت و زرع و مینوی گیاهان، به هنگام شکار کشته شود، او را از شکار بازداشت و چون ادونیس سخن او را به جای نیاورد، در شکار کشته شد. نام این خدای فنیقی در اصل ادونی (Adoni) به معنای «خداوند گار من» بوده است. در مراسمی که برای او در فنیقیه برپا می شد، زنان به زاری و فریاد نام او را بر می خواندند. مردم را گمان چنین بود که ادونیس هر

سال به زادگاه خویش بازمی‌گردد و باری دیگر زخمی مرگبار برمی‌دارد و آن‌گاه آب‌ها چون خون سرخ‌رنگ می‌گردند. مراسم مربوط به ادونیس هر سال در هنگام برداشت محصول برپا می‌شد و مردم، به خصوص زنان، به شیون و زاری برمی‌خاستند. معمولاً، به هنگام این مراسم، در ظرف‌ها سبزه می‌رویانیدند و آن ظرف‌های سبزه را باغ‌های ادونی می‌نامیدند و این عمل از مراسم حتمی آیین او بود. پس از چند روز که از سوگواری می‌گذشت، رستاخیز ادونیس فرا می‌رسید و مردم آن روز را جشن می‌گرفتند و سبزه‌ها را به چشمه‌ها یا به دریا می‌افکندند.

افسانه‌ی مرگ اوسیر Ousir (یونانی: Osiris) در مصر که خدای باروری بود و باز ساختن او توسط مادرش Aset (در یونانی: Isis) و بسیاری دیگر از افسانه‌های مردم غرب آسیا و مدیترانه، نشانه‌های دیگری از این آیین گسترده‌ی مادرسالاری بوده است.

شباهت داستان سیاوش با این داستان‌ها بسیار است. نخست این که سیاوش نماد یا خدای نباتی است؛ زیرا با مرگ او، از خون وی گیاهی می‌روید و این شبیه همان درخت شدن اتیس و ادونیس است. دو دیگر این که سیاوش نیز بی‌گمان خدای کشتزارها بوده است و نشان این امر را از به آتش رفتن او باز می‌شناسیم که نماد خشک شدن و زرد گشتن گیاه و در واقع آغاز انقلاب صیفی و هنگام برداشت محصول است. دلیل دیگر بر این امر این که آیین سیاوش در ماوراءالنهر، که سرزمین اصلی اسطوره‌ی او است، در آغاز تابستان انجام می‌یافته است که نیز آغاز انقلاب صیفی است.

تقویم‌های سغدی و خوارزمی با آغاز تابستان شروع می‌شد^{۵۱} و مردم خوارزم روز ششم نخستین ماه سال را ابتداء سال قرار می‌دادند^{۵۱} و تاریخ خود را با «تورد» سیاوش آغاز می‌کردند^{۵۳}. اما این ششمین روز آغاز سال یا نوروز بزرگ، روزی است که، بنا به اساطیر زردشتی، در آن روز کین سیاوش گرفته می‌شود^{۵۴}. همچنین در تاریخ بخارا آمده است: «هر سالی هر مردی آن‌جا یکی خروس بدو (برای سیاوش) بکشند پیش از برآمدن آفتاب روز نوروز؛ و مردمان بخارا را در کشتن سیاوش نوحه‌ها است»^{۵۵}.

بدین گونه سیاوش در نوروز، در آغاز تابستان می‌میرد، کشته می‌شود و در ششمین روز سال نو یا نوروز بزرگ، رستاخیز می‌کند. در تقویم زردشتی این پنج

روز به نام پنجه‌ی دزدیده، به آخر اسفند منتقل شده است و جشن رستاخیز عملاً به اول فروردین افتاده است.^{۵۶}

بی گمان عزاداری‌های مرسوم در دین زردشت که در پنجه‌ی دزدیده انجام می‌یابد و به یاد مردگان آیین‌ها برپای می‌دارند، مربوط به داستان سیاوش و در حدی وسیع‌تر مربوط به همان عزاداری‌هایی است که برای خدای میرنده در غرب آسیا برپای می‌داشتند. احتمال دارد که این عزاداری‌های سیاوشی با آیین‌های آریایی مربوط به سوگواری برای مردگان نیز تطبیق داده شده باشد و از آن‌جای که فرود آمدن فروشی‌ها، بنا به فروردین‌یشت، ظاهراً در آغاز بهار انجام می‌یافته است، آیین سوگواری سیاوش که با آن ادغام شده، نیز از اول تابستان به اول بهار افتاده است.^{۵۷}

داستان رفتن سیاوش به توران زمین، ازدواج او با فرنگیس و به شاهی رسیدن و سرانجام کشته شدن و روییدن گیاه از خون او نیز بیانی دیگر از همین باورداشت‌های مادر سالاری است و نوعی تقلید جادویی از این افسانه‌ی الهه‌ی زمین یا آب و خدای جوان و میرنده است.

آثاری در دست است که اثبات می‌کند در تمدن‌های کهن آسیای غربی - مدیترانه‌ای، کاهنه‌های شهرهای باستانی که شهربانوی سرزمین‌های خود نیز بوده‌اند، در نقش زمینی - جادویی الهه‌ی مادر، هر سال با یکی از دلاوران شهر ازدواج می‌کردند و آن دلاور، در اثر این ازدواج، به فرمانروایی موقت شهر می‌رسید و در پایان سال، دلاور - فرمانروای مزبور را قربانی می‌کردند، خون او را بر گیاهان می‌پراکنند و گمان می‌داشتند که این تقلیدی جادویی از مرگ خدای گیاهی است و ریختن خون او بر زمین سبب رویش و پرباری گیاهان خواهد شد. حتی گوشت این دلاور را اطرافیان کاهنه خام‌خام می‌خوردند.^{۵۸}

در این جا شاید لازم باشد اشاره‌ای به آیینی زنده در ایران کنیم که بازمانده‌ی همین آیین قربانی کردن دلاور - فرمانروا است و آن آیین میرنوروزی است که به نام‌های گوناگون در سراسر ایران رایج بوده است و هنوز نیز کمابیش زنده است.

بنابر این آیین، به هنگام نوروز، امیر یا حاکم محل بر حسب ظاهر، از امیری یا حکومت دست می‌کشد و به جای وی امیری یا حاکمی موقت می‌نشانند و این شخص در طی چند روز جشن نوروزی حکومتی صوری می‌کند و به عزل و نصب

و توقیف و حبس و جریمه و مصادره می‌پردازد و پس از چند روز یاد شده، حکومت کوتاه او به پایان می‌رسد و امیر یا حاکم اصلی به جای خویش باز می‌گردد.^{۵۹}

این آیین بنا به مدارک تاریخی، مربوط به هنگامی است که جوامع مادر سالاری نجد ایران و آسیای غربی، در اثر رشد تولید، به جوامع پدر سالاری تبدیل شده بود و حکومت مردان جایگزین فرمانروایی زنان شده بود و دیگر امکان نداشت فرمانروایان مرد را چون گذشته قربانی باروری و فراوانی محصول کرد. ولی قدرت سنت‌های کهن از میان بردن این آیین را مانع می‌شد؛ زیرا چگونه ممکن بود مسأله‌ی باروری زمین، گیاهان و جانوران را در این جوامع روستایی بی‌اهمیت انگاشت و از سر آن گذشت.

بدین روی، در این جوامع راه تازه‌ای پیدا شد: فرمانروا چند روزی از حکومت دست می‌شست و کسی را، که معمولاً از بزه‌کاران بود، به جای خویش به حکومت می‌نشانید و این حاکم موقت بود که به هنگام مراسم قربانی دچار مرگ آیینی می‌شد و این خون او بود که بر گیاهان و جانوران می‌ریخت.^{۶۰}

این آیین قربانی کردن، بعدها، در بسیاری نقاط به قربانی کردن جانوران تبدیل شد که عید قربان خود بازمانده‌ی آن است.^{۶۱} اما در ایران حکومت موقت و چند روزه بر جای ماند و تنها تغییر آن این بود که اغلب از کشتن امیر موقت چشم می‌پوشیدند و به زدن و آزدن او اکتفا می‌کردند.

در بین‌النهرین آثار این آیین از دیرگاه بازمانده است. در آن‌جا، در ادوار کهن‌تر، حاکم موقت را به قتل می‌رساندند و در دوره‌های تازه‌تر، او را پس از چند روزی از حکومت خلع می‌کردند.

در نامه‌های آسوری، از دوره‌ی اسرهادون (Esarhaddon)، این مطلب به روشنی آمده است. در ۱۸۶۰ پیش از مسیح برای فرمانروای ایسین (Isin) چنین جانشینی تعیین شد و این جانشین را کاهنه‌ای برگزید. جانشین همگی پیشگویی‌های بدی را که در حق فرمانروا و خود او می‌شد بر عهده می‌گرفت.^{۶۲} در مصر نیز قربانی کردن دلاور-فرمانروا در دوره‌ی قبل از تاریخ وجود داشته است.^{۶۳} و هر چند در دوره‌ی فرعون‌ها این عمل قربانی دیگر انجام نمی‌گرفت؛ ولی مدارک اسلامی مؤید وجود و ادامه‌ی این آیین به صورت میرنوروزی است.^{۶۴}

در یونان و کِرت، که قبل از آمدن هندواروپاییان زیر سلطه‌ی مادرسالاری بوده است، نیز آیین قربانی کردن، پس از تحول جامعه‌ی مادرسالاری به پدرسالاری، به آیین جانشینی موقت و قربانی کردن جانشین تبدیل یافت.^{۶۵}

در عصر حاضر، باستان‌شناسی به وجود آیین‌های بومی (غیر آریایی) مادرسالاری در سرزمین ایران و آسیای میانه پی برده است. سراسر تحقیقات باستان‌شناسان شوروی در آسیای میانه معرف وجود این آیین در اعصار قبل از آمدن هندوایرانیان بدان سرزمین است.^{۶۶}

داستان دیگری که اثر عناصر بیگانه را در اساطیر ما نشان می‌دهد، اثر فناناپذیر دیگر فردوسی، یعنی داستان بیزن و منیژه است.^{۶۷} این داستان به احتمال قوی، نوع دگرگون شده‌ای از همان داستان ایشتر و تموز است که بنابر آن بیزن در اثر عشق منیژه تلخی‌ها می‌بیند و به چاه می‌افتد و سرانجام، هرچند در این نمونه‌ی تازه‌ی داستان به دست رستم، ولی به یاری منیژه از چاه، که معرف زندگی زیرزمینی است، خارج می‌گردد.

داستان دیگر که احتمالاً بر پایه‌ی یک اسطوره‌ی بیگانه تهیه شده است، شاهکاری دیگر از فردوسی است، داستان رستم و اسفندیار.

از رستم و از رویینه تنی اسفندیار و نبرد این دو با یکدیگر در اوستا نشانی نیست. رستم، به احتمال بسیار، قهرمان اساطیری سکایی است. پس از غلبه‌ی سکاییان بر دولت باختر و سکنی گزیدن ایشان در سیستان، که بر اثر آن نام کهن زرننگ به سیستان تبدیل شد،^{۶۸} و در پی نفوذی که اینان در سیاست و زندگی اجتماعی شرق ایران به دست آوردند، افسانه‌های رستم افسانه‌های پهلوانی ایرانی را به خود جذب کرد و جایگزین آن‌ها شد و رستم بزرگترین دلاور تاریخ شرق ایران و سپس همه‌ی ایران گشت.

اما این همه‌ی داستان نیست. چگونه رستم با اسفندیار روبه‌رو شد؟ اسفندیار دلاور و شاهزاده‌ی هم‌عصر زردشت بود و رستم پهلوان دلاوران و اقوامی بود که در واپسین سده‌های پیش از مسیح به سیستان آمده بودند و میان این دو، دست کم، پانصد سال فاصله‌ی زمانی بوده است و بدین گونه نبرد این دو با یکدیگر نمی‌توانست ریشه و بنی تاریخی داشته باشد. بدین روی باید در پی عاملی گشت که دو پهلوان نیم تاریخی - اساطیری را که از نظر زمانی و مکانی با

یکدیگر ارتباطی نداشته‌اند، به جان هم انداخته است و از آن اثری حماسی و درخشان ساخته است. این عامل را باید در همان واپسین سال‌های پیش از مسیح، در شرق ایران جستجو کرد و به یاری مطالعه‌ی تطبیقی اساطیر به حقیقت آن راه یافت.

برای روشن شدن مطلب، باید نخست از اوضاع اجتماعی در شرق ایران، در اواسط دوره‌ی سلوکیان و آغاز دوران اشکانیان سخن گفت. در دوره‌ی پادشاهان سلوکی اکثر زمین‌های زراعی ایران در دست مالکان بزرگ ایرانی بود. این املاک یا میراثی کهن بود که به این اشراف ایرانی رسیده بود، یا از جمله املاک سلطنتی عهد هخامنشی بود که به بزرگان واگذار شده بود تا در برابر شاهنشاه را در نبردها یاری دهند و او را به خدایگانی و سروری بپذیرند و این زمین‌ها در اثر تغییر اوضاع، در خاندان اشراف بازمانده بود. بسیار ممکن است که بسیاری از املاک خصوصی دوره‌ی سلوکی از این جمله بوده باشند.^{۶۹}

این مالکان بزرگ که در قلعه‌های املاک خویش به سر می‌بردند، هرگز به حمایت سروان تازه به دوران رسیده‌ی سلوکی برخاستند و بدیشان یاری ندادند. این نکته را می‌توان از گروه بسیار اندک سواران ایرانی، که همان ارتشتاران‌اند، در سپاه سلوکیان دریافت. به کار نبرد این سواران گزیده و برجسته تنها می‌تواند به علت عدم اعتماد متقابل سلوکیان و مالکان بزرگ ایرانی باشد که ارتشتاران از میانشان برمی‌خاستند. در نتیجه‌ی همین امر نیز بود که سلوکیان تنها بر یونانیان و شهرهای یونانی‌نشین آسیا تکیه می‌کردند.

اما در همین دوره، وضع در خاور ایران، در سرزمین بلخ و سغد دیگرگونه بود. مالکان ارتشتار ایرانی، در این منطقه، بر ضد سلوکیان، که تنها به گرفتن خراج از ایشان توجه داشتند، با حکام یونانی محل همکاری کردند؛ زیرا سلوکی‌ها نمی‌توانستند و نمی‌خواستند به مسائل اقتصادی محل توجه کنند. حفر ترعه‌ها، لایه‌روبی آن‌ها، ایجاد راه‌های تجاری، حفظ امنیت و جز آن، که بدون آن اقتصاد متکی بر آبیاری وسیع رودخانه‌ای و تجارت، به کلی برهم می‌ریخت، نیازمند حکومتی قوی و علاقه‌مند بود و این نیازی بود که سلوکیان بر نمی‌آوردند. بدین روی بود که بزرگان و نجبای بلخ و سغد حکام محلی را یاری دادند تا سلوکیان را براندازند.^{۷۰} در اثر این امر، بنا به مدارک موجود، اوضاع اقتصادی بلخ و سغد در

این دوره سخت شکوفان شد. تا آن جا که مدارک موجود حکایت می کند، سراسر این منطقه را ترعه ها و کاریزها فرا گرفته بود و به قول سیاح معروف چینی، چانگ کشیین (Chang-k'ien)، بلخ به تنهایی بیش از یک میلیون جمعیت داشت.^{۷۱} یونانیان، بلخ را با صفت Polytimetus، به معنای «گرانبهارترین» می شناختند و آن را گوهر ایران نام داده بودند.^{۷۲} سرزمین بلخ که به یاری رودخانه های پر آب و به خصوص آمودریا (جیحون) آبیاری می شد، دارای نعمتی چون سرزمین مصر بود^{۷۳} و شهر مرو که دور از آمودریا بود، به یاری کاریزها چنان توسعه ای داشت که طول دیوار پیرامون آن در آن زمان به ۱۸۷ میل بر می آمد.^{۷۴}

در چنین سرزمینی که هزار شهر داشت^{۷۵}، مالکان ارتشتاران ایرانی با پادشاهان یاغی محل بر ضد یونانیان به همکاری پرداختند و بر عکس رابطه ای که میان سلوکیان و ارتشتاران ایرانی در نجد ایران وجود داشت، اوئی دموس (Euthydemus) پادشاه یونانی بلخ ده هزار سوار ایرانی در سپاه خود داشت؛ و باز، برعکس سلوکیان، او از یونانیان محل، که به شاهان سلوکی وفادار بودند، روی گردان بود.

اوئی دموس به یاری این سرداران ایرانی در برابر آنتیوخوس سوم، پادشاه سلوکی، ایستادگی کرد. به یاری همین سرداران محلی، یونانیان سلوکی گرای را بر جای نشانید و باز به یاری هم اینان بود که اشکانیان نتوانستند بر بلخ دست یابند.

این نزدیکی وسیع مالکان اشرافی ایرانی با اشراف حاکم یونانی، که منجر به رشد اقتصادی کشور و ثروت روزافزون خاندان های اشرافی آسیای میانه شد، نمی توانست بدون تلفیق های اجتماعی و فرهنگی بماند.

در زمینه ی اجتماعی، آثار ساخت های اجتماعی شهرک ها و روستاهای یونانی را می توان تا حدی در اوضاع روستاها و شهرک های آسیای میانه دید.

همان مورخ چینی، چانگ کشیین، که در پایان دوران حکومت یونانیان بلخ بدان سرزمین رفته است، می گوید که شهرها و شهرک ها خود را اداره می کردند و شهر حاکم خود را داشت و این محتملاً همان است که ما در سوریه ی آن دوران نیز، که زیر نفوذ ساخت های اجتماعی یونانی قرار گرفته بود، می بینیم و آن وجود مجالس و انجمن های محلی است.^{۷۶}

در زمینه‌ی فرهنگی، بارزترین اثر این دوره‌ی تلفیق، به کار رفتن الفبای یونانی در بلخ است که آثار بسیاری از آن در دست است و چه بسا اگر روزی در افغانستان کار باستان‌شناسی رونق گیرد، بسیاری از آثار هنری نیز سر از خاک برآورد، ولی متأسفانه در این باره هیچ کوشش جدی به عمل نیامده است و خرابه‌های پهناور شهر بلخ دست نخورده به جای مانده و تنها، آثار هنر یونانی این دوره، به مقدار کمی، در آسیای میانه‌ی شوروی به دست آمده است.

به گمان نگارنده، داستان رستم و اسفندیار نیز یکی از آثار این تلفیق فرهنگی است. اگر درست باشد که اشراف ایرانی با درباریان و اشراف یونانی باختر بیش از یک قرن محشور بوده‌اند، بی‌گمان افسانه‌های حماسی یونان برای این دلاوران و اشراف ایرانی افسانه‌هایی ناشناخته نبوده است. در رأس این افسانه‌ها داستان‌های شیرین ایلیاد و ادیسه قرار دارد.

بر اساس این دو داستان که دومین آن دنباله‌ی نخستین داستان است، یونانیان به سروری آگاممنون (Agamemnon) به شهر تروا (Troie) در گوشه‌ی شمال غربی آسیای صغیر که مردمی هم‌نژاد یونانیان داشته است، حمله می‌کنند تا هلن (Helen)، همسر دزدیده شده‌ی برادر آگاممنون را باز پس گیرند.

در این جنگ آشیل (Achille)، بزرگترین دلاور یونانی، به نبرد با هکتور (Hector) بزرگترین پهلوان تروا می‌رود و او را می‌کشد و سپس خدایان پاریس (Paris)، برادر هکتور را یاری می‌دهند تا تیری را بر پاشنه‌ی آشیل، که تنها نقطه‌ی رویین نشده‌ی تن او بود، بیفکنند و او را از پای دراندازد. سپس ادیسه (Odysée) به نیرنگی بر شهر تروا دست می‌یابد و آن را ویران می‌کند و مردم تروا را از دم تیغ می‌گذراند.

داستان رستم و اسفندیار نیز در سلطنت گشتاسب، پادشاه ایران انجام می‌گیرد و او سپاهی را به سرداری اسفندیار به سیستان می‌فرستد تا رستم را دست بسته به نزد او آورد. در نبردی که میان رستم و اسفندیار درمی‌گیرد، اسفندیار، سردار و پهلوان ایرانی، عملاً رستم را از پای درمی‌آورد و این دلاور کهن سال از میدان نبرد می‌گریزد و سپس به یاری زال و سیمرغ تیری را در دو چشم اسفندیار، که تنها نقطه‌ی رویین نشده‌ی تن او است، می‌نشاند و او را می‌کشد. پس از این داستان است که بهمن پسر اسفندیار به سیستان حمله می‌کند و آن سرزمین را

ویران می سازد و مردم را از دم تیغ می گذرانند.
این دو داستان، از دو نقطه نظر، به یکدیگر سخت شبیه اند. نخست ساخت کلی دو داستان است:

۱- سپاهیان یونان به سرزمینی یونانی نشین، اما دور از یونان حمله می برند. سپاهیان ایران نیز به سرزمینی ایرانی نشین، اما در کنار ایران حمله می برند.

۲- در هر دو داستان پهلوان اصلی از کشور بزرگ است. آشیل و اسفندیار هر دو بر دلاور کشور کوچک فایق می آیند.

۳- هر دو پهلوان کشور بزرگ از پای درمی آیند، یکی به تیری بر پاشنه‌ی پا و دیگری به تیری بر چشمان؛ و این هر دو موضع تنها نقطه‌ای از تن ایشان است که روپین نیست.

۴- هر دو پهلوان دو کشور بزرگ روپین تن اند.

۵- هر دو پهلوان به یاری نیرویی فوق طبیعی از پای درمی آیند. در داستان ایللیاد به یاری خدایان و در داستان رستم و اسفندیار به یاری سیمرغ.

۶- هم شهر تروا و هم شهر سیستان ویران می شوند و مردم آن‌ها از دم تیغ می گذرند.

در ساخت کلی دو داستان سه اختلاف موجود است: نخست علت نبرد است که در داستان یونانی علت نبرد هِلن است و در داستان ایرانی علت واقعی علاقه‌ی گشتاسب به مرگ اسفندیار است که پیشگویان آن را به دست رستم دانسته اند و علت ظاهری نبرد به جای نیاوردن احترام لازم از طرف رستم نسبت به گشتاسب است.

دومین اختلاف این است که هکتور، پهلوان تروا، به دست آشیل کشته می شود ولی، در داستان ایرانی، رستم با وجود مغلوب شدن و گریز - که خود همان نابودی یک پهلوان است - در میدان کشته نمی شود.

سومین اختلاف این است که آشیل به دست پاریس به قتل می رسد، در حالی که اسفندیار به دست رستم.

اما این موارد اختلاف قابل توضیح و احیاناً توجیه است.

نقشی را که زن در اساطیر یونانی دارا است، در اساطیر ایرانی دارا نیست. بنابراین در یک حماسه‌ی ایرانی، چون داستان رستم و اسفندیار، می بایست علتی

معقول برای سلیقه‌ی ایرانی جست و برای دلاوران مغرور و ارتشتاران اشرافی ایران چه علتی بهتر از بی حرمتی و ناسپاسی می‌توانست وجود داشته باشد، به خصوص که در پس آن داستان پیشگویی‌ها هم نهفته باشد.

اما این که رستم به دست اسفندیار کشته نمی‌شود همان ضرب‌المثل «پهلوان زنده‌اش خوش است» را به یاد می‌آورد. رستم مظهر ارتشتاران و دلاوران ایرانی به شمار می‌آمد و مرگ او در میدان جنگ به سلیقه‌ی ایرانی خوش آیند نبود. او به عنوان یک مظهر دلاوری می‌بایست در هیچ نبردی از میان نرود، هرچند اگر از میدان بگریزد.

رستم، رفتار او در این نبرد، که با مقیاس‌های امروزی ما درخشان به نظر نمی‌آید، و نیرنگی که به اسفندیار می‌زند، در اعصار کهن شگفت‌انگیز نبوده است. رستم، برای زنده ماندن، به سهراب هم نیرنگ می‌زند.

اما هرچند ظاهراً اسفندیار به دست رستم کشته می‌شود، این کیست که نداند قاتل اسفندیار زال زر است. او و حیل‌های او و ارتباط او با سیمرغ است که اسفندیار را می‌کشد و رستم، در واقع به صورتی مصنوعی، جانشین ظاهری او شده است؛ ورنه رستم با شکستی که از اسفندیار می‌خورد و می‌گریزد، کارش به سر رسیده است.

دو داستان ایلپاد، و رستم و اسفندیار از نظر شخصیت‌ها نیز با یکدیگر شباهت بسیاری دارند و حتی می‌توان گفت دقیقاً با یکدیگر برابرند. نخست آگاممنون، بزرگ سپاه یونان است و اختلاف‌های او با آشیل. آگاممنون نیز مانند گشتاسب در نبرد شخصاً شرکت نمی‌جوید ولی ریاست با او است.

آگاممنون در این نبرد بریزئیس (Briseis)، معشوقه‌ی آشیل را از او می‌ستاند و میان آن دو ستیز در می‌گیرد و آگاممنون شرط باز پس دادن بریزئیس را چنین قرار می‌دهد که آشیل در نبرد شرکت کند. در داستان رستم و اسفندیار، اسفندیار سلطنت ایران را می‌خواهد و میان او و گشتاسب ستیز در می‌گیرد و گشتاسب شرط سپردن سلطنت را به فرزند نبرد با رستم قرار می‌دهد.

آشیل، پهلوان بزرگ سرزمین اصلی یونان، دلاوری بزرگ است و خشم او در اساطیر یونان معروف است و کس را یارای تاب آوردن در برابر خشم او نیست.

رویین تن است و تنها پاشنه‌ی پای او رویین نیست. او دلاور - شاهی مقدس است. مادر او، تیتس (Thetis) با به جنگ رفتن او مخالف است و می‌داند مرگ فرزندش در این جنگ حتمی است. آشیل به همین علت در سرزمین اسکورس (Scyros) پنهان شده است و او را از آن‌جای باز می‌آورند تا به جنگ رود.

آشیل که یکی از انگیزه‌های نبرد او با هکتور قتل دوست نازنینش پاتروکلوس به دست سرداران تروا است، در نبرد تن به تن با هکتور شرکت می‌جوید و او را شکست می‌دهد و نابود می‌کند.

آشیل را با تیری که آپولن هدایت می‌کند و پاریس می‌افکند، می‌کشند. تیر بر پاشنه‌ی رویین نگشته‌ی او می‌نشیند و او فرو می‌میرد.

اسفندیار، پهلوان بزرگ ایران، شاهزاده - پهلوانی مقدس است و خشم او نیز در شاهنامه‌ی فردوسی چشمگیر است و کس را یارای مخالفت با او نیست. او رویین تن است و تنها چشمان وی رویین نیست. مادر او، کتایون، با به جنگ رفتن او مخالف است و پیشگویان مرگ او را در این جنگ می‌دانند.

اسفندیار، البته نه قبل از این جنگ، در گنبدان دژ زندانی است و او را از آن‌جای باز می‌آورند تا به جنگ رود. اسفندیار در نبرد تن به تن با رستم شرکت می‌جوید و مرگ فرزندش به دست پهلوانان سیستان خشم و کین او را می‌افزاید و او رستم را به سختی شکست می‌دهد، اما نمی‌تواند او را نابود کند.

اسفندیار را با تیری که سیمرغ نشان می‌دهد و زال فراهم می‌آورد و رستم می‌افکند، می‌کشند. تیر بر چشمان رویین نگشته‌ی او می‌نشیند و او فرو می‌میرد.

هکتور پهلوان بزرگ و شریف شهر تروا است. او پهلوانی نامدار است و به تلخی به دست آشیل کشته می‌شود و آشیل در مرگ او قصاصت‌ها می‌کند.

رستم پهلوان بزرگ و شریف شهر سیستان است. او پهلوانی نامبردار است و با حقارت به دست اسفندیار شکست می‌یابد و می‌گریزد که درباره‌ی این اختلاف قبلاً سخن رفت.

پاریس را پدرش، بر اثر سخن خواب‌گزاران، به چوپانی می‌سپارد تا وی را بکشد؛ زیرا حیات پاریس نابودی شهر تروا است.

دهقان نرم دل پاریس را به دست خویش نمی‌تواند کشت و او را بر کوه ایدا (Ida) می‌نهد و در آن‌جای ماده خرسی او را شیر می‌دهد. دهقان پس از هفته‌ای

باز می‌آید و کودک را زنده می‌بیند و او را در نزد خود می‌پرورد تا سرانجام پدر او را باز می‌شناسد و پاریس، که اینک دلاوری بزرگ است، به دربار باز می‌گردد. پاریس، پیش از آن که به دربار باز آید، معشوق ائنون (Oenone) دختر الهه رودخانه‌ی ائنوس (Oeneus) می‌شود.

سپس، پاریس، در اثر قضاوتی که میان الهگان می‌کند، مورد محبت آفرودیت (Aphrodite) قرار می‌گیرد و او به پاریس یاری می‌دهد تا هلن، زیباترین شهبانوی یونانی را بدزدد؛ و این واقعه سبب در گرفتن نبرد می‌شود. خدایان به پاریس یاری می‌دهند تا تیری بر آشیل بیفکند و او را بکشد.

زال را پدرش، به علت سپید مویی، موجودی شوم می‌انگارد و او را بر کوه البرز می‌نهد تا جانورانش بدرند. در آن جای سیمرغی او را بر می‌گیرد و می‌پرورد. سرانجام، پدر به کوه می‌رود و زال را، که اینک دلاور مردی نیرومند است، باز پس می‌آورد.

زال پیش از آن که به سلطنت سیستان رسد، عشق رودابه دختر مهرباب شاه کابلی را به خود برمی‌انگیزد و با او ازدواج می‌کند. در این جا، موضوع جالب توجه ارتباط هر دو پهلوان ایرانی و تروایی است با زنانی که با آب مربوط اند. دزدیدن هلن نیز به نوعی با روابط دزدانه‌ی زال و رودابه شباهت دارد.

زال نیز مانند پاریس با نیروهای فوق طبیعی مربوط است و در این داستان سیمرغ جایگزین آپولن گشته است و همان گونه که خدایان به پاریس یاری دادند تا تیری بر پاشنه‌ی آشیل افکند، سیمرغ تیر گزی را به زال نشان می‌دهد و رستم را راهنمایی می‌کند که آن را چگونه بر چشمان اسفندیار افکند.

سرانجام این ادیسه است که، به نیرنگ اسب چوبین، شهر تروا را می‌گشاید و آن را با خاک یکسان می‌کند و مردمش را از میان می‌برد. در شاهنامه نیز بهمن، پسر اسفندیار، سیستان را ویران می‌کند و سیستانیان را از میان می‌برد.

امکانات تاریخی تأثیرپذیری مردم شرق سرزمین‌های ایرانی از فرهنگ یونانی، شرقی بودن داستان رستم و اسفندیار، نبودن این داستان در اوستا و دلایل شکل گرفتن آن در اواخر هزاره‌ی اول پیش از میلاد مسیح و شباهت‌های فوق العاده‌ی دو داستان با هم، مسائلی است که هر پژوهشگر واقع‌بینی را به امکان قرضی بودن منبع این داستان ایرانی معتقد می‌کند. به خصوص اگر توجه کنیم که

زمان ایللیاد و ادیسه، این دو اثر یونانی را دست کم متعلق به قرن هشتم پیش از میلاد می‌سازد.

□

چنین است برداشتی مختصر از اساطیر ایران و بدین گونه به خوبی می‌توان دید که اساطیر ما جدا از تاریخ مردم ما و جدا از زندگی مردم ما نیست.

به همان گونه که ایرانیان از زندگی قبیله‌ای راه خود را آغاز نهادند و به برپا ساختن جامعه‌ای توانا قادر شدند، اساطیر ما نیز نشان دهنده‌ی زندگی قبیله‌ای، پدید آمدن طبقات و پیدایی جامعه‌ای رشد یافته است؛ و به همان گونه که مردم ما در طی این دوران چند هزار ساله، با اقوام و ملل گونه‌گونه درآمیخته‌اند و برایشان اثر گذاشته و از ایشان اثر پذیرفته‌اند، اساطیر و آیین‌های قومی ما نیز با اساطیر و آیین‌های گونه‌گون درآمیخته، از آن‌ها اثر پذیرفته و بر آن‌ها اثر نهاده است.

در واقع، این گمانی به خطا است اگر فکر شود که قوم ما هیچ اثر قومی و فرهنگی بیگانه را بر خود نپذیرفته است و این نشانی از عشق به میهن خود نیست که چشمان خویش را بر حقایق تاریخی ببندیم و در رؤیای خویش فرهنگ و تمدن خود را پاک و نیامیخته از عوامل گوناگون جهانی بشماریم. واقعیت این است که ما چه بسیار بر فرهنگ جهان مؤثر افتاده‌ایم و چه بسیار فرهنگ و تمدن‌های ملل و اقوام گوناگون بر فرهنگ و تمدن ما مؤثر افتاده است. تنها یک مطالعه‌ی واقع بینانه در مورد تاریخ و فرهنگ ایران است که راهنمای مسیر اجتماعی و فرهنگی ما در آینده می‌تواند باشد.

نگارنده در این سخن کوتاه کوشیده است تا با این دید خاص به اساطیر ایران بنگرد و به امر پژوهش اساطیر ایران بی‌تنبه‌ی ظاهراً ملی نگاه کند و این کاری است که در این زمان بر روی فرهنگ‌های دیگر، چون فرهنگ یونانی و جز آن، نیز انجام می‌گیرد.

اگر واقع بینانه بپذیریم که فرهنگ هرگز حصاری نمی‌پذیرد و در همه‌ی اعصار تمدن بشر، همه‌ی اقوام زیر تأثیر فرهنگ یکدیگر قرار گرفته‌اند، آن‌گاه قرضی بودن داستان سیاوش، ورستم و اسفندیار تلخی خاصی ندارد. مهم این است که ما به عنوان ملتی زنده و مستعد آنچه را به عاریت گرفته‌ایم، رنگی ایرانی بخشیده‌ایم و در طی تاریخ دراز خود، از آمیختن این عناصر عاریتی با فرهنگ

خود، توانسته ایم آثاری چنان جاویدان و عظیم بیافرینیم که باز شناختن اصل آن‌ها سخت مشکل و گاه باور ناکردنی است.

سوگنامه‌هایی را که فردوسی هنرمندانه ساخته است، نمونه‌ی ذوق و هنر ایرانی است و از نظر داستان‌پردازی مقامی بس والاتر از نمونه‌های اصلی خود دارد. با این همه، نگارنده بر آن نیست که سخنش قطعی است. تمام تحلیل‌ها و جستجوهای این مقدمه و این کتاب تنها کوششی آغازین در راه تحلیل و پژوهش بزرگی است که برای شناختن فرهنگ ایران ضرورت دارد و چه بسا زمانی فرا رسد که این تحلیل‌ها و جستجوها کهنه و نشانی از کوششی در تاریکی‌ها به شمار آید. با امید آن روز!

یادداشت‌ها

* دیباچه‌ی کتاب اساطیر ایران، چاپ اول، بنیاد فرهنگ، تهران ۱۳۵۲.

R.H., ch. II-۱

۲- همان کتاب، ch. III

۳- این نظری است که از مطالب کتاب A.S.C.A برمی‌آید که بعداً بدان رجوع داده خواهد شد.

R.H., pp. 27-8-۴

A.S.C.A., pp. 14-5, 18, 20, 30, 68, 89-۵

۶- اوستا: airyana. vaējah به معنای پهنه‌ی ایرانی.

۷- اوستا: pairi pataiti، از ریشه‌ی pat، به معنای «دور شود، در گذرد». اما در ترجمه‌ی انگلیسی و ندیداد، توسط دارمستتر «افتد» آمده است. (S.B.E., p. 5). با در نظر گرفتن موردی که در یشت 9,8 آمده است، بی‌گمان معنای نخستین درست است.

۸- اوستا: voīynā. بار تلو می‌آید آن را «سیل» معنی می‌کند و احتمال چنین معنایی نیز وجود دارد؛ ولی از متن‌های پهلوی معنای «تنگی و قحطی» استنباط می‌شود. دارمستتر آن را طاعون معنی می‌کند (S.B.E., p. 5).

R.H., ch. III-۹

۱۰- تاریخ ماد، صفحات ۱۹۲ و ۱۸۲ و ۱۷۹.

Iran, p. 74-۱۱

A.S.C.A., ch. 7, pp. 128-41-۱۲

۱۳- هر چند می‌توان آثار تمدن آسیای غربی را، از طریق آسیای میانه و جنوب سبیری، در هزاره‌ی سوم پیش از مسیح، در شمال چین نیز دید (نک. R.H., pp. 17-8). بنابراین، نخستین تأثیر پذیری‌های نامحسوس از تمدن آسیای غربی در نزد هندوایرانیان متعلق به هزاره‌ی سوم پیش از میلاد مسیح است.

M.O.M., ch. I-۱۴

۱۵- داستان ویس و رامین و داستان رستم و اسفندیار و بسیاری داستان‌های پهلوانی شاهنامه محصول تمدن آسیای میانه در دوره‌ی اشکانیان است. از عهد اشکانیان ما حداقل از هفتاد کتاب نیز خبر داریم. (مجموع التواریخ والقصص، صفحات ۹۴ و ۹۳).
۱۶- اساطیر جمع مکسر واژه‌ی اسطوره در عربی است. اسطوره خود واژه‌ای است معرب، از اصل یونانی historia، به معنای جستجو، آگاهی و داستان، و از مصدر historian به معنای بررسی کردن و شرح دادن.

واژه‌ی اروپایی برابر آن، myth در انگلیسی، mythe در فرانسه و myth-e در آلمانی، از واژه‌ی یونانی mythos به معنای «شرح، خبر و قصه» گرفته شده است.

۱۷- کهن‌ترین و مهم‌ترین اثر درباره‌ی دین هندوان آریایی مجموعه‌ی هزار و بیست و هشت سرود دینی یا دعا است که به نام ریگ ودا سمهیتا (Rigvedā Samhitā) معروف است. این سرودهای دینی، که در آغاز شفاهاً از نسلی به نسل دیگر می‌رسید، بعداً به کتابت درآمد. بسیاری از مطالب ریگ ودا در وداهای دیگر نیز آمده است. زبان ریگ ودا بسیار کهنه‌تر از دیگر آثار مکتوب اعصار کهن هندوستان است. از نظر وزن شعر نیز این اثر شکلی ابتدایی‌تر از دیگر آثار مشابه دارد.

۱۸- هرودوت (در کتاب یک، ۱۳۱) تأکید می‌کند که پارسیان گردونه‌ی آسمان را زئوس می‌خوانند. این ظاهر آتر جمه‌ی نام اهوره مزدا نیست، بلکه به احتمال، تلفظ نام خدای ایرانی به یونانی است. این نام، به معنای درخشنده، می‌تواند یکی از صفات آسمان باشد، چنان‌چه ورونه، به معنای پوشاننده، یکی دیگر از صفات آسمان است.

۱۹- اعتقاد به جاودانگی روان در نزد همه‌ی اقوام ابتدایی عمومیت ندارد ولی اغلب چنین است.

W.R., p. 44-۲۰

۲۱- این اعتقاد به دورانی بسیار باستانی باز می‌گردد که انسان علت طبیعی باردار شدن را نمی‌دانست و گمان می‌کرد نیرویی فوق انسانی زنان را باردار می‌کند.

۲۲- شاهنامه، جلد ۱، ص ۱۸، بیت ۱۶.

۲۳- در حوالی یزد و بسیاری نقاط دیگر ایران زیارتگاه‌ها و چشمه‌هایی چند وجود دارد که

- زیارتگاه‌های پیران خوانده می‌شود و این ظاهر آ به معنای سالخورده نیست. از جمله‌ی پیران در یزد، می‌توان از پیر سبز یا حیات بانو، پیر نارکی، پیر بانو یا بانوی پارس یاد کرد. واژه‌ی پیر ممکن است صورتی دیگر از پری باشد.
- ۲۴- مجموعه‌ی این اعتقادات انسانی را به روان‌نیاگان و مینوهای طبیعت «جان‌گروی» (animism) می‌خوانند.
- ۲۵- نک. یشت‌ها، جلد ۱، آبان یشت.
- ۲۶- همان کتاب، تیر یشت.
- ۲۷- همان کتاب، مهر یشت.
- ۲۸- نک یشت‌ها، جلد ۲، بهرام یشت.
- ۲۹- از این جمله است ایندیره که از گاوی ماده پدید می‌آید و خود گاوی است. نک V.M., p. 56
- ۳۰- نک. M.A.N., p. 324
- ۳۱- نک. مقدمه‌ی بندهشن و واژه‌نامه‌ی بندهشن، ص ۲۵۱.
- ۳۲- اساطیر ایران، ص ۶۰.
- ۳۳- نک. R.H., ch. II
- ۳۴- واژه‌ی «مردم سالاری» را از دوست نازنینم دکتر شمس‌الدین ادیب سلطانی آموختم؛ با سپاس.
- ۳۵- نک. تاریخ ماد، فصل دوم، بخش پنجم. حتی در دوره‌ی اشکانیان نیز آثاری از این مردم سالاری را که انجمن پیران و بزرگان قوم است، می‌توان دید.
- ۳۶- نک. اریک فروم، هنر عشق ورزیدن، ترجمه‌ی پوری سلطانی، فصل دوم، بخش نخست و بخش سوم، پاره‌ی ث.
- ۳۷- این بخش، در واقع، دنباله‌ی بخش ت است که از نظر اهمیت جدا آورده شد.
- ۳۸- C.H., p. 34
- ۳۹- V., ch. 3, par. 31
- ۴۰- واژه‌ی آذرخش در سنسکریت - vajra است که برابر آن در اوستا - vazra است ولی با معنای گرز.
- ۴۱- نک. نشریه.
- ۴۲- نک. 2-321. C.D.H. آیا با داستان یوسف ارتباطی دارد؟
- ۴۳- نک. V.M., pp. 67-9
- ۴۴- V.M., pp. 54-66
- ۴۵- از نقطه نظر تاریخی نیز باستان‌شناسی ارتباط فرهنگ‌های آسیای میانه را با فرهنگ

نجد ایران و بین النهرین، از هزاره‌ی پنجم قبل از مسیح به این سو، ثابت کرده است.
(نک. 2-131، pp. A.S.C.A.)

۴۶- نک. E.M.، زیر نام‌های یاد شده.

۴۷- نک. E.M.، p. 150.

۴۸- نک. E.M.، p. 61.

۴۹- این افسانه‌ی فنیقی از طریق یونانیان به ما رسیده است و نام‌های خدايان اغلب یونانی است.

۵۰- ظاهرآ در تقویم قدیم ایران نیز سال با آغاز تابستان شروع می‌شده است و نام‌گذاری ماه‌ها نیز این امر را نشان می‌دهد. اگر فروردین را در آغاز تابستان بینگاریم، تیر ماه به آغاز پاییز و فصل باران می‌افتد که با اساطیر مربوط به تیشتر یا تیر مناسبت دارد؛ زیرا تیر یا تیشتر ایزد باران است و با آغاز پاییز فصل باران در ایران و آسیای میانه شروع می‌شود. با این حساب، مهر ماه به اول زمستان می‌افتد که آغاز برآمدن و باز زادن خورشید است و شب یلدا شب تولد مهر است. دی ماه نیز به آغاز بهار می‌افتد و اگر توجه کنیم که دی یا بنا به تلفظ قدیم آن، دَدَو، به معنای آفریننده است، با رویش گیاهان و زادن یا بارداری جانوران مناسبت دارد. در تقویم کهن خوارزم چگیری، که همان تیر است، در اول پاییز و اوامری، که همان مهر است، در اول زمستان قرار می‌گیرد. در تقویم سغدی نیز ماه اول زمستان فغکان یا فغازل نامیده می‌شد که با واژه‌ی بغ به معنای خدا مربوط است.

۵۱- الآثار الباقیه، ص ۲۳۳ و ۲۳۵.

۵۲- همان کتاب، ص ۴۶.

۵۳- همان کتاب، ص ۳۵.

۵۴- ماه فروردین روز خرداد، از مجموعه‌ی *Pahlavi Texts*. گرفته شدن کین سیاوش در واقع برابر است با رستاخیز خدای بین النهرین.

۵۵- تاریخ بخارا، ص ۲۸.

۵۶- شاید بتوان اسم سودابه را که در اوستا نیامده است، نامی فارسی دانست و آن را آب افزونی بخش یا آب روشن، معنا کرد که او را با الهه‌ی آب مربوط می‌کند.

۵۷- نگارنده گمان می‌کرد که ارتباط داستان سیاوش با اساطیر بین النهرینی را خود به اتفاق همکار گرامیش خانم مزداپور دریافته است؛ ولی، کتابی از فرومکین (Frumkin) به نام *Archaeology in Soviet Central Asia* رسید و آشکار شد که باستان‌شناسان شوروی مدت‌ها قبل به این نظر رسیده‌اند! (نک. همان کتاب، ص ۷۸). کتابی دیگر نیز رسید که همین تحقیقات را معرفی می‌کرد:

S.P. Tolstow, *Auf den Spuren der Althoresmischen Kultur*, kap. V, Die Ara des Syâwusch

G. M., pp. 14-8-۵۸

۵۹- نک. همین کتاب: ص ۱۶۴ و یادداشت ۲۱، ص ۱۷۵.

G.M., vol. I, pp. 18, 119, 153, vol. II, p. 107-۶۰

۶۱- داستان‌های اسحاق در تورات و اسماعیل در قرآن شکل‌های تغییر یافته‌ی همین آیین و گویای زمان بر افتادن مراسم قربانی دلاورها در سرزمین‌های سامی نشین و نیرویافتن پدرسالاری در جوامع غرب آسیا است.

G.B., pp. 361-2-۶۲

G.B., p. 362-2-۶۳

۶۴- محمد قزوینی، «شاهدی دیگر برای میرنوروزی»، مجله‌ی یادگار، سال اول، شماره‌ی دهم.

G.M., vol. I, p. 18, 119, 153, vol. II, p. 107-۶۵. همچنین نگاه کنید به

M.O.K., فصل I و دربار‌ی وجود این آیین در اروپا، بابل، آشور و مصر، و مقاله‌ی

«میرنوروزی»، شادروان قزوینی، سال اول مجله‌ی یادگار، شماره‌ی سوم و مقاله‌ی آقای

عبدالله ایوبیان، «میرنوروزی (میر میرین)»، نشریه‌ی دانشکده‌ی ادبیات تبریز، سال

چهاردهم، شماره‌ی اول.

A.S.C.A. Iran, pp. 28, 44-۶۶ و همه‌ی فصول

۶۷- شناخت این نکته را مرهون دوست ارجمندم آقای سرکاراتی، استاد دانشگاه تبریزم.

۶۸- شکست دولت باختر به دست سکائیان در میان سال‌های ۱۴۱ تا ۱۲۸ پیش از میلاد

G.B.I., ch. VII. مسیح اتفاق افتاد. برای تفصیل آن نک.

۶۹- همان کتاب، ص ۳۲.

۷۰- در ایران وضع از نظر اقتصادی جز این بود. در این بخش رودهای بزرگ وجود نداشت

و آبیاری زمین‌ها به یاری قنات‌هایی بود که در هر ده وجود داشت و حفر و لایروبی آن

در دست مالکان محلی بود و از آن‌جا که دولت سلوکی نیز املاکی اندک در ایران

داشت، تولید و اقتصاد زراعی متکی به دولت سلوکی نبود. مجموعه‌ی این عوامل،

برعکس آسیای میانه، نیاز نجبا و اشراف مالک ایرانی را به دولت سلوکی می‌کاست و

بدیشان امکان عدم همکاری با دولت بیگانه را می‌داد.

۷۱- همان کتاب، ص ۱۲۲.

۷۲- همان کتاب، ص ۱۰۲.

۷۳- زمین‌شناسان شوروی معتقدند که رسوبات آمودریا بارور کننده‌تر از رسوبات رود

نیل است (همان کتاب، ص ۱۰۲، یادداشت پنجم).

۷۴- همان کتاب، ص ۱۱۷.

۷۵- همان کتاب، ص ۱۲۲.

۷۶- همان کتاب، صص ۳-۱۲۲.

فهرست و نشانه‌های کوتاه کتاب‌ها^۱

A.G.: H. Hübschmann, *Armenische Grammatik*, Germany 1962.

A.I.: A. Godard, *The Art of Iran*, London 1965.

A.L.S.Z.: C.de Harlez, *Avesta, livre sacré du Zoroastrisme*, Paris 1881.

A.S.C.A.: G. Frumkin, *Archaeology in Soviet Central Asia*, Leiden/Köln 1970.

Av.: F. Wolff, *Avesta*, Trübner 1910.

A.W.: C.Bartholomac, *Altiranisches Wörterbuch*, Berlin 1961.

C.D.H.: J. Dowson, *A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion, Geography, History and Literature*, London 1961.

C.H.: M. Eliade, *Cosmos and History*, New York 1959.

Der Rigveda: K. F. Geldner, *Der Rig-Veda*, three vols., Cambridge Massachusetts 1951.

D.T.Z.: R.C.Zachner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, New York 1961.

E.M.: P. Hamlyn, *New Larousse Encyclopedia of Mythology*, Hong Kong 1968.

F.I.R.: L. H. Gray, *The Foundation of the Iranian Religions*, Bombay 1928.

G.B.: H. W. F. Saggs, *The Greatness that was Babylon*, London 1962.

G. B. I.: W.W.Tarn, *The Greeks in Bactria and India*,

۱. این کتابنامه در اصل متعلق به اساطیر ایران است.

Cambridge (Eng.) 1951.

G.M.: R. Graves, *The Greek Myths*, 2 vols., Penguin Books England 1966.

H.P.E.: A.T.E. Olmstead, *History of the Persian Empire*, Chicago 1948.

Iran: R. Ghirshman, *Iran from the Earliest Times to the Islamic Conquest*, Penguin Books 1945.

L.Z.: M. Molé, *La Légende de Zoroastre selon les textes Pehlevi*, Paris 1967.

M.A.N.: G.W. Cox, *The Mythology of the Aryan Nations*, India 1963.

M.M.: G. Widengren, *Mani and Manichaeism*, New York 1965.

M.O.K.: J. G. Frazer, *The Magical Origin of Kings*, London 1968.

M.O.M.: F. Cumont, *The Mysteries of Mithra*, New York 1956.

M.S.G.: M.J. Vermaseren, *Mithras, The Secret God*, New York 1963.

N.P.: A. Tafazzoli, *Notes Pehlevies*, J.A. 1970.

O.P.: R.G. Kent, *Old Persian, Grammar, Texts, Lexicon*, New Haven 1953.

O.R.: F.V.M. Cumont, *The Oriental Religions in Roman Paganism*, New York 1956.

Pahlavi Texts:

J.M. Jamasp-Asana, *The Pahlavi Texts*, Bombay 1913.

P.Y.V.: B.N. Dhabhar, *Pahlavi Yasna and Visperad*, Bombay 1949.

R.H.: E. D. Phillips, *The Royal Hordes, Nomad Peoples of the steppes*, London 1966.

S.B.E.: ed.: F. Max Müller, *The Sacred Books of the East*, India 1965.

St.: F. Steingass, *A Comprehensive Persian - English*

Dictionary, London 1957.

V.: H. Jamasp, *Vendidad, Avesta Text with Pahlavi Translation and Commentary and Glossarial Index*, Bombay 1907.

V.M.: A.A. Macdonell, *The Vedic Mythology*, India 1963.

W.R.: J. Duchesne-guillemin, *The Western Response to Zoroaster*, Oxford 1958.

Z.A.: J. Darmesteter, *Le zend-Avesta*, 3 vols., Paris 1960.

Z.P.: H.W. Bailey, *Zoroastrian Problems in the Ninth - century Books*, Oxford 1943.

Z.Z.D.: R.C. Zaehner, *Zurvan, a Zoroastrian Dilemma*, Oxford 1955.

ایران در زمان ساسانیان: آ. کریستن سن، ترجمه غلامرضا رشید یاسمی، تهران ۱۳۳۲.

برهان قاطع: محمد حسین ابن خلف تبریزی، به همت محمد معین، تهران ۱۳۴۳.

بند هشت: T.D. Anklesaria, *The Bundahishn*, Bombay 1908.

بیست مقاله: حسن تقی زاده: بیست مقاله تقی زاده، تهران ۱۳۴۱.

تاریخ جهان باستان: زیر نظر و. دیاکوف، س. کووالف، ترجمه ع. همدانی، ص. انصاری، م.ب. مؤمنی، تهران ۱۳۴۷.

تاریخ ماد: ام. دیاکوف، ترجمه کریم کشاورز، تهران ۱۳۴۵.

ترجمه چند متن پهلوی: ملک الشعراء بهار، به کوشش محمد گلبن، تهران ۱۳۴۷.

خرده اوستا: پور داود، خرده اوستا، جزوی از نامه مینوی اوستا، بمبئی.

دمدن:

D.M. Madan, *The Complete Text of the Pahlavi Dinkard*, Bombay 1911. 2vols.

روایات پهلوی:

B.N. Dhabhar, *The Pahlavi Rivāyat*, Bombay 1913.

رزاتشت نامه: زرتشت بهرام پژدو، تهران ۱۳۳۸

رند و نندیداد: نک. V.

سوورا و اشترا: م. هدایت، «سوورا و اشترا در داستان جم و نندیداد»، انجمن فرهنگ ایران باستان، تهران ۱۳۴۹.

شاهنامه: ابوالقاسم فردوسی، تهران، بروخیم ۵-۱۳۱۳.
صد در بندهش: هیرید بهمن جی نوشیروانجی دها بر. صد در نثر و صد در بندهش، بمبئی
۱۹۰۹.

فرهنگ شاهنامه:

F.Wolff, *Glossar zu Firdosis Schahname*, Germany 1965.

فرهنگ معین: محمد معین، فرهنگ فارسی، تهران ۵-۱۳۴۲.

کارنامه‌ی اردشیر بابکان:

B.T. Anklesaria, *Kārnāmak-i Artakhšīr-i Pāpakān*, text and translation, Bombay 1935.

کیانیان: کریستن سن، ترجمه ذبیح‌الله صفا، تهران ۱۳۳۶.

گاتها: پورداود، گات‌ها، سرودهای مقدس پیغمبر ایران حضرت سپنتمان، بمبئی ۱۹۲۷.

گاه‌شماری: حسن تقی‌زاده، گاه‌شماری در ایران قدیم، طهران ۱۳۱۶.

مجله یادگار: عباس اقبال، پنج دوره، تهران ۸-۱۳۲۳.

مجمل‌التواریخ والقصص: تصحیح محمد تقی بهار، تهران ۱۳۱۸.

مینوی خرد:

T.D. Anklesaria, *Dānāk-u Mainyo Khrad*, Bombay 1913.

نشریه: نشریه بنیاد فرهنگ ایران، جلد اول، تهران ۱۳۴۷.

و. بندهش: مهرداد بهار، واژه‌نامه‌ی بندهش، تهران ۱۳۴۵.

و. سپرد: ابراهیم پورداود، تهران ۱۳۴۳.

یسنا: پورداود، یسنا جزوی از نامه‌ی مینوی اوستا، جلد اول، بمبئی ۱۹۳۸، جلد دوم، تهران

۱۳۳۷.

یشت‌ها: پورداود، ادبیات مزدیسنا، یشت‌ها، دو جلد، بمبئی ۱۹۲۸.

کنگ دژ و سیاوش گرد*

در شاهنامه، در داستان جنگ بزرگ کیخسرو با افراسیاب که به گشودن همی توران زمین می انجامد، ایرانیان نخست بهشت کنگ را می گشایند که از آن افراسیاب است^۱ و سپس، در پی افراسیاب، از مکران و آب زره می گذرند و به کنگ دژ^۲ می رسند و از آب دیده رخ کیخسرو ناپدید می شود و دریغ پدری را می خورد که این شارسان کرده است و سپس، از کنگ دژ باز می گردند و از آب زره و مکران مجدداً می گذرند و به «سیاوش گرد» می رسند و کیخسرو باز دریغ پدر می خورد و جگر پر خون می کند و از آن پس به کنگ یا بهشت کنگ می روند و سرانجام به ایران باز می گردند.

بدین گونه مشخص است که در نظر فردوسی، سیاوش در توران زمین دو شهر ساخته بوده است و این نکته، به طور ناقص، از بخش مربوط به رفتن سیاوش به توران زمین نیز مستفاد می شود.^۳

در نوشته های اوستایی یک بار نام Kangha که نام سرزمینی است، می آید، ولی ربطی به کنگ دژ ندارد. و در همی اوستا از دو شهر یاد شده سیاوش سخنی در میان نیست. اما در متن های پهلوی گاه از دو شهر و گاه از کنگ دژ با صفت «سیاوش گرد» یاد می شود و به گمان نگارنده این دو گانگی مطالب پهلوی

را در مورد ساخته شدن دو شهر یا یک شهر به دست سیاوش، یک متن پهلوی مندرج در کتاب روایات پهلوی روشن می‌کند^۴ و مطالب این متن کامل‌ترین مطلب درباره‌ی این دو شهر است و باید از قدمتی بسیار بهره‌مند باشد. در این جا بخشی از آن را که در بحث ما به کار می‌آید، نقل می‌کنم: «سیاوش کاوسان را پیدا است که ورجاوندی چنان بود که به یاری فره‌ی کیان کنگ‌دژ را با دست خویش و نیروی هرمزد و امشاسپندان^۵، بر سر دیوان ساخت و اداره کرد...، تا آن گاه که کیخسرو آمد متحرک بود. پس کیخسرو به مینوی کنگ گفت که خواهر منی و من برادر توام، زیرا تو را سیاوش با دست ساخت و مرا از گند (بیضه) کرد. به سوی من باز گرد و کنگ به همین گونه کرد، به زمین آمد، در توران، به ناحیه‌ی خراسان، در جایی که سیاوش گرد است، بایستاد و (کیخسرو) هزار ارم^۶ اندر افگند و هزار میخ اندر هشت و پس از آن (کنگ‌دژ) نرفت و همی توران را با گوسفند و ستور نگاه دارد.»

در تحلیل این اسطوره نخست باید توجه کرد که کنگ‌دژ شهری بر زمین نبوده است و در آسمان قرار داشته و دوم این که چون به زمان کیخسرو، فرود آورده شد، بر جای سیاوش گرد قرار گرفت. آیا این بدان معنا نیست که کنگ‌دژ فرود آمده بر زمین همان «سیاوش گرد» است؟ از نظر اسطوره‌شناسی این بدان معنا است که «سیاوش گرد» عیناً به صورت کنگ‌دژ آسمانی ساخته شد.

وجود شهرهای آسمانی شگفت‌آور نیست^۷. به گمان مردم باستانی، معابد و شهرها همه نمونه‌ی اصلی و آسمانی داشته‌اند. بنا به اساطیر بابلی، همه‌ی شهرهای بابل نمونه‌ی آسمانی داشته‌اند. سناخریب آشوری شهر نینوا را بنا به طرحی که در اعصار کهن و در آسمان ستارگان نوشته شده بود، ساخت. نه تنها طرح شهر نینوا، که خود شهر نیز به صورت مینویی در آسمان وجود داشته است. شهر اورشلیم پیش از آن که ساخته شود، توسط خداوند در آسمان بنا شده بود. بیت‌المعمور نمونه‌ی آسمانی خانه‌ی کعبه است. همه‌ی شهرهای سلطنتی هندوستان در اعصار باستان نیز چنین اصلی داشته‌اند.

در مورد شهرهای ایرانی، این تنها متنی است که در آن از یک شهر آسمانی و نمونه‌ی زمینی آن سخن رفته و اگر اسطوره را درست تحلیل کرده باشیم باید معتقد شویم که نخست نمونه‌ی آسمانی کنگ‌دژ وجود داشت و نمونه‌ی زمینی آن

را درست به مانند آن بر زمین ساختند و آن را «سیاوش گرد» نام نهادند. این که در شاهنامه و در بعضی نوشته‌های پهلوی و فارسی دیگر از ساخته شدن کنگ‌دژ بر فراز کوهی بلند و دست‌نیافتنی سخن رفته است، شکل ویران شده‌ی همین اسطوره‌ی کنگ‌دژ آسمانی را نشان می‌دهد که بنا بر آن، شهری آسمانی به شهری بر فراز کوه‌ها تبدیل شده است. به خصوص اگر توجه کنیم که میان آسمان و کوه به عنوان سرزمین خدایان، در اندیشه‌ی ایرانی ارتباطی عمیق وجود دارد، این تحول و تغییر چندان عجیب نیست.

این که در اسطوره‌ی یاد شده، شهر کنگ‌دژ را سیاوش با دست خویش می‌سازد، اشاره‌ای است به منشأ ایزدی سیاوش. نگارنده در کتاب اساطیر ایران به تفصیل توضیح داده است که سیاوش در اصل ایزد برکت بخشنده و خدای باروری و گیاهی بوده است و اسطوره‌ی او بر اساس الگوی بین‌النهرینی تموز یا دموزی ساخته شده است.^۸ در این صورت اسطوره‌ی یاد شده بسیار کهن و مربوط به زمانی است که هنوز شخصیتی ایزدی داشته است و اسطوره‌ی شاهنامه‌ای متعلق به دوره‌ای است که سیاوش ذات ایزدی خود را از دست داده و به صورت شاهزاده و شاهی درآمده است که به شهرسازی پرداخته.

اما این که در اسطوره آمده است که کیخسرو کنگ‌دژ را فرود آورد و به بند و میخ آن را بر زمین بست، در اساطیر اقوام همسایه‌ی ما، تا آن‌جا که نگارنده آشنا است، شبیه ومانندی ندارد. در این باره یا باید توجیهی را که در قبل آمد بپذیریم و بگوییم این بدان معنا است که، به اصطلاح امروزی، طرح شهر آسمانی را بر زمین پیاده کردند که شهر «سیاوش گرد» از آن پدید آمد، یا آن را بیانی و نشانی از رستاخیز کیخسرو بدانیم. وجود کیخسرو، به عنوان پسر سیاوش، در واقع رستاخیز و زندگی مجدد خدای شهید شده است. توضیح آن که، اگر بپذیریم سیاوش نمونه‌ی ایرانی تموز یا دموزی بین‌النهرینی است، در آن صورت، مرگ سیاوش برابر رفتن دموزی یا تموز است به جهان مردگان. ولی دموزی یا تموز مجدداً به زندگی باز می‌گردد، در حالی که در داستان خود سیاوش این بخش وجود ندارد، اما گریز کیخسرو از توران به ایران در واقع، بازگشت دموزی یا تموز است به جهان زندگان و سلطنت او برابر خدایی مجدد این ایزد گیاهی و باروری بین‌النهرین است. و بدین گونه اسطوره‌ی یکی شدن کنگ‌دژ و سیاوش گرد گویای

رستاخیز کیخسرو است که در اصل رستاخیز دموزی یا تموز می باشد. توجیه دیگر این است که یکی شدن کنگ دژ و سیاوش گرد در اصل مربوط به پایان عمر دوازده هزار ساله ی جهان و رستاخیز واپسین است. می دانیم که در هنگام این رستاخیز، زمین و آسمان یکی می شود و نیز می دانیم که در پایان عمر دوازده هزار ساله ی جهان این کیخسرو - مظهر کمال مطلق سلطنت - است که باری دیگر به سلطنت جهان می رسد و اتحاد زمین و آسمان در عهد او پدید می آید.

در این جا باید به نکته ای دیگر از این اسطوره بپردازیم:

در اساطیر ملل هم جوار ما معمولاً نام شهر آسمانی یا معبد آسمانی با نمونه ی زمینی خود یکی بوده است^۱، اما چرا شهر آسمانی ما کنگ دژ است و شهر زمینی ما سیاوش گرد؟

چنانچه از اسطوره ی یاد شده برمی آید، شهر کنگ دژ در زمان کیخسرو بر زمین میخکوب شد، بر جایی که سیاوش گرد است. بدین گونه باید سیاوش گرد - به معنای (شهری که) سیاوش ساخته (است) - صفت کنگ دژ باشد. در کتاب پهلوی زند بهمن یسن چنین آمده است:

man ohrmazd frēstēm nēryōsang yazd, srōš ahlaw be kang
diz I syāwaxš I bāmīg kard....

«من، اورمزد، فرستم ایزد نریوسنگ و سروش پرهیزگار را به کنگ دژ که سیاوش بامی کرد.»

که جمله ی پیرو «سیاوش بامی کرد» در واقع گویای وضع کنگ دژ است و صفت آن قرار می گیرد.

این که در اساطیر ملل، نام و صفت شخص یا محل خاصی به دو نام جداگانه تبدیل شود نمونه های بسیار دارد. یکی از این نمونه ها در اساطیر ما وجود نام دیوی است موسوم به ایندر (Indar) و ایزدی موسوم به بهرام. در حالی که در مرحله ی اساطیر هندو ایرانی و در اساطیر ودایی این دو اسم و صفت یک ایزد است که همان ایندره (Indra) و صفت او Verethraghna باشد که اولی به ایندر و دومی، به معنای کشنده ی ورتره، به بهرام تبدیل شده است.

نمونه ی دیگر در اساطیر ما موضوع گرشاسب و پدر و جد او سام و نریمان است. در اساطیر اوستایی سام و نریمان لقب های گرشاسب است که بعدها به نام

پدر و جد او تبدیل شده است.

بدین روی، صفت شهر کنگ دژ، در طی زمان به نام شهری مستقل از آن، به نام سیاوش گرد تبدیل شده، آن گاه برای گذر از این به آن باید بیابان های مکران و آب زره را نیز طی کرد. این حالت جیوه گونه ی اساطیر و زنده بودن آن ها است.

یادداشت ها

* شاهنامه شناسی، جلد اول، تهران ۱۳۵۷، صص ۲۶۱-۲۶۷.

۱- در چاپ هایی که برای بخش های گوناگون شاهنامه عنوان هایی وجود دارد، اغلب، درین قسمت اشتباه هایی در عنوان ها رفته است و بهشت کنگ یا کنگ بهشت یا کنگ را، که از آن افراسیاب است، با کنگ دژ در آمیخته اند.

۲- در زمان ما این نام را با «گ» آغازین املاء می کنند، اما کنگ در اوستا و پهلوی با، «ک» آغازین املاء می شود و در نام های جغرافیایی موجود در ایران تا زمان ما این نام چه در ترکیب یا به تنهایی به صورت های کنگ، کند و کن آمده است. اگر توجه کنیم که در چند قرن آغازین دوره ی اسلامی «ک» و «گ» را به یکسان املاء می کرده اند و فقط املاء، «ک» وجود داشته است، باید بپذیریم که املاء گنگ غلط است و درست همان «کنگ» است.

۳- در این زمان شرح ساختن کنگ دژ را در داستان کشوری دادن افراسیاب به سیاوش، الحاقی می انگارند و این در نگاه اول چندان نادرست نمی نماید، زیرا شرح ساختن کنگ دژ در این بخش شاهنامه چنان بیگانه با مطلب و نابه جای است که هر ذهن کنجکاو ی را به حق در اصالت آن به تردید می افکند. اما اگر به روش داستان سرایی فردوسی همان قدر آشنا می بودیم که به نسخه شناسی و تقدم و تأخر نسخه ها آشنا نیم، می توانستیم به سادگی دریابیم که از این بخش شاهنامه مطالبی افتاده است و الحاقی در میان نیست. چگونه ممکن است گمان برد که فردوسی از زاری و دریغا گوئی کبخسرو در روبه رو شدن با کنگ دژ سخن بگوید، بی آن که قبلاً از آن شهر سخن گفته باشد، و از این گونه افتادگی ها در شاهنامه کم نیست.

به گمان نگارنده، بر ویراستاران شاهنامه است تا کوشش خویش را تنها متوجه آن نکنند که به تیغ اقدام نسخ بسیاری مطالب را حذف کنند و به حاشیه برند، بلکه توجه داشته باشند که روش داستان پردازی فردوسی چیست و بنا به اصول داستان پردازی اگر افتادگی هایی نیز به چشم می خورد به خواننده یادآور شوند.

به گمان من، اصل این بخش داستان در شاهنامه چنین بوده است که سیاوش و پیران چون

از ختن بیرون می‌شوند، در آن سرزمین‌های دوردست، سیاوش کنگ‌دژ را با توصیفات شاهنامه‌ای می‌سازد. سپس افراسیاب سیاوش را نامه می‌کند و می‌گوید چرا چنین دور رفته‌ای و من برای تو نزدیک به شهر خود جایی در نظر گرفته‌ام و سیاوش بار و بنه می‌بندد و در آن نقطه‌ی تازه سیاوش گرد را می‌سازد. از این دوری و نزدیکی کنگ‌دژ و سیاوش گرد به کنگ بهشت در داستان‌های بعدی نیز به صراحت یاد می‌شود. دست‌نویس‌ها همه در این بخش ناقص‌اند.

4. B.N. Dhabhar, *The Pahlavi Rivayat*, Bombay 1913, pp. 152-62.

۵- Ameshāspanta، به معنای «بی‌مرگان مقدس»، جلوه‌های اهوره‌مزدا در گاهان و ایزدان مقرب در کتب اوستایی و متون پهلوی.

۶- ارم (arm) به معنای بازو است و اصطلاحاً به بندهایی اطلاق می‌شده است که چادر و خیمه را به میخ‌های اطراف پیوند می‌دهد.

۷- در این زمینه نگاه کنید به:

M. Eliade, *Cosmos and History*, U.S.A. 1959, pp. 6-11

۸- نک. اساطیر ایران، مقدمه: پنجاه - پنجاه و هشت و یادداشت یکم از صفحه‌ی ۱۳۳ همان کتاب.

9. B.T. Anklesariya, *Zand-i Vohuman yasn*, Bombay 1957, p. 60.

سخنی چند درباره‌ی شاهنامه*

تقدیم به دوست نازنین

آقای دکتر علی رواقی

آثاری که تا کنون درباره‌ی حماسه‌سرایی در ایران به طبع رسیده است، به ویژه حماسه‌ی ملی ایران اثر تنودور نولدکه^۱ و حماسه‌سرایی در ایران^۲ اثر استاد ارجمند دکتر ذبیح الله صفا، نیاز خواننده را به اطلاعات پایه‌ای مربوط به حماسه‌های ایرانی و آثار موجود حماسه به زبان پارسی برآورده می‌کند. اگر چه باید گفت که بعضی اطلاعات نولدکه در زمان ما صحت خود را از دست داده است و بهترین اثر موجود به فارسی که اطلاعات پایه‌ای کافی در بر دارد همان اثر استاد صفا است. آنچه در این نوشته می‌آید، علاوه بر یک رشته تعاریف مقدماتی درباره‌ی حماسه، عبارت است از تحلیل تاریخی - فرهنگی منشأ حماسه‌های ایرانی از اوستا تا شاهنامه، و بررسی تحول و رشد این حماسه‌ها.

۱. تعاریف

۱-۱. حماسه و اسطوره

به آن رشته روایات کلاً مقدس سنتی که، بنا به اعتقاد رایج در جوامع ابتدایی، شرح اموری حقیقی است که عمدتاً در ازل رخ داده، اساطیر گفته می‌شود. اساطیر هر قوم درباره‌ی خلق هستی، خدایان، انسان و خویشکامی ایشان، و سرانجام انسان و

هستی سخن می گوید. اساطیر جهانشناخت هر قوم صاحب اساطیر، توجیه کننده‌ی ساختارهای اجتماعی، آیین‌ها و الگوهای رفتاری و اخلاقی هر جامعه‌ی «ابتدایی» است. اسطوره روایت نمونه و مثال ازلی است، و با تکرار این نمونه‌ی ازلی و مقدس و با تقلید کردارهای خدایان اسطوره‌ای یا حتی برشمردن کردارهای ایشان در سرودهای آیینی، انسان «ابتدایی» باور می‌کرد که با زمان ازلی مقدس پیوند یافته و از پلیدی و نقصان زمان و عصر خویش رها گشته است.

اما حماسه بدان رشته روایات بلند معمولاً شعری گفته می‌شود که با زبانی پهلوانانه سروده شده، از دلاوری‌های پهلوانان و شاهان بلندآوازه و قهرمان قوم در زمانی بسیار کهن، (ولی نه آغازین چونان که در اساطیر وجود دارد)، یا در عصر تاریخی و از فتوحات جهان‌گشایانه‌ی آنان یاد می‌کند. در آثار حماسی نیز، چون اساطیر، با سنت‌های اجتماعی، رفتاری و اخلاقی قوم روبروایم. هر مجموعه‌ی حماسی تأییدکننده‌ی ساختار اجتماعی خاصی است. اما طبعاً، هنگامی که از برداشت‌های جهانشناختی و ایدئولوژیک اساطیری و حماسی سخن می‌گوییم، باید در نظر داشته باشیم که تنها در دورانی که این روایات به صورت باوری عمومی زنده‌اند، می‌توانند دارای خویشکاری باشند، و در غیر آن صورت، چنین خویشکاری را از دست می‌دهند و فقط به نموداری از گذشته تبدیل می‌گردند. اگرچه باید اقرار کرد که حتی انسان عصر ماشین، با همه‌ی تفکر علمی خود، به کلی فارغ از اندیشه‌های اساطیری و اعتقاد به آیین‌ها و الگوهای رفتاری آن اعصار نیست.

حماسه را نمی‌توان به کلی از اسطوره جدا دانست و گاه این دودر عمل مجموعه‌ای تنیده در هم را پدید می‌آورند. چون از اساطیر سخن به میان آید، پای قهرمانان حماسی به میدان کشیده می‌شود و یا چون گفتگو از حماسه‌ها باشد، خواست خدایان و دخالت آنان مطرح می‌گردد. وجود این گونه ارتباط عمدتاً به سبب برداشت کمابیش جبری انسان در باره‌ی سرنوشت خود و جهان و اعتقاد به نفوذ عظیم خدایان در شکل گرفتن حوادث روزگار است.

اساطیر و حماسه‌ها از نوعی «بده و بستان» نیز متقابلاً برخوردارند. بسیاری از خدایان اساطیری بعضی اقوام در اصل نیاگان و فرمانروایان نام‌آور آن قوم بوده‌اند که در طی اعصار، بر اثر تحولی که در روایات و اعتقادات پیرامونشان راه یافته، از

مرحله‌ی انسان و حماسی به عالم خدایان اسطوره‌ای عروج کرده‌اند. در گروهی دیگر، به عکس، خدایان اساطیری اعصار گذشته خدایی را فرو نهاده، از عالم اساطیر به جهان حماسه فرود آمده‌اند و در عداد فرمانروایان و پهلوانان بزرگ و آغازین قوم خویش قرار گرفته‌اند.

اساطیر و حماسه‌ها در بررسی و شناخت تاریخ تحول اجتماعی و فرهنگی یک قوم از بهترین اسناد شمرده می‌شوند.

۱-۲. حماسه و روایت پهلوانی عامیانه

ما در ایران با دو گروه روایت پهلوانی روبرویم که از نظر تاریخی و اجتماعی یگانگی ندارند. از این دو یکی حماسه‌های پهلوانی کهن است که مدارک مکتوب آن‌ها از اوستا تا به شاهنامه‌ی فردوسی و بعضی آثار حماسی ضعیف دیگر در دست است. این آثار معرف عصری واقعی است که تنها طبقه‌ی جنگاوران ارتشتار و طبقه‌ی حفظ و حراست قوم و گسترش سرزمین زیر سلطه‌ی خویش را به عهده داشته‌اند، و طبقات دیگر، یعنی موبدان و برزیگران به اجراء وظایف ویژه‌ی دیگری مشغول بوده‌اند. این خصیصه را در داستان‌های حماسی اقوام دیگر هندواروپایی، از جمله هندی و یونانی، نیز می‌توان دید. این امر نقطه‌ی ضعفی برای این حماسه‌ها نیست، این چهره‌ی واقعی آن عصر است. این آثار بیان تاریخ عصر خود نیستند، اما گویای اوضاع اجتماعی و فرهنگی عصری طولانی در تاریخ اقوام صاحب حماسه به شمار می‌آیند.

گروه دوم روایات پهلوانی شامل یک رشته‌ی بسیار دراز از روایات عیاری - پهلوانی عامیانه است که قهرمانان آن‌ها نه از ارتشتاران اشرافی، بلکه عموماً از میانه - حالان بازاراند. این ویژگی اجتماعی معرف تعلق این روایات به دوران ایجاد شهرها و شهرنشینی در نجد ایران و پدید آمدن زندگی شهری به گرد بازار است؛ امری که ظاهراً از اواخر عهد هخامنشی و به ویژه از دوره‌ی رونق گرفتن راه ابریشم آغاز می‌شود. این پدیده‌ی بازاری بودن، نه تنها از نظر اجتماعی، بلکه از نظر زمانی نیز گروه دوم روایات پهلوانی را از گروه اول جدا می‌کند. معروف‌ترین نمونه‌ی گروه اول طبعاً شاهنامه، و معروف‌ترین و محتملاً کهن‌ترین نمونه‌ی گروه دوم داستان سمک عیار^۳ است.

به علت تفاوت زمانی و تفاوت ساختارهای اجتماعی، دیدگاه‌های دو گروه نیز با یکدیگر متفاوت است و از نظر ایدئولوژیک، رفتاری و اخلاقی دو عصر و دو گروه اجتماعی متفاوت در این دو قابل تشخیص است. گروه اول، با برداشتی سخت قومی، کوشش در تثبیت نظام موجود و برتری قومی دارد؛ و گروه دوم، با برداشتی بشری نه قومی، در جستجوی شاهی عادل برای به وجود آوردن جامعه‌ای مبتنی بر عدل و برادری است و طالب نظامی که باید پدید آید. این امر گویای سلطه‌ی گروه اول بر نظام موجود زمان خود، و کوشش گروه دوم برای رسیدن به قدرت است تا بنا به ادعا، عدلی جهانی و برادری و برابری به جهان حاکم شود.

اما یکی از نکته‌های جالب توجه در شاهنامه اثر گذاشتن گروه دوم، یعنی داستان‌های پهلوانی عامیانه است بر بخشی از آن. در این باره باید اشاره به داستان کاوه‌ی آهنگر کرد که محتملاً در دوره‌ی اشکانی - دوره‌ی پدید آمدن و رشد مراکز تجاری و قدرت گرفتن بازار در نجد ایران - شکل گرفته است.

داستان کاوه‌ی آهنگر همه‌ی مشخصات این گونه روایت پهلوانی عامیانه را دارا است: کاوه مردی است بازاری، عاصی علیه شاهی ستمگر، خواهان شاهی عادل چون فریدون. ضمناً باید به یاد داشت که در اوستا سخنی از کاوه و قیام او در میان نیست و در چهار دانسک و فصل بلندی در بندهش نیز که حاوی تاریخ حماسی ما است^۴، اشاره‌ای بدو دیده نمی‌شود؛ و این خود دلیلی بر متأخر بودن نسبی روایت‌های پیرامون قیام کاوه است. دست کم باید احتمال داد که کاوه در روایات حماسی مقدس زردشتی جای نداشته است.

وجود چنین عناصری در شاهنامه شگفت آور نیست. عناصر فرهنگی متأخر دیگری هم بر روایات حماسی کهن شاهنامه اثر گذاشته است. از آن جمله است هفت خوان‌های رستم و اسفندیار که به نوعی بیان عرفانی رسیدن فرد به کمال است و طی کردن همان هفت شهر عشق؛ امری که محققاً متعلق به ادواری متأخر، و نه عصر حماسه‌های کهن اوستایی است^۵.

از تفاوت‌های دیگر این دو گونه داستان‌های پهلوانی با یکدیگر، به کار گرفتن زبان فاخر و ادبی و سود جستن از شعر و هنر داستان‌سرایی در گروه نخست، و به کار رفتن زبان عموماً نثر و بالنسبه عامیانه و به کار بستن هنر نه چندان درخشانی در ساخت داستان در گروه دوم است.

اما شنوندگان این هر دو گروه روایت عمدتاً توده‌ی مردم بوده‌اند. برای آنان داستان‌های شاهنامه، که اغلب به زبانی ساده و گاه به همراه ابیاتی از شاهنامه نقل می‌شد، همان زیبایی و سرگرم‌کنندگی را داشت که داستان‌های عیاری و پهلوانی عامیانه دارا بود. این امر خود گویای فرهنگ بسیار وسیع سمعی مردم ما در اعصار گذشته تا عصر مشروطه است. طبعاً قشرهای با فرهنگ جامعه به آثار فاخر ادبی توجه بیشتری نشان می‌داده‌اند.

۱-۳. حماسه و قصه

در حالی که اساطیر از زمان ازلی، و حماسه‌ها از زمانی بسیار کهن سخن می‌گویند، قصه‌ها از زمان مشخصی در گذشته بهره‌مند نیستند. قصه‌ها از تقدس اساطیر و از والایی حماسه‌ها، که تاریخ‌نیاگان شمرده می‌شوند، نیز بی‌بهره‌اند. حتی در جوامع ابتدایی هم این تفاوت میان روایات اساطیری و قصه‌ها اغلب محسوس است.

قصه‌ها، با ویژگی نقلی بودن زیادشان، کیفیتی بسیار سیال دارند، و به آسودگی قادراند در زمان‌ها و مکان‌های مختلف شکل‌های مناسب و تازه‌تری به خود بگیرند. قصه‌ها، به شرط وجود شرایط اجتماعی و فرهنگی مناسب، قادراند از مرزهای قومی و ملی فراتر روند و سرزمین‌های دور از هم و حتی دشمن با یکدیگر را درنوردند و یا موضوع‌ها^۶ و بن‌مایه‌های^۷ خود را حفظ کنند، در حالی که حماسه‌ها می‌کوشند در مرزهای منابع^۸ اهداف قومی باقی بمانند، گرچه آن‌ها را نیز گاهی به صورت وامی فرهنگی می‌توان دید، ولی از چنین قدرت گسترشی چون قصه‌ها بهره‌مند نیستند.

موضوع قصه‌ها نیز وسیع‌تر از موضوع حماسه‌ها است و مسایل بسیار متنوعی را در بر می‌گیرد و به همه‌ی جنبه‌های حیات جامعه می‌پردازد و انعکاسی از زندگی همه‌ی طبقات از «شاه تا گدا» است. از این نظر در قصه‌ها می‌توان با مسائل اجتماعی و فرهنگی بسیار متنوعی روبه‌رو شد که حتی به ادواری مختلف تعلق دارند، در حالی که حماسه‌ها از یکدستی بیشتری برخوردار است.

گاه موضوع‌ها و بن‌مایه‌های روایات اساطیری و حماسی، با حذف مشخصات تقدس زمانی، الهی و تعدیل کیفیات پهلوانی آن‌ها، می‌تواند به قصه‌ها

راه یابد. از آن جمله می‌توان به موضوع سه ایزد برادر در اساطیر هندوایرانی اشاره کرد که دو برابر بزرگتر قصد جان برادر کوچکتر می‌کنند، و او سرانجام، پس از گذر حادثات، خود را نجات می‌دهد. این روایت اسطوره‌ای به صورت داستان فریدون و دو برادر بزرگتر وی و نیز به صورت داستان ایرج و سلم و تور در حماسه‌های ما و به صورت داستان پادشاهی که سه پسر داشت...، در قصه‌های ایرانی ظاهر می‌شود، که برادر سوم سرانجام به سلطنت می‌رسد.

قصه‌ها نیز، مانند حماسه‌ها، دارای دیدگاه‌های ایدئولوژیک‌اند و به صورتی نمادین الگوهای فرهنگی، از جمله الگوهای رفتاری و اخلاقی، را منتقل می‌کنند. در مجموع، خویشکاری اصلی قصه‌ها در این است که ادامه‌ی آرام‌زندگی اجتماعی را در میان منافع متضاد صاحبان قدرت و مستضعفان امکان‌پذیر سازد و این امید را ببخشد که به سعی و کوشش، و به یاری نیروهای فوق‌انسانی و بخت و اقبال می‌توان آینده‌ی بهتری ساخت و در سازشی مناسب با طبیعت و به ویژه جامعه زیست و مطمئن بود که سرانجام حق به حق‌دار می‌رسد. عوامل روانی انسانی و خواست‌های عمیقاً پنهان در ناخودآگاه انسان نیز می‌تواند در بیان نمادین قصه‌ها منعکس شود. قصه‌ها بدین ترتیب از کارایی بسیار مهمی در ایجاد سلامت اجتماعی و فردی بهره‌منداند، در حالی که حماسه‌ها از چنین حسنی بهره‌ور نیستند، یا معمولاً نیستند.

۴-۱. حماسه و تاریخ

حماسه‌ها معمولاً بازگوی یک رشته روایاتی‌اند که در نزد قوم صاحب حماسه تاریخ واقعی گذشته‌های دور انگاشته می‌شود، در حالی که این حماسه‌ها معمولاً ربطی مستقیم به تاریخ ندارند، یا اثری اندک و غیر مستقیم از آنان پذیرفته‌اند. نمونه‌ی روشن این گونه حماسه‌ها در ادبیات ما بخش پیشدادیان و کیانیان تا کیخسرو در شاهنامه است. اما پیوسته چنین نیست، و گاه می‌شود که حماسه‌ها گوشه‌ای از رخداد‌های اعصار کهن را با همه‌ی هنرمندی‌های رایج در حماسه سرایی، از جمله غلو در پهلوانی‌ها و به کار بردن مقداری افسانه‌های غیر تاریخی بیان می‌کنند. نمونه‌ی این گونه حماسه‌ها داستان ایللیاد هومر در یونان و داستان گشتاسپ در شاهنامه است. گاه حماسه‌ها با همان بیان پر اغراق، که گواه

روح حماسی آن‌ها است، وقایع تاریخی نزدیکتری را، چه پهلوانی و چه دینی - پهلوانی، موضوع خود قرار می‌دهند، مانند گوشه‌هایی از تاریخ ساسانیان در شاهنامه، و چون داستان اردشیر، شاپور و هرمزد. شاید بتوان متن‌های اشعار تعزیه‌ای را نیز در این بخش گنجانند، گرچه این گونه اشعار معمولاً روحی غیر حماسی دارد و قویاً می‌کوشد قهرمانی معصوم را معرفی کند.

در این میان، گاه محققان روایات تاریخی کهنی را به غلط حماسه سرایی دانسته، آن را بی ارتباط با تاریخ انگاشته‌اند؛ چون صحت تاریخی وقایعی چنان کهن را باور نمی‌کرده‌اند؛ و بعدها باستان‌شناسی صحت تاریخی آن روایات را اثبات کرده است. این امر درباره‌ی تاریخ بنیان گرفتن حکومت در چین اتفاق افتاده است.^۹

کلاً باید گفت که فرق عمده‌ی روایات حماسی با روایات تاریخی در این است که حماسه معمولاً در پی آوردن «کهن نمود»^{۱۰} «های خدایی - پهلوانی قوم خود، منعکس در گونه‌های متنوع داستانی، است. و وجود این «کهن نمود»ها است که محور و ستون اصلی وقایع حماسی قرار می‌گیرد، و حماسه خود معمولاً کاری به حقایق تاریخی و تحول آن‌ها ندارد. کوشش آن‌ها لقاء این الگوهای اجتماعی رفتاری، اخلاقی و فکری است. در حالی که تاریخ معمولاً به گردآوری و ثبت وقایعی که واقعاً رخ داده و همان‌طور که رخ داده می‌پردازد و می‌کوشد با بررسی این مدارک مسیر رخدادهای اجتماعی - تاریخی قومی را که در نظر دارد، روشن کند و به تجزیه و تحلیل علل آن بپردازد.

ولی متأسفانه، جعل تاریخ پیوسته چنان رایج بوده و هست که گاه تشخیص حقیقت از دروغ مشکل می‌شود؛ و انسان برای گریز از شناخت این جعلیات حقیر آرزوی سر کردن با حماسه را می‌کند که اغراق‌گویی‌های آن اقلأ غرق در صداقت و پاکی است.

۲. شاهنامه

شاهنامه از نوع داستان‌های پهلوانی گروه نخست است که از دلاوری‌های طبقه‌ی ارتشتار و خاندان‌های سلطنتی بسیار کهن عصر حماسی سخن می‌گوید. البته، شاهنامه مطالب بسیاری درباره‌ی اعصار تاریخی هم در خود دارد که به زبانی

حماسی بیان شده است، مانند تاریخ عصر ساسانی، اما بخش اعظم آن مربوط به دوران پیشدادی و کیانی است.

مطالب شاهنامه محققاً در اعصار کهن بدین شکل نبود و در طی ایام تحول بسیار یافته است. مطالب اوستایی، چه آن‌ها که در اوستای موجود دیده می‌شود و چه آن‌ها که از دست رفته و تنها ذکری از آن‌ها در دینکرد بازمانده^{۱۱}، فقط از شاهان پیشدادی و کیانی سخن می‌گوید، آن‌هم تا عصر گشتاسپ. از داستان‌ها و قهرمانی‌های خاندان سام، زال و رستم در اوستا نشانی نیست، و چنان نشانی نیست که به حذف شباهت ندارد، و معلوم است هنوز این داستان‌ها در عصر اوستایی شکل نگرفته بوده است زیرا وجود این داستان‌ها است که شاهنامه را به اثری عظیم تبدیل کرده است، در حالی که اگر در دوره‌ی اوستایی این داستان‌ها به همان شکل وجود می‌داشت، حتماً می‌بایست ذکری از آن‌ها در اوستا می‌رفت. در اوستا ذکر بسیاری شاهان و پهلوانان حتی شریب هم رفته است، ولی سراسر تهی از نام زال و رستم است.

متن‌های پهلوی نیز، که دنباله‌گیر سنت مقدس اوستا است، نشانی چندان از رستم ندارد و از زال سخنی نمی‌گوید و آن‌چند باری هم که ذکری از رستم می‌رود، اثر معمولاً متعلق به شرق ایران است، یا اثری است بسیار متأخر، متعلق به بعد از اسلام^{۱۲}.

در عوض، در اوستا و ادبیات پهلوی همه جا سخن از گرشاسب است^{۱۳}، دلاور بزرگی که فقط نام خاندان و لقب او، سام‌نریمان، به صورت نام پدر و پسر به ادبیات شاهنامه‌ای رسیده است. ذکر سام در شاهنامه و داستان گرشاسب‌نامه‌ی اسدی طوسی کلاً ربطی به روایات اوستایی و پهلوی مربوط به گرشاسب ندارد، تا جایی که نگارنده بر آن است که داستان گرشاسب‌نامه‌ی اسدی طوسی عمیقاً زیر تأثیر ساخت داستان‌های پهلوانی عامیانه است و زمان تدوین یافتن اصلی آن باید نسبتاً متأخر باشد.

علاوه بر داستان‌های پهلوانان سیستان، در اوستا خبری از بهمن نوه‌ی گشتاسپ و تداوم خاندان او تا اسکندر هم نیست. اما در کتاب‌های پهلوی و در شاهنامه ذکر آنان می‌رود؛ با این تفاوت که اسکندر در نوشته‌های زردشتی مردی گجسته و پلید و غیرایرانی است، در حالی که در شاهنامه نژادی ایرانی پیدا می‌کند.

تفاوت‌های دیگری هم میان روایات شاهنامه و سنت حماسی زردشتی وجود دارد: کیومرث در شاهنامه دیگر نخستین انسان نیست، بلکه نخستین شاه است؛ گناه جمشید نپذیرفتن رهبری دین، یا آموزاندن گوشت‌خواری به بشر نیست، بلکه ادعای خدایی است؛ گشتاسپ حامی دین و مرد مقدسی نیست، او مردی است جاه‌طلب، عاشق خونی تخت و تاج حتی به قیمت فرستادن فرزند خویش به قتلگاه. تفاوت‌هایی که میان اوستا و متون پهلوی با شاهنامه دیده می‌شود، این نکته را ثابت می‌کند که در کنار روایات حماسی تیلور یافته در اوستا و متون زردشتی دوره‌ی ساسانی، که دنباله‌رو مطالب مقدس اوستایی است، حماسه‌سرایی از همان عصر اوستایی و قبل از آن در میان مردم، خود زندگی مستقلی داشته است. و در طی ایام، این حماسه‌سرایی که محققاً با سنت بسیار کهن حفظ و انتقال شفاهی روایات اساطیری، حماسی و قصصی همراه بوده است، عناصری را از دست داده، عناصر بسیار دیگر را که قبلاً وجود نداشته، نپذیرفته و علی‌رغم اوستایی و تیلور روایات حماسی در متن‌های اوستایی و پهلوی، با پویایی و رشد بسیار به عصر اسلامی رسیده و در شاهنامه منعکس گشته است.

در حقیقت، شاهنامه بیش از آن که به سنت اوستا و متن‌های پهلوی زردشتی وابسته باشد، به سنت زنده و پویای روایات شفاهی و گاه مکتوب شرق ایران وابسته است و دلیل تفاوت‌های جدی آن با متن‌ها و مطالب حماسی اوستایی و زردشتی پهلوی همین است. تنها شباهت عمده‌ی شاهنامه با روایات حماسی زردشتی کهن و میانه، نام شاهان پیشدادی و کیانی است. با این مقدمه، اینک به شناخت یکایک بخش‌های شاهنامه می‌پردازیم.

۱-۲. از پیشدادیان تا پایان عصر کیخسرو

این دوره تقریباً سه هزار سال از تاریخ حماسی ما را در بر می‌گیرد^{۱۴}، که خود قابل بخش شدن به سه قسمت است: از آغاز تا فراز آمدن ضحاک، عصر هزار ساله‌ی ضحاک، و عصر تقریباً هزار ساله‌ی بعد از ضحاک تا به آسمان رفتن کیخسرو. در طی این حدوداً سه هزار سال، در بخش نخستین، شاهانی با فره سلطنت می‌کنند؛ در بخش دوم ضحاک بی‌فره و فریب خورده از اهریمن فرمان می‌راند؛ و بخش سوم، دوران از میان رفتن افراسیاب، به تعالی رسیدن حکومت شاه - موبدی،

یعنی جمع سلطنت و دین و پیروزی تقوی و راستی بر دروغ است.

این نحوه‌ی شکل بخشیدن به روایات حماسی خود ملهم از نحوه‌ی روایت تحول عالم در روایات ایرانی است، که بر طبق آن اورمزد، خدای بزرگ، جهان را به نه هزار سال آفرید: سه هزار سال جهان، آسوده از هر پلیدی و اهریمنی، در آرامش مطلق بود. پس، اهریمن حمله کرد و سه هزار سال بر جهان مادی فایق بود، و سرانجام با ظهور زردشت و آمدن پسرانش، به صورت نجات بخشان رأس هزاره‌های واپسین، جهان در آخرین سه هزاره از اهریمن و دیوان‌رهایی خواهد یافت. آن تقسیم سه بخشی تاریخ حماسی با این تقسیم سه بخشی تحول عالم نباید بی‌ارتباط بوده باشد^{۱۵}، هر چند متن‌های پهلوی، غیر از گزیده‌های زاداسپرم، به سلطه‌ی اهریمن اعتقادی ندارند، و بنابراین محتمل است این تقسیم‌بندی حماسی زیر تأثیر نوعی اندیشه‌ی زروانی شکل گرفته باشد، و اندیشه‌های زروانی خود بسیار متنوع‌اند و کهن‌سال.

شخصیت‌های این بخش از حماسه‌های ایرانی، بدون توجه به روایات به خاندان سام، زال و رستم، کهن‌ترین و اصیل‌ترین بخش حماسه‌سرایی در ایران است و به عصر تمدن هندوایرانی بازمی‌گردد و شاهان این دو دوره چنان‌که خواهد آمد، معمولاً منشایی خدایی دارند، مگر ضحاک که در اصل ازدهایی است از نسل خدایان. بدین ترتیب، باید گفت پادشاهان پیشدادی و کیانی شخصیت‌هایی سراسر غیر تاریخی‌اند و تنها در محدوده‌ی حماسه‌ها و اساطیر می‌توان از آنان گفتگو کرد.

از اغلب شخصیت‌ها و موضوع‌های حماسی در این بخش، در وداهای دره‌ی سند، به ویژه در ریگ‌ودا (ح. ۱۲۰۰ پ.م.) یاد شده است^{۱۶}؛ و این اشتراک نام‌ها و موضوع‌های اساطیری هندی و حماسی ایرانی، به ناچار زمان شکل گرفتن این گونه شخصیت‌ها و موضوع‌ها را به عصر هندوایرانی، آریایی، می‌رساند (ح. ۲۵۰۰ پ.م. تا ۱۵۰۰ پ.م.) زمانی که دو قوم ایرانی و هندی هنوز وحدتی داشته‌اند و این روایات در میانشان جاری بوده است.

شخصیت‌ها و داستان‌هایی معدود نیز در این بخش شاهنامه وجود دارد که مبدائی نه هندوایرانی، بلکه آسیای غربی دارد به فرهنگ بومی نجد ایران پیش از ورود آریاییان باز می‌گردد؛ و ما از وجود آن‌ها و از تداوم آن‌ها در فرهنگ غرب

آسیا، از هزاره‌ی چهارم پیش از مسیح به بعد با خبریم^{۱۷}.

۱-۱-۲. پیشدادیان، اوستا: para.dātā، به معنای مقدم و بر سر قرار گرفته. این نام طبعاً نام یک خاندان نبود، بلکه نامی است که بعداً بر این گروه نهاده‌اند، زیرا این گروه را بر دیگر گروه‌ها مقدم شمرده و در سر خاندان‌های سلطنتی حماسی قرارشان داده‌اند.^{۱۸}

۱-۱-۲. در بخش پیشدادیان، پیش از سلطه‌ی ضحاک، شخصیت اصلی جمشید^{۱۹} است، هرچند تنی چند پیش از او یاد شده‌اند.

جمشید در ریگ‌ودا، که کهن‌ترین منبع اطلاع ما از اساطیر هندوایرانی است، یمه خوانده می‌شود. پدر او، ویوسونت^{۲۰}، خودخدایی خورشیدی است. ویوسونت همان است که در ادبیات اوستایی ویونگهونت خوانده می‌شود. و پدر یمه (جمشید) است. یمه نیز، مانند پدرش، خدایی خورشیدی است.

یمه در سومین و برترین آسمان با خواهرش یمی^{۲۱} زیست می‌کند و در این جایگاه رفیع که از آن یمه است، خدایان نیز به سر می‌برند و آوای سرودها و نوای نایی خوش از هر سو به گوش می‌رسد. یمه با خدایان، و از آن جمله با ورونه، خدای بزرگ ودایی، و اگنی، خدای آتش، به شادی و سرور مشغول است.

رابطه‌ی یمه و اگنی رابطه‌ای ویژه است. یمه، اگنی را که پنهان گشته بود، باز می‌یابد. اگنی دوست یمه، و خدای آتشی است که مردگان را به بهشت پر سعادت یمه راهبر می‌شود. یمه و اگنی گاه شخصی واحد شمرده می‌شوند و نام هر دو در عداد خدایان ذکر می‌گردد. ولی معمولاً از یمه با عنوان شاه و فرمانروای جهان مردگان سخن می‌رود.

از وداها برمی‌آید که رابطه‌ی همسری یمه با خواهرش، یمی، گناه ازدواج با محارم به شمار می‌آمده است، و بعید نیست که گناه جمشید در آغاز هندوایرانی‌ش چنین بوده باشد. ظاهراً در نزد اقوام گله‌دار و پدرسالار هندوایرانی، به عکس بومیان دراویدی هند و عیلامی و دیگران در ایران که کشاورز و دارای سنت‌های مادرسالاری، از جمله ازدواج با محارم بوده‌اند، چنین عملی گناه محسوب می‌شده است. شاید به سبب همین گناه است که یمه بار تن را فرو می‌نهد و مرگ را برمی‌گزیند، و راهبر مردم به نزد خدایان، گرد آورنده و آرام‌بخش مردگان و فراهم سازنده‌ی خانه‌ای جاوید برای ایشان در بهشتی پر سعادت می‌شود^{۲۲} و سرور

جهان مردگان به شمار می‌آید^{۲۳}. او به روایتی نخستین انسان و نخستین میرنده است، و او و خواهرش نخستین جفت انسانی‌اند.

از این روایات مرحله‌ی هندوایرانی بازمانده در وداها، در حماسه‌های ایرانی چند شخصیت متفاوت شکل گرفته است: یمه که در وداها نخستین انسان و نخستین میرنده است، در نوشته‌های زردشتی به صورت کیومرث درآمده است^{۲۴}. این نخستین انسان روایات زردشتی سی سال بعد از حمله‌ی اهریمن، می‌میرد. البته اسطوره‌ی کیومرث در شاهنامه صورتی دیگر گرفته و او نخستین شاه گشته است^{۲۵} و نخستین میرنده هم نیست.

یمه و خواهرش یمی که به روایتی نخستین زن و مرد ودایی به شمار می‌آیند و نسل بشر از آنان است، در ادبیات زردشتی صورتی دیگر گرفته و تبدیل به مشی و مشیانه شده‌اند^{۲۶}، که داستان‌شان در شاهنامه منعکس نشده، ولی در روایات دیگر پارسی موجود است. البته از جمشید و خواهرش، جمک، نیز در نوشته‌های زردشتی یاد شده است^{۲۷}.

یمه که آرامگاه و خانه‌ی پرآسایش برای مردگان فراهم می‌کند و آتش نهان گشته را می‌یابد، در حماسه‌های ایرانی صورت هوشنگ پیشدادی را یافته است. هوشنگ، در اوستا Haoshyangha، خود به معنای دارنده یا بخشنده‌ی خانه نیک و آرام بخش است. نیز این هوشنگ است که اول بار آتش را حفظ می‌کند و در اختیار مردمان می‌گذارد.

سلطنت یمه بر بهشت مردگان برابر سلطنت بهشتی یمه بر هفت اقلیم در حماسه‌های ایرانی است.

گناه او در وداها، احتمالاً از همبستری وی با خواهرش برمی‌خیزد، در روایات ایرانی به صور گوناگون، از جمله به صورت ادعای خدایی در شاهنامه درآمده است.

در مجموع، می‌توان باور داشت که شخصیت‌های آغازین پیشدادی در اوستا و در ادبیات حماسی بعدی ما وجوه متنوع شخصیت واحد یمه/ یمه هندوایرانی باشند. تنها فردی که از این دوره که برابری مشخص در شخصیت ودایی یمه ندارد تهمورث است. می‌توان احتمال داد که تهمورث نیز گوشه‌ای فراموش شده از شخصیت هندوایرانی جمشید است؛ ولی طبعاً فقط می‌توان احتمال داد و یقینی

نیست.

اما ارتباط یمه با آتش، که طبعاً آن را در اختیار بشر می گذارد (نک. داستان هوشنگ) شخصیت خدایی - انسانی او، گناه وی و ابدیت او در جهان مردگان، می تواند ما را به یاد شخصیت و زندگی پرومته ی یونانی بپردازد.^{۲۸} اگرچه پرومته تیتان است نه خدا، ولی نزدیکی او با خدایان المپ، یافتن آتش و بخشیدن آن به انسان و گناهی که بر اثر این کار مرتکب می شود، و شکنجه ی ابدیش در کوه های قفقاز و توأمان بودنش با اپی مته، او را با جمشید شبیه می سازد. آیا جمشید، بدین ترتیب، شخصیتی هندواروپایی ندارد؟ مسأله قابل بررسی بیشتری است.

۲-۱-۱. او که سلطنت جمشید را از وی می رباید، و دو دختر، یا دو همسر، وی را از او باز می گیرد، ضحاک است. ضحاک که بنا به روایات زردشتی اندکی کمتر از یک هزار سال سلطنت می کند، مظهر سلطنت بیگانه و اهریمنی است.

شکل گرفتن داستان ضحاک در ادبیات پهلوی و شاهنامه نتیجه ی تلفیق عناصری چند است؛ ولی، در مجموع، داستان به گرد همان اژدهای سه سر می گردد که در اوستا ظاهر می شود.^{۲۹} و در شاهنامه صورت تحول یافته ی آن پادشاهی ستمگر شده است که دو مار بر شانه ها دارد.

