

نمادین بیان اسطورتہ

دکتر ابو القاسم اسماعیل پور





اسطوره، بیانِ نمادین

اسطوره، بیانِ نمادین

دکتر ابوالقاسم اسماعیل پور

سروش

تهران ۱۳۸۷

اسماعیل یور، ابوالقاسم، ۱۳۳۳-

اسطوره، بیان نمادین / ابوالقاسم اسماعیل یور، - تهران: سروش (انتشارات

اسطوره بیان نمادین سروش

ISBN 964-435-038-3



اطلاعات فیبا (فهرست نویسی پیش از انتشار).

Myths: The Symbolic Expressions.

ISBN 978-964-376-614-6: ۲,۰۰۰ ریال

چاپ دوم: ۱۳۸۷

کتابنامه: ص. [۲۱۱] - ۲۱۴.

۱. اساطیر. ۲. اساطیر ایرانی. ۳. اساطیر هندی. الف. صداوسیما جمهوری اسلامی

ایران. انتشارات سروش. ب. عنوان.

۲۹۱/۱۳

۵ الف ۱۱/ف BL۳

۷۶-۹۶۷۲ م

کتابخانه ملی ایران



انتشارات صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران

تهران، خیابان استاد شهید مطهری، تقاطع خیابان شهید دکتر مفتح، ساختمان جام جم

مرکز پخش: مجتمع فرهنگی سروش، ۵-۶۶۹۵۴۸۷۰

<http://www.soroushpress.com>

عنوان: اسطوره، بیان نمادین

نویسنده: دکتر ابوالقاسم اسماعیل یور

ویراستار: علی اکبر رشیدی

چاپ دوم: ۱۳۸۷

چاپ اول: ۱۳۷۷

قیمت: ۳۵۰۰ ریال

این کتاب در دوهزار نسخه در چاپخانه انتشارات سروش لیتوگرافی، چاپ و صحافی شد.

همه حقوق محفوظ است.

شابک: ۶-۶۱۴-۳۷۶-۹۶۴-۹۷۸

چاپ اول: ۳,۰۰۰ نسخه

به همسر

و یاور زندگی،

پوری نوری

فهرست مطالب

پیشگفتار

۹

گفتار نخست: اسطوره؛ بیان نمادین

۱۳

- اسطوره چیست؟

۱۳

- مفاهیم نمادین

۲۰

- انسان، زمان و مکان در اسطوره

۲۳

- جلوه‌های اسطوره

۲۹

- اسطوره و گونه‌های دیگر روایی

۳۱

- دیدگاه‌های اسطوره‌شناسی

۳۴

- کارکردهای اسطوره

۵۷

- اسطوره و هنر

۵۹

- انواع اساطیر

۶۴

گفتار دوم: دیباچه‌ای بر اسطوره‌های هند و ایرانی

۷۵

- درآمد

۷۵

- اسطوره‌ها

۷۹

- میتره - ورونه

۸۰

- ایندره

۸۳

- ناسه‌تیه‌ها

۸۵

گفتار سوم: اسطورهٔ آفرینش

۸۹

- آفرینش کیهان در اساطیر

۸۹

- آفرینش در اساطیر ایران

۹۲

گفتار چهارم: نوروز، جلوه گاه اسطوره آفرینش

- ۹۵
۹۵ - درآمد
۹۹ - نوروز ایرانی
۱۰۴ - اسطوره های نوروزی
۱۰۵ - آیینها

گفتار پنجم: میتره در اساطیر هند و ایرانی

- ۱۱۱
۱۱۱ - هند و ایرانیان
۱۱۹ - ستایش میتره
۱۲۴ - رابطه میتره / ورونه یا دیگر خدایان ودایی
۱۲۵ - میتره در اسطوره سومه
۱۲۶ - اشتقاق نامواژه میتره

گفتار ششم: میتره در اوستا

- ۱۳۱
۱۳۲ - میتره در گاهان
۱۳۳ - میتره در یشتها
۱۵۰ - میتره در یسنه و ونیداد
۱۵۴ - میتره در ویسپرد و خرده اوستا

گفتار هفتم: ایزد مهر در نوشته های پهلوی

- ۱۵۷
۱۵۷ - مهر در دوره اشکانی
۱۵۸ - مهر ایزد در اساطیر مانوی
۱۶۱ - مهر در متون پهلوی ساسانی

گفتار هشتم: اسطوره آدایا، نخستین انسان

- ۱۶۷
۱۷۳ - گفتار نهم: هادینگوس، حماسه ای ملی

گفتار دهم: اسطوره های گنوسی

- ۱۸۷
۲۱۱ کتابنامه

پیشگفتار

هر چند دیرینگی اساطیر باستانی با پیدایش و تکامل زبان انسان همزمان و حتی کهن‌تر از آن است، اما اسطوره‌شناسی به گونه‌ی دانشی سنجیده و فرهیخته، تنها عمری دو‌یست ساله دارد؛ یعنی از آغاز سده‌ی هژده میلادی تاکنون، انسان درباره‌ی باورهای نمادین چندین هزار ساله‌ی خویش، به پژوهشی علمی و فرهنگستانی دست یازیده است.

در ایران، پیشینه‌ی اسطوره به هزاره‌ی پنجم پیش از مسیح می‌رسد. نخستین جلوه‌ی آن، باور به ایزدبانو مادر است که پیکره‌اش در میان آثار و نقوش سیلک، در کنار نقش‌های نمادین آب، مار، خورشید و ماه بر سفالینه‌های زیبای چند هزار ساله‌ی ایرانی یافت شده است. پس از آن، به اساطیر آریائی هزاره‌ی دوم پ. م.، اسطوره‌های میتراپی و زردشتی هزاره‌ی نخست پ. م. می‌رسیم که گنجینه‌ی ارزشمندی از میراث اساطیری ایران باستان را در برمی‌گیرد.

با این حال، پیشینه‌ی پژوهش‌های اسطوره‌شناسی در ایران حدود چند دهه بیش نیست و این زمان در سنجش با درازنایی اساطیر باستانی ایران، زمانی بس ناچیز است.

اگر از اشارات گذرای مشیرالدوله پیرینا درباره‌ی اساطیر بگذریم باید اذعان کرد که مباحث اسطوره‌شناسی در ایران با شادروان ابراهیم پوردادود آغاز می‌گردد. او با انتشار مجموعه‌ی اوستا و با تعلیقات و توضیحات اسطوره‌ای گاتها و یشتها،

نخستین گام رادر پژوهشهای اسطوره شناسی ایرانی برداشت. اما نخستین اثر مستقل درباره اسطوره‌های ایرانی از سوی زنده‌یاد دکتر مهرداد بهار، با نام *اساطیر ایران* در سال ۱۳۵۲ انتشار یافت. سه سال بعد، در سال ۱۳۵۵ اثری شگرف به نام *بتهای ذهنی و خاطره ازل* از دکتر داریوش شایگان منتشر می‌شود که در آن، به تعریف و تحلیلی نسبتاً مکفی و جامع با عنوان «بینش اساطیری» برمی‌خوریم. در سال ۱۳۶۲، چاپ دوم و ویراسته‌تر اثر استاد بهار با نام *پژوهشی در اساطیر ایران* و همزمان ترجمه چشم‌اندازهای اسطوره توسط پژوهنده گرانقدر دکتر جلال ستاری، شور و حرکتی تازه در اسطوره شناسی به راه می‌اندازد. در سال ۱۳۶۵ اثر دیگری از میرچالباده بانام *اسطوره بازگشت جاودانه* به ترجمه دکتر بهمن سرکاراتی انتشار می‌یابد و سرانجام، در اواخر دهه شصت، دکتر ژاله آموزگار و مرحوم دکتر احمد تفضلی، دو تن از پژوهشگران گرانقدر ایران شناسی، با انتشار ترجمه شناخت *اساطیر ایران* از هینلز (۱۳۶۸) و *اسطوره زندگی زردشت* (۱۳۷۰)، جانی دیگر به پیکر اسطوره‌شناسی ایرانی می‌دهند.

در این رهگذر، از نخستین سالهای دهه حاضر، ابعاد اسطوره شناسی در ایران گسترده‌تر شده و ترجمه‌های ارزشمند، چه درباره اساطیر ملل و چه در تجزیه و تحلیل دیدگاههای گوناگون اسطوره شناسی، از جمله، تحلیل روانکاوانه آثار ادبی، هنری و نقد اسطوره‌ای، به ویژه به قلم دکتر جلال ستاری هر سال انتشار می‌یابد. بدین گونه در نزد خوانندگان ژرف‌نگر فارسی، خاصه در نزد شاعران، هنرمندان و رمان نویسان، مقولات اسطوره‌ای و اسطوره شناختی بس ارجمند گردیده است.

کتاب حاضر در پی همین شور و نیاز خواننده ایرانی و علاقه‌مند به کاوش در اسطوره شناسی و شناخت اسطوره‌های ایرانی فراهم آمده است. نگارنده در این گفتارها سعی نموده که با بیانی نسبتاً ساده و در عین حال جامع، به ویژه در گفتار نخست، ابعاد اسطوره را روشن کند و دیدگاههای گوناگون اسطوره شناسی را بررسد. در گفتارهای بعدی، اسطوره‌های هند و ایرانی، اساطیر میتراپی و زردشتی مورد بحث قرار گرفته و در پایان، اسطوره‌های گنوسی، اسطوره آداپا و حماسه

هادینگوس برای نخستین بار به خوانندگان فارسی زبان معرفی شده که امید است نیاز خوانندگان کاوشگر، به ویژه نیاز هنرمندان و هنردوستان را در زمینه اسطوره و اسطوره شناسی و شناخت اسطوره‌های ایرانی تا حدودی برآورد.

۱. اسماعیل پور

آبان ۷۵

گفتار نخست

اسطوره؛ بیان نمادین

اسطوره چیست؟

آورده‌اند که آگوستین قدیس در پاسخ به این پرسش که «اسطوره چیست»، گفته است: «خیلی ساده است، به شرط آن که از من نپرسند! هرگاه خواستم دربارهٔ اسطوره توضیح بدهم، عاجز ماندم!»¹

ما، به رغم این گفتهٔ آگوستین و با آگاهی از دشواری راه، در این جستار سعی خواهیم کرد که تعریفی روشن و صریح از اسطوره به دست دهیم و دیدگاهها، کارکردها و انواع اسطوره را باز کاویم.

اسطوره در لغت با واژهٔ *Historia* به معنی «روایت و تاریخ» هم‌ریشه است؛ در یونانی، «*Mythos*» به معنی «شرح، خبر و قصه» آمده که با واژهٔ انگلیسی «*Mouth*» به معنی «دهان، بیان و روایت» از یک ریشه است.

هر چند اسطوره در دیدگاههای گوناگون تعاریف و تعبیر متعدد دارد، اما در یک کلام می‌توان آن را چنین تعریف کرد: اسطوره عبارت است از روایت یا جلوه‌ای نمادین دربارهٔ ایزدان، فرشتگان، موجودات فوق طبیعی و به طور کلی جهان‌شناختی

1. St. Augustine, *Confessions* xi, 14, cf. k. Ruthven, *Myth*, London 1976, p.1.

که یک قوم به منظور تفسیر خود از هستی به کار می‌بندد؛ اسطوره سرگذشتی راست و مقدس است که در زمانی ازلی رخ داده و به گونه‌ای نمادین، تخیلی و وهم‌انگیز می‌گوید که چگونه چیزی پدید آمده، هستی دارد، یا از میان خواهد رفت، و در نهایت، اسطوره به شیوه‌ای تمثیلی کاوشگر هستی است.

به عبارتی، اسطوره بینشی شهودی است. بینش جوامع ابتدایی و تفسیر آنها از جهان به گونه‌ی اسطوره جلوه‌گر می‌شده است و هر چند در ردیف حماسه، افسانه و قصه‌های پریان قرار می‌گیرد، اما با آنها متفاوت است. اسطوره‌ها به گونه‌ی آینه‌ها و شعایر متبلور می‌شوند. باورهای دینی انسان نخستین از اسطوره‌ها آغاز می‌گردد و بعدها در زمانهای متأخرتر، به گونه‌ی ادیان شکل می‌گیرد. پس اسطوره به یک عبارت، دین و دانش انسان نخستین و داشته‌های معنوی اوست؛ دانشی که بیشتر جنبه‌ی شهودی و نمادین دارد و از قوانین علمی ادوار بعد به دور است.

اسطوره اصطلاحاتی فراگیر برای نوعی ارتباط به ویژه به گونه‌ی روایات دینی است که با رفتار نمادین (آینه‌ها و شعایر) و جایگاه‌ها یا اشیاء نمادین (پرستشگاه‌ها و پیکره‌ها) تفاوت دارد. رویدادها و کرده‌های شگفت‌آور اساطیری در زمانی نامشخص و آغازین روی می‌دهند و به مثابه تجربیاتی ابرانسانی قابل درک‌اند. هر اسطوره راوی سرگذشتی حقیقی است، هرچند با تجربه‌ای عادی سازگار نباشد.

اسطوره در هر جامعه‌ای وجود داشته است و به راستی یکی از سازه‌های مهم فرهنگ بشری است. چون انواع اسطوره متعدد است، عمومیت بخشیدن به سرشت اساطیر بسیار دشوار است. اما روشن است که اسطوره‌های یک ملت با ویژگی‌های کلی و جزئی خود، بازتابنده، شارح و کاشف تصویر منحصر به فرد آن ملت‌اند. بدین گونه، مطالعه‌ی اسطوره، چه از لحاظ فرد فرد جامعه و چه از لحاظ کل فرهنگ بشری، بسیار اهمیت دارد.

اسطوره بونی دینی و فلسفی دارد؛ فلسفی نه به معنای امروزی‌اش، بلکه تنها استدلالی تمثیلی از جهان پیرامون. روایات اساطیری می‌تواند درباره‌ی آفرینش کیهان، طبیعت، انسان یا درباره‌ی ویرانی نیروهای اهریمنی باشد. گاه سرچشمه‌ی مرگ

را توجیه می‌کند و گاه سرنوشت ایزدان و پهلوانان را رقم می‌زند. موجودات اساطیری طبیعی نیستند؛ مُلهم از طبیعت‌اند، اما فرا طبیعی‌اند همچون ایزد باد، ایزد توفان، ایزد خورشید، ماه و غیره. کیومرث توصیف شده در اوستا، که در روایات اساطیری نخستین انسان به شمار می‌رود، پیکری هیولایی و تناور دارد و ظاهرش چندان به هیأت آدمی عادی نیست؛ در حالی که شخصیت‌های حماسی واقعاً انسان‌اند، اما انسان‌های برجسته‌ای هستند همچون پهلوانان و قهرمانان. در افسانه‌ها نیز شخصیت‌های انسانی شگفت‌آور و گاه جانواران خیالی و وهم‌انگیز به چشم می‌خورد.

اسطوره از کهن‌ترین ایام در زندگی انسان وجود داشت و کارکردی اجتماعی ایفا می‌کرد. تا سده‌ای پیش، اسطوره‌ها را مانند افسانه‌های دروغین و جعلی می‌پنداشتند و اهمیتی بسزا برای آن قایل نبودند. از سده ۱۹ م. اسطوره را کمی جدی تلقی کردند و آن را خیالبافی شاعرانه یا ادبیات داستانی به شمار آوردند. در حالی که انسان‌های ابتدایی میان اسطوره و افسانه تفاوت و مرز قایل بودند. آنان اسطوره را سرگذشتی حقیقی و افسانه را غیرحقیقی می‌پنداشتند. اسطوره تفسیر انسان نخستین از جهان و طبیعت بود و بیشتر جنبه نظری (تئوریک) تفکر انسان باستانی به شمار می‌رفت؛ در حالی که آیین‌ها و شعایر، جنبه علمی آن بود.

انسان عصر نو خود را محصول جریان تاریخی عالم می‌شناسد و جریان تاریخ و سیر زمان را بازگشت‌ناپذیر می‌داند، اما انسان عصر کهن به تاریخی قدسی، مینوی و به زمانی دایره‌ای، تکرارپذیر و تجدیدشدنی باور داشت که هر سال نو می‌گشت. در نزد آنان جهان هر سال از نو آفریده می‌شد. این نگرش را در آیین نوروزی ما می‌توان دید. نوروز در واقع، نوعی جشن آفرینش و باززائی جهان در آغاز سال است. تخم مرغ بر سفره هفت‌سین، نماد زایش، تولد و آفرینش مجدد است. در بسیاری از اساطیر جهان، از جمله در اساطیر یونان و هند می‌بینیم که جهان از یک تخم مرغ نخستین پدید آمده است. در اساطیر ایران نیز، جهان را تخم مرغی شکل می‌پندارند که زمین به عنوان زرده آن به شمار می‌رود.

ممکن است بپرسید اکنون که انسان در عصر اسطوره‌ای نمی‌زید، پس فایده شناخت اسطوره‌ها چیست؟ یکی از سودمندیهای شناخت اساطیر آن است که ما با مطالعه اساطیر یک ملت، تاریخ تمدن، فرهنگ، اندیشه و سیر پیشرفت آن ملت را می‌شناسیم. باورها و سنتهای باستانی را می‌توان از درون اسطوره‌ها بیرون کشید. چه بسا مطالعه اساطیر، ما را با گوشه‌هایی از آداب و الگوهای کهن، که هنوز در ما زنده است و کارکرد دارد، آشنا سازد؛ مانند اسطوره‌های نوروزی که اشاره کردیم. پس با بهره‌گیری از اساطیر، می‌توان رفتارهای اجتماعی، فرهنگی و روانی ملت‌ها را تجزیه و تحلیل کرد.

مهم‌ترین کارکرد اسطوره، به گمان الیاده، عبارت است از «کشف و آفتابی کردن سرمشقهای نمونه‌وار همه آیین‌ها و فعالیت‌های معنی‌دار آدمی، از تغذیه و زناشویی گرفته تا کار و تربیت، هنر و فرزاندگی».^۱

فایده دیگر اسطوره، بهره‌گیری از آن در ادبیات و هنر است. بسیاری از آثار ادبی کلاسیک ریشه‌ای اساطیری دارند. از شاهنامه فردوسی گرفته تا ایللیاد و ادیسه هومر، منطق الطیر عطار و گیل‌گمش که نخستین حماسه جهان است، همه بن‌مایه‌ای اسطوره‌ای دارند. اسطوره حتی در هنر و ادبیات معاصر کاربرد دارد. بسیاری از آثار ادبی و هنری معاصر، چون آثار سوررئالیستی، اکسپرسیونیستی، رمانهای روانکاوانه، نیز آثاری در مکاتب رئالیسم جادویی و فرانویگرای (پست مدرنیسم)، نیاز به تحلیل اساطیری دارند و کلاً یکی از دیدگاه‌های نقد ادبی را تحلیل اسطوره‌ای تشکیل می‌دهد. در ادبیات سرزمین خودمان، در آثار سپهری - از جمله آنجا که به نیلوفر، تقدس نور، آب، زمان، مکان و سفر به «آرمانشهر» اشاره دارد - بنی اسطوره‌ای می‌توان یافت؛ بوف کور هدایت و برخی اشعار نمادین نیما نیز از بن‌مایه‌ای اساطیری بهره‌مند است.

آثاری که از مایه‌های اساطیری برخوردارند، تنها منحصر به آثار شعری و

۱. رک، میرچالباده، چشم‌اندازهای اسطوره، ترجمه جلال سناری، تهران ۱۳۶۲، ص ۱۷.

داستانی نیستند، بلکه در هنرهای دیگر، به ویژه در نقاشی، بسیاری از آثار تجلی اسطوره‌ای دارند. نقاشیهای غار آلتامیرا و غار لاسکو که مربوط به هفده هزار سال پیش است، نشان می‌دهد که انسان برای بیان اندیشه‌ها و عواطف خویش از اسطوره کمک گرفته است. پس اسطوره تنها جنبه‌ی روایی ندارد، بلکه نقاشی، تندیس‌گری، موسیقی و حتی رقصهای آیینی سرخپوستان امریکا و سیاهپوستان افریقا و دیگر نقاط جهان نیز همه به نوعی جنبه‌ی اساطیری دارند. در هنر معاصر، از جمله در آثار پیکاسو، کاندینسکی و سالوادر دالی، بن مایه‌های اساطیری نقش مهمی ایفا می‌کنند.

سودمندی دیگر اسطوره این است که امروزه بسیاری از جامعه‌شناسان، قوم‌شناسان، انسان‌شناسان و روان‌شناسان و مورخان تاریخ ادیان از اساطیر کمک می‌گیرند و آن را در تحلیل‌های خود از جوامع باستانی به کار می‌برند. شناخت اساطیر از سویی، به معنی درک سرچشمه و خاستگاه هر چیز است. به بیان دیگر، با روایت اساطیر، چگونگی پدیدآمدن مظاهر طبیعت شناخته می‌شود. شناخت اساطیر برای روانکاوان و روانپزشکان در درمان برخی روان‌نژندیها و بیماریهای روانی نیز کاربرد دارد.

شخصیت‌های اسطوره‌ای پیشینه‌ای بسیار کهن دارند و ممکن است دستخوش دگرگونی‌هایی نیز بشوند. از جمله، جمشید یکی از کهن‌ترین چهره‌های اساطیر هند و ایرانی است که در اساطیر ودائی هند، ایزد جهان‌مردگانی بوده که به سعادت ابدی رسیده‌اند، یعنی فرمانروای بهشت برین؛ در حالی که در اوستا، او هرچند در شمار خدایان نیست، اما موجودی آسمانی است و با خورشید مربوط است. از سویی، در شاهنامه، جمشید از پایگاه ایزدی نزول می‌کند و تنها شهریاری توانمند است که ادعای خدایی می‌کند و به همین سبب، قرّه از او سلب می‌شود. فریدون نیز در اوستا (ثرثونه) کشنده‌ی اژدهای سه‌سر و فشرنده‌ی گیاه مقدس هوم است، در حالی که در شاهنامه، شهریاری است که بر ضحاک پیروز می‌گردد.

دیگر فرهنگ‌مندان حماسی نیز ریشه‌ی اساطیری دارند. اصولاً موضوعات اساطیری

در اعصار متأخر به موضوعات حماسی بدل شده‌اند. ضحاک در حماسه، شاهی ستمگر است، در حالی که در اساطیر، ازدهایی سه سر، با سه پوزه و شش چشم است. در اسطوره قداست و ازلیت هست، اما در حماسه عنصر پهلوانی، محبوبیت و قدمت. هنگامی که اسطوره به حماسه تبدیل می‌شود، شخصیتی ازلی به یک شخصیت محدود ملی تبدیل می‌گردد که با دشمن پیکار می‌کند (مانند فریدون) و امکاناتش نسبت به شخصیت پیش سلب می‌شود.

اسطوره در جوامع پیشین بارکردی حیاتی در زندگی مردم داشته است. نمی‌توان گفت که داستانهای اساطیری واقعیت تاریخی دارند، اما در نزد باورمندان اسطوره، یعنی انسانهایی که واقعاً به اسطوره معتقد بوده‌اند، جنبه واقعی داشته‌اند. پس در روزگاران متمدنی پیش از ثبت تاریخ، اسطوره نقشی راستین و واقعی ایفا می‌کرده است. بدیهی است که با بهره‌گیری از اساطیر، می‌توان رفتارهای فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و روانی اقوام گوناگون را تحلیل کرد.

اسطوره یکی از عنصرهای اصلی سازنده فرهنگ قومی جوامع نخستین بوده و به راستی هویت اقوام را تشکیل می‌داده است. اسطوره تنها داستانی سرگرم‌کننده و هیپرهادی نبوده، بلکه برآورنده نیازهای معنوی و مادی انسان به شمار می‌رفته است. اسطوره مشخص‌کننده ساختار حیات اجتماعی یک قوم و ملت است.

گفتیم اسطوره در سده پیش به مفهوم «افسانه»، حکایات افسانه‌ای و داستانهای تخیلی تلقی می‌شد، اما از آغاز سده کنونی، دیگر آن را به مفهوم «سرگذشتی واقعی، ارزشمند و گرانقدر، قدسی، نمونه‌وار و پرمعنی» برشمرده‌اند.

الیاده ساختار اسطوره را چنین جمع‌بندی می‌کند: (۱) اسطوره تاریخ کارهای موجودات فوق طبیعی را تشکیل می‌دهد؛ (۲) این تاریخ و سرگذشت مطلقاً درست و راست و قدسی است؛ (۳) اسطوره همیشه به آفرینش و تکوینی مربوط می‌شود، حکایت می‌کند که چگونه چیزی به عرصه وجود رسیده است؛ (۴) شناخت اسطوره به معنی شناخت اصل اشیا و دانستن چگونگی پیدایش آنهاست؛ معرفتی بیرونی و انتزاعی نیست، بلکه معرفتی است که به طریقی آیینی همیشه زنده است؛

۵) اسطوره همیشه به نوعی زنده است و با آن زندگی می‌کنند.^۱ محور اصلی و بنیادین اسطوره‌ها، روایت آفرینش است. جهان شناخت در اساطیر بسیار اهمیت دارد؛ این که کاینات چگونه پدید آمده و چگونه، الگو و نمونه هر نوع خلقت به شمار می‌آید.

انسان نخستین به طور طبیعی نیازهای معنوی داشته که خود نتیجه هراس او از مجهولات بوده است. انسان نیاز داشت که طبیعت را بشناسد و رازهای آن را کشف کند. او به یاری اسطوره‌ها، معماهای رازناک جهان و طبیعت را برای خود به گونه‌ای نمادین و تمثیلی توجیه می‌کرده است. این بیان تمثیلی و نمادین، ساختار اجتماعی قوم را آشکار می‌سازد. بنابراین، با تحلیل اسطوره‌ها می‌توان عقاید و ساخت طبقاتی اقوام باستانی را کشف و آفتابی کرد.

مظاهر طبیعت همواره مورد توجه انسانها بوده است. خورشید، ماه، زمین و آسمان، ستاره، چشمه و درخت در اسطوره‌های همه اقوام جهان دارای نمادهای ویژه‌اند. هر یک از این مظاهر طبیعی، ایزدی ویژه خود دارند. از جمله، ایزد خورشید در نزد ایرانیان میتره، در نزد مصریان آمون یا رع، در نزد یونانیان آپولن، در نزد سومریان و بابلیان شمش، در نزد هندیان سوریه و سویتر نامیده می‌شد. مصریان ایزدماه را توث، سومریان و بابلیان ناتا/سین، یونانیان آرتیمیس و رومیان دیانا می‌نامیدند. همچنین آسمان در نزد ملتهای مذکور به ترتیب رع، آنو/مردوک، ژئوس، و ژوپیتر خوانده می‌شد. بنابراین، در برابر هر مظهر طبیعت، یک ایزد وجود داشت. روابط این ایزدان با یکدیگر و نوع ارتباطشان با انسان، خود بازتابی از روابط اجتماعی آن جامعه بود. به قولی، تاریخ اسطوره‌شناسی عبارت بوده است از «فرود آوردن تدریجی ایزدان از عرش به فرش و جست و جوی ریشه توهّمات اساطیری در قلب انسان و نه در امر نظاره اختران».^۲

۱. همان مأخذ، ص ۲۶ - ۲۷.

۲. رک، روزیاسنید، دانش اساطیر، ترجمه جلال ستاری، تهران ۱۳۷۰، ص ۱۶.

مفاهیم نمادین

اکنون می‌توان مفاهیم نمادین و تمثیلی برخی از جلوه‌ها و پدیده‌های طبیعت را دسته‌بندی کرد:

خورشید: نماد آفرینندگی، قانون طبیعت، آتش، آگاهی، تفکر، روشنگری، عقل، بینش معنوی، پدر (معمولاً ماه و زمین نماد مادر و مادینگی اند و خورشید پدر است، اما در برخی جوامع برعکس است)، گذر زمان و حیات. خورشید در حال طلوع نماد تولد، آفرینش و روشنگری است؛ خورشید در حال غروب نمودگار مرگ است. در عرفان، خورشید رمز روح است.

زمین: مادر، مادر هستی، کشتزار؛ در ایران سپندارمذ (= اسفند، به معنی اندیشه و فداکاری مقدس)، ایزدبانوی زمین است، ایزد بانوی برکت‌بخش و سودآور، پرورش دهنده آفریدگان، دختر اهوره‌مزدا، یاری دهنده رمه‌ها، سبزکننده چراگاهها، درمان بخش و دختر ایزد آسمان.

ماه: نماد حیات گیاهان و جانوران و رشد آنها، روشنی و سپیدی شب؛ در اساطیر ایرانی، ماه نگاهدار تخمه گاو است که در پدید آمدن حیات گیاهی و جانوری نقش عمده دارد؛ نیز نماد باکرگی و کشتزار بکر است.

آب: نماد زندگی، مرگ، رستاخیز، رازآفرینش، پاکی و رستگاری، باروری و رشد، تجدید حیات و دگردیسی. آب دو جنبه دارد (۱) دریا: مادر همه انواع حیات، راز معنوی و بی‌کرانگی، مرگ و حیات مجدد، بی‌زمانی و ابدیت، ضمیرناخودآگاه؛ (۲) رودخانه: نماد مرگ و حیات مجدد، جریان زمان در ابدیت، مراحل انتقالی چرخه حیات و حلول نیمه خدایان.

چشمه: چشمه‌ای که در میانه باغ بهشت زمینی و در پای درخت زندگی می‌جوشد، در طول چهار نهر به سوی چهار جهت اصلی روان می‌شود، سرچشمه حیات و بی‌مرگی و طول عمر و جوانی جاوید یا سرچشمه علم و معرفت و رمز تجدید حیات و تصفیه باطن است.

کبوتر: کبوتر ماده به خاطر لطف و زیبایی و سپیدی، نماد پاکی، صفا و سادگی

است، با شاخه زیتون در منقار، نماد صلح، اعتدال، توازن و امید و بازجستِ خوشبختی است.

جانوران بالدار: نشانه تصعید، به ویژه تصعید غریزه جنسی و کمال عشق، نماد سرچشمه حیات، نفس یا جان.

مرغ: نماد جان یا نفس. هنگامی که بالهایش سالم است، میل به فراز دارد و بر جهان فرمانروایی می‌کند؛ اما هنگامی که به صورت ناقص جلوه می‌کند، بالهایش پژمرده می‌گردد و میل به نشیب می‌نماید.

سیمرغ: نماد جبرئیل، عقل فعال و روح القدس، فرشته بالدار.

مار: نماد سرچشمه حیات، تخیل، تجدید حیات و جاودانگی. مار و عقاب نماد پیکار نیروهای آسمانی با نیروی دوزخی و اهریمنی، و بیانگر تضاد میان روز و شب، نور و ظلمت، آسمان و زمین، خیر و شر است.

کوه قاف: ناکجاآباد، منزلگاه حضرت حق، جایگاه فرشتگان روحانی، خانه گاه سیمرغ (شاه مرغان) مصدر جانان، جان جهان و جانِ جانان.

چشم: دریچه جان و روح که به واسطه آن، عالم ملکوت را ببینند؛ چشم جان است که نقش جانان را می‌بیند و در واقع چشم جانان است، دیده بی دیده، چشم عشق، چشم معشوق، واسطه میان حق و خلق؛ چشم دل همان روح است.

آینه: نماد تقابل خاک و افلاک؛ حق و خلق در حکم آینه‌اند برای یکدیگر؛ سیمرغ «آینه عشق» است، رمز «شاهد» خداوند و مظهر تجلی حق.

چرخ: نماد خورشید، جان، معبد خورشید؛ پره‌های چرخ نماد پرتوهای خورشید و نماد چرخ فلک و فلک البروج است.

نیلوفر: نیلوفر آبی ویژه بودا نماد خورشید است، چه هر روز با طلوع خورشید باز می‌شود و با غروب آن، چشم می‌بندد؛ نیز دارای پنج گلبرگ است که نماد چهار عضو بدن و سر، پنج حس، پنجه دست و پا و همانند هرم، دارای چهار نقطه قطبی و یک سمت الرأس است.

شیر: نماد قدرت و شهرپاری، خورشید، روشنائی، کلمه، کلمه الهی، عدالت،

نهاد نیروی غریزی مهار نشده و عنان گسیخته و ویرانگر.

شمشیر: نماد قدرت و شهامت، خانمان برانداز و در عین حال، نگاهبان نظم و صلح، شمشیر دودم رمز دوگانگی جنسی است، با آب و آذرخش پیوند دارد، آتش است، خواهان آمیزش با آب، آب دادن شمشیر پیوند آب و آتش است.

زیتون: نماد صلح و باروری، تصفیه، تزکیه، قدرت و پیروزی، پاداش؛ نماد عشق، زر و بهشت ارواح گزیده.

رنگها: سرخ نماد خون، فداکاری، شوریدگی و آشوب، نماد خورشید، آتش، قدرت و سلطنت؛ سبز: نماد رشد، احساسات، باززایی، فروپاشی ناشی از مرگ، امید و باروری؛ آبی: نماد حکمت عالم، صلح، آشتی، آرامش کامل؛ کلاً جنبه مثبت دارد، با حقیقت مربوط است، احساسات دینی، امنیت و پاکی معنوی؛ سیاه: نمایانگر آشوب، راز ناشناخته، مرگ، عقل کهن، ناخودآگاه، شر، مالیخولیا و وهم؛ سفید: جنبه مثبت آن روشنایی، پاکی، قداست، معصومیت و بی‌زمانی است با جنبه منفی اش نمایانگر مرگ، وحشت، عناصر فوق طبیعی، و نفوذ ناپذیری گیتی است.

اشکال:

دایره: دایره‌ها و کره‌ها نمایانگر تمامیت، وحدت و ابدیت است؛ کانونش مبدایی است که همه چیز از آن سرچشمه می‌گیرد و بدان می‌گراید. هر نقطه خود در نهایت دایره‌ای است.

بیضی: شکل تخم‌مرغ یا بیضوی راز حیات، نیروهای مولد و آفرینش است.

اعداد: برخی از اعداد در اسطوره‌ها تقدس دارند، از جمله عدد ۷ که نماد افلاک هفت‌گانه و هفت‌سیاره است. هفت شهر عشق از همین جمله است. عدد ۳ به معنی تثلیث، در مسیحیت نماد پدر، پسر و روح القدس است. عدد ۷۲ به معنی $3 \times 3 = 9$: عدد رمزی ماه)، ضرب در $2 \times 2 \times 2 = 8$ ، عدد رمزی خورشید است و در سراسر آسیا، اروپا و آفریقا نشان دهنده اتحاد ایزدی خورشید و ماه بوده است.^۱

۱. درباره نمادها رک. نیتوس بورکهارت، رمز پرده‌ازی، تهران ۱۳۷۰، ص ۱۶۸ جلال ستاری، مدخلی بر رمزشناسی هرفالی، تهران ۱۳۷۲، ص ۳۳-۳۴-۱۱۹-۱۱۴۰ موبنک دوپوکورا، رمزهای زنده جان، ترجمه جلال

به هر حال، اسطوره‌ها سرشار از مفاهیم نمادین و تمثیل گونه‌اند. در اینجا تنها به نمونه‌هایی از آن بسنده می‌کنیم. اصولاً اسطوره پرداز کهن خود هنرمند چیره‌دستی بوده است که به گونه‌ای شهودی، حضوری و بی‌واسطه تصاویر اسطوره‌ای را آفریده است، تصاویری که با استدلال منطقی و ریاضی بیگانه است و تنها استدلالی تمثیلی دارد.

اسطوره از یک نظر دربارهٔ جهان شناخت و فرجام‌شناسی است، تاریخ مینوی و مقدس کیهان است. به همین سبب، رازگونه و نمادین است. روایات اساطیری به گونهٔ آثار سوررئالیستی آفریده شده‌اند، آن هم توسط هنرمندانی چیره دست و گمنام. اسطوره تنها در کلام نمی‌گنجد، بلکه در تصویر، در صدا و حرکت نیز مستتر است.

انسان، زمان و مکان در اسطوره

در بینش اساطیری، هنگامی انسان اساطیری می‌شود که مرکز وجودش به سبب بازگشت به سرچشمه و ازل، نقطهٔ خلاق هر آیین، خاستگاه هر بنا و الهام‌بخش هر کردار باشد. این نقش کیهان شناختی بدون جهش و بازگشت به آغاز، بی‌معنی است. انسان تنها هنگامی اساطیری می‌شود که «جهان بنیاد»^۱ شود. هر بنیاد خود مستلزم یک «ازل اندیشی»^۲ است.

در اسطوره، زمان تاریخی نیست بلکه زمانی ازلی و ابدی در آن جریان دارد. در واقع، اسطوره بی‌زمان و بی‌مکان است. انسان با روایت اسطوره و اجرای آیینها و مناسک، زمان گیتیانه را فراموش می‌کند تا به جهان مینوی بازگردد. مکان اساطیری نیز بنیادی ازلی دارد. معابد مینویی اند و تقدس دارند. مکان اساطیری ممکن است در آسمان، در نور، در خورشید، ماه، ستارگان یا در ژرفای دریا باشد که فضایی

سناری، تهران ۱۳۷۳، ص ۸ به بعد؛ «اسطوره در هنر و رؤیا»، ادبیستان، ش ۲، ۱۳۶۲، ص ۵۹ - ۶۰.

1. Cosmogonic

۲. رک. دارپوش شایگان، بت‌های ذهنی و خاطرهٔ ازلی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۱، ص ۲۲۰.

قدسی و مینوی است. پس انسان با روایت اسطوره می‌تواند خود را به کهکشانی رنگین و رویایی در اندازد و به گونه‌ی شهودی، مکانها و فضاها را زیبا را در ذهن خویش ترسیم کند. ترسیمی نمادگونه که به هزار رنگ قابل توجیه است. زمان اساطیری اقوام بدوی نیز دایره‌وار و تجدید پذیر است و به شکل «اکنون ابدی» آشکار می‌گردد.^۱

انسان نخستین و باورمند اسطوره در زمان سرآغاز و ازلی سیر می‌کرد، آسمان را از زمین جدا نمی‌پنداشت و همه‌ی مظاهر طبیعت را یگانه می‌شمرد. او با نردبان یا به واسطه‌ی شاخسار درختی می‌توانست به آسمان و به بهشت دست یابد. زمینی کردن نمودگارهای بهشتی و آسمانی، و دنیوی شدن اعمال انسان باعث گردید که او از بام بهشتی اسطوره سقوط کند و دو دستی به مظاهر گیتیانه بچسبد. آری هبوط اساطیری انسان از زمانی آغاز شد که او از بام زمان مقدس و زمان نازمانی و غیرتاریخی فرو افتاد و بن راستین خویش را فراموش کرد. یکی از دلایل اضطراب انسان معاصر، به ویژه در جهان غرب، در همین اسطوره‌زدایی و خردگرایی محض است.

به گمان الیاده، عروج مجدد از رودخانه‌ی زمان، انسان را به زمان آغازین می‌رساند که با نقطه‌ی آغاز آفرینش کیهان تلاقی دارد، یعنی از نوزیستن زندگیهای پیشین، درک آنها و تا حدی «سوزاندن گناهان»، با مجموعه‌ی کردارهایی که در حالت نادانی از انسان سرزده است. اما مسئله‌ی مهم‌تر، دستیابی به آغاز زمان و ورود به بی‌زمانی، به اکنون جاودان است که پیش از تجربه‌ی زودگذر - که با هبوط به هستی انسان آغاز گردید - وجود داشت.^۲

زمان ازلی در اسطوره به گونه‌ای است که نوشدگی و تجدید حیات کیهان، انسان و همه‌ی جلوه‌ها و پدیده‌های طبیعت را در پی دارد. چه، به واسطه‌ی این زمان ازلی و ابدی است که «بدایت مطلق» و «لحظه‌ی آفرینش» را همواره به زمان حال درمی‌آورند

۱. رک. همان، ص ۱۴۳ به بعد.

۲. رک. میرچا الیاده، اسطوره، رویا، راز ترجمه‌ی رؤیا منجم، تهران ۱۳۷۴، ص ۵۰.

و نوشدگی مفهومی عینی می‌یابد.

زمان سپنجی گذرنده است. با فراشدن از این زمان زنجیری و خطی است که می‌توان به گردونهٔ زمان اساطیری دست یافت. گردونه‌ای که انسان را به بستر بی‌زمانی و زمان مقدس اسطوره‌ای می‌برد. طبیعی است که واژگونی زمان سپنجی و انتقال شخص به زمان اساطیری، «جز در مواقع حساس و مهم، یعنی در مواقعی که شخص به راستی با خود خویش است، انجام نمی‌گیرد، از جمله به هنگام برگزاری آیین‌های دینی، یا انجام کارهای خطیر (مانند زاد و ولد، برگزاری مراسم شکار، جنگ و غیره) بقیهٔ اوقات زندگی انسان در زمان سپنجی می‌گذرد که معنایی ندارد و در حالت شدن است.»^۱

در نزد باورمند اسطوره، آفرینش کیهان سالانه تجدید می‌شود. این گردش و تکرار جاودانهٔ آفرینش که هر سال نور را به آغاز عصر نوینی تبدیل می‌کند، بازگشت مردگان را به دنیای زندگان و حضور در میان آنها امکان‌پذیر می‌سازد. قزویشی‌ها (قزوهرها) در واقع همان ارواح مردگان‌اند که در آغاز ماه فروردین بر پشت بام خانه‌ها به پرواز درمی‌آیند، چون در این هنگام، سد میان مرگ و زندگی می‌شکند. تکرار نمادین امر آفرینش و نوشدگی در ایام نوروز را در سبزه سبز کردن بر ظرفهای سفالین و بذرپاشی به هنگام بهار می‌توان دید که قبلاً با مراسم و آیین‌های کشاورزی پیوند داشته است. اما باید دانست که خود جریان نمو و رویش گیاهان نیز جنبهٔ نمادین یافته و به گونهٔ بخشی از نمادپردازی نوشدگی ادواری طبیعت و انسان درآمده است.^۲

باورمند اسطوره مدام در حال بازآفرینی زمان است. می‌توان گفت که به گونه‌ای زمان را مسخر خویش می‌کند. ملتهای باستانی شرق، به ویژه شهروندان بین‌النهرین از این نکته آگاه بوده‌اند که نخستین بار «تاریخ» را ساخته‌اند و کرده‌های درخشان خود را برای آیندگان ثبت کرده‌اند، اما همین شهروندان سخت احساس می‌کردند

۱. رک. الیاده، *اسطورهٔ بازگشت جاودانه*، ترجمهٔ بهمن سرکاراتی، تبریز ۱۳۶۵، ص ۶۱.

۲. رک. همان، ص ۹۶-۹۸.

که باید هر چند گاه یک بار گذشته را براندازند و خود را در زمان حال احیا و بازسازی کنند. در حالی که انسان نخستین همیشه در «بهشت نمونه‌های آغازین» خویش زیسته و نیازی نداشت که به تاریخ بدل شود.^۱

بدین گونه انسان اساطیری نیاز شدید داشت که خویشتن خویش را به لحظه آغازین آفرینش بیفکند و با آن همزمان و قرین گردد. او به زمان و مکان مقدس نیاز دارد. به همین سبب اماکن مقدس و متبرک از دورترین روزگاران اهمیت شایانی در زندگی آدمی داشته‌اند.

هبوط انسان، بنا به باورهای گنوسیان و عارفان شرق، و رانده شدنش از بهشت ازلی، از یک نظر عبارت است از پرت شدن انسان غیرتاریخی و ازلی به زمان تاریخی، چه، تاریخت باعث سقوط او از خانه‌گاه بهشتی شده است.

در نزد زردشتیان، ادوار کیهانی و تاریخی یا عمر جهان ۹۰۰۰ تا ۱۲۰۰۰ سال است که زمان زیست تاریخی است. پیش از آن زمان بی‌کران و پس از آن نیز زمان بی‌کرانه است. این عمر دوازده هزارساله این جهانی که تازه سه هزار سالش در حالت مینویی و بی‌حرکت است، به طور جبری و قهری به انسان تحمیل شده است. زیرا تازش اهریمن است که باعث این آمیختگی جهان اهورایی با جهان اهریمنی می‌گردد و تا پایان جهان تاریخی، این بدبختی و مبارزه ادامه دارد.

در آیین مانوی نیز عمر کیهان محدود و کرانه‌مند است. جهان در اصل جهان ازلی و بی‌تاریخ پیش از آمیختگی نور و ظلمت است که با تازش شهریار ظلمت و رشک بردن او به جهان نور، ازلیتش را از کف می‌نهد و به عبارتی، وارد تاریخ می‌گردد. هبوط نور در این دوره است.

در اساطیر مانوی، انسان از نور نیست، بلکه موجودی بدبخت و هبوط کرده است که تنها حامل نور است؛ یعنی پاره‌های بلعیده شده نور توسط شهریار ظلمت در پاره‌های تنش زندانی است و او رسالتش آزاد کردن این پاره‌های نور است. آتش

سوزی پایان جهان بنابه باور مانوی، در واقع رهیافت به سوی نازمانی و ازلیت و خانه‌گاه سرمدی زروانی است. انسان در پایان جهان، از «تاریخیت» خویش درمی‌آید و جاودانه می‌گردد. این آرزوی اوست.^۱

هبوط انسان در اساطیر گنوسی نیز آمده است. موجودی ایزدی به نام آنتروپوس (انسان) شیفتهٔ جهان پست طبیعت می‌شود و به گونهٔ تن مادی هبوط می‌کند. در انجیل نیز از پسر انسان به گونهٔ «شکوه خداوندگار» سخن رفته است که از بهشت فرود می‌آید، لحظه‌ای زمین را لمس می‌کند، به شکل عیسای انسانی تجسد می‌یابد و سرانجام، به قلمرو بهشت باز می‌گردد. این آنتروپوس (انسان) نگاره و گرتۀ انسان زمینی می‌شود. بدین گونه که فرشتگان کالبدی انسانی همانند انسان آسمانی می‌سازند، اما این آفریده نمی‌تواند برپا ایستد و چون کرم بر زمین می‌لولد. «انسان ایزدی» که بر این «آدم خاکی» دل می‌سوزاند، بارقهٔ حیات، یعنی روان را نزد وی می‌فرستد، او را بر پای می‌دارد و زندگی می‌بخشد. همین بارقه است که به هنگام مرگ، به خانهٔ مینوی خود فرامی‌رود، اما بدن به اجزای سازندهٔ خود تجزیه می‌شود.

بنا به اساطیر گنوسی، این «انسان ایزدی» که همچون آدمی هبوط می‌کند، به هیأت سوفیا نیز درمی‌آید. سوفیا به گونهٔ ایزدبانوی حکمت و خرد است. شالودهٔ اندیشهٔ سوفیای گنوسی در آموزهٔ شمعون مغ بدین گونه است که او در کنار خداوند، روح القدس و نخستین اندیشهٔ خدا و «مادر همه» است. او به سرزمینهای پست فرود آمد و فرشتگانی زاد و به واسطهٔ آنان جهان را آفرید. نیروهای این جهان سوفیا را شکست دادند تا نتواند به جایگاه خویش بازگردد. او حتی بارها پیکری انسانی یافت، همانند پیکرهٔ هلن در اساطیر و شعر یونان. سوفیا آمد تا در شهر فنیقی صور، نشیمن گزیند. بدین گونه، سوفیا هبوط می‌کند و با انسان درمی‌آمیزد.^۲

۱. برای آگاهی دربارهٔ اساطیر مانوی، رک. *اسطورهٔ آفرینش در آیین مانی* به قلم نگارنده، تهران، انتشارات فکر روز ۱۳۷۵؛ کلیم کایت، *هنر مانوی*، تهران ۱۳۷۳.

۲. دربارهٔ اساطیر گنوسی، رک. *آیین گنوسی و مانوی*، ترجمهٔ نگارنده، تهران ۱۳۷۳، صفحات ۱۳ - ۳۵؛ نیز رک.

Hans Jonas, *The Gnostic Religion*, Boston 1963, pp. 48 seq.

بنابراین، در اسطوره‌های یک قوم، زمان قدسی را به گونه‌ای تمثیلی می‌توان دید. هبوط انسان در واقع به منزله هبوط به زمان تاریخی و این جهانی است. می‌دانیم که دلهره مرگ پدیده‌ای متأخر است. به ویژه در میان غربیان، هراس و دهشت از مرگ و نیستی مشهود است. حتی به گمان الیاده، «انسان نوین در برابر مرگ - که با نیستی کامل برابری می‌داند - فلج گردیده است.»^۱ در حالی که در فرهنگ شرقی، مرگ هرگز به مثابه پایان هستی نیست و این به پاس زنده بودن اساطیر در میان این اقوام است.

تقدس مکان در اساطیر سرزمینهای گوناگون نیز جلوه گر است. از جمله در اساطیر ایرانی، دماوند و البرزکوه، مرکز جهان است. دریای کیانسه تقدس دارد، قَرُوشی‌ها در آن می‌زیند و نطفه زردشت را نگاه می‌دارند. طورسینا در فلسطین تقدس دارد و حتی واژه «طور» در اصل به گونه «طابور»^۲ به معنی «ناف» بوده است؛ ناف و مرکز هستی تقدس دارد. تقدس افلاک هفت‌گانه در بیشتر آیینها به چشم می‌خورد. جُلُجُتا تقدس دارد زیرا مکانی است در اورشلیم که عیسی را در آنجا به صلیب کشیدند.

کوهستان اُلْمپ، به ویژه چکاد سربه فلک کشیده‌اش تقدس دارد، چه در اساطیر یونانی جایگاه ایزدان است. کوه قاف، خانه گاه سیمرغ، در شرق تقدسی دیرینه دارد. درخت زندگی، چشمه آب حیات همه تقدس دارند و در مرکز جهان‌اند. پرستشگاهها، قصرها و زیارتگاهها همه تقدس دارند، چون بر پایه مکاشفه آنچه که در زمان اساطیری آشکار و پدیدار شده، بنیاد می‌شوند. محراب یا حرم مقدس به منزله تکرار الگوی مثالی «مرکز جهان» است که در آن، ناسوت با لاهوت پیوند می‌یابد.^۳

الیاده نمادهای «مرکز» را در ارتباط با معماری و برافرازی بناها، به گونه زیر

۱. رک. اسطوره، رؤیا، راز، ص ۲۴۳.

2. Tabor

۳. رک. دانش اساطیر، ص ۵۶.

خلاصه می‌کند:

- ۱- کوه مقدس که آسمان و زمین را به هم می‌پیوندد و در مرکز جهان است.
- ۲- هر معبد و کاخ و هر شهر مقدس، خود کوه مقدس است که به صورت «مرکز» درمی‌آید.
- ۳- شهر و حرم مقدس به عنوان «ناف گیتی»^۱ محل تلاقی آسمان و زمین و دوزخ انگاشته می‌شود.^۲

جلوه‌های اسطوره

اسطوره نمودگار گونه‌ای از هستی و زندگانی است، زمان تاریخی و نامقدس را طرد می‌کند و به بازگشت ادواری زمان ازلی قایل است.

اسطوره (میتوس) به زعم ارسطو واژه‌ای است به معنی «طرح ساختمان روایی و مثل» که متضاد آن «لوگوس» است. اسطوره روایت و داستان است و دز برابر مقوله دیالکتیکی و تفکر فلسفی مفهوم می‌یابد. این اصطلاح در تقابل با تاریخ، علم، فلسفه و به طور کلی، در تقابل با حقیقت قرار داشت، اما از سده پیش جلوه‌ای دیگر یافت. در سده‌های ۱۷ و ۱۸ یعنی در عصر روشنگری، اسطوره را افسانه‌ای بیش نمی‌دانستند که از نظر علمی و تاریخی حقیقت نداشت. اما در سده ۱۹م. همزمان با رشد رمانتیکها، اسطوره مانند شعر، نوعی حقیقت یا برابر حقیقت تلقی شد که دیگر رقیب حقایق علمی و تاریخی نیست.^۳

بُن مایه‌های انتزاعی و ماوراءالطبیعی روزگار باستان همیشه با زیبایی فاخر و فلسفی بیان نشده است، بلکه به گونه اسطوره‌ها، نمادها و آیینها درآمده است، به گونه «نظامی که شاید بتوان آن را پردازنده نوعی فلسفه اولی^۴ به شمار آورد.»^۴ در این

1. axis mundis

۲. رک. اسطوره بازگشت جاودانه، ص ۲۷.

۳. رک. رنه ولک، آوستن وارن، نظریه ادبیات، ترجمه ضیاء موحد و پرویز مهاجر، تهران ۱۳۷۳، ص ۲۱۳.

۴. رک. اسطوره بازگشت جاودانه، ص ۱۶.

صورت باید مفهوم لایه‌های زیرین اساطیر و نمادها را دریافت و به قول زبان‌شناسان، باید «ژرف ساخت»^۱ اساطیر و نمادها را بازسازی کرد و نیک به تجزیه و تحلیل آن پرداخت. آن‌گاه می‌توان همهٔ واژه‌های نمادین را به زبان عادی و قابل فهم برگرداند.

دیگر از جلوه‌های اساطیر، گونهٔ تصویری و نگارین آن است، اسطوره همیشه به صورت حکایت و روایت نیست، بلکه می‌تواند به گونهٔ نقش و نگار درآید. بیان تصویری، بیان نمادین است. برای درک آن باید نمادهای به تصویر درآمده را در قالب الفاظ و کلام درآورد و قابل هضم کرد. اما انسان اساطیری نیازی به ترجمهٔ این معانی و رمزها نداشت؛ زیرا راز و رمز این نگاره‌های اسطوره‌ای را از نیاکان می‌آموخت. تصاویر اساطیری در آیینها و شعایر متبلور می‌شد. درفشها و علمها خود راوی نمادهای آیینی بوده‌اند و برگزارکنندگان آیین نیازی به توجیه و تفسیر نشانه‌های نمادین احساس نمی‌کردند. اسطوره در نزد آنان راست بود و می‌پنداشتند که اسطوره و آیین، چه به گونهٔ روایی و چه در قالب تصاویر و نشانه‌ها، تجربه‌ای زیسته شده یا «ادارک زیسته و تجربه شدهٔ معنای عمیق امور، درکنه هستی و ژرفای وجود است»^۲.

اسطوره از سویی توجیه‌کنندهٔ تقدس مناسبات جنسی است. جنس ماده چونان زمینی است که بایدهش کشت کرد تا بارور شود، و این تقدس دارد.

اسطورهٔ باروری و آمیزش در اساطیر یونان نیز آمده است. دمترا، ایزدبانوی کشاورزی، باروری و ازدواج، در آغاز بهار با یکی از فرزندان زئوس در کشتزاری که سه بار شخم شده و تازه به کشت درآمده بود، یگانه شد. معنی این یگانگی عبارت است از توان باروری و رویندگی زمین. نیروی نهفته در کشتزار، با این یگانگی زودتر

۱. deep structure. برای آگاهی دربارهٔ ویژگیهای «ژرف ساخت» رک.

R. W. Langacker, Language and its Structure, Some Fundamental Linguistic Concepts, 2nd ed., New York 1973, pp. 103 seq.

۲. رک. همان، ص ۶۲-۶۳.

رشد می‌کند. چنین رسمی تا پایان سده پیش در شمال و مرکز اروپا رایج بود.^۱ دمتر کهن نمونه (Archetype) مادر است. او نمودگار زایش و پرورش از طریق بارداری و تغذیه جسمی و روانی دیگران است. این کهن نمونه چندان قدرتمند است که مسیر زندگی زن را تعیین می‌کند.^۲ این امر در چین نیز رواج داشت، در بین‌النهرین نیز آن را به گونه وصلت آیینی شاه با ایزدبانو ایشتر، و نماینده زمینی وی می‌بینیم.

یکی از جلوه‌های اسطوره موسیقی است. برخی از پژوهشگران، از جمله کرنی، همکار یونگ، برای توجیه و تعبیر اسطوره، آن را با موسیقی می‌سنجند و بر آنند که اساطیر به مثابه «هنر» و اساطیر به مثابه «موضوع و مفاد» یک پدیده است. موسیقی جهانی سرشار از صداست، اسطوره نیز جهانی سرشار از مفاهیم و نگاره‌هاست. موسیقی دان اصوات را شکل می‌دهد و اسطوره پرداز اسطوره را به گونه توصیفی و تمثیلی رقم می‌زند و توفانی از تصاویر پدید می‌آورد.^۳ از سویی، رقصها نیز در جوامع کهن تقدس داشته‌اند. هر رقصی نمونه و الگوی ایزدی و آسمانی داشت. در برخی موارد، الگوی رقص محتملاً حرکات جانوری توتمی و رمزی بوده است. انسان با رقصهای ویژه، حضور آن توتم را درک می‌کرد و با او یگانه می‌شد.

اسطوره و گونه‌های دیگر روایی

شماری از گونه‌ها (Genres) ادبی یا روایی هست که پژوهندگان آنها را با اسطوره‌ها متفاوت دانسته‌اند. از جمله حماسه، افسانه، فابل (Fable: حکایتی درباره جانوران و طبیعت)، قصه پریان، قصه عامیانه، ساگا (Saga: روایات ملی، تاریخی و افسانه‌ای سده‌های ۱۲ و ۱۳ م. اسکاندیناوی) و حکایات علت‌شناختی^۴

۱. رک. اسطوره بازگشت جاودانه، ص ۴۶.

۲. شینودابرن، نمادهای اسطوره‌ای و روانشناسی زنان، ترجمه آذریوسفی، تهران ۱۳۷۳، ص ۲۲۳ به بعد.

3. C. G Jung and C. Kerényi, *Essays on a Science of Mythology*, New york 1971, p. 3.

۴. نظریه علت‌شناختی (Etiologic Theory) بر آن است که همه اسطوره‌ها یک «علت» و «توضیح» یا چیزی در دنیای واقعی را تبیین می‌کنند. اندرو لانگ (Andrew Lang) که در پی رد نظریه «طبیعت - اسطوره» بود، کوشید این عقیده را جایگزین آن کند که اسطوره سازنده و تشکیل دهنده گونه‌ای دانش نخستین است و آثار، باورها و

که مربوط به علل یا توضیح دهنده چونی و چرایی کارهاست. شکل دیگر حکایت یا تمثیل، از لحاظ مفهوم و ویژگی با اسطوره تفاوت دارد. پژوهندگان در تعریف گونه‌های ادبی فوق اتفاق نظر ندارند. اسطوره‌های غربی با اسطوره‌های دیگر سرزمینهای جهان متفاوت و دارای مقوله‌های گوناگون‌اند. اغلب میان روایات «راست» و «تخیلی و ناراست» تمایز قایل‌اند.

در زیر، گونه‌های ادبی یا روایی را به اختصار شرح داده، تفاوت آنها را با اسطوره باز می‌نمایم.

حماسه: حماسه در لغت به معنی «دلیری و دلاوری»، یکی از گونه‌های ادبی است متشکل از یک شعر بلند روایی درباره رزمها و نبردها، سلحشوریه‌ها و پیروزیها و شکستهای پهلوانان و جنگاوران ملی یک قوم و سرزمین، روایتگر داستانهای پهلوانی، حاوی اسطوره، افسانه و حکایات عامیانه است که با روایات تاریخی در آمیخته‌اند.

حماسه‌ها ویژگی ملی دارند و از زمانی که ملتی در راه کسب تمدن گام می‌نهد، سخن می‌گویند و مربوط به دورانی هستند که قبیله‌ها و اقوام گونه‌گون یک سرزمین با یکدیگر متحد شده، کم‌کم ملت و سرزمین یگانه‌ای را تشکیل داده‌اند. حماسه‌سرا شعری مورخ است که نخستین کوششهای ذهنی انسان در رویارویی با مسائلی چون زندگی، مرگ، عشق، نفرت، اتحاد، ایثار، گذشت و فداکاری را مطرح می‌کند.

