



دکتر مهرداد بهار

از اسطوره تا تاریخ

چاپ هفتم

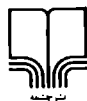


از اسطوره تا تاریخ

مهرداد بهار

گردآورنده و ویراستار
ابوالقاسم اسماعیل پور

پائیز ۱۳۷۶



خیابان کریمخان زند، نبش میرزای شیرازی، شماره ۱۶۷. تلفن ۸۹۷۷۶۶

از اسطوره تا تاریخ

مهرداد بهار

گردآورنده و ویراستار: دکتر ابوالقاسم اسماعیل پور

حروفنگاری و صفحه آرایی: زنده دل

لیتوگرافی: بهار

چاپ: حیدری

تعداد: ۳۰۰۰ نسخه

نوبت چاپ: اول، زمستان ۱۳۷۶

حق چاپ و انتشار مخصوص نشر چشمه است.

۱۸۰۰ تومان

ISBN 964 - 6194 - 36 - 2

شابک ۹۶۴ - ۶۱۹۴ - ۳۶ - ۲

فهرست مطالب

.....	۹	اشاره ویراستار
.....	۱۱	بخش نخست: جُستارها
.....	۱۳	جغرافیای اساطیری جهان در ادبیات پهلوی
.....	۲۷	آیین مهر و ورزش باستانی ایران
.....	۴۲	درخت مقدس
.....	۴۹	بررسی شیوه تولید آسینایی و تأثیر آن بر تاریخ ایران باستان
.....	۶۵	اشکانیان
.....	۱۳۴	تخت جمشید: باغی مقدس با درختان سنگی
.....	۲۰۰	اشعار مانوی
.....	۲۲۳	بخش دوم: سخنرانی‌ها و مصاحبه‌ها
.....	۲۲۵	تأثیر حکومت کوشان‌ها در تشکیل حماسه ملی ایران
.....	۲۵۲	خطوط باستانی از آغاز تا خط کوفی
.....	۲۵۹	اسطوره‌ها، راز و رمزها و شگفتی‌های کویر
.....	۳۳۹	نوروز، جشن باززایی
.....	۳۶۱	افسانه‌ها و زندگی مردم
.....	۳۹۶	اساطیر ایرانی در پهنه تلفیق فرهنگی آریایی - بومی

بخش سوم : نقدها و نظرها ۴۵۷

— سوگت سیاوش ۴۵۹

— درباره افسانه‌های شاهنامه و مشابه چینی آنها ۴۷۰

— آیین‌ها و افسانه‌های ایران و چین باستان ۴۷۷

— تاریخ جهان باستان ۴۹۷

— تاریخ ماد ۴۹۷

— پاسخ به چند پرسش در زمینه تاریخ و ادبیات ۵۱۰

— استاد من هنینگ ۵۱۷

— یادی و یادگاری (درباره اخوان ثالث) ۵۱۹

— نکته‌ای چند درباره «چهل و چند سال با امید» ۵۲۲

— بهار، خانه و خانواده ۵۲۵

— کبوترها (خاطره‌ای از ملک الشعراء بهار) ۵۳۵

— سفر عیلامی ۵۳۹

— تیشتر : فرشته پرشکوه باران آور ۵۵۳

نمایه ۵۵۸



اشاره ویراستار

کتاب حاضر گردآورده جستارها، سخنرانی‌ها، مصاحبه‌ها و نقدهایی است از اسطوره‌شناس گرانقدر و پژوهنده یگانه اساطیر ایرانی، زنده یاد دکتر مهرداد بهار، که در طول سالیان دراز فراهم آمده است. نگارنده مطالب متنوع این کتاب را از مجلات علمی فرهنگی همچون مجله بنیاد فرهنگ، چیستا، کتاب الفبا، آینده، فرهنگ و زندگی، و دستنوشته‌های چاپ شده استاد گرد آورد. برخی از مصاحبه‌ها توسط آقایان بهرام بیضایی، خلد برین، جهانگیر چراغی و اینجانب انجام گرفته و ویراسته شد.

با این حال، برخی از گفتارها برای نخستین بار به چاپ می‌رسد. از جمله مقاله «بررسی شیوه تولید آسیایی و تأثیر آن بر تاریخ ایران باستان» که آخرین دستنوشته پژوهشی او است؛ نیز گزارش «اشعار مانوی» که واپسین کار پژوهشی استاد با همکاری اینجانب بوده است.

جستار اشکانیان پیش از این در سال ۱۳۵۵ به گونه مستقل به چاپ رسیده بود. همچنین مقاله «تخت جمشید» از کتابی به همین نام با تصاویر رنگی هنرمند ارجمند آقای نصراله کسرییان است که با موافقت ایشان در این مجموعه به چاپ می‌رسد.

در بخش سخنرانی‌ها و مصاحبه‌ها، دو مصاحبه تلویزیونی است که یکی از آنها با نام «اسطوره‌ها، راز و رمزها و شگفتی‌های کویر» برای نخستین بار در اینجا عرضه می‌گردد. فهرست مآخذ و نام مصاحبه‌کنندگان در پایان هر گفتار آمده است. ضمناً مقاله «جغرافیای

اساطیری جهان در ادبیات پهلوی» توسط خانم دکتر کتایون مزدآپور بازمینی و ویراسته شده است.

در اینجا نکته‌ای را دربارهٔ ریشه و بُنِ باورهای اساطیری - دینی باید یادآور شوم. ممکن است چنین استنباط شود که اساطیر و ادیان ریشهٔ زمینی داشته و بعدها آسمانی شده است، در حالی که چنین نیست. خویشکاریِ ادیان و ایزدان همیشه آسمانی بوده است. شناخت انسان از روزگاران دور به این سو نسبت به اساطیر، ادیان و ایزدان در مسیر تاریخ، کامل‌تر و ژرف‌تر شده است. یعنی هرچه از هزاره‌های قدیم به زمان حاضر نزدیک می‌شویم، باور انسان از چند خداپرستی به دوگانه‌پرستی و نهایتاً به یکتاپرستی می‌رسد. دکتر بهار خود دربارهٔ شناخت دینی و شناخت علمی آورده است: «کتاب‌های مقدس دینی متکی بر اطلاعاتی الهی که فراگیرندهٔ پهنه‌ای ازلی و ابدی است، می‌باشند، در حالی که علم فقط قادر است پهنهٔ محدودی را فراگیرد که مدارکی از آن در دست دارد، و هرگز قادر نیست جز به حدس از ادوار قدیمی‌تر از آن سخن بگوید و حتی این چنین حدسی نیز نیازمند رشته‌ای از شواهد است و بدون آن‌ها، علم لب از سخن فرو می‌بندد و ساکت می‌ماند. بنابراین، احتمال دارد که علم در زمینه‌هایی که مدرکی در دست ندارد از شناخت بسیاری حقایق و تحولات در آن زمینه‌ها محروم بماند.» (ادیان آسیایی، ص ۱۵).

در پایان، باید یادآور شوم که کتاب حاضر در واقع سومین مجلد از مجموعهٔ سه جلدی جستارهای فرهنگی استاد زنده یاد است. مجموعهٔ نخست با نام جستاری چند در فرهنگ ایران در زمان حیات او گردآوری شد، پارهٔ دوم به گونهٔ مستقل با نام ادیان آسیایی به چاپ رسید و پارهٔ سوم با نام از اسطوره تا تاریخ در سه بخش تنظیم گردیده و آخرین مجلد از جستارهای فرهنگی دکتر بهار است. روانش همواره شاد باد که بذلِ خرد، نیکویی و مهر به سزا کاشت!

۱. اسماعیل پور

شهریور ۱۳۷۴

بخش نخست
جُستارها



جغرافیای اساطیری جهان در ادبیات پهلوی*

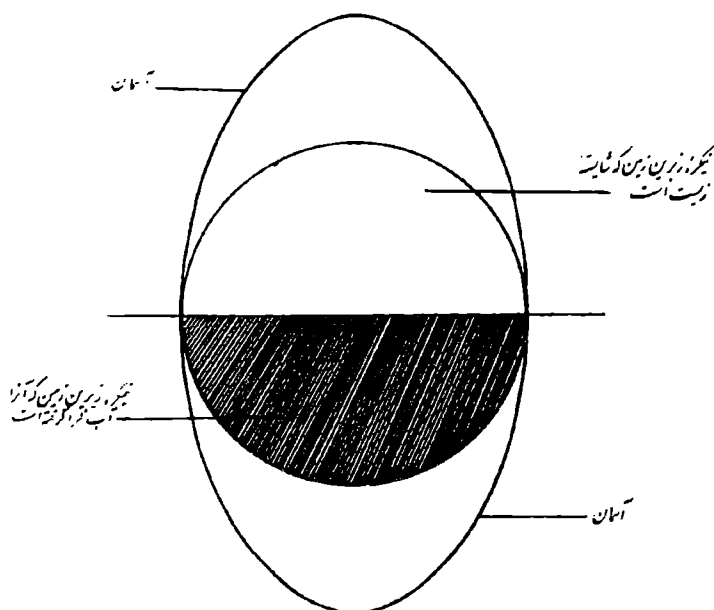
دربارهٔ جغرافیای اساطیری جهان در ادبیات پهلوی اشاراتی هست. از همه دقیق‌تر و مفصل‌تر مطالبی است که در کتاب بندهش وجود دارد؛ جز آن، در گزیده‌های زاد اسپرم و مینوی خرد به اختصار و در روایات پهلوی و دیگر متن‌های پهلوی به این مطلب اشاراتی رفته است.

*

هرمزد، نخست، آسمان را از سر <خویش؟> آفرید^۱ و آنرا چون تخم مرغی ساخت^۲ و همهٔ آفرینش مادی را در میان آن قرار داد.^۳ در روایات پهلوی آمده است که هرمزد خود نیز ساکن درون آسمان است.^۴ دومین آفرینش هرمزد آب بود که آنرا از اشک <خویش؟> آفریده.^۵ سومین آفرینش هرمزد زمین بود که آنرا هرمزد از پای <خویش؟> آفرید.^۶ زمین گرد، پهناور و بی‌نشیب و فراز، میان این آسمان بود.^۷ زمین را چون زردهٔ تخم مرغ در میان آسمان آفرید که خود چون تخم مرغ است.^۸ نخست یک سوم این زمین را آفرید سخت چون سنگ. سپس یک سوم این زمین را از گرد آفرید. سدیگر یک سوم این زمین را نرم چون گل فراز آفرید.^۹ هرمزد گوهر کوه‌ها را در دل زمین آفرید.^{۱۰} کوه‌ها در آغاز هزارهٔ هفتم آفرینش، هنگامی که اهریمن بر آسمان و زمین تاخت، و در اثر لرزشی که از این هجوم بر زمین رسید، از دل زمین بیرون آمدند.^{۱۱}

اما از این کرهٔ زمین، بنا به مطالب نامه‌های پهلوی، تنها نیمکرهٔ فوقانی آن

شایسته رویش گیاهان و زیست جانوران و مردم است. زیرا نیمکره زیرین را آب فرا گرفته است. ۱۲

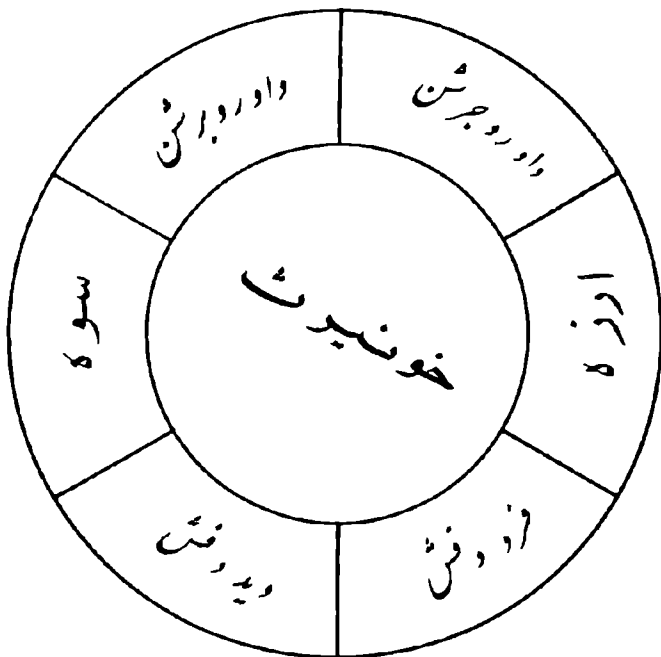


۱- نمای آسمان زمین که درون آب است و نیمکره زمین که در زمین است

*

در آغاز هزاره هفتم، پس از تازش اهریمن بر زمین، ایزدی به نام تیشتر، با جام ابتر «مانند» از آب‌هایی که در آغاز آفریده شده بود، آب برداشت. باد آن را به آسمان برد و بر زمین بیارائید. در پی این باران بزرگ، زمین نمناک شد و به هفت پاره بگسست. هر پاره را اقلیمی خوانند که در پهلوی «کشور» گفته می‌شود. پاره‌ای که به اندازه همه شش پاره دیگر بود در میان، و شش پاره دیگر پیرامون آن قرار گرفت. در اینجا باید به یاد داشت که سخن درباره دگرگونی‌هایی

است که در نیمکره شایسته زیست زمین به وجود آمده بوده است.
 پاره میانه را کشور خونیرث^{۱۳} خواندند. کشوری که در سوی شرق است
 ارزه^{۱۴}، آنکه در غرب است سوه^{۱۵}، دوپاره که در بخش جنوبی است
 فرددفش^{۱۶} و ویددفش^{۱۷}، دو پاره که در بخش شمالی است واورو جرشن^{۱۸}
 و واورو برشن^{۱۹} خوانده شد. ۲۰ (نمای ۲)



۲- نمای نیمکره شایسته زیست زمین که هفت کشور - اقیم، بران قرار دارد

تازش اهریمن لرزه‌ای سخت بر تن زمین انداخت. در اثر این لرزش کوه‌ها

رُستند. نخست دو رشته کوه اصلی رُست. یکی البرز که پیرامون زمین است و به آسمان پیوسته.^{۲۱} (باید دانست که منظور از پیرامون زمین یعنی مرز دو نیمکرهٔ زیرین و زبرین زمین) دوم کوه تیرگ^{۲۲} یا تیرگ البرز^{۲۳} که سطح نیمکرهٔ زبرین را به دو نیم می‌کند. این نکته، چنین روشن در متون پهلوی نیامده است و تنها نتیجه‌گیری از مطالب بندهش است که چنین نظری را تأیید می‌کند. در بندهش آمده است^{۲۴}: «هنگامی که خورشید برآید بر کشور ارزه، فردَدَفَش، ویدَدَفَش و نیمی از خونیرث تابد؛ و هنگامی که به دیگر سوی تیرگ اندر شود (بر) کشور سَوَه، واوروجرشن، واوروبرشن و نیمی (دیگر) از خونیرث تابد. هنگامی که اینجا روز است آنجا شب است. زیرا کوه تیرگ را است (که) شب پیدا شود.»

از این گفتار برمی‌آید که کوه «تیرگ» نیمکرهٔ زبرین زمین را به دو نیم می‌کند و هنگامی که شرق، جنوب و نیم شرقی - جنوبی خونیرث روز است، به علت وجود تیرگ البرز، شمال و غرب و نیم غربی - شمالی خونیرث شب است. بنابراین، در واقع، «تیرگ البرز» در خط شمال شرقی - جنوب غربی نیمکرهٔ شایستهٔ زیست زمین را به دو نیمه می‌کند و باعث پیدایی شب و روز می‌شود.

نکتهٔ دیگری نیز در بندهش وجود دارد که مؤید وجود «تیرگ البرز» است. در صفحهٔ ۱۹۹ این کتاب آمده است: «چگادی (= قله‌ای) یک هزار مرد بالا در میان جهان است که چگاد داییتی خوانند. یوغ ترازوی رشن را تیغی به بن کوه البرز در سوی اباختر (= شمال) و تیغی به سر کوه البرز در سوی نیمروز (= جنوب) آفریده شد. بر میان آن چگاد داییتی ایستد.»

رشن از ایزدانی است که در روز شمار، روان را داد می‌دهد و ترازویی دارد که خوبی و بدی مردم را بدان می‌سنجد. شانه‌های این ترازو، که در پهلوی «یوغ» خوانده می‌شود، رشته کوهی است که، بدین روایت، یکسر آن در شمال زمین و سر دیگر آن در جنوب زمین به کوه البرز، که پیرامون زمین را فرا گرفته است، می‌چسبد. شاهین آن ترازو چگاد داییتی است که درست در میان این رشته کوه و در واقع در میان جهان قرار دارد. از میان چگاد داییتی راهی به دوزخ است^{۲۵}

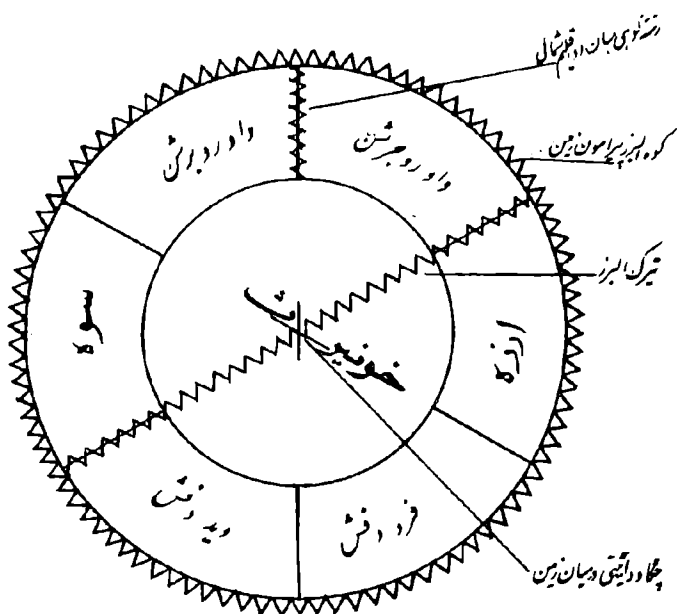
و این همان راهی است که اهریمن زمین را از زیر سوراخ کرد و بر روی زمین آمد.^{۲۶}

از آنجا که در بحث از جغرافیای اساطیری هیچ جا اشاره‌ای به این رشته کوه نیست، می‌توان گمان برد که «تیرگ البرز» با این رشته کوه یکی است، هرچند که بنا به روایات قبلی تیرگ البرز در جهت شمال شرقی - جنوب غربی زمین قرار دارد و نه در جهت شمالی - جنوبی. اما، وجود چنین اختلاف‌هایی در اساطیر همه ملل بسیار طبیعی است. این افسانه‌ها در زمان‌های مختلف و بر اثر شرایط مختلف رنگ‌های گوناگونی به خود گرفته‌اند؛ و فرنیغ، نویسنده بند هش، روایات مختلفی را که در دسترس داشته است، در کتاب خویش آورده است. در ادبیات پهلوی اشاره به رشته کوهی دیگر نیز هست که در میان واورو جرشن و واورو برشن، در شمال، قرار دارد.^{۲۷} (نمای ۳)

چون ایزد تیشتر بر زمین باران آورد، باد آن آب را تا سه روز به جای جای زمین راند. در سوی نیمروز (= جنوب) دریای فراخوکرت^{۲۸} را در کنار البرز پدید آورد که البرز خود گرداگرد زمین را در برگرفته است. دریای فراخوکرت یک سوم این زمین را در بر دارد.^{۲۹} از آنجا که دو اقلیم جنوبی تنها $\frac{1}{6}$ نیمکره زبرین را بنا به اساطیر پهلوی در بر می‌گیرند، منطقاً باید انگاشت که بخشی از خونیرث را نیز دریای فراخوکرت فرا گرفته است. به خصوص که در بند هش و گزیده‌های زاداسپرم سخن از کوست (= ناحیه، جهت) نیمروز است و نه کشور نیمروز.^{۳۰}

شش دریای دیگر نیز بر زمین پیدا آمده: در جنوب دریای پوئیتیک^{۳۱} قرار گرفت. میان این دریا و دریای فراخوکرت دریای ستویس^{۳۲} قرار گرفت و پوئیتیک از راه این دریا به فراخوکرت راه دارد. این دو دریا باید منطقاً در جنوب خونیرث قرار گرفته باشند، زیرا همه اطلاعات دقیق جغرافیایی در نامه‌های پهلوی مربوط به خونیرث و پیرامون آن است؛ و آن سوی دریای فراخوکرت نیز کوه البرز است و نمی‌تواند دریایی باشد. اطلاعات بعدی نیز که

در این نوشته آمده است، خود مؤید این نکته است.

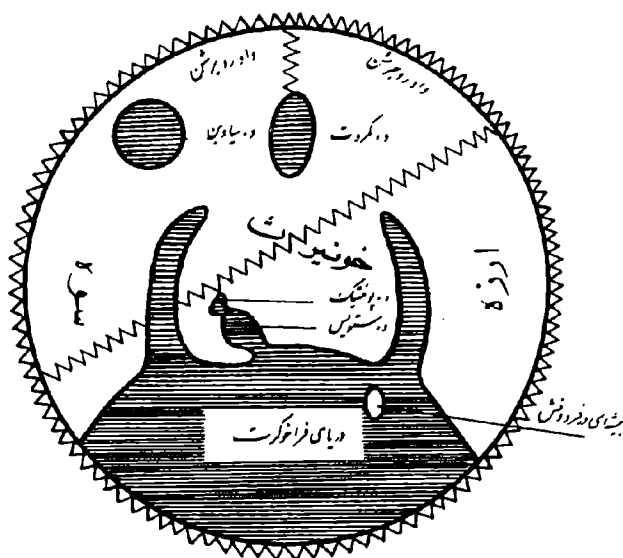


۳- نمای نیکو در زمین، بهفت کوه درشته کوه‌های آملی زمین

دریای دیگر کمروت^{۳۳} خوانده می‌شود که در شمال است و از ترکستان می‌گذرد. در اینجا نیز منظور شمال خونیرث است، چون ترکستان یا توران بنا به روایت بندهش در خونیرث است. دریای دیگر سیاوون^{۳۴} است در سوی روم. روم نیز چنان که پس از این خواهد آمد، در خونیرث بوده است. البته منظور از روم در ادبیات پهلوی و فارسی بیشتر آسیای صغیر است و ایرانیان و رومیان پیوسته در حدود آسیای صغیر و سوریه با یکدیگر روبه‌رو می‌شده‌اند. میان کشور (= اقلیم) ارژم که در شرق است و خونیرث دریایی هست؛ و

میان خونیرث و کشور سَوَه در غرب نیز دریایی دیگر هست. هر دو بحری از دریای فراخوکرت اند که در میان این کشورها قرار گرفته اند. ۳۵ در میان فردَدَفَش بیشه زاری است ۳۶ و باید به یاد داشت که فردَدَفَش بخش شرقی دریای فراخوکرت است.

با این توضیحات و با توجه به برخی نکته ها که خواهد آمد، می توان نمای کلی نیمکره زبرین زمین را کشید. (نمای ۴)



۴- نمای زمین بر پایه نامهای پهلوی

نامه بندهش اطلاعات بیشتری درباره سرزمین ها و مردم خونیرث به ما می دهد که نقشه فرضی ما را مشخص تر می سازد :
از مشی و مشیانه، نخستین مرد و زن جهان، نژادهای گوناگون و گونه های

مختلف آدم پدید آمد که شش نژاد و گونه از آنها در خونیرث ساکن شدند که ایرانی و انیرانی‌اند.

جفتی زن و مرد در دشت تازیان که عربستان است، ساکن شدند و از ایشان تازیان پدید آمدند. جفتی دیگر در ایران ساکن شدند که ایرانیان از ایشان‌اند. جفتی به توران و جفتی به روم رفتند. جفتی به چین و جفتی به هند رفتند. این شش گروه مردمان خونیرث‌اند.^{۳۷} مردم دیگر که در شش کشور دیگر جهان ساکن‌اند نیز از فرزندان مشی و مشیانه بودند. اینان سوار برگاو اسطوره‌ای «سرسوگ» از دریا گذشتند و به درون اقلیم‌ها رسیده‌اند، زیرا از کشوری به کشور به دیگر، جز به یاری ایزدان یا با فره ایزدی نمی‌توان رفت.

بدین‌روی عربستان، ایران، توران، روم، چین و هند یاسند جزء خونیرث‌است. گمان نمی‌رود که منظور از چین در این تقسیم‌بندی سرزمین اصلی چین باشد؛ زیرا در شاهنامه فردوسی نیز هنگامی که سخن از چین می‌رود، سرزمینی در همسایگی شمال شرقی ایران که حد میان آن و ایران را سرزمین توران فرا می‌گرفته منظور است که بیشتر برمی‌آید همان ترکستان شرقی یا سین کیانگ امروزی باشد.

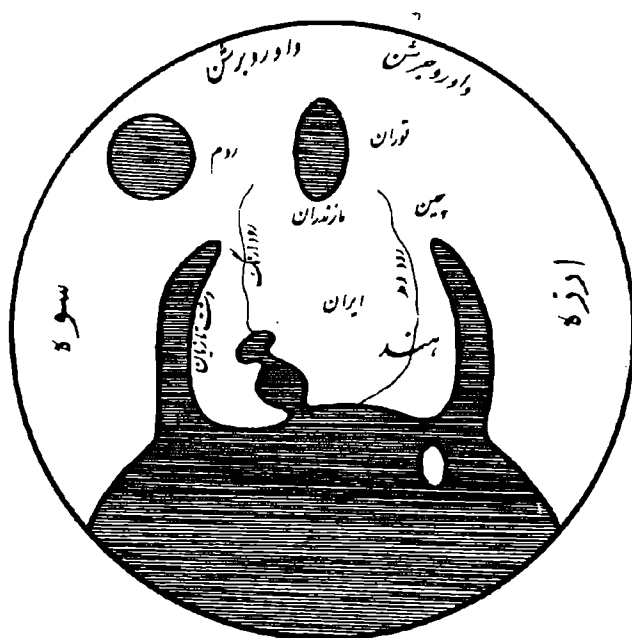
*

در ادبیات پهلوی دو رود اوستایی رنگها^{۳۸} و ونگهو^{۳۹} نیز بر نقشه جغرافیایی مفروض ما تطبیق داده شده است و رنگها به صورت ارنگ‌روت^{۴۰} با دجله^{۴۱} و ونگهو به صورت وه‌روت^{۴۲} با رود سند تطبیق داده شده است. در بندهش آمده است: «ارنگ‌رود آن که گفت از البرز جریان یابد و به بوم سوریه آید که شام نیز خوانند»^{۴۳} البته، پس از این سخن در بندهش آمده است که سپس «به سرزمین گیتوس که مصر نیز خوانند بگذرد و او را آنجا رود گیتوس^{۴۴} خوانند».

مطلب اخیر در نوشته‌های دیگر نیامده و رود نیل در مصر با رودی که از سوریه بگذرد، یکی نیست. شاید در اصل دو عقیده وجود داشته که بنا به یکی از آنها ارنگ‌رود دجله بوده است و بنا به دیگری رود نیل. به هر حال، رود نیل بنا به توصیفی که از خونیرث شد، نمی‌تواند در آنجا قرار گیرد، زیرا مصر جزء

بخش‌های خونیرث نیامده است.

درباره «وه‌رود» به دنبال همان مطلب چنین آمده است: «وه‌رود به خراسان (= شرق) بگذرد، به سندبوم شود، به هندوستان به دریا ریزد، و آنجا او را مهران رود خوانند». بنابراین مطالب، اینک می‌توان جهان و سرزمین‌های گونه‌گون آن را بر نقشه قبلی تطبیق داد. (نمای ۵)



۵- نمای جهان، سرزمین‌ها، رودها و دریا‌های آن

در ادبیات پهلوی اشارات افزون‌تری به رودها، کوه‌ها و دریاچه‌های دیگر می‌شود که چون در سازمان نقشه ما تغییری نمی‌دهد، از بیان آنها چشم می‌پوشیم.



به روشنی می‌توان دید که این نقشهٔ جغرافیایی نمایشگر کدامین سرزمین‌ها است. بنابراین نقشه، دریای فراخوکرت همان اقیانوس هند است. دریای پوئیتیک خلیج فارس و دریای ستویس دریای عمان است. بیشه‌زار کشور (= اقلیم) فردَدَفَش جزیرهٔ سیلان است. دریای «کمروت» دریای خزر و دریای «سیاؤبن» همان دریای سیاه و مدیترانه است. آنچه باقی می‌ماند، دو دریای بی‌نامی است که میان خونیرث و ارژه و سَوَه قرار دارد؛ و آن دو بی‌گمان دریای سرخ و خلیج بنگال‌اند. بنابراین، کشور سَوَه افریقا و کشور ارژه شامل هندوچین و چین است. کوه تیرگ البرز نیز شامل رشته‌کوه‌هایی است که از شمال چین و مغولستان آغاز می‌شود، به هندوکش و البرز و کوه‌های ترکیه و شرق دریای مدیترانه و غرب شبه جزیرهٔ عربستان می‌پیوندد و در آن‌سوی دریا، در حبشه، دوباره ارتفاع می‌گیرد. در این طرح، تنها کوه البرز اوستایی است که به‌همان صورت اساطیری در پیرامون زمین باقی می‌ماند، ورنه چنان که دیده می‌شود، همهٔ نام‌های دیگر اوستایی به گونه‌ای با جغرافیای خاورمیانه و نزدیک تطبیق داده شده است و حتی در مورد دریاها، برای تطبیق با جهان تازه، نام چند دریا که در اوستا نیامده است، در ادبیات پهلوی به چشم می‌خورد.



آنچه، پس از شناخت جغرافیای اساطیری پهلوی، اندیشهٔ شخص را به‌خود جلب می‌کند، زمان ایجاد و ترکیب یافتن این جغرافیا است.

وجود عوامل اسمی اوستایی در این طرح و وجود شناخت وسیع‌تری از غرب و جنوب آسیا، که در اوستا نشانی از آن در دست نیست، برخورد و تلفیق دو تمدن اوستایی و غیراوستایی را محتوم می‌سازد. با وجود آن‌که مدرکی کتبی برای اثبات زمان تلفیق این دو عامل در دست نیست، به‌خوبی می‌توان انگاشت که این تلفیق هنگامی به وجود آمده است که تمدن اوستایی به غرب و جنوب ایران رسیده است و با شناخت جهان بزرگتری روبه‌رو شده است که قرن‌ها پیش

از آن توسط سومر، بابل و آشور و عیلام شناخته شده بوده است؛ و به ناچار، چنان که در همهٔ ادیان مرسوم است، خود را با آن تطبیق داده است. مدارکی وجود دارد که می‌رساند از اواسط دوران هخامنشیان آیین زردشت در غرب و جنوب ایران رایج شده است. در نامهٔ زند و هومن یسن، فصل سوم، بند بیست و چهارم چنین آمده است: «آن <دوران> سیمین خدایی <=شاهی> اردشیر کیانی است که بهمن اسفندیاران خوانند. <او> که دیو از مردمان جدا کند، به پیراید همهٔ جهان را <و> دین رواج دهد.» این نکته می‌رساند که اردشیر کیانی که منطبق با اردشیر اول هخامنشی است، مروج دین زردشت بوده است. در افسانه‌های پادشاهان اساطیری ایران که توسط موبدان زردشتی حفظ شده بوده است و فردوسی ۴۵ و مورخین اسلامی آنها را نقل کرده‌اند، نخستین نام تاریخی که به چشم می‌خورد، نام همین اردشیر اول، شاهنشاه هخامنشی، است که فرزند خشیارشا بوده است.

نظر کریستن سن دایر بر این که منشاء این خبر یونانی و یهودی است^{۴۶} چندان منطقی نمی‌نماید. هر چند مورخین اسلامی با مآخذ یونانی و یهودی آشنا بوده‌اند و از آنها استفاده کرده‌اند، اما این که به خصوص خاندان هخامنشیان از دوران این پادشاه وارد تاریخ اساطیری ایران می‌شود، بی‌علت نیست. با توجه به این امر که تقویم زردشتی نیز از عصر همین اردشیر دراز دست، تقویم رسمی شاهنشاهی پارس گشته است،^{۴۷} می‌توان انگاشت که زمان رسمیت یافتن آیین زردشت در غرب و جنوب ایران، به احتمال قوی، در عصر این شاهنشاه اتفاق افتاده است و درست به همین علت نیز موبدان زردشتی، در بیان تاریخ پادشاهان ایران، نام اردشیر را به دنبال گشتاسپ ذکر کرده‌اند و او را نوهٔ گشتاسپ کیانی دانسته‌اند.

بنابراین، باید انتظار داشت که در جغرافیای اساطیری پهلوی، با شناخت جغرافیایی همین دوران روبه‌رو شویم، و این انتظار برآورده می‌شود. زیرا، در واقع نیز، «خونیرث» نشان‌دهندهٔ سرزمین‌های شاهنشاهی هخامنشی و برخی

سرزمین‌های مجاور آن، از جمله هندوستان و عربستان است. دربارهٔ کشور «سَوَه» به‌خوبی می‌توان دید که این اقلیم تنها تا آنجا در نقشه آمده است که جزء شاهنشاهی پارس بوده است. روشن‌تر این‌که «سَوَه» معرف سرزمین مصر است. اطلاعاتی را که هرودوت در تاریخ خویش می‌دهد،^{۴۸} جهان بزرگتری را در غرب، در برابر ما می‌گسترد. بنا به قول او، در آن زمان می‌دانسته‌اند که افریقا را از هر سو آب فراگرفته بوده است. دریای مدیترانه با همهٔ وسعتش در آن دوران توسط یونانیان و کارتاژی‌ها شناخته شده بود؛ ولی در جغرافیای اساطیری پهلوی نشانی از آن افریقای بزرگ و اقیانوس غربی زمین نیست.

در مقابل، هرودوت خبری دایر بر شناسایی سواحل شرقی و غربی هندوستان ذکر نمی‌کند، درحالی‌که در نقشهٔ مفروض ما خلیج بنگال با سواحل شرقی هندوستان و سواحل غربی شبه جزیره مالاکا مشخص است و می‌رساند که هرچند، به احتمال قوی، ایرانیان تسلطی بر سرزمین‌های آن سوی رود سند نداشته‌اند، اما از طریق دریا تا خلیج بنگال و احیاناً سواحل غربی شبه جزیره مالاکا می‌رفته‌اند و روابط تجاری دریایی با آن سرزمین‌ها داشته‌اند.

از این‌رو، بهتر آن است که زمان ترکیب یافتن جغرافیای اساطیری پهلوی را با زمان رسمیت یافتن آیین زردشت در غرب و جنوب ایران یکی بدانیم و حدود تاریخی این امر را اواسط قرن پنجم قبل از میلاد تعیین کنیم.

* نشریهٔ بنیاد فرهنگ ایران، ج ۱، ش ۱، تهران ۱۳۴۷، ص ۱۱ - ۲۴؛ این مقاله توسط خانم دکتر کتابون مزدپور بازبینی و تجدیدنظر شده است.

۱. روایات پهلوی ص ۱۲۸ بند ۴.

۲. بندهش، ص ۱۸ س ۴.

۳. همان، ص ۱۸ س ۶ و ۷.

۴. روایات پهلوی، ص ۱۲۸ بند ۴.

۵. همان، ص ۱۳۰ بند ۱۱.

۶. همان، ص ۱۲۸ بند ۵.

۷. بندهش، ص ۱۹ س ۱۱ و ۱۲.
۸. روایات پهلوی، ص ۱۲۹ بند ۵ س ۷.
۹. بندهش، ص ۱۹ س ۱۳ و ۱۴ و ۱۵؛ نک. فصل دوم و نندیداد، داستان جم. در آن داستان نیز زمین سه بار، هر بار یک سوم بزرگ می شود. به گمان نگارنده، این هر دو افسانه از یک اعتقاد کهنه تر، دایره بزرگ شدن زمین در سه مرحله، سرچشمه می گیرد و شاید مربوط به گسترش هند و ایرانی ها در پیش از تاریخ باشد. نیز نک، ترجمه بندهش، مهرداد بهار، تهران ۱۳۶۹، ص ۴۰.
۱۰. گزیده های زاداسپر، ص ۲۷ س ۶ به بعد و بندهش، ص ۲۰ س ۱ و ۲.
۱۱. بندهش، ص ۶۵، س ۱۲، تا ص ۶۶، س ۳.
۱۲. ص ۲۰، س ۷؛ نک. یادداشت ۲۹.
۱۳. پهلوی: X^vaniras، اوستا: X^vanirao.
۱۴. پهلوی: arzah، اوستا: arəzahī.
۱۵. پهلوی: Savah، اوستا: savahī.
۱۶. پهلوی: fradadafš، اوستا: fradaḡafšū.
۱۷. پهلوی: vidadafš، اوستا: vīdaḡafšū.
۱۸. پهلوی: vourujarišn، اوستا: vourujarəšti.
۱۹. پهلوی: vourubarišn، اوستا: vourubarəšti.
۲۰. جهات این کشورها که در بندهش چنین روشن و مصرح است (نک. بندهش، از ص ۷۴ س ۱۰ تا ص ۷۶ س ۵) در اوستا مغشوش به نظر می رسد.
۲۱. بندهش، ص ۷۷ س ۸. در گزیده های زاداسپر آمده است: البرز که (بر) کناره زمین است و دیگر کوه ها که میان گردی زمین. ص ۲۶ س ۱۴ و ص ۲۷ س ۱.
۲۲. بندهش، ص ۵۷ س ۶.
۲۳. همان، ص ۷۷ س ۸ و ۹.
۲۴. همان، ص ۵۷ از س ۲ به بعد.
۲۵. همان، ص ۱۹۹ س ۱۰.
۲۶. گزیده های زاداسپر، ص ۱۰ بند ۴.
۲۷. بندهش، ص ۷۵ س ۱۰.
۲۸. پهلوی: frāx^vkart، اوستا: vouru.kaša.
۲۹. بندهش، ص ۸۱ س ۱۰ و ۱۱.
۳۰. همان، ص ۸۱ س ۱۰، گزیده های زاداسپر، ص ۲۴ س ۶.
۳۱. پهلوی: Pūitika، اوستا: Pūitika.
۳۲. پهلوی: satvēs، اوستا: Satavaēsa تنها نام یکی از ثوابت است. در ادبیات پهلوی نام او را به دریایی نیز داده اند. در اوستا آب دریای پوئینیک مستقیماً به فراخوگرت می ریزد. نک.
- Ch. Bartholomae: *Altiranisches Wörterbuch*, P 909.
۳۳. پهلوی: kamrot.
۳۴. پهلوی: siyāv bun، بندهش، ص ۸۴ س ۳.
۳۵. بندهش، ص ۷۵ س ۸.

۳۶. همان، ص ۷۵ س ۱۰.
۳۷. همان، ص ۱۰۶ و ۱۰۷.
۳۸. اوستا : ranghā.
۳۹. اوستا : vanghvī.
۴۰. پهلوی arang rōt.
۴۱. گزیده‌های زاداسپرم : «بر خوانم آب ازنگ را که هست دجله از رودان، ص ۱۳۷ بند ۱۰ و : «ازنگ که هست دجله نازان به سوی مغرب». جمله اخیر در متن چنین اصلاح شود : ص ۲۵ س ۸.
ut arang <i>ast diglit tač ō rōn frōt šutān.
۴۲. پهلوی : veh rōt.
۴۳. بندهش ص ۸۶ س ۱۰ و ۱۱ و ۱۲. جمله اخیر در متن چنین اصلاح شود :
arang rōt hān i guft ku hač alburz be tačēt, āyēt pat sūrak būm ke šām - ič
x^vānand.
۴۴. niv spitois.
۴۵. شاهنامه فردوسی، طبع بروخیم ص ۱۷۲۸.
۴۶. پیرنیا، ایران باستان، ص ۹۰۷.
۴۷. کریستن سن : کیانیان (ترجمه دکتر ذ. صفا) ص ۱۸۱.
48. R. C. Zaehner : *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism* P. 167.
49. Herodotus : *The Histories*. Book IV.

آیین مهر و ورزش باستانی ایران*

معمولاً منشاء ورزش باستانی ایران را در آغاز دوره اسلامی می‌جویند و آن را پوششی بر کوشش ایرانیان میهن‌دوست در فراگرفتن شیوه‌های نبرد با کمان و سپر و جز آن بر ضد تازیان می‌دانند.^۱ هرچند ممکن است این ورزش به این منظور یاری رسانیده باشد، ولی خطایی بزرگ است اگر سنت ورزش باستانی را به زمانی چنین نزدیک تاریخی نسبت دهیم.

در واقع، ریشه و بنیان هیچ امر سنتی را نباید در دوران تاریخی تمدن ملل جست‌وجو کرد؛ زیرا، معمولاً، آنچه به سنت؛ مردمان اعصار جدیدتر را رسیده است، همه به اعصاری مربوط است که هنوز خطی و کتابتی در میان نبوده است، یعنی اعصار پیش از تاریخ.

در مورد ورزش باستانی ایرانی نیز باید، به گمان من، به چنین دوره‌ای رجوع کرد و برای شناختن ریشه‌های این سنت به شناخت اعتقادات و آیین‌های کهن ایرانی پرداخت.

مطالعه اساطیر ایرانی، که در نوشته‌های اوستایی، پهلوی، فارسی و جز آنها بازمانده است، ما را معتقد می‌سازد که سنت پهلوانی امری کهن است و با فرهنگ دوره پیش از تاریخ مردم ما مربوط است. تحلیل شخصیت‌های پهلوانی اوستایی و شاهنامه‌ای نشان می‌دهد که بسیاری از خصوصیات این پهلوانان، از جمله: گرشاسب و رستم، همان خصوصیات یکی از خدایان کهن تمدن هند و ایرانی است. این خدای کهن دوره فرهنگ هند و ایرانی ایندیره (Indra) نام دارد.

بنا به مدارکی که از ادبیات سنسکریت باز مانده است و در پی تطبیق آنها با زندگی رستم در شاهنامه، می‌توان گفت که به همان‌گونه که ایندره، به طرزی نامعمول از پهلوی مادر به گیتی آمد، رستم نیز از پهلوی مادر زاده شد. به همان‌گونه که ایندره، به هنگامی که هنوز کودکی نوزاد بود، چرخ خورشید را به حرکت آورد، رستم نیز در کودکی دلاوری‌ها کرد. به همان‌گونه که ایندره گرز خویش را به ارث برده بود، رستم نیز گرز خویش را به ارث برده بود.^۲ به همان‌گونه که ایندره افشرد گیاه سکرآور سومه (soma) را پیوسته می‌نوشید، رستم نیز در میخوارگی دلیر بود. به همان‌گونه که ایندره به درشتی اندام، در میان خدایان، شهره بود، رستم نیز پهلوانی تنومند و درشت اندام بود. به همان‌گونه که ایندره می‌توانست تا سیصد گاو میش را کباب کند و بخورد، رستم نیز به پُر خوراکی شهره بود؛ چونان که تنه درختی را سیخ کباب می‌ساخت و گورخری را بر آن کباب می‌کرد و می‌خورد.

اما تنها زندگی رستم نیست که به زندگی ایندره شبیه است و او را نمونه زمینی ایندره می‌سازد. ایندره با اژدهایی ورتره (Vritra) نام، که مظهر خشکی و تاریکی است، می‌جنگد، او را می‌کشد و از آن پس، ابرها را که زندانی ورتره شده‌اند، و گاه به زنان تشبیه می‌شوند، آزاد می‌کند. رستم نیز، با کشتن دیو سپید، کاوس و ایرانیان دریند شده را آزاد می‌کند و تاریکی را از چشمان ایشان می‌زداید.

این تنها رستم نیست که این کردار خدایی را در مورد کشتن اژدها انجام می‌دهد؛ فریدون، گرشاسب، گشتاسب، اسفندیار و حتی، در دوره تاریخی، اردشیر بابکان با کشتن اژدها، هر یک به گونه‌ای، آزادی، نعمت و آب می‌آورند. فریدون ضحاک را، که اژدهای اوستایی است، می‌کشد و خواهران جمشید را آزاد می‌کند. گرشاسب اژدهایی را می‌کشد و آب‌ها را آزاد می‌کند، گشتاسب نیز همین کار را در روم انجام می‌دهد. اسفندیار، در راه توران زمین، اژدهایی و سپس ارجاسب تورانی را، که عملاً در نقش اژدها خواهران او را

ربوده است، می‌کشد و خواهران خود را آزاد می‌کند. داستان «اردشیر بابکان و کرم هفتواد» نیز بر پایه همین الگوی کهن ساخته شده است.

علاوه بر پهلوانان، چنان که در داستان فریدون، گشتاسب و اردشیر بابکان نیز دیدیم، شاهان کشور هم خود تکرارکنندگان الگوی کهن و آسمانی پهلوانی بوده‌اند. اما، آیا این امر تنها در ایران اتفاق افتاده است و آیا تکرار الگوی کهن تنها در امر پهلوانی پیش آمده است؟

مردم‌شناسان با مطالعه اساطیر ملل باستانی و بررسی ساختارهای اجتماعی و آیین‌های مردم بدوی عصر ما به این نتیجه رسیده‌اند که این تکرار الگوهای کهن پایه همه آیین‌ها و کردارهای اقوام گوناگون پیش از تاریخ و اقوام بدوی زمان حاضر بوده و هست و دوام اعتقاد به این الگوهای کهن را حتی تا دوره تاریخی و حتی تا عصر حاضر هم می‌توان دید.

آنچه را انسان، در عصر ایمان به نیروهای فوق طبیعی، آگاهانه انجام می‌داده است، به گمان او، قبلاً و در آغاز انجام شده بود و زندگی او تنها تکرار توقف ناپذیر وضعی بوده که در آغاز توسط دیگران - خدایان - انجام شده است.

اساطیر ایرانی، پهلوانی و جز آن، انباشته از الگوهای کهن و تکرار آنها توسط مردمان است.

اما مطالعه در تاریخ پهلوانی ایران نشان می‌دهد که پهلوانان و رفتار و کردار ایشان، در دوره تاریخی، شباهت چندانی با ایندیره و پهلوانان اساطیری و رفتار و کردار ایشان ندارد،^۳ و با در نظر گرفتن جوانب اخلاقی و عارفانه پهلوانان ایرانی در دوره تاریخی، باید به دنبال الگوی دیگری رفت؛ زیرا در رفتار و کردار ایندیره نشانی از جنبه‌های اخلاقی و عارفانه دیده نمی‌شود.^۴

برای این جست‌وجو، باید نخست از تحول اساطیر و اعتقادات ایرانیان، پس از جدایی از برادران هندوی خود سخن گفت.

هندوایرانیان، پیش از جدایی از یکدیگر، به دو دسته از خدایان معتقد بودند: اسوره‌ها (= ایرانی : اهوره‌ها) و دیوه‌ها (= ایرانی : دئوه‌ها) که اسوره‌ها

بیشتر با جنبه معنوی و دیوه‌ها با جنبه‌های مادی زندگی مربوط بودند. پس از آن‌که مدتی از جدایی گذشت، هندوان بر دیوه‌ها تکیه کردند و اسوره‌ها را از مقام خدایی فرو انداختند، درحالی‌که ایرانیان برعکس بر اهوره‌ها تکیه کردند و دئوه‌ها را به مقام دیوی تنزل دادند. بدین‌روی، ایندیره، که از دئوه‌ها بود، در اساطیر ایرانی به دیوی تبدیل شد و تنها بخشی از خصوصیات او در ایزد بهرام بر جای ماند و پهلوانی و قهرمانی او به ایزد مهر منتقل شد که در مهریشت اوستایی منعکس است.

✓ ایزدمهر، در مهریشت، علاوه بر مظهر جنگاوری، دلیری و شهریاری بودن، خدای راهنمای دین، دوستی و نعمت و برکت نیز گشت و به صورت مظهر سه گانه پرستاری، پهلوانی، واستریوشی (= کشت و دامداری) درآمد.

به گمان من، این خدای نوآراسته ایرانی است که از او الگوهای دینی، عرفانی، شهریاری و پهلوانی پدید آمده است و بر تاریخ فرهنگ ما اثری چنان عمیق نهاده است که مردم ما چه آگاهانه پیش از اسلام و چه ناآگاهانه پس از اسلام، پیوسته در پی تکرار الگوهای رفتاری او بوده‌اند.

اما، با توجه به وجه مشترک متن‌های ودایی و اوستایی درباره مفهوم مهر، معنا و کارویژه مهر در دوره کهن تمدن هند و ایرانی نگهداری پیمان و دوستی بوده؛ که او را مظهر پیوند و روابط متقابل افراد قبیله، طایفه، خاندان و خانواده می‌ساخت. بنا بدین متن‌ها، مهر مردمان را به گرد یکدیگر جمع می‌کند و پنج قوم مردمان از او فرمان می‌برند و او خدایی است قانون‌گذار و مظهر قانون.

بدین‌روی، باید تحول شخصیت مهر را در مهریشت نتیجه وضع خاص و تازه ایرانیان در آسیای میانه و نجد ایران دانست. در این دوره، در آسیای میانه و نجد ایران، شهرک‌ها و قبایل با یکدیگر متحد می‌شوند و دوران پدید آمدن شاهنشاهی در میان اقوام ایرانی آغاز می‌شود. در نتیجه، انعکاس آن در جهان خدایان نیز تمرکز قدرت است در نزد خدایی بزرگ. همچنین، باید تمرکز این

نیروها را در مهر، و پدید آمدن بسیاری از آیین‌های مربوط به او را زیر تأثیر آیین‌های کهن آسیای غربی دانست که در نجد ایران و آسیای میانه نیز از عصری کهن اثر گذاشته بود. از جمله، شخصیت مهر نو آراسته ایرانی را می‌توان با شخصیت مردوک، خدای بزرگ بابلی، شمش، خدای خورشید و آتیس، خدای گیاهی آسیای غربی مقایسه کرد.

اما مهریشت همه تحولات مهر را در فرهنگ ایران نشان نمی‌دهد و تنها آن بخش از شخصیت او را آشکار می‌سازد که با آیین زردشت هماهنگ بوده است.

مظهر سه نیرو بودن مهر سبب شد تا ستایش او نه تنها در میان همه طبقات اجتماعی ایران، بلکه در میان همه طبقات اجتماعی آسیای غربی و امپراتوری روم^۶ نیز راه یافته؛ دهقانان، سپاهیان، پیشه‌وران و حتی شهریاران پیرو او گردند و هریک بر حسب موقعیت اجتماعی خود، بر جنبه‌ای از او و آیین او تکیه کنند. این آیین در ایران به نام زروان‌پرستی و در اروپا، با بعضی تغییرات و تفاوت‌ها، به نام مهرپرستی (Mithraism) خوانده شد.

در این آیین، زروان خدای بزرگ بود. او آفریننده و ویران‌کننده همه چیز به شمار می‌آمد. از زروان هرمزد و اهریمن پدید آمدند که نخستین ایشان خدای روشنی و دیگری خدای تاریکی بود. بنا به عقاید زروان‌پرستان ایران، سلطنت جهان برای نه هزار سال - که عمر جهان به شمار می‌آمد - به اهریمن رسید، در حالی که پیروان مهر در اروپا معتقد بودند که سلطنت به هرمزد رسید و اهریمن کوشید این سلطنت را به دست آورد. به هر حال، هر دو دسته معتقد بودند که سرانجام هرمزد بر اهریمن پیروز خواهد شد.

پیروان مهر هرمزد را ستایش می‌کردند و برای دفع شر اهریمن نیز قربانی می‌کردند. در این آیین، مهر که مظهر روشنایی بود، در میان بهشت هرمزد و دوزخ اهریمن قرار داشت و بدین روی، میانجی خوانده می‌شد. در پی تعبیر همین صفت، او را رابط میان خدای بزرگ دست نیافتنی و مردم نیز می‌دانستند.

مهرپرستان افسانه‌های بسیاری را به مهر نسبت می‌دادند. نخست آن که مهر از سنگی فرا زاییده شد و به هنگام زادن برهنه بود و در دست راست خویش دشنه‌ای داشت. افسانه دیگر این بود که این ایزد، پس از زادن بر آن شد تا نیروی خود را برسنجد؛ بدین روی، نخست با خورشید زورآزمایی کرد. در این کار، خورشید تاب نیروی مهر را نیاورد و بر زمین افتاد. سپس مهر او را یاری داد تا برخیزد و دست راست خویش را به سوی او دراز کرد. دو ایزد با یکدیگر دست دادند و این نشان آن بود که خورشید با مهر بیعت کرد. سپس مهر تاجی بر سر خورشید نهاد و از آن پس، آن دو یاران وفادار یکدیگر ماندند.

اسطوره مهری دیگر، نبرد مهر و گاو بود. این گاو نخستین جانوری بود که هرمزد آفریده بود. بنا بدین اسطوره، مهر گاو را در چراگاهی می‌یابد و شاخ‌های او را به دست می‌گیرد و بر او سوار می‌شود ولی گاو او را از پشت خود فرو می‌افکند، و مهر که شاخ گاو را همچنان در دست داشت در کنار او می‌دود تا او را به غاری می‌برد. گاو دوباره فرار می‌کند و مهر به دنبال او می‌دود تا سرانجام او را می‌یابد و به دستور خدای بزرگ او را می‌کشد تا از تن او حیات گیاهی و جانوری پدید آید.

در آیین مهر پیروان را با روحیه‌ای جنگی تربیت می‌کردند، زیراگمان داشتند که تنها با نبردی فروگیرنده با نیروهای اهریمنی است که می‌توان به پیروزی واپسین رسید. بدین روی نیز آیین مهر در میان جنگاوران امپراتوری روم نفوذی عمیق داشت. در این آیین، تنها مردانی می‌توانستند شرکت کنند که به سن بلوغ رسیده بودند؛ زنان را در آیین‌ها شرکت نمی‌دادند. در میان پیروان مهر، مقام اجتماعی و ثروت ارزشی خاص ایجاد نمی‌کرد و ایشان یکدیگر را برادر می‌خواندند؛ ولی بزرگان دین از احترام و ستایش فراوان برخوردار بودند. مراسم مهری معمولاً می‌بایست در غارها انجام می‌یافت. این غارها مظهر طاق آسمان بودند. در نزدیک این معابد طبیعی یا در آن می‌بایست آبی روان وجود می‌داشت. اما در شهرها یا جلگه‌ها که غاری نبود این معابد را، به شباهت

غارها، در زیر زمین بنا می‌کردند. معبد به یاری پلکانی طولانی به سطح زمین می‌رسید. این معابد از نور خارج استفاده نمی‌کردند و پنجره‌ای نداشتند. گاه پلکان به اطاقی ختم می‌شد که در آن پیروان خود را برای آیین آماده می‌ساختند و سپس از آنجا به محوطه اصلی معبد وارد می‌شدند. طاق معبد را چون آسمان شب می‌آراستند. در داخل معبد دو ردیف سکو در دو سو قرار داشت و در میان دو ردیف سکو، صحن گود معبد قرار داشت که مراسم در آنجا انجام می‌یافت و تماشاگران تازه وارد بر نیمکت‌هایی که کنار سکوها بود، به تماشای این مراسم می‌نشستند.

در ته صحن، بر دیوار، منظره‌ای از مهر در حال کشتن گاو وجود داشت. در کنار در ورودی، ظرف پایه‌داری پُر از آب تَبَرک شده قرار داشت و در طرف مقابل، در پای تصویر مهر، دو آتشدان بود. بر دیوارهای معبد اغلب تصویرهای بسیار نقش شده بود. نکته عمومی درباره همه این معابد، کوچکی آنها بود که بیش از گروهی معدود را نمی‌توانستند در خود جای دهند. متأسفانه از مراسمی که در صحنه این معابد برپا می‌شد، اطلاعی نداریم.

* * *

اینک که به اختصار اساطیر، اعتقادات و معابد مهری را شناختیم، رجوعه مشترک آداب و اعتقادات پهلوانان ایرانی و زورخانه‌های ایشان را با آنچه درباره مهرپرستان گفتیم، می‌توان دریافت. اگر بنا به بحثی که در آغاز سخن آمد، که پهلوانان نمونه زمینی خدایان خاصی هستند، باید بتوانیم میان خصوصیات مهر و پهلوان نمونه، وجوه مشترکی بیابیم تا عقیده خود را ثابت کنیم.

در آداب زورخانه آمده است که پهلوان باید، طاهر و سحرخیز و پاک نظر باشد و علاوه بر ادای فرایض و سنن متعهد و شب زنده‌دار، دارای حسن خلق باشد. در هنگام غلبه بر خصم، او را در انتظار خفیف نسازد و از مرورت دور نشود. مساکین و عجزه را تا سرحد توانایی اعانت کند و از اخلاق رذیله بپرهیزد.

این کیفیات را در مهر نیز می‌بینیم:

در اوستا آمده است که پیکر مهر کلام ایزدی است (مهریشت، بند ۲۵)، او دشمن دروغ است (بند ۲۶) از کلام راستین آگاه است (بند ۴۹). نماینده پندار نیک، گفتار نیک و کردار نیک است (بند ۱۰۶).

مهر نخستین ایزدی است که، پیش از خورشید فناپذیر تیزاسب، در بالای کوه هرا برآید. نخستین کسی است که با زینت‌های زرین آراسته از فراز کوه زیبا سر به درآورد و از آنجا (مهر) بسیار توانا تمام منزلگاه‌های آریایی را بنگرد (بند ۱۳).

او حامی پیمان است (بند ۳)، هرگز فریفته نمی‌شود (بند ۵) بهترین داور جهانیان است (مقدمه مهریشت).

او زورمندی بی‌خواب است که به پاسبانی مردم می‌پردازد (بند ۷) کسی است که پس از فرو رفتن خورشید به پهنه زمین به درآید، دو انتهای این زمین فراخ، گرد و دور کرانه را بسوده، آنچه در میان زمین و آسمان است بنگرد (بند ۹۵). مهر، خان و مان رامش بخش و خوب می‌دهد (بند ۴). شهریاری است دانا (۳۵). حامی تمام آفریدگان است (۵۴).

اما یک پهلوان نمونه وظیفه‌اش دفاع از ناتوانان، از میان بردن زورگویان و حمایت از پرهیزگاران است. او بخشنده و رحیم و یاری رساننده است.

در برابر، در مهریشت آمده است:

باشد که او برای یاری ما آید. باشد که او برای گشایش (کار) ما آید. باشد که او برای دستگیری ما آید. باشد که او برای دلسوزی ما آید. باشد که او برای پیروزی ما آید. باشد که او برای سعادت ما آید. باشد که او برای دادگری ما آید. (بند ۵).

یک پهلوان نمونه دلاوری بی‌باک است که هرگز هراس به دل راه نمی‌دهد. دلاوری است که یک تنه با دشمنان روبه‌رو می‌شود و ایشان را از میان برمی‌دارد.

مهر نیز در میان موجودات تواناترین است (۶). خوش اندام، بلند بالا و نیرومند است (۷). یلی جنگاور و قوی بازوست (۲۵) کسی است که در جنگ پایداری می‌ماند (۳۶) قوی‌ترین خدایان، نیرومندترین خدایان، چالاک‌ترین خدایان، تیزترین خدایان و پیرومندترین خدایان است (۹۸).

در آیین پهلوانی، ورزش باید بعد از ادای فریضة صبح شروع شود و مهر نیز در همین هنگام بر جهان می‌تابد.

رفتار پهلوانان با یکدیگر و مقررات پهلوانی نیز وجوه مشترکی با آیین‌های مهری دارد. به همان گونه که پیروان مهر را با روحیه‌ای جنگی تربیت می‌کردند، در زورخانه نیز آداب نبرد به صورتی نمادین آموخته می‌شود. در زورخانه نیز تنها کسانی که به سن بلوغ رسیده‌اند، می‌توانند راه پیدا کنند. در سنت پهلوانی است که باید شانه بر صورت تازه وارد بایستد (یعنی ریش داشته باشد). در داستان است که جوانی نابالغ وارد زورخانه شد و می‌خواست وارد گود شود، چون ریش نداشت، او را مانع شدند. شانه‌از جیب در آورد و به گوشت صورت خود فرو کرد تا او را به گود راه دهند.

در زورخانه نیز، مانند آیین مهر، زنان را راه نمی‌دهند. در زورخانه نیز مانند آیین مهر مقام اجتماعی و ثروت ارزشی خاص ایجاد نمی‌کند و امتیازی نمی‌بخشد. پهلوانان نیز یکدیگر را برادر یا هم‌مسلك می‌خوانند. در زورخانه همواره و در هر کار حق تقدم با اشخاصی با سابقه و پیش‌کسوت است و این همان است که در آداب مهری نیز می‌بینیم.

اما تنها خصوصیات مهر و رفتارها و مقررات مهرپرستان نیست که با خصوصیات پهلوانان و رفتارها و مقررات زورخانه تطبیق می‌کند؛ خود زورخانه نیز با معابد مهری قابل مقایسه و تطبیق است.

زورخانه‌ها، که تنها در شهرها وجود دارد، پیوسته با پلکانی طولانی از زیر به سطح خیابان می‌رسد و به جز زورخانه‌های «نوین» که این «نشانه‌های بی‌تمدنی گذشته» را به دور انداخته، سنت‌ها را کهنه‌پرستی شمرده و زورخانه را بر سطح

زمین ساخته‌اند، همه زورخانه‌های کهن در زیر زمین و معمولاً زیر ساختمان‌های دیگر بنا می‌شدند. این زورخانه‌های کهن تنها نوری اندک داشتند.

چنان‌که ذکر شد، معابد مهری در کنار یا نزدیک آب جاری ساخته می‌شد. شاید جالب باشد به دو زورخانه قدیمی شهر کاشان توجه کنیم که یکی، در محله میدان کهنه کاشان، در زیر بنای حسینیۀ آن محل بنا شده است و در یک طرف آن آب انبار عمومی است و دیگری در محله پشت مشهد کاشان قرار دارد که مدخل آن در راه پله آب انبار عمومی باز می‌شود.^۷

مانند معابد مهری، پلکان زورخانه گاه به اتاقی قبل از محل اصلی زورخانه ختم می‌شود که پهلوانان و ورزشکاران خود را در آنجا آماده می‌کنند و سپس به خود زورخانه می‌روند و گاه، باز هم مانند معابد مهری، پلکان زورخانه مستقیماً به زورخانه ختم می‌شود.

در داخل زورخانه، برخلاف معابد مهر، دو سکوی مستطیل و یک صحنه گود میانین وجود ندارد و گود چند ضلعی زورخانه از همه سو با سکو احاطه شده؛ ولی، درست مانند معابد مهری، در کنار سکو، در کنار دیوار، نیمکت قرار دارد که تماشاگران بر آنها می‌نشینند و به مراسم نگاه می‌کنند. به هر حال نکته اصلی اشتراک گود و سکو است. در کنار در ورودی زورخانه، مانند معابد مهری، آبدانی وجود دارد که البته امروز مفهوم اصلی خود را از دست داده است. به جای آتشدانی که در معابد مهری، در انتهای صحنه و در دو سوی تصویر مهر قرار دارد، در زورخانه، در جلو مردم اجاقی است که امروزه از آن برای گرم کردن ضرب و تهیه نوشیدنی گرم استفاده می‌شود. به همان‌گونه که بر دیوارهای معابد مهری نقش‌هایی مقدس بود، در زورخانه‌ها نیز نقاشی‌ها و اخیراً عکس‌هایی مربوط به کشتی گرفتن پهلوانان و داستان‌های رستم وجود دارد. یک چیز در معابد مهری هست که در زورخانه‌ها نیست و آن نقش مهر در حال کشتن گاو است در زورخانه‌ها این صحنه وجود ندارد و علت آن بی‌گمان این است که در زیر تأثیر آیین زردشتی، کشتن گاو به اهریمن نسبت داده شده

است و بدین روی، دیگر جایی برای وجود این صحنه در زورخانه‌ها نمانده است.

در اینجا باید به سنت کشتی گرفتن و ارتباط آن با آیین مهر بپردازیم. به گمان من، آیین کشتی تقلید الگوی کهن کشتی مهر و خورشید است.

نخست این که پهلوان، مانند مهر، جامه‌ای بر تن ندارد و تنها بر میان خود لنگی یا تنکه‌ای دارد که برابر برگ انجیر مهر در اروپا است. برهنگی یکی از مراسم حتمی زورخانه‌هاست.^۸ دو کشتی‌گیر در پایان کشتی، بنا به سنت، با دست‌های چپ بازوهای راست یکدیگر را می‌گیرند و با دست‌های راست به یکدیگر دست می‌دهند. این رسم مهر است که به خورشید دست داد و همان‌طور که مهر و خورشید با این دست دادن یار و دوست یکدیگر شدند، دو کشتی‌گیر نیز هرگز محق نیستند با یکدیگر دشمن باشند و اگر کینه‌ای پدید آید باید یکدیگر را ببوسند و آشتی کنند. رسم دیگر در زورخانه زنگ زدن است و آن زنگی است که با زنجیری بر سردم زورخانه آویزان است و مرشد برای پهلوانان بزرگ، به هنگام ورودشان، آن را به صدا در می‌آورد تا همگان از ورود او آگاه شوند.

در معابد مهری نیز این زنگ یافته شده است که معمولاً آن را به نشان دادن تصویر مهر که شاید در پایان مراسم یا آغاز آن انجام می‌گرفته است، نسبت می‌دهند. ولی ممکن است، اگر تصور ما در ارتباط آیین زورخانه با معابد مهری درست باشد، این زنگ را به هنگام ورود بزرگان دین به آواز در می‌آورده‌اند.

از دیگر مشخصات زورخانه، به کار بردن القاب پهلوانی است مانند کهنه سوار، مرشد، پیش‌کسوت، صاحب زنگ، صاحب تاج، نوچه و جز آن که با آنچه از آیین مهر و عرفان می‌دانیم، کمابیش تطبیق می‌کند.

مهر سواری دلیر است و به عنوان مظهر دلاوری کهنه سوار است. . . به کار بردن تاج را نیز در کشتی مهر و خورشید دیدیم. در آداب زورخانه، چون

پهلوانی به مقام پهلوانی رسید، از طرف پیشوایان طریقت به استعمال تاج فقر نایل می‌گردد و این درست همان است که در اساطیر مهری وجود دارد.

نوجه‌ها، پیش‌خیزها، نوحسته‌ها و ساخته‌ها نیز در زورخانه همان مقامی را دارند که در آیین مهر تازه واردان داشتند و در آیین عرفان و تصوف نیز چنین وضعی وجود دارد.

شاید آیین شطاران دوره اسلامی که دوندگانی پهلوان بودند، بتواند یادآور سنت دویدن مهر به دنبال گاو باشد و شاید حمل قمه در میان عیاران قدیم و چاقو در میان ورزشکاران زمان ما معرف دشنه مهر باشد که سلاح اصلی او بود. پهلوانان جز با قمه و دشنه با یکدیگر به نبرد نمی‌پرداختند. چاقوکشی‌های سال‌های گذشته نزدیک نیز گویای همین نکته است.

چه بسیار نکته‌های دیگر نیز در آیین ورزش باستانی ما هست که قابل مقایسه و تطبیق با آیین مهر است و اینجا، بیم از درازی سخن را، از آنها می‌گذرم. تنها لازم است به ارتباط نزدیک ورزش باستانی با تصوف و عرفان اشاره کنم. این ارتباط تنها در مسایل فکری نیست بلکه، اگر قول آقای پرتو بیضایی را بپذیریم، ساختمان زورخانه‌ها نیز شباهت بسیار با تکایا و خانقاه‌ها دارد.^۹

وجود افرادی چون پوریای ولی - چه افسانه باشد و چه حقیقت - معرف این یگانگی پهلوانی و عرفان است و این خود جوهر آیین مهر است.

* * *

از همه این درازگویی چه نتیجه‌هایی می‌توان گرفت؟

۱. پهلوانان اساطیری ما، مانند گرشاسب، رستم، اسفندیار، و شاهانی چون فریدون، ملهم از الگوی کهن خدای پهلوانی هند و ایرانی به نام ایندره هستند که انعکاس جامعه‌ای دامدار - شکارچی است. در این الگو جنبه‌های اخلاقی یا دیده نمی‌شود یا بسیار اندک است و این را در میان همه پهلوانان هند و اروپایی عصر اساطیری نیز می‌بینیم.

۲. پس از پدید آمدن آیین مهر در آسیای میانه و نجد ایران، که بنا به اساطیر بازمانده اوستایی و غیرایرانی، می‌توان اثر تمدن‌های بومی آسیای غربی را شدیداً در آن جست، و پس از آن که ایندوره و الگوی او، بر اثر نفوذ مهر، رو به فراموشی نهادند، الگوی تازه‌ای پدیدار شد که بنا بر آن پهلوانی با اخلاق و عرفان به سختی درآمیخت و حتی نقش خود را - هرچند اندک - بر رستم و پهلوانان باستانی دیگر نیز نهاد. این الگوی جدید می‌تواند انعکاس جامعهٔ رشد یافتهٔ کشاورز - دامدار - پیشه‌ور باشد.

شاید سرنوشت شوم جمشید، گرشاسب، زال - رستم و اسفندیار که هر یک به تیره‌روزی از میان رفتند، نتیجهٔ آن باشد که این پهلوانان برابر و همساز با الگوی مهری نبودند و به علت بی‌بهرگی از عرفان و اخلاق مهری به گمان مردم، محکوم به زوال بودند.^{۱۰}

۳. پهلوانی در دوره اسلامی بر اساس الگوی کهن مهری است.^{۱۱}

* * *

هنوز زود است تا نتایج وسیع‌تری را که از این بررسی تازه به دست می‌آید اعلام کنیم و فقط به اشاره‌ای، و آن هم نه با قطع و یقین، بسنده می‌کنیم. شاید بتوان گفت که در دوره‌ای میان اواخر هزارهٔ نخست پ. م. تا قرن ششم پ. م. دو آیین در ایران رواج می‌یابد. یکی آیین زردشت است و دیگری آیین مهر؛ و به احتمال قوی، آیین زردشت اندک اندک در میان طبقات حاکم راه می‌یابد و آیین مهر به عنوان مظهر برابری و برادری در میان تودهٔ پیشه‌وران و دهقانان جای می‌گیرد. در دوره‌های بعدی، گاه این دو آیین، که وجوه مشترکی با یکدیگر داشتند، به یکدیگر نزدیک می‌شدند و گاه دور. نکتهٔ جالب توجه دیگر این است که، بنا به روایات تاریخی، دین مهر توسط دزدان دریایی آسیای صغیر به روم راه یافت. اگر توجه کنیم که عیاران نیز توسط نویسندگان قشرهای بالا دزدان دریایی خطاب می‌شدند، شاید بتوان این دزدان دریایی را نیز نمونه‌ای از عیاران دانست که اموال بازرگانان مدیترانه را می‌ستاندند و به بینوایان

می‌بخشیدند.

در دوره اسلامی همه نهضت‌های دهقانی، عیاری و عرفانی دارای عقایدی بودند که با آیین مهر شباهت بسیار داشته است، از آن جمله جسم یافتن خداوند در رهبر نهضت‌های دهقانی و شهری و علاقه به ایجاد برابری و برادری در میان ایشان است.

ولی، چنان‌که آمد، هنوز زود است تا درباره این مسایل به قطع و یقین سخن بگوییم و به همین اشاره اکتفا می‌شود.

یادداشت‌ها:

* فرهنگ و زندگی، شماره ۱۰، زمستان ۱۳۵۱.

۱. ابوالفضل صدری، تاریخ ورزش، تهران ۱۳۴۰، ص ۳۰-۱۲۹. ایشان حتی قدمت این ورزش را آن‌قدر پایین می‌آورند که به دوره مغول می‌رسد.

۲. نام گرز ایندیره در سنسکریت وجره (vajra) است به معنای آذرخش. برابر این واژه در اوستا وزره (vazra) که در پارسی گرز شده است.

۳. تنها پهلوان اساطیری، که با این پهلوانان تاریخی قابل مقایسه است، کاوه آهنگر است.

۴. باید توجه داشت که این تنها ایندیره هند و ایرانی و پهلوانان اساطیری ما نیستند که کما بیش از اخلاق و رفتار عارفانه به دوراند، همه پهلوانان اساطیری هند و اروپایی (از جمله هرکول) معرف این روحيات خشن و بی‌رحم‌اند، و این به دوره شکل گرفتن این اساطیر مربوط است که هند و اروپاییان دامداران و شکارچیان صحراگردی بوده‌اند.

۵. نک. کریستین سن، ایران در زمان ساسانیان ۶۴. و

Zaehner, Zurvan, A Zoroastrian Dilemma, New York 1972.

۶. ملل و نحل شهرستانی زروانی را مهمترین فرقه زردشتی دوره اسلامی می‌شناسد؛ نک.

F. Cumont, The Mysteries of Mithra, M. J. Vermaseren, Mithras, The Secret God

۷. پرتو بیضایی، تاریخ ورزش باستانی ایران (زورخانه)، ص ۱۶.

۸. جالب توجه است که این رسم عیناً در میان عیاران قدیم وجود داشته و چون به جنگ می‌رفتند، اغلب بدن خود را برهنه می‌ساختند و فقط لنگی بر کمر می‌بستند. شطاران نیز لخت می‌شدند و تنها پیش‌بندی چرمین بر میان داشتند. این دو گروه نیز با پهلوانی مربوط‌اند و رفتار و زندگی ایشان نیز بر الگوهای مهری استوار بوده است.

۹. این نگارنده هرگز خانقاهی را ندیده است تا خود نظری بدهد! بدا بر او.

۱۰. نگارنده بر این نظر تکیه نمی‌کند.

۱۱. برای مطالعه بیشتر در این زمینه، نک. کتاب‌های تاریخ ورزش باستانی ایران (زورخانه)، تألیف آقای حسین پرتو بیضایی.

F. Cumont, *The Mysteries of Mithra*, U. S. A.

F. Cumont, *Oriental Religions in Roman Paganism*, U. S. A.

M. J. Vermaseren, *Mithras, the Secret God* NewYork 1972.

Zaehner, *Zurvan a Zoroastrian Dilemma*, England.

درخت مقدس *

در غرب درهٔ سولقان، به دره‌ای می‌رسیم زیبا به نام «کشار» که در میانه‌اش دهی به همین نام بر سینهٔ کوه گسترده است. آبی که ده کشار را سیراب می‌کند، از دو منبع است: یکی آبی است که از ده بالاتر می‌آید و دیگری آبی است که از چشمه‌ای بزرگ در شمال غربی ده بیرون می‌آید در کنار این چشمهٔ بزرگ و زیبا درخت چناری عظیم - سخت عظیم -، کهنسال و چنان زیبا که مسحورکننده رُسته، سر برافراشته است. میان این درخت سالخورده و سایه گستر سوخته است، ولی بر زبر این سوختگی، شاخه‌هایی عظیم به دل آسمان، رفته. همچنین در اطراف درخت پاجوش‌هایی است که هر یک اقلأً صد سالی عمر دارند.

هنگامی که برای نخستین بار به این درخت رسیدم و شگفت‌زده سترگی و زیبایی آن را دیدم و ستودم، مطمئن بودم که این درخت باید در نزد دهقانان محل مقدس باشد و این حدس عجیبی نبود، زیرا همه می‌دانیم که بسیاری مسجدها و امامزاده‌ها، و در مورد زردشتیان پیرها، در کنار چنارهای عظیم بنا گشته‌اند و در بسیاری از روستاها و محلات شهرها بر درخت‌های چنار دخیل می‌بندند و از آنها انتظار معجزه دارند.

این معجزات معمولاً برای بچه‌دار شدن، از بیماری رهیدن، رونق گرفتن کار و کاسبی و محصول یافتن زمین و پر محصولی کشت و کار است. در واقع، این چنارها بخشنندگان برکت و رونق‌اند.

در این دیدار از چنار ده کشار، با «مشهدی رضا»، مالک زمین‌های کنار چنار،

افتخار ملاقاتی دست داد. او حدس مرا دربارهٔ تقدس درخت تأیید کرد و گفت:

«بله، این درخت مقدس است.»

— اما چرا مقدس است؟

مشهدی رضا به راحتی و با یقینی غیرقابل تردید جواب داد: «آخر امامزاده

محمود زیر این درخت به خاک سپرده شده.»

— پس چرا قُبه و بارگاهی نساخته‌اید؟

— کسی هنوز خوابنا نشده تا قُبه و بارگاه بسازیم؛ ولی اهل محل نذر و نیاز

می‌کنند و اینجا شمع هم روشن می‌کنند.

آیا واقعاً تقدس این چنار و چنارهای نظیر آن به سبب مدفون بودن امامزاده

محمودها در پای آنها است یا اعتقاد به مدفون بودن امامزاده‌ها در پای آنها به

سبب تقدس درخت چنار است؟

✱

درخت‌ها از دیر زمان در نزد انسان گرمی بوده‌اند. انسان بدوی اعصار کهن

و انسان بدوی عصر حاضر گمان می‌کرده است و می‌کند که درختان نیز مانند

جانوران و مردم دارای روان‌اند. این امر را نه تنها می‌توان در اعتقادات مردم

مصر و بین‌النهرین در اعصار باستان دید،^۱ بلکه در عصر حاضر، و بخصوص در

قرن نوزدهم، که هنوز «تمدن» به میان بسیاری از اقوام آفریقایی، امریکایی و

اقیانوسیه‌ای راه نیافته بود، نیز این اعتقاد در این سرزمین‌ها زنده بود و شاید هنوز

هم باشد.

مثلاً، سرخپوستان قوم هیداتسا (Hidatsa) در امریکای شمالی بر این اعتقاد

بودند که درخت "Cottonwood"، که بزرگترین درخت دره‌های علیای میسوری

است، دارای بصیرت و خردی است که اگر او را نیکو بدارند، ایشان را در

بسیاری امور یاری خواهد داد و سرخپوستان، پیش از «تمدن شدن»، انداختن

این درخت را گناه می‌دانستند و پیران قوم معتقد بودند که بدبختی‌های تازه

قومشان به علت بی‌احترامی نسل جوان‌تر به این درخت است. مردم قوم ونیکا

(Wanika) در شرق آفریقا، گمان داشتند که هر درختی، و به خصوص درخت نارگیل، روانی خاص خود دارد و افکندن یک درخت نارگیل برابر مادرکشی است؛ زیرا این درخت زندگی بخش است. در نزد مردم گربالی (Grbali) در دالماسی این اعتقاد وجود دارد که در میان درختان بزرگ تنها بعضی درخت‌ها هستند که دارای روان‌اند و اگر کسی آنها را بیهکند در جای خواهد مرد. در آفریقای غربی درخت بسیار عظیم "Silk - Cotton"، که عظیم‌ترین درخت منطقه است، مورد احترام همه اقوام آن سرزمین، از سنگال تا نیجر است و آنها را خانه ارواح یا خدایان می‌دانند. بعضی از ساکنان جزایر فیلیپین گمان دارند که ارواح درگذشتگان بر درخت‌ها زندگی می‌کنند و آن هم بر بلندترین درخت‌ها که شاخ‌های خود را به هر سو گسترده‌اند.^۲

اما این تنها وجود روان درگذشتگان یا سکونت خدایان در درخت‌ها نیست که آنها را مقدس می‌کند. این استقرار روان یا خدا در درخت، یا یکی بودن روان یا خدا با درخت، به اعتقاد مردم بدوی، نتایج بزرگی را برای انسان در بر دارد؛ از آن جمله، این‌گونه درخت‌ها قدرت آن دارند که باران بیاورند، خورشید را به درخشش وادارند و گله‌ها را افزایش بخشند و زنان را به بارداری و زایش یاری دهند.

حتی در اروپای قرن بیستم نیز بقایای اعتقاد به تقدس درخت را می‌توان یافت. آیین May - tree یا May - pole در میان دهقانان اروپایی یکی از این جمله است. آیا تقدس چنارهای کهن - و نه هر چناری - در نزد مردم ما همان رشته اعتقاداتی نیست که بالاتر یاد شد؟

چنار کهن چنان خصوصیتی طبیعی دارد که می‌تواند اعجاب مردم ساده و عشق نگارنده این سطور را به خود برانگیزد. چنار عظیم‌ترین و از پرمهرترین درختان نجد ایران است. گسترش شاخه‌های چنار کهن به هر سو چنان است که پهنه‌ای بزرگ را در زیر سایه خود می‌گیرد و چنان بلند و افراشته است که از دوردست دیده می‌شود. به گفته یکی از دهقانان کشاور، «چنار شاه

درخت هاست». اما تنها عظمت، سترگی و پرعمری چنار نیست که باعث تقدس چنارهای کهن شده است؛ این نوجوان شدن هر ساله چنار نیز هست که به آن حالتی جادویی و ستایش انگیز می بخشد. چنار هر ساله پوست می افکند و شاخه های تنومند آن رنگ سبز روشنی به خود می گیرد و این جوان شدن هر ساله چنار، مانند همیشه سبز ماندن سرو، بدان تقدسی می بخشد؛ زیرا حفظ قدرت جوانی یکی از شرایط لازم برای باروری است و، در نتیجه، آن را مظهر برکت و نعمت بخشیدن ابدی خدایان و ارواح می سازد.

*

در تاریخ ایران باستان نیز اشاراتی به چنار رفته است که تقدس و کارویژه آن را بیشتر مشخص می کند.

ساموئل. ک. ادی، کتابی درباره آیین شهریار در شرق فراهم آورده است که، به گمان من، لافل، خواندن فصل مربوط به ایران آن برای هر علاقه مند به تاریخ فرهنگ ایران ضروری است.^۳ ادی، در این کتاب، مسایل بسیار جالب توجهی را درباره سنت های شهریار در شرق مطرح می کند و، از آن جمله، درباره ارتباط شهریاران دوران مادی و هخامنشی با درخت و بخصوص درخت چنار مطالب بدیعی می آورد.

پادشاهان پارس پیوسته درخت چنار را گرمی می داشتند. در دربار ایران چنار زرینی همراه تاکی زرین بود که آنها را اغلب در اتاق خواب شاه می نهادند و چنار را به گوهرهای بسیار آراسته بودند و پارسیان آن را ستایش می کردند. هنگامی که داریوش بزرگ در آسیای صغیر بود به او درخت چنار و تاکی زرین هدیه دادند و هنگامی که خشیارشا به جنگ یونان می رفت در راه چناری عظیم دید و فرمود تا آن را به زیورهای زرین بیاریند و آن را به نگهبانی به سپاهیان گزیده خود سپرد.^۴

ظاهراً به دست آوردن آن درخت زرینی که در خوابگاه شاه بود معنای به دست آوردن سلطنت می داد.^۵ این امر درست همان است که، در اعصار کهن،

در معبد نمی (Nemi) در ایتالیا وجود داشته است^۶ و آن این که در این معبد درخت خاصی روئیده بود که در طی روز و تا دیرگاه شب کاهنی به گرد آن می‌گشت و از آن حفاظت می‌کرد. تا هنگامی که این کاهن قادر به حفظ آن درخت بود، سمت کهنات خود را حفظ می‌کرد و دستی بر درخت نمی‌رسید، مگر خون کاهن ریخته شود. این دو امر آیین کهنی را بازگو می‌کند که بنا بر آن فرمانروایی و کهنات همه به معنای حفظ سرسبزی و برکت بود و وظیفه اصلی شاه کاهن آن بود که چون مظهر زمینی نیروهای آسمانی نعمت و غنا را در سرزمین خود حفظ کند.

در ایران مظهر اصلی این غنای طبیعت ظاهراً چنار بوده است که هنوز هم به شکلی اسلامی شده برجای مانده است.^۷ اما در بسیاری از نوشته‌های کهن درباره ایران این درخت چنار با تاکی همراه است. برای این درخت انگور چه توجیهی داریم؟ ادی توضیحی خاص برای آن ندارد. قدیم‌ترین یادآوری درباره تاکی، گفته هروودوت است که می‌گوید واپسین شاه ماد دختر خود را، که مادر کوروش شد، به خواب دید که از شکمش تاکی روئید و سراسر آسیا را پوشانید.

اگر توجه داشته باشیم که انگور در اساطیر ایرانی مظهری برای خون است و خون نیروی اصلی حیات است و اگر ضمناً توجه داشته باشیم که در دولت هخامنشیان بازمانده‌هایی از آیین‌های بومی کهن مادرسالاری باقی مانده بود که بر طبق آنها سلطنت از طریق زنان ادامه می‌یافت، می‌توان تاکی را که بر چنار می‌پیچد مظهر خون و دوام سلطنت هخامنشیان دانست. در واقع چنار مظهر شاه و تاکی مظهر همسر او بود که از طریق او خون سلطنت دوام می‌یافت.

*

از همه این بحث چه نتایجی می‌توان گرفت؟

۱. چنارهای عظیم و برکشیده و پُر سال از دیر زمان در ایران مقدس بوده‌اند.
۲. این تقدس از آن رو است که این‌گونه درختان از همه درخت‌های منطقه عظیم‌تر و بسیار پُر عمر بوده، و سایه گسترده و سرسبزی بسیار دارند؛ و نیز، به

علت آن که هر ساله پوست می‌اندازند به گمان مردم تازه و نوجوان می‌شوند. همچنین، براساس مردم‌شناسی تطبیقی می‌توان باور داشت که در اعصار بسیار کهن گمان بر آن بوده است که ارواح مردگان پر قدرت قبیله یا خدایان یا پری‌ها در آنها می‌زیستند یا این درخت‌ها مظهر آنان بودند.

۱. بنا به عقاید مردم، چنارهای کهن برکت و پرمحصولی را به زمین و خانواده می‌بخشند و زنان را در بارداری و به سلامت داشتن فرزندان یاری می‌دهند و کار و کسب را رونق می‌بخشند.

۲. برای ستایش این درختان سترگ، در دوره اسلامی، توجیهی تازه یافته‌اند و برای آن که ستایش ایشان برخلاف سنت‌های اسلامی نباشد، اغلب به این نتیجه رسیده‌اند که در پای این درختان، بزرگ مردی، امامزاده‌ای یا مقدسی به خاک سپرده شده است.

۳. ستایش چنار کهن و درخت‌های دیگر مانند سرو، خرما، انار و جز آنها خاص ایرانیان نیست و در فرهنگ اکثر اقوام جهان وجود دارد.

۴. درخت چنار در ایران باستان وجه مشترکی با شاه داشت. همچنان‌که شاه مظهر انسانی نیروهای برکت بخشنده آسمانی بود، چنار کهن نیز مظهر نباتی این نیروها بود.

۵. شاهان هخامنشی، بنا به سنت آسیای غربی - مدیترانه‌ای، حافظ این مظهر گیاهی بودند، تنها تفاوت در ایران هخامنشی با آنچه فریزر نقل می‌کند در این است که این درخت در ایران مظهري زرین داشته است که در دربار نگهداری می‌شده است.

۶. این درخت در ایران باستان ظاهراً پیوسته به همراه تاکی بوده است که به گمان من این تاکی مظهر خون و دوام سلطنت بوده است که از طریق زن به فرزند یا داماد شاه می‌رسیده است.^۸

- * کتاب الفبا، به کوشش غلامحسین ساعدی، ج ۱، ۱۳۵۳، ص ۹۳ - ۹۶.
۱. نک. S. Smith, *Notes on The Assyrian Tree*, B. S. O. S. 1964.
- Widengren, *The King and the Trees in Ancient Near Eastern Religion*, 1951.
- (نقل از آیین شهریاری در ایران)
۲. نک. James G. Frazer, *The Golden Bough*, U. S. A., 1971, pp. 126 - 138.
۳. سامول. کک. ادی، آیین شهریاری در شرق، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران ۱۳۴۷. نفهمیدیم چه شد که، به ناگاه، این کتاب بی‌زیان و سخت مفید از دسترس مردم بیرون رفت، در حالی که این کتاب از بهترین آثار بود که در سال‌های اخیر به طبع رسیده بود. دریغ!
۴. همان کتاب، ص ۳۳.
۵. همان کتاب، ص ۳۴.
6. *The Golden Bough*, pp. 1 - 7.
۷. ما از سرو، خرما و انار نیز به عنوان درختان برکت بخشنده در ایران آگاهیم.
۸. اخیراً کتابی دربارهٔ تقدس درخت در فرهنگ‌ها و اساطیر جهان منتشر شده است. نک.
- Myths of the Sacred Tree*, ed. by Moyra Caldecott, Vermont 1993:
- (افزوده و پراستار)

بررسی شیوه تولید آسیایی و تأثیر آن بر تاریخ ایران باستان*

از سال‌های دهه شصتم این قرن میلادی، شیوه تولید آسیایی مورد بحث و توجه تازه‌ای قرار گرفته است و این شاید به سبب اهمیت روزافزونی باشد که قاره آسیا در جریان وقایع جهانی به دست آورده است. اما توجه به یکسان نبودن ساخت‌های اقتصادی و اجتماعی آسیا و اروپا با یکدیگر امر تازه‌ای نیست. این توجه با ماکیاولی در کتاب شاهزاده^۱، در قرن شانزدهم شروع شد. این، تفاوت ساخت‌های سیاسی و اقتصادی دولت عثمانی با آنچه در غرب وجود داشت، بود که نظر ماکیاولی را به خود جلب کرد. سپس، در اواخر قرن هفدهم، برنیه^۲ به‌طور کلی قواعد حکومتی عثمانی را شامل حال همه آسیا کرد. در قرن هیجدهم، متسکیو^۳ باری دیگر مسایل اقتصادی و اجتماعی عثمانی را مورد بحث و نقد قرار داد. برای نخستین بار نظریه تطبیقی خود را که خودکامگی (despotism) می‌خواند، به عنوان شکلی غیراروپایی از حکومت عرضه داشت و معتقد بود که این شیوه حکومت به کلی با فئودالیسم اروپایی مغایرت دارد. او معتقد بود که این شکل غیراروپایی مربوط به شرایط جغرافیایی، از جمله آب و هوا و زمین است. واژه «دسپوتیسم» در این ارتباط قدمت بسیار دارد. ارسطو در سده چهارم ق. م. معتقد بود که بربرها بیش از یونانیان سرشتی فرمانبردار دارند و آسیاییان بیش از اروپاییان فرمانبردارند؛ و از

این جا است که ایشان حکومت دسپوتیک (خودکامه) را بی هیچ اعتراضی پذیرا هستند. چنین پادشاهی‌هایی چون [حکومت‌های] مستبد [یونانی] است، اما آنها از امنیت خاصی بهره‌منداند، زیرا ارثی و قانونی به شمار می‌آیند.

آدام اسمیت در امر مقایسهٔ آسیا و اروپا به این نتیجه رسید که آنچه مطرح است، تفاوت دو اقتصاد است که هر یک شیوهٔ خاصی برای تولید دارد. او در بررسی‌های خود به اهمیت فعالیت‌های مربوط به آب - آبیاری و حمل و نقل آبی - در شکل دادن به اقتصاد زراعی آسیا و افریقا واقف شد.

در قرن نوزدهم، هگل آثار منتسکیو و اسمیت را عمیقاً مطالعه کرد و در اثر خود به نام فلسفهٔ تاریخ^۱ اکثر نظریات منتسکیو را دربارهٔ خودکامگی آسیایی پذیرفت.

سرانجام، باید توجه دقیقی به مکاتبات مارکس و انگلس کرد که طی آنها، این دو برای نخستین بار دربارهٔ مسایل شرق گفت وگو کردند. در دوم ژوئن ۱۸۵۳، مارکس به انگلس که مشغول مطالعهٔ تاریخ آسیا و آموختن زبان فارسی بود، پیشنهاد کرد که اثر برنیه را دربارهٔ شهرهای شرقی به عنوان اثری درخشان و چشم‌گیر بخواند. او می‌نویسد: «برنیه به درستی متوجه شد که پایهٔ همهٔ پدیده‌ها در شرق - عثمانی، ایران، هندوستان - عدم مالکیت خصوصی بر زمین است. این شاه کلید مسئله است. ۷. چند روز بعد، انگلس در پاسخ خود این تصور را مطرح می‌کند که محتملاً عدم مالکیت خصوصی زمین، بر اثر خشکی خاک آسیا و افریقای شمالی است که بدین سبب، آبیاری وسیع و در نتیجه فعالیت‌های مربوط به آب را توسط دولت مرکزی باعث آمده است.^۸

نامه‌ها ادامه یافت؛ مارکس معتقد بود که عدم تحرک اجتماعی آسیا نه تنها به سبب خدمات عمومی‌ای بود که دولت بر عهده داشت، بلکه نیز بدان سبب بود که در کنار هر شهری، بسیاری دهکده‌های جدا از یکدیگر که هر یک برای خود جهانی مستقل بود، قرار داشت. در اواخر دههٔ پنجاه قرن نوزدهم، مسئلهٔ این دهکده‌های خودکفای شرق بود که نقش اصلی را در تفکر مارکس دربارهٔ

شیوه تولید آسیایی، که اصطلاحی وضع شده توسط وی بود، به عهده داشت. مارکس در این زمان معتقد شده بود که مالکیت دولتی بر زمین در کشورهای شرقی ماهیت مالکیت کهن قبیله‌ای - اشتراکی آن را در خود پنهان داشت که در ساخت دهکده‌های خودکفا متبلور می‌شد. او معتقد بود که این دهکده‌ها تنها واقعیت اجتماعی - اقتصادی شرق در پس 'وحدت تصویری' بودند که به صورت حق مالکیت شاه خودکامه بر اراضی جلوه می‌کرد. در مجموع، براساس این نامه‌ها می‌توان معتقد بود که مارکس و انگلس درباره جوامع آسیایی به دو مسئله به خصوص توجه داشتند: یکی اهمیت کارهای آبیاری عمومی که در اثر شرایط طبیعی پدید آمده بود و پایه اساسی دولت‌های متمرکز خودکامه بود که مالکیت انحصاری زمین را در دست داشت؛ و این خود سه اصل را مطرح می‌کرد: کشاورزی آبی (اسمیت)، تأثیر محیط جغرافیایی (متسکیو) و مالکیت زراعی دولتی (برنیه). مسئله دوم که توسط ایشان رشد داده شده، این بود که هسته اجتماعی اساسی که خودکامگی شرق بر آن استوار است، همان اجتماعات خودکفایی روستایی است که وحدتی میان صنایع دستی و کشاورزی را در درون ده پدید آورده است. البته این نظر نیز قبلاً توسط هگل مطرح شده بود، ولی مارکس به یاری مدارکی تازه‌تر، به آن استحکامی بیشتر و جایی مهم‌تر در بحث خود بخشید؛ چنان‌که در ۱۸۸۲، انگلس در طی نامه‌ای به طبع نرسیده درباره عصر فرانک‌ها در تاریخ اروپای غربی یادآور شد که در هر کجا دولت در دوره‌ای به وجود آید که جوامع روستایی زمین‌های خود را مشترکاً گشت می‌کنند، یا دست کم آنها را موقتاً میان خانواده‌های خود تقسیم می‌کنند و در نتیجه هیچ‌گونه مالکیت شخصی زمین هنوز پدید نیامده (مانند آریایی‌ها، آسیایی‌ها و روس‌ها)، قدرت دولتی شکل یک دسپوتیسم (خودکامگی) را به خود می‌گیرد.^۹

سرانجام در همین دوره، انگلس در اثر عظیم خود، آنتی دورینگ، یک بار دیگر پس از بیست سال، نظریات مشترک خود را با مارکس در این زمینه بیان می‌کند. او نخست اهمیت سازمان آبیاری را یادآور می‌شود و می‌گوید: هرچند

تعداد دولت‌های خودکامه که در ایران و هندوستان بر سرکار آمدند و از قدرت فروافتادند، بسیار بوده باشد، هر یک از آنها به خوبی آگاه بود که مهم‌تر از همه، دولت مؤسس و مسئول حفظ سازمان‌های مشترک آبیاری در طول دره‌های رودهایی بود که بدون آنها کشت میسر نمی‌شد. از سوی دیگر او مجدداً بر بقای اجتماعات روستایی با مالکیت اشتراکی زمین در زیرسطح خودکامگی آسیایی تأکید می‌کرد: «از هند تا روسیه، هر جاکه این جوامع اشتراکی کهن به بقای خود ادامه داده‌اند، برای هزاران سال پایهٔ وحشیانه‌ترین دولت، خودکامگی شرقی، را فراهم آورده‌اند.»^{۱۰}

بدین‌گونه، دیده می‌شود که مارکس و انگلس تاریخ شرق و بررسی آن را از تاریخ اروپا و فتودالیسم اروپایی جدا می‌کنند و معتقدند که آسیا شیوهٔ تولید خاصی از آن خود داشته است که باعث این جدایی است. این شیوهٔ خاص تولید مدت‌ها مورد بحث این دو متفکر قرار داشت و گاه نظریات خود را عوض می‌کردند و گاه آنها را تصحیح می‌نمودند؛ اما به‌طور کلی می‌توان این نظریات را یک‌بار دیگر خلاصه کرد:

۱. عدم مالکیت خصوصی بر زمین
۲. وجود نظام‌های عظیم آبیاری در امر کشاورزی
۳. وجود جوامع روستایی خودکفا که مجموعه‌ای از مالکیت مشترک زمین، صنایع دستی و تولید کشاورزی را فراهم آورده‌اند.
۴. عدم تحرک شهرهای رتبه ۱۱ یا دیوانسالاری بی‌تأثیر در نظام عمومی مملکت.
۵. سلطهٔ دستگاه دولتی خودکامه که همهٔ تولید اضافی را جذب می‌کند و نه تنها به عنوان وسیلهٔ مرکزی فشار طبقهٔ حاکم، بلکه به عنوان وسیلهٔ اصلی استثمار اقتصادی آن به کار می‌رود.
۶. در میان روستاهایی که در پایین‌ترین سطح جامعه به تکرار همیشگی خود مشغول‌اند و دولت غول‌آسای بالای جامعه، هیچ نیروی میانی وجود ندارد. تأثیر دولت بر روستاهای فراوان بطن جامعه تنها تأثیری خارجی و خراجی

است و پدید آمدن و نابودی چنین دولت‌هایی برای جوامع روستایی بی‌تأثیر است. در این روستاها پیشرفتی دینامیک (هویا) یا تدریجی وجود ندارد. و در نتیجه، رخوت و عدم تحرک آسیا را باعث آمده است.

* * *

مطالعه مارکس و انگلس در زمینه شیوه تولید آسیایی، چنان که دیده شد، متکی بر مطالعاتی بود که از قرن شانزدهم میلادی در اروپا شروع شده بود و مربوط به بررسی دولت عثمانی و سپس، در حدی بسیار ناقص‌تر، درباره ایران، هند و سرانجام، چین قرن نوزدهم بود. بدین ترتیب، این مطالعات در وهله نخست مربوط بود به تاریخ چند قرن اخیر آسیا. ثانیاً، این بررسی‌ها و مطالعات که اکثراً درباره عثمانی و در حدی بسیار محدود، مربوط به هند، چین و ایران چند قرن اخیر بود، بسیار ناقص و بدون شمول لازم و بدون توجه به تحولات گذشته تاریخی آسیا و تفاوت‌های اقلیمی، اجتماعی و فرهنگی سرزمین‌های این قاره بود. بدین علت، بر عکس مطالعات عمیق و استواری که این دو متفکر درباره اروپا داشتند، درباره آسیا و سایر نقاط جهان بررسی‌های ایشان از آن ژرفا و استواری نمی‌توانست بهره‌مند باشد. اما این بدان معنا نیست که مسئله برای پژوهندگان اروپایی و به خصوص مارکس و انگلس روشن شده بود و آن دو نیز به بررسی و پیشبرد آن، هرچند بدون نتیجه‌گیری قطعی، پرداختند.

در زمان ما، با مطالعات عمیق که بر روی تاریخ کشورهای آسیایی انجام یافته است و به یاری مدارکی که درباره اوضاع اقتصادی جوامع آسیایی از زمان تجربه جوامع اشتراکی نخستین تا قرن حاضر در دست است، این امکان وجود دارد که بررسی‌های پژوهندگان اروپایی را تا قرن نوزدهم از نو بررسی کنیم تا حقیقت جوامع شرقی و قوانین عمل‌کننده در آن و تفاوت آن با اروپا روشن شود.

نخست، در مورد این نظر که در جوامع شرقی مالکیت خصوصی بر زمین وجود داشته است، باید گفت که لااقل در چند قرن اخیر که مورد نظر پژوهندگان

اروپایی بوده است، این نظر در مورد همه ممالک شرقی صادق نبوده است. سرزمین ژاپن اصولاً هرگز مالکیت دولتی را تحمل نکرده است. چین در قرون اخیر و به خصوص در قرن نوزدهم دچار مالکیت دولتی نبوده است. آنچه اروپاییان را بدین فکر انداخته بود، وضع دولت عثمانی و ایران بود که در قرن نوزدهم تمام یا اکثر اراضی در مالکیت دولت بود یا به صورت موقوفه اداره می شد و در اختیار روحانیت و شاه قرار داشت.

دوم، در مورد وجود نظام های عظیم آبیاری در امر کشاورزی نیز باید گفت که در تاریخ سرزمین های شرقی چنین نظامی نه تنها عمومیت نداشته است، بلکه به خصوص در قرن نوزدهم، در مراکز تاریخی وجود چنین آبیاری هایی نیز نشانی از عظمت امر آبیاری دیده نمی شد.

ضمناً، در آسیای صغیر، ایران و هندوستان نشانی از نظام های عظیم آبیاری در تاریخ وجود ندارد و آنچه گاه دیده می شود، محلی و محدود است. به خصوص در قرن نوزدهم، در آسیای صغیر و ایران زراعت متکی بر آب باران (دیم)، قنات و رودخانه های کوچک و محلی است.

در بین النهرین، که زمانی یکی از مراکز عظیم آبیاری در امر کشاورزی بوده، از قرن دهم میلادی به این سو دیگر نشانی از آن سازماندهی و تمرکز امر آبیاری به جای نماند. ژاپن هرگز چنین وضعی نداشت.

سوم، وجود جوامع روستایی خودکفا است که به گمان مارکس و انگلس مجموعه ای از مالکیت مشترک زمین، صنایع دستی و تولید کشاورزی است.

در این باره باید گفت که هر چند جوامع روستایی دورافتاده از شهرها معمولاً اقتصادی خودکفا داشته اند، اما روستاهای نزدیک به شهرها به نحوی در امر اقتصاد شهرها دخیل و درهم تنیده بوده اند و طبعاً، متقابلاً مصرف کننده شهر هم به شمار می آمده اند. مثلاً بسیاری از شهرهای ایران آمیخته ای از اراضی زراعی (= ریش) و اراضی مسکونی بوده اند و به یک معنا، در ایران، شهرهای مطلقاً جدا از زندگی روستایی، امری بسیار تازه و امروزی است، هر چند باید پذیرفت

که اکثر دهقانان ایرانی در روستاهای دور از شهر می زیسته اند. همچنین باید گفت که این جوامع روستایی آسیایی در قرون اخیر مالکین مشترک بر زمین نداشته اند. آنچه معمولاً در چین، هند، ایران و عثمانی قرن نوزدهم می توان دید، حق زراعتی است که دهقانان بر اراضی روستاها داشته اند (نسق). کار تولید بر اراضی زراعی، پس از تجزیه جوامع اشتراکی نخستین، معمولاً مشترک نبوده است و اغلب بر اساس قطعه زمین هایی قرار داشته است که مالک در اختیار هر خانواده تولیدکننده قرار می داده است. در روستاهای ایرانی نه تنها حق زراعت میان دهقانان برابر نبوده، بلکه گروه وسیعی از دهقانان هر روستا بی زمین هم بوده اند (= خوش نشین).

چهارم، درباره شهرهای دیوانسالار باید گفت که مطلب دقیقاً این نیست. بسیاری از شهرهای آسیایی نخست مراکز مبادله کالایی شهری - روستایی بوده اند و سپس، تا پیشرفت تکنولوژی و اقتصاد، این شهرها تبدیل به مراکز تولید شهری - روستایی شدند؛ و در هر یک از کشورهای شرقی امر تجارت از اهمیت بسیار بزرگی در اقتصاد بهره مند بوده است که مراکز آن در شهرها مستقر بوده است. ابریشم چین که در روستاها پدید می آمد، توسط بازرگانان شهری خریده و به صورت پارچه صادر می شد. ادویه هندی نیز محصول روستاها بوده که توسط اقتصاد شهری جذب و صادر یا مصرف می شد. ثروت در مصر باستان و بین النهرین بر اثر تولید عظیم غلات و صدور آن پدید آمد که به ناچار ارتباط روستا و شهر را فراهم می کرد. ثروت عظیم دولت ساسانی، بنی امیه و بنی عباس نیز در حد عظیمی وابسته به تجارتی بود که توسط بازرگانان شهری به عمل می آمد.

بنابراین، شهرها فقط نقش دیوانسالاری نداشتند و دچار عدم تحرک نبوده اند و برعکس در دوره رونق درازمدت خود از پویایی عظیمی بهره مند بودند. این وضع ظاهراً تا زمان صفویان نیز در ایران ادامه داشت. تنها با پیدا شدن راه تجاری جنوب آفریقا و آغاز استعمار و صدور کالاهای صنعتی غرب

بود که اقتصاد و تجارت در شرق فرومرد و شهرها پویایی خود را از دست دادند. نظریات مارکس و انگلس و نسل پیشتر از ایشان درباره شهرهای آسیایی مربوط به همین دوره اخیر از تاریخ آسیا است و شمولی ندارد. آنچه به صورت نکته پنجم نظریات مارکس و انگلس خلاصه شده است، واقعیتی است دقیق.

در مورد نکته ششم نیز باید گفت که در مجموع، چنین نظری درست است، اما دقیق نیست. جامعه روستایی چینی در تاریخ خود هرگز بدون تحرک و تحول نبوده است. جامعه روستایی ایران از عصر هخامنشی تا کنون تحولاتی چند را به خود دیده است. اما در مجموع، نسبت به جوامع متحول روستایی اروپایی، جوامع شرقی دچار سکونی نسبی بوده‌اند.

بدین‌گونه، حقیقت قضیه چیست؟ اگر هر یک از اصولی که بعد از چند سال مطالعه، در نظریات مارکس و انگلس درباره شرق خلاصه شده است، جای بحث و تردید باشد، پس مسئله خودکامگی شرقی را چگونه می‌توان توجیه کرد و چه علل زیربنایی و روبنایی خاص سبب آن می‌شود تا در عظیم‌ترین، مهم‌ترین و وسیع‌ترین بخش‌های آسیا، نظام حکومت بر خودکامگی قرار گیرد؟ و تعریف درست این «خودکامگی» خود چیست؟

برای حل این معضل، شاید بهتر باشد که تاریخ کهن مناطقی را که خودکامگی شرقی نخست در آن نقاط پا گرفت، بررسی کنیم و عللی را باز یابیم که جوامع باستانی شرق را در ظل سلطنت روحانی و تمرکز مالکیت و محصول، اسیر این خودکامگی ساخت.

قدیم‌ترین زادگاه‌های خودکامگی شرقی، به ترتیب زمانی، مصر، بین‌النهرین و چین است. اطلاعات ما درباره هندوستان اعصار باستان بسیار محدود است، اما شواهد موجود نشان نمی‌دهد که حتی تا اواسط هزاره اول پیش از مسیح تمرکزی در قدرت دولتی در هند به وجود آمده باشد. در مصر از اواخر هزاره چهارم پ. م.، در بین‌النهرین از اواسط هزاره سوم پ. م. و در چین از اوایل

هزاره دوم پ. م حکومت‌های متمرکزی برپا می‌شود که به قدرت مطلقه شاه - روحانی می‌انجامد.

آنچه در این سه سرزمین سبب تمرکز چنین قدرتی در دست فرمانروایان و پدید آمدن دیوان سالاری عظیمی می‌شود، لزوم پدید آمدن و رشد نظام متمرکز آبیاری است. در واقع، نخست روحانیت است که مدیریت آبیاری و کشت را در اراضی زراعی که متعلق به معابد است، در دست دارد و از این مدیریت است که دیوان سالاری زاییده می‌شود و از این دیوان سالاری حکومت پدید می‌آید. سپس تبدیل مالکیت اجتماعی است به مالکیت دولتی و این تحول سرانجام به مالکیت شاه خودکامه می‌انجامد. جالب توجه است که در سه منطقه جریان پدید آمدن فرمانروا از درون قشر روحانیان سرچشمه می‌گیرد و سرانجام به قدرت شاهان غیرروحانی می‌انجامد. اما به هر حال، شاهان پیوسته وظایفی معنوی به عهده دارند و این معنویت سهم عمده‌ای در برکت بخشی به امور زراعی دارد. در تشدید و تثبیت این خودکامگی جنگ‌های فاتحانه مهاجمان و غصب اموال و اراضی سرزمین‌های مفتوحه نیز عاملی یاری رساننده بوده است.

در پی پدید آمدن این دولت‌های خودکامه اعصار باستان در دره نیل، بین‌النهرین و هوانگ‌هو در چین، تنها گونه‌هایی نارسا از مالکیت اشتراکی بر زمین، و گاه به صورت مسخ شده آن، در بعضی از سرزمین‌های آسیایی و دره نیل تا دوره‌های بعد دوام می‌آورد؛ اما بنابه مدارک تاریخی، آنچه در همان اعصار باستان در این سرزمین‌ها وقوع یافت. سلب مالکیت مشترک تولیدکنندگان بر اراضی کشاورزی و تبدیل آن به مالکیت شاه - روحانیان بوده است.

در اواسط هزاره سوم پ. م. کشاورزی سومر، در جنوب بین‌النهرین، براساس آبیاری متکی بر نه‌رها، سدها و بندها قرار داشت. در این عصر هنوز جامعه اشتراکی آب و زمین بود. هر چند در این عصر دام و زمین جزء مالکیت خصوصی خانواده‌های کوچک به شمار می‌آمد، ولی جامعه اشتراکی دارای حقوق وسیعی بوده که این گونه حقوق استقلال خانواده‌ها را محدود می‌کرد.

توزیع زمین، چهارپایان و سایر اموال میان اعضای جامعهٔ اشتراکی به صورت نابرابر انجام می‌گرفت و جامعه به نجیب‌زادگان اشرافی و تولیدکنندگان آزاد و بردگان تقسیم می‌شد. ۱۲ در این دوره، نیمی از املاک در دست معابد بوده که نجبای روحانی اداره و حفظ دارایی آنها را به عهده داشتند. فرمانروا نیز در شمار مقامات عالی روحانیت محسوب می‌شد و نمایندهٔ خدایان بوده. او بر

سپاه، بر معبد و اقتصاد آن و بر امور آبیاری و ساختمانی فرمان می‌راند. از حدود این دوره است که با تمرکز قدرت در دست فرمانروا، اندک‌اندک مالکیت اراضی وسیع کشور و سپس سراسر کشور، به جز اراضی معابد، از آن فرمانروا می‌شود.

در نیمهٔ چهارم هزارهٔ سوم پ. م. سارگن خاناندانی سلطنتی در اکد برپا می‌کند و همهٔ بین‌النهرین را متحد می‌سازد. این اتحاد به پیشرفت سازمان‌های آبیاری یاری وسیع می‌رساند و ترعه‌های وسیع و طولانی امکان حفر شدن می‌یابد. همهٔ این تمرکزها به تجزیه و از هم پاشیدن هرچه بیشتر بقایای زندگی اشتراکی می‌انجامد. در اوایل هزارهٔ دوم پ. م. این تمرکز مالکیت و قدرت و پیشرفت اقتصادی باز هم توسعه می‌یابد و پادشاهان خاندان سوّم اور حتی زمین‌های معابد را هم تصرف می‌کنند و همه را در تحت اختیار خود می‌گیرند و قسمت عظیمی از اموال باز ماندهٔ جوامع اشتراکی را نیز ضمیمهٔ دارایی خود می‌کنند و تیول (اجاره‌داری) در تاریخ بین‌النهرین و غرب آسیا پدید می‌آید. در قرن هیجدهم پ. م. هاموربی (حمورابی) توانست در همهٔ بین‌النهرین سلطنت متمرکز و مستبدی را به وجود آورد. قوانین هاموربی به همراه کیش ستایش مردوک، خدای بزرگ، پایه‌های این حکومت استبدادی را از هر جهت مستحکم ساخت. سپاهی دایمی پدید آمد و این سپاهیان به ازای خدمتی که انجام می‌دادند، قطعه زمین دریافت می‌کردند. شاه مالک کلیه سرزمین‌ها و اراضی کشور به شمار می‌آمد که به صورت تیول یا اجاره‌داری به درباریان، جنگجویان و کشاورزان واگذار می‌گردید تا مثال آن را به صورت جنسی به دربار پردازند.

استفاده از این اراضی انتقال‌ناپذیر بوده است.

بدین‌گونه، در طی دو هزاره، جوامع اشتراکی بین‌النهرین، در پی شرایط جغرافیایی، لزوم ایجاد و حفظ نظام آبیاری و لزوم توسعه هرچه بیشتر آن و ایجاد تمرکز برای مدیریت بهتر این نظام، تبدیل به جامعه‌ای می‌گردد که در زیر سلطه خودکامگی شرقی، به پیشرفت‌های اقتصادی، سیاسی و فرهنگی عظیمی دست می‌یابد. از این پس، تاریخ این منطقه تقریباً همیشه به تکرار خود، بی‌هیچ تحولی عمیق، می‌پردازد. هربار نارضایی‌ها و عصیان‌ها دولت موجود را یا مستقیماً برمی‌افکند یا تضعیف آن باعث می‌شود که قومی با تمدن ابتدایی‌تر بر آن بتازد، آن را براندازد و خود جانشین آن و در آن حل گردد و همان شیوه دیرین حکومت ادامه یابد.

این تغییرات منعکس شده در سطح حکومت، هیچ بنیاد، هیچ زیر بنا و هیچ نوع روابط تولیدی‌ای را به طور جدی تغییر نمی‌دهد. در واقع، همین جریان در دره نیل و در دره هوانگ‌هو، در چین، نیز به وقوع می‌پیوندد.

در هزاره چهارم پ. م. کار بر سواحل دره نیل آغاز گشت. حفر ترعه‌ها، ایجاد جویبارها منشعب از ترعه‌ها، باعث به وجود آمدن نظام آبیاری در دره نیل شد و مالکیت اشتراکی با رشد وسایل تولید و ایجاد اضافه تولید آغاز به تجزیه کرد. وجود بردگان و وجود مالکیت خصوصی در کنار مالکیت اشتراکی و برابری و برادری ابتدایی به چشم می‌خورد. در پایان این هزاره، اشرافیت به وجود آمده بود.

نخستین سازمان‌دهندگان جوامع مشترک روستایی، در طی رشد این جوامع، تبدیل به شاه - کاهن‌ها شدند. شاه وظایف برکت بخش عظیمی را بر عهده داشت. او می‌بایست نخستین کس باشد که زمین را شخم کند تا با تقدس و قدرتش به زمین برکت بخشد و حاصل فراوان را تضمین کند.

در دوره‌های بعد حکومتی کاملاً طبقاتی در مصر پدید آمد. فرعون اسماً مالک همه اراضی بوده، اما اربابان املاک وسیعی داشتند. قسمتی از این املاک

موروئی بود و بخشی دیگر زمین‌هایی بوده که به جبران خدمات خود از فرعون دریافت می‌داشتند.

در دوران‌های پیشرفته‌تر فرعون‌ها با استبداد مطلقه فرمان می‌راندند. فرعون می‌توانست اموال اتباع خویش را ضبط کند و آنان را بدون دادرسی به مرگ محکوم سازد. دریافت مالیات و اداره امور آبیاری بر عهده دستگاه اداری عظیم فرعون بوده. بدین‌گونه، دیده می‌شود که تاریخ مصر نیز، با شدتی بیشتر، تکرار همان تاریخ بین‌النهرین است.

در سرزمین چین، به علت وجود رود عظیم هوانگ‌هو در اراضی خشک شمال و به علت بسیاری آب‌های زیرزمینی در بخش‌های میانی و جنوبی کشور و وجود رودهای عظیم و سیلاب‌ها، لزوم آبیاری، زه‌کشی و مبارزه با سیلاب‌ها از آغاز محسوس بوده و این امر به زودی به شکل گرفتن نظام متمرکز آبیاری در چین انجامید. دلاوری‌های قهرمانان اساطیری چین اغلب در زمینه مهار کردن رودخانه‌ها، ساختن سدها و حفر ترعه‌ها است.

در طی حیات نخستین امپراتوری چین به نام شانگ (۱۷۶۶ - ۱۱۲۲ پ. م.)، جامعه اشتراکی چین شروع به تجزیه می‌کند و طبقات پدید می‌آید و رئیس قبیله - جادوگر تبدیل به امپراتور می‌شود و وظایف مدیریت و روحانیت را به دست می‌گیرد. امپراتور چین مالک مطلق همه اراضی به شمار می‌آید.

نخستین مدرکی که درباره اوضاع ارضی و زراعی در چین داریم و ظاهراً به اوایل امپراتوری چو (۱۲۲ - ۲۴۷ پ. م.) است، از فیلسوف چینی Meng-Zu (Menciu) است متولد قرن چهارم پ. م.، که می‌گوید در اعصار باستان زمین به نه قسمت مساوی تقسیم می‌شد و هشت خانوار بر هشت قطعه از این اراضی، هر یک برای خود، زراعت می‌کرد و دسته‌جمعی بر قطعه نهم که مزرعه اشتراکی بوده، زراعت می‌کردند و محصول آن به دولت تعلق داشت. علاوه بر این، می‌دانیم که در این دوره املاک بزرگی وجود داشت که به خاندان سلطنتی و مأموران دولتی تعلق داشت. سپس، میان قرن‌های ششم تا چهارم پ. م. این

بازمانده اراضی اشتراکی نیز از میان رفت و نوعی مالیات جنسی جایگزین آن گردید.

*

به این ترتیب، دیده می‌شود که رشد دولت مستبد شرقی در مصر، بین‌النهرین و چین و تمرکز قدرت در دست دولت که نتیجه لزوم تمرکز هرچه بیشتر امور آبیاری است، سبب از میان رفتن مالکیت‌های اشتراکی براراضی، جایگزین شدن مالیات جنسی و گاه در دوره‌های جدیدتر جنسی پولی بوده است. اما در بعضی از سرزمین‌های شرقی آثاری از تولید اشتراکی، هرچند به صورت مسخ شده خود، تا زمان‌های درازی پس از پدید آمدن خودکامگی همچنان باقی مانده بوده است.

*

در این میان وضع خاص ایران چه بوده است؟ در قیاس با چین، بین‌النهرین و مصر باید گفت که اوضاع طبیعی و جغرافیایی نجد ایران امکانات طبیعی لازم را برای پدید آمدن یک نظام وسیع و متمرکز آبیاری نداشته است. آسیای صغیر، افغانستان، هندوستان (چه دره سند و چه شیبه جزیره دکن)، تبت، مغولستان و ژاپن نیز به مانند ایران، شرایط لازم را برای رشد دادن و الزام‌آور کردن نظام خودکامگی شرقی نداشته‌اند. این سرزمین‌ها نه مانند جلگه‌های میانی و جنوبی چین وسیع و پرآب بوده است که نیازمند زه‌کشی و ترعه‌سازی وسیع باشد و نه مانند مصر، بین‌النهرین و دره هوانگ‌هو دارای رودخانه‌های عظیم و آب و هوای خشک بوده است. دره سند با وجود وضع خاص خود، که آن را به مصر و بین‌النهرین شبیه می‌کرده است، ظاهراً به علت رطوبت کاخ در اعصار باستان، نیازی به نظام آبیاری وسیع نداشته و آثاری از آن در آنجا وجود ندارد. بنابراین، می‌توان اندیشید که اقوام ساکن ایران و سرزمین‌های مشابه اگر دور از تأثیرات اقتصادی، سیاسی و فرهنگی اقوام همسایه خود که دارای نظام‌های آبیاری متمرکز بودند، می‌زیستند. شرایط طبیعی

محیط‌زیست و شرایط اقتصادی منتج از آن، ساخت اجتماعی جامعه کهن آنها را متمایل به ساخت یک جامعه خودکامه شرقی نمی‌کرد.

در ایران، وجود رودخانه‌های کم‌آب و کم‌طول، تولید وسیع دیم، وجود قنات‌هایی که معمولاً حفر آنها در حدود امکانات مالکان روستاها بوده است، و وجود اراضی وسیع کویری یا کوهستانی غیرقابل کشت که ضمناً یکپارچگی سرزمین را نیز مشکل می‌کرده است، هیچ‌کدام شرایط مناسبی را برای پدید آمدن و رشد طبیعی خودکامگی شرح و نشان نمی‌دهد و چنین تمرکزی در مالکیت و قدرت هیچ نقش ویژه‌ای (function) در امر تولید، که با این شرایط طبیعی هماهنگ باشد و به پیشرفت آن یاری می‌رساند، ندارد. در شرایط طبیعی خود، در سرزمینی چون سرزمین ما، می‌بایست سازمانی اقتصادی متکی به مالکیت محلی که کمابیش از یکدیگر مستقل باشند، به وجود آید که بیشتر به نوع فئودالیسم اروپای غربی شبیه باشد. اما هنگامی که تلاش جوامع مشترک زراعی در ایران آغاز می‌شود، این خودکامگی شرقی، این سلب مالکیت از تولیدکنندگان و تمرکز آن در دست شاهنشاه است که جایگزین جوامع کوچک اشتراکی آغازین می‌شود. چرا؟

برای پاسخ بدین پرسش باید به موقعیت نجد ایران در آسیای غربی توجهی بیشتر کرد تا بتوان به توجیه این تحول ناخواسته و نامناسب قادر شد.

نجد ایران سرزمین مرتفعی است که در میان جلگه‌های رسوبی بین‌النهرین (دجله و فرات) در غرب، سند در جنوب شرقی و آمودریا و سیردریا (جیحون و سیحون) در شمال شرقی قرار گرفته است و از شمال غربی و شرق از یک سو به کوه‌های مرتفع توروس و قفقاز و از سوی دیگر، به هیمالایا و پامیر ختم می‌شود.

از هزاره سوم به بعد در نجد ایران، سرزمین‌های غربی، شمال غربی، (آذربایجان، کردستان تا خوزستان) جنوبی کرمان، فارس تا خوزستان و مرکزی (اصفهان، کاشان و ری) تا کرانه‌های غربی کویر مرکزی زیر تأثیر عمیق

اقتصادی، سیاسی و نظامی بین‌النهرین قرار گرفت. عیلامی‌ها در جنوب، در تمام خوزستان، پارس و بخش‌های عمده‌ای از کرمان (تپهٔ یحیی) و نقاط مرکزی ایران (تپهٔ سیلک) نفوذ عمیق سیاسی و اقتصادی داشتند. بابلی‌ها و سپس آشوریان، تا اواسط هزارهٔ اول پ. م. که دولشان به دست مادها و بابلیان برمی‌افتد، بر غرب و شمال غربی ایران تسلط اقتصادی، سیاسی و نظامی داشتند. بنابراین، مادها و پارسیان پیش از رسیدن به حکومت در ایران، با وجود حفظ ساخت‌های قبیله‌ای خود که از نظر طبقاتی و اجتماعی به نحوی در حال تلاشی بود، از آغاز با این ساخت‌های اقتصادی و سیاسی بین‌النهرینی آشنا بودند و غرب، جنوب و مرکز ایران در واقع دنباله‌ای از بین‌النهرین و وابسته به وقایع سیاسی و اجتماعی آن به حساب می‌آمد.

سپس، هنگامی که پارسیان همهٔ آسیای غربی و مصر را گشودند و شاهنشاهی هخامنشی را پدید آوردند، مرکز ثقل اقتصاد شاهنشاهی، و بخش تمدن و پرجمعیت آن همان بین‌النهرین و مصر بود که هر دو منطقه زیر سلطهٔ نظام متمرکز آبیاری و در نتیجه، تمرکز مالکیت دولتی قرار داشت. بدین روی شگفت‌آور نیست اگر بینیم که شیوهٔ حکومتی هخامنشیان و به احتمال بسیار مادها، در واقع تقلید دقیقی از نظام حکومتی بین‌النهرینی است. در اینجا باید یادآور شد که تمدن عظیم بین‌النهرینی نه تنها شکل حکومت را در ایران تعیین کرد، بلکه تأثیری چنان عمیق بر فرهنگ ایرانی ما گذاشت، که امروزه هرچه بیشتر در فرهنگ ملی خود دقیق شویم، نشانه‌های عظیم این تأثیر را بیشتر می‌یابیم. اما شاید درست باشد اگر بگوییم عظیم‌ترین و استوارترین تأثیر بین‌النهرین بر فرهنگ نجد ایران همان آیین سلطنت و مُلک‌داری است که تقریباً دست ناخورده برای دو هزار و پانصد سال در ایران دوام یافت.

در چنین شالودهٔ اقتصادی - فرهنگی است که شاه مالک مطلق همهٔ شاهنشاهی است و همهٔ مردم، چه اشراف و چه تهیدستان و بردگان، بندگان اویند. این او است که اسماً مالک همهٔ اراضی است و می‌تواند این اراضی را

موقتاً یا جاودانه به کسی و خاندانی ببخشد یا مالکیتی اجدادی را از خاندانی سلب کند. او مالک جان و مال همه است!

یادداشت‌ها:

* این گفتار آخرین مقاله بازمانده از زنده‌باد دکتر بهار است که برای نخستین بار در اینجا به چاپ می‌رسد (ویراستار).

1. Niccolò Machiavelli, *Principe e Discorsi*.
2. Francois Bernier, *Voyages*, I, Amsterdam 1710.
3. Charles Montesquieu, *De L' Esprit des Lois*.
4. Aristotle, *Politics*, III, 1X,3.
5. Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*.
6. G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History*.
7. Marx-Engels, *Selected Correspondence*, London 1968, pp. 80-1.
8. *Ibid.*, p. 82.
9. *Werke*, Bd 19, p. 475.
10. *Anti-Dühring*, Moscow 1947, pp. 211-17.
11. rentier

۱۲. تاریخ جهان باستان، ج ۱، ص ۱۳۸-۹

۱۳. همان، ۱۳۰

۱۴. نک. تاریخ جهان باستان، ۲۸۵-۷

اشکانیان *

(۱) پگاه دولت اشکانی

سلوکیان

پس از مرگ اسکندر در سال ۳۲۳ پ. م، میان سرداران او بر سر فرمانروایی متصرفات وی نبردی دراز در گرفت، تا آن که در سال ۳۱۲ پ. م، سلوکوس (Seleucus) فاتحانه به بابل وارد شد و این آغاز سلطنت سلوکیان بر سرزمین‌های شرقی امپراتوری اسکندر بود که خود مبدأ گاه‌شماری تازه‌ای شد. سرزمین سلوکیان از بین‌النهرین آغاز می‌شد و به افغانستان می‌رسید و بعدها سوریه و آسیای صغیر نیز به این شاهنشاهی افزوده شد.

پایتخت این شاهنشاهی شهر سلوکیه (Seleucia) در کنار دجله بود. این همان جاست که بعدها، در شرق آن، شهر تیسفون بنا شد که پایتخت اشکانیان و ساسانیان گشت و در خلافت عباسیان، در نزدیک آن، شهر بغداد پدید آمد. بعدها انطاکیه (Antiochia) نیز در سوریه پایتخت دیگر سلوکیان شد.

هرچند سلوکوس همسری سغدی برگزید و بدین‌گونه، سلوکیان نژادی ایرانی یونانی یافتند، سلوکیان با فرهنگ بیگانه خود، پایگاهی قومی در میان مردم قلمرو خویش نداشتند و آنچه شاه سلوکی را بر تخت استوار می‌داشت سپاه و دیوان سالارانش بودند. همین ضعف، یعنی نداشتن پایگاهی قومی، باعث شد که سلوکیان به مقیم کردن یونانیان در سرزمین‌های متفرق خویش بپردازند.

طبیعی است، ایشان می‌دانستند که با کوچ‌نشین‌های یونانی، که نمی‌توانست گروه انبوهی را در برگیرد، نخواهند توانست فرهنگ قومی را دیگرگون کنند. آنان آهنگ گسترده فرهنگ یونانی را نداشتند، بلکه با این عمل، آهنگ آن داشتند که به یاری عناصر یونانی، بخش‌های پراکنده کشور خود را با یکدیگر ارتباط بخشند و در هر ناحیه پایگاهی مطمئن برای خویش بسازند. آنان در واقع می‌خواستند به دست یونانیان بر ایرانیان حکومت کنند و تا حد زیادی موفق نیز شدند. آنان توانستند به یاری این کوچ‌نشین‌ها موقتاً نظمی برپا کنند، ولی این عامل نتوانست تأثیر بیگانگی ایشان را برای مدتی مدید خنثی کند و خود به عاملی ویران‌کننده تبدیل شد.

این کوچ‌نشین‌ها، در عمل، تبدیل به کوچ‌نشین‌هایی نظامی شدند که وظایفی دفاعی داشتند. مثلاً کوچ‌نشین‌های سرزمین بلخ و سغد کار دفاع در برابر قبایل صحراگرد آسیای میانه را بر عهده داشتند و کوچ‌نشین‌های سرزمین ماد برای دفاع در برابر قبایل کوچ‌نشین محلی پدید آمده بودند.

عامل دیگری که به تضاد میان مردم ایران و دولت سلوکی یاری رساند، مسئله اراضی بود. شاهان سلوکی به ظاهر مالک بخش عمده اراضی شاهنشاهی بودند و این حق را براساس فتح این زمین‌ها از آن خود می‌دانستند. یگانه استثناء در این میان شهرهای یونانی آسیای صغیر و شاید زمین‌های مشترک قبایلی بود که در کوهپایه‌ها می‌زیستند. اما در عمل، بخش عمده زمین‌های زراعی در دست مالکان بزرگ بود نه در دست شاه. بسیاری از این زمین‌ها را اجداد این مالکان بزرگ در برابر خدماتی که به شاهنشاهان هخامنشی کرده بودند، از شاه دریافت داشته و در برابر، او را به خدایگانی پذیرفته بودند. این مالکان بزرگ در قلعه‌های آبادی‌ها و املاک خود می‌زیستند و کشاورزان وابسته به زمین به کشت در این املاک سرگرم بودند. آنان به روش قدیم در املاک سرگرم بودند و در املاک خود سپاهی نیز داشتند که به هنگام درگرفتن نبرد با دشمنان خارجی کشور، به صورت سواران ایرانی، به زیر درفش شاه می‌جنگیدند.

نشانه‌هایی در دست است که به روزگار سلوکیان در آسیای صغیر املاک گروهی از این مالکان بازستانده و به یونانیان واگذار شده بود. ولی در سرزمین‌های ایرانی چنین نشد و مالکان در املاک خویش ابقا شدند. حتی هیچ شاهدی در دست نیست که بخشی از املاک مالکان را به نفع شهرهای یونانی‌نشین جدا کرده باشند. این امر ظاهراً بدان سبب بوده است که فرمانروایان سلوکی از آن بیم داشتند که بازستاندن زمین‌ها و املاک این مالکان ایرانی دشمنی آنان را برانگیزد. از آنجا که ایرانیان اکثریت جمعیت قلمرو سلوکیان را تشکیل می‌دادند، سلوکیان از درگیر شدن با این گروه عظیم دشمنان پرهیز داشتند. ولی ابقای همین مالکان خود تضادی دیگر در جامعه سلوکی به وجود آورد، زیرا این مالکان آزاده ایرانی بنا بر سنن کهن و منافع خویش نمی‌توانستند با سلوکیان همراه شوند و فرمان ایشان را بپذیرند. این مالکان به سبب روش آبیاری با قنات و بی‌نیازی این روش از کمک‌های دولتی، به شاهان و دولت سلوکی چندان متکی نبودند و می‌توانستند مستقلاً در روستاهای خود به حفر، لایروبی و نگهداری قنات‌ها و عمران اراضی پردازند.

وابسته نبودن مالکان بزرگ ایرانی به دولت یونانی - سلوکی و خودداری آنان از همکاری با آن دولت از آنجا روشن می‌شود که تنها گروه کوچکی از سواران ایرانی در سپاه سلوکیان وجود داشت. این واقعیتی در تاریخ غرب آسیاست که بهترین سواران این منطقه ارتشتاران رزمنده ایرانی بودند و این ارتشتاران نیز از میان آزادگان مالک روستاها برمی‌خاستند. بنابراین، اگر سلوکیان نتوانستند گروه بزرگی از سواران ایرانی را به سپاه خویش درآورند، تنها به این معناست که سلوکیان و آزادگان مالک ایرانی به یکدیگر بی‌اعتماد بوده‌اند. باری سلوکیان تنها به مراکز یونانی‌نشین در درون شاهنشاهی خود تکیه می‌کردند.^۱

مسئله دیگر، که خود تضادی میان ایرانیان و فرمانروایان بیگانه پدید آورد، روش حکومت سلوکیان بود. سلوکیان بیشتر آیین‌های دیوانی خود را از

هخامنشیان به وام گرفتند. تقسیمات کشوری مانند دوران هخامنشی بود: استان‌ها (ساتراپ‌نشین‌ها = Satrapy) برجای مانده بود و مالیات‌ها همچون گذشته دریافت می‌شد. شاهان سلوکی، به روش هخامنشیان، شاهانی خودکامه بودند، ولی به خلاف هخامنشیان توجهی به آبادانی سرزمین‌های متصرفی خود نداشتند. توجه عمده سلوکیان به سوریه و بین‌النهرین بود که دو پایتخت ایشان - سلوکیه و انطاکیه - در آنها قرار داشت.

یگانه توجه سلوکیان در ایران به شاهراهی بود که بین‌النهرین را از طریق همدان و ری و هرات به بلخ می‌پیوست، و این توجهی نظامی بود برای حفظ منافع سیاسی و تجاری. آن رشته سرزمین‌های ایرانی که دور از این شاهراه قرار داشت مورد علاقه و توجه سلوکیان نبود و حتی اغلب نفوذی هم در آنها نداشتند و تنها به گرفتن مالیات‌ها اکتفا می‌کردند و، اگر لازم می‌آمد از کوچ‌نشینان یونانی این نواحی برای سرکوبی نارضایی‌های محلی استفاده می‌کردند. درست است که این کوچ‌نشینان یونانی فرمانبردار سلوکیان و حافظ نظم در سراسر شاهنشاهی بودند، ولی وجود بیگانه‌ای ایشان و توجه سلوکیان به آنان تمام مردم بومی این سرزمین را در مقابل یونانیان و سلوکیان قرار می‌داد.^۲

مسئله دیگر جنگ‌های پی‌درپی سلوکیان با رقیبان و دشمنان غربی بود که باعث می‌شد همه مالیات‌ها صرف مخارج نظامی، درباری و دیوانی آنان در غرب آسیا شود و این امر فقر مردم سرزمین ایران را شدت می‌بخشید و خود به دشمنی میان ایرانیان و سلوکیان می‌افزود.

بنابراین، همه عوامل مادی و روانی برای آن جمع بود که نهضتی ایرانی بتواند همه مردم را به زیر درفش خویش بر ضد بیگانگان برانگیزد. در میانه قرن سوم پیش از میلاد این فرصت در شرق ایران پیش آمد.

جنبش ایرانی در برابر بیگانگان

در استان‌های شرقی شرایط سیاسی در این زمان وخیم شده بود. اقوام

آسیای میانه پیوسته به مرزهای شمال شرقی شاهنشاهی سلوکی تجاوز می‌کردند، ولی استانداران سلوکی مجبور بودند به فرمان شاه برای نبرد در مغرب آسیا سپاه و زر بفرستند تا شاه بتواند در نبردی که با مصر در گرفته بود، پیروز شود. همچنین حسادت‌ها و دشمنی‌های یونانیان و مقدونیان ساکن این نواحی با یکدیگر و هوس‌ها و آرزوهای بلند فرمانروایان یونانی - مقدونی محلی باعث جدال‌ها و استقلال‌طلبی‌های متعدد شده بود. در این میان با سر رسیدن قوم پرنی (Parni) وضع سلوکیان در این منطقه بیش از گذشته روی به بدی گذاشت.

در این زمان که پادشاه سلوکی با مصر در نبرد بود، استاندار سرزمین پارت، که به احتمال آندراگوراس (Andragoras) نامیده می‌شد، بر سلوکیان شورید. در حدود سال ۲۳۹ پ. م، استاندار یونانی بلخ به نام دیودوتوس (Diodotus) نیز قیام کرد، شکست پادشاه سلوکی در همین زمان، در آسیای صغیر، ضعف کامل دولت سلوکی را اثبات کرد و قوم پرنی را به هجوم به قلمرو آنان برانگیخت. ارشک (Aršak) که در رأس این قوم قرار داشت پرنی‌ها را در حمله به سرزمین پارت رهبری کرد. آندراگوراس از ایشان شکست خورد و همه سرزمین پارت به تصرف ارشک درآمد و بدین‌گونه، نخستین دولت ایرانی پس از شکست هخامنشیان در ایران بنیاد گرفت.

قوم پرنی یا ابرانی (Aprani) یکی از سه ایل سکایی قوم داهه بودند که بر کرانه شرقی دریای مازندران به صورت چادرنشین زندگی می‌کردند. این قوم، پس از مرگ اسکندر، به سرزمین پارت و شاید بلخ آمده و در آنجا ساکن شده بودند و با مردم بومی این سرزمین آمیخته بودند. آغاز حمله این قوم مبدأ گاه‌شماری دیگری شد که ظاهراً مصادف است با برتخت نشستن ارشک (۲۴۷ پ. م)، از این پس نام ارشک بر همه شاهان خاندان نهاده شد و این سلسله ر اشکانیان خواندند.

نخستین شاهان اشکانی

نخستین سال‌های سلطنت اشکانیان به نبرد گذشت و در نتیجه، بخشی از

گرگان و کومش بر متصرفات آنان افزوده شد. حوادث مذکور سبب شد که سلوکوس دوم به سوی شرق روان گردد تا سرزمین‌های از دست رفته را بازستاند. چون سپاه سلوکوس به سرزمین پارت رسید، ارشک با سواران خویش، به شیوه معمول اشکانیان، به سوی دشت‌ها عقب نشست تا نیروی دشمن را خسته و پراکنده کند. چون سپاه سلوکوس در پی دشمن متفرق شد، سپاهیان ایرانی فرصت یافتند تا با جنگ و گریز بر آن ضربات بسیار وارد آورند. سرانجام سلوکوس این نبرد بی‌نتیجه را وا گذاشت و در پی خبرهای ناگواری که از غرب رسیده بود، به سوریه بازگشت.

نتیجه این جنگ به رسمیت شناختن ارشک به عنوان شاه پارت و گرگان بود. در برابر، شاه پارت خود را تابع شاهنشاه سلوکی می‌شمرد.

آشکار است که سلوکوس در کمین فرصتی بود تا بازگردد. بنابراین، پادشاه اشکانی به تحکیم موقعیت خود پرداخت، ولی مرگ بر ارشک فرا رسید و برادر او تیرداد به جای وی بر تخت نشست. وی در نزدیک ابیورد قلعه‌ای استوار ساخت و سپاه خویش را آرایش بهتر داد، و پایتخت خود را به شهر صد دروازه (هکاتومپولوس = Hecatompylus) منتقل ساخت، که هنوز موقع دقیق آن کشف نشده و احتمالاً نزدیک دامغان کنونی بوده است.

پس از مرگ تیرداد، اردوان به شاهی رسید (۲۱۱ پ. م.) و پیشرفت اشکانیان ادامه یافت و تا سال ۲۰۹ پ. م. سرزمین‌های تازه و تازه‌تری به کشور ایشان افزوده شد و اشکانیان به همدان رسیدند.

در این هنگام، آنتیوخوس (Antiochus) سوم، پسر سلوکوس، که فرصتی در غرب یافته بود متوجه شرق شد. وی با سپاهی عظیم به ایران آمد و همدان را از اشکانیان بازستاند، از آنجا نیز گذشت و به شهر صد دروازه رسید و با نبردهایی سخت و خسته‌کننده از راه طبرستان به گرگان رفت و آنجا را نیز از دست اشکانیان به درآورد. ولی چون نگاهداری این سرزمین‌ها تنها با حفظ پادگان‌های بسیار در مرز و بوم دشمن میسر بود، سرانجام آنتیوخوس سرزمین

پارت را به اشکانیان سپرد و، پس از سفری دراز به هندوکش و پنجاب، از راه کرمان به سلوکیه بازگشت.

پس از مرگ اردوان (حدود ۱۹۱ پ. م.) پریپت یونانی (Priāpātios) به سلطنت رسید و پانزده سال شاهی کرد. پس از او دو فرزندش، فرهاد اول و مهرداد، به ترتیب به سلطنت رسیدند. آنتیوخوس سوم، پادشاه سلوکی، که در مَغْنِسیه (Magnesia) در آسیای صغیر از رومیان شکست سختی خورده بود، قادر به دفاع از مستملکات خود در شرق فرات نبود. فرهاد اول سرزمین‌های کرانه دریای مازندران را به تصرف درآورد و گرگان را بازگرفت و تا سرزمین‌های غربی قزوین کنونی پیش راند.

در این هنگام ارمنستان و آذربایجان بر سلوکیان قیام کردند و به سبب ضعف مزمین سلوکیان بسیاری دیگر از ایالات ایرانی نیز قیام کردند و خود را از یوغ آنان آزاد ساختند.

شاهنشاهی اشکانی

پس از مرگ فرهاد، برادرش مهرداد به سلطنت رسید. مهرداد که نابه‌غای نظامی بود، بنیان واقعی شاهنشاهی اشکانی را ریخت. وی در مشرق، نواحی نزدیک به هرات را از یونانیان بلخ بازگرفت. در مغرب، سرزمین ماد به سال ۱۴۸/۷ پ. م. به تصرف او درآمد. سپس، باز در مشرق، رُخج را تا مرز هند به دست آورد. او نخستین شاهنشاه اشکانی است که به ضرب سکه پرداخته است و این شاید به معنای بریدن کامل از سلوکیان و استقلال کامل است.

مهرداد بار دیگر به غرب روی آورد و در تابستان ۱۴۱ پ. م. بخش عمده بین‌النهرین را به سرزمین‌های اشکانی ملحق ساخت و به شهر سلوکیه درآمد. وی مدتی کوتاه در بابل ماند، سپس بار دیگر به شرق روی آورد تا یونانیان بلخ را که به سرزمین‌های شرقی اشکانی هجوم آورده بودند، منکوب کند و سپس به غرب آمد و دمتریوس (Demetrius) دوم پادشاه سلوکی را که به قصد باز

گرفتن بابل حمله کرده بود، زنده اسیر و به گرگان تبعید کرد.

بدین گونه، مهرداد بر ایران شرقی و مرکزی و بین‌النهرین حاکم شد. وی در سال ۱۴۰/۱۳۹ پ. م. به کناره‌های خلیج فارس رسید و خوزستان و فارس را به تصرف درآورد.

با مرگ مهرداد (۱۳۸ پ. م.) دولت اشکانی به صورت دولتی مقتدر و مستقل درآمده، قدرتی جهانی شده بود که از بابل تا بلخ را در تصرف داشت. وی چنان‌که از سکه‌هایش برمی‌آید، خود را شاه بزرگ خواند.

پس از او، پسرش فرهاد دوم به سلطنت رسید و از شرق و غرب آماج حمله گردید. در زمان او آنتیوخوس هفتم، پادشاه سلوکی، بابل و ماد را از اشکانیان بازگرفت، ولی این پیروزی به سبب نادانی و بیگانگی او به شکستی سخت انجامید. پس از تصرف ماد، چون موسم سرما نزدیک شد، آنتیوخوس سپاهیان خود را در شهر همدان و روستاهای اطراف پراکند تا زمستان را به آرامی به سربرند. رفتار سپاهیان سلوکی چنان بد بود و مردم ماد چنان تنفیری از ایشان داشتند که با فرا رسیدن زمستان بر ایشان شوریده و چنان ضربات سختی بر سلوکیان وارد آوردند که با نخستین حمله بهاری فرهاد سپاه سلوکی نابود شد، آنتیوخوس به قتل رسید و پسرش به اسارت درآمد. این آخرین کوشش جدی سلوکیان برای بازستاندن سرزمین‌های ایرانی و بین‌النهرینی بود.

در شرق، حدود ۱۳۰ پ. م. اقوام سکه (Saka یا سکا) به مرزهای بلخ و ایران تاختند، دولت بلخ را نابود کردند و دولت‌های کوچک یونانی را تا حدود شمال غرب هندوستان از میان بردند. در این میان، حدود ۱۲۸ پ. م.، فرهاد به دست یونانیانی که مزدوران سپاه ایران بودند، کشته شد و چون سلطنت به عمومی فرهاد، اردوان دوم رسید، اقوام سکه به ایران تاختند و سرزمین پارت و گرگان را لگدکوب اسبان خود ساختند و گروهی دیگر از ایشان در سیستان حکومتی سکایی پدید آوردند. حتی اردوان دوم نیز حدود سال ۱۲۴ پ. م. در نبرد با ایشان به قتل رسید.

در این زمان، اقوام عرب نیز به بین‌النهرین تاختند و بخش عمده‌ای از سرزمین بابل را به تصرف درآوردند.

در این روزگار تیره و تاریک که مهرداد دوم به سلطنت رسید (۱۲۴/۳ پ. م.) او نیز مانند مهرداد اول مردی مقتدر بود. نخست بابل را از تازیان بازگرفت، سپس به ارمنستان لشکر کشید و در ۱۱۳ پ. م. سراسر بین‌النهرین را به دست آورد. آنگاه روی به شرق نهاد، پارت و هرات را آزاد کرد و دولت سکایی سیستان را وابسته شاهنشاهی اشکانی ساخت. مرو و بخش‌هایی از ماوراءالنهر نیز به تصرف او درآمد.

مهرداد دوم پس از این پیروزی‌ها فرصتی یافت تا به امور کشور نظم و سازمان بخشد. وی نخستین کس از خاندان اشکانی است که خود را شاهنشاه خواند و ادعا کرد که خاندان اشکانی از نسل اردشیر دوم هخامنشی است.^۳ این اقدامی آگاهانه بود تا سلطنت اشکانی در پرتو ارتباط یافتن با هخامنشیان برحق و قانونی جلوه کند. به روزگار او بود که راه بازرگانی ایران به چین، که در تاریخ به «راه ابریشم» معروف است، گشوده شد.

مهرداد دوم در سال ۹۴ پ. م. به سرزمین‌های شمالی میان دجله و فرات تاخت و رود فرات را مرز غربی ایران ساخت و در امور ارمنستان دخالت کرد. در این احوال رومیان، که سال‌ها بود در آسیا پیشروی می‌کردند، در سال ۹۶ پ. م. به کرانه غربی فرات رسیدند. فرمانده قوای روم سولا (Sulla) بود. مهرداد دوم به رومیان پیشنهاد کرد تا با یکدیگر پیمانی نظامی ببندند. این پیمان ظاهراً بسته شد، ولی نماینده اشکانی به علت پذیرفتن تحقیری که سولا بر او روا داشته بود، در بازگشت اعدام شد.

در پایان زندگی مهرداد دوم (حدود ۸۷ پ. م.)، در شرق و غرب تهاجماتی صورت گرفت. مرگ مهرداد باعث شد که تیگران (Tigranes)، پادشاه ارمنستان، به شمال بین‌النهرین بتازد و بخش شمالی آن را متصرف شود.

در این زمان گودرز، که در زمان مهرداد دوم در بابل قیام کرده بود، به

شاهنشاهی رسید، ولی وِرد (Wirod) اول او را از حکومت انداخت و خود پادشاهی کوتاهی کرد و سینه‌تروک (Senatruk) برجای او به شاهنشاهی نشست.

پس از سینه‌تروک، فرهاد سوم به سلطنت نشست و در زمان او جنگ‌های ممتد اشکانیان و رومیان آغاز شد. در زمان او نه تنها اشکانیان در مغرب سرزمین‌های بزرگی را از دست دادند، بلکه در مشرق نیز آسیای میانه، سیستان و رُخج از تصرف ایشان خارج شد. در این هنگام دو فرزند فرهاد، وِرد و مهرداد سوم بر پدر خود شوریدند و او را کشتند و پس از مبارزاتی میان خود، سرانجام وِرد دوم به سلطنت رسید.

در زمان وِرد دوم، کراسوس (Crassus)، فرماندار رومی شرق، سپاه خود را برای حمله به دولت اشکانی آراست و در بهار سال ۵۴ پ. م. با هفت هنگ که شامل چهل هزار سرباز می‌شد، عازم سرزمین‌های ایرانی شد. در سپاه وِرد دوم سواران اندک بودند، زیرا وی اطمینان داشت که پادشاه ارمنستان و شاهان محلی شمال بین‌النهرین به اندازه کافی به او سوار خواهند داد. در این سال، سپاه روم از فرات گذشت و اندکی در بین‌النهرین نفوذ کرد و مقاومت‌های پراکنده سپاهیان اشکانی را در آن منطقه درهم شکست و سپاهیان خود را در کوچ‌نشین‌های یونانی جای داد.

وِرد برای کراسوس پیام فرستاد که آیا این نبرد به فرمان دولت روم است یا به خواست خود او. کراسوس در پاسخ گفت: «در سلوکیه پاسخ این پرسش را خواهم داد.» نماینده اشکانی دست خویش را بلند کرد و گفت: «اگر موی بر کف دست من بروید شما هم سلوکیه را خواهید دید.»

در سال ۵۳ پ. م. کراسوس با همه نیرو از زُگما (Zeugma)، بر ساحل فرات، گذشت. مشاورانش به او گفته بودند که طول فرات را به جنوب، به سوی سلوکیه، ببیماید. او چون خبردار شد که سپاهیان اشکانی در مشرق فرات به سوی دجله عقب می‌نشینند، تصمیم گرفت راه جنوب را بگذارد و به تعقیب

ایرانیان بیردازد. در برابر چهل هزار سپاه رومی، سپاه ایرانی تنها به ده هزار سوار محدود می‌شد و به فرماندهی سوزَن (Suran)، یکی از آزادگان مشرق ایران، حافظ سرزمین‌های ایرانی بین‌النهرین بود. وژد خود با سپاه اصلی ایران به ارمنستان رفته بود، چون منطق چنین حکم می‌کرد که کراسوس به یاری سواران ارمنی از طریق ارمنستان به ایران حمله کند.

کراسوس با همهٔ سپاه رومی خود در بیابان‌های شمال بین‌النهرین، به دنبال دشمن فراری وهمی، به سوی مشوق تاخت آورد. و به حَرّان (لاتینی: Carrhae) رسید. سپاه روم بر اثر پیاده‌روی در بیابان‌های خشک فرسوده و گرسنه بود. افسران درخواست استراحت سپاه کردند، ولی کراسوس فرمان تعقیب مجدد داد و پس از صرف غذایی مختصر به سوی جنوب روانه گشت. ناگهان نگهبانان فریاد برآوردند که سواران اشکانی سپاه روم را در محاصره گرفته‌اند. شاهان محلی آسیایی که به اجبار و بیم در سپاه روم بودند به شنیدن این خبر با سواران خود گریختند و رومیان را بی‌سواره نظام کافی بر جای گذاشتند. کراسوس به شتاب فرمان داد تا سپاهیانش به صورت چهارگوشی به گردهم آیند. هنوز رومیان چهارگوش را نساخته بودند که حمله آغاز شد. نخست نیزه‌وران سنگین-سلاح اشکانی بر رومیان سبک‌سلاح تاختند و آنان را به عقب‌نشینی وا داشتند. در پی نیزه‌وران اشکانی، کمانداران سبک‌سلاح فرا رسیدند. رومیان محاصره شدند و باران تیر بر سرشان فرود آمد. کمان‌های اشکانی از کمان‌های رومی برد بیشتری داشت و تیرها چندان نافذ بود که از زره رومیان می‌گذشت. در نتیجه هنگ‌های رومی روی به نابودی نهادند. گاه رومیان درصدد تعقیب ایرانیان بر می‌آمدند، اما سواران اشکانی بنا به سنت‌شان، باز پس می‌نشستند و از پشت سر به سوی رومیان تیر می‌افکندند و رومیان ناچار به چهارگوش خود بازمی‌گشتند. رومیان امید آن داشتند که تیرهای ایرانیان تمام شود، ولی به ناگاه قافله‌ای از شتران را دیدند که با بار تیر می‌آمد. رومیان به علت نداشتن سواره نظام کافی قادر به حمله به قافله نبودند و سپاه اشکانی، با آن که یک چهارم سپاه روم بود،

پیاپی دست به حمله می‌زد. کراسوس به فرزند خود فرمان داد تا با هزار و سیصد سوار و پانصد نیزه‌دار و چهارهزار سرباز بر سپاه ایرانی بتازد تا فرصت آن پیدا شود که بقیه رومیان را در یک جا گرد آورند. پسر کراسوس به حمله پرداخت و در میان گرد و خاک و در دل صحرا ناپدید شد، ولی به زودی دریافت که در دام ایرانیان افتاده و به محاصره درآمده است. تیرباران آغاز شد. درخواست یاری از کراسوس به جایی نرسید و سر فرزند کراسوس به نشان شکست گروه رومی بر سر نیزه رفت.

از رومیانی که با پسر کراسوس رفته بودند، تنها پانصد تن زنده برجای ماندند که همه اسیر شدند. روحیه سپاه کراسوس در هم شکست. به هنگام شب، رومیان عقب‌نشینی آغاز نهادند و بامداد دیگر خود را به حرّان رساندند. در آنجا نیز به زودی به محاصره ایرانیان درآمدند. رومیان که بی سلاح و آذوقه مانده بودند، شهر را فرو گذاشتند و راهی به بیرون شهر گشودند تا به ارتفاعات اطراف عقب بنشینند، ولی راهنمایان محلی ایشان را گمراه کردند. روز دیگر سپاه درهم ریخته کراسوس بار دیگر به محاصره درآمد. ایرانیان پیشنهاد مذاکره دادند. کراسوس به تنهایی عازم ملاقات شد. در این میان، رومیان دچار اختلاف شدند و کراسوس که تنها مانده بود با یاران اندکش به دست ایرانیان کشته شد. بسیاری از رومیان اسیر شدند و آنها که فرار کردند به دست اعراب گرفتار آمدند. سرانجام سر کراسوس را به نشان پیروزی برای وُرْد بردند. از چهل هزار رومی تنها ده هزار تن به سوریه بازگشتند، ده هزار تن دیگر اسیر شدند و بقیه به هلاکت رسیدند.

پس از این پیروزی، اشکانیان در مغرب آسیا دست به حمله زدند. در این زمان اوضاع روم نیز نابه‌سامان بود و این خود به ایرانیان کمک می‌کرد. مردم مغرب آسیا که به زیر یوغ روم بودند به قیام دست زدند و تا سال ۴۰ پ. م. اشکانیان تقریباً سراسر آسیای صغیر و سوریه و فنیقیه را متصرف شدند. ولی اشکانیان به علت ضعف سازمانی ارتش قادر به حفظ مستعمرات خویش نبودند

و تا سال ۳۸ پ. م. که پکور (Pakor)، شاهزاده اشکانی و فرمانده سپاهیان مهاجم ایرانی، در نبردی با رومیان کشته شد، سراسر متصرفات تازه اشکانیان از دست ایشان خارج شده و مرز دوباره به کنار فرات رسیده بود. وژد اندکی پس از این به دست فرهاد چهارم، فرزند و جانشین خود، کشته شد.

به روزگار شاهنشاهی ورد، اشکانیان به اوج عظمت خویش رسیدند و پایتخت ایشان از شهر صدروازه به تیسفون، که در برابر سلوکیه ساخته شده بود، منتقل گشت. بسیاری از معاصران آن زمان، ایران را از روم مقتدرتر می‌دانستند.

رومیان، که از شکست گذشته درسی نیاموخته بودند، بار دیگر به سرداری مارکوس آنتونیوس (Marcus Antonius) آهنگ حمله به ایران کردند و در ۳۶ پ. م.، آنتونیوس از فرات گذشت و سپاه صد هزار نفری خود را، به اندرز شاه ارمنستان، به سوی آذربایجان گسیل داشت. او دو هنگ از سپاه خود را به همراه ادوات شهرگشایی مأمور کرد که به دنبال سپاه اصلی حرکت و بارهای ارتشی را که آرام‌تر حرکت می‌کرد نیز حفاظت کنند. آنتونیوس به سوی پراسپ (Praaspa)، مرکز آذربایجان، تاخت و آن را محاصره کرد. اما ادوات گشودن باروی شهر به همراه نبود. فرهاد چهارم موقع را مغتنم شمرد و به دو هنگی که در راه بود، تاخت آورد. بیش از ده هزار تن از ایشان را کشت و بقیه را به اسارت گرفت. بارها و ادوات نیز به دست ایرانیان افتاد. پادشاه ارمنستان نیز از ترس ایرانیان از یاران رومی خود روی برگرداند. با فرا رسیدن زمستان، آنتونیوس ناامید و شکست خورده، فرمان عقب‌نشینی داد. در پایان این عقب‌نشینی، بی‌آن‌که نبردی جدی درگرفته باشد، سی و پنج هزار رومی از میان رفته بودند. هشت هزار رومی دیگر نیز تا رسیدن به سوریه از میان رفتند. این نخستین و واپسین حمله رومیان به بلندیهای مغرب ایران در دوره اشکانیان بود.

پس از این وقایع، روابط روم و ایران بهبود یافت و آوگوستوس

(Augustus) زنی به نام موزا (Musa) را به حرم فرهاد فرستاد. این زن بعدها در سال ۲ پ. م. فرهاد را مسموم کرد و پسری را که از فرهاد داشت - فرهاد پنجم یا فرهادک - به سلطنت اشکانی نشانید. ولی فرهادک در سال ۴ م. از سلطنت افتاد و وُرْد سوم که جانشین فرهادک شد نیز پس از سه سال به قتل رسید. پس از مناقشات بسیار، اردوان سوم به سلطنت رسید و او به سامان دادن اوضاع آشفته کشور پرداخت و شورش‌های چندی را سرکوب کرد. در سال ۳۸ م. با مرگ اردوان سوم، گودرز دوم به سلطنت رسید. این شاه از خاندان اصلی اشکانیان نبود، بلکه پسرگیو پادشاه گرگان بود. نام او و پدرش و ذکر دلیری‌های ایشان در شاهنامه فردوسی آمده است. پس از گودرز، وهونام (Vahunām) دوم و پس از او ولگش (Valagš) اول به سلطنت رسیدند.

در زمان ولگش، آیین‌ها و روش‌های ایرانی، بازمانده گرایش‌های یونانی را در ایران از میان برد. از این زمان، الفبای ایرانی، که از خط آرامی منشعب شده بود، برای نخستین بار بر سکه‌ها پدیدار گشت و بر یک رویه این سکه‌ها نیز تصویر آتشدانی نقش شد. بنا به روایات زردشتی، در زمان ولگش متون اوستایی از نو گردآوری شد و نام یونانی شده شهرها دوباره نام دیرین ایرانی خود را بازیافت. ولگش در حدود سال ۸۰ م. از سلطنت افتاد یا درگذشت.

پس از وی اوضاع سلطنت اشکانی آشفته شد و چندین تن خود را شاهنشاه خواندند. در این هنگام بود که تراژان (Trajanus)، امپراتور روم، عزم ایران کرد و در سال ۱۱۴ م. به ارمنستان حمله برد و آن را جزئی از امپراتوری روم ساخت؛ سپس به بین‌النهرین روی آورد و آنجا را نیز به امپراتوری روم ملحق کرد. در بهار ۱۱۶ م. تراژان به تیسفون لشکر کشید و آنجا را نیز به تصرف درآورد و تا خلیج فارس پیش رفت.

ایرانیان به سبب آشفته‌گی اوضاع کشور قادر به اقدامی جدی نبودند تا سرانجام در میانه سال ۱۱۶ م. به حمله آغاز نهادند و تراژان به سوریه بازگشت. با مرگ او در سال ۱۱۷ م.، رومیان همه سرزمین‌های تصرف شده را به ایران واگذاشتند.

۲) دولت و شاه در دوره اشکانی

متأسفانه، با مدارک اندکی که در دست است، ما حتی نمی‌دانیم که اشکانیان کشور خود را چگونه می‌نامیدند. هخامنشیان مردم فارس و ظاهراً مردم سرزمین‌های ایرانی‌نشین ماد و پارت را ایرانی می‌دانستند و ساسانیان نیز کشور خود را ایرانشهر می‌نامیدند. بنابراین می‌توان احتمال داد که اشکانیان نیز کشور خود را ایران یا ایرانشهر می‌نامیده‌اند.

سازمان اداری

اشکانیان، در آغاز، سازمان اداری سلوکی را که بر پایه همان تقسیم‌بندی دیرین هخامنشی بود حفظ کردند، و هر یک از واحدهای کشوری - اداری شهری^۱ نامیده می‌شد. این شهرهای با به شهرستان‌ها و قصبات و روستاها تقسیم می‌شد. اما به مرور، شهرهای با به شهرستان‌های بزرگ تجزیه شدند و شهرستان‌ها واحدهای اداری - دولتی گشتند. آپین (Appianus) در قرن دوم م. از هفتاد و دو شهرهای یاد می‌کند و در کارنامه اردشیر بابکان متعلق به دوره ساسانی از دویست و چهل کرده‌خدایی^۲ در واپسین دوره اشکانی گفت و گوست^۳.

در کنار شهرهای با، پادشاهی‌ها نیز وجود داشتند که شاهان آنها، هرچند خود را وابسته به دولت اشکانی می‌دانستند، فرمانروایی موروثی و استقلال محلی داشتند. از این جمله بود پادشاهی ماد بزرگ، با شهرهای مهمی چون همدان و ری، و پادشاهی ماد آذربایجان، با شهرهایی مهم چون گنگز (Ganzag) و پراسپ، و پادشاهی ارمنستان که در حدود دهه پنجم سده اول م. به دست اشکانیان افتاد و چندین قرن به همین حال ماند.

در مرز غربی دولت اشکانی نیز پادشاهی‌های کوچکی وجود داشت. در

جنوب پادشاهی پارس بود که شاهان آن خود را از نسل هخامنشیان می‌دانستند. دربارهٔ سرزمین‌های شرقی چندان خبری نداریم. ظاهراً گرگان نیز، دست کم تا مدنی، از نوعی استقلال داخلی بهره‌مند بوده است. روابط این پادشاهی‌ها با دولت مرکزی روشن نیست، ولی در دو قرن آخر عمر دولت اشکانی ظاهراً میزان استقلال این پادشاهی‌ها روزافزون بوده است.

شهرهای یونانی‌نشین تا اوایل میلاد مسیح از استقلال شهری بهره‌مند بودند. ولی از این زمان به بعد، اندک اندک در ساخت‌های دولتی شرقی حل شدند. شاهنشاه حاکم مطلق و مالک کل بود. تنها کسانی می‌توانستند به سلطنت برسند که از خاندان اشکانی بودند، ولی الزاماً سلطنت از پدر به پسر نمی‌رسید. شاهان اشکانی، برای اثبات نژادگی، تبار خویش را به اردشیر دوم هخامنشی می‌رساندند. گاه شاهان محلی نیز از میان خاندان اشکانی برگزیده می‌شدند، چنان‌که این امر در ماد بزرگ و ارمنستان انجام گرفت.

شرایط بر تخت نشستن شاهنشاه جدید، پس از مرگ شاهنشاه پیشین، چندان روشن نیست. ظاهراً پسر بزرگ شاه جانشین او می‌شد، ولی شواهدی در دست است که گاهی برادر به جای برادر بر تخت می‌نشست، چنان‌که مهرداد اول به جانشینی فرهاد اول به سلطنت رسید.

در کشور دو انجمن وجود داشت: یکی انجمن بزرگان درباری بود - به احتمال واسپوهرگان (Vāspuhragān) - و دیگر انجمن روحانیان مغ، و ظاهراً این دو مجلس در انتخاب شاهنشاه جدید سهم مهمی داشتند. در کشور محتملاً هفت خاندان بزرگ وجود داشت که دربارهٔ عده‌ای از آنها اطلاع کافی داریم:

خاندان سوژن در سیستان به سر می‌برد و نهادن تاج بر سر شاهنشاه تازه حق موروثی بزرگ این خاندان بود. پر آوازه‌ترین فرد این خاندان همان است که کراسوس را در بین‌النهرین شکست داد. خاندان کارن ظاهراً در نهاوند ماد ساکن بود. خاندان گیو در گرگان مقیم بود و خاندان مهران در ری. هر یک از این

خاندان‌ها سپاهی بزرگ در اختیار داشت، چنان‌که سورن تنها با سپاهیان منتسب به خود بود که با کراسوس در نبرد شد.

چنین قدرتی باعث نفوذ عظیم این خاندان‌ها در سیاست کشور می‌شد و چه بسا در تغییر شاهنشاهان اشکانی مؤثر می‌افتاد. از شاهنشاهان اشکانی، تنها آنان که قدرت کافی به دست می‌آوردند، می‌توانستند این آزادگان با نفوذ را به زیر سلطه خویش درآورند.

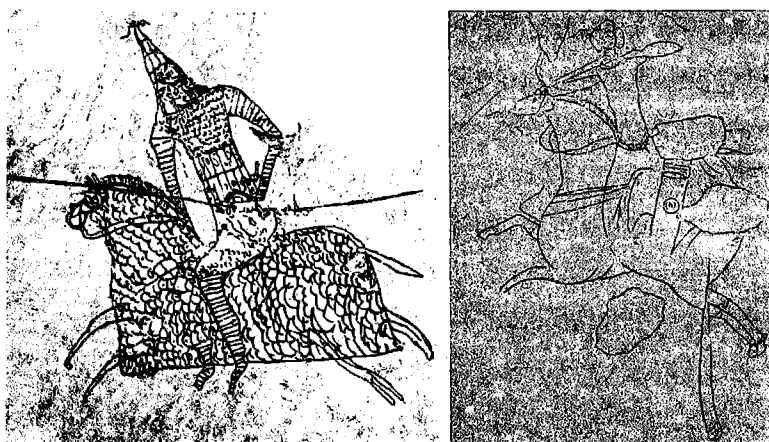
مشخصات مقامات عالی دیوانی و عناوین و اختیارات آنان نیز از مسایل مبهم تاریخ اشکانی است. شاید در رأس سازمان‌ها انجمن واسپوهرگان قرار داشته است که در آنها شاهزادگان اشکانی و بزرگان هفت خاندان شرکت می‌کرده‌اند.