اما شخصیت اصلی او، اژدهای سه سر، منشاء هندوایرانی و اساطیری دارد، و اژدها در اساطیر هندوایرانی مظهر پلیدی، تنگسالی و شومی است.

در اساطیر ودایی اژدهایی هم نام او وجود ندارد، ولی شخصیت شاهنامه ای ضحاک و پدرش، مرداس، با شخصیت اژدهایی به نام ویشوه روپه و پدرش، توشتَر، در ادبیات ودایی هماهنگی دارد و یکی است.^{۳۰}

توشتَر خدایی صنعتگر، برکت بخشنده و یاری دهنده است، ولی فرزند او، ویشوه روپه اژدهایی با سه سر و شش چشم بود که اسبان و گاوهای بسیار داشت، و سرانجام به دست ایزدی به نام تریته کشته شد و گاوهایش را از او ربودند.

در شاهنامه نیز مرداس، پدر ضحاک، مردی رمه دار و نازنین بود که سلطنت می کرد و خدا را می پرستید، ولی فرزند وی، ضحاک، مار دوش شد، که برابر اژی دهاک سه سر و شش چشم اوستایی است. جالب توجه لقب بیوراسب ضحاک است. بیوراسب به معنای دارنده ی ده هزار اسب، خود ویشوه روپه را که اسب های

زیادی داشت، به خاطر می آورد. به احتمال بسیار، گاوهای شیرده ویشوه رویه نیز همان همسران ضحاک ماردوش اند که به دست فریدون می افتند. زیرا در وداها گاوهای شیرده و زنان هر دو نماد ابرهای باران آوراند. در واقع، ابرهای باران آوری را که ضحاک زندانی کرده بود، فریدون آزاد کرد. آن خدای ودایی نیز که ویشوه رویه را می کشد برابر فریدون اوستایی است. (نک. ۳-۱-۱-۲).

بنابراین، تردیدی نمی ماند که داستان ضحاک ماردوش، هر چند که در طی ایام تحولات بسیاری دیده و محتمل است عناصری تاریخی را هم به خود جذب کرده باشد، اما عمده باطن اساطیری خویش را حفظ کرده و در ادبیات شاهنامه‌ای مظهر شاه پلید بیگانه گشته است.^{۳۱}

۳-۱-۱-۲. فریدون، فرو افکننده‌ی ضحاک از قدرت، سومین شخصیت قابل بحث شاهنامه است. در ریگ ودا خدایی که ویشوه رویه‌ی سه سر و شش چشم را می کشد، تریته^{۳۲} دارای لقب آپتیه است. تریته خدایی پهلوان، مربوط با آتش و گیاه مقدس و سکرآور سومه (هوم) و بسیار خردمند و زیرک است. او مسکنی دور دست و پنهانی دارد که کسی از آن با خبر نیست. این مسکن او در ناحیه‌ی (طلوع) خورشید است.

در براهمنه‌ها، ادبیات دوره‌ی بعد از وداها، از تریته و دو برادر بزرگترش سخن می رود و این که دو برادر بزرگتر قصد نابود کردن وی را دارند و او را به چاهی می افکنند. ولی سرانجام تریته از مرگ می رهد.

در شاهنامه فریدون پسر آبتین، یا آتبین، است که این نام اخیر برابر آثویه اوستا است و واژه‌ی آبتین قلب آتبین است. نام واژه‌ی آثویه اوستایی و آپتیه‌ی سنسکریت نیز هر دو یکی است و فقط تفاوتی لهجه‌ای با هم دارند و یکی قلب دیگری است. اما آثویه در اوستا دو مین کسی است که گیاه مقدس و سکرآور هئومه (سومه) را هاون می کنند و بر اثر این خدمت، او را فرزندی چون فریدون زاده می شود.

فریدون نیز چون تریته‌ی ودایی پهلوان است. فریدون نیز مانند تریته مسکنی دور و پنهانی دارد که در البرز کوه، در شرق، در جایگاه طلوع خورشید است. فریدون را نیز سروشی از بهشت آمده، خرد و جادو می بخشد و وی افسونگری چیره دست می شود. فریدون نیز سه برادر دارد و خود سومین ایشان است، و دو

برادر بزرگتر قصد کشتن او را می‌کنند و او به یاری افسونگری رهایی می‌یابد. فریدون نیز به مانند تریته ازدهای سه سر را می‌کشد و زنان او (برابر گاوهای ویشه‌روپه) را به دست می‌آورد. با همه‌ی این شباهت‌ها، تردیدی در اصل ایزدی فریدون باز نمی‌ماند.

اما موضوع سه برادر در شاهنامه به همین مورد فریدون و دو برادر بزرگتر وی ختم نمی‌شود. فریدون سه پسر داشت که ایرج کهتر ایشان بود و سلم و تور دو برادر بزرگتر. فریدون پسر کهتر را به سلطنت ایران نشانید و این امر خشم و رشک برادران دیگر را برانگیخت، تا او را کشتند و بعد از یک یا چند نسل منوچهر از تخم‌ی ایرج، برآمد و انتقام خون ایرج را گرفت.

این داستان نیز بر همان موضوع سه برادر و ماجراهای برادر کهتر می‌گردد و مرگ ایرج برابر فرو افتادن تریته به چاه، و به سلطنت رسیدن منوچهر برابر درآمدن تریته از چاه است.

پس از داستان فریدون، ایرج و منوچهر، روایات مربوط به پیشدادیان در شاهنامه عملاً به انجام می‌رسد.

۲-۱-۴. در این جا باید داستانی را روایت کنیم که فردوسی بدان اشاره‌ای نکرده است، اما در نوشته‌های تاریخی پارسی، از جمله در آثار الباقیه^{۳۲} و مجمل‌التواریخ^{۳۳}، ذکر آن رفته است، و در تیریش یا تشریش، اوستایی نیز به تفصیل از آن یاد شده. این داستان روایت تیر انداختن آرش کمانگیر است که از زیباترین روایت‌های حماسی ما است. فردوسی به روال معمول خود، به درستی آن را حذف کرده است، تا رقیبی که نتوان او را به دست رستم کشت، برای رستم وجود نداشته باشد.

بنا به روایت اوستایی و روایات فارسی، هنگامی که تورانیان بر ایرانیان غلبه کرده و ایرانیان سرزمین‌های خود را تقریباً از دست داده بودند، میان افراسیاب و منوچهر پیمانی بسته شد تا یک ایرانی تیری پرتاب کند و هر جا تیر بر زمین فرود آید، آن‌جا مرز ایران و توران شود. تورانیان مطمئن بودند که چیزی چندان نصیب ایرانیان نخواهد شد، زیرا یک تیر پرتاب مگر چقدر راه است؟ اما ایرانیان آرش کمانگیر را آوردند که بهترین تیرافکن ایرانی بود. او از فراز کوه اثیریو خشوته^{۳۴} به سوی کوه خونونت تیر افکند. تیر آرش در فضا پرواز گرفت، آن‌گاه آفریدگار

اهوره مزدا بدان تیر بدمید، آن گاه آب و گیاه و مهر دارنده‌ی دشت‌های فراخ گرداگرد او راه گشودند (تیشریشت، بند ۷ و ۶) و تیر به دوردست‌ها رفت. تورانیان به ناچار تا پشت تیر عقب نشستند و همی سرزمین‌های ایرانی آزاد شد، اما آرش جان و تن خویش را در تیر نهاده بود و چون تیر افکند، خود قطعه قطعه شد. گفته‌اند که تیر به فرغانه رسید، گفته‌اند که بر لب جیحون فرود آمد.

اما این روایت حماسی زیبا نیز اصل و منتهایی کهن دارد و باید به ریگ‌ودا و به ویژه به ادبیات براهمنه رجوع کرد تا به اصل و منشاء این روایت حماسی ایرانی دست یافت.^{۳۵}

در ریگ‌ودا، ویشنو ایزدی است که از جوانی و اندام درشت و عظیم او سخن می‌رود، و ایزدی است که به سه گام جهان را می‌پیماید. القاب او فراخ رفتار، فراخ گام، کوه‌نشین و کوه‌آشیان است. همی موجودات در پهنه‌ی این سه گام او زیست می‌کنند. شخصیت ویشنو با جنبش، حرکت و گام برداشتن همراه است. ویشنو و ایندیره بر فراز فلک کوه‌ها ایستاده‌اند، و بدین روی، ویشنو را خداوند کوهسار می‌خوانند. علت به سه گام پیمودن جهان توسط ویشنو یاری رساندن به مردم در مانده است. او زمین را می‌پیماید تا مسکنی به انسان ببخشد. او به یاری ایندیره زمین را بزرگ و پهناور کرد تا مردم بر آن به آسودگی زیست کنند. ویشنو با امر قربانی مربوط است.

در نبرد میان دیوه‌ها (خدایان حیر) و اسوره‌ها (خدایان شر)، به روایت «اثیریته براهمنه»، که موفقیت با اسوره‌ها بود، اسوره‌ها با ایندیره و ویشنو پیمان می‌بندند که تا آن جا که ویشنو به سه گام قادر به پیمودن باشد پهنه‌ای از جهان به دو خدای یاد شده تعلق یابد. در «شته پته براهمنه» آمده است که اسوره‌ها بر دیوه‌ها فائق شدند و به میل خویش آغاز به تقسیم جهان کردند. دیوه‌ها ویشنو را که مظهر قربانی بود، و خود را به صورت کوتوله‌ای درآورده بود، بر سر خویش قرار دادند و از اسوره‌ها بخشی از زمین را به اتماس درخواست کردند. اسوره‌ها پذیرفتند که تا هر کجا که ویشنوی کوتوله بتواند بر زمین دراز کشد، به دیوه‌ها تعلق یابد. آن گاه خدایان با قربانی کردن ویشنو همی جهان را به دست آوردند. در روایات دیگر می‌آید که او با پیمودن سه جهان، خدایان خیر را صاحب جهان می‌کند. حتی به روایتی دیگر در همین اثر براهمنه‌ای، ویشنو، که مظهر قربانی است،

با قربانی کردن خود برترین خدا گشت؛ و سر او در پی از هم گسیختن کمانش بریده شد و صورت خورشید یافت. آن گاه در روایتی دیگر می آید که اشوین ها، که پزشک خدایان اند، سر او را بر جای نهادند.

چنان که دیده می شود، دو پهلوان، یکی خدا و دیگری بنا به سنت ایرانی، خدایی که به صورت انسان درآمده است، در راه باز پس گرفتن زمین های از دست رفته در نبرد جان خویش را از دست می دهند و قربانی می شوند. هر دو با قتل کوه ها مربوط اند، هر دو با کمان و قطع اندام مربوط اند. هر دو یاری رساننده به مردم و بخشنده ی مسکن به انسان اند.

بدین ترتیب، هر دو روایت شباهت های فوق العاده ای به یکدیگر دارند و به احتمال بسیار دارای اصلی مشترک اند.

اما این که اصل این روایت هندوایرانی است یا بومی دره ی سند و شرق نجد ایران، باید گفت که مسأله چندان روشن نیست، زیرا در کهن ترین بخش رنگ و دنا نیز بدو اشارتی رفته است، ولی از طرفی دیگر، اهمیت اساسی او در عصر براهمنه ها است. به هر حال، ممکن است احتمال داد که ویشنو، مظهر قربانی، از خدایان برکت بخشنده و بومی دره ی سند و بخش شرقی نجد ایران بوده است که، پس از تلفیق اساطیر آریایی و بومی، در روایات ودایی هند خدایی کم اهمیت، و در ادبیات براهمنه، که عمیقاً ملهم از ادبیات بومی و پیش آریایی هند است، خدایی بسیار نیرومند به شمارآمده و گاه در رأس قدرت قرار گرفته است. همین روایات بومی در بخش شرقی نجد ایران، همانند داستان سیاوش (۲-۱-۲-۳)، بر اوستا تأثیر نهاده، آرش از صورت خدایی به صورت انسانی درآمده، و در تیریشث اشاره ای مختصر بدو رفته است.

۲-۱-۲. کیانیان

کیانیان در اوستا نام خانوادگی سلسله ای سلطنتی نیست، اما در عهد ادبیات میانه ی ایرانی، در متن های پهلوی، افراد این خاندان پادشاهانی شمرده می شوند که بعد از پیشدادیان به فرمانروایی ایران رسیده اند. شاهنامه نیز همین مسیر را دنبال می کند.^{۳۵}

کوی در ادبیات ودایی، برابر کوی در اوستا و کی در پهلوی و فارسی، به

معنای دانا و حکیم است؛ ولی در اوستا کوی‌ها گروه خاصی از روحانیان اند که به سنت کهن وفادارند و با زردشت پیامبر، دشمن. با این همه، در اوستا از هشت تن با نام کوی یاد می‌شود که مردانی متقی‌اند، و علاوه بر این هشت، دو تن دیگر نیز که یکیشان حامی زردشت بوده است، نام کوی دارند و ستوده شده‌اند. از جمله‌ی هشت تن، در بند ۷۶ زامیادیشث و ۱۳۵ فروردین یشت اوستایی، از سلطنت کیخسرو ذکری رفته، و در ادبیات پهلوی و فارسی تنها کیقباد، کیکاوس و کیخسرو از میان هشت تن به سلطنت می‌رسند. دو تن دیگر، که مستقل از این گروه، کوی خوانده شده‌اند، کی لهراسپ و کی گشتاسپ‌اند که از آنان بعداً سخن خواهیم گفت.

۱-۲-۱. در اوستا ذکری از چگونگی به سلطنت رسیدن کیقباد در میان نیست، اما در بندهش آمده است که قباد را، که کودکی نوزاد بود، در جعبه‌ای نهادند و در آب‌رها کردند، تا از آب گرفته شد و به سلطنت رسید.^{۳۷} در متن یاد شده از رفتن رستم به کوه، آوردن قباد و بر تخت نشاندنش سخن نمی‌رود و معلوم است که روایت شاهنامه جزو روایات رسمی زردشتی نبوده است و این روایت در پی گسترش و فروگیری داستان‌های رستم مستقل از ادبیات زردشتی شکل گرفته است.

قباد شخصیتی هندوایرانی ندارد و اسطوره‌ای نیست. اما از آب گرفتن وی یا در کوه بودن و از کوه فرود آمدن و به سلطنت رسیدن وی، خود نمونه‌ای از بن‌مایه‌های مربوط به سر سلسله‌ها یا پیامبران اعصار کهن است. توجه کنیم که کیومرث لقب گلشاه یا گرشاه دارد و گلشاه تحریفی است از گرشاه به معنای شاه کوه. کیومرث خود سر سلسله است، رأس آدمیان، یا رأس شاهان پیشدادی. نیز می‌توان به نجات بخشان زردشتی توجه کرد که نطفه‌ی ایشان در بن دریای کیانسه است و در رأس هر هزار سال بعد از زردشت تا پایان عمر جهان، دخترانی به این دریا می‌روند و از نطفه‌ی زردشت بارور می‌شوند.^{۳۸} در روایات تورانی نیز حضرت موسی را از جعبه‌ای که بر آب نیل می‌رود می‌گیرند و می‌پرورند.^{۳۹}

فراز کوه‌ها جایگاه خدایان شمرده می‌شود، و آب دریاها و رودهای جاری با زهدان مادر زمین مربوط است. بنابراین، گرچه قباد خود شخصیت کهن و اسطوره‌ای هندوایرانی ندارد، اما نحوه‌ی پدیدار گشتنش از آب یا کوه دقیقاً با

بن مایه های بسیار کهن اساطیری، که الزاماً آریایی نیست و نمونه هایی در آسیای غربی هم دارد^{۴۰}، هماهنگ است.

۲-۲-۱-۲. به عکس کیقباد که برابر مشخصی در ادبیات ودایی ندارد و نمونه ای از کار برد یک «کهن نمود» سر سلسله است، کیکاوس در وداها برابر دارد. کاویه اوشنس^{۴۱} در وداها حکیمی خردمند، مربوط با مراسم قربانی، نزدیک با ایندره، خدای جنگ، و هم نشین با او، و شریک در بعض پهلوانی های وی است. حتی گرژی را که ایندره با آن ورتره را می کشد، او ساخته است. کاوس متقی و پهلوان اوستایی نیز با لقب کی که خود معنای دانا و حکیم دارد، اگرچه ذکر دقیقی از کارهایش در اوستای موجود نرفته است، می تواند با شخصیت ودایی یاد شده شبیه و از یک سر منشاء هندوایرانی باشد.

محتماً در مرحله ی هندوایرانی، کاویه اوشنس یا کیکاوس یک پهلوان - روحانی و در عصر اوستایی و پهلوی یک شاه (۴) - روحانی ستوده و متقی به شمار می آمده است؛ ولی در ادبیات فارسی و بعضی روایات پهلوی شخصیت او دگرگون گشته و به ویژه در شاهنامه به شاهی خود کامه، بی تدبیر و بی خرد مبدل شده است.

۲-۲-۳. معنای نام سیاوش، اوستا: syāva. aršan، را دارنده ی اسب سیاه دانسته اند در ادبیات ودایی اشاره ای بدو وجود ندارد. در متن های اوستایی سخن از قتل او می رود، و پسرش، کیخسرو، انتقام خون او را می گیرد. او یکی از کیانیان و پسر کیکاوس است.

در روایات دوره ی میانه و آثار بازمانده ی ماوراءالنهرین نیز شخصیت و موقعیت بسیار جا افتاده ای دارد. ظاهر آیین های عزاداری وسیعی به یاد او هر ساله در ماوراءالنهر برپا می شده است^{۴۲}.

آنچه محقق است، آیین های سیاوشی و شخصیت او با آیین های عزاداری و نوروزی بین النهرین پیرامون شخصیت خدای شهید شونده ی برکت و باروری مربوط است.

نگاهی به آیین های رایج در بین النهرین در هزاره ی دوم و اول پیش از مسیح^{۴۳}، ما را با مراسمی که در آن جا و محققاً در نجد ایران، در حوالی سال نو و در آغاز بهار انجام می یافته است، آشنا می کند.

در آغاز دوره‌ی تاریخی، آیینی عظیم به گرد الهه‌ای سخت محبوب به نام اینین، یا اینانا، و همسرش، خدایی به نام دموزی، وجود داشت. دموزی خدای محبوب، آرام و دوست داشتنی سومریان بود و موقعیتی ویژه به عنوان خدای میرنده داشت و هر سال آیین مرگ و حیات مجدد او را برگزار می‌کردند. این آیین بسیار کهن که با امر کشاورزی و دامداری در آسیای غربی مربوط است، در همه‌ی پهنه‌ی فرهنگی آسیای غربی، از سند و ماوراءالنهر تا مصر و یونان وجود داشته است. مدارک و اسناد ما درباره‌ی بین‌النهرین، آسیای صغیر، سوریه، یونان و مصر فراوان است^۴، ولی مدارک مربوط به شرق بین‌النهرین، یعنی نجد ایران، دره‌ی سند و ماوراءالنهر، در حد کمال گروه غربی نیست، اما، به هر حال، گویای ماجراست. علت عمومیت چنین آیینی را در این پهنه‌ی فرهنگی باید در نوعی رابطه‌ی بسیار کهن جوامع کشاورز و دامدار این پهنه با یکدیگر و در نوعی محیط زیست عموماً شبیه به یکدیگر دید. در بخش عظیمی از غرب آسیا، در فصولی از سال باران‌ها متوقف می‌شود و باعث بر خاک افتادن گیاه می‌گردد، تا دوباره فصل بارش آغاز شود و گیاهان مجدداً سر از خاک برآورند و زندگی را از نو آغاز کنند. انعکاس این جریان مکرر طبیعت در تفکر اسطوره‌ای، به صورت الهه‌ی مادر یا همسری آسمانی درآمده است که اغلب سبب مرگ فرزند یا شوی آسمانی خویش می‌شود، و سپس، در پی گریستن‌های خویش، که همان باران‌های مجدد است، فرزند یا همسر خویش را باز می‌یابد. گمان می‌رفت که شرکت و یاری مردم در عزاداری و گریستن‌های الهه‌ی آب در مرگ فرزند، یا شوی خویش، به بازگشت این ایزد برکت بخشنده از جهان مردگان یاری می‌رساند. در این مراسم خودآزاری، زخم بر خویش زدن و نمایش‌های غم‌انگیز که گویای مرگ آن خدای نباتی برکت بخشنده بود، رواج داشت، و سپس چون ایزد برکت بخشنده باز می‌آمد، سال نو آغاز می‌شد. جشن‌ها برپا می‌داشتند و شادی‌ها می‌کردند. اگر مردم در چنین مراسمی به کمال شرکت نمی‌جستند، گمان می‌رفت که برکت از کشت و دام و همه‌ی تولید برود، و به عکس، شرکت درست مردم در عزاداری و جشن‌های بعدی سبب تسجیل این جریان مکرر طبیعت خواهد شد.

طبعاً، این اسطوره و آیین در هر سرزمینی، در محدوده‌ی جغرافیایی فرهنگ آسیای غربی، به صورتی درآمده بود. از آیین ایزیس و ایزیس در مصر و آیین

دیونیسوس در یونان گرفته، تا آیین سیاوش در ماوراءالنهر و خراسان بزرگ و داستان راماینه در هند، ما با انواع و اشکال این اسطوره و آیین روبروایم.

ظاهراً در نجد ایران و دره‌ی سند، و به‌ویژه در ایران که تمایل عمومی بر فرود آوردن گروهی از خدایان آسمانی به زمین و تبدیل اساطیر خدایان به حماسه‌های شاهان و پهلوانان بود، رامه و سیاوش از جهان‌خدایی به جهان‌انسانی درآمدند. سیاوش به کلی‌شکلی انسانی گرفت و فرزند کیکاوس و پدر کیخسرو شد، در حالی که در دره‌ی سند، رامه، در پی یکی از پیکر گرفتن‌های ویشنو، صورت انسانی می‌یابد و به شکل رامه ظاهر می‌شود.

در هند، چون ویشنو، خدای خورشیدی، به صورت رامه ظاهر می‌شود، به صورت شاهزاده‌ای در سرزمین ایودهیا^{۴۵} درمی‌آید، تا خلقیات مردم را از طریق پند و اندرز و نمونه‌ی زندگی خویش اصلاح کند^{۴۶}.

شاه دشرتهه^{۴۷} به دومین همسر خود قول داده بود که هرگاه همسرش آرزویی را که در دل دارد، بیان کند، وی آن آرزو را برآورده سازد.

زمان بسیاری گذشت، شاه پیر و کور شد و تصمیم گرفت رامه، پسر بزرگ خود، را که از همسر نخستین داشت، بر جای خویش بر تخت بنشاند. اما همسر دوم به شاه گفت که آرزومند است تا پسر خود وی، به‌رته^{۴۸}، به سلطنت رسد و رامه برای چهارده سال رانده شود. بدین گونه بود که رامه با همسرش سرزمین‌پدری را ترک کردند تا پس از چهارده سال باز گردند. رامه مظهر اطاعت، دلاوری، نرمی خلق و ثبات رأی بود. او به هر کجا می‌رفت، در پی گام‌هایش گیاهان می‌رست و گل‌ها می‌شکفت.

کاوس شاه نیز در میان همسران خود دو همسر داشت که یکی مادر سیاوش بود و دیگری سودابه همسر سحت محبوب وی. سیاوش مظهر نجابت، دلاوری، اطاعت، نرمی خلق و ثبات رأی بود و می‌بایست جانشین پدر گردد. اما عشق سودابه به وی، که با اصل روایت بین‌النهرینی نزدیک‌تر است، سبب شد که شاهزاده‌ی کیانی عملاً از سرزمینش طرد شود.

در هر دو داستان، هر دو شاهزاده به نبرد قدرتی بیگانه می‌روند و پیروز می‌شوند. در داستان راماینه، رامه سرانجام باز می‌گردد. در روایت ایرانی سیاوش کشته می‌شود، ولی کیخسرو که صورت حیات مجدد سیاوش را دارد، به ایران

باز می‌گردد و هر دو به سلطنت می‌رسند. سبز شدن گیاهان در پی گل‌های رامه و رویدن گیاه از خون سیاوش معرف ذات ایزدی و برکت بخشندگی ایشان است. طبعاً، دو داستان تفاوت‌هایی با یکدیگر و با نمونه‌های بین‌النهرینی و آسیای غربی خویش دارند، ولی این امر در وام‌دهی و وام‌گیری فرهنگی امری طبیعی است. نمونه‌های دیگر آسیای غربی نیز با هم دقیقاً یکسان نیستند.

در این دو داستان همسران دوم شاهان مظهر الهی آب، دو شاهزاده مظهر خدای نباتی، طرد شدنشان مظهر مرگ خدای نباتی برکت بخش و سلطنت مجددشان حیات مجدد خدای یاد شده است.

در این میان، جالب توجه نام سیاوش است و ارتباط آن با موضوع مرگ و زندگی مجدد خدای نباتی. نام سیاوش در اوستا دارای دو جزء است: «سیاوه» به معنای سیاه و «ارشن» به معنای مرد، قهرمان و خرس. بدین ترتیب می‌توان سیاوش را مرد سیاه یا قهرمان سیاه هم معنا کرد. این معنا با داستان مرگ و حیات مجددش می‌خواند. زیرا رنگ سیاه چهره‌ی او نمایش بازگشت وی از جهان مردگان است. اگر توجه کنیم که آیین مرگ و حیات سیاوش به قبل و بعد از نوروز می‌افتاده است و به یاد آوریم که ما به هنگام نوروز نمایش‌های حاجی فیروز را بر پا می‌داریم که مردی سیاه چهره با جامه‌ی سرخ به سرود و پایکوبی می‌پردازد، می‌توانیم توجیهی عینی نیز برای معنا کردن نام سیاوش داشته باشیم. حاجی فیروز، در واقع و در اصل سیاوشی است که پیروز از جهان مردگان بازگشته است. جامه‌ی سرخ او حیات مجدد او و چهره‌ی سیاهش مظهری از مرگ و بازگشتش از جهان مردگان است.

اگر توجیهات ما درست باشد، دیده می‌شود که داستان سیاوش و کیخسرو هم اساطیری است، فقط به عکس روایات دیگر پیشدادی و کیانی، این روایت اصلی بومی و بسیار کهن‌تر دارد و هندوایرانی نیست و دقیقاً با اسطوره و آیین شهادت خدای نباتی در فرهنگ آسیای غربی مربوط است و به شکلی ویژه که در شرق نجد ایران و دره‌ی سند وجود داشته، دیده می‌شود.

این گونه آیین‌های شهادت، به اشکال گوناگون، هنوز هم در نجد ایران وجود دارد که با روایاتی دیگر، گاه تاریخی و دینی، مربوط گشته، گاه به کلی بن اساطیری خویش را از دست داده، و گاه همچنان اساطیری مانده است ۴۹.

داستان رفتن سیاوش به توران زمین، دوستی با افراسیاب، ازدواج با دختر

وی، و ساختن کنگ دژ و سیاوش گرد محتملاً ربطی به اسطوره و آیین بین‌النهرین ندارد، گرچه مرگ سیاوش و رویدن گیاهی از خون وی و داستان کیخسرو عملاً جزئی از بخش اول روایت سیاوشی است.

نیز ناگفته نماند که سلطنت پر تقوای کیخسرو و فرمانروایی بی‌خردانه‌ی کاوس در شاهنامه دو الگوی سلطنت در فرهنگ ما است، و قرار گرفتن این دو الگو در کنار هم، در شاهنامه، نمونه‌ای از روش آموزش غیر مستقیم و بسیار مؤثر الگوهای رفتاری در ادبیات ما است.

نفرت فردوسی از الگوی کیکاوسی و ستایش وی از الگوی کیخسروی نشانه‌ی روشنی است که فردوسی به مطلق سلطنت نمی‌اندیشد، بلکه او فقط به نمونه‌ی پر تقوای آن نظر دارد و آن را می‌ستاید.

۲-۲. از لهراسپ تا گشتاسپ

در ادامه‌ی کار کیانیان، و مجزا از ایشان، در اوستا تنها از دو کیانی دیگر سخن می‌رود، که یکی لهراسپ و دیگری گشتاسپ، پسر او است. اما در اوستا، از میان این دو، فقط گشتاسپ است که ظاهراً به سلطنت می‌رسد و لهراسپ نقشی جز پدر گشتاسپ بودن بر عهده ندارد. هم‌چنین باید یادآور شد که از جانشینان گشتاسپ، که در ادبیات پهلوی و فارسی ظاهر می‌شوند، در اوستا خبری نیست، و ماجراهای بهمن، هما، دارا (داراب) و دارای دارایان و اسکندر از اضافات بعدی به مجموعه‌ی روایات سنتی است. از اسفندیار نیز با صفت دلیر تنها دوبار در اوستا سخن می‌رود، ولی از مرگ او به دست کسی یاد نمی‌شود.

این اطلاعات اوستایی می‌رساند که در عصر تدوین یشت‌های اصلی اوستایی هنوز داستان‌های مربوط به لهراسپ و اسفندیار شکل نهایی به خود نگرفته، و گشتاسپ اوستایی نیز با گشتاسپ شاهنامه که قهر می‌کند، به روم می‌رود، با کتایون دختر قیصر ازدواج می‌کند، اژدها می‌کشد و بعدها باز می‌گردد و به سلطنت می‌رسد و... بسیار متفاوت بوده است.

گشتاسپ شاهنامه حتی با گشتاسپ نوشته‌های پهلوی نیز متفاوت است. در حالی که گشتاسپ در متن‌های اوستایی و پهلوی سخت ستایش شده است، در شاهنامه شخصیت محبوبی به شمار نمی‌آید.

اما اهمیت گشتاسپ در اوستا و پهلوی به سبب حمایتی است که وی از زردشت پیامبر و دین او کرده؛ و شاید به همین سبب، بتوان باور کرد که در وجود گشتاسپ، ما با نخستین شخصیت تاریخی در شاهنامه روبروایم؛ شخصیتی تاریخی که در شاهنامه، در پی جذب داستان‌های غیر تاریخی بسیار به گرد خود، در سیلاب حماسه‌سرایی غرق شده است.

در نوشته‌های پهلوی، به ویژه در فصل یاد شده‌ی بندهش، سخن از سلطنت لهراسپ آغاز می‌شود و در یادگار زریران که اثری پهلوی، بسیار کهن و درباره‌ی جنگ ایرانیان با ارجاسپ تورانی است، از دلیری‌های اسفندیار در راه دین یاد می‌شود. ولی سنت زردشتی چه درباره‌ی لهراسپ و چه درباره‌ی گشتاسپ و اسفندیار همچنان تهی از داستان‌هایی است که در شاهنامه می‌بینیم. از جمله، حتی اشاره‌ای هم به نبرد رستم و اسفندیار وجود ندارد، مگر موردی در اثری پهلوانی اشکانی به نام درخت‌آسوری، که ربطی به ادبیات دینی زردشتی ندارد، و درباره‌ی آن پس از این سخن خواهیم گفت.

۲-۳. از بهمن تا اسکندر

می‌توان باور داشت که روایات حماسی بهمن تا اسکندر نیز، به احتمال زیاد، در همان سرزمین بلخ، در بخش شرقی نجد ایران، و نه در غرب، یعنی پارس، تدوین یافته و به روایات گشتاسپی افزوده شده است. چنین امری می‌بایست محتملاً پس از عصر هخامنشیان انجام یافته باشد، زیرا، اولاً، چنان که ذکر شد، در اوستای جدید که حداکثر در اواسط عهد هخامنشی شکل گرفته، از این چند شخصیت واپسین کیانی یاد نشده است؛ و ثانیاً، سخن گفتن از دارای‌دارایان و اسکندر بایست پس از وقوع آن شکست موحش صورت گرفته باشد.

در این بخش، دارای‌دارایان و اسکندر، گرچه در شاهنامه در هاله‌ای از داستان‌ها و روایات غیر تاریخی پوشیده شده‌اند، اما شخصیت‌هایی واقعی دارند. ولی وقایع دیگر این بخش کلاً غیر تاریخی است، و تنها ممکن است ذکر نام اردشیر دراز دست در این بخش ربطی به تاریخ هخامنشی داشته باشد.

نکته‌ی جالب توجهی که باید حتماً در این فصل بدان اشاره کرد، داستان داراب است. طرد شدن، بر آب نهاده شدن و پرورده شدن وی توسط گازی

تهیدست، همه حکایت از برخاستن پهلوانی، یا شاهی سرسلسله، یا پیامبری می‌کند که ما در بخش ۲-۱-۱ از آن‌ها یاد کردیم، که خود بن‌مایه‌ای مهم در حماسه‌سرایی است.

اما داراب و داستان‌های مربوط به او در شاهنامه، چنان‌شاه یا پهلوان بزرگی را به نشان نمی‌دهد. این انتظار را داستان داراب‌نامه‌ی طرطوسی است که برآورده می‌کند. در این اثر با داراب شگفت‌آوری و روبروایم که نشانی از او در شاهنامه نیست. به ویژه سفر دریایی داراب و سفر او به سرزمین‌های دور و پهلوانی‌ها که در این سفرها از خود نشان می‌دهد، از داراب رستم دیگری می‌سازد، و گویی فردوسی به عمد پهلوانی‌های داراب را کنار گذاشته و بر آن بوده است که شاهنامه نه تنها جایی برای گرشاسپ، بلکه جایی برای هیچ پهلوانی جز رستم ندارد، مگر آنان که به هر نحو، از او شکست می‌خورند. وجود چند پهلوان که هریک با دیگری برابری کند و در زمانی دیگر زندگی کند، وحدت اثر را از میان می‌برد. در اطراف فردوسی داستان‌های پهلوانی بسیاری وجود داشته است. حتی گرشاسپ‌نامه نیز مبتنی بر روایاتی است که به احتمال زیاد فردوسی از آن‌ها با خبر بوده، ولی فردوسی از این میان تنها رستم را برگزیده و او را از عصر منوچهر پیشدادی تا گشتاسپ کیانی تا حدود هفت صد سال زنده نگاه داشته است، تا در کار شاهنامه گرفتار چند پهلوان نگردد. رستم محور شاهنامه است.

در این بخش شاهنامه مجدداً به تفاوتی دیگر میان اثر فردوسی و روایات زردشتی برمی‌خوریم، و آن شخصیت اسکندر در شاهنامه و تفاوت آن با متن‌های زردشتی است.

در سراسر ادبیات زردشتی، چه پهلوی، چه فارسی، اسکندر گجسته (ملعون)، رومی و بیگانه‌ای است که ایران را به ویرانی می‌کشد و نوشته‌های زردشتی را می‌سوزاند، اما در شاهنامه او شاهزاده‌ای است ایرانی و به کلی متفاوت با اسکندر منفور نوشته‌های زردشتی.

این امر خود دلیل دیگری است که فردوسی در تدوین شاهنامه دنباله‌رو سنت زردشتی نیست؛ و ضمناً این نکته را روشن می‌سازد که شکست ایران از اسکندر و حکومت سلوکیان ایران چنان مسئله‌ای تلخ و شوم بوده و چنان به غرور مردم ما برخورد کرده است، که یا می‌بایست آن را با همه‌ی شومی و تلخی‌اش به یاد

سپرد، یا به کلی فراموش کرد. روایات زردشتی راه تلخ حقیقت را پذیرفتند، ولی روایات عامه راه آسان تر و آرام بخش تر را دنبال کردند، پذیرفتند که اسکندر بیگانه نبود، و ما در واقع، از مثنی یونانی شکست نخوردیم. از این گذشته، فردوسی در پایان شاهنامه از شکست تلخ دیگری به تفصیل یاد می کند؛ و او خود را قادر نمی بیند دو بار بر چرخ گردون تفو کند. همان طور که نمی توان در شاهنامه دو رستم داشت در یک اثر حماسی نیز نمی توان دو شکست مهلک را پذیرفت.

۴-۲. اشکانیان و ساسانیان

پیش از آن که به روایات سیستانی درباره ی زال و رستم بپردازیم، بهتر است دیگر بخش های شاهنامه را مرور کرده باشیم تا با فرصت کافی، پایان گفتار را به زال و رستم اختصاص دهیم.

در شاهنامه اشاره ی چندانی به اشکانیان نرفته است. منابع تاریخی شرقی: پارسی و عربی، که بر اساس منابع عهد ساسانی فراهم آمده اند، مطلبی جدی درباره ی اشکانیان ندارند؛ اما روایات مربوط به ساسانیان، چه به صورت تاریخی و چه به صورت افسانه ای فراوان بوده است و ما افسانه های فراوانی درباره ی اردشیر، شاپور، بهرام گور و خسرو پرویز، از آغاز، میان و پایان عصر ساسانی در دست داریم. فردوسی، تا آن جا که توانسته، از این روایات غیر تاریخی، یا شبه تاریخی، استفاده کرده است و تاریخ این دوره را از خشکی یک اثر تاریخی خارج کرده و به مرز حماسه سرایی رسانده است؛ و این مرزی است که به مذاق ایرانیان خوش تر از ذکر حقیقت می آید.

در مجموع، می توان گفت که داستان های اردشیر و گلنار، اردشیر با دختر اردوان و زادن شاپور و طرد دختر اردوان، عاشق شدن مالکه دختر طائر عرب بر شاپور، رفتن شاپور به رم، بسیاری از هنرنامه ی ها و افسانه های مربوط به بهرام گور، انوشیروان خسرو، بزرگمهر وزیر، و خسرو پرویز، همه و همه، در محدوده ی روایات حماسی قرار دارد و اصولاً معلوم نیست که این گونه روایات، مگر داستان های اردشیر و شاپور، در خلی نامه ی عهد ساسانی هم موجود بوده است یا نه.



۵-۲. نتیجه

بدین ترتیب، می‌توان نتیجه گرفت که استخوان بندی بخش اصلی حماسه‌سرایی در ایران همان اساطیر کهن هندوایرانی است، که در ایران از مرز اساطیر خدایی بیرون آمده و شکلی شبه تاریخی به خود گرفته است. درست است که کهن‌ترین منبع اطلاعاتی ایرانی درباره‌ی این شخصیت‌ها اوستا است که احتمالاً به سرزمین بلخ، در شرق نجد ایران، تعلق دارد، اما بعید است که شاهان پیشدادی و کیانی، با چنین سابقه‌ی هندوایرانی، در میان دیگر اقوام ایرانی، و از جمله اقوام بخش غربی نجد ایران، گمنام بوده باشند. واقعاً باور کردنی نیست که پارت‌ها، مادها و پارس‌ها مثلاً جمشید را، با همه‌ی عظمتی که در تفکر هندوایرانی دارد، نمی‌شناخته‌اند و فقط در شرق نجد ایران، در بلخ معروف بوده است.

همان‌طور که اهوره‌مزدا و ایزدان ایرانی چه قبل و چه بعد از ظهور زردشت، در سراسر سرزمین‌های ایرانی نشین، با تفاوت‌هایی محلی و جزئی، پرستش می‌شده‌اند، و وحدتی کلی در مسائل دینی در پهنه‌ی جغرافیایی نجد ایرانی وجود داشته است، می‌توان باور کرد که کلیات حماسی مشترکی نیز وجود داشته است که، بنا به سنت، به صورتی شفاهی، سینه به سینه، نقل می‌شده؛ و اوستا فقط کهن‌ترین منبع مکتوب ما درباره‌ی این روایات بوده است و نشان می‌دهد که در آن مرحله‌ی کهن این روایات هنوز شکلی نهایی نیافته بوده‌اند، و هنوز اثری حماسی چون شاهنامه پدید نیامده بوده است، حتی هنوز صورت خداینامه‌ای منعکس در ادبیات زردشتی پهلوی را نیز نداشته‌اند.

در واقع، وجود این روایات در اوستا تبلور مرحله‌ای از پدید آمدن و رشد حماسه‌سرایی در ایران است که سرانجام، عمدتاً با شاهنامه‌ی فردوسی شکل نهایی خود را می‌یابد.

وجود تفاوت‌هایی جدی میان مطالب شاهنامه با اوستا در زمینه‌ی روایات حماسی دلیل استواری است بر زندگی و رشد مستقل روایات حماسی از مراکز دینی زردشتی؛ و باید باور کنیم که از همان ایام کهن، در کنار روایاتی که به نوشته‌های دینی اوستای جدید و سپس پهلوی راه یافته، روایات بسیار دیگری در ایران رایج بوده، یا به وجود آمده، و این حیات و تحول حماسه‌ها از اختیار و نظارت محافل زردشتی به دور بوده است.

۲-۶. از سام تا زال و رستم

پهلوان بزرگ و نام‌آور ادبیات اوستایی و پهلوی گرشاسپ است. او از سویی چنان اهمیت دارد که یکی از سه بخش فره‌ی جمشید به او می‌رسد، و در میان مردم زورمندترین انسان می‌گردد، از دهای شاخدار را می‌کشد، گندروه‌ی زرین پاشنه را که به تباه کردن جهان برخاسته بود، از میان می‌برد و بسیار دلآوری‌های دیگر می‌کند، و از سوی دیگر، در ادبیات پهلوی، حتی در پایان جهان نیز نقشی مقدس بر عهده دارد و ضحاک از بند رسته را نابود می‌سازد و بنابراین، از جاودانان است. اما او، ضمناً به سبب کشتن آتش، پسر اورمزد، گناهکار و محکوم نوشته‌های پهلوی است.

به عکس ستایشی که در سراسر ادبیات اوستایی و پهلوی از گرشاسپ می‌شود، وی در شاهنامه جایی ندارد! به همین ترتیب نیز، با وجود آن که شاهنامه سراپا پر از یاد رستم است، ادبیات اوستایی مطلقاً از او یاد نمی‌کند و در نوشته‌های پهلوی گاهی، و در فصل معروف بندهش تنها یک بار، از رستم یاد می‌رود؛ زال که جای خود دارد، یعنی اصلاً جایی ندارد! حتی در چهار داندنسک اوستایی از دست رفته، که رثوس مطالبش در دینکرد پهلوی آمده، ذکری از زال و رستم نرفته است.

اما، چنان که می‌دانیم، از عصر منوچهر پیشدادی تا بهمن کیانی، زال و رستم مهمترین نقش‌ها را در شاهنامه دارند و، در واقع، محور وقایع شاهنامه به شمار می‌آیند. به قول سلطان محمود، همه‌ی شاهنامه خود هیچ نیست مگر حدیث رستم^۵؛ ولی اوستا و متن‌های پهلوی تهی از داستان‌های او است، و به احتمال بسیار زیاد و منطقاً حتی خداینامه هم تهی از داستان‌های او و محتملاً ذکر نام او بوده است. زیرا این ظاهراً سنت مقدس اوستا است که در متن‌های پهلوی و، به حدس قریب به یقین، در خدای‌نامه هم دنبال شده است. خدای‌نامه نمی‌بایست سنتی مستقل از اوستا و پهلوی داشته بوده باشد، چون تنظیم کنندگان آن موبدان زردشتی بوده‌اند.

اما چرا اوستا از داستان‌های زال و رستم تهی است؟ علت آن را نمی‌توان دشمنی زردشتیان با رستم دانست. این دلیلی بخردانه نیست. در متون اوستایی و پهلوی از دشمنان بسیار سخن رفته است که

معروف‌ترین آنان ضحاک و افراسیاب‌اند، و کمترین ایشان ارجاسپ تورانی، دشمن دین زردشت و کشنده‌ی زردشت در آتشکده‌ی بلخ، است، پس چگونه می‌توان رستم را که، بنا به شاهنامه، این همه خدمت به بقای ایران کرده است، فراموش کرد؟ جدال او با اسفندیار خود کمتر بر مسائل دینی و بیشتر بر مسائل شخصی استوار است و ربطی چندان با دین زردشتی ندارد. دلیل منطقی برای یاد نشدن از رستم در متن‌های اوستایی، مقدم بودن عصر اوستا بر عصر تدوین داستان‌های زال و رستم است. در حالی که تدوین یشت‌های اوستایی حداکثر، اواسط عصر هخامنشیان به انجام رسیده است، داستان‌های زال و رستم، به دلایلی که بعداً خواهد آمد، باید به احتمال بسیار، در حوالی میلاد مسیح شروع به شکل گرفتن و تلفیق یافتن با روایات پیشدادی و کیانی در شرق ایران کرده باشد؛ و این زمانی است که بلخ و شمال شرق نجد ایران دیگر مرکز دین زردشت نیست. در این عصر، چنان که خواهد آمد، بلخ مرکزی بودایی است و دولت بودایی کوشانیان بر بخش اعظم این منطقه حاکم است و سکایان در زابل و سیستان مستقراند. در این عصر روحانیت زردشتی احتمالاً به بخش غربی نجد ایرانی، به ویژه به فارس، منتقل شده است.

بدین ترتیب، هنگامی که در بخش شرقی نجد ایران روایات سیستانی با روایات سنتی و رایج ایرانی، که اختصاص و انحصاری هم به زردشتیان نداشته، می‌آمیزد و تلفیق می‌شود، در بخش غربی نجد ایران، و به ویژه در پارس، روحانیان زردشتی، چنان که بایست، به مندرجات مقدس اوستایی خود پایبند مانده بوده‌اند و بسیار طبیعی است که حاضر نبوده‌اند محتوای مقدس آن را با هیچ روایت محلی و غیر محلی بیامیزند و عنصری بیگانه را با آن تلفیق کنند، که این گناهی عظیم بود. حتی اگر فرض کنیم که بلخ در این دوره همچنان مرکز زردشتیان بوده است، باز هم مسأله فرق نمی‌کند و تعصب عقیدتی به همان گونه عمل می‌کند و مانع وارد شدن مطالبی تازه به کتاب مقدس دینی می‌گردد.

اما ممکن است گفته شود که اگر چنین است، پس چگونه زردشتیان داستان‌های لهراسپ و گشتاسپ را بر اوستا افزوده‌اند، و از داستان‌های بهمن تا اسکندر در نوشته‌های پهلوی یاد شده است؟ در پاسخ باید گفت که اولاً ذکر لهراسپ و گشتاسپ و اسفندیار در اوستای موجود هم‌زمان با تدوین یشت‌ها بوده

جزیی از آن‌ها است؛ ثانیاً، زردشتیان آن قدر صادق بوده‌اند که ذکر نام آنان را در اوستا با روایات قبلی کیانی نیامیخته‌اند؛ و ثالثاً، روایات لهراسپ و گشتاسپ در اوستا رنگ حماسی ندارد و بیشتر روایاتی است مقدس و دینی که تاریخ آغازین دین زردشت را بیان می‌کند.

روایات بهمن تا اسکندر هم که در اوستا نیامده، روایاتی عمومی و نه دینی است و در چشم زردشتیان و حماسه‌سازان دنباله‌ی تاریخ گذشته است؛ ولی چون زمان تدوین آن‌ها بعد از عصر هخامنشی بوده، دیگر وارد متن‌های اوستایی نشده است؛ و قابل ذکر است که در نوشته‌های پهلوی، این بخش نیز تهی از روح حماسی است و تداخلی و تلفیقی هم با دوره‌ی پیشدادی و کیانی مقدم و با داستان‌های زال و رستم نیافته است، و این کیفیت است به کلی متفاوت با تلفیق این روایات با روایات قبلی و روایات زال و رستم در شاهنامه. در مجموع باید معتقد شد که این تلفیق شاهنامه‌ای ظاهراً کار زردشتیان نیست و تنها از عهده‌ی کسانی برمی‌آمده است که می‌توانسته‌اند بی‌تعصبی دینی به این روایت نگاه کنند و فارغ از آن به داستان پردازی و عملاً به تدوین نهایی حماسه‌های ایرانی مشغول باشند. آنان توانسته‌اند از مجموع روایات کهن که در نزد هم‌ای ایرانیان معروف بوده، و منحصر به زردشتیان نمی‌شده، یعنی روایات مربوط به پیشدادیان و کیان، و تلفیق آن‌ها با روایات سیستانی و زابلی که سرشار از داستان‌های عاشقانه و دلاوری‌ها بوده، مجموعه‌ای حماسی و زیبا پدید آورند.

اما دلایل ما بر این تلفیق روایات سیستانی و بلخی قبل از قرن چهارم هجری، یعنی عصر فردوسی، علاوه بر منطقی به نظر رسیدن امر، مبتنی بر چند شاهد، هر چند اندک است.

در متن درخت‌آسوری، که اثری شعری به زبان پهلوانی اشکانی غیر زردشتی است^{۵۱} و در طی ایام ساخت زبانی و شعری آن صدمات بسیار دیده است، و این خود دلیل کهنگی آن به شمار می‌آید، یک بار با نام رستم و اسفندیار در کنار هم روبرو می‌شویم (بند ۴۱)، آن‌جا که سخن از نشستن ایشان بر پیل‌ها و کارزار است. در این بند ظاهراً از نبرد آن دو با یکدیگر سخن می‌رود و برمی‌آید که آنان هم‌تا و هم‌رزم یکدیگر شمرده شده‌اند. گرچه نمی‌توان با قطعیت این معنا را تأیید کرد، اما به هر حال، این واقعیت که نام آنان چنین با هم ذکر شده، خود معرف

نوعی پیوند داستانی میان این دو است. ارتباطی که در شاهنامه به خوبی ظاهر می شود. ما همچنین از وجود کتاب مستقلی به نام داستان رستم و اسفندیار در صدر اسلام با خبریم، و می دانیم که مردی مکی در عصر حضرت محمد آنچه را که در سرزمین فرات راجع به رستم و اسفندیار شنیده بود، در مکه برای مردم حکایت می کرد^{۵۲}.

مورد دیگر که وجود این تلفیق را قبل از قرن چهارم هجری اثبات می کند فصل یاد شده ی بندهش، «گزندی که هزاره هزاره به ایرانشهر رسد»، است. اثری که محققاً در حدود قرن دوم هجری تألیف شده است. در این فصل، هنگامی که از گرفتاری کاوس در هاماوران سخن می رود، چنین آمده است که «چون کاوس گرفتار شد، رستم از سیستان (سپاه) آراست و هاماورانیان را گرفت، کاوس و دیگر ایرانیان را از بند گشود، با افراسیاب به اولای رودبار که سپاهان خوانند، کارزاری نو کرد. از آن جای (وی را) شکست داد. بس کارزار دیگر با (وی) کرد تا (او را) بسپوخت، به ترکستان افکند، ایرانشهر را از نو آبادان کرد^{۵۳}».

این تنها موردی است که از رستم و تلفیق داستان های او با روایات کهن تر، در بندهش یاد شده و شاید بلندترین متن پهلوی درباره ی او است. همین متن قرن دوم هجری می رساند که داستان های رستم در صدر اسلام چنان عمومی یافته بوده است که حتی بدین متن پهلوی که ظاهراً متکی بر مطالب خداینامه هم هست، به طریقی غیر سنتی راه یافته، گرچه از همه ی روایات رستم فقط همین یک روایت را در بندهش می بینیم.

شاید دقیق تر باشد بگوییم که اگر نه همه ی روایات سیستانی، دست کم بخشی از این روایات در دوره ای قبل از اسلام، یا حتی از عصر تصنیف متن درخت آسوری یا روایات بلخی درآمیخته بوده است، و در طی ایام این تلفیق افزون تر و افزون تر شده است. زمان تألیف درخت آسوری باید دست کم به اوائل عهد ساسانی برسد.

اما آنچه شاهنامه را با روایات سنتی و مقدس زردشتی متفاوت می سازد، فقط فقدان داستان های زال و رستم در اوستا و پهلوی نیست. تبدیل کیومرث به نخستین شاه، حذف داستان های مشی و مشیانه، تغییراتی در داستان جمشید، جمع کردن چند روایت در به وجود آوردن داستان ضحاک، به جای اژی دهاکه ی

کهن، تغییر دادن کامل شخصیت کاوس اوستایی و پهلوی، و تلفیق داستان‌های زال و رستم با روایات پیشدادی و کیانی و با داستان گشتاسپ، اسفندیار و بهمن. شاهنامه را از اوستا و پهلوی چنان متفاوت ساخته است و چنان تغییری کیفی بدان روایات داده است، که به کلی اثری متفاوت با آن‌ها است؛ و این تحول و تغییر کیفی باید سابقه‌ای دراز داشته باشد.

۲-۶-۱. برای شناخت سابقه‌ی این تحول کیفی باید با جغرافیای تاریخی بخش شرقی نجد ایران و نواحی اطراف آن، یعنی ماوراءالنهر و دره‌ی سند، از بعد از اسکندر تا اواخر عهد ساسانیان آشنا شد. زیرا این همان عصری است که سرزمین‌های شرقی نجد و اطراف آن از چنان شرایط سیاسی و فرهنگی منحصر به خود و تجربه‌ای تکرار ناشدنی بهره‌مند گردیده‌اند، تجربه‌ای که بقیه‌ی نجد ایران از آن بی‌بهره بوده است؛ و این عصر و این تجربه بر سراسر تاریخ فرهنگی این منطقه و همه‌ی ایران تأثیر گذارده است.

نجد ایران از شرق هندوکش، از مرزهای پامیر و قره‌قروم در خاور تا به کوه‌های زاگرس در باختر ادامه دارد. رودهای دجله و فرات در غرب، آموی و سیر - دریا در شمال شرق، و رود سند در جنوب شرقی آن از دیرگاه موجب تمدن‌های بزرگ بوده‌اند، و نجد ایران به سبب موقعیت جغرافیایی خاص خود، مرکز تلاقی این سه فرهنگ عمده‌ی باستانی در این منطقه‌ی جهان بوده است. اما می‌توان با اطمینان یادآور شد که نفوذ فرهنگی بین‌النهرینی در پهنه‌ی این نجد، در هزاره‌های سوم، دوم و اول پیش از مسیح بیش از نفوذ دیگر فرهنگ‌ها بوده است، زیرا همین فرهنگ خود تحول بخشنده‌ی فرهنگ‌های نجد ایران، ماوراءالنهر و سند بوده است.

طبعاً این ارتباط فرهنگی نجد ایران، ماوراءالنهر و دره‌ی سند با بین‌النهرین بدین معنا نیست که یکپارچگی فرهنگی بین‌النهرینی بر سراسر منطقه فرمانروا است. حتی عیلام که در جوار بین‌النهرین قرار داشت و عمیقاً مسحور آن تمدن بود، مشخصه‌های فرهنگی خویش را از دست نداد.

آریاییان که از حدود ۱۵۰۰ تا ۱۲۰۰ پیش از مسیح، از طریق آسیای میانه و هندوکش، به سند رسیدند، و در حدود ۱۰۰۰ پیش از مسیح، عمدتاً از همان طریق، به نجد ایران وارد شدند، به زودی زیر تأثیر آیین‌ها و عقاید بومیان دره‌ی

سند و نجد ایران، که متمدن‌تر از آریاییان بودند، قرار گرفتند و انقلابی عظیم در ترکیب خویشکاری خدایان و آیین‌های هندوایرانی پدید آمد. از جمله، در زیر تأثیر الگوهای کهن و به وام گرفته‌ی بین‌النهرینی و بومی، دو گروه خدایان خیر هندوایرانی، بر اساس نظام الهی خیر و شری که در فرهنگ آسیای غربی کهن وجود داشت، تبدیل به دو گروه خدایان خیر و شر شد؛ و به یاد آوریم که خدایان شر در فرهنگ آسیای غربی از چنان قدرتی برخوردار بودند که حتی سبب وحشت خدایان خیر می‌شدند. در زمینه‌ی تحولات دینی آریاییان، همچنین می‌توان از فروپاشی فرمانروایی دوگانه‌ی میتره - ورونه در عقاید هندوایرانی یاد کرد، که در برخورد با تمایلات و سیر یگانه‌پرستی رو به رشد در غرب آسیا، در هزاره‌ی اول پیش از مسیح، تبدیل به پرستش اهوره‌مزدا، خدای یکتای زردشتی، در ایران و قدرت گرفتن ایندیره، و سپس برهما، در هند شد.

بسیاری تحولات عقیدتی و آیینی دیگر هم رخ داد، که از آن جمله است پذیرفته شدن اعیاد و آیین‌های بومی بهاری و پاییزی که در اصل متعلق به جوامع جهان فرهنگی آسیای غربی بود. آیین‌هایی که پیش از ورود آریاییان در بین‌النهرین و نجد ایران رایج بود. آیین نوروزی که در آغاز بهار انجام می‌یافت، جشنی عمومی به مناسبت بازگشت خدای برکت بخشنده از جهان مردگان بود؛ و در مرگ او، قبل از عید نوروز، عزاداری می‌کردند. آیین‌های عزاداری سیاوشی در ایران و پدید آمدن روایات حماسی مربوط به سیاوش در ماوراءالنهر و نجد ایران، و روایت حماسی دامپنه در دره‌ی سند از اسطوره‌ها و آیین‌های عزاداری خدای برکت بخشنده‌ی نباتی ملهم است. در این باره قبلاً سخن گفته‌ایم. (۲-۱-۲-۳).

جالب توجه است که با وجود ذکر مفصل اعیاد دینی، از عید نوروز در اوستا یادی نشده است. ظاهراً هنوز در این مرحله، این آیین بومی در دین زردشت پذیرفته نشده بوده است، در حالی که روایات مربوط به سیاوش جایی در روایات حماسی زردشتی پیدا کرده بود. اعیاد اوستایی ظاهراً اعیاد خاص زردشتی است و ربطی به آیین‌های بومی ندارد. اما از دوره‌ی ادبیات میانه، سخن از نوروز بهاری می‌رود و این امر می‌رساند که عید نوروز اول بهار که در اصل عیدی بومی در بازگشت خدای نباتی از جهان مردگان بوده، در این دوره سنتی ایرانی گشته است. عید پاییزی نیز که در اساطیر بین‌النهرینی به مناسبت قتل تیامت، غول -

مادر نخستین، و ساختن جهان مادی از اندام‌های او توسط مردوخ برگزار می‌شد، و در هزاره‌ی اول پیش از مسیح، در بین‌النهرین با عید نوروزی درآمیخته بود، در نجد ایران همچنان در اول پاییز انجام می‌یافت و در دوره‌ی آمیختن فرهنگ بومی و آریایی در نجد ایران صورت نبرد فریدون و ضحاک را یافت که در روز مهر، ماه مهر برگزار می‌شد و مهرگان نام داشت.

البته، عقاید و برداشت‌های آریایی هندوان و ایرانیان یکسره در عقاید بومی حل نشد. بلکه سرانجام تلفیقی از این دو عامل پدید آمد که خود سبب جهشی فرهنگی و ایجاد فرهنگی والا تر شد. پدید آمدن دولت‌های عظیم ماد و هخامنشی در غرب ایران، که تحولی کیفی و عمیق در تاریخ آسیای غربی به شمار می‌آید، و ظهور زردشت پیامبر در شرق ایران و بالا گرفتن دین یکتاپرستی و پرتقوای وی، که بارها و بارها از نظر شناخت وحدانیت الهی از ادیان هم‌زمان خود در بین‌النهرین برتر بود، همه نشانه‌های بارز این برخورد در فرهنگ، تلفیق با یکدیگر و جهش حاصل از آن است.

در واقع، این قانونی عمومی است که بر اثر برخورد سازنده و تلفیق دو فرهنگ با یکدیگر، فرهنگی عظیم‌تر و جهش‌های فرهنگی والا تری را می‌توان دید. فرهنگی که به درون پوسته‌ی خود بخزد و قادر به تغذیه‌ی اندیشه‌های تازه‌ی خودی و بیگانه نباشد، پویایی و سازندگی خود را از دست می‌دهد. فرهنگ سرزمین‌های هند، ایران و یونان سه نمونه‌ی بارز از تلفیق عمیق فرهنگی است.

پس از این مرحله‌ی تلفیق کهن اساطیر و آیین‌های بومی و آریایی در نجد ایران، بخش غربی نجد از برخورد جدی تازه و تلفیق فرهنگی دیگری تا فرارسیدن اسلام بی‌بهره ماند، در حالی که بخش شرقی نجد ایران و ماوراءالنهر با به سر رسیدن دولت هخامنشی، عصری شگفت‌آور از تلفیق‌های فرهنگی را آغاز نهاد و بنیان فرهنگ درخشانی در آن سرزمین پای گرفت که نتیجه‌ی نهایی آن رشد عظیم ادبیات و علوم دوره‌ی اسلامی در آن منطقه و از جمله پدید آمدن شاهنامه در خراسان بود.

برای روشن شدن مسأله باید نخست با موقعیت ویژه‌ی جغرافیایی این بخش شرقی، افغانستان امروزی، و ماوراءالنهر آشنا شد.

گرچه در زمان ما افغانستان و ماوراءالنهر را سرزمین‌هایی پرت افتاده

می‌دانند، ولی تاریخ، به عکس، موقعیت مرکزی و مهم آن‌ها را در قلب آسیا اثبات می‌کند. آسیای میانه واسطه‌ای است میان آسیای غربی، شبه قاره‌ی هند و آسیای خاوری، یعنی چین؛ و بدین روی، آسیای میانه در تاریخ گذشته و حال جهان چهارراهی مهم در این منطقه باقی مانده است. در ایام باستان، در پی پدید آمدن راه ابریشم چین و ادویه‌ی هند به غرب، بلخ مهمترین مرکز تجاری به شمار می‌آمد، زیرا راه‌های تجاری هند، چین، رم و ایران، در تجارت جهانی، به این نقطه می‌رسید. کلیدی لشکرکشی‌ها به سوی هند، که از شمال و غرب بود، باید از دره‌ی رود بابل می‌گذشت و به جلگه‌ی پیشاور و سند می‌رسید. وجود این شرایط و مرکزیت سیاسی، نظامی و اقتصادی این منطقه بود که تاریخ آن، به ویژه تاریخ بلخ، را سرشار از برخوردهای قومی و فرهنگی ساخته بود. اما اگرچه در پی ارتباطات وسیع فرهنگی، تمدنی عظیم در شرق نجد ایران به وجود آمد، به علت همان «چهارراه» بودن منطقه، این تمدن درخشان پیوسته در معرض تهاجمات اقوام عقب مانده‌ی آن سوی ماوراءالنهر نیز قرار داشت.

دیداری از موزه‌ی کابل نشان دهنده‌ی این هم‌زیستی شگفت‌انگیز فرهنگ‌های بومی کهن، ایرانی، یونانی، هندی، سکایی و رومی است، که یکی پس از دیگری آمده، در کنار هم به سر برده، رشد کرده و دوره‌ای دراز، از قرن سوم پیش از مسیح تا قرن هفتم میلادی را در بر گرفته‌اند. طبعاً فرهنگ درخشان سرزمین شرقی نجد ایران و ماوراءالنهر به همین جا خاتمه نمی‌یابد، و پس از اسلام، در پی این برخورد تازه و آزادی‌های اجتماعی و فرهنگی چند قرن نخستین اسلامی و ترجمه‌ی آثار علمی هندی و یونانی، سیلی از اندیشه‌های تازه‌ی متفکران و دانشمندان بزرگ از این منطقه برمی‌خیزد و سراسر ماوراءالنهر، بلخ، سیستان و خراسان را فرا می‌گیرد. در واقع، عظمت فرهنگی سرزمین‌های شرقی ایرانی در چند قرن نخستین اسلامی از چنین سابقه‌ی فرهنگی و اجتماعی خاص بهره‌مند بوده است.

مسئله را با دقت پی‌گیری کنیم.

پای گرفتن دولت سلوکی در نجد ایران ۳۱۲ پ.م. تا ۱۳۵ پ.م. و استوار گشتن دولت یونانی بلخ، نخست در ماوراءالنهر و بلخ ۲۵۰ پ.م. تا ۱۳۰ پ.م. و سپس در دره‌ی سند ۱۹۰ پ.م. تا ۵۰ پ.م.، به مرور باعث تأثیرات فرهنگی دیرپای

یونانی در ایران شد. ۵۴. اما وضع در غرب و مرکز نجد با وضع مناطق شرقی نجد - حدود افغانستان امروزی - متفاوت بود. در غرب و مرکز نجد ایران، میان مالکان اشرافی و ارتشتار ایرانی که صاحبان قدرت و راهبران فرهنگ سرزمین خود بودند، و دولت سلوکی روابطی نزدیک وجود نداشت. گرچه این «کردگ خودایان ۵۵» بی تأثیرپذیری از فرهنگ یونانی نماندند، اما تأثیری عمیق هم از آن نپذیرفتند و به یابوری سروران تازه و بیگانه‌ی سلوکی برنخاستند و در سلک سپاهیان ایشان در نیامدند.

اما در همین دوره، در سرزمین‌های خاوری نجد ایران، به ویژه از بدخشان و کابل تا بلخ و هرات، وضع جز این بود. مالکان ارتشتار ایرانی در این سرزمین برای اخراج سلوکیان که تنها به دریافت خراج می‌اندیشیدند، با حکام یونانی محل سازش کردند، و حکومت یونانی مستقلی در بلخ به وجود آمد. این همکاری با یونانیان حاکم در بلخ به سبب نیاز به یاری دولت در ایجاد و حفظ نظام آبیاری وسیع رودخانه‌ای در دو سوی جیحون بود، نیازی که در بخش مرکزی و غربی ایران وجود نداشت، یا تقریباً وجود نداشت؛ زیرا در این مناطق مرکزی و غربی نجد، نظام آبیاری متکی بر قنات‌ها بود و رودخانه‌ی عظیمی وجود نداشت.

در پی این همکاری عناصر ایرانی و یونانی در بخش شرقی ایران، اوضاع اقتصادی بلخ سخت بهبود یافت و رونق گرفت. در این زمان در این سرزمین، فرهنگی یونانی - بلخی پای گرفت و شکوفایی هنری عظیمی پدید آمد که عمیقاً ملهم از هنر درخشان یونان بود.

گنجینه‌ی «آی خانم»، در کنار جیحون و نزدیک بلخ، و سکه‌های شاهان یونانی بلخ، که به تعداد زیاد به دست آمده است، می‌تواند معرف تأثیرات حیاتی هنر یونانی و وجود هنرمندان بزرگ یونانی در این منطقه باشد^{۵۶}. تداوم و تأثیرگذاری هنر یونانی را در منطقه می‌توان در سکه‌های کوشانیان و در میان آثار هنری، به ویژه مجسمه‌های مکتب گنداره، دید. حتی گمان می‌رود آثار هنری عظیمی که در شهر نسا، پایتخت نخستین اشکانیان، به دست آمده و شامل مجسمه‌های خدایان یونانی و جام‌های شراب شاخی شکل با طرح‌های ایرانی - یونانی است، نیز متعلق به هنر یونانی - بلخی باشد.

در این آثار و آثار سیمین و زرین دیگر که در موزه‌ی آرمیتاژ لنینگراد حفظ

می شود، هنر یونانی را می توان دید که به مرور ایام، از پس عصر یونانی، اندک اندک تعدیل یافته و نرمی طرح و طبیعت گرایی یونانی به سوی فرمالیسم سنت ایرانی گرایش یافته است. حتی گاه موضوعات محلی با تزیینات وام گرفته از هند در آن ها دیده می شود، که خود معرف تلفیق با فرهنگی دیگر است.

آتشکده ی سرخ کتل متعلق به عصر کوشانی، با کتیبه ای بلخی به خط یونانی^۷ نیز ممکن است به دنبال سنت یونانی - بلخی باشد. ریزه کاری های گچبری های این معبد و تپراق قلعه و پنجیکنت، در دره ی زرافشان، نیز متعلق به مکتب یونانی - بلخی است.

اما، از همان آغاز عصر سلوکیان، در پی تحولاتی که پس از اسکندر در هند روی داد، اولین شاهنشاهی بزرگ و تاریخی در هند پدید آمد. یونانیان از دره ی سند اخراج شدند و دولت موریایی هند بر دره ی سند و پیشاور حاکم شد (ح ۳۲۴ پ.م. تا ۲۰۰ پ.م.). در عصر همین شاهان موریایی هند است که اشو که دین بودایی را به جنوب هند و کش می آورد و رابطه ی فرهنگی کهنی که میان بخش های جنوبی هند و کش و دره ی سند وجود داشت، رنگی بودایی به خود می گیرد.

سپس، بعد از هجوم اقوام سکایی (ح ۱۶۰ پ.م.) به ماوراءالنهر و بلخ و سقوط دولت یونانی بلخ (۱۳۵ پ.م.) و مقام گرفتن سکایان در سرزمین های گشوده، به مرور این بیابان گردان آن سوی ماوراءالنهر در تمدن آسیای میانه که اینک رنگی ایرانی - یونانی و تا حدی هندی یافته بود، غرق شدند و تابعی از فرهنگ بلخ بزرگ گشتند و گروهی از ایشان در رخج و زرننگ اقامت گزیدند و نام این سرزمین ها زابل و سیستان شد.

دویست سالی گذشت تا از میان این اقوام سکایی متمدن شده، در نیمه ی قرن اول میلادی، دولت کوشانیان پدید آمد. دولتی که تا اواسط قرن سوم میلادی (۲۴۱ م.) دوام یافت و بر سرزمین وسیعی از خوارزم، سغد و ماوراءالنهر در شمال گرفته، تا بلخ و دره ی کابل و دره ی سند مسلط شد. این همان دولتی است که به نام کُشانی در شاهنامه شناخته می شود.

ماوراءالنهر و سرزمین های شرقی نجد ایران، در عصر کوشانیان، دومین شکوفایی فرهنگی و هنری را پیدا کرد، فرهنگی که عمیقاً روحی تلفیقی داشت. اگر به عنوان رسمی سلطنتی کنیشکه ی دوم، پادشاه کوشانی، توجه کنیم، این

روح تلفیقی را به خوبی می‌توان دریافت. او خود را شاه بزرگ، شاه شاهان، پسر خداوند و قیصر می‌نامد، که خود تلفیقی از عناوین سلطنتی ایرانی (شاه بزرگ، شاه شاهان)، چینی (فغفور، به معنای پسر خداوند) و رومی (قیصر) است. این عنوان بلند خود بیان این واقعیت است که کوشان در مرکز برخورد جغرافیایی تمدن‌های بزرگ آن عصر جهان قرار داشت و همه‌ی راه‌های تجاری پر رونق میان هند، چین، ایران و روم از بلخ می‌گذشت. دولت کوشان این هنرمندی را نشان داد که توانست همه‌ی این فرهنگ‌ها را جذب کند، بخشی از آن‌ها را تلفیق کند و از فرهنگ نیرومند ایرانی - یونانی کهن در منطقه و از اندیشه و هنر هند و روم که به کوشان راه یافته بود، بنای فرهنگی بزرگی در طی عصری دراز که مردم از صلح و آرامش و رفاه بهره‌مند بودند، برافرازد. دولتی که ظاهراً از تعصبات فرهنگی و قومی فارغ بود، و سرزمین و مردمی که قادر بودند با انواع اندیشه‌ها و هنرها آشنا شوند و در تماس باشند، مجموعاً دوران شکوفای کوشانی را پدید آوردند.

وجود آتشکده‌ی سرخ کتل معرف بقا و اهمیت دین زردشت در عصر کوشانی است، در حالی که توسعه‌ی آیین بودایی در سرزمین کوشان، دیدگاه‌های فرهنگی و دینی تازه‌تری را به مردم نجد شرقی و ماوراءالنهر ارائه کرد. از نظر هنری در آتشکده‌ی سرخ کتل و معابد بودایی کوشانی می‌توان سنت معماری ایرانی را به خوبی دید، سنتی که حتی بدان سوی رود سند نیز راه یافت، اما همراه با آن می‌توان وجود شیوه‌ی تزئینی یونانی - بودایی را نیز در آن‌ها مشاهده کرد.

آثار موجود در گنداره، منطقه‌ای در دره‌ی رود کابل، بهترین گواه هنر کوشانی است. این آثار نیز روحی و جسمی بودایی - یونانی دارد، ولی مجسمه‌های سنگی در گنداره بیش از همه تأثیر هنر رومی را می‌رساند. موضوع اصلی کنده‌کاری‌ها بودایی است، ولی نقش‌های تزئینی همه‌مایه‌ی کلاسیک غربی دارد. در این مکتب است که اول بار مجسمه‌ای از بودا به وجود می‌آید.

مکتب گنداره در دره‌ی کابل دنبال می‌شود. مجسمه‌های بسیار از بودا، تارکان دنیا، برهمن‌ها، موضوعات دینی هندوها، از جمله خدایان و دیوان، دیده می‌شود که عمق نفوذ فرهنگ هند را در جنوب هندوکش می‌رساند.

وجود مجسمه‌های بودا در بامیان و نقاشی‌های دیواری غارهای دستکند آن نیز نمایی از هنر تلفیقی منحصر به فرد این منطقه است.

این هنر زیبای متجسم شده در بامیان چنان ترکیبی از هنر اقوام مختلف دارد که گاه مشکل است رجحان یکی را بر دیگری اثبات کرد؛ ولی، به هر حال، تأثیر ایران و هند در آن بسیار زیاد است.

اگر توجه کنیم که شاخه‌ی بوداپرستی حاکم بر کوشان خود تلفیقی از عقاید ایرانی و هندی است، عمق این ترکیب فرهنگی را در دولت و سرزمین کوشان بهتر در می‌یابیم و مسلم می‌گردد که تلفیق فرهنگی در دولت کوشان فقط تلفیقی از هنرهای تجسمی بوده است.

از این فرهنگ شکوفا، زیبا و پر مایه‌ی کوشانی بیش از این می‌توان سخن گفت و از آثار هنری فندوقستان، خیرخانه و جز آن‌ها نوشت. ولی، کافی است نتیجه بگیریم که گرد آمدن فرهنگ‌های گوناگون ایرانی، یونانی، هندی، رومی و جز آن چنان محیط فرهنگی خاصی در ماوراءالنهر و بخش شرقی نجد ایران به وجود آورده بود که در هیچ کجای نجد ایران نظیر آن را نمی‌توان یافت.

گرچه هجوم هون‌ها (هیاطله) در قرن پنجم میلادی ضربه‌ی هولناکی به ماوراءالنهر و بلخ وارد کرد، ولی فرهنگی که در این منطقه بنیان گذاشته شده بود، چنان عظیم بود که در دوران اسلامی، در پی شرایط مناسب تازه، دوباره سیستان، بلخ، هرات، مرو و سمرقند و بخارا مراکز جدید تمدن ایرانی و اسلامی شدند، خاندان بنی‌امیه را برانداختند، سپس نیز مأمون را بر تخت نشاندند و خاندان‌های طاهری، صفاری، سامانی و غزنوی به ترتیب در این مناطق پدید آمدند و ادبیات و علوم را رونق بخشیدند.

این تنها هجوم‌های متعدد اقوام غیر ایرانی آسیای میانه و سرانجام حمله‌ی مغول بود که به نابودی این فرهنگ و تمدن عظیم شرق ایران انجامید، و مرکز فرهنگ ایرانی به پارس منتقل شد.

۲-۶-۲. سیستانی بودن و شرقی بودن روایات زال و رستم مشخص است، و این نام محل، خود اصل سکایی رستم را هم اثبات می‌کند. سیستان همان سکستان است که نام منطقه و جانشین نام قبلی، زرنگ، شد.

در داستان رستم به زبان سغدی، که اندکی از آن بازمانده^{۵۸}، به روش معروف سکایی در گریز از برابر دشمن و سپس، بازگشت به سوی وی و نابود کردن او برمی‌خوریم. در شاهنامه، هنگامی که رستم را به خاک می‌سپارند، برای او

دخمه‌ای می‌سازند - که طبعاً مقصود دخمه‌ی معروف زردشتی نیست و در برابر در دخمه، گوری هم برای رخش می‌سازند که ایستاده در گور، منتظر سوار خویش است؛ و این گونه دخمه‌سازی و به ویژه گذاشتن جسد اسب پهلوان در نزدیک او نیز رسمی سکایی است^{۵۹} و این دو مورد خود تأیید دیگری بر اصل سکایی زال و رستم است.

اما سکاییان در حدود ۱۳۵ پیش از میلاد به حدود بلخ و سیستان رسیدند، بنابراین، تلفیق داستان‌های زال و رستم با روایات ایرانی کهن نمی‌تواند متعلق به قبل از این عصر باشد. طبعاً باید باور کرد که سکاییان به محض ورود قادر به تلفیق داستان‌های خود - اگر این داستان‌ها در اصل سکایی باشد - با روایات سنتی حماسی ایرانی نبودند. این امر به زمانی دراز نیاز داشت. می‌توان احتمال داد که از قرن اول میلادی، با پای گرفتن کوشانیان و رونق یافتن بازار ادب و هنر در دربار ایشان، روایات زال و رستم هم رشد کرده و به مرور در کوشان و خراسان با عناصر حماسی کهن تر درآمیخته باشد.

اما منشاء روایات زال و رستم کجاست؟ آیا این روایات اصلی ایرانی یا سکایی، دارد، یا متکی به روایات کهن رایج در جنوب هندوکش، یعنی دره‌ی رود کابل، زابل و سیستان، است؟

به علت نداشتن مدارکی جدی از روایات سکایی، مشکل است این روایات را قطعاً به سکاییان نسبت داد، گرچه، چنان‌که آمد، می‌توان عناصری از فرهنگ سکایی را در این داستان‌ها دید. اما این دلیل آن نیست که مایه‌های داستانی زال و رستم نیز سکایی باشد. در منابع مکتوب ایرانی نیز پیش از این عصر اشاره‌ای بدین مایه‌های داستانی نیست. اما منابع هندو که فرهنگ جنوب هندوکش با آن‌ها عمیقاً در ارتباط است، شاید بتواند راهنمای ما باشد و مایه‌ها و بن مایه‌های داستانی مشترکی را در این پهنه نشان دهد. به گمان من مایه‌های اصلی داستان‌های زال و رستم را باید در فرهنگ بودایی - هندوی کوشانی که در سرزمین کوشانیان، و به ویژه در جنوب هندوکش و در بخش‌هایی از خراسان رایج بوده است جست و جو کرد. باید در پی پهلوانی طرد شده در کودکی (زال و سیمرغ) و عاشق پیشه (زال و رودابه، و رستم و تهمنه) رفت که دلاوری‌های بسیار می‌کند (پهلوانی‌های رستم) و سرانجام کشته می‌شود (مرگ رستم به دست شغاد). طبعاً بسیاری از بن مایه‌های

روایات رایج در دره‌ی سند، جنوب افغانستان و نجد ایران می‌تواند به علل تاریخی و فرهنگی مشترک باشد، و به ویژه طبیعی است اگر داستان‌های زال و رستم از آن بن‌مایه‌های محلی نشأت گرفته باشد که شبیه آن‌ها را در تمدن برهمایی دره‌ی سند نیز می‌توان دید.

کریشنه، این معبود بزرگ هندوان، به هنگام زادن از خانه طرد می‌شود، دور از مادر، بزرگ می‌شود، زنان و دختران سخت بدو دل می‌بندند. در این میان حتی روکمینی (Rukmini)، شاهزاده خانمی زیبا، نادیده به او عشق می‌ورزد، کس بدو می‌فرستد و از او درخواست ازدواج می‌کند. کریشنه او را می‌رباید و به سرزمین خویش می‌برد. کریشنه دلاوری‌های دیگر و عشق‌های دیگر نیز دارد، و سرانجام در پیشه‌ای به هنگام شکار تیری بر پای او می‌افکنند و کریشنه از پای در می‌آید.

اگر تصور ما درباره‌ی منشاء احتمالی روایات سیستانی درست باشد، باید باور کرد که شخصیت واحد پهلوان عاشق پیشه در ادبیات ما به دو شخصیت یعنی به زال و رستم تقسیم شده است. این امر عجیب نیست و ما قبلاً در مورد ایرج و منوچهر، سام و نریمان، و سیاوش و کیخسرو نیز به این تقسیم شخصیت واحد به دو یا چند شخصیت در تاریخ تحول روایات حماسی برخورد کرده‌ایم.

۲-۶-۳. مسأله‌ی مهم دیگر که در ادبیات فارسی نظیری ندارد، استواری شگفت‌آور داستان‌هایی چون سودابه و سیاوش؛ سیاوش و افراسیاب؛ رستم و سهراب؛ و رستم و اسفندیار است، که همه سوگنامه‌اند. نیز باید از داستان ضحاک، کاوه و فریدون؛ داستان بیژن و منیژه؛ و داستان‌هایی دیگر یاد کرد که سراسر شاهنامه مشحون از آن‌ها است. به ویژه سوگنامه‌های شاهنامه که بالاتر یاد شد، قابل مقایسه‌ی دقیق با بهترین تراژدی‌های فرهنگ غرب است.

در داستان سودابه و سیاوش، عشق کاوس به همسرش سودابه و به سیاوش که فرزندی از همسری دیگر است، اساس لازم را برای یک سوگنامه فراهم می‌کند. عشق به زن در برابر عشق به فرزند، که چون تعارضی میان این دو عشق پدید آید، باید جبراً یکی را انتخاب کرد. با دل بستن سودابه به سیاوش و با تفاوتی که در شخصیت‌های سودابه و سیاوش و شخصیت کاوس وجود دارد، داستان رشد می‌کند و سرانجام سیاوش را به آتش می‌سپرند.

یکی حیل‌گر و پرکامه، یکی شریف و صدیق و دیگری شاهی ضعیف و

زنباره است. طبعاً عشق و دوستی به دشمنی و کینه و مرگ می انجامد. داستان سیاوش و افراسیاب نیز از همین گونه شخصیت های قومی و متعارض و از همین نحوه تحول داستان بهره مند است: سیاوش و افراسیاب پیمان دوستی می بندند، سیاوش با دخت افراسیاب ازدواج می کند و دوستی و محبتی عمیق میان سیاوش و افراسیاب پدید می آید. اما شخصیت سوم، گرسیوز، که دلی پر رشک و حسد دارد و در پی پدید آمدن این دوستی موقعیت خود را در خطر می بیند، این دوستی را به مرور تبدیل به بدگمانی و دشمنی می کند، تا سرانجام، سیاوش در پس دیوارهای شهر آتش گرفته ی خویش، در حال باز رفتن به ایران شهر، با سپاه افراسیاب رویاروی می شود. افراسیاب پر کینه و خشم و سیاوش با دلی پر درد از پیمان شکنی افراسیاب به نبردی ناخواسته با یکدیگر مجبوراند، نبردی که در پایان آن سیاوش کشته می شود و پشیمانی و رنج فرا می رسد. عشق و دوستی آغازین، به دشمنی و مرگ می انجامد.

در داستان رستم و سهراب گرچه با جبر مطلق تحول داستان روبرو نیستیم و اتفاق مرگ دایی سهراب نتیجه ی شوم داستان را پدید می آورد، ولی، به هر حال، داستان از چنان کششی بهره مند است، که آن اتفاق از ارزش هنری داستان نمی کاهد. آن امر در تراژدی های غربی نیز نظیر دارد، از جمله در داستان رومئو و ژولیت. اگر بیماری کشنده پیش نیامده و پیام رسان دو دل داده در این میان از بین نرفته بود، مرگی نیز پیش نمی آمد. داستان رستم و اسفندیار نیز از کیفیت والای یک سوگنامه بهره مند است. در آن نیز دو شخصیت پهلوان، یکی پیر و دیگری جوان و هر دو سرسخت و تسلیم ناشدنی با یکدیگر رویاروی می شوند. هر دو به هم عشق می ورزند. یکی شاهزاده ای است کیانی و دلاور که کشورگشایی کرده و هفت خوان را دیده است. دیگری پهلوانی است از خاندانی بزرگ و قدیم که بارها ایران را نجات داده، از هفت خوان گذشته، دیو سپید را کشته و شاه کاوس را به تخت باز گردانده است. او نمونه ی دلاوری و پیر پهلوانان است. اما به علت شخصیت پلید گشتاسپ، که جانشینی اسفندیار را به دست بسته آوردن رستم منوط می کند، و می داند که این امری محال است، این دو ستایشگر یکدیگر، رستم و اسفندیار، در برابر هم قرار می گیرند و چه زیبا، در یک صحنه ی واحد، این عشق و دوستی به دشمنی و پرخاش می انجامد، و فردا و میدان رزم و مرگ اسفندیار

رویین تن!

آیا چنین استادی در ساختن سوگنامه، هنری عمومی و کهن در ادبیات ما است؟ ما مدارک کهنی در اوستا و ادبیات پهلوی از وجود چنین تراژدی‌هایی در دست نداریم، و در میان داستان‌سرایان بزرگی چون نظامی گنجوی و فخرالدین اسعد گرگانی نیز چنین هنری را در داستان‌سرایی تراژیک نمی‌بینیم.

آیا فردوسی شخصاً از چنین هنری بهره‌مند بوده است؟ بعید است که بدون هیچ سابقه‌ی فرهنگی، ناگهان چنین هنر شگفت‌آوری در ساختن سوگنامه، یا تراژدی، در شخصی بروز کند.

در اینجا است که باید به شرق ایران، به دوران حکومت کوشانیان و بهره‌مندی آن از هنر و فرهنگ تلفیقی ایرانی، یونانی، هندی و رومی، باز گشت.

اگر ما تأثیر عمیق هنر تجسمی یونان را حتی تا پایان دوره‌ی کوشانی، یعنی تا هفتصد سال بعد از اسکندر در شرق ایران مشاهده می‌کنیم، عجیب نخواهد بود اگر باور کنیم دیگر گونه‌های هنر یونانی، از جمله نمایشنامه‌ها و تراژدی‌های یونانی نیز در شرق ایران شناخته شده بوده است. ما حتی خبر داریم که ورد (اُرد) پادشاه اشکانی، یونانی می‌دانسته و نمایشی به این زبان از اریپید، مصنف یونانی، در دربار او اجراء می‌کرده‌اند.^{۶۰}

طبعاً در دوره‌ی یونانیان بلخ، با توجه به نزدیکی بزرگان محلی با آنان، باید آشنایی با فرهنگ و ادب یونانی جدی‌تر بوده و آشنایی به ساخت تراژدی به وجود آمده باشد.

چنان‌که در مقدمه‌ی کتاب اساطیر ایران^{۶۱} یاد کرده‌ام، هنوز هم احتمال می‌دهم که برای ساختن داستان رستم و اسفندیار کلاً از طرح داستان ایللیاد هومر استفاده شده است. شخصیت‌های این داستان ایرانی به نحو عجیبی با شخصیت‌های داستان ایللیاد هماهنگی دارند. شخصیت‌های آگاممنون با گشتاسپ؛ اخیلوس با اسفندیار؛ هکتور با رستم و پاریس با زال به شدت شبیه است. موقعیت یونان نسبت به تروی همانند موقعیت ایران به سیستان است. فقط علت وقوع ماجرا در دو داستان است که تفاوت عمده با یکدیگر دارد، ورنه، مرگ اسفندیار به دست رستم، و مرگ هکتور به دست اخیلوس، در نتیجه‌ی نهایی داستان تفاوتی ایجاد می‌کند. مهم این است که اخیلوس به دست پاریس و

خدایان، و اسفندیار نیز در واقع به دست زال و سیمرغ کشته می شوند.

درست به یاد دارم هنگامی که بر سر شباهت های این دو داستان با یکدیگر پژوهش می کردم، به این فکر افتادم که اگر ایللیاد چنین تأثیری بر حماسه سرایی ایرانی نهاده باشد، باید نشانی هم از ادیسه، داستان همراه ایللیاد، در ادبیات ایرانی دیده شود. این امر در آن زمان حل نشد، تا سالی چند پس از آن، داستان داراب نامه ی طرطوسی را خواندم. در آن جا، سفر دریایی داراب مسلماً سفری مدیترانه ای است که پس از گذشتن از کشور عمان - که آن را نمی دانم به چه دلیل این روزها امان املاء می کنند و با عمان ارتباطی ندارد - و نبرد بر بحرالمیت با عمانی ها اتفاق می افتد. مقایسه ی این بخش از سفر داراب با سفر دریایی ادیسئوس در کتاب ادیسه ی هومر نشان می دهد که، در واقع هر دو اثر، هم ایللیاد و هم ادیسه در ادبیات شرق ایران تأثیر گذاشته بوده است. اما درباره ی این که چرا در شاهنامه ی فردوسی، در داستان داراب ذکری از این سفر دریایی نشده است، قبلاً بحث کرده ایم نک. (۲-۳) و بعداً نیز بحث مختصری خواهیم کرد. (نک. ۲-۶-۵).

۲-۶-۴. اگر درست است که تفاوت های وسیع و جدی شاهنامه با روایات اوستایی و پهلوی و محتملاً خداینامه ی عصر ساسانی چندان است که باید گفت شاهنامه، عمده ته متکی به سنت زردشتی، بلکه مبتنی بر روایات شفاهی و کتبی خراسان است، و به ویژه داستان های زال و رستم به هیچ روی سنتی زردشتی به دنبال ندارد، پس باید بتوانیم بدین واپسین مسأله پاسخ دهیم که مؤلفان و انتقال دهندگان این روایات تلفیقی زیبا چه کسانی بوده اند.

استاد م. بویس، در مقاله ای که به سال ۱۹۵۷ در مجله ی انجمن سلطنتی آسیا نوشته و تحت نام «گوسان پارتی و سنت خنیاگری ایرانی»، به ترجمه ی دوست نازنین، آقای بهزاد باشی، به پارسی در آمده است، مسأله را به تمامی روشن می سازد و نقش این راویان هنرمند؛ شاعر؛ نوازنده و خواننده را در شکل بخشیدن به داستان های ملی و گسترش و نقل آن ها نشان می دهد.^{۶۲}

در متنی پهلوانی (اشکانی) که استاد بویس از انوشه یاد استاد هنینگ نقل می کند، چنین آمده است: «مانند گوسان که هنر شهریاران و پهلوانان باستان را می آموزاند...» این متن که باید متعلق به حدود قرن چهارم یا پنجم میلادی باشد، مسلم می سازد که در شرق ایران، در خراسان بزرگ، کار روایت این داستان ها با

خنیانگران خراسانی، که گوسان خوانده می‌شدند، بوده است. سنت گوسان‌ها عمده متکی بر روایات شفاهی بود و هر گوسان برجسته‌ای قادر بود بر زیبایی این روایات بیفزاید، یا روایاتی تازه بیافریند و آن‌ها را در قالب شعر، به همراه موسیقی و آواز بسراید.

استاد م. بویس مجموعه‌ی اطلاعات ما را درباره‌ی گوسان‌ها چنین خلاصه می‌کند:

گوسان در زندگی پارت‌ها و همسایگان ایشان، تا اواخر عهد ساسانی، نقش قابل ملاحظه‌ای بازی کرده است: این هنرمند به عنوان سرگرم‌کننده‌ی پادشاه و مردمان عادی، در دربار از امتیازات، و نزد مردمان از محبوبیت برخوردار بود. او در عزا و بزم حضور می‌یافت؛ نوحه‌سرا، طنزپرداز، داستان‌گو، نوازنده، ضابط دستاوردهای عهد باستان و مفسر وقایع زمانه‌ی خویش بود... گاه خواننده و نوازنده‌ای تنها و گاهی عضوی از یک گروه از نوازندگان بود که آواز می‌خواند و سازهای متنوعی می‌نواخت. همین درجه از تنوع، می‌تواند این نکته را توجیه کند که چرا موسیقی و شعر دوران پارت‌ها آنچنان تنگاتنگ در هم بافته شده بوده است، آن قدر که یک شاعر حرفه‌ای نمی‌توانست، در عین حال، نوازنده و متخصص در نواختن سازهای مختلف و آوازخوان نباشد.

استاد بویس به یادگار زریران به عنوان نمونه‌ای از هنر گوسان‌ها اشاره می‌کند و بر آن است که حتی پیش از عصر اشکانی نیز گوسان و خنیانگر در ایران وجود داشته است؛ و آورده‌اند که در دوره‌ی مادها خنیانگر بزرگی بود که در بزم شاه آستیایگ (اوشته و ثغه) دعوت داشت. گزنفون نیز می‌گوید که کورش تا آخرین روزهایش در «داستان و آواز» ستوده می‌شد. در پارسی کلاسیک واژه‌های «خنیانگر»، «نواگر»، «رامشگر» و «چامه‌گو» یک مفهوم را می‌رساند و در عربی واژه‌های «مطرب»، «مغنی» و «شاعر» به گونه‌ای به کار می‌روند که به جای یکدیگر می‌نشینند.

بدین ترتیب، بر اساس گفته‌های استاد بویس در بالا، می‌توان باور داشت که سنت گوسان‌ها در ساختن داستان‌های حماسی سنتی غنی بوده است و احتمال دارد که سنت گوسانی خراسان که از امکانات متنوع فرهنگی عظیم و از آزادی‌های دینی عصر کوشانی و اشکانی در شرق نجد ایران و خراسان بهره‌مند بوده، عملاً به

صورت بهترین حافظ، موجد و تلفیق بخشنده‌ی داستان‌های حماسی کهن در شرق ایران درآمده باشد، سنتی که ربطی با دین زردشت ندارد و مستقل از آن است، و سنتی که به سبب شرایط تاریخی - جغرافیایی، در بخش مرکزی و غربی نجد ایران نظیری در آن اعصار نداشته است. البته مدارک و دلایلی وجود دارد که باور کنیم این روایات حماسی شرقی در عصر ساسانی به غرب ایران نیز رسیده، و احتمالاً بر کارنامه‌ی اردشیر بابکان، روایات زیبای مربوط به بهرام گور و خسرو پرویز نیز به همان روال بر مجموعه‌ی روایات حماسی ایرانی افزوده شده است؛ ولی حماسه‌سرایی ایران، و بهترین داستان‌های عاشقانه، یا سوگ‌آور، آن مهر شرق ایران را همچنان بر روی دارد.

همین سنت غنی گوسان‌ها در شرق نجد ایران و خراسان بزرگ است که به فردوسی می‌رسد و او با نبوغ هنری و دانش شگفت‌آور سخنوری خویش قادر می‌گردد این هنر شفاهی را که اغلب در عصر او به کتابت درآمده بود، به شعر عروضی عصر تازه درآورد. مقایسه‌ای میان فردوسی با دقیقی و اسدی طوسی و دیگران نشان می‌دهد که تنها در دست داشتن فرهنگی غنی کافی نیست، هنرمندی درخشان باید تا اثری درخشان پدید آید.

۵-۶. به این واپسین نکته بیشتر توجه کنیم. مقایسه‌ی هزار بیت ضعیف دقیقی با اشعار فردوسی و مقایسه‌ی ترکیب ضعیف گرشاسب‌نامه‌ی اسدی طوسی با شاهنامه، نقش مهم سراینده‌را در کنار سرود آشکار می‌کند. اثر دقیقی، چه از نظر شعری و چه از نظر هنر داستان‌سرایی، بسیار ضعیف است. شما در میانه‌ی داستان ناگهان با اسفندیاری رویاروی می‌شوید که پهلوانی بزرگ و جوان است، اما قبلاً جز وجود یافتنش اطلاعی از او نداشته‌اید، در حالی که فردوسی برای معرفی سیاوش، یا سهراب، چه مقدمه‌چینی‌ها می‌کند؛ حتی برای آن‌که اسفندیاری مناسب نبرد با رستم بیافریند، بعد از نقل نجیبانه‌ی هزار بیت دقیقی تازه شروع به معرفی او ضمن روایاتی از پهلوانی‌های وی می‌کند. او برای نشان دادن معصومیت سیاوش و حتی داستان مادر سرگردانش را نقل می‌کند، که هر پهلوانی قصد تصاحبش را دارد. متأسفانه دیگر داستان‌سرایان از این نحوه‌ی داستان‌سرایی اطلاعی چندان ندارند، و به قاعده‌ی رشد و تحول آرام و مرحله به مرحله‌ی داستان آشنا نیستند. دقیقی روایتی را نقل می‌کند که ما بخش عمده‌ای از

آن را در یادگار زریران، اثری بسیار کهن تر از عصر دقیقی، در دست داریم. دقیقی حتی قادر نبوده است زیبایی های هنری این اثر را در همان حد و مرز به کار خود منتقل کند. وحشت از جنگ در وجود گشتاسپ چنان به زیبایی در یادگار زریران آمده است، و خشم گرفتن او بر جاماسپ که پیش گویی می کند، چنان طبیعی و شاهانه است که انسان هرگز از خواندن آن سیر نمی شود. ولی اثر دقیقی به کلی فاقد این زیبایی ها است و فاقد زیبایی های دیگر این اثر زیبای کهن خراسان. اما فردوسی، به عکس، چون هنرمندی چیره دست، از میان روایات آن را که هنری تر است برمیگزیند. درباره ی داستان گر شاسپ نامه نیز کافی است بگوییم که چون کسی قصد کند زندگی پهلوان ملی بزرگی را به شعر درآورد، و آن گاه او را پهلوان دربار شاه بیگانه و دژخیمی چون ضحاک قرار دهد، واقعاً نهایت بی ذوقی را به کار برده است. در حالی که بنا به روایات بسیاری، گر شاسپ پهلوان دربار فریدون بوده است؛ و بگذریم از کل روایت گر شاسپ نامه که به کلی با روح شاهنامه متفاوت است.

فردوسی نه تنها توانسته است به نحوی درخشان بهترین و والاترین سنت داستان سرایی حماسی شرق ایران را دنبال کند، بلکه نبوغ خویش را در این باره نیز به کار برده است تا تلفیق های گذشته را بهبود بخشد، بعضی روایات را حذف کند، بعضی را اهمیت بیشتر بخشد، و شکل فعلی شاهنامه را پدید آورد.

افکندن ذکر گر شاسپ، سفر دریایی داراب و تیر افکندن آرش تنها نمونه ی مستند از پیراستن های فردوسی است. وحدت بخشیدن به رستم، به عنوان بزرگترین و تنها پهلوان شاهنامه، که حدود هفت صد سال، از عصر منوچهر پیشدادی تا گشتاسپ کیانی زیست می کند و شمشیر می زند، به گمان من خود هنر دیگری از فردوسی است. او چه خوب دریافته است که همچنان که دو پادشاه در اقلیمی ننگینند، وجود دو پهلوان نیز از هنری بودن شاهنامه می کاهد، مگر چون سهراب و اسفندیار به دست رستم جان بیازند.

سخن را با چند بیتی از خود فردوسی به پایان بریم که در مقایسه ی هنر خود با دقیقی و دیگران می گوید:

سخن چون بدین گونه بایدت گفت	مگو و مکن طبع با رنج جفت
چو بند روان بینی و رنج تن	به کانی که گوهر نیابی مکن

چو طبیعی نباشد چو آب روان مبر سوی این نامه‌ی خسروان
 دهن گر بماند ز خوردن تهی از آن به که ناساز خوانی نهی
 و با این همه یادآور می‌شود که دقیقی
 اگر چه نپیوست جز اندکی ز رزم و ز بزم از هزاران یکی
 همو بود گوینده را راهبر که بنشانند شاهی ابر گاه بر^{۶۳}

یادداشت‌ها

- * دیباچه‌ی کتاب داستان‌های شاهنامه‌ی فردوسی، تهران ۱۳۷۲.
- ۱- تشودور نولدکه، حماسه‌ی ملی ایران، ترجمه‌ی بزرگ علوی، تهران ۱۳۲۷.
- ۲- دکتر ذبیح‌الله صفا، حماسه‌سرایی در ایران، چاپ سوم، تهران ۱۳۵۲.
- ۳- فرامرز بن خداداد بن عبدالله الکاتب الارجانی، سمک عیار، با مقدمه و تصحیح پرویز ناتل خانلری، ۵ جلد، تهران ۵۳-۱۳۴۷.
- ۴- فرنیع دادگی، بندهش، گزارنده مهرداد بهار، تهران ۱۳۶۹، فصل هیجدهم: «گزندی که هزاره هزاره به ایرانشهر رسید».
- ۵- راه یافتن و شکل گرفتن این گونه‌اندیشه‌های عرفانی به ایران باید به دوره‌ی اشکانی بازگردد، و با اندیشه‌های مهرپرستی ایرانی و آیین گنوسی آسیای غربی مربوط است و در واقع همان طی مراحل کردن روح در راه کمال و رسیدن به منشاء ازلی خویش است.
- ۶- theme، موضوع، مایه.
- ۷- motif.
- ۸- نک.
- Macdonell, A. A., *The Vedic Mythology*, india 1963; pp. 67-9.
- Kerth, A.B. *The Religion and Philosophy of the Veda Upanishads*, U.S.A. 1925; pp. 134-5.
- ۹- فیتزجرالد، تاریخ فرهنگ چین، ترجمه‌ی اسمعیل دولتشاهی، تهران ۱۳۶۷، صص ۲۳-۴.
- ۱۰- archetype، نمودج الاولین. نمونه و الگوی نخستین و اصلی آیین‌ها، رفتارها که بنا به باور سنتی توسط خدایان یا نیاگان دوردست قوم انجام یافته است. تکرار آن نمونه‌ها می‌تواند همان تقدس ازلی و ارزش‌های کهن رفتاری را به ما انتقال دهد. آنچه در حیات انسانی سنتی اهمیت دارد، تکرار همان نمونه‌های نخستین است. در حماسه‌ها نیز

الگوهای کهن پهلوانی وجود دارد، از جمله نبرد با اژدها است که معمولاً همه‌ی شاهان مهم و پهلوانان بزرگ این الگو را تکرار می‌کنند. در اساطیر هندوایرانی ایندوره اژدهاکش نمونه است.

۱۱- در عصر ساسانی، کل اوستا بیست و یک نسک بود، ولی با فرارسیدن اسلام، بخش بزرگی از این نسک‌ها از میان رفت؛ با وجود این، خلاصه‌ای از آن‌ها در دینکرد پهلوی بازمانده است. در میان این خلاصه‌ها، چهار داد نسک منحصر به نقل تاریخ سنتی ایران است. در بعضی بخش‌های دیگر دینکرد نیز مطالبی درباره‌ی تاریخ سنتی ایران وجود دارد، از جمله در سواگرنسک.

۱۲- یادگار زیران و درخت آسوری، دو اثر به زبان پهلوانی (اشکانی) است و متعلق به شرق ایران. در این باره نک. مهرداد بهار، پژوهشی در اساطیر ایران، تهران ۱۳۶۲، بخش هیجدهم؛ و ماهیار نوابی، منظومه‌ی درخت آسوریگ، تهران ۱۳۴۶. اثر متأخر پهلوی بندهش است (نک. ی. ۴) که در قرن دوم هجری تألیف شده.

۱۳- برای مطالب اوستایی درباره‌ی گرشاسپ نک. ادبیات مزدیسنا، یشت‌ها، پورداود، جلد اول ص ۲۰۷-۱۹۵. برای مطالب پهلوی درباره‌ی او، نک. پژوهشی در اساطیر ایران، بخش شانزدهم، و روایت پهلوی، مهشید میر فخرایی، تهران ۱۳۶۷، ص ۳۲-۲۹.

۱۴- بنا به روایت شاهنامه، پیشدادیان ۱۴۴۱ سال سلطنت می‌کنند، که در این میان ضحاک نیز هزار سال بر تخت می‌نشیند. کیانیان تا کیخسرو ۳۱۰ سال سلطنت می‌کنند، و مجموعاً از کیومرث تا به آسمان رفتن کیخسرو دو هزار و هفتصد و پنجاه و یک سال طول می‌کشد.

۱۵- نک. شاهنامه شناسی، بنیاد شاهنامه فردوسی، تهران ۱۳۵۷، «بنیان اساطیری حماسه‌ی ملی ایران»، از بهمن سرکاراتی، ص ۱۲۰-۷۰.

۱۶- برای مروری بر اساطیر ودایی و برهمایی نک.

Macdonell, A. A., *The Vedic Mythology*, india 1963.

Keth, A. B., *The Religion Philosophy of the Veda and Uponishads*, london 1925, 2 vols.

۱۷- درباره‌ی تمدن بین‌النهرین نک.

Saggs, H.W.F. *The Greatness that was Babylon*, London 1962.

Oppenheim, A. L., *Ancient Mesopotamia*, U.S.A. 1972,

۱۸- تعبیر پیشداد به «کسی که در پیش قانون‌گذار و دادگری نمود» ادبیات مزدیسنا، یشت‌ها، جلد اول، ص ۱۷۹ چندان درست به نظر نمی‌رسد.