حماسه‌ها در اصل بر دو نوع‌اند: الف) حماسه‌های نخستین، که به گونه قصه‌ها و افسانه‌های شفاهی سینه به سینه نقل می‌شد؛ ب) حماسه‌های ثانوی، که گونه نوشتاری و ادبی دارند. حماسه‌های نخستین، که نخست به گونه شفاهی بوده‌اند و بعدها به گونه منظومه‌های ادبی درآمدند، عبارت‌اند از: گیل‌گمش، ایلیاد، اُدیسه،

مهابهاراته، رامایانه و غیره.

حماسه را از نظر موضوع نیز می‌توان به انواع گوناگون بخش کرد:

الف) حماسه‌های اساطیری، که کهن‌ترین و اصیل‌ترین نوع حماسه و مربوط به دوران پیش از تاریخ است، مانند حماسه سومری - بابلی گیل‌گمش که از هزاره سوم پ.م. است. بخش نخست شاهنامه‌ی فردوسی (تا داستان فریدون) جزو حماسه اساطیری است. بخشهایی از ایلیاد، آدیسه، رامایانه، مهابهاراته را نیز می‌توان در زمره حماسه‌های اساطیری دانست.

ب) حماسه‌های پهلوانی، که در آن از زندگی پهلوانان سخن رفته است. حماسه پهلوانی ممکن است جنبه اساطیری داشته باشد، همچون زندگی رستم در شاهنامه؛ گاه ممکن است جنبه تاریخی داشته باشد، مانند ظفرنامه حمداله مستوفی و شهنشاه‌نامه صبا که قهرمانان آن وجود تاریخی دارند.

ج) حماسه‌های دینی، که قهرمانان آن از بزرگان دینی‌اند و ساخت داستان حماسی بر مبنای اصول یکی از ادیان است. مثل کمده‌ی الهی دانت، خاوران‌نامه ابن حسام (سده ۹ هـ.) و خداوند‌نامه‌ی ملک‌الشعرای صبای کاشانی. برخی از پژوهندگان مهابهاراته و رامایانه را جزو حماسه‌های اخلاقی نیز به شمار آورده‌اند.

د) حماسه‌های عرفانی، که در ادب فارسی نمونه‌های بسیار دارد. در این گونه حماسه، قهرمان پس از شکست دادن دیو نفس و طی سفری مخاطره‌آمیز در جاده طریقت، سرانجام به پیروزی دست می‌یابد که عبارت است از رسیدن به جاودانگی به واسطه فناء فی‌الله. مانند حماسه حلاج در تذکرة‌الاولیا و منطق‌الطیر.

ه) حماسه‌های طنزآمیز (Mock Epic)، که در ادب اروپایی نمونه‌های بسیار دارد. این نوع حماسه از زندگی امروزین انسان مایه می‌گیرد و جنبه طنز و مطایبه دارد. از جمله دن کیشوت اثر سروانتس و دایی جان ناپلئون اثر ایرج پزشک‌زاد را می‌توان نام برد.

کهن‌ترین جلوه حماسی را در برخی از بخشهای اوستا (یشت‌ها) می‌توان دید، از جمله یشت ۵ (آبان یشت)، یشت ۹ (گوش یشت)، یشت ۱۳ (فروردین یشت)، و

یشت ۲۴ (ویشتاسب یشت). از حماسه‌های پارسی (پهلوی اشکانی) می‌توان یادگار زیران را نام برد که از میان رفته، اما نسخه فارسی میانه (پهلوی ساسانی) آن بازمانده که مربوط به سده ششم (حدود ۵۰۰ م.) است. این حماسه، منظومه‌ای دینی، و در عین حال پهلوانی است و در آن، گاهی مضامینی می‌یابیم که در وصف میدان جنگ است و بی‌شبهت به شاهنامه نیست. یادگار زیران روایتگر جنگ میان ایرانیان و تورانیان بر سر آیین زردشت است. از این حماسه در ادب فارسی اثری بزرگ برجای مانده و آن عبارت است از داستان نخستین جنگ گشتاسب با ارجاسپ در شاهنامه. نمونه دیگر حماسه در فارسی میانه، کارنامه اردشیر بابکان به نثر است که درباره اردشیر بابکان و چگونگی به پادشاهی رسیدن وی و انباشته از روایات ملی است.^۱

ساگا: ساگا (saga) نوعی حماسه است که معمولاً آن را به هر نوع روایتی که رویدادهای تاریخی یک ملت را بازسازی کند و رقم زند، تعمیم می‌دهند. یکی از تفاوت‌های اسطوره و ساگا در این است که اسطوره از جهانی ایزدی و نیمه ایزدی سخن می‌گوید، در حالی که ساگاها واقع‌گراتر و «تاریخی‌تر» اند. واژه «ساگا» در اصل اسکاندیناویایی باستانی است، به معنی «روایت و گفتنی». ساگاها شامل گروهی از روایات منثور ایسلندی در دوره سده‌های میانه است. مهم‌ترین آنها به سده سیزده میلادی می‌رسد که درباره پهلوانان ایسلندی سده‌های ۱۰ و ۱۱ م. است.

ساگا در اصل روایتی تاریخ‌دار و از آن یک سرزمین و ملت ویژه است، در حالی که حماسه گستره‌ای جهانی دارد. شکل روایی ساگا و حماسه یکی است و به عصری قهرمانی مربوط است، اما حماسه با ساگا از این نظر تفاوت دارد که حماسه بیشتر منظوم است، در حالی که ساگا می‌تواند به نثر روایت شود.

۱. درباره حماسه، رک. ذبیح‌اله صفا، حماسه سرایی در ایران، تهران، چاپ سوم ۱۳۵۲، ص ۳-۱۴، ۳۸-۴۵، ۵۲-۵۸ و ۱۲۱-۱۳۷؛ محمد مختاری، حماسه در رمز و راز ملی، تهران ۱۳۶۸، ص ۲۱-۱۷۰؛ نلدکه، حماسه ملی ایران، ص ۱۳-۴۶؛

پیوند میان حماسه و اسطوره بس تنگاتنگ است. در حماسه نیز رویدادها و قهرمانان اساطیری نقش دارند. نمونه بارز آن، حماسه گیل‌گمش است که دارای حکایات اساطیری است؛ از جمله رویارویی گیل‌گمش و اوتناپشتیم، تنها شخصی که چون ایزدان جاودان شده و با همسرش از توفانی که جهان و جهانیان را در کام خود فرو برده، نجات یافته است. پس اسطوره خود منبع نخستین بن مایه‌های حماسی است.^۱

افسانه: افسانه (legend) در زبان رایج مردم، معمولاً قصه‌ای سنتی است که دارای پایگاهی تاریخی و نیمه تاریخی است؛ چنان که در افسانه‌های رابین هود، شاه آرتور، و هزار و یک‌شب می‌توان دید. از این نظر میان اسطوره - که مربوط به موجودات فراطبیعی و قدسی است - و افسانه - که مربوط به حقیقتی این جهانی، ولی نیمه تاریخی و نسبتاً تخیلی است - تمایز وجود دارد. افسانه روایتی درباره قهرمانان محبوب مردم، پهلوانان یا قدسیان است. پس افسانه روایتی نه تاریخی و نه اسطوره‌ای، و چیزی میان این دو است. افسانه همیشه به نثر نیست، بلکه گاه به گونه ترانه‌ها یا قصاید درمی‌آید.

شخصیتهای افسانه گاهی خیالی‌اند و به کرده‌های خارق‌العاده انسان زمینی می‌پردازند. شخصیتهای افسانه اگرچه این جهانی‌اند، اما از دنیای عادی نیستند. اقوام باستانی میان شخصیتهای اساطیری (ایزدان و نیروهای آسمانی) و شخصیتهای افسانه‌ای تفاوت قایل بوده‌اند. در نزد آنان ایزدان قداست دارند، در حالی که قهرمانان افسانه تنها از محبوبیت و جذابیت برخوردارند. اسطوره «سرگذشتی راست و حقیقی» و افسانه «سرگذشتی ناراست و تصویری» است. افسانه رویدادهای خیال‌انگیزی را رقم می‌زند که تنها ریشه در تاریخ دارد. سه گروه مأمور نثر و رواج افسانه‌های سودمند برای حفظ تعادل‌های روانی شخص یا قوم

1. "Myth and Mythology", in *The Encyclopedia of Britannica*, London 1991, vol. 24, pp. 711.

می‌شدند که عبارت بودند از: کاهنان/جادوگران، شاعران روایتگر و چنگ نواز، و دشنام‌گویان که نخستین عقلاء مجانین دربار شاهان بودند.

در افسانه‌ها هر بار که از زمین، مغاره و دخمه، چاه، صندوق، برج و جاهای بسته یا محصور سخن به میان می‌آید که در آن زن قهرمان داستان زندانی است، مقصود «مناسک‌گذر» و کمال یابی است. این زن مظهر جان و نفس نوع بشر است که از تناسخی به تناسخ دیگر می‌رود، از مرگ به زندگی، و از کودکی به سن بلوغ می‌رسد. نویسندگان میان جنبه‌های افسانه‌ای (سرگذشت قهرمانان) و جنبه‌های اساطیری (روایاتی درباره ایزدان) در اثری چون ایلید، تمایز قایل‌اند. اما در تمییز میان اسطوره و افسانه بس دقیق باید بود. به ویژه از آن رو که حلقه‌ای فرضی میان افسانه و حقایق تاریخی وجود دارد. از جمله، یک مسیحی ممکن است داستانهای مربوط به کرده‌های معجزه‌آسای یک قدیس را افسانه بداند، در حالی که همانند این حکایت در نزد یک بدوی و بت‌پرست، اسطوره می‌نماید. پس مرز میان افسانه و اسطوره بس تنگاتنگ است و این اصطلاحات را باید با وسواس و احتیاط به کار برد.

اسطوره حتی زمانی که رویدادهای مشخصی را روایت می‌کند، بیانگر دورانی اساطیری، متفاوت با دوران انسانی است؛ در حالی که افسانه همیشه تقریباً هم‌عصر انسانهاست، اسطوره می‌تواند در افسانه رسوخ کند، اما افسانه به هیچ وجه نمی‌تواند وارد اسطوره شود.^۱

قصه‌های پریان: اصطلاح «قصه‌های پریان» یا «قصه‌های پریوار» (Fairy Tales) از لحاظ ادبی، تنها به داستانهایی درباره پریان، طبقه‌ای از موجودات فرا طبیعی و گاه شرور، اشاره دارد. اصطلاح مزبور معمولاً به گروه گسترده‌ای از روایات و قصه‌ها

۱. درباره افسانه، رک: J. A. Cuddon. *op. cit.*, pp. 356 - 57; The Enc. of Britanica, *op. cit.*, p. 711
 م. لوفلر - دلاشو، زبان رمزی افسانه‌ها، ترجمه جلال ستاری، تهران ۱۳۶۴، ص ۵۱ - ۶۴؛ «درباره افسانه‌های عامیانه»، سخن، س ۶، ش ۴، ص ۲۹۴ - ۳۰۰.

دربارهٔ یک فرد جوان که با رویدادهای شگفت‌آور و جادویی رو به رو می‌شود، اطلاق می‌گردد. این قصه‌ها عمدتاً باب طبع کودکان است. مثل قصهٔ سبزی‌پری، علاء‌الدین و چراغ جادو، سیندرلا و برخی از داستانهای هزار و یک‌شب. قصه‌های پریان می‌تواند همچون اسطوره‌ها راوی حکایاتی دربارهٔ موجودات و رویدادهای غیرعادی باشد، اما برعکس اسطوره‌ها و مانند فابل‌ها (Fables)، این قصه‌ها دارای مکان جادویی و زمان مبهم و کلی‌اند. یک قصهٔ پریان معمولاً با این عبارت آغاز می‌گردد: «یکی بود یکی نبود، شاهزاده‌ای بود که...»، اما در یک اسطوره اگر از شهزاده‌ای سخن رود، حتماً نامدار است و نیاکان و بستگانش معلوم است، مردم به روایت اسطوره‌ای ایمان دارند و به دیدهٔ تقدس می‌نگرند.

قصه‌های پریان سنت شفاهی نیز دارند. یعنی در اصل به صورت شفاهی روایت می‌شده‌اند و بعدها، در طی گذشت زمان به نوشتار درآمده‌اند و بازگو‌کنندهٔ حکایاتی دربارهٔ خوشبختیها و بدبختیها یک قهرمان‌اند که ماجراها و حوادث شگفت‌آور فرا طبیعی را پشت سر می‌گذارد و آن‌گاه به شادمانی می‌زید.

اجزای سازندهٔ قصه‌های پریان عبارت‌اند از: جادو، افسون، طلسم و ورد. از نمونه‌های قصه‌های پریوار می‌توان شهرزاد قصه‌گو، قصهٔ زردپری، سبزی‌پری و برخی قصه‌های هزار و یک‌شب را نام برد. برخی سرچشمهٔ قصه‌های پریان را از شرق و منتج از قصه‌های هزار و یک‌شب می‌دانند که در سدهٔ ۱۸ م. به فرانسوی ترجمه شده بود.

در ادبیات غرب، سه مجموعهٔ قصه‌های پریان می‌توان یافت: قصه‌های شارل پرو (۱۶۹۷)، مجموعهٔ حکایات خانگی، گردآوردهٔ برادران گریم (۲۲ - ۱۸۱۲) و قصه‌های پریوار هانس کریستین آندرسن (۱۸۳۵).

قصه‌های پریان بی‌تاریخ و بی‌زمان‌اند و به مقوله‌های زیربخش می‌شوند: دشمن فراطبیعی شوهر (یا زن) فوق طبیعی، یاری دهندهٔ فوق طبیعی، شیئی جادویی، قدرت و دانش فوق طبیعی. در این قصه‌ها، کارکردهای گوناگون وجود دارد. کارکرد اشخاص قصهٔ پریان عبارت از سازه‌هایی‌اند که می‌توانند جایگزین بن مایه

(موتیف) شوند. هرچند در یک قصه پریوار، شخصیت‌های بسیار یافت می‌شود، اما تعداد کارکردها بس اندک است. پژوهش‌های علمی دربارهٔ قصه‌های پریان از سوی دانشمندانی چون ولادیمیر پراب، لوفلر دلاشو، لوی استروس، شارل پرو و دیگران انجام گرفته است.^۱

قصه‌های عامیانه: قصه‌های عامیانه (Folk Tales) نیز به سنت شفاهی متعلق‌اند، قصه‌هایی که بعدها به نوشتار درآمده‌اند و در برگیرندهٔ حکایاتی بازتابندهٔ اوضاع سادهٔ اجتماعی، ترسها و آرزوهای مردم‌اند. بن مایهٔ قصه‌های عامیانه معمولاً شامل رویارویی انسانهای عادی و فروتن با دشمنان فراطبیعی چون جادوگران و غولان است. از جمله نبرد برای آن که عروسی زیبا را به چنگ آورند، یا مبارزه با افسونهای پیرزنی جادوگر.

این درونمایه‌های رایج در قصه‌های عامیانه، در قصه‌هایی که در ردیف اسطوره طبقه‌بندی شده‌اند، نیز پیدا می‌شود، اما هاله‌ای قدسی میان آنها مرز می‌کشد. **قصه‌های عامیانه** شامل افسانه‌هایی دربارهٔ ارواح، غولان، قدیسان، شیاطین و حکایات خنده‌آور می‌باشد.

قصه‌های عامیانه بی‌تاریخ و بی‌زمان‌اند و به آسانی با هر محیط اجتماعی و محلی منطبق می‌شوند و دارای الگوهای ساختاری‌اند، اما قصه‌گویان و راویان خود از این الگوها آگاه نیستند.

متداول‌ترین انواع قصه‌های عامیانه عبارت‌اند از: قصه‌هایی با مضمون خیالی، قصه‌های جانوران و حکایاتی دربارهٔ زندگی روزمرهٔ انسان. هر یک از این قصه‌ها با مرزهای مشخصی ریشه در ناخودآگاه انسان دارند.

دانش قصه‌های عامیانه، فولکلور (Folklore) نام دارد. فولکلور شناسان

۱. رک. ولادیمیر پراب، ریخت‌شناسی قصه‌های پریان، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران ۱۳۶۸، ص ۳۴ - ۴۵؛

۴۹ - ۵۸؛ ریشه‌های تاریخی قصه‌های پریان، تهران ۱۳۷۱ ص ۹۸ به بعد؛

قصه‌های عامیانه را عمدتاً به عنوان پدیده‌ای هنری تلقی می‌کنند که در میان هر گروه و اجتماع پدید می‌آیند. برخی از پژوهندگان مهم فولکلور عبارت‌اند از: ادوارد تایلر، آرن، ولکف، وسلوفسکی و پراپ که هر یک درباره‌ی قصه‌های عامیانه پژوهش‌های مهمی از خود به یادگار گذاشته‌اند.

مسئله‌ی دیگر این است که قصه‌های عامیانه، تاریخی و جدیدترند. در غرب، بیشتر در سده‌های ۱۸ و ۱۹، از زبان توده‌ها، و نه اشراف، گردآوری شده‌اند. مانند برخی از قصه‌هایی که برادران گریم در آلمان گردآورده‌اند و در ایران توسط صادق هدایت و انجوی شیرازی گرد آمده و ثبت شده‌اند.

از قصه‌های عامیانه معروف، می‌توان قصه‌ی حسین‌کرد، امیر ارسلان نامدار، سمک عیار، سندباد نامه، بختیارنامه، برخی از حکایات کلیله و دمنه، قصه‌های عامیانه‌ی گریم و آفاناسیف را نام برد.^۱

قصه‌های علت‌شناختی: قصه‌های علت‌شناختی (Etiologic Tales) بسیار شبیه اسطوره‌ها هستند. برخی از پژوهندگان آنها را بیشترگونه‌ی ویژه‌ای از اسطوره می‌پندارند و نه مقوله‌ای جداگانه. کاربرد تازه‌ی واژه‌ی "Etiology" (علت‌شناختی) همانا توصیف و تعیین علل (یونانی: Aitia) است. بدین گونه، یک قصه‌ی علت‌شناسانه بازگوکننده‌ی خاستگاه یک سنت، آداب و رسوم و سرشت طبیعی انسان یا ایزدان است. بسیاری از این قصه‌ها منشأ یک صخره یا کوهی ویژه را شرح می‌دهند. برخی ویژگی پیکرنگاره‌ها را رقم می‌زنند. مثلاً از یکی از روایات هندو برمی‌آید که گردن کبود شیوا به سبب سمی است که او در زمانهای ازلی نوشیده است.

درونمایه‌ی علت‌شناسانه معمولاً به یک روایت اسطوره‌ای افزوده می‌شود و بیشتر جنبه‌ی اندیشه‌ی ثانوی دارد. به سخن دیگر، روایت علت‌شناسانه را نمی‌توان

۱. در این باره، رک. A Dictionary of Literary Terms, pp. 273 - 274; The Enc. of Britanica, p. 711. ریخت‌شناسی قصه‌های هربان، یک - بیست و نه، ۲۱ - ۲۵؛ سخن، س ۵، ش ۱۲ / ص ۹۱۸ - ۹۲۶؛ سخن، س ۶، ش ۴، ص ۲۹۲ - ۳۰۰.

جزو ویژگی برجسته اسطوره به شمار آورد.^۱

فابل: واژه "Fable" از واژه لاتینی "Fabula" است که در اصل برابر میتوس (Mythos) یونانی است و به معنی داستان ناراست و جعلی بوده است، در حالی که اسطوره راوی حکایتی راست و حقیقی است.

فابل‌ها حکایاتی دربارهٔ جانوران یا عناصر طبیعی شخصیت یافته‌اند، و برخلاف اسطوره‌ها با پیامی روشن و اخلاقی به پایان می‌رسند. ویژگی برتر فابل در همین است که در بردارندهٔ حکایتی آموزنده است و هدفش آموزش رفتار اخلاقی و اجتماعی به انسان می‌باشد. برعکس، اسطوره‌ها عاری از این جنبهٔ صریح تعلیمی‌اند و شامل روایاتی مقدس می‌باشند که چندان پیوندی با زندگی روزمرهٔ انسان ندارند.

تفاوت دیگر میان فابل و اسطوره در ویژگی و نوع روایت است. یک فابل نمونه دارای شخصیت‌های کلی و الگووار است، همچون «روباہ مکار» یا «بازرگان طماع». شخصیتها بیشتر در هیأت جانوران و گیاهان ظاهر می‌شوند. در حالی که در اسطوره‌ها، شخصیتها ایزدی و دارای انساب‌اند، مثلاً «ادیب شهریار، فرزند لائیوس و پادشاه شهر تب» و غیره.

بهترین نمونهٔ فابل را در حکایات کللیه و دمنه و قصه‌های لافونتن می‌توان بازیافت.^۲

تمثیل: در اسطوره، تبلیغ یک آموزه یا آموزش اخلاقی، اجتماعی به طور مستقیم مطرح نیست. این نقش را تمثیل (Parable) برعهده دارد. یک تمثیل در بردارندهٔ موضوعی آموزشی و تربیتی است. نمونه‌های برجستهٔ آن را در تمثیلات انجیل می‌توان یافت.

1. *The Encyclopedia of Britanica*, vol. 24, p. 712.

۲. رک. همان، ص ۷۱۱.

تمثیلات در تصوف اسلامی، آیین ربّی‌های یهود، ذن بودایی، آیین گنوسی و مانوی - به ویژه در زبور مانوی - نقش مهمی ایفا می‌کنند. آشکار است که تمثیلات اساساً غیر اسطوره‌ای اند، زیرا نکاتی که در آنها مطرح می‌شوند، شناخته شده و از مأخذی دیگرند.

تمثیلات بیشتر کارکردی سودمندانه دارند و می‌خواهند چیزی را بر فرد یا گروه کشف و آفتابی کنند و عاری از ویژگی شهودی و اشرافی اسطوره‌اند. تفاوت تمثیل و فابل در این است که در تمثیل، شخصیتها اغلب انسان‌اند، در حالی که در فابل شخصیتها حیوان و تخیلی‌اند. تمثیل رویدادهایی را بیان می‌کند که در طبیعت قابل وقوع است، اما فابل یک جریان خیالی را وصف می‌کند. فابل حکایتی برای پندهای اخلاقی است، اما در تمثیل، این پند اخلاقی در سطح عالی‌تری بیان می‌شود و بیشتر جنبه آیینی و دینی دارد.

گونه دیگری از تمثیل، تمثیل رمزی (Allegory) است که عبارت است از حکایات و قصه‌هایی که به گونه رمزی و نمادین بیان شده‌اند و نیاز به تفسیر و تعبیر دارند و در تعریف آن آورده‌اند: «تمثیل (Allegory) عبارت است از ارائه دادن یک موضوع تحت صورت ظاهر موضوع دیگر. این اصطلاح به عنوان یک طرز و شیوه ادبی عبارت است از بیان یک عقیده یا یک موضوع نه از طریق بیان مستقیم، بلکه در لباس و هیأت یک حکایت ساختگی که با موضوع و فکر اصلی از طریق قیاس قابل مقایسه و تطبیق باشد.»^۱

قصه‌های نمادین: قصه‌های نمادین یا داستانهای رمزی (Symbolic Tales) با تمثیلات از یک جهت تفاوت دارند. تمثیلات به ویژه آنچه که در ادب فارسی آمده، همیشه با شرح و تفسیر و نتیجه‌گیری اخلاقی و آموزشی همراه‌اند. در حالی که در داستانهای رمزی، این نتیجه‌گیری به روشنی دیده نمی‌شود و ابهام‌آمیز است.

۱. نقی پورنامداریان، رمز و داستانهای رمزی در ادب فارسی، تهران، چاپ سوم ۱۳۶۸، ص ۱۱۶.

بهترین نمونه‌های قصه‌های نمادین در ادب فارسی عبارت‌اند از داستانهای رمزی **حی بن یقظان**، **رسالة الطیر**، **سلامان و ابسال**، **عقل سرخ و آواز پر جبرئیل** که در شمار بهترین و زیباترین آثار عرفانی رمزی ادب فارسی است.

نماد یا رمز (Symbol از Symbolum لاتینی و Sumbolon یونانی، در اصل به معنی علامت هویت و شناسایی) شناختی غیرمستقیم است، چون «شناخت موضوع و متعلقات رمز، به صورتی مستقیم و بی‌واسطه ممکن نیست، در نتیجه از سویی توانایی رمز در تصویر و نمایش مدلول محدود است و از سوی دیگر، تصویری رساتر و تواناتر از آن برای افاده معنی وجود ندارد... رمز مستقیماً بر معنایی دلالت نمی‌کند، بلکه منحصرأً تذکار می‌دهد و اشعه شبکه‌ای نورانی را بر یک نقطه متمرکز می‌سازد و شمار کثیری از معانی را که به یک یا چند معدود، خلاصه و تحویل نمی‌شوند، از راه تماثل، گرد می‌آورد و به هم می‌پیوندد.»^۱

هنری کرین رمز را این گونه تعریف می‌کند: «رمز فراخوان مرتبه‌ای از خودآگاهی یا ذهن است که با مرتبه بدهات عقلانی تفاوت دارد. "رقم" با خط رمزی، سرّ و رازی است و تنها وسیله بیان چیزی است که به طریقی دیگر قابل ذکر و بیان نیست و هرگز یکباره "واضح و لایح" نمی‌شود، بلکه همواره از نو باید رازش را گشود، همچنان که هر قطعه موسیقی نت‌نویسی شده، هیچ‌گاه یکباره مکشوف نمی‌شود، بلکه هر بار به شیوه‌ای نو می‌توان آن را نواخت.»^۲

بنابراین، رمز و داستانهای رمزی، گونه ویژه‌ای را در آثار روایی پدید می‌آورند، که مهمترین ویژگی آنها «بیان چیزی به طریق دیگر» است. شخصیت‌های قصه‌های نمادین، غیرواقعی و غیرعادی‌اند و قصه‌ها خود بی هیچ تفسیری به پایان می‌رسند. تفسیر و تعبیر بر عهده خواننده است. شخصیتها و قهرمانان این قصه‌ها بیشتر چهره انسانی و حیوانی و گاه چهره ایزدی دارند.

داستانهای رمزی معمولاً از سه بخش تشکیل می‌شوند: بخش نخستین، که

۱. جلال سناری، *مدخلی بر رمزشناسی عرفانی*، تهران ۱۳۷۲، ص ۲۳.

۲. به نقل از همان، ص ۲۸.

دیباچه‌ای در شرح حال قهرمانان است؛ بخش اصلی، که نقطهٔ اوج داستان رمزی است و عبارت است از دیدار قهرمان یا سالک با وجودی روحانی و نورانی که در هیأت پیری خوش سیما آشکار می‌گردد؛ و بخش پایانی، که بخش اعظم داستان را دربرمی‌گیرد و عبارت است از گفت و گوی میان پیر و سالک که در طول آن، پیر به پرسشهای سالک پاسخ می‌گوید.^۱

دیدگاههای اسطوره‌شناسی

اسطوره در دیدگاههای گوناگون اسطوره‌شناسی تعاریف گوناگون دارد. انسان‌شناسان، روانکاوان، جامعه‌شناسان، پژوهندگان تاریخ ادیان و غیره دیدگاهها و تعاریف ویژهٔ خود را دارند. از سویی، اساطیر یک قوم، چونان ابزاری برای شرح نمادین کارکردهای دینی عمل می‌کند؛ از سوی دیگر، اسطوره، بازتابی از ساختار حیات اجتماعی یک ملت است و نشان می‌دهد که چگونه این ساختار به جهان ایزدان یا نیروهای فوق‌طبیعی وابسته‌اند.

بنابراین، برای شناختن اسطوره باید دیدگاههای گوناگون دانش اساطیر را بازشناخت و لازم است یک بررسی نظام‌مند و تحلیل ساختاری، جامعه‌شناختی، زبان‌شناختی، انسان‌شناختی، تاریخی و دینی از آن به عمل آید.

بررسی اساطیر در راه‌گشایی به جامعهٔ انسانی یکی از موارد ثبت تاریخی است. با شناخت اساطیر یک قوم، می‌توان پیوند فرهنگی - اجتماعی آگاهانه‌تر و صمیمانه‌تر با آن قوم برقرار کرد.

نخستین کسانی که به اسطوره‌شناسی توجه کرده‌اند، فیلسوفان سده‌های سوم و دوم پ.م. بودند. رشد فلسفه در یونان باستان باعث رشد تفسیرهای تمثیلی اسطوره‌گشت. از جمله، مفاهیم ژرف‌تر و پنهان در متون اساطیری بازشناخته شد. این مفاهیم از پدیده‌های طبیعی با ارزشهای انسانی استخراج گردید. گرایش به

۱. برای شرح مفصل داستانهای رمزی در ادبیات فارسی، رک. پورنامداریان، همان مأخذ، ۲۲۱ - ۲۴۰؛ نیز رک.

جلال ستاری، همان مأخذ، ص ۱۱۹ - ۱۴۰.

فردگرایی منجر به بازکاوی اسطوره‌ها شد و در این پهنه، به بررسی ریشه شناختی دست یازیدند که سراسر اشتباه بود.

در این دوره، پژوهندگان بیشتر پیرو مکتب اوهمر^۱ بودند. اوهمر، نویسنده یونانی حدود ۳۰۰ پ.م، باور داشت که ایزدان همان بزرگ مردانی متعال و معزز بودند که نعمتهای بسیار برای ابنای بشر آوردند. او کتابی نوشت به نام تاریخ مقدس که در آن بازدید خود را از یک جزیره خیالی به نام پانچائیا (Panchaea)، جزیره‌ای در اقیانوس هند، شرح داد. اوهمر در اینجا در سنگ نبشته‌ای در پرستشگاه زئوس می‌خواند که زئوس زاده کرت بود که به خاور سفر کرد و پیش از آن که به زادگاه خویش برگردد، شایسته پایگاه ایزدی گشت. اوهمر پایگاهی زمینی برای زئوس و ایزدان قایل بود. پیروانش می‌خواستند تاریخ پیدایش ایزدان را بر پایه تاریخ عبری رقم زنند و گاه شماری جهان را برشمرند.^۲

پدران کلیسای صدر مسیحیت به گرایشی دیگر از مکتب اوهمر روی آوردند و اساطیر باستانی را همچون روایاتی درباره ابرانسانها یا چهره‌های دیوی می‌پنداشتند. بدین‌گونه، مسیحیان اسطوره‌ها را از نظرگاه فلسفی به کیش شرک نسبت می‌دادند. در سده‌های میانه دیدگاه نوینی در اسطوره‌شناسی پدید نیامد. حتی در دوره نوزایی (رنسانس) نیز تفاسیر اسطوره‌ای تمثیل‌گونه و هنوز در پرتو مکتب اوهمر بود.

بررسی و شناخت دقیق اسطوره در غرب از سده ۱۸م. آغاز گردید. بیشتر مطالعات در آن دوره، درباره اساطیر کلاسیک یونان و روم بود. به همین سبب، پژوهندگان سده ۱۸، روشهای تفسیری ویژه‌ای داشتند.

در آغاز سده ۱۸، ویکو^۳ اندیشمند ایتالیایی، که اکنون پیشرو قوم‌شناسان و پژوهندگان جوامع باستانی پنداشته می‌شود، پژوهش در تخیل انسان در پهنه اساطیر را بنیان نهاد. او معتقد بود که اسطوره‌های آیین شرک تحریفی از الهامات

1. Euhemerism

2. K. Ruthven, *Myth*, London, 1976, p. 5.

3. Giambattista vico

انجیلی است.

در آغاز سده ۱۹، یعنی از ۱۸۰۰ م. رمانتیکها شیفته زبان و فرهنگ هند و اروپایی شدند و در زمینه تاریخ، فلسفه و اساطیر به مطالعه تطبیقی پرداختند. فریدریش کروزر (Friedrich Creuzer) در سده نوزده اسطوره‌شناسی را به عنوان یک علم مستقل مطرح نمود و همو بود که مکتب نمادی یا رمزی را بنیان نهاد و از اسطوره تعبیر نمادین کرد.

دیدگاه تمثیلی - نمادین: در ایلیاد هومر آمده که ایزدان با یکدیگر می‌جنگند. مفسران چنین استنباط کرده‌اند که جنگ ایزدان به گونه‌ای تمثیلی بیانگر تضاد میان عناصر و عوامل فیزیکی است. از جمله خشکی در برابر نم، گرما در برابر سرما، سبکی بر ضد سنگینی و غیره. بدین گونه، آپولن، هلیوس، هفائستوس، اگنی و آذر نمودگار آتش، و پوزئیدون، سکاماندر (ایزد رود) و آناهیتا نمودگار آب‌اند. به همین ترتیب، ایزدبانو آتنا، اهوره‌مزدا و انکی نمودگار خرد و احساس، آرس نمودگار بی‌خردی، آفرودیت (ونوس) ایزد بانوی عشق، و هرمس نمودگار عقل و اختراع پنداشته شد.

تفسیر تمثیلی اسطوره پیوند و پوشش آرمان اساطیری را یک به یک تعیین می‌کند. این دیدگاه می‌خواهد معنی اسطوره را محدود کند، در حالی که معنی اسطوره می‌تواند چندگانه و در سطوح گوناگون باشد. فریدریش کروزر با تألیف کتاب *Symbolik und Mythologie der Alten Volker* (۱۸۱۰-۱۸۱۲)، مکتب نمادی یا رمزی را بنیان نهاد که تا حدود سال ۱۸۵۰ هواخواهانی داشت و بر آن بود که انسان در آغاز پیدایش، قادر به احساس لایتناهی و بی‌کران بوده، ولی امکان یافتن واژگانی را که بیانگر آن احساس تواند بود، نداشته است؛ در نتیجه، تحت تأثیرات مضاعف دو وسیله بیان، یعنی زبان و هنر، رمزگرایی خود جوش اولیه‌ای پدید آمد که بعدها صنف روحانیون آن را از سرگرفت و اکنون این رمزگرایی اندیشیده و سنجیده است

که مبنای هر گونه دانش اساطیری و اسطوره‌شناسی به شمار می‌رود.^۱

دیدگاه رمانتیک: در اواخر سده ۱۸م. هنرمندان و روشنفکران نقش بسیار مهمی برای احساسات در زندگی انسان قایل شدند و در عین حال، خرد نیز در نزد آنان پایگاه ویژه‌ای داشت که خود نشانگر تأثیر اندیشمندان عصر روشنگری بود. آنان که به جنبش نوین گرویدند، رمانتیک خوانده شدند، جنبشی که ارزش بسزایی برای اسطوره قایل بود. اسطوره‌ها چه به گونه روایات باستانی یونان و روم، چه به گونه قصه‌های عامیانه زمانه آنان، بس ارزشمند تلقی گردید.

این گرایش نوین در اثری از منتقد و فیلسوف آلمانی، یوهان گوتفرد فن هردر^۲ به کمال مشهور است. هردر بر این باور بود که هرچه قومی «دخوتر»، «زنده‌تر» و دارای عشقی آزادانه‌تر بود، ترانه‌هایش نیز زنده‌تر و آزادانه‌تر می‌نمود. به سخن دیگر، اساطیر باستانی در نزد هردر عبارت از شرح طبیعی تعلقات باستانیان بود.

دیدگاه تطبیقی: فریدریش ماکس مولر^۳ خاورشناس بلندپایه آلمانی، در اثر مهم خود، *اسطوره‌شناسی تطبیقی*^۴ (۱۸۵۶) به شرح اسطوره‌های هند و اروپایی پرداخت که شامل روایاتی تمثیلی درباره مظاهر طبیعت، به ویژه آسمان، خورشید و سپیده دم بود. این مفاهیم اصیل در پهنه زمان (به گمان مولر در پی «بیماری زبان») از میان رفته‌اند. اسطوره‌های مزبور، دیگر نه به شیوه خردگرا، بل به شیوه‌ای «بی خردانه» کرده‌های ایزدان، پهلوانان، پریان دریایی و غیره را توصیف کردند.

مولر اسطوره را به مثابه زبان تصویری بدوی پدیده‌های طبیعی، نیروهای آسمانی و جوئی و نیز جلوه‌ای از نیروهای زمینی در منابع هند و اروپایی (هندی، ژرمنی، سلتی و یونانی) می‌پنداشت.

۱. روز باستید، دانش اساطیر، ص ۱۰.

2. Johann Gottfried von Herder

3. Max Müller

4. *Comparative Mythology*, 1856.

مکتب بزرگ اسطوره‌شناسی تطبیقی، مکتب زبان‌شناسان شد. آموزش این مکتب از ۱۸۵۶ تا ۱۸۷۰م. اهمیت شایانی یافت. زبان‌شناسان می‌گفتند که دانش اساطیر نوعی ضایعه یا چنان که گفته شد، نوعی «بیماری زبان» است. بدین معنی که نخستین انسانها با تخیل سیل‌آسای خود، به اشیاء اوصافی منسوب می‌کردند، ولی بعدها از یاد می‌بردند که آنها اوصافی بیش نیستند و در نتیجه، آن اوصاف را به ایزدان مبدل ساختند (همانند نامهایی که به ایزدان داده بودند). مثلاً به جای آن که بگویند «خورشید سپیده دم را روشن می‌کند»، می‌گفتند: «خورشید سپیده دم را دوست دارد و در آغوش می‌کشد.» بدین گونه، اسطوره زاده شد.

زبان‌شناسانی که به اسطوره می‌پرداختند، کلاً در اصل طبیعت‌گرایی (ناتورالیسم) اتفاق نظر داشتند.^۱ ماکس مولر و اسپنسر می‌پنداشتند که ذات هر شکل اسطوره‌ای را می‌توان مستقیماً از نام آن فراگرفت. این برداشت که نام و ذات رابطه‌ای ضروری و درونی با یکدیگر دارند و نام نه تنها بر یک موضوع دلالت می‌کند، بلکه در واقع، ذات آن موضوع است و قوه یک شیء واقعی در نام آن عجین است. مولر در این باره، اسطوره دوکالیون و پیرا را نقل کرده است.

دوکالیون در اساطیر یونان فرزند پرومته و شاه فتیا و شوهر پیرا است. زمانی که زئوس بر آن شد که نوع بشر را با یک توفان براندازد، قایقی ساخت و با آن خود و همسرش از آن توفان به سلامت جستند. پس از آن که زئوس آنها را از توفانی که نوع بشر را نابود ساخت، رهانید، آنها نیاکان یک نژاد جدید شدند، بدین سان که سنگهایی از زمین برداشتند و از بالای شانه‌هایشان پایین انداختند. این سنگ‌ها در همان جا که به زمین انداخته شدند، به گونه انسان درآمدند. می‌توان در اینجا اشاره کرد که در زبان یونانی، «انسان» و «سنگ» واژه‌ای همصدا و هم‌واک‌اند.^۲

البته باید یادآور شد که زبان‌شناسی در زمان ماکس مولر هنوز به پایگاه بلند خود نرسیده بود و چه بسا که ریشه‌شناسی و مباحث لغوی او و زبان‌شناسان هم‌عصرش

۱. رک. دانش اساطیر، ص ۱۱-۱۲.

۲. ارنست کاسیرر، زبان و اسطوره، ترجمه محسن ثلاثی، تهران ۱۳۶۶، ص ۴۱-۴۳.

ناقص بوده است.

اسطوره‌شناسی در آلمان به واسطه فریدریش فن شلینگ^۱ با تحلیل ویژه‌ای تحول یافت. او معتقد بود که اسطوره شکلی از بیان و خصوصیتی ویژه در تحول انسان است، هرچند آدمی «وجود مطلق» را در مخیله خویش می‌پروراند.

دیدگاه کارکردگرایی: دیدگاه کارکردگرایی (Functionalism) در وهله نخست به انسان‌شناسانی چون مالینوسکی^۲ مربوط است. او به خاستگاه رفتار اجتماعی کاری نداشت، بلکه به تأثیر یک رفتار اجتماعی در یک نظام ویژه اهمیت می‌داد. از این نظر، در همه جوامع، هر جنبه‌ای از حیات اعم از سنتها، باورها و آرمانها، درکل جامعه دخیل اند و کارکرد ویژه دارند.

مالینوسکی اسطوره را چنین تعریف می‌کند: اسطوره عبارت از احیای روایتی یک واقعیت ازلی است به سود خواسته‌های ژرف دینی، خواسته‌های اخلاقی، قید و بندهای اجتماعی، بیانیه‌ها و حتی نیازهای عملی. اسطوره در فرهنگ ابتدایی یک کارکرد یا خویشکاری ضروری دارد. اسطوره عقیده را شرح و بسط می‌دهد، تدوین می‌کند، اخلاقیات را نگاهبانی می‌کند و آن را نیرو می‌بخشد؛ اسطوره بسامدی (کفایت) آیین را تضمین می‌کند و در بردارنده قوانین عملی برای نگاهبانی از انسان است. بنابراین، اسطوره جزو حیاتی تمدن انسانی است؛ یک قصه آرمانی نیست، بلکه نیرویی فعال و آبدیده است.^۳

مالینوسکی درباره اسطوره می‌گوید: «اسطوره در جامعه بدوی یعنی به صورت آغازین و زنده خود، فقط قصه نقل شده نیست، بلکه واقعیتی است تجربه یافته. اسطوره به نوع ابداعاتی که در رمانهای امروزی می‌خوانیم، تعلق ندارد، بلکه حقیقتی است زنده که گویا در زمانهای آغازین به وقوع پیوسته و از آن پس، جهان و

1. Friedrich von Schelling 2. Bronislaw Malinovsky

3. Gerald James Larson, "The Study of Mythology and Comparative Mythology" in *Myth in Indo-European Antiquity*, Berkely 1974, p.3.

سرنوشت آدمها را تحت تأثیر قرار داده است.»^۱

دیدگاه دومزیل و ساخت سه طبقه‌ای: از نظر ژرژ دومزیل،^۲ اسطوره‌شناس بزرگ فرانسوی، کارکرد اسطوره عبارت است از تشریح نمایش وار آراء و عقاید یک جامعه، نه تنها برای پیوند دادن آن به وجدان جامعه و ارزشهای آن و آرمانهایی که نسل به نسل دنبال می‌شود، بلکه بیش از همه، برای تشریح همان ساختار و موجودیت خود، عناصر، رابطه‌ها، موازنه‌ها و تنشهایی که آن جامعه را تشکیل می‌دهند؛ نیز برای تثبیت قواعد و عملیات سنتی است که بدون آن، همه چیز در جامعه متلاشی خواهد شد.^۳ دومزیل در تحلیل اسطوره‌های هند و اروپایی به ساخت سه طبقه‌ای قایل است: طبقه ایزدان فرمانروای روحانی، طبقه ایزدان جنگاور، و طبقه ایزدان برکت بخش (کشاورزی و پیشه‌ور). این ساخت در همه اسطوره‌های هند و اروپایی به گونه‌ای وجود دارد.

دیدگاه ساختارگرایی: در دیدگاه ساختارگرایی (Structuralism)، اساطیر برپایه قیاس با زبان نهاده شده است. درست همان گونه که زبان ترکیبی از تقابلهای ویژه است، اساطیر نیز از تقابل میان اصطلاحات و مقوله‌ها برخوردارند. تحلیل ساختارگرا هدفش آشکارکردن منطق اسطوره است. ساختارگرایان می‌گویند که اندیشه ابتدایی به گونه‌ای منطقی نامتناقض است، اما اصطلاحات این منطق با فرهنگ نوین غرب آشنا و هماهنگ نیست. در عوض، اصطلاحات مزبور به ابعاد زندگی روزمره در فرهنگ ابتدایی مربوط‌اند. این منطق معمولاً بر پایه مقوله‌های تجربی یا اشیای پیرامونی نهاده شده است. برخی از ساختارگرایان همچون انسان‌شناس فرانسوی، کلودلوی استروس بر وجود همین الگوهای منطقی در

1. Bronislaw Malinowski, *Myth in Primitive Psychology*, London 1926, p. 21.

به نقل از: داریوش شایگان، *بتهای ذهنی و خاطره ازلی*، تهران ۱۳۷۱، ص ۱۰۵.

2. George Dumezil

3. G. Y. Larson, *op.cit*, p.4.

اساطیر سراسر جهان تأکید کرده‌اند.

انسان‌شناسان نخستین «ذهنیت بدوی» را مأخوذ از ناتوانی بدویان در امر تمییز می‌پنداشته‌اند. آنان معتقد بودند که انسانهای نخستین میان انسان، جهان و آفریدگان تمییزی قایل نبوده‌اند. برعکس ساختارگرایان می‌گویند فرض بر این که انسان نخستین قادر به این تمییز نبوده باشد، با این حال، طبقه‌بندی‌هایی که او از انسان و جهان پیرامون خود کرده است، بیانگر گونه‌ای پیچیدگی و ابهام است که با برداشت انسان نوین هم پهلوی می‌زند.

لوی استروس اسطوره را شیوه‌ای از ارتباط نمادین می‌داند که همانند مبحث علمی نوین، منطقی و قابل فهم است. به گمان او، کارکرد اسطوره این است که تضادهای انسانی را با هم آشتی دهد. انسان نمی‌تواند از زندگی لذت ببرد، مگر آن که از مرگ در هراس باشد یا از طریق آشتی میان دو جنس مخالف، به گونه‌ای آیینی به یگانگی برسد.

دیدگاه روانکاوی: فروید اساطیر را در پرتو رویا تفسیر می‌کرد و اعتقاد داشت که

اساطیر ته‌مانده‌های تغییر شکل یافته تخیلات و امیال اقوام و ملل،... رویاهای متممادی بشریت در دوران جوانی‌اند. اسطوره در تاریخ حیات بشریت، یعنی از لحاظ تکوین و تسلسل تیره‌های حیوانی، مقام رویا در زندگانی فرد را دارد. به گمان او، رؤیا اسطوره فردی آدمی است و تنها در پرتو لی‌بیدوی شخصی او می‌تواند تعبیر شود، حال آن که اسطوره رؤیای قوم و ملتی است و لی‌بیدوی جمعی روشنگر آن است.^۱

روژ باستید، پژوهشگر فرانسوی، در پیوند روانکاوی و اساطیر می‌گوید: روانکاوی در اساطیر به دیده یک نظام فرا افکنی یا حدیث نفس می‌نگرد و به جست و جوی مبانی روانی آن برمی‌خیزد؛ اما این روان که ماجراهای ایزدان

اساطیری را رقم می‌زند، چیزی جز بیانگر بعضی ساختارهای اجتماعی نیست و همین امر به ما اجازه می‌دهد که در یک آموزه منضبط و مرتبط، توجیه جامعه‌شناختی و تبیین روانکاوانه را به هم پیوندیم.^۱

یونگ، اسطوره را به عنوان تشریح نمادین نیازهای ژرف روانی در منابع باستانی به شمار می‌آورد. او در پژوهشهای خود برای کهن‌نمونه‌ها (Archetypes: صُور نوعی، صُور ازلی، الگوهای کهن) اهمیتی بسزا قایل شده است. به گمان او، همان گونه که رویا بیانگر آرزوهای پنهان آدمی است، اسطوره نیز می‌تواند بیانگر آرزوها، ترسها و امیدهای یک قوم یا یک جامعه باشد.

ناخودآگاه از نظر فروید عبارت است از «مخزن تأثرات پس‌زده و فراموش شده» که به غایت شخصی است. یونگ این مفهوم را تعمیم داد و معتقد بود که یک «ناخودآگاهی جمعی» میان همه انسانها مشترک است، که ژرف‌تر از ناخودآگاهی شخصی است. ضمیر ناخودآگاه، شخصی است. ضمیر ناخودآگاه جمعی، خود در بردارنده کهن‌نمونه‌ها است. این کهن‌نمونه‌ها را انسان از نیاکان به یادگار دارد. اسطوره‌ها و افسانه‌های پریان تجلی همین کهن‌نمونه‌ها هستند.^۲ پس لایه ژرف ناخودآگاه نمادین است، زبان و بیانی نمادین دارد. نمادها گاه جهانشمول‌اند و از آن قوم یا ملت ویژه‌ای نیستند. کهن‌نمونه‌ها امواج دریای ژرف ناخودآگاه جمعی‌اند. برخی از کهن‌نمونه‌ها مثل آسمان پدر، زمین مادر، مفاهیمی جهانی‌اند و در سرزمینهای دور از هم، بدون هیچ تأثیر متقابل تاریخی - اجتماعی، پدید آمده‌اند، ولی بُنی مشترک دارند چون احساسی زیسته شده و تجربه شده‌اند.

کهن‌نمونه‌ها در روان آدمی پنهان‌اند، بی آن که انسان از آن آگاه باشد. تنها گاه در خودآگاهی متجلی می‌شوند، آن هم به گونه‌ای نمادین. چون تنها صورت درک این کهن‌نمونه‌ها، گونه نمادین آن است. روان انسان در همه اعصار به خلق نماد پرداخته است. این نمادها در اسطوره‌ها، آیین‌ها، شعایر و مناسک و به طور کلی در رفتار

۱. همان مأخذ، ص ۳۹.

۲. کارل گوستاو یونگ، چهار صورت مثالی، ترجمه پروین فرامرزی، تهران ۱۳۶۸، ص ۱۵.

انسان متجلی گردیده‌اند. مثال ساده آن نبرد نور با ظلمت در فرهنگهای گوناگون است که به گونه نمادین نبرد پهلوان با اژدها درمی آید.

بنابراین، از نظر روانکاوی، اسطوره خود سرشار از کهن نمونه‌ها است. یونگ تأثیر شرایط اجتماعی را در آفریدن اسطوره‌های نمادین و نیز در خلق نمادها برای بیان یک کهن نمونه بررسی کرده است. یونگ همه اسطوره‌ها، افسانه‌ها و آیینهای انسان نخستین را تصویری از کهن نمونه می‌پندارد که متعادل کننده روان انسان در روزگار باستان است.

کهن نمونه‌ها بی واسطه به نسلهای آدمی آموخته می‌شود و همیشه تکرار می‌گردد. آموزش این صور نوعی و ازلی همیشه غیرمستقیم بوده است؛ رفتارهای اجتماعی هستند که بی آن که تعلیم داده شوند، جزئی از تربیت و زندگی آدمی محسوب می‌گردند و در واقع، می‌توان گفت که کهن نمونه‌ها از نسلی به نسل دیگر به ارث می‌رسد.

دیدگاه پدیدار شناختی: این دیدگاه مبتنی بر نظریات اسطوره شناس بزرگ معاصر، میرچا الیاده، است. او اسطوره را پدیده‌ای دینی می‌داند و در تعریف آن می‌گوید: «اسطوره نقل کننده سرگذشتی قدسی و مینوی است. راوی واقعه‌ای است که در زمان اولین، زمان شگرف بدایت همه چیز، رخ داده است. به بیان دیگر، اسطوره حکایت می‌کند که چگونه از دولت سر و برکت کارهای نمایان و برجسته موجودات مافوق طبیعی، واقعیتی - چه کل واقعیت، یعنی کیهان، یا فقط جزئی از واقعیت، یعنی جزیره‌ای، نوع نباتی خاص، سلوکی و کرداری انسانی، نهادی - پا به عرصه وجود نهاده است. بنابراین، اسطوره همیشه متضمن روایت یک «خلقت» است، یعنی می‌گوید چگونه چیزی پدید آمده، موجود شده و هستی خود را آغاز کرده است. اسطوره فقط از چیزی که واقعاً روی داده و به تمامی پدیدارگشته است،

سخن می‌گوید.^۱

الیاده ساختار اسطوره را به شکل منسجم مشخص کرد و محور اساسی آن را جهان شناخت و روایت آفرینش دانست و معتقد بود که انسان اساطیری در زمانی ادواری و قابل برگشت می‌زیسته، در حالی که انسان معاصر به زمان تاریخی و خطی قایل است. او در تحلیل نمادهای کیهان، تعدادی نماد هم‌ساختار تشخیص داد، همچون نماد آسمان، ایزد آسمانی، خورشید، ماه، آب، زمین، زن، باروری، گیاهان و نمادهای زمان و مکان که میان آنها رابطه‌ای تاریخی وجود ندارد.^۲

الیاده، اساطیر، آیینها و نمادهای آنها را امری قدسی و مینوی می‌شمارد. بنابه دیدگاه او، در همه مظاهر و نمودگارهای طبیعت و جهان خاکی می‌توان جلوه‌ای مینوی و علوی مشاهده کرد. به سخن دیگر، گیتی خود مظهر جهان مینوی است. او بیشتر به تحلیل اساطیر اقوام بسیار بدوی پرداخته است، چه آنها را اصیل‌تر و دست‌نخورده‌تر می‌شمارد و معتقد است که اساطیر در روزگاران متأخر تحول یافته و صیقل خورده‌اند.

الیاده بر مبنای یکی از اصول علوم جدید که «میزان و معیار پدیده‌ساز است»، اعلام می‌دارد که «برای بررسی هر پدیده مذهبی، مقیاسی درخور، یعنی معیاری مذهبی لازم است، زیرا پدیده مذهبی به خاطر خصلت مینوی و قدسی اش، به هیچ امر و مقوله دیگر تحویل پذیر نیست.»^۳ او غیر از اصل پدیدارشناسی، هر پدیده مذهبی را پدیده‌ای تاریخی می‌شمارد و نیز به تأویل و تفسیر معانی (هرمنوتیک) یعنی کشف پیام ماورای تاریخی پدیده‌های مذهبی از راه قیاس آنها با یکدیگر، قایل است و در کل، قداست و نماد دو اصل اساسی و محور پژوهشهای اوست.

دیدگاه فلسفی: دو تن از اندیشمندانی که در عصر حاضر از نظرگاه فلسفی و

۱. چشم‌اندازهای اسطوره، ص ۱۴ - ۱۵.

۲. رک. جلال ستاری، «چند نظر دربارهٔ بینش و روش پژوهش میرچا الیاده» کتاب توس، تهران ۱۳۶۳، ص ۱۷۰.

۳. همان، ص ۱۶۸.

تأویلی به تحلیل اسطوره پرداخته‌اند، ارنست کاسیرر و پل ریکوراند. به نظر کاسیرر، اسطوره را تنها از لحاظ ریشه‌شناسی واژگان و زبان نمی‌توان دریافت، چه زبان خود به گونه نمادین بروز می‌کند و بخشی از واقعیت بیان شده است. اما او زبان و اسطوره را همزاد می‌پندارد و معتقد است که اسطوره با زبان به پیدایی آمده و اندیشه نمادین و انتزاعی با زبان آغاز گشت.

کاسیرر درباره اسطوره می‌گوید: «اسطوره، هنر، زبان و علم همگی به گونه نماد نمایان می‌شوند. نماد نه به معنای صورت محضی که به کمک اشارت و ترجمان تمثیلی بر واقعیت محقق دلالت می‌کند، بلکه به مفهوم نیروهایی که هر یک از آنها جهانی از آن خویش را می‌سازد و می‌نهد... پس صورتهای خاص نمادین، نه تقلیدهای واقعیت، بلکه اندامهای واقعیت‌اند، زیرا تنها به واسطه آنهاست که هر چیز واقعی به یک موضوع دریافت عقلی تبدیل می‌گردد و بدین سان به فهم ما درمی‌آید.»^۱

کاسیرر بر این باور است که تنها یک «فلسفه صورتهای نمادین» می‌تواند مفاهیم اسطوره و زبان را به ما بیاموزد. این فلسفه صورتهای نمادین به گمان او نمی‌تواند پیدایش جهان را به گونه‌ای «عینی» به ما بشناساند. انسان تنها می‌تواند تاریخ آرمانهای اسطوره‌ای را بازسازی کند.

کاسیرر در پی توجیه فلسفی اسطوره، بر آن است که ذهن انسان با اسطوره‌های نخستینش از آغاز دارای مقوله‌های منطقی و فلسفی بوده است، منتها منطق و فلسفه‌ای تصویری، آرمانی و نمادین. انسان باستانی دارای ذهنی «آرمان پرداز» بوده است.

از سوی دیگر، ریکور نیز این گونه نمادین اسطوره را اساسی می‌داند و بر این باور است که اگر اسطوره را به شکل واژگانی تأویل کنیم، مفهومی را در نخواهیم یافت، زیرا به گمان او، اسطوره اساساً نمادین است. او درباره اسطوره می‌گوید: همان طور

که انسان میان زبانهای گوناگون تقسیم شده است، میان دواير اسطوره‌ای نیز تقسیم شده که هر یک از آن حلقه‌ها خصلت نمای فرهنگی موجود و زنده است. باید بپذیریم که یکی از کارکردهای ابتدایی هر اسطوره یافتن هویت خاص یک اجتماع است. با این همه، باید بگوییم که درست به همان شکل که زبانها اصولاً به همدیگر ترجمه پذیرند، اسطوره‌ها نیز افق جهانشمولی دارند که به آنها امکان می‌دهد تا از سوی فرهنگهای دیگر فهمیده شود.^۱ به گمان ریکور، اسطوره همیشه زنده است و با انسان خواهد بود. او به یک نوع «همگرایی بنیادین» میان اسطوره و خرد/کلام (logos) قایل است. انسان از روزگار نخستین تاکنون سیری از اسطوره به خرد/کلام داشته و بیشتر جذب آن شده است؛ اما اسطوره از میان نرفته، بلکه شکلی نو گرفته و به خرد نیز شکلی اسطوره‌ای بخشیده است، چه اگر اسطوره از میان برود نمادها از میان می‌رود و این امری غیرممکن است.

دیدگاههای دیگر: غیر از دیدگاههای مهمی که در بالا برشمردیم، دیدگاههای دیگری هم در اسطوره‌شناسی وجود دارد که در اینجا تنها از آنها یاد می‌کنیم. دیدگاه وینکلر و مکتب بابل شناسی که در آن اسطوره را به عنوان جلوه‌ی نمادین باورهای ستاره‌شناختی خاور نزدیک در عهد باستانی به شمار می‌آورند. تحلیل اساطیر در این مکتب بیشتر بر پایه منابع اکدی و عبری بوده است.^۲ نظریه‌ی نشر و پراکنندگی^۳ که بیشتر مبتنی بر پژوهشهای بوآس^۴ مردم‌شناس معروف است، خاستگاه همه اساطیر را از یک سرچشمه و از یک سرزمین برمی‌شمارد که به دیگر نقاط جهان نشر یافته‌اند. پژوهندگان پیرو این نظریه سرچشمه اساطیر جهان را در هند دوران ودایی، برخی در مصر فراعنه، و برخی در بابل باستان می‌دانند. این نظریه اکنون رد شده و چندان طرفدار ندارد.

۱. پل ریکور، زندگی در دنیای متن، ترجمه بابک احمدی، تهران ۱۳۷۳، ص ۱۰۵.