از مقامات مهم اداری مرزبانی بود و در مدارکی که از شهر نسا به دست آمده است، مرزبان مقامی والاتر از شهرب دارد.

از مقامات مهم دیگر، یکی بیدخش (Bidaxš) به معنای «(شخص) دوم در حکومت» است، ولی ظاهراً این مقام از آن کسانی بود که در مناطق بزرگی نماینده تام‌الاختیار شاه بوده‌اند. پس از بیدخش، ارگبد (Argbad) دارای مقامی والا بود. شهرب در این دوره اعتبار دیرین خویش را از دست داده بود، ولی در کتیبه‌ای یونانی از مهرداد دوم، در بیستون، با عنوان مهم «شهرب شهربان» روبه‌رو می‌شویم که می‌رساند در آغاز شاهنشاهی اشکانی این مقام هنوز اهمیت بسیار داشته و بعدها تا حد فرماندار یک شهر تنزل کرده است. دژید از مقامات فرودست اشکانی بود. در دستگاه اشکانی خواجه سرایان نیز از قدرت بسیار بهره‌مند بودند و گاه مقام‌هایی دولتی به دست می‌آوردند.

سازمان لشکری

سازمان سپاه دولت اشکانی نیز مانند دستگاه دیوانیش دچار همان ضعف مرکز بود. اشکانیان، به شیوه دیرین خود در آسیای میانه، دارای سواران



شکل ۱. دورا اورپوس، نقش بر دیوار از سواران سبک و سنگین سلاح اشکانی،
اوایل قرن سوم میلادی

نیزه‌داری بودند که در هنر جنگ بر روی اسب، سخت ورزیدگی داشتند. در ایران، نخست روش‌های نظامی سلوکیان را به کار بستند و پیاده‌نظامی سنگین سلاح آراستند و همچنین سواره‌نظامی مرتب پدید آوردند. چنان‌که مهرداد اول بیشتر پیروزی‌های خود را با چنین سپاهی به دست آورد.

ولی به زودی، به‌ویژه از زمان مهرداد دوم، روش سلوکیان به کنار گذاشته شد و بار دیگر روش‌های دیرینه به کار رفت. از پیاده‌نظام تنها برای نبرد در بلندی‌ها و حفظ پادگان‌ها استفاده می‌شد. سواره‌نظام نیروی اصلی نبرد بود که به دو دسته تقسیم می‌شد: یکی نیزه‌دار و دیگری سنگین اسلحه (شکل ۱).

سواران نیزه‌دار دارای نیزه‌هایی بسیار بلند بودند و تیروکمان نیز داشتند. سواران سنگین سلاح دارای زرهی بودند که سرتاپای ایشان را می‌پوشاند. اسب‌هایشان نیز چنین زرهی داشتند. اشکانیان، به این منظور، اسب‌هایی پرورده بودند که مایهٔ رشک دیگران بود. سواران سنگین سلاح اشکانی قادر بودند پیاده‌نظام کاملاً مسلح رومی را از نزدیک آماج حمله سازند و درهم شکنند و

سواران نیزه‌دار می‌توانستند به یاری تیرهای خود، از دور، تلفات سنگینی بر دشمن وارد سازند. اگر دشمن نیرومند ایشان را تعقیب می‌کرد، نیزه‌داران اشکانی صفوف خود را می‌گسترده و دشمن را در پی خود پراکنده می‌کردند و آنگاه در حال گریز از پس شانه به سوی دشمن تیر پرتاب می‌کردند و چون دشمن متفرق و ضعیف می‌شد بار دیگر حمله می‌کردند. در نزد رومیان تیراندازی پارتی مفهومی هراس‌انگیز یافته بود. هنگامی که سورن کاروانی از شتران با بار تیر به همراه آورد، سپاه او در جنگ با کراسوس قدرتی چنان ترسناک یافت که نابودی رومیان حتمی شد.

اما ضعف سپاه اشکانی در خصلت و جوهر فتودالی آن بود: این سپاه از تربیتی نظامی و از صفوفی متشکل و متمرکز ترکیب نمی‌یافت. هرگاه جنگی درمی‌گرفت شاهنشاه آزادگانی را که هر یک در گوشه‌ای از کشور به حالت نیمه مستقل می‌زیستند به درگاه خود می‌خواند و هر یک از ایشان با سپاهیان ویژه خود فرا می‌رسید. این سپاهیان به فرماندهان محلی خود بیشتر وفادار بودند تا به شاهنشاه.

مالیات و پول

روش گردآوری مالیات‌ها در این دوره چندان روشن نیست. ظاهراً روش سلوکی، که خود تقریباً دنباله روش هخامنشیان بود، ادامه یافته است. مالیات‌های ارضی را ظاهراً فرمانداران ایالات گرد می‌آوردند و به خزانه مرکزی می‌فرستادند. ولی درآمد گمرکی و مالیات‌های سرانه که فقط توده مردم - و نه اشراف - می‌پرداختند و مالیات نمک و جز آنها را مأموران مالیاتی دولت گرد می‌آوردند. مالیات شهرها مستقیماً گرد می‌آمد و یکجا به خزانه فرستاده می‌شد. خراج‌ها و غنائم جنگی منبع دیگر درآمد دولت بود.

شاهنشاهان اشکانی تا زمان مهرداد اول سکه ضرب نکردند و همان سکه‌های سلوکی رواج داشت. سپس سکه‌های سیمین و مسین ضرب شد. شاهان محلی

نیز در مراکز ایالات خود سکه ضرب می‌کردند. معمولاً روی سکه نقش سر شاهنشاه به صورت نیمرخ ضرب می‌شد. حروف روی سکه و اعداد آن به یونانی بود، ولی از زمان ولگش اول حرف آرامی در سکه‌ها به کار رفت (شکل ۲)



شکل ۲. سکه‌های اشکانی

قوانین اشکانی نیز مشخص نیست. در اصل می‌توان گفت شاهنشاه مظهر، واضع و مجری قانون بود. اما در عمل روشن است که قوانین کهن هخامنشی و نیز دوره سلوکی در کنار هم، تا آنجا که تضادی با یکدیگر نداشتند، اجرا می‌شدند.

در مجموع، عوامل ضعف در دستگاه دولت اشکانی بسیار بود. کوچکی

سپاه خود شاهنشاه و موروثی بودن همه مقامات دولتی و پادشاهی‌های ایالتی پیوسته به آشفتگی اوضاع کمک می‌کرد. هر چند ایرانی بودن اشکانیان به ایشان یاری رساند تا سلوکیان را از ایران برانند ولی هرگز تکیه‌ای بر نوعی وحدت ملی، چنان که بعداً در دوره ساسانی می‌بینیم، وجود نداشت. در مقابل این جنبه‌های منفی، دولت اشکانی از ایجاد یک دیوان سالاری عظیم و کامل، چنان که در دوره ساسانی پدید آمد، بی‌نیاز و آسوده بود.

۳) اقتصاد و جامعه

کشاورزی

کشاورزی و بازرگانی دو عامل تعیین‌کننده اقتصاد دوران اشکانی بود. صنایع بخش کوچکی از اقتصاد را تشکیل می‌داد و اکثریت جمعیت کشور از راه کشاورزی امرار معاش می‌کرد.

بنابه مدارکی که از بایگانی نسا به دست آمده است، مالکیت دارای بخش‌های زیر بود:

- ۱- زمین‌های خالصه دریاری (apdānak)^۱.
- ۲- زمین‌هایی که وقف معابد بود (āyadān)^۲.
- ۳- زمین‌هایی که از طرف شاهنشاه به صورت تیول (اجاره)، برای تأمین مخارج مرزبان‌ها و شهرها و ارگ‌ها و دژها در اختیار ایشان قرار داده می‌شد.
- ۴- زمین‌های بزرگی که به ارث در خانواده می‌ماند.
- ۵- املاک کوچک و باغ‌های خرده مالکان آزاد.

شیوه کار بر روی اراضی زراعی ظاهراً با شیوه دوره‌های بعد فرق زیادی نداشته است. می‌توان باور داشت که در دوره اشکانی نیز کار بر روی زمین‌های شاهی و اربابی یا بر اساس عوامل زراعت یعنی زمین، آب، دانه، گاو و نیروی کار بوده است یا، چنان که تا دوران مغول نیز در ایران دیده می‌شود، در بسیاری

از روستاها دهقانان زمین مشترکی را که ظاهراً جزء زمین‌های اربابی بود در اختیار می‌گرفتند تا با کشت و برداشت محصول از آن، سهمی را که در ازای کار بر روی زمین اربابی به آنان تعلق می‌گرفت، دریافت کنند. اسنادی که از آن دوران به دست آمده است، نشان می‌دهد که در درون این جماعات روستایی روابط پولی و معاملات ارضی وجود داشته است.

در بعضی موارد نیز نشانی از کار بردگان بر روی زمین وجود دارد، ولی باید گفت که نیروی اصلی تولید کشاورزی، دهقانان آزاد بودند و بردگان فقط بخش کم‌ارزشی از تولید کشاورزی را در دست داشتند. در زمین‌های کشاورزی جو، گندم، برنج و غلات دیگر کشت می‌شد و از باغ‌ها، انواع میوه‌ها و تره‌بار و سبزی‌ها به دست می‌آمد.

مسئله مهم در کار کشاورزی آبیاری بود. در سرزمین‌های بلند که از رودهای بزرگ و دایمی اثری نبود، کشت هم دیمی بود و هم آبی. کشت جو و گندم معمولاً به صورت دیم بود. برنجزارها و بستان‌ها و جالیزکاری‌ها، مانند دوره‌های قبل و بعد، از آب رودخانه و چشمه و قنات مشروب می‌شدند. خبری در دست است که اردوان اول چون از برابر آنتیوخوس سوم می‌گریخت، قنات‌ها را در مسیر سلوکیان ویران می‌کرد تا به آب دسترسی نداشته باشند و از پیشروی بازمانند. کار حفر و لاروبی قنات بر عهده مالکان روستاها بود، ولی در جلگه‌های بین‌النهرین و خوزستان و بخش‌های ایرانی آسیای میانه، دولت اشکانی به کار حفر و نگاهداری ترعه‌های بزرگ آب می‌پرداخت. از جاماسب نامی که شهر ب شوش بوده است خبر داریم که برای زمین‌های زراعی این شهر ترعه آبی حفر کرده بود. تکمیل قطعی شبکه آبیاری مرو نیز در زمان اشکانیان صورت گرفت.

دامداری بخش عمده دیگر کار روستایی بود. گوسفند، بز، گاو، خوک، اسب و شتر پرورده می‌شد و گله‌ها در مالکیت مالکان بزرگ روستاها یا خرده مالکان آزاد بود.

رشته دیگر کار تولیدی، بهره‌برداری از ثروت‌های کانی کشور بود که حق آن به شاهنشاه تعلق داشت. بنابه مدارک رومی، در کان‌ها بردگان شاهی به کار گمارده می‌شدند.

بازرگانی

بازرگانی یکی از منابع عمده درآمد در دوره اشکانی بود. ایران از مشرق با هندوستان و چین و از مغرب با روم روابط تجاری داشت. مهم‌ترین کالای بازرگانی چین ابریشم و پوست بود. هندوستان نیز عطر، فلفل، دارچین، فلزات، رنگ و دارو صادر می‌کرد. مهم‌ترین کالاهای صادراتی رومی مصنوعات فلزی، بلور و بلور رنگی بود که شامل ظروف، بلورهای نقشدار و دانه‌های بلورین برای گلویند می‌شد. در مجموع، روم ناگزیر بود در ازای کالاهای بسیاری که دریافت می‌داشت سکه زر پردازد، چون به اندازه واردات خود صادراتی نداشت.

راه‌های بازرگانی چین به روم یا از ترکستان شرقی، سمرقند، مرو، نسا، شاهرود، ری و همدان می‌گذشت و در شهر مرزی پالمیر (Palmyra) در سوریه، به روم می‌پیوست، یا از دریای چین و اقیانوس هند می‌گذشت و به هندوستان می‌رسید و در آنجا دریانوردان رومی کالاهای چینی را به همراهی کالاهای هندی از دریای سرخ به بندر اسکندریه واقع در مدیترانه می‌رساندند. بازرگانان ایرانی، پیش از به سر رسیدن قرن دوم پ. م، روابط وسیعی با چین برقرار ساخته بودند و سفیران ایران با هدیه‌های بسیار به دربار چین می‌رفتند.

روابط بازرگانی ایران با هند چندان روشن نیست، ولی به هر حال، ایرانیان از راه دریایی خلیج فارس و از راه زمینی بلخ با عبور از افغانستان این رابطه را حفظ می‌کردند. این هر دو راه به شهر بروگاز (Barygaza) در دهانه رود سند می‌رسید. سفر دریایی به هند چهل روز طول می‌کشید. حتی راه دیگری نیز شوش را به استخر و کرمان و هند می‌پیوست. در مسیر راه خشکی به چین و

هند، کاروانسراهای بسیار ساخته شده بود.

در مدارک رسمی چینی آمده است که امپراتوران روم همیشه آرزومند فرستادن سفیرانی به چین بودند، ولی آن - هسی (= اشکانی) ها می خواستند خود تجارت ابریشم میان چین و روم را در دست داشته باشند. از این رو، راههای تجارت مستقیم چین و روم را، که از آسیای میانه و شمال دریای خزر می گذشت، قطع می کردند. بازرگانان ایرانی و دولت اشکانی، که از فروش ابریشم چینی به روم و فروش بلور رومی به چین درآمدی سرشار داشتند و در برابر کالاهای فروخته شده به روم مقدار هنگفتی طلا از ایشان به دست می آوردند، پیوسته می کوشیدند تا مانع ارتباط مستقیم روم و چین شوند.

به علت نبردهای تمام نشدنی میان ایران و روم، طبعاً امر بازرگانی گاه به خطر می افتاد. همچنین نابسامانی هایی که گاه گاه در اوضاع سیاسی ایران پیش می آمد، امنیت راهها را از میان می برد، ولی در مجموع، امر بازرگانی چنان مهم بود که راههای تجاری اغلب باز می ماند. به گواهی باستان شناسی، شهرهای تجاری این مسیر بسیار ثروتمند بوده اند و این امر را از رونق مستمر آنها حکایت می کند. ساختمان های عظیم و آثار هنری پرارزشی که در این شهرها کشف شده است، شاهد این معنی است. شهرهای عمده اشکانی در واقع شهرها و روستاهای قدیم بودند که بر اثر تجارت رشد زیادی کردند یا شهرهایی چون حضرا (Hatra) که به مقتضای نیاز بازرگانی بنیاد گرفتند.

در شهرها گروه های وسیع پیشه وران وجود داشتند، ولی به علت ساخت فنودالی جامعه، جز در شهرهای عمده که در مسیر راههای تجاری بودند، در شهرهای دیگر سطح مصرف پایین و صنایع عمده به احتمال پارچه بافی و کوزه گری و فلزکاری در حد نیازهای روزمره بود.

وضع طبقاتی

بنابه مدارک باستان شناسی، می توان گمان کرد که از سال ۵۰ پ. م. تا ۱۵۰ م.

سطح زندگی در ایران بسیار بالا بوده است. نجبا و بازرگانان، که درآمدشان از کشاورزی و بازرگانی به دست می‌آمد، از سطح بسیار بالای زندگی بهره‌مند بودند. مجسمه‌های باشکوهی که از این گروه و از این دوره به دست آمده، معرّف ثروت ایشان است. ولی از آن پس، با آشفتگی وضع بازرگانی بر اثر جنگ‌های پیایی با روم که اثر خود را بر همه کشور نهاد بود و به سبب عوامل انحطاطی که در درون جامعه فتودالی اشکانی رشد می‌کرد، سطح زندگی تنزل کرد. از سال ۲۰۰ م. به بعد، به علت صدمات بزرگی که رومیان بر بین‌النهرین وارد آوردند. فقر در شهرها، از جمله بابل و سلوکیه و شوش، گسترش یافت، ارزش سکه‌ها کم شد، سطح زندگی رفته‌رفته پایین آمد، و بدین سان شهرها دچار انحطاط شدند.

در رأس جامعه اشکانی، شاه قرار داشت که معمولاً از حرمتی آسمانی بهره‌مند بود. جامعه، در مجموع، بر پایه ساخت‌های قبیله‌ای و خاندانی استوار بود. آزادگان عبارت بودند از شاهان محلی، نجبا، دیوانیان بلندپایه و خانواده‌های ایشان. در شهرها گروه کوچک نجبا، گروه بازرگانان و گروه وسیع پیشه‌وران و در روستاها دهقانان وابسته به زمین به سر می‌بردند. بردگی نیز در جامعه وجود داشت، ولی، چنان‌که پیشتر آمد، بردگان نیروی اصلی تولید نبودند و بنا به ساخت‌های کهن آسیای غربی می‌تولن باور داشت که بردگان بیشتر به کارهای خانگی گمارده می‌شدند.

در شاهنشاهی اشکانی، در کنار اقوام ایرانی، اقوامی غیرایرانی نیز می‌زیستند. به خصوص در بین‌النهرین، اقوام آرامی سکونت داشتند که سامی‌نژاد بودند، در شهرهایی چون بابل، علاوه بر اقوام بابلی که اکثریت داشتند، آرامیان نیز ساکن بودند.

در بیابان‌های غربی فُرات، چادرنشینان عرب به سر می‌بردند. اعراب به مرور به مشرق فرات، به جلگه بین‌النهرین، نفوذ کردند و در آنجا ساکن شدند، تا جایی که سرانجام اکثریت جمعیت را در این نواحی تشکیل دادند. حتی حکام

حضرا «عرب خدای» خوانده می‌شدند. یهودیان نیز در بخش غربی کشور به تعداد زیادی ساکن بودند و دولت اشکانی نوعی خودمختاری به آنان داده بود. ایشان به خصوص در شمال بابل متمرکز بودند. در عین حال، بسیاری از ایشان در سراسر ایران پراکنده بودند. مالیات‌های یهودیان را رئیس ایشان، که در دوران ساسانی «رأس جالوت» خوانده می‌شد، گرد می‌آورد.

یونانیان در شهرهایی ساکن بودند که اسکندر ساخته یا آنان را بدان‌جا کوچانده بود. ظاهراً در آغاز عمر دولت اشکانی، نفوذ این شهرهای یونانی‌نشین هنوز چنان زیاد بود که مهرداد دوم به زیرکی دریافت که باید به یونانیان مقیم ایران نشان دهد که دولت اشکانی یار ایشان است نه دشمن ایشان. از این رو لقب «دوستار یونان» (Philhellene) را بر لقب‌های شاهان اشکانی افزود. به روزگار اردوان سوم بود که این لقب از عنوان روی سکه‌های اشکانی حذف شد، هرچند در دوره‌های بعد بازگاه‌گاه به کار می‌رفت.

اشکانیان شهرسازان نام‌آوری بودند. هر چند شهرهای اشکانی چندان پر جمعیت نبود، ولی تعداد بسیار آنها نمودار این توجه است.

پلینی بزرگ جمعیت سلوکیه را ششصد هزار تن یاد می‌کند، ولی امروزه براساس تحقیقات باستان‌شناسی، جمعیت آن را در آن دوره بیش از هشتاد هزار نمی‌دانند. شهرها بیشتر بر سر راه‌های بازرگانی بود و به علت رونق روزافزون تجارت با شرق و غرب و افزونی گرفتن کاروان‌های تجاری، وجود آنها هرچه بیشتر لازم می‌آمد. درست بر اثر مقتضیات تجاری بود که در این شهرها آمیزه‌ای از اقوام گوناگون ایرانی و غیرایرانی ساکن می‌شدند.

رومیان ایرانیان این دوره را مردمی مغرور، تندخو، آشوبگر و غیرقابل اعتماد وصف کرده‌اند. غرور و تندخویی هنوز هم در مردم ما دیده می‌شود، ولی تاریخ روابط دولت‌های اشکانی و روم نشان می‌دهد که رومیان بیش از ایرانیان قابل اعتماد نبوده‌اند.

زنان در امور اجتماعی دخالتی نداشتند. زنان درباری و اشرافی را محافظان

و خواجه سرایان در پرده سرای حفظ می کردند. اگر توصیف های مورخان رومی را بپذیریم، زنان با همسران خود هم سفره نمی شدند و در ملاء عام ظاهر نمی گشتند، ولی محتملاً این نظرها دقیق نیست. شاید در شهرها محدودیت هایی برای زنان بوده باشد، ولی در روستاها، چنان که در اعصار بعد، زندگی ساده چنین محدودیت هایی را بر جامعه تحمیل نمی کرده است.

آداب و رسوم

جامه ها بنا به طبقات فرق می کرد. شاه و درباریان و آزادگان جامه های پُر بها می پوشیدند. جامه های شاهانه غرف جواهر بود. اشراف معمولاً جامه هایی که دامنش تا به زانو می رسید، بر تن داشتند و گاه بر روی آن قبایی نیز بر تن می کردند و در زیر آن جامه و شلوازی بر پا داشتند و کمری بر میان می بستند و خنجرى به پهلوی می آویختند. جامه رویی سراپا قلاب دوزی بود. شلوار پوششی ایرانی و قدیم بوده است که سخت مناسب اسب سواری است. در مناطق غربی ایران، جامه های یونانی نیز مرسوم بود.

درباره جامه توده مردمان شهر و روستا خبر چندانی نداریم، زیرا نقش این افراد در آثار هنری این دوره نیست. به احتمال، جامه روستاییان همان جامه سنتی بوده که در طی تاریخ ما تا به آغاز عصر حاضر نیز رواج داشته است. بنا به سنت های یاد شده در دین زردشت که طبعاً ملهم از سنت های قومی است، روستاییان جامه ای نیلی می پوشیدند و ما به خوبی می دانیم که تا چند دهه قبل لباس دهقانان از کرباس های نیلی رنگ بود که به صورت شلوار و قپای بلند دوخته می شد. در تصویرهای بازمانده از افراد این دوره، اغلب موهای بلند و ریش دیده می شود.

زنان جامه ای بلند، که تا قوزک پا می رسید، بر تن می کردند و بر روی آن قبا می پوشیدند و اغلب چادری بر روی این دو بر سر می کردند. زنان اشرافی دیهیمی بر سر می نهادند و بر آن دستار گونه ای می بستند که چادر روی آنها

می‌افتاد و معمولاً در میان سر فرق می‌گشودند.

عشق به جواهر در میان زنان اشرافی شدید بود. مردان اشرافی نیز همه انگشت‌های خود را پر از انگشتری می‌کردند و بر کفش‌های خود سنگ‌های قیمتی می‌نشانده‌اند. آثاری از رنگ سرخ برای لب، رنگ سیاه برای پشت چشم و سرخاب برای گونه‌ها به دست آمده است. رومیان هنگامی که سوژن، سردار ایرانی، را دیدند که گونه و سرش را چون زنان آراسته است، شگفت‌زده شدند. شاه، به هنگام تاج‌گذاری، روغنی بر تن می‌مالید که از بیست و هفت ماده گوناگون ترکیب می‌شد.

به کار بردن عطر نیز بسیار رایج بود. در حفريات سلوکیه، کوزه‌های عطر بسیاری به دست آمده است. ثروتمندان، چه نجبا و چه بازرگانان، در خانه‌های خود ظروف سیمین و زرین به کار می‌بردند. ابزار موسیقی عبارت بود از نی، تنبک و سازهای زهی، کف اتاق‌ها معمولاً مفروش از قالی بود. زندگی اشراف بیشتر بر پشت اسبان می‌گذشت. ژوستین می‌نویسد که «اشکانیان سوار بر اسب به رزم، به بزم و در پی شغل یا کار خصوصی می‌رفتند؛ بر اسب سفر می‌کردند و بر اسب با یکدیگر سخن می‌گفتند». فقط بردگان پیاده می‌رفتند.

شیرین‌ترین تفریح برای اشراف شکار بود. معمولاً جانوران وحشی را در پردیسه‌های^۳ بزرگی نگاه می‌داشتند. شکار چندان اهمیت داشت که اگر شاهی بدان عشق نمی‌ورزید، از سلطنت برکنار می‌شد. از جمله وهونام چون در روم پرورش یافته بود و به شکار عشق نداشت، از سلطنت رانده شد. چوگان نیز از محبوب‌ترین تفریحات نجبا بود. این بازی در دوره اشکانیان پدید آمد و از ایران به دیگر نقاط جهان رفت.

در ضیافت‌های آزادگان، رامشگران سرودها و افسانه‌های رزمی می‌خواندند و همین عشق به داستان‌های پهلوانی سبب شکل گرفتن افسانه‌های بزرگ حماسی ایران شد.

ظاهراً *خدای نامه* (Xwadāy-nāmag)، که مجموعه‌ای از اساطیر پهلوانی ایرانی است، در این دوره شکل قطعی یافته است و این همان است که در دوره اسلامی مایه اصلی شاهنامه فردوسی و بسیاری داستان‌های حماسی دیگر شده است.

علاقه به فرهنگ یونانی نیز وجود داشت. در شهر نسا تماشاخانه‌ای پیدا شده است و، بنا به روایات رومی، هنگامی که سر کراسوس را به نزد شاه می‌بردند او مشغول تماشای یک نمایشنامه یونانی بود.

در کنار فرهنگ ایرانی، فرهنگ‌های بین‌النهرینی و یونانی نیز موجود بود. فرهنگ بابلی در این دوره روی به انحطاط نهاد، هر چند هنوز دین کهن بابلی برجای بود و خط میخی بابلی به کار می‌رفت. آخرین اثری که از آن خط در دست است متعلق به سال ۶ پ. م. است.

قوانین بابلی، دانش‌ها و ستاره‌شناسی بابلی ادامه یافت. در شمال بابل، آشوریان همچنان خدای کهن خود، آشور، را می‌پرستیدند و حتی تا آغاز قرن سوم م. نام‌های کهن آسوری دیده می‌شود.

فرهنگ یونانی با هجوم اسکندر به آسیا آمد و سربازان و کوچ‌نشینان یونانی آن را در دوره اسکندر و سلوکیان به آسیای غربی آوردند؛ ولی این فرهنگ که به کلی با فرهنگ آسیای غربی - ایرانی، بابلی، آسوری و جز آنها - بیگانه بود نتوانست بر آنها چیره شود. مردم شرق تنها پاره‌ای از مظاهر فرهنگ یونانی را که با آداب ایشان مغایرت نداشت، پذیرفتند. از جمله در کار بازرگانی و داد و ستد پولی، زبان یونانی تا مدتی به کار می‌رفت و بر روی سکه‌ها یا در نوشتن قراردادها از آن استفاده می‌شد. ولی فرهنگ یونانی روی هم‌رفته همچنان بیگانه بود و از حدود نخستین سده م. آثار آن اندک اندک از میان رفت. تداخل گروه‌های جمعیتی در شهرها، ازدواج‌های آمیخته، نیازها و ارتباط‌های وسیع اقتصادی و تجاری باعث شد که زبان یونانی و فرهنگ یونانی در فرهنگ بومی حل شود.

(۴) ادیان

دین کهن هندو ایرانی

دین کهن ایرانی منشعب از عقاید و آیین‌های کهن‌تر هند و ایرانی است که در آن، عوامل طبیعی و روان مردگان اهمیت به‌سزایی داشته‌اند. هر یک از اجزای طبیعت، در طی تکامل این عقاید، به صورت خدایی درآمده بود و بدین‌گونه، خدایان بسیاری بر سرنوشت جهان فرمانروا شمرده می‌شدند. در این رشته عقاید کهن هند و ایرانی، دو دسته از خدایان وجود داشتند که در ایران به آنان اهوره (ahura) و دئیوه (در فارسی باستان: daiva، در اوستا: daēva، در فارسی: دیو) می‌گفتند. در برابر این نیروهای نیک، نیروهای پلیدی نیز وجود داشتند.

همچنین در میان این اقوام عقیده بر آن بود که در جهان دو اصل وجود دارد: آشه (aša؛ فارسی باستان: arta) و دروغ، یکی نظم و تقوا و دیگری آشوب و دروغ.

بنابه مدارکی که از تمدن‌های کهن هندی و ایرانی در دست است - هرچند بخش ایرانی آن متأخر است - می‌توان انگاشت که هند و ایرانیان در زمانی بسیار کهن به خدا - پدری اعتقاد داشتند؛ که او را با نام و صفت‌های گوناگونی می‌خواندند. این خدا - پدر در ایران با نام زُرَوان معروف است. همه خدایان، چه اهوره‌ها و چه دئیوه‌ها، فرزندان او بودند، ولی خود او در امر آفرینش و امور جهان وظیفه‌ای بر عهده نداشت و مهم‌ترین خدایان در امور عالم آنان بودند که در کار خلقت، برکت، نعمت و در نبرد نقش‌هایی بر عهده داشتند.

این آیین کهن هند و ایرانی در سرزمین ایران تحولی چند یافت. در مرحله نخست، دیوان از خدایی افتادند و به مظاهر نیروی شر تبدیل شدند. این مرحله تحول در عقاید زردشتی و در عقاید مندرج در کتیبه‌های هخامنشی آشکارا دیده می‌شود. از آنجا که نمی‌توان گفت دین منعکس در کتیبه‌های هخامنشی

همان دین زردشت است، باید معتقد شد که اعتقاد این دو به مظهر شر بودن دیوان از مرحله مشترک قبلی فرهنگ‌های آنها به ارث رسیده است. وجه مشترک دیگر این دو آیین ایرانی نسبت به مرحله هندوایرانی فرهنگ ما، وجود اهوره‌مزدا (Ahuramazdā) است در رأس جهان خدایان که در نوشته‌های هندی موجود نیست. وجه مشترک سوم از اهمیت افتادن زروان در دین زردشت و ذکر نشدن نام او در کتیبه‌های هخامنشی است. وجود امشاسپندان و اهریمن (Angra-mainyu) در اوستا ظاهراً از نوآوری‌های زردشت است. زیرا از آنها نشانی در کتیبه‌های هخامنشی نیست.

از اواخر دوران هخامنشی، تحولاتی که می‌تواند بازتاب عقاید عامه باشد در ایران پدید آمد: زروان دوباره بر فراز خدایان جای گرفت و ایزدمهر به عنوان مظهر مشترک روحانیت و جنگاوری و برکت‌بخشی قدرتی عظیم یافت. این تأثیر عقاید عوام بر خواص را حتی می‌توان در آیین تحول یافته زردشتی در این عصر و پس از آن نیز دید. حتی دین هخامنشی نیز از این تحول چندان برکنار نماند. زردشت از ایزدان بسیار ایرانی که مورد ستایش و اعتقاد ایرانیان بودند، یاد نمی‌کند، ولی پس از او، این ایزدان و در رأس ایشان ایزدمهر و ایزدبانو اناهیتا در دین راه می‌یابند. در کتیبه‌های متقدم هخامنشی، ذکر خدایان می‌رود، بی‌آن که از ایشان به نام یاد شود؛ ولی در کتیبه‌های متأخر هخامنشی، ایزدان مهر و اناهیتا - و تنها همین دو ایزد - به نام یاد می‌شوند.

اگر توجه کنیم که ایزدمهر در مرحله هند و ایرانی، وظایف خدای گیاهی و برکت‌بخشی را بر عهده دارد که در مهریشت اوستایی نیز منعکس است و اگر توجه کنیم که در اساطیر ما ایزدبانو اناهیتا نیز ایزدبانوی برکت است، می‌توانیم اطمینان یابیم که عقاید مردم تولیدکننده و کشاورز بر عقاید خواص تأثیر گذاشته است.

دین زروانی

آیین تازه ایرانی، که در آن عقاید قدیم با تحولات جدید سازگار شده است،

زُروان را در رأس جهان خدایان قرار می‌دهد. او پدر هرمزد و اهریمن است که یکی مظهر خیر و دیگری مظهر شرّ است. ایزدمهر، عنصر چهارم این جهان خدایان، رابط و داور هرمزد و اهریمن و رابط خدایان با انسان و جهان زمینی است. اوست که، داوری و نجات مردم را نیز بر عهده دارد. بنابراین عقاید، زروان خدا - پدر است و برفراز هرمزد و اهریمن جای دارد. زمان و قرار جهان با اوست. بی او هیچ چیز پدید نخواهد آمد. او پدر و مادر هرمزد و اهریمن است و خوبی و بدی زاده اوست و تاریکی و روشنی از اوست. هزار سال به انتظار آن بود که پسری از وی زاده شود تا سلطنت جهان را به او بسپارد. آنگاه به توانایی خود شک کرد. از انتظار او هرمزد و از شک او اهریمن در زهدانش پدید آمدند. هرمزد، به هنگامی که هنوز با اهریمن در زهدان پدر جای داشت، آرزوی پدر را با برادر خود در میان نهاد. اهریمن زهدان پدر را درید و بیرون آمد و به نزد زروان ایستاد و سلطنت جهان را از وی طلب کرد.

از آنجا که اهریمن زشت و سیه چرده بود و زروان آرزوی فرزند زیبا داشت هرمزد مورد علاقه پدر قرار گرفت، ولی زروان چون با خود عهد کرده بود که فرمانروایی جهان را به نخستین فرزندش بسپارد، به ناچار آن را به اهریمن سپرد، اما به او گفت که پس از نه هزار سال هرمزد به سلطنت جهان خواهد رسید. بدین گونه است که سرانجام، سلطنت ابدی هرمزد فرا خواهد رسید، و اگر انسان نیز طالب جاودانگی هرمزدی است، باید با تقوا و راستی به سر برد. اما زروانی‌ها معتقد بودند که برای دفع شر اهریمن باید به او نیز فدیّه داد و از برانگیختن شر او پرهیز کرد.

در دین زُروانی، «مهر خدای» در مرکز قدرت است و چندان نیرومند است که در پاره‌ای از نقش‌ها حتی جانشین زروان هم شده است.

در مهریشت اوستایی، که زیر تأثیر عظیم مهرپرستی تنظیم شده، هرچند کوشیده‌اند تا بنا به اعتقادات زردشتی نقش مهم‌تر هرمزد بارز باشد، ولی می‌بینیم که از عظمت و قدرت مهر تا چه حد یاد شده است.

بنابه این یشت اوستایی، مهر به طور عمده ایزدی برکت بخش و حامی جهان نباتی - حیوانی و حامی کشاورزان است. مهم ترین لقبی که برای مهر در همه جای مهریشت می آید «دارای چراگاه های فراخ» است. وی اسب های تیزرو می بخشد، به سرزمین های ایرانی خان و مان پُر آرامش و خوش ارزانی می دارد، نگران سرزمین هایی است که دارای ستوران و پناهگاه استوارند، مردمی را که دروغ نگویند از نیاز رها ندهد، خانه ها را حفظ می کند و گله و رمه داده، خانه و زنان برازنده می بخشد، آب ها را افزونی می دهد، باران می باراند و گیاهان را می رویاند، فرزند می دهد و از زندگی و سعادت و نعمت بهره ور می دارد، گاو و او را به یاری می خوانند، به اسبان نیرو و به تن ها سلامت می دهد.

ایزد مهر صفات روحانی و جنگاوری و شهریاری نیز دارد. در ستایش و نیایش برابر اهورمزدا است. یار و یاور، گشاینده کارها، چاره ساز، پیروزی بخش و در همه جا پیروز است. سران کشورهای جنگجو برای پیروزی به درگاه او روی می آورند. او شهریاری می بخشد. بهرام که ایزد کهن جنگاوری است، در پیش گردونه او به صورت گرازی می دود. حامی همه آفریدگان و پاسبان ایشان است. پیکرش کلام مقدس است. ایزد پیمان و راستی است و از سخن راستین آگاه است.

بدین گونه، مهر مظهر سه نیروی اجتماعی است: ارتشتاران و روحانیان و کشاورزان - پیشه وران. چون انسان قدیم گمان می کرد که در جهان آسمانی نیز این سه نیرو موجود است، در واقع ایزد مهر مظهر کل نیروهای جهان خدایان نیز هست و بدین گونه، در مرکز قدرت جهان خدایان قرار می گیرد.

در دین زُروانی دوران اشکانی، بسیاری ایزدان دیگر نیز بودند. این ایزدان همان ایزدان دیرین هند و ایرانی اند. به تأثیر تمدن های بین النهرین، به ویژه دین بابلی، ایزدان جدیدی از جمله اناهیتا یا ایزدبانوی آب ها نیز به مجموعه ایزدان کهن اضافه شدند. اناهیتا، که وجودش ملهم از ایزدبانوی بابلی به نام ایشتر (Ištar) بود، در تمدن اواخر دوره هخامنشی و در تمدن اشکانی و ساسانی نقش

بسیار عمده‌ای یافت. او که به صورت زنی بسیار زیبا و خوش اندام تصویر می‌شد، ایزدبانوی آب‌ها و ایزدبانوی برکت بود. اناهیتا در پیروزی به هنگام نبرد نیز تأثیر بسیار داشت. معبد کنگاور به نام او بنا شده بود.

پیروان این آیین زُروانی - اگر نتیجه‌ای که نگارنده بر اثر پژوهش‌هایی به آن رسیده است، درست باشد - معابدی داشتند که مانند معابد رومی مهر در زیرزمین بنا شده بود و شباهت بسیاری به زورخانه‌های زمان ما داشت. در واقع، می‌توان گفت که زورخانه‌های زمان ما بازمانده معابد مهری در فرهنگ ماست و سنت زورخانه به دوران کهن مهرپرستی می‌رسد. ظاهراً این معابد زیرزمینی را در کنار آب‌انبارها یا بر روی قنات‌های آب می‌ساختند و پیروان مهر در این معابد تن و روان را می‌پروردند. تازه وارد پس از طی مراحل به مرتبه پیر می‌رسید که خود مقامی روحانی و پهلوانی بود.

در دوره اشکانی، این دین از مرزهای ایران و آسیای غربی گذشت و به امپراتوری روم رسید و در سرتاسر اروپای مرکزی و غربی پراکنده شد و معابد متعدد مهری در اروپا پدید آمد. این آیین را امروزه میترائیسم (Mithraism) می‌نامند که همان مهرپرستی یا آیین مهر است.

میان آیین زُروانی ایرانی و آیین مهری اروپایی همانندی‌های بسیار و فرقه‌هایی چند وجود دارد، ولی این دو روی هم رفته یک پایه واحد و ساخت کلی مشترک دارند. این که چندین پادشاه اشکانی مهرداد نام دارند خود یکی از نشانه‌های نفوذ این آیین در خاندان اشکانی است.

دین زردشتی

در جوار آیین زُروانی در ایران، دین زردشتی نیز وجود داشت. زردشت در قرن هفتم پ. م، آیین خویش را به گشتاسپ، شاه بلخ، نمود. از عقاید و نوشته‌های شخص زردشت آنچه در این زمان در دست است، همان گاهان (گاتا) یا سرودهای زردشت است.

زردشت، هر چند از عقاید ایرانی عصر خود متأثر بود، آیینی آورد که نسبت به اعتقادات مردمان آن زمان نوآوری‌های بسیار داشت. در این آیین:

۱. خدای بزرگ اهوره‌مزدا (هرمزدا یا اورمزد ادوار بعد) است که جهان مینوی و مادی را آفرید. او مقدس و پرهیزگار است و پلیدی را بر او راه نیست. او یگانه خدای جهان خویش است و در آن زیست می‌کند. اهوره‌مزدا سپند مینو را می‌آفریند. سپند مینو نخستین و برترین جلوه اوست. جلوه‌های دیگر او بهمن، اردیبهشت، شهریور، سپندارمذ، خرداد و امردادند. این مجموعه را امشاسپندان یعنی بی‌مرگان مقدس یا افزونی بخش می‌خوانند. امشاسپندان با ذات و گوهر اهوره‌مزدا یکی‌اند و اهوره‌مزدا پدر و آفریننده ایشان است.
۲. هستی میان دو نیرو، یکی آشه (= تقوا، راستی) و دیگری دروغ، بخش گشته است. آشه آفریده اهوره‌مزدا است. اما زردشت درباره منشاء دروغ سخن نمی‌گوید.

۳. آفریدگان اهوره‌مزدا، از جمله جانوران هرمزدی، آزاد آفریده شده‌اند. ایشان آزادند که میان آشه و دروغ یکی را برگزینند. این گزینش را تنها مردم انجام نمی‌دهند، بلکه مینوها و مردمان همه در این گزینش شرکت دارند. اهریمن (که همزاد سپند مینوست) و دیوان آزادانه دروغ را برمی‌گزینند. از آنجا که مردم در گزینش خویش آزادند، سرنوشت خود را خود می‌سازند و به پاداش نیکی یا کیفر بدی که کرده‌اند، به بهشت یا به دوزخ می‌روند.
۴. مظهر آشه بر زمین آتش است و آتشگاه جایگاه برخواندن و ستودن اهوره‌مزدا است.

۵. با تاختن اهریمن و دیوان بر جهان، پلیدی و آشوب در گیتی راه یافته است، ولی سرانجام، اهوره‌مزدا پیروز خواهد شد و پاکی و پالودگی آغازی به جهان باز خواهد گشت.

آیین زردشت را گشتاسپ دین رسمی پادشاهی ساخت. این آیین از اواسط عهد هخامنشیان گسترش بیشتری در سراسر سرزمین‌های ایرانی یافت. ولی این

گسترش و نفوذ آن در میان مردم سبب شد تا باورهای آنان که بر پایه عقاید کهن ایرانی استوار بود، در دین زردشت رخنه کند. برخلاف عقیده زردشت که تنها به یک خدا معتقد بود، خدایان کهن ایرانی از نو در دین زردشتی راه یافتند و خرافات و اسطوره‌های بسیار در آن جای گرفت. همچنین، در مسیر این تغییر و تحول، اهوره مزدا با سپند مینو یکی شد و خود در برابر اهریمن قرار گرفت و یکتاپرستی زردشت به آیینِ دِوئینی (Dualism) تبدیل شد. در این صورت تازه دین زردشتی، جهان از دو نیروی اِشه و دروغ تشکیل می‌یافت که اهوره مزدا و ایزدان مظاهر اِشه، و اهریمن و دیوان مظاهر دروغ بودند. هر مزد فقط آفریننده آن چیزهایی بود که گوهری نیکو داشت و اهریمن آفریننده همه چیزهایی بود که گوهری پلید داشت.

این دو جهان با یکدیگر در نبردند و پس از شش هزار سال نبرد، سرانجام اهوره مزدا و ایزدان بر اهریمن و دیوان پیروز خواهند گشت و همه نیروهای اهریمنی نابود خواهند شد.

از آنجا که آیین زروانی و آیین زردشتی جدید شباهت‌های بسیاری با یکدیگر دارند، مشکل است براساس مدارک موجود با نظری قاطع گفت که کدام یک قدرت بیشتری در دوره اشکانی داشته است. در میزان قدرت و درجه نفوذ هر یک از آنها در این دوره اختلاف است. اما، به گمان نگارنده، نه دین زردشتی بلکه دین زروانی است که در این دوره پیروان بیشتری دارد.

بنا بر مدارکی که از دوره اشکانی در دست است، آتشگاه‌هایی برای ستایش آتش در سرزمین‌های ایرانی وجود داشته است. همچنین آب مقدس بوده است. ژوستین یاد می‌کند که تیرداد، شاه اشکانی ارمنستان که از مُغان بود، هنگام سفر به روم برای دریافت تاج سلطنت ارمنستان از دست نِرون، حاضر نشد راه آبی را که نزدیک‌تر بود برگزیند، مبادا که آب آلوده شود.

در مراسم دینی زروانی و زردشتی، موبدان دسته‌ای از شاخه‌های سبز را که برسم (Barsom) خوانده می‌شد، در دست می‌گرفتند و افشرد گیاه مقدسی به نام

هوم (Hôm) را که شکرآور بود، می نوشیدند.

دربارهٔ آیین مربوط به مردگان آمده است که مردگان را در محل های معینی در هوای آزاد می نهادند تا پرندگان و سگان استخوان های آنها را از گوشت پاک کنند. این آیین در دورهٔ ساسانی رواج بیشتری یافت. از دورهٔ اشکانی آیین دیگری را هم در ارتباط با مردگان می شناسیم و آن دفن اموات در تابوت های سفالین یا کوزه های سفالین است و این می رساند که ایرانیان در این دوره دارای آیین واحدی برای اجساد مردگان خود نبوده اند.

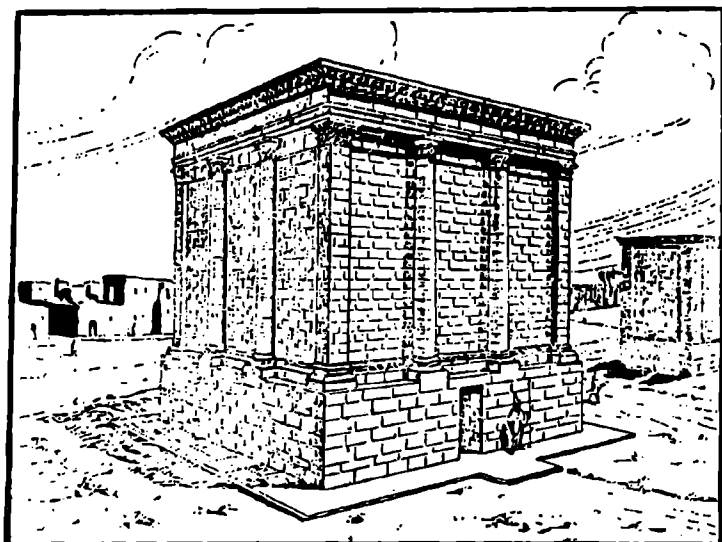
در این دوره، به همراه عقاید زروانی، اندیشه های ایرانی دیگری در زمینهٔ آیین و دین - از جمله وظیفهٔ انسان در مبارزهٔ میان نیک و بد، وجود خدایی جهانی نه قومی، داوری واپسین مردمان توسط خدایان، وجود بهشت و دوزخ - به مغرب آسیا و به دین های بزرگ بعدی راه یافت.

دین خاندان اشکانی

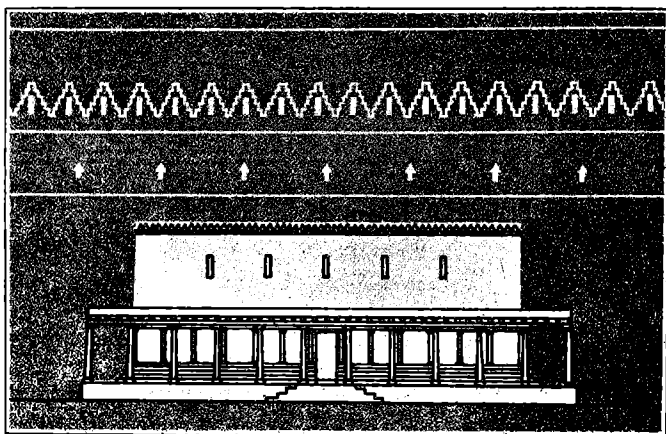
در خاندان اشکانی چه اعتقاداتی وجود داشت؟ به علت اندک بودن مدارک، دادن نظر قطعی در این مورد مشکل است. معمولاً شاه را برادر خورشید و ماه می خواندند و این بر بعضی سکه های اشکانی نقش یافته است. چه بسا این بدان معنا بود که شاه را مهر متجسد می انگاشتند، یعنی معتقد بودند که ایزد مهر در وجود شاهان حلول می کند. شاید هم در نظر ایشان شاه پس از مرگ در عداد خدایان در می آمد که با اعتقادات اقوام ابتدایی در مورد خدا شدن بزرگان قوم پس از مرگ همانند است.

ساسانیان خاندان اشکانی را پیرو آیین زردشت نمی شمردند و ظاهراً چنین نیز بوده است. اما اعتقاد به اشه و مهر از نام های ایشان ظاهر است و محتملاً ربطی با آیین زروانی دارد. یکی از شاهان اشکانی به نام ولگش نیز خدمات بزرگی به گردآوری متون اوستایی کرد.

مغان در این دوره همچنان رهبران روحانی قوم بودند و در انجمن مغان، که



شکل ۳. نساء، نمای بیرونی آرامگاه، اوایل دوران اشکانی.



شکل ۴. حضرا، نقشه و بنای بازسازی شده آرامگاه، قرن دوم میلادی.

یکی از دو مجلس مشورتی اشکانی بوده است، شرکت می‌کردند.

شاهان اشکانی را بر خلاف شاهان ساسانی در گور به خاک می‌سپردند. این مقابر شاهانه نخست در شهر نسا، نزدیک عشق‌آباد کنونی، و سپس در آریل جای داشت (شکل‌های ۳ و ۴). گاه بر سکه‌های اشکانی نقش خدایان یونانی چون زئوس (Zeus) و آرتیمیس (Artemis، دختر زئوس) نیز دیده می‌شود، ولی احتمالاً همتای ایرانی آنان را در نظر داشته‌اند.

ادیان دیگر

در این دوره نیز مانند دوره هخامنشی، هیچ‌گونه کشت و کشتار دینی در کشور دیده نمی‌شود. دین‌های دیگری نیز در شاهنشاهی اشکانی وجود داشت. در بابل هنوز سرودهایی به زبان سومری، که دو هزار سال پیش از آن به صورت زبانی مرده درآمده بود، در مراسم دینی خوانده می‌شد. دین بابلی در بخش عمده‌ای از آسیای غربی به آسودگی زندگی می‌کرد و گروه‌های وسیعی خدای بابلی به نام بعل (Bel) را، که جانشین بابلی مردوک (Marduch) قدیم بود، ستایش می‌کردند. همچنین ایزدبانو ایشتر (Ištar) تا دوران مسیحیت هنوز ستایش می‌شد.

ایزدبانوی کهن سومری به نام نانای (Nanai)، که آیین او در اعصار پیش از تاریخ به ماوراءالنهر رفته بود، هنوز در آن مناطق ستایش می‌شد و در شهر نسا معبدی داشت.

در معبد‌های این دو ایزدبانو، آیین‌های کهن، از جمله روسپی‌گری در معبد، هنوز زنده بود. از دیگر اعتقادات بابلی تأثیر کواکب بر سرنوشت انسان و جهان بود. در دوره اشکانی ستاره‌شناسی و احکام نجوم سخت اهمیت داشت و بابل همچنان مرکزی برای مطالعات ستاره‌شناسی بود.

در مجموع، در مغرب شاهنشاهی اشکانی، وجود و تأثیر عمیق آیین‌های سامی دیده می‌شد. حتی آیین‌هایی کاملاً محلی در این بخش وجود داشت،

چنان که در هر منطقه بعل و بعله (ایزد و ایزدبانو) پی بود و هر دهکده‌ای ارواح نگهبان خود را داشت. این امر به کلی با تفکر ایرانی که به خدایی جهانی به نام اهوره مزدا معتقد بود، تفاوت داشت.

دین یونانی

دین یونانی در شهرهای یونانی شاهنشاهی و فقط در آنها وجود داشت. مجسمه‌هایی از خدایان یونانی، مانند زئوس، آتنا و آفرودیت، از این دوره پیدا شده است. اما در این دوره، بر اثر آمیزش فرهنگ‌های ایرانی و بابلی و یونانی، خدایان این اقوام با یکدیگر تشابه یافتند و یکی دانسته شدند، چنان که اهوره مزدا با بعل و مهر با شَمَش (Šamaš) و اناهیتا با ایشتر یکی شدند. در آرامگاه آنتیوخوس اول، زئوس با هرمزد و آپولون (Apolon) با مهر و بهرام با هراکلس (Heracles) یکی شمرده شده‌اند.

دین یهود

از آیین‌های دیگر موجود در شاهنشاهی اشکانی، آیین قوم یهود بود که گروه بزرگی از آن در سرزمین‌های شاهنشاهی می‌زیست. همچنین، در حدود سال ۲۰۰ م. گروه‌هایی مسیحی در مشرق دجله جای گرفته بودند.

آیین بودا

در مشرق شاهنشاهی اشکانی، آیین بودا رفته رفته نفوذ وسیعی می‌یافت. در سال ۲۶۰ پ. م. آشوکا (Aśoka)، شاه بزرگ هند، به آیین بودا درآمد و گروه‌های تبلیغی بسیاری را به سرزمین بلخ فرستاد. در قرن دوم پ. م.، میان بوداییان نفاقی بزرگ افتاد: گروهی به نام هینه‌یانه (Hinayāna = گردونه کوچک) به آیین بودایی اصیل وفادار ماندند و گروهی به نام مهه‌یانه

(Mahayāna = گردونه بزرگ) عقاید بودایی را با عقاید عامیانه دیگر آیین‌های هندی آمیختند. همین آیین اخیر بود که در شمال به آسیای میانه آمد و کنیشکا (Kaniškū)، پادشاه کوشانی در قرن دوم م. آن را به همراه ادیان دیگر در دربار خود پذیرفت. کنیشکا اصول دین جدید و قوانین آن را مشخص کرد و دو مجسمه بودا را در بامیان افغانستان برافراشت.

اشکانیان به زودی با این دین آشنا شدند و بنا به مدارک چینی شاهزاده‌ای اشکانی برای نخستین بار متون بودایی را به چینی ترجمه کرد.

۵) معماری

چینه‌های گلین، خشت و گاه آجر و سنگ مواد اصلی بنایی این دوره بودند. آجر به خصوص در ساختمان‌های پر شکوه، مانند کاخ‌های فرمانروایان و شاهان و معابد، به کار برده می‌شد. سنگ تنها هنگامی به کار می‌رفت که در محل موجود بود، یا سرمایه‌ای کلان برای حمل آن وجود داشت، چنان‌که در حضرا چنین شد. چوب، به علت کمبود جنگل، در اکثر مناطق مصرف کمتری داشت. در بین‌النهرین و در بسیاری از بناهای سرزمین ایران طاق‌های ضربی زده می‌شد و بیشتر در روستاهای نجد ایران بود که طاق‌های چوبی می‌بستند. به هر حال، به علت وسعت شاهنشاهی و وجود انواع سنت‌های دیرینه، از وحدت در امر معماری به دشواری می‌توان سراغ گرفت؛ به خصوص چون تحقیقات کافی باستان‌شناسی همه این مناطق را فرا نگرفته است اطلاعات ما در این زمینه جزئی است. با وجود این، به خصوص از اوایل میلاد مسیح به این سو، از معماری اشکانی آن اندازه اثر بازمانده است که بتوان درباره آن سخن گفت.

شهرسازی

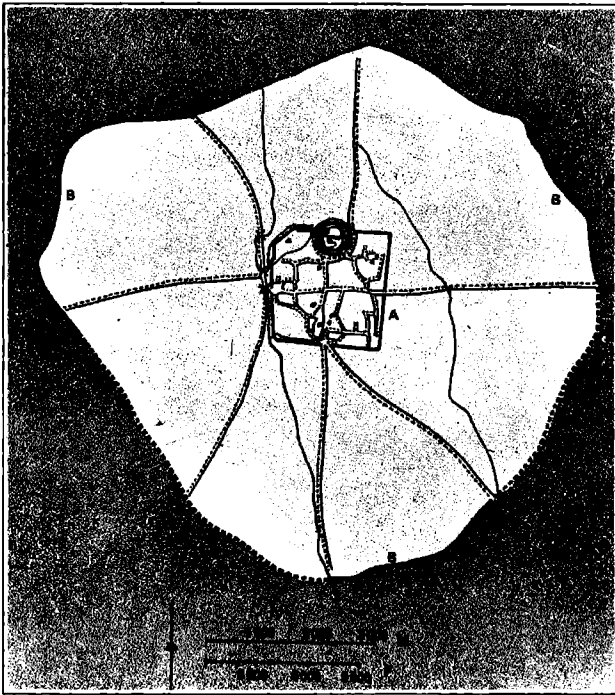
سرزمین اشکانی شامل شهرهای کهنی چون بابل، اوروک (Uruk)، شهر

قدیم سومری)، ری، همدان، مرو، بلخ و جز آن بود. بعضی از شهرها در دوره اشکانی زندگی تازه‌ای و گسترشی یافتند و بعضی به شهرک‌هایی با خرابه‌های بسیار در پیرامون خود تبدیل شدند. بعضی دیگر از جای نخستین خود به جایی در نزدیک محل اصلی انتقال یافتند و محل اصلی به صورت تپه‌ای بلند درآمد که در زیر آن آثار باستانی نهفته ماند. این شهرهای باستانی گاهی براساس طرحی و نقشه‌ای بنا شده بود. گاه در کنار اغلب این شهرهای کهن، شهرهای تازه‌ای پدید می‌آمد که یونانی‌نشین بود. این شهرهای یونانی معمولاً مربع شکل با خیابان بندی‌های عمود بر یکدیگر بود.

اما در دوره اشکانیان اگر شهری تازه پدید می‌آمد، یا آهنگ آن بود که شهری کهنه گسترش یابد، شهر را به صورت دایره‌ای می‌ساختند و برگرد آن به سنت کهن دیواری بلند می‌کشیدند. این شیوه ساختن شهرهای مدور، که پیشینه تاریخی آن نامشخص است، منافع دربرداشت: مصالحی که برای این باروی دایره شکل به کار می‌رفت کمتر از مصالح مصرفی بارویی بود که به گرد زمینی به همان مساحت و به صورت مربع ساخته می‌شد. ضمناً دفاع از باروی دایره شکل آسان‌تر بود. دیوارهایی که از باروی شهر مرو برجای مانده است، نشان می‌دهد که این بارو از چینه‌های گلین بوده و برج‌ها و کنگره‌ها و شکاف‌هایی برای تیر افکندن داشته است (شکل ۵). این باروها بی‌شبهت به دیوارهای دفاعی آسور قدیم نیستند. دیوارهای شهر حضا با برج‌های بسیار و دروازه‌های اندک خود بیشتر از سنگ ساخته شده است.

در درون شهرهای اشکانی، مهم‌ترین ساختمان‌ها مقر حکومت و معبد بود. همچنین، بازار از بخش‌های جالب و بزرگ شهر بود. خانه‌ها، چنان‌که هم اکنون نیز در ساختمان‌های قدیمی ایران دیده می‌شود، حیاطی مرکزی و اتاق‌هایی به گرد آن داشتند. این خانه‌ها معمولاً یک طبقه بودند، ولی گاهی بخشی از خانه دو طبقه بود.

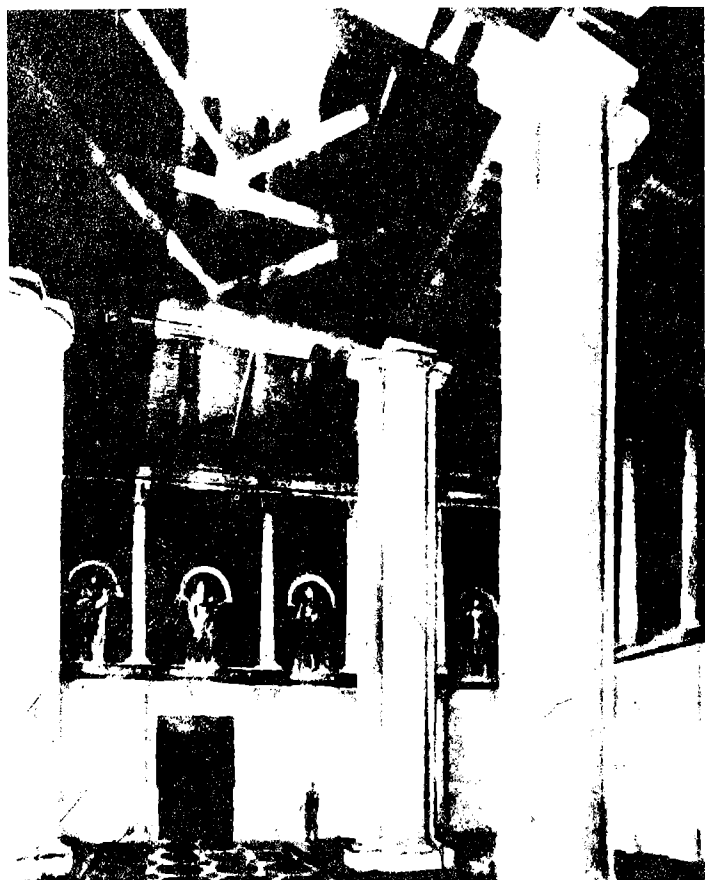
قدیم‌ترین کاخ اشکانی در شهر نسا، در نخستین قرن حکومت اشکانیان



شکل ۵. نقشه شهر مرو در دوران اشکانی که شکل مربع شهر سلوکی انطاکیه را در وسط نشان می‌دهد.

ساخته شد. مواد اصلی ساختمانی این کاخ خشت بود. ایوانی ستون‌دار و تالاری چهارگوش با ستون‌هایی غیر معمول اساس ساختمان را تشکیل می‌داد. در نمای عمارت، قرنیزها و حاشیه‌های تزئینی و نشانه‌های دیگری از هنر آرایشی یونانی و ایرانی به چشم می‌خورد. اما در مجموع، طرح‌ها و آرایش‌های خاص اشکانی در معماری تا قرن اول م. ظاهر نشد (شکل ۶).

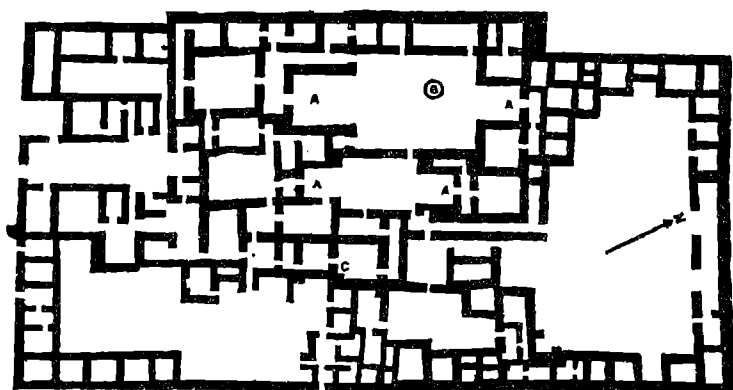
در کاخی که اشکانیان در سلوکیه ساختند، آثار این سبک اشکانی ظاهر می‌شود. این بنای بزرگ به گرد حیاط‌هایی ساخته شده است. درهای اتاق‌ها و



شکل ۶. نسای باستانی، نمای بازسازی شده اندرون تالار مرکزی کاخ شاهی که بارها پس از ویرانی از نو ساخته شده بوده است، قرن اول میلادی، (این تصویر وضع تقریبی اندرون کاخ را نشان می‌دهد. دیوارها به دو بخش عمده تقسیم می‌شدند و طاقچه‌هایی داشتند که در آنها مجسمه‌های سفالینی می‌گذاشتند. این مجسمه‌ها احتمالاً از نیاکان خداگونه شاهان بوده است.)

تالارها به این حیاط‌ها باز می‌شد و در دو سوی در ورودی هر تالار ستون‌هایی

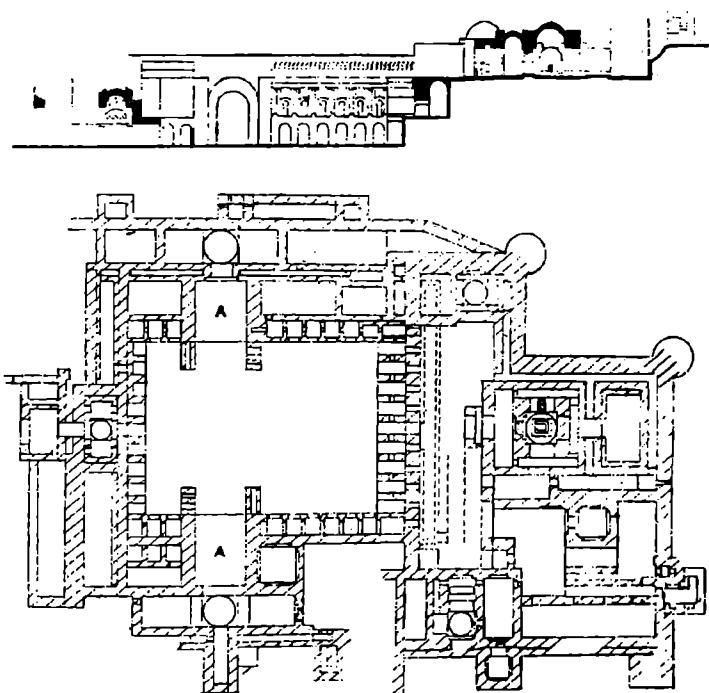
برپا بود. در این بنا هنوز آثار معماری یونانی دیده می‌شود. این کاخ در اواسط قرن اول م. تجدید ساختمان شد. ستون‌های دو سوی درهای ورودی، بر اثر توسعه اتاق‌ها، جزو تزئینات دیواری گردید. نوآوری دیگر این‌که در کنار تالارها ایوان‌های ستون‌دار عریضی پدید آمد. این ایوان‌های ستون‌دار از این پس جای خاصی در معماری سنی ایران برای خود یافت. وجود این ایوان‌ها از مشرق تا مغرب شاهنشاهی دلیل بر رواج آن است (شکل ۷).



شکل ۷. نقشه «کاخ» اشکانی در سلوکیه، کنار دجله، قرن دوم میلادی.

(A) ایوان‌ها، (B) استخر، (C) چاه

بنای معظم دیگری از دوره اشکانیان کاخ شاهی کوه خواجه در سیستان است که از قرن اول م. برجای مانده است. این کاخ بر روی جزیره‌ای در دریاچه هامون بنا شده است. در ورودی در سمت جنوب است. چون به حیاط مرکزی وارد می‌شدند، دو ایوان عظیم در سمت راست و چپ حیاط وجود داشت که آثاری از آنها هنوز برجای مانده است. در این ساختمان آتشکده‌ای در بلندترین بخش کاخ جای داشت (شکل ۸). در کاخ آسور نیز که در قرن اول م. ساخته شد چهار ایوان بزرگ در چهار سوی حیاط مرکزی می‌بینیم. این ایوان‌ها و گجبری‌ها



شکل ۸. کوه خواجه در سیستان، نقشه و مقطع ساختمان «کاخ»
احتمالاً قرن اول میلادی. (A) ایوان‌ها

و تزیینات نقاشی شده بسیار به رنگ‌های زرد، سرخ، سبز، قهوه‌ای و آبی آراسته بودند (شکل ۹).

معماری مذهبی

در آثار مذهبی، نفوذ معماری قدیم باقی ماند، ولی معماری یونانی در بعضی از آنها تأثیر گذاشت، چنان‌که معبد عظیم کنگاور نشانی از این تأثیر دارد. در اینجا صُفّه گونه‌ای به شکل مربع مستطیل بنا شده که بر فراز آن ستون‌هایی



شکل ۹. بازسازی نمای گچکاری شده ایوان غربی «کاخ» آسور، قرن اول میلادی.
(این نما در اصل با رنگ‌های روشن آراسته بوده است.)

استوار است. در میان این صنف معبدی با طرحی یونانی برپا بود که در ورودی آن ستون‌هایی خاص خود داشت. این معبد متعلق به اناهی‌تا بوده است. کارهای سنگی این بنا سبکی هخامنشی دارد و ستون‌ها ملهم از سبک‌های یونانی است. ساختمان این بنا به آخرین قرن‌های پیش از میلاد مسیح می‌رسد و از زیبایی خاص بهره‌مند است.

در حدود قرن اول م.، معماران اشکانی، با تلفیق این تأثیرات مختلف معماری، سبکی غنی و خاص پدید آوردند که در آن سبک‌های کهن و نو شرقی نقشی مهم داشت. در بین‌النهرین چندین معبد با این سبک کشف شده است. از جمله در جنوب بین‌النهرین عبادتگاهی آجری و کوچک در شهر اوروک قرار دارد که در نمای آن تزییناتی خاص این دوره دیده می‌شود. نیم ستون‌هایی چسبیده به دیوار که جهت بیرونی را به بخش‌هایی تقسیم می‌کند از خصوصیات این معماری است. در میان تزیینات این معبد، نقش سگ و نیز اژدهای بالدار با دم بلند دیده می‌شود. تاریخ بنا ۱۱۰ م. است. در جلو این بنا آثار شش ستون نیز پیدا شده است.

روی هم رفته آنچه در معماری دینی اشکانی جالب توجه است، همان وجود حیاط باز در میان و ایوان‌های عریض اطراف آن و نیم‌ستون‌های چسبیده به دیوار است. گچبری‌ها و نقش‌های پر و رنگی دیوارها نیز عنصر جالب دیگری از این معماری است که در تزیینات آسیای غربی از قدیم به کار می‌رفته است. در طاق‌زنی این دوره شیوه‌ای به کار رفته که در گنبد‌های دوره ساسانی و اسلامی در قصر کوه خواجه می‌توان دید. همچنین از طاق‌های ضریبی بسیار استفاده شده است. نکته جالب توجه درباره آتشگاه‌ها و شاید حرmsراها شکل مربع آنهاست. اشکانیان این شکل را از معماری آتشگاه‌های هخامنشی به وام گرفته بودند و این طرح در طی تمام دوره ساسانی نیز دوام آورد.

۶) هنر

هنر اشکانی با وجود دستبرد زمان و به خصوص با همه بی‌توجهی ساسانیان و حتی ویران شدن بناها و آثار این دوره به دست ایشان باز هم آثاری از خود باقی گذاشته است.

هنر اشکانی را می‌توان به سه دوره تقسیم کرد:

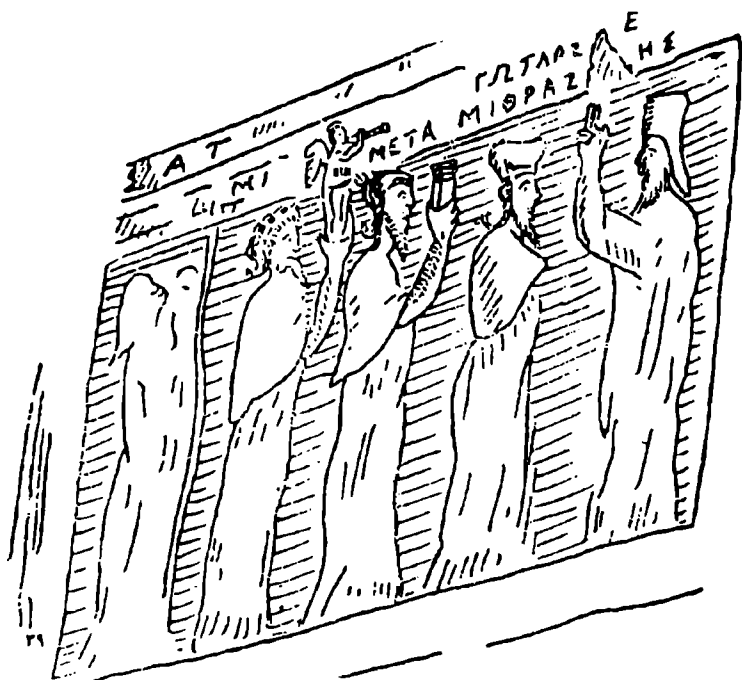
۱. دوره اقتباس از آثار شرقی پیشین و یونان،
۲. دوره‌ای که در پایان قرن اول پ. م. آغاز می‌شود و اشکانیان با تلفیق عناصر اقتباسی، هنر خاص خود را پدید می‌آورند،
۳. دوره‌ای که از نیمه دوم قرن دوم م. تا پایان عهد اشکانی را فرا می‌گیرد و در آن هنر اشکانی روی به انحطاط می‌نهد و تباهی در آن راه می‌یابد؛ تنها آثار هنری این دوره را می‌توان در میان بناهای حکام محلی و اقوام مرزی جست و جو کرد.

ترسیم خطوطی که گردش آزاد و نرم دارند، وهمی بودن نقش‌ها و ایجاد فضاهای تصویری نشانه‌ای از تأثیر عمیق هنر یونانی بر هنر دوره نخست اشکانی است. تصویر کردن ردیف‌هایی از مردم، مرکب از نیمی از صورت و همه بخش پیشین تن، به حالتی خشک و بیروح و با برجستگی کمی نسبت به سطح دیوار سنگی، و علاقه به ریزه کاری و ترسیم غیرمنطقی نقش جامه‌ها در طی هزاره قبل از اشکانیان از مختصات هنر آسیای غربی بوده است.

اشکانیان نخستین کسانی بودند که با وارد کردن هنر یونانی، این سابقه را تغییر دادند. تا قرن اول پ. م. هنرمندان اشکانی یا این هنر کهن را به کار می‌بستند یا هنر یونانی را دقیقاً تقلید می‌کردند. طبعاً آثار هنری یونانی در این دوره به دست یونانیان مقیم ایران انجام می‌پذیرفت و هنرمند ایرانی نقش‌هایی سنتی را به کار می‌بست. سکه‌ها نمونه‌های خوبی از وجود این سبک‌های مختلف است. در سکه‌های مهرداد اول که در شمال شرقی ایران ضرب شده، روش ایرانی کهن به کار رفته و سکه‌هایی که در سرزمین‌های باز گرفته شده از یونانیان بلخ ضرب شده، زیر تأثیر هنر یونانی است، و سکه‌هایی که در سلوکیه ضرب شده، دقیقاً طرحی یونانی دارد.

نقشی از دوره اشکانی متعلق به مهرداد دوم در بیستون وجود دارد که در برابر شاهنشاه، چهار شاه محلی اشکانی ایستاده‌اند. این شاهان محلی، به ترتیب

اهمیت، در پس هم قرار دارند و نیم‌رخشان به سوی شاهنشاه و نیم‌رخ شاهنشاه متوجه ایشان است. این نقش دنباله نقش‌های هخامنشی است، ولی ظرافت هنری در آن از میان رفته است (شکل ۱۰).



شکل ۱۰. بیستون، نقش برجسته بر تخته سنگ (به اندازه طبیعی)

از مهرداد دوم در برابر چهار شاه محلی، ۱۲۳ تا ۱۱۰ پ. م.

(این نقش در قرن هجدهم میلادی آسیب بسیار دیده است.)

در گنجینه شهر نسا، مجموعه‌ای از آثار چند قرن نخستین شاهنشاهی اشکانی به دست آمده است که در میان آنها سلاح‌ها، ظرف‌های شیشه‌ای، کوزه‌ها، مجسمه‌های کوچک از ایزد بانو آتنا (Athena) و اروس (Eros) و

همچنین کارهای زیبایی بر روی عاج دیده می‌شود. از جمله پایه تختی به دست آمده است که مانند پنجه سیمرغی است که بر برگ‌ها چنگ زده باشد و همچنین مجموعه‌ای از جام‌های شراب پیدا شده است که به شکل شاخ هستند (شکل ۱۱) و در آنها سنگ‌های قیمتی و بلور رنگین و طلا به کار رفته است و حاشیه جام دارای نقش‌هایی به شیوه یونانی مربوط به اساطیر یونان است. همچنین بر بعضی از آنها ردیف‌هایی از سر نقش شده است.



شکل ۱۱. قسمت بالای یک جام عاج شاخوار، پیدا شده در نسا، با دو ردیف تصویر، احتمالاً قرن دوم پ. م. (بلندی ۵ سانتی‌متر، بالا یک ردیف سر، پایین گروهی همراه یک حیوان).

در این مجموعه جام‌ها، مخلوطی از هنر ایرانی و یونانی جلب نظر می‌کند. شکل جام‌ها از روی جام‌های مشابه هخامنشی تقلید شده است. بر عکس، سرها نقش‌هایی ایرانی هستند که مربوط به هنر اشکانی است (شکل ۱۲). همچنین مقداری سفالینه از گنجینه نسا به دست آمده که در کار تزئین ساختمان به کار می‌رفته است. این سفالینه‌ها نیز معرف اختلاط هنر یونانی و ایرانی است.

در دوره آغازین عصر مسیحیت، در آمیختن این دو سبک ایرانی و یونانی باعث پدید آمدن سبک اشکانی می‌شود. گمان می‌رود که این سبک نخست در



شکل ۱۲ - جام شاخوار سفالین سرخ با پایه‌ای از سر بزکوهی،
پیدا شده در دماوند، قرن اول پ. م. (دراز ۳۶/۸ سانتی‌متر،
قطر دهانه ۱۰/۵ سانتیمتر).

بین‌النهرین پدید آمده و سپس به سرتاسر شاهنشاهی ایران نفوذ کرده باشد. طبعاً این سبک در هر منطقه‌ای خصوصیات ویژه خود را می‌یابد، ولی بر روی هم در همه آنها وحدتی می‌توان یافت که از کارهای گذشته متمایزشان می‌سازد. نخستین نشانه‌های این سبک تازه در سکه‌های قرن اول پ. م. ظاهر می‌شود. در این زمان ضرب سکه‌ها به سبک واقع‌گرایانه یونانی به کلی کنار گذاشته می‌شود. برخلاف گذشته، در این سبک، سر شاه را فقط خطوطی برجسته بر روی سکه مجسم می‌کند و در واقع، تنها طرحی از سر او نقش شده است. در این طرح‌ها، مایه اصلی از منابع شرقی و یونانی اقتباس شده است. از جمله نقش خدایان یونانی مانند گذشته به کار می‌رود، ولی به احتمال قوی برابر ایرانی آنها در نظر است.

در این دوره، به خلاف دوره‌های گذشته هنر آسیای غربی که اشخاص را از نیمرخ نشان می‌داد، نقش‌های تمام رخ در هنر اشکانی ظاهر می‌شود، به طوری که همه اشخاص در نقش‌ها نه تنها تمام رخ بلکه اغلب با تمام بخش پیشین تن به



شکل ۱۳. مجسمه مفرغی، پیدا شده در شمی، احتمالاً متعلق به یکی از شاهان محلی اشکانی، حدود ۱۰۰ تا ۵۰ پ. م. (بلندی ۲ متر، سر و تن مجسمه را جداگانه ریخته بوده‌اند. نقش‌های ظریفی بر صفحه آویخته به گردن و کمر بند دیده می‌شود. خط‌های نازک موی سر و ریش و سینه را نشان می‌دهد.)

سوی بیننده متوجه‌اند. اگر توجه کنیم که، بعد از سه هزار سال، نیمرخ در نقش‌ها و نقاشی‌ها تبدیل به تمام رخ می‌شود، اهمیت این تغییر را می‌توانیم احساس کنیم. اما در این نقش‌های تمام رخ و تمام تن، هنوز خصوصیات هنر قدیم شرق محفوظ مانده است. قیافه‌ها، حالات و جامه‌ها همه یکسان و یکنواخت است و تماشاگر باید به یاری آگاهی‌های سنتی خویش فرق آنها را دریابد، وگرنه هیچ‌گونه واقع‌گرایی به سبک یونانی در میان نیست تا با تماشای اثر، تفاوت‌ها محسوس شود.

در این عصر، ساختن مجسمه‌های برنزی نیز همراه مجسمه‌های سنگی رونق گرفت. در بختیاری مجسمه‌ای برنزی از ناحیه شمی به دست آمده است که نمونه‌ای از کارهای زیبای این عصر است و احتمالاً متعلق به حدود ۵۰ پ. م. تا ۱۰۰ م. است. این مجسمه برنزی که از آن یکی از بزرگان محل بوده است، او را در جامه‌ای اشکانی نشان می‌دهد. وی طوقی برگردن دارد و دیهیمی که بر سر اوست، تقلیدی از دیهیم‌های شاهان اشکانی است. گیسوان آراسته او به روی شانه‌ها افتاده است و سیبلی درشت دارد. سر مجسمه نسبت به تن کوچک است و این هیبت بیشتری به پیکره می‌دهد. (شکل ۱۳).

مجسمه مرمرین دیگری که در همان شمی کشف شده است ظاهراً بزرگی دیگر را نشان می‌دهد. گیسوان و دیهیم او شبیه مجسمه برنزی مذکور است، ولی



شکل ۱۴. سر مرمرین صیقلی شده از یک شاهزاده اشکانی یا شاه محلی یا سردار نظامی، پیدا شده در شمی، حدود ۱۰۰ پ. م، تا ۱۰۰ میلادی. (بلندی ۱۱/۵ سانتی‌متر).



گودی میان ابروان و نرمی خطوط چهره با آنچه در مجسمه برنزی می‌بینیم، فرق دارد و این می‌تواند اثری از هنر یونانی باشد که به سبک اشکانی در آمده است (شکل ۱۴).

مجسمه‌های بسیاری که از شاهان و خدایان محلی شهر حضا به دست آمده است دقیقاً معرف خصوصیات مجسمه‌های این دوره است (شکل ۱۵).

در شهر دورا اورپوس (Dura Europos)، برکنار فرات، نقش‌هایی بر دیوار معبدی متعلق به قرن دوم م. پیدا شده است که تأثیر هنر اشکانی را کاملاً نشان می‌دهد (شکل ۱۶). حتی نقاشی‌هایی از ایزد مهر را در یکی از معبد‌های این شهر می‌بینیم (شکل ۱۷). این سبک نقاشی اشکانی حتی در قرن سوم ه. در کنشت این شهر دیده می‌شود.

در شرق ایران نیز، در کوه خواجه سیستان، آثار نقاشی‌های دیواری اشکانی پیدا شده است. این نقاشی‌ها که دیوارهای تالار بزرگ کاخ را تزین می‌کرده متعلق به قرن اول م. است.

شکل ۱۵. مجسمه یکی از شاهان حضا (اندکی بزرگ‌تر از اندازه طبیعی)، قرن دوم م. (بلندی ۲/۱۵ متر).

در این نقش‌ها خدایان، که بخشی از پیکر هر یک از آنان پشت پیکر خدای دیگر قرار گرفته است، همه به صورت تمام رخ ایستاده‌اند. در دیوار بالای تالار نقشی از شاه و شهبانو دیده می‌شود. شاه دست خویش را به گرد تن همسرش



شکل ۱۶. نقش بر دیوار از پادشاهی اشکانی،
پیدا شده در دورا اورپوس، قرن دوم یا اوایل سوم م.

حلقه زده است. در اینجا، چهره‌ها به حالتی میان نیم‌رخ و تمام‌رخ است. در اطراف پنجره‌های تالار، تماشاگران نقش شده‌اند که تصویرشان تمام رخ است. در این تصویرها، اثرهای دیگری از هنر یونان نیز به چشم می‌خورد و آن در سبک و مایه کار است، و این اثر چنان است که بعضی آنها را در زمره آثار هنر اشکانی این دوره نمی‌شمارند. جامعه خدایان یونانی است. یکی از آنها مانند هرمس (Hermes) یونانی، پسر زئوس، کلاهی بالدار بر سر دارد. هر چند در این تصویر کلاه دارای سه بال است، به احتمال قوی منظور از آن ایزد بهرام است. بر سقف تالار نیز نقش‌های یونانی به چشم می‌خورد.

روی هم رفته آثار کوه خواجه نشان می‌دهد که به خلاف تأثیر قوی هنر اشکانی در مغرب شاهنشاهی و حتی در نواحی زیر تسلط روم، تأثیر قوی هنر



شکل ۱۷. دورا اورپوس، پرستشگاه مهر، نقاشی دیواری از خدای مهر سوار بر اسب و در حال شکار، حدود ۲۲۰ م. (خدای مهر جامهٔ مرسوم اشکانیان را بر تن دارد و، با آن که شهر در آن زمان در تصرف رومیان بوده است. شیوهٔ نقاشی بیشتر شیوهٔ اشکانی است.)

یونانی در شرق دوام آورده است. به احتمال این معنی را باید ناشی از تأثیر حکومت یونانی دولت باختر دانست، ولی هنوز علت واقعی چندان روشن نیست.

به طور کلی باید گفت که ریشه و پایهٔ هنر اشکانی در هنر مشرق زمین نهفته است نه در آنچه از یونان به وام گرفته است. طرح و مایه‌های روحانی و علاقه به ریزه کاری بسیار و پرداختن به جزئیات در تزیین از این منبع شرقی سرچشمه می‌گیرد. تصویرهایی از جنگ، خدایان، قربانی، شکار و ضیافت صحنه‌های اصلی این هنر است. هنر یونانی اثر عمقی بسیار کمی بر این تمایلات شرقی گذاشت. اشکانیان تنها آنچه دوست می‌داشتند از هنر یونان برگرفتند. در نتیجه، هر چند می‌بینیم که هنرمندان اشکانی مایه‌ها و نقش‌های بسیاری را از یونانیان گرفته‌اند، به اطلاعات آنها دربارهٔ کالبدشناسی و تسلط بر صحنهٔ تصویر و مناظر و مرایا توجه نکرده‌اند. در هنر اشکانی اثری از هنر ابتدایی قبیله‌ای نیز دیده

نمی‌شود، زیرا هنر اشکانی هنری است که در شهرها رشد کرده است. اثری که هنر اشکانی بر دوره‌های بعد از خود نهاد، رواج دادن تصویر تمام رخ است که به زودی در هنر رومی نیز پدیدار شد. پدید آوردن مایه‌ها و صحنه‌هایی تازه در کار تصویرسازی، از جمله صحنه‌های بخور سوزاندن (شکل ۱۸)، اعطای منصب، نبرد بر پشت اسب و چهار زانو نشستن تمام رخ، تأثیر دیگر این هنر بوده است.



شکل ۱۸. نقش برجسته از شش فرشته حامی و یک ایزدبانو در برابر پرستنده‌ای که بخور درمجموعه می‌افکند، از دهکده‌ای در شمال غربی پالمیر، ۱۹۱ م. (فرشتگان که نامشان به زبان آرامی در پایین نقش آمده است جامه‌ای همانند به تن و نیزه و سپری به دست دارند).

۷) بیگاه دولت اشکانی

در آغاز قرن دوم م. جدال میان شاهزادگان خاندان اشکانی بالا گرفت و مسئله روز شده بود. خسرو در پی جدال‌های متمادی بر سر تاج و تخت اشکانی، سرانجام پس از سال ۱۲۸ م، از میدان منازعه خارج شد و ولگش سوم

و مهرداد چهارم در شاهنشاهی رو به روی هم قرار گرفتند. از مهرداد چهارم تنها سکه‌هایش بازمانده است و از خود او هیچ آگاهی نداریم.

هجوم آلان‌ها به شمال

در سال‌های ۱۳۵ تا ۱۳۶ م.، آلان‌ها (Alan)، که در مشرق کوه‌های قفقاز می‌زیستند، به شمال ایران تاختند و ارمنستان و آذربایجان و ماد را تا کاپادوکیه در آسیای صغیر در نورددیدند. ولگش که بیست هزار پیاده را به رزم فرستاده بود، نتوانست جلو آنها را بگیرد، ولی به علتی نامشخص این گروه غارتگر به سرزمین خود بازگشتند.

در قرن اول م.، اقوام سکه در شرق ایران جای خود را به حکام «هندو پارتی» سپرده بودند. از میان ایشان گندفر (Gondofarr) پادشاهی معروف بود که از مرو تا پنجاب را زیر تسلط داشت. پس از مرگ او اقوامی از آسیای میانه به نام یوئه‌چی (Yueh-chih) سرزمین «هند و پارتی»ها را متصرف شدند و شاهنشاهی ایشان با نام کوشان مشهور است.

مهم‌ترین پادشاه این سلسله کنیشکا همزمان با ولگش سوم بود. در زمان این پادشاه احتمالاً نبردی میان اشکانیان و کوشانیان در گرفت.

جنگ‌های روم و ایران

در زمان ولگش چهارم، نبردی میان ایران و روم در گرفت و رومیان تا سلوکیه پیش آمدند و آن شهر را غارت کردند. تیسفون نیز به تصرف ایشان درآمد، ولی سپاهیان روم بر اثر طاعون، شکسته و ناتوان بازگشتند و مرض طاعون به سرتاسر امپراتوری روم راه یافت. به احتمال، بیشتر سرزمین اشکانی را نیز طاعون فراگرفت. نتیجه این نبرد از دست رفتن بخش‌هایی در شمال بین‌النهرین بود.

ولگش پنجم در حدود ۱۹۰ م. به نام خود سکه زد و بر سرزمین‌های رومی شمال بین‌النهرین تاخت. در سال بعد رومیان بار دیگر به ایران تاختند و باز تا تیسفون پیش رفتند؛ ولی این نبرد و نبردهای متعاقب آن نه برای روم سودی داشت و نه برای ایران و فقر و مسکنت و بیماری و حشتناکی در پی آورد. از این زمان به بعد دولت اشکانی دچار ضعف فراوان شد.

ولگش پنجم در حدود ۲۰۷ م. درگذشت و ولگش ششم به تخت نشست. در ۲۱۳ م. برادر او، اردوان پادشاه‌ماد، دست به قیام زد و در ۲۱۵ م. شوش را گرفت. اردوان در نبردی با رومیان نیز به پیروزی رسید و باجی سنگین دریافت داشت.

آغاز دولت ساسانی

در این زمان، قیامی در پارس روی داد. اردشیر ساسانی که در پارس به سلطنت رسیده بود به زودی، در شمال و مشرق، سرزمین خود را گسترش داد. در ۲۲۰ م.، قیام علنی شد. در طی سه نبرد، اردوان شکست خورد و در جنگ سوم به سال ۲۲۴ یا ۲۲۶ م. کشته شد و دولت اشکانی به دست اردشیر ساسانی افتاد و در تیسفون تاج بر سر نهاد. اما ولگش ششم تا حدود ۲۲۶/۷ مقاومت کرد و آردوزد (Ardavazd)، پسر اردوان، در سرزمین‌های کوهستانی مدتی با اردشیر جنگید، ولی سرانجام اردشیر بر همهٔ ایشان فایق شد.

در فیروزآباد فارس، نقشی عظیم به نشان این پیروزی بر سنگ نقش شده است که شکست اردوان را نشان می‌دهد.

تبارنامه شاهان اشکانی

شاهنشاهان اشکانی	مدعیان شاهنشاهی
ارشک نخست ۲-۲۴۷ ق.م.....	تیرداد ۱۱۱-۲۱۱ ق.م.
	اردوان نخست ۱۹۱-۲۱۱ ق.م.
	یرمیت ۱۷۶-۱۹۱ ق.م.
مهرداد نخست ۱۳۸-۱۷۱ ق.م.....	فرهاد نخست ۱۷۱-۱۷۶ ق.م.
فرهاد دوم ۱۲۸-۱۳۸ ق.م.....	سینه تروک ۷۸/۷-۷۱/۰ ق.م.
اردوان دوم ۱۲۴/۳-۱۲۸ ق.م.	گودرز نخست ۷۸-۹۱ ق.م.
مهرداد دوم ۸۷-۱۲۴/۳ ق.م.	ورد نخست ۷۸-۹ ق.م.
ورد دوم ۳۸-۵۷ ق.م.....	فرهاد سوم ۵۸/۷-۷۰ ق.م.
فرهاد چهارم ۲-۲۸/۷ ق.م.	مهرداد سوم ۵۵-۵۷ ق.م.
فرهادک ۴-۲ ق.م.....	تیرداد دوم ۲۵-۳۱ ق.م.
ورد سوم ۴-۷ ق.م.	مهرداد ۱۰-۲۰ ق.م.
اردوان سوم ۳۸-۱۲ ق.م.	فرهاد ۲۵ ق.م.
وردان ۴۷-۲۹ ق.م.....	تیرداد سوم ۳۵/۶-۳۵ ق.م.
وهولام دوم ۵۱ ق.م.	مهرداد ۴۹ ق.م.
ولکنش اول ۸۰-۵۱ ق.م.	گودرز دوم ۵۱-۳۸ ق.م.
ولکنش دوم ۸۹/۹۰-۷/۸ ق.م.	یکور دوم ۱۱۵-۷۷ ق.م.
ولکنش سوم ۱۴۷-۱۰۵ ق.م.	خسرو؟ ۱۲۸-۸۹ ق.م.
ولکنش چهارم ۱۹۲-۱۴۸ ق.م.	مهرداد چهارم ۱۴۷-۱۲۸ ق.م.
ولکنش پنجم ۲۰۶/۷-۱۹۰/۱ ق.م.	
ولکنش ششم ۲۲۷-۲۰۷ ق.م.....	اردوان پنجم ۲۲۴/۶-۲۱۳ ق.م.
	اردورد ۲-۲۲۶ ق.م.

در کتب

یادداشت‌ها:

* این گفتار که نخستین بار به عنوان متن درسی توسط دانشگاه آزاد ایران، در ۱۳۵۵ چاپ شد، جز در دو سه قسمت که از آثار دیگری مربوط به اشکانیان استفاده شده است، بیشتر متکی بر کتاب زیر است: Malcom A.R. Colledge, *The Parthians*, London 1967

بخش ۱)

۱. نگاه کنید به :

Tarn, W. W., *The Greeks in Bactria and India*, Cambridge, 1966, p. 32

۲. مسئله تسلط یونانیان و مقدونیان بر ایران تنها از جنبه مادی آن نبود که سبب دشمنی ایرانیان با بیگانگان می‌شد. از نظر فرهنگی و سنت‌های کهن نیز تحمل سلطه بیگانه بر ایرانیان دشوار می‌آمد. در واقع، نفس فرمانروایی یونانیان بود که مردم ایران را به مقاومت وامی‌داشت. بنا به سنن کهن ایرانی، خاندان سلطنتی می‌بایست از خون نخستین سلسله سلطنتی باشد، و این حق سلطنت از آن هخامنشیان بود، بنا به مدارک تاریخی، کورش از سوی مادر به مادها می‌رسید و، بنا به سنن زردشتی موجود، هخامنشیان اختلاطی با کیانیان یافته‌اند. خاندان‌های اشکانی و ساسانی نیز خود را به هخامنشیان منسوب می‌کردند (یادداشت شماره ۳ همین بخش نیز دیده شود). حتی شاهان ایرانی دوران اسلامی هم نسب خود را به ساسانیان و اشکانیان می‌رساندند تا در نظر مردم حق سلطنت از آن ایشان باشد. اما برای اسکندر و سلوکیان این انتساب اصولاً ممکن نبود و از این رو شاهانی غاصب به شمار می‌آمدند.

ضمناً پادشاهی، بنابه سنن ایرانی، دارای یک رشته مسئولیت‌ها و تعهدات مقدس بود که بیگانه‌ای حتی اگر حاضر به قبول آن می‌شد به علت بیگانگی شایسته آن به شمار نمی‌آمد. شاه می‌بایست نه غاصب بلکه برگزیدهٔ اهوره‌مزدا باشد. هیچ‌کس به سلطنت نمی‌رسید مگر همهٔ لوازم و اسباب سلطنت در او جمع باشد. چنین خصوصیتی در شاهان سلوکی جمع نبود. در این باره، نک. ساموئیل ک. ادی، آیین شهریاری در شرق، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۴۷، فصل دوم.

۳. نک.

— P. Sykes. *A History of Persia*, London, 1930, P. 308

— Malcom A. R. Colledge, *The Parthians*, London, 1967, p. 33

با این همه، در منابع ایرانی اشکانیان را یا به سیواوش کیانی منسوب می‌دارند (مانند تاریخ طبری، مروج الذهب و غیره) یا بنا به جلد سوم آثارالمباہیة تألیف ابوریحان بیرونی، اشک اول پسر دارابن دارابن داراست (در البدء والتاریخ تألیف مطهر بن طاهرالمقدسی نیز اشک بن دارا آمده است). در این باره، نک. حسن مشیرالدوله، ایران باستان، تهران، ۱۳۱۳، ج ۳، فصل ۵.

بخش ۲)

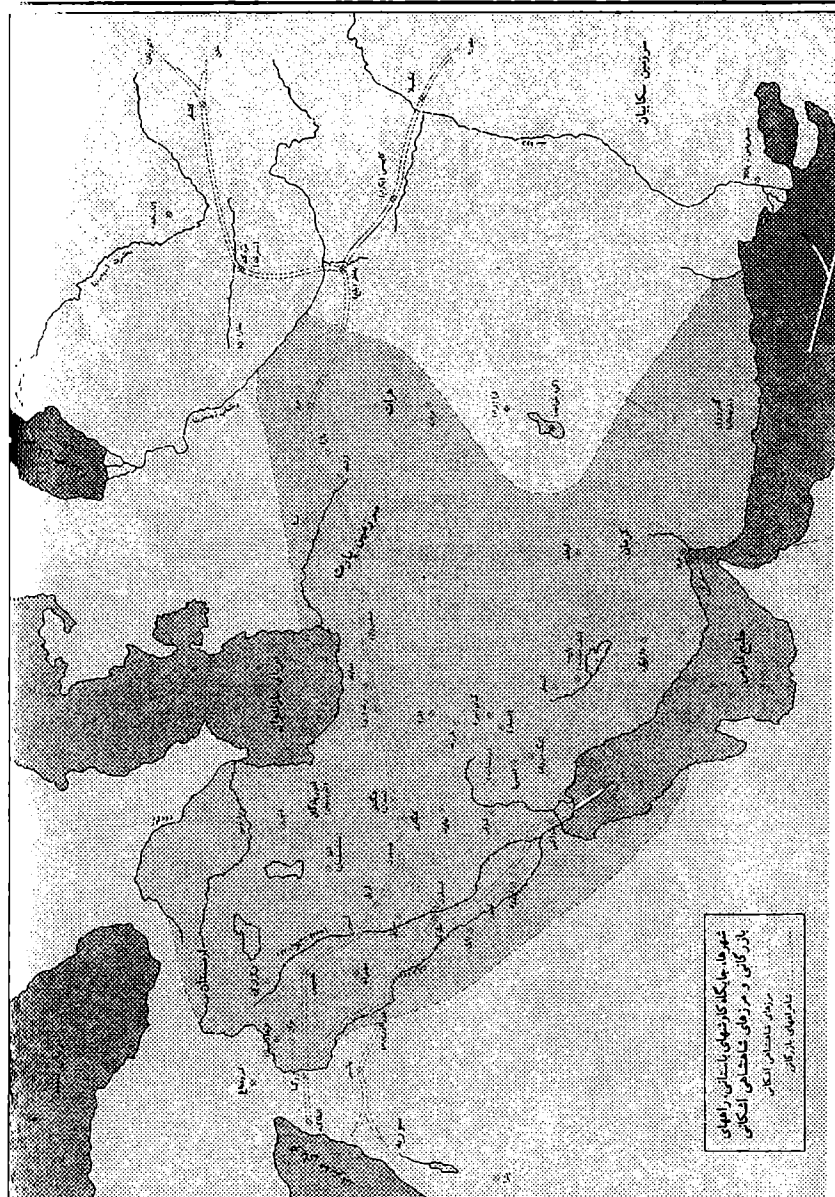
۱. این اصطلاح را نخست در کتیبه‌های هخامنشی به صورت Xšāpāuan می‌بینیم به معنای «حافظ کشور». این واژه در یونانی به صورت Satrapos به کار رفته است. املاي واژه در کتیبه‌های پهلوی štrp با تلفظ šahrab است که تلفظی پارسی است. در نوشته‌های پهلوی šp با تلفظ šasab آمده است. واژهٔ شهری که محتملاً شکل اشکانی آن šahrabīh بوده است چیزی برابر اساندراری امروزی است.

۲. کرده خدایی به معنای «ملوک الطوایفی» است. کرده یعنی «بریده» و خدایی یعنی «سلطنت».

۳. دکتر بهرام فره‌وشی، کارنامه اردشیر بابکان، تهران، ۱۳۵۴، ص ۳. متأسفانه مؤلف واژه را تصحیح نکرده در متن گذاشته و به صورت کدخدایی درآمده است.

بخش ۳)

۱. این واژه، به معانی «قصر»، همان واژه فارسی باستان apadāna است که در فارسی به صورت ایوان درآمده است.
۲. این واژه به معنای «عبادتگاه» است.
۳. پرديزها باغستان‌های بزرگی بودند که برگرد خود دیوار داشتند و جانوران شکاری را در آنها نگاه می‌داشتند تا شاه و بزرگان به شکار آسوده‌ای در آنها بپردازند.



پیوست

ضبط بعضی از نام‌های شاهان اشکانی و گاهی تاریخ سلطنت آنها در این کتاب با کتاب‌های تاریخی دیگر فرق دارد. در جدول زیر این اختلاف ضبط‌ها نشان داده شده است.

توضیح - ح علامت اختصاری حدود است.

نام شاهان اشکانی و مدعیان شاهنشاهی در این کتاب	نام شاهان اشکانی در مآخذ دیگر	دوره سلطنت آنها (بر طبق دایرة المعارف فارسی)
ارشک نخست	اشک یا ارشک نخست	ح ۲۵۰ - ح ۲۴۸ ق.م.
تیرداد نخست	تیرداد نخست	ح ۲۴۸ - ح ۲۱۱ ق.م.
اردوان نخست	اردوان نخست	ح ۲۱۱ - ح ۱۹۱ ق.م.
پریت	فری یا پت یا فری‌پتی یا فری‌پت	ح ۱۹۱ - ح ۱۷۶ ق.م.
فرهاد نخست	فرهاد نخست	ح ۱۷۶ - ح ۱۷۱ ق.م.
مهرداد نخست	مهرداد نخست	ح ۱۷۱ - ح ۱۳۸ تا ۱۳۷ ق.م.
فرهاد دوم	فرهاد دوم	ح ۱۳۸ یا ۱۳۷ - ح ۱۲۸ ق.م.
اردوان دوم	آردوان دوم	ح ۱۲۸ - ح ۱۲۳ ق.م.
مهرداد دوم	مهرداد دوم	ح ۱۲۳ - ح ۸۸ یا ۸۷ ق.م.
سینه تروک	سنتروک یا سیناتروک	ح ۷۶ یا ۷۵ - ح ۷۰ یا ۶۹ ق.م.
فرهاد سوم	فرهاد سوم	ح ۷۰ یا ۶۹ - ح ۵۸ یا ۵۷ ق.م.
مهرداد سوم	مهرداد سوم	ح ۵۸ یا ۵۷ - ح ۵۵ ق.م.
وَرْد نخست	اُرد نخست	ح ۵۷ - ح ۳۷ یا ۳۶ ق.م.
فرهاد چهارم	فرهاد چهارم	ح ۳۷ - ح ۲ ق.م.
تیرداد دوم	تیرداد دوم	ح ۳۲ (؟۳۰) ق.م.
فرهادک	فرهاد پنجم یا فرهادک	ح ۲ ق.م. - ح ۴ م
وَرْد دوم	اُرد دوم	ح ۴ م یا ۶ م
وَهونام نخست	وُنُن یا وُنون نخست	ح ۷ یا ۸ - ح ۱۲ م
آزْدوان سوم	آزْدوان سوم	ح ۱۲ م - ح ۳۹ یا ۴۰ م
تیرداد سوم	تیرداد سوم	ح ۳۶ م
وَرْدان	وردان	ح ۳۹ یا ۴۰ م - ح ۴۵ م

نام شاهان اشکانی و مدمیان شاهنشاهی در این کتاب	نام شاهان اشکانی در مآخذ دیگر	دوره سلطنت آنها (بر طبق دایرة المعارف فارسی)
گودرز دوم	گودرز	۴۱ - ۴۵ م
وهونام دوم	وَنُنْ یا وُنون دوم	۵۱ م
ولگش اول	بَلاش اول یا وَلَخْشَن اول	۵۱ م - ۷۷ یا ۷۸ م
پکور	پاگَر دوم یا پاکور دوم	۷۸ م - ۱۰۸ یا ۱۱۰ م
اردوان چهارم	اردوان چهارم	۸۰ م - ۸۱ م
خسرو	خسرو	۱۱۰ م - ۱۲۸ یا ۱۲۹ م
ولگش دوم	بلاش دوم	۱۲۸ یا ۱۲۹ م - ۱۴۷ م
مهرداد چهارم	مهرداد چهارم	۱۲۸ یا ۱۲۹ م - ۱۴۷ م
ولگش سوم	بلاش سوم	۱۴۷ م - ۱۹۱ م
ولگش چهارم	بلاش چهارم	۱۹۱ م - ۲۰۹ م
ولگش پنجم	بلاش پنجم	۲۰۹ م - ۲۲۲ م
اردوان پنجم	اردوان پنجم	۲۰۹ م - ۲۲۶ م
ولگش ششم	بلاش ششم	
آردۆزد	آرتاوازد یا آردَوازد	

منابع تاریخ اشکانیان

۱. مورخان یونانی و رومی

بیشتر منابعی که درباره اشکانیان در دست است، متعلق به مورخان و نویسندگان یونانی و رومی عهد باستان است. این مورخان و نویسندگان به سبب روابطی که دولت سلوکی و سپس دولت روم با اشکانیان داشتند و به سبب جنگ‌هایی که میان این دولت‌ها روی می‌داد، وقایع بسیاری را نقل کرده‌اند.

از آنجا که در زمان رومیان دولت اشکانی تنها رقیب برجسته ایشان بود، بسیاری از نویسندگان و مورخان رومی درباره عادات و خلیقات اشکانیان نیز یادداشت‌هایی کرده‌اند که بسیار پُرارزش است.

الف - یونانی

پلی بیوس (Polybius) قرن سوم تا قرن دوم پ. م؛ تاریخ‌نویس.

استرابو (Strabo) قرن اول پ. م. تا اوایل قرن اول م؛ تاریخ‌نویس، جغرافیاشناس.

پلوتارک (Plutarkhos) قرن اول و دوم م؛ نویسنده.

آرین (Arrianus) قرن دوم م؛ تاریخ‌نویس.

لوسین (Lucianus) قرن دوم م؛ نویسنده.

فیلوسترات (Philostratus) قرن دوم و سوم م؛ نویسنده.

ب - رومی:

هوراس (Horatius) قرن اول پ. م؛ شاعر.

پلینی بزرگ (Plinius) قرن اول م؛ تاریخ‌نویس.

آپین (Appianus) قرن دوم م؛ تاریخ‌نویس به زبان یونانی.

دیوکاسیوس (Dio Cassius) قرن دوم و سوم م؛ تاریخ‌نویس.

ژوستین (Justinus) قرن سوم م؛ تاریخ‌نویس.

تاسیتوس (Tacitus) قرن سوم م؛ بزرگترین تاریخ‌نویس رومی.

آمیانیوس مارسلینوس (Ammianus Marcellinus) قرن چهارم م.؛ واپسین تاریخ‌نویس با ارزش رومی.

ج - یهود، اسپانیایی:

ژوزفوس (Josephus) قرن اول م.؛ نویسنده یهود به زبان لاتین.

اُرسیوس (Orosius) قرن پنجم م.؛ تاریخ‌نویس اسپانیایی به زبان لاتین.

۲. سکه‌شناسی

سکه‌شناسی اشکانی نیز یاری بسیار به شناخت دوران سلطنت شاهنشاهان و حتی مدعیان پادشاهی این دوره از تاریخ ایران کرده است. در این میان می‌توان به دو اثر زیر رجوع کرد:

Dayet. M., "Monnaies arsacides à bonnet satrapal". *Revue numismatique*, XI, 1949. gf.

Newel. E. T. "The Coinage of the Parthians". Pope. A.U. : *A Survey of Art*. Oxford, 1938, vol. I

۳. کتیبه‌ها و نوشته‌ها

کتیبه‌ها و نیز نوشته‌هایی بر سفالی‌های شکسته از دوران اشکانیان در دست است که دربارهٔ اوضاع اقتصادی و فرهنگی آن دوره اطلاعاتی در دسترس ما می‌گذارد. از جمله در حضا، در شوش و در پالمیر کتیبه‌هایی به دست آمده است. در شهر نسای پارت، که نخستین پایتخت اشکانیان بوده است، نیز نوشته‌هایی بر سفال‌های شکسته کوزه‌ها پیدا شده است. همچنین از حفاریات دورا اورپوس (Dura-Europos)، در کنار فرات، چرم‌نبشته‌ها و پاپیروس‌هایی شامل اسناد اقتصادی و تجاری پارت‌ها به دست آمده است. در این باره می‌توان از دو اثر مهم یاد کرد:

Dura Europos, *The Excavation: Parchments and Papyri*, By C.A. Welles, Persian R.O. Fink, J. Gilliam and W.B. Henning, New Haven 1959.

Dyakonov, I.M. and Livshits V.A., *Dokumenty in Nisy*, Moscow 1960.

۴. منابع شرقی

منابع شرقی به دو قسمت اسلامی و غیراسلامی تقسیم می‌شود.

الف - منابع اسلامی، که زیر تأثیر نوشته‌های ساسانی قرار داشته‌اند، تقریباً از هر اطلاع جدی درباره اشکانیان تهی‌اند و حتی دویست سال از دوران سلطنت اشکانیان را، در پی مخدوش شدن تاریخ اشکانیان به دست ساسانیان، حذف کرده‌اند و تنها به ذکر نام گروهی از شاهان پرداخته‌اند و حتی در این زمینه هم اطلاع ایشان ناقص و گاه غلط است. شرح وقایع دوران اشکانیان در این آثار به صورت نادرست و نامربوطی ذکر شده است.

عمده این منابع عبارت‌اند از: شاهنامه فردوسی، تاریخ طبری اثر محمد جریر طبری، مروج الذهب اثر علی بن حسین مسعودی، آثار الباقیه اثر ابوریحان بیرونی، غرر اخبار ملوک الفرس و بیهیم اثر ابومنصور عبدالملک محمد ثعالبی، تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیا اثر حمزة بن حسین اصفهانی، کتاب البدء و التاریخ اثر مطهرین طاهر مقدسی.

ب - منابع غیراسلامی شرقی، شامل آثار ارمنی و چینی است.

به زبان ارمنی اثری درباره تاریخ ارمنستان منتسب به موسی خورنی موجود است که برای مطالعه تاریخ ایران بسیار پرارزش است. اطلاعات موجود در نوشته‌های چینی مربوط به دوره اشکانی را می‌توان از کتاب‌های زیر به دست آورد:

Pocker, E.H., "Chinese Knowledge of Early Persia", *Asiatic Quarterly*, jan. 1903.

Kingomill, T.W., *The Intercourse of China With Central and Western Asia in the Second Century B.C.*, Shanghai 1880.

تخت جمشید، باغی مقدس با درختانی سنگی

پیش‌گفتار

همه ما تخت‌جمشید را می‌شناسیم. بسیاری از ما از آن دیدار کرده‌ایم و عظمت آن را ستوده‌ایم. صُفّه‌ای چنین گسترده، ستون‌هایی چنین بلند و نقش‌هایی چنین زیبا، که خودِ تاریخِ دوره‌ای را نقل می‌کند، همه سخت دیدنی و شگفت‌آورند.

اما هنوز هم تخت‌جمشید دارای نکته‌های ناشناخته‌ای است که تنها با آشنایی کامل با فرهنگ ایران و آسیای غربی می‌توان به آنها دست یافت. دریغ اینجا است که اغلب این اطلاعات در دسترس دیگران هست، ولی در سرزمین ما جای کتاب یا کتاب‌هایی در این باره به فارسی که از تعصب یا دنباله‌روی آسوده باشد، تقریباً تهی است.^۱ به دست آوردن این آگاهی‌ها نیاز به اطلاع از تاریخ، جغرافیا و شناخت اسطوره، آیین و دین در ایران و آسیای غربی و اطلاع کلی از نظریه‌های عمومی تاریخ و اسطوره‌شناسی دارد.

اطلاعات دانشمندان غرب مبتنی است بر بررسی‌های باستان‌شناسی و گردآوری کلیه اطلاعات تاریخی که بیشتر بر حسب روایات یونانیان و تواریح ایشان است. این بررسی‌ها و گردآوری اطلاعات به قدری ارزشمند است که ما، در واقع، شناخت دوره عیلامی، مادی و پارسی را، که کلاً تاریخ عهد باستان ایران است، مدیون این تحقیقاتیم. اما به گمان این نگارنده، برای شناخت تاریخ

تمدن ایران باستان کافی نیست تنها به این منابع رجوع کنیم. برای تحلیل تمدن باستانی ایران، باید دقیقاً با تمدن عصر پیش از آریایی نجد ایران، درهٔ سند، بین‌النهرین و سرزمین‌های آسیای غربی، از جمله آسیای صغیر، سوریه، فلسطین، و حتی مصر در شمال شرقی آفریقا و یونان در جنوب شرقی اروپا، آشنا بود.^۲ چون می‌توان گفت که از هزارهٔ چهارم پ. م. در این نواحی ارتباط فرهنگی ویژه‌ای آغاز شد که در هزاره‌های بعدی حتی تا عصر اسلامی هرگز سستی نگرفت و فرهنگ اقوام تازه‌واردی چون آریاییان به درهٔ سند و نجد ایران را به مرور در گوناگونی‌های ساختارهای بومی خویش، از جمله در یکتاپرستی عظیم هزارهٔ اول پ. م. در غرب آسیا، حل کرد.

نکته همین جا است. متأسفانه، ما ایرانیان قرن حاضر بی‌خبر از چنین گذشته‌ایم و به سبب شیفتگی غلط نسبت به نژاد و فرهنگ هند و اروپایی به فرهنگ و نژاد خویش مغرورانه و غلط نگرسته و پیوسته به عنوان واحدی بیگانه با پیرامون خویش و یگانه با تمدن غرب نگاه کرده‌ایم. یکی از علل دیگر این برداشت، نپرداختن مناسب ایران‌شناسان غرب به برداشت‌هایی عمومی از تاریخ تمدن آسیای غربی است که بر آن جزء جزء می‌نگرند، و کمتر به صورت کل واحدی بدان توجه می‌کنند و تحقیق کافی دربارهٔ اساطیر و آیین‌ها در ایران و شناخت عناصر شکل‌دهندهٔ آن ندارند. این در حالی است که بین‌النهرین‌شناسان در آثار خویش پیوسته از وجود این ارتباط فرهنگی میان ایران و دست‌کم ایران جنوبی و غربی با بین‌النهرین سخن گفته‌اند. البته هیچ اثر تاریخی جدی دربارهٔ ایران تهی از اشاراتی به آنچه گفتیم نیست، ولی باید با آثار محققان تمدن آسیای غربی و عیلام به‌خوبی آشنا بود تا هرچه بیشتر به حقیقت این ارتباط فرهنگی دست یافت. در این گفتار، نگارنده بر آن است که یادی از آن عصر کند، و به اثری از این فرهنگ عمومی، به تخت جمشید و برگزاری آیین نوروزی در آن پردازد، و ضمناً ارتباط‌های کهن فرهنگی منطقه را بررسد و توجیه و تعبیری نه چندان تازه - که دیگران در این باره نکته‌های بسیار گفته‌اند - از آن بکند.

اما نگارنده در این گفتار در پی ارضای غروری میهن پرستانه ولی غیر واقعی و دور از حقیقت نیست. بسیار آسان است که با سری بلند ایران را مرکز تمدن جهان دانست و هفت هزار سال بقایای عصر نوسنگی و فلز و تحولات بعدی آن را، که باستان شناسی آشکار کرده است، به حساب قوم آریایی نهاد و نقش تمدن بومی را نادیده گرفت، یا به کلی منکر آن شد، چنان که بعضی، یا بسیاری، چنین می کنند و از تحقیقات علمی فقط آن حد را می پذیرند که دلشان می خواهد. سرانجام روزی باید پذیرفت که جستجوی حقیقت و پیروی از حقیقت، تنها راه تعقل است و دیگر راه ها بیراه.

ضمناً، در این گفتار سخن از چند هزار سال پیش تا به حدود مسیحیت می رود. طبعاً بسیاری سنت ها، مقام ها و روش ها که در آن زمان مقدس شمرده می شدند، در این زمان تقدس خویش را از دست داده اند، و یاد کردن از آنها تنها نشانی از علاقه به تاریخ و فرهنگ این سرزمین است و بس. هدف گفتار بررسی اموری تاریخی - فرهنگی است، و باید در نوشتن تاریخ علایق و عقاید روز را دخالت نداد، تا بتوانیم آنچه را که در پی شناخت آنیم، با چشمی حقیقت بین جست و جو کنیم. جعل تاریخ سرانجام آشکار می شود و تنها نام جاعل به بدی باز می ماند و زیان عظیمی که از عدم پیشرفت قوم باور به جعل کرده حاصل می گردد.

تخت جمشید، باغی مقدس با درختانی سنگی

۱. تاریخچه ای از گذشته نجد ایران: از عیلامیان تا مادها و پارس ها

سرزمین پهناوری که از کوه های زاگرس در غرب تا نجد^۱ پامیر در شرق ادامه دارد و امروزه نجد ایران خوانده می شود، از دیر باز توسط اقوامی گوناگون مسکون بوده است.^۲ متأسفانه، هنوز از شناخت کامل و دقیق یک یک این اقوام

محروم مانده‌ایم و تنها دانش باستان‌شناسی وجود آنان را تأیید می‌کند.^۳ اما ماندگاری دوهزار سالهٔ عیلامیان و تمدن بزرگ و نیرومند ایشان در بخش‌های عظیمی از زاگرس در غرب، که فراگیر لرستان، پیشکوه و پشتکوه، می‌شد، و در بخش‌های جنوبی، که از خوزستان تا کرمان ادامه داشت، بهترین نمونه و گواه وجود دولت و تمدن اقوام بومی ساکن نجد ایران پیش از فرا رسیدن اقوام مادی و پارسی به غرب و جنوب ایران و سلطهٔ ایشان بر این سرزمین‌ها است.^۴

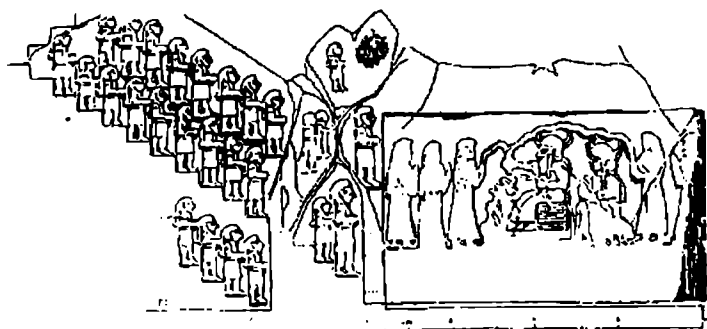
شناخت تمدن عیلامی بسیار کند پیش می‌رود، و یکی از علل عمدهٔ آن این است که «زبان عیلامی، که یکی از پیچیده‌ترین زبان‌هایی است که در عالم پژوهش شناخته شده، به سختی در برابر مفهوم گشتن مقاومت می‌کند».^۵

در شناخت عیلام اشارات توراتی نیز به محققان یاری رسانیده و، دست‌کم، تلفظ توراتی این نام را برای ما نگاه داشته است.^۶ عیلامیان سرزمین خویش را عیلام نمی‌خواندند. املاي محلی آن به خط میخی hal - ta - an - ti است، که تلفظ آن می‌تواند هَلْتَمِپْت Haltampt بوده باشد. این خود نامی مرکب از Hal به معنای سرزمین و tampt به معنای سرور و خداوند است. بدین گونه، دیده می‌شود که عیلامیان سرزمین خویش را «سرزمین خدا» یعنی سرزمین متعلق به خدا، می‌دانسته‌اند.^۷ و این خود ژرفای باورهای دینی را در آن عصر و آن منطقه می‌رساند.

کهن‌ترین خاندان سلطنتی عیلامی که «از جانب خدا بر سرزمین او فرمان می‌راند»، خاندان اوان Awan بود که از حدود ۲۶۰۰ پ. م. تا حدود ۲۲۳۰ پ. م. برگاه بود. خاندان دوم تا ششم عیلامی، که این یک واپسین خاندان سلطنتی عیلام بود، تا حدود ۶۴۴ پ. م. حکومت داشتند^۸ و سرانجام در ۶۴۰ پ. م.، با گذشت حدود دوهزار سال، فرمانروایی را به هخامنشیان واگذاشتند.

با آمدن اقوام ایرانی به این بوم، قوم عیلامی نه تنها از میان نرفت، بلکه وجودش چنان اهمیت داشت که تأثیرات عمده‌ای بر فرهنگ قوم تازه‌وارد گذاشت^۹ و پادشاهان هخامنشی سنگ نبشته‌های خویش را، علاوه بر پارسی

(باستان) و بابلی، به عیلامی نیز نگاشتند. ۱۰ در این زمان، نه دولت بابلی وجود داشت و نه دولت عیلامی، اما به سبب اهمیتی که این دو قوم - اولی در بین‌النهرین و دومی در نجد ایران - داشتند، جای خویش را در تمدن آسیای غربی و ایران تا مدت‌ها از دست ندادند. بابل و مردمش با عظمت خویش بازماندند و حتی تا دوره اشکانیان زبان و فرهنگ بابلی بازمانده بود. ۱۱ شوش، مرکز عیلام، نیز پایتخت زمستانی هخامنشیان گشت. در میان ویرانه‌های کاخی که داریوش برفراز تپه بلند شوش ساخت و اردشیر اول و داریوش دوم هخامنشی، پس از آتش‌سوزی، آن را از نو برافراشتند، کاشی‌هایی رنگین به دست آمده است که پاسداران عیلامی را در کنار پاسداران ایرانی نشان می‌دهد، و این خود اعتماد شاهان هخامنشی است به عیلامیان که آنان را در کاخ خویش به پاسداری می‌پذیرفته‌اند. ۱۲ ظاهراً باید پذیرفت که عیلامیان بر جای خویش بازماندند و از آرامشی که محصول حکومت هخامنشی در ایران و غرب آسیا بود، بهره جستند، و در محیط تازه اجتماعی در ایران، غرب آسیا و نقاطی دیگر چون مصر، به داد و ستد مادی و فرهنگی پرداختند.



کهن‌ترین نقش بر سنگ عیلامی، خداوند آب‌آور و الهه‌ی در برابر شاه
و درباریان در کورنگون فارس

۲. فرهنگ و دین عیلامی

از جمله کیفیات عیلامی، که بی‌تأثیر بر ایرانیان نبوده است، یکی هم دین عیلامی است. دین و آیین عیلامی نیز همانند کل تمدن عیلامی زیر تأثیر بین‌النهرین قرار داشت، اما ویژگی‌هایی عیلامی را هم حفظ کرده بود. این جنبه عیلامی همان احترام بسیار عیلامیان به زن و تقدس و پرستش مار است که این هر دو از اعصار بسیار کهن مادرسالاری بازمانده بودند. وجود ساختارهای مادرسالاری در آسیای غربی، از نجد ایران گرفته تا دریای مدیترانه، متعلق به عصری بسیار کهن است^{۱۳} و به احتمال قوی، علت اصلی آن باور به مادری ازلی است که سبب بقای قوم است، و این خود در پی روی آوردن جوامع میان سنگی و نوسنگی این منطقه به کشاورزی است که زنان در کشت و برداشت آن نقشی اصلی داشته‌اند. نماد آن در این تمدن وجود پیکرک (figurine) های زن پوشیده یا معمولاً برهنه‌ای است با سینه و ران‌های درشت که از اکثر حفاریات متعلق به عصر پیش از تاریخ و گاه تاریخی این منطقه به دست آمده است، چنان که در عیلام می‌بینیم.^{۱۴}

فهرستی از خدایان عیلامی در یک عهدنامه کهن، متعلق به دوهزار و دو سیست و شصت سال پ. م، به جای مانده است. شگفت این که خدایان یاد شده در این عهدنامه همان خدایانی‌اند که کشور عیلام در پایان عصر خویش، در ۶۴۰ پ. م. داشت. تنها تفاوتی که میان جهان خدایان عیلامی در دو عصر نخستین و واپسین دیده می‌شود، تأثیرپذیری دین از تحول مادرسالاری به پدرسالاری در جامعه عیلامی است. در قرن بیست و سوم پ. م. در رأس جهان خدایان، ایزد بانو پینیکر (Pinikir) قرار دارد. عهدنامه‌ای از این عصر چنین آغاز می‌شود: «بشنوید، ای ایزد بانو پینیکر، و شما خدایان نیکوی آسمانی!» که، چنان که دیده می‌شود، نام ایزد بانو در آغاز عهدنامه می‌آید. در اعصار بعد، پینیکر از مقام بزرگ‌تر خدایی پایین می‌آید، اما همچنان بانوی بانوان آسمان‌ها باز می‌ماند، و

نیروی طعن و لعن عظیمی را با خویشتن دارد. مردم بین‌النهرین پینیکر عیلامی را برابر ایشتر، همسر مردوک / بعل، و الهه بزرگ خویش می‌شمردند. پینیکر بزرگ مادر خدایان عیلامی بود. این برتری الهه مادر تا هزاره سوم پ. م. ادامه داشت و از اواسط هزاره دوم، هومبان (Humban) مذکر در رأس جهان خدایان عیلامی جای گرفت. اما، بنا به ویژگی دین عیلامی، ایزد بانو مادر عظمت خویش را از دست نداد و از عداد خدایان بزرگ این قوم بیرون نرفت. فراوانی پیکرک‌های برهنه ایزد بانو مادر در هزاره دوم پ. م. دلیل بازماندن او در اذهان مردم است. ضمناً، پینیکر با نام خویش، یا زیر نام دیگرش، کری ریشه (Kririsha)، همسر هومبان بود.

اما مار، این ویژگی دوم دین عیلامی، که حافظ آب، خرد و ثروت است، در اساطیر این منطقه و حتی مناطق دیگری، چون اسکاندیناوی، دیده می‌شود و این جزاژدها است که مظهر آشفتگی نخستین (chaos) به‌شمار می‌آید. در دین عیلامی، مار بَن‌مایه‌ای مکرر (leitmotif) است که به‌ویژه بر کوزه‌ها و آبدان‌ها نقش شده است. مار در این فرهنگ نقش دوردارنده نیروهای شیطانی را دارد. مارها بر دروازه‌ها، به گِردِ شاهان، به گرد محراب‌ها و بر دسته سلاح‌ها نقش می‌شدند و در حالی که به خود پیچیده بودند، تختگاه خدایان به‌شمار می‌آمدند. تصویر ماری که به گِردِ درخت زندگی پیچیده است، خود مظه‌ری از برکت‌بخشی او بود. مارها در عیلام به مرز خدایی رسیده بودند.^{۱۵}

همان‌گونه که در بین‌النهرین یکی از عوامل تحولات جهان خدایان رشد موقعیت شهر خدایان بود، در عیلام نیز اینشوشینک (In - Shushin - ak)، به معنای «خداوند شوش»، پس از رشد شهر شوش در هزاره دوم پ. م. و یافتن مقام بایبختی عیلام، به یکی از سه خدای بزرگ عیلام تبدیل شد، در حالی که در عهدنامه ۲۲۶۰ پ. م. مقام ششم را داشت. در واقع، هزار سال بعد، در اواسط هزاره دوم، هومبان، کری ریشه و اینشوشینک تثلیثی را در دین عیلامی به‌وجود آورده بودند که بسیار شبیه تثلیث اورمزد، ناهید و مهر در روایات اوستای

جدید و در کتیبه‌های هخامنشی ۱۶ است. همان‌طور که ایزدمهر همه شرایط را برای جانشینی اورمزد در اوستای جدید و کتیبه‌ها دارد، ولی چنین جانشینی‌ای انجام نمی‌پذیرد، در اساطیر عیلامی نیز اینشوشینک، با همه قدرتش، هرگز جای هومبان را نمی‌گیرد.

از اوایل هزاره دوم پ. م. شاهان اینشوشینک را شاه یا شاه خدایان می‌نامیدند، در اواخر هزاره دوم هومبان و اینشوشینک، هر دو، شاه خدایان خوانده می‌شدند. در آغاز مهریشت اوستایی نیز اورمزد به زردشت می‌گوید: ای سپیتمان! بدان‌گاه که من مهر فراخ چراگاه را هستی بخشیدم، او را در شایستگی ستایش و برازندگی نیایش، برابر با خود که اهوره مزدایم - بیافریدم. اینشوشینک را، در دین عیلامی، «پدر مستضعفان» می‌خوانند. ۱۷ در مهریشت نیز مهر را برای یاری، گشایش کار، دستگیری از ضعف، دل‌سوزی برای آنان و چاره‌گری در کار و جز آن فرامی‌خوانند. ۱۸

می‌توان باور داشت که، در میان همه خدایان عیلامی، این اینشوشینک بود که برترین و قوی‌ترین تأثیر را بر زندگی عیلامیان می‌بخشید. این همان نقش مهر است که بعدها در میترائیسم غربی به خوبی آشکار است. زروان (کرونوس) و اورمزد (ژئوس) وجود دارند، ولی ایزدمهر مهم‌ترین خدای دخیل در زندگی بشر است. ۱۹

در مجموع، وظایف زیر بر عهده اینشوشینک است:

۱. او خدای سوگند است، همان‌طور که مهر در اوستا مظهر پیمان است و پیمان‌شکن را «مِهزْدُروَج» می‌خوانند؛
۲. او خدای داور مردگان است، همان‌طور که در ایران، ایزد مهر مردگان را داوری می‌کند؛
۳. او خدای جهان مردگان است؛ مهر نیز «رَد» جهانی و مینوی مردمان است. ۲۰
۴. او و خورشید خدایان شب و روزاند، همان‌طور که در ایران خورشید

نیروی طعن و لعن عظیمی را با خویشتن دارد. مردم بین‌النهرین پینیکر عیلامی را برابر ایشتر، همسر مردوک / بعل، و الهه بزرگ خویش می‌شمردند. پینیکر بزرگ مادر خدایان عیلامی بود. این برتری الهه مادر تا هزاره سوم پ. م. ادامه داشت و از اواسط هزاره دوم، هومبان (Humban) مذکر در رأس جهان خدایان عیلامی جای گرفت. اما، بنا به ویژگی دین عیلامی، ایزد بانو مادر عظمت خویش را از دست نداد و از عداد خدایان بزرگ این قوم بیرون نرفت. فراوانی پیکرک‌های برهنه ایزد بانو مادر در هزاره دوم پ. م. دلیل بازماندن او در اذهان مردم است. ضمناً، پینیکر با نام خویش، یا زیر نام دیگرش، کری ریشه (Kririsha)، همسر هومبان بود.

اما مار، این ویژگی دوم دین عیلامی، که حافظ آب، خرد و ثروت است، در اساطیر این منطقه و حتی مناطق دیگری، چون اسکاندیناوی، دیده می‌شود و این جزاژدها است که مظهر آشفتگی نخستین (chaos) به‌شمار می‌آید. در دین عیلامی، مار بُن‌مایه‌ای مکرر (leitmotif) است که به‌ویژه بر کوزه‌ها و آبدان‌ها نقش شده است. مار در این فرهنگ نقش دوردارنده نیروهای شیطانی را دارد. مارها بر دروازه‌ها، به‌گِرد شاهان، به‌گرد محراب‌ها و بر دسته سلاح‌ها نقش می‌شدند و در حالی که به خود پیچیده بودند، تختگاه خدایان به‌شمار می‌آمدند. تصویر ماری که به‌گِرد درخت زندگی پیچیده است، خود مظهري از برکت‌بخشی او بود. مارها در عیلام به مرز خدایی رسیده بودند. ۱۵

همان‌گونه که در بین‌النهرین یکی از عوامل تحولات جهان خدایان رشد موقعیت شهر خدایان بود، در عیلام نیز اینشوشینک (In - Shushin - ak)، به معنای «خداوند شوش»، پس از رشد شهر شوش در هزاره دوم پ. م. و یافتن مقام پایتختی عیلام، به یکی از سه خدای بزرگ عیلام تبدیل شد، در حالی که در عهدنامه ۲۲۶۰ پ. م. مقام ششم را داشت. در واقع، هزار سال بعد، در اواسط هزاره دوم، هومبان، کری ریشه و اینشوشینک تثلیثی را در دین عیلامی به‌وجود آورده بودند که بسیار شبیه تثلیث اورمزد، ناهید و مهر در روایات اوستای

جدید و در کتیبه‌های هخامنشی ۱۶ است. همان‌طور که ایزدمهر همه شرایط را برای جانشینی اورمزد در اوستای جدید و کتیبه‌ها دارد، ولی چنین جانشینی‌ای انجام نمی‌پذیرد، در اساطیر عیلامی نیز اینشوشینک، با همه قدرت‌ش، هرگز جای هومبان را نمی‌گیرد.

از اوایل هزاره دوم پ. م. شاهان اینشوشینک را شاه یا شاه خدایان می‌نامیدند، در اواخر هزاره دوم هومبان و اینشوشینک، هر دو، شاه خدایان خوانده می‌شدند. در آغاز مهریشت اوستایی نیز اورمزد به زردشت می‌گوید: ای سپیتمان! بدان‌گاه که من مهر فراخ چراگاه را هستی بخشیدم، او را در شایستگی ستایش و برازندگی نیایش، برابر با خود که اهوره مزدایم - بیافریدم. اینشوشینک را، در دین عیلامی، «بدر مستضعفان» می‌خوانند. ۱۷ در مهریشت نیز مهر را برای یاری، گشایش کار، دستگیری از ضعف، دل‌سوزی برای آنان و چاره‌گری در کار و جز آن فرامی‌خوانند. ۱۸

می‌توان باور داشت که، در میان همه خدایان عیلامی، این اینشوشینک بود که برترین و قوی‌ترین تأثیر را بر زندگی عیلامیان می‌بخشید. این همان نقش مهر است که بعدها در میترائیسم غربی به خوبی آشکار است. زروان (کرونوس) و اورمزد (ژئوس) وجود دارند، ولی ایزدمهر مهم‌ترین خدای دخیل در زندگی بشر است. ۱۹

در مجموع، وظایف زیر بر عهده اینشوشینک است:

۱. او خدای سوگند است، همان‌طور که مهر در اوستا مظهر پیمان است و پیمان‌شکن را «مهر‌دُروج» می‌خوانند؛
۲. او خدای داور مردگان است، همان‌طور که در ایران، ایزد مهر مردگان را داوری می‌کند؛
۳. او خدای جهان مردگان است؛ مهر نیز «رَد» جهانی و مینوی مردمان است. ۲۰
۴. او و خورشید خدایان شب و روزاند، همان‌طور که در ایران خورشید

روزها را می‌پایند و مهر شب زنده‌دار است تا نیروهای اهریمنی به مردم زیان نرسانند.

۵. در میان همه خدایان، این اینشوشینک بود که مهم‌ترین تأثیر را بر زندگی مردم می‌گذاشت، ۲۱ همان‌طور که در میترائیسم، با وجود عظمت زئوس، مهر مهم‌ترین تأثیر را داشت. اگر ایزدمهر، با ویژگی‌های اوستایی - پهلوی‌اش، با میتره (Mitra) در متن‌های متقدم ریگ‌ودایی (Rigveda)، که کهن‌ترین صورت باورهای هند و ایرانی را نشان می‌دهد، بسنجیم، مهر ایرانی را با اساطیر پیرامون اینشوشینک نزدیک‌تر می‌بینیم تا با میتره ریگ‌ودائی. علت این امر تحول عظیمی است که دین و تفکر ایرانی در هزاره اول پ. م. در ایران پیدا می‌کند و، در نتیجه، نه تنها ساخت کلی دین، که شخصیت بعضی خدایان ایرانی، از جمله مهر، به کلی دیگرگون می‌شود، و بعضی خدایان تازه، چون تیشتر، به گروه خدایان ایرانی افزوده می‌گردد. ۲۲

از دیگر وجوه جالب دین عیلامی این باور بود که خدایان و شاهان از نیرویی ویژه به نام کیدن (Kidenn) برخوردار بودند؛ و آن نیرویی پنهان و ملکوتی بود، با اصلی جادویی، که قدرت حمایت و تنبیه، هر دو، را داشت. این نیرو حتی قادر بود به شکلی طبیعی به صورت علامتی برنزی یا سنگی درآید. شاهان عیلامی سلطه خویش را متکی بر حمایت جادویی کیدن می‌دانستند. اگر کسی راه و روش ارتباط با کیدن خویش را نمی‌دانست، زندگی را باخته، مرگش قطعی بود. ۲۳

در این باره، به ویژه توجه کنیم به تمدن آشور که آنجا هم چنین اعتقادی وجود داشت که تقدس شخص شاه را می‌توان از تابش یا وجود هاله‌ای فوق طبیعی و شگفت‌آور دریافت که از آن ایزدان و آنچه الهی است، از جمله شاه، می‌باشد. نام این نیرو در آشوری مَلَمُو (melammū) بود. کیفیاتی را که به فره (Xwarena) نسبت می‌دهند، آن را با ملموی آشوری و کیدن عیلامی نزدیک می‌سازد، و، به احتمال زیاد، فره محصول تبادل فرهنگی با عیلام و بین‌النهرین

است، و محتملاً اصلی هند و ایرانی ندارد.^{۲۴}

همان‌طور که فره حامی شاه و دوردارنده دشمنان او بود، ملمو نیز از شاه حمایت می‌کرد و بر دشمنانش شکست وارد می‌ساخت. ولی اگر خدایان از شاه روی می‌گرداندند، ملمو از او باز گرفته می‌شد و دشمنان بر او فایق می‌شدند، و دقیقاً همین تصور دربارهٔ فرهٔ ایرانی وجود دارد، و شاهان بی‌فزه‌ای چون داریوش سوم هخامنشی و یزدگرد سوم ساسانی توسط مردم این سرزمین کشته می‌شوند، تا مگر بلای بیگانگان دفع شود. در حماسه‌ها نیز جمشید فره را از دست می‌دهد و کشته می‌شود. حتماً کیدن هم این کیفیات را داشته است.

بحث‌های بسیار دیگری نیز دربارهٔ دین و دولت و سنت‌های عیلامی می‌توان داشت، از جمله اجرای آیین‌های نوروزی و ازدواج با محارم، که به جای خویش در بخشی دیگر مطرح خواهد شد.

۳. اقوام ایرانی

آریاییان شاخهٔ شرقی هند و اروپاییان را تشکیل می‌دادند.^{۲۵} هند و اروپاییان اقوام سفیدپوستی بودند که در هزارهٔ چهارم پ. م. در روسیهٔ مرکزی می‌زیستند در اواخر هزارهٔ یاد شده، به عللی که درست شناخته شده نیست، به اطراف، به جنوب سیبری و سراسر اروپا، روی آوردند. یونانی‌ها، رومی‌ها، ژرمن‌ها، روس‌ها و بعضی ملل کوچکتر امروزی در اروپا، و ارمنی‌ها، ایرانیان و هندوان بخش شمالی هند در آسیا بازماندگان امروزی اقوام کهن هند و اروپایی به شمار می‌آیند.

مادها، پارس‌ها و پارت‌ها سه قومی بودند که از حدود یک‌هزار سال پ. م. (ح. ۳۰۰۰ سال قبل)، مرد، زن و فرزند با دام‌های خویش، از شمال شرقی، از طریق ماوراءالنهر (آسیای میانه) به نجد ایران درآمدند. قابل تصور است که گروه‌های ایرانی دیگری، هر چند نه قابل قیاس با اقوامی که از شمال شرقی آمده بودند، نیز از طریق دربند قفقاز (در شرق کوه‌های قفقاز و کنار دریای مازندران)

به این سرزمین وارد شده باشند.

اقوام ایرانی یاد شده در شمال خراسان (پارت‌ها)، در مرکز و غرب نجد ایران (مادها) و در پارس (پارس‌ها) ساکن شدند. به احتمال بسیار زیاد، اقوام ایرانی‌گرد نیز در حدود همین زمان، محتملاً به همراه مادها و پارس‌ها، به غرب ایران رفتند و در غرب سرزمین مادها، در نواحی کوهستانی شرق ترکیه، شمال و شمال شرقی عراق امروزی و بخش‌های مرتفع زاگرس از حدود همدان به بالا ساکن شدند.^{۲۶}

چنان‌که قبلاً یاد شد، نجد ایران که از پامیر تا زاگرس ادامه دارد، از دیرباز، پیش از ورود آریاییان، توسط اقوامی گوناگون مسکون بود، و چند صد سالی زمان گرفت تا اقوام ایرانی، در این سرزمین تازه، با بومیان درآمیختند و بر آنان سلطه یافتند. اما هرگز سلطه سیاسی را نباید با سلطه فرهنگی برابر شمرد. درست است که ایرانیان بر بومیان فایز آمدند، اما این روح فرهنگ بومی بود که در ایشان دمیده شد. دقیقاً همین جریان تلفیق قومی - فرهنگی در میان شعبه‌های دیگر هند و اروپاییان، یعنی هندوان و یونانیان و بومیان محلی پدید آمد.^{۲۷}

۴. قوم ماد

نخستین قوم آریایی، که در نجد ایران به قدرتی عظیم رسید، قوم ماد بود (از ۷۱۵ تا ۵۵۰ پ. م.) که بر غرب، جنوب، شمال غربی و مرکز ایران امروزی فرمان می‌راند و قدرت خویش را در غرب و شرق و جنوب، فراتر از سرزمین‌های مسکونی خویش، توسعه داد.

گام بزرگی که مادها برداشتند، برانداختن دولت آشور در شمال بین‌النهرین بود (۶۱۲ پ. م.) که قدرتی عظیم و ویرانگر داشت و استقلال مادها و دیگر اقوام همسایه آشور، بدون برافتادن آن امکان نداشت. مادها، با دشواری بسیار و در پی شکست‌هایی چند، سرانجام نه تنها شهر نینوا (Nineveh)، که همه آشور را گرفتند و تا حدود شهر حماة در سوریه پیش رفتند و موقعیت برتر و نفوذ

عظیم خویش را در غرب آسیا برقرار ساختند. در این پیروزی، از بابلیان یاری بسیار دیدند و شکار را نیز میان خویش بخش کردند.

مادها، با بیش از یک قرن و نیم حکومت (۱۶۵ سال) و سامان بخشیدن به نظامی شاهنشاهی که قبلاً تجربه‌ای در آن نداشتند و خود آن را عمدتاً از آشوریان آموخته بودند،^{۲۸} سرانجام در برابر قوم پارس، از پای درآمدند و همه تجربه سیاسی و حکومتی خویش را به ایشان واگذاشتند.^{۲۹}

اما میان خاندان سلطنتی ماد و خاندان سلطنتی وابسته به ماد در پارس، یعنی هخامنشیان، رابطه خویشاوندی وجود داشت و اصولاً مادها و پارس‌ها از یکدیگر بیگانه نبودند. این شکست نیز باعث طرد عنصر مادی از حکومت تازه هخامنشی نشد. کورش، که حکومت ماد را برانداخت، خود فرزند ماندانا (Mandane)، دختر آرشتی وَثَغَه، استیاگ (Astyages) در منابع یونانی، واپسین شاه ماد، بود، و بنا به روایات کزنفون (Xenophon) در کتاب پرورش کورش (Cyropaedia)،^{۳۰} چون آرشتی وَثَغَه درگذشت، سلطنت ماد به پسرش رسید، و او که فرزندی نداشت به رسم حق‌شناسی، کشور خویش و دخترش را به شاهزاده کورش داد. از آنجا که بعضی روایات تواریخ ارمنی بعضی مطالب کتاب کزنفون را تأیید می‌کند، بدون آن که محتملاً منشاء غربی داشته باشد، در رد کامل کتاب کزنفون باید تردید کرد.^{۳۱}

۵. فرهنگ و دین مادی

مادها قرن‌ها در کنار اقوام بومی شمال غرب ایران و در کنار همسایگانی متمدن‌تر و مقدم بر خود، مانند قوم کشور اورارتو (Urartu) و آشور می‌زیستند و زمانی که قوم ماد با اقوام بومی غرب و شمال نجد ایران در ترکیب تازه دولت ماد با هم شریک شدند، مادها جنبه‌های بسیاری از تمدن و فرهنگ آنان را پذیرفته بودند. آثار این پذیرش فرهنگی را می‌توان در پذیرفتن مغان به پرستاری دین و در آنچه پارسیان از آنان به وام گرفتند، دید. آداب و

اصطلاحات حکومت و سلطنت در نزد هخامنشیان، بی‌تردید وامی است که از مادها گرفته شده است. اصطلاحات رسمی سلطنتی اغلب واژگانی است مادی که بر حسب قوانین زبان‌شناسی می‌توان برابر فارسی باستان آنها را دانست، ولی این اصطلاحات در شرایط وجود ارتباط‌های بسیار نزدیک مادی - هخامنشی چنان جا افتاده بود که هخامنشیان نیز همان اصطلاحات مادی را به کار می‌بردند.^{۳۲} این آداب و اصطلاحات اصلی بین‌النهرینی داشت.

پدیده فرهنگی دیگر، که ریشه‌های مادی و محتملاً قبل از آریایی دارد، وجود مقابر صخره‌ای است که در دل کوه‌ها کنده شده و بعداً هخامنشیان همین سنت را ادامه داده‌اند. زندگی فرهنگی آن گروه از مادها که خود، در بخش غربی زاگرس، همسایه مستقیم بین‌النهرین بودند، باید طبعاً تأثیر بیشتری از تمدن بین‌النهرینی و اقوام همسایه پذیرفته باشد. از جمله، در مورد لباس چنین وامی دیده می‌شود. لولوبی (Lulubi) ها در هزاره سوم پ. م. نیم‌تنه‌ای می‌پوشیدند که بی‌آستین بود و تا زانو ادامه داشت. روی نیم تنه پوستی می‌افکندند و بر شانه چپ استوارش می‌ساختند. گاهی بر روی پوست کمربندی می‌بستند. ثروتمندان پوست یوزپلنگ و تهیدستان پوست گوسفند به کار می‌بردند. لباس ماننا بیان نیز چنین بود، و مادی‌ها این سنت را خود از آنان به وام گرفتند.^{۳۳}

وام دیگر مادها از بین‌النهرین خط میخی است. امروزه شواهدی در دست است که نشان می‌دهد پارس‌ها خط میخی را از مادها گرفته‌اند، و ارتباط خطوط میخی آسیای غربی با یکدیگر و منشأ سویری آن نیز امری مسلم است.^{۳۴}

دین ماد را از نزدیک نمی‌شناسیم. این دین محتملاً در برگیرنده عناصری ایرانی و بین‌النهرینی، به‌ویژه حورّی و آشوری^{۳۵}، بوده است. حتی می‌دانیم که مانناها نیز دینی شبیه به ادیان بین‌النهرین داشته‌اند و بت می‌پرستیده‌اند.^{۳۶} علاوه بر این، وجود پیکرک‌های دیوان شگفت‌چهره، نیمی چون دُذ و نیم آدمی، و غولان بالدار و جانورانی با بدن شیر و بال عقاب، در سراسر زاگرس، نشان می‌دهد که چگونه این باورهای بین‌النهرینی درباره نیروهای خیر و شر در غرب

ایران، از آذربایجان امروزی تا به خوزستان و سرزمین عیلامیان عمومیت داشته است. حتی هخامنشیان نیز از گاوهای بالدار و جانوران شگفت آفریده بین‌النهرین بی‌نصیب نمانده‌اند، و این نکته نشان می‌دهد که بی‌گمان مادها هم زیر تأثیر فرهنگ دینی بین‌النهرینی قرار داشته‌اند. این پیکرک‌ها و نقش‌ها بعدها در ایران دیو نام می‌گیرند.

بعضی آداب دینی که بعدها در ایران عمومیت می‌یابد نیز زیر تأثیر فرهنگ بین‌النهرینی قرار داشته است. از جمله، این رسم مادی که مردگان را معمولاً بر سر کوه‌ها بگذارند تا پرندگان استخوان‌بندی مردگان را از گوشت رها سازند، خود یک آیین کهن گشپی^{۳۷} است و بنا به مدارکی که از اقوام هند و ایرانی در ماوراءالنهر و هند به دست آمده، این سنت رواج هند و ایرانی نداشته است. هند و ایرانیان در آن اعصار مردگان را می‌سوزانند، یا به نحو ویژه‌ای به خاک می‌سپردند. بعدها دین زردشتی، زیر تأثیر آیین‌هایی که مغان بومی و غیرمادی با خود آورده بودند، روش دخمه‌گذاری را، که تحول روش مادی است، در رابطه با مرده پذیرفتند.

آنچه گفته شد، یک جهت دین مادی است، زیرا، از سوی دیگر، با بازماندن نام‌های مادی در نوشته‌های آشوری، می‌توان باور کرد که مادها به اهوره‌مزدا (بعداً اورمزد) باور داشتند. اما اعتقاد به اهوره‌مزدا الزاماً دلیل زردشتی بودن مادها نیست. این مسئله را بعداً در همین گفتار بررسی خواهیم کرد (نک. ۱ - دین هخامنشیان) و یادداشتی نیز خواهیم آورد.^{۳۸}

بنابراین، باید گفت که مادها، همانند اقوام شرقی و جنوبی ایران، عقاید دینی شامل باور به اهوره‌مزدا و خدایان بسیار داشته‌اند که با دیدگاه‌های بین‌النهرینی، به‌ویژه اعتقاد به خدایان خیر و شر، تلفیق یافته بوده است. علاوه بر آن، ترکیبی از آیین‌های آریایی و بومی را نیز پذیرفته بوده‌اند. مثلاً می‌توان باور داشت که با دو عید بهاره (نوروز) و پاییزه (مهرگان) که از اعیاد بومی ایران، به‌ویژه غرب آن بوده و تفاوتی چند با برگزاری این اعیاد در هزاره دوم و سوم پ. م. در

بین‌النهرین نداشته است، آشنا بوده‌اند. به‌ویژه عید نوروز سخت بزرگ داشته می‌شده است، زیرا، بنا به اسطوره‌ها و آیین‌های کهن، این عید با یاد کردن مردگان نیز مربوط بوده است.^{۳۹}

اما جز دین، آنچه از نظر نگارنده جالب توجه است، مسایل هنری است که خود تهی از باورهای دینی نیست. از آثار هنر مادی یکی قبرهای صخره‌ای است که شباهت به خانه‌های مسکونی دارند. ایوانی در پیش با ستونی چند و در پس آن یک یا چند اتاق. در قبر صخره‌ای نزدیک صحنه (شاید در اصل سینه)، میان کرمانشاه و همدان، عنصری دیده می‌شود که در آسیای غربی سابقه‌ای بسیار دارد، و بعدها در تمدن هخامنشی نیز از آن فراوان استفاده شده است. این همان نقش اهوره‌مзда است، با بال‌های گسترده و دایره‌ای در میان، که امروز *فِرَوَهرش* می‌خوانند و در اصل ربطی به آیین زردشت ندارد، و وامی بین‌النهرینی است.^{۴۰}

در قبر صخره‌ای قزاقپان، در دره شهر زور، نزدیک سلیمانیه عراق، به نقش ایزدانی بر سنگ‌ها می‌رسیم که محتمل است نقش ناهید، برابر ایشتر بین‌النهرینی، و اهوره‌مзда (اورمزد بعدی) و مهر باشد. بالای سر در نیز تصویر برجسته‌ای از نیایش در برابر آتشگاه وجود دارد که خود عنصری ایرانی است و مادی بودن اثر و خدایان نقش شده را ثابت می‌کند.

در مجموع، نقش‌های برجسته مادی بر صخره‌ها آشنایی مادی را به هنر آشور و عیلام به خوبی نشان می‌دهد^{۴۱} و مؤید دینی همسان دین هخامنشیان است.

سرانجام، باید از شهر *هَگَمْتَه*^{۴۲}، اکباتانه یونانی و همدان امروزی، یاد کرد. به گفته یونانیان، «اکباتانا از لحاظ شکوه و زیبای وصف ناپذیر بود و درون دیوار شهر کاخی قرار داشت که محیطش هفت استاد (بیش از یک کیلومتر) بود. تمام قسمت‌های چوبی بنا از چوب سرو بود^{۴۳}... تیرهای سقف و ستون‌های سردرها و دالان‌ها با صفحات طلا پوشیده شده بود و ظروف از نقره خالص بود.»^{۴۴}

متأسفانه هگمتنه از زیر خاک بیرون آورده نشده است تا هنر معماری آن و ارتباطش با آشور و هخامنشی روشن شود. اما دیگر آثار مادی یاد شده می‌رساند که سنت‌های مادی به ارث به هخامنشیان رسید.

۶. پارس‌ها

پس از سفر دراز مادها و پارس‌ها از خراسان به غرب، این دو قوم برادر و بسیار نزدیک با یکدیگر، نخست، در زمین گوتی^{۴۵} (Guti) ها، در جنوب دریای ارومیه، ساکن شدند که امروزه کردنشین است. در اوایل قرن هفتم پیش از میلاد پارس‌ها از مادها جدا شدند و در طول زاگرس در جهت جنوب شرقی روانه شدند و به سرزمینی رسیدند که امروزه، به نام آنها، پارس یا فارس خوانده می‌شود. مراکز این منطقه در آن عصر شامل سرچشمه‌های رود گُره، دشت مرغاب، مرودشت و حدود شیراز امروزی می‌شد. سرزمین پارس و انشان^{۴۶} از بخش‌های اساسی کشور عیلام بود، و با توسعه قدرت قوم پارس در سراسر این منطقه، دولت عیلام دچار ضعف بسیار شد. در همین هنگام، عیلامی‌ها درگیر جدال با دولت آشور نیز بودند. گرفتار آمدن عیلام میان دو دشمن شرقی (پارس‌ها) و غربی (آشوری‌ها) منجر به تسلیم واپسین خاندان سلطنتی عیلامی به آشوری‌ها شد (۶۴۰ پ.م). در این میان، سرزمین خوزستان، به‌ویژه شهر شوش که پایتخت عیلام بود، به کلی به دست آشوریان ویران گشت. شاه پارس در این زمان کورش اول، پدر بزرگ کورش کبیر، بود. او برای متوقف ساختن پیشروی آشوری‌ها به سوی پارس نزد سرکردگان آشوری رفت و با آنان به صلحی رسید که نتیجه آن سقوط عیلام و قدرت یافتن پارس‌ها بود.

عیلام از هم گسیخته و ویران بازماند. مردم شهر شوش و بسیاری از عیلامیان به اسارت آشوریان برده شدند. شوش متروک افتاد. حتی هنگامی که در ۶۲۹ پ.م. قدرت آشور بسیار تنزل کرده بود، عیلام نتوانست موقعیت قبلی خویش را از نو به دست آورد. اندکی بعد، مادها، با همکاری بابلی‌ها، دولت آشور را در

سال ۶۱۲ پ. م. برانداختند، ولی بابلی‌ها نیز در این نبردهای بی‌انجام بین‌النهرینی سخت ضعیف شده، اقتصاد و حکومتشان از کار افتاده بود. مردی زیرک و سپاهی‌ای مصمم می‌بایست تا همه آسیای غربی را به زیر درفش واحدی در آورد.

۷. هخامنشیان، کورش کبیر تا داریوش

ظاهراً هنگامی که پارس‌ها به سوی سرزمین فارس امروزی راه می‌سپردند، رهبری ایشان در دست هخامنش و فرزندان وی بود. جالب توجه معنای نام افراد این خاندان و دیگر پارسیان است که معمولاً با مفاهیمی دینی و اخلاقی مربوط است. البته این سنت عمومی ایرانی نبوده است، این سنت آسیای غربی بوده که اسم اشخاص باید با باورهاشان دمسازی داشته باشد. نام هخامنش (Hakhāmanish)، که بنیان‌گذار خاندان سلطنتی پارس است، خود مرکب از هَخَا (Hakhā) به معنای دوست و منیش (manish) از ریشه "man" به معنای اندیشیدن است. واژه فارسی «منش» با آن هم‌ریشه است.

به هر حال، می‌توان گفت که محتملاً اجداد هخامنشیان شاهان قبایل پارسی بوده‌اند که در جوار تمدن‌های سلطنتی اورارتو، آشوری، بابلی و عیلامی، شاهی سستی‌شان به شاهنشاهی تبدیل شده است. از فرزند هخامنش، به نام چیش‌پیش (Chishpish)، دو پسر به قدرت رسیدند که هر یک جداگانه بر مناطقی از پارس و متصرفات آن حکومت می‌کردند. از یک پسر، بعد از یک نسل دیگر، کورش کبیر پدید آمد که از پانصد و پنجاه‌ونه تا پانصد و بیست‌ونه پیش از میلاد، سی سال، سلطنت کرد و سلطنت محلی پارس‌ها را به شاهنشاهی تبدیل کرد. از فرزند دیگر، پس از دو نسل داریوش کبیر پدید آمد که سلطنت درهم ریخته هخامنشی را، پس از مرگ کمبوجیه، پسر کورش، از نو باز ساخت و این سلطنت را به اوج قدرت خویش رسانید. در زیر، فهرست خاندان هخامنشی به همراه سال شمار سلطنت ایشان به تاریخ میلادی می‌آید:



(صاحبان نام‌هایی که در دست راست آنها ستاره‌ای است، به سلطنت هخامنشی رسیده‌اند.)

تاریخ‌ها مدت سلطنت را تعیین می‌کند.

علت رسیدن سلطنت از کمبوجیه به داریوش، مرگ کمبوجیه بود. کمبوجیه، ظاهراً پیش از لشکرکشی به فتح مصر، برادر خویش، بردیا، را پنهانی به قتل رسانده بود، زیرا سفری دراز در پیش داشت و می‌ترسید که بردیا در غیاب او

قیام کند و سلطنت را از او بستانند. اما چون به مصر رفت، مَغی شبیه به بردیا، که مدعی بود خود بردیاست، قیام کرد و خود را به سلطنت رساند. کمبوجیه سعی کرد به سرعت بازگردد، اما هنوز به پایتخت نرسیده، به مرگ خویش مرد. ۴۷ داریوش علیه بردیای دروغین قیام کرد، او را از میانه برانداخت و سلطنت هخامنشی از شاخه کورش اول به شاخه اَریارْمَن منتقل شد و تا آخر در این شاخه باز ماند.

اما داریوش سخت دانا بود. او پیش از آن که به سلطنت رسد، پسری داشت که پسر بزرگ او بود و منطقاً می‌بایست بعد از داریوش به سلطنت رسد. ولی داریوش با هوْتُس (Hutaosa) دختر کورش، ازدواج کرد و خشیارشا را که نتیجه این ازدواج بود، به سلطنت رسانید. علت این امر نباید الزاماً «شخصیت» مادر خشیارشا بوده باشد. ۴۸ بلکه به گمان من، این امر ریشه در سنت‌های بسیار کهن عیلامی، جنوبی و غربی ایران ما دارد. برای توضیح این نکته باید با مطالبی دیگر آشنا شد:

در عیلام و مصر سنتی وجود داشت که از عصر مادر سالاری بازمانده بود و آن ازدواج با محارم بود. دلیل ازدواج با محارم آن بود که گمان می‌رفت زنان حامل خون سلطنت‌اند و کسی شاه بر حق است که با شَهْدُخت ازدواج کند، ۴۹ و معمولاً پسر بزرگ شاه با خواهر خویش ازدواج می‌کرد. در عیلام آیینی وجود داشت که شاه و برادرش با خواهر خویش ازدواج می‌کردند، البته یکی پس از دیگری. این آخرین همان سنت است که حتی در عهد ساسانیان نیز گوشه‌ای از آن مرسوم بود و پس از مرگ شوهر، برادرش با همسر متوفا ازدواج می‌کرد. ۵۰ قبلاً گمان می‌رفت ازدواج با محارم در نزد پارس‌ها و بعداً ایرانیان پیش از اسلام، وامی فرهنگی از مصر بوده باشد؛ در حالی که با روشن شدن تاریخ عیلام، امروز می‌توان منشأ این وام فرهنگی را عیلام دانست.

۸. داریوش بزرگ، جهانگیر

در اوایل سال ۵۲۲ پ. م. داریوش در بیست و هشت سالگی، نیزه‌دار کمبوجیه در مصر بود که مقامی اشرافی به‌شمار می‌آمد؛ و در پایان همان سال، پس از عصیان و ادعای دروغین گئوماتهٔ مَع و مرگ کمبوجیه، داریوش قیام کرده و بر تخت شاهنشاهی نشسته بود. او خود داستان را در کتیبه‌ای ۵۱ چنین شرح می‌دهد: «گوید داریوش شاه: نبود مردی، نی پارسى، نی مادى، نی از تخمهٔ ما کسی که آن گئوماتهٔ ۵۲ مَع را به دور از شاهی کند. مردم از او سخت می‌ترسیدند [مباد که آن] مردم را بسی بیوزناد ۵۳ که پیشتر بردیا ۵۴ را می‌دانستند. بدان روی مردم را بیوزناد مباد که مرا بشناسند که من نه بردیام، پسر کورش. کسی نه جرأت کرده چیزی گفتن دربارهٔ گئوماتهٔ مَع ۵۶ تا من رسیدم. سپس من اهوره‌مزدا را به یاری خواستم. اهوره‌مزدا مرا یاری برد. ده روز از ماه باغه‌یادی ۵۷ گذشته بود. آنگاه من با مردانی کم آن گئوماتهٔ مَع را بیوزدم و آنها را که [در نزد] او برترین مردم همراه همراهان بودند. سیکه یثوتی ۵۸ نام دژی، نیسایه ۵۹ نام استانی به ماد، آنجا او را بیوزدم. شاهی را از او من [به زور] بستدم. به خواست اهوره‌مزدا من شاه گشتم. اهوره‌مزدا شاهی از دست شده را به خاندان هخامنشی باز آورد.» ۶۰

بیش از یکسال و اندی نبردهای داخلی ادامه یافت (اواخر تابستان ۵۲۲ پ. م. تا اواسط پائیز ۵۲۱ پ. م.) و او این وقایع را ضمن شرح حال خویش، به خط میخی، به زبان‌های پارسی، بابلی و عیلامی بر کوه بیستون ۶۱ ضبط کرده است. همراه این کتیبه‌های پنج‌گانهٔ بیستون می‌توان نقش داریوش و بعضی قیام‌کنندگان بر او را هم بر دیوارهٔ کوه دید: او را بلند بالاتر از دیگران نقش کرده‌اند تا موقعیت والا تر او را نشان داده باشند و این سَنّی به ویژه مصری و گاه بین‌النهرینی است. در بالا نقش اهوره‌مزدا (معرف به فروهر) را می‌بینیم که ناظر بر همهٔ کارها است. در زیر پای داریوش نیز دشمنی فرو افتاده است که همان

گئوماته است. در پشت داریوش نیز کماندار و نیزه‌دار داریوش دیده می‌شوند. دست راست داریوش، به صورتی گشوده، به سوی اهوره مزدا دراز شده و کمان شاهی را با دست چپ نگاه داشته است. با توجه به آنچه بر بالای آرامگاه داریوش در نقش رستم می‌بینیم، می‌توان باور کرد که این سنتی بوده است که کمان شاهی را پادشاه در دست چپ گیرد و با دست راست اعتماد خویش به خداوند و آمادگی خدمتگزاری به او را اعلام دارد.

کل این نقش ما را به یاد نقش‌های بر سنگ تمدن‌های قبلی بین‌النهرینی و زاگرسی می‌افکند: وجود نقش خدای بزرگ در بالای صحنه که در تمدن آشور هم دیده می‌شود، پای نهادن بر لشیت (جنازه) ۶۲ دشمن، و حالت دست‌های بسته و سینه‌های اندکی به پیش خم شده اسیران، همه قدمت بسیار در تمدن آسیای غربی به‌ویژه آشوری دارد و می‌رساند که داریوش این سنت‌های کهن نقش نگاری بر سنگ را از غرب به وام گرفته است.

به هر حال، داریوش، پس از آرام ساختن سراسر شاهنشاهی خویش، توانست قدرت‌های از دست رفته را به خاندان هخامنشی باز آورد و نظام عصر کورش را از نو مستقر سازد. به گفته خود او ۶۳، «شاهی را که از تخمه ما فرا برده شده بود، آن را من بر پای کردم، من آن را بر جای [خویش] باز ایستادم. همچون گذشته کردم من آیدان‌هایی ۶۴ را که گئوماته مغ فرا کند. من بازگرداندم چراگاه، گله و اموال خانگی و خانه‌های مردم را که از آنان گئوماته مغ [به زور] بسته [بود]. من آنچه را که فرا برده [شده بود] باز آوردم. به خواست اهوره مزدا این [کارها را] من کردم. من کوشیدم، به خواست اهوره مزدا، تا گئوماته مغ خاندان ما را نه فرایرد.

«گوید داریوش شاه این [است آنچه] که من کردم، سپس که شاه گشتم. سپس، وی وقایعی را که از بعد مرگ گئوماته پیش آمده است، شرح می‌دهد. شورش‌ها، مقاومت‌ها؛ فرارسیدن‌های سپاه داریوش و جنگ‌ها، شمشیرها، سپرها، فریادها و مرگ‌ها، و گشوده شدن دژهای شورشیان...»