- ۱۹- سنسکریت: yama، اوستا: yima.
- ۲۰- سنسکریت: vivasvant، اوستا: vīvanh vant. نام واژه‌ی ویونگهان در پهلوی و فارسی از صورت صفتی اوستا: vīvanghana گرفته شده است.
- ۲۱- سنسکریت: yamī، پهلوی: Jamag. این نام در اوستا نیامده است.
- ۲۲- برای یمه در وداها نک. *Vedic Mythology*, pp. 171-173.
- ۲۳- در اساطیر بودایی چین ده دوزخ وجود دارد که ده تن بر آن‌ها فرمان می‌راندند و «جم‌شاه» خوانده می‌شوند. مجسمه‌های جم، خدای دوزخ، در معابد بودایی چین فراوان است. نک.
- Hackin, J. and others, *Asiatic Mythology*, New York pp. 363-384.
- ۲۴- برای روایات مربوط به کیومرث، علاوه بر متن‌های فارسی، نک. پژوهشی در اساطیر ایران، بخش هیجدهم و نیز مطالب دیگر متن طبق شماره‌ی صفحاتی که در فهرست پایان کتاب آمده است.
- ۲۵- به یاد داشته باشیم که یمه در ادبیات ودایی نیز شاه خوانده شده است.
- ۲۶- درباره‌ی مشی و مشیان در ادبیات پهلوی نک. پژوهشی در اساطیر ایران، بخش سیزدهم.
- ۲۷- درباره‌ی جم و جمگ نک. بندهش، ص ۸۴.
28. Graves, R. *The Greek Myths*, 2 Vols, G.B. 1964. Prometheus.
- ۲۹- اوستا: aži. dahāka. همین نام واژه است که در پی تلفظ پارسی کهن و میانه‌ی خود به صورت ضحاک فارسی درآمده است.
- ۳۰- سنسکریت: viśvarupa، پسر Tvastr. توشتر در وداها پدر سرنیو Saranyu است و سرنیو مادر یمه (جم) است. بنابراین، ویشوهروپه (برابر ضحاک) در اصل دایی یمه (جم) به شمار می‌آید.
- ۳۱- برای اطلاعات ودایی درباره‌ی ویشوهروپه و تریته نک. *Vedic Mythology*, pp. 115-118, 67-69
- ۳۲- سنسکریت Trita، اوستا Thrīta. اما این لقب تریته‌ی ودایی، یعنی āptya است که با āthvya پدر فریدون، در اوستا برابر است، و نیز کردارهای تریته است که با کردارهای فریدون، اوستا Thraētaona برابری می‌کند. نک همان.
- ۳۲- آثار الباقیه عن القرون الخالیه، ابوریحان بیرونی، لیپزیک ۱۹۲۳، ص ۲۲۰.
- ۳۳- مجمل التواریخ والقصص، به تصحیح ملک الشعراء بهار، تهران ۱۳۱۸، ص ۴۳.
- ۳۴- اوستا: airyō. xshutha و کوه xvanvant

- ۳۵- درباره‌ی ویشنو نک. ... Vedic Mythology.
- ۳۶- اوستا: kavy. این نامواژه به معنای روحانی و مرد دین آور است و وجود این لقب گویای نقش روحانی کیانیان است و احتمالاً مربوط به دوره‌ای است که روحانی - پهلوان بر جامعه‌ی ایرانی آسیای میانه فرمان می‌رانده است. عنوانی که بعدها صورت شاه - موبد گرفت. کوی‌های عصر زردشت عمده‌ی با او در کار دین مخالف بودند. فقط در این میان خانواده‌ی گشتامپ است که او را طرد نمی‌کند، و در نتیجه، در سنت زردشتی او را به خاندان افسانه‌ای کیان می‌رسانند و برایش سلسله‌نسب‌سازی می‌کنند.
- ۳۷- بندهش، ص ۱۵۰.
- ۳۸- نک. پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۱۶۴.
- ۳۹- عهد عتیق، کتاب دوم موسی، معروف به سفر خروج. فصل اول.
- ۴۰- سارگون، پادشاه آگاد، در بین‌النهرین (۲۲۳۰-۲۳۷۱ پ.م.) می‌گوید:
منم سارگون، شاه‌نیرومند، شاه آگاد!
مادرم کاهنه‌ی بزرگ بود، من پدر خویش را نمی‌شناختم...
شهر من ازوپیرنو بود، بر کرانه‌های فرات.
مادر کاهنه‌ی من به من باردار شد، و مرا پنهانی بزاد،
مرادر سبندی نشین نهاد، آن را به قیراندود،
مرا بر رودرها کرد و آب بر سر من فراز نیامد.
رود مرا برگرفت و مرا به آگی میراب آورد.
آگی میراب مرا از آب گرفت، چون دلو خویش به آب افکند...
آگی میراب مرا چون فرزندی پذیرفت و پرورد
هنگامی که من باغبانی شدم، الهه‌ی ایستر به من دل سپرد،
و سال‌های دراز سلطنت کردم.
- نک. *The Greatness that was Babylon*, p. 427.
- ۴۱- سنسکریت kāuaya uśanas.
- ۴۲- گاه‌شماری در ایران قدیم، حسن تقی‌زاده، تهران ۱۳۱۶. صص ۷۷-۷۶. نیز نک.
Frumkin, G. *Archaeology in Soviet Central Asia*, London 1970,
p. 72, 78, 79.
- ۴۳- برای مطالعه در این باره نک. به کتاب‌های یادداشت ۱۷.
- ۴۴- در این باره نک.
Cumont, F., *The Oriental Religions in Roman Paganism*, New

York 1956.

که در طی فصولی مناسب به یک یک این سرزمین ها و آیین های عزاداری خدای شهید شونده در آن ها پرداخته است.

۴۵- Ayodhyā.

۴۶- برای مطالعه ی روایت فارسی این داستان نک. راماین، کتاب مقدس هندوان به کوشش عبدالودود اظهار دهلوی، تهران ۵۱-۱۳۵۰. دو جلد.

۴۷- Dasharatha.

۴۸- Bharata.

۴۹- از نمونه های شگفت بازمانده ی این آیین آن مراسمی است که بانو سیمین دانشور در اثر خود سووشون یاد می کند که در سرزمین فارس برگزار می شده است.

۵۰- و حدیث رستم بر آن جمله است که بوالقسم فردوسی شاهنامه به شعر کرد، و بر نام سلطان محمود کرد و چندین روز همه ی برخواند. محمود گفت هم شاهنامه خود هیچ نیست مگر حدیث رستم، و اندر سپاه من هزار مرد چون رستم هست. بوالقسم گفت زندگی خداوند دراز باد، ندانم اندر سپاه تو (متن: او) چند مرد چون رستم باشد؛ اما این را دانم که خدای تعالی خویشتن را هیچ بنده چون رستم دیگر نیافرید. این بگفت وزمین بوسه کرد و برفت.

به نقل از تاریخ سیستان، به تصحیح ملک الشعراء بهار، طهران ۱۳۱۴، ص ۷.

۵۱- نک. ی. ۱۲.

۵۲- حماسه سرایی در ایران، صص ۴۵-۴۴.

۵۳- بندهش، ص ۱۴۰.

۵۴- برای مطالعه ی تاریخ شرق نجد ایران نک.

Yarshater, E. (c.d.). *The Cambridge History of Iran* U.S.A. 1983 vol. 3 (1).

۵۵- پهلوی: kardag xwadāy، به معنی و برابر فشودال غربی است. این تجربه ی اجتماعی فقط در دوره ی سلوکی و اشکانی، یعنی بیش از پانصد سال، در ایران رخ داده است. تلفظ کدگ خودای... kadag به جای آن غلطی است رایج. کدخدایی به معنای صاحب خانگی است و کردگ خدایی به معنای سلطنت قطعه قطعه است.

56. Rowland, B., *Art in Afghanistan, Objects from the kaboul Museum*, London 1971

برای اطلاعات بیشتر درباره ی هنر این منطقه تا عصر کوشانی، نک

Encyclopediā of World Art: Gandara; Bactrian Art; Indo

Acta Iranica, Vol 15, *The Bactrian Inscription*, by W. B. Henning.

۵۸- شاهنامه شناسی، رستم در روایات سغدی، بدرالزمان قریب.

۵۹- این بیت از شاهنامه‌ی چاپ مسکو حذف شده است، در حالی که نکته‌ی بسیار باریکی در آن است که قدمت و اصالت آن را می‌رساند، و آن شیوه‌ی دفن سکایی پهلوانان است. حتی اگر اقدم نسخ هم این بیت را نداشته باشد، نباید به این سادگی به قلع و قمع آن فرمان داد. ابیات مربوط به دخمه‌ی رستم و رخش در چاپ بروخیم چنین است (ابیات ۴۳۲۵ و ۴۳۲۶ و ۴۳۳۳ و ۴۳۳۴، جلد ششم):

به باغ اندرون دخمه‌ای ساختند	سرش را به ابر اندر افراختند
برابر نهادند زرین دو تخت	بدان خوابگاه شد گو نیکیخت...
در دخمه بستند و گشتند باز	شد آن نامور شیر گردن فراز
همان رخش را بر در دخمه جای	بکردند گوری چو اسپه به پای

۶۰- ایران باستان، حسن پیرنیا، تهران ۱۳۱۳، جلد سوم، ص ۲۶۹۶

۶۱- اساطیر ایران، مهرداد بهار، تهران، مقدمه.

۶۲- دو گفتار درباره‌ی خنیاگری و موسیقی ایران، مری بویس، هنری جورج فارمر، ترجمه بهزاد باشی، تهران ۱۳۶۸، انتشارات آگاه؛ گوسان پارتی و سنت خنیاگری ایرانی.

۶۳- شاهنامه‌ی فردوسی، متن انتقادی، مسکو ۱۹۶۷، ابیات ۵ تا ۸ و ۱۴ و ۱۵.

شاهنامه، از اسطوره تا حماسه

گفت و شنودی با دکتر مهرداد بهار

ابوالقاسم اسماعیل پور

- به نظر شما اگر میان اسطوره و مناسبات اجتماعی رابطه‌ای هست، اساطیر ایرانی را در چارچوب مناسبات اجتماعی آن عصر چگونه می‌توان تحلیل کرد؟

این سؤال خود جای سؤال دارد. ما چیز واحد و ثابتی به نام اساطیر ایرانی نداریم تا توجیه اجتماعی واحدی از آن بکنیم. باید دید شما از کدام مقطع سخن می‌گویید. هر مقطعی از اساطیر می‌تواند احیاناً توجیه اجتماعی خاص خودش را داشته باشد. شما اساطیر برهمایی یا ودایی را می‌خواهید توجیه کنید، یا اساطیر مرحله‌ی آترو ودا یا ریگ ودا را؟ هر کدام از این‌ها می‌تواند بحث متفاوتی داشته باشد. اساطیر، یک مجموعه‌ی واحد و ثابت که نیست، بلکه مجموعه‌ای متحول زیر تأثیر تحولات اجتماعی در دوران‌های مختلف است. پس، اساطیر ایران را هم این‌طور نمی‌توانیم توجیه بکنیم. به گمان من، مقطع ساسانی از نظر مسائل اجتماعی توجیه‌اتش با اوستای جدید فرق می‌کند. اما یک مسأله‌ی کلی را می‌توان گفت و آن این است که تحول اساطیر هر قوم معرف تحول شکل زندگی، تحول ساختارهای اجتماعی، تحول اندیشه و دانش انسان است؛ اگر فکر می‌کنید که تحول اساطیر فقط وابسته به تحولات طبقاتی است، این‌طور نیست. ده‌ها و شاید صدها عامل متفاوت روی هم باید جمع شود تا بتواند مسائل را تغییر دهد. مثلاً رشد آگاهی انسان؛ انسان طبیعت را هر روز بهتر می‌شناسد. تاریخ تمدن

انسان نشان می‌دهد که شناخت ما از طبیعت، انسان و جامعه مرتب تغییر می‌کند. البته گاه این روند کند است، گاه به حدی کند است که در حد توقف است و گاه شتابناک، اما در هر حال، در دراز مدت معمولاً می‌توان از این تحول سخن گفت. تغییر شناخت فوراً در اساطیر منعکس می‌شود. انسان در اواسط هزاره‌ی اول پیش از میلاد به نجوم دست پیدا می‌کند. قبل از آن اطلاعات نجومی خیلی ابتدایی است. در این زمان است که ریاضیات مصری و نجوم بین‌النهرینی با هم جمع می‌شود، انقلاب عظیمی در زمینه‌ی نجوم به وجود می‌آید، تأثیرش فوراً در جهان خدایان اسطوره‌ای آسیای غربی ظاهر می‌شود. خدایانی که تا آن موقع روی کوه المپ و البرز و جاهای دیگر ساکن بودند، به اعماق آسمان و سیارات بالا می‌روند، سرنوشت انسان که در دست بت‌ها و خدایان زمینی بود، به دست سیارات داده می‌شود. سیارات خدا می‌شوند، و قادراند سرنوشت ما را عوض کنند. اگر کسی کارهای روزمره را می‌خواست انجام دهد، مثلاً ازدواج، جنگ، سفر و غیره، از منجم باشی طالع خود را می‌پرسید. پس می‌بینید چگونه شناخت و دانش تازه، در تفکر اسطوره‌ای انقلاب به وجود می‌آورد. یا ابزار کار جدید را در نظر بگیریم. هنگامی که ابزار جدید به وجود می‌آید، خدایانی که ابزار ابتدایی داشتند، دارای ابزار جدید می‌شوند. خدایانی که مثلاً با یک چوب نوک تیز زمین را شخم می‌زدند، پس از اختراع خیش توسط انسان، صاحب خیش می‌شوند.

ساختارهای اجتماعی - طبقاتی هم در اساطیر منعکس می‌شود. هنگامی که بردگی در جامعه به وجود می‌آید، این اسطوره شکل می‌گیرد که خدایان انسان را خلق می‌کنند برای این که بردگی خدایان را بکنند و انسان برده‌ی خداوندان می‌شود. این درست هم زمان است با دوران بردگی در بین‌النهرین. تردیدی نیست که در هر دوره‌ی اجتماعی ساختارهای اجتماعی، ابزار نو، دانش جدید، موقعیت‌های جغرافیایی تازه، همه در اسطوره‌ها منعکس می‌شوند.

● تحول اساطیر ایرانی به حماسه، به ویژه تحول اساطیر در شاهنامه،

چگونه صورت گرفته است؟

امروز یک نظر رایج هست، که معمولاً مورد قبول قرار گرفته است، و من پیرو آن هستم. بنابراین نظریه، بسیاری از مطالب حماسه‌ها و روایات حماسی سابقه‌ی میتولوژیک دارند و در اصل میت بوده‌اند و در اعصار بعد از عالم اسطوره به عالم

حماسه درآمده‌اند. در ایران هم به گمان من، اگر به شاهنامه و یشت‌ها از سویی و به ادبیات ودایی از سوی دیگر نگاه کنیم، می‌توانیم ببینیم که چنین تحولی از اساطیر به حماسه‌ها در ایران هم رخ داده است. در واقع، اکثر شخصیت‌های یشت‌ها و شاهنامه را گاه حتی با اسم و شخصیت خودشان در اساطیر ودایی می‌توانیم پیدا کنیم، حتی روایتشان را. می‌توان ضحاک را مثال زد، که روایت خیلی معمول و شناخته شده‌ی شاهنامه است. در وداها اسم ضحاک نیست، ولی ازدهایی هست سه سر، با سه پوزه و شش چشم و غیره، عیناً توصیفاتی که در اوستا می‌آید، به اسم ویشوروپه^۱، پدرش، توشترا^۲، خدا است، خدای خوب صنعت‌گری است، ولی پسرش ازدها است. این ازدهای سه سر اسب‌های بسیار دارد که البته دارای لقب بیوراسب اوستایی، یعنی دارنده‌ی ده هزار اسب، نیست، ولی این طور آمده که دارای گله‌های بسیار اسب می‌باشد. کسی که با این ویشوروپه می‌جنگد و او را می‌کشد، تریته آپتیه^۳ است که در شاهنامه به صورت فریدون می‌آید، پسر آبتین یا آبتین - که آبتین کهن‌ترین تلفظ آن است. از سوی دیگر، در ایران، پدر ضحاک پادشاه خوبی است، خود او هم پادشاه است. فریدون هم پادشاه است؛ در آنجا گاودزدی می‌شود، در این‌جا دختر جمشید دزدیده می‌شود. گاو ماده در اساطیر ودایی برابر زن است، از نظر شیردهی و ماده بودن، در حماسه‌های ایرانی.

جمشید که دیگر از همه روشن‌تر است. یمه در وداها خدایی است که انسان از نسل او است و مورد طعن و لعن خدایان قرار می‌گیرد. در این‌جا جمشید شاه است و مورد نفرین ایزدان قرار می‌گیرد. در اوستا، جمشید اولین پادشاه است، که در شاهنامه چنین نیست. من حتی گمان می‌کنم که داستان‌های رستم و زال و دیگر داستان‌ها را بر همین روال می‌توانیم توجیه کنیم. من بخشی از شخصیت رستم و زال را، در مجموع، با شخصیت کریشنه^۴ در هند یکی می‌دانم. کریشنه یکی از اوتارهای ویشنو^۵ است. شخصیت این‌ها دقیقاً با هم می‌خواند. کریشنه پهلوانی است که در کودکی طرد می‌شود، زال را نیز طرد می‌کنند، کریشنه پهلوانی است که از دوران کودکی به دل‌آوری می‌پردازد، رستم و زال نیز از کودکی چنین بودند، زن‌ها عاشق کریشنه هستند و ما نمونه‌ی رودابه و تهمینه را در شاهنامه داریم؛ البته در شاهنامه این عشق‌ها صورت ساده‌تر و قانونی‌تر پیدا می‌کنند، ولی عشق رودابه به زال، درست عشق شاهزاده خانمی است که در اساطیر کریشنایی، عاشق کریشنه

می شود، و با نامه به او اظهار عشق می کند. در این جا نیز رودابه شبیه بدان عمل می کند؛ در آن جا کریشنه زنش را می دزدد، البته در آن زمان رسم چنین بود، این جا نیز زال با چه زحمتی و با چه مخالفت ها به رودابه دست می یابد. این ها تماماً با هم قابل مقایسه اند. مرگ رستم هم با مرگ کریشنه قابل مقایسه است.

من بر این نیستم که تمام روایاتی که در شاهنامه هست، دقیقاً همه اسطوره های کهن اند. نه، عوامل دیگری هم در شاهنامه وارد می شوند، مثلاً داستان کاوه ی آهنگر. در اساطیر ودایی، کاوه ی آهنگر نداریم، این یک روایت بعدی عیاری است. پهلوان باز می آید، شاه ستمگر را از سلطنت می اندازد، که دقیقاً از گونه ی داستان های سمک عیار است. حتی در اوستا هم کاوه ی آهنگر نیست. این روایت متأخر، مال اواخر دوره ی اشکانی یا اندکی قدیم تر یا جدیدتر است، ولی محققاً کهن نیست. به قول سمک عیار، ناداشتان اند که بر ضد شاه ستمگر قیام می کنند و او را شکست می دهند و شاه دادگر را سر کار می آورند و زیر درفش شاه دادگر به فتوحات جدید می رسند.

روایات دیگری هم در شاهنامه می توان پیدا کرد که تم های اسطوره ای دارند. مثلاً تولد شگفت آور رستم برابر تولد ایندیره ی ودایی است. وی از پهلوی مادر خلق می شود و از کودکی پهلوانی ها می کند. آسمان را از زمین جدا می کند. پس، علاوه بر ارتباط با کریشنه، رستم سهمی هم از ایندیره دارد، بخشی از وجود رستم به ایندیره می رسد. به مورد داراب نگاه کنیم. او را هم در کودکی طرد می کنند، عواملی دیگر هم در خود دارد که همه تم های پهلوانی است، و این ها در داراب نامه آمده است، چرا این عظمت داراب را در شاهنامه نمی توان دید؟ چون فردوسی نمی خواهد شاهنامه ای با دورستم بسازد. داراب می توانست رستم دیگری باشد.

گاه اسم ها برابراند، مثلاً کاووس همان کاوی اوشنه^۱ ی وداها است؛ و از آن بیشتر برابری شخصیت ها است. یکی از علل این تحول از اسطوره به حماسه، محتملاً مربوط می شود به هنگامی که اعتقاد به اسطوره ها کم می شود، یا اسطوره ها به عنوان اسطوره ی دین می میرند و تقدسشان را از دست می دهند، ولی به صورت روایات، روایاتی پهلوانی، در اذهان می مانند، آن وقت به حماسه تبدیل می شوند. علت انتقال روایات و شخصیت های خدایان به حماسه یکی دو تا نیست

و همه‌ی علل را نمی‌شناسیم. باید عوامل مختلفی باشند، یکی این که انسان دوست دارد خودش را شبیه خدایان ببیند. بنابراین، روایات خدایان به مرور به پهلوانان محبوب نسبت داده می‌شود.

امروز حتی راجع به داستان ایللیاد هومر معتقدند که این یک روایت دینی قدیمی بوده که با روایات تاریخی درهم می‌آمیزد و کنه مسأله روایتی اسطوره‌ای بوده است. در ایران، این انتقال خیلی عمومی است، ولی این الزامی نیست که تمام حماسه‌ها از اسطوره‌ها آمده باشند. مثلاً داستان مهابهاراته، تا جایی که من اطلاع دارم، اصل خدایی ندارد، بلکه روایات پهلوانان هندو حدود ۵۰۰ سال پیش از میلاد در هند مرکزی است که شکل حماسه گرفته، ولی تمام اعتقادات دینی‌شان در این حماسه جمع شده است. خود مهابهاراته داستان پهلوانان فتودال هندی آن عصر است. داستان راماینه در هند، اصلش یک اسطوره‌ی خدایی تمدن آسیای غربی است: خدای شهید شونده و برکت بخشنده‌ای که روایت هندی - ایرانی شرقی پیدا کرده است. در ایران هم سوگنامه‌ی سیاوش را داریم که برابر راماینه است؛ ولی به اساطیر ودایی ربطی ندارد.

به این ترتیب، می‌بینیم که از یونان تا هند و در نزد ملل دیگر، روایات اساطیری وارد حماسه می‌شوند، مثلاً داستان یوسف در تورات در واقع، یک بُن اسطوره‌ای خدای شهید شونده دارد که به صورت یک شخصیت انسانی درمی‌آید، به چاه افکندن، به زندان افتادن او و غیره، در واقع مرگ خدای نباتی است که شکل نمادین پیدا کرده؛ و از چاه درآمدن او و آزادیش از زندان و به قدرت رسیدن او، به خصوص نعمت به مصر آوردن او دقیقاً حیات مجدد خدای شهید شونده است که شکل دیگر سامیش را در شخصیت تموز می‌بینیم. البته کاملاً ممکن است یک شخصیت تاریخی یوسف هم وجود داشته باشد، ولی داستان‌هایی که به گردش ساخته می‌شود، داستان‌های اسطوره‌ای‌اند. این نمونه در ایران خیلی زیاد است. من فکر می‌کنم منشأ قسمت اعظم شاهنامه اساطیر هندو ایرانی است که پس از سقوط دین هند و ایرانی و تأثیرات عمیق دینی هزاره‌ی اول پیش از مسیح بر تفکر ایرانی، تقدسش را و در نتیجه الهی بودنش را از دست داده، ولی جریان ذهنیش همچنان ادامه یافته و به صورت حماسه‌ها درآمده است.

● حماسه‌های موجود در شاهنامه به همان صورتی که در شاهنامه

هست، تا کجا با اساطیر کهن مربوط است، و تا کجا مستقل از آن است؟ این نکته‌ی جالبی است. فرق اسطوره و حماسه اصلاً چیست؟ اسطوره معمولاً واقعه‌ای ازلی و مقدس است، ولی حماسه ازلی نیست؛ مال اعصار قدیم است، اما ازلی و مقدس نیست؛ روایت محبوبی است، اما تقدس دینی ندارد. ممکن است برای ناسیونالیست‌های امروزی مقدس هم شمرده شود، ولی در حقیقت این طور نیست. بنابراین، حماسه عیناً اسطوره‌ی قبل از خودش نمی‌تواند باشد. حماسه معمولاً روایتی در اصل الهی است که انسانی شده است - البته گفتم که گاهی هم مستقل از اسطوره است. اگر منشأ الهی داشته باشد، روایت الهی است که به صورت انسانی درآمده و تقدسش و ازلیتش از آن حذف شده و اصلاً چیز دیگری شده است، یعنی کیفیت و موقعیتش در جامعه و در نزد شنوندگان به کلی متفاوت گشته است. رستم دارای نیروی شگفت‌آوری چون ایندره است، اما ایندره نیست، خدا نیست. روایات حماسی با روایات اسطوره‌ای می‌تواند خیلی به هم نزدیک و گاه مثل هم باشد، فرق در کیفیت آن‌ها است. چنان‌که بسیاری از این روایات حماسی و اسطوره‌ای وارد قصه‌ها می‌شوند، قصه‌ها هم عمدتاً همان منشأ را دارند. البته قصه‌ها مسائل خیلی وسیع‌تری را در بر می‌گیرند که در حماسه‌ها و اسطوره‌ها نیست. اما قصه‌ها هم نه حماسه‌اند و نه اسطوره. آدم‌های قصه می‌توانند آدم‌های معمولی عصر ما باشند، نه تقدس دارند، نه قدمت اشرافی. بنابراین، قصه‌ها، حماسه‌ها و اساطیر، هم یکی‌اند و هم یکی نیستند. تعریف کلیشان با هم متفاوت است و در شکل روایشان، شبیه یکدیگراند.

شخصیت‌ها می‌توانند تکرار شوند، می‌توانند خدا یا ضد خدا باشند، یا انسان و دشمن او، مثل افراسیاب و رستم. حتی خویشکاری (فونکسیون) این‌ها، هم اسطوره و هم حماسه و هم قصه، اجتماعی است؛ نقش اخلاقی، تربیتی و حتی تثبیت رژیم دارند. این روایت‌ها ساختار موجود اجتماعی را مقدس می‌سازند، البته وقتی که مردم به آن‌ها اعتقاد داشته باشند. همه‌ی این‌ها قابل بحث است. حماسه و اسطوره می‌توانند نقش سازنده‌ی اجتماعی واحد داشته باشند. تثبیت کننده یا تغییر دهنده باشند، نمونه‌های کهن و ازلی برای رفتار و حکومت و اداره‌ی مملکت باشند. تنها چیزی که نمی‌توانند مشترکاً داشته باشند، این است که در اسطوره ازلیت و تقدس هست و در حماسه محبوبیت و قدمت. طبعاً گاهی

شخصیت‌ها می‌توانند متفاوت باشند. شخصیت‌ها الزاماً ثابت نمی‌مانند، مثلاً شخصیت کاوی اوشنه در وداها و کاووس در شاهنامه. شخصیت آن‌ها به کلی متفاوت است. می‌دانیم که کاووس همان کاوی اوشنه است و خصوصیات همان روحانی اساطیری را دارد، ولی خیلی عوض شده. شخصیت کاووس از اوستا تا ادبیات پهلوی و تا ادبیات فارسی هم عوض شده، پس شخصیت‌ها گاه تحول پیدا می‌کنند. حتی یک شخصیت اساطیری می‌تواند به چند شخصیت حماسی تبدیل شود. می‌بینید که چگونه یک تم اسطوره‌ای به انواع تم‌ها و شخصیت‌ها تبدیل می‌شود. بنابراین، مسأله‌ی فرموله شده‌ای نیست. مهم این است که این اسطوره‌ها به درون جهان حماسه‌ها جاری‌اند. حالا گاه به شکلی ثابت، گاه به شکلی متغیر، گاه تم می‌آید، گاه شخصیت، گاهی تمام روایت با زواید و حواشی، گاه هزار حاشیه‌ی جدید بر آن اضافه می‌شود. گاه شخصیت‌ها می‌میرند. در اوستا، در زامیادیش^۷ عمدتاً و در یشت‌های دیگر بسیاری روایت‌های حماسی می‌بینید که روایت رایج آن عصر بوده و در یشت‌ها منعکس شده است، ولی سپس در ادوار میانه و در دوره‌ی اسلامی نشانی از آن‌ها نیست.

پس، در این سیر چند هزار ساله‌ی اسطوره به حماسه، همه‌ی انواع آن امکانات از زایش و مرگ و تحول اسطوره‌ها و حماسه‌ها را در دست داریم. شاید برخی حماسه‌ها ریشه‌ی اسطوره‌ای داشته باشند و ما نشناسیم و مدرک کافی نداشته باشیم.

● بنابراین، وقتی که اسطوره به حماسه تبدیل می‌شود، شخصیتی ازلی به یک شخصیت محدود میهنی تبدیل می‌شود که با دشمن میهن می‌جنگد و امکاناتش نسبت به شخصیت قبلی اش سلب می‌شود و خیلی محک‌پذیر می‌گردد. آیا قهرمان اسطوره، به این دلیل که شخصیتی ازلی دارد، فناپذیر است و قهرمان حماسه حتماً و همیشه اسیر تقدیر است؟

اولاً چه کسی گفته که در جهان خدایان مرگ و میر وجود ندارد؟ مرگ و میر در جهان خدایان هم هست، ولی نه در همه‌ی مجموعه‌های اساطیری. در بسیاری از اساطیر هم خدایان مرگ ندارند. قانون قطعی درباره‌ی مرگ یا ابدی بودن ایزدان نداریم، ولی به هر حال، عمر خدایان بسیار دراز شمرده می‌شود، یا بسیاری از

خدایان اصلی عمر بسیار دراز دارند. اما خدایی مثل خدای شهید شونده هر سال می‌میرد. در اساطیر نردیک^۸ در پایان هر دوره، همه‌ی خدایان می‌میرند. در اساطیر برهمایی، در هر صد سال برهمایی، عمر برهما به سر می‌رسد. البته صد سال برهما برابر میلیون‌ها سال است. هر روزش چهار میلیون و خرده‌ای سال است. در اساطیر ما خدایان نمی‌میرند و چیزی راجع به مرگ خدایان نداریم. به همین علت هم اسطوره‌ی خدای شهید شونده‌ی بین‌النهرینی در اساطیر ما نمی‌تواند جای گیرد؛ باید به حماسه برود، انسانی شود، در جهان خدایان ما نمی‌تواند جا بگیرد، چون باید کشته شود و بمیرد. سیاوش را می‌گوییم.

در اساطیر و حماسه‌ها، در هر دو، تقدیر عمیقاً نقش بازی می‌کند. از قبل معلوم است که برهما باید بمیرد و دوباره چه وقایعی باید اتفاق افتد. تمام حوادث تا ابد قابل پیش‌بینی است. در اساطیر نردیک (اسکاندیناوی)، پس از این که جهان به سر می‌رسد، جهان تازه دوباره خواهد آمد، دوباره خدایان و دیوان خواهند آمد، ضد خدایان خواهند آمد. در ادیان اساطیری، تا ابد پیش‌بینی شده که چه خواهد شد. این امر تقدیر در حماسه‌ها خیلی وحشتناک‌تر جلوه می‌کند. شما سراسر شاهنامه را که بخوانید، تمام وقایع آینده را خواب به شما اعلام می‌کند. گاهی هم پیشگویی‌هایی در این باره می‌شود، ستاره شمر می‌آید و پیش‌بینی می‌کند، ولی عمدتاً خواب و رؤیاها است که وقایع آینده را به ما نشان می‌دهد و تقدیر حاکم مطلق بر زندگی همگان است. در حماسه‌های ایرانی، در مرحله‌ای کهن‌تر از شاهنامه، خداوند شاه - پهلوان‌هایی را بی‌مرگ می‌آفریند، مثل جمشید، کاووس و فریدون. اما بعدها به سبب خطاها و گناهانی که می‌کنند، بی‌مرگی از آن‌ها گرفته می‌شود. این امری غیرتقدیری است. ظاهراً در اساطیر کهن و ادبیات حماسی قدیمی ما عمدتاً تقدیر حاکم است، ولی گاهی بعضی امور هم تقدیری نیست، گاه عوامل غیرتقدیری هم خودشان را نشان می‌دهند. اما در شاهنامه، دیگر بویی از اختیار نیست و تقدیر مطلق حاکم است. شاید هم اشتباه می‌کنم، آیا نمونه‌ای جز این می‌شناسید؟

● آیا علتش این نیست که فردوسی در هاله‌ای از معتقدات دینی به سر

می‌برد و تحت تأثیر جهان‌بینی اسلامی است؟

کاملاً، اما این فقط دین اسلام نیست که تقدیری است. ادیان معمولاً تقدیری‌اند. در

گائاثالبته اختیار هم هست، ولی کل قضیه تقدیر است. در این تردیدی نیست.

● پس طبیعی است که تحت تأثیر اندیشه‌های دینی است که خدایان مثلاً در ایران نمی‌میرند؟

طبیعی است.

● ولی در یونان، بسیاری از خدایان فرزند خدا هستند، یا مثلاً زئوس فرزند خودش را می‌کشد، یا خدایان دیگر کشته می‌شوند، به این دلیل که ذهن یونانی بیشتر فلسفی می‌اندیشد، انتولوژی که فقط هستی‌شناسی است، نه تدبیر.

این طور نیست، به گمان من، اولاً دین‌ها مراحل دارند. دین ایرانی که ما از آن مدرک داریم، گائاثا را می‌گویم، خیلی مرحله‌ی پیشرفته‌تری از دین را نشان می‌دهد تا اساطیر یونان. اساطیر یونانی خیلی زود، در قرن هشتم و نهم پیش از میلاد، متبلور می‌شود و تفکر اسطوره‌ای یونانی قادر به پذیرفتن عناصر فکری جدید و دانش نوین بشر نمی‌شود، متحجر می‌ماند. در حالی که دین در آسیای غربی همه‌ی عناصر جدید تفکر را در خودش هضم می‌کند، نجوم وارد ادیان می‌شود. در یونان این طور نیست. تفکر اسطوره‌ای یونانی خیلی ابتدایی است، خدایان مثل انسان‌ها ازدواج می‌کنند، زندگی می‌کنند و می‌میرند. ولی تفکر زردشتی خیلی پیشرفته‌تر است و حتی تأثیرش را بعد از گائاثا هم می‌توان دید. در گائاثا اسطوره و روایات اسطوره‌ای اصلاً مثل یونان باستان نیست، مرحله‌ی پیشرفته‌تری از دین را نشان می‌دهد. خدای یکتا در آن هست، اساطیر یونان آن قدر کهنه است که اصلاً مفهوم یکتاپرستی در آن نمی‌گنجد. درست به همین علت تحجر میتولوژی یونان است که علم در یونان از دین جدا می‌شود و یک واحد مستقل می‌گردد. در آسیای غربی باستانی، هر پدیده‌ی جدید علمی که به وجود می‌آید، وارد دین می‌شود. دین در آسیای غربی نجوم، طب و تمام عناصر علمی نوین، کشفیات و شناخت‌های جدید انسان را می‌پذیرد. بیهوده نیست که به روحانیون می‌گفتند علما، هنوز هم می‌گویند. این‌ها یک زمانی واقعاً جزو علما بودند، منجم، ریاضیدان و غیره بودند. در یونان، کاهن هیچ چیز جز مجموعه‌ی دینی خودش نمی‌دانست و اصلاً حاضر نبود عنصر جدید علمی را در شناخت خویش وارد کند. نتیجتاً علم از دین مستقل شد. این جا است که تفکر یونانی صورت فلسفی

پیدا می‌کند. چون دین متعجّر است. به همین دلیل، دین یونان و روم باستان در برابر دین‌های آسیای غربی نابود می‌شوند و دین‌های آسیایی و مسیحیت، یونان و روم را فرا می‌گیرد. ولی در آسیای غربی، تداوم همان ادیان گذشته همچنان وجود دارد، اسلام هم، در واقع، تداوم اندیشه‌ی مسیحی، یهودی و یکتاپرستی آسیای غربی کهن است. در شرق، تفکر فلسفی به طور مستقل از دین شکل نمی‌گیرد، یا به صورت عرفان درمی‌آید که دنباله‌ی گنوستیسیزم است، یا به صورت ساختار دین که علما هستند و همه‌ی علوم را در اختیار دارند. اساطیر یونان زیبا است، ولی ژرفای فلسفی ندارد، سخت ابتدایی است.

● در دوره‌ی اسلامی، دین صورت فلسفی پیدا می‌کند و در یونان نیز الهیات صورت فلسفی پیدا می‌کند، مثلاً رواقیون. در ایران، فلسفه صورت دینی پیدا می‌کند و فلسفه‌ی خاص اسلامی هم به وجود می‌آید، این طور نیست؟

ببینید، تمام مکاتب افلاطونی - سقراطی و ارسطویی، الهیات دارند و درباره‌اش بحث می‌کنند. آن الهیات با دین فرق دارد. در آن جا متافیزیک است و وجود خدا را استدلال می‌کنند و نه با کشف و شهود بدان می‌رسند، نه این که به الهامات غیبی باور داشته باشند. آن‌ها تنها بر اساس یک راسیونالیسم ابتدایی استدلال می‌کنند که البته نباید با راسیونالیسم قرن بیستم اشتباه کنیم. در آن جا با بحث و استدلال می‌خواهند به خدا برسند. در ادیان آسیای غربی، مثل مسیحیت و اسلام، از آن نحوه استدلال‌ها در علم کلام استفاده می‌کنند. در واقع، در مسیحیت و اسلام از آن الهیات و متافیزیک یونانی که روش استدلالی و منطقی را در شناخت خداوند به کار می‌گرفت، استفاده می‌شود و آن را علم کلام می‌نامند. در مسیحیت، اسکولاستیک‌ها علم کلام را به وجود می‌آورند، در ایران هم کلامیون اند. معتزله با استدلال و ایمان به شناخت الهی می‌پردازند، عده‌ای هم طبعاً پای استدلالیون را چوبین می‌شمارند و فلسفی را مرد دین نمی‌انگارند و با ایشان سخت دشمنی می‌ورزند. نتیجتاً عوام فقط دین دارند و خواص هم دین و هم فلسفه‌ی دین دارند. در عصر مسیحی و اسلامی از این الهیات، مکاتب فلسفی یونان، و از متافیزیک در جنب دین، نه جدای از آن، استفاده می‌کنند و وجود خداوند را استدلال می‌کنند، ولی متدینان اصلی آن‌ها را کافر می‌شمرند و طردشان می‌کنند. این فلاسفه متهم به

کفر و زندقه و بدعت اند. عرفا که جای خود دارند که در بحث مانوی بدان پرداختیم و دیدیم که آن‌ها چگونه می‌آیند از یک رشته اصول فلسفه‌ی یونانی استفاده‌ی غلط می‌کنند و مکتب عرفانی‌شان را می‌سازند. به هر حال، عرفا هم دائم مورد کینه و دشمنی فقها بودند. متدینان سرسخت نه به فلسفه عقیده داشتند نه به عرفان. اما در طی دو هزار سال، از مسیحیت تا امروز، این دو نگرش چنان به هم ساییده شده‌اند که دنده‌های تیزشان که می‌توانست به هم زخم بزند، دیگر کاملاً ساییده شده و بین عرفان، دین و فلسفه‌ی قدیم نوعی آشتی به وجود آمده است.

● اساطیر یونان و روم در شاهنامه و اساطیر ایرانی تا چه اندازه تأثیر

گذاشته است؟

این مسأله‌ی خیلی مهمی است. البته تأثیر اساطیر یونانی بر اساطیر ایران و شاهنامه خیلی زیاد نیست، ولی معتقدم که چند تا از داستان‌های شاهنامه و غیر شاهنامه‌ای زیر تأثیر روایات اسطوره‌ای، حماسی، بیشتر حماسی، یونان قرار دارد. یکی داستان رستم و اسفندیار و یکی داراب‌نامه‌ی طرسوسی است که فکر می‌کنم این دو از ایلداد و آدیس‌ه‌ومر الهام پذیرفته‌اند؛ و کلی‌تر، موضوع تراژیک داستان‌های سیاوش و افراسیاب، سیاوش و سودابه است و احیاناً رستم و سهراب. اما این جا دو مسأله وجود دارد. یکی تراژدی است و تأثیرش در شاهنامه، یکی قرض کردن تم‌های داستانی رستم و اسفندیار و داراب‌است. بنابراین، باید این‌ها را جداگانه بحث کرد و شناخت و علت تأثیر گذاریشان را در شاهنامه شناخت. اولاً آن‌هایی که می‌گویند این داستان‌های شاهنامه به تراژدی‌های یونانی ربطی ندارد، از یک نظر کاملاً حق دارند. در یونان، این نمایشنامه‌های تراژیک از ساخت حماسی درآمده، یعنی تراژدی ادیپوس^۱ را اگر فرض کنیم، دیگر به صورت روایت حماسیش نقل نمی‌شود، یک ساختار نمایشی به آن داده‌اند که این ساختار را نه در حماسه‌ی یونانی اصلی و نه در شاهنامه داریم. در شاهنامه، داستان سیاوش و افراسیاب هنوز داستان دراز شاهنامه‌ای است. رفتن او به توران زمین و غیره، صورت نمایشنامه‌ای ندارد. داستان رستم و سهراب هم صورت نمایشی ندارد. وقایع به ترتیب زمانی و روایتی آمده است. در حالی که در نمایشنامه‌ی ادیپوس، داستان از اواخر قضیه شروع می‌شود و بعد وقایع گذشته که در داستان حماسی بوده، به مرور ظاهر می‌شوند تا کار ادیپوس به پایان می‌رسد. بنابراین، اگر منظور

از تأثیر، تنها شکل نمایشی است، به این معنی نه، شاهنامه ساخت تراژیک ندارد. ولی محتوای این روایات تراژیک است که قبلاً در حماسه‌ها وجود داشته، مثل ایلیاد و اودیسه و دیگر روایات ساخته شده، با یک ساختار نمایشی. ما در شاهنامه هنوز روال حماسی را می‌بینیم. پس چگونه است که می‌گوییم شاهنامه از تراژدی یونان استفاده کرده؟ به گمان من، این روال جبر داستان و روایت است. این جا پیش از آن که درباره‌ی این مطلب بحث کنم، روال سوگ‌آور داستان‌های آسیای غربی را باید شرح دهم. در فرهنگ آسیای غربی، روال خاصی برای نقل داستان‌های سوگ‌آور وجود دارد. این داستان‌ها در کل، شامل وجود یک شخصیت معصوم در برابر یک شخصیت ستمگر است. این شخصیت ستمگر گاه ناآگاهانه و گاه از سر عناد این معصوم را به کشتن می‌دهد. کلاً این تم داستان‌های سوگ‌آور آسیای غربی است. از اول هم معلوم است که این شخصیت مظلوم شهید می‌شود. تعزیه‌هایی که ما به گرد شهادت سوگ‌آور امام حسین (ع) برپا می‌کنیم همه دنباله‌ی همین است. البته شهادت امام حسین که واقعیتهای تاریخی و مسلم است، اما این شاخ و برگ نمایشی دادن به آن بعدها پرورده شد. ما شخصیت مجربمان را در فرهنگ خود پیدا کرده‌ایم. این همه قهرمان شهید شده داریم، اما برای ما امام حسین محبوبیت دیگری دارد. مبارزه‌ی امام حسین با یزید و شهادتش است که با نمونه‌ی ازلی ما می‌خواند. ولی در داستان‌های تراژیک یونانی این طور نیست. همه‌ی شخصیت‌ها بی‌گناه‌اند، همه با هم دوست‌اند و به هم محبت دارند. این سیر وقایع، جبر زمانه و خواست خدایان است که این دوستی‌ها به دشمنی می‌انجامد و گاه همه‌ی آدم‌های خوب کشته می‌شوند. خوبی و بدی در برابر هم قرار نمی‌گیرد. در تراژدی، الزاماً کاراکتر مظلوم در برابر یک شخصیت ظالم قرار ندارد. در روایات معمولی ایرانی همه جا کاراکتر معصوم در برابر ستمگر را داریم که خود معرف نظام دسپوتیک آسیایی است. فقط دو سه نمونه‌ی شاهنامه‌ای جزو این گونه قرار نمی‌گیرند. در این نمونه‌های ویژه دیده می‌شود که سیر وقایع قهرمانان را به جان هم می‌اندازد. مثل رستم و سهراب، رستم و اسفندیار، و سیاوش و افراسیاب. این امر در داستان‌سرایی ایرانی سابقه نداشته است. آنچه که من معتقدم که ما از تراژدی یونان وام گرفته‌ایم، نه این است که از نمایشنامه‌های یونانی بهره گرفته‌ایم و این ساخت را قرض کرده‌ایم، ما اصلاً نمایشنامه نداریم. ما

تنها کاراکترها و روال جبری تحول وقایع را به وام گرفته ایم. جبر و تقدیری که بین آدم‌های بی تقصیر دشمنی می‌افکند. این ساخت را که برای ادبیات ما غریبه بوده، از یونان به وام گرفته ایم. آن هم نه به شکل تراژدی نمایشی، بلکه به شکل روایت حماسیش و این تمی است که در ایران چندان گسترش ندارد. در اساطیر و حماسه‌های ما نمونه‌های دیگری هم بدین گونه ساخته نشده.

حالا ببینیم چگونه این‌ها می‌تواند یونانی باشد. توجیه من این است که با آمدن یونانی‌ها به شرق، به آسیا، و ایجاد دولت یونانی بلخ، که بعد وارثش دولت کوشان است، و از حدود ۳۰۰ پیش از میلاد تا حدود ۳۰۰ میلادی، حدود ششصد سال، این فرهنگ در این منطقه حاکم است. اما در شرق ایران است که داستان‌ها و روایات حماسی ایران عمده شکل مکتوب می‌گیرد یا حداقل کهن‌ترین نمونه‌ی مکتوب آن‌ها متعلق به این منطقه است. جغرافیای حماسی شاهنامه مؤید شرقی بودن این حماسه‌ها است.

به خصوص، شخصیت رستم و سهراب مال شرق است. رستم به سیستان، و سهراب به سمنگان تعلق دارد. می‌توان ثابت کرد که وقایع شاهنامه عمدتاً در اطراف جیحون رخ می‌دهد. اگر در شاهنامه صحبت پارس و خوزستان را می‌شنوید، مربوط به دوره‌ی اسلامی است که در واقع، حماسه‌ها تا حدودی از شکل محلی شرقی بیرون می‌آید و شامل سراسر نجد ایران می‌شود. پس، شاهنامه روایت حماسه‌های مکتوب شرق ایران است. بسیاری از این داستان‌ها در سراسر ایران رایج بوده، چون همه از اقوام آریایی بوده‌اند، ولی آنچه در شرق ایران رشد کرده، مکتوب شده و شکل حماسی گرفته است، به کمک قدرت فرهنگی توانسته عمومیت پیدا کند. شرق ایران در تمام طول تاریخ ما، تا زمان مغول، در زمینه‌ی فرهنگی از دیگر جاها پیشرفته‌تر است. ادبیات اوستایی، سغدی و پارتی به نحو وسیعی در مناطق شمالی و شرقی ایران پدید آمده، در نوشته‌های مانوی، اشعار پارتی و زبان زیبای آن سرزمین را می‌بینیم. در دوران اشکانی، داستان‌های زیادی به این زبان نوشته شده که نمونه‌اش ویس و رامین است. ادبیات خراسان را در دوران اسلامی داریم، در این دوره، ادبیات اصلاً از خراسان شروع می‌شود و سپس به عراق، غرب و شمال غربی ایران می‌کشد، به آذربایجان و قفقاز و پارس و دیگر جاها وارد می‌شود. به هر حال، ادبیات حماسی با شکل موجود مربوط به شرق

ایران بوده که ششصد سال نفوذ ادبیات و فرهنگ یونانی را در خودش دارد و امروز، معماری باستانی که در افغانستان شناخته شده و هنر تزیینی آن، تمام آمیخته‌ای از هنر یونانی، ایرانی و هندی است. بنابراین، هیچ شگفت‌آور نیست که در دربار بلخ که ۶۰۰ سال دوام داشته، ادبیات یونانی در نزد اشراف ایرانی و در نزد متفکران و حکمرانان و پهلوانان ایرانی - یونانی بلخ شناخته شده بوده باشد؛ و گوسان‌ها، راویان داستان‌ها، از تم‌های تراژیک یونانی استفاده می‌کرده‌اند. اگر این گونه ساخت‌های تراژیک اصل و منشأیی ایرانی داشت، باید در دیگر آثار ادبی ایرانی نیز عمومیت می‌داشت. چاره‌ای نیست که حدس بزنیم، یعنی تنها توجیهی که می‌توان برایش کرد این است که تأثیرپذیری از یونان را قبول کنیم. و نیز باور کنیم دو روایت را مشخصاً از یونانیان گرفته‌ایم و شکل ایرانی و محلی به آن داده‌ایم، یعنی داستان رستم و اسفندیار و بخشی از داراب‌نامه. بخش عظیمی از داراب‌نامه دقیقاً داستان آدیسه است و آن سفر داراب به جزایر دریا را می‌توان ثابت کرد که سفر به همان دریای اژه است، نه دریای هند در جنوب. این در خود داراب‌نامه کاملاً قابل اثبات است. در آن جا، شما حتی به سیکلوپ‌هایی که در داستان آدیسه است، برمی‌خورید، وقایع داستان آدیسه در سفر دریایی تقریباً در داراب‌نامه هم هست.

داستان رستم و اسفندیار به گمان من برداشتی از ایللیاد است. البته خیلی‌ها ممکن است نپذیرند، ولی فرقی در نظر من نمی‌کند، من معتقدم که اگر این تأثیر را از ادبیات یونانی نمی‌گرفتیم، جای بحث بود و می‌بایستی قوم نه‌چندان پیشرفته‌ای بوده باشیم. واقعاً این آثار زیبا است و ۶۰۰ سال ارتباط نزدیک با یک فرهنگ و نپذیرفتن هیچ تأثیری از آن فرهنگ، جای تعجب دارد. مگر ممکن است در حالی که معماریش را پذیرفته‌ایم، نقاشی و خطش را پذیرفته‌ایم، تم‌های اسطوره‌اش را در معماری و تزیین پذیرفته‌ایم، حداقل دو تا از زیباترین آثار ادبیش را نپذیرفته باشیم؟ چند داستان دیگر یاد شده در شاهنامه هم فقط ساختشان را از ساخت تراژیک یونانی می‌گیرند، اما این دو داستان، علاوه بر ساختار، تمشان را هم از آن جا می‌گیرند.

● آیا فکر می‌کنید که عصر جدید، عصر ما، اساطیر خاص خودش را خواهد داشت، در این صورت، چه عناصری از زندگی اجتماعی و

فرهنگی دوره‌ی جدید می‌تواند صورت اسطوره به خودش بگیرد؟ به عبارت دیگر، آیا اساطیر به نظر شما از لوازم ضرور هنر و ادبیات است یا نه؟

البته من در تخصصم نیست که پیشگویی بکنم و درباره‌ی آینده‌ی اساطیر حرف بزنم. تا حالا هم هرچه پیشگویی کرده‌ام، غلط از آب درآمده است! اما برایتان عرض می‌کنم، اولاً اسطوره یک تعریف دارد، اسطوره روایت مقدسی است از حوادثی ازلی. فکر نمی‌کنم زمان ما زمانی باشد که این گونه روایات مقدس و ازلی بتوانند زاده شده، عمومیت پیدا کنند. ممکن است در دوره‌ای خیلی کوتاه، در نزد عده‌ای که به این نوع برداشت‌ها هنوز معتقد و مؤمن هستند، احیاناً شکل‌هایی از این روایات اسطوره‌ای پدید بیاید، ولی دیگر عصر اسطوره‌های مقدس گذشته است. معمولاً این سؤال را خیلی‌ها مطرح می‌کنند. آن‌ها اسطوره را به معنی دقیق کلمه نمی‌گیرند. مثلاً می‌گویند داستان‌های غرب آمریکا، ماجرای گاوبازی‌ها و غیره، اسطوره‌های جدیداند. آخر این که تعریف اسطوره نیست. حداکثر داستان این گاوبازی‌ها می‌تواند حماسه‌های جدید و معاصر باشد، اما چون انسانی است، از تقدس الهی بهره‌مند نیست. در تعریف اسطوره تقدس الهی و ازلیت خیلی مهم است. اکنون زمانش نیست، مگر در جایی تعقل اجتماعی متجسّری وجود داشته یا عدم تعقلی حاکم باشد و ذهن اسطوره‌ای مسلط باشد، تازه در آن وقت هم اساطیر خدایان جدید به وجود نخواهد آمد. در آن صورت، انسان‌هایی که به مراتب نیمه‌خدایی صعود کنند، می‌توانند شکل اسطوره‌ای بگیرند. دیگر عصر اسطوره به سر آمده، ما اکنون در عصر ادیان بزرگ و پیشرفته و در عصر جهان‌بینی علمی غرب به سر می‌بریم. ولی به گرد شخصیت قهرمان‌های جامعه، به گرد شخصیت انسان‌هایی که به ملتشان خدمت کرده‌اند و پهلوانان، ممکن است افسانه‌های پهلوانی و حماسی جدیدی به وجود آید.

● همین دانش غرب که فرمودید، در صورت سفر به فضا و تسخیر آن در آینده، یک حالت اسطوره‌ای پیدا نمی‌کند؟

فکر نمی‌کنم. علم و اسطوره به گمان من، دو مسیر مختلف دارند. علم هیچ وقت به اسطوره نمی‌رسد. اگر به آن برسد، دیگر علم نیست و اگر اسطوره به علم برسد، دیگر اسطوره نیست. انسان ممکن است در کشفیات فضایی به شگفتی‌های بزرگی

برخورد کند، اما این‌ها اسطوره نیستند. شاید به چیزهایی برخورد که من نمی‌توانم پیش‌بینی کنم. آنچه در فضا به دست می‌آید، در مجموعه‌ی علم می‌گنجد. مگر آن‌که شما یک‌روز در فضا به پدیده‌ای برخوردید که علم را خنثی کند. نمی‌دانم اصلاً چنین پدیده‌ای به وجود می‌آید یا نه؟ اگر به وجود بیاید، مسائل به کلی فرق می‌کند. ضمناً ممکن است، بر اساس تحقیقات و سفرهای فضایی، داستان‌هایی نوشته شود - نوشته‌اند، اما این معنای اسطوره ندارد.

● آیا در جوامع بدوی سرخپوستان امروز یا برخی از جوامع بدوی آفریقا

اسطوره هنوز حیات ندارد؟

چرا، تا هر زمانی که ذهن اسطوره‌ای دوام بیاورد، اسطوره هم دوام دارد. در جنگل‌های مرکزی برزیل، هنوز سرخپوست‌هایی خیلی ابتدایی هستند. ولی معمولاً از این جوامع چیز زیادی باقی نمانده. از این جوامع بسیار ابتدایی در استرالیا، آفریقا و هند گروه کمی مانده‌اند و اسطوره هم در بعضی از این جوامع هنوز زنده است.

یادداشت‌ها

* ماهنامه‌ی چاووش، سال اول، شماره‌ی ۱۰/۹، آذر ۱۳۷۱.

۱ - Viśvarūpa.

۲ - Tvaṣṭr.

۳ - Trita Aptya.

۴ - Kršna.

۵ - Avatār ویشنو خدای بزرگ هندی که چهره‌های مختلف برای نجات بشر و جهان به دفعات اقدام می‌کند هر جلوه‌ی ویشنو خود یک اوتار است.

۶ - Kāvi Ushana برابر هندی کاووس شاه در اساطیر ایرانی که در ادبیات و دایمی خدا است.

۷ - بخشی از سرودهای اوستایی یشت‌ها است.

۸ - Nordic، اساطیر نردیک همان اساطیر اسکاندیناوی است.

۹ - Oedipus شهر یار شهر تبس و قهرمان افسانه‌ی تراژیک یونانی.

عمر کارکردهای اجتماعی شاهنامه به سر رسیده است.*

● گروهی شاهنامه‌ی فردوسی را به سه دوره‌ی اساطیری، پهلوانی، و تاریخی تقسیم‌بندی می‌کنند. به نظر شما شاهنامه‌ی فردوسی تا چه حد و در چه بخش‌هایی حاوی و بازگوکننده‌ی اساطیر ایرانی است؟

در بحث از شاهنامه، به گمان من، بهتر است از حماسه سخن بگوییم. زیرا شاهنامه نه مانند مهابهاراته^۱ و نه مانند ایللیاد^۲ است که خدایان اساطیری در جریان وقایع آن دخیل باشند. در شاهنامه نیز سرنوشت‌های از قبل تعیین شده وجود دارد و خواب‌ها و تعبیر خواب‌گزاران و احکام نجوم گویای محتوم بودن سرنوشت‌ها است، اما در وقایع شاهنامه نقش مستقیمی برای خدایان اساطیری وجود ندارد تا در بحث از آن به جهان اساطیر هم وارد شویم. چون اساطیر عمدتاً به امر خدایان، آفرینش جهان و رشته‌ی وقایع و آیین‌هایی ازلی می‌پردازد و می‌دانیم که شاهنامه از وقایعی کهن، ولی نه ازلی، سخن می‌گوید.

اما اگر منظور از بخش اساطیری شاهنامه وجود خاندان‌های پیشدادی و کیان (تا کیخسرو) باشد، درست است که شاهان سلسله‌های پیشدادی و کیان کلاً همان خدایان هندو ایرانی و بعضاً خدایان بومی غیر آریایی‌اند که از خدایی فرو

افتاده و صورت شاهان یافته‌اند، اما آنچه درباره‌ی آنان در شاهنامه آمده است، صورتی حماسی دارد نه اساطیری، هرچند که در تحلیل تاریخی از اصل و منشأ اساطیری برخوردارند.

اما شاهنامه، به معنای دقیق کلمه، دارای بخشی تاریخی هم نیست. شخصیت «گشتاسپ» کیانی، حامی زردشت، شخصیت «دارای دارایان»^۳ و «اسکندر» و نیز بسیاری روایات مربوط به ساسانیان در شاهنامه، هرچند دارای هسته‌هایی تاریخی‌اند، اما چنان در لایه‌هایی از روایات حماسی پیچیده شده‌اند، که دیگر از شمول در محدوده‌ی تاریخ به در رفته‌اند، و بهتر است آن‌ها را نیز در زمره‌ی حماسه‌ها شمرد.

بنابراین، تقسیم شاهنامه به بخش‌های اساطیری، پهلوانی و تاریخی چندان منطقی به نظر نمی‌رسد. شاهنامه اثری است حماسی که در آن، گاه اشاراتی تاریخی نیز وجود دارد.

● در تحلیل داستان‌ها و قهرمانان شاهنامه برخی بر آن‌اند که فردوسی یا مأخذ او، گاه به نفع اشراف، برخی از روایت‌ها را تحریف کرده و حماسه‌های ملی در شاهنامه با دیدگاه طبقاتی و متأثر از آن شکل گرفته است و گروهی نیز بعضی از روایت‌ها و آدم‌های شاهنامه را با وقایع تاریخی مشخصی ارتباط می‌دهند. برداشت شما در این زمینه چیست؟

بی‌گمان، حماسه‌ها دارای بعدی ایدئولوژیک‌اند و مبلّغ ساختار اجتماعی خاصی به شمار می‌آیند که خاندان‌های سلطنتی و پهلوانان اشرافی در آن مظهر قدرت‌اند. اما این وضع را تقریباً در همه‌ی روایات حماسی قومی می‌بینیم و این خود معرف عصری خاص در تاریخ ملل دارای حماسه‌ی قومی است، الزاماً این عصر همان عصر بنیان گرفتن قومیت و ملیت نیست. داستان مه‌بهاراته و داستان‌های ایل‌یاد و ادیسه^۴ هدفی چنان قومی ندارند. این داستان‌ها بیشتر بر سر مسائلی شخصی و غیر قومی پدید آمده‌اند، هرچند باید گفت که شاهنامه هدفی قومی دارد و معلوم است که متعلق به قومی با نقشی جهانی در گذشته است. شاهنامه با چنین هدفی قومی، شکل گرفته است و روایت‌های آن مبین عصری اشرافی و پهلوانی است که لااقل تا عهد اسلام دوام داشته است، و این امر ربطی به فردوسی ندارد. در آن اعصار عوام الناس نقشی در دفاع قومی بر عهده نداشته‌اند، و نه تنها عوام الناس، که

روحانیان نیز در امور نبرد و در دفاع قومی نقشی نداشتند. تقسیم کار اجتماعی چنین بود. بنابراین، فردوسی و مآخذ او دروغ نگفته‌اند و به نفع اشراف و قایعی را تحریف یا جعل نکرده‌اند. هر چند شاهنامه تاریخی نیست، اما معرف عصری تاریخی است، و از این حیث جعلی در شاهنامه راه نیافته است.

اما مسأله‌ی دوم: احتمال تاثیر گذاشتن بعضی مسائل تاریخی در شاهنامه موجود است، ولی باور داشتن به وجود وقایع مشخص تاریخی در عصر پیشدادی و کیانی (تا کیخسرو) در شاهنامه پذیرفتنی نیست. همان‌طور که روایات شاهنامه مبین عصر قدرتمندی طبقه‌ی اشراف و وظایف قومی آنان در دفاع از آب و خاک وطن است، همان‌طور هم اشاراتی به قیام‌ها و نابسامانی‌های قومی در شاهنامه وجود دارد، ولی اگر گمان کنیم که ضحاک خادم و فریدون خائن بوده است، به اشتباه رفته‌ایم. ضحاک و فریدون هیچ یک شخصیت‌های تاریخی ندارند و شخصیت هر دوی آنان مربوط به عصر فرهنگ هند و ایرانی است (هزاره‌ی سوم و دوم پ.م.) که در وداها^۵ نیز آمده است. از جمله باید گفت که فریدون به صورت خدایی با نام تریته آپتیه^۶ و ضحاک با نام ویشوه روپه^۷ پسر توشتَر^۸، خدای صنعت، در وداها، درست همین شخصیت‌های شاهنامه‌ای را دارند و همین وقایع بر آن‌ها می‌گذرد، و ویشوه روپه دقیقاً ازدهایی با سه سر است که اسب‌های بسیار دارد و پدری خوب، که در وداها از خدایان است.

درافتادن بر سر مسائلی چنین فرو رفته در اساطیر و روایات و متهم کردن فردوسی و دیگران دور از روحیه‌ای علمی است.

شاهنامه طرحی مشخص را دنبال می‌کند که ربطی به این مسائل ندارد، و این طرح خود چنان غیر تاریخی است که آن را به زور به تاریخ چسباندن، کاری ناروا است. ولی، طبعاً ما باید این قدرت را داشته باشیم که نظریات دیگران را بشنویم، هر چند با عقاید ما مغایر باشد، و هر چند گوینده گفتار خود را با نام‌ها همراه ساخته باشد.

● گفته شده است که فردوسی در تدوین اثر بزرگ و ماندگار خود از مآخذ تاریخی و دینی اوستا و پهلوی از جمله خداینامه^۹ بهره گرفته است، اما شاهنامه نشان می‌دهد که استاد توس کمتر به آن مآخذ رسمی، دینی و درباری، توجه داشته و در واقع روایت مردمی تری از داستان‌های

حماسی به دست داده است، روایاتی که مقامات دینی و درباری آن روزگار تمایلی به ثبت آن‌ها نداشته‌اند. این برداشت تا چه حد درست است؟

بنا به تحقیقاتی که شده است، حفظ و گسترش روایات حماسی و عاشقانه‌ی اعصار اشرافی کهن، بر عهده‌ی خنیاگران بوده است. خنیاگر کسی بوده است که به یاری هنر غنی خود روایات حماسی و عاشقانه‌ی اشرافی، و گاه جز آن، را که در حفظ داشته، به شعر می‌سروده و به نوای ساز و آواز خویش به نمایش درمی‌آورده است، و در این کار مسلماً متکی به روایات محدود کتاب‌های دینی نبوده است، بلکه باید گفت آثار دینی زردشتی که محتوی اشاراتی حماسی است، خود انعکاسی از این روایات خنیاگران اعصار کهن بوده است. خنیاگران خود شاعر، موسیقیدان، خواننده و نوازنده بوده و در دربارها و گرد شهرها می‌گشته‌اند و داستان‌های زیبای خویش را به بهترین شیوه‌ای بیان می‌کرده‌اند.

اشاراتی که به رودکی و دیگران در عصر اسلامی وجود دارد که شعر می‌سرورند و چنگ می‌نواختند و خود یا دیگران روایاتشان را می‌خواندند، نشانی از همین خنیاگران دارد.

بنابراین، وجود مطالب حماسی در متون اوستایی و پهلوی و وجود خداینامه عصر ساسانی، فقط تأیید کهنگی این آثار حماسی است، ورنه، عظمت و بسیاری متن‌های حماسی در قرن سوم، چهارم و پنجم هجری و وجود اختلاف‌های جدی میان مطالب حماسی مندرج در آثار زردشتی با شاهنامه، می‌رساند که شاهنامه بر اساس مطالب کتب زردشتیان فراهم نشده است.

پهلوان بزرگ زردشتیان گرشاسب است نه رستم. شاهنامه از پهلوان بزرگ زردشتی، از گرشاسب، یاد نمی‌کند و رستم قهرمان بزرگ آن است. گشتاسب در آثار زردشتی محبوب است و نه منفور، چنان که در شاهنامه. در متون اوستایی و پهلوی سخن از نخستین انسان بودن کیومرث بیشتر است، ولی در شاهنامه او نخستین شاه است. اسکندر در متن‌های زردشتی منفور است، و در شاهنامه شاهزاده‌ای است ایرانی.

شاهنامه، به گمان من، مبتنی بر کتب زردشتی نیست. هم کتب زردشتی و هم شاهنامه، هر دو مبتنی بر روایات بسیار کهن حماسی‌اند که در طی اعصار دراز

به صورتی شفاهی منتقل می شده‌اند و از اواخر عصر ساسانی شروع به کتابت آن‌ها شده، ولی مسلماً همچنان به صورت شفاهی نیز می زیسته‌اند، در اوستا تنها اشاراتی بدان‌ها رفته است.

ما باید سر تعظیم به خنیاگران هنرمند اعصار کهن فرود آوریم، و در متون اوستایی و پهلوی را چون مدارکی متقن در اثبات قدمت این روایات، عزیز بداریم. ما هر چند خداینامه را در دست نداریم، ولی بنا به کتاب بندهش^۱ پهلوی که مؤلفش خداینامه را می شناخته و فصلی درباره‌ی حماسه‌های ایرانی در کتاب خود آورده که به احتمالی قوی مبنی بر خداینامه است، می توانیم بپذیریم که خداینامه نیز هماهنگ با دیگر آثار زردشتی بوده و با شاهنامه یکسانی دقیقی نداشته است.

● شاهنامه‌ی فردوسی، در میان دیگر آثار پر بار ادب و شعر فارسی، شاید که از نظر نفوذ و ماندگاری بی همتا باشد، به ویژه آن که مردم در حفظ آن نقش بیشتری داشته‌اند تا در بارها و نسخه برداران و... اثر بزرگ استاد توس علاوه بر ارزش‌های ادبی و هنری، کارکردهای مهمی را در جامعه تحقق می بخشیده است که به نفوذ و ماندگاری چنین دست یافته است. به نظر شما دلایل ماندگاری و کارکردهای اجتماعی شاهنامه را در کدام عوامل باید جستجو کرد؟

یک اثر حماسی، کارکردهای خاصی دارد. در همه جای دنیا، در گذشته، انتقال فرهنگ از جمله تعلیم و تربیت و الگوهای اخلاقی عمدتاً به طریقی غیر مستقیم و به یاری این گونه آثار از نسلی به نسلی انجام می یافته است، و قصه‌ها، حماسه‌ها و اساطیر، همه نقش اجتماعی، اخلاقی و تربیتی بر عهده داشته‌اند. تا زمانی که شیوه‌ی زندگی مردم تغییر نکرده بود و مردم در همان جهان حماسه‌ها، اسطوره‌ها و قصه‌های خود می زیستند و به آن‌ها معتقد بودند، این کارکرد وجود داشت. اما زمانی که روش زندگی در اساس تغییر کند. مثل دوران معاصر ما. آن گاه اساطیر، داستان‌های پهلوانی و قصه‌ها آن کارکردها را از دست داده، به تاریخ سپرده می شوند. شاهنامه در دوران ما دیگر آن کارکردها و فونکسیون‌های قبلی را ندارد. اما در زمان فردوسی و مدت‌ها پس از آن، که هنوز هم آن نوع زندگی تا حدی دوام آورده بود، شاهنامه کارکردهای وسیعی داشت. ولی راز و علت نفوذ و ماندگاری

شاهنامه‌ی فردوسی تنها در ارائه‌ی الگوهای اخلاقی و اجتماعی خلاصه نمی‌شود. ما در ادبیات فارسی، آثار دیگری هم داریم که چنین الگوهایی را عرضه می‌کنند، اما هرگز نفوذ شاهنامه‌ی فردوسی را نداشته‌اند. در شاهنامه‌ی فردوسی ویژگی‌های دیگری نیز هست. اثر ادبی، باید فرم مناسب خود را پیدا کند تا جاودانه بماند. شاهنامه را با هزار بیت دقیقی یا با گرشاسب‌نامه‌ی اسدی طوسی مقایسه کنید تا دریابید که اثر فردوسی از نظر فرم و زبان در اوج یک اثر حماسی قرار دارد. فردوسی به مجموعه‌ای از داستان‌های پراکنده، چنان ساخت هنری و چنان وحدت و یژه‌ای بخشیده است که آن را از آثار دیگر متمایز می‌سازد. بسیاری از داستان‌ها و آدم‌ها را که در آثار حماسی عصر او وجود داشته‌اند، فردوسی از کار خود حذف کرده است. بر شاخ و برگ داستان‌های خاصی افزوده است و... و در نتیجه، کل اثر، یعنی شاهنامه، به عنوان یک اثر واحد، با ساختی یکدست و مناسب و عمدتاً در حول محور رستم عرضه شده است. اگر فردوسی قهرمانانی هم پایه‌ی رستم، مثل سهراب، یا اسفندیار، را قدرت می‌بخشد و به نبرد رستم می‌فرستد، بیشتر سر آن دارد که، با پیروز کردن رستم بر آن‌ها شخصیت رستم را برجسته‌تر سازد. پهلوانانی رستم‌وار، چون گرشاسب و داراب، را به کلی حذف می‌کند، زیرا رستم در عصر آن‌ها وجود ندارد، تا آنان را شکست دهد، و وجود آن‌ها می‌توانست وحدت «رستمی» شاهنامه را از میان ببرد. یعنی اگر این رستم‌های ثانوی که در حماسه‌های موجود در عصر فردوسی وجود دارند، در شاهنامه داخل می‌شدند، آن وقت شاهنامه این شاهنامه، با وحدت شگفت‌آور و زیبایش، نبود و رستم در ذهن ما چنین مقام و موقعیتی ویژه نداشت و یکی از چند پهلوان بزرگ بود. علاوه بر این، زبان و بیان شاهنامه نیز زیبا و دل‌انگیز و در هماهنگی مطلق با محتوا و ساخت داستان است. وجود این عوامل، که به خلاقیت هنری و نبوغ فردوسی باز می‌گردد، نیز از دلایل ماندگاری و عظمت شاهنامه است.

- در شاهنامه فردوسی، نوعی ملی‌گرایی و البته نه به مفهوم اروپایی و اخیر آن به چشم می‌آید. در اروپای غربی، مفهوم ملت و ملت‌گرایی با انقلاب صنعتی شکل می‌گیرد اما در ایران از دیرباز آگاهی بر وحدت ملی حضور داشته است و یکی از دلایل ماندگاری و نفوذ و یکی از کارکردهای شاهنامه را می‌توان در این واقعیت یافت که اثر بزرگ

فردوسی به عنوان حافظه‌ی ملی، در حفظ و تقویت وحدت ملی به کار می‌آمده است. چه عواملی سبب شدند که ایرانیان، پیش از انقلاب صنعتی به مفاهیمی چون وحدت ملی آگاهی یابند و نقش شاهنامه در این میان چیست؟

از ۲۵۰۰ سال پیش، در متون هخامنشی می‌بینیم که ما، به نوعی وحدت قومی، به آریایی بودن خود آگاهی داریم. هخامنشیان، که پارسی بودند، می‌دانستند که با پارت‌ها و مادها اصلی واحد دارند. دین هخامنشی در جنوب غرب نجد ایران با دین اوستایی شمال شرق ایران نوعی وحدت دارد. احتمالاً از دوره‌ی اشکانی اصطلاح ایرانشهر به کار می‌رفته است، به معنای مملکت ایران، سرزمین ایرانیان آریایی. در دوره‌ی هخامنشی و به ویژه در دوره‌ی اشکانی یک وحدت سیاسی الزام‌آور وجود نداشت. شاهان مختلفی بودند که با شاهنشاه پیشتر رابطه‌ای از نوع رابطه‌ی «واسال»^۱ با ارباب بزرگ داشتند. اما آگاهی بر وحدت فرهنگی وجود داشت. این احساس وحدت فرهنگی در ایران دوره‌ی اسلامی نیز هست. آذربایجان با ماوراءالنهر از نظر اقتصادی یا سیاسی رابطه‌ای نداشت، اما از نظر فرهنگی این وحدت را هر دو حس می‌کردند. آیین‌های ملی، دینی، آداب و عقاید فولکوریک و قومی واحدی بر همه حاکم بود. آیین‌هایی چون نوروز، مهرگان و... در همه جا مشترک بود. چهارشنبه‌سوری را در شرق همان‌طور برگزار می‌کردند که در غرب. در اروپا مفهوم «ملیت» بیشتر حاصل تحولات قرن ۱۹ است. در شرق، یعنی چین، ایران و هند از دیرباز شاهد این عنصر قوی وحدتیم. این احساس وحدت در میان ما پهنه‌ی جغرافیایی گسترده‌ای را در بر می‌گیرد. از هندوکش تا زاگرس و آن سوی زاگرس تا دریای مدیترانه (اقوام کرد) با خدایان، باورها، آیین‌ها و شاعران و ادبای مشترک و واحد؛ در افغانستان، مهمترین اثر ادبی به زبان پشتو ترجمه‌ی گلستان سعدی است. شبیه این حالت در چین نیز هست. مردم شمال چین زبان مردم جنوب چین را نمی‌فهمند، اما فرهنگ مشترک و واحد دارند. در هند هم همین‌طور است. هندوئیسم سراسر هند را به یکدیگر پیوند می‌دهد. در شرق کشورهای چندین هزار ساله‌ای هستند که فرهنگ‌های عظیم قومی اجزاء زیر قومی آن‌ها را به هم پیوند می‌دهد و مفهومی شبیه به مفهوم ملیت قرن ۱۹ اروپا را به ذهن متبادر می‌کند. شاهنامه یکی از عناصر مهم این وحدت فرهنگی در میان ما است. البته در

غرب نیز گاه شاهد احساس وحدت فرهنگی هستیم. در یونان باستان دولت - شهرهای هلنی بر وحدت یونانی خودآگاهی داشتند. اما این احساس در غرب کم‌رنگ‌تر از شرق است. وحدت فرهنگی در شرق و ایران آن قدر قوی است که مهاجمان را در خود غرق می‌کند. یونانیان، اعراب، ترک‌ها و مغول‌ها گرچه بر فرهنگ ما اثر می‌گذارند اما در آن غرق می‌شوند. ما ماندیم، ولی یونان پس از قرن سوم پیش از میلاد دیگر هرگز یونان درخشان گذشته نشد.

خوب است در این جا یادآور شوم که این فرهنگ واحد ما در اصل فرهنگی صرفاً آریایی نیست. ترکیبی است از فرهنگ آریایی و فرهنگ اقوام بومی که پیش از آریایی‌ها در ایران زندگی می‌کردند و سکونت چندین هزار ساله در محل داشتند. آیین‌هایی مثل نوروز، مهرگان و... متعلق به فرهنگ آریایی نیست و از فرهنگ بومیان این سرزمین به فرهنگ ایرانی راه یافته است. عید نوروز در آسیای غربی سه هزار سال پیش از مسیح وجود داشت که در هزاره‌ی اول پیش از مسیح در بابل عید اکیٲو^{۱۲} خوانده می‌شد. عید مهرگان نیز همان عید اول پاییزی اعصار کهن است که گمان می‌رفت مردوخ در آن زمان بر تیامت، غول آغازین، پیروز شده است و در اساطیر ما به شکل پیروز شدن فریدون بر ضحاک درآمده است. تاریخ سرزمین ایران و تاریخ فرهنگ ایرانی با مادها و هخامنشیان آغاز نمی‌شود. تاریخ مکتوب ما با عیلامی‌ها (ایلامی‌ها) شروع می‌شود که از ۲۵۰۰ سال قبل از میلاد مدارکی از آن‌ها به صورت کتیبه، مجسمه و بنا در دست داریم. بومیان ایران از آریایی‌ها پیشرفته‌تر بودند. آن‌ها جوامع کشاورزی داشتند، شهر داشتند و در هزاره‌ی اول پیش از میلاد به یکتاپرستی نزدیک شده بودند. در بین‌النهرین، در آغاز هزاره‌ی اول میلادی مردم به مرزهای یکتاپرستی می‌رسند. آریایی‌ها در هنگام ورود به خاک ایران اقوامی دامپرور بودند و اندیشه‌های زردشت به نظر من نتیجه‌ی تلفیق همین فرهنگ بومی و آریایی است. در نتیجه‌ی تلفیق فرهنگ بومیان و آریایی‌ها، فرهنگ سرزمین ایران از زاینده‌گی و رشد عظیمی برخوردار شد. اهوره‌مزدا، خدای زردشت در گاهان مقدس، هم از مردوخ و هم از خدایان قدیم هندو ایرانی، مجردتر و متعال‌تر است.

● گذشته از ارزش‌های شاهنامه به عنوان یک اثر ادبی، اکنون در دوران معاصر، شاهنامه چه کارکردهای اجتماعی در جامعه‌ی ما می‌تواند

داشته باشد؟

فکر می‌کنم همان‌طور که بسیاری از آلات و ابزار اعصار گذشته امروزه به موزه‌ها منتقل می‌شوند، آثار ادبی نیز، به هر حال، چنین سرنوشتی دارند. شیوه‌ی زندگی ما به کلی دگرگون شده و شاهنامه دیگر نمی‌تواند کارکردهای قبلی خود را در جامعه داشته باشد. شاهنامه در دوران ما به یک اثر ادبی تبدیل شده که برای شناخت فرهنگ گذشته‌ی ما به کار می‌آید. می‌تواند موضوع تحقیقات گوناگون باشد. داستان‌های آن را می‌توان ساده‌تر کرد و برای بچه‌ها باز گفت تا آن‌ها با فرهنگ گذشته‌ی ما آشنا شوند. شاهنامه هنوز هم می‌تواند به ما کمک کند تا هویت فرهنگی خود را حفظ کنیم. کمک کند که از حل شدن غیر لازم در فرهنگ غرب بهره‌یزیم. البته باید بپذیریم که جهان به سوی وحدت پیش می‌رود اما در این جریان هُل دادن و به زور و با سرعت و شتاب غیر لازم حل شدن در فرهنگ واحد جهانی کار درستی نیست. شاهنامه هنوز هم می‌تواند به ما کمک کند تا در زمینه‌ی زبان و تاریخ زبان تحقیقات دقیق‌تری کنیم. اما در مجموع، عمر کارکردهای اجتماعی شاهنامه به سر رسیده است.

● شاهنامه‌ی فردوسی، در مقایسه با دیگر آثار بزرگ حماسی جهان،

چون ایللیاد و ادیسه چه ارزش‌ها، کاستی‌ها و برتری‌هایی دارد؟

در مقایسه با حماسه‌های یونانی و هندی، مهابهاراته و راماینه، ایللیاد و ادیسه که تا حدی با آن‌ها آشنایی دارم - شاهنامه‌ی ما نیز واقعاً اثری درخشان است. حماسه‌های هندی، بیشتر روایاتی اند محلی درباره‌ی ماجراهایی محدود و اغلب محلی. در شاهنامه سخن از امپراتوری وسیعی است که ادعای جهانی بودن دارد. ایللیاد که اوج هنری حماسه‌های یونانی است، در واقع داستان گرد آمدن یونانیان است برای فتح تروا و باز گرفتن هلن، و ادیسه حکایت مسافرت یک قهرمان حماسی است در راه بازگشت به سوی همسر خود.

اما شاهنامه تاریخ حماسی یک قوم است. راماینه^{۱۳} یا مهابهاراته حداکثر داستان‌هایی متعلق به یک منطقه محدود و یک عنصر محدود است. شاهنامه ادعای بیان تاریخ دراز و چند هزار ساله‌ی دولتی جهانی دارد. شاهنامه حتی در به کار بردن تم‌های خاص «تراژدی» نیز در مقایسه با تراژدی‌های بزرگ یونانی در اوج غنای هنری است. صحنه‌های جنگ رستم و اسفندیار را به یاد آورید. صحنه‌هایی

که در آن علایق این دو به یکدیگر به نفرت تبدیل می‌شود. این صحنه از بهترین صحنه‌های تراژدی‌های یونانی و حتی عصر جدید ضعیف‌تر نیست. رستم و اسفندیار به می‌خوارگی می‌نشینند. از عشق، دوستی و محبت سخن می‌گویند و در طی آن گفتگو به مرور به نفرت از یکدیگر می‌رسند و قرار جنگ فردا را می‌گذارند. فردوسی حرکت از علاقه به نفرت را در این صحنه چنان زیبا تصویر می‌کند که نمونه‌ای درخشان از تم‌های خاص تراژدی را به دست می‌دهد. نمونه‌های دیگر هم هست. شخصیت کاووس و سودابه در داستان سیاوش شگفت‌آور است. واکنش‌های کاووس، تصمیم‌گیری‌های زنانه‌ی سودابه، که ناشی از عشقی تحقیر شده است، و مطلق بودن انسانیت سیاوش، وقتی در تعارض با هم قرار می‌گیرند، پایان تراژیک داستان را به زیبایی شکل می‌دهند.

داستان‌های سیاوش و سودابه، سیاوش و افراسیاب، و رستم و اسفندیار، به گمان من، از زیباترین ساخت‌های تراژدی‌های مکتوب ادبی هستند.

● تراژدی‌های اثر بزرگ فردوسی، از والاترین بخش‌های شاهنامه و از درخشان‌ترین آثار ادب و شعر فارسی است. اما تراژدی پیش از فردوسی و پس از او چندان در ادب فارسی رواج ندارد. ریشه‌های تراژدی‌های شاهنامه را در کجا باید جست؟

در ادبیات ما نه قبل از فردوسی و نه بعد از او به کار بردن تم‌های خاص تراژدی به مفهوم دقیق کلمه وجود ندارد. در ادبیات هندی هم نیست. به احتمال بسیار، ایرانیان تم‌های تراژیک این سه اثر را از یونانیان گرفته‌اند؛ و این وام‌گیری باز می‌گردد به زمان حکومت یونانی بلخ و حکومت «کوشان»^{۱۴} ها که در افغانستان امروزی حاکم بودند و مجموعاً از سیصد پیش از میلاد تا قرن سوم میلادی بر این ناحیه تسلط داشتند. کوشان‌ها حکومتی داشتند متأثر از فرهنگ یونان و روم. در آثار دولت یونانی بلخ و کوشان‌ها که خود «سکایی»^{۱۵} بودند، رد پای فرهنگ یونانی و رومی را به خوبی می‌توان دید. بعد از حمله اسکندر، فرهنگ افغانستان امروزی، ماوراءالنهر و شرق ایران، فرهنگی است تلفیقی مرکب از عناصر یونانی، هندی، سکایی و ایرانی؛ و این تلفیق شکوفایی فرهنگی عظیمی را به بار می‌آورد. از قرن سوم قبل از میلاد تا پنجم بعد از میلاد یعنی حدود هشتصد سال، این فرهنگ رشد می‌کند و در قرن پنجم میلادی با حمله هیاطله، این فرهنگ ضعیف

می شود، اما کاملاً نابود نمی گردد، تا در آغاز دوره ی اسلامی، شاهد شکوفایی عظیم فرهنگی مجددی در شرق ایرانیم که ریشه در آن فرهنگ تلفیقی دارد. در این دوره ادبیات و علم و دانش در خراسان، در بلخ، هرات، ماوراءالنهر و خوارزم و سیستان و بلوچستان شکوفا می شود. علت این که چرا پس از اسلام در این نواحی چنین فرهنگی رشد می کند وجود بقایای تأثیرات همان تمدن ایرانی، یونانی و کوشانی است که عمری هشتصد ساله (۳۰۰ پ.م تا ۵۰۰ م.) داشت. حتی وقتی ساسانیان دولت کوشانی را برمی اندازند (قرن سوم میلادی)، فرهنگ منطقه دوام می آورد. ساسانیان احتمالاً آن سرزندگی، و آزادی فکری و فرهنگی دوره ی کوشانی ها را محدود می کنند. اما کل فرهنگ نابود نمی شود. کوشانی ها گرچه بودایی بودند، اما در جامعه ی آن ها پیروان ادیان دیگر آزاد بودند. معبد بزرگ زردشتی در سرخ کتل بود و هندوها و مسیحی های نسطوری نیز معابد و کلیساهای خود را داشتند. جامعه ی کوشانی، جامعه ای بود از نظر فکری و فرهنگی آزاد که از تلفیق فرهنگی استقبال می کرد. تلفیق فرهنگی در تاریخ همیشه سبب ساز اوج گیری تمدن و جهش فرهنگی است. من فکر می کنم که تأثیر ادبیات تراژیک یونانی بر حماسه های ایرانی از عصر یونانیان بلخ شروع می شود و در عصر کوشانیان شکل می گیرد. مرکز خلق و رشد حماسه های ایرانی موجود شرق ایران است. البته در غرب ایران نیز حدودی از این حماسه ها شناخته شده بوده اند. اما این ادبیات حماسی در شرق ایران به وجود آمده و رشد کرده و در دوره ی اسلامی نیز همین وضع ادامه داشته است. نوع خاص داستان های سوگ آور محبوب ایرانی شبیه تم های تراژدی در یونان نیست. در سوگنامه های ایرانی معمولاً عنصر رذل، بد و شریر در مقابل عنصر معصوم قرار می گیرد. اهریمن در مقابل اهوره مزدا، سیاه در برابر سپید، و نتیجه همان سوگنامه های مذهبی ما است که بعد از اسلام هم ادامه دارد. یزید و معاویه و شمر در برابر حضرت علی (ع) و امام حسین (ع). اما موضوع تراژدی یونانی به کلی با سوگنامه ی ایرانی تفاوت دارد. در تراژدی یونانی این تقدیر و جبر است که سرنوشت قهرمانان را به فاجعه می رساند و تراژدی می آفریند، نه الزاماً برخورد رذالت و معصومیت با هم. علاوه بر تأثیر تم های تراژیک، تأثیر مستقیم حماسه های یونانی بر ادبیات حماسی ایرانی را در داستان رستم و اسفندیار می توان دید. این داستان ظاهراً از ایلپاد هومر تأثیر گرفته است.

کاراکترها، خطوط حرکت داستان و... عنصر جبر و تقدیر... در داستان رستم و اسفندیار متأثر از ایلیدای یونانی است. آگاممنون^{۱۶} و گشتاسب یک شخصیت دارند. هر دو دیگران را به خاطر منافع خویش نابود می کنند. آخیلوس^{۱۷} با اسفندیار یکی است. هر دو پهلوان کشور بزرگتر تندخو و خشمگین و هر دو رویین تن اند. «رستم» با هکتور^{۱۸} یکی است. هر دو پهلوان کشور کوچکتر آدم های ملایم و معتدلی اند. پاریس همان زال است. هر دو حيله گراند و با نیروهای فوق طبیعی ارتباط دارند؛ یکی با خدایان و دیگری با سیمرغ. آن جا، پاریس تیر مرگ را به پای آخیلوس می افکند و این جا، زال به یاری سیمرغ برای کشتن اسفندیار به رستم تیر می دهد. رستم، اسفندیار را می کشد، ولی کیست که نداند این زال و سیمرغ اند که اسفندیار را می کشند و این نکته البته یکی از تفاوت های داستان رستم و اسفندیار با داستان یونانی ایلیداست.

● آیا داستان رستم و سهراب را نمی توان از جمله تراژدی های شاهنامه به

حساب آورد؟

رستم و سهراب یک تراژدی کامل نیست. در آن تصادف حکومت می کند و نه جبر. اگر دایی سهراب کشته نمی شد، نبرد رستم و سهراب پیش نمی آمد. سهراب تصادفی کشته می شود. بنابراین، این داستان یک تراژدی کامل نیست. البته در ادبیات اروپایی نیز تراژدی هایی بدین گونه هست، از جمله نگاه کنید به داستان رومئو و ژولیت. در شاهنامه داستان های سیاوش و سودابه، رستم و اسفندیار، و سیاوش و افراسیاب از نظر موضوع نه ساخت، سه تراژدی بی نقص است، که با آن کیفیت در ادبیات ما بی سابقه است، و چون در تاریخ فرهنگ هیچ چیز ناگهان و بی سابقه پدیدار نمی شود، این روایات تراژیک هم نمی تواند توسط شخص فردوسی شکل گرفته باشند. فردوسی با هنر درخشان و ذهن وقاد خود توانسته است آن ها را حفظ و به زیبایی بیان کند، اما موضوع تراژیک آن ها، به گمان من، ساخته ی ذهن فردوسی نیست.

● روایت های فردوسی در اعماق تاریخ و فرهنگ ایرانیان ریشه دارد. اما

شاعر بزرگ ما در دوره ی اسلامی اثر بزرگ خود را خلق کرده است. به

نظر شما فرهنگ اسلامی چه تأثیری بر شاهنامه، داستان ها و آدم های آن

داشته است؟

تأثیر اسلام بر شاهنامه محسوس است. نمونه‌ای از آن را در روابط زن و مرد در شاهنامه می‌توان دید. در داستان‌های کهن شرقی و غربی رعایت مسائل اخلاقی (در روابط زن و مرد)، بدانسان که بعدها در شاهنامه می‌بینیم، چندان مطرح نیست. کریشنا در داستان‌های هندی هر زنی را که می‌خواهد و از هر راهی که ممکن است، حتی دزدیدن، به دست می‌آورد. در یونان زئوس زنان را می‌دزد. در ایران هم احتمالاً وضع از همین قرار بوده است، مثلاً نگاه کنید به داستان ویس و رامین. اما در شاهنامه وقتی تهمینه به خوابگاه رستم می‌آید، مراسم رسمی عقد انجام می‌شود که احتمالاً در اصل داستان وجود نداشته است. نمونه‌ی دیگر آن در داستان زال و رودابه است که فردوسی با تمهیدی رابطه را شرعی می‌کند. این‌ها تأثیر اسلام بر شاهنامه است.

● از حکیم توس نه فقط چون شاعر و راوی داستان‌های حماسی، که چون متفکری با نظریات فلسفی و اجتماعی مدون سخن می‌رود. فردوسی به کدام فرقه‌ی مذهبی تمایل داشته و جهان‌نگری اجتماعی و فلسفی او را در کدام مقوله طبقه‌بندی می‌کنید و خردگرایی حکیم توس که اغلب یکی از مبانی اندیشه او به شمار می‌آید، تا چه حد در اندیشه‌های او وجود دارد؟

ظاهراً فردوسی مسلمان شیعی مذهب و در اعتقادات مذهبی خود انسانی مؤمن بوده است. از نظر وضع زندگی نیز فردوسی را از جمله‌ی اشراف نمی‌دانم. او یک خرده مالک بوده. ده باژ را من دیده‌ام. دهی است در پنجاه کیلومتری مشهد. ده فقیری است با باغ‌های میوه. بقایای یک قلعه‌ی اربابی هنوز در آن ده پابرجاست، و فردوسی مالک کوچکی در آن ده بوده و احتمالاً در جریان سرودن شاهنامه به تدریج فقیرتر هم شده است. در عصر فردوسی نهضت‌های غیر اسلامی تندرو که تحت تأثیر کیش مزدکی بودند، از بین رفته بودند. فرقه‌های تندرو اسلامی که جای آن‌ها را گرفته بودند نیز شکست خورده و ضعیف شده بودند، و ترکان نیز نفوذی روزافزون می‌یافتند. در این اوضاع، گذشته‌های از دست رفته‌ی محبوب، و اعتدال بیشتر از تندروی مقبول بود و فردوسی به نظر من متفکری معتدل است. از نظر سیاسی فرمانروای آرمانی فردوسی دولتمردی مثل کیخسرو است، یعنی یک حاکم روحانی صدیق و شریف. کیخسرو یک چنان شخصیتی مقدس و روحانی دارد که

در پایان زندگی خود به آسمان صعود می کند. در نوشته های پهلوی، کیخسرو در پایان به کنگ دژ^{۲۱} می رود، شهری که پدرش، سیاوش، در آسمان ساخته بود. کیخسرو در اصل حماسه های ایرانی کسی است که با پایان دوره ی او، دوره ی کهن تمام می شود. در دوره ی او، عدل مطلق حاکم است. جنگ ایرانیان و تورانیان، تمام می شود. نزاع از زمین برمی خیزد. دوران او یک عصر طلایی در حیات بشری است. فردوسی با روح حماسی خود، طرفدار کیخسرو است و یک چنین سلطنت روحانی را می پسندد که در آن عدالت الهی با عدالت شاهی جمع شده باشد. در مورد خردگرایی فردوسی توجه داشته باشید که خردگرایی در غرب آسیا ریشه ای بسیار کهنه دارد. در بین النهرین محبوب ترین خدا انکی^{۲۲} است که خدای خرد است. او خرد خود را به مردوخ^{۲۳} پسرش، می سپارد. اهوره مزدا نیز که خدای خرد است، با این الگوی آسیای غربی هماهنگ است. خردگرایی در ایران یک سنت فرهنگی است که به فردوسی هم می رسد و او اغلب از خداوند به تعبیر «خدای خرد» یاد می کند. شاید هم ارتباط او با عقاید معتزله در پی همین برداشت های کهن فرهنگی در آسیای غربی باشد. اما خرد در غرب آسیا جدا از مقوله ی دین است و صورت فلسفی یونانی ندارد.

● اثر بزرگ استاد توس به زبان دری است و شعر فارسی در آن دوره، با چهره های درخشان دیگری به اوجی چشمگیر می رسد. زبان دری ظرفیت پرباری را برای بیان و انتقال ابعاد گوناگون فرهنگ و شعر پربار آن دوران از خود نشان می دهد. ناگفته روشن است که هیچ زبانی نمی تواند ناگهان و بدون پشتوانه ی قبلی چنین ظرفیت عظیمی را به دست آورد، حال آن که هیچ اثر مکتوبی در دوره ی پیش از اسلام، از زبان دری در دست نداریم و آثار آن زمان، یعنی تمامی تجربه های فرهنگی، به زبان های پارتی و فارسی میانه است. چه تحلیلی از این مسأله دارید و جز آن دیگر پس زمینه های اجتماعی و فرهنگی خلق اثر بزرگی چون شاهنامه را در چه عواملی می بینید؟

خلق یک اثر ادبی بزرگ، علاوه بر بسیاری شرایط احتیاج به زبان ادبی رشد یافته ای هم دارد. چنین شرایطی در زمان سروده شدن شاهنامه فراهم آمده است. در زمان فردوسی نظم و نثر دری از قدرت کافی برای ایجاد آثار ادبی بهره مند است. درست

است که در دوره‌ی ساسانیان، به علت نظام بسته‌ی طبقاتی، فرهنگ افت می‌کند، اما وجود بعضی آثار پهلوی و آثار نظم و نثر مانوی دلیل وجود حیات ادبی در ایران قبل از اسلام است. هرچند که آثار دوره‌ی ساسانی با ادبیات دوره‌ی خراسانی در عهد اسلامی قابل مقایسه نیست، اما نوعی تداوم زندگی ادبی را از قبل از اسلام نشان می‌دهد. رشد فرهنگی و اجتماعی روزگار فردوسی نتیجه‌ی نفوذ اسلام بود که ساخت طبقات بسته‌ی ساسانی را از میان برداشت. توده‌ی مردم با فرهنگ و ادبیات آشنا شدند، مدارس بسیار به وجود آمد. در روزگار فردوسی از طرفی با چنین شکوفایی اجتماعی و فرهنگی در ایران رو برویم و از سوی دیگر با مبارزه‌ی ایرانیان برای کسب استقلال. هم‌زمانی این مبارزه‌ی ملی با اوج شکوفایی ادبی و وجود یک نابغه‌ی بزرگ، زمینه‌ساز خلق اثر بزرگی چون شاهنامه می‌گردد. بعد از فردوسی هم کوشش‌های زیادی شد تا آثاری حماسی بسرایند، اما این آثار موفق نبود.

در مورد زبان مسأله خیلی روشن نیست. من فکر نمی‌کنم که متن مکتوبی به زبان دری از دوره پیش از اسلام در دست باشد. اما اشاراتی به این زبان هست. زبان دری یعنی زبان درباری. این زبان، زبان فرمال بوده است. در کشوری که در هر منطقه‌ی آن به لهجه‌ای جدا حرف می‌زدند، به زبانی نیاز است که زبان رسمی شود. در آن روزگار در آذربایجان به زبان آذری، در جنوب به زبان پارسی، در شرق ایران به زبان پارتی، در بلخ به زبان بلخی و در ماوراءالنهر به زبان سغدی و... سخن می‌گفتند. در دوره‌ی اشکانی و به ویژه ساسانی، که راه تجارت گسترده‌ی جهانی از ایران می‌گذشت، نیاز به زبان واحد و دولت واحد برای حفظ امر تجارت در داخل و خارج کشور احساس می‌شد. دولت مرکزی واحد به زبانی واحد نیاز داشت؛ در نتیجه محتمل است جریان پدید آمدن زبان دری چنین بوده باشد که در دوره‌ی ساسانی زبانی عمدتاً مرکب از پارتی و پارسی در تیسفون، یعنی مرکز و مقر دربار کشور، به وجود آمده و همین زبان در دربارهای محلی نیز به کار رفته باشد. تیسفون شهری کهن بود. در این شهر بود که از دیرباز به ناچار لهجه‌های اصلی اشکانی و پارسی با هم آمیخته بودند. در حالی که متون دینی زردشتی در دوره‌ی ساسانی به پهلوی و اوستایی و متون مانوی به زبان‌های محلی است، احتمالاً زبان تجارت و ارتباطات دولتی زبان دری بوده است و بر همین مبنی، زبان دری رشدی

خاص داشته است. البته مدارک ما محدود است، آنچه که گفتم یک فرضیه است، که بر کیفیات تلفیقی زبان دری استوار است. به نظر من در مراکز ایالات مردم در امور تجاری و دولتی این زبان مشترک را به کار می بردند. گفته شده است که لهجه‌ی بلخی در زبان دری مؤثر بوده است. این درست است، زیرا از زبان بلخی زبان مهمترین شهر تجاری - دولتی شرق ایران بوده است، مثل تیسفون در غرب. عناصر زبان دری به نظر من در تیسفون شکل گرفته است. گرچه ما مدارکی جدی از این زبان در دست نداریم، اما جملاتی از شاهان عهد ساسانی در کتب اسلامی نقل شده که به زبان دری است. در اوایل اسلام زبان مشترک ایرانیان دری است که البته در هر محل انباشته از واژه‌های زبان‌ها و لهجه‌های ایرانی محلی است. در ماوراءالنهر شاعران به زبان دری شعر می گویند چون به آشنایی ایرانیان به این زبان توجه دارند. اما آقای دکتر رواقی که تحقیقات گسترده‌ای در تاریخ زبان پارسی دارند، بر آن اند که زبان دری تا قرن هفتم هنوز شکل واحد نداشته است. در شعر رودکی واژه‌های بسیاری از زبان سغدی هست. در قرآن قدس که در سیستان و بلوچستان نوشته شده، نیز لغات بلوچی بسیاری هست. قطران تبریزی زبان رودکی را به علت وجود لغات ماوراءالنهری آن درست نمی فهمیده، اسدی برایش فرهنگ فارسی دری ماوراءالنهری را نوشته است. زبان فردوسی زبان دری توس است و فرق دارد با دری سمرقند یا دری بلخ و... در آن دوره هنوز دری شکل واحدی نداشته است. اما زبان فردوسی به ما نزدیکتر است تا زبان رودکی که با زبان سغدی نزدیکی بیشتری دارد یا با زبان خواجه عبدالله انصاری که اصطلاحاتی هراتی دارد و گاه برای ما نامفهوم است. زبان دری پیش از اسلام سابقه داشته است، اما ظاهراً کاربردی ادبی نداشته. در دوره‌ی اسلامی این زبان رایج‌تر می شود، نظم و نثر به آن زبان نوشته می شود، اما زبان دری هنوز در حال تحول بوده است و ظاهراً باید بپذیریم که فارسی دری استاندارد از عصر سعدی با گلستان و بوستان آغاز می شود. او چنان قدرتی دارد که شکل زبان دری را کاملاً تثبیت می کند. بنابراین، علت نداشتن مدارک ادبی و مکتوب قبل از اسلامی از زبان دری محتماً به علت آن بوده است که دری در آن عصر زبان تجارت و محاورات دریاری بوده، نه زبان ادبی و دینی، و با آمدن اسلام نیز، این زبان فوراً به صورت زبانی با مجموعه‌ی واژگان و ساخت دستوری متبلور در نمی آید، و این در طی ایام است که زبان دری، زبانی جا

افتاده می‌شود و در برابر عربی می‌ایستد.

● در میان آثار گوناگونی که درباره‌ی شاهنامه نوشته شده است، به نظر

شما کدام یک از محققان توانسته‌اند تالیفی علمی به دست دهند؟

هنوز هم به نظر من بهترین بررسی درباره‌ی شاهنامه کار آقای دکتر صفا است. البته حماسه‌سرایی در ایران اثری تحلیلی نیست. اما تمام منابع مورد پژوهش قرار گرفته است و یک کتاب مرجع است. هر چند نظریاتی در آن مطرح می‌شود که شاید پذیرفته نباشد، مثلاً نظریه‌ی ایشان مبنی بر این که حماسه‌های ایرانی از اوستا منشا گرفته به گمان من دقیق نیست. اوستا هم گوشه‌ای از حماسه‌های رایج عصر خود را ضبط کرده و یکی از منابع است. از دیگر کارهای خوب درباره‌ی شاهنامه کار نولدکه^{۲۴} است به نام حماسه ملی ایران. البته در این کتاب نیز اشتباهات زیادی هست. بعد از این دو کتاب باید از کیانیان و از نخستین انسان، نخستین شاه کریستنسن یاد کرد. آقای دکتر بهمن سرکاراتی نیز مقالاتی بسیار جالب توجه دارند و دیگر نمی‌دانم.

ما در ایران همیشه در سطح حرکت کرده‌ایم. تنها درباره‌ی شاهنامه نیست که چنین وضعی داریم. در همه‌ی رشته‌ها وضع همین‌طور است. زمان درازی است که دیگر دانشمندی چون ابوریحان بیرونی، رازی یا بوعلی سینا نداریم. تمدن ما را مغول چنان نابود کرده است که از آن پس فقط در سطح دویده‌ایم، شعار داده‌ایم و در جهالت عقیدتی و فکری غوطه خورده‌ایم. در عصر حاضر هم کار تحقیقاتی بسیاری نداریم و بیشتر به تصحیح متن و غلط‌گیری مشغول بوده‌ایم. تحلیل تاریخ فرهنگ و آثار ادبی و... در واقع، ملهم از روش‌های غربی است و این روش برخورد علمی هنوز در ایران جوان است.

یادداشت‌ها

* مجله‌ی آدینه، شماره‌ی ۵۳، سال ۱۳۶۸.

۱- Māhābhārāia اثر حماسی بزرگ هندوان.

۲- Iliad اثر هومر، شاعر یونان.