۲. Winckler، رک. ساموئل هنری هوک، اساطیر خاورمیانه، تهران ۱۳۶۶، ص ۱۳.

مکتب تحول و تکامل‌گرایی^۱ مبتنی بر نظریهٔ و. وونت^۲، روان‌شناس و فیلسوف آلمانی (۱۸۳۲ - ۱۹۲۰) است. به گمان او معتقدات ساحرانه و جادویی با خرافات عامه‌پسند می‌توانند در اساطیر نفوذ کنند، اما اسطوره‌ها اساساً آفریدهٔ تخیل هنرمندانه محسوب می‌شوند. وونت قصه را ابتدایی‌ترین شکل و صورت اسطوره می‌پندارد. تحول اساطیری به گمان او بدین گونه صورت گرفته است که نخست تداعی معانیهای بسیار ساده‌ای برقرار می‌شود، مثلاً میان انسانی که می‌میرد و ماری که اندکی پس از آن در کلبه می‌خزد، و از آنجا تصور تناسخ پدید می‌آید، سپس افسانه‌های پیچیده و غامض که موجب سرگرمی پیرزنان و کودکان است و تلاش‌هایی چند که برای تبیین پدیده‌های طبیعت صورت می‌گیرد، آن‌گاه افسانه‌های پهلوانان و سرانجام، اساطیر به معنای اخص که شرح ماجراهای ایزدان است.^۳

در مکتب وین، که اشمیت پایه‌گذار آن است، اسطوره از دیدگاه تاریخی بررسی می‌شود. او اسطوره را به مثابه مدرکی مهم در تعیین تاریخ فرهنگ انسان بدوی برمی‌شمارد. تاریخگرایی و اصالت تاریخ از میان هگل آغاز گردید و تا زمان مارکس به اوج رسید. رویداد تاریخی از نظر هگل تجلی «روح جهانی» است. از این روست که می‌توان میان فلسفهٔ تاریخی هگل و جنبهٔ الهی سیر تاریخ از نظر پیامبران یهود همانندی قابل شد. بنابراین، مارکس فلسفهٔ هگل را دوباره از عرش به فرش آورد و عصر زرین را در پایان جهان جای داد.^۴

از مکاتب دیگر اسطوره‌شناسی، دیدگاه الگوگرایی^۵ و نظریهٔ ساموئل هوک است. او اسطوره را به عنوان خردگرایی نمادین فعالیت‌های نمایشی آیین در خاور نزدیک در

1. Evolutionism

2. W. Wundt

۳. رک. دانش اساطیر، ص ۲۰ - ۲۱.

۴. اسطورهٔ بازگشت جاودانه، ص ۱۹۸ - ۱۹۹.

5. Patternism

عهد باستان می‌پندارد. هوک به «اسطوره آیینی»^۱ قابل است و اعتقاد دارد که در جامعه‌ای که آیینها جای اساسی در زندگی اجتماعی داراست، نمی‌توان گفت که داستانهای اساطیری واقعیت تاریخی دارد. وظیفه تاریخی درک و ثبت رفتار جامعه در گذشته است؛ اما وظیفه اسطوره آوردن اطلاعات نیست، بلکه نشان دادن کنش است، کنشی که برای موجودیت خود اجتماع اساسی بوده است. بشر دورانهای بسیاری را بدون احساس نیاز به تاریخ پشت سرگزارده است، اما مدتها پیش از ثبت تاریخ، اسطوره نقش حیاتی در زندگی اجتماعی داشته است.^۲

همچنین باید به دیدگاه جامعه‌شناختی امیل دورکیم^۳ و جامعه‌شناسان دیگر اشاره کرد که اسطوره را به مثابه بیان نمادین ساختارهای عرضی و اندیشه‌های گروهی در منابع باستانی پیش از عهد نوشتاری می‌پندارند و تحلیل جامعه‌شناسانه اساطیر را بنیاد پژوهشهای اسطوره‌شناسی می‌دانند.^۴

کارکردهای اسطوره

بارزترین کارکرد اساطیر توضیح و توجیه حقایق طبیعی و فرهنگی است. برای نمونه، یکی از اسطوره‌های سرخپوستان امریکای شمالی توضیح دهنده منشاء ذرت است. در این اسطوره آمده که مردی با زنی درازگیسوروبه رو می‌شود؛ زن قول می‌دهد که چنانچه به خواسته‌هایش عمل کند، با او وصلت کند. پس رو به مرد می‌کند و به او دستور می‌دهد آتش به پا کند و او را بر فراز زمین سوخته فراکشد. در نتیجه، مرد می‌بیند که گیسوان زن ابریشمین شده (منظور کاکل بلال است)، آن‌گاه دانه‌های ذرت در دست اوست و او می‌تواند از آن بهره‌گیرد. بدین‌گونه، هرگاه

1. Ritual Myth

۲. ساموئل هنری هوک، همان مأخذ، ص ۱۳.

3. Emile Durchein

۴. در بررسی و تحلیل دیدگاههای اسطوره‌شناسی، غیر از منابع ذکر شده، بیش از همه از دو مأخذ زیر بهره گرفته‌ام: K. Ruthven, *Myth*, London 1976; "Myth and Mythology" in *The Enc. of Britanica*, London 1991, vol. 24. pp. 710 - 717.

سرخپوستان چشمشان به ذرت می افتد، گویی گیس آن زن را می بینند و احساس می کنند که او آنان را به یاد دارد.

آشکار است که این اسطوره کارکردی توجیهی و توضیحی دارد، کارکرد توجیهی و شکل روایی با هم عجین اند، زیرا نیروی خیال انگیز اسطوره به این توجیه جان می بخشد و آن را به گونه به یادماندنی و قابل پذیرش متبلور می نماید. از این رو، اساطیر در نظامهای سنتی آموزش و پرورش سهم شایانی دارند.

تأیید یا ارزشگذاری: بسیاری از اسطورهها توضیح دهنده آیینها و شعایراند. از جمله در یکی از اسطورههای جزایر سرام واقع در اندونزی، آمده که در آغاز، حیات کامل یا هنوز انسانی نبود؛ گیاهان و جانوران، مرگ و جنسیت وجود نداشت. دختری که از نیروی ارمغان بخشی برخوردار بود، به شیوه ای رازآمیز آشکار می شد. مردم در پایان جشن بزرگ سالانه خویش او را می کشتند، پاره های جداشده پیکرش در زمین کشت شده در میان گونه های گیاهی که از این کشت برمی زد، ساقه های زهرزبینی (مانند سیب زمینی) به چشم می خورد که خوراک مردمی بود که خود گوینده اسطوره مذکور بودند. پس اسطوره می تواند یک جشن آیینی را ارزشگذاری کند و اعتبار بخشد، نیز می توان گفت که اسطوره، خود حیات را ارزش و ارجمندی می بخشد.

توصیف: از آنجا که اسطورهها به سرچشمه و پایان جهان یا به موضوعی چون بهشت می پردازند، می توانند توصیف کننده اموری باشند که مردم هرگز «به چشم نتوانند دید». بنابراین، اسطورهها خردگرا و مشاهده گرند. حتی ممکن است ارزش آموزشی اسطوره بیشتر محدود به توصیفات - و نه توجیهات - پیرامون آن باشد. بدین گونه، اسطورههای جوامع سنتی و ماقبل صنعتی شاید مهم ترین الگوی آموزشی را رقم می زنند، زیرا نظام فلسفی جداگانه ای در آن جوامع وجود ندارد.

درمان، بهبود و الهام: اسطوره‌های آفرینش نقش ویژه‌ای در درمان بیماران ایفا می‌کنند. در میان سرخپوستان ناواهو (امریکای شمالی)، این روایات اسطوره‌ای هنگامی بر زبان آورده می‌شود که هستی یک فرد به مخاطره افتد. بدین گونه، یکی از کاربردهای اسطوره عبارت است از درمان بیماران که از طریق خوانش اسطوره آفرینش و تأثیر جادووارش انجام می‌گرفته است.

جنبه شاعرانه اساطیر در سنتهای باستانی قابل توجه است. جوامعی که در آن، کار هنری ویژه‌ای انجام نمی‌گیرد، تمایل دارند به درونمایه‌ها و تصاویر اساطیری به مثابه منبعی برای تشریح حالات درونی تکیه کنند. اساطیر همچنین بر جوامع نوین تأثیری زیباشناسانه گذارده است که نمونه‌اش غلبه درونمایه‌های اساطیری یونان و روم باستان در نگارگری، تندیس‌گری و ادبیات باخترزمین است.^۱

اسطوره و هنر

روایات شفاهی و ادبیات نوشتاری: اسطوره‌های تمدنهای باستانی بیشتر به واسطه سنت نوشتاری بازمانده‌اند. در یونان، اسطوره‌ها به راستی در زمره «ادبیات» اند و به گونه ادبیات نوشتاری بازمانده‌اند. باستانی‌ترین مأخذ از آن دو شاعر بزرگ یونانی، هومر و هزیود است که تقریباً در سده ۸ پ.م. به نوشتار درآمده است. گونه‌های ادبی، مانند حماسه - تا آنجا که روایتگر سرگذشتی موثق بوده‌اند - همیشه همچون ابزاری برای انتقال اساطیر به شمار می‌رفته‌اند. دو اثر حماسی هومر نمونه‌ای از کشف ارزشهای پهلوانی بوده‌اند و منظومه‌ها نیز شالوده آموزش و پرورش در یونان باستان قلمداد گردیده‌اند. حماسه‌های بزرگ هند همچون **مهابهاراته و رامایانه** به عنوان دانشنامه‌های عصر باستان تلقی شده و الگوهای برای **کُل هستی انسان** رقم زده‌اند.

تحلیل اساطیری ادبیات و هنر از **جمیز فریزر**^۲ آغاز شد. او کتاب **شاخه زرین**^۳ را

1. *Ibid.*, p. 714

2. James Frazer

3. *The Golden Bough*

در آغاز سده بیست انتشار داد و در آن، اسطوره‌ها و آیینهای کهن را به مثابه آثار ادبی تحلیل کرد. تی.اس. الیوت سخت زیر تأثیر آن قرار گرفت. نویسندگانی چون هرمان ملویل، جویس، کافکا و توماس مان، و در ایران هدایت و سپهری از اسطوره تأثیر پذیرفتند و آثاری آفریدند که از نظرگاه اسطوره‌شناسی قابل تجزیه و تحلیل اند. حتی نقد ادبی معاصر زیر تأثیر اسطوره‌شناسی قرار گرفت. از جمله منتقدانی که آثار ادبی و هنری را از دیدگاه اسطوره‌شناسی بررسی کرده‌اند، می‌توان رابرت گریوز، نورتروپ فرای، و باشلار را ذکر کرد. به عقیده باشلار، شناخت شاعرانه جهان مقدم بر شناخت عقلایی آن است. او می‌گوید انسان نخست از تحلیل و تصویرگرایی به معرفت دست یافت. شناخت علمی و تفسیر علمی از جهان در مراحل بعد نصیب انسان شد. اسطوره مانند شعر و هنر، مقدم بر آگاهی علمی است. به بیان دیگر می‌توان گفت که اسطوره‌پردازان نخستین در واقع آغازگر ادبیات و هنر بوده‌اند.

اسطوره در اعصار جدیدتر کارکرد اجتماعی آیینی خود را از دست می‌دهد و به حماسه تبدیل می‌شود. در عصر حماسه، یعنی در دوران ویژه‌ای از تاریخ یک ملت، قهرمان و قهرمان پروری شکل می‌گیرد. در ایران پهلوانی چون «رستم» مطرح می‌شود، زیرا جامعه در آن عصر به پهلوانی برومند نیازمند بود تا کشور را از دست دشمن‌رهای بی‌بخشد. پس موضوعات اساطیری در اعصار متأخرتر به موضوعات حماسی بدل می‌شوند. بدین گونه است که حماسه‌ها در زمره آثار مهم ادبی با بن‌مایه‌های اساطیری شکل می‌گیرند. افسانه‌ها نیز در زمره آثار ادبی - به گونه توده‌ای و عامیانه - درمی‌آیند.

اگر بپذیریم که اسطوره‌ها گونه‌های هنری و ادبی اعصار باستان بوده و حماسه‌ها گونه ادبی - هنری اعصار متأخرتر به شمار می‌روند، در عصر نوین یعنی از دوران نوزایی (رنسانس) به بعد، که دیگر عصر حماسه را پشت سر نهاده‌ایم، رمانس و آثار ادبی کلاسیک جای حماسه را می‌گیرد. به جای ایلید و اودیسه، دن کیشوت آفریده می‌شود. در سوررئالیسم نوعی اندیشه اساطیری و بازگشت به ناخودآگاه مطرح می‌گردد. حتی در جدیدترین شکل ادبی امروز، یعنی رئالیسم جادویی و

فرانوگرایی (پست مدرنیسم) تأثیر اسطوره‌گرایی را می‌بینیم. در آثار ادبی و سینمایی سده بیست، به ویژه در دهه‌های اخیر بازگشتی به آثار اساطیری دیده می‌شود. در ادبیات و هنر، نظام اساطیری ویژه‌ای پدید آمده است.

در جوامع نوین، رمان و فیلم جای اسطوره، حماسه و قصه‌های عامیانه را گرفته است و همان کارکرد را ایفا می‌کند که اسطوره در جوامع باستانی و سنتی داشته است. آثار ادبی نوین را به گونه‌ای می‌توان مقاومت و عصیان در برابر تاریخ و زمان تاریخی پنداشت. آثار الیوت و جویس سرشار است از «اشتیاق دردآلود و احساس دلتنگی شدید برای افسانه تکرار جاودانه و در تحلیل نهایی، برای نفی و واژگونی زمان.»^۱ زیرا انسان نو مغلوب تاریخ و ماشینیزم گردیده و در معرض وحشت تاریخ به سر می‌برد و خواستار رهایی است.

ییتس، شاعر بلندپایه ایرلند، یکی از شاعرانی است که اشعاری فرهیخته با درونمایه‌های اسطوره‌ای سرود. او احساس می‌کرد که نیازمند یگانه شدن با میهنش ایرلند است. پس، اساطیر سنتی سلتی را با اسطوره‌سازی خود درباره ایرلند نوین درهم آمیخت.^۲

اساطیر ایرانی نیز در شعر ایرانی تأثیری بسزا گذارد. نمونه‌اش را در شاهنامه‌ی فردوسی می‌بینیم. در شعر عرفانی ایران نیز این تأثیر مشهود است. داستان سیمرغ در *منطق الطیر عطار* و دیگر شاعران ایرانی متأثر از اسطوره‌های اصیل ایرانی است. داستانهای رمزی و نمادین شیخ شهاب‌الدین سهروردی همچون *عقل سرخ و آواز پرجبرئیل* نیز متأثر از اساطیر ایرانی است.

هنرهای دیداری: نوع رابطه‌ای که میان اسطوره و ادبیات وجود دارد، در هنرهای دیگر نیز به چشم می‌خورد. در معماری و تندیس‌گری، کشفهای باستان‌شناسی مؤید برتری تجلی نظام اساطیری است. اشیای سه بعدی ساخته

۱. رک. *اسطوره بازگشت جاودانه*، ص ۲۰۳ - ۲۰۴.

۲. رک. رنه ولک، آوستن وارن، *نظریه ادبیات*، ترجمه ضیاء مرحد و پرویز مهاجر، تهران ۱۳۷۳، ص ۲۱۵.

انسان پیش تاریخی، شامل سنگ یادبود و مقبره، خود بازتابی از نگاره‌های اساطیری است، نیز نقش خورشید و ماه، به گونه‌ای اساطیری، در برخی جوامع باستانی بازمانده است. از جمله در گورهای مصر باستان و اهرام مصر، در ساختار گورستان فرمانروایان چینی از دوره چو (۱۱۱ - ۲۵۵ پ.م.) و غیره.

آثار نقاشی ایرانیان باستان نیز بِن مایه‌های اساطیری دارد. نگاره‌های مادی، عیلامی و هخامنشی سرشار از مایه‌های هنر انتزاعی است. نگارگری نوین غرب نیز ملهم از درونمایه‌های شرقی، افریقایی و آسیایی است. پیکاسو تحت تأثیر هنر آفریقا قرار گرفت؛ ماتیس، شاگال و کاندینسکی نیز زیر تأثیر مشرق زمین بوده‌اند، به ویژه ماتیس که متأثر از هنر ایرانی بود.

نگرشهای اساطیری حتی در آثار معماری به چشم می‌خورد. یک جلوه آن، نقش اساطیری ستون است. در بسیاری از روایات عامیانه، آسمان بر یک یا چند ستون نهاده شده است. حتی ستونهای تخت جمشید می‌تواند نماد درخت باشد و خود تخت جمشید شاید نمودگار باغی مقدس و اساطیری است. معماری آیینی و مدنی از هم جدا شده‌اند، حال آن که در برخی از تمدنها هنوز پیوندی میان دو گونه معماری دیده می‌شود. از جمله در معماری اصفهان و بناهای تاریخی مذهبی هند و سرزمینهای دیگر.

هنرهای نمایشی: اسطوره یکی از ریشه‌های اصلی نمایش را تشکیل می‌دهد. این را به ویژه در نمایشهای کلاسیک باخترزمین و تراژدیهای یونان باستان می‌توان دید. در تراژدی یونان، پیشینه قهرمانی توسط گروهی کشف و ارائه می‌گردد که خود در زمره قهرمانان نبودند. با وجود این، مفهوم اساطیر موروثی مورد ارزیابی گروهی قرار می‌گرفت که خود در برابر گروه گسترده‌تری عرض اندام می‌کردند. در این نمایشها گروه هم‌وزان به خوانش روایات اساطیری می‌پرداختند و مردم را با بِن مایه‌های باستانی خویش آشنا می‌کردند.

برخی بر این باورند که پیوند متقابل اسطوره و آیین موجب پدیداری نمایش

(درام) گردیده است. در برخی جوامع، از جمله در ژاپن و ایران نمودگارهای نمایشی ریشه در اساطیر دارند.

رقص: رقص نیز یکی از ابزار تشریح درونمایه‌های اساطیری سراسر جهان در همه اعصار بوده است. به ویژه رقصهای آیینی مربوط به باروری و رویش، پیروزی در شکار، درمان بیماران یا حصول حالات عرفانی شمنی در خود یادآوری است. یکی از جنبه‌های زوال آیینها در جامعه معاصر غرب گرایش غربیان به رقص است که عاری از پیوند تنگاتنگ و بی‌واسطه با زندگی می‌باشد. امروز دیگر رقص، بیشتر از دیگر جلوه‌های هنر، جنبه اساطیری و آیینی خود را از دست داده است.

موسیقی: اسطوره و موسیقی در بسیاری از فرهنگها به شیوه‌های مختلف به هم گره خورده‌اند. برای نمونه حکایات بسیاری بازمانده که خاستگاه موسیقی را به یک شخصیت ایزدی اعصار اسطوره‌ای نسبت داده‌اند. بدین‌گونه، در یونان باستان گمان داشتند که چنگ را هرمس اختراع کرده و به برادرش آپولن سپرده است. از آن پس، آپولن در ضیافت‌های ایزدی، چنگ می‌نواخت در حالی که موزها (ایزدان موسیقی) به همراهی او آواز می‌خواندند.

در همه جشنهای آیینی جهان معمولاً موسیقی می‌نوازند، به ویژه به هنگام نیایش دعا و استغاثه به درگاه ایزدان در پرستشگاهها. نیروی موسیقی برای فریفتاری ایزدان در اسطوره یونانی اُرفه آمده است. این شخصیت اسطوره‌ای به جهان زیرین رهسپار می‌شود تا به همسر متوفایش، اوریدیسه^۱ دست یابد و او را به زندگی بازگرداند. او با نواختن چنگ و آوازخوانی می‌تواند حتی بر ایزد مرگ فایق آید، تا آن که اوریدیسه اجازه می‌یابد که جهان زیرین را ترک کند. توانش دیرپای اسطوره را در این نکته می‌توان دید که از آغاز سده ۱۷ م.، بسیاری از آهنگسازان اُپرا

به بازگویی آن پرداخته‌اند.

لوی استروس درباره پیوند میان اسطوره و موسیقی پژوهشی گسترده دارد و در این باره گوید: «اقدام من عبارت بود از برخورد با تسلسل هر اسطوره، و خود اساطیر از جهت روابط متقابل و معکوس، همانند ابزار موسیقی؛ نیز بررسی آنها به گونه‌ای که کسی به بررسی سمفونی می‌پردازد.»^۱ استروس در اسطوره و مفهوم، در زمینه پیوند اسطوره و موسیقی به ذکر نمونه‌ای از آپراهای ریچارد واگنر اکتفا کرده است. هر بار که این مضمون تکرار می‌گردد، مفهوم کلی آن روشن‌تر می‌شود. از نظرگاه قیاس، مفهوم یک اسطوره تنها با خواندن روایت آن به دست نمی‌آید، بلکه با قرار دادن رویدادهای اسطوره‌ای مشابه در کنار یکدیگر تحصیل می‌گردد.^۲

انواع اساطیر

اساطیر ریشه و بُن: اساطیر ریشه و بن مربوط است به اسطوره‌های آفرینش یا جهان شناخت، آسمان، خورشید، زمین، ستارگان، و انسان. این اساطیر درباره خاستگاه و سرچشمه جهان است، درباره آفرینش و آفریننده کیهان و کلاً درباره «سراغاز» است. در جهان شناخت افریقایی، زمین همیشه از ازل بوده است. آفرینش از هیچ، مضمونی است که کمتر در اساطیر وصف می‌شود. در اساطیر ریشه و بن، پرسشهای فلسفی درباره خاستگاه جهان کمتر مطرح است.

در اساطیر آسیا و امریکای شمالی، آب به عنوان سرچشمه هستی از اهمیت شایانی برخوردار است. در اساطیر ایرانی، آفرینش آب پس از آسمان است. در عین حال، آب چندان اهمیت دارد که آورده‌اند: «نخستین آفریده همه آب سرشکی بود؛ زیرا همه از آب بود، جز تخمه مردمان و گوسپندان، زیرا آنان را تخمه از اصل آتش است.»^۳ در اساطیر هندی نیز آمده که «در آغاز تاریکی در تاریکی نهفته بود، هیچ

1. *The Enc. of Britanica*, vol. 24, pp. 714.

۳. مهرداد بهار، پژوهشی در اساطیر ایران، تهران ۱۳۶۲، ص ۱۳.

۲. همان مأخذ، ص ۷۱۵.

نشانه مشخصی نبود، همه جا آب بود.^۱ در بیشتر اسطوره‌های جهان مربوط به آفرینش، همیشه آبهای ازلی و اقیانوس ازلی حضور دارد. حتی در اساطیر اسماعیلیه و اهل حق نیز، اسطوره آب نقشی اساسی دارد. چنان که در رسایل اهل حق آورده‌اند که «خلاق عالم دُرّی آفرید و در میان دُرّ پنج صورت، در صورت خود نمایان گردید و کَرَم فرمود از قدرت قربانی حاضر گردید و از رحمت خود آب حاضر شد. و از کَرَم کامله خود از نور پاک چهاردانه چکاند... همه آب بود و شصت هزار سال دیگر عالم تمام آب بود.»^۲

بن مایه‌های دیگر اسطوره آفرینش، «تخم کیهانی» است که در اساطیر سرزمینهای کناره اقیانوس آرام، بخشهایی از اروپا و آسیای جنوبی، از جمله در آیین هندو، دیده می‌شود، نیز در برخی از اساطیر، از جمله در اساطیر بین‌النهرین، جهان در پی قربانی یا نبردی ازلی پدید آمده است. جهان به واسطه کلام خالق نیز خلق شده است. این را در اساطیر پولینزی، در اساطیر مانوی و نیز در عهد عتیق می‌توان مشاهده کرد. در اساطیر مربوط به ریشه و بن، تقابل هست، مثلاً آسمان در برابر زمین، تاریکی در برابر نور، سرما در برابر گرما، خورشید در برابر ماه و غیره. انسان نیز محور اساطیر خاستگاهی است. انسان در اساطیر بین‌النهرین (سومر و بابل) در اصل برای بندگی ایزدان آفریده می‌شود. او از سوی ایزدان بر زمین استقرار می‌یابد تا پرستار ایزدان باشد. در برخی اسطوره‌ها آمده که او از بهشت هبوط کرده است. بنابر اساطیر سرخپوستان امریکا، انسان از ژرفای زمین یا از خمیره یا از درختی آیینی فراز آمده است. در سفر پیدایش آمده که انسان از خاک آفریده شده؛ نیز در اسطوره آفرینش بابلی، انسان آمیزه‌ای از خاک رس و خون است.

آفرینش در اساطیر ملل گوناگون کلاً الگویی سه مرحله‌ای دارد. مرحله نخست شامل جهان ایزدان یا باشندگان ازلی است. مرحله دوم عبارت است از جهان نیاکان

۱. گزیده سرودهای ریگ‌وِده، ترجمه محمدرضا جلالی نایینی، تهران ۱۳۴۸، ص ۴.

۲. تذکرة اهل حق، ۱۲۹۱ ه. ق. مجموعه رسایل و اشعار اهل حق، تصحیح و ابواب، تهران، انتشارات انجمن

اسماعیلی، ۱۳۳۸، ص ۵۰۲.

انسان، و مرحله سوم جهان خود انسان است. ممکن است ایزدان، آفریننده انسان یا نیاکان انسان باشند.

اساطیر رستاخیزی: اساطیر مربوط به پایان جهان، ویرانی و نابودی آسمان و زمین و سیارات در پایان جهان، یا آتش سوزی نهایی کیهان را اساطیر رستاخیزی یا «فرشگردی» گویند. این اساطیر، پیش از هر چیز، سرچشمه مرگ را مطرح می‌کنند. مرگ انسان و مرگ هستی و کاینات. در بیشتر اسطوره‌ها، مرگ به معنی پایان زندگی نیست. در اساطیر، همیشه یک زمان ازلی هست که مرگ بدان راه ندارد. مرگ در نتیجه یک «خطا» و «پادافراه» آن پدید آمده است، یا این که جهان بسی پرجمعیت شده است.

نابودی و انفجار حریق جهانی در بیشتر اسطوره‌های ملل و صف گردیده است. این نابودی و حریق معمولاً به گونه نبرد پایانی و شکست ایزدان در اساطیر ژرمنی و برخی از اسطوره‌های هند و اروپایی متجلی است. اما در اساطیر ایرانی، پیروزی اهورایی و شکست اهریمن مطرح است و جهان میل به نیکویی و خیر دارد. در اساطیر مانوی نیز، در پایان جهان یک آتش سوزی مهیب روی می‌دهد که بیش از هزار سال ادامه دارد. این آتش جهانی پلیدیها و نیروهای ظلمت را در کام خود فرو می‌کشد و انوار پاک را رها می‌کند.

پیروزی نهایی از آن پدر بزرگی یا ژروان است که در بهشت نور می‌زید. همه انوارِ نجات یافته در پایان جهان به این بهشت نور، که ازلی و ابدی است، خواهند پیوست.

با این حال، در برخی از اساطیر بدوی، از جمله در اساطیر سرخپوستان پاونی (Pawnee) آمده که در پایان جهان، زمانی فرا خواهد رسید که همه چیز ناپدید شوند و ستاره مرگ بر جهان فرمانروا شود. ماه به سرخی گراید، خورشید خاموش گردد و آدمیان به ستارگان مبدل شوند و به سوی بهشت به پرواز درآیند.

اساطیر نجات بخشی: برخی از اسطوره‌ها درباره رستگاری و نجات بخشی انسان و جهان است. نجات بخشان در اساطیر ایرانی به گونه اوشیدر، اوشیدرماه و سوشیانس در سه هزاره پایانی جهان ظهور می‌کنند. این نشان می‌دهد که در اساطیر ملل همیشه امید به رستگاری نهایی و پیروزی نیروهای خیر وجود دارد. نجات بخشان در اساطیر یهودی - مسیحی به گونه «داور نهایی» و در اسلام به هیأت «امام زمان، منجی عالم بشریت» ظاهر می‌شوند.

اساطیر ایزدان و باشندگان متعال: یکی از رایج‌ترین نمونه‌های اساطیر در جهان اسطوره‌ای مربوط به هویت و زندگی ایزدان آسمانی است. این اسطوره‌ها بیشتر از یک ایزد برتر و متعال سخن می‌گویند که در رأس ایزدان است و جایگاهی برتر دارد. مثل زئوس / ژوپیتر خدای خدایان، انکی / مردوک، شهریار ایزدان و غیره. در ایران اهوره مزدا در رأس امشاسپندان و ایزدان قرار دارد. میتره نیز به نوعی همپایه اوست. در اساطیر مانوی، پدر بزرگی یا زروان در رأس ایزدان است. در اساطیر هند، ورونه، ویشنو و شیوا از خدایان برترند.

ایزد آسمان در بیشتر اسطوره‌های جهان قداستی ویژه و پایگاهی بلند دارد و آرمانی جهانی است. ایزدان برتر معمولاً آفریننده جهان، بنیانگذار گیتی و قانونگذار و برکت بخش‌اند.

پس از آن، ایزد خورشید، ماه، ستارگان، ایزدان توفان، باران، تندر و آذرخش‌اند که همه مظاهر طبیعت و برکت بخشی‌اند.

اساطیر پیامبران و قدیسان: زندگی بسیاری از پیامبران باستانی همچون کنفوسیوس، زردشت، بودا، مانی و دیگران در هاله‌ای از روایات اساطیری قرار گرفته است. این هاله اساطیری و گاه افسانه‌ای، حتی قدیسان و برگزیدگان روحانی اقوام را فرا گرفته است. در یکی از این اسطوره‌ها آمده است که بودا از گل نیلوفر برآمده و زیر درختی ننومند و کهنسال در بودگایا به نیروانه پیوسته، در حالی که

باران گل سپید بر سرش می باریده است.

در اساطیر ایرانی آمده که فرّه زردشت از آغاز در دریایی اساطیری وجود داشته است. اورمزد جوهر تن او را نیز در عالم مینو آفرید تا آن را بعدها از طریق باد، ابر و باران به گیاه منتقل کند و سپس از طریق شیر گاوانی که در میان آن گیاهان چرا کرده‌اند، وارد تن پدر و مادرش شود. فرّه او از نزد اورمزد به روشنی بی پایان و از آنجا به خورشید، بعد به ماه و ستارگان و آن گاه به آتشی که در خانه مادر بزرگ زردشت می سوخت، پیوست. این لحظه‌ای بود که مادر بزرگ زردشت، مادر او را زاده بود. فرّه در وجود مادر زردشت وارد شد، بس درخشان بود و تا زمان زایش زردشت چندان فروزان بود که همه اهالی آن قوم از آن آتش که بی هیمة می سوخت، بهره می گرفتند.^۱

اساطیر ملل گوناگون سرشار است از این بُن مایه‌های اسطوره‌ای درباره معجزات و شگفتیهای زندگی پیامبران، قدیسان و اولیا. نظیر این روایات را در کرامات مشایخ صوفیه می بینیم. چنان که در شروح شگفت آور تذکرة الاولیا آمده که مثلاً دیدم که شیخ بر آب همی رفتی و نظایر آن.

اساطیر کاهنان و شهریاران: برخی از اسطوره‌های ملل روایاتی است درباره شهریاران و کاهنان مقدس. از جمله، روایت گیل گمش که هم شهریار بزرگ شهر اوروک و هم پهلوان نامدار آن سرزمین است که به جست و جوی جاودانگی می شتابد، قهرمانیها می کند و سرانجام، تنها به گل شفابخش و شگفت آور زندگی دست می یابد، گلی اساطیری که تنها می تواند او را همیشه جوان نگاه دارد؛ اما در لحظه محتوم، ماری آن را می رباید و او نومید و تنها به سرزمین خویش باز می گردد و سعی می کند با ساختن باروهای سترگ و پرآوازه شهر اوروک نامش را جاودان گرداند.

۱. رک. زاله آموزگار، احمد تفضلی، اسطوره زندگی زردشت، تهران ۱۳۷۰، ص ۳۷ به بعد.

آثار بازمانده از پرستشگاههای باستانی بابل حاکی از آن است که برخی از شهریاران جنبه ایزدی داشته‌اند و آیین «ازدواج مقدس» را به جای می‌آورده‌اند. به این معنی که شاه نماینده خداوند بر روی زمین، با ایزدبانوی معبد (که در واقع پرستار مقدس پرستشگاه و نماینده ایزدبانوی محسوب می‌شد) پیمان زناشویی می‌بست.

شهریاران یا کاهنان، در اعصار باستان واسطه خداوند و انسان بوده‌اند. بدین سبب، روایات اسطوره‌ای شگفت‌آوری درباره ایشان در مصر، سومر و بابل وجود دارد. برخی از شهریاران مصر چندان الوهیت و تقدس می‌یافتند که بعدها بر اثر مرور زمان به ایزدان بدل می‌شدند؛ از جمله رع، آمون، اسکندر و برخی از امپراتوران روم و غیره.

اساطیر بخت و تقدیر: انسان در اعصار باستان چنین می‌اندیشده است که پیوندی میان سرنوشت او و حرکت ستارگان وجود داشته است. پس چند و چون بخت و اقبال آدمیان را در چنبر گردش ستارگان می‌شمردند و اخترشناسی بی‌تردید دارای بن مایه‌های اساطیری بود. در برخی از اساطیر، اقتدار خداوند بر سرنوشت کیهان مشهود است. از جمله مردوک، خداوندگار پشתיان بابل، صاحب «الواح سرنوشت» است که آن را در نبرد ازلی‌اش پیش از آفرینش کسب کرده بود. در اساطیر یونان نیز زئوس چنین شخصیتی دارد، یعنی بر بخت و سرنوشت چیرگی دارد، اما گاه فاقد آن است. از جمله نمی‌تواند حیات فرزند خویش، سارپدون^۱ را نجات بخشد.

اساطیر باززایی و نوشدگی: اساطیر کهن عموماً برای جهان، طبیعت و انسان زمانی ادواری قایل‌اند. بنا به اساطیر باستان استرالیا، انسان در لحظه تولد، دوباره به

1. Sarpedon.

حیات مادی تجسد می‌یابد. به هنگام تشرّف وارد زمان مقدس می‌شود و در طول مراسم تدفین خود باز به همان روح اصلی خویش بازمی‌گردد. این روایات اساطیری دربارهٔ زمان کیهانی و ادواری را در اسطوره‌های دیگر قبایل نیز می‌توان دید.

در جوامع کشاورزی، افزون بر درونمایه‌های نوشدگی کیهان، نوشدگی از طریق تولد، و باززایی به واسطهٔ آیین تشرّف، نوشدگی فصلی از اهمیت والایی برخوردار است. اساطیر نوشدگی و باززایی را در آیین بودا، هندو و مانویت به وفور می‌توان یافت. تناسخ در آیین بودا و زادمرد در آیین مانی از همین مقوله است.

اساطیر یاد و فراموشی: برخی از جادو - پزشکان امریکای شمالی مدعی‌اند که وجود پیش از تولد خویش را به یاد می‌آورند. بنا به اساطیر این اقوام، مردم عادی وجودشان را به فراموشی سپرده‌اند. اسطوره‌های یاد و فراموشی بیشتر مربوط به سلسله مراتب جوامع باستانی است. آگاهی بنیادین از جهان و معرفت در باب عروج، چیزی نیست که هر کسی به آسانی بدان دست یابد. اساطیر «یاد» می‌تواند به شکل غربت (نوستالژی) جمعی درآید.

اسطوره‌های یاد و فراموشی در جاهایی که آرمان باززایی و تناسخ رواج دارد، بسیار مهم است. حجاب مایا (وهم) در بسیاری از روایات هندی باعث می‌شود که انسان خاستگاه و هدف راستین خود را به یاد آورد. در آیین گنوسی نیز، مضمون فراموشی مطرح است و یک عارف (گنوستیک) باید سخت در برابر آن مقاومت کند. یاد پایهٔ زندگی و خلاقیت است و فراموشی بُن و سرچشمهٔ خویش به منزلهٔ هبوط در ظلمت و مرگ است.

اساطیر پهلوانان: بسیاری از اسطوره‌ها در شرح حال و زندگی پر فراز و نشیب پهلوانان و قهرمانان یک سرزمین است. همهٔ ما شرح چهرهٔ شگفت‌آور و هیولایی رستم و عمر بسیار دراز وی را خوانده‌ایم. ماجرای گذراو و اسفندیار از هفت‌خوان،

نبرد گرشاسب با اژدها که شرحش در *اوستا* و *گرشاسب‌نامه* آمده و اسطوره سوگ‌آور سیاوش، همه در زمره اساطیر پهلوانی است که بعدها به گونه داستانهای حماسی تجلی یافتند.

در اساطیر یونان، مضامین اساطیر پهلوانی را در سرگذشت *هراکلس* (هرکول) و *آشیل* می‌توان یافت. به شکار شیر رفتن *هراکلس*، داستان دوازده خوان، نبردهای شگفت‌آور او در *پلوپونز*، *کرت*، *ترکیه*، *سرزمین هسپری* ها و اقامتگاه ارواح؛ سفر *آشیل* به *تروا* و مبارزات بی‌امان او، و مرگ *اندوهبارش* به دست *پاریس*، در پی سرپیچی کردن از فرمان *آپولن*، همه در زمره زیباترین درونمایه‌های اساطیر پهلوانی جهان است.

اساطیر جانوران و گیاهان: روایات مربوط به جانوران و گیاهان در اساطیر جهان باستان و اعصار متأخر فراوان‌اند. چه، بسیاری از جانوران و گیاهان در قبایل تقدس دارند و نقش توتمی ایفا می‌کنند. حتی ایزدان حیوانی و گیاهی نیز در این گروه از اساطیر به چشم می‌خورد. چه گیاه و جانور جلوه‌ای از قداست‌اند و در جادوی درمان، شکار یا کشاورزی نقشی مهم ایفا می‌کنند.

در اساطیر مصر، برخی از جانوران، مانند *تمساح*، *شاهین* و حتی *گره* چندان تقدس دارند که برای هر یک از آنها ایزدی قایل شده، تندیس آن را می‌پرستیده‌اند و پرستشگاههایی ویژه آنها را داشتند. در این جوامع، جانور یا گیاه مقدس کارکردی نمادین دارد و هر یک دارای صفاتی ویژه است. مثلاً *جغد* نماد *خرد*، *شیر* نماد *نیرو*، *عقاب* نماد *جاودانگی* و *انگور* نماد *الهام* بخشی است. برخی نماد پدیده‌های طبیعت‌اند. از جمله، *پرنده* نماد *باد* و *مار* نماد *آذرخش* است.

برخی از ایزدان شکار و کشاورزی به عنوان *راهنما* و *فرمانروای جنگل* و *کشتزار* مطرح‌اند. گاه به شکل *انسان* یا *جانور* یا *غولی* جلوه می‌یابند و به *شکارگر* و *کشاورز* یاری می‌رسانند. اساطیر مربوط به *درخت زندگی*، *چشمه آب حیات*، *گیاهان* درمان‌بخش و *جانوران مقدس* از همین مقوله‌اند.

اساطیر عصر نوین: پیش از این اشاره کردیم که به گمان ریکور، تا زبان هست، اسطوره نیز وجود دارد. اسطوره هرگز از میان نمی‌رود؛ چه اگر از میان رود، نمادها از میان می‌روند و انسان تنها به واسطه همین درک نمادین است که معرفت دارد. سخن می‌گوید و می‌زید. اما در اعصار نوین، شکل اسطوره دگرگون شده و بیشتر اسطوره‌زدایی می‌شود. نمی‌توان برای اقوام گوناگون مشخص کرد که از چه هنگام اسطوره دیگر کارکرد حیاتی و اجتماعی ندارد و از چه هنگام اساطیر یک سرزمین جزو روایات ادبی نوشتاری شده است، یا دگرگونیهای نماد، اسطوره و آیین در آن سرزمین چگونه بوده است.

جهان نوین به گمان الیاده، دارای اساطیر دنیوی شده و پنهانی است. پس باید اسطوره‌های جهان نو را شناخت. اسطوره نوزایی و آیینهای سال نو تقریباً در نزد بیشتر اقوام هنوز زنده است و کارکرد دارد. پس جهان نو هنوز رفتار اسطوره‌ای را کاملاً منسوخ نکرده است، تنها حوزه کارکردی‌اش دگرگون شده است.^۱ حتی نوآوری و رجوع به اصل و سرچشمه، از جمله اصلاح مذهبی، دریچه رجوع به اصل منابع انجیلی را گشود و دیدگاهی نو به جماعات مسیحی بخشید و آنها را از نو زنده کرد. در اعصار نو، ملتها به گونه‌ای به گذشته‌های دور به سرچشمه خود پناه می‌بردند. چنان که رومانیاییها در سده‌های ۱۸ و ۱۹ مسیحی، اصل خود را از روم پنداشتند.

انسان کهن و اساطیری همانند طبیعت، هر سال این آزادی را داشت که به بازآفرینی و نوشدگی خود پردازد، اما انسان نو تنها این آزادی را دارد که از دو راه زیر تنها یکی را برگزیند: یا به مقابله تاریخ برخیزد، که تنها به دست اقلیتی کوچک رقم زده می‌شود، یا به سرنوشتی فروتر از حد انسان و گریز و عزلت تن در دهد و این در حالی است که انسان عصر کهن آزادانه‌تر می‌زیست و در کمال آزادگی می‌توانست به خلاقیت پردازد. اگر جهان به کامش نبود، به سادگی می‌توانست

آنچه پیش از آن بوده، نباشد و «آزاد است که تاریخ و سرگذشت شخصی خود را هر چند گاه یک بار از طریق تعطیل ادواری زمان و بازآفرینی دسته‌جمعی فسخ نماید.»^۱

برخی معتقدند که مارکسیسم، نازیسم و برتری نژادی از اسطوره‌های جهان معاصراند. به گمان برخی، اسطوره در جهان نوین تنها به گونه فردی‌اش، در رؤیاها و تخیلات و آرزوها زنده است. مارکس اگرچه ریشه هر نوع آیین و اسطوره را از بن قطع کرده بود، با این حال، خود و نظریه‌اش در جهان نو به اسطوره مبدل شد، اسطوره‌ای در قلمرو نقش رستاخیزی منجی دادگر (پرولتاریای رهایی بخش) که سرانجام باعث دگرگونی نظام جهان خواهد شد. جامعه بی طبقه مارکس را می‌توان در شمار جلوه‌های اساطیری عصر زرین به شمار آورد.

در جهان نو، برخی از شخصیت‌ها گونه اساطیری و بیشتر افسانه‌ای می‌گیرند و به صورت نمونه‌ها و الگوهای عصر نوین در می‌آیند. این اسطوره‌ها بیشتر جنبه سیاسی دارند. آرمان ابرانسان که نجات و نگاهدار جهان خواهد بود، هنوز در جهان معاصر مطرح است. در اسطوره‌پردازی معاصر، این منجی ابرانسان را حتی در بازیهای کامپیوتری با تکنولوژی پیچیده‌اش می‌توان مشاهده کرد. ابرانسان همیشه پس از ماجراهای شگفت آور و دهشتناک، ازدهایی جهانی و غول‌آسا را می‌کشد و شهزاده‌ای را که در چنگال او اسیر است نجات می‌دهد و با او ازدواج می‌کند.

آرمان نژادپرستی، به ویژه در دهه ۱۹۴۰م.، با مطرح کردن نژاد آریایی به عنوان یگانه‌نژاد برتر، به گونه‌ای اسطوره‌ای جلوه یافت. نئونازیها در دهه اخیر نیز به این اسطوره معاصر دامن زده‌اند.

با این حال، اساطیر جهان نو ویژگی خود را داراست. انسان هرگز از جلوه نمادین آرمانهایش دست برنداشته است. غیر از حضور فردی اساطیر در جوامع غربی و حضور زنده آن در برخی از جوامع آسیایی، آفریقایی و استرالیایی و حتی زنده بودن

اساطیر در نزد سرخپوستان امریکا - که در عین حال یک واقعیت زنده است - در گرایشهای هنری نوین نیز سیطره‌ای ژرف دارد. جنبشهای هنری نوین چون سوررئالیسم، اکسپرسیونیسم، رئالیسم جادویی و فرانوگرایی (پُست مدرنیسم) از جمله گرایشهایی است که هوادار حیات بخشی اساطیر در جهان معاصر است. بیان نمادین، پناه بردن به ژرف‌ترین لایه‌های ناخودآگاه فردی و جمعی، شکستن قواعد دست و پاگیر هنری و آزاد گذاشتن رویا، خود یکی از موارد توجه به نقش اسطوره و نماد است. به طور کلی، ویران کردن دنیای آشفته و به بن‌بست رسیده کنونی و بنا کردن ساختمانی نو بر ویرانه‌ها، خود در زمره اسطوره‌های هنری نوین است.^۱

۱. در تحلیل انواع اساطیر، غیر از منابع ذکر شده، بیش از همه از مآخذ زیر بهره گرفته‌ام:

"Myth and Mythology", in *The Enc. of Britannica* 1991, vol. 24, pp. 718 - 723.

گفتار دوم

دیباچه‌ای بر اسطوره‌های هند و ایرانی

درآمد

فلات ایران از ۱۵ تا ۱۰ هزار سال پیش از مسیح، دوره باران را پشت سر گذاشت و این دورانی بود که بیشتر سرزمینهای اروپایی پوشیده از برف و یخ بودند و در دوره یخبندان به سر می‌بردند. آن‌گاه از باران کاسته شد و دوران خشک آغاز گردید. بومیان ماقبل تاریخی فلات ایران در غارها و حفره‌های درون کوهها می‌زیستند. نخستین بازمانده‌های انسانی این دوره در کاوشهای غاری در تنگ پیده در کوههای بختیاری، واقع در شمال خاوری شوشتر، پیدا شد.^۱ در آن هنگام، مردان به شکار می‌رفتند و زنان نگهبان آتش و سازنده ظرفهای سفالین بودند، نیز به دانه‌چینی و میوه‌چینی می‌پرداختند. از سویی، زنان اداره‌کننده قبایل بودند و پایگاه دینی والایی داشتند.

در هزاره پنجم پیش از میلاد، بومیان ایرانی پیش از آریائی‌ان، در فلات ساکن می‌شوند. کهن‌ترین جایگاهی که ایرانیان از غار درآمده در آن سکنی می‌گزینند ناحیه سیلک نزدیک کاشان است. انسان در این دوران، کم‌کم خانه‌سازی را فرا

۱. رک. ر. گیرشمن، ایران از آغاز تا اسلام، ترجمه م. معین، تهران ۱۳۴۹، ص ۱۰.

می‌گیرد، افزون بر شکار، به کشاورزی و پرورش گاو و گوسفند می‌پردازد. کوزه‌گری در این زمان پیشرفت می‌کند و ظرفهای نقش و نگاردار ساخته می‌شود. ساکنان سیلک اندکی بعد به ساختن ظرفهای مسی، تیغه داس و تبر دست می‌زنند و مردگان خود را در کف اتاق دفن می‌کنند. چون معتقدند که ارواح درگذشتگان در خوراک و مراسم دیگر خانواده سهیم‌اند و در آن دنیا نیز به زندگی عادی خود ادامه می‌دهند. در هزاره چهارم پ.م. خشتهای گلی ساخته شد و خانه‌ها شکل بهتری به خود گرفت. درون خانه‌ها را به رنگ قرمز، که آمیزه‌ای از اکسید آهن با عصاره میوه‌ها بود، می‌آراستند. در این هزاره، چرخ کوزه‌گری اختراع شد. مس، عقیق و فیروزه نیز کاملاً شناخته شد. کشاورزی پیشرفت کرد و خیش ساخته شد.

ایزد مورد پرستش این دوره، ایزد پشتیبان احشام بود و آثاری از ایزد بانوان، ایزد بانو - مادر و ایزدان کشاورزی و برکت بخشی نیز بازمانده است. در همین هزاره چهارم است که در فلات بین‌النهرین، انسان به فن نگارش دست یافت. همزمان با این تحول در ایران، نشانه‌های تصویری را روی سفالینه‌ها نقش می‌کردند. به کارگیری آئینه، مهر، صدف، سنگ بلور، لاجورد و یشم سبزاز ویژگیهای این دوره است. تمدن یاد شده در کناره‌های سیلک، قم، ساوه، ری و دامغان دوام یافت.

بومیان فلات ایران در این دوران نه سامی بودند، نه هند و اروپایی، بلکه نژاد بومی ایران بودند که اقوام عیلامی، کاسی، ارمنی و حتی (هیتی) را تشکیل می‌دادند و بعدها با هند و ایرانیان مهاجر آمیختند.

درباره باورها و اسطوره‌های ایرانی هزاره چهارم پ.م. آگاهی چندانی نداریم، اما در همسایگی فلات ایران، در بین‌النهرین، حیات را آفریده یک ایزدبانو - مادر می‌دانسته‌اند. جهان در نظر آنان آبستن بود، نه زاییده؛ سرچشمه هستی در نزد آنان مونث بود. به همین سبب و نیز به خاطر پیدایی تندیسهای کوچک ایزدبانوان برهنه در فلات ایران، می‌توان فرض کرد که ایرانیان نیز نسبت به حیات، چنین نگرشی داشته‌اند. این ایزدبانو همسری داشته که در عین حال، هم شوهر و هم فرزند او به شمار می‌آمده است و می‌توان سرچشمه ازدواج با محارم را در این عهد جست و

جو کرد.^۱

فرهنگ و تمدن بین‌النهرین در طی هزارهٔ چهارم پ.م. به پیشرفتهای شگفت‌آوری دست یافت و طبیعی است که بر اقوام همسایه، از جمله ایرانیان تأثیر گذاشت. اقوام بومی فلات ایران عمیقاً زیر تأثیرات فرهنگی و مادی بین‌النهرین قرار گرفتند. در این دوره ارث از طریق مادر به فرزندان می‌رسید و زن فرماندهٔ سپاه بود. در اواخر این هزاره، مردگان را درون خمره‌های بزرگ دفن می‌کردند. دفن مرده در خمره، نماد زهدان و بازگشت به اصل است. نقوش دورهٔ سوم سیلک آگاهی بیشتری دربارهٔ ایرانیان اواخر هزارهٔ چهارم به دست می‌دهد. نقش مار، پلنگ، قوچ کوهی، مرال، لک‌لک و شترمرغ حاکی از وجود چنین حیواناتی در سیلک است. نیز نقش گروهی رقصنده که دست در دست یکدیگر نهاده‌اند، احتمالاً نشان دهندهٔ نوعی مراسم آیینی - جادویی ویژه است.

در هزارهٔ سوم پ.م. مهر استوانه‌ای ساخته می‌شود و الواحی به خط عیلامی نخستین تحریر می‌گردد. فرهنگ بومی ایرانی با فرهنگ بین‌النهرین می‌آمیزد و تمدن شوش بر تمدن سیلک تأثیر می‌گذارد. از جمله مردگان را در کف اتاق دفن می‌کرده‌اند.

از سوی دیگر، لولوبیان نیز در این دوره می‌زیند و سرزمینهای بغداد، کرمانشاه، همدان و ری را اشغال کرده‌اند. آنان ایزدبانو نی نی (Ninni) را می‌پرستند که نگاره‌اش در نقش برجسته‌ای در بالای صخرهٔ مدخل دهکدهٔ جدید «سرپل» حجاری شده است. ایزدبانو نی نی در این نقش برجسته، فرّشاهی را به آنوبانی نی، پادشاه لولوبیان، هدیه می‌کند و کلاهی دراز و زیبا بر سر دارد و جامه‌ای پشمین پوشیده است که تا پای وی می‌رسد.^۲ البته از کتیبه‌ای به زبان اکدی از همین دوران برمی‌آید که ایزدان دیگری هم پرستیده می‌شده‌اند. ایران در این هنگام به دوران مفرغ می‌رسد.

۱. همان مأخذ، ص ۳۰-۳۱. ۲. همان، ص ۴۱.

در هزارهٔ دوم پیش از مسیح، کوچ هندوایرانیان آغاز می‌گردد. شاخهٔ خاوری اقوام هند و اروپایی، که اقوام هندوایرانی نام دارند، وارد فلات ایران می‌شوند. اقوام هند و اروپایی نخستین در ۴۴۰۰ پ.م. در جلگه‌های جنوب روسیه، نواحی خاوری و سفلی رود دنپر،^۱ شمال قفقاز و غرب کوه‌های اورال می‌زیستند. سرزمینشان آب و هوایی سخت داشت. تابستانها داغ و بارانی و زمستانها سرد و برفی بود. با دریا مربوط نبودند و از نظر اقتصادی در مرحله‌ای میان عصر نوسنگی و عصر مفرغ قرار داشتند. تنها یک نوع فلز را می‌شناختند که مس بود. اسب، گوسپند، خوک، بز و گاو را اهلی کرده بودند. از نظر اجتماعی دارای طبقات سه‌گانهٔ «روحانی - فرمانروا، ارتستار و کشاورزی» بودند.

در حدود ۳۵۰۰ تا ۳۰۰۰ پ.م.، این فرهنگ به مراکز متعددی بخش شده بود و از آن پس، به هر سو گسترش یافت و منطقهٔ پهناوری از اروپای مرکزی تا آسیای میانه و جنوب سیبری را دربرگرفت. ظاهراً از این دوره به بعد، وحدت زبانی اقوام هند و اروپایی از میان رفت و خانواده‌های گوناگون زبانهای هند و اروپایی پدید آمد. در شرق، این فرهنگ نوسنگی به حوزهٔ علیای رود ینی‌سی،^۲ به ویژه به حوزهٔ مینوزینسک^۳ می‌رسد و در عصر مفرغ گسترش بیشتری می‌یابد. عصر مفرغ اقوام خاوری هندواروپایی به فرهنگ آفاناسیوسکا^۴ (در حوزهٔ علیای رود ینی‌سی) معروف است. در این فرهنگ، خورشیدپرستی رواج دارد.

فرهنگ آندرونوو^۵ جانشین فرهنگ مفرغ هند و اروپایی پیشین می‌گردد که از اواخر هزارهٔ سوم تا هزارهٔ نخست پیش از مسیح ادامه دارد و از آغاز در آسیای میانه و غرب سیبری پراکنده می‌شود، ولی مرکز آن در شمال دریای خوارزم (آرال) باقی می‌ماند. در این فرهنگ، کشاورزی رونق دارد، ولی احتمالاً گاو‌داری همچنان از اهمیتی بسیار برخوردار است. می‌توان فرهنگ آندرونوو را فرهنگ نخستین هند و ایرانی یا آریایی نخستین خواند.

1. Denper

2. Yenisey

3. Minusinsk

4. Afanasiyevska

5. Andronovo

اقوام هند و ایرانی که در نیمهٔ دوم هزارهٔ دوم پ.م. به سوی افغانستان، هندوستان و ایران کوچ می‌کنند، آریایی نامیده می‌شوند. آریه به معنی «آزاده» و «شریف» است که جزو نخست واژهٔ سرزمین ما «ایران» می‌باشد: ēr-ān به معنی «منسوب به آزادگان» یا «سرزمین آزادگان» است. همانند چنین مهاجرتی در میان اقوام هند و ایرانی ساکن در شمال قفقاز هم دیده می‌شود که در میانهٔ هزارهٔ دوم پ.م. روی می‌دهد. هند و ایرانیان از کوه‌های قفقاز می‌گذرند و به آسیای صغیر و شمال بین‌النهرین می‌رسند و حکومت میتانی را تشکیل می‌دهند.

از سدهٔ نهم پ.م.، آریائی‌ان از سوی شمال خاوری به سوی باختر، به قصد سکونت بر پهنهٔ فلات ایران ظاهر شدند و در طی این مهاجرت، هر گروه در گوشه‌ای از فلات ایران ساکن شد؛ این اقوام را ایرانی خوانند. بخش دیگری از اقوام ایرانی، سکاها، در سده‌های هشتم و هفتم پ.م. از آسیای میانه برخاستند و به قفقاز و شمال دریای سیاه در غرب و به سرزمین‌های جنوبی سیبری تا نزدیک دریاچهٔ بایکال در شرق به پیش راندند و در طی ایام با مادها، هخامنشیان و اشکانیان رو به رو شدند؛ در روزگاران بعد در زرنگ و زابل استقرار یافتند و دولت سکستان یا سیستان را پدید آوردند.

در هزارهٔ نخست پ.م. زردشت ظهور کرد و سلسله‌های ماد و هخامنشی بر سر کار آمدند. اقوام پرتو «پرنی» در شمار نخستین آریائیانی بودند که در خراسان بزرگ ساکن گردیدند.

اسطوره‌ها

آگاهی ما دربارهٔ ایزدبانوان و مادر ایزدانی که نخستین ساکنان بومی فلات ایران می‌پرستیده‌اند، بس ناچیز است. آیا این مادر ایزدان، همان اینین، ایزدبانوی اوروک بین‌النهرین است که در سومری اینانا خوانده می‌شود و به معنی «بانوی آسمانها» است یا ایزدی همانند آن؟ اگر چنین همانندی درست باشد، این ایزدبانوی بومی غیر هند و ایرانی، همسری دارد به نام دوموزی که ایزد برکت بخشی و بارورکنندگی

است.

آریائیان نخستین یا هند و ایرانیان، ایزدانی را می‌پرستیده‌اند که نامشان در پیمان نامهٔ بغازکوی، بازمانده از ۱۳۸۰ پ.م. آمده است. این ایزدان عبارت‌اند از: میتره - ورونه، ایندره و ناسه‌تیه. افزون بر این، سوریه (ایزد خورشید)، مروت (ایزد طاعون) و بوریه (ایزد توفان) نیز مورد پرستش آریائیان بوده‌اند.^۱

میتره - ورونه به گونهٔ زوج خدایی در کنار هم ظاهر می‌شوند. همان پیوندی که در باستانی‌ترین سروده‌های هندی، ریگ‌ودا، می‌بینیم. دومزیل اسطوره‌شناس پرآوازهٔ فرانسوی، ایزدان آریایی را به سه طبقه بخش کرده است: (۱) ایزدان روحانی - فرمانروا که همان ورونه - میتره یا براهمنه‌اند؛ (۲) ایزدان ارتشتار که عبارت‌اند از: ایندره و مروت‌ها (کشتریه)؛ (۳) ایزدان تولید و برکت بخشی که عبارت‌اند از: آشوین‌ها و سرشوتی. این سه طبقهٔ ایزدان منعکس‌کنندهٔ سه طبقهٔ فرمانروا، جنگجو و کشاورز در نظام طبقاتی هند و ایرانیان است.

میتره - ورونه

میتره - ورونه زوج خدایی جوان‌اند که چشمشان خورشید است، با پرتو خورشید، گردونهٔ خود را در اوج آسمانها می‌رانند و جامه‌های درخشان می‌پوشند. منزلگاهشان زرین و در آسمان است؛ منزلگاهی بزرگ، رفیع و استوار که هزار ستون و هزاران در دارد. آنان «چشم و گوش» هایی دارند که خردمند و فریب‌ناپذیرند. آنان شهریاران و فرمانروایان مطلق کیهان‌اند. «خورشید را در آسمان به گردش درمی‌آورند و پشتیبان آسمان، زمین و هوا هستند. آنان سروران رودها و بخشندهٔ باران‌اند و چشمه‌ساران عسل از آنها جاری است.» میتره - ورونه پشتیبانان و گرمی‌دارندگان آیین راستی‌اند؛ دشمن بدی‌اند و کسانی را که آنان را ستایش نکنند، گوشمالی داده، به بیماری دراندازند.^۲

۱. رک. ج. کامرون، *ایران در سپیده دم تاریخ*، ترجمه ح. انوشه، تهران ۱۳۶۵، ص ۱۰۶.