او به اهوره مزدا سوگند می خورد که آنچه نوشته است دروغ نیست و این همه را به یکسال کرده است.^{۶۵}



مهر داریوش

۹. داریوش و موفقیت های او

بنا به پنج ستون کتیبه داریوش در بیستون، ما سرانجام با عصر سلطه مطلق او، از سند تا نیل، روبه رو می شویم. او تصور کامل خویش را نیز در بیستون و تخت جمشید می آورد؛ مردی پارسی، سی ساله، زیباچهره و نژاده، با ابروهایی پرپشت و بینی بی خم. قد او، به قول او مستد^{۶۶}، یک صد و هفتاد و هفت سانتیمتر و هشت میلیمتر (برابر پنج پا و ده اینچ) بوده. موهای جلوی پیشانی او را، که تاب داده اند، فروتر از دیهیمی که حتماً زرین بوده است، می توان دید. ریش و سبیل او چهره اش را فرو گرفته است و ریشش همه تابدار است و تا به زیر لب می رسد. از آنجا به پایین، بنا به سنتی کهن، که شاهان آشوری به شاهان مادی و پارسی وام داده بودند^{۶۷}، ریش شکل مشخصی دارد؛ ریشی پهن و مربع شکل که چانه، گردن و بالای سینه را می پوشاند. این بخش ریش، در چهار طبقه از بالا به پایین، لوله لوله تاب داده شده است. ردای بلندی همه تن او را تا پایین پای

می‌پوشاند، اما جلو دامن، از زیر زانو، به دو سو باز می‌شود و شلوار و کفش‌های شاه را می‌توان دید. آستین‌های ردا گشاد است و دست‌های او در آن آزاد. چاک سینه ردا در نقش مشخصی نیست، اما نقشی از داریوش به همراه خشیارشا در خزانه تخت جمشید وجود دارد که بنابر آن، محتمل است سینه ردا پوشیده و بی‌چاک بوده؛ یا، بنا به تصاویر دیگری از پارسیان و مادها، در زیر گردن و نزدیک به شانه، چاک‌کی مختصر و جناقی وجود داشته است.^{۶۸} او علاوه بر چهره خویش، قدرت‌ش را هم در کتیبه‌ای دیگر به خوبی روشن می‌سازد (DPe):

«من، داریوش شاه بزرگ، شاه شاهان، شاه کشورهای که بسیارند، پسر ویشتاسپ، [از خاندان] هخامنشی [ام]. گوید داریوش شاه: به خواست اهوره مزدا، اینان کشورهای اند که من دارا شدم، با این مردم پارسی، که از من ترس داشتند^{۶۹} [و] مرا باج می‌بردند: خوز، ماد، بابل، عربستان، آشور، مصر، ارمنستان، کته‌پتوکه، سازد، یونان [سرزمین] خشک و [آن] که بر دریا است، و کشورهای که آن سوی دریا [اند و نیز] آسه‌گرتّه، پارت، زرنگ، هرات، بلخ، سفد، خوارزم، سته‌گوش، رُخج، سند، گندار، سکا، مکه...»

در همین کتیبه است که او خود را برای نخستین بار کبیر (بزرگ) و شاه شاهان می‌خواند و از کشورهای مفتوحه خویش یاد می‌کند که تعداد آنها اقلّاً به بیست و پنج می‌رسد.

۱۰. عصری تازه

نیمه نخستین شاهنشاهی هخامنشیان عصری تازه و متفاوت با نمونه‌های بین‌النهرینی شهریاری در بابل و آشور بود. به‌ویژه عصر آشوریان (از حدود ۱۳۰۰ پ. م.) را باید عصر وحشت و جنایت هولناکی شمرد که سراسر آسیای غربی، حتی مصر را، فراگرفته بود. پیش از آشور رسم بر این بود که اگر دولتی بر دولت دیگر فایق می‌آمد، سرزمین تازه به تصرف درآمده را دور و نزدیک می‌بایید و نماینده‌ای دایمی و سربازی چند بدان جا گسیل می‌داشت و خراجی

می‌ستاند. اما آشور این دولت‌های وابسته را به ولایات آشوری تبدیل کرد و مدیران و مسئولان آنها شدیداً زیر نظر دولت مرکزی آشور قرار داشتند.

در نبردهایی که شاهان بزرگ آشوری با بابلی‌ها در جنوب، با اقوام نجد ایران در شرق و با اقوام غرب آسیا تا مدیترانه داشتند، سیاست معمولاً بر نابودسازی قومی، یا به بردگی گرفتن این اقوام و کوچاندن ایشان در سرزمین‌های دوردست تازه، و بر ویران کردن معابد و یغمای بُت‌ها، که نماد خدایان محلی بودند، استوار بود. وجود چنین سیاست خشنی خرد شدن روحیه این اقوام را هم به همراه داشت، زیرا مثلاً به یغما بردن بت‌ها، در واقع، به معنای شکست و نابودی خدایان این اقوام بود، و بدون چتر حمایت خدایان قومی، برکت از میان می‌رفت، امنیت روحی نبود و در به دری، فقر و سرگشتگی جانشین سعادت گذشته می‌گشت. بردن بت مردوک از بابل (نیمه دوم قرن دوازدهم پ. م.)، به نشانه پیروزی کامل آشور بر بابل، نمونه روشنی از این عمل است؛ یا در غرب، محاصره اورشلیم (نیمه دوم قرن نهم پ. م.) و تصرف آن (نیمه دوم قرن هشتم پ. م.) توسط آشوری‌ها و سپس به اسارت رفتن یهودان به بابل نمونه‌ای دیگر به‌شمار می‌آید.

قدرت نظامی آشور و بابل و عیلام با همه خشونتشان در سرزمین‌های متصرفی به‌کار برده می‌شد و به یاری آن از توان انسانی مغلوب در همه زمینه‌ها بهره‌برمی‌گرفتند. طبیعی بود که چنین قدرت متکی بر زور و غارت، به مانند همه قدرت‌های نظیر خود در گذشته، سرانجام در پی نارضایی مردم، به‌علاوه اختلافات داخلی هیأت حاکمه و تازشی از بیرون مرزها، فرومی‌پاشید، و محکومیت جباران درست به همین علل فرو افکنده شد.

در ۶۱۲ پ. م.، مادها و بابلیان متحد شدند و دولت آشور را برانداختند. اما اطلاعات موجود نشان می‌دهد که رفتار مادها و متحدانشان با آشوریان به مراتب ملایم‌تر از رفتار آشوریان با اقوام مغلوب بوده است. از جمله، در شهر نینوا، این بیشتر متشخصان و اشراف آشور بودند که گرفتار کشتار گشتند، و ساکنان فرو

دست باقی ماندند و بدانان زمین و مسکن نیز داده شد.^{۷۰} حتی در تحلیل‌های چپ عصر ما از تاریخ آن دوران، جنگ ماد را علیه آشور جنگی مرفقی شمرده‌اند.^{۷۱} همین وضع کمابیش دربارهٔ فتوحات کوروش و روش هخامنشیان نسبت به اقوام شاهنشاهی دیده می‌شود.

بابل، قبل از فرا رسیدن هخامنشیان، سرزمینی سخت پرستم و ظلم بود که اشراف حاکم تولیدکنندگان ورشکسته و وامدار را به بردگی می‌بردند، ولی این امر از ویرانی روزافزون اقتصادی آن جلوگیری نمی‌کرد و بحران اجتماعی در آن روزافزون بود. همچنین، با در نظر گرفتن شرایط آن زمان، و اعتقاد بی‌تردید و عمیق مردم به خدایان سنتی خویش، مسئله‌ای سخت‌تر از اینها در بابل پیش آمده بود. نبوتشید، شاه بابل در این عصر به اعتقادات دینی مردم عصر خویش در زمینهٔ امور الهی باور نداشت و سعی می‌کرد از قدرت حکومت خویش برای تغییر دین مردم و بازگرداندن دین اعصار کهن‌تر، که از یاد رفته بود، استفاده کند. او بت خدایان شهرها را برای حفاظت بابل آورده بود، ولی معابد ویران افتاده و ترک شده گواه دشمنی او با دین و آیین مردم بود و مردم آشکارا و به سختی از نبوتشید شکایت می‌کردند و او را دشمن می‌داشتند در این میان نبردهایی نیز میان او و کوروش در گرفت که نبوتشید هر بار شکست می‌خورد و مردم علت آن را روی برگرداندن وی از خدایان شهرها و دشمنی با مردم می‌شمردند.

بدین روی، هنگامی که کوروش شهر بابل را فروگرفت، مردم او را شاه بیگانه‌ای از پارس نینگاشتند،^{۷۲} چنان‌که یهودان نیز او را مسیح خدا نام دادند.^{۷۳} او نیز خود به زبان بابلی اعلامیه‌ای صادر کرد و همچون شاهان بابلی خود را چنین خواند: «من کورشم، شاه جهان، شاه بزرگ، شاه قدرتمند، شاه بابل، شاه سومر و اکاد، شاه چارگوشهٔ عالم... دارای تخمهٔ شاهی از دیرباز، که فرمانروایی مرا بعل و نبو خواستارند و در پی سلطنت من، در قلب‌های خویش شادی می‌کنند.»^{۷۴}

روحانیانی که به دین نامردمی نیونئید پیوسته بودند، اگر به دین مردم باز می‌گشتند، هدایایی از طرف کورش دریافت می‌داشتند، و تنها در طی چند ماه بُتِ خدایان به اسارت افتاده، که ذکرشان رفت، به شهرهای خویش بازگردانده شدند و در این راه همهٔ احترامات فایقه در حق ایشان انجام یافت و به معابد خویش تحویل داده شدند. معابد خدایان نیز در همین هنگام تعمیر شد. بر آجرهای معبد شهر اوروک نقش شده است: «کورش، بناکنندهٔ اِساگیلا (Esagila) و ازیدا (Ezida)، پسر کمبوجیه، شاهی بزرگم من» ۷۵ او بعل و نبو، ۷۶ خدایان اِساگیلا و ازیدا را می‌ستاید و القابی را برای خود به کار می‌برد که قبلاً از آن نبوکد نصر (Nebuchadnezzar) بوده است.

حتی بتان اسیر عیلامی به شوش و بتان آشوری به شهر آشور، پایتخت قدیم آن، فرستاده شدند. مردمی از اقوام مختلف که به اسارت و تبعید درآمده بودند، جمع‌آوری شدند و به شهرهای خویش بازگشتند، تا آنجا که پیامبران یهود او را خوشامد گفتند و او را کسی دانستند که قوم به اسارت رفتهٔ یهود را به صیون باز می‌گرداند. کورش و شاهان بعدی هخامنشی حتی وجه لازم و امکانات ضرور برای بازسازی معبد اورشلیم را در اختیار یهودان گذاشتند. ۷۷

او در بخشی از اعلامیهٔ خویش می‌گوید: «مردوک، خدای بزرگ، قوم اصیل بابلی را به سوی من گرداند و من توجه روزانه به نیایش او کردم. سپاهیان بی‌شمار من با آشتی به بابل درآمدند. در همهٔ سومر و آکاد هیچ رفتار نادوستانه‌ای را روا نداشتم. یوغ ننگ‌آور از شانه‌شان برداشته شد. خانه‌های ویرانشان را آباد کردم و ویرانه‌ها را پاک کردم.

«مردوک، خدای بزرگ، از اقدامات متقیانهٔ من شاد شد، و از سر لطف دعا کرد مرا، که کورش‌ام، شاهی که او را می‌پرستد، و کمبوجیه، پسر من، را و همهٔ سربازانم را، در حالی که ما، با صمیمیت و با شادیِ خداییِ اعلای او را ستایش کردیم» ۷۸

کورش یهودان را در راه بازگشت به اورشلیم، سرمایه‌ای عظیم از زر و سیمی

داد که نبوکدنضر از معبد اورشلیم با خود آورده بود، سپس داریوش نیز، در عصر خویش، بر عمل یهودان به باز ساختن معبد اورشلیم تأکید کرد. حتی اردشیر، پسر خشیارشا، پسر داریوش، نیز فرمانی صادر کرد تا یهودان بازمانده در بابل به اورشلیم بازگردند و هر ثروتی را که از آن ایشان است، با خود ببرند و از یاری بدیشان کوتاهی نگرند. بی‌گمان هخامنشیان راهی جز آشور و بابل در پیش گرفته بودند: قدرت و تحجیب، در برابر قدرت و نابودگری.

۱۱. دین هخامنشیان

کهن‌ترین مدارک ما دربارهٔ باورهای دینی آریاییان (هند و ایرانیان) ده کتاب ریگ‌ودا/ ۷۹ و الواح جَتّی - میتانی ۸۰ است. بنابر ریگ‌ودا، آریاییان دو گروه خدای خیر داشته‌اند که خود به سه طبقهٔ روحانی - فرمانروا، ارتشتار و کشاورز (تولیدکننده) تقسیم می‌شده‌اند. اعتقاد به دو گروه خدا بیشتر در ارتباط با مسایل مادی و معنوی بود و تقسیم طبقاتی ایشان خود انعکاسی از تقسیمات طبقاتی و استقلال نسبی هر طبقه در جامعهٔ آریایی کهن بوده است. در کهن‌ترین کتاب‌های ریگ‌ودا موجودات شری هم وجود دارند، ولی گروه‌بندی و ساختاری مشخص ندارند.

اما در فرهنگ آسیای غربی که از سِند تا سرزمین‌های شرقی کنار مدیترانه گسترده بود و بر فرهنگ آریایی تازه وارد چند هزار سال حق تقدم داشت، اساس دین بر وجود دو گروه خدایان و ضدخدایان، یا خدایان خیر و خدایان شرّ، قرار می‌گرفت و، بنابر اشارت‌های اسطوره‌ای، هر دو گروه خدایان خیر و شر معمولاً از غول - خدایی نخستین پدید آمده بودند که پس از پدیدآوردن دو گروه، خود دیگر نقشی عمده به عهده نداشت. ۸۱

دیرزمانی نگذشت که در نجد ایران و جلگهٔ سند، دو فرهنگ بومی آسیای غربی و آریایی، با یکدیگر درآمیخته، بسیاری از کیفیات و برداشت‌های هر دو

فرهنگ در هم تلفیق شدند. البته باید به خاطر داشت که، به علت وجود تحول دینی مستقل از یکدیگر در درهٔ سند و نجد ایران، هر چند در اصول شباهت بسیاری میان تحول‌های دینی هر دو سرزمین وجود دارد، ولی گاه، به‌ویژه در نامگذاری‌ها، با یکدیگر متفاوت به نظر می‌رسند. طبعاً هرچه زمان بیشتری بر جدایی هندوان و ایرانیان از یکدیگر گذشت، دوری این دو فرهنگ از یکدیگر افزون‌تر گشت و هریک به راه خویش رفت.

برای شناخت دین در ایران باستان می‌توان به دو منبع: اوستا در شمال شرق، در حدود بلخ، و کتیبه‌های هخامنشی در جنوب، جنوب غربی و غرب نجد ایران نگاه کرد. اوستا خود به دو بخش تقسیم می‌شود: گاهان زردشت، اثری به شعر، که به احتمال بسیار، از آن خود زردشت است، و بقیهٔ متن‌های اوستایی که بعد از زردشت به وجود آمده‌اند و دیدگاه‌های آنها با دیدگاه گاهانی تفاوت‌هایی دارد و کلاً اوستای جدید خوانده می‌شود. در کتیبه‌های هخامنشی نیز دو عصر را می‌بینیم. یکی دوره‌ای است که به اواخر قرن پنجم ختم می‌شود و در این بخش، با وجود یاد کردن از «دیگر خدایان»، عملاً، جز ذکر نام اهوره‌مزدا، از نام دیگر خدایان نشانی نیست؛ و دورهٔ دیگر از عصر اردشیر دوم پسر داریوش دوم شروع می‌شود که در کتیبه‌ها، علاوه بر ذکر نام اهوره‌مزدا، از مهر و ناهید و گاه فقط از مهر نامی رفته است.

آنچه میان گاهان زردشت در شرق و کتیبه‌های هخامنشی مشترک است، نام اهوره‌مزدا و وجود دیوان و دو اصل ارته / اشه و دروغ است. اما دین گاهانی دینی یکتاپرست است و در آن جز اهوره‌مزدا خدایی دیگر نیست، درحالی که در دین کتیبه‌ها، علاوه بر اهوره‌مزدا، از خدایان (بغان) هم یاد می‌شود، یعنی هنوز اهوره‌مزدا به صورت خدایی یکتا در نیامده است، هرچند خدایی متعادل است. ۸۲.

می‌توان باور داشت که در اواخر هزارهٔ دوم و اوایل هزارهٔ اول پیش از میلاد، که قبایل ایرانی هنوز از یکدیگر جدا نشده بودند، پرستش خدایی به نام

اهوره مزدا در میان ایشان شکل گرفته بوده است که مظهر خرد، عدالت و خلق بوده است. پس از او، بخشی از خدایان کهن هند و ایرانی، اهوره‌ها، با کاهشی در خویشکاری‌های کهنشان، تا حدی صورت فرشتگان یافته، گروه دیگر خدایان هند و ایرانی، دیوها، مظهر شر گشته بودند. سپس، در مرحله پیشرفته‌تری از دین، در فرهنگ اوستایی شرق ایران، اهوره مزدا به خدایی یکتا تبدیل گشته و خدایان دیگر حذف شده‌اند، و اهریمن مظهر و سرور دیوان گشته است؛ در حالی که در بخش‌های دیگر این بوم، از جمله فارس، دین ایرانی بر همان اساس کهن باقی مانده است. علت عمومیت یافتن نهایی دین زردشتی را در ایران می‌توان در همین پیشروتر بودن گاهان نسبت به بقیه دید که، با همه تحولات غیرگاهانی در مرحله بعد، هنوز هم پیشرفته‌تر از نمونه هخامنشی بود، و با تحولات عصر همانگ تر.



شاه در نقش پهلوان به هنگام شکار

۱۲. آیین‌ها

در اعصار باستانی هرگونه فعالیت فردی و اجتماعی، فکری و جسمی انسان جزئی از فعالیت دینی وی به شمار می‌آمد. در واقع، آنچه را که امروزه فرهنگ

می‌نامیم، در قدیم دین نام داشت، این ادیان، چه ابتدایی و چه پیشرفته، همگی شامل یک رشته باورها و روایات مقدس بودند که به همراه خویش آیین‌های فردی و اجتماعی متعددی داشتند و زندگی بر مبنای این باورها و سنن می‌گشت، آیین‌های پیرامون مسایلی چون زایش، بلوغ، ازدواج و مرگ، آیین‌های کشت و برداشت از جمله معمول‌ترین آیین‌هایی بودند که رواج جهانی داشتند. در ایران باستان جشن‌های نوروز، مهرگان و شاید سده ۸۳، آیین سلطنت، آیین‌های کشت و برداشت و نیز آیین‌های سیاوشی از جمله آیین‌های مهم بوده است. جالب اینجا است که اغلب این آیین‌ها عمده‌تاً ریشه در فرهنگ بومی و نه هند و ایرانی دارند، و این خود تأثیر عمده تمدن بومی آسیای غربی را بر تمدن آریایی می‌رساند. درست است که خاندان‌هایی آریایی بر شرق و غرب و جنوب ایران حکومت می‌کردند، ولی بنیان‌های عقیدتی - آیینی ایشان عمده‌تاً از آن تمدن بومی آسیای غربی بود که با اعتقادات آریاییان تلفیق یافته بود.^{۸۴} مثلاً به آیین سلطنت توجه کنیم. از آیین نوروز در جای دیگر بحث خواهیم کرد.

آیین سلطنت در عهد هخامنشی را باید دنباله آیین سلطنت در میان مادها دانست. گمان می‌رود که سلطنت مادی خود آیین‌های سلطنت بین‌النهرینی، به ویژه آشوری را، به وام گرفته باشد.^{۸۵}

اساطیر هند و اروپایی، بنا به عقیده دومزیل، محقق بزرگ اساطیر اقوام هند و اروپایی، نشان‌دهنده وجود نوعی سلطنت دوگانه در میان هند و اروپاییان است. در مجموعه اساطیر بیشتر قوم‌های هند و اروپایی، خدای بزرگ عمده‌تاً متوجه امور الهی و مسایل کلی جهان است و به همراه او ایزدی دیگر وجود دارد که بیشتر به مسایل بشری می‌رسد.^{۸۶} این نظام جهانداری در ریگ‌ودا به صورت میتره - ورونه (Mitra - Varuna) وجود دارد. ولی در آثار بازمانده زردشتی (گاهان و اوستای جدید) نشانی مستقیم از مقام دوگانه سلطنت روحانی هند و اروپایی و هند و ایرانی (ریگ‌ودا) باز نمانده. در گاهان جز اهوره مزدا خبری از ایزدان نیست و در اوستای جدید و کتیبه‌های هخامنشی نیز اهوره مزدا از دیگر

ایزدان فاصله بسیار دارد. هر چند مهر (برابر میترا و دایی) در اوستای جدید و کتیبه‌های متأخر هخامنشی همچنان خدایی بزرگ و مشخص است و حتی در اوستا با ترکیب Mitra - Ahura برمی‌خوریم که بازمانده و تغییر شکل یافته همان میترا - ورونه است. اما خدایی و، در نتیجه، سلطنت در ایران امری مشترک میان دو کس نیست.

این سلطنت یگانه، که شباهتی به نظام مشخص حکومت - روحانیت دوگانه در اساطیر هند و اروپایی و هند و ایرانی ندارد، تحولی است که نمونه‌ها و سابقه تاریخی وسیعی در آسیای غربی دارد. در آسیای غربی، از مدت‌ها قبل از هخامنشیان، به علت رشد نظام آبیاری متمرکز و دولتی، سلطنت صورت خودکامگی شرقی داشت.^{۸۷} در این میان، در هزاره اول پ. م.، سلطنت آشوری صورت کامل خودکامگی مطلق به خود گرفته بود، در حالی که در بابل هنوز موقعیت شاه محدودیت‌هایی داشت.^{۸۸} در میان اقوام غرب نجد ایران که در رابطه تاریخی طولانی با بین‌النهرین بودند، گونه‌های سلطنت بین‌النهرینی تقلید می‌شد و نمونه پیشرفته سلطنت در جهان متمدن به شمار می‌آمد.^{۸۹}

در همین هزاره اول، نه تنها به علل یاد شده، بلکه بنابر علل دیگر نیز، زمان بسیار خدایی به سر می‌آمد و عصر یکتاپرستی آغاز می‌شد. این امر نیز بر نظام حکومتی و دینی ایران اثر گذاشت و قوم ایرانی نه تنها یکتاپرستی هزاره اول پ. م. را پذیرفت، بلکه قدرت مطلق و مقدس شاه آشوری را نیز به صورت سلطنت مطلق و مقدس ایرانی درآورد. در بین‌النهرین، باور بر این بود که شاه بین‌النهرینی اصلی الهی داشت و گاه او را خدا می‌نامیدند.^{۹۰} شاه پاسخگوی خداوند در حفظ مردم، سرزمین و آبادانی آن بود و تنها در برابر خداوند مسئول به شمار می‌آمد. خداوند به شاه بین‌النهرینی فره سلطنت می‌بخشید^{۹۱} و شاه به یاری این فره شاهی موفق بود و اگر خداوند فره را از او باز می‌گرفت، سرنگون می‌شد.

چنان‌که یاد شد، این فره شاه آشوری melammū خوانده می‌شد و آن

را پرتوی می‌انگاشتند که از شاه ساطع می‌گشت و خدایان و هر آنچه الهی است خود دارای آن نور بودند. در ایران نیز فره از اوستا تا شاهنامه شناخته شده است اما اگر شاه آشوری لطف خداوندی را از دست می‌داد، ملمو نیز از او می‌گریخت. در ایران نیز همین بود و در پی گناهی که جمشید کرد، فره از او گریخت، ولی به ضحاک تبه‌کار نیز نیبوست. برای داشتن ملمو باید پرهیزگار و مقدس بود و گناهی نورزید. بدین روی شاه شخصیتی مقدس شمرده می‌شد. در ایران نیز این شرط پرهیزگاری و تقدس ناشی از آن از شرایط سلطنت باستانی بود.

شاه آشوری لباسی بر تن می‌کرد که با جامه خدایان فرقی نداشت و این امر را در نقش‌های برجسته آشوری می‌توان دید. حتی شاهان همچون خدایان کلاهی شاخدار بر سر می‌گذاشتند. در ایران نیز در نقش‌های برجسته هخامنشی و ساسانی و خداوند بزرگ لباسی و کلاهی همانند دارند. تصویر اهوره مزدا بر نقش‌های برجسته هخامنشی، که امروزه فروهر خوانده می‌شود، کلاهی مانند شاهان بر سر و جامه‌ای همچون آنان در بر دارد. در دوره ساسانی شاه و اورمزد هر دو هم لباس، پیاده یا سوار بر اسب، در برابر هم ایستاده‌اند.^{۹۲}

میان شاه آشوری و خداوند، بنا به سنت‌های اعتقادی کهن، رابطه‌ای ویژه وجود داشت؛ حتی در دوره سومری این رابطه نوعی رابطه خانوادگی شمرده می‌شد. در ایران نیز داریوش «گزیده» اهوره مزدا از میان بسیاری مردم بود و شاه ساسانی «چهر از ایزدان» داشت.^{۹۳}

شاه آشور روحانی اعظم به‌شمار می‌آمد، و حضورش در بسیاری مراسم عمومی، از جمله در نیایش‌های الهی و قربانی برای خداوند الزام‌آور بود. اما او نیز سخت پرستش می‌شد و برایش قربانی می‌کردند و چون خدایان مقدسش می‌داشتند. در ایران نیز شاه شخصیتی روحانی داشت و او را شاه - موبد می‌خواندند. او در فوق طبقات، در رأس روحانیان، ارتشتاران و واستریوشان (دهقانان وابسته به زمین) بود.^{۹۴}

شاه آشوری - چنان که آمد - سخت مطلق‌العنان بود، شاهی مطلقاً خودکامه که حکام و درباریان فقط مجری فرمان‌های او بودند، زیرا باور به این داشتند که فرمان یزدان همان فرمان شاه است. بالاتر از سخن او سخنی نبود. عیناً همین وضع در ایران رواج داشته است. نگاه کنید به کتیبه داریوش (DB1)، بند ۲۰-۱۷: «گوید داریوش شاه: اینها پند کشورهایی که به من فراز آمدند. به خواست اهوره مزدا بنده (= تابع) من بودند، باج مرا بردند. آنچه ایشان را از من گفته آمد، به شب یا به روز، آن کرده شد»، که گفته‌اند: چه فرمان یزدان، چه فرمان شاه. نظری که امروزه به هر معنا بی‌معنا است.

ولیعهد در زمان زندگی پدر نفر دوم بود و در اواخر عصر آشور مقام صدارت پدر داشت و در «کاخ حکومتی» به امور اداری کشور رسیدگی می‌کرد و فرمان‌های شاه را مجری می‌داشت. در نقش‌های برجسته هخامنشی نیز ولیعهد پشت سر شاه می‌ایستد و قد او و شاه از همه بلندتر تصویر می‌گردد، هر چند الزاماً وی وزیر اعظم شاه نیست.

در امر جانشینی شاه در آشور، مشروع بودن امر اهمیت بسیار داشت، ولی این نه بدان معنا بود که قیامی و تصرف تخت سلطنتی وجود نداشت. در کتیبه‌های آشوری اغلب تبارشماري شاهان را می‌توان دید و شاهان به پدران و اجداد فرمانروای خویش افتخار می‌کردند. ولی‌گاه در این کتیبه‌ها افتخار به آن است که خداوند شاه را از میان بسیاری دیگر برگزیده است. این نامشروعی به‌زودی با ازدواجی یا فرمانی ظاهراً الهی مشروع می‌شد، ولی به دست آوردن حکومت بدین نحو در ذهن مردم از شاه تازه، قهرمانی نیرومند می‌ساخت. گاه شاه تازه قهرمانی و گذشته ناشناخته خویش را در کتیبه‌ها مطرح می‌کرد و آن را می‌ستود. به این سرود سارگن، معروف‌ترین شاه بین‌النهرینی، گوش فرا بسپاریم که در هزاره سوم پ. م. (۲۳۳۰ - ۲۳۷۱) چنین می‌سراید:

منم سارگن، شاه نیرومند، شاه آگادا!

مادرم کاهنه بزرگ بود، من پدر خویش را نمی‌شناختم... ۹۵.

شهر من ازوپیرنو بود، بر کرانه‌های فرات.
 مادر کاهنه من به من باردار شد، و مرا پنهانی بزاد،
 مرا در سبیدی نین نهاد، آن را به قیر اندود،
 مرا بر رود رها کرد و آب بر سر من فراز نیامد.
 رود مرا برگرفت، مرا به اگی میراب آورد.
 اگی میراب مرا از آب گرفت چون دلو خویش به آب افکند...
 اگی میراب مرا چون فرزندی پذیرفت و پرورود.
 هنگامی که من باغبانی شدم، ایزد بانو ایشتر به من دل سپرد،
 و سال‌های دراز سلطنت کردم.^{۹۶}

و به این گفتار داریوش هم در کتیبه‌ای در نقش رستم (DNA) توجه کنیم:
 «خداوند بزرگ اهوره مزدا است که این بوم را داد، که آن آسمان را داد، که
 مردم را داد، که شادی را داد برای مردم. که داریوش را شاه کرد، یکی شاه از
 بسیاری، یکی فرمانروا از بسیاری (بندهای ۱-۸)...

«گوید داریوش شاه: اهوره مزدا چون دید آن بوم را آشفته، پس آن را به من
 فرا برد، مرا شاه کرد. من شاهم. به خواست خدا من ایشان را برجای نشانیدم.
 آنچه ایشان را من گفتم، آن را کردند، چونان که مرا کام بود» (بندهای ۳۰-۳۸).
 سپس نیز، در همین کتیبه، از قهرمانی خویش و پارسیان سخن می‌گوید و به خود
 می‌بالد. او البته می‌تواند به اجداد خویش نیز ببالد و می‌بالد، هر چند که پیوسته
 یادآور می‌شود که او است که سلطنت را به دست آورده، و برگزیده خداوند است.
 یکی از وظایف و مسئولیت‌های اجتماعی شاه بین‌النهرینی، حفظ حقوق
 ضعفا در برابر اغنیاء بود. داریوش در کتیبه چهارم بیستون (DBIV)، سطر ۶۴ به
 بعد می‌گوید: «بنابر راستی فراز رفتم. نه بشکوه (= مستضعف) را، نه توانمند را
 زور (= ستم) کردم». شاه بین‌النهرینی در اعصار کهن قانون‌گذار بود و در احکام
 قضایی گاه شرکت می‌جست، ولی در اواخر عصر آشور و بابل این وظیفه عملاً
 از او گرفته شده بود، ولی در ایران شاه همچنان واضع قانون بود و «دادشاه»

معروف بود. ظاهراً حتی مادها به وضع قانون می پرداختند و معروف بود که قانون مادها و پارس‌ها تغییرناپذیر است. در کتیبه داریوش در بیستون (س ۲۲ به بعد DB1) می‌آید که «به خواست اهوره‌مزدا، اینها کشورهایی‌اند که داد مرا فراز رفتند (= دنبال کردند، پذیرفتند)». ایجاد مجموعه قوانینی نو که در سراسر شاهنشاهی بدان عمل شود، نیازی واقعی بود. این یک جامعه واحد و عظیم بود و شرایط به کلی تازه‌ای به وجود آمده بود. هرچند شرایط اقتصادی و اجتماعی عمیقاً دیگرگون نشده بود، اما به قدرت رسیدن پارس‌ها و مادها و یکپارچه شدن آسیای غربی، مصر و بخش‌هایی از بالکان، شرایط سیاسی را دیگرگون کرده بود. داریوش نیز، با در نظر گرفتن چنین شرایط تازه، قوانینی تازه وضع کرد که، بنا به مدارک موجود، در همان سال دوم سلطنت، ۵۱۹ پ. م. در بابل به کار می‌رفت. ۹۷ او خود در کتیبه‌ای در شوش (DSe) می‌گوید «گوید داریوش شاه: بسی [امور] که دُشکرده (بند انجام یافته) بود، آن را نیکو کردم. کشورها آشوب کردند، یکی دیگری را می‌کشت. آن را من [نیکو] کردم به خواست اهوره‌مزدا، تا یکی دیگری را نکشد هیچ. [بر] جای [خویش] است هرکس. دادی که مراست، از آن می‌ترسند، چونان که توانا او را که بشکوه (= مستضعف) است نه می‌کُشد، نه (لگد) مال می‌سازد» (بندهای ۳۰ - ۴۱).

در بین‌النهرین رسیدگی به سیاست خارجی و روابط تجاری و تصمیم‌گیری درباره آنها پیوسته در دست شاه بود. در ایران نیز چنین عمل می‌شد. اما، با این همه، شاه آشوری مجبور بود که نسبت به خاندان‌های نیرومند، اُمرا و حکام بزرگ دولتی و روحانیان اعظم مملکت با احتیاط عمل کند، تا متقابلاً آنان به بقای خانواده سلطنتی یاری رسانند. این امر محدودیت‌های مقام سلطنت را در به کار بردن قدرت مطلق سلطنت آشکار می‌سازد. در ایران نیز منطقاً باید چنین بوده باشد، به‌ویژه، اطلاعاتی که از دوره ساسانی داریم، این محدودیت را نشان می‌دهد. بسیاری از شاهان ساسانی حتی حق انتخاب جانشین نداشتند.

۱۳۴. نوروز بومی و تلفیق آن با آیین‌های ایرانی

عید آغاز سال در بین‌النهرین (بابل و آشور) و به تقلید از ایشان، در عیلام، در اصل عید بازگشت ایزد شهیدشونده، دُموزی (Dumuzi)، بود که بنابه نظر معتقدان، هر ساله می‌مرد و باز می‌گشت. مرگ او مرگ جهان گیاهی و حیات مجدد او حیات مجدد همان جهان بود. البته در طبیعت این دو مرحله به صورتی نمادین پشت هم انجام می‌یافت. سپس، در پی عزاداری‌هایی که برای ایزد شهیدشونده، مظهر برکت، مظهر زندگی و مرگ جهان نباتی، انجام می‌یافت (این اشک‌های ریخته شده نماد باران و نوعی جادوی باران‌آوری و آب بود)، ایزد به شهادت رفته از نو زنده می‌شد و با همسر زیبای خویش که خود ایزدبانوی آب و عشق و جنگ بود، زندگی از سر می‌گرفت تا سالی دیگر. بر روی زمین، هر ساله میان شاه، در نقش این ایزد، و کاهنهٔ معبد بزرگ، در نقش ایزدبانو و همسر ایزد، در روز بازگشت دُموزی، که در ایام نوروز بود، ازدواجی مقدس در معبد انجام می‌یافت. سپس، در شهر و سراسر مملکت، با پیروی از شاه که مقدس شمرده می‌شد و اعمالی آیینی با اعتباری کیهانی انجام می‌داد، مراسم ازدواج و عیاشی مقدس (orgy) میان مردم به عمل می‌آمد.

اما در هزارهٔ اول پ. م. بین‌النهرین (آشور و بابل) به سوی یکتاپرستی می‌رفت، و تحول ادیان قدیم، با خدایان و اساطیرش، به یکتاپرستی از این طریق بود که خدایان سرزمین آشور در وجود خدای بزرگ «آشور» و خدایان سرزمین بابل در شخص «مردوک» حل گشتند. مثلاً دُموزی سومری که بعدها تموز (Tammuz) بابلی شد، خود تبدیل به بخشی از شخصیت مردوک گشت و همسرش، ایننین یا اینننا (Innin, Inanna) ی سومری، همان ایشتر بابلی این دوره گشت و به همسری مردوک درآمد، و نه تنها این، که اسطوره‌های تموز نیز در اسطوره‌های مردوک در بابل و در اسطوره‌های آشور، خدای یگانهٔ آشوریان حل شد. البته، دیگر مردوک کشته نمی‌شد، زیرا زمانه تغییر یافته بود و مرگ

ایزد بزرگ معنا نداشت، مظهر زمینی او، شاه بابل، هر سال به هنگام نوروز، به دیدار بت اعظم می‌رفت، در آنجا به نحوی صوری سلطنت را به دست کاهن بزرگ معبد می‌سپرد، به دفاع از سلطنت سال قبل خویش می‌پرداخت، حتی کاهن اعظم او را سیلی می‌زد، ولی با جلب رضایت مردوک از نو به سلطنت می‌رسید و در آیین‌ها شرکت می‌کرد و سرانجام، مراسم ازدواج مقدس با کاهنه معبد انجام می‌پذیرفت و سال پُر برکت دیگری انتظار می‌رفت.

اما در دیگر ادیان آسیای غربی که درست همین باور مرگ ایزد گیاهی شهیدشونده را داشتند، و آن را بنا به آیین‌های محلی اجرا می‌کردند، در شهادت این ایزد، عزاداری‌های عمومی برپا می‌شد. سینه‌زنی، زنجیرزنی، زخم زدن به خویشتن وزاری‌ها و زاری‌ها از وجوه عادی برگزاری این عزاداری بود، به‌ویژه زنان در گریستن و زار زدن وظایف مشخصی داشتند.^{۹۸} برمی‌آید که در میان بومیان ایران هم چنین عزاداری‌های پیش از نوروز وجود داشته و دست کم در بخش‌هایی از آن، از جمله ماوراءالنهر، بازمانده بوده است، زیرا آثار متعددی به‌صورت نقش بر دیوار در پنجیکنت، در دره رود زرافشان در تاجیکستان، یافت شده است که عزاداری‌های سیاوشی را می‌رساند.^{۹۹} و ما از طریق تاریخ بخارا می‌دانیم که آیین‌های عزاداری سیاوشی با روزهای قبل از نوروز مربوط است.^{۱۰۰} در کتاب سووشون، نوشته خانم دانشور نیز ما با عزاداری و نمایش شهادت سیاوش برمی‌خوریم که هرچند از نظر زمان اجرا با نوروز نمی‌خواند، اما مسئله عزاداری و شهادت را در کار ایزد شهیدشونده نشان می‌دهد. طبعاً سیاوش در اساطیر ایران ایزد نیست، ولی این مسئله اصل قضیه را تغییر نمی‌دهد. شخصیت سیاوش و روایات مربوط به او در ایام بسیار کهن آسیای غربی (حداقل هزاره سوم پ. م.) متعلق به دُموزی بوده است و در طی اسطوره‌زدایی عظیمی که به هنگام پیوستن به یگانه‌پرستی رخ داده است، بسیاری از اساطیر مقدس کهن به حماسه‌ها و تراژدی‌های شاهان و پهلوانان ما وارد شده است، از جمله، اسطوره آسیای غربی ایزد شهیدشونده در ایران به داستان سوک‌آور

سیاوش و بازگشت کیخسرو تبدیل گشته است. اما مطالب فروردین‌یشت اوستایی که به آغاز سال و وقایع قبل از آغاز آن مربوط است و در آن نقش فروشی‌های درگذشتگان را نسبت به خویشاوندان و وظایف بازماندگان را نسبت به آنان نشان می‌دهد، می‌توانیم با نکته‌هایی تازه روبه‌رو شویم: اورمزد به زردشت می‌گوید که از فرو و فروغ فروشی‌ها (که به نوعی جایگزین ارواح مردم متقی‌اند) متقیان است که قدرت وی پابرجاست، و اگر نه چنین بود، دروغ نیرو می‌گرفت و فرمانروایی می‌کرد و جهان آستومند از آن دروغ می‌شد (بندهای ۱ تا ۱۲). فروشی‌ها برکت بخش (بند ۱۵) و جنگ‌آور (۱۷)‌اند.

این فروشی‌ها، یا به معنای دیگر، ارواح ازلی نیاگان ما، در آغاز بهار، به «هنگام هَمَسْپَئِمْدَم»، از نزد خداوند به سوی جاهای قبلی خویش بر زمین می‌شتابند و ده شب پیایی، آگاهی یافتن را، در اینجا به سر می‌برند. و می‌گویند: «کدامین کس ما را ستاید؟ کدامین کس سرود ستایش ما را بخواند و ما را خشنود کند؟ کدامین کس ما را با دست بخشندگی، با شیر و پوشاک و با نیازهایی که بخشش آنها بخشنده را به [دهش] آشه تواند رساند، پذیرا شود؟ نام کدام یک از ما را بستاید؟ روان کدام یک از ما را بستاید؟ به کدام یک از ما این نیازها را پیشکش کند تا او را خوراک ناکاستنی جاودانی بخشند.» و اگر کسی فروشی‌ها را چنین بستاید، فروشی‌ها او را چنین دعا کنند و در حق او به این نکته‌ها عمل کنند:

«این خانه از انبوه ستوران و مردان بهره‌مند باد! این خانه از اسب تیزتک و گردونه استوار بهره‌ور باد! این خانه از مرد پایدار انجمنی برخوردار باد!...» (بندهای ۴۹ تا ۵۲). فروشی‌ها برای خانه و سرزمین خویش می‌جنگند، برای آنجا که خانواده داشته‌اند (بند ۶۷)، و فریاد برمی‌آورند: «سرزمین ما باید خرم و سرسبز شود و بیالد» (بند ۶۸).

شهریاران چون از دشمن به‌هراس افتند، از فروشی‌های توانا یاری می‌خواهند (۶۹) و فروشی‌ها اگر از او راضی باشند، او را در ستیز با نیروهای اهریمنی یاری

می دهند (بندهای ۷۰، ۷۱). آنگاه شهریار را نیرویی پدید آید که «نه تیغ خوب آخته، نه گرز خوب نشانه گرفته، نه تیر خوب رها شده، نه نیزه خوب پرتاب شده و نه سنگ های فلاخن با نیروی بازوان انداخته، بدو رسد» (بند ۷۲).

بنابراین، در آغاز بهار، یاد کردن از فروشی درگذشتگان، به ویژه خویشان و طبعاً پدران، امری خیر به شمار می آمده است، و این عادت هنوز نیز رایج است. همه می دانیم که مردم مؤمن به سنت ها، پیش از آغاز سال نو، به دیدار مردگان خویش به ویژه خویشان بسیار نزدیک می روند و اغلب می توان در آن شب آخر سال چراغ هایی روشن بر سر بسیاری قبرها دید. به همراه این امر، کمک نقدی یا گاه غذایی به فقرا نیز مرسوم است، ولی گریستن چندان موافق میل آریاییان نبوده است؛ دست کم، در میان زردشتیان چندان مرسوم نبوده است.

حتی در عصر اسلامی، در بعضی نقاط، گورها را در روز ویژه ای در سال تعمیر می کنند، زیرا این روز «روز سر قبر» نام دارد و هشت روز پیش از نوروز است.^{۱۰۱} عقیده عمومی بر این است که شب های جمعه ارواح مردگان آزادند و به بام خانه های پیشین خویش بازمی گردند. به همین جهت نباید از آنان بدگویی کرد. به عکس باید با دعا و نماز از آنان به نیکی یاد کرد. به علاوه اگر از مرده ای بد بگویند، بلافاصله می افزایند «خاک برایش خبر نبرد». زیرا ارواح درگذشتگان قادرند بازگردند و حتی بلاگردان اولاد خویش باشند^{۱۰۲}، یا شاید انتقام خویش را از زندگان باز ستانند.

این همه نیست مگر باور به بقای ارواح مردگان و به نوعی نیاپرستی و نقش آنان در حیات بازماندگان، که فردوسی چه خوش گفته است :

نیا را همی بود آیین و کیش پرستیدن ایزدی بود پیش^{۱۰۳}

یعنی دین و آیین ایرانیان اعصار کهن نیاپرستی بود، و هنوز تا پرستیدن ایزدان زمانی در پیش بود.

به این طریق، عید نوروزی اول بهار سنتی بومی بود که با سنت ایرانی بزرگداشت فروشی ها درآمیخته و قابل تطبیق با آیین های نوروزی غرب آسیا

گشته بود. اعتقاد به همراهی آیین بزرگداشت مردگان در کنار برگزاری عید نوروز بهاری، با وجود گورهای عظیم شاهان هخامنشی در خود تخت جمشید و در نقش رستم که در همان حوالی است، بیشتر تأیید می‌شود. به گمان من، باید میان این گورها در سرزمین اجدادی پارسیان، یعنی جلگه پارسه، و وجود تخت جمشید که محل برگزاری نوروز است، ارتباطی سنتی وجود داشته باشد. این وضع در پارسه گرد ۱۰۴ (پاسارگاد) که ظاهراً سرزمین اجدادی کورش بوده است نیز وجود دارد.

با این مقدمات: وجود سرزمین مقدس اجدادی، به صخره سپردن شاهان درگذشته در سرزمین اجدادی، یاد درگذشتگان کردن قبل از عید، و برگزاری آیین نوروزی در معبدی عظیم در همان سرزمین و شناختن نقش عظیم شاه در این مراسم، اینک می‌توان به شرح فرضیه‌ای پرداخت که جریان‌های نوروزی را از قبل تا بعد از نوروز می‌تواند بیان کند. ولی ما هنوز خود تخت جمشید را شناخته‌ایم و پیش از نتیجه‌گیری نهایی باید با آن آشنا شویم که موضوع اصلی مقاله ما است و آنگاه به شناخت کامل از مراسم، علت بنا و اهمیت منطقه نایل گردیم.

۱۴. تخت جمشید

بنای تخت جمشید هیچ پیوندی با جمشید روایات حماسی ندارد. مردم اعصار گذشته، بعد از هخامنشیان، شاید بدان سبب که به حفظ تاریخ واقعی خویش اهمیت نداده و آن را فراموش کرده بودند و به جای آن، حماسه‌های عصر خویش را تاریخ می‌انگاشتند، جمشید را از میان شخصیت‌های حماسی عظیم ایرانی برگزیدند و وی را بانی این بنای شگفت‌آور و ویران شمردند. زیرا او را از دیگر شخصیت‌های حماسی خویش برتر و دوست‌تر می‌داشتند. از این گذشته، بنا به نظر پیوسته دقیق بانو دکتر مزدپور، جمشید دیوان را در اختیار داشته است و باور عموم بر آن بوده است که تنها دیوان قادراند چنین شگفت

بناهایی را برآوردند. ضمناً در شاهنامه نیز دیوان برای جمشید کاخی می سازند. پیوند دادن این بنای عظیم به جمشید اقلأً به دوره ساسانی باز می گردد. در بُنَدَه‌ش اِیرانی، که در قرن دوم هجری تألیف شده، ولی روایات آن کلاً قبل از دوره اسلامی است، آمده است که «وَرَجَمْکَرْد (War - Jamkird) میان پارس به سرواگ (Sarwāg) است. ایدون گوید که جمکرد پایین کوه چمگان (Chamagān) است.» ۱۰۵ کوه چمگان باید همان کوه رحمت امروزی باشد و سرواگ محتملاً مرو دشت امروزی یا بخشی از آن است.

بنا کردن بنایی با هدف مقدس برگزاری نوروز، با اهمیت عظیم آن در دوره هخامنشی، طبعاً باید در محلی مقدس بوده باشد. هنوز هم مساجد و زیارتگاه‌های بسیاری، در شهر و روستا کنار درخت‌های کهن مقدس، چشمه‌های پر آب مقدس و در دامنه کوه‌ها و تپه‌های مقدس بنا می شود. زردشتیان نیز در چنین جاهای مقدسی زیارتگاه‌ها دارند. شاید نام کوه رحمت نیز در پی باوری کهن به تقدس این کوه واحد در جلگه مرو دشت باشد؛ ولی، به هرحال، این تنها یک فرض مبتنی بر سنت‌ها است و دلیلی مکتوب برای تقدس آن نداریم.

با کشف و قرائت سنگ نبشته‌های فارسی باستان و بعضی اطلاعات منابع دیگر آشکار شده است که بنیانگذار این بنا داریوش اول هخامنشی است، و او در حدود ۵۱۲ پ. م. دستور بنای آن را داده است. ۱۰۶

خشیارشا در کتیبه Xpg در تخت جمشید می گوید: «گوید خشیارشا، شاه بزرگ: به خواست اهوره مزدا، بسی [بنا] که ناب [است، آنها را] کرد [ساخت] و فرمود [ساختن] داریوش شاه، که مرا پدر [بود]. نیز به خواست اهوره مزدا، من افزودم بر آن کرده (بنا)، و بیشتر [از آن] کردم. مرا اهوره مزدا بیایاد با دیگر خدایان و شاهی ام را.» ۱۰۷

در تخت جمشید کتیبه‌هایی داریم که معرف آغازگر بنا و ادامه دهندگان آن از عهد داریوش اول (۴۸۶ - ۵۲۱ پ. م.) تا عصر اردشیر سوم هخامنشی (۳۳۸ -

۳۵۹ پ. م.) است. از جمله، اردشیر سوم هخامنشی در کتیبه‌ای در تخت جمشید (A³pa)، بندهای (۲۳ - ۲۱) گوید: «گوید ارته خِشْتَه (اردشیر) شاه: این پلکان سنگی به من (توسط من)، در زمان من کرده شد (ساخته شد).»

اما دو شاه واپسین قادر به بنای تازه‌ای در تخت جمشید نبودند. تنها در کنار دیوارهٔ جنوبی صفا، آرامگاهی نیمه تمام در دل صخره‌ها می‌بینیم که ظاهراً متعلق به داریوش سوم بوده است. او پنج سال پیش سلطنت نکرد و فرومرد و بنا ناتمام ماند.

اینک ببینیم چه کسانی بر این صفا کار کرده و بناها را برافراشته‌اند. شاید الواحی که در خود تخت جمشید به دست آمده، بهترین شاهد باشد. این الواح به خط و زبان عیلامی است. بنابراین الواح، بیشتر کارگران به کارهای ساختمانی مشغول بودند. اینان سنگ‌تراشان، دروگران، مسگران، و جز ایشان، به دسته‌های بزرگ، تا هزار نفر، تقسیم می‌شدند. در پرداخت واجب بهایشان پول نقره مأخذ بود و شراب و گوسفند هم داده می‌شد که صورت جیره نداشت و شکلی از پرداخت بود. بعضی، از جمله تیورین (V. O. Tyurin) برآند که این کارگران، که به عیلامی کورتش (Kurtash) خوانده می‌شدند، برده نبوده‌اند، ولی بعضی دیگر از جمله، ا. م. دیاکونوف آنان را برده می‌دانند.

دیاکونوف کورتش‌ها را به سه دسته تقسیم می‌کند: ۱ - بیگانگانی چون آشوریان، مصریان و یونانیان، که بیشترشان مردان بودند و حد متوسط مزدشان از دیگران پایین‌تر بود؛ ۲ - کارگرانی که کارکنان اقتصادی دولت بودند و به کار ساختمانی اشتغال داشتند؛ ۳ - دسته‌های کارکنان کشاورزی که خارج از محیط ساختمانی به سر می‌بردند و حد متوسط دستمزدشان از دیگران بالاتر بود. جالب اینجاست که زنان و مردان، هر دو، به کار مشغول بودند. ا. م. دیاکونوف در پی دادن این اطلاعات، شروع به شعار دادن می‌کند و نظرهایی دربارهٔ بردگی در شرق می‌دهد که به کلی رد شده است.

ظاهراً بعضی از آنان به‌ویژه گروه بیگانگان اسیر جنگی بودند؛ ولی دارای

دستمزد و محتملاً مسکن بوده‌اند و به علت اسارت دستمزد کمتری دریافت می‌کردند. ۱۰۸

تخت جمشید چهل کیلومتر از پارسه گرد، محل کاخ کوروش، فاصله دارد. پارسه گرد، در شمال تخت جمشید، در دشت مرغاب و نزدیک درهٔ پریچ و خم رود سیوند (پلوار) است، رودی که دشت مرغاب را به مرو دشت می‌پیوندد و سرانجام به رود کُر می‌ریزد. در مسیری تقریباً شمالی - جنوبی، پنج کیلومتر دورتر از انتهای جنوبی درهٔ رود سیوند، در میان جلگهٔ مرو دشت صخرهٔ عظیم و تنهایی وجود دارد که همان کوه رحمت یاد شده در بالا است. این کوه در جهت شمال - شمال غربی و جنوب، جنوب شرقی قرار دارد. داریوش فرمان داد تا بر دامنهٔ غربی آن، رو به دشت عظیم، بنای تخت جمشید را بنیان نهند همین‌طور که دشت مقابل بنا (مرو دشت) و شهر کوچک نزدیک آن پارسه خوانده می‌شد، بنای مقابل این بنا هم در اصل به همان نام خوانده شد.

درازی صفهٔ آن، رو به دشت غربی، حدود چهارصد و پنجاه و هفت متر و پهنای صفه، در شمال و جنوب آن، یک سوم کمتر از درازای آن است. صفه از سنگ‌های محلی که به رنگ خاکستری تیره است، ساخته شده. سنگ‌های بدنهٔ صفه، که هنوز هم پابرجاست، اضلاع متعددی دارد، تا بر اثر سطح تماس بیشتر، دیوارهٔ صفه از انسجام زیادی برخوردار شود. سنگ‌ها را با ظرافت تراش داده، روی هم نهاده و نه با ملات، بلکه با دم چلچله‌هایی از سرب یا آهن آنها را به یکدیگر چسبانده‌اند. در اصل دیواری نسبتاً کوتاه نیز بر سر جبههٔ غربی صفه، که رو به دشت بود، کشیده بودند. راه آب‌های بزرگ و کوچکی نیز در زیر صفه در دل سنگ‌های طبیعی کنده، یا از میان سنگ‌های بر هم چیده، گذرانده بودند که به همهٔ بناها و فضاهای باز روی صفه راه داشت و آب‌های اضافی را با خود می‌برد. هم امروز راه آب بزرگی بر صفه شناخته شده است که بیش از یک متر و بیست سانتیمتر پهنای و حدود دو متر ژرفا دارد. بر روی راه آب تخته‌سنگ‌های بزرگ تراشیده انداخته بودند که هم امروز نیز برجاست.

به عقیده گیرشمن، تخت جمشید دیوار بلند محافظی نداشته است، مگر در ضلع شرقی، و آن هم با آبراه‌هایی که در شرق خویش، روبه‌رو با ارتفاعات کوه فرود می‌آمد. اضلاع دیگر صفه با دیوارهای کوتاه و برج‌های نگهبانی پوشیده می‌شد. ۱۰۹ تنها راه ورود به صفه و کاخ‌های فراز تخت جمشید از جبهه غربی صفه است. در آنجا نزدیک به ضلع شمالی صفه و در دل بدنه آن دو رشته پلکان پاگرددار روبه‌روی هم قرار دارند. دیوار کوتاه کنگره‌داری سمت بیرونی پلکان‌ها را می‌پوشاند. عرض این پله‌ها هفت متر و بلندی هر پله از دیگری تنها ده سانتی‌متر است. تعداد پله‌ها در هر طرف به صد و یازده می‌رسد. پلکان چنان اندک اندک ارتفاع می‌گیرد که اسب‌ها نیز به آسانی قادرند از آنها بالا روند و به سطح صفه رسند. ظاهراً مقامات برجسته مادی و پارسی از پلکان دست راست و مقامات دیگر اقوام از پلکان دست چپ بالا می‌رفتند. در روی صُفّه، با ارتفاع ۱۱/۱۰ متر از سطح جلگه، مدعوین نخست به «دروازه همه کشورها»، که به عهد خشیارشا ساخته شده بود، می‌رسیدند. در جلو دروازه دو گاو بالدار سنگی را با چهره دو مرد پُریش و دارای کلاه بابلی می‌دیدند که نماد حافظان الهی کاخ بودند. و چون مدعوین از دروازه می‌گذشتند، به تالاری نسبتاً کوچک با چهار ستون در میان آن در می‌آمدند. این نخستین برخورد با ستون‌های اعجاب‌آور کاخ پارسه (تخت جمشید بعدی) بود. در این تالار چهارستون، علاوه بر دروازه ورودی، دو دروازه خروجی به همان بزرگی، یکی رو به جنوب و دیگری رو به خاور بودند. از دروازه جنوبی تنها پارس‌ها و مادها گذر می‌کردند و به تالار عظیم آپادانا (Apadāna)، که از ساخته‌های خشیارشا بود می‌رسیدند، و اقوام غیرپارسی و مادی از دروازه شرقی، که روبه‌روی دروازه ورودی قرار داشت، می‌گذشتند و مستقیم به سوی دروازه دیگری روبه‌روی کاخ صدستون می‌رفتند. نجا هم تالاری شبیه تالار نخستین قرار داشت و مقامات اقوام غیرپارسی و ادی در این تالار دوم به سوی دروازه جنوبی آن می‌پیچیدند و به کاخ «صد ستون» می‌رسیدند که آن را «تالار تخت» هم می‌خوانند و از ساخته‌های داریوش

است.

آبادانا، یا به تلفظ درست تر آپه‌دانه، به معنای کاخ و قصر است. این واژه در فارسی تحولاتی یافته و به صورت ایوان درآمده است و معنای معمول آن هم دیگر شده است. این کاخ که تقریباً صورت مربع دارد، از هر سو به طول ۵۹/۶ متر است و بنا بر آن سطح تالار مساحتی حدود سه هزار و دویست و سی و هفت مترمربع دارد. در اصل سی و شش ستون (۶ × ۶) سقف این تالار را نگاه می‌داشته است. ایوان‌هایی پهناور در سه سوی غربی، شمالی، و شرقی آن ساخته شده بود که هریک دارای دوازده ستون عظیم در دو ردیف بود، ردیفی شش ستون. عمق هر یک از ایوان‌ها بیست متر بود. هریک از ستون‌های تالار آبادانا از سر تا پا ۲۱/۸ متر ارتفاع داشت. هر یک از آنها مرکب بود از یک پایه چهارگوش بزرگ که بر روی آن پایه چهارگوش دیگری قرار داشت با ۱/۶ متر ارتفاع، تنه‌ای کنگره‌دار با ده متر بلندی، و سر ستونی به بلندی هشت متر که خود به دو قسمت زیر و بالا بخش می‌شد: نخست تاجی از برگ‌ها، سپس قطعه‌ای که در هر سوی بالا و پایین خویش پیچی حلزونی شکل داشت و سرانجام، تکیه‌گاه تیرهای سقف بود که چون زینی به ارتفاع ۲/۲ متر، بر سر بقیه ستون می‌نشست و در دو سوی آن دو سر و گردن و سینه دو گاو تراشیده از سنگ بود که پشت به هم داده بودند. تیرهای سقف در فرورفتگی زین شکل پشت این دو جانور قرار می‌گرفت. قطر ستون‌ها در پایین ۱/۶ متر بود. ستون‌های دوازده گانه هر ایوان محتملاً کوتاه‌تر از ستون‌های تالار بود تا بتوان از فضای باز پشت ایوان به تالار نور و هوا داد.

در پس تالار آبادانا یک رشته بنای دیگر است: در جهت غربی صفا کاخ تَجَر (Tachara) از بناهای داریوش و در جهت شرقی «کاخ سه دروازه» از ساختمان‌های خشیارشا قرار دارد و میان این دو و کاخ آبادانا فضای وسیعی است که هنوز طرح بناهای آن مشخص نشده است. در پس این بناها می‌توان از حرمسرای کاخ خشیارشا نام برد.

کل بناهای این بخش به دو پاره شمالی و جنوبی بخش می‌شود. آپادانا بخش رسمی، در شمال، و کاخ‌ها و بناهای دیگر در جنوب آن بخش خصوصی و حرمسرا بود، ولی با یکدیگر مربوط بودند.

راهی که از دروازه شرقی «تالار همه کشورها» که در مقابل «دروازه همه کشورها» قرار داشت، به سوی شرق می‌رفت، و از آن یاد کردیم که ویژه عبور دیگر اقوام شاهنشاهی بود و به تالار چهارستون دیگری می‌رسید و بزرگان اقوام دیگر، یعنی همه به جز پارس‌ها و مادها، از آنجا به تالار صدستون یا تالار تخت، در سمت جنوبی این دروازه می‌رفتند. تالار صدستون یا تخت را داریوش ساخته بود و قبل از بنای آپادانا تنها تالار بزرگ تخت جمشید به شمار می‌آمد و برنامه هر ساله دیدار نوروزی آنجا انجام می‌پذیرفت. در پشت آن نیز خزانه سلطنتی بود که خود به سه بخش تقسیم می‌شد.

در مجموع، کاخ پارسه یک قلعه نبود، وجود پلکان‌های دوگانه و چنان پهنی که عرض هر پله‌اش هفت متر بود و در پایین به دشتی باز و بی‌دفاع می‌رسید، و نیز این نکته صفا از هیچ سو، مگر از جهت شرقی، دیوار بلندی نداشت و دیوار شرقی هم بیشتر برای دفاع در برابر آب باران و سنگ‌های کوه بود که گاه‌گاه فرو می‌غلتید، نشان می‌دهد که مجموعه تخت جمشید یک بنای دفاعی نبود و چشم کسانی که به سوی آن می‌آمدند شگفت‌زده باروها و امکانات دفاعی تخت جمشید نمی‌شد. آنان خود را در محیطی باز و شاید دوستانه می‌دیدند.

امانتخت جمشید پایتخت سیاسی و اداری هم نبود. این کاخ امکانات بنایی اداری نداشت. خانه شاه هم نبود، چون روشن شده است که از این مجموعه عمدتاً در مراسم برگزاری آیین نوروز استفاده می‌شده است و گنجینه‌ای از ثروت‌های عصر هخامنشی نیز آنجا محفوظ نگاه داشته می‌شد. طبعاً در آن مدت از سال که شاه برای اجرای مراسم در آنجا به سر می‌برد، کاخ پارسه (تخت جمشید) به مرکز حکومت تبدیل می‌شد، ولی این کوتاه و موقت بود.^{۱۱۰}

آنچه بزرگان را به هنگام رسیدن به پای کاخ خیره می‌کرد، یکی این بود که

در برابر خویش باشکوه‌ترین و عظیم‌ترین بنایی را می‌دیدند که در آن زمان بر روی زمین وجود داشت. بنایی که هم‌اکنون نیز ویرانه‌هایش اعجاب‌آور است. ولی نمایندگان اقوام وقتی به کاخ می‌رسیدند، به‌ویژه اگر اولین دیدارشان از کاخ و مراسم سال نو بود، تعجب عظیم‌تری می‌کردند. اکثر آنان، لااقل مهم‌ترینشان، در معماری و تزیین کاخ نقشی از هنر سرزمین خویش را باز می‌یافتند و چون مراسم نوروزی شروع می‌شد، با برگزاری آیینی روبه‌رو می‌گشتند که برای ایشان غریبه نبود، نوروزی شبیه آن، ولی در مقیاسی بسیار کوچک‌تر، در سرزمین ایشان هم برگزار می‌گشت. برگزاری نوروز در آسیای غربی آیینی کهن و تقریباً عمومی در آغاز بهار بود که بیش از دوهزار سال قبل از فرا رسیدن آریاییان به غرب آسیا وجود داشت.

ولی دیدنی‌های تخت‌جمشید برای مدعوین به اینجا ختم نمی‌شد. در تزیینات این کاخ درخت‌ها نقشی عمده دارند. سروها و نیلوفرهای آبی مقدس، که صورتی انتزاعی یافته‌اند، بر دیوار پلکان‌های آپادانا، نقش برکت‌آور و نعمت‌بخش این بنا را نشان می‌دهند. و چون به آپادانا و کاخ تخت می‌رسیدند، ده‌ها و ده‌ها ستون که نماد باغی مقدس بود، در برابرشان سر می‌کشید. ۱۱۱ سر ستون‌ها عموماً به شکل سرگاو بود، گاهی سر شیر و عقابی هم دیده شده است که محتملاً شیرها چون سرستون‌های ایوان غربی آپادانا به کار می‌رفته است. گاو مظهري از ماه و برکت‌بخشی است، شیر مظهر مهر و خورشید است؛ و عقاب، که ظاهراً بر درفش هخامنشیان نیز نقش شده بوده است، مظهر سلطنت و قدرت بود. نقش معروف دیگر بر جلو پله‌ها نقش نبرد گاو و شیر است، در اینجا محتملاً شیر، مظهر مهر و روشنایی و گاو مظهر ماه است، و دریده شدن گاو به دست شیر در تخت‌جمشید برابر دریده شدن گاو به دست مهر در دین مهرپرستی است ۱۱۲، وظیفه‌ای که بعداً در اساطیر زردشتی به‌عهده اهریمن می‌افتد. از کشته شدن گاو (ماه) به دست شیر (مهر) برکت برمی‌خیزد و رویش جهان گیاهی، به‌ویژه گیاهان دارویی، آغاز می‌گردد. ستون‌ها، از پایه تا جانور سرستون مظهر

برکت مقدس الهی است و ستون‌ها خود نماد درختان است ۱۱۳، که گفتیم. در اینجا باید یادی مجدد از باغ‌های کهن مقدس، یا بهشت‌های زمینی کنیم. ۱۱۴ با تحول اندیشه‌های دینی این بهشت‌های زمینی به آسمان رفت، ولی اندیشه درخت برابر ستون سنگی قدرت یافت، معابد دیگر باغ‌های مقدس پر درخت نبودند، ولی همه پر از ستون‌هایی بلند بودند که همان فضای مقدس را در ذهن انسانی که در هزاره اول سخت انتزاعی می‌اندیشید، به وجود می‌آورد: باغ‌های مقدس سنگی.

با رشد یکتاپرستی، و آمدن آریاییان که معتقد به چنین باغ‌هایی نبودند، باغ‌های مقدس تبدیل به شکارگاه سلطنتی شد، اما بومیان به این سادگی باورهاشان را از دست نمی‌دادند، واژه جدیدی را که در فارسی باستان معنای محصوره می‌داد (Paradisa) به همان معنای بهشت گرفتند، که به‌وام به یونان و از آنجا به زبان‌های اروپایی رفت (انگلیسی: Paradise) و در عربی به صورت فردوس درآمد. اما باغ‌ها، از سویی دیگر، صورتی انتزاعی یافت و در ادیان بعدی به صورت معابدی با ستون‌های بسیار سنگی درآمد. هخامنشیان نیز خود از آغازگران سنت تازه معابد و قصرهای سلطنتی ستون‌دار بودند. قصر شوش و بنای مقدس تخت جمشید آثار بازمانده این وام‌گیری فرهنگی است. وجود ستون در معابد و به کار بردن وسیع آن، حتی در مساجد اسلامی و کلیسای مسیحی نیز بازمانده همین سنت کهن است. انسان به معبد، مسجد و کلیسا می‌رود تا معمولاً از خداوند برکت بجوید و رفع نیاز و گرفتاری کند. برآوردن این نیاز را در اعصار باستان آن باغ‌های بهشت زمینی انجام می‌دادند. ولی در دوره‌های بعد که ثروت‌ها انباشته شد و تجمل و عظمت جای زندگی ساده را گرفت، آن وقت ستون‌های عظیم سنگی جانشین درخت شد. ۱۱۵

پس احتمالاً کسانی که به صُفّه تخت جمشید می‌رسیدند، خود را در معبدی پر از درخت‌های نمادین (ستون‌ها) می‌دیدند که عظمتی مقدس و مسحورکننده داشت. آنان احتمالاً، بدان‌جا نمی‌رفتند تا هدایایی نسبتاً ناچیز، چنان‌که از

نقش‌ها برمی‌آید، به حضور شاه برند. آنان به آنجا می‌رفتند تا محتملاً شاه کالاهای آنان را تبرک بخشد. مثلاً یک کوشی، از میانه‌های نیل، می‌آمد و با خویشتن یک اوکاپی^{۱۱۶} می‌آورد تا اوکاپی‌های سرزمین او را شاه برکت بخشد و تعدادشان افزون شود.

البته این بزرگان هدایای خویش را پس از تبرک یافتن توسط شاه بازپس نمی‌بردند و اجناس قیمتی و پردوام آن به گنجینه‌ای که بر همان صفّه بوده، سپرده می‌شد. اسب‌ها به اصطبل و جانوران ویژه، چون اوکاپی، به باغ‌وحش سلطنتی برده می‌شد که خود بازمانده دیگری از باغ‌های بهشتی زمینی بود. محتملاً گنجینه تخت‌جمشید از گردآمدن اشیای قیمتی در طی حدود دویست سال پدید آمده بود که یونانیان به غارت بردند. در این مورد باید گنجینه‌های مقابر مقدس اسلامی را به یاد آورد.

۱۵ - برگزاری مراسم نوروزی در تخت جمشید

با نمونه‌های فراوانی که از برگزاری عید اول سال نو در بابل، آشور و عیلام در دست داریم و مدارکی که درباره نوروز در ایران موجود است، می‌توان برگزاری مراسم را چنین تصور کرد: از چندین روز قبل از عید تهیه لوازم مراسم شروع می‌شد. در آخرین روزهای قبل از عید، چنان‌که هنوز هم مرسوم است، شاه و بزرگان دربار و شاید دیگران، به دیدار قبور اجداد هخامنشیان می‌رفتند که همه در همان حوالی و حتی مشرف به صفّه تخت‌جمشید بود. بر گورها چراغ می‌افروختند و احترام و عشق خویش را به فروهر مردگانشان نشان می‌دادند و شاید تهیدستان را اطعام می‌کردند. چون ستایش فروهر مردگان چنان در اوستا (فروردین یشت) مهم است که نمی‌توان باور کرد، پرستش فروهر مردگان ویژه شرق ایران بوده است. واژه فروردین که در اصل صورت جمع دارد و معنای آن «فروشی‌ها» است، خود تلفظی مجنوبی است، واژه فروهر هم صورت لهجه‌ای غربی دارد، و صورت اوستایی آن فِرَوَشی است. محتملاً اگر این مفهوم از اوستا

به وام گرفته شده بود، واژه همراه آن نیز صورت اوستایی می داشت.

به هرحال، با برگزاری آیین های قبل از عید بر سرگور پدران و شریک دانستن آنان در جشن های نوروزی، آنگاه طلیعه سال نو فراز می رسید. این مراسم حتماً می بایست با شرکت و مسئولیت شاه برگزار می شد، او می بایست فرمانروای اعظم این آیین عظیم ملی و شاهنشاهی باشد تا بتواند کشور و شاهنشاهی را از خطرات طبیعی و جز آن، از جمله خشکی و دروغ برهاند.^{۱۱۷}

با آشنایی با آیین های نوروزی در بین النهرین و در دست بودن بعضی آثار مربوط به آن عصر، از جمله سیروپدی، اثر کزنفون، باید باور داشت که در صبح نوروز، شاه هخامنشی حتماً در مراسم عظیمی می بایست شرکت جوید. از جمله، بنا به سنت های آسیای غربی، محتملاً از نو تاج شاهی بر سر می گذاشت. این عمل هر ساله گویای آن بود که تأیید الهی را با خود دارد. این وظیفه شاه بود که پیوسته با دیوان بجنگد و آنان را سرکوب کند تا شایسته سلطنت در سال آینده باشد. نقش ازلی چنین نبردی را در تخت جمشید می بینیم : خداوند با مظاهر شرّ نبرد می کند و این موجود شرّ دارای سر و دست و بدنی به سان شیر است، اما تنش پوشیده از پر و بال، پاهایش چنگال دار چون عقاب و دمش چون دم کژدم است. چنین شر نکبت باری می تواند مظهر مرگ و نیستی باشد. شیر با مرگ بی ارتباط نیست و فایق آمدن بر شیر یعنی زندگی مجدد. و بر روی بسیاری از گورهای منطقه بختیاری شیری بر چهارپای خویش ایستاده یا نشسته است، یعنی او حاکم و حافظ مرده است.

در کتاب *انوما الیش*، اثر بر جای ماندنی بابلی، در توصیف نبرد خداوند، مردوک، با دیوانی که پیرو غول - اژدهای نخستین، تیامت، اند، از همین صحنه ها سخن می رود که در نقش های تخت جمشیدی می بینیم، یعنی نبرد خداوند با نیروی شرّ. همچنین، صحنه هایی همانند آن بر مهرهای استوانه ای شکل متأخر آشوری نیز دیده می شود.^{۱۱۸} البته در حقیقت چنین موجود شرّی وجود نداشت، و این صحنه ها، چنان که یاد شد، نماد وقایع ازلی - الهی است که شاه نیز

هر ساله با شخصیت مقدس کیهانی خویش و با به جای آوردن درست وظایف شاهی در عمل چنین نبردی را با نیروهای شر انجام می‌داد تا شایسته ادامه سلطنت به‌شمار آید. ولی در عمل، شاید قدرت او بیش از قداستش در بقای وی مؤثر می‌افتاد!

البته به گمان نگارنده، بعید است که این صحنه‌ها مربوط به نبرد شاه با دیوان باشد و اگر بر چند مهر دارای همین صحنه، نام داریوش و خشیارشا وجود دارد، این امر دلیل این نیست که شاه با دیوی در نبرد است، بلکه به همراه نام شاه صحنه‌ای مقدس نیز بر مهر نقش شده است و بس. ۱۱۹ نیز لباس و آرایش شاهانه تصویرها معنای سلطنت ندارد زیرا بنا به سنتی کهن که آشوریان هم پیرو آن بودند، ۱۲۰ آرایش سر و صورت و لباس شاهان و خدایان همانند بوده است. بعضی گمان کرده‌اند که این مظهر شر همان اهریمن ۱۲۱ است، ولی ما نشانی از وجود اهریمن در کتیبه‌های هخامنشی نمی‌بینیم و بعید است اگر در تفکر دینی هخامنشی اهریمنی وجود داشته بوده است، نامی از او در کتیبه‌ها نیست. ظاهراً هنوز اهریمن ویژه دین اوستایی بوده است.

به هر حال، پس از احراز شایستگی سلطنت مجدد که، به مانند آشور، امری قطعی بود، محتمل است که شاه با همسری تازه ازدواج می‌کرد، چنان‌که شاهان بابل و عیلام نیز در ایام قبل با کاهنه معبد بزرگ ازدواج نوروزی می‌کردند، ۱۲۲ زیرا بنا به اسطوره‌ها، دُموزی یا تموز در این هنگام با ایشتر همبستر می‌شد و با این عمل برکت می‌آورد. شاید تعداد زیاد زنان در دربار شاهان مربوط به این سنت بوده است.

در شاهنشاهی هخامنشی، اقوام ایرانی و بیگانه تابع آن که اکثراً معتقد به لزوم اجرای مراسم نوروزی بودند تا زندگیشان پر برکت باشد هر ساله نمایندگان را به هنگام نوروز به تخت جمشید، به این معبد بزرگ، می‌فرستادند، تا ظاهراً پس از تاجگذاری مجدد شاه، نمایندگانشان به حضور او راه یابند، سلطنت او را بزرگ دارند و هر یک کالای محل خویش را که باج و هدیه خاصی به نظر

نمی‌آید، برای تبریک به حضور شاه آورند. نقش‌های برجسته پلکان‌های آپادانا بخش مهمی از این جشن را مجسم می‌کند.

کزننفون از تشریفات جشنی در ایران، در قرن چهارم پ. م. پس از اصلاحات اردشیر دوم، یاد می‌کند که به گمان او هر ساله برپا می‌شده است. می‌گوید که در آغاز گروهی از مردان نیزه‌دار می‌آیند، سپس گاوان و اسبانی را برای قربانی می‌آورند. سپس گردونه مقدس اهوره‌مзда و از پس آن دو گردونه مهر و ناهید^{۱۲۳} می‌آیند. آنگاه آتشدانی [روشن] حمل می‌شود. در پس ایشان، شاه با جامه کامل سلطنتی در گردونه خویش می‌آید و از آن پس بقیه سوارگان، نیزه‌داران و انبوه بزرگان و درباریان [بر اسب؟] می‌آیند.^{۱۲۴} به گمان من محتمل است که اجرای این مراسم پس از تاجگذاری مجدد و ازدواج محتمل در صبح نوروزی بوده باشد.^{۱۲۵} تفاوت‌های جزئی میان نقش‌های بازمانده در تخت جمشید و گفتار کزننفون وجود دارد، از جمله تعداد گردونه‌ها که مربوط به اهمیت یافتن مهر و ناهید و قرن چهارم پ. م. است. این دو ایزد، در عصر داریوش و خشیارشا، هنوز از چنین اهمیتی برخوردار نبودند. در اواخر برگزاری آیین، به قول کزننفون، نخست همه به مراسم قربانی می‌پرداختند. اگر او درست بگوید، نخست شاه به قربانی می‌پرداخت، تا اهوره‌مзда و خدایان را با این قربانی از وفاداری خویش آگاه و خشنود سازد. پس از آن، مراسم اسب‌دوانی آغاز می‌شد که شاه نیز در آن شرکت می‌کرد و گاوی را به جایزه می‌برد.^{۱۲۶} محتمل است این آیین قرن چهارم پ. م. نماد نبرد مهر و گاو باشد و شاه گاو را به اسارت بگیرد و محتملاً قربانی کند. این نیز نبایست ربطی با عصر داریوش و خشیارشا داشته باشد، چون اهمیت مهر و ناهید متعلق به عصر این دو نیست.

به هر حال، ظاهراً پس از استراحتی کافی، مراسم سلام و تبرک آغاز می‌شد. شاه بر تخت سلطنت عظیمی که نقش آن را در تخت جمشید می‌بینیم، می‌نشست و به ترتیبی که قبلاً یاد شد، نخست پارسیان و مادها به حضور شاه می‌رسیدند، فرارسیدن سال نو و سلطنت مجدد را تبریک می‌گفتند و محتملاً دستی یا پای

می‌بوسیدند و آنچه را با خود آورده بودند، برای تبرک در پهلوی تخت می‌نهادند که به گنجینه برده می‌شد.

از آن پس، به گفته کرنفون، سور بسیار بزرگی برپا می‌شد که بزرگان شاهنشاهی در آن شرکت می‌کردند. در طی مراسم این جشن، بزرگان به فرودستان هدایایی می‌دادند و هدایای سلطنتی خویش را دریافت می‌داشتند. ولی به احتمال قوی، شاه در این سور مستقیماً شرکت نمی‌کرد، زیرا شاه در عصر داریوش و خشیارشا تنها یا فقط با همسر خویش غذا می‌خورد. اما ممکن است به طور استثنا در این مراسم شرکت می‌کرده است. این‌که آیا در برگزاری سنت نوروزی، شاهان هخامنشی، همچون نمونه‌های بین‌النهرینی و نمونه‌های تاریخی عصر اسلامی تا زمان حاضر در ایران، آیین «میرنوروزی» را هم اجرا می‌کرده‌اند یا نه، خبری نداریم. در اصل بین‌النهرینی، این آیین پنج روزی پیش از نوروز برگزار می‌شد و شخصی محکوم به مرگ را موقتاً به تخت می‌نشاندد، و درست پیش از مراسم نوروزی، او را به قتل می‌رساندند تا همه شومی‌های سال گذشته و شاید آینده با مرگ آن محکوم به مرگ به‌انجام رسد و شاه در سال آینده به خوشی به فرمانروایی الهی خویش ادامه دهد. شاید در عصر هخامنشی این همه صورتی نمادین و تفریحی داشته و از قتل خبری نبوده است.

بدین ترتیب، جهان نظمی نو و تبرکی نو می‌یافت و با کشتن یا گریز میرِ نوروزی که مظهر آشفتگی ازلی بود، جهان را از نو «آرته» (نظم و راستی) فرا می‌گرفت.

میان برگزاری مراسم نوروزی در ایران و بین‌النهرین اختلاف‌های چندی است که از آنها قبلاً یاد کرده‌ایم (۱۲- آیین‌ها) و نیاز به تکرارشان نیست.

اما، آیا هخامنشیان عید مهرگان را به رسمیت می‌شناختند و آن را هم در تخت جمشید برگزار می‌کردند؟ نمی‌دانیم. ولی اگر قرار بود مهرگان هم با همان آداب و رسوم نوروزی برپا شود و همه به تخت جمشید بیایند، با شرایط حمل و نقل گذشته، دیگر وقتی برای شاه نمی‌ماند که به امور مملکت برسد. ولی بقای

عید مهرگان و عظمت آن معرف این امر است که این عید وجود داشته، ولی از اجرای آن در عصر هخامنشی اطلاعی نداریم.

هر حکومتی که به خودکامگی پردازد و خود را مستحق سلطنتی ابدی بداند و رقیبی نشناسد، سرانجام به فساد می‌گراید و پا به پای رشد فساد سستی می‌گیرد و توان و قدرتش از دست می‌رود و آنگاه چون پیکری بزرگ، اما بی‌روح، از پای در می‌آید. این قانون تاریخ بر هخامنشیان، که خود را استثنایی در تاریخ سقوط خودکامگان می‌دیدند، جاری شد، و گروهی بیگانه بر ما درآمد و سرانجام به این مرکز مقدس، به این معبد اعظم هخامنشی پای گذاشت.

هنوز پگاه بود که اسکندر با سپاه سواره خود به کنار رود کُر رسید. بر رود پلی زدند و به شهری در پای تخت جمشید رسیدند. این شهر محتملاً جایی بود که درباریان هخامنشی و شاید بزرگانی دیگر، در آنجا برای خود و خانواده‌شان خانه‌هایی ساخته بودند تا به هنگام جشن‌هایی که در تخت جمشید برگزار می‌شد، بتوانند به آسایش در آنها به سر برند. تحقیقات بعدی نشانی از شهری بزرگ نیافته است. طبیعی است که شهر در آن شرایط جمعیتی نداشت، چون اشراف یاد شده ساکن دایم آن نبودند. نقل است که مقدونی‌ها و یونانی‌ها که یکسره با غارت از یونان به تخت جمشید رسیده بودند، جایی پر ثروت‌تر از آن معبد ندیده بودند. محتملاً بخش عظیمی از ثروت تخت جمشید هدایای متبرکی بود که هر ساله به تخت جمشید آورده می‌شد و جزء اموال آن به شمار می‌آمد و به گنجینه سپرده می‌شد. نزدیک به دویست سال ظرف‌های نقره، ظرف‌های طلا، پارچه‌های زربفت و سیم‌بافت و دیگر اشیاء گرانبها در آنجا گرد آمده بود. در پارسه گرد، که محتملاً زادگاه کورش بود، نیز مقدار هنگفتی کالا در گنجینه بود.

به هر حال، اسکندر خواست این گنجینه را تماماً حمل کند و ببرد و چون چارپا به اندازه کافی نبود، دستور داد تا از بابل و شوش چارپا آورند. اسکندر بعد از این پیروزی‌ها جشنی عظیم گرفت و قربانی‌های بسیار کرد. روسپیان نیز به

این جشن فرا خوانده شدند. همه سرگرم می‌گساری بودند و عریده‌هایی مستانه از این بنای مقدس برمی‌خاست. در این میان، یکی از روسپیان به نام تائیس (Thaïs) که در اتیک تولد یافته بود، پیشنهاد کرد که تخت جمشید را به آتش کشند. سرانجام، اسکندر برخاست، مشعل‌های بسیار افروخته شد، همه به راه افتادند، آواز سر داده بودند. نخست اسکندر و پس از او تائیس مشعل‌ها را بر پرده‌ها و شاید فرش‌ها افکندند و دیگران نیز این کار «شاهانه» را دنبال کردند. بنای مقدس می‌سوخت و بیست هزار قاطر و پنج هزار شتر گنجینه تخت جمشید را برای اسکندر حمل می‌کردند و می‌بردند. با این آتش سوزی و با رفتن این کاروان، سلطنتی که از ۵۵۹ پ. م. تا ۳۳۱ پ. م. به طول انجامیده بود، نیز سوخت و رفت.

یادداشت‌های پیش‌گفتار

۱. مثلاً می‌توان از تحقیقی بسیار جالب درباره تخت‌جمشید یاد کرد که متأسفانه، مؤلف بدون دلیل موجهی، برابر ایرانی باستان کوه رحمت را کوه مهر می‌داند و به دلیل این که قطب‌الدین گمهری در کوه رحمت معتکف بوده است. به این نتیجه می‌رسد که «پس کوه رحمت همان کوه مهر است»؛ در حالی که در آثار زردشتی قرن دوم اسلامی، کوه رحمت نام دیگری دارد و آن را چمگان می‌خوانند. چه اصراری است که همه چیز را با مهر مربوط بدانیم، و آنچه را در آغاز یک فرض می‌شماریم، در پایان کار به یقین از آن یاد کنیم؟ نک. شهبازی، ع. شاپور؛ شرح مصور تخت‌جمشید؛ تهران ۱۳۵۵؛ ص ۵.
۲. درباره یونان نک.:

.Graves, Robert; *The Greek Myths*; 2 vols; England 1966.

درباره بین‌النهرین نک :

Oppenheim, A. Leo; *Ancient Mesopotamia*; U. S. A. 1972.

و

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

درباره ایران نک : ادی، ساموئل. ک. ؛ آیین شهریار در شرق؛ ترجمه فریدون بدره‌ای؛ تهران ۱۳۴۷؛ فصل‌های نخست تا پنجم.

درباره عیلام نک :

Hinz, Walter; *The Lost world of Elam*; tr.by : Barnes, Jennifer; London 1972.

اخيراً ترجمه آن به فارسی منتشر شده است: هینتس، والتر، دنیای گمشده عیلام؛ ترجمه فیروز فیروزنیا، تهران ۱۳۷۱. درباره آسیای صغیر، سوریه و لبنان و یهود و فلسطین نک. به فصل‌های مربوط، در

Cumont, Franz, V. M.; *Oriental Religions in Roman Paganism*; New York 1956.

Hook, D. H.; *Middle Eastern Mythology*; England 1966.

از این اثر ترجمه خوبی به فارسی منتشر شده است: هوک، س، ه؛ اساطیر خاورمیانه؛ ترجمه علی‌اصغر بهرامی و فرنگیس مزدپور؛ تهران ۱۳۶۹.
نیز: ادی، س، ک؛ از فصل پنجم به بعد.

یادداشت‌های متن

۱. نجد واژه‌ای است تازی و به کاررفته در فارسی، به معنای سرزمین مرتفع، که معمولاً به جای آن واژه تازی فلات به کار می‌رود که به معنای بیابان گسترده است.

۲. برای اطلاع از وضع جغرافیایی و تحولات پیش از تاریخ آن نک.

R. Ghirshman; Iran; G. B. 1945; Introduction and ch. 1 (1)

۳. همان.

4. Hinz, W.; ch. 1

5. Ibid; P. 11.

۶. نک. از جمله، اعمال رسولان ۲: ۹، سفر آفرینش ۲۲: ۱۰، همان ۱۴: ۱، کتاب دانیال ۲: ۸. بعضی برآنند که چون در اصل عیلامی، نام این سرزمین با ع املان نشده، باید آن را ایلام املا کرد. ولی عیلام تلفظ و املایی توراتی است و اگر ما این نام توراتی را می‌پذیریم و به کار می‌بریم، دیگر درست نیست املاء آن را تغییر دهیم.

۷. این معنا قطعی نیست. نک. Hinz, W; p. 21

عیلامیان هم در عصر خویش خدایان قومی داشته‌اند و سرزمینشان سرزمین خدایانشان بود. مانند بنی‌اسرائیل که خداوندشان تا اواسط تورات خدای یکای قومی است.

8. Ibid; p.p. 180 - 85.

بدین ترتیب، تاریخ عیلام تاریخ قومی نیست که زمانی کوتاه بدرخشد و سپس در اقوام و فرهنگ‌های دیگر به کلی حل شود. کشور عیلام، که بخش عظیمی از مرکز، غرب و جنوب ایران کنونی را در برمی‌گرفت، در حقیقت نزدیک به نیمی از طول تاریخ سرزمین ما را در برمی‌گیرد و ما نباید تاریخ خویش را با مادها و پارسی‌ها شروع کنیم، این دیدگاهی نژادپرستانه و غیرتاریخی است.

۹. از جمله آداب و عقایدی که آریاهای غرب و به‌ویژه جنوب ایران از عیلامیان آموختند، ازدواج با محارم، تأثیرپذیری مهر از خدای شهر شوش به نام اینشوشینک (Inshushinak) و بخشی از آداب و عقاید

نوروزی است. برای اطلاع بیشتر در این باره نک.

Ibid; ch. 3, Religion.

10. Kent, R. G.; Old Persian; U. S. A. 1953; p. 6.

Cameron, G. G.; Persepolis Treasury Tablets; Chicago 1948.

11. Saggs, H. W. F.; p. 153.

در حدود سال ۱۴۰ پ. م. واپسین استفاده‌ها از زبان اکدی به سر رسید و زبان یاد شده مرد، مگر در میان تنی چند از روحانیان که از آن برای مقاصد دینی استفاده می‌کردند. این امر هم نیم قرن پیش دوام نیاورد. اما استفاده منجمان از خط میخی آکادی تا حدود میلاد مسیح نیز دوام یافت.

۱۲. برای تصویر نگهبانان عیلامی در شوش نک.

Hicks, J; The Persians; U. S. A. 1975; p. 59.

برای تصویر نگهبانان عیلامی در تخت جمشید نک.

Ghirshman, R.; Persia from the Origins to Alexander the Great; France 1964; p. 172. (2)

۱۳. تأثیرات کهن مادر سالاری را می‌توان در ازدواج با محارم در مصر و عیلام دید (Hinz, W; p.p. 91, 99). ازدواج با محارم در میان هخامنشیان به احتمال قوی وامی فرهنگی است از عیلام و شاید از دیگر اقوام بومی نجد ایران. توجه کنیم به اصطلاح مقدس *xvaetu - datha* در شرق ایران، که همان معنای ازدواج با محارم دارد. تکذیب وجود آن در پیش از اسلام چندان منطقی به نظر نمی‌رسد و مدارک بسیار برای تأیید آن وجود دارد.

۱۴. برای مطالعه مادر سالاری در عیلام باستان (هزاره سوم پ. م.) نک.

Hinz, W.; ch.3. Religion.

۱۵. همان. احترام به مارهای خانگی در عصر ما احتمالاً چنین ریشه‌ای دارد و آنها را حافظ خانه می‌دانسته‌ایم.

۱۶. در یشت‌های اوستایی، در کنار اورمزد (*Ahura - mazdā*)، دو ایزد مهر (*Mithra*) و ناهید (*An - ahitā*) قدرتی فوق‌العاده دارند و در نیمه دوم هزاره اول پ. م. شخصیت آنها در اوستا و کتیبه‌های هخامنشی واقعاً برابر مردوک و ایشتر است. اما در ایران چون، پیش از این تاریخ، اهوره مزدا به مقام خدای بزرگ با خدای یکا رسیده بود و موضعی استوار در نزد اقوام ایرانی داشت، امکان آن وجود نداشت که مهر و ناهید دقیقاً در موقعیت مردوک و ایشتر قرار گیرند، ضمناً در عصر یکتاپرستانه اوستایی، به سبب پیشرفت دین، دیگر امر ازدواج و فرزندزایی خدایان به سر رسیده بود. بنابراین مهر و ناهید نمی‌توانستند همسر یکدیگر باشند. کتیبه‌های متأخر هخامنشی این رابطه تثلیثی را میان اورمزد، مهر و ناهید نشان می‌دهد. در این باره نک. Kent, R. G.; A^2Hb , A^2Sd4 , A^2Ha6 , A^2Sa5 .

و غیره.

17. Hinz, W.; p. 45.

۱۸. دوستخواه، جلیل؛ اوستا، کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی؛ جلد اول؛ تهران ۱۳۷۰؛ ص. ۳۵۴.

۱۹. درباره مهر و شخصیت او و رشد شخصیت او در غرب، نک. ورمازن، م. ژ؛ آیین میترا؛ ترجمه بزرگ نادرزاد؛ تهران ۱۳۴۵.

۲۰. دوستخواه، اوستا، کهن‌ترین سرودها و متن‌های ایرانی؛ جلد اول، ص. ۳۷۵؛ به فرمان دین، اهوره

مزدای نیک‌کنش ردای مینوی مردمان را به او واگذار کرد تا او را، در میان همه آفریدگان، رد جهانی و مینوی و رسایی بخش این بهترین آفریدگان بشناسد.

رد (rad) به معنای دستور و پیشوای دین و سرور و سالار است. رد مینوی محتملاً می‌تواند اشاره به رد همه مینویان، از جمله ارواح درگذشتگان هم باشد.

۲۱. برای بررسی موارد ۱ تا ۵ نک. Hinz, W; ch.3.

۲۲. بیشتر خدایی هند و ایرانی نیست و سابقه شخصیت او را می‌توان در آثار بین‌النهرینی دید. در این باره نک.

Kramer, S. N.; *Mythologies of the Ancient World*; U. S. A. 1961; p.p. 150 - 154.

23. Hinz, W.; p.p. 49 - 50.

24. Oppenheim, A. L.; p.p. 98, 206.

۲۵. آریا (Arya) در فارسی باستان و Airya در اوستا نامی است که هند و ایرانیان در همان هزاره دوم پ. م. به خود داده بودند، و اصطلاح هند و اروپایی اصطلاحی است که در قرن حاضر به اقوام متعددی داده شده است که از انگلستان و پرتغال تا به هندوستان زندگی می‌کنند، و آریاییان شاخه شرقی ایشان‌اند. این اقوام در همه این سرزمین‌ها، از زمانی بسیار کهن، با بومیان درآمیخته بودند و امروزه نمی‌توان برای مقاصد نژادپرستانه، که رد شده است، از این اصطلاح استفاده کرد. طبعاً همین نکته درباره اقوام سامی و به ویژه ترک و دیگران صادق است. همان‌طور که زبان‌های هند و اروپایی و نه نژاد هند و اروپایی بر نواحی یاد شده حاکم است، زبان عربی و ترکی هم بر مناطق وسیعی حاکم است، ولی الزاماً همه جا معنای نژادی و قومی ندارد. دریغ است که در برابر یگانه شدن دولت‌های غربی با یکدیگر که تا دیروز دشمن هم بودند، ما و امثال ما غرق در اندیشه‌های ابتدایی نژادپرستانه گشته‌ایم و گاه با نفرت شگفت‌آوری نیز از یکدیگر یاد می‌کنیم. جهل و جعل تاریخ در پی اغراض می‌تواند نتایج وخیمی برای همه ما داشته باشد و سبب سلطه دیگران گردد.

۲۶. برای شناخت اقوام کرد و نحوه زندگی مستقلانه ایشان باید به کتاب کزنفون رجوع کرد که از نظر جامعه‌شناسی تاریخی کردان و دیگر اقوام مسیر حرکت یونانیان و نیز خود ایشان بسیار جالب توجه است.

Xenophon; *The Persian Expedition*; tr. by Waner, R.; G. B. 1957.

۲۷. برای مطالعه درباره تأثیر فرهنگ بومیان یونانی بر فرهنگ بعدی هند و اروپایی - بومی یونان باید از جمله، به کتاب زیر رجوع کرد: Graves, R.; *Introduction*.

گریوز درباره هر خدا یا هر اسطوره‌ای به ریشه‌های بومی و تاریخی آن توجه می‌کند.

درباره هند، در ارتباط با فرهنگ بومی دره سند و فرهنگ آریایی بعدی، به اندازه یونان تحقیق نشده است، چنان‌که درباره ریشه‌های دین و فرهنگ ایرانی، مگر به صورتی پراکنده، کاری جدی اصلاً انجام نیافته است و حتی بسیاری از ما برآنند که تمدن ما به صورت خالص هند و اروپایی است و پایه فرهنگ‌های هند و اروپایی است. بعضی به اشاره‌ای از آن گذشته و تأثیرات آسیای غربی را بر فرهنگ ما ناچیز شمرده‌اند.

به هر حال، درباره هند باید گفت که امروزه معتقدند شیوا (Shiva)، که یکی از بزرگ‌ترین خدایان حال حاضر در هند است، متعلق به عصر قبل از ودایی است. البته موارد متعدد دیگری از تأثیرات دینی - فرهنگی قبل از ودا را در تمدن بعدی دره سند، و کلاً هندوستان می‌توان دید. در این باره نگاه کنید به

کتاب‌های زیر :

Majumdar, R. c., Raychaudhuri, H. C. and Datta, K; *An Advanced, History of India, 3rd. ed.*; London 1967; ch.s 1, 2.

Allchim; B., R.; *The Birth of Indian Civilization*; G. B. 1967 p.p. 308 - 318.

این نگارنده بر آن است که دوآلیسم (ثنویت) اواخر وداها و دوآلیسم ایرانی، هر دو، ملهم از فرهنگ دینی قبل از آریایی است. داستان رامینه نیز همانند داستان سیاوش متعلق به عصر تمدن بومی و وام‌گیری از بین‌النهرین و داستان تموز است؛ و بسیاری موارد دیگر. درباره دوآلیسم و سابقه بین‌النهرینی آن نک. 15 - 201 p. Kramer, S. N.,

28 . Oppenheim, A. L.; p. 73.

29 . Herodotus; *The Histories*; G. B. 1960.

رابطه نزدیک مادها و پارس‌ها را از نقش‌های تخت‌جمشید می‌توان شناخت. این دو قوم برتر شاهنشاهی بودند.

۳۰. کزنفون؛ سیرت کوروش کبیر؛ ترجمه: ع. وحید مازندرانی؛ تهران ۱۳۵۰ شمسی ص. ۳۰۴. نام مؤلف و نام کتاب در اصل چنین است: Xenophon; *Cyropaedia*.

۳۱. دیاکونوف، ا. م.؛ تاریخ ماد، ترجمه کریم کشاورز؛ تهران ۱۳۴۵؛ صص ۳۴ - ۴۳۰.

۳۲. از آن جمله است واژه Khshayathiya خشایثیه به معنای «شاه» که اگر بنا بود به فارسی باستان بوده باشد، بایست thyia - به shiya - تبدیل می‌شد.

۳۳. دیاکونوف، ا. م.؛ فصل ششم.

۳۴. همان، صص. ۵۵ - ۴۵۱.

۳۵. همان، ص. ۴۵۶. حوری‌ها اقوامی در شمال بین‌النهرین و مناطق کم‌ارتفاع کوه‌های شمالی بودند و از زاگرس تا مدیترانه پراکنده بودند. همان، ص. ۱۳۱.

۳۶. همان. ایرانیان هرگز بت‌پرست نشدند ولی تصویر کردن خدایان را پذیرفته بودند.

۳۷. کسپی (Kaspi)، در کتیبه‌های آشوری: Kashshi (کشی)ها در هزاره دوم پ. م. در غرب ایران (زاگرس) بودند. نک. همان، صص. ۶۱ - ۱۶۰. ظاهراً نام‌های قزوین و کاشان با نام آنان مربوط است. آنها از شرق دریای خزر فرود آمده بودند.

۳۸. نک. یادداشت ۸۲ همین اثر.

۳۹. در این باره، نگاه کنید به بخش ۱۳ همین رساله.

۴۰. نک. Saggs, H. W. F. تصویر سی‌ودوم، برابر صفحه ۲۲۱. در این تصویر شاه آشوری در برابر

درخت مقدس ایستاده و نقشی سخت شبیه آنچه «فروهر» می‌خوانیم بر فراز سر او است.

در تصویر سی و هفتم همان کتاب، إِسْرَحَادُن (Esarhaddon) را در برابر شاهان زانو زده مصری

می‌بینیم و بر فراز سرش خورشید، ماه و «فروهر» را می‌بینیم.

۴۱. دیاکونوف، ا. م.؛ ص. ۵۰۰ - ۵۰۵.

۴۲. Hagmatana، گرفته از شکل کهن‌تر Ham. gmatana، به معنا و هم‌ریشه با واژه انجم است.

۴۳. برای توصیف همدان کهن نک. همان، ۰۸ - ۵۰۵. در صفحه ۵۰۸، متن اصلی روسی چنین ترجمه شده

است: «تمام قسمت‌های چوبی بنا از چوب سدر یا سرو بود.» آنچه سدر ترجمه شده، در زبان‌های

اروپایی cedar، سرو آزاد یا سرو لبنانی است. در پارسی سدر درختی دیگر است که در جنوب

ایران می‌روید و مقدس شمرده می‌شود و نام دیگر آن کُنار است و برگ خشک آن را می‌کوبند و چون سرشویی گیاهی به کار می‌برند. باید cedar را سرو لبنان و سرو آزاد ترجمه کرد. سدر یا کُنار در انگلیسی Lotetree یا Lotus خوانده می‌شود.

۴۴. همان؛ صص. ۵۰۸ - ۵۰۷.

۴۵. گوتی یا کوتی (به نقل از دیاکونوف، ا. م.؛ صص. ۱۳۸) ها در قرن بیست و سوم پ. م. هزاره سوم پ. م. هزاره سوم پ. م. در تاریخ غرب آسیا پدید می‌آیند، ولی بعدها اقوام بسیاری را در زاگرس گوتی می‌نامیدند. نک. همان، صص. ۵۸ - ۱۳۸.

۴۶. دربارهٔ سرزمین و شهر انشان (Anshan) و موقعیت او پیوسته گفت‌وگو بوده است. امروزه بر آن باورند که این شهر و سرزمین در کنار رود گُر در پارس، نزدیک به پایان دره‌ای طولانی که مسیر علیای این رود را در برگرفته است، قرار داشته.

۴۷. «به مرگ خویش» ترجمه واژه فارسی باستان "uvāmarshiyu" است. آن را «به دست خویش مردن» هم ترجمه کرده‌اند، چه این عمل آگاهانه یا ناآگاه بوده باشد. ولی «به مرگ خویش» محتملاً هم معنا با «مرگ مقدر» است. می‌گوییم مرگش رسیده بود.

48. Olmstead, A. T.: *History of the Persian Empire*; U. S. A. 1960; p. 214.

۴۹. دربارهٔ ازدواج با شهذخت نک. Hinz, W.; ch 3, p.p 44 - 5, p. 93.

سنت ازدواج با دختر واپسین شاه یک سلسله توسط سر سلسله تازه، علاوه بر ازدواج داریوش با هوتس به اردشیر بابکان هم نسبت داده می‌شود که شاهپور اول نتیجه آن است. اما این روایت صحت ندارد، چون شاهپور در نبرد با اردوان اشکانی خود شرکت داشته است. مشکور، دکتر محمدجواد؛ کارنامهٔ اردشیر بابکان؛ تهران ۱۳۶۹؛ صص. ۱۵ - ۲۰۱.

۵۰. کریستن سن، آرتور؛ ایران در زمان ساسانیان؛ مترجم: رشید یاسمی؛ تهران ۱۳۴۵؛ صص. ۳۵۷ - ۳۴۶.

۵۱. داریوش، بیستون، ستون اول (D. B. 1)، از سطر ۴۸ کتیبه به بعد.

۵۲. Gaumāta، از gau به معنای «گاو» و māta از ریشهٔ ناشناخته.

۵۳. اوژدن به معنای کشتن.

۵۴. Bardyā، در یونانی Smerdis، به معنای بلند داشته شده، معظم.

۵۵. برابر واژه جرأت در فارسی باستان: darsh است.

۵۶. مغ، magu، لقبی عمومی است که در فارسی باستان برای هر یک از اعضای قبیله‌ای غیرایرانی از اتحادیهٔ قیابل مادی به کار می‌رفت که وظایف روحانی را به جای می‌آوردند. برابر و هم‌ریشهٔ آن در فارسی موبد است.

۵۷. bāghayādi، به معنای ماه «ستایش خدا»، «یزش خدا»؛ ماه هفتم تقویم هخامنشی.

۵۸. sikayauvati نام دژی در ماد، شاید به معنای دژ «آواردار».

۵۹. arisāya، نسا، بخشی در ماد.

60. Olmstead, A. T.; p.p. 108 - 09.

اومستد در تاریخ شاهنشاهی پارسی، این روایت داریوش را، با وجود آن که هردوت، «پدر تاریخ»، هم تأیید می‌کند، دروغ می‌خواند؛ و برای اثبات نظر خویش می‌پرسد چرا گشتاسب و ارشام، پدر و نیای داریوش، بعد از کودتای داریوش به سلطنت نرسیدند؟ ظاهراً اومستد اطلاع محدودی دربارهٔ آسیای

غربی دارد. بنا به عقاید رایج در تمدن غرب آسیا در آن عصر، رسیدن به سلطنت امری مربوط به خواست خداوند است، و الزام آور نیست که حتماً زنجیره وار از پدر به پسر رسد. در واقع، بنا به اعتقادات تمدن کهن بین‌النهرینی که به ایرانیان هم رسیده بود، شاه منتخب خداوند است نه انسان و قاعده‌ای ازلی - ابدی. با این توجیه معمول آن زمان، رسیدن داریوش به سلطنت امری است کاملاً سنتی و درست. این امر در سومر و بابل هم سابقه داشته است (نک. بخش دوازدهم این نوشته). داریوش اعتقاد زمانه را چنین بیان می‌کند: «گراید داریوش: به‌خواست اهوره‌مزدا من شاهام. اهوره‌مزدا سلطنت را بر من فرا برد.» (DBI, 11 - 12).

ضمناً باید یادآور شد که **گوماتای مغ** و اعمال او می‌تواند ما را به یاد قیام‌هایی بیفکند که، در آغاز طبقاتی شدن جامعه، برای بازگشت به عصر جامعه بی‌طبقه رخ می‌داد. این نکته بهتر از بسیاری نکته‌ها می‌رساند که **گوماتا** بردیا، شاهزاده هخامنشی، نیست. بردیا و علاقه به جامعه بی‌طبقه منطقی نیست.

۶۱. بیستون، در اصل بغستان، به معنی جایگاه بغان (خدایان) است. تا آنجا که از عصر مقدم بر یکپارستی برمی‌آید، در ادیان ابتدایی و بسیار خدایی آسیای غربی تا هزاره اول و در بسیار جاه‌ها حتی تا دو سه قرن بعد از مسیحیت، در پای هر کوه مقدس و پر آب، یا بر فراز تپه‌هایی مقدس که به آب (شاید چشمه مقدس، رود مقدس) نزدیک باشد، باغ مقدسی همچون معبد می‌ساختند، که در آن درختان مظهر خدایان بودند. بعضی خدایان نماد جانوری داشتند. مثلاً در سوریه شیر نماد عشتروث (ایشتر بین‌النهرینی) بود. در فریجیه غرب آسیای صغیر درخت‌های بادام مظهر ادونیس بود. ظاهراً سرو مظهر ایزد مهر به شمار می‌آمد. این باغ‌های مقدس بدین ترتیب، باغ‌های وحش الهی بودند. در سوریه در چشمه‌های آب پول می‌انداختند و آرزویی می‌کردند. ماهی‌ها و کبوترهای معبد مقدس بودند و شکار نمی‌شدند. بر بالای تپه شوش باغ مقدسی از قبل از هخامنشیان وجود داشت که از شاخه رود کرخه برای آبیاری آن آب می‌بردند. نک. Hinz, W.; p.p. 58 و Cumont, F.; p.p. 116 - 7.

گمان نگارنده بر این است که بیستون کوه مقدسی است که با چشمه عظیم و باغ‌های بی‌کرانی که داشته است و هنوز هم سخت اعجاب‌انگیز و عظیم به نظر می‌آید، یکی از این بغستان‌ها یا باغ‌های مقدس یا بهشت زمینی بوده است که نام کوه مؤید نظر ما است. طاق بستان نیز محتملاً با این سنت باغ‌های مقدس باید مربوط بوده باشد، و واژه بستان آن هم محتملاً همان بغستان است و با واژه بستان مربوط نیست. اینجا هم کوهی، چشمه‌ای و باغستانی عظیم بوده است که هنوز هم برجستگی ناشی از دیوار فرو ریخته آن ظاهر است. بنا به تورات، یسفر آفرینش، بر شرق دجله، باغ مقدس زمینی بوده است که آن را بهشت عدن می‌خواندند. از وجود درخت و جانور در آن باخیریم. حضرت آدم (ص) هم نخست در آنجا بود.

بعدها با رشد یکپارستگی، انسان با بهشت و وجود آن در آسمان آشنا شد. اغلب باغ‌های مقدس که خانه ایزدان به‌شمار می‌آمد، مفهوم مقدس خویش را از دست داد. در ایران این باغ‌ها به شکارگاه‌ها و محل تفریح شکار شاهان هخامنشی تا ساسانی درآمد. نقش برجسته خسرو پرویز در طاق بستان نمونه‌ای از این تحول است. ضمناً محتمل است که باغ وحش‌ها هم دنباله همین باغ‌های وحش مقدس باشند. در این باره بحث بسیار می‌توان کرد که از حد یک یادداشت بیرون است. فقط می‌توان گفت که نقش بسیاری از قالی‌های ما، نقش و نمونه این باغ‌های مقدس، یا شکارگاه‌های سلطنتی بعدی است. دیوارهای دور آن، آبگیر میان آن و درخت‌ها و نقش‌های گل و جانور آن، چه به صورت نمادین، چه به صورت شبه

واقعی، همه گویای آن است که هر کس با داشتن یک قالی باغدار، این بهشت‌های زمینی را به خانه می‌برد تا فراموش کند که نیای بزرگش به گناهی نخستین از بهشت رانده شده است. او خود را در بهشت می‌دید و در آرامش آن می‌خفت، یا خود را در شکارگاه سلطنتی می‌یافت، همجوار خوشگذرانی‌های شاه و درباریان.

۶۲. کُشت به معنای جنازه در لهجه‌های ایرانی به کار می‌رود و در تهران با حذف حرف «ت» به صورت لش و تیش به کار می‌رود. احتمالاً با واژه باستانی *irista* به معنای جنازه مربوط است.

۶۳. کتیبه داریوش، بیستون، ستون ۱، سطر ۶۱ به بعد.

۶۴. *āyadāna* معبد، ستایشگاه.

۶۵. البته استاد اومستد موقعیت دیگری هم می‌یابد تا داریوش را مجدداً متهم سازد. او بر آن است که این وقایع نه به یکسال، چنان که داریوش می‌گوید، بلکه به یک سال و اندی به سر می‌رسد (I). اومستد رابطه انسان شرقی با زمان و زندگی را نمی‌شناسد. داریوش از ریزه کاری‌های بسیاری می‌گذرد. او در اواخر کتیبه ستون چهارم (DB4) می‌گوید: «گوید داریوش شاه: به‌خواست اهوره‌مزدا و من، بسی چیزهای دیگر کرده شده که دراین نبشته نوشته نیست. بدان روی ننوشته شده، مبادا کسی بعداً این نبشته را بخواند... دروغش انگارده». این روش تاریخ‌نگاری شرقی ما است که با آن اومستد فرق دارد، و او با این امر آشنا نیست و داریوش که آن بسی چیزها را نگفته، منم یا محکوم به دروغگویی شده است. 66. Olmstead, A. T.; p. 117.

۶۷. همان.

68. Girshman, R.; (2); p. 188.

۶۹. ترس در پارسی میانه، علاوه بر ترس، معنای «احترام و اطاعت» می‌دهد.

70. Oppenheim, A. L. 166 - 7.

۷۰. دیاکونوف، ا. م؛ صص ۸۴ - ۳۸۲.

۷۱. همان، صص. ۸۵ - ۳۸۴.

72. Olmstead, A. T; p. 51.

۷۳. تورات، اشعیا نبی، باب چهل و پنجم، بند ۱: خداوند دربارهٔ مسیح خویش، کورش، گوید که دست راست او را گرفتم تا به حضور وی امت‌ها را مغلوب سازم و کمرهای پادشاهان را بگشایم، تا درها را به حضور وی مفتوح نمایم و دروازه‌ها دیگر بسته نشود...

74. Olmstead, A. T.; p. 51.

۷۵. همان.

۷۶. بعل اسم و لقب تازهٔ مردوک است در آن عصر و نبو (Nabu) نام پسر اوست. همسر بعل ایشتر است.

۷۷. همان، صص. ۸ - ۵۷ و ۳۰۵.

۷۸. همان، ص. ۵۳.

۷۹. ریگ‌ودا، خود شامل ده باب است و کهن‌ترین متن بر جای ماندهٔ هند و اروپایی است که به شاخهٔ آریایی آن، هند و ایرانیان، تعلق دارد و ارتباط بسیار میان آن و آداب آن با مطالب و آیین‌های زردشتی وجود دارد، و عصری کهن‌تر از اوستا را نشان می‌دهد. قدیم‌ترین بخش آن، نخستین کتاب‌ها از ده کتاب ریگ‌ودا، احتمالاً به اواسط هزارهٔ دوم پ. م. متعلق است. نک.

Keith, A. B.; *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*; G. B. 1925.

۸۰. حتّی (Hetti) املایی است توراتی، که غربیان آن را Hittites تلفظ می‌کنند. دربارهٔ حتّی‌ها و میتانی (Mitanni)‌ها نک :

گرنی، اولیور؛ هیتی‌ها؛ ترجمهٔ رقیه بهزادی؛ تهران ۱۳۷۱، که در آن دربارهٔ مواردی از مسایل میتانی نیز بحث شده است. نیز نک : نیرگ، ه. س.؛ دین‌های ایران باستان؛ ترجمهٔ سیف‌الدین نجم‌آبادی؛ تهران ۱۳۵۹، از ص. ۳۳۱ به بعد.

۸۱. توجه کنیم به کُژنوس، تیتان یونانی، که پدر تیتان‌ها و خدایان بود و زئوس، خدای یونانی، که سلطنت آسمانی او را برانداخت؛ و تیمات و آپسو (Tiamat, Apsu) یک زوج غول - ازدها شکل بین‌النهرینی که خدایان خیر و شر همه از آنان پدید آمده بودند؛ و این که در ایران خدایان خیر و شر - بنا به متن‌های دورهٔ ساسانی - همه از زروان پدید آمده بودند؛ و نیز در هند، در اواخر دورهٔ دواها، همهٔ خدایان خیر و شر از پوروشه (Prajā - pati) به وجود می‌آیند. پوروشه خود یک غول است. امروزه روشن است که اسطوره‌های کُژنوس و خدایان خیر و شر یونانی، تیمات و خدایان خیر و شر بین‌النهرینی، زروان و خدایان خیر و شر ایرانی، و پوروشه / پرچا پتی و خدایان خیر (déva) و شر (asura) دواها در هند همه کلاً باز می‌گردند به عصر تمدن بومی آسیای غربی، به دوالیسم (ثنویت) قدیم این منطقه.

۸۲. علاوه بر اختلاف در امر یکپارچستی، میان اوستا و کتیبه‌ها اختلاف‌های دیگری هم هست، از آن جمله، مسئلهٔ اهریمن است که ظاهراً برای نخستین‌بار به عنوان مظهر شر در اوستا شناخته می‌شود و مفهوم شیطان ادیان بعد را دارد، ولی در کتیبه‌ها نشانی از او نیست. دیگر مسئلهٔ امشاسپندان، یعنی جلوه‌های اورمزد، که نقشی بزرگ در همهٔ اوستا دارند و در کتیبه‌ها از آنان یاد نمی‌شود.

۸۳. از جشن سده در تاریخ و در دین و اسطوره‌های قبل از اسلام ما - تا جایی که نگارنده اطلاع دارد - بحثی نشده است، ولی می‌توان این عید را که ۴۰ روز بعد از آغاز زمستان برپا می‌دارند، جشنی خورشیدی دانست. خورشید اوج گرفتن خویش را از آغاز زمستان شروع می‌کند، تا در اول تابستان به اوج خویش برسد. زمستان کودکی، بهار جوانی، تابستان کمال و پاییز پیری او است در آغاز زمستان، در شب بلند، که از نظر ریشه با تولد مربوط است، کودکی را از نو آغاز می‌کند، یا بهتر است بگوییم «تولد دیگری» می‌یابد. بنا به آدابی که در سرزمین ما وجود داشته است، بچه را تا چهل روز به کسی نشان نمی‌دادند، و سپس جشنی می‌گرفتند و بچه را به همه نشان می‌دادند. در شب چهلیم از آغاز زمستان برای خورشید نوبا جشن سده می‌گرفتند. واژهٔ سده از ریشهٔ sand به معنای به نظر رسیدن و ظاهر شدن است. بنابراین، جشن سده جشن ظاهر شدن و به نظر آمدن خورشید است. آتش‌ها می‌افروزند و آیین‌ها برپا می‌دارند تا فردا خورشید با قدرت ظاهر شود. نظرهای دیگری هم داده‌اند که نگارنده از آنها می‌گذرد.

۸۴. دربارهٔ این اعیاد در بین‌النهرین نک : Saggs, H. W. F.; ch. 11, *The King* p.p. 359 - 890 و به ویژه صفحات 89 - 375.

85. Oppenheim, A. L.; p. 73.

آداب دربار آشوری، از طریق انتقال تجارب ایرانی و ساسانی به بیزانس، نهایتاً به اروپا رسید.

۸۶. برای آشنایی با اندیشه‌های دومزیل (Georges Dumezil) نک :

- Littleton, C. S.; *The New Comparative Mythology*; U. S. A. 1982;
 The Second General Synthesis : L'ideologie tripartite des Indo - Européen, p. 130.
 87 . Wittfogel, K. A.; *Oriental Despotism*; U. S. A. 1964.
 خودکامگی شرقی شرحی دراز می‌خواهد که از مرز بررسی این اثر بیرون است.
 88 . Saggs, H. W.; p.p. 359 - 89.
 89 . Oppenheim, A. L.; p. 166. سلطنت در زاگرس به تقلید از بین‌النهرین بود.
 ۹۰ . همان، ۹۸. واژه دینگیر (Dingir) به دو معنای خدا و شاه بود.
 ۹۱ . همان، ۲۰۶.
 ۹۲ . برای دیدار از تصویرهای اهوره‌مزدا (اورمزد) و شاهان هخامنشی ساسانی. نک.:
 Ghirshman, R.; 2; 2 vols
 ۹۳ . شاهان ساسانی در کتیبه‌های خویش از چهار (نژاد) ایزدیشان سخن می‌گویند.
 ۹۴ . در شاهنامه مکرراً از شاه موبدی سخن می‌رود. جمشید در شاهنامه می‌گوید:
 منم گفتم با فزّه ایزدی هم شهریاری و هم موبدی
 ۹۵ . عملاً اشاره به جشن نوروزی سال نو دارد که در طی آن کاهنه بزرگ با شاه همستر می‌شود. معمولاً این گونه فرزندان مقدس به آب، به زهدان گیتی، سپرده می‌شوند. موسی را چنین بر آب سپرده، در نیل یافتند، قباد را، بنا به روایت بُندهش، نیز بر آب یافتند، سارگن را نیز چنین می‌بینیم، در اساطیر ایرلندی نیز سخن از کودکی بر آب سپرده می‌رود که بعد به شاهی می‌رسد. نوع دیگر منشأ پیامبران یا شاهان از کوه آمدن ایشان است. از کیومرث و قباد یاد کنیم که از کوه آمدند.
 96 . Olmstead, A. T.; p. 119.
 نیز نگاه کنید به: طرسوسی، ابوطاهر محمد؛ داراب نامه طرسوسی؛ به کوشش دکتر ذبیح‌الله صفا؛ تهران ۲۵۳۶، دو جلد؛ جلد اول، فصل دوم، که همین مایه داستان را دارد.
 97 . Ibid; p.p. 119 - 134.
 98 . Cumant f.; نک. فصول مختلف
 99 . Frumkin, Grégorie; *Archaeology in Soviet Central Asia*; Leiden 1970; p.p. 73, 101.
 ۱۰۰ . النرشحی، ابوبکر محمد بن جعفر، تاریخ بخارا؛ ترجمه ابونصر احمد قباوی، تصحیح مدرس رضوی؛ تهران؛ صص. ۲۸، ۲۰، ۱۹.
 ۱۰۱ . ماسه، هنری؛ معتقدات و آداب ایرانی؛ ترجمه مهدی روشن‌ضمیر؛ دو جلد؛ تبریز ۲۵۳۵ (۱۳۵۵)؛ ص. ۱۸۵.
 ۱۰۲ . همان؛ ص ۱۷۶.
 ۱۰۳ . فردوسی، ابوالقاسم؛ شاهنامه فردوسی؛ تهران. ۱۳۱۳؛ ج ۱، ص ۱۸.
 ۱۰۴ . یونانی Pasargadae شاید از تلفظ ایرانی باستان Pārsagird باشد. اما املاء gird شگفت‌آور است، زیرا gird تلفظ زبان‌های ایرانی میانه غربی از kirta در ایرانی باستان است، و این همان است که در نام دو شهر بروجرد و دستگرد و انواع دیگر آن دیده می‌شود، ولی تلفظ «گرد» در دوره هخامنشی عجیب است و شاید بتوان آنرا یکی از دلایلی شمرد که بعضی معتقدند در زمان هخامنشی هم محتملاً زبان رایج فارسی میانه بوده است و نوشتن کتیبه‌ها به فارسی باستان، به سبب ادبی و شاید مقدس

شمردن آن بوده است. اما می‌توان جزء اول را pāthra شمرده که به معنای حفاظت است، برابر فارسی پاس، ولی واژه پاتره نمی‌تواند فارسی باستان باشد. به هرحال توجیه دقیق این نام واژه نیاز به بررسی کامل همه احتمالات دارد. ما آن را فعلاً همان پارسه گرد می‌خوانیم و gird را پسوند مکان می‌گیریم. ۱۰۵. بهار، مهرداد؛ بُندُش، تهران ۱۳۶۹؛ ص ۱۲۸.

106. Olmstead, A. T.; p. 179.

107. Kent, R. G.; p. 150.

۱۰۸. دیاکونوف، ا. م؛ صص. ۴۰۶ - ۳۹۸.

109. Ghirshman, R; 2; vol. I, p. 209.

۱۱۰. برای توضیحات افزونتر دربارهٔ بنای تخت جمشید نک. همان؛ صص. ۲۲۳ و ۱۴۷.

۱۱۱. نک: یادداشت ۶۱ همین اثر، و نیز دربارهٔ تقدس درخت‌ها در ایران نک: ادی، س. ک؛ صص ۳۵ تا ۳۲.

مظهر سلطنت الهی در ایران تناور درختی و تاکی بود و تاکی به گرد درخت پیچیده (ص. ۳۲). این درخت تناور معمولاً چنار بود که مظهر برکت بخشندگی الهی است و تاکی، خاندان سلطنت، از آن روی بدان می‌پیچید که سلطنت وابسته به نیروهای الهی بود. هم امروز نیز چنارهای کهن در نزد ما محترم‌اند و روایات بسیار، از جمله ساطع بودن نور از آنها، یا سوختن بخشی از درون آنها و خاموش شدنشان بی‌دخال دست انسان، و تقدس آن به سبب روایتی در ارتباط با شهادت پیری یا سیدی نورانی در پای آن وجود دارد. هنوز هم علاوه بر چنارها، سروهای بزرگ و درختان کُتار (سدر) و شاید خرما و درخت‌های کهن دیگری در ایران مقدس‌اند. کهن بودن آنها نوعی ازلی بودن را القا می‌کند و تقدس آنها به عصر بسیار کهن تقدس درخت‌ها برمی‌گردد. بر مَهر داریوش درخت نخل برگ‌ی نقش شده است. در ارتباط سنگ و ستون با درخت باید به الیاده روی آورد:

Eliade, M.; *Patterns in Comparative Religion*; trans. Sheed, R.; U. S. A. 1974; ch. 8, p.p. 265 - 271.

او مشخصاً بدان جا می‌رسد که می‌گوید مکان‌های مقدس کنار درختی مقدس یا چشمه‌ای مقدس‌اند - همان‌طور که در ایران می‌بینیم - و گردنه‌های مرتفع کوه‌ها نیز می‌توانند تقدس مکانی به وجود آورند. او ضمناً درخت‌های مقدس را مظهر کیهان می‌شمارد و قدرت حیات و کیفیت تجدید حیات سالیانه آنها را سبب چنین نمادگشتنی می‌داند. او جمع سنگ، درخت و آب را در تحول تمدن بشری در تغییر می‌بیند و گمان دارد که در طی زمان این سه عنصر به یک عنصر تبدیل می‌شود، که مهم‌ترین آن سه است، درخت یا ستون مقدس. در واقع، درخت کهن ستونی کیهانی انگاشته می‌شود و سرانجام ستون‌ها و محراب‌هایی که معمولاً با صورت و نقش درخت و گل آراسته‌اند می‌توانند معابد و کاخ‌های مقدس شاهان آن اعصار را تقدس بخشند و جانشین پردوارتر و بهتری برای خود درختان گردند. ۱۱۲. شاید هم باید ماه را مظهر حیات و شیر را مظهر مرگ شمرد، چون شیر قدرت فابقه‌ای در امر کشتن دارد و سَر زروان، خدای زمان را نیز به صورت شیر می‌کشیدند، که نمادی از قدرت مرگ‌آور زمان بود. در این صورت، این نقش مکرر در تخت جمشید با آنچه قصد اثباتش را داریم - ارتباط نوروژ با مرگ نیاگان - هماهنگی می‌یابد. اما باید گفت که بر این معنا هنوز نمی‌توان باور داشت، چون تخت جمشید، ضمناً، جایی بوده که با برگزاری مراسم ویژه، حیات و برکت را در سالی که آغاز می‌شد، تضمین می‌کرد. به گمان نگارنده بیشتر باید به گرد توجیه نخستین، کشته شدن گاو به دست مهر، گشت. اما چرا این وظیفه در ادبیت بعدی زردشتی، در آثار پهلوی، به عهده اهریمن می‌افتد؟ محتملاً باید علت را در

یکتاپرستی گائایی دید. سنت کهن گاوکشی، با برکت بخشی عمیقاً مربوط بود و نمی‌توانست فراموش شود، زیرا با سنت‌های کهن نمی‌شد جنگید. بنابراین، سنت را حفظ کردند، اما اهریمن جای مهر را گرفت و به اسطوره همراه شکلی تازه داده شد.

۱۱۳. نک. یادداشت ۱۱۱.

۱۱۴. نک. یادداشت ۶۱.

115. Eliade, M.; ch. 5, 6 and 7.

۱۱۶. Okapi نامی مصطلح در افریقا برای این جانور است. این پستاندار را در سال ۱۹۰۰ در کنگو «برای نخستین بار» یافتند که از بسیاری جهات با زرافه نزدیک است، ولی کلاً کمی از گاو کوچکتر است. اما نقش او ۲۵ قرن یا بیشتر پیش از این در تخت جمشید دیده می‌شود.

۱۱۷. نک. یادداشت ۹۴.

۱۱۸. ادی، س. ک.؛ صص ۷۹ - ۷۸.

۱۱۹. به نظر ساموئیل ادی در کتاب خویش، وجود نام‌ها معرف نبرد شاه با درنده شگفت‌آور است. نک. همان، همان صفحات.

120. Oppenheim, L.; p. 98.

این امر را حتی در نقش‌های بر سنگ در تمدن ساسانی هم می‌بینیم. (Ghirshman, R; 2; vol 2) ۱۲۱. ادی، س. ک.؛ ص. ۷۹.

۱۲۲. آبا اعتقادی را که رایج در میان بعضی یا بسیاری مردان ایرانی است، و سعدی علیه‌الرحمه نیز سخنگوی جمع ایشان، ریشه در همین سنت کهن ازدواج نوروزی با کاهنه ندارد؟ سنتی که در ایران به صیغه گرفتن و ازدواج تازه در هر بهار مبدل شده است. می‌فرماید: زن نوکن ای خواجه در هر بهار که...

۱۲۳. این گفته کزنفون را کتیبه‌های این عصر تأیید می‌کنند. در هفت کتیبه که شش تا از آنها به نام اردشیر دوم است و یکی دیگر به نام اردشیر سوم، نام مهر درکنار اورمزد ظاهر می‌شود؛ و نام ناهید (Anāhītā) سه بار و هر سه بار در کتیبه‌های اردشیر سوم می‌آید. نک:

Kent, R. G.; p.p. 167, 203.

۱۲۴. بزرگان معمولاً سواره راه می‌پیمودند، به‌ویژه در مراسمی چنین.

۱۲۵. ادی، س. ک.؛ صص ۸۰ - ۳.

۱۲۶. همان، ص. ۸۲.

اشعار مانوی^۱

(گزارش مهرداد بهار / ۱. اسماعیل پور)

بخش مهمی از اشعار ایران باستان را سرودها و اشعار مانوی تشکیل می‌دهد که عمدتاً به زبان پهلوانی (پهلوی اشکانی) و پارسی میانه (پهلوی ساسانی) بازمانده است. البته اشعار مانوی به زبان‌های قبطی، چینی و سُغدی نیز درآمده است. حتی سروده‌هایی به نام زبور مانوی، به مانی، پیامبر نگارگر عصر ساسانی، منسوب کرده‌اند.

پژوهش درباره شعر ایران باستان، به‌ویژه شعر پهلوی، از ۱۹۳۰ از سوی بنویست، ایران‌شناس بلندپایه فرانسوی، آغاز گردید (J. A. 1930, ii, 1935 q). او منظومه‌های یادگار زیریران و درخت آسوریگ را تقطیع و ترجمه کرد. هنینگ نیز در ۱۹۵۰، پژوهش در شعر پهلوی را ادامه داد و منظومه درخت آسوریگ را به صورت مصرع‌های ۴ تا ۷ هجایی تقطیع کرد (BSOAS, 1950, pp. 641 - 648). با این حال، پژوهش درباره اشعار پهلوی هنوز ادامه دارد و تاکنون پژوهندگان درباره ویژگی‌های آن - از جمله وزن، قافیه و انواع شعر - به نتیجه قطعی نرسیده‌اند.

سرودهایی در ستایش پدرِ بزرگی از زبور مانوی <پهلوانی>

آفرین (ستایش) بزرگان^۲

... نخستین همهٔ منظر <ها>. ستوده و ستایش شده‌ای تو، پدر! - زنده، ازلی،
که نخستین، برتر، شهزادهٔ روشنی، آرزومند مقدسان، و زورمند است. ۳ - تویی
پدر این همه آفرینش، گوهران، نیروهای روشنی، و توانمندی که <به نیروی>
کلام <آفریده> شدند. ۴ از تو زاد، از تو شکفت، از تو جداگشت، از تو پیدا
شد، به تو زورمند شوند. ...

آفرین (ستایش) قدیسان^۵

۱ ... جاودانه تو را بستاییم ما با هم تُخمگان، که گزیده بُوند، و خانوادهٔ ما که از
آنانیم، آنان که از تو آند. ۶
۲ پدر، بر تو خروشیم (نیایش بریم)، چشم بر تو فرا دوزیم، و جان‌های ما سوی تو
نیایش کنند، که تو با ترحم بسیار بر ما ببخشایی، که ما را یاور فرستی. ...

<چند بند افتاده است>

۳ قُدّوس قُدّوس بر دوازده شهر روشنی خویش. ۷ قُدّوس قُدّوس بر شهرهای
روشنی، که در <برابر> بزرگی تو گوهرها <نی> آند <که> بخش <و هر یک>
به جای خود <گمارده شده‌اند. ۸ قُدّوس قُدّوس بر اندروای زنده (هوای زنده)،
انبار روشنی شهرهای دلپذیر. قُدّوس قُدّوس بر منظر درخشان ساکنان ستوده. ...
<مقدار نامشخصی افتاده است>

۴ قدّوس قدّوس بر بزرگی تو، برترین همه منظر <ها>، نکوچهر درخشان بی‌کران. قدّوس قدّوس بر تو، پدر! قدّوس قدّوس قدّوس بر شهریاری ستوده‌ات! قدّوس قدّوس بر تو، پدر! قدّوس بر نام گزیده‌ات. قدّوس قدّوس قدّوس بر تو، پدر! قدّوس قدّوس قدّوس...

<چند بند افتاده است>

۵ قدّوس قدّوس بر اندیشه بزرگ تو، که همه اندیشه <ها> ی‌کرفته (ثواب) از آن بوده‌اند. قدّوس قدّوس بر تو پدر! قدّوس بر اندیشه بزرگ تو، که از آن، همه اندیشه <ها> نیکو و پرشوق بوده‌اند. قدّوس قدّوس بر تو پدر! قدّوس بر باد (هوای) بزرگ و ستوده تو، که فراز همه باد <های> در شهرها...۹

بندهایی از چند سرود در بزرگداشت پدر بزرگی^{۱۰}

<پهلوانی>

- ۱ ... دوازده دیهیم روشنی دارد،^{۱۱} و ایستند در برابر او دوازده بزرگوار، پسران خویش، همانند دوازده چهره درخشان و پدر روشنی.
- ۲ بس ایزدان، بغان و گوهران را، که همراه شهریار بهشت <اند>، آفرید، <فرا> خواند و مستقر کرد. و جدا از آن دوازده ازلی زاده بزرگوار، شهزادگان و شهریاران...

<چند بند افتاده است>

- ۳ ... زورمند، برترین ایزدان، خدای بزرگان، بغان (برترین خدای). ستایش بر بخت، فره روشنان. بلندای روشنی، قلمرو ستوده، که تو <در آن> ساکنی، پاک و

درخشان، خوش و خرّم، همه پُر شادی، رامش و اعتماد، زندگی، نوش ۱۲ و خوشبویی <است>.

سرود پهلوانی ۱۳

۱ ... همه شهرها... فرشتگان، که از او بوده‌اند، همه به یک جان (یکدل) ستایش دهند آن منظر زیبا و پیکر نیکو را. ما نیز همراه آنان و نزد همه <با> زانوی خمیده نماز بریم و ستایش کنیم...

<چند بند افتاده است>

۲ با پنج اندیشه... مادر ارداوان (مادر زندگی)، پدر هرمزدبغ با پنج روشنی، نیز آن دوست روشنی، بام ایزد نیکو، روح زنده (مهز ایزد) با پنج فرزند...

از سرودی در ستایش پدر بزرگی ۱۴

<پهلوانی>

- ۱ تو ارزانی ستایشی، پدر کرفه گر (ثوابکار)
نیای ازلی، ستوده‌ای تو بَغ کرفه گر!
- ۲ الفِ نخستین، تو <ای> خدای، و تاء پسین ۱۵
به تو پایان یافت و کام کرفه تو کامل شد
- ۳ همه بغان و شهر شهران (اقالیم روشنی)، ایزدان روشنی
و ارداوان، دهند ستایش به بس قدوس
- ۴ درخت جان‌ها و هر... درست بستایند
و التجاء کنند به یگانگی ۱۶
- ۵ بده به ما آرزوی کرفه،...

... بَرزند (دارند) چهره <ای> که ما از دور (دیر زمان) رها کردیم (۱۷؟)

۶ بخشایش کن <ای> بخشایشگر، ما را بنمای

چهره <و> پیکر زیبای خویش را که آرزومندیم

۷ بتاب بر ما پرتو خویش را، <ای> چشمه

نوشین و باد (هوای) زنده، و توانا کن زادگان ما را

۸ فریبکارانه می‌لافد دشمن تاریک، ۱۸ با آن غول نَبَردهٔ ۱۹

ستنبه (سرکش)، و گرفتن کامد آن شهرها (اقالیم روشنی را).

از سرودی دربارهٔ بهشت و پدر بزرگی^{۲۰}

<پهلوانی>

۱ روح انوشه خوشبو پرورد بغان را با زمین و درختان، چشمهٔ روشنی، گیاه

ستوده، کوه‌های درخشان پژواک گر و بَغ چهر. آرامگه گوه‌ران جای پُر اسپرغ

کشورهای بی‌شمار، خانه‌خانه و جای‌جای. تورا سزدشکوه، ای مهترین شهریار

۲ نماز و ستایش ماژمانی خوشنام را، ستایش <باد> ستایش، نوروز بزرگ را،

زکوی آموزگار را با همهٔ رمه (اُمّت) روشنی.

سرودهایی دربارهٔ گیهان‌شناخت و رستاخیز

پدر بزرگی و بهشت^{۲۱}

<پهلوانی>

۱ همهٔ بغان و ایزدان، پدو (پدر بزرگی) فرا خوانده و ایستانده شدند

همه پدو شاد شوند، و او را ستایش کنند.

۲ ... سرزمین روشنی، با پنج اندیشهٔ پاک

به باد نوشین شود، تابد به هر ناحیه

۳ قدرت‌ها، بَغان و ایزدان، گوهران، شهرها (اقلیم‌ها) ی شاد
درخت، چشمه و گیاه، بدو شاد شوند همه روزه.

شاهزاده تاریکی و دوزخ^{۲۲}

<پهلوانی>

- ۱ دیو بد چهر...
و چهره (سرشت)...
۲ سوزاند، نابود کند...
ترساند...
- ۳ با بال پرواز کند <به> آیینِ <موجودات> هوایی، با پرّه (بال ماهی) شنا کند
چونان <موجودات> آبی، و خَرَد چون تاریکان^{۲۳}
- ۴ زیناوند (مسلّح) ایستد با چهار اندام، چونان که آن
آتش‌زادگان، <به> آیینِ دوزخیان بدو خرامند
- ۵ چشمه <ها> ی زهر آگین از او^{۲۴} برون دَمَد، و دَمَد از او
مِه‌های دودی، بلرزد دندان چونان خنجر.

<هفت بند افتاده است>

- ۶ <دوزخیان> می‌پوسند بر تخت (۴) تاریک، به کامرانی
و آرزو (شهوت)، زاینند یکدیگر را و دیگر بار برافکنند^{۲۵}
- ۷ شاهزاده ستیزه‌گر تاریکی، چیره گشت بر آن
پنج گودال مرگ^{۲۶}، با ترس... (۴) و خشم بزرگ
- ۸ بس پاشید زهر و بزه‌گری (شرارت)، از آن ژرفا
بر...^{۲۷}

نبرد نخستین^{۲۸}

<پهلوانی>

- ۱ برای بخشایش...
- پوشید <جامه> تن را <بر>... ۲۹
- ۲ جامه نخستین هُرمزدبَغ
که <با> پنج فرزند <ش>، دشمن را پوشاند.
- ۳ نفَس <خویش> را به تاریکی داد، به بند <کرد> نفَس خویش را
و بگشاد اندام <خویش> را، برای آن زادگان
- ۴ دشمنان را به بند کشید، زادگان را زندگی بخشید
و به نرمی، شهریاری را نجات داد
- ۵ ... آمد، این پدر کرفه گر^{۳۰}
... برادران، و روشنی خود را نجات داد.

بندهایی از یک سرود درباره نریسه ایزد و آرخن‌ها^{۳۱}

<پهلوانی>

- ۱ بستاند^{۳۲} روشنی را از آن <جهان>، به گونه <ها> و شیوه <ها> ی
بسیار به نرمی و به سختی، از بند گشاید^{۳۳} زندانیان را
- ۲ پاکیزه کند زندگی خود را، و دهد انگیزه بدانان^{۳۴}
تا شتابان روند به دیدار او و رسند بدان پیکر^{۳۵}
- ۳ چهره را سدویس روشن (دوشیزه روشنی)، نماید به آن دیو <خشم>
<بنا> به <سرشت> خود او را بفرید، اندیشد که بُنِ <نور> است.^{۳۶}
- ۴ بکارَد... بر خروشد، هنگامی که نبیند <آن> پیکر را
روشنی در سپهر زاده شود و <آن را> دهد به قدرت‌های برین.^{۳۷}
- ۵ ریم و چرک، از او^{۳۸} تازد بر جهان

- پوشاند <خود را در> همهٔ پدیدار <ها>، در دانه <ها> ی بسیار باز زاده شود
 ۶ شرمسار گردد آن <دیو> خشم تاریک، چه به گنجی افتاد و برهنه شد،
 به بالاتر نرسید و از <آنچه> پیراسته بود، بی‌بهره ماند
 ۷ تن را تهی^{۳۹} گذاشت، فرود آمد با شرمگینی
 زهدان زمین‌ها را <بر خود> پوشاند، از آنجا که برخاست به دَدَمَنَشی.

بندهایی از یک سرود دربارهٔ زندانی کردن نور در جهان^{۴۰}

<پهلوانی>

- ۱ زینهار، برفراز ایستد، آن شهریاری (قلمرو) بزرگ رهایی
 آماده برای داندگان، تا سرانجام بدان جا آرامش یابند
- ۲ پیسوس^{۴۱} بزه‌گر تاریک، با دَدَمَنَشی <به> هر گوشه تازد
 به اندام برین و زیرین،^{۴۲} هیچ آرامش ندهد
- ۳ گیرد، بندد روشنی را، در آن شش تن بزرگ:^{۴۳}
 در زمین، آب و آذر، باد، گیاه و جانور
- ۴ شکل دهد به بس چهره، نگارد به بس پیکر
 به بند افکند در زندان، تا به بالا فراز نرود
- ۵ <به> هر گوشه بافَد^{۴۴} و بر هم چیند، بر آن مرزبان هِلَد (گذارد)
 آرزو (شهوت) با آن هم بند شدند
- ۶ هوای ویرانگر را آمیخت، بدان شش تن بزرگ
 شکل دهد تن خود را، و ویران کند زادگان آنها را
- ۷ قدرت‌های روشنی از فراز، به گنجی افکنند همهٔ <دیوان> خشم را
 زادگان آن پیسوس را، که در جای برتر است.

سرودی درباره گیهان شناخت ۴۵

<پارسی میانه با واژه‌های پهلوانی>

سرودهای عالی رستگاری

۱ آن دیوانشاه... رشک به روشنی... خواست که آن... را بزدرد از آن تهم...
 رزمجو کس نیز... ایزد ایزدان بلندترین... زروان... به رزم <در> آمیخت...
 با تاریکی، زهر و سوزش. ۴۶

۲ خشمگین شد از، ۴۷ آن دروئد مادر همه دیوان، گران آشوب کرد، یاری
 خویشتن را. او از پلیدی دیوان، و از ریم دروجان، این جسد را ساخت و خود را
 <بدان> اندر آورد.

سپس از پنج امهر سپند، سلاح هرمزدیغ، جان خوب را شکل بخشید، ۴۸ و
 آن را بست در جسد. چنانش کور و کر کرد، بیهوش و فریفته، که نخست نداند
 بُن و ناف (اصل و نسب) خویش را.

ساخت جسد و زندان را، و به بند افکند جانِ بینوا را. «مرا زندانبانان ۴۹
 دزداند <و> دیو <و> دروج، و همه پریان».

درست جان را شب در جسد ملعون، و زشت و دروند کرد، خشمگین و
 کینه‌توز.

۳ پس هرمزدیغ بخشود بر جانان، و به شکل مردمان به زیر آمد، فرود بر زمین.
 او آرز دروند را شرمسار (درمانده) کرد، او ساخت (آنچه را که) مشهود است
 و آشکارا بنمود هرچه بود و بود.

او به تندی آشکار کرد که این جسد گوشتی را نه هرمزدیغ ساخت، و نه نیز
 جان خود به <دست> او به بند شده بود. ۵۰

۴ جان زیرکِ نیک‌بخت را رستاخیز بوده است، گروید <به> دانش هرمزدِ نیک
 خدای. همه اندرزاها و فرمان‌ها و مهر آشتی (آیین مانی) ۵۱ را مشتاقانه پذیرفت،

چون گُرد <ی> نیرومند. جسدِ مرگ را برکنند، و جاودانه رستگار شد، و به بهشت فراز رفت به آن شهرِ فرّخان (اقلیم روشنی).

سرودی دربارهٔ دوباره آمدن عیسی ۵۲

<پارسی میانه با واژه‌های پهلوانی>

- ۱ به من بگو <ای> شهریار، اریامان! ۵۳ مرا بیاگاهان <ای> گرامی‌ترین پسر! از زمانِ آمدنت، هنگامی که سرانجام می‌آیی.
- <ای> مُنجی بزرگ! آموزگارم! بگو دربارهٔ آن زمان و نشانه‌های آن!
- ۲ گویندگان، ارداوان و گزیدگان، ماندگاراند در کشور. دروغزن، رمه و خواسته بر جای نگذارند؛ بدین روی آزرده شوند.
- ۳ آیا این خشمگین پادشاه، تا به کی اینک همی شاد شود؟ <این> بینوا و نافِ آشتی (اُمّت مانی) تا به کی آزرده شود؟ زیرک ارداوان <اند>، که آزرده می‌شوند، بگو مرا که ایشان را چه خشنودی <است>؟ <ای> تخمهٔ مهربان! بگو دربارهٔ <علت> پیروزی دروندانی که سرافرازاند.
- ۴ گرامی‌ترین پسرِ تَهْم و دلیر آموخت آنچه را که من از او پرسیدم. ۵۴ دیگرگونه <باشد> آن زمان، به سبب رزم، سال‌ها همراه با دوران‌ها، هنگامی که چون آب در رودها دَوَند. نزدیک آمد فراز آن زمان. کافرانِ آزمند که اکنون <به خود> می‌نازند، شکست یابند به <دست> تو خشمگین. ۵۵ آزرده شوند، چونان که آزرده‌اند، و تاوان دهند هرچه را تباه کردند. بنازند آنان که گریستند و گریند اینان که اکنون خندند. سوگوار <ان> و نافِ آشتی (اُمّت مانی) را رویش و زِیش بُود؛ برتر از کیش‌ها و ناف‌ها (اُمّت‌ها). شاد شود جامعهٔ این دین پارسایی، به ستایش، دهن گشایند، چشمه‌های آب‌های زنده.
- ۵ سوگواری کنید! بشتابید و فرا سراپید، چه، نشانه‌های آن زمان نزدیک <است>. فرا خوانده شوند ۵۶ Wyh'd'n بیگانهٔ شهریار. تحمل هجوم و بیداد، جبران شود در زندگی جاودان.

بندهایی از یک سرود دربارهٔ پیروزی نور^{۵۷}

<پهلوانی>

- ۱ ... شوند پیوسته اندام
... کشور نو، در سرزمین بزرگی
- ۲ به هم فشرده شوند، ۵۸ چونان صخره‌ای، و
یک تنه، خوب و سخت، جاودانه
- ۳ <دیو> خشم تاریک، با ژرفنای خود مدفون شوند
اندر، بدان بنای نو و نیکو
- ۴ کامل سازند <آن را> همچون سرزمین روشنی، و دَوَند
اندر، چشمه‌سارِ بَغانه (ایزدی) و بادِ نوشین

<یک بند سخت آسیب دیده است.>

- ۵ بسازند و آرایند، بس گاه (تخت) درخشان،
واپسین شهزاده با همهٔ پدران، بغانِ بسیار شاد
- ۶ همهٔ روشنان، پارسایان، و نیوشایان
که آزار را تحمل کردند، با پدر شادی کنند
- ۷ شاد شوند، شادخواری کنند، و پادشاهی کنند (مسلط شوند)،
در کشورهای نو، بر آن دشمنان و ستمگران
- ۸ که رفتند با او (دیو خشم)، و آنان چیره گشتند
و شکست دادند آن تاریکی را که مغرور شده بود.

سرودهایی برای گریوژیوندگ (نفس زنده)^{۵۹}

سرود نفس زنده^{۶۰}

<پهلوانی>

- ۱ آمدی به درود، تو نفس روشن! درود بر تو باد که خود پدری
- ۲ بَخ راستی گر، برترین ایزدان، که دیهیم و فره جاودان... <داری> -
ستایش بر تو، نفس زنده! قدّوس قدّوس، یغ مارمانی! -
شاد و خوشحال بود <آن> خوشبخت <در میان> روشنان،^{۶۱} هنگامی که تو
(هرمزدبغ) زاده شدی در شهریاری (قلمرو بهشتی).
دوازده فرزند و شهر شهران (اثونِ ائون‌ها)، اندروایی، شادمان بود <ند>.
همه ایزدان و ماندگاران <بهشت>، کوه‌ها، درختان و چشمه‌ساران، ایوان و
تالار فراخ و استوار، به <واسطه> تو، ای عزیز! شادمان شدند.
کنیزکان و دختران زیبا <از> اندیشه روییدند، هنگامی که تو را دیدند،^{۶۲}
همه هم‌آوا به ستایش، تو را ستودند، جوان بی‌ننگ!
تنبور، چنگ و نی نواخته شد، سرودهای نو از هر گوشه.
ایزدان همه در پیشگاه تو بودند، ویسپور، شهریارزاده.
بخوانید کلام اندروایی را، سرودهای نو از سرزمین روشنی، آن هنگام که
چنین خوانند پدر روشنی را، که <آن> رزمجو را زاد، که رامش به وجود
آورد.
- ۳ بهترین <و> برترین ایزدان سه کار به تو بسپرده است، مرگ را نابود کن،
دشمنان را بکش و بپوشان همه بهشت روشنی را.^{۶۳}
- ۴ نماز بردی و برون شوی به رزم، و پوشاندی همه بهشت روشنی را.
شاهزاده ستمگر جاودانه به بند شد، و آرامش تاریکان (نیروهای تاریکی)
بر هم خورد.

محبوب روشنی، مرد نخستین، آنجا بود، تا که کام پدر... .

سرود نفس زنده ۶۴

<پهلوانی>

ارزنده التجایی، <ای> نفس نجات یافته روشنی.

- درود بر تو باد، <ای> نفس، و ما را نیز درود باد. -

جانی و روشن! دیداری و پرتو!

نیک فرمانی <ای> راستکار، خوشی و نوشین.

زیبایی بی‌ننگ، زیرکی و بخرد.

خوشبختی (؟) <و> برکت‌بخش، کوشایی و مهربان.

یولگی ۶۵ (؟) درخشان، خردمندی و آزاد.

جهان‌داری و شهریار، مسیحایی و دادور.

دلیری و تردست، سرهنگی و ناوبان،

پیامبری <و> ترجمان، پاسبانی و سامان‌بخش.

چشمی و پیکر، کردگاری <و> رستگار.

روشنی چشمان <ما> بی.

شادی‌ای... ، تو، تویی نفس بزرگ.

ستایش شده و ستوده‌ای با بس آفرین.

سرود نفس زنده

<پهلوانی>

۱ تو را ستاییم، <ای> خدای هنرور، گریوژیوندگ (نفس زنده)، هدیه از

<سوی> پدر.

- ستوده‌ای ستوده‌ای تو، <ای> نفس روشن،

به درود، فراز رو به جایگاه خویش -

<ای> نیروی شادخوار، <ای> بزرگی گزیده، نیروی زورمند،
 زیرک و فرزانه، همه خدایان روشنی برای تو...
 گزیدگان درد کشند که تو را خود بزرگ دارند.
 لرزند... میان... جهان... تو را <ای> زاده سروشاو^{۶۷} (پدر بزرگی).
 این عذاب، آزار و دشواری که تو تحمل می‌کنی، چه کسی تواند نمودن؟
 <ای> شهریار روشنگر <و> بخشایشگر، ستوده، تهم و نیکو.
 نیکوکار ماری‌مانی، همی ستاییم آن فره ایزدی را، که نشان داد
 رستگاری (؟) را به تو، <ای> نفس روشن!

سرود پهلوانی^{۶۸}

۱ از روشنی و ایزدانم، و رانده بودم از آنان.
 گرد آمدند بر من دشمنان، و مرا به <جهان> مردگان راهبر شدند.
 - ستوده <باد>، باشد که نجات یافته بُود، کسی که نفس مرا رها کند
 از عذاب. -
 خداوندم، که از خداوندان زاده شدم، روشن، بَرّاق و درخشان، درخشنده،
 خوشبوی و خوبروی؛ اما اکنون آمده‌ام به نیاز.
 <دیوان> خشم بی‌شمار گرفتم، <دیوان> نفرت‌انگیزی که به‌بندم کردند.
 نفسم را نرم کردند، گزیدند، دریدند و خوردندم.
 دیوان، یخ‌ش‌ها و پری <ان>، اردها <یان> تاریک <ی که> دفع <شان>^{۶۹}
 دشوار <است>، زشت، گند و سیاه <اند>.
 - بس درد، مرگ از آنان دیدم.
 همه خروشدند و بتازند، دنبال کنند، بر من هجوم آورند... -

سرود پهلوانی^{۷۰}

۱ ... پاسخ گرفته (کار نیکو) بر شما که آواز می‌خوانید، <ای> گزیدگان، زندگی

جاودان یابید.

بیالایید نفس روشنی را، که خود شما را نجات دهد.
 بسرایید سرود شگفت‌انگیز را، به درود (سلامت)، رامش و اعتماد.
 عود (۴) معنوی روشنی را شاد و خوش بسرایید. ۷۱
 بدمید شیپور شادگر را، گرد آورید جان‌ها را سوی رستگاری.
 بس شاد باشند قُغفوران (فرزند ایزدان) با نوای شیرین این آوا ۷۲
 بگویید قدوس، قدوس، آمین آمین خروشید.
 بنوازید خرد روشنی را، پاسخ دهید کلام پاک را.
 سخن زنده‌ راستی ۷۳ زندانی را از بند می‌گشاید (رها می‌کند).
 هم‌آوا به درستی بستایید، (ای کسانی) که می‌سرایید و <ای کسانی> که
 پاسخ می‌دهید.
 ترس، فرمان و منع <دینی> را بسوزانید (عجین کنید) در هر اندام... .

<حدود دو بند سخت آسیب دیده است.>

۲ ... آن که چشم است و گوش معنوی.

میهمان یزدان‌زاده را بنوازید (تعارف کنید) بر خوراک خدایوار.
 <سرای> سپنج نوازش (مهربانی) را بیارایند (فراهم کنند)، نمایید راه بر
 روشنی ۷۵

کامل سازید هر اندام را به پنج، هفت و دوازده ۷۶
 این است هفت گوهر درخشان، که خود گیهان‌های زنده <اند>
 یدان نیرو <ها> بزیند همه جهان <ها> و همه جاندار <ان>
 چونان چراغ <ی> در کده (خانه)، که بر تاریکی روشنی تابد.

<سه بند بعدی سخت آسیب دیده است.>

- ۳ تالار ۷۷ یابند، گزیدگان راستکار و نیوشایان نکوکار.
فراهم کنید نفس را برای پالودگی، و این رازِ راست مقدس دارید.
افتخار کنید به آنان که رستگار شوند، و این راز را بدانان بیاموزید!

سرود پهلوانی^{۷۸}

- ۱ اگر کامید (آرزو کنید)، شما را بیاموزم از گواهی پدران نخستین.
زردشت^{۷۹} نجات بخش و راستکار، هنگامی که بانفس خویش سخن می گفت،
<فرمود>: «گران مستی است که خفته ای، بیدار شو و مرا بنگر!
دروود بر تو از گیهانِ رامش، چه من به خاطر تو فرستاده شدم.»
او (روح) نیز پاسخ داد:
«من، منم نازک زاده (فرزند ظریف) بی آزارِ سروشاو (پدر بزرگی)
آمیخته ام <با این گیهان مادی> و آزار بینم، برون کش مرا از آغوش مرگ!
زردشت با درود از آن <روح> پرسید:
«<آیا تو آن <کلام نخستینی، اندام های من؟>
نیروی زندگان و درودِ برترین گیهان از جایگاه خود <بر تو باد>
پیرو من باش، ای زادهٔ نرمخویی (فرزند هرمزدین)!
تاج گُل روشنی بر سر نه!
ای زادهٔ توانایان که بینوایت کردند، که پیوسته گدایی را به همه جا. . .»

یادداشت ها:

۱. گزارش اشعار و نیایش های مانوی از پارسی میانه و پهلوانی (پهلوی اشکانی) بر پایهٔ آوا نوشت استاد مری بویس (اشعار af تا ay). رک.

Mary Boyce, *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*, Leiden 1975,

pp. 91 - 108

که در یادداشت‌ها به صورت اختصاری (B. R.) خواهد آمد (یادداشت‌ها همه افزوده ویراستار است).
 دو قطعه از این اشعار (aka و be) پیش از این چاپ شده است. نک. ماهنامه کلک، شماره ۴۱، مرداد ۱۳۷۲.

۲. متن M40R؛ نوشته‌های آرامی مانی شامل دو متن طولانی به شعر یا مزمور است. اشعاری که در اینجا می‌آید، از زبوری است که در گزارش پهلوانی، Wuzurgān Afrīwān (ستایش بزرگان) نام دارد. B.R.91

۳. این عبارت ظاهراً به صورت یک جوابیه سرود (antiphon) ادا می‌شده است، در حالی که پدر <بزرگی> مخاطب واقع نشده، بلکه به صورت سوم شخص مفرد از او سخن رفته است. B. R. 91, n. 1

۴. متن : cywxtbw d ؛ در اینجا "گفتن - W'c" به معنای آفریدن با نیروی کلام است. گاه «فرا خواندن» xw'ndn به همین منظور به کار می‌رود. رک. Word - List, 89, ذیل W'c و w'c'fryd¹.

۵. متن M538 + M75 ؛ این دو قطعه دستنوشته شامل اشعاری از مزمور دیگری از مانی است که در پهلوانی Qšūdagān Afrīwān (ستایش قدیسان) نامیده شده است. بخش‌های ۱ - ۳ از M538, ۴ و ۵ از M75 است. این که کدام گروه از این اشعار در حقیقت مقدم بر دیگری است، هنوز مشخص نشده است. B.R. 91

۶. آنهایی که پدر بزرگی را می‌ستایند، از گیهان روشنی، یعنی از خود او، سرچشمه می‌گیرند؛ و بنابراین، یک خانواده را تشکیل می‌دهند. در پارسی میانه "nāfzīndag" (ناف زنده) آمده است. B. R. 91, n. 1

۷. منظور دوازده اتون یا ذرات و قلمروهای مینویی است که در برابر دوازده نیروی عظمت قرار گرفته‌اند. ۸. معنی عبارت چندان روشن نیست. B. R. 92, n. 3

۹. ترجمه بویس: «قدوس بر هوای تو، که بالای همه هواهای جهان‌هاست». B. R. 92, n. 5
 ۱۰. متن M730 ؛ این قطعه شامل سرودهایی است که در دو ستون نوشته شده است. تنها دو ستون سالم‌تر (Vii , Ri) در اینجا آورده می‌شود. B. R. 93, n. ah ؛ نیز رک Asmussen, Manichaean Literature, 117 - 18.

۱۱. پدر بزرگی دوازده دیهیم شاهانه بر سر دارد. برخی گمان برده‌اند که اینها ممکن است نماد دوازده هزاره هستی گیهان باشد. B. R. 93, n. 1

۱۲. nōš: از پهلوانی به معنای «خوراک بهشتی و ایزدی» معادل واژه یونانی "ambrosia" (بی‌مرگی) است.

۱۳. متن M 5262 ؛ این چند بند ظاهراً سرودی در ستایش همه ایزدان است. نخست، پدر بزرگی (بدون ذکر نام) بزرگ داشته می‌شود. B. R. 93, n. aj

۱۴. متن M94V + M173V با دو نقطه کوچک. رک.

Boyce, "Some Parthian Abecedarian Hymns", BSOAS xiv 3, 1952, 435 - 40.

این متن شامل نخستین بخش یک سرود ابجدی است که دارای بندهایی سه سطر است (سطرها با نقطه‌های نشانه‌گذار که در اینجا «در حرف نوشت» آمده، مشخص شده است. «نخستین بند تابع آرایش الفبایی نیست؛ بقیه هریک با یکی از حروف ابجد، از الف تا ز آغاز می‌شوند. B. R. 94, n. ak

۱۵. ف. و. ک. مولر آن را با مکاشفه یوحنا، فصل ۲۲، آیه ۱۳ سنجیده است. (B. R. 94) ؛ «من الف و

- یاء و ابتدا و انتها و اوّل و آخر هستم». رک. کتاب مقدس، ترجمه فارسی ۱۹۰۴، ص ۴۲۱.
۱۶. متن: pad hāmaxwand به اتفاق رأی، متفق القول، همراه، رفیق. رک. *Word - List*, p. 44.
۱۷. قرائت و ترجمه این عبارت تردیدآمیز است:
- ... * barēnd čihrag čē - mān až dūr * andāsād
۱۸. لقب دیو آاز است.
۱۹. لقب اهریمن است.
۲۰. متن M6232R؛ واپسین بندها (از ع تا ث) یک سرود ابجدی است که بهشت و فراخواندن (آفریدن به واسطه کلام) از سوی پدر بزرگی را توصیف می‌کند. بند آخر که با ن آغاز می‌گردد و دنباله آن، درباره تقدس مانی، زکو و همه جامعه مانوی است. زکو یکی از نخستین شاگردان مانی است و در حدود ۳۰۰ م می‌زیسته است. رک. B. R. 95, 139.
۲۱. متن M533 V شامل سه بند «ه و - ز» از یک نیایش ابجدی است. رک. B. R. 96.
۲۲. متن (M507) am که بندهای «د - ج» از یک نیایش ابجدی است رک. B. R. 97.
۲۳. موجودات تاریکی یا شیطاین.
۲۴. hō در اینجا مسلماً به «شاهزاده تاریکی» اشاره می‌کند.
۲۵. فاعل این جمله‌ها ظاهراً «ساکنان دوزخ» است. رک. B. R. 97.
۲۶. پنج منطقه قلمرو تاریکی.
۲۷. جمله آخر را که نا تمام است، از ترجمه آسموسن آورده‌ایم. رک. A. M. L. P. 119.
۲۸. متن (M710 + M5877) an. این دستنوشته که سخت آسیب دیده، شعری درباره رفتن هرمزدیغ به جنگ دیوان است. بندهای ۴ و ۵ پیروزی فرجامین را بازگو می‌کنند. دکتر زوندرومان قرائت برخی از واژه‌ها را اصلاح کرده است. B. R. 97. برای ترجمه انگلیسی این دست نوشته رک. A. M. L. P. 121.
۲۹. Paymōxtan به معنی «پوشیدن» است. در واقع، جامه کالبد را پوشید، چون ایزدان بندهای جن، و مینویی‌اند. فاعل این جمله، «هرمزدیغ» است.
۳۰. احتمالاً «مهرایزد».
۳۱. متن (M741) ao. بندهایی از بخش پایانی یک نیایش ابجدی (ع - ت) است درباره آغاز فرط خلق بهائی به دست نویسه ایزد. رک. B. R. 98.
۳۲. فاعل جمله محتملاً مهرایزد است. رک. A. M. L. P. 132.
۳۳. اشاره به پاره‌های نور است که در دست اهریمنان گرفتار آمده‌اند.
۳۴. یعنی آرخن‌ها (شیطاین) که در آسمان به زنجیر کشیده شده‌اند.
۳۵. منظر یا پیکر نویسه ایزد.
۳۶. فاعل آن «دیو خشم» است که نماینده همه آرخن‌ها است. او می‌اندیشد که واقعی است. درباره تفسیر واژه «بن» رک.
- E. Benveniste, *Rev. Ét. Arméniennes*, n. s I, 1964, 8. (B. R. 98).
۳۷. فاعل آن ظاهراً «سدویس» یا «دوشیزه روشنی» است. خروش دیوان در زمین، همچون تندب به گوش می‌رسد. B. R. 98.
۳۸. باز منظور «دیو خشم» است. با ریم (کثافت) و دُردی که از او جاری است، خود را خلیق به «همه منظرها

(پدیده‌ها) می‌کند. B. R. 98

۳۹. نخستین حرف در واژه [p]argūdāg از میان رفته و بازساختهٔ هَنینگ است که آن را با واژهٔ پهلوی

plgwst (GBd. 43⁶) به معنی «آزاد، خالی» مقایسه می‌کند. B. R. 99

۴۰. متن (M741) ap، بندهایی از نخستین بخش یک نیایش ابجدی (الف تا ز) است دربارهٔ اسارت نور در

دست نیروهای تاریکی و آفرینش انسان به عنوان زندانی شدن او، رک (B. R. 99). مانویان معتقد بودند که با آفرینش انسان، در واقع روح و عناصر روشنی که وجود حقیقی اویند، در تن زندانی

می‌شود. برای ترجمهٔ انگلیسی رک. A. M. L. 132.

۴۱. Pēsūs نام جانور ماده‌ای است که نخستین جفت انسانی را می‌زاید.

۴۲. مفهوم «اندام برین وزیرین» مبهم است. B. R. 99

۴۳. «شش تن بزرگ» شامل چهار عنصر در فلسفهٔ یونانی (آتش، هوا، آب و خاک) است که گیاه و جانور را بدان افزوده‌اند (هَنینگ). B. R. 99، ترجمهٔ آسموسن:

"... the earth, water and five winged plants and animals"

رک. A. M. L. 132

۴۴. اشاره به پیوند انسان با دیوان و سیارات آسمانی است. رک. قطعهٔ 7 - 43 Y. برای عبارت

pahragbān hirzēd (مرزبان هَند یا واگذارَد) رک. (B. R. 99); y 50.

۴۵. متن (S13 + S9). بخشی از یک نیایش ابجدی (بخشی از حروف «ح» تا «ت»)) و چند بند پایانی که

بیرون از دایرهٔ الفبایی است. «ع» همانند موارد دیگر با «الف» نشان داده شده است. این نیایش از نظر

زبانی آمیخته است. در اصل به پارسی میانه نوشته شده، اما چند گونهٔ پهلوانی نیز در آن به چشم

می‌خورد. عنوان (که به متن ar نیز مربوط می‌شود) تنها در دستنوشتهٔ S9 محفوظ مانده است.

B.R.100

۴۶. این سطرها مسلماً به بورش آغازین اهریمن به بهشت اشاره می‌کنند. بندهای از میان رفته «الف» تا «ز»

مختصاً شامل توصیفاتی دربارهٔ بهشت و دوزخ بوده است. جملات ناقص بند (۱) از چند بند گرفته

شده و گاه فاصله‌های بسیاری میان واژه‌هاست. B. R. 100, n. 1

۴۷. رک. قطعهٔ 37 y. B. R. 100, n. 2

۴۸. متن: «کرد» که به معنی «ساخت» است. فعلهایی چون «کرد»، «شکل بخشید» و «پیر است» و جز آن در

متون مانوی به جای «آفرید» به کار می‌رود.