۳- واپسین پادشاه کیانی که در نبرد با اسکندر شکست می‌خورد و سپس کشته می‌شود و

- قابل تطبیق کامل با داریوش سوم هخامنشی است.
- ۴- Odysseus اثر حماسی هومر، شاعر یونانی.
- ۵- Vedas کهن‌ترین سرودهای آریایی هندوان.
- ۶- Trita Aptia یکی از خدایان ودایی که قابل تطبیق با فریدون در حماسه‌های ایرانی است.
- ۷- Vishva rupa.
- ۸- Tvastar.
- ۹- Xwadāy. nāmāg به معنای شاهنامه، اثری از اواخر عهد ساسانی.
- ۱۰- Bundahishn اثری از اوایل اسلام به فارسی میانه از فرنیغ دادگی.
- ۱۱- Vassal (bandaka) حاکم فتودال محلی وابسته به شاه بزرگ در فارسی باستان (در فارسی باستان، بنده).
- ۱۲- Akitu عید بزرگ بابلیان در آغاز بهار در هزاره‌ی اول.
- ۱۳- Rāmāyāna.
- ۱۴- از اقوام سکایی شرق ایران که از ۱۳۰ پ.م در افغانستان، ماوراءالنهر و دره‌سند به سلطنت رسید، در شاهنامه به نام کشانی آمده است.
- ۱۵- اقوامی ایرانی که از شمال دریای سیاه تا جنوب سبیری ساکن بود و بعدها بخشی از آنان در سیستان ساکن شدند.
- ۱۶- Agamemnon.
- ۱۷- Achilles.
- ۱۸- Hector.
- ۱۹- باید توجه داشت که این داستان‌های تراژیک ایرانی صورت نمایشنامه‌ای ندارند و مانند اسلاف هنری تراژدی‌های یونانی روایاتی تراژیک است. هنر نمایشنامه‌نویس یونانی به ما به‌وام نرسید.
- ۲۰- زادگاه فردوسی
- ۲۱- شهر آسمانی که نمونه زمینی آن شهر سیاوش گرد است.
- ۲۲- Enki خدای آب‌های شیرین، خالق بشر و پدر مردوخ در اساطیر بابلی.
- ۲۳- Marduk خدای بزرگ بابلی.
- ۲۴- Nöldeke ایران‌شناس آلمانی که درباره‌ی شاهنامه پژوهش کرده است.

ورزش باستانی ایران و ریشه‌های تاریخی آن*

بر ورزش باستانی ایران عمری دراز گذشته و مانند همه‌ی سنت‌های باستانی، اصل و منشاء آن در غبار تاریخ گم شده است و امروز اگر می‌کوشیم اصل آن را باز یابیم، این کوشش تنها بر نشانه‌هایی استوار است که این جا و آن جا به چشم می‌خورد، ورنه، مدرکی قطعی و صریح برای اثبات منشاء این آیین در دست نیست. در حقیقت این باز یافتن نیست، باز ساختن است!

*

در طی چندین سال گذشته، به جهت علاقه‌ای که به مطالعه‌ی تاریخ تفکر و دین در ایران باستان داشتم، کوشیدم با آیین مهر در ایران و روم آشنا شوم. در طی این آشنایی با مطالعات مهرپرستی، به بعضی شباهت‌های شگفت‌آور میان آیین مهر و آیین زورخانه‌ی ایرانی برخوردم که مرا به اندیشیدن درباره‌ی ارتباط آیین زورخانه با آیین مهر واداشت و در این باره مقاله‌ای به مجله‌ی فرهنگ و زندگی تقدیم داشتم که در شماره‌ی دهم آن مجله به تاریخ ۱۳۵۱ به طبع رسید. گمان می‌کنم پیش از بحث درباره‌ی این مسأله، بهتر باشد با این رشته ارتباط‌های موجود دو آیین که در آن مقاله یاد شده است، آشنا شویم.

نخستین دسته از ارتباط‌ها، ارتباط معابد مهری اروپایی است با بناهای

زورخانه‌ای در ایران. مراسم مهری معمولاً در غارها انجام می‌یافت. در نزدیک یا در داخل این معابد طبیعی، که مظهر طاق آسمان و پهنی زمین بود، بایست آبی روان وجود می‌داشت؛ اما در شهرها یا جلگه‌ها که غاری نبود، این معابد را به شباهت غارها، در زیر زمین بنا می‌کردند. معبد به وسیله‌ی پلکانی طولانی به سطح زمین می‌رسید. این معابد پنجره نداشتند و از نور خارج بهره‌ای نمی‌بردند. گاه پلکان به اتاقی ختم می‌شد که در آن، پیروان خود را برای اجرای مراسم آماده می‌ساختند و سپس از آن‌جا به محوطه‌ی اصلی معبد وارد می‌شدند. طاق معبد را چون آسمان شب می‌آراستند. در داخل معبد در دو سو دو ردیف سکو قرار داشت و در میان دو ردیف سکو، صحن مستطیل و گود معبد قرار گرفته بود که مراسم در آن‌جا انجام می‌یافت و تماشاگران بر نیمکت‌هایی که کنار سکوها، پای دیوار بود به تماشای این مراسم می‌نشستند. در آخر صحن، در محرابی، منظره‌ای از مهر در حال کشتن گاو وجود داشت. در کنار در ورودی ظرفی پایه‌دار برای آب تبرک شده قرار داشت و در طرف مقابل، در پای تصویر مهر، دو آتشدان بود. بر دیوارهای معبد اغلب تصویرهای بسیار نقش شده بود. نکته‌ی عمومی درباره‌ی همه‌ی این معابد، کوچکی آن‌ها بود به طوری که در این معابد جز گروه معدودی جای نمی‌گرفت. متأسفانه از مراسمی که در صحن گود این معابد برپا می‌شده است، اطلاعی نداریم.^۱

زورخانه‌های ما شباهت‌های بسیار با این معابد مهری دارند. زورخانه‌ها همیشه با پلکانی طولانی از زیر زمین به سطح خیابان می‌رسند. همه‌ی زورخانه‌هایی که به آیین نیاگان و نه با معیارهای مدرن ساخته شده‌اند، در زیر زمین قرار دارند و معمولاً در زیر بناهای دیگر؛ این زورخانه‌های کهن نوری اندک دارند. چنانچه ذکر شد، معابد مهری در کنار یا نزدیک آب جاری ساخته می‌شد. شاید جالب توجه باشد به دو زورخانه‌ی قدیمی شهر کاشان توجه کنیم که یکی در محله‌ی میدان کهنه‌ی کاشان، در زیر بنای حسینیه‌ی آن محل بنا شده است و در یک طرف آن آب انبار عمومی است و دیگری در محله‌ی پشت مشهد کاشان است که مدخل آن در راه پله‌ی آب انبار عمومی قرار دارد.^۲ دوست عزیز، آقای دکتر احمد محمدی، می‌گویند که چون در ملایر زورخانه‌ای را که بر مسیر قناتی ساخته شده بود، خراب کردند، برای ساختن زورخانه‌ی تازه، در مسیر همان قنات، نقطه‌ی

تازه‌ای را انتخاب کردند و به بنای زورخانه‌ی تازه پرداختند.

در داخل زورخانه، بر خلاف معابد مهری، دو سکوی کناری و یک صحنه‌ی مستطیل‌گود میانین وجود ندارد و گود چند ضلعی یا مربع زورخانه از همه سو با سکو احاطه شده است؛ ولی، درست مانند معابد مهری، در کنار سکو، در پای دیوار، نیمکت‌ها قرار دارند که تماشاگران بر آن‌ها می‌نشینند و به مراسم نگاه می‌کنند. به هر حال، نکته‌ی اصلی اشتراک گود، سکو و نیمکت است. در کنار در ورودی زورخانه، مانند معابد مهری، آبدانی وجود دارد که البته، امروزه مورد استعمال اصلی خود را از دست داده است. به جای آتشدان‌ها که در معابد مهری، در انتهای صحنه و دو سوی تصویر مهر قرار دارد، در زورخانه، در جلوی «سردم»، اجاقی است که امروزه از آن برای گرم کردن ضرب و تهیه‌ی نوشیدنی گرم استفاده می‌شود. به همان گونه که بر دیوارهای معابد مهری نقش‌هایی مقدس بود، در زورخانه‌ها نیز تصاویر و نقش‌هایی از رستم و دیگر پهلوانان وجود دارد. نکته‌ی همانند دیگر، کوچکی زورخانه‌ها است که تنها می‌توانند گروه کوچکی را در خود جای دهند.

یک چیز در معابد مهری هست که در زورخانه‌ها نیست و آن نقش مهر در حال کشتن گاو است. علت حذف کامل این صحنه، اگر کشتن گاو توسط مهر یک سنت ایرانی باشد^۳، نه تنها به سبب مسلمانی مردم، بلکه، با اطمینان می‌توان گفت، به خصوص بدین جهت است که در زیر تأثیر آیین زردشتی در ایران، کشتن گاو به اهریمن نسبت داده شده بود^۴ و بدین روی، دیگر جایی برای وجود آن بر دیواره‌ها در ایران نبوده است.

دسته‌ی دوم، ارتباط میان آیین رومی مهر و آیین زورخانه است:

نخست امر کشتی گرفتن و آداب آن است. بنا به افسانه‌های رومی درباره‌ی مهر، ایزد مهر، پس از زاده شدن، بر آن شد تا نیروی خود را بسنجد. بدین روی، نخست با ایزد خورشید زورآزمایی کرد و کشتی گرفت. در این کشتی گرفتن، خورشید تاب نیروی مهر را نیاورد و بر زمین افتاد. سپس، مهر او را یاری داد تا برخیزد. آن‌گاه دست راست خویش را به سوی خورشید دراز کرد. دو ایزد با یکدیگر دست دادند و این نشان بیعت خورشید با مهر بود. سپس، مهر تاجی بر

سر خورشید نهاد و از آن پس، آن دو یاران وفادار یکدیگر ماندند.^۵

نکته‌ی اصلی در کار زورخانه کشتی گرفتن است و چون پهلوانی فرو افتد، دقیقاً همان آداب دست دادن را دو پهلوان به جای می‌آورند و با دست‌های چپ بازوهای راست یکدیگر را می‌گیرند و با دست‌های راست به یکدیگر دست می‌دهند و همان‌گونه که مهر و خورشید با هم پیمان دوستی بستند، دو کشتی‌گیر نیز هرگز با یکدیگر دشمنی نمی‌ورزند و اگر کینه‌ای پدید آید، باید یکدیگر را ببوسند و آشتی کنند و دوست بمانند.

جز کشتی گرفتن، دست دادن و پیمان دوستی بستن، شباهت‌های دیگری نیز میان این دو آیین وجود دارد، از جمله، یکی سنت برهنگی است:^۶
پهلوان در گود، مانند مهر به هنگام زایش، جامه‌ای بر تن ندارد و تنها بر میان خود لنگی یا تنکهای دارد که می‌تواند برابر برگ انجیر مهر رومی باشد.^۷ برهنگی از مراسم حتمی گود است.

رسم دیگر زورخانه زنگ زدن است و آن زنگی است که با زنجیری بر «سردم»، زورخانه آویزان است و مرشد به هنگام ورود پهلوانان بزرگ آن را به صدا درمی‌آورد تا همگان از ورود ایشان آگاه شوند. در معابد مهری نیز زنگی یافته شده است که گمان می‌کنند آن را هنگام نشان دادن تصویر مهر در پایان یا در آغاز مراسم به صدا در می‌آورده‌اند.^۸ ولی ممکن است، اگر تصور ما در ارتباط آیین زورخانه با معابد مهری درست باشد، این زنگ را در معابد مهری به هنگام ورود بزرگان دین به آواز در می‌آورده‌اند.

وجود قمه، دشنه یا چاقو در میان ورزشکاران زورخانه‌ای ما با دشنه‌ای که مهر به هنگام زادن با خود داشت و سلاح اصلی او بود^۹ همانندی دقیق دارد. پهلوانان ما نیز جز با قمه و دشنه به نبرد با دشمنان نمی‌پرداخته‌اند.

مراتبی که در زورخانه‌ها وجود دارد، مانند کهنه‌سوار، مرشد، پیش‌کسوت، صاحب زنگ، صاحب تاج، نوچه و جز آن، ما را به یاد مراتب هفت‌گانه‌ی پیروان مهر می‌اندازد و چه بسا این هر دو نیز از یک اصلی و منشأ بوده باشند.

در آداب زورخانه، چون پهلوانی به مقام استادی می‌رسد، و کمال تن و روان می‌یافت، از طرف پیشوایان طریقت به این افتخار دست می‌یافت که تاج فقر بر سر نهاد.^{۱۰} این مراسم در آداب مهری نیز وجود دارد.^{۱۱}

نخچه‌ها، پستی خیزها، نوخاسته‌ها و ساخته‌ها در زورخانه همان مقامی را دارند که در آیین مهر تازه‌واردان داشته‌اند.

در آیین مهر رومی، پیروان مهر را با روحیه‌ای جنگی تربیت می‌کردند^{۱۲}، در زورخانه نیز به صورتی نمادین، آداب نبرد آموخته می‌شود^{۱۳}. در پی این سلسله ارتباط‌ها، می‌توان گمان برد که در معابد مهری اروپایی نیز آیین‌هایی شبیه به ورزش‌های زورخانه‌ای به جای آورده می‌شده است.

در زورخانه نیز مانند آیین مهر، تنها کسانی که به سن بلوغ رسیده‌اند حق تشریف دارند. در سنت پهلوانی ایران، مردی می‌تواند به سلک پهلوانان درآید که شانه بر صورت وی بایستد، یعنی تازه‌وارد باید بر چهره‌ی خود ریش داشته باشد^{۱۴}.

در زورخانه نیز مانند آیین مهر، زنان را راه نیست^{۱۵}. در زورخانه نیز مانند آیین مهر، مقام اجتماعی و ثروت جایی و ارزشی ندارد^{۱۶}. پهلوانان یکدیگر را برادر یا هم مسلک می‌خوانند و این همان است که در میان مهرپرستان نیز متداول بوده است. در زورخانه همواره و در هر کار حق تقدم با پیش‌کسوتان است و این سنت نیز دقیقاً در آیین مهر دیده می‌شود^{۱۷}.

دسته‌ی سوم از ارتباط‌ها، شباهت‌هایی است که میان شخصیت مهر ایرانی

و رومی و شخصیت پهلوان وجود دارد. در آداب پهلوانی آمده است که پهلوان باید دلیر، طاهر، سحرخیز و پاک نظر باشد و علاوه بر ادای فرایض و سنن، شب‌زنده‌دار و دارای حسن خلق باشد. بینوایان را تا سر حد توانایی اعانت کند و از اخلاق پست بپرهیزد^{۱۸}. در برابر، در مهریشت اوستایی آمده است که مهر دشمن دروغ است (بند ۲۶). از کلام راستین آگاه است (بند ۴۹). نماینده‌ی پندار، گفتار و کردار نیک است (بند ۱۰۶). مهر نخستین ایزدی است که پیش از خورشید در بالای کوه‌ها برآید، نخستین کسی است که به زینت‌های آراسته از فراز کوه زیبا سر به درآورد (بند ۱۳). او هرگز فریفته نمی‌شود (بند ۵). او حامی پیمان است (بند ۳). او زورمندی بی‌خواب است که به پاسبانی مردم می‌پردازد (بند ۷). کسی است که پس از فرو رفتن خورشید به پهنه‌ی زمین درآید و آنچه را در میان زمین و آسمان است بنگرد (بند ۹۵). او حامی تمام آفریدگان است (بند

در این ارتباط، جالب توجه است که بدانیم تا زمان پهلوان اکبر خراسانی در دوره‌ی ناصرالدین شاه، به جای آن که بمانند این زمان به شامگاه به زورخانه روند، سحرگاهان به آن جا می‌رفتند و به ورزش می‌پرداختند و پیش از نماز صبح از آن جا بیرون می‌آمدند. این ما را به یاد ایزد مهر می‌اندازد که نخستین ایزدی ست که پیش از طلوع خورشید در بالای البرز برمی‌آمده است.^{۱۹}

در سنت، وظیفه‌ی پهلوان دفاع از ناتوانان، از میان بردن زورگویان و حمایت از پرهیزگاران است. او باید رحیم، بخشنده و یاری‌رسان باشد. در برابر، در مهریشت آمده است: «باشد که او برای یاری ما آید. باشد که او برای گشایش کار ما آید. باشد که او برای دستگیری ما آید. باشد که او برای دلسوزی ما آید. باشد که او برای چاره‌ی کار ما آید. باشد که او برای پیروزی ما آید. باشد که او برای سعادت ما آید. باشد که او برای دادگری ما آید» (بند ۵).

بنا به سنت، یک پهلوان دلاوری بی‌باک است که هرگز هراسی به دل راه نمی‌دهد و یک تنه بر صف دشمنان می‌زند و ایشان را از میان برمی‌دارد. مهر نیز در میان موجودات تواناترین است (بند ۶). خوش اندام، بلند بالا و نیرومند است (بند ۷). یلی جنگاور و قوی بازو است (بند ۲۵). کسی است که در جنگ پایدار می‌ماند (بند ۳۶). قوی‌ترین خدایان، نیرومندترین خدایان، چالاک‌ترین خدایان، تیزترین خدایان و پیروزمندترین خدایان است (بند ۹۸).

*

وجود این رشته‌های دراز و گوناگون ارتباط میان آیین مهر و آیین زورخانه، هر کس را می‌تواند بدین اندیشه وادارد که ممکن است آیین پهلوانی ملهم از آیین‌های مهری باشد و به خصوص گمان کند که ساخت و آداب مخصوص معابد مهری روم باستان ریشه در ایران باستان داشته باشد که در ایران، تا زمان ما هم به صورت آداب زورخانه هنوز پا بر جا مانده است.

اما در آثار فارسی، به خصوص در فتوت‌نامه سلطانی، آیین کشتی گرفتن و پهلوانی به پیامبران و شخصیت‌های اسطوره‌ای توراتی منسوب شده است و یعقوب و آدم ابوالبشر به عنوان کسانی که این آیین و فن از ایشان سرچشمه گرفته است یاد شده‌اند.^{۲۰} این نکته با نظر نگارنده در منسوب داشتن آیین پهلوانی به

آیین مهر هماهنگ نیست، اما در یک نکته میان این دو هماهنگی وجود دارد و آن منسوب کردن آیینی است کهن به اشخاصی کهن، در زمانی کهن. این امر با نتایجی که مردم‌شناسی بدان رسیده است موافقت کامل دارد، زیرا بنا بر پژوهش‌های مردم‌شناسان، آنچه به سنت به مردمان اعصار جدیدتر رسیده است، همه به اعصاری بسیار کهن مربوط است و انسان مؤمن، بنا به سنت، گمان می‌کرده است که آنچه را بخردانه انجام می‌دهد، قبلاً و در آغاز، توسط خدایان و پیشوایان انجام یافته است.^{۲۱}

هرچند نسبت دادن آیین پهلوانی ایرانی به یعقوب و آدم ابوالبشر که شخصیت‌هایی سامی - یهودی‌اند غیر منطقی است، ولی شگفت‌آور نیست. این از خصوصیات آیین‌ها و اسطوره‌ها است که برای دوام و بقای خود در هر دوره‌ی فکری و اجتماعی تازه، می‌کوشند رنگ محیط تازه را بپذیرند و خود را با تحولات زمان هماهنگ کنند. توجهی به آثار تاریخی فارسی و عربی قرون نخستین اسلامی این حالت جیوه‌گونه و لغزان آیین‌ها و اساطیر را اثبات می‌کند. در این آثار بسیاری از شخصیت‌های آسمانی و زمینی زردشتی رنگ و نام اسلامی گرفته‌اند. مثلاً کیومرث برابر حضرت آدم یا فرزندان او شده است^{۲۲} و بعضی از آثار تاریخی ایران باستان نام قبر منادر سلیمان یا تخت او را به خود گرفته است. بدین روی شگفت نیست که این ورزش باستانی در دوره‌ی اسلامی با اسطوره‌ها و شخصیت‌های نیم تاریخی یهود و اسلام مربوط شده باشد. چنان‌که بنیان پاره‌ای از آیین‌ها و اعتقادات شیعیان ایران را می‌توان در آیین‌ها و اعتقادات مردم باستانی ایران یافت.

*

اینک باید نکته‌ای دیگر را یادآور شد که در زمینه‌ی باز شناختن تاریخ ورزش باستانی به ما کمک می‌کند:

افسانه‌های کهن پهلوانی که به پارسی بازمانده، بر دو دسته است: یکی افسانه‌های پهلوانی - حماسی است، مانند آنچه در اوستا و شاهنامه‌ی فردوسی بازمانده؛ دوم افسانه‌های جوانمردی و عیاری است که کهن‌ترین اثر مکتوب آن‌ها داستان سمک عیار است.^{۲۳}

تحلیل شخصیت‌های پهلوانی اوستایی و شاهنامه‌ای نشان می‌دهد که بسیاری از خصوصیات این پهلوانان، از جمله رستم، همسان خصوصیات یکی از

خدایان کهن تمدن هندو ایرانی، به نام ایندیره^{۲۴} است. اما مقایسه‌ی رفتار و کردار این گروه پهلوانان حماسی با پهلوانان عصر جوانمردی و عیاری و آداب و عادات ایشان نشان می‌دهد که شباهت چندانی میان الگوی کهن ایندیره و پهلوانان حماسی با این پهلوانان عصر عیاری و آداب و عادات ایشان نیست. تعلق به طبقات متوسط شهری، داشتن رفتارها و اعتقادات اخلاقی و عارفانه و جنگیدن برای برادری، برابری و عدل در نزد پهلوانان ایرانی دوره‌ی عیاری و جوانمردی با اشرافیت، خشونت و از دم تیغ گذراندن‌های خودی و بیگانگی موجود در میان پهلوانان حماسی و نبرد به خاطر سرزمین در نزد ایشان ارتباطی ندارد. دقیق‌تر بگوییم، پهلوانی اشرافی - حماسی با پهلوانی عوام در عصر تاریخی در ایران، با وجود بعضی ارتباط‌های کلی، یکی نیست و این دو از یک اصل و منشأ برخاسته‌اند^{۲۵}. به گمان نگارنده، برای جستجوی سابقه‌ی پهلوانی تاریخی در ایران باید به دنبال افسانه‌های مربوط به جوانمردان و عیاران رفت.

افسانه‌های عیاری و در رأس آن‌ها داستان سمک عیار، وجوه مشترک بسیاری را با سنن و آداب پهلوانی زمان ما نشان می‌دهند و مطمئناً پهلوانی در آثار دوره‌ی اسلامی و عیاری هر دو منشائی واحد دارند. دلیری، پارسایی، مهر ورزیدن، بر سر قول ایستادن، شکریا بودن و به شب بیدار ماندن و مردمان را پاسبانی کردن، از خصوصیات مشترک پهلوانی و عیاری است. حتی، چه بسیار در کتاب سمک عیار پهلوان و عیار یکی دانسته شده‌اند. مثلاً یک بار دو دلاور در جایی پهلوان خوانده می‌شوند و در جای دیگر همان دو عیار شمرده می‌شوند^{۲۶}. در مورد دیگر، قایم عیار، در میدان نبرد، جنگ تن به تن و پهلوانی می‌کند^{۲۷}. در جای دیگر روزافزون، که زنی عیار است، به میدان می‌رود و پهلوانی می‌کند^{۲۸} و بازها عیاران دیگر و از جمله سمک، در میدان پهلوانی می‌کنند و پهلوان خوانده می‌شوند^{۲۹}.

از نظر طبقاتی نیز عیاران و پهلوانان دوره‌ی اسلامی غالباً متعلق به مشر تولید کنندگان شهری‌اند و اغلب با نام خود، نام صنف خویش را نیز به همراه دارند. جالب توجه است که این کیفیت تعلق به قشر تولید کنندگان یعنی کارگران و صاحبان پیشه‌ی شهری، در میان صوفیان هم دیده می‌شود و اگر توجه کنیم که صوفیان، عیاران و پهلوانان همه از جوانمردان‌اند، شاید بتوان گفت که فتوت یا جوانمردی نهضتی بوده است متعلق به اصناف و پیشه‌وران شهری که در آن از

اشراف یا روستاییان تنها گروهی انگشت شمار دیده می شود.

از داستان سمک عیار برمی آید که عیاران و پهلوانان نیروی پیشاهنگ جوانمردان بازاری و پیشه ور بوده اند و در میان توده ی مردم سخت نفوذ داشته اند. در داستان سمک عیار می آید: «ارمن شاه... گفت: ایشان (یعنی عیاران) چه قوم اند که چنین مردم از راه می برند و به طاعت خود می برند و اگر چیزی نهانی می سازیم، می دانند و آشکار می کنند و اگر کسی از آن ایشان می گیریم و در بند و زندان بسیار می داریم، می برند» ۳۰.

«سرهنگان با حاجب شاه و شحنه ی ولایت بیامدند و ریسمان در گردن آن دو جوان کردند و در بازار آوردند. صد هزار زن و مرد بازاری و لشکری خروش برآوردند و زاری کردند که ایشان، دو برادر، معروف و جوانمرد و سخت پاکیزه بودند و مردم ولایت، ایشان را دوست داشتندی. در بازار چون ایشان را می آوردند، خروش از مردم شهر برآمد» ۳۱.

قایم عیار، که پهلوان نیز خوانده می شود، به سمک عیار می گوید: «ای پهلوان، اندیشه مدار که زلزال با لشکر آن توانایی ندارند که با من برآشوبند...، مرا قایم بدان خوانند که هر کاری که خواهم از پیش برم و در هر کار اختیارم. دیگر پنج هزار مرد شادی خورده دارم» ۳۲. «زلزال [ملک] گفت... [قایم] شهر به ما برآشوباند، ما را زیان دارد و ما با عام برنیاییم» ۳۳.

به همین علت بزرگان و قدرتمندان شهر این جوانمردان و پیشه وران عیار را «دزدان و ناداشتان» می خواندند ۳۴ و غاطوس ملک چون دلتنگ شد، گفت: «با این کار چه سازیم، از دست این قوم ناداشت اوباش» ۳۵.

عیاران و پهلوانان هر شهر هر چند مستقل از عیاران و پهلوانان دیگر شهرها بودند ولی رابطه ی غیر مستقیم جوانمردی ایشان را به یکدیگر مربوط می کرد ۳۶. ولی گاه، در یک شهر، میان جوانمردان دو دستگی بود و دشمن خونی یکدیگر می شدند ۳۷.

این دلاوران جوانمرد، در زندگی خود به دنبال شاه دادگر می گشتند تا به یاری او جهان را از پلیدی آزاد سازند. همه ی داستان سمک عیار بر این استوار است که سمک در سپاه شاه دادگر و فرزند او همه ی عمر را می جنگد تا جهان را از شر فرمانروایان ستمگر آزاد کند و جالب توجه نفوذ این عیاران است در دستگاه شاه

داد گر: «خورشید شاه گفت ای جوان، پیشتر آی که ما را از عیاران جدایی نیست. این شغال پیل زور پدر عیاران و جوانمردان است، من او را فرزندم» ۳۸.

*

بحث درباره‌ی خصوصیات جوانمردان، عیاران و پهلوانان پیشه‌ور خود بحثی است دیگر و بررسی اجتماعی کتاب سمک عیار به مقاله‌ای مستقل نیاز دارد. آنچه بر اساس این کهن‌ترین اثر عیاری - پهلوانی می‌توان گفت این است که آیین جوانمردی، و در نتیجه عیاری - پهلوانی، سنتی است اجتماعی و بسیار کهن. شواهدی که در داستان سمک عیار وجود دارد ما را بر آن می‌دارد که باور کنیم اصل این اثر اسلامی نیست و مربوط به دوره‌ی قبل از اسلام و محتملاً اشکانیان است:

- ۱- وجود نام‌های غیر اسلامی در سراسر کتاب؛
- ۲- ساخت کاملاً ملوک الطوائفی جامعه^{۳۹}؛
- ۳- نبودن مسجد، وجود شرابخواری همگانی و بی حساب در سراسر کتاب؛
- ۴- آغاز ذکر شاهان ایران با کیومرث و به سر رسیدن ذکر شاهان با اسکندر^{۴۰}؛
- ۵- با تابوت دفن کردن مردگان^{۴۱} یا در دخمه نهادن ایشان^{۴۲}؛
- ۶- ازدواج با محارم^{۴۳}؛
- ۷- سوگند خوردن به نور و نار و مهر^{۴۴}؛ و بسیاری شواهد دیگر، که مناسب این گفتار نیست، دلایل روشنی بر قبل از اسلامی بودن مطالب کتاب است و از این میان، شواهد دوم و چهارم فقط مشخص کننده‌ی دوره‌ی اشکانی می‌تواند باشد. اگر چنین فرضی پذیرفتنی باشد، باید معتقد شد که قدمت سنت جوانمردی، یعنی پهلوانی - عیاری، به احتمال بسیار به زمان اشکانیان می‌رسد.

*

اما اگر آیین عیاری - پهلوانی از سویی با آیین جوانمردان دوران اشکانی و از سوی دیگر با آیین مهر پیوند داشته باشد، باید معتقد شد که میان آیین مهر و جوانمردی پیوندی تاریخی و فکری وجود دارد. جالب توجه است که گسترش جهانی آیین مهر نیز به دوره‌ی اشکانیان می‌رسد و از ایران به روم می‌رود. به خصوص این که، بنا به روایات تاریخی، دین مهر توسط دزدان دریایی آسیای صغیر به روم راه

یافت^{۴۵} و این ما را به یاد «دزدان و ناداشتان» می افکند.

بدین روی، بر پایه‌ی فرض‌های نگارنده، دوره‌ی اشکانی باید دوره‌ی شکل گرفتن نیرویی عظیم در شهرهای ایران باشد که مبتنی بر عقاید و قدرت عامه‌ی شهری، یعنی جامعه‌ی تولید کنندگان بوده و به گرد ستایش ایزد مهر به عنوان مرکز قدرت در جهان خدایان می گشته است. این نیروی عظیم نه تنها فکری و دینی بوده، بلکه به همراه خود سازمان‌های اجتماعی خاصی را نیز آورده بوده است که تا زمان درازی پس از اسلام نیز ادامه داشته است.

چنانچه در گفتاری زیر نام دیدگاه‌های تازه در باره‌ی مزدک در شماره‌ی سوم اندیشه‌ی آزاد، اسفند ۱۳۵۸، ذکر کرده‌ام، ظاهراً در دوره‌ی اشکانی، میان شهرهای متکی به امر تجارت با خارج (که عبارت بود از خرید کالا از چین و هند و حمل آن به روم و خرید کالا از روم و حمل آن به چین و هند) و موقعیت روستاها و حکام فتودال خود مختار آن عصر اختلاف و تضاد عمیقی به وجود آمده بود. شهرها طرفدار تمرکز قدرت و وحدت کشور بودند تا امر راه‌سازی، حفاظت راه‌ها و شهرها، سیستم مبادله و حمل و نقل کالاهای تجاری و حفاظت تجار خودی در برابر تجار و دولت‌های بیگانه و جز این‌ها به بهترین وجه ادامه یابد؛ در حالی که فتودالیسم غیر متمرکز اشکانی متکی به قدرت فتودال‌هایی کمابیش مستقل بود که قدرت‌هایی محلی و تابع منافع محلی خود بودند و از قدرت دفاع مداوم در برابر متجاوزان خارجی محروم. هرچند ممکن است فتودال - فرمانروایان محلی از امر تجارت خارجی رایج در شهرهای موجود در حیطه‌ی قدرت خود و ادامه و رونق آن، به واسطه‌ی عوارض و کالاهایی که دریافت می داشتند، حمایت می کردند، ولی همین عوارض سنگین و نامشخص و همین وابستگی به خواست فرمانروایان محلی نمی گذاشت شهرها از رونق خاص و لازم بهره‌مند شوند و شاید نمی گذاشت تجارت کالایی با خارج در حد امکان توسعه یابد و پیشه‌وران شهری امکان یابند در امر تولید سهم شوند و از رونق تجارت بهره‌ی بیشتر برند. امری که بعدها، در دوره‌ی ساسانی، انجام یافت.

پدید آمدن سازمان‌های صنفی در شهرها، اتحاد آن‌ها با یکدیگر، ایجاد نهضت جوانمردی که فرا گیرنده‌ی همه‌ی شهرهای دور و نزدیک شده بود، مبارزه با فتودال فرمانروایان محلی، و آرزوی پدید آوردن سرزمینی به زیر درفش یک

فرمانروای عادل، در واقع، عکس‌العمل آن تضاد عمیقی است که میان شهر و روستا در دوره‌ی اشکانی پدید آمده بود و نیز جوابگوی این نکته است که چرا در نهضت جوانمردی نشانی چندان از اشراف و روستاییان نیست. شاید همین امر و قدرتی که در این نهضت نهفته بود به ساسانیان یاری رساند تا سرانجام، به آسانی تمام، دولت اشکانیان را از میان بردارند و دولتی متمرکز و هرچند ستمگر، اما حامی تجارت با خارج و تولید پیشه‌وری داخلی پدید آید و این امر، قیام دهقانان را در پی داشته باشد.

*

شاید اینک به جا باشد که برای شناخت دقیق مسائل آرمانی این نهضت، با تحول آیین مهر از مرحله‌ی هندو ایرانی تا دوره‌ی اشکانیان آشنا شویم.

مهر ایزدی است هندو ایرانی که نام او در هند معنای «دوست» دارد و در اوستا به معنای «پیمان» و در فارسی به معنای دوستی و خورشید است. این ایزد، به احتمال قوی، در نزد هندو ایرانیان اعصار بسیار کهن، مظهر پیمان و دوستی میان افراد قبیله با یکدیگر و مظهر وحدت و مقررات و روابط آیینی در کل قبیله بوده است؛ و می‌توان باور داشت که او ایزد برکت بخشنده‌ی خورشیدی نیز به شمار می‌آمده است. او سپس در نزد هندوان، ایزد متحد کننده‌ی پنج قبیله‌ی مردمان و ایزد قانون‌گذار و مظهر قانون‌شد و ایزدی به شمار آمد که کشتکاران را با چشمی که بر هم نهاده نمی‌شد، مراقبت می‌کرد.^{۴۶}

این ایزد در قدیمی‌ترین نوشته‌ی ایرانی درباره‌ی او، در مهریشت^{۴۷}، ایزدی سخت عظیم‌تر از آن است که در مرحله‌ی هندو ایرانی و در میان هندوان ودایی بوده است. علاوه بر این، این ایزد، در دوره‌ی متأخر شاهنشاهی هخامنشی نیز چنان مهم می‌شود که نامش به همراه نام هرمزد، خدای بزرگ، و به اتفاق اناهیتا در واپسین کتیبه‌های هخامنشی ظاهر می‌شود. او، سپس، آنچنان مهم باقی می‌ماند و شاید مهم‌تر می‌شود که در دوره‌ی اشکانی ستایش او به صورت آیین مهرپرستی به اروپا می‌رود و خود در مرکز ستایش همه‌ی طبقات امپراتوری روم قرار می‌گیرد و دهقانان، سپاهیان، پیشه‌وران و حتی شهریاران پیرو او می‌گردند^{۴۸} و در همان دوره، در ایران، چند شاهنشاه اشکانی و شاهان خاندانی ایرانی نژاد که در آسیای صغیر فرمان می‌راندند نام مهر داد داشتند^{۴۹} و از آن پس، در دوره‌ی ساسانی نیز در

میان همه‌ی طبقات اجتماعی ایران مهرِ سررد ستایشی عظیم بوده است.^{۵۰} بدین روی، باید اطمینان داشت که شخصیت مهر در ایران تحول قطعی یافته است و از آن خدای هندو ایرانی با پهنه‌ی محدود فعالیتش، در ایران ایزدی بس نیرومند که کیفیات خدایان دیگر را در خود جذب کرده، پدید آمده است. مسیر این تحول و زمان آن روشن نیست، ولی نشانه‌هایی وجود دارد که ما را به داوری می‌کشانند. زردشت در گاهان، به همراه کنار گذاشتن همه‌ی ایزدان ایرانی کهن، مهر را هم کنار می‌گذارد. در همین حال، باید توجه کنیم که نام این ایزد در سنگ‌نبشته‌های متقدم هخامنشی نیز نیامده است، هرچند در این سنگ‌نبشته‌ها ذکر کلی ایزدان فراموش نشده است و ما اطلاع داریم که ایزد مهر در همین دوره معابدی در فارس داشته است.^{۵۱}

چنان‌چه از سنت زردشتی برمی‌آید، زردشت دین خود را به شاه گشتاسب عرضه داشت، بنابراین، می‌بایست اصول عقاید دینی او زیاد دور از اعتقادات شاه و مغایر با آن نباشد. سنگ‌نبشته‌ها نیز متن‌هایی شاهانه‌اند و اعتقادات دینی مندرج در آن‌ها نیز گویای اعتقاداتی شاهانه است. با وجود آن که می‌دانیم پرستش مهر در عصر گاهانی و در دوره‌ی متقدم هخامنشی که هم‌زمان‌اند، در ایران وجود داشته است، چرا در گاهان و در کتیبه‌های متقدم هخامنشی نام مهر ذکر نشده است، به طوری که در یکی اصولاً اعتقادی به وجود ایزدان دیده نمی‌شود و در دیگری اشاره‌ای به ایشان، بدون ذکر نام، اکتفا شده است؟ آیا این بدان معنا نیست که در نیمه‌ی نخست و آغاز نیمه‌ی دوم هزاره‌ی اول پیش از مسیح، در میان خاندان‌های سلطنتی که به قدرت مطلقه‌ی حکومتی دست یافته بودند، هرمزد نه تنها خدای بزرگ، بلکه زیر تأثیر قدرت مطلقه‌ی شاهان، محور قدرت و مرکز ستایش شده بوده است و ایزدان در نزد این دو طبقه‌ی اشرافی، با همه‌ی اهمیت نسبی، دارای چنان وضعی بوده‌اند که زردشت توانست ایشان را نادیده بگیرد و شاهان متقدم هخامنشی در سنگ‌نبشته‌های خود نیازی به ذکر نام و اهمیت و قدرت آنان ندیدند؟

این اهمیت اندک مهر در میان خاندان‌های سلطنتی و احیاناً روحانی ایرانی با اساطیر ودایی هند نیز هماهنگ است. زیرا در ادبیات ودایی نیز ورونه و ایندیره دو خدای بسیار با اهمیت‌اند و میتره (مهر) در برابر ایشان درخششی ندارد.

در واقع، خاندان‌های سلطنتی ایرانی که وظایف بسیار روحانی و ارتباط‌های عمیقی با روحانیت داشتند، و طبقه‌ی روحانیان به هر مزد به عنوان خدای بزرگ و الگوی رفتار نگاه می‌کردند و ارتشتاران ایرانی در آن اعصار، به احتمال قوی، به هر مزد به عنوان خدای بزرگ و به ایزد بهرام، که همان ایندیره‌ی باستانی باشد، به عنوان نمونه‌ی کهن دلاوری می‌نگریستند و بخشی از رفتار شاهنشاهان نیز به عنوان بزرگ ارتشتار، بر اساس الگوی بهرام بود، چنان‌چه روایات پهلوانی اوستایی و شاهنامه‌ای نیز مؤید الگوی ایندیره - بهرام است.

اما اهمیت روزافزون یافتن ایزد مهر در تفکر ایرانی منجر به پدید آمدن مهریشت و ظاهر شدن نام او در کتیبه‌های متأخر هخامنشی شد و اهمیت یافتن بیش از پیش او در دوره‌ی اشکانی مؤید این مطلب است که او، هرچند نه در میان خاندان‌های سلطنتی و روحانی نیمه‌ی اول و آغاز نیمه‌ی دوم هزاره‌ی اول پیش از مسیح، در میان آزادان کشاورز و مردم شهری متوسط الحال یا تنگدست ایرانی از اهمیت به سزایی برخوردار بوده است و این، ریشه در همان برکت بخشندگی کهن این ایزد هندو ایرانی دارد. در غیر این صورت باید وضع او در حدود بقیه‌ی ایزدان باقی می‌ماند و دارای اهمیتی چنین برتر از همه نمی‌شد.

اگر وظایف روحانی و شهر یاری را که در مهریشت به او نسبت داده شده است از این یشت برداریم^{۵۲}، مهر ایزدی است به طور عمده مربوط به امر برکت بخشیدن و در واقع ایزدی است حامی جهان نباتی - حیوانی، ایزدی حامی کشاورزان. مهمترین لقبی که برای مهر در همه جای مهریشت می‌آید دارای چراگاه‌های فراخ است، او اسب‌های تیزرو می‌بخشد (بند ۳)، او به سرزمین‌های ایرانی خان و مان پر آرامش و خوش می‌بخشد (بند ۴)، او نگران سرزمین‌هایی است که دارای ستوران و پناهگاه ستوران‌اند (بند ۱۵). او مردمی را که دروغ‌نگویند از نیازمندی می‌رهاند (بند ۲۳ و ۲۲). او خانه‌ها را حفظ می‌کند و گله می‌بخشد (بند ۲۸)، خانه و زنان برازنده می‌بخشد (بند ۳۰). او آب‌ها را افزونی می‌بخشد، باران می‌باراند و گیاهان را می‌رویاند (بند ۶۱). او گله و رمه می‌بخشد، فرزندی می‌بخشد، زندگی، سعادت و نعمت می‌بخشد (بند ۶۵). گاوها او را به یاری می‌خوانند (بند ۸۶ و ۸۵). او به اسب‌ها نیرو و به تن‌ها سلامت می‌دهد (بند ۹۴). آتشکده‌ی مرکزی تولید کنندگان به نام آذر برزین مهر یا آذر مهر بلند سود خوانده

می شود که خود معرف این است که ایزد مهر همچنان ایزد تولید کنندگان باقی مانده بوده است.

اما ایزد مهر صفات روحانی و جنگاوری و شهریاری نیز دارد و اگر به مهریشت و به قدرت مهر در دوره ی اشکانی و به آیین مهرپرستی توجه کنیم، می بینیم که به جای هرمزد، این مهر است که در مرکز قدرت قرار گرفته است. این، البته، بدان معنا نیست که او در رأس جهان خدایان است، این دقیقاً بدان معنا است که او در مرکز قدرت قرار گرفته است. هرمزد همچنان آفریدگار بزرگ و خدای خدایان باقی می ماند، ولی قدرت عمل در جهان مادی به مهر تفویض می گردد و او محور قدرت می شود.

مهر که به سهولت از گاهان زردشت حذف شده است، در مهریشت در ستایش و نیایش برابر هرمزد قرار می گیرد (بند ۱). او یار و یاور، گشاینده ی کارها، چاره ساز، پیروزی بخشنده و در همه جا پیروزمند می شود (بند ۵). مهری که از او در دین پذیرفته شده توسط گشتاسب شاه پادی نشده است، در مهریشت مورد استغاثه ی کشورهای جنگجو قرار می گیرد (بند ۸). او شهریاری می بخشد (بند ۱۰۹ و ۶۵) و بهرام، این مظهر و نمونه ی کهن جنگاوری، در پیش گردونه ی او به صورت گرازی می دود (بند ۷۰). او، علاوه بر این ها، پیکرش کلام مقدس است (بند ۲۵) و از کلام راستین آگاه است (بند ۷). سخن کوتاه، او در مهریشت حامی تمام آفریدگان و پاسبان ایشان است (بند ۵۴)، او پاسبان خلقت هرمزد است (بند ۱۰۳).

در کتیبه های دوران اخیر هخامنشیان نیز نام مهر، بر خلاف دوران مقدم آن، وارد می شود و هفت بار می آید^{۵۳}. این امر از دوران اردشیر دوم (۳۵۹ تا ۴۰۴ پ.م.) آغاز می شود. او می گوید: «من به خواست هرمزد، ناهید و مهر این ایوان را ساختم. باشد که هرمزد، ناهید و مهر مرا از همه ی بدی بپایند». اردشیر سوم پسر او (۳۳۸ تا ۳۵۹ پ.م.) می گوید: «هرمز و بگ مهر مرا و این سرزمین را و آنچه را که من ساختم بپایند». جالب توجه همراهی مهر با الهه ی ناهید است. اگر توجه کنیم که ناهید نیز بنا به آبان یشت، وظایف نعمت و برکت بخشیدن را به همراه پیروزی بخشیدن در نبرد به شهریاران بر عهده دارد، خصوصیات شبیه مهر و ایزدان برکت بخشنده را پیدا می کند. این همراهی ایزد مهر با الهه ی ناهید گمان ما را دایر بر

این که مهر پیش از مهریشت ایزد برکت و ایزد نباتی - حیوانی بوده است بیشتر تأیید می کند.

اما چگونه این ایزد طبقات غیر اشرافی توانست به محور قدرت و به مرکز نیایش و ستایش همه ی طبقات تبدیل شود؟ به گمان نگارنده - که هنوز نیازمند بررسی و استدلالی بیش از این ها است - توسعه ی شاهنشاهی هخامنشی به صورت حکومتی جهانی، نیازمند قشر وسیعی از مدیران و حاکمان در سطوح مختلف بود و این نیاز گسترده را نمی شد به یاری اشرافیت محدود قدیم پارس و ماد برآورد. این امر سبب ورود عناصر کاردان و وفادار از قشر آزادان متوسط الحال به درون اشرافیت شاهنشاهی شد. این آزادان شهری و روستایی با ورود خود به اشرافیت اعتقادات و آیین های خود را نیز به اعتقادات و آیین های اشرافی ایرانی وارد کردند. در این زمینه ما خبر داریم که بودند کسانی از عوام الناس که در دوره ی هخامنشی موقعیت اشرافی یافتند و به گروه سواره نظام پارسی که از نجبا به شمار می آمدند، درآمدند.^{۵۴}

همچنین نبردهای بی انتهای هخامنشیان نیازهای روزافزونی به سربازان و جنگاورانی داشت که طبقه ی اشرافی پارس و سرزمین های متحده قادر به تأمین آن نبودند و این نیروی جنگی تنها می توانست از میان طبقات غیر اشرافی تأمین شود. این جنگاوران تازه خدای برکت بخشنده ی خود مهر را به میان طبقه ی جنگاوران آوردند و بنا به نیازهای جنگی تازه ی خود، او را مظهر جنگاوری نیز کردند.

همچنین، رفاه روزافزون و توسعه ی دربار هخامنشی سبب شد تا گروه بزرگی از خواجهگان پر قدرت که اصل و نسبی اشرافی نداشتند، به جامعه ی درباری وارد شوند و به پرورش شاهزادگان مشغول گردند.^{۵۵} این رفاه همچنین، سبب پدید آمدن شبستان هایی عظیم در دربار شاه و اشراف و فرمانروایان شد که در هریک از آن ها صدها زن می زیستند که تنها به خاطر زیباییشان و نه نسب اشرافیشان به همسری شاهان هخامنشی یا اشراف درمی آمدند و در امور همسران و فرزندان شان دخالت می کردند.^{۵۶}

مجموع این چهار عامل، یعنی توسعه ی اشرافیت، توسعه ی نیروی جنگی، ورود وسیع خواجهگان به دربار و ورود زنان بی نسب به شبستان های سلطنتی و اشرافی سبب ورود عقاید عوام به مجموعه ی عقاید خواص شد و ایزد مهر که در

میان طبقات پایین و متوسط در مرکز قدرت قرار داشت، اینک ایزدی در مرکز قدرت از نظر اشراف روحانی و ارتشتار و خاندان سلطنت نیز گشت. اگر توجه کنیم که دین زردشتی نیز از دوران شاهنشاهی اردشیر دراز دست در شاهنشاهی ایران رسمیت یافت و بسیاری از متون اوستایی جدید متعلق به این دوره و پس از آن است، شخصیت تازه‌ی مهر در مهریشت و اوستای جدید نیز قابل توجه می‌شود. از این پس، در تاریخ ایران پیش از اسلام، مهر همچنان این قدرت و نفوذ را حفظ می‌کند و حتی بر تفکر و آداب ایران دوران اسلامی نیز تأثیر شگرف می‌گذارد. او، علاوه بر برکت بخشندگی مظهر کلام و تقدس ایزدی، مظهر مهر و دوستی، مظهر دلاوری و مردانگی می‌گردد و الگوهای رفتاری دینی، عرفانی، شهریاری و پهلوانی از او ملهم می‌شود.

در ترکیب قدرت مهر باید بدین نکته توجه داشت که آیین‌های آسیای غربی که در سرزمین ایران و آسیای میانه از عصری کهن اثر گذاشته بود، سخت مؤثر بوده است. در واقع شخصیت نوآراسته‌ی مهر را می‌توان با شمش (Shamash) خدای خورشید و اتیس (Attis) خدای گیاهی و به خصوص با مردوک (Marduk) خدای بزرگ بابلی مقایسه کرد. همان‌گونه که مردوخ در سلسله مراتب خدایان بابلی کهن‌ترین نبود، ولی به علت آن‌که در مرکز قدرت جهان خدایان قرار گرفت، محبوب‌ترین و نیرومندترین خدای بابلیان و به مرور جانشین همه‌ی آنان شد و وظایف روحانیت، سلطنت، دلاوری و برکت بخشیدن را در خود گرد آورد، مهر نیز خدای بزرگ ایرانی نبود، ولی به سبب قرار گرفتن در مرکز قدرت، محبوب‌ترین و نیرومندترین ایزد ایرانی شد و وظایف روحانیت، سلطنت، دلاوری و برکت بخشیدن را به عهده گرفت و در این رشد مرهون مردوخ بوده است.

*

بدین گونه، می‌توان از همه‌ی بحث‌های گذشته نتیجه گرفت:

۱- به احتمال قوی در نزد خاندان‌های اشرافی ایران، از زمانی پیش از زردشت، هر مزد خدای بزرگ و در رأس همه‌ی قدرت‌ها بوده است و دین کتیبه‌های متقدم و دین گاهان، که موارد اختلاف متعددی با یکدیگر دارند و معرف دینی واحد نیستند^{۵۷}، هر دو معرف این ایمان اشرافیت ایرانی به خدای بزرگ و نیرومندند و رفتار شاهان که در رأس قوای مملکتی قرار داشته‌اند، بر اساس

الگوهای رفتاری هرمزد و بهرام بوده است.

۲- توده‌ی مردم: روستاییان، دهقانان آزاد و پیشه‌وران، که باطنی روستایی داشتند، هرچند هرمزد را به عنوان خدای بزرگ ستایش می‌کردند، ولی ایزد باروری و برکت در زندگی ایشان مظهر و مرکز قدرت بود. این ایزد همان ایزد مهر است.

۳- در دوره‌ی دوم فرمانروایی هخامنشیان، بنا به عللی که یاد شد و زیر تأثیر مردوخ بابلی، پرستش فوق‌العاده‌ی مهر در طبقات اشرافی ایرانی راه یافت و به زودی در دوره‌ی اشکانیان، این ایزد به خدایی در مرکز قدرت تبدیل شد و آیین او قدرت عظیمی یافت که از ایران فراتر رفت و دینی جهانی شد. این دین موعظه‌ی برابری و برادری می‌کرد و قشرهای میان حال و تهیدست را به خود می‌خواند و به همین روی گسترش عظیم یافت.

۴- در ایران پرستش مهر نه تنها به درون همه‌ی طبقات راه یافت، بلکه باعث پدید آمدن الگوهای رفتاری و آیین‌های جدید شد. از جمله، آیین جوانمردی و الگوی پهلوانی مهری است که وجوه افتراق بسیاری با الگوی پهلوانی کهن، که به شباهت ایندوه پدید آمده بود، دارد.

۵- این پهلوانان جدید که اعضاء سازمان‌های جوانمردی بودند، متکی به طبقات میانه حال و تهیدست شهری: کارگران، پیشه‌وران و بازرگانان بودند و گاه به صورت نیروی مسلحی درمی‌آمدند که در مسایل اجتماعی دخالت می‌کردند و منافع طبقه‌ی خود یعنی عامه‌ی مردم تولید کننده‌ی شهری را تأمین می‌کردند. اینان در شهرهای مستقل فنودالی در پی قدرتی که به دست می‌آوردند، گاه مسئول امنیت شهر نیز می‌شدند و قدرتشان از طرف حکومت، بدین ترتیب، به رسمیت شناخته می‌شد. داستان سمک عیار، در صورت درستی نظر نگارنده در مورد قدمت آن، معرف زندگی اجتماعی ایران و نقش عظیم پیشه‌وران و جوانمردان در دوران اشکانی است.

۶- با در نظر گرفتن مطالعه‌ی تطبیقی آیین مهر و زورخانه و ارتباط زورخانه با جوانمردی، می‌توان گمان برد که زورخانه‌ها باید در ایران قدمتی بسیار داشته باشند و اصل آن‌ها به دوره‌ی اشکانیان برسد؛ زیرا در این دوره است که آیین مهر گسترشی جهانی می‌یابد، به اروپا می‌رود و معابد مهری که از بسیاری جهات

مانند زورخانه‌های ما است، در آنجا برپا می‌شود و آیین عیاری در ایران پا می‌گیرد.

۷- در این آیین پرورش تن برای رسیدن به حقیقت و سلامت روح مهمترین شرط بوده است، ولی این پرورش و ورزش تن با آدابی چنان روحانی درآمیخته بوده است که در واقع پرورش روان را از تن جدایی ناپذیر می‌کرده است.

۸- در دوره‌ی اسلامی، به علت فراموش کردن دین کهن و به خاطر دوام آیین، اسطوره‌های تازه‌ای درباره‌ی منشاء این آیین پدید آمد و آن را با اسلام پیوند داد.

از کتاب سمک عیار برمی‌آید که از حلب تا هندوستان، در همه‌ی شهرها جوانمردان سازمان داشته‌اند و از وجود یکدیگر با خبر بوده‌اند و اگر عیار - پهلوانی بزرگ در هر عصر پدید می‌آمد، همه‌ی عیاران این سرزمین‌ها او را می‌شناخته‌اند و گاه به شادی او شراب می‌خورده‌اند و به او سر می‌سپرده‌اند. از نوشته‌های اسلامی برمی‌آید که این سنت را قدیم می‌دانسته‌اند؛ از جمله فتوت‌نامه سلطان‌ی مبداء فتوت و مظهر آن را ابراهیم خلیل و قطب فتوت را مرتضی علی می‌داند.^{۵۸}

همچنین آمده است که در زمان شیث نبی میان طریقت و فتوت هیچ جدایی نبود^{۵۹}. البته تکیه بر این قول‌ها درست نیست، اما به هر حال، این اقوال مؤید کهنگی و قدمت این آیین است و همچنین مؤید این نکته که روزی این آیین همان طریقت عام بوده و این ما را به همان‌جا می‌رساند که گفتیم ریشه‌ی آیین پهلوانی - عیاری به دوران کهن اشکانی می‌رسد. این آیین‌ها مسلماً در آن زمان بخشی از دین و اعتقاد مردم بوده است.

بی‌تردید این گفتار نارسایی‌های بسیار دارد، چون به قدری رشته‌ها از هم گسسته و مدارک اندک است که جز با یک رشته‌ی فرض و گمان نمی‌توان پاره‌ها را به هم دوخت. خدا کند این موقع اندیشه‌ای را گرم کند.

یادداشت‌ها

* مجله‌ی چیست، سال اول، شماره‌ی ۲، ۱۳۶۰.

1. M. J. Vermaseren. *Mithras. the Secret God*, London 1963 (pp. 37-43).

از آن در مقاله به Vermaseren یاد خواهد شد.

- ۲- حسین پرتو بیضائی کاشانی، تاریخ و دانش باستانی ایران، زورخانه، تهران ۱۳۳۷، ص ۱۶. از آن به «پرتو» یاد خواهد شد.

3. John R. Hinnells, *The Iranian Background of Mithraic Iconography*. Acta Iranica, premiere serie, Commemoration Cyrus, pp. 242-250.

- ۴- مهرداد بهار، اساطیر ایران، بنیاد فرهنگ ایران، تهران ۱۳۵۲، بخش‌های دوم و سوم مربوط به کشتن گاو یکتا آفریده.

5. F. Cumont, *The Mysteries of Mithra*, New York 1966, p. 132.

از آن به Cumont یاد خواهد شد.

- ۶- پرتو، ص ۳۲.

7. Cumont, p. 132.

8. Cumont, p. 166.

9. Vermaseren, p. 5-8.

- ۱۰- پرتو، ص ۸۳.

11. Vermaseren, p. 95-8.

در بسیاری آثار بازمانده‌ی مهری در بیرون شهر رم ایزد خورشید را می‌توان دید که در برابر مهر زانو زده است. در نقش‌هایی که در بالکان یافته شده است، خورشید در برابر مهر زانو زده است و مهر در دست دیگر خود چیزی شبیه کلاه را آماده گرفته است تا به خورشید دهد. در بخارست نقشی مانده است که بنا بر آن مهر کلاهی فریجی بر سر خورشید می‌نهد.

12. Vermaseren, p. 30.

۱۳- احتمالاً آموختن نبرد در آیین مهر و در آیین پهلوانی ایران باید به اعصاری بسیار کهن و به جرگه‌ی مردان در قبایل بدوی بازگردد. در این جرگه‌ها، که خاص مردان بوده است، به جوانان بالغ یک رشته مراسم گوناگون می‌آموختند که از آن جمله آیین نبرد بود. بسیاری از رقص‌های سنتی مردانه در ایران و سرزمین‌های دیگر نیز معرف نوعی نبرد است که خود بازمانده‌ی همان آداب کهن جرگه‌های مردانه است.

- ۱۴- پرتو، ص ۳۳.

15. Vermaseren, pp. 162-5.

- ۱۶- پرتو، ص ۳۴.
- ۱۷- همان، ص ۳۴.
- ۱۸- همان، ص ۱-۳۰.
- ۱۹- غلامرضا انصافیور، تاریخ و فرهنگ زورخانه و گروه‌های اجتماعی زورخانه‌رو، وزارت فرهنگ و هنر، مرکز مردم‌شناسی ایران، ۱۳۵۳؛ ص ۷۷.
- ۲۰- مولانا حسین واعظ کاشف سبزواری، فتوت‌نامه‌ی سلطانی، به اهتمام محمد جعفر محبوب، ۱۳۵۰ تهران، ص ۷-۳۰۶. از آن به «کاشف» یاد خواهد شد.
21. M. Eliade, *Cosmos and History*, New York 1954, p. 5.
- ۲۲- ابوعلی محمد بن بلعمی، تاریخ بلعمی، تصحیح محمد تقی بهار، تهران ۱۳۵۳، ص ۱۲۷.
- ۲۳- فرامرز بن خداداد بن عبدالله الکاتب الارجانی، سمک عیار، با مقدمه و تصحیح پرویز ناتل خانلری، پنج مجلد، تهران از سال‌های ۱۳۴۷ تا ۱۳۵۳، از آن به «ارجانی» یاد خواهد شد.
- ۲۴- Indra، خدای جنگ و برکت در اساطیر ودایی.
- ۲۵- در مورد رستم نوعی تداخل دو سنت قدیم و جدید پهلوانی دیده می‌شود. وقایع زندگی او: زادن، رشد کردن، نبرد با دیو سپید و جز آن، الگوی کهن ایندیره را به یاد می‌آورد. جوانمردی، دفاع از مردم و بسیاری از خصوصیات اخلاقی او، الگوی مهر را نشان می‌دهد. این تداخل در مورد رستم شگفت‌آور نیست. دوره‌ی تألیف داستان‌های رستم اواسط دوران اشکانی است و این زمانی است که الگوی کهن حیات دارد، و الگوی جدید مهری نیز در حال رشد و گسترش است و بی‌گمان این هر دو بر ساخت داستان‌های شخصیت و رفتار رستم مؤثر افتاده‌اند. با تشکر از یادآوری‌ها و استدلال‌های همکار گرامیم بانو کتابیون مزدآپور که راهنمای من به این نکته بودند.
- ۲۶- ارجانی، ج. دوم، ص ۴-۲۴۳.
- ۲۷- همان، ج. دوم، ص ۲۰۵.
- ۲۸- همان، ج. اول، ص ۵۲۸.
- ۲۹- همان، ج. دوم، ص ۱۸۸.
- ۳۰- همان، ج. دوم، ص ۴۸.
- ۳۱- همان، ج. اول، ص ۲۵۲.
- ۳۲- همان، ج. دوم، ص ۱۸۸.
- ۳۳- همان، ج. دوم، ص ۱۸۶.
- ۳۴- همان، ج. اول، ص ۵۲۲.

- ۳۵- همان، ج. اول، ص ۵۳۹.
- ۳۶- همان، ج. دوم، ص ۳۶۸ و ۱۸۴.
- ۳۷- همان، ج. دوم، ص ۲۲۳ و ۲۰۸.
- ۳۸- همان، ج. دوم، ص ۶۰۱.
- ۳۹- همان، ج. اول، ص ۶۳۸ و ۶۳۰ و ۵۱۹ و ۲۵۹ و ۱۴۷ و ۱۴۲ و ۱۱۷ و ۱۱۶.
- ۴۰- همان، ج. اول، ص ۴۲۷، ج. دوم، ۵۰۳ و ۲۳۲.
- ۴۱- همان، ج. دوم، ص ۱۵۵.
- ۴۲- همان، ج. چهارم، ص ۸۶.
- ۴۳- همان، ج. دوم، ص ۵۰۷.
- ۴۴- همان، ج. دوم، ص ۶۱۱ و ۵۹۲ و ۵۷۹، ج. چهارم، ص ۳۴۳، ۲۹۵، ۲۸۴.
- ۴۵- Vermaseren, p. 27.
46. A.A. Mac Donell, *The Vedic Mythology*, pp. 29-30.
- ۴۷- بخشی از سرودهای اوستایی در کتاب یشت‌ها.
- ۴۸- Vermaseren, pp. 30-4. Cumont, pp. 33-103.
- ۴۹- کشور پنت (Pontus) در شمال آسیای صغیر. پادشاهان این کشور مهر داد نامیده می‌شدند. (قرن چهارم تا اول پیش از مسیح).
- ۵۰- آرتور کریستن سن، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه‌ی رشید یاسمی، تهران ۱۳۴۵، ص ۶-۱۶۴.
- اما باید توجه داشت که در این دوره ایزد بهرام از اهمیت بیشتری برخوردار است و مهر در میان ساسانیان از آن اهمیت گذشته بهره‌مند نیست. بنا به دلایلی که ذکر آن در این جا سخن را به درازا می‌کشاند، مهر در خارج از سرزمین پارس پیوسته محترم‌تر و باشکوه‌تر از آن بوده است که در پارس.
51. R T. Hallock, *Persepolis Fortification Tablets*, OIP 92, University of Chicago Press, 1969. PF 338. 1. 6.
- ۵۲- بخش بزرگی از وظایف روحانی و همه‌ی وظایف شهریاری مهر در مهریشت باید تازه باشد، زیرا در ادبیات و دایی، گاهانی و کتیبه‌ای متقدم هخامنشی نشانی از آن‌ها نیست.
- ۵۳- کتیبه‌های اردشیر دوم در حاجی آباد، اردشیر دوم در شوش (شماره‌ی D)، اردشیر دوم در همدان، اردشیر دوم در شوش (شماره‌ی A). اردشیر سوم در تخت جمشید.
- نک. R.G. Kent, *Old Persian*, U.S.A. 1953.
- ۵۴- ساموئیل. ک. ادی، آیین شهریاری در شرق، ترجمه‌ی فریدون بدره‌ای، تهران ۱۳۴۷؛ ص ۴۰.

۵۵- از عصر خشایارشا دخالت خواجهگان شبستان آشکار می شود و خشایارشا در توطئه ای که اسپه میتره ی خواجه سرا در آن سهیم بود، به قتل رسید (P.289).
ما از خواجه سرای دیگری با نام یونانی شده ی Artoxares که اصلی ایرانی دارد، خبر داریم که تصمیم داشت به سلطنت برسد (p. 364)؛ اخوس شاهنشاه رانیز به دستور خواجه سرایش کشتند که او هم نامی ایرانی دارد (p.489). همین خواجه سرا شاه جدید رانیز می کشد (p. 490). نک.

A.T. Olmsted, *History of the Persian Empire*, U.S.A. 1963.

۵۶- اردشیر دوم سیصد و شصت همسر صیغه داشت (همان، p. 424).

۵۷- موارد اختلاف گاهان و کتیبه های متقدم را می توان چنین برشمرد:

الف- دین گاهانی به نوعی تثلیث عقیده دارد که در رأس آن هرمزد و در دو پایه ی آن سپند مینو و اهریمن قرار گرفته اند؛ در حالی که در دین کتیبه ها ثنویت هست که در رأس یکی هرمزد و در رأس دیگری دروغ است و از اهریمن و سپند مینو سخنی نیست.

ب- در گاهان از ایزدان یا بغان سخنی نیست، در کتیبه ها بغان مورد ستایش اند.

پ- در گاهان از امشاسپندان سخن می رود، در کتیبه ها خبری از ایشان نیست.

نیز این نکته قابل اثبات است که دین کتیبه ها حتی ملهم از اوستای جدید هم نیست. بهترین توجیه درباره ی دین های اوستایی و کتیبه ای این است که دین گاهانی و دین کتیبه های متقدم هخامنشی، هر دو ملهم از دینی ایرانی و کهن تر هستند. آثار دینی اوستای جدید نتیجه ی در آمیختن دین گاهانی و دین هخامنشی متقدم به یکدیگر است. زیرا از سویی عوامل گاهانی را در بر دارد و از سوی دیگر به دنبال ثنویت هخامنشی است؛ که این بحث درازی است و خود به گفتاری مستقل نیازمند است.

۵۸- همان، ص ۶.

۵۹- همان، ص ۶.

ریشه‌های نخستین*

گفت و شنودی با دکتر مهرداد بهار

ابوالقاسم اسماعیل پور

● به نظر بسیاری از ایران‌شناسان، اساطیر ایرانی ادامه‌ی اساطیر هند و

اروپایی و به ویژه اساطیر هند و ایرانی است. شما یکی از پژوهندگانی

هستید که تأثیر فرهنگ بومی آسیای غربی را بر فرهنگ آریایی و تلفیق

این دو فرهنگ را با هم جانشین این نظریه کرده‌اید. ممکن است حدود و

ثغور شکل‌گیری و تأثیرپذیری اساطیر ایرانی را تشریح کنید؟

کهن‌ترین مدرکی که از اساطیر هندوایرانی در دست داریم، همان وداها است،

ولی، به گمان من، حتی این کهن‌ترین مجموعه‌ی اساطیر هندوایرانی هم با اساطیر

بومی آسیای غربی آمیختگی دارد. کهن‌ترین بخش وداها متعلق به عصر

هندوایرانی است، ولی برداشت‌های اساطیری در اواخر ریگ‌ودا^۱ با اوایل آن

تفاوت دارد. احتمالاً اواخر عصر ریگ‌ودا وقتی ست که آریایی‌ها به هند

رسیده‌اند؛ و اگر به عصر «آترودا»^۲ برسیم، به کلی تأثیرات فرهنگ بومی دره‌ی

سند را در وداها می‌توانیم باز بشناسیم. امروز دیگر این یک نظریه‌ی عمومی است

که وداهای بعدی، تأثیرات فرهنگ بومی دره‌ی سند را نشان می‌دهند، و حتی

ریگ‌ودای متأخر (کتاب‌های نهم و دهم) هم نشان‌دهنده‌ی تأثیر اساطیر بومی

است. پس، به یک معنی، ما اثر خالصی بی تأثیرپذیری از آسیای غربی نداریم، مگر

نخستین ریگ‌وداها، که تازه آن هم جای بحثی می‌تواند داشته باشد.

اما دره‌ی سند در تمام طول تاریخ خود، حتی تا امروز، از طریق نجد ایران، دریای عمان و خلیج فارس با آسیای غربی اشتراک فکری داشته و دارد. می‌دانیم که از هزاره‌ی سوم پیش از میلاد، دره‌ی سند زیر تأثیر عمیق تمدن آسیای غربی قرار گرفته و این تأثیر را باستان‌شناسی و مردم‌شناسی تطبیقی، چه از نظر سفال‌ها و مهرها، چه از نظر خدایان و برداشت‌های دیگری که وجود دارد ثابت کرده است. بسیاری از این آثار در دره‌ی سند و بین‌النهرین به هم شبیه‌اند؛ البته یکی نیستند و ما هیچ‌وقت انتظار نداریم که تمدن‌های مناطق مختلف همه یکسان باشند، ولی یک منطقه‌ی بزرگ فرهنگی، وجوه مشترک فرهنگی را نشان می‌دهد و این به معنای یگانه بودن مطلق نیست و در تقسیمات فرعی منطقه کیفیات محلی را نیز می‌توان دید.

در خود ایران هم، ما تأثیر آسیای غربی را از حدود هزاره‌ی چهارم پیش از میلاد به وسیله‌ی باستان‌شناسی می‌شناسیم. خیلی روشن است که رشد جوامع نوسنگی در فلات ایران از غرب به شرق آسیای غربی بوده و در این هزاره، در ایران و بین‌النهرین وجوه مشترک فرهنگی وجود دارد، ولی طبعاً باز هریک از دو منطقه کیفیات خاص خودش را دارد. بنابراین، اولاً خیلی طبیعی است که وقتی آریایی‌ها به ایران می‌آیند، یا به دره‌ی سند می‌رسند، با این فرهنگ برخورد می‌کنند و بر اثر این برخورد، وام‌گیری‌های فرهنگی دو جانبه به وجود آید. تلفیق در طی ایام شکل می‌گیرد و اثرش را هم در واداهای متأخر می‌توانیم ببینیم، هم در اساطیر و تفکر دینی ایرانی، و هم در حماسه‌سرایی ایران می‌توان آن را تا حدی دنبال کرد.

امروز بعضی تأثیرپذیری‌های فرهنگی در عالم خدایان ایرانی و هندی دیگر مورد موافقت همه است. مثلاً شخصیت اناهیتا، و فکر می‌کنم، حتی سرسوتی^۳ در هند زیر تأثیر آیین ایشتر بین‌النهرینی قرار دارد. مورد دیگری که کسی به آن اشاره نکرده، اما به گمان من وجودش قطعی است، مسأله‌ی تیشتر^۴ است، خدای باران و باران‌آوری در ایران. این یک تم خیلی کهن اسطوره‌ای آسیای غربی است که خدای باران‌آور و برکت‌بخشنده دو بار با دیو خشکی می‌جنگد، اول مغلوب می‌شود. بعد، در نبرد دوم، که حمایت خدایان و مردم را به دست می‌آورد، بر او فائق می‌شود.^۵ درست همین تم را در تیشتریشتر ایرانی می‌بینیم

که تیستر نیز دو بار با اپوش دیو ۶ می جنگد، بار اول شکست می خورد و بار دوم فائق می شود. نمونه ی خیلی زیبای این داستان را در نمونه های سوری داریم. در آن جا بعل ۷ با دیو خشکی می جنگد، بار اول مغلوب و کشته می شود، دوباره پس از هفت سال زنده و بر دیو خشکی فایق می شود. در بین النهرین هم عیناً این اسطوره وجود دارد. بعد، می توان وسیعاً از رابطه ی ناهید و مهر سخن گفت که خیلی جالب است. معلوم است که این دو با هم نوعی پیوند دارند. در کتیبه های متأخر هخامنشی، این دو ایزد، در کنار اهوره مزدا، با هم ظاهر می شوند. در اوستای جدید، مهر و ناهید هر سه خویشکاری (فونکسیون) خدایی را با هم دارند.^۸ خدایان دیگر اوستای جدید، این سه کیفیت، یعنی روحانیت، جنگاوری و برکت بخشی، را توأماً ندارند. این که این دو ایزد پس از اهوره مزدا بزرگترین ایزدان اوستای جدید به شمار می آیند، خود گویای پیوندی بین آن ها است، که به گمان من زیر تأثیر ساخت مردوک - ایشتر بین النهرینی در اواسط هزاره ی اول است. در این عصر، دیگر تموز نیست که با الهه ی آب ها ازدواج می کند، این مردوک است که جانشین تموز می شود و مردوک و ایشتر یک زوج الهی اند. ولی البته پیوند مهر و ناهید مثل پیوند مردوک و ایشتر نیست، مردوخ و ایشتر زن و شوهراند، ولی چون در جامعه ی خدایان ما، ازدواج وجود ندارد، و ما به یک مرحله ی پیشرفته تر دینی نسبت به دین بین النهرینی آن عصر رسیده ایم، ناهید و مهر مستقل از هم اند، ولی ضمناً با هم پیوند دارند. من حتی در شخصیت اهوره مزدا به عنوان خدای خرد، آفرینش، داوری و عدالت هم باز شخصیت کهن انکی یا آئی اوائل هزاره ی نخست پیش از میلاد را می بینم. او هم خدای خرد، آفریننده ی انسان، خدای عدل و دوستدار انسان است و در واقع، مهمترین عنصرش، مسأله ی خردمند بودن و آفرینندگی است. دو عنصری که درباره ی هر مزد هم بر آن تأکید شده است. اهوره مزدا با ورونه^۹، خدای هندوایرانی کهن ریگ ودا، متفاوت است، اگر که احیاناً بتوان برابر اهوره مزدا را ورونه ی ودایی گرفت. درست است که ورونه هم خدای خرد است - خدای بی خرد که اصلاً معنی ندارد - ولی تأکید بر خرد را در ورونه نمی بینیم. باید گمان کرد که محتملاً اهوره مزدا به نحوی با انکی یا آئی بین النهرینی مربوط باشد، یعنی پیش از آمدن آریایی ها محتملاً در ایران خدای خردی حاکم بوده، حالا آیا هومبان^{۱۰}، خدای عیلامی، این کیفیات را داشته یا نه،

اطلاعات ما محدود است و درست نمی دانیم.

از سوی دیگر، بین ایزد مهر ایرانی و اینشوشینک^{۱۱}، خدای عیلامی، ارتباط های شگفت آوری وجود دارد. به ویژه که مهر هندو ایرانی این کیفیات را اصلاً ندارد. میتره ی^{۱۲} ودایی برخی از کیفیات اینشوشینک، از جمله داوری مردگان را ندارد و به احتمال زیاد، مهر این کیفیات را از اینشوشینک گرفته است. می دانیم که اینشوشینک خود خدای بین النهرینی نین^{۱۳} است که به مرور زمان، حرف «ن» اول آن افتاده، شده اینشوشینک، یعنی نین متعلق به شوش. این رشته ارتباطات زیاد را به خصوص در خویشکاری خدایان می بینیم. این که خدایی سه فونکسیون را با هم پیدا می کند، یک عامل هند و اروپایی و هندو ایرانی نیست. ما، بنا به نظر دومزیل^{۱۴}، می دانیم که ساختار جامعه ی خدایان ایرانی طبقاتی است: خدایان روحانی - فرمانروا، خدایان جنگاور، و خدایان برکت بخشنده. ولی در ایران زیر تأثیر تمدن آسیای غربی می بینید که این هر سه خویشکاری در یک خدا جمع می شود. موارد مثال مشخص آن مهر و ناهیداند.

● یعنی نظام چند خدایی به تک خدایی نزدیک می شود؟

نه الزاماً تک خدایی. این که اصلاً خدایی بتواند خویشکاری های متعدد طبقاتی را درون خود جمع بکند، خیلی غیر هندو اروپایی است. در ایران، این را به شکلی گسترده می بینیم. بعدها نیز در دره ی سند این تحول عیناً دیده می شود. مسأله ی خیلی مهم دیگر که نشان دهنده ی تأثیر فرهنگ آسیای غربی است، مسأله ی تعارض و تقابل خدایان و ضد خدایان است. در حالی که در اساطیر ریگ و دایی (هندو ایرانی) دو گروه اسوره ها^{۱۵} و دوها^{۱۶}، هر دو، خدایانی خوب هستند، در ادبیات ودایی متأخر و در اوستا همین دو گروه تبدیل به دو گروه خدایان خیر و شر می شوند. این درست یک وام گیری از آسیای غربی است، چون در اعصار کهن تر تمدن آسیای غربی، از مصر تا ایران و حتی در یونان، ما دو گروه خدایان خیر و شر داریم و هر دوی این ها از یک خدا - غول نخستین به وجود آمده اند؛ شما به اساطیر یونان نگاه کنید، تیتان ها^{۱۷} و خدایان هر دو از غول - خدایان به وجود آمده اند؛ به بین النهرین نگاه کنید، خداها و غول ها هر دو از تیامت^{۱۸} یا گاه از خدایان بعدی، از آنو^{۱۹}، به وجود آمده اند. در مصر، دو گروه خدایان هستند که خدای شر برادر کشی می کند^{۲۰}. خدایان خیر و شر قوم و

خویش هم اند. در اساطیر هندوایرانی (ودایی کهن) چنین چیزی را نداریم. در آن جا هر دو گروه، خدایان خیراند؛ خدایان شر نداریم. در آن جا آهی ها^{۲۱} یا ازدهایان وجود دارند و احیاناً موجودات شریری هم هستند، ولی نه به صورت سیستماتیک؛ یعنی دو گروه خدایان خیر و شر مستقل از هم در اساطیر ودایی قدیم نداریم. اما پس از تحول عمیقی در این منطقه، زیر تأثیر فرهنگ آسیای غربی، در وادهای متأخر اسوره ها (خدایان شر) و دوها (خدایان خیر)، و در ایران اهوره ها (خدایان خیر) و دیوها (خدایان شر) به وجود می آیند؛ و ورونه، خدای بزرگ آغاز وادها، در پایان عصر ودایی به خدای شر تبدیل می شود. ولی باز فکر نکنید که این تحول عیناً وامی است که از بین النهرین رسیده است. در تمدن بومی آسیای غربی، نیروهای شر مظهر واحدی ندارند، یعنی اهریمن یا یک رهبر ندارند. ولی در تفکر اوستایی ایران ما این را می بینیم. ظاهراً به وجود آمدن اهریمن یک امر تازه است. در کتیبه های هخامنشی وجود اهریمن را نمی بینیم، در اساطیر بین النهرین و یونان نیز خدایی که مظهر همه ی نیروهای شر باشد نمی بینیم. اما در اوستا با این پدیده ی نوظهور در تفکر آسیای غربی روبه رو می شویم. احتمالاً این یک تحول اوستایی است. اما بحث این است که اساطیر هندوایرانی، آریایی، در ایران و در هند، از نظر ساختاری عمدهً زیر تأثیر بین النهرین قرار می گیرند^{۲۲}. البته چون بحث ما بیشتر درباره ی اساطیر است، در این جا مسأله ی یکتاپرستی را مطرح نمی کنم.

● علت شباهت این عناصر ایرانی و غیر ایرانی چیست؟

شباهتش را که عرض کردم، عمدتاً در وام گیری فرهنگی است. یک مقدار هم در این است که همه ی اساطیر بشری به هم شبیه اند. ما همه بشریم، طبیعت واحدی پیرامون ما را فرا گرفته، عکس العمل های روانی انسان ها و نیازهای طبیعی آن ها کمابیش واحد و مشترک است. بنابراین، هیچ عجیب نیست اگر در هر نقطه ای از دنیای اعصار کهن شباهتی بین عکس العمل های ذهنی انسان های اقوام مختلف دیده شود. ولی این همه ی قضایا نیست، و وقتی عناصر موجود در فرهنگ عصری تازه در یک منطقه، در مرحله ی قبلی فرهنگ آن منطقه وجود داشته است، دیگر نمی توان به سادگی گفت که این شباهت ها اتفاقی است. وقتی کل ساختار فرهنگی دو مرحله و حتی بسیاری جزئیات یکی است، ادعای اتفاقی بودن بیشتر

ناشی از جهل است.

امروزه دو مکتب وجود دارد؛ یکی همین مکتبی است که عرض کردم، یعنی طبیعت واحد و انسان‌هایی با غرایز و نیازهای روحی و مادی مشترک، تفکر و عناصر فکری مشترکی را نشان می‌دهند. دوم وام‌گیری فرهنگی است، یعنی اقوامی که در همسایگی هم قرار می‌گیرند، بر هم تأثیر می‌گذارند، از هم وام می‌گیرند. گاه ممکن است این وام‌گیری‌ها، در اثر تحولات فکری، شکلی جهان پیدا کند، چنان که تمدن امروز جهان ریشه‌هایش متعلق به مصر و بین‌النهرین است.

● اشاره‌ای کرده بودید به اهوره‌مزدا، می‌خواستم بپرسم که خویشکاری (فونکسیون) اصلی اهوره‌مزدا، گاهانی چیست و تحول بعدی آن، به ویژه پایگاه‌وی در آیین زروانی^{۲۳}، چگونه است؟

دارید وارد دین می‌شوید. این یک بحث دینی است. البته باید بگویم که من طرفدار مکتب تاریخی‌ام. من معتقدم که انسان در ضمن یک رشته تحولات تاریخی - اجتماعی، شناختش در باره‌ی خدای متعال تحول پیدا می‌کند. البته در ادیان می‌آید که خداوند در هر زمان پیامبرانش را فرستاده است، اما این انسان‌هایی که قادر به شناخت خداوند نبودند و به بیراه می‌رفتند، معمولاً پیامبرانشان را مورد آزار و شکنجه قرار می‌دادند، یا حتی آن‌ها را می‌کشتند. تاریخ پیامبران روشن است. تورات و انجیل را بخوانید، پیامبران را حتی اعدام می‌کردند^{۲۴}. اصلاً بحث من در این باره نیست که آیا خداوند ازلی است یا نه، ما قطعی می‌گوییم ازلی است؛ ولی شناخت انسان از خداوند به تجربیات تاریخی انسان وابسته است. زمانی گفتار پیامبران در انسان مؤثر واقع شد که انسان از نظر رشد اندیشه و رشد اجتماعی به مرحله‌ای رسید که می‌توانست با آن‌ها ارتباط فکری برقرار کند. این درست مثل سرنوشت روشنفکران در جوامع عقب‌مانده است؛ البته منظورم متظاهران به روشنفکری نیست. روشنفکران همیشه حرف‌هایشان را می‌زنند، اما مردم قادر به دنبال کردن این بحث‌ها نیستند و تا زمانی که توده‌ی مردم مسائل طرح شده از سوی روشنفکران را در نیابند، در آن سرزمین‌ها، هیچ موفقیتی و نقشی سازنده برای روشنفکران وجود ندارد.

هنگامی که تجربه‌ی تدریجی اجتماعی، تاریخی و فرهنگی انسان به مرزهای پیشرفته‌تری می‌رسد، در تاریخ دین در آسیای غربی انقلاب عظیمی به وجود

می‌آید. از اواخر هزاره‌ی دوم و به خصوص از هزاره‌ی اول پیش از میلاد، ما به یک برداشت تازه‌ی یکتاپرستانه در آسیای غربی برمی‌خوریم. پس، پرستش و شناخت اهوره‌مزدا به عنوان خدای یکتا، تنها در این مجموعه‌ی رشد فرهنگی آسیای غربی قابل بررسی و توضیح است. همان‌طور که انقلاب صنعتی قرن هجدهم و نوزدهم تأثیر عظیمی در همه‌ی جهان امروز می‌گذارد، آن انقلاب اجتماعی - فکری هم در جامعه‌ی آن روز تأثیری عظیم و عمومی داشته است. اما این یکتاپرستی در جوامع آسیای غربی از درون جامعه‌ی «بسیار خدایی»^{۲۵} بیرون می‌آید. در واقع، تحول دین کهن تر و ابتدایی است به دین جدیدتر. اهوره‌مزدا، به عنوان خدای یکتا، از سویی با برداشت‌های خدانشناسی قبلی آسیای غربی ارتباط دارد و از سوی دیگر از آن‌ها متعالی تر و با آن‌ها متفاوت است. اهوره‌مزدا در فوق مظاهر خیر و شر قرار دارد. این که او خدای خرد، آفرینش و عدل و داد است، این برداشتی چندان تازه نیست. اما اهوره‌مزدا متعالی تر از انکی و مردوک است. او در گاهان زردشت مفهومی انتزاعی و مجرد و تهی از اسطوره دارد، و این جهش عظیمی را در یکتاپرستی نشان می‌دهد.

در سوی دیگر، این نکته را در برداشت‌های نیمه فلسفی هندی درباره‌ی برهما می‌توان دید. برهما هم نسبت به برداشت‌های یکتاپرستانه‌ی آسیای غربی یک جهش است. درست است که زیر تأثیر تفکرات قبلی است، ولی عین آن نیست. پیرامون مردوک پر از اسطوره است و او خیلی شبیه انسان است، در حالی که در برداشت گاهانی، اهوره‌مزدا، خدای متعالی واقعاً ذهنی و مجرد است. البته هم در هند و هم در ایران یک برداشت خردگرایانه از خدای بزرگ وجود دارد که متفکران هند و زردشت مظهر آن‌اند، اما عوام‌الناس همچنان به اسطوره‌سازی مشغول‌اند، چنان که بعدها، از عصر اوستای جدید به بعد، پیروان اهوره‌مزدا نیز اسطوره‌های بسیار ساخته‌اند، ولی گاهان نشان‌دهنده‌ی این اسطوره‌ها نیست. این جهش در اواخر عصر ودایی در هند، در دوره‌ی اوپه‌نیشدها^{۲۶}، در تصور برهما هم دیده می‌شود.

● تحول بعدی اهوره‌مزدا در زروانیسم چگونه است؟

اول باید زروان را بشناسیم تا بتوانیم در این باره توضیح بدهیم. زروان به گمان من در اصل یک خدای بومی آسیای غربی است. چیزی است شبیه کروئوس^{۲۷} در

یونان یا تیامت و آپسو^{۲۸} در بین النهرین که دو غول نخستین بودند و خدایان و ضد خدایان از آن‌ها به وجود آمده‌اند. او شبیه پوروشه^{۲۹} است در ادبیات ودایی متأخر که به احتمال زیاد، از طریق ادبیات بومی وارد وداها شده است. همیشه یک غول نخستینی هست که همه‌ی هستی از او پدید آمده است. زروان در این گروه خدایان بومی می‌گنجد. این خدایان، همه به قتل می‌رسند یا زخم برمی‌دارند تا هستی شکل بگیرد که همان ایثار نخستین است. کروئوس را زئوس زخم می‌زند و او را از المپ فرو می‌افکند. تیامت و آپسو هر دو کشته می‌شوند و از تن تیامت جهان ساخته می‌شود. پوروشه تکه تکه می‌شود و از او جهان و خدایان خلق می‌شوند. شکم زروان توسط اهریمن دریده می‌شود تا دو پسر او، هرمزد و اهریمن، به وجود آیند که هستی از آن‌ها زاییده می‌شود. اغلب این غول - خدایان نخستین، با زمان مربوط‌اند، به ویژه پوروشه یا پرچاپتی^{۳۰} در هند، و نیز زروان. این که در گاهان زردشت، اهوره مزدا در فوق اهریمن و سپند مینو^{۳۱} قرار دارد، درست همان کیفیتی است که بعدها زروان دارد که در رأس جهان اهریمنی و هرمزدی قرار می‌گیرد. این درست همان ساخت است، نوعی تثلیث است که در گاهان زردشت با فرم تعالی یافته‌ی همان ساختار قدیم آسیای غربی روبه‌رو می‌شویم و در نوشته‌های زروانی، با فرم ابتدایی‌تر و اسطوره‌ای آن؛ هرچند که ادبیات زروانی متأخر و ادبیات گاهانی متقدم است و این سلطه‌ی عقاید عوام بر خواص است در تاریخ. بنابراین، زروانیسم به یک معنی، از آنچه که در گاهان می‌بینیم، خیلی دور نیست. ولی زروان خیلی اسطوره‌ای و ابتدایی است. علتش این است که در تمام جوامع بشری، پیوسته دو نوع برداشت دینی هست: یکی برداشت عامیانه از دین است که همچنان ابتدایی باقی می‌ماند و گاه حاکم می‌شود، چنان‌که زروانیسم در دوره‌ی ساسانی حاکم می‌شود، و گاه آن تفکر عالمانه‌تر، فیلسوفانه‌تر، روحانی‌تر و متعالی، قدرت را در دست دارد. گاهان معرف آن موقعیت اجتماعی گروه‌های اندیشمند است و زروانیسم معرف تباهی این اندیشه‌ی زردشتی و تسلیم به تفکر عامیانه است.

● اساطیر مانوی چه تفاوت‌هایی با اساطیر زردشتی دارد و چقدر به آن

نزدیک است و وام‌گیری مانویت از گنوستی سیزم^{۳۲} تا چه اندازه است؟

اساطیر مانوی زیر تأثیر اساطیر ایرانی است، اما برداشت‌های کلی و دیدگاه‌های آن

گنوستیک و عرفانی است، مکتبی که پیش از مسیحیت و بعد از آن در آسیای غربی وجود داشته است. گنوستی سیزم خود اصلاً مکتبی التقاطی است مرکب از تفکر یونانی و آسیای غربی، چیزی که بدان اصطلاحاً هلنیسم^۳ می گویند، و دقیقاً محصول مرحله‌ی سوم تحول هلنیسم است، یعنی برداشت‌های سطحی از مکاتب فلسفی یونان باستان به علاوه‌ی اندیشه‌ی اسطوره‌ای و به کلی ذهنی و سوپرناتویر آسیای غربی که از قدیم رواج داشته است. به این ترتیب، مانویت نمی تواند کلاً به عنوان یک مکتب کاملاً ایرانی شناخته شود. دیدگاه‌های آن عمدتاً گنوستیک است. اما از نظر اسطوره‌ای نیز در مانویت عناصر متفاوتی را می توان دید. عوامل بین‌النهرینی و نجوم آن سرزمین در مانویت بسیار تأثیر گذاشته است. این که زمین از تن دیوان ساخته می شود، عنصری بین‌النهرینی است. در اساطیر تمدن آسیای غربی، به نحوی، خلقت با تن غول - خدایان مربوط است، در اساطیر مانوی هم این غول - خدایان به شکل دیوان در می آیند. یا مثلاً اسطوره‌ی «زورق ماه» که در اساطیر مانوی هست که ارواح در آن جمع می شوند و بعد ماه آن‌ها را به خورشید تحویل می دهد تا در بهشت موقتی، که بالای آسمان‌ها است، تا پایان دوران نبرد اهریمن و زروان باقی بمانند، همه‌ی این‌ها کلاً عوامل بین‌النهرینی است. طبقات آسمان‌هایی که در اساطیر مانوی است، ده آسمان و هشت زمین، زیر تأثیر نجوم بین‌النهرینی است و در آن اندیشه‌ی نجومی رایج، که زمین در مرکز عالم است، دیده می شود.

اما یک تفاوت عمده بین دین مانوی و برداشت‌های اسطوره‌ای مانوی با بقیه‌ی فرقه‌ها و ادیان گنوستیک وجود دارد. در ادیان دیگر گنوستیک، جهان مادی هبوط روشنی است، سقوط و تباهی گرفتن روشنی مطلق و پاک و منزّه است که به درجات پلید می گردد تا به صورت ماده در می آید؛ در حالی که در تفکر مانوی، یک برداشت دوالیستی متفاوت از هستی وجود دارد. جهان نور به کلی متفاوت و جدا از جهان تاریکی است. این گونه پدیده‌ی دوالیستی خاص دین مانوی است. البته آن جریان‌های گنوسی دیگر هم دوالیستی اند، ولی در آن‌ها ماده تباهی گرفتن روح است، در حالی که در مانویت ماده تباهی روح نیست. گنوسی‌ها مسأله‌ی تفاوت ماده و روح را عمده‌تر از یونان می گیرند. این مسأله در نزد سوفسطاییان، رواقیون و کلی‌ها عمیقاً مطرح است، در تفکر کهن‌تر یونانی نیز هست. اما در اساطیر ایران،

روح و ماده هر دو هر مزدی و الهی اند. این خیر و شراند که با یکدیگر تعارض دارند، یکی اهریمنی و دیگری اهورایی است. البته در گاهان، خیر و شر یک پدیده کاملاً جدا نیستند، اما در اوستای جدید، خیر و شر به کلی از هم جدا و متفاوت اند. در اندیشه مانوی هم این جدایی را می بینیم. مانی دو جهان ماده و روح را که در مکاتب گنوستیک مطرح بوده، با خیر و شر و روشنی و تاریکی در می آمیزد و رنگ دوآلیستی ایرانی بدان می دهد که بنابراین، یکی هبوط دیگری نیست، هر دو از اصل جدا و بیگانه از هم اند.

علاوه بر این، مانویت در ایران اصطلاحات و نام هایی را برای خدایانش به کار می برد که با ذهن ایرانی آشنا است. ولی گمان نکنید که این یک کیفیت خاص مانویت است. ما در مکتب های گنوستیک دیگر هم این را می بینیم، در ادیان باستانی آسیای غربی نیز این خصوصیت هست. این ادیان به هر جا که می رسیدند، حالت جیوه گونه داشته، خود را با شرایط محلی تطبیق می دادند. نام های محلی را می پذیرفتند تا آسان تر نفوذ کنند. همه ی فرقه های گوناگون گنوستیک از عیسی و مسیح استفاده می کنند، چرا، چون در آسیای غربی آن زمان، اصطلاحات یهودی - مسیحی خیلی عمومیت یافته بود. به علت کوچ نشینی های وسیعی که یهودیان داشتند، به سبب رواجی که مسیحیت در آن جاها پیدا کرده بود، این اصطلاحات حتی تا روم شناخته شده بودند. من اهمیت ویژه ای برای نام های خدایان ایرانی در متون مانوی قائل نیستم.

● اما گاه ساختار و فونکسیون برخی از این ایزدان ایرانی، مثل هر مزد یغ و مهر ایزد و نریسه ایزد، در پانتئون مانوی تأثیر گذاشته و آن را از برابرهای یهودی - مسیحی شان متمایز می کند.

این تفاوت ها چندان اصولی نیست. مگر در تفاوت دوآلیسم مانوی با دوآلیسم دیگر فرق گنوسی. اما نکته ی جالب این جاست که انتخاب این نام ها می تواند به شناخت ساختارهای موجود دینی در ایران کمک کند. این که مهر ایزد مهمترین ایزد کارساز است، آفریننده است و حتی می تواند در خلق دوم جای نریسه ایزد را بگیرد، به هر حال نشان می دهد که مهر ایزد چقدر در آغاز دوره ی ساسانی در نزد توده ی مردم از اهمیت برخوردار بوده است. اگر به نوشته های پهلوی نگاه کنید، این عظمت مهر را در آن نمی بینید. در نوشته های زردشتی دوره ی ساسانی، ایزد

بهرام خیلی محبوب‌تر و نامبردارتر است تا ایزدمهر. باید فرض کنیم که این متون پهلوی که، در واقع، در اواخر عصر ساسانی و اوائل دوره‌ی اسلامی نوشته شده‌اند، معرف اندیشه‌ی اوائل عصر ساسانی یا معرف عقاید عوام‌الناس نیستند. چه بسا با تحولاتی که در اواخر عصر ساسانی در ایران حاصل می‌شود، به خصوص در اوائل اسلام، ایزدمهر، آن موقعیت گذشته را از دست می‌دهد.

مسأله‌ی دوم در متون مانوی، هرمزد بَغ^{۳۴} یا در واقع، اورمزد است. اورمزد در متون مانوی نمونه‌ی ازلی خدای شهید شونده است که به جهان تاریکی می‌رود، در آن جا شکست می‌خورد و فرزندانش را از دست می‌دهد. البته خود شهید نمی‌شود، اما این نمونه‌ی ازلی همان خدای کهن است که در این جا، به جای این که شهید شود، اسیر می‌شود. این تم خدای شهید شونده، یک نمونه‌ی آسیای غربی است که در تموز و خدایان بین‌النهرینی هم دیده می‌شود. در اواسط هزاره‌ی اول پیش از میلاد که اسطوره‌ی تموز را در وجود مردوک منعکس می‌بینیم، دیگر تموزی وجود ندارد، این مردوک است که همه کاره است، مردوک هم شهید نمی‌شود. آیین‌های خدای شهید شونده برای مردوک اجرا می‌شود، اما دیگر برای او شهادت قائل نمی‌شوند و او خدای متعال می‌شود. در اورمزد مانوی هم به همین دلیل شهادت نداریم. انسان هم - منظور روح اسیر انسان است - عیناً هرمزد، اسیر در تاریکی است. در واقع، هرمزد اسیر نمونه‌ی ازلی روح اسیر در جهان تاریکی است. همان‌طور که او با خروش خودش اعلام می‌کند که متعلق به جهان تاریکی، که در آن اسیر شده، نیست، و خدایان به نجاتش می‌آیند و او را می‌برند، یعنی مهر او را نجات می‌دهد، انسان هم باید آگاهی پیدا کند تا نجات یابد. ولی در این که چرا اسمش را هرمزد گذاشته‌اند، در واقع باید تأثیر تفکر زروانی حاکم را ببینیم. در آیین زروانی، هرمزد مظهر خیر است و پسر زروان خدای بزرگ است. این رابطه در اسطوره‌ی مانوی هم دیده می‌شود، زروان در رأس جهان نیکی قرار دارد و هرمزد بَغ پسر مادر زندگی و پسر او است. البته در دین مانوی، زروان دیگر خدای تاریکی نیست. ولی شخصیت هرمزد در این جا شخصیت شهیدی ازلی است که تم رایج بین‌النهرینی است.

بنابراین، می‌بینید که اساطیر مانوی چقدر تلفیقی است. یک بخش ایرانی دارد، یک بخش بین‌النهرینی و یونانی دارد و عناصر متعدد در آن هست.

● نماد اسارت هر مزد بیغ، در واقع، نماد اسارت روح است در تن مادی. این طرز تفکر را در عرفان ایرانی هم تا حدودی می توان دید. آیا شما ارتباطی میان این دو نگرش می بینید؟ به طور کلی آیا گنوستی سیزم در عرفان ایران تأثیر داشته است؟

بله، من کاملاً بر این عقیده‌ام که عرفان اسلامی عمیقاً زیر تأثیر عرفان پیش از اسلام است. این خیلی غیر عقلانی است اگر بگوییم عرفان قبل از اسلام مُرد و هیچ اثری از آن در دوره‌ی اسلامی باز نماند. همه‌ی عناصر فرهنگی قبل از اسلام، بر تمدن پس از اسلام اثر می گذارد و تمدن اسلامی عناصر مثبت و گاه منفی تمدن قبل از اسلام و تمدن آسیای غربی را می پذیرد و در خود حل می کند. چرا باید فکر کنیم که عرفان پیش از اسلام در عرفان اسلامی اثر نگذاشته است؟ ولی من بر آن نیستم که اندیشه‌ی دوالیستی مانوی در عرفان بعد از اسلام عمومیت یافته است. برداشت‌های مانوی از اسلام دور است. فکر می کنم اندیشه‌ی گنوستیک آسیای غربی که مبتنی بر هبوط روشنی و روح است، بیش از همه بر عرفان اسلامی اثر گذاشته است. این جای مطالعه‌ی خیلی وسیع تری دارد. من فکر می کنم که عرفای اسلامی در سوریه و مصر عمدتاً زیر تأثیر تفکر گنوستیک آن دیار بودند. اما بسیاری از تشکیلات دینی مانوی پس از اسلام باقی می ماند، چون فرقه‌های دیگر گنوستیک خیلی کوچک بودند و تشکیلات منظمی نداشتند و دین‌های عمومی و فراگیر نبودند، و تنها مانویت بود که موفق شد از چین تا روم ساختارهای خاص دینیش را به وجود آورد و طبقات و سلسله مراتب دینی را ابداع کند. آن‌ها نه تنها خود تا عصر مغول بازماندند، بلکه بر فرقه‌های مزدکی، غلات شیعه و اسماعیلیه و جز آنان اثر گذاشتند.

● تأثیرش در ادبیات فارسی چگونه است؟

البته در این زمینه مطالعه‌ی وسیعی باید انجام گیرد. من این مطالعه را ندارم که ادبیات گنوسی دقیقاً چه تأثیری در ادبیات فارسی داشته است. اما فکر می کنم در کل، مثلاً اگر مقدمه‌ی مثنوی مولوی را در نظر بگیریم، می توان اثبات کرد که ادبیات عرفانی فارسی واقعاً در حد بسیار زیادی با اندیشه‌های گنوستیک قابل تطبیق است و این تنها اندیشه‌ی گنوستیک است که در مثنوی می بینیم، بلکه اگر در تمام اشعار عرفانی ایرانی و غیر ایرانی آسیای غربی پس از اسلام هم نگاه بکنیم،

این تأثیر را واقعاً می‌توان دید، حتی در شعر حافظ. برای برخی از این آثار ادبی می‌توان کاملاً توجیه گنوستیک کرد.

● قبلاً به خیر و شر در گاهان اشاره نمودید، ممکن است در این باره

بیشتر توضیح دهید؟

بله، یک مسأله‌ی خیلی جالب در گاهان این است که بدانیم اهریمن از کجا می‌آید. آیا اهریمن مخلوق هرمزد است، یا نه، مستقل از او است؟ اگر مخلوق هرمزد است، چرا در گاهان از این مسأله ذکر به میان نمی‌آید. در آن جا می‌آید که اهریمن همزاد سپند مینو است.^{۳۵}، استاد دین‌شناس انگلیسی، بر آن است که زردشت در این جا قضیه را نخواسته صریحاً بیان کند، اما این که گفته است اهریمن همزاد سپند مینو است، معنیش این است که هر دو فرزند هرمزداند. ولی، مطالب گاهان از آن مجرد تر و ذهنی‌تر است که بگوییم اهریمن و سپند مینو فرزندان هرمزداند. اصلاً چنین برداشتی در گاهان وجود ندارد. بنابراین، زرنر به گمان من معنی همزاد را درست، درک نکرده است. همزاد بودن که در این جا مطرح می‌شود، به معنی برادری با هم نیست. برای حل این مسأله، در واقع، باید بررسی دقیق‌تری در گاهان بکنیم. می‌دانید که بر جهان فکری گاهان و بر جهان فکری کتیبه‌های هخامنشی، دو اصل ازلی و ابدی‌اشه و دروغ یا ارته و دروغ حاکم است که همیشه بوده‌اند، هستند و خواهند بود. در گاهان یا کتیبه‌ها هرگز نمی‌آید که هرمزد ارته و دروغ را خلق کرده باشد. این دو، خیر و شر، مخلوق نیستند. حتی در وداها ارته را می‌بینیم که یک اصل ازلی است و مخلوق نیست. در وداها، قرار جهان بر ریشه (ارته) است. در گاتا^{۳۶}، جهان یک خدای واحد دارد و او خالق همه چیز این جهان است. او اشته را انتخاب می‌کند. خلق هرمزد خلق نیکو است. او سپند مینو و جلوه‌های دیگر خودش را ظاهر می‌سازد. پس اهریمن چیست؟ می‌توان این پدیده را چنین توجیه کرد که در این جهان که دو اصل اشته و دروغ وجود دارد و تقابل بین این‌ها هست، هر چیزی که مبتنی بر اشته، یعنی اهورایی، به وجود آید، دارای همزادی در جهان دروغ هم خواهد بود. یک تقابل دائمی بین خیر و شر و خلق خیر و شر وجود دارد. نه این است که اهوره مزدا شر را بیافریند و نه این که اهریمن جلوه‌ی شر اورمزد باشد، این با تعریف اورمزد در گاتا که اشته را می‌پذیرد نمی‌خواند، اورمزد خیر را انتخاب می‌کند، شر را طرد می‌کند. بنابراین، نمی‌تواند خالق شر هم بوده باشد و

شر جلوه‌ی او نیست. این که می‌گوید اهریمن همزاد سپند مینو است، به گمان من توجیهش این است که چون در جهان هستی، دو اصل ازلی و ابدی خیر و شر وجود دارد که با هم در تقابل و تضاداند، هرچه در جهان خیر به وجود بیاید، مقابله‌ی هم در جهان شر به وجود می‌آید. این امر را ما در تفکر بعدی دینی - اساطیری ایرانی می‌توانیم ببینیم، و می‌دانیم که بسیاری از برداشت‌های غیر اسطوره‌ای گاتایی در عصر ساسانی شکل اسطوره‌ای می‌یابد:

در اساطیر زروانی عصر ساسانی، هنگامی که اورمزد قصد خلق هستی را دارد، زروان به او می‌گوید اگر به تو امکان خلق هستی را بدهم، ناچار خلق اهریمنی هم پدید خواهد آمد. این گونه‌ی اسطوره‌ای روایت گاتایی است.