2. I. Gernhevitc, *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge 1959, p. 4 - 5.

ورونه بزرگترین ایزد سرودهای ریگ‌ودا است. هرچند شمار سرودهایی که در ستایش او آمده - جدا از میتره - بسیار اندک و در حدود دوازده سرود است، اما قدرت و اهمیت او سرآمد ایزدان ودایی است. در این سرودها، ورونه به گونه انسانی توصیف شده که دارای صورت، چشم، بازو و دست و پا است:

«ورونه بازوانش را به حرکت درمی آورد، گام برمی دارد، می راند، می نشیند، می خورد و می آشامد؛ خورشید چشم اوست و او با آن، انسانها را می پاید. او در دور دستهاست، هزار چشم دارد. ردایی زرین و جامه‌ای درخشان برتن دارد. گردونه‌اش چون خورشید می درخشد و توسنهای نیکوافسار آن را می‌کشند. ورونه بر همه کرده‌های آدمیان نظارت دارد. «چشم و گوشها» گرداگردش نشسته و دو جهان را زیر نظر دارند. او شهریار جهان، سرور قوانین طبیعت و آفریننده آسمان و زمین است؛ آتش را در آبها، خورشید را در آسمان، سومه (گیاهی مقدس، برابر اوستائی هئومه «هوم») را روی صخره نهاده است. باد از نفسهای گرم اوست. ماه و ستارگان از اویند. او سرور روشنائی روزان و شبان است؛ آبها را به جریان می‌اندازد، رودها و اقیانوسها در ید فرمان اویند؛ به ابرها فرمان می‌راند و آسمان، هوا و زمین را نمناک می‌سازد. ورونه در همه جا حضور دارد و دانای مطلق است؛ شاهد راستکاری و دروغ‌گوئی مردم است. هیچ موجودی از چشم آگاهی او پنهان نمی‌ماند. گناهکاران خشم او را برمی‌انگیزند و بدون پادافراه نخواهند ماند.»^۱

ورونه از نیروی شگفت آور و معجزه آسایی به نام «مایا»، یعنی سحر و جادو برخوردار است. از اورنگ کیهانی خود، زمین را می‌سنجد و به خورشید نور می‌بخشد و هموست که بر گونه زیبا و سرخ خورشید تیرگی می‌افکند. او نیروی ماوراء طبیعی است.^۲

پس ویژگی غالب ورونه، فرمانروایی و نگهبانی از رته یا نظم کیهان، و پیوند دادن

۱. همان، ص ۵ - ۶.

۲. داربرش شایگان، ادیان و مکتهای فلسفی هند، ج ۱، تهران ۱۳۶۵، ص ۵۹.

میان انسانها، پیمانها و تعهدات آنهاست. او ضامن پیمانهایی است که انسانها را به یکدیگر پیوند می دهد. ورونه پیمان شکنان را در بند و زنجیر خود قرار می دهد. اقوام ایرانی بعدها همه خویشکاری (فونکسیون) های ورونه را به میتره نسبت می دهند. مهر پرستی از هزاره دوم پ.م. در فلات ایران رواج می یابد و آیین قربانی گاو را در هزاره نخست پ.م. مقدس می شمارند؛ چنان که در اعصار کهن هندو، آیینهای قربانی را پاس می داشتند. بعدها در اعصار متأخر، هم در ایران و هم در هند، نگرشهای اصلاح طلبانه ای به وجود می آید و آیین های مربوط به قربانی طرد می شود.

بنا بر سرودهای ودایی، میتره زمین و آسمان را نگاه می دارد، با چشمان همیشه گشوده به مردمان می نگرد، قانون مقدس را پاس می دارد، پسر آدیتی (ایزد فرمانروا) است. نذر مربوط به میتره را نثار آتش می کنند. او نگاهدارنده ابنای بشر و شکوه بخشنده است، در حالی که شکوهش در اقصی نقاط منتشر است؛ در نیرو، از آسمان فرا می گذرد و در شهرت خویش از زمین فزونی می یابد. او پناه دهنده و ملتجای همه انسانهاست.^۱ در متون اوستایی، به ویژه یشت ها، که بعدها بدان خواهیم پرداخت، میتره هر سه خویشکاری روحانی - فرمانروا، ارتشتاری و برکت بخشی را داراست.

ورونه با آب پیوندی تنگاتنگ دارد و میتره با آتش. ورونه ایزد پیمان و میثاق، و میتره ضامن اجرای آن است. میتره - ورونه زوج خدایی جاودانی اند که شهریار آسمان و پدید آورنده آذرخش و باران اند. چشمه ها و جویباران مفرح جهان از آن میتره - ورونه است و سیلابها و توفانها در فرمان آنهاست، توفانهایی که هستی بخش، مفرح و بخشنده آبهای شیرین اند.

سومه در نزد آریائیان، گیاه مقدس بوده که شیره آن را می جوشانیدند و بر این باور بودند که شربتی فرحبخش و مورد علاقه ایندیره است. افزون بر این، سومه از ایزدان

۱. گزیده سرودهای ریگ ودا، ترجمه م. جلالی نایینی، تهران ۱۳۴۸، ص ۸-۲۷؛ نیز رک.

بزرگ ودایی است. اوست که باران آور و رویاننده گیاهان است؛ آب حیاتی است نیروبخش و ایزدان هر ماه از آن در ساغر می ریزند و با شادی می نوشند. درباره پیوند میتره و سومه اسطوره‌ای بازمانده به شرح زیر:

«او که تجسم باران است، در عین حال تخم گاو آسمانی است که زمین را زایا می کند و شیر گاو آسمانی است که به مردمان غذا می رساند. اما چون خدایان می خواهند به قطره‌ای از آب حیات دست یابند، بر آن می شوند که سومه را بکشند. وایو، ایزد باد، می پذیرد که این کار به دست او انجام گیرد. او از میتره می خواهد تا در این توطئه شرکت کند. ایزدان به میتره گفتند: می خواهیم سومه را بکشیم. میتره نخست نمی پذیرد، اما سرانجام با این شرط می پذیرد که بهری از قربانی بدو رسد. حتی ورونه هم در قتل سومه شرکت می کند. قتل به این صورت انجام می گیرد که برابر رسم دینی، سومه را میان دو سنگ خرد کردند و شیره ساقه گیاه را بیرون کشیدند.»^۱

ایندره

ایندره ایزدی است دلیر و جنگاور و مهم ترین پیشکار ورونه به شمار می رود. اوست که زمین را به اریه (آریایی‌ها) می بخشد و آبهای خروشان را هدایت می کند. او همواره سومه می نوشد و در نشاط سومه، دژهای نود ونه گانه دیو خشکسالی را نابود می سازد. او پرنده‌ای است والاتر از همه پرندگان کیهان، شاهینی کشتی آساست و سرور همه مرغان شکاری است. این شاهین تیز پرواز همواره گیاه مستی بخش سومه را بر منقار دارد.^۲

ایندره صاحب «صد نیرو» است، الطاف بی کران خویش را در همه جا می پراکند و شهریاری نیکوست؛ ایزدی است زرین فام، پرتابگر سنگها، کشنده وریستری

۱. رک. ورمازرن، آیین میترا، ترجمه بزرگ نادرزاد، تهران ۱۳۴۵، ص ۲۹ - ۳۰.

۲. گزیده سرودهای ریگ ودا، ماندالای چهارم، سرود ۲۶، ص ۹ - ۱۰.

اژدها، پشتیبان پهلوانان و رزمجویان.^۱

ایندره به نیروی خویش، زمین و آسمان را از یکدیگر جدا می‌کند و همه جا را وسعت می‌بخشد؛ فرمانروای توفانها و رودهاست؛ چرخهای گردونه‌ها را می‌چرخاند و چون رود، پیوسته در جریان است و هرگز باز نمی‌ایستد؛ با روشنایی خویش، تاریکی را از میان می‌برد؛ با بادهای برمی‌خیزد، همه را می‌لرزاند، می‌ستیزد و به تیرها زیناوند (مسلح) است.

زمانی ایندره با گرز آهنین خود کوهها را می‌شکافتد و گناهکاران را پادافراه می‌دهد. او آورندهٔ ماده گاوان و یاری دهندهٔ جنگاوران است. آذرخش در دست اوست، کشندهٔ آهی (دیو خشکسالی برابر ایرانی آژی دهاک) و دارندهٔ اسبهای تیزرو است و خانه‌های نیکو می‌بخشد.

ایندره را به گونهٔ پرنده‌ای به نام کپینجله (نوعی کبک یا درّاج) تصویر می‌کنند. پرنده‌ای سرود خوان که آواز نیکبختی سر می‌دهد و صدایش چون نوای چنگ است. برای ایندره قربانیهای بی‌شمار می‌کنند و گوشتهای گوناگون قربانی را به وی می‌سپارند. او دارندهٔ زینتهای فراوان و برآورندهٔ آرزوهاست. آتش و باد در چنگ اوست.

خورشید همچون اسب گلگون اوست که با روشنی بی‌کران در آسمان می‌درخشد و پیوسته در حرکت است، اسبی دلخواه و سرخ‌رنگ که با نشاطی خاص شیهه می‌کشد و گردونه‌اش را می‌راند.

ایندره در سپیده‌دمی شیرین از پهلوی مادرزاده می‌شود و چون بالنده می‌گردد، گاوهای پنهان شده در غارها را می‌یابد و به آنان برکت و ثروت می‌بخشد، نیز آتش را از میان دو سنگ پدید می‌آورد. او شکست‌ناپذیر و رام‌ناشدنی است، زوبین‌انداز و تندرآساست. شکمش با نوشیدن همیشگی سومه، چون اقیانوس آماس می‌کند، در عین حال، برای پرستندگان خویش چون شاخهٔ نورسیده‌ای است.

۱. همان، مانندالای پنجم، سرود ۳۸، ص ۲۵-۲۶.

او همواره پیشاپیش جنگجویان حرکت می‌کند، آسمان و زمین در برابرش خم می‌شوند، نفسهایش کوهها را به لرزه درمی‌آورد. همسرش ایندرا^۱ است که گفته است: «هیچ بانویی بیش از من زیبایی ندارد، و نه ثروتی بیش از لذایذ عشق، هیچ کس با گرمی بیشتر از من، جمال خویش را در آغوش شوی خویش پیشکش نمی‌کند»؛ او بانویی است با دستان و بازوانی زیبا، با چین و شکن زلف پریشان که از عشق پهلوان خویش محروم نیست.^۲

ناسه‌تیه‌ها^۳: ایزدان برکت بخشی

سومین ایزد مذکور در پیمان‌نامهٔ بغازکوی که از دورهٔ هند و ایرانی بازمانده است، ناسه‌تیه نام دارد. او ایزدی است مشفق، مهربان و برکت بخش؛ گاه به صیغهٔ مثنی و به صورت دو اشوین از او سخن رفته است که ایزدانی دراز دست و پرورندهٔ کرده‌های نیکو، شکبیا و دشمن دروغ‌اند. ناسه‌تیه‌ها گنجهای فراوان می‌بخشند، دانش سرمدی بدانان بخشیده شده و چهره‌های آتشین و نورانی دارند.^۴

گفتیم در دورهٔ هند و ایرانی، ورونه - میتره زوج خدایند. پس از جدایی هند و ایرانیان، ورونه خدای برتر هندوان، و میتره ایزد بزرگ ایرانیان گردید. بیشتر صفات ورونه و حتی صفات ایندرا^۵ هند و ایرانی بعدها به میتره تعلق گرفت و او در کنار اهوره‌مزدا، لقب «اهوره» گرفت. میتره - ورونه جزو ایزدان آسمانی یا فضایی‌اند، مانند دیئوس^۵ که خدا - پدر هندوان است. ایندرا جزو ایزدان برزخی است، یعنی میان آسمان و زمین قرار دارد. ناسه‌تیه‌ها در طبقه‌بندی هندوان، به گروه ایزدان آسمانی یا فضا متعلق‌اند، اما در طبقه‌بندی دومزیل، جزو گروه سوم، یعنی جزو

1. Indrāni

۲. ریگ‌ودا، ماندالاهای ۱، ۲، ۴ و ۱۰.

3. Nāsatya

۴. ریگ‌ودا، ماندالای اول و سوم.

5. Dyaus

خدایان برکت بخشنده‌اند.

صفتی که در ریگ‌ودا به ایندیره تعلق گرفته، عبارت‌اند از: «هزار بیضه»،^۱ «دارنده دشتهای فراخ»^۲ (که صفت میتره نیز می‌باشد)، و «صاحب گاو آهن».^۳

ایندیره ایزد جنگ و جنگاوری هند و ایرانیان است و وریتره نیروی مقاومت دشمن است که سرانجام درهم می‌شکند. کوههایی که ایندیره جابه جا می‌کند، همان برجهای قلعه‌های دره سند است که در مقابل یورش تند و خستگی ناپذیر سلحشوران آریایی معدوم می‌گردند، یا باید به زبان رمزی اساطیری توسل جوئیم و چنین پنداریم که مراد از احتکار آبهای هستی بخشی حیات، همان دگرگونی تعادل جهان است که به عللی به وقوع پیوسته و ایندیره - که نیروی متحرک زندگی است - این آبها را از نوروانه می‌کند و نظام برباد رفته را دیگر بار استوار می‌سازد. ورونه ایزد آسمانی است، در حالی که ایندیره ایزدی است که در امور انسانها، از جمله در جنگها و سختیها دخالت مستقیم دارد و به همین سبب باگذشت زمان، میان آن دو رقابتی به وجود می‌آید و نیروها و اختیارات ورونه به ایندیره تفویض می‌گردد.^۴

رویداد مهمی که در پایان دوره هند و ایرانی واقع می‌شود، آن است که ایزدان، هم در هند و هم در ایران به دو گروه ایزدان و ضدایزدان یا اهریمنان تبدیل می‌شوند، در حالی که در دوره هندو ایرانی، سخنی از نیروی دیوی و اهریمنی نیست و دیوها ایزدان‌اند. این تحول به گونه‌ای است که در هند دوها خدا، و اسوره‌ها نیروهای اهریمنی به شمار می‌روند و در ایران بر عکس، دیوها دیو یا نیروهای اهریمنی، و اسوره‌ها خدا تلقی می‌شوند.^۵

برخی بر این باورند که مسئله تعارض و تقابل ایزدان و ضد ایزدان در اساطیر هندوایرانی، تحولی است متأخر که در ادبیات ودائی متأخر همچون آتروودا یا در

1. Sahasramus'ko

2. urvāpati

۳. ریگ‌ودا، ماندالای ششم و دوازدهم.

۴. داریوش شایگان، ادیان و مکتبهای فلسفی هند، ج ۱، ص ۷ - ۶۶.

۵. رک. ژاله آموزگار، «دیوها در آغاز دیو نبودند»، کلک، شماره ۳۰، شهریور ۱۳۷۱، ص ۱۶ - ۲۴.

اوستا پدید می‌آید و این وام‌گیری از فرهنگ آسیای غربی است. در اعصار کهنتر تمدن آسیای غربی، دو گروه خدایان خیر و شر به چشم می‌خورند که هر دو گروه از یک خدا - غول یا خدا - پدر نخستین پدید آمده‌اند. در اساطیر یونان هم تیتان‌ها (غولان) و خدایان هر دو از غول - خدای نخستین به وجود آمده‌اند. در هند نیز دوها و اسوره‌ها از پوروشه یا پرچاپتی پدید می‌آیند.^۱

سرانجام باید یادآور شویم که پس از جدائی هندو ایرانیان و پیدایی تعارض میان ایزدان و دیوان، ایندره و ناسه‌تیهی آریایی در اسطوره‌های ایرانی به دو تن از نیروهای اهریمنی به نام اندر و ناگهیس تبدیل می‌شوند که در برابر دو امشاسپند (نیروی مقدس) قرار می‌گیرند.

۱. رک. مهرداد بهار، جستاری چند در فرهنگ ایران، تهران ۱۳۷۳، ص ۱۸۰.

گفتار سوم

اسطوره آفرینش

آفرینش کیهان

اسطوره آفرینش کیهان در نظر باورمندان اسطوره و انسانهای عصر اساطیر، از هر نظر کامل و آرمانی است و می‌تواند الگویی برای آفرینش و پدید آمدن هر چیز نو باشد. هر آفریده نو، همچون پیدائی یک گیاه، جانور و غیره، اسطوره‌ای در پی دارد. بنابراین، ظهور پدیده‌های نو به اساطیر ریشه و بن مربوط است که خود از اسطوره آفرینش کیهان نشأت می‌گیرد. برای نمونه، وقتی طبری تاریخ ایران را می‌نویسد، از آفرینش عالم و آدم و حوا آغاز می‌کند و در واقع، از تاریخ اساطیری سخن به میان می‌آورد، از پیشدادیان، از جمشید و هوشنگ داستانها سر می‌دهد و آن‌گاه به شرح سلسله‌های نو می‌پردازد.

پدید آمدن می که در نوروزنامه منسوب به ختّام آمده، نمونه دیگری از این روایت اسطوره‌ای ریشه و بن است. در این روایت آمده است که در هرات پادشاهی بود کامگار، از خویشان جمشید. روزی بر تخت نشسته بود که همایی در برابر او ظاهر گشت؛ ماری دید به گردن او پیچیده و می‌خواست وی را بگزد. شاه شمیران گفت کسی هست که این هُما را از دست مار رهایی بخشد. پسرش، بادان، تیری بینداخت و مرغ را نجات داد.

سال دیگر در همین هنگام، هُما بازگشت و دوسه دانه برای شاه به تحفه آورد و بر زمین کاشت. تاکی از آن روید خرم. بعد خوشه‌های انگور از آن رست و دانه از خوشه‌ها ریختن آغاز کرد. آب انگور بگرفتند و در خمی نهادند. شیره درخم به جوش آمد. آن گاه از شیرۀ انگور که نمی‌دانستند زهر است یا پادزهر، به مردی محکوم خوراندند و وی شادگشت و باز طلب کرد؛ پس گفت یک شربت دیگر بدهید، آن گاه هر چه خواهید با من بکنید. شربت سوم را که نوشید سرمست شد و بخفت و تا روز دیگر به هوش نیامد. شاه شمیران چون این شادی و سرمستی وی بدید، او را بخشید و بزم آیین آورد و سرودها بساختند و نواها زدند. پس نهال انگور از هرات به دیگر شهرها پراکنده شد.^۱

بنابراین، می‌بینیم که پیدایش انگور و می را به مرغی افسانه‌ای نسبت داده‌اند. هما یا سیمرغ افسانه‌ای پرنده‌ای همانند مرغ وارغن اوستایی است. مرغ وارغن در اوستا نماد فرّه ایزدی است و به جهان ایزدان متعلق است، پس به نوعی با آفرینش مربوط است.

در میان افراد قبیله ناواهو (Navajo)، جادوگر شفادهنده، بیماران را با خواندن و روایت اسطوره آفرینش کیهان و بازگوئی اسطوره‌های ریشه و بن، درمان می‌کند. در این مراسم، نقوشی روی شن ترسیم می‌شود که یادآور مراحل گوناگون آفرینش و تاریخ اسطوره‌ای خدایان و نیاکان است. بیمار با گوش فرا دادن به روایت اسطوره آفرینش و با نگرستن به نقوش روی شن، از زمان حال بیرون می‌رود و مستغرق زمان ازلی می‌شود، آن قدر به گذشته می‌رود که به آغاز کیهان می‌رسد و ناظر و شاهد آفرینش می‌گردد و از نو زاده می‌شود و به این طریق، بیماری‌اش از میان می‌رود.^۲

در نزد اقوام پولینزی، نزدیک استرالیا، آفرینش کیهان کهن نمونه هر نوع کار و عمل است و بس اهمیت دارد، نه تنها بدین روی که کیهان، کهن نمونه آرمانی هر

۱. نوروزنامه، منسوب به عمر خیام نیشابوری، به کوشش علی حصوری، تهران، ۱۳۵۷، ص ۷۶ - ۸۱.

۲. میرچالیاده، چشم‌اندازهای اسطوره، ترجمه جلال ستاری، ص ۳۵ - ۳۶.

موقعیت و حالت خلاق است، بلکه از این جهت که کیهان، آفرینشی ایزدگونه است و ساختارش متبرک، مقدس، بی عیب و منسجم است. هر کاری که انجام می دهیم یا ابداع می کنیم و می سازیم، به نوعی آفرینش دست می زنیم، پس باید به قداست و مینوی بودن آن کار بیندیشیم.^۱

آفرینش کیهان و برگزاری مراسم ویژه آن در آغاز هر سال، در واقع برای تجدید حیات و آغاز زندگی دوباره بوده است. نوکردن جهان برای انسان اهمیت بسیار داشت؛ پس ناگزیر بود روایات اساطیری آفرینش کیهان را بداند و به گونه ای رازآمیز به آن جنبه نمایشی بدهد. در پایان سال، ایزدی می مرد یا کشته می شد و جهان نو می گشت. به همین سبب، جشن سال نو به گونه های مختلف در میان اقوام کهن و نو رایج بوده و هست.

با روایت اسطوره آفرینش، نوجوان و نوآموز هر کیش را به اصل و سرچشمه خویش می بردند و در واقع، او را به جنین مبدل می کردند. هنوز هم در مراسم اوپانایامای^۲ هندی، نوآموز را با آدابی رازآمیز به زهدان می برند و او سه روز در این حالت به سر می برد تا از نو زاده شود و عضو جامعه یا قبیله شود. این تولد جسمانی نیست، بل عرفانی و معنوی است. روایت اسطوره آفرینش می تواند موجب کمال معنوی انسان گردد و بدو قداست و تعالی بخشد. انسان با آموختن یا گوش فرادادن به روایت اسطوره آفرینش، زمان را تسخیر می کند، می تواند فرا زمان شود، به گذشته دور، به زمانی ازلی پرتاب گردد و در عین حال، در زمانی بی زمان بزید. گذشت زمان برای او بی معناست، چون هر ساله زاده یا آفریده می شود و اندوه از دست رفتن ایام برایش بی معناست. انسان اساطیری خوشبخت تر و شادتری تر از انسان خردگراست، چون انسان خردگرا غم گذشت ایام را می خورد و اندوه مرگ همواره در برابر چشمان اوست.

در اساطیر بین النهرین و یونان آمده که پیش از آفرینش، آشوب ازلی حاکم بوده

۱. همان، ص ۴۱.

است. در یونان، تیتان‌ها یا غولان نخستین بر جهان حاکم‌اند، بعد خدایان آنها را شکست می‌دهند و نظم به وجود می‌آورند، با نظم است که کیهان آفریده می‌شود. در اساطیر بین‌النهرین نیز نخست غول آبهای شور و غول آبهای شیرین وجود دارند، بعد ایزدان آفریده می‌شوند. در اسطوره‌های هندی نیز آمده که در آغاز، تاریکی بود، همه جا آب بود. آن گاه بذر نخستین پدید آمد، هرن گریبه نخستین خداوند آفرینش بود که زمین و آسمان را نگاه داشت:

«آن هنگام نه نیستی بود و نه هستی، نه هوایی، نه آسمانی که از آن برتر است. آن هنگام نه مرگ بود، و نه زندگی جاویدی. در آغاز، تاریکی در تاریکی نهفته بود. همه جا آب بود. آن اولین بذر بود که فکر محصول آن است. روشنی در تاریکی گسترش یافت.»^۱

در اسطوره‌های هندی آمده است که از عدم، که خود هستی بود، تخم مرغی پدید آمد، یک سال برجای بماند و سپس دو نیمه گشت، نیمی سیمین که زمین شد، نیمی زرین که آسمان گشت. در اسطوره‌های یونانی نیز کیهان از تخم مرغ اولیه پدید آمده است. اریتم^۲ که ایزدبانوی همه چیز بود، برهنه، از آشفتگی نخستین برخاست و پس از داستانی دراز، شکل کبوتری به خود گرفت و تخم جهانی نهاد و سرانجام، تخم به دو نیم شد و زمین و آسمان را پدید آورد.

آفرینش در اساطیر ایران

چون تخم مرغی شکل بودن کیهان، باوری هندواروپایی و آریایی است، پس بی‌تردید، در اساطیر زردشتی نیز سخن از تخم مرغی شکل بودن آسمان است: «نخست آسمان را آفرید، روشن، آشکارا، بسیار پهناور و به شکل تخم مرغ و از خُماهن (فلزگداخته) که هست گوهر الماس نر (فولاد)، و سراو به روشنی بی‌کران پیوسته است.»^۳

۱. «سرود خلقت»، گزیده سرودهای ریگ‌ودا، ترجمه م. جلالی نایینی، تهران ۱۳۴۸، ص ۴-۵.

2. Eurynom

۳. مهرداد بهار، پژوهشی در اساطیر ایران، تهران ۱۳۶۲، ص ۱۸.

در اساطیر زردشتی، روشنی بی‌کران در بالا و تاریکی بی‌کران در پایین کیهان است. آسمان در میانه این دو است. البته میان این دو جهان روشنی و تاریکی، تهیگی یا خلاء قرار دارد که خود به وای نیک و وای بد بخش می‌گردد. ایزد وای فرمانروای وای نیک است. زمین چون زرده تخم مرغ آسمانی است.

در اساطیر ایران، آفرینش کیهان به ترتیب زیر انجام گرفته است: ۱. آسمان ۲. آب ۳. زمین ۴. گیاه ۵. جانور ۶. انسان. پس جهان در شش گاهنبار یا شش نوبت آفریده شده است. پس از ذکر آفرینش انسان، می‌آید که «هفتم خود، هرمزد بود.» تعلق عدد هفت به هرمزد، تقدس این عدد را بیان می‌کند که از دیر زمان در نزد بابلیان و مصریان عددی مقدس به شمار می‌رفته است. البته در روایتی دیگر می‌آید که زمان درنگ خدای (زمان موقت ۱۲۰۰۰ سال عمر کیهان) نخستین آفریده بود که او (هرمزد) فراز آفرید. زمان درنگ خدای کرانه‌مند و محدود است که خود از زمان بی‌کرانه یا زروان آفریده شده است. با آن که در اوستا و به ویژه در گاهان، از زروان سخنی نیست، و زروان ایزد کهن بومیان فلات ایران - محتملاً حتی پیش از آریائیان - بوده است، اما در دوره ساسانیان است که زروان باوری رواج می‌یابد و در نوشته‌های پارسی میانه به عنوان پدر هرمزد و اهریمن از او یاد می‌شود.

از دوازده هزار سال عمر جهان، سه هزار سال به مینوی (غیرمادی)، سه هزار سال هرمزدی است که در این مدت، اهریمن به گنجی می‌افتد و منفعل می‌شود، و سه هزار سال سوم، دوران آمیختگی نور و ظلمت است که همین دوران ماست. در این سه هزار سال پایانی، اهریمن آکار (غیرفعال) می‌شود، اما هرگز نمی‌میرد. در این دوره، در سیر هر هزاره یکی از سه فرزند مینوئی زردشت، هوشیدر، هوشیدرماه و سوشیانس ظهور می‌کنند و آن‌گاه پایان جهان فرا می‌رسد و همه به زمان بی‌کرانه می‌پیوندند.

آسمان در اساطیر زردشتی بیشه‌مانند و سبزرنگ می‌نماید. بیهوده نیست که در شعر حافظ، آسمان به گونه «مزرع سبز فلک» جلوه می‌کند. مینوی آسمان، که اندیشه‌مند، سخنور و کنش‌مند، آگاه و برگزیننده است، چونان پهلوانی که زره پوشیده، آسمان را بر تن دارد و دفاع طولانی بر ضد اهریمن را پذیرفته است.

آسمان را هفت پایه است: نخست ابرپایه، دیگر سپهر اختران، سدیگر ستارگان نیامیزنده، چهارم بهشت که ماه بدان پایه ایستد، پنجم گرودمان (خانه بلند) که آنغر (بی آغاز) روشن خوانده شود و خورشید بدان پایه ایستد، ششم گاه (جای) امشاسپندان، هفتم روشنی بی کران که جای هرمزد است.

به یاری آسمان شادی آفریده می شود، سپس از گوهر آسمان آب، به یاری آب، باد و باران آفریده می شوند. از آب زمین آفریده می شود، به یاری زمین، آهن، روی و گوگرد؛ چهارم گیاه آفریده می شود، بی شاخه بی پوست، بی خار و تر و شیرین؛ پنجم گاو و یکتا آفریده در ایرانویج آفریده می شود در وسط جهان، بر بالای رود و هادایتی. گاو سپید و روشن چون ماه که قامتش به اندازه سه نی بُود. ششم کیومرث آفریده می شود، روشن چون خورشید و قامتش به اندازه چهار نی بُود، پهنایش به اندازه قامت او. کیومرث که نخستین انسان است، بر سمت چپ، و گاه نخستین که نخستین جانور هستی است، بر سمت راست هرمزد آفریده می شوند. از روشنی و سبزی آسمان، نطفه مردمان و گاوان آفریده می شود، زیرا این دو نطفه آتش تخمه اند و بقیه آب تخمه.

سپس سال در ۳۶۵ روز آفریده می شود. هر سال دوازده ماه، هر ماه سی روز، و یک ماه سی و پنج روز است. هر روزی را نام ایزدی یا امشاسپندی است که عبارت اند از: هرمزد، بهمن، اردیبهشت، شهریور، سپندارمذ (فرشته زمین)، خرداد، امرداد؛ دی (صفت هرمزد، به منزله آغاز هفته دوم)، آذر، آبان، خور، ماه، تیر، گوش (ایزد چهارپایان سودمند)؛ دی (آغاز هفته سوم)، مهر، سروش (ایزد فرمانبرداری و پرهیزگاری)، رشن (ترازودار رستاخیز)، فروردین، بهرام، رام، باد؛ دی (آغاز هفته چهارم)، دین، آرد (ایزد پاداش، دختر سپندارمذ)، آشتاد (ایزدبانوی راستی و درستی)، آسمان، زامیاد (زمین)، ماراسپند (سخن مقدس، روان هرمزد و پیام آور او)، و آنگران (روشنی بی کران).^۱

گفتار چهارم

نوروز، جلوه‌گاه اسطوره آفرینش

درآمد

اقوام باستانی در دوران اساطیری یا تاریخی، هر چند دارای ساختهای اجتماعی - فرهنگی گوناگون بودند، اما همگی به گونه‌ای با مفهوم «نوشدگی» و «نوروز» آشنایی داشتند. انسانهای دوره اساطیری معتقد بودند که جهان بر الگوی تکوین یا مطابق اسطوره آفرینش، هر سال یا در هر دوره زمانی، نو می‌شود. این نوشدگی به راستی گونه‌ای تجدید خلقت و بازآفرینی کیهان بوده است. اساطیر مربوط به آفرینش، به گمان الیاده، اساطیر ریشه و بن را به یاد مردمان می‌آورند که چگونه کیهان و نیز هرچه پس از پیدایش آن روی داده است، پدید آمده‌اند.^۱

هر چند روزگاران درازی است که نوروز، آیین کهنسال و عید ملی ایرانیان از پیش از اسلام تاکنون به شمار می‌رود، با این حال، تردیدی نیست که اقوام باستانی دیگر، از جمله ساکنان سومر، عیلام، بابل، مصر و غیره نیز سال نور را از دیرباز جشن می‌گرفته‌اند یا آیینی همانند نوروز ایرانی داشته‌اند. ما در اینجا تلاش می‌کنیم که ریشه‌های نخستین این عید ملی باستانی ایرانیان را نشان دهیم.

پیش از آن که حتی مفهوم سال پدید آید، انسانها برای خود یک گردش زمانی

دایره وار تصور می کرده اند که از یک نقطه آغاز می گردید و با گردشی مدور به همان نقطه، پایان می یافت. با نوروز یا آغاز هر سال، کهولت زمان از یادهای زدوده می شد و همه آفریده ها جان تازه می یافتند. سبز شدن گیاهان، رویش دانه ها و جاری شدن شیرهای حیات بخش در رگهای سبز رستنیها، دمیده شدن جان تازه ای را در تن آدمی القا می کرد. آغاز کیهان، همیشه در ذهن انسان همچون «بهشت گمشده ای» بود. برای بازگشت به این ازلیت دلخواه و موعود است که همه اقوام، نمایشها و مراسم آیینی - دینی ویژه ای در سر هر دوره یا در آغاز هر سال اجرا می کرده اند.

این «اسطوره بازگشت جاودانه» یا آفرینش ادواری و نوگشتن متناوب زمان، به زعم الیاده، مسئله واژگونی و برانداختن تاریخ را طرح می کند.^۱ پس نوروز در نزد اقوام باستانی به گونه ای درهم شکستن زمان به شمار می آمد. تسخیر زمان و احساس نکردن گذشت زمان، برای آنان شادی بخش بود؛ حتی باور داشتند که «فروهرها» یا ارواح درگذشتگان نیز در مراسم نوروز شرکت می کنند.

کهن ترین نشانه ای که از نوروز در نزد اقوام آسیای غربی به دست ما رسیده، عبارت است از عید اکتیو که جشن سال نو سومریان و بابلیان بود و در دستنوشته های هزاره سوم پیش از میلاد از آن یاد شده است. در این جشن، منظومه آفرینش (انوما الیش) خوانده می شد. از آنجا که این منظومه ای است از اصل سومری، می توان چنین پنداشت که عید اکتیو از هزاره چهارم پ.م. در نزد سومریان رواج داشته است. منظومه آفرینش بابلی بخشی از آداب نیایشی جشن سال نو بابلیان است. این جشن در جایگاهی ویژه، یعنی در نهانخانه مقدس ترین ایزد یا مردوک برگزار می شد. مردوک در دوران حمورابی در رأس خدایان قرار گرفت و بر قیامت و همه نیروهای شرّ پیروز آمد و سرنوشتها را تثبیت کرد. جشن اکتیو در نخستین ماه سال به هنگام اعتدال بهاری، در ماه نیسان، برابر فروردین / اردیبهشت برگزار شد. در آغاز هر بهار، تندیس ایزدان را از شهرهای دیگر به بابل می آوردند، از

۱. میرجاالیاده، مقدمه بر فلسفه ای از تاریخ (اسطوره بازگشت جاودانه)، ترجمه بهمن سرکاراتی، تبریز، ۱۳۶۵،

آبراهها و رودخانه‌ها می‌گذشتند تا به زیارت پرستشگاه مردوک - که به «پرستشگاه سرفراز» معروف بود و دو هزار سال دوام یافته بود - نایل شوند.^۱

نوروز بابلی تنها در بهار برگزار نمی‌شد، بلکه گاه در آغاز پاییز و گاه حتی در آغاز هر دو فصل، سال نو را جشن می‌گرفتند. در ایران باستان نیز نوروز در آغاز بهار، و جشن مهرگان در آغاز پاییز برگزار می‌شد؛ چون در نزد ایرانیان، سال دارای دو فصل بود. سال نوبهاری بابلیان، بی‌درنگ پس از درو محصول و به هنگام خرمن کوبی بود، اما جشن سال نو پاییزی، هنگام آخرین میوه‌چینی و پیش از شخم‌زدن زمین برگزار می‌گردید. میان این دو جشن، تابستان فرا می‌رسید که در آن هنگام، تموز می‌مرد و برایش سوگواری می‌کردند. اعتدال بهاری هنگام شکرگزاری و بارقه‌امیدی بود که از نحسی می‌کاست.

آیینهای نوروزی ما شبیه مراسم مربوط به ایزدان بابلی - یونانی - مصری است. این ایزدان به دست ایزد بانوانی بلند پایه‌تر به دلایلی به دنیای زیرزمینی و مرگ سپرده می‌شوند و در آغاز بهار دوباره زنده می‌گردند و مرگ آنها آیینهای سوگواری را در پی داشت. در این هنگام، «زنان مویه‌های دلخراش سر می‌دادند و پیکری همانند آدونیس را کفن می‌پوشاندند و سرگور می‌بردند. سپس آن را به دریا یا به چشمه آب جاری می‌افکندند و بی‌درنگ آیین مربوط به دوباره زنده شدن این ایزد را اجرا می‌کردند. به همین مناسبت در باغهای آدونیس، کشت و کار می‌شد، یعنی سبدها و گلدانها را از خاک پر می‌کردند و در آنها گندم و انواع دیگر غلات و گلها و گیاهان سودمند را می‌کاشتند. زنان با علاقه بر رشد این گیاهان نظارت داشتند و در بهتر رویاندن آنها می‌کوشیدند، سپس آنها را به آب می‌انداختند تا برای سالی که در پیش

1. N.K. Sanders, *Poems of Heaven and Hell From Ancient Mesopotamia*, London 1971, p. 21 seq:

نیز رک. ترجمه همین اثر به قلم نگارنده با نام بهشت و دوزخ در *اساطیر بین‌النهرین*، تهران انتشارات فکر روز، ۱۳۷۳، ص ۳۵ به بعد.

است، باران بیشتری طلب کنند»^۱

نوروز بابلیان دوازده روز طول می کشید - اما در منظومه انومالیس تنها یازده روز برای مراسم قایل گردیده اند - و در آن، مظاهری چون آتش، آب، خوراکی و نوشیدنی، قربانی، التجا و نیایش، هر یک سهم ویژه ای داشت و با تظاهرات مهم دینی، گردهمایی و شب زنده داری همراه بود. کاهن در یکی از روزهای جشن، سفره ای در برابر مردوک پهن می کرد که خوراک ایزدی روی آن قرار داشت و شاخه سرو و دیگر گیاهان خوشبو بر عود دان نقره نهاده شده بود.

جشن «تعیین سرنوشت» در نوروز بابلی اهمیتی بسزا داشت و آن را زاگ موگ^۲ می نامیدند. زاگ موگ بخشی از عید اکتو را تشکیل می داد که در آن، سرنوشت آدمیان و دیگر آفریده ها رقم می خورد و جهان راهش را به سوی دوازده ماه دیگر می گشود. در آغاز هر سال، انسان اندیشه ور چون برده ای برای پرستاری ایزدان آفریده می شد.^۳ در روز یازدهم نوروز، جشن اکتو به نقطه اوج خود می رسید. در این روز دسته های دینی به معبد مردوک یا اساگیلا باز می گشتند و مراسم ازدواج مقدس را به جا می آوردند، سلسله مراتب ایزدان شکل می گرفت و اقتدار و برتری مردوک به تصویب می رسید و این لحظه ای بود که جاودانگی ایزدان با دور دوازده ماهه انسان یگانه می گشت، قانون کیهان نو می شد و شهریار مشروعی می یافت. شهریار چون خدمتگزار مردوک فرمان می راند تا سال نو آینده همه چیز از نو آغاز شود.^۴

شواهدی در دست است که مراسمی همانند نوروز بابلی در نزد مصریان، هیتی ها و اقوام باستانی دیگر معمول بوده است. همه این آیینهای نوروزی اولاً جنبه دینی و قدسی داشته اند و ثانیاً هدفشان نوشدگی، تکرار آفرینش و براندازی زمان گذشته و چیرگی بر نیروهای شرّ بوده است. انسان با اجرای مراسم نوروزی به

۱. ژاله آموزگار، «نوروز»، کلک، ش ۲۳ - ۲۴، بهمن / اسفند ۱۳۷۰، ص ۲۵؛ نیز رک.

Larousse World Mythology, ed. by Pierre Grimal. 1973, pp. 94, 109, 132.

2. Zag - Mug

3. Sanders, *op.cit*, p. 23-4.

4. *Ibid.*, p. 49.

زمان اساطیری و ازلی دست می‌یافت و بالِحظّه آفرینش یگانه می‌شد. آفرینش ازلی در سال نوبه زمان اکنون می‌رسید. ازدواج مقدس و آیینی در پرستشگاهها نیز نماد «زایش کیهان» و «باروری انسانها و رستنیها» بود. انسان کهن به انسان نو، مرگ به زندگی و پژمردگی به رویش مبدّل می‌شد.^۱

نوروز ایرانی

هرچند در متون اوستایی از نوروز سخنی نرفته است، اما به احتمال بسیار، در گاه‌شماری اوستای جدید، نخستین روز سال در آغاز فروردین ماه واقع شد. گاه‌شماری اوستای جدید، خود مأخوذ از گاه‌شماری مصری بود.^۲ پیش از آن، گاه‌شماری ثابتی در ایران وجود نداشت و سال همواره در گردش بود. مثلاً نوروز گاهی در آغاز تابستان و گاه در مهرماه واقع می‌شد. محتمل است که جشن مهرگان بزرگترین جشن مهرپرستان بوده باشد که بعدها در آیین زردشتی ادغام شد و نوروز یا جشن فروردگان که بزرگترین جشن زردشتیان به شمار می‌رفت، در آغاز سال قرار گرفت.

فروردین، ماه فروهرها یا فرّوشی‌ها یا ارواح درگذشتگان است. در آیین زردشت، از دیرباز شش گاهنبار (جشن) بوده که هر یک به مناسبت آفرینش یکی از پدیده‌ها گرامی داشته می‌شده است: آفرینش آسمان، زمین، آب، گیاه، جانور و انسان. ششمین گاهنبار که در واقع سالگرد آفرینش انسان است و همسپدیمیم (با هم بودن و با هم گردآمدن) نام دارد، پنج روز پایانی سال یا پنجه دزدیده (خمسه مسترقه) را شامل می‌شود. انسان در این آیین از پایگاه بلندی برخوردار است و آفرینش او مهم‌ترین جشن را به دنبال دارد. در اینجا نیز، چون نوروز بابلی، به تکرار آفرینش در سر سال برمی‌خوریم و با آغاز آن، زمان مقدس شمرده می‌شود. جشنهای مربوط به

۱. بلوغ‌الارب، چاپ بغداد، ج ۱، ص ۱۳۸۷، به نقل از داود امیری، «نوروز»، چیستا، س ۹، فروردین ۱۳۷۱.

۲. حسن نفی‌زاده، بیست مقاله، تهران ۱۳۴۱، ص ۴۳۹.

زمان مقدس گاه ماهانه، چون رؤیت هر ماه؛ گاه سالانه، چون نوروز و مهرگان بودند و ازلی به شمار می آمدند. این جشنها انسان را قادر می ساخت تا زمان نامقدس گذشته و خطاها و گناهان فردی و اجتماعی گذشته خویش را پشت سرگذارد، از میان بردارد و روزی نو بسازد. پس به باززائی زمان یاری می رسانید.^۱

در آغاز فروردین، مطابق سنتی دیرینه، چراغ خانه‌ها باید روشن باشد. چون اگر خانه‌ها روشن نباشند، فروشی‌ها یا ارواح درگذشته روگردان شده، از بازماندگان خود می‌گریزند. درگذشته، در این روز، بر پشت بامها آتش می‌افروختند تا راه‌گشای فروشی‌ها باشد. حتی سنت‌گردگیری ویژه نوروز که هنوز هم جدی گرفته می‌شود، نه تنها به خاطر نظافت، بلکه بدان روی است که فروشی‌ها ناراحت نشوند و نگریزند.

پس فروردگان از سویی عید اموات به شمار می‌آمده است. عید اموات در نزد هندوان، جشن پیتاره^۲ نام دارد که همانند جشن فروردگان است. رومیان نیز ارواح درگذشتگان را به صورت ایزدانی می‌پنداشتند و برای آنان قربانی می‌کردند. از این رو، در ماه فوریه، در گورستانها جشنی برای مردگان برپا می‌کردند.^۳ فروردگان در پایان سال برگزار می‌شد و در واقع، روزهای سوگ بود، نه جشن و شادمانی؛ چنان که ابوریحان بیرونی درباره همین روزهای آخر سال نزد سغدیان گوید: «در آخر ماه دوازدهم (خشوم)، اهل سغد برای اموات قدیم خود گریه و نوحه سرایی کنند و چهره‌های خود را بخراشند و برای مردگان خوردنی و آشامیدنی گذارند، و به همین سبب، جشن نوروز که پس از آن می‌آید، روز شادی بزرگ و جشن آغاز سال به شمار آمده است.»^۴

آیینهای مربوط به سوگ سیاوش (سوشون) نیز پیش از نوروز بوده که بلافاصله

۱. مهرداد بهار، «نوروز، زمان مقدس»، چیستا، س ۲، شماره ۸/۷، بهمن ۱۳۶۱، ص ۸-۷۷۲.

2. Pitāra

۳. ا. پورداد، یشت‌ها، تهران ۱۳۴۷، ج ۱، ص ۵۹۳؛ محمد معین، «جشن نوروز»، مجموعه مقالات، تهران

۴. آثارالباقیه، ص ۳۵، به نقل از محمد معین، همان مأخذ، ص ۱۶۲.

پس از آن، حاجی فیروز در خیابانها ظاهر می‌شده و نوید شادی می‌آورده است. دکتر مهرداد بهار در این باره می‌نویسد: «اگر باور کنیم که افسانه‌های مربوط به سیاوش با دوموزی یا تموز بین‌النهرین مربوط است و او همان خدایی است که هر ساله به هنگام عید نوروز از جهان مردگان باز می‌گردد، و نیز آیینهای عیاشی و راه افتادن دسته‌های مردم را در بین‌النهرین باستان با صورتکهای سیاه و بازمانده آن را به صورت حاجی فیروز در ایران به خاطر آوریم، شاید نام سیاوش (مرد سیاه) نیز معنای آیینی و اسطوره‌ای دقیق پیدا کند. دوموزی از جهان مردگان باز می‌گردد و ازدواج آیینی او با الهه باروری باعث برکت‌بخشی و رویش می‌شود.»^۱

پس فروشی‌ها نیز چون دوموزی از جهان مردگان به خانه بازمی‌گردند تا بازماندگان خویش را ببینند. این جنبه آیینی و دینی جشن نوروزی باعث گردید که نوروز از دیرباز بزرگترین عید ملی ایرانیان تلقی شود و دوام یابد. چنان که جشنهای دیگر، چون مهرگان و سده را تحت الشعاع قرار دهد.

در گذشته، در روزهای فروردگان، در گورستانها و پشت‌بامها برای پذیرایی از ارواح، خوراکی می‌گذاشتند و می‌توان احتمال داد که سفره هفت‌سین اصلاً برای فروشی‌ها بوده است. بنابه مندرجات فروردین‌یشت^۲، فروشی‌های پاک در کار آفرینش نیز به اهوره‌مزدا یاری رساندند و از پرتو فرّ و شکوه آنان است که وی آسمان و زمین، رودها و گیاهان، جانوران و انسانها را نگاه می‌دارد. باز در اینجا به آفرینش و نوشدگی کیهان برمی‌خوریم. پس با مقایسه نوروز سومری، بابلی، مصری و ایرانی می‌توان چنین استنباط کرد که همه جشنهای سال نو دارای بن مشترک‌اند و لایه‌های پیازین این بن اسطوره‌ای در هر جامعه‌ای با توجه به شرایط اقلیمی - فرهنگی متفاوت است. در سومر، مرگ دوموزی و زنده شدن دوباره وی را داریم؛ و در ایران سوگ سیاوش و آیینهای شادخواری حاجی فیروز را. دوموزی خدای برکت بخشنده، مذکر و همسر ایزدبانوی آبهاست که باهم زمینها را آبیاری و بارور می‌کنند.

۱. مهرداد بهار، همان ما خلد، ص ۷۷۷.

۲. یشت‌ها، ج ۱، ص ۱۵۹۹ ج ۲، ص ۶۰ به بعد.

آن گاه هستی او از نو آغاز می شود.

نوروز ایرانی به راستی جشن آفرینش، جشن فروهرها و مهم تر از آنها جشن برکت بخشی، رویش و کشاورزی است. به عبارت دیگر، نوروز رستاخیز حیات است، چون نباتات می رویند و آدمیان از نو آفریده می شوند. در آغاز نوروز، بنا به باوری، خورشید از برج حوت (ماهی) به برج حمل (بره) می آید، یعنی آفتاب به نزدیک ترین فاصله خود به زمین می رسد و تقدس دارد.

البته این نکته درباره نوروز متأخر، از تاریخ جلالی یا ملکشاهی، یعنی سده پنجم، صدق می کند. چون پیش از آن، سال در گردش بود و نوروز قدیم گاه در آغاز بهار، گاه در آغاز تابستان یا پاییز بوده است. کهن ترین یادی که از نوروز قدیم شده، آن است که در سال جلوس یزدگرد سوم ساسانی در ۶۳۲ مسیحی و سال ۱۱ هجری، نوروز در اول فروردین ماه در ۱۶ حزیران رومی (ژوئن)، یعنی در روز نودویکم از آغاز بهار واقع شده است.^۱ شواهدی در دست است که نوروز قدیم تا چندی پیش در روستاهای نور مازندران معمول بوده و ماههای سی روزه قدیم در میان کوه نشینان رایج بوده است که به ترتیب از آغاز عبارت اند از:

اونه ماه (Onémā)، نوروز ماه (Norozmā)، خره ماه (xremā)، شرور ماه (šarvermā)، ارکماه (Arkomā)، فُردین ماه (fordinmā)، تیره ماه (Tirémā)، میرماه (Meramā)، دیماه (Daymā)، کرچماه (Korčemā)، ملالماه (Mollalmā)، و وهمن ماه (Vahmanmā).

بنا به روایتی، اول سال در اینجا فردین ماه (برابر شهریور ماه) و نوروز قدیم در آخر نوروز ماه (برابر مرداد) بوده که متروک شده است و بعدها فُردین ماه برابر فروردین، و تیرماه در تابستان قرار گرفت. در حالی که هنوز در بیشتر روستاهای مازندران، جشن تیرماه سیزه (سیزده) برگزار می شود که برابر آذرماه است. این که تیرماه به پاییز می افتد، خود دلیل محکمی است که در میان توده ها، سال قدیم یا

۱. نفی زاده، گاه شماری در ایران قدیم، تهران ۱۳۵۷، ص ۴.

سال در گردش، رایج بوده است، اما جشن تیرماه سیزه در واقع برای نیایش تیشتر بوده که ایزد فضایی است و با دیو خشکی می جنگد و پیروز می شود. آن گاه باران بر زمین نازل می کند. تیشتر همچنین نام ستاره ای برابر شعرای یمانی است و در آغاز تابستان در مصر طلوع می کند. با طلوع این ستاره، سیلابهای آغاز تابستان در رود نیل آغاز می شود. این که چرا تیرماه در مازندران به پاییز می افتد، بدان سبب است که در شمال ایران، این ستاره در پاییز طلوع می کند و فصل باران آغاز می گردد. تیرماه سیزه را جشن تیرگان نیز دانسته اند.

از دوران هخامنشی آثاری که حکایت از مراسم نوروزی کند، برجای نمانده است. در نوشته های دینی اوستایی نیز سخنی از نوروز نیست، اما از نقش برجسته های تخت جمشید برمی آید که نمایندگان همه سرزمینهای زیر فرمانروایی هخامنشی در روزی ویژه - محتملاً در آغاز نوروز - طی مراسمی هدایای خود را در تالار صد ستون نثار شاه می کردند. از دوران اشکانی نیز آثاری که مستقیماً به نوروز اشاره ای داشته باشد، باز نمانده است. تنها در دوره ساسانیان است که نوروز اهمیت ویژه ای می یابد و بزرگترین جشن ایرانیان می گردد. آیین زردشت که از پیش از هخامنشیان در شمال شرقی ایران، در عهد گشتاسپ شکل گرفته بود، تنها در دوره ساسانیان است که همه گیر می شود و دین رسمی همه ایرانیان می گردد. پس شگفت آور نیست که نوروز جشنی دینی تلقی می شود و در آیین زردشت تثبیت می گردد.

از روایات پهلوی که از طریق شاهنامه ی فردوسی نیز به ما رسیده است، برمی آید که نوروز از عهد جمشید، جشن ملی ایرانیان بوده است:

سر سال نو هُرمز فوردین	بر آسوده از رنج تن، دل ز کین
بزرگان به شادی بیاراستند	می و جام و رامشگران خواستند
چنین جشن فرّخ از آن روزگار	به ما ماند از آن خسروان یادگار ^۱

۱. شاهنامه ی فردوسی، به کوشش جلال خالقی مطلق، تهران ۱۳۶۷، دفتر یکم، ص ۴۴، بینهای ۵-۵۳.

در **نوروزنامه** منسوب به خیام، دربارهٔ نوروز جمشیدی آمده است:

«اما سبب نهادن نوروز آن بوده است که چون بدانستند که آفتاب را دو دور بود، یکی آن که هر سیصد و شصت و پنج روز و ربعی از شبانه روز به اول دقیقهٔ حمل بازآید، به همان وقت و روز که رفته بود، بدین دقیقه نتواند آمدن، چه هر سال از مدت همی کم شود و چون جمشید آن روز دریافت، «نوروز» نام نهاد و جشن آیین آورد.»^۱

ابوریحان بیرونی نیز عید نوروز را به جمشید نسبت داده و گفته است که چون جمشید برای خود گردونه‌ای ساخت، بر آن سوار شد و جن و شیاطین او را در هوا حمل می‌کردند و یک روز از کوه دماوند به بابل آمد و مردم با دیدن این امر در شگفت شدند و این روز را عید گرفتند.^۲ ششم فروردین ماه نیز روز بزرگی است، چون بنا به روایت زردشتی، زادروز آشوزردشت است و «نوروز بزرگ» نام دارد. بیرونی آورده است که خداوند در این روز از آفرینش جهان آسوده شد. زیرا این روز، آخر روزهای شش‌گانه است (البته بنا بر روایات اصیل زردشتی، شش نوبت جداگانه وجود دارد که شش گاهنبار خوانده می‌شود). نیز در این روز، خداوند مشتری را بیافرید و فرخنده‌ترین ساعاتی آن روز، ساعات مشتری است. زردشتیان گویند که در این روز، آشوزردشت توفیق یافت که با خداوند مناجات کند و کیخسرو در این روز عروج کرد و در این روز بود که ساکنان کرهٔ زمین سعادت را قسمت کنند و از اینجاست که ایرانیان این روز را «روز امید» نام نهادند.^۳

اسطوره‌ها

مهم‌ترین اسطورهٔ مربوط به نوروز، همان اسطورهٔ آفرینش است که بهترین جلوه‌اش را در نوروز بابلی و آن‌گاه در نوروز ایرانی باز نموده‌ایم. نیز بنا بر اسطوره‌ای دیگر، دوازده تن از یاران اهریمن در طول دوازده ماه سرگرم جویدن و بریدن و

۲. ترجمهٔ آثار الباقیه، ص ۳۲۷.

۱. نوروزنامه، منسوب به خیام، تهران ۱۳۵۲، ص ۱۱.

۳. همان، ص ۳۰ - ۳۲۹.

براندازی دوازده ستونی اند که جهان را نگاه می‌دارند. در روزهای پیش از نوروز، هنگامی که ستونها در شرف افتادن‌اند، یاران اهریمن به شادی این که کار نابودی جهان پایان یافته است، برای رقص و پایکوبی به زمین می‌آیند و چون باز می‌گردند، می‌بینند که همه ستونها مرمت یافته‌اند.^۱ این اسطوره جلوه دیگری از ستیز میان نیروهای هرمزدی و یاران اهریمنی است. بار دیگر نور و ظلمت در برابر هم قرار می‌گیرند. دوازده ستون که جهان را نگاه می‌دارند، محتملاً نمادی برای بروج دوازده‌گانه است و چنان که می‌دانیم عدد دوازده نیز در نزد بابلیان تقدس داشته است و این قداست بعدها دوام یافت، از جمله وجود دوازده ماه و...

اسطوره دیگر مربوط به ایزد رپیتوین است که سرور گرمای نیمروز و ماههای تابستان است و از خویشکاریهای او آن است که هرگاه دیو زمستان به جهان یورش می‌آورد، او در زیرزمین جای می‌گیرد و آبهای زیرزمینی را گرم نگاه می‌دارد تا گیاهان و درختان نمیرند و به ویژه، ریشه‌های درختان را در برابر سرمای زمستان می‌پاید. او سر هر بهار باز می‌گردد و درختان را شکوفا می‌کند. پس جامه سبز و شکوفه‌های زیبا محصول پیروزی رپیتوین بر سرماست که در واقع، نماد پیروزی نهائی نیکی بر بدی است.^۲

آینها

در دوره‌های متأخر، همه اسطوره‌های مربوط به جمشید را به سلیمان نسبت داده‌اند. گویند چون جمشید انگشتی خود را گم کرد، قدرت فرمانروایی را از دست داد و پس از چهل روز آن را بازیافت و فرّه‌اش به او بازگشت و مرغان نیز با احترام پیرامونش جمع شدند و ایرانیان گفتند نوروز آمد. و سلیمان به باد فرمان داد که او را ببرد و باد چنان کرد. پرستویی به او نزدیک شد و گفت: من آشیانه‌ای دارم که در آن تخمهای کوچک هست، بازگرد تا آنها را خراب نکنی. سلیمان بازگشت و

۱. بهرام فره‌وشی، جهان فروری، تهران ۱۳۵۵، ص ۴۹ - ۵۰، به نقل از زاله آموزگار، همان مأخذ، ص ۲۲.

۲. هینلز، شناخت اساطیر ایران، ترجمه زاله آموزگار، احمد تفضلی، تهران ۱۳۶۸، ص ۶ - ۴۵.

چون فرود آمد، پرستو در منقار خود آبی آورد و بر او پاشید و پای ملخی را به او هدیه کرد و علت پاشیدن آب و بخشیدن هدیه در نوروز به این سبب است.^۱ در میان زردشتیان نیز مراسم آبریزگان یا «آب پاشان» رایج است و نگارنده خود شاهد مراسم آب پاشی فرقی از هندوان بمبئی بوده است که در روزهای ویژه از پشت بامها و از پنجره‌ها، با طشت بر سر مردمان آب می پاشیدند.

از جمله مراسمی که در نزد مسلمانان از دیرباز مانده است، شمع افروزی برای مردگان و فروهرهاست. در برخی از روستاهای ایران، عصر آخرین روز اسفندماه، تقریباً عموم روستائیان با لباس معمولی و همیشگی خود به گورستان آبادی می روند و بر سر مزار مردگان خویش گرد می آیند، شمع می افروزند و برای مردگان خیرات می دهند. شب هنگام از گورستان به خانه باز می گردند و در اطراف خانه، دستشویی، حیاط، طویله، انباری، لانه مرغ و... شمع می افروزند و مشعل روشن می کنند.^۲

در ایران باستان، جشن سوری یا جشن برپائی آتش، پنج روز پیش از نوروز رایج بوده است. اختصاص روز چهارشنبه بدین جشن تحولی تازه است که پس از اسلام به وجود آمده، چون ایرانیان باستان و دوره ساسانی اصلاً روزهای هفته را شنبه، یکشنبه و... نمی نامیدند، بلکه هر روزی از هفته و ماه نامی داشت و متعلق به یک ایزد ویژه بود؛ مثلاً نخستین روز هر ماه «اورمزد» و شانزدهم هر ماه «مهرروز» نام داشت.

زردشتیان یزد و کرمان در پنج روز آخر سال، مراسم گاهنبار پنجه را برگزار می کنند. شب آخر سال در پشت بامهای خود آتش می افروزند و چراغی هم به لبه بام خانه خود می گذارند که تا بامداد روشن است. سحرگاه روز نخست عید نیز در پشت بامها دوباره آتش افروزی را ادامه می دهند. محتملاً چهارشنبه در نزد عربها

۱. کریستنسن، نمونه های نخستین انسان و نخستین شهریار، ترجمه ژاله آموزگار / احمد تفضلی، ج ۱، ص ۴۹۱.

۲. محمود پاینده، «آیین نوروز در آغوزکله تنکابن»، چیستا، سال چهارم، شماره ۱۰، خرداد ۱۳۶۶، ص ۷۳۵.

نحس و نامبارک بوده است. نمونه نحسی چهارشنبه در اشعار برخی شاعران آمده، از جمله منوچهری گفته است:

چهارشنبه که روز بلاست، باده بخور به ساتگین می خورتا به عافیت گذرد^۱
سوری به معنی «سرخ» است، چنان که گل سوری به معنای «گل سرخ» است. در جشن سوری، بر پشت بامها غذا می گذاشتند که برای فروهرها و ارواح درگذشتگان بود و امروزه آیین قاشق زنی و مراسمی همانند آن که خود را پوشیده و پنهان می کنند و هدیه می گیرند، هنوز رایج است. این هدایا در واقع برای فروهرها است و «پوشیدگان» نیز نماد فروهرها یا ارواح نیاکان اند.