۴۹. آدم همچون جان، در کالبدی که به دست دیو آزر ساخته شده، زندانی شده است و در اینجا در قالب اول

شخص مفرد سخن می‌گوید. B. R. 100, n. 2

۵۰. این بند بیرون از دایرهٔ الفبایی است. هرمزدبغ آگاهی را برای روح آدم به ارمغان می‌آورد. معمولاً این

خویشکاری عیسای درخشان است (رک. B. R. 7). هَنینگ (مأخذ پیشین، ص ۲۲۲) اشاره می‌کند که

واگذاری این خویشکاری به گردن هرمزدبغ در اینجا به منزلهٔ ایرانی کردن این اسطوره است. زیرا ایرانیان

مانوی «انسان نخستین» را به پارسی میانه «هرمزدبئی» و «پدر بزرگی» را «زَروان» می‌خواندند. در آیین

زروانی، هرمزد، فرزند زروان است؛ و «فرزند» خواست که «معرفت» را برای آدم بیاورد، همهٔ ایزدان

مانوی در حقیقت «فرزندان» پدر بزرگی‌اند. همهٔ آنها موجودات نورانی هم‌گونهٔ جانِ دریند نیز

می‌باشند؛ و پیوند میان هرمزدبغ و جان بسیار تنگاتنگ است، بدان اندازه که او، هم به عنوان «نجات

بخشنده» است و هم روحی است که باید نجات یابد. B. R. 101, n. 3

۵۱. (h) xwāšti: انجام اعمال نیک را گویند. اوستا: - hu. varšta. مطابق ریشه‌شناسی عامیانه، می‌توان آن را «صلح نیک» معنی کرد (- āšē به معنی «صلح و آشتی»). این واژه اغلب با «آیین مانی» مترادف است. B. R. 101, n. 4.
۵۲. متن ar (S9 Rii 33 f). هنینگ در *Verbum* قرائت چندین واژه را اصلاح کرده است. در این قطعه، یک روح یا محملاً مهرایزد از عیسی درباره آمدن دوباره‌اش می‌پرسد و پیشگویی او را در مورد آن دوره و «نشانه‌ها»ی ظهور آن می‌شنود. این نیایش به پارسی میانه است و دارای چند واژه پهلوانی است. B. R. 101, n. ar
۵۳. به معنی «دوست»، و لقب عیسی است.
۵۴. «گرامی‌ترین پسر» اشاره به عیسی، به عنوان فرزند خدا است. هنینگ در *Verbum*, p. 245 آورده که Wcystyš اشتباه کاتب است به جای واژه wcyštws؛ زیرا w واکه میانه‌ای است که میان فعل ماضی و یک ضمیر متصل آمده است. عبارت "cē - m - iš pursid" از قاعده‌ای پیروی می‌کند که وقتی دو ضمیر متصل به کار می‌رود، عامل یا نایب فاعل نخست می‌آید (رک. قطعه ۳۱۳). B. R. 102, n. 4.
۵۵. باز اشاره به عیسی است که سرشار از خشم راستین گردید B. R. 102, n. 4.
۵۶. (wihādān) wyh'd'n، واژه پارسی میانه و معنی‌اش ناشناخته است.
۵۷. متن (M 173 R + M 94 R). بندهای آخر (از حرف «ن» تا «ت» از یک نیایش ابجدی است که بندهایش با نقطه‌هایی، به پنج سطر کوتاه بخش گردیده است. موضوع آن غلبه بر تاریکی و پیروزی نو است. B. R. 102, n. as.
۵۸. فاعل آن در بیت پیشین است، که بهشت نو و بهشت جاودانی است و اکنون به هم پیوسته‌اند. (رک. B. R. 103, n. 2. ac7)
۵۹. ویژگی نیایش‌هایی برای نفس زنده عبارت است از «بَدَل»هایی معماگونه و شگفت‌انگیز؛ چه، نفس زنده، که بخشی از روشنی است که اسیر تاریکی است، خود یک ایزد است، اما ایزدی که زندانی شده و نیاز به رستگاری دارد. از آنجایی که او با تک‌تک ایزدانی که برای رهایی او می‌آیند، هم‌گوهر است، می‌توان گمان برد که او هم موضوع تلاش‌های آن ایزدان است و هم با آنها یگانه می‌گردد. او «مُنجی رستگار شده» است، هم شاهزاده و هم بُرده است. B. R. 104, n. 711.
۶۰. متن (M10 R10 - V22). یک نیایش ابجدی، دارای بندهایی که از «الف» تا «ع» محفوظ مانده است، و میان بندهای «ب» و «گ» یک بند غیرالفبایی نیز گنجانده شده است. B. R. 104, n. at. نیز رک. A. M. L. 120
۶۱. متن: gašād ud wārād humayāg rōšnān «<آن> خوشبخت (f) روشنی‌ها»، ظاهراً اشاره به پدر بزرگی با یغ راستی‌گر بند «ب» (سطر سوم) است. او در زایش هرمزدیغ (که در بند «گ» و بندهای بعدی مخاطب واقع می‌شود) شادی می‌کند، زیرا او «بهشت جاودانی» را نجات خواهد داد. پس از این، شادی سراسر بهشت و زایش هرمزدیغ، پدر نفس زنده، توصیف می‌شود. B. R. 104, n. 2. ترجمه آسموسن: «مغرور و شاد بود، <او> آن سعادتمند در میان روشنی‌ها». رک. L. A. M. L. 120, 3.
۶۲. بهشت همانند قلمرو شهر یاری زمینی توصیف می‌شود، که دارای کاخ‌ها، باغ‌ها و دختران آوازخوان زیبایی است که زایش شاهزاده را جشن می‌گیرند. معنی دقیق manohmed (اندیشه) در عبارت manohmed wisprīxt روشن نیست. در اینجا بهمن بزرگ هنوز فراخوانده نشده است؛ بنابراین، manohmed باید به معنی «اندیشه، تفکر» - چه به معنی عام، چه به عنوان یکی از پنج «اندام» روح -

- باشد. این اصطلاح شاید به سرشت معنوی مفهوم به ظاهر مادی تأکید می‌ورزد. B. R. 104, n. 2.
۶۳. پس از شادی به خاطر زایش هرمزدیغ، پدر روشنی او را برای انجام وظایفش بر ضد نیروهای تاریکی فرومی‌فرستد. «مرگ» به منزله اصل شر است. هرمزدیغ با پیشروی خود، بهشت را «می‌پوشد» یا «محافظت می‌کند» زیرا دیوان او را به جای شکار خود می‌پذیرند، گریوژبوندگ (نفس زنده) را، که «طعمه» یا «زهر» اوست، می‌بلعد، تا آن هنگام که همه آنها کاملاً نابود شوند، و آنگاه پیروزی وی فرا خواهد رسید. B. R. 105, n. 3.
۶۴. متن au، برابر M83 I R6 - V3 با قطعات دیگر: 117 - 18 W. - L. i یک نیایش کوتاه و ابجدی (مطابق حروف ابجد) که میان حروف الف و گ بندی گنجانیده شده و یک بند پایانی با حروف ن آمده است. متن به پهلوانی است و فقط یک واژه پارسی میانه، pāsban (پاسبان)، در آن آمده است. B. R. 105, n. au
۶۵. ywlg (؟): ظاهراً یک صفت تمجیدگونه است. B. W. 103.
۶۶. متن av، برابر M496 a R و M7 II Rii - Vi 169 - 99 Mir. Man. iii g یک نیایش کوتاه و ابجدی که میان حروف د و ه شعری گنجانیده شده است، نیز یک شعر با حرف ن آغاز شده است. عنوان به متن‌های az - aw (18 - ۲۱) نیز مربوط است، زیرا همه این گروه از متن‌ها از همان برگه دوتای M7 است که تنها شامل نیایش‌هایی در این موضوع است، B. R. 106, n. av.
۶۷. Srōšāw نام دیگر ژروان یا پدر بزرگی است.
۶۸. متن aw بدون عنوان، اما درباره نفس زنده است؛ برابر
- M7 II Vi - Vii: Mir. Man, iii g 201 - 34.
- بندهای آغازی یک نیایش آغاز می‌گردد و واژه‌ها نیز همانند الگوی شعر، وزین است. این بندها را هنینگ آوانویس و تقطیع کرده است. TPS 1942, 55, رک. B. R. 106, n. aw، نیز رک. A. M. L. 48.
۶۹. متن: dwj'rwš: صفتی دیوی است که معنایش دقیقاً معلوم نیست. می‌توان آن را به صورت دو واژه قرائت کرد: dw; 'dws یا dw; 'ws. رک. B. R. 106, n. 1.
۷۰. متن ax. برابر M7 I Ri - Vi: Mir. Man. iii یک متن ابجدی که از انتهای بند الف تا ت و یک بند پایانی ن بازمانده (اما افتادگی‌هایی هم دارد). به نظر می‌رسد که یکی از قطعات مناجات‌نامه‌ای باشد که سطرهایی از نیایش‌های دیگر در آن نقل شده است؛ اما همیشه معلوم نیست که کجا نقل قول است و کجا متن. B. R. 107, n. ax.
۷۱. سراییدن عود در اینجا اندکی شگفت‌آور است. pndwrg که خانم بویس آن را «عود» معنای کرده است، می‌تواند گونه‌ای سرود باشد که در مراسم دینی مانویان خوانده می‌شده است، همانند آوازخوانی گروهی یا گروه هم‌وازان.
۷۲. شاید این آوا (Wazan) به صدای شیپور مربوط باشد. B. R. 107, n. 1.
۷۳. در اصل، «کلام زندگی راستی را». هنینگ آن را با انجیل یوحنا، ۱۴ / ۶ و ۱۷/۱۷ می‌سنجد. B. R. 107, n. 1.
۷۴. منظور نفس زنده است که رستگاری جسمانی وی در هر یک از خوراکی‌های آیینی گزیدگان گسترده است. رک. B. R. 107, n. 2.
۷۵. محتملاً منظور از روشنی، یزدان زاده یا نفس زنده است.

۷۶. شماره‌های مقدس مانوی که ایزدان و اصول دین مطابق آن گروه‌بندی شده‌اند. «هفت گوهر درختان» که پس از این می‌آید، بازشناخته نیست. چنان‌که هنینگ اشاره می‌کند، این پنج گوهر روشنی‌اند که «حیات گیهان‌ها» به شمار می‌روند. (رک. *Mir. Man.* iii 871, n.4؛ B. R. 107, n. 2)
۷۷. چون قرائت واژه «تالار» مشکوک است، معنای جمله نیز تردیدآمیز می‌باشد. در ترجمه آسموسن (*A. M. L. P. 48*) این بخش حذف شده است.
۷۸. متن *ay*؛ برابر 118 - 82 g *Mir. Man.* iii : *M7 I Vi - Vii* بندهای الف تا ط از یک نیایش ابجدی. این نیایش «قطعه زردشت» نامیده شده است، زیرا نام «زردشت» در آن آمده است و ظاهراً همچون نماینده پیامبران (پدران نخستین) از سوی بهمن بزرگ بر انسان نازل شده است. او با روح خود به‌عنوان بخشی از نفس زنده که در جهان زندانی است، سخن می‌گوید. در این متن، غیر از نام «زردشت» چیزی نیامده است که دلالت بر زردشت پیامبر و آموزش‌های وی کند (هنینگ). B. R. 108, n. *ay*؛ نیز رک. *A. M. L. 48*
۷۹. باید یادآور شد که نام «زردشت» در این متن تورفانی به گونه «زړهشت» (*Zrhwšt*) آمده است.

100

100

100

100

100

100

100

100

100

بخش دوم

سخنرانی‌ها و مصاحبه‌ها

1871

تأثیر حکومت کوشان‌ها در تشکیل حماسه ملی ایران*

مطلبی را که در اینجا مطرح می‌کنم درباره نقش دولت کوشان است در شکل گرفتن شاهنامه؛ بنابر آنچه که از تمدن هند و ایرانی در دست داریم - از وداها و از اوستا - باید معتقد شویم که اساطیر و حماسه‌های ایرانی عمر بسیار زیادی داشته‌اند، و از اول به همین شکل که در دوره اسلامی به دست ما رسیده یا فردوسی آنها را در شاهنامه آورده است نبوده‌اند، بلکه در آغاز قطعاً ساده‌تر از این و همراه با بسیاری افسانه‌های دیگر بوده‌اند، که در طی زمان بسیاری از آنها از یاد رفته و بر محتوا و کیفیت بسیاری از آنها اضافه شده و پیوسته حرکتی از سوی اساطیر به حماسه وجود داشته است. در این میان، دو خاندان اصلی حماسه‌های ما یعنی پیشدادیان و کیانیان نمونه‌های درخشان این قدمت و تحول اساطیر هند و ایرانی به حماسه‌های ایرانی به‌شمار می‌آیند، بنابر آنچه از وداها که واقعاً بهترین مدرک برای مطالعه تاریخ فرهنگ ایران است، برمی‌آید شاهان پیشدادی و کیانی در دوره تمدن هند و ایرانی از جمله خدایان بوده‌اند. جمشید ایرانی ما با نام یمه، در وداها از جمله خدایان است که پدر روحانی انسان و گناهکار نخستین است. هرچند در اساطیر ودایی گناه جمشید دادن آتش به انسان نیست، ولی گناهکار بودن پرومته در اساطیر یونان با گناهکار بودن جمشید در اساطیر هند و ایرانی هماهنگ است. این دو بُن‌مایه‌های مشترک دیگری نیز دارند. اگر این درست باشد که پرومته یونانی و جمشید هند و ایرانی ارتباطی کهن با هم دارند قدمت این بُن‌مایه اسطوره‌ای جم از اساطیر هند و

ایرانی می‌گذرد و به مراحل کهن‌تر تمدن هند و اروپایی می‌رسد، که البته فقط محتمل است. به هرحال جمشید در اساطیر ودایی خدایی است که بر زمین می‌آید و نسل انسان‌ها را به وجود می‌آورد، در حالی که در ایران، او دیگر خدا نیست و تنها شاهی بزرگ به شمار می‌آید. نمونه‌های دیگری را هم می‌شود در شاهنامه و اساطیر ودایی دید. ضحاک در اوستا یک اژدهای سه سر و شش چشم و در پی تحوّل ایرانی، در شاهنامه پادشاهی بیگانه شده است. در وداها هم با همین شخصیت اوستایی روبه رو می‌شویم، ولی نه با اسم اژی دهاک، بلکه با اسم ویشورویه؛ پدرش ایزد است ولی خود او صورت اژدها دارد و تریته آptیه از خدایان پهلوان، که شخصیتش درست برابر فریدون شاه است، این ویشورویه را می‌کشد، و گاوهای او را می‌گیرد. باید توجه کنیم که در اساطیر تطبیقی هند و ایرانی، آنچه در هندوستان به اسم گاوهای شیرده ظاهر می‌شود و مظهر ابرهای بارانی است، در ایران به صورت زن ظاهر می‌شود، زن‌های زیبا و پیر ناشدنی اژی دهاک را که فریدون می‌گیرد برابر همان گاوهایی‌اند که تریته آptیه در وداها از ویشورویه می‌گیرد. ضمناً ویشورویه اسب‌های بسیار دارد و می‌توانیم این مالکیت او را با لقب بیوراسب ضحاک که به معنی «دارای اسب‌های زیاد است» مقایسه کنیم. به هرحال، این بحث ما نیست. من فقط می‌خواستم عرض کنم که شاهان پیشدادی و کیانی، تا کیخسرو، عمدتاً خدایان مرحله قبلی تمدن هند و ایرانی و سیاوش و کیخسرو خداوندان بومی غرب آسیا در اعصار بسیار کهن بوده‌اند. منظور من غرب ایران نیست. خانم مزدپور مقاله‌ای درباره آن به چاپ خواهند رساند که حتماً ملاحظه می‌فرمایید که بنابر آن، داستان سیاوش و کیخسرو در واقع انعکاس اسطوره یکی از ایزدان آسیای غربی است. ایزدی که شهید می‌شد و دوباره باز می‌گشت. ولی بقیه شاهان پیشدادی و کیانی، جز سیاوش و کیخسرو، به احتمال زیاد، ایزدان هند و ایرانی‌اند که در ایران از مقام ایزدی سقوط می‌کنند و به مقام سلطنت می‌رسند.

(ولی در اوستا صحبتی از رستم در میان نیست و پهلوان بزرگ حماسه‌های موجود اوستایی گرساسپ ادبیات پارسی است. در تمام اوستا از رستم صحبتی نیست، از جنگ او با اسفندیار خبری نیست. اسفندیار در اوستا هست، اما رستم نیست. شاید فکر کنیم که بنا به علتی اسم رستم در اوستا نیامده است. اما به ادبیات پهلوی هم که رجوع کنیم، ادبیات زردشتی دوره ساسانی، باز هم رستم به طرز شگفت‌آوری تقریباً کنار گذاشته شده است. شاید چهار پنج بار از رستم در متون پهلوی صحبت می‌شود. دوبار در متون غیردینی که در اصل به زبان پارسی بوده است یعنی در دو اثر یادگار زیریران و درخت آسوریک. در آنها هم اشاره‌ای مستقیم به داستان‌های رستم نیست ولی نشان می‌دهد که در شرق ایران - پارتیان در شرق ایران بودند - رستم وجودی شناخته شده بوده است. در متون دینی زردشتی در دوره ساسانیان همچنان گرساسپ پهلوان بزرگ است. اوستا و متون پهلوی پُر است از دلآوری‌های این مرد شگفت‌آور و او کسی است که در پایان جهان نقشی عمده بر عهده دارد و به عنوان یکی از جاودانان ضحاک را در پایان جهان از بین می‌برد) چرا در متون پهلوی به رستم بی‌توجهی می‌شود؟ چرا در سراسر فصل تاریخ حماسی کتاب بُندهش که به احتمال بسیار قوی مختصری از خداینامه دوره ساسانی و عمدتاً مبتنی بر سنت اوستا است، فقط یک بار از رستم به اختصار صحبت می‌شود، و در دیگر فصل‌های این کتاب نیز تنها یک بار به خانواده رستم اشاره‌ای می‌رود که در سیستان بوده‌اند، بدون این که اشاره خاصی به پهلوانی‌های رستم کرده باشد. بنابراین، با توجه به این نکته که بُندهش در قرن دوم هجری در فارس نوشته شده و این عصری است که در روایات حماسی ایرانی به عنوان عامل مقاومتی در برابر اعراب از گسترش وسیعی بهره‌مند است. با این همه، بُندهش همچنان ستایشگر گرشاسب مانده است. باید از خود پرسیم که علت این بی‌توجهی به رستم در متون پهلوی زردشتی چیست؟ در حالی که ذکر همه پهلوانی‌های گرشاسب در این متون زردشتی رفته، چرا پهلوانی‌های رستم شرح داده نشده است؟ اگر توجه کنیم که

رستم، بدون هیچ تردید، شخصیتی است متعلق به عصر بعد از اوستا و متعلق به سیستان، و این هر دو نکته قابل اثبات است، باید معتقد شویم که شکل گرفتن روایات رستم و زال و تحوّل آنها در محیطی فارغ از تعصبات زردشتی، چه اوستایی و چه ساسانی پدید آمده است، و بدین سبب، نشانی جدی از آن در بندهش نیست. البته مدارکی از دوره اسلامی داریم که نشان می‌دهد در اواخر دوره ساسانی و در اوایل اسلام، رستم را در غرب ایران می‌شناخته‌اند، یعنی افسانه‌ها و داستان‌های مربوط به رستم در نجد ایران گسترش عظیم داشته است. ولی در متون زردشتی این دوره که مرکز قدرت و نفوذ آن در فارس است، از او صحبتی جدی نمی‌شود، و علت آن باید این باشد که زردشتی‌ها در دوره ساسانی همچنان سنت مقدس اوستا را دنبال می‌کنند. آنها مردمی متدین‌اند و فقط آنچه منشأ اوستایی دارد، برای زردشتی‌های دوره ساسانی مقدس است. بنابراین، رستم در این میان مقدّس نیست، چون در اوستا شکل نگرفته است، و گر شاسب مقدّس است، چون اصلی اوستایی دارد. از آنجا که دین اوستایی و حماسه‌های ایرانی، هر دو، در عصر باستان در مشرق ایران شکل گرفته و اشارات حماسی موجود در اوستا انعکاس همان عصر آغازین شکل گرفتن حماسه‌های ایرانی است، باورهای حماسی زردشتی در همان حد اطلاعات اوستایی متبلور و مقدّس می‌گردد و بعدها که مرکز دینی زردشتی از بلخ در شرق ایران به پارس در جنوب ایران منتقل می‌گردد، زردشتیان ارتباط خود را با تحولات بعدی حماسه‌سرایی در شرق ایران از دست می‌دهند و نوشته‌های پهلوی، زردشتی عمدتاً تنها همان مطالب حماسی را تکرار می‌کنند که اوستایی و مقدّس است و در این نوشته‌های پهلوی مانند نوشته‌های اوستا از دلیری‌های رستم نشانی نیست. از طرفی دیگر ما در میان نام پادشاهان و اشراف ساسانی هم علاقه‌ای به برگزیدن نام رستم نمی‌بینیم. این نشان می‌دهد که در فرهنگ فارس و غرب ایران، رستم در دوره ساسانی از آن محبوبیت وسیعی که بعد از اسلام در شاهنامه و حماسه‌های شرقی برخوردار است، در محافل حاکمه ساسانی برخوردار

نیست. اما فقط از یک رستم خبری جدی در دوره ساسانی داریم که همان سردار ایرانی است که با اعراب می‌جنگد. فقط همین رستم را می‌شناسیم، و این رستم به احتمال زیاد خراسانی و شرقی است. چون رستم قبل از این‌که به فرمانروایی سپاه ایران در جنگ با اعراب برسد، حاکم خراسان بوده است. این حاکم خراسان بودن الزاماً مبین خراسانی بودن او نیست، ولی باز ما نوعی ارتباط میان خراسان و رستم می‌بینیم و لافل این احتمال را می‌توانیم مطرح کنیم که رستم فرخزاد به احتمال زیاد می‌بایست متعلق به خراسان یا شرق ایران بوده باشد. چون چنین نامی را ما در دوره ساسانی در فارس در میان پادشاهان و فرمانروایان و حکام ساسانی نمی‌بینیم.

اما در داستان‌های مربوط به رستم زال دو نکته وجود دارد که شرقی بودن و سکایی بودن او را مسلم می‌کند. یکی در شاهنامه، هنگامی که می‌خواهند رستم را به خاک بسپارند، برایش دخمه‌ای بزرگ می‌سازند، او را درون دخمه می‌گذارند، و بعد اسبش، رخش، را برابر دخمه، ایستاده در خاک می‌کنند. البته باید گفت که در شاهنامه چاپ مسکو این تگه را به عنوان ملحقات حذف کرده‌اند، ولی این سنت که پهلوان را با اسبش خاک کنند، چنان سنتی دیرین و مرکزی در فرهنگ سکایی است که به گمان من نمی‌شود آنها را حذف کرد و به دلیل این‌که در نسخه قدیمی این دو سه بیت نیامده، نمی‌توان به حذف آن شمشیر کشید. در واقع، به گمان من، در تصحیح شاهنامه نباید فقط به این مسئله اکتفا کرد که آیا این ابیات در قدیم‌ترین نسخه آمده یا نه. بلکه مسایل فرهنگی و سنت‌های اجتماعی که در پشت داستان‌ها است، می‌تواند به ماکمک کند تا در تشخیص قدمت یا تأخر اشعار تصمیمی منطقی بگیریم. چرا این نحوه خاک سپاری رستم و رخس باهم در مرگ هیچیک از پهلوانان دیگر ایرانی تکرار نمی‌شود؟ زیرا رستم مردی سکایی است، و مرد سکایی را باید با اسبش به خاک سپرد. مدرک دوم ما برای سکایی بودن و شرقی بودن رستم، روایت متنی سُغدی درباره رستم است، و این توسط خانم دکتر قریب به فارسی ترجمه شده

است و در جلد اول شاهنامه‌شناسی که مؤسسه بنیاد شاهنامه چاپ کرده، آمده است. در آنجا رستم با دیوها می‌جنگد و دیوها به درون باروی شهر فرار می‌کنند و دروازه را می‌بندند. ولی بعد فکر می‌کنند که چرا ما از میان همه دیوها از یک نفر آدمزاد این‌طور ترسیدیم، و فرار کردیم. آنان دروازه را می‌کشایند، بیرون می‌آیند و به رستم حمله می‌کنند. رستم یک شگرد سکایی به کار می‌برد. این را ما درباره سکاهای می‌دانیم که در برابر هجوم دشمن اول عقب می‌نشتند و از دقت و توجه دشمن که گمان می‌کرد پیروز شده، می‌کاستند و سپس در میان سرمستی و دلخوشی دشمن، باز می‌گشتند و وی را نابود می‌کردند. رستم درست این شگرد جنگی را در نبرد با دیوها به کار می‌برد. در برابر آنها تظاهر به فرار می‌کند. دیوها شادمانه فریاد می‌کشند. در جلگه پخش می‌شوند، رستم برمی‌گردد و آنها را شکست می‌دهد. این دو نکته است که از اصل سکایی رستم در متون مربوط باقی مانده است. علاوه بر این، ما می‌دانیم و همه جا هم ذکر شده است که رستم اهل سیستان بوده است و سیستان مطمئناً به معنی سکستان یعنی سرزمین سکاهای است.

در حماسه‌سرایی ایران، و نه در حماسه‌های دینی شده زردشتی، این رستم است که سرتاسر شاهنامه را پوشانده است. روایات مربوط به رستم در شاهنامه فقط به یک دوره محدود نفوذ سکاییان در شرق ایران هم عصر با اشکانیان محدود نشده است. (در واقع اگر عصر رستم را با عصر زال جمع کنیم، از دوره منوچهر پیشدادی تا بهمن کیانی، یعنی از اواسط دوره دوم پیشدادی تا تقریباً پایان دوره کیانی را در برمی‌گیرد که رستم محور شاهنامه است.) محور شاهنامه‌ای که ما جز او پهلوان عظیم دیگری را نمی‌شناسیم (نه تنها گرشاسب از شاهنامه کنار گذاشته شده است، بلکه از طرف دیگر داراب شاه - پهلوان هم کنار گذاشته شده است. ما داراب نامه‌های چندی در دست داریم. که مهمترین آنها داراب نامه طرسوسی است که نشان می‌دهد داراب هم مانند گرشاسب و رستم افسانه‌های عظیمی در پهلوانی دارد و رستم دیگری است. اما بدین همه، در

شاهنامه تکه بسیار کوچکی به وی اختصاص یافته است. (در واقع، رستم سراسر شاهنامه را فرا گرفته است او پهلوان شاهنامه است و اگر اسفندیار و سهراب عظیمی هم وجود دارند که با او می‌جنگند، برای این است که با کشته شدنشان به دست رستم عظمت و قدرت و ابدیت رستم را در شاهنامه نشان بدهند.) پهلوانی که بخواهد قبل یا بعد از عصر رستم در شاهنامه به جلوه‌گری بپردازد، حذف می‌شود و می‌دانیم و می‌بینیم که این داستان‌ها وجود داشته است. و این محتملاً هنر فردوسی است، که مناسب کار خویش آنها را کنار گذاشته است، به هر حال، از آنجایی که رستم سراسر شاهنامه را با شخصیت خویش پر کرده است، خوب است که ما این شخصیت سکایی را و آن تاریخی که در شرق ایران سکاها را به قدرت می‌رساند، بشناسیم و کیفیات فرهنگی و اجتماعی این سرزمین و مردمی را که واقعاً شاهنامه ما، علاوه بر فردوسی، مدیون آنان است، دقیقاً تشخیص دهیم. با این مقدمه، من می‌توانم وارد مطلب اصلی خویش بشوم. ایران سرزمینی است که در یک چهار راه عظیم فرهنگی قرار گرفته است. از قدیم، از پیش از تاریخ، انواع اقوام از شمال و جنوب و شرق و غرب وارد نجد ایران شده، خارج شده، یا اینجا ماندگار شده‌اند، و فرهنگی که در ایران ضمن چندین هزار سال شکل گرفته، مرهون ترکیب فرهنگ این اقوام است. اگر به تاریخ ایران توجه کنیم، (نخستین دولت عظیمی که در ایران به وجود می‌آید، اقلاً متعلق به ۲۵۰۰ سال پیش از مسیح است. یعنی هنگامی که هخامنشی‌ها در ایران به قدرت می‌رسند، بیش از ۲۰۰۰ هزار سال از تاریخ تمدن سرزمین ایران می‌گذرد. ما بیهوده گمان می‌کنیم که تاریخ ما با هخامنشی‌ها و مادها شروع می‌شود. ما ۲۰۰۰ هزار سال پیش از هخامنشی‌ها دولت عیلام را داریم که در بخش عظیمی از ایران حاکم بوده‌اند، و آثارش در بخش‌های عظیمی از ایران پراکنده است، اگر شما به ایزه بروید، بسیاری از نقش‌های روی سنگ را می‌بینید که متعلق به عیلامی‌ها است که درخشان است) یا به جُغاز نبیل در شوش که بروید این عظمت فرهنگی ایرانی را می‌بینید. به هر حال، آریایی‌ها به این

سرزمین وارد شدند و بعدها اقوام بسیار دیگری. این تنوع قومیت که در این سرزمین وجود دارد، به ما یک فرهنگ تلفیقی می‌دهد. قابل اثبات است که اساطیر قبل از اسلام تلفیقی است از روایات خدایان هند و ایرانی و خدایان آسیای غربی، و حتی از نظر نژادی نیز ما ترکیبی تلفیقی داریم و نباید گمان کنیم که از نژادی پاک و آریایی و فرهنگی خالص و آریایی برخورداریم. ما در اینجا سرزمینی داریم که از اقوام مختلف مسکون شده و از فرهنگ‌هایی بسیار متنوع شکل گرفته است. اما بر پهنه نجد ایران در طی تاریخ، شرق آن یعنی افغانستان امروزی و ماوراءالنهر (که خود خارج از نجد است)، از تجربه خاصی بهره‌مند شده‌اند و بقیه مناطق جغرافیایی نجد ایران چنان تجربه‌ای را لمس نکرده‌اند. بعد از شکست هخامنشی‌ها، یونانی‌ها به سراسر نجد ایران وارد می‌شوند. ولی قادر نیستند در بخش غربی نجد ایران، تقریباً برابر مرزهای امروزی ایران، تأثیر زیاد بگذارند و دوام بیاورند. علل آن بسیار روشن است و متأسفانه امکان بحث مفصل در آن باره را نداریم؛ فقط می‌توان گفت که بنابر مدارک تاریخی، ارتشتاران ایرانی که در بخش غربی و مرکزی ایران مالک اراضی بودند، با یونانی‌ها همکاری نمی‌کردند؛ به این علت که نیازی به دولت مرکزی در این مناطق نبود. نظام قنات‌ها در اینجا امکان می‌داد که آنها اراضی‌شان را به استقلال، آبیاری و حفظ کنند، ولی در شرق نجد ایران، یعنی در حدود جیحون، هری رود و هیرمند، این رودخانه‌های عظیم، نظام عظیم آبیاری وجود داشت و نظام‌های عظیم آبیاری به دولت‌های مرکزی محتاج بود، و بنابراین، در شرق ایران در بلخ، دولت یونانی باختر از سوی ارتشتاران ایرانی، که مالکان بزرگ بودند، حمایت می‌شد. بعضی در ایران کوشش می‌کنند که اثبات کنند یونانی‌ها اصلاً به شرق و غرب ایران نیامده‌اند. اما مدارک باستان‌شناسی و تاریخی فراوانی دال بر آمدن یونانی‌ها با اسکندر به ایران و دوام آنها در شرق ایران در حدود سیصد سال است. نه این‌که در تمام شرق ایران، دولت ثابت یونانی سیصد سال سلطنت کند. ولی در بلخ حدود صد و پنجاه سال یونانی‌ها باقی می‌مانند.

سکه‌هایشان، شهرهایشان، و آثار هنری‌شان در شرق ایران موجود است، و در درهٔ سند و جنوب افغانستان تا حدود میلاد مسیح، یونانیان باقی ماندند. بنابراین، در پی این تداوم سیصد سالهٔ سیاسی و نظامی یونانی در شرق ایران، باید تلفیقی فرهنگی نیز در شرق ایران دیده شود، و دیده می‌شود. آثار هنری که در شرق ایران پیدا شده است و آخرین کشفیات مربوط بدان حتی به سال ۱۹۷۷، می‌رسد، یعنی سال پیش از تحولات و اغتشاشات اخیر افغانستان، مجسمه‌هایی که در نزدیکی بلخ از زیر خاک درآمده است و الان در موزهٔ کابل است، وجود هنری تلفیقی، ایرانی یونانی را نشان می‌دهد. بُن‌مایهٔ اصلی مجسمه یونانی است ولی تذهیبش ایرانی است. چون شرق ایران به هند نزدیک است، حتی آثار فرهنگ هندی را در این مجسمه‌ها می‌بینیم. وسط پیشانی مجسمهٔ یونانی خال قرمز دارد که هندی است، لباسش ایرانی است ولی مجسمه یونانی است. علاوه بر بلخ تلفیق هنر ایرانی، هندی و یونانی را در کارهای هنری سایر نقاط شرقی ایران نیز وسیعاً می‌بینیم. مجسمه‌ای به دست آمده است از یکی ازخدایان یونانی که در یونان معمولاً سوار بر اسب است، ولی در اینجا سوار گاو است. همان ایزد است ولی در شرق ایران او را سوار گاو می‌کنند. معبد زردشتی سرخ‌کُتل نیز نمونه‌ای دیگر است. این معبد زردشتی دارای هنر تزئینی دیواری است که دقیقاً تلفیقی از هنر ایرانی و یونانی است. برای اولین بار در شرق ایران مجسمه‌های بودا ساخته می‌شود. چون در افغانستان آیین بودا رشد وسیعی می‌کند، و دین رسمی شرق ایران بودایی می‌شود. معابد بودایی به وجود می‌آید که در آنها، زیر تأثیر هنر مجسمه‌سازی یونانی برای اولین بار برای بودا مجسمه می‌سازند. مجسمه‌ها ویژگی یونانی دارد ولی مجسمه از آن بودای هندی است. بودا از هند به افغانستان می‌آید. اندیشهٔ مجسمه‌سازی برای بودا از فرهنگ یونانی به محل می‌رسد. به هر حال مسلم است که فرهنگ یونانی در شرق ایران تأثیرات جا افتادهٔ فرهنگی می‌گذارد و این امر در زمینهٔ هنر تذهیب و مجسمه‌سازی اثبات شده است. بنابراین، می‌توانیم باور کنیم که در شرق ایران، علاوه بر تلفیق کهنی

که بین فرهنگ قومی پیش از آریایی‌ها و آریایی‌ها به وجود آمده بود، تلفیق فرهنگی جدیدی نیز در دوره حکام یونانی بلخ که حدود سیصدسال به تناوب و در محل‌های مختلف در این منطقه بودند، بین هنر یونانی و بومی جدید ایرانی منطقه به وجود می‌آید. ولی این تلفیق فرهنگی فقط ایرانی، یونانی نیست. از همان حدود سیصدسال پیش از مسیح دین بودایی و ادیان دیگر هندی نیز در شرق ایران و افغانستان نفوذ می‌کنند. مجسمه‌های عظیم بودا در بامیان، دلیل سخت روشن این فرهنگ هندی است که به بامیان آمده است و ما همان کاری را که با همه ادیان انجام داده‌ایم، درباره دین بودا هم انجام می‌دهیم و مذهب ایرانی بودایی در شرق هند و افغانستان و ماوراءالنهر به وجود می‌آید که مه‌ایانه نام دارد و بسیاری از ویژگی‌های دینی ایرانی، از جمله وجود بهشت و دوزخ که در آیین بودا ندارد، در این شاخه از دین بودا وارد می‌شود. بودی ساتواها که نجات بخشان اعصار بعد هستند و در دین بودایی وجود ندارد، در این‌جا به وجود می‌آید، چون ایرانی‌ها به نجات‌بخش‌ها معتقد بودند، بنابراین، یک بودیسم شاخه ایرانی در شرق ایران به وجود می‌آید که نشان دهنده تلفیق عظیم میان فرهنگ هند و ایران در دره سند، افغانستان و ماوراءالنهر است. آیین بودا تمام آسیای میانه را فرا می‌گیرد و حتی به خراسان ما راه پیدا می‌کند. تحقیقی شده است درباره شهرها و روستاهایی در ایران که نام «بهار» دارند و به اثبات رسیده است که در شرق نجد ایران تعداد روستاها و شهرهایی که نام «بهار» دارند، بسیار زیاد است و هرچه به مرکز و غرب ایران می‌رسیم، نام بهار کمتر و کمتر می‌شود و این کاملاً با سلطه آیین بودا در شرق ایران مربوط است، چون به معابد بودایی «وهارا» می‌گویند که در ایران «بهار» شده است. البته نام بنده ربطی به معابد بودایی ندارد، هرچند در اصل خراسانی هستم. به این ترتیب، شرق ایران تجربه ای پیدا می‌کند که سایر بخش‌های ایران ندارند. در شرق نجد ایران نه تنها فرهنگی بومی و آریایی از آغاز هزاره اول پ.م. به هم می‌آمیزد، بلکه همین فرهنگ آمیخته از قرن سوم پیش از مسیح با عنصر تازه یونانی و هندی نیز

در می‌آمیزد.

(در حدود صد و سی سال پیش از مسیح، اقوام سکایی از شمال می‌آیند، از ماوراء النهر و جیحون می‌گذرند، حکومت یونانی بلخ را برمی‌اندازند و حدود ۱۲۰ سال بعد، حکومت کوشان‌ها را در شرق به وجود می‌آورند. حکومت کوشان‌ها دارای لقب سلطنتی خاصی است. یعنی پادشاهانش دارای لقب سلطنتی خاصی هستند. لقب پادشاه کوشانی یک جا چنین است: شاه - شاهنشاه - قیصر - فغفور. شاه لقبی است که در هند به پادشاهان می‌دادند. شاهنشاه لقب ایرانی و قیصر لقب رومی است. در این زمان، روم در تجارت این منطقه سهم عظیمی دارد و فرهنگ کوشانی عناصر رومی را جذب، و با عناصر فرهنگی قبلی تلفیق می‌کند. فغفور لقب پادشاهان چین است. همین لقب دراز و تلفیقی پادشاهان کوشانی خود معرف یک تلفیق جهانی فرهنگی در کوشان است. علت آن که این تلفیق خیلی در این منطقه رشد دارد، این است که راه ابریشم و راه تجارت قدیم جهان متمدن همه از کوشان می‌گذشته است. از هندوستان از طریق درهٔ سند و رود کابل کالا می‌آمد و از چین، از طریق کاشغر به درهٔ فرغانه و نیز تاجیکستان امروزی. اینها همه سرزمین‌هایی کوشانی است. از روم از طریق دریای خزر و از طریق دریای سرخ و اقیانوس هند، کالای رومی به این منطقه می‌آمد و کالای چینی و هندی را می‌برد، و ایران هم که به جای خود سهم مهم خود را در این فرهنگ داشت. کوشان سرزمینی است برای جمع آمدن فرهنگ‌های مختلف جهان متمدن آن روز: ایرانی، یونانی، رومی، چینی، هندی و فرهنگ خود این سرزمین یعنی فرهنگ سکایی. به این ترتیب، در سرزمین کوشانی، سکاها امکان تلفیق این فرهنگ‌ها و جا افتادن عناصر تلفیقی کهن تر به وجود می‌آید. ولی اگر کوشان نمی‌توانست حکمت پُر دوامی داشته باشد، اگر کوشان نمی‌توانست از یک آرزوی دینی و فرهنگی نسبی برخوردار باشد و اگر تعصبات مذهبی بر کوشان حاکم می‌شد، احتمال این تلفیق فرهنگی کم بود. چون انواع تعصب‌ها یا انواع فشارهای اجتماعی از امکان تلفیق و پرورش

فرهنگی آزاد جلوگیری می‌کند. درکوشان این چنین وضعی نیست حدود سیصد سال در این منطقه جهان آرامشی به وجود می‌آید و چون مردمی تاجر پیشه‌اند، با این‌که دین بودایی دین رسمی حکومتی ایشان است، به سایر ادیان نیز امکاناتی بسیار می‌دهند تا سوداگری و راه‌های تجارت به هم نخورد. بنابراین، در اینجا هیچ تعصبی ناشی از قومیت و دین نسبت به جذب فرهنگ‌های بیگانه احساس نمی‌کنیم.

(حماسه‌های زال و رستم در چنین محیط اجتماعی و فرهنگی رشد می‌کند. باید ببینیم که این روایات رستم و زال که در این منطقه فرهنگی، در حدود زابل و سیستان و بلخ و هرات امروزی، رشد کرده از کجا مایه گرفته و چه تأثیرات فرهنگی تلفیقی را می‌توانیم در سنت‌های مربوط به رستم و زال پیدا کنیم. اولاً باید گفت طبق سنتی که دربارهٔ پیشدادیان و کیانیان عرض کردم، رستم هم در اصل ایزدی هند و ایرانی است که در حماسه‌های سکایی و ایرانی به پهلوانی بزرگ تبدیل می‌شود. زمان روایات موجود دربارهٔ زال و رستم متأخر و متعلق به عصر بعد از هخامنشی تا پایان عصر اشکانی است. چون، چنان‌که گفته شد، نشانی از آنها در اوستا نیست، ولی زمان تحوّل شخصیت ایزدی به شخصیت پهلوانی رستم باید بسیار کهن و به همان عصر تحوّل ایزد به شاه و به پهلوان ایرانی بازگردد. یعنی همان زمان که جمشید، ضحاک و فریدون از اساطیر به جهان حماسه وارد می‌شوند، رستم هم در میان سکایان ایرانی تبار از ایزدی به پهلوانی می‌رسد. شخصیت رستم دقیقاً شبیه به ایندیره یا بهرام کهن هند و ایرانی است، که ایزد جنگ است. این مسئله را من در کتاب *اساطیر ایران*، بیست سال پیش مفصل عرض کردم و به خاطر کمی وقت شما را به آن کتاب رجوع می‌دهم. مختصر این‌که زایش رستم با زایش ایندیره شبیه است. انواع پهلوانی‌هایش با پهلوانی‌های ایندیره شبیه است، شخصیتش با او شبیه است. پس رستم قهرمان سکایی کوشانی، ایزدی هند و ایرانی است که در شاخهٔ ایرانی سکایی به صورت یک پهلوان درآمد است. اما داستان‌ها و روایات مربوط به

رستم از کجا آمده است. شخصیت رستم عمدتاً همانند ایندیره است. ولی داستان‌های زندگی زال و رستم از کجا آمده است؟ آیا در فرهنگ منطقه، یعنی از سند تا ماوراءالنهر الگویی کهن از این روایات در دست است؟ فکر می‌کنم چنین باشد. می‌دانیم که در تاریخ، درهٔ سند مهم‌ترین منطقهٔ فرهنگی هند باستان است. نه تنها ود/ها، این قدیم‌ترین اثر هند و ایرانی و هند و اروپایی، در درهٔ سند شکل گرفته و تحوّل یافته است، بلکه ادیان بعدی هندی هم بعضی در این منطقه رشد کرده است. به خصوص آیین ویشنو که یکی از مکاتب عظیم دینی هند است و مربوط به شخصیت کرشنا می‌شود که هنوز هم خدای محبوب هندوهاست. جالب است بدانیم که در این منطقهٔ هند، حماسه سرایی از حدود قرن چهارم و پنجم پ. م. شروع می‌شود و داستان مهابهارات، که البته متعلق به درهٔ سند نیست و داستان رامایانه، این حماسه‌های عظیم هندی، کمابیش هم عصراند با زمانی که در شرق ایران، در افغانستان امروزی، حماسه‌های منعکس در اوستا به وجود می‌آید و سپس فرهنگ تلفیقی عظیم ایرانی، هندی و یونانی شکل می‌گیرد و داستان‌ها و روایات حماسی، از جمله روایات زال و رستم پدید می‌آیند و اوج می‌گیرند، و عجیب نیست. در واقع، عصر حماسه سرایی در ایران و هند نزدیک به هم است و یکی عمدتاً در درهٔ سند و دیگری عمدتاً در بخش شرقی ایران، در همسایگی هم قرار دارند، این دورهٔ حماسی در هند، از حدود ۴۵۰ پ. م. یعنی اواسط قرن پنجم تا حدود میلاد مسیح دوام دارد و در ایران حماسه‌های منعکس در اوستا، از عصر زردشت (اشاره به جم) تا پایان عصر یشت‌ها و اساطیر زال و رستم از قرن سوم پ. م. رشد می‌کند که در اواخر آن به دورهٔ ساسانی می‌رسد. همزمان با شکل گرفتن روایات مربوط به زال و رستم در درهٔ سند افسانه‌های کرشنا به وجود می‌آید، و ما می‌دانیم ادیانی که در درهٔ سند به وجود می‌آید، در محیطی متأثر از تمدن هند و ایرانی رشد می‌کند. درهٔ سند پیوسته فرهنگی هند و ایرانی دارد و دنبالهٔ آن تا افغانستان و ماوراءالنهر ادامه یافته است. اما در این فرهنگ سندی، ما به موضوعات حماسی ویژه‌ای

بر می‌خوریم که شبیه به ماجراهای زال و رستم است (کریشنا، قهرمان افسانه‌ها و حماسه‌ها و دین این منطقهٔ سند و جنوب افغانستان، به هنگام زاده شدن از خانه طرد می‌شود. بنابراین، بُن‌مایهٔ بچهٔ طرد شده در اینجا هم وجود دارد، او را به سرزمین دوری طرد می‌کنند، پس از چندی وقتی او بزرگ می‌شود، به قدری زیبا است که عشق و علاقهٔ تمام زنان را به خود جلب می‌کند. محبوب زنان بودن بُن‌مایهٔ دومی است که در داستان‌های کریشنا هم هست. هیچ پهلوانی با او قادر به رویارویی نیست، او یگانه پهلوان تمام دوران‌هاست که با بزرگ‌ترین پهلوان‌های عصر می‌جنگد و آنها را شکست می‌دهد، نبردهای متعدد با اقوام و پهلوان‌های دیگر در داستان‌های کریشنا معروف است و پهلوان مغلوب نشدنی بُن‌مایهٔ سوم است. از روایات عاشقانه‌ای که در داستان کریشنا وجود دارد، یکی هم این است که شاهزاده خانمی زیبا از دور دربارهٔ زیبایی‌های کریشنا چیزهایی می‌شنود و بدون این‌که او را دیده باشد، برای او پیغام عشق می‌فرستد. و کریشنا این زن را می‌دزد و می‌برد. از دزدی کریشنا ناراحت نشوید، دزدیدن همسر در قدیم رسم بوده است. در ایران هم این اخلاقیات شاهنامه است که رستم را اخلاقی می‌کند و در قدیم محتملاً رفتار زال و رستم هم، چنین اخلاقی نبوده است. پس از پهلوانی‌های بسیاری که کریشنا می‌کند، سرانجام در یک شکارگاه، بدون این‌که در پی جنگ باشد، به پایش تیر می‌خورد و می‌میرد؛ مرگی در غیر میدان جنگ و این هم چهارمین بُن‌مایه. اگر روایات کریشنا را با روایات زال و رستم بسنجیم، شباهت بُن‌مایه‌ها به یکدیگر آشکار می‌شود. این بدان معنی نیست که روایات زال و رستم را از شخصیت کریشنا قرض کرده‌ایم، بلکه کریشنا و هم زال و رستم به گمان من، از مایه‌ها و بُن‌مایه‌های مشترکی که در سیصد، چهارصد سال پیش از مسیح در درهٔ سند و افغانستان و ماوراءالنهر مطرح بوده، بهره‌مند شده‌اند. (این مایه‌های اساطیری - حماسی متعلق به هند نیست، متعلق به ایران هم نیست. متعلق به فرهنگ شرق ایران از درهٔ سند تا ماوراءالنهر است، علل طرد زال و طرد کریشنا با هم متفاوت است. ولی یک نکتهٔ اساسی مشترک است. زال با موی

سپیدش شوم شناخته می‌شود، در هند هم برای دایی کریشنا پیشگویی کرده‌اند که فرزند خواهر تو، سلطنت تو را نابود خواهد کرد و او یکی یکی بچه‌های خواهرش را می‌کشد. در هر دو روایت، شوم بودن فرزند و طرد شدن او یکی است. پهلوانی‌های کریشنا در کودکی کاملاً شبیه پهلوانی رستم است در کودکی. داستان عشق رودابه به زال و این که او دخترکان و کنیزکان را به پیش زال می‌فرستد و او را به نزد خود دعوت می‌کند، کاملاً شبیه است با داستان عشق شاهزاده خانم هندی که عاشق کریشنا می‌شود و توسط کنیزکان برای او پیغام می‌فرستد، و عشق رستم و تهمنه، که تهمنه وارد خوابگاه رستم می‌شود، کاملاً شبیه محبوب زنان قرار گرفتن‌های کریشنا است که آنان خود به سراغ او می‌آمدند. کریشنا پهلوان بزرگ عصر خویش است. هیچ رقیبی در تمام سرزمین هند ندارد و در همه نبردهای عظیم شرکت می‌جوید، کریشنا پهلوان عظیم جنگ‌های مهابهارات است. کمک‌های عظیمی به پهلوانان یکی از دو طرف می‌کند. اینها کاملاً با روایات مربوط به رستم، با پهلوانی‌های او و با جهت‌گیری‌های رستم در جنگ ایران و توران هماهنگ است. مرگ رستم با مرگ کریشنا شباهت دارد. هر دو در شکارگاه کشته می‌شوند، در غیر میدان جنگ. البته رستم به دست برادرش و کریشنا به دست یک شکارچی کشته می‌شود. اما این نکته در بررسی تطبیقی ما مانعی پدید نمی‌آورد، زیرا در علم اساطیر و بررسی تطبیقی حماسه‌ها اشتراک مایه‌ها و بُن‌مایه‌ها مهم است.

(به این ترتیب، فکر می‌کنم اگر بخواهیم زمان شکل گرفتن روایات مربوط به رستم و تعلق آن به عصر کوشانی را باور بداریم، وجود چنین رابطه‌ای مشترک میان مایه‌ها و بُن‌مایه‌های روایات پیرامون کریشنا و رستم و زال می‌تواند یاری مناسبی باشد، و این وحدت مایه‌ها و بُن‌مایه‌ها نشان می‌دهد که این روایات ایزدی - پهلوانی در همان زمان یعنی از حدود سیصد پ. م. تا حدود تولد مسیح روایات حماسی رایج در شرق ایران و غرب هند بوده است.)

تا اینجا رابطه فرهنگی هند و ایرانی را در حماسه‌های ایرانی دیدیم، اینک

اجازه می‌خواهم رابطه فرهنگی پراهمیتی را که میان حماسه‌های ما و روایات یونانی وجود دارد، مطرح کنم و نشان دهم که چگونه احتمال بسیاری وجود دارد که بخشی از شاهنامه زیر تأثیر تلفیق فرهنگی ایرانی، یونانی در شرق ایران به وجود آمده باشد. اما برای توجه دقیق به این واپسین نکته، واقعاً خواهش من این است که با تعصب به مسایل فرهنگی خودمان نگاه نکنیم و از دیدار نتیجه تلفیق فرهنگی ایا نداشته باشیم.

امروز در پی تحقیقی که درباره تراژدی در جهان انجام گرفته است،^۱ مسلم شده است که تراژدی یک ساخت نمایشی یونانی است. آثار تراژیک یونانی را ما دقیقاً می‌شناسیم و امروز مشخص است که در هیچ کجای دنیا نظیر این ساخت نمایشی تراژدی را نداریم. این گفته به این فعالیت که ساخت‌های دیگر هنری حقیر است و ساخت تراژدی یونانی برجسته‌ترین هنر بشری است، ربطی ندارد. این مسئله مطرح است که در یونان این ساخت تراژدی وجود دارد و در جاهای دیگر، ساخت‌های دیگر روایات و نمایش‌های سوگ آور وجود دارد. من خواهم گفت که در ایران چه ساخت‌های سوگ‌آوری وجود دارد. ولی شما در شاهنامه به طرز شگفت‌آوری به سه چهار مضمون همانند با مضمون تراژدی یونانی برمی‌خورید. اینجا ساخت تراژدی یونانی و شکل نمایشی آن وجه شبه نیست؛ این مضمون، شخصیت‌ها و تحول یک روایت تراژیک است که برای ما مطرح است. داستان سیاوش و افراسیاب، رفتن سیاوش به توران زمین و عشق سیاوش و افراسیاب به هم و دشمنی گرسیوز در این میان و دروغ گفتن به هر یک از دو طرف و دوستی و عشق را به یک کینه تبدیل کردن، تا آنجایی که واقعاً هر دو بر اثر این کینه نابود می‌شوند، یکی از شگفت‌ترین و زیباترین مضمون‌های تراژیک است، که ما در شاهنامه دقیقاً می‌بینیم. افراسیاب سرانجام به خاطر قتل سیاوش است که کشته می‌شود و سیاوش هم به خاطر این کینه‌ای که در پس دوستی به وجود آمده است، کشته می‌شود. داستان رستم و اسفندیار نیز در نهایت زیبایی مضمون تراژیک دارد. تمام عناصر مضمونی و شخصیت

تراژدی را در آن می‌بینید. رستم به اسفندیار احترام می‌گذارد و از مهر او تهی نیست. اسفندیار به عنوان استاد و معلّم و پیش‌کسوت خویش به رستم نگاه می‌کند و وقتی رستم در سیستان به دیدار اسفندیار می‌رود، در آغاز هیچ کینه‌ای هم به او ندارد. بعد با چه زیبایی و لطافتی قدم به قدم این رابطه خوب در پی تفاوت شخصیت‌ها و دستورهای گشتاسب تبدیل به رقابت و کینه می‌شود و در پایان این دیدار قرار جنگ فردا را می‌گذارند. داستان سودابه و سیاوش هم قطعاً دارای یک مضمون تراژیک زیبا است، با حفظ تمام قوانین، یک مضمون مناسب تراژدی).

(این سه مضمون تراژیک چگونه در شاهنامه به وجود آمده است؟ ما نه قبل از فردوسی و نه قبل از اسلام و نه بعد از فردوسی، مضامینی تراژیک با این مشخصات یونانی نمی‌بینیم. در هند نیز چنین مضامینی تراژیک نیست. در تمام داستان مهابهارات مضمونی تراژیک با این مشخصات یونانی خاص وجود ندارد. داستان رستم و سهراب هم تا حدّی مضمونی تراژیک دارد، ولی مشخصات آن با مشخصات روایات تراژیک تطبیق نمی‌کند، که از بحث ما خارج است. از کجا این مضمون‌های تراژیک یونانی‌وار به ایران آمده است. داستان سوگ‌آور محبوب ایرانی، داستان برخورد دو آدم بد و خوب است، همان مضمون کهن اهورا و اهریمن، همان بد و خوبی که در تفکر ایرانی پیوسته محرک و باعث تحول داستان‌ها است و مضمون اصلی اساطیر و حماسه قرار می‌گیرد. نبردهای ایران و توران، برخورد افراسیاب و پادشاهان ایرانی، دشمنی ضحاک و فریدون، تماماً معرف نبرد بد و خوب است. ما می‌توانیم به عزاداری‌های حسینی توجه کنیم که واقعاً برای ما مقدس و محترم است. در اینجا هم ما یک یزید و شمر لعنتی را در برابر امام شهیدمان قرار می‌دهیم و در واقع، این اشکی که از چشم‌های ما در عزاداری‌های حسینی می‌ریزد، نشان می‌دهد چگونه در نزد ما این‌گونه مضمون و شخصیت داستان‌های سوگ‌آور محبوب است. برخورد شخصیتی دیوسیرت و شخصیتی فرشته آسا و مرگ انسان شریف

به دست عنصر دیوسیرت با همه شقاوت و توحش ممکن. این ساخت روایات سوگ آور ما است. پس آن، سه مضمون تراژدیک یونانی وار از کجا آمده است، که در آن دو آدم نه الزاماً دیوسیرت در برابر هم قرار می گیرند و این جبر وقایع است که سرنوشتی شوم برای آنان فراهم می سازد و در این میان، اغلب شخصیت سوّمی هم هست که دوستی های دو طرف را به کینه تبدیل می کند. من فکر می کنم فرهنگ یونانی در شرق ایران نه تنها بر هنرهای تجسمی و بر ساختارهای اجتماعی عصر یونانی و کوشانی اثر گذاشته، بر ادبیات ما و بر داستان های حماسی ما نیز اثری جدی بخشیده است. در اینجا به نمونه ای از این اثر بخشی، علاوه بر ماجرای مضمون روایات تراژیک، در ادبیات حماسی خویش اشاره می کنم و بحث را به پایان می رسانم. در داستان ایللیاد شاهکار حماسی یونانی، آگاممنون پادشاهی است خودخواه و چون زن برادرش را اهالی تروا دزدیده اند، ارتش یونانی را جمع می کند و به جنگ تروا می رود. تروا جزو اتحادیه یونانی نیست و سرزمین کوچکی است در همسایگی یونان. به خاطر داریم سیستان سرزمین ایرانی کوچکی است در جوار شاهنشاهی عظیم ایران. شخصیت آگاممنون در کتاب ایللیاد دقیقاً با شخصیت گشتاسب برابر است. پهلوان یونان اخیلوس (آشیل) است. او پهلوانی است جوان، روپین تن، سخت عصبی و سخت خودخواه و سخت معصوم که دُرست شخصیت اسفندیار را به خاطر می آورد. او روپین تن است. پهلوان بزرگ مملکت است. سخت خودخواه و عظمت طلب است. می خواهد به پادشاهی برسد، و عصبی و تندخو است. اما اصول اخلاقی حاکم بر جامعه از جمله اطاعت پدر، را می پذیرد. رستم در داستان ها با هکتور تروایی قابل مقایسه است. هکتور، پهلوان تروا، مرد ملایمی است، پهلوان بزرگی است که گرم و سرد روزگار را چشیده است. دلش نمی خواهد چنین جنگی شروع شود، ولی بر او تحمیل می شود. رستم دقیقاً پهلوان سرد و گرم چشیده است، متعلق به سرزمین کوچک سیستان است، به نبرد با ایران مجبور می شود. حاضر است بدون این که دست و پایش را ببندد، برود

ولی می‌گویند باید دست و پایت را ببندی و بروی پیش شاه و او نمی‌تواند این را بپذیرد و مجبور به جنگ می‌شود. زال با پاریس در حد زیاد قابل مقایسه است. پاریس جوانی است که در کودکی طرد شده است، جوان شومی است که گفته‌اند وجود پاریس سبب نابودی تروا می‌شود. یک خرس او را بزرگ می‌کند. وقتی بزرگ می‌شود با خدایان مربوط است، قادر است اقدامات فوق طبیعی انجام بدهد، همسر برادر آگاممنون را دزدیده و آورده است، باعث جنگ هم او شده است. در مقابل، زال در کودکی شوم شمرده می‌شود، طرد می‌شود، سیمرغ او را بزرگ می‌کند، و با سیمرغ قادر به اقدامات فوق طبیعی است. همان کمکی که خدایان به پاریس می‌کنند و تیری به او می‌دهند و تیر را راهبری می‌کنند به پشت پای اخیلوس، در اینجا سیمرغ می‌کند، و در واقع تیر را می‌سازد و هدایت می‌کند به چشم اسفندیار. اسفندیار می‌گوید: این تیری که تو زدی، این تیری است که سیمرغ زده است، ظاهراً درست است، و علتش هم این است که تیری که رستم می‌اندازد، دو شاخه است و این تیر به‌طور طبیعی نمی‌تواند پرواز کند. بنابراین، اسفندیار دروغ نمی‌گوید باید این تیر را سیمرغ هدایت کرده باشد. تنها فرق داستان رستم و اسفندیار با داستان جنگ‌های تروای ایلیاد هومر در این است که در آنجا، اخیلوس یونانی هکتور تروایی را می‌کشد و پاریس اخیلوس را؛ در اینجا این رستم است که اسفندیار را می‌کشد. اما کیست که نداند این زال و سیمرغ‌اند که اسفندیار را می‌کشند نه رستم. داستان رستم و اسفندیار می‌تواند بین سیصد سال پ. م. تا اوایل میلاد مسیح یعنی در عصر حکومت یونانی بلخ و کوشانیان نوشته شده باشد. اگر چنین باشد و اگر به یاری این مقایسه روشن، وجود یونانی‌ها را در شرق ایران - که قطعی است و واقعاً یک حقیقت تاریخی است - بپذیریم، باید به این نتیجه برسیم که مضمون روایات تراژیک یونانی در شرق ایران هم کهن است. این تلفیقی فرهنگی است (ولی ایرانی که روحا آن دو پدیده متضاد معصوم و نامعصوم (خوب و بد) را دوست دارد، دنبال این ساخت نمی‌رود. مضمون روایات تراژیک یونانی به کمک فرهنگی بلخی به شرق ایران

وارد می‌شود، ولی در ذوق ما اثری جاوید نمی‌گذارد که ادامه پیدا کند و گسترش یابد. بنابراین، شما در تمام ادبیات پیش و بعد از اسلام، فقط سه روایت با مضمون تراژیک می‌بینید که اصلی یونانی دارد، ولی فراموش نکنیم که این فردوسی است که با زبان شگفت‌آور خود توانسته است اصالت این سه روایت را حفظ کند. این مهم است که فردوسی با وجود این که مُبدع و آشنا با مضامین تراژیک یونانی نیست ولی آنقدر هنرمند، داستان‌سرا و هنرشناس است که مضمونی را که مطابق ذوقیات طبیعی‌اش نیست، به صورت شگفت‌ترین اثر ادبی و هنری در می‌آورد. اگر ما هزار بیت دقیقی را نه حتی از نظر زبان لغت، بلکه فقط از لحاظ هنر داستان‌سرایی با این آثار فردوسی مقایسه کنیم و اگر شاهنامه را با گرشاسب‌نامهٔ اسدی طوسی مقایسه کنیم، آنوقت به قدرت فردوسی پی می‌بریم. از میان بسیاری از آثار حماسی که در عصر او موجود بوده است، معدودی را برگزیده با ذوقی شگفت‌آور آنها را گسترش داده و با بهترین والاترین زبان بیان کرده است، و اثری را آفریده که واقعاً ما همه با خواندن شاهنامه، با یک فرهنگ دیرزیستهٔ چند هزار ساله آشنا می‌شویم که به بهترین نحو برای ما به ارث گذاشته شده است. ما همه باید به حق، یاد این مرد بزرگ را گرامی بداریم و برای روان انوشهٔ او طلب شادی کنیم.

پرسش و پاسخ

- سوال: ۱. آیا وجود تشابهی بین مضمون رامایانای هندی، مهابهاراته هندی و شاهنامه دیده می‌شود؟
۲. تأثیر حماسه‌ها در شاهنامه تا چه حد است؟
۳. با توجه به برخی شباهت‌ها که میان اساطیر اقوام مختلف مشاهده

می‌کنیم، و به نمونه‌ای از آن هم اشاره فرمودید، آیا منشاء این اساطیر یکی است، یا شباهت‌ها به دلیل دیگری، از جمله یگانه بودن ذهن اسطوره‌پرداز است؟

پاسخ: سؤال آخر را اول مطرح کنیم که عمومی‌تر است. در علم‌الاساطیر و احیاناً حماسه‌سرایی و غیره، دو منشاء می‌تواند وجود داشته باشد. یکی پدیده‌های بشری است. شما در اکثر جوامع بشری خورشیدپرستی را در یک مقطع کهن می‌بینید. کسی خورشیدپرستی را از دیگری قرض نکرده است. خورشید پدیده اصلی در زندگی همه اقوام بشری است. الهه آب، الهه زمین، این‌ها عناصر طبیعت‌اند و در تمام سرزمین‌ها مورد پرستش‌اند. بنابراین، یک رشته پدیده‌های اساطیری هستند که در هر یک از فرهنگ‌ها وجود دارند. اما عناصر اساطیری و حماسی دیگر در فرهنگ‌ها وجود دارد که به دلایل تاریخی به وام گرفته شده‌اند. بنابراین، درست نیست که ما تمام شباهت‌های فرهنگی را وام‌گیری فرهنگی بنامیم، یا تمام شباهت‌های فرهنگی را مسئله کلی و عمومی انسانی بدانیم. هر دو پدیده وجود دارد. باید در هر مورد تحقیق کرد و دانست که کدامیک از آنهاست. اگر جزو پدیده‌های عمومی است، عمومی است وگرنه پدیده‌ای است که بر اثر وام‌گیری به وجود آمده است.

مسئله دوم، مسئله رامایانه و مه‌ابهارات و تأثیر آن در ایران است. نه هیچ‌وقت فکر نکنید که آنها تأثیر گذاشته است. داستان رامایانه با داستان سیاوش در کلیات یکی است. هر دو مادری ناتنی دارند که باعث به سلطنت نرسیدن آنها می‌شوند؛ هر دو از سرزمین خودشان عملاً تبعید می‌شوند؛ هر دو در سرزمین بیگانه به جنگ می‌روند. هر دو در سرزمین بیگانه می‌جنگند و نهایتاً باز می‌گردند. در ایران کیخسرو است که برمی‌گردد و در هند خود رام برمی‌گردد. درونمایه اصلی رامایانه و داستان سیاوش به درونمایه اصلی ایزد شهیدشونده در آسیای غربی برمی‌گردد. (دُموزی که بعدها به او تموز می‌گویند). اسطوره و آیین مربوط به ابن ایزد شهیدشونده، بخشی اساسی در تمدن دینی

بین‌النهرینی و بومی سرزمین ایران و بسیاری از سرزمین‌های آسیای غربی است. این خدا شهید می‌شود، ولی بعداً دوباره باز می‌گردد و سلطنت و خدایی خود را باز می‌یابد. رام می‌رود و برمی‌گردد در ایران سیاوش می‌رود ولی کیخسرو برمی‌گردد. کیخسرو برابر حیات مجدد سیاوش است. این داستان حاجی فیروز نوروزی ما هم بازمانده سنتی این خدای شهیدشونده و بازگردنده است، که صورت سیاهش بازگشت از جهان مردگان است و لباس قرمز خون و زندگی مجدد است. این آیین فقط متعلق به آسیای غربی نیست. این آیین‌های آسیای غربی از دره سند تا مدیترانه عمومیت دارد. خاص هند و ایران نیست. ولی داستان رامایانه و داستان سیاوش هر دو متعلق به شرق ایران است. هر دو در شرق ایران شکل می‌گیرد، و داستان سیاوش بر فرهنگ ایرانی ما از خیلی قدیم اثر گذاشته است، چنان‌که در اوستا ذکر آن می‌آید. هرچند که داستان او داستانی مفصل نیست، ولی ما از اوستا می‌فهمیم که سیاوش کشته می‌شود. بنابراین، این درونمایه فرهنگی که در تمام آسیای غربی وجود داشته است، درونمایه بومی آسیای غربی کهن است که در اوستا و در ادبیات بومی هم اثر گذاشته است و هر دو با هم شبیه‌اند، ولی داستان مه‌بهاراته برابر ایرانی ندارد.

✓ سؤال دوم راجع به وام‌گیری از چین بود که استادش آقای دکتر دوستخواه است، و می‌توانید از ایشان پرسید. ممکن است درونمایه‌های مشترکی بین اساطیر ایران و چین باشد. مرحوم کویاجی که جناب دکتر دوستخواه اثرش را ترجمه کرده‌اند، معتقد است که عنصر سکایی واسطه این اشتراک است. نظریه ایشان بسیار نظریه جالبی است، هرچند عده‌ای نظریات ایشان را قبول ندارند. ولی محتمل است که این نظریات تا حدی واقعیت فرهنگی را نشان بدهد، ولی کویاجی معتقد نیست که این وام‌گیری مستقیم است. اگر درست خاطریم باشد آنچه من در اینجا مطرح کردم تأثیرات مستقیم در منطقه است، یونانی‌های باختر، هندی‌های دره سند و باختر و ایرانی‌های شرق ایران. اگر نظر کویاجی درست باشد نقاشی چین در ایران اثر می‌گذارد نقاشی ایران در چین اثر

می‌گذارد، معماری ایران در چین اثر می‌گذارد، معماری آنها را نمی‌دانم ولی در اساطیرش من اثرگذاری مستقیمی را به خاطر ندارم.

سوال: ۱. نظر جناب‌عالی دربارهٔ گفتهٔ ویکاندر (در کتاب زردشت و جهان غرب دوشن‌گیمین) مبنی بر این‌که رستم را از جهت همسانی باخدایان هند و ایرانی با وایو خدای باد یکسان می‌داند، چیست؟ و البته نه با ایندره؟

۲. دیگر این‌که نظرِ هرتسفلد مبنی بر این‌که سورنا را با رستم یکی می‌داند و گفته‌های پلوتارک دربارهٔ سورنا را با توصیف رستم در جنگ‌ها یکسان می‌داند، چیست؟

پاسخ: بله همه نظر می‌دهند، من هم نظر خودم را گفتم، هرکس به نظر خود اعتقاد دارد. من هم قبول ندارم رستم با وایو قابل مقایسه است. من معتقدم و فکر می‌کنم مواردش را هم نشان داده‌ام که رستم با ایندره قابل مقایسه است. وایو در اساطیر ودایی خدای جنگ نیست، خدای باد است. گمان نمی‌کنم رستم باد باشد. رستم بیشتر با خدای جنگ ارتباط دارد. وایو در ایران تبدیل می‌شود به خدای جنگ و هیچ تردیدی نیست که وایو در اساطیر ایرانی تبدیل به خدای جنگ می‌شود. ولی اسطوره‌های مربوط به وایو به هیچ وجه شباهتی به داستان‌ها و روایات مربوط به رستم ندارد. هیچ ربطی ندارد، این را می‌توانید مقایسه کنید. اوستا را مطالعه کنید. ببینید آیا مایه و بن‌مایهٔ مشترکی بین وایو و رستم وجود دارد، یا نه. وداها و به‌ویژه ریگ‌ودا را مطالعه کنید و آن را با رستم بسنجید. آیا درونمایهٔ مشترکی میان وایو و رستم وجود دارد، یا نه. من به هیچ وجه نظر یگانگی وایو و رستم را نمی‌پذیرم.

نظر دیگر چه بود؟ بلی نظر هرتسفلد. سورنا با رستم چه ربطی دارد. رستم کجا سورنا کجا. البته شما در شاهنامه تأثیرات دورهٔ اشکانی را می‌بینید، اسم کوشانی هم در شاهنامه می‌آید. در واقع، وجود اسم کوشانی‌ها در شاهنامه

معرف این است که اقلأً صد سال باید از عصر کوشانی‌ها گذشته باشد تا توانسته باشد وارد حماسه بشود. بنابراین، در اواسط دوره ساسانی، حتی من فکر می‌کنم آخرین اضافات به شاهنامه را بشود بیش از اینها دنبال کرد. اما مقایسه با سورنا! مخالفم. وقتی او با ایندره قابل مقایسه است. ما چرا با سورنا مقایسه‌اش کنیم. سورنا پادشاه سیستان است در این تردیدی نیست. ولی این روایات داستانی که به گرد رستم است، به گمان من او را به کریشنا می‌رساند و از طرف دیگر شخصیت، رستم با ایندره قابل مقایسه است. در حالی که در مورد سورنا ما فقط وجه مشترکی که با رستم می‌بینیم، پادشاهی سیستان است. من فکر نمی‌کنم.

سؤال: نقش و جایگاه رفیع نظم حماسه سرای بزرگ و ملی ایران برای شناخت بیشتر در هنرهای نمایشی به ویژه هنر تأثر مردمی کجاست؟

پاسخ: من در زمینه هنر نمایشی غلط می‌کنم حرف بزنم. من هیچ تخصصی در این باره ندارم. نقشش می‌تواند عظیم باشد، به شرطی که نویسندگان نمایشنامه‌های درخشانی داشته باشند. اما اگر نمایشنامه‌نویسان بزرگ داشته باشیم، می‌توانیم در آثار ادبی فارسی، نمایشنامه‌های زیبایی بیافرینیم. ولی اگر هنرمند و نویسنده نداشته باشیم، متأسفانه نمایشنامه‌های ضعیفی فراهم خواهیم کرد که ارزش شاهنامه را نمی‌تواند حفظ کند. من واقعاً در این زمینه هیچ تخصصی ندارم و این را که عرض کردم یک قانون طبیعی است. اگر ما می‌خواهیم از شاهنامه آثار هنری به وجود بیاوریم، باید قادر باشیم آثاری به درخشانی شاهنامه خلق کنیم براساس شاهنامه، و انشاءالله یا هستید یا خواهند بود. من متأسفانه در این زمینه تخصصی ندارم. و حق ندارم اظهار نظر کنم، عذر می‌خواهم.

سؤال: آقای دکتر، شما معتقدید که افسانه سیاهوش افسانه‌ای است مربوط به بین‌النهرین که در سخنرانی خود نیز اشاره به این‌که سیاهوش و

کیخسرو خدایان غرب آسیا هستند، نمودید. آیا منظور از آسیای غربی همان بین‌النهرین است. و دیگر این که تعارض نظر خود با روایات آمده در تاریخ بخارا و همچنین آثار به دست آمده از پنجکنت را چگونه توجیه می‌کنید؟

پاسخ: وقتی ما از غرب آسیا صحبت می‌کنیم، به هیچ وجه منظورمان بین‌النهرین نیست. غرب آسیا در واقع از دریای مدیترانه تا شرق سرزمین نجد ایران را در بر می‌گیرد. فرهنگ غرب آسیا عنوانی وسیع‌تر از خود غرب آسیا است. چون یک منطقه از نظر جغرافیایی محدود است، ولی تأثیرات فرهنگی را که باقی می‌گذارد، می‌تواند پهنه وسیع‌تری را در بر بگیرد. فرهنگ غرب آسیا براساس مدارک باستان‌شناسی به هزاره چهارم پ. م. می‌رسد. توجه کنید هزاره چهارم پ. م. یعنی سه هزار و پانصد سال پ. م. این فرهنگ آسیای غربی سرزمین‌هایی را از سند و افغانستان، ماوراءالنهر و ایران تا به یونان و بالکان و تا به مصر فراگرفته بود. بنابراین، وقتی ما از یک ایزد آسیای غربی صحبت می‌کنیم این ایزد دو هزار و پانصد یا سه هزار سال پیش از آن‌که آریایی‌ها به این سرزمین یا به هند بروند، تمام این منطقه را در برگرفته بوده است، و شگفت‌آور نیست اگر ما در نقاشی‌های دیواری پنجکنت می‌بینیم که نقش این ایزد شهید شونده را که صورت سیاوش یافته است، آنجا کشیده‌اند و عزاداری‌هایی برای او می‌کنند و الهه‌ای در دنبال آن تابوت و جنازه دارد گریه و زاری می‌کند. در ماوراءالنهر تأثیرات مربوط به سوگ سیاوش عظیم بوده، هر سال در آغاز نوروز پیش از این‌که نوروز بیاید، برای او عزاداری می‌کردند. در شب عید برای او خروس سفید می‌کشتند و سوگ سیاوش وسیعاً در آنجا برگزار می‌شده است. ما ریزه‌کاری‌های روایات را نداریم. باید قبل از نوروز برای سیاوش عزاداری می‌شده، و به هنگام نوروز بر این باور بودند که او باز می‌گردد، و تاریخ خوارزم را که با آمدن سیاوش تعیین می‌کردند، ظاهراً به حدود دو هزار سال پ. م. می‌رسیده است. این تاریخ با تحولات فرهنگی آسیای غربی مربوط است و

نشان می‌دهد که پرستش سیاوش به چه اعصار کهنی می‌رسیده است و از زمانی که این آیین‌ها به آن سرزمین رسیده بوده است، تاریخشان را حساب می‌کرده‌اند. در خود ایران هم نشانه‌هایی از این عزاداری سیاوشی هست. خانم سیمین دانشور در کتابشان درباره همین برگزاری سوگ سیاوس در فارس مطلبی می‌گویند، که در آنجا هم یادبود این شهادت را حتی تا عصر حاضر برگزار می‌کرده‌اند. به احتمال بسیار قوی، در سراسر ایران آیین‌های سیاوشی وجود داشته است. ولی محتملاً در آسیای میانه، در سرزمین خوارزم، این آیین وسعت و عمومیت بیشتری داشته است، این را می‌شود احتمال داد. ما در آنجا به وجود آیین «اینانا» که الهه مادر است و در آیین‌های بین‌النهرینی همسر دُمُوزی، است، واقفیم و این الهه را در آسیای میانه پرستش می‌کردند و بین آناهیتا و این الهه بعدها تلفیقی عظیم به وجود آمده است، و این الهه بین‌النهرینی همان است که در فرهنگ ما آناهیتا را می‌سازد. به این ترتیب، سیاوش متعلق به بین‌النهرین نیست. او ایرانی است و پرستش و وجود آیین او در ایران به حدود هزاره چهارم پ. م. می‌رسد.

سوال: جلد دوم کتاب اساطیر ایران کی به دست مشتاقان می‌رسد؟

پاسخ: من هم گاهی این سؤال را از خود می‌کنم و جوابی دریافت نمی‌دارم! **

سوال: داستان رستم و سهراب به چه دلیل تراژدی نیست، این که می‌گویند فردوسی از رستم قهرمانی بی‌خطا و بی‌گناه می‌سازد، آیا با جنگ رستم و سهراب نمی‌خواسته است غرور رستم را نشان بدهد، و او را از شکلی قهرمانی و اسطوره‌ای به زیر بیاورد؟ آیا این غرور است یا ناگزیری و ناچاری؟

پاسخ: من نگفتم رستم را فردوسی یک آدم معصوم و بی‌گناه آفریده است. من

عرض کردم که داستان‌های سوگ‌آور ما بر مبنای آفریدن فرد معصوم در برابر گناهکار است. من نگفتم فردوسی در شاهنامه این کار را کرده است. در داستان رستم و سهراب تنها اشکالی که از نظر یک مضمون تراژیک وجود دارد، این است که اتفاقی می‌افتد و تنها کسی که رستم را می‌شناسد (دایی سهراب) و حاضر است سهراب را با رستم آشنا کند، کشته می‌شود. البته شما در مضامین تراژیک غرب هم گاهی این را می‌بینید. مثلاً اگر به داستان رُمئو و ژولیت توجه کنید، در اینجا هم پیکی که باید خبر ببرد به آن دو در وسط راه گرفتار وبا می‌شود، و در خانه حبسش می‌کنند، و نمی‌تواند خبر بدهد و باعث مرگ رُمئو و ژولیت می‌شود. داستان رُمئو و ژولیت یک تراژدی است، تردیدی نیست. داستان رستم و سهراب هم دارای یک مضمون تراژیک است، تردیدی نیست. ولی یک مضمون اصیل تراژیک بر اتفاق استوار نیست، اتفاق حرکت جبری داستان را نباید خراب کند، تراژدی این است. نباید در وسط آن یک حادثه ناگهانی پیش بیاید، و مسیر وقایع را عوض کند. در داستان زیبای رستم و سهراب که واقعاً اثری تلخ و سوگ‌آور است، این نکته ضعیف وجود دارد. شاید هم واقعاً نشود به این نکته ایراد گرفت. به هر حال، مضمون سالم تراژیکی ندارد، و بنابراین، اگر عرض کردم که کمالش از آنها پایین تر است، به این علت بود.

* متن سخنرانی دکتر مهرداد بهار در آیین بزرگداشت آغاز دومین هزارهٔ سرباش شاهنامهٔ فردوسی در تالار همایش مهمانسرای عباسی اصفهان، ۱۲ دیماه ۱۳۶۹.

** در اینجا باید یادآور شوم که جلد اول و جلد دوم پژوهشی در اساطیر ایران مجموعاً در یک جلد از سوی انتشارات آگاه منتشر شده است (ویراستار).

خطوط باستانی از آغاز تا خط کوفی^۱

انسان از آغاز تکامل خویش پیوسته نیازمند به ارتباط با یکدیگر بوده و در طی این زندگی اجتماعی، معمولاً به سه نحوه ارتباط دست برد و آن را به کار بست. نخست ارتباط دیداری است، از طریق حرکات دست‌ها، صورت، دیگر اندام‌ها یا افروختن آتش. به کار بردن نور یا دود برای ایجاد ارتباط. نوع دیگر ارتباط انسان‌ها با یکدیگر، ارتباطی است که از طریق لمس برقرار می‌شده؛ نوازش کردن، لمس کردن یا نحوه حرکات انگشت‌ها که در میان ناشنویان و کر و لال‌ها به کار می‌رود و نحوه سوم، نحوه ارتباط صوتی و آوایی است؛ فریاد کشیدن، آواز خواندن و انواع دیگری از این‌گونه ارتباط که در میان مردم بسیار رایج بوده است. اما انسان برای این که به مرحله ثبت آنچه که به دست آورده، یاد گرفته و در طی تاریخ پر از سختی و کوشش تمدن خویش آموخته، بتواند استفاده کند و آن را به نسل‌های بعدی منتقل کند، نیاز به مراحل پیشرفته‌ای از تمدن داشت، در واقع، خط محصول این مرحله پیشرفته تمدن است.

اما پیش از این که انسان به کار خط مشغول شود، از طریق ارتباط دیداری با جهان، ارتباط‌هایی ابتدایی برقرار کرده بود. غارهای تازه کشف شده در آسیا، اروپا، آفریقا و در همه سرزمین‌های دیگر و صخره‌های عظیم که در کوهستان‌ها وجود دارد، اینها همه یادگارهایی را بر سینه خودشان دارند، از عصری که انسان، طبیعت و جهان پیرامونش را تصویر می‌کرده، نقش جانوران، نقش انسان‌ها، در حال جنگیدن، در حال شکار و انواع مختلف مسایل زندگی براین

سنگ‌ها و دیواره‌های غارها نقش شده و ثبت گردیده است. این تصویرها چه رنگین، یا سیاه، معرف دوره‌ای است که انسان به تصویر کردن طبیعت مشغول بوده است. آیا انسان هدفش از این تصویر کردن، یک امر هنری و یک امر جادویی بوده یا استفاده‌های دیگر. ما مدرک مشخصی در دست نداریم. اما بررسی تاریخ تمدن انسان، نشان می‌دهد که انسان ابتدایی هیچ کاری را بدون آن‌که ضرورتی اجتماعی در پی داشته باشد، انجام نداده است.

بنابراین، باید تصور کنیم که این نقاشی‌های صخره‌ای یا غاری معرف یک نوع نیاز انسان به برآوردن حواجی اوست. اما میان نقاشی‌های غارها و پیدایش خط در جوامع انسانی زمان درازی گذشت و انسان ضمن این زمان دراز بود که اندک‌اندک آموخت برای برآوردن نیازهایی که به آن اشاره شد، می‌تواند از همان تصویرهایی که بر غارها و صخره‌ها پدید می‌آورد، در کار برآوردن نیازهای اجتماعی‌اش استفاده کند. نخستین خطوط در حدود ۵۰۰۰ سال پیش در آسیای غربی و در دره نیل به وجود آمد و این هنگامی است که نخستین حکومت عظیم مصر در ۳۱۰۰ پیش از مسیح به وجود آمد و هنگامی که سومری‌ها در بین‌النهرین پایه‌های تمدنی را گذاشتند که هنوز هم تمدن ما بر آن استوار است. نخستین خط از درون تصویرها و نقاشی‌ها پدید آمد. برای این منظور، انسان آنچه را که در طبیعت می‌دید، آن را عیناً تصویر می‌کرد، تصویر یک انسان برابر یک انسان بود، تصویر یک جانور، همان جانور بود، به این ترتیب بود که خط تصویرنگاری به وجود آمد، این خط زبان خاصی نداشت، بلکه فقط معرف جهان پیرامون و خواست‌های انسان بود، آن را به هر زبانی می‌شد خواند و فهمید، البته فقط در یک سطح کلی و ساده. اما اندک‌اندک تصویرها زیاد می‌شد و ضمناً انسان قادر نبود همه مفاهیمی را که برای ارتباط به آن احتیاج داشت، تصویر کند. افعال بخصوص اشکال عمده‌ای در این کار تصویرنگاری بود و ثانیاً تعداد و شمارش آنها یکی از اشکالات تصویرنگاری بود، آیا چگونه ممکن بود هزار مرد را کنار هم کشید تا معرف

هزار مرد باشد، با این ترتیب از همان آغاز تحولی عظیم در کار تصویرنگاری به وجود آمد. برای بسیاری از مفاهیم، تصویرهایی پدید آمد که شکلی در خارج نداشت، شکل ذهنی و مفهوم واژه را داشت، نه مفهوم جهان خارج را در خودش. مثلاً راه رفتن، که آن را با دو پا نشان می‌دادند، ولی تصویر دوبا، علامت دو پا نبود، بلکه علامت راه رفتن بود، یا چشمی که در حال اشک ریختن بود، اندوه و غصه و ناراحتی معنا داشت و همچنین برای اعداد، نمادهایی به وجود آمد که نخستین تصویرهای مربوط به عدد می‌باشند، به این خط جدید، هلیوگرام^۲ می‌گویند، یعنی ثبت‌کننده ایده‌ها، شکل‌هایی که الزاماً معرف جهان خارج نیست. این مشکل‌ها معرف مسایل ذهنی و واژگانی است که در ذهن ما وجود دارد. این طبعاً مرحله دوم خط است؛ مرحله‌ای که در پیشرفت کار خط تحول بزرگی به شمار می‌آید. خط هیروگلیف که در مصر به وجود می‌آید، خطی که در بین‌النهرین، در سومر به وجود می‌آید، خطی که در چین باستان به وجود می‌آید و همچنین در ایران ما، این خط تصویرنگاری را در تپه سیلک کاشان داریم که جزء خطوط پیش از عیلامی است و گاه عیلامی به شمار می‌آید، اینها خط‌های مهم کهن تصویرنگاری‌اند. در واقع، آثاری که امروز ما از این خطوط در دست داریم، هیچ کدام شکل نگاری مطلق نیستند، بلکه همگی با تصویر نگاری همراه‌اند.

اما کار خط به اینجا خاتمه پیدا نمی‌کند، انسان با پیشرفت‌های اقتصادی و اجتماعی‌اش نمی‌توانست احتیاجات وسیع‌ترش را به یاری این خط تصویرنگاری یا شکل‌نگاری بر طرف کند. به این ترتیب، خط از مرحله تصویرنگاری و هلیوگرافی به مرحله هجانگاری رشد می‌کند.

از این طریق بود که برای نخستین بار نظام‌های کامل خط به وجود آمد و تمام عوامل درونی را می‌شد به یاری آن مکتوب کرد و دیگر واژه با شکل خارجی ارتباط الزام‌آوری نداشت. این واژه‌نگاری که در آن یک واژه‌نگار می‌توانست هم برابر یک واژه و هم برابر یک هجا قرار گیرد در ایام و اعصار

باستان همه شرق را فراگرفت و از سرزمین چین در خاور دور تا کرانه‌های شرقی دریای مدیترانه در باختر آسیا و مصر و یونان پیش از هلنی را پوشاند و هفت مکتب واژه‌نگاری پدید آمد که سومری‌ها کهن‌ترین آنها هستند و چینی‌ها هنوز هم به همین شیوه می‌نویسند. مرحله بعد مرحله‌ای است که کاملاً هجانگاری می‌شود، این امر معمولاً از درون شیوه واژه‌نگاری به وجود می‌آید و آن‌هم توسط اقوام بیگانه‌ای به وجود آمد که مجبور بودند واژه‌نگاری‌های عدد مسلط قوم دیگر را بپذیرند و آن را برای خودشان غیرقابل تحمل و مشکل می‌یافتند، مانند عیلامی‌ها در اعصار جدیدتر که خط واژه‌نگار سومری را گرفتند و از آن، خط هجانگاری را پدید آوردند؛ یعنی تنها به یک جنبه آن توجه کردند که جنبه هجانگار خط بود و حتی اقوام سامری در فلسطین و سوریه آن شیوه هجانگاری را باز ساده‌تر و ساده‌تر کردند. خط میخی در اصل از خط تصویرنگاری پدید می‌آید و چون تصویرنگاری در لوحه‌ها و سنگ‌ها اشکال ایجاد می‌کرد، این خط کم‌کم ساده شد و به صورت میخ‌های کوچکی بر الواح و بر تخته سنگ‌ها و بعداً بر همه نوشته‌ها به وجود آمد، و علاوه بر کتیبه‌ها، الواح گلی و مهرها و استوانه‌های سنگی هم وجود دارد که خط میخی بر همه آنها نقش گردیده است. قدیمی‌ترین نوع خط میخی را در نوشته‌های سومری می‌بینیم و بعد خط آگادی (آکدی)، بابلی، شوشی و غیره، از آن گرفته می‌شود.

هم‌چنین خط میخی عیلامی از این خط منشعب می‌شود که خودش به چندین دوره منقسم می‌گردد. نمونه‌های جدید این خط را در کنار خط میخی فارسی باستان، در کتیبه‌های هخامنشی می‌بینیم. خط فارسی باستان که در دوره هخامنشیان به کار می‌رفت نیز خطی هجایی بود و تنها چند واژه‌نگار دارد، اما این تنها و نخستین خط هجانگاری نیست و قبل از آن، سابقه چنین امری را در آسیای غربی به وضوح می‌بینیم. خط فارسی باستان که در آن ستایش خداوند بزرگ، ستایش آنچه را که خداوند خلق کرده اغلب در رأس کتیبه‌ها قرار دارد. خطی است که معرف اعتقاد عمیق این مردم به خدای بزرگ، به خالق آسمان و

زمین، به خالق شادی، به خالق انسان است و برای ما معرف یک رشته اعتقاد عمیق به آن مسایل انسانی است که امروز نیز مورد احترام ماست.

پس از این، مرحله خطوط هجایی انسان به مرحله جدیدتر و عظیم‌تری از تحول خط می‌رسد و آن عبارت است از الفبایی شدن خط در آسیای غربی و مصر؛ سرانجام خطوط الفبایی پدید آمدند. اما در یونان است که برای نخستین بار الفبای کاملی به وجود می‌آید که در آن مصوت‌های کوتاه و بلند هر دو را ثبت می‌کردند. باید دانست که یونانی‌ها و رومی‌ها و در مشرق تا هندوستان، همه اقوام غرب آسیا و اروپا الفبای خودشان را از اقوام سامی فراگرفتند و هنوز هم آثار این وام‌گرفتن در الفبای اروپایی و جز آن برجاست. ترتیب الفبای سامی براساس ابجد، هُوز، حُطی و جز این بود که در خطوط یونانی و رومی هنوز می‌توان (ای. بی. سی. دی) را برابر (ابجد) و (ای، اف، جی) را برابر هُوز و (کی، ال، ام، ان) را برابر (کَلَمَن) و (کیو. آر. اس. تی) را برابر (قرشت) دید.

همزمان با تکامل خطوط میخی، خط الفبایی، دیگری به وجود می‌آید، به نام خط آرامی. آرامی‌ها اقوامی بودند که در تمام آسیای غربی پخش می‌شوند و نخست به کار تجارت می‌پردازند و بر اثر این امر خط و زبان آرامی به خط و زبان بین‌المللی آن روز تبدیل می‌شود که در سراسر آسیای غربی و مدیترانه و شمال شرقی آفریقا گسترش یافت. این خط آرامی در دوره هخامنشیان به کار می‌رود و زبان دیوانی آن دوره است و آثار بسیاری از این خط را در دست داریم و خط‌های ایرانی بعد از هخامنشیان، همه از این خط آرامی است و از دل آن پدید می‌آید. خطوط مربوط به زبان‌های ایرانی غربی که به مکتوب کردن زبان پارتی (اشکانی) و زبان پهلوی ساسانی، مربوط می‌شود، خود از خط آرامی گرفته شد. این خط از راست به چپ نوشته می‌شده و برای کتیبه‌نویسی و کتابت شکل‌های مختلفی از آن به کار می‌رفته است.

قطعه‌ای را که در اینجا می‌خواهم از متون پهلوی بخوانم، از کتاب بندهش است. این کتاب که در واقع دایرةالمعارف ساسانی و تمدن آن دوره است، از

برجسته‌ترین متون پهلوی است که در آن اطلاعات وسیعی را دربارهٔ اعتقادات زردشتیان و دانش‌های مردم در این دوره می‌بینیم. این قطعه بخش کوچکی است از آنچه که دربارهٔ کوه‌ها، در نوشته‌های پهلوی، از جمله بندهش وجود دارد و آن بدین گونه شروع می‌شود:

«دربارهٔ چگونگی کوه‌ها... چنین گوید در دین، که نخستین کوهی که فراز رُست البرز ایزدی بخت بود و از آن پس همهٔ کوه‌ها به هیجده سال فراز رُستند... البرز تا به سر رسیدن هشتصد سال همی می‌روید... البرز تا به سر رسیدن هشتصد سال همی رُست، دویست سال تا به ستاره پایه، دویست سال تا به ماه پایه، دویست سال تا به خورشید پایه و دویست سال تا به بالای آسمان.»

در گذشته معتقد بودند که آسمان طبقات متعددی در فراز هم دارد و البرز این کوه افسانه‌ای تا بالاترین آسمان رشد می‌کند.

خط اوستایی نیز خطی است که به گمان مستشرقان در دورهٔ ساسانی از همان خطوطی که اصلی آرامی داشته به وجود آمده و خطی نیست که سابقهٔ تاریخی نداشته باشد، ولی خط اوستایی کامل‌ترین خطی است که ایرانی‌ها به وجود آورده‌اند و از نظر تحقیقات زبان‌شناسی و خط‌شناسی اهمیت بسیار عظیمی در تاریخ ما دارد.

قطعه‌ای را که از متون اوستایی برای شما می‌خوانم از هرمزدیشت است، ستایش هرمزد که در آن زردشت با خداوند خودش گفت‌وگو می‌کند، و از قطعات کمابیش جدیدتر ادبیات اوستایی است، ولی برای ما می‌تواند نشان دهندهٔ همان زبان و ادبیات باشد... که ترجمه‌اش چنین است: «زردشت از اهوره‌مزدا پرسید، ای اهوره‌مزدا، ای مقدس‌ترین خرد آفرینندهٔ جهان مادی، ای پاک در کلام مقدس، چه چیز قادرتر، چه چیز پیروزمندتر، چه چیز بلند رُتبه‌تر و چه چیز برای روز واپسین مؤثرتر است... آنگاه اهوره‌مزدا گفت: ای سپیتمان زردشت، اسم ما و امشاسپندان در کلام مقدس، قادرتر، پیروزمندتر، بلند رُتبه‌تر است برای روز واپسین.»

از خطوط مهم ایرانی میانه، خط مانوی است. مانی در آغاز دوره ساسانیان ظهور و ادعای پیامبری می‌کند و سرانجام کشته می‌شود. مانوی‌ها برای کتابت متون خود خط خاصی را به وجود می‌آورند که منسوب به مانی است، این خط هم از خطوط سامی ملهم است و خطی بسیار کامل و دقیق است. در بین متون مانوی، بعضی متن‌های سخت زیبا از نظر ادبی وجود دارد، مانند مرثیه‌ای که برای یکی از پیشوایان دین مانی وجود دارد به اسم ماژزکو که به گمان من یکی از شاهکاری مرثیه‌سرایی در ادبیات ایرانی است.

اما در این سرزمین وسیعی که اقوام ایرانی زندگی می‌کردند، خطوط و زبان‌های ایرانی دیگری هم وجود داشت. از جمله زبان خُتنی در ترکستان چین، در شرق افغانستان، که در آنجا زبان خُتنی زبان مردم بود. ولی خط رایج در آنجا، از هند آمده بود و متون بودایی و این خط از آنجا بدست آمده است. هم‌چنین در خوارزم و بلخ هم خطوط ایرانی دیگری وجود داشته و حتی در سغد که حدود سمرقند و فرغانه فعلی است، نیز زبان و خط ایرانی وجود داشته، که در این بحث مختصر ما نمی‌گنجد، ولی خط سغدی را هم باید بگوییم که از همان رشته خطوط سامی و غربی گرفته شده است. با به سر رسیدن حکومت ساسانیان در ایران و آمدن اسلام به سرزمین ما، خطوط کهن و میانه ایرانی اندک اندک فرو مرد و از قرن دوم هجری به بعد متون به این زبان‌ها و با این خطوط نوشته نشد، مگر تکرار نسخه‌های کهن و رونویس کردن نسخه‌های کهن. از آن پس، خطوط اسلامی، خط کوفی، خط نسخ و خط‌های دیگری که بعداً پدید آمد، وارد ایران شد و ادبیات دوره جدید ایرانی، ادبیات فارسی به این خطوط جدید نوشته شد که خود بحث مفصل دیگری است و باید به وقت دیگری گذاشت.

۱. متن سخنرانی در گروه ادب و هنر شبکه اول تلویزیون، پاییز ۱۳۵۹. این متن را آقای جهانگیر چراغی از روی نوار باز نوشته‌اند.

2. Heliogram

۳. هرمزدبشت، بندهای ۱ و ۳؛ رک. یشت‌ها، گزارش پورداوود، ج ۱، ص ۴۹.

اسطوره‌ها، راز و رمزها و شگفتی‌های کویر*

□ می‌دانید که در کویر و مناطق بیابانی راز و رمزهایی نهفته است. یکی از پیامدهای آن سازگاری است. این سازگاری را کلاً در مورد جانوران و گیاهان و حتی در مورد انسان می‌توان دید. حال پرسش این است که اصولاً مجموعه این زیست‌مندان مناطق بیابانی و کویری، در طی اعصار و قرون به چه شیوه‌ها و شگردهایی خودشان را با این شرایط سخت محیطی منطبق کردند و چگونه زیستند که پنج‌هزار سال به رغم تمام مسایل و مصایبی که داشتند، پایدار ماندند؟ آیا محیط را با خودشان وفق دادند یا خودشان را با محیط سازگار کردند؟

این برمی‌گردد به پیشینه تاریخی و به یک مقدار مفاهیم ذهنی که انسان‌ها در این مناطق با آن‌ها خو گرفتند و زیست کردند. این توضیح را هم خدمتان عرض کنم که اصولاً کشور ما کشور خشک است، در طی ادوار مختلف زمین‌شناسی، چه حوادثی بر آن رفته که خود بحث دیگری است، ولی حداقل می‌دانیم که در حدود بیست، سی هزار سال پیش، یک عهد نسبتاً خشک در این محیط حاکم می‌شود، در ایران و تا هند هم گسترش پیدا می‌کند؛ به اصطلاح یک نواری هست و متأثر از این قضیه فرهنگ ما هم متحول می‌شود. اما ظاهر قضیه آن است که از تعاریفی که مثلاً در مورد جمشید می‌شود، این همزمان است با حکمرانی جمشید که مسایل و مقولاتی در همین تحول

زمین‌شناسی و اقلیمی حادث می‌شود. زمین کم‌کم رو به خشکی می‌گذارد، که ظاهراً در سه مرحله سیصد ساله حکومت جمشید است. زمین $\frac{1}{3}$ و $\frac{2}{3}$ و $\frac{3}{3}$ فراخ‌تر می‌شود. ناگزیر سطح آب‌ها کاهش پیدا می‌کند و به سطح خشکی‌ها افزوده می‌گردد. این جریان به صور مختلف ادامه پیدا می‌کند، توی همین مسایل فرهنگی ما، پیش از این‌که ما به مقوله تاریخ مدون برسیم، به بسیاری از قضایا، چه در افسانه‌ها یا شاید رد پای این‌ها را در تاریخ مدون به عنوان مبارزه انسان با خشکی و خشکسالی می‌بینیم. مثلاً سه هزار و پانصد سال پ. م، اولین مدرکی که در زمینه شکوائیه یک انسان در مورد خشکسالی در مصر مطرح می‌شود، یا این‌که بعدها عین همین قضیه، اول دوران هفت ساله، اتفاقاً در همان مدرک هم، خشکسالی هفت ساله هست که بعدها رد پای این قضیه را در قرآن می‌بینیم. همچنین در شاهنامه رد پای از این مقولات را به صور مختلف می‌توان دید. ضمناً در افسانه‌های چینی، آنجا که صحبت از یک کماندار اسطوره‌ای هست که به جنگ خورشید می‌رود تا بتواند پوششی برای آن ایجاد کند و ابری پدید آورد، ابری باران‌زا؛ و این قضایا همیشه به صور گوناگون بوده است. رد پای آن را تا همین اواخر می‌توان دید. حتی امروز هم در پاره‌ای از مناطق بیابانی این قضیه صادق است، یعنی اگر زمانی قربانی می‌کردند به خاطر الهه آب، امروز مثلاً زنی را به عقدش درمی‌آورند به خاطر این که حالا اون قربانی نیست به یک صورتی متحول می‌شود. امیدوارم که جنابعالی، راهنمایی‌های بیشتری بفرمایید، این که به طور مشخص ما چه چیزهایی را در مسایل بیابانی و کویری داریم که به اصطلاح از پیش از تاریخ عنوان می‌شود و رد پای آن را تا همین امروز می‌بینیم؟ و اصولاً در افسانه‌ها و اساطیر، برخورد انسان با آن چگونه بوده است؟

— اگر مسئله در همین محدوده باید بحث بشود، من واقعاً راجع به مسایل کویری اطلاع خاصی ندارم، جز این که واقعاً می‌دانم چقدر گیاهان کویری مقدس‌اند برای مردم کویرنشین و اصولاً درخت‌ها در ایران چقدر مقدس‌اند. به‌ویژه درخت‌های همیشه سبز، یا درخت‌های خیلی کهن، این‌ها در ایران، همیشه به عنوان پَری‌ها، پیرها و امامزاده‌ها درمی‌آیند. در بسیاری از امامزاده‌ها کنار درخت‌های چنار کهن، درخت کُنار، درخت‌های سرو کهن، کنار درخت‌های کُنار در جنوب، کُنار کهن یا مشترکاً کنار درخت و چشمه آب، درخت کهن و چشمه آب قرار دارند. بعضی از این‌ها امامزاده‌اند، بعضی از این‌ها پیر خطاب می‌شوند. فکر نمی‌کنم این پیر همان مسئله پیر و مُرشد باشد، این به گمان من شکلی از «پئیریکا» (Pairika) است که در فارسی به صورت «پیر» درمی‌آید و این‌ها در واقع ارواح درخت‌ها و چشمه‌ها، یک شکل خیلی کهنه دینی است. در اوستا و آیین‌هایی که به مرحله دین رشد کرد، اعتقاد به پری‌ها محکوم می‌شود، ولی در افکار عمومی ما هنوز هم پری‌ها مورد علاقه و محبت مردم‌اند. علیرغم دین زردشتی که از اول، این‌ها را طرد می‌کرد. این‌ها که از نظر کلی چقدر این گیاهان مقدسند و از بین بردن آن‌ها واقعاً چه گناه کبیره‌ای بوده، مردم این سرزمین بی‌درخت حس می‌کردند که چقدر درخت عزیز است. در باره این‌ها که از کی ایران شروع به بی‌درخت شدن کرده، در تخصص شماست، ولی تا جایی که من در چیزهایی که راجع به تاریخ تحول فلات یا نجد ایران دیدم، ایران از حدود ده هزار سال بعد از آخرین یخبندان، بعد از آخرین یخبندان‌ها، حدود ده هزار سال پیش، این منطقه شمال آفریقا، عربستان، غرب آسیا و ایران تا فلات پامیر، خشک می‌شوند، همچنین جهت باران‌ها عوض می‌شود به سمت اروپا می‌رود و این منطقه سرد بود و بنابراین، بادهای جهش شمال آفریقا و ایران بود، بعد بادهای که به سمت شمال می‌رود و اروپا از زیر یخ درمی‌آید، این منطقه شمال آفریقا و آسیای غربی و ایران و مناطق آسیای مرکزی شروع به خشک شدن می‌کنند. البته بنا به پژوهش‌های جدید، هوای این

منطقه یکباره هم خشک نمی‌شود. دوره‌های مختلف دارد که دوره‌های پُرباران و کم‌باران است، ولی در غرب آسیا جهت کلی به سمت کم باران شدن بوده؛ به هر حال، این از حدود ده هزار پ. م. شروع می‌شود، یعنی حدود دوازده هزار سال پیش، این منطقه شروع به کم‌باران شدن می‌کند. در اساطیر ما تأثیر این مسئله را می‌شود دید، ولی فکر نمی‌کنم، تا جایی که من اطلاع دارم، بر حماسه‌های ایرانی اثر وسیع داشته باشد. آنچه که شما راجع به جمشید فرمودید، البته می‌دانید که این تفاسیر و تحلیل‌های حماسه‌ها و اسطوره‌ها، این‌ها مسایل قطعی و آسمانی نیست، استنباط‌های هرکسی ممکن است با دیگری فرق بکند، ولی مسئله سه مرحله جمشید را برعکس آنچه که شما می‌فرمایید معمولاً به توسعه اقوام آریایی منسوب می‌کنند، به این ترتیب که اقوام هند و ایرانی در حدود دوهزار و پانصد پ. م. در شمال دریاچه آرال، دریاچه خوارزم، که در آسیای میانه قرار می‌گیرد، تمدنی هست به نام تمدن یا فرهنگ «آندرونوو» (Andronovo). از دو هزار و پانصد سال پیش، اقوام هند و ایرانی به جنوب، به سمت هند، افغانستان و ایران سرازیر می‌شوند. این نهصد سالی را که در سه مرحله، در داستان جمشید می‌گویند، به این کوچ اقوام هند و ایرانی مربوط است که در سه مرحله از شمال دریای خوارزم، از تمدن آندرونوو تا ایران و هند، که آخرین مرحله‌اش را که در جغرافیای مندرج در *وندیداد* بحث می‌کنند. از دره‌های پنجاب تا حدود ری. آخرین مرحله‌اش اگر اشتباه نکنم، در فصل دوم کتاب *وندیداد* می‌آید. این جغرافیای اساطیری ایران است. در واقع اقوام ایرانی می‌رسند به این مراحل، خلاصه آن سه مرحله را با آن دوره و نه با توسعه کویر مربوط می‌کنند، اگر توسعه کویر بود، جهان برای مردم کوچک‌تر می‌شد نه این‌که بزرگ‌تر بشود، آنجا صحبت از بزرگ شدن جهان برای مردم است، و سرزمین‌هایی که گله‌ها در آن پرورش می‌یابند. بنابراین، من به این تحلیل برنخوردم که داستان سه مرحله گسترش جهان در دوره جمشید و به دست جمشید، سه مرحله توسعه کویر باشد. این را سه مرحله گسترش اقوام هند و

اروپایی از آسیای مرکزی به هند و ایران می‌شمزند که سرانجام به کوه‌ها می‌رسند و این‌ها باید کوه‌های هندوکش و کوه‌های شمال خراسان و آنجاها باشد که این اساطیر رشد می‌کند. در باره مصر و چین، من واقعاً تخصص ندارم، اما در باره هند، ایران و بین‌النهرین آشنایی دارم. این موردی که شما می‌فرمایید، من به آن برنخورد، ولی احتمال دارد باشد. در تورات، اساطیر بین‌النهرینی، در اساطیر کنعانی، در اساطیر آسیای غربی، در تمام این مناطق و حتی در اساطیر ایرانی، مسئله خشکسالی و رو به رو شدن انسان با خشکسالی وجود دارد. در اینجاها، یعنی از مدیترانه بگیرید، تمام آسیای غربی تا به ایران برسید که حتماً در شمال آفریقا هم این داستان‌های خشکسالی وسیعاً باید در افسانه‌ها و اساطیر وجود داشته باشد. من راجع به آسیای غربی در زمینه خدایان باران‌آور و دیوهای خشکسالی اطلاعاتی دارم که می‌توانیم درباره‌اش بحث کنیم. به هرحال، نظام‌های خشکسالی در آسیای غربی در اسطوره‌ها به دو نحو منعکس می‌شود، یکی به نحو یک ساله، که در یک فصل تابستان خشک داریم و پاییز و زمستان بارانی است و یکی به نحو هفت ساله مطرح می‌شود. در بخش‌هایی از آسیای صغیر، کنعان و تورات؛ در همین داستان یوسف هست که حالا بحث می‌کنیم. در آسیای غربی، در مجموع که ایران را هم شامل می‌شود، یک درونمایه اصلی داستان‌های خشکسالی وجود دارد و آن این است که خدای باران‌آور به جنگ دیو خشکسالی می‌رود. بار اول شکست می‌خورد، بار دوم به یاری همه خدایان و آدم‌ها که به دعا و نیاز و نذر می‌پردازند، بر دیو خشکسالی فایق می‌شود. این درونمایه در ایران به صورت جنگ تیشتر و اپوش دیو درمی‌آید که بُن‌مایه‌ای بسیار زیباست. این‌ها به سه شکل مرد و گاو و اسب درمی‌آیند. ایزد تیشتر به صورت اسب سفید به جنگ اسب سیاهی که اپوش دیو باشد، می‌رود. در این جنگ، اول شکست می‌خورد، بعد بر او فایق می‌شود و باران‌ها را از دریا برمی‌دارد و در جام ابر می‌ریزد. ابر به صورت یک جام است، ظرفی بزرگ است که از دریا بخارها را به صورت آبی که می‌برد بالا توی

این جام می‌ریزد و بادهای این جام را حمل می‌کنند توی آسمان و می‌خواهند به همه دنیا به یکسان آب و باران بدهند، ولی دیوهای دیگر خشکسالی حمله می‌کنند به خدایان باد، خدای باد را زخم می‌زنند و می‌کشند و به ناچار باران یک‌جا زیاد می‌آید و یک‌جا خشک می‌شود. هر سال این داستان تکرار می‌شود. داستان اولین باران در ازل اتفاق می‌افتد و بعد هر ساله تکرار می‌شود. در ایران به صورت داستان تیشتر به این نحو می‌آید: در بین‌النهرین، ایزدی داریم که برکت بخشنده است، ما از ایزد برکت بخشنده بین‌النهرینی که ایزد نباتی و ایزد گیاه - جانوری است و در واقع برکت جانوری و گیاهی به عهده اوست، خبر داریم؛ به اسم دُموزی (Dumuzi)؛ دُموزی هر سال در آغاز تابستان کشته می‌شود و به جهان مردگان می‌رود و وقتی که به جهان مردگان می‌رود، همه گیاهان می‌میرند، همه جانوران از بین می‌روند یا ضعیف می‌شوند، حیات از بین می‌رود و دیگر تولید مثل قطع می‌شود و وقتی چنین وضعی پیش می‌آید، ایزدان دوباره دُموزی را از جهان مردگان بیرون می‌آورند و او با الهه آب که اینانا، و بعدها ایشتر باشد، ازدواج می‌کند و دوباره تولید مثل برقرار می‌شود. گیاهان سبز می‌شوند و رونق پیدا می‌کنند. این امری ازلی است و هر سال اتفاق می‌افتد. این بُن‌مایه بین‌النهرینی در کنار داستان تیشتر، در ایران و هند پراکنده می‌شود. در ایران به صورت داستان سیاوش در حماسه‌های ما اثر می‌گذارد. سیاوش در واقع یک ایزد نباتی است که وقتی کشته می‌شود، از خونش برگ سیاوشان سبز می‌شود، بعد سرسبز می‌شود، سیاوش در واقع یک ایزد نباتی است، اسمش هم به معنی «مرد سیاه». به این‌ها می‌گفتند «مرد سیاه»، چون این‌ها می‌مردند و دوباره زنده می‌شدند. این سیاه رنگ بودن دلیل بازگشت از جهان مردگان است برای آوردن باران و برکت. این واقعه در ایران در اوّل سال اتفاق می‌افتد. در عید نوروز، و بازمانده‌اش همین حاجی‌فیروز است که ما با صورت سیاه در نوروز داریم، این‌ها با چهره سیاه و جامه سرخ ظاهر می‌شدند. چهره سیاه دلیل مرگ آن‌هاست، جامه سرخشان نیز محتملاً نماد زندگی مجدد و خون مجدد

آن‌هاست. این سرخی و سیاهی، مرگ و حیات را در کنار هم بیان می‌کند. این مرده‌ای که دوباره زنده می‌شود و رقص و شادی این‌ها به خاطر باران‌آوری است. در اصل، این‌ها رقص‌های جادویی باران‌آورنده بوده که بعدها تغییر کرده و به صورت مراسم حاجی فیروز درآمده است. سیاوش یا سیاوخش یا در اوستا، سیاوآرشن، یعنی «مرد سیاه». حتی محتملاً در این نمایش‌های روح‌وضی ما این سیاه‌ها که مظهر خرد و احیاناً گاه برکت و حیات‌اند، در برابر شاه که آدم حقه‌باز و یا حاکم حقه‌باز و فلان، حامی مردم‌اند. این یک بُن‌مایه خیلی کهنه‌ای است. به نوع عزاداری‌ها و نمایش‌های مذهبی چند هزارسال پیش آسیای غربی برمی‌گردد. چون می‌دانیم که تعزیه و عزاداری، نمایش‌های مذهبی در حدود سه چهار هزار سال پیش در بین‌النهرین وجود داشته، در کنعان حتی به صورت نمایش هست، درست مثل طرح یک نمایشنامه. در مصر هم وجود دارد، در داستان عزاداری‌های اُزیریس، آن را هم مطرح می‌کنیم که به این عزاداری‌ها چقدر مربوط است. در هندوستان، به صورت داستان رامایانه درآمده. رام درست عین شخصیت سیاوش را دارد، ایزد نباتی است و محتملاً مادر ناتنی‌اش باعث می‌شود که او به سلطنت نرسد و از کشورش طرد شود. همان‌طور که سیاوش طرد شد و به توران زمین رفت. البته در هندوستان، این زنِ رام است که سرانجام کشته می‌شود، به زیرزمین می‌رود، به جای خدا، چون زنِ رام خودش الهه نباتی است که از زیر خیش کردنِ زمین، از پس خیش کردنِ زمین سبز می‌شود و بیرون می‌آید. او هم یک الهه گیاهی است. به هرحال، در هندوستان به صورتِ رام، مربوط به قبل از ورود آریایی‌ها به هند است. در آنجا هم نبرد خشکی و برکت است. دیوها و غول‌ها و این‌ها در نقش خدایان شر، بر ضد خدایان خیر هستند و هر جا رام قدم می‌گذارد، گیاه از زیر پایش سبز می‌شود، چشمه آب به وجود می‌آید، کاملاً معلوم است که همان بُن‌مایه خدای نباتی در آنجا هم هست. در آنجا مرگِ سالیانه را الهه نباتی که زنِ رام است، به عهده می‌گیرد، و در ایران بازگشتِ این خدای نباتی به صورت کیخسرو درمی‌آید،

سیاوش می‌میرد، بعد بچه‌اش کیخسرو است که برمی‌گردد و برکت و نعمت و استقلال می‌آورد و افراسیاب را که دیو خشکی است، از بین می‌برد، در واقع، در ایران دوتا شخصیت هست، سیاوش و پسرش کیخسرو، جای آن الهه آب هم سودابه را داریم. سودابه در واقع، از نظر لغوی یعنی «آب روشنی‌بخش»، الهه آب، ظاهراً در این داستان، بین الهه مادر یا همسر با فرزند یا شوهرش اختلاف می‌شود که سبب مرگ آن خدا می‌گردد. علتش هم این است که باران‌ها در اول تابستان متوقف می‌شود. در اینجا، باران‌ها ایزدبانو دارند، گیاه و حیوان از این آب زندگی می‌کنند، آب که متوقف می‌شود، مرگ آن‌هاست، پس مرگ این خدای برکت بخشنده نباتی و حیوانی با متوقف شدن باران‌ها یعنی با دشمنی الهه آب مربوط می‌شود. باید توجه کنیم که در ایران و در بین‌النهرین، مضمون این ایزد نباتی و الهه آب محور دینی دارد. اینجا است که اهمیت عظیم آب و حیات نباتی - حیوانی آشکار می‌شود و محور مراسم و آیین‌های دینی آنان، آیین‌های عزاداری سالیانه‌شان را داریم. برای مرگ خدای نباتی، هر سال، از وقتی که می‌میرد، عزاداری‌ها در شهر شروع می‌شود، می‌توان به عزاداری‌های ایران بعد از اسلام اشاره کرد. در عزاداری‌های عظیم و باستانی، زن‌ها پیشاپیش همه باید عزاداری می‌کردند، در تورات هم آمده، در جهان کنعان و یهود، که زنان با گریه‌های خود در واقع، جادوی آب را به وجود می‌آوردند تا الهه آب دوباره اشک ریختنش، یعنی باران را آغاز بکند. پس از این ماجرا آنوقت از پنجم سال نو، دیگر ایزد زنده می‌شد، آنوقت جشن می‌گرفتند و چون قطع شده بود، مجامعت می‌کردند. وقتی که ایزد برمی‌گشت، در شهرهای بین‌النهرین مجامعت آزاد بود. در اعصار متأخر، این ماجرای عزاداری‌های سیاوشی در ایران به ماجرای عزاداری‌های عمومی تبدیل می‌شود و آن برکت نباتی گیاهی به آیین دینی تبدیل می‌گردد. مفاهیم عوض می‌شوند، به جای آن مفهوم ابتدایی برکت مادی، اکنون برکت معنوی حاصل می‌شود. هر شهیدی با مرگ خودش دین را رشد می‌بخشد، ولی در مراسم عزاداری مذهبی عیناً همان کارها تکرار می‌شود.

حتّی در مراسم عزاداری نخل حمل می‌کنند. این نخل یک چیز نمادین است و اصلاً به درخت نخل مربوط نیست، ولی نامش بیانگر ارتباط با جهان نباتی است. چون می‌دانیم که درختِ نخل یکی از نمادهای ایزد نباتی بوده است. در کنعان ما خبر از ایزدی داریم به اسم ادونی، که یونانی‌ها به آن آدونیس می‌گویند و جزو مجموعهٔ خدایان یونانی درآمده، آدونی یعنی «خدای من»، آدونی در کنعان، عیناً شخصیت دُموزی را در بین‌النهرین دارد و مادری دارد به اسم آتیس که بین آن‌ها باز همین ماجراست، آدونیس کشته می‌شود، در مرگش درختِ مورد حمل می‌کنند، مورد درخت همیشه سبز است. در سالگرد مرگ او سبزه سبز می‌کنند که یادآور سبزه سبز کردنِ عید نوروزی ماست. در پایان این مدّت که آدونیس زنده می‌شود، هریک از این سبزه‌ها که بهتر رشد کرده باشد، در آن سال آن سبزه را می‌کاشتند. فکر می‌کردند برکت دارد. در این باره، شرح ماجرا را عیناً در آثارالباقیه می‌توانید ببینید. این سبزه سبز کردن مفهوم عینی داشته، انواع مختلف سبزه سبز می‌کردند، غلات و حبوبات مختلف را، هر کدامش بهتر سبز می‌شد از غلات، آن را، البته بیشتر مسئلهٔ حبوبات بود، شاید هم مثلاً گندم و جو هم مطرح بوده، که همان را در آغاز سال می‌کاشتند. بعد از روز سیزدهم (که در ایران به صورت سیزده بدر داریم، می‌دانید که سبزه را به آب می‌اندازیم یا از خانه بیرون می‌بریم)، عین این‌کار را برای آدونیس می‌کردند ببینید چقدر سنت‌های نوروزی ما کهنه است. در آسیای غربی، دو هزار سال پیش از این‌که آریایی‌ها به این منطقه بیایند، عید نوروز با همین تشریفات وجود داشته، این یک عید هند و اروپایی یا هند و ایرانی نیست. این یک عید بومی و قدیم آسیای غربی است که به اوّل بهار افتاده. در قدیم این مراسم در اوّل تابستان بود. ولی بعدها به اوّل بهار می‌افتد. به هر حال، مراسم آدونیس و آتیس و این‌ها عین هم است. عین این مراسم به نحو دیگر در مصر به صورت داستانِ ایزیس و اُزیریس است. اُزیریس، خدای خورشیدی، خدای برکت‌آورنده، خدای سلاطینِ اوّل تابستان در درهٔ نیل است. برکت در مصر به همین طغان اوّل

تابستانِ رود نیل مربوط است. رود نیل، دوبار سیلاب دارد، یکی اوّل بهار که مالِ نیل آبی است که در حبشه است و یکی در اوّل تابستان دارد، که سالی دوبار همان جا آتش برپا می‌شود، آن مالِ دریاچه ویکتوریا و نیل سفید است. این مراسمِ مرگ و زندگی مجدّد اُزیریس را در این زمان در مصر می‌بینیم. او برادری دارد که ایزد شرّ است، اُزیریس را می‌کشد، بعد مادرش و گاه همسرش که ایزیس باشد، می‌رود و آن تکه‌های تن شوهر یا فرزندش را جمع می‌کند و دوباره ایزیس، اُزیریس را می‌سازد، این همان مرگ و زندگی مجدّد است. این آیین هم باز هر ساله است. این‌ها همه هر ساله‌اند، این جاهایی که یک زندگی رودخانه‌ای بزرگ وجود داشته یا ملهم از فرهنگ رودخانه‌ای بزرگ است، هر ساله است. ایران رودخانه بزرگ ندارد، ولی فرهنگِ ما ملهم از بین‌النهرین و این‌ها است. در سرزمینی که خیلی هم رودخانه ندارد. مثلاً سوریه و آنجاها خشک‌تر بوده، احياناً شام و مناطقی شمالِ لبنان، و آن طرف‌ها، آنجا ما یک مضمون شبیه به این، ولی هفت ساله داریم که خدای بعل با خدای شرّ می‌جنگد به نام موت؛ نیز با خدایی به اسم یمن، خدای شرّ، می‌جنگد، شکست می‌خورد و کشته می‌شود. خدای خشکی و شرّ، هفت سال حکومت می‌کند، بعد خدایان می‌آیند این خدای بعل را دوباره زنده می‌کنند و این خدای بعل دوباره به جنگ آن خدای شرّ می‌رود، خدای شرّ را شکست می‌دهد و هفت سال حکومت می‌کند، دوباره هفت سال شکست، هفت سال حکومت. در داستانِ توراتی، یوسف درست همین مضمون را دارد. آنجایی که یوسف را به زندان انداختند و آن حکامی که از طرف فرعون به زندان افتاده بودند، خواب می‌بینند، می‌آیند خوابشان را برای یوسف می‌گویند که ما دیدیم که هفت تا گاو لاغر بود بعد هفت تا گاو چاق. گاوهای لاغر آمدند گاوهای چاق را خوردند. تعبیر این خواب چیست. یک تعبیر این است که هفت سال پر نعمت خواهد بود. در این دوره اگر فرعون گندم‌ها را جمع بکند، در آن هفت سال خشکسالی که بعدش گاوهای لاغر هستند می‌تواند ملتش را نگاه دارد. تعبیرش خلاصه برکتِ هفت ساله و

خشکسالی هفت ساله است که بعد عین این واقعه پیش می‌آید. بعد می‌بینند که یوسف در زندان این خواب را برایش تعبیر کرده و به فرعون می‌گوید.

بنابراین، حکایت یوسف داستان نمادین مرگ و حیات مجدد است. برادرها یوسف را توی چاه می‌اندازند، تو چاه رفتن معرف جهان مردگان و زیرزمین است و بعد برآمدنش از چاه و به قدرت عظیم رسیدنش در مصر، حیات مجدد است. این باز همان مضمون مرگ و حیات مجدد خدا است. این مضمون در چاه افتادن، و بدبختی کشیدن، زندانی شدن و بعد بیرون آمدن و دوباره به سعادت رسیدن، مضمونی است که هزار شکل می‌تواند داشته باشد. ولی مضمون همه، خدای خشکسالی، مرگ و حیات مجدد است. شما به داستان بیژن و منیژه نگاه کنید. در شاهنامه بیژن سردار ایرانی است که عاشق یک زن می‌شود. همیشه توی این داستان‌های ایزد نباتی، زن وجود دارد، آن زن معمولاً می‌تواند باعث مرگ ایزد بشود. در اینجا منیژه به نحوی عشقش به بیژن، سبب به چاه افتادن بیژن می‌شود. ولی منیژه دوباره می‌خواهد بیژن را نجات بدهد که رستم را می‌برند و رستم بیژن را درمی‌آورد و دوباره زندگی خوب مقرر. این مضمون است که تکرار می‌شود. در اساطیر فراوان داریم. خلاصه در حماسه‌های ما داستان سیاوش و داستان بیژن، این سیاوش قطعاً همین است. داستان سیاوش هم محتملاً باز همین ماجرای خدای برکت بخشنده‌ای است که زندانی می‌شود و بعد درمی‌آید، زن‌ها در این داستان‌ها معمولاً نماد ایزدبانوی آب‌اند. حالا از این مضمون خدای میرنده که محور آیین‌هاست و بعد چگونگی توسعه‌اش را عرض خواهم کرد. ما قدیم‌ترین نشان از ایزد مورد پرستش آسیای غربی را که داریم ایران را هم دربرمی‌گیرد، یک ایزدبانوی آب هست که سینه‌های خودش را دارد می‌فشرد، گاه این ایزدبانو را نشان می‌دهند که در حال زایش است. ولی بیشتر آن ایزدبانو که سینه خودش را می‌فشرد یا با یک دست، یا با دو دست سینه‌اش را می‌فشرد و برهنه است، در نقش‌ها آمده است، شما این ایزدبانو را از اروپا در یونان بزرگ، در آسیای صغیر، در عراق و این مناطق، در شام، آسیای صغیر،

ایران، آسیای میانه، تمام افغانستان می‌بینید. این ایزدبانو را، گاه خیلی چاق نشان می‌دهند، چاق و سالم. در گذشته، مظهرش چاقی بود. این همان ایزدبانوی باران‌آور و برکت بخشنده تمام این مناطق آسیای غربی و مدیترانه شرقی است که بالکان، آسیای صغیر، تمام غرب آسیا، ایران تا افغانستان و دره سند را فرا می‌گیرد. این ایزد باران است و نشان می‌دهد که چقدر باران اهمیت دارد در زندگی مردم آسیای غربی. او نه تنها ایزدبانوی آب شمرده می‌شود، گاه ایزدبانوی زمین هم هست و این که در حال زایش است، علاوه بر نشان دادن زاینده‌گی، معرف مادرسالاری در این منطقه است، زن‌ها در واقع، اساس خاندان و اساس تداوم حیات شمرده می‌شدند که بعدها با به‌وجود آمدن پدرسالاری در منطقه، این الهه جای خود را به خدایان بزرگ مرد می‌دهد. در بین‌النهرین بعدها در هزاره دوم و اول می‌بینیم. مردوک خدای بزرگ می‌شود. نقش و خویشکاری تمام خدایان را به خودش جذب می‌کند، بین‌النهرین به سمت یکتاپرستی پیش می‌رود. در هزاره اول پ. م، داستان‌های این دُموزی که بعدها تموز خوانده می‌شود، در فصل تابستان و ماه اول تابستان است. در قدیم، عید دُموزی در اول تابستان بود. در این عصر، این عید در اول بهار است و مردوک ضمن این‌که مردوک است، خویشکاری دُموزی را هم دارد. خدای برکت بخشنده است. نماد مرگ و حیات مردوک این است که بُش را از دروازه‌های شهر بیرون می‌برند، این نماد مرگ او است. بعد برمی‌گردانند به شهر که نماد حیات مجدد اوست. آنوقت دوباره همبستری گروهی آغاز می‌شود و شادی‌ها می‌کنند و شاه با کاهنه معبد همبستر می‌شود. و این کاهنه نماد ایشتر است. ایشتر همسر مردوک می‌شود. او همان ایزدبانوی آب است که با دُموزی بود، حالا به‌صورت ایشتر درمی‌آید و زن تموز می‌شود یا زن مردوک. و در واقع، این مردوک و همسرش نه تنها خویشکاری تمام ایزدان را در خود جمع می‌کنند، بلکه ماجرای تموز هم در مردوک جمع می‌شود و شاه نماد این جهانی خدای بزرگ می‌شود و نقش خدای بزرگ را در زمین بازی می‌کند. در اول سال. شاه بیرون شهر می‌رود و

دوپاره برمی‌گردد و با کاهنهٔ معبد مردوک که جای ایشتر است، در واقع ازدواج سنتی می‌کند. پیش از این‌که ازدواج بکند، شاه را از سلطنت خلع می‌کنند. این رسم در بابل بود. شاه اعتراف می‌کند که من گناهی نکردم و به مردم بدی نکردم. حتی دو، سه تا سیلی هم به او می‌زنند، این نماد مرگِ ایزد است، این مرگِ خدا به صورت مثلاً بدبختی شاه درمی‌آید و جنبهٔ نمادین دارد. کاهن بزرگ می‌آید، دو سه تا سیلی هم درگوشش می‌زند، یعنی مرگ این است. شاهی که سیلی بخورد، به معنی مرگِ اوست، ولی دوباره مردوک او را دوباره به سلطنت می‌نشانند و دوباره حیات شاه آغاز می‌گردد. پس می‌بینید حتی در نظام سلطنت هم تأثیر می‌گذارد. افسانهٔ برکت‌بخشی شاه بود، حالا به جای دُموزی، مردوک است، یک خویشکاری بزرگ شاهانِ آسیای غربی از جمله شاهانِ هخامنشی ما این خویشکاری بارورکنندگی و نماد و مظهر زمینی بودن خدای برکت بخشنده است که شاه باید پهلوان می‌بود، شاه باید می‌توانست برود هر سال در شکار و تیراندازی‌های سنتیِ نوروز شرکت بکند، اگر شاه قادر نبود چنین کاری بکند، دیگر نمی‌توانست پادشاه باشد. البته گاهی اگر شاه زورش چندان زیاد بشود، می‌تواند براین مسایل هم به نحوی فایق بشود، ولی سنت این است.

پس می‌بینید محور همهٔ آیین‌های آسیای غربی، آب و گیاه و حیوان و مسئلهٔ جدالِ مرگ و حیات گیاه و انسان آسیای غربی است. خدای میرندهٔ جهان خشکسالی است که در تابستان‌ها، خشکی است و آب، و حیاتِ مجدد خدا، باران‌های مجدد است. این نشان می‌دهد که این مسئله در این منطقه حقدور اساسی است. شما این مضمون را در چین نمی‌بینید. در نزد سرخپوست‌های آمریکاکه در مکزیك زندگی می‌کردند یا در شرق آمریکا، این مضمون‌ها را ندارید، در جنوب شرقی آسیا شما این مضمون ایزد شهید شونده را نمی‌بینید. در هیچ جایی از دنیا شما مسئلهٔ شهادت را و گریستن برای شهید را و عزاداری‌های شهیدان را ندارید. در تورات می‌آید وقتی که دانه می‌چینید گریه

کنید تا خداوند به شما برکت بدهد. زن‌ها می‌رفتند، دانه‌پاشی می‌کردند و می‌گریستند در مزرعه. وقتی دانه می‌پاشیدند، عزاداری می‌کردند. این فرهنگِ شهیدپرورِ عزاداری است. عزاداری و گریستن نماد باران‌آوری است. توجه می‌کنید، باران‌ها در پی جادوی گریستنِ انسان شروع به بارش می‌کنند، پس گریه کنید تا صحراها آباد بشود، تا نباتات دوباره بتوانند سبز بشوند. این فرهنگِ ماست، فرهنگ ما به گردِ مسئلهٔ آب و خشکی است. این داستان‌ها صحبت از کویر نیست. من در اساطیر، چیز مشخصی در بارهٔ کویر نمی‌توانم بگویم، اما از فرهنگی می‌توانم در آسیای غربی یاد کنم که این فرهنگ مسئلهٔ اصلی و محور آیین‌هایش، مسئلهٔ خشکی و بارندگی است. پس می‌بینید فرهنگِ سرزمینِ خشک و بی‌آب و علف است که از این فرهنگ از حدود سه، چهار هزار سال پیش از مسیح مدرک داریم.

□ در این زمینه‌ها آقای بهار، اگر چیزهای مُدوَنی دارید که برای مطالعهٔ ما مفید باشد، خوشحال می‌شویم منابعش را بفرمایید، غیر از آن کتابِ اساسی شما، اساطیر ایران، که ظاهراً چند جلد است.

— پژوهشی در اساطیر ایران که جلد اولش حدود پنج سال پیش درآمده، جلد دوم و سوم هم دارد. گمان نمی‌کنم عمر بنده کفاف بدهد که جلد سوم حتماً دریاید. جلد دوشم تحلیل اساطیر ایران است و جلد سومش حماسه‌سرایی در ایران، ولی نمی‌دانم واقعاً برسم بنویسم یا نه. جلد دوم را دارم می‌نویسم، ولی خوب، واقعاً مشکل است. مشکلی که راجع به ایران هست، راجع به این مسئله‌ای که عرض کردم، این است که متأسفانه کسی در مجموع آسیای غربی کار نکرده. من شاید بتوانم ادعا کنم که اگر این جلد دومِ کارم دریاید، برای اولین بار به تمام منطقه، از سند تا یونان، از هند تا یونان را در یک مجموعه نگاه کردم و این‌ها را با هم مربوط کردم، چون این مجموعه یکجا مطالعه نشده است، ضمناً مقاله‌ای از من چاپ شده به نام «درخت مقدس» در

مجلة الفبا (ج ۱، ۱۳۵۲) که در این زمینه می‌تواند به شما کمک کند. این‌ها به صورت پراکنده در اساطیر یونانی نیز هست، در اساطیر مصری، اساطیر بین‌النهرین، ایران و غیره ولی یکجا نیستند. متأسفانه این عیب هست، ولی در باره بین‌النهرین منابع هست.

□ من البته بیشتر قصدم آثار خود شماست که حالا ممکن است پراکنده در جاهایی چاپ شده باشد.

— در چاپ اول کتاب اساطیر ایران، دیباچه‌ای هست که در آن فصلی در باره سیاهوش دارم. آنجا من درباره این مطلب بحث کردم، ولی البته از آن وقت تا حالا بیست سال گذشته. در این بیست سال اطلاعات بیشتری توانستم جمع کنم. تجارب بیشتر پیدا کردم. اگر حالا دوباره بخواهم بنویسم، با آن به کلی متفاوت است. ولی آنجا اشاره به این مسایل هست. درباره چیزهای جنبی آن، مثل میرنوروزی و همانند آن هم در آن کتاب بحث کردم. خیلی مسئله شگفت‌آوری است در این منطقه. مثلاً در کردستان در همین پنجوین، که کنار مرز ما است، مردم دین خاصی دارند. یزیدی‌اند و جامعه طبقاتی عجیب دینی دارند. در آنجا اگر شاه پیر شود و نتواند با زنش همبستری کند، زن و شاه را می‌کشند و پسر جانشین شاه می‌شود. درست همان نقشی که الهه مادر یا همسر شوهرش را می‌کشد، و بعد پسر در واقع جانشین اوست، همان نقش او را دوباره به عهده می‌گیرد. عین این مراسم در دره نیل در سودان وجود دارد. وقتی انگلیس‌ها به دره سودان می‌روند و تسلط پیدا می‌کنند در آنجا می‌بینند که مردم جمع شدند، گودالی کردند و شاه را در گودال نشانند و خاک رویش ریختند. سربازان انگلیسی می‌آیند به حمایت اعلیحضرت شاه محلی را نجات بدهند، اما خود شاه داد و قال می‌کند، آقا شما حق ندارید این را بکنید. این آیین‌های ماست. می‌گویند ترا دارند می‌کشند، شاه می‌گوید باید کشته شوم من، من پیر شدم و قدرت بارورکنندگی را از دست دادم. ببینید از جنوب سودان تا پنجوین

کردستان، این آیین‌های برکت بخشندگی، که شاه نماد آن است، وجود دارد. این‌که شاه اگر نقصی داشت، او را به سلطنت نمی‌نشانند، حتی اگر یک چشمش کور بود، حتی اگر یک انگشت نداشت، با همین مسئله، بعد معلوم شد که شاه باید مثل خدا کامل باشد. همان‌طور که خدایان نقص ندارند، تا بتوانند برکت‌بخشند باشند، مقدس بودن شاهان از این جهت بود، ولی بعدها تقدس خود را از دست دادند. اما قدرت را نگه داشتند. من پیشنهاد می‌کنم که در باره بین‌النهرین و آیین‌هایشان مطالعه‌ای جدی بفرمایید. مثلاً در بعضی از اساطیر آسیای صغیر، ایزد قهر می‌کند و پنهان می‌شود. در آنجا مرگ تبدیل می‌شود به قهر ایزد. او قهر می‌کند و خشکی می‌آید، بدبختی می‌آید پس مردم در پی او می‌روند. بالاخره او را پیدا می‌کنند و برمی‌گردانند. ببینید مضمون فرق می‌کند یکجا ایزد کشته می‌شود، یکجا زندانی، یکجا به سفر می‌رود، ولی کلّ مطلب یکی است، با آب مربوط است، مضمون مرگ در آن است و بازگشت. این مضمون‌ها مشترک است. در یونان هم این داستان‌ها بسیار است. اسطوره پرسیفون (Persephone) که می‌رود به زیرزمین و دوباره برمی‌گردد روی زمین. البته پرسیفون الهه است، ولی با این ماجرا مربوط است. دیونیزوس با این ماجرا مربوط است. همین آدونیس و داستان سیبیل قابل توجه است. اساطیر یونان و تمام این‌ها همان مضمون آسیای غربی است که به یونان رفته؛ اساطیر یونانی در اساطیر آسیای غربی غرقه است. بعضی‌ها با تعصب راجع به اساطیر یونان نظر می‌دهند که صرفاً هند و اروپایی است. این‌ها تماماً هند و اروپایی به این صورت نیست. ولی چیزی حدود مثلاً هشتاد درصد، هفتاد درصد آسیای غربی است. چنان‌که اساطیر ما هم بدین گونه است. ما هم اسم خدایانمان هند و ایرانی است، اسم خدایانمان، ولی خویشتکاری آنان، کار خاص یا وظیفه خاص که به عهده آن‌هاست، و نقش آن‌ها در جهان خدایان مربوط به آسیای غربی است.

□ جناب استاد، ببخشید آیا در ایران به‌طور مشخصی در سنگ‌نوشته‌ها یا در آثار باستانی، تصاویر و حجاری‌ها، مقولاتی هست که این مفاهیم را به تصویر کشانده باشد، مثلاً به آن گونه که در تخت جمشید داریم؟

— در تخت جمشید، با درختِ سرو خیلی بازی می‌شود. در اساطیر درختِ سرو نماد خدای گیاهی است، در ایران، مهر تا حدودی نماد خدای نباتی می‌شود و در درخت سرو نقشش هست و در یونان نیز در آیین مهرپرستی نقوشی از سرو پیدا کرده‌اند.

آنچه که خیلی مهم است بازی با ستون است. ستون در آسیای غربی نماد درخت و برکت بخشنده‌ی درخت است. در اسطوره‌ها می‌آید، مثلاً جرجیس پیامبر را در خانه‌ای حبس می‌کنند تا از گرسنگی بمیرد، دیوار می‌کشند، ستون‌های خانه خرما می‌دهند و این جرجیس خرماها را می‌خورد. این ارتباط ستون و درخت را می‌رساند. وجود ستون در خانه نشانه برکت است. نمادِ برکت نباتی است. خانه‌های قدیمی و سنتی ایرانی اولاً رو به جنوب ساخته می‌شد که نشانه ارتباط خورشید و حیات است، ثانیاً دوتا اتاق دو ور بود، یک ایوان وسط، که دوتا ستون داشته است. ستون جای اساسی در خانه‌های سنتی ایرانی دارد و با مسئله برکت مربوط است. حیاتِ نباتی است و در واقع، مظهرِ نباتی در خانه است. این ستون‌ها را در تخت جمشید می‌بینید. در سرِ ستون‌ها نقش جانور می‌گذارند به‌ویژه گاو. گاو مظهرِ حیاتِ جانوری است در ایران. توجه می‌کنید که در اساطیر ایران از گاو، از گاو نخستین نه تنها جانوران به‌وجود می‌آیند، نباتات مفید هم از گاو به‌وجود می‌آید. وقتی گاو را اهریمن می‌کشد، از آن گیاهان به‌وجود می‌آیند و از نطفه گاو، جانوران مفید به‌وجود می‌آیند. عقاب نماد خورشیدی است، بعضی از سر ستون‌های تخت جمشید عقاب دارد. بازی بین گاو و عقاب، یا گاو و شیر، بازی ماه و خورشید است. گاو مظهرِ ماه است. وقتی گاو به دست اهریمن کشته می‌شود، نطفه‌اش به ماه می‌رود. شیر نماد خورشید

است. شیر نر با یالش در واقع خورشید تابان است. در نقوش تخت جمشید حمله شیر به گاو آمده. در آپادانا هم هست. این در واقع فایق شدن روز بر شب و پیروزی خورشید بر ماه است. با کشته شدن ماه یا گاو برکت می آید. همین طور که در اساطیر داریم، این که در اساطیر ما می آید که اهریمن گاو را می کشد، این جدید است، کهنه ترش هست. در آیین میترا هست که مهر گاو را می کشد و در واقع، خورشید گاو را می کشد تا از کشتن گاو گیاهان و برکت به وجود بیاید. پس این حجاری های تخت جمشید که در آن شیر گاو را می کشد در واقع به منزله فایق شدن خورشید یا مهر است. او را می کشد تا گیاهان به وجود بیایند. شما در این حجاری های تخت جمشید دیدید همه دارند هدیه می برند؛ این هدایا بردن؛ هدایا در واقع شاید این ها اصلاً نباشد. برای شاه آوردن این گونه هدایا چیز مهمی نیست. هدایا در نوروز برده می شد. اما من فکر می کنم در کنار هدایای اصلی که احیاناً می توانست طلا و جواهرات باشد یا چیزهای دیگر قیمتی باشد، شاه نماد خدای برکت بخشنده است. مراسم آن ایزد برکت بخشنده در عید نوروز است. مراسم تخت جمشید هم در عید نوروز برگزار می شده، مردم اقوام، ملت های مختلف هر کدام چیزی را که در جامعه آن ها، در مملکت آن ها بیشتر تولید می شود یا مورد نیاز بیشترشان است، می برند پیش شاه که شاه برکت به آن ها بدهد، آن ها را مسح بکند، به آن ها برکت بدهد تا بتوانند زیاد بشوند. چون شاه مظهر خدای برکت بخشنده در زمین است، شاه ایرانی اهورمزداست، او مظهر اهورمزدا روی زمین است. در واقع، و این وظیفه را به عهده دارد شاه مظهر برکت بخشندگی بر زمین است. به این ترتیب، بُن مایه تخت جمشید مسئله عید برکت است، تخت جمشید پایتخت نیست، بلکه یک مرکز روحانی و برکت بخشی مراسم نوروزی است. شاه در نقش خدایی روی زمین در واقع، نماینده خدا بر زمین به اقوامی که در امپراتوری هستند، برکت باید بدهد و آن ها هم در مقابل، برای شاه هدایایی می آورند. به این ترتیب، تخت جمشید یک مرکز روحانی است که باز با مسئله برکت و نعمت و در واقع، با مسایل اصلی و محوری آب و

خشکی این مملکت به نحوی مربوط است. البته عناصر دیگری هم در آنجا مطرح می‌شوند، مرگ این‌ها هم در کل مطرح است. مرگ پادشاهان را در آنجا می‌بینیم. در کوه، خورشیدها را دیدید که نقش آن به صورت + است، نیز در نشانه + نماد خورشید است. خورشید در کوه غروب می‌کند، شاه در کوه غروب می‌کند، از کوه که آب بیرون می‌آید، نعمت بیرون می‌آید، پس شاه نعمت بخشنده در کوه می‌میرد و مدفون می‌شود. پس مرگش هم با مسایل نعمت و برکت شاه ایرانی مربوط است. اما تصویر این چیزهای اسطوره‌ای را بر دیوارها نداریم. این‌ها را در نوشته‌ها و کتاب‌ها و افسانه‌های مان بیشتر داریم، ولی چیزهایی راجع به ایشتر هست. ایشتر یا اینانا خدای برکت بخشنده در کوه‌های لرستان، حجارای‌های اقوام قبل از آریایی‌ها، در آنجا حجاری‌هایی دارند که ایشتر را به عنوان الهه مادر و الهه جنگ نشان می‌دهند. شاید برای شما خیلی جالب باشد که ارتش آشور وقتی به جنگ می‌رفت، ایشتر در برابر سپاهان ظاهر می‌شد و آن‌ها را به جنگ تشویق می‌کرد.

□ آیا در تصاویر، در نقاشی و کاشی‌کاری، از این نمادها و اساطیر آثاری به چشم می‌خورد؟

— در این باره، من واقعاً اطلاعی ندارم، من چون فقط از نقطه نظر فرهنگ و حماسه، فرهنگ و اساطیر و این‌ها نگاه می‌کنم، بیشتر برایم آیین‌ها جالب است که به گمان من آیین نوروز کاملاً با همین مسئله برکت‌بخشی و مرگ و حیات خدای نباتی مربوط است.

عید تیرگان که در تابستان گرفته می‌شود، با این مسئله مربوط است، آب ریختن به همدیگر با این مسئله خشکی و آب مربوط است. ماجرای جادوی آب است در انواع جادوهایی که داریم، یک جادو این است که شما اگر عملی را که می‌خواهید طبیعت بکند، خودتان آن را انجام بدهید. طبیعت به انجام آن عمل برانگیخته و تشویق می‌شود. در تیرگان که در میان ارمنی‌ها هنوز هم ادامه دارد؛

در این مراسم، ارمنی‌های «کژمون» آب به هم می‌پاشند، این آب به هم پاشیدن، در واقع یک نوع جادوست، و در اوّل تابستانی است که دیگر آب نیست. این که آیا روی معماری و کاشی‌کاری ما چه تأثیری دارد، نمی‌دانم. فقط می‌توانم بگویم که معماری مساجد ما با برکت‌بخشندگی ارتباط دارد. اما بعد از اسلام و حتی در آغاز اسلام آثاری از مناره‌ها را نمی‌توان یافت. مناره‌ها بعدها به مساجد اسلامی اضافه می‌شود. مسئله نقش‌های درون مساجد ما و نقش‌های قالی‌های ما این‌ها تمام با جهان نباتی مربوط است. جانور و نبات و بیشتر نبات توی مساجد ما، و این وابستگی ما را به مسئله نبات و برکت نباتی می‌رساند. در کلیساهای اروپا، مثلاً در رُم، در سیستچاپل تمام تصویر توراتی است، در آنجا مسئله برکت‌بخشی این اندازه اهمیت ندارد. آنجا باران فراوان است. یا بر دیوارها تمام تصاویر و نقاشی داستان‌ها و افسانه‌های دینی و روایات دینی را نقش زده‌اند. اما در ایران هر جا یک نقش می‌بینید، نقش گیاه و جانور می‌بینید مثلاً در قالی‌های ما.

شما با پردیس‌های قدیم حتماً آشنایی دارید. پردیس‌ها باغ‌های سلطنتی است. باغ‌های سلطنتی و شهرهای قدیمی معمولاً هفت‌حصار دارد. این حاشیه‌های دور قالی را بشمرید اکثراً هفت تاست. وسط یک پردیس است که نقش‌های سنتی گیاه و حیوان را با هم دارد، این گیاه و حیوان‌اند. البته خیلی از حیوانات به‌طور نمادین شکل گیاه شدند، ولی در بسیاری از قالی‌های کهنه نقش حیوان دیده می‌شود. در وسط قالی که ترنج نام دارد، نماد دریاچه‌هایی است که در این باغ‌هاست، آبگیرهایی است که در این باغ‌ها می‌ساختند و شما اگر به کرمانشاه رفته باشید به طاقِ بستان، آنجا یک تصویر پردیس خسرو پرویز را کشیده که خسرو روی دریاچه با کمان ایستاده است. نقوش قالی‌ها از دوره هخامنشی‌ها بازمانده است، با نقش جانوری و گیاهی آن‌ها تا زمان ما ادامه داشته است. هرچند در پیرامون‌مان خشکی می‌بینیم در خانه‌هایمان روی قالی آرامش به خودمان می‌دهیم، خانه‌مان غرق گیاه است، بیرون که می‌رویم خشکی می‌بینیم.

مسجدهای ما با آب مربوطند، با درخت مربوطند، این‌ها همه نشانه‌هایی است که در دوره اسلامی می‌بینید. امامزاده‌ها، مسجدها، شما حتی در کوه‌ها و دره‌ها امامزاده می‌بینید. بیشتر این امامزاده‌ها در واقع اماکن مقدس و پرستشگاه‌های کنار چشمه‌ها هستند. روزی با دانشجویان به کوه رفتیم. وسط کوه یک چشمه پر آب بود و یک درخت عظیم چنار. من به دانشجویان گفتم اینجا امامزاده است. آنان نپذیرفتند، چون ساختمانی در کنار آن چشمه نبود. آنگاه به اتفاق رفتیم از اهالی پرسیدیم، گفتند، بله اینجا امامزاده است. گفتیم پس بارگاهش کو؟ گفتند اینجا امامزاده محمد است. امام خود به خواب ما آمد و گفت که بقعه‌ای برایش نسازیم. این چشمه‌ها و درختان مقدس در گوشه و کنار ایران نیز است. مثلاً پیرچک‌چکو، چنار امامزاده صالح و بی‌بی‌شهربانوها.

این بی‌بی‌شهربانوها، یک مضمون اسطوره‌ای‌اش این است که ایزدبانو از دست دشمنانش فرار می‌کند، حالا شده شهربانو یا بی‌بی. در یزد از این بی‌بی فراوان داریم. عین این داستان بی‌بی شهربانو را ما هم داریم. عین این داستان که برای بی‌بی شهربانو هست، در یزد و دیگر جاهای ایران هم دیده می‌شود. این یک مضمون پری‌هاست، پری‌هایی که می‌آیند روی زمین و بعد زیر زمین پنهان می‌شوند. پری‌های شهیدشونده‌اند، این‌ها کهنه‌ترین شکل‌های شهادت الهه‌های نباتی است که بعدها ایزدان نباتی شهیدشونده جای آن‌ها را می‌گیرند.

□ شما در صحبت‌هایتان اشاره‌ای داشتید به «جام ابر» که این رطوبت و باران را می‌آورد. آیا این نقش را باد به عهده می‌گیرد؟
— بله.

□ اصولاً برای خود باد الهه‌ای وجود دارد؟
— بله، در اساطیر ما خدای باد وجود دارد. ایزد باد وجود دارد که به آن ایزد «واته» یا «واد» می‌گویند.

□ ما در مناطق بیابانی مسئله‌ای داریم که خیلی شکل دهنده بوم است، هم از نظر مورفولوژی مسئله باد است و بعد خود انسان هم کوشش کرده که از این خشونت و سختی که این باد به این محیط بیابانی می‌دهد، به نحو مطلوبی استفاده کند، مثلاً در بادگیرها، آن همه گرمی و خشکی هوا را بالاخره از آن طریق لطافتی می‌آفریند و می‌تواند در پناه این در یک محیط خشک و سخت زندگی کند، آیا این قضیه به چه شکلی خودش را مطرح می‌کند و چه خدایی یا چه الهه و پری این نقش را برعهده دارد؟

— در ایران دو دسته ایزد وجود دارد. دسته‌ای «دیو» نام داشتند، دیوها هم در اصل ایزد بودند. ایزدان خیر داریم و ایزدان شرّ. در برابر هر خدای خیر، یک خدای شر یا یک دیو وجود دارد. در مقابل خدای باران، دیو خشکی، در مقابل باد خوش دیو باد وجود دارد. در واقع نبردی دایمی بین دیوهای باد بد و ایزد باد خوب وجود دارد، که در این نبرد بعدی این خدای باد را می‌کشند. البته بعدها حیات مجدد دارند، زخم می‌خورند، نتیجتاً آب به نحو یکسان و مناسبی به همه جا نمی‌بارد و خلاصه در ذهن قدیم ایران، من الان راجع به کویر واقعاً اطلاعی دیگر ندارم، من اطلاعاتم بیشتر به قبل از اسلام مربوط می‌شود. در قبل از اسلام، خدای باد وجود دارد و دیو باد که این دیوها توفان می‌آورند. این دیوهای باد نمی‌گذارند باران‌ها، و ابرها بیایند و باران بیاورند. این دیوها باعث ویرانی و تباهی‌اند. این دیدگاه دوالیستی (ثنوی) ایرانی است، نه تنها راجع به باد، بلکه راجع به همه پدیده‌های طبیعت. ولی الزاماً در کویر نباید عین این نظریات را پیدا کنید. ضمن تحولات عظیمی که در این مملکت حاصل شده، ممکن است مردم کویر به نحو دیگری فکر بکنند و شکل اسطوره‌ای قضیه را فراموش کنند. اسطوره‌ها می‌توانند فراموش بشوند، مثلاً آن که در بند بکنند دیو باد را، مثلاً این آسیاب‌های بادی به کمک بادهای شرّ است که در واقع کار می‌کنند. در سیستان

نمی‌دانم از اوّل تابستان باد شرّ شروع می‌شود تا پاییز. این باد را مردم مهار کردند. از آن آسیاب می‌سازند. بادهای شرّ مثلاً شکل اسطوره‌ای‌اش بوده که آن‌را به بند می‌کشند، ولی ممکن است امروز به این اسطوره‌ها هرگز برنخورید یا ممکن است همه این اسطوره‌ها در چیزهای قدیمی نباید، مثلاً من چیزی در این باره که خدای باد شرّ و یا دیو شرّ را در بند کنند، ندیدم. بلکه این‌ها را باید واقعاً نگاه کرد، ولی اعتقاد نداشت به این که حتماً عقاید امروزی بیابان با عقاید قدیم باید یکی باشد، می‌تواند فرق بکند.

□ ولی امروز هم تقریباً در مناطق بیابانی، این قضیه تفت باد یا تشّ باد یا بادِ سام وجود دارد، بادی که وقتی می‌آید، شاخه‌ها را می‌خشکاند، آب را می‌گیرد، زیست را نابود می‌کند و می‌سوزاند. اصلاً تشّ باد و تَفّ باد چیزها را تفته می‌کند. گل و گیاه را. پس تلاش می‌کنند که به صُور مختلف خودشان را از آن در پناه نگه دارند، حتی مثلاً در مناطقی که این باد شدت بیشتری دارد، شکل بادگیرها هم پشت به این باد ساخته می‌شود.

— بلکه.

□ در حالی که در مناطقی که این باد به این شدّت نیست، سیستم به گونه‌ای است که جذبش می‌کند و آن را داخل ساختمان می‌برد.

— بلکه، این‌ها مسایل ریز است، ولی آیا به صورت دیو و خدا به این‌ها نگاه می‌کنند؟ این طور نیست. آن جهان فکری و اسطوره‌ای را ما در یک سطح آیینی نگه داشتیم، ولی در یک سطح اسطوره‌ای فراموش کردیم. توجه می‌کنید، این جزء زندگی اسطوره و آیین است. آیین‌ها دواشان بیشتر از اسطوره‌هاست. چون اجرای آیین‌ها برای تداوم زندگی ضروری دانسته می‌شود. نوروز را که بقایش الزامی است، می‌کوشیم تا زنده نگاهش داریم و مفهوم اسلامی به آن

می‌دهیم. قرآن می‌خوانیم سر سفره نوروزی‌مان، به کلی اسلامی‌اش کردیم، ولی نوروز را از بین نبردیم. تمام تفکر اسطوره‌ای و دینی زردشتی را ول کردیم، آن‌ها را ول کردیم، به‌جایش چه کردیم؟ نمی‌دانم گروه اسماعیلیه چرا به هفت تا امام معتقدند، آن هم با هفت آسیای غربی می‌خواند. هفت و دوازده نیز از باورهای قدیم آسیای غربی است. تقدس سه و پنج نیز مطرح است.

حال برگردیم به مسئله کاشی‌کاری. این که کاشی‌کاری چه تأثیری از فرهنگ گذشته ما پذیرفته، قطعاً نمی‌دانم، ولی کاشی‌کاری‌های مساجد تمام گل و بته است. این را می‌توانم بگویم و مسجدها چیزهای جالب دارند. خیلی از مسجدهای بزرگ هستند که هیچ درخت و سبزه در حیاطشان کاشته نیست، مثلاً مسجد جامع اصفهان، مسجد شاه تهران، مسجدهای عظیم، نه مدرسه سپهسالار یا مدرسه فلان در اصفهان، ولی مسجدهای عظیم یک حیاط تهی، خشک، وسطش یک آبگیری، استخری پر آب، چه صلابتی دارد. بعد خود جریان گل و گیاه؛ خود ساختمان و بنا شاید معرف جهان واقع و جهان آرزوهای ما باشد. آن خشکی و آفتاب دایمی که به حیاط این مسجدهای تهی می‌زند، و بعد درون بنا پُر است از گچ‌بری‌های گل و بته، کاشی‌های گل و بته و تصویرهای زیبا. شاید، این‌ها واقعاً قابل مطالعه است. من چیز دقیقی ندارم. و انواع آثار و نحوه تفکر خیلی وسیع است. باید مطالعه کرد من مطالعه جدی در دوره اسلامی و در این زمینه ندارم، ولی عظیم و قابل مطالعه است.

□ آقای دکتر، در موزه‌ها یا احتمالاً در گنجینه‌های خصوصی، تصاویر، تابلوها و یا به اصطلاح از این سفالینه‌ها، چیزهایی هست که نقش و نگارهایی داشته باشد که به اعتباری این مقولات را نشان بدهد؟

— بله، این‌ها هست، ببینید روی کوزه‌های قدیمی که در ایران به دست آمده، تمام گل و گیاه و انسان و آب تمام پُر است روی این‌ها نقش مار دیده می‌شود.

مثلاً روی چیزهای ایرانی مار خیلی زیاد است، مار نماد آب و خرد و جاودانگی است و اصلاً دین مارپرستی وجود دارد، نه تنها در هند، بلکه در عیلام، آیین مارپرستی وجود داشته؛ روی تمام ظرف‌های آب نقش مار کشیدند. فرهنگ ما خیلی وسیع است. ببینید در تورات، شیطان وجود ندارد و اهریمن مالِ تورات نیست، در تورات از شیطان صحبتی نیست، مگر در داستانِ ایوب، که اواخر تورات است. در سفر پیدایش و تمام قسمت‌های اصلی تورات، اصلاً از شیطان حرفی نیست ولی از مار سخن گفته می‌شود. در اوّل تورات که سب را به زن می‌دهد، سب در واقع درختِ عقل است، مار مظهرِ عقل، دارندهٔ عقل، این را نه تنها در تورات می‌بینیم، در عیلام هم می‌بینیم. ارتباط آب، عقل و مار. مثل‌های ما همچون «آب روان»، «فوتِ آبم» به گونه‌ای با آب مربوط است. در اساطیرِ اسکاندیناوی، اودین (Odin) ایزد بزرگی است، برای این‌که خرد به دست بیاورد، می‌رود سرِ یک چاهی که آن آب را اگر بنوشد، خردمند می‌شود. مالکِ آن چاه یک مار است. یک چشمش را می‌دهد به آن مار، از آن آب می‌خورد، شاعر می‌شود، شعور پیدا می‌کند و شعر می‌گوید، در آثار قدیم انگلیسی و اسکاندیناوی می‌بینید آدم‌های یک چشم بسیارند. دزدهای دریایی یک چشم، نه این است که این‌ها کوراند، این‌ها هیچکدام کور نیستند. مفهومش آن است که آن‌ها خردِ اودین را دارند، یعنی من خردمندم، یک چشمشان را می‌بندند، مانند اودین که خردمند شد. این‌ها هم یک چشمشان را می‌بندند یعنی ما خردمندیم.

آری، ظروف معرف مسایلی این چنینی است. نقش درخت زندگی هم هست. درخت زندگی، در آثار بین‌النهرین فراوان است. درخت زندگی در دورهٔ اسلامی بر ظروف مسی نقش بسته است.

نخستین نبات، درختِ زندگی نام دارد در بین‌النهرین زیاد دیده می‌شود. در آثار ساسانی تا دورهٔ اسلام، ولی در دورهٔ هخامنشی و در اوستا چیزی از درختِ زندگی ندارند. نمونه آن را در کتاب دو جلدی هنر ایران اثر گیرشمن می‌توانید

بینید. پس نه تنها در تخت جمشید نقش گیاه و جانور را زیاد می‌بینیم، بلکه در کوزه‌های پیش از تاریخ نیز زیاد دیده می‌شود. می‌دانید که این‌ها بیخودی کوزه‌ها را نقاشی نمی‌کردند. حدس می‌زنند، البته حدس نزدیک به یقین، که این با مراسم دینی و اعتقادی مربوط است، اگر نقش یک جانوری را ثبت می‌کردند روی یک کوزه یا روی دیوار غار یا روی هر چیز، در واقع آن حیوان را در سلطه می‌گرفتند. یک نوع جادو بود نقاشی جانوران و گیاهان روی کوزه‌ها، روی غارهایی که در اروپا پیدا شد، در ایران هم پیدا شده و جاهای دیگر دنیا، نقاشی‌های بوشمن (Bushman) های آفریقای جنوبی امروز که حیوانات و گیاهان را تصویر می‌کنند و زیباست؛ این‌ها هم نقش جادویی دارند، یعنی سلطه پیدا کردن بر آن جانور یا گیاه. بنابراین، تمام این کوزه‌ها که نقش دارند، مفاهیم تقریباً دینی برای خودشان دارند که واقعاً درخور توجه‌اند.

□ احتمالاً در ایران کار مطلوبی در این باره انجام نگرفته است؟
 — گیرشمن در باره کوزه‌ها و نقوش تاریخی و پیش‌تاریخی کار کرده است. دیگران هم راجع به کوزه‌های ایرانی بحث کرده‌اند.

□ کویر ایران خیلی متنوع است.
 — بله، من کویر پایین سمنان را دیده‌ام. زمانی به معلمان رفتم و وارد کویر شدم. اصلاً من مسحور این عظمت خالی و آرام و ساکت بودم. در کویر مدتی خوابیدم، اصلاً، خیلی جای شگفت‌آوری است، ولی آن کویرهای شن متحرک وحشتناک‌اند. من آن‌ها را ندیدم آنطور که در فیلم‌ها دیدم، آن‌ها وحشتناک و دیدنی‌اند. یک عکس خیلی خوب از این کویرها تو این کتاب پل فیروزه هست که خیلی قشنگ است.

□ ببخشید. به چه انگیزه‌ای به کویر رفته بودید؟
 — به انگیزه دیدن همین کویر. دوستی داشتم که رفته بود از جنوب کویر، از

خور و بیابانک عبور کرده بود، آمده بود به رشم و معلمان.

□ از جندق.

— بله از جندق. یک شبی که برگشته بود، شروع کرد به گفتن ماجراها، نه ببخشید، او در مجله تماشا رشته مقالاتی راجع به این سفرش نوشته بود، آقای رجبی نامی بود...

□ رجب‌نیا که بعد یک کتاب هم چاپ کرد؛ جندق و تروود، دو بندر فراموش شده.

— بله رجب‌نیا، و من مقاله‌های او را خواندم. بعضی استنباط‌ها، نتیجه‌گیری‌هایش را موافق نبودم، ولی اصلاً دیوانه‌وار به دنبال این مرد می‌گشتم که پیدایش کنم بینم چه اطلاعات دیگری می‌توانم از او بگیرم و ببلعم. تا این که یکی از دوستانش گفت که او رفیق ماست. یک شب ما را دعوت کرد، او را هم دعوت کرد و ما رفتیم آقای رجب‌نیا را آنجا دیدم و او دید که من اصلاً دیوانه دیدار کویرم. مثل این‌که، چون من واقعاً هیچ امکان و وسیله‌ای در زندگیم برای این چیزها نداشتم. همیشه از دور عاشق بودم، ولی هیچ وقت به مراد و به وصال معشوقم نرسیدم. من در زندگیم یک شهیدم، اصلاً. آقای رجب‌نیا گفت آیا حاضرم همین فردا به کویر برویم؟ به این ترتیب، واقعاً فردا پا شدیم و رفتیم. آن صاحبخانه هم که مهمانمان کرده بود، هم با زنش آمد و زن رجب‌نیا هم بود و من، پا شدیم و رفتیم سمنان و رفتیم رشم و دو، سه شب رشم بودیم اصلاً رشم چه جای زیبای شگفت‌آوری است. چه دیوانه‌کننده، من اصلاً گاهی شب‌ها پس از خواب، رؤیای پردازی برای خودم می‌کنم، مثلاً این رشم را می‌بینم که چقدر جای زیبایی می‌تواند باشد. آنجا چه آرامش و سکوتی است. آن دوتا چشمه آب، آن دره‌ای که قبرهای شگفت‌آور دارد. سنگ چیده، این‌ها چیست؟ این آتشکده کوچولویی که کنارش قرار گرفته، ویران شده آن حفره‌هایی که در دو

وِر آبرفت تپه کنده‌اند، چه کارکردی داشت؟ اصلاً من سال‌های سال بوده که در بارهٔ رشم به تفکر و خیال‌پردازی‌ام.

□ ما بارها آنجا نشستیم و غذا خوردیم.

— وای به آن بی‌کرانگی صاف و قهوه‌ای رنگ؛ و نه یک صدای پرنده، نه یک صدای چرنده، نه صدای هیچ چیز. البته شاید باد در آنجا درگیرد و صداهای عظیم ایجاد کند، ولی آن یکی دو روز که من بودم، هیچ صدایی نبود و بعد رفتیم به معلمان، معلمان است آن زیرش؟

□ بله.

— بله، حسینان و معلمان.

□ هر دو تا کنار همدیگر هستند.

— حسینان، خلاصه یکی از اهالی ما را دعوت کرد به خانه‌اش و این آقای رجب‌نیا آدم خیلی جالبی است و با این‌ها همه رفیق بود. مرا به صاحب‌خانه معرفی کرد و گفت آقای بهار. این روستایی کنار کویر گفت تو پسر ملک الشعرا هستی؟ گفتم، بله. شروع کرد به شعری از بابای ما خواندن. من اصلاً شگفت‌زده این جهان زیبایم که یارو کنار کویر، در آن بدبختی که باید جون بکند، کار بکند، راجع به بابای ما هم اطلاعی دارد، با فرهنگ است. چه خانه تمیز کوچکی خوبی، خلاصه خیلی برای من خاطره‌انگیز بود.

□ استاد، این مسئله‌ای که در مورد تیرگان فرمودید، توی خور و بیابانک، روز هیجدهم مهر، فروردین هر سال یک چنین رسمی، یک قلّه آنجا هست که چشمه‌ای دارد، زن‌ها فقط می‌روند و مردها هم به

یکدیگر آب می‌پاشند، آیا این همان جشن تیرگان است؟

— ببینید خیلی جالب است. اولاً آب از سرچشمه آوردن کار زن‌هاست، نه کارِ مرد. چون چشمه مالِ زن‌هاست. هر چشمه ایزدبانویی دارد. آب مؤنث است. در تمام دهات وظیفهٔ آب از چشمه آوردن بر عهدهٔ زن‌هاست. در این گونه مراسم زن‌ها شرکت می‌کنند. این با آن تیرگان متفاوت است. این با مسئلهٔ چشمه و ایزدبانوی آب و این‌ها مربوط است. مرد اگر به چشمه برود مثل این بوده که به زنی تجاوز کند. توجه کنید تمام قلعه‌هایی که در ایران به اسم چهار دختر، ده دختر، هفت دختر، چهارده دختر، چهل دختر و غیره، اسم دختر روی قلعه است، قلعه، نماد بکارت است. قلعه دختره، و تو خیلی داستان‌ها می‌شنوید که پادشاه رفت و قلعه را محاصره کرد و نمی‌توانست وارد آن شود، دخترِ صاحب قلعه عاشقِ پادشاه شد، در قلعه را به شاه باز کرد، شاه قلعه را گرفت، قلعه را گرفتن به معنی بکارت را برداشتن است. دختر و قلعه، یعنی قلعه نماد دختر، دختر نماد قلعه است و چشمه‌های آب هم چون دختر باکره‌اند. مثل اناهیتا است. اناهیتا همیشه باکره است و مادر قدیسان و نجات‌بخش‌ها باکره‌اند. بنابراین، چشمه‌های آب هم که الههٔ آب‌اند، همیشه باکره‌اند و مرد نباید به آنجا برود و این آیین‌های آب که از دخترها می‌آید، غیر از مراسم تیرگان است.