یادداشت‌ها

* ماهنامه‌ی جاووش، سال اول، شماره‌ی ۸/۷، ۱۳۷۱.

۱- Rig-veda کهن‌ترین بخش وداها.

۲- وداها شامل چهار کتاب سرودهای دینی کهن هندوان است. اتروودا Atharvaveda، که مطالب آن سخت محبوب هندوان است، بیشتر با آداب و آیین‌های شیطانی و جادویی سر و کار دارد و انباشته از اطلاعاتی درباره‌ی ارواح و شیاطین است و بدین ترتیب، از نظر قدمت عقاید، مقدم بر ریگ ودا است که در زمانی کهن‌تر سروده شده است.

۳- Sarasvati علاوه بر آب‌های آسمانی، رودهای الهی شده‌ی نیز در اساطیر ودایی پرستش می‌شوند، که از همه برجسته‌تر سرسوتی است. سرسوتی، درست به مانند اناهیتا، هرچند الهه‌ی رودی پر آب است، اما شخصیتی کاملاً الهی یافته است. او الهه‌ای است که با آب و در نتیجه با برکت بخشی مربوط است. او الهه‌ای است پهلوان و جنگاور که دشمنان خدايان را سرکوب می‌کند. او حامی مؤمنان و از میان برنده‌ی دشمنان آنان است. رود سرسوتی در اصل یکی از شعب رود سند بوده است و ظاهراً بومیان در کنار آن مراسم قربانی خویش را انجام می‌داده‌اند. ایزد اگنی (آتش) را بر سواحل آن برمی‌افروخته‌اند و در پرتو آن قربانی انجام می‌یافته است. ارتباط اناهیتا و سرسوتی با ایشتر بین‌النهرینی بسیار محتمل است.

نک.

Kramer, S.N (Ed.); *Mythologies of The Ancient World*, U.S.A. 1961, pp. 151-2

- ۴- Tishtar ایزد باران آور در اوستا.
- ۵- سرود مربوط به تیشتر در یشته‌ها.
- ۶- Aposh. dev̄، دیو خشکی، دشمن تیشتر که در جنگ با او شکست می‌خورد.
- ۷- نبرد بعل و موت، و بعل و یم در اساطیر کهن کنعانی ما را به یاد داستان تیشتر و اپوش می‌اندازد. بعل خدای برکت و زندگی و موت خدای نازایی و مرگ با یکدیگر به نبرد سخت می‌پردازند. نتیجه‌ی این نبرد فراخی یا تنگی سال را تعیین می‌کند. نک. همان، pp. 190, 195
- ۸- نبرد نینورته (Ninurta) خدای باد جنوبی باران‌زا با اسگ (Asag) دیو بیماری نمونه‌ای از همین موضوع اساطیری است. نینورته در نبرد آغازین از اسگ شکست می‌خورد، و در مرحله‌ی دوم بر او پیروز می‌شود. نک. همان. p. 105. شاید دو بار نبرد کردن رستم و سهراب نیز گونه‌ای از چنین نبردهای ایزد - پهلوانان کهن آسیای غربی بوده باشد.
- ۹- نک. پورداود، ادبیات مزیسنا. یشته‌ها، مهر یشته و آبان یشته.
- ۱۰- Enki در سومری و Ea در ادبیات بابلی. درباره‌ی این خدا نگاه کنید به کتاب یاد شده از کریمر در بالا، صفحات ۱۲۵-۹۹. او سامان بخش جهان، واضع و نگهدارنده قانون، دارای خرد و مظهر آن، بهترین دوست انسان و تعیین کننده‌ی سرنوشت است.
- ۱۱- varuna خدای بزرگ و دایی که سرانجام به دیو بزرگ اساطیر هند تبدیل می‌شود.
- ۱۲- Humbān. درباره‌ی خدایان عیلامی نک.
- ۱۳- Walter Hinz., *The Lost World of Elam*, London, 1972.
- ۱۴- Inshushinak. او حامی درماندگان، محبوب‌ترین خدا، خدای سوگند، خدای داور مردگان، در رابطه‌ی دائم با خورشید در امر شهادت و شاهد بودن، خدای روز و شب و زندگی و مرگ بود.
- ۱۵- Mitra یکی از دو خدای بزرگ آغاز و داه‌ها که بعدها به خدای روز تبدیل می‌شود.
- ۱۶- Nin.
- ۱۷- درباره‌ی نظریات دو مزیل در زمینه‌ی اساطیر هند و اروپایی نک.
- ۱۸- C. Scott Littleton, *The New Comparative Mythology*, London, 1982.
- ۱۹- asura. اسوره‌ها در کهن‌ترین بخش‌های ریگ‌ودا خدایان‌اند، و در اواخر عصر ودایی از خدایی سقوط کرده به صورت دیوان درآمده‌اند.
- ۲۰- Déva. دوها در سراسر ادبیات ودایی و پس از آن خدا باقی می‌مانند. تحول دو گروه خدایان به دو گروه خدایان و ضد خدایان در ادبیات آریایی هند همانند نمونه‌ی ایرانی

خویش است که در آن اهوره‌ها خدا باقی می‌مانند و دئیوه‌ها (دیوان) به نیروی اهریمنی
ضد خدایی تبدیل می‌شوند.

۱۷- Titan

۱۸- Tiāmat گول - خدای نخستین اساطیر بین‌النهرین که خدایان و دیوان از او به وجود
می‌آیند.

۱۹- Anu (خدای آسمان).

۲۰- جدال Seth و Osiris و مرگ ازیریس به دست سث، و سپس نبرد Horus، پسر
ازیریس، با سث، همگواه نوعی برداشت دوآلیستی در ادبیات مصری است. سث و
ازیریس برادرند.

۲۱- ahis ازدهایان اساطیر ودایی.

۲۲- در باره‌ی قدمت دوآلیسم خیر و شر در آسیای غربی، به وام گرفته شدن آن توسط ایرانیان
از بومیان و تحول بعدی آن نک. همان کتاب کریمر، یاد شده در بالا، ص ۲۰۱.

۲۳- Zurvanism. آیینی ملهم از عقاید کهن آسیای غربی که در دوره‌ی ساسانی در ایران
رواج داشت و با دین زرتشتی آمیخته شد. در این آیین زروان، خدای زمان در فوق
اورمزد و اهریمن، دو خدای خیر و شر، قرار دارد و خود مظهر هر دو نیرو است.

۲۴- از جمله نگاه کنید به سرگذشت عیسی مسیح.

۲۵- Polytheism. اعتقاد به وجود خدایان متعدد.

۲۶- Upanishads. مجموعه‌ای از سرودهای عرفانی - فلسفی برهما بیان‌هند.

۲۷- Cronus. از تیتان‌ها (خدا - گول‌ها)ی نخستین در اساطیر یونان، پدر زئوس.

۲۸- Apsu همسر گول - خدای تیامت که به دست انکی کشته می‌شود و آب‌های شیرین
از اسارت او به در می‌آید.

۲۹- Purusha. از گول‌های اساطیر متأخر ودایی که از تن او جهان و خدایان خلق
می‌شوند.

۳۰- Prajapati. از خدایان متأخر اساطیر ودایی.

۳۱- مینوی مقدس، از جلوه‌های اهوره‌مزدا در گاهان.

۳۲- Gnosticism. مکتب عرفانی پیش از اسلام در آسیای غربی.

۳۳- Helenism. یونانی‌گری.

۳۴- از ایزدان مانوی، فرزند «مادر زندگی»

35. R.C. Zaehner, *Zurvan, a Zoroastrian Dilemma*, Oxford, 1955.

۳۶- راستی و دروغ.

۳۷- یا گاهان، کهن‌ترین بخش اوستا است و از گفتار زردشت است.

اسطوره:

بیان فلسفی با استدلال تمثیلی

گفت و شنود با مهرداد بهار

امیر کاووس بالا زاده

اشاره

اسطوره در کنار افسانه، حماسه و فولکلور، یکی از عناصر شکل دهنده‌ی فرهنگ و هویت قومی و ملی جوامع بوده است. بعضی از اسطوره‌شناسان آن را دین تمدن‌های اولیه و دوران پیش از گسترش ادیان توحیدی می‌دانند. آن‌ها می‌گویند اساطیر بیان شفاهی تاریخ مقدس است و تأکید می‌کنند که آن را فقط به صورت یک پدیده‌ی مذهبی می‌توان درک کرد، نه ادبی، روانشناختی، اجتماعی یا اقتصادی. دسته‌ای دیگر از محققان بیش‌تر به جنبه‌های بیولوژیک، روانشناختی، تاریخی و ادبی اسطوره، و تأثیر الگوهای اساطیری در فلسفه، ادبیات، نمایش، موسیقی و حتی سینمای جهان امروز توجه دارند. میر چالیده‌دین شناس آمریکایی، از معروف‌ترین صاحب‌نظران گروه اول و «کارل یونگ»، روان‌شناس سوئیسی، از پایه‌گذاران نظریه‌ی دوم است.

در تعاریف متداول لغت «اسطوره»، غالباً برداشت‌ها و کاربردهای خطایی وجود دارد و عمدتاً فقط شکل ظاهری آن در نظر گرفته می‌شود، که عبارت است از روایت وقایعی غیر عادی، درباره‌ی شخصیت‌هایی غیر عادی و مربوط به زمان و مکانی غیر عادی. بنابراین تعاریف می‌دانیم که وقایع اساطیری هم مربوط به گذشته و هم مربوط به آینده‌اند و حوادثی بنیادین، مانند آغاز و پایان گیتی، آفرینش انسان و حیوان، زبان‌ها، اقوام و دودمان‌های حکومتی را نیز شامل می‌شوند. می‌دانیم که روایتگران اسطوره برخی از شخصیت‌ها را «خدایان» یا «نیمه خدایان» می‌خوانند، زیرا آن‌ها را آفریننده‌ی جهان و صاحب اختیار

نیرو‌هایی چون خورشید و زمین و ماه، تاریکی و روشنایی، مرگ و حیات، سرنوشت و روح، کوه‌ها و دریاها، باد و آذرخش، یا ناظر بر اموری چون کشاورزی، شکار و صنعت معرفی می‌کنند. می‌دانیم بر خلاف حماسه و افسانه که قدمت وقایع آن‌ها را می‌توان تا حدودی اندازه گرفت، در روایات اساطیری زمان بسیار قدیم است و گاهی به روز ازل می‌رسد و پیش از آن مشخص نیست، گویی که با زمان متعارف انسان‌ها متفاوت است. و می‌دانیم که مکان روایات اساطیری هر چند غالباً دور دست است، ممکن است با اسامی جغرافیایی آشنا قابل تشخیص باشد و از این لحاظ اسطوره با افسانه و حماسه دارای وجه مشترک دانسته می‌شود.

از دیگر دانسته‌های عمومی آن است که روایتگران اساطیر تردید در صحت روایات را به خود و مخاطبان خود روا نمی‌دارند و از این لحاظ آن‌ها اسطوره را مانند حماسه، محکم‌تر از تاریخ و بی‌نیاز از اثبات و استدلال می‌بینند. حال آن‌که وقتی با افسانه سر و کار داریم، گوینده و شنونده‌ی آن، هر دو، می‌دانند دروغ است و تنها برای پند گرفتن یا سرگرم شدن مفید است. همچنین از دانسته‌های عمومی آن است که نخستین گویندگان اساطیر هرگز شناخته شده نبوده‌اند، گویی که این داستان‌ها از روز ازل، مانند یکی از غرایز مرموز بشر با او بوده است. و شاید از این رو است که تمام جوامع بشری، حتی جوامعی جدا از هم که می‌دانیم بین آن‌ها هرگز مبادله‌ی مستقیم یا غیر مستقیم فرهنگی برقرار نبوده، اسطوره داشته‌اند.

دکتر مهرداد بهار، اسطوره‌شناس ایرانی، و نویسنده‌ی کتاب «پژوهشی در اساطیر ایران»، جنبه‌های عمیق‌تری را درباره‌ی محتوای اساطیر بیان می‌کند. او اساطیر را نه همچون یکی از انواع حکایات سرگرم‌کننده، بلکه پاس‌خگوی نیازهای مادی و معنوی انسان قدیم می‌داند. به نظر او اساطیر نه تنها در زمینه‌های فرهنگی، بل در زمینه‌های سیاسی نیز کاربرد داشته است، چنان‌که بسیاری از فرمانروایان و حکام زمان‌های قدیم برای اثبات مشروعیت برتری خویش بر رعایا، مدعی می‌شدند که از نسل خدا یا ن اساطیری هستند.

و به این ترتیب، پذیرفته شدن نظام طبقاتی جوامع قدیم تحت تأثیر داستان‌های اساطیری بوده است. او می‌گوید نظام طبقاتی مبتنی بر الگوهای اساطیری، از سنت‌های دیرین همه جوامع هند و اروپایی بوده است، چنان‌که در آن جوامع کاهنان طبقه ممتاز، جنگاوران طبقه بعدی و تولید کنندگان طبقه سرم را تشکیل می‌داده‌اند.

با این همه دکتر بهار بی‌رونق شدن این میراث کهن فرهنگی را چندان نگران‌کننده نمی‌داند. وی با بعضی از سخنوران، نویسندگان و دانشمندان ما، که به همتهای غربی خویش در استفاده از کهن الگوهای اساطیری برای انتقال مفاهیم پیچیده امروزی غبطه

می خورند، هم عقیده نیست. دکتر مهرداد بهار می گوید اگر در ادبیات غربی تحت تاثیر فرهنگ یونان باستان، بر اساطیر تکیه می شود، در فرهنگ ما، پس از رواج دین زرتشتی، و پس از آن اسلام، بر حماسه ها و روایات تاریخی یا مذهبی تکیه شد و اصطلاحاتی چون «هفت خوان رستم»، «پیراهن عثمان» و «جگر زلیخا» در زبان فارسی کاربرد یافتند. در مقابل کسانی که به تلاش برای کاربرد بخشیدن به اساطیر، به عنوان یک ابزار ارتباط جمعی معتقدند، دکتر بهار می گوید استفاده از این ابزار به تلاش ها و تدبیرهای فردی یا سازمانی موکول نیست، بلکه مربوط به کل فرهنگ است. زمانی اصطلاحات اسلامی، مثلاً در زمینه نجوم، در اروپا به کار رفته و هنوز هم کاربرد دارد. و امروز نوبت «عقده ادیپ» و «نارسیسیسم» آن ها شده است که برای بیان مفاهیم ادبی، سیاسی و علمی جهان مورد استفاده قرار گیرد. به گمان او این از عوارض غلبه فرهنگی و سیاسی تمدن هایی است که فرهنگ یونان باستان را اخذ کرده اند. و در تقابل، کافی نیست که فقط با آوردن اصطلاح «چشم اسفندیار» به جنگ «پاشنه آشیل» برویم.

با توجه به این غلبه جهانی، به نظر ایشان تعجبی ندارد که با شنیدن لغت «اسطوره»، غالباً فقط نام خدایان و نیمه خدایان یونانی، مانند زئوس، ونوس، اطلس، پرومته، و هرکول به ذهن می رسد و یادی از شخصیت های اساطیری ایرانی، هندی و چینی نیست.

در مقابل نظر بسیاری از ایران شناسان و اسطوره شناسان غربی، که مجموعه اساطیری ایران را هندواروپایی، هندوایرانی، یا هندوآریایی می دانند، دکتر بهار نظری تازه ارائه می دهد. او بخش عمده ی ریشه های اساطیری فرهنگ ایران را دره ی «آسیای غربی» می جوید، منطقه ای که از دره سند و آسیای میانه در شرق و شمال شروع می شود و تا مدیترانه شرقی و شبه زیره بالکان در غرب امتداد می یابد. به نظر او فرهنگ این منطقه حتی یونان را در بر می گیرد و بر روم نیز اثر می گذارد و بعدها با آمدن مسیحیت و اسلام، فرهنگی جهان می شود.

● کاربرد اسطوره چیست؟

اسطوره در عصر خود نه تنها برداشت انسان را درباره ی جهان پیرامون وی در بر می گرفت، بلکه نیازهای مادی و روانی او را هم پاسخ می داد. بعضی معتقدند که اسطوره، مثل دانشی که در عصر ما برای توجیه جهان به کار می رود، توجیه انسان ابتدایی بود از جهان. این هست، ولی فقط این نیست. اسطوره علاوه بر توجیه جهان، توجیه نقش انسان در جهان هم بود، و نیازهای معنوی وی را - که محصول

بیم و هراس او از ناشناخته‌ها و نیاز وی به پیدا کردن پناه و نگهبان و ایجاد ارتباط با جهان پیرامون بود - برطرف می‌کرد.

اسطوره می‌توانست در برطرف کردن نیازهای مادی انسان - مانند غذا، آب و جز آن - هم در ارتباط با جهان پیرامون به وی یاری رساند. ضمناً، باید دانست که انسان طبعاً احتیاج داشت که جهان پیرامونش را بشناسد. این در طبیعت انسان است. ذهن انسان به طور طبیعی، چرایی و استدلالی است (زیرا جهان هم ساختاری علی و چرایی دارد و اگر شناخت ما غریزی نیست، ناچار باید علی باشد) و باید هر پدیده‌ای را که با آن رو به رو می‌شود، حتی خودش، را به نحوی علی بشناسد و توجیه کند. این نه تنها در طبیعت ما است، بلکه جزو نیازهای مادی و معنوی ما هم هست. تفاوت شناخت اساطیری با شناخت علمی، نه در علی بودن یکی و علی نبودن دیگری است، این تفاوت بر اثر تحول آگاهی ما از حقایق عینی جهان است.

اما کاربرد اسطوره از این نیز فراتر می‌رفت. اسطوره در واقع نوعی بیان فلسفی بود، منتها بیان ابتدایی فلسفی که مبتنی بر استدلال تمثیلی بود. اسطوره علاوه بر این برداشت فلسفی، از لحاظ ایدئولوژیک هم ساختار اجتماعی را که صاحبان اسطوره در آن می‌زیستند، توجیه می‌کرد. هر مجموعه‌ی اساطیری حاکمی در اصل، تأیید ایدئولوژیک نظام حاکم زمان خود بوده است. نظام طبقاتی منعکس در دین زردشتی در واقع تأیید ایدئولوژیک ساختار طبقاتی جامعه‌ی زردشتی ایران باستان است. گاهی نیز این ایدئولوژی معرف ساختار جامعه‌ی مورد آرزو است که هنوز تحقق نیافته است. مثلاً برابری و برادری تبلیغ شده در دین مهر در واقع تأیید ایدئولوژیک خواست‌های طبقات و اقشار بی چیز جامعه است که به گمان من، بعدها این خواست‌ها نه تنها در جوامع غربی، رومی، بلکه در شرق، در ایران در دین مزدکی و آیین خرم‌دینان و نهضت‌های دهقانی ایران، بازتاب یافته است. حتی گمان می‌کنم در نظام پهلوانی زورخانه‌ای ما هم دنباله‌های این برداشت‌های مهری وجود داشته باشد. نیز باید به ساخت‌های ایدئولوژیک نهضت «فتوت» توجه کنیم که آن‌جا هم این ایدئولوژی برابری و برادری به چشم می‌خورد، و طبعاً، پهلوانی و عیاری نیز خود به نحوی در این نهضت فتوت (جوانمردی) می‌گنجد.

● اساطیر چگونه شکل می گرفته است؟

شکل گیری اساطیر بر اساس انعکاس ساخت های اجتماعی، پدیده های طبیعت و عکس العمل های روانی انسان بوده است. تقریباً در اساطیر همه ی اقوام، عناصر طبیعت به چشم می خورد، نظیر: آسمان، خورشید، زمین، کوه، درخت و آب، که به صورت خدایان ظاهر می شوند. روابط خدایان با یکدیگر و با انسان، انعکاسی از روابط اجتماعی عصر شکل گیری اساطیر است. اما اسطوره تابعی از مسایل روانی انسان، چه به صورت فردی، و چه اجتماعی، نیز هست. این روزها وقتی از مسایل روانی حرف می زنیم، بیش تر به بحث های یونگ و الگوهای کهن فرهنگی که او مطرح می کند، توجه داریم.

درباره ی ارتباط خدایان با هم و با انسان ها، که گفتیم تحت تأثیر ساخت های اجتماعی ادوار زندگی ابتدایی انسان است، مثلی بزنی: اغلب اساطیر اقوام هند و اروپایی معرف تقسیم وظایف خدایان به سه بخش است. وجود این اعتقاد در اساطیر اغلب اقوام هند و اروپایی، نشان می دهد که جامعه ی نخستین هند و اروپایی در عصری کهن، پیش از تقسیم شدن به اقوام مختلف، طبقاتی بوده است. طبقاتی بودن، به احتمال، در نحوه ی حکومت و جامعه هم انعکاس داشته و به نحوی، سه قوه ی کمابیش مستقل از هم در کنار هم قرار داشته است. بازتاب این ساختار طبقاتی است که در ساختار جامعه ی خدایان هند و اروپایی دیده می شود. مثلاً در حالی که خدایان روحانی حکومت می کردند، خدایی دیگر، مستقل از روحانیت، در رأس «جنگاوران» وجود داشت، و خدایان دیگر، به نام خدایان تولید کننده هم، طبقه ی سوم خدایان به شمار می آمدند.

اساطیری هم داریم که در آن تمرکز قدرت خدا وجود دارد و تمایلی به یکتاپرستی در آن ها دیده می شود، مانند اساطیر بابلی و آشوری. این ها جوامعی بودند که در آن قدرت طبقات مختلف در شخص فرمانروا منعکس و متجلی می شد. در اساطیر بابلی «مردوک» و در اساطیر آشوری «آشور»، خدای متعال بودند، همان گونه که خود کامگان فرمانروا بر جامعه تسلط داشتند.

انواع دیگری از اساطیر، بازتاب خواست توده های مردمند. این اساطیر مبلغ برابری و برادری اند، مثل اساطیر «مهرپرستان» که به نظر می رسد از جوامع روستایی و پایین شهری الهام گرفته و طالب جامعه ی برابری و برادری اند.

● اسطوره‌ها تغییر شکل هم می‌داده‌اند؟

اسطوره‌ها انعکاس ساختارهای متحول اجتماعی بوده‌اند. حتی خدایانی که با عناصر طبیعت مربوط‌اند، در پی تحولات اجتماعی جای یکدیگر را می‌گیرند، مثلاً در بسیاری از جوامع ابتدایی در حال ورود به مرحله‌ی اقتصاد زراعی و دامپروری، خدای آسمان به عنوان خدای بزرگ، جا را به خدا، یا خدایان فضایی می‌سپارد که از قدرت عمل بیش‌تری در کشاورزی و دامپروری برخوردارند، و خود به عنوان خدای پدر، کم‌کم نفوذ خویش را در جامعه از دست می‌دهد. اما این امکان هم هست که مجموعه‌ای اساطیری در مرحله‌ای از تحولات اجتماعی متبلور شود و قدرت تغییر و تحول خود را از دست بدهد، یعنی در واقع قدرت سازگاری خود را از دست بدهد.

● ارتباط اساطیر با تاریخ چگونه است؟

در ادوار اساطیری، انسان همیشه مایل بوده، آغاز - یعنی به روز ازل که به زعم او خدایان جهان را آفریدند - بازگردد و با این بازگشت می‌خواسته است خود را در آغاز جهان قرار دهد و به این ترتیب، زمان خود و خدایان را یکی کند. در جوامع اساطیری توجه به تاریخ، به نحوی که ما امروز بدان توجه داریم، وجود ندارد. تاریخ تا جایی مطرح است که تکرار کردار خدایان و احیاناً نیاکان نخستین آدمی باشد و بقیه‌ی وقایع زندگی، ارزش ثبت ندارند. «شاهنامه» از این حیث بسیار جالب است. مثلاً شاهان و پهلوان‌ها، همه اژدهاکشی می‌کنند. این همان عملی است که در آغاز انجام شده، یعنی در اساطیر هندوایرانی، «ایندرا»، خدای جنگاور و برکت بخشنده، اژدهایی به نام «ورتره» را که آورنده‌ی خشکی است، کشته است. در واقع با نبرد خدای جنگاور و از میان رفتن آشفته‌گی، که اژدها یا «دیو» مظهر آن است، سعادت و برکت به وجود می‌آید. در پی این الگوی نخستین، شاهان و پهلوانان هم همین کار را تکرار می‌کنند. گرشاسب، رستم و اکثر پادشاهان - حتی اردشیر بابکان که «کرم هفتواد» را می‌کشد - باید اژدهاکشی کنند تا در آن ازلی قرار گیرند که «ایندرا» چنین کرده و جهان را پر برکت و مردم را سعادتمند گردانیده است. البته ایندرا در ایران فراموش می‌شود، ولی الگوی اژدهاکشی باز می‌ماند.

● ارتباط اسطوره با آیین چیست؟

انسان عهد اساطیر به علت نیازهای مادی و معنوی اش، برای رسیدن به صلحی

ابدی یا جهان پیرامون خود مجبور بوده است که یک رشته آیین ها را اجرا کند. این آیین ها، که هدف اصلی آن ها برقراری ارتباط با خدایان و مظاهر مختلف حیات است، با اسطوره همراه اند، تا جایی که اسطوره را نمی توان از آیین جدا کرد. حتی بعضی معتقدند اسطوره توجیه انسان در اجرای آیین ها، یعنی در واقع توجیه آیین است. به گمان من داستان اسطوره و آیین، مثل داستان مرغ و تخم مرغ است که نمی دانیم کدام یک اول آمده اند. اولی و دومی ندارد، با هم شکل می گرفته اند. می توان گفت آیین شکل عملی و طریق بیان اعتقادات اسطوره ای بوده و اسطوره، محتوای فکری آیین ها است. همان طور که آن اعتقادات بدون این آیین ها در زندگی عملی انسان ابتدایی، یعنی انسان اسطوره ای، بی فایده است، آیین ها هم بدون محتوای اسطوره ای در جهان ابتدایی بی معنا بوده و وجود ندارند. اسطوره و آیین، اجزای جدایی ناپذیر هم اند. البته در طی تحولات فکری، اغلب اسطوره ها می میرند و آیین هایی بدون محتوای اسطوره ای بر جای می مانند.

● آیا امروز در تمدن های جدید، مانند تمدن های آمریکا و شوروی،

بدون آن که به روشنی قابل تشخیص باشد، اسطوره سازی وجود دارد؟

چیزکی وجود دارد، ولی آن نقش ویژه و آن فوکسیون کهن را ندارد. تا آن جا که می دانیم در عهد باستان در فرهنگ های ابتدایی پیش از تاریخ و حتی در دوران کهن سنگی هم اسطوره وجود داشته است و چه بسیار خدایان اقوام کهن می توان یافت که در اصل، شاهان و پهلوانان بزرگی بوده اند و سپس به مقام خدایی رسیده اند. امروزه، ممکن است در آمریکا، یا مثلاً شوروی، قهرمان های خاصی در روایات توده های مردم، یا روایات تحمیل شده به مردم، به وجود آیند، اما این امر با مجموعه ی مقدس اساطیر ابتدایی، که جنبه ی فلسفی و ایدئولوژیک داشت و می بایست نیازهای روانی و مادی انسان را می آورد، یکی نیست. حتی پهلوانان کهن نیز نقشی مقدس بر عهده داشتند؛ در حالی که اساطیری تنیده به گرد شخصیت های زمان ما، به سرعت فرو می ریزند (مثلاً استالین) و یا اندک اندک رنگ و بوی خود را از دست می دهند.

● یعنی از لحاظ فرهنگی، اسطوره های رایج جهان کهن، با

اسطوره سازی های امروز یکی نیست؟

بله، در واقع آنچه امروز فرهنگ می نامیم، در جهان باستان برابر اسطوره و آیین بوده

است. مجموعه‌ی اسطوره و آیین در جامعه‌ی ابتدایی عبارت است از فرهنگ آن جامعه، چون هیچ امر فکری و رفتاری نبود که از درون این مجموعه خارج باشد. تمام عمل زندگی و اندیشه‌ی انسان در این مجموعه‌ی اسطوره و آیین جای می‌گرفت. به گمان من، افسانه‌ها و حماسه‌ها که در زمان ما شکل می‌گیرند، دیگر آن فونکسیون و آن نقش و برابری را با اسطوره‌ها و آیین قدیم ندارند.

● می‌توانیم زمانی را نام ببریم و بگوییم که پس از آن دیگر اسطوره‌ی جدیدی نداشته‌ایم؟

بین ادوار فکری، مرز مشخصی نمی‌توان قائل شد. عناصر تحول و عناصر حفظ وضع موجود فکری، همیشه در کنار هم در هر جامعه و هر فرهنگی وجود دارند و بسته به اوضاع اجتماعی، تاریخی و فرهنگی، گاه عناصر تحول بخش قدرت می‌گیرند و سبب تغییرات شدید یا کند می‌شوند، و گاه عناصر ثابت نگهدارنده‌ی آن شرایط فرهنگی و نیز اسطوره و آیین، جامعه را از هر تحرک فکری مانع می‌شوند. اگر جوامع بومی استرالیایی را پیش از فراگیر شدن تمدن اروپایی در آن ناحیه، با جوامع اروپایی مقایسه کنیم، می‌بینیم زمانی هر دو، تمدن‌های ابتدایی داشته‌اند. هم جوامع اروپایی، هم جوامع بومی استرالیا. ولی در جهان بومیان استرالیا عوامل تحرک بسیار ضعیف بود. در نتیجه، آن مجموعه‌ی فرهنگی، اسطوره‌ای و آیینی برای هزاران سال عملاً به زندگی ادامه داد. در حالی که در جوامع پیشرفته‌ی کنونی، عناصر متعدد فرهنگی و اجتماعی و تاریخی چنان تحولات سریعی ایجاد کردند که به یک جامعه‌ی علمی پیشرفته، یعنی جامعه‌ی پیشرفته‌ی امروزی بدل شدند.

● پس برای حرکت جامعه، باید عناصر پیشرفت آن وجود داشته باشد؟

بحث بر سر این است که جوامع باید حتماً حرکت کنند و این حرکت الزامی است یا این که می‌توانند ثابت بمانند؟ تا وقتی اوضاع تاریخی سازنده‌ی یک فرهنگ، تحرک پیدا نکند تحولی در آن پیدا نمی‌شود. در استرالیا اوضاع و امکانات برآوردن نیازهای طبیعی ابتدایی، طوری بوده است که هیچ عنصر تغییر دهنده‌ای در جامعه‌ی بومیان به وجود نمی‌آمد. این موضوع تغییر و تحول حتی در مورد جانوران استرالیا، یعنی «کیسه‌داران» هم مصداق دارد، یعنی جانورانی که در سایر مناطق جهان در طی میلیون‌ها سال منقرض شدند، در استرالیا همچنان باقی

مانده‌اند. همین‌طور است مسأله‌ی انسان. این وضع در میان بومیان برزیل یا آسیای مرکزی هم دیده می‌شود که قرن‌ها، بلکه هزاران سال است شیوه‌ی زندگی‌شان تغییر عمده‌ای نکرده است. در نقاطی دیگر، قدرت چند هزار ساله‌ی فرهنگ‌طوری است که جلو تحولات زیربنایی جامعه را می‌گیرد. اوضاع بعضی جوامع آسیای غربی معرف این شرایط ویژه است.

● یعنی قانون قطعی و واحدی برای تحولات فرهنگی نیست؟

قانونی قطعی فعلاً در دست نیست. ما هنوز همه عناصر تحول بخشنده و رکود آورنده را در یک جامعه درست نمی‌شناسیم، یعنی در موضوع حرکت و سکون جوامع، بسیاری از قوانین شناخته نیست. به قول «بواس»، مردم‌شناس آلمانی - آمریکایی، به علت بغرنج بودن، ما هنوز قادر به شناخت بسیاری از قوانین اجتماعی نیستیم. به گمان من ساده‌انگاری و اشتباه است که با در دست داشتن یکی دو عامل اجتماعی بخواهیم به قضاوت بنشینیم. قوانین متعدد و بغرنجی بر جامعه و تحول آن مسئولی است و هیچ وقت تنها یک عامل در تحولات یک جامعه موثر نیست. شاید بشود مسأله را چنین بیان کرد: همه تحولات اجتماعی دارای قوانین مربوط به خودند، ولی ما از همه آن‌ها با خبر نیستیم.

● تحول عقاید جامعه از اعتقاد به خدایان اساطیری به سوی

یکتاپرستی چگونه صورت می‌گیرد؟

آنچه در مجموع می‌بینیم، آن است که اگر عوامل تحول در جامعه‌ای وجود داشته باشد، انسانی که تفکر اسطوره‌ای می‌کند، ممکن است اندک‌اندک، یا گاهی سریع، به سوی یک جامعه‌ی یکتاپرست دینی پیش برود در واقع، تاریخ تحولات عقیدتی انسان در این گونه جوامع عبارت است از: تحول عقاید انسان در شناخت خداوند، و نحوه‌ی ارتباط با او. باورهای دینی، اسطوره‌ای و افسانه‌ای، که هر پدیده طبیعت را خدایی می‌شناسد، در طی تحولات اجتماعی و فرهنگی خود می‌تواند به جایی برسد که این قدرت‌ها و پدیده‌ها را منعکس در وجود خدایی متعال ببیند. بشر همیشه به خدا اعتقاد داشته است. در همه جوامع ابتدایی که از آن‌ها مدرکی در دست داریم، یا آن‌ها را هنوز در اطراف جهان می‌بینیم، یعنی یا در کتاب‌ها درباره‌ی آنها مطالبی خوانده‌ایم یا امروز به طور زنده وجود دارند، همه به نحوی به خداوند عقیده داشته‌اند و دارند، حتی به خدایی که بزرگ‌تر از همه

خدایان آن‌هاست.

● اما تعریف‌ها تفاوت پیدا می‌کنند...

بله، تعریف انسان ابتدایی از این خدایان با تعریف انسان از خداوند در ادیان پیشرفته، مثل مسیحیت و اسلام و به ویژه اسلام، متفاوت است. در تعاریف ابتدایی، بشر می‌گوید: خدا پدر من است. این خدا با بچه‌هایش دعوا می‌کند، حسود است، قهر می‌کند و می‌رود. اما خدایی که در مسیحیت و اسلام مطرح است، متفاوت است. با این همه هنوز بعضی مسلمانان یا مسیحیان، عملاً در ذهن خود بسیاری از تعاریف ابتدایی راجع به خداوند را حفظ کرده‌اند. توجه کنیم به نقاشی‌های «میکلانژ» بر سقف نمازخانه «سیستین»، یا اگر بعضی از ما خدا را خواب ببینیم، آیا او را شبیه پیرمرد ریش سفیدی نخواهیم دید؟ در حالی که خداوند آدم نیست، ریش ندارد. مرد نیست. تعریف اسلام از خداوند بسیار والاتر از این تعاریف ابتدایی است. انسان بین‌النهرین از تعریف ابتدایی خود درباره خدا، سرانجام، در هزاره اول پیش از مسیح، به «مردوک» رسید که تا حدودی نزدیک است به خدای یکتا، ولی هنوز خدای یکتا نیست. افسانه دارد، اژدها کش است، حاکم جهان اسطوره‌ای است. با این همه، به تدریج تمام خدایان دیگر جامعه بین‌النهرین در او محو می‌شوند و به صورت صفات «مردوک» در می‌آیند. مثلاً خدای خرد از بین می‌رود و خرد، صفتی از مردوک می‌شود. اما این تحول، از بسیار خدایی به یکتا خدایی، پدیده‌ای جهانی نیست. یکتاپرستی امروزی را در جهان باید بیش‌تر نتیجه گسترش فرهنگ آسیای غربی دانست.

● می‌توانیم تحقیق کنیم که اساطیر ایران پیش از اسلام چگونه

شکل گرفته است؟

من برعکس بسیاری از ایران‌شناسان غربی، یا محققان فرهنگ و اساطیر، معتقدم که در مجموع، اساطیر و آیین‌های ایرانی، بیش از ۵۰ درصد، و اگر شهادت کافی داشته باشیم، می‌گویم تا حدود ۷۰ درصد، ملهم از اساطیر و آیین‌های آسیای غربی است. شاید عجیب به نظر برسد که بگوئیم عید نوروز و عید مهرگان، که دو عید بزرگ ایرانی به شمار می‌آمده‌اند، و هنوز هم عید نوروز بزرگ‌ترین جشن سال ما است، به هیچ وجه هندواروپایی و هندوایرانی، یا آریایی نیستند، بلکه عیدهای بومی جوامع کشاورز و دامدار آسیای غربی‌اند، که نجد ایران هم بخشی از این

منطقه فرهنگی - جغرافیایی است. حتی «حاجی فیروز»ی که در عید نوروز ظاهر می شود و صورت خود را سیاه می کند، بازمانده این آیین بازگشت خدای شهید شونده نباتی است که از زیر زمین به روی زمین می آید، و چون از جهان مردگان برمی گردد، سیاه چهره است. شخصیت «سیاوش» در افسانه ها و حماسه های ما برابر است با این خدای شهید شونده، سیاوش شهید می شود و از خون او گیاه می روید، و کیخسرو هم در واقع نماد بازگشت سیاوش به این جهان است. معنای سیاوش بنابر این سابقه اسطوره ای، باید «مرد سیاه» باشد. «سیاوه» یعنی سیاه، و «ارشن» هم یعنی مرد. البته مستشرقین که با این اسطوره و سابقه فرهنگی آن آشنا نیستند، او را «دارنده اسب سیاه» معنی کرده اند!

● یعنی اساطیر ایرانیان قدیم هیچ ارتباطی به اساطیر آریایی نداشته؟

من فکر می کنم حتی برداشت ایرانیان از اهورمزدا، تحت تاثیر برداشت های آسیای غربی بوده، و همین طور برداشت هایشان درباره الهه «آناهیتا» و ایزد آب، به اسم «تیشتر». همه این ها شخصیت های وام گرفته از اساطیر آسیای غربی اند. چنین بحث و نظری راجع به ایزد «مهر» نیز وجود دارد که در اساطیر «یشت ها» و اساطیری «مهری» شخصیتی متفاوت است و اعمال ویژه ای بسیار وسیع تر از «میترا» در «وداها» دارد. ولی این طور نیست که اساطیر ایران به هیچ رو دنباله ی اساطیر آریایی نبوده باشد. بیش تر نام های خدایان اساطیر ایرانی از دوره ی آریایی است، منتها فونکسیون، یا «کار ویژه»، یا به اصطلاح قدیم «خویشکاری» آن ها در پی اوضاع جدید جغرافیایی، فرهنگی و اجتماعی در نجد ایران، پیوند عمیق با فرهنگ آسیای غربی یافته است.

● حدود این «فرهنگ آسیای غربی» چیست؟

فرهنگ آسیای غربی از دره ی سند و آسیای میانه در شرق و شمال شروع می شود و تا مدیترانه ی شرقی و شبه جزیره ی بالکان در غرب، ادامه پیدا می کند و حتی بر تمدن مصر تاثیر عمیق می گذارد. این منطقه، قدیم ترین و پیشرفته ترین تمدن و فرهنگ جهان باستان است و بعدها نیز همچنان بر تاریخ بشر اثر می گذارد و وسعت بیش تری هم پیدا می کند، چنان که بخش های عمده ای از روم در غرب، و هند در شرق، زیر تاثیر این فرهنگ قرار می گیرد، و با آمدن مسیحیت و اسلام، فرهنگ این منطقه جهانی می شود. در واقع، علم در مصر و بین النهرین باستان

پدید آمد و در یونان رشد عظیمی کرد و پس از آن جهان اسلام آن را به وام گرفت و پس از قرون وسطی آن را به صورتی گسترده تر و متعالی تر به اروپا بخشید. امروز علم به مدارج عظیمی از پیشرفت رسیده است، ولی از نظر تاریخی همچنان عمدتاً مرهون کوشش های ابتدایی انسان هایی است که در فرهنگ آسیای غربی پرورش یافتند. منبع اصلی این فرهنگ در بین النهرین و میان کوه های زاگرس تا مدیترانه شرقی بوده است.

● این فرهنگ به چه زمانی باز می گردد؟

از هزاره ی هفتم پیش از میلاد، با آغاز کشاورزی در اردن، و دامداری در زاگرس، این فرهنگ جوانه می زند. بعد نوبت به انقلاب آبیاری می رسد و بالاخره در پی انباشته شدن دانش در این منطقه، فلز رام انسان می شود.

در هزاره ی چهارم پیش از میلاد، سفال همین منطقه را در چین هم می بینیم. به این ترتیب با گسترش این تمدن در هزاره ی چهارم رو به رو هستیم. این فرهنگ به سند و بالکان و مصر و آسیای میانه می رسد. این گسترش فرهنگی بعدها جهانی تر می شود تا این که توسط مسیحیت به اروپا انتقال می یابد. البته باید توجه داشت که تمدن چین بسیار عظیم است، اما به پای فرهنگ آسیای غربی نمی رسد. نجد ایران بخشی از این فرهنگ است و مصر بخشی دیگر.

● «کهن الگو» چیست؟ آیا چیزهایی در ژن ها، یا الگوهای در مغز ما

حک شده است؟

این ها مطالب فرهنگی هستند، نه غریزی. البته غریزه و تعقل هر دو در رفتار انسان ها دیده می شوند، اما انسان ها از حیوانات بسیار عقلایی تر، و حیوانات بیش تر از انسان ها غریزی اند. بعضی از جانوران پیشرفته نیز عقلایی تر از حیوانات دیگرند، ولی به هر حال هیچ جانوری دارای کیفیات عقلایی انسان نیست. بسیاری عناصر فرهنگی در ناخودآگاه ما وجود دارند. جزو آموزش رسمی و مدرسی ما نیستند، اما با تداوم فرهنگ آن ها هم ادامه پیدا می کنند. طبعاً مقداری از این الگوهای فرهنگی به طور مستقیم آموخته شده، ولی بخش عظیمی از آن ها در پی آموزش غیر مستقیم از نسلی به نسل دیگر منتقل می شوند. در جوامع سنتی، آموزش غیر مستقیم فرهنگی عنصر اساسی است. داستان ها، اسطوره ها، فرهنگ و این الگوها به طور غیر مستقیم منتقل می شوند. این با غریزه متفاوت است. آموزش

غیر مستقیم است.

● از این دیدگاه آموزش غیر مستقیم یعنی چه؟

مثلاً تصور کنید که انسان امروز در بعضی از جوامع به مسأله‌ی به اصطلاح «ناموس» چندان پایبند نیست و در بعضی از جوامع دیگر هست. این تفاوت‌ها به آن سابقه کهن رفتاری - تربیتی برمی گردد.

رفتارهایی هستند که به ما تعلیم داده نمی شود، آن‌ها جزئی از زندگی ما به شمار می آیند و بدین گونه، ناخودآگاه به ما به ارث می رسند. این تربیت غیر مستقیمی است که از طریق آیین های رفتاری منتقل می شود. چنین مرسوم بوده است و نیاکان ما چنین می کرده اند، ما هم تکرار می کنیم. در جامعه‌ی اساطیری کارهای بسیاری انجام می گیرد که اگر دلیلش را بپرسیم، می گویند: دلیلی نداریم. این همان کاری است که اجداد ما می کردند، یا در آغاز خدایان انجام می دادند. این عکس العمل های رفتاری ناخودآگاه سر منشأ کهنی دارند که به دین و آیین باستان می رسند. می خواهیم کاری را که خدایان یا اجداد ما کردند، تکرار کنیم تا تقدس پیدا کنیم، زیرا باور داریم که کردارهای آنان مقدس و شایسته بوده است. مثلاً در باره‌ی مراسم عید نوروز، ما در کتاب، یا در جایی دستوری نخوانده ایم. محتوای عقیدتی کهن مربوط به عید نوروز را هم امروز نمی دانیم، ولی یک رشته آیین هایی را انجام می دهیم و اجرای آن ها را لازم می دانیم و در لزوم اجرای آن ها شک نمی کنیم. همین الگوها در موسیقی و قصه ها هم هست. کمربند قصه‌ای از هند تا اروپا و شمال آفریقا وجود دارد که در آن نمادها مشترک است. ملودی هایی وجود دارد که میان ما، ترک ها و عرب ها مشترک است، یا آن قدر به هم نزدیک اند که آن ها را بیگانه احساس نمی کنیم. این ها قرن ها و قرن ها است که وجود دارند، نسل به نسل منتقل شده اند و آموزش آن ها الزاماً در مدرسه نبوده است. ما با آن ها بزرگ شده ایم و زندگی کرده ایم و آن ها را جزئی از وجود خود و زندگی خود می دانیم. این ها آموزش و یادگیری غیر مستقیم است، این ها همه‌ی الگوهای کهنی به شمار می آیند که سازنده و مدرس به خصوصی ندارند. این الگوها ممکن است محدود به ایالتی، کشوری یا منطقه‌ای باشند. بعضی الگوها ممکن است جهانی باشد، بعضی الگوها حتی می تواند در خاندانی تداوم یابد. شاید بتوان به الگوهای رفتاری طبقاتی نیز اشاره کرد.

● چرا آن کاربردی که اساطیر در ادبیات غرب دارد، در ادبیات ما ندارد؟ حتی در دوران اخیر نیز بسیاری از فلاسفه، روانشناسان، دانشمندان و هنرمندان برای سهولت انتقال مطلب مثلاً از اساطیر یونانی کمک می‌گیرند...

این برمی‌گردد به یونان قرن هشتم یا نهم پیش از میلاد مسیح که آن‌ها شروع به مکتوب کردن اساطیر خودشان کردند. در شرق اعتقاد چندانی به مکتوب کردن وجود نداشت و این گونه چیزها به صورت شفاهی بازماند. البته عمدتاً اشاره به اساطیر ایرانی در «اوستا» هست، همچنان که در هندوستان در «وداها» دیده می‌شود. اما آنچه از اساطیر در اوستا و وداها در دست است، صورت دعا دارد و چیزی مثل آثار «هومر» از آن دوران نیست تا زمینه‌ی مناسبی برای کاربرد در ادبیات و علم داشته باشد. در ادبیات باستانی ما به اساطیر اشاره می‌شود اما از خود آن‌ها چیزی در دست نیست. در دوره‌ی ساسانی هم هر چند در آثاری مانند «بندش» مقدار هنگفتی اشارات اساطیری آمده، ولی آن کتاب‌ها هدف‌های دیگری را دنبال می‌کرده‌اند و خود افسانه‌های خدایان را در این روایات به صورت کامل نمی‌بینیم.

یک عامل دیگر تفاوت ایران و یونان باستان آن است که دین زرتشت از نظر دین‌شناسی، بسیار پیشرفته‌تر از دین‌های یونان باستان بوده. «هورمزدا» در این دین خدای یکتاست. و این مساله مخصوصاً در «گاهان» زرتشت دیده می‌شود. بنابراین، برداشت‌های دین زرتشتی از مرحله اسطوره‌ای صرف گذشته و فراتر رفته و در آن شخصیت‌هایی نظیر آنچه در اساطیر یونان می‌بینیم، وجود ندارد. در اساطیر یونان، خدایان هم دچار فسق و فجور هستند، مثلاً زئوس حتی به فریب دخترهای مردم می‌پردازند. این گونه مطالب جایی در روایات زرتشتی ندارد. اگر هم قبلاً در این منطقه چیزهایی بوده، که حتماً بوده، زیر تأثیر دین زرتشت به کلی از میان رفته است. دین زرتشت، دین اخلاقی است. زرتشت یکتاپرست است و او را پیامبر خداوند به شمار می‌آورند. می‌توان باور داشت که بین او و کسانی مانند قصه‌گویان یونانی تفاوت قطعی وجود دارد. بنابراین جهان‌فکری مردم این سرزمین با آمدن زرتشت و عمومیت یافتن اندیشه‌ی او، به کلی با جهان‌فکری یونانی تفاوت پیدا می‌کند. ما به سوی جهانی روحانی و پرستش‌خدایی بزرگ، اخلاقی و مقدس پیش می‌رفته‌ایم، و یونان به سوی افسانه‌سازی برای خدایان و در

واقع نفی آن تقدسی که در غرب آسیا می توان دید، تقدسی که منجر به باور داشتن به خدای یکتا شد.

با این همه در کاربرد علمی و ادبی اسطوره در جهان امروز شکی نیست. مثلاً برای توضیح یک حالت روانی از واژه «عقده ادیپ» استفاده می کنند. این کاربرد را در آثار خودمان نداریم. گذشته از این که باید موضوع این عارضه را برای مردم شرح دهیم، مجبوریم که داستان «ادیپ» را هم بیان کنیم. البته ترجمه هایی تحت اللفظی کرده اند، مثلاً به جای «پاشنه آشیل» می گویند «چشم اسفندیار»، تا نقطه ضعف کسی را برسانند. اما به هر حال روح این تمثیل، ترجمه ای است، و اصیل نیست.

چرا می خواهیم همه ی اقوام و ملت ها مثل هم فکر کنند و مثل هم بیان کنند؟ هر قومی و هر زبان و فرهنگی راهی مناسب برای خود دارد. اما علاوه بر این ها، تفاوت، در پیشرفت اروپا و عقب ماندن ما هم هست. ما حتی از مسائل زمان خودمان خبر نداریم، چه رسد به گذشته. حتی «شاهنامه» را هم درست نمی شناسیم. در اروپا به اقتضای هر سن، مردم را با اساطیر یونان آشنا می کنند و آن ها حتی در دوره ی پیش از دبستان هم با اساطیر آشنا هستند. پیش از رژیم پهلوی یک نظام فرهنگی کارا در ایران وجود داشت که فرهنگ را از طریق مجامعی که هر گروه و صنفی داشت (مثلاً قهوه خانه ها) به صورت شفاهی منتقل می کرد. نه تنها شاهنامه در قهوه خانه های صنفی نقل و تا حدودی باز می شد، بلکه داستان های عامیانه دیگر و اشعار شعرا نیز در آنجا خوانده شده و به مردم منتقل می گشت. ولی بعد، با جانشینی نظام تحصیل مدرسی، نه تنها آن نظام قبلی را از دست دادیم، بلکه چیزی مناسب که همه ی آن مطالب را علاوه بر مطالب دیگر به ما بیاموزد، پدید نیاوردیم و عدم آگاهی از فرهنگ و ادب کهن، تمام طبقات و اقشار جامعه را فرا گرفت و نگاه ما تنها متوجه فرنگ شد، گویی فرهنگ فقط فرهنگ فرنگی هاست. البته این تقصیر در دیدگاه های انقلاب مشروطه هم هست. با این ترتیب چگونه می توان اصطلاحات ندانسته ی اسطوره ای و حماسی را وارد علم و ادب کرد؟

● درباره این که می گویند در ایران در مقایسه با اروپا، فرهنگ نوشتاری

ضعیف تر از فرهنگ گفتاری بوده، این پرسش مطرح می شود که چطور تا

قرن چهاردهم میلادی کل حجم کتاب در شرق به مراتب بیش از اروپا بوده است؟ -

در این باره نظر روشنی ندارم. تا پیش از حمله مغول سطح فرهنگ در ایران خیلی بالاتر از آن بوده که بعدها می بینیم. مغول ضربه‌ای اساسی بر پیکر و روح ما وارد کرد. شاید بتوان گفت پیش از مغول فرهنگ نوشتاری بسیار وسیع و پس از آن به علت نابودی همه‌ی ساختارهای اجتماعی، قومی و فرهنگی، فرهنگ نوشتاری ضعیف شد.

● با این همه هنوز جواب این سؤال روشن نشد که چرا اساطیر در غرب این همه بیش از شرق کاربرد دارد و به تفهیم مسائل دشوار و پیچیده‌ی علمی کمک می‌کند، در حالی که ما در شرق از این کاربرد محرومیم؟

علم در جهان امروز هر چه هست در غرب است و رهبری آن در دست آن‌هاست و بنابراین، اصطلاحات را آنان وضع می‌کنند. این است که مثلاً می‌گویند: «سزارین» و هر چند که «رستم» هم به همین طریق زاده شد، «رستم‌زاد» یک اصطلاح علمی نمی‌شود. جهان‌پویای علمی امروز در غرب است. ما از امکانات علمی آنان استفاده می‌کنیم. حتی ژاپن هنوز قادر نیست چنین اصطلاحاتی را وارد فرهنگ جهانی کند، یا در برابر هجوم اصطلاحات غربی مقاومت نشان دهد. این‌ها واژه‌هایی است که پیشروان علم به دانش بشر تحمیل می‌کنند. به این مثال توجه کنید: چون ستاره‌شناسی در دوره‌ی اسلامی خیلی رشد کرد، اروپایی‌ها، حتی امروز هم از اصطلاحات و نام‌های نجومی عصر اسلامی استفاده می‌کنند. و اسم اکثر ستاره‌های آسمان حتی در نجوم اروپایی، عربی است. واژه‌های جبر و الکال هم عربی است، زیرا علم در آن زمان به زبان عربی بیان می‌شد و جهان اسلام در رأس جهان علم قرار داشت و این دانش‌ها در جهان اسلامی پا گرفت، و در نتیجه اصطلاحات آن هم به فرهنگ جهان تحمیل شد. اما امروز ما قادر نیستیم اصطلاحاتی را که برای خودمان آشناست، در زبان علمی جهان جا بیندازیم.

● نگران نیستید که به این ترتیب وقتی اساطیر کاربرد روزمره‌ی خود را

از دست بدهند، نابود شوند؟

در تاریخ خطر نابودی اقوام وجود دارد، ما را از نابودی فرهنگ می‌ترسانید؟ تاریخ بی‌رحم است. فعلاً این قدر می‌دانیم که آنچه جهان امروز دارد، ریشه‌اش در هفت

هشت هزار سال پیش، در آسیای غربی بوده است. اما عمدتاً آنچه جهان امروز دارد، شبیه به آنچه در سرچشمه بود، نیست. تمدن دیگر آن نیست. در واقع از او هست، ولی همان نیست. دیگر بابل و آسور، سومر و مصر قبطی هم وجود ندارد!

● هجوم‌های خارجی چه تأثیری در این زمینه داشته؟

فرق می‌کند. مثلاً ورود اسلام به ایران، با این که دین بومی ایران و فرهنگ زمان را سخت تضعیف کرد، اما چیزی مطلقاً بیگانه با این آب و خاک نبود و پس از دو سه قرن، شکوفایی عظیمی پدید آورد. آنچه فرهنگ ایران را به نابودی کشاند، مغول بود. این هجوم شاید ۵۰۰ سال ما را از نظر فرهنگی متوقف کرد. حرکتی که در اواسط دوره‌ی قاجار داریم سخت کند است و تازه آن هم زیر تأثیر اروپاست. عقب افتادن و سکون ما نه تنها از نظر اقتصادی، بلکه از نظر فرهنگی هم بود. از آن همه دانشمندی که بیش از مغول در ایران داشتیم، بعد از این یورش ویرانگر، تقریباً هیچ بازماند و با ضعف فرهنگی وحشتناکی مواجه شدیم. اگر «حافظ» هست - که اتفاقاً مضمون‌های اساطیری را هم بسیار به کار می‌گیرد - در واقع تربیت شده و میراث‌دار دوره‌ی بیش از مغول است. او مخلوق دوره‌ی مغول نبود، بلکه در عصر ستم‌ها و جنایات مغول ظهور کرد و اثر تلخ آن را در شعر خود دارد. از آن پس هم دیگر حافظ پیدا نمی‌کنیم، زیرا آن فرهنگ خرد و مسخ شده است. سپس گرایش‌های خاص مذهبی - سیاسی صفویه و بعد از آن، رژیم قاجار را داریم که فرهنگ آن در مجموع بیمار و یخ‌زده است.

نوروز، زمان مقدس*

زمان در دیدگاه انسان اعصار کهن به دو گونه‌ی مقدس و نامقدس بخش می‌شد. زمان مقدس آن بود که صرف امور مقدس ایمانی می‌گشت و زمان نامقدس آن بود که در گذران امور عادی زندگی به کار می‌رفت. اما زمانی که مقدس به شمار می‌آمد خود به چند گونه تقسیم می‌شد. یکی زمانی بود که صرف به جای آوردن شعایر ایمانی می‌شد، از جمله نمازها و فراز خواندن سرودهای دینی، دیگری زمانی بود که در طی آن، با تکرار بعضی اعمال که در نمونه‌ی کهن اسطوره‌ای وجود داشت، انسان اعصار کهن می‌کوشید با بازساختن صحنه‌های آن وقایع دور دست، که توسط خدایان در آغاز خلقت انجام یافته و گاه توسط قهرمانان سلف در گذشته‌های دور و آغاز شکل‌گیری قوم و قبیله رخ داده بود، خود را با خدایان و قهرمانان افسانه‌ای خویش یگانه سازد و به اصل و منشأ خود بازگردد. در این گونه زمان‌های مقدس معمولاً نمایش‌های مذهبی و آیینی برپا می‌شد و گاه نموداری از شادی‌ها و گاه عزاداری بود؛ و سرانجام، زمانی بود که یادآور ریتم‌های کیهانی شمرده می‌شد، مانند فرا رسیدن هلال ماه یا ورود خورشید به برج جدی و حمل. طبیعتاً انسان اعصار کهن می‌کوشید تا آن‌جا که ممکن باشد، دایره‌ی زمان‌های مقدس را گسترش دهد و از دامنه‌ی زمان‌های نامقدس بکاهد.^۱

اما، تقدس زمان‌های مربوط به ریتم‌های کیهانی و طبیعی به معنای ستایش جنبه‌ی فیزیکی پدیده‌های کیهانی و طبیعی نبود. انسان اعصار باستان که کیفیات جهان را قیاس از خود گرفته بود، همه‌ی پدیده‌های جهان را دارای جان و روان می‌انگاشت و آنچه او را به ستایش و نیایش وامی‌داشت، این روح جهان و جان آن بود. در واقع ستایش پدیده‌های ریتمیک و پدید آمدن آیین‌های سترگ وابسته به آن‌ها به سبب اعتقاد به وجود متافیزیکی آن‌ها و بر اساس معتقدات دینی - ایمانی انسان آن اعصار بود. امر اساسی در جهان گیاهان، تولد گیاه، باززایی طبیعت و نو شدن زندگی بود و نه صرفاً سبز شدن دانه و جوانه زدن گیاه، و نیز امر اساسی مرگ گیاه بود نه پژمردن آن؛ هر هلال ماهی تولد تازه‌ای و هر محاقی مرگی بود. حتی گاه گمان می‌رفت که خورشید هر روز زاده می‌شود. بدین گونه، طبیعت ژرفا، گسترش و معنایی بس وسیع‌تر از آن داشت که انسان زمان ما اغلب باور دارد.

ضمناً باید توجه کرد که معنای هر رویداد ریتمیک طبیعی و کیهانی از این نیز وسیع‌تر بود و باور بر این بود که هر رخداد کیهانی و طبیعی که هر ساله تکرار می‌شود، دقیقاً تکرار همان چیزی است که در ازل رخ داده است. بنابراین، آیین‌های وابسته به زمان مقدس رخدادهای ریتمیک نیز می‌توانست با نمایش‌هایی توأم باشد که با اجراء آن‌ها، زمان اسطوره‌ای و آغازین به زمانی حاضر و ابدی تبدیل می‌گشت.

اما، همان گونه که برداشت انسان اعصار کهن از خود کلیت می‌یابد و انسان جهان را نیز چون خود می‌انگارد، برداشت وی از جهان نیز بر زندگی او مؤثر می‌افتد. از جمله وجود این ساخت ریتمیک جهان، به احتمال قوی، باعث پدید آمدن نظم و سامان دقیق در برگزاری نیایش‌ها، عبادات و آیین‌های انسانی شد و پدید آوردن نظم و قانون، ارته^۲، به صورت خویشکاری و ویژگی خدایان و نمونه‌های زمینی ایشان، فرمانروایان، درآمد.

از نتایج دیگر این توجه به نظم و قانون کیهانی و طبیعی پدید آمدن گاه‌شماری بود که نه تنها در برآوردن نیازهای مادی، مانند کشت و برداشت، بلکه در امور ایمانی نیز یاور بزرگی برای انسان بود؛ هرچند باید یادآور شد که اموری چون کشت و برداشت و مانند آن، هرگز از دایره‌ی امور دینی خارج نبود. وجود رنگی دینی و ایمانی در تقویم‌ها و نام‌روزها و ماه‌ها گواهی بر تقدس گاه‌شماری و

ارتباط آن با زمان مقدس ریتمیک است.

جشن‌های مربوط به زمان مقدس ریتمیک گاه ماهیانه، مانند رؤیت هلال ماه، و گاه سالانه، مانند نوروز، مهرگان و جشن سده، بودند و ازلی و ابدی به شمار می‌آمدند. اما برگزاری بعضی از این گونه جشن‌ها که ماهیتی فصلی دارند، هدفی اضافی نیز داشتند: برگزاری دقیق و مناسب این جشن‌ها انسان را قادر می‌ساخت تا زمان نامقدس گذشته و خطاهای فردی و اجتماعی گذشته‌ی خود را پشت سر بگذارد، از میان بردارد و روزی نو و روزگاری نو بسازد. در واقع، برگزاری این جشن‌های فصلی و سالانه یک دوره‌ی زمانی را در می‌نوشت و دوره‌ای تازه را می‌گشود و به باززایی زمانی دیگر و تولدی دیگر یاری می‌رسانید.

این پدیده‌ی خاص در امر نو شدن دوره‌ی زمانی یا سال نو، به سبب اهمیت عمیقی که در زندگی معنوی انسان، علاوه بر جنبه‌های مادی در هم تنیده با آن، داشته است، سبب پدید آمدن یک رشته آیین‌ها و سنت‌های پر بار و غنی گشته است که به نحوی شگفت‌آور در میان جوامع گوناگون بشری مشترک است و این اشتراک در واقع واکنش همانند جوامع بشری نسبت به کنش واحد طبیعت پیرامون ما است. از جمله‌ی این آیین‌ها و سنن می‌توان از ۱- پاکسازی محیط، تطهیر خویش، اقرار به گناهان، بیرون راندن دیوان و شیطان از خانه و کاشانه و روستا به یاری اوراد و ادعیه و جز آن؛ ۲- فرو کشتن و برافروختن مجدد آتش‌ها؛ ۳- راه افتادن دسته‌هایی با صورتک‌های سیاه (وجود صورتک سیاه محتملاً معرف روان مردگان است)، و رفتن به سوی مرزهای خانه و روستا و به سوی دریا یا رودخانه به هنگام پایان راه پیمایی؛ ۴- پدید آمدن مسابقاتی پهلوانانه چون کشتی و جز آن و ۵- برپا کردن عیاشی‌ها و برهم آشفتن نظم معمول و اجراء مراسم «ارجی»^۳ یاد کرد.^۴

طبعاً همه‌ی این مراسم در همه‌ی گوشه و کنار جهان به یک جا و یک شکل برگزار نمی‌شده و نمی‌شود و نیز این فهرست پنج‌گانه، همه‌ی گوشه‌های این آیین سال نو را در بر نمی‌گیرد. اما، به هر حال، به هر کجا و به هر شکل که باشد، این مراسم همان مقصود کلی را در بر دارد که عبارت از به فراموشی سپردن و از میان برداشتن آثار گذشته و نو کردن زمانه است.

بدین گونه می‌توان کلیات این گفتار را در مورد جشن‌های سال نو چنین

طبقه بندی کرد: این جشن ها دارای سه جنبه اند و آن ها را از این سه نظر باید مطالعه کرد. ۱- از نظر دیدگاه، ۲- از نظر اساطیر پیرامون آن ها و ۳- از نظر آیینی. درباره ی هدف کلی و دیدگاه آیین های عمومی مربوط به برگزاری این سنت سخن گفته شد، اما اسطوره های پیرامون این جشن ممکن است در هر سرزمینی نسبت به مرز و بومی دیگر متفاوت باشد. با این همه در این مورد نیز کلیاتی مشترک در میان اقوام بشر دیده می شود. معمولاً اعتقاد انسان اعصار کهن بر این است که در آغاز آشفته گی بود و نظم و شکلی وجود نداشت ۵. سپس خداوند یا گروه خدایان، هستی را از درون این آشفته گی فراز آفریدند و آن را دارای نظم و آیینی استوار ساختند.

آیین های آغاز سال نیز معمولاً با تکراری از آشفته گی و سپس نظم نخستین جهان همراه است. معمولاً قبل از آغاز سال باید آتش ها کشته شود و نظم و قانون در خانه و روستا و دیار از میانه برخیزد. نیز پدید آمدن مراسم بازگشت مردگان، که به صورت ظاهر شدن افرادی با صورتک های سیاه در کوچه و خیابان جلوه می کند، خود نمادی برای از میان رفتن نظم و قانون و مرزهای هستی و نیستی و مرگ و زندگی است. آیین دیگری که پیش از عید معمولاً برقرار بوده است، آیین ارجی یا هم بستری گروهی است که معمولاً در تاریکی انجام می یافته است. این امر خود به معنای برآشفتن نظم و ارته در جامعه است، به خصوص اگر توجه کنیم که مراسم ارجی به هنگام تاریکی انجام می یافته است و تاریکی خود از نمادهای آشفته گی نخستین است.

در ایران باستان و هنوز هم در ایران به هنگام نوروز بسیاری از این آیین ها مجرا است. پاکیزه ساختن خانه و کاشانه، که آن را خانه تکانی می نامیم، عمومیت دارد. هنوز هم در شب پیش از عید، گرمابه ها پر از مشتری است تا مگر در آغاز سال مطهر باشند. افروختن شمع تازه بر سر سفره ی عید یا روشن کردن چراغ بازمانده ی آیین افروختن آتش نو است. البته می توان باور کرد که فرو کشتن آتش ها به سبب احترامی که از آن آتش بوده است، در ایران مرسوم نبود و فقط به برافروختن آتشی تازه می پرداخته اند. فرا خواندن قرآن یا دیگر کتاب های دین در مراسم تحویل سال، دقیقاً می توانست سبب آن شود تا دیوان و شیطان از محیط خانه و روستا و شهر بیرون رانده بشوند؛ و درست به هنگام تحویل سال از خداوند

بخشایش گناهان خواستن به معنای ترک گذشته و آغاز حیاتی نو است. از سنت راه افتادن دسته‌ها با صورتک‌های سیاه، آنچه در ایران بازمانده است مراسم حاجی فیروز است با صورت‌هایی که به عمد سیاه گشته است. ارتباط نوروز و مردگان را هنوز هم مردم ما با دیدار پیش از عید از گور مردگانشان و افروختن چراغ بر گورها و از مراسم برادران زردشتی در مورد گذاشتن غذا بر بام‌ها برای فروشی مردگانشان، می‌توان دریافت.

فروردین یشت اوستا معرف و بازگوی اعتقاد مردم به بازگشت ارواح مردگان به خانه و کاشانه‌ی خویش است که به هنگام آغاز فروردین انجام می‌یافته است و خود نام فروردین در ارتباط با نام فروشی‌ها ۶ است که در اساطیر ما بعضی از وظایف عمده‌ی ارواح مردگان در اساطیر ملل دیگر، بر عهده‌ی ایشان افتاده است. رفتن و رسیدن به مرزها و بازگشت به خانه و کاشانه را من خود از کودکی به یاد دارم: مادرم، که انوشه روان باد، به هنگام تحویل سال، کاهویی در دست می‌گرفت، آیات قرآنی را زیر لب زمزمه می‌کرد و در این حال از در خانه بیرون می‌شد و تا به آخر دیوار باغچه‌ی خانه‌ی ما می‌رفت و سپس از در باغچه به خانه بازمی‌گشت و آن‌گاه تازه با ما روبوسی می‌کرد، چه زیبا و رؤیایی بود آن حالت مسلمانی و آیینی. در مورد مسابقات و زورآزمایی‌ها که نماد نبرد خدایان و دیوان است، می‌توان هنوز هم به روستاها رفت و به تماشای این نبردها نشست و لذت برد. حتی در این روزها خروس‌ها را نیز با یکدیگر به نبرد وامی‌دارند؛ مهم مبارزه‌ی تن به تن است.

اما عیاشی‌های مربوط به این عید بهاری و اعیاد فصلی که گوشه‌ای از به آشوب کشیده شدن نظم و قرار جامعه به شمار می‌آمده است، در ایران به شادمانی عمومی تبدیل شده است. دین زردشت و پیامبر اسلام اجازه‌ای بدین گونه عیاشی‌ها نمی‌داده‌اند، زیرا اصولاً دین در ایران پیوسته از نوعی والایی اخلاقی و معنویت خاص بهره‌مند بوده است و در ادیان رسمی ایران در طی تاریخ جایی برای عیاشی‌های جنسی وجود نداشته است.

با این همه، هنوز هم از درهم ریختن نظم اخلاقی و وجود «ارجی» در سرزمین ما نشانه‌های در دست است که شاید زمان بحث درباره‌ی آن‌ها نباشد. از آیین‌های دیگر که مربوط به درهم ریختن نظم اجتماعی است و در میان

اقوام بسیاری عمومیت داشته و در ایران هنوز هم آثار آن باز مانده است، جا به جا شدن ارباب و بنده با یکدیگر است که نشانه های کهن آن را از عهد تمدن بابل در دست داریم. این آیین در زمان ما به نام میرنوروزی معروف است، ولی در نقاط بسیاری از ایران نام هایی دیگر نیز رایج است.

میر نوروزی حکومتی پنج روزه دارد و بنابر آیین، به هنگام نوروز، امیر یا حاکم محل بر حسب ظاهر، از امیری یا حکومت می افتاد و بر جای وی امیر یا حاکمی موقت می نشانند و این شخص در طی چند روز، حکومتی صوری می کرد و به عزل و نصب و توقیف و حبس و جریمه و مصادره می پرداخت و سپس، چون حکومت پنج روزه اش به سر می رسید، حاکم اصلی به جای خویش بر می گشت.

اما رسمی کهن که اثری از آن باز مانده و در گذشته به خصوص در آسیای میانه مرسوم بوده، آیین های سیاوشی است که به احتمال بسیار، در اعصار کهن تر، در آغاز تابستان و سال نو صیفی انجام می یافته است و سپس، زیر تأثیر نوروز بابلی در عصر هخامنشیان، به اول بهار افتاده است. اما هنوز در عصر ابوریحان تقویم های سغدی و خوارزمی با آغاز تابستان شروع می شد و ایشان تقویم خود را با «تولد» سیاوش در روز ششم فروردین آغاز می کردند و این روزی است که در تقویم ما نوروز بزرگ نام دارد و بنا به اساطیر زردشتی در آن روز کین سیاوش گرفته می شود.

ظاهراً، اگر باور کنیم که افسانه های مربوط به سیاوش با دموزی یا تموز^۷ بین النهرینی مربوط است^۸ و او همان خدایی است که هر ساله به هنگام عید نوروز از جهان مردگان باز می گردد، و نیز آیین های عیاشی و راه افتادن دسته های مردم را در بین النهرین باستان با صورتک های سیاه و بازمانده ی آن را به صورت حاجی فیروز در ایران، به خاطر آوریم، شاید نام سیاوش نیز معنای آیینی و اسطوره ای دقیق پیدا کند. او چون از جهان مردگان باز می گردد و چون عیاشی ها و دسته های نوروزی به سبب بازگشت وی و ازدواج مجدد او با الهه ی باروری است و حتی این عیاشی ها و آیین ارجی دقیقاً تکرار آیینی ازدواج این خدای برکت بخشنده با الهه ی باروری است، پس محتمل است که نام سیاوش، در اوستا: Syavaršan، به معنای مرد سیاه باشد. شاید چهره ی تموز اسطوره ای نیز سیاه بوده است.

گذشته از این نکته‌ها، نکته‌های دیگری نیز در مورد عید نوروز قابل بحث است. چرا نوروز ۱۲ روز است و سبب وجودی سیزدهم عید چیست؟ چرا کار کردن و پرداختن به امور جاری در این روز نحس است؟

زیر تأثیر نجوم بین‌النهرینی، اساطیری نجومی در ایران شکل می‌گیرد که بنا بر آن هریک از دوازده اختر که خود بر یکی از برج‌های دوازده گانه حاکم است، هزار سال بر جهان حکومت خواهد کرد. بدین روی عمر جهان دوازده هزار سال است و در پایان دوازده هزار سال، آسمان و زمین در هم خواهد شد. محتملاً، این اسطوره خود نیز ریشه‌ای بابلی دارد و ظاهراً باور بر آن بوده است که در اصل، پس از دوازده هزار سال، آشفستگی آغازین باز می‌گردد.

به گمان انسان اعصار کهن آنچه در کیهان بزرگ (هستی) رخ می‌داد، در کیهان خرد (در جهان انسانی) نیز رخ می‌داد؛ این عقیده ریشه از همان‌جا دارد که گفتیم انسان که تنها قادر به شناخت نسبی خود بود، جهان را قیاس از خویشتن می‌گرفت و گمان می‌کرد کیهان بزرگ همچون او است. با این باور بود، که سال دوازده ماهه را توجیه می‌کردند. طبعاً عوامل نجومی دیگری چون گردش ماه در این امر و پدید آمدن سال دوازده ماهه مؤثر بوده است، اما توجیه اساطیری سال دوازده ماهه بر اساس عمر دوازده هزار ساله‌ی هستی، بهترین توجیهی به نظر می‌رسید که در چارچوب اعتقادات کهن می‌گنجید. جشن‌های دوازده روزه‌ی آغاز سال نیز با این سال دوازده ماهه و دوره‌ی دوازده هزار ساله‌ی عمر جهان مربوط است. انسان آنچه را در این دوازده روز پیش می‌آمد، سرنوشت سال خود می‌انگاشت. از پیش از نوروز انواع دانه‌ها را می‌کاشتند و هر دانه‌ای که در طی این دوازده روز بهتر و بیشتر رشد می‌کرد، آن دانه را برای کاشت آن سال به کار می‌بردند و گمان داشتند اگر روزهای نوروزی به اندوه بگذرد، همه‌ی سال به اندوه خواهد گذشت. بسیاری از این باورها هنوز برجا است، مختصر آن که دوازده روز آغاز سال نماد و مظهر همه‌ی سال بود.

اما اگر در پایان دوازده هزار سال جهان در هم می‌شد و آشفستگی نخستین باری دیگر باز می‌گشت، و اگر به نشان آن، در پایان هر سال نظم و قانون از میان برمی‌خاست، پس در پایان دوازده روز نیز یک روز نشان آشفستگی نهایی و پایان سال را بر خود داشت. در این روز کار کردن و نظام عمومی را رعایت کردن نیز از

میان برمی خاست و شاید عیاشی ها و ارجی، باری دیگر برای یک روز باز می گشت. نحسی سیزدهم عید نشان فرو ریختن واپسین جهان و نظام آن بود. واپسین نکته درباره ی آیین های نوروزی هفت سین است. در این باره، نگارنده تنها به حدسی متوسل می شود که صحت آن با خدا است. نگارنده هفت سین را در ارتباط با هفت سیاره می داند که سرنوشت بشر در دست آنان شمرده می شد و مسلماً هفت سیاره در امر تقدس عدد هفت مؤثر بوده است و گمان بر این بود که اگر کسی هر هفت را در اختیار داشته باشد - یعنی نظر لطف هر هفت سیاره را به خود جلب کند - خوشبخت خواهد بود.

یادداشت ها

- * مجله ی چیست، سال دوم، شماره ی ۸/۷، نوروز ۱۳۶۲.
- ۱- وجود این اعتقاد به دو گونه ی زمان و تداوم این اندیشه در فرهنگ بعضی اقوام حتی تا عصر تاریخی تحولات اجتماعی خود، باعث شد که مطالعه و بررسی تاریخ که بیشتر با وقایع زمان نامقدس سر و کار دارد، در میان ایشان رشد نکند و تنها، شبه تاریخی اساطیری پدید آید که وقایع آن معمولاً انعکاس و تکرار نمونه های کهن ایزدی و پهلوانی در زندگی شاهانی اغلب اساطیری است. داستان های پهلوانی ما تا پایان عصر کیخسرو معمولاً در چنین چارچوبی می گنجد.
- ۲- Arta ارته یا اشه به معنای راستی.
- ۳- Orgy.
- ۴- برای مطالعه ی بیشتر در این باره نگاه کنید:
- Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, U.S.A., 1974, ch. XI.
- ۵- نگارنده قبلاً اشاره کرد که ارته برابر نظم و قانون ازلی است، اما در اساطیر هندوایرانی، دروغ (ودا: druh) دقیقاً برابر آشفتگی به نظر نمی رسد. نگارنده بر آن است که در اعصاری کهن تر، محتملاً دروغ چنین معنا یا مفهومی را در بر داشته و هنوز هم می توان از دروغ در سنگ نبشته های هخامنشی استنباط دور دستی از آشفتگی را در برابر ارته دریافت. در فارسی امروزی دیگر دروغ چنین معنایی را در بر ندارد، و در فارسی میانه نیز این معنا فرو مرده بوده است.
- ۶- واژه ی «فروردین» جمع «فرورد» است و به معنای «فروهرها» است جمع به «-in» و «-اون un» در فارسی میانه وجود داشته است.
- ۷- Tammuz/Dumuzi خدای شهید شونده و برکت بخشنده در سومر و بابل.
- ۸- نک. اساطیر ایران، ص پنجاه به بعد: ورود عناصر بیگانه.

نوروز جشنی آریایی نیست*

گفتگو با دکتر مهرداد بهار

ابوالقاسم اسماعیل پور

● جشن نوروز به عنوان عید باستانی ایرانیان ریشه در کجا دارد و

کهن ترین نشانه های نوروز را در کجا می توان یافت؟

کهن ترین نشانه ای که در آسیای غربی از جشن سال نو بازمانده به نخستین خاندان سلطنتی اور مربوط می شود که در طی آن، ازدواج مقدس میان الهه ی آب و خدای باروری انجام می گرفته و کاهنه ی معبد نقش الهه را بر عهده داشته است. و این در هزاره ی سوم پیش از مسیح بوده است. در این مراسم، شاه نقش خدای باروری (دوموزی) را بر عهده می گرفت. این جشن در اصل به مناسبت پیروزی انا یا انکی بوده که افسو، غول آب های شیرین را می کشد و خود ایزد آب های شیرین می شود. پس از پیروزی برای او جشن می گرفتند، بر رودخانه سد می ساختند تا بهتر به کشت و زرع، بپردازند. این عید را بعدها بابلی ها حفظ می کنند و در این جا مردوک جای انکی را می گیرد. تمام تمدن های آسیای غربی از آسیای صغیر تا مصب دجله و فرات و مدیترانه، همه ی تأثیرات مستقیم و غیر مستقیم اساطیر و آیین های سومری را می پذیرند.

از آن جا که سومری ها اصلاً از طریق خلیج فارس و فلات ایران، از طریق خوزستان به بین النهرین رفتند، محتمل است که نوروز، عید رایج در میان بومیان نجد ایران پیش از آریایی ها بوده باشد و لزوماً وام گرفته از بین النهرین نیست و به احتمال بسیار، از فلات ایران و هم در بین النهرین عید نوروز وجود داشته است. در

ایران باستان نیز دو عید بزرگ وجود داشته است: یکی عید آفرینش در آغاز پاییز و دوم عید باززایی و برکت بخشی در آغاز بهار است. عید باززایی در واقع، به دوموزی، خدای شهید شونده‌ی سومری مربوط بوده است. این ایزد در پایان هر سال کشته و سر سال نو دوباره متولد می‌شد و زایش دوباره‌ی او را جشن می‌گرفتند، چون با زایش او گیاهان و دانه‌ها می‌رویدند.

آیین ایزد شهید شونده، دوموزی، و همسر او اینانا، که بعدها در نزد بابلیان به صورت ایشتر درآمد، از هزاره‌ی سوم پیش از مسیح در بین‌النهرین وجود داشته است و زنده شدن دوباره‌ی دوموزی در واقع، جشن آغاز سال نو به حساب می‌آمده است!

● در دوره‌ی هخامنشیان آیا آثار و شواهدی از برگزاری عید نوروز دیده شده است؟

البته آثار کمی بازمانده است. می‌دانیم که در تخت جمشید، در آغاز سال نو بهاری مراسم عظیمی برگزار می‌شد. در این مراسم، شاه نمایندگان هر قوم و ملت را به حضور می‌پذیرفت و هدایایی از سوی آنان دریافت می‌کرد. ناگفته نماند که آیین‌های نوروزی تقریباً جهانی‌اند. در پدیده‌شناسی اسطوره آمده است که آیین‌های آغاز سال نو، بن مشترک جهانی دارند. ولی اسطوره‌ی نوروزی ما و بین‌النهرین اسطوره‌ای محلی و بومی منطقه ما است و بنابراین خدا در پایان هر سال شهید و دوباره زنده می‌شده است و این حادثه را جشن می‌گرفتند. مرگ او معمولاً پیش از آن بوده است. در پنجه‌ی دزدیده یا خمسه‌ی مسترقه در ایران هم پیش از عید، یعنی شب سال نو، به گورستان‌ها می‌روند، چراغ یا شمع روشن می‌کنند، یعنی راه ارواح در گذشته یا فروهرها را روشن می‌کنند تا آنان در سال نو به خانه و کاشانه‌ی خود برگردند.

● شما پیش از این عنوان کرده‌اید که مراسم سوگ سیاوش به گونه‌ای با

خدای شهید شونده در اساطیر مربوط است، هنوز هم چنین می‌اندیشید؟
بله، به نظر من سوگ سیاوش در واقع، نموداری از سوگواری برای خدای شهید شونده بوده است. می‌دانیم که پس از شهادت سیاوش، از خونش گیاهی روید. این همان برکت بخشی و رویش است که در بین‌النهرین بر عهده‌ی دوموزی یا تموز بابلی است. دوموزی زنده می‌شد.

دوازده روز جشن سال نو به اعتبار دوازده ماه سال. هر روز عید معرف یک ماه از سال است. پس دوازده روز برابر دوازده ماه سی روزه است، اما دوازده ماه سی روز برابر سیصد و شصت روز است و سال ۳۶۵ روز دارد. روز سیزدهم فروردین نماد این پنج روز است که پایان سال و برابر آشوب نهائی جهان است آشوب ازلی پیش از آفرینش که در آن، نظم و قانون وجود ندارد. پس در روز سیزدهم نیز نوعی آشوب و لغو آیین در میان بود.

● حاجی فیروز در سنت ما نمودار چه مفهومی است؟

حاجی فیروز نیز بازمانده‌ی آیین بازگشت ایزد شهید شونده یا سیاوش است. چهره‌ی سیاه او نماد بازگشت او از جهان مردگان است و لباس سرخ او نیز نماد خون سرخ سیاوش و حیات مجدد ایزد شهید شونده، و شادی او شادی زایش دوباره‌ی آن‌ها است که رویش و برکت با خود می‌آورند.

● چرا در باورهای ایرانیان قدیم سیزده، روز نحس به شمار می‌آمده

است؟

روز سیزده معرف پنجه است که در تقویم ما در آخر سال قرار می‌گیرد و معرف آشوب ازلی و نهائی جهان نقطه‌ی مقابل نظمی است که خدایان با خود می‌آورند. تم آشوب ازلی پیش از آفرینش، در این روز تکرار می‌شود. چون هرج و مرج و بی‌نظمی نحس محسوب می‌شده و شگون نداشته است، روز سیزده نوروز را منحوس می‌شمردند. سیزده که سپری شود، دنیا و ایام، مقدس می‌گردد. پنج روز مستتره نیز به این اعتبار، در اصل جزئی از ایام عادی زندگانی مقدس به شمار نمی‌آمده و به نوعی، نماد تکرار آشوب ازلی است.

در اعصار باستان روزهایی که معرف آشوب ازلی بود، با اُرجمی همراه بود و این روزها معمولاً قبل از آغاز سال نو قرار می‌گرفت و نمونه‌های این امر نه تنها در فرهنگ‌های کهن، بلکه در گوشه و کنار جهان هم اکنون نیز دیده می‌شود. در ایران، مراسمی مثل بیرون رفتن از خانه‌ها، وجود داشته است. از این مراسم تا دوره‌ی صفوی خبر داریم.

در ایران، خمسه‌ی مستتره معرف این دوره‌ی آشوب ازلی است که پیش از سال نو، یا به اعتبار دیگر، در پایان سال کهن قرار می‌گیرد. در این پنجه، در اصل سنت‌های اجتماعی مربوط به نظم جامعه برهم می‌ریخت. آیین میرنوروزی خود

نمونه‌ای بازمانده از این آشوب ازلی در جامعه است که بنا بر آن، محکوم به مرگی یا مجرمی را حاکم و پادشاه موقت می‌کردند و او در این پنج روز فرمان می‌راند. بعد او را می‌کشتند یا می‌گریخت. درباره‌ی مراسم اُرجی در ایران، دقیقاً متنی در دست نیست، اما می‌دانیم که در دوره‌ی صفویه که زنان حجاب کامل را رعایت می‌کردند و از خانه‌ها بیرون نمی‌آمدند، در روز سیزدهم نوروز، بی‌رو بند و چادر از خانه‌ها بیرون رفته و جشن می‌گرفتند. اُرجی نقشی جادویی داشته و بنا به باور بابلیان، به باروری و باززایی کمک می‌کرده است.

● چه تفاوت‌هایی بین عید مهرگان و نوروز وجود داشته است؟

عید مهرگان و عید نوروز دو عید بزرگ این سرزمین بود. عید مهرگان یادآور پیروزی فریدون بر ضحاک در آغاز پاییز، یعنی پیروزی نظم بر آشوب، و عید نوروز بهاری یادآور حیات مجدد خدای باروری بود که در ایران روایات پیرامون سیاوش و مرگ او و آمدن کیخسرو جانشین اسطوره‌ی کهن آسیای غربی شده بود. در بین‌النهرین نیز در عهد سومری دو جشن بهاری و پاییزی وجود داشت که بعدها در عصر تمدن بابلی با هم ادغام شدند، اما در فلات ایران به صورت دو جشن متفاوت باقی ماندند و این دلیل آن است که وجود این اعیاد دو گانه در ایران به سبب وام‌گیری بعدی از بین‌النهرین نبوده است.

● عید نوروز، به رغم تمامی عوامل بازدارنده، چون عید ملی ایرانیان بر

جای ماند اما جشن مهرگان به تدریج کم رنگ شد، چرا چنین شد؟

نمی‌دانم. دلایل متقنی در این باره در دست نیست. البته ناگفته نماند که تا اوایل دوره‌ی اسلامی، جشن مهرگان بسیار رواج داشت و مراسم آن وسیع بود و احتمالاً از دوره‌ی مغول این چنین تضعیف شده است و باید علل تضعیف جشن مهرگان را در بعد از حمله مغول جستجو کرد.

● در چه متن‌هایی باید قدیمی‌ترین اشاراتی را که درباره‌ی نوروز اصیل

ایرانی بر جای مانده است، یافت؟

کهن‌ترین اشاراتی که درباره‌ی نوروز در ایران در دست داریم، همان است که آن را به جمشید نسبت داده‌اند و شرحش در شاهنامه آمده است و از نوشته‌هایی هم که پیرامون حکومت هخامنشیان وجود دارد، می‌توان به وجود نوروز در آن عصر پی برد.

● چرا در اوستا هیچ اشاره‌ای به نوروز دیده نمی‌شود؟

اوستا مجموعه‌ای دینی است و در دین زردشتی، مراسم و اعیاد ویژه‌ی آن دین وصف شده است. عید نوروز محتملاً پیش از عصر اوستایی در فلات ایران رایج بوده است، اما تنها در دوره‌های متأخر، یعنی در عصر ساسانی ذکر آن دیده می‌شود. یعنی زمانی که دیگر این عید در میان زرتشتیان نیز کاملاً پذیرفته شده بود. زرتشت در شمال شرقی ایران ظهور کرده و محتملاً اعیاد نخستین زرتشتی باید مربوط به آسیای میانه باشد. شاید هم در شرق ایران آن زمان اصلاً عید نوروز رواج نداشته است تا در اوستا از آن یاد کنند. اما از دوره‌ی ادبیات پهلوی و مانوی، از نوروز بسیار سخن رفته است.

● ریشه‌های جشن سده را در چه باورها و دوره‌ای باید جستجو کرد؟

سده جشن عمومی و همه‌گیر دوره‌ی ساسانی نبوده و کاملاً زرتشتی نیست. در متون پهلوی نیز ظاهراً سخنی از سده نیست و مطمئناً آیینی متأخر هم نیست. تنها از متون اسلامی برمی‌آید که پیش از اسلام، جشن سده وجود داشته است. دین زرتشتی احتمالاً عید سده را به این دلیل که به گونه‌ای حالت جادویی داشته، نپذیرفته است. جشن سده در واقع، جشن چله‌ی خورشید است، یعنی چهل روز از شب یلدا، شب تولد خورشید، گذشته است، که آن را جشن می‌گرفتند و آتش به پا می‌کردند و این جادوی گرم کردن جهان به شمار می‌آمده است. چله که سردترین موقع سال است، در این زمان تمام می‌شود و پس از آن، زمین نفس می‌کشد و در چله‌ی بعدی از سرما کاسته می‌شود. آتش روشن کردن به نوعی جادوی باز آوردن گرمای خورشید به شمار می‌آمده است. مثلاً پرنده‌ها را نیز آتش زده و رها می‌کردند و همه‌ی این مراسم برای تسریع حرکت خورشید بوده است.

● مراسم چهارشنبه سوری از کی آغاز شد و چه مفهومی داشته است؟

محتملاً در ایران باستان هم، جشن سوری رایج بوده است، اما چهارشنبه را پس از دوره‌ی اسلامی به آن افزوده‌اند. زیرا روزهای هفته در پیش از اسلام نام‌های ویژه‌ی خود را داشت، هرچند در متون مانوی از نظام شنبه‌ای سخن می‌رود. بر پایی آتش در این روز نیز نوعی گرم کردن جهان و زدودن سرما و پژمردگی و بدی از تن بوده است. در قدیم جشن‌های آتش کلاً حالت جادویی داشته و بسیار بدوی بوده است. چهارشنبه سوری، چنان که گفتم، اصطلاحی زرتشتی نیست و در دوره‌ی

اسلامی بر ساخته شده است. ولی درباره‌ی این که چرا در چهارشنبه‌ی آخر سال باید این جشن را گرفت، هیچ دلیل قطعی وجود ندارد. فقط حدس می‌زنم که چهار بودنش، معرف چهار فصل سال است. اما کیفیت اسطوره همان است که در جشن سده است و انتظار می‌رود که سرما رخت ببرند. سوری به معنی سرخ است و جادوی گرم کردن هوا ظاهر آن باید با آمدن فروهرها ارتباطی داشته باشد.^۱

● در بعضی از متون آمده است که چون چهارشنبه در نزد اعراب نحس به شمار می‌آمده است باید برای آن مراسمی برگزار می‌شد. از جمله منوچهری در شعری به این نکته اشاره کرده است.

شاید این طور باشد و نتوان دلیل این که این جشن را در آخر سال می‌گرفتند توجیه کرد، چون پایان سال یا خمسه‌ی مسترقه، در واقع تکرار آشوب ازلی است. اما چهارشنبه بودنش، شاید به همین دلیل باشد که شما می‌گویید، شاید هم معرف چهار فصل است.

● روشن کردن چراغ‌ها برای فروهرها یا فروشی‌ها چه نقش عملی در زندگانی ایرانیان داشته است؟

می‌دانیم که ماه فروردین، ماه فروهرها است که خود جانشین ارواح در گذشته در ادیان دیگر شده‌اند. از فروردین یشت چنین برمی‌آید که فروشی‌ها سه خویشکاری روحانی، جنگاوری و برکت بخشی را دارند و عمل ارواح مردگان را انجام می‌دهند، در حالی که فروشی غیر از روح است. در اوستا نقشی برای ارواح پس از مرگ، در ارتباط با بازماندگان نمی‌بینیم، آنچه می‌بینیم مربوط به فروشی‌ها است که سخت در ارتباط با زندگی فرزندانشان است. توجه به مردگان در همه‌ی فرهنگ‌ها هست. توجه به ارواح، موجب شادی آنان، و بی‌توجهی به ارواح باعث خشم و قهر آنان می‌شود. در ایران باستان، در شب اول سال باید به یاد فروهرها چراغ روشن کرد و حتی در پشت بام‌ها غذا می‌گذاشتند.

اصولاً مراسم و اعیاد را به شخصیت‌های کهن و اسطوره‌ای نسبت می‌دهند. نوروز مسلماً عید بومی مردم این سرزمین بوده است، اما معمولاً رسم بر این بوده است که اعیاد را به فرمانروایانی که محبوبیت داشته‌اند نسبت می‌داده‌اند و بدین روی به جمشید نسبت داده شده است.

جمشید در ایران قدیم محبوبیت تام داشته است. در زمان او بنا به روایات،

خوشبختی و خرمی بوده و بنابر اسطوره‌ها، در دوران فرمانروایی جمشید، نه پیری بود، نه مرگ و نه بیماری. جهان در عهد او گسترده شد. فریدون و شاهان دیگر پیشدادی، محبوبیت جمشید را ندارند. جمشید دارای فره بود و دوران او به راستی عصر طلایی ایران به شمار می‌آمده است. اسطوره‌ی جمشید قدمتش به عصر هندوایرانی هم می‌رسد.

یادداشت‌ها

* ماهنامه‌ی آدینه، نوروز ۱۳۷۲.

۱- توجه کنیم به مراسم مسیحی Ash Wednesday در تمدن مسیحی.

درباره‌ی جشن سده*

درباره‌ی جشن سده سخن بسیار رفته است. از جمله می‌توان به یادداشتی درباره‌ی جشن سده در اثری از کریستنسن^۱ و به یادداشتی از تقی‌زاده در گاه‌شماری^۲ و به کتابی از پورداد^۳ و به نوشته‌ای از آقای هاشم‌رضی^۴ اشاره کرد. در این جا تنها اشاره‌ای مختصر به مسایل کلی این جشن می‌شود و سپس کوشش خواهد شد تا مگر تحلیلی تازه در این زمینه ارائه شود.

اطلاعاتی که از گذشتگان درباره‌ی این جشن رسیده و در آثار یاد شده در بالا به تفصیل از آن‌ها سخن رفته، به اختصار چنین است:

جشن سده را در دهمین روز از ماه بهمن، به هنگام شب، برگزار می‌کردند. در توجیه این جشن افسانه‌های گوناگونی پدید آمده است:

الف - روزی هوشنگ با یک صد تن از یاران به کوه رفت. ماری عظیم به سوی او و یارانش فراز آمد. هوشنگ سنگی به سوی مار پرتاب کرد. سنگ بر سنگ آمد و از برخورد دو سنگ آتش پدیدار گشت و مار بسوخت. پدید آمدن آتش را جشن گرفتند و آن را سده نامیدند.

ب - چون کیومرث را یک صد فرزند آمد و ایشان به حد رشد رسیدند، جشنی بر پا شد و آن را جشن سده نامیدند. بعضی این داستان را به آدم ابوالبشر نسبت می‌دهند.^۵

پ - چون جمع مشی و مشیانه و فرزندان به صد رسید، آن واقعه را جشن گرفتند و آن را سده نام نهادند.

ت - ارمایل، وزیر ضحاک، هر روز یکی از دو تنی را که می بایست کشت و از مغزشان ماران دوش های ضحاک را غذا داد، از مرگ می رهانید. چون فریدون بر ضحاک پیروز شد، تعداد این آزاد شدگان به یک صد تن برآمده بود. ارمایل فریدون^۱ را بیاگاهانید، فریدون باور نکرد و تنی چند را فرستاد تا جویای حقیقت شوند. آن یک صد تن، به شب، در حضور بازرسان فریدون، هر یک آتشی جداگانه در کوهستان افروختند. یک صد آتش بر آسمان برخاست. بازرسان بدیدند و به فریدون گزارش کردند. آزاد شدگان این موفقیت را جشن گرفتند و به اعتبار یک صد تن بودن خود، آن جشن را سده نامیدند.

ث - آن را یادبود پیروزی زو تهما سب بر افراسیاب می دانند.

ج - چون با گذشت یک صد روز از زمستان بزرگ، سرما به پایان اوج خود می رسد و از آن پس سستی می گیرد، به شادی این سستی و زوال، نیاکان ما جشن سده را بر پا می داشتند.

چ - از جشن سده تا نوروز پنجاه روز و پنجاه شب در پیش است که مجموعاً صد شب و روز می شود. به سبب این امر جشن سده را پنجاه روز به نوروز مانده جشن می گرفتند.

ح - از این روز تا روز گردآوری غله در نواحی جنوبی ایران یک صد روز فاصله است و بدین سبب این جشن را سده نامیدند.

درباره ی آداب اجرای این جشن نیز روایاتی هست که یاد می شود:

این جشن را به هنگام شب برگزار می کردند. همگان به صحرا می رفتند و کوهه هایی از بوته ها فراهم می ساختند و آن ها را برمی افروختند و شادی و پایکوبی می کردند و معتقد بودند که این آتش بازمانده ی سرما را نابود می کند. گردآوری این بوته ها فریضه ای عمومی شمرده می شد و بزرگان و مالداران کسانی را اجیر می کردند تا به جای ایشان بوته گرد آورند.

ملوک و سلاطین مرغان و جانوران صحرایی را گرفته، آن ها را به نفت می آغشتند یا بر پای ایشان دسته های گیاه خشک می بستند و در پرنده یا گیاه آتش می افکندند و ایشان را رها می ساختند تا در صحرا و آسمان تیره به پرواز درآیند.

در جشن سده سپر و شمشیر چوبین و بوق سفالین می فروختند و صورتک‌ها بر چهره می زدند و چنگ و چغانه برمی گرفتند و به شب، در شهر چراغ‌ها می کردند.

*

نخست باید گفت که تا آن‌جا که از اساطیر و متون ایرانی باستان و میانه برمی آید جشن سده از جمله آیین‌هایی نبوده است که در ایران باستان و در ادبیات زرتشتی اعصار کهن رسمیتی داشته باشد. در اوستا و نوشته‌های پهلوی از آن ذکری نرفته است و این، محتملاً، بدین روی است که این جشن از اعیاد بومی غیر آریایی بوده و هنوز در دین زرتشت از رسمیت بهره نداشته است؛ ولی می توان باور کرد که خود آیینی بس کهن بوده است، زیرا این گونه اعیاد، چنان‌چه بعداً گفته خواهد شد، در جهان انسان اعصار قدیم کمابیش عمومیت داشته است، و اصولاً این گونه آیین‌ها همه قدمتی بسیار دارند و در خود عناصری از اعتقادات و باورهای جادویی کهن را نهان داشته‌اند که نمی‌توانند متعلق به اعصار متأخر باشند.

اگر قول بیرونی را بپذیریم، این جشن تنها از دوره‌ی اردشیر بابکان^۷، یعنی قرن سوم مسیحی، در عداد اعیاد رسمی درآمده، سپس با آیین زرتشتی درآمیخته و سپس صورت جشنی ملی یافته و تا قرن‌ها پس از اسلام دوام آورده است. این نظر بسیار محتمل است، زیرا دوره‌ی اشکانی و ساسانی دوره‌ی درآمیختن کامل فرهنگ بومی و آریایی در ایران است.

اما آنچه درباره‌ی علت جشن بیان شده، چه علل اسطوره‌ای و چه علل نجومی تقویمی، جز در یکی دو مورد، همه به گرد توجیه واژه‌ی سده در ارتباط با واژه‌ی صد می‌گردد؛ و درست همین اسطوره‌سازی‌ها و دلایل متعدد تقویمی در ارتباط سده و صد است که ما را به شک می‌افکند که مبادا این واژه اصولاً ارتباطی با عدد صد نداشته است!

در پی این تردید، باید دید این جشن چه موقعیت تقویمی دقیقی دارد. جشن سده، با سپری شدن چهل روز از زمستان برگزار می‌شود. این جشن دقیقاً در پایان چله‌ی بزرگ قرار دارد و به اعتقادات عوام، با به سر رسیدن این چله، زمین دزدانه نفس می‌کشد^۸.

جالب توجه است که پیش از بحث، به جشنی دیگر نیز توجه کنیم که در دهم

دی ماه برگزار می‌شده و کمابیش همانند جشن سده بوده است و در طی آن نیز آتش‌ها برمی‌افروخته‌اند.

اینک باید به شب یلدا و آغاز زمستان توجه کرد. روز اول زمستان در دیدگاه پرستندگان خورشید در اعصار باستان می‌توانست روز مقدسی باشد. از این روز که کوتاهترین روز سال است، هرچه به ترتیب، در شمارش تقویمی ایام، به عقب یا جلو برویم، روز پیوسته بلندتر می‌شود. از سوی دیگر، خورشید که با رسیدن به چله‌ی تابستان به اوج قدرت خود رسیده و سپس کهولت و زوالی در نیرویش مشهود شده، هر روز زمان دیدارش کوتاهتر و کوتاهتر می‌گردد، در طی پاییز به پایان راه خود می‌رسد و سپس درازترین شب سال، شب یلدا، شب تولدی دیگر می‌رسد و پس از شب یلدا، باری دیگر زندگی و جوانی از سر می‌گیرد و هر روز نیرومندتر می‌شود. در دیدگاه انسانی که همه‌ی پدیده‌های جهان را دارای جان می‌انگاشت، و ضمناً به مرگ قطعی باور نداشت، خورشید نیز دارای جان بود، هر ساله کودکی، جوانی، کمال و پیری را طی می‌کرد و به یاری جادوی انسان‌ها، باری دیگر، جوان می‌شد و تولدی دیگر می‌یافت، هرچند که شاید فرو نمی‌مرد.

پس اگر نخستین روز زمستان را، پس از شب یلدا، تولدی دیگر و اگر نه تولد، توان یافتن و جوانی از سر گرفتنی دیگر برای خورشید بدانیم، در واقع، سال کهن، خورشید کهن و همه چیز کهن با آغاز زمستان به سر می‌رسد و سال و خورشید و جهانی نو آغاز می‌گردد^۱ و آن‌گاه، دهم و چهلم زمستان و جشن گرفتن آن، ما را با آیین کهن و زنده‌ی دیگری روبرو می‌سازد.

تقریباً در همه‌ی استان‌های کشور ما و سرزمین‌های ایرانی‌نشین، دهم و چهلم تولد کودک را جشن می‌گیرند. از جمله در کرمان در شب دهم تولد بچه، مادر و طفل را با عده‌ای از خویشان نزدیک به گرمابه می‌برند و شب، یکی دو تخم مرغ برای تقویت به سر و کمر کودک می‌بندند و در بازگشت، مجلس جشنی برپا می‌کنند. «تا ده روز بعد از زایمان خوب نیست که از زن زائو دیدن کنند، مگر این که چادری به دوش زائو بیندازند و یا بچه را به اطاق دیگری ببرند»^۲.

در آذربایجان تا روز چهلم زیر سر کودک قران می‌گذارند. او را هرگز تنها نمی‌گذارند و به اجتماعات کمتر می‌برند. تا روز چهلم چاقو زیر سر بچه می‌گذارند و پس از چهلم است که وی به صورت معمول در اجتماعات به اتفاق

دیگران ظاهر می شود.

در استان ساحلی، بلوک دشتستان و حدود ریگ، دیلم، گناوه تا آبادان، تا چهل روز کودک را تنها نمی گذارند و همیشه یک قرآن با جانماز بر سر بالین او می نهند و بعد از روز چهلم تولد، او را به گرمابه می برند و با ظرفی به نام چل کلید^{۱۱} آب روی سر او می ریزند.

در ایل کشکولی بچه را تا چهل روز از خانه بیرون نمی برند و در روز چهلم او را به گرمابه می برند و از آن پس وی را در ملاء عام قرار می دهند. آیین های دهم و چهلم عمومیت بسیار دارد^{۱۲}.