از سنتهای دیرینه دیگر، «هفت سین» است. از دیرباز در ایران، هفت سینی (کلمه سینی خود معرب «چینی» است) از دانه هایی که به سفره ها برکت می بخشید، می رویاندند و برخوان نوروزی می نهادند. هفت سین شاید بازمانده همین هفت «سینی» باشد که نماد سبزی و خرّمی است. باگذشت زمان، هفت «سینی» به هفت میوه، گل یا سبزه یا چیزهای دیگر که نام آنها با «سین» آغاز می شود، مبدل گشت: سبزه: نمودار گل های زیبا و زینتی، سرسبزی و خرّمی؛ سیب: میوه ای بهشتی و نماد زایش؛ سمنو: از جوانه گندم، نماد رویش و برکت؛ سنجد: بوی برگ و شکوفه آن محرّک عشق و دلباختگی است؛ سیر: داروی تندرستی و از میان برنده دردهاست؛ اسپند: در لغت به معنی «مقدس» و در واقع، دافع چشم بد است؛ سکه: نمودار برکت و دارایی است.

آینه و شمع بر سفره هفت سین نیز نماد نور و روشنایی و تابش و شفافیت است. البته شمع برای فروهرهاست که وقتی در تاریکی شب به سراغ نزدیکان و بازماندگان خود می آیند، راه را گم نکنند. معمولاً تخم مرغ نیز بر سفره نوروزی هست که نماد نطفه و باروری و زایش است. نیز در اساطیر ایران، جهان، تخم مرغی شکل است؛ آسمان چون پوسته تخم مرغ و زرده اش نمودگار زمین است. استفاده از

۱. دیوان منوچهری، به تصحیح محمد دبیرسیاقی، تهران ۱۳۶۳، ص ۲۲۱، بیت ۲۶۸۳.

تخم مرغهای رنگ شده در عید فصح یهودیان و نیز در نزد آرامنه مسیحی ایران رایج است. در اساطیر هندی نیز آمده که جهان از تخم مرغ نخستین پدید آمده است. ماهی زنده بر سفره نوروزی نشانه تازگی و شادابی است؛ همچنین باید یادآور شد که اسفندماه برابر «حوت» به معنی «ماهی» است. در میان زردشتیان ایران، هفت شین هم رایج است که ناشی از شبیه سازی شین با سین است. شاید به این دلیل که شیر و شهد و شکر از دیرباز، جزو بنیادی ترین مائده های این سفره بوده است.^۱

سبز کردن گندم و حبوبات از پیش از اسلام در ایران، معمول بوده است. در *المحاسن و الاضداد* آمده که بیست و پنج روز پیش از نوروز در صحن کاخ شهریاران، دوازده ستون از خشت خام برپا می شد که بر هر یک از آنها یکی از حبوبات را می کاشتند و آنها را نمی چیدند، مگر با نغمه سرایی و آواز خوانی. در ششمین روز عید، این حبوبات را می کنند و در مجلس می پراکنند و تا شانزدهم فروردین که «مهرروز» نام داشت، آن را جمع نمی کردند.^۲

بد نیست یادآور شویم که دوازده ستون، نماد دوازده ستونی است که جهان بر آن استوار است و نیز تأکید بر تقدس عدد دوازده است.

بنابر نجوم بابلی، سال دوازده ماه، و نوروز در واقع، دوازده روز بوده است. در نوروز ایرانی نیز به راستی نوروز دوازده روز بوده است و سیزده را جزو اوقات نحس به شمار آورده اند. چون اختر شناسان قدیم معتقد بودند که روز «استقبال»، که آفتاب و ماه رو به روی هم قرار می گیرند، نحس است و باید دست از کار کشید، پس مردم از خانه بیرون می رفتند تا نحسی سیزده بدانان روی نکند. همچنین می توان احتمال داد که نحسی روز سیزده بدان روی است که در پایان دوازده روز، یک روز، آشفته گی نهایی و پایانی سال را بر خود داشت؛ چون دوازده روز به منزله دوازده ماه و دوازده ماه، خود به منزله دوازده هزار سال بود که در نزد ایرانیان عمر جهان به

۱. زاله آموزگار، همان مأخذ، ص ۹-۲۸.

۲. اردشیر آذرگشسب، آیین برگزاری جشنهای ایران باستان، تهران ۱۳۵۶، ص ۵-۵۴.

شمار می آمده است.^۱ اگر دوازده روز عید را بر نمودگار دوازده ماه سال به شمار آوریم، پس سیزده به منزله پنج روز آخر سال یا خمسه مسترقه بوده که جزو ایام سال محسوب نمی شده و نماد آشوب بوده است. پس از آن به جزگسیختن و درهم ریختن اجزای کیهان چه چیزی متصور است؟ مگر آن که به تحقق اسطوره آفرینشی دیگر چشم دوزیم و باور کنیم که هر نوروز جلوه گاه آفرینشی تازه است.

گفتار پنجم

میتره در اساطیر هندو ایرانی

هندو ایرانیان

یکی از برجسته‌ترین رویدادهای تاریخ آسیای باختر در آغاز هزارهٔ دوم پیش از میلاد، ظهور اقوامی از اصل هندواروپایی است. این اقوام زادگاه خود را که گیرشمن آن را در دشت‌های اوراسی واقع در روسیهٔ جنوبی می‌داند^۱ رها کرده و به سوی ایرانویج سرازیر شدند. مهاجران مزبور که اقوام هندوایرانی نامیده می‌شوند، چابک‌سوارانی دلاور و جنگاورانی سرآمد زمان خود بودند که پرورش اسب را رواج دادند. خاورشناسان چگونگی مهاجرت آنان را به گونه‌های مختلف وصف کرده‌اند. از جمله، جورج کامرون اعتقاد دارد که هندوایرانیان از سراسر دشتهای مختلف ترکستان از جلگه‌های شمال قفقاز و دریای خزر به ایران زمین کوچیدند و چون به درون فلات آمدند، دو گروه شدند.

یک شاخه مسیر جنوب خاوری را در پیش گرفت و دره سند را اشغال کرد. زبان سنسکریت ره‌آورد همین قوم کوچنده به این سرزمین است که بعدها گسترش پیدا کرد. شاخهٔ دوم راه باختر را در پیش گرفت. کامرون دربارهٔ این شاخه از هندوایرانیان

۱. ر. گیرشمن، ایران از آغاز تا اسلام، ترجمهٔ محمد معین، تهران ۱۳۴۹، ص ۴۹.

می نویسد: «جناح غربی مهاجمان هندوایرانی در کوههای زاگرس متوقف نگردید. رهبران ایشان به سوی غرب پیش رانده، به پیچ بزرگ فرات رسیدند و پس از مهاجرتی طولانی برای بهره بردن از برکات و مواهب مبهم حکومت اشرافی در آنجا که میتانی نام داشت فرود آمدند.»^۱

از سویی، گیرشمن معتقد است که اقوام مهاجر از شاخه اصلی هندواروپایی جدا شدند و طی مهاجرت دور راه برگزیدند. مهاجران شعبه غربی (بحر اسود را دور زدند و پس از عبور از بالکان و بوسفر، در داخل آسیای صغیر نفوذ کردند... این دسته اتحادیه ختیان (هیتیان) را به وجود آوردند. گیرشمن شعبه شرقی را هندوایرانی می نامد که در سمت مشرق بحر خزر حرکت کرد و به دو دسته تقسیم گردید. دسته نخست از قفقاز عبور کرد و تا انحنای بزرگ رود فرات پیش راند. آنان با هوریان بومی - که قومی از اصل آسیایی بودند - ممزوج شدند و پادشاهی میتانی را تشکیل دادند و سلطنت خود را نه تنها در بین النهرین شمالی توسعه دادند، بلکه آشور را محدود کردند... در ۱۴۵۰ پ.م. مصر متحد آنها شد و مقتدرترین فراعنه با دختران پادشاهان میتانی ازدواج کردند.^۲

در میان همین اقوام میتانی است که نخستین بار به نام میتره - ورونه به عنوان ایزدان مورد پرستش آنها بر می خوریم.

دسته دیگر از اقوام مهاجر هندوایرانی در طول چین خوردگیهای زاگرس مرکزی به حرکت در آمدند و در داخل ناحیه ای واقع در جنوب جاده بزرگ کاروانی - ناحیه ای که بعدها به عنوان مرکز پرورش اسب شناخته شد - نفوذ کردند... و به نظر می رسد که به سرعت توسط توده قوم کاسی - که از اصل «آسیانی» بودند - به تحلیل رفتند.^۳

ایزدان مورد پرستش هندوایرانیان عبارت بودند از: میتره ورونه، ایندره و ناسه تیه (Nāsatiā). کامرون معتقد است که افزون بر ایزدان مذکور، ایزد خورشید سوریه

۱. جورج کامرون، ایران در سپیده دم تاریخ، ترجمه حسن انوشه، تهران ۱۳۶۵، ص ۱۰۶.

۲. همان، ص ۴۹ - ۵۰. ۳. همان، ص ۵۱ - ۵۲.

(Surya) ایزد طاعون (مروت) و ایزد توفان بوریه (Burya) نیز در میان آنها پرستش می‌شد. چنان که کاسی‌ها پرستش این ایزدان را از آنان آموختند.^۱

پیمان‌نامه‌ی بُغازکوی (Bo^hāzkōy): بغازکوی پایتخت امپراتوری بزرگ هیتی‌ها بود. الواح گلی بسیاری در این شهر کشف گردید که در میان آنها پیمان‌نامه‌ی میتانی و هیتی به چشم می‌خورد؛ به سال ۱۳۸۰ پ.م. یعنی در دورانی که میتانی‌ها روزهای درخشان خود را پشت سر می‌گذارند، پیمان‌نامه‌ای میان پادشاه میتانی به نام متی‌وزه (Mattiwaza) و شهریار هیتی، شوپی‌لولیومه (Šuppiluliumaš)، بسته می‌شود که ه. وینکلر (H. Winkler) آن را در میان الواح بُغازکوی یافته است.^۲ متن پیمان‌نامه‌ی مزبور - که در آن متی‌وزه به برترین خدایان خود سوگند یاد می‌کند، چنین است: «ایلانی می - تیت - ر - اش - ئیل / ایلانی او - رو - و - ن - آش - شی - ئل / ایلو - این - د - ر - ایلانی ن - ش - ئت - تی - ان - ن.»

خدایان نام برده شده در این پیمان‌نامه عبارت‌اند از: میتره، ورونه، ایندره و ناسه‌تیه. نیبرگ درباره‌ی این پیمان‌نامه می‌نویسد: «در هر دو نام نخستین، به آسانی زوج ایزدهندی میتره / ورونه را باز می‌شناسیم. اگر Sil - یک پسوند حالت همراهی غیر آریایی باشد، از اینجا دانسته می‌شود که به راستی صورت واژه مرکب میتره / ورونه به کار رفته است. ایندره، همان ایندره هندی است و شعرهایی که در آن ایندره را باید ایندره خواند، کم نیست؛ شاید در نام آریائی میتانی Indaruta (نگاهبانی شده از سوی ایندره) این خدا نهفته باشد. آخرین نام نمایندگان جفت خدایان هندی، ناسه‌تیه است که در ریگ‌ودا معمولاً با نام اشوین‌ها (Ašvins) دیده می‌شود.»^۳

۱. همان، ص ۱۰۶.

۲. در این‌باره رک. *Mitteilungen der Deutschen Orient Gesellschaft*, vol. 35, ارجاع از نیبرگ، دینهای ایران باستان، تهران ۱۳۵۹، ص ۴۸۲.

۳. همان، ص ۳۳۱. از این متن، دو دستنویس در دست است؛ در یکی از آنها به جای in-da-ra آمده in-dar و در دومی u-ru-na به جای u-ru-w-na آمده است. در این شیوه نگارش، s به جای š به کار رفته است. یادداشت

نکته مهمی که از پیمان نامه بغازکوی در می یابیم، این است که میتره - اورونه (Mitra-Urura) به گونه زوج خدایی در کنار هم ظاهر می شوند. همان پیوندی که در باستانی ترین سرودهای هندی، ریگ ودا، می بینیم. اکنون آیا پیمان نامه بغازکوی بر نخستین سرودهای ریگ ودا قدمت دارد؟ این نکته ای است که به صراحت و ایقان نمی توان درباره اش قضاوت کرد. ماکس مولر قدمت ریگ ودا را حدود سالهای ۱۲۰۰ تا ۱۵۰۰ پ. م. می داند؛ هوگ (Haug) ۱۴۰۰ پ. م. و مک دانل (A.A. Mac Donell)، هندشناس پرآوازه حدود ۱۲۰۰ پ. م. را حدس می زند. برخی بر این عقیده اند که قدمت ریگ ودا بیشتر از پیمان نامه بغازکوی است؛ از جمله ه. و. بیلی که آغاز سرایش ریگ ودا را سده ۱۸ پ. م. حدس زده است.

با این حال، نکته ای که در آن نمی توان تردید داشت، آن است که حتی با فرض این که نخستین سرودهای ریگ ودا متأخرتر از پیمان نامه میتانی نباشد، باید اذعان کرد که پرستش میتره مدتها پیش از آن در میان قبایل هندوایرانی رواج داشته است.^۱

میتره / ورونه در سرودهای ودا:

از میتره - ورونه بیش از دویست بار در سرودهای ریگ ودا، سخن رفته است و شمار سرودهایی که به طور مستقل به ستایش میتره، جدا از ورونه، می پردازد بسیار اندک است.

در طبقه بندی خدایان هندوایرانی و درباره مفاهیم وظایف آنها، بین دانشمندان اختلاف نظر بسیار به چشم می خورد. به همین دلیل، مکاتب گوناگونی به وجود آمده است. از جمله مکتب ماکس مولر بر این اصل استوار است که مذهب ریگ ودا و اصولاً مذهب هندواروپائیان، عبارت از پرستش طبیعت بوده و به منزله آیین معتقدات ابتدائی انسان اولیه است. او بر این باور است که سرودهای ودایی را نمی توان فقط در مقوله چند خدایی گنجانند. چه در ودا، خدایان هر یک به نوبه خود

^۱ نیبرگ، همان، ص ۴۸۲.

1. Gershevitch, *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge 1959, p.4, n. II.

به مقام ممتاز می‌رسند و حتی خدایانی که در مراتب پایین جای داشتند، به درجه ممتاز پروردگاران بزرگ ارتقا می‌یابند و این وضع خاص را باید هِنوتئیسْم (Henotheisme) یا کاتنوتئیسْم (Kathenotheisme) یعنی پرستش خدایان شخصی که هر یک به نوبه خود دارای مقام ممتازند، نامید.^۱ مکتب مولر امروز دیگر چندان طرفدار ندارد. زیرا با پیشرفت روزافزون زبان شناسی و به ویژه اسطوره‌شناسی در جهان، نحوه تفسیر و تحلیل خدایان باستانی دگرگون شده است. مکتب ژرژدومزیل بر این اساس پی ریخته شده است. او با تکیه بر دستاوردهای زبان شناسی که زبان همه اقوام گوناگون هندواروپایی را از یک شاخه اصلی و مادر مشتق دانسته است، به این نتیجه می‌رسد که فرهنگ، دین و نظام اجتماعی، سیاسی و آیینی آنان نیز بایست مشترک بوده باشد. دومزیل با این فرض به دسته‌بندی و تحلیل خدایان هند و اروپایی می‌پردازد و در ۱۹۵۲ کتابی منتشر می‌کند به نام *خدایان هندواروپایی*.^۲ او خدایان هندوایرانی و دیگر اقوام هندواروپایی، از قبیل رومی، ژرمنی و غیره، را به صورت یک دسته‌بندی سه‌گانه وصف می‌کند. این دسته سه‌گانه به دو صورت گروهی و فردی در وداها ظاهر می‌شوند:

الف. طبقه بندی خدایان گروهی:

(۱) آدی تیه‌ها / Les Ādityas / آدی تیه‌ها / آدی تیه‌ها

(۲) رودره‌ها / Les Rudras / مروت‌ها / ایندره / رودره‌ها

(۳) وسوها (Les Vasus) / وسوها / اشوین‌ها

آدی تیه‌ها در ریگ ودا عبارت‌اند از: میتره، ورونه، اریامن، بَغ، دکشه (Dakṣa) و امشه (Amṣa). این خدایان به گونه سه زوج خدا ظاهر می‌شوند:

(۱) میتره (۲) اریامن (۳) بَغ

و و و

ورونه دکشه (دهاتر Dhātṛ) امشه

۱. داریوش شایگان، *ادیان و مکتبهای فلسفی هند*، ج ۱، ص ۴۵.

2. George Dumézil, *Le Dieux des Indo - Européens*, presses universitaires de France, Paris 1952.

دومزیل طبقه‌بندی سه‌گانه خدایان ودایی را آینه‌ای از نظام طبقاتی و اجتماعی هندباستان می‌داند که عبارت‌اند از: (۱) برهمنان: مقام پادشاهی و روحانیت؛ (۲) کشته‌تیره‌ها (Kṣatryas): گروه ارتشتار و جنگجو؛ (۳) وئیشیه‌ها (Vaiśyas): طبقه کشاورزان.

م. موله دربارهٔ طبقه‌بندی خدایان می‌نویسد: «این تثلیث در مجموعهٔ خدایان ودایی منعکس است. دو صورت از فرمانروایی در این مجموعه، یکی به صورت ورونه متجسم می‌شود که شاه جادوگر و فرمانروای سنگدل است، گناهکاران را با بندهای نامرئی قدرتش به زنجیر می‌کشد و آنان را با مرگ و بیماری در هم می‌کوبد، گاهی قربانیهای انسانی طلب می‌کند و نگهبان رته (Rta)، نماد نظام جهانی و آیینی نیز می‌باشد. دیگری به صورت میتره تجلی می‌کند که خدایی موبد و قانوندان، نگهدارندهٔ پیمان و قول می‌باشد. در کنار آنها یا بهتر بگوییم، به دنبال آنها، ایزدان دیگری چون اریامن و بغ را می‌توان یافت.^۱

دسته‌بندی خدایان ودایی به صورت انفرادی مطابق نمودار زیر است:

خدایان غیر گروهی

(۱) ورونه: تنها یا به صورت میتره و ورونه (چند بار با سومین آدی‌تیه، اریامن، و به ندرت همراه بغ می‌آید).

(۲) ایندره: ایندره یا ایندره، تنها یا همراه ویو یا اگنی یا گروههای دیگر.

(۳) آشوین: تعدادشان دو و نام باستانیشان ناسه تیه است.

دسته‌بندیهای فوق‌نشان می‌دهد که میتره - ورونه در ردهٔ خدایان فرمانروا، پادشاه یا برهمن قرار دارد. طبقه‌بندیهای دیگری نیز از خدایان هندوایرانی وجود دارد. از جمله، دامستر، آلدنبرگ (Oldenberg) و تیل (Tiele) هفت خدای ودایی را بدین گونه بر می‌شمارند: ماه (= ورونه)، خورشید (میتره) و پنج سیاره. آلدنبرگ عقیده دارد که این دسته خدایان کوکبی تحت تأثیر تمدن بابلی مورد پرستش قرار گرفته‌اند.

۱. م. موله، ایران باستان، ترجمهٔ زاله آمرزگار، تهران ۱۳۶۳، ص ۴۰-۳۹.

گیگر (Wilh. Geiger) با آن که از این نظریه کوبی (یعنی اعتقاد به اصل پرستش ستارگان در تعیین هفت امشاسپند) انتقاد کرده است؛ با این حال، در داستان میتره - ورونه آثاری از نفوذ تمدن بابلی مشاهده نموده است. کاربرد عدد «هفت» که مبتنی بر تقسیم طبیعی ماههای قمری به چهار قسمت است، منحصرأ مخصوص بابلیان نیست، چه عدد «هفت» در دوره هندوایرانی هم تقدس داشته است.^۱

سرانجام، طبقه‌بندی سنت هندو از خدایان ودایی به گونه‌ای دیگر است. هندوئیسم خدایان ودایی را به سه گروه تقسیم می‌کند: خدایان زمینی، خدایان برزخی، و خدایان آسمانی. در این میان، خدایان آسمانی عبارت‌اند از: دیئوس (Dyaus)^۲، ورونه، میتره، سوریه، سویترا (Savitr)، بوشان، ویشنو، اوشه‌ها (Ušas) و اشوین‌ها. شرح طبقه‌بندی یاد شده در رساله نیروکته (Nirukta) که کتاب «ریشه‌شناسی» یا علم الاشتقاق ودایی و منسوب به یکشه (Yakša) است، آمده است.^۳

به هر حال، اگر هر کدام از طبقه‌بندیهای یاد شده را بپذیریم، میتره - ورونه در رأس خدایان قرار دارد. اکنون ببینیم ویژگیها و کارکردهای میتره - ورونه در ریگ‌ودا چگونه است. مک‌دائل آنها را بدین گونه وصف می‌کند: «میتره ورونه زوج خدایی جوان‌اند و چشمشان خورشید است، با اشعه خورشید گردونه‌شان را در اوج می‌رانند، جامه‌های درخشان می‌پوشند، منزلگاههای زرین دارند که در آسمان واقع شده، منزلگاههایی بس بزرگ، رفیع و استوار که هزار ستون و هزاران در دارد. آنها "چشم و گوشهایی" دارند که خردمند و فریب‌ناپذیرند. آنان پادشاهان و فرمانروایان مطلق جهان‌اند... خورشید را در آسمان به حرکت در می‌آورند و حامی آسمان، زمین و هوا هستند. آنان سروران رودها و بخشندگان باران‌اند و چشمه

۱. کریستنسن، مزدپرستی در ایران قدیم، تهران ۱۳۴۵، ص ۴۵.

۲. خدای مشترک همه نژادهای هند و اروپایی بود که با جفت خود، Prthivi (=زمین)، زوج «آسمان و زمین» را پدیدآورد. این مربوط به ماقبل بیدایش ورونه است. دومزیل، Deiwos را الگوی نخستین همه خدایان

۳. رک. شاپگان، همان، ص ۵۱-۲.

می‌داند. رک. Dumezil, *op. cit.*, p. 5 neq.

ساران عسل از آنها جاری است. آنها حامیان و گرمی دارندگان آیین راستی‌اند؛ دشمن بدی‌اند و کسانی را که ستایششان نکنند، گوشمالی داده، به بیماری دراندازند.^۱

ورونه بزرگ‌ترین خدای ریگ‌ودا است. با وجود آن که شمار سرودهایی که در ستایش او آمده - جدا از میتره - بسیار کم و در حدود ۱۲ سرود است، اما قدرت و اهمیت او سرآمد خدایان ودایی است. در این سرودها، ورونه به گونه‌ی انسانی وصف شده که دارای صورت، چشم، بازو و دست و پاست:

ورونه گام برمی‌دارد و بازوانش را به حرکت در می‌آورد. خورشید چشم اوست و او با چشمهای زرین خویش به انسان‌ها نظاره می‌کند... او سرور روشنائی روز و شب است. آبها را به جریان می‌اندازد، رودها و اقیانوسها زیر فرمان اویند، به ابر فرمان می‌راند و آسمان، هوا و زمین را مرطوب می‌سازد. ورونه در همه جا حضور دارد و دانای مطلق است، شاهد راستکاری و دروغ مردم است. هیچ باشنده‌ای از چشم آگاهی او پنهان نمی‌ماند. گناهکارانی که خشم او را برانگیزند، بدون پادافراه نخواهند ماند.^۲

از سویی دیگر، اسوره نیز صفت و لقب ورونه است. چون اسوره به همه‌ی خدایان فرمانروا اطلاق می‌شد و در اوستا به اهوره تبدیل شد، که در نام بزرگ‌ترین خدای زردشتی، اهوره‌مزدا، می‌بینیم؛ اما صفتی که در ریگ‌ودا غالباً برای میتره به کار می‌رود، «پیوند دهنده‌ی افراد» (Yātayaj-jana) است. شاید بتوان از این صفت نتیجه گرفت که ویژگی غالب ورونه، فرمانروایی و نظم جهان و پیوند میان مردم و تعهدات آنهاست. بنابر نوشته‌های ریگ‌ودا، ورونه ضامن پیمانها، معاهده‌ها و قولهایی است که آدمیان را به هم مربوط می‌سازد. دیگر این که او همان نیروی جبری است که باعث اجرای این پیمانها و میثاقها می‌شود. ورونه پیمان شکنان را در تور و بند و زنجیر خود می‌کشد و اسیر می‌سازد؛ حتی از لحاظ اشتقاق نیز نام ورونه به معنی

۱. نقل به اختصار از: Gershevitch, *op. cit.*, pp.4-5

2. *Ibid.*, pp.5-6.

«پیوستن و پیوندزدن» آمده است. اسم او از ریشه هندواروپائی Wer (پیوستن) مشتق شده است و دسته‌ای آن را از ریشه War به معنی «پوشاندن» نیز تعبیر کرده‌اند.^۱

یکی از سرودهای ریگ‌ودا منحصرأ در ستایش میتره است، و آن ماندالای سوم، سرود ۶۰ است:

ستایش میتره

(۱) میتره چون به سخن در آید، مردم را به کار برانگیزد، میتره زمین و آسمان - هر دو - را نگاه دارد.

میتره مردم را با چشمانی می نگرد که هرگز بسته نمی شود. با روغن مقدس برای میتره نذر آورید.

(۲) آن که برای تو غذا آورده، برتر از همه است.

ای میتره، آن که می کوشد تا قانون مقدس را نگاه دارد، پسر آدی تیه است؛ آن که تو، اگر او را یاری کنی، هرگز کشته نشود و مغلوب نگردد، هیچ رنجی از دور و نزدیک به او نرسد.

(۳) بُود که ما مسرور از غذای مقدس و فارغ از بیماری، با زانوان خم شده بر سطح زمین گسترده و با پیروی دقیق از قوانین آدی تیه در رحمت لطف آمیز میتره باز مانیم.

(۴) این میتره قابل ستایش و متبرک، با پادشاهی زاده شد، پادشاه و بخشنده، بُود که ما از لطف مقدس او بهره مند شویم. آری در مهربانی محبت آمیز و فراوان او بازمانیم.

(۵) آن آدی تیه بزرگ که باید او را با پرستش پرستاری کنیم، که مردم را برانگیزد، بُود که سراینده را قرین لطف خویش قرار دهد.

(۶) لطف سودمند میتره، خداوند نگاه دارندهٔ ابنای بشر، شهرت اعلی و بالاترین جلال همی بخشید.

(۷) میتره که جلال او در اقصی نقاط منتشر است، در نیرو از آسمان درگذرد و در شهرت، خویش از زمین فزونی یابد.

(۸) تمام «پنج نژاد» به میتره توسل جویند که در یاری نیرومند بُود، چون او نگاه دارندهٔ همهٔ خدایان است.

(۹) میتره به خدایان و به مردم زنده و به آن که علف مقدس را می گسترده، در اجرای قانون مقدس روزی دهد.^۱

اگر بخواهیم همهٔ سرودهای مربوط به میتره و رونه را نقل کنیم و به وصف هر یک پردازیم، سخن به درازا خواهد کشید پس نخست فهرستی از مهم‌ترین سرودهای ریگ‌ودا را که در آنها میتره یا میتره - و رونه مورد ستایش قرار گرفته‌اند، به دست می‌دهیم، آنگاه به شرح ویژگیها، صفات و کارکردهای اسطوره‌ای برخی از آنها خواهیم پرداخت.

فهرست سرودهای ریگ‌ودا در ستایش میتره - و رونه

۱. ریگ‌ودا، ماندالای دوم، سرود ۴۱، بند ۴
۲. ریگ‌ودا، ماندالای اول، سرود ۸۹، بند ۳
۳. ریگ‌ودا، ماندالای پنجم، سرود ۱۶، بند ۱
۴. ریگ‌ودا، ماندالای اول، سرود ۳۵، بند ۱
۵. ریگ‌ودا، ماندالای دهم، سرود ۱۲۵، بند ۱
۶. ریگ‌ودا، ماندالای دهم، سرود ۱۸۵، بند ۱
۷. ریگ‌ودا، ماندالای اول، سرود ۱۰۷، بند ۳
۸. ریگ‌ودا، ماندالای دوم، سرود ۳۸، بند ۹

۱. گزیدهٔ سرودهای ریگ‌ودا، ترجمهٔ م. جلالی‌نابینی، تهران ۱۳۴۸، ص ۲۷-۸؛ نیز رک.

۹. ریگ ودا، ماندالای دهم، سرود ۱۴۸، بند ۵
۱۰. ریگ ودا، ماندالای اول، سرود ۱۱۵، بندهای ۱ و ۵
۱۱. ریگ ودا، ماندالای اول، سرود ۹۰، بندهای ۱ و ۹
۱۲. ریگ ودا، ماندالای اول، سرود ۲، بندهای ۷، ۸ و ۹
۱۳. ریگ ودا، ماندالای سوم، سرود ۶۲، بند ۱۶
۱۴. ریگ ودا، ماندالای هفتم، سرود ۱۲، بند ۳
۱۵. ریگ ودا، ماندالای اول، سرود ۱۶۴، بند ۴۶
۱۶. ریگ ودا، ماندالای پنجم، سرود ۴۰، بند ۷
۱۷. ریگ ودا، ماندالای هفتم، سرود ۶۵، بندهای ۱ تا ۵
۱۸. ریگ ودا، ماندالای نهم، سرود ۹۷، بندهای ۴۲، ۴۹ و ۵۸
۱۹. ریگ ودا، ماندالای هشتم، سرود ۲۸، بند ۲
۲۰. ریگ ودا، ماندالای هشتم، سرود ۲۹، بند ۹
۲۱. ریگ ودا، ماندالای هشتم، سرود ۳۱، بند ۱۳
۲۲. ریگ ودا، ماندالای دهم، سرود ۱۰، بند ۶
۲۳. ریگ ودا، ماندالای دهم، سرود ۱۳۰، بند ۵
۲۴. ریگ ودا، ماندالای دهم، سرود ۸۵، بند ۱۷
۲۵. ریگ ودا، ماندالای اول، سرود ۱۶۵، بند ۱
۲۶. ریگ ودا، ماندالای پنجم، سرود ۶۸، بندهای ۱ تا ۵
۲۷. ریگ ودا، ماندالای پنجم، سرود ۶۹، بندهای ۱ تا ۴
۲۸. ریگ ودا، ماندالای پنجم، سرود ۷۰، بندهای ۱ تا ۴
۲۹. ریگ ودا، ماندالای پنجم، سرود ۷۱، بندهای ۱ تا ۳
۳۰. ریگ ودا، ماندالای پنجم، سرود ۷۲، بندهای ۱ تا ۳
۳۱. ریگ ودا، ماندالای سوم، سرود ۵۴، بند ۱۰

از ستایش میتره در ریگ ودا پیداست که او نگاه‌دارنده زمین و آسمان است. پرستندگان خویش را یاری می‌دهد تا هرگز کشته یا مغلوب نگردند. همان‌گونه که

ورونه با آب پیوندی نزدیک دارد، میتره نیز با آتش مرتبط است و نذر را در آتش باید نثار او کرد. ورمازرن دربارهٔ ارتباط میتره با آتش می نویسد: «غرض از آتش در دین میتره، کنایه زدن به آتش سوزی جهان در روز رستاخیز است. در انجامین روز، چشمه‌ای آتشین جهان را به سوختن خواهد کشانید. نادرستان در این آتش از میان خواهند رفت و درستکاران در این چشمهٔ آتش، حمام پاک کننده (Nipton) خواهند یافت.»^۱

ورونه خدای پیمان و میثاق، و میتره ضامن اجرای این پیمان و میثاق است. چه پیمان میان دو مرزوبوم، چه پیمان بین دو انسان، حتی پیمانی که با دروند (بدکار) بسته می شود. سراینندگان و دانیز از زوج خدایی سخن می رانند که به اتفاق فرمانروا و نگاه دارندهٔ جهان اند:

ای جفت جاویدان! از حکومت جهان که بر هزاران ستون استوار شده است، نگاهداری کنید!^۲ میتره ورونه پادشاهان آسمانی اند که پدید آورندهٔ آذرخش و باران اند؛^۳

ای شهریاران آسمانی که بر عرش مقدس فرمانروایید و به روشنایی نظر می دوزید و با ابرهای رنگارنگ خویش، در تندر و آذرخش آشکاره می شوید و با ورج (معجزه) ایزدی خود، آسمان را می گریانید؛^۴
پس اینان بخشنده و افزون کنندهٔ آبهای جهان اند؛

من میترهٔ پاک نیرو و ورونهٔ دشمن خوار را فرا می خوانم که (با یکدیگر) آب را به زمین بخشیدند. ای میتره و ای ورونه، ای افزایندهٔ آبها، و ای بخش کنندهٔ آبها، شما این مراسم کامل را (پاداش) راستین بخشید!^۵

۱. ورمازرن، آیین میتره، ترجمهٔ بزرگ نادرزاد، تهران ۱۳۴۵، ص ۲۰۳. ۲. ریگ ودا، سرود ۶۲.

۳. در پهلوی واژهٔ (mytlg) mih(a)rg به معنی ابر و توده‌ای از ابرهاست. نیبرگ حدس زده که از Miθra مشتق شده، یعنی آن جنبهٔ میتره که بخشندهٔ باران و پدیدآورندهٔ ابرهاست. رک.

Nyberg, A *Manual of Pahlavi*, Part II, p.135.

۴. نایگان، همان، ص ۵۷. ۵. گزیدهٔ سرودهای ریگ ودا، ص ۲۳۰.

چشمه‌ها و جویباران مفرح جهان از آن میتره ورونه است. سیلابها و توفانها در فرمان این دواند. توفانهایی که هستی بخش، مفرح و دارای آبهای شیرین‌اند: چشمه‌های پر و فراوان شهریاران فرمانروا، ورونه و میتره، خدایان توأم که در میان خدایان مفتخرند.

... با آسمانهای باران ریز و سیلهای روان، آن خداوندان نیروی نعمت بخش، به جایگاه عالی رسیده‌اند.

ای میتره، توفان (سیل) شما آبهای شیرین می‌باراند.^۱

این ویژگی میتره ورونه را بعدها در زمانهای متأخر که آیین میتره در میان رومیان رواج می‌یابد، می‌توان آشکارا دید. در یافته‌های رُم، تندیس‌ی یافته‌اند که معجزه چشمه آب از آن پیدا است. این تندیس، برون آمدن معجزه آسای میتره را از دل سنگ نشان می‌دهد. روی صخره مزبور، یک خنجر، یک کمان و ترکش حک شده است. میتره با تیر و کمان دو معجزه می‌کند که مشهور است: معجزه در آوردن آب و معجزه شکار. همچنین در نقش برجسته‌ای که در دیبورگ باز یافته‌اند، میتره در کنار قربانگاه ایستاده، پایین پای راست او کوزه‌ای قرار دارد. این تصویر تنها نقشی است که در آن، معجزه چشمه آب ترسیم گردیده؛ این چشمه، «چشمه جاودانی» نامیده شده است.^۲ بنابراین، بیهوده نیست که در بسیاری از پرده‌های نگارگری مربوط به زایش میتره، همیشه چشمه آبی به چشم می‌خورد. می‌توان آن را با مفهوم «آب حیات» در ادب فارسی سنجید.

میتره ورونه گناهکاران را به بند می‌کنند و به سزای کارهای ناشایست‌شان می‌رسانند:

بند نهنده گنه کاران چندین کمند دارند. مرگ پذیران گنه کار به سختی می‌توانند از آنان برهند.^۳

دشمن تاب و توان در برابر میتره - ورونه را ندارد، زیرا مقهور آنان خواهد شد:

۱. همان، ص ۳۷۸-۹. ۲. رک. ورمازرن، همان، ص ۱۲۰ و ۱۲۲.

۳. گزیده سرودهای رپگ‌دها، ص ۲۹۱-۲.

ای ورونه و میتره که دشمن را می‌کشید، با نیرو به این قربانی نیک ما فراز
آید!^۱

رابطه میتره/ ورونه با دیگر خدایان ودایی

یکی از نکات درخور توجه دربارهٔ ورونه این است که او بعدها از پایگاه فرمانروایی سقوط می‌کند و در واقع، منفعل و خنثی می‌شود و ایندیره جایگزین او می‌گردد. در اینجا نقش «خدای عاطل» (Deus Otiosus) را در جوامع بدوی می‌توان دید. خدای عاطل به گمان الیاده، خدایی است ویژهٔ قبایل بدوی، خاصه آنهایی که در مرحلهٔ میوه‌چینی، خوشه‌چینی و شکار متوقف مانده‌اند. این وجود متعال، جهان و انسان را آفرید، اما به زودی آفریدگان خود را رها کرد و در آسمان عزلت گزید. در دورهٔ ودایی، ورونه خود جانشین دیئوس شد و بعدها جایش را به ایندیره بخشید. حتی پس از ایندیره نیز، دو خدای دیگر، ویشنو و شیوا، جای او را می‌گیرند و ایندیره به کلی از جرگهٔ خدایان بیرون می‌رود. نمونه‌های دیگر خدایان عاطل، عبارت‌اند از آنو (Anu) خدای بین‌النهرینی، عِل (El) خدای کلدانیان، و اورانوس خدای یونانیان.^۲ در اساطیر ایرانی، زروان نمونهٔ برجستهٔ خدای عاطل است. او زمانی دیرینه آکار و خنثی است. به ویژه در آیین مانوی، زروان جهان را نمی‌آفریند، بلکه خدایی کهتر به نام مهرایزد آفرینندهٔ جهان مادی است. نامهایی که در سرودهای ودایی به ایندیره نسبت داده شده، عبارت‌اند از: «هزار بیضه»، «دارندهٔ دشتهای فراخ» و «صاحب گاو آهن». این نامگذاری به صفاتی که میتره در اوستا، به ویژه در مهریشت دارد، بسیار همانند است. از جمله صفتی که غالباً با نام میتره همراه است، «vouru.gaoyaoiti» (دارندهٔ چراگاههای وسیع یا دشتهای فراخ) است. از سویی، ایندیره خدای پیمان است، درست مانند میتره که وظیفه و کارکرد اصلی اش پیمان است. ایندیره بر قرارکنندهٔ پیمانها و انتقام گیرنده از پیمان شکنان

۲. میرجالیاده، چشم اندازهای اسطوره، تهران ۱۳۶۲، ص ۱۰۰-۱۱۴.

۱. همان، ص ۳۸۲.

است:

تو ای ایندره، انتقام جوینده ای خردمند <ی>! همچون تبری <که> بندها را خرد می کنی، تو خرد می کنی <کاران> را که اصول میتره ورونه را <زیر پا می گذارند>، چونان مردمی که فریب می دهند هم رزم و هم پیمان را. در بخش دیگر از سرودهای ریگ ودا، جنبه «پیمان» میتره را می بینیم:

آن اغراض بد که میتره (پیمان) و اریامن (ایزد میثاق و زناشویی) را فریب دهند، ورونه راست گفتار علیه آنان که پیمان شکن اند، سلاح نیرومند شما را تیز می کند، آن گاوسار سرخ گون، ای ورزا!^۱

خدای دیگری که بیشتر با میتره در ارتباط است، اریامن است که قبلاً او را به گونه زوج خدای اریامن - دکشه (یا دهاتر) مشاهده کردیم. اریامن در ریگ ودا حامی پیمان زناشویی است، اما در اوستا، حامی درمان و یاری دهنده مردان و زنان زردشتی است. از سویی، اریامن چون به گونه زوج خدا با ورونه نیز همراه است، پس در فرمانروایی نیز شریک و همراه اوست.

دوشن گیمن در این باره ضمن بر شمردن و تأیید نظر دومزیل می نویسد: اریامن و بغ هر دو همکار میتره اند، اولی خاص نگاهداری مردم است و دومی پخش کننده ثروت، و هر یک از ایشان در دستگاه ورونه، همپایه ای دارند به نام دکشه و امشه.^۲

میتره در اسطوره سومه

سومه در نزد آریائیان، گیاه مقدسی بوده که شیرۀ آن را می جوشانیدند و معتقد بودند که شربتی فرح بخش و مورد علاقه ایندره است. سومه نماد درمان بخشی، تندرستی، فراوانی و زورمندی است. صفاتی که در اوستا به هوم داده شده،

۱. ریگ ودا/ (۹، ۸۹، ۱۰)، به نقل از:

Hans-Peter Schmidt, "Indo-Iranian Mithra Studies", in *Études Mithriaques*, Acta Iranica 17, Leiden 1978, pp. 369-70

۲. ژ. دوشن گیمن، زردشت و جهان غرب، تهران ۱۳۵۰، ص ۷۷-۸.

عبارت‌اند از: دوردارنده مرگ (duraoša)، زرگون (zairi.gaona) و درخشان (frāšmi). از این گذشته، سومه از خدایان بزرگ ودایی به شمار می‌آید. اوست که باران بر زمین می‌باراند و رویاننده گیاهان و گلهاست. او به راستی آب حیات نیروبخش و هستی‌بخشنده است و خدایان هر ماه از آن در ساغر ریزند و با شادی همی نوشند. درباره پیوند میتره با سومه اسطوره‌ای روایت کرده‌اند:

او که تجسم باران است، در عین حال تخمه گاو آسمانی است که زمین را زایا می‌کند و شیر گاو آسمانی است که به مردمان خوراک می‌دهد. اما چون خدایان می‌خواهند به قطره‌ای آب حیات دست یابند، بر آن می‌شوند که سومه را بکشند. ویو، ایزد باد، داوطلب این کار می‌شود و از میتره می‌خواهد که در این توطئه شرکت جوید. خدایان به میتره گفتند: «ما بر آنیم که سومه را بکشیم!» میتره پاسخ داد: «به چنین کاری تن در نمی‌دهم، از آن رو که دوستار همگانم.» ایزدان دیگر گفتند: «اما ما سرگشتن او داریم!»

سرانجام، میتره به این شرط در قتل سومه شرکت می‌کند که بهری از قربانی نیز بدو رسد. چون کشتن سومه منجر به از دست دادن گاو و گوسپندانش می‌شد و چهارپایان از او روی می‌گرداندند و می‌گفتند: «با آن که میتره (دوستار و مهربان) در راه دوستی گام می‌زند، گناه زشتی از او سرزده است!» حتی ورونه هم در قتل سومه شرکت می‌کند. قتل بدین‌گونه انجام می‌گیرد که بنا به رسمی دینی، سومه را میان دو سنگ خرد می‌کنند و شیرۀ ساقۀ گیاه را بیرون می‌کشند.^۱

اشتقاق نامواژه میتره

ایزد مهر در سنسکریت mitrá به معنی «دوست» و در اوستا و سنگ نبشته‌های فارسی باستان با نام mithra/miθra آمده است. tr در آریائی متقدم (PAR)، که خود مأخوذ از ti و tr هندواروپایی متقدم (PIE) است، در ایرانی باستان به θr بدل

۱. ورمازرن، همان، ص ۲۹-۳۰؛ در اینجا بخشهایی از *ودا* و *اوستا* و به ویژه کتاب بهلوی بندهش را - آنجا که می‌گوید از کشتن گاونخستین، گیاهانی می‌روید - می‌توان با هم مقایسه کرد.

می شود و در اوستا و زبان مادی دوام می یابد، اما در فارسی باستان به گونه پاشیده یا صفیری در می آید و با ṣ حرف نویسی می شود که آوایی است بین «س» و «ش».^۱ در پهلوی $(mtf)mihr$ ، مانوی $myhr$ و در فارسی دری و نوبه معنی «عشق، دوستی، محبت و خورشید» است. هفتمین ماه سال شمسی و روز شانزدهم هر ماه مهرنامیده می شود. مسعود سعد این معانی را در یک بیت گرد آورده است:

روز مهر و ماه مهر و جشن فرخ مهرگان

مهر بنوا ای نگار مهر چهر مهربان.^۲

درباره معانی نامواژه میتره، دیدگاههای گوناگونی در میان خاورشناسان وجود دارد. برخی آن را با واژه معادل سنسکریت یکی گرفته و «دوست» معنی کرده اند. برخی آن را با «خورشید» یکی می دانند و مهر را خدای خورشید پنداشته اند، اما بیشتر ایران شناسان معاصر بر معنی «پیمان» اصرار می ورزند و تقریباً آن را پذیرفته اند.

هانس پیتر اشمیت در دومین همایش بین المللی مطالعات مهري که در سپتامبر ۱۹۷۵ برگزار شد، مقاله ای ارائه داد و در آن به تحلیل تاریخی معانی نامواژه میتره پرداخت و دیدگاههای خاورشناسانی را که در این باره پژوهیده اند، مطرح کرد. تحلیلی که در زیر می خوانید، چکیده بررسی اوست:^۳

از نظر پلوتارک، میتره ($Mithrēs$) خدای واسطه است که میان اورمزد ($Ōromazēs$) و اهریمن ($Areimanios$) قرارداد. در ۱۸۵۷، ویندیشمان نظر پلوتارک را ضمن مقایسه با بُندهش تأیید می کند. میه در ۱۹۰۷ رساله ای با عنوان میتره، خدای هندوایرانی^۴ نوشت و در آن با این نظریه که میتره خدای نور و خورشید و نگهدار راستی و دشمن دروغ است، مخالفت کرد، او میتره را با واژه سنسکریت

1. Kent, Old Persian, New Haven 1953, pp. 31, 78.

۲. بورداد، یشت ها، ج ۱، ص ۳۹۲.

3. H.P. Schmidt, *op. cit.*, pp. 345-393.

4. Meillet, *Le dieu Indo-Iranien Mitra*, 1907.

Mitra (دوست) یکی دانست و او را خدای پیمان به شمار آورد.

در ۱۹۱۰، هیلبرانت (Hillebrant) و پس از او الدنبرگ به سال ۱۹۱۷ با نظر میه مخالفت کردند و میتره را خدای خورشید دانستند. هرتل (Hertel) در ۱۹۲۷ فرمانروائی شبانه آسمان را به میتره نسبت داد. در ۱۹۲۹، گری (Gray) نظریه‌ای همانند نظر ویندیشمان ارائه می‌دهد. او معتقد است که میتره هر سه جنبه «پیمان»، «دوست» و «خورشید» را داراست که هر سه، گونه‌های تحول یافته ریشه Mā به معنی «اندازه گرفتن» است.

به هر حال، آنچه که بیشتر پژوهندگان پذیرفته‌اند، این است که یکی دانستن میتره با خورشید در نتیجه تحول بعدی است. البته درباره عوامل این تحول، دیدگاه‌های گوناگونی وجود دارد. نیولی (Gnoli)، ایران‌شناس ایتالیایی، معتقد است که اساطیر بابلی در این تحول نقش اساسی داشته‌اند.

از نظر لومل (Lommel)، میتره از آغاز یک شخصیت کامل و چندگانه داشته است که هر سه جنبه مورد بحث در او به کمال وجود دارد. اما نخستین کسی که میتره را خدای «پیمان» معرفی کرد، اشپیگل بود که در ۱۸۵۹ با اتکا به یک روایت زردشتی^۱ - که در آن شش «مهردروج» به عنوان شکننده پیمان و قول معرفی شده‌اند - به اثبات این امر پرداخت. بارتولومه در ۱۹۰۴ همین معنی «پیمان» را به گونه «Vertrag و Kontrakt، Abmacung» در فرهنگ اوستای خود وارد کرد.

در ۱۹۴۷ هرتسفلد اگر چه معنی ضمنی «پیمان و قول» را در زمینه‌های خاص می‌پذیرد، اما در نهایت با نظریه «پیمان» مخالف است. او میان واژه ودائی Mitra (دوست) و میتره ایرانی فرقی قابل نیست.

در ۱۹۵۹ گرشویچ نظر هرتسفلد را مردود شمرد و از نظریه «پیمان» سخت دفاع کرد. پس از او دیگر تقریباً همه پژوهندگان ایران‌شناس این نظریه را پذیرفته‌اند. با این حال، در ۱۹۶۴ لنتس (Lentz) ضمن تحلیل بخشی از مهریشت، اظهار داشت که

1. *Codex Anquetil* xII,95.

mitra به معنی «دوست، دوستی» خود از معنی «پیمان» تحول یافته است. وجود واژه «مهر» در فارسی نو، این مسئله را به میان می کشد که این مفهوم در دوره هندوایرانی وجود نداشته است. او در ۱۹۷۰ نیز مقاله‌ای در یادنامه هنینگ منتشر کرد و سخت با نظریه «پیمان» مخالفت نمود.^۱

گوندا (Gonda) در دهه ۷۰ م گفته است: «میتره ودایی خدایی است که همه چیز را نظام می بخشد. او که در آرامش، نگهدار نظام بنیادین و جهانی است، تماس مردم با نیروهای الهی را تنظیم می کند.» از نظر گوندا، ورونه پادشاه حافظ رته (نظم جهانی) است، در حالی که میتره تنها نگاه دارنده آن است.

از سویی دومزیل در ۱۹۴۸ نظر میّه را مورد تأیید قرارداد. به عقیده او، نظریه «پیمان» خود از مفهوم «دوستی» تحول یافته است. به عقیده میّه، اسم ورونه دارای معانی مشابه «قانون» است. کریستنسن در این باره می نویسد: «از جنبه الوهیت ورونه و میتره، از مفهوم رته پدید آمد که عبارت است از عالم، نظام ابدی طبیعت، و نظامهایی که در پرستش خدایان و در تشریفات موجود است؛ حقیقت و قانون در نزد هندوان رته، به گونه ثابتی وابسته به ورونه یعنی حافظ نظام صوری و معنوی عالم است و آرته مخلوق است.»^۲

سرانجام، جدیدترین نظریه توسط بیلی ارائه شده است. او میتره را «دوستی» معنی کرده، آن را از ریشه Mai:Mi(1) به معنی «مهربان بودن» دانسته و mθira اوستایی را به معنی «پیمان متقابل» از ریشه Mai:Mi(2) به معنی «مبادله کردن» پنداشته است.^۳

1. Lentz, w., "The Social Functions of the Old Iranian Mithra", *W.B. Henning Memorial Volume*, London 1970, pp. 245-255.

۲. کریستنسن، *مزدپرستی در ایران قدیم*، ص ۴۱.

3. Bailey, H. W., "The Second Stratum of the Indo-Iranian Gods", in Hinnells (ed.), *Mithraic Studies*, Vol. I, Manchester, 1975, pp. 1-20.

گفتار ششم

میتره در اوستا*

میتره (اوستایی: Miθra؛ سنسکریت: Mitra فارسی میانه و دری: مهر) از ایزدان بزرگی است که پیشینه‌اش به دوران هندواروپایی و هندوایرانی می‌رسد.^۱ دربارهٔ معنی واژهٔ «میتره» دیدگاه‌های گوناگونی در میان خاورشناسان وجود دارد. میه^۲ «میتره» را به معنی «دوست» می‌داند و او را خدای پیمان می‌شمارد، هیلبرانت^۳ و الدنبرگ^۴ با نظریهٔ میه مخالفت نموده، میتره را خدای خورشید می‌دانند. هرتل^۵ فرمانروایی شبانهٔ آسمان را به میتره نسبت می‌دهد، گری^۶ و لومل^۷ نیز بر این باورند که هر سه جنبهٔ «پیمان»، «دوست» و «خورشید» را در میتره می‌توان دید^۸، و سرانجام، گرشویچ از نظریهٔ «پیمان» سخت پشتیبانی می‌کند^۹ و پس از او می‌توان گفت که

*. باستان‌شناسی و تاریخ، سال نهم، شمارهٔ اول، انتشار آبان ۷۴.

۱. در این‌باره رک. مقالهٔ «مهر در دورهٔ هند و ایرانی» به همین قلم در چھیستا، سال هشتم، شمارهٔ ۷۱، مهر ۱۳۶۹، ص ۱۸۴.

2. Meillet

3. Hillebrandt

4. Oldenberg

5. Hertel

6. Gray

7. Lomell

۸. رک. Hanns - Peter Schmidt, "Indo-Iranian Mithra Studies", in *Acta Iranica* 17, Leiden 1978 pp. 369-70

۹. رک. I. Gershevitch, *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge 1959, p.4 sq.

بیشتر ایران‌شناسان آن را پذیرفته‌اند.

به هر حال، می‌دانیم که ایزد مهر از دوره هند و ایرانی به گونه «میتره - ورونه» تا دوره ایرانی میانه چندین مرحله را پشت سر گذاشته است و هنگامی که در روم و بیزانس پرستیده می‌شد، ویژگیهای دیگری پذیرفت که بیرون از موضوع بحث ما است.^۱ در اینجا می‌خواهیم ویژگیها و خویشکامیهای میتره را تنها در اوستا، به ویژه در مهریشت، بررسی کنیم.

میتره در گاهان

در گاهان، که کهنه‌ترین بخش اوستاست، تنها یک بار واژه *Miθrōibyō*، آن هم به معنی «پیمان، پیوند، تعهد و بستگی» و نه به عنوان نامواژه «ایزد مهر» آمده است.

«آن مرد نیک‌تبار که صاحب‌خانه‌ای است، باید هر کسی را که (نزد او) می‌آید، با احترام پذیرا شود، چه در نتیجه یک فرمان یا پیمانهای (دیگر). (اما) اگر راستکاری که مطابق این امریه می‌زید، تشخیص دهد که آن مرد دروند (فریبکار) است، باید این مطلب را برای خانواده خود بازگوید تا آنها را از تجاوز برهاند، ای اهوره مزدا.»^۲

نیبرگ واژه مذکور را «رابطه‌های انجمن یا گروه‌های انجمن دینی» به شمار آورده است.^۳

باید یاد آور شد که در گاهان، غیر از مهر، نام هوم و فروهر نیز نیامده است. برخی از خاورشناسان بر این باورند که زردشت از اهمیت مهر کاسته بود و چه بسا که با آیینهای مهری و خونریزی و قربانی گاو و به کار بردن هوم، که گیاهی مستی بخش

۱. برای ویژگیهای مهر در روم و بیزانس و مهرابه‌های اروپا رک. مارتن ورمازرن، *آیین میترا*، ترجمه بزرگ لادرزاد، تهران ۱۳۴۵، چاپ دوم، نشر چشمه ۱۳۷۲.

۲. رک. S. Insler, *The Gāthās of Zarathuštra*, Acta Iranica 8, Leiden 1975, pp.80-81. نیز رک.

اوستا، گزارش جلیل دوستخواه، تهران، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۵۵.

۳. لهرگ، *دینهای ایران باستان*، ترجمه س. نجم‌آبادی، تهران ۱۳۵۹، ص ۲۳۵.

بود، دشمنی ورزید و به همین سبب، مهرپرستان با آیین گاهانی سخت دشمنی داشته‌اند و زردشت نیز احتمالاً به دست آنان در پرستشگاهی به شهادت رسیده است.^۱ دشمنی زرشت با آیین قربانی گاو در گاهان چنین آمده است:

به سبب آموزشی که آنان با آن مردم را از بهترین کارگمراه کرده‌اند، (اهوره) مزدا برای آنان از کارهای بد سخن گفت، برای آنان که با عادت کامرانی خویش هستی گاو^۲ را نابود کرده‌اند...^۳

حتی کویها^۴ همواره مقاصدشان به چنگ آوردن و تاراج ثروت‌های این جهان بوده‌است، چون که آنان یاری رساندن به «دروغ»^۵ را آغازیدند و همی گویند: «گاو^۶ باید کشته شود (برای او) که دور دارنده مرگ (هوم) را برافروخته‌است».^۷

به هر حال، در گاهان چهره ایزدانی چون میتره، ورونه، هوم و وایو کمرنگ گشت و در واقع، اهوره مزدا به گونه‌ای یگانگی یافت و یگانگی او از به هم پیوستن خدایان سه گانه ورونه، میتره، و وایو پدید آمد.^۸

میتره در یشت‌ها

یشت‌ها سرودها و نیایشهایی است برای ایزدان بزرگ زردشتی که عمدتاً متعلق به دوران هند و ایرانی و پیش از زردشت‌اند و پرستش آنان میان ایرانیان و هندیان باستان مرسوم بوده‌است، اما نگارش آن متأخرتر از گاهان است. از جمله این ایزدان

۱. رک. آیین میترا، ص ۸-۲۷.

۲. «گاو» در اینجا هم نماد زمین و هم «بصیرت نیک» است. رک. Insler, *Op. cit.*, p.47, n.12.

3. *Ibid*, pp. 46-7.

۴. Kavis گروهی از فرمانروایان و شاهزادگان، همان، ص ۴۹، یادداشت ۱۶.

۵. روح بد. همان، ص ۴۹، یادداشت ۱۷.

۶. البته به نظر اینسler، گاو در اینجا نماد «بصیرت نیک» است، همان، ص ۴۹، یادداشت ۱۸.

7. *Ibid*, pp.48-9

۸. رک. دوشن گیمن، زردشت و جهان غرب، ص ۹۱.

میتره، ایزد پیمان و میثاق، خدای نور آسمانی و دارنده دشتهای فراخ است. یشت دهم منحصرأً به ستایش مهر مربوط است و در میان کهن ترین یشت ها قرار دارد. بنا به نظر کریستنسن، یشت ها ۵، ۸، ۱۰، ۱۳، ۱۵، ۱۹ کهن تر از دیگر یشت ها می باشند و بازمانده های منظومه ای کهن به شمار می آیند که در ستایش ایزدان نخستین تصنیف گردیده اند.^۱

به جز مهریشت، دیگر یشت هایی که سرودهایی درباره میتره دارند، عبارت اند از: ۱. فروردین یشت، بند ۲ و ۳؛ ۲. هرمزد یشت، بند ۱۲ و ۱۴؛ ۳. ارت یشت، بند ۱۶؛ ۴. یشت ۱۴، بند ۴۷؛ ۵. یشت ۱۹، بند ۳۵ و ۹۸؛ ۶. یشت ۱۷، بند ۲ و ۱۶؛ ۷. ویشتاسب یشت، بند ۴ و ۵۲؛ ۸. یشت ۱۳، بند ۳ و ۴۷ و ۸۶؛ ۹. یشت ۱۱، بند ۶؛ ۱۰. یشت ۱۴، بند ۶۳؛ ۱۱. یشت ۱۹، بند ۵۱.

در مهریشت بارها از میتره به عنوان ایزد پیمان سخن رفته است. پیمانی که میتره بر آن نظارت دارد با هزار بصیرت (بندهای ۳۵ و ۱۰۷)، هزارگوش (بندهای ۷ و ۹۱ و ۱۴۱) ده هزار چشم (همان بندها) و ده هزار مراقب (بندهای ۲۴ و ۶۰) است که تنبیه کننده متجاوز و پاداش دهنده فرمانبردار است.

پس برجسته ترین خویشکاری میتره نظارت بر پیمان است. این پیمان در سه وظیفه کلی فرمانروایی، روحانیت و جنگاوری وجود دارد:

مهر دارنده چراگاههای فراخ را می ستاییم ...

مجازات کننده بدکار، باج گیرنده لشکرها

کسی که دارای هزار بصیرت است،

که فرمان می راند همچون دانای کل و توانا.^۲

به که باید من به رغم انتظار او سلطنتی نیرومند و برجسته ارزانی دارم، سپاسهای نیرومند و زیبا به سپاهی بی شمار. (آن زمان که وی فرمانروایی کند) از طریق میتره فرو می نشاند، با محترم شمردن پیمان، حتی اندیشه یک فاتح معترض و آشتی

۱. رک. کریستنسن، کیانیان، ترجمه ذبیح الله صفا، تهران، ۱۳۵۵، ص ۱۴.