□ این آب پاشیدن آن‌ها در فروردین ماه است، درست ۱۸ فروردین ماه.

— این به معنی آوردن باران‌های بهاری است. می‌دانید باران‌های بهاری از پانزدهم، شانزدهم فروردین معمولاً باید شروع بشود، تا پانزدهم و شانزدهم اردیبهشت. بعد هر بیست روز، بیست و پنج روزی یک باران می‌آید تا آخر خرداد که باید مثلاً بیستم خرداد آخرین باران جدی بیاید که بعدش دیگر خوب نیست باران ببارد. احتمالاً این باز نوعی جادوی آب‌آورندگی است و با آن چشمه را پر آب بکند. باید با این‌ها مربوط باشد. تیرگان جشن تابستان است، در

این جشن لخت نمی‌شوند، ولی روی لباس آب به هم می‌پاشند. ارمنی‌ها هنوز این کار را می‌کنند، فقط آب می‌ریزند. شما فرمودید که نمونه‌اش در روستاها هم هنوز وجود دارد، از تیرگان و آب‌پاشی؟

□ بله، فقط آب پاشیدنش هنوز وجود دارد. طرف‌های ارومیه نیز هنوز مثل این که در تابستان رواج دارد.

— در کردستان خیلی آیین‌ها زنده مانده، کردستان الان تنها جای، نه تنها جا ولی یکی از بهترین و شاید بهترین جایی است که آیین‌های کهنه در آن باقی مانده، دهات کردستان ایران و عراق و ترکیه، در آنجاها ادیان، آیین‌های کهنه و باورهای کهنه هنوز هست، خیلی عجیب است. بلوچستان، اینجاها هم شاید زنده باشد. آمد و رفت در آنجاها کم است. آنجاها هم شاید زنده باشد، ولی به هرحال آنجایی که شما فرمودید نظر مرا جلب کرد.

□ مراسم قالی‌شویان حدود کاشان و مشهد اردهاال چگونه است؟
— آن هم به آب مربوط است. دقیق هم نمی‌دانم. آنجا یک ایزد شهیدشونده‌ای ظاهراً باید وجود داشته باشد، نمی‌دانم.

□ اصلاً مشهدی هست، شهادتگاهی است.
— بله، اصلاً اسمش مشهد اردهاال است. خلاصه آنجا یک داستان‌هایی داشته است.

□ یک قالی هست که اما مزاده‌ای در آن پیچیده می‌شده.
— بله، باید یک چنین ماجرای باشد.

□ قالی هم که موضوعش گل و گیاه است.
— ارتباط بین آب و ایزد شهیدشونده، خیلی جالب است، ولی مراسم در

مهرگان است، شانزدهم مهر معمولاً مراسم را انجام می‌دهند. این حدود جشن مهرگان است. ولی ریزه کاری‌هایش را دقیقاً نمی‌دانم. همه چوب به دست می‌گیرند، و شهیدکننده را می‌خواهند بزنند یا می‌خواهند به شهادت برسانند تا برکت به وجود بیاید، چیزهایی در این حدود. احتمالاً همه در شهادت رساندن شرکت می‌کنند، ولی این‌ها همه بقایای آیین‌های کهنه است که وجود دارد.

□ کمی در باره آیین‌ها متمرکز بشویم، چون آیین‌ها برای فیلم عینیت هم دارند. فیلم واقعیت را با واقعیت بیان می‌کند. پس از طریق این آیین‌ها می‌شود خوب هم نقب زد به اسطوره‌ها، ضمن این که برای مردم هم جذاب است. می‌نشینند می‌بینند، این است که می‌خواهیم یک مقدار هم در این جهت از شما کمک بگیریم و راهنمایی بشویم. — کاملاً، چرا نه، ولی فعلاً آیین زنده به آن معنای کهنش نیست ولی آیین‌های ما همه با برکت بخشی یعنی با سبزی و این‌ها مربوط است و می‌شود در این مورد صحبت بکنیم، ولی کاش هر موضوع بحثی چند روز قبل به من گفته شود تا من واقعاً بنشینم مدارک را جمع بکنم. الان فقط باید از محفوظات استفاده کنم و کلی می‌شود.

□ درست است، ولی فشردگی موضوع و مثل این که فرصت کم جنابعالی، چون یک مسافرت در پیش دارید و در واقع این نوارها پیاده کردنش یک مدّتی به طول انجامید چون مطلب حجم زیادی داشت. — بله، متأسفانه دارم می‌روم. این در برابر صحبت‌های پیرنیا که اصلاً قابل بحث نیست این چیزی نیست که من می‌گویم.

□ نه، فوق العاده است، اتفاقاً فوق العاده است و مسایل و منابع بسیاری را می‌شناساند و معرفی می‌کند.

— در این مطالب، من چیزی را فراموش کردم بگویم که اتفاقاً دیروز به ذهنم

آمد و آن کتیبه‌های هخامنشی و داریوش است. داریوش در کتیبه‌هایش دعا می‌کند، در آخر کتیبه‌ها می‌گوید که خداوند کشور من را از خشکی حفظ بکند و این‌ها خیلی اتفاقاً جالب است که نشان می‌دهد چگونه همیشه با خشکی مربوطیم، بله حالا چقدر این درست باشد، نمی‌دانم ولی گیرشمن در کتاب ایران از آغاز تا اسلام می‌گوید این مضمون بهشت که در آسیای غربی به وجود می‌آید، ایرانی‌ها هم ظاهراً به وجود می‌آورند. در تورات، شما از بهشت تا داستان ایوب خبری ندارید. اصلاً صحبت بهشت و دوزخی نیست. بعدها این مال ایرانی‌هاست. گیرشمن می‌گوید تا حدود ده هزار سال پیش از مسیح که این جاها جنگلی بوده، و باران فراوانی، دریاچه مرکزی و این‌ها، واقعاً انسان در یک نوع بهشتی این‌جاها زندگی می‌کرده. بعد که به مرور خشکسالی می‌شود و انسان از کوهستان‌ها رانده می‌شود به جلگه‌ها، اندک اندک به بیابان‌ها، آنوقت این اسطوره را در ذهن انسان به وجود می‌آورد که خود بیانگر رانده شدن از آن سرزمین است، این با مضمون خشک شدن مربوط است، ولی چقدر این نظر درست باشد یا نه، مورد تردید است.

من عرض می‌کردم که یک نکته‌ای را در بحث آن روزمان انداختیم به عنوان مدرک کتیبه‌های هخامنشی‌ها است که در آن، در باره خشکسالی صحبت است و داریوش در آخر کتیبه‌اش به خصوص دعا می‌کند که خداوند کشور من را از خشکسالی نجات بده. خیلی مسئله مهمی است که همیشه برای ما بوده، البته آن موقع ایران از حالا محتملاً باران بیشتر داشته. یک فرضیه‌ای هم هست مبنی براین که کوه‌های زاگرس هنوز دارند ارتفاع می‌گیرند، به خاطر فشار ایزوستازیون، قطعه عربستان است به ایران که نتایج کوه‌های زاگرس از فارس تا غرب ایران دایم ارتفاع می‌گیرند. بعضی‌ها می‌گویند که این ارتفاع گرفتن باعث می‌شود ابرهای کمتری به ایران بیاید ولی چنین چیزی تو این محدوده زمانی مثلاً دو هزار سال نباید ارتفاع زیاد باشد. باید حدود بیست تا سی متر ارتفاع گرفته باشد، چندان تأثیر نمی‌گذارد، ولی به هر حال، آن موقع از حالا سبزتر

بوده. ما تمام این حجاری‌های روی سنگ‌ها را که داریم مالِ آشوری‌ها به‌خصوص نشان می‌دهد که کوه‌های غرب ایران همه جنگل است. آن مناطقی که در این حجاری‌ها آمده، الان جنگل ندارد، گاه در قدیم آنجا حتی جنگل داشته به مرور زمان این‌ها دارد از بین می‌رود. ولی با این همه، آن موقع هم خشک بوده. بله این بدبختی سرزمین ماست دیگر.

بعد اصلاً جشن‌هایی مثل جشنِ سده در دهم بهمن محدود شده به این روزها، ولی به هرحال به نوعی زنده است و در دورهٔ اسلامی وسیعاً به کار می‌رفته و ما مدارکِ عظیمی داریم که مثلاً چهارشنبه‌سوری را در بغداد هم جشن می‌گرفتند. شب عید آتش روشن می‌کردند، یک شب، دو شب مانده به عید، در بغداد حتی آتش‌های وسیعی روشن می‌کردند. در سراسر ایران، این جریان آتش‌بازی پیش از عید که به آن جشن سوری می‌گفتند، وجود داشته؛ بعدها به نحوی به چهارشنبه می‌افتد. مردم این‌ها را به عناوین مختلف نگه می‌داشتند گاهی به آن رنگِ اسلامی می‌دادند، مثلاً عید نوروز را خیلی اسلامی‌اش کردند. با این همه، تمام کیفیات اصلی قدیمش را دارد، بعضی‌ها هم از بین رفته، مثل مهرگان که به اندازهٔ نوروز عظیم بوده، ولی متأسفانه از بین رفته. بعد در هر ماهی یک روز جشن وجود داشته، این‌ها همه از بین رفته. متأسفانه جشن‌های ما محدود شده، مردم آسیای غربی اصولاً مثل این‌که به عزا و گریستن بیشتر علاقه‌مندند؛ نه این جزو سنت‌هایشان است واقعاً، گریستن با باران رابطه دارد. قبلاً عرض کردم، همان مسئلهٔ جادوی باران و این‌ها که مدارکی از آن داریم. در مزرعه که زن‌ها دانه می‌پاشیدند برای اُزیریس گریه می‌کردند، گریه سبب می‌شود که آبِ بهتر، رطوبت بیشتر بیاورد.

۱۱ من سه سال پیش در هند بودم. درست شبِ عاشورا رسیدم به «بنی». بعد دیدم که یک مراسم عجیب و غریبی آنجا برقرار است. «گفتند رهسپاری گنجی خدای دریا است. گنجی همان زنی است

که پدرش در خشم و غضب سرش را می‌بُرد و بعد بی سر می‌شود، و به دنبال سری می‌رود. این حیوانی که سرِ راهش می‌آورد، یک فیل است. سرِ فیل را می‌زند می‌آورد روی چیزی می‌گذارد. بعد از چهره آن زن یک چهره خیلی زیبایی است به اصطلاح فیلی هست و خرطوم، این‌ها هر سال این گنجی را سوار بر چیزی شبیه تابوت یا چیزی شبیه نخل که ما الان داریم، می‌آورند، بعد با انواع و اقسام ساز و آواز و رقص و مراسم خیلی پرشکوه این را می‌آورند، در آن خلیج بمبئی و تا لب آب که احتمالاً با همان قضیه خدای آب یا ابر و این چیزها هم ارتباط خواهد داشت که حالا مطالب دیگری که باید مشخص باشد. درست آن شب، شب عاشورا مسلمان‌های بمبئی مراسم عزاداری و سینه‌زنی به راه انداخته بودند. بعد دولت کل نیروهایش را بسیج کرده بود که از برخورد این دو دسته جلوگیری کند. دو روز هم به‌طور متوالی تعطیل کردند که حین این قضا یا اتفاقی پیش نیاید.

— هر کسی از ظن خود شد یار من، بله.

□ بعد شما که می‌فرمایید این‌ها هم ریشه دارد. و اون قولِ هفتاد و دو ملت راز و رمز آن چه گونه است؟

— اعیاد هندی با اعیادی که ما در اینجا داریم، خیلی فرق می‌کند؛ اما بعضی شباهت‌ها هم دارند، روایات داستانی، مثلاً داستان رامایانه این با داستان سیاوش ما یکی است، آن هم داستان خدای نباتی است که به جنگ دیوهای خشکی می‌رود و کشته می‌شود و البته آنجا زنش می‌رود زیر خاک. گویی از کیسه خلیفه می‌بخشند. این چیزها در داستان خدایان و اسطوره‌ها هست. البته زیر خاک رفتن او با این بی‌بی شهربانوهای ما می‌خواند. اینجا هم همان داستان است، الهه‌های نباتی یا پری‌ها هستند که این‌ها زیر خاک می‌روند در واقع مرگ نباتی است، ولی بعد آنوقت طبق افسانه‌ها دوباره می‌آیند، دوباره می‌روند. این

داستان‌ها در ایران فراوان است. از این پری‌ها زیاد است و به آن‌ها «پیر» می‌گویند و این‌ها که بی‌بی شهربانو یکی از آن‌هاست. پری‌های مؤنث این‌ها زیر خاک می‌روند.

□ ما هم در کرمانشاه یکی داشتیم، سید فاطمه که خیلی هم نذرش می‌کردند.
— داستانش چگونه بود؟

□ داستانش را نمی‌دانم ولی همین قدر می‌دانم همان است که آمد بگوید یا هو گفت یا کوه و این‌ها.

— باید داستانش همان باشد. بله. عموماً این است، حالا ممکن است کمی فرق بکند، ولی عموماً این است به جای این‌که بگوید یا هو می‌گوید یا کوه، می‌رود زیر خاک. و این‌ها ایزدبانوهای بعد هستند، قبلاً این‌ها پری بودند، پری‌های نباتی که در «سرمه»، زن رامایانه، «رامه - سرمه»، این پری گیاهی است که بعد از خیش کردن زمین سبز می‌شوند. در حقیقت پری و الهه او است، آنوقت او می‌میرد، ولی داستان مثلاً رامه عین داستان سیاوش است یک مادر ناتنی دارد و مادر ناتنی نمی‌گذارد او به سلطنت برسد. او را از شهر (عین داستان سیاوش) بیرونش می‌کنند و می‌رود آنجا، همین طور که این با افراسیاب می‌جنگد، او می‌رود با پادشاه سیلان می‌جنگد و بعد فایق می‌شود. همین طور که سیاوش فایق می‌شود، بعد مدت‌ها دور از سرزمینش به سر می‌برد. در داستان ایرانی، سیاوش کشته می‌شود، اما در آنجا، به جای کشته شدن قهرمان، زنش کشته می‌شود و زیرزمین می‌رود. یعنی شوهر به زنش شک می‌ورزد، که ترا وقتی اسیر کرده بودند، چه کارها کردی و خیانت کردی، در حالی که زن پاک بود و چون زن‌ها همه پاک و معصوم هستند. آنوقت زن آرزو می‌کند که بمیرد و می‌رود زیر خاک.

□ به این ترتیب جاودانه می‌شود.

— بله دیگر، خلاصه الهه نباتی است که خشک می‌شود، الهه نباتی وقتی زیر خاک می‌رود، معرف تابستان است که خشک می‌شود و زندگی یک ساله گیاه به سر می‌رسد و می‌رود زیر خاک. مسئله حیات بشر بیش از هر چیزی به زندگی مادی و تغذیه‌اش مربوط است و برای انسان ابتدایی واقعاً، ادامه حیات یعنی وجود غذا، وجود خوراک و وحشت از نداشتن غذای کافی، شاید واقعاً بزرگ‌ترین مسئله است برای آن‌ها. بزرگ‌ترین بیم یک انسان ابتدایی این است که گرسنه بماند. بنابراین، هنگامی که در جوامع بسیار ابتدایی که واقعاً ما زمانش را نمی‌دانیم کی هست حتی حدس می‌زنند از دوره کهن سنگی هم انسان به خدایان ایمان دارد. ایمان به خدایان متعلق به ادوار جدیدتر نوسنگی و این حرف‌ها نیست. امروز حدس می‌زنند که حتی انسان کهن سنگی هم به خدایان ایمان داشته و مدارکی هم برایش وجود دارد. یک چنین چیزی محتمل است به هر حال، ما در میان خدایانی که در جوامع مختلف وجود دارند، تقریباً می‌شود گفت در سراسر دنیا، البته من مدرک دقیق برای این که تک تک این‌ها را آمار بدهم، ندارم، ولی تا جایی که اطلاع دارم در سرتا سر جهان در نزد تقریباً همه اقوام، خدایان یک وجه مشترک دارند. و آن این است که برکت می‌بخشند. هر خدایی، خدای جنگ است، خدای صلح، خدای خانه است خدای مزرعه‌است، خدای کوه، خدای آب، خدای آسمان، خدای هریک از مظاهر طبیعت هم که هست ولی همه این‌ها یک وجه مشترک دارند و آن برکت بخشندگی است چرا؟ چون انسان در اولین مرحله رشد تمدن و فرهنگش، شاید اصلاً دچار جنگ نبوده. این قدر جمعیت اندک بوده و پراکندگی جوامع انسانی زیاد، که خدای جنگ نداشته‌اند یا مثلاً روحانیت این قدر رشد نکرده که خدایان مسایل روحانی داشته باشند یا چندان رشد نکرده بود که مثلاً خدای داور و قاضی داشته باشند، خدایان معدودی که پدیده‌های سماوی و پدیده‌های گیاهی برای انسان‌ها بودند. این خدایان همه واقعاً در وجوه مختلف با یک خویشکاری مشترک بودند و آن

برکت بخشی این خداها بود. این را ما از اینجا می‌توانیم ببینیم که در جهان‌های پیشرفته‌تر دینی مثل ادبیات ودایی، ادبیات بین‌النهرینی، ادبیات اروپایی قدیم، یونانی، اسکاندیناوی، خدایانی هستند که یکی خدای جنگ است، یکی خدای روحانی، یکی خدای کشت، یکی خدای داور است و غیره. انواع وظایف اجتماعی خدا دارند. بله؟ ولی امروز می‌بینیم که همه این خداها که خویشکاری‌های خاص طبقاتی و اجتماعی دارند. این‌ها به یک نحو همه یک باطن برکت بخشی هم دارند، این می‌رساند که پس در مرحله کهنه‌تر وجه مشترک این‌ها از نظر خویشکاری اجتماعی وظیفه خاص اجتماعی برکت بخشی‌شان بوده و بعدها که جامعه طبقاتی می‌شود، این خدایان وظایف خاص طبقاتی پیدا می‌کنند. خدایان ایرانی هم همه همین هستند، مثلاً به مهر می‌رسیم. مهر یک ایزد جنگ است ولی برکت بخشنده است، باران می‌آورد، گاوها را کمک می‌کند، کار اصلیش این نیست، اما جزو خدماتی که ایزد مهر به انسان می‌کند، این هست. ناهید اله آب است، بلکه جنگ هم می‌کند، خدای جنگ هم هست. اگر پیش بیاید، اهورمزدا، خدای بزرگ، یک خویشکاری برکت بخشی دارد. بهرام خدای جنگ نیز همین گونه است. همه خداهای ما نوعی ویژگی برکت بخشی دارند، بعضی‌ها این برکت بخشی‌شان رشد می‌کند و مسئله اصلی وظایفشان می‌شود. بعضی‌ها وظیفه اصلی‌شان جنگ، روحانیت و مسایل دیگر است. اما همه در آن وظیفه برکت بخشی مشترک‌اند. می‌خواهم این نتیجه را بگیرم که برای انسان مسئله تأمین زندگی مادی عمده‌ترین مسئله است. اما دین چه آن شکل اسطوره‌ای‌اش، چه در شکل پیشرفته‌اش، فقط دارای خدایان نیست یا خدای واحد یا خدایان متعدّد. ایمان و اعتقاد به خدایان یک بخش از مسئله دین است؛ آیین‌ها یک بخش عظیم دیگر از امر دین هستند. هیچ دینی بدون آیین نیست، چه ابتدایی باشد، چه پیشرفته باشد مثل اسلام. اسلام در میان ادیان کلاسیک واقعاً شاید پیشرفته‌ترین آن‌هاست، یعنی اگر شما تورات را مطالعه کنید یا انجیل را مطالعه کنید، بعد به قرآن برسید، قرآن خیلی

سازمان یافته تر، منسجم تر و اصولی تر است. در تورات و انجیل، تورات یک خدای قوی بنی اسرائیل است و هزارها خدای دیگر هم در آن آمده که وجود دارند، اما این خدای بنی اسرائیل نیرومندتر از آنهاست. اما خدای اسلام یک خدای جهانی، عظیم و مقتدر است. مسئله خدایان تنها مسئله یک دین نیست، بلکه مهر و قهر خدایان مربوط به آیین‌هایی است که انسان اجرا می‌کند. نمازش را درست می‌خواند، روزه‌اش را درست می‌گیرد، عباداتش را درست انجام می‌دهد یا نمی‌دهد یا مثلاً آیین روز عید فطر را درست به جا می‌آورد، آیین روز عید قربانش را به جا می‌آورد یا به جا نمی‌آورد. این‌ها یک بخش عمده دین است. در اسطوره‌شناسی یک مکتب اسطوره و آیین اولاً وجود دارد که مکتب خیلی مهمی است. در اسکاندیناوی و انگلستان این مکتب رشد کرده و خیلی مکتب جالبی است، ولی طبعاً تنها مکتب نیست. در آنجا می‌گویند اصلاً اساطیر یعنی اعتقادات جوامع ابتدایی به خدایان در پی آیین‌ها به وجود می‌آید. خدایان و اسطوره‌ها، اسطوره‌های جهان خدایان توجیه‌کننده آیین‌ها هستند، یعنی معتقدند حتی اول آیین‌های برکت‌بخشی وجود دارد و بعد برای توجیه آن‌ها اسطوره ساخته می‌شود، که واقعاً اشکالی که به این مکتب می‌گیرند، همین است که محتملاً اسطوره و آیین همراه هم شکل می‌گیرد، نه این است که اول آیین باشد، بعد اسطوره یا اول اسطوره باشد بعد آیین. آیین و اسطوره مثل مرغ و تخم مرغ است، همان داستانی که می‌گویند اول مرغ بود یا تخم مرغ؟! اینجا همان است اول اسطوره بود یا آیین، یا آیین بوده بعد اسطوره. این بحث غلط است. اسطوره و آیین با هم رشد می‌کند، شما نمی‌توانید اول آیینی بدون محتوای اسطوره‌ای داشته باشید، معنی نمی‌دهد که، شما باید یک رشته اعتقاداتی داشته باشید و به همراه آن اعتقادات، آیین‌هایی را هم اجرا بکنید. پس آیین‌ها بخش عظیمی از مسئله دین را به وجود می‌آورند. هیچ دینی بدون آیین نیست. البته ممکن است بعضی ادیان آیین‌های کمتری داشته باشند نسبت به ادیان دیگر. حالا چه ادیان ابتدایی اسطوره‌ای، چه ادیان پیشرفته ولی به هر حال هیچ دینی

بدون آیین نیست. پس می‌بینیم که چقدر مسئله آیین‌ها مهم است، اما آیین‌ها معمولاً قسمت عمده‌شان مربوط به برکت است. قسمت عمده آیین‌هایی که بشر ابتدایی و حتی بشر پیشرفته اجرا می‌کند، برکت است. اگر به تاریخ دین در آسیای غربی نگاه کنید، درباره نظام قربانی کردن، می‌بینید قربانی در کهن‌ترین شکل خودش، قربانی کردن انسان بوده است. در جدیدترین شکل خودش قربانی کردن حیوان است و این روایت قربانی کردن اسماعیل یا بعد گوسفند به جای او، این یک دوره تحولی را این وسط می‌رساند از یک بُن انسانی به یک بُن حیوانی. ولی نکته اساسی قضیه قربانی است که گوشت و خون موجود قربانی شونده را به گیاهان و به جانوران و به خود انسان می‌دادند و معمولاً خون را بر مزارع می‌پاشیدند و معتقد بودند که سبب رشد می‌شود و خام خام خون یا گوشت را می‌خوردند و گمان می‌کردند که این به ما قدرت آن جانور را می‌بخشد.

□ در گیلان هنوز هم این رسم هست.

— همه جا هست، هنوز هم هست و این فقط گوسفند نیست. حالا روایت توراتی که بعد به اسلام می‌رسد گوسفند است، گاو قربانی می‌کردند. ما اطلاع داریم از مراسمی در آسیای صغیر که گودی می‌کنند و گاوی را در آنجا می‌کشتند، بعد به دور آن رقص‌هایی می‌کردند که به خلسه می‌افتادند و به بیهوشی می‌رسیدند که از آن تارقص‌های مولوی، یا سماع صوفیانه که در طی آن به وجد می‌آیند و می‌رقصند و سرانجام آن حالت به آن‌ها دست می‌دهد راه زیادی نیست. این‌ها بازمانده آن رقص‌های ابتدایی آسیای صغیر است، به گرد قربانی. بعد خون و گوشت آن قربانی را مصرف می‌کردند و واقعاً به یک نوع توحشی در این رقص‌ها درمی‌آمدند. فریاد بکشد، صیحه بکشند و سرانجام بیهوش بیفتند. قدمت چند هزار ساله دارد که نوع متمدنش را ما در این سماع پیروان مولوی می‌بینیم و فقط آنجا نیست، همین اهل حق هم از این رقص‌ها

دارند و این‌ها خاصّ آسیای غربی است. ببینید با برکت مربوط است خون گاو و گوشت گاو و کشتن یک جانور. توجه می‌کنید گاو نوعی مظهر حیات است و قربان کردن. گاو مقدس است و در یک مراسم خاص او را قربانی کردن، بیانگر مراسم توتمی است، گاو در واقع یک نوع توتم است، مقدّس است، محرم است، حرمت دارد، مظهر حیات و زندگی است و وقتی آن را در روز خاصی ضمن مراسم و آیین خاص قربانی می‌کردند، آن قدرت و حرمت و حیات او را به قبیله می‌دادند، قبیله را زندگی می‌بخشید، جاودانگی حیات را به قبیله منتقل می‌کرد. آن جنبش و رقص و فریاد و شورش در واقع، درآمدن نیروی جادویی گاو است. پس می‌بینید انتقال انرژی، انتقال نیرو است از قربانی شونده به قربانی‌کننده و این‌ها چیزهای انسانی هم هست قربانی‌های انسانی هم هست.

از سویی شهادت در واقع، نوعی قربان شدن است. ایزد شهیدشونده داریم. او را هر سال شهیدش می‌کردند. بنا به افسانه‌ها، این ایزد شهید می‌شد و بعدها احیاناً اگر انسان را شهید می‌کردند، این شهید ناظر بود بر عبادت و تقوای انسان و در نزد خدا یا خدایان می‌رفت و آنچه را دیده بود، بازگو می‌کرد شاهد ما بود در نزد خداوند قربانی‌شونده. در جامعه‌های سرخپوست، قربانی زیاد است. مخصوصاً در مکزیک و آمریکای مرکزی و این جاها خیلی وسیع بوده است. خلاصه این لغت «مارتیر» (Martyre: شهید) فرنگی هم به همین معنی است. بعضی می‌خواهند آن را با مرگ مربوط کنند، در حالی که مربوط نیست. «مارتیر» با شهادت مربوط است، اصلاً یعنی «شاهد و شهید». خلاصه می‌بینید این‌ها مراسم است و همه این‌ها به گرد این می‌گردد که انسان نیاز به غذای کافی دارد و در شهادت یا در قربانی کردن ایزدگیاهی یا اگر احیاناً در ازای آن کسی را در جامعه قربانی می‌کردند. محتملاً پهلوانی را قربانی می‌کردند. حالا نمونه‌هایش را برایتان عرض می‌کنم. می‌گریستند؛ به ویژه زنان که در اینجا نقش عظیم داشتند در این گریستن‌ها، زن‌ها راهبر مراسم عزاداری بودند. فیلمی در تلویزیون دیدم، نکته‌اش درست بود، مردی بود حدود پنجاه ساله گفت که بله،

این شیرینی را میل کنید، در یکی از جریان‌های انقلاب، یک تئاتر اصفهانی بود نشان می‌دادند که شیرینی آوردند، به پاس زاییدن. طرف خیال کرد که خانم زاییده، گفت نخیر مادر بنده زاییده. حالا او خودش چهل سالش بوده گفت چطور، گفت که وقتی بمیره مادر من دختری می‌خواهد که برایش گریه کند. گریستن وظیفه زن است در امر برکت‌بخشی، و در امر هر مرگی، هر مرگی با گریه ما حیات مجدد پیدا می‌کند. چنان که آب باران که به زمین می‌رسد، گیاه دانه‌ای که مرده زیر خاک سبز می‌شود. همین‌طور هم شما برای مرده‌هایتان گریه می‌کنید، حیات مجدد پیدا می‌کند، بنابراین، زن‌ها در عزاداری‌ها نقش عظیم دارند. اینجا برکت نباتی به برکت دین تبدیل می‌شود، به رشد و گسترش دین تبدیل شده، ولی گریستن باقی مانده. جامعه گریان آسیای غربی بیخودی گریان نیست، گریستن را مظهري از باران بارورکننده می‌داند، حالا ممکن است این مفهوم به جای نبات تبدیل به دین بشود، ولی اساس گریستن سر جایش باقی می‌ماند.

بنیان قربانی کردن برکت بخشی است، الان هم که قربانی می‌کنیم نوعی برکت بخشی را از او می‌خواهیم، هر چند ممکن است برکت بخشی قربانی را فراموش کرده باشیم ولی قربانی را به عنوان یک امر مقدس ادامه می‌دهیم. گاهی آیین‌ها محتوای اسطوره‌ای‌شان را از دست می‌دهند، گاهی محتوای اسطوره‌ای‌شان عوض می‌شود. مثل همین آیین گاوکشی یا گوسفندکشی در آسیای غربی که واقعاً آیین است.

□ آقای دکتر، ببخشید صحبت که می‌کردید، من نخواستم صحبت شما را قطع کنم، ولی دقیقاً این مسایل آیین و این برکت بخشی از طریق قربانی الان به صورت نوعی بیمه مطرح می‌شود، یعنی به طور مشخص در جامعه امروز ما، با این که نیاز انسان به طور مستقیم در رابطه با طبیعت به گونه‌ای شده که انسان توانایی ذخیره کالاهای را دارد

و می‌تواند تا حدودی از ناملایمات زمانه دوری جوید، آن مسایل معنوی برکت‌بخشی را حفظ کرده است. مثلاً بسیاری از مردم امروز ماشین که می‌خرند، قربانی می‌کنند و حتی خون قربانی را به ماشین می‌مالند و از این قبیل کارها.

— بله، حالا یک چیز دیگر هم دارد، قربانی‌ها انواع دارند، این نکته را بگویم. اگر یادم رفت بگویم مسئله کشتن گاو توسط اهریمن را برای شما بگویم، مثلاً شما خانه می‌سازید قربانی می‌کنید زمین را مقدّس باید بکنید. زمین‌ها تا وقتی که مقدّس‌شان نکرده باشید، اهریمنی و شیطانی‌اند. تمام این بیابان‌های قَفَر شیطانی است، ویرانه‌ها شیطانی است. اینجا جای دیو و شیطان و نیروهای شرّ است، آبادکردن در معنای اصلیش یعنی شما آن نیروهای اهریمنی را از آنجا طرد می‌کنید، به زمین خدایان می‌پیوندید، این زمین‌تان را، این مزرعه‌تان را، این خانه‌تان را، آن وقت شما با این قربانی کردن در واقع، سهمی به خدایان می‌دهید. قدیم که قربانی می‌کردند بخشی از آن را می‌انداختند به آسمان، برای پرنده‌ها ظاهراً یا برای خدایان در واقع، بخشی‌اش را می‌انداختند در آتش بسوزد. این‌ها سهم خدایان بود، توجه می‌کنید، خدایان از غذاهای سفره‌هایی که ما می‌اندازیم، همه سهم دارند، سهم به مردگان و ارواح قدیم خانواده می‌دهند که این‌ها بیایند برای حفظ خاندان، برای حفظ آن زمین بیایند، پدر آن شیاطین و نیروهای شرّ را در بیاورند. قربانی زمین شما را تطهیر می‌کند، حالا دیگر برای اتومبیل هم قربانی می‌کنیم، در واقع می‌خواهیم اتومبیل‌مان را تقدّس ببخشیم، خدایان اتومبیل ما را حفظ کنند، نمی‌خواهیم که از آن گیاه سبز بشود. اینجا قربانی مفهوم این است که حمایت خدایان را در برابر نیروهای شرّ جلب کنیم، یک مفهوم قربانی برای این است، در قدیم روی زمین انجام می‌دادند که قربانی می‌کردند که شرّ از بین برود.

اما می‌خواستم برایتان مثال جالبی بزنم که تو آسیای غربی قربانی گاو بود. گاو قربانی می‌کردند تا مزارع و آدم‌ها، انرژی و قدرت گاو را به دست بیاورند.

مزارع هم انرژی و قدرت به دست بیاورند و سبز شوند. در ایران هم در قدیم پیش از آریایی‌ها، این فرهنگ را داشت که قربانی می‌کردند، حتماً بود، حالا می‌گویم چرا؟ بعد ایرانی‌ها می‌آیند در این منطقه، هند و ایرانی‌ها، اجداد قدیم‌تر ما، پیش از این‌که ما ایرانی بشویم یک قوم هند و ایرانی وجود داشت که یک بخش‌اش می‌رود به هند، می‌شوند هندی‌ها، یک بخش می‌آیند به ایران، ایرانی‌ها را تشکیل می‌دهند. این هند و ایرانی‌ها گاو برایشان مقدس بود، آن را نمی‌کشتند و گوشتش را نمی‌خوردند چنان‌که در هند هنوز گوشت گاو نمی‌خورند. در ایران هم ما تا گداگشته نشدیم گوشت گاو نمی‌خوردیم، ما بچه که بودیم تو خانواده ما و هیچ خانه ایرانی گوشت گاو خورده نمی‌شد، مردم گوشت گوسفند می‌خوردند، این گوشت گاو خوردن، تحول عجیبی است در ایران. هنوز خیلی‌ها تو ایران گوشت گاو را نمی‌خورند. به هرحال آریایی‌ها گوشت گاو نمی‌خوردند و گاو را قربانی نمی‌کردند. دین زردشت مخالف خوردن گوشت گاو بوده. زردشت جمشید را لعنت می‌کند که گوشت خوردن را به ما آموخت. گوشت نمی‌خوردند اصلاً، هندی‌ها اصلاً گوشت نمی‌خوردند. ما ایرانی‌ها گوشت‌خوار می‌شویم در اینجا زیر تأثیر فرهنگ بومی‌ای که تو این مملکت قبل از آریایی‌ها وجود دارد. اما دیگر قربانی کردن، مراسم قربانی سالانه گاو، این خیلی ضد زردشتی و ضد آریایی بود، زردشت با قربانی کردن مخالفت می‌کند. آیین کشتن گاو را که روستاییان نمی‌توانستند اجرا نکنند، اگر این کار را نمی‌کردند معتقد بودند مزرعه‌شان از بین می‌رود. این یک آیین مرگ و زندگی است برای این مردم. می‌دانید، قدیمی‌ها مثل امروز زندگی نمی‌کردند، معتقد بودند اگر آیینی دقیقاً اجرا نشود، نابودی می‌آید، خدایان خشکسالی می‌آورند. بله، ایمان بود. بنابراین، نمی‌شد که آیین گاوکشی را از بین برد در نوشته‌های زردشتی از بین نمی‌رود، آن را به اهریمن نسبت می‌دهند و خودشان را راحت می‌کنند، آیین را منکر نمی‌شوند، اهریمن می‌آید گاو را می‌کشد. در نوشته‌های زردشتی از این کشتن، گیاهان به وجود می‌آیند، نباتات دارویی،

اهریمن لعنتی، نیروی شرّ، از آن خیر حاصل می‌شود، اما در دین مهرپرستی که زردشتی نیست و دین ایرانی - بومی است که عمیقاً با هم درآمیخته، مهر گاو را می‌کشد. توده مردم که با کشاورزان بومی فرهنگشان یکی شده آن‌ها گاوکشی را قبول کردند، و مهر ایزد بزرگشان را که جانشین خدای قدیم بومی‌ها شده، آن را وامی دارند هر سال گاو بکشد و هیچ عیب ندارد و همین کاری که از کشتن گاو توسط اهریمن حاصل می‌شود. آنجا در مهر که گاو را می‌کشد هم حاصل می‌شود. گیاهان به وجود می‌آیند، داروها به وجود می‌آیند و یک عمل برکت بخشنده عظیمی است در دین مهرپرستی. هنوز یزیدی‌های کردستان که دینشان در واقع دین مهری است، هر سال جمع می‌شوند گاوی را رها می‌کنند که برود، دنبالش می‌کنند یک فرسخ، دو فرسخ، می‌گیرند گاو را می‌آورند دم معبد سرش را می‌بزنند. در داستان مهرپرستی داریم که گاو از دست مهر فرار می‌کند، مهر به دنبال گاو می‌دود، گاو را به چنگ می‌آورد و سر او را می‌برد تا این برکت‌ها همه حاصل بشود. می‌بینید عیناً در دین یزیدی‌های کردستان آیین گاوکشی باقی مانده، حتی زردشتی‌های ایران تا قرن نوزدهم که با آیین‌های بومی آمیخته شده بودند، در یزد هر سال، اگر درست یادم باشد، ظاهراً در جشن مهرگان، گوساله‌ای را از بلندی پرتاب می‌کردند به زمین که کشته بشود. بعد تگه تگه گوشت‌هایش را می‌خوردند، سر نمی‌بریدند ولی پرتش می‌کردند از بلندی پایین که همان ماجرای مهر است، در مهرگان این کار را می‌کردند. پس می‌بینید که چطور آیین‌ها می‌توانند توجیه اسطوره‌ای‌شان عوض شود، به اهریمن نسبت بدهند، اما آیین‌ها هرگز از بین نمی‌روند. نوعی آیین برکت‌بخشی است. وقتی بزرگی به دهی وارد می‌شد، مثلاً مالک بزرگ ده به ده وارد می‌شد، جلو پاش گاو می‌کشتند و می‌گفتند اگر باشد شتر می‌کشیم ولی به هر حال گاوی یا گوسفندی جلوی پای مالک بزرگ قربان می‌کردند. قدیم‌ترها محتملاً خود آن بزرگ واردشونده باید گاو می‌کشته تا به مملکتش، تا به دهش برکت بدهد. بعدها دیگر رجال شهری از زندگی روستایی دور می‌شوند و این وظایف

گاوکشی در کشتارگاه انجام می‌شده است.

آیین مهرگان در ایرانِ دورهٔ اسلامی تا قرن‌ها، تا آمدنِ مغول وجود دارد. اعراب به ما می‌زنند که هجومِ اقوامِ ترک و مغول به ایران می‌زند. واقعاً ما را نابود می‌کنند، به ویژه مغول‌ها و پیش از آن هم سلجوقی‌ها و خوارزمشاهی‌ها، چنین جنایاتی را دارند در اینجا انجام می‌دهند. این آیین‌های ما تقریباً تا دورهٔ مغول ادامه دارد. بعد از مغول دیگر صحبتی از مهرگان نمی‌شنوید، صحبتی از مراسم عظیم جشن سده نمی‌شنوید، فقط نوروز برای ما باقی مانده. جشنِ مهرگان بنا به روایات ابوریحان بیرونی و دیگران که در شانزدهم ماه مهر انجام می‌گرفت، روزِ مهر، ماه مهر و مثل عید نوروز ده، پانزده روز ادامه داشت. اسطوره‌ای که به همراه دارد، تا دورهٔ اسلامی ادامه دارد، کشته شدنِ ضحاک به دست فریدون، که فریدون ضحاک را می‌گیرد و می‌کشد، البته در شاهنامه ضحاک کشته نمی‌شود، اسیر می‌شود و فریدون ضحاک را زندانی می‌کند و در کتاب‌های پهلوی می‌آید، دلیلش این است که اگر ضحاک را می‌خواستند سر ببرند از او میلیون‌ها خرفستر یعنی موجودات زیان‌بخش، بیرون می‌آمد و این موجودات جهان را پر می‌کردند. بنابراین، ضحاک کشته نمی‌شود، زندانی‌اش می‌کنند تا خودش بمیرد و او تا پایان جهان عمر دارد. ولی در اسطورهٔ مربوط به مهرگان آمده که ضحاک را فریدون می‌کشد. در زمان‌های کهن‌تر، در اساطیر بین‌النهرین، این عید مهرگان وجود دارد، قبل از آریایی‌ها، یعنی آریایی‌ها یک آیین غیر آریایی بومی را می‌گیرند و اسطوره را شکلِ ایرانی می‌دهند، ولی اصلش این است که مردوک خدای بزرگِ شهر بابل و کشور بابل، می‌آید و یک غول نخستین را که مادر همهٔ خدایان و غول‌هاست، به اسم تیامت، این را در جنگی می‌کشد و از تن این غول، جهان را می‌سازد، زمین و آسمان را می‌سازد، و ک و قتل غول مساوی است با بنای جهان که خود یک نوع برکت است، -یات همه به این مرگِ تیامت وابسته است. اگر مردوک، تیامت را نمی‌کشت، -یاتی نبود. ضحاک جمعیت ایران را دارد تمام می‌کند. هر روز دو نفر را باید



بکشند، مغزشان را سر شانه او بگذارند و جنایات او و این که «فَرّه» فرار کرده از ایران طبقِ داستان‌هایی که هست، شاه بیگانه فَرّه نداده و وقتی فَرّه نداشته باشد، خشکسالی و بی‌برکتی به کشور می‌آید. پس وجود ضحاک بی‌برکتی است در سرزمین ما. و مرگ ضحاک برآمده است. فریدون فَرّه دارد و نتیجتاً سرزمین ما متبرک می‌شود. دوباره محصولات رشد می‌کنند. پس بینید مراسم مهرگان هم به نحوی با برکت مربوط است، عید نوروز هم سابقه قدیم بین‌النهرینی دارد. نمی‌دانم در بحث قبلی مان مطرح کردم یا نه، که این هم شهادتِ خدای نباتی و حیاتِ مجددش بود که با مرگِ خدای نباتی، باز حیاتِ گیاهی می‌میرد و با حیاتِ مجددش، دوباره گیاهان سبز می‌شوند، درخت‌ها سبز می‌شوند، گوسفندها می‌زایند، مرغ‌ها تخم می‌گذارند و غیره. مادرها بارور می‌شوند، جامعه جمعیتش افزون می‌شود، باز با برکت مربوط است. اگر به همین منطقه خودمان نگاه کنیم، آیینی نیست که فارغ از مسئله برکت باشد. جشن سده را نگاه کنید، که در دهم بهمن است، خورشید بنا به اعتقادات کهن هر شب در آن شب دیجور و حشتناک پایان آذرماه و اول دی، بین پاییز و زمستان، بلندترین شب سال است، این شب زاییده شدنِ خورشید است، در این درازترین شب، خورشید سرانجام زاده می‌شود، خورشیدی که در پایانِ پاییز مرده، یک سال عمر کرده در زمستان بچه است، در بهار نوجوان است، در اوج تابستان در اوج قدرتش، در پاییز پیر می‌شود، در پایانِ پاییز می‌میرد و خورشیدی که دوباره از اول دی می‌آید یک خورشید تازه است، یک نوزاد است، ما نمی‌خواهیدیم شب دیجور، آن شب آخر آذر و شب اول دی را نمی‌خواهیدیم، آجیل می‌خوردیم، هندوانه پاره می‌کردیم، کشمش پلو می‌پختیم، و تا صبح بیدار می‌نشستیم. قصه می‌گفتیم، حرف می‌زدیم که این مادرِ جهان را همراهی کنیم. در این شبی که دارد درد می‌کشد و می‌خواهد بزاید. خورشید در اول دی به دنیا می‌آید. در مراسم موجود در روستاهای ما، در روز دهم بعد از فارغ شدن، زن با نوزادش به گرمابه می‌رود. در دهم دی ماه بنا به آثار حتی دوره اسلامی، بیرونی و دیگران،

جشن عظیمی در ایران می‌گرفتند، آتش روشن می‌کردند. عین جشن سده در یک حد کوچک‌تر، در دهم دی بود، دهم بچه است، دهم خورشید است، تولد خورشید است. و با این آتش‌بازی‌ها که در واقع جادوی گرم شدن خورشید است، این بچه را تشویق به رشد و گرم شدن می‌کنیم، به او انرژی و یاری می‌دهیم که قوی‌تر بشود. در مراسم مربوط به تولد تا چهل روز، بچه را معمولاً در خانه نگه می‌دارند، جز آن حمام روز دهم، بچه را از خانه بیرون نمی‌برند و معمولاً به کسی نشانش نمی‌دهند، در چهلّم است که بچه را دیگر به همه نشان می‌دهند، از خانه بیرون می‌برند، دیگر رشد کرده، ما در چهلّم، از اوّل دی‌ماه، یعنی دهم بهمن جشن سده می‌گیریم. در واقع، خورشید در این روز چهل روزه شده. در اعصار قدیم، به دُم پرنده جاروی کوچکی می‌بستند و دُم پرنده‌ها را آتش می‌زدند و به هوا پرواز می‌دادند. گویی هزارها خورشید در آسمان می‌پرید در شب. کوه آتش درست می‌کردند، به گردش می‌رقصیدند. این کوه آتش نماد خورشید است. این پرنده‌هایی که در فضا هستند، خورشیدکانی در فضا هستند که در واقع جادوی آتش بوده است. جادوی گرم کردن خورشید، به مناسبت چهلّمین روز تولد خورشید. خورشید مظهر برکت برای انسان است. حیات ما به خورشید وابسته است. پس کلیه جشن‌های خورشیدی مسئله برکت‌بخشی را به نحوی در خودش دارد. در پایان زمستان، پیش از نوروز هم ما جشن سوری داریم. سوری گمان نمی‌کنم با سور و جشن مربوط باشد. سوری به معنی «سرخ» است. جشن سرخ است که باز جادوی گرم کردن است. کمک به گرم شدن خورشید است. ما از روی این آتش می‌پریم که تمام سرمای مرگ‌آور زمستان را از خودمان دور کنیم، زمستان نوعی مرگ جهان تصور می‌شده و ما با پریدن بر آتش این مرگ را از خودمان دور می‌کنیم و سرخی آتش را می‌خواهیم که از آن ما باشد تا حیات مجدد پیدا بکنیم. همان‌طور که حاجی فیروز لباس سرخ دارد، سوری در واقع سرخی حیات مجدد است، خون و زناگی مجدد است. در چهارشنبه سوری از آتش می‌پریم تا این مرگ را بسپاریم

به زمستان و حیاتِ بهاری پیدا بکنیم. این که آیا چهارشنبه چه نقشی دارد، هیچ مشخص نیست و احتمالاً در اوّل، این جشن با چهارشنبه مربوط نیست. آخرِ سال است، من احتمال می‌دهم، ولی چقدر این احتمال دقیق باشد، نمی‌دانم. به چهارشنبه مربوط شدن نوعی استعاره و نوعی نماد برای چهار فصل سال و پایان سال است. ما چهار فصل را هم می‌خواهیم وداع کنیم و بیاییم به یک سال تازه. عدد چهار احتمالاً با چهار فصل باید مربوط باشد به این ترتیب، از یک سال کوچ می‌کنیم به سال آینده. تمام بدبختی‌های سال گذشته‌مان را در این چهارشنبه می‌ریزیم. ضمناً می‌خواهیم آن را ترک کرده باشیم و نو بشویم. قبل از اسلام، در هفته شماری ما شنبه، یکشنبه‌ای نیست، سی روز داشتیم در هر ماه و هر روز یک اسم داشت. تقسیم به چهارتا می‌شد اما این چهارتا شنبه، یکشنبه، دوشنبه خوانده نمی‌شد، چهار تا هفته نبود به چهار قسمت می‌شد. اوّل هر کدامشان اسم ایزدی بود. دی یعنی آفریننده، دو تا هفت روز بود که اوّلش دی بود و دو تا هشت روز بود که اوّل دی بود، ولی شنبه، یکشنبه، دوشنبه نداشتیم نام چهارشنبه به جشن سوری اضافه شد. ولی احتمالاً این پریدن از آتش‌ها و جشن سوری در متونِ کهن به نام چهارشنبه‌سوری نیامده است. تنها «جشن سوری» پایان سال داشتیم. چهارشنبه‌اش یک نماد جدید است که معرّف چهار فصل سال است. این جشن به گونه‌ای جشن طهارت هم است، آتش و آب طهارت است، ما را از پلیدی‌های سال گذشته پاک می‌کند تا وارد سال آینده بشویم. به هر حال، جشن نوروز به نحوی با برکت مربوط است که نوع کهنش در بین‌النهرین هم بوده است.

م احتمالاً قربانی انسان در مناطقی تبدیل به قربانی حیوان شده، ولی الزامی نیست که همیشه و در همه جا این طور باشد. در خیلی جاها ممکن است قربانی کردن حیوان به طور مستقل و از قدیم وجود داشته باشد یا قربانی کردنِ درخت ممکن است کاملاً به طور مستقل وجود داشته باشد. همه این‌ها این نیست که از انسان به گیاه، یا از انسان به حیوان و از حیوان به گیاه، نه. می‌تواند در یک جا

قربانی کردنِ انسان به حیوان تبدیل بشود، ولی در کنارش نوع دیگری از قربانی کردنِ حیوان و توتَم هم وجود داشته باشد. در توتَمیسم، گیاهانی هستند که توتَم قبیله‌اند. این گیاه مظهر قبیله است، حرمت دارد و در تمام سال آن را نمی‌خورند، مصرف نمی‌کنند و نمی‌برند، دست به آن بوته یا درخت نمی‌زنند، ولی در یک روز خاص از سال آن را قربانی یا مصرف می‌کنند. یعنی این نیست که الزاماً قربانی‌ها یک شکل داشته باشد. قربانی‌ها می‌توانند خاستگاه‌ها و شکل‌های گوناگون داشته باشند و الزاماً یک مسیر را طی نکرده باشند. ولی تمام این انواع قربانی‌ها به نحوی با مسئلهٔ برکت‌بخشی مربوط است، یعنی کشتن توتَم با برکت‌بخشی مربوط است یا کشتن انسان یا خدای نباتی، کشته شدنِ خدای نباتی همه به نحوی با مسایل برکت‌بخشی مربوطند. اما راجع به اینجا می‌گفتم که چه نوروز چه مهرگان با آن سوابقِ بین‌النهرینی‌اش، چه آیین جشن سده و چه آیین‌های دیگری که ما داریم این‌ها همه با مسئلهٔ برکت‌بخشی در این منطقهٔ جهان لااقل مربوط است و می‌توان با اطمینانِ نسبی گفت که اصولاً آیین‌ها یک بُنِ برکت‌بخشی دارند. در جزیرهٔ گینه هست، گینه خیلی کوچک است، تقریباً نصف ایران است، دقیق نمی‌دانم حالا نصف یا یک‌سوم، ولی جای عظیمی است این جزیره، در آن فلاتِ مرتفع مرکزی، بالای این کوه‌های گینه، قبایل بسیار متعدّد بومی‌های سیه‌چرده‌ای زندگی می‌کنند در آنجا. حالا متمدن شده‌اند و دولت پایوآ به‌وجود آمد و دولت گینهٔ جدید، ولی البته سنت‌های کهن شاید همچنان زنده باشد. در قرن نوزدهم آیینی بین این‌ها جاری بود. این قبایل همسایهٔ هم، این قدر نعمت آنجا فراوان بود که احتیاج به این نبود که سرزمین‌های همدیگر را از هم بگیرند تا برکت و تغذیه، برای خوراک کافی داشته باشند، بلکه سنت بود که هر سال در یک ماه معین و روز معین به قصد کشت این قبیله‌های همسایه با هم بجنگند، نظریات مارکس هم مستقیماً با قضیه مربوط نمی‌شد که منابع اقتصادی، طبقاتی اقتضا می‌کرده، این جنگِ سنتی بود یک بُنِ برکت‌بخشی دیگری داشت. نه این که نانِ روزشان نباشد و بجنگند، نان

روز بود ولی گمان می‌کردند در این جنگ سنتی که با هم می‌کردند، واقعاً یکدیگر را می‌کشتند و جمجمه‌های هم را می‌بردند. در افریقا هم این چیزها هست، اگر این کار را نمی‌کردند، معتقد بودند که آن سال زمین‌هایشان برکت نخواهد داشت، این خونی که در میدان جنگ ریخته می‌شود، به سرزمین‌شان برکت می‌دهد و پنج روز که تمام می‌شد، دوباره با هم دوست و رفیق می‌شدند و اصلاً هیچ مسئله مورد نزاعی بین‌شان نبود. اینجاست که انسان می‌تواند حس بکند که اندیشه جای بسیار مهمی در زندگی انسان و تحول تاریخ دارد. فقط مسایل مادی نیست. این‌ها مسایل خیلی جدی است و امروز در تعیین سیاست جهان هم شاید مسئله‌ای اساسی باشد، این مال همه اعصار نیست و حتی در همین عصر، اندیشه در زندگی بشر نقش خیلی عمده دارد. هفتاد سال آمدند در اتحاد شوروی مارکسیسم را با آن شدت پیاده کردند و گفتند که این آخرین نظام مرفعی جهان، درست‌ترین و صحیح‌ترین راه برای بشر است. به قولی استالین میلیون‌ها آدم کشت تا این نظام ایده‌آل بشری را به قدرت برساند. حالا بعد از هفتاد سال نظام از هم پاشیده است. این باور انسان است، این اعتقاد و ایمان انسان است که در زندگی بشر نقش بسیار عمده بازی می‌کند. چقدر انسان‌ها به‌خاطر دین و ایمان کشته شدند، چقدر در تاریخ، ما نابود شدیم به‌خاطر باور به یک امر عقیدتی. امام حسین یک نمونه والای این رشادت‌های عقیدتی است. بنی‌امیه به امام حسین زندگی خیلی خوبی می‌دادند که راحت زندگی کند، ولی او ایمان والایی داشت و بر سر عقیده خود تا پای جان ایستاد. انسان به‌خاطر اندیشه‌اش، به‌خاطر ایمانش، باید زندگی بکند، گرسنگی و سیری و این حرف‌ها مسئله‌ای اصلی برای یک انسان مؤمن نیست. مسئله این است که بشر ابتدایی هم این تخیلات و تصورات را دارد، این قدرت اندیشه را هم دارد، ولی حتی قدرت اندیشه‌اش هم به دور برکت‌بخشی می‌گردد.

بنابراین، نه تنها اسطوره‌ها، بلکه آیین‌ها یک هسته مرکزی برکت دارند، این اساسی است و در پی این مسئله است که آیین‌هایی برای بارور کردن زمین‌ها و

برای نابود کردن نیروهای شرّ، که برکت را از بین می‌برند، باید به‌وجود بیاید و به‌وجود می‌آید که ما دفعهٔ پیش نمونه‌هایی از آن‌را، از آسیای غربی برای شما عرض کردیم که در آسیای غربی پُر است. خدایِ بعل خدایی است که با دیو خشکی می‌جنگد، مردوک با دیو خشکی آور می‌جنگد، انکی با خدای زندانی‌کنندهٔ آب‌های شیرین می‌جنگد، شما در ایران شکل‌های پیشرفته‌ترش را بعد می‌بینید. پهلوان‌ها با اژدها می‌جنگد، اژدها مظهرِ خشکی است و پهلوان مظهر آوردن آب و برکت است. اژدها چطور مظهر خشکی است؟ اژدها زندانی‌کنندهٔ آب‌ها یا آورندهٔ آب‌های ویرانگر است. اژدها خود آب است، ولی آبی که با آشوبِ نخستین مربوط است که دفعهٔ پیش عرض کردم. در آغاز آشوبِ نخستین یا آشوبِ ازلی بود، خدایان می‌آیند این آشوبِ ازلی را تبدیل به نظم می‌کنند، تبدیل به برکتش می‌کنند، شکل بهش می‌دهند. همین‌طور که شما زمین را آباد می‌کنید، بیابانی را آباد می‌کنید، آن بیابان آشوب و آشفستگی ازلی است. شما آبادش که می‌کنید کارِ خدایی می‌کنید، آن را شکل می‌دهید، سبز می‌کنید، به آن آب می‌دهید، اژدها مظهر آن آب‌های بی‌بند و بست نخستین است. سیلاب است، سیل‌های عظیمی که می‌آیند و همه جا را ویران می‌کنند. انسان هزارها سال طول می‌کشد، از پایان دوران پارینه سنگی تا حدود هزارهٔ ششم پ. م.، چیزی بین دوازده تا ششم پ. م. یعنی از آغاز کشتِ دانه. انسان در حدود هزارهٔ یازدهم پ. م. شروع به کشتِ دانه می‌کند، ولی این هنوز زراعت به معنی وسیع کلمه نیست. در حدود هزارهٔ هفتم انسان قادر می‌شود به کشتِ منظمِ دیم و در هزارهٔ ششم است که انسان آبیاری را می‌آموزد. آبیاری یعنی رام کردن آب‌های بی‌شکل. رودخانه‌ای که سیل می‌آورد، برای آن سد می‌بندد. رودخانه‌ای که آب‌هایش در عمق دره می‌رود، برای آن نهر می‌کشد و می‌برد بالا به سوی زمین‌هایی که آب ندارد، آب می‌دهد و کشت می‌کند. جلگه‌های بین‌النهرین که دو رود عظیم در آن جاری بود، ولی هرگز قابل استفاده نبود، این جلگه‌ها را انسان بر اثر آبیاری قابل سکونت می‌کند. از زمین

شَرّ به زمین خیر تبدیلیش می‌کند. آبیاری یکی از عظیم‌ترین انقلاب‌های جامعه بشری است و در هزاره ششم حاصل می‌شود. انسان قادر می‌گردد این اژدهای غول پیکری را که توی جلگه‌ها و دره‌ها، دیدید، رام کند. رودخانه‌ها مثل مار هستند و مانند اژدها نابودگرند. انسان آب را رام می‌کند. انعکاسش در اسطوره به این صورت است که خدایان آشوب را به نظم تبدیل می‌کنند. انعکاسش در حماسه‌سرایی به این صورت است که پهلوانی اژدها را می‌کشد. در داستان هفت‌خوان اسفندیار، داستان گشتاسب، در داستان اردشیر بابکان، و در داستان گرشاسب هست، همه پهلوان‌ها اژدها کُش‌اند. این را در داستان زیگفرید هم می‌توان دید. پهلوان، پهلوان نیست مگر کشته اژدها، و ضمناً پس از کشتن اژدها، پهلوان کشته می‌شود، او بر اثر این اژدها کشتی، ابدیت‌اش را از دست می‌دهد. این اژدها، آب مقدّس است، شما موجود مقدّس ویرانگر را می‌کشید؛ در واقع، رستم، اسفندیار، زیگفرید و آخیلوس، همه کشته می‌شوند. همه اژدها کُش‌ها کشته می‌شوند که بس تلخ است. آخر این‌ها حماسه‌ها و تراژدی‌ها هستند، این پهلوانان اژدها کُش میرنده قهرمان‌هایی‌اند که پایان‌شان مرگ است نه ابدیت. بنابراین، حماسه‌ها و اسطوره‌های خدایان پهلوان هم به گرد مسئله برکت و آب، می‌گردد و به کمک این آب، دیو خشکی را از بین می‌برند، به کمک آب، اژدهای بی‌شکل ویرانگر را رام می‌کنند. سیستم و نظام دادن به این آب بدین گونه است که مردوک، تیامت را می‌کشد، تیامت یا غول آب‌های شور می‌آمد و سومر را می‌بُرد. این سطح آب‌ها بالا می‌آمد، سومر کنار دریا بود، تمام مزارع سومریان را تیامت نابود میکرد. پس مرگ تیامت به دست مردوک در واقع به منزله عقب‌زدن دریاست. انکی شوهر تیامت است. انکی خدای بزرگ و خردمند بین‌النهرین است. شوهر تیامت را به نام اِپسو می‌کشد. اِپسو غول آب‌های شیرین است که زندانی است، اژدها نمی‌گذارد آب‌ها به مزارع بیایند. انکی، اِپسو را می‌کشد، آب‌های زندانی شده توسط اِپسو را به انسان می‌بخشد تا آبیاری کند. داستان ایلپاد هومر، جنگ یونان و تروا در این شکل

داستانی که هومر آن را می‌سازد، با مسئلهٔ برکت مربوط است. یکی از اهالی تروا زنِ منلاس برادر پادشاه بخشی از یونان آگاممنون را می‌دزد، هلن را می‌دزد و می‌برد. یونانی‌ها به جنگ تروا می‌روند تا هلن را آزاد کنند. کهن‌ترین شکل این حماسهٔ یونانی که خیلی زیباست واقعاً، کهن‌ترین شکل این را ما در اساطیر و دایمی هند داریم، ماری و اژدهایی هست به اسم اَهِی. او همین اژدهای ماست. اَژی و اژدهای ما در وادها، اَهِ خوانده می‌شود این اَهِی در کوهی دوردست ساکن است و گاوهای شیرده را دزدیده و ایندیره خدای جنگاور هر ساله به این کوهستان‌ها می‌رود اَهِی را می‌کشد و این گاوهای شیرده را آزاد می‌کند. گاوهای شیرده در اینجا نماد ابرهای باران‌آور هستند. در واقع، ایندیره این گاوهای ماده را که در کوه‌ها هستند و این ابرهای باران‌زا را آزاد می‌کند تا ببارند. گاهی از این گاوهای ماده به عنوان زنائی که دزدیده شده‌اند، صحبت هست که ایندیره می‌رود زن‌ها را آزاد می‌کند. مضمون همان مضمون داستان ایلید هومر است. آن‌ها می‌روند زنی را که دزدیده شده، آزاد کنند. این‌ها هم می‌روند گاوها را آزاد کنند. مردها هم گاو می‌شوند. خیلی ناراحت نشوید، آری، در اساطیر، انسان و جانور با هم فرق نمی‌کنند، با هم یکی هستند، یک واحدند. گاه می‌تواند به اسم یک جانور، گاه به اسم یک انسان بیاید. اسفندیار به جنگ ارجاسب می‌رود تا خواهرهایش را که ارجاسب دزدیده است، آزاد کند، تمام این داستان‌های پهلوانی را می‌شود به یک بنیان مسئلهٔ باران و مسئلهٔ برکت تبدیل کرد. نمونه‌هایش را از یک طرف در آیین‌ها و از طرف دیگر در حماسه‌ها می‌بینیم. پهلوانان همه همین نقش را دارند. فریدون به جنگ ضحاک می‌رود، ضحاک را اسیر می‌کند و دخترها یا خواهرهای جمشید را که بسیار زیبا هستند و قابلیت باروری ابدی دارند و ضحاک آن‌ها را زندانی کرده، آزاد می‌کند و با آن‌ها ازدواج می‌کند. خلاصه زنِ باران‌آور است. خواهرهای جمشید اولاً هزار سال با جمشید بودند و زنِ جمشید هم بودند و، بعد ضحاک هم می‌آید، هزار سال هم ضحاک حکومت می‌کند و این‌ها زنِ ضحاک‌اند. بعد فریدون بچه‌سال و جوان

که تازه از هند آمده، می‌رود باز این زن‌ها را آزاد می‌کند و با آن‌ها ازدواج می‌کند. مسئلهٔ پیر نشدن زن‌های بارورشونده و در واقع، باران‌آور است که مظهر حیات‌اند. پس اسطورهٔ فریدون و ضحاک، اسطورهٔ رستم و اسفندیار یا ارجاسب، همه این‌ها همین بُن‌مایه را دارند. حتی داستانِ رستم و اسفندیار در بُن خودش مسئلهٔ کشتنِ این، ظاهراً آنجا محتمل است که بادهایی باشند که ابرها را از بین می‌برند. می‌دانید که از حدودِ اوّل تابستان و اواسط بهار است که بادِ عظیم شمال غربی، جنوب شرقی در سیستان شروع می‌شود و هوا را خشک می‌کند. بادی وحشتناک است و به احتمال، داستان‌های رستم و افراسیاب و این‌ها با جنگِ خدا در واقع جنگِ با این بادِ خشکی‌آور است که سرانجام با مرگِ این بادِ خشکی‌آور در پایان فصل تابستان، باران‌ها و آب‌های هیرمند حاصلخیز فراز می‌آیند، چون در افسانه‌ها هست که افراسیاب می‌آید و رودخانه‌های سیستان را می‌خشکاند. پس افراسیاب خشکی‌آور است. افراسیاب رودها را می‌خشکاند و با مرگِ او این رودها از نو جاری می‌شوند، زنده می‌شوند و می‌آیند، پس افراسیاب مظهر خشکی است. رستم مظهر باروری و آب‌آور است.

نقش انسان در این است که با اجرای آیین‌ها، خدایان را در آب آوردن و برکت‌بخشی یاری می‌دهد، اگر انسان‌ها آیین‌ها را برگزار نکنند، خدایان قادر به اجرای درست وظایفشان نیستند. بنابراین، اجرای آیین‌هایی که همه در بُن خود با باروری و با برکت بخشی مربوطاند، تقدّس و اهمیتی بسیار عظیم در جامعهٔ باستان دارد که بدون اجرای درست آن‌ها خدایان از کار کردنِ معمول و از خویشکاری‌شان باز می‌مانند. نمونه‌اش را در تیشتریشْت اوستا می‌بینیم که تیشتر می‌رود به جنگِ آپوش دیو خشکی، با او می‌جنگد و شکست می‌خورد. پیش اهورمزدا می‌آید و می‌گوید به من کمک کن، اگر مردم مرا با مراسم و آداب خاص و با دعا‌های خاص ستایش نکنند و یاری نکنند؛ من قادر به پیروزی بر آپوش نیستم. بعد انسان‌ها با دعاها و با اجرای آیین خاص به تیشتر یاری می‌دهند، اورمزد هم قادر است یاری بدهد. نتیجتاً با نیرویی صد برابر به جنگ

آپوش می‌رود و دیو را می‌کشد و باران‌ها جاری می‌شود.

□ آقای دکتر، در این مقوله ارتباط آیین‌ها و خدایان با مسئله خشکی و احتمالاً خشکسالی، آیا می‌توان گفت در یک نوار خشکی که در عرض جغرافیایی پانزده تا بیست و پنج درجه است و کشورهای ایران و هند را در خودش می‌گیرد، چنین روابطی حاکم است یا نه؟ در مناطق مرطوب یا مثلاً در مناطق سرد شمال اروپا و اسکاندیناوی چنین قضایایی هم هست، یعنی متأثر از شرایط اقلیمی اصولاً چنین قضایایی شکل می‌گیرد و به این مفهوم مطرح می‌شود؟

— باران‌آوری، در این منطقه خشک یا در هر جای خشک، در جنوب آفریقا هم که بیابان کالاهاری است، هم همین‌طور است. در هر جا که خشکی است آیین‌های مربوط به باران‌آوری و اسطوره‌های مربوط به خدایان باران‌آور و برکت‌بخشنده به طور وسیع دیده می‌شود و احیاناً در مناطقی که پرباران است، این اسطوره‌ها ممکن است خیلی محدود و کوچک باشد. یا به وام از طریق مناطقی به مناطق دیگر رفته باشد. اسطوره‌ها و آیین‌ها سیر می‌کنند، اما مسئله اصلی، مسئله برکت و باران‌آوری است. اسکیموها که در کنار قطب زندگی می‌کنند و به این باران‌آوری احتیاج ندارند نیز آیین‌های خاصی برای صید نهنگ و گوزن دارند که باز به گرد مسئله غذا و برکت برمی‌گردد. مسئله خوراک انسان، ماده حیاتی برای بقای انسان مطرح است. این برای همه اقوام، از اسکیمو گرفته تا سیاهپوستان خط استوا مطرح است، ولی نحوه اجرای آیین‌ها یا موضوع این برکت‌بخشی‌ها در منطقه به نوع زندگی و نوع تغذیه مربوط می‌شود. توت‌ها و آیین‌ها فرق می‌کند. یک جا باران تأکید می‌شود، یک جا مثلاً نهنگ. در اساطیر و آیین‌های ما مسئله نهنگ و شکار نهنگ شاید در کنار خلیج گیرمان بیاید که بومی‌های سواحل خلیج ممکن است چیزهایی در رابطه با مثلاً ماهی و نهنگ داشته باشند، ولی در جاهای دیگر نه.

□ آقای دکتر، در روستایی به اسم باد که در نزدیک نطنز هست و ابیانه و این‌ها...

— چه اسم قشنگی است!

□ البته اسمش را بادرود گذاشتند ولی اسم کهنش همان باد است. آنجا ما به مزرعه‌ای رفته بودیم، کشاورزی درختی را نشان داد، یک درختِ آلو زرد بود، گفت که چندان بار داده بود که شاخه‌هایش پایین آمده بود. گفت پارسال بار نداد، ما یک زن حامله آوردیم، یک نفر با آره می‌خواست درخت را ببرد. زن حامله آمد آنجا گفت که من ضامن این درخت می‌شوم، حتماً امسال بار می‌آورد.

— این در اسطوره‌ها و افسانه‌ها خیلی عمومیت دارد، درخت را شوهر می‌دهند، درخت را زن می‌دهند. درخت را تهدید به قطع می‌کنند، واسطه می‌آید، التماس می‌کنند، واقعاً شگفت‌آور است زندگی روستایی. مثلاً می‌خواهند بروند کندوی عسل را باز کنند، اصلاً باور نمی‌کنید، اول باید بروند حمام، غسل بکنند، خودشان را دقیق بشویند، بعد بیایند نماز بگذارند، دعا بکنند، قرآن بخوانند آنگاه بروند سر کنند. می‌گویند اگر این کار را نکنی، کندوت عسل نمی‌دهد، همه چیز با اجرای آیین و مراسم توأم است و پشت این‌ها همه اعتقادات اسطوره‌ای هست. درخت را چنان زنده می‌بینند مثل خودشان. زمانی داستانی برای کودکان نوشته بودم به نام جمشید شاه که البته خمیرش کردند. داستان جمشید شاه در ادبیات اوستا هست که جمشید پادشاه دنیا بود و آدم‌ها، گوسفندها، پرنده‌ها، آتش‌ها همه زیر فرمان او بودند. در متن اوستایی، هیچ فرقی بین آدم، سگ، پرنده، گوسفند، گاو نیست. من این را لمس می‌کردم. و به همین ساخت من در فارسی، این داستان بچه‌ها را آوردم، یک متفکر بزرگ نقد نوشت بر این کتاب و گفت که بهار انسان را در حد جانوران پایین آورده، در روزنامه آیندگان بود که سال‌های پیش چاپ شد. خوب، این در اثر نشناختن

تاریخ انسان و ریشه‌های افسانه است. واقعاً هر درختی زندگی می‌کرد همان‌طور که من زندگی می‌کنم، یک درخت همان قدر شعور دارد که من شعور دارم. در جهان ابتدایی، هر درخت هر چشمه آب و هر علفی روح دارد. این میز که شما ساختید، تا ساخته می‌شود، روح پیدا می‌کند. به آن مینو می‌گویند. مینو پیدا می‌کند، شما میز را نمی‌توانید آزار بدهید، اگر یک فرد باتقوا باشید، آزدن هر پدیده‌ای گناه است. گاهی برای زهرچشم بقیه درخت‌ها، حتی یک درخت را هم می‌بزنند. اگر مثلاً درخت‌های باغش هیچ‌کدام بار ندهند، یک درخت را می‌بزنند تا بقیه درخت‌ها بترسند، درست مثل جامعه انسانی.

من واقعاً روز به روز به اهمیت مستقل اندیشه در شکل گرفتن زندگی اجتماعی و عملی انسان مؤمن، دارم واقف می‌شوم. انسان حتی مستقل از تجربه روزانه‌اش می‌تواند بیاندیشد. این هزار دفعه می‌بیند که آقا درخت‌هایش مثلاً بار نداده، اما اگر یک بار، بار بدهد در ذهنش می‌ماند. این صدمبار بار ندادن‌ها در ذهنش نمی‌ماند. این شگفت‌آوری مغز انسان است. واقعاً فکر می‌کنم که به ارزش اندیشه انسان کم محل می‌دهیم، خیال می‌کنیم اندیشه انسان تابع مطلق زندگی مادی بیرون اوست. شاید در درازمدت این طور باشد. انسان امروز به علت تحوّل که در ابزارها و در تولیدات و در شکل زندگی‌اش حاصل شده، اندیشه‌اش هم تفاوت کرده است، بلکه من تردید ندارم، اما هنوز هم این انسان با وجود تغییراتی که کرده، باز تابع اندیشه است. رژیم کمونیستی در چین می‌آید در تبت با این تبتی‌های لاما پرست ابله رفتاری خشونت‌آمیز می‌کند. در تمام معابد را می‌بندد، تمام روحانیون معابد را سر زمین وادار به کشت و کار می‌کند. سی سال همین کار ادامه پیدا می‌کند، آخرش مجبور می‌شوند در معبد را باز کنند و سیل جمعیت، حتی آن‌هایی که تو این سی سال به دنیا آمده‌اند و معبد را ندیدند، یک سیل جمعیت به معابد روی می‌آورد. در شوروی عین این اتفاق می‌افتد. هفتاد سال این کارها، حکومت هست هنوز هشتاد درصد جوامع اسلامی شوروی عمیقاً مسلمان‌اند. این یعنی اندیشه، قدرت اندیشه است،

همان‌طور که مارکسیسم باعث شهادت‌های عظیم مارکسیست‌ها می‌شود، در زندان‌های هیتلری و در جنگِ بین‌الملل دَوَم، واقعاً قهرمانی‌ها می‌کنند، بلشویک‌ها در جلوی صفوف اقوام شوروی، می‌جنگند و درخشان است افسانه‌هایشان. داستان زویاکاسما دنیاسکایا اصلاً از ذهن نمی‌رود. داستان قشنگی است، خاطره آن دوران بلشویکی است. این چیزها بود، این قهرمان‌های بلشویک واقعاً هم قهرمان بودند. بلشویک‌ها که می‌روند کرون‌اشتاد را در انقلاب تصرف کنند، از دست ضدانقلابیون، یک دفعه می‌روند روی یخ‌های دریای بالتیک می‌دوند، فرو می‌ریزند در یخ‌ها، ولی می‌روند، ذهنیات در زندگی بشر خیلی مهم است، واقعاً همان چیزی که شما می‌فرمایید، یعنی این‌که انسان دوازده هزار سال لااقل با زراعت آشنا شده، چندان تجربه نیاموختیم، با دعا کردن و تهدید کردن نظام ما مرتب نمی‌شود که هر سال مثلاً بهار بدهد. اما اگر کود شیمیایی به درخت بدهید، اگر قوانین علمی را رعایت کنید، فلان کنید، هر سال درختان بار می‌دهند. تهدیدش هم لازم نیست بکنید. نبرید. ذهن کشش علمی ندارد، عادت کرده به یک کشش اسطوره‌ای و وقت می‌گیرد تا این جامعه از درون این جهان فکری‌اش دریابد، ما قادریم در ماه، عکس یار ببینیم، ذهن خیلی چیز قوی‌ای است و فکر می‌کنند که انسان اندکی از ذهن خودش آگاهانه استفاده می‌کند، بقیه‌اش قادر به استفاده نیستیم و او خودش را در خواب به ما تحمیل می‌کند. در جهان باستان، خواب چه نقش عظیمی در تصمیم‌گیری‌ها دارد. در وقایع دنیا، در جهان باستان بارها آمده که بر اثر این‌که پادشاه شب فلان خواب را دیده، فردا سر یارو را می‌بزند و اعلان جنگ می‌دهند.

تورات را بخوانید. داستان‌های مربوط به خواب در آن فراوان است. شاهنامه را بخوانید تمام تصمیم‌گیری‌ها در پی خواب است. گمان می‌کردند خدایان به انسان در خواب الهام می‌بخشند که چه باید بکند و واقعاً عمل می‌کردند به این خواب‌هایی که می‌دیدند.

□ موردی را برای شما عرض می‌کنم. پیرمردی بود که در حاشیه کویر زندگی می‌کرد و پس از یک خواب به کار عظیمی دست زده بود، حال نمی‌دانم این خواب را دیده بود یا نه...
— نه، می‌بینند، این‌ها واقعاً مؤمن‌اند به دیدن خواب.

□ این پیرمرد تعبیر خاصی از آتش داشت. این را می‌خواستم بپرسم که قاعدتاً باید عمومی باشد، یعنی می‌گفت هر چیزی سه تا وزن دارد. مثلاً می‌گفت این سنگ، این درخت، این چوب، هر چیزی، یک وزن آب دارد. اگر این درخت را ببرند و بماند، خشک بشود، وزن بکنند، آبش رفته است. بعد اگر آن را بسوزانیم، نوری که از آن ساطع می‌شود، نور خورشید است که در طول زندگی در خودش ذخیره کرده بود. این وزن همان نور است، خاکستری که وزن می‌کنند.
— خیلی قشنگ است، به‌به!

□ آن ته‌مانده‌ای که هست، وزن خود درخت است، بعد به همین ترتیب آدم، سنگ؛ مثلاً توی سنگ آب هست. اعتقاد داشت که علف که از توکوه در می‌آید، این همان سنگ است دیگر.
— درست است، چقدر انسان موجود زیبایی است واقعاً، خیلی انسان زیباست، ولی انسان بی‌عقل هم می‌تواند باشد. و خود علم زیباست، واقعاً علم خیلی چیز زیبایی است. انسان به بی‌کرانگی‌ای که در افسانه‌ها آرزویش را می‌کند، مانده است. امروز علم بارها عظیم‌ترش را در کاینات می‌بیند، دیگر مسایل را علمی نگاه می‌کند. انسان همیشه در تخیل و تصوّرش به دنبال ابدیت گشته است. خدایان مظهر ابدیت‌اند، بی‌مرگ‌اند. انسان خودش را همیشه گم‌گشته در این جهان دیده، عمرش کوتاه است، ذهن انسان نمی‌تواند مرز بشناسد. ولی تن انسان مرز دارد بین ذهن انسان و تن انسان تعارض هست. تن پیر می‌شود، ولی

این ذهن تا آخرین لحظه می‌خواهد باز هم بماند. اندیشه می‌تواند بماند و جوان می‌ماند. تفکر دینی انسان کوشش انسان است برای این‌که این مغز نازنین ابدی‌اش را ابدی کند و این‌که انسان بعد از مرگ، روحش جاوید شود و به بهشت برود. این روح همین مغز و اندیشه‌اش است که نمی‌خواهد بمیرد. این کوشش انسان بیچاره است و این ابدیت را آرزو دارد به آن برسد. انسان از ابدیت، مفاهیم بسیار اسطوره‌ای و ابتدایی دارد. خدا در ماه است، در خورشید است. ببینید مرزهای ابدیت انسان ابتدایی خیلی پایین است. بهشت زردشتی در خورشید است، مرزهایش کوتاه است. نتوانسته ابدیت را لمس کند. حالا امروز دانش بشر آمده، میلیارد‌ها سال شما اگر در کاینات حرکت کنید، هنوز این جهان ادامه دارد. ادامه این کاینات رسیده به دوازده میلیارد سال نوری. تازه می‌گویند این یک حبابی است از هزارها حبابی که بر اثر آن ضربه نخستین به وجود آمده، می‌بینی ذهن دیگر دارد کیف می‌کند در این ابدیت. و این علم به ما عظمت می‌بخشد. امروز علم توانسته این ابدیت را بسیار عظیم کند. علم زیباست، واقعاً خیلی زیباست. من عمیقاً مفتون این علم بی‌کران شدم که دارد به مراحل زیبایش می‌رسد.

□ ببخشید جناب استاد، این مورد خدایانی که می‌گویند الگوهایی از گذشته ندارند که بتوان دید که این‌ها را به چه شکلی تصور می‌کردند. مثلاً فرض کنید خدای تیشتر که اشاره کردید، اگر بشود الگویشان را بازسازی کرد، در اذهان گذشتگان چگونه بوده؟ ضمناً کتابی هست برای کودکان، گویا توسط آقای احسان یارشاطر نوشته شده. عکس تیشتر را در آنجا دیده‌ام که به صورت اسب سفیدی با یال و اپوش دیو به صورت اسب سیاهی دم بریده و گوش و یال بریده مثل این‌که این‌ها واقعاً منبع تاریخی دارد، در مورد همین که مثلاً دُمش کل بوده، گوش نداشته و این جور چیزها و آن جنگ‌ها به چه صورت است؟

— بله، اولاً برایتان عرض کنم که جوامع بشر خدایانشان را یا به صورت خودشان و یا به صورت جانورانی که در پیرامونشان بودند، تصویر می‌کنند، مثلاً در مصر به شکل گربه هم تندیس ایزدی دارند؛ در هند گاه سر ایزد به شکل فیل است. فیل سر یارو می‌گذارند. انواع تندیس ایزدان در هند هست به شکل‌های بسیار متفاوت جانوری. در مصر گرگ، شیر همه شکل ایزدی دارند. تن انسانی دارند ولی سر جانوری دارند، در هند هم کمابیش این‌طور هست. ولی کلاً انسان ابتدایی تندیس ایزدانش را به شکل خودش تصویر می‌کرد. و گاه در جوامع به صورت جانوران هم تصویر می‌شد. این که آن‌ها را به صورت مجسمه‌هایی می‌سازند، در اینجا دو گونه است، معمولاً جوامع کشاورز که ساکن هستند، بُت دارند. این بت‌ها به شکل خدایان فرض می‌شوند. جامعه مصر و جامعه بین‌النهرین که بُت دارند، جوامع کشاورزانند. نخستین جوامع کشاورز بُت دارند؛ اما جوامع دامدار که دنبال گله‌هایشان حرکت می‌کردند، کوچ می‌کردند و ساکن نبودند، معمولاً از خدایانشان تصویر عینی ندارند، یعنی بُت ندارند. ولی همه جوامع برای خدایانشان شکل قابل‌اند. ایرانی‌ها به خاطر باطن گله‌دار قدیمشان جزو جوامعی‌اند که بُت ندارند. این که در اسلام هم مجسمه نیست، به دنبال یک نوع فرهنگ ایرانی هم هست که به آسیای غربی تحمیل می‌شود، چون آسیای غربی بُت داشتند. این را از ایران می‌رسانند به آنجا که بُت را حقیر می‌شمردند. البته بُت در نزد اسرائیلیان هم حقیر بوده است.

در اساطیر ما، وقتی که ایرانی‌ها به این منطقه می‌آیند ضمن این‌که با بُت مخالف‌اند، با این حال زیر تأثیر فرهنگ بُت‌پرستی بین‌النهرین قرار می‌گیرند و از اواخر دوره هخامنشی، نه تنها در اوستا، متون اوستایی که در این دوره نوشته می‌شود، به تصویرهای خیلی مشخصی از بعضی خدایان مثل ناهید، مهر و بسیاری از خدایان دیگر می‌رسیم. ناهید زیباترین زن جهان است و بازویش به اندازه ران اسب است. چه زیبایی شگفت‌آوری! به هر حال، ناهید دقیقاً اندامش تصویر می‌شود، صورت، سینه، بازوها، ران و لباسش تصویر می‌شود. می‌دانیم

که در این دوره، معابد ناهید به وجود می آید و ناهید دقیقاً از روی شخصیت و بت های ایشتر الهه بابلی ساخته می شود. پس ما بت پرست نیستیم، اما اسطوره ها و آیین های ایشتر، زن مردوک، به اساطیر ما هجوم می آورد و جا می افتد و معابد ناهید که همین «کنگور» کنگاور، معبد اناهیتاست، این معابد به وجود می آید و مجسمه هایی از این الهه اناهیتا می بینیم یا در دوره ساسانی خیلی روشن تر، در حجاری ها شما اناهیتا را می بینید، مهر را می بینید، هورمزدا را می بینید که معمولاً به صورت نیم رخ آن ها را تصویر می کنند. شکل دارد. در این حجاری های ساسانی اورمزد حلقه سلطنت را به شاه می دهد، سوار اسب هم شده، یا مثلاً ایزد مهر روی گل نیلوفر ایستاده، در یکی از آن ها اناهیتا هست. روی ظروف نقره ساسانی شما اناهیتا را می بینید، در ظرف نقره آرمیتاژ. ایزد بانوی نیم برهنه ای را تصویر می کردند، و در پیش از این که آریایی ها بیایند به ایران پُر است از مجسمه های الهه مادر.

□ در عیلام هست.

— بله، بعد در نوشته های اوستا، جز اناهیتا برای تیشتر هم این ماجرا پیش می آید، که تیشتر به سه شکل در می آید. اول به صورت یک جوان پانزده ساله، تندرو، دونده، سپس به صورت یک گاو و سوم به صورت یک اسب که آن اسب دم زیبا دارد و سپید رنگ است. سفیدی مقدس است. گوش های زرین و سم زرین دارد و با یک اسب سیاهی که دم کوتاه دارد، کل دمش که زشت است و اپوش دیو است. سیاهی و سپیدی در واقع با هم نبرد می کنند. بعضی از این صحنه ها تصویر دارد در خود نوشته های اوستایی، تصویر دارد، چرا حالا شکل سومش اسب است، نمی دانم. ولی فقط برای شما بگویم که این مرد دونده و گاو و اسب الزاماً با مفهوم امروزی اش یکی نیست. شما در اسطوره بهرام، در بهرام پشت اوستایی هم می بینید که بهرام به ده شکل تبدیل می شود. اول به صورت مرد جوان پانزده ساله، دوم به صورت گاو سفید، و سوم به صورت

اسب، چهارم، پنجم تا دهم. سه‌تای اوّل داستان بهرام هم به‌صورتِ تیشتر است و احتمال می‌دهند در یک فرهنگ نجومی کهنه، دایرة البروج، به ده قسمت تقسیم می‌شده که ستاره بهرام در یک سال در آن حرکت می‌کرده.

در داستان تیشتر هم سه تا از این‌ها مطرح می‌شود تا وقتی که بخواهد باران بیاید، سه ماه تابستان است، که به‌صورت مرد جوان که ماه تیر است، به صورت گاو که ماه مرداد، و به‌صورت اسب که ماه شهریور است. در پایان شهریور فصل باران آغاز می‌شود. در این هنگام شکل ایزد عوض می‌شود، به جای این‌که ستاره تیر مطرح باشد، ستاره تیشتر اصلاً با تیر متفاوت است، تیر سیّاره است و تیشتر ستاره ثابت کلب اکبر است، ولی با هم آمیخته شده، و از آن یک مجموعه اسطوره‌ای جدید درآمده که قابل تجزیه و تحلیل است. تمام این قسمت‌های اسطوره‌ای اش محتملاً یک مسئله نجومی است، به ستاره تیر و تیشتر ارتباطی ندارد، ولی تصویر دارد.

ما از مرحله یک دین اسطوره‌ای به دین زردشتی یعنی به مرحله دین واقعی وارد شدیم. بنابراین، افسانه‌های خدایان در آن خیلی کم است. اگر عقاید زردشت می‌خواست ادامه پیدا کند، دیگر افسانه خدایان تمام بود. چون او یکتاپرستِ خیلی جدّی‌ای بود، ولی به هر حال، بعد از زردشت دوباره این افسانه‌ها رواج می‌یابد ولی به کلی با بین‌النهرین متفاوت است. در ایران، افسانه‌های خدایان بسیارند و در میان افسانه‌های بازمانده، یکی داستان تیشتر هست که واقعاً قشنگ و قابل تصویر کردن است، با رعد و برق‌ها و بارندگی و آن بخاری که از دریا برمی‌خیزد و احیاناً چیزهای دیگر. این قشنگ‌ترین اسطوره ایرانی است و تنها داستان جدّی اساطیری ما در باره خدایان است.

۱۱ امیدواریم با کمک شما بتوانیم به شکل اصیلی آن را بازسازی کنیم. — اگر بتوانیم، بله داستان خیلی قشنگی است یک روایت اوستا از آن هست، روایت پهلوی نیز از آن هست، که من در کتاب پژوهشی در اساطیر ایران آن

را ترجمه کردم. نبرد این‌ها در آسمان و آمدن دیوها و تگه تگه کردن ابرهای توی آسمان و زخم زدن به خدای باد، خیلی قشنگ است. اما قشنگ‌ترین داستان‌های ما مربوط به شاهنامه است. در اساطیر ما داستان‌های جذّاب و قشنگ شمارش کم است، در حالی که مثلاً وداها یا اسطوره‌های بین‌النهرین حاوی افسانه‌های خدایان بسیار زیبایی هستند. در عوض، ما حماسه‌سرایی بسیار زیبایی داریم که شاید در دنیا واقعاً نظیر نداشته باشد و احتمالاً نظیرش را در هند و در یونان می‌توانیم ببینیم. مثلاً ایللیاد و اُدیسه. داستان اُدیسه را عیناً در داراب‌نامه داریم. آن هم به دریاها سفر می‌کند و جزیره به جزیره را می‌بیند و بالاخره برمی‌گردد و به سلطنت می‌رسد. فکر می‌کنید این مجموعه تلویزیونی شما چه مدت طول بکشد؟

□ پنج سال پیش‌بینی شده.

— این که عمر نوح می‌خواهد. داستانی هم از نوح بسازید.

□ یک سال برای کار تحقیق و پژوهش که ممکن است بیشتر هم بشود. بعد یکی دو سال هم به کار فیلم‌برداری، بعد یک سالی هم کار مونتاژ و موسیقی و کار نهایی‌اش در حقیقت پنج سال است.

— بله، خیلی جالب است. واقعاً تصویر بیابان‌ها خیلی زیباست با ساختار ویژه خودش. جانورهای داخل این بیابان‌ها خیلی می‌تواند زیبا باشد واقعاً برای فیلم، خیلی مناسب و زیباست.

□ راجع به همین مقوله‌ای اشاره کردید که ...

— شما آن فیلم رهنما را راجع به تخت جمشید ملاحظه کردید. من اصلاً نمی‌دانم که درست یادم هست یا نه. در آن فیلم بازی‌های خوبی با حجاری‌های تخت جمشید شده بود که به آن‌ها نوعی حرکت می‌بخشید. من واقعاً فکر می‌کنم

با این مجسمه ایشترها، الهه‌هایی که داریم که مظهر باروری و مظهر شیر و برکت هستند، پر است از این‌ها. مجسمه‌ها، هم در موزه باید باشد و هم تو کتاب‌ها از این‌ها ما داریم، در حجاری‌های ایران هم پیدا می‌شود. ما از این مجسمه‌های الهه و حجاری‌های الهه مادر و از مجسمه‌هایی که باید برویم در موزه‌ها ببینیم. ببینید که چگونه نقش روی این کوزه‌ها اغلب با مسئله برکت با مسئله آب، با مسایل یک جامعه‌ای که دچار نوعی نیاز به کمک طبیعت است، برای این‌که بتواند زندگی عادی‌اش را بکند، نقش‌های روی کوزه‌ها حتی، و چیزهایی که آنجا برخواهیم خورد. ما به کمک مجموعه این خطوط، تصاویر حجاری‌ها، مجسمه‌های موجود در ایران، به گمان من، می‌توانیم این افسانه‌ها را شکل بدهیم بدون این‌که کسی بازی بکند. بازی کردن، به گمان من، بیننده را به زمانِ امروزی مربوطش می‌کند. در حالی‌که ما می‌خواهیم که این افسانه‌ها باشند، ما می‌خواهیم در این افسانه‌ها اعصارِ کهن دیده شود. حتی از خودِ تخت جمشید می‌شود استفاده‌هایی کرد. مثلاً معمولاً قیافه ایزدان بزرگ شبیه به پادشاهان است. ما تصاویری داریم که ثابت می‌کنیم این‌ها شکل هم هستند، نه تنها از دوره ساسانی داریم که اهورمزدا با پادشاه ساسانی یک شکل دارد، بلکه از بین‌النهرین داریم که تصویرهایش اینجا همه موجود است، هم من دارم، در کتابخانه‌های دیگر هم می‌شود گیر آورد که شاه و ایزد عین هم‌اند. بنابراین، برای ایزدان از این تصاویر هم می‌توانیم استفاده بکنیم. به این ترتیب، من فکر می‌کنم که واقعاً شاید جالب‌تر باشد که ما از این چیزهای کهن خود کاملاً استفاده کنیم، اگر کم بود، واقعاً به فکر این بیفتیم که بازسازی کنیم و به آن‌ها حرکت و زندگی بدهیم.

یک موضوع جالب، نشان دادن چشمه‌ها و درختان کهنسال است که بر آن گره‌هایی زده‌اند و دخیل بسته‌اند. این گره زدن‌ها مثل یک نوع خط و زبان است. نمونه زنده‌اش در میان سرخپوست‌های آمریکایی پیدا شده، حالا آیا عیناً در اینجا هم این هست یا نه، نمی‌دانیم؛ ولی خیلی پدیده‌ها هست که انسانی و «هنانی است و آنچه که آنجا هست، می‌تواند اینجا هم بوده باشد. در این جوامع

سرخیپوستی کوه‌های آند در آمریکای جنوبی که خط نداشتند، اقوامی بودند بسیار ابتدایی. هر کسی برای ثبت یک مطلب گره‌ای به درخت می‌زده است. ظاهرش فقط یک گره است، اما هرکدام از این گره‌ها معنی زنده داشته در ذهن آن پیک که باید می‌رفته و این‌ها را تهیه می‌کرده و برای این‌ها می‌آورده. گره زدن نوعی خطّ بدون الفبا و بدون شکل بوده است، محتوایش در ذهن آن شخص می‌مانده است. این دخیل‌هایی هم که ما به درخت‌ها می‌بندیم، خواست‌های مردم و چیزهایی است که معمولاً مربوط به برکت است، بچه می‌خواهند، یا آرزویی دارند. این‌ها می‌تواند در نشان دادن مسئله انسان و طبیعت در این منطقه مطرح بشود که من فکر می‌کنم موضوع خیلی کلی‌تری است، بعد چه چیزهایی را انسان این منطقه بیشتر می‌خواهد، که با کویر خیلی مربوط باشد، ولی انسان در همه جای دنیا یک چیزهایی از خدایانش می‌خواسته. در جایی مثلاً باد، باران و ابر آرزو می‌کردند این‌ها همه گرد خود اسطوره دارد که مثلاً ابر می‌توانست همه دنیا را با بارش خود نمناک کند، ولی دیوهای خشکی آمدند ایزد باد را زخمی کردند، نتیجتاً ابر یک جا ریخت پایین و به جاهای دیگر نرسید. بنابراین، هر دوی این‌ها هم سیل و هم خشکی یک دشمن واحد دارند. من فکر می‌کنم این بخش‌های اسطوره‌ای را با استفاده از این مجسمه‌ها و نقش‌های حجاری و تصویرهای کتاب‌ها می‌توان به گونه‌ای زیبا نشان داد.

□ آقای دکتر، ما فکر کردیم که در ادامه همان بحث خیلی شیوایی که داشتید در مورد آیین‌ها، این مسئله طلب باران را مطرح کنید. ضمن این که یک فیلمی هم در جام جم موجود بود. آن را هم ما گرفتیم، البته این فیلم قصدش این بوده که یک خرده با بچه‌ها و این‌ها یک کارهایی بکند ولی چند تا از این آیین‌ها را در جاهای مختلف که یکیش مال سبزوار است به ویژه همان اولی‌اش مال منطقه سبزوار، یک جایی به

نام عباس آباد است، نیز به اصفهان و جاهای مختلف رفته تا حتی مسئلهٔ عمو زنجیرباف را هم در این رابطهٔ مسئلهٔ آب و طلب باران و این‌ها دیده، گفتیم این فیلم را هم حالا آن جاهایی که، چون فیلم به صورت پاساژ تهیه شده، می‌توانیم ببینیم.

— خیلی خوشحال می‌شوم.

□ خواهش می‌کنم، پس اجازه بدهید فیلم را من بگذارم.

* * *

□ ما فکر کردیم که باید یک ارتباطی بین این مسایل خشکی و آیین‌های مربوط به طلب باران باشد، گفتیم شاید که آن قسمت‌هایش را که شما هم احتمالاً ممکن است در جریانش باشید، از این آیین‌ها را مطرح کنیم، احتمالاً نمادهایش را بشناسیم. کمی هم مربوط به خشکی است یا همین موردِ فیلم که دیدیم، می‌توان نمادهایش را پیدا کرد، این‌که مثلاً چرا این را می‌ریزند توی آب، چرا این جوری، چرا عروسک یا چیزی که می‌سازند، یا بچه‌ها مثلاً در ارتباط با اساطیر مربوط به خشکی، گفتیم شاید یک ارتباطی بین این آیین‌ها با اساطیر مربوط به خشکی وجود داشته باشد.

— بله، من متأسفانه راجع به آیین‌های زندهٔ ایران اطلاع خیلی محدود است. من فقط شاید در بارهٔ چیزهای خیلی محدودی مثل، حاجی فیروز و کوسه‌برنشین و این‌ها که بیشتر در کتاب‌ها آمده، آشنا هستم. با آیین‌های موجود در روستاها و شهرها چندان آشنا نیستم. اما در این فیلم که دو قسمت بود از کهکیلویه و خراسان، نمادهای مشخصی داشت که تا حدی می‌توان گفت که شما هم دقیقاً می‌دانستید و به همان‌ها اشاره کردید. یکی مسئلهٔ زن و آب است، که

در تمام این ماجراها زن روی بچه‌ها آب می‌پاشد و دوّم این که زن از بلندی آب می‌ریزد روی بچه‌ها. این خیلی مهمّ است. زن‌ها هیچ‌کدام در این دو فیلم که، شاید یک جاها بی هم از روی زمین و هم‌ردیف بچه‌ها آب بریزند، ولی این برای من خیلی جالب بود که از سرِ پشتِ بام آب می‌ریزند و در واقع آسمان را مطرح می‌کند. این دقیقاً ارتباط زن و آب را می‌رساند. بچه‌ها که توی این فیلم نقش بازی می‌کنند، واقعاً خیلی وسیع برای من مشخص نیست، ولی قابل توجیه است. چقدر این توجیه من از نقش بچه‌ها درست باشد قطعاً نمی‌دانم، و آن مسئله‌ای است که در جوامع کهن وجود دارد که بچه نوجوان دوازده سیزده ساله، آغاز سن بلوغ یا حدود سن بلوغ است، بچه‌ای است که هنوز وارد جرگه مردها نشده و توی این فیلم‌ها می‌بینید که مرد نقش ندارد، مرد به آوردن آب نمی‌تواند کمک کند و حالا عرض می‌کنم که ما یک ایزد بزرگ نر آب هم داریم، ولی مهمّ الهه آب است و بنابراین، بچه‌ها به عنوان یک نیروی زاینده جامعه به عنوان برکتی که در جامعه وجود دارد، بچه برای جامعه ابتدایی برکت است، نیرویی است که به‌زودی می‌تواند وارد جهان کار و فعالیت بشود. این بچه‌ها همه پیش از بلوغ‌اند، بلوغ پیدا نکنند، دیگر مرد به حساب می‌آیند. زن هم نقش عوض می‌شود، ولی به عنوان برکت قبیله، به عنوان برکت خانواده، به عنوان برکت ده که با آب و با تولید مربوط می‌شود. این بچه است که می‌تواند نقش بازی کند و نه زن یا مرد که نقش‌ها و خویشکاری‌های متفاوت داشته باشند. یک چیزی خارج از خویشکاری‌های زن و مرد در قبیله است. این شاید بد نباشد یک دقتی بعدها هم بفرمایید، دختر بچه‌ها هم توی این فیلم‌ها نقش نداشتند، پسر بچه‌ها نقش دارند. چون دختر بچه‌ها از سن هشت، نه سالگی وارد جرگه بلوغ می‌شدند. بلوغ زن زودتر از پسر است، بنابراین، بچه‌های کوچک‌تر شاید دیگر قابل استفاده در این مراسم نیستند، دختر نه ساله هم دیگر بالغ است. آن شکل دیگر باید معمولاً ضد باران باشد، باید دیو خشکی باشد که بر سر چوب است و می‌آید و شکل وحشتناکی هم دارد. این دیو خشکی است و این که این دیو

خشکی را غرقش می‌کرد توی آب خیلی جالب بود، توی آب چشمه او را غرق می‌کند و پس از غرقِ اوست که امکان بارندگی‌ها می‌تواند پدید آید. با مرگ دیو خشکی در وجود الهه آب، آن الهه آب یا حالا بعد خواهیم دید خدای آب او را می‌کشد تا آمدن باران میسر شود. در باره آتش اگر درست بگوییم، آشی که می‌پزند به منزله برکتی است که نتیجه باران‌آوری است. نتیجه آمدن باران و نعمتی است که در ازای دعاها و باران‌آوری به دست می‌آید. آتش خودش یک چیز مایع است، چیز سفت نیست، و نوعی باز ارتباط آتش با آب را می‌توان در اینجا مطرح کرد. در فیلم دوم هم به نحوی مرگِ دیو را می‌توان دید، ولی من واقعاً نمی‌دانم که آتش را چگونه توجیه بکنم. بیشتر باید با برق مربوط باشد. آن که کله خر را توی آتش انداخت، توجیه‌اش دشوار است. اما در باره آتش می‌توان گفت که ما خدای آتش در ابرها را داریم که مذکر است. در اساطیر زردشتی به آن اِپم‌نپات می‌گویند یعنی «نوه آب‌ها». بعد نوه آب‌ها که آتش در آب خوانده می‌شود، توی آب دریا نیست، ولی وقتی که آب به آسمان می‌رود، با خودش این آتش را می‌برد که ما به هنگام برق آسمان آن را می‌بینیم و در بارش‌های تند بهاری شما نقش آذرخش را می‌بینید که برق می‌زند. این آتش اِپم‌نپات دارد عمل می‌کند که نتیجتاً بعد از این برق‌ها و رعد‌ها، باران‌ها فرو می‌ریزد از آسمان و مقدس است و خدای مهمی در دین زردشتی اِپم‌نپات و این برقی است که دیوهای خشکی را می‌تواند از بین ببرد. بنابراین، احتمال دارد که کله خر نماد دیوها و شیطان‌های خشکی باشد، در آتش یا در برق موجود در آب‌ها، در آتش موجود در آب‌ها سوخته می‌شود. این‌که در یک دره‌ای است که با سیلاب‌ها مربوط می‌شود، محتملاً ارتباط آب و آتش در آب‌ها را باید در آن جست و جو کرد در مسیل. این‌ها عمدتاً نمادهایی بودند که در آن دیده می‌شد. اما آن لباسِ جانوری که بر تن آن پسر کردند، به رنگ زرد و گوش‌ها و پنجه‌هایی که برایش درست کرده بودند و دُم بلندی که داشت، من بیشتر احتمال می‌دهم که آن نقش شیر را بازی بکند، شیر در اساطیر ما با مهر،

ایزد مهر یک مقدار مربوط می‌شود. در واقع، ایزد مهر نماد پرنده دارد که عقاب، یک نماد جانور است. شیر نماد انسان. انسان به نوعی با مهر مربوط است. ایزد مهر در اساطیر ودایی و در اساطیر ایرانی باران‌آور است؛ یکی از ایزدانی است که باران می‌آورد و ما ضمناً از قدیم می‌دانیم که خورشید در آوردن ابرها از دریاها نقش دارد. مهر به نحوی با خورشید یکی شمرده می‌شده، و در آوردن ابرها و بخارهای دریا به آسمان نقش دارد. بنابراین، احتمال دارد آن مهری باشد در نقش شیر که برکت‌آورنده است و برای آوردن آب می‌تواند نقش خدای مؤثری را داشته باشد که باران می‌آورد، برکت می‌دهد، گاوها را حفظ می‌کند و غیره. نکته دیگری که در آن فیلم دوم برای من جالب بود، تهدید آسمان بود به این که اگر باران نیاورد، بچه‌ها را می‌کشیم. این توی چیزهای دیگر هم هست. درخت اگر بار ندهد، تهدیدش می‌کنند که اگر بار ندهی این درخت کنارت را می‌بریم یا خودت را می‌بریم.

در واقع همه پدیده‌ها در این دنیا با هم ارتباط دارند، شما می‌توانید ابرها، آب، و درخت را تهدید کنید و نوعی رابطه انسانی براین وحدت حاکم است. این همان مسئله‌ای است که به آن قیاس از خود کردن می‌گویند. انسان در ساختن جهان خدایان خودش و در ارتباطی که با پدیده‌های جهان مادی دارد، قیاس از خود می‌کند. گمان می‌کند همان‌طور که برای خودش تهدید به این که بچه‌ها را سر می‌بریم، می‌تواند دل آن چیز را به رحم بیاورد و او را از مقاومت باز دارد. در طبیعت هم عین این رابطه را می‌بینیم. بنابراین، آن مسئله تهدید آسمان که اگر باران نیاید، می‌کشیم این‌ها را، نوعی مسئله خیلی معمول در فرهنگ‌های همه دنیا است، در اروپا هم هست. در جوامع روستایی اروپایی هم این هست. این‌ها نکته‌های اساسی بود که من در دو، سه تا حلقه فیلم دیدم.

□ سنگ به هم زدن نشانه چیست؟

— بله، یادم رفت، سنگ به هم زدن دقیقاً تقلید رعد است. آنجا شما سنگ را به

هم می‌زنید و بعد زن آب را می‌پاشد. اوّل سنگ‌ها را به هم می‌زنید بعد زن‌ها از بلندی آب می‌پاشند، دقیقاً نماد رعد است. جالب است بدانید که یک تصویری هست در اساطیر قدیم ایرانی که آسمان از سنگ است. لغت آسمان «أَسْمَنُ» یعنی «سنگ». گمان می‌کردند آسمان یک پارچه سنگ است و این که ایزد مهر از سنگ زاییده می‌شود. بعد همان‌طوری که به وجود می‌آید، دشته‌اش را هم به آن سنگ می‌زند. بلکه چشمه آب جاری شود، ببینید ارتباط مهر را با برکت، این در واقع نماد آسمان است که مهر از آسمان به وجود می‌آید و آب هم از آسمان جاری می‌شود به روی زمین که به توسط مهر است. در ارتباط با شیر که در این افسانه دیدیم، مطرح کردم. در فیلم اول که مراسم خراسان را نشان می‌داد، جالب‌تر بود که دزدانه در خانه پیرزن را باز کردند و در فیلم دوم، نوعی حمله به دروازه کردند، آن دروازه‌ای که باز شد و بعد به آن‌ها برنج دادند، این گشودن، گشودن آسمان است. این پیرزنی که ابرها را زندانی کرده، پیرزنی است چون پیرزن دیگر برکت‌دهنده و زایا نیست. زن جوانی که بالای پشت بام آب می‌ریزد، زنی است که هنوز زاینده‌گی دارد، ولی پیرزن است که آتش دارد و نمی‌گذارد باران بیاید و در خانه‌اش را باید دزدانه یا به زور باز کنند، من فکر می‌کنم باز کردن در هم نمادین است، تهدید و به زور در زدن که مجبور شود باز کند. البته مردی بیرون در می‌آید، نمی‌دانم شاید مرد در آنجا نماد دیو خشکی قرار بگیرد، ولی پیرزن در فیلم اوّل نوعی نماد نازایی است. در حالی که الهه آب همیشه باکره است. این بکارت یعنی جوانی. بنابراین، پیرزن، جوانی، بکارت و نیروی باران‌آوری را ندارد.

۱۱ جناب استاد، اجازه بدهید به سراغ مسئله کوسه‌برنشین برویم. — بله، کوسه‌برنشین را دیگران درباره‌اش بحث کردند، چیز تازه‌ای که من عرض بکنم نیست. در واقع کوسه‌برنشین پیش از سال‌ها انجام می‌شود و مظهر زمستان است که با آمدن خودش و این که تظاهر به گرم بودن و عرق‌ریزی

می‌کند و خشک می‌کنند و آب بهش می‌پاشند و خودش را باد می‌زند، معکوس بر خر می‌نشیند. به انجام رسیدن عصر زمستان است و کوسه در تصوّر ما شاید با عدم باروری مربوط باشد. زمستان است و باروری ندارد. و این مظهر یک موجود یخ‌زده‌ای است که واقعاً قدرت باروری ندارد. کوسه برنشین بیشتر یک مظهر زمستانی است که دیگر وقتش گذشته است، اما هنوز به زندگی‌اش ادامه می‌دهد بنابراین، به نحو مسخره‌ای معکوس روی خر می‌نشانندش و در شهر می‌گردانند و «هو» می‌کنندش و مورد آزار و تمسخر قرار می‌دهند. این همه یعنی این که دیگر عصرش به انجام رسیده. ما در آخر زمستان و در اوّل بهار یک رشته مراسم مربوط به پایان گرفتن فصل سرما را داریم که مراسم چهارشنبه‌سوری است که نوعی جادوی گرم کردن هوا است. با آتش افروختن، در واقع می‌خواهیم بگوئیم که زمستان تمام می‌شود و گرما و خورشید را با این آتش جادویی وادار به گرم شدن بکنیم که بیاید. از روی آتش پریدن یعنی سرماهای وجود خودمان را هم دور بریزیم و خودمان را هم از فصل زمستان به یک فصل کار و گرما بتوانیم وارد کنیم، که قبل از این در جشن سده هم همین آیین جادویی آوردن گرما به خورشید مطرح است که آن چهل‌م تولد خورشید است. بعد آیین سیاوش هست. در واقع در اساطیر قدیم ما که ورود سیاوش یعنی مرگِ خدای نباتی است که جهان خالی و بی‌برکت است، زمستانی و تابستانی گذشته و آمدن بهار برکت‌آورنده را نوید می‌دهد. سیاوش مظهر خدای برکت است و اوّل نوروز می‌آمده و برکت می‌بخشیده، سوّم حاجی‌فیروز است که مظهر سیاوش است. قبلاً بحث کردیم. حالا باز یک بار پهلوی هم می‌گذاریم. این که صورتِ سیاه او بازگشت از جهان مردگان را مطرح می‌کند، تن قرمزش، لباس قرمزش حیات مجدد او را، خون را که مظهر حیات است مطرح می‌کند، بعد کوسه برنشین که پایان زمستان را مطرح می‌کند، این‌ها با هم در واقع در آخر زمستان و اوّل بهار کنار هم قرار می‌گیرند. بعد مراسم خود نوروز هم که باز با برکت‌بخشی مربوط است. سبزه سبز می‌کنیم، آن را به آب می‌اندازیم، این‌ها

دست کم چند هزار سال در آسیای غربی سابقه دارند.

□ در مناطق کویری هنوز هم بعضی جاها رایج هست در طاقچه‌ها سبزی می‌کارند، سبزه می‌کارند. این هم از همین است؟

— هیچ فرقی نمی‌کند، این در واقع یک نوع جادوی آوردن بهار است، اولاً پس یک نوع جادوست، بیرون هنوز سبز نیست، ولی توی اتاق را که می‌توانید سبز کنید، با سبز شدن این، یک نوع جادو، مثل همان که آتش می‌افروزیم تا گرما بیاید، سبزه زودتر سبز می‌کنیم تا سبزی بیاید پس اولاً آوردن یک نوع سبزه، جادوی سبز کردن و رویاندن است، ثانیاً با آن تفأل می‌کردند، انواع سبزی‌ها را می‌کاشتند و هر کدامش بهتر، اگر جو سبزتر می‌شد تا گندم، در آن سال در زمین جو می‌کاشتند. این را بیرونی در آثار الباقیه ذکر می‌کند. این مسئله که فال می‌گرفتند، مربوط است به این رویاندن با تولدِ مجدّدِ خدای نباتی دُموزی یا در ایران سیاوش، که وقتی او می‌میرد، سبزه سبز می‌کردند. این جادو برای آن بود که دُموزی یا تموز یا سیاوش دوباره زنده شوند. وقتی سیاوش دوباره زنده می‌شد، سبزی را می‌انداختند توی آب، آب مظهر مادر یا همسر ایزد نباتی بود که باعث مرگ او شده بود. چون در افسانه‌ها، سودابه باعث مرگ سیاوش می‌شود یا ایشتر باعث مرگ دُموزی می‌شود. این سبزه را یعنی ایزد نباتی را دوباره می‌سپردند به الهه نباتی به مادر یا به همسرش. بنابراین، یک توجیه افسانه‌ای - اسطوره‌ای هم در کنار این جادوی برکت و سبز کردن وجود داشت. پس در اتاق باید این سبزه‌ها سبز بشود، هیچ تردیدی نیست و طاقچه‌های اتاق خود مظهر است. در هر اتاق مظهر زمین و آسمان را دارید. کف اتاق برابر زمین است و این طاق‌های گنبدی خانه‌های قدیم ما نمادِ آسمان؛ این رَف‌ها که می‌ساختند، معمولاً بالایش به صورت هلال است پایینش مسطح است که به نوعی مظهر زمین و آسمان است. بنابراین، در رَف می‌شود سبزی کاشت. چون زمین است. این‌ها البته توجیهات است. ولی کاملاً انسان مقدّس

قدیمی و انسانِ متدّینِ قدیمی هر کاری می‌کند، یک توجیه دینی باید در آن وجود داشته باشد. رَف خود یک تکنیک معماری است. برای این که دیوارهای کلفت را کم بکنند، برای این که جا داشته باشند، اشیاءشان را بگذارند، در واقع یک نیاز به وجودِ رَف بوده است. ولی برای این نیازِ مادّی‌اش باید یک توجیه دینی هم بکند. انسان قادر می‌شود گنبد بسازد. گنبد یک پیشرفت عظیم در معماری و یک پیشرفت تکنولوژیک برای انسان است، ولی اگر نتواند برای گنبدش یک توجیه دینی بسازد، تقدّس ندارد درست شما می‌بینید که لغت برای سقف در ادبیات ما هست آسمان. لغت «سقف» عربی در فارسی «آسمانه» است، یعنی آسمان. اتاق یعنی جهان، خانه یعنی جهان، کف اتاق زمین است. بالایش آسمان، این‌ها هم دیوارهای آسمان‌اند، چون انسان معتقد بود که این زمین را به دورش دیوارهایی هست که به آسمان می‌رسد. همه چیز مقدّس است پس رَف هم مقدّس باید باشد. بنابراین، سبزی هم در رَف سبز می‌کنند.

□ ببخشید حالا که رسیدید به این داستانِ خاصّ خدای بین‌النهرینی و مضمونِ دُموزی این دو مضمون در حقیقت جنگ بین تیشتر و اپوش است و این خدای برکت بخشنده که در کنار هم قرار دارند؟

— بله، این‌ها با هم متفاوت‌اند. دو مضمونِ متفاوت است. دُموزی هر سال می‌میرد و زنده می‌شود، بعد خدایان بارور، بارآورنده و برکت بخشنده هم هستند در جنبِ این دُموزی که آن‌ها هم با دیو خشکی نبرد می‌کنند، دُموزی نبرد نمی‌کند با هیچ کس. او مظهر خدای معصومیتِ شهید است، شهید باید معصوم باشد، این که شهدای ما هم معصوم‌اند همین است. ولی آن خدا نبرد می‌کند تمِ مرگ و زندگی که در بین‌النهرین دُموزی؛ در رشدِ بعدی‌اش در اساطیر آسیای غربی با خدایی که با دیو خشکی هم نبرد می‌کند، یکی می‌شود. آسیای غربی تمدنِ بین‌النهرینی و آسیای غربی در نیمهٔ دوم هزارهٔ دوم پ.م. تا پایان هزارهٔ اول پ.م. دارد به سمت یکتاپرستی می‌رود، بنابراین، خدایان بسیار

با خویشکاری‌های بسیار جمع می‌شوند در وجود یک خدا و همه کارهای آنها و همه آیین‌های آنها هم در یک خدا جمع می‌شود. در اعصار قدیم‌تر یک ایزد معصوم هست که شهید می‌شود، ایزدی هم هست که با دیو خشکی می‌جنگد، بعدها تمام این خویشکاری‌های شهادت و نبرد در یک ایزد که مردوک نام دارد یا بعل جمع می‌شود. بعل در سوریه و شام، مردوک در بابل، آسور در کشور آشور آنجا جمع می‌شوند. این مسئله خاص آسیای غربی است. بیشتر، این‌که شما فرض کنید که همه دنیا به سمت یکتاپرستی رفته، در جاهای دیگر خبری نیست. همین‌طور که تکنولوژی صنعتی در اروپا رشد می‌کند، ولی در جاهای دیگر دنیا رشد نمی‌کند، به‌وجود نمی‌آید، خدایپرستی به‌صورت یکتاپرستی هم به این شکل عظیم و عالی خودش فقط در آسیای غربی به‌وجود می‌آید. چینی‌ها همچنان بسیار خدا دارند. هندی‌ها بسیار خدا دارند. ایرانی‌ها تا قبل از اسلام بسیار خدا داشتند، سرخ‌پوست‌ها و آفریقایی‌ها همین‌طور. فرهنگ برعکس آنچه که مسایل تمدن و تکنولوژی تصور شده، برعکس نظریه مارکسیست‌ها، یک پدیده یک شکل و یک خطی نیست در دنیا که فکر کنیم همه جوامع دنیا عین هم تحول پیدا می‌کنند، نه یک رشته عوامل یک جا جمع می‌شود، آنجا صنعت به‌وجود می‌آید، یک رشته عوامل یک جای دیگر جمع می‌شود در آنجا صنعت به‌وجود نمی‌آید، یک رشته عوامل یک جا جمع می‌شود یکتاپرستی به‌وجود می‌آید، و در جاهای دیگر به‌وجود نمی‌آید. هنوز هندی‌ها یکتاپرست نیستند. بنابراین، این آسیای غربی است که یکتاپرست می‌شود و این عناصر در هم جمع می‌شوند هرچند زردشت و گاهان یکتاپرستانه است، ولی بعد ایرانی‌ها یکتاپرستی را نپذیرفتند، حتی در دوره اسلام که دیگر ناگزیر به یکتاپرستی شدیم، همه مظاهر خدایان را در آیین امامان دیدیم. شما بعل را که می‌بینید در اساطیر شام، بعل هم مثل دُموزی است و خدای باران آورنده است. مردوک هم دُموزی است. هم خدایی است که دیوها را می‌کشد و باران می‌آورد، آب و برکت می‌آورد، ولی در ایران سیاوش

همچنان دُموزی می ماند، ما قوم خیلی محافظه کاری هستیم تحولاتی را که دین در آسیای میانه پیدا می کند، قبلش ما با آسیای میانه یکی هستیم در هزارهٔ سوم و چهارم پ.م.، با بین النهرین یکی هستیم، ولی بعد بین النهرین یکتاپرست می شود، ما هم ناگزیر به کمک زردشت یکتاپرست می شویم، اما بعدها رها می کنیم. با همان جامعهٔ بسیار خدایی مان می مانیم و بنابراین، سیاوش ما سیاوش است، مردوک نمی شود، اهور مزدا هم مردوک نمی شود، ایزد بزرگ می شود، ولی مردوک نمی شود یک چنین تحوّل هست.

□ پس ما باید هر دو مضمون را در حقیقت مطرح کنیم.
— ما اینجا دو نفر داریم، بله ولی بعد تحولش را در یک مضمون بعدی هم می توانیم مطرح بکنیم، خوب است که این ها را به عنوان دوتا مضمون معرفی کنیم.

□ مذاهب شرق هم به همین ترتیب یکتاپرست می شوند یا نه؟
— نه. زردشت البته قابل بحث است. در ادیان بزرگ بعدی بله، ولی تا قبل از ادیان بزرگ نه، و در ایران هیچ وقت. یک سرگروه دارد که اهریمن است. اهریمن در رأس نیروهای شرّ قرار دارد، ولی بسیار دیوان می آفریند. هر بدی یک دیو دارد. در ادیان بین النهرینی هم بسیاری دیوان وجود دارند. در اساطیر یونان هم دیوان زیادی هستند. ولی نه در بین النهرین و نه در یونان، در رأس نیروهای شرّ یک قدرت واحد، یک رأس وجود ندارد، اهریمن در دین زردشتی و در ادیان ایرانی به وجود می آید. و این مفهوم اهریمن که مظهر شرّ به صورت یک مظهر شرّ واحد بعدها به دین یهود و مسیحیت و اسلام می آید که در اسلام شما شیطان را دارید. البته شیطان هم یاور دارد. این طور نیست که یاورانی، مثل اجنه و این ها بیشتر با شیطان اند، ولی نقشش تقویت می شود، در ادیان آسیای غربی به عنوان یک نیروی عظیمی است که می شورد به ضد

اهورمزدا همان‌طور که در گاهان زردشت هم اهریمن بر علیه اهورمزدا می‌شورد. در ادیان بزرگ آسیای غربی هم دقیقاً این‌طور است. ولی دین یهود تا اواخر دوران خودش، دوران کتابتِ تورات، هنوز شیطان ندارد، این‌ها را مثل این‌که باز بحث کردیم، در اواخر تورات شما با شخصیت شیطان در تورات برمی‌خورید.

□ بله، مختصر گفتید، اشاره کردید.

— در اوایلِ تورات اصلاً شیطان وجود ندارد، ولی به مسیحیت یا به اواخر تورات یا به تمام اسلام که می‌رسیم، دیگر کاملاً شیطان وجود دارد.

□ اشاره‌ای به ستون‌ها هم کرده بودید.

— بله، می‌توانیم یک بحثِ خوب و یک فیلم خوب در این باره داشته باشیم. من شاید عرض کرده باشم که ستون نماد درخت است، نمونه‌های زیاد داریم که درخت خرما می‌تواند باشد یا درختِ کُنار. در تخت جمشید شما دو نوع سر ستون می‌بینید، عقاب کمتر و گاو بیشتر، گاو مظهر جهان نباتی است، با کشته شدنِ گاو انواع گیاهان دارویی سبز می‌شود. بنابراین، قابل توجه است مسئله گاو در آنجا، که مهر گاو را می‌کشد و از آن گیاهان سبز می‌شود. ستون، سرش اگر گاو هست قابل توجه است. عقاب به نحوی با مهر و با برکت بخشنده‌گی مهر مربوط است. چرا جز عقاب و سر گاو نمی‌بینیم در اینجا. این‌ها قابل توجه است. پس ما از تخت جمشید گرفته تا یک خانه توی بیابان می‌توانیم راجع به ستون و نقش سرستون و نقش نباتی ستون بحث کنیم. انواع این ستون‌ها را نشان بدهیم، ستون‌هایی که سرش یک برجستگی دارد، سرستون دارد، این خرماسست، این را می‌شود دنبال کرد تمام این سرستون‌ها را می‌توانیم بگیریم، ستون‌های ساسانی. تمام گیاه و درخت است. مثلاً تمام یک قسمت برنامه ستون‌ها می‌تواند سرستون‌ها باشد. من نمی‌دانم اینها چقدر می‌تواند در برنامه‌های

شما بگنجد، ولی به گمان من، اینجا که ما می‌خواهیم مسئله کویر را بگوییم مسئله آنچه که کویرزا هم هست، باید مطرح کنیم و ستون‌ها در اینجا مثلاً نقش عمده دارند.

با خشکی شاید رویه‌رو نشویم. همیشه با نمادهای حیات، نمادهای جدال با خشکی به صورت نقش‌های نباتی، به صورت نقش‌های گوزن، گاو، گوسفند و گل وپته، رویه‌رو هستند. در این فرهنگ، مبارزه با خشکی مطرح است و الا خود خشکی را تصویر نمی‌کنند، چون جادوست. شما خود خشکی را تصویر کنید، ابقای جادو کردید. حتی اسمش را هم نمی‌آورند، همه جا از برکت صحبت می‌کنند. همه جا از نعمت و از نقش‌های برکت صحبت می‌شود. شما برای نشان دادن مبارزه ملت ما با خشکی، یک مقدار خشکی را واقعاً به مردم باید تفهیم بکنید. همان زمین‌های ترکیده و حشتناک و بادهای کویری و نمی‌دانم آن برهوت بدون گیاه و پرنده و حیوان را که وحشتناک است. من تنها احساساتم را می‌گویم.

من فقط استنباط‌هایم را می‌گویم که واقعاً پس از این‌که ما بتوانیم به مردم تفهیم کنیم که خشکی یعنی چه. بعد باید مبارزه مردم را که برضد این خشکی است، شرح دهیم. در هر گوشه چه آیینی داریم، چه بنایی برضدش می‌سازیم، چه نقش و تزیینی می‌آوریم، چه شعری می‌خوانیم برای این مسئله، بله؟ چه جادویی می‌کنیم برای این که خشکی را از بین ببریم، این مسئله است و مردم ما دقیقاً این طور کار کردند که واقف به خشکی، وحشترده از خشکی‌اند، ولی در برابر خشکی تسلیم نشوند. آب‌انبارهایی را که می‌سازند واقعاً شگفت‌آور است. یک اصل آب‌انبارهاست که مسئله جدال عینی با خشکی و چقدر این نورهای داخل این آب‌انبارها واقعاً زیباست. هر سوراخش یک خورشید است. آب و خورشید در این آب‌ها، و سقف هم که سقف باز مقدس آسمان خیلی قشنگ‌اند، به هر حال، من فکر می‌کنم که مقدماً ما یک بار حتماً به موزه برویم.

□ یعنی قبل از این سفر؟

— بله، یک بار برویم از موزه شروع کنیم، از آنچه که در تهران می‌توانیم اصیلش را پیدا کنیم.

□ پس این گونه که اگر صلاح بدانید به موزه فرش هم برویم.

— واقعاً شاید جاهای دیدنی باشد که من هیچ خبر نداشته باشم، من فکر می‌کنم یک منطقه خیلی دیدنی منطقه زیر سمنان است.

□ درست است، حالا مقدماً همین مکان‌هایی که گفتید مثلاً فرض کنید تخت جمشید، این را می‌دانیم که ما باید به استان فارس برویم. — بله، حتماً.

□ فکر می‌کنید کجاها را باید دید؟

— یکی منطقه بختیاری که آثار وسیعی از عیلامی‌ها در آن هست و ما باید قبلاً برایش دقیقاً برنامه‌ریزی کنیم. من می‌توانم برایتان مشخص بگویم که این آثار را ما در کجاها می‌توانیم ببینیم و ضمناً از آن بتوانیم فیلم بگیریم. واقعاً دیدنی است تخت جمشید، ما خیلی کار می‌توانیم آنجا بکنیم، آنجا تمام جزئیات تخت جمشید را من برای شما می‌توانم توضیح بدهم، در ارتباط با مسئله آب و برکت. نمامش همین است. از کنگره‌هایی که پله است، از گاو و شیری که دارد گاو را می‌درد. از درخت سروی که آنجا می‌بینید، از آدم‌هایی که هر کدام یک هدیه‌ای دارند می‌برند. از ستون‌های بیست و سه متری تخت جمشید که عظیم‌ترین ستون‌های دنیاست. سرستون‌هایش چیست، ته ستون‌ها چیست؟ تمام این‌ها و ابینی که آنجا هر سال برگزار می‌شد در ارتباط با برکت. این‌ها را ما تمام اینجا از داریم، من حدود فیلم شما را نمی‌دانم، من حدود ذهن خودم را در ارتباط با ... مرگه نه. همیشه این در ذهنتان باشد آنچه که من مرگه نه واقعاً آن حنا،

است که در رؤیاهای من در زمینه برکت هست، این ممکن است یک دهمش هم به درد کار شما نخورد.

□ ولی فکر می‌کنم همه‌اش به درد بخورد.

— من در ذهنم واقعاً این است که تمام چیزهایی که با برکت و جدال با خشکی مطرح است کدام‌ها هستند، این حجاری‌هایی را که من در ایلام و زاگرس دیدم، فکر می‌کنم به درد شما بخورد، تصاویرش را نشانان می‌دهم. این‌ها همه با آب، با باران با خدای برکت، مربوط است. بعد مناطق کویری که من خیلی با آن آشنا نیستم.

□ ما هم در ارتباط با شما دنبال همان آثار هستیم.

— دقیقاً، والا باید رفت، دید در کویر هم این‌ها گیر می‌آید.

□ مثلاً مورد شهادت را که فرمودید، خیلی دقیق است. مورد درخت‌های مقدس احتمالاً، حتی مورد مثلاً پیر چک چک و این جور آیین‌ها.

— این‌ها، این پیرها را که باید حتماً درباره‌شان کار کنید، این پیرها، سه، چهارتا هستند معروف‌اند، باید در باره این پیرها کار بکنید، بله. بعد قلعه‌ها، آن قلعه‌های دختر را، هر قلعه‌ای که اسم دختر روش هست، بحث کردیم راجع به دخترها که این‌ها باکره‌اند. این در ارتباط با الهه زن و آب و زمین و این‌ها است. این‌ها را باید کار کنید. اگر شما تصمیم گرفتید که این حجاری‌های عیلامی را فیلم بگیرید، دلم می‌خواهد با شما بیایم. چون اولاً من عاشق منطقه بختیاری و همین کهکیلویه و بویراحمد هستم. این مناطق از شگفتی‌های ایران است، تخت جمشید را من سیر دیده‌ام.

* مصاحبه آقایان خلدبرین، مقدسیان، توحیدی و جهانگیر چراغی با دکتر بهار در روزهای ۶۸/۱۱/۹ و ۶۸/۱۱/۲۶ و ۶۸/۱۲/۳ برای تهیه یک برنامه ویژه تلویزیونی.

نوروز: جشن باززایی*

□ به نظر شما پیشینه جشن نوروزی در ایران و کلاً در منطقه آسیای غربی چگونه است؟

— از هزاره سوم پ. م. در آسیای غربی دو عید رواج داشت: عید آفرینش که در اوایل پاییز، و عید باززایی که در آغاز بهار برگزار می شد. این دو عید باستانی حتی تا اواسط هزاره نخست پ. م. در آسیای غربی وجود دارد و در واقع، قدمت هر دو در این منطقه نشان داده می شود. در ایران نیز نوروز عید بهاری و مهرگان عید پاییزی بوده است. اما این به معنی وامگیری از بین النهرین نیست. من برآنم که فرهنگ بومی وسیعی با وجوه مشترک از دره سند تا به دره مدیترانه وجود داشته است.

□ یعنی یک مجموعه فرهنگی با خصوصیات ویژه خودش؟

— بله، هر قومی کیفیت ویژه خودش را دارد، ولی در این مجموعه، وجوه مشترک هست. از جمله مسئله اعیاد آفرینش و مسئله باززایی و خدای شهید شونده که در هندوستان به صورت داستان رامایانه هست و در ایران به صورت داستان سیاوش بازمانده است. در ایران، عید نوروزی در آغاز بهار بوده. عید نوروزی ما در بین النهرین هم سابقه دارد. نوروز جشن عمومی منطقه بوده و وامگیری نیست. اگر توجه کنیم که بین النهرین از طریق فلات ایران مسکون

بعدها با کوچ نشینی‌های بومیان نجد ایران به بین‌النهرین در حدود هزاره پنجم پ. م.، به بین‌النهرین و غرب آسیا رفته. البته مدرک موثقی نداریم، ولی محتملاً از هزاره سوم پ. م. آیین نوروزی در بین‌النهرین بوده. چون ما به کولت (آیین) دو ایزد زن و مرد از هزاره سوم در بین‌النهرین می‌رسیم و این نشان می‌دهد که آیین مزبور مربوط به ایزد شهید شونده و همسرش بوده.

□ یعنی دُموزی و اینانا؟

— بله، اینانا بعدها به صورت عیشر (ایشتر)، و دُموزی به صورت تموز در می‌آید.

□ این جشن مربوط به ایزد شهید شونده آیا جشن آفرینش هم محسوب می‌شده؟

— نه، اینطور نیست، جشن آفرینش مربوط به آغاز پاییز بوده. محتملاً در اعصار قدیم‌تر به اِثا یا اِنکی مربوط می‌شده. اِثا یا اِنکی، آپسو را می‌کشد. بعد کینگو با تیامت می‌جنگد و کشته می‌شود و از خونش انسان را می‌سازد. از تیامت جهان را می‌سازند و از دیو کینگو، انسان ساخته می‌شود. درست در مانویت هم شما می‌بینید که انسان از خون و نطفه دیوان به وجود می‌آید. این بُن‌مایه مانوی وامگیری از بین‌النهرین است.

□ آمیختگی میان عید نوروز و مهرگان چگونه بود؟

— در اواسط هزاره با یگانه شدن مردوک با دیگر ایزدان به وجود می‌آید.

□ یعنی دو عید پاییزی و بهاری به یک عید تبدیل شده و سر بهار جشن می‌گرفتند. اما چرا در دوره هخامنشیان آثاری از آن نمانده است؟

— ما خبر داریم از کتاب «آیین شهریار در شرق»، که در اهواز، و به احتمال

در تخت‌جمشید مراسم عظیمی برگزار می‌شده. در این سنت‌های نوروزی، مقدار زیادی سنت‌های نوروزی بین‌النهرینی می‌توان مشاهده کرد. کلاً آیین‌های نوروزی جهانی‌اند. این را در پدیده‌شناسی اسطوره و در دیدگاه میرچا الیاده می‌توان دید. در همه جای دنیا برای جشن سال نو چیزهای مشترک وجود دارد. ولی اسطوره نوروزی بین‌النهرین قدیم، محلی است. بدین معنی که بنابراین اسطوره، خدا شهید می‌شده و زنده شدن دوباره وی با جشن و سرور همراه بوده است. معمولاً پیش از پنجه یا خمسه مسترقه (پنج روز پیش از آغاز سال نو)، خدا (دُموزی سومری یا سیاوش ایرانی) شهید محسوب می‌شده. در اینجا نیز چند روز پیش از نوروز، مردم به آرامگاه می‌رفتند، چراغ می‌بردند و به گریه و زاری می‌پرداختند. بردن چراغ بدین منظور بود که مسیر ارواح را روشن کنند، بدان امید که آنان بازگردند.

□ فروشی‌ها یا فروهرها در ایران باستان نیز آیا با همین موضوع بازگشت ارواح مربوطند؟

بله، شب عید دوباره خدا در نظر آنان زنده می‌شد و ارواح بازمی‌گشتند. پس دوازده روز جشن می‌گرفتند و به شادی و پایکوبی می‌پرداختند، برابر دوازده ماه سال. هر روز معرّف یک ماه سال بود. آبسالان جشنی بوده که در سالی پُر باران برگزار می‌شد. چون باران برکت‌بخش بود. خمسه مسترقه برابر با روز سیزدهم است. در خمسه مسترقه، معمولاً آشوب ازلی را مجسم می‌کردند. به این مفهوم که نظم و قانون در این پنج روز وجود ندارد و در پی آن، دوازده روز می‌آید که دوازده ماه سال است. ر

□ یعنی دوازده ماه سی روزه در سال وجود دارد و پنج روز و اندی که خمسه مسترقه را می‌سازد.

بله، ولی درست است که آخر سال است، اما معرّف آشوب نخستین جهان

پیش از نظم و آفرینش می‌باشد. در ایام پنجه، مراسم اُرجی (همبستری گروهی) رواج داشته و مراسم دیگر. در قدیم، گاه پنجه به آبان یا آذرماه می‌افتاد که پیش از سال نو محسوب می‌شده. روز سیزدهم معرّف همین خُمسَه مسترقه است. [

□ چرا سیزده نوروز نحس محسوب می‌شده؟

چون سیزده معرّف آشوبِ ازلیِ پیش از آفرینش است. هر نوع آشوب پیش از نظم گرفتن، نحس محسوب می‌شده و بی‌نظام به شمار می‌آمده. دنیا پس از برقراری نظم، مقدس می‌شود. پنج روزِ «خُمسه» مقدس نیست، پس سیزده به‌در هم مقدس نیست. [

□ آیا مراسم خاصی برای سیزده به‌در وجود داشته؟

— مراسم از خانه بیرون زدن و جشن و پایکوبی در اماکن عمومی، و گاه مراسم اُرجی برگزار می‌شده که آثارش را حتی تا دورهٔ صفوی هم مشاهده می‌کنیم. [

□ آیا در منابع نوشتاری دقیقاً به این نکته اشاره شده؟

— معمولاً مراسم اُرجی در روزهایی است که معرّف آشوب ازلی است. مثلاً در ایران، مراسم خُمسَه مسترقه را به صورت میرِ نوروزی داریم که پنج روز، دزدی حاکم می‌شود و در گوش فرمانروا می‌زنند. این به نحوی آشوب و بی‌نظمی محسوب می‌شده. یکی از کیفیات عمومی این روزهای آشوبی، آیین اُرجی است، ولی دقیقاً متنی در این باره نیست. تنها می‌دانیم که مثلاً در دورهٔ صفویه که زنان همه چادر به سر می‌کردند، در روز سیزده نوروز بی‌روند و چادر به خیابان می‌آمدند. [

□ پس مراسم خاصی وجود داشته؟

— بله، اما تمام اینها به احتمال بسیار زیاد صادق است و قطعی نیست. خانم مری

پس هم در کتاب «تاریخ دین زردشت» آورده که عید نوروز تحت تأثیر هنگ بین‌النهرینی است، ولی من فکر نمی‌کنم تأثیر بین‌النهرین است، به گمان من، این عید بومی آسیای غربی بوده و احتمالاً از نجد ایران به بین‌النهرین رفت، همزمان در سراسر منطقه وجود داشته. به هر حال، به احتمال زیاد، چون منشأ دین بین‌النهرینی پیش از هزاره پنجم، ایران و نجد ایران است، عیدهای بین‌النهرینی از ایران، از طریق خوزستان به بین‌النهرین رفته و علتش مسئله باری است.

پس غیرآریایی است، اما به بومیان ایرانی پیش از آریاییان مربوط است؟

بله، زراعت و دامداری در هزاره هفتم پ. م. در زاگرس وجود دارد. در این ره، سکونت و ده در اینجا مطرح است. در هزاره پنجم، مس کشف می‌شود و کشف شدن آن، بشر قادر می‌شود ابزاری را بسازد تا بتواند شرایط خاک را ببرد. پس می‌تواند زه‌کشی کند و به آبیاری بپردازد و با ساختن ابزار دید، امور اجتماعی در آسیای غربی منقلب می‌شود که زمانش حدود ۴۵۰۰ پ. م. است.

نژاد بومیان ایرانی هزاره پنجم چیست؟ چون می‌دانیم که پیشینه یاییان به حدود هزاره دوم می‌رسد، پس نژاد بومیان ایرانی هزاره جم آریایی نیست. اگر آریایی نبوده‌اند، از کدام نژادند؟ نژاد بومی نجد ایران بوده و الزاماً این بومیان پیش از آریاییان از یک نژاد بوده‌اند، احتمالاً انواع نژادها بوده، ما زیاد نمی‌توانیم در این باره به درستی باور کنیم.

به هر حال، از نژاد سامی نبوده‌اند، بلکه تنها نژاد بومی ایران

محسوب می‌شده‌اند؟

— بله، درست است. سامی‌ها در هزارهٔ ۱۲ پ. م. به غرب آسیا می‌روند، از شمال منطقه می‌آیند و به غرب، به عربستان و شمال و غرب افریقا می‌روند. ولی در میان بومیان ایران، ممکن است برخی از اقوام سامی مثل گوتی‌ها باشند، اما بعدها اقوام تازه‌ای از شمال به ایران می‌آیند که آریایی نیستند و در شرق ایران اصلاً اطلاع نداریم که از چه نژادی بوده‌اند، اما آریایی نبوده‌اند. چون آریاییان را از نظر خاستگاه می‌توانیم تعقیب کنیم، و جدیدترند. اینها بومیان هستند و اصطلاحاً به آنان «اتیبین» می‌گویند. احتمال دارد که با مردم جنوب هند هم‌نژاد بوده باشند، ولی عیلامیان نه با نژاد دراویدی هند مربوطند، نه با سامی و نه با آریاییان. سومری‌ها با هیچ یک از این نژادها مربوط نیستند. بنابراین، اینها نژادهای مستقل‌اند که در منطقه ساکن می‌شوند. در هزارهٔ پنجم پ. م. انقلاب عظیم زراعی و آبیاری پدید می‌آید، درهٔ نیل مسکون و قابل کشت می‌شود. به هر حال، با انقلاب بزرگی که همزمان با کشف برنز، مس و آهن پدید می‌آید، بین‌النهرین مسکون می‌گردد. گرمای وحشتناک بین‌النهرین و دو رودخانهٔ عظیم پرآبی که هم‌سطح زمین نبوده؛ و آبش پایین بوده یا به صورت سیل جاری می‌شود، و استفاده از آن مشکلات بسیار داشته است. باران هم که نبوده، بنابراین، هنگامی که انسان می‌تواند زه‌کشی کند، و کانال‌هایی از دجله و فرات ایجاد کند، بین‌النهرین قابل سکونت می‌شود. این واقعه در هزارهٔ پنجم است و از حدود شمال خوزستان، از زاگرس جمعیت به بین‌النهرین سرازیر می‌شود، نخست سومری‌ها، عیلامیان و بعد خوزستانی‌ها و اشنانی‌ها؛ بابلی‌ها از جنوب می‌آیند و سامی‌اند. فلسطینی‌ها، آسوری‌ها و آرامی‌ها هم از جنوب می‌آیند. اما نخستین کوچ‌نشین‌ها از ایران می‌روند، به ویژه سومری‌ها از نجد ایران به منطقه می‌روند. فرهنگ سومری پایهٔ فرهنگ بابل و آشور است. پس فرهنگ سومری را بابلیان و آشوریان می‌گیرند و کمی چهرهٔ سامی بدان می‌دهند. می‌دانیم که همهٔ روایت‌های اسطوره‌ای بابل و آشور، حتی در روایات جتّی‌ها (هیتی‌ها) و

سوریه، همهٔ فرهنگ‌های آسیای غربی زیر تأثیر اندیشه‌های بومی و آیین‌های سومری است.

□ آیا جشن اکتیو در اصل سومری بوده و بعد به بابل رفته؟

— اکتیو عید اول پاییزی بوده. عید اول بهار و عید اول پاییز به احتمال قریب به یقین مربوط به سومر است. عید بهاری قطعاً سومری است که البته در اول تابستان بوده است. اکتیو ظاهراً جشن کشتن غولی به انام آپسو است. ما مدرکی داریم دال بر این که تمام تمدن آسیای غربی - به استثنای مصب دجله و فرات از آسیای صغیر می‌آید و از آن سوی مدیترانه؛ همهٔ اینها تأثیرات مستقیم و غیرمستقیم اساطیر با آیین‌های سومری را دارند و می‌پذیرند. سومری‌ها خود از نجد ایران و از خلیج فارس به منطقه می‌آیند، محتملاً می‌بایست در فارس زندگی می‌کردند. جنوب خلیج فارس را خوب می‌شناسند، ظاهراً بحرین بهشت آنها بوده است.

□ که در واقع به نام بهشت دیلمون معروف بود؟

— بله، پس می‌توان ثابت کرد که فرهنگ بومی به واسطهٔ سومری‌ها از نجد ایران به منطقه بین‌النهرین می‌رود.

□ می‌توانید مآخذ مکتوب در این باره ارائه دهید؟

— بله، آثار بسیاری هست. کتاب بین‌النهرین اثر اوپنهایم، یا اثری از کریمر که بسیار درخشان است.

□ آیا در این آثار صریحاً آمده که سومری‌ها از جنوب نجد ایران به منطقهٔ بین‌النهرین کوچیده‌اند؟

— هست اما جای مشخصی را نمی‌توان عنوان کرد.

□ اما از نظر باستانشناسی مدارکی دقیق را باید ارائه کرد.

— اصلاً دلایلی هست که اینها از سرزمین کوهستانی آمدند، چون خانه ایزدان خود را شبیه کوه می سازند. زیگورات ها از آن سومری هاست. در بین النهرین که کوه وجود ندارد. اینها کوه می سازند و خدا را در رأس آن قرار می دهند.

□ نتیجتاً از کوه کوچیده اند؟

— بله، از سرزمین کوهستانی؛ تنها سرزمین کوهستانی در این منطقه و در جوار آن، نجد ایران بود. بنابراین، به احتمال بسیار از نجد ایران کوچیده اند. چون نشانه هایی از فرهنگ شناخت بحرین و نشانه های دریایی هم دارند، احتمال می توان داد که از کناره های خلیج فارس بوده باشند تا مثلاً از شمال ایران. بیش از این، اطلاعات ما اندک است. مهم این است که این تمدنی که از جای مرتفع به جنوب بین النهرین می آید، بعداً تمدن، آیین، سنت و اسطوره هایش پایه همه فرهنگ های آسیای غربی را بنا می کند. ظاهراً در خود ایران این فرهنگ ادامه دارد. نه این که از بابل و آشور وام گرفته باشیم. این مایه های آیینی - اسطوره ای وجود داشته و یک نمونه خوبش عید نوروز و مهرگان است که با آن که در بین النهرین هر دو ادغام شده و در اول بهار جشن گرفته می شد، در ایران قدیم یکی در آغاز بهار و یکی در آغاز پاییز بوده است.

□ چگونه است که مهرگان بعدها کمرنگ شد، در حالی که نوروز باقی ماند و به عنوان بزرگ ترین و کهن ترین جشن آریایی ها محسوب شده و به جمشید نسبت داده اند، آیا ادغامی در کار بوده؟ از قدیمی ترین اشاراتی که راجع به نوروز در ایران داریم، همین است که در شاهنامه به جمشید نسبت داده شده، این حدودش چیست و دقیقاً از چه زمانی است؟ حال بگذریم از ریشه های اولیه نوروز، از چه زمانی جشن ملی ایرانیان شد و مراسم و سنت های خاصی را پذیرفت، کلاً

قدیمی‌ترین زمانی که می‌توانیم برای نوروز ملی ایرانیان (نه مناطق دیگر) تعیین کنیم، چه زمانی است؟

— با مسایلی که اِدی (نویسنده کتاب آیین شهریار در شرق) مطرح می‌کند، به احتمال، نوروز قبل از هخامنشیان وجود داشته. در اوستا مطرح نمی‌شود، چون اوستا دینی است و جشن‌های خاص خودش را دارد.

□ آیا یکی از دلایلش این نیست که گاهان زردشت خاستگاهش شرق ایران است؟

— این مسئله شاید آنقدر مطرح نباشد که مسئله اعیاد ملی هست.

□ آیا می‌توانیم نوروز را نیز عیدی دینی بپنداریم و با آفرینش ارتباط دهیم؟

— نه، اینطور نیست. عید مهرگان یا عید پاییزی با آفرینش در ارتباط بوده.

□ اما آغاز پاییز هم زمانی آغاز سال محسوب می‌شده و از این گذشته، این دو عید بعدها با هم ادغام شد.

— آیین‌های بعدی را نباید با عید نوروز یکی گرفت. عید باززایی و خدای نباتی، عید آفرینش و مسئله نوروز مسئله‌ای بعدی است. اوستا اعیاد خودش را دارد. حال این اعیاد متعلق به آسیای میانه بود، که ساخت و برداشت زردشتی دارد یا نه، نمی‌دانیم. در اوستا اشاره به نوروز نیست و علتش آن است که این اعیاد مربوط به زردشتیان نیست، شاید هم در شرق ایران وجود نداشته. از هخامنشیان کتابی نمانده، فقط از اشاراتی که باقی مانده، خبر داریم که در آنجا مراسمی برای نوروز در تخت جمشید برگزار می‌شده و تخت جمشید یک مرکز آیینی-دینی هم بوده، مربوط به نوروز و شاید هم مربوط به مراسم آغاز پاییزی ولی از دوره ادبیات میانه، نوشته‌های پهلوی و مانوی از نوروز بسیار سخن گفته

می‌شود که مربوط به اول سال است و غیرممکن است که در اول سال، عید باشد، اما مراسمی وجود نداشته باشد. این با آن پدیده‌شناسی نمی‌خواند. مراسمی که از بعد از اسلام با آن آشنا هستیم، چنان با مسئله پدیده‌شناسی عید نوروز می‌خواند که باید قدیم بوده باشد و این مراسم چنان جا افتاده است که بعد از اسلام مکتوب شد، نمی‌تواند مربوط به بعد از اسلام باشد، خیلی قدیم‌تر است.

□ آقای دکتر، ممکن است درباره جشن پاییزی مهرگان و جشن آغاز بهار که با پیروزی فریدون بر ضحاک همراه است، بیشتر توضیح بدهید؟
— ما خبر داریم که در بین‌النهرین دو عید بزرگ وجود داشته است، یکی عید بهاری که عید باززایی ایزد شهیدشونده یا خدای نباتی دُموزی یا تموز بابلی بود، یکی عید پاییزی که به هنگام کشت جدید، پس از دروی کامل انجام می‌شده. در این عید بنابه اسطوره‌های بابلی، مردوک تیامت را می‌کشد و از تن او جهان را می‌سازد و در واقع، خلقت انجام می‌گیرد.

□ پس جشن پاییزی جشن آفرینش بوده و در سومر اکتیو نام داشته و جشن نوروز جشن باززایی است؟

— بله، در هزاره اول پ. م. که یکتاپرستی در آسیای غربی رشد می‌کند و مردوک ایزد شهر بابل به ایزد یکتا تبدیل می‌شود، تمام شخصیت‌های ایزدان دیگر در او ادغام می‌شود و به صفات مردوک تبدیل می‌گردد. صفات ایزد بزرگ همیشه از خدایان پیشین است که به ارث می‌برد. این فرایند ادغام از اوایل هزاره اول شروع می‌شود. نتیجتاً دُموزی و اسطوره‌ها و آیین‌های مربوط به او هم در شخصیت مردوک ادغام می‌شود، اما این ادغام بدین معنا نیست که عین همان اسطوره‌ها و آیین‌ها می‌تواند باقی بماند. تفکر تغییر کرده. دیگر مردوک همان دُموزی کوچک بدوی نیست که بشود هر سال شهیدش کرد. در قدیم پادشاه را

هر سال می‌کشتند و پادشاهی جدید می‌آوردند، بعدها دیگر پادشاه را نمی‌کشتند. بنابراین، آیین‌های کهن بنا به شرایط جدید، تحلیل می‌روند و مناسب شرایط نو می‌شوند پس مردوک را دیگر به جهان مردگان نمی‌برند، ولی این هست که مجسمهٔ مردوک را از معبد ایساگیلا در بابل پایین می‌آورند و به بیرون شهر می‌برند، در معبد کوچک‌تری داخل سبزه‌ها و در این مدت هم عزاداری می‌کنند. فردا که به شهر برمی‌گردد، جشن می‌گیرند و مراسم اُرجی هست، چون بازایی است. بازایی با جادوی اُرجی تقویت می‌شد. ایزد را وامی‌دارد که برکت را تقویت کند. بعد جشن عمومی است. در ایران، این عزاداری پیش از نوروز در خُمسهٔ مسترقه بوده و از آغاز نوروز جشن می‌گرفتند. شب عید فروشی‌ها و ارواح می‌آیند. این در واقع ادغام اندیشه‌های آریایی بازگشت ارواح با اسطورهٔ نوروزی بازگشت خدای برکت‌بخشندهٔ بین‌النهرین است.

□ یعنی آریایی‌ها که بعداً وارد منطقه شدند و بُن‌مایه‌هایی مانند فروشی‌ها و بازگشت ارواح را با خود باز آورده بودند، آیین خود را با این باور بین‌النهرینی ادغام نموده و در اول بهار جشن می‌گرفتند؟ — دقیقاً. و معتقد بودند که در آغاز بهار اگر به فروشی‌ها و ارواح درگذشتگان نرسند و یاد آنان نکنند، دیگر فروشی‌ها جلوی دشمن یا احياناً جلوی سیل را نخواهند گرفت.

ا/ا پس می‌توانیم بگوییم که در آغاز هزارهٔ اول پیش از میلاد، باید آثار و نشانه‌هایی از نوروز آریایی وجود داشته باشد؟

— در ایران مدارک دیداری موجود دال بر این امر نداریم، ولی به چند دلیل در ایران هم در هزارهٔ نخست پ. م. می‌بایست وجود داشته باشد. این مانند نحوهٔ ا. ا. لال امور پیش از تاریخ است. مدارک باستان‌شناسی، مدارک آیینی و

اسطوره‌ای می‌تواند کمک کند. چیزهایی که در تخت جمشید می‌بینم، معرف جشن و سرور بزرگی باید باشد، هدایایی که از سرزمین‌های گوناگون می‌آوردند و شاه محتملاً مظهر ایزد در زمین محسوب می‌شده. او در آغاز بهار ظاهر می‌شده و کالاهای اهدایی را برکت می‌بخشید. کالاهایی چون اسب یا یک تکه پارچه برای او چندان اهمیت زیادی نداشته، بلکه جنبه برکت‌بخشی داشته. هدایای مهم برای شاه، طلا و سکه و مالیات بود. اول بهار که وقت مالیات گرفتن نبود؛ احتمال زیاد دارد که این‌ها برای برکت‌بخشی به پایتخت آورده می‌شد. □

□ برخی از منابع هم نوشته‌اند که دوازده ستون در تخت جمشید وجود داشته که روی هر یک از آنها گیاه و حبوبات سبز می‌کردند. — من به این نکته بر نخورده‌ام، اما بسیاری از مسابقات ورزشی در اول عید نوروز برگزار می‌شد. به هر حال، عید نوروز در ایران، عید برکت است و نه عید آفرینش و عید مهرگان عید آفرینش بود.

□ عید پاییزی در بابل و بین‌النهرین عید آفرینش محسوب می‌شده، این درست است، اما میترا ی هند و ایرانی و آریایی که در آغاز پاییز به نام او جشن می‌گرفتند، به نام میتراکانه یا مهرگان، چه ارتباطی با مهر ایرانی داشته؟

— مهر هند و ایرانی که در وادها و متون میتانی می‌شناسیم، خدای خالق نیست، با ورونه همکار است و ورونه خدای آفریننده است. میترا خدایی است که فرامین ورونه را در زمین اجرا می‌کند، خدای فرمانرواست نه لزوماً خدای آفریننده. ولی این نه آنست که هیچ عنصر خلق‌کننده در مهر ایرانی نباشد. خیلی ضعیف است. ما از دوره هخامنشی می‌بینیم که مهر در کنار ناهید چقدر برجسته می‌شود و آنان دو ایزد بزرگ در کنار اهوره مزدا می‌شوند. خویشکاری میترا و اناهیتا، خویشکاری تمام طبقات است: خویشکاری‌های برکت، روحانیت،

سلطنت و جنگاوری. این خویشکاری‌ها باید مهر را به بزرگ‌ترین ایزد تبدیل کند. چون گردآمدن این خویشکاری‌ها در هزارهٔ اول پ. م. در یک ایزد، ایزدی بزرگ و یکتا را می‌سازد. ولی در ایران، با این که خویشکاری‌های مذکور در مهر و ناهید جمع می‌شود، آنها به ایزد یکتا تبدیل نمی‌شوند. چون اهوره مزدا ایزد یکتاست و می‌دانیم که تأثیرات بین‌النهرین در اناهیتا خیلی زیاد است. من در این دوگانگی مهر و ناهید، شخصیت مردوک - ایشتر را می‌بینم. مردوک ایزدی است که کیفیات ایزدان دیگر در او جمع شده، از جمله کیفیت شمش، خدای خورشید، را به خود پذیرفته. مردوک دیگر شمش است. شما در مهر هم همین کیفیات را می‌بینید. شمش خدای عدل و داد و داوری است، در میتره هم هست. میتره از قدیم نقش داوری داشته. اما میتره با شمش یکی نشد، با اناهیتا زوج شد، چنان که مردوک با ایشتر. بنابراین، به احتمال زیاد، توجهش باید این باشد که زیر تأثیر تحولات بین‌النهرین در اواسط هزاره، ایرانیان تم مهر و ناهید را که به مردوک - ایشتر نزدیکتر است، رشد می‌دهند. ولی اهوره مزدا چنان بر اثر باورهای قدیم‌تر ایرانی به عنوان خدای بزرگ و یکتا جا افتاده که دیگر نمی‌تواند از سلسله مراتب خدایان بیرونش کنند.

□ در بین‌النهرین، انا و انکی هم بوده‌اند، چرا آنها این طور نیستند؟
— چون آنها ایزد یکتا نیستند، ایزدان بزرگی هستند، اما ایزد یکتا نیستند. ایزد یکتا در بین‌النهرین با اوج گرفتن شخصیت مردوک پدید می‌آید.

□ مگر مردوک پسر انکی نیست؟ انکی نیز دارای قدرت زیادی است.
— ولی ایزد یکتا نیست. فرق هست بین خدای مقتدر، که در کنارش خدایان مقتدری نیز باشند، اما او مقتدرتر از دیگران باشد، ولی ایزد یکتا تنهاست و بقیه به صفات او مبدل می‌شوند. این یک فرایند است از بسیار خدایی به یکتاپرستی. چون بابل رشد می‌کند و قدرت بزرگ منطقه است، به جای انکی، مردوک

ایزد بزرگ منطقه می‌شود که پسر انکی است. در آشور هم ایزد بزرگی به نام آسور قدرت می‌یابد. ایرانِ هخامنشی که از نظر فرهنگی و اقتصادی عمیقاً وابسته به بین‌النهرین است، زیر تأثیرپذیری عمیق فرهنگ بین‌النهرین قرار می‌گیرد و مناسب با فرهنگ خودش مهر و ناهید را رشد می‌دهد. ولی فرایند به وجود آمدن ایزد یکتا در ایران قبلاً انجام گرفته. هم در کتیبه‌ها آمده که اهوره‌مزدا خدای بزرگ است و هم در گاهان خدای یکتاست. چون دین زردشتی اهوره‌مزدا را به عنوان خدای بزرگ و یکتا در رأس قرار داد، این فرایند ایزد بزرگ شدن مهر و همسرش ناهید متوقف می‌شود. در ایران با آمدن دین زردشت (گاهان و اوستا) مفهوم همسر گرفتن ایزد (مهر - ناهید) وجود ندارد. در ادبیات پهلوی آمده که اهوره‌مزدا با سیندارمذ پیوند می‌یابد. در گاهان و اوستا این‌طور نیست. من این‌گونه توجیه می‌کنم.

□ پس دلیل این که جشن مهرگان در دوران متأخر کمرنگ‌تر می‌شود، شاید همین باشد؟

— نمی‌دانم. چون در اوج تمدن ایرانی قبل از اسلام است که مهرگان وجود دارد. در متون پهلوی هم اشاره به مهرگان هست و اگر قرار بود به این علت تضعیف شود، مهر دیگر خدای مقتدر نبود. این که در ادبیات مانوی، مهر را نه تنها ایزد سازنده جهان و نجات‌دهنده هر مزد می‌بینیم، به این دلیل است که در جاهایی مهر خیلی بیش از این رشد کرده. مثلاً در شمال شرقی ایران، یا مثلاً در هرکجا، چون ایزد خالق است. خیلی کوشش کرده‌اند. شاید در فرهنگ عامه هم مهر توانسته به ایزد عامه نزدیک شود، چنان که حتی خلق را از اهوره‌مزدا گرفته و به مهر داده‌اند. مهر آفریننده جهان مادی نیست. زروان مهر است، ولی مهر خوب نه مهر بد. مهر در دیدگاه مانوی این‌طور نیست.

□ اما مهر ایزد یا دمیورژ، اهریمن نیست، تنها آفریننده جهان مادی است.

— یهوه است، ولی یهوه در نزد گنوسی‌ها و مانوی‌ها پلید و خودخواه بوده و

قوانین خودش را دارد. قوانین آسمانی است. شعور ایزد بزرگ را نمی‌شناسد. ولی نسبت به مهر این دید وجود ندارد. مانی حرفش را خوب مطرح کرده. جهان مادی بد است و ایزدمهر هم نه به خاطر یک چیز خوب، آن را خلق کرده، بلکه به خاطر نجات روح آن را آفریده است. به هر حال، آیین‌های نوروزی و مهرگان در دوره اسلامی دیگر کاملاً جا افتاده بود و مراسم مربوط به آن خیلی وسعت داشت. از دوره مغول تضعیف شده، دلیلش را نمی‌دانم.

□ می‌دانیم که جشن سده یکی از اعیاد مهم ایران باستان بوده، اما چگونه است که حتی در دوره ساسانیان، سخنی از سده نیست و هیچ اشاره‌ای در متون پهلوی راجع به سده وجود ندارد؟

— بله، چون سده سنت‌هایش بسیار کهن است و جشنی زردشتی نیست. حالا زردشتی‌ها آن را از خویش می‌دانند و اجرا می‌کنند و خیال می‌کنند که جشن زردشتی است. همان‌طوری که گفتید در متون پهلوی ساسانی از سده اشاره‌ای نشده است. این خود روشن‌کننده مسئله تازه‌ای است و آن این که یک رشته اعیاد بومی در ایران بوده. سرانجام، دین زردشتی جشن مهرگان و نوروز را می‌پذیرد، ولی محتملاً عید سده را چون جادویی می‌انگاشته، وارد دین نکرده است.

□ جشن سده درست چهل روز پس از شب یلدا که تولد میتره است، برگزار می‌شد. حال می‌خواهیم بدانیم چه رابطه‌ای میان عدد صد و جشن سده هست؟

— اولاً شب یلدا الزماً تولد میتره نیست، بلکه تولد خورشید است، مهر با خورشید تفاوت‌هایی دارد.

□ بله، جنبه‌ای از میتره خورشید است، به هر حال یک ارتباط نزدیک

میان آندوست. در متون ودایی آمده که خورشید چشم میترا است. — به هر صورت، شب یلدا را همیشه شب زایش خورشید می دانند.

□ پس سده در واقع، چله، خورشید است.

— کاملاً درست است. این جنبه تقویمی دارد. چهل روز پس از تولد خورشید، نوعی آیین جادویی آتش روشن کردن را می بینیم که مربوط به سده است. اما توجیه آن با عدد «صد» اشتقاقی عامیانه است، چنان که پنجاه روز و پنجاه شب مانده به نوروز را «سده» فرض کرده اند. به گمان من، سده از ریشه "sand" اوستایی است به معنی «ظاهر شدن». خورشید پس از چهل روز ظاهر می شود. عدد چهل نیز در فرهنگ ایران تقدس دارد. هنوز پس از مرگ عزیزان، چله می گیرند. یا در قدیم، بنا به باور عامه، کودک را پس از چهل روز در برابر انتظار ظاهر می کردند.

□ راجع به آتش روشن کردن در جشن سده چه توجیهی دارید. آیا

پیوندی میان این آیین با جشن سوری یا چهارشنبه سوری هست؟

— آتش برپا کردن در واقع، جادویی است برای بازگشت خورشید و گرم کردن جهان. در این هنگام است که چله کوچک تمام می شود. سردترین ماه های سال، چهل روز چله کوچک است. پس از چله کوچک معتقدند که زمین نفس می کشد. در چله بزرگ از سرما کاسته می گردد. درست در اینجا جادوی بالا آمدن گرمای خورشید را می بینیم. آتش روشن کردن، پرندگان را آتش زدن و توی هوا ول کردن، این ها همه برای تسریع کردن حرکت خورشید بوده است. بنابراین، نوعی جادو است. مراسم سده در دوره اسلامی، به خصوص در مازندران و گیلان در دوره زیاری ها و آل بویه برگزار می شده. شاید در برخی از نواحی، نه در تمام نواحی ایران، در خراسان نیز برگزار می شده. شاید در بخش هایی در شرق و شمال ایران خیلی رایج بوده، ولی عمومیت مطلق نداشته

است. و اما چهارشنبه‌سوری اسمش مربوط به دوران اسلامی است. ما این اصطلاح را در متون مانوی داریم، ولی در متون زردشتی نیامده. حال چرا در چهارشنبه آخر سال باید این کار را کرد؟ هیچ دلیل قطعی و هیچ یقینی نداریم. فقط حدس می‌زنم که شاید چهارشنبه بودنش مربوط به چهارفصل سال بوده باشد، ولی کیفیت اسطوره همان است که درباره جشن سده گفتیم. این درست پیش از نوروز است و زارع انتظار دارد با آمدن نوروز و اول بهار، سرما رخت بربندد. بنابراین مجدداً یک نوع جادوی گرم شدن هوا است، بازمانده یک آیین خیلی ابتدایی و کهن برای این‌که با آتش‌های خود، آمدن خورشید را تسریع کنند.

□ سوری اصلاً به معنی «سرخ» است.

— بله، من فکر می‌کنم به معنی «سرخ» است. تسریع گرمای فضا و آسمان و جهان جادویی یا آیینی به همین منظور است. ضمن این‌که ما هم از جهان زمستانی خود بیرون می‌آییم. سرخی دلیل انرژی و تحرک است. پس از جشن سوری باید بتوانیم بیرون بیایم، روی زمین کار کنیم و خواب زمستانی را کنار بگذاریم.

□ در برخی از متون آمده که چهارشنبه در نزد اعراب نحس بوده و در اشعار منوچهری نیز صراحتاً به نحسی چهارشنبه اشاره شده است. در اصل جشن سوری بوده و اصطلاح چهارشنبه را پس از اسلام بدان افزوده‌اند.

— شاید اینطور باشد. من واقعاً نمی‌دانم. ولی باور عرب خیلی به این مربوط نیست. شاید هم باشد. علتش را که آخر سال است، می‌شود توجیه کرد و این‌که چرا چهارشنبه برگزار می‌شده، شاید به همین علت باشد که شما می‌گویید، شاید هم اشاره‌ای است به چهار فصل سال.