وجود این سن از سویی و خصوصیات خورشید در آغاز زمستان از سویی دیگر، ما را طبعاً به این اندیشه می افکند که مراسم و اعیاد دهم و چهلم زمستان محتملاً با یک صد روز گذشتن از زمستان بزرگ ارتباطی ندارد و با دهم و چهلم این زندگی مجدد خورشیدی مربوط است.

در این ارتباط واژه ی سده را نیز می توان به خوبی معنا و ریشه یابی کرد. واژه ی اوستایی -saḍā که اسم و مؤنث است، به معنای ظهور، آشکارایی و پیدایی است. این واژه از ریشه ی sand به معنای به نظر رسیدن، مشتق گشته است. به یقین، در کنار واژه ی مؤنث -saḍā واژه ی مذکر -saḍa* هم می توانسته است وجود داشته باشد. در زبان های ایرانی میانه ی غربی علاقه ی بسیاری وجود دارد که اسم و صفت را با افزودن پسوند -ak- که خود بازمانده ی -aka- در ایران باستان است، به کار برند. بدین روی، واژه ی -saḍa* در ایران باستان، می توانست به صورت -saḍak* یا -sadak* در فارسی میانه وجود یابد که تلفظ جدیدتر آن در فارسی میانه -saḍag* یا -sadag* بوده و همین دو تلفظ در فارسی به صورت «سده» یا «سده» دیده می شود. وجود واژه ی معرب «سذق» در عربی و ترکیب های «برسذق» و «نوسذق» که نام پنجمین روز بهمن است و در آن روز به استقبال جشن سده می روند، حدس ما را درباره ی واژه ی -saḍag* یا -sadag* تأیید می کند و می رساند که چنین واژه هایی در زبان های ایرانی میانه ی غربی وجود داشته است^{۱۳}. بنابراین، محتملاً، واژه ی سده نه با واژه ی صد، که با ریشه ی sand به معنای «ظاهر شدن» مربوط است و معنای آن «ظهور، آشکارایی و پیدایی» است. ضمناً درباره ی صحت یکی از دو شکل برسذق یا نوسذق، نگارنده بر آن

است که بر سذوق، محتملاً، صورت درست واژه و نوسذوق محرف آن است.

برای توجیه این امر باید گفت که در زبان پارسی میانه می توانیم برای ساختن صفت از حرف اضافه‌ی مقدم pad استفاده کنیم، مانند pad-xrad (بخرد)، pad-drōd (بدرود، سالم)، pad-rām (پدرام، خرم). این گونه صفت را در نام چند روز هر ماه زرتشتی نیز می بینیم: day pad-ādur (دی به آذر)، day pad-mihr (دی به مهر) و day pad-dēn (دی به دین) که نام روزهای هشتم، پانزدهم و بیست و سوم هر ماه است، به معنای روز دی قبل از روز آذر، قبل از روز مهر و قبل از روز دین.

اگر توجه کنیم که در زبان و گویش های شمال غرب ایران حرف «د» میان آوایی یا پس آوایی تبدیل به حرف «ر» می شود، و گاه p آغازین در زبان های ایرانی میانه غربی تبدیل به حرف «ب» در فارسی دری می گردد، تبدیل pad به bar منطقی به شمار می آید و بر سذوق همان واژه‌ی pad-saδag* است به معنای «(روز) پیش از سده» و در واقع روز مقدم بر جشن سده که در طی آن مقدمات جشن فراهم می گردد.

اما برای این که روشن سازیم مراسم این جشن ها بازگویی چه اعتقاداتی است، نخست باید جشن سومی را نیز به جشن های دو گانه دهم دی ماه و دهم بهمن ماه بیفزاییم. این جشن چهارشنبه سوری است که در شب واپسین چهارشنبه آخر سال برگزار می شود و بدین گونه ما با سه جشن آتش زمستانی روبرو هستیم. انسان عصر باستان گمان می کرد که قادر است با جادوی خود نیروهای جهانی را تقویت یا تضعیف کند. جادوهای آورنده ی باد و باران از معمول ترین جادوهای تقویت طبیعت بود و جادوهای مبارزه با بیماری ها برای طرد و تضعیف آن ها نیز گروه دیگر از این جادوها به شمار می آمد. از جمله جادوهای تقویت کننده و تسریع کننده در امور طبیعت، یکی نیز جادوی تقویت نیروی خورشید و سرعت بخشیدن به گرمادهی آن است.

این جادو معمولاً با آتش افروزی توأم است، و متکی بر این گمان که ایجاد آتشی همانند آتش خورشید بر زمین و در فضا، سبب گرم تر و نیرومندتر شدن خورشید می شود، همان طور که گمان می رفت جادوی خاصی توأم با پاشیدن آب، سبب ریختن باران خواهد شد. به این جادو، جادوی تشبه نام می دهند.

بر این اساس، ما در ایران اعصار گذشته با آیینی روبرو هستیم که در طی آن بر زمین آتش‌ها می‌افروختند، شهرها را چراغان می‌کردند و پرنده‌ها و تیرهای آتشین را به فضا می‌فرستادند تا مگر دوران کودکی خورشید به سر رسد و گرمای آن پدید آید و باروری زمین از نو آغاز شود.

الیاده در ذکر جشن‌ها و آیین‌های مربوط به تجدید سال، بر اساس شواهدی که از نقاط مختلف جهان به دست آورده است، معتقد است که در این جشن‌ها چند آیین مشترک است:

- ۱- پاک ساختن خانه و زندگی و خویشتن. ۲- فرو کشتن و باز افروختن آتش‌ها. ۳- شرکت در آیین با صورتک‌ها. ۴- نبرد میان گروه‌های متقابل. ۵- برپا کردن سازها و نمایش‌ها و انجام دادن عمل اُرجی^{۱۴}.

اینک، در مراسم سده و چهارشنبه سوری نیز با این مراسم روبرو هستیم: پاک ساختن خویشتن و خانه و کاشانه در اعیاد ایرانی عمومیت داشته است. افروختن آتش‌ها به شب یعنی تاریکی را فرو کشتن که در این جشن‌های زمستانی عمومیت داشته. در نوشته‌های اسلامی به خصوص در کیمیای سعادت، سخن از وجود صورتک‌ها و به خصوص سپر و شمشیر می‌رود که معرف نبرد متقابل میان گروه‌ها است^{۱۵}. ما حتی از اجرای مراسم اُرجی در این اعیاد با خبریم که خود به مقاله‌ای دیگر نیاز دارد.

اما، در کنار این مراسم، برگزاری آن‌ها به شب نیز قابل توجه است. شب معرف تاریکی و تاریکی معرف آشفته‌گی نخستین است که به گمان بشر بدوی، قبل از خلقت بر جهان حاکم بوده است. افروختن آتش در دل شب نوعی بازگشت به آغاز و نوعی خلقت مجدد جهان معنا می‌دهد.



در پایان سخن، نیکو است اگر اسطوره‌ی هوشنگ و مار را نیز، که در ارتباط با جشن سده آمده است، به اختصار بررسی کنیم. به احتمال قوی، این اسطوره یکی از اساطیر متعددی است که به اسطوره‌های خلقت مربوط است.

در این اسطوره ظاهراً هوشنگ، نماد آفریننده است و مار، نماد تاریکی و آشفته‌گی آغازین و صخره‌ای که سنگ بر آن فرود می‌آید، نمادی است برای آسمان. شاید در این رابطه لازم باشد ذکر کنیم که آسمان، -asmān، در اوستا به معنای

سنگ است، و شاهان در ارتباط با خدایان دانسته می‌شده‌اند.
 با پرتاب سنگ بر سنگ آتش، یعنی خورشید، پدید می‌آید و مار، یعنی تاریکی و آشفته‌گی، از میان برمی‌خیزد.

یادداشت‌ها

- * مجله‌ی چیتا، سال اول، شماره‌ی ۶، بهمن ۱۳۶۰.
1. A. Christensen, *Le premier homme et le premier roi*, pp. 178-9.
 - ۲- ح. تقی‌زاده، گاه‌شماری در ایران قدیم، ص ۶۰-۲۵۶.
 - ۳- ا. پورداد، جشن سده، تهران ۱۳۲۴.
 - ۴- ه. رضی، گاه‌شماری و جشن‌های ایران باستان، ص ۷۵-۳۳۱. همچنین، نگاه کنید به برهان قاطع: سده، جشن سده؛ نشریه‌ی شماره‌ی ۲، انجمن ایران‌شناسی، ص ۱۳-۲.
 - ۵- در اساطیر ایرانی دوره‌ی اسلامی، تلفیقی میان شخصیت‌های روایات سامی و ایرانی پدید آمده است و بسیاری از آن‌ها با یکدیگر برابر نهاده شده‌اند. از جمله، کیومرث با آدم ابوالبشر اغلب یکی دانسته شده است.
 - ۶- ارماییل: از وزیران ضحاک، که به کمک دولت خود هر روز انسانی را از قربانی شدن برای ضحاک نجات می‌داد و به دماوند می‌فرستاد.
 - ۷- ابوریحان بیرونی، آثار الباقیه...، ترجمه‌ی فارسی، ص ۵۶۱.
 - ۸- نفس دزده.
 - ۹- نگاه کنید:
 - M. Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, pp 398-408.
 - ۱۰- نگاه کنید ه. ماسه، معتقدات و آداب ایرانی: تبریز ۱۳۵۵.
 - ۱۱- درباره‌ی «چهل کلید» نگاه کنید: همان، ص ۴۳، ی ۲.
 - ۱۲- همان، ص ۴۳ و ی ۱ همان صفحه: بنا به نوشته‌ی آدامس در ارومیه (رضائیه) دختر نوزاد را زودتر از چهل روز و پسر نوزاد را زودتر از سه ماه بعد از تولد از خانه بیرون نمی‌آورند...
 - ۱۳- باید توضیح داد که واژه‌ی سذوق نمی‌تواند معرب واژه‌ی سده باشد، زیرا هاء غیر ملفوظ فارسی نمی‌تواند در عربی تبدیل به ق شود و این امر به ناچار باید نتیجه‌ی تبدیل حرف «ک» پس‌آوایی ایرانی میانه‌ی عربی به «ق» باشد که در بسیاری از واژه‌های معرب از اصل ایرانی دیده می‌شود. این امر می‌رساند که محتملاً بخش وسیعی از وام واژه‌های عربی از فارسی در قبل از اسلام به وام گرفته است. شاید بتوان گفت که جریان وام گرفتن متقابل واژه میان زبان‌های ایرانی و عربی در قبل و بعد از اسلام برعکس هم بوده است.
 - ۱۴- همان، ص ۳۹۸.
 - ۱۵- غزالی، کیمیای سعادت، ص ۴۰۷.

دیدگاه‌های تازه درباره‌ی مزدک*

این واقعیتی است که نمی‌توان روی تمدن و فرهنگ کشوری مطالعه کرد، مگر به تاریخ آن کشور و تحلیل آن نیز توجه داشت و آن را دقیقاً مورد مطالعه قرار داد. به همین علت هم هست که من سال‌ها است روی تاریخ پیش از اسلام ایران در حد نه یک متخصص، بلکه در حد یک علاقه‌مند کار می‌کنم. طبعاً به عنوان کسی که به بررسی نهضت‌های اجتماعی ایران علاقه‌مند بوده است، من همیشه به مسأله‌ی مزدک و این قیام دهقانی وسیعی که در اواخر دوره‌ی ساسانی در ایران پدیدار می‌شود علاقه‌مند بوده و سعی داشته‌ام که دقیق‌تر و بیشتر، تا هر جا که ممکن باشد، آن را بشناسم. ولی وقتی در مورد مزدک و نهضتی که به او منتسب است دقیق‌تر و دقیق‌تر شویم، و اگر راضی نباشیم که عقاید متعارف را به سادگی بپذیریم و پیوسته سعی داشته باشیم چراهای تازه‌ای را مطرح کنیم، آن‌گاه با یک رشته اشکالات تازه‌تر در امر شناخت و تحلیل شخصیت مزدک و قیام دهقانی عظیم آن عصر روبرو می‌شویم. در واقع اشکال اصلی در شخصیت خود مزدک است که معضل بزرگی در تحلیل قضیه به شمار می‌آید. از طرفی مزدک یک موبد است و با شرایط طبقاتی که در دوره‌ی ساسانی وجود داشته است، می‌توان فکر کرد که راه داشتن او به دربار و تماس مستقیم داشتن با قباد، پادشاه ساسانی، نمی‌توانسته است در حد هر کسی بوده باشد. این شخصیت اشرافی - موبدی او و

شخصیت روحانی بزرگ او بوده است که او را در عداد کسانی قرار می‌داده که قادر بوده‌اند با شاه رابطه‌ی مستقیم داشته باشند. نکته‌ی دوم درباره‌ی شخصیت مزدک، تارک دنیا بودن اوست. او یک زاهد و یک روحانی فارغ از مسائل مادی زمانه به شمار می‌آمده است. زندگیش را در معبد می‌گذرانده و معمولاً، بنابر اطلاعاتی که داریم، ظاهراً او از گوشت خوردن، می‌خوردن و حتی ازدواج دوری می‌کرده است. زیرا، بنا به اطلاعات موجود باید بپذیریم که او از پیروان آیین مانی بوده است و برگزیدگان مانوی چنین بودند. او به علت عقاید دینی خود که دنباله‌ی عقاید مانوی است، باید دشمن کشت و کشتار بوده باشد. چنان‌چه در این زمینه مطالبی این‌جا و آن‌جا داریم که او مخالف کشتن کسان و خشونت بوده. باید توجه کرد که مانویان حتی از کشتن جانوران پرهیز می‌کردند. بنابر این، مشکل است او رهبری عملی قیامی را در دست داشته باشد که به کشتار وسیع مالکان می‌انجامد.

سومین نکته‌ی قابل توجه، ساختمان دینی است که مزدک پیشنهاد می‌کند و آن اصولاً، نوعی ساختمان اجتماعی و طبقاتی را به ما نشان می‌دهد. خداوند یا «مدبر خیر» که در اصطلاح دین مانوی، پادشاه نور خوانده می‌شود، مانند شاه شاهان، بر تختی در عالم بالا نشسته است چنان‌که خسرو در این جهان و در حضورش چهار قوه‌ی تمیز، فهم، حفظ و سرور، بمانند موبدان موبد، هیربدان هیربد و سپاهبدان سپاهبد و رامشگر حضور دارند. این چهار قوه امور عالم را به واسطه‌ی هفت وزیر خویش می‌گردانند و این هفت تن در دایره‌ی دوازده تن روحانیان دور می‌زنند. جالب توجه این‌جا است که مزدک روستاییان یا حتی مسئول اداری ایشان، و استریوشان سالار^۱ را، در این گروه بندی‌ها داخل نکرده است. این امر که مزدک در ترکیب جهان خدایان خود چنین ملهم از طبقات اشرافی اجتماع و موقعیت اجتماعی آنان است مغایر است با این که فرض کنیم او کلاً طرفدار یک جامعه‌ی اشتراکی است.

چهارمین نکته در شخصیت و عقاید مزدک این است که او می‌خواهد شاه را معتقد و وادار به اصلاحات اجتماعی کند؛ او می‌خواهد شاه به طریق ملایمت و ملاطفت و در واقع، شاهانه، و با تعبیرهای امروزی، با انقلابی سفید، بیاید و حقوق مردم را به آن‌ها بسپرد. این خود مغایر با هدف‌های انقلابی است که منسوب به مزدک است. ما از انقلاب سی ساله‌ای در ایران خبر داریم که در این انقلاب

بسیاری از مالکان بزرگ و متوسط از میان رفته‌اند. اموال آن‌ها را توده‌ی دهقانی تصاحب کرده و به کلی منکر هر گونه حقی برای اربابان و مالکان بزرگ آن دوره بوده‌اند. این مغایر است با آنچه مزدک می‌طلبید و می‌خواهد شاه را نیز وادار به آن کند. اما، از طرفی دیگر ما در همه‌ی منابع می‌خوانیم که مزدک رهبر این انقلاب بوده‌است. آیا چنین چیزی عملی است که کسی که تارک جهان مادی است، کسی که حتی از کشتن حیوانات خودداری می‌کند، کسی که دنباله‌ی عقاید مانوی را گرفته، که بنا بر آن باید حتی از کندن سبزی‌ها و گیاهان هم خودداری کرد، چون روح گیاه و سبزی مسیر تکامل خودش را، سیر خودش را به سوی تکامل بعدیش با این قطع شدن زندگی از دست می‌دهد، و کسی که چنان برداشت طبقاتی از جهان خدایان دارد، ضمناً رهبری یک انقلاب خلقی که در آن هیچ حقی را برای اربابان و طبقه‌ی مالکان ایرانی قائل نبوده، در دست داشته باشد؟ بحث من در همین زمینه است. ما حق داریم به داده‌های تاریخ در این زمینه شک کنیم. برای این که مسأله به طور کلی روشن بشود، باید وضع جامعه‌ی دوره‌ی ساسانی را از حیث ساخت‌های طبقاتیش در نظر بگیریم و ظاهراً مجبوریم به دوره‌ی قبل از آن هم توجه کنیم: در طی هزاره‌ی سوم و هزاره‌ی دوم پیش از مسیح، جامعه‌ی اشتراکی ابتدایی در بین‌النهرین از هم پاشید، در حالی که در نجد ایران این جوامع اشتراکی تا هزاره‌ی اول پیش از مسیح دوام آورد.

این با به وجود آمدن دولت شاهنشاهی مادی و هخامنشی بود که ساخت‌های حکومتی بین‌النهرین در ایران رواج پیدا کرد و بقایای مالکیت‌های اشتراکی بر زمین، به سود مالکیت‌های دولتی، از هم پاشید. در بین‌النهرین به سبب وجود رودخانه‌های عظیم و پیشرفت تکنولوژی و نیاز به بالا بردن سطح تولید، آبیاری متمرکز به وجود آمده بود. توسعه و تکامل این گونه تولید متمرکز از اواخر دوره‌ی سومری‌ها و به خصوص در دوره‌ی تمدن بابل، سیستم متمرکز مالکیت را نخست در دست معابد و بعد در دست شاه به وجود آورده بود. می‌توان گفت که از زمان حمورابی (۱۷۵۰-۱۷۹۲ ق.م.) اکثریت اراضی زراعی در بین‌النهرین متعلق به شاهان بابلی بود. تمرکز این قدرت تولید و وسائل تولید در دست روحانیت اشرافی و شاه در قدرت دسپوتیک^۲ شاه منعکس می‌شد و پایه‌های سیاسی، نظامی و اجتماعی دسپوتیزم شرقی در این بخش آسیا پدید می‌آمد. ولی ایران، نجد ایران،

سرزمینی است کمابیش خشک با رودخانه‌های کوچک و دره‌ها و کویرهای فراوان و کوه‌های عظیم که بنا به این شرایط طبیعی و جغرافیایی هرگز سرزمینی مناسب برای رشد یافتن طبیعی «دسپوتیزم اریانتال»^۲، خودکامگی شرقی، نبوده است. تمایل طبیعی در نجد ایران باید به سوی وجود دولت‌ها و حکومت‌های محلی کوچک و مالکیت‌های محلی و محدود باشد که در صورت رشد و جا افتادن در نجد ایران به صورت طبیعی، می‌توانست تبدیل به شکلی از فئودالیزم شود که احياناً در اروپا هم وجود داشت. ولی سرزمین و جامعه‌ی ایران زیر تأثیر سلطه‌ی اقتصادی، سیاسی - نظامی بین‌النهرین، که از هزاره‌ی سوم پ.م. وجود داشت، زیر سلطه‌ی بابل، عیلام و آشور، به محض رسیدن به مرحله‌ی حکومت جدی، ساخت‌های حکومتی خودکامگی شرقی را در بست پذیرفت و این طبعاً نه تنها به علت این سابقه‌ی تاریخی بود، بلکه نیز بدان جهت بود که در دوره‌ی حکومت مادها و به خصوص هخامنشیان، بین‌النهرین و خوزستان مرکز ثقل اقتصاد، سیاست، جمعیت و فرهنگ شاهنشاهی بود و چنین نیز باقی ماند. و این‌ها مراکز عمده‌ی دسپوتیزم اریانتال بودند.

در واقع، دولت‌های ایرانی، به خصوص هخامنشیان، از نظر سیستم دولتی، دنباله‌رو سیستم اقتصادی و دولتی بین‌النهرین شدند. این بدین معنی است که در حالی که در بین‌النهرین عامل جغرافیا و اقتصاد تمرکز پذیر بود و در نتیجه دسپوتیزم اریانتال، خودکامگی شرقی، از نظر تمرکز مالکیت و تمرکز قدرت حکومت نقش ویژه‌ی مثبتی در آن‌جا به عهده داشت، در نجد ایران که این‌گونه تمرکز اقتصادی هیچ نقش ویژه‌ی مثبتی را نمی‌توانست به عهده داشته باشد، شکل گرفتن این سیستم متمرکز مالکیت تنها به تبع وابستگی منطقه‌ای نجد ایران به بین‌النهرین و مرکز ثقل بودن بین‌النهرین در اقتصاد و سیاست منطقه بوده است.

تا حدی که از دوره‌ی هخامنشیان اطلاع داریم، می‌دانیم که شاه اسماً مالک مطلق تمام اراضی بوده است. البته در عمل، مالکان بزرگ محلی وجود داشتند، ولی شاه می‌بایست مالکیت آن‌ها را بر مناطقی که در دست داشتند تأیید کند و اگر آن‌ها از شاه فرمانبری نمی‌کردند، شاه می‌توانست از آنان سلب مالکیت کامل کند و املاک آنان را به کسانی دیگر بپارند. همچنین شاه به علت حق فاتح بودن، فاتح کلیه‌ی اراضی بودن، خود مالک عظیمی در مملکت بوده است و املاک خود را به

صورت اقطاعات به فرماندهان خود و به حکام خود می داده است. در واقع اطلاعاتی از این حد وسیع تر نداریم. مدارک دقیق تری در دست نیست که عمیقاً اوضاع اجتماعی آن دوره را از نقطه نظر مالکیت بر اراضی روشن کند. اما در این حد که ما می بینیم، چیزی است دقیقاً مانند بین النهرین و مانند دره نیل که در دوره کمبوجیه جزو شاهنشاهی ایران قرار گرفت و به احتمال، ساخت دسپوتیک متمرکزتر آن نیز روی تمدن ایران باز هم تأثیری عمیق تر گذاشت. در این دوره، شاه اقطاعات را در اختیار چند گونه از کسان می گذاشت: یک، در اختیار کسانی که قبل از دولت هخامنشی در سرزمین های شاهنشاهی مالک اراضی بودند؛ مثلاً در آسیای صغیر، در نواحی غیر از پارس، مثل ماد، مثل پارت یا در جاهای دیگر به شرط آن که این مالکین با حکومت هخامنشی و توسعه طلبی های آن مخالفتی نکرده بودند. دوم، کسانی که از طرف شاه به فرماندهی و حکومت فرستاده می شدند. ما دقیقاً نمی دانیم در منطقه ای که یک مالک بزرگ قدیم بود و یک حاکم هم به آن جا فرستاده می شد، چه وضع خاصی از نظر مالکیت به وجود می آمد. ولی به احتمال بر اساس نمونه هایی که در جاهای دیگر آسیای غربی می شناسیم، باید بخشی از املاک آن مناطق، متعلق به شاه هم بوده باشد و شاه آن ها را در اختیار فرماندهان خودش قرار می داده است.

اما هنگامی که دولت هخامنشی توسط یونانی ها برافتاد و سلوکی ها در ایران حاکم شدند، وضع خاصی در ایران به وجود آمد. یونانی ها با سیستم اقطاعات شرقی آشنا نبودند، در یونان و روم، در آن عصر سیستم اقطاعات به این صورت آسیایی وجود نداشت: حاکم مالک کلیه اراضی مملکتی نبود، مالک مطلق وجود نداشت. به خصوص در یونان که حکومت های کوچکی وجود داشت و در آن عهد و حتی در عهد روم هم تمرکزی در یونان به وجود نیامد. به این ترتیب وقتی که یونانی ها به ایران آمدند و مسلط شدند، مالکیت کسانی را که زمین ها را به اقطاع از دوره هخامنشیان در دست داشتند، سلب نکردند و آنان را مالکان طبیعی و موروثی آن اراضی شناختند. بنابراین، فقط نوعی رابطه ی حاکم مرکزی و یک صاحب اقطاع به وجود آمد که بنابراین فئودال های محلی نجد ایران باجی را، خراجی را به شاه مرکزی سلوکی می دادند، ولی شاه مرکزی مالک اصلی اراضی آنان به شمار نمی رفت. در واقع، فئودال های ایرانی در دوره سلوکی استقلال پیدا

می کنند و از آن جا که در نجد ایران امر آبیاری متمرکز نیست و زندگی زراعی به کمک قنات ها و رودخانه های کوچک در دره های جدا از هم ادامه پیدا می کند، برای توسعه ی زندگی زراعی نیازی به کمک دولت مرکزی وجود نداشت و به این ترتیب حق حیات و ممانت فئودال ها به هیچ وجه وابسته به حکومت مرکزی نبود. در نتیجه، اقتصاد زراعی ایران در این دوره شکل طبیعی خودش را به دست آورد. در شکل سابق مالکیت ارضی که دولت مالک عمده بود، به علت عدم سازگاری این سیستم با شرایط طبیعی و اقتصادی ایران، به علت سیستم مالیات ها و عوارض مضاعف و استثمار چند باره ی دهقانان توسط مالکان محلی و غیر محلی که هیچ یک به آینده ی مالکیت خود بر آن اراضی اطمینان نداشتند و سعی در غارت هر چه بیشتر و سریع تر روستاها می کردند؛ و تازه بخش عمده ای از این ثروت به عنوان سهم شاه به مرکز می رفت و در مقابل، دولت، برعکس بین النهرین، موظف به مخارجی در روستا که سبب بازگرداندن مقداری از وجوه و سبب بهبود امر زراعت باشد، نبود؛ و در مقابل سیستم متمرکز مالکیت سبب فقر روزافزون توده ی مردم و ویرانی های پایه ی حکومت هخامنشی می شد. اما در دوره ی سلوکی ها با استقلالی که فئودال ها در عمل یافتند، تنها بخش اندکی از درآمد را به مرکز می دادند و بقیه ی درآمد ایشان در املاک وسیعشان، که خود دیگر ساکن آن ها بودند، خرج می شد. این استقلال را از آن جا می بینیم که در سپاه پادشاهان سلوکی نشانی جدی از ارتشتاران مالک ایرانی نمی یابیم و این بدان معنا است که این مالکان حتی در برابر حق مالکیت خود، خود را مجبور به یاری رساندن به شاه در طی نبردها نمی دیدند؛ امری که در همه ی اشکال فئودالی ایران پیش از اسلام مرسوم بوده است. در سیستم فئودالیه ی غربی و همچنین در سیستم فئودالی ایرانی در دوره ی هخامنشی و دوره های بعد، ما می بینیم که فئودال ها در ازای این زمینی که در دست دارند، به شاه در جنگ ها کمک می کنند، به او سپاه می دهند و این یک نوع رابطه ی متقابل است با حاکم بالاتر. ولی ما در دوره ی سلوکی ها، نشانی جدی از وجود ارتشتاران ایرانی، در درون لشکر سلوکی ها نمی بینیم. در حالی که از مناطق دیگری که در دست سلوکی ها هست، خبر داریم و می دانیم که گروه های قابل توجهی از مالکان محلی را در سپاه خود به همراه داشتند.

جالب است بدانیم که در همین دوره ی سلوکی ها، ارتشتاران فئودال ایرانی

در ماوراءالنهر، با دولت سلوکی محل و بعد با دولت یونانی باخت، که مرکز شهر بلخ بود، همکاری بسیار وسیعی داشتند. و این برعکس آنچه بود که ارتشتاران نجد ایران در برابر یونانی‌ها انجام می‌دادند. دلیل این همکاری ارتشتاران ایرانی ماوراءالنهر با یونانیان این است که در ماوراءالنهر سیستم متمرکز آبیاری وجود داشته است. امروز مدارک باستان‌شناسی که در شوروی در مورد آسیای میانه به دست آمده است، نشان می‌دهد که از پنج هزار سال قبل از مسیح، یعنی درست در دوره‌ای که در بین‌النهرین نیز سیستم متمرکز آبیاری آغاز شده بود، در ماوراءالنهر سیستم متمرکز آبیاری به وجود آمد. سپس سیاحی چینی، که در آغاز دوره‌ی اشکانیان به ماوراءالنهر سفر می‌کند، از آبادی عظیم و سیستم آبیاری عظیم و وجود شهرهای بزرگ در آن‌جا یاد می‌کند. در نتیجه، می‌توان باور کرد که در ماوراءالنهر چون نیاز به کشاورزی متمرکز وجود داشته، در نتیجه فتودال‌های ایرانی با دولت آن منطقه، با یونانی‌های آن منطقه، همکاری می‌کردند. ولی در نجد ایران که نیازی به سیستم متمرکز آبیاری نبوده، فتودال‌های این منطقه با یونانی‌های حاکم بر نجد ایران همکاری نداشتند.

اما در درون این روستاهای ایرانی، چه وضعی وجود داشته؟ ما از دوره‌ی هخامنشی‌ها هیچ اطلاعی نداریم، حتی از دوره‌های بعد هم تا قبل از اسلام، اطلاعی نداریم. ولی تا جایی که بر اساس دوره‌ی اسلامی می‌توان قضاوت کرد و بنا به آنچه در بین‌النهرین وجود داشته، می‌توان تصور کرد که در این واحدهای ارضی، در درون روستاها، زمین‌های ده میان دهقان‌های موجود آن‌جا، به صورت نسق تقسیم می‌شده است. البته تساوی بین این تولیدکنندگان از نظر داشتن زمین موجود نبوده است. ظاهراً، بعضی دهقان‌ها زمین اندک زمین وسیع‌تری را در دست داشتند که از درون این گروه دهقانانی که زمین وسیع‌تری را در دست داشتند، بعدها به احتمال، طبقه‌ی دهقانان اعصار ساسانی و اوایل اسلامی به وجود می‌آید و این‌ها در واقع، گروه کدخدایان و قشر مرفه‌ال‌حال دهات ایران را تشکیل می‌دادند و در دوره‌ی آغازین اسلامی نقش بسیار عمده‌ای را در روستاهای ایران به عهده داشتند. اما ما مدارک اندکی را از دوره‌ی اسلامی در دست داریم که نشان می‌دهد در تمام تاریخ پیش از اسلام ایران و در دوره‌ی اسلامی، تا عهد مغول، در کنار سیستم نسق زراعی، نحوه‌ای از اقتصاد اشتراکی هم وجود داشته است که شکل

دقیق این اقتصاد اشتراکی روستایی برای ما مشخص نیست، فقط ما اشاراتی درباره‌ی چنین ساختی در درون روستاها داریم. آثار باقی مانده‌ی این اقتصاد اشتراکی درون روستاها وجود چراگاه‌های مشترک ده و بعضی شکل‌های مشترک زندگی روستایی تا عصر حاضر است.

در دوره‌ی اشکانیان هم در ایران همان نحوه‌ی ارتباط فئودال‌ها با دولت سلوکی ادامه پیدا می‌کند. یعنی باز هم فئودال‌ها در درون روستاها ساکن هستند و باز هم از استقلال نسبی بزرگی بهره‌مند هستند. در این دوره فئودال‌ها از خود سپاه دارند. ما خبر از سپاه ده هزار نفری سورن داریم، یکی از فئودال‌های بزرگ ایرانی که ظاهراً در شرق ایران بوده است و در جنگ با کراسوس رومی شرکت می‌کند و او را شکست می‌دهد. فئودال‌ها نه تنها استقلالی نسبی داشتند بلکه بر تعیین سیاست‌های دولت مرکزی هم مؤثر بودند. وجود دو مجلس در دوره‌ی اشکانیان که یکی مجلس اشراف بوده است، معرف این تأثیر است. مجلس اشراف در تعیین شاه و در تعیین سیاست دولت بسیار مؤثر بوده است. مجلس دوم، مجلس روحانیون، از قدرت نسبی کمتری بهره‌مند بوده است. به این ترتیب ما در دوره‌ی اول اشکانی‌ها باز هم از سطح رفاه بسیار بالایی در درون روستاهای ایرانی، مانند دوره‌ی سلوکی، با خبر هستیم. طبعاً این رفاه به همان علت است که قبلاً یاد شد، یعنی عدم تمرکز مالکیت در دست شاه و عدم استثمار مضاعف که بر اثر تحمیل سیستم نامتجانس تمرکز مالکیت بین‌النهرینی بر نجد ایران، سبب ویرانی اقتصاد شده بود. اما هنگامی که ساسانیان به روی کار می‌آیند، این وضع به مرور از بین می‌رود. ساسانیان که طرفدار یک دولت مرکزی هستند و در واقع سنت کهن دولت مقتدر هخامنشی را به ارث برده‌اند و می‌خواهند آن الگوی تاریخی حکومت را تکرار بکنند، در فارس و در تمام شاهنشاهی‌شان از اولین کارهایی که انجام می‌دهند، این است که قدرت متمرکز فئودال‌ها را از بین ببرند. ساسانیان بدین منظور املاک فئودال‌ها را که متمرکز بود، در سراسر کشور پخش می‌کنند و به جای آن که املاک ایشان در یک منطقه جمع باشد، به ایشان املاکی در مناطق مختلف کشور می‌دهند. در نتیجه، چون املاک فئودال‌ها در سراسر مملکت پخش می‌شود، طبقه‌ی اشرافی ایران دیگر قادر به سکونت در مناطق روستایی نیست، چون مرکزی برای قدرت و وحدتی از نظر ارضی ندارد. بر اثر این امر فئودال‌های

اشرافی و دربارهای محلی ایشان به شهرها منتقل می‌شوند و در شهرهای عمده ساکن می‌شوند و ثروت روستا که تا این زمان در روستا خرج می‌شد، به شهر منتقل می‌شود و این یکی از عللی است که در دوره‌ی ساسانیان، به فقر روستاها می‌انجامد و به رشد شهرها و ثروتمند شدن هرچه بیشتر شهرها، به ضرر روستاها، منجر می‌شود و به قیام روستایی در دوران ساسانیان منتهی می‌گردد. پادشاهان ساسانی دوباره همان سیستم اقطاع قدیم دوره‌ی هخامنشی را با قدرت بیشتری و با تمرکز بیشتری اعمال می‌کنند و شاه مالک کلیه اراضی می‌شود. شاه قادر است اکثر اراضی را شخصاً در دست داشته باشد. ما می‌دانیم که در این دوره، اراضی دولتی که متعلق به شاه بوده است بارها عظیم‌تر از مجموعه‌ی اراضی فئودال‌هایی بوده که صاحب املاکی در اطراف کشور بوده‌اند. چنانچه یاد شد، پیشرفت مسأله‌ی زراعت در ایران و توسعه‌ی آن پیوسته همراه با مالکیت ثابت محلی و عدم تمرکز دولتی بوده است، اما از دوره‌ی اشکانیان عامل تازه‌ای در تاریخ ایران به وجود می‌آید که به خصوص مخالف این عدم تمرکز در ساخت اجتماعی میهن ما است. این مسأله‌ی امر تجارت است. از دوره‌ی اشکانیان، ایران در موقعیت جغرافیایی خاصی قرار می‌گیرد که واسطه بودن در امر مبادلات کالایی میان چین و هند از یک طرف و روم از طرف دیگر است. ایران ابریشم را از چین، ادویه و عطریات را از هندوستان می‌خرد و به روم می‌فروشد و بلور را از روم می‌خرد و بدان‌ها می‌فروشد. وسعت این تجارت و ثروت حاصل از آن چنان بود که در مسیر این تجارت ثروت خیز، که بارها روم را به ورشکستگی اقتصادی کشاند، برای ایجاد و ارائه‌ی خدمات لازم، شهرهای تجاری ایران به وجود آمد. در واقع، شهرهای ایران به طور عمده در مسیر این خطوط تجاری ایران به روم، چین و هند به وجود آمد. اقتصاد شهرهای ایران در دوره‌ی اشکانی و ساسانی به طور عمده متکی به کالاهای تجاری و خدمات است نه تولید و صدور کالاهای زراعی. ایران هرگز چنان تولید کننده‌ی زراعی چون کشورهای بین‌النهرین، دره‌ی نیل و دره‌ی سند نبوده است که اقتصاد و ثروت ملیش از راه صادرات مواد زراعی تامین شود. و ما خبر داریم از قحطی‌های وسیعی که در ایران به وجود می‌آمده است و جالب است وجود لغتی که برای «دهه» داریم، برای هر ده سال. این واژه در زبان پهلوی^۴ vōiyn و یغن (قحطی، تنگی) است. در واقع این طور است که یک سیکل ده ساله‌ای

ظاهراً، اندکی بالاتر یا پایین‌تر برای قحطی در ایران وجود داشته که این لغت عملاً نه تنها معنی «قحطی و تنگ‌سالی» می‌داده، بلکه معنی «دهه» نیز داشته است. به این ترتیب، از دوره‌ی اشکانی‌ها که رابطه‌ی با چین وسیعاً به وجود می‌آید و دولت عظیم و ثروتمند روم در غرب شکل می‌گیرد، ایران مرکز تجارت غیر تولیدی می‌شود. تاجر وارد کننده و صادر کننده است و شهرها به منظور تأمین خدمات و ایجاد کاروانسراها به وجود می‌آیند. جالب است توجه کنیم که بیشتر جنگ‌هایی که از دوره‌ی اشکانیان تا پایان دوره‌ی ساسانیان بین ایران و روم در غرب و بین ایران و کوشان در شرق وجود دارد به سبب امر تجارت و حفظ راه‌های تجاری است. روم می‌خواست که با چین و هند رابطه‌ی مستقیم پیدا بکند و جلوی این غارتی را که ما از ثروت آن‌ها می‌کردیم بگیرد و مستقیماً تجارت کند. دولت‌های ایران نیز مرتباً در صدد بودند که هرگونه امکان تجارت مستقیم روم را با چین و هند، چه از راه‌های آسیای میانه و چه از طریق دریای سرخ و اقیانوس هند از میان ببرند. تا جایی که ایران در دوره‌ی ساسانیان تبدیل شد به یک کشور نیرومند دریایی که حاکمیت را در اقیانوس هند در دست داشت و یمن را تصرف کرد و در شرق آفریقا نفوذ عظیم یافت و در آسیای میانه دولت کوشان را از میان برد تا هدف‌های تجاری خود را تأمین کند. اما امر تجارت نیازمند به تمرکز است، امر تجارت نیاز به امنیت راه‌ها و نیاز به امنیت خارجی دارد. باید منافع خارجی و داخلی این تجار را بتوان قویاً حفظ کرد و دولت اشکانی قادر نبود با همه‌ی کوشش خود چنین امری را در دوره‌ی دوم قدرت خود عملی بکند و وجود فئودال‌های مستقل و نیمه مستقل قدرت مرکزی را ضعیف می‌کردند و وجود این ضعف سبب تقویت دولت‌های رقیب خارجی به خصوص روم بود. و به این سبب است که می‌توان پذیرفت شهرهای ایرانی در آن دوره محتملاً طرفدار به وجود آمدن یک دولت متمرکز بود در حالی که زندگی روستایی ایران، زندگی زراعی ایران، طرفدار عدم تمرکز بوده است. این شاید یکی از تضادهای تمام تاریخ پیش از اسلام و شاید تمام دوره‌ی اسلامی ایران باشد. از علل دیگری که تمرکز را در تاریخ ایران تشویق می‌کرد باز مسأله‌ی موقعیت جغرافیایی ایران بود که از شمال شرقی، از دوره‌ی اشکانیان با مهاجمات اقوام زرد روبرو شد. تنها یک دولت مقتدر می‌توانست جلوی این مهاجمات اقوام آسیای میانه را به این منطقه، که راه‌های تجاری را بین ایران و چین مرتباً قطع

می کردند، بگیرد. این دو علت تمرکز طلب سرانجام بر تمایل به عدم تمرکز در امر زراعت فائق شد و باعث پدید آمدن دولت ساسانیان گشت. پس محتملاً مسأله‌ی تجارت، امنیت تجارت، امنیت راه‌ها و امنیت مرزها طرفدار تمرکز در تاریخ ایران و مسأله‌ی زراعت طرفدار عدم تمرکز در ایران است، و روستاها سرانجام به علت ثروت عظیمی که از تجارت به دست می آمد قربانی شدند. سرانجام تجارت و امنیت ملی بر باطن محیط زراعی ما غلبه کرد و در دوره‌ی ساسانی‌ها یک بار، برای همیشه، ایران سیستم تمرکز را به صورت یک سیستم دراز مدت حکومتی پذیرفت. در نتیجه، روستاهای ما در دوره‌ی ساسانیان شروع می کنند به فقیر شدن و فقیرتر شدن و ثروت آن‌ها به شهرها می آید و تجارت خارجی در این دوره، در ایران، همراه می شود با تولید عظیم کالایی در شهرها و این به علت روی آوردن اشراف مالک به شهرها و رشد سطح مصرف در شهرها است که ثروت روستاها را به خود جذب می کند. طبقه‌ی پر جمعیت و پر ثروت پیشه‌وران به وجود می آید تا جایی که داستان معروف کفشگری هست که حاضر است چندین برابر مخارجی را که شاه در جنگ ایران و روم احتیاج دارد، بپردازد تا در مقابل به پسر او افتخار عضویت در قشر دبیران را بدهند که البته شاه نمی پذیرد. به هر حال، با وجود این که پیشه‌وران و بازرگانان از حقوق سیاسی محروم هستند ولی به علت حمایت وسیعی که دولت از آن‌ها می کند در تمام دوره‌ی ساسانی نمی بینیم که شهرها بر ضد دربار، بر ضد سیستم موجود قیام خاصی کنند و در قیام مزدکی هم ما خبری از اغتشاش، قیام و عصیان در شهرهای ایران نداریم و این قیامی که در دوره‌ی ساسانیان در می گیرد روستایی است.

وجود تمرکز دولتی مالکیت و استقرار مجدد سیستم اقطاع با روی آوردن اشراف به شهر و غارت چند جانبه‌ی روستاییان از علل عمده‌ی این انقلاب است. اما جنگ‌های ایران و روم، ایران و کوشانیان و ایران و هیاطله که برای حفظ غارت‌های اشراف و دولت ساسانی و حفظ خطوط و ثروت‌های تجاری است، تشدید کننده‌ی فقر هر چه بیشتر روستاها است. در حالی که پیشه‌وران شهری از جنگ کردن معاف‌اند، روستاییان به صورت خیل پیاده نظام باید به دنبال سپاه حرکت کنند. ارتشتاران مالک و روستاییان فلاکت دیده که باید هر ساله به جنگ‌ها بروند، قادر نیستند به آبادانی روستاها بپردازند و قادر نیستند غذای کافی برای

ملت فراهم آورند. این‌ها است علل اساسی قیام روستاییان در دوره‌ی ساسانی.

اما این انقلاب را دو شعار هست که وجود آن‌ها را به مزدک نسبت می‌دهند و آن دو اشتراک خواسته و زن است. جالب توجه است که ما بینیم این دو شعار قبلاً هم در ایران داده شده است. این شعار در تاریخ ایران برای اولین بار در دوره‌ی ساسانیان مطرح نمی‌شود، یک بار دیگر قبل از این دوره این شعار به ضحاک نسبت داده شده است. در تاریخ‌هایی که از دوره‌ی اسلامی است و در دست داریم از ضحاک به عنوان پادشاهی که خواسته و زن را اشتراکی کرد، یاد می‌کنند تا باز فریدون آمد و نظم کهن را برقرار ساخت. البته در شاهنامه، ضحاک یک شاه ستمگر است و بقیه‌ی داستان. ولی در بعضی تاریخ‌های فارسی و عربی که گاه روایاتی غیر شاهنامه‌ای را برای ما به ارث گذاشته‌اند، می‌بینیم که ضحاک می‌آید و خواسته را بین مردم به اشتراک تقسیم می‌کند و زن را هم بین مردم به اشتراک تقسیم می‌کند. در واقع، احتمال قوی هست که داستان ضحاک در هسته‌ی خود، بیان‌کننده‌ی یک قیام دهقانی در دوره‌ی خیلی کهنی در تاریخ ایران باشد. ما عین این انقلاب‌های دهقانی قدیم را در سومر و بابل هم می‌بینیم که زمین‌هایی را که شاه و روحانیون قدرتمند به دست آورده بودند، دهقان‌ها دوباره به دست می‌گیرند و زمین‌ها را مجدداً بین خودشان تقسیم می‌کنند و این داستان ضحاک به احتمال چنین چیزی را بیان می‌کند. ولی بعداً تاریخ‌نویس‌های اشرافی ایران ضحاک را به صورت یک بیگانه‌ی پلیدی در تاریخ ما معرفی می‌کنند (طبعاً این چنین برداشتی مربوط به فردوسی نیست. به اعصاری دور از زمان فردوسی مربوط است). محتملاً بیگانه بودن ضحاک معرف بومی بودن این شخصیت است و نه این که شاه بیگانه‌ای به ایران آمده باشد. ما یک بار دیگر در کتیبه‌های داریوش می‌بینیم که زمین‌هایی را که بردیای دروغین از ارباب‌ها گرفته و به دیگران داده بود، داریوش به صاحبانش برمی‌گرداند. محتملاً قیام بردیای دروغین (ما مدارک قطعی نداریم)، روحانی که بر ضد کمبوجیه قیام می‌کند، نیز یک چنین نهضت دهقانی را بیان می‌کند. همچنین شعار تقسیم اراضی تنها به دوره‌ی مزدک ختم نمی‌شود، بعد از مزدک هم در دوره‌ی اسلامی ما قیام‌های متعدد دهقانی داریم که تقسیم و اشتراک اراضی را خواهان است: بابکیه، شعوبیه، و تا دوره‌ی مغول که سربدارها هم در این زمینه شعارهایی دارند، و معمولاً نهضت‌های دهقانی در همه‌ی ادوار ایران چنین

شعارهایی را با خودشان داشته‌اند، حتی شاید آخرین بار در قیام باب چنین شعارهایی وجود داشته که زمین متعلق به تولید کنندگان آن است. پس می‌بینید که شعار تقسیم اراضی شعاری که فقط منتسب به مزدک باشد، نیست، شعار قدیم تمام دهقانان ایرانی است که به احتمال این اشتراکی شدن اراضی را دهقانان ما ملهم از آن ساخت اشتراکی زراعی هستند که در درون روستاها در کنار دیگر سیستم‌های تولیدی جای داشته و چنان که یاد کردم بر اساس چراگاه‌های مشترک و احتمالاً جنبه‌های مشترک دیگر زندگی تولیدی روستایی قرار داشته است. اما شعار اشتراک زن. آیا این شعار متعلق به مزدک است؟ این شعار را هم ما در قیام ضحاک می‌بینیم.

این روزها روشنفکران و عاشقان تاریخ و ملیت ما از آنچه به انقلابیون تاریخمان نسبت می‌دهند، نسبت‌هایی که برای ما اجراء آن‌ها تابوست، ناراحت می‌شوند و می‌گویند این‌ها تهمت دروغینی است. مثلاً جزء تهمت‌هایی که می‌گویند به بابک بسته شده، این است که بابک حرام‌زاده بوده و می‌گویند که به کلی دروغ است.

در حالی که این واقعیت تاریخ است، این جزو سنت‌ها است که پیامبر و رهبر روحانی یک قوم باید پدری زمینی نداشته باشد. عیسی مسیح یکی از نمونه‌های این در واقع بی‌پدر مشخص بودن است. چون پیامبر به مفهوم قدیمش عبارت از انسانی نیست که از جانب خداوند مأمور به پیامبری شده باشد بلکه خدایی است که در تن یک انسان فروود آمده باشد و اگر فرزندی پدر مشخص زمینی داشته باشد، دیگر نمی‌تواند پیامبر باشد. نطفه‌ی پیامبر را روح القدس یا بادزنده (اصطلاح ایرانی میانه روح القدس «باد زنده» است) در رحم مادر می‌گذارد و مادر در واقع حامل خداوند است تا هنگامی که او به دنیا بیاید و به پیامبری برسد و ما حتی تا عصر حاضر در کردستان در میان اهل حق داریم که پیامبر پدر زمینی مشخصی ندارد. این امر در داستان موسی هم دیده می‌شود.

در واقع بر آب گرفته شدن موسی در اصل عبارت است از این که او پدر و مادر مشخصی ندارد و مادرش آب است و آب با رحم مادر در اساطیر ارتباط بسیار نزدیک دارد. رحم مادر در واقع دریا است و گرفته شدن موسی بر آب در واقع، یعنی این که نطفه‌ی آسمانی موسی در رحم دریا پرورده شده و او جهانی است نه انسانی.

و بعد برای این که منطقی‌ش کرده باشند، در دوره‌های بعد برای او پدر و مادر مشخص هم درست می‌کنند که بعد مادرش به طور ناشناس می‌آید و فرزندش را شیر می‌دهد. پدید آمدن سر سلسله‌ها هم باید به همین روال باشد. قباد که در شاهنامه از کوه آورده می‌شود، در اساطیر قدیم ایرانی از آب گرفته شده است و قباد - یا به تلفظ قدیمش کوات - یعنی سبد و در داستان هست که بچه‌ای در سبد بر آب می‌آید و او را گرفتند و بعد به شاهی رسید. در واقع قباد هم به یک نحوی، نطفه‌ی آسمانی دارد، یا بسیاری از شاهان از کوه می‌آیند مانند کیومرث. البته برای کوروش پدر و مادر مشخصی وجود دارد، ولی این بچه باید از کوه بیاید تا یک شخصیت عظیم و درخشانی مثل کوروش شود. و چنین داستانی هم برای او درست شده است. زال را در واقع سیمرغ است که در کوه بزرگ می‌کند و به جامعه‌ی انسانی می‌دهد و از او رستم به وجود می‌آید. بنابراین، حرامزادگی برای بابک حسن است نه عیب. به هر حال، این‌ها در حق پیامبران سنتی تهمت نیست.

اشتراکی بودن زن هم از همین جمله است و نباید یک تهمت باشد. اما در پس امر اشتراک زنان چه سنتی می‌توانسته است وجود داشته باشد؟

در مورد علت شعار اشتراکی کردن زن در داستان ضحاک و مزدک بعضی می‌گویند که این‌ها طرفدار این بودند که اشراف که ده‌ها زن داشتند آنان را تقسیم کنند. اگر همه‌ی زن‌های اشراف را هم تقسیم می‌کردند، بیشتر از پنجاه شصت هزار تا زن مفت گیر نمی‌آمد و با این گروه نمی‌شد دل داغدار تمام مرد‌ها را، که واله و شیدای زنان اشرافی بوده‌اند، سیراب کرد. بنابراین، ما باید به مسأله‌ی دیگری در جوامع باستانی و ابتدایی بشر توجه کنیم که می‌دانیم در غرب آسیا و در ایران وجود داشته و جزو مسائل آیینی بسیار مهم بوده است. آن آیینی است که در زبان‌های فرنگ بدان - اُرْجی^۷ می‌گویند و آن هم بستری گروهی است که در یک روز خاص و در یک مراسم مشخصی، معمولاً در شب، تمام اهل یک طایفه یا یک عشیره یا یک قبیله اگر که معدود باشند، در خانه‌ی مرکزی اجتماعات جمع می‌شدند و در آن جا بدون این که مشخص باشد کی همسر کیست، وحدتی را با این عمل هم بستری گروهی حاصل می‌کردند. این عمل در واقع روح وحدت را در قبیله یا در عشیره و غیره تقویت می‌کرد. این وضع در جوامع ابتدایی عصر ما یعنی حتی در قرن نوزدهم دیده می‌شد. ما حتی در ایران نشانه‌هایی از چنین چیزی را تا

زمان حاضر داریم. ظاهراً در بین بعضی از عشیره‌های بلوچ و حدود بندرعباس هنوز هم چنین سنتی وجود دارد. به راست یا به دروغ به گروهی از اسمعیلیه که در جنوب خراسان زندگی می‌کنند، چنین سنتی را نسبت می‌دهند و می‌گویند آنان در طی آیینی سالی یک بار، در شب خاصی، در محفلی گرد می‌آیند، چراغی را به پای بزی می‌بندند، بز را با چوب می‌زنند، بز حرکت می‌کند، چراغ به زمین می‌افتد و آتش خاموش می‌شود. وقتی آتش خاموش شد، آن گروه در آن‌جا می‌توانند چنین هم بستری گروهی را انجام دهند. البته اسمعیلیه وجود چنین امری را تکذیب می‌کنند. یا مثلاً می‌گویند در بعضی روستاهای خیلی دور افتاده‌ی خلخال هم آیین هم بستری‌های گروهی وجود دارد. به هر حال در زمان حاضر چقدر این آیین از میان رفته باشد یا چقدر وجود داشته باشد، یک واقعیت هست که در جوامع روستایی ایران که همیشه دور افتاده و منزوی از شهرها و راه‌های رفت و آمد بوده‌اند، این آیین‌های ابتدایی دوام شگفت‌آوری داشته است.

این آیین‌ها که در اصل به جوامع مادر سالار آسیای غربی باز می‌گردد، در درون شهرهای ما در اوان دوران پدر سالاری از میان رفته است.

اما از یک روحانی اشرافی، شهری، سخت ریاضت‌کش و صمیمی مانند مزدک بعید است که ناگهان برخیزد و طرفدار اشتراکی کردن زن بشود که به هیچ وجه در فرهنگ پدر سالار متعصب شهری آن عصر و قرن‌ها قبل از آن وجود نداشته و زشت به شمار می‌آمده است. به احتمال قوی، این شعار به جای آن که شعار مزدک باشد شعار دهقانان بوده است، که بعدها این خواست روستاییان یا این عمل روستاییان به مزدک نسبت داده شد. دهقانان که خواهان مالکیت اشتراکی و بقای سنت‌های ابتدایی، از جمله تکرار و بقای ارجی بوده‌اند، منطقاً زیر فشار شدید روحانیان متعصب زرتشتی قرار داشته‌اند و طبیعی است که این دو خواست جزو شعارهای اصلی انسان بوده باشد. و بعدها دشمنان اشرافی انقلاب این دو شعار را که بیش از همه با منافع و فرهنگشان تضاد داشته است، به عنوان دو شعار انقلاب و مزدک مطرح کرده‌اند. نتیجه بگیریم با دو شخصیت مزدک بنابر تعریف‌هایی که داریم چنان تضادی می‌بینیم که بعید است او رهبری چنین مبارزه‌ای را در دست گرفته باشد. البته این در حد یک احتمال و یک بحث است، هرگز ما نمی‌توانیم به یقین این مسئله را بیان بکنیم چون مدارک ما برای هیچ اظهار

نظری در تاریخ پیش از اسلام قطعی نیست. ما واقعاً مدارک مزدکی از خود مزدکیان در دست نداریم، هرچه داریم از دشمنان مزدک است و تازه آن هم بسیار اندک است. ولی بر اساس چنین بحثی که من کردم فکر می‌کنم که تا حدی چنان دلایل منطقی در دست داریم که مزدک را، بر عکس آنچه معروف شده، یک شخصیت انقلابی که این انقلاب سی ساله‌ی دهقانی ما را در آن عصر رهبری کرده باشد، شناسیم. یا دست کم، در آن شک کنیم. او به گمان من، یک مصلح اجتماعی است. او بر اثر انقلابی که پیش از اعلام دین او، از زمان پیروز، به وجود آمده بود و تمام ساخت اجتماعی ایران را به خطر افکنده و به هم ریخته بود، قدمی برداشت و به عنوان یک مصلح اجتماعی سعی می‌کند بین شاه، بین طبقه‌ی حاکم و دهقانان صلحی پدید آورد. او ظاهراً طرفدار این است که خونریزی و انقلاب در نگیرد و اربابان اشرافی به صورت یک طبقه محو نشوند و ضمناً دهقانان حقوقی مناسب به دست بیاورند. ولی اشرافیت ایران که دهقانان را و انقلاب دهقانی را به عللی که عرض خواهم کرد نابود می‌کند، حتی تحمل مزدک اصلاح طلب را هم ندارد و اشرافیت ایرانی که نوشیروان در رأسش قرار می‌گیرد با این تهمت که او این انقلاب را و او این شعارها را به وجود آورده است و موبدان برای این که از دین او خلاص شده باشند، تمام این مسائل را به مزدک نسبت می‌دهند، او را محکوم می‌کنند و نابود می‌سازند. این البته در تاریخ به نفع مزدک تمام شده است. چون همه او را می‌ستایند و گمان می‌کنند که او رهبر این قیام بوده است.

اما چرا قیام دهقانی ایران از میان رفت و شکسته شد؟ در تاریخ ایران تنها چند قیام پیروزمند دهقانی وجود دارد و این‌ها آنان‌اند که شهر و روستا مشترکاً در آن شرکت داشته‌اند. قیام ابومسلم خراسانی نمونه‌ی درخشان این مسأله است. روستا به تنهایی در ایران قادر نیست که انقلابی را رهبری کند و به پیروزی رساند. چون روستاهای ما پراکنده است، دورافتاده از هم است، راه مناسب برای ارتباط با هم ندارند و از جمعیت لازم بهره‌مند نیستند. ایران مانند چین نیست که قیام‌های وسیع دهقانی موفق داشته باشد، مانند مصر نیست، مانند بین‌النهرین باستانی نیست که زمین‌های روستایی در طی فواصل عظیم در کنار هم همه قرار داشته باشد. در ایران یک قدرت متمرکز با سپاهی منظم می‌تواند قیام دهقانان را یکی یکی، در مناطق روستایی از بین ببرد و در دوره ساسانیان نیز چون شهر با این قیام

همراه نبود و از آنجا که توده‌های شهری بازرگان و پیشه‌ور در بقای دولت ساسانی منفعت داشتند، سپاه با پشتیبانی یا بی‌طرفی شهر قادر شد یک یک مناطق روستایی را که قیام می‌کردند شکست بدهد و بعد از سی سال طبعاً موفق شد که تمام آثار ظاهری انقلاب را محو کند. ولی هرگز از شر این قیام خلاص نشد تا جایی که منجر به سقوط ساسانیان گشت و این نه در زمانی دراز پس از قیام روی داد. من بحث دیگری ندارم جز این که بگویم این مسأله، تضاد شهر و روستا واقعاً شاید در دوره‌ی اسلامی هم قابل مطالعه باشد. ظاهراً در دوره‌ی اسلامی تا قرن دهم میلادی، یعنی سوم تا چهارم هجری، این تمرکز مالکیت از میان رفته بود، دولت‌های محلی ایرانی به وجود آمده بودند مثل سامانی‌ها و یعقوب‌لیث، طاهریان و غیر هم. ولی از قرن دهم میلادی دوباره تمرکز مالکیت در جهان اسلام شروع شد و دوباره فقر و حشtnاک روستاها آغاز شد. سپس مغول‌ها با قتل عام و حشtnاکی که کردند بر مسیر تاریخ ما تأثیر عمیق گذاردند و حرکت آن را به گمان من قرن‌ها به تأخیر انداختند تا در اواخر قرن نوزدهم و در طی قرن بیستم که زیر تأثیر غارت‌های امپریالیسم و رشد نیروهای تولید و تحولات اجتماعی، ملت ما در رأس ملل انقلابی آسیای غربی قرار گرفت.

● **سمیعی:** اگر این گونه که مطرح کرده‌اید حرامزادگی یک امتیاز بود، چگونه مورخ فنودالی چون خواجه نظام‌الملک آن را تقبیح کرده است؟ آیا امتیاز حرامزادگی جنبه‌ی طبقاتی داشته است؟

● **دکتر بهار:** بلی همان‌طور که عرض کردم این مسأله اعتقاد به نامشخص بودن پدر و زندگی پیامبران سنتی در دوره‌های متأخر در جامعه‌ی ایران فقط در روستاها وجود دارد. اشرافیت ایرانی که پدرسالار است و به خصوص از دوره‌ی ساسانی که در شهر متمرکز می‌شود، طبعاً زیر تأثیر فرهنگ پدرسالاری و شهری و بعدها فرهنگ اسلامی، چنین چیزی را مطلقاً نفی می‌کند و به این ترتیب، می‌توان گفت که قیام‌هایی که چنین خواستی را دارند یا چنین دیدگاهی را دارند این‌ها مطلقاً قیام‌هایی دهقانی است و جزء خواست‌ها و جزء زندگی و سنت‌های جوامع روستایی است که از دوران تمدن بومی مادرسالاری در اعصار کهن به ارث بدن‌ها رسیده بوده است و در واقع معرف نوعی امر طبقاتی است. اما در جهان کهن‌تر از این عصر خیر. این یک امر عمومی بوده است که نمونه‌های آن را در تمدن‌های کهن

بین‌النهرینی می‌توان دید. ما، در دین زرتشت هم می‌بینیم که نجات بخشان دین زرتشتی بدون پدر مشخصی به دنیا می‌آیند یعنی نطفه‌ی زرتشت در بن دریای کیانسه وجود دارد و در رأس هر هزاره یک دختر باکره به دریا می‌رود و باردار می‌شود. در واقع، عین داستان عیسی مسیح است که در اعصار باستانی میان‌همه‌ی طبقات عمومیت داشته است ولی با پیشرفت شهرنشینی و تمدن و با تغییر مدارسالاری به پدرسالاری این مسأله در شهرها از بین می‌رود ولی در روستاها باقی می‌ماند و در تاریخ ما دهقانان ایرانی شدیداً از این لحاظ سنتی هستند و این سنت‌ها و عقاید کهن بومی را حفظ می‌کنند و این امر به علت انزوایی است که روستاهای ما دارند.

● **سپانلو:** با عرض تشکر از آقای دکتر بهار، من تصور می‌کنم که همان‌طور که آقای دکتر بهار در تقسیم‌بندی خودشان و در تحلیل خودشان در واقع به قوانین اساسی تاریخ اتکا کردند، می‌شود بر اساس آن قوانین بعضی تصحیحات را هم بر این کنفرانس وارد کرد. من سعی می‌کنم تا آن‌جا که حافظه‌ام اجازه می‌دهد و بر اساس اطلاعات بسیار کهنی یک جمع‌بندی از قضایای ضحاک داشته باشیم تا به قیام‌های روستایی برسیم. ببینید در شاهنامه وقتی که درباره‌ی تشکیل حکومت‌های ایرانی صحبت می‌شود، یعنی از کیومرث پیشدادی صحبت می‌شود، کیومرث از کوه سرازیر می‌شود، می‌آید آن پلنگینه‌پوش، مردم میوه می‌خورند، گوشت نیست، شکار به طریق خیلی ابتدایی انجام می‌گیرد و آن تصویری که در آغاز شاهنامه هست و احتمالاً از منابع بسیار کهنی آمده، در واقع، کاملاً یک نوع جامعه‌ی عشیره‌ای را نشان می‌دهد، یعنی یک مرحله بعد از آن اجتماعات گله‌وار. بعد از سه یا چهار نسل که می‌گذرد (البته نسل‌های شاهنامه‌ای بیست سال و سی سال و گاهی هزار سال و این‌ها است) ما برمی‌خوریم به سلطنت جمشید. جمشید کاری که می‌کند می‌آید از دیوهایی که گویا تحقیقات امروزی نشان می‌دهد که سکنه‌ی اصلی ایران بودند، هنر و صنعت می‌آموزد و بعد جامعه را به چهار کاست تقسیم می‌کند یعنی یک فرماسیون طبقاتی به جامعه می‌دهد. کاست کاتوزیان که روحانیون باشند، سپاهیان و دهقانان و پیشه‌وران و به نظر می‌رسد که این امر نسبت به جامعه‌ی عقب مانده عشیره‌ای یک نوع رفرف به حساب می‌آید. یعنی این یک قدم به سوی تکامل محسوب می‌شود. به همین دلیل هم تمام

مورخین به ایران می گویند کشور جم، کشور جمشید. گویا اولین بار که فرماسیون های شهرنشینی و تمدن در ایران به وجود می آید، در دوره ی همان اصلاحات می بایستی باشد. آن وقت بعد توسط ضحاک بیوراسب، که خود این لقب نشان می دهد که احتمالاً می توانسته متعلق به اشرافیت روستایی باشد، سرانجام یک قیام صورت می گیرد و این قیام سرانجام منجر به سرنگونی جمشید و آره شدنش می شود و ضحاک به تخت می نشیند. باز منابع به ما نشان می دهد که ضحاک در واقع با به هم زدن جامعه کاستی به یک جامعه مترقی تری نمی رسد، بلکه دوباره همان نظام عشیره ای را احیا می کند، چون خودش از روستا آمده است. اما در طول حکمرانی می بینیم که از بعضی از این کاست های اجتماعی استفاده می کند، یعنی از کاست سپاهیان استفاده می کند برای این که بتواند قدرت خود را متمرکز کند و آن سپاهیان از قدرت او حمایت کنند. از کاست روحانیون استفاده می کند برای این که دقیقاً در شاهنامه هست که این ها را جمع می کند تا یک محفلی درست کنند و گواهی عدل بنویسند برای ضحاک و در این جا که ما مواجه می شویم با امتناع، کاوه ی آهنگر، این امتناع نماینده ی چیست؟ نماینده ی چهارمین کاست، یعنی کاست پیشه وران. در واقع به نظرمان می رسد که ضحاک سه کاست را توانسته راضی بکند و این جا کاست چهارم، یعنی پیشه وران، یعنی قوه ی مولده وابسته به شهر یعنی تولید کننده ترین و پیشرفته ترین - از نظر قوانین تکامل تاریخی - کاست آن روزگار، که علیه ضحاک عصیان می کنند یعنی مظهر همه ی اشرافیت. آن گواهی را که همه ی آن کاست ها امضا کردند، کاوه که احتمالاً یک نمایندگی خاص هم می تواند داشته باشد، چون توی قصر راه پیدا کرده بود (علی الاصول کاوه آمده بوده که چون هفده پسرش را کشته بودند و قرار بود هجد همین پسر هم طعمه ی مارهای شانه ضحاک بشود، کاری کند تا آن پسر هجد همی را بهش ببخشند) به او می گویند این گواهی را امضاء کن. پس یکی بوده که باید این گواهی عدل را امضاء می کرده. کاوه آن را می درد و وارد خیابان می شود و انقلاب آغاز می شود. یکی از مسائل این است که من نمی دانم درباره ی ضحاک چگونه می توان چنین نظری داد که او یک مصلح و یک انقلابی بوده است. کسی که می خواسته جامعه را به یک فرماسیون عقب تر بازگرداند، به نظر من نمی توانسته است یک انقلابی باشد. به خصوص که این اسناد به ما نشان می دهد

که بر خورد او با کاست ها چگونه است.

● دکتر بهار: امروز این نظر وجود دارد که هر اسطوره ای یک واحد مطلق

نیست. هر اسطوره ای به پیازی می ماند. یک هسته ی اصلی کهن دارد و در هر دوره ای تحولات اجتماعی یک لایه ای، یک پوسته ی تازه روی آن هسته ی مرکزی اضافه می کند و در واقع، هر اسطوره اگر تجزیه و تحلیل بشود یک مسیر تاریخی را نشان می دهد. این مسأله ی کاوه ای را که شما در داستان ضحاک می فرمایید، این به احتمال بسیار قوی اضافه شده ی به داستان در دوره ی اشکانی ها است و شهرنشینی و وجود پیشه وران و قدرت پیشه وران را نشان می دهد و ما می دانیم که این از خواص شهرهای توسعه یافته است که در آن طبقه پیشه ور جدی و قوی به وجود می آید. در دوره ای که به ضحاک نسبت می دهند و آن دوره ی خیلی کهنی را در تاریخ ما نشان می دهد، که در واقع پیش از تاریخ ما است، ما هنوز شهرهایی که در آن پیشه وران و اصناف قوی وجود داشته باشند و قادر به قیام باشند، نداریم. شهرها در نجد ایران به صورت جدی از دوره ی اشکانی به وجود می آید و داستان های پهلوانی عامیانه ای که در ایران وجود دارد، که نمونه ی درخشانش سمک عیار است، محتملاً از دوره ی اشکانی ها به این طرف شکل گرفته اند. دوره ای که پیشه وران در شهرها به وجود می آیند نیروهای مستقل نظامی پیدا می کنند و بر علیه حاکم هر شهر قیام می کنند و اغلب نیروی امنیتی شهر را در دست دارند. شرطه ها همه از درون این پیشه وران هستند و این ها گاه بنابر آنچه در سمک عیار هست، قدرت شگفت آوری دارند که شاه از آن ها واهمه دارد و مجبور است در برابر خواست آن ها سر تعظیمی هم فرود بیاورد. در داستان ضحاک عیناً چنین ماجرای هست. ولی این لایه ای جدید است که محتملاً در دوره ی اشکانیان به داستان افزوده شده است. کهن ترین لایه ی داستان ضحاک در اساطیر اوستایی هست. آن جا ضحاک فقط یک اژدهای خالی است، یک اژدهای سه سر و اصلاً شخصیت انسانی ندارد. داستان ضحاک به شکل بعدی خود در واقع، جمع بندی چند داستان است. بنا به اطلاعاتی که از شاهنامه و منابع دیگر به دست می آوریم، از یک سو ضحاک پایه گذار یا عضو یک خاندان سلطنتی در کابل و شرق افغانستان است. در داستان رستم می بینیم که وقتی به سهراب درفش های چادرهای سپاه ایران را معرفی می کنند، به چادر رستم که می رسند آن جا یک اژدها روی درفش رستم وجود دارد

که معرف نمی‌گوید این درفش متعلق به رستم است، برای این که به علل داستانی نمی‌خواهد که سهراب بفهمد که این رستم است. اژدها بر درفش رستم چه معنی را می‌رساند؟ ما می‌دانیم که خاندان مادری رستم از کابل است و خاندان مهراب کابلی خویشاوند ضحاک است و مهراب کابلی که اسم پدر رودابه است و رودابه که اسم مادر رستم است و اسم خود رستم معرف ارتباطی با آب است. واژه‌ی رستم را از نظر ریشه‌شناسی که بحث می‌کنند، ظاهراً به معنای «رودخانه‌ای که به خارج جاری باشد» است. (rota.uz.taxman)

و نام مهراب و رودابه نیز به نحوی ارتباط با آب و رود را بیان می‌کند و جالب این جا است که اژدها در اساطیر ارتباط خارق‌العاده‌ای با آب دارد و اینها به ما نشان می‌دهد که درفش خانوادگی رستم معرف نوعی مادرسالاری است و وابستگی خانوادگی رستم که از درفش او مشخص می‌شود با خانواده‌ی مادریش است که ضحاک باشد نه خانواده پدری که سام باشد. به هر حال، می‌بینید که یک‌جا ما یک اژدها داریم، یک‌جا یک پادشاه کابل داریم و حتی پادشاهی از غرب و انواع این داستان‌ها به هم آمیخته شده و یک دیدگاه اشرافی و یک روایت خلقی هم بر این داستان ضحاک افزوده شده و از آن داستان امروزی ضحاک با دو دیدگاه پدید آمده است. ما در شاهنامه و اساطیر ایران گاه به تضادی برمی‌خوریم که معلوم می‌شود روایات طبقاتی در اساطیر ما دخیل است. توجه بکنید به گشتاسبی که در شاهنامه وجود دارد و این گشتاسب بسیار بدی است، پادشاه بسیار بدی است؛ در حالی که بنا به آثار زردشتی گشتاسب شاهی بسیار درخشان و مقدس به شمار می‌آید و پادشاه سرانجام جهان است. تضاد عجیبی بین گشتاسب سنت موبدان زرتشتی و گشتاسبی هست که در شاهنامه وجود دارد. ما تمام روایات داستانیمان معرف یک ساخت واحد نیست بلکه دیدگاه‌های طبقاتی مختلفی در شکل دادن به اساطیر ما مؤثر بوده است. در داستان ضحاک هم درست همین مسأله وجود دارد. ضحاک از دیدگاه اشرافی ستمگر، ویران‌گر و دشمن نظم اجتماع است. ضحاک از دیدگاه دیگر، از دیدگاه رنجبران جامعه که خاطره‌ی قیام او را حفظ کرده بودند و انعکاس آن در نوشته‌های تاریخی موجود است، مردی نه از خانواده‌ی درباری بوده است که قیام کرده و شعارهای خاص دهقانان را که اشتراک خواسته بود، عمومیت داده است.

ما مجبوریم در تحلیل اجتماعی داستان ضحاک به هر دو روایت توجه کنیم و انواع احتمالات را در نظر بگیریم و هنگامی که از سوابق قیام‌های دهقانی در ایران صحبت می‌کنیم، ناچاریم به این روایت مربوط به ضحاک توجه کنیم و علی‌رغم شخصیت ناپسندی که از او ساخته‌اند، به احتمال انقلابی بودن او هم فکر کنیم. بررسی تاریخ با حب و بغض کار ندارد. اما این که او می‌خواسته فرم‌اسیون کهنی را جانشین فرم‌اسیون نوی کند، باید گفت که قیام‌های دهقانی اعصار باستان تقریباً همه چنین خصوصیتی دارند و همه می‌خواهند به روزهای خوش گذشته بازگردند.

● **خانم باقری: ۱-** شما گفتید کسی که موبد بوده نمی‌توانسته دستور دهنده‌ی قتل باشد؛ در حالی که می‌بینیم در نهضت سربداران شیخ حسن جوری با توجه به این که جزء جناح تندرو است خود در جنگ‌ها شرکت می‌کرد ۲- تأثیر قشرهای ژرف‌ای اجتماع یعنی خرده پایان شهری را مثلاً در نهضت سربداران به عنوان هم‌دست دهقانان ندیده می‌گیرید؟ همین‌طور که گفتید در نهضت مزدک و در زمان او هم باید خرده پایان شهر وجود داشته باشند، باز هم همان‌طور که در پاگیری بایه هم نقش فعال آن‌ها مشخص است.

● **دکتر بهار: یک،** مسأله موبد بودن. من عرض کردم که بنا به مدارک تاریخی، دین مزدکی دنباله‌ی دین مانوی است و مزدک در واقع یک موبد مانوی است. من البته احتمال می‌دهم و البته فقط در حد یک احتمال که او یک موبد زرتشتی مانوی شده باشد و نه یک روحانی قدیمی مانوی و این به علت نزدیکی فوق‌العاده‌ی او است به قباد. به هر حال، این خصوصیت روحانیون مانوی است که مخالف کشتن‌اند، نه روحانی به طور کلی در تاریخ ایران؛ ما روحانیونی در تاریخ داریم که با راحتی خیال می‌کشند و پر دلشان هم با خبر نمی‌شود.

ولی مسأله این‌جا است که مانوی‌ها مخالف کشتن هستند. مانوی‌ها هستند که حتی یک گیاه را نمی‌کشند، داستانی هست که دو مانوی در خوزستان سفر می‌کردند. شترمرغی را دیدند که گردن‌بند مرواریدی را بلعید. در همین موقع صاحبان آن گردن‌بند با اسب آمدند و گفتند شما گردن‌بندی را در راه ندیدید؟ دو مانوی چون می‌دانستند اگر بگویند که شترمرغ آن را بلعیده است، ایشان شترمرغ را می‌کشند و گناه مرگ شترمرغ بر عهده‌ی دو مانوی می‌افتد، نگفتند که آن گردن‌بند

را آن شتر مرغ بلعیده، تا جایی که سواران آن دو مانوی را به قصد کشت مضروب ساختند.

روحانیان مانوی حتی حاضر به شکستن ساقه‌ی گیاهان برای تغذیه‌ی خود نبودند و اگر نانی می‌خوردند که نمیرند، قبلاً از روح گندم‌ها عذرخواهی می‌کردند، و می‌دانیم مزدک روحانی تارک دنیایی بوده است با جهان‌بینی مانوی تازه‌ای و بعید است که او دستور قتل و کشتار داده باشد.

در مورد سؤال دوم مربوط به پیشه‌وران باید مسأله را در هر دوره‌ای مورد بحث قرار داد و به هیچ وجه نمی‌توان در این مورد به یک قانون کلی برای همه‌ی ادوار رسید. در یک دوره پیشه‌وران در نهضتی شرکت می‌کنند، در یک دوره‌ی دیگر بنا به علل تاریخی و اجتماعی دیگر شرکت نمی‌کنند. من آنچه عرض کردم خصوصیت پیشه‌وران و تجار شهری در دوره‌ی ساسانیان است و نه در تمام تاریخ ایران.

● دکتر پرهام: عرض کنم این داستان هم بستری که شما عنوان کردید

مثل این که خیلی مورد توجه قرار گرفت. سه تا سؤال به من رسیده در این مورد:

۱- توجیهی که از هم بستری اشتراکی کردید تا بدان وسیله از امر اشتراک زن توجیهی شده باشد، رساننده به نظر نمی‌رسد زیرا همان‌طور که فرمودید کارکرد اصلی هم بستری اشتراکی ایجاد انسجام گروهی بوده است که این انسجام گروهی نمی‌تواند به صورت شعار یک انقلاب درآید.

۲- مراسم هم بستری اشتراکی فقط در جوامع قدیم و شاید جدید غربی وجود دارد، مثلاً در مراسم دیونیسیوس در اساطیر یونان قدیم، علت یا علل مشابهت و ریشه‌های این مشابهت‌ها چیست؟

دکتر بهار: دولت ساسانی نه فقط از نظر سیاسی و نظامی یک دولت متمرکز و مقتدری است، بلکه یک دولت شدیداً متعصب از نظر مذهبی هم هست. دولت ساسانی هم غیر زردشتی‌ها را قلع و قمع می‌کند و کوشش دارد که تمام احاد خلق‌های متعدد جامعه‌ی شاهنشاهی ایران را زرتشتی‌های خیلی پاک و منزهی بکند و در واقع دین را مرکز وحدت جامعه‌اش قرار بدهد.

امروزه می‌توان استنباط کرد که دین زرتشتی، به صورتی که ما در دوره‌ی ساسانی می‌بینیم در ایران دین اشرافی است نه دین توده‌ی مردم. ظاهراً دین توده‌ی

مردم در آن دوره نوعی دین زروانی بوده است که این دین قدمت و قدرت عظیمی در درون جامعه‌ی روستایی داشته است. آنچه دهقان‌ها در این دوره در قیامشان می‌خواستند، این بود که دولت مانع اجرای این آیین و دیگر آیین‌های بومی آن‌ها نباشد. اما دولت مرکزی ساسانی در تمام مناطق کشور از کشتن مانوی‌ها، عیسوی‌ها و پیروان دیگر ادیان دریغ نداشت و سعی می‌کرد همه‌ی بی‌دین‌ها، یعنی همه‌ی غیر زرتشتی‌ها، را از بین ببرد و می‌توان تصور کرد که به روستاییان هم شدیداً فشار وارد می‌کرده است که آیین‌های بومی غیر زرتشتی خود را، که از نظر فرهنگ درباری کثیف و پلید به نظر می‌آمده، فراموش کنند و همه پیرو موبدان زرتشتی باشند. این شعار قیام در واقع، بیان این خواست توده است که جلوی این سنت کهن او را نگیرند و او بتواند آزادانه این سنتی را که هزارها سال در درون جامعه‌ی روستایی ما دوام داشته و بخش مهمی از زندگی روستاییان بود، باز هم ادامه بدهد. من فکر می‌کنم، به احتمال بسیار، علتش این است. فقط مسأله‌ی شعار نیست بلکه درخواستی است برای عملی شدن و دوام آوردن و جلوگیری نکردن از این سنت کهن که شعار انقلاب قرار گرفته. ضمناً باید بگویم که آیین دیونیسوس نیز با این امر مربوط است و این‌ها همه به جوامع مادر سالار آسیای غربی مدیترانه‌ای اعصار باستان باز می‌گردد.

● آزاد: شما در واقع مزدک را پیرو یا ادامه دهنده‌ی راه مانی دانستید.

۱- آیا در جهان‌شناسی مزدک تفاوتی با جهان‌شناسی مانی نیست؟ و اگر هست این تفاوت چه چیز را تبیین می‌کند.

۲- گویا مزدک پشمینه‌پوشی و اعراض از زن گرفتن و گوشت خوردن را صرفاً به رهبران روحانی مزدکی پیشنهاد می‌کند.

۳- قضیه‌ی زن اندر میان گذاشتن صرفاً نمی‌تواند انعکاس یک خواست سنتی باشد مانند اجرای مراسم سمبولیک توحید در قبیله یا عشیره، آیا مسأله ضمناً این نیست که مالکان بزرگ که ده‌ها کنیزک بانو داشتند و فرزندان‌شان که محروم از ارث و ترقی بودند، به عنوان یک نیروی عظیم انسانی کار در انحصار مالکان قرار داشتند؟ یک مسأله‌ی اجتماعی را در حد روان‌شناسی قبیله‌ای محدود کردن این سؤال را مطرح می‌کند که چه مانع عظیم اجتماعی در راه اجرای این سنت بوده که بدل به یک خواست اجتماعی در حد مال اندر میان نهادن می‌شود.

● **دکتر بهار:** مسأله‌ی مهم در سؤال آقای آزاد توجه به تفاوت بین مزدک و مانی است. همه‌ی منابع معتقد هستند که او دنباله‌رو مانویت است اما تفاوت‌هایی هم هست. مزدک معتقد است هر مزد بر اهریمن فائق شده اما مانی معتقد به شکست هر مزد است. البته هر مزدی که در دین مانوی وجود دارد به کلی با هر مزدی که در دین زرتشتی وجود دارد متفاوت است. هر مزد در دین مانوی نقش درجه‌ی اول را ندارد، خدای آفرینش جهان نیست و فقط یکی از خداها است. در واقع دین مانوی به نحوی معرفت‌الایم اشکانی است که طرفدار مرکزیت قدرت نیست و خدای بزرگ مظهر اتحاد جهان خدایان است نه محور قدرت آن جهان؛ زیرا مانی واقعاً پرورده‌ی فرهنگ اشکانی است. در دین زرتشتی، شما شباهت زیادی با قدرت متمرکز هخامنشی و مادی می‌بینید که در آن جا هر مزدی وجود دارد که تمام خدایان در زیر دست او و مخلوق او هستند. ولی در دین مانوی شما خدایان متعدد و گروه‌های متعدد خدایان را می‌بینید که اصلاً در ارتباط با هم نیستند و هر مزد یکی از این خدایان محدود است و فقط کسی است که در آغاز خلقت به جنگ با اهریمن می‌رود و اسیر می‌شود در جهان اهریمن ماده و تاریکی. اشاره‌ای که در دین مزدکی هست که هر مزد فائق شده است، اشاره به این هر مزد مانوی است که عقیده‌ی مزدک، بر عکس عقیده‌ی مانی، هر مزد اسیر جهان ماده و تاریکی نشده است و خلاص گشته و بنابراین، شاید معتقد بوده است که اسارت روح در ماده به آن نحو مانوی وجود ندارد و موفقیت از آن هر مزد و نیروی روشنی و خوبی است. این تفاوت عمده‌ی این دو تا دین است که خیلی جزئیات آن برای ما روشن نیست و مدرکی نداریم. اما، از جهات دیگر ظاهراً هر دوی این دین‌ها شبیه به هم هستند. من با آقای آزاد کاملاً موافقم که این ریاضت‌کشی و این دوری جستن از زن و گوشت و می و غیره خاص برگزیدگان دین است نه توده‌ی پیرو و در دین مانوی هم همین طور است. ولی من می‌خواهم بگویم که شخصیتی برگزیده و روحانی که این قدر پرهیز از جهان دارد، ظاهراً نمی‌تواند شعار آدم کشتن و قتل و غارت را بدهد. در دین مانی هم همین طور است، مانوی‌ها هرگز حمله نمی‌کنند و هرگز به عنوان یک نیروی جنگی مجهز نمی‌شوند. جالب است این الگوی مقاومت منفی را در تاریخ ایران دقیق‌تر ببینم. در قیام باب هم درست همین مسأله هست. باب هم هرگز مقاومت نمی‌کند. اگر مقاومت‌هایی به صورت جنگ‌های زنجان و نیریز و

طبرسی می بینیم آن‌ها را بیشتر وادار به جنگ کرده‌اند تا خود به جنگ طلبی رفته باشند و مدارک زیادی هست که خواهان جنگ با دولت نبوده‌اند. من این‌جا فقط دوام یک سنت را می‌خواهم نشان بدهم. به این ترتیب، من با شما موافقم که این مسأله خاص مزدک و برگزیدگان دین است، اما این دیدگاه، دیدگاهی نیست که بتواند توده را به جنگیدن و کشتن، به آن نحوی که ما وسیعاً در آن قیام دهقانی زمان قباد می‌بینیم، برانگیزد.

اما در مورد بخش دوم سؤال آقای آزاد، من به هیچ وجه مسأله‌ای را که این‌جا بحث می‌کنم به عنوان یک امر یقین نمی‌پندارم. واقعاً من تنها یکی از احتمالات را مطرح می‌کنم و عرض کردم که ما واقعاً این قدر اطلاعاتمان درباره‌ی ایران پیش از اسلام اندک است که هیچ با یقین نمی‌توانیم درباره‌اش بحث کنیم، ولی نکته‌ای که شما می‌فرمایید دقیق نیست. بنا به قوانین دوره‌ی ساسانی‌ها پسرهایی که از چاکر زن به دنیا می‌آیند، ارث می‌برند، دخترها ارث نمی‌برند. و فکر نمی‌کنم این مسأله یعنی وجود فرزندان دختری که ارث نمی‌برند از نظر اقتصادی از آنچنان اهمیتی برخوردار باشد که تعادل‌ها را به هم بزنند و چنان نیروی ارزانی در اختیار ارباب بگذارد.

ولی به هر حال احتمالات دیگری ممکن است علاوه بر احتمالاتی که عرض شد، وجود داشته باشد و من اصلاً منکر نیستم. ولی من هم چنان گمان می‌کنم که مسأله‌ی اشتراک خواسته و زن امر مربوط به زندگی طبیعی روستایی در آن عصر بوده و روستاییان می‌کوشیده‌اند از آن‌ها در برابر هجوم فرهنگ مقتدر شهری دفاع کنند. احتمال من این است ولی من واقعاً منکر احتمالات دیگر نیستم.

● **غفار حسینی:** در مورد شعارهایی که به مزدک نسبت داده‌اند، به جز اشتراکی بودن زنان، آیا شعارهای دیگری نیز مطرح است؟ اگر هست در صورت امکان توضیح مختصری بدهید.

● **دکتر بهار:** ظاهراً انقلابی‌ها معتقد بوده‌اند که بشر برابر آفریده شده و باید برابر هم زندگی کند و برای این امر باید خواسته و زن مشترک باشد شعار اصلی دیگری من از ایشان ندیده‌ام.

● **غفار حسینی:** استدلال خودکامگی آسیایی را در مورد بابل به کار بردید، در حالی که در بابل حقوق شناخته شده‌ای برای مردم وجود دارد که مدون

شده‌ی آن را در قانون حمورابی می‌بینیم. در ایران باستان چنین حقوق مدونی شناخته شده نیست، در بابل شاه مالک همه‌ی املاک کشور نیست.

● **دکتر بهار:** شما می‌توانید حداقل به تاریخ جهان باستان، جلد اول، تألیف دیاکونوف و کووالف رجوع کنید که در دسترس همه است و به هر تاریخ دیگری که راجع به بابل هست نیز رجوع بفرمایید، اگر عکس گفتار من ثابت شد، می‌پذیرم. تا جایی که امروز تحقیقات آشور شناسان و بابل شناسان نشان می‌دهد (چه غربی‌ها و چه شوروی‌ها) در بابل شاه مالک مطلق اراضی بوده است و اراضی را به صورت اقطاع به فرماندهان و به حکام می‌داده است، موقتاً یا دائمی.

در این باره شکمی نیست که در بابل قوانین بسیار مدونی وجود داشته است. اما در دوره‌ی هخامنشی هم داریوش قانون‌گذاری وسیعی می‌کند. در زبان‌های مختلف آسیای غربی، واژه‌ی «دادشاه» وارد شده است. دادشاه واژه‌ای ایرانی است به معنی قانون‌شاه. در کلیه‌ی نوشته‌های بابلی و عیلامی و آسیای غربی هم عصر هخامنشی، دادشاه وجود دارد. در این باره می‌توانید به کتاب امستد درباره‌ی تاریخ هخامنشیان رجوع کنید که به فارسی هم توسط آقای دکتر مقدم به نام شاهنشاهی هخامنشی ترجمه شده است. دادشاه اصطلاح بسیار معروفی است. قوانینی که داریوش وضع می‌کند ظاهراً دنباله‌ی قوانین حمورابی بوده است. قوانین هخامنشی را، مجموعه‌ی قوانین هخامنشی را، امروز در دست نداریم، شاید یک روزی لوحه‌ی قوانین او هم از زیر خاک به دست بیاید ولی تا جایی که بنا به منابع موجود می‌دانیم در دوره‌ی داریوش قانون‌گذاری خیلی دقیق و وسیعی وجود داشته و حقوق مالکان و دهقانان را مشخصاً ذکر کرده. ظاهراً کتاب اوستایی و نذیداد هم بخشی از این قوانین را نشان می‌دهد و جالب است که قوانین و نذیداد شباهت بسیار با قوانین یهود دارد، و هر دوی این قوانین ملهم از قوانین حمورابی هستند و این می‌رساند که چگونه این سنت قانون و سیستم دولتی از بابل به ایران و یهود می‌رسد و این تأیید نظر من است که ایران نه سیستم طبیعی و مناسب خودش، بلکه سیستم حکومتی بین‌النهرین را برای نجد ایران می‌پذیرد و این زیر تأثیر فرهنگ و تمدن و اقتصاد بین‌النهرین بوده است.

● **غفار حسینی:** ۱- آیا به کار گرفتن واژه‌ی فتودال در مورد تاریخ ایران

قدیم درست است؟ و نیز واژه‌ی اقطاع که محصول غلبه‌ی اعراب است؟

۲- آیا مالکیت شاه مغایر با فنودالیزم نیست؟

۳- حق «اسطوره‌ای» دینی - سیاسی شاه را در ایران چگونه با حقوق

فرانک‌ها در دوره‌ی پیدایش فنودالیزم در اروپا یکسان می‌گیرید؟

● دکتر بهار: من عرض کردم که در شرق دسپوتیزم شرقی وجود داشته که

در حد وسیعی، فرماسیونی خاص شرق است و به همین دلیل، فنودالیزم شرقی با فنودالیزم اروپایی تفاوت‌های جدی دارد و به این ترتیب، ما اگر ترم فنودال را به کار می‌بریم منظورمان همان تعریف فنودال اروپایی نیست و شاید به علت نداشتن ترم مناسبی است که آن را به کار می‌بریم. ولی در زبان فارسی میانه واژه‌ی صاحب تیول و مقطع را داریم و آن واژه گمار تک^۱ یا گمار دک است و شاید مصدرش، گماردن، هم به معنی «دادن اقطاع» به کار می‌رفته که مدرکی از آن نداریم. همچنین در زبان ارمنی اصطلاحی به صورت نه‌پا^۲ به معنی مقطع هست. و این اصطلاحی ایرانی است با تلفظی ارمنی و ظاهراً در اصل متعلق به زبان پارسی. اصطلاح اقطاع در متن‌های فارسی میانه - تا جایی که من می‌دانم - نیامده است، اما به هر حال می‌دانیم که در ایران باستان اقطاع وجود داشته است. در مورد عدم دقت واژه‌ی فنودال در تطبیق با مالکان اقطاع‌دار ایرانی، باید نظر شما را بپذیرم و اگر لغت خوبی پیشنهاد بشود طبعاً می‌توان آن را به جای فنودال به کار برد.

● غفار حسینی: شما از پراکنده بودن روستاها و فقدان امکان اتحاد

روستاییان و در نتیجه، یعنی منطقاً، نبودن قیام‌های روستایی سخن گفتید، در عین حال، معتقدید که ضحاک رهبر یک قیام دهقانی بوده است. و نیز در دوره‌ی ساسانیان یک دوره‌ی سی ساله‌ی قیام‌های روستایی داشته‌ایم، آیا این دو نظر متناقض نیستند؟

● دکتر بهار: من عرض نکردم در ایران قیام دهقانی نبوده، من گفتم

قیام‌های دهقانی که فقط دهقانی باشد و شهر به آن یاری نرسانده باشد در ایران پیروز نشده است. و گرنه قیام ابو مسلم که نیروی عظیمش را از روستاها می‌گیرد، نمونه‌ی درخشانی است از قیام‌هایی که دهقان‌ها در آن نقش داشتند و پیروز شد. قیام سربدارها که بخش عظیمی از روستاهای ما را در خراسان و غرب خراسان در بر می‌گیرد نیز نمونه همکاری شهر و ده است.

● دکتر پرهام: من عذر می‌خواهم، فکر می‌کنم مقصود ایشان این بود که

اگر پراکنده بودن روستاها و این که پایه‌ی مادی کشاورزی در ایران آن‌طور که شما اشاره کردید آن تراکم و آن امکان را نداشت که تبلور و تراکم پیدا کند، پس چگونه می‌توان قیام‌های عظیم دهقانی را توجیه کرد؟

● **دکتر بهار:** ما در چین، بین‌النهرین و مصر از انقلابات دهقانی موفق عدیده‌ای خبر داریم، ولی توجه کنید که مصر، وچین و بین‌النهرین در آن ادوار جمعیت‌هایی بارها بیش از ما داشتند و روستاها به هم مربوط بودند، چه در دره‌ی نیل، چه در بین‌النهرین باستانی و چه در چین. ولی در ایران، جمعیت بسیار اندک بوده و هست. موانع طبیعی مثل کویرها، مثل کوه‌های عظیم و دهات بسیار دورافتاده از هم با جمعیت بسیار قلیل پیروزی انقلاب بدون یک ارتباط وسیع و عمیق توده‌ها با هم امکان‌ناپذیر است. رهبری کردن چنین توده‌ی پراکنده‌ای، آن هم در آن اعصار، بسیار مشکل بوده است. من، مادرم تعریف می‌کرد که وقتی که مادر بزرگش به سفر قم می‌رفته، به شاه‌العظیم که رسیده بود، تلگراف زده بوده که «سلامت وارد». ده روز طول می‌کشید. تا از تهران به قم بروند و در تمام این مسیر هیچ جمعیتی هیچ آبادی نبوده که این‌ها را به هم پیوند بدهد. در یک چنین جامعه‌ی که آن قدر پراکندگی، دورافتادگی و عدم ارتباط روستاییان با هم وجود دارد، این می‌تواند یکی از موانع جدی انقلاب متشکل و موفق روستایی باشد. من نمی‌خواهم بگویم تنها علت. باید تحقیق کرد شاید علل بسیار دیگری هم باشد ولی من این‌جا موقعیت جغرافیایی خاص را یکی از علل می‌دانم و من متأسفانه یا خوشبختانه معتقدم در تاریخ عامل جغرافیایی، آن‌طور که بعضی فکر می‌کنند، یک عامل صفر نیست، بلکه به خصوص در اعصار باستان عامل جغرافیایی یکی از عوامل تعیین‌کننده‌ی تاریخ و تحولات آن است. چنان‌که دسپوتیزم اریان‌شال (خودکامگی شرقی) نخست در سرزمین‌هایی به وجود می‌آید که رودخانه‌های بزرگ و پر آب دارند و هوا خشک است مثل بین‌النهرین، و یا مثل چین چنان‌که پر آب است که باید زه‌کشی و مجراهای خاص آبیاری به وجود آورد و زراعت را به صورت متمرکز اداره کرد. من گمان می‌کنم که عامل جغرافیا در پدید آوردن و شکل دادن تاریخ جهان باستان بسیار مهم است ولی هرچه انسان بر طبیعت بیشتر فائق شود، تأثیر عامل جغرافیا بر تاریخ و شکل دادن جوامع کم‌تر می‌شود. من به این امر به عنوان یک عامل مهم همچنان معتقد هستم ولی نمی‌خواهم بگویم که

این تنها عامل است. برگردیم بر سر سؤال. اما پراکندگی و عدم امکان اتحاد دهقانان قطبی شدن جامعه را نفی نمی کند و استثمار را تقلیل نمی دهد. بنابراین، در شرایط خاص، انقلاب های دهقانی در می گیرد. مسأله در پیروزی انقلاب های دهقانی است که در ایران شرایط خاصی که طبیعی و انسانی است مانع این پیروزی می شده است. انقلاب بود، پیروزی انقلاب در ده بدون شهر نبود.

● **غفار حسینی:** شهرنشینی در ایران، در دوران سلوکیان رونق گرفت و به دوران اشکانیان رسید... اما شهر به طور کلی در ایران باستان نظامی - اداری، یا مذهبی - اداری است. چه شهرهایی در دوره ی ساسانیان صرفاً به خاطر نیازهای بازرگانی ساخته می شود؟

● **دکتر بهار:** این یک تصور مارکسیستی قدیمی است که شهرهای آسیایی مراکز دیوان سالاری بدون ارتباط با جامعه ی تولیدی روستا هستند. ولی متأسفانه اطلاعاتی که در دسترس مارکس و انگلس در این زمینه قرار داشته دقیق نبوده، نتیجه گیری آنان در این مورد با واقعیت تاریخ آسیا زیاد هماهنگ نیست. من عرض کردم شهرهای ایرانی از دوره ی اشکانیان به بعد، عمدتاً تجاری هستند و به هیچ وجه فقط کیفیتی دیوانی ندارند. در چین، در مصر و در بین النهرین شهرها ارتباط بسیار نزدیکی با روستاهایشان داشتند، اما بر عکس آن، در ایران این ارتباط کمتر است.

چین جامعه ی روستایش تولید کننده ی ابریشم است دارای مازاد تولید زراعی. ابریشم به طور عمده کالای اصلی صادراتی چین است، این کالا باید از روستا به شهر بیاید. در آن جا تحول پیدا بکند، به صورت پارچه در بیاید، و توسط تجار شهری این کالای شکل گرفته صادر شود به سرزمین های دیگر. بنابراین، ارتباط شهر و روستا بسیار نزدیک است. در مصر و بین النهرین باستان که روستاها دارای اضافه تولیداند و تولید کننده ی کالاهای صادراتی هستند، این ارتباط شهر و روستا زیاد است ولی در ایران که روستاها غیر از آن بخش ربض در دور شهر، که غذای شهر را معمولاً تنظیم و تهیه می کند، شهر ارتباط کالایی چندانی با بقیه ی روستاها ندارد. روستاها در ایران خودکفا بوده اند و کالای صادراتی چندانی برای این که تجارت عظیمی را به وجود بیاورد، نداشته اند. شهرهای ما در دوره ی هخامنشی دقیقاً با تعریف مارکس و انگلس تطبیق می کنند. آن ها مراکز دیوانی -

نظامی اند و فقط مصرف کننده‌ی مواد به شمار می‌آیند و کمکی به اقتصاد نمی‌کنند.

ولی از دوره‌ی اشکانی‌ها که چین برای آسیای غربی کشف می‌شود و ارتباط با چین به وجود می‌آید و ارتباط با هند عمیقاً به وجود می‌آید، از نظر خدمات صادراتی کالا، شهرهای ما در مسیر این خطوط تجارت رشد می‌کنند. از سمرقند، بلخ، مرو، طوس، نیشابور، ری، همدان تا برسیم به کنار دجله و فرات یک مسیر تجاری است که از آن طرف از طریق صحرای تاکلماکان و صحرای گبی به چین شرقی می‌رسد. و یک راه تجاری دیگر وجود دارد که به علت صحرای خشکی جنوب ایران از طریق اصفهان، یزد و سیرجان به حدود هرمز در کنار خلیج فارس می‌رسیده است. هرمز این هرمز امروزی نیست، جزیره نبوده، هرمز در اصل نزدیک شهر میناب کنار دریا قرار داشته و از آن جا به هند می‌رفته است. نامش هم ربطی به هرمز و خداوند ندارد. این در واقع هُرمغ یا خورمغ^۱ بوده که هنوز هم این نام در جنوب، در فارس، وجود دارد و «مغ» یعنی خرما و «خور» به معنای «خلیج» یا چیزی شبیه آن است. و راه دیگری بوده است که از فارس می‌گذشته و به بندر سیراف می‌رسیده است، نزدیک بندر طاهری امروزی که عمیق‌ترین جای خلیج فارس در ساحل ایران است. این راه از سیراف می‌آمد به حدود کازرون و شیراز و دوباره به اصفهان و همدان و باز از طریق همان مسیر قبلی به روم می‌رفت. بعدها که راه تجارت ایران به اروپا، در دوره‌های جدیدتر، که از طریق عثمانی و بندر طرابوزان شد، شهرهای زنجان و تبریز شهرهای رشدیابنده‌ی تازه‌ای شدند که از مراکز عظیم اقتصادی به شمار می‌رفتند. این‌ها شهرهای قدیم و جدیدی هستند که تماماً بر مسیر رفت و آمد تجاری قرار می‌گرفته‌اند. البته بعضی از این‌ها در مناطق احیاناً حاصلخیزی هم قرار داشته‌اند مثل اصفهان.

اما هرگز در گیلان و مازندران شهرهای بزرگی نمی‌بینم. گرگان با وجود این که در تمام این ادوار سرزمین بسیار حاصلخیزی بود که احیاناً صادرات غذایی هم داشته است، هرگز دارای یک شهر بزرگ نشده است، حتی پیش از آن که اقوام ترکمن بیایند، آن موقع هم هرگز در آن جا شهری نمی‌بینم. همیشه شهرک‌های کوچکی وجود داشته و به این ترتیب امکان این که باور کنیم شهرهای ما عمدتاً در مسیر خطوط تجاری بوده‌اند، نباید اشتباه باشد. بعد، در دوره‌ی ساسانیان بعضی

از این مراکز تبدیل به شهرهای تولید کننده کالاهای مصرفی شهری هم می شوند.

● **پرهام:** من فکر می کنم در این نکته که شما گفتید جغرافیا به ویژه در جامعه‌ی به اصطلاح امروزی، «ماقبل صنعتی»، یک عامل تعیین کننده برای شکل دادن به جوامع است و تأثیری بنیادی در تعیین فرم‌اسیون‌های اجتماعی دارد، به نظر من درست است. از آنچه شما گفتید من این جور استنباط کردم که ما در ایران پیش از اسلام یک پروسه‌ی شکل گرفتن، تمرکز پیدا کردن و استقرار یافتن قدرت مرکزی را داشتیم و این پروسه با یک پروسه‌ی دیگری برخورد می کرد که بیشتر با داده‌های اکولوژیکی فلات ایران همساز بود. شما اسم آن را گذاشتید زراعت ایران که بسیار متفرق بود و چندان قابلیت تراکم و تمرکز نداشت و در نتیجه گرایش به ایجاد قدرت‌های منطقه‌ای و محلی داشت که شما به طور کلی آن را در قالب روستا بیان کردید. این دو تا گرایش، که یکی علاقه‌مند به تمرکز است و شما بنیادش را در شهر گذاشتید و یکی دیگر گرایش به عدم تمرکز است که شما بر اساس داده‌های اکولوژیک فلات ایران بنیادش را در روستا گذاشتید و گفتید که در دوره‌ی پیش از اسلام پیوسته با هم در کشاکش بودند.

به این معنا که در آغاز شاهنشاهی هخامنشی ما می بینیم این گرایش مربوط به تمرکز قدرت پیدا می شود و سپس پراتیک سیاسی خاص خود این قدرت تمرکز یافته و نیز دلائل اجتماعی دیگر موجب شکست این سیاست می شود و این سیاست به انحطاط کشیده می شود و تاریخ ایران شروع به طی دوره‌ای می کند که آن یکی گرایش غالب می شود. و از دوره سلوکی‌ها تا آخر پارت‌ها ادامه پیدا می کند و از آن پس دو مرتبه به دلایل موثر شدن عواملی که شما به بخشی از آن‌ها اشاره کردید، یعنی هجوم اقوام وحشی، تجارت و چیزهای دیگر، بار دیگر آن گرایش به تمرکز که از شهر برمی خیزد، یک دوره‌ی تازه‌ای را در تاریخ ایران شروع می کند که دوره‌ی ساسانیان است.