2. Gershevitch, *op.cit.*, pp.126-29.

ناپذیر پیروزی آور نیست. کسی که دلیروار بر سر شرور، حتی یک ستمگر نیرومند و
هماورد، ضربت می زند، کسی که بر اجرای پادافره فرمان می دهد (و) به محض آن
که فرمان داده شود، فرمان خشمناکش به اجرا در آید.^۱

به هر حال، پیمان را باید محترم شمرد، حتی پیمانی که با بدکاران بسته می شود

پیمان شکن بدکار همه کشور را از میان می برد

ای سپیتمه! درست به مانند صد جادوگر،^۲

همان گونه نابود کننده مرد راستکار

مبادا که پیمان را بشکنی

نه آن <پیمانی را> که با بدکار می بندی

و نه آن که با راستکار بهدین،

زیرا پیمان هر دو <معتبر> است،

هم برای بدکار و هم برای راستکار.^۳

بنابه روایت شاهنامه، سیاوش با افراسیاب تورانی که دشمن ایران است، پیمان
می بندد. کاووس شاه سیاوش را به جنگ افراسیاب می فرستد، اما از آنجا که سیاوش
قبلاً با افراسیاب پیمان آشتی بسته است، به هیچ قیمتی حاضر نمی شود این پیمان
را بشکند.

نهانی چرا گفت باید سخن سیاوش ز پیمان نگردد زین

تورانیان نیز به خوبی می دانند که پیمان شکنی نه کار ایرانیان آزاده است:

ز پیمان نگرديد ایرانیان از این در کتون نیست بیم زیان^۴

عبارت «هزار پیمان بین دو اقلیم» منعکس کننده بارزترین جنبه خویشکاری مهر

1. *Ibid*, pp. 74-5.

۲. Kayadanam نام گناه یا جرمی است که دقیقاً شناخته شده نیست. احتمالاً جادویی و جادوگری است. در فارسی میانه Kēš (ستاره شناس) و در سفدی cytk (روح و نبوغ) آمده است.

3. Gershevitch, *op.cit*, pp.156-7.

۴. رک. شاهرخ مسکوب، سوگ سیاوش، تهران ۱۳۵۴، ص ۳۲.

است. او حافظ پیمان به معنی وسیع و عام است. او ضامن روابط منظم جهان و خدای پیمان جهانی است. از بندهای فوق‌الذکر بر می‌آید که یک پادشاه اگر پیمان را محترم شمرد، موجب خشنودی خواهد شد و در نتیجه، مهر به حمایت او برخواهد خواست. مهر حافظ کشورهایی است که او را همچون نماینده پیمان، محترم شمارند و بر عکس کشورهای راکه با او دشمنی ورزند، از میان می‌برد:

تویی که ممالک (اقوام) را حفظ می‌کنی، در صورتی که آنان مهر دارنده دشت‌های فراخ را با مواظبت نیک بنوازند.

تویی که <آنها را> نابود می‌سازی، در صورتی که آنان از ممالک دشمن باشند. من ترا این جا به یاری می‌خوانم، باشد که او این جا به یاری ما آید.^۱

مخالفت با فرمانروایی در یک سرزمین با انتقام‌کینه‌توزانه مهر روبرو می‌شود و حتی نخستین شرط برای این که کشوری بتواند پیمان‌های خود را محترم شمارد، این است که امور داخلی آن به خوبی تنظیم گردد، مقامات مطیع باشند و انقلابات سرنگون گردند. در اجرای این شرط است که مهر عملاً به حمایت او برمی‌خیزد. از سوی دیگر مقاماتی راکه به عنوان نماینده پیمان فریبش دهند، از میان می‌برد:

اگر به راستی او را فریب بدهد رئیس خانه،

رئیس ده، رئیس قبیله یا رئیس کشور

فرا پیش در هم می‌ریزد مهر به خشم آمده رنجیده،

خانه، ده، قبیله و کشور را

و رؤسای خانه‌ها، رؤسای دیه‌ها

رؤسای قبیله‌ها و رؤسای کشورها و رهبران را.^۲

یکی از القاب میتره، قانون‌گذار کشور Karšō.rāzah است. بدین گونه، او را می‌توان اداره‌کننده روابط جهانی دانست:

«کسی که همیشه به پا ایستاده است، پاسبان بیدار، دلیر زبان‌آوری که آنها

1. Gershevitch, *op.cit*, p.110.

را زیاد کند، استغائه را بشنود، باران بباراند، گیاهها برویاند، برای ناحیه قانون گزارد، زبان آورِ ماهرِ فریفته نشدنی بسیار هوشمند و آفریده کردگار.^۱ در بند آغازین مهریشت، مهر از نظر قابلیت پرستش و نیایش همپایه اهوره مزدا است. می دانیم که در گاهان از ایزد مهر سخن رانده نمی شود و این در اوستای جدید است که مهر عظمت گذشته خود را باز می یابد. بنابراین، می بینیم آیینی که زردشت با آن دشمنی می ورزد، دوباره در اوستای جدید جای پای خود را نشان می دهد. مهر ایزد جنگ و جنگاوری است. سروران کشورها و جنگاوران به هنگام حرکت به سوی رزمگاه او را می ستایند (مهریشت، بند ۸) و او «سلامتی تن، هشیاری برضد دشمنان و دفاع در برابر دشمنان و با یک ضربه فرو افکندن هماوردان بی قانون بدخواه» را بدانان می آموزد (مهریشت، بند ۱۱).

توصیف جنبه جنگاوری او در مهریشت بس موحد و باهیب است، چنان که لرزه بر اندام دشمنان می افکند و به جنگاوران روحیه رزمی می دهد:

که در پیشاپیش او بهرام اهوره آفریده حرکت می کند
به شکل گراز حمله کننده تیز دندان
با دندان های پیشین تیز
و کشنده با یک ضربه گراز دست نیافتنی به خشم آمده
دارای پیشانی خالدار نیرومند
دارای پاهای فلزی، دارای دست فلزی،
دارای پیهای فلزی، دارای دم فلزی، دارای آرواره فلزی.

(مهریشت، بند ۷۰)

و در جای دیگر:

او به یکباره همه را قطعه قطعه می کند.
او به یکباره با استخوان ها، موها و مغزها

خون مردمان پیمان شکن را به زمین درهم می آمیزد.

(مهریشت، بند ۷۲)

در مهریشت، صفات بسیاری به مهر نسبت داده می شود که در زیر یک یک آنها را بر می شماریم و آن گاه به دسته بندی آنها می پردازیم:

۱. در ستایش و پرستش همپایه اهوره مزدا است (بند ۱) ۲. فره بخشنده (بند ۱۶) و سلب کننده از کسان (۲۷) ۳. فرّوشی بخشنده (۳) ۴. دارنده هزار گوش، ده هزار چشم، دارای منظر وسیع (۷) ۵. دارنده چراگاه های فراخ (اکثر بندها) ۶. خدای جنگ و جنگاوری (۸، ۱۱، ۲۵)، دارنده گرز صد گره، صد تیغه و فروزننده مردافکن (۹۶) ۷. نظارت کننده همه سرزمین آریائیان (۱۳) ۸. شهریاری بخشنده (۲۶) ۹. سرکوب کننده دیوان (۲۶) ۱۰. در اختیار دارنده صلح و جنگ کشورها (۲۹) ۱۱. برکت بخشنده: (۴ و ۳۰) (خانه های بلند - زن های پرجنب و جوش - گردونه های سریع - فرش های گسترده - ثروت - اقامتگاه خوب و آرامش بخشنده - اسب های تندرو) ۱۲. زوهر دهنده (۳۰) ۱۳. فرمانروا همچون دانای کل و توانا (۳۵) ۱۴. یاری دهنده افرادی که از آنها سلب حقوق شده (۱۴) ۱۵. ساکن بلندترین کوه ها (۸۸).

صفات فوق را می توان به سه گروه کلی دسته بندی کرد:

۱. فرمانروایی (بندهای ۱، ۱۳، ۳۵) ۲. جنگاوری (بندهای ۸، ۱۱، ۲۵، ۹۶) ۳. روحانیت (بندهای ۸۸، ۳۲، ۸۹، ۹۰).

این سه خویشکاری (وظیفه) عمده مهر است که در واقع، فراگیرنده همه صفات و ویژگیهای سه طبقه ذکر شده در اوستا است:

آثرۆن (روحانی) *Āθravan*

ارتشتار *Raθučštār*

واستریوشان / هوتخشان (تولید کننده) *Hūiti/vāstravafšiyant*

مهر رابط دو جهان هرمزدی و اهریمنی است و داور نبرد آنها است. او پیش از طلوع خورشید پدیدار می شود و خورشیکم در واقع نمود مادی اوست. می دانیم که

خورشید نیز زمان نگهدار این نبرد و مبارزه است.

مهر در ادبیات ودایی دارای دو خویشکاری اصلی است: حکومت روحانی و برکت بخشندگی و باروری. اما در اوستا خویشکاری جنگاوری نیز از آن مهر است. می توان گفت که بیشتر صفات جنگاوری ایندیره Indra، خدای بزرگ هندی در وجود مهر گرد آمده است.

دیدگاه گرشویچ درباره خویشکاری مهر: در اوستا، میتره به معنی «پیمان» یک اسم عام است که اساساً نمی توان آن را از ایزدی به همین نام مجزا دانست. پیمانی که مهر بر آن نظارت دارد، با هزار بصیرت (مهریشت، بندهای ۳۵، ۱۰۷)، هزار گوش (بندهای ۷، ۹۱، ۱۴۱) ده هزار چشم (بندهای پیشین)، و ده هزار مراقب (جاسوس) (بندهای ۲۴، ۶۰) تنبیه کننده متجاوز و پاداش دهنده فرمانبردار است. این پیمان ناظر بر شئون اجتماعی است، از جمله روابط قراردادی و روابط طبیعی همچون رابطه میان برادر یا پدر و پسر (بند ۱۱۶). حتی پیمان‌هایی که با بدکاران بسته می شود - که مطمئناً از سوی آنان نقض خواهد شد - باید محترم شمرده شود (بند ۲).

شرکای یک پیمان یا معاهده با معیاری دقیق طبقه‌بندی گردیده‌اند (بندهای ۱۱۶ به بعد). معاهده‌ای که به گونه «هزار پیمان بین دو اقلیم» مشخص شده، بازتابنده این جنبه و خویشکاری مهر به عنوان حافظ پیمان است. او ضامن روابط منظم جهان و ایزد پیمان جهانی است. از متن مهریشت (بندهای ۱۰۹، ۱۱۱) برمی آید که یک فرمانروا، با توجه به این که پیمان را محترم می‌شمارد یا نه، اگر با فرمانروایی دشمنی ورزیده، مهر خشنودش می‌کند و اگر به مخالفت برخاسته به خشم او گرفتار خواهد شد، مهر حافظ کشورهایی است که او را به عنوان نماینده پیمان محترم بشمارند و برعکس، کشورهایی را که با او دشمنی ورزند، از میان

می برد (بند ۷۸). «مخالفت» در یک کشور با انتقام کینه توزانه مهر رو به رو می شود (بند ۲۷). بدون تردید، کشورهای «ضد مهر» که بنا بر بند ۱۰۱ مهریشت وادار شده اند که به انجمن مهری بگروند، بزه کار و پیمان شکن بوده اند. نخستین شرط برای این که کشوری بتواند پیمانهای خود را محترم بشمارد، آن است که امور داخلی آن به خوبی اداره گردد، مقامات مطیع باشند و انقلابات سرنگون گردند. در اجرای این شرط است که مهر عملاً به حمایت از او برمی خیزد. مهر از سویی «در هم می شکند» مقاماتی را که به عنوان نماینده پیمان فریبش دهند (بند ۱۸)؛ از سوی دیگر، در یشت ۱۳ (فروردین یشت)، بند ۹۴ به بعد چنین آمده است:

خوشا به ما (برای آوردن آرزوی ما) یک آثرَوَن (پیشوای دینی) زاده شد.

او <است> سپیتمَه زردشت.

از این پس، دین نیک مزدیسنی

در سراسر هفت اقلیم منتشر خواهد شد

از این پس، مهر دارنده چراگاههای فراخ

همه فرمانروایان کشور را تقویت خواهد نمود

و آشفستگی را فرو خواهد نشاند

از این پس، اپام نیات نیرومند

همه فرمانروایان کشور را تقویت خواهد کرد

و <کشورهایی را> که در آشفستگی هستند

در هم خواهد شکست.

درباره منشأ پیوند میان اپام نیات و مهر در بخش دیگر (همراهان مهر) سخن خواهیم گفت. در اینجا تنها یادآور می شویم که «آرامش» کشورهای که در آشفستگی به سر می برند به گسترش جهانی دین بستگی دارد و نیازمند برقراری صلح است.

خواهیم دید که به احتمال بسیار، تقویت صلح و نظم سیاسی اجتماعی از سوی مهر، موضوع تعهد و التزامی را تشکیل می‌دهد که او به دین ارزانی دارد. گویی ایزد پیمان خود در چنبره «پیمان دین مزدیسنی» مقید شده است. چنان که در بند ۱۱۷ مهریشت بالاترین نشان یعنی «ده هزار پیمان» بدو تعلق می‌گیرد.^۱

اکنون باید به بررسی این مسئله پرداخت که آیا پیوند مهر اوستایی با پیمان تحولی ثانوی بر پایه برخورد تصادفی این نام‌واژه با واژه «پیمان» است یا بیانگر نخستین خویشکاری این خدا است. فرض نخستین را بیشتر می‌توان پذیرفت. چندین ریشه *mi-* در زبان هند و اروپایی وجود دارد که به هر یک از آنها می‌توان پسوند *-io* افزود. همچنین با افزودن پسوند *-to* به ریشه *mi-* می‌توان واژه‌های همانندی به دست آورد.^۲ اما بی‌تردید، حتی اگر بررسی همه منابع باستانی راجع به میتره نشان دهد که خویشکاری نخستین این ایزد نگهداری پیمان نیست یا وظیفه دیگری باید جانشین آن گردد، منطق حکم می‌کند که معنی اصلی آن را «پیمان» تلقی کنیم.

چنان که در اوستا بارها صریحاً به این معنی آمده است. چهار مأخذ باستانی در این باره عبارت‌اند از: ۱. پیمان نامه میتانی‌ها، ۲. ریگ‌ودا، ۳. میتره رومی، ۴. مدرکی درباره میتره ایرانی.

اکنون با بررسی منابع یاد شده می‌خواهیم پاسخی برای این مسئله بیابیم. نخستین مأخذ نشان می‌دهد که مهر ضامن عهد و پیمان است اما همراه ایزدان دیگر این خویشکاری را بر عهده دارد، چاره‌ای نیست بگوییم که میتانی‌ها در وهله نخست برای این ایزد جنبه دیگری به جز پیمان مشاهده نکردند. مأخذ سوم قاطعانه این معنی را رد نمی‌کند. هنر تصویری وسیله مطمئنی برای تشریح عقاید

۱. همان، ص ۲۱۴، یادداشت ۶۴.

۲. برای آشنایی با دیدگاههای گوناگون درباره اشتقاق نام *mi0ra* رک.

انتزاعی نیست. بنابراین، به سبب دست دادن مهر به خورشید نمی‌توان استنباط کرد که او با «پیمان» مربوط بوده است.^۱ کلاً می‌توان چنین پنداشت که نگهبانی پیمان در اصل خویشکاری ثانوی میتره رومی بوده است. خویشکاری بنیادین او آشکارا همان است که مهر اوستایی نیز دارا است: اعطای نور و زندگی. بگذارید این خویشکاری او را «ب» و خویشکاری نگهداری پیمان را «الف» بنامیم. به طور منطقی نمی‌توان پذیرفت که «ب» طی تحولی به «الف» منجر شده است. در صفحات بعد آشکارا خواهیم دید که پرستندگان ایرانی مهر، «ب» را مأخوذ از «الف» می‌دانسته‌اند. از آنجایی که میتره رومی مأخوذ از میتره ایرانی است، به نظر می‌رسد که او وظیفه «ب» را تحول بخشیده باشد، تحولی که در اوستا مرحله ابتدایی اش را طی می‌کند و نسبت به وظیفه «الف» تحول یافته است، تنها نتیجه‌ای که از آن به دست می‌آید، این است که هر دو وظیفه را از آغاز متعلق به مهر تلقی کنیم. به هر حال، چنین نتیجه‌ای تنها در صورتی ارزشمند جلوه می‌کند که سرودهای ریگ‌ودا نیز آن را تأیید کند، حال آن‌که خواهیم دید این طور نیست. نتیجتاً باید اذعان کرد که اگرچه در میتره رومی نشانی از وظیفه «الف» نمی‌توان یافت، با این حال، نمی‌توان انکار کرد که «الف» وظیفه اصلی نیای ایرانی اش بوده است. با توجه به مأخذ (۲) (یعنی سرودهای ریگ‌ودا) باید بپذیریم که اگر منابع اوستایی را نداشتیم، دیگر نمی‌توانستیم از میتره ریگ‌ودایی سخن بگوییم و این که او «مردم را فرامی‌خواند تا حساب پس دهند» و از این نظر تا حدودی هم سنخ و رونه، ایزدپیمان، است. اما همین که هویت اوستایی مهر با «پیمان» مورد مذاقه قرار گیرد، روشن خواهد شد که «پیمان» نیز در قلمرو میتره ریگ‌ودایی است. پس خواهیم دانست که چرا او «مردم را برای حساب پس دادن فرامی‌خواند»، وظیفه‌ای که مهر ایرانی در مهریشت دائماً بدان وابسته است. همچنین خواهیم دانست که چرا شخصیت او همه در و رونه ادغام شده است. هم و رونه که بزرگ‌تر از هر دو است - و هم مهر نگهدار و حافظ

۱. رک. ۱، (۹ - ۱۸۹۶)، *F. Cumont, Textes et monuments figures relatifs aux mysteres de Mithra*, p. 173.

راستی (آشه) هستند، یکی به Oath (پیمان و سوگند) و دیگری به Contract (پیمان، معاهده و قرارداد) مربوط است. با این حال وظیفه مشترک هر دو است که تجاوزگران به آشه را یافته و با آنها مبارزه کنند، به همین دلیل، میتره - ورونه همچون میتره اوستایی دارای چشم و گوش‌هایی «است»... «که» نگهبان تمامی جهان‌اند،... سدهایی در برابر دروغ‌اند، که آنها را... تنبیه کنند،... به بیماری مبتلا می‌کنند آنهایی را که از نیایش سر باز می‌زنند (نک. مهریش، بند ۱۱۰).

میتره با ورونه در نگهبانی «آشه» یک بار شریک می‌شود و بر ضد آنهایی که او را محترم نشمارند، برمی‌خیزد. او به طور طبیعی و به تدریج با دیگر وظایف ورونه نیز شریک می‌گردد. از این رو، هم میتره اوستایی و هم میتره - ورونه ودایی «بخشندگان آب» به شمار آمده‌اند (بندهای ۶۱، ۱۰۰) و پیوندی میان علم لایتناهی میتره اوستایی (بندهای ۲۴ و ۶۰ و غیره) و «دارا بودن ده هزار چشم» و «همه آگاهی» و «دارا بودن هزار چشم» ورونه وجود دارد، همان‌گونه که بین گردونه میتره - که به وسیله چهار اسب تیزرو (بندهای ۶۸، ۱۲۵) کشیده می‌شود و گردونه ورونه که «به وسیله توسن‌های دارای یوغ نیکو به حرکت در می‌آید»، همانندی‌هایی به چشم می‌خورد.

در زبان ودا یک اسم عام Mitra به معنی «دوست» وجود دارد که اساساً با ایزدی به همین نام غیر قابل تشخیص است، اما از جای جای اوستا می‌توان استنباط کرد که این تنها یک تشابه تصادفی است. زیرا اگرچه در چند متن ریگ‌ودا و اوستا، "میتره/میتره" دوست مردم است، با این حال، می‌توان او را در زمره خدایان نیز برشمرد. یکی از القاب ودائی مهر، yātayajjana، ندرتاً به معنی «دوستی» به کار رفته و گفتن این که مهر اوستایی (که نسبت به مردم هم بد و هم خوب است «بند ۲۹») به معنی «دوست» است و نه به معنی «پیمان» چندان خطا نیست، چنان‌که متن موکداً پیشنهاد می‌کند. از لحاظ اشتقاق لغت، میتره از یک هویت خداگونه ویژه، آشکار و عاری از اشتباه با توصیفی بی‌رنگ برخوردار است که اغلب با هویت خداگونه اوستایی، به جز انگره مینو و دنوها مناسبت دارد.

در هر صورت، چنان که طرفداری از اسم «میتره» به معنی «دوست» ممکن است توجه ما را جلب کند، در کنار آن هم مدرکی وجود دارد که در آن، کلمه *mitra* ودایی به معنی «پیمان» به کار رفته است^۱ و از لحاظ اشتقاق لغت با کلمه اوستائی *miθra* که در آغاز این مقاله یاد آور شدیم، منطبق است. پس شاید بتوان نظر لودرز^۲ را پذیرفت که ورونه، خدای پیمان و سوگند، نگهبان «آشه» در آب است و مهر، خدای پیمان نیز همین وظیفه را در آتش به عهده دارد. به همین دلیل، پیمانهای هند و اروپایی هم در برابر آتش فروزان و هم در برابر آب بسته می شد.^۳

اگر بپذیریم که ریگودا، به رغم سکوتش درباره مهر، مؤید این نظریه است که خویشکاری اصلی این ایزد حراست از پیمان بوده، می توانیم به مأخذ (۴) یعنی مأخذ ایرانی بپردازیم هنگام بحث درباره مأخذ (۳) - میتره رومی گفتیم که با بحث ساده ای می توان به این نتیجه رسید که خویشکاری مهر از «الف» به «ب» تغییر یافته است. اکنون باید رابطه های آن را دنبال کنیم. مهر به عنوان نگهبان عهد و پیمان و مراقب پیمان شکنان در قاعده ابتدایی، هر کرده مهریشت، همچون «بی خواب و همیشه بیدار» قلمداد شده است (بند ۷)، در بندهای دیگر (۱۴۱) او «در تاریکی می بیند» یعنی در شب (بند ۹۵) و چنین توصیف شده است: «سرپرستی که بی آن که به خواب فرورود، محافظت می کند و نظاره گر آفریدگان مزدا است (بند ۱۰۳). پس روشن است که مهر نه تنها تمام روز بلکه شبها نیز بیدار است. نتیجتاً او در صبحگاهان پیش از هر کس دیگری، از جمله پیش از طلوع خورشید که در باور مردم زودتر از همه طلوع می کند، بیدار است. این سحر خیزی احتمالاً باعث شده که پرستندگان مهری - که آگاهانه می خواستند مهر را به صورت پدیده های طبیعی ببینند - معتقد شوند که مهر همان نور سپیده دم است و بر ظهور خورشید پیشی می گیرد. این همان موردی است که ظاهراً در بند ۱۴۲ آمده، آنجا که مهر «ترکیب های گوناگون را در بامداد ظاهر می سازد، یعنی آفریدگان مینوی مقدس

۱. رک. Bailey, *Transactions of the Philological Society*, 1953, p. 40.

2. Ludern

3. Gershevitch, *op.cit.*, p.319.

(سپننه مینو) را، همان‌گونه پیکر خود را با اعطای نور خویش چون ماه می‌درخشاند.»

به هر حال، از آنجایی که جمله برجسته فوق، ترجمه درست و دقیقی از متن اوستایی نیست،^۱ این بخش تنها می‌تواند با اثبات منبع دیگری قابل قبول باشد. با این حال، باید یادآور شویم که لقب مهر، - hvāraoxšna^۲ (بخشنده نور خود)، لزوماً ساخته و پرداخته شاعر (سراینده یشت‌ها) نیست. برای توضیح این که چگونه مهر می‌تواند در کسوت نور ظاهر شود، باید گفت ممکن است این یک یادگار باستانی و جرقه‌ای از آتشی باشد که مطابق نظر لودرز^۳، مهر یک بار در آن مسکن داشته است.^۴ ظهور مهر در کسوت نور در *وید یوداد* (- وندیداد، بندهای ۱۹، ۲۸) آشکارا آمده است:

«سپیده‌دم فروزان و درخشان شب سوّم زبانه می‌کشد، مهر نگهدارنده دیده‌بان خوب به کوههایی نزدیک می‌شود که «آشه» در آنجا آزادانه نفس می‌کشد، خورشید طلوع می‌کند.»^۵

این بیان البته در تنظیم زمان ظاهر شدن مهر، عاری از صحت و دقت نیست. در بند ۱۳ مهریشت که بارها نقل گردید، مهر چنین توصیف می‌شود:

«نخستین <ایزدی> ... که از آن سوی هَرا (البرز) در پیش^۶ خورشید...

بالا می‌آید...، نخستین <ایزدی> که چکادهای زیبای زرین را

می‌گیرد.»

این خود ترجمانی از برنامه کار مهر در فضا است، زیرا او نوری است که زودتر از خورشید ظاهر می‌شود و در پیش خورشید حرکت می‌کند. این یک حدس پذیرفتنی است که وضعیت فوق در مهرپرستی غرب تفسیر متضادی را در

۳. همان، ص ۷.

۲. همان ص ۹-۲۸۸.

۱. همان، ص ۲۸۸.

۵. همان، ص ۲۹۰.

۴. همان، ص ۳۱۹.

۶. برابر اوستایی آن Paurva. Naemat است که در حالت ازی (Ablative) و مذکر به کار رفته است و کلمه بعد از آن همیشه در حالت اضافه (Genitive) به کار می‌رود.

پی داشت: نور سپیده دم پس از زمان طلوع خورشید ظاهر می شود، چنان که در پیکرنگاره های مهری، مهر برگردونه خورشید، در پشت خورشید قرار گرفته است.^۱ همراهان مهر: اهمیت و مقام شهریاری مهر و پیوند نزدیکی با مزدا - سوای برترین عنوان ها و القابی که داراست - از ایزدان بزرگ و خارق العاده که در التزام اویند، پیداست. همراهان مهر در سرود اوستائی مهریشت عبارت اند از:

اشی Aši بندهای ۶۸، ۶۶، و با نام مستعار در بندهای ۷۶، ۱۴۳

پارندی Pārəndi بند ۶۶

دین مزدیسنی Daēna Māzdayasniš بند ۶۸، ۶۴، ۹۲ و به گونه دیگر با نام چیستا Čista در بند ۱۲۶

سروش Sraoša ۴۱، ۱۰۰

رشن Rašna ۴۱، ۱۰۰، ۱۲۶، ۷۹، ۸۱، ۱۳۹

نریوسنگ Nairyō saha بند ۵۲ و با نام مستعار در بند ۶۶

هام ورتی Hə m.varəti و ثواشه θwāša بند ۶۶

فره کیانی Kavaēm Xvarəno و فرّه آتش Ātarš Xvarəno ۱۲۷

بهرام vərəθrauxna بند ۷۰ و با نام مستعار در بندهای ۹، ۶۸، ۱۲۷

باد Vātu بند ۹، آبها و گیاهان Apō...Urvarā بند ۱۰۰

فروشی ها Fravašayō بندهای ۶۶، ۱۰۰، ۳

ارشتاد (دادگری) Arštāt بند ۱۳۹.

علاوه بر این، آتش نیز به حمایت مهر می آید (بند ۳) و امشاسپندان منزلگاهش را بنا می کنند (۵۱) و او را به عنوان «داور آفرینش» پاس می دارند (بند ۹۲)، سپننه مینو گردونه اش را می سازد (۱۳۴) و هوم به شکل زئوتر مزدا (پیشوای تهیه کننده هوم) به نیایش مهر می پردازد (۸۸، ۱۲۰).^۲

غیر از مهریشت، در متون دیگر اوستا نیز ایزدانی در زمره همراهان مهر به شمار

Cumont, *Textes et monuments...*, p.173

۱. رک. بناهای تاریخی مهری که گومون باد آور شده است.

۲. رک. Gershevitch. *op.cit.*, 58-61

آمده‌اند که به استثنای *θwōrəštār* عبارت‌اند از: *Rāman* (که با چهره‌های گوناگون یکی از ملازمان مهر در زردشتی‌گری متأخر است)، *آرمیتی* و *آپام نپات* «فرزند آبها». ارتباط *آپام نپات* با *مهر مبهم* است. هر دو از ایزدان زردشتی‌اند که همانند *مزدا* عنوان «اهوره» دارند. هر دو، چنان که پیش از این ملاحظه کردیم، فرونشاندۀ آشفستگی کشورها و حامیان مقام فرمانروایی‌اند و هرگاه که فره در خطر نیروهای اهریمنی است، به حمایت از آن برمی‌خیزند: در یشت ۱۹، بند ۵۱ آمده است که پس از ستیز بی نتیجه آتش و اژی دهاک (ضحاک) برای تصاحب فره، به نظر می‌رسد که *آپام نپات* قصد نجات فره را دارد تا مبادا به هنگام ستیزه میان دو هم‌آورد آسیب ببیند. در همین یشت ۱۹، بند ۳۴ آمده است که فره از جم جدا می‌شود و مهر، فریدون و گرشاسپ آن را تصاحب می‌کنند. بهترین شرح این ماجرا را دارمستتر آورده است.^۱

در دوران شهریاری جانشین جم، یعنی ضحاک دروند (بدکار)، مهر فره را به امانت می‌گیرد، آن‌گاه فریدون ضحاک را شکست می‌دهد، آن را تصاحب می‌کند و به شهریاری می‌رسد، پس از او، در دوران کودکی منوچهر، فره به سام‌نریمان (گرشاسب) می‌رسد.

بنابراین، همانندی میان مهر و *آپام نپات* حاکی از آن است که هر دو دارای اندیشه فرمانروایی‌اند. با این حال، پیوند آنها با سرنوشت فره، نمادی از مقام والا و برحق می‌باشد. مصلحت سیاسی که در شخصیت *آپام نپات* آشکاراست، مؤید نظر ب. گیگر است که افتخار و سروری^۲ را به عنوان صفت ویژه این ایزد بر می‌شمارد.^۳ پیوند مهر با شهریاری – که برخاسته از سیادت سیاسی و پیوستگی او با پیمان است – او را به یک سازنده و در عین حال، ویران‌کننده پادشاهان تبدیل کرده است (بندهای ۱۰۹، ۱۱۱).

۱. زند اوستا، ۱۸۹۲.۳، جلد ۱۲، ص ۶۲۵.

2. Herrenwurdē

۳. ر.ک. B.Geiger, *Die Amēta Spēntav*, 22, n.1.

بنای یادبود آنتیوخوس اول، فرمانروای کماژنه^۱ در نمرود داغ^۲ و سنگ نبشته کانونتوم^۳ بر این امر گواهی می‌دهد.^۴

نقش مهر به عنوان ایزدی که فرمانروای زمینی را منصوب می‌کند، مبتنی بر این باور است که پادشاهان بر حق عنوان θεῶν Μίθρα θεῶν εὐθρονος داشته‌اند.^۵ پیشتر گفتیم که پیوند ویژه‌ای میان مهر و اپام نیات وجود دارد. این مؤید دیدگاه کومون است که در پیکر نگاره‌های مهری، اوسیانوس^۶ را با اپام نیات یکی دانسته است.^۷ تنها پیشنهاد اصلاحی که تفسیر کومون بدان نیاز دارد، این است که حضور اپام نیات در پیکر نگاره‌های یاد شده تنها به این دلیل نیست که او ایزد آب است، بلکه به سبب سهم بزرگی است که همپای مهر در حکومت منظم سیاسی دارا است.

فره آتش (بند ۱۳۷) یک ایزد اوستایی است که موجودیتش فرضی است و تاکنون شناخته نشده است و مأخوذ از ترجمه تحت‌اللفظی متن اوستایی است.^۸ ترکیب «فره آتش» یکی از هویت‌های اوست و نه تمامی آن. از اعقاب آتش مقدس ساسانیان، آذر فرنیغ است که نامش - چنان که اکنون روشن می‌شود - به گونه

۱. Kom-ā-jēnē] Comagene در سنگ نوشته‌های آشوری، "Kummuh" نامیده می‌شود. در جغرافیای قدیم ناحیه‌ای است در شمال سوریه، میان فرات شرقی و کلیکیه غربی. زمانی باج دهنده امپراتوری آشور بود، آن گاه به دست اسکندر و سلوکیه افتاد و از ۶۵ ق.م. تا ۱۷ م. کشور مستقلی بود. رک.

Catherine B. Avery, *The New Century Classical Handbook*, New York 1962, p. 317.

2. Nimrud Dāgh

3. Carnuntum

۴. رک. F. Cumont, *op.cit.*, vol2, pp. 188, 146, 281. ریچارد فرای نیز در این باره می‌نویسد - «... پرتوهای ستاره چند پر به ظاهر بیشتر به مهر تعلق دارد تا ناهید، چنان که مراجع موثق مهر را به گونه‌ای نمایانده‌اند که از سرش پرتو متجلی است یا کلاه فریجی بر سر دارد، نمونه‌اش را در «نمرود داغ» و ارسامثیا (Arsamaia) می‌توان دید که هر دو در کماژنه واقع‌اند. در این نگاره‌ها مهر دیهیم یا تاجی بر سر دارد که همانند آن در سکه‌های کوشانی نیز هست. رک.

Richard N. Frye, "Mithra in Iranian Archeology", in *Acta Iranica* 17, Leiden 1978, pp. 200-211.

نیز رک. ترجمه همین مقاله به قلم نگارنده در *مجله باستان‌شناسی و تاریخ*، سال دوم، شماره ۲، ۱۳۶۷، ص ۱۶-۱۳.

5. Cumont, *op.cit.*, vol.1, p.229,n.s.

6. Oceanus

۷. همان، ص ۹۸، ۱۴۸.

8. Gershevitch, *op.cit.*, p. 278.

استواری دستخوش اشتباهات شده است. از آنجایی که دو آتش اصلی دیگر ساسانی طبق معمول آذرگشسب و آذر بُرزین مهر خوانده شده‌اند، چنین پنداشتند که آذر فرنبغ به معنی آتش منسوب به فرن - بغ Farn - bag است. پگلیارو در «مطالعات شرقی»^۱ فرن - بغ را به معنی ایزد شکوه دانسته است. بیلی در «مسایل زردشتی در کتابهای سده نهم»^۲ ترجمه‌های گوناگونی از این نام به دست می‌دهد که در فارسی میانه به دو گونه آمده است:

آتور فرنبغ *Ātur Farnbag* و آتور خورّه *Ātur x̄varrah* گونه نخستین را «بخش کننده (Bag) فرّه نیک (Farn) آتش» و گونه اخیر را «کسی که نیکی اش از آتش است» معنی کرده است که به عنوان نام آتش متقاعد کننده به نظر نمی‌رسد. در وهله نخست انتظار می‌رود که آتور فرنبغ و آتور خورّه دارای یک معنی باشند. در اوستا تشخیص *atarš* از *x̄ arənō* در بند ۱۲۷ روشن می‌سازد که در دو شکل فارسی میانه این نام، آتور، بخشی از این نام است، نه یک بدل (Appositive)، بدان گونه که در *Ātur Gušansp* وجود دارد؛ اگر چنین فرض کنیم، باید آن را *Ātur Ātur-farnbag* یا *Ātur Ātur - x̄arrah* بخوانیم. به این ترتیب، آتور فرنبغ به معنی «ایزد آتور - فرن» است و معادل پارتی آن اورمزد بغ (*Whrmyzdbg*) به معنی «ایزد اورمزد» و «مهریزد» (*myhryzd*) به معنی «ایزد مهر» است.

از این گذشته، «آتش که فرّه کیانی است»، در پیشاپیش مهر سفر می‌کند (نک بند ۱۲۷)، اما نمی‌توان نتیجه گرفت که آتش یکی از لقبهای مهر است، چنان که پگلیارو ادعا کرده^۳ و کوشش نموده است که سه آتش ساسانیان را با میتراس (*Τριπλ Miθpas*) ارتباط دهد، این نظریه را پیش از این دیونیزیوس دروغین^۴ مطرح کرده بود و چندان پذیرفتنی نیست.^۵

۱. ر.ک. Pagliaro, *Oriental Studies*, p.378.

۲. ر.ک. H. W. Bailey, *Zoroastrian Problems in the Ninth Century Books*, 1943.

3. Pagliaro, *op.cit.*, p.379.

4. Pseudo-Dionysius

۵. ر.ک. Gershevitch, *op.cit.*, pp. 278.sq.

میتره در یسنه و ویدیوداد (وندیداد)

یسنه شامل ۷۲ ها (فصل) است که ۱۷ فصل گاهان در آن جای داده شده است. ستایش مهر در این سرودها اندک است و نام او تنها در کنار ایزدان دیگر آورده می‌شود. از جمله در یسنه، ها ۶۸ بند ۲۲ بندی در ستایش مهر آمده است. در این بند، گوشورون (ایزد موکل و نگهبان چهارپایان) و گیومرد (نخستین انسان در تاریخ اساطیری ایران) نیز در کنار مهر ستوده شده‌اند:

نیایش به اهوره مزدا

نیایش به امشاسپندان

نیایش به مهر دارنده چراگاههای فراخ

نیایش به خورشید تند اسب

نیایش به این دیدگان اهوره مزدا

نیایش به گئوش (گوشورون)

نیایش به فرّه زردشت سپیتمه پاک

نیایش به همه آفرینش پاک که هست و بود و خواهد بود.

(یسنه، ها ۶۸، بند ۲۲)^۱

در بخشهای دیگر یسنه سرودهایی به همین مضمون در ستایش مهر آمده است که فهرست کامل بندها را در زیر می‌آوریم:^۲

۱. یسنه ۱، بند ۱۱/۲. یسنه ۲، بند ۱۱/۳. یسنه ۲، بند ۳/۴. یسنه ۱، بند ۳/۵. یسنه ۹، بند ۱/۶. یسنه ۶۵، بند ۱۲/۷. یسنه ۷۰، بند ۳/۸. یسنه ۶۱، بند ۳/۹. یسنه ۶۱، بند ۴.

یکی از ویژگیهای بارز ستایش مهر در یسنه این است که نام میتره بارها در کنار اهوره مزدا/آورده شده است. به خصوص در های ۴ بند ۱۶ به ترکیب میتره - اهوره *miθra - ahura* برمی‌خوریم که به گونه‌ای ترکیب *mitra.varuṇa* را در ذهن تداعی

۱. یسنا ترجمه پورداد، تهران ۱۳۵۶، ص ۱۰۴، نیز رک. اوستا، گزارش جلیل دوستخواه، ج ۱، ص ۲۵۶.

۲. رک. Bartholome, *Altiranisches Wörterbuch*, p.1183-6.

می‌کند. آیا این همان گونهٔ ایرانی شدهٔ زوج خدای مذکور در سرودهای ودا نیست؟
در همین بند می‌خوانیم: (یسنه، ها ۴، بند ۱۶)

«اینک آنها را چنین نذر می‌کنیم: به میتره - اهوره، بزرگواران،
آسیب نیابندگان، پاکان و به ستارگان آفریدگان خرد مقدس (سپننه
مینو) و به ستارهٔ رایومندِ فرهمند و به ماهِ در بردارندهٔ تخمهٔ گاو
(چهارپایان) و به خورشید تیزاسب، دیدهٔ اهوره مزدا، به مهر شهریار
ممالک ستایش و نیایش و خشنودی و آفرین...»^۱

ترکیب میتره - اهوره در ها ۶ بند ۱۰، ها ۷، بند ۱۲ و ها ۷ بند ۵ آمده است. در
برخی از سرودهای یسنه، نام مهر بلافاصله پس از اهوره مزدا قرار دارد. یعنی وقتی
نام ایزدان برده می‌شود، نخست مهر، سپس سروش و دیگر ایزدان مزدیسنی مورد
ستایش قرار می‌گیرد، از جمله در ها ۱۶، بند ۵:

دادار اهوره مزدا را می‌ستاییم
مهر دارندهٔ چراگاههای فراخ را می‌ستاییم
سروش پاک را می‌ستاییم.^۲

بخشهای دیگر یسنه مربوط به ستایش مهر بسیار به مهریشت همانند است. از جمله
در بندهای زیر:

ستایش می‌کنیم، به جای می‌آوریم از برای مهرِ دارندهٔ چراگاههای فراخ، هزار
گوش، ده هزار چشم، ایزدی که به نام خوانده شده: از برای رامِ چراگاهِ خوب
بخشنده.

(یسنه ها ۱، بند ۳)^۳

و نیز در سرآغاز یسنه آمده است:

اهوره مزدا را رایومندِ فرهمند، امشاسپندان، مهر دارندهٔ چراگاههای فراخ و رام
چراگاه خوب بخشنده، خورشید بی مرگِ شکوهمندِ تیزاسب، اندرورای که از

1. Geldner, Yasna, p. 24.

۲. همان، ص ۷.

۳. همان، ص ۸-۶۷.

خرد مقدس است، راست ترین چیستا (دانش) مزدا آفریده مقدس، دین نیک
مزدیسنی را ... (می ستاییم).

(سرآغاز یسنه، بند ۸، ۹)^۱

مشابه سرودهای فوق را می توان در بندهای زیر نیز یافت :

یسنه، ها، ۲، بند ۱۱ یسنه، ها، ۴، بند ۸ یسنه، ها، ۱۷، بند ۲

یسنه، ها، ۱۷، بند ۱۰ یسنه، ها، ۲۲، بند ۲۳ یسنه، ها، ۲۵، بند ۴

با مشاهده بندهای بالا می توان به این نتیجه رسید که مهر در یسنه، گاه در مرتبه
ایزدی بلند پایه مخاطب واقع می شود و نام او همپای اهوره مزدا است و گاه در
مرتبه ایزدی است که پایگاه او پس از امشاسپندان قرار دارد و پیش از این نمونه اش
را در بندهای ۸ و ۹ سرآغاز یسنه ملاحظه کردیم.

در بخشهای دیگر اوستا یعنی ویدیوداد (= وندیداد)، در دو فرگرد مهم از مهر
سخن رفته است. البته در فرگرد چهارم هر جا که سخن از میتره است، مراد نه ایزد
مهر، بلکه پیمان و معاهده است. عنوانی که دارمستتر بر ترجمه ویدیوداد (فرگرد
چهارم) آورده «پیمانها و تخطیها» است. در این بخش از ویدیوداد پیمانها و
معاهدهها طبقه بندی شده است و جرایم و پادافره مربوط به پیمان شکنیها و
تجاوزها تعیین گردیده است.

بندهایی که منحصرأ درباره پیمان سخن می گویند، عبارت اند از: بندهای ۱ تا
۱۶: پیمانها؛ ۲: طبقه بندی پیمانها؛ ۳ تا ۴: زیانهای نقض پیمان؛ ۱۱ تا ۱۶: جرایم
پیمان شکنی؛ ۴۶ و ۴۹ و ۵۵: پیمانهای دروغ؛ ۴۶ و ۴۵: درباره پیمان.
اکنون ببینیم ویدیوداد، پیمانها را چگونه طبقه بندی کرده است:

ای سازنده جهان مادی، تو ای مقدس!

پیمانهای تو به عدد چند است اهوره مزدا؟

اهوره مزدا پاسخ داد:

«آنها شش هستند به عدد. نخست پیمانِ واژه^۱ است،
دوم پیمان دست^۲،
سوم پیمان برای میزان گوسفند است،
چهارم پیمان برای میزانِ ورز،
پنجم برای میزانِ یک انسان،
ششم پیمان برای میزان یک مزرعه است، مزرعه‌ای درسرزمینی
خوب،
یک <سرزمین> زیبا، با زایشی زیبا.»

(ویدیوداد، فرگرد چهارم بند ۲)^۳

در اینجا اهمیت «پیمان» از نظرگاه ایرانیان باستان به خوبی آشکار می‌شود. «پیمان کلمه» در رأس همهٔ پیمانها قرار دارد. پیمانی که شکستن آن موجب خشم مهر می‌شود، حتی پیمانی که با دروند (بدکار) بسته می‌شود.^۴ فرگردِ دیگرِ ویدیوداد مستقیماً از ایزد مهر سخن می‌گوید. این بخش از اوستا در گیهان شناخت آیین مهر اهمیت بسزایی دارد. چرا که نکته‌ای را دربارهٔ مهر به میان می‌آورد که حتی در سرودهای مهریشت نظیر آن را نمی‌توان یافت:

«ای سازندهٔ جهان مادی، تو ای مقدس!

پاداشها کجا داده می‌شود؟ پاداش دهی در کجا رخ می‌دهد؟

پاداش دهی در کجا انجام می‌گیرد؟

مردان به کجا می‌آیند برای گرفتن پاداشی که آنها در زندگی شان در

جهان مادی، برای جانهایشان برنده شده‌اند؟»

اهوره مزدا پاسخ داد:

«هنگامی که مرد مرده است، هنگامی که عمرش به سرآید، آن گاه

۱. پیمانی که بر زبان می‌آید یا با کلمات ادا می‌شود. رک. Darmesteter, *Zand - Ī Avesta*, I, p. 34.

۲. دو نفر با یکدیگر دست می‌دهند و پیمان می‌بندند و موافقت خود را با کلمات ادا می‌کنند. رک. همان، ص

۴. مقایسه کنید بابتند ۲ مهریشت.

۳. همان، ص ۲۱۲.

۳۵

دیوان دوزخی <و> نابکار به او حمله می‌کنند (هجوم می‌آورند) و هنگامی که شب سوّم رفته است، هنگامی که سپیده دم ظاهر می‌شود و روشن می‌کند، و مهر را می‌سازد، ایزدی با سلاح‌های زیبا می‌رسد به همه کوهستانهای شاد، و خورشید بالا می‌آید.»

(وید یوداد، فرگرد ۱۹، بندهای ۲۷ و ۲۸)^۱

گرشویچ در تفسیر این بند از وید یوداد بحث جالبی را به میان کشید که پیش از این از آن سخن راندیم و گفتیم که با ملاحظه این بخش از اوستا می‌توان استنباط کرد که مهر زودتر از خورشید ظاهر می‌شود و در پیش او حرکت می‌کند و این با باورهای مهرپرستان رومی همخوانی ندارد. زیرا پیکر نگاره‌های مهری در غرب، مهر را در پشت خورشید نشان می‌دهند.

در فرگرد ۴ وید یوداد، بندهای ۵۱، ۵۲، ۵۳، از این نکته سخن رفته که چگونه باید گناهکاری را به سزای کرده‌های خود رساند، برخی را باید به زنجیر بست و برخی دیگر را به زندان افکند و یا به مرز کشور راند (= تبعید کرد). در بند ۵۴ می‌خوانیم که اگر در این جهان خاکی گناه کسی شناخته شد اما خود او منکر آن باشد و به مهر دروغ گوید پیمان شکنند و برخلاف رشن سخن بر زبان راند، پس باید آب سوگند زرمند آزماینده بنوشد.^۲ نیز در بند ۵۵ همین فرگرد آمده است که اگر کسی آب سوگند زرمند بنوشد و از دروغ خود آگاه باشد و به مهر دروغ گوید (= پیمان شکنند) و برخلاف رشن سخن بر زبان راند، سزای او هفتصد تازیانه اسب و هفتصد دوال تازیانه است.^۳

میتره در ویسپرد و خرده اوستا

ویسپرد بخشی از سرودهای اوستا است که *vīspe. ratavō* خوانده می‌شود به معنی «همه ردان» و چنان که از نامش پیداست، بیشتر در بردارنده سرودهایی در

۱. دارمستتر زند اوستا، ص ۲۶۵.

۲. همان، ص ۲۲۰.

۳. همان، ص ۲۲۱.

ستایش زدانِ مینوی و مادی است:

«نوید می دهم، به جای می آورم، از برای مهر دارنده چراگاههای
فراخ و از برای رام چراگاه خوب بخشنده پاک، «پاکی»»

(کرده ۱، بند ۷)^۱

در کرده ۲، بند ۹، پس از ستایش زوهر، برسَم و هوخسترگاه، نام مهر آمده است. در
کرده ۷، بند ۲ مهر پس از ارشتاد، دین مزدیسنی و رشنِ راست مورد ستایش قرار
می گیرد:

بهترین راه به سوی بهترین هستی (بهشت) را می ستاییم، ارشتاد نیک
را می ستاییم که گیتی برفزاید، گیتی پروراند و به گیتی سود رساند، آن
دین مزدیسنی را، رشنِ راست ترین را می ستاییم، مهر دارنده چراگاهها
را می ستاییم، پاردی چست را می ستاییم...^۲

در کرده ۱۱ نیز مهر پس از اهوره مزدا، سروش و رشن ستوده شده است.

در متن اوستائی و سترگارد پس از ویسپرد، سرود اوستائی آمده که دارای ۸ بند
است و در این بندها یک بار به نام مهر برمی خوریم که صفت «تند و چالاک» برای او
به کار رفته است (آفرین پیغمبر زردشت) به گشتاسب، بند ۴:

«بکند که تو از بیماری و آسیب برکنار مانی، مانند پشوتن، بکند که
تو تند و چالاک باشی چون مهر و سودبخش باشی چون ماه، و روشن
باشی چون آتش»...^۳

خرده/اوستا یعنی اوستای کوچک در بردارنده نیایشها و سروده‌هایی از بخشهای
دیگر اوستا - یسنه و ویسپرد و ویدیوداد - است و بیشتر در مراسم دینی موبدان

۱. رک. Geldner, *The Sacred Books of the Parsis*, II, *Visparad and Khorda Avesta*, Stuttgart, 1889, p. 4,5.

۲. پورداد، ویسپرد، نهران ۱۳۷۵، ص ۴۲، برای متن اوستایی رک. گلدنر، همان، ص ۱۲، نیز رک. جلیل
دوستخواه، اوستا، نهران ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۵۳۷.

۳. پورداد، ویسپرد، ص ۷۸.

گفتار هفتم

ایزد مهر در نوشته‌های پهلوی

مهر در دوره اشکانی

از دوره نسبتاً طولانی اشکانیان آثار زیادی بر جای نمانده است، به جز چند سنگ‌نوشته و چند کتیبه و سفالینه‌های نسا. اما در عصر ساسانی بسیاری از نوشته‌های مانوی، به زبان پارسی (پهلوی اشکانی) نگاشته شده‌اند. در عهد اشکانی به نامهای بسیاری برمی‌خوریم که با نامواژه «مهر» ترکیب یافته‌اند. این خود نشانگر آن است که در این دوره مهرپرستی رو به گسترش بوده است. نام بسیاری از شهریاران اشکانی مهرداد یا در اصل میتره‌دات بوده است. برخی از نامهایی که ترکیبی از میتره را در خود حفظ کرده‌اند، عبارت‌اند از: میترو برزن Mithrobarzanes، میترو بوزن Mithrobouzanes، Mitroaxos، Mitranes، Mitraxiodes و غیره. کاوشهایی که در دورا (Dura) انجام گرفته، تصویر کامل و زنده‌ای از فرهنگ معنوی اشکانی پایان این دوره به دست می‌دهد. اشکانیان محتملاً «موج تازه‌ای از دین ایران شرقی همراه خود آوردند و این موج را دین همکرده‌ای کاملاً پرورده و پرداخته که ویژگیهای برونی دین زردشتی غربی را دارا بود، در خود گرفت و حل کرد.»^۱ در دورا مهرابه‌ای کشف شده

۱. نبرگ، دینهای ایران باستان، ترجمه: س. نجم‌آبادی تهران ۱۳۵۹، ص ۶-۷.

است و فرانتس کومون مقاله مفصلی درباره آن ارائه داده است.^۱

بنا به نوشته استرابون، پارسیان در دوره سلوکی خورشید را می پرستیدند و آن را Mithra می نامیدند. بنا به گفته او، در نزد سلوکیان، از جمله آنتیوخوس (۶۹ - ۳۴ پ.م)، مهر با خورشید یکی تلقی می شد و آن را با آپولن، هلیوس و هرمس یکی می گرفته اند.^۲

در سفالینه های نسا نیز که از دوره اشکانی برجای مانده است، نامهای بسیاری وجود دارد که با نام مهر آسیخته است. از فراوانی این نامها می توان نتیجه گرفت که مهر در این دوره بیشتر از دیگر ایزدان مورد نیایش و پرستش ایزدان بوده است. شکل این نامها در پهلوی اشکانی با گونه های فارسی باستان تفاوت دارد؛ نامهایی چون: *brzmtmk*, *ršwmtr*, *mtrbwzn*, *mtrssn*, *tyrymtrk*, *mtrdwxt*, *ršnmtr*, *mtrprdt*, *bwrzmtk*, *ōrymtrk*, *crkmtk* و غیره.^۳

مهر ایزد در اساطیر مانوی:

در طبقه بندی ایزدان از نظرگاه مانی، ایزدی به نام مهر ایزد *mihryazd* به چشم می خورد که در پهلوی اشکانی *wād zīwandag* (روح زنده) خوانده می شود. مهر ایزد دارای شش فرزند است که به ترتیب، نگهدارنده شکوه، شهریار افتخار، ویسبد، واداهرام یزد، مانبد، و خروش ایزد نام دارند. مهر ایزد از ایزدان آفرینش دوم به شمار می رود. در اسطوره مانوی سه دوره آفرینش وجود دارد. آفرینش دوم در واقع، خلقت جهان است که برای نجات هُرمزدبغ (انسان نخستین) به وجود می آید. مهر ایزد به لبه مغاک می رود و فریاد می زند و هرمزدبغ از ژرفای مغاک پاسخ می دهد. از این فریاد و پاسخ، ایزدانی پدید می آیند. نجات انسان نخستین آغازی است برای نجات همه ارواح دربند. او صورت مثالی هبوط انسان و رستگاری نهائی وی است.

1. Hinneks, John R. *Mithraic Studies*, vol. 1, Manchester 1975, pp. 151 - 214.

2. R. Frye, "Mithra in Iranian History", in *Mithraic Studies*, pp. 62-7.

3. *Ibid.*, p. 65.

مهر ایزد نبرد می‌کند و نیروهای اهریمنی را شکست می‌دهد. از اجساد دیوان کشته شده، هشت زمین، و از پوست آنان ده آسمان پدید می‌آید. مهرایزد سازنده و آفریننده این هشت زمین و ده آسمان است. او به راستی برابر دمیورژ (ایزد آفریننده جهان مادی) است. چه زروان که در رأس ایزدان قرار دارد، ایزدی بسیار ملکوتی است و در شأن او نیست که این کیهان پست مادی را بیافریند. بنا به اسطوره مانوی، نور در چنگال ماده اسیر است. مهر ایزد برای رهایی نور، سه چرخ از آسمان و باد و آب می‌سازد که به وسیله واداهرام یزد نگهداری می‌شود.^۱

بنابراین، مطابق اساطیر مانوی، مهرایزد همچون یکی از نجات بخشان هرمزدیغ (انسان نخستین) به شمار می‌آید. یکی از نوشته‌های مانوی که در آن از مهرایزد سخن رفته است، متن ۵۰ است که مری بویس عنوان «رستگاری نور و بازگشت به بهشت» بدان داده است. این متن به پهلوی اشکانی است و گزارش بند ۷ آن چنین است:

«و وقتی همه رزمجویان زمان اندکی در بهشت نو ماندند، با مقدار کم زمین و روشنی و کوهها که از آن برای ساختن بهشت نو به کار گرفته شده بود، به اندازه (جای) خویش آمد و ایستومن یزد^۲ به بلندترین (نیرومندترین) شکل خود ایستاد و خدایان رزمگاهی همراه با پنج روشنی از زخم بهبود یافتند، پس برخیزند همه گوهرا (ردان و بزرگان)، فرشتگان و یغان (ایزدان) رزمجو؛ بایستند به ستایش و نیایش در برابر شهریار بهشت^۳: نخست هرمزدیغ با

۱. M. Boyce, *A Reader In Manichaean Middle Persian and Parthian*, Leiden 1975, pp. 5-9. رک

۲. Istomēn Yazd: واپسین ایزد در اساطیر مانوی، از خدایان آفرینش سوم. در واقع، واپسین پاره‌های نور که نجات می‌یابند، با هم به ایزدی بدل می‌شوند به نام ایستومن یزد که در تقابل با هرمزدیغ (انسان نخستین) قرار می‌گیرد.

۳. لقب پدر بزرگی با Pidar Wozurgift است که در رأس ایزدان مانوی قرار دارد و برابر زروان است. نامهای دیگر نور پدر روشنی، سروشاو ایزد و Pidar Hasēnag (پدر ازلی) است.

ایستومن یزد، مادر ارداوان^۱، دوست روشنان^۲، نریسه ایزد^۳، بام ایزد^۴، مهر ایزد، عیسای درخشان^۵، دوشیزه روشنی^۶ و بهمن بزرگ^۷.

در بخش دیگری از دستنوشته‌های مانوی درباره مهرایزد آمده است:

«هنگامی که مهر (ایزد) ساخت و آراست آن چهار لایه (ی پایینی زمین)، زندان دیوان، و چهار زمین، با ستونها و تدارکات و دروازه‌ها و دیوارها، گودالها، دوزخها و ترعه‌ها که در زهدان زمین‌اند... مهرایزد و آفریدگار زن گونه^۸ به سوی بهشت هدایت شدند و با هم، با هرمزدبغ و شیرین‌ترین روشنیها^۹ و ایزد سازنده بهشت نو^{۱۰} جمله ایستادند درود گویان در برابر فرمانروای بهشت»^{۱۱}.

مهر ایزد یا پیامبر سوم در اسطوره‌های مانوی بدان گونه که مورخان دینی نوشته‌اند، از خورشیدی به شمار می‌آمده است. اشکانیان و سغدیان نخست مهر را به نام خورشید می‌شناختند و بعدها با نام میترا آشنا شدند.^{۱۲}

۱. نام مادین مادر زندگی است که نامهای دیگرش Mād Rōšn و Mād Žiwandag است و مادر انسان محسوب می‌شود. از خدایان آفرینش نخستین به شمار می‌رود.

۲. Frīhrōšn از ایزدان مانوی آفرینش دوم است که در فارسی میانه Rōšnān Xwārist خوانده می‌شود.

۳. ایزدان مانوی آفرینش سوم که در پارسی به نام مهریزد هم آمده است.

۴. ایزدان مانوی دوم که در فارسی میانه Nōgšahrāfuryazd (سازنده بهشت‌نو) خوانده می‌شود.

۵. ایزدان آفرینش سوم که در فارسی میانه Xradēšahr, Yis̄aspixtān yazd نیز خوانده می‌شود.

۶. ایزدان آفرینش سوم در اساطیر مانوی.

۷. از ایزدان آفرینش سوم که در پارسی (اندیشه روشن) و در فارسی میانه Wahman Wuzurg نامیده می‌شود.

8. Female - Formed Creator

۹. می‌تواند «دوست روشنیها یا Rōšnān Xwārist یا Frīhrōšn که از ایزدان آفرینش دوم است.