□ روشن کردن چراغ برای اموات چه توجیهی دارد. کلاً فروهرها چه نقش اجرایی و عملی در زندگی افراد داشته‌اند که می‌گفتند فروهرها سر سال می‌آیند به خانه‌ها سر می‌زنند. حتی نام فروردین که آغاز بهار است، برگرفته از نام فروهرهاست؟

— فروهرها همان ارواح مردگان‌اند. این که می‌گویند فروهرهای مردان و زنان پرهیزگار و پارساست، بعدها عمومیت پیدا می‌کند و به همه ارواح درگذشتگان اطلاق می‌گردد. این باور خیلی کهن است. تنها مربوط به دین زردشتی و اسلام نیست. ما مدارکی داریم دال بر این که در مصر هم به روح پس از مرگ اعتقاد داشته‌اند. متون دینی را پس از مرگ متوفی برایش می‌خواندند تا روح دوباره بتواند به جسم بازگردد.

□ نکته مهم این که فروهرها چه نقش اساسی در زندگی بازماندگان داشته‌اند؟

— از فروردین یشت برمی‌آید که فروشی‌ها هم مانند مهر و ناهید دارای سه فونکسیون یا خویشکاری‌اند. اینها ایزدان روحانی برکت‌بخش و جنگاورند. خدا نبودند، اما ویژگی روحانی داشتند. بنابراین چه از فروردین یشت برمی‌آید، فروشی‌ها مقدار زیادی عمل ارواح مردگان را انجام می‌دهند. در عمل با آنچه که به ارواح مردگان نسبت می‌دهند خیلی متفاوت نیست. در حالی که در اصل، فروشی غیر روح است. ما در اوستا نقشی برای ارواح پس از مرگ نمی‌بینیم. آنچه می‌بینیم، نقش فروشی‌هاست. در همه فرهنگ‌ها چندگونه روان داریم. روانِ اندر تن، روانِ بیرون از تن و غیره. ولی روان‌ها نقش ندارند. فروشی نقش دارد که عرض کردم. به گمان من، این که تو فرهنگ ما در اصل فروشی چه نقشی داشته، دقیقاً معلوم نیست، ولی آنچه که توی اوستا و یشت‌ها وجود دارد، فروشی‌ها خویشکاری روان را در فرهنگ‌های بشری به عهده می‌گیرند و به طور جدی و سرسخت در ارتباط با زندگی فرزندان و نوادگان جامعه بشری قرار

دارند. در یک جامعه فرهنگی، توجه به مردگان یا عدم توجه به آنان باعث محبت یا خشم ارواح می شود و مهر و قهر آنان را پدید می آورد. در فرهنگ ما نیز چنین است. اگر به مردگان توجه کنیم، غذا بدهیم به فقرا، خواندن کتاب اوستا سرگیریم، صدقه بدهیم، به یادشان باشیم، یا پیش از عید نوروز بر سر قبر اموات چراغ روشن کنیم یا شمع بگذاریم، به خصوص شب اول سال نه تنها باید به یاد آنها چراغ روشن کرد، بلکه روی پشت بام ها آتش برمی افروختند؛ اگر چنین می کردند، فروشی ها به طور گروهی مانند یک سپاه به بازماندگان کمک می کردند.

□ ظاهراً زردشتی های یزد و کرمان آتش روی پشت بام روشن می کنند و حداقل کنار غذا چراغ می گذارند. آیا این بدان معنی نیست که فروشی ها به واسطه این چراغ بتوانند راهشان را پیدا کنند؟

— آنان معتقدند که تنها به این طریق، همه فروشی ها می آیند، نه یک تنه، بلکه همه به کمک می آیند و از سیل های بهاری جلوگیری می کنند و می توانند اگر دشمنی به بازماندگان صدمه رساند، خصم را دفع کنند. جشن بهاره را همسپدمیدیم می نامیدند که جشن آمدن فروهرهاست، به صورت سپاهانی بر اسب. در یادگار زریران حتماً خوانده اید که آمده «در جشن فلان همه حاضر باشید». این اول بهار قدرت ارواح نیز پشت سر جنگاوران است، چون نه تنها قوای بشری زنده هاست، بلکه اگر چراغ را روشن کرده باشند، غذا هم بر پشت بام ها نهاده باشند، نیروی عظیم جسمی و روحی به وجود خواهند آورد. این یکی از خویشکاری های جنگاوری است. در نتیجه، جنگ های خیلی مهم را سعی می کردند که در بهار آغاز کنند، چون فروشی ها در بهار به یاری بازماندگان می آیند.

۱۱ خوب، دلیلش خیلی واضح است که در زمستان کارهای جنگی

خیلی سخت بود و در بهار با ذوب شدن برف‌ها، قدرت تک‌وتازِ سپاهیان بیشتر بود.

— فروشی‌ها خانوادگی هستند، سر هر خانه می‌آیند. و هرکس به خانه بازماندگان خودش می‌رود، ولی کمک‌ها دسته‌جمعی است.

□ آقای دکتر، این که می‌گویند یکی دو روز قبل از عید با چهره پوشیده در خانه‌ها را می‌زنند و هدیه می‌گیرند، آیا این‌ها نماد همان فروشی‌ها هستند؟

— این مربوط به شب چهارشنبه‌سوری است. من فکر می‌کنم که این عمل ممکن است با فروشی‌ها بی‌ارتباط نباشد. این‌ها همه احتمالی است.

□ آیا دلیل تأیید عیدنوروز در دوره اسلامی آن نیست که خود نوروز مبنی دینی دارد، در حالی که مهرگان باز نمانده است؟

— بله، نوروز بی دینی و آیینی دارد، اما اسلامی نیست. سعی کرده‌اند با اسلام تلفیقش دهند.

□ می‌دانیم که در پیش از اسلام، سال در گردش بود، یعنی همیشه فروردین سر بهار نبوده، این مسئله تا چندی پیش در کوهپایه‌های مازندران رعایت می‌شد، ماه‌ها در گردش بوده، ماه‌هایی قدیمی مانند ارکه ماه، اونه ماه، کرچ ماه و غیره که همه ریشه باستانی دارد. به این ترتیب، گاهی فروردین به پاییز می‌افتاد، یا مثلاً جشن «تیرماه سیزده» در پاییز برگزار می‌شده؛ بدین‌گونه قضیه جشن پاییزی یا بهاری چگونه معلوم می‌شد؟

— تقویم در گردش بود و موقع ثابتی نداشت، مثلاً مهرماه به هر وقت می‌افتاد، جشن مهرگان می‌گرفتند، بعدها آن را تثبیت کردند.

□ از چه دوره‌ای تثبیت شد؟

— از پیش از اسلام تثبیت شده بود، ولی گاهی خرده‌هایش را درست حساب نمی‌کردند. سال گردان بود و گاهی سال را ۳۶۰ روز حساب می‌کردند و آن پنج روز و اندی را به حساب سال نمی‌گذاشتند. ولی خبر داریم که از دوره ساسانیان مشخص و تثبیت می‌شود. سال را ۳۶۵ روز حساب می‌کردند و هر ۱۲۰ سال یک ماه اضافه می‌کردند. تا زمان جلال‌الدین خوارزمشاه که از نو، خیام به طور جدی سال ثابت را مشخص می‌کند. با این حال، معمولاً به هم می‌خورد و مردم قادر نبودند تنظیم کنند.

□ غیر از مطالبی که درباره فروشی‌ها و همسپد می‌دیدیم فرمودید، آیا اسطوره‌های دیگری هم درباره نوروز وجود دارد. در ادبیات فارسی چگونه است؟

— بلی، نوروزنامه خیام را بخوانید، مطالب جالبی درباره اول نوروز در آن هست. مثلاً اسطوره آیین نوروزی جمشید. در شاهنامه هم مطالبی درباره جمشید و نوروز آمده است.

□ چرا نوروز را به جمشید نسبت داده‌اند، چرا مثلاً به فریدون یا شهریار دیگری نسبت نمی‌دهند؟

— زیرا جمشید محبوب‌ترین چهره پیش از اسلام است. اما فریدون و نه هیچ کس دیگر از پادشاهان محبوبیت جمشید را نداشتند. خیلی چیزها را به جمشید نسبت داده‌اند. مثلاً در وندیداد آمده که بزرگ شدن جهان به خاطر جمشید بود. جمشید حتی ادعای خدایی می‌کند و به همین سبب، بخشی از فره‌اش به (میره) می‌رسد. در دوره او نه مرگ بود، نه پیری و نه درد. دوره بسیار زیبایی بود و خاطره خوشی بر اذهان مردم از آن زمان بازمانده بود. حتی چینی‌ها هم جمشید را به نحوی ستایش می‌کنند.

□ واقعاً اینطور است؟

— بله، چینی‌ها به او یم می‌گویند و مجسمه‌هایی برایش ساخته‌اند. مجسمه‌های عظیمی از جمشید یا یم در معابد چینی و بودایی هست. بنابراین، جمشید یک شخصیت خدایی، اصیل و شگفت‌آور است. شخصیتش خیلی تراژیک است. خیلی مایلم داستانی درباره‌اش بنویسم.

□ آیا محبوبیتش به این دلیل نبوده که وقتی به او گفتند فرّه پیامبری را می‌خواهی یا فرّه شهریاری؟ جمشید گفت من می‌خواهم در همین دنیا لذت ببرم، پس فرّه پادشاهی را می‌خواهم؟ این جنبه شخصیت او که علایق زمینی و این جهانی او را نشان می‌دهد، خیلی جالب است.

— این یکی از دلایل محبوبیت جمشید می‌تواند باشد. جمشید چندان این جهانی بود که ادعا کرد آب و گیاه و خورشید و ماه را آفریده است و همه آفرینش مادی را از آن خود می‌دانست. به هر جهت، شخصیت جمشید بسیار اسطوره‌ای است و پیوند نوروز با او خود نشان می‌دهد که نوروز چقدر می‌تواند قدمت داشته باشد.

* این مصاحبه توسط اینجانب (ا. اسماعیل‌پور) در اسفندماه ۱۳۷۱ با زنده یاد دکتر مهرداد بهار در منزل ایشان انجام گرفت و چکیده آن در دو صفحه در ماهنامه آدینه، نوروز ۷۲، به چاپ رسید. اینک متن کامل آن برای نخستین بار عرضه می‌شود.

افسانه‌ها و زندگی مردم*

جهانگلو: ما می‌بینیم که عده‌ای به شاهنامه توجه می‌کنند، ولی در عین حال یک بی‌توجهی هم به شاهنامه می‌بینیم. یعنی شاهنامه شاید تا ده پانزده سال پیش، بیست سال پیش، کتابی بود که با کتاب‌های دیگر برق داشت؛ متعلق به مردم ایران بود. توی قهوه‌خانه‌ها شاهنامه می‌خواندند، کردها همه شاهنامه می‌خواندند، لرها شاهنامه می‌خواندند. کتابی نبود که از بیرون وارد زندگی مردم شده باشد؛ در درون زندگی‌شان وجود داشت، با زندگی‌شان عجین بود. متأسفانه در این وضعی که می‌بینیم، عده‌ای به شاهنامه می‌پردازند، به نظر من این توجه یک معنی خاص دارد؛ خود نشانه‌ی نوعی بی‌توجهی است. تقریباً تمام کتاب‌هایی که راجع به شاهنامه نوشته شده، غیر از کتاب شاهرخ [مسکوب] همه بدون استثنا یک برداشت کلاسیک از شاهنامه کرده‌اند و از این حد پا را فراتر نگذاشته‌اند. در عین حال، این وضع را هم می‌بینیم که شاهنامه از زندگی مردم بیرون رفته است. این را هم می‌بینیم، و این تأسف برمی‌انگیزد.

بهار: شما فکر نمی‌کنید که افسانه‌ها وقتی می‌توانند توی زندگی مردم باشند که با زندگی آنها ارتباطی مستقیم داشته باشند؟ این خیلی طبیعی است که وقتی تغییرات و تحولاتی در اجتماع انسانی حاصل بشود، طبعاً چیزهای تازه‌ای جای این افسانه‌ها را می‌گیرند و تأسف خوردن، مفید یا بد دانستن مسئله مطرح نیست.

جهانبگلو: من اصلاً صحبت مفید بودن و بد بودن نکردم. یعنی جنبه فایده‌اش را من اصلاً نگاه نکردم. ولو این‌که این تحلیلی که شما می‌کنید درست باشد - که نمی‌دانم تا چه اندازه درست است - این واقعیت تأسف‌آور است که شاهنامه از زندگی مردم ایران بیرون رفته باشد. بهار: من فکر می‌کنم همان‌طور که روابط اجتماعی کهنه می‌تواند تغییر بکند، رویناهای مربوط به آن روابط اجتماعی کهنه هم محققاً می‌تواند تغییر بکند و چیزهای دیگری جایش را بگیرد.

جهانبگلو: مثلاً اگر امروز مردم انگلیس کمتر به شکسپیر بپردازند، باید این‌طور تلقی کرد که روابط اجتماعی ایجاب می‌کند که به شکسپیر کمتر بپردازند؟ من تصور نمی‌کنم.

بهار: به آن صورت که در میان توده مردم وسیعاً نفوذ داشته باشد، حتماً شکسپیر هم امروز از زندگی مردم انگلستان خارج شده است. آنچه مهم است، این است که جهان ذهنی انسان در هیچ دوره‌ای خالی نمی‌ماند و اگر قهرمانان اساطیری گذشته را کنار می‌گذارد، قهرمانان تازه‌ای را جانشین آنان می‌کند که در عمل کیفیات اصلی‌اش - یا آرکه‌تپ‌هایش (archetypes) - همان است که در گذشته بود؛ در واقع، به جای این‌که امروز داستان سیاوش زیانزد عام باشد، زندگی قهرمان دیگری که مربوط به این زمان، مربوط به زیرناها و رویناهای این زمان است، مطرح می‌شود و جای آن را می‌گیرد. بنابراین، مسئله بیرون رفتن شاهنامه از زندگی مردم به خودی خود جای تأسف نیست. آن «آرکه‌تپ‌ها» و آن نمودارهای انسانی از بین نمی‌روند. ولی به جای شاهنامه، که ارتباط مطالبش با زندگی عینی و عملی مردم از دست رفته است، چیز دیگری خواهد آمد که بسیار هم ارزشمند خواهد بود.

پاکدامن: من موافقم. به نظر من جای افسوس نیست. یک وقت تنها

سرگرمی مردم این بود که می‌رفتند می‌نشستند توی قهوه‌خانه. آنجا داستان شاهنامه هم می‌گفتند و مردم به این وسیله با زندگی قهرمان‌ها آشنایی پیدا می‌کردند. اما الان در شرایطی که ما هستیم، با توجه به تمام وسایل سمعی و بصری و مسایل جدیدی که مطرح شده، دوام و ادامه حیات آن نوع نقل و انتقالات فرهنگی ممکن است دیگر وجود نداشته باشد. این به نظر من جای هیچ‌گونه افسوسی نیست.

جهانبگلو: نه. شما می‌گویید قابل تأسف نیست، من می‌گویم ملتی که بخواهد یک افسانه جدید برای خودش ایجاد بکند، حتماً و قطعاً به افسانه گذشته خودش توجه می‌کند، برای این که از زندگی کنونی‌اش هم جدا نیست. یعنی افسانه گذشته وقتی قدرت دارد که بتواند جنبه کنونی داشته باشد. مثلاً «دُن کیشوت» اگر جنبه کنونی نداشته باشد دیگر یک اثر بزرگ نیست. یک افسانه هم اگر جنبه کنونی نداشته باشد، اگر مردم زمانه نتوانند آن را درک کنند و از خودشان بدانند، و خلاصه اگر نتوانند به یک ترتیبی به آن تعلق پیدا بکنند، آن افسانه دیگر خاصیت افسانه بودنش را از دست می‌دهد و به همین دلیل بسیار قابل تأسف است. شاهنامه را تنها به قهوه‌خانه هم محدود نکنید. من داشتم چیز دیگری می‌گفتم و قهوه‌خانه را به عنوان یک وسیله رابطه با مردم ذکر کردم، والا سابقاً شاید تنها از طریق قهوه‌خانه هم نبود. من شنیده‌ام که در جنگل‌ها، چه لرها و چه کردها شاهنامه را بلند می‌خوانده‌اند. این دیگر مسئله قهوه‌خانه و مسئله آشنایی نیست، مسئله این است که شاهنامه واقعاً به زندگی مردم مربوط بوده است.

بهار: حالا وقتی موشک‌ها را از زمین به هوا می‌فرستند و ویتنام را با هواپیماهای ب ۵۲ بمباران می‌کنند، آیا امکان این هست که باز هم شاهنامه بخوانند؟

جهانبگلو: من صحبت امکان نکردم، من یک تأسف خفیه دارم. نه همه.

دلیل تأسف می خورم که امروز دیگر آن مردانگی در جنگ هم از بین رفته و هر کدام ما به یک مهره تبدیل شده ایم.

بهار: درست است که شرایط عینی جامعه ما چنان تحولی پیدا کرده است که قهرمان امروزی ما دیگر نمی تواند مثل سیاوش زندگی بکند، اما می تواند کیفیات روحی سیاوش را داشته باشد، هرچند که دیگر مثل سیاوش زندگی نمی کند. به این ترتیب، اسطوره سیاوش با همه زیبایی و عظمتش به عنوان امری که جزو زندگی روز و محسوس مردم باشد، از زندگی خارج می شود و وارد می شود به یک بحث روشنفکرانه. ولی با این عمل اهمیت و ارزشش به هیچ وجه قابل تأسف نیست. این زندگی طبیعی اسطوره ها است. اسطوره ها تا روزی که با زندگی محسوس و عملی جامعه خود مربوط باشند در میان توده مردم حیات دارند، و روزی که با این شرایط تطبیق نکنند، از زندگی توده مردم خارج می شوند و از آن به بعد در زندگی روشنفکرانه، در ادبیات، فرهنگ، مطالعات و این ها می توانند وارد بشوند و ادامه حیات بدهند. آنها را دیگر توی قهوه خانه ها نمی خوانند، دیگر سربازها در میدان جنگ شاهنامه نمی خوانند، دیگر مادرها ممکن است برای بچه هایشان احیاناً قصه های دیگری را تعریف بکنند، برای این که شرایط تغییر کرده است. بحث فقط سر این است که من این را مسئله قابل تأسف نمی دانم، این جبر زندگی اسطوره است.

جهانبگلو: من درست خلاف این فکر می کنم.

پاکدامن: عقیده خود شاهرخ در این باره چیست؟

مقابله با مرگ ★

مسکوب: در این کتاب [سوگ سیاوش] امری هست که از نظر خود من

فکر اصلی کتاب است: کسی می‌تواند زندگی کند که بتواند بمیرد. و این هم به سیاوش مربوط است و هم به آدم امروز. در قسمت اول کتاب، که اسمش «غروب» است، مردی در مقابل مرگ قرار می‌گیرد، ولی مرگ را انتخاب نکرده است، بلکه مرگ بر او نازل می‌شود. وقتی مرگ بر او نازل شد، در مقابل مرگ جا نمی‌زند؛ رفتاری دارد که باید داشته باشد. و با همه تصوراتش سازگار است: مرگ را به ناچار می‌پذیرد. و من هم تذکرم در مورد آن آدم این است که این آدم کامل است، ولی کامل ناقص است. یعنی هم کامل است و هم ناقص. برای این که توی گیتی ناقص افتاده، توی شرایط ناقص افتاده. در قسمت سوم، «طلوع»، آدمی‌هایی هستند که مرگ را به اراده انتخاب می‌کنند. یعنی در مقابل مرگ اراده‌شان عمل می‌کند و روش فاعلی دارند. این‌ها پهلوان‌ها هستند. برتر از این‌ها، طبق تصورات ایرانی، اگر اشتباه نکنم، یک مرحله دیگری هست: یک تأیید الهی هم لازم است، و آن را کیخسرو دارد. این آدمی است که مرگ را انتخاب می‌کند و در نتیجه، به یک معنی مرگ ندارد، رفتن دارد، ولی مرگ ندارد. قسمت وسط کتاب، که اسمش «شب» است، صحبت از شخصیت‌ها و آدم‌هایی است که هیچ‌کدام در مقابل هیچ نوع مرگی نمی‌توانند تصمیم بگیرند و در مقابل آن جا می‌زنند. یکی افراسیاب است، یکی کاوس است، یکی سودابه است، یکی هم گرسیوز. مرگ که می‌گویم منظورم به معنی کلی است. مثلاً سودابه مرگ عشق خود را نمی‌تواند بپذیرد. یا گرسیوز مرگ از دست رفتن پادشاهی و بزرگی را نمی‌تواند بپذیرد. اینها آدم‌های ناتمام‌اند. یعنی رفتارشان در مقابل مرگ و در مقابل هستی. این که چگونه این را بپذیرند و چگونه با آن هماهنگ بشوند، یا چگونه بر ضدش برخیزند، جوهر زندگی این‌ها را مشخص می‌کند، و

هم به نحوی مطرح بوده، البته همان‌طور که در اسطوره باید مطرح باشد، چون اساطیر یک نظام فلسفی نیست که از سر بگیرد و تا ته برود، پراکنده است. در دوره فردوسی مطرح بوده، در دوره مسیح هم مطرح بوده و امروزه هم مطرح است. آنچه در یک همچو اسطوره‌ای کنونی و امروزی است، به نظر من جنبه‌های خیلی خیلی کلی است. البته از لحاظ جزئیات، سیاوش آدمی بوده است با یک نحوه زندگی و مسایلی که همه مربوط به ساخت و پرداخت قصه است. ولی آن امر کلی که سیاوش با آن روبه‌رو می‌شود و مسئله‌ای که مطرح می‌شود، مثل مال اُدیپ، مثل مال اسفندیار، یا مثل مال پرومته، این زمانی و کنونی است.

روشنفکران و زندگی افسانه‌ها

بهار: من با شما موافقم که آن تیپ اصلی، یا بهتر بگوییم آن مسئله اصلی که در داستان سیاوش مطرح است، امروز هم مطرح است. ولی یک تفاوت اینجا هست: از زمان فردوسی تا شاید بیست سی سال پیش و شاید تا این زمان، داستان سیاوش هیچ‌وقت از این نقطه نظرهای فلسفی، که الان خود شما هم تأیید کردید، اصلاً مطرح نمی‌شده. بلکه به صورت خود اسطوره، نه به صورت یک تحلیل فلسفی، در میان مردم وجود داشته و مردم آن را می‌خواندند و با آن زندگی می‌کردند. در این مدت دراز، هیچ‌کسی در این مملکت نیامده است بنشیند یک تحلیل فلسفی از اسطوره سیاوش بکند. امروز اساطیر شاهنامه به صورت اسطوره، نه تیپ و جهان درونی و فکری آن، عمرش به سر آمده، چون شرایط زندگی ما تفاوت کرده و برعکس، الان زمانی فرا رسیده که اساطیر ما از میان توده مردم خارج شده و جنبه فکری و فلسفی و تحلیلی پیدا کرده است. آیا ما باید برای این قضیه تأسف بخوریم یا نه؟ من می‌خواهم بگویم که این قضیه

قابل تأسف نیست. این اساطیر امروز وارد فلسفه و تفکر شده‌اند و یک جهان نازه و وسیع‌تر پیدا کرده‌اند. اینها نمرده‌اند، نوع حیاتشان فرق کرده است.

جهانبگلو: ببینید، آقای بهار، اولاً تصور من این است که ما در لغت با همدیگر اختلاف داریم. ثانیاً همان‌طور که شما اشاره کردید، و خیلی خوب هم اشاره کردید، در زندگی کنونی، معنی و مفهوم اسطوره ست که باید باقی بماند، نه شکل آن. این را هم من کاملاً قبول دارم و بحثی نیست. تأسف را هم من به صورت فاجعه نمی‌بینم، ولی واقعاً متأسف هستم. من می‌گویم آنچه ما به آن می‌پردازیم، به صورت تحلیل روشنفکرانه و فلسفی اسطوره، خارج از زندگی آن اسطوره و خارج از معنی امروزی آن، به نظر من یک شاهی ارزش ندارد. ما امروز دربارهٔ اسطورهٔ شاهنامه برداشت‌های گوناگون داریم: یکی برداشتی ست که کاملاً جنبهٔ تحقیقی دارد، که مثلاً این لغت ریشه‌اش چه بوده، آن داستان اصلش از کجا بوده. این به نظر من زنده نیست، حیات و تحرک ندارد. من با این زیاد موافق نیستم، گو این‌که از نظر ادبی فوایدی هم دارد که هیچ کس منکرش نیست. اما چیزی که قابل تأسف است، این است که همان چیزی که شما به آن می‌گویید «معنی اسطوره» از دست برود.

بهار: آن هیچ وقت از دست نمی‌رود. مثلاً آمریکایی‌ها با مردم انگلستان فرهنگی مشترک دارند، ولی جای قهرمان‌های افسانه‌های کهن انگلیسی را در امریکا قهرمان‌های «کابویی» گرفته‌اند. یعنی آنها هم واقعاً نموداری از همان «ارکه تیپ‌ها» هستند. در قرن نوزدهم در امریکا بی‌عدالتی بی‌نهایت بود، و تودهٔ مردم عصیان می‌کردند و تجسم این عصیان را در قهرمان‌های مردم امریکا می‌بینیم. بنابراین، هیچ نمی‌توانیم بگوییم که در امریکا حماسه از میان رفته و افسوس که

پاکدامن: در حدود سال ۱۹۳۳ یا ۳۵ آندره مالرو مقاله‌ای راجع به سینما نوشته که در شروع آن می‌گوید که مارلن دیتریش یک افسانه است. مقاله بسیار اساسی است. سخن اولش به نظر من یک مسئله اساسی را مطرح می‌کند: هر زمانه‌ای افسانه خودش را می‌سازد و افسانه‌سازی چیزی نیست که تمام شده باشد. هر واقعیت اجتماعی در هر دورانی افسانه می‌سازد.

جهانبگلو: آیا این معنی‌اش این است که به افسانه‌های گذشته نپرداخته؟

پاکدامن: نه، معنی‌اش این نیست، ولی معنی دیگری دارد: ممکن است این افسانه‌سازی زمان حاضر باعث بشود که اهمیت افسانه‌هایی که در گذشته ساخته‌ایم، از بین برود. مثالی که من زدم با توجه به این واقعیت بود که زمانی مردم فکر می‌کردند که زیباترین داستان عشقی داستانی است که بین لیلی و مجنون و یوسف و زلیخا یا خسرو و شیرین رخ داده. الان دیگر آن تصور را نمی‌کنند. یعنی به عنوان افسانه عشقی دیگر کسی لیلی و مجنون را تصور نمی‌کند، بلکه چیز دیگری را در نظر می‌گیرد. این است که من فکر می‌کنم که افسانه‌سازی یکی از لوازم زندگی اجتماعی است. حالا برگردیم به کاری که شاه‌رخ کرده که موضوع بحث ما است. شاه‌رخ راجع به افسانه‌هایی که مقداری از تجلیات شناخته‌تر آنها در شاهنامه هست، تحلیلی کرده و سعی کرده است که این ارزش‌ها را اکنونی بکند. یعنی این را طوری نوشته که من خواننده حس بکنم که ممکن است سیاوش پریروز بغل دست من نشسته باشد. این برداشتی است که راجع به همه افسانه‌ها می‌شود.

شایمان: این مطلبی که گفتید همه درست است، اما در سطح‌های

گوناگون. مثلاً در امریکا قبل از جنگ گُره، سینما - که مثال زدید - قهرمان‌هایش قهرمان‌های موفق بودند - مثل ارول فلین و تیرون پاور و غیره. بعد از جنگ گُره یک نسل مثل جیمزدین آمد که قهرمان آن سرخورده و گمگشته بود، که اصلاً ما ندیده بودیم، و مرجع تقلید هم بود: می‌گفتند نسل جیمزدین و فرانسواز ساگان، سرعت را دوست داشت و مرگ را و این قبیل چیزها را. اما مسئله این است که خود افسانه در چند درجه می‌تواند تنزل کند: یا می‌تواند به صورت حماسه تنزل کند، یا به صورت داستان، یا حتی به صورت رمان پلیسی که همان شکل منحنی افسانه است (مثلاً داستان‌های جیمزباند). پس هیچ‌کدام با هم منافات ندارند. در کلیه این سطح‌ها جنبه اساطیری حفظ شده، ولی ارزش آنها تغییر یافته است. حال ما در چه سطحی می‌خواهیم آن را ببینیم؟ داستان سیاوش از آن داستان‌هایی است که در سطح ازلی و ابدی اساطیری است. واقعیتی است ابدی. شما نمی‌توانید سیاوش را با مارلن دیتریش در یک سطح بگذارید. البته هر دوی آنها عمل افسانه‌ای دارند. برای این‌که افسانه چیزی است که باید مورد تقلید قرار بگیرد. مرجع تقلید است، چون «آرکه تیپ» است، نمونه است، الگو است. الگو است و باید از آن تقلید کرد. اما این‌ها روی یک سطح از حقیقت نیستند. همان‌طور که افراسیاب اول توی دریاست، بعد می‌آید و توی حوض می‌افتد. همان داستان است، اما در دو سطح از واقعیت: دریا حوض می‌شود. من به یاد شمایل می‌افتم که کازانتزاکیس به آن اشاره می‌کند و سن استفان را دو مرتبه نشان می‌دهند: در مرتبه اول خیلی روحانی و در مرتبه دوم به صورت یک آدم خیلی سلحشور.

نیستم. با همه احترام و ستایشی که من برای کتاب شاهرخ قایلم، واقعاً جای تأسف است که ما صبر نکنیم و از افسانه کیخسرو و سیاوش هیچ نفهمیم تا کسی پیدا بشود و ما را هدایت بکند. این طور که نمی شود. آن وقت همچو داستانی جنبه اسطوره ای ندارد. من فکر می کنم که تحرک اسطوره در خود اسطوره هست. خوب، کسی می آید و این را به یک صورت درست بیان می کند که همان برداشت شاهرخ باشد. یکی دیگر به یک صورت غلط بیان می کند که فقط در سطح تحقیق ادبی باقی می ماند.

خود آگاهی و ناخود آگاهی

مسکوب: من می خواهم برگردم به صحبت آقای بهار. اگر درست فهمیده باشم، جوهر حرفشان این بود که تا وقتی مردم با اسطوره زندگی می کنند، اسطوره احتیاج به این تفسیرهای روشنفکرانه ندارد و وقتی که از زندگی مردم خارج شد، ما به تفسیر آن می پردازیم. من با این مطلب موافق نیستم. برای این که اگر از یک جهت بخواهیم اسطوره را نگاه بکنیم، دو نوع زندگی دارد: خود آگاه و ناخود آگاه. یکی از اولین و بزرگ ترین مفسران اسطوره که ما می شناسیم، افلاطون است. در دوره افلاطون اسطوره زنده بود. مردمی که در فرهنگ یونان زندگی می کردند با همان اسطوره ها زندگی فکری و دینی شان را داشتند. معهذا یک آدم به نام افلاطون، یک فیلسوف، این ها را تفسیر و تأویل می کرد. قبل از او سقراط هم این کار را کرده بود. یا نمونه خیلی بزرگش دانتیه است: کتاب دانتیه چیزی نیست جز تفسیر اسطوره های تورات و اسطوره های یونانی. و در دوره دانتیه، اسطوره های تورات زندگی واقعی و عملی داشته اند. البته حالا هم دارند. کار عرفای ما هم

وقتی که با «قرآن» روبه‌رو می‌شوند، غالباً همین است. نمونه برجسته‌اش «مثنوی» است. شاعر و متفکری مثل مولوی وقتی نگاه می‌کند، اندیشیده نگاه می‌کند و تفسیر و تأویل می‌کند. مؤمنانی هم که «مثنوی» را می‌خوانده‌اند، یا نمی‌خوانده‌اند، عملاً با قرآن زندگی می‌کرده‌اند. در مورد خود شاهنامه هم چنین چیزی بوده است. شاهنامه ابومنصوری مقدمه‌ای دارد که متأسفانه دو سه صفحه بیشتر نیست، و تمام این مقدمه تفسیر است: که این شاهنامه را برای چه باید خواند و به چه کاری می‌خورد و ما از خواندنش چه قصدی داریم... نظر تدوین‌کننده است راجع به این کتاب: تفسیر کرده است. نظامی عروضی هم این کار را کرده است. سهروردی در عقل سرخ تأویل می‌کند که رویین تنی اسفندیار چیست و در چه چیزی است. می‌گوید که در زرر اسفندیار است و چرا در زرر است. یا افسانه سیمرغ را می‌بینیم که خیلی از عرفای ایران را به خود مشغول کرده. هم سهروردی تفسیرش می‌کند و هم عطار، هم ابن سینا و هم دیگران که پشت سر این‌ها آمده‌اند. این اسطوره‌ای است که ادامه پیدا کرده و همین‌طور زندگی کرده است. از یک جهت اگر نگاه بکنیم، اسطوره یک زندگی دوگانه دارد: یکی زندگی ناخودآگاه است که زندگی می‌کند و جماعتی هم به آن معتقدند و با آن همسازاند، اصلاً زندگی فکری آنها است؛ و یک زندگی دیگر هم دارد: زندگی روشن‌فکرانه، که اصطلاح خیلی مبتدلی است، زندگی متفکرانه. خلاصه اندیشیده به آن نگاه می‌کنند و مسئله تعبیر و تفسیر پیش می‌آید. البته در مورد کتابی مثل شاهنامه این کار در ایران خیلی کم شده و اگر نشده تقصیر خود ماست که به عقیده من از نظر فکری عجیب ملت تنبلی هستیم. وگرنه این کاری که من کردم به نظرم هیچ کار تازه‌ای نیست. روزبها بقلی، تمام شطحیاتش تأویل است، تأویلی عارفانه از یک سلسله مسایل

اسطوره‌ای، که اطراف‌یانش هم در همان محلّه و شهر و در میان جماعتی که زندگی می‌کرده‌اند، به آن معتقد بوده‌اند و به آن عمل می‌کرده‌اند. پس اصلاً تفسیر اسطوره این نیست که اول اسطوره بمیرد و بعد یک جماعت روشنفکر بیایند و با این تفسیر مثلاً یک نوع سرگرمی فکری برای خودشان درست بکنند.

بهار: فکر نمی‌کنم با شما زیاد مخالف باشم. شاید هم مجبور باشم که یک مقدار حرف‌هایم را در این زمینه بنابر صحبت‌های شما اصلاح بکنم. ولی مسئله اینجاست که وقتی که یک نقال در یک قهوه‌خانه می‌آید و داستان می‌گوید، آدم خیلی بی‌طرفی نیست. وقتی که مثلاً دارد درباره‌ی کاووس صحبت می‌کند لحن صحبتش و صفاتی که برای کاووس به کار می‌برد، کاملاً جانب‌دارانه می‌تواند باشد؛ وقتی که از سیاوش صحبت می‌کند، با محبت از سیاوش بحث می‌کند، وقتی که راجع به کاووس بحث می‌کند، بدون این محبت بحث می‌کند، و وقتی که به سودابه می‌رسد، حیثاً سه چهار تا فحش هم به او می‌دهد. توده‌ی مردمی که می‌آیند در قهوه‌خانه به اساطیر گوش می‌دهند، طبعاً بر اثر قضاوت نقال یک احساس طرفدارانه نسبت به سیاوش دارند و یک احساس بی‌علاقگی و تنفر نسبت به سودابه یا کاووس دارند. برای توده‌ی مردم، اساطیر همیشه در این سطح مطرح بوده و چون بازندگی روزشان هم تطبیق می‌کرده برایشان اسفندیار، رستم، سیاوش و غیره انسان‌های کاملاً زنده عصر خودشان بوده‌اند. من با شما کاملاً می‌توانم موافق باشم و شاید چنان‌که گفتم حرفم را باید اصلاح کنم که مسئله تحلیل کردن اساطیر شاید داستان خیلی جدیدی نباشد، شاید به نحوی همیشه بوده؛ ولی این تحلیل‌ها و تفسیرها اولاً به عمق بحث‌های تحلیلی زمان ما نبوده و ثانیاً تنها در حد آن متفکران می‌مانده است، در حالی که توده‌ی مردم با آن ترتیب نقالی‌ها زندگی می‌کرده‌اند. اما راجع به یونان قدیم که شما به آن اشاره کردید، امروز این مسئله مسلم است که در دوره‌ی سقراط و افلاطون و ارسطو، اساطیر یونانی به عنوان اعتقادات جدی برای مردم، دیگر مطرح نبوده است.

مسکوب: هومر را در نظر بگیرید.

بهار: هومر خیلی قدیم است.

مسکوب: به هر صورت اختلافی با هم نداریم: من فقط مثال را عوض می‌کنم.

تفسیر افسانه‌ها

شعبی کدکنی: آقای بهار، آیا می‌توان بین مرحله‌ای که اسطوره در عمق جامعه زنده است و مرحله‌ای که اسطوره فقط در حوزه روشنفکری زندگی می‌کند، مرزی گذاشت؟ ما از آینده که هیچ اطلاعی نداریم، یعنی من نمی‌توانم بگویم که در فلان زمان قضیه قطع خواهد شد و مردم معتقد نخواهند بود. اما اگر گذشته را نگاه کنیم، می‌بینیم که همان برداشتی را که توده مردم داشته‌اند، یک روشنفکر هم در لحظه‌های ناآگاهش داشته است. مثلاً یک مسلمان هیچ وقت براساس معتقداتش نمی‌تواند به مجموعه آن چیزی که در شاهنامه است اعتقاد داشته باشد، اصلاً عملاً برایش ممکن نیست. در صورتی که همین مسلمان در عین این که به تمام معتقدات کلامی خودش عقیده داشته و با آن زندگی می‌کرده، در عین حال در حالتی که به طور ناآگاه یا به طور طبیعی زندگی می‌کرده، با این اسطوره‌ها سیر کرده است. گاهی هم که کمی عقاید کلامی اش جلو این قضیه را می‌گرفته، به تأویل می‌پرداخته است. همان‌طور که آقای مسکوب گفت، حتی اگر اشتباه نکنم در حدود سال ۳۵۰ هجری، اولین کسی که افسانه‌های شاهنامه را تفسیر کرده مطهر بن طاهر مقدسی است که در کتاب آفرینش و تاریخ می‌گوید که افراسیاب این کار را کرد، یا مثلاً ضحاک دو تا مار داشت، یا

مثلاً شیپور می‌زد و همهٔ مردم احضار می‌شدند، به معنی ظاهری امر نیست، بلکه این‌ها را تفسیر کاملاً منطقی و عقلانی می‌کند. این به نظر من همان جور که در قدیم بوده در آینده هم خواهد بود. یعنی ما هیچ دلیلی نداریم بر این‌که حتماً این قضیه در برشی از زمان قطع می‌شود. اکنون هم که شما می‌خواهید مثال بزنید، حوزهٔ روشنفکری ممکن است قدری عوض شده باشد. مثلاً شاید روشنفکری که امروز تلویزیون می‌بیند و به این جور چیزها فکر می‌کند، همان آدمی است که قبلاً توی قهوه‌خانه پای آن حرف‌ها می‌نشسته است. اکثریت این‌طوری بوده‌اند، چون اغلب مردم به قهوه‌خانه می‌رفته‌اند. بهار: نه فقط قهوه‌خانه، قضیه شکل‌های مختلف داشته است.

شفیعی: پس مسئله این است که در هر لحظه‌ای ممکن است از این اسطوره‌ها برداشتی بشود. همان‌طور که در گذشته مثلاً روضه‌خوان برداشتی از شعر حافظ داشت و عارف برداشت دیگری داشت، از این اسطوره‌ها هم به همان صورت نوعی‌اش، آرکه تیپش، در طول زمان می‌شود برداشت‌های مختلف کرد؛ و هیچ مانعی ندارد که امروز آقای مسکوب یک برداشت بکند، ده سال دیگر آدم دیگری بیاید و برداشت دیگری بکند. این هیچ منافاتی با زنده بودن موضوع اسطورهٔ سیاوش یا سهراب یا اسفندیار ندارد.

تحول افسانه‌ها

بهار: اتفاقاً خیلی جالب است. بگذارید شاهنامه را، که یک اثر دورهٔ اسلامی است، با اساطیری که از دورهٔ اوستایی داریم، مقایسه بکنیم. خیلی از شخصیت‌هاشان واحد هستند. مثلاً ضحاک در شاهنامه که به صورت

«اژدی‌دهاکه» در اوستا هم هست. اژدی‌دهاکه در اوستا عبارت است از یک اژدهای واقعی، یک اژدهای سه سر و شش چشم که غول عظیمی است. از این‌گونه اژدهاها در اوستا زیاد می‌بینیم، مثلاً گرشاسپ یک روز صبح تا عصر بر پشت اژدهایی، از دم تا سرش، راه رفته تا عصر رسیده به سر آن و بعد زده و اژدها را کشته است. یا کیومرث در شاهنامه هم هست، در اساطیر پهلوی هم هست. در آنجا کیومرث در واقع شاه نخستین نیست و شکل انسانی ندارد. کیومرث در اساطیر پهلوی یک موجود گرد است که درازا و پنهایش مساوی است، و اصلاً شکل انسان ندارد، بلکه شکل یک نطفه بزرگ انسانی دارد: نماد یک نطفه انسان است. در اوستا و در ادبیات پهلوی مثال‌های فراوان دیگری از این نوع داریم. این شخصیت‌ها در اوستا و اساطیر پهلوی شکلشان به کلی نسبت به جهان اسلامی فرق کرده است. در دوره اسلامی، ضحاک که همان اژدی‌هاکه است، یک پادشاه ستمگر می‌شود که از شانه‌هایش بر اثر بوسیدن ابلیس دو مار روئیده است. چرا این تحول ایجاد شده؟ علتش این است که اگر می‌خواستند آن‌گونه اژدی‌هاکه اوستا را در شاهنامه مطرح بکنند، با جهان فکری دوره اسلامی اصلاً تطبیق نمی‌کرد.

شفیعی: معذرت می‌خواهم، آقای بهار، آیا در خداینامک‌ها، که مال دوره پیش از فرمانروایی تفکر اسلامی است، این قضیه به صورتی که جناب عالی می‌فرمایید بوده و مثلاً در عصر سامانیان و دوران تسلط طرز تفکر اسلامی این تغییرات در آن ایجاد شده است؟ شاید این تغییرات در دوره قبل داده شده باشد... به احتمال قوی.

بهار: کاملاً.

شفیعی: پس مسئله اسلام نیست، باید عامل دیگری را جست‌وجو کرد. جز این...

بهار: کاملاً. اژدی‌ها که کاملاً با حرف شما تطبیق می‌کند. اژدی‌ها که تحولش به صورت پادشاه مربوط به دوره اسلامی نیست، از دوره ساسانی است. ولی کیومرث به صورت یک نماد نطفه انسانی کاملاً در ادبیات پهلوی وجود دارد، و تکیه‌ای جدی بر نقش پادشاهی او نیست، گرچه لقب «گل‌شاه» دارد.

شفیعی: گل‌شاه؟

بهار: در فارسی به صورت «گل‌شاه» آمده که همان پادشاه کوه است. توصیفاتی که راجع به کیومرث در ادبیات پهلوی هست، به کلی با توصیفات شاهنامه مغایرت دارد. این‌ها از دوره اوستایی به این طرف دائماً در حال تحول بوده است.

جهانبگلو: شکلش فقط.

تغییر شکل افسانه‌ها

بهار: بله. ما بر سر «آرکه‌تیپ‌ها» با هم بحثی نداریم. اینها همیشه ثابت است. اساطیر، در تاریخ گذشته ما همیشه سعی داشته است با تحولات فکری انسان تطبیق بکند. از دوره ساسانی‌ها، فلسفه و منطق یونانی به ایران وارد می‌شود و ذهن شکل عملی‌تری نسبت به گذشته به خودش می‌گیرد و انسان شرقی دیگر درست آن صورت قدیم فکری خودش را نمی‌تواند در شرایط فکری جدید حفظ بکند. در دوره اسلامی این پیشرفت علم و دانش بشری باز وسیع‌تر و وسیع‌تر می‌شود. جهان اسلامی خیلی علمی‌تر از جهان دوره ساسانی است. بنابراین، باز اساطیر خودشان را با شرایط جدیدتر تطبیق می‌دهند. احیاناً صورت شاهنامه‌ای پیدا می‌کنند. بنابراین، آرکه‌تیپ‌ها ثابت می‌مانند. این همان نکته‌ای است که از اول درباره‌اش بحث داشتیم. اما شما یک سؤال کردید که امروز

چطور؟ آیا امروز باید اساطیر، دیگر نابود بشود؟ عصر ما عصر بسیار شگفت‌آوری است. آنقدر قدرت تکنیک بالا رفته و آنقدر تحولات علم و صنعت شدید و تند است که هر ده سالی ما احساس می‌کنیم که آنچه در گذشته به آن علاقه داشته‌ایم شکل‌هایش عوض شده است.

جهانبگلو: علاقه‌ها ممکن است عوض نشود، دانش عوض می‌شود. بهار: فقط مسئله دانش نیست، مسئله مجموعه حیات بشری است که به سرعت عظیمی تغییر می‌کند. در زمان ما، اختلاف نسل‌ها خیلی شدیدتر است تا در گذشته. در یک جامعه بسته فئودالی، نسل‌ها پشت نسل، تفکرشان تقریباً شبیه به هم بود، به این علت که ساختمان جامعه ثابت بود. ولی در عصر ما، امریکای امروز قابل مقایسه با امریکای اول قرن بیستم نیست. من چندین سال در انگلیس زندگی کردم، زندگی اجتماعی و نوع برداشت‌های مردم در سال‌های اول اقامتم با سال‌های آخر اقامت من در انگلستان به کلی با هم متفاوت بود. علایق، نوع زندگی، نوع آرایش، نوع لباس پوشیدن، همه چیز با سرعت عجیبی در عصر ما تحول پیدا می‌کند. سرعت تحول در عصر ما به قدری است که من هم واقعاً مثل شما نمی‌دانم پنجاه سال دیگر چه پیش خواهد آمد. به این ترتیب، من فکر می‌کنم که وضع اساطیر ما در آینده به شکل شاهنامه‌ای خودش یا هر شکل دیگری که فکر کنید قابل پیش‌بینی نیست. من فکر می‌کنم که از این هم بیشتر ممکن است در توده مردم فراموش شود، ولی از طرف دیگر ممکن است خیلی وسیع‌تر زنده شود، برای این‌که در جامعه امروز امکان گسترش فرهنگ وسیع‌تر شده و ممکن است که این اساطیر به صورت فکری و به صورت فلسفی دوباره زنده شود و در میان توده وسیع مردمی که فرهنگ پیدا کرده‌اند، برود. مثلاً سینما عاملی است که می‌تواند اساطیر ما را احیاناً زنده بکند، تاثیر می‌تواند عامل جدیدی باشد که این افسانه‌های کهن ما را زنده کند و به میان توده مردم برود. بنابراین، من هیچ راجع به آینده قضاوتی ندارم که آیا اساطیر به کلی خواهند

مرد، یا مردم به کلی سیاوش را - داستان را، نه آرکه تیپ ها را - فراموش می کنند. من هیچ قضاوتی درباره آینده ندارم. ولی آنچه هست تحول شدید است. . .

شفیعی: یعنی در مورد آرکه تیپ ها شما معتقدید که ادامه خواهند یافت؟

بهار: آرکه تیپ همیشه می تواند ادامه پیدا بکند.

شفیعی: خوب، اگر این طور باشد، در حقیقت هندسه اش عوض می شود و هیچ مهم نیست. . .
بهار: در این مورد ما هیچ اختلافی با هم نداریم.

جهانبگلو: اما یک بحث دیگر هم هست و آن این است که به نظر من تناقضی وجود ندارد بین آرکه تیپ سابق و آرکه تیپ امروز، بین اسطوره گذشته و اسطوره امروز. شما مثل این که این طور برداشت کردید که یک چیز دیگر باید بیاید و جای این را بگیرد و این از بین برود.
بهار: من دقیقاً همین را می گویم. . .

پیدایش حماسه

پاکدامن: من فکر می کنم کتاب مسکوب دو سؤال را مطرح می کند. یک سؤال به دنبال بحثی است که لوکاچ کرده است در مورد حماسه ها در ادبیات غرب، و این که نشان داده است که حماسه شکلی است مربوط به دوره معینی از تحولات روابط اجتماعی و وقتی که این روابط اجتماعی متحول شد، دیگر امکان این که کسی بتواند حماسه به وجود بیاورد، نیست. لوکاچ می گوید حماسه عبارت است از آن

صورت هنری که در دوره‌ای که ملت‌ها دارند به وجود می‌آیند، می‌تواند شکل پیدا بکند. به اصطلاح، بازتاب وجدانی جامعه‌ای است که هنوز به صورت ملت قوام و دوام پیدا نکرده است. این دردی که از زایمان ملت به وجود می‌آید، در حماسه، به صورت حماسی، ثبت می‌شود. این نظریه را لوکاچ در ۱۹۱۴ مطرح کرده است. به نظر او امروزه دوران حماسی به سر رسیده است و دیگر کسی نمی‌تواند حماسه بسراید. شاه‌رخ از دید دیگری به این مسئله نگریسته که با دید لوکاچ تفاوت دارد: در این بحثی که از قهرمان‌های حماسی کرده، همان‌طور که دو سه بار تکرار کردم، سعی کرده که به اینها جنبه به اصطلاح کنونی بدهد، به طوری که خواننده حس بکند که سیاوش امروز هم زنده است و در کنار ما زندگی می‌کند. حالا این سؤال پیش می‌آید که آیا این دید صحیح است یا نیست؟ اگر حماسه نمی‌تواند به وجود بیاید، این آدم هم نمی‌تواند در کنار ما زندگی کند. اگر حتماً می‌تواند به وجود بیاید، پس حرفی که لوکاچ زده صحیح نیست. من شخصاً فکر می‌کنم که در شرایط دوران ما، که به هیچ وجه شرایط دوره لوکاچ نیست، دوباره امکان زندگی حماسی و قهرمان حماسی پیدا شده است. این شرایط، شرایطی است که تحت عنوان «جامعه تکنوکراتیک» یا «جامعه اختناق‌آور» یا «جامعه بسته»، در سال‌های اخیر از آن تعبیر کرده‌اند. اگر در زمان مورد بحث لوکاچ حماسه عبارت بود از بازگویی درد زایمان یک ملت، در شرایط کنونی در هم شکستن این واقعیت جهانی اقدامی است در سطح تکوین یک ملت. به این مناسبت، می‌توانیم بگوییم که هرگونه اقدامی برای گشودن واقعیت بسته جهان امروز صورت حماسی خواهد داشت. به همین جهت، من فکر می‌کنم کوشش شاه‌رخ برای دادن جنبه ملی به حماسه سیاوش اهمیت دارد. به عبارت دیگر، درست است که لوکاچ چهل

پنجاه سال پیش می‌گفت که زمانه ما نمی‌تواند زمانه حماسی باشد، تحولی که واقعیت پیدا کرده، و به نسبتی که جوامع فعلی در آن گیر کرده‌اند، موقعیتی را به وجود آورده است که امکان ایجاد حماسه و اقدامات حماسی را به نظر من تجدید می‌کند.

شفیعی: آقای دکتر پاکدامن، عذر می‌خواهم، این مطلبی که از قول لوکاچ فرمودید خیلی کهنه‌تر از اینها است. مسئله عبارت است از پیدا شدن مسایلی از نوع مسئله حماسه در بطن جامعه. مسئله بازسازی و آفرینش این صور حماسی امری نیست که مربوط به آن زمان‌ها باشد. به دلیل این که فردوسی بهترین حماسه را در وقتی ساخته که دوره آن قضا یا نبوده است.

پاکدامن: چرا، دوره عکس‌العمل وجدان ملی بوده است در برابر تسلط خارجی...

شفیعی: نه. این که فردوسی می‌گوید مربوط به دوران‌هایی است که بشر هنوز تابع منطق نیست و می‌تواند به مسایل خارق‌العاده ایمان بیاورد. چون اولین عنصر حماسه اعمال خارق‌العاده است. این اعمال خارق‌العاده را در دوره‌های بعدی، که نوعی تمدن و تفکر فلسفی بر جامعه حاکم است، دیگر بشر نمی‌تواند به طور طبیعی قبول بکند. در دوره فردوسی هیچ کس به این اعمال معتقد نبوده است. از جمله خود فردوسی مسلماً به اینها معتقد نبوده است. برای بازسازی حماسه، اعتقاد به آن اعمال لازم نیست. اما برای آفرینش حماسه، برای بسته شدن نقطه آن در بطن جامعه، حتماً باید جامعه به آن اعمال خارق‌العاده اعتقاد داشته باشد...

منشاء اساطیر در تضاد اجتماعی

بهار: من می‌خواهم بگویم که اصولاً بنیان اساسی اساطیر خدایان یا اساطیر انسان‌ها، وجود تضاد است بین عوامل مختلف، چه در جهان خدایان، چه در جهان انسان‌ها. مثلاً اگر ایندوره را ما به عنوان یک خدای بزرگ هندی می‌بینیم، دلیلش این است که او خدای بزرگ باران‌آوری است که تمام زندگی‌اش صرف نبرد با دیو خشکی و تاریکی می‌شود. اگر هر مزد را به صورت خدای بزرگ ایرانی می‌بینیم، بدان علت است که تمام جهان هر مزد عبارت است از نبرد با اهریمن. در یونان، زئوس است و نبردش با تیتان‌ها. در اساطیر پهلوانی هم همیشه تضاد بین پهلوان‌های این کشور با آن کشور، یا پهلوان‌های این قوم با آن قوم، یا این شهر با آن شهر دیده می‌شود. در هر حال، نکته اصلی تمام این داستان‌های اساطیری، چه داستان پهلوانان و چه داستان خدایان، وجود تضاد است؛ و من فکر می‌کنم تا وقتی که در جامعه انسانی تضاد وجود دارد، چه به صورت ملی و چه به صورت طبقاتی، باز هم پهلوان و قهرمان به وجود خواهد آمد و برگرد آنها هم افسانه به وجود خواهد آمد. بنابراین، فقط هنگامی ممکن است داستان‌های قهرمانی و پهلوانی از بین برود که تضادهای انسان و طبیعت و تضادهای اجتماعی — چه به صورت ملی و نژادی و چه به صورت طبقاتی — محو شده باشد. در غیر آن صورت، مسئله افسانه‌های پهلوانی و قهرمانی به گمان من ابدی است.

پاکدامن: بحث بهار عبارت بود از یک برداشت دیگر از چگونگی تحول داستان‌های اساطیری ایران قبل از اسلام و چگونگی منعکس شدن آنها در دوران اسلامی. من فکر می‌کنم که حرف بهار با برداشت مسکوب از مسایل مربوط به شاهنامه و اساطیر آن یکسان نیست. مثلاً «مسکوب در صفحه ۱۳۸ کتاب می‌گوید: «اساطیر ایران که از زمان‌های

پیش فراهم می‌آمد، در اجتماع محافظه کار ساسانی صورت نهایی یافت و روحیه سنت پرست تدوین کنندگان - موبدان - که دگرگونی و تازگی را برنمی‌تافت در آن سرایت کرد، و هر عصیان و بدعتی، ضرورتاً سرشتی اهریمنی یافت. عصیان افراسیاب و کاووس نیز چنین شد. می‌خواستیم ببینیم که نظر خود شاهرخ راجع به حرف بهار چیست.

وجدان ناخود آگاه اجتماعی

مسکوب: من از یک نظر با حرف بهار موافقم و آن این است که تحولات و تغییرات اجتماعی در اسطوره‌ها تأثیر می‌کند. اما، به نظر من، آن تأثیری که بهار می‌گوید، به آن شدت و به آن شکل مستقیمی که او تصور می‌کند، نیست. تحولات اجتماعی شکل‌ها را احتمالاً عوض می‌کند، ولی جوهر و اصل قضیه به این سادگی‌ها عوض نمی‌شود. مثلاً همان دوره اسلامی را در نظر بگیریم، که بهار گفت نسبت به دوره قبل از اسلام دوره عقلانی‌تر و علمی‌تری بود و، در نتیجه، تصویری که از کیومرث وجود داشت عوض شد. ولی ما در همان دوره می‌بینیم که اسطوره‌هایی هست همانند اسطوره کیومرث. یعنی مثلاً آدم و حوا و توفان نوح و به طور کلی تمام اساطیر اسلامی وجود دارد، و خیلی هم عمیق‌تر در جامعه رسوخ پیدا می‌کند.

کیهان‌شناسی ایرانی

شفیعی: شما فکر می‌کنید امکان این هست که جهان‌بینی قدیم را در مجموع روشن کنیم؟ البته اول از کیهان‌شناسی باید شروع کرد. و بعد آنچه را در این آفرینش هست به هم پیوند داد. آیا امکان این هست؟ و

آیا اگر این کار را بکنیم چه تفاوتی می‌کند؟ مثلاً در این کتاب شما نکته‌ای به نظر من رسید و دلم می‌خواهد به شما بگویم. در اول کتاب سوگ سیاوش شما بحثی راجع به کیهان‌شناسی ایران قدیم کرده‌اید. این کیهان‌شناسی در برداشتی که شما از قضیه کرده‌اید چقدر تأثیر دارد؟ به نظر من، اگر در کتاب بشود حشوی پیدا کرد - که البته نیست - همین بخش است که راجع به کیهان‌شناسی بحث می‌کند...

مسکوب: پس اجازه بدهید راجع به همین مسئله مشخص صحبت کنم. من خیال می‌کنم در این اسطوره سیاوش، یک بزنگاه اصلی وقتی است که سیاوش از ایران به توران می‌رود، و این مسئله وقتی که آن را می‌نوشتیم، به نظرم خیلی احتیاج به فهمیده شدن داشت. سیاوش در این دنیا چه کاره است؟ چرا می‌رود؟ این عمل به معنایی ضد حماسی است. در حماسه‌ای که همه جا صحبت از جنگ ایران و توران است، یک شاهزاده ایرانی که به معنایی انسان کامل هم هست، ایران را رها می‌کند و می‌رود به طرف توران. یعنی می‌رود به طرف دشمن، دشمن قومی چندین صد ساله. من فکر می‌کنم که این کار با تصویر این آدم از خودش ارتباط دارد. و تصویر این آدم از خودش مبتنی است بر تصورش از جایی که اگر می‌ماند «مهر دروج» می‌شد. او به معنایی در مرکز عالم امکان است. من در حقیقت می‌خواستم در آن مقدمه کیهان‌شناسی این آدم را در جای خودش وضع کنم. یعنی بگویم این کیهان چگونه ساخته شده، و این آدم در کجای این کیهان است. این انسان کامل درست در مرکز این دایره است، و اگر پیمان خودش را بشکند، تمام این رابطه را با این کیهان، رابطه مرکز را با محیط، به هم زده است. البته ممکن است از عهده برنیامده باشم یا زیادی گفته باشم، ولی غرض این بوده است. و بحث کتاب هم در حقیقت با

مسئله پیمانی که وسط قصه سیاوش است شروع می شود.

شفیعی: پس این مسئله مطرح می شود که در آن مرحله ای که این اسطوره منعقد می شده، آیا جامعه ایرانی چنین کیهان شناختی داشته است یا نه؟ و آیا این کیهان شناسی مربوط به دوره ساسانیان و دوره هایی نیست که ما اسناد کتبی از آنها داریم؟

مسکوب: اسطوره سیاوش خیلی تحول پیدا کرده است - از آنچه در اوستا است تا آنچه در ادبیات ساسانی است. البته من همه را هم از راه ترجمه می خوانم و دست اولش را نمی خوانم. ولی من قصه را از اولش گرفته ام و تا دوره فردوسی یک باز ساخت از آن داده ام. تصورم این است که یک فکر اصلی وجود داشته که ساخته و پرداخته شده و دائماً گسترش پیدا کرده است. هیچ دوره خیلی خاصی مورد نظرم نبوده. به این ترتیب سیاوش «اوستا» این نیست، بلکه سیاوش «اوستا» و سیاوش ساسانی و سیاوش فردوسی در مجموع یک چنین چیزی است. و اگر مسئله را از این جهت نگاه بکنیم، در واقع، فکری بوده است که مداومت پیدا کرده است. شاید چنین برداشتی غلط نباشد. اما اگر بخواهیم در یک دوره از زمان - حتی در یک دوره اساطیری مثل «اوستا» که قبل از «شاهنامه» است - آن را تحقیق کنیم خواهیم دید که در آنجا یک چیز است و در اینجا یک چیز دیگر. اما تصور من این است که کلیات این اسطوره، از اول تا امروز، یکی است: یک رشته فکری است که از آنجا شروع می شود، می آید و ادامه پیدا می کند. هرچه حواشی دنبال این رشته بود، من گرفته ام و یک نوع باز ساخت از آن داده ام، بدون این که هیچ اصراری داشته باشم که در یک دوره معین تاریخی دقیقاً چنین یا چنان بوده است. اما در شاهنامه این اشاره

هست که از زبان خود سیاوش می‌گوید که اگر پیمان را بشکند، گسستا می‌شود و خودش را نمی‌یابد. یعنی به قول فرنگی‌ها aliéné یا «از خود بیگانه» می‌شود، رابطه‌اش با دنیا و هستی پاره می‌شود. من این ر تبیین کرده‌ام و مسلماً اصرار ندارم که این مال یک پانصد سال خاص است یا یک چهار صد سال خاص.

شفیعی: این کاملاً صحیح است. من این را وقتی متوجه شدم که نقدی ب کتاب شما خواندم که یکی از دوستان من نوشته بود. دیدم که او می‌خواهد شخصیت سیاوش را وصف بکند و بگوید که سیاوش دارای این خصوصیت و آن خصوصیت است، و سیاوش این مسئله را مثلاً در مهریشت خوانده است که «نباید پیمان شکن بود» با چندین قرن فاصله. آن دوست شاید متوجه این نکته نشده بود که سیاوش نمی‌توانسته است چنین جهان‌بینی و طرز فکری بر اثر خواندن مهریشت مثلاً داشته باشد، که حاصل دوره معین و مشخصی است در تاریخ ایران، و احتمالاً در اواخر ساسانیان. من ضمن این مسئله متوجه این نکته شدم که شاید این کیهان‌شناسی که شما در مقدمه قرا داده‌اید یک امر متأخر باشد. البته من دارم می‌پرسم، و هیچ در این زمینه‌ها واقعاً آشنایی ندارم. دلم می‌خواست شما و آقای دکتر بهار ب من توضیح بدهید.

اساطیر ما قبل آریایی

بهار: این کیهان‌شناختی که شما مطرح می‌کنید و مسکوب هم در اول کتابش توضیح می‌دهد، در اوستا واقعاً خیلی مشخص نیست. اساطیر زردشتی ما در دوره اشکانی - ساسانی تکوین پیدا می‌کند و به شکل قطعی خودش در می‌آید

البته در شاهنامه هم اساطیر پهلوانی تحولاتی پیدا می‌کند، ولی بن آن همان شکل اشکانی - ساسانی است. به این ترتیب، ما وقتی که راجع به این کیهان‌شناسی صحبت می‌کنیم، راجع به دوره اوستایی تمدنمان نمی‌توانیم دقیقاً قضاوت بکنیم که آیا عیناً همین بوده است یا نه! اما می‌توانیم فکر کنیم که این کیهان‌شناسی دوره ساسانی در دوره اوستایی ریشه گرفته، ولی تکوین و تشکل قطعی آن به گمان من متعلق به دوره اشکانی - ساسانی است. درباره سیاوش و اساطیر ایرانی، من باید بگویم که دو سه سال است در این زمینه فکر می‌کنم، البته نه از نقطه نظرهای آقای مسکوب. برای من اینها از نظر تاریخی و اساطیر تطبیقی اهمیت دارند. من فکر می‌کردم که این نبوغ شخصی بنده و همکارم بوده است که کشف کرده‌ایم که اسطوره سیاوش یک اسطوره ایرانی نیست و تا حدود یک ماه پیش هم به همین اعتقاد باقی بودم. اما یک ماه پیش کتابی به اسم *باستان‌شناسی در آسیای میانه اتحاد شوروی* نوشته فروکین به دستم رسید. نویسنده یکی از متخصصان باستان‌شناسی در انگلستان است و آخرین تحقیقات باستان‌شناسی شوروی‌ها را در آسیای میانه در یک کتاب تدوین کرده است. من از طریق اساطیر تطبیقی به این نتیجه رسیده بودم که اسطوره سیاوش چیزی است شبیه اسطوره بین‌النهرینی ایشتر و تموز و اسطوره ادونیس و اسطوره سیبیل و اتیس (یعنی خدای باروری که معشوق مادر خودش قرار می‌گیرد و چون تن به این عشق نمی‌دهد، مادر او را می‌کشد). ولی شوروی‌ها از طریق باستان‌شناسی مدارک فراوانی از دوره پیش از ایرانی‌ها در آسیای میانه و دوره ایرانی‌های آسیای میانه پیدا کرده‌اند که اثبات‌کننده این امر است. حتی اسم الهه‌ای که در آسیای میانه نقش الهه مادر عاشق را بازی می‌کند، با اسم‌های سامی او قابل تطبیق است، که در اساطیر سامی صورت‌های مختلفی دارد. این یک آیین وسیع در آسیای میانه بوده، از حدود سه چهار هزار سال پیش از مسیح، دوره‌ای که هنوز هند و اروپایی‌ها به حرکت در نیامده بودند (چون حدود رسیدن هند و اروپایی‌ها به آسیای میانه دوهزاروپانصد سال پیش از مسیح است). ولی این

آیین سیاوش در حدود دو هزار سال پیش از آن، در آسیای میانه، وجود داشته است. و مدارک باستان‌شناسی ارتباط بسیار نزدیکی بین تمدن آسیای میانه و تمدن بین‌النهرین پیدا کرده که مربوط به حدود چهار هزار تا سه هزار و پانصد سال پیش از مسیح است. به این ترتیب، حتی ارتباط عملی و عینی فرهنگ آسیای میانه پیش از هند و اروپایی‌ها با بین‌النهرین، از طریق باستان‌شناسی پیدا شده است. به این ترتیب، ما می‌توانیم معتقد باشیم که وقتی هند و ایرانی‌ها به آسیای میانه می‌رسند، آیینی داشته‌اند که می‌تواند شبیه آیین‌های ودایی باشد؛ اما در آنجا با یک رشته آیین‌های بومی و محلی آشنا می‌شوند که آیین «مادر آب» است و پسرش که خدای فراوانی و غنا است. به این ترتیب، داستان سیاوش در قسمت اول دقیقاً چنین موضوعی دارد. بازسازی واژه «سودابه» به اوستا می‌شود «سوته آپکه» یعنی «آب سودبخش» که ظاهراً صفتی برای الهه آب بوده است. بعداً می‌بینیم که ایرانی‌ها الهه خودشان اناهیتا را، که الهه رود جیحون است، جانشین این الهه سامی می‌کنند، و در واقع اناهیتا جانشین ایشتر یا سیل می‌شود، یا الهه آب در داستان ادونیس که اسم اصلی او را نمی‌دانیم و از او در افسانه‌های یونانی با نام «آفرودیت» یاد کرده‌اند. ایرانی‌ها با این آیین بومی در آسیای میانه روبه‌رو می‌شوند. ما مدارکی داریم که هند و ایرانی‌ها، وقتی به آسیای میانه می‌آیند، با یک تمدن بزرگتر از خودشان، با یک تمدن زراعی پیشرفته‌تر روبه‌رو می‌شوند. و ایرانی‌ها که قوم فاتح هستند، ولی نه با فرهنگ فایق، مقدار هنگفتی از فرهنگ فایق بومی را با فرهنگ خودشان تلفیق می‌کنند، و به این ترتیب، آیین سیاوش در دوره‌ای که اوستا در قرن ششم و هفتم پیش از مسیح شکل می‌گیرد، دیگر در حدود هزار سال است که وارد آیین‌های ایرانی شده و واقعاً با آن تلفیق پیدا کرده است. ما رشد بعدی این آیین سیاوش را در آیین‌های ایرانی، در آیین مهر می‌بینیم. آیین مهرپرستی بنا به مدارکی که ما از تمدن کوشانی و تمدن باختر و تمدن اشکانی و غیره در آسیای میانه داریم، عبارت است از یک الهه مادر، اناهیتا، که الهه رود جیحون است، پسر که خدای باروری

است. و مهر است، و پدر که عبارت از اهورمزدا است. این درست عین همان آیینی است که در بین‌النهرین هم وجود دارد و شکل تثلیث مسیحی است که پدر، پسر و روح‌القدس باشد. پس می‌بینید که حتی آیین مهری ما، که در آسیای میانه به وجود می‌آید، یک بن آیین‌های سامی بین‌النهرینی دارد. البته این آیین دیگر آگاهانه سامی نیست، بلکه آن قدر رنگ ایرانی گرفته و آن قدر این آیین سیاوش و آیین خدای باروری و الهه مادر جزو آیین‌های بومی شده که در واقع ایرانی است. قسمت دوم داستان سیاوش در حقیقت تقلیدی است از آرکه‌تیپ، و ما مدارک فراوانی داریم که در بین‌النهرین و آسیای غربی و کرت و سواحل اژه تا روم، و حتی امروز در سودان، این آیین وجود دارد: آیین کشتن شوهر شهربانو یا ملکه. در آسیای غربی و مدیترانه مادرسالاری وجود داشته است و یکی از آیین‌های مادرسالاری عبارت از این بوده است که ملکه هر سال با پهلوان شهر ازدواج می‌کرد و در پایان سال، همان‌طور که خدای باروری توسط مادر کشته می‌شد، این شوهر ملکه شهر را نیز شهید می‌کردند و خونس را بر گیاهان می‌پاشیدند، و معتقد بودند که گیاهان بر اثر این خون رشد می‌کنند و بارور می‌شوند. حتی گوشت این بیچاره پهلوان را خام‌خام می‌خوردند. ما راجع به این آیین مدارک زیاد داریم. قسمت دوم داستان سیاوش به گمان من می‌تواند شکل توسعه یافته این آیین بومی غیرایرانی باشد. حالا چقدر دقیق باشد، من اصرار نمی‌کنم، ولی فکر می‌کنم که سیاوش در واقع پهلوانی است که وارد شهر شده است و او را به ازدواج دختر در آورده‌اند. و ما می‌بینیم که در قسمت توران داستان سیاوش، صحبت از این است که سیاوش به سلطنت برسد؛ چون در این مدتی هم که او شوهر ملکه است در واقع، از جانب او حکومت می‌کند، یعنی حکومت کردن جزئی از امکانات این پهلوان است. و سرانجام هم می‌بینیم که سیاوش را می‌کشند و خونس را می‌ریزند و گیاه سبز می‌شود. سبز شدن گیاه به این ترتیب باز کاملاً ممکن است که معرف همان بارآوری باشد که از خون آن پهلوان شهید به دست می‌آمد. مثل این‌که سؤال شد که آیا این داستان با هند هم

ارتباط دارد یا نه. به احتمال. به گمان من، بین داستان سیاوش و قسمت‌هایی از داستان راماینه ارتباط هست، ولی این ارتباط به گمان من از طریق آسیای میانه نیست. البته در این خصوص آقای دکتر شایگان باید نظر بدهند نه من، ولی تا جایی که من خوانده‌ام این داستان در وداها نیست، بلکه داستان متأخری است؛ و من فکر می‌کنم زیر تأثیر آیین‌های بومی دره رود سند قرار می‌گیرد، که آن هم زیر تأثیر تمدن بین‌النهرین است و از آن مدارک باستان‌شناسی داریم. آنجا هم باز مادری هست که داماد خودش را از شهر تبعید می‌کند، درست مانند جایی که سیاوش می‌خواهد به آنجا برود. در داستان راماینه نقش سیاوش با سیتا زن رام است که بارور کننده زمین است. سیتا می‌تواند یک الهه هند و اروپایی باشد، چون در اساطیر هند و اروپایی خدای باروری معمولاً زن است، و آنجا سیتا هست که الهه شخم‌زدن و غیره است که با مردن او زمین بارور می‌شود. آنجا مادری ناتنی هست که نمی‌خواهد پسر ناتنی‌اش حکومت کند و او را تبعید می‌کند. این داستان تا حدی شبیه به داستان سیاوش است، ولی من فکر نمی‌کنم که این دو داستان مستقیماً با هم مربوط باشند.

ایزد برداشت خرمن

به این ترتیب، من با برخی از نظریات آقای مسکوب، که فکر می‌کند این داستان در دوره ساسانی شکل قطعی گرفته و غیره، موافق نیستم. این آیین قبل از دوره ساسانی وسیعاً در آسیای میانه وجود داشته و هر سال در اول تابستان آیین سیاوش در آنجا اجرا می‌شده است. سیاوش ایزد برداشت خرمن هم هست. توجه کنید که در تمام آسیای غربی، این خدا ایزد برداشت خرمن است و در آسیای میانه هم ایزد برداشت خرمن است. حتی سبز کردن سبزه که در تقویم زردشتی ما به اول بهار افتاده، در تقویم‌های آسیای میانه و آسیای غربی در اول تابستان بوده است. و روز ششم فروردین، بنابر اساطیر ایرانی، روزی است که کین

سیاوش گرفته می‌شود. البته در داستان سیاوش شکلش عوض شده. و آنجا آمده است که کیخسرو، افراسیاب را در این روز می‌کشد و کین سیاوش را می‌گیرد. ولی ما بنابر اساطیر می‌دانیم که در ششم تابستان دوباره سیاوش را زنده می‌کردند. در واقع در اساطیر قدیم، مادر دوباره فرزند خود را زنده می‌کرد، و او را به صورت یک درخت درمی‌آورد. بلوط و صنوبر مظاهری از این ایزدان نباتی آسیای غربی بوده‌اند. به این ترتیب، ما مدارک فراوانی داریم که بر طبق آنها افسانه سیاوش متعلق به آسیای میانه است، و من اصلاً فکر نمی‌کنم که در دوره ساسانی شکل گرفته باشد. فقط ممکن است در دوره ساسانی زواید و حواشی تازه‌ای پیدا کرده باشد. نظر آقای مسکوب ممکن است در این زمینه درست باشد، اما شکل گرفتن قطعی این داستان به گمان من متعلق به دوره ساسانی نیست، بلکه متعلق است به آیین‌های آسیای میانه در هزاره دوم پیش از مسیح.

شفیعی: آیا قضیه میرنوروزی با این قضیه هیچ ارتباطی دارد؟ یعنی آیا شاخه‌ای از همین قضیه سیاوش است؟

بهار: داستان میرنوروزی هم یک آیین آسیای غربی و نجد ایران است. داستان‌ها و آیین‌هایی هست متعلق به اقوام بومی این سرزمین که آریایی‌ها، ایرانی‌ها، آنها را پذیرفته‌اند و در آیین‌های خودشان جذب کرده‌اند. ما مدارک فراوانی از بابل، از آسور، حتی از دوره هخامنشی داریم که بر طبق آنها این آیین میرنوروزی وجود داشته است. داستان چنین است که وقتی در آسیای غربی مدرسالاری به پدرسالاری تبدیل می‌شود، دیگر هر سال پادشاه حاضر نیست که برای باروری شهید بشود. بنابراین در آغاز امر، دوره‌های چندین ساله‌ای ایجاد می‌شود، پنجاه ساله یا شصت ساله، که در انتهای دوره‌ای پادشاه باید از سلطنت کنار برود. بعدها که قدرت پدرسالاری حتی از این هم بالاتر می‌رود، در آسیای غربی قضیه به این صورت در می‌آید که پادشاه در آخر هر دوره‌ای که می‌توانست یک سال یا ده سال یا بیست سال یا هر چقدر باشد، موقتاً از

تحليل «ساختی» و «تطبیقی»

پاکدامن: من می خواستم یک توضیح از شاه رخ بخوام. در این بیست

لوکاچ و یونگ و الیاده را آوردیم، فکر می‌کنم که اسم لوی استروس (Lévi-Strauss) را هم می‌توانیم بیاوریم، و همچنین تمام کسانی را که به دنبال او یا همراه او خواسته‌اند یک تجزیه و تحلیل بنیانی یا ساختی (Structural) از افسانه‌ها بکنند، برداشت تطبیقی، همان طور که مهرداد شرح داد، احیاناً به نتایجی به جز برداشت‌های دیگر می‌رسد و جنبه‌های دیگری را ممکن است روشن بکند. من می‌خواستم بپرسم که: اولاً برداشت تو در کدام یک از این مراحل قرار می‌گیرد؟ ثانیاً درباره حرفی که مهرداد زد، نظر تو چیست؟

مسکوب: درباره حرفی که مهرداد می‌زند من هیچ نظری ندارم، برای این که این کار متخصص است و من مطلقاً متخصص نیستم. ممکن است تماماً صحیح باشد، ممکن است تماماً غلط باشد، ممکن است یک مقدار صحیح باشد و یک مقدار غلط. در هر صورت، این زمینه کار من نیست و من وارد نیستم. اگر من در کتابم گفته‌ام که داستان سیاوش مال دوره ساسانی است، باید توجه کرد که گفته‌ام با این ساخت و پرداخت؛ بعد هم تذکر داده‌ام که سیاوش اوستا چیز دیگری است. من خواسته‌ام بگویم که وضع اجتماعی در ساخت و پرداخت قصه اثر داشته است، اما این که اصلش چیست، مطلقاً کار من نیست و نمی‌دانم. صرف داشتن اطلاعات هم برای چنین تشخیصی کافی نیست: بستگی دارد به اینکه آدم چه جور نگاه بکند. مثلاً الیاده چون مردم‌شناس و فنومنولوگ است، عقیده دارد که این خصوصیات آدمی در همه جا تکرار می‌شود، و اصلاً همیشه کتاب‌هایش بر این اساس است که مایه‌های مشترک را در نظر می‌گیرد. مثلاً از اقیانوسیه می‌گیرد می‌آید تا اسکاندیناوی، تا هندوستان، تا سرخپوست‌های امریکا، و جوه اشتراک را نشان می‌دهد. نظرش این است که این آیین‌ها

چیزهایی است که دائماً تکرار می‌شوند، بدون این‌که با هم در ارتباط بوده باشند. از طرف دیگر، دومزیل عقیده دارد که در مورد آریایی‌ها کلیات افسانه‌ها را می‌شود با هم تطبیق داد، چون که از همدیگر گرفته شده‌اند. در جزئیات همیشه آن چیزهایی که آقای بهار گفتند ممکن است درست باشد - مثلاً قومی به محلی برسد و تمدن بومی را بگیرد. ولی به عقیده دومزیل در نزد هند و اروپایی‌ها کلیات یکی است، و از راه تطبیق می‌شود شناخت. و اگر دومزیل در جایی نتواند ایران را با هند که خیلی نزدیک است مقایسه کند، هند را مثلاً از راه اتروسک‌ها یا ایرلندی‌ها می‌شناسد. بستگی دارد به اینکه آدم بیشتر گرایش به چه چیز داشته باشد.

بهار: انتقاد من درباره مطالبی است که مسکوب در مسایل اساطیری نوشته است. این مطالب را معمولاً از ترجمه‌های فرنگی درآورده است. مثلاً در قسمت آفرینش، در صفحه ۲۰ کتاب می‌آید که «اهریمن درون آسمان زندانی شد، نتوانست به جایگاه خود به اعماق تاریکی باز گردد. چون اهریمن آگاه شد که باید تا نابودی خود بجنجد، سه هزار سال مدهوش افتاد.» و این را ظاهراً از «موله» (Molé) گرفته است. این مطلب را با متن فرانسه‌اش مقابله نکرده‌ام، ولی باتوجه به اصل پهلوی‌اش گویا موله متن را به کلی عوضی فهمیده باشد. اهریمن پیش از این‌که به جهان هرمزد و به درون آسمان و زمین حمله بکند، مدت سه هزار سال مدهوش افتاده بود، و بعد از این‌که به درون آسمان حمله می‌برد، مبارزه اهریمن و هرمزد تا پایان جهان و نابودی اهریمن به‌طور قطعی ادامه پیدا می‌کند. نکته دیگر راجع به انسان و خویشکاری انسان و ارتباطش با فره است. شما فره را دقیقاً به خویشکاری معنی کرده‌اید. این را شما از زرنر (Zaehner) گرفته‌اید و زرنر از یک متن کتاب دینکرد سوم ترجمه کرده است. هیچ تقصیر شما نیست. اما زرنر هم متن را به کلی عوضی خوانده است؛ چون لغتی را که او «فره» خوانده، یک هزوارش است و این هزوارش چند قرائت فارسی مقابل

دارد. یکی از این قرائت‌ها «فره» است. قرائت دیگر را اول بار مرحوم وست درست فهمید و در مجموعه کتاب‌های مقدس شرق به آن اشاره کرد. متأسفانه زنر این اثر مرحوم وست را ظاهراً دقیق نخوانده بوده است. قرائت دوم این هزوارش «روان» است، و در آن متنی که زنر ترجمه کرده همه‌جا «فره» را به جای «روان» گذاشته است. به این ترتیب، این خویشکاری وظیفه روان است و هیچ ارتباطی با فره ندارد. چون زنر این هزوارش را اشتبهاً «فره» خوانده، بعد آمده میان «خورنه» و «خوش کاری» ارتباط‌های ریشه‌ای پیدا کرده و به کلی یک نظریه جدید وضع کرده که اصلاً هیچ ریشه و پایه‌ای ندارد. خلاصه، در اثر شما به علت این‌که در قسمت‌های اساطیری کتاب، که از متون پیش از اسلام است، از ترجمه استفاده کرده‌اید، شش هفت تا غلط از این قبیل پیش آمده است و نتیجه‌گیری‌هایی هم که شما براساس آنها کرده‌اید، طبعاً غلط است. البته بحث‌های شما در مجموع با نتایجی که شما می‌خواهید بگیرید می‌خواند و هیچ اشکالی ندارد؛ ولی در مواردی که آمده‌اید نتیجه‌های خاصی بگیرید، به علت این‌که پایه کار شما ترجمه‌های انگلیسی و فرانسوی است، که احیاناً غلط دارد، شما هم ناچار دچار همان نتایج شده‌اید. این ضعفی است که من فکر می‌کنم در چاپ بعدی باید اصلاح بشود. . . اما در کتاب مقدمه‌ای بر رستم و اسفندیار، یک جا در صفحه ۲۷ چاپ اول می‌گویید: «بنابه سنت مزدیسنا و افسانه، زردشت اسفندیار را در آبی مقدس می‌شوید تا روین تن و بی‌مرگ شود». تا جایی که من می‌دانم، در سنت مزدیسنا این جور نیامده است. البته آقای مینوی در کاری که درباره شاهنامه کرده‌اند، گفته‌اند که در هیچ کتابی راجع به این‌که چگونه اسفندیار روین تن شده، هیچ چیزی نوشته نشده است. ولی در چند متن، در روایات فارسی که مال زردشتی‌ها است، و همچنین در کتاب بهرام پژدو زردشت نامه صریحاً آمده که زردشت دانه انار بخورد اسفندیار و پدر و برادرش داد و نتیجتاً یکیشان پادشاه بزرگ شد، یکیشان پهلوان بزرگ شد، و یکیشان هم پشوتن جاودانه شد. یکی از ایرادهایی که من به کار شما دارم، این

است که مورد خاصی را ذکر می‌کنید بدون این‌که مدرکی ارائه بدهید. در کتاب دوستان در این زمینه خیلی دقیق هستید، ولی در کتاب اول، من یکی دو مورد دیگر هم دیده‌ام که متأسفانه الان یاد نمی‌آید. عیب کلی سوگ سیاوش، به نظر من، این است که مطلبش خیلی زیاد است. اگر حرف مرا بی‌ادبانه فرض نکنید، می‌خواهم بگویم که شما خواسته‌اید هرچه می‌دانید در این کتاب وارد کنید. نتیجتاً کتاب بسیار پرمطلبی شده، ولی گاه ارتباط مطالب با یکدیگر از دست می‌رود. خواننده به انواع مطالب پشت سر هم برمی‌خورد و گاهی صفحات درازی می‌گذرد و خواننده اصلاً از مطلب اصلی به کلی دور می‌افتد و گیج می‌شود و دوباره باید برگردد و پیدا کند که قضیه چه بوده است. مثل کارهای نظامی گنجوی: یک قصه اصلی هست، ولی در درون قصه هزاران قصه دیگر وارد می‌شود، به طوری که خواننده بدبخت مدام باید به اول کتاب برگردد تا داستان اصلی را گیر بیاورد.

* میزگردی با حضور مهرداد بهار، شاهرخ مسکوب، داریوش شایگان، امیرحسین جهانبگلو، ناصر پاکدامن و شفیعی کدکنی. کتاب امروز، پاییز ۱۳۵۱.

اساطیر ایرانی در پهنه تلفیق فرهنگی آریایی - بومی *

حق شناس: شما وقتی شروع به کار اسطوره شناسی کردید، به این نکته پی بُردید که اسطوره های ایران را نمی توان به آن صورت که باید شناخت، مگر این که اسطوره های اقوام منطقه را هم بشناسیم. می خواستم خواهش کنم در آغاز، تعریفی یا توصیفی از اسطوره هم به دست دهید.

بهار: درباره تعریف اساطیر، امروز مطلب و کتاب حتی به فارسی زیاد است و تکرار مکررات نکنیم. اما کار منظم روی اساطیر ایران را در فرهنگستان ادب، با ریاست مرحوم دکتر خانلری شروع کردیم که خوشبختانه دوستان و همکاران اینجا هستند. خانم دکتر صدیقیان و خانم دکتر مزادپور. ما هر سه با هم کار می کردیم و گروه اساطیر داشتیم. البته آن سه چهار سالی که در آنجا فرصت داشتیم، به جست و جوی روش مناسب برای گردآوری اسطوره گذشت. برای این که واقعاً ما نمی دانستیم چه باید بکنیم تا بتوانیم به نحو دقیقی این منابع متعدد را در اوستا و پهلوی، شاهنامه و ادبیات پارسی، به خصوص در فارسی و عربی، جمع کنیم. خانم صدیقیان زحمت شگفت آوری را در این دوره کشیدند. روشی در پیش گرفتند که برای گردآوردن مطالب حماسی در متن های فارسی بهترین بود. کارمان با بحث و مذاکره پیش می رفت و آن دوره کار خیلی شیرین بود. و متأسفانه بعداً در طی وقایع انقلاب، این مثنوی مدتی تعطیل شد. هر کدامان به راه دیگری رفتیم. اما در اصل، تحلیل مسایل اساطیری ایران را با همکاری

فکری خانم مزدپور شروع کردم. باید عرض کنم که اگر همکاری‌های فکری ایشان نبود، شاید من در حد تحصیلاتم یعنی زبان‌های ایران باستان باقی می‌ماندم. ولی آشنایی با مردم‌شناسی ابعاد تازه‌ای به کارم بخشید و سعی کردم مردم‌شناسی و اصول نظری آن را بیاموزم، زیرا سابقه تحصیلات من با مردم‌شناسی و علم‌الاساطیر ربطی نداشت؛ نه در ایران و نه در انگلستان. بعد به تدریج با مردم‌شناسی، اسطوره‌شناسی و حماسه‌شناسی و فولکلور و کیفیات آنها در ایران آشنایی مناسبی پیدا کردم و دیدم عشق من بیشتر به این‌گونه مطالعات است تا به زبان؛ و فقط زبان و زبان‌شناسی مرا ارضا نمی‌کرد، بنابراین، سال‌های زیادی را روی اساطیر و مردم‌شناسی گذاشتم و به هر حال، مقداری با این دانش‌ها آشنا شدم و به خصوص کوشش من بر این بود که بر روی اساطیر ایران کار کنم و آنها را گردآوری کنم. اما خود را نظریه‌پرداز در زمینه علم‌الاساطیر نمی‌دانم. هر یک از مکاتب اسطوره‌شناسی بر یک جنبه اساطیر می‌پردازد و از یک دیدگاه ویژه به آن نگاه می‌کند و به گمان من، تلفیقی از این تئوری‌ها، در مورد اساطیر، نظری از همه محتاطانه‌تر است. اساطیر آن نیست که فقط فروید و یونگ می‌گویند، جنبه‌های اجتماعی هم دارد، که خود مکتبی پرسابقه و فرانسوی است که بر جنبه‌های اجتماعی اسطوره کار می‌کند؛ یا مکتب اسطوره و آیین واقعاً مطالب درستی دارد و نمونه‌های جالبی می‌آورد، ولی به گمان من، همه علم‌الاساطیر عبارت از تأثیرات اجتماعی و رابطه آیین و اسطوره نیست. در نتیجه، من خود را در علم‌الاساطیر به مکتب ویژه‌ای وابسته نمی‌دانم. هرچند فکر می‌کنم ایده، بینش‌های اساطیری‌اش بسیار دقیق و پدیده‌شناسی اساطیر جامع‌تر از دیگر بحث‌ها و نظرها است. من به جنبه‌های بسیار متنوع اساطیر اعتقاد دارم. اساطیر کارکرد اجتماعی دارد، هرچند ممکن است عده‌ای روی موافق با آن نشان ندهند. ولی من به عقاید مالینوفسکی با علاقه نگاه می‌کنم و فکر می‌کنم اسطوره و آیین خویشکاری اجتماعی دارد. من به مکتب جامعه‌شناسانه با علاقه می‌نگرم و آن را غلط و رد شده نمی‌بینم. حتی به مکتب

خیلی رد شده‌ای به اسم پان‌بابلینسم (Pan Babylonism: طرفداران بابل شناسی) در غرب که فکر می‌کرد تمام اساطیر و آیین‌های ملل مختلف از بین‌النهرین سرچشمه می‌گیرد، یا به مکاتبی که معتقد بودند همه اساطیر از مصر سرچشمه می‌گیرد، بی‌علاقه نیستم. به این دو مکتب اعتقادی ندارم، ولی نکته‌های درستی در این مکتب‌ها هست. فکر نمی‌کنم عقاید بین‌النهرینی و مصری پایه‌گذار عقاید دینی جهانی است، ولی تأثیر عمیق آن را بر منطقه عظیم فرهنگی آسیای غربی، از سِند تا مدیترانه نادیده نمی‌گیرم. وجود این تأثیرات اثبات شده است و این فقط نظر من نیست؛ نظر خیلی از محققان شرق‌شناس هم هست. از جمله بین‌النهرین شناسانی چون کریمر و اوپنهایم که هر دو از بین‌النهرین‌شناسان بزرگ این عصراند. اینان درباره تأثیرات بین‌النهرین بر غرب آسیا، از جمله بر قوم یهود کار کرده‌اند، و در موارد بسیاری به تأثیرات بین‌النهرین بر تمدن ایران اشاره می‌کنند. یا مکتب دومزیل که مکتب اصلاح شده قلی ماکس مولر است که فقط منحصر به فرهنگ هند و اروپایی شده است. من هیچ مخالفتی با عقاید دومزیل در زمینه اساطیر هند و اروپایی ندارم. فقط، به مکتب خاصی وابسته نیستم. فکر می‌کنم مسایل اجتماعی، روانی، اقتصادی، محیط جغرافیایی و شرایط فرهنگی حاکم بر محیط و وام‌گیری از همسایه‌ها و عواملی دیگر می‌توانست بر جوامع ابتدایی اثر گذارد و عقاید آنها را شکل دهد یا متحول سازد. فکر نمی‌کنم که شناخت هیچ یک از این جنبه‌ها به تنهایی حل‌کننده تمام معضل علم‌الاساطیر باشد، و می‌اندیشم که عقاید الیاده درباره پیچیده بودن اساطیر ملل - کلاً - از نظر یک بعدی دیگران جامع‌تر است. هرچند او هم به پدیده‌شناسی اسطوره علاقه دارد و به جنبه‌های عمومی علم‌الاساطیر توجه می‌کند، ولی حتی او هم به وام‌گیری اساطیر معتقد است. علاوه بر آن، وی صریحاً می‌گوید مسایل روانی در شکل گرفتن اساطیر نقش دارد و ارتباط مسایل روانی با اسطوره یک پدیده جهانی است. اما بیشتر وقت من بر روی مسایل اساطیری و حماسی ایران گذشته است. بنابراین، پیشنهاد می‌کنم بیشتر به آنچه با

اساطیر و حماسه‌های ایران مربوط می‌شود، پردازیم...

اما چرا من با نظریات دیگر دوستانان میهنم که گمان می‌کنند فرهنگ ایران برتر و کهن‌تر از همه فرهنگ‌ها است، مخالفت می‌کنم؟ نمی‌دانم، شاید بشود حتی آن را لجبازی دانست و ریشه‌هایش را در تربیت خانوادگی جست. من همیشه در برابر تحکم و زورگویی که در خانواده ما پیوسته حاکم بود، جنگیده‌ام و در برابر این‌گونه زورگویی‌ها همیشه ایستاده‌ام. همین روح ایستادگی در برابر نظر حاکم باعث شد که در جامعه نیز چنان عمل کنم و به تندروترین جریان سیاسی زمان پیوندم و بعد با آنها هم درافتم. در واقع، زندگی‌ام را با درافتادن گذرانده‌ام. اما کلاً فکر می‌کنم اگر بخواهیم پیش برویم - در شناخت فرهنگمان پیش برویم - نباید تابع یک رشته عقاید احساساتی یا رسمی یا ناشی از اطلاعات ناقص ولی جافانده باشیم؛ و نباید با دنباله‌روی و بازگفتن آنچه محتملاً محققان زبان‌شناسی در یک صد سال گذشته گفته‌اند - که در زمان خود علمی هم بوده است - یا با سینه چاک کردن و مغرورانه شعارهای پوچ میهنی دادن، بخواهیم تاریخ را طبق میل خود تثبیت کنیم. بدین ترتیب، هرگز امکان نخواهیم داشت که امر تحقیق علمی را در زمینه اساطیر، حماسه و تاریخ به پیش ببریم. اگر کار ما فقط تکرار نظریات و به به و چه چه گفتن در برابر عقاید خود و دیگران باشد. رشد نمی‌کنیم. بنابراین، من همیشه گشته‌ام تا بینم آیا حقیقت همان است که خودی‌ها و دیگران به ما گفته‌اند، یا حقیقت را بر اثر جست و جو و تحقیق می‌شود جای دیگر و به نوعی دیگر دید. ایران‌شناسان غرب بسیار نظریات درخشانی را در یکصد و اندی سال گذشته بیان کرده‌اند و ما مروهون مطالعات ایشانیم. اما نظریات علمی پیوسته در تغییراند. هیچ یک از مکاتب علمی همان‌جا نایستاده است که یکصد سال پیش قرار داشت، این چه بلایی است که بر سر ما آمده و اندیشه‌مان فقط تا آنجا می‌جنبد که مرز گفتار بزرگان گذشته است. باور به این امر که اگر مسئله این بود تا حالا غربی‌ها گفته بودند، بوج است. باید از نظر آنها استفاده کرد و منتقدانه هم اندیشید. ایران‌شناسی

دیگر فقط یادگرفتن زبان‌های مرده و تکرار فرمایشات استادان بیگانه نیست، همان‌جایی که دوستان بسیاری متوقف گشته‌اند. ایران‌شناسی باید با دانستن تاریخ و فلسفه تاریخ، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، مردم‌شناسی، علم‌الاساطیر و اساطیر و حماسه‌های مللِ همجوار همراه گردد و از تکرار مکررات یا ابراز احساسات پوچ و جاهلانۀ افتخارات دروغین قومی، بپرهیزد. عقاید ایران‌شناسان شرق و غرب را که مقدس نیست؛ می‌توان آنها را پذیرفت یا رد کرد. ما ایرانیان در تغییر عقایدمان کُندیم. اگر با مکتبی یا نظری آشنا شدیم، به‌زودی مقدس و غیرقابل تغییر می‌شود و هر کس علیه آن نظری آورد، کافر، جاهل یا بیگانه‌پرست شمرده می‌شود. نظریات تازه‌ای مطرح نکنید و آثار کهنه‌شده دیگران را تکرار و طبع کنید تا دانشمند و خردمند به شمار آید! اما من زمان درازی را گذاشتم تا با خودِ اساطیر، به‌خصوص اساطیر ودایی، لااقل تا دورۀ براهمنه آشنا شدم و نیز مقداری با بقیۀ ادیان هندی سر و کله زدم. ولی بیشتر با آن دورۀ خاص که با فرهنگ ما مربوط می‌شود، آشنا شدم. فرهنگ بین‌النهرینی را سعی کردم بشناسم. چندین کتاب درباره‌اش خواندم. می‌خواستم بدانم محور اسطوره و آیین در آسیای غربی چیست که بومی‌های ایرانی هم آن را داشته‌اند. دین در مصر، دین در اسرائیل و آسیای صغیر و جز آن... مسئله این است که تا نفهمیم محور عقاید و آیین‌های بومی در آسیای غربی چه بوده، و عقاید هند و اروپایی چه سوابقی داشته، نمی‌توانیم کاری انجام بدهیم. خوشبختانه فکر می‌کنم در این زمان توانسته‌ام به این محور عقاید و آیین‌ها در فرهنگ ملل آسیای غربی، هند و ایران برسم و به یاری آن با معضلات بسیاری که در تاریخ تحول فرهنگ، از جمله تاریخ تحول اساطیر و حماسه‌های ایرانی وجود دارد، آشنا شوم. نتیجه مطالعات سال‌های دراز من درباره‌ی اساطیر و حماسه‌های ایرانی، که دیگران هم ممکن است به آن رسیده باشند، این دو نکته است که :

۱. فرهنگ ایران فرهنگی است تلفیقی که از برخورد فرهنگ پیشرفته آسیای غربی (عیلامی - بین‌النهرینی) و فرهنگ آریایی هند و ایرانی پدید آمده.

فرهنگ بومی بیشتر ساختارها و آیین‌های خویش، و در حد کمتری - بسیار کمتر - اسطوره‌های خویش را در این تلفیق به فرهنگ ما بخشیده. علاوه بر آن، فرهنگ پیشرفته‌ترین‌النهرینی در آن عصر بینش یکتاپرستانه‌ای در پیش داشت و آن یکتاپرستی را دین گاهانی زردشت پذیرفت و به آن رشد و تعالی عظیم داد. ۲. شکل گرفتن دین اهورایی در ایران و تمایل قطعی گاهان زردشت به یکتاپرستی و تمایل آهسته‌تر پارس‌ها و محتملاً مادها به آن، باعث شد که روایات اساطیری هند و ایرانی دیگر جایی جدی در تفکر یکتاپرستانه اهورایی در ایران نداشته باشد. ولی قدمت، قداست و محبوبیت آنها، باعث این شد که مجموعه روایات اساطیری کهن ما از حیطه دین خارج شود و ادبیات حماسی ما را پدیدار سازد و حماسه‌های ایرانی مستقل از دین و خدایان اساطیری گشته، ایزدان به حد شاهان و پهلوانان درآیند.

بواس (Boas)، مردم‌شناس بزرگ آلمانی که در زمان نازی‌ها به امریکا رفت، بیش از همه به مسئله وام‌گیری فرهنگی توجه کرده است. رساله دکتری او تحقیقی است درباره اسکیموها و پس از آن است که به مرور نظریه اشاعی یا دفیوژنیسم (defusionism) را وضع می‌کند که، بنابر آن، شباهت‌های فرهنگی جدا افتاده از هم می‌تواند دلیل تاریخی آنها با یکدیگر باشد. طبعاً، وقتی فرهنگ‌های جدا افتاده از هم که شبیه یکدیگر باشند، می‌توانند ارتباط تاریخی ویژه‌ای با هم داشته باشند، فرهنگ‌های همجوار در طول تاریخ، یا فرهنگ‌هایی که به علل تاریخی برای همیشه در محدوده‌ای واحد کنار هم قرار می‌گیرند، قطعاً در سطح عمیق‌تری از یکدیگر اثر می‌پذیرند، یا با یکدیگر تلفیق پیدا می‌کنند. این نظر بواس هرگز منکر نظریه تحولی (evolutionism) نیست که مسئله را نه به صورت وام فرهنگی، بلکه به صورتی بشری و جهانی می‌نگرد. بعدها هم این نظر اشاعی (defusionism) رد نشد و در مجموع می‌توان به اسطوره و آیین از دو نظر نگاه کرد: اشاعی، یعنی گسترش یک نظر از یک نقطه به نقاط مختلف و وام‌گیری فرهنگ‌ها از یک مرکز اصلی؛ و تحولی یا گشتاری، یعنی پدیده‌های

متشابه بشری در اسطوره و دین ریشه در برخورد انسان و طبیعت دارد که امری جهانی، انسانی - طبیعی است. امروز باستان‌شناسی و مردم‌شناسی هر دو جنبه را تأیید می‌کند. موارد بسیاری از وام‌گیری‌های فرهنگی را می‌توان در مصر باستان (سه تا سه هزار و پانصد پ. م.)، یونان باستان (ح ۱۲۰۰ تا ۸۰۰ پ. م.)، ایران پس از اسلام (از ۶۵۰ میلادی تا ۹۰۰ یا ۱۰۰۰ میلادی) و جز آن دید. ورود آریاییان به دره سند (ح ۱۲۰۰ پ. م.) و نجد ایران (۹۰۰ یا ۱۰۰۰ پ. م.) خود نمونه‌های دیگری از اشاعه یا دفیوژنیسم فرهنگی را به همراه دارد که دو فرهنگ متفاوت بر اثر یک رشته عوامل تاریخی، و مهمتر از همه، هجوم قومی بر قوم دیگر و تصرف سرزمین آن قوم و ماندگار شدن فاتحان در سرزمین مغلوبان سبب می‌شود تا دو قوم در کنار هم قرار گیرند. سرانجام چنین برخورد فرهنگی، تلفیق آنها است با یکدیگر. گاه فرهنگ قوم مغلوب فاتح می‌شود، گاه نیز فرهنگ غالب از آن قوم غالب است، و گاه هر دو فرهنگ سهمی برابر دارند.

مسأله وام‌گیری فرهنگی فقط توسط مردم‌شناسان مطرح نمی‌شود. بهترین یاور ایشان در این تحقیق باستان‌شناسی است. باستان‌شناسی هم می‌تواند بخشی از عقاید به وام رفته را ثابت کند. مثلاً باستان‌شناسی در مصر، نشان می‌دهد که بین ۳۵۰۰ تا ۳۰۰۰ پ. م.، یک فرهنگ تازه رشد می‌کند که سرانجام امپراتوری مصر را به وجود می‌آورد. این تحول فرهنگی را در نوع قبرهای پلکانی در دره نیل، در شکل خاک کردن مردگان در آنجا و آمدن آجر به دره نیل و در بسیاری مسایل باستان‌شناسی دیگر از جمله در ظاهر شدن مهرهای لوله‌ای در مصر می‌توان دید. این مهرها در اصل بین‌النهرینی است، آجر هم بین‌النهرینی است، نحوه خاک کردن مرده‌ها نیز بین‌النهرینی است و بسیاری مسایل دیگر که باستان‌شناسی بین ۳۵۰۰ تا ۳۰۰۰ پ. م.، در دره نیل علیا و بعداً در دره نیل سفلی پیدا می‌کند. اینها از بین‌النهرین به آنجا رفته و امروز کمابیش بی‌تردید معتقدند که اولین خاندان سلطنتی مصر از بین‌النهرین به مصر رفته است. و قبرهای پلکانی زیر تأثیر زیگورات‌های بین‌النهرین است که در مصر بعداً به هرم‌ها تبدیل

می‌شوند و دیگر پلکانی نیستند. در فرهنگ مصری فرعون خدا شناخته می‌شود. زیگورات‌ها هم خانه خداست، فرعون مرده تبدیل به اُزیریس می‌شود و در واقع اُزیریس زیر آن هرم در خاک است، باستان‌شناسی دربارهٔ نجد ایران هم به همین نتیجه می‌رسد که تمدن از زاگرس در غرب به شرق ایران می‌رود. از دوره‌ای پیش از تاریخ گله‌داری و کشاورزی در زاگرس ایجاد می‌شود، و به مرور به شرق نجد ایران، به حدود افغانستان می‌رود؛ یعنی تمدن از شرق ایران به غرب ایران نمی‌رسد. باستان‌شناسی ارتباط فرهنگ زاگرس با فرهنگ فلسطین را در دره رود اردن ثابت می‌کند. این دو فرهنگ در می‌آمیزند، از هم وام می‌گیرند و به زودی در زاگرس و درهٔ اردن هم زراعت پدید می‌آید، هم دامداری. وقتی که انسان زاگرسی در هزارهٔ پنجم پ. م. به نظام آبیاری می‌رسد، و درهٔ بین‌النهرین قابل کشت می‌گردد، مردم از زاگرس و خوزستان به بین‌النهرین می‌روند. می‌بینید که ارتباط فرهنگی میان مدیترانهٔ شرقی و کوه‌های زاگرس در ایران، و ارتباط فرهنگی میان زاگرس در ایران و بین‌النهرین، بسیار کهن است؛ و اینها را باستان‌شناسی ثابت کرده و از دانسته‌های قطعی آن است. این وقایع زمانی رخ می‌دهد که هنوز آریاییان پایشان به این منطقه نرسیده بود. پس چگونه می‌توان این ارتباط‌ها و نتایج فرهنگی عظیم آنها را نادیده گرفت، یا به نگاهی گذشت؟ چاره‌ای جز آن نیست که مسایل فرهنگی نجد ایران را جزء به جزء با فرهنگ بین‌النهرینی و شرق مدیترانه‌ای بسنجیم و انعکاس همه جانبهٔ آن را بر تفکر دینی - اسطوره‌ای ایران باز شناسیم.

در پی مطالعهٔ تطبیقی اساطیر ایران و هند به این نکته برخوردیم که چرا تفکر هند و ایرانی (آریایی) در طی دوران کوتاهی پس از اقامت آریاییان در درهٔ سند و نجد ایران به کلی تحول می‌یابد. تحقیق بیشتر، عواملی غیرآریایی در این تحول و تغییر نشان داد. پس باید فرهنگ بومی ایران و درهٔ سند را پیش از آمدن آریاییان شناخت، زیرا این تحول‌ها باید منطقاً مربوط به تأثیرگذاری فرهنگ بومی‌ای باشد که در درهٔ سند و ایران وجود داشته است. این بحث‌ها نتیجهٔ

سال‌های جست‌وجو و مطالعه است. در آن کتاب اول قدیمی هم که به اسم *اساطیر ایران* درآمد، اشارتی به عوامل این تحول شده است. از جمله داستان سیاوش است، داستان سیاوش یا چیزی شبیه آن در کهن‌ترین بخش‌های ودا وجود ندارد. ولی نمونه بسیار قدیم آن وسیعاً در تمام فرهنگ‌های آسیای غربی وجود داشته است. بعداً در هند به صورت رام در داستان راماینه و به صورت سیاوش در ایران، در *اوستای جدید* (حدود ۵۰۰ پ. م.) دیده می‌شود. این امر آدم را به فکر می‌اندازد. این مطمئناً وام‌گیری فرهنگی است. البته کاشف آن خانم مزدپور بود، ولی بعدها دیدیم شوروی‌ها مدت‌ها پیش به این نظر رسیده بودند. مسئله یکتاپرستی هم در آسیای غربی باستان همین شکل را دارد و بعدها جهانی می‌شود و ادیان بزرگ و مسیحی و اسلام پدید می‌آید، یا در بررسی تاریخ تحول سلطنت در ایران و غرب آسیا می‌توان به تشابهات زیادی برخورد که در مقایسه سلطنت در ایران با امر سلطنت در چین یا ژاپن به آن بر نمی‌خوریم. سنت‌های سلطنت در ایران به احتمال بسیار از آشوری‌ها به مادها و سپس از طریق آنان و عیلامیان به هخامنشیان می‌رسد. بعدها سلطنت رومی تقلیدی از سلطنت ایرانی و مصری است. نه! نمی‌توان تنها با اشاره‌ای به امر تلفیق، از آن گذشت. آریاییان تأثیرات قومی و فرهنگی عمیقی از ترکیب با اقوام و فرهنگ‌های بومی غرب آسیا و نجد ایران پذیرفتند و از این امر ترکیب فرهنگ ایرانی شکل گرفت که باید با آن عاقلانه و دلاورانه روبه‌رو شویم. آثار این مشترکات فرهنگی خیلی کهن از دره سند تا مدیترانه شرقی وجود دارد و این بدان معنی نیست که بومیان نجد ایران از بین‌النهرین قرض گرفته‌اند. این فرهنگ بومی منطقه است. آریایی‌ها، به استاد باستان‌شناسی و تاریخ، وقتی به دره سند و به نجد ایران وارد شدند، این فرهنگ بومی وجود داشت و فرهنگ آریایی با آن تلفیق شد. این مسئله تلفیق در صد سال و دویست سال هم رخ نمی‌دهد. این مسئله ممکن است پانصد سال هم طول کشیده باشد. ولی ما نتیجه‌اش را به صورت مختلف در ایران و هند می‌بینیم. سخن گفتن از تفکر دینی هند در حضور آقای

دکتر شایگان شهامت می‌خواهد، ولی باید دل به دریا زد و گفت. از موارد اساطیری مشترک هند و ایران یکی هم داستان ویشنو و آرشی کمانگیر است که بسیار به هم شباهت دارند. در یکی هنوز خدایی هندو و در دیگری، بنا به رسم ایرانی، خدایی انسان شده نقش واحدی را ادا می‌کند. یکی سرزمین خدایان را دوباره به دست می‌آورد و در دیگری، پهلوانی ست که سرزمین ایران را دوباره از دست تورانیان رها می‌سازد. هر دو خود را ایثار می‌کنند.

فقط ایران نیست که فرهنگ غرب آسیا را می‌پذیرد و آن را با فرهنگ خویش تلفیق می‌کند، فرهنگ حتی‌ها، عمیقاً زیر تأثیر فرهنگ بین‌النهرین است. خط، اسطوره و آیین‌های حتی‌گاه مستقیماً اثر از بین‌النهرین دارد. البته فرهنگ‌ها دقیقاً یک شکل نیستند، ولی معلوم است از یک مرکز واحد فرهنگی و منطقه‌ای سرچشمه می‌گیرند، مثلاً خدای برکت‌بخشده حتی‌قهر می‌کند. بعد دنبالش می‌روند و خدا را می‌آورند. در غیبت او خشکسالی می‌آید. در سوریه و شام نبرد بعل با موت، شبیه داستان ایزد شهیدشونده بین‌النهرینی است، روایت‌ها فرق می‌کند ولی درونمایه یکی است. خدای شهید شونده‌ای است که با شهادت، یا با ایثار، دوری جستن و جز آن، خشکسالی می‌شود و با تولد مجددش برکت می‌آید. شما در تورات به داستان یوسف برمی‌خورید. یوسفی را که به زندان می‌اندازند و بعد بیرون می‌آید و با خواب‌گزاری خویش هفت سال قحطی در برابر هفت سال نعمت را پیش‌بینی می‌کند و به مقامات بزرگ می‌رسد. همه این‌ها شکل‌ها و گونه‌های یک درونمایه کهنه آسیای غربی است که در ایران به صورت داستان سیاوش و بازگشت کیخسرو در می‌آید و در دره سند به صورت رام ظاهر می‌شود. من نظر خانم دکتر مزداپور را می‌پذیرم که داستان راماینه و داستان سیاوش، هر دو، گرفته شده از یک روایت شرقی است و در تقابل با روایت و گونه‌های غربی قرار می‌گیرد که آن هم ملهم از بین‌النهرین بوده است. چون شاهنامه با شکل موجودش که ما داریم عمده‌تاً متعلق به شرق ایران است. در آنجا تدوین شده، جغرافیایش متعلق به شرق ایران است. رود

جیحون، آمو دریا، مرکز و محور روایات شاهنامه است. تمام وقایع در آنجا می‌گذرد، اما روایت سیاوش بی‌شک یک گونه شرقی ایرانی، برگرفته از داستان بین‌النهرینی تموز است و عجیب نیست که زندگی سیاوش شباهت‌های عمده‌ای با زندگی رام دارد. هر دو شاهزادگانی‌اند که باید بعد از پدر به سلطنت برسند، به علت دخالت یک مادر ناتنی هر دو از خانه و سلطنتشان محروم می‌شوند. رام برای چهارده سال تبعید می‌شود. سیاوش به توران پناه می‌برد، البته در هند از مرگ رام خبری نیست، در حالی که در ایران سیاوش کشته می‌شود. ولی به جایش پسرش کیخسرو می‌آید و همان‌طور که رام به سلطنت می‌رسد، کیخسرو به سلطنت می‌رسد. به هر حال، در این زمینه‌ها می‌توان گونه‌های بسیار متعدد پیدا کرد.

چه باستان‌شناسی و چه اسطوره‌شناسی، به ما نشان می‌دهد که سِند تا دریای مدیترانه تحت تأثیر یک فرهنگ بومی پیشرفته‌تر از فرهنگ آریایی‌ها بوده و ما مدارک باستان‌شناسی داریم که در اواسط هزاره سوم پ. م.، یعنی حدود دو هزاروپانصد پ. م.، این تمدن از غرب به دره سند می‌رسیده و تمدن بزرگ موهنجودارو و هَرِپا از آن‌ها است. اینان هم مستقیم از طریق دریا و هم از طریق نجد ایران، احتمالاً توسط عیلامی‌ها، با بین‌النهرین مربوط بوده‌اند. با یاری باستان‌شناسی و تاریخ، مطالعه تطبیقی اساطیر ایران با اساطیر هندی و مشاهده امر تحول هر دو گروه اساطیری، به شرط اطلاع لازم درباره بین‌النهرین، می‌توان به این نتیجه رسید که اساطیر ایران و هند فقط هند و ایرانی نیست، کُل این اساطیر باید در رابطه با یک فرهنگ عظیم‌تر منطقه‌ای باشد که باعث شده به مرور در ایران و هند، علی‌رغم اساطیر هند و اروپایی، حتی مسئله خدای خیر و شر هم مطرح شود. دوآلیسم (ثنویت) ایرانی و هندی که در ریگ‌ودا اثری از آن نیست، از کجا آمده؟ آیا یکباره و مستقل از هم در ایران و هند خلق شده؟ آیا این ثنویت یک اصل هند و ایرانی قدیم دارد، یا آیا در تمدن بومی آسیای غربی، شما می‌توانید به یک ثنویت قدیم برسید؟ بر اثر آشنایی - البته خیلی

متوسط - که با وداها پیدا کردم، به ویژه ریگ ودا، به این نتیجه رسیدم که در هند نیز تحولی شبیه ثنویت ایرانی روی می‌دهد که، بنابر دلایلی چند، مستقل از آن است. یعنی اگر بپذیریم - و ناچاریم بپذیریم - که چند کتاب نخستین ریگ ودا تفکر دینی هند و ایرانی (آریایی) را مشخص می‌کند، بنابه ریگ وداهای نخستین، آریاییان هند و ایران در آغاز دو گروه خدای خیر و شر نداشته‌اند، و پس از آمدن به هند و ایران، در طی چند صد سال، دارای دو گروه خدایان خیر و شر می‌گردند. هر دو تحول کیفیات واحدی را نشان می‌دهند، مسیر یکی است، اما به علت مستقل بودن از هم، نامگذاری‌ها ناهماهنگ است. در یکی اسوره‌ها (برابر اهوره‌ها در ایران) شیطانی و دیوه‌ها (برابر دئیوه‌ها در ایران) خدایی و مظهر خیراند و در دیگری برعکس.

پیش از این (در دوره آریایی) مظهر شری وجود نداشت. ولی در برداشت تازه در یکی ورونه مظهر شر است و در دیگری اهریمن چنین سمتی پیدا می‌کند. هرچند بیان علت این اختلاف‌ها مسئله اصلی بحث ما نیست، مهم این ساختار جدید است که به محض این که عقاید هند و ایرانی منعکس در کهن‌ترین وداها به سرزمین‌های هند و ایران می‌رسد، تغییر می‌کند و کیفیات تازه و ساختاری تازه مبتنی بر ثنویت به خود می‌گیرد. شباهت‌های بسیار دیگری نیز میان پرچاپتی، خدا - پدر نخستین اساطیر بعدی هند، در اواخر ریگ ودا، و زروان، خدا - پدر نخستین اساطیر بعدی هند، در اواخر ریگ ودا، و زروان، خدا - پدر نخستین ایران، وجود دارد، که نیازمند توجیه است. برای این که بدانیم آیا این امر، این تحویل همسان در ایران و هند (از نظر کیفی)، در حالی که دو کشور رابطه مستقیم چندانی هنوز با یکدیگر نداشتند، تحولی به خودی خود است یا وام‌گیری از فرهنگ کهن بومیان نجد ایران و دره سند، باید به ادبیات بومی آسیای غربی روی آوریم. این نکته تازه‌ای نیست. شما اگر به تحلیل‌های محققان اساطیر و تاریخ یونان رجوع کنید، می‌بینید که در آنجا هم عقاید بومی ملهم از آسیای غربی و مصر با عقاید هند و اروپاییانی که در سه دوره به یونان

می‌آیند، تلفیق می‌شود و شکل امروزی اساطیر بازمانده یونانی را تعیین می‌کند. از جمله به اثر دو جلدی گریوز (Graves) به نام اساطیر یونانی (Greek Mythology) نگاه کنید. در هند هم همین را می‌توان دید. شیوا خدای بسیار قدرتمند امروزی هند همان خدای قبل از آمدن آریایی‌ها به درهٔ سند است. مصر، سوریه، بخش‌هایی از آسیای صغیر غربی، فریجی‌ها، همگی روی تمدن بومی قدیم یونان تأثیر گذاشتند و بعضی اقوام آسیایی حتی به یونان رفتند و آنجا ساکن شدند. در یونان به دو گروه تیتان‌ها و خدایان برمی‌خورید، ولی جالب این‌جاست که تیتان‌ها مقدم‌بر خدایان‌اند و از تیتان‌ها که کُرنوس، معروف‌ترینشان است، خدایان و تیتان‌ها به وجود می‌آیند، یعنی از یک خدا - غول نخستین، یعنی خدایان و ضد خدایان هر دو از تیتان‌ها به وجود می‌آیند. از کُرنوس زئوس و تیتان‌ها می‌آیند، البته از تیتان‌های قبلی هم تیتان‌های دیگری وجود می‌یابد. کتابی وجود دارد که ویراستار و مقدمه‌نویس آن کریمر (Samuel Noah Kramer) است، به نام اساطیر دنیای باستان (Mythologies of the Ancient World)؛ و در آنجا در مقاله‌ای به قلم (Cyrus H. Gordon) به نام اساطیر کنعانی (Cananite Mythology)، دربارهٔ دو گروه خدایان و تفکر ثنوی بین‌النهرینی، و تأثیرپذیری ایران و یونان از تمدن آسیای غربی سخن رفته است (۲۹م). در این کتاب که سال‌ها پیش نوشته شده و بارها با تجدیدنظر مجدداً به طبع رسیده، این مسایل و ام‌گیری فرهنگی از آسیای غربی به کلی حل شده. دیگران سال‌ها پیش از ما به حقایق رسیده‌اند و ما هنوز اندر خم یک کوچه‌ایم و در دو جهت گمان می‌کنیم هرچه از ما بهتران در قرن نوزدهم و در نیمهٔ اول قرن بیستم گفته‌اند یا حجت است یا مزخرف و دشمنی با ایرانی. یا نباید آن را کم و زیاد کرد، یا باید همهٔ آنها را به دور ریخت. دستهٔ اول این حرف‌های ما را بازار گرمی می‌دانند یعنی ما شعور نداریم تا چیزی جز تکرار نظر دیگران مطرح کنیم. گروه دوم ما را ضدملی می‌دانند، نتیجهٔ این کندذهنی، همین عقب‌ماندگی است.

رجایی: همزمان با شما، یک نفر در ییل کتابی نوشته و در واقع همین بحث را کرده که یونان همه‌اش از مصر و از افریقا وام‌گیری کرده است. بهار: بله، بحث درباره فرهنگ تلفیقی یونان در هزاره اول پ. م. خیلی قدیم است و عناصر آسیایی و مصری آن شناخته شده است. هند و اروپایی‌ها در سه مرحله به یونان وارد می‌شوند که از حدود دوهزار سال پ. م. تا هزار و دوپست پ. م. را در برمی‌گیرد. در واپسین مرحله، حدود ۱۲۰۰ پ. م.، پس از ورود آخرین و بزرگ‌ترین قبایل هند و اروپایی به یونان، آغاز سکوت وحشتناک فرهنگی را در یونان می‌بینید. اینجاست که شما در یونان سیصد سال سکوت فرهنگی می‌بینید، سیصد سال هیچ اثر هنری عظیم، درخشان، مهم یا متوسط نداریم. ولی بعد از چند صد سال هنگامی که فرهنگ هند و اروپایی با فرهنگ بومی در یونان کاملاً تلفیق شد، یک شکل تازه، یک بیان تازه و یک انقلاب شگفت‌آور هنری - ادبی مجدداً در یونان آشکار می‌شود، چیزی که در ایران بعد از آمدن اسلام رخ داد، حدود سیصد سال در ایران سکوت حاکم است. درست است که ما با فرهنگ آسیای غربی در دوره ساسانی بسیار نزدیک بودیم، ولی به هر حال یک فرهنگ تازه می‌آید و در اینجا ساکن می‌شود و نمی‌خواهد برود. فرهنگ ایرانی قبل از اسلام ناچار است با این فرهنگ اسلامی در حدود دوپست، سیصد سال به مرور تلفیق شود و بعد شما ناگهان بزرگان علم و ادب را در ایران می‌بینید، فردوسی، رودکی، تاریخ‌نویس‌ها، اصلاًگویی دانشمندان و هنرمندان از زمین سبز می‌شوند. من فکر می‌کنم در دوره ورود آریایی‌ها به نجد ایران هم طبعاً چنین واقعه‌ای رخ می‌دهد؛ و این سکوتی است که شاید هنوز مرزهای زمانی آن چندان مشخص نباشد. زمان تلفیق این فرهنگ‌های بومی و آریایی زمان سکوت فرهنگی در ایران است و نشان می‌دهد این فرهنگ و دولت عظیمی که بعداً به وجود می‌آید دیگر نه دین بومی و نه دین آریایی کهن است، بلکه تلفیق این دو است. در هند هم همین است. دوره عظمت تفکر هند پس از این تلفیق است که شما به مرحلهٔ براهمنه‌ها، به

عصر اوپه‌نیشد می‌رسید، به تفکر بودایی و غیره و غیره می‌رسید. این شکوفایی عظیم برآیند تلفیق دو فرهنگ متفاوت است، و به این علت که خودکامگی شرقی نمی‌تواند در هند جدی عمل کند، هند از آزادی اندیشه و بحث برخوردار است. اما همین اندیشه‌های فلسفی و دینی درخشان در تاریخ تفکر هند، در ایران، به علت دسپوتیسم (خودکامگی)، وجود ندارد. شما این رونق اختلاف عقاید را در ایران نمی‌بینید. ما مردم مغروری هستیم، نمی‌دانم چه هنر بزرگی به خرج داده‌ایم. ولی سخت به خود می‌نازیم، و این ظاهراً از کمی اطلاعات ما است، آدم‌های جدی احساساتی نمی‌شوند و حقیقت را می‌بینید. برای ما دشوار است بپذیریم که ما هم از دیگران وام می‌گرفته‌ایم، الان هم می‌گیریم و اصولاً یکی از کیفیات جدی و خوب این فرهنگ این است که هرگز از وام‌گیری فرهنگی خودداری نکرده است. وام گرفتن فرهنگی پدیده بدی نیست، پدیده بسیار درستی است. فرهنگ آسیای غربی به قدری قوی و نیرومند و پیشرفته بوده است که روی تمام اقوام بعدی که به منطقه آمده‌اند و به قدرت رسیده‌اند هم تأثیر گذاشته، امروز راجع به تورات چقدر بحث‌های وسیع وجود دارد و مرتب دنبال تأثیرات سومری، بابلی، کنعانی و مصری بر تورات‌اند. در ایران، داستان جمشید و کاخ شگفت‌آور وی از نکاتی است که وام‌دار بودن ما را نشان می‌دهد. داستان «وَر» جمشید بسیار شبیه داستان کشتی نوح است، حالا آنجا دریا و رودخانه و دجله و فرات است و کشتی، و در ایران یک قلعه است. قوانینی که در وندیداد می‌آید به قوانین یهود کهن بسیار نزدیک است. ریشه همه این‌ها به قوانین بابلی بین‌النهرینی می‌رسد که همان قوانین حمورابی است، متن کتیبه‌های هخامنشیان شبیه متن کتیبه‌های قبلی بین‌النهرین است. این متن‌ها نظام‌هایی دارند که از تمدن آگاد (اکد) شروع می‌شود و تا ایران هخامنشی ادامه دارد. «اُومستِد» در این باره بحث‌ها کرده است. این وام‌گیری‌های فرهنگی را نمی‌توان انکار کرد. بنا بر این دلایل و بسیاری نکات قابل مقایسه دیگر، عقیده من این است که فرهنگ ما، یک فرهنگ تلفیقی آریایی و بومی است و محور عقاید و آیین‌ها و

جهان شناخت ما عمدتاً ملهم از عقاید و آیین‌ها و جهان شناخت بومی است. این ثنویت خیر و شر برگرفته از اندیشه بومی است و نه اندیشه آریایی. ولی وجود مظهري برای نیروی شر در ایران و هند (اهریمن و ورونه) مؤید آن رشد و تعالی است که آریاییان به اندیشه خیر و شر بخشیده‌اند. البته، در تمدن هندی نقش ورونه در کار شر بسیار کمتر از نقش اهریمن در ایران به نظر می‌رسد.

رجایی: لطفاً درباره تعریف میتولوژی هم صحبت کنید.

بهار: من قبل از این عرض کردم، که متخصص و استاد اسطوره‌شناسی و تئوری‌های اسطوره نیستم. آنقدر در روزنامه‌ها، مجلات و کتاب‌ها حتی به فارسی، درباره علم‌الاساطیر نوشته شده است، که بحث من در اینجا چیزی بدان نمی‌افزاید. بیشتر راجع به ایران می‌خواهم بحث کنم، زیرا در این زمینه است که می‌توانم شاید چیزی تازه بگویم. در این باره قبلاً گفت وگو کردیم، فقط اضافه می‌کنم که اساطیر مجموعه‌ای است از تأثیرات متقابل عوامل اجتماعی - انسانی و طبیعی که از صافی روان انسان می‌گذرد، با نیازهای متنوع روانی - اجتماعی ما هماهنگ می‌گردد و همراه با آیین‌های مناسب خویش ظاهر می‌شود، و هدف آن مآلاً پدید آوردن سازشی و تعادلی بین انسان و پیچیدگی‌های روانی او با طبیعت پیرامون خویش است.

حق‌شناس: آقای دکتر، دو چیز هست که فکر دکتر رجایی و بنده را به خود مشغول داشته، یکی این که عکس‌العمل آقای دکتر شایگان، و اصولاً نظر دکتر شایگان در مورد مطالبی که شما مطرح فرمودید چیست، یکی هم این که آیا می‌شود رگه‌های بومی نظام اساطیری ما را از رگه‌های وارداتی در سطوح مختلف جدا کرد و تأثیر متقابل آنها را در یکدیگر نشان داد؟

دکترشایگان: من از مطالب دکتر بهار خیلی استفاده کردم. دلیل آن هم این بود که من ندیده بودم کسی در این باره چیزی به این صورت منسجم بگوید. موقعی که من روی هند کار می‌کردم، طبیعتاً چون ایرانی بودم، خیلی مقایسه می‌کردم و همیشه به شکافی برمی‌خوردم که نمی‌دانستم از کجا می‌آید. دلیلی نداشت این اتفاق بیافتد؛ بعد چون یک مقداری به باستان‌شناسی هم علاقه‌مند شدم، دیدم مثلاً آن دورانی که گیرشمن در تپهٔ سیلک کار می‌کرد، لایه‌هایی را در می‌آورد که تا دوران هند و اروپایی می‌رسید، بعد ما وارد یک دنیایی می‌شدیم که معلوم نبود چه بود، تا به یک جایی برخوردیم که دیدیم این فرهنگ‌هایی که از مدیترانه تا موهنجودارو و هَرپا هست، از نوعی است که به زبان فرانسه به آن آسیانیک (Asianique) می‌گویند یعنی هند و اروپایی نیست و با فرهنگ‌های سامی هم فرق دارد. همگی خیلی شبیه هم‌اند، مثلاً کلی از آثار هنری سومر را در موهنجودارو پیدا کردند و برعکس، یعنی این دنیا در ارتباط با هم بوده، قبل از آمدن هند و اروپایی‌ها، فرهنگ بومی این منطقه است که تا درهٔ سند هم می‌رود. اعتقاداتشان به بزرگ مادری بود، مجسمه‌هایی که پیدا کردند، زن‌هایی بودند که مادر بزرگ بودند. بعد هم موقعی که آدم اساطیر ایران را دنبال می‌کند، می‌بیند که از عناصر بومی خیلی گرفته شده و این را در هنر هم می‌بینیم، خلاصه شیوا، قطعاً خدای هند و اروپایی نیست، در جنوب هند هم خیلی نفوذ دارد، مثلاً آیین تانتری، آیین شیوا و ویشنو، اینها هند و اروپایی نیست، در قرون وسطی تمام این عناصر بومی که پس‌زده شده بودند یک دفعه بیرون می‌آیند و وارد نظام بزرگ آیین هندو می‌شوند و این عناصر اغلب عناصر بومی است چون هند و اروپایی‌ها به تدریج که از شمال می‌آمدند، بومی‌ها را پس می‌زدند تا به جنوب برسند. پس من فکر کردم لابد در ایران هم همین اتفاق افتاده، البته چون رشتهٔ من

ایران‌شناسی نبود به آن کاری نداشتیم. حالا ایشان مسئله را روشن کردند. موقعی که ارتباط خدایان هند و ایرانیان را می‌بینیم به نوعی ثنویت، برمی‌خوریم. این دوگانگی در فرهنگ هند و اصلاً جنبه تراژیک ندارد، به صورت بازی است. خدایان شرّ و خیر، اسوره‌ها و دِو‌ها، با هم بازی می‌کنند و کشتی می‌گیرند، ولی واقعاً نه آن شر مطلق است و نه آن خیر مطلق. چه بسا نقششان عوض می‌شود، ولی این جنبه ثنویتی که در ایران می‌بینید، یک جنبه جهان‌شناختی (Cosmologique) دارد، جنبه جهان‌شناسی دارد، یک جنبه اخلاقی - قومی دارد. این در هند نیست.

مزدآپور: می‌بخشید استاد، این اخلاقی نبودن در هند را چه معنی می‌کنید؟

شایگان: این‌که نظام جهان مربوط می‌شود به جنگ خوب و بد و به هر حال آخر هم، بنابه رساله‌های پهلوی، فرشگرد می‌آید که پیروزی نیکی ایرانی است، این‌ها در هند نیست، این مسئله در هند بازی است و این ادامه دارد، به علت این‌که ادوار کیهانی پایان-ناپذیرند، نه آغاز داشته نه پایان، همان‌طور این دوران می‌آید، دوران عصر کریتا (Krita) می‌آید بعد عصر ترتا (Treta) می‌آید، بعد عصر دواپارا (Dwapara) می‌آید، بعد کالی می‌آید و بعد این تمام می‌شود و دوباره دوره جدید آغاز می‌گردد، یک حالت بازی دارد و در ایران نیست، در ایران، مسئله جنبه جدی و خیلی تراژیک دارد، مضافاً این‌که رفته رفته همین «ریتا»، (Rita) که شما اشاره کردید، در ایران خیلی خیلی رنگ اخلاقی به خودش می‌گیرد، اما در تفکر متأخر هند، این مفهوم تبدیل به دارما (Dharma) می‌شود که نظام کیهانی و اخلاقی است. در مقابلش آدارما

(Adharma)، که این دروغی است که شما در ایران پیدا می‌کنید. باز آن نقش حادی که در فرهنگ ایران دارد، در هند ندارد. این تفاوت‌ها خیلی مهم است و من فکر می‌کنم ایشان روی مسئله اصلی انگشت گذاشت، این تفاوت‌ها از همین فرهنگ بومی می‌آید که هم در بین‌النهرین بوده، هم در فلات ایران و تا موهنجودارو و هرپا رفته است که فکر می‌کنم از این فرهنگ دو عنصر مهم گرفته شده، یکی همین جنبه اخلاقی شدن نظام کیهانی، دوم این بُعد تراژیک.

مزدایبور: جنبه اخلاقی شدنش که زردشتی است.

شایگان: من فکر می‌کنم که زردشت از آن متأثر است. من نمی‌دانم؛ این را شما باید بدانید؛ این را من حس می‌کنم. این یکتاپرستی را که در ایران مطرح می‌شود. نمی‌دانم تاریخ تولد زردشت چیست، بین هزار تا هشت صد سال پ.م. می‌گویند. یکی می‌گفت: با دوشن گیمن چند وقت پیش صحبت می‌کردم، او معتقد است که به سده هشتم، نهم قبل از میلاد برمی‌گردد، خیلی قبل از بوداست، خیلی قدیمی است، پس در واقع شما در دین زردشت، یک نوع فرایند مزدایت می‌بینید که در فرهنگ هندی نیست. در فرهنگ هندی، در سده ششم، آن شکوفایی که ایشان به آن اشاره می‌کند، یک دوران عجیبی است، دوران آزمایشگاهی عظیمی است، تمام افکار را در آنجا آزمایش می‌کنند، تمام مکتب‌های فکری را، از یکتاپرستی بگیریم که البته به صورت آیین برهما ظاهر می‌شود، تا ثنویت پرستی، تا ماده‌گرایی، مثل چارواک‌ها، تا حتی بودا، که مخالف نظام برهمایی است و منکر وجود می‌شود، یعنی این همانی بین برهمن و آتمن را که تمام پایه تفکر هندی است، بودا منکرش می‌شود، بعد در آیین چین و همزمان با آیین بودا

است، و تمام این فکرهای عجیب و غریب در هند به وجود می‌آید، در سده ششم، اینها در ایران هیچ‌کدام نیست و این شاید علتش دسپوتیسم اورینتال (خودکامگی شرقی) که شما گفتید، یا علتش سیاسی باشد، من نمی‌دانم، شاید یک علتش همین باشد که ایران خیلی با فرهنگ‌های دیگر آمیخته شد و آن آزادی را از دست داد، من نمی‌دانم.

مزدآپور: آن چیزی که می‌خواهم از استاد بپرسم این است که آیا قبول دارند که با وجود تمام قرض‌گیری‌های هند و اروپاییان از تمدن بومی و دیگران یک هسته مرکزی تفکر آریایی زردشتی، و به هر حال یک چیزی که متعلق به اشراف وارد شده مهاجر به ایران باشد، هم وجود دارد. این را شما می‌پذیرید یا نه؟

بهار: من فکر می‌کنم این تلفیق فرهنگی آریایی - بومی در ایران هزاره اول پ. م. یک کیفیت بسیار ویژه دارد، که منعکس در افکار زردشت و عصر زردشت در شرق و منعکس در افکار هخامنشیان و عصر ایشان در کتیبه‌های هخامنشی، در غرب، است. به یاد داشته باشیم که هزاره اول پ. م. هزاره شگفت‌آوری است و انقلاب دینی - فکری عظیمی در طی آن رخ می‌دهد، - این نکته تنها عقیده من نیست، نظر دیگران هم هست، از جمله یوناس (H. Jonas) که بسیار درباره تفکر آسیای غربی کار کرده است، و سرزمین بومی فرهنگ آسیای غربی را از همان دره سند تا مدیترانه می‌شناسد. آن کیفیت ویژه و محتوایی این فرهنگ دین است که این جوامع، به علل مختلف تاریخی، فرهنگی، اجتماعی و هزارویک علت که واقعاً در جای خود قابل بحث است، در هزاره اول پ. م. به سمت یکتاپرستی حرکت می‌کنند و بسیاری نوآوری‌های فکری، از جمله عرفان و فلسفه، در این عصر پدید می‌آید. آریایی‌ها پس از ورود به نجد ایران، هنگامی که این مرحله تلفیق فرهنگی با عقاید بومی را می‌گذراندند، با عصر

تحول تدریجی به سوی یکتاپرستی در غرب آسیا نیز روبه‌رو بودند. ادیان اسطوره‌ای از هم فرو می‌پاشید، ولی هنوز دین یکتاپرستی به کمال پدید نیامده بود. عقاید گاهانی متعلق به همین عصر یکتاپرستی است، اما جهان شناخت زردشت، به گمان من، تکراری نیست، بلکه جهش فکری بزرگی در این راه است.

به گمان من دین آریایی که میان قبایل آریایی نجد ایران، قبل از عصر زردشت شکل گرفته بود، اهوره‌مزدا را خدای بزرگ می‌دانست (مانند دین کتیبه‌های هخامنشی و اوستای جدید) و بر آن بود که اهوره‌مزدا و دیگر خدایان کنار هم هستند، ولی فاصله اهوره‌مزدا با بقیه بسیار است. بعد همین عقاید رشد می‌کند و درگاهان زردشت به صورتی متعالی منعکس می‌گردد و خدایان دیگر حذف می‌گردند. درست است آریایی‌ها عقب افتاده‌تر از بومیان، به‌ویژه در بین‌النهرین بودند، اما به علل زیاد، از جمله به علت جوانی قوم و متبلور نبودن عقاید دینی‌شان - که تازه از عقاید عصر هند و ایرانی تا حدی فرا گذشته بودند و دوآلیسم خیر و شر و بسیاری از عقاید اخلاقی بومی را فرا گرفته بودند - تمایلات عمومی یکتاپرستانه را راحت‌تر پذیرفتند و شکل دادند و حتی به آن تعالی بخشیدند.

این نتیجه متبلور نشدن و متحجر نشدن ذهن است، در حالی که بومی‌ها، با همه تحولات ذهنی‌شان، با آزادی اندیشه چندان دمساز نبودند و باورهای بسیار کهن داشتند. اما تلفیق به معنای تکرار نیست، وام‌گیری فرهنگی تسلیم کامل فکری نیست. ما در عقاید زردشت عیناً عقاید بومی ثنوی را نمی‌بینیم، ما یک خدا - غول نخستین، که همه خدایان خیر و شر از او پدید آمده باشند، نمی‌بینیم. در افکار زردشت یک انقلاب فکری عظیم می‌بینیم، و معتقدم که این نتیجه برخورد آن دو فرهنگ است که، به علل ویژه، همراه با یک تعالی فکری یکتاپرستانه ظاهر می‌شود. شرایط یکتاپرستی فراهم آمده است، ولی قدرت روحی پذیرش کامل آن توسط اقوام بومی که عمیقاً در فرهنگ عظیم و

جافتاده‌شان غرق شده‌اند، هنوز کمال نیافته است. اما قوم تازه وارد از چنین تحجر فکری می‌زاست و تلفیق و برخوردش با یکتاپرستی، جهش فکری‌ای را به وجود می‌آورد که احیاناً در جاهای دیگر، از جمله بین‌النهرین با آن بر نمی‌خورید، با اندیشه یکتاپرستی برمی‌خورید، یعنی مردوک کیفیات خدایان مختلف را در خودش جمع می‌کند و نام‌های این خدایان صفات مردوک می‌شود ولی هنوز مردوک، تعریف ویژه و اسطوره‌های ابتدایی خویش را به همراه دارد، فقط خدای بابلی‌هاست، هنوز خدای قومی است، خدای جهانی نیست و هنوز اسطوره‌های بسیار به دور خودش دارد. این‌ها نشان می‌دهد که بین‌النهرین به علت تحجر و تبلوری که در اندیشه دینی پیدا کرده و مرکز یک تمدن سه چهار هزار ساله شده است، به آسانی نمی‌تواند سرزمینی یکتاپرست شود، ولی در نزد آریاییان هنوز نر می‌عقاید وجود دارد، عدم بت‌پرستی رایج است، و در قوم نوعی انگیزه فرمانروایی بر جهان دیده می‌شود و مسایل را جهانی می‌بینند. علت جهش فکری آریاییان ایران در اینجا است، به گمان من اهوره‌مزدای دادخواه پیشرفته‌تر از خدای یهودی است، خدای یهود رابطه نزدیک‌تری با انسان دارد. به کلی در گاهان زردشت با خدایی پیشرفته‌تر از این روبرویم. در تورات آمده: خداوند پسرانی دارد که با دختران زمینی ازدواج می‌کنند (فصل ششم، بند ۲ و ۴) و فرزندان‌شان جباران بین‌النهرین می‌شوند. در حالی که شما در شخصیت اهوره‌مзда این‌ها را نمی‌بینید، اینجا امکان جهش فکری وجود دارد، چون هنوز باورها شکل قطعی نگرفته است، تفکر جهشی ذهنی و فوق قومی پیدا می‌کند و به گمان من، ثنویت گاهانی خیلی پیشرفته‌تر و ذهنی‌تر است تا ثنویت بین‌النهرینی و غرب آسیا در همان عصر. همزاد بودن سپند مینو و اهریمن در گاهان، به گمان من، اصلاً توجیهش این نیست که این‌ها برادر بودند، البته این نظر را ما به صورت اسطوره شده‌اش، در اسطوره‌روانی، در ادبیات پهلوی می‌بینیم. در گاهان، به علت وجود ازلی‌اش و دروغ، در پی خلق هر چیز خیر (أَهْلُو) توسط اهوره‌مзда، یک پدیده شر برابر با آن خیر خلق

می‌شود. نه این که اهوره‌مزدا آن را بیافریند یا از شکم خویش بزاید. حتی اوستای جدید هم به آفرینش، نه زادن، معتقد است. این طبیعت جهان است، که دو نیروی خیر و شر وجود دارد و هر چیز خیری آفریده شود، فوراً برابر شرش هم به وجود می‌آید، این در ادبیات پهلوی (گزیده‌های زاداسپرم، فصل اول) می‌آید که زروان به هرمزد گفت که اگر می‌خواهی به تو قدرت خلق بدهم، ناچارم به اهریمن هم قدرت خلق بدهم، نمی‌توانم به تو بدهم و به او ندهم و اهوره‌مزدا پس از این که با فروشی‌ها صحبت می‌کند، تصمیم می‌گیرد که گفته زروان را بپذیرد. به اهریمن هم قدرت خلق بدهد. ولی در گاهان، اهوره‌مزدا بالاتر از خیر و شر، سپند مینو و اهریمن، است و سپند مینو خیری است که اهوره‌مزدا می‌آفریند، ولی اهریمن را اهوره‌مزدا به گمان من نمی‌آفریند، این طبیعت جهان خیر و شر است که در برابر قدرت خلقت اهورایی که در سپند مینو هست، یک قدرت خلقت شر هم به وجود بیاید. یکی از خیر و یکی از شر. این برداشت اصلاً در بین المنهرین نیست، این نوع ثنویت ویژه زردشت، پیامبر بزرگ است.

شایگان: این فکر آن قدر متعالی است که دارمستتر وقتی اوستا را ترجمه می‌کرد، معتقد بود که حتماً زردشت تحت نفوذ افلاطون بوده، یعنی نمی‌توانست قبول کند که چنین فکر متعالی در ایران پدید آمده باشد. برای همین است که مستشرقین آن زمان سعی کردند تمدن زردشتی را به دوران افلاطون نزدیک کنند، که نفوذی پیدا کنند، حتی می‌شود گفت این فکر نوافلاطونی پدید آمد و غربی‌ها پرورب داشتند، برای این که باید همیشه یک جا نفوذ پیدا می‌کردند و در اینجا قضیه سیصد، چهار صد سال قبل بود.

بهار: بعد بنویست اقرار کرد که افلاطون زیر تأثیر زردشت بوده.

شایگان: و به عکس، این فکر زردشتی، خیلی فکر پیچیده و متعالی‌ای است که در آن زمان، در آن منطقه، شگفت‌آور است.

بهار: و به این ترتیب، من اصلاً به این امر اعتقادی ندارم که زردشت مستقیماً آن ثنویت ابتدایی اسطوره‌ای را به وام می‌گیرد. او آرمان ثنویت را از تمدن غرب آسیا می‌گیرد و از آن یک برداشت متعالی می‌کند و این زمان یک نهضت عظیم فکری است در آسیای غربی. بیهوده نیست که ما نظیر چنین اندیشه‌ها و جهش‌های فکری را با وجود کیفیات ناهماهنگ با ایران در هند هم می‌بینیم. اما این جهش‌های فکری در غرب آسیا متعلق به هزاره اول پ.م. است و درست نیست زردشت را به هزاره دوم پ.م. برسانیم. این عقاید یکتاپرستی با این اشکال متعالی‌شان نمی‌توانند از آن هزاره دوم پ.م. باشند، یکتاپرستی یهودی که متعلق به نیمه دوم هزاره دوم پ.م. است، نشان می‌دهد که در مرحله‌ای فروتر از این یکتاپرستی زردشتی است، یعنی اولاً قومی است نه جهانی و ثانیاً اسطوره‌ای است، به مقداری هنگفت. در حالی که در گاهان زردشت آن قدر قضیه متعالی است که دارای بعضی دیدگاه‌های فلسفی است و این را نمی‌شود به هزاره دوم پ.م. برد. از دلایلم برای پذیرفتن زادروز و تاریخ تولد زردشت که در کتاب‌های زردشتی مندرج است (۲۵۸ پیش از اسکندر) یکی همین است. این اوج فکری متعلق به هزاره دوم نیست. ما نمی‌توانیم زمان زردشت را به هزار و دویست و هزاروپانصد و گاه دوهزار سال پ.م. برسانیم. به‌ویژه که باستان‌شناسی هم چنین چیزی را ثابت نمی‌کند. باستان‌شناسی نشان نمی‌دهد که شرق ایران، شرق نجد ایران قادر به چنین تمدنی در دو هزار سال پ.م. باشد. اگر درست است که دین زردشت متعلق به هزاره اول است، پس نظریه خانم دکتر بویس که می‌گوید چون نامی از فلز در گاهان زردشت نیامده، این اثر متعلق به جهان قبل از فلز است، پوچ است. چون هزار و پانصد پ.م. ما در سرتاسر منطقه آهن داریم و از چهار هزاروپانصد سال پ.م. مس و آلیاژهای ترکیبی داریم. از این گذشته در خود گاهان زردشت، درباره آسمان که صحبت می‌کند،

می‌گوید از فلز مذاب، Xwaena ayangha ساخته شده، از سلاحی فلزی صحبت نمی‌کند، ولی از آسمان، که صورت فلز مذاب دارد، صحبت می‌کند و ظاهراً این فلز مس نیست. آریایی‌هایی که در ۱۲۰۰ پ.م. به هند رفتند با خود آهن بردند، چه گونه ممکن است برادرهای ایشان در نجد ایران بی‌فلز (آهن) بوده باشند.

شایگان: آقای دومزیل در مطالعه تطبیقی که درباره ساخت سه گانه خدایان هند و اروپایی می‌کند، بر آن است که همه خدایان هند و اروپایی ساخت سه گانه دارند، و موقعی که برمی‌گردد به تفکر زردشت، این ساخت را پیدا می‌کند ولی خیلی تغییر کرده است، یعنی آن قدر فکر انتزاعی شده، آن قدر مجرد شده که به زحمت می‌توان این ساخت سه گانه را پیدا کرد، یعنی نشان می‌دهد که در اینجا اتفاقی افتاده که در سایر تمدن‌های اساطیری هند و اروپایی نیست.

بهار: حتی دومزیل درباره مهر ایرانی شگفت‌زده است. میتره در ریگ‌ودا خدای عظیمی است و در فرمانروایی عالم و رَدست و رونه است، خدای روحانی - فرمانرواست. اما در روایات اوستای جدید (مهریشت) به کلی آن شکل آریایی و هند و اروپایی از بین می‌رود، مهر و ناهید دارای سه خویشکاری اجتماعی می‌شوند و این برای دومزیل شگفت‌انگیز است که چطور مهر و آناهیتا دارای سه خویشکاری (یعنی دارای شرایط خدای بزرگ) هستند. خوب، این وضع تازه ملهم از ساختار آسیای غربی است. سه خویشکاری در مردوک هم جمع است.

شایگان: و آن تفکر فلسفی و abstraction (انتزاع) از آن ایران است. بهار: این تعالی بخشیدن و انتزاع از آن ایران است. من هیچ تردید ندارم. یعنی ایرانی‌ها به یکتاپرستی‌ای که در هزاره اول به وجود می‌آید، عناصر خیلی

پیشرفته‌ای را می‌بخشند که تمام ادیان آسیای غربی سرانجام این‌ها را می‌پذیرند. وجود شیطان به‌صورتی تمام عیار، که شما هنوز در تورات، قبل از داستان ایوب از او نشانی نمی‌بینید و در آغاز فقط ذکر ماری هست که حوّا را فریب می‌دهد و ماری است که دقیقاً توصیفش این است که روی زمین می‌خزد و ذریهٔ انسان هم آن را لگد می‌کند و می‌کشد. مار در سفر آفرینش شیطان نیست. اما دو داستان ایوب، که متعلق به اواخر دوران هخامنشی است، می‌بینید که اندیشهٔ شیطان به آسیای غربی رفته، یعنی شناخت انسان از جهان الهی رشد کرده است. در ثنویت آسیای غربی، ما مظهر شر نداریم، تیامت یا دیگر غول‌های نخستین را خدایان می‌کشند. پس مظهر شر نداریم، این اندیشهٔ مظهر شر که به صورت شیطان در ادیان آسیای غربی ظاهر می‌شود و به صورت اهریمن در تفکر انتزاعی دینی ایران می‌آید، یک اندیشهٔ ایرانی است و از آن زردشت است، چون در کتیبه‌های هخامنشی هم نشانی از او نیست.

شایگان: در مسیحیت هم هست.

بهار: دقیقاً، پس از زردشت، و اهریمن، یا شیطان، در تمام ادیان آسیای غربی راه می‌یابد. مسئلهٔ بهشت و دوزخ و رسیدن بدان‌ها که حاصل ثواب و گناه انسان باشد، خود برداشت تازه‌ای است. در یهودیت ارواح در حفره‌هایی در زمین می‌روند، در بین‌النهرین یک جهان وحشتناک زیرزمینی هست که در آن نه نور هست، نه حرکت هست، نه زندگی.

مزدایور: نه پاداش عمل.

بهار: مبتنی بر هیچ پاداش عملی نیست. این مسئله که انسان اگر نیکی بورزد، به خاطر نیکی‌اش، به بهشت می‌رود، و اگر بدی بورزد، به دوزخ می‌رود، به خاطر بدی‌اش، نه به خاطر تجوید درست متون دینی، مسئله‌ای ایرانی است. در مصر ما بهشت داریم، خیلی شبیه بهشت ایرانی است. ولی به خاطر تجوید درست

متون دینی می‌توان به بهشت رفت. بعدها در آنجا هم خیر و شر مطرح شد. در هند هم ما از بهشت نشانی می‌بینیم، ولی آن هم در برابر ثواب نیست.

شایگان: می‌شود گفت که تفکر زردشت مخصوصاً در گات‌ها، کمی درونی شدن دین است. یعنی همین صحبت خیر و شر را که کردیم، یعنی دین فقط این نیست که شما آیین را درست اجرا کنید، باید به درون نگاه کنید، یعنی یک تحول به سوی درونی شدن دین است.

بهار: حتماً، دقیقاً، قضیه این است. زردشت هرگز نمی‌گوید مثلاً بروید ریاضت بکشید تا به بهشت بروید. یا قربانی کنید. می‌گوید باید اندیشه نیک داشت، گفتار نیک داشت. این نظرگاه مجموع روح و تن را در برمی‌گیرد. مردم باید نیکی بورزند تا به بهشت بروند؛ این به کلی پدیده تازه‌ای است، یا اگر گناه می‌ورزند، باید به دوزخ بروند. این به کلی در آسیای غربی یک دیدگاه تازه است. اما باز هم یادآور می‌شوم که اصلاً این نظر من یکی نیست، این را من در دوران تحصیل می‌خواندم، مثلاً دوشن گیمن راجع به این مسایل کتابی دارد و بحث می‌کند. وسیعاً هم بحث می‌کند در آن کتاب که نام فارسی آن زردشت و جهان غرب است، این نکته‌ها همه بحث شده است. ببینید، اساس این یکتاپرستی که در غرب آسیا به وجود می‌آید، خاص ایران نیست. ولی صورت تعالی یافته‌اش متعلق به ایران است. مظهر شر، اهریمن، دقیقاً زاده تفکر ایرانی است. مسئله پیوستن به بهشت یا دوزخ، بر اثر ثواب و گناه ایرانی است. یعنی دو مسئله اساسی از سه مسئله اساسی یکتاپرستی از این سرزمین رشد می‌کند و به تمام آسیای غربی می‌رود و دیگر، از آن پس، دینی را شما در آسیای غربی بدون این سه عنصر (یکتایی مجرد خداوند، وجود مظهر شر و بهشت و دوزخ) نمی‌بینید. بیان‌های دینی مختلف است. هر کجا و هر دین بیان خودش را دارد، ولی می‌بینید که ایرانی توانسته اولاً چه تعالی‌ای به مفهوم خداوند ببخشد و ثانیاً دو عنصر اساسی دینی ایرانی را هم معرفی کند.

شایگان: می‌شود گفت که در ایران دین از مرحله اساطیری می‌رود به مرحله ماوراءالطبیعه.

بهار: من کاملاً این عقیده را دارم. اگر وقتمان برسد، بحث می‌کنیم که گاهان اسطوره را به کنار می‌گذارد. این که شما آن غنای اسطوره‌ای یونان، آن غنای اسطوره‌ای ریگ‌ودا و بقیه وداها را می‌بینید، و در کل اوستا، ایران، چنین چیزی وجود ندارد، علتش این است که چون آثار دینی ما متعلق به عصر یکتاپرستی، یعنی عصر ضد اسطوره است، دیگر در متن‌های دینی ایرانی کمترین اشاره‌ای به اسطوره‌های کهن هند و ایرانی که در ریگ‌ودا منعکس است، دیده نمی‌شود. و آنچه بعداً در متون پهلوی دوره ساسانی به صورت اسطوره دیده می‌شود همان عقاید متعالی زردشت است که به علت وجود یک جامعه عقب‌افتاده دینی، از آن تعالی ذهنی فروافتاده و تبدیل به اسطوره شده‌اند. اهریمن مقابل اهوره مزدا قرار می‌گیرد، و این دو اشکال مختلف اساطیری به خود می‌گیرند. تمام آن چیزهایی که تعالی فکری گاهانی بود، در دوره سوم تحول دین زردشتی، در عصر ساسانی، تبدیل به اسطوره شده، این اسطوره‌ها طبعاً ضعیف است. دیگر اسطوره‌هایی جدی و ریشه‌دار نیست. حتی در دوره دوم، شما در یسنه‌ها و در یشت‌ها، دوباره سر و کله ایزدان را می‌بینید. چیزی که زردشت در گاهان منکر وجودشان بود. اما، در واقع، قادریم لمس کنیم که بهرام دیگر همان ایندرویی هند و ایرانی نیست. این‌ها بیشتر دارند به فرشتگان نزدیک می‌شوند. این تحول از مشخصات ساختاری ادیان بزرگ است. ایزدان کلاً به سمت فرشته شدن می‌روند و از صورت خدایان مقتدر عصر اساطیری به در می‌آیند، ولی به صورت تازه‌شان باز می‌مانند. وجود این ایزدان فرشته شده را از آنجا درمی‌یابیم که در دهکده‌ها و شهرهای عصر هخامنشی و ساسانی معبد داشته‌اند و مردم برای کارهای روحانی خود به این معابد و آتشکده‌ها متوسل می‌شدند. از بعد از اسلام نیز علاقه ما به فرزندان و نوادگان پیامبران محمد (ص) و به خاندان نبوت، به صورت ستایش بی‌دریغمان از آرامگاه‌های مقدس امامان

درآمده است که برای مردم ما شخصیت‌هایی الهی، مقدس و فرشته‌وش‌اند و در هر گوشه‌ای از مملکت وجود دارند.

شایگان: اصلاً شاید مفهوم فرشته خود ایرانی باشد. چون در واقع، پروتوتیپ (پیش نمونه) فرشته‌ای است که بعد ما در مسیحیت و این‌ها می‌بینیم. شما فکر نمی‌کنید که همین اتفاق در اوپه‌نیشده‌ها می‌افتد؟ بهار: من فکر می‌کنم این مسئله عمومی منطقه است. این یکتاپرستی که از دره سند تا مدیترانه را فرا می‌گیرد، به نحوی با مرگ نسبی اسطوره‌ها پیوند دارد و معمولاً سقوط خدایان به این نکته می‌انجامد که آنان یا تبدیل به صفات خداوند یگانه می‌شوند، یا فرشته‌گشتن را می‌پذیرند و قدرت‌ها را به خدای یکتا می‌دهند.

شایگان: برای همین، دوشن گیمین می‌گوید که فکر زردشت اولین غروب خدایان است.

بهار: کاملاً منطقی است. حالا اگر صد درصد با فکر زردشت مربوط نباشد، ولی زردشت یکی از عوامل درخشان در سقوط خدایان ابتدایی است.

حق‌شناس: پیش از این که به غروب خدایان برسیم، می‌خواستم بپرسم آیا رگه‌های اصلی اسطوره‌ای که از خارج به ایران آمده، به اندازه اسطوره ایرانی در کل این منطقه مؤثر بوده است؟ می‌شود یکی دو تا نمونه مطرح بفرمایید و به تعارض آنها با هم اشاره کنید؟

بهار: ببینید، گاهان که دارای برداشت یکتاپرستانه‌ای است که در جهان امروز آسیای غربی و بخش‌هایی از جهان رایج است، متأثر از یک ثنویت و یکتاپرستی ابتدایی بین‌النهرینی است، که با آمیختن آن با بعضی اندیشه‌های آریایی، هر دو را، هم بومی و هم آریایی را، تعالی می‌بخشد. این خود یک تأثیر متقابل است.

پس تا اینجا زردشت عمیقاً، به گمان من، زیر تأثیر تمدن عصر خویش در این منطقه است و این خیلی مهم است. هم ثنویت و هم این یکتاپرستی خیلی مهم است. و ما قدمت هردوی این‌ها را به نحوی در آسیای غربی می‌بینیم و می‌شناسیم. ولی زردشت همان‌طور که عرض کردم، از این والاتر است که آنها را به همان شکل اسطوره‌ای بپذیرد. بنابراین، به آنها تعالی می‌دهد و از آنها تفکر پیشرفته‌ای می‌سازد. اما آنجایی که ما می‌توانیم بیشتر عناصر آریایی را ببینیم، عصر اوستای جدید است که تازه بعد از زردشت شروع می‌شود. زیرا در اوستای بعد از زردشت ایزدانی که او اصلاً نمی‌خواست در گاهان به آنها اشاره کند و اعتقادی هم به آنها نداشت، باز می‌گردند و امشاسپندانی را هم که زردشت ذکر می‌کند، این‌ها جلوه‌های اهوره مزدا هستند، نه ایزد و فرشته، بلکه جلوه‌های مختلف او، از جمله آفرینش، قدرت سلطنت، مهربانی و نعمت و برکت اویند. در اوستای جدید، عکس‌العملی نسبت به گاهان می‌بینیم. ناگاهان سیل خدایانی را که زردشت کنار گذاشته بود، به دین برمی‌گردند. یشت‌ها می‌آید، یسنه‌ها می‌آید، پر از ایزدان. این ایزدان اغلبشان آریایی‌اند. ولی چند تا از این ایزدان اصلاً آریایی نیستند یا شخصیت آریایی ندارند، از جمله، به گمان من، یکی تیشتر است. تیشتر یک مضمون رایج آسیای غربی است که خداوند نعمت بخشنده دوباره با ایزد خشکی می‌جنگد. با خدای شرّ می‌جنگد، بار اول شکست می‌خورد و بار دوم با کمکی که خدایان و دعایی که انسان‌ها به او می‌کنند، بر شرّ فایق می‌شود. از جمله ما این را در ادبیات جتّی داریم که خدای توفان و اژدها با هم می‌جنگند. در دور اول خدای توفان شکست می‌خورد و از دیگر خدایان یاری می‌طلبد و در پی روایتی اسطوره‌ای، بار دوم او را می‌کشد. در ادبیات سوری داریم که در آنجا هم موت با بعل می‌جنگد، بعل در یک دوره هفت ساله، در دفعه اول شکست می‌خورد و در دفعه دوم بر او فایق می‌شود. در بین‌النهرین خدای توفان، نینورته (Ninurta)، با اژدهایی به نام آسگ (Asag) می‌جنگد. نخست شکست می‌خورد، سپس پیروز می‌شود. در حالی که ما در

ریگ‌ودا، در منبع کهن هند و ایرانی‌مان، تا جایی که من می‌شناسم، نظیر این مضمون را نداریم. تیشتر خدایی از این فرهنگ نیست و معلوم نیست اسمش ایرانی باشد. به احتمال قوی، نامی است از بین‌النهرین، نمونه دیگر مهر و اناهیتا است. مهر خدایی قدیمی و آریایی است، او در قدیم‌ترین ریگ‌ودا/ها قدرت عظیم دارد، با ورونه سلطنت مشترک می‌کند، در ادبیات اوستایی هم به صورت میتره اهوره می‌آید. یک خدای قدیم هند و ایرانی است ولی خویشکاری آن... .

شایگان: در اصل جنگجو نیست، سلحشور نیست.

بهار: و آن وقت، در ادبیات اوستایی جدید سلحشور است، برکت بخشنده و روحانی است. درست به عکس جهان خدایان آریایی که براساس خویشکاری‌شان به سه گروه تقسیم می‌شد، اینجا سه خویشکاری در یک خدا می‌تواند گرد آید. این تأثیر اساطیر بین‌النهرین است، عصر یکتاپرستی است. سه خویشکاری در مردوک هم جمع شده است. اینجا، نفوذ این نهضت جهانی یکتاپرستی در توده مردم، چیزی غیر از دین ریگ‌ودایی و آریایی کهن به وجود آورده. مهر به شباهت خدای یکتای بین‌النهرینی در می‌آید ولی اهوره‌مزدا چنان در ایران جا افتاده و شخصیتش متبلور شده است که دیگر جایی برای آمدن ایزد یکتای تازه‌ای نیست. اهوره‌مزدا در یشت‌ها (مهریشت) به مهر می‌گوید تو را شبیه خودم آفریدم. این یعنی تو میتره اهورایی، ولی حق ایزد یکتا شدن را نداری، این سِمَت از آن اهوره‌مزداست. بنابراین، با این‌که میتره هند و ایرانی است ولی خویشکاری‌اش و شخصیتش در ادبیات اوستای جدید، به گمان من، حال بین‌النهرینی به خود می‌گیرد، غریبان او را فقط با شَمَش (Šamaš) مقایسه می‌کنند. شَمَش دارای سه خویشکاری نیست، در حالی که مهر دارای سه خویشکاری است و شبیه مردوک است، شبیه مردوک نیمه هزاره اول پ. م. است. اما در اوستای جدید ایزدان پیشرفته‌اند، با همدیگر ازدواج نمی‌کنند، در برداشت زردشتی، که دینی پیشرفته است، دیگر ازدواج ایزدان که متعلق به

مرحله ابتدایی ادیان است، تکرار نمی‌شود. در گاهان که اصلاً، جز هرمزد، خدایی نیست، در اوستای جدید خدایان هستند اما مخلوق اهوره‌مزدایند و صحبتی از ازدواج نیست، زایش نیست.

مزدایور: تولد هم ندارند.

بهار: نه تولد است، نه مرگ، نه ازدواج. پس اناهیتا نمی‌تواند مثل ایشتر زن مهر بشود، ولی در همه جا مهر و اناهیتا باهم‌اند. در واقع همان آرمان بین‌النهرینی ایشتر و مردوک است که آمده. اناهیتا هم سه خویشکاری دارد همان‌طور که مهر هم سه خویشکاری دارد. ولی نمی‌توانند با هم ازدواج کنند، چون در تفکر ایرانی ازدواج ایزدان با هم‌دیگر وجود ندارد. پس ما اصل بین‌النهرینی ایشتر و مردوک را در رابطه‌ای دوگانه با هم در ترکیب ایرانی هم می‌بینیم و خویشکاری‌های سه‌گانه آنها را هم اینجا می‌بینیم، که باورهای یکتاپرستانه متکی بر وجود اهوره‌مзда آن دو را از رسیدن به مقام ایزدی یکتا و وجود همسری با چنین ایزدی محروم می‌دارد. می‌بینید چگونه تلفیق‌هایی انجام می‌پذیرد؟ این‌هاست نتیجه تأثیرات عناصر مشخص اسطوره‌ای بین‌النهرینی در ایران، در گاهان و اوستای جدید. اما در ادبیات دینی پهلوی دوره ساسانی به حسیض اندیشه متعالی دینی ایرانی می‌رسیم که زروان‌پرستی ابتدایی (اسطوره‌ای) و پیشرفته (نیم اسطوره‌ای بندهش) می‌آید و قدرت می‌گیرد و کلاً شکل اسطوره‌ای دارد. زروان‌پرستی، به گمان من، شکل اسطوره‌ای بومی ایرانی است که زیر تأثیر محور تفکر دینی بین‌النهرینی قرار گرفته است و نمونه‌هایش را در یونان، در بین‌النهرین، در ایران و حتی در هند می‌بینیم. در یونان گرنوس و اورانوس، پدر و پسر، هر دو تیتان‌اند که زئوس (خدا) از گرنوس پدید می‌آید و پدر تیتان خود را، گرنوس را، از قدرت فرو می‌افکند و به او زخم می‌زند و خون وی را می‌ریزد. این از درونمایه کهنه‌ای برمی‌خیزد که با کشتن و اِثار خون غول نخستین، خلق پدید می‌آید. این درونمایه در بین‌النهرین باقی مانده است. در

بین‌النهرین، تیامت، غول بزرگ، مادر خدایان و تیتان‌ها را، مردوک قربانی می‌کند و جهان را از تن او می‌آفریند. در ایران زروان است که دو پسر، اورمزد (اهوره مزدا) و اهریمن، دارد و اهریمن با پاره کردن شکم زروان به دنیا می‌آید و طبعاً اورمزد هم بیرون می‌آید، یعنی باز قربانی کردن ایزد - غول نخستین وجود دارد، در ادبیات ودایی که متعلق به واپسین دورهٔ ریگ و دایی است و اوج آن به عصر بعد از ریگ‌ودا می‌رسد، اسطوره‌های پرجاپتی و پوروشه رشد می‌کند که گاه شخصیتشان یکی می‌شود و گاه دو تا می‌شوند. خدایان پوروشه را تکه‌تکه می‌کنند تا خود، جهان و نیروهای شر از او پدید آیند و دوباره او را به هم پیوند می‌دهند. این است که مضمون اسطوره‌ای ابتدایی و بومی آسیای غربی که در هند در دورهٔ بعد از ریگ‌ودا و در ایران، از دورهٔ ساسانی، جای عقاید گذشته را می‌گیرد. ظهور متأخر آنها دلیل تازه بودن آنها نیست، دلیل آن است که غلبه افکار بومی دارد عمومی‌تر و رسمی‌تر می‌شود.