من می خواستم اگر وقت بشود عوامل دیگری را هم مطرح بکنم. مثلاً این که درباره‌ی دیمانسئون تریبال^{۱۲} در ایران چه می گوئید؟ آیا عاملی به عنوان عامل تریبال در ایران بوده؟ و دخالت داشته یا نه؟ حالا این بحث دیگری است. فعلاً در همین کادر تضاد شهر و روستا، به این شکلی که شما مطرح کردید که خودش را نشان می دهد در گرایش به تمرکز و ایجاد قدرت سیاسی وسیع از یک سو و از آن

سو، گرایش به تفرق و ایجاد قدرت‌های محلی یا تقویت فنودالیزم و اشرافیت محلی که شما در سخنرانی خودتان، به نظر من به درستی فرمودید که آن گرایش چون با داده‌های اکولوژیک فلات ایران بیشتر می‌خواند، همیشه همراه بوده با دوره‌های رونق و ثبات اقتصاد زراعی باقی بمانیم.

حالا من از این می‌خواستم یک نتیجه‌ای بگیرم و آن این که برای مسأله‌ای که این روزها در وضع فعلی ما مطرح است و آن مسأله خود مختاری خلیج‌ها و ضمناً ایجاد یک نوع شکل سیاسی است که بتواند الزام کلی جامعه را، که وجود یک قدرت سیاسی است، برآورده کند و همچنین ضرورت‌های عینی و اقتصادی و اجتماعی ایران را، که توجه به آن همگامی با واقعیت‌های منطقه‌ای و داده‌های اکولوژیک فلات ایران است، در نظر داشته باشد، چگونه می‌شود این جنبه‌های گوناگون را با همدیگر تلفیق داد؟

اگر این نظر درست باشد، آیا به این نتیجه نمی‌رسیم که بهترین شکل حکومت و قدرت سیاسی برای ما شاید حکومت فدراتیو باشد؟

● **دکتر بهار:** در مورد مسأله‌ی قبایل کاملاً نظر شما درست است. قبایل هم همیشه در ایران طرفدار عدم تمرکز بوده‌اند. این جا چون تکیه‌ام فقط روی روستا و شهر بود، مطلب را به آن صورت مطرح کردم.

اما واقعاً فکر می‌کنم که نه تنها ایران، بلکه حتی در کشوری مثل امریکا هم عدم تمرکز یک عامل پیش برنده است. امروز به خوبی روشن شده است که تمرکز بیش از اندازه تنها کمک به یک بوروکراسی عجیب و عظیمی می‌کند که بار وحشتناکی را بر دوش جامعه می‌گذارد. شما ممکن است مالکیت خصوصی را از میان ببرید و استثمار مستقیم را نابود کنید، ولی بار سنگین و مخارج سرسام‌آوری که این بوروکراسی بر شما تحمیل می‌کند، گاه سنگین‌تر از میزان آن استثمار است. تا جایی که ممکن است، باید از تمرکز خودداری کرد و از دیوان سالاری پرهیز و کمک کرد به این که مردم هر منطقه سرنوشت خودشان را به دست بگیرند. برای من در این امر شک نیست، ولی فکر می‌کنم امروز باید ترکیبی از تمرکز و عدم تمرکز را در جوامع بشری به وجود آورد. سرمایه‌گذاری‌ها و طراحی اقتصاد جامعه می‌تواند متمرکز باشد. این کل جامعه است که باید حساب کند در این کشور به چند کارخانه‌ی ذوب آلومینیوم یا موتورسازی یا ماشین‌سازی احتیاج است؛ ولی

این سرمایه گذاری باید تقسیم بشود و اداره‌ی این کارخانه‌ها و صنایع به نحوی، و تولید کشاورزی به نحوی، باید محلی باشد و برای هر کاری دستوری از مرکز لازم نباشد. شاید آن هیئت مرکزی اقتصادی و برنامه‌ریزی باید تعیین بکند که ما چقدر گندم احتیاج داریم یا با توجه به چگونگی خصوصیات که در نواحی مختلف هست، هر منطقه‌ای بهتر است چه چیز تولید بکند و چه حدی تولید بکند، ولی این که دیگر مرکز تا کوچکترین و محلی‌ترین مسائل را هم بخواهد کنترل کند، به گمان من اداره بازی و ضرر مطلق است. همین طور است مسائل فرهنگی، پزشکی و جز آن. اما واقعاً باید توجه کنید که من نه طراح اقتصاد هستم و نه جامعه‌شناس و تناسب‌های لازم را قادر نیستم تعیین بکنم. فکر می‌کنم ترکیب مناسبی از هر دوی این‌ها باید باشد. نه تنها اقوامی که خصوصیت قومی و ملی دارند، باید واقعاً صمیمانه دارای خودمختاری باشند تا فرهنگ ملیشان و اداره‌ی قومشان را در دست خود بگیرند، بلکه حتی به نواحی که چنین تفاوت قومی با بقیه ندارند نیز باید به نحوی خودمختاری محلی داده شود. حالا این‌ها به چه صورت باید باشد، نمی‌دانم.

یادداشت‌ها

* اندیشه‌ی آزاد، دوره‌ی جدید، سال اول، شماره‌ی ۲، اسفند ۱۳۵۸.

1. Wāstaryōshān Sālār.
2. despotic power.
3. Oriental despotism.

۴- قحطی، تنگی.

۵- قباد برابر فارسی.

۶- Kawāt. فارسی میانه است.

۷- Orgy. آیین عیاشی مقدس که در ادیان ابتدایی دیده می‌شود.

۸- bēwar.asp. به معنای دارای ده هزار اسب، لقب ضحاک.

۹- gumārdag, gumārtak. دو تلفظ قدیم و جدید فارسی به معنای فتودال دوره‌ی اشکانی که وابسته‌ی شاهنشاه بود.

۱۰- nihapet. فتودال در زبان ارمنی.

۱۱- هُریا «خور» به معنای خلیج و «مغ» به معنای درخت خرما که در فارسی «مو» به معنای انگور از آن بازمانده است.

۱۲- dimention tribal بعد قبیله‌ای.

زندیق*

واژه‌ی زندیق معرب «زندیک» (zandīg) فارسی میانه است. این واژه به صورت «زندیک» هم در نوشته‌های پارسی دری آمده است.

کهن‌ترین مدرک مکتوبی که این واژه در آن به کار رفته، متعلق به قرن سوم میلادی است^۱ و بنابراین، قدمت کاربرد این واژه به هفده قرن می‌رسد. با این همه، این واژه یکی از واژه‌هایی است که ریشه، ساختمان و معنای واقعی‌اش همچنان ناشناخته مانده است.

در واژه‌نامه‌های پارسی زندیک و زندیق را در مجموع چنین معنا کرده‌اند:

۱- گروهی از مجوس که قایل به دوگانگی منشأ هستی هستند.

۲- صفت از زند که کتابی است که زردشت نوشته، و معتقد به زند.

۳- بی‌ایمان و ملحد.

۴- پیرومانی و مزدک و لقب این هر دو.

۵- آن که ایمان ظاهر کند و به باطن کافر باشد.^۲

بعضی معتقدند که ریشه و اصل این واژه از صدیق آرامی گرفته شده. حتی بعضی آن را «زن‌دین» دانسته‌اند به معنای دینی که زنان بر آن رهبری دارند.^۳ ایران‌شناسان غربی آن را به معنای ملحد گرفته، کوشیده‌اند برای این معنا اصلی اوستایی بجویند و آن را به ناچار صفتی فرض کرده‌اند از واژه‌ی اوستایی

-zanda.^۴ این واژه در اوستا اسم علمی است از جنس مذکر برای ملحدی معین. بارتولومه شاید نخستین کسی باشد که توجه خواننده‌ی خویش را به شباهت نام این مرد ملحد و واژه zandīg در پهلوی جلب می‌کند.^۵ نیبرگ بر آن است که این واژه از واژه‌ی zand گرفته شده و نزدیک برابر واژه‌ی یونانی گنوستیک است.^۶

اما پذیرفتن نظر بارتولومه مشکل است، زیرا امکان آن که اسم خاص مرد ملحد گمنامی در اوستا بتواند در دوره‌ی میانه‌ی زبان و ادبیات پارسی پایه‌ای برای به وجود آمدن صفتی با مفهوم ملحد قرار گیرد، ضعیف است و چنانچه خواهد آمد، به احتمال قوی نادرست؛ اما نظر نیبرگ به حقیقت دقیقاً نزدیک است.

گمان‌نگارنده این است که واژه‌ی زندیق پارسی دری و zandīg پارسی میانه از واژه‌ی اوستایی -zantay به معنای آگاه شدن، از ریشه‌ی zan به معنای «دانستن» مشتق است و در نتیجه، زندیق در اصل به معنای «عارف و آگاه» است.

برای اثبات این نظر باید به ذکر مقدمه‌ای تاریخی پرداخت: می‌دانیم کهن‌ترین زمان استعمال این واژه قرن سوم میلادی، در کتیبه‌ی کردیر، موبدان موبد ساسانی است. در این کتیبه مانویان زندیق خوانده شده‌اند.

حال، اگر توجه کنیم که کیش مانوی خود شاخه‌ای از آیین گنوسی (Gnosticism) است، بنابراین، صفت «زندیق» می‌تواند نه به معنای ملحد، که دقیقاً معادل صفت Gnostic باشد. این واژه‌ی یونانی از ریشه‌ی gnos یونانی به معنای «دانستن» است که با dan و zan در زبان‌های ایرانی و نظایر آن در دیگر زبان‌های هند و اروپایی، به همان معنا، یکی است.

در دوره‌ی ساسانیان، پیروان این آیین در آسیای غربی وسیعاً سکونت یافته و به فرقه‌های بسیاری منشعب شده بودند که مهم‌تر از همه از نظر نفوذ و جمعیت مانویت بود. پیروان این فرقه‌ها هریک با نام رهبر اصلی فرقه شناخته می‌شدند، ولی از نظر کلی همه گنوستیک به شمار می‌آمدند. با تأثیری که آیین فوق بر فرهنگ و جامعه‌ی آن عصر آسیای غربی داشت و با توجه به دشمنی عظیمی که ساسانیان و امپراتوری بیزانس با پیروان این فرقه‌ها داشتند و کشتارهای فراموش‌ناشدنی که از مانویان در این دوره شده است، جای شگفتی خواهد بود اگر از این آیین در ادبیات و زبان آن دوره‌ی ایران یادی و ذکری نرفته و واژه‌ای خاص برای آن وجود نداشته باشد. ما می‌باید در نوشته‌های پهلوی یا با استعمال همان واژه‌ی مصطلح یونانی

به صورت یک وام واژه روبرو شویم، یا به معادلی ایرانی برای آن برخورد کنیم. بدین روی است که نگارنده معتقد است مانئ زندیق یا مزدک زندیق به معنای مانئ و مزدک عارف است، و از آنجا که جامعه‌ی روحانیت ایرانی دوره‌ی ساسانی این آیین و عقاید آن را دشمن قدرت خویش می‌دانست، مانویان و مزدکیان را ملحد به شمار می‌آورد و طبعاً واژه‌ی «زندیک» نیز در کاربرد مجازی خود به زودی ملحد نیز معنا می‌شده از معانی چندگانه‌ی زندیق نیز که در آغاز مقاله ذکر شد، برمی‌آید که تنها معنای واژه، حتی در پارسی، ملحد نبوده است.

در این جا شاید بد نباشد به نکته‌ای دیگر نیز اشاره کنیم. به نظر نگارنده یکی از پایه‌های اساسی تصوف و عرفان دوره‌ی اسلامی همین آیین گنوستیسیسم است که متأسفانه در ایران چندان شناخته نیست. تصوف و عرفان نه تنها از نظر فکری، که از نظر سازمان‌ها و بخش‌بندی‌های اعضا و گروه‌های خود نیز شدیداً زیر تأثیر این آیین بوده است، و در این ارتباط است که نگارنده توجه خواننده را به واژه‌ی عرفان و عارف جلب می‌کند. این دو واژه از ریشه‌ی عَرَفَ، به معنای آگاه شدن مشتق شده‌اند و درست معادل gnostic و gnosticism اند و نشان دهنده‌ی همان ارتباط عمیقی که از نظر تاریخی و فکری میان آیین قبل از اسلامی و عرفان اسلامی وجود دارد.

ظاهراً در اعصار باستان دین را نوعی راز به حساب می‌آوردند، راز عالم. دست یافتن بر این راز به انسان آگاهی و شناخت می‌بخشید و راه نجات را بر او می‌گشود. بدین روی در غرب آسیا، از دره‌ی سند گرفته تا دریای مدیترانه، ما به دین‌ها و آیین‌هایی برمی‌خوریم که، با وجود تمام اختلاف‌های اصولیشان با یکدیگر، نامشان به نحوی با دانستن مربوط است. آیین آریاییان هند ودا (Veda) خوانده می‌شد. از ریشه vid به معنای «دانستن و آگاه شدن» و در ایران به احتمال قوی، واژه‌ی اوستا از ریشه‌ی vaed به همان معنای ریشه‌ی سنسکریت است.

در این جا نکته‌ی قابل توجه این است که ترجمه و تفسیر اوستا را نیز در پارسی میانه زند (Zand) می‌خوانند که از ریشه‌ی zan به معنای دانستن است.

واژه‌ی دیگری که بر اساس این بحث ریشه‌اش مشخص می‌شود، واژه‌ی «صوفی» است. اگر تأثیر آیین گنوستیک بر تصوف و عرفان اسلامی قطعی است و اگر نامگذاری این آیین‌ها همه به نحوی با دانستن مربوط است، در نتیجه باید

واژه‌ی صوفی نیز در این مقوله بگنجد و جز این چاره‌ای نیست.

بسیار کوشش شده است که این واژه را پشمینه پوش معنا کنند و آن را مشتق از صوف عربی بینگارند، ولی با توجه به نکته‌ای که در بالا گفته شد، نگارنده نظر آن گروهی را استوار می‌پندارد که تصوف را نه با پشمینه پوشی، که با واژه‌ی یونانی sophos به معنای خردمند و آگاه مربوط می‌دانند و بدین گونه، صوفی و تصوف واژه‌هایی معرب از اصل یونانی است.

یادداشت‌ها

* مجله‌ی سخن، دوره‌ی ۲۶، شماره‌ی ۸، ۱۳۵۷.

۱- این واژه در کتیبه‌ی کردیر ظاهر می‌شود. نک

P. Gignoux, *Glossaire des Inscriptions Pehlevies et Parthes*, London 1972, p. 38.

۲- علی اکبر دهخدا، لغت‌نامه.

۳- همان کتاب.

4. Ch. Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch*, Berlin 1961.

۵- برای پژوهش‌هایی که در این زمینه انجام یافته است، نک یادداشت ۳ واژه‌ی زندیک در برهان قاطع، به اهتمام دکتر محمد معین.

6. H.S. Nyberg, *A Manual of Pahlavi*, vol II, Wiesbaden 1974.

شعری چند به گویش همدانی از باباطاهر

شادروان مینوی در شماره‌ی دوم، سال چهارم مجله‌ی دانشکده‌ی ادبیات، دانشگاه تهران، بیست و پنج بیت از اشعار باباطاهر همدانی را نقل کرده است که شامل دو قطعه‌ی سه بیتی و شش بیتی، و هشت دو بیتی است.

این مجموعه که جز دو دو بیتی آن و آن هم با تفاوتی بسیار، در دیوان باباطاهر وجود ندارد، در زیر شماره‌ی ۲۵۴۶، در موزه‌ی قونیه وجود داشته و دارای تاریخ ۸۴۸ است.

در زیر کوششی شده است تا این اشعار گویشی تجزیه و تحلیل شود. نخست دستنویس شادروان مینوی نقل می‌شود، سپس صورت درست شده‌ی محتمل هر قطعه یا دو بیتی می‌آید و از آن پس آوانویسی و ترجمه‌ی این اشعار داده خواهد شد. در پایان، واژه‌نامه و یادداشتی کلی درباره‌ی این اشعار به نظر خواهد رسید.

قدوة العارفين باباطاهر همدانی علیه الرحمة

کَرَّ اَز رَزَّ اَوْنَهی دیوانه از کل	بِه پَرچینش کری و اَنوشه و دل
کَر اَوْنَشش نهی آن دار شمشاد	کَر اَوْنَشش کری آواج بلبل
سَر شَبامان بشی پکا بَهَر زری	یای تَه کور وی ماوای تَه کل

- ۲ زارِ جسمِ چو و دایِ موی زارِ رخِ اذخورد
 ناکهات بامدند باز و داری
 دالِ جالوند کوهان گرد پرواز
 بملد نیتیروان در دین و د آیین
 بشه نیتیروان دست و چادست
 ساری نشه اینی که من کرد
 ۳ یا کم در می هنی در یه نبیدار
 من از آن رو بد امان نه زد دست
 یا کم خوردید گهان پند اید یار
 ده کرد و نیت پرو پائی نبیدار
 ۴ یا که از مهر تم دم می زده ای یار
 جریم اینه که از ته دوست ارم
 خویش و بیکان ستم زد ای یار
 نه خوم کرد و تم راهی زد ای یار
 ۵ من آن پریم که خوانندم قلندر
 روهه رو و رایم کرد کیستی
 نه خاتم بی نه مام بی نه لنگر
 شو در ایه و اوسکی نه هم سر
 ۶ یا ازین بند در از ناوه کتیم
 یا درین شومه کتی ام نیایا
 خوم اذ خورد در خوناوه کتیم
 از خوبی باره در و زلاوه کتیم
 ۷ پنج روزی هنی خرم کهان بی
 پنج رومی هنی هارید و سامان
 زمین خندان برمان آسمان بی
 نه چینان نام و نه ز آنان نشان بی
 ۸ آلف کتر کاف و نوش سیر کرد
 آنکس اذ آفری کرد و ن کرد ان
 هس همان کهان او لاجور کرد
 آرش اذ سات و من انداجه ار کرد

بشُم بِالْوَدِّ دَامَانَ مَوْشَانُم ۹
دَامَنَ اَزْ هَرْدُو كِنْتِ هَاوِشَانُم
نِشَانُم تَوَلَهُ وَ مَوِیْمَ بَزَارِیْ
بِی كِه بِلْبِلْ هِنِیْ وَ اَوَّلِ نِشَانُم

۱۰
اَزْ اَن اُسَبِدَه بَا زَم هَمْدَانِ
بَتَنَهَائِ كَرُم نِچَسِرَه دَانِ
هَمْدَه بَتَن وَ دِرِنْد چِرَغْ شَاهِن
بَنَام مَن كَرِنْد نِچَسِرَوَانِ (كَلَّا)

یک

گراژ^۱ زر او نیسی^۲ ایوانی از گیل به پرچینش کری^۳ وانوشه^۴ و ول^۵
گراو^۶ بشنش نهی آن دار شمشاد گراوروش^۷ کری^۸ آواج^۹ بلبل
سرانجامان بشی، به یا^{۱۰} بهرزی^{۱۱} بای ته^{۱۲} گوروی^{۱۳} ماوای ته گیل
gar aẓ zar ōnehē ayvân-ē aẓ gel,
ba parčîn-aš karē vânoša-o vel,
gar o bašn-aš nehē ân dâr-e šemšâd,
gar o rôn-aš karē âvâj-e belbel,
saranjâmân bašē, ba yâ baharzē;
yây-e te gôr vê, mâvâ-ye te gel.

اگر ایوانی گلین را از زر بیوشانی،
به پرچینش، بنفشه و گل بکاری،
اگر به هر سویش نهی آن درخت شمشاد را،
اگر به سوی آن آواز بلبل کنی،
سرانجام در گذری، بر جای بهلی؛
جای تو گور باشد، ماوای تو گیل.

دو

زار^۱ جم^۲ دی^۳ ودای^۴ مورج^۵ ادخورد^۶ مورج آن دودستش او خدا درد^۷
نگهان^۸ بامد^۹ آن بازوداری^{۱۰} زارچش گشت^{۱۱} و موران زارچ ادخورد

دالچ^{۱۲} الوند^{۱۳} کوهان کرد پرواز بازش بکشت و خورش پاک واخورد^{۱۴}
 بمد^{۱۵} نخجیروان^{۱۶} دردین^{۱۷} وداین^{۱۸} بوکدش^{۱۹} تیر و دال از کار بدرد^{۲۰}
 بشه نخجیروان دستت و چادست^{۲۱} چه اینست و دکره^{۲۲} از کار بدرد
 فنا می نشه این^{۲۳} و دکه من کرد به من هم آن کرن^{۲۴} هرود که من کرد
 zâreĵ-om dī vedâ-ye mōreĵ adxard,
 moreĵ ân-e do dast-aš o xodâ dard.
 naga:hân bâmad ân bâz-e vedârî,
 zâreĵ-aš košt-o mōrân zâreĵ adxard.
 dâl-eč alvand kōhân kard parvâz,
 bâz-aš bakošt-o xōn-aš pâk vâxard.
 bamad na:čîrvân dardēn, vadâÿēn,
 bavakd-aš tēr-ō dâl aẓ kâr badard.
 baša na:čîrvân dast-at vočâdast!
 če ēn-at vadkara aẓ kâr badard.
 fanâ mē naša ēn-e vad ke man kard;
 ba man ham ân karan har vad ke man kard.

کبک را دیدم (که) طعمه‌ی مورچه را فرو خورد،
 مورچه آن دو دستش را به سوی خدا داشت.
 ناگهان آن باز شکاری بیامد،
 کبک را کشت و موران کبک را فرو خوردند.
 دال الوند کوه پرواز کرد،
 باز را بکشت و خورش را پاک باز خورد.
 نخجیربان دردآلوده و دژم بیامد،
 بیفکند تیر و دال را از کار بداشت.
 نخجیربان! دستت خسته نباشد^۱
 زیرا این بدکاره را از کار بداشتی.
 فنا نمی شود این بد که من کردم؛
 همان بدی را به من کنند که من کردم.

۱. معنای واژه به واژه‌ی مصرع: بشود (ای) نخجیربان! دستت دست آرام.

سه

یا^۱ کم^۲ دُر^۳ دی^۴ هنی^۵ دریایی^۶ یار یا کم خوردی^۷ گهان^۸ پیدایی^۹ یار
من از آن رو^۱ به دامن ته زد^۱ دست ده^۱ گردونت پروپایی نیی^۱ یار^۱

yâ ke-m dor dī hanī daryâ nabī, yâr!
yâ ke-m xor dī gahân paydâ nabī, yâr!
man aẓ ân rō ba dâman-e te ẓad dast,
da gardûn-at par-o pâ-y-ē nabī, yâr!

هنگامی که دُر را دیدم، هنوز دریا نبود، ای یار!
هنگامی که خورشید را دیدم جهان پیدا نبود، ای یار!
من از آن روز به دامن تو دست زدم (دست به دامن تو شدم)
(که) در گردون تو پروپایی نبود، ای یار.

چهار

یا^۱ که از مهر تم دم می زد^۲ ای یار خویش و بیگانگان سنگم زد ای یار
جرمم اینه که از^۳ ته دوست دارم نه خونم کرد^۴ ونم راهی زد^۵ ای یار

yâ ke aẓ mehr-at-om dam mēẓad, ay yâr!
xeš-o bēgânagân sang-om ẓād, ay yâr!
jorm-om ên-a ke az te dōst dârom;
na xôn-om kard-o na-m râh-ē ẓad, ay yâr!

هنگامی که از مهر تو دم می زدم، ای یار!
خویش و بیگانگان مرا سنگ زدند، ای یار!
جرم این است که من تو را دوست دارم؛
نه خون کرده ام و نه راهی زده ام، ای یار!

۱. آقای محمود منشی با آگاهی وسیعی که از شعر فارسی دارند، این مصراع را چنین تصحیح می کنند: «که گردونت هنی بر پایی یار، یعنی: «که گردون تو هنوز بر پا نبود، ای یار». به گمان نگارنده نیز نظر ایشان درست است.

پنج

من آن پیرم که خوانندم قلندر نه خانم بی^۱، نه مانم بی، نه لنگر
رو^۲ و همه روورایم^۳ گرد گیتی شو^۴ در آیه و^۵ او سنگی نهم سر

man ân pîr-om ke xânand-om qalandar,
na xân-om bē, na mân-om bē, na langar.
ro, hamma ro varâyom gerd-e gētī,
šo dar'âya, va o sang-ē nehom sar.

من آن پیرم که خوانندم قلندر،
نه خان دارم، نه مان دارم، نه لنگر.
روز، همه روز برایم گرد گیتی،
(چون) شب در آید، بر سنگی سر نهم.

شش

یا^۱ ازین بند در ازناوه^۲ کتیم^۳ خونم ادخورد^۴ و در خوناوه کتیم
یا درین شومه گیتی ام نیا یا^۵ از خوبی باره^۶، در ورلاوه^۷ کتیم
yâ az en band dar aznâva katēm,
xôn-om adxord-o dar xônâva katēm.
yâ dar en šō mah-e gētī-m nayâyâ,
az xo bebâra, dar varlâva katēm.

تا بر اثر این بند در ازناوه افتاده‌ام،
خون فرو خورده‌ام و در خونا به افتاده‌ام.
بدان سبب که درین شب ماه جهانم نخواهد آمد،
از خود بی خود، به زاری بلند (؟) افتاده‌ام.

هفت

پنج روزی منی^۱ خرم گهان بی زمین خندان، بر امان^۲ آسمان بی

پنج رویی هنی هاژید^۳ سامان نه جینان^۴ نام ونه^۵ آنان نشان بی
 panj rōž-ē hanī xorram gahân bē,
 zamîn xandân, barâmân âsamân bē.
 panj rō-yē hanī hâžēd sāmân,
 na ĵ-ēnân nām-o na-ž ânân nešân bē.

پنج روزی هنوز جهان خرم باشد،
 زمین خندان و آسمان گریان باشد.
 پنج روزی دیگر صبر کنید،
 نه از این ها نام و نه از آن ها نشان باشد.

هشت

الف کژ کاف و نونش سر به ورکرد^۱ همش هامان^۲ گهان اولا جور^۳ کرد
 آ^۴ کش ادا فیری^۵ گردون گردان آنش ادسات^۶ و من انداجه ورکرد^۷
 alef k-až kâf-o nūn-aš sar ba var kard,
 hama-š hāmân gahân ō lâjavâr kard,
 â k-aš ad'âfrî gardūn-e gardân,
 ân-aš adsât-o man andâja varkard

هنگامی که الف از کاف و نون سر بر آورد،^۱
 (و) او همه ی جهان را به لاجورد همی ساخت،
 آن هنگام که او گردون گردان را فرو آفرید،
 آن را (جهان را) او فرو ساخت و من اندازه برکردم (من برانداز - نظاره - کردم).^۲

نه

بشم به الوند دامان مو^۱ نشانم دامن اژ هر دو گیتی هاوشانم^۲
 نشانم توله^۳ و مویم به زاری بی که بلبل هنی وا^۴ ول نشانم

۱. اشاره به روایت توراتی - قرآنی درباره ی پدید آمدن هستی است که خداوند گفت:
 «باش (کن)، پس بیود (کان)».
 ۲. معنای داخل ابرو از آقای مرتضی صراف است.

bašom, b-alvand dāmân mō nešānom,
 dāman aẓ har do gēti hāvašānom.
 nešānom tūla-vo mōyom ba zārī,
 be ke belbel hanī vâ vel nešānom.

بروم، بر دامنه‌ی الوند مو نشانم،
 دامن از هر دو گیتی برکشم.
 نهال بنشانم و گریم به زاری،
 باشد که بلبل را باز با گل نشانم.

ده

از آن اسپیده بازم همدانی ای تنهایی کرم نجیروانی
 همه به من و دیرن^۲ چرخ و شاهین به نام من کرم نجیروانی^۱
 az ân espēdā bâz-om hammadâni
 e tanhâyi karom na:čīrvânī
 hama ba man vedēran čarγ-o šāhēn,
 be nām-e man karan na:čīrvânī.

من آن باز سپید همدانی‌ام
 که تنهایی نخجیریانی می‌کنم.
 چرخ و شاهین، همه، به من گذرند (با اجازه‌ی من گذرند؟)،
 (و) به نام من شکار می‌کنند.^۲

۱. این دو بیتی در دیوان باباطاهر بدین گونه ظاهر می‌شود:

مو آن اسپیده بازم همدانی
 لاله (لانه) در کوه دارم در نهانی.
 به بال خود پریم کوهان به کوهان
 به چنگ خود کرم نجیریانی.

۲. آقای دکتر جواد برومند قطعه‌ای از کتاب فردوس الموشدیه فی اسرار الصمدیه، تألیف محمود بن عثمان، تهران ۱۳۳۳، صفحه ۳۲۶ را به نگارنده لطف کردند که توضیحی درباره‌ی باز سپید است و می‌رساند که باباطاهر از باز سپید معنایی عرفانی در نظر دارد:

«... که این بقعه گذرگاه بازان سپید است؛ تو بنشین و دام بیفکن، باشد که روزی بازی

بررسی واژه‌ها

یک

- ۱: až, از.
- ۲: ōnehē, بر نهی، بپوشانی. پیش فعل ō از ایرانی باستان: avā گرفته شده است به معنای «بر».
- ۳: karē, بکاری.
- ۴: vānōša, بنفشه. ایرانی میانه‌ی غربی: vanafšag.
- ۵: vel, گل. اوستا: varðda, پهلوی: vār, فارسی میانه‌ی کهن: vil. این واژه از فارسی میانه به گویش‌های دسته‌ی شمالی زبان‌های غربی ایرانی رفته است.
- ۶: ō, به. ایرانی میانه‌ی غربی: ō.
- ۷: rōn, سوی. همان است که در جزء دوم واژه‌های بیرون و درون در فارسی می‌آید.
- ۸: karē, کنی. در دسته‌ی شمالی زبان‌های غربی ایران ستاک مضارع کردن «گر» است نه «کن».
- ۹: âvāj, آواز.
- ۱۰: yâ, جای. ایرانی میانه‌ی غربی: gyâg.
- ۱۱: baharzē, بگذاری، بهلی. اوستا: harðz.
- ۱۲: te, تو. به سبب کوتاهی واکه‌ی c, در املاء به صورت ی (= تی) نیامده است.
- ۱۳: vē, باشد. صورت دیگری از bē, از مصدر بودن.

دو

- ۱: zârej, کبک. فارسی: زَرَج.
- ۲: om, ضمیر غیر فاعلی اول شخص: مرا، به وسیله‌ی من. با فعل متعدی ماضی به کار می‌رود و فعل معنای مجهول می‌یابد: om dī = به وسیله‌ی من دیده شد که معنای واقعی آن «دیدم» است.
- ۳: dī, دید. مخفف dīd. در بسیاری گویش‌های ایرانی غربی علاقه به حذف همخوان آخر وجود دارد. برای ساخت دستوری نک. دو - ۲
- ۴: vedâ, طعمه، شکار (?). مخفف ودار = vidâr > vidâr * از 1 dar و پیشوند

سپید در دام تو افتد و به برکت وی تو و قوم تو رستگاری بیابند، روز قیامت.

vi به معنای «دریدن».

۵: mōrej، مورچه.

۶: adxard، فرو خورد. تلفظ xard در کنار xord در گویش آذری هم دیده می شود. پیشوند فعلی ati>ad، معنای کمال در امری و آن سوی چیزی را می دهد.

۷: dard، داشت. دست به کسی داشتن به معنای یاری خواستن. dard اسم مفعول به جای dāšt است و ظاهراً با -ppfp. dərɒta اوستایی مربوط است.

۸: naga:hân، ناگهان.

۹: bâmad، بیامد. نک. دو-۱۵.

۱۰: vedâri، شکاری. نک. دو-۴.

۱۱: š košt-، او کشت. نک. دو-۲ و دو-۳.

۱۲: dâl، دال، عقاب.

۱۳: eč، مرکب از e میانجی و č که مخفف ē است، برابر با نشانه‌ی اضافه در دسته‌ی جنوبی، گروه ایرانی غربی. در آذری موارد بسیاری هست که از این واژه به جای نشانه‌ی اضافه استفاده شده است، ولی در متن حاضر تنها به همین مورد برخوردیم. پهلوی میانه: ēč.

۱۴: vâxard، باز خورد.

۱۵: bamad، بیامد. madan و âmadan هر دو یک معنا دارد و در ایرانی میانه‌ی غربی نیز دیده می شود.

۱۶: na:čīrvân، نخجیربان، شکارچی، جزء اول در اصل nahčīr بوده است که حذف h سبب بلند شدن a شده که a گشته است.

۱۷: dardēn، دردآلود. مرکب از درد و پسوند صفت ساز -ēn، مانند غمین در فارسی.

۱۸: vadâyēn، بدآیین، دژم، بدخلق.

۱۹: bavakd-aš، بیفکند. از مصدر avakandan که واکه‌ی اول افتاده و an میانه سقوط کرده است. aš- ضمیر غیر فاعلی سوم شخص است.

۲۰: aš kâr badard، از کار بداشت، مانع شد. نک. دو-۷.

۲۱: vočâdast. معنا روشن نیست. شاید با مصدر گردی «وچان» به معنای استراحت و آرام گرفتن مربوط باشد. بنابراین فرض، وچادست به معنای دست آسوده و آرام گرفته، دستی که خسته نیست، آمده است. نک. کتاب فرهنگ مردوخ، تألیف فاضل شهیر حضرت آیت الله آقای شیخ محمد مردوخ

کردستانی، جلد دوم، چاپ ارتش. در گیلکی، vâjâhastan به معنای «رمق تازه یافتن، تمدد اعصاب کردن»، و vâjâstan به معنای «به دل چسبیدن، جا افتادن» آمده است. نک. فرهنگ لغات و اصطلاحات و ضرب‌المثل‌های گیلکی، گردآوری و نگارش احمد مرعشی، ۲۵۳۵ تهران.

۲۲: vadkara، بدکاره.

۲۳: e، نشانه‌ی اضافه.

۲۴: karan، کنند. نک. یک - ۸.

سه

۱: yâ ke > پهلوانی میانه: yad kad، تاکه، هنگامی که.

۲: m-، ضمیر غیر فاعلی، اول شخص مفرد، من. m dor dî-، دُر را دیدم.

۳: dor، دُر، گوهر دریایی معروف.

۴: dî، مخفف dîd، اسم مفعول از دیدن. نک. سه - ۲.

۵: hani، هنوز. برای معناهای گوناگون هنی در گویش‌های کردی نک. فرهنگ مردوخ، جلد دوم.

۶: nabî، نبود. bî از ایرانی میانه‌ی غربی: bîd، که مضارع آن bēd است و در گویش‌های نو bē شده است.

۷: m xor dî-، خورشید را دیدم.

۸: gahân، جهان.

۹: rō > rōj، روز.

۱۰: man žad، زدم. نک. دو - ۲ و دو - ۷.

۱۱: da، در (حرف اضافه). گاهی به صورت dar هم ظاهر می‌شود. در آذری نیز da.

چهار

۱: yâ ke، هنگامی که. نک. سه - ۱.

۲: om dam mēžad، دم می‌زدم، سخن می‌گفتم. نک. دو - ۲ و دو - ۳.

۳: az، من، در حالت فاعلی. اوستا: azdm.

۴: na xōn-om kard، خون نکردم، کسی را نکشتم. نک. دو - ۲ و دو - ۳.

۵: na-m rāh-ē žad، نه راهی زدم، راهزنی نکردم. نک. دو - ۲ و دو - ۳. شاید m- به معنای هم باشد و ضمیر غیر فاعلی در مورد چهار - ۴ به این یک نیز متعلق باشد.

پنج

- ۱: bō، باشد. نک. یک - ۱۳.
 ۲: rō، مخفف rōž، روز. رو همه رو: همه‌ی روز، سرتاسر روز.
 ۳: varâjom، برآیم، در نوردم.
 ۴: šō، شب.
 ۵: va، به.

شش

- ۱: yâ > پهلوی: yad، تا، بدان سبب. نک. چهار - ۱ و سه - ۱.
 ۲: iznâva / aznâva، «از ناوه»، به فتح اول و واو، به معنای از ناواست که ناحیه‌ای باشد از نواحی همدان. نک. برهان قاطع، جلد اول.
 ۳: katēm، افتاده‌ام. از kaftan با تکیه بر -ēm.
 ۴: xōn-om adxord، خون فرو خورده‌ام. نک. دو - ۲، دو - ۳ و دو - ۶.
 ۵: nayâyâ، نیایاد، وجه التزامی منفی، به معنای آینده، سوم شخص مفرد.
 ۶: až xo be bâra، از خود بیخود.
 ۷: varlâva، معناروشن نیست. واژه‌ی lâva معنای سیل، آتش و لابه و زاری می‌دهد. شاید «آتش شعله‌ور»، شاید «گریه‌ی بلند».

هفت

- ۱: hanī، هنوز. نک. سه - ۲.
 ۲: barâmân، گریان. ایرانی میانه‌ی غربی barâmīdan، گریستن.
 ۳: hâžēd، بگروید، تمایل یابید. از مصدر haxtan / hâxtan، فعل امر، دوم شخص جمع. sammân hâžēd، توقف کنید، صبر کنید.
 ۴: āj ēnân، مخفف āj ēnân، از این‌ها، همخوان‌های ژ و ژی و گاه‌ژ در دسته‌ی شمالی، گروه ایرانی غربی جانشین یکدیگر می‌شوند. نک. هفت - ۵.

٥:ž, از, ز. مخفف až, نک. هفت - ٤.

هشت

١:var, بر, بالا.

٢:hāmân, معنا نامشخص, شاید جمع hām, همه.

٣:lājavâr, مخفف لاجورد.

٤:â, هنگامی, چون.

٥:ad'âfrî, فرو آفرید. مخفف ad'âfrîd. برای پیشوند ad, نک. دو - ٦: برای ساخت دستوری نک. دو - ٢ و دو - ٣.

٦:adsât, فرو ساخت. مخفف adsâxt. برای پیشوند ad, نک. دو - ٦: برای ساخت دستوری نک. دو - ٢ و دو - ٣.

٧:man andâja varkard, من اندازه بر کردم, من طرح کردم, مساحی کردم. شاید: برانداز کردم.

نه

١:mo, مو. شاید: خو به معنای خود.

٢:hāvašânôm, از avašândan به معنای «افشاندن». دامن از چیزی افشاندن به معنای «ترک مطلق چیزی گفتن» است. پیشوند «ها» از ایرانی میانه fra با معنایی اغلب نامشخص می آید.

٣:tūla, نهال, شاخه. کردی: توله. نک. فرهنگ مردوخ, ج ٢. شاید با ترک هم ریشه باشد.

٤:vâ, با.

ده

١:az, من, در حالت فاعلی.

٢:e, که. ایرانی میانه‌ی غربی: ī/i, که.

٣:vedōran, گذرند.

بررسی عمومی متن

این بیست و پنج بیت منسوب به باباطاهر عریان از نظر قواعد شعری نیز قابل بررسی است و آن این که گاه اصول قافیه، چنان که استادان سخن گفته‌اند، در این اشعار رعایت نشده است. نخست تکرار یک قافیه است. مثلاً در شش بیت بخش دوم دو بار «اژ کار بدرد» تکرار شده است و واژه‌ای که قبل از نخستین مورد آمده است «دال» است و دومی «ودکره» همچنین در این ابیات «ادخورد» با «واخورد» قافیه شده است.

در بخش چهارم، «ژدای یار» ردیف و «دم می»، «سنگم» و «راهی» جانشین قافیه شده‌اند. گاهی نیز قافیه دقیقاً رعایت شده است، مانند دو بیتی بخش ششم یا هفتم.

مقابله‌ی این اشعار با آنچه در دیوان باباطاهر همدانی به طبع رسیده است، نشان می‌دهد که اختلاف آن‌ها از زمین تا آسمان است. هرچند، حتی بدون دسترسی به این نمونه‌های اصیل و تنها با اطلاع متوسطی از زبان‌شناسی ایرانی می‌شد دریافت که سرتاسر دیوان منسوب به باباطاهر مخدوش است. در دست بودن این نمونه‌های اصیل به ما یاری و اجازه می‌دهد که دیوان باباطاهر همدانی را بر اساس آگاهی به زبان‌های ایرانی میانه‌ی غربی و به خصوص زبان پهلوانی و قوانین تحول آن و با توجه به گویش‌های مکتوب یا موجود دوره‌ی اسلامی غرب - شمال غرب ایران بازسازی کنیم و آن را از دخالت‌های آشکاری که با هدف فارسی کردن این اشعار گویشی انجام یافته است رها سازیم. باشد که مرد میدانی گام پیش نهد.

نکته‌ای را که درباره‌ی آوانویسی متن باید یادآور شد، این است که به احتمال قوی، همی ân - ها بایست ūn - می‌شد، و واژه‌ی «بیگانه» به صورت bēyâna و جمع آن bēyânayân تلفظ می‌گشت و چون مدرکی قوی در دست نبود، دخالت داده نشد.

در پایان سخن، باید از همی کسانی که در این کار مرا یاری دادند سپاسگزاری کنم، به خصوص از آقایان محمود منشی، دکتر جواد برومند و مرتضی صراف که همی کار را با دقت نقد کردند و مرا به بسیاری نکته‌ها راهبر شدند. امید است سپاس مرا بپذیرند.

زندگی محمد تقی بهار*

این گفتار مختصری است به منظور آشنا ساختن بیشتر و بهتر خوانندگان با خاندان و خانواده‌ی بهار و زندگی و شعر او. اما اگر نیاز به آگاهی وسیع‌تری درباره‌ی او باشد، می‌توان به خود دیوان رجوع کرد؛ زیرا دیوان بهار به نحوی فراهم آمده است که می‌تواند خواننده را با همه‌ی گوشه‌های زندگی وی و تحول حال او آشنا سازد.

خاندان و خانواده

بهار در خانواده‌ای به دنیا آمد که به صبوری معروف بود. این نام را پدر بهار، محمد کاظم ملک الشعراء صبوری، به عنوان تخلص شعری خویش برگزیده بود و انتخاب آن به پیوند با احمد صبور باز می‌گشت، پیوندی که در خانواده‌ی پدر بهار افتخاری به شمار می‌آمد.

صبور از کاشان بود و ساکن آن جا؛ شاعری خوش سخن و قصیده‌سرایی پر توان که عباس میرزا، پسر فتح‌علی شاه قاجار، وی را سخت عزیز می‌داشت. پدر محمد کاظم، به علتی که دانسته نیست، دل از کاشان برکنده و به خراسان رفته بود. پدر بهار در مشهد به دنیا آمد و بهار نیز؛ اما پیوند با کاشان و پیوند با صبور هرگز فراموش نشد.

خانواده‌ی صبوری دقیقاً چه پیوندی با میرزا احمد صبور داشته است؟ فقط می‌دانیم که او جد بزرگ این خانواده است.

میرزا احمد صبور در ۱۲۲۸ قمری، در طی جنگ‌های ایران و روس، در عهد فتح‌علی شاه قاجار شهید شد؛ و بنا به کتاب *مرآة القاسان*، از او یک پسر به نام محمد بازماند. محمد دو پسر داشت: یکی احمد و یکی زین العابدین حکیم‌باشی، از شاگردان دکتر تولوزان، طبیب ناصرالدین شاه. از احمد یک پسر به نام باقر و از زین العابدین نیز یک پسر به نام حسینقلی باز ماند. اینان تا اواخر عصر ناصری، تا زمان تألیف *مرآة القاسان*، می‌زیستند. این کتاب در سال ۱۲۲۸ شمسی، برابر ۱۲۶۶ قمری، تألیف یافته است.

اما بهار در شرح زندگی خود و خانواده‌ی خویش می‌نویسد که نام پدرش محمد کاظم، متخلص به صبوری، بود که در سال ۱۲۵۹ قمری به دنیا آمد، یعنی تنها سی و یک سال پس از مرگ صبور. پدر او محمد باقر و پدر محمد باقر عبدالقدیر خارا باف کاشی بود.

از سویی سه نسل پسری صبور را یکی پس از دیگری، و از سوی دیگر، سه نسل پدری بهار را یاد کردیم و این هر دو گروه هم‌زمان می‌زیسته‌اند، ولی نام مشترکی ندارند، و در چنین فاصله‌ی کوتاهی امکان آن نیست که گمان کنیم گروه دوم پس از گروه اول قرار دارد و عبدالقدیر نسل چهارم بعد از صبور بوده است. بدین ترتیب، خاندان پدری بهار نمی‌تواند از نسل پسری احمد صبور باشد. ولی در این خانواده، چنان‌که آمد، همه به این پیوند نیک باور داشتند و تذکره‌نویسان نیز بدان اشاره‌ها کرده‌اند. بهار در اشعار خود بدان افتخار ورزیده و پدرش تخلص صبوری را در پی همین پیوند برگزیده است.

پس، به ناچار، اگر خطایی در بر شمردن نسل‌ها نشده باشد، این پیوند از طریق دختر احمد صبور بوده است، که او را محتملاً به عبدالقدیر خارا باف کاشی، یا به احتمالی بس بعید، به فرزند او محمد باقر، به زنی داده بوده‌اند. محتملاً، عبدالقدیر دم و دستگاهی داشته، در بازار کاشان کارگاه خارا بافی برپا کرده و مردی متعین بوده است. این که از دختر صبور یادی در *مرآة القاسان* نرفته، بدان روی است که مؤلف اصولاً ذکر از نسل دختری هیچ کس نکرده است.

اما ماجرای افتخار به داشتن پیوند با صبور کاشانی فقط بدان سبب نیست که صبور شاعری سخنور و سرداری دلاور بوده است. این داستانی است دراز که به دانستنش می‌ارزد:

بهار، صبوری پدر بهار و عبدالرحیم کلانتر ضرابی، مؤلف مرآة الفاسان، همه به اجداد واحد کهن تری فخر کرده‌اند، که از آن جمله است امیر غیاث‌الدین نامی که در عهد شاه عباس دوم صفوی، پس از خدمت‌های بسیار در نبردهای زمان و همراهی با شاه در تسخیر ایالت قندهار، به کاشان آمد، در آن جا مقیم گردید، و فرزندان او، با القابی چون امیر و ضرابی، با شهرت و مکنت در همان جا به سر بردند و به حکومت پرداختند.

این امیر غیاث‌الدین پنج نسل پیش از میرزا احمد صبوری می‌زیسته و سر سلسله‌ی خاندان ضرابی در کاشان بوده است.

نیاکان امیر غیاث‌الدین نیز همه، امیران دلاور کردی بودند که بر سرزمینی از غرب خوی، در آذربایجان غربی، تا کوهستان‌های دیار بکر، بر ایل دنبلی، از ایلات کرد، ریاست و خانی می‌کردند. امیران این خاندان در همه‌ی عصر صفوی، از همان زمان شاه اسمعیل، مشاغل عمده در امور سپاهی و کشوری بر عهده داشتند. از جمله، امیر سلیمان خان دنبلی، پسر خاله‌ی شاه اسمعیل، به همراه وی در جنگ چالدران شرکت داشت.

بر شمردن نسل‌های این خاندان به همین جا ختم نمی‌شود و آنان را به بر مکی‌ها و از آن پیشتر، به خسروانوشیروان رسانیده‌اند. ولی حقیقت این است که پیوند شماری‌هایی که در زمان ما به پیش از عصر صفویه می‌رسد، چندان قابل اعتماد نیست و نباید، بی‌تردیدی و تحقیقی، به دیده‌ی قبول بدان‌ها نگریست.

بگذریم! آقا محمد ضرابی، معاصر نادرشاه (۱۱۶۰-۱۱۴۸) و اوایل زندیه (۱۲۹۰-۱۱۶۲)، از نوادگان غیاث‌الدین بود و پنج پسر داشت. یکی از آنان، میرزا محمد علی خان، وزیر لطفعلی خان زند شد و دیگری، فتحعلی خان صبا، ملک‌الشعرا دربار فتحعلی شاه قاجار گشت.

از میرزا محمد علی خان چهار پسر پدید آمد که نخستین آنان میرزا احمد، متخلص به صبوری، بود. او در خط و انشاء و در نظم و نثر پایه‌ای عالی یافت و در دیوان عباس میرزا قاجار به کار دبیری مشغول شد و از ندمای مجلس وی به شمار می‌آمد. وجود این همه موفقیت او را محسود دیگران ساخت، تا آن جا که کار دبیری عباس میرزا را رها کرد و به رزم کفار روس رفت. در این مقام، منصب سرهنگی فوج بهادران را یافت که از نو مسلمانان روس تشکیل شده بود. عبدالرزاق

دنبلی در نگارستان دارا می گوید که او در غزوه‌ی ارکوان طالش، به هنگام شکست لشکر اسلام و رفتن هم‌قدمان، درنگ کرد و در میان جنگل، در حملات روسیه، شهید شد و مدفنش در طالش است.

از وجود دیوان اشعارش نیز سخن گفته‌اند. نویسنده‌ی مجمع‌الفصحی می‌گوید دیوان صبور را در نزد پسرش محمد دیده‌است و از نتایج طبعش پیدا است که قدرتی کامل داشته. صاحب نگارستان دارا اشعار او را پنج هزار بیت می‌داند.

ظاهر آ آخرین کسی که از دیوان صبور سخن گفته‌است، خود بهار است که در مقدمه‌ی گلشن صبا، چاپ کوهی کرمانی، می‌نویسد: «دیوان شعر میرزا احمد صبور به نظر حقیر رسید، قریب چهار هزار شعر بود.» متأسفانه، دیوان او در دست خانواده‌ی بهار نیست و از سرنوشت آن بی‌خبریم. محتملاً، این دستنویس، در کنار دیگر کتاب‌های صبوری، در آتش گرفتن خانه‌ی پدری بهار در مشهد، که حدود پنجاه سال پیش اتفاق افتاد، سوخت و از میان رفت. اما در تذکره‌ها اشعاری از او نقل شده‌است که بیشتر قصیده‌است.

از جمله:

باز از دم جان بخش صبا صفحه‌ی غیرا	شد تازه تر از ساحت این گلشن خضرا
گویی که به بر کرده زمین خلعت اکسون	گویی که به پوشیده جهان کسوت دیبا
بیزد به جهان باد همه عنبر اشهب	ریزد به زمین ابر همه لؤلؤ لالا
چون روی بتان، رهن دین لاله‌ی سوری	چون چشم نگار، آفت جان نرگس شهلا
آراسته روی چمن از سبزه بدان سان	کز باغ جنان برده گرو عرصه‌ی دنیا
مانا که جبین سوده به خاک در خاقان	کاید همه دم باد بهاری فرح افزا...

یا:

چیست آن دریای نورانی که عقلش گوهر است
رشحه‌ای ز امواج فیضش صد چو بحر اخضر است
فیض آن بی‌منتها و جود آن بی‌غایت است
لطف آن شادی فزا و طبع آن جان پرور است
گاه جودش، نوح را بر کوه جودی رهنماست
گاه لطفش، خضر را بر آب حیوان رهبر است

غرقه‌ی دریانه جز زهر فنا نشود، ولیک
هر غریق را در آن، شهید بقا در ساغر است
صد هزاران ماهی سیمین بر وزرین پیشیز
اندر آن بینی که شان از ماه انور پیکر است
از نم فیضش هزاران لاله و گل بر دمید
کاین سپهر نیلگون ز آن‌ها یکی نیلوفر است
قطره‌ها گاه تلاطم زان به روی چرخ ریخت
کانه راو این زیور و زیب از نجوم و اختر است
زنده روح کائنات از طبع روح افزای آن
راست همچون جسم از جان و عرض از جوهر است
گوهر هستی چرا بخشد جهان را رایگان
زان که دریای وجود احمدی را گوهر است

یا:

شکنج دام بلا گیسوی معنیر او است	که جان زنده دلان پای بست چنبر او است
کشیده نرگس مستش ز عشوه خنجر ناز	کجا روم که جهانی شهید خنجر او است
همیشه بر سر خشم است، چون کند، یا رب	کسی که مایل جنگ و ستیز دلبر او است
هزار کین به منش گر بود، نالم، از آنک	به مهر شاه ولایت سرشته گوهر او است

از او قطعه‌ای نیز نقل کرده‌اند که شیرین است:

گرچه بخلی ست خواجه را که مدام	با خود از ممسکی عناد کند
لیک دارد زنی که هست او	خلق را کار بر مراد کند
آن قدر می‌دهد که نگذارد	که کس از بخل خواجه یاد کند

از پسر و خاندان پسری صبور، تا جایی که خبر داریم، شاعری نام‌آور برنخاست، اما ذوق و استعدادی که در وجود او بود گویا به خاندان دختری وی رسید. این استعداد در محیط کسب و کار بازار کاشان و مشهد چندی از شکفتن فروماند. نوه، یا به احتمال بعید داماد صبور، محمد باقر، جذب کار و حرفه‌ی پدرش، عبدالقدیر خارا باف، گشت، و چون از کاشان به خراسان رخت کشید، به کار قنایز بافی پرداخت و پارچه‌های ابریشمین نیکو روانه‌ی بازارهای داخلی و خارجی کرد و ریاست صنف حریر بافان مشهد را یافت. اما محمد کاظم، سومین پسر او، به حرفه‌ی پدر علاقه‌ای نشان نداد و سرگرم فرا گرفتن دانش روزگار خود شد و به شعر روی آورد، تا سرانجام به مقام شامخ ملک الشعرایی آستان قدس

رضوی رسید و سرآمد شاعران زمان خود شد. پس از درگذشت محمودخان ملک الشعراء صبا که ملک الشعراء دربار ناصرالدین شاه و نوهی فتحعلی خان صبا بود، از محمد کاظم صبوری خواستند تا سمت ملک الشعرائی دربار ناصرالدین شاه را بپذیرد، ولی صبوری روی بر تافت و افتخار ملک الشعرائی آستان رضوی را بر ملک الشعرائی دربار ناصری ترجیح داد.

صبوری که از میان سبک های شعر فارسی سرانجام به سبک خراسانی روی آورده بود، در ساختن قصیده و غزل استادی بسیار از خود نشان داد، و در قصیده سرایی بیشتر پیرو سبک امیر معزی بود.

او، نخستین بار، در روز عید فطر سال ۱۲۸۴ قمری، در سنی حدود بیست و هشت سالگی، به فراز سرودن قصیده ی مرسوم عید در حضور والی خراسان و نایب التولیه ی آستانه ی قدس پرداخت، و ده سال بعد فرمان ملک الشعرائی خود را که از سوی ناصرالدین شاه صدور یافته بود، دریافت داشت و از مزایای آن فرمان که مبلغ چهل و چهار تومان نقد و مقدار بیست خروار جنس در ازاء مواجب بود، همه ساله بهره مند شد.

با بیتی چند از آغاز یکی از قصاید او در وصف بهار آشنا شویم:

صبحدم باد صبا با نفس غالیه بار
آمد و نامه ای آورد ز فرخنده بهار
نامه ای، بخ بخ، کز خط عبیر آمیزش
شد هوا غالیه افشان و صبا غالیه بار
نامه ای روح فرا چون دم جانبخش مسیح
نامه ای نافه گشا چون خم گیسوی نگار
نامه ای حرف به حرفش شده از روح رقم
نامه ای سطر به سطرش شده از راح نگار
صاحب نامه همان صاحب رنگین رخ دوست
کاتب نامه همان کاتب مشکین خط یار
غرض، آن نامه بیاورد و در اسپرد به رعد
تا خطیب آسا خواند به همه اهل دیار
رعد بوسید مر آن نامه و بگشودش مهر
ریخت زان، خرمن خرمن، به زمین مشک تار

سپس از حمد خدا، خواند به آواز بلند
 راست چونان که بیپچید صدا در کهسار
 کایها الناس! بدانید سراسر که منم
 نزهت روضه‌ی رضوان و مرانام بهار...
 و این بهاریه‌ای است بلند و سخت زیبا که در دیوان وی به طبع رسیده است.
 و با غزلی از او:

سوی ما دیگر به ناز آن دلنواز آید، نیاید
 عمر بود و رفت، عمر رفته باز آید، نیاید
 در عراق آمد دلم، کامی نجست از وصل جانان
 ماه عالم‌تاب من جز از حجاز آید، نیاید
 نشکفد دل تا نبیند از دهانش یک تبسم
 یارب از باغ مراد این غنچه باز آید، نیاید
 هر که از سر دهانش یافت رمزی، بست لب را
 این حدیث اندر زبان اهل راز آید، نیاید
 آنچنان کز نشسته‌ی می قامت آن سرو بالا،
 سرو از باد صبا در اهتزاز آید، نیاید
 هر که محراب دو ابروی تو دید، ای قبله‌ی جان
 سوی مسجد دیگر از بهر نماز آید، نیاید
 گر نهد عطار اندر طبله تار طره‌ی تو
 با عبیر و عنبرش دیگر نیاز آید، نیاید
 مطرب ار در پرده‌ی عشاق ننوازد نوایی
 خاطر افسرده در سوز و گداز آید، نیاید
 صبر را با عاشقی آمیزشی نبود صبوری
 آبگینه هیچ گه با سنگ ساز آید، نیاید

صبوری تازه شصت و یکی دو سال به حساب شمسی و شصت و سه سال به حساب قمری از عمرش گذشته بود که در وبای سال ۱۳۲۲ قمری در مشهد درگذشت. او دوبار ازدواج کرد. همسر نخستین به زودی درگذشت و از او فرزندی بر جای نماند. همسر دوم او از خاندانی گرجی بود، از معاریف خاندان‌های مسیحی گرجستان، که دو تن از ایشان در طی جنگ‌های ایران و روسیه، از سرزمین خود جدا مانده، به ایران افتاده و اسلام پذیرفته بودند.

این دو سهراب و افراسیاب نام داشتند. سهراب که برادر بزرگتر بود، در دربار فتحعلی شاه ترقی کرد. نقدینه‌ی شاه و صرف جیب او به وی محول بود و بدین روی، سهراب خان نقدی خوانده می‌شد و خاندان نقدی از نسل اویند. برادر کوچکتر، افراسیاب خان، نه تنها اسلام پذیرفت، بلکه تعصبی سخت در کار دین آشکار کرد، و از خدمات دولتی روی برتافت و به کار تجارت پرداخت و پسرش، عباسقلی، نیز تاجر شد.

مادر بهار دختر این عباسقلی تاجر بود که در تهران متولد شده، و بعدها با خانواده‌اش به مشهد آمده بود.

«پدرم و مادرم از هر جهت به یکدیگر شبیه بودند. از حیث تعصب و بستگی به دیانت، ایمان و تقوی اختلاف سلیقه در میان آنان نبود. هر دو از حیث خانواده و معیشت خانوادگی در یک ردیف بودند و یکی را مزیتی بر دیگری نبود. نزاع و ماجراهای بین‌الزوجین هیچ وقت به وقوع نپیوست. هرگز از یکدیگر ناراضی دیده نشدند. نصایحی که مادرم و پدرم در کودکی، هریک جدا جدا، به من کرده‌اند، همه در یک ردیف و شبیه به هم و در معنی از یک سنخ بوده‌است؛ و از این قسمت هم می‌توان پی برد که اخلاق آن دو تن کاملاً به هم شبیه بوده و تفاوت فکری و مغایرت عقیدتی نداشته‌اند.»

مادر بهار در سال ۱۳۳۶ قمری بدرود زندگی گفت.

از این ازدواج چهار فرزند بر جای ماند که بزرگترین ایشان، محمدتقی بهار بود. دومین فرزند عذرا نام داشت و او را ملکزاده خانم می‌خواندند و در جوانی به بیماری سل درگذشت. از او دختری به نام پوران بازمانده‌است. سومین فرزند محمد ملکزاده بود. مردی مهربان، بلند قامت و زیبا، آراسته به ادب و وارسته و درستکار که سال‌های سال در وزارت معارف و فرهنگ قدیم، که بعدها چند وزارت خانه از آن پدید آمد، ریاست فرهنگ استان‌های گونه‌گون را به عهده داشت. هم او بود که بی‌توقعی و باهمه‌ی عشق و ارادت به طبع دیوان پدر و برادر خود پرداخت. روانش انوشه‌باد، یادش جاوید. از او فرزندی به نام شکوفه باز مانده‌است. چهارمین فرزند موسی بهار بود. مردی لطیف، شعرشناس، منزوی و شوخ طبع، که سال‌های درازی را در مجلس شورای ملی به خدمت مشغول بود. از او فرزندی به نام شاهرخ بازمانده‌است.

محمد تقی بهار در مشهد، در همان سنین کم، ازدواج کرد و صاحب فرزندی نیز شد. اما مادر و فرزند هر دو بدرود حیات گفتند و او تا به تهران نیامد، دیگر ازدواج نکرد. در تهران با معتمد السلطنه فرخ دوستی داشت. فرخ همسری از خاندان دولتشاهی‌های کرمانشاه گرفته بود: منیره فرزند صفدر میرزا قاجار. او بهار را از وجود دختری دیگر در این خانواده، به نام سودابه، خبر کرد، خود گفتگوها را به انجام رسانید و سودابه به همسری بهار درآمد. بهار بقیه‌ی عمر را با همین همسر به سر برد.

از این ازدواج شش فرزند بر جای ماند که به ترتیب هوشنگ، ماه‌ملک، ملکه‌دخت، پروانه، مهرداد و چهارزاد نام گرفتند. هوشنگ سال گذشته در گذشت و ما هنوز برجاییم؛ تا یار که را خواهد و میلش به که باشد!

از پیوند فرزندان بهار شانزده نوه نیز بازمانده است، اما دریغ که از این خیل فرزندان و نوگان هیچ شاعری بلند پایه برنخاسته است، گویی که بخوشید سرچشمه‌های قدیم!

بهار، از کودکی تا پایان عمر

بهار در دوازدهم ربیع الاول سال ۱۳۰۴ قمری، برابر با بیستم آذرماه ۱۲۶۵ شمسی، در مشهد زاده شد.

«از کودکی به گل و نقاشی میل مفرطی داشتم، پدرم گلباز بود و من گلچین. یک بار به جرم چیدن یک بوته‌ی کوچک از زمین، در همان ایام بچگی، از پدرم کتک خوردم و بعد از آن دست به گل نمی‌زدم. بهترین تعارفی که مرا در اوان صباوت خشنود و شاد می‌نمود، گل بود. خاله‌ای داشتم که در خانه‌ی آن‌ها گل یاس و گل زنبق بسیار بود. او گاهی از آن‌ها چیده، برای من می‌آورد و گاهی که من [به خانه‌ی آنان] می‌رفتم، از آن گل‌ها به من می‌داد. من آن زن را خاله‌ی گلدان نام نهاده بودم.

«در نقاشی ذوق مفرطی داشتم. کتاب‌هایی که دارای تصاویر بود، یگانه مونس من بود و غالب اوقات آن‌ها را، بدون فهم عبارت، ورق زده، از دیدن تصاویرشان خوشوقت می‌شدم. رفته رفته، این مطالعات پی در پی باعث شد که خود قلم بر گرفته، در پشت کتب و روی صفحات کاغذ، حتی روی اوراق قیمتی

پدرم و هرچه به دست می افتاد، نقاشی می کردم.

«به یاد دارم روزی سر محبره‌ی پدر رفتم. خانه خالی بود. قلم و دوات را برداشته، صفحه‌ی کاغذ بزرگی را که طوماروار لوله شده بود، باز کردم. مهر بزرگی به کاغذ خورده بود. مدتی روی خطوط آن مهر را قلم بردم و کپی‌ی آن را برداشتم. سپس در حواشی آن چند شکل اسب و آدم کشیدم، و خلاصه آن صفحه‌ی بزرگ را به کلی خراب کردم.

«ناگاه مادرم درآمد، فریادی به من زد، آن را از من گرفت و با عجله‌ی تمام لوله کرده، در صندوق نهاد و در آن را قفل زد. بعدها که بزرگتر شدم، مادرم گفت: می دانی که آن روز چه کردی؟

«گفتم: چه بوده است؟

«گفت: آن کاغذ فرمان منصب و مواجب پدرت بود و آن مهر ناصرالدین شاه بود که تو روی آن را سیاه کردی.

«من از این کار بی اندازه نادم شدم، چه یقین کردم که دیگر پدرم لقب و مواجب نخواهد داشت. اتفاقاً، هیچ گاه احتیاجی به ارائه‌ی آن فرمان ملوکانه نیفتاد و رفته رفته وحشت من زایل گشت.

«بعدها جوهرهای رنگارنگ خریداری کرده، تصاویر شاهنامه و نظامی و غیره را رنگ می کردم. این وقت هفت ساله بودم و شاهنامه را به خوبی می خواندم و می فهمیدم و تصاویر مزبور را از روی تناسب اشعار رنگ می کردم.

«به یاد دارم که علم‌ها را زرد و بنفش می نمودم. شمشیرها را بنفش می کردم، خیمه و خرگاه رستم، پهلوان معروف، را سبز و رخس رستم را گلگون می کردم. در هفت گنبد نظامی، گنبد‌ها را هم رنگ اصل افسانه که نظامی گفته است، رنگ می نمودم.

«از همان اوان کودکی، از باغ و کوه خیلی محظوظ می شدم. جمعه‌ها دایی‌های من مرا به کوهسار مشهد که به کوه سنگی و کوه خلیج و کوه سنگتراش‌ها معروف است، همراه می بردند، آن‌ها پیاده بودند، و اوایل که من چهار یا پنج ساله بودم، مرا به دوش نهاده، می بردند، و از سن شش و هفت به بعد، با آن‌ها پیاده راه می پیمودم. از دیدن گل‌هایی که در دامنه‌ی کوه و خود کوه رویده بود، از قبیل لاله‌های پا کوتاه پررنگ و شقایق که ما آن را لاله دختر و می گفتیم و نوعی گل قرمز

ریز که بر بوته‌های کوتاه خار می شکفت، به غایت شکفته خاطر و شاد می شدم. از گنجشک آموخته و کبوتر خوشم می آمد.

«از سن چهار سالگی مرا به مکتب سپردند. معلم من زن عمویم بود که در محله‌ی خود ما منزل داشت و در آن مکتب یک دختر، صغری نام، هم سن من بود و با من درس می خواند. من قرآن را نزد زن عمویم خواندم و وقتی که در سن شش سالگی به مکتب مردانه رفتم، فارسی و قرآن را به خوبی می خواندم. در هفت سالگی شاهنامه را نزد پدرم در ایام تعطیل می خواندم و معانی مشکله‌ی آن را پدرم به من می فهمانید و این کتاب به طبع و ذوق من در فارسی و لغت و تاریخ ایران کمک بی نظیری کرد که هیچ وقت فواید آن را از خاطر نمی توانم برد؛ من جمله، بعد از یک دوره خواندن شاهنامه، توانستم در همان کودکی به همان بحر شاهنامه شعر بگویم و مورد تمجید پدرم واقع شوم.

«من از هفت سالگی به شعر گفتن مشغول شدم. یکی خواندن شاهنامه، دیگر خواندن کتاب صد کلمه، از آثار نظم‌ی رشید و طواط، در مکتب، تحریک قریحه‌ی شعری مرا باعث آمد. شعر اولم این بود که گفته و به حاشیه‌ی شاهنامه نوشته بودم. پدرم بدید و ده پول سیاه به من جایزه داد:

تہمتن بپوشید ببر بیان بیامد به میدان چو شیر زیان

«بعد، در ایامی که عید نوروز در پنجم ماه شوال واقع شده بود، گفتم:

عید نوروز آمد و ماه مبارک شد تمام

موسم شادی و عیش آمد ز بهر خاص و عام

«پدرم مرا تحسین کرد و انعامی داد. از این به بعد، که بین سال هفتم و دهم سنین صباوت من بود، در مکتب با شاگردان و رفقا جسته جسته شعر می گفتم و بعضی را هجا کرده، جهت بعضی غزل می سرودم، و غالباً معلم پیری که با شلاق سیم پیچیده اش ما را بی پروا کتک می زد، مورد شوخی‌های شعری من قرار می گرفت.

«ده ساله بودم که به همراه پدر و مادر و یک خواهر شش ساله و برادر دو ساله به سفر کربلا و نجف رهسپار شدیم. من و خواهرم در یکتای کجاوه بودیم و یکی از دایی‌هایم در تای دیگر کجاوه و غالباً من خواهرم را اذیت می کردم و فریادش بلند می شد و در میان آن قافله‌ی پر طول و عرض که قاطرها با کجاوه‌ها در قفای

یابوی پیشاهنگ صحاری و گردنه‌ها را می‌پیمودند، پدرم صدای دخترک را شنیده، در منزل که پیاده می‌شدیم، مرا مختصری تنبیه می‌نمود و همین که خواهرم خود را دارای چنان حامی بیدار و مواظبی می‌یافت، مرا اذیت می‌کرد و بعد بنای داد و فریاد را می‌گذاشت.

«در پای کوه بیستون منزل کردیم. در آن رباطی که هم اکنون نیز به همان حال سرپا ایستاده و عهد شاه عباسی را به نظر می‌آورد. شب پدرم در اطاق سیگار می‌پیچید، من و مادرم در غرفه نشسته بودیم. ناگاه عقرب سیاه درشتی از روی دست من و صورت برادرم که شیر می‌خورد و زانوی مادرم عبور کرد و آسیبی نرسانید. عقرب را کشتند و من به شوخی این شعر را گفتم:

به بیستون چورسیدم به عقربی دیدم اگر غلط نکنم، از لیفند فرهاد است.

«لیفند همان لیفه است که بر چین‌های کمر شلوار بند باشد. خراسانی‌ها غالباً لغاتی را که آخرش مفتوح است و هاء غیر ملفوظ دارد، به اضافی نون و دال تلفظ می‌کنند. چنان‌که یخه را یخند و لیفه را لیفند و کیسه را کیسند می‌گویند و این قاعده سماعی است نه قیاسی، زیرا بچه را بچند و ننه را ننند نمی‌گویند. مراد از شعر این است که عقرب مذکور ظاهراً از جانوران لیفهی تنبان فرهاد بود که داستان عشق‌بازی او با شیرین، معشوقه و زوجه‌ی پرویز، در کوه بیستون و حجاری او در آن کوه معروف است. پدرم این شعر را حفظ کرده، در محافل خاص، رفقای خود را با قرائت آن می‌خندانید و گاهی این شوخی‌ها به من برمی‌خورد. هرچند این اولین شعر من نبود و آن را به خوبی گفته بودم، معذک شعر مزبور اولین شعر من شمرده شد و خراسانیان آن را به این عنوان یاد کردند...

«من در نقاشی و شعر ذوق خوبی به خرج می‌دادم. پدرم هم تا سن پانزده سالگی من در قسمت شاعری من سعی زیادی به خرج می‌داد. بعد یک مرتبه خیالاتش عوض شد، زیرا تغییر اوضاع ایران بعد از مرگ ناصرالدین شاه و در عهد مظفرالدین شاه طوری محسوس بود که پدرم می‌گفت قهراً اوضاع دربار و دولت عوض شده، کسی من بعد به شعر و شاعران اعتنا نخواهد کرد و علم و فضل را رونق و جمالی نخواهد ماند و اهل این حرفت گرسنه و بیکار و از لذات حیات و سعادت زندگی مهجور خواهند ماند.

«این خیال در مغز پدرم چنان قوت گرفت که مرا از شعر گفتن تقریباً منع کرد

و اصرار داشت که به تجارت پردازم و بدین خیال مرا در اوان بلوغ داماد کرد...
«تلون فکری پدرم و حالت عصبانی وی زیاد می شد، به حدی که یک مرتبه مرا از رفتن به مدرسه بازداشت و به دکان بلورفروشی که دایی من صاحب آن بود، به شراکت گذاشت و مرا به وی سپرد.

«در همین اوقات پدرم وفات یافت و بعد از فوت پدرم، یک مرتبه زندگی من عوض شد. چنان که خواهم گفت.

«من اصول ادبیات را در نزد پدرم آموخته بودم. به هنگام مرگ وی هیچده سال داشتم. در این وقت تحصیلات خود را در نزد ادیب نیشابوری که از ادبا و شعرای مشهور مشهد بود، دنبال کردم و مقدمات عربی و اصول کامل ادبیات فارسی را نخست در پیش پدر و سپس در مدرسه ی نواب در خدمت اساتید آن فن تکمیل نمودم و خلاصه می توانم بگویم که تحصیلات من از هیچده سالگی، بعد از مرگ پدرم شروع شد.

«پس از مرگ پدر بر آن شدم که به تهران آمده، به کمک بزرگان دولت برای فرا گرفتن علوم جدید به فرنگستان رهسپار شوم. لیکن دو چیز در پیش این مقصود دیوار کشید: یکی بی سرپرست بودن خانواده، که شامل مادر، خواهر و دو برادر کوچک بود و معیشت آنان را بایستی تدارک و اطفال را تربیت نمایم. دیگر انقلاب ایران بود که در سال ۱۳۲۴ قمری، دو سال پس از مرگ پدر روی نمود و در اوضاع اجتماعی ایران تأثیرات شگرفی بخشید و در هر سری شوری دیگر انداخت.

انقلاب مشروطه هرچند در دراز مدت تأثیر تلخی بر او گذاشت و مأیوس از مردمان زمانه، مدت ها به کنجی صم بکم نشست، اما در تحول اندیشه ی او اثری عمیق نهاد. بسیاری از دیوارهای فرهنگ و رسوم کهنه در او فرو شکست، مداحی زندگان و مردگان از سکه افتاد و قالب های ذهنی اندیشه ی وی در هم ریخت.

«در ۱۳۲۴ قمری، به سن ۲۰ سالگی، در شمار مشروطه طلبان خراسان جای گزیدم... من و رفقای دیگر... عضو مراکز انقلابی بودیم و روزنامه ی خراسان را به طریق پنهانی طبع و به اسم (رئیس الطلاب) موهوم منتشر می کردیم و اولین آثار ادبی من در ترویج آزادی در آن روزنامه انتشار یافت.

«مشهورترین آن ها قصیده ی مستزادی است که در ۱۳۲۵، در عهد استبداد صغیر محمدعلی شاه، گفته شد و در حینی که مردم در سفارت خانه ها پناه جست

بودند، در مشهد و تهران انتشار یافت:

باشه ایران ز آزادی سخن گفتن خطاست کار ایران با خداست
مذهب شاهنشاه ایران ز مذهب ها جداست کار ایران با خداست...

«چندی بعد خبر آمد که نیروی دوگانه‌ی مجاهد و بختیاری، به سرداری سپهدار تنکابنی و سردار اسعد و صمصام السلطنه بختیاری و دیگر سرکردگان مسلمان و ارمنی، وارد پایتخت شده‌اند و شاه به سفارت روس پناه برده و از سلطنت استعفا داده است (رجب ۱۳۲۷ قمری)...

«اشعار و سرودهایی که در آن شب [در مشهد] خوانده شد و قصایدی که در جشن‌های ایام بعد سروده آمد، از من بود و اداره‌ی جشن‌ها و گرمی بازار شادکامی ملی از شعر و خطابه به وسیله‌ی من و رفقای انجمنی ما [سعادت] فراهم آمد.
«در سلام آستانه که در سیزدهم ماه رجب همان سال دایر گردید و به عادت دیرین باید شعر و خطبه خوانده شود، قصیده‌ای در ستایش آزادی خواندم که مطلعش چنین بود:

بیا ساقی که کرد ایزد قوی بنیان آزادی نمود آباد از نو خانه‌ی ویران آزادی
فلک بگشود بر غم دیدگان ابواب آسایش جهان بر بست با دلخستگان پیمان آزادی
«از سال فتح تهران به بعد، به نویسندگی در جراید ملی شروع کردم و نخستین مقالات سیاسی و اجتماعی من در جریده‌ی طوس و بعضی بی‌امضاء در حبل‌المتین کلکته انتشار یافت...

«در ۱۳۲۸ روزنامه‌ی نوپهار را که ناشر افکار حزب دموکرات ایران بود، دایر کردم؛ و در همان سال حزب نامبرده به هدایت دوستان اداری و بازاری و با تعالیم حیدرخان عمو اوغلی، که از پیشوایان احرار مرکز و به خراسان مسافرت جسته بود، دایر گردید و من نیز به عضویت کمیته‌ی ایالتی این حزب انتخاب شدم.

«دولت تزار در ایران از مستبدان حمایت می‌کرد، و در خراسان قوایی وارد کرده بود و اسباب نارضایی احرار شده بود. دموکرات‌ها منفور روس‌ها بودند. بنابراین، روش من در روزنامه‌ی نوپهار، و بعد تازه‌بهار، مخالفت با بقای قوای روسیه در ایران و مخاصمه با سیاست آن دولت بود.

«این کار خالی از مخاطرات عظیم نبود. اما آزادیخواهان آن عصر مخاطرات را در راه مقصود خویش به جان خریدار بودند. تاریخ زندگانی آزادیخواهان قدیم،

خاصه دموکرات‌ها، پر است از این قبیل مخاطرات و فداکاری‌ها و از جان گذشتگی‌ها؛ و تنها چیزی که ایران را تا حدی نجات داد، همین پاکی نیت، صفای عقیدت و ایمان کامل به حرمت و استقلال بود.

«بالجمله، در سال ۱۳۲۹ و ۳۰، داستان شوستر و التیماتوم روس و قصابی تبریز و گیلان و بسته شدن مجلس دوم و دیکتاتوری ناصرالملک به میان آمد. «دموکرات‌های خراسان... بازارها را بستند و اسلحه برداشتند...»

«ضربتی که در این قیام و پایداری ساده به من رسید، توقیف نوپهار بود به امر صریح قونسول روس. بلافاصله، تازه‌بهار دایر گردید و مقالاتی شدیداللهجه بر ضد مداخلات دولت تزار در آن درج گردید. چیزی نگذشت که در محرم ۱۳۳۰، به امر و ثوق الدوله، وزیر خارجه، از طرف حکومت خراسان این روزنامه هم توقیف شد و به فشار قونسول مزبور، من و نه نفر از افراد حزب دستگیر و به طرف تهران فرستاده شدیم...»

«بعد از هشت ماه از تهران با هزار زحمت به مشهد مراجعت کردم. حزب را دیدم در حال خمود، جراید در حال توقیف و رفقا بدون حرارت و امید در پی کسب و کار خود. ولی من خسته نبودم و اگر در سیاست به روی من بسته بود، ابواب مبارزات اجتماعی و اخلاقی باز بود...»

«یک سال کار کردم، تکفیرم کردند، آزارم دادند؛ خودی‌ها و دموکرات‌ها بیشتر از دیگران به جرم حق‌گویی با من پرخاش کردند، و من به کار خود مشغول؛ تا جنگ بین الملل افق جهان را، با برق ششلول یک نفر صربی، قرمز رنگ ساخت.

«در همین احوال انتخابات دوره سوم مجلس شورای ملی، [در سال] ۱۳۳۲، در خراسان آغاز و پایان یافت و من از درجز و کلات و سرخس به وکالت مجلس انتخاب شدم.

«روزنامه‌ی نوپهار باز از طرف دو قونسول خانه‌ی روس و انگلیس، که هر دو در جنگ شرکت داشتند، توقیف گردید و من به تهران از راه روسیه عزیمت کردم.

«در تهران اعتبارنامه‌ی من به جرم استشهادهای ملانمایان مشهد... در بیغول‌ی مخالفت درافتاد و بعد از شش ماه به زحمت از چاله درآمد و قبول گردید.

«نوپهار در تهران دایر شد و بازارش رونق گرفت و در هیجان‌های ملی مؤثر افتاد؛ ولی به سبب پیش آمد مهاجرت... بار دیگر توقیف شد و خود من از نهیب

جنبش سپاهیان ژنرال باراتوف، سردار روسی، ناچار به قم افتادم و در واقعه‌ای دستم خرد شد و مرا به مرکز آوردند.
«این قطعه آن وقت گفته شد:

فعل در راستی گواهم بس	راست گفتم، همین گناهم بس
گفتم از راستی بزرگ شوم	در جهان این یک اشتباهم بس
ترک سر کرده‌ام به راه وطن	دست در آستین گواهم بس

«بالجمله، با دست شکسته از تهران به خراسان تبعید شدم، و پس از شش ماه به تهران احضارم کردند. انقلاب روسیه برپا شد. حزب‌سازی را از سر گرفتند و در کمیته‌ی مرکزی حزب دموکرات، مدت دو سال، دو بار انتخاب شدم.
«از جمله کارهای ادبی که در این دو سال کردم، دایر کردن انجمن ادبی دانشکده و مجله‌ای به همین نام بود و مکتب تازه‌ای در نظم و نشر به وجود آمد و غالب رجال ادب که مایه‌ی افتخار ایرانند، در آن تأسیسات با من بودند و افتخار همکاری ایشان را داشتم.

«مدتی نوبهار را هم دایر کردم و حقایق روشن سیاسی و اجتماعی را در آن نامه، که مدتی هم به اسم زبان آزاد دایر بود، نوشتم. آن اوقات دریافتم که باید حکومت مرکزی را قدرت داد و برای حکومت نقطه‌ی اتکاء به دست آورد و مملکت را دارای مرکز ثقل کرد.

«آن روز دریافتم که حکومت مقتدر مرکزی از هر قیام و جنبشی که در ایالات برای اصلاحات برپا شود، صالح تر است و باید همواره به دولت مرکزی کمک کرد، و هوچیگری و ضعیف ساختن دولت و فحاشی جراید به یکدیگر و به دولت و تحریک مردم ایالات به طغیان و سرکشی برای آتی‌ی مشروطه و آزادی و حتی استقلال کشور زهری کشنده است...

«مجلس چهارم را با سخت‌ترین و بدقیافه‌ترین وضع‌ها گذرانیدم. از بدو افتتاح مجلس پنجم، اوضاع دیگرگون شد، تا عاقبت من از روزنامه‌نویسی دست برداشتم. پیش‌بینی‌هایی که چند سال درباره‌ی آن‌ها قلم و چانه زده بودم، یعنی مضرات هرج و مرج فکری و ضعیف کردن رجال مملکت و دولت مرکزی، آن روز بروز کرد. مردی قوی با قوای کامل و وسائل خارجی و داخلی بر اوضاع کشور و بر آزادی و مجلس و بر جان و مال همه مسلط شد، و یکباره دیدیم که حکومت مقتدر

مرکزی، که در آرزویش بودیم، به قدری دیر آمد که قدرتی در مرکز به وجود آمده و بر حکومت و شاه و کشور مسلط گردیده است.

«تصور کنید، مردی که تا دیروز به آزادی ایجاد حکومت مقتدر مرکزی با هر کس که احتمال مقتدرتی در او می‌رفت، هم داستانی کرده بود، اینک می‌بایست با مقتدرترین حکومت‌ها مخالفت کند، چه وی را خطرناک می‌دید.

«حیات سیاسی من در این مرحله تقریباً به کوچی بن بست رسیده بود...

«همه کس و همه‌ی دسته‌ها خسته شده بودند و تنها سردار سپه بود که خستگی نمی‌دانست. آمد و آمد و همه چیز را در زیر بال‌های قدرت خود، قدرتی که نسبت به آزادی و مشروطه و مطبوعات چندان خوشبین نبود، فرو گرفت.

«من، در بادی امر، به این مرد فعال نزدیک بودم و نظر به آن که تشنه‌ی حکومت مقتدر مرکزی بودم و از منفی‌بافی نیز خوشم نمی‌آمد، میل داشتم به این مرد خدمت کنم.

«در این زمان، پرده‌هایی بالا رفت و نقش‌هایی بازی شد که کاملاً استادانه و با فکر و تعقل عادی رجال مملکت ما متغایر بود، و داستان جمهوری یکی از آن پرده‌ها محسوب می‌شد...

«مجلس پنجم باز شد، شاه فرار کرد، سردار سپه فرمانروای مملکت گردید. شهربانی، قشون، امنیه، حکام و دسته‌های سیاسی و مجلس همه در دست او ماندند موم بودند. ولی افکار عامه و سواد جماعت و اغلب محافظه‌کاران و خانواده‌های قدیم و رجال بزرگ، و معدودی هم آزادخواه و تربیت شده و متجدد، باقی ماندند و با نفوذ و قدرتی که مانند طوفان سهمگین غرش کنان به در و دیوار و سنگ و چوب و دشت و کوه می‌خورد و پیش می‌آمد، دم از مخالفت زدند و در نبرد نخستین پیروزی یافتند. من هم که در این مجلس از ترشیز نمایندگی داشتم با مخالفان جمهوری همراه بودم.

«سرانجام، سردار سپه پیروز شد، نه با برقراری جمهوری، بلکه با تغییر سلطنت. شاه نو آمد و بساط خاندان کهن برچیده شد...

«مجلس ششم باز شد. انتخابات تهران و حومه بالنسبه آزاد بود و رفقای ما غالباً انتخاب شدند و من هم از تهران انتخاب شدم. در این مجلس پرده‌ی دیکتاتوری علنی تر و بدون روپوش بالا رفت و قدرت شاه نو با اقلیتی ضعیف،

ولی وطن پرست، برابر افتاد.

«ما دوره‌ی ششم را به پایان بردیم و در دوره‌ی بعد لایق آن نبودیم که دیگر باره قدم به مجلس شورای ملی بگذاریم، و چند تنی هم از رفقای ما که در دوره‌ی هفتم انتخاب شدند، از وکالت استعفا دادند و در خانه نشستند... و حیات سیاسی من که به خلاف روح شاعرانه و نقیض حالات طبیعی و شخصیت واقعی من بود، پایان یافت.»

«هنگامی که بهار در سال ۱۳۰۷ شمسی به انزوای سیاسی و خانه‌نشینی کشانده شد، به ادبیات روی آورد و دنبال مطالعات گذشته را گرفت.

«در سال بعد، وزارت فرهنگ مرا به تدریس تاریخ ادبیات پارسی در مدرسه‌ی دارالمعلمین عالی، که شامل دوره‌ی لیسانس در آن زمان بود، دعوت کرد. مدت یک سال در آن مدرسه که به فاضل‌ترین جوانان آن عصر محفوظ و مایه‌ی امید و قوت قلب هر معلم بود، در ادبیات پیش از اسلام درس گفتم و به پاداش این زحمت، در پایان همان سال تحصیلی، به علت بی‌مهری دیرینه، به زندان افتادم!

«از آن پس، چون دریافتم که هنوز مورد نظر و تحت مراقبت درخیمان شهربانی هستم، بهتر آن دانستم که از خانه بیرون نیایم و در به روی خویش و بیگانه فرو بندم و از کارهایی که مستلزم معاشرت و گفت و شنود است، شانه خالی نمایم. «بنابر این منظور، و نظر به رفتاری که عوانان در موارد مختلف، حتی در کلاس درس، یا در اطاق‌های امتحان‌نهایی و غیره، از خود بر می‌دادند و همه جا مانند رقیب عتید با لباس رسمی و غیر رسمی مراقب من می‌بودند و احیاناً وزیر فرهنگ وقت، مرحوم یحیی خان اعتمادالدوله، طاب‌ثراه را مورد عتاب و خطاب و تهدید قرار می‌دادند که چرا مرا در خدمات فرهنگی دعوت کرده است، در عزلت‌گزینی مصمم شدم.

«وزیر بزرگوار که بر ضیق معیشت من و امثال من وقوفی کامل داشت، پیشنهاد کرد که در خانه کارهایی برای وزارت فرهنگ انجام دهم و یکی از آن کارها مراقبت در تصحیح و تنظیم کتب ابتدایی بود که از یادگارهای بزرگ آن مرحوم است.

«خدمت دیگری که رجوع کرد تصحیح و تحشیه‌ی کتب نفیس فارسی قدیم

بود که یا نسخه‌ی آن‌ها نایاب و یا نسخی ممسوخ و مغلوط در دست بود. نخستین [آن‌ها] کتاب گرانبهای تاریخ سیستان بود که یگانه نسخه‌ی قدیمی آن در نوبت این حقیر قرار داشت و سردنيس راس می‌خواست به قیمت گزاف از من خریداری کند. من به وزیر فرهنگ پیشنهاد کردم که میل دارم این کتاب گرانبها و نایاب را آراسته و اصلاح شده در دسترس اهل فضل بگذارم. در مدت شش ماه با چنان شوق و شوری که تنها کار عاشقان، یا دیوانگان، است، با مرور به صدها و هزارها سند و ورق پراکنده [کتاب را] به صورتی که اکنون دیده می‌شود، با نبودن نسخه‌ی دیگری، تنها با کلید حدس و قیاس تتبع و فکر و تدرب بیرون آوردم، و با بهترین طرز به حلیه‌ی طبع آراسته شد.

«بر همین منوال، تاریخ مجمل التواریخ و القصص را که هم منحصر به فرد و هم آب افتاده و ضایع شده بود، به تصحیح و تحشیه‌ی دقیق بیاراستم، و به حلیه‌ی طبع درآمد.

«کتب مهم دیگر، چون تاریخ کبیر بلعمی و جوامع الحکایات عوفی و التقاطات از جوامع الحکایات مذکور، در کنف عزلت و سعی و ترک و تجرید و کسب فیوضات ربانی، بر همان منوال آراسته و پیراسته و قابل طبع و نشر گردید، و در اختیار آن وزارت گذارده شد.

«چون حق زحمتی که می‌دادند در آن اوقات بسیار ناچیز بود و من دسترس به ممر معاش دیگر نداشتم، کتب خود را قسمتی در ده‌ای نهادم و شرکتی در بیع و شرای کتب، به نام کتابخانه‌ی دانشکده، تشکیل داده شد. نخست دیوان شعر خود را به مطبعه دادم و نیمی از آن به چاپ رسید. اگر با ارزانی کاغذ و سعی جوانی آن کتاب طبع شده بود، زندگانی من به راه می‌افتاد و سرمایه‌ی بزرگی برای کتابخانه‌ی مزبور و منافع کافی برای من در بر می‌داشت.

«مردمی که جز حسد و خبث طینت هنری ندارند، به شاه پهلوی گزارش دادند که بهار کتاب خود را در نهان به چاپ می‌رساند و چیزها در آن گفته و نهفته است که منافعی مصلحت شاهانه است. بدین وسیلت و حیلت مرا در فشار سانسور شهربانی و در معرض آزار روحی و فوت وقت و فساد اشعار قرار دادند و آن قسمت را که طبع شده بود نیز بدون دلیل و بر این مدعا که بی‌اجازت به طبع رسیده است، توقیف کردند. چیزی نگذشت که، بی‌هیچ سببی، صبح نوروز ۱۳۱۲ مرا به زندان

بردند و مدت پنج ماه در زندان نگاه داشتند و از آن پس یکسر به اصفهان فرستادند و یک سال نیز در آن بلدهی شریف با بدترین اوضاع و در عین تهیدستی به سر بردم و کتابخانه و شرکت برهم خورد و سرمایه بر باد رفت و قسمتی از کتب نیز از بین رفت و مترصدین بازار آشفته آن را بردند و نوش جان کردند!

«من در اصفهان بودم که قانون دانشگاه و رتبه‌ی استادی به تصویب رسید و ملاک استادی همانا سوابق معلومات و نوشتن رساله و بالاخص پیشه‌ی معلمی در مدارس عالی در سال ۱۳۱۲، یعنی همان سال که من در منفی به سر می‌بردم، تعیین شد، که گویی عمدی در این معنی نهفته بودند، یا گناه بخت من بود!

«بالجمله، در مدت یک سال در به‌دوری، رسالتی دایر بر شرح حال فردوسی و تحقیقات و تتبعات دانا پسند از روی خود شهنامه‌ی استاد تألیف کردم که در مجله‌ی باختر و هم جداگانه به چاپ رسید و آن در زمانی بود که دولت عزم بر پا داشتن هزاره‌ی فردوسی کرد و انجمن حفظ آثار ملی با نشر بلیط بخت‌آزمایی آن را اعلام داشت و دانا‌یان از هر کشور و هر طرف به ایران دعوت شدند.

«مرحوم محمد علی فروغی، اعلی‌الله مقامه، که مقام ریاست وزیران داشت، با دیگر دوستان پایمردی کردند و پای‌مردی پیش نهادند و مرا برای شرکت در جشن هزاره‌ی استاد به تهران باز آوردند؛ و از آن پس نیز چون حاجت خود را در دانشسرای عالی و دانشکده‌ی ادبیات به این ناچیز دانستند، ساعتی چند درس تحول و تطور زبان فارسی ارجاع شد و سپس که قرار افتتاح دوره‌ی دکتری زبان پارسی داده شد، رسماً مقرر گردید که در دانشکده‌ی ادبیات به خدمت اشتغال ورزم...

«آخرین خدمتی که بر حسب احتیاج دانشکده و دوره‌ی دکتری ادبیات انجام داده‌ام، تألیف و گردآوری سبک‌شناسی است. این کتاب که با نهایت اختصار و صرفه‌جویی، به ملاحظه‌ی وقت و فرصت دانشجویان، تدوین گردیده است، حاصل آخرین ایام عزلت و انزوای من است که بر حسب پیشنهاد وزیر فرهنگ وقت تدوین و چاپ شد.»

بهار پس از شهریور ۱۳۲۰، هنگامی که دریافت «بسیاری از جوانان ایران که باید هادیان افکار و پیشروان کاروان سیاست و اجتماع آینده شوند، از داستان‌های گذشته هیچ‌گونه آگاهی ندارند؛ برای رفع این نقیصه، چند فقره یادداشت‌ها و

تذکارهای محفوظ و مضبوط را، زیر عنوان تاریخ مختصر احزاب سیاسی، به شکل مقالاتی در روزنامه‌ی مهر ایوان انتشار داد.

«خدای را به شهادت می‌طلبم که این تاریخ را تنها برای خدمت به افکار عامه و ضبط وقایع کشور نوشته‌ام و ذره‌ای قصد انتقام یا انتقاد در نوشته‌های مزبور نداشته‌ام.

«آنچه در مقالات مهر ایران تگارش یافت، به قدری مورد علاقه و ستایش عامه‌ی مردم قرار گرفت که مرا به تدوین جداگانه‌ی آن تاریخچه ترغیب نمود. از این روی، با خود اندیشیدم اکنون که باید کتابی مدون شود، همان بهتر که فصلی نیز در مقدمه‌ی کار کودتا و بیرون آمدن سردار سپه که پهلوان این داستان است، بنویسم و کتابی در تاریخ مختصر پادشاهی احمدشاه قاجار... به وجود آورم... این بود که مجلد نخستین را بر آن یادداشت‌ها افزوده، هر دو جلد را تاریخ انقراض قاجاریه نام نهادم.» آن مقالات روزنامه‌ی مهر ایران نیز سپس به صورت یک جلد مستقل به طبع رسید.

بهار در بهمن ماه سال ۱۳۲۴ در کابینه‌ی قوام السلطنه به وزارت فرهنگ رسید. قوام السلطنه، بنا به سیاستی زیرکانه که در پیش داشت، قصد به رسمیت شناختن ظاهری فرقه‌ی دمکرات آذربایجان کرد، ولی از نقشه‌های خود با یاران نزدیک خویش هیچ نگفت. بدین روی، بهار با آن قصد وی به مخالفت برخاست و چنین مصالحه‌ای را ویران‌گر ایران برشمرد. رابطه‌ی او با قوام السلطنه به بن بست رسید و بهار پس از چند ماه وزارت، همکاری با قوام را در کابینه رها کرد.

«آخر وزیر شدم، وای کاش که آقای قوام مرا به وزارت دعوت نمی‌کرد و آن چند ماه شوم را که بی‌هیچ گناه و جرمی در دوزخم افکنده بودند، نمی‌دیدم. مشقت و رنج و عذاب روحی بی‌نهایت بود... و من بی‌درنگ پای استعفا نامه را امضاء کردم... رفتم در خانه، ولی ننشستم، بلکه افتادم. در اوایل زمستان حس کردم سینه‌ام ناراحت است. تقاضای مرخصی کردم. شهودی هستند که بودند و عجز و لایه‌ی مرا در رفتن و اصرار و ابرام ایشان را در ماندن و اداره کردن انتخابات تهران دیدند. چندی نگذشت که مجلس باز شد، ولی دیگر قدرت کار کردن نبود. این بار طوری سقوط کردم که فقط در فرنگستان، بعد از یک سال و نیم، توانستم برخیزم و تلف نشوم.»

بهار در دوره‌ی پانزدهم از تهران انتخاب شد و به مجلس رفت و ریاست فراکسیون دمکرات را به عهده گرفت. اما، همان گونه که از او آوردیم، این مجلسی نبود که رضای خاطری آورد؛ پس در سال ۱۳۲۶ شمسی، برای معالجه به سویس رفت. هرچند بهار در سویس بهبود بسیار یافت، اما یاد یار و دیار او را وادار به بازگشت کرد و در اردیبهشت ۱۳۲۸ به ایران باز آمد.

آخرین فعالیت اجتماعی او، که از نظر او فعالیت سیاسی نبود، ریاست جمعیت هواداران صلح بود. او همیشه می گفت که امر صلح را به سبب عشق به صلح و دوستی و نه به سبب وابستگی خاصی به آنان که دوباره‌ی آن به تبلیغ می پردازند، دوست می دارم. خواه هواداران صلح از امریکا و انگلستان باشند و خواه از شوروی و چین، فریاد صلح خواهی اصیل و قابل احترام است.

هنوز یک سال از بازگشت بهار از سویس نگذشته بود که دوباره سخت مریض شد و از کلیه فعالیت های ادبی و اجتماعی بازماند و بیماری او به تدریج علاوه بر سل او را می آزد.

بهار در نخستین روز اردیبهشت سال ۱۳۳۰ شمسی، در آغاز روز، پس از یک هفته جدال غم انگیز با مرگ، درگذشت و فردای آن روز، در پی تشییعی عظیم و ده ها هزار نفری، جسدش در آرامگاه ظهیرالدوله در شمیران به خاک سپرده شد.

بهار در پایان مقدمه‌ای که بر جلد سوم میک شناسی خود نوشت و اجازه‌ی انتشار نیافت، می نویسد:

«دوستان عزیز!

«بهترین ایام شباب من در رنج و محنت و حرمان و خسران به طریقی که خواندید، تلف گردید. هیچ بهره‌ای از درک لذایذ و خوشی های ایام شباب نبردم و هیچ طرفی از کسب ثروت که وظیفه‌ی جوانی و اسباب آسایش ایام پیری و ناتوانی است، نیستم. چه خوب مناسب افتاد قطعه‌ی استاد بزرگوار فردوسی علیه الرحمه در این باب، که فرمود:

بسی رنج بردم، بسی نامه خواندم	ز گفتار تازی و از پهلوانی
به چندین هنر شصت و سه ساله ماندم	که توشه برم ز آشکار و نهانی
به جز حسرت و جز وبال گناهان	ندارم کنون از جوانی نشانی
به یاد جوانی کنون مویه آم	بدین بیت بو طاهر خسروانی

جوانی من از کودکی یاد دارم دروغا جوانی! دروغا جوانی
 «تنها چیزی که مایه‌ی تسلی دل افسرده و جان به لب رسیده است، همان
 خدماتی است که در مدت چهل سال ایام شباب در ترویج فرهنگ ایران و ادبیات
 شیرین و شریف زبان مادری خود انجام داده‌ام. صدها مقاله در امور اجتماعی و
 سیاست و ادب و تحقیقات و تتبعات به رشته‌ی تحریر کشیده‌ام که در صفحه‌های
 جراید نوپار و ایران و تازه‌بهار و دانشکده و روزنامه‌ها و مجلات دیگر، مانند مهر ایران و
 ارمغان و غیره درج گردیده، و قریب سی هزار بیت از قصیده و غزل و قطعه و دو بیتی
 و مثنویات نیز دارم که پس از آن رنج و مشقت و ضبط و توقیف و اهانت و تخفیف،
 دیگر دست و دلم به کار نرفت که طبع آن را تجدید کنم.»

اما دیوان او، چند سالی پس از درگذشتش منتشر شد.

کار طبع دیوان نخست به همت شادروان دکتر خسروپور، داماد خانواده
 ممکن شد، و واقعاً به همت او بود که امکان گردآوری، نسخه‌برداری و تنظیم
 نسخه‌ی تایپ شده‌ی نهایی فراهم آمد، امری که خود سالی چند به طول کشید.
 یادش به خیر باد.

نیز باید از یاری‌های برادرانه و بی‌دریغ آقای محمد قهرمان، شاعر و محقق
 والا قدر، در کار گرد آوردن نسخه‌ها و تصحیح نسخه‌ی تایپ شده‌ی نهایی و
 مقابله‌ی آن با نسخه‌های خطی بهار یاد کرد. یاوری‌های ایشان چنان بی‌دریغ و
 صمیمانه بود که پس از گذشت ده‌ها سال، فراموش هیچ‌یک مانده است.

اما محصول همه‌ی این کوشش‌ها، به عللی نه چندان معقول، چندی بیهوده
 و معطل ماند، تا سرانجام همه‌ی اوراق تایپی فراهم آمده و همه‌ی نسخه‌های خطی
 دیوان در اختیار برادر لایق و ارجمند بهار، شادروان محمد ملک‌زاده قرار گرفت و او
 سالی دو سه بر سر تنظیم نهایی، تهیه‌ی مقدمه‌های توضیحی هر قصیده و امر
 طبع دیوان گذاشت و نخستین طبع کتاب به کوشش آقای جعفری، ناشر ارجمند،
 توسط مؤسسه‌ی امیرکبیر انتشار یافت.

این طبع کتاب، که پنجمین طبع آن است، با مروری مجدد و مقابله‌ای دیگر
 فراهم آمده است، ولی هنوز هم عمدتاً همه مرهون همان کوشش یاران و یاورانی که
 یاد شدند، مانده‌ایم.

در این مرور مجدد و مقابله‌ی دیگر، آقای یزدان بخش قهرمان، داماد ارجمند

خانواده‌ی بهار و شاعر گرانقدری که شعرش سخت پسند خاطر شادروان بهار بود، کوشش اصلی را کرده و ما را سپاسگزار خویش ساخته‌اند. دکتر یحیی معاصر، داماد دیگر خانواده‌ی ما، نیز با لطف و محبت بی‌پایان اشعاری چند را که در طبع‌های گذشته جای نگرفته بود، گرد آوردند و ما را رهین مرحمت خویش کردند.

دوست عزیز سال‌های دراز، آقای محسن باقرزاده، مسئول انتشارات توس، که امر طبع و انتشار مجدد دیوان را پذیرفتند و دوست عزیز آقای محمدعلی بهبودی که در تصحیح نمونه‌های چاپی کتاب از هیچ زحمتی دریغ نورزیدند، برنگارنده منت‌ها دارند و محبت بی‌دریغشان را سپاس‌ها باید.

باشد که این طبع تازه که از نو با دیوان خطی مطابقت شده و بسیاری خطاهای موجود در طبع‌های قدیم از آن رفع شده و قصاید و قطعات و تصنیف‌هایی چند که قبلاً به طبع نرسیده بود، بر آن افزوده شده و نیز نقطه‌چین‌های سابق پر گشته است، پسند خاطر دوستداران شعر فارسی بیفتد.

بهار در جهان شعر خود

چنان‌که یاد شد، بهار از کودکی به شعر علاقه داشت و در نزد پدری شاعر و سخنور، این علاقه پرورش یافت و باعث شد که بهار از خردسالی، از حدود شش سالگی، به شعر روی آورد و طبع‌آزمایی کند.