۱۰. Nōgšahrāfur Yazd یا بام ایزد.

۱۱. Asmussen, *Manichaean Literature*, pp. 122 - 3. ر.ک. T III 260 c II M7984 II

۱۲. Gershevitch, "Die sonne das beste", in *Mithraic Studies*, pp. 68 - 89

مهر در متون پهلوی ساسانی

در کتیبه‌های روزگار ساسانی از ایزدمهر سخنی نرفته، بلکه تنها به عنوان نام ماه آمده است؛ ماهی که فصل پاییز با آن آغاز می‌شده است. با این همه، تصویر مهر در استودان بیشاپور آمده است که مربوط به عصر ساسانی است. این استودان به سنگ‌نگاره‌ای مزین است که به گمان گیرشمن، نقوش برجسته آن عبارت‌اند از: بغ مهر، در حالی که سوار بر گردونه‌اش است، گردونه‌ای با اسبان بالدار؛ بغان دیگر زروان و ناهید می‌باشند.^۱

بر روی سکه کانشکا و هویشکا از پادشاهان سلسله تروشکا از سده اول و دوم میلادی، شعاع و دایره نور مهر دیده می‌شود. از این گذشته، نام مهر به صورت Mitro، و نام آذر (ایزد آتش) به صورت Athro بر روی این سکه نقش گردیده است.^۲ در بسیاری از نوشته‌های دینی فارسی میانه، از مهر همچون ایزدی که داوری و قضاوت روانها را در روز بازپسین بر عهده دارد، سخن رفته است و گاه همچون داور جهانیان قلمداد گردیده است. او که در دوران هندوایرانی، خدای پیمان و یکی از ایزدان فرمانرواست و در اوستا خدای بزرگی است که در فرمانروایی و نگهداری این جهان سهیم است و صفت «اهوره» را با خود دارد، در دوره ایرانی میانه به یکی از ایزدان کهنتر تبدیل می‌شود که تنها در داوری و نگاهداری ترازوی عدل با رشن و سروش همراه و شریک است. در بُندهش آمده است که:

«مهر را خویشکاری (وظیفه) به راستی داوری جهانیان کردن است. چنین گوید که مهر دارنده چراگاههای فراخ، یک هزار گوش، بیور (ده هزار) چشم؛ او را دارندگی دشتهای فراخ این که اگر به دشت بی بیمی بتوان رفتن و آمدن، از مهر است. او را یک هزار گوش این که، او را پانصد مینوکار گوش همی کنند.

۱. ایران باستان، فصل دوم، ایران از آغاز تا اسلام، ترجمه م. معین، تهران ۱۳۴۹، ص ۳۹۱.

۲. همانجا، فصل دوم، ایران باستان، ص ۳۹۱.

او را بیور چشمی این که، او را ده هزار مینوکار چشم کنند که (گویند): «ای مهر! این را نیز نیوش، آن را نیز نیوش! این را بین، آن را نیز بین!» هر روز تا نیمروز با خورشید بدین کار است؛ و بدین روی است <که> داور به گیتی تا نیمروز داوری کند. درباره مهر، این را نیز <نامه دین> گوید که «به همه ملک‌ها شاه است، زیرا به هر کس و هر چیز برسد، داد پدید آید.» که <او را> هر مزد فره‌مندترین فراز آفرید. از ایزدان مینویی، مینویی هست که با مهر ایزد است که همکار مهر است. او را جای میان ماه و خورشید است.^۱

در بخشی دیگر از *بند‌هش* به نام «درباره زیج گیهان که چگونه <اتفاق> افتاد»، مهر در دیف اباختران (سیارات) قلمداد شده است:

«این اباختران هنگامی که بدین آیین در سپهر تاختند، با اختران به نبرد ایستادند: مهر و ماه تاریک با خورشید و ماه (که) شهریار روشنان‌اند...»^۲

مهر همکار امشاسپندان و ایزدان است. چنان که اهوره‌مزدا او را به همکاری با آنان گمارده و نگاهبانی هاون را به او سپرده است.^۳ او ایزد روشنی و دشمن تاریکی و نیروهای اهریمنی است و با ترازوی مینویی به داوری جهانیان نشسته است. در *مینوی خرد* (ص ۱۲) می‌خوانیم:

«به زندگی تکیه مکن! چه سرانجام مرگ بر تو رسد... و تا سه شبانه‌روز، روان به بالین تن نشیند و روز چهارم... تا به پل چینود بلند سهمگین... می‌رود... و با میانجیگری مهر و سروش و رشن عادل <اعمال او را> می‌سنجد، با ترازوی مینوی <که>... به اندازه تار مویی منحرف نمی‌شود.»

درباره همکاری مهر با ایزدان در بخشی از *بند‌هش* آمده است:

«چهارم از مینویان شهریور^۴ است. او در آفرینش جهانی، فلز را به خویش

۱. رک. پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۱۱۳.

۲. همان، ص ۶۴.

۳. همان، ص ۴۲.

۴. در *اوستا* Xšθrñ. vñtīrñ به معنای «شهرباری دلخواه». در گاهان هر مزد، انجامین پاداش و پادافراه از طریق

گرفت. به یاری و همکاری او، خور^۱ و مهر^۲ و آسمان و انگران^۳، سوگ نیکو^۴، اردویسور^۵، هوم یزد، بُرزیزد^۶ و دهمان آفرین^۷ آفریده شدند.^۸

در سرآغاز بندهش، مهر در ردیف آفریدگان مینویی وصف شده است. البته او در مرتبه چهاردهم قرار دارد و این مرتبه با پایگاه او در مهریشت بسیار تفاوت دارد. در مهریشت و در بیشتر بخشهای اوستا چون یسن، مهر ایزدی است که نامش بی درنگ پس از اهوره مزدا می آید و پیوسته همراه اوست. باری، ترتیب ایزدان در بندهش به قرار زیر است:

۱. بهمن ۲. اردیبهشت ۳. شهریور ۴. سپندارمز ۵. خرداد ۶. مرداد ۷. هرمزد (البته او در رأس امشاسپندان قرار دارد)^۹ ۸. راست گویی ۹. سروش پرهیزگار ۱۰. مارسپند^{۱۰} ۱۱. نریو سنگ^{۱۱} ۱۲. ردِ بلند ۱۳. رشن راست ۱۴. مهر فراخ چراگاه...

مهر در دیگر نوشته های پهلوی نیز دارای همین پایگاه است و صفت ویژه او در ادبیات این دوره همان داوری و قضاوت روانها پس از مرگ به هنگام عبور از پل

- او به مردمان می دهد. او امشاسپند نگاهبان فلزات است. رک. همان، ص ۴۸.
۱. در اوستا Hvār (خورشید) ایزدی است که زمین و آنچه را که در اوست، پاکیزه نگاه می دارد. رک. همان، ص ۴۸.
۲. ایزدمهر. همان، ص ۴۸، یادداشت ۱۹.
۳. در اوستا ana ra. raočah به معنی «روشنی بی آغاز» یا به گمانی، «روشنی بی حرکت» است. انغر روشن برترین بهشت یا جهان روشن هرمزدی است و ایزد واپسین روز هر ماه است. رک. همان، ص ۴۹.
۴. اوستا: Saoka در ادبیات دینی ایران، ظاهراً دو ایزد سوگ موجود بوده است. یکی ایزد سوگ، ایزدانویی که خواسته و سود می بخشد و بیشتر برمی آید که این ایزدانو با سپهر و ایزدان آسمانی همکار باشد؛ دیگری که در ارتباط با هرمزد، مهر با دو فره می آید، ایزدی است آسمانی به معنی «درخشان». رک. همان، ص ۴۹.
۵. پهلوی: ardwīsūr اوستا: aradvī.surā نام رودی است افسانه ای. اردوی ظاهراً به معنای بربرکت و حاصلخیز است. در واقع، اردویسور همان اناهد، ایزدانوی مظهر آبهاست. رک. همان، ص ۴۹ - ۵۰.
۶. در اوستا apamnapāt ایزد آبهاست او مانند هرمزد و مهر لقب «اهوره» دارد. رک. همان، ص ۵۰.
۷. در اوستا Dāhma. Āfritay به معنای «دعای مرد پرهیزگار» است. رک. همان، ص ۵۰.
۸. همان، ص ۴۱.
۹. در بندهش آمده است که: «...سپس خرداد و امرداد را آفرید هفتم خود هرمزد». رک. همان، ص ۷.
۱۰. Mānsarspand در اوستا Mān θra.Spānta به معنی «کلام مقدس».
۱۱. Niryōng در اوستا Nairio. Saḥa به معنی «کلام مردانه» یا «جلوه مردانه» است.

چینود است. البته برخی از ایران‌شناسان، از جمله مولتن^۱ بر این باور است که بهمن جای مهر را می‌گیرد. کریستنسن نیز این جانشینی را می‌پذیرد^۲ و گری گامی فراتر نهاده، فرضیه را بدین گونه پیش می‌برد که vohumanah (بهمن) در گذشته صفت و از القاب میتره بوده است.^۳

در آثار متأخر فارسی میانه، از جمله در *دادستان دینی* (فصل ۱۴، بندهای ۳ و ۲)، بهمن و مهر هر دو داور و مسئول رسیدگی به اعمال انسانها در روز بازپسین‌اند. دومزیل ضمن بررسی و طبقه‌بندی خود از امشاسپندان بر این باور است که امشاسپندان و ایزدان پیرامون اهوره‌مزدا همان ساخت سه‌گانه خدایان هندو ایرانی را حفظ کرده‌اند. همان‌طور که می‌دانیم، یکی از ویژگیهای مهر، دوستی و پیمان است و بنابراین، جنبه دینی جهانی دارد. در صورتی که آشه یا اردیبهشت، امشاسپندی است که جنبه ایزدگونگی اش بیش از مهر است و با هم ترکیب واحدی را بنا می‌کنند که برابر «میتره - ورونه»ی ودایی است؛ زوج خدایی که نگاهبان و پشتیبان پیمان و نظام اخلاقی و دادوری جهان‌اند.

پیوستگی خورشید با مهر که در اوستا جنبه ثانوی و فرعی دارد و این که تنها یکی از جلوه‌های مادی مهر، خورشید است، در یکی از نوشته‌های فارسی میانه باز نموده شده است. مینوی خرد در پاسخ به این پرسش که «نماز و ستایش ایزدان را چگونه باید گزارد؟»، می‌گوید: «هر روز سه بار برابر خورشید و مهر (ایزد مهر) ایستادن؛ چون (این دو) با هم حرکت کنند.»^۴

در دوران هوشیدر نیز چندین واقعه روی می‌دهد؛ از جمله «ایستادن ایزد مهر و

1. Moulton

۲. رک. Christensen, Acta Orientalia IV (1920), p. 102 seq. دوشن گیمن، زردشت و جهان غرب، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران ۱۳۵۰، ص ۷۱؛ نیز رک. کریستنسن، *مزدآپرستی در ایران قدیم*، ترجمه ذبیح‌الله صفا، تهران ۱۳۴۵، ص ۵۰-۵۲.

3. Gray, L.H. *The Foundation of Iranian Religions* (1929), p. 35.

به نقل از: دوشن گیمن، همان، ص ۷۱.

۴. رک. مینوی خرد، ترجمه احمد تفضلی، تهران ۱۳۵۷، ص ۷۰.

خورشید به مدت ده شبانه‌روز در اوج آسمان.^۱ آن‌گاه چون نه هزار سال پایان یافت، اهریمن آکار (خنثی) شود، یعنی از فعالیت باز داشته می‌شود. مهر و زروان بی‌کران و مینوی دادگری، همه آفریدگانِ اهریمن را بزنند.

در روایات پهلوی، مهر در هزاره هوشیدر و هوشیدرماه و سوشیانس وصف گردیده است. بدین‌گونه که پس از دیدار زردشت از هرمزد، هزار و پانصد سال از هزاره دینی و از زردشت بگذرد؛ آن‌گاه هوشیدر به سی سالگی به دیدار هرمزد می‌آید و در همان روز، ایزدمهر و خورشید به نیمروز ایستند. ده شبانه‌روز در بالاترین بخش آسمان ایستند.^۲ این حوادث با وصفی که در مینوی خرد آمده، یکسان و سازگار است.

ارداویراف نامه از جمله نوشته‌های فارسی میانه است که بر پایه یک داستان خیالی، سفر یکی از موبدان زردشتی به نام ارداویراف یا ارداویراز به جهان دیگر به نگارش درآمده است. او مشاهدات خود را از دوزخ، بهشت و پل چینود برای همکیشان خود شرح می‌دهد. ویراف چون به پل چینود می‌رسد، ملاقات خود را با مهر و ایزدان دیگر بدین‌گونه وصف می‌کند:

«پس آن چینود پُلِ نُه نیزه پهنا گشوده شد. من با سروش پرهیزگار و ایزد آذر، به چینود پُل، به آسانی و به فراخی و نیک به دلیری و به پیروگری بگذشتم. ایزدمهر بسیار پاسداری کننده و رشن راست و وای نیکو و ایزد بهرام نیرومند... و دیگر مینوان به من ارداویراف، نخست نماز بردند و من، ارداویراف، دیدم رشن راست را که ترازوی زرد زرین به دست داشت و پرهیزگاران و دروندان (بدکاران) را قضاوت می‌کرد.»^۳

و سرانجام، باید یادآور شد که در گاهشماری سُغدی، نام هفتمین ماه سال *Bavkānič* است. در حالی که در گاهشماری ایرانی میانه، هفتمین ماه سال به نام مهر است. به

۲. رک. پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۲۲۹.

۱. همان مأخذ، ص ۲۵۵.

۳. همان، ص ۲۵۶.

همین سبب، برخی *Batkānič* را لقب و صفت ویژه مهر برشمرده‌اند. می‌دانیم که *Ba* در سغدی به معنی «خدا و سرور» است. بنا به نظر هنینگ *Ba* قطعاً به جای «مهر» به کار نرفته، بلکه ایزدی است که پیمان زناشویی را بر عهده دارد و پرستش او در میان سغدیان رواج داشت و از این نظر، وظیفه‌اش بسیار همانند ایزدمهر است.^۱

از سوی دیگر، سغدی‌ها به مهر (*omyfry*) سوگند می‌خوردند. نامهایی که با میتره ترکیب یافته، در سغدی بسیار است؛ به ویژه بر روی مهرهای ساسانی اما نه به اندازه دوره اشکانی ترکیب «*Mtr'wxlmzdy*» و «*mtrbwčyt*» به معنی «نجات یافته به وسیله مهر» در چندین متن سغدی به کار رفته است.^۲ نیز در یکی از دستنوشته‌های سغدی این عبارت به چشم می‌خورد:

Zkn 𐭆𐭏𐭓 zy zkn myf', nβ'nty L'pryč, nk'm...

«به بغ و به مهر (سوگند) او را نخواهم فروخت...»

این عبارت در یک پیمان‌نامه ازدواج مکشوف در کوه مغ به چشم می‌خورد.^۳

۱. A.Dietz, "Baga and Mithra in sogdiana", in *Acta Iranica* 17, pp.111-14

2. R.N. Frye, "Mithra in Iranian History", in *Mithraic Studies*, p.66.

3. A.Dietz, *op.cit.*, p.113.

گفتار هشتم

اسطوره آدایا: نخستین انسان

آدایا^۱ در اساطیر سومری نخستین انسان به شمار می‌رود، اما همچون «انسانهای نخستین» توصیف شده در اسطوره‌های دیگر سرزمینهای کهن، حیات جاودان و چهره مینویی ندارد. او نماد رنجهای انسان است. در اسطوره سومری - بابلی گیل گمش آمده است که نخستین جلوه انسانی، یعنی اوتناپیشتم^۲، در پی اطاعت از فرامین ایزدی، زندگی جاویدان یافت، در حالی که در اسطوره آدایا، انسان در یک فرصت مناسب می‌توانست حیات ابدی یابد، اما به سبب فرمانبری کورکورانه از ایزد، آن را از دست داد.

در اساطیر ایران نیز کیومرث نخستین انسان به شمار می‌رود که چهره‌ای مینویی و شگفت‌آور دارد. از پیکرش کوهها و از خونش رودخانه‌ها پدید می‌آیند و از نطفه‌اش که روی زمین ریخته شده است، نخستین زوج انسانی آفریده می‌شوند. نخست به گونه گیاهی پیوسته به هم رویدند، چنان که معلوم نبود کدام زن و کدام یک مرد بود. این دو با هم درختی را تشکیل دادند که حاصل آن ده نژاد بشر بود. سرانجام چون به گونه انسان درآمدند، اهوره مزدا بدانان گفت: «شما تخمه بشر هستید، شما نیای جهان هستید، پس نیک بیندیشید، نیک بگویید و کار نیک کنید و

1. Adapa

2. Utnapishtim

دیوان را مستایید.»^۱

اهریمن اما آنان را از راه راست بازداشت و آنان نخستین دروغ را بر زبان آوردند. پس نخستین انسان در اسطوره‌های ایرانی به وجود آورندهٔ زوجی نیک سرشت است که بی‌رنج و نیک‌اندیش بودند ولی اصل شر آنان را فریفت. نخستین انسان در اساطیر مانوی «هرمزد بَغ» نام دارد که دارای کمال ایزدی است. او از ایزدانی است که به دست شهریار تاریکی به اسارت می‌افتد و اسارت وی در واقع، اسارت روح در بند تن انسانی است. انسان در اساطیر مانوی مهجور و رنجور است و رنجهای او از آداپا، که سرگذشتش را در زیرخواهیم آورد، کمتر نیست.

آغاز داستان آداپا در اریدو، جنوب بین‌النهرین، رخ می‌دهد. اریدو یکی از کهن‌ترین شهرهای سومری، واقع در کنارهٔ مردابی نزدیک خلیج فارس است و تقدسش به خاطر ایزدانی چون ائا و آنو است. ائا ایزد زمین و آنو ایزد آسمان است. دو ایزد کهن‌تر نیز در این جا تقدس دارند به نام تموز^۲ و گیزیدا^۳ که بر دروازهٔ خاوری آسمان ایستاده‌اند. تموز خداوندگار «درخت زندگی» و گیزیدا خداوندگار «درخت راستی» است. درختانی که چون ستارگان در آسمان کاشته شده‌اند.

سرنوشت آداپا (انسان) در یک لحظهٔ کوتاه رقم می‌خورد. او می‌توانست در یک لحظه زندگی جاودان یابد. اما به زمین هبوط می‌کند و زندگی رنجبار دنیوی نصیبش می‌شود. در این لحظهٔ کوتاه تنها آن فرصت را می‌یابد که بصیرت آسمانی داشته باشد، هر چند دشواریهای گوناگون فرا روی او قرار می‌گیرد. اما این بصیرت را هرگز نمی‌توان از انسان باز گرفت.^۴

۱. رک. جان هینلز، شناخت اساطیر ایران، ترجمهٔ زاله آموزگار، احمد تفصلی، تهران ۱۳۶۸؛ ص ۴ - ۹۳.

2. Tammuz

3. Gizzida

۴. سرگذشت آداپا از کتاب زیر تلخیص و به پارسی گردانده شده است:

Poems of Heaven and Hell from Ancient Mesopotamia, Translated and Introduced by N.K. Sanders, Penguin Books 1971;

متن انگلیسی نیز خرد از روی متن سومری بازیافته در *تل العمارنه* و کتابخانهٔ آشور بانیپال نینوا فراهم گردیده است.

سرگذشت آداپا: انسان

در آن روزها، در آن سالهای دور، در اریدو شهری که در کنار مرداب شیرین واقع است. انسانی بود خردمند چون ایزدان. چون فرمانی صادر می‌کرد، گویی خود خداوندگار ائا (ایزد زمین) فرمان داده است. ائا خداوندگار هوشمندی و هدایت کنندهٔ آبهاست. ائا آداپا را رهبر خواند، رهبری که همگان فرمانبرش باشند. او چندان خردمندی و هوشیاری به آداپا بخشید که از طرح جهان سر در آورد، اما وی را میرنده آفرید.

در آن روزها، در آن سالهای دور، آداپا نخستین نمونهٔ انسان بود و در پرستاری‌اش به معبد بس محتاط و پاکدست بود. هیچ کس در فرامین او تردید نمی‌کرد. هر روز شهر را با نان و آب آشامیدنی می‌انباشت. نانویان اریدو را وامی داشت که نان پزند، کشتیها را به دریا روانه می‌کرد تا برای اریدو ماهی صید کنند. تنها آداپا مجاز بود که سفرهٔ خداوندگار را فراهم کند و برچیند.

در آن روزها هنگامی که ائا (ایزد زمین) در بسترش آرمیده بود و این انسان، آداپا، در محراب سرگرم پرستاری بود، خانواده‌اش را به ماهی تازه نیاز افتاد. پس آداپا در اطراف بارانداز سوار زورقی بادبانی شد، زورقی که وقف ماه نو (هلال) بود. بادی از پس برخاست و او زورق را پیش از توفان راند. پاروزنان تنها به دریای بی‌کرانه پیش راند.

آداپا در میانهٔ دریا سرگرم ماهیگیری شد؛ دریا چون آینه صاف بود. آن‌گاه باد نیمروز برخاست؛ واژگونش کرد و او شیرجه‌زنان به دنیای ماهیان شتافت. آداپا در اوج خشم و نومیدی نفرین‌گری آغاز کرد:

«ای باد نیمروز، خاستگاهت شرارت است، بالت خواهم شکست!» و در حین صحبت او، باد نیمروز درهم شکست و تا هفت روز هیچ به این سرزمین نوزید.

آنو، فرمانروای آسمان، پرستار خویش را فراخواند و گفت:

«چرا باد نیمروز هفت روز در این سرزمین نوزیده است؟»

او پاسخ داد:

«سرورم! انسان، فرزند زمین، بال باد نیمروز را به شیوه سرسختانه خود شکسته است.»

او چون بشنید که آنو (ایزد آسمان) خشمگانه از اورنگ خویش برخاسته است، پیک خود را نزد ائا (ایزد زمین) فرستاد، زیرا او خردمند بود و ایزدان را نیک می شناخت. آنان با هم سخن گفتند و آنو فریاد برکشید:

«انسان را در این جا به بند افکنید!»

ائا (ایزد زمین) به انسان هشدار داد. چه، او راههای آسمانی را می شناخت. بدو گفت جامه های ژنده فرا پوشد و باموی نتراشیده و ژولیده سوگواری کند.

«باید یگراست در رهگذاری گام برداری که به رأس آسمان رسد، آنجا در برابر آنو پدیدار شو! چون به دروازه آسمان رسیدی، دو ایزد خواهی دید: تموز و گیزیدا که باهم فراز ایستاده اند؛ خواهند پرسید:

«ای انسان! برای چه بدین هیأت درآمده ای؟»

پس پاسخ ده:

«دو ایزد سرزمین ما را ترک کرده اند. من سوگوار آنانم.»

«کدام ایزدان؟»

«برای تموز و گیزیدا سوگوارم.»

آن گاه آنان به یکدیگر لبخند خواهند زد و در نزد آنو کلامی مهربان بر زبان خواهند آورد. آنان چهره خجسته او را به تو بنمایانند. چون در برابر آنو بایستی، آنان «نان مرگ» را به تو تعارف کنند؛ مباد از آن بخوری! آنان «آب مرگ» را تعارف کنند؛ مباد از آن بنوشی! جامه ای آورند، آن را بپوش! و هنگامی که روغن آورند، خویشان را با آن تدهین کن! هشیار باش این پندم و فراگوش میندازی و به یاد بسپری!

پیک آنو (ایزد آسمان)، نزد انسان آمد. او را از رهگذار آسمانی فراز کشید و به دروازه خاوری آسمان برد. تموز و گیزیدا بر دروازه ایستاده بودند. چون او را بدیدند، گفتند:

«آه ای انسان! چرا بدین هیأت درآمده ای، سوگوار که ای؟»

«دو ایزد سرزمین ما را ترک کرده‌اند، برای آن سوگووارم.»

«کدام ایزدان؟»

«تموز و گیزیدا، برای آن دو سوگووارم.»

آنان به یکدیگر خیره شدند و لبخند زدند. آدایا به خداوندگار آسمان نزدیک شد. آنو بدو نگریست و گفت:

«تو ای انسان، چه شد که بال باد نیمروز را شکستی؟»

انسان پاسخ داد:

«خداوندگار من! در میانه دریا برای خانواده خداوندگار خویش، انا صیادی می‌کردم. دریا چو آینه صاف بود، اما باد نیمروز برخاست و زورقم واژگون کرد و من شیرجه زنان سوی دیار ماهیان شتافتم و خشمگنانه در دل خویش او را نفرین کردم.»
آن گاه تموز و گیزیدا که در کنار او ایستاده بودند، سخنانی مهرآمیز بر زبان آوردند. دل شهریار آسمان، آنورا تسکین دادند، چنان که وی با آنان این گونه سخن گفت:

«قصدا انا (ایزد زمین) از آگاهی دادن به یک انسان تیره‌بخت در باب همه طبیعت

چه بود؟ نیز از چه او را چو ما ایزدان آفرید و نام خرد ارزانی وی کرد؟

اما اکنون که او اینجاست، چه توانیم کرد؟ پس «نان حیات» را بیاور تا انسان از آن

تناول کند.»

هنگامی که آنان «نان حیات» را آوردند، او از خوردنش سرباز زد؛ چون «آب حیات» برایش باز آوردند، نیاشامید. چون جامه‌ای برای او آوردند، آن را پوشید؛ و چون روغن بدو دادند، خود را با آن تدهین کرد.

آن گاه آنو، خداوندگار آسمان، به انسان نگریست و خندان گفت:

«آه، ای آدایا، چرا نه چیزی می‌خوری و نه می‌آشامی، ای انسان ابله! انسانیت را

حفظ کن! اکنون دیگر تو هرگز زندگی جاودانی نخواهی داشت!»

«آخر سرورم، انا (ایزد زمین) به من فرمان داده است: «مباد از آن بخوری، مباد از

آن بیاشامی!»

آنو چون این فرمان انا بشنید، باز قهقهه سرداد و گفت: «از میان همه ایزدان آسمان و زمین، هر اندازه که باشند، چه کسی جرئت کرده چنین فرمانی صادر کند! چه کسی می‌تواند جلو اراده آنو را بگیرد؟»

آن‌گاه انسان از افق آسمان به نصف‌النهار نگریست؛ شکوه آسمانی را دید و آنو فرامین خویش را بدو سپرد و او نیز قانون حیات آدمیان را به کاهنان شهر اریدو بخشید.

و اما آدایا، آن کودک انسان که بال باد نیمروز را خشمگنانه شکسته، به آسمان فراز رفته بود، رنجهای نوع بشر را برای ما به ارمغان آورد. بیماری به پیکرهای ما در انداخت که تنها بانوی درمان بخش می‌تواند آن را تسکین بخشد.

بیماری ام رخت برمی‌بندد. باشد که بیماری دیگر، روی نکند. اما مگذار او دوباره به خواب ناز فرو شود، و نه آن احساس شادمانی بدو دست دهد که انسانها در قلبهایشان سراغ دارند!

گفتار نهم

هادینگوس: ^۱ حماسه‌ای ملی

ساکسوگراماتیگوس^۲ نویسنده دانمارکی میانه سده دوازده مسیحی (متوفای ۱۲۱۶ م) است که تاریخ دانمارک را از آغاز تا عصر خود تألیف کرده است. بخش نخست اثر او چندان با روایتهای اساطیری و افسانه‌ای درآمیخته که دیگر نمی‌توان آن را تاریخ دانست و بیشتر جنبه حماسی دارد. یکی از مهمترین بخشهای اثر شانزده جلدی این نویسنده و حماسه پرداز دانمارک ساگا^۳ یا حماسه هادینگوس و شرح پهلوانیها و پیروزمندیهای اوست که با رستم، پهلوان نامدار ایرانی و یکی از چهره‌های مهم پهلوانی و شاهنامه فردوسی از دیدگاههای بسیاری قابل قیاس است. البته نگارنده در اینجا قصد بررسی تطبیقی حماسه هادینگوس با پهلوانیهای همتای ایرانی او را ندارد و بر این باور است که تازمانی که حماسه‌ها و اسطوره‌های غنی اسکاندیناوی (که از اساطیر مهم هند و اروپایی به شمار می‌رود و خویشاوندیهای بسیار با اساطیر هند و ایرانی دارد) هنوز به پارس در نیامده، این امر را شتابزده و غیر علمی می‌داند. در اینجا پس از شرحی مختصر درباره ساکسو، چکیده‌ای از حماسه یاد شده را خواهیم آورد.

1. Hadingus

2. Saxo Grammaticus

3. Saga

ساکسو در جوانی به توصیه استادانش یک رشته از داستانها و روایات اسکاندیناوی را تصنیف کرد. او با زبان ایسلندی و آلمانی آشنایی داشت و هرگز خود را یک اسکاندیناویایی نمی‌پنداشت، در حالی که نوشته‌هایش جا به جا آثاری از فرهنگ اسکاندیناوی را به روشنی می‌توان دید. ساکسو شیفته ایسلند است و به فرهنگ نروژی و آلمانی بها نمی‌دهد. او همچون فردوسی در صدد تصنیف روایات اساطیری، حماسی و تاریخی دانمارک بود. زمان زیست او به تقریب دو یست سال پس از فردوسی، حماسه‌سرای پرآوازه پارسی، است. عصری که حماسه اگرچه هنوز رنگ نباخته، به پایان حیات خود نزدیک می‌شود. عصری که از زمان نگارش حماسه گیل‌گمش (۳۰۰۰ ق.م) در سومر آغاز می‌شود، ایلیاد، اُدیسه، بیوولف،^۱ آنه‌تید^۲ و ادای کهن^۳ را پشت سر می‌گذارد و همپای آن در شرق، مهابهاراتا، رامایانا و سرانجام شاهنامه را در بر می‌گیرد.^۴

باری ساکسو شیفته دلاورها، قهرمانیها و ستیز شکوهمند فرمانروایان دانمارک علیه بیدادگریهای زمانه است. وی این روایات را از زبان شاعران ایسلندی که در اروپا به گشت و گذار بودند، شنیده بود. پس آگاهی او بیشتر شفاهی بود و رنگ داستان و افسانه داشت تا واقعیتهای تاریخی. این روایات ملی در فرهنگ اسکاندیناوی ساگا خوانده می‌شود.

ساگاها روایات منشور آمیخته به شعر سده‌های میانه ایسلند و اسکاندیناوی است که هر کدام درباره پهلوانی پرآوازه یا ماجرای پادشاه یا جنگاوری قهرمان می‌باشد. تا سده دوازده میلادی بیشتر این روایات از یک سنت شفاهی برخوردار بود. از آن پس به گونه پهلوان نامه‌هایی تنسیخ گردید که به پنج گروه بخش می‌شوند.^۵

1. Beowulf

2. Aeneid

3. The Elder Edda

۴. برای شرح دقیق درباره معنی و انواع حماسه رک.

J.A. Cuddon, *A Dictionary of Literary Terms*, Middlessex, 1979, pp.225-34.

۵. در این باره نیز رک. مرجع پیشین، ص ۵-۵۹۴.

ساکسو در بیان روایات ملی گاه از فابل^۱ بهره می‌گیرد. به همین سبب، اثر او سرشار از افسانه‌ها و فابلهای دلنشین است که همگی در فرهنگ دانمارک و ایسلند ریشه دوانده‌اند. وی در عصری می‌زیست که همتای او، اسنوری استورلوسن^۲ به حماسه‌ای به نام ادا پرداخته بود. ادا در دو بخش منظوم و منشور تصنیف شده است و از مهم‌ترین منابع آگاهی ما دربارهٔ ایزدان شمال و اسکاندیناوی به شمار می‌رود. البته ادای منظوم در سده نهم مسیحی سروده شده و اسنوری آن را در سدهٔ دوازده میلادی به نثر درآورده است. وی نویسنده‌ای ایسلندی بود که در سالهای ۱۱۷۹-۱۲۴۱ می‌زیست. ادا در شعرهای کهن لاتینی به معنی «مادر بزرگ» به کار رفته است. برخی آن را برابر «قصه‌های مادر بزرگ» دانسته‌اند، اما تازه‌ترین نظریه در این باره را ایریکر ماگنوسن^۳ آورده است و آن را مأخوذ از نام مکان ادی^۴ می‌داند. اسنوری سالهای نوجوانی را در ادی، واقع در جنوب باختری ایسلند، سپری کرده است. پس ادا به معنی «کتاب ادی» یا «ادی‌نامه» است.^۵

بدین گونه، عصری که ساکسو در آن می‌زید عصر گردآوری روایات و حماسه‌های کهن است. میراثی که همتای ایرانی او، فردوسی، در سدهٔ چهارم خورشیدی بدان می‌رسد و سی سال آنگار زندگی خویش را وقف آن می‌کند. ساکسو اثری شانزده جلدی به نام *جستا دانوروم*^۶ (= تاریخ دانمارک) از خود به یادگار می‌گذارد که اصل آن به زبان لاتین است. بخش نخست آن، از جلد ۱ تا ۹ در برگیرندهٔ اسطوره‌ها، حماسه‌ها، افسانه‌ها و فابل‌های اسکاندیناوی است که از ارزش بسیاری برخوردار است. همهٔ این داستانها به فرمانروایان و پهلوانان عصر وایکینگ‌ها^۷ بر می‌گردد. وایکینگ‌ها پهلوانان اساطیری اسکاندیناوی‌اند که قلمرو فرمانروایی و فتوحات آنها از بیارمنسس^۸ واقع در شمال روسیه، تا جزایر بزرگ

1. Fable

2. Snorri Sturluson

3. Eiriker Magnusson

4. Oddi

۵. رک. Brian Branston, *Gods of the North*, London 1970, p. 35 sq.

6. Gesta Danorum

7. Vikings

8. Byarmenses

ساکسو در جوانی به توصیه استادانش یک رشته از داستانها و روایات اسکاندیناوی را تصنیف کرد. او با زبان ایسلندی و آلمانی آشنایی داشت و هرگز خود را یک اسکاندیناویایی نمی‌پنداشت، در حالی که نوشته‌هایش جا به جا آثاری از فرهنگ اسکاندیناوی را به روشنی می‌توان دید. ساکسو شیفته ایسلند است و به فرهنگ نروژی و آلمانی بها نمی‌دهد. او همچون فردوسی درصدد تصنیف روایات اساطیری، حماسی و تاریخی دانمارک بود. زمان زیست او به تقریب دو یست سال پس از فردوسی، حماسه سرای پرآوازه پارسی، است. عصری که حماسه اگرچه هنوز رنگ نباخته، به پایان حیات خود نزدیک می‌شود. عصری که از زمان نگارش حماسه گیل‌گمش (۳۰۰۰ ق.م) در سومر آغاز می‌شود، ایلیاد، اُدیسه، بیوولف،^۱ آنه‌ئید^۲ و ادای‌کهن^۳ را پشت سر می‌گذارد و همپای آن در شرق، مهابهاراتا، رامایانا و سرانجام شاهنامه را در بر می‌گیرد.^۴

باری ساکسو شیفته دلاوریها، قهرمانیها و ستیز شکوهمند فرمانروایان دانمارک علیه بیدادگریهای زمانه است. وی این روایات را از زبان شاعران ایسلندی که در اروپا به گشت و گذار بودند، شنیده بود. پس آگاهی او بیشتر شفاهی بود و رنگ داستان و افسانه داشت تا واقعیتهای تاریخی. این روایات ملی در فرهنگ اسکاندیناوی ساگا خوانده می‌شود.

ساگاها روایات منثور آمیخته به شعر سده‌های میانه ایسلند و اسکاندیناوی است که هر کدام درباره پهلوانی پرآوازه یا ماجرای پادشاه یا جنگاوری قهرمان می‌باشد. تا سده دوازده میلادی بیشتر این روایات از یک سنت شفاهی برخوردار بود. از آن پس به گونه پهلوان نامه‌هایی تنسیخ گردید که به پنج گروه بخش می‌شوند.^۵

1. Beowulf

2. Aeneid

3. The Elder Edda

۴. برای شرح دقیق درباره معنی و انواع حماسه رک.

J.A. Cuddon, *A Dictionary of Literary Terms*, Middlessex, 1979, pp.225-34.

۵. در این باره نیز رک. مرجع پیشین، ص ۵-۵۹۴.

ساکسو در بیان روایات ملی گاه از فابل^۱ بهره می‌گیرد. به همین سبب، اثر او سرشار از افسانه‌ها و فابل‌های دلنشین است که همگی در فرهنگ دانمارک و ایسلند ریشه دوانده‌اند. وی در عصری می‌زیست که همتای او، اسنوری استورلوسن^۲ به حماسه‌ای به نام ادا پرداخته بود. ادا در دو بخش منظوم و منثور تصنیف شده است و از مهم‌ترین منابع آگاهی ما دربارهٔ ایزدان شمال و اسکاندیناوی به شمار می‌رود. البته ادای منظوم در سده نهم مسیحی سروده شده و اسنوری آن را در سدهٔ دوازده میلادی به نثر درآورده است. وی نویسنده‌ای ایسلندی بود که در سالهای ۱۱۷۹-۱۲۴۱ می‌زیست. ادا در شعرهای کهن لاتینی به معنی «مادر بزرگ» به کار رفته است. برخی آن را برابر «قصه‌های مادر بزرگ» دانسته‌اند، اما تازه‌ترین نظریه در این باره را ایریکر ماگنوسن^۳ آورده است و آن را مأخوذ از نام مکان ادی^۴ می‌داند. اسنوری سالهای نوجوانی را در ادی، واقع در جنوب باختری ایسلند، سپری کرده است. پس ادا به معنی «کتاب ادی» یا «ادی‌نامه» است.^۵

بدین گونه، عصری که ساکسو در آن می‌زید عصر گردآوری روایات و حماسه‌های کهن است. میراثی که همتای ایرانی او، فردوسی، در سدهٔ چهارم خورشیدی بدان می‌رسد و سی سال آزرگار زندگی خویش را وقف آن می‌کند. ساکسو اثری شانزده جلدی به نام *جستا دانوروم*^۶ (= تاریخ دانمارک) از خود به یادگار می‌گذارد که اصل آن به زبان لاتین است. بخش نخست آن، از جلد ۱ تا ۹ در برگیرندهٔ اسطوره‌ها، حماسه‌ها، افسانه‌ها و فابل‌های اسکاندیناوی است که از ارزش بسیاری برخوردار است. همهٔ این داستانها به فرمانروایان و پهلوانان عصر وایکینگ‌ها^۷ بر می‌گردد. وایکینگ‌ها پهلوانان اساطیری اسکاندیناوی‌اند که قلمرو فرمانروایی و فتوحات آنها از بیارمنسس^۸ واقع در شمال روسیه، تا جزایر بزرگ

1. Fable

2. Snorri Sturluson

3. Eiriker Magnusson

4. Oddi

۵. Brian Branston, *Gods of the North*, London 1970, p. 35 sq. ر.ک.

6. Gesta Danorum

7. Vikings

8. Byarmenses

بریتانیا و ایرلند گسترده است. وایکینگ در لغت به معنی «جنگجو» است و برابر اسکاندینا/ ویائی آن به معنای «جنگجوی دریایی» می‌باشد. در تاریخ اسکاندیناوی، وایکینگ‌ها در سده‌های نهم و دهم میلادی فعالیت داشته‌اند. در تاریخ معاصر از آنان همچون دشمن تمدن، وحشی و جنایتکار نام برده شده است که مَثَل زندگی صلح‌آمیز بوده‌اند. جنبه‌های روایی و افسانه‌ای وایکینگ‌ها و تأثیری که بر ادبیات غنی اسکاندیناوی داشته‌اند کمتر بررسی شده است. اگر از این دیدگاه عصر وایکینگ‌ها و فرهنگ بازمانده آنان را بررسی کنیم، دیگر آنها را عامل ویرانگری و نقطه کور فرهنگ و تمدن به شمار نخواهیم آورد، بلکه در می‌یابیم که در شکل‌گیری اساطیر و افسانه‌های آن دیار تأثیر شایانی داشته‌اند. در این زمان هر چند به تقریب ده سده از آغاز مسیحیت می‌گذرد، وایکینگ‌ها از فرهنگ مسیحی بویی نبرده‌اند. آنان در سده نهم میلادی همه آبراه‌های بزرگ اروپا را در تسخیر خود داشته و به خلیج دوبلین، واقع در ایرلند، تاخته‌اند. در ۸۳۲ م. رهبر وایکینگ‌ها تورگسیوس یا تورگستر^۱ نام داشت که در ۸۴۲ نیمی از ایرلند را تسخیر کرده بود. او همسر خویش اتا^۲ را به عنوان موبد و کاهنه برگزید.

پس از وی، وایکینگ‌ها بخشهایی از اسکاتلند، نروژ، دانمارک، نورماندی و آلمان را در تصرف خود گرفتند. از جمله وایکینگ‌های مشهور می‌توان هاستینگ^۳ را نام برد که در لوار^۴ فرمانروایی داشت و شخصیت او بسیار همانند هادینگوس است.^۵ متن لاتینی جستادانوروم را پ. هرمان و سی. نابی^۶، استادان دانشگاه در تورگائو^۷ از روی دستنوشته موجود در کتابخانه سلطنتی کپنهاک ویراسته‌اند. در سال ۱۹۳۱ نیز یورگن الریک و هانس رایدر^۸ آن را ویراسته و به چاپ رسانده‌اند. پ. هرمان نیز

1. Turgesius (Thorgestr)

2. Ota

3. Hasting

4. Loire

۵. برای آگاهی بیشتر رک. *Encyclopaedia Britanica*, Vol. 23, London 1984, p.150-51.

6. P. Hermann, C. Knabe

7. Turgau

8. Jorgen Clirk

در ۱۹۲۲ این اثر را به آلمانی ترجمه و تفسیر نمود و در دو جلد منتشر کرد^۱ ویرایش جدیدتر این کتاب در ۱۹۵۳ در مدرسه مطالعات عالی، بخش علوم دینی (جلد ۶۶) انجام گرفته است.^۲

بخشهای پنجم تا هشتم کتاب نخست جستادانوروم به توصیف حماسه هادینگوس اختصاص دارد. ژرژ دومزیل، اسطوره‌شناس بزرگ فرانسوی، در سالهای ۱۹۴۹-۵۰ آن را در کولژ دو فرانس تدریس کرد و در این باره کتابی به نام *از اسطوره تا رمان* نوشت و در پنج فصل به بررسی جنبه‌های اساطیری آن پرداخت.^۳ دومزیل همچنین متن لاتینی و ترجمه چکیده‌ای از داستان هادینگوس را در کتاب خود آورده است. روایت فارسی این حماسه اسکاندیناویایی براساس همین چکیده ژرژ دومزیل است که در اینجا می‌آوریم:^۴

گرام^۵، شاه دانمارک، کشته می‌شود و سوئیداگروس، پادشاه نروژ بر تختگاه دانمارک می‌نشیند. دو فرزند جوان گرام به یاری مربی‌شان رهایی می‌یابند و به دو غول سپرده می‌شوند، تا آنان را پپرورند و بپایند. یکی از این فرزندان بعدها بر آن می‌شود که خود را تسلیم کند و به دانمارک بازگردد. اما در اینجا سوئیداگروس^۶ که همزمان سوئد را نیز در سیطره خود دارد، وی را سر به نیست می‌کند؛ به گونه‌ای که دیگر خبری از او باز نمی‌آید. فرزند دیگر، هادینگوس نام، در خانه پدرخوانده یعنی واگنوفتوس^۷ غول، بزرگ می‌شود و همچنان مصمم در پی خونخواهی پدر خویش است.

اما ساکسوی حماسه سرا بدین حقیقت تاریخی رنگ اسطوره می‌زند و آن را با روایات افسانه‌ای می‌آمیزد. بنابر افسانه‌های شمال، سه گونه متفاوت از موجودات

1. *Die Heldensagen des Saxo Grammaticus*, 2 Teile, Leipzig 1922.

2. *Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes*, Section des Science Religieuses, Paris 1953.

3. Georges Dumézil, *Du mythe au roman: La Saga de Hadingus et autres sésais*, presses Universitaires de France, 1970.

4. *Ibid*, pp.10-14.

5. Gram

6. Suibdagerus

7. Vagnophtus

فوق انسانی بر جانشین پادشاه ظاهر می شوند. نخست غولان، سپس جادوگران، که از نظر جسمی ناتوان ترند اما در هوشمندی و زیرویم جادوگری برتر و برغولان پیروزند و خود را چون ایزدان نمایانده اند؛ دسته سوم از نژادی اند که چون پلی میان دو دسته دیگر قرار می گیرند، نیرویشان از غولان پست تر و توان جادوگیشان به پای «ایزدان» نمی رسد، اما در عین حال جادوگران خوبی هستند که می توانند در چشم انسان جاهل خود را به پایگاه ایزدی برسانند.

ساکسو پس از این میان پرده، سرگذشت هادینگوس را از سر می گیرد. اکنون دیگر هادینگوس نزد واگنوفتوس غول پرورده شده و کودکی را پشت سر گذاشته است. از آنجایی که همه وجود او در اندیشه خونخواهی است، هیچ میلی به لذایذ جنسی ندارد. اما هارت گریپا، دختر غول و دایه او، هر چه در توان دارد تلاش می کند که میل جنسی را در او بیدار کند و همه امیال خود را در شعری کوتاه به روشنی شرح می دهد، شعری که در چشم ما هیچ مناسبت مستدلی برای اعمال او ندارد:

«به تو شیر داده ام و می توانم مادرت باشم: پس من زنی هستم که تو باید مرا به همسری برگزینی.»

هادینگوس اساساً قانع می شود و در برابر نامادری نمی تواند بیشتر تاب آورد و معترض شود؛ دایه در شعر دیگری برای او شرح می دهد که در قدرت اوست که می تواند اراده اش را بدان اندازه که بخواهد پرو بال دهد. و بدین گونه، آن دو بدون هیچ دردسر زوجی را تشکیل می دهند.

هنگامی که هادینگوس هوای بازگشت به دانمارک به سرش می زند، هارت گریپا جامه مردانه بر تن می کند و با او روانه می شود. در راه به خانه ای می رسند که جسدی در آن هست. هارت گریپا عصای کوچکی مرصع به افسون را به دست هادینگوس می دهد تا آن را بر زبان آن مرد بی جان بنهد و بدین گونه، مگر آینده را فرا

آموزد.

آن‌گاه روح آن مرد مرده که از این افسون برتافته بود، شعری را می‌خواند که سومین شعر این حماسه است. در این شعر ندا در می‌دهد که هارت گریپا به زودی فرو گسیخته خواهد شد. پس از آنکه نخستین خطر با هشیاری رفع گردید، تازه ماجراها آغاز شد:

این دو دل‌داده در یکی از کلبه‌های جنگلی که از شاخه‌های درخت ساخته شده بود، به سر می‌بردند. آن‌گاه دستی غول‌آسا با پنجه‌های دراز بر آنها فرو می‌آید. هارت گریپا آن دست را در می‌رباید و به هادینگوس فرصت می‌دهد که آن را قطع کند. اما فرصت تنگ است: خشمشان افزون می‌گردد، موجودات نامرئی هارت‌گریپا را فرا چنگ می‌آورند و بی‌درنگ او را می‌درند و پاره‌پاره می‌کنند.

اکنون هادینگوس دیگر «مادر خوانده» یا اگر بشود گفت، «همسرش» را از دست داده بود، هنگامی که پیر مردی یک چشم (که بی‌درنگ ما را به یاد سرگذشت ایزد آتینوس^۱ می‌اندازد) بر او دل می‌سوزاند و ترتیبی می‌دهد که او با یک وایکینگ به نام لیزروس^۲ سوگند هم‌خونی و برادری بخورد تا آنکه بعدها آن دو دلاور بر لوکروس^۳، پادشاه کورلند^۴، بتازند. اما از بد حادثه، هادینگوس ناگزیر به فرار می‌شود. پیر مرد یک چشم دوباره ظاهر می‌شود. او را سوار بر اسبی جادویی به هوا می‌برد و آن‌گاه با او به خانه می‌رود، با صمیمیت بسیار او را به میگساری دعوت می‌کند و به زبان شعر بدو می‌گوید که اکنون چه باید بکند، سپس پیر مرد او را به همان جایی که یافته بودش، سوار بر اسب بر می‌گرداند؛ لوکروس او را به بند می‌کشد، و زندانی می‌کند بدان روی که فراپیش شیر ژیان بيفکنند؛ اما هادینگوس به یاری نگاهبان خویش از بند می‌رهد و پیش از آن که از دست لوکروس خلاص شود، تعمداً با شیر دست و پنجه نرم می‌کند، بر او پیروز می‌شود، خونس را می‌نوشد و بنابراین، زورمندی‌اش افزون می‌گردد. بدین گونه است که همه چیز دگرگون

1. Othinus

2. Liserus

3. Lokerus

4. Courland

می شود. هادینگوس که با خون شیرِ ژیان زورمند گشته است شهر هندوانوس^۱ را با نیرنگ محاصره و تسخیر می کند؛ هلس پونت^۲ شاه به چنگ او می افتد. آن گاه هادینگوس برمی گردد تا با دشمن اصلی و قاتل پدر خویش، سوئییداگروس، روبرو شود. سرانجام او را طی نبردی در نزدیکی جزیره گوتلند^۳ می کشد.

ساکسوی حماسه سرا در اینجا قهرمان داستان و در واقع انسان را رها می کند و بدون گذر از همان زمان^۴، داستانی کاملاً اساطیری را روایت می کند.

این داستان دربارهٔ اتینوس (که اکنون با همان حالت و نام واقعی ظاهر می شود) پادشاه بیزانس است، که ترجیح می دهد در اپسالا بزید و خود را شاه ایزدان خوانده است. پادشاهان شمال تندیس زرین از او را به عنوان خراج بدو پیشکش می کنند. همسرش، فریگا^۵ (در اساطیر اسکاندیناوی ایزد بانو فریگ^۶ در حقیقت همسر ادین^۷ است)، به جهت آزمندی برای تصاحب این هدیهٔ زرین که اتینوس آن را در نگاهبانی خویش داشت، به کارهای ناشایست دست می زند و به شویش دروغ می گوید. اتینوس که فکر می کند شخصیتش با این رفتار همسر لکه دار شده است، خویشتن را چند صباحی تبعید می کند. در این ایام تیره، جادوگری میتوتین^۸ نام به قدرت می رسد. مراسم عادی قربانی را بر هم می زند و جادوگران هم تبار خویش را در همه جا بر سر کار می آورد. هنگامی که اتینوس با شوکتی نوین و با روشنی بازیافتهٔ خویش برمی گردد، میتوتین می گریزد و در خارج به خواری هلاک می شود، در حالی که شاه کشور را به پایگاه گذشته خود باز می گرداند. آن گاه ساکسو با میان پرده ای ساده حماسه هادینگوس را به خوبی و خوشی پی می گیرد.

قهرمان ما در جنگی سخت اما پیروزمند بر ضد آسموندوس^۹، فرزند پادشاه سوئد که به دست وی کشته شده است، درگیر می شود. آسموندوس دیوانه وار از

1. Handwanus

2. Hellsport

3. Gotland

4. ea tempeste (At that same time)

5. Frigga

6. Frigg

7. Odinn

8. Mithothyn

9. Asmundus

خود دفاع می‌کند و ماجرا را در خلال دو شعر توصیف می‌نماید. اما هادینگوس به یاری غیرمنتظره پدرخوانده پیشین خود بر او چیره می‌گردد، هر چند در این نبرد پایش زخم برمی‌دارد و او را لنگ می‌کند. وی دشمنش را با مراسم تدفین با شکوهی بزرگ می‌دارد، پیش از آن که بیوه‌اش به گونه آیینی دست به خودکشی بزند.

هادینگوس آن گاه ناگزیر می‌شود که شتابان به دانمارک بازگردد. اما در سوئد اوفوا، فرزند آسموندوس، سرِ عصیان بر می‌دارد. دوباره روز از نو، روزی از نو. هادینگوس بار دیگر بر دانمارک فرمان می‌راند در حالی که اوفو، که همچنان تشنه انتقام است، بدین جا پناه می‌جوید.

روایت این جنگها با حکایتی آشنا قطع می‌شود. به گنجینه هادینگوس در دانمارک دستبرد زده‌اند و او در صدد نیرنگی است تا بتواند غارتگران را بازیابد. به فرمان او جار می‌زنند که چنانچه دزدان خود را آفتابی کنند، پاداش بزرگی به آنان خواهد بخشید و حتی آنها را گنج‌بان خواهد کرد. آنان خود را یکی پس از دیگری معرفی می‌کنند. هادینگوس به بخشی از مدعایش نیز جامه عمل می‌پوشاند و مطابق قول خود بدانان پاداش می‌دهد، اما بعد بی‌درنگ اعدامشان می‌کند.

جنگ در سوئد باز از سر گرفته می‌شود. هادینگوس به جستجوی اوفو بدان جا می‌تازد. اما سپاه دانمارک در سوئد به قحطی موحشی دچار می‌شود. چنان که سپاهیان ناگزیر به دریدن اسبها، سگها و حتی آدمیان می‌شوند تا از گوشت آنها تغذیه کنند. در طول نبرد دو ندای پی‌درپی در قالب شعر - که هفتمین و هشتمین شعر به شمار می‌رود - به گوش می‌رسد. دو دلاور فریاد نبرد سر می‌دهند.

شباهنگام نبرد آغاز می‌شود، دو بیگانه چون دو پیرمرد طاس و موحش در پرتو نور ستارگان سرگرم پیکاری تن به تن می‌شوند. هادینگوس شکست می‌خورد، اما شکست او فاجعه بار نیست. در ساحلی نزدیک تن می‌شوید تا خود را تر و تازه کند.

در آنجا غول دریائی شگفت‌انگیزی را می‌کشد و با احساس پیروزمندی آن را به اردوگاهش می‌برد. زنی ظاهر می‌شود و به او می‌گوید که چون وی به این قتل دست یازیده است (چه آن غول دریایی باشنده‌ای ایزدی بوده)، به هر کجا قدم بگذارد، به دریا یا به خشکی، توفانهای فاجعه‌انگیز برخواهد خاست و او از کشتی شکسته به گردباد و از خانه خرد شده به کشتی شکسته درافکنده خواهد شد. چنین است وقایعی که در برابر چشم ما تصویر می‌شود. سرانجام، او چندین قربانی در برابر ایزد **فرو**^۱ انجام می‌دهد، یزشی که بنابه گفته ساکسو، سوئدی‌ها سالانه آن را به نام **فروبلوت**^۲ جشن می‌گیرند.

اکنون بپردازیم به کار غیرمترقبه دیگر **هادینگوس**، یعنی داستان دومین ازدواج او. وی در می‌یابد که در جایی فراسوی **تروندهایم**^۳، واقع در نروژ، شاهزاده خانمی به نام **رگ‌نیلدا**^۴ به زور و تهدید موظف شده است که با غولی ازدواج کند. شتابناک به یاری او می‌رود، غول را می‌کشد، اما خود نیز سخت مجروح می‌شود. شاهزاده خانم از او پرستاری می‌کند و برای آسودگی خاطر که به هنگام شوهر گزینی او را فراشناسد، حلقه‌ای را در زخم پایش نهان می‌کند.

اندکی بعد پدر دختر همه خواستگارهای او را، که عده زیادی را هم تشکیل می‌دهند، فرا می‌خواند. **هادینگوس** اکنون درمان یافته و در میان آنهاست. **رگ‌نیلدا** دست بر پاهای آنها می‌نهد، نجات دهنده خویش را می‌شناسد و با او ازدواج می‌کند.

آنان هنوز کشور **رگ‌نیلدا** را ترک نکرده بودند که ماجرای شگفت‌انگیزی برای **هادینگوس** پیش می‌آید. زنی تا کمر در شعله‌های آتشدان است و با دست به او اشاره می‌کند. او می‌شتابد، زن ردایش را سوی او پرتاب می‌کند. شگفتا که از بد حادثه هر دوی آنها در قعر جهان زیرین فرو می‌افتند. قهرمان ما سرانجام وقتی سالم و سرحال برمی‌گردد که در میان دیدنیهای دیگر، **شادبختی** ای را که **آدین** برای

1. Fro

2. Froblot

3. Trondheim

4. Regnilda

جنگجویان مرده در جهان دیگر در انبان داشت، دیده بود. آنان پیوسته به نبرد ادامه دادند و دستجات مخالف را سرکوب کردند. سرانجام هادینگوس و همسرش راه دانمارک را در پیش گرفتند. در طول سفر چندین وایکینگ آنان را تعقیب کردند و آنها به سبب سرعت خارق‌العاده کشتی شان توانستند بگریزند.

جنگ در سوئد دوباره شعله‌ور شد. شاه اوفو قول داده بود که هر کسی که هادینگوس را بکشد، دخترش را به زنی به او خواهد داد. تونینگوس^۱ نامی با سپاه بیارمنس^۲ به سوی او لشکر کشید.

هادینگوس با کشتی از سواحل نروژ می‌گذرد، پیرمردی را می‌بیند که بدو اشاره می‌کند (دوباره این همان اُدین ناشناس است). هادینگوس او را به عرشه می‌برد، پیرمرد راز و رمز نبرد لغزش‌ناپذیر را بدو می‌آموزد؛ آن گاه با بهره‌گیری از سلاح جادویی، پیروزش را در جنگ تضمین می‌کند.

وقتی هادینگوس او را ترک می‌کند، پیرمرد به او می‌گوید که او هرگز نخواهد مرد مگر به اراده خودش، و او را پند می‌دهد که لشکرکشیهای شکوهمند و دور و دراز را برگزیند و لشکرآراییهای حقیر و نابخشوه را رها کند.

هادینگوس که بر تونینگوس پیروز گردیده است، به قصد نبرد با اوفو حرکت می‌کند، نخست با نیرنگ این پادشاه سوئدی مواجه می‌شود، اما او را می‌کشد، با شکوه تمام دفن می‌کند و برادر این پادشاه متوفی، هوندینگوس^۳، را بر تخت می‌نشاند. هوندینگوس نیز سرانجام وی را همچون دوست و هم‌پیمان سلطنت ارج می‌دارد.

هادینگوس به دانمارک باز می‌گردد. ساکسو در اینجا آوازی دو نفره را توصیف می‌کند که هادینگوس و رگ‌نیلدا در آن شرکت می‌جویند (اشعار نهم و دهم): هادینگوس عشق به دریا، دل‌تنگی‌اش برای سفرهای دریایی و هراس خود را از منظره‌ها و آواهای سرزمینها وصف می‌کند. رگ‌نیلدا بیانگر اندوهی است که به

هنگام شنیدن فریاد *یا عوها*^۱، طنین توفانهای اقیانوسها و آه بودن در سرزمین زادگاه خویش احساس می‌کند. اما این تبادل شکوه‌های تلخ به هیچ واقعه‌ای منجر نمی‌شود.

هادینگوس با **حملة توستو**^۲ نامی که یک گوتلندی و پست‌تبار است، مواجه می‌شود. نبردی در خشکی در می‌گیرد. هادینگوس نخست زخم برمی‌دارد و با یک کشتی به دریا می‌زند و می‌گریزد. توستو نیز او را تعقیب می‌کند، اما هادینگوس با بهره‌گیری از نیرنگی بسیار خطرناک (با سرنگون جلوه دادن کشتی خود در حالی که خودش در زیر آن پنهان شده) هم‌اورد خویش را بدین باور سوق می‌دهد که گویی او دیگر غرق شده است. هادینگوس به زودی دوباره در خشکی ظاهر می‌شود، به گونه غیرمنتظره‌ای بر دشمنش فرود می‌آید، او را خلع سلاح می‌کند و غنایم جنگی از او می‌ستاند. توستو پس از ماجراجوییهای بسیار که با یک وایکینگ داشته است، به دانمارک باز می‌گردد و در وطن، هادینگوس او را به جنگ تن به تن فرا می‌خواند. هادینگوس دیگر باید احساس آرامش کند، اما آیا یک قهرمان حماسی هرگز چنین احساسی را می‌تواند داشته باشد؟ همسر فوت شده‌اش را در خواب می‌بیند که بر او ظاهر می‌شود (تا اینجا هیچ سخنی از مرگ همسرش نبوده است) و در یک دو بیتی (که آخرین اشعار این کتاب است) می‌گوید که پسرش در دل دشمنان او ترس خواهد افکند اما دخترش برای خود او خطری به بار می‌آورد.