البته در دورهٔ ساسانی هم ما هنوز نام خدایان آریایی را می‌بینیم. تقریباً همه‌شان هستند. ولی اغلب آن عظمت ریگ‌ودایی از دست رفته را ندارند و به فرشتگان نزدیک‌تراند.

مزدآپور: ویو را فراموش نکنید. شخصیت مبهم و چند وجهی او با پرجاپتی قابل قیاس است، با داشتن یکی از بلندترین یشت‌ها. از طرفی، عظمت ایزد بهرام هنوز هم که هنوز است در جامعهٔ زردشتی ارزش قانونی و برتر دارد و هنوز هم قدرتمند است، درست تداوم عظمت هند و ایرانی او کاملاً حفظ شده است.

بهار: بله، من کاملاً موافقم، گفتم اغلب. اما اینجا نکته‌ای مطرح می‌شود. چه رابطه‌ای است میان رشد یکتاپرستی و اخلاقی بودن عظیم امر دین در ایران عصر مادها تا هخامنشیان، و ایجاد و رشد شاهنشاهی در همین عصر؟ به گمانم، برای حل این مسئله باید به مسایل اجتماعی ایران نگاه کنیم و ببینیم چه عوامل

مادی و روحی باعث می‌شود که مادها و هخامنشیان جهان تازه‌ای در تمام آسیای غربی به وجود آورند و عصر غارت و نابودگری آشور و بابل به پایان رسد؟ چرا بابلیان قوم بنی‌اسرائیل را به بردگی به بابل می‌آورند و هخامنشیان آنان را به سرزمین خویش باز می‌فرستند و پول می‌دهند تا معبد خویش را از نو بسازند؟

شایگان: برای این که اعتقادات زردشتی‌ها در آنها نفوذ دارد.

رجایی: استاد، این را برای بحث تمدن حفظ می‌کنیم.
بهار: حتماً نه، من فقط می‌خواهم اینجا اشاره کنم که این فقط اگر مبنی برخواست زردشت بود، آدم تعجب می‌کرد.

شایگان: چون می‌گویند معلوم نیست هخامنشی‌ها زردشتی بوده‌اند، یا عقاید زردشت در امپراتوری اثر گذاشته است.
بهار: حالا آن بحث را در تاریخ شاید بشود کرد. من معتقدم که هخامنشی‌های نخستین زردشتی نیستند، ولی احتمالاً بعداً می‌شوند. ظاهراً از دوره اردشیر اول، عقاید زردشتی در امپراتوری رشد می‌کند. تقویم زردشتی از عصر اردشیر دراز دست در کاپادوکیه تقویم رسمی می‌شود. ولی به هر حال ایران در این عصر، نجد ایران، عصر مطلقاً درخشانی را می‌گذراند، چه در عقاید دینی و برداشت‌های فلسفی همراه با آن، چه از نظر رشد مدیریت و حکومت و چه از نظر توسعه به صورت امپراتوری.

شایگان: اولین امپراتوری ملّی است. قبل از آن ما امپراتوری‌های قومی داریم.

رجایی: برای این که دین رسمی هم ندارد.

بهار: عقاید دیگران را آزاد می‌گذارد، وگرنه خود در کتیبه‌هایش نشان می‌دهد که دین دارد.

شایگان: چند ملیتی بوده.

بهار: نه تنها ایرانیان در شرق نجد ایران دین یکتاپرستی والایی می‌آورند، بلکه در غرب، جنوب‌غربی این نجد، هخامنشیان به یهودی‌ها پول می‌دهند که برگردند، بروند معابدشان را بسازند. این شگفت‌آور است. یعنی فقط زردشت و شرق ایران مطرح نیست، بلکه این عصر شگفت‌آور به وجود آمدن یک تمدن و فرهنگ متعالی در این منطقه است که در آن تحول دینی، تحول فرهنگی، تحول در ساختار ارتباط متقابل اقوام و نرم شدن روابط اجتماعی، همه و همه، به چشم می‌رسد. تحولی که نخست نجد ایران و سپس همه آسیای غربی را فرا می‌گیرد. شاه هخامنشی تخت‌جمشید را برای تفریح شاهانه نساخته و آن را به دست بردگان بنا نکرده. این عصر جدیدی است در تاریخ بشر و تمدن او.

شایگان: یعنی اگر افکار زردشت نبود، چنین امپراتوری به وجود نمی‌آمد.

بهار: من فکر می‌کنم باید این‌ها را با هم در یک مجموعه ببینیم. هر دو روی هم اثر می‌گذارند. من معتقدم عواملی تاریخی - اجتماعی ویژه‌ای به وجود می‌آید که از یک سو انعکاسش وجود زردشت است، و از یک سو وجود هخامنشیان است؛ انعکاسات دیگرش را هم می‌شود بحث کرد. واقعاً هزاره اول پ. م. عصر شکوفایی تمدن، عصر نگاهی تازه به عالم است. یکتاپرستی گاهانی و اخلاقی بودن عمیق هخامنشیان تا اواخر عصرشان همه ملهم از این شکوفایی تمدن نجد ایران است. حتی مادها هم از آن عمیقاً تأثیر پذیرفتند. اما این همه خود تهی از تأثیرات تمدن کهن غرب آسیا نیست، بلکه عمیقاً از آن اثر گرفته است.

مزدآپور: یعنی می‌فرمایید که اگر در آموزش‌های دین گاهانی، فرد

موظف است که شخصاً میان نیکی و بدی، یکی را انتخاب کند و این انتخاب باید فردی، شخصی و آگاهانه باشد، در واقع در اینجا انعکاسی از تفکر اجتماعی زمانه و مسئولیت رهبرانه حکومت دیده می‌شود؟ در این صورت، اعتقاد زردشتی که به اختیار فرد و مسئولیت گروندگان و مؤمنان در گزیدن نیکی بر بدی اهمیت می‌دهد، ناشی از جنبه اخلاقی یافتن قدرت حاکمان است؟ این آموزش و اختیار و حق انتخاب است که به افراد بشر مسئولیت در برابر خود و در برابر دنیا را یادآوری می‌کند. چون به نظر می‌رسد که در لحظه‌ای که تصمیم‌گیرنده فرد است که می‌تواند نیکی را بر بدی انتخاب بکند، آنگاه مفهوم «گزیداری» که در دین زردشت اهمیت بسیار دارد، پدید می‌آید. هنگامی که شخص گرونده حق انتخاب نیکی و بدی را داشته باشد و این مسئولیت را بپذیرد، بلافاصله گشتاسب یا هر حاکم دیگر - که نهاد اوستایی آن، به هر حال، گشتاسب است - نیز موظف است که این انتخاب و گزینش را داشته باشد، یعنی در اینجا دیگر کسی، که مثل گشتاسب، یا داریوش یا هر پادشاه دیگری، زردشتی است یا متأثر از عقاید قبایل زردشتی یا همراهان اوست، دیگر اجازه ندارد که برده‌ها را سربرد یا آن کارهایی را بکند که در بین‌النهرین می‌کردند. این یک نوع بنیان و پایه گرفتن اعتقادات اخلاقی فرد است که انعکاس آن بلافاصله در نزد جمعیت و در جامعه پدیدار می‌شود.

بهار: تا جایی که اطلاع دارم یکی از تفاوت‌های ادیان پیشرفته و یکتاپرست با ادیان بومی بسیار خدایی این است که فرد اهمیت پیدا می‌کند، و طبعاً وقتی رسیدن به بهشت و دوزخ فردی شد، نشان می‌دهد که نقش فرد در جامعه افزون شده است؛ اما این که فقط خواست یک فرد، بدون هیچ‌گونه سابقه اجتماعی دارد به زیر و رو کردن تاریخ ادیان باشد، من به این نتیجه نرسیده‌ام. این که اخلاقی بودن بعدی ادیان بزرگ و کوچک، اعتقاد به دوگانه‌پرستی و وجود

بهشت و دوزخ در ادیان بزرگ جهان فقط و فقط نتیجه وجود شخص زردشت، و گزینش فردی او باشد، هرگز به نظر من منطقی نیست. من به نقش متقابل فرد و اجتماع، به ویژه در شرق، معتقدم. هر دو از هم متأثراند و بر هم اثر می گذارند. افراد بزرگی چون زردشت می توانند افکار عمومی را تعالی بخشند، اما خود تحت تأثیر شرایط تاریخی و اجتماعی جامعه قرار دارند.

ما در شناخت اهمیت نقش فرد در تمدن آسیای غربی کوتاهی نکرده ایم. در همه حکومت ها و ادیان بزرگ شرق نقش فرد، به صورت حاکم یا روحانی، پیوسته محسوس بوده است. اما اصولاً تفکر، چه به صورت دینی، و چه غیر دینی معمولاً متأثر از عقاید قبلی و شرایط پیرامون است، ولی این متفکران بزرگ اند که قادراند بر آن اساس، جهان فکری تازه تری بیافرینند. ما اهمیت اخلاق را در هزاره اول پ. م. در تمام سرزمین های آسیای غربی که یکتاپرستی در آنها رشد می کند، می بینیم. در تورات می بینیم که بر اثر خطایی که سلیمان کرده، قوم او به عقوبت و دردسر می افتند.

شایگان: احساسی که الان هم هست.

بهار: دقیقاً! هنوز هم این تفکر وجود دارد. یعنی هنوز ما معتقدیم که اگر زلزله ای حادث می شود، به علت گناهی است که کسی آنجا مرتکب شده، ولی عذابش را همه دچار شده اند. این تفکر در ادیان ابتدایی عمومیت دارد، ولی وقتی که اندیشه بهشت و دوزخ مطرح می شود، گناهان دسته جمعی تضعیف می شوند، فرد است که به بهشت یا دوزخ می رود، هرچند که در آخر زمان ممکن است که پیامبر از امتش حمایت کند. ولی به طور کلی اخلاقی شدن را در ادیان یکتاپرست نسبت به ادیان ابتدایی می بینیم و ثواب فردی می شود یعنی فردیت در جهان رشد می کند، پس از نظر اخلاقی نیز مسئله مستقیماً به زردشت ربط ندارد و در تاریخ ادیان آسیای غربی می بینیم کسانی که در اعصار ادیان اسطوره ای - ابتدایی به فحشای گروهی مقدس می پرداختند، در عصر ادیان

یکتاپرست این سنت را تبدیل به شکنجه دادن خود کرده‌اند. هر دو طریق در راه ارضای خدایان یا خداوند است. آیین‌های جمعی بسیاری را می‌شناسیم که در عصر ادیان ابتدایی با مسایل جنسی و عیاشی‌های مقدس گروهی همراه بودند، اما در عصر ادیان پیشرفته این آداب را برانداختند، آنها را ضد اخلاق شمردند و جای آن را انواع دیگری از آیین‌های اخلاقی تازه گرفت که با پرهیز و تقوی و ریاضت و شکنجه شخصی همراه بود و اثری مشخص از تأثیرات اخلاقی زردشتی بر آنها ملموس نیست.

نه تنها اُرجی وَر می‌افتد، بلکه جایش را دوری‌گزیدن از روابط دسته‌جمعی جنسی می‌گیرد و عذاب دادن خویشان و ریاضت فردی عمومیت می‌یابد. اخلاق و فردیت رشد می‌کند، ولی باید گفت که در آسیای غربی هرگز آن فردیتی که در غرب، در بحث‌های فلسفی رشد می‌کند، به وجود نمی‌آید. کلیه ادیان آسیای غربی که یکتاپرست‌اند و خیلی هم پیشرفته‌اند، بعضی آداب دسته‌جمعی را هنوز هم حفظ کرده‌اند. ولی مهم این است که با پدید آمدن عصر یکتاپرستی، اخلاق و منزه‌طلبی، نه با دستور زردشت، بلکه به عنوان پدیده‌ای همراه با یکتاپرستی رشد می‌کند و جهانی می‌شود، و زردشت هم شرایط عصر خویش را می‌پذیرد. ولی زردشت همان تعالی را که در کار دین دارد، در کار اخلاق هم دارد و اخلاق نزد ایرانیان سخت والاتر شمرده می‌شد تا نزد اقوام دیگر.

شایمان: آقای دکتر، من یک سؤال داشتم. یونگ اعتقادی دارد که یکی از راه‌های تکامل معنوی «اصل تفرید» است. من فکر می‌کنم از نظر ادیان جهان، اولین دینی که در آن تفرید هست، دین زردشت است. در ادیان مراحل کهن‌تر بی‌گمان چنین نیست. در یکتاپرستی، فرد مسئول کارهای خودش می‌شود. همان‌طور که در سطح جهان‌شناختی، این اصل تفرید هست، در سطح انفرادی هم منعکس می‌شود و شاید

بشود گفت که زردشت اولین کسی است که در تاریخ به این اصل تن می‌دهد و به آن تحقق می‌بخشد.

بهار: به هر حال، چنین نظری ندارم، اما می‌دانم که او شناخته شده‌ترین شخصیت اخلاقی - دینی در عهد باستان است، در این تردیدی نیست. اما پذیرفتن نظر شما و خانم دکتر مزدآپور برای من مشکل است. من مسئله را، چنان که قبلاً هم طرح کردم، اجتماعی - فردی می‌بینم نه فردی در جامعه، هنگامی که زمان مناسب فرا می‌رسد، افکار مناسب مطرح می‌شود و سرانجام شکل می‌گیرد؛ اما عظمت و خردی این بینش شکل گرفته تازه مربوط است به پیشرفت فرهنگی جامعه و متفکری که آن را سرانجام شکل می‌دهد. فردی دیدن جریان تحول اندیشه مانند آن است که بگوییم بچه از لای بوته کلم به دنیا آمده است. فرد و اجتماع تنها در رابطه‌ای متقابل است که فعال و تحول پذیرند.

اما در پاسخ به آقای دکتر شایگان در این مورد باید گفت که برای من تاریخ تحول دین مطرح است. برای من مسئله اساسی یافتن قوانین این تحول است، و در پی تعیین شاگرد اول و دوم نیستم. اگر روزی فرضیه یاد شده بانو مزدآپور به نحوی مستدل اثبات شود، همه نظر ایشان را خواهیم پذیرفت. در اینجا اجازه می‌خواهم به نکته تازه‌ای پردازم و آن این‌که در پی اخلاقی شدن ادیان، پاکی و تقوی در ادیان غیرایرانی معمولاً با ریاضت توأم است. مانند آن زن که در رود تیبر یخ‌زده در روم باستان شنا می‌کرد تا از گناهان پاک شود. توضیح آن‌که یکی از ادیان آسیایی که به روم رفت، دین فریجی بود. این‌گونه زنان در دین فریجی قدیم روسپیان مقدس به شمار می‌رفتند، ولی در دوره‌ای که دین فریجی تبدیل به دینی یکتاپرست شد، همان‌هایی که قبلاً روسپی معبد بودند و روسپی‌گری را مقدس می‌شمردند، در این زمان، در زمستان، یخ رودخانه تیبر را می‌شکستند، خودشان را در آن آب یخ‌بسته تطهیر می‌کردند و بعد به زانو تا بالای تپه‌ای که اسمش از یادم رفته، خودشان را می‌کشاندند تا خداوند گناهان خیلی ساده آنها را ببخشد. آنها دیگر روسپی‌گری نمی‌کردند تا برای آن عفو بخواهند. مسئله

به کلی بر عکس می‌شود، ریاضیت کشیدن برای تطهیر در خیلی از این ادیان به وجود می‌آید که تأثیراتش را در مسیحیت هم گاه می‌بینیم. در بعضی از مذاهب که به گرد اسلام به وجود می‌آید، به خصوص در میان غلات شیعه، افراط در ریاضت وجود دارد. ولی در دین زردشت، سلامت روح ربطی به شکنجه تن ندارد و در پی اعمالی میانه‌روانه به دست می‌آید. یکی از جنبه‌های جالب دین زردشتی، به گمان من میانه‌روی است، مرتب ذکر می‌شود، مرتب یادآوری می‌شود، بهترین راه میانه‌روی است، نه افراط کنید، نه تفریط. ولی اصل مسئله فردیت! این درست اصلی است که در یونان هم همزمان با آسیای غربی رشد می‌کند و به بحث درمی‌آید. و در آن گروه از اندیشه‌های فلسفی که از حدود پانصد پیش از میلاد با سوفسطاییان آغاز می‌شود، رشد می‌کند، همان مطلبی که در آسیای غربی به شکل دینی‌اش مطرح است. اما در آسیای غربی مسئله استدلالی نیست و صورت شهود دینی دارد و آنجا، در یونان به صورت فلسفی بیان می‌شود، یعنی سعی می‌شود استدلالی باشد.

حق‌شناس: مثل این که ما از رهگذر اسطوره به یک دوراهی رسیدیم که یکی به اخلاق و سیاست و فرهنگ و زندگی مردم منتهی می‌شود، و یکی هم به حماسه. حالا نمی‌دانم آیا مایلید اوّل حماسه را مطرح کنید، پس باید بحث سیاست و اخلاق را برای یک روز دیگر بگذاریم یا برعکس؟ من مایلیم بپرسم این مجموعه اسطوره‌هایی که بدین صورت جمع می‌شوند، چگونه راه به حماسه می‌برند یا چگونه حماسه را پدید می‌آورند و به هر صورت، داستان حماسه‌سرایی و حماسه‌های ما چگونه است؟

بهار: گمان نکنید که در اعصار باستانی امری می‌توانست از دین جدا باشد. فردیت و سیاست هر دو در اصل بخشی از کیفیات ادیان آسیای غربی است. هنوز هم می‌توانید آن را ببینید. اما بحث تازه: حماسه‌ها! رشته جوامعی را

می‌شود گیر آورد که مجموعه اساطیر ابتدایی‌شان را حفظ کردند و ایمانشان را از دست ندادند و به سادگی به یکتاپرستی جهانی نپیوستند. جالب‌ترین آنها به گمان من یونان باستان و هند است. آنقدر در نزد عامه یونانیان باستان، علاقه به حفظ این اساطیر زیباشان - که فوق‌العاده هم زیباست - وجود داشت، که متفکرین یونانی در حیطه و در درون این جهان اساطیری نمی‌توانستند پیشرفت‌های فکری و تازه بشر هزاره اول را بگنجانند. آنقدر این اساطیر در آن مرحله ابتدایی خویش متبلور شده بود که تنها رشد زیباشناسانه کرده، ولی نوع عقاید ابتدایی را از دست نداده بود، در حالی که در آسیای غربی، کلیه پیشرفت‌های فکری بشر در دین آن عصر منعکس بود. نجوم مستقیماً به دین وارد شده بود، علم طب جدا از دین بررسی نمی‌شد، هندسه و ریاضیات موقعیت محکمی در دین داشت. ادیان این پیشرفت‌های علمی هزاره اول را در آسیای غربی می‌پذیرند و در خویشتن حل می‌کنند، اما در یونان ناچار علم از دین متحجر جدا می‌شود، خود را مستقل از اسطوره‌های ابتدایی می‌سازد تا بتواند تحول زمان را لمس و توجیه کند. در نزد عوام الناس یونانی، دین سنتی سخت عزیز بود، ولی به سبب این‌که این دین اسطوره‌ای کشش نداشت تا تازه‌های شناخت انسان را بپذیرد، به همان صورت ابتدایی متبلور و متحجر شده بود. اما علم عصر را نمی‌توان نادیده گرفت، اگر ادیان نتوانند خود را با علم عصر خویش همراه سازند، این علم است که از دین جدا می‌شود، و دین کهنه و خرافی و دور از شعور به نظر می‌رسد. در ایران دقیقاً می‌توانیم مطمئن باشیم که اساطیر ابتدایی قرن‌ها و قرن‌ها وجود و نفوذ داشته است. در اینجا اجازه دهید این تذکر را بدهم که واژه «ابتدایی» به معنای عقایدی خیلی جاهلانه حتی در آن عصر نیست. ما به آن عقاید اگر «ابتدایی» می‌گوییم صرفاً برای تفاوت گذاشتن بین عصر یکتاپرستی هزاره اول پ. م. با عقاید دینی قبلی است، یعنی جهان بسیار خدایی هزاره‌های قبلی و جهان یکتاپرستی هزاره اول پ. م. از پس آن عصر اساطیر ابتدایی، در ایران نیز عقاید یکتاپرستی عمومیت پیدا می‌کند و

به زودی در بخش های عمده مملکت جا می افتد. با آمدن یگانه پرستی اسطوره ها کنار می روند، یگانه پرستی زردشتی اسطوره زدایی می کند. حتی شما به کتیبه های هخامنشی نگاه کنید. آنجا همه اش اهوره مزدا است، بعد دیگر خدایان. اما فاصله خدای یکتا و دیگر خدایان بسیار است. خدایان به فرشتگان نزدیک می شوند، ولی هنوز فرشته نشده اند.

نام این خدایان نیم فرشته در کتیبه های مقدم هخامنشی نمی آید. این در دوره جدیدتر کتیبه ها است که فقط اسم مهر و ناهید می آید. توجه می کنید؟ یعنی اسطوره زدایی از دین، به علت یکتا پرستی دارد عمومیت پیدا می کند، درست است که دین هخامنشی عیناً دین زردشتی نیست ولی آنجا هم مقدمات یکتا پرستی را می بینید، ایزدان نزدیک اند به فرشتگان و اهوره مزدا در کتیبه های هخامنشی خدای بزرگ است و چون زمان خدایان بسیار، که هر یک خویشکاری عظیمی داشت، به سر می رسد، اسطوره ای نمی تواند باز بماند. اسطوره ها عمده تاً پیرامون این خدایان بود پس به علت به وجود آمدن یکتا پرستی در هزاره اول پ. م، و به ویژه متعالی بودن این یکتا پرستی در ایران، اسطوره زدایی را در قیاس با ریگ ودا می بینیم. اما اسطوره ها خود بسیار زیبا و نه تنها در یونان، که در هند، مصر و بین النهرین هم زیبا وند. کهن و جزو زندگی اند. اما در عصر یکتا پرستی دین، دیگر جایی ندارد. عصر یک خدایی طالب عصمت و طهارت عمیق است و خدایان متعدد با اساطیر غیر اخلاقی یا نیم اخلاقی شان در این جهان فکری تازه جای ندارد. ضمن این که این روایات کهنه و سخت شیرین را همه می شناختند و در گذشته مقدس هم بود، ولی متأسفانه در دین های یکتایی تازه یاد کردن از آنها ممکن نبود. گمان من بر آن است که ساکنان این سرزمین که از نظر اجتماعی و فرهنگی در هزاره اول جهشی عظیمی می یابند و بعضی از پیشرفته ترین آراء دینی آن عصر را ارائه می دهند، دیگر جایی برای اسطوره در دین ندارند. اما در عمل، مدارک موجود نشان می دهد که این اساطیر نمی میرند. مثلاً، مقداری از آن به صورت اسم ایزدان و کسان در

اوستای جدید می‌آید، یک مقدار اسطوره‌های بین‌النهرینی ایرانی شده در دوره ساسانی جایی تازه در دین می‌یابد، ولی ضمناً می‌بینیم که چیزی به صورت حماسه‌سرایی از قدیمی‌ترین دوره‌ها در ایران وجود دارد که در گاهان به صورت داستان جم و در اوستای جدید منعکس است. بر این نظر رایج نیست که این حماسه‌ها محصول اوستای تازه است و ریشه و اصل این حماسه‌ها اوستایی است. من بر آنم که این حماسه‌ها بخشی از اساطیر عصر هند و ایرانی‌اند که بر اثر رشد یکتاپرستی در ایران از اسطوره بودن درآمده و صورت حماسه‌های پهلوانی به خود گرفته‌اند. و انعکاسی هم در اوستا یافته و مدت‌ها به صورت شفاهی توسط گوسان‌ها در میان مردم رایج بوده است. و الزاماً دارای اصلی اوستایی نیست، هر چند قدیم‌ترین مأخذ ایرانی ما اوستا است. لاقلاً، این حماسه‌ها روایات جاری شرق نجد ایران‌اند. در این حماسه‌ها می‌توان به اسم خدایان دوره هند و ایرانی (کاووس، جمشید)، به شخصیت‌های در اصل ایزدی و غیرایزدی (رستم برابر آیندره، رستم و زال برابر کریشنه، آرش کمانگیر برابر ویشنو در نبرد با تورانی‌ها، و داستان ضحاک) و به بسیاری کیفیت‌های دیگر برخورد و چنان که می‌توان دید، همه اصلی هند و ایرانی یا بومی قبل از آریایی دارند. حتی کیفیات اسطوره‌ای که پیرامون جمشید در ادبیات ودایی وجود دارد، از جمله سازنده خانه‌های خوب برای مردگان در بهشت، در اینجا منسوب به هئوشینگه یعنی هوشنگ می‌شود. هوشنگ یعنی سازنده خانه‌های خوب، ولی نه در بهشت، بلکه برای مردم روی زمین. و کیفیات دیگر، مثلاً ارتباط جمشید و اگنی خدای آتش در ایران به همان ادبیات ودایی پیرامون جمشید مربوط می‌شود.

مژداپور: شما استاد، البته باید همیشه نظر تازه‌تان را بگویید.

شایگان: حالا می‌شود یک فرضیه از این موضوع ساخت. می‌بخشید

چون من به فرضیه علاقه مندم. یاسپرس در کتابش صحبت از یک محور تاریخی می‌کند - و این خیلی مهم است - در یک محور تاریخی همزمان چندین اتفاق می‌افتد در کشورهای گوناگون، در چند کانون. یکی یونان است، یونان متفکر قبل از سقراط، که در واقع غروب خدایان را شروع کرد، حالا ما اصل را بر روی غروب خدایان قرار می‌دهیم، یک اصلی می‌گذاریم افسون‌زدایی، یک اصلی می‌گذاریم اسطوره‌زدایی. تقریباً همزمان با دوره زردشت این اصل کم و بیش رایج است در هزاره اول. در هند آغاز اوپه‌نیشدها است، تقریباً همزمان با زردشت، چون اوپه‌نیشدها از سده هشتم - نهم شروع می‌شود تا دوره بودا. و در چین اگر بخواهیم بگوییم دوره لائوتسه بود. یاسپرس به این محور تاریخی می‌گوید. پس یک محور تاریخی داریم که به فکر ابتدایی برمی‌گردد، به فکر مابعدالطبیعی. یک اسطوره‌زدایی اول می‌شود و به موازات این اسطوره‌زدایی حماسه هم در ادبیات - اگر بشود ادبیات گفت - مطرح می‌شود که شاید حماسه هم یک شکل باز اسطوره‌زدایی است که همین قصه‌های قدیمی آغازین است. یک چنین فرضیه را می‌شود به عنوان یک دوزنمای کلی عرضه کرد؟

بهار: بله، این کاملاً جزو دیدگاه‌های پذیرفته شده است. البته گمان نمی‌کنم همه حماسه‌ها در اصل اسطوره بوده‌اند. شاید من اشتباه بکنم ولی آیا پهلوانان مهابهاراته در اصل خدایان اسطوره‌ای بودند که بعد به صورت انسان‌ها درآمدند؟ هر چند که عقاید دینی بسیاری در این اثر وجود دارد، اما اصل داستان به هر حال انسانی است نه الهی، نه با منشأ الهی. بنابراین، لزومی ندارد که منشأ همه حماسه‌های بشری را اسطوره‌ها دانست. مگر بعد ثابت شود. تجربه علم حکم می‌کند که وجود چنین منشأ الهی برای همه حماسه‌ها الزام‌آور نیست. البته نمونه دیگری از این تحول را در داستان حماسی ایللیاد هومر می‌توان دید. ۱۰. پس می‌زنند که آن اثر هم اصلی الهی دارد که بعدها حماسی شده، به صورت

انسانی و حماسی درآمده. یا داستان راماینه محتملاً به اسطوره‌های وسیعاً پراکنده آسیای غربی درباره خدای شهید شونده مربوط است. من فکر می‌کنم هنوز نیاز است به این‌که پیرسیم آیا همه حماسه‌ها از ادیان ابتدایی به وجود می‌آیند یا مقادیر زیادیشان هست، مقداری‌شان هم نه. بعضی حماسه‌های دینی در اروپا وجود دارد که در آنها قدیسین می‌جنگند. هر چند، البته، گاهی مایه کهنی از حماسه‌ها و اساطیر دارند، ولی ممکن است نیمی از این حماسه‌های دینی تاریخی هم بوده باشد، به هر حال من واقعاً نظر قطعی راجع به این امر نمی‌دهم، ولی در ایران فکر می‌کنم که یک عنصر جدی حماسه‌های ما، همان اسطوره‌های خدایان است که بر اثر اسطوره‌زدایی در جامعه به عالم انسانی درآمده، صورت حماسی و پهلوانی به خود گرفته است و این آغاز حماسه‌سرایی در ایران است. محتملاً بخشی از آنها در تمام ایران رواج داشته، ولی از آنجا که ما آن بخش حماسه‌های ثبت شده در خراسان بزرگ و شرق ایران را در دست داریم، احتمال زیاد هست که این مجموعه‌های حماسی که ما داریم، چه در شاهنامه و چه در غیرشاهنامه، عمدتاً در شرق ایران شکل گرفته باشد، چنان‌که داستان‌های رستم محققاً در شرق ایران شکل گرفته، چون محلش سیستان است. دلیل دیگر این‌که جای جغرافیایی اتفاقات حماسه‌های ما شرق ایران است، متعلق به دو طرف جیحون است، آن سو توران است و این سو ایران. یک نکته بسیار جالب برایتان بگویم و آن این‌که در شاهنامه آمده که پایتخت کاووس در پارس بود در حالی که در حماسه‌های کهنه که نگاه می‌کنیم فارس در این حماسه اصلاً دخیل نبوده است. این نبردها به گرد رودجیحون است. پس چرا یاد از پارس کرده است؟ جالب این است که واژه پارت و پارس، در املاء پهلوی هر دو به صورت p'ls املاء می‌شود و در ضمن مطالب جغرافیای بندش آمده که از هرات به شرق افغانستان امروزی پارس است، یعنی از هرات تا برسید به بامیان و برسید به کوه‌های پامیر در شرق، یعنی منطقه‌ای که بلخ هم جز آن است، پارت حساب می‌شود. و بلخ پایتخت کاووس

بوده، ضمناً من در یادداشت‌های شما (دکتر مزدپور) بود، خواندم که بلخ پایتخت کاووس بود، توی متن آمده، اشتباه در قرائت، و دریافت غلط شکل اسطوره را عوض کرده پایتخت کاووس که در بلخ بوده (که ظاهراً از عصر اشکانی بخشی از پارت خوانده می‌شد) و جزو پارت به شمار می‌آمده، جزوی از پارس خوانده شده و سرزمین و پایتخت کاووس را در فارس شمرده‌اند. البته شگفت‌آور است که حتی منطقه شمال افغانستان را پارت بخوانند، ولی چنین آمده. کتاب بندهش رودها و کوه‌های اطراف بلخ را می‌شمرد و می‌گوید که همه در پارس شمال هندوکش فعلی است. باید دانست که تمام حماسه‌سرایی ما که در شاهنامه شکل گرفته و فردوسی آنها را جمع کرده، در شرق اتفاق افتاده است. بحث را عوض کنیم، آیا فردوسی همه روایات شاهنامه را از میان مردم خراسان گردآورده و ربط زیادی با خدا/ینامه ندارد، یا جز آن است، و شاهنامه بازنویسی فارسی خدا/ینامه است؟ به گمان من، مطالب شاهنامه ملهم از روایات مردم شرق ایران است. به همین دلیل هم شما شخصیت‌هایی شبیه قهرمانان دره سند را در شاهنامه می‌توانید پیدا کنید. از جمله کریشنه است که با رستم بی‌ارتباط نیست. من فکر می‌کنم یک مقدار از شخصیت رستم درونمایه‌های اسطوره‌ای رایج در افغانستان و دره سند است که اینها اصلاً چه در دوره یونانی‌ها و چه در دوره کوشانی‌ها با هم مربوط‌اند. به دنیا آمدن کریشنه و به دنیا آمدن زال و حتی طرد شدن آغازین زال، نزد سیمرغ به طرد شدن کریشنه می‌ماند، محبوب زنان بودن کریشنه و محبوب زنان بودن زال و علاقه‌مندی زنان به کریشنه و جذب او به سوی خود در برابر علاقه رودابه به زال و جذب او تا آنجا که از دیوار قلعه به یاری گیسوی رودابه بالا می‌رود. کریشنه هم محبوب خویش، شاهزاده خانم را با سفارش‌های قبلی خود خانم می‌دزدد. حالا ما در ایران مسلمان دیگر نمی‌توانیم بگوییم زال رفت زنش را دزدید یا رستم تهمینه را دزدید؛ بلکه پیوند ازدواج به میان می‌آید. ولی پیوند زن و مرد در میان بعضی اقوام به این شکل است که زن‌ها به سراغ مرد می‌آیند و مرد پهلوانی‌ها می‌کند.

در داستان مهابهاراته کریشنه به صورت خدا - پهلوان دیده می‌شد. ما این را در نقش زال و رستم در شاهنامه می‌بینیم که سخت غیرطبیعی است. مرگ هر دویشان نیز در شکارگاه است، البته علت‌ها یک مقدار با هم فرق می‌کند، ولی رستم و کریشنه در شکارگاه کشته می‌شوند. این‌ها درونمایه‌های رایج درهٔ سند و جنوب افغانستان است. این مسئله هم مال منطقهٔ ری نیست، مال منطقهٔ اصفهان نیست. این اسطوره‌ها مال شرق ایران است که هم ایرانی‌ها این‌ها را گرفتند، هم در هند به صورت کریشنه درآمد که خدا است. در ایران آن‌قدر یکتاپرستی مورد نظر است و آنقدر برتری اهوره‌مزا جا افتاده است که دیگر این مضمون را نمی‌توانیم به شکل دینی بیاوریم. این داستان‌ها همه به صورت حماسی به ایران می‌آیند. پس ما نمونه‌هایی داریم از شخصیت‌هایی که از کیومرث شروع می‌شود تا کیخسرو، که این وسط، سیاوش و کیخسرو مال اساطیر بومی آسیای غربی است. داستان رستم و زال عمیقاً ملهم از اساطیر شرق ایران است، کریشنه در هند خدا است، زال و رستم در ایران پادشاه‌اند، پهلوان‌اند؛ از اسطوره و دین به حماسه آمده‌اند. شکل قدیمی داستان‌های آنها حتی تا اوایل زمان ساسانیان در روایات حماسی شرق ایران ادامه داشته است. تا زمان سلوکیان و یونانیان مرکز دین و فرهنگ زردشتی بلخ بود و با آمدن و اقامت یونانیان، مرکز دینی ظاهراً به پارس منتقل می‌شود. شما در حماسه‌های زردشتی توجه خاصی به اساطیر بعد از این عصر نمی‌بینید، یا بین شاهنامه و مطالب حماسی زردشتی اختلاف است. عدم توجه به داستان نبرد رستم و اسفندیار، تفاوت شخصیت گشتاسب در شاهنامه و مطالب زردشتی، می‌رساند که زردشتی‌ها با رفتن به پارس، تماس خود را با حرکت و تحول حماسه‌سازی در سرزمین بلخ از دست داده‌اند. البته ذکر این رستم در متون پارتی پهلوی می‌آید، در یادگار زریران می‌آید. و در درخت آسوری بیشتر می‌آید، ولی در ادبیات پهلوی، به خصوص در بندهش یک فصل درباره حماسه‌سرایی دارد. اما رستم دیگر، رستم شاهنامه نیست. یک بار اشاره‌ای می‌کند که بله رستمی بود و رفت و جنگید. یکبار هم از رستم، از

خانواده زال در سیستان صحبت می‌کند که سام بود و نریمان بود و رستم. در این متن دینی، که این فصلش باید ملهم از خداینامه باشد - چون زردشتیان خداینامه را تا اوایل اسلام دقیقاً می‌شناختند - ولی از این فصل بندهش برمی‌آید که زردشتی‌ها اهمیت به شخصیت زال و رستم نمی‌دهند؛ برعکس در حماسه‌سرایی شرق ایران، منعکس در شاهنامه، گرشاسب، این پهلوان زردشتی بزرگ اهمیت و ارزش جدی خود را از دست می‌دهد. هر چند اسدی طوسی برای او یک گرشاسب نامه بسازد تا عظمت او را یادآوری کند. به گمان من، این گرشاسب بیشتر شخصیت عیاری دارد تا شخصیت پهلوان حماسی. گرشاسب، به گمان من، در اوستا، در کتاب دین و به تبعیت از آن در بندهش، پهلوانی سخت قدرتمند است، و افسانه‌ها و حماسه‌ها دارد؛ ولی در شاهنامه نقش مهمی به او واگذار نمی‌شود و کاره‌ای نیست. در حماسه‌سرایی شرق ایران، مستقل از دین زردشت، حتی از زمان شکل گرفتن آغازینش، که باید هم عصر اوستای جدید و شاید هم عصر زردشت هم باشد، این حماسه‌ها یک رود جاری پایان‌ناپذیرند. این سنت حماسه‌سرایی، گذشته از شرق ایران، در جاهای دیگر هم حتماً بوده، اما فقط روایت مضبوط شرقی آن به ما می‌رسد، وگرنه حتماً مثلاً در آذربایجان هم این حماسه‌ها به وجود آمده بودند، که شاید کوراوغلی، یکی از بازمانده‌های همین حماسه‌های قدیم ایرانی در منطقه باشد. در عصر فردوسی هم این سنت در شرق ایران همچنان جریان داشته. بخشی از آن حماسه‌ها در اعصار کهن بر اوستا و پهلوی اثر گذاشته و بخشی در این تداوم قرن‌ها بر فردوسی و دیگران. به هر حال، ادبیات حماسی زردشتی - پهلوی تا جایی با حماسه‌سرایی شرقی وحدت دارد، و از جایی از آن جدا می‌شود و رشدی ضعیف و جداگانه می‌کند. اما این نظم و ترتیب شاهنامه‌ای نبوده. هر کس بخشی از آن را می‌سروده یا به یاد داشته است. به گمان من، این نبوغ فردوسی است که از یک دریای خروشان و تا حدی بی‌شکل حماسه‌ها، شاهنامه‌ای را می‌سازد که بهرمان تقریباً دو سؤمش رستم است. سایه او بر هشتصد سال از این تاریخ

سلطنت پیشدادی و کیانی افتاده است، قدرت را رستم در دست دارد؛ بعضی جاهای شاهنامه معلوم است که دارد رستم را به زور کیش می‌دهد که اینجا هم ما نقشی به رستم بدسیم تا از یاد کسی نرود که رستم تنها پهلوان است. فردوسی گرشاسب را کنار می‌گذارد؛ بعد از داستان رستم، روایات داراب هست. بنابر داراب‌نامه طرسوسی می‌دانیم که او دلاوری عظیم همچون رستم بوده است. اما در شاهنامه داستان داراب در دو صفحه سرو تهش به هم می‌آید، برای این که نمی‌شود یک شاهنامه باشد و دو پهلوان استثنایی داشته باشد. فقط اسفندیار و سهراب با رستم هم‌نیرو و نیرومندتر از رستم‌اند، آن هم به این دلیل که این‌ها باید شخصیت پرداخته و پرورده‌ای داشته باشند تا لیاقت پیدا کنند که به دست رستم کشته شوند، وگرنه نمی‌شود شاهنامه چند تا پهلوان داشته باشد، این کار فردوسی است! و این فردوسی است که آمده از این نامجموعه یک مجموعه واحد ساخته. به گمان من، نبوغ فردوسی فقط در زبانش نیست، که تجلی پیدا می‌کند و مثل میخی فولادین بنیان زبان فارسی دری را بر زمین کوبانده آن را محکم و مستقر کرده‌است؛ نبوغ دیگرش قدرت داستان‌سرایی او است. حالا بگذریم از داستان‌های کوچک‌ترش، پردازیم به داستان سیاوش و افراسیاب، یا سیاوش و سودابه که شما [، خانم دکتر مزدپور] باید در این بحث‌های سیاوش شرکت کنید و مسئله تراژدی و وجود آن در شاهنامه مطرح شود و روشن کنیم که چگونه است که ما در ایران، در شاهنامه، با تراژدی روبه‌رو هستیم. داستان‌های تراژیکی شبیه داستان سیاوش و افراسیاب، یا سیاوش و سودابه، یا شاید اگر من درست بگویم، رستم و اسفندیار، و رستم و سهراب، نظیر این‌ها را دیگر در ادبیات ایرانی، تا جایی که من می‌دانم، نداریم. این‌ها، مختص فردوسی است. نظر من این است که این هم وام‌گیری فرهنگی است؛ ما هم به احتمال بسیار تراژدی را در شرق ایران با حکومت یونانی بلخ به دست آوردیم. به گمان من، زیر تأثیر نزدیک به پانصد سال فرهنگ یونان در این منطقه است که روایت این داستان‌ها شکل می‌گیرد؛ چه در حکومت یونانی بلخ، چه در حکومت

کوشانی. اما این یک بحث جداست.

جهانگلو: شما اینجا تراژدی را در مفهوم یونانی اش به کار می‌برید.
بهار: من تراژدی را به معنی نمایشنامه‌ای آن نمی‌گیرم، نه، اصلاً. در شرق صورت روایت دارد، در شاهنامه روایت است.

حق‌شناس: هستند کسانی که معتقدند آنچه در شاهنامه به عنوان تراژدی در نظر گرفته می‌شود در واقع امر تراژدی نیست. نمی‌دانم شما این نظر را شنیده‌اید.

بهار: بله، دیده‌ام و شنیده‌ام. به گمان من مسئله قابل بحث است. من وقتی از ساخت تراژدی صحبت می‌کنم، اصلاً منظورم ساخت نمایشنامه‌ای آن نیست. این به کلی یونانی و نبوغ یونانی است.

شایگان: در هند هم تراژدی نداریم.

بهار: در سنت نمایش‌های ایرانی، که بیشتر و اساساً دینی است، معمولاً دو شخصیت اصلی خوب و بد وجود دارد. یک موجود رذل و بد در مقابل یک موجود مطلقاً معصوم قرار می‌گیرد و این تقابل خیر و شر مطلق پرستی ما هم هست، این همان سیاه و سفید دوگانه پرستی آسیای غربی ماست. یک موجود مطلقاً شر در برابر یک موجود مطلقاً خیر قرار می‌گیرد و از اوّل هم معلوم است که این خیر سرانجام مغلوب است. این داستان‌های سوگ‌آور ایران است و سابقه فرهنگی منطقه هم نشان می‌دهد که نه تنها، به فرمایش آقای دکتر شایگان، در هند ما آثار تراژیک نداریم؛ بلکه من فکر می‌کنم که در ایران هم از شاهنامه که نداریم، داستانی با این ساخت تراژیک خاص نداریم که در آن، آدم‌های احیاناً خوب، یا آدم‌هایی که به هم عشق می‌ورزند، و همدیگر را دوست دارند، در پایان کار به دشمنان هم تبدیل شوند و همدیگر را به سعایت نفر سوّم یا بدون

سعایت نفر سۆم، نابود کنند؛ من فکر می‌کنم به دلایل تاریخی که عرض کردم، در شرق ایران سنتی وجود داشته که تلفیق عمیق فرهنگ ایرانی و یونانی را به وجود آورده و ما بازمانده آن تلفیق را در افغانستان و دره سند می‌بینیم. از معماری، از تزیینات ساختمان، از بودن انواع اندیشه‌های یونانی، ایرانی، هندی در این منطقه، روشن است که سه تمدن با هم تلفیق می‌شود. ما حتی نمونه‌هایش را در همین آثار فرهنگی ادبی‌مان هم می‌توانیم ببینیم. در داستان رستم و اسفندیار از یک طرف درونمایه‌های دره سند هست و از طرف دیگر، به گمان من، آثار تراژدی یونانی.

شایگان: آثار تفکر و داستان‌های بودایی در ادبیات فارسی زیاد است. بهار: بسیار زیاد! سراسر افغانستان، علاوه بر آثار و افکار بودایی، پر از انواع دیگر تفکر هندی است.

شایگان: همچنین در نقاشی‌های سغدی و پنجکنت.

جهانبگلو: به نظر شما این ساختار سیاسی حماسه ایرانی چیست. همان استبداد آسیایی است که صحبت می‌کردید؟ برای این که ساختار تراژدی یونانی، دموکراسی یونان است.

بهار: من دارم درباره دوره قبل از به وجود آمدن تراژدی‌های یونانی، درباره روایات تراژیک یونانی صحبت می‌کنم. بعد به محتوای درونمایه‌ها می‌رسیم. این داستان‌های یونانی اسطوره‌ای - نیم تاریخی و بسیار کهن است، بعداً نویسندگان و نمایشنامه‌نویس‌های بزرگ یونان، آنها را به صورت شاهکارهای نمایشنامه تراژیک درآوردند. در ایران این‌طور نمایشنامه‌های تراژیک ظاهراً وجود نداشته است. البته، در حضور خانم‌کیا، بنده حق ندارم این نظرها را اصلاً مطرح کنم، ولی فکر می‌کنم در ایران آن صورتی از بیان داستانی که در نقالی‌ها

هست، محتملاً صورت قدیم نمایش است؛ یعنی یک نفر و گاه به اتفاق وردستش داستانی را نقل می‌کند، آن را حفظ دارد، در خیلی جاها داستان را از حفظ می‌خواند، گاه به نثر و گاهی به شعر داستان را دنبال می‌کند. بعضی تکه‌ها را خودش و وردستش بازی می‌کنند. نخستین نمایش‌های یونانی هم این طور اجرا می‌شده. این شکل خیلی ابتدایی به گمان من، محتمل است در اعصاری بسیار کهن شکل اجرای نمایش در غرب آسیا و یونان و مدیترانه شرقی بوده است. در ایران آن شکل سخت ابتدایی بازمانده، اما در یونان و شاید بخش‌هایی از آسیای غربی ساختاری پیشرفته پیدا کرده است. در اینجا این‌ها به شکل روایی اجرا می‌شده، همان‌طور که در شاهنامه آمده و نقال‌ها، نقل می‌کرده‌اند. مسئله این است که این درونمایه‌های تراژیک‌کی که در شاهنامه به آنها برمی‌خوریم؛ و ظاهراً فقط در شاهنامه به آنها برمی‌خوریم، با روال داستان‌سرایی ایرانی منطبق نیست. عرض کردم داستان‌های سوک‌آور ایرانی بر رودرو قرار گرفتن یک موجود رذل و یک موجود مقدس شریف و مرگ آدم شریف استوار است. آخرین نمونه‌های این گونه ایرانی را در داستان‌های عزاداری‌ها و نمایش‌هایی که برای امام‌حسین (ع) برگزار می‌کنند به خوبی می‌توانید ببینید، آنها نیز عین همین نمونه‌هاست. صمیمانه عرض می‌کنم، تحقیقی دربارهٔ مسایل مربوط به تراژدی‌های یونانی نداشته‌ام، ولی در مواجهه با شاهنامه شما نمی‌توانید به فکر فرو نروید که این شکل داستان‌ها چرا این قدر در ادبیات ما استثنایی است. اینجا مسئله شکل و ساخت مطرح است نه محتوا، نه بینش و تفکر. ضمناً آنچه در شاهنامه می‌آید شکل روایی است و صحبتی از نمایشنامه در میان نیست. در بعضی روایات تراژیک یونانی آدم‌هایی که با هم دشمنی ندارند و گاه حتی دوست یکدیگرند، در برخورد با یکدیگر به یکدیگر باian اندوهبار می‌رسند، به دشمنان هم بدل می‌شوند و داستان با مرگ همه یا بعضی از آنها ختم می‌شود. این نمونه در داستان‌های سوک‌آور ایرانی سابقه داشته و ندارد. بنابراین، باید این امر از یک جایی آمده باشد، جز این نمی‌شود.

من بر این عقیده‌ام که هیچ چیزی از هیچ سبز نمی‌شود. وقتی دنبال این مسئله را می‌گیرم و می‌بینم که از حدود سیصد پ. م. تا حدود دویست و پنجاه، سیصد سال پس از مسیح، یعنی نزدیک به ششصد سال، حکومتی با فرهنگِ تلفیقی یونانی ایرانی، هندی در منطقهٔ شرق ایران حاکم است و این امر بر جنبه‌های مختلف هنری معماری آنجا اثر گذاشته، ناگزیر به این نتیجه می‌رسد که ذکر شد. مثلاً شما به کشفیاتِ «آی خانم» نگاه کنید: بروید آثارش را ببینید. درباره‌اش کتابی دارم. «آی خانم» بندرگاه بلخ است کنار جیحون. اصلاً باور نمی‌کنید تلفیق فرهنگی را در آنجا. هنرمند به ساختن ماهی دلفین پرداخته که محبوب هنر یونان بوده است ولی از آن جایی که در رودخانهٔ جیحون ماهی‌های فلس‌دار وجود ندارد، ماهی بی‌فلس ساخته. یا زن ساخته، قیافه‌اش مثل یونانی است، لباس یونانی هم بر تن دارد، اما تزئیناتش تماماً ایرانی است. توجه می‌کنید. این‌ها تماماً توی «آی خانم» به دست آمده از طریق کشفیاتی که در آنجا شده. یا باز شما به معبدی بودایی در آنجا بروی خورید که تزئینات ایرانی دارد. به معبد ایرانی بروی خورید که با تزئینات یونانی قشنگ و ظریف تزئین شده‌اند، با نقش خدایان یونان. جام‌های شراب داریم آنجا، که از شاخ جانور است؛ با نقش و تزئینات ایرانی. آن جام‌ها مال یونان است، ولی تزئینات ایرانی دارد. کشفیات باستان‌شناسی پُر است از این قبیل نمونه‌ها؛ مدارک باستان‌شناسی تا این اندازه زیاد است. بعد کوشان‌ها می‌آیند و جای یونانی‌ها را می‌گیرند. کوشان‌ها دنباله‌رو یونانی‌های بلخ هستند. توجه می‌کنید؟ و فرهنگ هندی و ایرانی هم همین قدر در آنجا جا دارد، بله، کافی است آدم برود بامیان و آنجا را از نزدیک ببیند تا تأثیر هند را بر شرق نجد ایران بشناسد.

شایمان: بله، همین نقاشی‌های سغدی و پنجکنت. خیلی عجیب بود، برای این که هم شکل‌های یونانی و هم شکل‌های بودایی، هم عناصری ایرانی در آنها بود و اتفاقاً دربارهٔ این تلفیق کار نشده.

بهار: بله، به تازگی کاری از من منتشر شده که هنوز به خودم نسخه‌ای از آن نداده‌اند. من در آن اثر سعی کرده‌ام با اشاره به منابع علمی - برخلاف همه صحبت‌هایم اینجا که بدون منبع‌اند و می‌گویم و می‌گذرم - منابع و مدارک این تلفیق را ذکر کنم و مدارک دقیق و مقالات بسیار در این باره گردآورده‌ام. این اثر کتابی است به نام تخت جمشید.

از جمله مدارک، به کتاب شانزده جلدی *The Encyclopedia of World Art* به موضوعات مختلفی که به هنر افغانستان مربوط می‌شود، رجوع کنید. بنابراین، به این احتمال رسیدم که اگر این همه تلفیق ممکن است، چرا ما ساخت روایی تراژیک را از یونان نگرفته باشیم؟ به احتمال، این درونمایه‌های تراژیک کهن یونانی را در عصر تمدن یونانی - کوشانی شرق ایران به دست آورده‌ایم و آن هم بر اثر برخورد هنر ایرانی، یونانی و کوشانی و هندی و به مدت نزدیک به ششصد سال. حتی احتمال می‌دهم که داستان/یلیاد را در داستان جنگ رستم و اسفندیار به وام گرفته‌ایم: دولت بزرگ‌تر به دولت کوچک‌تر حمله می‌کند، رستم شبیه هکتور است، اسفندیار دقیقاً شبیه اشیل است؛ نه تنها از نظر این که یک جای غیر روین در تنش دارد و بقیه تنش روین است، بلکه از نظر خلق و خو؛ تندی اسفندیار و تندی اشیل هر دو یکی است. آگاممنون با کلک زدن‌هایش چقدر شبیه گشتاسب است، و غیره و غیره. داستان داراب‌نامه را بنده می‌خواندم: سفرهای دریایی داراب را می‌توانم ثابت کنم که همه این سفرها در مدیترانه شرقی است، در جزایر اژه است و قشنگ برداشتی است از داستان ادیسه. فردوسی خود این روایات تراژیک را نساخته است، ولی توانسته است از آنها استفاده بکند و شاهکاری تراژیک - حماسی بیافریند، البته به صورت روایت، نه نمایشنامه.

حقوق‌شناس: آقای دکتر، قاعدتاً سه ساعت صحبت کردن شما را خسته کرده است؛ بحث حماسه هم مطلقاً جامع بود و کامل. فقط یک

گوشه‌اش هست که اگر اجازه بدهید، به عنوان آخرین سؤال مطرح کنیم و بحث را برای امروز به پایان ببریم و آن این که نقش عناصر دینی را مطرح فرمودید. خوب، اسطوره هم که اصلش بود، اما نقش شخصیت‌های تاریخی در حماسه تا چه حد است. تا چه اندازه شخصیت‌ها و حوادث تاریخی توانسته‌اند در حماسه جا بازکنند و به اصطلاح در ساخت آن وارد بشوند؟

بهار: فکر می‌کنم تا کیخسرو و حماسه ملی ما، به کلی بنیان اسطوره‌ای دارد، حالا می‌شود درباره ریشه‌های قسمت‌های مختلف آن بحث کرد؛ که مثلاً داستان سیاوش اسطوره مردم بومی سرزمین ما است، داستان جمشید با فلان اسطوره ریگ‌ودایی شباهت دارد؛ هر پاره آنها از منابع مختلف آمده است، ولی این‌ها از منابع اسطوره‌ای هستند که به حماسه تبدیل شده‌اند. البته آن وسط‌ها شخصیت‌هایی هم هست که وضع‌شان جوری دیگر است، داستان کاوه به گمانم هیچ قدمت اسطوره‌ای ندارد، و شخصیت کاوه، و در بازار بودن او، درفش از پیشبند چرمی خود درست کردن او، و این‌طور نکات، از جمله به دنبال پادشاه عادل گشتن، تا او را به حکومت برساند و ستم را ساقط کند، این‌ها همه دقیقاً درونمایه (theme) داستان‌های عیاری است. بله، دقیقاً این یک درونمایه رایج در داستان‌های عیاری است که وارد حماسه شده است، روی آن یک روکش حماسی هم کشیده شده است. خوب، فردوسی است دیگر، وجه استادانه می‌تواند همه این کارها را انجام دهد. کاوه به هر حال در اوستا وجود ندارد؛ در ادبیات پهلوی هم من واقعاً چیز زیادی از کاوه ندیده‌ام. و به داستان کاوه بر نخورده‌ام.

مزدآپور: آمدن داستان کاوه در کتاب‌های عربی و فارسی نظر شما را تأیید می‌کند.

بهار: بله، از کاوه در آثار زردشتی خبر چندانی نیست و کیفیات و ساختار داستان کاوه، ساختار داستان عیاری دارد، که من فکر می‌کنم یا در اواخر ساسانیان یا در

اوایل اسلام، این روایت عیاری هم در حماسه‌های ملی ما وارد می‌شود و به جای شاه ستمگر که ضحاک باشد، فریدون را به سلطنت می‌نشانند. بازاری بودن او، گویای عیار بودن او است و بی سابقه بودن درونمایه کلی داستان در ادبیات قبلی نشان می‌دهد که داستان کاوه به دسته دیگری از داستان‌های ایرانی تعلق دارد. پس این طور می‌شود تا کیخسرو، ما روایات کهن اسطوره‌ای داریم که به شکل حماسه به ما رسیده است و در آنها عناصر خارجی هم هست یا مضمونی مثل مضمون سفر که شما مثلاً آن را در داستان گشتاسب و کتایون می‌بینید. «سفر» یک مضمون آسیای غربی است که به گمان من، بُن اسطوره‌ای گیل‌گمش دارد. حالا اگر قدمت مضمون سفر گیل‌گمش به اعصار قدیم‌تر می‌رسد یا نه نمی‌دانم. قدیم‌ترین مدرک ما در این امر داستان گیل‌گمش است. اما مضمون سفر در شاهنامه پُر است و در داستان‌های زیادی تکرار می‌شود: داراب در داراب‌نامه هم سفر می‌کند، گشتاسب در داستان کتایون سفر می‌کند؛ خیلی‌ها سفر می‌کنند، من یادم نیست...

مزداپور: یک سفر جنگی...

بهار: مثل اسفندیار و هفت‌خوان. من مضمون هفت‌خوان را که یک طرف دیگرش هم مضمون عرفانی طی هفت شهر است، در اصل یکی می‌بینم. شاید این دو هفت‌خوان خیلی قدیم نبوده باشد، احتمالاً می‌تواند مال دوره دوم اشکانی و اول ساسانیان باشد. ذکر رستم را اصلاً در اوستا نداریم، معلوم است که مال آن دوره نیست و به گمان من مال دوره کوشانی‌هاست. و این هفت مرحله مضمونی است که محتملاً در غرب آسیا، اول به صورت عبور عارف از هفت کره سیارگان به کار رفته که گرد زمین را در هفت طبقه گرفته‌اند. طی هفت مرحله کردن نوعی سفر است و رسیدن به نور ازلی مقصد آن است. این مضمون گنوسی، در ادبیات ما هم عمیقاً وارد شده و هفت شهر عشق، در واقع برابر همان هفت‌خوان است که در آنجا، سخن از هفت شهر خدایان بد است و اینجا گذر از

هفت خوان بد است. به هر حال، طی مراحل گنوسی - عرفانی (هفت مرحله) معرف کمال عارف است، و طی هفت خوان کمال پهلوان. اما از بعد داستان کیخسرو، گونه‌ای از تاریخ می‌آید. که بعد به شاهان واپسین هخامنشی و اسکندر می‌رسد و بعد نوبت تاریخ اشکانیان می‌شود که هر چند پانصد سال بر ایران حکومت کردند، ساسانیان نیمی از این دوره را حذف می‌کنند، بعداً به تاریخ خود ساسانیان می‌رسیم. فردوسی تاریخ‌نویس نیست. فردوسی با قدرت تمام توانست این دوره تاریخی را هم وارد حماسه کند و به شخصیت‌های آن رنگ و مایه حماسی بدهد.

حق‌شناس: و واقعاً توانسته این کار را بکند؟

بهار: شگفت‌آور! شما تمام تاریخ ساسانیان شاهنامه را بخوانید، بیشتر از این که تاریخ باشد، روایت حماسی است. مثلاً داستان زندگی اردشیر بابکان خود اثری حماسی است. او، فردوسی، تا آنجا که توانسته روایات عشقی و جنگی رایج میان مردم را در بخش مربوط به عصر ساسانیان گردآورده، تا در شاهنامه بگنجاند.

در واقع، او توانسته است تاریخ را هم حماسه کند، ضمن این که خط کلی تاریخ را هم ادامه می‌دهد. فردوسی، به هر حال، حماسه‌ساز است و حوصله‌اش سر می‌رود که فقط از تاریخ بگوید. تاریخ گفتن کار خسته‌کننده‌ای است. کاری استادانه است، ولی کار فردوسی این نیست که تاریخ بگوید، کار او حماسه‌سرایی است، این هنر فردوسی است.

صدیقیان: ببخشید، من یک سؤال داشتم، شما چند دفعه گفتید که «اسطوره‌هایی که به صورت حماسه به ما رسیده‌اند»؛ این واقعاً یعنی چی؟ من یک کمی تعریف جامع و حد فاصل اسطوره و حماسه را می‌خواستم بپرسم.

بهار: اگر فرصت بدهید، من حاضرم، چانه من قوی است. در مقاله‌ای به نام «سخنی چند درباره شاهنامه» که ضمیمه کتاب داستان‌های شاهنامه فردوسی درآمده، اسطوره، حماسه و قصه را، تا جایی که به شعورم می‌رسیده و مدارکی داشته‌ام، شرح داده‌ام. فرق عمده اسطوره و حماسه در زمان است. اسطوره به زمان ازلی برمی‌گردد و می‌گوید که خدایان در ازل چه کرده‌اند، چگونه جهان را ساخته‌اند، چگونه با نیروهای شرّ جنگیده‌اند، چگونه قدرت خدایی را بر هستی مسلط کرده‌اند؛ و بعد از زندگی و حوادث زندگی جالب ایشان می‌گوید. اما برعکس، در حماسه‌ها به مسایل ازلی نمی‌رسیم، البته به زمان‌های بسیار قدیم می‌رسیم؛ حماسه راجع به هزارها سال پیش صحبت می‌کند، اما درباره زمان ازلی یا ابتدای زمان و جهان چیزی نمی‌گوید، یعنی در حماسه به ازل نمی‌رسیم. شخصیت‌هایش هم خدایان نیستند، این شخصیت‌ها شاه و پهلوان هستند. حماسه با عوام‌الناس ارتباط زیادی ندارد؛ علاقه‌ای به آنها نشان نمی‌دهد؛ بیشتر به پهلوانان و پادشاهان می‌پردازد. باری، این دو کیفیت در جدا کردن اسطوره از حماسه و در تعریف کردن اسطوره و حماسه خیلی اساسی است. البته حماسه و اسطوره خیلی هم خویشکاری‌های مشترک دارند. مثلاً هر دوشان به طور غیرمستقیم و گاه مستقیم، نظام‌های اجتماعی آن عصر را به ما می‌شناسانند، و آنها را تأکید می‌کنند. وجود طبقات، لزوم حفظ آنها و مقدس بودن آنها، یعنی در واقع تمام نظام‌های اجتماعی عصر خود را هر دو تأیید می‌کنند. گاه در گروهی از اساطیر و حماسه‌ها احتمالاً نشانه‌هایی از عصیان علیه نظام موجود آن عصر دیده می‌شود. مثلاً آیین میتراکه برادری را می‌خواهد و ستایش می‌کند، وقتی به بزرگان و اشراف نمی‌گذارد؛ و می‌خواهد دولت عدل الهی را برقرار کند و در نمونه‌های زندگی عملی عیاران برادری، دوستی، و رسم دست دادن دیده می‌شود. هم چنین است اسطوره‌های مربوط به جنگ مهر با خورشید و دوست شدنشان پس از کُشتی، که من گمان می‌کنم با آداب کشتی زورخانه‌های ما در آن و اساس خود یکی است و نمونه ازلی کُشتی زورخانه‌ها است.

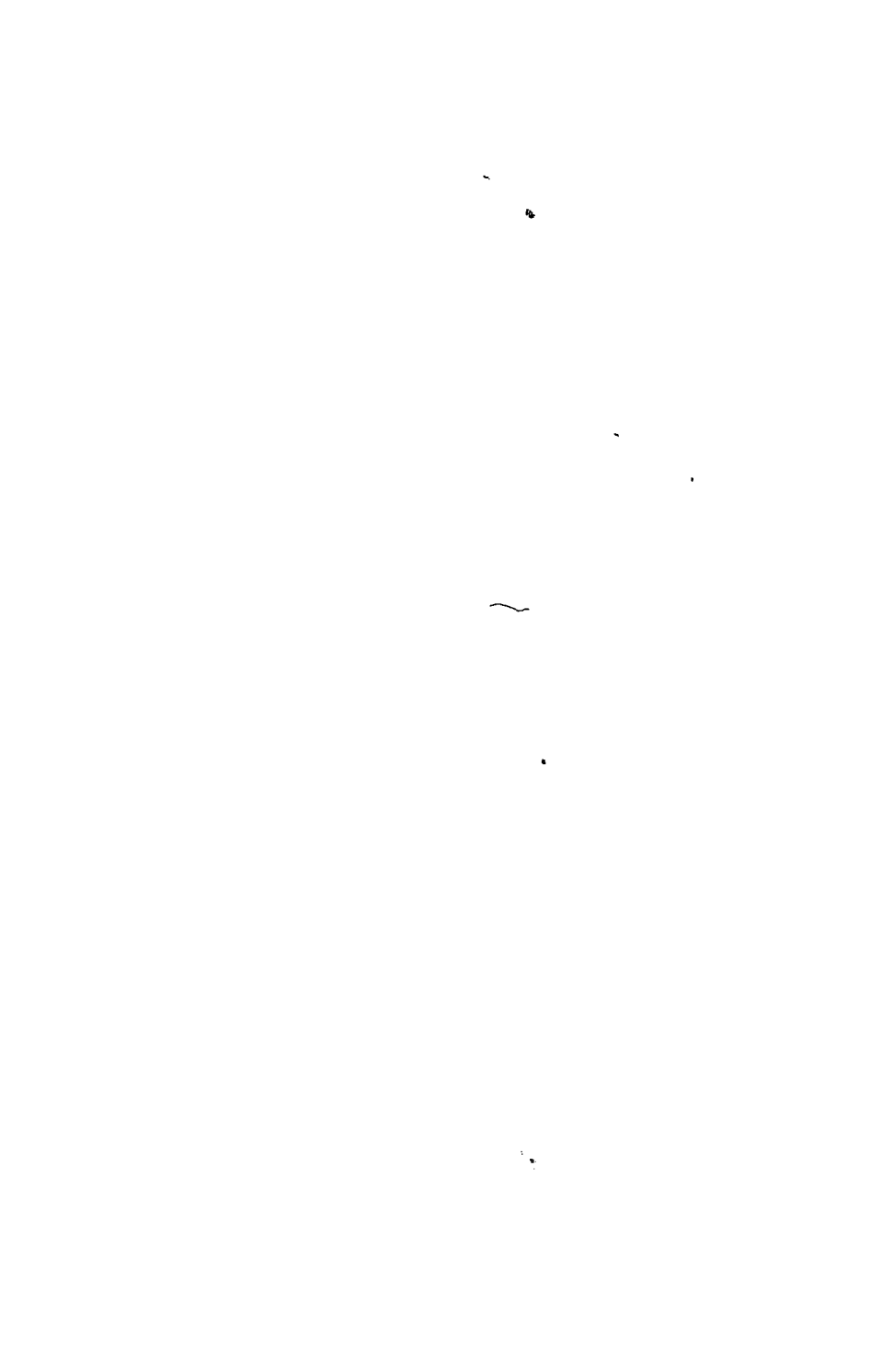
زورخانه‌های ما محتملاً بازماندهٔ معابد مهری هستند، و در این باره مقاله‌ای دارم که در گزیدهٔ مقاله‌هایم به زودی منتشر خواهد شد. عیارها نیز به گمان من، دنباله‌گیر آن برداشت‌های مهری‌اند. پس می‌بینید که در کنار اساطیر و حماسه‌های کهن که معمولاً اثبات ساختارهای اشرافی است یک رشته اسطوره، حماسه و آیین نیز می‌تواند گرد هم آید و نسبت به ساختار اجتماعی موجود بدین و خواستار جهانی تازه باشد، چون آیین میترا.

ولی قصهٔ زمان مشخص ندارد، هرچند همیشه در گذشته اتفاق افتاده است: خارکنی بود، پسر کچلی بود، وزیری بود. همه در گذشته اتفاق افتاده، ولی زمان ازلی خدایان و زمان بسیار دور مانند اغلب حماسه‌ها ندارد. در گذشته نه چندان دور هم می‌تواند وقوع یافته باشد. موضوع قصه هم با حماسه و اسطوره اغلب فرق دارد. مثلاً در حالی که شما در حماسه‌ها نبرد پهلوانان اقوام را با هم می‌بینید، در قصه‌ها اشخاص خیلی متفاوت‌اند، آدم‌های معمولی را می‌بینید، عوام‌الناس را می‌بینید، و برخوردی را که نهایتاً توی جامعه میان آدم‌های ساده روی می‌دهد و حل می‌شود. امید را می‌بینید توی قصه‌ها. البته پری‌ها و دیوها هم در قصه‌ها هستند. انسان‌ها عاشق پری‌ها می‌شوند و برعکس، و گاه امور فوق طبیعی هم رخ می‌دهد. دختری زیبا از درون نارنج بیرون می‌آید. یا دیوی به خدمت انسان در می‌آید و فقیر را غنی و غنی را تهیدست می‌سازد. قصه کلاً می‌خواهد حق را به محق برساند. به توده مردم امید خوشبختی دهد و امید را در دل‌ها نگاه دارد. عدل در قصه‌ها معمولاً پیروز است. این درونمایه‌ها با درونمایه‌های حماسه فرق دارد، ولی خیلی از درونمایه‌های حماسی هم توی قصه‌ها هست. مثلاً پادشاهی بود، سه پسر داشت، ملّک فلان و ملّک فلان و ملّک فلان. و سرانجام پسر کوچک قهرمان می‌شود. این مضمونی است که در داستان فریدون در شاهنامه می‌بینیم. در داستان ایرج و سلم و تور، وجود دارد و در اسطورهٔ تریته در وداها هم وجود دارد. در ادبیات ما این درونمایه‌های الهی هند و ایرانی به صورت داستان‌های حماسی و سرانجام به صورت قصه

درآمده است. در داستان ایرج، خود او پیروز نمی‌شود، منوچهر مآلاً پیروز می‌شود. بنابراین، باز نتیجه همان می‌شود که فرق اصلی این است که اسطوره دارای زمان ازلی است و در آن خدایان و مراسم ازلی مطرح است. اما زمان حماسه‌ها زمان بسیار کهن است ولی ازلی نیست. پهلوانان و شاهان در آن دخالت دارند، ولی البته گاه دخالت عوامل خدایی خیلی وسیع است. گرچه در حماسه‌های ما، که زیر یک نقاب زردشتی - اسلامی و یکتاپرستی قرار دارند، این تأثیر خدایان را کم می‌بینید. در داستان رستم و سهراب یک تکه الحاقی هم هست که در آن رستم می‌رود قدرتش را از خدا پس می‌گیرد. این تکه، به هر حال الحاقی است. در ایران، پهلوانان و شاهان، همه‌شان خداشناسند. بنابراین، خدایانی دخیل همانند نقش خدایان در ایلید و ادیسه یونانی نداریم.

بسیاری خویشکاری‌های مشترک میان اسطوره و حماسه و قصه وجود دارد که در ساختارهای اجتماعی و در فرهنگ و اخلاق جامعه مؤثر است. این‌ها مشترکات اند؛ ولی قصه به ویژه هدفش سازش دادن و همزیستی طبقات است با هم. این در قصه‌ها است که امکان شاه شدن گدا وجود دارد. بازی می‌پراند، بر سر حسن کچل می‌نشیند و او شاه می‌شود. امیدها و توهمات طبقه سوم در قصه‌ها خیلی منعکس است. ولی با این همه، در قصه هم گاهی بعضی ریشه‌های اسطوره‌ای و حماسی وجود دارد. همه اینها به اخلاق و رفتار اجتماعی و نظام‌های اجتماعی توجه دارند. خلاصه، یک چنین تعریفی برای اسطوره و حماسه و قصه می‌توانم به عرض برسانم. طبعاً می‌توان با دقت کتابی نوشت.

* مصاحبه‌ای با حضور مهرداد بهار، داریوش شایگان، علی محمد حق شناس، کتابون مزداپور، صدیقیان، رجایی و جهانبگلو، که به کوشش علی دهباشی در یادگارنامه بهار، کلک، ش ۵۴، شهریور ۷۳ آمده؛ در اینجا تنها بخش‌های مربوط به اسطوره و حماسه آمده است.



بخش سوّم
نقد ها و نظر ها

سوگ سیاوش*

ادبیات فارسی گنجینه‌ای از اساطیر است و قدمت این گنجینه به زمان‌های کهن‌تر از عمر زبان دری می‌رسد. ادبیات اوستایی و فارسی میانه گنجینه‌هایی مکمل اساطیر موجود به زبان دری را در خود دارند؛ اما دریغ! این اساطیر چون گنج قارون خاک خورده افتاده است و امروزه که توجه به اعصار کهن به چشم می‌رسد، در مورد این اساطیر تنها به نقالی در بعضی هتل‌ها و در تلویزیون بسنده کرده‌اند و گاه دو سه فیلم مبتذل تلویزیونی نیز نشان داده‌اند. نه این‌گونه داستان‌گویی‌ها در جای‌خانه هتل‌ها و پای تلویزیون دوام بخش اساطیر است و نه ارزش امروزین اساطیر در کار نقالی است. اساطیر زبان‌گویای اوضاع اجتماعی هر ملت در گذشته است و در این زمان که نیازی ملی به بازشناختن تاریخ و فرهنگ چند هزار ساله ما محسوس است، گردآوری، طبقه‌بندی و تجزیه و تحلیل اساطیر ایرانی وظیفه ملی و فرهنگی به شمار می‌آید.

نوشتن تاریخ و تمدن و فرهنگ هیچ ملت بزرگی ممکن نیست، مگر به همراه دیگر پژوهش‌ها بررسی عمیق و همه‌جانبه اساطیر آن ملت نیز انجام یافته باشد. درباره اساطیر چندین ملت باستانی چنین کاری انجام گرفته است؛ ولی در مورد اساطیر ما هیچ کار کاملی، به خصوص به فارسی، انجام نیافته است.

جای خوشحالی است که آقای مسکوب، در این زمان، به کاری در این زمینه دست برده‌اند و به گوشه‌ای از اساطیر ما پرداخته‌اند.

البته ایشان در این کار آهنگ آن نداشته‌اند که به مسئله به صورت یک

بررسی دقیق و جامع علمی توجه کنند، ولی اثر ایشان دور از بررسی‌های علمی نیست و خواننده ایرانی را با بسیاری از عقاید تازه درباره اساطیر و به طور کلی اساطیر ایرانی و ساخت‌های ابتدایی جوامع هند و ایرانی آشنا می‌کند. مطالبی را که ایشان به نقل از دومزیل، دوشن گیمن، الیاده و ویدن گرن درباره اساطیر و اساطیر ایرانی آورده‌اند، دریچه تازه‌ای را به روی خواننده ایرانی می‌گشاید تا او با دیدی دیگر، دیدی جز نقالی و برانگیختن احساسات ملی به این افسانه‌ها بنگرد. آقای مسکوب به یاری این همه، چند شخصیت داستان‌های حماسی ما را تحلیل می‌کنند و رشد سوگ‌نامه بزرگ سیاوش را از دوستی افراسیاب با سیاوش تا مرگ سیاوش به دست افراسیاب برمی‌رسند.

کتاب از یک پیش‌درآمد و سه بخش غروب، شب و طلوع، ترکیب یافته است. پیش‌درآمد، مختصری از همه داستان سیاوش را بازگو می‌کند، اما فصل‌های کتاب، در مجموع، با بخش دوم زندگی سیاوش و پیروزی کیخسرو کار دارد و «گزارش و تأویلی است از غروب پدر و طلوع پسر، از کشتن سیاوش در دوران افراسیاب و کاووس و پادشاهی کیخسرو، از مرگ و «رستاخیز» (صفحه‌های ۱۴-۱۵).

این کتابی است موفق؛ اما بر این اثر خوب و دلچسب ایرادی چند وارد است. نخستین ایراد که کلی است و شامل همه کتاب می‌شود. این است که کتاب باری بیش از اندازه بردوش دارد. گویی آقای مسکوب هرچه را در دسترس داشته است و هر مطلب جالب توجهی را که در زمینه اساطیر و تحلیل‌های آن یافته، در این کتاب وارد کرده است و آن هم نه با نظمی یکنواخت و مرتب. علاوه بر این، اینجا و آنجا رشته مطلب می‌گسلد تا نکته‌ای، بحثی و سخنی عمومی‌تر، هر چند خوب ولی نابه‌جای ذکر شود. این شیوه نگارش نظم کتاب و نظم ذهن خواننده را از میان می‌برد و حتی باعث بی‌اثر ماندن و فراموش گشتن بسیاری از مطالب پراکنده کتاب نزد خواننده می‌گردد. در اینجا فقط یک مثال از کتاب که شاید بهترین مثال هم نباشد، می‌آورم. در صفحات میانه فصل اول،

سخن از سیاوش است و مرگ اوست، ولی ناگهان، در میان مطلب، نظم سخن می‌گسلد و آقای مسکوب به اوضاع امروز جهان می‌پردازد (ص ۷۴)، از ایوب نبی یادی می‌کند (ص ۷۵) و به ذکر و بزرگداشت شهیدان ملل می‌پردازد (ص ۷۶) و داستان به اجتماع ساسانی می‌رسد (ص ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱) تا دوباره دنباله سخن به سیاوش باز می‌گردد. مطالب این چندین صفحه سخت شیرین و آموزنده است، اما بدون آنها نیز کار پیش می‌رفت. عیب کلی کتاب آقای مسکوب همین است. بهانه سیاوش است ولی کتاب از هر چمن گلی است. گل‌هایی همه خوشبو ولی گاه سخت بی‌ارتباط با یکدیگر، کتاب آمیخته‌ای است از مسایل جدی و درد دل کردن‌ها؛ و این دو با هم ناسازگار است. ما باید سرانجام یک روز کار علم را با سخن دلنشین گفتن جدا کنیم. ما باید برای جبران عقب افتادگی‌های خود به شیوه‌های علمی پناه ببریم و نه تُرشی همه جوهره‌ای از بیان علمی و بیان احساساتی بسازیم تا آن را چاشنی بی‌مزگی و تلخی غذای روزانه خود کرده باشیم. لااقل، از آقای مسکوب چنین انتظاری هست.

اما از نقص کلی کتاب که بگذریم، باید به چند نکته در فصل نخست کتاب پردازیم.

در آغاز این بخش، آقای مسکوب به اساطیر ایرانی آفرینش و پایان جهان می‌پردازد و وظیفه‌ای را که انسان در نبرد با اهریمن و دیوان دارد برمی‌شمرد. اما متأسفانه تکیه آقای مسکوب در شرح این مطالب بر ترجمه‌هایی است که هر چند اخیراً از متن‌های پهلوی به زبان‌های اروپایی به عمل آمده است، ولی این ترجمه‌ها چندان قابل اعتماد نیست.

به علت این تکیه، که آقای مسکوب ناچار از آن بوده‌اند، غلط‌هایی در اثر ایشان راه یافته است و گاه باعث استنباط‌هایی از جانب ایشان شده است که به کلی خطا است.

در صفحه ۱۹ آمده است که در آغاز، اهریمن روشنی جهان هرمزد را دید و

بر آن هجوم آورد. «جنگ جهانگیر نیک و بد درگیر شد. نخست پیروزی با اهریمن بود و اهورمزدا برای نجات روشنی و نیکی این جهان - گیتی - را آفرید تا در جنگ یار او باشد».

در اساطیر ایرانی، داستان دقیقاً این نیست و چون اهریمن تازش آورد، پیروز نگشت و هرمزد با سرود اهورنور او را سست و ناکار کرد و اهریمن به جهان تاریکی فرو افتاد.

پیروزی نخستین اهریمن، پس از آفرینش جهان مادی است و آن هنگامی است که او سرانجام به درون آسمان می‌تازد و به قول کتاب گزیده‌های زاد اسپرم، «بزرگ دستی» خویش را می‌نماید.

این که در اساطیر زردشتی آمده است، اهریمن در سه هزاره نخستین آفرینش پیروزمند است، مربوط به همین واپسین زمان این سه هزاره و آغاز سه هزاره دوم است که ذکر شد. دقیقاً، تنها در این زمان است که اهریمن جهان را تا سپهر سوم، یا سپهر اختران نیامیزنده به تیرگی و پلیدی می‌آلاید، ورنه، در طی سه هزاره‌ای که جهان مادی پدید آمده بود و بی‌جنبش ایستاده بود، نشانی از پیروزی اهریمن در میان نبود و حتی اهریمن آن‌چنان بی‌چاره و مأیوس فرو افتاده بود که تنها به التماس و سرگندهای دیوان و دخترش، جهی، به نبرد مجدد حاضر شد.

استنباط بعدی ایشان نیز درباره‌ی بی‌جان بودن جهان کاملاً نادرست است. در اساطیر زردشتی نخست، پیش از آفرینش جهان مادی، مینو و فروهر همه موجودات پدید آمد. آنچه را ایشان به اشتباه بی‌جان بودن می‌شمارند، در اساطیر پهلوی بی‌حرکت بودن جهان است و اتفاقاً این آرامش و بی‌جنبشی مطلق جهان امر مطلوب زردشتی است. این اهریمن است که تصادم و در نتیجه حرکت را به جهان روشن، بی‌کران و آرام هرمزدی می‌آورد. وظیفه انسان به هیچ‌وجه دمیدن روح و جان به جهان نیست، بلکه کوشش در از میان بردن

نیروهای اهریمنی است تا باز آرامش باز گردد. ستارگان از آغاز فروغ داشتند، نخستین گیاه رویده بود و «این خفته درمانده» را برعکس نظر آقای مسکوب یارای پیکار بود. آفریده هرمزد هر چند ممکن است بمیرد، ولی درمانده نیست، می‌جنگد. آنچه را ایشان خفته درمانده می‌نامند جهانی است که سپر یا جامه هرمزد است تا اهریمن را از رسیدن به جهان روشنی مطلق هرمزد باز دارد و این «خفته» که هرگز خفته نیست، وظیفه سپر بودن یا جامع بودن خویش را به درستی انجام می‌دهد.

در صفحه ۲۰، ایشان متنی از موله را ترجمه کرده است که من متأسفانه در دست ندارم. از ترجمه برمی‌آید که اهریمن پس از زندانی شدن در درون آسمان، سه هزار سال مدهوش شد.

چنین امری در اساطیر زردشتی وجود ندارد و موله یا آقای مسکوب در اثر ترجمه نادرست از پهلوی یا فرانسه به این نتیجه رسیده‌اند و ظاهراً یکی از ایشان جهان تاریک را که منشاء اهریمن است و در خارج از جهان آفریده هرمزدی است با دوزخ، که جای اهریمن و دیوان در دل زمین است و پس از واپسین هجوم به آسمان و زمین بدان پناه می‌برند، به اشتباه گرفته است.

اهریمن پس از شکست آغازین از هرمزد (به اعتباری دو شکست) به جهان تاریکی فرو می‌افتد و سخنی از زندانی شدن او در درون آسمان نیست، پس از حمله به آسمان و زمین نیز اهریمن شکست می‌خورد ولی دیگر سخنی از مدهوشی او نیست. او از این زمان تا پایان جهان همچنان می‌جنگد و دست از نبرد نمی‌کشد. به هر حال، زندانی شدن اهریمن در درون آسمان پس از سه هزار سال بیهوشی است و نه قبل از آن.

در صفحه ۲۱، ایشان می‌نویسند: «جهان را تاریخی است مینوی با آغاز و انجامی دانسته، با سه دوران مینوگی، آمیختگی و یگانه‌سازی عمر هر دوران سه هزار سال است.» ایشان ظاهراً دو اصطلاح، مینوی و مینوگی، را به غلط به کار برده‌اند.

مینو در فارسی به معنای بهشت است و در متن‌های پهلوی به معنای صورت غیرمادی هر چیز و گوهر و ذات است و در اوستا نیز معنای روح دارد. بدین‌گونه، «تاریخ مینوی» معنایی درست ندارد. همچنین است دوران مینوگی. ظاهراً ایشان واژه مینو را به معنای «پاک و منزّه از پلیدی» گرفته‌اند که معنایی است تازه برای این واژه. در واقع، جهان تاریخی مینوی - مادی دارد که دوازده هزار سال است و جهان مادی تاریخی نه هزار ساله دارد که به سه دوره ناآمیختگی، آمیختگی و، به اصطلاح ایشان، یگانه‌سازی تقسیم می‌شود:

در صفحه ۲۱، ایشان زندگی زردشت را مربوط به دوران آمیختگی دانسته‌اند که اشتباهی دیگر است، در حالی که او در پایان این دوره و آغاز دوره یگانه‌سازی زیست می‌کرده است و زادن او آغاز نابودی اهریمن و دیوان است که همان دوران یگانه‌سازی است.

در صفحه ۲۹ نوشته‌اند: «در جهان مینوی، هنگام نخستین هجوم اهریمن به اهوره‌مزدا فروهرها چون سپاهی گرد وی را گرفتند و از آسیب در امانش داشتند».

این مطلب به کلی غلط است و بنا به اساطیر ایرانی، اهریمن و دیوان از آسمان ستارگان آموخته نتوانستند بالاتر روند تا به هرمزد نزدیک شوند و هرمزد در آسمان خورشید بود که سه آسمان بالاتر از جایی بود که اهریمن می‌توانست بر آن دست یابد. هرمزد در دفاع از خود، چنان نیازی به فروهرها نداشت. فروهرهای پرهیزگاران، سواره و نیزه در دست، به گرد دیوار آسمان ایستاده‌اند تا نگذارند اهریمن شکست خورده به جهان تاریکی و (نه دوزخ) فرار کند و از نو نیرو بیافریند.

در همان صفحه، ایشان با تکیه بر ترجمه‌های زرنر چنین گفته‌اند: «در زبان پهلوی این وظیفه و انجام آن را خویشکاری می‌نامند که ترجمه دقیق و رسای خوره (فر) است.» از اصطلاح «زبان پهلوی» که اصطلاحی غیرعلمی است بگذریم، ترجمه زرنر نیز کاملاً غلط است. در متن‌های پهلوی هُزوارشی هست به

صورت این هزوارش معمولاً معرف دو واژه فارسی میانه دانسته شده است: ۱. دست. ۲. فره. ولی مطالعات جدی تر نشان می‌دهد، که این هزوارش برای دو واژه پهلوی دیگر هم به کار رفته است:

۱. Khurgic/Khvarg به معنای خلواره و آتش افروخته. ۲. هزوارش خراب شده‌ای برای روان، که در اصل برابر NSMN به معنای نسیم و روح بوده است. نخستین کسی که به این مورد اخیر برخورد و آن را به درستی دریافت دکتر وست پهلوی‌شناس معروف انگلیسی بود؛ ولی اشاره او به زودی فراموش شد و تا این زمان کسی آن را دنبال نکرده است.

از بررسی متون پهلوی نیز برمی‌آید که خویشکاری، یا به انجام رسانیدن وظیفه، کاروان است و نه فره؛ و بدین‌گونه، در پی مطالعات زبانی و اساطیری روشن می‌شود که فره همان خویشکاری نیست و این روان است که با خویشکاری مربوط است و استاد زرنر تنها در اثر قرائت غلط به چنین عقاید شگفتی‌آوری رسیده است.

متنی را که زرنر از دینکرد یاد می‌کند، با قرائت درست و نه غلط، دارای چنین عنوانی است: «درباره روان و ماده» و نه «فره و ماده».

در صفحه ۲۴، ایشان نوشته‌اند: «هزاره هوشیدرماه، فرزند دیگر زردشت با فرمانروایی سوشیانس، رستاخیز جهان و رستگاری جهانیان به سر می‌رسد». این بیان دقیقی از مطلب نیست. هزاره هوشیدرماه با فرمانروایی سوشیانس به سر می‌رسد، ولی رستاخیز و رستگاری جهانیان در هزاره هوشیدرماه، یعنی بعد از به سر رسیدن آن و گذشت پنجاه و هفت سال دیگر از آن، انجام می‌یابد. علاوه بر اشتباهات کوچک و بزرگی که در زمینه اساطیر آفرینش و پایان جهان در کتاب آفای مسکوب راه یافته، بعضی بی‌توجهی‌ها نیز در کار سیاوش رفته است.

در صفحه ۶۱ می‌نویسند: سیاوش «پند فرنگیس را برای گریز از توران به‌شوند»، در حالی که در شاهنامه آمده است:

چو این کرده شد، ساز رفتن گرفت ز بخت بد خویش مانده شگفت
خود و سرکشان سوی ایران کشید رخ از خون دیده شد ناپدید

ظاهراً آنقدرها هم سیاوش بی‌توجه به سخنان زن خویش برای گریز از توران نبوده است!

در صفحه ۶۲، ایشان می‌نویسند «سیاوش - گرچه بسی دیر و بیهوده - ولی به هر حال با افراسیاب جنگی می‌کند و خود و همراهانش همه تباه می‌شوند.» این عدم توجه به داستان است. در داستان سیاوش، نکته مهم این است که او به خاطر پیمانی که با افراسیاب بسته بود، حاضر به نبرد با وی نشد:

چو زانگونه دیدند ایرانیان
بگفتند کای شهریار جهان
چرا خیره باید که ما را کشند
چو کشتند بر روی هامون کشند
بمان تا از ایرانیان دست برد
ببینند و مشمر تو این کار خرد
سیاوش چنین گفت کاین رای نیست
همان جنگ را مایه و جای نیست
به گوهر برآن روز ننگ آورم
که من پیش شه هدیه جنگ آورم
مرا چرخ گردان اگر بی‌گناه
به دست بدان کرد خواهد تباه
به مردی مرا روز آهنگ نیست
که با کردگار جهان جنگ نیست

و افراسیاب فرمان نبرد می‌دهد:

به لشکر بفرمود تا تیغ تیز	کشند و خروشد چون رستخیز
جهان پر خروش و هوا پر ز گرد	یکی با نبرد و یکی بی‌نبرد
سیاوخش از بهر پیمان که بست	سوی تیغ و نیزه نیازید دست
نفرمود کس را زیاران خویش	که آرد یکی پای در جنگ پیش

(شاهنامه چاپ دبیرسیاقی)، جلد دوم، (ص ۵۷۹-۵۷۸) و همه ایرانیان بی‌نبرد کشته می‌شوند.

در همان صفحه، آقای مسکوب از رفتار ناپهلوانانه سیاوش در برابر مرگ سخن می‌گوید و معتقد است که وحشت مرگ در تن سیاوش خانه کرده بوده است. این نیز درست نیست. لرزان بودن و زردی رخساری سیاوش نه از بیم او است. او در برابر افراسیاب کوچک‌ترین ضعفی نشان نمی‌دهد و کوچک‌ترین اصراری به زنده ماندن ندارد. لرزان بودن و زردی رخسار او از ضعف تن است نه روح. او را به تیغ و تیر آنچنان زده‌اند که از اسب فرو افتاده است و خون از او جاری است. آیا انتظار دارید بر پای خیزد و شعارهای قهرمانانه دهد؟ کدام ناپهلوانی؟

در صفحه ۶۲، ایشان می‌نویسند:

«این شاهزاده بالقوه توانا و بالفعل درمانده و نومید ثمره آن اجتماع بسته نومیدکننده ساسانی است.»

در صفحه‌های ۶۳-۶۴ نیز مرگ سیاوش را مشیت چرخ گردنده زروانی و کردگار مزدیسنايي می‌دانند.

انتساب صفات و خُلَقیات سیاوش به جامعه ساسانی و وابسته کردن مرگ سیاوش به خواست زُروان و هرمزد، تحلیل درست افسانه سیاوش نیست. به یاری مطالعات تطبیقی اساطیری می‌توان باور داشت که افسانه سیاوش اصالت

ایرانی ندارد و یک داستان کهن اقوام سومری - سامی است که به صورت ایشتر و تموز در سومر و بابل و به صورت سیبل و آتیس در سوریه و فنیقیه و آسیای صغیر رایج بوده است و به احتمال قوی در غرب ایران و حتی با توسعه تمدن بین‌النهرین و رسیدن آن به ماوراءالنهر (= تمدن آنو) در هزاره سوم پیش از میلاد، در شمال شرقی ایران نیز اثر گذاشته است. حتی می‌توان قدم را از این پیشتر گذاشت و تشابهی میان تمدن بین‌النهرین در هزاره سوم پیش از میلاد و تمدن دره سند، دید و وجود این آیین را در هندوستان در داستان راماینه یافت که از نظر اصول ساختمان شباهت بسیار به داستان زندگی سیاوش دارد.

سیاوش نمودار و معرف پهلوانان و شاهان ایران نیست. پهلوانی چنین ظریف و به تعبیری منفی نمی‌تواند مظهر یک پهلوان جامعه پدرسالاری هند و اروپایی باشد. در عوض، او معرف پهلوان - خدایی در یک جامعه کهن مادر (در داستان سیاوش و راماینه مادر ناتنی) خود از تخت پادشاهی رانده می‌شود و برای سرسبزی و فراخی زندگی قربانی می‌گردد. چنان‌که، در داستان ایرانی، سیاوش کشته می‌شود و از خون او گیاهی می‌روید و در داستان هندی، سیتا، که مظهر نباتی است، این نقش را به عهده می‌گیرد.

در داستان‌های هند و اروپایی پهلوانانی با این خصوصیات اخلاقی وجود ندارند. حتی ایندره، هرمزد و زئوس از به کار بردن نیرنگ یا قلدری پرهیزی ندارند. هرمزد به اهریمن و رستم به سهراب و اسفندیار نیرنگ می‌زنند ولی سیاوش دور از کردارهای هند و اروپایی تا به مرگ پاکیزه می‌ماند.

آقای مسکوب به درستی دریافته‌اند که «در اندیشه اساطیری و حماسی ایران این ناتوانی بزرگی است» (ص ۶۸) ولی این اندیشه را نتوانسته‌اند توسعه دهند و به منشاء داستان سیاوش دست یابند. نقش عظیم تقدیر در داستان سیاوش و حتی در داستان رستم نیز ممکن است زیر تأثیر اساطیر سامی باشد که در آنها نقش تقدیر بسی عظیم‌تر از اساطیر هند و اروپایی است و همین است که بر نوشته‌های پارسی میانه زردشتی سایه افکنده است و آنها را چنین تقدیری و جبر

کرده است.

از این نکات که بگذریم، کتاب در حد دادن اطلاعات عمومی وسیع، چنان که ذکر شد، اثری است جالب توجه. موفقیت بیشتر آقای مسکوب و انتشار آثار بیشتری از ایشان را آرزومندم.

* فرهنگ و زندگی. ش. م. مهرماه ۱۳۵۱، نقد کتاب سوگ سیاوش، شاهرخ مسکوب، انتشارات خوارزمی، تهران ۱۳۵۰.

دربارهٔ افسانه‌های شاهنامه و مشابه چینی آنها*

از جهانگیر کویاجی (که از پارسیان دانشمند هند است) کتابی به فارسی انتشار می‌یابد که بخشی از آن در شمارهٔ هفتم مجلهٔ فرهنگ و زندگی به طبع رسیده است. در شرایطی که در کشور ما آشنایی به اساطیر ایرانی اندک است، هر کوششی در راه انگیزختن این آشنایی مغتنم است و باید سپاسگزار آقای دوستخواه، مترجم گرامی بود که در این راه کوشیده‌اند.

اما این که این کتاب چقدر ارزش علمی دارد و تا کجا آگاهی ما را در تطبیق اساطیر ایرانی با اساطیر سرزمین‌های دیگر توسعه می‌بخشد، مطلبی است که تا کتاب در دسترس قرار نگرفته ناممکن است. چه بسا هنگامی که کتاب منتشر شود، بررسی و سنجش مجدد، سخنان کویاجی را در بسیاری موارد تأیید کند و در دیگر موارد آنها را نادرست بشمارد؛ ولی بررسی ساده‌ای از چند داستان مورد ذکر کویاجی که در این مجله به طبع رسیده، ما را بر این می‌دارد که اولاً در این چند مورد به خطا رفته است.

در اینجا به دو داستان رستم و سهراب و اکوان دیو اشاره می‌کنیم:

کویاجی داستان رستم و سهراب را با داستان چینی لی‌چینگ و پسرش نو - چا مقایسه می‌کند و آنها را دو روایت از یک داستان می‌پندارد که به احتمال، اصلی سکایی داشته است.

اما برای آن که دو داستان را از یک اصل و منشأ بدانیم، باید چند عامل مشترک را در آن دو بیابیم. یکی این که بافت هر دو داستان، یعنی سیر داستان‌ها

و سرنوشت قهرمانان اگر یکی نیست، لااقل نزدیک و شبیه به هم باشد. دوم این که هر یک از قهرمانان هر داستان روحيات و شخصیتی نزدیک به هر یک از قهرمانان مشابه خود در داستان دیگر داشته باشد.

تنها تکیه بر موضوع کلی و جهانی، چون نزاع پدر و پسر، یا وجود مشابهت‌هایی چون بازوبند و جز آن نمی‌تواند پیوستگی دو داستان را اثبات کند؛ و برابری داستان لی‌چینگ و نو - چا تنها متکی بر عوامل جهانی و مشابهت‌هایی غیر دقیق است و شرایط لازم هم اصل بودن را ندارد.

شاید بهتر باشد این داستان چینی را براساس روایت کتاب مورد استناد کویاجی^۱ به اختصار شرح دهیم:

لی‌چینگ یکی از ارتشتاران چینی است که در محلی به نام چان - ته‌آنگ کوآن (Ch'en-t'ang Kuan) به فرماندهی سپاهیان روزگار می‌گذراند.

نو - چا، پسر او، از نام‌آورترین دلاوران اساطیر چینی است و گویند شصت پا بلندی قامت او بود و سه سر داشت و نه چشم و هشت دست که در هر یک سلاحی جادویی بود و از دهان او ابرهای آبی رنگ بیرون می‌آمد و به آوازش آسمان‌ها و بنیان زمین می‌لرزید. و وظیفهٔ او این بود که همهٔ دیوانی را که زمین را به ویرانی کشیده بودند، به اطاعت درآورد.

زادن او چنین بود که مادرش بین‌شیه (Yin Shih) دو فرزند برای شوهر خویش آورده بود؛ از آن پس، یک شب پرستاری تائوئیست (Taoist) را به خواب دید که به خوابگاه او درآمد. زن زبان به اعتراض گشود ولی پرستار گفت: «ای زن، فرزند اسب یک شاخ (Unicorn) را بپذیر!» و پیش از آن که زن پاسخی دهد پرستار چیزی را به آغوش او پرتاب کرد.

بین‌شیه، در زمان، درد زایمان را احساس کرد و نو - چا به گیتی آمد. صورت او سفید بود، النگوپی (و نه بازوبندی) زرین بر مچ راست داشت و شلواری از ابریشم سرخ بر پای کرده بود که از آن پرتوی زرین و خیره‌کننده می‌تافت. این دو چیز گرانها متعلق به پرستار تائوئیست: ته‌آبی چن - جن

(Tai-i Chen-Jen) بود که بر مادر نو — چا ظاهر شده بود.

نو — چا در هفت سالگی شش پا قامت داشت و روزی که برای آب تنی به چشمه‌ای رفته بود، با فرو بردن شلوار ابریشمین در آب، آب به جوشش درآمد و سرخ رنگ شد و قصر حاکم به لرزه افتاد. او افسر خود و سپس پسر خود را به اطراف فرستاد تا علت این امر را دریابند، هر دو به دست نو — چا کشته شدند و سپس خود او مورد ضرب و شتم نو — چا قرار گرفت. سرانجام بر اثر شکایت ایشان در نزد شاه، قرار شد لی‌چینگ، پدر او، دستگیر شود و به سزای اعمال پسرش برسد که نو — چا با کشتن خود پدر را از مرگ نجات داد.

پس از مرگ، روح نو — چا چندین بار از مادرش درخواست کرد برای او معبدی بسازد و با وجود مخالفت شوهر، بین شیه معبد را بر پا کرد و روزی از روزها، لی‌چینگ در راه به معبد پسر رسید و چون دانست که معبد از آن فرزند ناخلف او است، مجسمه وی را ویران ساخت و معبد را درهم کوفت و رفت. چون روان نو — چا به معبد باز آمد و آن را ویران یافت، به خشم آمد و آهنگ کین توختن از پدر کرد زیرا گمان داشت که با خودکشی دیگر به پدرش بدهکار نبوده و وی حق ویران کردن معبد او را نداشته است.

بدین روی، به نزد ته‌آیی چن — جن پرستار رفت و از او تجسد (Incarnation) مجدد خود را خواست و پرستار روح نو — چا را در برگ‌های نیلوفر آبی پیچید و اهرادی چند خواند و نو — چای تازه‌ای به دنیا آمد با قامتی به بلندی شانزده پا و آنگاه به او نیزه‌ای آتشین و دو چرخ داد که یکی از آتش و دیگری از باد بود و نو — چا آن‌ها را چون وسیله‌ای برای حرکت به کار برد.

لی‌چینگ از تجسد مجدد پسر خبر شد. سلاح برداشت، بر اسب نشست و با پسر رویاروی شد. جنگ در گرفت و پدر، شکست یافته، گریخت. هنگامی که نو — چا در حال فرو کشتن پدر بود پرستاری به نام ون — چو (Wen-Chu) به دستور ته‌آیی چن — جن به یاری لی‌چینگ آمد و او را در غار خود پنهان کرد و نو — چا را به یاری جادو دستگیر کرد و بر گردن او حلقه‌ای و بر دو پایش

زنجیری بست و وی را بر ستونی بازداشت.

آنگاه پرستار بزرگ، ته‌آبی چن – جن در رسید و پدر و پسر را به آشتی دعوت کرد و پدر را از سوزاندن و ویران کردن معبد نو – چا مذمت کرد؛ از لی‌چینگ خواست تا به خانه باز گردد و از نو – چا خواست به غار پرستار مراجعت کند. نو – چا چون آزاد شد، باری دیگر سر در پی لی‌چینگ نهاد، ولی پرستار باری دیگر او را بازداشت و از آستین خود چیزی ناشناخت به در آورد که در فضا رفت و بر پای نو – چا خورد و او را در میان آتش نهان گرفت. نو – چا به التماس درآمد و پرستار از او سوگندها ستاند تا با پدر در نیفتد و به نشان تبعیت پای پرستار را ببوسد. آنگاه لی‌چینگ نیز سوگند خورد که با پرستار در راه به قدرت رسیدن سلسلهٔ جدید شاهنشاهی همکاری کند و پرستار به لی‌چینگ همان سلاح شگفت را که نو – چا را به آتش پوشانده بود داد، تا باری دیگر نو – چا آهنگ جان او نتواند کرد.

سرانجام سلسلهٔ تازه به حکومت رسید و لی‌چینگ سپهبد بزرگ این خاندان تازهٔ شاهی شد.

چنان که دیده می‌شود، این داستان با داستان رستم و سهراب از نظر بافت داستانی ارتباطی ندارد. در داستان رستم و سهراب که گویای به سر رسیدن ساخت‌های مادر سالاری در جامعهٔ اقوام سَکَه و تبدیل آن به پدر سالاری است^۲، پسری به دنبال پدر می‌گردد و پسر و پدر یکدیگر را نمی‌شناسند و چون بیگانگان با یکدیگر رویاروی می‌شوند و داستان به مرگ پسر می‌انجامد. در حالی که در داستان لی‌چینگ و نو – چا، که ساخت پدر سالاری دارد، پدر دارای فرزندی می‌شود که می‌داند از آن او نیست و میان پدر و پسری که می‌داند از نطفهٔ پدر نیست، دشمنی در می‌گیرد و پدر شکست می‌خورد ولی از مرگ می‌رهد و سرانجام نیز پدر و پسر آشتی می‌کنند و هر دو در راه برقراری خاندان شاهی تازه‌ای بر تخت سلطنت چین، همکاری می‌کنند.

تنها وجه مشترک این دو داستان وجود یک پسر – و پسری نه از نطفهٔ پدر –

است! نخستین نکته قابل ملاحظه به عقیده کویاجی این است که سهراب از عشقی ساده و پیوندی زمینی پدید می آید، در حالی که نو — چا فرزند آسمانی حکیمی است! نکته دیگر، نیرومندی نو — چا و سهراب در کودکی است. — وجود کودکان نیرومند در اساطیر همه جهان دیده می شود و این یک اسطوره جهانی است و نه الزاماً عامل ارتباط اساطیر چین و ایران.

نکته دیگر به گمان کویاجی بازوبند است. در میان بسیاری از اقوام سرخ پوست و آفریقایی در عصر حاضر و قرن نوزدهم، که در شرایط ابتدایی نوسنگی و مفرغ زندگی می کنند یا می کرده اند، بازوبند دیده می شود. ما علت این امر را نمی دانیم، اما به هر حال این نیز ظاهراً پدیده ای جهانی است. به خصوص که نو — چا الگو دارد و نه (بازوبند) و بازوبند سهراب هم هیچ نقش جادویی ندارد.

کویاجی خود به موارد اختلاف فراوان دو داستان توجه دارد، ولی هرگز به این که بافت دو داستان به کلی مغایر یکدیگر است، کاری ندارد.

اما نکته جالب توجه در اسطوره چینی این است که نو — چا، پهلوان بزرگ، از آمیزش پدر و مادر پدید نیامده، بلکه نطفه ای آسمانی دارد.

این امر در اساطیر ایرانی و مسیحی نیز به چشم می رسد. تولد مهر از سنگ است، تولد اوشیدر، اوشیدر ماه و سوشیانس از به آب دریا رفتن دخترانی با کره است و تولد مسیح نیز از مادر با کره است.

این امر بدان معناست که «پهلوان — پیامبر» نباید از گناه آمیزش پدید آید که ظاهراً امری اهریمنی و پلید است.

* * *

موضوع دیگر در کتاب کویاجی مقایسه داستان اکوان دیو است. با داستان دیو باد در اساطیر چینی، اما ارتباط داستان اکوان دیو با فنگ پو یا خدای باد (و نه دیو باد)^۳ نیز مورد شک و ظن است.

فنگ پو به چهره مرد پیری با ریش سپید ظاهر می شود که قبایی زرد بر دوش

دارد و کلاهی آبی و قرمز بر سر. او کیسه‌ای بر دوش گرفته است و بادهای را که از دهان او برمی‌خیزد، به هر سو که بخواهد می‌راند.

این ایزد چینی را برابر ستاره — خدایی دانسته‌اند. او را هم چنین اژدهایی به نام فیه ای لی یُن (Fei Lien) شمرده‌اند که در آغاز انسانی بود و سپس به صورت اژدهایی درآمد که در جنوب بادهای بسیاری برمی‌انگیخت. او را، هم چنین، دارای اندام گوزنی دانسته‌اند و با سر یک پرنده و دو شاخ و دم یک مار. این که دیو باد یا ایزد باد در کشوری قبایی زرد بر تن دارد و در کشور دیگر رنگ او زرد است، می‌تواند انعکاس طبیعی توفان‌های شن باشد که در ایران، آسیای میانه و صحرای شمالی چین امری است آشنا و کهن و الزاماً مبین ارتباط داستان‌های چینی و ایرانی نیست. این که ایزد باد چینی تن گوزنی دارد و ایزد باد در اساطیر هندی بر گوزن می‌نشیند نیز الزاماً ارتباطی را اثبات نمی‌کند، زیرا گوزن و آهو مظهر سرعت در نزد بسیاری از اقوام بوده و هستند و توفان تیزرو می‌توانسته است به راحتی به گوزن یا آهو تشبیه شود.

این نیز که بادِ شتابان را به غولی تشبیه کنند خاص اساطیر چینی و ایرانی نیست. ملت صحرایی دیگری چون بابلی‌ها نیز چنین کرده‌اند: آن‌جا که تیامت، مادر بزرگ خدایان بابلی — سومری، در جنگ با مردوک، دیوی آفرید که درست مانند ایزد باد چینی، از دهان خویش طوفان بیرون می‌داد و مردوک تیری بر دهان او افکند و او را کشت.

اما نام اکوان دیو را که کویاجی با نام چینی کوآن (Kuan) که جزء متداولی از نام‌های اساطیری چین است، مربوط کرده، خود تنها یک حدس است و به احتمال قوی «اکوان» املائی خراب شده یا قرائت غلط اکه‌ویو (Aka Vayu) است که معنای «بادِ بُد» و «وایِ بُد» دارد و این از دیوهای مشهور اساطیر زردشتی است.

املائی این واژه در پهلوی باید باشد و این املا به سادگی می‌توان به تبدیل شود که قرائت آن اکوان است.

شاید این دو نمونه کافی باشد که ما به نظرهای کویاجی در ارتباط اساطیر چین و ایران با نظر شک و ظن نگاه کنیم و آنها را درست نپذیریم. البته این بدان معنا نیست که هیچ ارتباطی میان اساطیر ما و مردم چین وجود ندارد و چه بسا با مطالعه کامل کتاب و بررسی مجدد مطالب آن بتوان بخشی از آن را درست و ذقیمت دانست.

ما به انتظار انتشار اثر کویاجی به ترجمه دوست ارجمند خود آقای جلیل دوستخواه هستیم که کوشش خود را سال‌هاست مصروف ادبیات و فرهنگ میهن ما کرده‌اند.

* فرهنگ و زندگی، شماره ۸، خرداد ۱۳۵۱.

1- E.T.C. Werner: *Myths and Legends of China*. London 1924, pp. 305-19.

۲- سهراب در خانواده مادر زاده می‌شود و پدر خود را نمی‌شناسد و سپس در جست و جوی او برمی‌آید.

3- *Myths and Legends of China*, P. 204.

آیین‌ها و افسانه‌های ایران و چین باستان *

در فرهنگ اقوام و ملل می‌توان به بسیاری جنبه‌های مشترک رسید که گاه همانندی آنها با یکدیگر شگفت‌انگیز است. این همانندی اندیشه‌ها و آیین‌ها را چگونه می‌توان توجیه کرد؟

بعضی راگمان بر آن است که اقوام و ملل گونه‌گون جهان این جنبه‌های مشترک فکری - اسطوره‌ای و آیینی - را از یکدیگر به قرض گرفته‌اند و این که در اساس یکی دو مرکز فرهنگی بوده است و پراکنده شدن این فرهنگ مرکزی در جهان، در میان اقوام و ملل، سبب پدید آمدن این وجوه مشترک فرهنگی شده است (Diffusionism). گروهی دیگر راگمان بر آن است که کیفیات مشترک روحی انسان‌ها و شرایط مشترک محیط‌زیست و اقتصاد می‌تواند در میان اقوام و ملل گونه‌گون، بی‌هیچ ارتباط خاصی با یکدیگر یک رشته افکار و عقاید مشترک پدید آورد و شباهت این‌گونه عقاید و افکار با هم، دلیل ارتباط تاریخی خاصی میان آنها نیست (Phenomenalism).

اما واقعیت کدام است؟ آیا وجوه مشترک طبیعت انسان‌ها قادر به آفرینشی مشترک نیست یا این همه آمیزش‌های گونه‌گون اقوام و ملل با یکدیگر در طی هزاران سال و شاید، ده‌ها هزار سال، قادر نبوده است تأثیری متقابل بر ملل و اقوام بگذارد؟

بی‌گمان محصول فکر انسان را تنها متعلق به یکی از این جهات دانستن خطا است و تحلیل منطقی ساخت‌های ذهن انسان، ما را معتقد می‌سازد که این هر دو

عامل در شکل گرفتن مجموعهٔ زندگی فرهنگی اقوام و ملل مؤثر بوده است. اعتقاد به خدایان طبیعت، اعتقاد به بقای روح، واقعیت انگاشتن آنچه انسان به خواب می‌بیند، جادو و ترتیب دادن آیین‌ها برای جلب نظر موافق خدایان و جز آن عناصری مشترک در میان اقوام است که نیازی بدان ندارد تا در زیر تأثیر انتشار فرهنگی مادر پدید آمده باشد.

اما در بسیاری موارد می‌بینیم که قومی بیگانه با قومی دیگر، در پی وقایع تاریخی، همسایه می‌شود و زیر تأثیر فرهنگ قوی‌تر قوم اخیر اعتقادات خود را فراموش می‌کند و اعتقادات قوم همسایه را می‌پذیرد، حتی نام‌های آنان را به قرض می‌گیرد. در چنین مواردی که نمونه‌های بسیاری از آنها در دست است دیگر نمی‌توان عامل به قرض گرفتن را ندیده گرفت.

بنابراین، در کار برسنجیدن اساطیر ملل با یکدیگر، همهٔ وجوه اشتراک را از یک جهت دیدن، سبب آن می‌شود که در نتیجه‌گیری، خطاهای بسیار پدید آید. کتاب آیین‌ها و افسانه‌های ایران و چین باستان اثری است پر ارزش در برسنجیدن اساطیر ایران با اساطیر چین، بنا بر تحقیقات باستان‌شناسان شوروی در آسیای میانه و سیبری جنوبی، از حدود سه هزار و پانصد سال پیش از مسیح ارتباط‌های نزدیکی میان اقوام هند و ایرانی و اقوام زردپوست شرق آسیا موجود بوده است. همچنین بنابه کشفیات باستان‌شناسی تأثیر فرهنگ آسیای غربی - مدیترانه شرقی - در همین زمان در شمال چین دیده می‌شود.

بدین‌گونه، اقوام هند و ایرانی از دیرزمان، از یک سو با اقوام زردپوست شرق آسیا و از سویی دیگر با اقوام سامی‌نژاد غرب آسیا در ارتباط بوده‌اند و این ارتباط در دوره‌های بعد نیز به گونه‌های مختلف ادامه یافت و گسترش پذیرفت. بدین روی، نظر کلی کویاجی نویسندهٔ کتاب آیین‌ها و افسانه‌های ایران و چین باستان که بنا بر آن در طی تسلط سکایان بر ایران و چین وجوه مشترک بسیاری میان اساطیر ایران و چین به وجود آمد، می‌تواند بخشی از حقیقت را بیان کند. اما به گمان من، دقیق‌تر آن است که ارتباط فرهنگ‌های

ایران و چین را بدین دوره منحصر نکنیم و همه شباهت‌ها را نیز محصول ارتباط سکایی ندانیم و عوامل مشترک انسانی را خود عاملی بینگاریم که می‌تواند شباهت‌هایی بدون پیوند با هم پدید آورد و این نکته‌ای است که مورد توجه کویاجی قرار نگرفته و بعضی داستان‌ها را که شباهت اندکی با هم دارند، دارای یک منبع مشترک دانسته است.

کویاجی، در گفتار یکم، داستان رستم و سهراب را با داستان چینی لی‌چینگ و پسرش لی‌نو - جا و افسانه اکوان دیو را با افسانه چینی دیو باد و رزم رستم و اسفندیار را با بعضی داستان‌های چینی و بسیاری افسانه‌های دیگر ایرانی را با افسانه‌های چینی می‌سنجد.

اما متأسفانه از مقایسه‌های او، به علت دیدی یک سویه، گاه نتایج درستی به دست نمی‌آید. چنان که در شماره هشتم فرهنگ و زندگی یاد کرده‌ام، شباهت‌های این داستان‌ها با هم به هیچ وجه مؤید مشترک بودن همه آنها نیست، اغلب این گونه شباهت‌ها امری جهانی است و زائیده سرشت مشترک و محیط زیست همسان اقوام و ملل است. نبرد پدر و پسر با هم موضوعی نیست که تنها میان ایران و چین مشترک باشد، در میان همه اقوام و ملل می‌توان نظایر آن را یافت.

برای آن که دو داستان منبعی مشترک داشته باشند یا یکی از دیگری قرض گرفته باشد، شرایط بسیاری لازم است و گرنه موضوع مشترک، آنهم در سطحی کلی، به خودی خود، دلیل منبعی مشترک نیست.

اشکال کار کویاجی دقیقاً در این است که او تنها به وجود موضوع کمابیش مشترک بسنده می‌کند یا وجود بعضی ارتباط‌ها را در فرعیات بدون ارتباط در اصل موضوع برای هم منبع بودن کافی می‌داند. در حالی که ارتباط متقابل دو اسطوره میان دو قوم نیازمند اشتراک موضوع، همسانی شخصیت‌ها و هماهنگی حرکت دو اسطوره است با یکدیگر و در اغلب داستان‌های مورد مثال کویاجی در این بخش پای یک یا چند عامل از این عوامل می‌لنگد.

کویاجی میان داستان سیاوش و سودابه و داستان دا - جی و یو - بی - گاو در ادبیات چینی ارتباط وسیعی می‌یابد. در این مورد کاملاً ممکن است حق با کویاجی باشد.

اما اگر معتقد باشیم که این هر دو داستان می‌تواند به ساخت‌های مادر سالاری جوامع کهن زراعی آسیا مربوط باشد که بنابر آن، همسر شهبانو را که از میان جوانان انتخاب می‌شد، هر ساله برای باروری طبیعت قربانی می‌کردند و توجه کنیم که این موضوع اصلی به بسیار گونه‌های مختلف در اروپا، در بخش‌هایی از آفریقا و در غرب آسیا، آسیای میانه و هند راه یافته است، و اگر توجه کنیم به ارتباط کهنی که میان تمدن آسیای غربی با چین از هزاره چهارم پیش از مسیح وجود داشته است، شاید در آن صورت نتوانیم این ارتباط را محصول گسترش سکایان در ایران و چین، بلکه نتیجه گسترش فرهنگ آسیای غربی به خاور دور بدانیم. نه تنها در نمونه‌های آسیای غربی و مصر، داستان‌های ایشتر و تموز، ادونیس و آفرودیت و ایزیس و اُزیریس را داریم، بلکه در شرق داستان راماینه را در هند و داستان یاد شده را در چین و سیاوش را در ایران داریم و ارتباط این‌ها با هم چنان وسیع است که نمی‌توان سخن از ایران و چین راند، بلکه باید از آیینی کهن در جهان باستان گفت و گو کرد که به صور گوناگون در سراسر جهان قدیم گسترده شده بود.

کویاجی در گفتار ششم درباره جنبه‌های مشترک تصوف ایران و چین سخن می‌گوید و در بسیاری موارد نمونه‌هایی بسیار جالب توجه از ارتباط تصوّف ایرانی و مکتب دائوئی چینی می‌آورد.

به احتمال قوی، در این موارد نیز می‌تواند چنین ارتباط‌های مشترکی وجود داشته باشد. آسیای میانه در طی قرن‌های دراز نقطه ربط تفکر شرق و غرب آسیا بوده است، ولی باید توجه داشت که باز هم نظیر نکته یاد شده در قبل، تصوف و عرفان ایرانی خود مایه گرفته از جنبه‌های گوناگون تصوف و عرفان غرب آسیا است که عمری بسیار دراز دارد و حتی به زمانی قبل از مسیح

می‌رسد. (Gnosticism).

امروزه درست‌تر آن است که تمدن بزرگ قدیم را به یکباره بررسی کنیم و ارتباط‌های فرهنگی متقابل و پدیده‌های مستقل فرهنگ هر قوم را از اروپا تا خاور دور نشان دهیم. ارتباط فرهنگ ایران و چین خود یکی از این حلقه‌ها را نشان می‌دهد. حسن بررسی‌های کویاجی نیز در همین است که وجود این حلقه را به ما یادآور می‌شود و دری را می‌گشاید و نکته‌هایی را انگشت می‌نهد که اغلب ممکن است به نظر ما نرسیده باشد.

مترجم کتاب، آقای جلیل دوستخواه در ترجمه خوب کتاب کوشش بسیار کرده‌اند و کتابی فراهم آورده‌اند که هر علاقه‌مند به نوشته‌های مربوط به فرهنگ و اساطیر را به خود جلب می‌کند.

موفقیت‌های بیشتر ایشان را همه خواهیم دید.

* نقد کتاب آیین‌ها و افسانه‌های ایران و چین باستان، جی. سی. کویاجی، ترجمه جلیل دوستخواه، تهران، انتشارات جیبی، ۱۳۵۲، فرهنگ و زندگی، ش ۱۶، پاییز ۱۳۵۳.

تاریخ جهان باستان *

در سال‌های اخیر، خواننده فارسی زبان این فرصت را به دست آورده است که با مطالعات تاریخی و تتبعات تاریخ‌نویسان شوروی آشنا گردد. تاریخ ماد، تألیف ا. م. دیاکونف، اشکانیان، تألیف م. م. دیاکوف، تاریخ مختصر ایران از عهد باستان تا قرن هیجدهم، در دو مجلد، تألیف گروهی از تاریخ‌نویسان شوروی، تاریخ ایران باستان تألیف م. م. دیاکوف، کشاورزی و مناسبات ارضی در ایران، در دو مجلد، تألیف ای. پ. پتروشفسکی، و نهضت سریداران در خراسان تألیف پتروشفسکی از این جمله است.

وجود این آثار در کنار تعدادی آثار دیگر، در زمینه تاریخ ایران، که به فارسی ترجمه شده است، گنجینه‌ای غنی از اطلاعات تاریخی را درباره ایران باستان و حتی دوره‌های اسلامی در دسترس ما قرار داده است.^۱

اکنون نیز انتشار دو مجلد تاریخ جهان باستان می‌تواند چون مقدمه ارزشمندی بر کتاب‌های یادآوری شده قرار گیرد؛ زیرا، مجلد اول، تاریخ سرزمین‌های خاورمیانه و هند را از پیدایش انسان تا واپسین قرون پیش از میلاد مسیح و تاریخ چین را تا اواسط قرن سوم میلادی شرح می‌دهد و مجلد دوم نیز تاریخ یونان را تا رسیدن روم به فرمانروایی غرب در بردارد. ما از مطالب این دو جلد، اطلاعاتی عمومی درباره تمدن‌های بابلی، مصری، حتی (هیتی)، فنیقی، فلسطینی، آشوری، ایرانی، هندی و چینی، و با تفصیل بیشتری یونانی به دست می‌آوریم.

علاوه بر این‌ها، چهار فصل مجلد نخست مربوط است به سازمان‌های اجتماعی بشر پیش از تشکیل دولت و در آغاز آن. هم‌چنین، مجلد نخست آراسته است به مقدمه‌ای آموزنده دربارهٔ تاریخ و نتایجی که از مطالعات تاریخی می‌توان گرفت و مجلد دوم دیباچه‌ای دارد درباره نظام برده‌داری.

هدف نویسندگان این دو مجلد، آشنا ساختن خواننده با تحولات اجتماعی و پدید آمدن و تکامل یافتن علم و دانش در آسیا، شمال شرقی افریقا، و جنوب شرقی اروپا است. امید است که مجلد سوم این کتاب که دربارهٔ روم است، نیز به زودی انتشار یابد و ترجمهٔ این دوره سه جلدی کامل گردد.

* * *

گروهی از نویسندگان تاریخ در جهان غرب، در تحلیل‌های اجتماعی خود دربارهٔ دوره‌های تاریخی جماعات بشری، به سبب داشتن ایدئولوژی‌های تجربیدی و مابعدالطبیعی، به نتایجی انتزاعی می‌رسند و از ایجاد یک ارتباط همه‌جانبه و از شناخت علل بنیادی تحول و تکامل جامعه باز می‌مانند؛ اما، این بدان معنا نیست که کسانی که دارای ایدئولوژی تجربیدی نیستند و به شیوهٔ دیالکتیکی به تاریخ نگاه می‌کنند، از خطا و اشتباه مصون‌اند. به سهولت می‌توان در اثر به اشتباه گرفتن و به اشتباه شناختن پدیده‌های تاریخی و به خصوص، به علت محدودیت‌های فکری و پیش‌داوری‌های جزمی، دچار قید و بندهایی شد که نتیجه‌گیری‌های غیرمنطقی را باعث گردد.

تاریخ‌نویسان شوروی، تا آنجا که از رشته آثار ترجمه شدهٔ ایشان به فارسی برمی‌آید. به علت این‌گونه پیش‌داوری‌های جزمی، با وجود کوشش‌های منطقی و دقیقی که می‌کنند، گاه به نتایجی غیرواقعی می‌رسند که هر چند ظاهراً بر مبنای ایدئولوژی اجتماعی و دیالکتیکی قرار دارد، ولی در واقع، از آن دور است و نوعی تجرد در تحلیل‌های تاریخی را نشان می‌دهد که از ارزش واقعی این آثار می‌کاهد.

خطای تاریخ‌نویسان شوروی، به خصوص، به تحلیل ایشان از دوران پیش از

تاریخ جوامع بشری و سازمان‌های اجتماعی جوامع شرقی در دوران باستان مربوط می‌گردد. جامعه‌شناسان و تاریخ‌نویسان شوروی به عللی، حدس می‌زنند و چون حدس می‌زنند، می‌کوشند تا اثبات کنند که جوامع ابتدایی بشر، در همه جای کره زمین، مراحل همانند را گذرانیده‌اند:

«پس از عهد گله‌های اولیه، عهد نظام طایفه‌ای، که شکفتگی آن معمولاً با مادرسالاری... می‌باشد... فرا می‌رسد... سرانجام... پدرسالاری جایگزین مادرسالاری می‌شود» (ص ۴۶، ج اول). با این که در یکی دو مورد (ص‌های ۴۶، ۴۷، ۵۰) به فرضی بودن و کمبود اطلاعات لازم اشاره می‌شود، با این همه، ناگهان با اظهارنظرهای صریحی، در همان زمینه، رویه‌رو می‌شویم:

«در روابط جنسی [گله‌های اولیه] قاعده‌ای نبود و بی‌نظمی وجود داشت، معهذا، تشکیل زوج‌های کم و بیش ثابت نیز امکان‌پذیر بود.» (ص ۵۷، ج اول)، یا: در دوره مادرشاهی «ازدواج... وصلت گروهی بود، به این معنی که تمام زنان یک جامعه اشتراکی همسران واقعی یا بالقوه مردان جامعه اشتراکی دیگری از همان قبیله می‌باشند. با آن که وصلت گروهی تشکیل زوج‌های کم و بیش ثابت را نفی نمی‌کرد، با این همه هیچ‌کس نسبت به همسر خود دارای حقوق انحصاری نبود.» (ص ۶۱، ج اول).

این عقاید دنبال کردن و توسعه بخشیدن مطالبی است که انگلس در کتاب خود، منشاء خانواده نوشته است، و ظاهراً، جامعه‌شناسان شوروی این را «وظیفه» خود می‌دانند که مطالب کتاب انگلس را در این زمینه چون حجتی بپذیرند بدون آن که توجه داشته باشند دانش مردم‌شناسی از زمان مورگان، که الهام‌بخش انگلس در مطالعات مردم‌شناسی او بوده، تاکنون راه بسیاری را پیموده است و عقاید مورگان در بسیاری زمینه‌ها ارزش علمی خود را از دست داده است.

حتی در عصر مورگان، داروین، که خود واضع فرضیه تکاملی حیات بود، با نظر مورگان، با فرضیه هرج و مرج روابط جنسی در میان اقوام بدوی مخالفت

کرد و وصلت گروهی را غیرمنطقی دانست. لوی (Lowie) جامعه‌شناس آمریکایی، براساس مدارک موجود؛ و نه براساس فرضیات و گمان، در ۱۹۲۵، در کتاب خود به نام *Primitive Man* توضیح داد که همه‌جا شوهر، زن و فرزندان صغیر، واحدی را تشکیل می‌دهند که از مابقی جماعت مشخص است. مورگان نیز، در ضمن تحقیقات خویش، هرگز به مورد مستندی در زمینه بی‌قاعده بودن روابط جنسی برنخورده بود، آنچه او بیان می‌داشت، تنها یک فرضیه بود و مطالعات بعدی جامعه‌شناسی آن را اثبات نکرد. تقسیم زندگی همه جوامع بشری به دوران‌های مشخص گله‌های اولیه، مادرسالاری و پدرسالاری که به پیشرفت «تک خطی» معروف است، نیز امری اثبات شده نیست و لوی، در همان کتاب، ذکر می‌کند که هرگز نمی‌توان با قاطعیت معتقد شد که همه اقوام بشری از یک مرحله مشخص گذشته‌اند و به مرحله‌ای دیگر رسیده‌اند.

پس از لوی نیز، هیچ مردم‌شناس بزرگی، حتی بوآس (Boas) که مورد تکریم تاریخ‌نویسان و مردم‌شناسان شوروی است، نظریات او را رد نکرده است و دلایلی عینی بر ضد آراء او به دست نیاورده است. شاید بهترین نظر درباره شکل سازمان‌های اجتماعی بشر، از نظر مادرسالاری و پدرسالاری و مسئله ازدواج و غیره، این باشد که بگوییم: «فعلاً هیچ نکته‌ای را حتم نمی‌دانیم». تسلیم پیش داوری‌های جزمی و چسبیدن به آراء و عقاید کهنه و اثبات نشده، تنها، ساده کردن مسئله و خلاص کردن گریبان خود از شر تحقیق و ممارست و بهره بردن از منافع «قانون» تحجر است.

در این اثر درباره جوامع شرقی نیز نواقص عمده‌ای به چشم می‌خورد: نویسندگان فصل پنجم کتاب، جامعه «برده‌دار و دولت در مشرق زمین» را دارای «علائم و آثار خاصی» می‌دانند که «آنها را در برابر جامعه و دولت یونان و روم باستان قرار می‌دهد» (ص ۱۰۹، ج اول). این آثار و علائم عبارت‌اند از: ۱. رشد ضعیف نظام برده‌داری، حفظ مداوم برده‌داری پدرسالاری و اشکال بهره‌برداری نیمه پدرسالاری. ۲. رشد ضعف مالکیت خصوصی زمین و تثبیت

جوامع اشتراکی هم جوار. ۳. روینای سیاسی که در اساس همان قدرت سلطنتی قوی «استبداد شرقی» است (همان صفحه).

در پی این تحلیل گنگ و نارسای «علایم و آثار خاص»، فوراً چنین ذکر می‌شود: «ولی... باید یادآور شد که این خصوصیات همواره در همه دولت‌های شرقی وجود نداشته، بلکه بعدها در این دولت‌ها، مشخصات ویژه جامعه برده‌داری کلاسیک خودنمایی می‌کند» و «هیچ‌گونه اختلاف اصولی بین دولت‌های شرق و دولت‌های کلاسیک باستانی وجود ندارد.» (همان صفحه) «علایم و آثار خاص» جوامع شرقی چیست؟ آیا مشخص‌کننده چهره اقتصاد و روابط تولیدی در جوامع باستانی مشرق بردگی است یا سازمان‌های دهقانی که با بردگی مغایر است؟ و ابزار تولید در دست کیست؟ تنها مشخص کردن این نکته‌ها و نه کلی بافی‌هاست که می‌تواند نشان دهد آیا جوامع باستانی مشرق زمین با جامعه کلاسیک برده‌داری غرب قابل قیاس است یا از بُن متفاوت و، در واقع، آیا میان این دو جامعه شرقی و غربی «اختلاف اصولی» وجود دارد یا تنها «خصوصیاتی فرعی» آن دو را از هم متمایز می‌سازد.

در کشورهای آسیایی، در دوره باستانی، مردم به‌طور عمده در دره رودخانه‌های پرآب ساکن بودند و حاصلخیزی زمین و محدودیت آن باعث تراکم جمعیت در این نواحی شده بود. به طوری که در چین، بین‌النهرین و مصر جمعیت انبوهی در قیاس با سایر نواحی مسکونی جهان باستان، می‌زیستند و نیازی اقتصادی به توده‌های عظیم بردگان و اسیران نبود. در این سرزمین‌های باستانی، البته، برده وجود داشت؛ ولی، برخلاف شهرها و دولت‌های یونانی، بردگان، در مشرق زمین، هرگز قشر وسیع‌تر و قشر اصلی تولیدکننده را تشکیل نمی‌دادند و در انجام دادن امور تولیدی، اقلیت بسیار محدودی به شمار می‌آمدند. در سرزمین‌های غیر رودخانه‌ای مردم در دره‌های باریک و بخش‌های محدود از جلگه‌ها، به صورت پراکنده و محدود می‌زیستند و اقتصاد این نواحی چنان فقیر بود که باز هم نیازی به بردگان احساس نمی‌شد و محصول

می‌توانست فقط حداقل غذای ضرور اهالی را تامین کند.

بدین‌روی، در مشرق زمین، این نه بردگان، بلکه دهقانان بودند که بر زمین‌های اشتراکی روستاها یا بر زمین‌های معبدها و دولت‌ها که املاک عمومی به شمار می‌آمد، کار می‌کردند و تولیدکنندگان اصلی بودند. تا آنجا که می‌دانیم، و در این زمینه بسیار می‌دانیم، شرایط کار این دهقانان با شرایط کار بردگان در روستاهای اروپا به کلی متفاوت بوده است، و حتی شرایط زندگی و کار گروه اندک بردگان در اقتصاد وسیع شرقی هیچ شباهت اصولی با شرایط کار و زندگی بردگان اروپا نداشته است.

ببینیم در این باره، در خود کتاب، چه شواهدی برضد عقاید نویسندگان شوروی و به سود گفتار ما موجود است:

بنا به «محاسبات خیلی تقریبی»، «بردگان لاگاش، در اواسط هزاره سوم [پیش از میلاد مسیح] قریب یک چهارم جمعیت را تشکیل می‌دادند» (ص ۱۲۷، ج اول) «این بردگان در کنار مردان آزاد کار می‌کردند و اغلب با آنان شغلی برابر داشتند». (ص ۱۲۸، ج اول) «کار این بردگان مخصوصاً در امور خانه‌داری مورد استفاده قرار می‌گرفت». (همان صفحه)

در بابل «بردگان خانگی هنوز مانند گذشته اهمیت دارند. (ص ۱۴۷، ج اول)، «تنها در معدودی از املاک تعداد بردگان زیاد بود، معهذاً عدّه آنها در این موارد از چند ده نفر تجاوز نمی‌کرد». (همان صفحه)

در شاهنشاهی باستانی مصر «بردگان در تولید موقع خاص نداشتند. مردان آزاد و حتی اشراف، ارباب‌ها و روحانیون در کارهای کشاورزی و کارهای دیگر شرکت می‌جستند». (ص ۱۶۹، ج اول)

در دوره شاهنشاهی میانه مصر «نیروی انسانی بردگان افزایش یافت؛ با این همه، توده اصلی مردم مصر را کشاورزان عضو جامعه اشتراکی تشکیل می‌دادند». (ص. ۱۸۰، ج اول).

در دوران شاهنشاهی جدید مصر، تعداد بردگان «بیش از ده‌ها هزار بوده

است.» (ص ۱۸۷، ج اول).

جالب توجه است که در کشوری پرجمعیت و چندین میلیونی، مانند مصر باستان، تنها ده‌ها هزار و یا کمتر و بیشتر از آن حدود برده وجود داشته است، و آنان هم در امر تولید، مانند گذشته، نقش اساسی نداشته‌اند.

در فنیقیه «از بردگان تنها در کارهای خانه استفاده می‌شد» (ص ۲۱۷، ج اول) و در امر تولید دخالتی نداشتند. در آشور نیز «بردگان به کارهای خانه می‌پرداختند» (ص ۲۳۲، ج اول) و تنها در قرن هشتم پ. م. مسیح بود که تعداد بردگان در آشور افزایش یافت (ص ۲۳۹، ج اول) ولی این «توسعه برده‌داری جنبه موقت داشت و هنگام سقوط امپراطوری متوقف شد». (همان صفحه) در ماد، پارس و هند باستان نیز وضع کمابیش مانند دیگر کشورهای آسیایی بوده است.

کارگرانی که در تخت جمشید و ظاهراً در دیگر بناهای عظیم شاهنشاهی به کار مشغول بوده‌اند، مزد مشخص دریافت می‌داشتند. در هند (از قرن چهارم تا دوم پ. م.) بردگان «به‌طور عمده، در کارهای خانگی به کار اشتغال داشتند. وضع بردگانی که در خانه‌ها کار می‌کردند با زندگی خدمتکاران چندان تفاوتی نداشت» (ص ۲۷۰، ج اول).

در چین، «از آنجا که کشاورزی... مستلزم مهارت و فعالیت بسیار دهقانان بود، لذا از کار بردگان در امر کشاورزی به‌طور محدود استفاده می‌شد» (ص ۲۸۵، ج اول) و اقتصاد چین نیز متکی بر جوامع اشتراکی بود.

اما، وضع در یونان، این سرزمین کلاسیک برده‌داری چگونه بود؟ «بردگان که بخش عمده مردم اتیک را تشکیل می‌دادند و کار اجباری آنها پایه زندگی اقتصادی جامعه آتن بود. بدون آن که حقوقی به دست آورده باشند، نخستین قربانیان این دستگاه کامل عیار دمکراسی برده‌دار به شمار می‌رفتند.» (ص ۸۳، ج دوم)

عده طبقات مختلف مردم اتیک، که آتن مرکز آن بود، در ۳۱۲ پ. م. چنین

بوده است: «۲۱ هزار آتنی واجد حقوق مدنی، ۱۰/۰۰۰ متک و ۴۰۰/۰۰۰ برده» (ص ۱۰۴، ج دوم)؛ «کورینت دارای ۶۴۰/۰۰۰ برده بوده است» (همان صفحه). در اسپارت، قشر قلیل (ده هزار خانواده) اسپارتی حاکم هرگز به زراعت، صنعت یا بازرگانی نمی پرداخت و وقت خود را در شهر صرف امور نظامی می کرد، در حالی که توده عظیم ایلوت ها (دویست هزار نفر)، که کشاورز بودند، به صورت برده های دولتی کار می کردند و مایحتاج زندگی اسپارتی ها را فراهم می آوردند (صص ۶۴، ۶۳، ۶۲، ج دوم).

فصل بیست و نهم از جلد دوم مربوط به «اوج اقتصاد برده داری» در یونان است و به خوبی می توان دریافت که چهره اقتصاد یونان و روابط تولیدی آن را، در آن عصر، برده داری مشخص می کرده است و برده عامل اصلی تولید بوده است.

با این مقایسه و با این شواهد موجود در همین دو مجلد، می توان دریافت که مرتب از «دولت های برده دار» آسیایی سخن گفتن و برضد این دولت ها شعارهای خشمگینانه دادن، نه تنها خواننده را به وجود برده داری، به عنوان یک نظام حاکم اقتصادی در شرق، قانع نمی سازد، بلکه انسان را به چندش هم می افکند.

نادرست ترین کار در امر تحقیق و جست و جو، دفاع از امری مردود و بافشاری در آن است. این چگونه توجیهی از مسایل تاریخی، براساس ماتریالیسم تاریخی، است که توجیهی به نیروهای اصلی و اساسی تولید و طبقه تولیدکننده نمی کند؟ اگر شیوه تحلیل نویسندگان دو مجلد کتاب فوق درست بود، می شد جامعه ای فئودالی را، با چند هزار کارگر و چندین کارخانه دار و بازرگان، جامعه بررزوایی به حساب آورد یا وجود چند کارخانه و مؤسسه دولتی را در یک جامعه سرمایه دار بهانه قرار داد و آن جامعه را به رنگ سرخ درآورد.

اما، «جامعه باستانی شرق علایم و آثار خاص» دیگری هم دارد که آن را با نرَب متفاوت می سازد: در آسیا، در دوره یاد شده، زمین، که مهم ترین ابزار

تولید است، متعلق به سازمان‌های اشتراکی روستایی، دولت و معابد است؛ در حالی که در آیین برده‌داری غرب، زمین به طور عمده در دست مالکان برده‌دار است؛ و بدین روی، شیوه مالکیت این ابزار اصلی تولید در شرق و غرب مغایر یکدیگر است.

از دیگر «علائم و آثار خاص» که جوامع شرقی باستانی را از جوامع غربی آن عصر جدا می‌کند، وضع دولت است. در جوامع شرقی نخست معابد و سپس دولت وظیفه‌دار حفظ توسعه شبکه‌های آبیاری بوده‌اند و اجرای این وظیفه، که بدون آن وجود یافتن و دوام آوردن امر زراعت ممکن نمی‌بود، منجر به پدید آمدن دولت‌هایی متمرکز در این نواحی شد و آزادی‌های قبیله‌ای را از میان برداشت. درست برعکس این عوامل اقتصادی بود که آزادی‌های قبیله‌ای را در غرب منجر به دموکراسی برده‌دار و غیره کرد.

انقلاب در جوامع اروپایی می‌توانست سازمان اجتماعی را به سازمانی دیگر تبدیل سازد: بردگی را به فئودالیسم و فئودالیسم را به بورژوازی؛ ولی در مشرق قیام‌ها می‌توانست، تنها دولتی را جانشین دولتی دیگر سازد، بدون آن‌که آن دولت را به عنوان بزرگ‌ترین مالک و تنها سازمان اداری متمرکز از میان ببرد. ضعف دولت متمرکز در شرق پیوسته سبب نزاری و درماندگی اقتصادی جوامع شرقی بوده است.

از این همه، که به نظر تاریخ‌نویسان شوروی «مسایلی جزئی» است، برمی‌آید که، برخلاف نظر صریح این تاریخ‌نویسان، ویژگی‌های تولید آسیایی، اساساً متمایز از تولید غرب است. تنها وجه مشترک هر دو سازمان اجتماعی شرق و غرب باستان استثمار مردم بوده است که این در همه جوامع طبقاتی صادق است. در تصنیف این دو جلد کتاب نقایصی دیگر نیز به چشم می‌خورد:

در صفحه ۵۸، جلد اول، هنگام بحث درباره فقدان دین در جامعه انسان‌های دوران کهن سنگی دیرین، از قول «دانشمندان بورژوایی» آمده است که آنان «ادعا می‌کنند که انسان از آغاز زندگی خود... وجود باری تعالی را پرستش

می‌کرده است». دلیل نویسندگان کتاب سخنان یک کشیش اتریشی است که در میان دانشمندان غرب ارزشی ندارد.

در عصر حاضر، تاریخ تحول عقاید بشر، از بنیادهای ابتدایی آن تا عصر پیدایش دین و فلسفه، در حد زیادی روشن است و دانشمندان «بورژوازی» همانقدر در روشن شدن آن کوشیده‌اند که دانشمندان «سوسیالیست»؛ و دانشمندان غرب، آنان که واقعاً دانشمندانه کشیش، به هیچ وجه معتقد به این نیستند که انسان از آغاز به وجود باری تعالی معتقد بوده است. این گونه سخن گفتن در یک اثر جدی، آن را تبدیل به یک اثر تبلیغاتی می‌کند.

در صفحه ۸۴، از اثر سحر و جادو بر طبیعت و جانوران و گیاهان سخن رفته است و به عنوان مثال از پانتومیم (= لال‌بازی) و رقص‌های خاص شکار سخن رفته است. ولی اشاره‌ای به نقاشی بر روی ظرف نشده است. در حالی که سخت محتمل است این نقوش نیز در آغاز چون وسیله‌ای برای تسخیر چارپایان و پر محصولی گیاهان به کار می‌رفته است. در همان صفحه، از توتم سخن رفته است. خوب بود توضیح داده می‌شد که نه همه اقوام ابتدایی الزاماً به توتم معتقد بوده‌اند و نه جانوران و گیاهان تنها در نقش توتم قبیله ظاهر می‌شدند. چه بسا افراد واحدی که برای شخص خود یک اصل حیوانی یا نباتی می‌شناخته‌اند و چه بسا افراد، قبایل و خاندان‌ها که توتمی نداشته‌اند. مهم‌تر این که برعکس نوشته کتاب که می‌گوید «توتم در عین حال هم غنیمت عمده شکارچی است و هم جدّ همه طایفه»، توتم، در همه موارد، غنیمتی برای شکارچی نبوده است. در بعضی از قبایل سرخ‌پوست، ما از توتم‌هایی چون کلاغ و نظایر آن اطلاع داریم که برای مردم آن قبایل هیچگونه ارزش غذایی و مصرفی نداشته است و هم‌چنین بسیاری از توتم‌ها اصلاً حیوانی یا گیاهی نبوده‌اند.

در صفحات ۸۷ و ۸۸، درباره دوراهی که جهان قدیم و جدید در امر تکامل پیموده‌اند، مطالبی آمده است که سخت مبهم و غیر قابل قبول است و آن عبارت از این است که مبنای اقتصاد آسیا - اروپا را دامپروری دانسته‌اند، در حالی که

این امر درست نیست. در بین‌النهرین، دره نیل، دره سند و در چین، از زمان‌های بسیار قدیم، سازمان‌های بسیار تکامل یافته زراعی موجود بوده است و کشاورزی نه تنها «نقش فرعی» نداشته است، بلکه، در امر تولید نقش اصلی را دارا بوده است.

در صفحه ۸۹، مجسمه‌های کوچکی را که صورت زن دارند، مجسمه‌های جدّه‌ها تعبیر کرده‌اند و آن را گواهی بر وجود نظام مادرسالاری دانسته‌اند. این نیز نظری اثبات شده نیست و به اقرب احتمال، این‌ها الهه‌های باروری بوده‌اند که به جامعه‌های کشاورزی تعلق داشته‌اند و معرف الهه زمین به شمار می‌آمده‌اند. مطالبی که در صفحه ۱۰۲ درباره دولت و نظر تاریخ‌نگاران بورژوازی آمده است، همان قدر جدی است که مطالب قبلی درباره ستایش باری تعالی، و مطالبی که درباره پارسیان از صفحه ۲۵۶ به بعد آمده است نیز اغلب نادرست است. مثلاً در صفحه ۲۶۱ آمده است که هرمزد با اهریمن «تا ابد در مبارزه است». این خلاف تمام فلسفه دین زردشت است و اگر قرار نبود که اهریمن زمانی شکست بخورد، چه کسی حاضر بود هرمزد ناتوان را ستایش کند؟ به دنبال همین مطالب، باز هم شعارهای درون تهی چندی درباره دین زردشت و شخص او آمده است که در دیگر آثار نویسندگان شوروی نیز درباره تاریخ‌باستانی ایران، تکرار شده است و جملگی او را مرتجع و طرفدار استثمارگران شمرده‌اند.

در صفحه ۱۸۰ جلد دوم آمده است که در زمان اسکندر راه دریایی عمان چندان شناخته نبود. این ادعایی واهی است و ما به خوبی اطلاع داریم که، حتی در هزاره دوم پ. م.، تجارت وسیعی میان تمدن‌های دره سند، بحرین، سواحل ایران و مصب دجله و فرات برقرار بوده است و همچنین مدارکی موجود است که نشان می‌دهد ایرانیان نیز، در زمان هخامنشیان، از راه‌های دریایی خلیج فارس و دریای عمان استفاده می‌کرده‌اند و حتی سواحل شرقی هندوستان را نیز می‌شناخته‌اند (نک. به مقاله نگارنده: «جغرافیای اساطیری جهان در ادبیات پهلوی»، شماره نخست نشریه بنیاد فرهنگ ایران). ظاهراً این یونانیان بوده‌اند

که دریا‌های گرم جنوب ایران را نمی‌شناخته‌اند.

در صفحه ۲۰۰ جلد دوم، علل برافتادن حکومت سلوکیان ذکر شده است، ولی هیچ اشاره‌ای به بزرگ‌ترین و خطرناک‌ترین دشمن ایشان اشکانیان نشده است.

از این جنبه تألیفی اثر که بگذریم، باید سخنی هم درباره ترجمه و خطاهای ترجمه بگوییم. طبعاً، اغلب این خطاها ناشی از کم‌آشنایی مترجمان این کتاب به معادل‌های فارسی نام مکان‌ها و اشخاص است. ما در این جا تنها به ذکر بعضی از این اشتباهات می‌پردازیم:

در ص ۶۷ تنگه بهرینگ آمده است؛ درست آن برینگ است.

در ص ۶۹ کلمینار آمده است؛ درست آن کلاته منار است.

در ص ۸۶ هندوها، ۹۱ هندی و ۹۲ هندوان آمده است که درست آن سرخ‌پوستان است.

در ص ۸۹ کیکوس آمده است؛ درست آن هیکوس است.

در ص ۸۹ و ۱۴۸ کاسیت آمده است؛ درست آن کسپه یا کشه است که در فارسی از آن دو نام کاشان و قزوین را داریم.

در ص ۹۱ ماهی سومون آمده است؛ درست آن ماهی آزاد است.

در ص ۱۰۴ هیئت‌ها و در ۲۰۵؛ هاتی آمده است؛ درست آن هیتی یا جِتی است.

در ص ۱۱۴ کتیبه‌های دوزبانی آمده است؛ درست آن دو خطی است.

در ص ۱۱۵ حمورابی، در ص ۱۱۹ هامورایی. کدام املاء درست است؟

در ص ۱۱۷ گرتسفلد آمده است؛ درست آن هرتسفلد است.

در ص ۱۱۹ و ۲۰۹ حوریت و در ص ۱۵۱ حوری‌ها آمده است؛ درست آن هوری است.

در ص ۱۴۷ آبدوم آمده است؛ درست آن عبدوم است که با واژه عبد به معنای برده، مربوط است.

در ص ۱۵۴ شمس، شهمش هر دو آمده است؛ املاء واحد و درست کدام است؟

در ص ۱۷۱ غزه آمده است؛ درست آن جیزه است.

در ص ۱۷۱ سقره و در ص ۱۷۳ سکره آمده است؛ املاء درست کدام است؟

در ص ۲۰۳ ستاره سیریوس آمده است؛ درست آن شعرای یمانی است که در فارسی بیشتر خوانده می شود.

در ص ۲۰۵ کاپادوکیه و کاپادوس هر دو آمده است؛ نام فارسی باستانی آن Katapatuka آمده است.

در ص ۲۰۶، ۲۰۹ و ۲۱۱ حالیا آمد است؛ درست آن حلب است.

در ص ۲۱۸ سونا آمده است؛ درست آن سیوط است.

در ص ۲۲۲ هنوخوریت آمده است؛ درست آن هیتی - هوری است.

در ص ۲۴۶ سکاها، ۲۵۵ سک، ۲۷۲ ساکا آمده است؛ درست آن سکه / سکه ها است.

در ص ۲۵۱، ۲۵۶ مارگیان آمده است؛ درست آن مرو است.

در ص ۲۵۳ آستیاز آمده است؛ درست آن اژدهاگ است.

در ص ۲۵۴ هالیس در سوریه آمده است؛ درست آن در ترکیه است.

در ص ۲۵۴ کامبوزیا آمده است؛ درست آن کمبوجیه است.

در ص ۲۶۱ اصطلاح جانورشناسی را برابر توتیسم قرار داده اند؛ درست آن همان توتیسم است در جلد دوم نیز خطاهای چندی آمده است:

در حاشیه ۳، ص ۶ اسم امروزی هالیکارناس «ارزر» آمده است؛ درست آن «بود روم» است.

در حاشیه ۴، ص ۶ «شمال شرقی آسیا» ذکر شده است؛ درست آن شمال غربی آسیا است.

در حاشیه ۲ ص ۸، آنا باز «اردو کشی داخلی» معنا شده است؛ در حالی که این واژه در یونانی به معنای «بالا رفتن است» و اصطلاحاً برای «یورش نظامی» به

کار می‌رود.

در ص ۵۷ «تیرانی» آورده شده است؛ در حالی که این واژه ترجمه فارسی دارد و آن خودکامگی و استبداد است.

در ص ۸۴ یادداشت، مترجم گمان کرده است که اصطلاح جنگ‌های مادی (= در متن جنگ‌های مدی) اشتباه است؛ در حالی که این یک اصطلاح درست یونانی است. یونانیان که اول بار از اقوام ایرانی، با مادی‌ها روبه‌رو شدند، تا مدت‌ها همه ایرانیان را مادی می‌خواندند و این یک اصطلاح مادی در ادبیات و زبان یونانی بوده است.

در ص ۸۶ اصطلاح سکستان برای سرزمین سکه‌ها به کار رفته است، در حالی که این اسم خاص برای سیستان باستانی است و درست نیست که آن را برای سرزمین‌های دیگری نیز به کار ببریم.

در ص ۱۲۷ و ۱۳۰ Liturgie خدمات و عوارض معنا شده است. معنای دقیق واژه خدمت به خلق، خدمات در راه مردم است.

در ص ۱۵۴ آمده است که «او پس از پیروزی دموس بر جزیره ساموس...»؛ دموس به معنای مردم و عوام‌الناس است و اسم خاص نیست.

در ص ۱۷۰ مقدونیه در شمال شرقی بالکان، آمده است؛ درست آن جنوب شرقی است.

در ص ۱۹۳ شهر سلوسی آمده است؛ درست آن سلوکیه است.

در ص ۱۹۳ آنتیوخ آمده است، درست آن انطاکیه است.

در ص ۲۰۰ یاگزارت و اوکوس آمده است که همان سیحون و جیحون / اودریا و سیر دریا است.

در ص ۲۰۰ آمده است که دولت باختر در سال ۲۲۷ «شامل تقریباً همه ایران و سرزمین‌های مجاور هند بود»؛ درست آن «ایران شرقی» است.

در ص ۲۰۰ تمدن کانگویی آمده است؛ درست آن تمدن کنگی است. کنگ / شهرهای افسانه‌ای ایران در ماوراءالنهر است.

اشتباهات بسیار دیگر نیز در هر دو مجلد هست که درازای سخن مانع از ذکر آنها شد.

* نقد کتاب تاریخ جهان باستان (۲ جلد)، زیر نظر دیاکوف و کووالف، تهران ۱۳۴۷-۱۳۴۹؛ فرهنگ و زندگی، شماره‌های ۴ و ۵، اردیبهشت ۱۳۵۰.

۱. برای مطالعه یک دوره کامل تاریخ پیش از اسلام می‌توان به کتاب‌های زیر رجوع کرد:

تاریخ ماد، تألیف دیاکوف، شاهنشاهی پارس، تألیف اومسند (امریکایی)، تاریخ ایران باستان
تألیف دیاکوف، تاریخ ایران، تألیف آ. فن گونشمید (آلمانی)، ساسانیان، تألیف کریستنن
(دانمارکی).

در این میان، متأسفانه، هنوز اثر کاملی درباره اشکانیان انتشار نیافته است و از تاریخ کوشان و دولت
باختر و به طور کلی، از تاریخ باستانی ماوراءالنهر و شرق ایران اطلاعاتی بسیار اندک و دست دوم، به
فارسی در دست است.

تاریخ ماد*

دیاکونف محقق، باستان‌شناسی و تاریخ‌دان روسی، از گروه انگشت شمار کسانی است که به تحقیق می‌تواند اطلاعات جامعی دربارهٔ تاریخ دیرین میهن ما داشته باشند و کتاب حاضر از کارهای پر ارزشی است که این دانشمند در زمینهٔ تاریخ ایران باستان انجام داده است. اطلاعات وسیع او دربارهٔ زبان‌ها و دین کهن و زبان‌های به خوبی استفاده کند و خود را به تبعیت از ترجمه‌های ناستوار و غیرمشخص مجبور نسازد.

آنچه به خصوص در این کتاب سخت جالب می‌نماید، تحلیل اجتماعی و طبقاتی دقیقی است که دیاکونف از زندگی اقتصادی و سیاسی ایران غربی و جنوب غربی در دوران باستانی به عمل آورده است و تحلیل تغییرات اجتماعی ایران و خاورمیانه را نه براساس تمایلات جهان‌گشایانهٔ این یا آن، بلکه بر ایجاد دو قطب سیاسی و اقتصادی برده‌داران آشوری و ستمکشان مادی و ملل مستعمره قرار داده است.

او وقایع داخلی آشور را موشکافانه روشن می‌سازد و توضیح می‌دهد که چگونه، از یک سو، تودهٔ مردمی که به بردگی درآمده و کوچانده شده بودند و از طرف دیگر قشر برده‌دار ملل مغلوبی چون بابل، مصر و عیلام، که امکان آزادی استثمار را از دست خود رفته می‌دیدند و آشوریان را جانشین خود می‌یافتند، بر ضد حکومت جابر آشور به پا خاسته بودند. «اعیان و بزرگان

آشور... این گروه کوچک، ثروت‌های کلان گرد آورده بود و بی‌بند و بار و نابخردانه تمام مردم خاورمیانه را به نفع خویش استثمار می‌نمود. مردم سراسر شرق آرزومند نابودی آشور... بودند.» (ص ۳۶۶) «عامه مردم مستقلاً و مستقیماً در مبارزه سیاسی شرکت نمی‌کردند، ولی نیرو و ماده منفجره‌ای بودند که همواره آماده عمل بود.» (ص ۳۶۷)

در مقابل چنین دستگاه متزلزلی در طی زمانی دراز هیچ نیروی مقاوم خارجی نبود و «علت اصلی جان‌سختی آشور فقدان» این نیروی متحد و قوی خارجی بود. درین هنگام بود که شاهنشاهی ماد ایجاد شد و در آن «وضع اقتصادی گروه آزادگان استوارتر و بهتر شد» و توده‌ی مردم از دولت و سلطنت مادی در مقابل تجاوز آشور پشتیبانی کردند و دولت ماد توانست به آسانی کسانی را که ادعای خدایی و قدرت مطلق بر جهان داشتند، نابود کند.

مسئله جالب دیگر، توضیح دقیقی است که راجع به حرکت اقوام ایرانی از شرق به غرب سرزمین ایران در این کتاب مطرح می‌شود. دیاکونف براساس مدارک سومری و اکدی و هوری (حوری) بیان می‌کند که در ربع سوم هزاره سوم پ. م، نواحی غربی ایران، آنجا که بعدها ماد غربی را تشکیل داد، توسط «هوریان و لولویان و کوتیان و ظاهراً قبایل دیگری که با عیلامیان قرابت داشتند» مسکون شده بود (ص ۱۳۱) و «ترکیب نژادی مردم آن سرزمین، بر روی هم، از هزاره سوم تا آغاز هزاره اول بلا تغییر بوده است.» (ص ۱۷۸)

دیاکونف نشان می‌دهد که «در آغاز هزاره اول... در مشرق ماد یک عنصر جدید، لسانی و نژادی دیگر دیده می‌شود و آن عنصر ایرانی است که ریشه آن ظاهراً در آسیای میانه بوده است.» (ص ۱۷۹) و «از قرن نهم تا هفتم پ. م... پیشرفت عنصر لسانی ایران از مشرق به طرف غرب آشکار است. با در نظر گرفتن رابطه زبان ماد با زبان‌های آسیای میانه، شکی نمی‌توان داشت که منشأ نژاد «آریایی‌ها» از آسیای میانه بوده است.» (ص ۱۹۲)

دیاکونف همچنین نظر موجود را دایر بر این‌که پارسیان نخست در «پارسوه»

به سر می برده اند رد می کند. (ص ۲۵۱)

این گونه نکته ها و بسیاری نکته های دیگر کتاب «تاریخ ماد» را اثری پرارزش، زنده و محققانه می سازد. ولی به گمان نگارنده، دیاکونف از خطایی چند مصون نیست، هرچند این خطاها هرگز ارزش اثر او را کم نمی سازد. در زیر می گویم مسایلی را که به گمان من اشتباه آمیز است، بیان کنم.

دانای هستی بخش

در صفحه ۷۳، اهوره مزدا «روح بسیار خردمند» ترجمه شده است، در حالی که معنی واژه سخت روشن است و آن «سرور خردمند» است و «اهوره» لقب گروهی از خدایان بوده است که بعدها تنها دو ایزد ایرانی، علاوه بر اهوره مزدا، بدان نام خوانده شدند و آن دو «مهر» و «آپم نپات» هستند. در همان صفحه «خرفستر» را «حیواناتی که برای زراعت بی فایده و مضر می باشند» خوانده است؛ در حالی که خرفستر دقیقاً به معنی «حیوانات غیر مفید» نیست و در اساطیر ایرانی موجودات اهریمنی دو دسته اند، یکی «گرگ سردگان» یا جانوران درنده و دیگری «خرفستران» که حشرات و خزندگان اند. (در این باره نک. «بندش». واژه نامه، تألیف نگارنده.) در صفحه ۹۱ و ۲۰۶ آمده است که «پارس» به معنی پهلوی و «کنار» است و از آن جهت این نام گزیده شده است که پارس در کنار خاک ماد قرار داشته است.

به گمان من، این تعبیر غلط و عامیانه ای از واژه است. واژه های پارس، پارت و حتی پشتو، به احتمال قریب به یقین، با واژه های فارسی «پارسا» و شاید پهلوان به معنی نیرومند مربوط است. همان گونه که «اریه»، یعنی آزاده، نام کلی قبایل هند و ایرانی بوده است. «پارسه» و «پارثوه» و غیره نیز مشخص کننده تشخص نژادی گروهی از این مردم بوده است.

در صفحه ۳۲۵، chithrafarna «افتخار اخلاف» ترجمه شده است؛ در حالی که این یک ترکیب صفتی است که در پارسی باستان و پارسی دری هر دو موجود است و معنی دارندگی می دهد و واژه به معنی «دارنده فرۀ نژادی» است.

فصل پنجم کتاب (از صفحه ۳۹۷ تا ۴۴۵) مربوط به وضع جامعه و دولت امپراتوری ماد است. در این فصل، اشاراتی به مدارک مکشوف در تخت جمشید رفته است و دیاکونف عقاید و.ا. تیورین را مطرح می‌سازد.

تیورین معتقد است، کسانی که در تخت جمشید کار می‌کرده‌اند از «اعضای خانواده‌های منتسب به جماعات آزاد و سلحشور پارسی بودند، ولی با این حال، شاه از ایشان در سراسر سال به عنوان مزدور یا برده بهره می‌کشید». ولی دیاکونف در پی سخن هرودوت که می‌گوید، «آزادگان پارسی از پرداخت هرگونه خراج و عوارضی به شاه معاف بودند»، معتقد می‌شود که «گمان نمی‌رود چنین بهره‌کشی در مورد خانواده‌های کسانی که خود نیروی مسلح پارس را تشکیل می‌دادند، ممکن بوده است.» (ص ۴۰۲) و سرانجام می‌گوید، «گرچه ممکن است در میان کورتش‌ها عده‌ای از اعضای خانواده‌های جماعات آزاد نیز که به رسم بیگار جلب شده بودند، وجود داشته‌اند؛ ولی به نظر ما شکی نیست که توده اصلی کورتش را بردگان تشکیل می‌داده‌اند.» (ص ۴۰۵)

ولی او چند صفحه قبل (ص ۴۰۲) می‌گوید، «شرایط کلی جامعه برده‌داری اجازه نمی‌دهد بگوییم که کورتش‌ها برای پادشاه کار می‌کردند و مزد می‌گرفتند. اگر چنین گوییم، در ارزیابی درجه پاشیدگی جماعات آن روزی سخت غلو کرده‌ایم. حتی در بابل هم که هزار سال دوره‌ی تکامل طبقاتی را گذرانده بود چنین چیزی دیده نشده بود.» در حالی که این واقعیتی است که این بردگان دستمزد می‌گرفته‌اند.

به این ترتیب، دیاکونف نمی‌داند چه بگوید و آن وقت است که بر حسب کلی «چنین استثمار بسیط و عمیق» (ص ۴۰۲) را بر جامعه هخامنشی می‌زند و خود را راحت می‌کند.

در واقع، دیاکونف در نمی‌یابد که جامعه ایران غربی هنگامی به صورت طبقاتی در می‌آمد که جوامع برده‌دار متمدن اطراف آن (آشور، بابل، عیلام) پیوسته با قیام‌های بردگان روبه‌رو بودند و رژیم بردگی، با خصوصیات چندین

صدساله خود درین نواحی، با بن‌بست روبه‌رو شده بود. یکی از علل و شاید علت اساسی از هم پاشیدگی جوامع بین‌النهرین همین بن‌بست بهره‌کشی وحشیانه نظام بردگی در آنها بود. در ایران غربی نیز مادها و پارس‌ها، که هنوز در مراحل ابتدایی جامعه بردگی می‌زیستند و بسیاری سنن آزادمنشانه قبیله‌ای در میانشان رواج داشت، در مقابله با استثمار آشوریان در واقع با نظام بردگی آشور می‌جنگیدند. به این ترتیب، بن‌بست داخلی جوامع آشور و بابل و عیلام و قیام مردم ایران غربی، نخست برضد آشور و سپس برضد بابل و عیلام، نمی‌توانست تنها برده‌دارانی را جانشین برده‌داران دیگر کند، مگر آن‌که شرایطی برای بهبود اوضاع اجتماعی نیز به همراه داشته باشد. و عمل این را ثابت می‌کند. مادها، و به گمان من، به خصوص پارسیان، یک نوآوری و اصلاح اجتماعی را با خود به غرب می‌بردند، آنان گروه فراوان اسرا را، که در سرزمین‌های دیگر به بردگی واداشته می‌شدند، آزاد کردند و آنها را به سرزمین‌های اصلی خود باز پس فرستادند، و اگر اینجا و آنجا از مردم اقوام دیگر استفاده شده است با پرداخت دستمزد و حقوق معین همراه بوده است.

در واقع، همان تغییری که اسلام به ایران آورد و اصلاح اجتماعی‌ای که ایجاد کرد، مادها و به خصوص هخامنشیان، با خود آوردند. آنان رژیم بردگی را لغو نکردند، چون از نظر اقتصادی چنین امری ممکن نبود ولی شرایط برده‌داری را تعدیل کردند و مقرراتی وضع کردند که سطح زندگی و اقتصاد بردگان را عمیقاً بهبود می‌بخشید.

در صفحه ۴۰۹، دیاکونف Kara mada hya vithapaty aha را «مردم سلحشور مادی که در جماعت‌ها بودند»، ترجمه می‌کند و آن را در مقابل Kara hya upa mam aha ... می‌گذارد. در حالی که این دو مغایرتی در مفهوم با یکدیگر ندارند. جمله نخست بدین معنی است؛ سپاهیان مادی که در محل بودند؛ و جمله دوم؛ سپاهیان مادی که بامن بودند.

در صفحه ۴۲۱ می‌گوید، «نام هندوستان هم دیده نمی‌شود»، در حالی که در

کتیبه‌های داریوش و خشیارشا این نام آمده است.