او تمرین شاعری را با تضمین اشعار استادان کهن پی گرفت. مسمطی که در زیر می‌آوریم، از این گونه تمرین‌ها است که از آثار چهارده سالگی او است:

کنون که سبزه‌مزمین نموده صحرا را
رسیده‌مژده‌ی گل بلب‌بلان شیدا را
به باغ اگر نگری یار سرو بالا را
«صبا به لطف بگو آن خزال رعنا را»

که سر به کوه و بیابان تو داده‌ای ما را،

گرفت جان و دل ما و جان‌نداد چرا
به جای دل غم هجران خود نهاد چرا
ز شکر از دو لبش بوسه‌ای نداد چرا

«شکر فروش، که عمرش دراز باد، چرا

تفقدی نکنند طوطی شکر خارا»

به بوی زلفش روید به بوستان سنبل
به یاد رویش گوید به گلستان بلبل
متی رایت نسیم الصبا حبیبی مل
«غرور حسنت اجازت مگر نداد ای گل

که پرسشی نکنی عندلیب شیدارا»

تو را که روی نکوتر بود ز شمس و قمر
چرا نمی کندت پند نیکخواه اثر
برون چرا نکنی خوی زشت خود از سر
«به حسن خلق توان کرد صید اهل نظر

به دام و دانه نگیرند مرغ دانا را»

دل به یاد جمالت به کنج تنهایی
نشسته منتظر مقدمت که باز آیی
ولی نداند در بزم غیر بی مایی
«چو با حبیب نشینی و باده پیمایی

به یاد آر حریفان باده پیمارا»

کنون که رسم جهان غیر بی وفایی نیست
دلا ز حلقه ی زلفش تو را رهایی نیست
بدان، ز سلسله دیوانه را جدایی نیست
«ندانم از چه سبب رنگ آشنایی نیست

سهی قدان سیه چشم ماه سیمارا»

به دست فهم به چین بر ز گفته ی حافظ
اگر بگویی، گو طرز گفته ی حافظ
که کس نگفته نکوتر ز گفته ی حافظ
«در آسمان چه عجب گرز گفته ی حافظ

سماع زهره به رقص آورد مسیحارا»

پدر از ذوق و قدرت شاعری فرزند خرسند بود، اما وحشت از آینده ای تیره و
نزدیک که گمان می کرد با فرا رسیدنش همه ی سنت ها و قالب های اجتماعی و
فکری فرو خواهد ریخت، او را و می داشت تا فرزند را به شاعری تشویق نکند، و

بر آن بود تا از پسر بزرگ خود تاجری موفق، چون برادران خویش و خانواده‌ی
همسرش، بسازد.

مرگ ناگهانی پدر از وبا، پسر را به راه پدر افکند و او را از غرق شدن در بازار
رهایی بخشید. بهار هیجده ساله بود که با مرگ پدر، قصیده‌ای سرود و برای
مظفرالدین شاه فرستاد و شاه فرمان ملک‌الشعرایی آستانه‌ی قدس رضوی را به همراه
یک صد تومان صله برایش فرستاد.

اما شاعر به شمار آمدن مشکل تر از دریافت لقب ملک‌الشعرایی بود.
بسیاری از استادان شعر خراسان باور نمی‌داشتند که جوانی به سن او قادر به
سرودن چنین اشعاری باشد و می‌گفتند این بچه اشعار پدرش را باز می‌خواند.
بعضی می‌گفتند این اشعار از آن بهار شروانی است که روزهای آخر حیات را در
خانه‌ی پدری بهار به سر آورده بود.

آزمایش‌ها شد. در حضور امراء خراسان و در محافل ادبی او را بارها امتحان
کردند و او توانست لفظاً و معنأً از عهده‌ی آن آزمایش‌ها برآید و نشان دهد که
اشعارش از پدر یا از بهار شروانی نیست.

اما، ناباوری را، گفتند که دیگری برای او شعر می‌سازد.

در همان ایام بود که گفتگوی مسافرت مظفرالدین شاه به خراسان، در مشهد
شایع شد. بهار برای این که سمت ملک‌الشعرایی خود را پس از صبوری محرز
سازد و خود را به شاه بشناساند، قصیده‌ای برای عرضه داشتن به شاه ساخت که
مطلعش این است:

رسید موکب فیروز خسرو ایران ایا خراسان دیگر چه خواهی از یزدان
در این قصیده از آنان که استعداد و قدرت شاعری او را باور نمی‌داشتند، گله
کرده است و خطاب به ایشان گفته است:

تو سبک من شناسی ز شاعران دگر چرا ز بی‌خردی بر نهیم این بهتان
پس از صبوری اینک منم که شعر مرا برد به هدیه به جای متاع بازرگان
به خرد سالی آن‌سان چکامه بسرایم که سالخورده سخندان سرودنش نتوان
سرانجام، کار به بدیهه‌سرایی رسید و مشکل‌ترین آزمایش‌ها که سرودن
رباعی به طریق جمع بین اضداد بود مطرح گشت.

از او خواستند با چهار واژه‌ی تسبیح، چراغ، نمک و چنار یک رباعی بسازد.

او رباعی را در زمان ساخت و فراز خواند:

با خرقه و تسبیح مرادید چو یار گفتم از چراغ زهد نباید انوار
کس شهد ندیده است در کان نمک کس میوه نچیده است از شاخ چنار
چهار واژه‌ی دیگر طرح شد: خروس، انگور، درفش و سنگ؛ و او چنین

ساخت:

بر خاست خروس صبح، برخیز ای دوست خون دل انگور فکن در رگ و پوست
عشق من و توقصه‌ی مشت است و درفش جور تو و دل صحبت سنگ است و سبوست
از او آزمایشی دیگر شد: گل رازقی، سیگار، لاله و کشک؛ و این است رباعی

او:

ای برده گل رازقی از روی تور شک در دیده‌ی مه زود سیگار تو اشک
گفتم که چو لاله داغدار است دلم گفتمی که دهم کام دلت، یعنی کشک
«در آن مجلس جوانی بود طناز و خودساز که از رعنائی به رعونت ساخت و
از شوخی به شوخگنی پرداخته. با این امتحانات دشوار و رباعیات بدیهه که گفتم،
باز هل من مزید گفته، چهار چیز دیگر از خود به کاغذ نوشت و گفت تواند بود که
در آن لغات تبانی شده باشد و برای اذعان کردن و ایمان آوردن من، باید بهار این
چهار را بالبداهه بسراید: آینه، اره، کفش و غوره.

«من برای تنبیه آن شوخ چشم، دست اطاعت بر دیده نهاده، وی را هجایی
کردم که منظور آن شرح هم از آن هجو به حصول پیوست و آن این است:

چون آینه نور خیز گشتی، احسنت چون اره به خلق تیز گشتی، احسنت
در کفش ادیبان جهان کردی پای غوره نشده مویر گشتی، احسنت»

هنوز یک سال هم از مرگ پدر نگذشته بود که این آزمایش‌ها انجام یافت و
بهار هیجده یا نوزده سال بیش نداشت که ناباوری‌ها از میان برخاست و مقام و
موقعیت او استوار گشت. او دیگر واقعاً ملک الشعراء آستانه‌ی قدس رضوی به
شمار می‌آمد.

اما در این زمان انقلاب مشروطه و رؤیای آزادی و برابری اندک اندک سراسر
ایران را فرو می‌گرفت و بهار نیز خردک خردک به این نهضت کشیده می‌شد. او
هنوز شاعر آستانه‌ی قدس بود و وظیفه داشت که در اعیاد و آیین‌ها، علاوه بر مدح
رسول اکرم و ائمه‌ی اطهار، به مدح شاه و حاکم مشهد که ضمناً نایب التولیه بود،

نیز پردازد؛ ولی، ضمناً، چنان شیفته‌ی انقلاب بود که نمی‌توانست ساکت بنشیند. پس، به ناچار، به سازمان‌های پنهانی مشروطه‌طلبان روی آورد و به طبع اشعار بی‌امضاء خود در روزنامه‌ی خراسان که آن‌هم محرمانه انتشار می‌یافت، پرداخت. در آغاز، در دوران مظفرالدین‌شاه، که فرمان مشروطه را امضاء کرده بود، ممکن بود هم از آزادی سخن گفت و هم شاه را ستود؛ و نیز، از رکن‌الدوله حاکم وقت خراسان که مردی شریف و آزاده بود، به نیکی یاد کرد. اما هنوز دو سه سالی از مرگ پدر و آغاز ملک‌الشعرایی او نگذشته بود، که مظفرالدین‌شاه درگذشت و مشروطه‌خواهان با محمدعلی‌شاه روبه‌رو شدند، مجلس شوری به توپ بسته شد، قیام تبریز آغاز گشت.

بهار، در آغاز این عصر، در پی وحشتی که بعضی اعمال مستبدانه‌ی محمدعلی‌شاه ایجاد کرده بود، ولی هنوز این وحشت به مبارزه‌جویی تبدیل نیافته بود، خود را، به عنوان شاعری خیرخواه، مجبور به یادآوری تاریخ و بر حذر داشتن شاه از استبداد می‌دید (۱۲۸۵ شمسی). این امر منجر به ساختن ترکیب‌بندی شد که به نام آیینی‌ی عبرت در دیوان او آمده است. ترکیب‌بند بلندی که به این اشعار ختم می‌شود:

این همه آثار شاهان، خسروا، افسانه نیست

شاه را، شاها، گزیر از سیرت شاهانه نیست

خسروی اندر خور هر مست و هر دیوانه نیست

مجلس افروزی ز شمع است، آری، از پروانه نیست

اینک اینک کدخدایی جز تو در این خانه نیست

خانه‌ای چون خانه‌ی تو، خسروا، ویرانه نیست

خیز و از داد و دهش آباد کن این خانه را

واندک اندک دور کن از خانه ات بیگانه را

او در مسمطی دیگر نیز، که تضمین غزلی از سعدی است، به نکوهش اعمال

مستبدانه‌ی محمدعلی‌شاه می‌پردازد:

پادشاهان ز استبداد چه داری مقصود که از این کار جز ادبار نگردهد مشهود

جود کن در مشروطه که گردی مسجود «شرف مرد به جود است و کرامت به سجود

هر که این هر دو ندارد، عدمش به ز وجود

اما کار جدال مشروطه‌خواهان با شاه بالا گرفت. لحن بهار نیز تندتر گشت.

در سال ۱۲۸۶ شمسی، بهار قصیده‌ی مستزاد معروف خویش را در مشهد ساخت و در روزنامه‌ی نوبهار، که خود منتشر می‌کرد، به طبع رسانید:

باشه ایران ز آزادی سخن گفتن خطاست	کار ایران با خداست
مذهب شاهنشاه ایران ز مذهب‌ها جداست	کار ایران با خداست
شاه مست و شیخ مست و شهنه مست و میر مست	مملکت رفته ز دست
هر دم از دستان مستان فتنه و غوغا به پاست	کار ایران با خداست

شکست محمدعلی شاه، پناه بردن او به سفارت روسیه و بازگشت مشروطه، بهار را شاعری کرد، که دیگر بیشتر به فکر مشروطه بود تا به دنبال وظایف ملک‌الشعرایی آستانه‌ی قدس و مدیحه‌سرایی حکام.

او روزنامه‌ی پر نام نوبهار را در مشهد منتشر کرد. قصاید و ترانه‌های ملی بسیار می‌ساخت، به مجلس‌ها می‌رفت، و اشعار آزادی‌خواهانه‌ی خود را بر می‌سرود. ترجیع‌بندی در فتح تهران در سال ۱۲۸۷ شمسی، ترانه‌ی ملی در وصف و ستایش ستارخان و باقرخان و دیگران، و اشعار ملی و انقلابی دیگری که در همان سال سروده شد، نمونه‌ی بریدن تدریجی او از مسیر فکری سنتی است. او حتی در همین سال قصیده‌ای در انتقاد از کهنه‌پرستی زهد فروشان ریایی سرود و منتشر ساخت.

از حدود سال ۱۲۸۹، بهار در اشعار خود نه تنها به هواداران استبداد حمله می‌کرد؛ بلکه یاران نیرومند خارجی آنان را نیز دشمن می‌داشت. قرارداد ۱۹۰۷ میان انگلستان و روسیه، میهن دوستان ایرانی را به دشمنی با روس و انگلیس واداشت. بهار که در این هنگام تنها ۲۵ سال داشت، چنان قصیده‌ای خطاب به وزیر خارجه‌ی انگلیس ساخت، که مشهورترین چکامه‌ی سیاسی عصر به شمار آمد و شهرت بهار را از مرزهای خراسان و ایران فراتر برد. ادوارد براون این قصیده را در کتاب ادبیات مشروطه‌ی ایران نقل کرد و بهار را به جهان خارج از ایران بشناسانید.

در این ایام، بهار دوران تازه‌ای از زندگی اجتماعی و شعری خویش را، که پیوسته با یکدیگر هماهنگ ماندند، آغاز می‌کرد. این تنها مسایل سیاسی نبود که او را به خود مشغول می‌داشت، او به بسیاری از علل واپس ماندگی ملی ما پی برده بود، و در اشعار خود به انتقاد از آن‌ها می‌پرداخت.

در سال ۱۲۹۱ شمسی، در بازگشت از تبعیدی یک ساله به تهران، مستزاد

مشهور خویش را سرود:

این دود سیاه فام که از بام وطن خاست	از ماست که بر ماست
وین شعله‌ی سوزان که برآمد ز چپ و راست	از ماست که بر ماست
جان گر به لب ما رسد، از غیر ننگالیم	با کس ننگالیم
از خویش بنالیم که جان سخن این جاست	از ماست که بر ماست

کهنه پرستان ریایی، عوام جاهل و خواص فاسد به تازیانه‌ی نقد او گرفتار آمده بودند.

مشهد برای بهار محیط کوچکی شده بود. در سال ۱۲۹۳ شمسی، مشهد را ترک گفت و به عنوان نماینده به تهران و به مجلس شورای ملی آمد. او دیگر مدیحه سرای آستانه‌ی قدس نبود، او شاعری ملی، روزنامه‌نویسی موفق و ادیبی نام‌آور که به سیاست روی آورده بود، به شمار می‌آمد.

اما در پی وقایع پیش از کودتای ۱۲۹۹ و پس از آن، به هنگامی که اندک اندک نتایج دردآلود و منفی انقلاب مشروطه و بیهودگی کوشش‌های آزادیخواهان آشکار می‌شد، بهار گران‌ترین تجربه‌ی زندگی خود را آموخت: انقلاب مشروطه برای مردم آزادی و برابری نیاورده بود. از پس هرج و مرج نخستین، این خودکامگی بود که مسلط می‌شد. انقلاب که از منطق و شعور فارغ بود، ضد خود را به قدرت می‌رسانید. بهار چون بسیاری از انقلابیون صدیق که رویدادهای آن دوره را لمس کرده بودند، دچار یأس شد و از اشعارش مالا مال بودن سینه‌اش را از اندوه و خشمی بی پایان می‌توان دریافت؛ هرچند که چون همی عمر، عشق به آزادی را از دست نهاده بود. در سال ۱۲۹۷ شمسی در شکایت از روزگار می‌گوید:

تا بر زبیری است جولانم	فرسوده و مستمند و نالانم...
جرمی ست مرا قوی که در این ملک	مردم دگر نند و من دگر سانم
از کید مخنشان نیم ایمن	زیراک مخنشی نمی دانم...
گفتم که مگر به نیروی قانون	آزادی را به تخت بنشانم
و امروز چنان شدم که بر کاغذ	آزاد نهاد خامه نتوانم
ای آزادی، خجسته آزادی	از وصل تو روی برنگردانم

و چون کودتا فرا رسید، در سال ۱۳۰۱ شمسی چنین گفت:

ای دیو سپید پای در بند	ای گنبد گیتی، ای دماوند...
تو مشت درشت روزگاری	از گردش قرن‌ها پس افکند

ای مشت زمین بر آسمان شو بر ری بنوا از ضربتی چند
 نی نی، تونه مشت روزگاری ای کوه نیم ز گفته خرسند
 تو قلب فسرده ی زمینی از درد ورم نموده یک چند...
 شو منفجر ای دل زمانه وان آتش خود نهفته پسند

او قومی را که حاکم بر سرنوشت ملتی شده بودند، به باد ناسزا می گرفت و تباهی ایشان را برملا می ساخت:

ناموس ملک در کف غولان شهر ری تنظیم ری به عهده ی دیوان تیره رای
 قومی همه خسیس و به معنی کم از خسیس خلقی همه گدای و به همت کم از گدای
 یکسر عنود و بر شرف و عز گشاده دست مطلق حسود و بر زیر حق نهاده پای
 هر بامداد از دل و چشم و زبان و گوش تا شامگاه خون خورم و گویم ای خدای
 از دیده بی سر شک بگیریم به زار زار وز سینه بی خروش بنالم به های های
 اشکی نه و گذشته ز دامن سر شک خون بانگی نه و گذشته ز کیوان فغان وای
 با گذشت چند سال، فشارهای سیاسی حکومت پهلوی افزایش یافت. احزاب و سازمان های سیاسی از هم پاشید. اختناق و تهدیدهای شهربانی وسعت گرفت. بهار با همه ی عشق خود به آزادی، خود را قادر ندید که در برابر این سیل بنیان کن بایستد. در نتیجه از سال ۱۳۰۴ شمسی قصایدی در مدح رضاشاه در دیوان او ظاهر می شود. اما او فریفته ی اوضاع نیست، گول نخورده است. در کنار این مدایح، قصاید بسیار در نقد اوضاع زمان نیز دیده می شود:

فریاد از این بشن المقر و این برزن پر دیو و دد

ای مهنران بی هنر و این خواجگان بی خرد
 و نیز مسمطی که در سال ۱۳۰۸، در زمان زندانی شدن خود در آن سال، ساخته است:

ای دولت خواهان! سرگشته و حیران تا چند
 بدگمان و دودل و سر به گریبان تا چند
 کشور داراندار و پریشان تا چند
 گنج کیخسرو در دست رضاخان تا چند

ملک افریدون پامال ستوران تا چند؟...

او، به ناچار، مانند بسیاری از مردم که در جوامعی تابع خود کامگان به سر می برند، مجبور به تظاهر به امری و اعتقاد به امری دیگر شد. او به تقیه ی سیاسی

هنری پرداخت، زیرا هرگز ادعای قهرمانی و میل به شهادت در زندان‌های دوره‌ی پهلوی نداشت، خواه این روش پسندیده یا ناپسند بنماید؛ و بدین روی، چون در تابستان ۱۳۰۸ به زندان شهربانی افتاد، قصیده‌ی بلندی در مدح رضاشاه و در شکایت از وضع خود سرود. او روحیه‌ی خود را از دست داده بود، و شاید احساس می‌کرد برای چه باید به این نبرد بیهوده ادامه دهد.

یاد ندارد کس از ملوک و سلاطین شاهی چون پهلوی به عز و به تمکین
فرق بلندش دهد جمال به فرقد پر کلاهش دهد فروغ به پروین
جز قهرمانانی که محتملاً بر اثر ایستادگی به شهادت رسیده‌اند، اکثر هم‌عصران ما که دهه‌هایی دراز را پس پشت نهاده‌اند، با احساس بیهودگی و واخوردگی بهار در این دوران آشنایند.
قربان مرغکی که ز سودای عشق گل از زخم نوک خار، به خون پر کشیده‌است
یا چون بهار از لطمات خزان جور سر زیر پر نهفته و دم در کشیده‌است
او حتی چنان به یأس و نومیدی افتاد که به درمانی کشنده روی آورد و در ستایش آن، به صورت لغز، بسرود:

چیست آن گوهر که درد خسته درمان می‌کند
اصلش از خاک است و کار لعل و مرجان می‌کند...
هست یار آذر و چون پور آذر هر زمان
آتش نمرود را چهرش گلستان می‌کند...
وین عجب باشد که آرد تر دماغی هجر او
لیک وصلش کام خشک و سینه سوزان می‌کند...
و در قصیده‌ای به نام شهر بند مهر و وفا به تلخی سرود:

در شهر بند مهر و وفا دلبری نماند زیر کلاه عشق و حقیقت سری نماند
صاحب‌دلی چو نیست، چه سود از وجود دل آینه گو مباش چو اسکندری نماند...
ای بلبل اسیر، به کنج قفس بساز اکنون که از برای تو بال و پری نماند
ای باغبان بسوز که در باغ خرمی زین خشکسال حادثه برگ تری نماند...
گیتی بخورد خون جوانان نامدار وز خیل پهلوانان کند آوری نماند
ولی، با وجود این، باز دل نمی‌کند و پنهان می‌سرود و از فرمانروایان روزگار بد می‌گفت:

فتنه‌ها آشکار می‌بینم دست‌ها توی کار می‌بینم

حقه بازان و ماجراجویان بر خر خود سوار می بینم
جای احرار در تک زندان یا به بالای دار می بینم...

این حالت، یعنی یأس و نومیدی، اجبار به تقیه‌ی سیاسی - هنری و شکایت پنهان از روزگار و نقد تند از بزرگان زمانه، در زندگی بهار ادامه یافت و اشعار او در این دوران تا آغاز دهه‌ی سوم این قرن همین حال را دارد.

در این میان، دوره‌ی زندان سوم و تبعید بعدی وی به اصفهان، از نظر حجم و محتوای اشعار سروده شده توسط او، دوره‌ای است سخت شکوفا و پربار، که قصایدی چون:

شد وقت آن که مرغ سحر نغمه سر کند گل با نسیم صبح سر از خواب بر کند
یا:
دردا که دور کرد مرا چرخ بی‌امان ناکرده جرم، از زن و فرزند و خانمان
یا:
نوبهار است و بود پر گل شاداب چمن همه گل‌ها بشکفتند به غیر از گل من
یا:

پشت مرا کرد ز غم چنبری گردش این گنبد نیلوفری
و بسیاری قصاید، مثنوی‌ها و قطعات دیگر نمونه‌ی آثار آن دوره است، از جمله، مثنوی بلند کارنامه‌ی زندان:

بهار دوره‌ی زندان‌ها و تبعید را با اندوختن تجارب سیاسی و هنری عمیق به سر آورد و دانش خویش را وسعتی دیگر داد و از پس این دوران، عصر سرودن بعضی از درخشان‌ترین آثار شعری او فرا می‌رسد که از آن جمله باید از قصاید زیر یاد کرد:

فروردین آمد سپس بهمن و اسفند ای ماه بدین مژده بر آذر فکن اسپند
(۱۳۱۳)

و

هنگام فرودین که رساند ز ما درود بر مرغزار دیلم و طرف سپید رود
(۱۳۱۵)

و

سعد یا چون تو کجا نادره گفتاری هست یا چو شیرین سخت نخل شکر باری هست
(۱۳۱۶)

و

بهار آمد و رفت ماه سپند نگارا در افکن بر آذر سپند
(۱۳۱۷)

و

زد پنجه و پنج پنجه ام بر تن زین پنجه عظیم رنجه گشتم من
(۱۳۱۹)

در اغلب این آثار، نشانه‌ی آشنایی نزدیک او با زبان‌ها و فرهنگ قبل از اسلام ایران دیده می‌شود. در قصیده‌ی اخیر نیز چنان استادانه از مضامین داستان‌های حماسی به صورتی تشبیهی یا نمادین در شعر خود استفاده کرده است که پیوند عمیق او را با شاهنامه و ایران کهن می‌توان باز شناخت:

بودم سرمست قوت بازو چون بر لب هیرمند رو بین تن
نه لابه‌ی رستم در آن مستی بنمودی ره، نه پند پشیوتن
ناگاه ز کید زال گردون، زد پیری تیری به چشمم از آهن
و در همین قصیده به فرزندان ششگانه‌ی خویش نیز لطفی و اشارتی کرده است که به یاد کردن می‌آورد:

یک سوره بسته شش نر و ماده چون کر، خران چموش و خر گردن
یو حاصفشان که لقمه‌ای سازند بر سفره اگر نهی که قارن
بیچاره بچه‌ها هم از نقد تند و عصبی او جان سالم به در نبردند!
سرانجام، دهه‌ی سوم این سده‌ی شمس‌ی فرا رسید. محمدرضا پهلوی بهار را به حضور طلبید تا از او استمالتی کرده باشد، مگر آنچه میان پدرش و بهار رفته بود، فراموش گردد.

بهار قصیده‌ای سرود و در برابر محمدرضا پهلوی بر خواند:
هر که را مهر وطن در دل نباشد کافر است معنی حب الوطن فرموده‌ی پیغمبر است
و با آن که در این قصیده هیچ اشاره‌ی مستقیمی به پدرش نشده بود، به علت لحن صریح قصیده، شاه را خوش نیامد، و دیگر دیدار با وی تجدید نشد و رابطه‌ی ایشان پیوسته تلخ و نابسامان باقی ماند.

چقدر جالب توجه است مقایسه‌ی میان این قصیده با قصیده‌ای که وی در هیجده سالگی در مدح مظفرالدین شاه قاجار سرود و یک صد تومان صله و فرمان

ملک الشعرا بی خویش را در ازای آن دریافت داشت!

بهار، بعد از شهریور ۲۰، روحیه‌ای بهتر یافت. از رفتن رضاشاه سخت خرسند بود، و به نحوی داد دل مردم خردمند را گرفته می‌دید. اشعار او در این دوره دوباره بوی سرسختی و مبارزه‌جویی می‌دهد، هر چند که، به سبب بالا رفتن سن و تجربه، از آرامش و میانه‌روی بیشتری برخوردار است.

وی در قصیده‌ی

ضمیمه‌ای در بن‌بید معلق جا گرفت پنجه‌نازک به خاک افشرد و کم‌کم با گرفت دعوت به استقامت می‌کند و پیروزی را در پی استقامت مسلم می‌شمارد.

بهار در این دوره نه در چپ، در خیل حزب توده، و نه در راست، در خیل انواع گروه‌های راست، قرار داشت. او میانه‌روی متمایل به چپ بود که به غرب با اطمینان نگاه نمی‌کرد و از انگلستان متنفر بود، و رابطه‌ی محتاطانه با شرق را جایز می‌دانست و استفاده از تجربیات مفید آنان را لازم می‌شمرد و در قصیده‌ی خود، هدیه‌ی باکو، از این تجربیات سخن می‌گفت.

او سرانجام، دوباره وارد امر سیاست شد (کاش نمی‌شد!) و با یأس و نومی‌دی مجدد آن را ترک گفت و از قوام‌السلطنه که او را بازی داده بود، با نفرت یاد کرد:

حدیث عهد و وفا شد فسانه در کشور ز کس درستی عهد و وفا مجوی دگر و چنان آن احوال تلخ بود که از پای درآمد، ایران را ترک گفت و در آسایشگاهی بر فراز کوه‌های سوریس، در دهکده‌ای به نام لزن مدتی به سر برد و به درمان زخم سل خویش پرداخت.

در پی دوری از ایران، یاد این سرزمین کهن مألوف او را فرو گرفت و با شناختی که از تاریخ ایران داشت، قصیده‌ی معروف خود را ساخت:

مه‌کرد مسخر دره و کوه لزن را پر کرد ز سیماب روان دشت و چمن را بهار پس از وصف آن همه زیبایی روستای کوهستانی لزن که به مه پوشیده می‌شد، به یاد سرزمینی می‌افتد که یک عمر بدان عشق ورزیده است، اما اکنون روزگار تیره‌ای را می‌گذراند:

شد داغ دلم تازه که آورد به یادم تاریکی و بدروزی ایران کهن را و میهن پرستانه از تاریخ اشکانیان یاد می‌کند که

خون در سر من جوش زند از شغف و فخر چون یاد کنم رزم کراسوس و سورن را
 او کسی نبود که در سوییسی بیاید. به ایران بازگشت و در واپسین سال‌های
 زندگی باز هم شاعری اجتماعی ماند. او رهبری جریان صلح را پذیرفت و واپسین
 قصیده‌ی بلند خویش را در مدح صلح سرود. اما این سرود نه تنها در مدح صلح و
 دوستی است که گویای آرزوهای دراز مردم ما و همه‌ی دیگر مردم برای برابری،
 آزادی و عدالت است.

فغان ز جغد جنگ و مرغواى او	که تا ابد بریده باد نای او...
کجاست روزگار صلح و ایمنی	شکفته مرزو باغ دلگشای او
کجاست عهد راستی و مردمی	فروغ عشق و تابش ضیای او
کجاست دور یاری و برابری	حیات جاودانی و صفای او...
زهی کبوتر سپید آشتی	که دل برد سرود جانفزای او

بهار عمدتاً قصیده‌سرایی است که به سبک خراسانی می‌سراید. متأسفانه
 بررسی دقیق این امر از توان نگارنده‌ی این دیباچه بیرون است. شاید تنها بتوان
 گفت که میان قصاید اواخر دهه‌ی دوم و همه‌ی دهه‌ی سوم زندگی بهار با قصاید
 واپسین دهه‌های زندگی او تفاوت‌هایی از نظر احساس، مضمون و لغت، هر سه،
 دیده می‌شد. هرچند همه‌ی این اشعار به همان سبک عمومی خراسانی است، ولی
 تحول و توسعه‌ی روزافزون دانش اجتماعی او و شرکت دراز مدت وی در
 جریان‌های سیاسی زمان خود، او را از ملوک‌الشعراىی آستانه‌ی قدس به
 ستایش‌گری صلح و آزادی‌کشانید؛ و آشنایی مناسب‌وی با زبان‌ها و ادبیات
 ایرانی پیش از اسلام و تحقیقات ارزشمندش در نظم و نثر ادبیات فارس، زبان او و
 بیان او را سخت غنی‌تر و شکوهمندتر ساخت. قابل یادآوری است که او، به اتفاق
 شادروانان کسروی، یاسمی و مینوی، در نزد پروفیسور هرتسفلد آلمانی، که سال‌ها در
 ایران بود، زبان و ادبیات پهلوی تحصیل می‌کرد. نیز ترجمه‌ی ارزشمند متن‌های
 اوستایی که توسط شادروان پورداد انجام یافته بود، مبنای آشنایی وی با زبان و
 ادبیات اوستا قرار گرفت، و چه بسیار یادداشت‌ها که در پی مقابله با متن اوستا در
 حاشیه‌ی دو جلد کتاب یشت‌ها نوشته است.

بی‌گمان، همان‌گونه که منتقدان گفته‌اند، در اشعار او نیز، چون دیگر
 شاعران، غث و سمین هست و اشعار او همه به یک اندازه فاخر نیست. اما بررسی

این امر نیاز به دانشی فراتر از دانش نگارنده دارد و کار استادانی سخن‌شناس است. او جز قصیده که در آن استاد مسلم بود، به سرودن انواع دیگری از شعر، از جمله مثنوی، غزل و تصنیف هم پرداخته است که از نظر ارزش شعری به پای قصاید او نمی‌رسند، هرچند هریک در جای خود سخت زیبا و استوار است. تصنیف‌های او، به ویژه مرغ سحر، از جمله زیباترین تصنیف‌های عصر حاضر است. اشعار محلی او از شیرینی خاصی بهره‌مند است و در این میان، قصیده‌ی معروف محلّش به نام بهشت خدا شاید استادانه‌ترین قصیده به لهجه‌ای محلی در ادبیات ما باشد. او توانسته است پیچیده‌ترین مسائل نجومی و زیباترین تشبیهات مربوط به آن‌ها را به زبانی محلی طرح کند که گویندگان عادی آن لهجه گاه از به کار بردن معمول آن باز می‌مانند.

او خود درباره‌ی شعر خویش می‌گوید: «تبعات من در سبک کلاسیک و سبک معاصر و ساده هر دو پیشرفت کرده، توانستم به هر رویه و سبکی که بخواهم شعر بگویم، چه قصاید کلاسیک، چه مستزادها و مسمط‌های ملی ساده، چه قطعات و رباعیات و مثنویات عوام پسند و چه غزل‌های عاشقانه به سبک عراقی.» بد نیست چند سطری نیز از یادداشت‌های او را درباره‌ی نثر فارسیش در این جا بیاوریم: «من در نثر کلاسیک... ابتدا سبک تاریخ‌پهقی را انتخاب کرده بودم. اما علل سیاسی و احتیاج مردم به نثر ساده باعث شد که سبک نثرنویسی من از نو به طرزی تازه آغاز شود و یکباره از مراجعه به سبک قدیم منصرف گردیدم...»

«بالاخره مرغوب شدن مقالات رسول‌زاده و هواداری سیاست و تعصب مسلکی باعث شد که به سبکی بین سبک رسول‌زاده و سبکی که خودم اختراع کرده بودم، شروع به مقاله‌نویسی کنم. تصرفی که خودم در آن کردم، داخل نمودن لغات فارسی و ترکیبات شعری بود در نثر مزبور، و با وجود آن که از نوشتن لغات ایجاب و استکمالات و استحصالات و امثال ذلک خودداری نداشتم، در عین حال از نگاشتن کلمات بیم‌آن است و گزیده و نوین و دستاویز و پایمردی و کشور و بیگانگان و جاهت و وجیه و جاهت ملی و غیره که تا آن زمان در نشرها دیده نمی‌شد و امروز همه متبع و مورد استعمال عموم شده است و فهرست جداگانه‌ای می‌توان بر آن قرار داد، بیم و خوفی نداشته، با این عوامل و وسائل شروع به تهیه‌ی نثری نمودم که بعدها، پس از سه چهار سال، سبک رسول‌زاده را از بین برد و سبک

تازه‌تر و فارسی‌تری را به وجود آورد.»

امید است که این مختصر، آشنایی با بهار و کار او را فراهم کرده باشد.

مهرداد بهار

زمستان ۱۳۶۷

منابعی که در نوشتن این دیباچه به کار آمد، نخست مقدمه‌ای است از بهار بر تاریخ مختصر احزاب سیاسی ایران، جلد اول؛ دیگر جزوه‌ای است به نام «ملک الشعراء بهار»، که از سوی دانشگاه تهران در سال ۱۳۳۰ شمسی منتشر شد و حاوی اثری است از شادروان جلال همایی در شرح حال بهار. بخشی از این شرح حال به قلم خود بهار است که در این جا از آن استفاده شد؛ و سدیگر مقدمه‌ای است از بهار در آغاز جلد سوم سبک‌شناسی، مورخ آذر ۱۳۲۶ شمسی، که وزارت فرهنگ در آن زمان با نشر آن مخالفت کرد.

طبعی است که، در همه حال، از دیوان بهار نیز سود جست.

یادداشت

* دیباچه‌ی دیوان ملک الشعراء بهار، به کوشش مهرداد بهار، تهران ۱۳۶۹.

درباره‌ی قیام ژاندارمری خراسان به رهبری کلنل محمد تقی خان پسیان*

درباره‌ی قیام کلنل محمد تقی خان پسیان بسیار نوشته‌اند و، به اصطلاح، داد سخن داده‌اند، و خواننده‌ای که علاقه‌مند به دانستن جزئیات این وقایع باشد، می‌تواند به این آثار رجوع کند؛ هرچند باید گفت که معلوم نیست ذکر آن وقایع و قضاوت‌هایی که شده تا به کجا درست است. زیرا این گونه آثار اغلب غرقه در احساساتی تند و پر خاشجویانه به نظر می‌رسند و به آسمان رساندن کلنل و دیو جلوه دادن قوام السلطنه هدف نهایی اغلب آن‌ها است و در این راه حتی ممکن است گاهی وقایع و اطلاعاتی جعل شده، یا به عمد از یاد رفته باشد.

به یاد می‌آورم روزی در حضور سرور ارجمند، آقای دکتر پسیان، برادرزاده‌ی کلنل، بودم. ایشان از مؤلفی یاد می‌کردند که پس از به طبع رساندن کتابی درباره‌ی کلنل و انتشار یافتن آن، به حضورشان آمده و با شور و شوق و با سری بلند و پر غرور به خود بالیده بود که خوانندگان چه اشک‌ها ریخته‌اند و چه نامه‌های تشکرآمیزی برای وی فرستاده‌اند. اما آقای دکتر پسیان به وی یادآور شده بودند که بسیاری از مطالب اثر ایشان از واقعیت به دور بوده است. مؤلف، رنجیده خاطر، مطلبی بدین مضمون گفته بود: «مهم تأثیر گذاشتن بر خواننده است، حقیقت تاریخی به تنهایی ارزشی جدی ندارد.»

گمان من بر آن است که اگرچه تقدس یافتن کلنل و پلید گشتن قوام السلطنه ممکن است تا حدی مبتنی بر یک رشته حقایق تاریخی باشد، اما در این میان،

بنیان‌های تفکر سنتی و گرایش‌های ناتاریخی در فرهنگ ما هم نقشی به عهده دارد که، بنابر آن، حقایق وقایع و ذکر دقایق تاریخ ارزشی چندان ندارد، یا بهتر بگوییم، در نظر بسیاری اصلاً ارزشی ندارد. آنچه ارزشمند است هماهنگی با نمونه‌ی ازلی^۱ است. در واقع، در فرهنگ کهن آسیای غربی، که به ما به ارث هم رسیده است، چندان به دنبال شناخت حقایق تاریخی نباید بود؛ تنها آن رشته از وقایع تاریخی ارزشمند و نگاهداشتنی است که همچون نمونه‌های ازلی مقدس بوده، و به نحوی تکرار همان‌ها باشد. در پی همین ناتاریخی بودن برداشت‌های ما از گذشته است که بخش حماسی شاهنامه پدید آمده، که در چشم مردم ما قرن‌ها تاریخ شمرده می‌شده است، و خود تاریخ نبوده؛ و این نکته بر کنار از ارزش ادبی و هنری عظیم آن است و بی‌گمان شاهنامه از مفاخر فرهنگی جهانی، و نه تنها ایرانی، است.

یکی از نمونه‌های ازلی که در ما سخت شیفتگی پدید می‌آورد امر شهادت و تقدس آن است، و حتی شهید می‌تواند به مقامی پرستیدنی رسد. همه‌ی شاهنامه به یک سو، سوگ سیاوش به یک سو. همه‌ی حماسه‌های دلاورانه و پر افتخار صدر اسلام به یک سو، شهادت امام حسین (ع) به یک سو، که مراسم عزاداری او نقطه‌ی اوج مراسم مذهبی سالانه‌ی ما شیعیان است.

اما در میان شهادت‌ها، شهادتی سوگ‌آورتر و به یادماندنی‌تر است که قهرمان داستان دلاوری مظلوم باشد، یا بتوان از او شخصیتی دلاور و مظلوم پدید آورد، و نیز این قهرمان شهید اگر جوان باشد، بر سوگ داستان می‌افزاید و چشم‌ها و دل‌های آماده برای گریستن و سوختن ما را بارها بهتر می‌گریاند و می‌سوزاند.

ولی این همه کافی نیست. امر شهادت قهرمان دلاور و مظلوم، و معصوم بودن و جوانی^۲ وی اجزای اصلی و شکل بخشنده‌ی حماسه به شمار می‌آیند، ولی اگر در برابر این قهرمان شهید و مقدس موجودی عمیقاً پلید قرار نگیرد که با همه‌ی شقاوت و سنگدلی دست به این جنایت آلوده باشد، عناصر شکل بخشنده‌ی داستان سوگ‌آور شهادت کامل نیست. شهادتی رخ داده است، ولی حماسه‌ای سوگ‌آور پدید نیامده است تا آن را بتوان با آب و تاب نقل کرد. وجود افراسیاب

۱. archetype، ال‌موزج الاولین.

۲. اگر هم سنی از او گذشته باشد، در ذهن مردم جوان می‌نماید.

و گرسیوز همان قدر در شاهنامه اهمیت دارد که وجود قهرمان دلاور و شهید شونده‌ای چون سیاوش. در برابر تقدس باید حتماً پلیدی قرار گیرد تا ارزش آن تقدس به تمامی جلوه کند. پس اگر می‌خواهید واقعه‌ی شهادتی در دریای بی‌اعتنایی ما به تاریخ غرق نگردد و از خاطره‌ها بیرون نرود، باید آن را با نمونه‌ی ازلی شهادت هماهنگ سازید. اگر احیاناً قهرمان ما آن قدرها هم قهرمان نیست، باید از او قهرمانی تمام عیار ساخت و اگر دشمن وی آن قدرها هم پلید نیست، باید او را به صورت یکی از پلیدترین آدم‌ها درآورد. این گونه تمایل به داستان‌های فوق طبیعی تراژیک، که از برخورد و تقابل شخصیت‌های پاک و مظلوم با گناهکار پدید می‌آید، ریشه‌ای بسیار کهن در فرهنگ و آیین‌های آسیای غربی دارد و منشأ آن به اعصار پیش از تاریخ می‌رسد؛ و در فرهنگ به ویژه دوالیستی ایرانی هنوز هم کارایی خود را حفظ کرده، سخت طبیعی و جا افتاده به نظر می‌رسد.

ماجرای خراسان که در سال ۱۳۰۰ شمسی رخ داد، زمینه‌ی تازه‌ای برای بروز این شیفتگی به امر شهادت پدید آورد و گونه‌ای ادبیات روزنامه‌یی و سطحی به گرد آن شکل گرفت و، آگاهانه و ناآگاه، افراسیابی تازه از یک سو و سیاوشی مظلوم از سوی دیگر علم شد و حتی نقشی برابر کاوس شاه هم پیدا کردند، و در این میان امر «مهم تأثیر گذاشتن بر خواننده» بود و «حقیقت تاریخی به تنهایی ارزشی جدی» نداشت، و بدین روی است که داستان سوگ‌آور کلنل، در میان شور احساسات، تا حدی زیاد به نمایشی احساساتی و فقط به ظاهر تاریخی تبدیل شد. در این جا باید توجه داشت که زمان شکل گرفتن این گونه داستان‌های سوگ‌آور هم قابل توجه است، و معمولاً در دوره‌هایی که تحولاتی جدی جامعه را در بر می‌گیرد و شور و عصیان در سرها است، علاقه به ایجاد این گونه داستان‌ها و باور کردن و به یاد سپردن آن‌ها اوج می‌گیرد.

بنابراین، به گمان من، به شرح وقایعی که در اغلب این آثار آمده است و به ویژه به قضاوت‌های احساساتی مؤلفان آن‌ها نمی‌توان تماماً تکیه کرد؛ و شاید لازم باشد که باری دیگر، بدون حب و بغض‌ها و زنجیر گسیختگی‌های احساسات، نگاهی تازه به این وقایع افکنده شود و تحقیقی مورخانه انجام پذیرد، تا این ماجرا جای واقعی خود را در تاریخ معاصر بیابد.

□

اما آنچه مرا وادار به انتشار این اثر می‌کند، تمایل به چنین تحقیقی نیست، زیرا نه تنها خود را مورخ نمی‌شناسم، بلکه حتی اطلاعی جامع درباره‌ی وقایع یک صد ساله‌ی اخیر ایران ندارم و تنها خود را علاقه‌مندی به تاریخ ایران می‌دانم و در این حد غیر تخصصی از آن آگاهم. در این اثر نیز کوششی جدی برای تجزیه و تحلیل قیام خراسان دیده نخواهد شد. مسأله‌ی عمده انتشار اسنادی است که بر حسب اتفاق به دست افتاده و دریغم آمده است که آن‌ها را در دسترس علاقه‌مندان قرار ندهم.

داستان چنین است که زمانی پیش از این، دختر عموی گرامیم، بانو شکوفه‌ی ملکزاده، که با همسر و فرزندان عازم سفری دراز بود، پیش از سفر، برای خدا حافظی به خانه‌ی ما آمد و با خود مجموعه‌ای از اسناد و مدارک آورد و آن‌ها را با یک دنیا بزرگواری به من وا گذاشت.

این اسناد در اصل متعلق به انوشه‌روان محمد ملکزاده، عموی نازنینم، بوده است که سالی چند پیش از این درگذشت. او این اسناد را تنظیم کرده، اثری مبتنی بر آن‌ها فراهم آورده و برادرش، محمد تقی بهار، نیز آن‌ها را دیده و از آن‌ها استفاده کرده بوده است، زیرا وی، در تاریخ مختصر احزاب سیاسی ایران، جلد اول، درباره‌ی واقعی‌ خراسان چنین می‌نویسد:

«... تفصیل آن واقعه خود کتابی جداگانه است که شبیحی ناقص و ساده لوحانه و اندکی غرض‌آلود از آن به طبع رسیده است. و تاریخ واقعی و اسناد صحیح آن را آقای محمد ملکزاده، مدیر روزنامه‌ی نیم‌رسمی ایران، که بعد روزنامه‌ی تازه بهار را در مشهد دایر کرده بود، نوشته است و ما مختصری از آن را نقل می‌کنیم.» (ص ۱۴۰)

متأسفانه نوشته‌ی شادروان ملکزاده در دست خانواده‌ی وی نبود. بعدها معلوم شد که این اثر را امیر تیمور کلالی، که خود از همراهان کلنل محمد تقی خان بوده است، از ملکزاده گرفته و به وی باز پس نداده است، و در جریان‌های اخیر مملکت، این اسناد به دست مؤسسه‌ی «پژوهش و مطالعات فرهنگی» وابسته به بنیاد مستضعفان و جانبازان افتاده است که در نشریه‌ی خود بدان اشاره کرده‌اند. کوشش‌های نگارنده برای به دست آوردن نسخه‌ای عکسی از آن به جایی نرسید. اما

مدارک اصلی، یعنی سواد تلگرام‌هایی که ذکر آن‌ها خواهد رفت، و بقیه‌ی مدارک در نزد ملک‌زاده بازمانده بود.

این مدارک که خوب محفوظ نمانده است، بخشی به کلی ضایع، آب افتاده و غیرقابل استفاده است؛ بخشی تا حدی سالم مانده؛ و سواد تلگرام‌های رد و بدل شده میان کلنل و اعوان‌وی و مرحوم امیر شوکت‌الملک تقریباً همه سالم است.

سواد تلگرام‌های رد و بدل شده میان بیرجند از سویی و مشهد و دیگر نقاط از سوی دیگر، بر روی اوراق رسمی دولتی نوشته شده است. این اوراق از دو نوع است: یکی برگ‌های بزرگ، که هریک سی و پنج سانتی متر درازا و بیست و دو و اندی سانتی متر پهنا دارد. در بالای این برگ‌ها، در میان صفحه، عبارت «دولت علیه ایران» و در زیر آن علامت شیر و خورشید با تاج قاجاری و در زیر آن عبارت «حکومت سیستان و قائنات» به طبع رسیده است. نوع دوم نیز از همان جنس کاغذ، با قطعی کوچکتر است که بیست و یک سانتی متر درازا و هفده و نیم سانتی متر پهنا دارد و در طرف راست آن علامت شیر و خورشید با تاج قاجاری نقش شده و زیر آن عبارت «حکومت قائنات و سیستان» درج گردیده است. تعداد برگ‌های بزرگ بیست و شش و برگ‌های کوچک چهار است.

بدین ترتیب، روشن است که این بخش از اوراق متعلق به دفتر حاکم قائنات و سیستان در آن زمان، یعنی مرحوم محمد ابراهیم شوکت‌الملک علم، بوده است. خطاط این اوراق ظاهراً یک تن نیست. خط بعضی از آن‌ها سخت خوش و بعضی نه چندان خوش، ولی، به هر حال، کاملاً خوانا است.

از دو سه یادداشتی که در میان سواد تلگرام‌ها وجود دارد، می‌توان باور داشت که عامل اصلی گردآوری این تلگرام‌ها خود شادروان محمد ابراهیم شوکت‌الملک بوده است.

نخستین یادداشت چنین است: «بعد از ورود مصباح دیوان به مشهد، مذاکره فقط این بود که دولت چهل روز مهلت بدهد که مرحوم کلنل تهیه‌ی مسافرت خودشان را دیده، حرکت نمایند؛ و برای این مقصود جناب حاجی حسین آقا را نیز به بیرجند اعزام داشتند. مخابرات و مذاکرات با مصباح دیوان شرح لازم نیست، فقط مخابرات حضوری که بعد از ورود جناب حاجی حسین آقا و حضرت آقای آقازاده [صورت گرفته است]، شرح داده می‌شود.»

دومین یادداشت چنین است: «پس از مخابرات حضوری لیلای دوم میزان، حضرت آقای آیت الله زاده به بیرجند ورود فرموده، یک شب محترمین مشهد که عمدتاً اجزای آستانه‌ی مقدسه بودند، با حضرت ایشان مخابره‌ی حضوری داشته و خلاصه‌ی مذاکرات پیشنهاد و تقاضای حضرت آقا از دولت راجع به ایالت آقای کلنل محمد تقی بود و بالاخره دو شب بعد، خود مرحوم کلنل از تربت با حضرت آقا زاده و حاجی حسین آقا مخابرات حضوری که عمده‌ی آن کلاً از عملیات این بنده بود، نمود و بالاخره دو روز بعد با یک عده‌ی صد و شصت نفری ژاندارم سوار و پیاده وارد گناباد شدند. از گناباد سه فقره سؤال و جواب تلگرافی که در ورقه بعد درج است، نمود و این بنده مصمم شده بودم که در صحابت حضرت آقای آیت الله زاده و آقای حاجی حسین آقا به دشت بیاض رفته و آقایان به گناباد تشریف برده، کلنل را با خود به اول خاک قائنات، در نقطه‌ی معروفه به گذار سلیمانی، آورده، این بنده هم آن جا رفته، حضوراً مذاکره نموده، شاید [ایشان را] متقاعد نمایند که از راه سیستان به هندوستان بروند. لیکن وقایع قوچان فرصت نداده و قبل از وصول تلگرام اخیر من، به مشهد مراجعت کرد. روز بعد حرکت کلنل، حضرت آقای آیت الله زاده و آقای حاجی حسین آقا نیز از بیرجند به طرف مشهد مقدس حرکت کردند.»

از مطالب این دو یادداشت و به ویژه یادداشت دوم و ارتباط آن‌ها با مطالب تلگرام‌ها و سر عنوان کاغذها، به خوبی روشن می‌شود که گردآورنده‌ی تلگرام‌ها و نویسنده‌ی مطالب فوق خود امیر شوکت الملک بوده و شاید قصد داشته است تا آن را بخشی از مجموعه‌ی خاطرات خویش قرار دهد، یا این که می‌خواسته بدان‌ها صورت اثری مستقل بخشد. در پی تنها لطفی که در مؤسسه‌ی یاد شده به نگارنده شد و اجازه یافتم تا نگاهی به چند ورق نخستین نوشته‌ی ملک زاده بیفکنم^۱، دیدم از محبت‌های امیر، که سواد تلگرام‌ها را در اختیار وی گذاشته بود، تشکر کرده است. بنابراین اصالت سواد تلگرام‌ها قطعی است.

علاوه بر این، مجموعه‌ی تلگرام‌های متعلق به دفتر مرحوم شوکت الملک،

۱. و چقدر حقیر بود این عمل دوستان دانشمند و چقدر به دور بود از آنچه شخص می‌توانست از این جوان‌های دانشمند انتظار داشته باشد.

ملکزاده دارای چندین سند اصلی دیگر هم بوده است که بخشی از آن‌ها محتملاً به خط و پاراف، یا فقط پاراف کلنل محمد تقی خان پسیان است و متن تلگرام‌هایی است که برای مخابره به فرماندهان قوایش در جنوب خراسان تهیه شده بوده است. تعداد این صورت تلگرام‌ها نه عدد است که بر روی کاغذهای ساده و خط‌دار، بدون نشان و عنوان دولتی است. نیز سواد یک تلگراف و پاسخ آن در گفتگو با صمصام‌السلطنه وجود دارد که بخشی از آن از میان رفته است. خوشبختانه، بهار صورت این تلگرام کلنل به صمصام‌السلطنه را تماماً در کتاب خویش آورده است. دیگر، صورت چند تلگرام است که افسران منطقه‌ی خراسان به کلنل مخابره کرده بوده‌اند، که از نظر روحیه‌ی حاکم بر ژاندارمری خراسان و روابط کلنل با افسران زیر دست خود حایز اهمیت است.

بخش دیگر مدارک محمد ملکزاده اعلامیه‌ها و بیانیه‌هایی است که از طرف کلنل صادر شده است و نیز اعلامیه‌های هواداران وی در مشهد و صورت دستنویس یک شبنامه علیه او. بعضی از آن‌ها چنان پوسیده و نابود شده است که قابل استفاده نیست. بقیه هم چندان صورت سالمی ندارند.

چنان که قبلاً یاد شد، بخش بزرگ دیگری از اسناد ملکزاده که ظاهراً باز هم مربوط به مکاتبات اداری کلنل در مشهد بوده است، بر اثر رطوبت مستقیم، دچار پوسیدگی کامل و حل جوهرها شده است، ولی معلوم است که از همان رنگ جوهری برای نوشتن آن‌ها استفاده شده بوده است که در دیگر مکاتبات کلنل با افسران به کار می‌رفته.

بنابر آنچه محققان شایسته‌ی مؤسسه‌ی یاد شده متذکر شدند، نسخه‌ی ملکزاده با فهرست مطالبش نمی‌خواند و افتادگی دارد. نیز از قطر اثر برمی‌آید که ملکزاده از همه‌ی مدارک خود استفاده نکرده بوده است و اثر تحلیل و توضیحی نیز، جز مقدمه‌ای مختصر، به همراه نداشته است.

□

آنچه بر اثر مطالعه‌ی گفتگوهای تلگرافی میان شادروانان امیر شوکت‌الملک و کلنل محمد تقی خان پسیان نظر شخص را به خود جلب می‌کند، تفاوت شخصیت این دو است. در پی آشنایی و علاقه به اساطیر و حماسه‌های ایرانی، باید بگویم که رابطه و گفتگوهای دو شخصیت مرا به یاد گفتگوهای رستم و اسفندیار، پیش از

آغاز نبردشان، می‌اندازد. یکی پخته، سرد و گرم روزگار چشیده و چون دریایی پهناور آرام و خویشتن‌دار، و خواهان یاری دادن و محبت به قهرمان جوان به خطا رفته و بی تجربه‌ی ما است، ولی ضمناً حاضر نیست از اصولی که بدان‌ها مؤمن است، بگذرد؛ اما دیگری قهرمان جوان ما، کلنل، است. او مردی است به هر هنر آراسته، از خاندانی خوشنام و دلاور، با قلبی آکنده از دوستی مردم و میهن خویش، که ظاهراً زیر تأثیر انقلاب‌های عصر نیز قرار گرفته است (سند شماره‌ی ۶۰) و آرزوی تجدید بزرگی و مجد ایران را هم در دل می‌پروراند؛ ولی جوان است و از تجارب لازم در مؤثر افتادن بر وقایع و رهبری جریان‌های تاریخی بی‌بهره. همه‌ی وجود او را احساسات فرا گرفته و سخت شیفته‌ی شعارهایی است که خود برگزیده است. از این مخبرات و احکام برمی‌آید که او، که پس از دستگیر کردن قوام السلطنه و فرستادن او به تهران، به اقداماتی تند و شاید تا حدی نسنجیده دست زده بود، پس از رسیدن قوام به صدارت، موقعیت خود را در خطر دید و به جای یافتن راه حلی منطقی، و شاید زیر تأثیر سخنان معتصم السلطنه، امیدی‌واهی یافت که می‌تواند با مقاومت در برابر قوام، او را ساقط کند. این بود که بی‌توجه به هیچ منطق و بی‌توجه به عدم امکان عینی و عملی خویش، اخراج قوام السلطنه را از سمت ریاست وزراء طلب کرد. او حتی حاضر نبود صمصام السلطنه را به والی‌گری بپذیرد (اسناد ۶-۲۵، ۸-۲۵ و جز آن‌ها). ولی واقعاً امکان پذیرفتن پیشنهاد او وجود نداشت. قوام السلطنه محکم ایستاد، ظاهراً احمد شاه هم از او حمایت کرد و به درخواست‌های تلگرافی و پیغام‌های کلنل توجهی نکرد؛ زیرا اگر جز این بود، به اصطلاح، سنگ روی سنگ بند نمی‌شد و فردا بختیاری‌ها، قشقایی‌ها و هر که سرش به تنش می‌ارزید یا نمی‌ارزید، در برابر دولت می‌ایستاد و طلب عزل این یا آن وزیر و رئیس را می‌کرد.

سرانجام، کلنل به ناتوانی خود در تغییر اوضاع پی برد و در برابر صمصام السلطنه، هر چند محتملاً به ظاهر، تا حد بسیاری تسلیم شد (اسناد ۱ تا ۱۰)، و اوضاع رو به آرامی رفت.

اما، در این هنگام، معلوم نیست که ناگهان چه تحولی در تهران رخ داد و صمصام السلطنه از رفتن به خراسان دست کشید. ظاهراً باید میان قوام و صمصام درباره‌ی کلنل اختلاف نظر به وجود آمده بوده باشد. نامه‌های صمصام به کلنل

پدرانه، پر محبت و امیدوار کننده است. اما قوام محتملاً دل خوشی از کلنل نداشته است و شاید با روش صمصام در حل مسأله کلنل موافق نبوده است. در این باره اطلاعات جامعی در دست نیست.

هر چند نمی توان نظری قطعی داشت، ولی از ساده دلی های منعکس در تلگرام های کلنل پسیمان می توان باور داشت که اگر صمصام السلطنه به خراسان می رفت، امکان حل قضایا به نحوی پدر منشانه ممکن می بود.

به هر حال، با لغو عزیمت صمصام السلطنه به خراسان و اطلاع یافتن کلنل از سفر گلر وپ، رئیس سوئدی ژاندارمری، بدان سو، کلنل در برابر خود فقط دو راه داشت: جنگ یا تسلیم. شاید راه سومی هم به نظر او می رسیده و آن ترک این سرزمین و بازگشت به فرنگ بوده است. او در تلگرامی به امیر شوکت الملک می گوید: «به من وقت بدهند که خود وسایل مسافرتم را فراهم آورده و بروم» (سند ۱۰-۲۷).

اما از اعمال او ضمناً برمی آید که وی اهل فرار در حال شکست نبود. او که برای ملاقات امیر به جنوب خراسان می آمد تا راه حلی برای رفتن از این ملک بیابد، دریغی نداشت که با همه امکانات به شجاع السلطنه و اعوان و انصار او حمله کند، یا به محض شنیدن هجوم کردن شمال خراسان و سقوط قوچان، بدان جا روی آورد و از ملاقات با امیر بگذرد.

او ضمناً نمی توانست و نمی خواست تصویری زشت از خود در اذهان پاکدلان هم وطنش به یادگار بگذارد. او را شاعرانی چون ایرج میرزا و عارف ستوده بودند، او را همکاران جوان و دلاورش در ژاندارمری ستایش می کردند و به عشق او با ده نفر به یک صد نفر حمله می کردند و آنان را شکست می دادند (سند ۶۵). کلنل به امیر می گوید: «نمی توانم زیردستان خودم را در میان آتش گذاشته، خود را به گوشه ی راحتی بکشم و مجبورم از حیثیت خود و آن ها دفاع کنم»؛ «چیزی که برای من باقی است همان شرافت سربازی است که آن را تا زنده هستم نمی توانم از دست بدهم» (سند ۱۰-۲۷).

محتملاً، میل به ترک این نبرد بیهوده با دولتی فاسد، و ترک امید از جامعه ای که در زیر فشار قرون و اعصار له شده و شخصیت خود را از دست داده بود، یا لاقل او قادر به انگیزختن آن نبود، از سویی، و «شرافت سربازی»، «شهادت طلبی

خانوادگی» و نفرت از نظام غارتگر موجود، از سوی دیگر، هر دو در او قوی بوده است. سرانجام، تا حدی حاضر شده بود ایران را ترک کند و از راه هندوستان به فرنگ برود، ولی نه زیر فشار، نه در حال شکست، نه به صورت فرار. او می‌خواست دولت به افسران ژاندارمری خراسان و هم‌فکرانش تأمین بدهد، انواع ایلات و حکام محلی را بر ضد او نشوراند و او با احترام و در حالی که خراسان آرام و نظم برقرار است، ایران را ترک کند.

اما ظاهراً حکومت مرکزی، قوام السلطنه، که در آغاز حاضر به دادن این امتیازات بود، در این مرحله دیگر چنین نمی‌خواست. پاسخ قوام السلطنه به امیر شوکت‌الملک درباره‌ی میانجی‌گری امیر، مؤید این تصمیم دولت به رویارویی نظامی با کلنل است (اسناد ۱۳ و ۱۴). وقایع قوچان نشان داد که کلنل راست می‌گفت، او حاضر به فرار نبود و هرچند محتملاً باور داشت که قادر به مقابله و شکست دادن تهران نیست، ولی از مبارزه‌گریزی نداشت. او از راه دیدار امیر بازگشت و به قوچان رفت. این که آیا تصمیم‌گیری‌های نظامی او در قوچان درست بوده است و او تنها بر اثر خیانت کشته شد (آذری، صص ۲۲-۳۰۰)، یا آن همه شتابزدگی او را به دام مرگ افکند، امری نیست که من قضاوت کنم، ولی، متأسفانه، او موفقیت افسران را در نبردهای جنوب و جنوب شرقی خراسان خود به دست نیاورد، و وقایع قوچان برای او تصمیم گرفت. سیر وقایع او را در بن بست قرارداد و مرگ هدیه‌ای ناخواسته و بی‌هنگام بود که جامعه‌ی ما در برابر همه‌ی انسانیت، عشق و شیفستگی به میهن و نیز ناپختگی او در شناخت اوضاع سیاست و اقدامات غلط او بر اثر این ناپختگی، بدو تقدیم داشت.

او مسلماً یک شهید است، اما مانند بسیاری از قهرمانان، فدای رؤیاهای اسفندپارگونه‌ی خویش گشته و به تیر زال روزگار از پای درآمده است. شخصیت قابل مطالعه‌ی دیگر در این ماجرا معتصم السلطنه فرخ است. او کارگزار وزارت خارجه در مشهد بود، یعنی رابط وزارت خارجه با کنسول‌های خارجی مقیم مشهد.

او در انتخابات مجلس چهارم به وکالت رسیده بود، ولی هنگامی که پرونده‌ی انتخاباتی او در مجلس، بعد از سقوط سید ضیاءالدین، مطرح شد، به سبب موافقتش با حکومت وی و اقداماتش به سود سید ضیاءالدین در مشهد، رأی

لازم برای تصویب و کالتش به دست نیامد و رد شد. بهار معتقد است که وی، «از این رو، با کلنل هم داستان گردیده بود» (بهار، ص ۱۵۲)؛ اما از مجموعه‌ی تلگرام‌های رد و بدل شده میان امیر و مسئولان امور در مشهد، برمی‌آید که معتصم فقط هم داستانی با کلنل نمی‌کرده و احتمالاً در انگیزختن کلنل بر دولت نیز سهمی عمده داشته است (اسناد ۲۵ تا ۳۴). البته او آن قدر هوشیار بوده است که در طی این تلگرام‌ها، با بیان مکرر ارادت خالصانه‌ی خود به امیر راهی برای گریز فردای خود نیز جسته باشد (همان اسناد).

از نحوه‌ی بیان و استدلال‌ها و از شور و هیجانی که در تلگرام‌های معتصم السلطنه به امیر شوکت‌الملک دیده می‌شود، شخص به این گمان می‌افتد که محرک اصلی در همه‌ی ماجرا معتصم السلطنه است، که در آغاز هم رابط کلنل با سید ضیاء الدین خود هم او بود.

اگر چنین رایی مصیب بوده باشد، داستان کلنل پسیان، در عمل، بی‌گرسوز هم نمی‌ماند! و سوگنامه‌سازان خواهند توانست ترکیب کامل‌تری برای تراژدی خویش فراهم آورند، و این نگارنده نیز سهم خویش را در کمال بخشیدن به این روایت دیگر از نمونه‌ی ازلی شهادت اداء کرده است!

اما امیر شوکت‌الملک از خاندانی کهن برخاسته است، و ما نشانی از نیاکان این خاندان را در عهد صفوی و نادر و اعقابش می‌بینیم. درباره‌ی رابطه‌ی این خاندان با همسایگان شمال و جنوب در دوره‌ی قاجار نیز سخن‌ها رفته است که باید به همراه مدارک مناسب ارائه گردد تا کم و کیف آن دانسته شود. اما از زندگی امیر و از متن تلگرام‌ها برمی‌آید که او قصدی جز حفظ آرامش سرزمین‌های تحت سلطه‌ی خویش و مملکت نداشته و به تجربه دریافته بوده است که وجود هرج و مرج و نزاع‌های داخلی برای این ملت گرسنه چقدر گران تمام می‌شود و امری را هم حل نمی‌کند. برای او اطاعت از مرکز به معنای تداوم زندگی ساده‌ی مردم و بقای سلطه‌ی او بود. برای او فرق نمی‌کرد که قاجارها یا پهلوی‌ها بر سر کار باشند، او مطیع مرکز بود. اگر توجه به پاکسازی‌های رضاشاه کنیم، که اغلب داعیه‌داران قدرتمند عصر خود چون نصرت‌الدوله فیروز و تیمورتاش و سردار اسعد و دیگران را نابود ساخت و جمعی دیگر، چون فروغی و هدایت را خانه‌نشین کرد، و با این همه، امیر از نزدیکان او باقی ماند و آسیبی ندید، به بی‌داعیه ماندن امیر و سرّ

بقای او آشنا می شویم. آرامش طلبی او محتملاً از اعتقاد او به حکومت مرکزی برنمی خیزد (نک. تلگرام های رد و بدل شده میان امیر و کلنل و امیر و معتصم). او از آینده ی مملکت، از جنگی داخلی و ویرانی های ناشی از آن می ترسید. از این گذشته، او به کلنل علاقه داشت و نمی خواست جوانی چون او برای هیچ از میان برود. او می خواست کلنل را از این بن بست نجات دهد، و سرانجام، نه کلنل، بلکه معتصم السلطنه ی زرننگ از این امکان استفاده کرد و در پناه امیر بلند نظر قرار گرفت. جالب تر از همه تلگرام هایی است که رجال مشهد، پس از قتل کلنل و فرار معتصم السلطنه، به امیر می فرستند و او را به سبب باز کردن باب مکاتبه با کلنل و حمایت از فراری ها سرزنش می کنند؛ همان ها که تا دیروز از شعارهای بی معنا و احساسات زنجیر گسیخته ی کلنل و معتصم استقبال می کردند و خود را فدایی کلنل می خواندند و حاضر به تاخت و تاز تا تهران بودند، امروز نقشی وارونه بازی می کردند.

امیر در پاسخ ایشان، به آرامی، نقش پست دو رویه ی ایشان را نشان می دهد و آنان را مؤدبانه حقیر و ناچیز می انگارد و خود را به سبب همه ی اقداماتی که کرده است سربلند می شمارد.

حقایق تاریخ هر چه باشد، در این اسناد تنها امیر و تا حدی صمصام السلطنه اند که از خرد، تعادل در تصمیم گیری و متانت برخوردارند، شیفته ی شعارهای دیگران نمی شوند و شعارهایی درون تهی و فریبنده نمی دهند؛ در برابر خطاکار استوار می ایستند، ولی از راهنمایی او دست برنمی دارند. هدفشان ویران کردن، یا نابودی مخالفان نیست، بلکه ساختن و آگاهی بخشیدن است. یاد همه ی نیکان به نیکی باد!

□

پیش از پایان گرفتن دیباچه، شاید بهتر باشد به ذکر مختصری از وقایع خراسان بپردازیم، که از آغاز بهار تا اوائل پاییز سال ۱۳۰۰ هجری خورشیدی طول کشید و منجر به مرگ نابهنگام کلنل محمدتقی خان گشت، تا مگر خواننده ی گرامی با آشنایی کافی بتواند مطالب مندرج در اسناد را دنبال کند.

مبنای شرح مختصری که خواهد آمد، اطلاعات داده شده در دو اثر اصلی مربوط به وقایع خراسان است. یکی کتابی است به نام قیام کلنل محمدتقی خان

پسیان در خراسان، تألیف س. علی آذری، که در تهران، خرداد ماه سال ۱۳۲۹ به طبع رسیده است؛ و هرچند نام کتاب چنین است، اما در این کتاب ۴۳۴ صفحه‌ای، فقط از صفحه‌ی ۱۷۵ به بعد مطالبی مربوط به ماجرای خراسان می‌آید و بقیه‌ی کتاب مقدمه‌ی بلندی است که زیاد هم مربوط به این ماجرا نیست. از این اثر که سخت دچار ضعف تألیف است، بوی یک تحقیق واقعاً تاریخی به مشام نمی‌رسد، اما شاید به هر حال، جامع‌ترین اثر درباره‌ی وقایع خراسان باشد، که چون اغراق‌گویی‌ها و دراز سخنی‌ها را از آن بزدایند، آینه‌ای از این وقایع به شمار می‌آید. دیگری بخشی است از کتاب تاریخ مختصر احزاب سیاسی ایران، جلد اول، «انقراض قاجاریه»، تألیف ملک الشعراء بهار، که در سال ۱۳۵۷ در تهران به طبع رسیده است. برای مطالعه‌ی قیام خراسان در این کتاب، بهتر است مطالعه را از صفحه‌ی ۹۷ شروع کرد، تا در صفحه‌ی ۱۴۰ به بخش خاصی به نام کلنل محمد تقی‌خان رسید که تا صفحه‌ی ۱۶۲ کتاب ادامه دارد. در این بخش، شاید بهار اندکی از دوست‌دیرینش، قوام، دفاع کرده باشد، اما در مجموع، مطلبی است جدی، بدون حاشیه‌پردازی‌های احساساتی و سخن‌سرایی‌های پوچ.

وقایع خراسان:

۱۳ حمل (فروردین) تا ۱۰ میزان (مهر) ۱۳۰۰ شمسی

قوام‌السلطنه که نخستین بار در کابینه‌ی اول مستوفی‌الممالک (۴-۱۳۳۳ ق) به وزارت رسیده و مستقیماً وارد امور سیاسی شده بود، در کابینه‌ی دوم مستوفی‌الممالک (۱۳۳۶ ق.) به ولایت خراسان رفت؛ و با وجود آن‌که احمدشاه در کابینه‌ی دوم وثوق‌الدوله (۸-۱۳۳۶ ق.) برای برداشتن قوام، برادر وثوق‌الدوله، از ولایت خراسان و گسیل داشتن نصره‌السلطنه بدان‌جا پافشاری کرد، قوام‌السلطنه توانست کرسی ولایت را تا بیش از یک ماه از کودتای سید ضیاء - رضاخان (۱۲ جمادی‌الثانی ۱۳۳۹ ق.)، برابر سوم حوت ۱۲۹۹ ش.) گذشته، تا سیزدهم حمل (فروردین) سال ۱۳۰۰ حفظ کند.

قوام‌السلطنه، در اوایل کودتا، تلگرامی به سید ضیاء مخابره کرده بود دایر بر این‌که از مفاد بیانیه‌ی رئیس‌الوزراء معلوم نمی‌شود که دولت ایران دارای چه اصول و رژیمی است (بهار، ص ۹۷). چند روز قبل از این‌که او را دستگیر کنند، نیز

جمعی از معاریف شهر را جمع کرده و گفته بود که محتمل است بلشویک‌ها، مانند آنچه در گیلان کردند، باری دیگر به خراسان روی آورند، و قوای موجود در خراسان کافی نیست و لازم است نیرویی ملی تهیه شود. به دستور او، در همان مجلس، صورتی تهیه شد تا پولی برای تهیه ذخیره و تفنگ و لباس سربازان جمع‌آوری گردد. وی، همچنین، به دولت پیشنهاد کرد که چون قوای موجود کافی نیست، اجازه دهند به یاری اهالی و به خرج ایشان یک هزار سرباز مجهز گردند (بهار، همان). آذری بر آن است که او قوای پلیس، قوای چریک محلی، خوانی، باخیزی، کرد و غیره را به اختیار خود درآورده بود (آذری، ص ۱۸۲) و می‌خواست بدین ترتیب قوایی عظیم‌تر در برابر دولت و ژاندارمری فراهم آورد.

در این زمان قوای ژاندارمری خراسان که از همه‌ی این نیروها مجهز‌تر و منظم‌تر بود، در تحت ریاست کلنل محمدتقی خان پسیان قرار داشت. او در کابینه‌ی مشیرالدوله (از ۱۸ شوال ۱۳۳۸ ق. تا اوائل ۱۳۳۹ ق.)، در برج سنبله (شهریور) ۱۲۹۹ شمسی، بدین سمت برگزیده شده بود.

بهار، محتملاً به پیروی از نظر ملکزاده، بر آن است که روابط قوام السلطنه با رئیس ژاندارمری خراسان بسیار خوب بود و وی «قبلاً با قوام السلطنه عهد و پیمان یگانگی بسته بود و قوام السلطنه کمال اعتماد را به مشارالیه داشت» (بهار، ص ۹۸). از این گفتار که در آغاز سخن آمده است، می‌توان باور داشت که بهار می‌خواهد کلنل را به سبب اقدامات بعدی وی علیه قوام، به عهدشکنی نیز متهم کند، در حالی که علی آذری از مخالفت‌های قوام و اعوان و انصار او با کلنل صحبت می‌دارد و معتقد است سپاه جمع کردن قوام السلطنه به منظور مقابله با ژاندارمری بود، «زیرا تنها قوایی که تحت تأثیر او نرفته و نمی‌رفت، همانا ژاندارمری تازه دیسپلینه بود که کلنل محمدتقی خان در رأس اداره‌ی آن قرار داشت» (آذری، ص ۱۸۲)؛ و بر آن است که از ابتدای ورود کلنل محمدتقی خان به خراسان، نسبت به پیشرفت امور ژاندارمری کارشکنی شد (همان). «با کلنل فوق‌العاده ضدیت و در ایجاد موانع و مشکلات در حسن اداره‌ی امور ژاندارمری از هیچ اقدام ناپسند خودداری نمی‌ورزیدند» (همان).

معلوم نیست نظر آذری درباره‌ی این دشمنی تا به کجا درست باشد، و نیز معلوم نیست گفته‌ی ملکزاده و بهار درباره‌ی وجود عهد و پیمان میان آن دو چقدر

با حقیقت وفق دهد. اما، حداقل، از وقایع روز سیزدهم نوروز برمی آید که قوام اگر عهد و پیمانی با کلنل نبسته بوده است، شک و ظنی خاص هم نسبت به او نداشته است، زیرا، به قول آذری (ص ۱۹۷)، در روز سیزدهم حمل، برای رفتن به ملک آباد، قوام السلطنه از کلنل درخواست اسکور می کند و کلنل هم اسکور می دوازده نفره، تحت فرماندهی نایب محمود سامی اعزام می دارد. اگر میان قوام و کلنل اختلافاتی عمیق بود و قوام خود را در خطر ژاندارمری و کلنل می دید، امنیت خود را به او نمی سپرد.

به هر حال، همان قدر که از ارادت خاص آذری به کلنل باخبریم، از مخالفت ملکزاده هم با کلنل اطلاع داریم. بهار می گوید که درست بعد از دستگیری قوام السلطنه، کلنل محمد تقی خان پسیان «ظرف یک هفته جماعتی از رجال شهر را دستگیر» کرد و «روزنامه‌ی تازه بهار که تحت مدیریت آقای ملکزاده، برادر مؤلف، دایر بود نیز توقیف و خود او حبس شد» (بهار، ص ۹۸).

اما آذری از واقعه‌ای یاد می کند که بوی عدم عهد و پیمان دارد و آن جریان رژه‌ی عید نوروز آن سال در مشهد است، امری که بهار بدان اشاره نکرده است. اگر قول آذری در این باره افسانه‌سرایی نباشد، در صبح روز عید سال ۱۳۰۰ شمسی، به آیین قدیم، والی می بایست در کنار تمثال شاه سان می دید. در این گونه مراسم، تمثال بزرگ شاه را در محلی مناسب می گذاشتند و والی و اعضاء حکومت در کنار آن می ایستادند. اما در آن روز، در حالی که همه‌ی دسته‌های سپاهی از برابر والی رژه رفتند، قوای ژاندارمری از رژه رفتن خودداری کرد، زیرا قوام السلطنه تصویر را در جای مناسب قرار نداده بود (آذری، ص ۱۸۴). آیا این گفته‌ی آذری حقیقت دارد؟ و در صورت حقیقت داشتن، آیا قوام با این ترتیب به ضعف شاه در پذیرفتن کودتا و انتصاب سید ضیاء به صدراعظمی اعتراض کرده و حکومت مرکزی را خوار شمرده بود؟

به هر حال، مسایل از دید سید ضیاء دور نماند. او در هفته‌ی اول سال نو، توسط رمز وزارت خارجه، از کارگزاران وزارتخانه در مشهد، یعنی معتمد السلطنه فرخ، درباره‌ی روابط قوام و کلنل پرسش کرد و ظاهراً مطمئن شد که کلنل وابسته به والی نیست و حاضر است دستورهای مرکز را اجرا کند. در پی این اطمینان خاطر، از تهران دستوری مبنی بر دستگیری قوام،

از همان مجرای کارگزاری وزارت خارجه، به وسیله‌ی معتصم السلطنه، به کلنل رسید.

موقعیت مناسب برای دستگیری قوام السلطنه در رُوز سیزدهم سال نو فراهم آمد. در این روز قوام به اتفاق عده‌ای به ملک آباد رفته و ژاندارمری خراسان اسکورتی دوازده نفره برای محافظت او اعزام داشته بود.

عصر آن روز، هنگامی که قوام به شهر بازمی گشت، در برابر ژاندارمری، ماژور اسمعیل خان بهادر، به دستور کلنل، قوام را بازداشت کرد. در پی این دستگیری عده‌ای از رجال شهر را هم بازداشت کردند. به قول بهار «بعینه همان نقشه‌ای که رئیس دولت در مرکز پیش گرفته بود، او نیز در خراسان اجراء کرد» (ص ۹۸). ظاهراً کلنل مسأله را باور کرده و جدی گرفته بود و ساده لوحانه گمان می کرد که عصر حکومت غارتگران به سر رسیده است! والی را به زودی تحت الحفظ به تهران فرستادند و در تهران به امر شاه و دولت حبس شد، و کلنل به کفالت ایالت خراسان رسید (آذری، ص ۲۱۲).

اما حکومت سید ضیاء الدین بیش از سه ماه طول نکشید و در چهارم جوزا (خرداد) ی ۱۳۰۰ فرمان عزل او صادر و به همه‌ی ایالات مخابره شد. علت کوتاهی مدت صدارت سید ضیاء الدین اختلافاتی بود که میان او و شاه از یک سو و او و رضاخان از سوی دیگر پیش آمده و وی در میانه تنها مانده بود. طبعاً اگر او رضاخان را با خود می داشت، شاه قادر به عزل او نبود. اما رضاخان کسی نبود که بتوان او را با خود داشت.

به محض سقوط سید ضیاء الدین، زندانیان سیاسی آزاد شدند و در تهران میتینگ‌ها برپا شد. ده روز بعد، در چهاردهم جوزا (خرداد) ی ۱۳۰۰، قوام السلطنه که ظاهراً در زندان حکم صدارت خود را دریافت کرده بود (بهار، ص ۹۸)، کابینه‌ی خود را به حضور شاه معرفی کرد و امور استحقاقی و انتظامی مرکز و حومه به سردار سپه سپرده شد.

این تحولات نمی توانست خاطر کلنل را ناراحت نکند. به ویژه آن که در تاریخ هفتم جوزای ۱۳۰۰، فرمانی تلگرافی از سوی شاه به خراسان رسید که بنابر آن کلنل در فرماندهی قوای نظامی خراسان ابقاء می شد، ولی از دخالت در امور حکومتی ممنوع می گردید. کلنل طبعاً از پذیرفتن فرمان شاه خودداری نکرد. اما

تحولات به همین جا خاتمه نیافت، پس از تشکیل و معرفی کابینه به شاه، امر شد که نجد السلطنه در سمت کفالت ایالت خراسان به کار مشغول شود. نجد السلطنه هم در اداره‌ی ایالتی حضور یافت و به اجراء وظایف خود پرداخت و کلیه‌ی زندانیان سیاسی مشهود آزاد شدند.

هنوز چند روزی از کفالت نجد السلطنه نگذشته بود که، به قول بهار، کلنل وی را «بی‌بهبانه و دلیل» توقیف کرد و اداره‌ی حکومت را خود به دست گرفت (بهار، ص ۱۴۱-۱۴۰).

اما کلنل در تلگرافی که بعداً برای صمصام السلطنه فرستاد، درباره‌ی نجد السلطنه چنین می‌گوید: «کفیل ایالت با این که در سایه‌ی قدرت نظامی فرمانفرمایی کرده، با کمال گرمی به عزل و نصب حکام و گرفتن تقدیمی مشغول بوده، از ادب و انسانیت و بردباری و اطاعت فوق‌العاده‌ی من سوء استفاده نموده، به عناوین مختلفه زبان طعن و لعن مردم را به سوی قوای نظامی دراز نموده و از دادن راپورت‌های غلط و مجعول خودداری نمی‌نمود.»

می‌توان شرایط تلخی را که با بر سر کار آمدن نجد السلطنه، برای کلنل پدید آمده بود و دشواری پذیرفتن آن شرایط را توسط کلنل ایده‌آلیست و تندخو، که خود را در تهدید هم می‌دید، حدس زد. او نتوانسته بود نیش زبان‌ها و طعن و لعن‌های محکوم‌کننده‌ی والی و اطرافیان او را تحمل کند، به ویژه که حقارت والی علاقه‌مند به گرفتن تقدیمی را با بلندنظری‌ها و پاکی خود حتماً مقایسه می‌کرده است.

علی‌آذری اشاره‌ای به کفالت ولایت نجد السلطنه نکرده است و این شاید عجیب بنماید. اما چون قصد وی بر ساختن مظلومی مطلقاً بی‌گناه بوده است، این افتادگی نباید آن قدرها هم شگفت بنماید. در برابر، چنان صحنه‌هایی در بزرگداشت کلنل آفریده است که در آثار دیگر دیده نمی‌شود!

به هر حال، کلنل پس از توقیف نجد السلطنه، مجدداً گروهی از متنفذان شهر را که با اقدامات او موافق نبودند، زندانی کرد و گروهی را نیز به تبعید فرستاد و بدین گونه، دهان طعن و لعن‌کنندگان بسته شد. علاوه بر این، گروهی از اهالی و اصناف را به ارگ دولتی فرا خواند و به طرق معمول در شرق از آنان خواسته شد تا به نام قاطبه‌ی اهالی، ولایت کلنل محمدتقی خان پسپان را از دولت طلب کنند.

به همان شیوه‌ی مرسوم نیز، اهالی مشهد چند نفری را انتخاب کردند و آنان در تلگراف خانه متحصن شدند و تلگراف کردند که نجد السلطنه قادر نیست خراسان را اداره کند و به غیر از کلنل کسی لایق این مقام نیست.

اما این پیشنهاد را دولت رد کرد و به ناچار کلنل نجد السلطنه را آزاد کرد و او دوباره به کفالت ولایت پرداخت. اما دیگر قادر به اداره‌ی امور نبود و دو پادشاه در اقلیمی نمی‌گنجید. مخابرات تجدید شد، تقاضای ولایت کلنل تکرار گشت و شبنامه‌ها علیه نجد السلطنه انتشار یافت. سرانجام، نجد السلطنه، در آغاز اسد ۱۳۰۰، استعفا داد و کلنل به استقلال به حکومت پرداخت.

دولت تصمیم گرفت صمصام السلطنه بختیاری را به ایالت خراسان بفرستد که شخصیتی چندان شوخی بردار نبود و خود از سران مشروطه به شمار می‌آمد و محترم بود. ولی «قاطبه‌ی اهالی» ضمن تلگراف‌های متعدد و تندی مجدداً طالب کلنل شدند. اوضاع کاملاً در دست کلنل بود. سرانجام، در تاریخ ۹ اسد ۱۳۰۰، صمصام السلطنه، والی خراسان، که هنوز در تهران بود، میانه‌روی پیشه کرد و کفالت ایالت را تا ورود خود به کلنل سپرد. کلنل خود را موافق نشان داد و این تصمیم را پذیرفت، و روز بعد تلگرافی به صمصام السلطنه مخابره کرد که در بخش دیگر این کتاب آمده است (سند ۵).

از این تلگرام برمی‌آید که کلنل، با وجود به دست آوردن کفالت ایالت، به هیچ وجه آرامش خاطری نداشته و «خود را هر آن دچار مخاطرات و صدمات» می‌دانسته و همه را «مبتنی بر نظریات خصوصی شخصی آقای رئیس‌الوزراء»، قوام السلطنه، می‌شمرده است. حتی شکایات وی، از طریق مشیرالدوله، به خاکپای همایونی بی‌جواب مانده بوده است. او، سرانجام، اعلام می‌دارد که «نمی‌توانم، با داشتن اقتدار، ظلم را دیده و چشم پوشی کنم»؛ و درخواست پذیرفته شدن استعفای خود را می‌کند و اعلام می‌دارد: «خدا شاهد است که این وضع پایدار نمی‌ماند و ممکن نیست که با این ترتیب امورات مملکت اصلاح شود» (سند ۱). البته، او اشتباه می‌کرد، زیرا همان رجال باقی ماندند، و آنان هم که پس از تغییر خاندان سلطنت قاجار تازه به دوران رسیدند، چندان بهتر از قبلی‌ها نبودند، و شد آنچه شد، و این تنها او بود که پایدار نماند.

در پاسخ او، صمصام السلطنه حضوراً رسید تلگرام وی را اعلام می‌دارد و به

دلجویی کلنل می پردازد (سند ۲).

در پاسخ این تلگرام، طی تلگرام حضوری دیگری، کلنل می گوید که «تشریف فرمایی وجود مقدس برای فدوی راه یک دنیا امیدواری را مفتوح می دارد» (سند ۳)، و از صورت تلگرام های بعدی کلنل به صمصام السلطنه (سند های ۳، ۴، ۵ و جز آن) برمی آید که او ریاست صمصام السلطنه را پذیرا شده بود و گزارش کارهای خود را به وی می داد. بهار از این تلگراف های بعدی در اثر خود یاد کرده است، زیرا این تلگراف ها اقدامات بعدی قوام السلطنه را غیر لازم می سازد. در این میان، ظاهراً شایعاتی در مشهد پراکنده شد که گویا صمصام السلطنه قصد دارد با عده ای بختیاری و قوای دیگر به خراسان بیاید. کلنل عدم موافقت خود را با آمدن این عده اظهار داشت (سند ۷) و صمصام السلطنه در پاسخ به تلگراف رمز کلنل مسأله را تکذیب کرد (سند ۸).

در پی این تلگراف ها، آرامشی در مشهد پدید آمد. کلنل - به قول آذری - «اندکی خوشحال و مسرور به نظر می رسید». ولی به او خبر رسید که ژنرال گلوپ سوئدی، رئیس ژاندارمری با عده ای از افسران به خراسان می آید. در جواب سؤال کلنل، صمصام السلطنه در طی تلگرافی، به تاریخ بیست و دوم اسد، به کلنل اطلاع می دهد که «در خاتمه جناب عالی را سابقه می دهم که عزیمت کلنل گلوپ از این نقطه نظر بود که شما را از جریانات و حقایق مطلع و حضوراً رفع هرگونه سوء تفاهمی را از شما بنماید و گذشته از این، حرکت مشارالیه قبل از جریان مذاکره و معاهده بین این جانب و شما بود و عقیده ی ایشان مخالف نظریه ی این جانب نخواهد بود» (سند ۹).

اما اوضاع تغییر کرد. میان بیست و دوم اسد (مرداد) که تاریخ آخرین تلگراف صمصام به کلنل است و پنجم سنبله (شهریور) که تاریخ اولین تلگراف قوام به امیر شوکت الملک است (سند ۱۱)، در حالی که کلنل نسبت به صمصام السلطنه (نک. آذری، ص ۲۲۵) ابراز اعتماد و انقیاد هم کرده بود، ناگهان صمصام کنار رفت، یا کنار گذاشته شد، و کلنل گلوپ به خراسان وارد شد و محمد تقی خان او را به تهران بازگرداند.

کلنل بوی خطر و توطئه را استشمام کرده بود. صمصام السلطنه ی معتمد را از آمدن به مشهد مانع شده، در مقابل، کلنل گلوپ را به آنجا فرستاده بودند تا

محملاً میان او و افسران دوگانگی پدید آورد و او را از ریاست ژاندارمری خراسان، منیع قدرتش، عزل کند.

در اطراف خراسان نیز شجاع‌الملک رئیس ایل هزاره و قسمتی از ایل تیموری به ریاست شوکت‌السلطنه و سید حیدر و طوایف بربری و سالارخان بلوچ، طبعاً به دستور دولت قوام، علائمی از طغیان و سرکشی نشان می‌دادند؛ حتی سخن از مخالفت شوکت‌الملک والی قائنات و سردار معزز والی بجنورد و خوانین زعفرانلوی قوچان به حمایت دولت در میان بود.

محملاً می‌توان باور داشت که اگر دولت مصمصام‌السلطنه را به خراسان می‌فرستاد، لااقل امیدی به اصلاح امور می‌رفت، ولی دولت با این ترتیب، نرمی را که انتظار می‌رفت، نشان نداد.

شاید کلنل راست می‌گفت که قوام‌السلطنه با او دشمنی خصوصی و شخصی دارد. بهار مخالف این عقیده است. او می‌گوید «کسانی که ریاست کرده‌اند، می‌دانند که هیچ رئیس دولتی حاضر نیست، به صرف احساسات شخصی و حب و بغض خصوصی، شش هزار سرباز مسلح را علیه خود و دولت خود تحریک کند» (بهار، ص ۱۴۸)؛ اما قوام‌السلطنه نه تنها امید به دخالت امیر شوکت‌الملک والی قائنات و سردار معزز والی بجنورد و خوانین زعفرانلوی قوچان داشت، بلکه عملاً هم از آنان خواست تا از اطراف به طغیان بر ضد کلنل پردازند.

او حتی شجاع‌الملک رئیس ایل هزاره و قسمتی از ایل تیموری به ریاست شوکت‌السلطنه و سید حیدر و طوایف بربری و سالارخان بلوچ را به عصیان بر ضد کلنل واداشت (سند‌های ۱۶، ۱۸، ۱۹، ۲۲، ۲۳).

حتی می‌توان محتمل دانست که دولت با افسرانی در ژاندارمری خراسان مربوط بوده است، یا لااقل قوام می‌دانست که اگر فشارها از اطراف افزایش یابد و کلنل زیر فشار شورش‌های اطراف ایالت و مخالفت دولت و تنگی امور مالی قرار گیرد، محققاً با عدم همکاری بسیاری از افسران ژاندارم هم‌رو به‌رو خواهد شد. در چنان تنگنایی، آنان مسلماً دولت را بر کلنل یکه و تنها ترجیح خواهند داد (نک. آذری، صص ۳۰۶ تا ۳۱۷).

در آن صورت، چنان‌که سیر وقایع هم نشان داد، حسین‌آقای

خزاعی می توانست «با عده‌ای بی سر و پا و بی ساز و برگ»^۱ از شاهرود بگذرد و به خراسان هم وارد شود. علاوه بر این، قوه‌ی ژاندارمری خراسان، بنا به گفته‌ی کلنل، چهار هزار نفر و نه شش هزار نفر بوده است (سند شماره ۲۶).

مهمتر این که قوام، در پی عکس‌العمل‌های کلنل، محتملاً دریافت کرده بود که او مرد حمله به تهران نیست و خطری که حکومت او را مستقیماً تهدید کند، به شمار نمی‌رود.

پس از بازگرداندن کلنل گلروپ و هم‌سفران دیگر او به تهران توسط ژاندارمری خراسان، از اواخر اسد ۱۳۰۰ شمسی روابط دو طرف با یکدیگر به بن‌بست رسید. دولت کلنل را یاغی و خودسر معرفی کرد و او نیز مستقلاً به حکومت پرداخت و حتی حزبی ملی به کمک او در خراسان تشکیل شد (سند ۴۱). ضمناً، از تلگراف‌های رد و بدل شده میان امیر شوکت‌الملک و شجاع‌السلطنه، سالار اشجع، حاکم خواف، و سردار مکرم، حاکم طبس، برمی‌آید که امیر شوکت‌الملک مأمور تنظیم قوای جنوب خراسان و حرکت به مشهد شده بود (سند ۲۲)، حتی سالار اشجع امیر را مسئول ایالت شرق (خراسان) می‌نامد (سند ۲۱).

در مشهد اعلامیه‌ها بر ضد دولت منتشر شد. دولت نیز در تلگراف‌های خود کلنل را متمرّد شمرد (سند ۱۱).

اینک مالیات خراسان به تهران نمی‌رفت، بلکه در دست کلنل بود. عواید پست و تلگراف نیز زیر نظر کلنل قرار گرفت. رئیس نظمیه و معاون او، مازور عبدالله خان، نیز از مشهد اخراج شدند و در مشهد حکومت نظامی اعلام گشت. کلنل قوایی در حدود شش هزار (بهار، ص ۱۵۳)، یا به قول خودش چهار هزار، ژاندارم داشت که به نسبت قوای دولتی و خوانین اطراف خراسان به خوبی مجهز و مسلح بودند.

قوی‌تر از همه در اطراف خراسان حکومت قاننات بود که بنا به تلگراف امیر شوکت‌الملک به دولت، «کلیه‌ی قشون نظامی این جا، مطابق بودجه‌ی جدید، شش

۱. بهار، ص ۱۴۸. این مطلب با تلگراف قوام به امیر شوکت‌الملک مغایرت دارد که می‌گوید: «اردوی قزاق مرکب از پنج هزار نفر، رهسپار خراسان است».

صد و پنجاه نفر تقریباً می شود. از این عده دویست و پنجاه نفر برای انتظامات محلی لازم، چهار صد نفر حاضر برای حرکت هستند. دویست نفر آن ها انشاء الله فردا مقدماً با دو عراده توپ کوهستانی حرکت می کنند، دویست نفر دیگر هم بعد از گرفتن حقوق حرکت خواهند کرد. لیکن مرد ایلجار جنگی از دو هزار نفر تا پنج هزار نفر تا بیست روز دیگر از سیستان و قائنات حاضر و هر قدر امر می فرمایید، حرکت بدهم. چیزی که هست، تقریباً هزار و هفت صد تفنگ ده تیر دولت در این جا دارد، بقیه تفنگ خوب نخواهند داشت» (سند ۱۳).

علاوه بر این، شجاع الملک محمد رضاخان، رئیس ایل هزاره، و سالارخان بلوچ، صاحب قلعه ی علیک، و شوکت السلطنه تیموری و سید حیدر، رئیس طایفه ی بربری، و سالار شجاع نیز در شرق و جنوب شرقی خراسان توانسته بودند در اندک مدتی نزدیک به پنج هزار سوار چریک جنگی تهیه کنند و به سوی مشهد روانه شوند.

در شمال خراسان نیز کردهای قوچانی به دستور سردار معزز، حاکم بجنورد، قوای عمده ای فراهم آورده بودند.

اگر همه ی این قوا به یک باره از جنوب، شرق و جنوب شرقی، و شمال به حمله می پرداختند و قوای دولت هم از غرب می آمد، معلوم نبود که کلنل قادر به دفاع از خود بوده باشد. ولی شجاع الملک و یاران زودتر از بقیه دست به حمله بردند و به سوی مشهد به حرکت درآمدند. شاید کلنل را دست کم گرفته بودند. شجاع الملک در یوسف آباد نزدیک سرحد ماند، و سایر خوانین و رؤسا و پسران شجاع الملک تا فریمان، نزدیک مشهد، به پیش راندند.

کلنل سعی به انصراف آنان کرد، هیئتی هم بدین منظور به تربت جام فرستاد، ولی توافقی حاصل نشد. کلنل از این فرصت کوتاه مذاکرات استفاده هم کرد و قوای خود را به ریاست علیرضاخان شمشیر به نبرد با چریک ها فرستاد و موفق به شکست همه ی آنان شد.

اما امیر شوکت الملک اندیشمندتر و سیاسی تر از آن بود که چنین عمل کند. او ضمناً صداقت کلنل و فساد دولت را می دانست و از سرنوشت محتوم این گونه قیام های محلی بی حاصل آگاه بود. قیام گیلان با همه ی مردمی بودنش شکست خورده بود، چگونه ممکن بود قیامی که حاصل نوعی خودسری ژاندارم های

خراسان بود، در دراز مدت پیروز شود. او پیش از اجراء دستور قوام السلطنه درباره‌ی حمله به خراسان، و با اطلاع وی، ولی علی رغم میل او، در گفتگو با کلنل گشود. او می‌خواست تا با پند و اندرز کلنل و دستیار و همکار او معتصم السلطنه را بر سر عقل آورد و ایشان را از این جوانی و خودسری بیهوده بازدارد، زیرا چنین اقداماتی نه تنها چیزی را اصلاح نمی‌کرد، بلکه زندگی خود او، کلنل، را هم بر باد می‌داد. امیر شوکت‌الملک بدین منظور نماینده‌ی خود، محمد ولی خان اسدی مصباح السلطنه را به مشهد فرستاد، و ظاهراً کلنل هم تحت تأثیر این مذاکرات قرار گرفت (سند های ۳۴ و ۳۵) و متقابلاً آیت‌الله زاده خراسانی، پسر آخوند ملا محمد کاظم خراسانی، پیشوا و مقلد شیعه، و حاج حسین آقای ملک را به نزد امیر فرستاد، تا مگر یکدیگر را درباره‌ی باورها و اقدامات خود قانع کنند و ظاهراً وسائل سفر کلنل را به هند فراهم آورند. سرانجام دو طرف قرار ملاقاتی نیز گذاشتند (سند ۱-۳۵). این وقایع در اوایل برج میزان (مهرماه) ۱۳۰۰ شمسی روی داد. اما در این هنگام شورش کردهای قوچانی شروع شد. آنان به قوچان حمله کردند، ژاندارم‌ها را خلع سلاح کردند و شهر را متصرف شدند.

کلنل از ملاقات با امیر که می‌توانست برای او سرنوشت‌ساز باشد، دست برداشت و به سرعت به مشهد بازگشت تا دفع کردن شمال کند. او شبانه با گروه اندکی از افسران و ژاندارم‌ها به سوی قوچان رفت، قوای پراکنده و فراری ژاندارمری قوچان را در راه دید. گروهی از آنان «به او ملحق شده و برخی بدون اعتنا به او به مشهد مراجعت نمودند» (بهار ۱۵۵). در جعفرآباد، دو فرسنگی قوچان، نبرد آغاز شد. کلنل شخصاً دلاورانه می‌جنگید. این نبرد که در روز نهم میزان (مهرماه) ۱۳۰۰ در گرفت (علی آذری آن را روز دهم می‌داند. ص ۳۱۳)، تا عصر آن روز ادامه داشت، «نیمی از قوای ژاندارم کشته شد و نیمی فرار کردند» (بهار، ص ۱۵۶). شرح دقیقی این نبرد و فرار، یا به قول آذری، خیانت‌های افسران ژاندارمری را به کلنل، در کتاب آذری می‌توان خواند و عبرت گرفت (آذری، ص ص ۳۱۹-۳۰۶). «کلنل یکه و تنها، در حالی که محاصره شده بود، تا آخرین فشنگی که داشت جنگید تا کشته شد». کردهای قوچانی، پس از نبرد به کالبد بی‌جان او برخوردند. او را شناختند و سرش را از تن جدا کردند و به قوچان بردند.

این بود شرح مختصری از وقایع تلخ و بیهوده‌ای که، بمانند نمونه‌های دیگر خود در گذشته، جوانانی احساساتی، آزاده و میهن‌دوست را به کام مرگ زودرس فرستاد و جز لرزشی کوتاه بر سطح گنداب سیاست ایران در آن عصر، اثری دیگر بر جای نگذاشت. ولی همه‌ی وقایع این دوران و دیگر وقایع در دراز مدت باعث ورشکستگی دولت‌هایی شد که سعی کافی در برخورد با خواست‌ها و نیازهای مردم نکردند.

□

سرزمین ایران از اواخر حکومت محمدشاه قاجار دستخوش التهابات اجتماعی بسیار بوده است. قیام باب، قیام تنباکو، انقلاب مشروطه، قیام گیلان، تبریز و خراسان، نهضت ملی کردن صنعت نفت که به قیامی همه‌جانبه علیه بریتانیا، امریکا و محمدرضا شاه انجامید، و در پایان این راه، انقلاب بزرگ سال ۱۳۵۷، نشان دهنده‌ی بیش از یک صد و چهل سال ناآرامی و خیزش‌های مردمی در کشور ما است، که اغلب آن‌ها به شکست انجامید، یا به انحراف کشیده شد، زیرا ملت ما می‌دانسته است که چه چیزهایی را نمی‌خواهد، ولی نمی‌دانسته است که چه چیزهایی را واقعاً باید بخواهد، و هنوز نیاموخته بوده است که باید خردگرایی را بنیان کارهای خویش قرار دهد و دستخوش تصمیم‌گیری‌های مبتنی بر اطلاعات ناقص و احساسات نگردد.

این خود قیام، انقلاب و شور و غوغا نیست که نجات‌بخش است، این آگاهی، خرد و تصمیم‌گیری‌های عقلایی و بعدی مردم و رهبران انقلاب است که می‌تواند انقلاب را به سازندگی و کشور را به تحول عمیق برساند، امری که امید می‌رود روزی انجام پذیرد.

یادداشت

* دیباچه‌ی کتاب قیام‌رانان دمری خراسان به رهبری کلنل محمدتقی خان پسیان،

تهران، ۱۳۶۹.

فکر روز از مجموعه‌ی آیین‌ها و اساطیر منتشر کرده است:

۱. جستاری چند در فرهنگ ایران، اثر مهرداد بهار، چاپ اول ۱۳۷۳، چاپ دوم ۱۳۷۴ (نایاب).
۲. بهشت و دوزخ در اساطیر بین‌النهرین، ن. ک. ساندرز، ترجمه‌ی ابوالقاسم اسماعیل‌پور، ۱۳۷۳ (نایاب).
۳. آیین گنوسی و مانوی، ویراسته‌ی میرچا الیاده، ترجمه‌ی ابوالقاسم اسماعیل‌پور، ۱۳۷۳ (نایاب).
۴. هنر مانوی، هانس یواخیم کلیم کایت، ترجمه‌ی ابوالقاسم اسماعیل‌پور، ۱۳۷۳ (نایاب).
۵. تروادر کشاکش بیدادخدایان، فریدون صادقی، ۱۳۷۴ (نایاب).
۶. اساطیر مصر، ژ. ویو، (از مجموعه‌ی اساطیر جهان لاروس)، ترجمه‌ی ابوالقاسم اسماعیل‌پور، ۱۳۷۵ (نایاب).
۷. اساطیر آشور و بابل، ف. ژیران، ل. دلپورت، (از مجموعه‌ی اساطیر جهان لاروس) ترجمه‌ی ابوالقاسم اسماعیل‌پور، ۱۳۷۵، (نایاب).
۸. فرهنگ اساطیر یونان، ف. ژیران، (از مجموعه‌ی اساطیر جهان لاروس) ترجمه‌ی ابوالقاسم اسماعیل‌پور، ۱۳۷۵ (نایاب).

۹. طلوع و غروب زرتشتی گری، آر. سی. زنر، ترجمه‌ی تیمور قادری، رقعی، گالینگور، ۱۳۷۵.
۱۰. زیور مانوی، سی. آر. سی. آلبری، ترجمه‌ی ابوالقاسم اسماعیل پور، ۵۴۶ ص، رقعی، گالینگور، ۱۳۷۵.
۱۱. زروان، آر. سی. زنر، ترجمه‌ی تیمور قادری، چاپ اول ۱۳۷۴، چاپ دوم ۱۳۷۵ (نایاب).
۱۲. دین ایران باستان، دوشن گیمن، ترجمه‌ی رویا منجم، ۱۳۷۵. (نایاب).
۱۳. هندوئیسم، ک. م. سن، ترجمه‌ی ع. پاشایی، ۲۴۸ ص، رقعی، شمیم، ۱۳۷۵.
۱۴. اسطوره‌ی آفرینش در آیین مانی، ابوالقاسم اسماعیل پور، ۳۰۴ ص، رقعی، شمیم، ۱۳۷۵.
۱۵. قصه‌ها و افسانه‌های هند، جی. بی. گری، ترجمه‌ی علی اکبر خداپرست و سهیلا صارمی، ۱۳۷۵. (نایاب).
۱۶. مجموعه آثار کارلوس کاستاندا، تورج زاهدی، ۵۲۸ ص، رقعی، شمیم، ۱۳۷۵.
۱۷. ونیدیداد، هاشم رضی، ۲۱۷۰ ص، چهارمجلد، وزیری، گالینگور، ۱۳۷۶.