پس ناگهان این گواهی اخیر را پی می‌گیرد و دلیل می‌طلبد. دختر که در اندیشه دست یافتن به تاج و تخت، شکیبایی‌اش را از دست داده است، شویش را به قیام علیه پدرش اغوا می‌کند. او در یک گفت و گوی طولانی به نثر که سرشار از تناقض است، دلاوریش را می‌ستاید، برتریش را تأیید می‌کند و حتی با وصف قاعده پیروزمندی جوانها بر پیر، سرانجام وی را به قیام متقاعد می‌کند. اما پدرزن هشیار از این نقشه آگاه می‌گردد و با اشاره‌ای چاکران وی دشمن را گرفته و اعدام می‌کند.

۱. *gull* یا مرغ نوروزی، از مرغان دریایی است که رنگ خاکستری کم‌رنگ دارد.

سرانجام، مرگ هادینگوس فرا می‌رسد که همان‌گونه که پیرمرد یک چشم پیشگویی کرده بود، به دست خود او انجام می‌گیرد. هوندینگوس، دوست سوئدی او با شنیدن داستان دروغین مرگ هادینگوس، همه اشراف را برای تشییع جنازه‌ای باشکوه گرد می‌آورد و در اوج مستی، ناگهان درون خمره‌ای پر از آبجو می‌افتد و خفه می‌شود. هادینگوس با شنیدن این خبر جانسوز، از آنجایی که نمی‌خواهد از جوانمردی روبرو تابد، ملتزمان رکاب را فرا می‌خواند و در برابر چشم آنان خود را حلق آویز می‌کند.

گفتار دهم

اسطوره‌های گنوسی

گنوس یا غنوس (Gnosis) به معنی «عرفان و معرفت»، اصطلاحی است که در صدر مسیحیت رواج یافت. هر چند در سده‌های نخستین مسیحیت، فرقه‌های بسیاری پیرو آیین گنوسی شدند، اما آیین مزبور پیشینه‌ای بس کهن‌تر داشت و در واقع، آمیزه‌ای از عقاید فلسفی - دینی یهودی، مصری، بابلی، یونانی، سوری و ایرانی بود. یونانیان برداشتی فلسفی، عقلانی و استدلالی از «گنوس» داشتند که به واسطه دریاچه‌های عقل و شعور حاصل می‌گردید، اما برداشت شرقیان در مصر، سوریه و ایران، از «گنوس» برداشتی دینی و عرفانی بود که نه به واسطه عقل و استدلال، که از طریق ایمان و بینشی شهودی اشراقی کسب می‌شد. پس آموزه گنوسی، مشربی رازگونه و مقدس جلوه کرد و آیین ره‌یابی به راز هستی، گنه جهان و کمال مطلق قلمداد شد.

کهن‌ترین جلوه باورهای گنوسی را به گونه اسطوره «انسان ایزدی» در کتاب حزقیال پیامبر می‌توان دید. او جلوه ایزدی را به گونه مجسم دید، ایزدی که در آن واحد هم نور بود و هم انسان. در سده دوم پ.م. نیز حزقیال تراگیکوس، نویسنده یهودی اسکندریه، آورده که موسی در خواب تختی را بر فراز کوه سینا می‌بیند. انسان ایزدی بر این تخت می‌نشیند و تاجی بر سر و عصایی در دست چپ دارد. او

با دست راستش موسی را به تخت فرامی خواند، تاجی بدو پیشکش می کند و از او می خواهد که در کنارش بر تخت مجاور بنشیند.

در آثار هریمی یهودیان اسکندریه نیز، اسطوره انسان ایزدی را می توان دید. در این اسطوره آمده که خداوند فرزندی آفرید و همه آفریدگان را به دست او سپرد. این فرزند دو جنسی و برابر «آدم - نور» و «حوا - حیات» بود. او برای آفریدن فرود می آید، اما به طبیعت دل می بندد و تجسد می یابد. به همین سبب، آدمیان هم میرا و هم جاودانی اند.^۱

در آموزه ساتورنینوس نیز آمده که جهان به دست هفت فرشته یا سیاره آفریده شده است. پس خدای ناشناخته نگاره درخشان خویش، یعنی شکوه انسان ایزدی را متجلی ساخت. فرشتگان دستگاه آفرینش خواستند این انسان ایزدی را توقیف کنند، اما نتوانستند. انسان ایزدی بی درنگ به آسمان رهسپار شد. پس فرشتگان کالبدی انسانی همانند انسان ایزدی ساختند، اما این انسان قادر به ایستادن نبودن و بر زمین می لولید، انسان ایزدی دلش به حال انسان خاکی سوخت و بارقه حیات یا روح را نزد وی فرستاد که او را بلند کرد و زندگی اش بخشید.^۲

بنابراین، یکی از مسائل بنیادی اندیشه های گنوسی عبارت از نگرش دوئینی یا ثنوی و تعارض میان خدای ناشناخته و خدای جهان آفرین است. خدای ناشناخته چندان متعالی و مینوی است که اصلاً در شأن او نیست که جهان مادی را بیافریند. پس خدایی فروپایه تر، این کیهان مادی را آفریده است. این اندیشه ثنوی به گونه اسطوره های شگفت آور در آثار مروّجان برجسته گنوسی جلوه یافته است.

یکی از این اسطوره ها، اسطوره سوفیا است. سوفیا نماد حکمت و جلوه، شخصیتی انسانی یافت و چون روح القدس در همه چیز رخنه کرد. سوفیا برابر شکوه خداوندی، تجلی بخش نور جاودانی و آینه خداوندگاری است. او محبوب انسان خردمند، محبوب خداوند و حتی همتای خداوندگار است.^۳

۱. رک. آیین گنوسی و مانوی، ویراسته میرجالباده، ترجمه نگارنده، تهران ۱۳۷۳، ص ۱۸-۲۰.

۲. همان، ص ۲۲.

۳. همان، ص ۲۱.

شمعون مغ یا شمعون سامری اسطورهٔ سوفیا را به تفصیل شرح داده است. او در عهد امپراتور کلادیوس (سدهٔ نخست م.) ظهور کرد و به سحر و السولگری می پرداخت. او را پدر آیین گنوسی شمرده‌اند و حتی در روم، خدا پنداشته می شد. هلنا، همسر شمعون، «اندیشهٔ نخستین» نام گرفت. شمعون او را برابر سوفیا و تجلی این جهانی ایزد حکمت قلمداد کرد و او را نخستین اندیشه و ایزد بانو مادر خواند و معتقد بود که به واسطهٔ اوست که نقشهٔ کیهان طرح گردید. او فرشتگانی را پدید آورد، اما این فرشتگان، هلنا را زندانی و در درون تن آدمی محبوس کردند. حتی جنگ تروا به خاطر هلنا بود. اما شمعون که خود را «نیروی بزرگ» خداوند می دانست، او را یافت و آزاد کرد.

در کتیبهٔ یونانی فلاویاسوفیا^۱، دربارهٔ این ایزد بانوی حکمت چنین آمده است:

تو همسر و سوفیای منی

که از شوق وافر نسبت به نور پدر آکنده‌ای

و در گرمابه‌های مسیح، با روغن مقدس جاودانه تدهین شده‌ای

از بهر نگاهی گذرا و شتابناک، به چهرهٔ آسمانی ائون‌ها^۲ بشتاب!

فرشتهٔ بزرگ، منجی بلندپایه، فرزند راستینی!

که به حجله گاه در آمدی، بی مرگ و جاودانه

و به آغوش پدر فراز رفتی!^۳

سوفیا یا جلوهٔ این جهانی اش، هلنا، در نزد شمعون واپسین اندیشهٔ هبوط کرده است. در باور گنوسی، روح از بهشت مینوی و خانه گاه ازلی خود بر این جهان خاکی هبوط کرده است و رسالت انسان رها کردن این روح زندانی در تخته بند تن است. این روح ازلی منزلگاه راستین خود را فراموش کرده و در دام هستی افتاده است. هلنا تجسم روح سرگشته و همان «گوسپند گمشده» است که به دست شمعون مغ نجات

1. Epitah of Flavia Sophe

۲. Aeons: نیروها و پاره‌های نور اقلیم روشنی و قلمرو بهستی.

3. Robert Haardt, *Gnosis*, Leiden 1971, p.159.

می‌یابد. او از سوی شمعون، سِلِنی (Selene ایزد ماه) نیز خوانده شد. چون ماه نجات‌بخش ارواح است. بدر کامل کنایه از پر شدن زورق ماه از انوار و ارواح رستگار شده است و هلال ماه کنایه از تخلیه این ارواح در بهشت برین است.

شمعون همچنین گفته است که آتش، حقیقت بنیادی جهان هستی است. از نظر او، آتش همان نیروی بی‌کرانی است که سرچشمه همه کیهان است و آتش سرشتی دوگانه دارد. بخشی از آن سرشت درونی و بخشی دیگر، سرشت آشکار آتش است. سرشت درونی آتش در جلوه آتش پنهان است و هر آنچه از آتش پیداست، ریشه در سرشت درونی دارد. سرشت آشکار آتش شامل چیزی است که قابل رؤیت است، یا ناآگاهانه در پدیده‌های مرئی نادیده گرفته می‌شود. سرشت درونی آتش شامل چیزی است که در محسوسات به گونه مینوی درک می‌شود و بصیرت مادی ندارد. در نزد شمعون، آتش آسمانی است، همچون درختی عظیم‌الجثه و همانند آنچه که نبوکد نصر در رؤیای خود دید که همه انسانها از آن تغذیه می‌کنند.^۱ شمعون می‌گوید که تنه، شاخه‌ها، برگ و پوست این درخت آتش که بیرون آن را فرا گرفته‌اند، تجلی آتش است. همه این بخشهای درخت بزرگ به آتش افکنده می‌شوند و با شعله‌های آتش جهان‌سوز از میان می‌روند. میوه درخت آتش به انبار برده می‌شود و در آتش نمی‌سوزد. میوه‌ها برای ذخیره شدن اند و شاخ و برگها برای آن است که در کام آتش فرو روند. پس درخت آتش، نه برای هستی خویش، بلکه تنها برای میوه و ثمره هستی یافته است.

بنابراین اسطوره شمعونی، جهان از آتش ناآفریده و متکی به ذات خود پدید آمد. سرچشمه جهان آفریده شده چنین است: جهان شش ریشه نخستین را از سرچشمه و از حقیقت آن آتش گرفت، ریشه‌ها بیرون از آتش، دو به دو بالیدند. شمعون آنها را عقل (Nous) و اندیشه (Epinoia)، صوت (Phone) و کلمه (Onoma)، حکم (Logismos) و بازتاب (Entigmesis) نامید. همه نیروی بی‌کرانه در همین شش

ریشه نهان است. این نیروی بی‌کرانه به گونه‌ی کسی است که فراز ایستاده و خواهد ایستاد. هر که در اندرون این شش نیرو یا شش ریشه باشد و به «صورت» در نیاید، همانند نیروی ذهنی در وجود انسان، از بین می‌رود. اگر هنر به این نیروی ذهنی افزوده شود، در جوهر مخلوق به نور مبدل می‌گردد، و گرنه به بی‌هنری و تیرگی بدل و با مرگ انسان محو می‌شود، گویی که اصلاً نبوده است.

شمعون نخستین سیزیگی^۱ (پیوند زناشویی) از این شش نیرو را «عقل و اندیشه» می‌نامد و نیروی هفتم را «آسمان و زمین» می‌خواند. نر از بالا به زمین و به همسر مادینه‌اش می‌نگرد. زمین میوه‌های مینویی را که از آسمان نازل می‌شود، پذیرا می‌گردد. پس کلمه که پیوسته به پدیده‌های برگزیده از سوی «عقل و اندیشه» و «آسمان و زمین»، به دیده تحقیر چشم می‌دوزد می‌گوید: ای آسمان بشنو و ای زمین، بنیوش! چه، خداوندگار کلام گوید: پسران پروردم و برافراشتم، اما ایشان بر من گناه ورزیدند.^۲ این سخن به واسطه نیروی هفتم، از سوی همان کسی که فراز ایستاده، می‌ایستد و خواهد ایستاد، ادا می‌شود. چه او خود سرچشمه این پدیده‌های متبرک و نیکوست که موسی شنود و نیکو خواند.^۳ صدا و نام، خورشید و ماه‌اند، حکم و انعکاس، هوا و آب‌اند که در درون همه این پدیده‌ها، نیروی بزرگ و بی‌کرانه نهفته است.^۴

اندیشه‌های مرقیون، یکی دیگر از گنوسیان برجسته، چندان جنبه اساطیری ندارد. او نیز همچون دیگر گنوسیان، میان خدای ناشناخته و خدایی فروپایه‌تر یا جهان آفرین، فرق می‌گذارد و می‌گوید انسان هیچ نیست، به جز آفریده یک «جهان آفرین» بیدادگر!

1. Syzygy

۲. کتاب اشعیا ی نبی، باب نخست، آیه ۲.

۳. رک. سفر پیدایش، باب نخست، آیه ۳۱.

۴. رک. Robert Haardt, *op.cit.*, pp.35-38.

از گنوسیان دیگر، **والنتینوس** را می‌توان نام برد که شاعری چیره‌دست بود و اندیشه‌ای عرفانی داشت. او در یکی از مزامیر خود آورده که چگونه همه چیز از سرزمین وجود به نام ژرفا و از همسرش، زهدان یا سکوت تجلی یافته است. **والنتینوس** از راه مکاشفه مسیحایی، تمامیت همه چیز، کلیت وجود و عدم «من و تو» را تجربه کرد. از نظر او، خداوند خود واحد متعالی ژرفا و سکوت است؛ پاره‌های جهان مینویی، یگانگی عرضی ارکان نرینه و مادینه یا پذیرنده است؛ مسیح و سوفیا (حکمت) زوج یکدیگرند که زمانی به سبب تعدی و سقوط سوفیا جدا بودند، اما در پایان، شادمانه به هم پیوستند. انسان و فرشته نگاهبان یا همتای آسمانی او، ازدواج عرفانی عروس و داماد (خود و نفس) را جشن می‌گیرند.^۱

اینک سرودهای ایزدی از **والنتینوس** که بیانگر اندیشه نمادین و تمثیلی اوست:

می‌بینم که همه چیز در روح در هم آمیخته است

می‌دانم که همه چیز در روح نهان است

تن با روح

روح با هوا

هوا با اثر

نخستین پاره‌های نور^۲ از درون ژرفا متجلی اند

نوزادی از زهدان مادر سر بر می‌آورد.^۳

فراموشی و راه رسیدن به حقیقت، روایتی تمثیل گونه دارد که در **انجیل حقیقت** آمده است. این نوشته به زبان قبطی و به احتمال بسیار، ترجمه‌ای از اصل یونانی سده چهارم م. است که عنوانی ندارد و با این عبارت آغاز می‌گردد: «انجیل حقیقت شادمانی است و سرور...». پژوهندگان گمان دارند که این اثر همان **انجیل حقیقت**

۱. رک. آیین گنوسی و مانوی، ص ۳۴.

۲. Fruita: در یونانی bythos، نخستین ائون‌ها (aeons) یا قلمروها و پاره‌های نور ایزدی.

3. Robert Haardt, *op.cit*, pp.119-20.

است که در حدود ۱۸۹ م. به دست ایرنائیوس^۱، برای پیروان والنتینوس نوشته شده است. برخی نیز گمان می‌کنند که از خود والنتینوس است:

آشفستگی را پست شمار!

زیرا بی‌ریشه است

و در هاله‌ای از غبار گرداگرد پدر آشکاره گشت
خویشکاری‌اش پدیداری فراموشیها و ترسهاست.

فراموشی فرزند آشفستگی وحی ناشده بود

اندیشه‌ای نه از پدر، بل به سبب او آشکاره گشت

معرفت از او پدیدار شد

پس فراموشی باید پاشیده گردد

تا پاره‌های نور پدر را بشناسند

فراموشی پدید آمد

تا کسی پدر را نشناسد

پس هنگامی که او شناخته شود

فراموشی ناپیدا گردد.

...

او به پاس فراموشی، نور را برای آنان به میان ظلمت افکند

آنان را روشناگر شد

راه بدانان نمود

آن راه، راه حقیقت است

که او آموخت.

آشفستگی بر او خشم گرفت و شکنجه‌اش کرد

اما به دست او هزیمت یافت و نابوده گشت

۱. Irenaeus: فدیس مسیحی (۱۲۵-۲۰۲ م.)، اسقف لیون، متولد آسیای صغیر و مولف رساله‌ای برضد بدعت.

او میوه آگاهی پدر شد
 نه برای تباهی خورندگانش
 خورندگان میوه مسرور و شادمان شدند
 او آنها را در خویشتن یافت
 و آنان او را در خویشتن خویش باز یافتند.

...

او (پدر) شبانی است که نود و نه گوسپند ناگمگشتنی را رها می کند
 تا گوسپندی را که گم گشته است، بیابد
 و چون یافتش، شادمان گردد
 چه، نود و نه عددی است که با دست چپ شمرده شود^۱
 اما چون آن گوسپند پیدا شود
 عدد راستین را به دست راست سپارد!

پس عدد، صد می شود
 و معنایی که در اصواتشان قرار دارد، معنای پدر است.
 او حتی در روز سبت، به پاس گوسپندی که در چاه افتاده، کار می کرد
 جان گوسپند را نجات داد
 و او را از چاه بیرون کشید
 تا شما فرزندان آگاه معنای سبت را در دل دریابید
 و بدانید که روند نجات بخشی هیچ گاه پایان نیابد

۱. روش شمردن اعداد در ادوار باستانی چنین بود که تا ۹۹ را با انگشتان دست چپ و از صد به بالا را با انگشتان دست راست می شمردند. رک.

H.I, Marrou, *L'Évangile de verité et la diffusion dacoput* christiane 12 (1958), 98-103;
 به نقل از: Robert Haardt, *op.cit* p.212. *digital dans l'antiquité*, vigillao

آنک می‌توانید از روز بدون شب سخن گوید

و از نور کاملی که هرگز خاموشی ندارد، دم زنید!^۱

از انجیل‌های دیگرگنوسی، انجیل به روایت توماس است. متن قبطی این انجیل جزو مجموعه شماره ۲ موزه قبطی قاهره و شماره ۲۸-۹۹ و ۸۸ نجع حمادی است و در ۱۹۵۹ در لیدن منتشر گردیده است.^۲ این انجیل در اصل سخنان رمزگونه‌ای است که عیسی مسیح بر زبان آورد و دیدیموس یهودای توماس آن را به نوشتار درآورد. گزیده‌ای از بندهای آن را که جنبه تمثیلی دارد، در اینجا می‌آوریم:

انسان چون ماهیگیر خردمندی است که تورش را به دریا می‌افکند

و هنگامی که آن را از دریا بیرون کشد

تور پر از ماهیهای خرد بود

ماهیگیر خردمند در میان آن خرد ماهیان

ماهی درشت و پرطراوتی را می‌یابد

و خرد ماهیان را باز به دریا می‌افکند؛

هر که گوش شنوا دارد، بنیوشد!

□

برزیگری دستانش را پُر از بذر همی کند و بذر همی پاشد

برخی از دانه‌ها میانه راه پاشیده شدند

و پرندگانش خوردند

پاره‌ای بر سنگلاخ افتادند

و ریشه بر سنگ نَدواندند

پاره‌ای بذر به میان خارها پاشیده شدند

یا طعمه کرمها شدند

1. *Ibid*, p.209 ff.

2. *Ibid*.

تنها شماری بر زمین نیکو افتادند
 و ثمره نیک باز آوردند
 از شصت دانه تا صد دانه و بیست برابر!
 □

پَرکاهی در چشم برادرت فراز بینی
 اما چوب پاره‌ای که در چشم خویش نهان داری، نمی بینی
 اگر آن چوب پاره از چشم خویش بستی
 توانی پرکاه را از چشم برادر برون آری!
 □

از خارمته‌ها انجیر گرد نیارند
 و از خارم، انگور نچینند
 نیکو مرد از نیک خانه درون خویش نیکی به بار آرد
 و دُرُوند بدکاره از خزانه بد خویش، بدی به بار آرد
 چون زبان از آنچه دل را سرشار کرده، سخن گوید
 □

ملکوت پدر چونان شخصی است با بذر نیکو
 دشمنانش شباهنگام همی آیند
 و هرزدانه‌ها بر زمینش پاشند
 او اما نیارد که هرزه گیاه گرد آرد
 پس به آنان گوید:

باید که گندمها و هرزه گیاهان همه گرد آرید
 به هنگام درو
 هرزه گیاهان آشکاره گردند
 پس گرد آرید و بسوزانیدشان!
 □

ملکوتِ پدر برسانِ بازرگانی است
 که بس گنج داشت و مرواریدی یافت
 او بازرگان هوشمندی بود
 چونان که دارایی اش همه بفروخت
 و تنها مروارید را از آن خویش کرد
 شما نیز در پی گنجی اید که از میان نرود
 گنجی در جایی که بیدهایش نخورند
 و کرمهایش فاسد نکنند.

□

ملکوت بر سانِ شبانی است با صد گوسپند^۱
 برترین آنان گم گشت
 اما او نود و نه گوسپند را رها کرد
 تا یک گوسپند گم گشته را یافت
 پس از مشقاتِ بسیار، رو به گوسپند تنها کرد:
 «تو را بیش از نود و نه گوسپند دیگر دوست می دارم!»^۲

بهره‌ای دیگر از روایات اساطیری و تمثیلیِ گنوسی را سرود مروارید تشکیل می‌دهد. عنوان اصلی این سرود، «سرود یهودا توماس حواری در سرزمین هند» می‌باشد و در اصل سرچشمه‌ای سُریانی دارد که به واسطهٔ کتاب اعمال توماس (سدهٔ سوم م.) به دست ما رسیده است. این اثر به زبانهای سُریانی و یونانی موجود

1. A. Guillaumon, H.Ch. Puech, G.Quispel, W.Till, Yassah Abdal_Masih: *Evangelium nach Tomas*, Leiden 1959.

2. Des Thomas Evangelium, Berlin 1961, p.33; Gartner, The Theology of Gospel of Thomas, London 1962, p.109;

به نقل از: Robert Haardt, *Gnosis*, pp.249-276

است. متن سریانی بر پایه دستنوشته لندن به کوشش و.رایت منتشر شد.^۱ در چاپ دیگری که پ. بدیان بر پایه دستنوشته برلین به دست داده، تحریفاتی جزئی از متن سریانی به چشم می خورد. متن یونانی را ر.آ.لیپسیوس و م. بونت بر پایه بیست و یک دستنوشته، ویراسته و منتشر کرده اند.^۲ کورت شوبرت^۳ نیز آن را از متن سریانی ترجمه کرد و جی.اف.هندری^۴ آن را به انگلیسی برگرداند. ترجمه فارسی سرود مروارید نخستین بار به خامه استاد عبدالحسین زرین کوب با عنوان *جامه فخر*^۵ انجام گرفته است. دکتر شرف الدین خراسانی نیز آن را با عنوان *ترانه مروارید* به پارسی گردانده است.^۶

ترجمه دیگری به انگلیسی در کتاب *گنوسیسیس*، اثر رابرت هارت آمده است.^۷ در این سرود تمثیلی آمده که شهزاده‌ای در ناز و نعمت به سر می برد. در نوجوانی او را از خاورزمین روانه مصر می کنند تا در میانه دریا، مرواریدی را از کام اژدها برآورد و سرانجام، وارث شهریاری شود:

برایم بار توشه‌ای بریستند
بس کلان، اما چندان سبک تا بتوانم به تنهایی برگیرم
با زری از سرای آن برتران^۸
و سیم از گنجینه بزرگ^۹
با سنگ یمانی هندوستان

1. W.Wright, *Apocryphal Acts of the Apostle*, London, Edinburgh 1871, vol.I, 171 ff.

2. R. A. Lipsius et M.Bonnet, *Acta Apostolorum Apocrypha II*, 2, Leipzig 1903, pp. 99-288.

3. Kurt Schubert

4. J.F. Hendry

۵. عبدالحسین زرین کوب، *ارزش میراث صوفیه*، تهران ۱۳۶۹، ص ۲۸۴-۲۸۸.

۶. رک. کلک، ش ۵۴، مرداد ۱۳۷۳، ص ۱۵۶-۱۶۵؛ استاد شرف الدین خراسانی پژوهشی ژرف درباره آیین گنوسی، مکاتب و گرایشهای گوناگون آن پرداخته اند که امید است به زودی منتشر شود.

7. Robert Haardt, *Gnosis*, pp. 161-67.

۸. متعالی ترین موجودات، ایزدان.

9. Ga(n)zak the Great.

و عقیق از شهریاری کوشان^۱
 کمرم را با الماسی بر بستند
 که سنگ را خرد می کرد
 واداشتندم که جامه درخشانِ جواهر نشان خویش را
 که با عشق خود برایم یافته بودند، برکنم
 و قبای ارغوانی ام را نیز
 که فراخور اندامم بافته شده بود، بستند
 پس با من پیمان بستند
 و آن را در قلبم نبشتند، تا فراموشم نگردهد.

بدین گونه، او سرزمینش را ترک می گوید و از راه بابل به مصر رهسپار می شود. پس از جست و جو به کنام ازدها می رسد. بدان امید که چون ازدها خواب آلوده شود، بتواند مروارید از کامش برگیرد. اما چون تنها بود، یار غاری از میان خاوریان برگزید و با وی، که نوجوانی خوشرو و دلپسند بود، بیامیخت: پس هنگامی که مصریان دریافتند که از سرزمین آنان نیم و به آهنگ صید مروارید آمده ام، با من نیرنگ زدند و از خوراک خود چندان به من خوراندند که رسالت خویش از یاد بردم و به خوابی ژرف فرو شدم.

از سوی خاور، پدر و مادر و همه فرمانروایان و آزادان چون از فراموشی شهزاده آگاه شدند، بس دلتنگ و غمناک شدند. پس نامه نبشتند:

به تو فرزندمان که در مصری، درود!

از ژرفای خواب برخیز

و به سخنان، گوش فرا دار!

به یاد آر تو شهزاده ای

مروارید را به یاد آر
 کز برای آن به مصر شتافتی
 جامه درخشان زربفت
 و قبای شکوهمندت را به یاد آر!

نامه چون شاهینی پرکشید، پرواز کرد و در سرزمین مصر، در کنار شهزاده نشست. از آواز و نغمه پرنده، شهزاده بیدار شد و مهر از نامه برگرفت و آن گاه رسالت خویش به یاد آورد. پس آغاز کرد به افسون کردن اژدهای دمان. اژدها به خواب رفت و او مروارید را از کامش برآورد. آن گاه راه بازگشت به سرزمین خویش در پیش گرفت. به میشان رسید. جامه درخشان و قبای شکوهمندی که جامه در آن پیچیده شده بود، از سوی پدر به دست گنجوران معتمد به آنجا فرستاده شده بود. چون شهزاده به جامه نگریست:

جامه همچون آینه‌ای از خودم به چشمم رسید
 آن را همه در همگی خویشتم دیدم
 و نیز همگی خویشتم را در آن دیدم
 چه ما هر دو از یکدیگر جدا بودیم
 اما همانند یکدیگر.

پس شتابان به سوی جامه درخشان دوید، از دست بازرگان برگرفت:
 با زیبایی رنگهای آن خود را آرامم
 و قبای رنگارنگ درخشان را
 با همه پهنایش بر خود پیچیدم
 خود را در آن پوشاندم و فراز رفتم.

شهزاده با جامه فخر سوی پدر شتافت. پدر نیز شادمانه پذیرایش شد و با هم به سوی دروازه شهر یاری روانه شدند تا با رهاورد خویش، مروارید درخشان، در برابر

شهریار شهریاران آشکاره شود.

یکی دیگر از زیباترین جلوه‌های اساطیر گنوسی، اسطوره آفرینش کیهان و بیداری انسان از خواب ژرف و فراموشی در آیین مندایی است. آیین مندایی یکی از گرایشهای آیین گنوسی است. مندا (Manda) به معنی «دانش، آگاهی و معرفت» و برابر «گنوس» است. مندائیان در سده دوم و سوم مسیحی از سرزمینهای خاور درّه اردن به کرانه‌های حران مرز ترکیه و سوریه کوچیدند و تا بابل پیش رفتند. زبان مندایی یکی از گویشهای زبان آرامی و همانند زبان سریانی باختر سوریه است. پیروان آیین مندایی هنوز در کنار رودخانه‌ها و آبراههای جنوب عراق و خوزستان می‌زیند و آنان را صُبی (مغتسله) می‌خوانند. مجموعه دستنوشته‌های مندایی در کتاب گینزا (گنج) گرد آمده که به دو مجلد گینزای راست و گینزای چپ بخش شده و در برگرفته مجموعه‌ای روایات اساطیری اشراقی، اندرزی و نیایشی است.

اسطوره‌های مندایی بیشتر درباره قلمرو روشنی ازلی و آفرینش زمین و انسان و سفر بازگشت روح به زادگاه خود یا قلمرو روشنی است. گوهر اصلی قلمرو نور، حیات اعظم نام دارد که با همسرش کنزالحیاء و موجودات نورانی/اثیری به سر می‌برد. یک آشوب باعث پستی این موجودات نورانی و هبوط آنان می‌شود. یکی از آنان پتاهیل^۱ نام دارد که آفریننده جهان مادی و انسان است. درباره او، در گینزای راست چنین آمده است:

پتاهیل ذهنش را به کار انداخت
و با خردش سنجید، اندیشه کرد و گفت:
برخیزم و به حیات گرنش کنم
و خویشتن را تسلیم «عظمت» کنم
کام من آن است که جامه «آتش حیات» بگیرم
و در آب تیره سرگردان شوم

۱. Ptahil: خدای جهان آفرین مادی، برابر دمبورز بونانیان. او از قلمرو نور سقوط می‌کند و به سوی پسرش آباتور (Abathur) رهسپار می‌شود.

پس از آن که «آتش حیات» با آب تیره بیامیخت
 عطر جامه «آتش حیات» از سرزمین سینیایویس^۱ پراکنده گشت
 از سرزمین سینیایویس، غباری پراکنده گشت
 و به همه جا فرو ریخت
 تمامی دریاها از جنبش باز ایستادند
 همه سرچشمه‌ها خاموشی گزیدند
 خشکسالی گسترده
 انقباضی پدید آمد و به درون آب فرو شد
 پرده‌ای در هوا نمودار گشت
 فراز رفت و پهنه‌ای از آسمانها را در اختیار گرفت
 چون فلک گسترده شد
 گرنش کرد و انسان آفریدگار خویش را بستود.
 هنگامی که او (= پتاهیل) به تخت بلند چشم فرا دوخت،
 شاد و مسرور شد
 میانه زمین بگرفت
 و کوشید تا آن را به دل آسمان پیوند زند

چون پتاهیل به خانه حیات، به خانه گاه پدر رهسپار شد
 اوئزا^۲ بدو گفت: «من دنیا را ساختم»
 روحا^۳، حمورتا^۴ و عشتارهای^۵ مستوره را آفرید

۱. Siniavis ناحیه‌ای در زیر جهان.

۲. Uthra: ثروت زیاد، توصیفی است از آفریده‌های روشنی.

۳. Ruha: همان روح است که در زبان سامی مونث است. روحاقدشا همان روح القدس است که زن سرزمین ظلمت است.

۴. Hmurtha: به معنای «سنگ کوچک» است که کرسی خدایان با آن ساخته می‌شود. در اینجا اصطلاحی

است برای دیوان. ۵. Ishtar: در اینجا گروهی از دیوان منظور است.

او لیلیت‌ها^۱ را از هر شمایل و نژادی پدید آورد
 اباختران^۲ دیوان بی‌شمار آفریدند
 پنج اباختر شمشیر را آفریدند
 تا در این جهان خشم گیرد
 از آنان، نگاره‌ای چند بر زمین هست
 نیز در آبهای تیره، نگاره‌هایی توان یافت
 با آفریدگان خویش در اکناف جهان
 در آسمان درنگ کنیم
 زمین از آن ما بُود
 و هیچ کس بر این جهان فرمانروا نخواهد بود.^۳

□

اسطورهٔ بیداری انسان

انسان از جایگاه راست
 سوی من فراز آمد
 مَندای حَیْه^۴ سوی من فراز آمد
 و بی‌درنگ جانم را زیناوند (مسلح) کرد
 آهنگ حیات بر من فرا خواند
 و دستیارانی برایم آفرید
 دستیارانی از بُنِ نور؛
 خروش برکشید و شنوایم کرد

۱. Lilithes: دیوان مادینه. ۲. در فارسی میانه، به معنی «سیارات» است.

۳. گینزای راست، III، ۹۸، ۲۱-۲۰۷، ۲، به نقل از: Robert Haardt, *op.cit.*, p.360

۴. معرفت زنده یا آگاهی زنده.

روحم را از خواب برخیزاند
 خدای رازها را برخیزاند
 انسان را که در میان اجساد پراکنده بود، برخیزاند
 و مرا از خوابی برخیزاند
 که حیات در من پدید آورده بود.
 او هفت رازی را که در جامه تنم پنهان بود
 مغشوش کرد^۱

□

سرودِ جان از «گینزای چپ»

درود بر تو، درود بر تو ای جان!
 کز جهان رستی!
 از تباهی رستی،
 تنِ دژگند به جهان وانهادی
 جهانِ خانه گاه پلیدی است
 خانه گاه گنه کاران!
 خانه گاهِ ظلمت، نفرت، رشک و دورویی.
 جایی که گیاهان در آن رویند
 گیاهانی که دردها و رنجها پدید آرند
 دردها و رنجها به بار آرند و هر روز آشوب به پا کنند.
 برخیز! برخیز! ای جان!
 به خانه گاهِ نخستینت فراز رو!

1. *Ibid*, p.376.

به جایی فراز روکز آنجا رُستی
 به جایی فراز روکز آنجا رُستی
 به جایگاهِ اوتراها (قلمروهای نور)
 خویشتن بیدار کن، جامه بشکوه در بر کن!
 و تاج گلِ درخشان بر سر گذار!
 بر اورنگِ بشکوهت بنشین
 که حیات در خانه گاهِ روشنی رُسته است!^۱

□

نوای جان را همی شنوم
 کز تنِ مطرود جدا شود
 از تنِ مطرود جدا شود
 از میانه کیهان؛
 همی گوید:
 «برهنه بدین جهان فراز آمدم
 و عریان از آن در آمدم
 چونان پرنده‌ای که هیچ به همراه ندارد.»
 جان به پیرامونش نظر افکند و به کوشکی که آن را رها کرده بود، گفت:
 «ای تن! با تو چون کنم؟
 در آن جهان، با تو چون کنم؟
 با تو چون کنم، کاین تن به کرمهای دوزخی خوراک همی دهد؟
 با تو چون کنم؟ تو روپوش سرخ گلهایی
 که پرندگان در تیبیل^۲ کهنه و ژنده سازند
 تو جامه شکوه و نوری

1. *Ibid.*, p.384.

۲. Tibil: واژه‌های مندایی به معنی «جهان».

که من پوشاندمت، ای تن!
 با من ای کاش به خانه گاهِ حیات فراز می رفتی!
 تو کمربندی از شکوه و روشنی بودی
 که توانستم گرد تنم فراز بندم
 با من ای کاش، به خانه گاهِ حیات فراز می رفتی!
 دستاری بودی از شکوه و روشنی
 که توانستمش به تن فرا پوشم
 با من ای کاش، به خانه گاهِ حیات فراز می رفتی!
 تو تاج گل شکوه و روشنی بودی
 که می توانستمش بر سرنهم
 با من ای کاش، به خانه گاهِ حیات فراز می رفتی
 ای تن، تو عصایی از شکوه و روشنی بودی
 که می توانستمت به دست گیرم
 با من ای کاش، به خانه گاهِ حیات فراز می رفتی
 پوزار شکوه و روشنی بودی
 که می توانستمت به پا کنم، ای تن!
 با من ای کاش، به خانه گاهِ حیات فراز می رفتی!
 با تو چون کنم؟ این تن!
 کز میان توده‌ای گل پدید آمدی
 از میان توده‌ای گل شکل یافتی
 و هفت تن و دوازده تن، آزار دهندگان بودند.»
 چونان که جان در آنجا فراز ایستاده بود
 و در منزلگاهی که آن را ترک کرده بود سخن می گفت
 فرستادگانِ حیات هجوم آوردند و بدو نزدیک شدند
 فرستادگانِ حیات فراز آمدند

طلایه دارانی که رشوه نپذیرند
 آنان به جان همی گفتند:
 «فراز آی، تو چون مرواریدی
 کز گنجینه حیات بُرده شدی.
 فراز آی، فراز آی! تو چون عطّاری
 که لاشهٔ دُزگند را خوشبو کرده است
 فراز آی، فراز آی، تو عطّارِ نوری
 که خانه گاهِ ظلمت را روشن کرده‌ای!
 فراز آی، تو آزاده‌ای
 دوشیزه‌ای که به سرزمین پلیدی فرا خوانده شدی
 فراز آی، خویشتن برخیزان، جامه فرابوش!
 و تاج گُلِ درخشان بر سرگذار!
 فرازرو، در شکیناها^۱ مأوی گزین
 در میان اوتراها، که آنجا فرا نشینند.»
 خجسته بادا حیات اعظم
 خجسته بادا نام حیات در خانه گاهِ روشنی^۲!

اساطیر گنوسی مانوی

کیهان شناخت مانوی بر پایهٔ نگرش دوئین یا دو اصل نور و ظلمت و سه دورهٔ
 کیهانی استوار است. دورهٔ پیش از آمیزش نور و ظلمت، دورهٔ آمیزش و دورهٔ پایانی
 که جدائی نور و ظلمت و پیوستگی به جهان نور و بهشتِ روشنی است.
 ظلمت روشنایی را می‌بیند، مسحور زیبایی اش می‌شود و آرزوی تصاحب آن را
 در سر می‌پروراند. پس به مرز روشنان می‌تازد. در برخی روایات می‌آید که ظلمت

۱. Shkina: یا شاکینه، جابگاه، منزلگاه ایزدی.

همچون درخت شراست که خود برضد میوه‌ها و ثمره زیبای خویش قیام می‌کند. جهان نور با تازش نیروهای ظلمت آشفته می‌گردد و آرامش ازلی خود را از دست می‌دهد. آن گاه پدر بزرگی یا زروان برای مقابله با نیروهای ظلمت، ایزدانی را فرا می‌خواند یا در واقع، می‌آفریند. نخست مادر زندگی را فرا می‌خواند. او هرمزد بیغ را فرا می‌خواند که به یاری پنج فرزندش، به ستیز اهریمنان می‌شتابد. اما هرمزد بیغ که نماد انسان نخستین است، خود به بند نیروهای ظلمت می‌افتد. اسارت او نماد اسارت انسان در این جهان خاکی است. پنج فرزندش نیز به دست اهریمنان پاره پاره می‌شوند و به چنگ آنان می‌افتند. شکست و اسارت و هرمزد بیغ و فرزندانش زمینه درونمایه نجات بخشی است و پیروزی پایانی پدر بزرگی را فراهم می‌آورد.

در مرحله دوم اسطوره آفرینش، هرمزد بیغ که در جهان ظلمت بیهوش افتاده بود، به هوش می‌آید و پدر را فرا می‌خواند. دوست روشنان و بام ایزد آفریده می‌شوند. پس از او مهرایزد فرا خوانده می‌شود که پنج فرزند دارد. پنج فرزند مهرایزد خود را به سرزمین تاریکی می‌رسانند و از مرز تاریکی به ژرفای ظلمت می‌نگرند. مهرایزد با خروشی بلند، هرمزد بیغ را صدا می‌زند و هرمزد بیغ نیز پاسخ می‌دهد. از این خروش و پاسخ دو ایزد پدید می‌آیند. مهرایزد ایزد خروش، و مادر زندگی ایزد پاسخ را چون جامه و زره فرا می‌پوشند. مهرایزد به جهان تاریکی فرو می‌رود و دست راست خویش را به سوی هرمزد بیغ دراز می‌کند و او را از ژرفای دوزخ فراز می‌کشد، اما فرزندان هرمزد بیغ که پاره پاره شده بودند، چندان با نیروهای تاریکی در آمیخته‌اند که امکان رهایی شان نیست.

اکنون برای رهایی این پاره‌های نور از دست رفته، جهان باید آفریده شود. این کار به دست مهرایزد انجام می‌گیرد. جهانی آفریده می‌شود که دارای ده آسمان و هشت زمین است. آسمانها از پوست دیوان کشته شده، و زمینها از تن آنان ساخته می‌شود. پس کیهان از بن اهریمنی است. تنها پاره‌هایی از نور در آن اسیر و محبوس‌اند. مهرایزد آن گاه بخشهایی از پاره‌های نور محبوس در تاریکی را جدا می‌کند و با آن خورشید و ماه را به گونه دو کشتی آسمانی می‌سازد. سیارات اهریمنی‌اند و از نور

نیستند. با آفریدن خورشید و ماه و ستارگان تنها بخشهای کوچکی از نور آزاد می‌شوند.

مرحله سوم آفرینش به منظور آزادسازی بازمانده پاره‌های نور محبوس در جهان است. پس مادر زندگی، هرمزدبغ و مهرایزد به درگاه پدر بزرگی نیایش می‌برند و از او می‌خواهند که ایزدی نو بیافریند تا پاره‌های بازمانده نور را آزاد سازد. بدین گونه، نریسه ایزد آفریده می‌شود. او خود دوازده دوشیزه را فرا می‌خواند که به اتفاق هم، گردش سالانه خورشید و ماه را پدید می‌آورند.

چون خورشید و ماه به میانه آسمان فراز ایستادند، نریسه‌ایزد به دو چهره نر و ماده، بر دیوان آشکاره شد. دیوان نر چون او را فراز دیدند، انزال از آنان برون ریخت. ماده دیوان نیز چون او را دیدند، سقط جنین کردند. از انزال دیوان، گیاهان پدید آمدند. پس پاره‌های نور در گیاهان نیز محبوس‌اند. از سقط جنین ماده دیوان نیز جانوران پدید آمدند و آنان نیز پاره‌ای از نور را در بند دارند.

شهریار تاریکی نیز برای ابدی کردن زندان نور، نخستین مرد و زن یا گهمرد و مُردیانه را همانند دو چهره نرینه و مادینه نریسه ایزد پدید می‌آورد و نور بازمانده را در تن آنان می‌ریزد. پس تن آدمی به راستی زندان نور است و زاد و ولد در پی برآوردن کام، به گونه‌ای زندانی کردن بیشتر پاره‌های نور است، چنان که جدایی‌اش از تن مادّی هر روز دشوارتر می‌شود.

آن‌گاه عیسای درخشان فرا خوانده می‌شود که ایزد رهایی بخش است. او نزد نخستین انسان فراز می‌آید و او را از خواب غفلت بیدار می‌کند و راه رهایی از زندان اهریمنی و آزادسازی نور را بدو می‌آموزد و از درخت زندگی بدو می‌خوراند. بدین گونه، انسان آگاه می‌شود و فریاد برمی‌کشد: «وای بر سازنده تنم! وای بر آنان که روحم را به بند کردند و بر شورشگرانی که برده‌ام ساختند!» اما نخستین زن، مُردیانه، به توصیه دیوان او را می‌فریبد و زاد و ولد آغاز می‌گردد.

اسطوره رستاخیز و پایان جهان نیز در آیین مانوی بدین گونه است که جریان پیوسته آزادسازی نور همچنان تا پایان جهان ادامه دارد. انوار آزاد شده از راه ستون

روشنی یا راه شیری به ماه می روند و از ماه به خورشید می رسند. چنین است که بدر ماه پر از پاره های روشنی است و هلال ماه نماد تخلیه این اجزای روشنی است. انوار از خورشید به بهشت نو یا بهشت موقتی می روند و تا رستاخیز در آنجا می مانند. این کار تا آنجا ادامه می یابد که آخرین بازمانده های ذرات نور آزاد می شوند. پس نریسه ایزد چهره خود را از نو آشکار خواهد کرد و مانند ایزد زمینها را از شانه های خود خواهد افکند؛ آسمانها و زمینها در هم فرو می ریزند، آتش بزرگ زبانه می کشد و بیش از هزار سال دوام می یابد و همه کیهان را در کام خود می سوزاند و حتی کمترین پاره های نور بازمانده و آمیخته را آزاد می کند. دیوان از میان خواهند رفت، اما شهریار تاریکی در ژرفای تاریکی زندانی خواهد شد و سنگی عظیم به بزرگی کیهان مغاکِ ظلمت را خواهد پوشاند.

نورهای آزاد شده از بهشت نو به بهشت روشنی یا خانه گاه پدر بزرگی (زُروان) خواهند رفت و همه یکپارچه نور زیبا شده، پدر بزرگی را رؤیت خواهند کرد. آن گاه دوره زرینِ جدا بودگی ابدی نور و ظلمت آغاز خواهد شد.^۱

۱. برای شرح مفصل اساطیر مانوی، رک. اسطوره آفرینش در آیین مانی، به همین قلم، تهران ۱۳۷۵؛ ادبیات مانوی، مهرداد بهار، ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران ۱۳۷۶.

کتابنامه

- Asmussen, Jes.P., *Manichaeae Literature*, New york 1975.
- Avery, Catherine, B., *The New Century Classical Handbook*, New york 1962.
- Bailey, H.W., "The Second Stratum of the Indo - Iranian Gods", in *Mithraic Studies*, ed. by Hinnells, Vol.1, Manchester 1975.
- Boyce, *A Reader in Manichaeae Middle Persian and Parthian*, Acta Iranica 9, Leiden 1975.
- Branston, Brian, *Gods of the North*, London 1970.
- Cuddon, J.A. *A Dictionary of Literary Terms*, New york 1979.
- Dumezil, George, *Les dieux des indo-européens*, presses universitaires de France, Paris 1952.
- Frye, Richard N., "Mithra in Iranian Archeology" in *Acta Iranica* 17, Leiden 1978.
- Gershevitch, I, *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge 1959.
- Grimal, Pierre (ed.), *Larousse World Mythology*, London, New york 1973.
- Haardt, Robert, *Gnosis*, Leiden 1971.
- Hinnells, J.R., *Mithraic Studies*, Vol. I, Manchester 1975.

- Insler, S. *The Gāthās of Zarathuštra*, Acta Iranica 8, Leiden 1975.
- Jonas, Hans, *The Gnostic Religion*, Boston 1963.
- Jung C.G.; Kerényi, C. *Essays on a Science of Mythology*, New York 1971.
- Kent, *Old Persian*, New Haven 1953.
- Langacker, R.W., *Language and Its Structure: Some Fundamental Linguistic Concepts*, 2 nd., ed., New York 1973.
- Larson, Gerald James (ed.), *Myth in Indo-European Antiquity*, Berkeley 1974.
- Lentz, W., "The Social Functions of the Old Iranian Mithra", in *W.B. Henning Memorial Volume*, London 1970.
- Malinowski, Bronislaw, *Myth in Primitive Psychology*, London 1926.
- Ruthven, K., *Myth*, London 1976.
- Sanders, N.K., *Poems of Heaven and Hell from Mesopotamia*, London 1971.
- Schmidt, Hans _ Peter, "Indo-Iranian Mithra Studies", in *Études Mithriaques, Acta Iranica* 17, Leiden 1978.
- The Encyclopedia of Britannica*, Vol. 24, London 1991.

آموزگار، ژاله؛ تفضلی، احمد، *اسطوره زندگی زردشت*، تهران: نشر چشمه ۱۳۷۰.

—، «دیوها در آغاز دیو نبودند»، کلک، ش ۳۰، شهریور ۱۳۷۱.

اسماعیل پور، ابوالقاسم، *اسطوره آفرینش در آیین مانی*، تهران: انتشارات فکر روز ۱۳۷۵.

الباده، میرچا، *چشم اندازهای اسطوره*، ترجمه جلال ستاری، تهران: توس ۱۳۶۲.

—، *اسطوره بازگشت جاودانه*، ترجمه بهمن سرکاراتی، تبریز: انتشارات نیما ۱۳۶۵.

—، *اسطوره، رؤیا، راز*، ترجمه رؤیا منجم، تهران: انتشارات فکر روز ۱۳۷۴.

—، (ویراستار)، *آیین گنوسی و مانوی*، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران: انتشارات فکر روز ۱۳۷۳.

ابرافن، و. *مجموعه رسائل و اشعار اهل حق*، تهران: انتشارات انجمن اسماعیلی ۱۳۳۸.

- باستید، روز، دانش اساطیر، ترجمه جلال ستاری، تهران: توس ۱۳۷۰.
- بورکهارت، تیتوس، رمزپردازی، ترجمه جلال ستاری، تهران: سروش ۱۳۷۰.
- بولن، شینودا، نمادهای اسطوره‌ای و روان‌شناسی زنان، ترجمه آذریوسفی، تهران: انتشارات روشنگران ۱۳۷۳.
- بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، تهران: انتشارات توس ۱۳۶۲.
- ، جستاری چند در فرهنگ ایران، تهران: انتشارات فکر روز، ۱۳۷۳، چاپ دوم ۱۳۷۴.
- بهار، م؛ اسماعیل پور، ادبیات مانوی، تهران: نشر کارنامه / زنده رود ۱۳۷۵.
- پراپ، ولادیمیر، ریخت‌شناسی قصه‌های پریان، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: توس ۱۳۶۸.
- ، ریشه‌های تاریخی قصه‌های پریان، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: توس ۱۳۷۱.
- پورداود، ا. یشت‌ها، تهران: طهوری، چاپ دوم ۱۳۴۷.
- ، ویس‌سهره، تهران ۱۳۵۷.
- پورنامداریان، تقی، رمز و داستانهای رمزی در ادب فارسی، تهران: انتشارات علمی - فرهنگی، چاپ سوم ۱۳۶۸.
- تفضلی، احمد، مینوی خرد، تهران: توس چاپ دوم ۱۳۶۴.
- تقی‌زاده، سیدحسین، بیست مقاله، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب ۱۳۴۱.
- خیام، عمر، نوروز نامه، به کوشش علی حصوری، تهران: طهوری، چاپ دوم ۱۳۵۷.
- دوبوکور، مونیک، رمزهای زنده جان، ترجمه جلال ستاری، تهران: نشر مرکز ۱۳۷۳.
- دوستخواه، جلیل، اوستا: کهن‌ترین سرودها و متنهای ایرانی، تهران: مروارید ۱۳۷۰.
- دوشن گیمن، ژ. زردشت و جهان غرب، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران ۱۳۵۰.
- ریکور، پل، زندگی در دنیای متن، ترجمه بابک احمدی، تهران: نشر مرکز ۱۳۷۳.
- زرین کوب، عبدالحسین، ارزش میراث صوفیه، تهران: امیرکبیر ۱۳۶۹.
- ساندرز، ن. ک.، بهشت و دوزخ در اساطیر بین‌النهرین، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران: انتشارات فکر روز ۱۳۷۳.
- سفاری، جلال، «چند نظر و بینش و روش پژوهش میرچالیاده»، کتاب توس، تهران ۱۳۶۳.
- ، مذهبلی بر رمزشناسی عرفانی، تهران: نشر مرکز ۱۳۷۲.
- سایگان، داریوش، بنیادهای ذهنی و خاطره‌آزلی، تهران: امیرکبیر، چاپ دوم ۱۳۷۱.

- Insler, S. *The Gāthās of Zarathuštra*, Acta Iranica 8, Leiden 1975.
- Jonas, Hans, *The Gnostic Religion*, Boston 1963.
- Jung C.G.; Kerényi, C. *Essays on a Science of Mythology*, New York 1971.
- Kent, *Old Persian*, New Haven 1953.
- Langacker, R.W., *Language and Its Structure: Some Fundamental Linguistic Concepts*, 2 nd., ed., New York 1973.
- Larson, Gerald James (ed.), *Myth in Indo-European Antiquity*, Berkeley 1974.
- Lentz, W., "The Social Functions of the Old Iranian Mithra", in *W.B. Henning Memorial Volume*, London 1970.
- Malinowski, Bronislaw, *Myth in Primitive Psychology*, London 1926.
- Ruthven, K., *Myth*, London 1976.
- Sanders, N.K., *Poems of Heaven and Hell from Mesopotamia*, London 1971.
- Schmidt, Hans _ Peter, "Indo-Iranian Mithra Studies", in *Études Mithriaques, Acta Iranica* 17, Leiden 1978.
- The Encyclopedia of Britannica*, Vol. 24, London 1991.

آموزگار، ژاله؛ نفضلی، احمد، *اسطوره زندگی زردشت*، تهران: نشر چشمه ۱۳۷۰.

—، «دورها در آغاز دیو نبودند»، کلک، ش ۳۰، شهریور ۱۳۷۱.

اسماعیل پور، ابوالقاسم، *اسطوره آفرینش در آیین مانوی*، تهران: انتشارات فکر روز ۱۳۷۵.

الباده، میرجا، *چشم اندازهای اسطوره*، ترجمه جلال ستاری، تهران: توس ۱۳۶۲.

—، *اسطوره بازگشت جاودانه*، ترجمه بهمن سرکاراتی، تبریز: انتشارات نیما ۱۳۶۵.

—، *اسطوره*، رؤیا، راز، ترجمه رؤیا منجم، تهران: انتشارات فکر روز ۱۳۷۴.

—، (ویراستار)، *آیین گنوسی و مانوی*، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران: انتشارات فکر روز ۱۳۷۳.

ابراف، و. *مجموعه رسایل و اشعار اهل حق*، تهران: انتشارات انجمن اسماعیلی ۱۳۳۸.

- باستید، روز، دانش اساطیر، ترجمه جلال ستاری، تهران: توس ۱۳۷۰.
- بورکهارت، تیتوس، رمزپردازی، ترجمه جلال ستاری، تهران: سروش ۱۳۷۰.
- بولن، شینودا، نمادهای اسطوره‌ای و روان‌شناسی زنان، ترجمه آذریوسفی، تهران: انتشارات روشنگران ۱۳۷۳.
- بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران، تهران: انتشارات توس ۱۳۶۲.
- ، جستاری چند در فرهنگ ایران، تهران: انتشارات فکر روز، ۱۳۷۳، چاپ دوم ۱۳۷۴.
- بهار، م؛ اسماعیل پور، ادبیات مانوی، تهران: نشر کارنامه / زنده رود ۱۳۷۵.
- پراپ، ولادیمیر، ریخت‌شناسی قصه‌های پریان، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: توس ۱۳۶۸.
- ، ریشه‌های تاریخی قصه‌های پریان، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: توس ۱۳۷۱.
- پورداد، ا. یشت‌ها، تهران: طهوری، چاپ دوم ۱۳۴۷.
- ، ویسپرد، تهران ۱۳۵۷.
- پورنامداریان، تقی، رمز و داستانهای رمزی در ادب فارسی، تهران: انتشارات علمی - فرهنگی، چاپ سوم ۱۳۶۸.
- تفضلی، احمد، مینوی خرد، تهران: توس چاپ دوم ۱۳۶۴.
- تقی‌زاده، سیدحسین، بیست مقاله، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب ۱۳۴۱.
- خیام، عمر، نوروز نامه، به کوشش علی حصوری، تهران: طهوری، چاپ دوم ۱۳۵۷.
- دوبوکور، مونیک، رمزهای زنده جان، ترجمه جلال ستاری، تهران: نشر مرکز ۱۳۷۳.
- دوستخواه، جلیل، اوستا: کهن‌ترین سرودها و متنهای ایرانی، تهران: مروارید ۱۳۷۰.
- دوشن گیمن، ژ. زردشت و جهان غرب، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران ۱۳۵۰.
- ریکور، پل، زندگی در دنیای متن، ترجمه بابک احمدی، تهران: نشر مرکز ۱۳۷۳.
- زرین کوب، عبدالحسین، ارزش میراث صوفیه، تهران: امیرکبیر ۱۳۶۹.
- ساندرز، ن. ک.، بهشت و دوزخ در اساطیر بین‌النهرین، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران: انتشارات فکر روز ۱۳۷۳.
- ستاری، جلال، «چند نظر و بینش و روش پژوهش میرچالیاده»، کتاب توس، تهران ۱۳۶۳.
- ، مذهب علی بر رمزشناسی عرفانی، تهران: نشر مرکز ۱۳۷۲.
- سایگان، سیدعلی، خاطره‌ای ازلی، تهران: امیرکبیر، چاپ دوم ۱۳۷۱.

- ، ادیان و مکتبهای فلسفی هند، تهران: امیرکبیر ۱۳۵۶.
- صفا، ذبیح‌اله، حماسه سرایی در ایران، تهران: چاپ سوم ۱۳۵۲.
- کاسیرر، ارنست، زبان و اسطوره، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: نشر نقره ۱۳۶۶.
- کامرون، جورج، ایران در سپیده دم تاریخ، ترجمه حسن انوشه، تهران: امیرکبیر ۱۳۶۵.
- کریستنسن، آرتور، مزدپرستی در ایران قدیم، ترجمه ذبیح‌اله صفا، تهران ۱۳۴۵.
- ، کیانیان، ترجمه ذبیح‌اله صفا، تهران ۱۳۵۵.
- کلیم کایت، یواخیم، هنرمانوی، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: انتشارات فکر روز ۱۳۷۳.
- گزیده سرودهای ریگ‌ودا، ترجمه محمدرضا جلالی نایینی، تهران: امیرکبیر ۱۳۴۸.
- گیرشمن، ر. ایران از آغاز تا اسلام، ترجمه محمد معین، تهران ۱۳۴۹.
- لوفلردلاشو، م. زبان رمزی افسانه‌ها، ترجمه جلال ستاری، تهران: توس ۱۳۶۴.
- مختاری، محمد، اسطوره زال، تهران: آگاه ۱۳۶۹.
- ، حماسه در رمز و راز ملی، تهران ۱۳۶۸.
- مسکوب، شاهرخ، سوگ سیاوش، تهران: خوارزمی ۱۳۵۴.
- موله، م.، ایران باستان، ترجمه ژاله آموزگار، تهران: توس، چاپ دوم ۱۳۶۳.
- نلدکه، حماسه ملی ایران، ترجمه بزرگ علوی، تهران، انتشارات سپهر ۱۳۵۷.
- نبرگ، س. دینهای ایران باستان، ترجمه سیف‌الدین نجم‌آبادی، تهران ۱۳۵۹.
- ورمازن، آیین میترا، ترجمه بزرگ نادرزاد، تهران ۱۳۴۵، چاپ دوم: نشر چشمه ۱۳۷۲.
- ولک، رنه؛ وارن، اوستن، نظریه ادبیات، ترجمه ضیاء موحد/ پرویز مهاجر، تهران: انتشارات علمی فرهنگی ۱۳۷۳.
- هوک، ساموئل هنری، اساطیر خاورمیانه، ترجمه علی اصغر بهرامی / فرنگیس مزداپور، تهران: انتشارات روشنگران ۱۳۶۶.
- هینلز، جان، شناخت اساطیر ایران، ترجمه ژاله آموزگار، احمد تفضلی، تهران ۱۳۶۸، چاپ دوم ۱۳۷۳.
- بونگ، کارل گوستاو، چهارصوت مثالی، ترجمه پروین فرامرزی، تهران: انتشارات آستان قدس ۱۳۶۸.