در صفحه ۴۵۶، احترام به سگ را که از نکات مندرج در اوستاست، رسمی در میان اقوام کسپی و آلبانی می‌داند. در حالی که هیچ دلیلی در دست نیست که مردم آسیای میانه، که خود بیشتر گله‌دار بوده‌اند و داشتن سگ برای ایشان از حوایج ضروری بوده است، این رسم را از کسپی‌ها گرفته باشند.

در همان جا ذکر می‌شود که رسم جنازه پیش پرنندگان افکندن نیز از کسپیان گرفته شده است. این نکته درستی است. ولی در یادداشتی مربوط به همین مطلب (یادداشت ۳۲ فصل ششم) گفته می‌شود که «به دشواری می‌توان گفت که در چه زمینه‌ای (؟) و کجا و در چه تاریخی این عادات در میان زردشتیان رخنه کرده بودند.»

در این مورد، مقدمتاً بیان سه نکته لازم است: ۱- سگ‌ها مردگان خویش را در دخمه‌هایی که به صورت تپه‌های کوچکی در می‌آید با خدم و حشم به خاک می‌سپردند (اگر خدم و حشمی بود). ۲- هندوان مردگان خویش را می‌سوزانند. ۳- در میان زردشتیان واژه گورستان دخمه است. واژه دخمه هر چند اطلاق به محوطه بازی می‌شود که اگر آن دیوار است و مردگان را در آن در زیر آسمان قرار می‌دهند تا پرنندگان گوشت‌ها را بخورند و خورشید استخوان را پاک کند، ولی خود واژه مسایلی چند را روشن می‌کند. از طرفی، دخمه در زبان فارسی به معنی حفره تنگ و تاریک است. و ثانیاً، این واژه از ریشه daz به معنی سوزاندن است با توجه به مراسم سکایان و هندوان و معنی واژه دخمه و ریشه آن، می‌توان معتقد شد که ظاهراً در دورانی قدیم هند و ایرانیان مردگان خود را در محوطه‌ای بسته می‌سوزانده‌اند و در دوره‌های بعد رسم سوزاندن نزد هندوان و رسم در دخمه نهادن توسط سکایان حفظ شده است و ایرانیان تنها واژه را حفظ کرده‌اند. وجود گورهای هخامنشیان نیز به نحوی معرف وجود دخمه‌ها به معنی امروزی واژه دخمه است. اما این که چه موقع ایرانیان این رسم کسپیان را پذیرفته‌اند، باید آن را به هنگام همسایگی مادها و کسپیان جست و ظاهراً

نخست این رسم در میان مغان، که ظاهراً طبقه‌ی روحانیان مادی را تشکیل می‌دادند، مرسوم شد و پس از آن که اداره‌ی دین زردشت (ظاهراً از اواسط دوران هخامنشی) به دست مغان افتاد، در دین زردشت نیز اندک اندک را یافت.

مدارک باستان‌شناسی اشکانی نشان می‌دهد که هنوز در دوره‌ی اشکانیان این رسم در ایران عمومیت نداشته است و تنها در دوره‌ی ساسانیان است که به عمومیت بخشیدن اجباری دین زردشت در ایران رسم کسپیان، که به مغان سپرد، شده بود، آیین عمومی ایرانیان گشت.

در صفحه ۴۷۶، بند آخر و ۴۷۷ بند نخست، مطالبی در ذمّ تعالیم زردشت آمده است. متأسفانه این مطالب سخت درون تهی و برجسب‌وار می‌نماید. دین زردشت نه تنها تعلیمات اخلاقی می‌دهد، بلکه مردمی را که به سکونت پرداخته، از چادرنشینی و قتل و غارت مداوم دست کشیده و تشکیل دولت داده‌اند برمی‌انگیزد تا از تمدن خود در مقابل اقوام وحشی اطراف و ساستاراد (شاهک‌ها) دفاع کنند. اگر به تبلیغات وسیعی که در جنگ گذشته بر ضا فاشیست‌ها و نازی‌ها می‌شد، نگاه کنیم، می‌بینیم که هرگز زردشت حرفی اغراق‌آمیزتر درباره‌ی اقوام وحشی همسایه نرده است. و اگر آن تبلیغات منطقی مترقی و انسانی بود، چرا سخنان زردشت و مطالب اوستایی در آن زمینه «کینه» نفرت نسبت به اقوام غیرآریایی را به پیروان خود تلقین می‌کند؟ آیا در شوروی عشق به آلمان‌ها را در ضمن جنگ تلقین میکردند؟

من گمان می‌کنم که تعلیمات زردشتی نه تنها براساس تبلیغ «عدالت» اخلاق است، بلکه براساس مبارزه‌ی جامعه‌ی مسکون و در حال پیشرفت اقتصادی و مرکزیت بر ضد چادرنشینان مهاجم و حکامی است که طرفدار قدرت‌های محلی کوچک‌اند.

و همان کوششی که در غرب ایران برای ایجاد شاهنشاهی در آن دوره به چشم می‌خورد، در آسیای میانه نیز در حال عمل بوده است و عقاید زردشت در

واقع نظریه و پایه فکری این تحول اجتماعی بوده است. چنانکه در شاهنامه جنگ‌های ایران و توران در دوره‌ی گشتاسب معرف این نکته است.

در صفحه ۴۹۵، مطالبی راجع به آیین زُروان آمده است که هر چند غلط نیست، دقیق هم نیست. برای اطلاع درباره نقش آیین زُروان در دوران ساسانی باید به دو کتاب پرفسور زنر رجوع کرد.**

به گمان من، آنچه را دیاکونف درباره قیام گئوماته (ص ۵۲۶) و قیام‌های دیگر (۵۳۳) در دوره داریوش می‌گوید، یک نوع کوشش بی‌دلیل برای اثبات همان «استثمار بسیط و عمیق» است که قبلاً یاد شد. با این‌که دیاکونف قبلاً خود می‌گوید که «شاهک» هامخالف ایجاد مرکزیت و قدرت شاهنشاهی بودند (ص ۲۶۰)، در اینجا برای تکرار برجسب «محکومیت»، قیام گئوماته و دیگران را در آغاز دوران داریوش قیام ملت‌ها و ستم‌دیدگان برضد او نام می‌برد و آن را «نهضت خلق» می‌خواند. با کدامین مدرک؟

در حالی که ظاهراً قیام‌کنندگان برده‌دارانی بودند که تغییرات آزادمنشانه هخامنشیان منافع ایشان را به خطر انداخته و استثمار بی‌حساب بردگان را ناممکن کرده بود و گروهی دیگر در شرق شاهمانی بوده‌اند که استقلال محلی و امکان غارت‌های پیشین را از میان رفته می‌یافته‌اند. دیاکونوف علت شکست این شورش‌ها را «فقدان وحدت داخلی و خارجی» (ص ۵۳۸) می‌داند. در حالی که داریوش بارها می‌گوید مردم این شورشیان را خود تحویل دادند و ظاهراً علت شکست‌ها را باید در پشتیبانی نکردن مردم از قیام‌کنندگان دانست نه فقدان وحدت.

درباره علل شکست ایرانیان در مقابل یونانیان، که در پایان فصل هفتم مورد بحث قرار گرفته، دلایل جالبی ارائه داده شده است. ولی به گمان من، می‌توانست از این روشن‌تر باشد.

براساس مدارکی که از بابل در دست است و مدارکی که درباره زندگی

یونانیان آسیای صغیر در پایان دوره هخامنشی در دست است نک. ایران از آغاز تا اسلام، تألیف گیرشمن) زندگی توده مردم در شاهنشاهی ایران بسیار بهتر از زندگی توده مردم در یونان بوده است. ولی آنچه سبب شکست شد، علاوه بر علل دیگر، به خصوص محدودیت‌هایی بود که نظام هخامنشی در راه برده‌داران قرار داده بود، که دیاکونف بدان‌ها اشاره می‌کند (۵۴۲ و ۵۴۳)، و از این روی، برده‌داران بزرگ بودند که به دشمنی با دستگاه شاهنشاهی هخامنشیان با یونانیان همراهی کردند و به شاه خیانت ورزیدند و با کار شکنی‌های خود سپاه ایران را از کار انداختند.

مسئله دیگری که درباره تاریخ ماد باید گفت، ترجمه آن است. آقای کریم کشاورز، که با استادی این اثر عظیم را ترجمه کرده‌اند، متأسفانه در زمینه نام‌های ایرانی قدیم تخصصی ندارند و آقای دکتر فره‌وشی که کتاب را مرور فرموده‌اند، یا توجهی دقیق به این امر نکرده‌اند یا نظرشان مورد موافقت مترجم قرار نگرفته است و بر روی هم، نام‌های ایرانی به صورت مسخره‌ای درآمده است. این اشکال در ترجمه دیگر آقای کشاورز، «اشکانیان»، نیز به چشم می‌خورد، و همچنین در کلیه تاریخ‌های ایران باستان که منبع آنها یونانی بوده و به فارسی گردانده شده است.

در زیر فهرست وار بعضی از این خطاها یادآور می‌شود.

سوزان (ص ۱۴) و سوزیانا (۴۲۴) به جای شوش.

بهستان (ص ۱۸)، بهیستون (ص ۲۲) به جای بیستون.

گوماتا (ص ۱۸) به جای گئوماته.

اکباتان (ص ۲۳) به جای هگمتنه (همدان).

خشترینه = فرائورت (ص ۲۳) به جای فرورتیشن یا فرورتی.

کیاکسار (ص ۲۳) به جای هوخشتره.

کامبیس (ص ۲۴) باید حذف شود. در فارسی به کار بردن آن مسخره است،

و تازه به صورت کامبیز به کار می‌رود.

زوس (ص ۲۹) به جای ژئوس.

آستیاک = ایشتوگا *ištuvega* (ص ۲۴، س ۷)

اهورامزدا (ص ۲۹) به جای اهوره‌مزدا. این غلطی است که از آقای پوردادو سرچشمه می‌گیرد و ایشان اهوره‌مزدای مذکر را مؤنث کرده‌اند.

مرتیاخوار (ص ۳۲) به جای مرتیه‌خوار.

باکتريا (ص ۳۴) و بسیاری صفحات دیگر) به جای باختر (بلخ).

آنا‌بازیس (ص ۳۷)، آنا‌بایس (ص ۴۰) یک اسم به دو املا چرا؟

ساتراپ (ص ۳۸) به جای شهرب.

هیرکانیه (ص ۴۳) به جای وهرکانه (گرگان).

زربوری (ص ۴۶) به جای ژیری و ئیری (زریر).

نابو‌خودونوسور (ص ۵۶) به جای نبوکد نظر.

آخیکار (ص ۵۷) به جای اهی‌کر که ایشان X روسی را که معادل h قرار می‌گیرد، بدون رجوع به اصل، همان‌طور آورده‌اند.

سرزمین پارت (۵۸) به جای سرزمین پارته یا اشکانیان.

میتريدات (۵۸) به جای می‌شردات (مهرداد).

dahaka aZi (Ŝ) (۵۹) به جای *dahaka aZi (Ŝ)*.

ثراتیلون (۵۹) به جای ثرنی تئونه. و داستان *bauri* و بابل خود سخت نامسلم است.

دولت پارت (۶۱) به جای دولت اشکانیان.

خدایان (۶۲ - سطر ۳) به جای ایزدان. نکته اینجاست که اصطلاح خدا برای ایزدان زردشتی به کار نمی‌رفته است.

یسنا (۶۴) به جای یسنه - از غلط‌هایی که آقای پوردادو متداول کرده‌اند.

دنکرات (۶۷) به جای دینکرت.

ولکش (۶۷) به جای ولخش یا بلاش.

سانسکریت (۶۹) به جای سنسکریت.

زنده (۶۹) به جای زند، در همین صفحه متنی آمده که تنها بخشی از آن اوستاست و در زیر آن «نمونه متن اوستا» نوشته شده است.
گات‌ها (۷۰ - ۷۳) به جای گائنه‌ها یا گاهه‌ها - از غلط‌هایی که آقای پوردادوند متداول کرده‌اند.

دیوا (۷۳) به جای دئیوه.

میترا (۸۰) به جای میثره (مهر).

اولمستد (۱۰۵) به جای اومستد. 1 در این نام خوانده نمی‌شود.

اومیه (۱۰۷) به جای ارومیه.

پرسپولیس (۱۲۷) به جای تخت جمشید، شهر پارسه‌رو

روانداز (۱۸۲) به جای رواندوز.

آسپ (۱۹۴) به جای اسپه.

هندیان (۱۹۵) به جای سرخ‌پوستان.

آتس تکان (۱۹۶) به جای آرتک‌ها، آرتکان.

ویسپاتی (۲۳۳) به جای ویسپتی.

داهیو (۲۳۶) به جای دهیو.

کوی خوسراوا (۲۳۸) به جای کوی هتوسروه.

اوستای خرد (۲۴۱) به جای خرده اوستا.

عربه سواران (۲۴۱) به جای ارتشتاران.

ایلام (۲۷۸) به جای عیلام.

خساترا Xsathra (۲۹۸) به جای خشره Xsathra.

شاماش (۳۰۵) به جای شمش.

زیوه (۳۰۷) به جای زیویه.

پارسی متوسط (۳۲۵) به جای پارسی میانه.

کشتی (۳۳۰) به جای کشتی.

کارمانیا (۴۲۴) به جای کرمان.
 آره یا (۴۲۵) به جای هرئوه (هرات).
 خورسمیا (۴۲۵) به جای خوارزمیه.
 در فهرستی که در صفحه‌های ۴۲۳ تا ۴۲۵ آمده است، معلوم نیست اسم‌ها براساس تلفظ قدیم است یا جدید.
 آریارامنا (۴۲۸) به جای اریه‌رمه.
 ارشاما (۴۲۸) به جای ارشامه.
 ویشتاشپ، هیشتاسپ (۴۲۸) به جای وشتاسپ.
 واخه (۴۳۴) به جای واهه.
 ارتوخم (۴۳۵) به جای اریه‌تئومه.
 کومیس (۴۳۹) به جای کومش، قومش رقومس.
 سوریه - ماد (۴۱۵) و سیرومدی (۴۴۴) به جای آسور - ماد.
 سفند داتس (۴۵۹) به جای اسپنت داته (اسفندیار).
 سپیتامس (۴۵۹) به جای سپیتامه.
 ایسوس (۴۷۲) به جای یسوع، یشوع.
 واخومیس (۵۳۷) به جای وهومیشه.
 آریاک (۵۴۱) به جای هاریاکه (?).
 نیتسای (۵۴۷) به جای نیسه.
 و غیره...

از نظر نثر نیز در این ترجمه چند ایراد به نظر می‌رسد،
 از آن جمله واژهٔ امپراتوری است که در موارد متعدد آمده است. چه بهتر بود
 به جای آن واژهٔ شاهنشاهی به کار می‌رفت.
 در صفحهٔ ۱۵۰، سه سطر به آخر مانده، «المثنای رونوشت» آمده و من
 نفهمیدم مقصود چیست!

در صفحه ۱۸۳ و چند مورد دیگر انجام به جای انجام دادن و انجام یافتن به کار رفته است.

در صفحه ۲۳۱، سطر ۴، واژه زراعتی به کار رفته که چه بهتر بود زراعی می‌آمد.

در صفحه ۲۴۳ آمده است «گوسفند پرورش می‌کردند» به جای «می‌دادند».

در صفحه ۴۷۲ «مظهریت» آمده به جای مظهر.

در صفحه ۴۹۳، و چند مورد دیگر، عن قصد آمده که در فارسی از قصد یا به قصد به کار می‌بریم.

* نقد کتاب تاریخ ماد، دبا کونف، ترجمه کریم کشاورز، تهران ۱۳۴۵؛ بررسی کتاب، مرداد ۱۳۴۶، ص ۱۸-۱۳.

** Zurvan : A Zoroastrian Dilemma; The Dawn And Twilight of Zoroastrianism.

پاسخ به چند پرسش دربارهٔ تاریخ و ادبیات *

برای این شمارهٔ فرهنگ و زندگی که ویژهٔ فرهنگ ایران است، چند سؤال در زمینهٔ چگونگی پژوهش‌های مربوط به تاریخ و ادب ایران طرح شد و به تقاضای شورای نویسندگان مجله چند تن از صاحب‌نظران و استادان دانشمند، پذیرفتند که به این سؤال‌ها پاسخ بدهند. مجلهٔ فرهنگ و زندگی با سپاس از همکاری صمیمانهٔ ایشان، عین پاسخ‌ها را در این صفحات به نظر خوانندگان می‌رساند.

اما سؤال‌ها، که کلی و در هر دو رشتهٔ تاریخ و ادب، مشترک است عبارت است از:

- ۱ - تحقیق تاریخی / ادبی در قرون گذشته چه کیفیتی داشته و زمینه‌های اصلی آن چه بوده است؟
- ۲ - در پژوهش‌های تاریخی / ادبی جدید چه زمینه‌ها و روش‌هایی مورد توجه قرار گرفته است؟
- ۳ - چه افراد یا سازمان‌هایی (اعم از ایرانی یا خارجی) در بنیان گرفتن پژوهش‌های تاریخی / ادبی ایران سهم اساسی داشته‌اند یا راه‌گشا بوده‌اند؟
- ۴ - فعال‌ترین مراکز پژوهش‌های مربوط به تاریخ / ادب ایران کدام‌ها هستند؟
- ۵ - کم و کیف کوشش‌های ایرانی در قیاس با آنچه در خارج صورت

می‌گیرد، چگونه است؟

۶- آیا می‌توان یک طبقه‌بندی کلی از منابع و مآخذ اصلی

پژوهش‌های تاریخی / ادبی امروز ایران به دست داد؟

۷- به نظر شما، براساس پژوهش‌هایی که تاکنون صورت گرفته است

خصوصیات بارز تاریخ / ادب ایران چیست؟

۸- به نظر شما در آینده به چه مسایل و جنبه‌هایی بیشتر باید توجه

شود؟

۹- مسایل اساسی آموزش تاریخ / ادب در ایران چیست و چه

نقایصی دارد؟

پاسخ‌ها:

۱- از آنجا که ادبیات پیش از اسلام به‌طور عمده دینی بوده است، تحقیق و جست‌وجویی اگر در قرن گذشته در این زمینه به عمل آمده، رنگی دینی داشته است. آنچه از تحقیق و جست‌وجو در این مورد، از دوره پیش از اسلام می‌دانیم، تنها امر گردآوری، ترجمه و تفسیر است.

در کتاب چهارم دینکرد آمده است که دارای دارایان فرمان داد تا همه اوستا و زند را به همان گونه که زردشت از هرمزد پذیرفته بود، به دو نسخه بنویسند و یکی را به گنج شسپگان و دیگری را به دژ نیست نگهدارند. و لخش اشکانی فرمان داد که آنچه از اوستا و زند در دست مانده بود و آنچه در اثر تاخت و تاز اسکندر در ایرانشهر پراکنده گشته بود، گردآورند. اردشیر ساسانی فرمان داد تمام قطعات پراکنده تعلیمات زردشت گردآوری و به دربار آورده شود و تنس و وزیر بزرگ او از میان نسخ متفاوت، یک نسخه جامع تهیه کرد. شاپور پسر اردشیر نیز تمام آثار زردشتی را که در هند، روم و سرزمین‌های دیگر پراکنده بود و به پزشکی، ستاره‌شناسی و دیگر دانش‌ها مربوط بود گردآورد و آن را به اوستای رسمی عهد پدر افزود.

پس از فرو ریختن شاهنشاهی ساسانیان، از آنجا که زردشتیان در معرض خطر جدی اسلام قرار گرفته بودند، در قرون دوم و سوم هجری کوشیدند تا دین زردشت را براساس مسایل علمی زمان خود، تجزیه و تحلیل کنند و حقانیت آن را به اثبات رسانند و به آن قدرت رقابت با دین اسلام را ببخشند. نمونه برجسته این کار کتاب دینکرد است و یا تحلیل و بررسی های انتقادی که در کتاب شکند گمانیک و چار (گزارش گمان شکن) مطرح می شود.

از این پس، اقدامی جدی درباره ادبیات کهن ایران به عمل نیامد و دین زردشت نزار گشت و زبان اوستا و پهلوی به صورت دو زبان مرده در آمدند که تنها مؤیدان آن هم به صورت ناقص با آنها آشنا بودند.

در دوران اسلامی، از امر ترجمه آثار پهلوی که بگذریم، در نوشته های اسلامی تنها اشاراتی بدین آثار و عقاید رفته است. مطالعات جدید در آثار کهن ایرانی در اروپا شروع شد. در ۱۵۹۰ بارنابه بریسون (Barnabé Brisson) کتاب *De Persarum Principatu* را در پاریس منتشر کرد، و منبع او متون یونانی و رومی بود.

در ۱۷۰۰، اثر معروف توماس هایید (Thomas Hyde) به لاتین به نام *Historia Religionis Veterum Persarum* منتشر شد، هرچند او بر آثار قدیم دست نداشت ولی اثر او تحقیق و بررسی آثار دینی ایرانی را تشویق کرد. در ۱۷۷۰، نخستین ترجمه اوستا را انکتیل دوپرون (Anquetil du perron) منتشر ساخت. از این زمان، در اروپا تحقیق جدی درباره متون اوستا و پهلوی و دین و عقاید زردشت آغاز شد و آثار ارزشمندی چون ترجمه های مختلف اوستا، واژه نامه ایرانی باستان و ترجمه آثار پهلوی پدیدار گشت. در این میان بزرگ ترین کوشش ها را در زمینه اوستا بارتولومه (Bartholomae) و در زمینه آثار پهلوی وست (West) انجام داد.

با کوشش های گروتفند (Grotefend) از ۱۸۰۲ به بعد و زحمات لاسن (Lassen) رالینسون (Rawlinson) و اپرت (Oppert)، سنگ نبشته های

فارسی باستان پس از پنجاه سال مطالعه، خوانده شد و بدین گونه زمینه مطالعات در زبان و ادب ایران پیش از اسلام وسعت گرفت. این گسترش هنگامی به حداکثر خود رسید که متون مانوی به زبان های پارسی میانه، پهلوانی (پارتی) و سغدی یافت شد.

استاد دوشن گیمن، در کتاب خود به نام *The Western Response to Zoroastrianism* (زردشت و جهان غرب) به اختصار این کوشش های ملل غربی را در راه شناخت فرهنگ پیش از اسلام ایران شرح می دهد.

۲- دین، آیین، تاریخ و زبان و ادبیات پیش از اسلام ایران طی دو سه قرن گذشته در اروپا مورد توجه قرار گرفته بود ولی در عصر حاضر این مطالب رنگ تحلیلی و علمی دقیقی به خود گرفت.

نیوبرگ (Nyberg) در زبان و دین ایرانی مطالعات دقیق انجام داده است و بیلی (Bailey) و دوشن گیمن (Duchesne Guillemin) تحقیقات جامعی درباره دین و آیین زردشتی براساس تحلیلی کرده اند. دومزیل (G. Dumézil) اساطیر ایران را در زمینه اجتماعی تحلیل کرده است و زئر (Zaehner) توانسته است بعضی مسایل پیچیده اساطیر ایران را در مورد زُروان حل کند. درباره زبان، شادروان هنینگ (Henning) شیوه جدیدی در قرائت متون پهلوی، براساس متن های مانوی، ایجاد کرده است و استاد گرشوویچ (Gerschewitch) دستور زبان سغدی را نوشته است. در این میان مطالعات اساطیری دومزیل و مطالعات و نظرهای هنینگ در زمینه زبان به کلی روش های تازه ای در تحقیق و مطالعه به شمار می آیند. مطالعات بنویست درباره زبان ها و فرهنگ ایرانی نیز ارزشی کمتر از فعالیت های اشخاص یاد شده در بالا ندارد و مطالعات استاد بیلی درباره زبان ختنی به کلی کاری است تازه.

۳- انکیل دوپرون، بارتولومه، هنینگ، بنویست، بیلی و دومزیل در بنیان گرفتن پژوهش های مربوط به ادب ایران در دوره پیش از اسلام، سهم اساسی داشته اند.

۴- تا چند سال پیش دانشگاه اوپسالا در سوئد، دانشگاه کپنهاگ در دانمارک، دانشگاه‌های لندن، کمبریج و اکسفورد در انگلستان و دانشگاه پاریس و دانشگاه هاروارد پیشروان تحقیق دربارهٔ زبان و فرهنگ ایران پیش از اسلام بودند، ولی امروزه، به علت آن‌که دولت‌های اروپا و آمریکا به این سازمان‌های تحقیقاتی کمک‌های لازم را نمی‌کنند، مطالعات ایران‌شناسی به قدرت سابق نیست و مرکز فعالی دیده نمی‌شود.

در این زمان بنیاد فرهنگ ایران بیش از هر سازمان ایرانی دیگر به این امر خاص توجه دارد و تاکنون چند کتاب در زمینه ادبیات پیش از اسلام ایران به همت این مؤسسه به طبع رسیده است.

۵- پژوهندگان ایرانی با فراگرفتن روش‌های تحقیق عملی اکنون به‌خوبی قادراند تحقیقات زبان و فرهنگ ایران‌باستان را دنبال کنند و آن را رونق بخشند، ولی نقص عمده در پژوهش‌های ایرانیان محدودیت زمینهٔ مطالعات ایشان است که منحصر به متون اوستا، پارسی باستان، پهلوی و متون ایرانی میانه، پارسی و پهلوانی است، در حالی که آثار سغدی و ختنی بخش تقریباً مهمی از ادبیات پیش از اسلام ماست که به خصوص در امر زبان‌شناسی ایرانی اهمیت اساسی دارند و ما متخصصی در این موارد نداریم.

۶- به‌طور کلی می‌توان منابع گوناگونی را، که مربوط به ادبیات و فرهنگ ایرانی پیش از اسلام می‌شود، به پنج بخش تقسیم کرد:

اول: منابع اصلی ایرانی که شامل متون اوستایی، فارسی باستان، پهلوی، مانوی سغدی و ختنی است.

دوم: منابع غربی شامل تحقیقات اروپاییان و امریکاییان دربارهٔ ایران پیش از اسلام است. در این بخش، باید آن دسته از آثار پارسیان هندوستان را نیز که به زبان انگلیسی و آلمانی نوشته شده است، گنجانید.

سوم: منابع عربی که شامل تحقیقات محققانی چون بیرونی، شهرستانی و جز ایشان است و بیشتر مربوط به تقویم و فرقه‌های موجود زردشتی در دورهٔ

اسلامی است.

چهارم: منابع پارسی و این خود به دو دسته تقسیم می‌گردد: نخست منابع تاریخی و قدیم و شاهنامه و داستان‌هایی چون ویس و رامین که ترجمه آثار بهلوی است، و دیگر ترجمه‌ها و تألیفات قرن حاضر که محققان ایرانی انجام داده‌اند، مانند ترجمه‌های شادروان پورداود از اوستا و کتاب حماسه‌سرایی در ایران اثر آقای ذبیح‌الله صفا و جز آن.

پنجم: منابع گجراتی. پارسیان هندوستان که بیشتر در ایالت بمبئی گرد آمده‌اند بسیاری از آثار کهن ایرانی را به زبان گجراتی ترجمه کرده‌اند. در این قسمت باید از بعضی ترجمه‌های متون کهن ایرانی به زبان سنسکریت نیز یاد کرد که در هندوستان صورت گرفته است.

۷- ادب و فرهنگ ایران به علت تداوم طولانی آن، جنبه‌های گوناگونی دارد و نمی‌توان درست از خصوصیات مشترکی در ادوار گوناگون صحبت کرد. درباره دوره پیش از اسلام متأسفانه منابع ما بیشتر دینی است و این امر قضاوت را مشکل‌تر می‌کند.

شاید بتوان گفت که جز ادبیات مانوی که زیر تأثیر شدید عقاید عرفانی آسیای غربی است، فرهنگ ما توجه خاصی به انسان دارد و نقش انسان را در پیشبرد راستی و پیروزی نیکی بر بدی بسیار بزرگ می‌کند و مسئله جدال خیر و شر و پیروزی راستی بر دروغ امری است که در همه آثار پیش از اسلام ایران به چشم می‌خورد.

۸- باید به مطالعات اوستایی، سغدی، ختنی و به تحقیقات اساطیری ایران براساس مطالعات مردم‌شناسی توجه بیشتری کرد و دانشجویان علاقه‌مند را برای آشنایی بیشتر با کتابخانه‌ها و روش تحقیقی علمی، به خارج فرستاد و کتابخانه‌های تخصصی ایجاد کرد. اگر برای یکی دو نسل چنین امری ادامه یابد، انوقت خواهیم توانست ایران را به مهم‌ترین مرکز مطالعات و تحقیقات درباره زبان و فرهنگ پیش از اسلام تبدیل کنیم.

۹- شیوه تدریس زبان و ادبیات پیش از اسلام در دانشگاه‌های ما به کلی نادرست است و هیچ دانشجویی ممکن نیست از دانشگاه‌های ما محقق در زبان و فرهنگ پیش از اسلام شود. این متون را با کار مداوم چندین و چند ساله می‌توان آموخت، اما هر سه چهار ماه از شاخی به شاخی پریدن و چیزکی آموختن و مدرکی گرفتن، هیچ مسئله‌ای را در این باره حل نمی‌کند. علاوه بر این، کتاب نداریم و مهم‌تر این‌که ارزشی هم برای این مطالعات قایل نیستیم.

* فرهنگ و زندگی، شماره ۶، شهریور ۱۳۵۰.

استاد من هنینگ *

وقتی که برای نخستین بار با او روبه‌رو شدم، با قد کوتاه و پشت گوز خود پشت میز کارش در مدرسه علوم شرقی و آفریقایی (دانشگاه لندن) نشسته بود. اندامی کوچک و لاغر داشت و به هنگام تنفس ناراحتی خاصی را نشان می‌داد. با علاقه مرا پذیرفت، مدارک تحصیلی‌ام را به دقت خواند و گفت نمره‌های تو هیچ درخشان نیست؛ ولی امید است اینجا بهتر کار کنی. برخورد خوبی بود و دل مرا گرم کرد. جلسه بعد درس شروع می‌شد، با او اوستا می‌خواندم. روز بعد با آسودگی خیال رفتم. ولی از همان آغاز، بدخلقی او شروع شد. در هر لحظه خطایی وجود داشت که به واسطه آن نیشی تلخ زده شود، به طوری که در پایان ساعت دل مرا غم و رنج فرا گرفته بود و ناامید بودم. آیا بنا بود چند سالی را به همین ترتیب با او به سرکنم؟

برای او درس خواندن مداوم کافی نبود، او از شاگرد نبوغ می‌خواست (که من نداشتم) و هیچ شاگردی برای او برجسته نبود. اما این فقط شاگردهای او نبودند که از دست او خون دل می‌خوردند، همکاران او نیز در پیش او خود را بی‌سواد و زیون می‌یافتند. با این همه، او در نظر گروهی عزیز و در نظر همه عظیم بود. تنها در ضمن درس از یک نفر به احترام یاد می‌کرد و آن پروفیسور بنونیست بود. یادم می‌آید سال بعد از آغاز درس متون سغدی را با او می‌خواندم که متن آن را پروفیسور بنونیست با ترجمه به طبع رسانده است. گاه می‌شد که هنینگ می‌گفت ترجمه مزخرف است. و وقتی یکبار اعتراض کردم،

کمی سرخ شد، بعد لبخندی زد و گفت حتماً متن را او تهیه کرده و ترجمه را به شاگردانش سپرده است. او دریای عجیبی از اطلاعات گوناگون بود. برای اثبات نکته‌ای می‌توانست حتی از زبان چینی دلیل بیاورد. او بی‌شک هزارها واژه کلاسیک و مرده زبان فارسی دری را که آنها را تنها در کتاب‌های لغت می‌توان دید، به یاد داشت.

با او درس خواندن واقعاً تحمل‌جوژ استاد بود.

او تنها در بخشی از ملاقات‌ها آرام و شیرین بود، و آن جلساتی بود که با او و دو دستیارش اشعار «پازواری» مازندرانی را می‌خواندیم. او اطلاعاتی از این لهجه نداشت، ولی وسعت اطلاعات او در مورد زبان‌ها و لهجه‌های ایرانی قدیم و جدید شناخت اشکالات این اشعار را ساده می‌کرد. در این جلسات من به علت آشنایی بیشتر به اشعار فارسی و لهجه‌های ایرانی از دو دستیار او استعداد بیشتری نشان می‌دادم و او به گفته‌های من باعلاقه توجه می‌کرد و در وسط بحث دستور می‌داد چای و چند قطعه کیک بیاورند، و آنوقت گویی اصلاً آن آدم خشن درس‌های اوستا و سغدی نبود و مردی شوخ و بذله‌گو می‌شد و آدم را غرق لذت و شادی می‌کرد.

یک روز راجع به مسایل غیردرسی از من سؤال کرد و گفت که مرتب روزنامه‌های سیاسی و مسایل تاریخی و جغرافیایی را می‌خواند. اطلاعات او در مورد مسایل سیاسی و اقتصادی جهان و تاریخ و جغرافیایی ملل مختلف نیز عجیب بود.

در دو سه سالی که با او درس می‌خواندم، او اندک اندک از صورت یک انسان خارج شد و برای من خدایی شد که پیوسته خود را در قیاس با او هیچ می‌دیدم. واقعاً یا باید مانند هنینگ عظیم و درخشان بود و یا نام استاد را هرگز بر خود ننهاد.

یادی و یادگاری *

در سال آخر دبیرستان البرز بودم. یکی از همدرسان تازه‌ام در آن سال آقای محمد قهرمان بود، که از آن زمان تاکنون پیوسته بدو افتخار کرده‌ام. آقای قهرمان که در آن زمان هم شعر نیک می‌سرود، دوست انوشه‌یاد اخوان بود. روزی قهرمان از من خواست که از پدرم وقتی بگیرم تا اخوان به دیدارش برود. وقت گرفتم، عصری بود. اخوان و قهرمان به خانه ما آمدند. مدتی در میهمان‌خانه نشستیم. من تا آن زمان اخوان را ندیده بودم. شاید هنوز شهرتی هم نداشت، یا من که - همچون امروز - از عالم شعر و شاعری بی‌خبر بودم، او را نمی‌شناختم. جوانی بود هفده، هیجده ساله، هم‌سن قهرمان و من؛ صورتی مهربان و صمیمی داشت؛ و اگر درست یادم باشد، در ورامین، یا گرمسار، معلمی می‌کرد. گفت وگویی کردیم، لحن او و کششی که در بیان واژه‌ها داشت، توجه مرا جلب کرد. آرام و با لبخند سخن می‌گفت.

پدر مرا صدا زد و گفت: «بگو بیایند.» میهمانش رفته بود. به اتفاق به اتاق کار پدر رفتیم. اتاق پدر هیچ‌وقت نظم و ترتیبی نداشت. کتاب‌ها بر زمین پراکنده بود، تشکی کوچک در سه کنجی از اتاق افتاده بود و یکی دو پستی، روی آن، به دیوار تکیه داشت. یک چند قفسه کتاب دورادور اتاق را فرا گرفته بود؛ و ضلع جنوبی اتاق یکسره شیشه بود، در شبکه‌ای چوبین، چهارگوش. نقش دار و درخت‌های باغ و گل‌هایی که از پشت پنجره سرک کشیده بودند، به اتاق حیاتی و لطافتی دیگر می‌داد.

پدر روی تشک نشسته بود، وارد شدیم. نیم خیزی کرد، کاغذها و کتاب‌ها را کناری زد، اخوان و قهرمان را روبه‌روی خود دعوت به نشستن بر روی فرش کرد، نشستند. پدر نگاهی دقیق به اخوان انداخت. حالکی پرسید. با قهرمان آشنا بود. او خویشاوند سببی ما بود، از او هم حالی پرسید. از قوری دو استکان چای ریخت. بسم‌اللهی گفت و چای را پیش قهرمان و اخوان گذاشت.

همه ساکت بودیم. پدر چندان سرحال به نظر نمی‌رسید، گویی حوصله ما را نداشت. سرانجام خود سکوت را شکست. از خراسان، از تحصیلات و از کار و بار اخوان پرسید و گفت: «چای‌تان یخ می‌کند.» اخوان چای را نوشید. آن وقت پدر از او خواست که شعری بخواند. تا جایی که یادم است، قصیده‌ای بود، موضوعش و حتی بیتی از آن در یادم نیست. سخت دچار فراموشی شده‌ام. اخوان به آرامی، با همان کشش‌های ویژه و زیبا در بیان خویش ابیات را می‌خواند. پدر، شاید برای تمرکز فکری بیشتر، همان‌طور که چهار زانو روی تشک نشسته بود، به پشتی تکیه داد، حتی سر خویش را به بالای پشتی گذاشت، به طاق نگاه می‌کرد. اما چند بیتی که از قصیده خوانده شد، پدر ناخودآگاه از پشتی جدا شد، نگاه را از طاق بوگرفت. انتظار نداشت، به اخوان خیره شد. آرنج‌ها را بر دو زانو نهاد، شانه‌ها را جلو داد و مسحور قصیده اخوان و سرایش زیبای او شد؛ گاهی از او می‌خواست که بیتی را دوباره بخواند. به تأیید سری تکان می‌داد و به تحسین بدو نگاه می‌کرد.

سال‌ها گذشته است، درست یادم نیست؛ گویا اخوان غزلی یا غزل‌هایی هم خواند. پدر غرق لذت بود. اخوان هم این را لمس کرد و با شوق و آسودگی خیال بیشتری به خواندن ادامه داد. گرچه، از همان آغاز، از قیافه‌اش اعتمادش به خود و به شعر خویش آشکار بود. پدر او را بسیار تشویق کرد. دیدار طول کشید، بیش از معمول پدر؛ و بعد رفتند.

دیرگاه شب بود، برای خوردن شام، پدر، مادر و ما بچه‌ها گرد آمدیم. پدر حالی داشت، در فکر بود، بی آن‌که پرسشی کرده باشم، گفت: «عجب جوان با

استعدادی! در همین سن و سالِ جوانی شاعری پخته است. او شاعر بزرگی خواهد شد.»

انوشه باد یاد هر دو! زندگی چه می‌گذرد، گویی همین دیروز بود.

* باغ بی‌برگی؛ یادنامه مهدی اخوان ثالث تهران: نشر ناشران، ۱۳۷۰.

نکته‌ای چند دربارهٔ «چهل و چند سال با امید»*

کتابی به قلم آقای یدالله قرایی و به یآوری آقای م. آزاد، به نام «چهل و چند سال با امید»، به تازگی به دست دوستاران شادروان اخوان ثالث رسیده است. بگذریم از نظر تلخ آن شادروان دربارهٔ شاعران کهن سرا، به‌ویژه پدر من (صص ۲۶-۷)، و نوپردازان هم‌عصر خودش و جوانانی که به مکاتبی ظاهراً نوتر روی آورده‌اند. این‌گونه نظرها ویژهٔ اخوان ثالث نبوده و نیست. همهٔ نوپردازان پیوسته با یکدیگر در جدال بوده و به شعرای کهن سرا ناسزا گفته‌اند. حتی آنان که استادان ادبیات دانشگاه‌های مایند، نیز در این مسابقه از دیگران عقب نمانده‌اند. این بیماری کودکی نوپردازی است. نقد پرتنفر، احساساتی، گاه با منطق و گاه به کلی بی‌منطق آنان از شعر کهن، هرچند بخشی از حقیقت را در خود دارد، عمدتاً کوششی است آگاهانه و گاه ناخودآگاه برای تثبیت موقعیت خویش در برابر بیش از هزار سال شعر فارسی که طبعاً تنها ناسزاگویان به آن نوپردازان خود مانند. جالب توجه این که اینک شاهد بازگشت بعضی از آنان به شعر کهن‌ایم و با نظرهایی استوارتر برخورد می‌کنیم.

اما آنچه به ویژه قصد گفتنش را دارم، این است که نویسندهٔ کتاب، به نقل از آقای م. آزاد، از نامردی این نگارنده در حق شادروان اخوان ثالث یاد کرده و گفته است که من با عهدشکنی خویش مانع شده‌ام تا مقالهٔ مفصل و دقیق اخوان ثالث دربارهٔ پدر، بهار، به صورت مقدمه‌ای بر اثری از پدر به طبع رسد؛ و در پی این ماجرا چقدر اخوان بیچاره رنج برده و، با این همه، چگونه فروتنانه به

استقبال یزدانبخش قهرمان - داماد سخن سرا و عزیز ما - رفته است (صص ۱۴۴-۵).

نخست باید یادآور شد که اثر یاد شده پدر نه مجله دانشکده - چنان که نویسنده کتاب ذکر می‌کند - بلکه دیوان اشعار بهار بوده است. دیگر این که آقای م. آزاد، به هنگام گفت‌وگو با شادروان شیروانلو، پیشنهاد کردند که اگر قرار است دیوان بهار انتشار یابد، بهتر است مقدمه‌ای از اخوان بر آن بگذاریم. من با این پیشنهاد، به دلایلی که خواهد آمد، موافق نبودم، ولی چندان به اخوان ارادت داشتم که نمی‌توانستم پیشنهاد آقای م. آزاد را یکسره رد کنم. دو روز مهلت خواستم تا نظر خواهران را جست وجو کنم، و پس از دو روز به شادروان شیروانلو گفتم که با این پیشنهاد کسی در خانواده موافق نیست. سرانجام، حتی قراردادی هم درباره طبع دیوان بسته نشد، چه رسد به طبع مقدمه اخوان. اما این نگارنده بدان سبب با نوشتن مقدمه توسط اخوان موافقت نداشتم که با دیدگاه‌های احساساتی و گاه - متأسفانه - بی‌پروپای نوپردازان در نقد ادبی آشنا بودم. چند تنی از نوپردازان هم عصر اخوان، و خود اخوان، شعریایی بزرگ بوده‌اند و هستند که در ادبیات ما بر جای می‌مانند؛ اما در میان ایشان کسی را ندیده‌ام که، بی‌غرضانه، تنها به دانش نقد ادبی متکی باشد، و اکثراً از این دانش به کلی بی‌خبراند. کسی که نسبت به دوست قدیم خود، سپهری، چنان اظهار نظر می‌کند، با پدر من چه خواهد کرد؟ نقد ایقان مال خویش عرضه داشتن و بر سر مال دیگران زدن است.

سدیگر این که فرض کنیم که آقای م. آزاد راست می‌گویند و درست باشد که من چنان گناهی کرده و سبب دلخوری اخوان ثالث شده‌ام، خوب! چه بر سر مقاله یاد شده، آن مقدمه آموزنده، آمد؟ این مقدمه شگفت‌آور که فقط در طی دو روز، از روز طرح آن توسط آقای م. آزاد، تا روز پاسخ منفی من، نوشته شده بود، کجا است؟ چرا آن را در هیچ کجای دیگر به طبع نرساندند؟ مرحوم اخوان که از هیچ کس خجالتی نمی‌کشید و با کی از کسی نداشت. و اگر در گذشته اخوان

کوتاهی کرد، چرا اکنون آن را به طبع نمی‌رسانید تا همه این نقد جانانه را، که خدا کند شبیه نقد سپهری نباشد، بخوانیم و بیاموزیم.

واقعیت این است که، متأسفانه، آقای م. آزاد خویشتن را پیوسته فارغ از حقیقت‌گویی می‌دانسته‌اند، و ظاهراً چنین مقاله یا مقدمه‌ای هرگز نوشته نشده است. آخر بیش از چهل و چند سال است که آقای م. آزاد را از نزدیک می‌شناسم.

اینجا، در این کتاب، با وجود ادعای توجه به حقیقت و برائت جستن از جعل، در عمل همان سنت دیرین معصوم‌سازی، همان روال برساختن تراژدی‌های آبکی شرقی در پس مرگ شخص محبوب به کار گرفته شده است. این دوستان خطاهای اخوان را در زندگی روزانه به نحوی بچگانه منکر شده‌اند، در حالی که در بررسی هنری شعر شیرین اخوان این نکته‌ها سخت بی‌اهمیت است؛ و کوشیده‌اند تا تلخی‌های زندگی وی را که عمدتاً به عهده خود او و بر اثر بی‌قیدی و بی‌بند و باری‌های طبع وی بوده است، به گردن حکومت‌های ستمگر بیفکنند و از او شهیدی دیگر بسازند.

اخوان ثالث شاعری درخشان و دوست‌داشتنی بود و هست، ولی فرشته نبود، انسان بود، با همه خطاها و صواب‌ها، و لزومی هم نداشت که جز این باشد. ولی دریغ‌اکه با قصه‌پردازی دارند شخصیتی دروغین از او می‌سازند. شما را به آنچه محترم می‌دارید سوگند می‌دهم که جعل مطلب نکنید. میان حقیقت و ادعای حقیقت‌گویی دره‌ای ژرف هست. حقیقت‌گویی نیاز به تحقیق دارد. باید سخن همه طرف‌های دخیل در ماجرا را شنید، و اگر امکان رسیدن به حقیقتی بود، آن را با دلایل قابل قبول مطرح کرد و مکتوب ساخت، نه هر یاوه‌ای را که می‌شنویم سندی انگاریم. کاش کمی متمدن بودیم!

بهار، خانه و خانواده *

پدرم مردی بلند بالا، لاغر و عصبی بود. از او لبخند و گاهی خنده‌ای کوتاه و ملایم دیده بودم، ولی هرگز به یاد ندارم که او را در حال خنده‌ای از بُن دل دیده باشم. اگر به خشم می‌آمد، فریاد برمی‌آورد و وحشت و ترس خانه را فرا می‌گرفت. حوصله ما بچه‌ها را کمتر داشت. چه در خواب بود یا بیدار، بایست از پشت اتاقش پاورچین پاورچین رد می‌شدیم و سر و صدایی نمی‌کردیم. او انسانی عمیقاً شاد نبود، اما خشن هم نبود، بی‌محبت هم نبود و حتی گاهی به لطافت بهار بود. او عاشقانه طبیعت را با نگاهش، با دستش و با همه وجودش لمس می‌کرد و این سرزمین و مردم و خانواده را با نگاهش، با دستش و با همه وجودش لمس می‌کرد و این سرزمین و مردم و خانواده خود را گرمی داشت. اما، او از همه این زندگی و جهان پیرامون خود در رنج بود، به ویژه زندگی اجتماعی و تنگدستی او را عذاب می‌داد.

از جمله رفتاری‌های ناراحت‌کننده برای او، برخورد بر سر مسایل مادی زندگی میان وی و مادر ما بود. هر دو مردمی خوب و علاقه‌مند به خانواده بودند، ولی جهان مادر ما در مسایل خانواده و فرزندان خلاصه می‌شد و جهان پدر پهنه‌ای عظیم بود انباشته از تلاطم‌های سیاسی و اجتماعی و نتایج مادی آنها: زندان، تبعید و فقر، اموری که خانه ما را از شادی لازم محروم داشته بود. مادر نمی‌توانست بار سنگین خانواده را در این دریای مظلوم به ساحلی برساند، پدر هم قادر به نوکری و ایجاد درآمد نبود. حتی هنگامی هم که از سیاست

دست کشید، درآمدی مناسب وضع زندگی خود پیدا نکرد. او چند بار سعی کرد تا به کاری آزاد دست زند. یک بار مؤسسه‌ای بنیاد نهاد تا به خرید و فروش کتاب پردازد؛ اما، به زودی سرمایه را از کف داد و زیان بزرگی را متحمل شد. یک بار هم سعی کرد دیوان اشعارش را به سرمایه خود چاپ کند و از آن راه سودی به دست آورد. شهربانی رضاشاه اوراق چاپ شده را توقیف کرد و مخارج سنگین چاپ بر عهده پدر ماند. او دیگر هرگز به کار آزاد اقدام نکرد. دعوای با زن قابل تحمل‌تر از دعوا با طلبکاران بود!

وقتی پدر را به اصفهان تبعید کردند، زندگی ما دشوارتر شد. هیچ درآمدی نداشتیم. باغچه‌ای را که پدر سال‌ها پیش در سردسیر درکه خریده بود، به فروش رساندیم و بدهی‌هایی چند را پرداختیم، یاری‌های دوستی عزیز و بزرگوار به نام مسعود ثابتی (که خوب قیافه‌اش را با چشم‌های آبی درشت و قامت بلند به یاد دارم) که در این تبعید به فریاد پدر می‌رسید، مفید بود، اما آن هم کفاف مخارج ما را نمی‌کرد. سرانجام، اگر محبت‌های شادروان فروغی نبود و در نزد رضاشاه وساطت نکرده بود، آینده تیره‌تری در انتظار ما می‌بود.

در این تبعید و تنها در دوره این تبعید، پدر دیگر آن ملک‌الشعراء میدان سیاست و مجلس شورا نبود. او از آسمان فرود آمده بود و از جمله، برای من که در آن هنگام کودکی چهارساله بودم، قصه می‌گفت. کاری که از او عجیب بود. هرچند این قصه‌ها که درباره دیوی به نام سیاه‌خان ستمگر بود، هیچ نشاطی، شوری و شوقی در من برنمی‌انگیخت.

او می‌خواست تا در پرده، به نام سیاه‌خان، رضاشاه را در چشم من چون عفرتی جلوه دهد و نمی‌دانست که من در تلخی آن ایام به فرشته‌ای نیاز داشتم! پدر منزوی در خانه به سر می‌برد و عصرها از عباس‌آباد، که منزلتان آنجا بود، پیاده تا پل خواجه در کناره زاینده رود راه می‌رفت. من هم اغلب با او می‌رفتم. روی پل، بر لب یکی از طاقک‌ها می‌نشست، پاها را از فراز پل آویزان می‌کرد و غرق تماشای غروب آفتاب در دل سبز و تیره رنگ بیشه‌های دور

دست می‌شد و به اندیشه‌های خود فرو می‌رفت و گاه‌گاه، بلند یا به نجوا شعر می‌خواند؛ و من آرام بودن و تحمل سردی دیگران کردن را می‌آموختم و عشق به طبیعت را نیز؛ و لذت می‌بردم!

بعد از بازگشت به تهران، با وجود عقد قراردادی برای تدریس در دانشسرای عالی و آغاز به تألیف و تصحیح کتاب نیز وضع ما چندان بهتر نشد و پیوسته مخارج فزون‌تر از درآمد بود. به قول فرنگی‌ها «تم اصلی» زندگی ما دعوای مادر و پدر بر سر امور مالی باقی ماند که باقی ماند. بیچاره پدر چقدر رنج می‌برد و بیچاره مادر که چقدر محق بود و بی‌گناه!

*

تا ما بچه بودیم، پدر حوصله ما را نداشت. ما حتی جرئت نداشتیم در اطراف اطاق کار او بازی و سر و صدا کنیم. حتی به هنگام نوروز که پیش او می‌رفتیم، به لبخندی محبت‌آمیز و بوسیدنی بی‌اشتیاق اکتفا می‌کرد و ما اندکی بعد اطاق وی را ترک می‌گفتم. لمس کردن عید در پیش او چندان آسان نبود! اما این از بی‌دل و دماغی بود، نه از بی‌محبتی، من روی دیگر این سکه را هم دیده‌ام. یک بار، در کودکی، در دوره دبستان، بیمار شدم و شبی از شب‌ها در سینه خود درد عجیبی احساس کردم، به طوری که گاه نفسم بند می‌آمد. خوب به یاد دارم، پدرم تازه به خانه آمده بود و چون حال مرا چنان دید، چنان پریشان خاطر شد که شتابان به سوی تلفن رفت و با صدایی ملتمس از دکتر خانواده خواست که فوراً به خانه ما بیاید. به یاد دارم که از دیدن این همه احساس و پریشانی او، آرامشی عجیب به من دست داد. شاید حالم اندکی بهتر شد. شاید ما بچه‌ها نیازمند بیان محبت بیشتری از سوی پدر و مادر دلخسته‌مان بودیم و بیماری‌های ما شاید با این عوامل روانی مربوط بود. من آن شب احساس امنیت عجیبی در خود کردم.

پدر در امور تربیتی ما جدی بود. البته هیچ‌وقت خبری از درس و مشق ما

نداشت و ما برپای خود رشد می‌کردیم. اما محیط چنان نبود که به بیراه برویم. به یاد دارم در کلاس چهارم دبیرستان تجدیدی شده بودم. این زمان پدرم وزیر معارف بود. شکایت به او بردم و گمان می‌کردم با سفارشی‌کارم درست خواهد شد. پدر بازرسی به دبیرستان فرستاد. پس از گزارش بازرس که به زیان من بود، نه تنها سفارشی به عمل نیامد، بلکه پدر پوستی از کله من تبیل کند تا دیگر از این غلط‌ها نکنم. ما هرگز عادت نکردیم تا از موقعیتی سوءاستفاده کنیم. به ما این امکان داده نمی‌شد!



چون سن ما بیشتر گشت، پدر با ما نزدیک‌تر شد و هر سال با پدری شیرین‌تر و دوست‌داشتنی‌تر روبه‌رو می‌شدیم. به هر حال، دوران رضاشاه به سر رسیده بود. عصرها تابستان با او به گردش می‌رفتیم، بحث می‌کردیم، شوخی می‌کرد و ما بچه‌ها شاد و سرزنده با او به خانه بازمی‌آمدیم.

در همه شب‌های تابستان، فرشی در باغ می‌انداختند، تشکی روی آن می‌افکندند. پدر بر آن می‌نشست و ما به گرد او درمی‌آمدیم، صدای زنجیره‌ها و قورباغه‌ها، صدای نسیمی که گاه‌گاه از لابه‌لای برگ‌ها می‌گذشت، و نور چراغ گردسوزی که در وسط قالی می‌نهادند و... همه و همه هنوز هم برای من زنده و خاطره‌انگیزند. پدر می‌توانست مردی شیرین‌گفتار باشد. نکته‌هایی دلنشین برای گفتن داشت، اما وای به شبی که او به علتی ناراحت و عصبی بود! آن شب هر یک از ما به بهانه‌ای فرار می‌کرد.

در این زمان بود که من در طی یک تابستان با داستان‌های شاهنامه آشنا شدم و گاهی بعد از ظهرها در نزد پدر، در زیرزمین خنک خانه‌مان، شاهنامه می‌خواندم. به یاد دارم که باغبان پیر ما هنگامی که کودکی بودم، برای خواهرم و من شب‌ها قصه می‌گفت و او بود که اول بار مرا با داستان‌ها و قهرمانان شاهنامه آشنا کرد. اما وقتی خود شاهنامه را خواندم، دیدم که میان حماسه‌های فردوسی

و حماسه‌های باغبان پیر ما اختلاف بسیار است. به او گفتم که داستان‌ها را درست نمی‌دانسته است. باغبان گفت: «این کتاب‌های بابای تو است که سراسر غلط است، روایت درست همان است که من می‌گویم! داستان‌های باغبان کشتی روستایی داشت و گاه باغبان پیر و با فرهنگ، خود چنان به هیجان می‌آمد که خویشتن را با قهرمانانش یگانه می‌یافت و با احساس تمام شمشیری خیالی برمی‌کشید و با همه پیری، بر دشمن حمله می‌آورد و ما را مسحور خود می‌ساخت. باغبان ما شعر هم می‌گفت و متعقد بود که شعرهایش دست کمی از اشعار پدر ما نداشت، و پدر می‌شنید و می‌خندید.

*

صحبّت شعر شد، باید بگویم که پدر مدتی نیز کوشید تا مرا به شعر گفتن وادارد. هنوز ده دوازده سالی بیش نداشتم که او، گاه گاه، به روشی کهن، چهار واژه برمی‌گزید و از من می‌خواست که با آنها یک رباعی بسازم. و این در حالی بود که من اصلاً نمی‌دانستم رباعی چیست! زمانه دگر گشته بود و بنده هم از استعداد شاعری به کلی بی‌بهره بودم! اما پدر گمان می‌کرد شرایط گذشته همچنان پابرجاست و استعداد شاعری فرزندش نیازمند به یک تلنگر است. البته، از تلنگرها اثری برنخاست و من در برخوردهایی که با پدر پیش می‌آمد، کارم به دعاخوانی و فوت کردن به خود رسیده بود، تا مگر چهار واژه دیگر برنگزیند و رباعی‌سازی نخواهد. سرانجام پس از مدتی – که اصلاً کوتاه نبود – پدر روزی به دایی‌ام گفت: «این پدر سوخته هیچ نخواهد شد» و چه راست می‌گفت! پدر که از شاعری فرزندان ناامید بود، عاقبت همسری شاعر و سخنور برای دختر بزرگش برگزید و تداوم را حافظ کرد!

*

سال‌ها بعد، در اواخر دوره دیرستان، به مبارزات سیاسی چپ‌گشاندۀ شدم و پدر از این امر دل خوش نداشت. او حتی گمان می‌کرد که در احزاب چپ،

فرزندان را برضد پدران خود که از نظر سیاسی مخالف آنان‌اند، برمی‌انگیزند. پدر در مورد وفاداری من به خود تردید یافته بود. اما یک روز که کاری داشت و کمک می‌خواست، من صمیمانه به یاری‌اش رفتم. تعجبی کرد، گفت: «مگر مرا دوست هم داری؟» اشک در چشم‌های من گرد آمد، من او را به اندازه دنیایی دوست می‌داشتم. او اشک مرا دید، صداقت مرا باور کرد، مرا در آغوش گرفت و این زمان او بود که احساس امنیتی یافت.

*

او ما را سخت دوست می‌داشت و گناهانمان را می‌بخشید. وقتی برادر بزرگم، هوشنگ، با رفتن به امریکا، پس از چندی همسری آمریکایی گرفته بود، پدر بی‌نهایت ناراحت شد و گفت که دیگر اسمی از او نخواهد آورد. اما وقتی، پس از چندی، عکس برادرم، همسرش و فرزند زیبای چند ماهه‌اش رسید، با دیدن عکس و به ویژه عکس نوه خود، چهره پدر گشوده شد، به نوه‌اش خیره گشت. چشمهایش پر از محبت شده بود. فرزند را بخشید و به مادر گفت «خانم جان! این عکس را اینجا به دیواز بزن که هر روز بینشان».

گاهی هم بخششی نبود!

یک بار در دوران کودکی، به فکر افتادم تا لوییایی چند در باغچه‌ای بکارم، پایشان چوبی بزنم تا بر چوب‌ها ببیچند و سپس سر چوب‌ها را به یکدیگر نخ‌کشی کنم تا سرانجام چفته‌ای از چوب‌ها و نخ‌ها پدید آید و لوییاهای سبز آنها را بپوشانند و قد برافرازند. گمان می‌کردم پدر هم از ذوق من خوشش خواهد آمد. با این رؤیاها باغچه‌ای را در کنجی از باغ بیل زدم و دیدم مقداری پیاز در آنجا چال کرده‌اند. پیازها را کندم و به کناری ریختم و لوییها را کاشتم، در پی این واقعه که معرف نهایت عشق من به گل و گیاه بود، چنان کتکی از پدر خوردم و چنان خشمی در چشمانش دیدم که هرگز فراموش نخواهم کرد. سبب این بود که آن پیازها، پیازهای مریم پرپری بود که به تازگی برای پدر آورده

بودند و من آنها را نابود کرده بودم!

البته، باز هم از پدر کتک خورده‌ام:

پدر به کبوتر عشق می‌ورزید و تا مدت‌ها ما همیشه تعدادی کبوتر داشتیم که کم نبود. یک بار گریه‌ای پیدا شد که بر سر شیروانی بلند به کبوترهایی که پرواز می‌کردند و آنجا می‌نشستند حمله می‌کرد و آنها را می‌خورد. من که با وجود خردسالی، عشقی کمتر از پدر به کبوترها نداشتم، وظیفه خود دانستم که کبوترها را از دست گریه‌رهایی بخشم. به لانه کبوترها رفتم و پرهای بلند بال‌هاشان را قیچی کردم تا به سر بام بلند پرواز نکنند. آن روز هم پدر بخشایشی نشان نداد، حتی فرار من از خانه هم سودی نبخشید و حضرت ملک‌الشعراء بهار، با عصایی افروخته در دست، در کوچه مرا دنبال کرد و برابر خانه آقای گلشایان، وزیر محترم و همسایه ما، مرا گیر آورد و با عصا به زدن پرداخت؛ کاری که هرگز در عمرش نکرده بود و بعدها هم نکرد. خدا را شکر! آقای گلشایان رسید و جناب بهار، جناب بهار گویان مرا نیمه‌جان از دست پدر نجات داد. من نمی‌فهمیدم چرا از کارهای خوب من که با عشق به طبیعت و گیاهان و پرندگان توأم بود، می‌بایست چنین تقدیر شود! البته حالا می‌فهم!

✱

عشق و ولع او به دانستن، به شناخت و آشنایی با هر چیز نو به ارث به ما بچه‌ها هم رسیده است. او با عقاید داروین در جوانی آشنا شده بود و این عقاید عمیقاً بر اندیشه وی اثر گذاشته بود. او جزء معدود استادانی بود که در نزد هرتسفلد به تحصیل زبان پارسی میانه پرداخته بودند. او ترجمه‌های شادروان پورداود را از اوستا تماماً خوانده بود و گاه با متن اوستایی پهلوی‌اش نیز مقایسه کرده بود. او حتی وقتی دید که من با آثار مکتبی چپ آشنا شده‌ام، با همه بیماری که داشت، بسیاری از آثار این مکتب را که در دسترس من بود، گرفت و خواند. دانستن و شناخت و نه الزاماً باور کردن و مؤمن بودن در سرشت او بود و

به ما نیز این شوق و ولع را منتقل می‌ساخت.

پدر حافظه‌ای شگفت‌انگیز داشت. می‌گفت در نوجوانی حافظه‌ام ضعیف بود. ولی با حفظ کردن شعر و تداوم در این امر حافظه‌ام را تقویت کردم. فراموش نمی‌کنم، دو سه روزی به درگذشتش مانده بود. اوایل شب بود. به حال اغماء فرو رفته بود. دکتر آمد، تزریقاتی چند کرد و پدر اندک‌اندک به حال آمد. پیش او و نگران حالش نشسته بودم. چشمی گشود، سرخ بود و خسته. مدتی مرا نگاه کرد، نمی‌دانم چرا پرسید: «آیا قصیده‌ای از انوری به یاد داری؟» گفتم «نه»، گویی منتظر بود، خود شروع به خواندن کرد، قصیده‌ای بلند از انوری؛ و خواند و خواند و خواند و اندوه مرا از این که این همه هوش و حافظه می‌رفت تا از میان رود، می‌افزود و می‌افزود. در خانه ما کمال انسان در شاعری وی بود، من این امر را آن شب حس کردم و این کمبود مرا پیوسته رنج داده است. تأسف اینجا است که دیگران نیز پیوسته مترصد دیدن این کمال در افراد خانواده ما بوده‌اند. روزی با افراد خانواده – البته بدون پدر – به تفریح به درکه رفته بودیم. من بچه‌ای هشت نه ساله بودم. مستخدم پیری داشتیم، دست مرا گرفت تا در آن حدود به گردش برد. مردی بر سر سنگی نشسته بود و تار می‌زد. مستخدم به او سلامی کرد و گفت «این پسر ملک است». پدر مرا همه با این نام می‌شناختند. مرد در حالی که به تار زدن ادامه می‌داد، از من پرسید: «شعر می‌گویی؟» گفتم: «نه».

گفت: «خاک بر سرت!» و به تار زدن ادامه داد.

شاید پسر هنرمند، یا دانشمند بزرگی بودن همیشه با این تحقیرها و انتظارات بجا و نابجا توأم باشد و هر هنر و دانشی که از فرزند بینند، گویند که «این استعداد از فلانی به او به ارث رسیده است» و هر عیب و بی‌دانشی که در او دریابند، به رخس کشند و گویند: «حیف از آن پدر!» و من هر دوی این برخوردها و بیشتر برخورد دوم را لمس کرده‌ام. از هر دو بدم آمده و رنج برده‌ام. همیشه احساس کرده‌ام که از استقلال شخصیت محروم داشته شده‌ام.

*

پدر مرا گاه با خود به این طرف و آن طرف می برد. گاهی، شب ها به کتابخانه دانش در خیابان سعدی می رفتیم. عده ای از فضلا هم می آمدند و بحث و گفت و گو در می گرفت؛ و من نیز با عشق به کتاب بار می آمدم. اول بار در آنجا بود که آموختم باید کتاب های فرهنگی را از چپ به راست مطالعه کرد.

گاهی حتی مرا به محافل سیاسی می برد و این بعد از شهریور بیست بود. شبی در محفلی انتخاباتی که مملو از جمعیت بود، پدر سخنرانی می کرد. درباره اخلاق بود و این که امپراتوری روم بر اثر تباهی اخلاق از میان رفت و گفت که دروغ و دزدی بدترین دشمنان سعادت یک کشور است و ما باید دولتی و مجلسی داشته باشیم که مشوق و مظهر اعتلای اخلاقی ما باشد. وقتی سخنرانی تمام شد، کف زدن ها آغاز گشت و مدتی به طول انجامید. می دیدم که پدرم چقدر از تأثیر گفتار خود بر مردم راضی بود. آن غروری که از ارضای خاطر دست می دهد، در چهره اش نمایان بود. اما وقتی از مجلس خارج شدیم، به اتاق رخت کن رفتیم تا پالتو و چترش را بردارد و برویم، دیدیم که نشانی از هیچ یک در میان نبود، آنها را شنوندگان دزدیده بودند! همه آن رضای خاطر در چهره اش فرو مرد و گفت: «این ملت درست شدنی نیست».

هنوز هم انعکاس این سخن که از دل او برخاسته بود (و در این امر سرمای زمستان هم بی اثر نبود)، از خاطرم نرفته است.

*

او به گل و باغ سخت علاقه مند بود. شب بو و رُزها گل های مورد علاقه اش بودند و نرگس هایی که لای پنبه و در گلدان های شیشه ای بلند در اتاق رو به آفتابش رشد می کردند و گل می دادند، گل محبوب نوروزی اش بودند. سالی که در آغاز اردیبهشتش درگذشت، سالی سرد بود. او حالش سخت خراب بود، و روزهای آخر عمر را طی می کرد، ولی گویی نمی خواست بی دیدن گل های

نوشکفته باغچه درگذرد. در آغاز اردیبهشت، تازه گل‌ها شکفته بودند که او مرد. پدر با همه خشونت‌های ظاهری و رُعبی که می‌توانست در دل ما بیفکند، پدری مهربان و نمونه اخلاقی بود و به ما درس آزادگی، سلامت نفس و وارستگی می‌داد.

ما، فرزندان او، اگر از شرف و سلامت نفسی بهره‌مند هستیم، عمدتاً از اوست. ما مدیون او هستیم، پدر نازنینی بود.

* آینده، اردیبهشت و خرداد ۱۳۶۳
۱- مقصود یزدانبخش قهرمان است (آینده).

کبوترها*

تقدیم به پروانه نازنین

هر بامداد در لانه کبوترها غوغایی برپا بود. کبوترها، با سردادنِ آواز خموشی‌ناپذیر و عصبی خود و با برهم زدن بی‌حوصلهٔ بال‌هاشان، طلب گشوده شدن در لانه را می‌کردند؛ و چون دُر بر پاشنهٔ خود می‌گشت، ناگهان انبوهی سپیدی، پریاهو و زیبا، از همهٔ فضای میان چهارچوبِ در بیرون می‌ریخت، پخش می‌شد و به یکباره از هر سو بر آسمان برمی‌خاست.

آنگاه، در اندک زمانی، کبوتران در دل آسمان، کوچک و کوچک‌تر می‌شدند و چون ستارگان سپید و دور دست، کهکشانی از پرواز گروهی‌شان در دل این گنبد مینای بلند پدید می‌آوردند. زمانی دراز، این کهکشان سپید کبوترها، بی‌تاب و شتابان، در آبی آسمان می‌گشت و می‌گشت. گاه رشته‌ای از این گروه ستارگانِ شتابنده و سپید از بقیه می‌گسست، راهی از آن خود در پیش می‌گرفت، دل به جدایی خوش می‌کرد، و دیگر بار، اندکی بعد، چون جویباری که به رودی خروشان پیوندد، به چرخ بزرگ می‌پیوست. گاه کبوتری آزادمنش از همراهان جدا می‌شد و آزاد از هر قیدی و بندی، به رقص در دل آسمان می‌پرداخت و کف اندر کف زنان، یکه و تنها، به نمایش هنرهای خود مشغول می‌گشت، تا باز به گروه پیوندد و دیگری کار او را دنبال کند.

کبوترها آن‌قدر می‌پریدند تا سیراب و سرشار از این آزادی، در دل هوس آب و دانه می‌کردند. پدر این لحظه را می‌شناخت، از کاسه‌ای که در دست داشت، مُشت مُشت ارزن برمی‌گرفت و بر زمین، نزدیک لانهٔ کبوترها، فرو

می‌باشید. اندکی نمی‌گذشت که کبوترها از ارتفاع پرواز خود می‌کاستند و در سطوحی پایین‌تر و پایین‌تر در آسمان دایره می‌زدند، تا آنجا که دیگر آواز بال زدن‌هاشان به گوش می‌رسید. سپس، دایره از هم می‌گسیخت، و به یکباره آبخاری سپید بر بام بلند گلخانه‌ای کهن که در کنار لانه کبوترها بود فرو می‌ریخت. پدر آنها را با صدایی آشنا فرا می‌خواند و مشت‌هایی تازه از ارزن می‌پاشید. کبوترها گردن‌های کشیده خود را به پایین خم و سرها را کج می‌کردند تا بتوانند زمین را و آب و دانه را بهتر ببینند.

آنگاه نخستین، کبوتر، با بال‌های گشوده، فرشته‌وار از فراز بام به کنار ارزن‌ها فرود می‌آمد؛ آواز خوش بال‌هایش خود سرودی دلنشین بود. سپس، دیگری و دیگری، و همخوانی بلند بال‌ها و بال‌ها. به زودی جویباری و سپس سیلی خروشان از پرواز کبوترها از فراز بام به گرد ارزن‌ها جاری می‌شد و دایره‌ای سپید و پرآواز بر زمین نقش می‌بست. کبوترها درهم می‌لولیدند. ماده‌ها با همه نیرو سرگرم برچیدن دانه می‌شدند، هرچند که گوشه چشمی به نرها داشتند. اما کبوتران پر هوس نر، ضمن برچیدن دانه، پره‌ای چتر زده دُنب خود را، به نشانه نری، زیبایی و کامجویی، می‌گسترند و عاشقانه بر زمین می‌کشیدند، و با عقب بردن سر و به پیش آوردن سینه زیبای خود، آوازی عاشقانه، پر طلب و پر غرور سر می‌دادند و گرد ماده‌ها می‌گشتند. گویی کار آب و دانه را بی‌کار دل‌آرشی نمی‌نهادند.

پدر، شیفته و مسحور این زیبایی و شور زندگی، در کنار داریست انگورها می‌نشست و نظاره‌کنان می‌کوشید این زیبایی معصوم و این شادی ساده‌دلانه را لمس کند و یاد آن را، با همه نکته‌ها و گوشه‌ها، در کنجی از خاطر بیندوزد، و دمی را فارغ از دیدار مردم برزن به سر ببرد.

اما زندگی این لحظه‌ها را نیز از او دریغ داشت: او را به اتهامی سیاسی به زندان افکندند و پس از چندی به تبعید اصفهانش فرستادند. زندگی ما درهم آشفته. اشک‌های مادر، سکوت وحشت‌آلوده او و هزاران پرسش بی‌پاسخ ما،

و رخت برکشیدن و به دنبال پدر راهی اصفهان شدن، احساس امنیت را از ما دور کرده بود. به ناچار، باغ و خانه را به باغبان پیر و معتمد سپردیم. و ضمن فروختن بسیاری چیزها، کبوترها را هم فروختیم. چند صد کبوتر بود.

یادم می‌آید وقتی از پس پدر به اصفهان، به محلهٔ بیدآباد، رفتیم و دوباره پدر و مادر به هم رسیدند، سخن از خانه و سپردن آن به باغبان پیش آمد. پدر از کبوترها پرسید، مادر از فروش آنها وی را باخبر کرد. پدر لحظه‌ای با وحشت به چشم‌های بی‌گناه ولی شرمزدهٔ مادر نگاه کرد و بعد، گویی خود را قانع کرده باشد، به خاموشی فرو رفت و غباری از افسردگی بر چهره‌اش نشست. او دیگر، تا در اصفهان بودیم، از کبوترها سخنی نگفت، و چنان مطلقاً سخنی نگفت که گویی همه در یاد کبوترها بود!

سالی گذشت، پدر را از تبعید رها کردند. ما به صد شوق دل به تهران باز آمدیم. سحرگاهی بود که به تهران رسیدیم. به خانه رفتیم. پدر خاموش و اندوه‌زده به خانهٔ تهی از اثاث زندگی بازآمد. در اندرون جز اندکی نپایید، به باغ رفت. رفتارش خسته و کند بود. بستر گل‌ها را هم تُهی دید. تنها نیلوفرهای آبی بودند که شاداب و شکفت، در میان سه دایرهٔ به هم پیوستهٔ استخر، چشم از آنها برگرفت و، شاید ناخودآگاه، به سوی لانهٔ کبوترهای به فروش رفته، به آخرِ باغ، پشتِ گلخانه، رفت.

اما، در آن صبح زود، ناگهان آوای دلنشین و مألوفی را از دور شنید. ایستاد، دقت کرد، قامتش راست‌تر شد، شتابی به گام‌هایش بخشید و در حالی که مشهدی اصغر باغبان را بلند فرا می‌خواند، به سوی لانهٔ کبوترها شتافت.

درست شنیده بود. در آن صبح زود، کبوترها فریاد سر داده بودند، مثل ایام قدیم. می‌غریدند، سرود می‌خواندند و به انتظار گشوده شدن درِ لانه بودند. پدر رسید، درِ لانه را گشود و انبوهی سپیدی از میان چهارچوب در بیرون ریخت و یکباره به آسمان برخاست.

همان شور بود و همان غوغا، همان کهکشان بود و همان پرواز بی‌تاب که به

همراه چشمان پدر و همه وجود او نیز گویی پرواز می‌کرد.

«مشتی اصغر»، باغبان پیر، فرا رسید. سلامی کرد. پدر او را پس از سالی دوری در آغوش گرفت، شتابان بوسید و به آسمان اشاره کرد:

— از کجا آمده‌اند؟

— وقتی خانم اینها را فروخت و پیش شما به اصفهان آمد، بعد چند روزی، تا مدتی، هر روز چند تایی برگشتند. اول روی بام گلخانه می‌نشستند، گردنشان را خم می‌کردند، زمین و لانه را نگاه می‌کردند، و چون از وجود لانه خود مطمئن می‌شدند، به پایین می‌پریدند و دیگر نمی‌رفتند. هیچ‌کس هم دنبالشان نیامد.

— دانه از کجا آوردی؟

— خوب، خدا خودش همه چیز را جور می‌کند، یک کاری کردیم!

باغبان پیر و خوب به همان مهربانی و وفاداری کبوترها بود، یا شاید کبوترها به همان وفاداری و مهربانی او بودند. در آن مدت تبعید پدر، او از غذای اندک خود می‌زده و برای کبوترها دانه می‌خریده است.

پدر، «مشتی اصغر» را دوباره در آغوش گرفت. این بار مدتی هر دو مرد، هر یک دیگری را بر سینه خود می‌فشرد. هر دو چشمانی تر داشتند. پدر شاد بود، باغبان پیر عمیقاً احساس رضایت می‌کرد.

سفر عیلامی

پیش‌درآمد

با استاد مهرداد بهار - که هر زمان که از جهان می‌رفت زود بود - در مهر ماه سال ۷۳، کمتر از یک ماه پیش از مرگش، برای واپسین بار در نشستی طولانی حرف زد؛ که به این بهانه او حرف بزند و ویدئو ضبط کند. دردناک وقتی است که می‌دانی این واپسین بار است؛ یا یکی از واپسین بارها.

در یکی از دیدارهای پیشتر، صحبت از فرهنگ عیلامی شده بود، و من گفته بودم که از سفر کتابی آورده‌ام در باره آثار عیلامی و به‌ویژه شوش. او که بیمار، سخت بیمار بود به ذوق آمد و بیماری یادش رفت؛ و کتاب را باوجود سرگیجه‌ای که از خواندن پیدا می‌کرد، بدش نیامد ببیند. برایش بردم و خیال نمی‌کردم با آن بیماری برسد نگاهی به آن بیندازد. بار بعد که به‌دل پرسی‌اش رفتم، آن را خوانده بود؛ گفت همه فصل تاریخ عیلامش را - با آن‌که می‌دانستم تاریخ عیلام را حفظ بود - و بقیه را هم جسته گریخته؛ و از تصویرها بسیار لذت برده بود، و زیرنویس تصویرها را هم چند بار. او که در آن روزها خوابیده زندگی می‌کرد، با آن دست‌های ناتوان شده، چگونه کتابی به آن سنگینی را نگه داشته بود؟ - دربخش تاریخ عیلام به چند کشف یا نظر تازه برخورد کرده بود، و چنان به شوق آمده بود که اندک نشست و از کشفی حرف زد که در سفری به بخش‌هایی از عیلام به فکرش رسیده بود

وسال‌ها فکرش را مشغول کرده بود. و دیگر صدایش بیمار نبود؛ تندرست، به نیرو؛ مهرداد بهار. من نتوانستم خودداری کنم و در پایان گفتم کاش ضبط شده بود. و او اجازه داد. چون در پایان دچار رنگ‌باختگی و نفس‌تنگی شد، و گفت خیال نمی‌کنم برسم آن را کامل کنم و بنویسم. اول گفت ارزش ضبط ندارد؛ تحقیق کامل نشده است، ناقص است؛ و من گفتم ضبط برای خودت نه کس دیگر. پیاده می‌کنیم تا روی آن کار کنی؛ و او خرسند شد. گویی باری از دوشش برمی‌دارند. دوستی که دوربین ویدئو داشت، از سفری که رفته بود، نیامد. باگذشت دو سه هفته دانشجوی سینمایی را یافتم که مثل هر دانشجوی سینمایی به من اندک لطفی داشت، و مهم‌تر این‌که آن دستگاه جادویی را هم داشت؛ و وقتی گفتم برای چه کار است، جز این که قدم به احترام پیش بگذارد، کاری نکرد. این بار دکتر بهار خوابیده زندگی نمی‌کرد، ولی بسیار خسته و شکسته بود. دو سه هفته بسیار چیزها از ذهنش می‌گریخت، و پیوند سخن را گاه از دست می‌داد، و به دنبال ساده‌ترین کلمات می‌گشت. دریغ آن ذهن شاداب نیرومند، که نمونه دقت و انسجام بود. با این همه، از پس بیماری هنوز می‌شد در سخن او عشق به زندگی، به طبیعت، به سرزمین، به کشف و شناختن و دانایی را دید. زود دریافتم زیاده‌پرسی نکنم مبدا تمرکزش را برهم بزنم. و او در حالی که از در و پنجره اتاق صداهای بوق و چکش و تلفن ذهنش را می‌آشفتم، می‌کوشید موضوع را گم نکند. این آن گفت و گو نشد؛ و با این همه، اگر گوشه‌ای از آخرین اندیشه‌های مردی است که همیشه در حال کشف بود، پس بهتر است از نبودنش. با انتشار این متن، من به او خیانت می‌کنم که گفته بودم پیاده شده‌اش فقط برای اوست نه کس دیگر، تا خودش آن را کامل کند. حالا این متن پیاده و کامل نشده، در دست دیگران است و نه او؛ اما شاید دیگران کشف‌هایی را که او فرصت نکرد اصلاح یا کامل کند، اصلاح یا کامل کنند؛ در این صورت، به آرزوی او شکل می‌دهند که

رسیدن ما به دانایی بود.

روی این متن سه بار کار کردم: بار اول کوشیدم آن را به شکل مقاله‌ای در بیاورم آن طور که اگر او بود در می‌آورد؛ و دیدم دانش آن را ندارم. بار دوم کوشیدم با توجه به مصاحبه‌های چاپ شده‌اش، آن را به گونه‌ای آن‌طور که او ممکن بود گفت وگویی خود را ویراستاری کند، در بیاورم، و دیدم بسیار چیزها که او می‌افزود و می‌کاست که مرا از آنها خبری نیست. و دست آخر به متن اصلی پیاده شده برگشتم. این نزدیک‌ترین متن به اصل است که: (۱) پرسش‌های من از آن حذف شده؛ (۲) چند جای بازگفته اندکی کوتاه شده و جای آن سه نقطه آمده؛ (۳) چندجایی من چند کلمه ارتباطی افزوده‌ام که در [] می‌آید؛ (۴) گاهی که او میان مطلبی به توضیحاتی در حاشیه آن رفته و بازگشته، برای بازیابی رشته سخن، آن توضیحات را در کمانه‌ها گذاشتم؛ (۵) همه حاشیه‌ها از من است و همچنین اشتباهات و بدفهمی‌ها.

کسانی که این متن را می‌خوانند، لحن صدای او را کم دارند؛ لحنی که معنی را دوباره‌سازی می‌کرد، و ارزش‌های تازه به‌واژه‌ها می‌داد که از این نوشته گریخته. تکیه‌ها، کشیدگی‌ها، تغییر صداها در شوق، یا تحسین، یا تحقیر. جمله‌هایی که روی کاغذ بی‌سرانجام است، در لحن صدای او دستور زبانی روشن با مفاهیم روشن‌تر از دستور زبان داشت. بار حسی روی هر کلمه را چگونه می‌توان به کاغذ داد؟ در آن عصر مهرماه که این سخنان ضبط می‌شد، در پایان حس کردم که او از خستگی و توان‌شدگی، بازگویی بخش‌هایی اندیشه‌هایش را رها کرد. اصرار بی‌معنا بود. بر آن شدیم که من متن را پیاده کنم و پرسش‌هایی را که برایم پیش آمده، یادداشت و پیوست کنم - که پاسخ آنها می‌توانست بعداً به تکمیل بخش‌هایی از تحقیق او منجر شود - تا دیدار بعدی. وقتی متن پیاده شده و یادداشت‌ها دو هفته بعد به استاد بهار رسید، حالش بسیار بهتر بود، و آنها

که بهتر از من می‌فهمند، آهسته گفتند این علامت خوبی نیست. از هر در می‌گفتیم و انگار نه انگار. قرار شد بررسی شده متن سخنانش و پرسش‌های مرا در شبی که قرار گذاشتیم خانه ما باشند، صحبت کنیم. و صبح روزی که شبش قرار بود خانه ما باشند، فرغانه تلفنی گفت بیمارستانند. این همان بیمارستان بود که می‌دانید. متن پیاده شده و یادداشت‌ها بعداً پیدا نشد. اما نوار را دیده بودند و به من امر کردند متن آن را برای چاپ آماده کنم. بار دیگر زحمت پیاده کردن متن را همان دانشجوی سینما، آقای علی کوهستانی کشید، که از اوست که این نوار تصویر استاد بهار را داریم. من پرسش‌های ناچیزم را در پانویس‌ها به این امید می‌آورم که در سایه پرسش‌های اساسی که خود متن پیشنهاد می‌کند، روزگاری پاسخ خود را از پژوهندگان آینده بیابند. بی‌گمان اگر خواسته باشیم جای خالی استاد بهار در فرهنگ امروز ایران پر شود، باید پژوهندگان بسیاری با کوششی چند برابر کار کنند. ما نیازمند آموختنیم.

«بهرام بیضایی»

سفرنامهٔ عیلامی

... حضور آقای بیضایی هستیم که لطف کردند و تشریف آوردند منزل بنده قرار شده آنچه دربارهٔ آثار عیلامی و به ویژه کورنگون و کارون و غیره در ذهن دارم، در این موقعیت شرح بدهم؛ چون این خطر را واقعاً در خودم، می‌بینم که دیگر هرگز نتوانم این مطلبی را که چند سال به آن فکر کردم و تحقیقی جزئی درباره‌اش کرده‌ام، بنویسم. خیلی پیش از این، حدود هفت و هشت سال پیش از این بود که صحبت رود کارون پیش آمد؛ و ریشهٔ واژهٔ «کارون» اصلاً مشخص نبود چی هست. و بعد به این فکر افتادم که نکند واژهٔ «کوه‌رنگ» هم حتی با

واژه «کارون» مربوط باشد. بعد، پنج شش سال پیش، به دعوت عده‌ای از دوستان قرار شد سفری به کوه‌های فارس و خوزستان برویم؛ چون می‌خواستند فیلمی دربارهٔ آب در ایران بردارند. من گفتم قدیم‌ترین آثار مربوط به آب و نقش‌های روی سنگِ مربوط به آب و این‌ها، همه در فارس و لرستان و آن طرف‌ها دیده می‌شود. به اتفاق در بهار چهار یا پنج سال پیش بود - تاریخ‌ها درست یادم نیست - از طریق اصفهان و آباد و اقلید رفتیم داخل کوه‌های عظیم قشقایی بختیاری شدیم - و الان واقعاً یادم رفت مرکز کهکیلویه چی بود؛ یاسوج - به یاسوج رسیدیم؛ از توی کوه‌ها، از بیراهِ بیراه. خیلی زیباست این منطقه واقعاً و جنگل‌های پُر و عظیم و دیدنی، و رودهای شگفت و قشنگ آنجا... این‌ها فیلم نگرفتند. یک مقدار عکس گرفتند که آنها هم عکس‌های دقیق خوبی درنیامد. برای آنها خلاصه آبی نشد، ولی برای بنده مفید افتاد؛ و من اسم این سفر را گذاشتم سفر عیلامی. از یاسوج - از آثار قدیمش که اثری نیست - پله پله پایین آمدیم؛ و واقعاً جاده‌ای زیبا و عظیم است؛ طلوع صبح، غروب خورشید، این جنگل‌های بلوط، خیلی زیباست. و من کتابی دارم که هنوز هم شاید در بازار گیر بیاید؛ کتابی است نوشتهٔ خانمی انگلیسی که دور ایران را گشته و تمام آثار باستانی را ضبط کرده؛ و لااقل قسمت بسیار عظیم آن را. پله پله که آمدیم پایین به جایی رسیدیم که در کتاب این خانم [گفته شده نقش بر سنگ باستانی آنجاست] - اسم کتاب؟ آوردم آن روز شما دیدید... آرکئولاجیکال (باستان‌شناسی)... یادم نیست در فرصتی بهتان نشان می‌دهم. کتاب خیلی خوبی است. راهنمای ما در این سفر این کتاب بود؛ چون من به این منطقه نرفته بودم. از کوه با اتوموبیل آمدیم پایین، تا رسیدیم به منطقه‌ای که کورنگون نام داشت. بله [بنابر کتاب آن خانم بایستی] به آن کورنگون می‌گفتند.^۲ رودخانهٔ سور، منطقهٔ کورنگون مثل این که از نظر رودخانه، آخرهای رود نبود و هنوز توی کوه‌ها بود. از هر کسی پرسیدیم که آقا این نقش روی سنگ که اینجاها باید بالای کوه باشد کجاست توی کورنگون؟ هیچکس کورنگون را نمی‌شناخت.

یک گوشه شده بود رحمت آباد، یک گوشه شده بود حسن آباد؛ همه واقعاً آباد کرده بودند نام‌های تاریخی ما را. بالاخره جوانی؛ شریف - چگونه مطلع شد نمی‌دانم - از درون خیل این مردم آمد و گفت: ها! می‌دانم چی را می‌گویی؛ بالای کوه را می‌خواهی! اسم را هم بلد نبود؛ ولی دیده بود که نقشی بالای سنگی هست آنجا. آمد با چنان شوقی ما را از کوه سنگی بُرد بالا. نیم ساعتی راه بود. نزدیکی‌های یک ارتفاع کوتاه؛ نیم ساعت راه، سه ربع راه - رفیم و به سر تیغ کوه که رسیدیم؛ آن ور به کلی پرتگاه بود و اگر اشتباه نکنم [وصف نوشتاری] این‌ها را در کتاب آن خانم دقیقاً می‌شود دید.^۳ ته این پرتگاه آن طرف آن کوه، [یعنی] پشت آن صاف می‌رفت تا لب رودخانه. یعنی رود طی میلیون‌ها سال کوه را بُریده بود و یک درّه عظیم پهناور شده بود، که البته نه آن قدر پهناور که آن طرف به این طرف مربوط نباشد؛ ولی معلوم بود که کوه عمیقاً بریده شده؛ و آن پایین جاده هم پیدا بود. خیلی جای زیبای عجیبی بود. و جوان نقش روی سنگ را نشان داد. این نقش روی سنگ توی همان کتاب شما هست؛^۴ که شاید قدیم‌ترین نقش روی سنگ در ایران باشد، که هینتس آن را به دو هزار و پانصد پ. م. نسبت می‌دهد و می‌گوید ممکن هم هست تا هزار و ششصد و یا هفتصد پ. م. بشود آن را پایین‌تر و نزدیک‌تر آورد. در همان کتابی که شما دارید هزار و پانصد تا هزار و هفتصد پ. م. گفته بود.

به هر حال، این کهنه‌ترین نقش روی سنگ در ایران است که چقدر باید از آن حفاظت شود و متأسفانه تمام قیافه خدایان پاک شده، ولی درباریان و اشراف مشخص هستند. و این سنت کهن آسیای غربی که انسان‌ها را از خدایان کوچک‌تر تصویر می‌کنند و می‌کشند، آنجا هم دیده می‌شود. شاه [شمایی است] کوتاه و بزرگان و پیروان همه کوتاه و خداوند عظیم چون پهلوانی.^۵ و همه روی یک صفحه چهار پنج یا شش متری است که صاف کرده بودند عیلامی‌ها [کنده کاری کرده بوده‌اند] و متعلق به اولین سلسله عیلامی است. آن وسط صندلی گذاشته‌اند که به سنت عیلامی ماری است که چند بار روی خودش چنبر

زده؟ یا حالا [شاید] سیلی از مارها چنبر زده؟ طوری است که این صندلی است و این ایزد روی آن نشسته. علت مار بودن صندلی را هم می‌شود توجیه کرد؛ مار به نحوی با برکت و با زندگی و با حفاظت و دفاع مربوط است. ما هنوز مار را حافظ گنج‌ها می‌دانیم؛ به آن موقع هم مار را حافظ حیات و حافظ آب‌ها می‌دانستند و روی کوزه‌های آبشان نقش مار داشته. ایزدی هست که ایزد کوهستان‌هاست. ایزد کوهستان‌ها در واقع آب‌آور است. این ایزد نشسته؛ از جلوی او آب عظیمی بلند می‌شود تا آسمان [و دست ایزد آن را دوباره می‌کند] که نیمی از آن از [فراز] سر ایزد می‌رود پشت سر [و از فراز سر همسرش هم] می‌گذرد [و به پیروان می‌رسد]، و نیم دیگر آن به سمت مقابل [ایزد] به سمت پادشاه و درباری‌ها می‌رود. خیلی صحنه جالبی است از خدای آب، و اهمیت آب در منطقه، در تفکر ما ایرانی‌ها. . . این در تصویر هست. نپی‌ریشه خدای کوهستان است و این آب‌آوری‌ها با اوست.^۱ نپی‌ریشه خدای آب بین‌النهرین است، که اسم عیلامی‌اش این است. این‌ها همه نظام خدایانشان با بین‌النهرین مربوط است. به هر حال، نقش روی سنگ شناخته شده است که متعلق به عیلام و اولین دوره سلطنت عیلامی در ایران است. چون عیلامی‌ها در واقع حدود دوهزار سال بر بخش‌هایی از ایران مستقیم و غیرمستقیم سلطه داشتند؛ و این نشان می‌دهد که از قدیم‌ترین ایام که ما اثری داریم، آب مطرح است. برعکس آنچه عده‌ای گمان می‌کنند دو هزار سال پیش یک سرزمین پر آب نبوده. قدیم‌ترها بوده، ولی می‌خشکد؛ به این علت که بارانی به این سمت از چهار یا پنج هزار سال پیش دیگر به آن صورت نمی‌آمده کم‌کم [دچار کم آبی شده یا] خشکیده بوده.

به هر حال، برای من نه تنها این نقش جالب بود، بلکه به فکر رفتم که اینجا [کورنگون] هم اولش یک «کُر» دارد نه تنها کارون - که توی لهجه محلی اینقدرها «آ» ی روشنی ندارد - تلفظش با این بی‌ارتباط نیست که در کوه‌رنگ هم - که آن هم «کو»ست نه «کوه»؛ و آن «ه» احتمالاً زیادی باید باشد، و

خواسته‌اند اتیمولوژی (ریشه‌شناسی) عامیانه‌ای برایش درست کنند و به نظر من کورنگ است - آنجا هم شما با یک جزء «کُر» برمی‌خورید. در کارون محتملاً همین است، و در کوه‌رنگ با احتمال بیشتر می‌شود گفت همین است: «کُر» درش هست، ولی وقتی به کورنگون برخوردیم، به فکر فرو رفتیم؛ قبلاً هم این مراسم را می‌شناختم، ولی قبلاً این ارتباط را در ذهنم پیدا نکرده بودم. در این هم باز یک جزء «کُر» می‌دیدم؛ و فوراً یادم افتاد که در فارس هم ما یک رود «کُر» داریم؛ و در آذربایجان هم باز - [در بخش جدا شده شمال آذربایجان] رودی به نام «کُر» داریم. وقتی همه این‌ها به ذهنم آمد، این مسئله برایم مطرح شد که [رابطه] «کُر» با آب و کُر دادن و این‌ها، از کجا می‌آید؟ چه ارتباطی میان همه این‌ها هست، جز مسئله آب. من درباره کُر دادن هنوز هیچ تحقیقی نکرده‌ام و نمی‌دانم.^۷ ولی بقیه کُر‌ها اسم رودخانه است؛ این‌ها با آب‌های جاری خاصی مربوط‌اند. و در فارسی چیز خیلی زیادی من برایش نمی‌بینم. غیر از جزء اول یعنی «کُر» در کورنگ و کورنگون و کارون، در جزء دوم این‌ها دو پسوند داریم: «انگ» در کورنگ، و «اون» در کارون و ترکیب این دو با هم یعنی «انگ / اون = انگون» در کورنگون. شاید این پسوندها ایرانی باشند. . . ۸. حُب، من سال‌هاست با اساطیر و روایات تاریخ بین‌النهرینی آشنایم. تخصصی ندارم، ولی آشنایم. شکسته نفسی؟ نه واقعیتی است؛ آشنایم؛ و آنجا هم باز خدای «کُر» داریم - خدای آب‌های شیرین - و آب‌های شیرین اگر اشتباه نکنم «کُر» خوانده می‌شوند که در زیر زمین پنهان‌اند که وقتی انکی یا اِآ^۹ (که یکی هستند؛ دو اسم سومری و بابلی، و متعلق به پدر مردوک^{۱۰} است این اسم، انکی یا اِآ) این می‌شود خدای «کُر»؛ خدای آب‌های شیرین که در زیر زمین پنهان مانده و آن غول نخستین - همسر تیامت^{۱۱} - این آب‌ها را نمی‌گذاشته بیرون بیایند. ولی انکی یا اِآ، تا جایی که من یادم است - این‌ها هم قابل تحقیق دقیق است که اشتباهی در آن نباشد - انکی می‌آید و این آب‌ها را بیرون می‌آورد؛ آب‌های شیرین را؛ پس در واقع، خدای آب‌های شیرین است. البته انکی یا اِآ خیلی کارهای عظیم دارد: خلقت با

اوست اصلاً؛ بعدها خلقت با اوست؛ که تمام این کارهایش بعداً به مردوک به ارث می‌رسد. وقتی مردوک در بابل، خدای یکتا می‌شود، صفات همه‌ی خدایان را هم می‌گیرد؛ بنابراین می‌شود آفریننده جهان.

این «کُر» و این داستان آب‌های شیرین بین‌النهرینی که یادم آمد، احساس کردم که اگر ما نتوانیم برای این هم جزء «کُر» در اسم رودها ریشه و مبنای ایرانی گیر بیاوریم؛ و خصوصاً در منطقه جنوب غربی ایران که سرزمین عیلامی‌نشین هست؛ و عیلام عمیقاً زیر تاثیر بین‌النهرین و خدایانش - گاهی عیناً اسم خدایان وام گرفته شده - و تمدنش با تمدن بین‌النهرین بسیار مربوط است. ممکن است که یک فرض جدی باشد و بشود رفت دنبالش؛ و «کُر» تمدن بین‌النهرینی / عیلامی را که با آب شیرین مربوط است، با این رودخانه‌ها و آب‌ها و اسم گذاریشان مربوط کنیم، که تاثیر زبان‌های ایرانی هم روی این پسوندهایش معلوم است: «اَنگ» و «اَن» و بیشتر یک اصل «اَنگ» اگر آن عیلامی نباشد - که من الزامی نمی‌بینم عیلامی باشد - «اَنگ» با «اَنگون»؛ و فقط یک «نون» خالی، به صورت پسوند اسم ساز برتر «کُر» اضافه شده. این یک فرضیه است که خلاصه اگر درست باشد، می‌گوییم برای «کُر» باید برویم دنبالش در بین‌النهرین بگردیم نه اینجا؛ و به ویژه در عیلام باید بگردیم.

فرضیه دومی که اینجا در ارتباط با کورنگون برای من پیش آمد، این بود که ناگهان یاد آتش فرنِیغ افتادم. آتش فرنِیغ آتش موبدان است، و قطعاً در فارس قرار داشته. این آتشگاه‌های بزرگ که آتش بهرام نام داشتند، و ثروت و موقوفات وسیعی داشتند و بسیار مقدس بودند؛ این آتشکده‌ها که مربوط به طبقه‌ها بود: مهر بُرَزیَن از آن طبقه روستایی که ظاهراً حدود نیشابور باید دنبالش گشت؛ فرنِیغ در پارس؛ و آتشی که متعلق به ارتشتاران بود که در شیز می‌شود گیرش آورد. آثار [این آخری] مشخص است ولی فرنِیغ و بُرَزیَن مهر مشخص نیست کجاست. در کتاب پهلوی بُنْدَه‌ش ۱۲ که به فارسی ترجمه شده، اسم این آتش فرنِیغ را در جایی می‌گذارد که املايش به کورنگون شبیه است. خیلی شبیه.

ولی ایران‌شناسان فرنگی، - از جمله کریستن سن - معتقد است که این باید کاریان خوانده شود، چون در فارسی بقایای آتشگاه عظیمی هست که اسمش کاریان است. ولی من از بالای کوه، همان جا که نقش روی سنگ وجود داشت، در طرف مقابل - که عرض کردم این رود درّه وسیعی را کنده بود، اما می‌شد آن طرف را با همین حال خوب دید - دیدم چشمه خیلی بزرگی از کوه بیرون می‌آید [و می‌ریزد] به آن آب - که به هر حال، آن منطقه اسمش کورنگون است؛ و آن آب ظاهراً آب کورنگون است؛ این از مواردی است که من می‌خواستم تحقیق کنم و بنویسم که نرسیدم - ولی اینجا اسمش کورنگون بود؛ و آب عظیمی که مناسب این آتشکده‌ها باشد از آنجا جاری بود؛ از دل کوه بیرون می‌آمد و به رودخانه می‌ریخت. و بقایای یک بنای عظیمی هم در اطراف این آب وجود داشت. حداقل یک قلعه خیلی بزرگی در آنجا بوده^{۱۳}. و حداکثر به گمان من، اگر املائی بُندهشی^{۱۴} را هم در نظر بگیریم که به هیچ وجه کاریان قرائت نمی‌شود، به کورنگون کاملاً نزدیک است؛ اصلاً واقعاً کورنگون است. املائی یک حرف مثلاً، «اون» یک حرف ندارد، الان درست خاطرم نیست - من به این نتیجه رسیدم که اگر املائی بُندهشی را در نظر بگیریم، و این نقش مقدس بالای کوه را هم در نظر بگیریم - (جای مقدسی است؛ خدای کوه‌ها در این نقطه آب‌ها را تقسیم می‌کند. . . پس جای مقدسی است، حتی قبل از هخامنشی و زردشتی‌گری. آتشکده‌های بزرگ را در دوره ساسانی ظاهراً در این مناطق بنا می‌کنند؛ سه آتشکده. . . حالا دو هزار پیش از مسیح هم فرض کنیم تا سیصد مسیحی، می‌شود دو هزار و سیصد سال تازه تا اوایل دوره ساسانی که ما نمی‌دانیم در دوره شاپور پاکس دیگر باید ساخته شده باشد - من الان درست نمی‌دانم - وجود این نقش مقدس کنار این آب که اینجا مقدس شمرده می‌شده - چون در کنار یک آب نامقدس نمی‌آمدند قدیم‌ترین تصویر مقدس را بکشند، و آن هم مربوط باشد به آب - من حدس زدم؛ کاملاً حدس است - باید خیلی کارکرد - که چه بسا آتش فرنیغ را که ما هنوز مشخصاً نمی‌دانیم کجاست؛ و

فرض کاریان اصلاً فرض زیاد اثبات شده‌ای نیست؛ آیا درست نیست که ما بر حدس کاریان، یک حدس کورنگون هم بزنیم؟ چون آن منطقه‌ای که آن طرف رود بود و آب عظیم و قلعه عظیم داشت ما برای یک آتشکده بزرگ خیلی مناسب می‌نمود؛ در واقع یک آتشگاه این همه مخروبه عظیم که آنجا دور آب بود، نمی‌تواند یک کاروانسرا بوده باشد. این بیشتر به یک جای مقدس شبیه است. تقدس [مکان] هم مطرح است - (چون آن بالا پُر از خدا بود؛ خداهای دیگر هم هستند؛ نقششان هست) -

بنابراین، محتملاً مهم‌ترین جای مقدس مربوط به آب می‌توانسته نزد عیلامی‌ها باشد و تقدسش را تازمان آغاز ساسانی حفظ کرده باشد. و اگر آنجا باستان‌شناسی تحقیقاتی بکند شاید آثار جالبی هم که نظر مرا اثبات کند، پیدا شود. . . [در ارتفاع نیست] نخیر، آن نزدیک رودخانه است [در سطح هم نیست] این شبیهی که بعد می‌رود بالا و باز در آن طرف سنگی می‌شود، آن پایین شیب است. آن قدر هست که آنجا بشود جاده مال‌روی خوبی داشته باشد و قلعه بزرگی، دور آن آب که از کوهی می‌آید بیرون - چشمه - ساخته باشند. چون واقعاً آب و آتشگاه‌های مقدس باید نوعی ارتباط با هم داشته باشند. چون این آب و آتش که مقدس است. آنجا آتش مقدسی هم برپا می‌کند، ولی وجود آب است که مهم است؛ چنان‌که در آن آتشگاه ارتشتاران شیز، در آنجا هم شما آبی که از زیرزمین می‌جوشد - عظیم - می‌بینید؛ و به دورش قلعه‌واری هست که جاهای مختلف برای سکونت دارد. به گمان من، آنجا [کورنگون] خیلی جای تحقیق دارد. هیچ‌یک از نظریات من قطعی نیست. ولی من این ارتباط بین «کُر» و نام‌های محلی که آبی از آنجا می‌گذرد، و کورنگون و آتشکده فرنبغ را می‌بینم. . . من واقعاً پیشنهادم را به صورت یک راه حل قطعی و حتمی بیان نمی‌کنم؛ باید رفت تحقیق کرد. من فقط به عنوان یکی از امکان‌هایی که در مورد «کُر» در منطقه جنوب غربی ایران تا کوه‌های بختیاری می‌بینم - چون عیلامی بودند، توری بختیاری همه عیلامی بودند؛ و کارون رودی است که دقیقاً از منطقه

عیلامی‌ها گذشته و می‌رفته - این طرف کوه‌های بختیاری، دیگر ظاهراً این را زیاد این جوری نمی‌بینم؛ این پسوند را و این اسم «کُر» را - در لهجه‌ها به معنی بچه، پسر، دختر؛ با این [کُر] گمان نمی‌کنم [ربطی داشته باشد] نمی‌دانم. ۱۵ فکر نمی‌کنم - ولی در این منطقه عیلامی‌نشین؛ فارس، کوه‌های بختیاری و لرستان، تا از آن ور برسیم به عیلام امروز تا زیر کرمانشاه، و بعد خوزستان به این منطقه عیلامی‌نشین قطعی است؛ و در اینجا این حدس عجیب نیست که «کُر» خدای آب‌های شیرین هم هست. ولی کُر آذربایجان، رود کُر؛ من آن را قطعی می‌دانم. آیا آن کُر هم با این مربوط است یا این که نه اصلاً با این ارتباط ندارد و فقط یک هم‌شکلی است؟ این را نمی‌توانم قطعی بگویم. ولی این‌ها [کُر، کارون، کورنگ و کورنگون] واقعاً احتمالشان زیاد است. . . اما مسئله آب کُر و غسل هنوز در ذهنم شکل واپسینی به خود نگرفته و شکل نهایی ندارد؛ پس، از آن می‌گذرم.

۱- راهنمای باستان‌شناسانه ایران. نوشته سیلویا مته سون؛

Sylvia A. Matheson : *Persia; An Archaeological Guide* London : Faber and Faber, 1976.

۲- پیداست که در فاصله زمانی کوتاه میان سفر خانم مته سون به آنجا و سفر این گروه، مردم محل دیگر نام باستانی محل را از یاد برده بوده‌اند.

۳- نقش‌های عیلامی **کورنگون**، که هرتفلد در ۱۹۲۴ نخستین بار از آنها یاد کرد، در ده کیلومتری **فهلپان** قرار دارد ولی توسط رودخانه‌ای از آن جدا شده. برای رسیدن به آنها، باید طول بزرگراه جدید بیشاپور - اهواز را ببیمایید که از کنار فهلپان می‌گذرد. جاده قدیم به سوی چپ دور می‌شود و به جین جین می‌رسد که آن سوی فهلپان واقع شده، و در آن بازمانده‌های عمارت هخامنشی نامبرده در پیش را می‌شود دید. پس از این دو راهه، بزرگراه همچنان ادامه می‌یابد، و بلافاصله پس از یک فرعی در راست، که می‌رود به یاسوج، فرعی دیگر در چپ هست که می‌رود به اوستای سه تلو، که در نزدیکی‌اش نقش‌های **کورنگون** است» [راهنمای باستان‌شناسانه‌ی ایران. ص ۲۴۳]

۴- *The Royal City of Susa* (شهر شاهی شوش) [انتشارات موزه متروپولیتن نیویورک ۱۹۹۲] ص ۹.

۵- ابن ویژگی تصویری نقش‌های آسیای غربی که به درستی از آن سخن رفته، در نقش عیلامی کورنگون چندان به چشم نمی‌آید و تفاوت مهمی میان اندام خدایان و آدمیان نیست - در ضمن این سنت در چین

وهند و فرهنگ‌های برگرفته از آنها هم هست.

پیروان نظر به جفت الهی دوخته‌اند، که در چنبری از آب فوران‌اند.» [شهر شاهی شوش. ص ۸]

۸- پرسش: آیا «اون» ته کارون و ته کورنگون همان «آن» جمع فارسی نیست که در تداول عامه برای بسیاری و پُری و فراوانی به کار می‌رود [: چون دارون که یعنی پردخت]؛ و اینجا اشاره به فراوانی آب، با پیوستن آب‌ها به هم دارد؟ و آیا پسوندهای ته کورنگ، کارون، کورنگون می‌تواند در شکل قدیم‌ترش گونه‌های «ون» بوده باشد؟ که وابستگی و پیوستگی را می‌رساند؟ مثلاً کوروند، کاروند، کوروندان؛ که بعدها ساییده شده و در تلفظ محلی به شکل‌های معاصر ما درآمد: یعنی کورنگ، کارون، کورنگون؛ که همه‌شان هم آب‌های در پیوند با خدای «کُر» معنی می‌دهد؟

Ea ı Enki -9

۱۱- Tiamat که تیه مت و نیامات هم می نویسند؛ و آن غول نخستین - همسرش - بیشتر به نام اپسو Apsu شناخته است.

۱۳- در حاشیه کتاب خانم مه‌سون (ص ۲۴۳) دکتر بهار جلوی این بند - که بلافاصله پس از بند نقل شده درباره کورنگون است - با مداد نوشته است «محل آتشکده فرنیغ» : - «در راه، جاده فرعی از نزدیکی کوهی در بلندای تخت می‌گذرد، که بر قلّه آن بازمانده‌های قلعه‌ی سفید هست؛ از عهد اسلامی ولی احتمالاً بنا شده بر ویرانه‌های بناهای کهن‌تر کوه بنابر سنت پناه دهنده‌ی قبایل کوچ‌کننده‌ی محلی است؛ به خاطر چشمه‌ها و مراغش. نزدیک جاده بالای کوه و چسبیده به قلّه، یکی بنای کوچک استحکاماتی هست که احتمالاً ساسانی است؛ قرار گرفته بر صفه‌ای که بخشی از آن دست ساز است. [راه‌نمای باستان‌شناسانه ایران، ص ۲۴۳]

۱۴- این است Kwhlwngk'n [ص ۱۸۵ بُندِ هِش]

۱۵- پاسخی است به این که پرسیدم آیا کر که در گیلکی به دختر می‌گویند - با توجه به این که دختر و زن با آب و باروری مربوط است - می‌تواند با این کُر ربطی داشته باشد؟ - همراه متن پیاده شده اول، این یادداشت را افزودم که هرگز به پاسخ نرسید: جز «کُر» خدای آب‌های شیرین بین‌النهرینی «کُر» دیگری هم داریم در اساطیر یونانی؛ Kore دختر خدای بانو دیمتر (ایزد بانوی غله دمیده و کشاورزی و

باروری و روح مادرانه زمین). هادس [خدای جهان زیرزمین] «کُر» دختر خواهرش دِیتر را که - در یک روایت در دشت‌های نیسا (آسیا) به بازی و گردآوری گل‌ها سرگرم بود ربود و با خود به جهان زیرین بُرد. دِیتر رنجیده و سوگوار به خدایان [و زئوس برادرش: سرخدایان] شکایت بُرد، و چون سودی نداشت از انجام خویشکاری خدایانه‌اش دست کشید و جهان در قحطی و بی‌بری افتاد. زئوس از برادرش هادس خواست تا «کُر» را پس بدهد. هادس پذیرفت، ولی پیش از فرستادن «کُر» [که در جهان زیرین پرسفونه نام گرفت] از او خواست چند دانه اناز بخورد. پرسفونه، خلاف قانون المپ از این دانه‌های زمینی خورد، که ضمناً نشانه باستانی پیوند و ازدواج است؛ و چون دیگر در بغستان المپ جایی نداشت باید به جهان زیرین برمی‌گشت. در برابر سوگواری دِیتر، زئوس مقرر کرد که «کُر» [یا: پرسفونه] یک سوم سال را در جهان زیرین با شوهرش به سربرد، و دوسوم سال را بر زمین با مادرش. دِیتر پذیرفت و بدین‌سان قحطی از جهان برخاست. ولی از آن پس دِیتر یک سوم سال افسرده و سوگوار است و دوسوم شاداب و خشنود. و برای همین است که در یک سوم سرزمین بی‌رویدنی، بی‌گل و گیاه و پُرانده است، و در دوسوم دیگر به برکت بازگشت «کُر» پربار، سرسبز، و زنده و پراز گرما و گل است. و حالا دوباره همان پرشش: آباکُر گیلکی به معنی دختر، ربطی به اسطوره و نام «کُر» دختر مادر زمین دارد، که داستان او در واقع بازگوکننده داستان رویش دانه‌ها در خاک است؛ و اسطوره‌اش با رویش غله و میوه سرسبزی و فراوانی پیوسته؟ (بیضایی)

نقش کورنگون : خداوند نَبی ریشه آب‌ها را به مردمان می‌بخشد.

[از کتاب شهر شاهی شوش ص ۹]

تیشتر، فرشتهٔ پرشکوه باران آور *

بنا به روایات ایرانی کهن، در آغاز آفرینش، هنگامی که اهریمن بر آسمان و زمین تاخت، بوم و بر خشک و بی آب بود و نشانی از دریاها دیده نمی شد. آنگاه، تیشتر، فرشتهٔ پرشکوه باران آور، ابر را به هنگام غروب در باختر زمین پدید آورد و آن را به نیروی باد در آسمان روان کرد و سی شبانه روز باران ببارانید. هر سرشک آن باران به بزرگی تشت آبی بود که برکشند و فرو ریزند. همهٔ زمین را به بلندی بالای مردی آب بایستاند. پس بادهای به جنبش درآمدند و همهٔ آن آب ها را به کرانه های زمین برانندند و اقیانوس ها، که فراخکرد نام دارند، پدید آمدند.

این باران آوریِ تیشتر همه ساله تکرار می گردد؛ و زندگی گیاهان، جانوران و مردمان وابسته به او است.

داستان زیبای این باران آوریِ هر ساله، در اوستا چنین آمده است:

(۱) تیشتر، این فرشتهٔ پرشکوه و فرمند، را بستاییم، او که سرچشمهٔ آب ها را با خویش دارد. آن توانای بزرگ نیرومند، از دور پیدا و بلند پایه.

(۲) ای فرشتهٔ پرشکوه و فرمند، ای تیشتر! کی از افق برخوایی خاست؟ کی سرچشمهٔ آب ها را به توانایی اسبی نیرومند دگر باره روان خواهی کرد؟

(۳) تیشتر پرشکوه و فرمند به ده شب، چونان مردی پانزده ساله و نورسیده، با

چشمانی روشن، بالایی بلند و بس نیرومند در فروغ آسمان‌ها پرواز کند و گوید:

کیست که مرا با نوشابه‌ای قدسی، آمیخته به شیر و هُوم، بستاید، تاب‌دو ثروتی از فرزندان ارزانی دارم؟ او را با فراهم آوردن نوشابه‌ای قدسی بستایند، و او نیز بارانِ برکت بخشنده آورد.

۴) آنگاه تیشتر پرشکوه و فرهمند، به ده شب دیگر، چونان گاوی زرین شاخ در فروغ آسمان‌ها پرواز کند و گوید:

کیست که مرا با نوشابه‌ای قدسی، آمیخته به شیر و هُوم، بستاید، تاب‌دو ثروتی از گله‌ها ارزانی دارم؟ او را با فراهم آوردن نوشابه‌ای قدسی بستایند، و او نیز بارانِ برکت بخشنده آورد.

۵) آنگاه تیشتر پرشکوه و فرهمند، به ده شب، سدِیگر چونان اسپِی سپید و زیبا، با گوش‌های زرین و لگام زرین در فروغ آسمان‌ها پرواز کند و گوید:

کیست که مرا با نوشابه‌ای قدسی، آمیخته به شیر و هُوم، بستاید، تاب‌دو ثروتی از اسپان ارزانی دارم؟ او را با فراهم آوردن نوشابه‌ای قدسی بستایند، و آنگاه تیشتر، این فرشته پرشکوه و فرهمند به پیکر اسپِی سپید و زیبا، با گوش‌های زرین و لگام زرین، به دریای فراخکرد فرود آید.

۶) اما، این بار، وی را دیوی به پیکر اسپِی سیاه، به نام اُئوش، فراز آید. اسپِی کوتاه، با گوش‌هایی کوتاه، با گردنی کوتاه، با دُمی کوتاه، گر و سهمگین.

۷) تیشتر پرشکوه و فرهمند و اپوش دیو کوتاه و سهمگین به هم درافتند و سه شبانه‌روز با یکدیگر نبرد کنند. سرانجام اپوش دیو سهمگین بر تیشتر پرشکوه چیره شود، او را شکست دهد و از کنار دریای فراخکرد بگریزند.

(۸) تیشتر، شکسته و گریزان، خروش برآورد و اندوه خورد و گوید:
وای بر من! وای بر شما ای آب‌ها و گیاهان! مگر همه مردم مرا در نمازی
ویژه من بستایند، تا مرا نیروی اسپان، اشتران و گاوان، و نیروی کوه‌ها و
رودهای ناورو فراز آید. ورنه، وای بر ما!

(۹) آنگاه خداوند بزرگ و همه مردم او را در نمازی ویژه وی بستایند، آنگاه وی
را نیروی اسپان، اشتران و گاوان، و نیروی کوه‌ها و رودهای ناورو فراز آید.
آنگاه تیشتر، این فرشته پرشکوه و فرهمند، چونان اسپ سفید و زیبا، با
گوش‌های زرین و با لگامی زرین، به دریای فراخکرد باز گردد.

(۱۰) آنگاه وی را اپوش دیو، به بیکر اسپ سیاه فراز آید، اسپ کوتاه، گر و
سهمگین.

(۱۱) آنگاه، این هر دو، باری دیگر، به هم درافتند، با یکدیگر نبرد کنند؛ و چون
خورشید به نیمروز رسد، تیشتر پرشکوه و فرهمند بر اپوش دیو چیره شود و
او را شکست دهد. او را یک فرسنگ از دریای فراخکرد دور براند. اپوش
دیو بگریزد و فرشته پرشکوه و فرهمند، تیشتر، خروش شادی و رستگاری
برآورد و گوید: خوشا بر من! خوشا بر آب‌ها و گیاهان! خوشا بر
سرزمین‌های هفت کشور! که از این پس در جوی‌هایشان آب‌های روان به
کشتزارهای پربار خواهد رسید. خوشا بر چراگاه‌ها و مرغزارهای سرسبز که
باران، نرم، بر آنها فرود خواهد آمد.

(۱۲) آنگاه تیشتر با شکوه و فرهمند، چون اسپ با گوش‌های زرین و لگام زرین
به دریا رود. با رفتن او به دریا، آب‌ها شادمانه به غوغا درآیند، به پای
خیزند، خروش از سرگیرند. کوه‌های آب به بالا برشوند و فرود آیند. دریا

به جوشش درآید، آب‌ها را شوری دیگر افتد. همه کرانه‌ها و میانه دریای فراخکرد را این جنبش، غوغا و شور آب‌ها فرو گیرد، گرمی‌اش افزون شود، و سرانجام، سراپا، در میهی انبوه فرو رود و آرام یابد.

(۱۳) پس تیشتر، فرشته پرشکوه و فرمند، از دریا فراز خیزد و به دنبال خویش، مه را نیز از دریا فراز برد. آسمان را ابر پیوشاند. فرشته بادها ابرها را به پیش براند، و باران‌ها و برف‌ها به سوی کشتزارها و روستاهای هفت کشور زمین فرود آیند.

(۱۴) پس تیشتر پرشکوه و فرمند را مردم کشاورز و جانوران یله در کوه و دشت شادمانه بستانند. این او است که با آب‌های خود سال‌های خوب را برای ما می‌آورد. این او است که با پیروزی بر پری‌های اهریمن انگيخته، باران‌های خوش آواز و نرم را بر همه هفت کشور بپراکند.

(۱۵) تیشتر پرشکوه و فرمند را می‌ستاییم که همه برکه‌ها، همه رودها، همه چشمه‌ها و جویبارها چشم به راه اویند تا کی به سوی ایشان فراز آید، تا چشمه‌های آب بتوانند به سترگی اسپی از دل زمین برون تازند، تا چشمه‌ها به سوی کشتزارهای سرسبز و به سوی دشت‌ها و روستاها روان شوند و ریشه گیاهان و دل تشنگان را از نم خویش تازگی و زندگی بخشند.

(۱۶) تیشتر، این فرشته پرشکوه و فرمند، را می‌ستاییم که به هزار نعمت آراسته است.

هر که او را با نماز ویژه وی بستاند، از او روزی بی‌شمار یابد. اگر همه او را با نماز ویژه وی بستانند، سپاه دشمن هرگز بدین سرزمین در نخواهد آمد؛ نه خشکسالی، نه سیل و نه بیماری بدان راه نخواهند یافت.

در کتاب مَبْدَه‌ش نیز دربارهٔ تیشتر آمده است :

هنگامی که تیشتر ابرها را پدید آورد، فرشتهٔ باد به یاری او برخاست. او به شکل مردی روشن و بلندبالا که موزه‌ای چوبین بر پای داشته باشد، به نفس خویش باد را در فضا به حرکت درآورد. بر همهٔ زمین باد یکسره فرو وزید، ابرها را بگسترد و باران‌ها فرو ریختند.

در آن ابر و باران، دیوان فراز ابرها به دشمنی برخاستند و به تکه‌تکه کردن ابرها آغازیدند تا آن‌ها را از باریدن باز دارند. تیشتر و یاران وی نیز به نبرد با آنان روی آوردند و با گرزهای خویش بر سر و تن دیوان دشمن باران برکوفتند. از ضربهٔ پتک‌ها فریاد و غرش دیوان برخاست و برق‌ها از برخورد گرزها با ایشان فرو جست که ما آنها را رعد و برق می‌خوانیم.

ناچار، اهریمن فریاد برآورد: «این باد را بمیرانید، این بادِ چیرهٔ نیرومند را، زیرا اگر شما باد را بمیرانید، آنگاه همهٔ آفریدگان را میرانده‌اید.»

پس دیوان همگی بر فرشتهٔ باد هجوم آوردند. یاری بدو دیر رسید. باد سُست شد، از پای درآمد. ابرها از هم گسیخت. جائی را سیل فروگرفت و جایی دیگر آب ندید و خشک بماند.

دیوان که باد را از پای درآوردند و ابر را از باریدن بازداشتند، پیروزمندانه طاقی از پیروزی در آسمان زدند که آن را رنگین‌کمان خوانند.

باشد که فرشتهٔ باد از نو برخیزد، باشد که فرشتگان بدو یاری رسانند تا آب‌هایی را که تیشتر از دریا برکشیده است به بیابان‌های خشک ما بارد. باشد که دیوان خشکی آور فرو میرند تا جوی‌های آب روان گردد. گیاهان دل‌خاک‌ها را بشکفند و بوم ما سبزی گیرد و بوی خوش گل‌ها و گیاهان، این سرزمین کهنسال را فرا گیرد.

ای فرشتهٔ پرشکوه و فرهمند، ای تیشتر! کی از افق برخوایی خاست؟ کی سرچشمهٔ آب‌ها را به تواناییِ اسپی نیرومند دگرباره روان خواهی کرد؟

نمایه

آشور ۱۴۵، ۱۴۹، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۹،	آ
۳۵۲، ۱۶۹	آبسالان ۳۴۱
آشیل ۴۴۹، ۲۴۲	آبادانا ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۲۷۶
آفرودیت ۱۰۴، ۴۸۰	آپولن ۱۰۴
آگاد ۱۶۶، ۴۱۰	آپین ۱۳۱، ۷۹
آگاممنون ۲۴۲، ۲۴۳، ۳۱۱، ۴۴۹	آتش برزین مهر ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹
آلان‌ها ۱۲۳	آتش فرنیغ ۵۴۷
آمودریا ۶۲، ۴۰۶	آتش بهرام ۵۴۷
آمیانوس مار سلینوس ۱۳۲	آتمن ۴۱۴
آنتونیوس ۷۷	آتنا ۱۰۴، ۱۱۴
آنتی‌دورینگ ۵۱	آثارالباقیه ۱۳۳، ۲۶۷، ۳۳۱
آنتیوخوس اول ۱۰۴	آرتمیس ۱۰۳
آنتیوخوس سوم ۷۰، ۷۱، ۸۶	آرخن‌ها ۲۰۶
آنتیوخوس هفتم ۷۲	آرش کمانگیر ۴۰۵، ۴۳۸
آند ۳۲۳	آرکه‌تیپ ۳۶۲، ۳۷۶، ۳۸۸
آنداگوراس ۶۹	آرین ۱۳۱
آندرنوو ۲۶۲	آزاد، م. ۵۲۳
آنو (تمدن) ۴۶۷	آسیانیک ۴۱۲
آوگوستوس ۷۷	آسیای صغیر ۶۹، ۱۲۳، ۱۳۵، ۲۶۳، ۲۷۰
آی‌خانم (مکان) ۴۴۸	آسیای غربی ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۶۰، ۲۴۶
آیین‌بودا ۱۰۴، ۲۳۳، ۲۳۴	۴۰۸، ۳۰۹، ۲۵۳
آیین‌دوئینی ۱۰۰	آسیای میانه ۱۲۳، ۲۳۴، ۲۶۲

اردشیر کیانی ۲۳	آیین زروانی ۵۰۴، ۱۰۰، ۹۸
اردوان اول ۱۲۴، ۷۱، ۷۰	آیین شهریار در شرق ۳۴۷، ۳۴۰
اردوان سوم ۹۰، ۷۸	آیین مهر ۳۹، ۳۸، ۳۵، ۳۲، ۲۷
اردوزد ۱۲۴	
ارزه ۲۲، ۱۶، ۱۵	الف
ارنگ روت (رود) ۲۰	اٲا ۵۴۶، ۳۵۱، ۳۴۰
ارسطو ۳۷۲، ۴۹	اٲون ۲۱۱
اُرسیوس ۱۳۲	اٲرانی ۶۹
ارشک اول ۷۰، ۶۹	اُپرت ۵۱۲
ارشام ۱۵۱	اُپسو ۳۴۰، ۳۱۱
ارشتی وٲغه ۱۴۵	اٲم نٲات ۴۹۹
ارکه ماه ۳۵۸	اٲوش دیو ۳۱۲، ۳۱۸، ۳۱۳، ۲۶۳
ارگٲ بد ۸۱	۵۵۵
ارمنستان ۷۳، ۷۵، ۷۷، ۷۸، ۱۰۰، ۱۲۳،	اٲه دانه ← آٲادانا
۱۵۶، ۱۳۲	اٲیس ۲۶۷
اریارمن ۱۵۲، ۱۵۱	اٲیک ۴۸۸
اریامان ۲۰۹	اٲیوٲین ۳۴۴
ازدواج با محارم ۱۴۳، ۱۵۲	اٲخوان ثالث، مهدی ۵۱۹، ۵۲۲
ازویرنو (شهر) ۱۶۷	اٲخیلوس ← آشیل
ازیدا ۱۵۹	اُدارما ۴۱۳
ازیریس ۲۶۵، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۹۱، ۴۰۳،	ادونی ۲۶۷
۴۸۰	ادونیس ۲۶۷، ۲۷۴، ۳۸۷، ۴۸۰
اژی ۳۱۱	ادی، ساموئل. ک. ۴۵، ۴۸، ۳۴۷
اژی دهاک ۲۸، ۲۲۶، ۳۷۵، ۳۷۶	اُدیسه ۳۲۲، ۴۴۹
اژی دهاکه ← اژی دهاک	ارته ۱۸۶
اساطیر یونانی ۴۰۸	ارجارٲ ۳۱۱
اساگیلا ۱۵۹، ۳۴۹	اُرجی ۳۴۲، ۳۴۹، ۴۳۳
اسٲارت ۴۸۹	اردشیر اول (هخامنشی) ۲۳، ۱۳۸
استالین ۳۰۸	اردشیر بابکان ۲۹، ۱۲۴، ۳۱۰، ۳۵۲
استرابو ۱۳۱	اردشیر دوم ۷۳، ۸۰

انطاکیه ۶۵، ۶۸	استیاگ ۱۴۵
انکتیل دوپرون ۵۱۲	اسدی طوسی ۲۴۴
انکی ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۴۰، ۳۵۱، ۵۴۶	اسفندیار ۳۸، ۳۹، ۲۲۷، ۲۳۱، ۲۴۰
انگلس ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۶	۲۴۳، ۲۴۱
اوان ۱۳۷	اسکندر ۶۵
اوپنهایم ۳۹۸، ۳۴۵	اسکندریه ۸۷
اوپه نیشه ۴۱۰، ۴۲۴	اسگ ۴۲۵
او دین ۲۸۳	اسماعیل پور، ابوالقاسم ۱۰، ۲۰۰، ۳۶۰
اور ۵۸	۵۷۴
اورارنو ۱۴۵	اسمیت، آدام ۵۰، ۵۱
اورانوس ۴۲۸	اسوره‌ها ۳۰، ۴۰۷
اورشیلیم ۱۶۰	اسه‌گرت ۱۵۶
اورو برشن ۱۵، ۱۶	اشکانیان ۶۵، ۶۹، ۷۰، ۷۲، ۷۴، ۷۹، ۸۵
اوو جرشن ۱۵، ۱۶	اشوکا ۱۰۴
اوروک ۱۰۵، ۱۵۹	اشه ۹۴، ۹۹، ۱۰۱، ۱۷۱
اورمزد ← اهوره‌مزدا	افراسیاب ۲۴۰، ۳۱۲، ۳۶۵
اوشیدر ۴۷۴	افلاطون ۳۷۰، ۳۷۲، ۴۱۸
اوشیدزماه ۴۷۴	اکباتانه ۱۴۸
اوستا ۲۲۵-۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۳۶	اکه ۵۸
۲۴۶	اکوان دیو ۴۷۴، ۴۷۹
اوستای جدید ۱۴۱، ۱۶۱، ۴۰۴، ۴۲۰	اکتی ۱۶۷
اوکاپی ۱۸۲	اکیو ۳۴۵
اومستد ۱۵۵، ۴۱۰	البداء والتاریخ ۱۳۳
اونه‌ماه ۳۵۹	الیاده، میرچا ۳۹۲، ۴۶۰
اهریمن ۹۵، ۱۸۴، ۳۳۴	امهرسپند ۲۰۸
اهورمزدا ← اهوره‌مزدا	انهیتا ۹۵، ۱۰۴، ۱۱۱، ۱۴۰، ۱۴۸
اهوره‌مزدا ۹۵، ۹۹، ۱۰۴، ۱۴۰، ۱۴۱	۲۲۷، ۲۸۷، ۲۵۰
۱۵۴، ۱۵۵، ۱۶۷، ۲۵۷، ۲۷۶، ۲۹۵	انجیل ۲۹۶
۳۱۲، ۴۱۷، ۴۱۸	اندروای زنده ۲۰۱
اهوره‌ها ۳۰	انسان ۱۴۹

برنیه ۵۱، ۵۰، ۴۹	اهونور ۳۶۲
بروگاز ۸۷	ایران شهر ۷۹
برهمن ۴۱۴	ایرج ۴۵۵، ۴۵۴
بریسون ۵۱۲	ایزد شهید شونده ۱۷۰، ۲۴۵، ۲۷۱،
بستور ۵۵۸	۴۰۵، ۳۴۰، ۲۸۹
بعل ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۴۰، ۱۵۸، ۱۵۹،	ایزیس ۲۶۷، ۲۶۸، ۴۷۹
۴۰۵، ۲۶۸	ایساگیلا ← اساگیلا
بعله ۱۰۴	ایشتر ۹۷، ۱۰۳، ۱۴۰، ۱۴۸، ۱۶۷،
بقلی، روزبهان ۳۷۲	۱۶۹، ۱۸۴، ۲۷۰، ۲۷۷، ۳۴۰، ۴۲۷،
بلخ ۶۶، ۳۹، ۷۱، ۷۲، ۱۰۵، ۱۵۶، ۲۳۳،	۴۸۰، ۴۶۸
۴۴۲	ایلیاد ۲۴۲، ۳۱۱، ۳۲۳، ۴۴۱
بندهش ۱۳، ۱۶، ۱۷، ۱۷۴، ۲۲۷، ۲۵۶،	اینانا ۱۶۹، ۲۵۰، ۲۶۴، ۲۷۷، ۳۴۰،
۵۷۴، ۵۴۷، ۴۴۲، ۴۴۱	ایندره ۲۷، ۲۸، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۴۸، ۳۱۱،
بنونیست ۲۰۰، ۴۱۸، ۵۱۳، ۵۱۷،	۳۸۱
بواس ۴۸۵، ۴۰۱	اینشوشینک ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲
بودا ۲۳۴، ۴۱۴	ایتنا ← اینانا
بودی ساتوا ۲۳۴	ایتوب ۲۹۱، ۴۲۱، ۴۶۰
بوشمن ۲۸۴	اینین ← اینانا
یویس، م. ۳۴۴، ۴۱۹	
بهار، ملک الشعرا ۵۲۵، ۵۳۱	
بهرام (ایزد) ۳۰، ۹۷، ۱۰۴، ۲۳۶، ۲۹۵،	
۴۲۸	
بی‌بی شهربانو ۲۷۹	
بیدخش ۸۱	
بیرونی، ابوریحان ۱۳۳، ۳۰۵، ۳۰۶،	
۳۳۱	
بیژن ۲۶۹	
بیستون ۸۱، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۵۳، ۱۵۵،	
۱۶۸، ۱۶۷	
بیضایی، بهرام ۵۴۲	
	ب
	بابل ۷۲، ۷۳، ۸۹، ۹۰، ۱۰۵، ۱۳۸، ۳۰۳،
	بادرود ۳۱۴
	بارتولومه ۵۱۲
	باغه یادی ۱۵۳
	بالکان ۱۶۸
	بام‌ایزد ۲۰۳
	بامیان ۲۳۴
	براهمنه‌ها ۴۰۹
	بردیا ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳
	برسم ۱۰۰

پکور ۷۷	بیلی، هارولد ۵۱۳
پل فیروزه ۲۸۵	بین النهرین ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۳، ۶۸، ۷۱
پلوتارک ۱۳۱، ۲۴۷	۷۲، ۷۶، ۷۹، ۱۰۵، ۱۱۲، ۱۱۶
پلی بیوس ۱۳۱	۱۲۳، ۱۲۴، ۱۳۵، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۸
پلینی بزرگ ۹۰، ۱۳۱	۲۵۳، ۲۶۳
پنجاب ۷۱، ۲۵۹	بیوراسب ۲۲۶
پنجیکت ۱۷۰، ۲۴۹، ۴۴۸، ۴۴۹	
پنجیکت ← پنجیکت	پ
پنچوین ۲۷۳	پشیریکا ۲۶۱
پوئیتیک ۱۷، ۲۲	پاپوآ ۳۰۷
پوروشه ۴۲۸	پارت ۶۹، ۷۰، ۱۴۴، ۱۵۶
پیسوس ۲۰۷	پارسوه ۴۹۸
پینیکر ۱۳۹	پارسه گرد ۱۷۳، ۱۷۶
	پاریس (ایزد یونانی) ۲۴۳
	پاسارگاد ← پارسه گرد
	پاکدامن، ناصر ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۹۱
	پالمیر ۸۷، ۱۲۲
	پامیر ۶۲، ۱۳۶، ۱۴۴، ۲۶۱
	پان بابلینسم ۳۹۸
	پتروشفسکی ۴۸۲
	پدر بزرگی ۲۰۲، ۲۰۴، ۲۱۳
	پراسپ ۷۷، ۷۹
	پرچاپتی ۴۰۷، ۴۲۸
	پردیز ۹۲
	پرستشگاه مهر ۱۲۱
	پرسیفون ۲۷۴
	پرنی ۶۹
	پرومته ۲۲۵
	پریت ۷۱
	پشتکوه ۱۳۷
ت	
تائیس ۱۸۸	
تاجیکستان ۱۷۰، ۲۳۵	
تاریخ بخارا ۱۷۰، ۲۴۹	
تاریخ دین زردشت ۳۴۳	
تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیا ۱۷۵	
تاریخ ماد ۴۹۶، ۴۹۹	
تبت ۳۱۵	
تپه سیلک ۶۳	
تپه یحیی ۶۳	
تجر ۱۷۸	
تخت جمشید ۱۳۴، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۶	
۱۸۱، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۳۲۲، ۳۲۳	
۳۳۵، ۳۳۷، ۳۴۱، ۳۵۰، ۴۳۰، ۵۷۴	
تراژان ۷۸	
ترتا ۴۱۳	

ج

جرجیس ۲۷۵
 جشن بازایی ۳۳۹
 جشن سوری ۳۰۵، ۳۵۵
 جشن مهرگان ← مهرگان
 جم ← جمشید
 جمشید ۳۹، ۱۵۵، ۱۷۴، ۲۲۵، ۲۳۷،
 ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۲، ۳۰۱، ۳۱۴، ۳۴۶،
 ۳۵۹، ۳۶۰، ۵۷۴
 جندق ۲۸۵
 جهانگلو، امیرحسین ۳۶۱، ۳۶۳، ۳۶۷،
 ۳۶۹، ۳۷۷
 جیهون ۶۲، ۳۸۷، ۴۰۶، ۴۴۸

چ

چفازنیل ۲۳۱
 چگاد دائیتی ۱۶
 چمگان ۱۷۴
 چو ۶۰
 چهارشنبه سوری ۲۹۱، ۳۰۵، ۳۰۶،
 ۳۳۱، ۳۵۵، ۳۵۸
 چهل دخترن ۲۸۷
 چیش پیش ۱۵۰، ۱۵۱

ح

حاجی فیروز ۲۲۵
 حبشه ۲۶۸
 حتی‌ها ۳۴۴، ۴۰۵
 حران ۷۵
 حضرا ۸۸، ۹۰، ۱۰۵، ۱۱۹

توا ۲۴۲، ۲۴۳، ۳۱۰

ترتیه آبتیه ۲۲۶، ۴۵۴

تموز ۱۶۹، ۱۸۴، ۲۴۵، ۲۷۰، ۳۳۱،
 ۴۶۷، ۴۸۰

تسیر ۵۱۱

توتم ۴۹۱

تور ۴۵۵

تورات ۲۷۱، ۲۸۳، ۲۹۷، ۳۱۶، ۳۳۴،
 ۳۷۰، ۴۲۱

توران ۴۰۶

توروس ۶۲

تهمینه ۲۳۹، ۴۴۱

تیامت ۱۸۳، ۳۰۳، ۳۱۰، ۳۴۰، ۴۲۸،
 ۵۴۶

تیر (رود) ۴۳۴

تیتان‌ها ۴۰۸

تیرداد ۷۰

تیرگ البرز ۱۶، ۱۷، ۲۲

تیرگان ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸

تیرماه سیزده ۳۵۸

تیسفون ۶۵، ۷۷، ۷۸، ۱۲۴

تیشتر ۱۴، ۱۷، ۲۶۳، ۲۶۴، ۳۱۲، ۳۱۸،
 ۳۲۰، ۳۳۲

تیگران ۷۳

تیورین ۱۷۵، ۵۰۰

تیول ۵۸، ۸۵

ث

ثعالبی ۱۳۳

۵۰۲، ۴۳۱، ۲۹۱
 داریوش دوم ۱۳۸
 داریوش سوم ۱۷۵، ۱۴۳
 دارما ۴۱۳
 دارمستر ۴۱۸
 داروین ۴۸۴
 دالماسی ۴۴
 دانت ۳۷۰
 درخت آسوری ← درخت آسوریگ
 درخت آسوریگ ۴۴۲، ۲۳۷، ۲۰۰
 درخت زندگی ۲۸۳
 درخت مقدس ۲۷۲، ۴۳، ۴۲
 دره نیل ۵۹
 دریاچه ویکتوریا ۲۶۸
 دریای بالتیک ۳۱۶
 دریای مدیترانه ۴۰۶
 دژبد ۸۱
 دژنبشت ۵۱۱
 دسپوتیسم ۴۱۵، ۴۱۰، ۵۱، ۴۹
 دفیوژنیسم ۴۰۲-۴۰۱
 دموزی ۲۵۰، ۲۴۵، ۱۸۴، ۱۷۰، ۱۶۸
 ۳۳۳، ۳۳۲، ۳۳۱، ۲۷۰، ۲۶۴
 دمتریوس ۷۱
 دمپورژ ۳۵۲
 دن کیشوت ۳۶۳
 دوآلیسم ۴۱۶، ۴۰۶
 دواپارا ۴۱۳
 دوراوریوس ۱۲۱، ۱۲۰، ۱۱۹
 دوستخواه، ج ۴۸۱، ۴۷۰، ۲۴۶
 دوست روشنی ۲۰۳

حق شناس، علی محمد ۴۳۵، ۴۱۱، ۳۹۶
 حوژی ۱۴۶
 حماة ۱۴۴
 حمورابی ← هاموربی

خ

خانلری، پ.ن. ۳۹۶
 خداینامک ← خدای نامه
 خدای نامه ۴۴۳، ۴۴۱، ۳۷۵، ۲۲۷، ۹۳
 خرد روشنی ۲۱۴
 خرفستر ۴۹۹، ۳۰۳
 خسرو پرویز ۲۷۸
 خسرو شیرین ۳۶۸
 خشایارشا ۵۰۲، ۱۷۹، ۱۷۷، ۱۷۴، ۱۵۱
 خمسة مسترقه ۳۴۲، ۳۴۱
 خوارزم ۲۵۸
 خوارزمشاه، جلال الدین ۳۵۹
 خورنی، موی ۱۳۳
 خورویایانک ۲۸۷
 خونیرث ۲۰، ۱۹، ۱۸، ۱۷، ۱۶، ۱۵
 ۲۳، ۲۲، ۲۱
 خیام ۳۵۹

د

دئوه ها / دئیوه ها ۹۴، ۳۰
 دائو ۴۸۰
 داراب نامه ۴۴۹، ۴۴۴، ۲۳۰
 دارای دارایان ۵۱۱
 داریوش بزرگ ۱۵۴، ۱۵۳، ۱۵۱
 ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۷۴

۴۴۹، ۴۴۴، ۲۶۹، ۲۵۰، ۲۴۷، ۲۴۲

رشم ۲۸۵

رشن ۱۶

رُمثو و ژولیت ۲۵۱

رنتیه ۵۲

رنگها (رود) ۲

روایات پهلوی ۱۳، ۳۲۱

روح زنده ← مهرایزد

رودابه ۲۳۹

ریتا ۴۱۳

ریگ ودا ۱۶۰، ۱۶۳، ۲۴۷، ۴۰۶، ۴۲۶

۴۳۷

ز

ژئوس ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۲۰، ۱۴۱، ۴۰۹

۴۲۷

زاگرس ۱۳۶، ۱۴۴، ۱۴۶، ۳۴۴

زال ۳۹، ۲۲۸، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۹، ۲۴۲

۴۴۲

زبور مانوی ۲۰۰، ۲۰۱

زرافشان (رود) ۱۷۰

زردشت ۹۸، ۹۹، ۱۴۱، ۱۶۱، ۲۳۷

۲۵۷، ۳۰۲، ۳۴۷، ۴۰۱، ۴۱۶

۴۲۲، ۴۱۹

زردشت و جهان غرب (کتاب) ۲۴۷

۵۱۳

زرنگ ۱۵۶

زروان ۳۱، ۹۴، ۹۶، ۱۴۱، ۴۰۸، ۵۰۴

زگما ۷۴

زند و هومن یسن ۲۳

دوشن گیمین ۲۴۷، ۴۱۴، ۴۲۲، ۴۲۴

۵۱۳، ۴۶۰

دومزیل ۱۶۳، ۳۹۳، ۳۹۸، ۴۲۰، ۴۶۰

۵۱۳

دیاکف ۴۸۲

دیاکونف ۱۷۵، ۴۸۲، ۴۹۸، ۵۰۰، ۵۰۴

دیتیش، مارلن ۳۶۸، ۳۶۹

دیلمون ۳۴۵

دین، جیمز ۳۶۹

دین زردشتی ۹۸، ۱۰۰، ۳۰۱

دین زروانی ۹۵، ۹۵، ۹۷

دین فریجی ۴۳۴

دینکرد ۵۱۱، ۵۱۲

دین مهری ← مهرپرستی

دیو دوتوس ۶۹

دیوکاسیوس ۱۳۱

دیو نیزوس ۲۷۴

ر

رأس جالوت ۹۰

رالینسون ۵۱۲

رام ۲۴۶، ۲۶۵، ۲۹۴، ۳۸۹، ۴۰۵

رامایانه ۲۳۷، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۶۵، ۲۹۳

۳۳۹، ۳۸۹، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۶۸

راماینه ← رامایانه

رامه ← رام

رجب‌نیا، م. ۲۸۶

رُخج ۷۱، ۷۴، ۱۵۶

رستم ۲۷، ۲۸، ۳۸، ۳۹، ۲۲۷، ۲۲۸

۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۴۰، ۲۴۱

سلم ۴۵۴	زهر ۵۱۳، ۴۶۵، ۳۹۴
سلوکوس اول ۶۵	زویاکاسما دنیاسکایا ۳۱۷
سلوکوس دوم ۷۰	زیگفرید ۳۱۱
سلوکیان ۸۵، ۳۹، ۶۸، ۶۷، ۶۵	
سلوکیه ۱۰۵، ۸۹، ۷۷، ۷۴، ۷۱، ۶۵	ژ
سلیمانیه ۱۴۸	ژوزفوس ۱۳۲
سمرقند ۲۵۸، ۸۷	ژوستین ۱۳۱، ۱۰۰، ۹۲
سن-استفان ۳۶۹	
سند ۱۵۶، ۱۳۵، ۸۷	س
سودابه ۳۸۷، ۳۷۲، ۳۶۵، ۲۶۶، ۲۴۱	ساتراپ نشین ۶۸
۴۸۰، ۴۴۴	سارد ۱۵۶
سولا ۷۳	سارگن ۱۶۶، ۵۸
سومر ۵۷	ساگان، فرنسواز ۳۶۹
سومه ۲۸	سپندارمهر ۹۹
سورن ۹۲، ۸۱، ۸۰، ۷۵	سپندمینو ۹۹
سورنا ۲۴۸، ۲۴۷	سیستان ۱۴۱
سوریه ۲۶۸، ۱۴۴، ۱۳۵	ستویس ۲۲، ۱۷
سوشیانس ۴۷۴	سته گوش ۱۵۶
سوگ سیاوش ۴۵۸، ۳۸۳، ۳۶۴	سده ۳۵۳، ۳۳۰، ۳۰۷، ۳۰۴، ۱۶۳
سووشون ۱۷۰	۳۵۴
سوه ۲۴، ۲۲، ۱۹، ۱۵	سرخ کتل ۲۲۳
سهراب ۴۴۴، ۲۵۰، ۲۴۱، ۲۳۱	سرواگ ۱۷۴
بهرزدی ۳۷۲	سروشاو ۲۱۵، ۲۱۳
سیاوارشن ۲۶۵	سریسوک ۲۰
سیاوبن ۲۲، ۱۸	سُغد ۲۵۸، ۱۵۶، ۶۶
سیاوخش ← سیاوش	سفر آفرینش ← سفر پیدایش
سیاوش ۱۷۰، ۱۷۱، ۲۲۶، ۲۴۰، ۲۴۱	سفر پیدایش ۴۲۱، ۲۸۳
۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۶۵، ۲۶۹	سقراط ۴۳۹
۲۷۳، ۲۹۳، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۶۳، ۳۶۵	سکا (سکه) ۵۰۲، ۲۳۰، ۱۵۶، ۱۲۳، ۷۲
۳۶۶، ۳۷۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۸، ۴۰۴	سکستان ۲۳۰

۴۸۰، ۴۶۶، ۴۶۰، ۴۰۶

سبیری ۱۴۳

سبیل ۲۷۴

سیتا ۳۸۹

سیحون ۶۲

سیر دریا ۶۲

سیروپدی ۱۸۳

سیستاچاپک ۲۷۸

سیستان ۱۰۹، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۳۰، ۲۴۲

۲۸۰

سیکه یثوتی ۱۵۳

سیلک ۶۳، ۲۵۴، ۴۱۳

سین کیانگ ۲۰

سینه تروک ۷۴

سیوند (رود) ۱۷۶

ش

شانگ ۶۰

شاهنامه ۲۲۶، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۴۷

۲۶۹، ۳۰۳، ۳۱۶، ۳۴۷، ۳۶۱، ۳۸۶

۴۰۶، ۴۴۱

شاهنامه ابومنصوری ۳۷۱

شایگان، داریوش ۳۶۸، ۳۸۹، ۴۱۱

۴۱۳، ۴۱۸، ۴۲۲، ۴۴۴

شطاران ۳۸

شیرای یمانی ۴۹۴

شکسپر ۳۶۲، ۳۶۷

شکند گمانیک و چار ۵۱۲

شفیعی کدکنی ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۸۲

شمش ۳۱، ۱۰۴، ۳۵۱، ۴۲۶

شوش ۸۶، ۸۹، ۱۳۸، ۱۴۰

شهرب ۸۱، ۸۶

شهری ۷۹

شهرزور ۱۴۸

شیروانلو ۵۲۳

شینز ۵۴۷

شیوا ۴۱۲

ص

صحنه (شهر) ۱۴۸

صدیقان، م. ۳۹۷، ۴۵۳

صفا، ذبیح الله ۵۱۵

ض

ضحاک ۱۶۵، ۲۲۶، ۲۴۱، ۳۰۳، ۳۰۴

۳۱۱، ۳۱۲، ۳۷۳، ۴۵۱

ط

طاق بستان ۲۷۸

طبری، محمد بن جریر ۱۳۳

طرسوسی ۲۳۰، ۴۴۴

ع

عشق آباد ۱۰۳

عطار ۳۷۱

عقل سرخ ۳۷۱

عیسی ۲۰۹

عیشتر ← ایشتر

عیلام ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰

۱۴۹، ۱۵۲، ۲۸۳

فنگ پور ۴۷۴

فنیقه ۴۸۸

فیروزآباد ۱۲۴

فیلولسترات ۱۳۱

ق

قریب، بدرالزمان ۲۲۹

قرقاپان ۱۴۸

قفقاز ۱۴۳، ۶۲

قهرمان، محمد ۵۱۹

قهرمان، یزدانبخش ۵۲۳

ک

کاپادوکیه ۱۲۳، ۴۹۴

کارن ۸۰

کارنامه اردشیر بابکان ۷۹

کارون ۵۴۲، ۵۴۳

کاریان ۵۴۸

کازانتراکیس ۳۶۹

کاشغر ۲۳۵

کالاهاری ۳۱۳

کالی ۴۱۳

کاوس ← کاووس

کاووس ۳۶۵، ۳۷۲، ۴۴۰، ۴۴۱

کاوه ۴۵۰

کتابیون ۴۵۱

کته پتوکه ۱۵۶

کتیبه‌های هخامنشی ۱۴۱

گر (رود) ۱۴۹، ۵۴۶، ۵۴۷

کراسوس ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۸۰، ۸۱، ۸۳، ۹۳

غ

غراخبارملوک الفرس ۱۳۳

ف

فراخوگرت ۱۷، ۱۹، ۲۲

فرددفش ۱۵، ۱۶، ۱۹، ۲۲

فردوسی ۲۳، ۷۸، ۲۳۱، ۲۵۱، ۳۶۶

۴۵۱، ۴۵۲

فرعون ۵۹، ۶۰

فرغانه ۲۳۵، ۲۵۸

فرننگ ۱۷

فرنگیس ۴۶۵

فروردین یشت ۱۷۱، ۱۸۲، ۳۵۶

فروشی ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۸۲، ۱۸۳

۳۴۱، ۳۴۹، ۳۵۷، ۳۵۸

فروکیو ۳۸۶

فروهر ۱۴۸، ۱۶۵، ۱۸۲، ۳۴۱، ۳۵۶

قره ۳۰۴، ۳۶۰، ۳۹۴

فرهاد اول ۷۱، ۸۰

فرهاد دوم ۷۲

فرهاد سوم ۷۴

فرهاد چهارم ۷۷

فرهاد پنجم ۷۸

فرهادک ۷۸

فره‌وشی، بهرام ۵۰۵

فریدون ۲۹، ۳۸، ۲۲۶، ۲۴۱، ۳۰۳

۴۵۱

فغفور ۲۳۵

فلسطین ۱۳۵

کوه رحمت ۱۷۴	کرچ ماه ۳۵۹
کویاجی، جهانگیر ۴۸۰، ۴۷۰	کرده خدایی ۷۹
کیخسرو ۲۲۶، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۸، ۲۶۵	کرساسپ ۲۲۷
۲۴۶، ۴۰۶، ۳۹۰	کرم هفتواد ۲۹
کیدن ۱۴۲، ۱۴۳	کرونوس ← کرونوس
کینگو ۳۴۱	کرونوس ۴۲۷، ۴۰۶، ۱۴۱
کیومرث ۳۷۶	کریتا ۴۱۳
	کری ریشه ۱۴۰
گ	کریم، ساموئل ۴۰۸، ۳۹۸، ۳۴۵
گئوماته مغ ۱۵۳، ۱۵۴، ۵۰۴	کریستن سن ۵۴۸، ۲۳
گات‌ها ← گاهان	کریشنا ۴۴۱، ۲۴۸، ۲۳۹، ۲۳۸، ۲۳۷
گاٹا ← گاهان	کریشنه ← کریشنا
گاهان ۹۸، ۱۶۱، ۱۶۲، ۳۳۵، ۳۴۸	کژمون ۲۷۸
۴۰۱، ۴۱۶، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۳، ۴۲۴	کسپان ← کسپی‌ها
گربالی (قوم) ۴۴	کسپی‌ها ۵۰۲، ۱۴۷
گروتفند ۵۱۲	کشاورز، کریم ۵۰۵
گرسوز ۲۴۰، ۳۶۵	کمبوجیه ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۵۹
گرشاسپ ۲۷، ۳۸، ۳۹، ۲۲۷، ۳۷۵	کمروت ۱۸، ۲۲
گرشاسپ‌نامه ۲۴۴، ۴۴۳	کنعان ۲۶۳، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷
گرشویچ ۵۱۳	کنگاور ۳۲۰
گریوز، رابرت ۴۰۸	کنگور ← کنگاور
گریوزیوندک ۲۱۱، ۲۱۲	کورتش‌ها ۱۷۵، ۵۰۰
گزارش گمان‌شکن ۵۱۲	کورنگ ۵۴۶
گزیداری ۴۳۱	کورنگون ۱۳۸، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۶
گزیده‌های زادسپرم ۱۳، ۱۷، ۴۱۸	۵۴۷، ۵۴۹، ۵۵۰
۴۶۲	کوروش ۱۴۵، ۱۴۹، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۷۳
گشتاسپ ۲۹، ۹۸، ۹۹، ۴۳۱، ۴۵۲	کوسه‌برنشین ۲۲۶، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۹۱
گل‌شاه ۳۷۶	کوشانیان ۱۳۳، ۲۲۵، ۲۳۵
گنج شسپگان ۵۱۱	کوشی ۱۸۲
گنجی ۲۹۲	کوه خواجه ۱۰۹، ۱۱۲، ۱۲۰

مادر ارداوان ۲۰۳
 مادر زندگی ۲۰۳
 مارزکو ۲۵۸، ۲۰۴
 مارکس ۵۶، ۵۴، ۵۳، ۵۲، ۵۱، ۵۰
 مارکوس آنتونیوس ۷۷
 مارکسیسم ۳۱۶، ۳۰۸
 ماکیاولی ۴۹
 مالاکا (جزیره) ۲۴
 مالرو، آندره ۳۶۸
 ماندانا ۱۴۵
 ماننایان ۱۴۷، ۱۴۶
 مانوی‌ها ۳۵۲
 ماوراءالنهر ۲۳۷، ۲۳۴، ۲۳۲
 متن‌های پهلوی ۱۳، ۳۵۳
 متون مانوی ۳۵۵
 مدیترانه ۱۵۷
 مرد نخستین ۲۱۲
 مردوک ۳۱، ۱۰۳، ۱۴۰، ۱۵۹، ۱۶۹،
 ۲۷۰، ۲۷۱، ۳۰۳، ۳۰۹، ۳۳۲، ۳۳۴،
 ۳۴۰، ۳۴۹، ۳۵۱، ۴۱۷، ۴۲۶، ۵۴۶،
 ۵۴۷
 مرو ۸۷، ۱۰۵
 مروج الذهب ۱۳۳
 مرو دشت ۱۴۹، ۱۷۴
 مزادپور، کتایون ۲۲۶، ۳۹۶، ۳۹۷
 ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۱۵، ۴۳۴
 مسکوب، شاهرخ ۳۶۴، ۳۷۰، ۳۷۳
 ۳۸۴، ۳۸۹، ۳۹۲، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰
 مشهد اردهال ۲۸۹
 مشی ۱۹

گترنگ ۷۹
 گندار ۱۵۶
 گندفر ۱۲۳
 گنوسی‌ها ۳۵۲
 گوتی ۱۴۹، ۲۴۴
 گودرز دوم ۷۸
 گوسان‌ها ۴۳۸
 گیتوس ۲۰
 گیرشمن ۱۷۷، ۲۸۵، ۲۹۱، ۴۱۳، ۵۰۵
 گیل گمش ۴۵۱
 گینه ۳۰۷
 گیو ۷۸، ۸۰
 گیهان شناخت ۲۰۸

ل

لائوتسه ۴۳۹
 لاسن ۵۱۳
 لاگاش ۴۸۷
 لامپرست ۳۱۵
 لوسین ۱۳۱
 لوکاج ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۹۲
 لولوبیان ← لولوبی‌ها
 لولوبی‌ها ۱۴۶، ۴۹۸
 لوی ۴۸۵
 لوی استروس ۳۹۲
 لی‌چینگ ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۳، ۴۷۹
 لیلی و مجنون ۳۶۸

م

ماد ۶۶، ۷۲، ۱۲۳، ۱۴۴

۳۰۲	مشیانه ۱۹
مهرداد اول ۱۱۳، ۸۳، ۸۲، ۸۰، ۷۲، ۷۱	معابد مهری ۳۷، ۳۶
مهرداد دوم ۱۱۳، ۹۰، ۸۲، ۸۱	مغان ۵۰۳
مهرداد سوم ۷۳	مغنیسه ۷۱
مهرداد چهارم ۱۲۳	مقدسی، مطهر بن طاهر ۳۷۳، ۱۳۳
مهر دروج ۳۸۴، ۱۴۱	مقدونیه ۵۰۳
مهرگان ۲۹۰، ۱۸۷، ۱۸۶، ۱۶۳، ۱۴۷	مکه ۱۵۶
۳۴۰، ۳۳۹، ۳۰۷، ۳۰۴، ۳۰۳، ۲۹۲	مملو ۱۶۴، ۱۴۳، ۱۴۲
۳۵۲، ۳۵۰، ۳۴۸، ۳۴۷، ۳۴۶	منلاس ۳۱۱
مهریشت ۳۰، ۳۱، ۳۴، ۹۶، ۱۴۱، ۳۸۵	منوچهری ۳۵۵
۴۲۶، ۴۲۰	منیره ۲۶۹
مهریانه / مهاریانه ۲۳۴، ۱۰۴	منتسکیو ۵۱، ۵۰، ۴۹
میتراثیسم مهرپرستی	موت (ایزدشر) ۴۰۵، ۲۶۸
میتراکانه ۳۵۰	موزد (درخت) ۲۶۷
میتره ← مهر (ایزد)	مورگان ۴۸۴
میتره - ورونه ۱۶۳	موزا ۷۸
میتولوژی ۴۱۱	مولر ۳۹۸
مینوی خرد ۱۳	موله ۴۶۳، ۳۹۳
	موهنجودارو ۴۱۴، ۴۱۲، ۴۰۶
ن	مهابهارات ۲۳۷، ۲۳۹، ۲۴۱، ۲۴۴
نانای ۱۰۳	۲۴۵، ۲۴۶، ۴۳۹، ۴۴۲
ناهید ← اناهیتا	مهابهاراته ← مهابهارات
نبو ۱۵۹، ۱۵۸	مهر (ایزد) ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵
نبوکد نصر ۱۵۹، ۱۶۰	۳۷، ۹۵، ۹۶، ۱۰۱، ۱۰۴، ۱۱۹
نبونشید ۱۵۹، ۱۵۸	۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۸، ۱۶۸، ۱۸۰
نپیریشه ۵۴۵	۲۰۳، ۲۹۶، ۳۰۳، ۳۲۸، ۳۵۳، ۳۵۴
نریسه ایزد ۲۰۶	۴۲۰
نسا (شهر) ۸۱، ۸۷، ۹۳، ۱۰۳، ۱۱۴	مهران ۸۰
۱۱۵	مهران زود ۲۱
نفس زنده ۲۱۱، ۲۱۲	مهرپرستی ۳۱، ۹۸، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۸۰

وه روت (رود) ۲۱، ۲۰
وهونام ۹۲، ۷۸
ویددفش ۱۶، ۱۵
ویدن گرن ۴۶۰
ویشاسپ ۱۵۱
ویشنو ۴۳۸، ۴۰۵
ویشوروپه ۲۲۶
ویکاندر ۲۴۷
ویو ← وایو

ه

هاليس ۴۹۳
هاموربی ۴۱۰، ۵۸۷
هامون (دریاچه) ۱۰۹
هاید، توماس ۵۱۲
هخامنش ۱۵۱
هخامنشیان ۱۸۱، ۱۴۶، ۹۹، ۸۰، ۷۹
هرات ۲۳۶، ۱۵۶، ۷۱
هراکلس ۱۰۴
هرپا ۴۱۴، ۴۰۶
هرتسفلد ۲۴۷
هرمزد ← اهوره مزدا
هرمزدبغ ۲۰۸، ۲۰۶
هرمس ۱۲۰
هرودوت ۲۴
هفت خوان ۴۵۲، ۳۱۰
هکاتومپولوس ۷۰
هکتور ۴۴۹، ۲۴۲، ۲۴۱
هگمته ۱۴۹، ۱۴۸
هلمتیت ۱۳۷

نقش رستم ۱۶۷
نمی (معبد) ۴۶
نوافلاطونی (مکتب) ۴۱۸
نو - چا ۴۷۱
نیسابه ۱۵۳
نینوا ۱۵۷، ۱۴۴
نینورته ۴۲۵

و

واسپوهرگان ۸۱، ۸۰
واستریوشی ۳۰
واستریوشان ۱۶۵
وایو ۴۲۸، ۲۴۷
وداها ۴۲۳، ۳۸۹، ۲۴۸، ۲۳۷، ۲۲۵
ورتره ۲۸
ورجمشید ۴۱۰
ورجمکرد ۱۷۴
ورژد اول ۷۷، ۷۶، ۷۴
ورژد سوم ۷۸
ورونه ۴۲۰، ۴۱۱، ۴۱۰، ۴۰۷
وست ۴۶۵، ۳۹۴
ولخش ← ولگش
ولگش اول ۵۱۱، ۸۴، ۷۸
ولگش سوم ۱۲۴، ۱۲۲
ولگش چهارم ۱۲۳
ولگش پنجم ۱۲۷
ولگش ششم ۱۲۴
وندیداد ۳۵۹، ۲۶۲
ونگهو (رود) ۲۰
ونیکا (قوم) ۴۳

یادگار زریران ۴۴۲، ۲۲۷، ۲۰۰	هلن ۳۱۱
یارشاطر، احسان ۳۱۸	هلیوگرام ۲۵۳
یاسپرس ۴۳۹	همسپدم ← همسپدمئیدیم
یاسوج ۵۴۳	همسپدمئیدیم ۳۵۹-۳۵۷، ۱۷۱
یزدگرد سوم ۱۴۳	هندوگش ۲۶۲، ۷۱، ۲۲
یزیدی‌ها ۳۰۲	هنینگ ۵۱۷، ۵۱۳، ۲۰۰
یسنه‌ها ۳۲۶، ۳۲۴	هوانگ هو ۶۱، ۶۰، ۵۹
یشت‌ها ۴۲۵	هوئس ۱۵۲
یلدا ۳۵۴، ۳۴۴	هوراس ۱۳۱
یم ← یمه	هوشنگ ۴۳۹
یمن (ایزد شر) ۲۶۸، ۲۲۵	هوشیدر ماه ← اوشیدرمان
یمه ۳۶۰، ۲۲۵	هوم ۱۰۱
یوئه‌چی ۱۲۳	هومبان ۱۴۱، ۱۴۰
یوسف ۳۶۸، ۲۶۸	هومر ۴۴۱، ۳۱۲، ۳۱۱، ۲۴۲
یوسف وزلیخا ۳۶۸	هیتی‌ها ← حتی‌ها
یوناس، هانس ۴۱۵	هیداتسبا (قوم) ۴۳
یونگ ۳۹۲	هیروگلیف ۲۵۴
یهوه ۳۵۲	هیملایا ۶۲
یل ۴۰۹	هینه‌یانه ۱۰۴
بین شیه ۴۷۱	

آثار دکتر مهرداد بهار

- ۱- واژه‌نامه بُندهش (پهلوی - فارسی)، انتشارات بنیاد فرهنگ، تهران ۱۳۴۵
- ۲- جمشید شاه، کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان، تهران ۱۳۴۶
- ۳- بستور، کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان، تهران ۱۳۴۷
- ۴- واژه‌نامه گزیده‌های زاد اسپرم (پهلوی - فارسی) انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران ۱۳۵۱
- ۵- اساطیر ایران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران ۱۳۵۲
- ۶- پژوهشی در اساطیر ایران، انتشارات توس، تهران ۱۳۶۲؛ چاپ دوم (با تجدیدنظر و افزوده‌های تازه) انتشارات آگاه، تهران ۱۳۷۵.
- ۷- درباره قیام ژاندارمری خراسان به رهبری کلنل محمد تقی خان پسیان، انتشارات معین، تهران ۱۳۶۹
- ۸- بُندهش، فرنیغ دادگی، انتشارات توس، تهران ۱۳۶۹
- ۹- رستم و دیو سفید، انتشارات نگار، تهران ۱۳۷۰
- ۱۰- سخنی چند درباره شاهنامه (پیوست کتاب - داستان‌های شاهنامه فردوسی)، انتشارات سروش / نگار، تهران ۱۳۷۲
- ۱۱- تخت جمشید (با نصراله کسرایان)، تهران ۱۳۷۲
- ۱۲- رستم و سهراب، انتشارات نگار، تهران ۱۳۷۳
- ۱۳- جستاری چند در فرهنگ ایران، انتشارات فکر روز، تهران ۱۳۶۳؛ چاپ دوم ۱۳۶۴
- ۱۴- ادبیات مانوی (با ابوالقاسم اسماعیل‌پور)، انتشارات زنده رود / نشر کارنامه، تهران آماده انتشار.
- ۱۵- ادیان آسیایی، نشر چشمه، تهران چاپ اول: ۱۳۷۵، چاپ دوم: تابستان ۱۳۷۵
- ۱۶- از اسطوره تا تاریخ، نشر چشمه، تهران ۱۳۷۶

از اسطوره تا تاریخ
دکتر مهرداد بهار

چاپ دوم

